قواعد النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الباحثين والمتخصصين ، وتقبل للنشر الدراسات والبحوث التي 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 العلمي السرى.

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

الدراسات التى تنشرها المجلة تعبر عن وجهات نظر أصحابها وحدهم

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

دراسات يابانية وشرقية

من موضوعات العدد

- الثقافة العربية الإسلامية فى اليابان
- البعد التاريخى فى العلاقات الإسرائيلية اليابانية
- الإسلام فى أوروبا
- الإسلام بين الحوار والمواجهة

دورية علمية محكمة

تصدر عن مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة

ومركز الدراسات المتعددة الموضوعات للأديان التوحيدية (سيسمور)

العدد الثانى يوليو ٢٠٠٨

تصدر هذه السلسلة تحت رعاية

أ.د. على عبد الرحمن يوسف

رئيس جامعة القاهرة ورئيس مجلس إدارة المركز

أ.د. عبد الله التطاوى

نائب رئيس الجامعة ونائب رئيس مجلس إدارة المركز

رئيس التحرير

أ.د. أحمد محمود هويدى

مدير مركز الدراسات الشرقية

الهيئة الاستشارية

أ.د. كواتشى مورى : مدير معهد سيسمور

أ.د. ماكوتو هارا : عميد كلية الإلهيات

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

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

أ.د. زين العابدين محمود : وكيل بكلية الآداب

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

الهيئة العلمية

أ.د. حسن كوناكاتا : نائب مدير سيسمور

أ.د. كاتسو هيرو كوهارا: نائب مدير سيسمور

أ.د. معمر جونيا شينوهيه : أستاذ بكلية الإلهيات

أ.د. يمنى طريف الخولى : رئيس قسم الفلسفة

أ.د. محمد منصور : رئيس قسم اللغات الشرقية

أ.د. عصام حمزة : رئيس قسم اللغة اليابانية

مدير التحرير : حسين إبراهيم مختار

المسئول المالى : عصمت عبد العظيم الخولى

التصميم الفنى والإخراج : عمرو عبد الرؤوف

رقم الايداع | ٢٠٠٧ / ٢١٦٣٢

المحتويات

دراسات يابانية :

سمير عبد الحميد نوح

الثقافة العربية الإسلامية فى اليابان بين الماضى والحاضر ٣

عبد اللطيف محمد خليفة

بعض ملامح الشخصية اليابانية من منظور علم النفس ٣٥

محمد محمود أبو غدير

البعد التاريخى فى العلاقات الإسرائيلية اليابانية ٨٧

الإسلام والغرب :

حسن حنفى

الإسلام فى أوروبا ١٠١

سعد عبد العزيز

ردود فعل تصريحات البابا فى الصحافة الإسرائيلية ١١٥

كو إتشى مورى

ماذا وراء ملاحظات البابا حول الإسلام

(مشكلة فى طريقة فهم البابا لأوروبا) ١٢٩

محمد خليفة حسن

الإسلام بين الحوار والمواجهة (نظرية صراع الحضارات) ١٣٧

دراسات يهودية :

أحمد محمود هويدى

ديانة الآباء رؤية نقدية في ضوء نظرية مصادر التوراة ١٦٩

ماساهيديه غوتو

اليهودية الحديثة والتسامح الدينى حول الظاهرة المتناقضة : الإقصائية فى التنوير..١٩١

مراجعات :

أسس الحوار في القرآن الكريم دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية....٢١٩

عرض : أحمد البهنسى

روح القانون فى الربينية اليهودية (التقليدية) ٢٣٣

عرض : إيتسكو كاتسوماتا

* البحوث مرتبة ترتيبًا هجائيًا حسب أسماء المؤلفين

تقديم

القارئ الكريم...

يسعد مركز الدراسات الشرقية فى جامعة القاهرة أن يقـــدم العدد الثانى من مجلة "دراسات يابانية وشرقية " ، التى يصدرها المركز بالتعاون مع مركز الدراسات المتعددة الموضوعات للأديان التوحيدية بجامعة دوشيشا فى اليابان . يشمل هذا العدد الجديد من المجلة عددًا من البحوث العلمية لباحثين يابانيين ومصريين فى مجالات علمية متنوعة ، فجاءت بحوث ودراسات هذا العدد متنوعة فى ثلاثة محاور رئيسية .

خصص المحور الأول " للدراسات اليابانية " ويشمل ثلاث دراسات علمية ، تتناول الدراسة الأولى التى يقدمها الأستاذ الدكتور سمير عبد الحميد قضية الثقافة العربية الإسلامية فى اليابان حيث يعرض فيها المراحل التاريخية التى مرت بها منذ بداية تعرف اليابان على تلك الثقافة وحتى العصر الحالى . ويقسم هذه المراحل إلى مرحلتين رئيسيتين تتفرع منهما مراحل أخرى فرعية . فالمرحلة الأولى لتعرف اليابان عن الثقافة العربية الإسلامية كان من خلال كتابات المستشرقين وفى هذه المرحلة تم ترجمة ألف ليلة وليلة غير مرة إلى اللغة اليابانية وذلك عبر ترجمات أوروبية مختلفة ، تبع هذه المرحلة الاهتمام بترجمة معانى القرآن الكريم إلى اللغة اليابانية عبر اللغات الاستشراقية وخاصة الترجمات الإنجليزية . ولم يكن تعرف اليابان على الثقافة العربية والإسلامية عبر الأعمال الاستشراقية الأوروبية فحسب بل تبع ذلك مرحلة جديدة وهى مرحلة نقل الثقافة العربية الإسلامية عبر الصين ، وبدأت اليابان خلال هذه المرحلة تأخذ عن الصين بعضًا من الثقافة الإسلامية المتمثلة فى الفكر الإسلامى الذى ترجم إلى الصينية أو كتب باللغة الصينية .

أما المرحلة الثانية من مراحل تعرف اليابان على الثقافة العربية الإسلامية فكان ذلك من خلال الاتصال المباشر مع العالم العربى والإسلامى ، وبدا ذلك بصورة واضحة مع توحيد الملك عبد العزيز لأجزاء الجزيرة العربية الذى صار عامل جذب اليابان مباشرة إلى المنطقة وبدأ اهتمام اليابان بإدراك أهمية الأماكن المقدسة سواء على المستوى الأكاديمى أو على المستوى الدبلوماسى ونتج عن هذا الاهتمام المباشر تأسيس عدد من المراكز المتخصصة فى

دراسة الثقافة العربية الإسلامية فى اليابان . ولاشك أن ثم وجود فارق بين المرحلتين فالمرحلة الأولى كانت المعرفة فيها ضبابية لأنها عبر وسيط ، أما المرحلة الثانية تميزت بالمعرفة المباشرة خاصة أن كثير من اليابانيين زاروا الجزيرة العربية ومارسوا شعائر الحج . كما أن السفارات العربية والإسلامية دعمت المسلمين اليابانيين ونشطت جمعيات إسلامية وأدى ذلك إلى تطور فى فهم الثقافة العربية الإسلامية ونشأ ما يعرف باسم الحوار العربى الإسلامى اليابانى الذى صار له تأثير فى تشكيل رؤية جديدة للثقافة العربية الإسلامية .

أما الدراسة الثانية يحاول فيها الأستاذ الدكتور عبد اللطيف خليفة إلقاء الضوء على بعض سمات الشخصية اليابانية وذلك من منظور علم النفس . يؤكد الدكتور عبد اللطيف أن اليابانيين رغم التغييرات التى شهدها العالم فإن اليابانيين تفوقوا على غيرهم فى المحافظة على خصائصهم الثقافية ، ويشير إلى أن هناك محاولات للكشف عن الشخصية اليابانية ، لذلك يحاول أن يبرز أهم سمات وملامح الشخصية اليابانية من خلال عدد من المحاور الرئيسية أبرزها التنشئة والتعليم والتعلم والعلاقات الاجتماعية ... إلخ . وتتمثل أبرز السمات التى رصدها فى هذه الدراسة أن يكون الشخص محبوبًا من خلال التنشئة الاجتماعية وأن هناك نزعة جماعية على مستوى التعليم كما تمتاز الشخصية اليابانية بأنها تميل إلى غرس عادة التعلم. ومن أبرز السمات التى ترصدها الدراسة أيضًا هى أن الشخصية اليابانية حاولت المزج بين المحاكاة والتقليد والاستعارة من الخارج مما كان له أثره فى التقدم السريع فى المجتمع اليابانى .

والدراسة الثالثة والأخيرة فى المحور الأول يقدمها الأستاذ الدكتور محمد أبو غدير ، حيث يناقش قضية البعد التاريخى الدينى فى العلاقات الإسرائيلية اليابانية وذلك من خلال إلقاء الضوء على بعض الأبعاد غير المتداولة عند دراسة البعدين التاريخى والدينى فى هذه العلاقات. والهدف من دراسة هذين البعدين يبدو من كيفية توظيف الخطاب السياسى والتاريخى والدينى فى إسرائيل لأحداث قديمة لخدمة سياسات حالية وهذا يتطلب من المتخصصين فى العالم العربى مناقشة هذه القضية بروح علمية موضوعية لتصويب ما يحتاج إلى تصويب .

وتم تخصيص المحور الثانى لـــــ : " الإسلام والغرب " ، ويشمل هذا المحور أربع دراسات علمية توضح علاقة الإسلام بالغرب . ومن هذه الدراسات الأربع دراستان تتناولان تحليلاً علميًا لخطاب بابا الفاتيكان الذى أثار ردود فعل متباينة إسلامية وغير إسلامية . فالدراسة الأولى يقدمها الأستاذ سعد عبد العزيز حيث يتناول فيها تباين الرؤى الإسرائيلية لخطاب البابا . تؤكد هذه الدراسة فى بدايتها الربط بين خطاب البابا وما يجرى فى العالم وأن خطاب البابا يخدم السياسة الأمريكية ويضفى عليها الشرعية المفقودة . وتناول بعد ذلك الرؤى الإسرائيلية وموقفها من خطاب البابا ، فيرى أن هناك اتجاهًا محايدًا يدعو أصحابه إلى اتخاذ موقف موضوعى ويلقى أصحاب هذا الموقف على اليهود مسؤولية القيام بدور الوسيط لإقامة التواصل بين الغرب المسيحى والعالم الإسلامى . ويدعو أصحاب هذا الاتجاه أيضًا اليهود إلى الاعتراف بما قدم الإسلام من إسهام فى نشر رسالة التوحيد وإضفاء البعد الروحانى والثقافى الذى تفتقده المسيحية . والاتجاه الثانى يتمثل فى الاتجاه المؤيد لرأى البابا ويربط أصحابه بين الإرهاب والإسلام ويؤكد أصحاب هذا الاتجاه أن كل الإرهابيين مسلمون وأن المسيحية المعاصرة لا تتبنى العنف . فأصحاب هذا الرأى يقسمون المسيحية إلى مسيحية قديمة كانت تتبنى العنف ومسيحية حديثة لا تتبنى العنف أو يحاولون الفصل بين خطاب البابا وما يقوم به الغرب المسيحى من اعتداء على الدول العربية والإسلامية . أما الاتجاه الثالث وهو الاتجاه الرافض لتصريحات البابا فتعود أهمية هذا الاتجاه إلى أنه صادر عن حاخامات يهود يركزون على فترة التلاقى الإسلامى اليهودى فى العصر الوسيط على المستوى الفكرى مقابل الربط بين خطاب البابا وما يقوم به بوش الابن وأن ذلك يعود إلى الوئام الذى كان سائدًا فى العصر الوسيط بين البابوات والقياصرة . ويؤكد أصحاب هذا الرأى أنه عندما كان المسلمون هم الأقوى والأقدر وكان بمقدورهم نشر دينهم بحد السيف لكنهم لم يفعلوا ذلك .

والدراسة الثانية التى تحاول رصد وتحليل مضمون خطاب البابا يقدمها كوإتشى مورى يحاول البرفيسور مورى أن يلقى الضوء على الأبعاد المستترة وراء ملاحظات البابا حول الإسلام . ويخلص مورى من دراسته – بعد عرض لأهم ملامح خطاب البابا – إلى أنه يفهم

من الخطاب أن أوروبا والعالم المسيحي لديها تقليد إيماني قائم على العقل وأن الإسلام ليس لديه ذلك، وأن على المسلمين أن يكون لديهم حوار عقلاني بدل اللجوء إلى العنف . وفي ضوء هذا الفهم يأخذ مورى على البابا أنه لم يشر مطلقًا إلى فترة الوجود الإسلامي في إسبانيا مؤكدًا أن هذه الفترة ضربت المثل في لقاء العقل بالإيمان ، وهذا دعا مورى إلى مطالبة البابا وأوروبا أن تكون لديهم العقلانية الكافية لفهم صحيح الحقائق التاريخية وأن البابا لو أشار إلى لقاء العقل بالإيمان في الإسلام ما أثار خطابه أي ردود فعل غاضبة .

ويقدم الأستاذ الدكتور حسن حنفي دراسة عن الإسلام في أوروبا وهذه الدراسة لا تؤرخ إلى الوجود الإسلامي في أوروبا بل تناقش القضية من خلال الكتابات التي تتناول الإسلام في الغرب أو الإسلام والغرب أو غير ذلك من العناوين المشابهة . تحاول الدراسة التأكيد على أن الإسلام في الغرب أو الإسلام وأوروبا يكونان ثقافة البحر المتوسط وأنهما حضارتان متداخلتان وأنهما أقرب إلى التاريخ منه إلى الجغرافيا . ويؤكد الدكتور حنفي على وجود أربع لحظات تاريخية تداخل فيها الإسلام وأوروبا مما يدل على التبادل بينهما وأن هذه اللحظات الأربع مقسمة بالتساوي بين الإسلام وأوروبا وذلك منذ العصر اليوناني الروماني وحتى العصر الحديث . ويتساءل : بما أن هناك تساوي في اللحظات التاريخية لماذا الخوف من الإسلام في أوروبا . ويحاول الإجابة عن ذلك بأنه يعود إلى أسباب وهمية وأن هناك تخوفًا متساوي لكنه مختلف فأوروبا تخاف من الإسلام وهمًا ، أما المسلمون فيخافون من أوروبا حقيقة خاصة وأن السياسة الأمريكية والغربية تؤكد ذلك . ورغم كل ذلك تؤكد الدراسة على أن للعرب والغرب مستقبل مشترك واحد .

والدراسة الرابعة في هذا المحور يقدمها الأستاذ الدكتور محمد خليفة حسن حيث يناقش قضية الإسلام بين الحوار والمواجهة في ضوء نظرية صراع الحضارات . تشير هذه الدراسة إلى النتائج السلبية التي تركتها أحداث الحادي عشر من سبتمبر على العلاقات الإسلامية الغربية ، فبعد أن كانت روح الحوار بين العالم الإسلامي والغرب قد غلبت وذلك منذ مبادرة الفاتيكان في عام ١٩٦٢ بإعلان تحديد العلاقات بين المسيحية والأديان الأخرى فإن أحداث الحادي عشر من سبتمبر فرضت توترًا جديدًا ودائمًا بين العالم الغربي والإسلام ،

وصار العالم الإسلامى موضع الريبة والشك لدى الغرب ، بل إن الحوار مع الغرب أصبحت له تعقيداته وأسبابه التى منعه من الاستجابة للحوار مع العالم الإسلامى . وتناقش هذه الدراسة عددًا من القضايا المرتبطة بالحوار مع الغرب فى ضوء نظرية صراع الحضارات ، بل فتشير إلى استحالة الحوار فى ضوء هذه النظرية وفى ظل الرغبة الغربية فى الهيمنة داخل إطار العولمة . ثم ترصد الدراسة أسباب تعثر الحوار مع الغرب . وهذه الأسباب منها ما هو سياسى ومنها ما هو نفسى وما هو دينى ثقافى . ثم تؤكد الدراسة إلى أن البديل فى رفض الغرب للحوار مع العالم الإسلامى يتمثل فى عدد من المعطيات أبرزها عدوانية نظرية صدام الحضارات ومواجهة الأصولية الغربية .

وتم تخصيص المحور الثالث لـــــ : " الدراسات اليهودية " فيقدم الدكتور أحمد هويدى دراسة لديانة الآباء فى ضوء نظرية مصادر التوراة ، فبعد تقديم عرض تاريخى لنشأة نظرية مصادر التوراة وتطورها فى الغرب وتحديد روايات الآباء فى ضوء هذه النظرية يقدم نقدًا علميًا لديانة الآباء وذلك من خلال مناقشة القضايا الرئيسية لديانة الآباء مثل أسماء الإلوهية ومفهوم الإلوهية وأسلوب العبادة والطقوس التى كانت سائدة زمن الآباء . وأبرزت مناقشة هذه القضايا إلى أن هناك تباينًا كبيرًا بين مصادر التوراة فى تقديم ديانة الآباء مما يشير إلى تعدد الرؤى الدينية والتى تصل أحيانًا إلى حد التناقض ، مما يؤكد وجود مصدر أخذت عنه هذه المصادر وربما يكون هذا المصدر هو المصدر الإلوهيمى الذى أخذت عنه بقية المصادر وعدلت فيه بما يناسب اتجاهها اللاهوتى والأيديولوجى .

والدراسة الثانية فى هذا القسم يقدمها البروفيسور ماساهيديه غوتو حول ظاهرة التسامح الدينى فى اليهودية الحديثة فى ضوء الاقصائية فى التنوير . تشير الدراسة إلى أن التسامح الدينى فكرة مفادها عدم رفض أو طرد الشخصيات ذوى الخلفيات الدينية بسبب معتقداتهم الدينية ثم توضح بداية نشوء ظاهرة الاقصائية فى التنوير وأول من استعمل هذا المصطلح وذلك من منطلق الليبرالية المنطلقة من التنوير الغربى . وهدف الباحث من ذلك الإشارة إلى أن النقد الليبرالى للدين ليس شيئًا جديدًا بل انصب على اليهود الأوروبيين فى العصر

الحديث الذين أجبروا على التخلى عن بعض مظاهر أنماطهم الدينية مقابل منحهم وحصولهم على حقوقهم المدنية .

وتؤكد هذه الدراسة على وجود تناقض ، يبدو ذلك فى فهم الدين الذى تشكل فى أوروبا الذى كان يضع نصب عينيه مجتمع متآلف قائم على التسامح لكنه استخدم ذلك بمثابة حجة للاقصاء وأن مندلسون قد شعر بحساسية شديدة من جراء هذا التناقض وحاول فى كتابه أورشليم الإشارة إلى أن أفكار التنوير والتقاليد اليهودية متوافقة مع بعضها البعض. لكن هذه الرؤية من جانب مندلسون قوبلت بالشك والريبة ، وأن المفكرين الليبراليين كانوا إيجابيين فى منح اليهود الحقوق المدنية لكنهم كانوا ضد اليهودية بذاتها بسبب عدم توافقها المزعوم مع الليبرالية . وقدم الباحث عددًا من النماذج فى هذه الدراسة .

وبالإضافة إلى محاور العدد الرئيسية تم إضافة محور جديد لمراجعات الكتب الصادرة حديثًا حيث تقدم المجلة عرضين لكتابين الأول لكتاب روح القانون فى الربينية اليهودية (التقليدية) تأليف ميروشى إيتشيكاوا عرض وتقديم إيتسكو كانسوماتا والثانى لكتاب أسس الحوار فى الإسلام تأليف هربرت بوسه وعرض ونقد الأستاذ أحمد البهنسى .

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

والله سبحانه وتعالى ولى التوفيق

رئيس التحرير

أ.د. أحمد محمود هويدى

دراسات يابانية

دراسات يابانية وشرقية

الثقافة العربية الإسلامية في اليابان بين الماضي والحاضر

د. سمير عبد الحميد إبراهيم نوح
أستاذ بكلية الإلهيات - جامعة دوشيشا

مدخل :

من الصعوبة بمكان تحديد السنة التي بدأت فيها اليابان تتعرف على الثقافة العربية الإسلامية ، إلا أنه من السهل إلى حد ما الإشارة بشكل تقريبي إلى بداية اهتمام اليابان بالثقافة العربية الإسلامية ، وذلك عن طريق الترجمة عن الغرب، نظرا لعدم وجود صلة مباشرة بين اليابان والعالم العربي الإسلامي قبل عهد ميجي على ما يبدو .

ورغم أن الاتصال الرسمي بين اليابان ودولة الخلافة الإسلامية أي الدولة العثمانية بدأ في عهد السلطان عبد الحميد الثاني سنة ١٨٨٩م/١٣٠٧ هجرية، إلا أن هذا الاتصال سبقته اتصالات أخرى على مستوى الأفراد لا الوفود، وكان ذلك سنة ١٨٧١م حين زار سكرتير وزارة الخارجية الياباني إستانبول[١] وفي سنة ١٨٨٩م أرسلت الدولة العثمانية بعثة بحرية إلى اليابان وأثناء عودتها غرقت السفينة ونجا عدد قليل من أفرادها، فأرسلت اليابان وفدا حمل التعازي لأهالى الضحايا مع معونات مالية، وقد لعبت الظروف الدولية دورا في التقريب بين اليابان والدولة العثمانية.[٢]

إن الاهتمام بالثقافة العربية الإسلامية في اليابان اهتمام لا يمتد عبر سنوات بعيدة، فقد بدأ في تلك الفترة التي كانت اليابان فيها متعطشة إلى التعرف على ثقافات الشعوب وعلى

الأديان الأخرى في العالم وبالتحديد سنة ١٩٠٥م أو ١٩٠٦م حين بدأت موجة في اليابان تهدف إلى دراسة أديان العالم لاختيار أفضلها، وقد انتشر هذا الخبر بشكل مبالغ فيه في بلدان العالم الإسلامي وبخاصة في الهند ومصر، وهكذا جاء الشيخ علي أحمد الجرجاوي إلى اليابان سنة ١٩٠٦م وكتب رحلته إلى اليابان ونشرها عام ١٩٠٧م/١٣٢٥ هجرية[٣] وكان قد سبقه إلى اليابان عام ١٩٠٥م أحد الضباط المصريين يدعى أحمد فضلي فالتحق بالأكاديمية العسكرية وظل بها لسنوات وربما كان – كما يقول عبد الكريم سايتو[٤] أول عربي مسلم يقيم في اليابان، وقد تزوج من يابانية وعاش في اليابان، لكن لا يعرف أنه بذل أي جهد للتعريف بالإسلام أو العربية، لكن من المؤكد أنه شارك مولوي بركت الله في إصدار مجلة الأخوة الإسلامية (بالإنجليزية) التي بدأت ١٩١٠م وتوقفت ١٩١٢م، كما أن اسمه ورد في صحيفة الصراط المستقيم التي كانت تصدر في استانبول حيث ورد أنه ألقى محاضرة في تجمع في جامعة واسيدا.[٥]

تزامن قدوم الجرجاوي من مصر إلى اليابان مع قدوم قاري سر أفراز حسين من الهند، وكان سرافراز حسين يأمل أن يتشرف اليابانيون بالإسلام على يديه، لكنه وجد الجو مختلفا فرجع خائبا .

وفي سنة ١٩٠٨م قدم إلى طوكيو مولوي "بركت الله" الهندي للعمل في معهد اللغات الأجنبية مدرسا للأردية، وعاش خمس سنوات كان له فيها نشاط محمود في التعريف بالإسلام والثقافة الإسلامية، وكان مولوي "بركت الله" يكتب في مجلة الطريق اليابانية.[٦] وفي السنة التالية قدم عبد الرشيد إبراهيم التتاري التركي إلى اليابان بمساعدة صديقه الياباني الجنرال آكاشي، ليكون أول داعية مسلم في اليابان كما يرى عبد الكريم سايتو، وكان عبد الرشيد هو الذي رافق كوتارو ياماوكا أول حاج ياباني إلى مكة عام ١٩٠٩م.[٧]

الاتصال بالثقافة العربية الإسلامية عن طريق الغرب (١):

لا شك أن اليابان كانت مضطرة في المرحلة الأولى من مراحل التعرف على الثقافة العربية الإسلامية إلى اللجوء إلى كتابات المستشرقين الغربيين، وإلى المقولات الغربية دون الاهتمام بالرجوع إلى الأصل، وقد كان لهذا أثره في بلورة ملامح الثقافة العربية الإسلامية

في اليابان لفترة طويلة، ويمكن الوقوف على هذه الصورة من خلال التعرف على الموضوعات التي اهتم اليابانيون بترجمتها من الغرب، فهذه الترجمات هي التي جعلت اليابانيين يرسمون في أذهانهم صورة معينة للثقافة العربية الإسلامية .

لقد اهتم اليابانيون منذ بداية عصر الانفتاح وإصلاحات الإمبراطور ميجي (١٨٦٨م) بترجمة كتاب ألف ليلة وليلة، عن الإنجليزية والفرنسية وغيرهما، وكان لكتاب ألف ليلة وليلة – ولا يزال – أثره منذ عام ١٨٧٥م وحتى اليوم، في تكوين صورة العالم العربي الإسلامي في أذهان اليابانيين، ويمكن الوقوف على هذه الحقيقة إذا عرفنا أن عدد الترجمات والدراسات المختلفة لكتاب ألف ليلة وليلة حتى عام ١٩٨٨م وصلت نسبتها ٢٣% من مجموع الكتب التي صدرت عن الأدب العربي واللغة العربية.[٨] وكان أول من ترجم حكايات ألف ليلة هو الياباني هيديكيئ بعنوان "كتاب الف ليلة وليلة" وصدر في فبراير ١٨٧٥م، وبعد عشر سنوات كتب إنوئيه تسوتومو ترجمة أخرى بعنوان "كتاب حكايات غامضة– ألف ليلة وليلة" وذلك في نوفمبر ١٨٨٥م، وفي ١٩٠٤م كتب فوكازاوا يوجيرو "ألف ليلة وليلة"، وقام إنوئيه تسوتومو في سنة ١٩٠٨م بإصدار طبعة جديدة بعنوان " ألف ليلة وليلة– طبعة منقحة" صدرت في شهر فبراير، وفي السنة التالية قام كل من ناكامورا نوريسوكيه وموراتا يوجي بإصدار كتاب بعنوان " ألف ليلة وليلة – ترجمة جديدة" وذلك في سبتمبر ١٩٠٩م، وفي عام ١٩١٠ صدرت ترجمتان، وفي ١٩١١ صدرت أيضا ترجمتان، وهكذا توالت الترجمات العديدة التي أعيد طباعتها مرات ومرات حتى في سنوات الحرب العالمية الثانية.

وكان المترجمون والباحثون يختارون أسماء جذابة لعناوين كتبهم فقد اختار مجموعة من الباحثين هذا العنوان " حكايات حوريات العالم : ألف ليلة وليلة (يوليو ١٩٢٥م) بينما ترجم هيناتسو كونوسوكيه ترجمة لان ايدوار وليام وستانلي لن بول هكذا ألف ليلة وليلة " الخيال العربي " وطبعت مرة سنة ١٩٢٥م ومرة أخرى في العام التالي .

وهناك ترجمة عن الفرنسية قام بها كل من تويوشيما يوشيئو وواتانابيه كازيو وآخرين وهي ترجمة ماردروس لألف ليلة وليلة وطبعت في يوليو ١٩٤٩م وأعيدت طباعتها في ديسمبر ١٩٥٩م ، أما الأستاذ نوتاهارا نوبو آكي وهو مستغرب ياباني معاصر ومعروف[٩] فقد ترجم ما جعل عنوانه ألف ليلة وليلة ومجموعة من الحكايات الهندية صدر سبتمبر ١٩٧٨م، وحتى البروفيسر أوسامو إيكيدا مترجم معاني القرآن الكريم، ترجم أيضا حكايات من ألف ليلة وليلة، لكن من المعتقد أنه والبروفيسر نوتاهارا قد نقلا عن العربية مباشرة ، وقد نشرت ترجمة البروفسر إيكيدا في سبتمبر ١٩٨٥م .

هكذا رُسمت صورة الحياة العربية في عيون الشعب الياباني منذ عهد الانفتاح الياباني على العالم، فكانت مادة للباحثين اليابانيين المتأخرين، فقد كتب إيزوكاكوجي بحثا بعنوان ألف ليلة وليلة إعادة اكتشاف الحكايات الأخلاقية نشر عام ١٩٦٢م وأعيد نشره عام ١٩٦٤م، كما كتب أوبا ماسافومي أبحاثا عديدة منها: حكايات الليل المحظورة في ألف ليلة وليلة (فبراير ١٩٦٩م) وبين العربية والفرنسية دراسة لترجمة ألف ليلة وليلة الفرنسية (لماردروس) (يونيو ١٩٦٠م) بينما كتب شوجي هيديكي مدخل إلى عالم ألف ليلة وليلة (نوفمبر ١٩٥١م) وكتب ما يجيما شينجي عدة أبحاث منها:

- ماذا بعد ترجمة ألف ليلة وليلة (١٩٦٦م)
- لغز ألف ليلة وليلة فيما يتعلق بالشطرنج والخط وأمور أخرى (١٩٦٧م)
- نصوص أصلية لحكايات مختلفة من حكايات ألف ليلة وليلة (١٩٦٧م)
- ألف ليلة وليلة صورة للعالم الإسلامي في العصر الوسيط (١٩٧٠م)
- السيد ريتشارد بورتن وترجمته لألف ليلة وليلة ١٩٧٣م
- عالم ألف ليلة وليلة وتقاليد الحضر وأهل المدن في بغداد ١٩٧٤م
- عالم ألف ليلة مع بيان صورة الخلفاء (١٩٨٠م) وغيرها .

الاتصال بالثقافة العربية الإسلامية عن طريق الغرب(٢):

إذا ما تركنا هذا النمط الذي نال إعجاب المترجمين والباحثين والقراء اليابانيين على حد سواء، وانتقلنا إلى ما هو أهم في ثقافتنا العربية الإسلامية، وأقصد القرآن والسنة النبوية، لاحظنا أيضا أن اليابان – بدايةً – اعتمدت كلية على المصادر الغربية وعلى كتابات المستشرقين الغربيين، وكان الهدف من الترجمة خدمة الدراسات الخاصة بمقارنة الأديان، وقد ظهرت الطبعة الأولى من ترجمة معاني القرآن الكريم سنة ١٩٢٠م في مجلدين، قام بالترجمة كين إتشي ساكاموتو معتمدا على النص الإنجليزي المترجم لجورج سياله الذي راجعه إدوارد هنري بالمر (قبل ١٨٨٢م) وراجعه أيضا ميدووز رودويل قبل سنة ١٩٠٠م، والمطبوع في لندن[١٠] وقد استخدم المترجم في ترجمته لمعاني القرآن الكريم المصطلحات البوذية وكذا الإنجيلية فضلا عن الكونفوشية كما ذكر الشيخ ابو بكر موريموتو، ومن الجدير بالذكر أن ساكاموتو قد ترجم أيضا كتابا عن سيرة النبي صلى الله عليه وسلم .

ويذكر البروفيسر نظير أحمد برلاس الدهلوي[١١] أن أحد الأساتذة اليابانيين الذين يجيدون التركية ألف كتابا باليابانية عن الإسلام وطبعه طباعة جيدة، ويبدو من الصور التي أثبتها في الكتاب أنه استفاد من المؤلفين الأوربيين لأن الكتاب يضم خمس أو ست صور للنبي صلي الله عليه وسلم، ولا يمكن لأي مسلم أن يشتري كتابا فيه صور للنبي والأستاذ الياباني أستاذ في إحدى الجامعات اليابانية البوذية، وهو مع هذا مسلم ويصلي مع المسلمين .

ثم صدرت ترجمة أخرى لمعاني القرآن عام ١٩٣٨م، قام بها أساسا "جورو تاكاهاشي" (جيم قاهرية) بمساعدة "أحمد اريجا" و"ميزوهو ياماجوتشي"(جيم قاهرية) ويرى الشيخ أبو بكر موريموتو أن الترجمة اعتمدت على النص الإنجليزي لترجمة رودويل ، ونشير هنا إلى أن بعض الباحثين قاموا بطبع أجزاء مترجمة من معاني القرآن الكريم في المجلات المتخصصة وضمن مؤلفات أخرى مثل الباحث كوجي أوكوبو ، كما صدرت ترجمات أخرى سيرد ذكرها فيما بعد .

الفيلسوف الياباني إينازو نيتوبيه والثقافة العربية الإسلامية:

ورغم هذا نجد أن المفكرين اليابانيين الكبار من مثل البروفيسر إينازو نيتوبيه Inazo Nitobe الفيلسوف الكبير الذي كتب "البوشيدو روح اليابان" عام ١٩٠٥م (١٢) نجد أنه كان على دراية كاملة بروح الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي بل والشريعة الإسلامية، فقد أشار إشارات سريعة لكنها مفيدة إلى الثقافة العربية، كما استشهد بآيات من القرآن الكريم، وأشار إلى السيرة النبوية، واستشهاداته وإشاراته تدل على فهمه العميق ورؤيته الصحيحة للثقافة العربية الإسلامية[١٣]

المفكر الياباني أووكاوا شؤومي وإسهاماته في التعريف بالفكر الإسلامي :

لا يمكن أن تكتمل هذه السطور دون ذكر المفكر الياباني أوُوكاوا شؤومي صاحب فكرة آسيا الموحدة[١٤] الذي تخصص في مقارنة الأديان، وعكف فترة طويلة على دراسة الدين الإسلامي، والذي كتب عنه الشاعر الياباني (توماها تاكيه أو) أشعارا نشرت في مجلة للشعر جاء فيها :

" ما إن شفيت من المرض
حتى أصابني عشق المكتبة
وهناك
بين جدران المكتبة
حيرني
أمر ذلك الرجل
ذي الأنف الكبير
عاشق البحث في النبي محمد "

ومن الجدير بالذكر أن المفكر أووكاوا قام خلال فترة انشغاله بقضية حركة تحرير الهند ببذل كل طاقته في القيام بأبحاث عن الإسلام، ففي عام ١٩١٧م قام بنشر عدة مقالات في النشرة الدورية المسماة بـــ النشرة الدورية لجمعية جنوب المحيط الهادي تحت عنوان "حول

الشرائع الجوهرية للإسلام" و " نظرة المسلمين إلى سياسة المستعمرات" وغيرها من مقالات[١٥]

ورأى أووكاوا أن التحرك الإيجابي للقوى الإسلامية مع اليابان هو العنصر الجوهري الذي سيحسم مسألة تحرر الشعوب ذلك لأن الكم العددي الضخم الذي يشكله المسلمون، هو الكم الغالب في تعداد الشعوب التي تسيطر عليها أوربا داخل آسيا، كذلك توقع أووكاوا أن يشكل المسلمون الطلائع الأولى في حركة التحرر الشاملة، لإيمانهم الراسخ بأن الدين والسياسة لا ينفصلان عن بعضهما، وأن حركات التحرر في كل ربوع آسيا ستنطلق شرارتها الأولى من بينهم.[١٦]

وهكذا قام أووكاوا بتعريف الشعب الياباني بالحقائق والأمور التي لم يكونوا على علم تفصيلي بها مثل الحركات القومية والنشاط الإسلامي.

لقد أسهم أووكاوا بنشاط علمي كبير في مركز الأبحاث التابع لوكالة شرق آسيا للأبحاث الاقتصادية الذي تأسس عام ١٩٣٨م وكان ينفق عليه كل من شركة سكك حديد منشوريا ووزارة الخارجية اليابانية ووزارة الجيش، ثم تولت شركة سكك حديد منشوريا مسئوليته كاملة، وكانت الدراسة بالمجان مع منحة شهرية لكل طالب، وكان الطلاب يدرسون الإنجليزية والفرنسية كلغة أولى، ثم يختارون لغة من بين التايلاندية والماليزية والهندوستانية في الفصل الأول، أو من بين العربية والفارسية والتركية في الفصل الثاني .

وفي هذا المركز كان أووكاوا يدرس تاريخ المستعمرات والدين الإسلامي وتاريخ آسيا الحديث والمعاصر[١٧] وفي ٢٤ مايو ١٩٤٥م أثناء الحرب العالمية أحرقت الطائرات الأمريكية مبنى المركز.

في سنة ١٩١٣م شرع أووكاوا وهو شاب في مقتبل العمر في ترجمة معاني القرآن الكريم، لكنه كان يفتقر إلى فهم اللغة العربية فقد توقف عن الترجمة أثناء عمله بها عدة مرات : مرة عند الجزء الثالث، ومرة عند الجزء التاسع، واستكمل الترجمة أثناء مرضه في المستشفى من مارس ١٩٤٨م حتى ١١ ديسمبر ١٩٤٨ م ونشر الترجمة عام ١٩٥٠ بمساعدة دار إيواساكي للنشر، ولم تكن ترجمته عن الأصل مباشرة، فقد استعان بالترجمات

الإنجليزية والفرنسية والألمانية وغيرها من ترجمات معاني القرآن الكريم التي توفرت لديه آنذاك.

وقد ذكر أووكا تجربته أثناء الترجمة فقال :

" إن من لا يؤمن بالإسلام، ولا يستطيع قراءة اللغة العربية، لا يكون مؤهلا لترجمة معاني القرآن الكريم "

وقد ترك أووكاوا الكثير من الملحوظات التفسيرية تعين القارئ الياباني على فهم أكثر للإسلام فكان عمله عملا رائدا بحق[١٨] وقد حكى أووكاوا أثناء مرضه لمن حوله أنه تقابل مع الرسول محمد صلى الله عليه وسلم عدة مرات في منامه، ومهما كانت حقيقة ما قال، إلا أن هذا كان له دور في إيقاظ الروح الدينية داخله، مما جعل ترجمة معاني القرآن أمنية وأملا كبيرا لديه منذ أن كان في الثلاثينات من عمره .

ويعد كتابه مبادئ الإسلام والقرآن الكريم من المراجع الأساسية للأبحاث الإسلامية في اليابان، ويقال إن أستاذه "أنيه ساكي ماساهارو" أثنى كثيرا على هذا الكتاب، ويذكر أن أووكاوا قام بشراء مجموعة كتب إسلامية كاملة من المؤلفات التي طبعتها إحدى دور النشر العالمية، كما يذكر أن الباحث الياباني الإسلامي المعروف "إيزوتسو توشيهيكو" كان كثيرا ما يزور مكتب الوكالة الاقتصادية للاطلاع على تلك المؤلفات، وكان اووكاوا يوما ما رئيسا لقسم الأبحاث بها[١٩]

الاهتمام بالثقافة العربية الإسلامية والنقل عن الصين فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية:

فرضت الظروف السياسية على اليابان أن تهتم ببلدان آسيا الإسلامية، وكان ذلك قبيل عام ١٩٣٠م ولهذا بدأت الحكومة في تأسيس معاهد لدراسة الإسلام والثقافة الإسلامية، ومحاولة التعرف على الثقافة العربية، وكانت معاهد خاصة مدعومة من قبل الحكومة أو الشركات الخاصة شبه الحكومية .

لم يقبل اليابانيون في تلك السنوات على دراسة اللغة العربية، وقد ذكر ميان عبد العزيز الرئيس الأسبق لرابطة عموم مسلمي الهند، الذي زار اليابان في أكتوبر ١٩٣٥م لحضور

افتتاح مسجد كوبيه أن أحد الأساتذة اليابانيين ذكر له بأن تلميذا من تلامذته ينوي التخصص في اللغة العربي[٢٠] مما يعني أن الاهتمام بالعربية في اليابان آنذاك كان أمرا نادرا.

وهكذا اتجه اليابانيون إلى الصين حيث ينتشر المسلمون في معظم مقاطعاتها من خلال الأعراق المختلفة[٢١] وحيث ترجمت كتب إسلامية متنوعة إلى الصينية في أواخر حكم أسرة منغ، كما ظهرت ترجمات لمعاني القرآن الكريم بالصينية مثل ترجمة "وانغ تشين تشان" الذي أصدر مجلة نور الإسلام وأصدر القاموس العربي الصيني[٢٢] وظهر علماء صينيون كبار في نهاية عصر أسرة مينغ وأثناء حكم أسرة مانشو، ومنهم العالم الكبير لو تشنيه المتوفى سنة ١٧٤٥م ١١٥٨هجرية الذي كتب سيرة النبي في عشرين مجلدا، وأحكام الإسلام في عشرين مجلدا، وحقائق الإسلام في ستة مجلدات، وقد ترجم كتاب السيرة إلى الإنجليزية اسحاق مانسون بعنوان النبي العربي The Arabian Prophet وطبع في شنغهاي عام ١٩٢١م او ١٩٣١م؟

وقد قام البروفسر سايتو تسوغيتاكا بالاشتراك مع البروفسر ناكاجيما موتوكي بعمل مسح للدراسات الصينية عن الإسلام ضمن مشروع دراسات الحضارة الإسلامية ونشرا هذا المسح في كتيبين بعنوان :

Recent Development in Chinese Islamic Studies

كان الكتاب الأول مسحا للدراسات الإسلامية في Beijing وLanzhou وQuanzhou بينما كان الكتيب الثاني مسحا للدراسات الإسلامية في Shanghai وفي Xinjiang وفي Ningxia .

وهكذا يمكن القول بأن اليابان بدأت تأخذ عن الصين بعضا من الثقافة الإسلامية المتمثلة في الفكر الإسلامي الذي ترجم إلى الصينية أو كتب بالصينية .

تناكا إيبيه : رائد الدراسات الإسلامية في اليابان:

يعد تناكا إيبيه أو الحاج نور محمد تناكا رائد الدراسات الإسلامية والفكر الإسلامي في اليابان ، وقد نشر كنكو نوبورو مذكرات تناكا سنة ١٩٣٧م بعنوان " مذكرات الأستاذ تينشو تناكا إيبيه " (Tenshu Tanaka ippei Tsuituroku) وصدرت عن قسم الدراسات

الآسيوية (Ashaibu) في (دايتو بونكا غاكّو إن شيـــدوكاي DaitoBunka Gakku in Shedokai) وقد رجع الباحث إلى كتاب (تناكا إيبيه رائد الدراسات الإسلامية) الذي أصدرته جامعة تاكشوك وأثبت فيه محررو الكتاب سيرة حياته ، من خلال المذكرات سابقة الذكر، ورغم الاختصار، فإن من يقرأ هذه السطور[٢٣] يشعر بأن بدايات حياته كانت تبشر بما وصل إليه تناكا إيبيه من مكانة متميزة ، وبما قدمه من خدمات جليلة لتعريف الشعب الياباني بالإسلام وتعاليم الإسلام.

تجدر الإشارة هنا إلى أن فهم تناكا إيبيه للإسلام كان من خلال تعرفه على الإسلام في الصين، وبخاصة من خلال الكتاب الذي كتبه ريوكايكو، فقد اكتسب تناكا إيبيه معلوماته عن الإسلام من خلال كتاب السيرة النبوية التي كتبها ريوكايكو، وقد كان لدى تناكا شعور بالعطش الروحاني قبل بلوغه سن الأربعين ، فظل يبحث عن الحقيقة في كل وقت، لكنه لم يقتنع بشيء، ومثل هذا العطش الروحاني لم يكن قاصرا على شخص تناكا فقط بل كانت اليابان كلها تعاني منه أيضا، إن لم يكن العالم أجمع .. ولإطفاء هذا العطش اعتنق تناكا الإسلام .

وكان تناكا يعتقد أن طريقة الإسلام وطريقة الشنتو في الاقتراب من الخالق متشابهتان، لهذا كان يفكر في أن التعرف على الله من خلال الإسلام والشنتو معا أمر ممكن، وأن الإنسان الذي يعتقد في الشنتوية يمكنه أن يؤمن بالإسلام ويعيش مسلما من خلال إيمانه بالله بالمفهوم الإسلامي على أن يؤدي فرائض الإسلام ويلتزم بتعاليمه، وشعر تناكا بأن الشنتو والإسلام لهما نفس الروح، وكان يحاول الوصول إلى إمكانية لتوحيد هذه التعاليم الموجودة في الشنتو والإسلام، وكان تناكا يفكر أن الله في الإسلام وأن "أماميه نو ميناكا نوشي نو كامي" في الشنتو هما نفس الشيء يحملان مفهوم الإله الواحد الخالق، وأن "أماميه نو ميناكا نوشي نو كامي" غير معروف: هل هو هو أم هل هو هي ، وهو دائما واحد ، وهو مخفي لا يراه أحد، ويقول تناكا بأن الله في الإسلام قال (في كتابه الحكيم) بأنه موجود وبأنه واحد أحد لم يلد ولم يولد ، وظل تناكا يحاول تشخيص تعاليم الإسلام وسماتها في الشنتوية .

وحين رأى وضع الإسلام في الصين تأكد له أنه من المحتمل وجود إمكانية لتوحيد الشنتوية والإسلام في اليابان، واضعا أمله في العقلية اليابانية والعبقرية اليابانية التي تتقبل جميع المعتقدات والأديان، ومع هذا فهم تناكا جيدا أن الإسلام لا يمكن أن تتغير تعاليمه أبدا حتى إذا وجد وسط الثقافات المختلفة، ومن هنا فكر تناكا في أن يجعل الخطاب الإسلامي في اليابان موجها إلى اليابانيين من خلال مدخل أسس البوذية اليابانية ، كما أكد على أن الحركة الإسلامية في اليابان يجب أن تقوم على هذه الأسس أو أن تمضي من هذا المنطلق .

كانت السياسة التي ترمي إلى إقامة " آسيا الكبرى " تعني توحيد آسيا، وكان تناكا يرى أن سياسة آسيا الكبرى يجب أن تقوم على أساس نظرية الأمة الإسلامية، وإذا تم امتصاص الشنتوية داخل الإسلام، فإن اليابان بالتالي يمكنها أن تؤثر على آسيا عن طريق روح اليابان، البلد الذي سيكون مركز نهضة آسيا الموحدة.

بدايات الاتصال المباشر بالعالم العربي والإسلامي:

كان تأسيس الملك عبد العزيز للمملكة العربية السعودية الحديثة وتوحيده لأجزاء الجزيرة عاملا على جذب اليابان مباشرة إلى المنطقة العربية، ذلك نظرا للدور الذي يمكن أن تلعبه المملكة بحكم وجود المناطق المقدسة في أراضيها، التي يسعى إليها المسلمون من كل أرجاء المعمورة، وقد أدرك اليابانيون أهمية الأراضي المقدسة حين أرسلوا عمر ياماوكا لأداء فريضة الحج والوقوف على أحوال المنطقة وذلك سنة ١٩٠٩م كما ذكرنا من قبل .

وفي عام ١٩٢٤م قرر تناكا إيبيه أن يؤدي فريضة الحج، وقد كتب عن رحلته إلى الحج فيما بعد، وقد أدى فريضة الحج للمرة الثانية عام ١٩٣٤م، وكتب عن حياة المسلمين من خلال رحلاته للحج ولبلدان العالم الإسلامي الأخرى في وسط آسيا والشرق الأوسط ، وألقى محاضرات في مجامع مختلفة ونشر مقالات متعددة في الصحف والمجلات، ونصح تناكا مسلمي اليابان بضرورة بذل الجهود لدعم العلاقات بين اليابان وبلدان العالم الإسلامي والعربي.

وقد كانت له آراء تحتاج إلى مراجعة، لكنه على كل حال قدم لليابانيين الإسلام كما عرفه من علماء الصين ورسم صورة للحياة الإسلامية كما شاهدها في الصين أولا ثم في البلاد الإسلامية التي زارها أثناء رحلاته إلى الحج فيما بعد[٢٤]

تلامذة تناكا إيبيه :

من بين تلامذة تناكا إيبيه نشير إلى "إينوموتو موموتارو" الذي كتب عن رحلته إلى الحج، وكان قد رافق سوزوكي تاكيشي الذي رافق بدوره أستاذه تناكا إيبيه إلى الحج، وقد سافر تناكا للحج ثلاث مرات آخرها سنة ١٩٣٨م، وكتب رحلته عن هذه المرة، وكان يستطرد فيشير إلى سفره للحج في المرات السابقة .

وقد كتب سوزوكي تاكشي عن رحلته كتابا نشره في فترة لاحقة أي عام ١٩٤٣م، وقد بدأ رحلته بمقدمة عن الإسلام ومبادئه ثم بمقدمة أخرى عن الرحلة ذاتها، والظروف التي دفعته إلى القيام بها، وركز على الأمور الجغرافية والاجتماعية والثقافية والعمرانية وغيرها، وكتب عن ذكريات رحلته ولقائه مع الملك عبد العزيز والمسئولين السعوديين في رحلته التي نشرتها مكتبة الملك عبد العزيز بعنوان ياباني في مكة، وقد قدم سوزوكي تاكيشي للقارئ الياباني صورة حقيقية لما كانت عليه البلدان الإسلامية التي زارها، كما كتب عن الثقافة العربية والقيم والتقاليد العربية وعن الأخوة الإسلامية ومظاهرها من واقع رؤيته ومشاهداته ولقائه أثناء الحج بزعماء المسلمين وعلماء المسلمين وبالملك عبد العزيز والمسئولين في الحكومة آنذاك.[٢٥]

الاهتمام بالأراضي المقدسة للمسلمين:

تشير الوثائق اليابانية إلى اهتمام القنصل الياباني في بورسعيد بما كان يدور ويجري في منطقة الحجاز وبالتطورات العمرانية والنهضة التي بدأت تتضح ملامحها في تلك الفترة، فقد كتب القنصل تقريرا عام ١٩٢٧ م يشير إلى أن الملك عبد العزيز يريد تحديث البلاد على النمط الأوربي لكنه في الوقت نفسه يريد أن يحافظ على ثقافته الأصيلة وأخلاقيات بلاده الجليلة[٢٦] ثم كان وصول أول بعثة يابانية إلى الرياض سنة ١٩٣٩م وعلى رأسها السفير الياباني السيد/ يوكوياما، وقد كتب ناكانو أجيرو عن هذه البعثة في كتابه الذي ترجم

إلى العربية بعنوان الرحلة اليابانية[٢٧] والجدير بالذكر هنا أن ناكانو كان دارسا للعربية، وقد رسم بكلماته في الرحلة صورة رائعة للحياة العربية وملامح الثقافة الإسلامية والقيم والتقاليد العربية الأصيلة.

تأسيس المراكز المتخصصة في دراسة الثقافة والحضارة الإسلامية في اليابان :

هكذا بدأت ملامح الثقافة العربية الإسلامية تصل واضحة للشعب الياباني من خلال الاتصال المباشر بين الدارسين اليابانيين والعلماء العرب ومعهم المسئولين الرسميين من جهة، ومن خلال قيام المراكز البحثية اليابانية بتخريج دفعات من الباحثين اليابانيين المهتمين بشئون البلدان العربية والإسلامية والذين يتقنون اللغة العربية ولغات الشعوب الإسلامية، فقد كان هناك بالإضافة إلى المعاهد المتخصصة في الجامعات معهد الثقافة الإسلامية "إسرامو بونكا كينكيوشو Isramu Bunka Kenkyu-sho " الذي تأسس سنة ١٩٣٢م ومعهد أبحاث العالم الإسلامي "كايكيو كين كينكيو شو Kaikyo-ken kenkyu-sho " وكان كل منها يصدر مجلة خاصة به تنشر كل ما يتعلق بالإسلام والثقافة الإسلامية، وكانت هناك الجمعية الإسلامية لليابان العظمى " داي نيبّون كاي كيو كيوكاي Dai-Nippon Kaikyo Kyokai" التي رأسها عند التأسيس رئيس الوزراء الياباني سنجورو إيباياشي Senjuro Ibayashi ، بالإضافة إلى جمعية طوكيو الإسلامية " طوكيو إسرامو كيودان " التي أسسها سوزوكي تاكيشي سنة ١٩٤٠م .

وكان معهد الثقافة الإسلامية يصدر مجلة ربع سنوية باسم الثقافة الإسلامية Isramu Bunka أما معهد أبحاث العالم الإسلامي فكان يصدر مجلة شهرية باسم العالم الإسلامي " كايكيو كين " وكانت الجمعية الإسلامية لليابان العظمي تصدر مجلة شهرية بعنوان دنيا الإسلام " كايكو سيئيكاي " وكانت مجلة الأخبار الإسلامية "كايكو جيجو" تصدر عن الخارجية اليابانية .

هذا النشاط يوضح لنا أن الثقافة العربية الإسلامية احتلت في تلك الفترة مساحة عريضة في اليابان تحتاج بذاتها إلى بحث منفصل.

وضوح الرؤية من خلال الاتصال المباشر بعد الحرب العالمية الثانية :

رغم أن جميع الجمعيات والمعاهد والمجلات السابق ذكرها قد أغلقت وتوقف نشاطها بعد الحرب العالمية الثانية إلا أن اليابان بدأت من جديد تهتم بالعلوم العربية ، بعد أن استعادت حقها في إدارة شئونها سنة ١٩٥١م ، في سنة ١٩٥٢م شكل مائة مسلم ياباني "جمعية باسم جمعية مسلمي اليابان"، وبدأ اليابانيون يهتمون بتعلم اللغة العربية، فسافر عدد من الشباب إلى البلدان العربية للدراسة بعد أن شجعتهم الشركات اليابانية وقدمت لهم الجامعات الإسلامية والعربية منحا مالية، ولعبت السفارات العربية دورا في دعم المسلمين اليابانيين ودارسي الثقافة العربية الإسلامية، وقد نشطت جمعية مسلمي اليابان بعد الاعتراف رسميا بها، كما تأسس المركز الإسلامي في طوكيو ونشط في التعريف بالثقافة الإسلامية وترجمة الكتب، وتأسست جمعيات أخرى مثل جمعية الثقافة الإسلامية (مايو ١٩٧٤م) والمؤتمر الإسلامي الياباني وغيرها[٢٨] ونشطت أقسام اللغة العربية والثقافة الإسلامية ومقارنة الأديان في جامعات اليابان المختلفة.

ملامح الثقافة العربية الإسلامية في الوقت الحاضر:

كانت نتيجة النشاط الذي أشرنا إليه ظهور عدد من المستعربين اليابانيين الذين درسوا في البلاد العربية والبلاد الإسلامية، وأتقنوا اللغة العربية، فكتبوا في موضوعات الأدب العربي واللغة العربية وفي موضوعات إسلامية عامة وأخرى متخصصة ودقيقة، وقد عمل هؤلاء بشكل فردي أو من خلال مؤسساتهم التعليمية أو الجامعية أو بدعم من الشركات التجارية، أو المؤسسات الحكومية الرسمية.

اهتم بعض الباحثين اليابانيين بترجمة الأدب العربي شعرا ونثرا وبخاصة الحديث والمعاصر منه ، فترجم من سافر منهم إلى مصر مثلا بعض كتب طه حسين ونجيب محفوظ ويوسف إدريس ويحيى حقي وغيرهم ، بينما ترجم من سافر منهم إلى سوريا ولبنان روايات وكتبًا لأدباء من سوريا والشام وهكذا الحال لمن سافر منهم إلى المغرب أو ليبيا، بينما ركز من قدم إلى المملكة العربية السعودية وعاش فيها على ترجمة أعمال تتعلق بالفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية، كما ساد طابع الالتزام كتبهم التي كتبوها لتعليم اللغة العربية، واهتم كثير من

المفكرين والباحثين اليابانيين بالقضية الفلسطينية، فترجموا روايات ، وترجموا بعض أشعار المقاومة والنضال الفلسطيني.[٢٩]

إلا أن هذا لم يكن قاعدة عامة ، فنلاحظ على سبيل المثال أن الدكتور أوسامو إيكيدا الذي ترجم عددا من الروايات لأدباء مصريين وكتب أيضا عن اللغة العربية يقوم سنة ١٩٧٠م بترجمة معاني القرآن الكريم ترجمة جيدة بالاشتراك مع ياسوناري بان، وكانت ترجمتهما من المتن العربي مباشرة، وإذا تحدثنا عن ترجمة معاني القرآن فنشير هنا إلى أن بعض دور النشر اليابانية التي كانت تتولى أمر إصدار كتاب الجيب قامت بنشر ترجمة البروفسر توشيهيكو إيزوتسو سنة ١٩٥٧م وهو متخصص ودارس متعمق للعلوم الإسلامية وترجمته كانت عن الأصل مباشرة دون لغة وسيطة، ثم كانت ترجمة الشيخ عمر ميتا الذي طلب من جمعية مسلمي اليابان أن تشرف على ترجمته لمعاني القرآن الكريم، وقد دعته رابطة العالم الإسلامي ليبقى فترة في مكة ينهي خلالها الترجمة، وقد أشرفت على الطباعة والمراجعة لجنة من جمعية مسلمي اليابان تضم من بينها أعضائها كثير ممن يتقنون العربية ونشرت الترجمة أواخر عام ١٩٨٢م.[٣٠] ومن القرآن إلى السنة وهنا نجد ترجمات لصحيح البخاري انفرد بها مستعرب ياباني، بينما تولت جمعية مسلمي اليابان ترجمة صحيح مسلم، أما التفاسير فقد انتهى الدكتور حسن ناكاتا وزوجه حبيبة كاؤري ناكاتا من ترجمة مجلدات تفسير الجلالين الثلاثة.

الحوار العربي الإسلامي الياباني ودوره في تشكيل رؤية جديدة للثقافة العربية الإسلامية :

فيما يتعلق بالتغيير الذي حدث في رؤية المثقف والدارس الياباني للدراسات الإسلامية والثقافة الإسلامية في اليابان يمكن أن أقتبس هنا عبارة الأستاذ أوكادا أتسوشي بجامعة كيئيو في بحثه عن الإسلام والعولمة :

" إن العقل الواعي يرفض جميع نظريات الاستشراق رفضا تاما مع أول وهلة يكتشف فيها حقائق الإسلام وأصولها ، فقد يقول قائل إن الإسلام ما هو إلا تاريخ، وإنه نظام قد يصلح للفرد وليس للمجتمع . إن الرد على هذا الفكر الواهي بسيط ، نقول له : كيف

تفسر واقع ومعنى الأمة الإسلامية التي يصل تعدادها واحد وثلث بليون نسمة في أنحاء العالم ويؤمنون بالله ورسله وملائكته."[٣١].

لقد أسهمت بلدان العالم العربي والإسلامي وبالأخص المملكة العربية السعودية مع الهيئات اليابانية والشركات اليابانية في دعم دراسات الثقافة العربية والإسلامية في اليابان بصور متنوعة منها الدعم المباشر: فقد قدم خادم الحرمين الشريفين مكرمة ملكية لجمعية الصداقة السعودية اليابانية، فكانت نواة لصندوق الملك فهد في جمعية الصداقة، وعن طريق هذا الدعم قامت الجمعية بتكليف عدد من الباحثين بترجمة عدد من الكتب وتأليف عدد آخر.[٣٢]

وجاء تأسيس المعهد العربي الإسلامي – الذي عمل فيه كاتب هذه السطور عند تأسيسه– بأمر ملكي كريم منذ عشرين سنة تقريبا، ليؤدي دورا ملموسا في تقديم صورة حقيقية للثقافة العربية الإسلامية في اليابان عن طريق تعليم العربية وعقد ندوات وإقامة ملتقيات، وتقديم خدماته المكتبية للجميع، كما قدمت مصر عددا من المنح للجامعات اليابانية، وقدم الأزهر الشريف عددا من المنح لجمعية مسلمي اليابان، بينما تقوم ماليزيا وإندونيسيا بنفس الدور تقريبا، ونظرا للموقع الجغرافي فالعلاقة بين اليابان وهاتين الدولتين تشهد تطورا في مجال التبادل الثقافي وزيارات الطلاب حتى على مستوى المدارس الثانوية..

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى أن الإعلام الياباني يقوم بدور مهم في التعريف بالثقافة العربية الإسلامية، إذ تخصص هيئة التليفزيون اليابانية الحكومية(إن إتش كيه) بعض الساعات لتقديم الإسلام وعباداته وسلوكياته والتعريف به، وبخاصة في المناسبات والأعياد الإسلامية ، وكذلك الإسلام في الصين، ودور المسجد في الإسلام وما شابه ذلك، كما تقوم بالتعريف أحيانا بالخط العربي وجماليات الخط العربي في برامج منفصلة ، نظرا لاهتمام الشعب الياباني بهذا الموضوع .

ومن المشروعات الجديرة بالذكر التي اطلع بها الجانب الياباني ذلك المشروع الذي قام به مركز الدراسات الثقافية لشرق آسيا، التابع لليونيسكو، ويعرف باسم تويو بونكو Toyo Bunko ويطلق عليه بالإنجليزية The Center for East Cultural Centeral Studies for

Unesco وهو النشاط المتمثل في إعداد بيبليوجرافيا للدراسات الإسلامية ودراسات الشرق الوسط في اليابان من عام ١٨٦٨ حتى ١٩٨٨م وقد استفاد منه الباحث كثيرا وقد صدر أواخر سنة ١٩٩٢م[٣٣] والمشروع الثاني الأكبر أسهم فيه عدد كبير من أساتذة الجامعات اليابانية وبعض الباحثين من خارج اليابان، وهو مشروع بقيادة البروفسر ساتو تسوغيتاكا الأستاذ بجامعة طوكيو ، وبإشراف وزارة التربية والتعليم وقد أطلق عليه بالعربية اسم دراسات الحضارة الإسلامية وبالإنجليزية اسم Islamic Area Studies وهدف المشروع تطوير وسائل جديدة في مجال دراسة الحضارة والثقافة الإسلامية، وتطوير نظام معلوماتي عن طريق الحاسوب يكون مناسبا لدراسة الحضارة الإسلامية على مر العصور وحتى الوقت الحاضر، وأخيرا تقديم العون للباحثين العاملين في حقل الدراسات الإسلامية في اليابان، وبهدف المشروع إلى عقد صلات بين الباحثين في داخل اليابان والباحثين في خارج اليابان، وكانت مدة المشروع خمس سنوات من عام ١٩٩٧م إلى العام الماضي ٢٠٠٣م، وقد تجدد المشروع لسنوات خمس أخرى، وتضمنت الأبحاث موضوعات متعددة عن الشريعة الإسلامية، وعن مفهوم الدولة، وعن المذاهب والأقليات ودراسة للمصادر الإسلامية المختلفة، وموضوعات أخرى تتعلق بالعلاقات الدولية، وكذلك الأدب العربي بمفهومه الواسع.[٣٤]

ولا شك أن الاهتمام بالإسلام وحضارته وثقافته اهتمام موجه لخدمة البحث العلمي من جهة وخدمة اليابان ودعم علاقتها بالعالم العربي والإسلامي من جهة أخرى، ومن المفيد هنا أن نشير إلى اهتمام الجامعات اليابانية وحتى الخاصة منها بالثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية واللغة العربية، ودليل ذلك تأسيس مركز الدراسات الشرعية في جامعة تاكشوك التي احتفلت منذ عدة سنوات بمرور مائة عام على تأسيسها، وأيضا إدخال تدريس العلوم العربية والإسلامية في جامعة دوشيشا في كيوتو وهي من الجامعات العريقة التي اهتمت بالدراسات النصرانية.[٣٥] فضلا عن قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة واسيدا الذي نشط مؤخرا نتيجة للدعم العربي ماديا ومعنويا.

الاتجاه المعاصر وآمال المستقبل :

هكذا لاحظنا أن المرحلة الأولى التي شهدت الاتصال بالثقافة العربية الإسلامية كانت من خلال كتابات المستشرقين ومقولات الغربيين، والترجمة عن اللغات الأوربية، والاهتمام بما يجذب الشعب الياباني من حكايات وقصص عن الشرق الإسلامي وردت في كتب ألف ليلة وليلة، ثم كان الاتصال بالثقافة الإسلامية عن طريق الصين، ومن هنا فإن الفكر الإسلامي الذي قدمه تناكا إيبيه مثلا في محاضراته وكتاباته قد يثير تساؤلات كثيرة، إلا أن التعرف على حياة المسلمين في الصين وعلى أعراقهم المختلفة وطبيعة حياتهم، قد يجيب على مثل هذه التساؤلات .

وجاءت مرحلة وجدت فيها اليابان نفسها حريصة على الاتصال المباشر بالعالم العربي الإسلامي، وقد شهدت هذه المرحلة اهتمام اليابان بمركز العالم الإسلامي حيث يفد المسلمون من كل بقاع الأرض لأداء فريضة الحج،ويكون في ذلك سبيلا لدعم التأييد للسياسة اليابانية، عن طريق الاتصال بوفود العالم الإسلامي القادمة لأداء مناسك الحج، مما جعل اليابان تحرص على إقامة علاقات حميمة مع المملكة العربية السعودية توطدت سنة من بعد سنة ، وقدم مفكرون يابانيون إلى المملكة العربية السعودية كانوا في معظمهم من المسلمين، فشاهدوا الحياة العربية، وخبروا الثقافة الإسلامية في البقعة التي ظهر منها نور الإسلام، وسجلوا ذكرياتهم، ورسموا صورة واضحة الملامح للقارئ الياباني من خلال ما شاهدوه بل كتبوا عن الأدب العربي واللغة العربية أيضا، ومن هؤلاء إيجيرو ناكانو فله كتابات عن اللغة العربية وعن الأدب العربي فضلا عن ترجمته للمطبوعات التي حملها من المملكة العربية السعودية بعد زيارته لها، وتناولت بالتفصيل حركة الإصلاح الديني والنهضة الثقافية في المملكة، أما تناكا إيبيه الذي استفاد من المصادر الصينية عن الإسلام فقد وجد فرصة عظيمة ليقوم برحلاته في جزيرة العرب وبلدان وسط آسيا والشرق الأوسط، فكتب عن مشاهداته وعن واقع الحياة الإسلامية ، لكنه للأسف لم يهتم باللغة العربية ذلك لأن جل اهتمامه كان بالصين والمسلمين في الصين واللغة الصينية، لكنه كان شاعرا فنظم أشعارا باليابانية هي نماذج لأدب إسلامي جميل .

وإذا ما انتقلنا إلى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية التي امتدت لتصل إلى وقتنا الحاضر لاحظنا الارتباط المباشر بالعالم العربي الإسلامي، وزيادة الاهتمام بدراسة اللغة العربية وآدابها والثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي وتقديمه من خلال مصادره العربية ، ولنا هنا ملاحظة :

فاليابانيون الذين سافروا إلى مصر مثلا اهتموا بالأدب الذي كتب في مصر، ومن سافر منهم إلى الشام اهتم كذلك بكتابات أدباء سوريا ولبنان، وكذلك من سافر إلى الجزائر أو المغرب، أما من قدم إلى المملكة العربية السعودية سواء إلى الرياض إو إلى مكة المكرمة أو المدينة المنورة فقد اهتم بالكتابة عن الإسلام والثقافةالإسلامية والفكر الإسلامي والترجمة لعلماء من المملكة العربية السعودية .

ويلاحظ هذا الأمر في الكتب التي صدرت عن تعليم اللغة العربية، وهي كتب تستحق الدراسة فالمفهوم الثقافي في هذه الكتب أو المحتوى الثقافي فيها ما زال يرتبط بالمرحلة الأولى، خاصة لدى من درسوا في الشام ومصر، أما من درسوا في المملكة العربية السعودية فيلاحظ غلبة المحتوى الديني في كتاباتهم الخاصة بتعليم اللغة العربية ونقلهم نماذج من الصحف السعودية ، وليس هذا بقاعدة عامة فهناك بعض الكتب الجديدة التي تخلو من هذه الأمور.[٣٦]

كما يلاحظ أن المشروعات الكبرى التي تمت في طوكيو، وكان الهدف منها توثيق الصلة بين المفكرين اليابانيين والمفكرين العرب والمسلمين، قد حالفها التوفيق، فكما ذكر الدكتور مسعود ضاهر[٣٧] بأن هذا المشروع يستفيد منه باحثون من أنحاء العالم مع قلة من العرب وكثرة من الأوربيين والأمريكيين المهتمين بالتاريخ الإسلامي في مختلف حقبه، وبسبب غفلة المؤسسات الثقافية العربية الفاعلة فإن المشروع قد عمق الروابط بين الباحثين اليابانيين والغربيين المهتمين بالدراسات الإسلامية أكثر مما ساعد على تعميق الصلة بين اليابانيين والدارسين العرب وبقية الداربسين في العالم الإسلامي، وذلك يثير تساؤلا: هل هذه عودة إلى الوراء .. عودة من حيث كانت البداية أي الأخذ مرة ثانية عن الغرب ؟

لا أظن بأن هذا قد يحدث، فبعد أن قام وزير الخارجية السابق السيد كونو يوهيه بزيارته للمملكة العربية السعودية ودول الخليج في يناير عام ٢٠٠١م وجه بتشكيل لجنة الدراسات الإسلامية بالخارجية اليابانية من أجل زيادة الفهم الياباني لأبعاد الثقافة الإسلامية وتعميقه، كما أن عقد ندوات للحوار الياباني العربي والياباني الإسلامي وحرص اليابان على إجراء لقاءات بالمثقفين والمفكرين في البلاد العربية والإسلامية لهو دليل واضح على أن الأمور تمشي في الطريق الصحيح لإيجاد أسس متينة لإقامة جسور التفاهم بين اليابان ودول العالم العربي والإسلامي، وكان آخر هذه اللقاءات هو اللقاء الذي استضافته مكتبة الإسكندرية تحت مسمى " مؤتمر الحوار العربي – الياباني خلال الفترة من ٢٠-٢١ نوفمبر الماضي ٢٠٠٧م بمشاركة دولية واسعة ونخبة كبيرة من الوزراء والمفكرين في العالم العربي واليابان لمناقشة مجموعة من القضايا والموضوعات ذات الاهتمام المشترك[٣٨] ورغم أن المؤتمر ركز على الجوانب السياسية متجاوزا مرحلة التبادل التجاري والعلاقات الاقتصادية والنفطية واستيراد التكنولوجيا المتقدمة – كما ذكر المنسق العام للمؤتمر السفير هشام بدر– إلا أنه من ناحية أخرى يشجع اليابانيين على التعرف مباشرة على العالم العربي وثقافته من خلال التعاون في المجالات السياحية كما صرح وزير الخارجية اليابانية ماساهيكو كومورا [٣٩] ولا شك أن هذا أحد سبل التعرف على الثقافة العربية الإسلامية من منابعها دون وساطة غربية.[٤٠]

. يرى مسعود ضاهر أن حماس اليابانيين للحوار مع العرب في المرحلة السابقة كان بهدف تحسين العلاقات معهم لتأمين مصادر النفط وليس بدافع الحرص على تعميق حوار ثقافي، وكانت محاولات الحوار الأولى قد توقفت عام ١٩٨٠م بعد تنظيم مؤتمرين ثم تجددت في عام ١٩٩٠م واستمرت ثلاث سنوات متتالية نظم خلالها ثلاثة مؤتمرات مهمة وصدرت أعمالها بصورة منتظمة ثم توقف الحوار عقدا كاملا وهو يرى أنه توقف غير مبرر.[٤١]

على كل حال أثمر اهتمام وزير الخارجية السابق السيد كونو يوهيه بموضوع الحوار العربي الياباني ففي عام ٢٠٠١م عقد مؤتمر تونس– اليابان حوار ثقافي وصدرت أعماله الكاملة في مجلدين بالعربية والإنجليزية[٤٢] كما عقد "مؤتمرمستقبل العلاقات العربية–

الآسيوية: نحو مستقبل مشرق" نشرت وقائعه في عمان ٢٠٠٣م [٤٣] وقد حضر من اليابان ستة من الباحثين المتخصصين منهم البروفسور أكيرا أوسوكي والبروفسور إيجي ناغاساوا والبروفسور ساداشي فوكودا والبروفسور ستيغيكي تورياما والبروفسور كازوهيسا كواكامي والبروفسور كيتازاوا يوشي يوكي، وفي نوفمبر ٢٠٠٢م عقد مؤتمر إعادة تقويم العلاقات العربية اليابانية الذي نشرت وقائعه بالإنجليزية في السنة التالية، وقد ظهرت لدى الباحثين الشباب رغبة في ضرورة تطوير العلاقات الثقافية مع الدول العربية والإسلامية والإعداد لبرامج طويلة الأمد مع الباحثين العرب، وأكدت معظم البحوث على وجود ضرورة ملحة لتعزيز الحوار بين العرب واليابانيين بخاصة وبين الدول الإسلامية بعامة، ويذكر أن ندوة لحوار الحضارات بين العالم الإسلامي واليابان كانت قد عقدت في مركز البحرين للدراسات والبحوث في مارس ٢٠٠٣م بعنوان "الحوار الإسلامي- الياباني" بالمنامة، وتناولت أوراق الندوة معالجة مشكلات العولمة ومخاطر السيطرة الأمريكية[٤٤] ثم كان المؤتمر الذي في عقد بالإسكندرية مؤخرا ولن يكون الأخير في سلسلة المؤتمرات التي تحرص اليابان والدول العربية وافسلامية على عقدها تباعا.

وإذا كان هناك اهتمام من الجانب العربي بفهم توجهات اليابان من الثقافة العربية الإسلامية فلا بد من الإشارة هنا الى أن عدد الباحثين اليابانيين المهتمين بالثقافة العربية الإسلامية تزايد بشكل كبير، وانتشر الباحثون اليابانيين في معظم الجامعات اليابانيين وفي مراكز البحوث المختلفة، يعقدون الندوات والمؤتمرات ويصدرون الكتب والمقالات، وهنا تجدر الإشارة إلى أن الرأي العام الياباني يستقي معلوماته عن العالم العربي والإسلامي من خلال وكالات الإعلام الغربية التي ما تزال المصدر الإساسي لوسائل الإعلام اليابانية عن العالم العربي الإسلامي، لكن لا بد أن نشير أيضا إلى وجود بعض التغيير حاليا نتيجة تطور الإعلام، ويقرر مسعود ضاهر في دراسته عن اليابان بعيون عربية أنه ليس من شك في أن صورة العرب لدى الرأي العام الياباني ليست إيجابية [٤٥] كما يشير – وهو محق جدا فيما يشير إليه – إلى أن البعثات الدبلوماسية والإعلامية والثقافية العربية لم تلعب حتى الآن [٤٦]

الدور المطلوب لتصويب صورة العرب لدى الرأي العام الياباني، كما أن العمل الثقافي أو الإعلامي العربي المشترك في اليابان ما زال متواضعا.[٤٧]

إن الثقافة العربية الإسلامية تُقدّم في اليابان حاليا من خلال جيل من المستعربين اليابانيين من المهتمين بدراسة الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية ليس في بلدان العالم العربي والإسلامي فقط بل وفي العالم أجمع، ويمكن مراجعة موقع مركز دراسات الأديان التوحيدية (سيسمور) بجامعة دوشيشه للتعرف على الاهتمام بالثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي في آسيا وفي أوربا وأمريكا على حد سواء من خلال الندوات والمؤتمرات التي تعقد أو المحاضرات التي يدعي إليها كبار المفكرين في العالم أو من خلال مطبوعات المركز التي تصدر بلغات ثلاث هي اليابانية والعربية والإنجليزية، كما يمكن أيضا التعرف على أنشطة جامعة كيوتو من خلال مراكز الأبحاث المختلفة، ومن خلال الندوات والمحاضرات المتعلقة بالمنطقة العربية والإسلامية التي تتم فيها معالجة قضايا مهمة مثل قضية الشعب الفلسطيني وقضية العراق وغيرها، كما أن جامعة واسيدا مثلا تعمل الآن على دعم مركز دراسات الشرق الأوسط فيها بعد أن تلقت الجامعة دعما ماليا كبيرا من المملكة العربية السعودية[٤٨] كما أن الجمعية اليابانية لدراسات الشرق الأوسط التي يرأسها البروفيسور كيساإتشي ماساتوشي الأستاذ بجامعة صوفيا وتضم في لجنتها الإدارية (١٥ أستاذا) والتحريرية (١٦ أستاذا) عددا كبيرا من خيرة الأساتذة الباحثين اليابانيين في الجامعات ومراكز البحوث اليابانية، فهي تسعي ضمن خطتها الثانية لتنويع مناشطها، وقد أصدرت مؤخرا كتابها السنوي ٢٣ لعام ٢٠٠٧م [٤٩] ومن الجدير بالذكر أن الأبحاث التي تنشرها الجمعية تتنوع كثيرا، وتغطى مساحات واسعة في الدراسات العربية والإسلامية، فتجد أبحاثا عن أبي حنيفة والأمام الشافعي وفتاوى علماء السعودية ودراسة عن أول مسلم ياباني والتعاون الياباني السعودي في مجال التقنية ومعاداة الأمريكان في دول الخليج والآنا والآخر في كتابات العرب المسلمين وفي كتابات الإيرانيين وفي الكتابات العثمانية التركية، واللغة العربية في الجزائر، وتنشر الجمعية أيضا ملخصات لرسائل الدكتوراة في اليابان المتعلقة بالشرق الأوسط مثل الصوفية والحركة الإسلامية في السودان وتأثير شخصية الترابي وغيرها، وهناك أبحاث استقصائية

ميدانية مثل وجهات نظر عن الإسلام والمسلمين في اليابان، آراء طلاب المدارس الثانوية عن الإسلام.

إن الجيل الجديد من المستعربين اليابانيين الذي يعد امتدادا للأجيال السابقة ينتشر الآن في عموم جامعات اليابان ومراكزها البحثية، وهو جيل يتقن فضلا عن لغته الأم اللغة العربية ولغة أوربية وربما لغة شرقية أو أكثر، مما يجعل الصلة وثيقة بينه وبين الثقافة العربية الإسلامية، التي يصل إلى منابعها الأصلية بشكل مباشر، كما أن اهتمام بعض البلدان العربية والإسلامية بالعمل من داخل اليابان قد أثمر بشكل واضح، والمثال البارز والمتميز هنا هو المعهد العربي الإسلامي- التابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الذي أثبت من خلال أنشطته التعليمية والبحثية، وما يعقده من ندوات ومحاضرات، ومن صلات بالجامعات اليابانية أنه يمضي على الطريق الصحيح للتعريف بالثقافة العربية الإسلامية، ودعم توجهات الأساتذة والباحثين اليابانيين في التعرف على منابع هذه الثقافة، ويمكن إلقاء نظرة سريعة على موضوعات الندوات التي عقدت منذ عدة سنوات لتتضح هذه الصورة.[٥٠]

إن جيلا جديدا من الباحثين اليابانيين الشباب يحمل بهمة ونشاط مشعل التعريف بالثقافة العربية الإسلامية في اليابان، وقد توفرت لهذا الجيل ظروف مهيئة لم تتوفر للأجيال السابقة، وقد تنوعت اهتماماتهم مع تشابك القضايا وسرعة تطور الأحداث العالمية، وظهور ما يسمي بالعولمة، ولم يعد مجال الاقتصاد هو المجال الوحيد الذي يطرقه هؤلاء الباحثون الشباب، بل طرقوا مجالات الأدب والتاريخ والتراث والاجتماع والفنون وحتى الموسيقى والرقص الشعبي، وطبقا لتقدير مسعود ضاهر الذي تجول في اليابان العام الماضي فهناك الآن قرابة مائتي باحث - وانا أحسبهم أكثر- من المهتمين بدراسة القضايا العربية والإسلامية منتشرين في مختلف الجامعات والمعاهد اليابانية .. وقد تشهد الدراسات العربية في اليابان نقلة نوعية في السنوات القادمة[٥١] لأن المشهد الآن يتغير بسرعة كبيرة مع تغير الظروف العالمية التي تؤثر كثيرا على علاقات اليابان بالعالم العربي والإسلامي سواء كان ذلك نتيجة للظروف الاقتصادية أو الظروف الجغرافية [٥٢] ويمكن التعرف على ذلك من خلال سلسلة البرامج التلفازية التي تعرض، وسلسلة الكتب التي تصدر هذه الأيام وتتناول في معظمها الثقافة

العربية الإسلامية، وهي من إعداد يابانيين متخصصين يجيدون اللغة العربية، درسوا الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية مباشرة وبعمق بعد أن عاشوا في بلدان العالم العربي والإسلامي سنوات[٥٣] وهم يقدمون أفكارهم من خلال البرامج الإعلامية أو من خلال كتاباتهم في الصحف والمجلات أو ما يؤلفونه من كتب تتناسب مع عقلية الجمهور الياباني المتعطش لرؤية الصورة الحقيقية والتعرف على ملامح الثقافة العربية الإسلامية من مصادرها الأصلية.

الحواشي والتعليقات:

١- انظر: سمير عبد الحميد : الإسلام والأديان في اليابان مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض ص ٣٣١

٢- الرحلة اليابانية للجرجاوي تحقيق سمير عبد الحميد مؤسسة الرسالة دمشق ص ٣٥ وما بعدها

٣- سميرعبد الحميد : الرحلة اليابانية للجرجاوي المقدمة

٤- مجلة فكر ونظر اسلام آباد عدد ذو القعدة ١٤٠٢هجرية سبتمبر ١٩٨٢م مقال عن الإسلام في اليابان

٥- له كتاب بعنوان سر تقدم اليابان كما أن عبد الرشيد إبراهيم ذكره في مذكراته وكتب عنه أيضا نجل عبد الرشيد في رسالته مجلة الصراط المستقيم حيث وصف محاضرته التي ألقاها في تجمع طلابي في جامعة واسيدا شرح لهم الإسلام بأسلوب نال الإعجاب. انظر أيضا سمير عبد الحميد : الإسلام والأديان في اليابان ص ٣٦١

٦- عدد شهر نوفمبر ١٩١٣م -انظر كتاب أووكاوا شوومي تأليف أووتسوكا تاكيه هيرو ترجمة أحمد محمد فتحي وآخرون القاهرة دون تاريخ ص ٩٣

٧- انظر عبد الكريم سايتو مجلة فكر ونظر بالأردية إسلام آباد مقال عن الإسلام في اليابان

٨- عدد الكتب المترجمة من ألف ليلة ٩٨ من مجموع ٤٤١ من الكتب الأخرى المتعلقة بالأدب العربي واللغة العربية عامة؟

٩- وله كتاب بالعربية صدر في بيروت

١٠- انظر سمير الإسلام والأديان في اليابان ص ٣٩١

١١- مجلة معارف الهندية مجلد ٣٥ عدد ٥ عام ١٩٣٥م اليابان والإسلام

١٢- أي في السنة التي شهدت فيها اليابان موجة التعرف على الأديان – انظر الرحلة اليابانية للجرجاوي

١٣- انظر البوشيدو روح اليابان وقيم الحضارة العربية الإسلامية مكتبة الملك عبد العزيز العامة – السجل العلمي لندوة حوار الحضارات ٢٠٠٣م الرياض

١٤- انظر كتاب بهذا العنوان كتبه أوتسكا تاكيه هيرو ترجمه د أحمد محمد فتحي وآخرون ط القاهرة دون تاريخ

١٥- اووكاوا شوومي ص ١٢٠

١٦- المصدر السابق ص ١٢٧- ١٢٨

١٧- اووكاوا ص ٢٠٩ وما بعدها

١٨- اووكاوا ص ٢٢٩ وما بعدها

١٩- اووكاوا ص ٢٤٠

٢٠- The Crescent in the Land of the Rising Sun by M. Abdul Aziz Former President of the All-India Muslim League

زار ميان عبد العزيز رئيس الرابطة الإسلامية لعموم الهند الأسبق اليابان ما بين عامي ١٩٣٥م و ١٩٣٦م و ألف كتابه سنة ١٩٣٩م وصدر الكتاب ١٩٤١م في لندن، ألقى ميان عبد العزيز خطابا في مسجد كوبيه بصفته رئيسا لحفل الافتتاح في ١١ أكتوبر ١٩٣٥م وخطابا آخر في ٢٧ أكتوبر ١٩٣٥م في حفل عشاء بمناسبة

الاحتفال بمهرجان الديوالي الهندي ، وخطابا ثالثا في مقر Japanese Council of the institute of Pacific Relations in Kyoto وتحدث عن الإسلام في الصين ، وذكر أحوال العالم الإسلامي و ألقى محاضرة أخرى في مقر Indo-Japanese Association , Kobe عن منجزات الإسلام في حل القضايا الاقتصادية وبقية مشاكل العالم وذلك في ٦ فبراير ١٩٣٦م، و في ١٢ فبراير ألقى محاضرة عن روح الديمقراطية في الإسلام وذلك في جمعية Kansai-in Kyokai في مقر Oriental Culture League of Japan in Osaka

٢١- الهوي Hui والأويغور Uighur والتازاك و القرغيز Kirghiz و السالار Salars والتاجيك والأزبك والتتار الذين يطلقون على أنفسهم أتراك ، وقد ظهرت كتب إسلامية مترجمة إلى اللغة الصينية في أواخر حكم أسرة مينغ منها تفسير حقائق الإسلام ومنها الشريعة الإسلامية ، والسيرة النبوية .

ومن أبرز الشخصيات الإسلامية في تلك المرحلة العالم : وانغ جينغ تشان أصدر مجلة نور الإسلام وترجم معاني القرآن وأصدر القاموس العربي الصيني . (انظر المجلد الأول الموسوعة الجغرافية ط جامعة الإمام)

و في نهاية عهد أسرة مينغ وفي أثناء حكم أسرة مانشو برز علماء مسلمون منهم :

١ – الشيخ وانغ داي يو توفي ١٦٦٠م/ ١٠٧١م أول مسلم يكتب عن الإسلام باللغة الصينية فقد كتب الأجوبة الصحيحة عن الدين الحق ، وكتب : حقيقة الإسلام .

٢ – الشيخ ماتسو توفي ١٧١١م/ ١١٢٣هجرية ألف كتابا بعنوان إرشاد الإسلام في عشرة أجزاء .

٣- الشيخ لو تشيه توفي ١٧٤٥م / ١١٥٨هجرية وهو ذائع الصيت من خلال مؤلفاته الرائعة : حقائق الإسلام في ستة مجلدات ،وسيرة خاتم الأنبياء في عشرين مجلد ،وأحكام الإسلام في ٢٠ مجلدا ، وكتاب السيرة ترجمه إسحاق مانسون إلى الإنجليزية تحت عنوان النبي العربي The Arabiyan Prophet وطبع في شنغهاي عام ١٩٢١م .

٤- الشيخ مافوتسو توفي ١٨٧٣م / ١٢٩٠هجرية ومن مؤلفاته خلاصة أصول الدين الأربعة ومقصد الحياة والتعريف بروح الإسلام وأحكام الدين .

ويذكر أنه ظهر كتاب بالصينية بعنوان هوي هوي يوهان لاي ترجم جزئيا إلى الإنجليزية بعنوان الإسلام في الصين مشكلة مهملة Islam in China , A Neglected Problem ترجمة مارشال برووم هال Marshall Bromhall وطبع في لندن عام ١٩١٠م .

انظر: المجلد الأول الموسوعة الجغرافية ط جامعة الإمام محمد بن سعود الرياض ص ٣٢٥ وص ٣٢٦

٢٢- انظر الموسوعة الجغرافية م أول جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض

٢٣- الطبعة العربية المترجمة تناكا إيبيه رائد الدراسات الإسلامية في اليابان صدرت عن مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية بالرياض ٢٠٠٦م ع بتفويض من جامعة تاكشوك

٢٤- ولد تناكا إيبيه في فبراير ١٨٨٢م وفي سبتمبر ١٩٠٢م تتلمذ على يد أستاذ الثقافة الصينية وآدابها "هاتوري أونوكيتشي " في ديسمبر من سنة ١٩٢٣م حين كان في الثانية والأربعين من عمره قدم طلبا للسفر إلى " سيه

إيكي (في الصين) فغادر طوكيو إلى " ساي نان " ، وهنا ارتبط بمسجد " سيه شين نان داي جي " في الحادي عشر من يناير سنة ١٩٢٤م درس الإسلام على يد إمام المسجد (أهون – بمعنى إمام – سوفرين) وصار اسمه الإسلامي " نور " وفي ١١ يونيو سافر إلى مكة لأداء مناسك الحج ، وفي ديسمبر سنة ١٩٣٣م قرر أن يسافر للحج مرة أخرى . في يناير من سنة ١٩٣٤م وصل إلى كابول مرورا بكولومبو ، ودهلي ، وبشاور، وفي فبراير وصل إلى طهران عبر هراة ، ومشهد ، وفي مارس وصل إلى السويس عابرا همدان ، وبغداد ، ودمشق، فالقاهرة ، وفي ٢٥ مارس وصل إلى جدة ، ومنها بالسيارة إلى مكة حيث أدى مناسك الحج ، وفي ٢٧ مارس التقى بالسلطان ابن سعود والقادة الآخرين ، وفي ١٥ مايو وصل إلى شنغهاي ، وقد مرض كثيرا خلال هذه الرحلة ، وفي ٢٣ مايو مر بمزار إيسيه، ومنه إلى المستشفى حيث انتقل إلى الرفيق الأعلى في الساعة الخامسة من فجر يوم ١٥ سبتمبر ١٩٣٤م بعد أداء مناسك الحج بستة أشهر تقريبا ،

٢٥– انظر ترجمة الرحلة بعنوان ياباني في مكة سمير عبد الحميد وسارة تاكاهاشي مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض

٢٦– سجل الندوة العلمية للعلاقات السعودية اليابانية بحث سمير عبد الحميد العلاقات السعودية اليابانية واستشراف المستقبل ، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ٢٠٠٣م ص ٣٠١

٢٧– ترجمة سارة تاكاهاشي ، دارة الملك عبد العزيز ط إولى وط ثانية منقحة، وانظر كاتاكورا كونيو: علاقات الصداقة بين المملكة العربية السعودية واليابان اشارات تاريخية ونظرة مستقبلية ندوة العلاقات السعودية اليابانية الواقع وآفاق المستقبل ابريل ٢٠٠٦م ص ٨٢ وما بعدها

٢٨– سمير عبد الحميد : الإسلام والأديان في اليابان ١٣٦ وما بعدها

٢٩– نشير إلى بعض اليابانيين الذي أسهموا في تطوير الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي في اليابان بترجماتهم، وهم في معظمهم من المستعربين اليابانيين :

– شينيا ماكينو ترجمة صحيح البخاري

جوهي شيماوا ترجمة سيرة النبي لابن هشام

تاكيشي يوكاوا ترجمة الأحكام السلطانية للماوردي

كاتوجي فوجيموتو ترجمة المنقذ من الضلال للغزالي

كوسي موريموتو ترجمة مقدمة ابن خلدون

ساتشيكو موراتا ترجمة معالم الدين ومراد المجتهدين لابن زين الدين

ناري آكي هانادا ترجمة التاريخ في أنساب الأشراف وأخبارهم وفتوح البلدان للبلاذري

توشيهيكو إيزوتسو ترجمة فيه ما فيه لجلال الدين الرومي

كوجيرو ناكامورا ترجمة العقيدة النسفية وأيضا علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلال .

مانابو شيميزو ترجمة الحكومة الإسلامية للخميني

سوسومو فوجيتا ترجمة الكتاب الأخضر

ميتسو أو جوتو بجيم قاهرية ترجمة رسالة التوحيد لمحمد عبده

شيجيرو كامادا ترجمة إكسير العارفين لصدر الدين الشيرازي

وقد أسهم بعض اليابانيين المسلمين بجهد في كتابة وترجمة كتبا منها كتبوا منها: معاني القرآن الكريم ترجمات مختلفة ، صحيح مسلم يوسف إيموري ورمضان إيسوزاي وغيرهما ، السياسة الشرعية لابن تيمية حسن كو ناكاتا ، مقاصد الفلاسفة للغزالي هشام كرودا ، السيرة النبوية لمصطفى السباعي حسن كو ناكاتا ،الخلافة لرشيد رضا ياسر كوسوجي ، الأربعين حديث هشام كرودا ، اقتصادنا لمحمد باقر الصدر هشام كرودا ، فلسفتنا لمحمد باقر الصدر هشام كرودا ، عقيدة أهل السنة والجماعة لمحمد صالح العثيمين حسن ناكاتا ، طوق الحمامة هشام كرودا ، الإسلام ومنطق القوة محمد حسن فضل الله ياسر كوسوجي ، تفسير الجلالين حبيبة كاؤري ناكاتا وحسن كو ناكاتا ، ومن الأعمال التي ترجمها حسن نكاتا: ابن تيمية : السياسة الشرعية (بالاشتراك مع البروفسر تاكاشي يوكاوا) مصطفى السباعي : السيرة النبوية ابن تيمية : عقيدة أهل السنة والجماعة الإمام النووي : المقاصد أبو النجا الحجاوي : زاد المستقنع ،محمد أمين الكردي : سعادة المبتدئين لعلوم الدين على مذهب الإمام الشافعي ، تفسير الجلالين بالاشتراك مع حبيبة كاؤري ناكاتا

ومن الأعمال التي ترجمتها حبيبة كاؤري ناكاتا: أبو بكر الجزائري : منهاج المسلم ، محمد بن شهادة الغول : بغية الرحمن لتحقيق تجويد القرآن (تحت الطبع) تفسير الجلالين (بالاشتراك مع الدكتور حسن ناكاتا) وصدر لها بالعربية كتاب العام الأول على درب الإسلام فبراير ٢٠٠٨ م مكتبة دار السلام بالرياض.

أما البروفسؤ نوتاهارا نوبو آكي الذي عمل بجامعة طوكيو للدراسات الأجنبية– فهو الآن متقاعد ومنعزل عن العالمين ، يعرف العامية السورية والمصرية، عاش في البحيرة في مصر وفي قوص محافظ قنا، ودرس في كلية الآداب في جامعة القاهرة وكذا في الإسكندرية في كلية الآداب فمن ترجماته: الأرض لعبد الرحمن الشرقاوي، الحرام ليوسف إدريس ،دماء وطين ليحي حقي ، الإشراف على ترجمات الكاتب السعودي حنا مينا ، وضع خطة لترجمة أعمال جمال الغيطاني ويوسف القعيد وأعمال صالح مرسي ومحمد جلال وغيرها

ومن بين الكتب التي أصدرها المركز الإسلامي :

الأسرة في الإسلام لخورشيد أحمد / الدين والحياة المعاصرة لمحمد أسد / من تعاليم القرآن والحديث للدكتور نصار أحمد / الجهاد في سبيل الله لعبد الكريم سايتو من قصص الصحابة لمولانا ذكريا ، نبوة محمد لجمال بدوي . بالإضافة إلى نشر موضوعات متنوعة ومهمة مع ترجمات نشرت في مجلة السلام .

وهذه ترجمات مختلفة عن العربية لأعمال أدبية: شجرة البؤس لطه حسين البروفسر إيكيدا، زقاق المدق وبين القصرين لنجيب محفوظ ترجمها البروفسر هناؤ، طائر البحر قصة حليم بركات ترجمها البروفسر تاكي ، رجال في الشمس لغسان كنفاني ترجمها دد نوتاهارا ، موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح ترجمها د كرودا ، قصة الأديب الليبي أحمد رفيق الجراد ترجمها البروفسر شوشي كادو، قصة الأديب الجزائري محمد أديب سيف الأفريقي ترجمها البروفسر شنودا ، قصة الأديب محوري الجزائري سوط الأفيون ترجمها البروفسر كثيتشي

٣٠-انظر سمير عبد الحميد الإسلام والأديان في اليابان الصفحات المتعلقة بترجمة معاني القرآن الكريم إلى الياباني

٣١- السجل العلمي لندوة العلاقات الثقافية السعودية اليابانية التي عقدت في مقر المعهد العربي الإسلامي بطوكيو فرع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية انظر ص ٣٧٣

٣٢- تأسست جمعية الصداقة اليابانية السعودية في ٢٥ أكتوبر ١٩٦٠م تصدر مجلة دورية تهتم بموضوعات عن المجتمع العربي الإسلامي والثقافة العربية الإسلامية بالإضافة إلى معلومات تهم اليابانيين عن المملكة العربية السعودية والعالم العربية والاسلامي .

من الكتب التي نشرتها : رسائل وأبحاث عن الشعب العربي والثقافة العربية ،والكتاب المرشد عن المملكة العربية السعودية والكويت ، المحادثة العربية ،واللغة العربية في الخليج ،والخلفاء الراشدون، وتاريخ الكعبة باليابانية

ومن الكتب المترجمة : السيرة النبوية لمصطفى السباعي ، وصحيح مسلم ٣ مجلدات ،وبنات النبي لبنت الشاطئ ،ونساء النبي لبنت الشاطئ . كما تنظم الجمعية دورات لتعليم اللغة العربية ، أما صندوق خادم الحرمين الشريفين أسس عام ١٩٨١م بعد أن تلقت الجمعية مكرمة ملكية بمناسبة مرور ٢٠ سنة على تأسيسها فكانت هذه المكرمة نواة لهذا الصندوق الذي قام بدعم إصدار العديد من الكتب عن الثقافة العربية الإسلامية باللغة اليابانية .

٣٣- انظر سمير عبد الحميد الإسلام والأديان في اليابان ص ٤٦٥

٣٤- انظر News letters 1,2,3,4 التي صدرت عن المشروع وهي باللغة الإنجليزية وتغطي أخبار الندوات والبحوث والمطبوعات وانظر أيضا سمير عبد الحميد : الإسلام والأديان في اليابان ص ٤٦٨ وما بعدها

٣٥- لمزيد من المعلومات انظر سمير عبد الحميد نوح: التسامح في المجتمع الياباني المعاصر وأثره في اختفاء ظاهرة الإرهاب " المسيحية والإسلام نموذجا" مجلة دراسات يابانية وشرقية مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة العدد الأول يوليو ٢٠٠٧م.

٣٦- يمكن التعرف على ذلك من خلال كتاب تعليم العربية ط سنة ١٩٨٩م لنوتاهارا نوبو آكي و أوكا ماري، فبالنظر إلى محتوى الكتاب ومضمونه ، يلاحظ أن المؤلفين يركزان على القديم دون الحديث ، ويصوران البلدان العربية صحراء أو بادية أما اللغة العربية فهي أصعب لغات العالم ، وهذه أمثلة مقتضبة: ص ٤٨ أبو الهول ، ركوب الجمل .ص ٥٨ اللغة العربية أصعب اللغات في العالم .. الإنجليزية أسهل منها .ص ٦٨ القضية الفلسطينية .ص ٧٨ في حوار بعنوان : أصبحت أقوم مبكرا جاء هذا الكلام عن الأذان : ظنت أنه صوت مزعج لكني تعودت عليه ، بفضله أصبحت أقوم مبكرا. ص ٩٢ حوار عن سوريا يركز على أن سوريا بادية ويسأل كيف وجدت البدو ويسأل عن الخيمة والضيافة عند العرب والجمال في البادية وأن اليابان ليس فيها بادية .ص ١٠٦ تكرار للبادية مع إضافة أن التعايش والتفاهم مع البدو أمران مثيران .. والبادية السورية في الربيع تعجبك .

أما كتاب مدخل إلى العربية لمؤلفيه إيموري كاسكيه و كروياناغي تسونيه أو فقد بذل فيه المؤلفان جهدا وافرا، واعتمدا على مصادر جيدة ، لهذا جاء الكتاب على مستوى ممتاز ، تنوعت موضوعات المحادثة ، وكذا موضوعات القراءة فموضوعات القراءة مأخوذة من مصادر عربية وهي عن :

بيض الرخ / الوزير نظام الملك / الإسكندر واللص / في مكة المكرمة / سورة الإخلاص / الجامع الأزهر / بغداد / تعفف عمر بن عبد العزيز / المؤتمر الرابع لاتحاد الصحفيين العرب / المؤتمر السنوي لصندوق التنمية وهكذا .

و هناك كتاب آخر لتعليم العربية (مدخل إلى العربية) إيتسكو هيراتا / اهتمت فيه المؤلفة بالخط العربي والرسومات على حساب المحتوى فالغلاف الأول فيه عبارة نور على نور بخط كوفي جميل والغلاف الخلفي عليه صورة لرجل وامرأة من الفن المغولي .

ص ٩٢ يبدو تأثير ألف ليلة وليلة كتبت هذه العبارات بخط جلي : علي بابا / ألف ليلة وليلة / افتح يا سمسم / افعل يا سمسم

وتوجد آيات قرآنية مخطوطة بخط جميل وكذلك صور فوتوغرافية لأماكن في بلدان عربية وخرائط .

أما كتاب العربية لمؤلفة نوبو موري (نور الدين) الذي درس في مكة ١٠ سنوات ونشر كتابه عام ١٩٩٢م، فعباراته فيها طابع الحياة في المملكة وكذا موضوعاته موضوع الخليفة وأمير المؤمنين عبارات الشرح من الصحف السعودية مثل :ص ٨٩ أعرب الملك فهد عن أمله في أن يزور اليابان بعد انتهاء الأزمة الحالية وإعادة السلام إلى المنطقة. وفي موضع آخر: المملكة لا تمانع في أن يقوموا بمسيرات سلمية شريطة أن يلتزموا بالضوابط الأمنية السعودية. أما كتاب التدريبات فيشعر القارئ أنه كتاب وضع في بلد عربي سواء من ناحية الحوار أو أسلوب وطريقة التدريبات ذاتها. لبعض محتوى الكتب اليابانية لتعليم العربية

٣٧- مجلة عالم الفكر مجلد ٢٩ ١٤ ابريل / يونيو الكويت عدد خاص بحث بعنوان أضواء على الكتابات التاريخية اليابانية عن العرب.

٣٨- انظر جريدة الوطن السعودية السبت ٣ نوفمبر ٢٠٠٧ م العدد ٢٥٩١ وجريدة الأهرام الأحد ١٨ نوفمبر ٢٠٠٧ العدد ٤٤١٧٦ والأربعاء ٢١ نوفمبر٢٠٠٧م العدد ٤٤١٧٩

٣٩- وهو في نفس الوقت رئيس اتحاد جمعيات الصداقة اليابانية – المصرية

٤٠- وإن كان يؤخذ على المؤتمر تركيزه على العلاقات السياسية والدبلوماسية والعلاقات المالية والاقتصادية والعلوم والتكنولوجيا ولم يتطرق المؤتمر إلى الأمور الثقافية والفكرية وهذه نقطة مهمة من الضروري أن يلتفت إليها القائمون على إعداد مؤتمرات الحوار مع اليابان.

٤١- مسعود ضاهر، اليابانيون بعيون عربية ١٩٠٤-٢٠٠٤ مركز الوحدة العربية بيروت نوفمبر ٢٠٠٥ ص ٨٤

٤٢- تونس – اليابان: حوار ثقافي وقائع الندوة الفكرية المنتظمة بقصر المجمع قرطاج بيت الحكمة ٢٠٠٢م نقلا عن مسعود ضاهر ص ٨٥

٤٣- المصدر السابق ص ٨٦

٤٤- مسعود ضاهر ص ٧٣-٧٤

٤٥- ص ١٢١

٤٦- أي عام ٢٠٠٤م

٤٧- ص ١٢٢-١٢٣

٤٨- انظر موقع سفارة المملكة العربية السعودية في طوكيو على شبكة الانترنت

٤٩- تأسست الجمعية في ابريل ١٩٨٥م ثم أجرت تعديلات على اهدافها ومناشطها في مايو ٢٠٠٠م وأخيرا في ٢٠٠٦م ويمكن الاطلاع على المجلدات التي أصدرتها الجمعية من خلال مركز اليابان القومي للمعلومات The National Institute of Informatics of Japan وموقعه على شبكة الانترنيت هو www:\\ci.nii/ac.jp

٥٠- عقد في المعهد العربي الإسلامي في طوكيو - التابع لجامعة الإمام بالرياض- على مدار السنوات الماضية عدة ندوات منها: السعودية واليابان مرحلة جديدة من الشراكة الاستراتيجية يوليو ٢٠٠٦م و ندوة العلاقات السعودية اليابانية الواقع وأفاق المستقبل ابريل ٢٠٠٦م وندوة واقع اللغة العربية في اليابان: التعليم واحتياجات سوق العمل مايو ٢٠٠٦، وندوة الحوار الإسلامي الياباني (المملكة العربية السعودية نموذجا) مايو ٢٠٠٤م وغيرها، وقد صدرت السجلات العلمية للندوات باللغتين العربية واليابانية.

٥١- ص ٢٨٨

٥٢- يقصد بالاقتصادية النفط وبالجغرافية الجوار في آسيا

٥٣- ضمن الأنشطة الجامعية والإعلامية تقوم الأستاذة ماري أوكا الأستاذة بجامعة كيوتو بدور مهم وحيوي ، وقد نقلت الكثير من الفكر العربي الروائي إلى اليابانية بكتاباتها عن يوسف إدريس وغسان كنفاني وغيرهما وهي تهتم بقضايا المرأة العربية بعامة والفلسطينية بخاصة، ولا يمر شهر إلا وتكون قد عقدت أو شاركت في ندوة أو مؤتمر، وهي تجيد العربية بحكم دراستها وإقامتها في مصر والمغرب العربي سنوات طويلة، أما الأستاذة كازوكو شيوجري الأستاذة بجامعة تسكوبا فهي مهتمة بالفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية وتقدم الإسلام السمح الذي يدعو إلى الأخوة الإنسانية وهي مهتمة بالفلسفة والتفسير وصدر لها خلال الستة أشهر الماضية ثلاثة كتب تتناول الإسلام ومفاهيمه والثقافة الإسلامية والحياة الإسلامية، وكان كتابها الأخير وهو بعنوان "مفهوم الإنسانية والعولمة في الإسلام" موجها للأكاديميين المتخصصين في الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي وقد صدر في مطلع هذا العام ٢٠٠٨م في ٣٢٠ صفحة من القطع المتوسط، أما الأستاذ كو نكاتا الأستاذ بجامعة دوشيشا فيوجه جل اهتمامه لتقديم الفقه الإسلامي والمعاملات الفقهية ويراجع ترجمات القرآن الكريم وتفاسيره، وقد راجع مؤخرا تفسير الجلالين الذي أكملته زوجه السيدة حبيبة كاؤري ناكاتا،و ويهتم الأستاذ كوسوغي وهو من خريجي الأزهر ويعمل أستاذا بجامعة كيوتو بتقديم الفكر الإسلامي من خلال شرح الحركات الإسلامية في العالم العربية والإسلامي بأسلوب بسيط سهل، وهو يشرف على جمعية الثقافة الإسلامية التي تدير مسجد كيوتو الذي تأسس حديثا بجهود البروفسور كوسوغي، وهؤلاء الذين ذكرتهم وغيرهم من المئات ينشطون الآن كل في مجال تخصصه بتقديم صورة حقيقة للثقافة العربية الإسلامية للدارسين اليابانيين وللشعب الياباني هلى حد سواء.

بعض ملامح الشخصية اليابانية من منظور علم النفس

د. عبد اللطيف محمد خليفة
أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة

مقدمة

يعد موضوع الشخصية من الموضوعات المهمة التي تحتل مكانا بارزا بين فروع علم النفس الحديث . والاهتمام بهذا الموضوع ليس قاصرا علي علم النفس، فالشخصية مجال خصب يشترك في دراسته العديد من التخصصات العلمية ، كعلم الاجتماع ، والانثربولوجيا ، والسياسة ، والطب النفسي ، والاقتصاد والتاريخ ... الخ، والتي يتناول كل منها الشخصية من زاوية معينة ، فعلم النفس يدرس الشخصية من ناحية تركيبها أو ملامحها وأبعادها الأساسية ، ونموها وقصورها ومحدداتها ، وكذلك اضطراباتها وسوء توافقها، وغير ذلك العديد من الجوانب .

وتهدف دراسة الطابع القومي للشخصية National Character إلي دراسة أكثر سمات الشخصية شيوعا في أي مجتمع للوصول إلي صورة مؤلفة من هذه السمات تسمي الشخصية المنوالية Modal Personality نسبة إلي المنوال (وهو مقياس إحصائي يشير إلي أكثر القيم شيوعا بين أفراد أي مجموعة نقوم ببحثها) . وقد يكتفي الباحث بهذا الوصف ، أو يتبعه بمحاولة تفسير نشوء هذه السمات ، أو بدراسة مقارنة بين الشخصية المنوالية في عدد من المجتمعات (٢٠).

ويستند موضوع الشخصية القومية في قيامه إلي وجود حد أدنى من التشابه في عمليات التكيف الأساسية التي تتم لدي أبناء القومية الواحدة نتيجة لتوفر درجة من التشابه في شروط البيئة تتضاءل أحيانا وتتضخم أحيانا أخرى ، تبعا لعدة عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية وجغرافية وسيكولوجية ، وبالتالي يتضاءل أو يتضخم ذلك القدر من التشابه في عمليات التكيف المترتبة عليها ، وهكذا يصعب أحيانا تحديد معالم الطابع القومي للشخصية، وأحيانا يكون ذلك ميسورا [١٩].

ويتسق هذا التصور مع ما قدمه " كلوكهون وزملاؤه " C.K.Luckhohn et al. في كتابهم: الشخصية في الطبيعة والمجتمع والثقافة – من أن كل إنسان هو في بعض جوانبه : يشبه كل الناس (معايير كلية عامة) ، ويشبه بعض الناس (معايير جمعية) ، ولا يشبه أي إنسان (معايير فردية خاصة) ، فمن حيث كونه يشبه كل الناس ، نجد أن هناك بعض المحددات العامة للشخصية بين الناس جميعا ، فهناك مظاهر وسمات مشتركة في الإرث البيولوجي لجميع الناس ، وفي البيئة الطبيعية التي يعيشون فيها ، وفي المجتمعات والثقافات التي ينتمون إليها . أما من حيث أنه يشبه بعض الناس ، فهذا ما نلحظه في وجود تشابه بين بعض سمات شخصية الفرد وأعضاء الجماعة التي ينتمي إليها ، أما فيما يتعلق بأن الفرد لا يشبه أي إنسان ، فهذا يعني أن لكل فرد طريقته وأسلوبه الخاص في الإدراك والشعور والسلوك ، وهو طابع لا يتكرر لدي أي فرد آخر بنفس الصورة [٨].

الهدف من الدراسة الحالية وأهميتها

بوجه عام تهدف دراسة الطابع القومي للشخصية في مجتمع معين إلي الكشف عن سمات أو خصال شخصية أفراده ، والتي تتسم بدرجة من الثبات النسبي ، وتميز هذا المجتمع عن غيره من المجتمعات بوجه عام ، وسلوك أفراده وتصرفاتهم وطرق تفكيرهم بوجه خاص .

وفي ضوء ذلك تحاول الدراسة الراهنة إلقاء الضوء علي السمات والخصال أو الملامح الأساسية المميزة للشخصية اليابانية – في حدود ما هو متاح من دراسات وبحوث وكتابات تناولت هذا الموضوع – سواء بشكل مباشر أو غير مباشر .

ولهذا النوع من الدراسات الذي يتناول الطابع القومي للشخصية وما تتصف به الأمم والشعوب من سمات إيجابية أو سلبية – لهذا النوع أهميته في جوانب عدة منها فهم هذه الشعوب أو المجتمعات ، وإمكانية التفسير والتنبؤ بسلوك أفرادها ، وهي الأهداف الثلاثة الرئيسية لأي دراسة علمية. يضاف إلي ذلك أهمية هذه الدراسات في اختزال الوقت والجهد، لأنها تقدم أطرا عامة لفهم سلوك الآخرين ، وبالتالي كيفية التعامل معهم . كما تفيد مثل هذه الدراسات في مجال العلاقات الدولية والدبلوماسية ، وإمكانية التغيير التدريجي للشخصية من خلال تغيير المكونات الثقافية المؤثرة فيها ، وإعادة التخطيط لأساليب التنشئة الاجتماعية والسياسية والتعليمية (٦ ، ١٤، ١٥) .

مشكلة الدراسة

من خلال استقراء الوضع الحالي لبحوث الشخصية القومية بوجه عام (١١). يتضح أن هناك تناقصا ملحوظا في عدد البحوث التي تحمل عنوانا يشير إلي أنها تهدف إلي دراسة الشخصية القومية ، إلا أن البعض يري أن هذا التناقص أو الانكماش في بحوث الطابع القومي للشخصية ليس إلا مظهرا سطحيا زائفا ، وأن هذا يتضح من مجرد الاستعراض العابر لأسماء البلدان التي شملتها تلك الدراسات الحضارية المقارنة كما أوردتها مجلة الملخصات السيكولوجية في السنوات الأخيرة (١٥).

وأشار " قدري حفني " إلي أن تناقص المنشور من هذه البحوث لا يرجع إلي تضاؤل في حجمها الفعلي ، بل علي العكس يرجع إلي تزايد الاهتمام بها لدرجة جعلت من أهميتها التطبيقية ما يحول دون نشرها ، فهناك العديد من المشروعات البحثية التي تجري سرا في بعض الدول ، ومنها الولايات المتحدة الأمريكية ، وذلك بهدف الإضرار بدول أخرى . ومن هذه البحوث مشروع كاميلتون الذي كان يقوم به مكتب بحوث العلميات الخاصة التابع للجامعة الأمريكية بواشنطون (SORO) بمنحة بلغت ستة ملايين دولار ، وكان الهدف من هذا المشروع هو دراسة الظروف التي يمكن أن تؤدي إلي التدخل العسكري في مختلف الدول النامية (المرجع السابق) .

وخلاصة ذلك أن بحوث الطابع القومي للشخصية مازالت نشطة ومستمرة تحت مسميات معلنة أحيانا ، وغير معلنة أحيانا أخرى ، فهناك علي سبيل المثال عديد من الدراسات عن الشخصية العربية والمصرية من قبل باحثين أجانب (إسرائيليين وأمريكيين وغيرهم) والتي لا ينشر إلا القليل منها .

ويصدق هذا بالنسبة للشخصية اليابانية ، فقد حاول كثير من الباحثين في الولايات المتحدة الأمريكية الوقوف علي ملامح هذه الشخصية وأبعادها ، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية ، إلا أن أغلب هذه الدراسات تتم أحيانا في سرية خاصة ، وأحيانا أخرى ينشر بعضها تحت مسميات مختلفة .

ومما لا شك فيه أن هزيمة اليابان في الحرب العالمية الثانية وقد ترتب عليها حدوث تحولات ضخمة ومفاجئة ، إذا قورنت بالتغييرات التي حدثت في اليابان في عصر دولة ميجي الإصلاحية . فالحرب نفسها كانت بالنسبة لليابان تجربة أحدثت صدمة نفسية شديدة للشعب الياباني . ومع نهاية الحرب كانت الصناعة اليابانية قد وصلت بالفعل إلي حالة من التجميد ، وحتى الإنتاج الزراعي انخفض إلي ما يقرب من الثلث نتيجة مضي أعوام طويلة دون تحديث الآلات أو دون استخدام مخصبات مناسبة ، أو توفر القوي العاملة اللازمة . وكانت الحرب قد دمرت المدن اليابانية الكبرى كلها ، باستثناء كيوتو ، كما دمرت معظم المدن الصغرى الأخرى ، وشردت سكانها في جميع أنحاء اليابان . وتكبدت اليابان خلال الحرب حوالي " ٦٦٨٠٠٠ " قتيل أثناء القصف الجوي الأمريكي ، وأصبح الاقتصاد الياباني اقتصادا عاجزا بدرجة خطيرة بعد أن حرم من التدفق الطبيعي للتجارة ، تلك التجارة التي قضي عليها الحكم الأجنبي بكل ما جاء به من تقلبات .ولم ينتعش الاقتصاد الياباني بعد الحرب إلا انتعاشاً بطيئا ، أشد بطئا من انتعاش الاقتصاد الأوروبي الذي دمرته الحرب أيضا . ولم يستعد الاقتصاد الياباني معدلات الإنتاج التي حققها في منتصف الثلاثينيات قبل عشر سنوات كاملة .

وإذا كان الاقتصاد والتجارة اليابانيين قد لحقهما التدمير الكامل فإن التدمير النفسي الذي لحق اليابانيين كان أشد قسوة من التدمير المادي . فقد ظل الشعب الياباني يعيش تحت

ضغوط سيكولوجية متزايدة علي مدي خمسة عشر عاما كاملة ، فضلا عن الفترة التي عاشها تحت وطأة ظروف الحرب الكاملة طوال ثماني سنوات . واستمرت الحياة بالنسبة لهم تزداد صعوبة بصورة دائمة ، حيث حلت في البداية المواد البديلة الأقل جـــودة محـــل المنتجـــات الطبيعية [٢] .

وعندما نلقي نظرة موجزة علي تاريخ اليابان ينبغي علينا أن نبرز كيف تغير اليابانيون مع الزمن أكثر من أي شعب آخر ، وكيف كان هذا التغيير أكبر كثيرا من أي تغـــيير حـــدث لعديد من الشعوب الأخرى ، لأن استجاباتهم للأوضاع الخارجية المتغيرة بلغت أقصي حد . وإنه لأمر طبيعي أن يتفوق اليابانيون علي غيرهم في استمرار خصائصهم الثقافية والإصرار علي الاحتفاظ ببعض هذه السمات أكثر من غيرهم ، وإن كان التغيير الذي يحدث عندهم ليس أكثر مما يحدث في أي مكان آخر من العالم .

ورغم الحقيقة المعروفة عن الشعب الياباني كشعب يتميز بتجانسه الثقافي ، فـــإن هنـــاك اختلافات كبيرة في مواقف وأساليب الأجيال المختلفة من الشعب الياباني. وعلي الرغم من التعقيد الذي يتسم به الشعب الياباني والتغيرات السريعة التي طرأت عليـــه ، فقـــد بـــذل المراقبون الأجانب جهدا كبيرا للوصول إلي خاصية واحدة ، أو مجموعـــة مترابطـــة مـــن الخصائص التي تميز الشعب الياباني ، لتكون بمثابة الباب الذي يقفون أمامه ليروا من خلالـــه كل ما يكشف الصورة التي تبدو عليها اليابان اليوم ، وتلك التي كانت عليها في الماضـــي (المرجع السابق) .

ورغم هذه المحاولات التي بذلت للكشف عن خصال الشخصية اليابانية فإنهـــا لم تقـــدم صورة واضحة المعالم عن هذه الشخصية ، نظرا لأن المجتمع الياباني مجتمع مركب يتألف من عناصر شديدة التباين ، حتى أن بعضها لا يتسق مع البعض الآخر تماما ولكنها جميعا عرضة للتغيير ، وبوجه عام فإن التنوع والتغير في المجتمع الياباني جعلا من الصعوبة بمكان الوصول إلي مجموعة السمات أو الخصال المميزة للشعب الياباني .

في ضوء ذلك تحددت مشكلة الدراسة الحالية في الإجابة عن السؤال التالى :

ما هي السمات أو الملامح التي تتسم بها الشخصية اليابانية ؟

وذلك في ضوء ما كشفت عنه نتائج الدراسات القليلة التي أجريت في هذا الشأن.

ونظرا لقلة الدراسات المنشورة عن الطابع القومي للشخصية اليابانية بشكل مباشر ، سوف نعتمد علي هذا العدد المحدود بالإضافة إلي ما يعكس ذلك من دراسات تناولت جوانب عدة من شأنها إلقاء الضوء علي هذه الشخصية ، منها الاتجاهات ، والقوالب النمطية الجامدة ، والأنساق القيمية ، وأساليب التنشئة الاجتماعية والتربوية السائدة في المجتمع الياباني .. إلخ .

المفاهيم الأساسية للدراسة

١- مفهوم الشخصية Personality : عرف "هانز أيزنك" الشخصية بأنها " ذلك التنظيم الثابت والدائم نسبيا ، لخلق الفرد (أو طباعه) ، ومزاجه ،وعقله ، وبنية جسمه ، والذي يحدد توافقه الفريد لبيئته،بشكل يتميز به عن الآخرين [٢٧].

ويشير الخلق أو الطباع Character(*) في تعريف أيزنك للشخصية إلي جهاز السلوك النزوعي (الإرادة) Conative ، ويقصد بالمزاج Temperament السلوك الوجداني (الانفعال) ، بينما يشير العقل إلي السلوك المعرفي (الذكاء) ، ويقصد ببنية الجسم الشكل الخارجي له ، والميراث العصبي والغدى للفرد.

٢- مفهوم السمة Trait : يقصد بالسمة أي خصلة أو خاصية أو صفة ذات دوام نسبي ، يمكن أن يختلف فيها الأفراد، فتميز بعضهم عن بعض ، أي أن هناك فروقا فردية فيها ، وقد تكون السمة وراثية أو مكتسبة ، يمكن أن تكون كذلك جسمية أو معرفية أو انفعالية ، أو متعلقة بمواقف اجتماعية [١].

٣- مفهوم الطابع القومي للشخصية National character : يقصد بهذا المفهوم " أكثر سمات الشخصية شيوعا في مجتمع ما ، بهدف الوصول إلي تقديم صورة مؤلفة من هذه السمات تسمي الشخصية المنوالية " [٢٠] .

(*) يفضل علماء النفس الأوروبيين مصطلح الطباع ، بينما يفضل علماء النفس الأمريكيين مصطلح الشخصية .

والطابع القومي لا يعني أن كل من ينتمي إلي مجتمع معين ، يملك صفات أو سمات معينة بنفس المقدار ، وإنما يعني أن أغلب من ينتمي إلي ذلك المجتمع يتصف بسمات معينة تختلف من حيث درجاتها تبعا لظروف وخصائص كل شخصية ، وبالتالي فالطابع القومي لا يتعارض مع استقلال الشخصية بالنسبة لكل فرد. وتجدر الإشارة إلي أن الطابع القومي للشخصية يتغير عبر الزمن والمراحل التاريخية المختلفة ، طبقا للظروف والعوامل الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والسياسية التي يمر بها المجتمع .

٤- مفهوم الصورة القومية National Image : يتركز مفهوم الصورة القومية علي مجموعة السمات التي تشكل تصور أفراد مجتمع ما لمجتمع آخر ، ويختلف بذلك عن مفهوم الطابع القومي أو الشخصية القومية الذي يشير إلي تصور شعب ما لأكثر السمات شيوعا بالنسبة له [١١] .

٥- مفهوم القوالب النمطية الجامدة Stereotypes : يعد ليبمان W.Lippman هو أول من أطلق في كتابه " الرأي العام " مصطلح القوالب النمطية للدلالة علي " تلك الصور التي في رؤوسنا " التي تمدنا بمعايير جاهزة للحكم علي الأشياء ولتفسير الأحداث التي قد لا نعلم عنها أكثر من الجزئيات [١٧] .

ويستخدم هذا المفهوم للإشارة إلي المعتقدات والتصورات التي توجد لدينا عن أعضاء قومية ما أو ديانة ما أو جماعة عنصرية [٣٠]. وتتسم القوالب النمطية بالتعميم الزائد وبالثبات النسبي ، وكذلك التبسيط الزائد ، ويمكن أن يترتب عليها اتجاهات سلبية تصل إلي درجة العدوان والتعصب .

المحاور الأساسية للدراسة

تتناول الدراسة الحالية الجوانب التالية :

أولا : التنشئة الاجتماعية للطفل الياباني.

ثانيا : التعليم في اليابان.

ثالثا : التعلم في اليابان.

رابعا : العلاقات الاجتماعية والتعبير عن المشاعر .

خامسا : التوجهات القيمية والقوالب النمطية الجامدة .

سادسا : الفردية والجماعية في المجتمع الياباني .

سابعا : الأساليب المعرفية وعملية معالجة المعلومات .

ثامنا : اتخاذ القرارات وتنفيذها .

تاسعا : التدرج الهرمي للسلطة في اليابان .

ويتركز تناولنا لهذه المحاور علي محاولة إبراز أهم خصال الشخصية التي يتميز بها المجتمع الياباني ، وذلك علي النحو التالي :

أولا : التنشئة الاجتماعية للطفل الياباني :

يقصد بالتنشئة الاجتماعية Socialization " العملية التي يكتسب الفرد من خلالها أنماط محددة من الخبرات والسلوك الاجتماعي أثناء تفاعله مع الآخرين ، فهي عملية تربوية نفسية واجتماعية يتم من خلالها وضع الفرد في قالب ثقافي معين ، ويكتسب من خلالها الخصائص الأساسية لمجتمعه (مثل اللغة ، والقيم ، والاتجاهات ، والمعايير ، والعادات والتقاليد ، والمهارات الاجتماعية ، ... الخ) ، والتي تمكن الفرد من التوافق النفسي والاجتماعي مع المجتمع الذي يعيش فيه ، ويسلك بطريقة تتسق ومعايير السلوك الاجتماعي المفضل في هذا المجتمع ، كما تساعد الفرد علي الاندماج في الحياة الاجتماعية " [٢١]. وتتم عملية التنشئة الاجتماعية هذه عبر وكالات ووسائل مختلفة ، يأتي علي رأسها الأسرة ، ثم المؤسسات التعليمية ، ووسائل الإعلام ، وجماعة الأقران ، والمؤسسات الدينية .... ، الخ ، والتي تؤثر جميعها في تشكيل شخصية الفرد واتجاهاته وسلوكه . لذلك سوف يتركز حديثنا في هذا الجزء علي دور الأسرة اليابانية والأساليب التي تتبعها في تنشئة أطفالها .

لو نظرنا إلي أساليب التنشئة الاجتماعية التي تتبعها الأسرة اليابانية مع أطفالها نجد أن الرضيع والطفل الياباني يلقيان معاملة متساهلة إلي حد كبير ، وهما ملتصقان بأمهما التصاقا دائما تقريبا ، لأن الأم لا تترك طفلها وحده علي الإطلاق . وهذا الأسلوب في تربية الطفل الياباني هو النقيض تماما لأسلوب التربية الأمريكية الذي ينشئ الطفل من خلال نظام صارم

في تناول الطعام والنوم ، حيث يترك الأطفال منذ البداية ينامون وحدهم في حجرات خاصة بهم ، ترعاهم مربية غريبة تكثر من مداعبتهم مداعبات لفظية دون أن تضمهم إلي صدرها كما تفعل الأم اليابانية ، والطفل الياباني يظل تحت رعاية أمه فترة طويلة نسبيا ، تطعمه أكبر كمية ممكنة من الطعام كلما رغب في ذلك ، وتظل تلاعبه بصورة مستمرة ، وتحمل الأم في المجتمع الياباني طفلها عندما تخرج فوق ظهرها ، وينام مع والديه حتى يكبر إلي حد ما ، وبعد أن يشب الأطفال عن الطوق تميل الأسرة اليابانية إلي النوم معا في مجموعات أكثر من نومهم في غرف منفردة مستقلة ، أما التعليمات التي يصدرها الأباء لأطفالهم فلا تصدر في صورة أوامر شفوية ، ولكن من خلال العلاقة الحميمة التي تربطهم بهم وبتقديم المثل بالسلوك العملي مع التحلي بالصبر الطويل. ومجمل القول : أن الطفل الياباني يظل يعامل وكأنه مازال طفلا رضيعا حتى بعد أن يكبر ويدخل مرحلة الصبا والشباب الأولي ، ونتيجة هذا الأسلوب التربوي، ينشأ الطفل علي درجة من الاعتماد وخصوصا الاعتماد علي أمه ، الأمر الذي يراه الغرب ظاهرة غير طبيعية .

وفي ظل هذا الوضع ينشأ الياباني وهو طفل ، ثم شاب وقد اعتاد علي العواطف الدافئة التي يتلقاها من الآخرين ، وهو ما يعبر عنه في اليابان بكلمة " آماي" "Amae" ، وهي مشتقة من كلمة "Amaero" ومعناها " لطيف أو حلو المعشر " ، أي أنه إنسان يبحث عن الآخرين للتزود بالحنان ، وهكذا يبدأ هذا الوضع باعتماد الطفل علي أمه لإشباع حاجته الحسية والنفسية ، ثم ينمو ليظل في حاجة إلي الاعتماد ، بالنسبة لاحتياجاته النفسية ، علي الدفء الذي يحصل عليه من الجماعة التي يلقي من اعتماده عليها القبول والاستحسان ، وهكذا ينمو الطفل وهو يتوقع دائما تفهم أمه وتسامحها معه ، بل يقبل سلطتها عليه أيضا ، وينمو معه هذا الواقع ليشمل فيما بعد تقبله سلطة الوسط الاجتماعي المحيط به ، وحاجته إلي تقبل اعتماده هذا من الجماعة الأكثر اتساعا. وبهذا الأسلوب التربوي ينتقل الطفل من واقعة الطبيعي في سنوات عمره الأولي إلي قبوله السلطة الأبوية ، ثم سلطة المدرسة الصارمة، بسهولة تثير الدهشة ، بعدها يجئ قبوله وتسليمه بما تصدره الجماعة التي ينتمي إليها من أحكام ، أو من المجتمع ككل [٢].

وقد تبين أن العلاقات اليابانية تقوم علي أساس التفاعل الجماعي ، ويتلقى صغار الأطفال تدريبا محدودا من الأمهات أثناء التفاعل اللفظي بالمقارنة بالأطفال الأمريكيين ، فأحد الأنماط الأساسية للشخصية اليابانية هو المساعدة والرغبة في أن يكون الشخص محبوبا ، لذلك نجد أن أحد أهم السمات المميزة للشخصية اليابانية هو الخجل والشعور بالذنب. لـــذلك نجد أن الأسرة اليابانية مثلاً تخشى الإفصاح عن وجود مـــريض نفسي بهـــا [٤١] .

ثانيا : التعليم في اليابان

إن التعليم في اليابان كان لعشرات السنين ولا يزال ، مشروعا جادا ، وكان في الواقع من أكثر ميادين الحياة اليابانية اتساما بالمنافسة . ويعد هذا جزئيا ميراثا للموقف من التعليم الذي روج له معلمو الكونفوشيوسية في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، لكنه أيضا نتاج لعالم الحياة اليومية الذي كان علي اليابانيين أن ينافسوا فيه من أجل المكانة الاجتماعية والفرص الاقتصادية . وحتى في سنوات ما قبل الحرب ، كان التعليم في اليابان قادرا علي القيام بما كان مطلوبا منه ، فقد كان معدل معرفة القراءة والكتابة هو الأعلى في آسيا وكان مماثلا لمعدلات أكثر البلدان تقدما ، وكان المواطنون يتحلون بالذكاء في سلوكهم وبلغوا من التربية مستوي مرتفعا في مجال السلوك الملتزم بالقانون والنظافة الشخصية ، وكان الفلاحون راغبين في الانتفاع بنتائج التجريب العلمي ، وكان رجال الأعمال قادرين علي تعديل سياستهم وفق أحوال السوق العالمية .. تلك هي بعض الإنجازات المرموقة للنظام التعليمي في اليابان .

وتمثلت السمات الأساسية للتعليم العام الياباني في النزعة الجماعية ، وإضفاء الطابع الاجتماعي ، وبذل الجهد ، ورفع المستوي المتوسط ، وبلوغ كل الطلاب مستوي متجانسا عاليا ، وتحقيق الإنجاز في الحياة اللاحقة استنادا للنجاح في الامتحانات وغرس عادة التعلم ، وهذا النظام ينقل المعرفة ويدعم المهارات ؛ وربما كان الأهم من ذلك أنه يعلم القيم الجوهرية الباقية ويشكل المواقف والرؤى وأهداف الإنجاز وأنماط السلوك .

وكان لاثنين من المفكرين أبعد الأثر فى إرساء الأسس لنظام تربوى فى بداية فترة المايجى هما : موري أرينوري ، وفوكوزاوا يوكيشي. كان موري أول وزير للتربية والتعليم فـــي

الحكومة اليابانية فى عام ١٩٨٥ ، ولعب دوراً هاماً فى بناء النظام التربوى فى البلاد. أما فوكوزاوا فقد أنشأ مدرسة خاصة جديدة قبل "إعادة الميجى" بزمن، وحرر مورى كتاباً بعنوان " التربية فى اليابان "، نشر فى نيويورك عام ١٨٧٣ ،واعتبر مورى فى مقدمته أن أحد الأسباب المباشرة للغليان السياسى فى اليابان هو تأثير الحضارة الغربية [٢٢].

واستشهد هيربرت باسين في كتابه " المتجمع والتعليم في اليابان" برسالة بعث بها ارينوي موري ، البالغ من العمر خمسة وعشرين عاما ، وهو أول ممثل ديبلوماسي لليابان لدي الولايات المتحدة ، إلي " الشخصيات الأمريكية البارزة " في فبراير ١٨٧٢ ، طالبا " المشورة والمعلومات " " عن شئون التعليم في اليابان " ، " والنقاط المحددة التي استرعي انتباهكم إليها هي كما يلي : أثر التعليم : [١] علي الازدهار المادي للبلد ؛ [٢] علي تجارته؛[٣] علي مصالحه الزراعية والصناعية ؛ [٤] علي أحوال الشعب الاجتماعية والمعنوية والمادية ؛ [٥] تأثيره علي القوانين والحكم " .

ومضي هيربرت باسين ليقول : " لقد أبلغوا موري أن التعليم سيفتح عقول الفلاحين المنعزلين علي الإمكانات الجديدة ، ويربط اليابان باقتصاد التبادل العالمي ، ويفتح شهيات جديدة تتطلب صناعات جديدة وتوسيع التجارة لإشباع حاجات الفلاحين والفنيين وتحسين نوعية حياتهم ، وغرس الولاء والأخلاق بحيث تستطيع الحكومة أن تحكم بصورة سلسة بدلا من العنف ، وبإيجاز أنه سيرسي أساس الازدهار والاحترام بين أمم العالم . وبمعني ما ، فإن تاريخ اليابان منذ ١٨٧٢ يمكن كتابته كتعليق مطول علي أسئلة السفير موري ، أو ربما كإثبات مطول لتنبؤات الشخصيات الأمريكية البارزة ، وينبغي لكل أمة جديدة ناهضة أن تسأل نفسها الأسئلة ذاتها : ماذا سيكون أثر التعليم علي اقتصادنا ومجتمعنا وسياستنا "[٢٣].

وقد أنشئت وزارة التعليم في ١٨٧١ ، وصدر القانون الأساسي للتعليم في ١٨٧٢ م . وكان الإنجاز التعليمي يدعو إلي الإعجاب حقا في نهاية عصر الميجي ، فقد ارتفع معدل التحاق الأولاد وكذلك البنات بالمدارس مما يقل عن ٣٠ في المائة في ١٨٧٣ إلي ما يزيد علي ٩٠ في المائة في ١٩٠٧ ، وزاد عدد المـــدارس الثانوية عشرة أمثال خلال المدة

١٨٨٥ – ١٩١٠ ، وتحقق هدف الالتحاق الشامل بالتعليم الأولي خلال ثلاثين عاما من إنشاء نظام المدارس الحديثة ، وتم محو الأمية بالكامل خلال عشرين عاما أخرى .

وفي نصف القرن هذا ، قامت اليابان بما تأمل البلدان المتخلفة حاليا في القيام به، انتقلت من ماضي ما قبل الصناعة ، من الماضي الزراعي الإقطاعي إلي بناء أمة صناعية حديثة . وبنهاية عصر الميجي ، كانت مؤسساتها الحديثة الأساسية قد استقرت ، وتحقق من الناحية العملية محو الأمية الوظيفي لكل السكان ، وقارب معدل الالتحاق بالمدارس الإلزامية ١٠٠ في المائة .

لقد تجاوزت النظرة والفلسفة التعليمية لليابان في عصر الميجي ، الجوانب النفعية والمنافع العملية ؛ فقد تشربت بالتطلعات الوطنية ، والحفاظ علي الهوية الثقافية ، وبناء الشخصية الرامي إلي إعداد المواطن المتمسك بالأخلاق والوطنية . وقد جاء في دراسة رسمية أصدرتها وزارة التعليم : " إن التقدم الاقتصادي السريع لهذا البلد الذي اعتمد إلي حد كبير علي المعدل المرتفع للمدخرات (١٥ – ٢٠ في المائة من الدخل القومي) منذ نحو ١٩٠٠ ، يؤكد أن التعليم الأخلاقي والمعنوي كان فعالا في التشجيع علي التخلص من التبذير وتعليم الناس القيمة الأخلاقية للاقتصاد والادخار " .

ورغم أن تعليم الأخلاق وحده لا يمكن أن يحقق عائدا مرتفعا من المدخرات الوطنية التي تتأثر أيضا بالمواقف والعادات ، فإن للدراسة دلالتها بشأن الاعتقاد الذي كان سائدا في الدوائر ذات النفوذ في عصر الميجي بأن اللجوء للتربية الأخلاقية كان أمرا حتميا لغرس السمات والقيم التي وفرت الأسس الأخلاقية لأمة فخورة بميراثها وعاقدة العزم علي أن تصبح ندا للأمة الغربية . ويمكن أن نعزو إلي كوجـا كاتسونـان (١٨٥٧ – ١٩٠٧) ، الذي كان من أعضاء الجيل الصاعد وإعلاميا بارزا ، دور الداعم للتربية الأخلاقية لأنه كان يقدم في الافتتاحيات التي يكتبها أسبابا مقنعة لمقاومة موجة التغريب العارمة والحفاظ علي "ثقافة موحدة ومتكاملة بالاستعارة من الغرب بطريقة انتقائية وتمثل الأفكار الجديدة بحكمة"[٢٣].

وقد كتب يقول : " إننا علي مفترق طرق سيحدد مصير الثقافة اليابانية .. وفي مقدورنا أن نأخذ بالأشياء الغربية بالقدر الذي لا تدمر فيه الطابع القومي .. فإذا كانت أمة ما تريد أن تحتل مكانا بين الدول الكبرى وتحافظ علي استقلالها القومي ، ينبغي لها أن تسعي دوما لدعم قوميتها .. ولنتأمل للحظة ما يلي : إذا نحي المرء جانبا أفكار بلده وحقوقها ورفاهيتها، وكلها نتاج للقومية فأي أساس سيبقي لحب الوطن ؟ وإذا كانت أمة ما تفتقر للوطنية ، فكيف لها أن تأمل في الوجود ؟ فأصل الوطنية هو التمييز بين (نحن) و (هم) وهو التمييز الذي ينبع من القومية ، والقومية هي العنصر الأساسي في الحفاظ علي حضارة فريدة وتطويرها ، فإذا تأثرت ثقافة بلد ما بثقافة بلد آخر إلي الحد الذي تفقد فيه كلية طابعها الفريد ، فلا ريب أن هذا البلد سيفقد وضعه المستقل[٢٣] .

وقد لخص شهاب فارس [٩]. خصائص نظام التعليم الياباني في عدة جوانب من أهمها ما يأتي :

١- المركزية واللامركزية في التعليم : هناك نوع من التوازن والمزج بين المركزية واللامركزية في نظام التعليم الياباني ، علي نحو يعكس طبيعة التفكير اليابانية في المزج بين الثقافات والقديم والجديد ، فالمركزية كانت موجودة قبل فرض قوات الحلفاء وعلي رأسهم الولايات المتحدة الأمريكية مبدأ اللامركزية وغيرها من الإصلاحات علي نظام التعليم في اليابان بعد هزيمة اليابان في الحرب العالمية الثانية. ولكن بعد أن استعادت اليابان سيادتها في عام ١٩٥٢ ، قامت بإلغاء بعض الإصلاحات التي فرضت عليها ولم تكن مناسبة لها ومنها مبدأ اللامركزية .

٢- روح الجماعة والعمل الجماعي والنظام والمسئولية : يركز النظام الياباني للتعليم علي تنمية الشعور بالجماعة والمسئولية لدي التلاميذ والطلاب تجاه المجتمع بادئا بالبيئة المدرسية المحيطة بهم ، فمن الشائع في المدارس اليابانية قيام التلميذ عند نهاية اليوم الدراسي بكنس وتنظيف القاعات الدراسية ، بل وغسل دورات المياه وجمع أوراق الشجر المتساقط في فناء المدرسة ، وكثيرا ما ينضم إليهم المدرسون في

أوقات معينة لإجراء نظافة عامة سواء للمدرسة أو للأماكن العامة مثل المرافق العامة والشواطئ .

٣- الجد والاجتهاد أهم من الموهبة والذكاء : يركز اليابانيون علي مبدأ " الجد والاجتهاد أهم من الموهبة والذكاء الفطري للطفل " وهو علي عكس ما هو معروف في الولايات المتحدة وكثير من الدول ، ويتضح ذلك أيضا من كثرة استخدامهم للكلمات التي تدل علي الاجتهاد والمثابرة باللغة اليابانية مثل كلمة " سأبذل قصارى جهدي (ganbarimasu) سأعمل بكل جدية (isshookenmei yarimasu) " فالطلاب اليابانيون يؤمنون بنصح مدرسيهم وآبائهم بأن النجاح بل والتفوق يمكن أن يتحقق بالاجتهاد وبذل الجهد وليس بالذكاء فقط . وهذا ما أكدته نتائج البحوث والدراسات النفسية التى أوضحت أن القدرات العقلية غير كافيه وحدها للتفوق والنجاح ، ولكن لابد من المثابرة وبذل الجهد والدافعية العالية إلى جانب هذه القدرات.

٤- الكم المعرفي وثقل العبء الدراسي : ومن المعروف أن نظام السنة الدراسية اليابانية يختلف عن معظم دول العالم حيث تبدأ الدراسة في أول شهر أبريل الميلادي وتنتهي في الخامس والعشرين من شهر مارس ، ويعتبر عدد الأيام الدراسية وعدد الساعات في السنة أطول عدد مقارنة بأي دولة أخرى ، حيث يبدأ اليوم الدراسي عادة للطلاب من الساعة الثامنة صباحا حتى الساعة الرابعة تقريبا. أما المعلمون فعملهم حتى الساعة الخامسة ولكنهم يظلون في عملهم حتى السادسة والسابعة مساء ، بالإضافة إلي ذلك تقل عدد العطلات التي تنقسم إلي عطلة الربيع والتي لا تزيد علي عشرة أيام ، وكذلك نفس المدة لعطلة رأس السنة الميلادية ، ثم العطلة الصيفية التي لا تزيد علي أربعين يوما .

وكنتيجة ربما تكون طبيعية لهذا الجهد الدراسي خلال العام ، يحصل الطالب الياباني علي أيام دراسية أكثر من أقرانه في أمريكا ، ويحصل علي درجات تفوق أقرانه في أمريكا وغيرها من الدول المتقدمة في مجالات المعرفة والمقررات الدراسية

مثل الرياضيات والعلوم . ويقال أن مستوي التلميذ الياباني في سن الثانية عشرة يعادل مستوي الطالب في سن الخامسة عشرة في الدول المتقدمة ، وهذا يدل علي الرقي النوعي للتعليم في اليابان .

وكثيرا ما يقال أن نظام التعليم الياباني قبل الحرب العالمية الثانية كان يعتمد علي الحفظ عن ظهر قلب ، ولكن اليوم يقال أيضا أنه يتسم بالمرونة والذكاء والمبادرة بدرجة كبيرة ، وعموما هذه الأشياء من الصعب قياسها ، ولكن بشكل عام ربما يغلب طابع الحفظ أيضا وخصوصا إذا تصورنا ذلك من خلال الكم المعرفي الهائل الذي يدرسونه في مختلف المواد ، وكذلك نظام الكتابة اليابانية الذي يتطلب الكثير من الجهد في حفظ مقاطع الكتابة الخاصة بهذا النظام . ويقول البروفيسور الأمريكي إدوارد بيوشامب " بعد تجربتي في التدريس بالجامعات اليابانية لم أعد أندهش كثير عندما أجد أن الطلاب اليابانيين ملمون بتاريخ الولايات المتحدة بقدر أكبر من الطلاب الأمريكيين " .

٥- الحماس الشديد من الطلاب وأولياء الأمور للتعليم وارتفاع المكانة المرموقة للمعلم: يرجع الاجتهاد والحماس من قبل الطلاب والآباء والمدرسين إلي عدة عوامل ، منها طبيعة الشخصية اليابانية الفضولية التي تبحث عن الجديد دائما ، وكذلك خبرة اليابانيين في استقبال الكثير من الثقافات المختلفة وتطويعها لثقافتهم. كما يعد هذا الحماس نتاجا لفلسفة الكونفوشيوسية التي تأثرت بها الصين وكوريا واليابان ، وتركز هذه الفلسفة علي نظام اجتماعي علي أساس قواعد أخلاقية يحكمه حكام ذو علم ومعرفة وخلق كريم ، ويكون الولاء لهؤلاء الحكام والآباء ومن في حكمهم هو دعامة هذا النظام ، كما تؤكد هذه الفلسفة النظام العقلاني للطبيعة وأهمية العلم والمعرفة والجد في طلبهما والعمل الشاق وهذه المفاهيم هي التي تقف وراء حماس الياباني الشديد تجاه العلم والمبادئ الأخلاقية أيضا [٩] .

كما كان لاستقرار الأسرة والتزامها بالتعليم باعتباره الوسيلة الوحيدة للتقدم في مدارج الحياة أهمية قصوى في أداء الطلاب في مدارسهم ، فوجود بيت آمن يؤهل الطفل علي نحو

أفضل كثيرا للتفاعل بصورة فعالة مع ضغوط نظام يتركز حول الامتحانات ، وفي توفير التركيز المطلوب للدراسة الجادة والمستمرة ، ورغم أن المرأة تشكل ما يقرب من نصف القوة العاملة في اليابان ، فإن الأم تتحمل المسئولية الأولي عن تعليم أطفالها ، " وهي ظاهرة أصبحت معروفة في صورتها القصوى باسم (كيوبكو ماما) – الأم العاملة – والتي ترمز لدورها كمرب ومشجع وحافز ، كل ذلك في نفس الوقت [٢٣].

ويستخلص رتشارد لين أربعة استنتاجات مهمة من الإنجاز التعليمي في اليابان تفيد الغرب. وفي اعتقادنا أن الدروس المستخلصة منها لا ينبغي أن تقتصر علي الغرب وأن يتم تطبيقها علي نطاق واسع ، الاستنتاج الأول هو أن المعايير التعليمية اليابانية العالية تحققت دون تخصيص موارد مالية للمدارس تزيد علي مثيلها في البلدان الغربية ، لأن زيادة ميزانية التعليم لن تؤدي بصورة آلية إلي ارتفاع المستويات الأكاديمية .

ثانيا ، إن التجربة اليابانية تلقي الضوء علي فعالية الحوافز القوية لتلاميذ المدارس ؛ ويبدو أن أقوي حافز هو الأداء التنافسي في الامتحانات التي تحدد آفاق عملهم في المستقبل . والدرس الثالث هو أن مدة السنة الدراسية لها تأثير مهم علي تحسين المستويات التعليمية ، ذلك أن السنة الدراسية بالنسبة للتلاميذ اليابانيين تزيد بنحو الثلث علي سنة قرنائهم في بريطانيا والولايات المتحدة وغالبية بلدان أوروبا. والنتيجة هي أن الطلبة اليابانيين يحصلون في منتصف فترة المراهقة علي ما يعادل نحو ثلاث سنوات إضافية من التعليم . والمبدأ الرابع المستخلص من التعليم الياباني هو أهمية نوعية المعلمين وتمكنهم المهني . " ففي اليابان هناك ثلاثة حوافز قوية لكفاءة المدرس ، ألا وهي التحديد التفصيلي للمقرر الدراسي من قبل وزارة التعليم ، والتنافس بين المدارس الثانوية علي النجاح في الامتحانات ، والعدد الكبير من المدارس الخاصة التي تخضع للانضباط الذي تفرضه السوق [٢٣] .

وفي ضوء ما سبق يتضح أن اليابان تستثمر في الإنسان ، تهتم بتربيته وتوجهه ليختار مستقبله ، فهل يمكن أن نستفيد من هذه التجربة الغنية في توجيه طلابنا أثناء المرحلة الثانوية لاختيار مهنة معينة من خلال تدريبهم علي المهارات التي تمكنهم من ذلك . فالطالب في مجتمعاتنا العربية يلتحق بالجامعة لتكملة دراسته الأكاديمية ، ليتخرج وقد ينتهي ويفاجأ بأنه

غير مهيأ للعمل في أية مهنة. والسؤال هل يمكن أن تنتهي الدراسة التعليمية بعد سن الخامسة عشرة أي بعد الدراسة المتوسطة ؟ ومن ثم تبدأ بعدها مرحلة التدريب للعمل في المصانع والبنوك والأعمال الحرة . ولكي ننجح في ذلك علينا أن نغير ثقافة الشهادات العليا في المجتمع ، فأغني رجال العالم هو " بل جيتس " المالك لشركة ميكروسوفت – ترك الدراسة بجامعة هارفارد أحسن جامعة في العالم ، وتفرغ للإبداع في التجارة .

ثالثا التعلم في اليابان بين التقليد والإبداع:

وحول أسباب النهضة التي حققتها اليابان تساءل توماس ب . روهلن : " لماذا استطاعت اليابان أن تلحق بالأمم الصناعية المتقدمة في الغرب بمثل هذه الكفاءة في حين أثبتت الكثير من الأمم غير الغربية الأخرى توافرت لها فرص مساوية أو أفضل من حيث إمكانيات الحصول علي الموارد والتكنولوجيا عجزها عن ذلك أو أنها أقل قدرة علي تحقيقه ؟ ورغم أن هذا السؤال ليس جديدا بلا ريب ، فإن المرء ينبغي أن يبدأ به لأنه يوجه أنظارنا إلي عملية التعلم التي قامت بها اليابان . ففي البدء ، لم يكن لدي اليابان مزايا تقنية ولا مزايا مادية بالمقارنة بالدول الغربية الرئيسية . ولم يكن المرء ليتوقع أن تكون اليابان هي أكثر البلدان نجاحا في التمكن من التكنولوجيا الغربية والممارسة الصناعية الغربية . فقد كانت هي الأقل اتصالا بأوروبا ، ولم تكن معروفة بمهاراتها التجارية . وكانت الفروق اللغوية والجغرافية والثقافية بينها وبين أوروبا كبيرة وواضحة ، وكانت المناطق الأخرى التي تتوافر لديها درجة أكبر من الألفة والاتصال بأوروبا هي المرشحة الأكثر رجحانا ، ومع ذلك أثبتت اليابان أنها الأكثر نجاحا بشوط بعيد . وقد يبدو قولنا هذا من قبيل التكرار ، لكن نجاح اليابان في القرن الماضي كان دليلا دامغا علي توافر قدرة مرموقة علي التعلم . "

ففي اليابان التي تمثلت الكونفوشيوسية ، أصبح التعليم موضع فخار وغدا شرطا لتولي المناصب ، وللمكانة الاجتماعية ، ولتقدم المجتمع وازدهاره . وقد سلمت اليابان بعزلتها وتعرضها للمخاطر ، ولذا استحدثت تقاليد الاستعارة من الخارج ، مستهدفة القدرة علي البقاء واللحاق بالأمم المتقدمة علي حد سواء. وكانت جذور ذلك ترجع إلي قدرة اليابانيين علي قبول حتمية التغيير كحقيقة دائمة ، وعلي التكيف من خلال الاستعارة والتقاليد

والابتكار . وسرعة تقبل اليابانيين لتكنولوجيا الغرب وفنونه الصناعية تلقي الضوء علي ميول اليابانيين للتكيف والتواؤم .

إن المتجمع المعنى بالتعلم يحشد الموارد البشرية والمعرفة لتحقيق أهدافه وغاياته الملموسة . وهو ينطوي في حالة اليابان كما سلف القول علي الاستعارة من الأمم المتقدمة ، مما كان داعيا بدوره إلي التقليد والمحاكاة . وقد قامت الاستعارة علي أساس من الفحص الدقيق للآفاق الخارجية وجمع المعلومات المتاحة من كل المصادر للوصول إلي فهم واقعي لكيفية التغلب علي أوجه الضعف اليابانية بالتطبيق العملي للمعرفة والأفكار الجديدة ، وبنقل الأنماط التنظيمية الغربية إلي اليابان عن طريق إعادة التفسير الانتقائي للتراث الياباني (٢٣) .

وقد لاحظت "اليانور وستني" مؤلفة التقليد والابتكار أنه : " حيثما يتعلق الأمر بأشكال نماية المحاكاة التنظيمية بين المجتمعات ، يكون التمييز بين النقل والإبداع ، بين التقليد والابتكار ، تمييزا زائفا : فالتقليد الناجح للأنماط التنظيمية يقتضي ابتكارا ، ولابد لكل التنظيمات من أن تعتمد علي البيئة المحيطة بها للحصول علي الموارد ، ولابد لها أن تستجيب للطلب الخارجي علي منتجاتها أو خدماتها . ونظرا لأن البيئة التي استند إليها النموذج التنظيمي في إطاره الأصلي تختلف حتما عن ذلك التي يجري غرسه فيها ، فإن المحاكاة مهما بلغ من اجتهاد القائمين بها ستؤدي إلي تعديلات في الأنماط الأصلية حتى تتواءم مع سياقها الجديد ، وإلي تغييرات في البيئة لجعلها إطارا أكثر مواءمة للتنظيم الجديد . وسيكون بعض هذه التغييرات متعمدا والبعض منها غير مقصود ، وسيكون لها جميعها نتائج غير متوقعة . وسيظل النموذج الأصلي لبعض التنظيمات ، يمثل المخطط الأساسي الذي يجري تطويره ؛ بينما يفقد النموذج الأصلي للبعض الآخر تأثيره سريعا أمام تأثيرات أقوي في البيئة المباشرة (المرجع السابق) .

وفي ضوء ما سبق يتضح أهمية العمليات النفسية التي وقفت وراء النهضة التي حققها المجتمع الياباني ، والتي اعتمدت علي المزج بين عملية المحاكاة والاستعارة من الخارج وعملية التكيف والتواؤم مع كل ما هو مستعار أو مستحدث . وقد تمت عملية المحاكاة أو التقليد في ضوء الفحص الدقيق والتغلب علي أوجه الضعف اليابانية من خلال التطبيق العملي

للمعرفة الجديدة وإعادة تفسير للتراث الياباني ، وكان نجاح اليابان في المزج بين التقاليد والحداثة عاملا رئيسيا في تحديثها السريع وتقدمها الملحوظ .

وتبين دراسة التجربة اليابانية أنه لكي يحقق أي مجتمع تقدما ، ينبغي أن تكون نقطة البدء في رحلته هي عدم الرضاء عن الظروف السائدة ، ووجود رغبة حقيقية في تغييرها لصالح الجماعة . إن فكرة التقدم الذي يعني في جوهره ضرورة التغيير ، ينبغي أن تنتشر في كافة أنحاء المجتمع حتى يوجد المناخ الثقافي والنفسي المواتي للتغيير . وفي حالة اليابان ، ارتبط الإحساس بضرورة تحقيق التقدم بضرورة اللحاق بالغرب ، وإثارة الحماسة الوطنية لحماية استقلال اليابان ووحدة أراضيها وأن تصبح ندا للدول الغربية من خلال تنمية قوتها الصناعية والعسكرية ، وكان إدراك القيادة اليابانية لواقع أن بلدا متخلفا من الناحية الاقتصادية والتكنولوجية سيكون ضعيفا وبلا دفاع في عالم يتسم بالخشونة والمنافسة ، عاملا إيجابيا في الانتشار السريع للإيمان بأن التقدم جزء لا يتجزأ من القوة والأمن القوميين .

إن المزج بين التراث والحداثة ليس مهمة تجري علي عجل ، فهي عملية متطورة تتطلب إعادة تقييم وتطويع مستمرة لمواجهة الأوضاع المتغيرة ، وفي الوقت نفسه ، فإن رفض التحديث باعتباره استسلاما وإذعانا لقوي أجنبية يعرقل إمكانات تحقيق التقدم الذي تمليه الاعتبارات الإنسانية . وليس من المستغرب أن تلقي برامج التحديث مقاومة عنيفة ينبغي التغلب عليها عن طريق حشد توافق الرأي خلفها وإثبات أنها مصممة لإحداث تحسينات تفي بالاحتياجات الأساسية للناس وتحترم حقوقهم التى لا يمكن التصرف فيها . وتتوقف مقاومة التغيير علي الميراث الثقافي للمجتمع ، وعلي ما يتمتع به من مرونة وسهولة تكيفه استجابة للتحديات الجديدة .

وعمليات مثل المزج بين الجديد والقديم ، والتكيف مع المستحدثات هي من العمليات الرئيسية إلي تميز الشخصية اليابانية ، ولم تقتصر فقط علي مجال التعلم ، وإنما نجدها في عمليات التفاعل الاجتماعي بين اليابانيين وغيرهم من أفراد الشعوب الأخرى . والدليل علي ذلك ، إدراك القادة اليابانيين بعد هزيمة اليابان أن هناك ضرورة للخضوع للإدارة

الأمريكية ، إذا ما أرادت اليابان فعلا إعادة استقلالها . وأثبتوا بصورة تدعو للدهشة أنهم متعاونون مع الإدارة الأمريكية .

وبين التوجه الأمريكي ، الواثق في قدرته علي توجيه اليابانيين ورعايتهم رعاية مفيدة ، والعادات اليابانية المتأصلة من التعاون والولاء للزعماء ولاء فعال ، بين هذا وذاك حدث امتزاج طيب . وبدلا من أن يثبت احتلال دولة عصرية متقدمة لأمة أخرى احتلالا عسكريا أنه كارثة مطلقة ، كما توقع معظم الناس ، تحول هذا الاحتلال كليا إلي نجاح مذهل [٢].

رابعا العلاقات الاجتماعية والتعبير عن المشاعر :

اليابان ، كما وصفها بعض المراقبين ، هي البلد الذي يتميز بثقافة الخجل ، لا ثقافة الشعور بالذنب مثل الثقافة الغربية . والمقصود هنا خجل أفراد الشعب الياباني من حكم المجتمع ، وهو أقوي قوة تتحكم فيه أكثر مما يتحكم الذنب الذي تجاوز الخطيئة في عيون الإله . ومازال هذا المفهوم الأخلاقي ساريا – إلي حد كبير – في اليابان ، رغم أن المبالغة فيه ليس أمرا مستحسنا . ويمتزج الشعور بالخجل لدي الفرد الياباني بالإحساس بالذنب. والفرق بين اليابانيين والغربيين هو أن الإنسان الغربي يشعر بالقلق والارتباك عندما يكشف الجيران أو القانون سره أو حقيقته أكثر من الفعل الخاطئ نفسه ، بينما نجد الياباني يخشى العار الذي تحكم به عليه أسرته ، أو مجتمعه لدرجة قد يتحول فيها خوفه إلي عقدة ذنب تفوق فشله في تحقيق آماله في المستقبل. ولا يختلف الأثر النهائي الذي يتركه شعور الفرد الياباني بالعار كثيرا عن أثر شعوره بالذنب. ومازال اليابانيون حتى يومنا هذا يهتمون في مجموعهم بالمبادئ الأخلاقية المحددة أقل كثيرا من اهتمام الغربيين بها ، إذ يهتمون أكثر بالمواقف المادية المحددة وبالمشاعر الإنسانية المركبة . وينظر الغربيون إلي اليابانيين بوصفهم أناسا ضعفاء تنقصهم المبادئ ، في الوقت نفسه الذي ينظر فيه اليابانيون إلي الغربيين بوصفهم قساة وذاتيين في أحكامهم ، فضلا عن أنهم يفتقرون إلي المشاعر الإنسانية .

ويعتبر الخجل أو الضمير الحي بالنسبة لليابانيين من أهم ثمار التركيز علي قواعد السلوك المليئة بالتفاصيل . ويتمثل الضمير الحي في شعور اليابانيين الدائم بالقلق خشية أن تصدر عنهم أفعال تتعارض مع السلوك السليم ، وبالتالي يعرضون أنفسهم لنقد الآخرين أو

سخريتهم . ويظهر هذا القلق أشد ما يكون في علاقاتهم مع الأجانب الذين لا يعرف اليابانيون تقاليدهم الأخلاقية معرفة كاملة ، وإن كان الضمير الحي يمثل أساس التعامل فيما بينهم أيضا ، حيث يحرص كل ياباني في قلق علي معرفة رأي الآخرين فيه ، والياباني يبدو خجولا جدا في علاقاته الخاصة ، وهو دائم استخدام كلمة " انريو " "Enreyo" ومعناها " مع التحفظ " . ومن العبارات الشائعة في لغة التخاطب التي تعبر عن أدب المتحدث عبارة من فضلك لا تتحفظ ، أو " من فضلك تصرف بحريتك " . ومن الطبيعي أن يشعر الياباني ، وهو بهذا الضمير الحي ، بالخجل وهو بصحبة الآخرين ، ولا يشعر كثير من اليابانيين وخصوصا الكبار من الأجيال القديمة بالراحة والطمأنينة إلا في علاقاتهم الحميمة مع أصدقائهم الأعزاء [٢].

وفى مجال المقارنة بين شخصية العربى وشخصية اليابانى ، يرى توهارا أن العربى يعبر عن حقيقة مشاعره وأحاسيسه بصورة مباشرة وسريعة. أما اليابانى فيخبئ أحاسيسه داخله، ويخفى مشاعره بعناية ، ويراقب، وربما يحتفظ بانفعالاته لمدة طويلة ، وقد يفقد رغبته أحياناً فى التعبير عنها. فالشاعر اليابانى مثلاً خجول لدرجة أنه لا يستطيع أن يقرأ شعرة أمام الآخرين ، لذلك فهو يقرأ وحيداً ، وهولايريد أحداً بجانبه. وبوجه عام فاليابانيون يحبون الفعل ولكن فى صمت ، ولا يميلون إلى الثرثرة . ثلاثة أشياء مهمة بالنسبة لهم هى : الطبيعة، والشتاء ، والصمت [١٨].

وقد أسهمت المهارات الجماعية ، والقيم التي نجح اليابانيون في تنميتها في تشكيل نموذج الشخصية اليابانية التي عرفت برقتها ولطفها ودماثه خلقها من حيث المظهر الخارجي علي أقل تقدير . ويبدو الغربيون في عيون اليابانيين علي نقيضهم تمام . فهم يتسمون بالخشونة وعدم النضج ، ولا يستطيع أحد التنبؤ بما في جعبتهم ، لأن إحساسهم بالتعالي والتفاخر يقف حاجزا أمام عواطفهم الحقيقية ، وبينما يري الغرب في الشخصية الغامضة ، التي يصعب فهمها ، شخصية تتمتع بروح نابضة ومثيرة للبهجة ، فإن مثل هذه الشخصية بالنسبة لليابانيين شخصية ذميمة ومستقبحة . والواقع أن المجتمع الياباني يسير بالفعل في قنوات اجتماعية واضحة ، علي الأقل ، تبدو من الظاهر هادئة مسالمة. وباستثناء الأحداث

التي تجري خارج العمل ، والمظاهرات السياسية ، فنادرا ما ترتفع أصوات اليابانيين إلا في ساعات المرح التي تقضيها المجموعة في ممارسة نشاطاتها . وقليلا أيضا ما نجد أما سليطة اللسان توبخ أبناءها ، أو شابا يتحدث بصوت مرتفع ، أو زوجة طويلة اللسان ، وهي نماذج نجدها في أي مكان آخر في العالم . ويكره اليابانيون بشدة كل صور التعبير المكشوف عن المشاعر ، سواء كانت مشاعر غضب أو حب ، رغم أن هذه الكراهية شأنها شأن جميع القوانين لها استثناءات تتمثل في قدرتهم علي التعبير عن تعاستهم العاطفية بالإفراط الشديد في تناول الخمور لدرجة السكر . وربما تكون الابتسامة دائمة الارتسام علي وجه الياباني هي أساس رغبتهم في إخفاء عواطفهم ومشاعرهم ، سواء كانت مشاعر أسف ، أو حيرة ، أو سرور ، وميلهم الدائم لنطق كلمة (لا) . ويحرص اليابانيون علي تجنب التعبير عن عواطفهم أمام الناس بالأفعال الحسية ، ماعدا التعبير عن عواطفهم تجاه الأطفال فقط . ورغم أن القبلة ترتبط بالعلاقة الجنسية إلا أن رؤية اثنين متحابين يتبادلان القبلات لا تحدث إلا في حالات قليلة جدا ، حيث تمارس القبلة بصورة علنية في ذلك السياق المحكوم ، وهو التعبير عن مشاعرهم نحو الأطفال فقط . ومن الطبيعي أن يبدو الترحيب بالأحضان والقبلات ، كما يحدث في الغرب والشرق الأوسط ، شيئا غريبا حقا في بلد كاليابان ، لا نري فيه أما تقبل ابنتها الشابة [٢] .

خامسا التوجهات القيمية والقوالب النمطية الجامدة (أو التنميطات القومية) :

في مجال الدراسات الثقافية المقارنة بين المجتمع الياباني وبعض المجتمعات الأخرى في الأنساق والتوجهات القيمية Value orientations ، أسفرت نتائج الدراسة التي قام بها شارلز موريس C. Morris لثلاث عشرة طريقة للحياة ، (مثل الاستمتاع بالحياة من خلال مشاركة الجماعة ، والاستمتاع بالمنافسة ، وضبط الذات ، والمغامرة ، والطاعة .. الخ) أوضحت أن هناك بعض جوانب الاتفاق والاختلاف بين طلاب الجامعة في كل من : اليابان ، والصين ، والهند ، والنرويج ، والولايات المتحدة الأمريكية . أما جوانب الاتفاق فكان من أبرزها انتظام طرق الحياة هذه حول خمسة أبعاد أساسية تمثلت في الآتي :

١- ضبط الذات Self – control

٢- الاستمتاع والتقدم في العمل Enjoyment and Progress in Action

٣- الاكتفاء الذاتي Self – sufficiency

٤- تقبل الآخرين والتعاطف معهم Receptivity and Sympathetic Concern

٥- الانغماس الذاتي والاستمتاع بالحياة Self – indulgence

أما جوانب الاختلاف بين طلاب هذه المجتمعات فتمثلت في الوزن النسبي لكل بعد من هذه الأبعاد . فقد تبين أن عامل ضبط الذات – علي سبيل المثال تتزايد أهميته لـدي طـلاب المجتمع الهندي ، يليهم طلاب النرويج ، ثم طلاب اليابان والصين ، وفي المؤخرة نجد طلاب الولايات المتحدة الأمريكية . في حين احتل عامل الاكتفاء الذاتي مكـان الصـدارة لـدي الطلاب اليابانيين ، يليهم طلاب المجتمع الهندي ، ثم النرويج ، والولايات المتحدة ، والصين. أما الانغماس والاستمتاع بالحياة فيمثل أهمية كبيرة لدي الطلاب الأمريكيين ، يليهم مباشرة اليابانيون ، والنرويجيون ، والهنود ، والصينيون .

وفي دراسة تالية تناول فيها شارلز موريس طرق الحياة لدي عينة من الطـلاب العـرب ، أوضحت النتائج أن هؤلاء الطلاب يفضلون : النشاط ومشاركة الجماعة ، وضبط الذات ، بينما يرفضون : التفتح ، والمنافسة ، والمتعة والبهجة [٣٤].

وأهم ما يمكن الخروج به من نتائج هاتين الدراستين يتلخص فيما يأتي :

١- أن المجتمع الياباني يعطي أهمية كبيرة لكل مـن الاكتفـاء الـذاتي ، والانغمـاس والاستمتاع بالحياة أثناء عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال ، وربما يكون هذا أحد الأسباب الرئيسية وراء تقدم اليابان ونهضته الكبيرة .

٢- إن المجتمعات العربية تركز بدرجة كبيرة في عملية التنشئة الاجتماعية للأبناء علي مشاركة الجماعة ، بينما لا تغرس في نفوس هؤلاء الأبناء روح المنافسـة والمتعـة بالعمل . وهي جوانب نحن في أمس الحاجة إليها إذا أردنا لمجتمعاتنا العربية النهوض والتقدم .

٣- تقترب هذه النتائج مما أشار إليه " بارسونز وشيلز " T. Parsons& E. A. Shils بالتوجهات القيمية Value orientations التي تتباين وتختلف باختلاف المجتمعات ، حيث يسود التوجه الذاتي Self – orientation في المجتمعات المتقدمة ، بينما يسود التوجه الجمعي Collective في المجتمعات المتأخرة .

٤- يجب أن نأخذ في الاعتبار أن النتائج التي أسفرت عنها دراسة " موريس " قد تم استخلاصها أثناء فترة الخمسينيات من القرن العشرين . ونظرا لتأثر التوجهات القيمية لأي مجتمع بالمرحلة التاريخية ، يحق لنا أن نتساءل : ما هو الوضع الآن ؟ وهل تغيرت هذه الصورة أم لازالت علي ما هي عليه بعد مضي ما يقرب من نصف قرن ؟ . هذه وغيرها من التساؤلات تحتاج إلي مزيد من البحث والدراسة من قبل المؤسسات البحثية في مجتمعاتنا العربية .

وفي دراسة ثقافية مقارنة أخرى ، قارن " بيرن " F. Berrin بين عينتين من طلاب الجامعة، إحداهما من خمس جامعات يابانية ، والثانية من جامعات الولايات المتحدة الأمريكية . وأوضحت نتائج هذه الدراسة أن الطلاب اليابانيين يقررون أنهم أكثر من نظرائهم الأمريكيين في عدة قيم أهمها : قبول اللوم علي الخطأ ، تجنب الخلافات والانسحاب منها ، التغيير والانفتاح علي الغير ، تفضيل مقابلة أناس جدد ، تفضيل العمل الجاد الشاق ، الانتهاء من العمل قبل البدء في عمل آخر ، المثابرة في العمل .. الخ .

وفي مقابل ذلك كان الطلاب اليابانيين أقل اهتماما من نظرائهم الأمريكيين في عدة جوانب أهمها : حب المناصب القيادية ، عدم الدفاع عن وجهات نظرهم إذا هوجمت من قبل الآخرين ، عدم حسم الخلافات ، لا يفضلون إقناع الآخرين والتأثير فيهم .

كذلك بينت النتائج أن الطلاب اليابانيين بالمقارنة بنظرائهم الأمريكيين يحصلون علي درجات أقل في الانتماء والعلاقات الاجتماعية مع الأصدقاء والتعاطف مع الآخرين . وتدعم هذه النتائج الصورة النمطية الشائعة عن الشخصية القومية اليابانية كما تكشف عنها ملامح التاريخ والثقافة اليابانية ، وخاصة في فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية . وقد برزت هذه النتائج بوضوح لدي عينة الإناث اليابانيات ، حيث تبين أن الإناث اليابانيات أقل

اهتماما بالعلاقات مع الجنس الآخر ، بشكل يعكس عدم اهتمام الفتاة اليابانية لكل ما هـو خارج جدران المترل ، ورفضها التورط في علاقات شخصية وعاطفية مع الآخرين [٢٦].

ويري علماء الاجتماع أن الشخصية اليابانية تتمتع بقيم شبه متكاملة ، مثـل التحلـي بالوفاء والعزم وبذل الجهد ، والعمل علي تحقيق الوحدة ، وتقوية عري التضامن والداعيـة إلي التنشئة الصالحة للأطفال. وبمرور الزمن شكل الإيمان بتلك القيم والسير علي هـداها أحد أهم العوامل التي وحدت اليابانيين في هوية وطنية واحدة . لذلك كان لاحترام العادات والتقاليد الفضل الأكبر الذي حصن وحمي الوجدان الشعبي الياباني من التشتت والضـياع بوجه الغزو الثقافي والتقني الغربي ، وخصوصا من قبل الولايات المتحدة الأمريكية [٣٢].

كما أوضحت نتائج إحدى الدراسات النفسية أن الشخصية اليابانية تتمتـع بالخصـال التالية : الأدب الجم والدفء الإنساني ، المزاوجة بين التقنية والتقاليد الأصلية ، والسعادة ، والقناعة ، والثقافة ، والاستقرار ، والتدين ، وإتقان العمل [١٦].

وفي مجال الاتجاهات والقوالب النمطية الجامـدة أو التنميطـات القوميـة National stereotypes لدي الأمريكيين نحو بعض شعوب العالم ، من بينـهم الشـعب اليابـاني – كشفت نتائج دراسة " كاتز وبرالي " أن الأمريكيين ينظـرون إلي اليابـانيين علـي أنهـم (مجتهدون ، أذكياء) وإلي الصينيين علي أنهم (يعتقدون في الخرافات ، محافظون ، يقدسون الروابط الأسرية ، هادئون) ، وإلي الإنجليز علي أنهم (محافظون ، أذكياء ، عمليـون) ، وإلي اليهود علي أنهم (مكارون ، مجتهدون ، طماعون ، ماديون) .. الخ [٣١].

وفي دراسة قام بها عبد اللطيف خليفة ، والحسين عبد المنعم [١٢]. عن اتجاهات طـلاب الجامعة من المصريين والسودانيين نحو عدد من شعوب العالم ، تبين أن أكثر الشعوب كراهية لدي كل من طلاب المصريين والسودانيين هو الشعب الإسرائيلي ، أما أكثر الشعوب حبا فتمثل في الشعب الياباني بالنسبة للمصريين ، وفلسطين بالنسبة للسودانيين .

ويرجع الاتجاه الإيجابي نحو اليابان لما يمثله من مركز جذب للإعجاب العربي بقيم الإنجاز والتقدم الحضاري والتكنولوجي . وفي هذا الشأن أشار سليمان إبراهيم العسكري[٧]. إلي أن عواطفنا الإيجابية نحو اليابان ليست وليدة اليوم ، بل إن تاريخها المعاصر يشير إلي وجودهـا

منذ قرن من الزمان ، ففي مطلع القرن كانت هناك قصائد للشاعر حافظ إبراهيم التي تعبر عن الإعجاب باليابان .

لقد نظم حافظ إبراهيم قصيدتين مطولتين ، الأولى بعنوان : " غادة اليابان " ، نشرها في السادس من أبريل عام ١٩٠٤ ، وفيها تمجيد لفلسفة القوة ، وإشادة بشجاعة اليابانيين وبتماسك الشعب الياباني وراء قيادته السياسية من أجل تحقيق مصلحة اليابان العليا كدولة قوية تهابها الدول الأخرى ، ومطلعها :

لا تلم كفي إذا السيف نبا صح مني العزم والدهر أبي

وأبرز ما جاء فيها وصفه لموقف فتاة يابانية أصرت علي العودة إلي ديارها قياما بالواجب الوطني تجاه بلادها ، ومشاركة شعبها في الحرب .

أنا يابانية لا أنثنى

عن مرادي أو أذوق العطبا

أنا إن لم أحسن الرمي ولم

تستطع كفاي تقليب الظبا

أخدم الجرحي وأقضي حقهم

وأواسي في الوغي من نكبا

هكذا الميكادو قد علمنا

أن نري الأوطان أما وأبا

ثم أعقبها بقصيدة أخرى نشرها في العاشر من نوفمبر عام ١٩٠٤ لعل أجمل ما فيها هو تذكير الشاعر بعودة الشرق بقوة إلي التاريخ العالمي :

أتي علي الشرق حين

إذا ما ذكر الأحياء لا يذكر

ومر بالشرق زمان وما

يمر بالبال ولا يخطر

حتى أعاد (الصفر) أيامه

فانتصف الأسود والأسمر

فرحمة الله علي أمة

يروي لها التاريخ ما يؤثر

وعلي هذا النحو نكتشف عمق عواطفنا تجاه بلدان الشرق الناهضة ، وعلي رأسها اليابان ، وهي عاطفة تدعم الفعل لو أردنا الفعل ، ثم إن هناك من الشواهد العملية ما يحفز علي الاندفاع في الفعل ، وهو فعل التعاون المرتجي مع هذا الشرق الناهض ، بل المتقدم .

أما الدراسة التي قام بها " ريشارد ، وهدجز " فقارنت بين القوالب النمطية الجامدة للقيم لدي كل من الأستراليين واليابانيين. وأوضحت نتائج هذه الدراسة أن المشاركين سواء من اليابانيين أو الأستراليين يرون أن اليابانيين أكر اهتماما بالانتماء والحصول علي الاحترام والتقدير ، والاستمتاع والتسلية ، والحصول علي حياة مليئة بالإثارة وتحقيق الذات . وأظهرت النتائج كذلك أن المشاركين اليابانيين يدركون أهمية العلاقات الاجتماعية بالنسبة لهم ، في حين يعتقد الأستراليون أن هذه العلاقات لا تمثل أهمية كبيرة بالنسبة لليابانيين. كما كشفت نتائج هذه الدراسة عن دقة تصورات الأستراليين المقيمين في اليابان عن القيم اليابانية – بالمقارنة بتصورات الأستراليين المقيمين في أستراليا . وهو ما يشير إلي أن معايشة الأشخاص الأستراليين لقيم الثقافة اليابانية قدمت لهم فهماً أعمق وأكثر قربا للقيم السائدة في الثقافة اليابانية . والأمر صحيح بالنسبة لليابانيين الذين عايشوا الثقافة الأسترالية عن قرب[٣٧].

سادسا الفردية والجماعية في المجتمع الياباني :

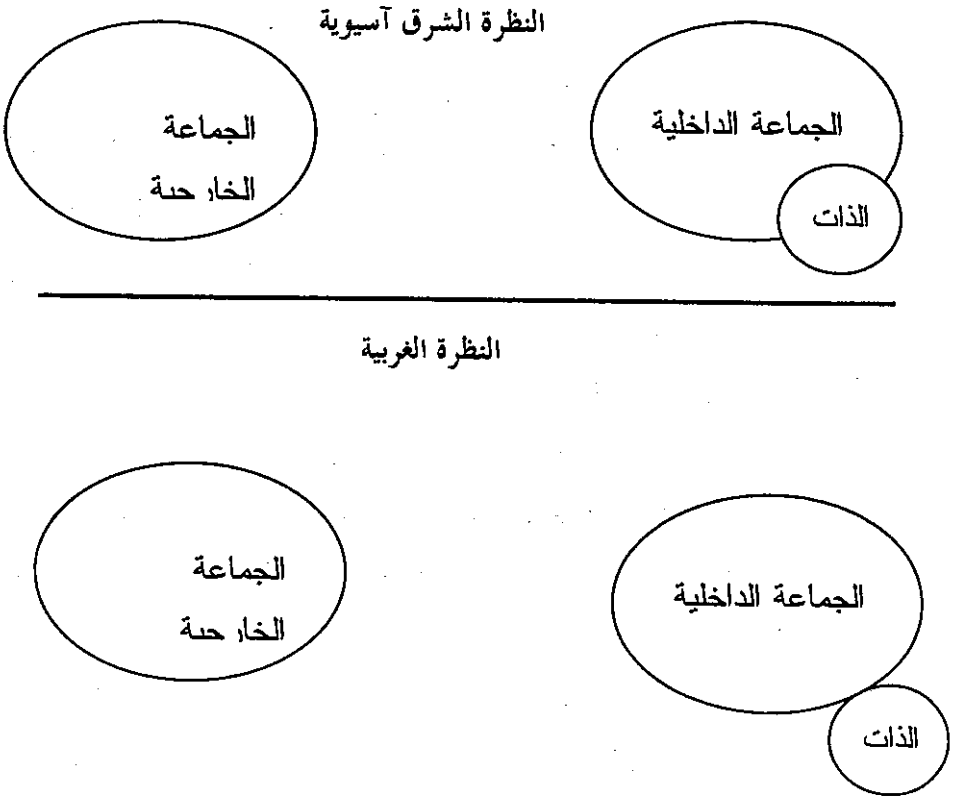
يعلي أبناء شرق آسيا من قيمة النجاح والإنجاز عـــن رضا ورحابة صدر لأنهما يعودان بالنفع علـــي الجماعات التي ينتمون إليها ، ويعلي الغربيون من قيمة النجاح والإنجاز لأنهما وسام دال علي جدارة شخصية[٤].

وهناك تعبير أسيوي يعكس انحيازا ثقافيا ضد الفردية . " الخنزير الذي يبعد عن القطيـــع يشبع ضربا " . ويسود اعتقاد يفيد بأن الأسيويين أقل اهتمام مـــن الغـــربيين بالأهـــداف الشخصية أو تعظيم الذات ، لكن الاهتمام ينصب غالبا علي أهـــداف الجماعـــة والعمـــل المتآزر. كذلك فإن الحفاظ علي العلاقات الاجتماعية في تناغم له الأسبقية علي إنجاز نجاح شخصي . والنجاح هدف منشود ، باعتباره هدفا جماعيا ، وليس وسام استحقاق شخصي . والتميز الفردي ليس مستصوبا في ذاته . والملاحظ عند الآسيويين أن الشعور بالرضا عـــن النفس مقترن – علي الأرجح – بالشعور بأنهم في تناغم مع رغبات وأماني الجماعـــة الـــتي ينتمون إليها ووفائهم لكل ما تتوقعه الجماعة منهم . أما المساواة في المعاملة فليست مفترضة ولا ينظرون إليها كشيء. وحيث أن كل عمل يجري في تضافر واتساق مع الآخرين ، أو أنه علي أقل تقدير يؤثر في الآخرين فإن التناغم " الهارموني " في العلاقات يغدو هدفا رئيســـيا للحياة الاجتماعية . وقد عرض ريتشارد نيسبت لشكل تخطيطي بهدف تحديد مختلف أنماط الإحساس بالذات في علاقتها بالجماعة المفضلة أو الجماعة الداخلية* أو دائرة الأصـــدقاء وثيقة الصلة والأسرة . ويكشف هذا الشكل أيضا عن البعد النسبي بين الجماعة الداخليـــة والجماعة الخارجية ، أو من هم مجرد معارف علي أحسن تقدير . ويشعر أبناء شرق آســـيا أنهم ساكنون في أعماق جماعاتهم الداخلية وبعيدون عن جماعاتهم الخارجية . وهم أميـــل إلي الشعور بأنهم متماثلون للغاية مع أعضاء الجماعة الداخلية ، ويولونهم ثقة أكبر كـــثيرا مـــن ثقتهم بأعضاء الجماعة الخارجية . ويشعر الغربيون أنهم مقطوعو الصلة نســـبيا بجماعـــاتهم

*الجماعة الداخلية In Group هي جماعة يسودها مستوى عال من روح الجماعة وشعور قوى بالاعتداد الـــذاتى لهذا الانتماء ، ويحدد الفرد إنتماءه الاجتماعى على أساس هذه العلاقة ويؤثرها على غيرهـــا . أمـــا الجماعـــة الخارجية فهى الجماعة التى لا ينتمى إليها المرء ولا يربطة بها التزام ما.

الداخلية ، وهم أميل إلي اصطناع تمايزات أساسية وكبيرة تميز بـــني الجماعـــة الداخليـــة والجماعة الخارجية .

وقد أوضح " ريتشارد نيسبت " أوجه الاختلاف بين التوجه الشرق آســـيوي ، والتوجـــه الغربي في نظرتهما للعلاقات بين الذات والجماعة الداخلية والجماعة الخارجية ، من خـــلال الشكل الآتي :



شكل رقم (١)

النظرتان الشرق آسيوية والغربية إلي العلاقات

بين الذات والجماعة الداخلية والجماعة الخارجية

ويلاحظ أن الغربيين أكثر اهتماما من أبناء شرق آسيا بتعزيز أنفسهم في نظرهم وفي نظر الآخرين ، كذلك نري الأمريكيين أميل من اليابانيين إلي إطلاق تعبيرات تلقائية محببة عن أنفسهم .

ليس معني هذا أن أبناء شرق آسيا مستاؤون من صفاتهم إنما العكس إذ لديهم التزام ثقافي قوي بالشعور بخصوصيتهم أو أنهم موهوبون غير عاديين . وأن هدف الذات في علاقتها بالمجتمع ليست تأكيد التفوق أو التفرد ، بل تحقيق التناغم داخل شبكة من العلاقات الاجتماعية الداعمة ، وأن يؤدي المرء دوره في إنجاز الغايات الجمعية.

ويلقي أطفال الغرب تشجيعا دائما وبأساليب صريحة علي الاستقلال ، ويطلب الآباء والأمهات الغربيون من أطفالهم دائما وأبدا أداء بعض الأعمال اعتمادا علي أنفسهم فقط ، ويسألونهم دائما أن يحددوا اختياراتهم بأنفسهم . ولكن الأب الآسيوي يتخذ القرار لإبنه مفترضا أن الأب يعرف أفضل من الابن ما هو خير له [٤].

إن الأمهات الأمريكيات حين يلعبن مع أطفالهن ، نراهن يملن إلي توجيه أسئلة عن الموضوعات وإلي تقديم معلومات عنها ، ولكن حين تلعب الأمهات اليابانيات مع أطفالهن ، فإن أسئلتهن أميل إلي الاهتمام بالمشاعر ، إن الأمهات اليابانيات يترعن – علي الأرجح – إلي استخدام كلمات وثيقة الصلة بالمشاعر حين يخطئ أطفالهن في السلوك .

وفي إحدى الدراسات التي تناولت سمات الشخصية المرتبطة بدور النوع – Gender Role في الثقافة اليابانية ، أوضحت النتائج أن الخصال التي تمثل النزعة الفردية Individualism (مثل السيطرة ، والتفرد ، واكتفاء الذات ، والعدوان) غير مرغوبة سواء بالنسبة للرجال أو النساء في الثقافة اليابانية . وتم تفسير ذلك في ضوء المبادئ الكونفوشيوسية التي تؤكد علي الموالاة والإخلاص والتكامل والاستقامة والصلاح والطيبة ، وكذلك في ضوء مفهوم الجمعية Collectivism كأحد العوامل المفسرة لهذا التوجه ، حيث تؤكد الثقافات الآسيوية علي قيمة الجمعية التي تقوم علي أساس الواجب والطاعة، وتتسم العلاقات الاجتماعية في الثقافات الجمعية بأنها تعتمد علي بعضها البعض الآخر وتأخذ الشكل الرأسي ، فالعلاقات بين الآباء وابنائهم أقوي من العلاقات بين الزوجين [٣٩].

ويعد المجتمع الياباني من المجتمعات الجمعية ، حيث يعد التكامل الاجتماعي والنفسي بين الأسر والجماعات والمنظمات أحد أبرز الملامح المميزة له ، وتعد سمات مثل الفردية والاعتماد علي الذات والتوكيدية والاستقلال سمات غير مرغوبة .

كما أوضحت نتائج الدراسة التي قام بها شارون [٣٨]. أن اليابانيين يعطون أهمية كبيرة للارتباط العاطفي والعلاقات المتبادلة بين الأشخاص ، واندماج الفرد في إطار الجماعة وعدم تمييزه أو انفصاله عنها . ويري بعض المحللين النفسيين أن هذا التصور القائم لدي الياباني يشجعه علي الانتماء Affiliation والارتباط بالمجتمع . وفي مقابل ذلك تؤكد الثقافة الغربية قيم الاستقلال والتفرد والاعتماد علي النفس والفرد في مثل هذه الثقافة يسعى إلي الانفصال والتفرد .

لذلك ليس من الغريب أن نجد خصال أو مفاهيم مثل الإخلاص يرتبط في الثقافة اليابانية بالمفاهيم الوجودية أو الميتافيزيقية ، في حين يرتبط بالذات الفردية في الثقافة الغربية[٣٦].

ويقوم اليابانيون في معظم الأحوال بأعمالهم – أكثر من الغربيين – في مجموعات ، هم علي الأقل يدركون تماما أنهم يعملون بهذا الأسلوب الجماعي . وبينما نجد الغربيين يؤكدون علي الاستقلال والفردية نجد معظم اليابانيين يشعرون بالرضا والراحة وهم متماثلون في ملبسهم وسلوكهم وأسلوب حياتهم ، حتى في تفكيرهم بمعايير الجماعة ، واليابانيون يحرصون علي سمعتهم أو " صون ماء الوجه " وهي عبارة صينية الأصل ، وإن كانت تستخدم عالميا أيضا ، لكنها مستقرة في عقول اليابانيين ، فكل فرد من الشعب الياباني يهتم قبل كل شئ بهذه السمعة أو " صون ماء الوجه " أمام بقية أفراد الجماعة التي ينخرط حياتيا معها .

فانتساب الفرد للفريق أو الجماعة من أهم الأمور في اليابان . كما أن حب اليابانيين لتأكيد انتمائهم للجماعة قد يفوق الواقع نفسه . فهم يحاولون تفسير كل شئ في إطار هذه الانتماءات ، مثل تفسيرهم لانحيازهم الشخصية السياسية المعروفة باسم "هاباتسو" ، أو العلاقات الأسرية المتشابكة ، أو " الشلل الجماعية " أو " الأكاديمية " المعروفة في اليابان باسم " جاكوتسو " ، أو تقديم الرعاية ، أو التوصية بشخص ما . ويقيس اليابانيون كل شئ

ذا قيمة أو وزن بدرجة ارتباط الفرد بالجماعة ، وليس بالقدر الذي يتمتع به من قـدرات فردية وكفاءة . غير أن الواقع الفعلي في اليابان،والغرب ليس بتلك الدرجة من الاخـتلاف الكبير الذي تصوره الخرافة الأمريكية ، والتي توحي بأن المثل التقليدي الأعلى الياباني هـو تجرد الفرد من ذاته واندماجه في الجماعة[٢] .

لكن الواقع غير ذلك تماما ، فكما هو الحال في كل مكان نجد أن التوازن بـين الفـرد والجماعة في حالة تغير مستمر ، بل أن هناك من المؤشرات ما يؤكد علي أن هنـاك نقـاط التقاء بين اليابان والغرب في هذه النقطة بالذات ، فـإذا نظرنـا إلي الغـرب وجـدنا أن التكنولوجية أفرزت أوضاعا زادت فيها درجة استقلال الأفراد اقتصاديا ، واستقلالهم عـن أسرهم وعن المجموعات الاجتماعية الأخرى بدرجة أكبر كثيرا مما كانوا عليه في العصـور السابقة . ولقد بلغ تيار الفردية في الغرب درجة من التطرف نتج عنه وضع أصبحت فيـه الحياة في المدينة موحشة تتسم بالانعزالية ، الأمر الذي جعل الغربيين يتوقفون عنـد هـذه الظاهرة ، بل أخذوا يتلمسون العودة إلي علاقات جماعية أكثر ترابطا مرة أخرى . أمـا في اليابان فقد تجاوزت تأثيرات التكنولوجيا الحديثة الدرجة المعقولة كثيرا ، فكان لهـا التـأثير العام نفسه الذي حدث في الغرب ، فإذا بالتركيز علي الجماعة يخف إلي حد مـا لصـالح الفرد.

وإذا عقدنا مقارنة بين الأسرة النواة اليابانية المعاصرة ومثيلتها الأمريكية وجدنا أن الأولي أقل تفككا ، فالسلطة الأبوية في الأسرة اليابانية أقوي بصفة عامة ، والروابط الأسرية فيما بينها أكثر تماسكا . لكن هذه الفروق بين الأسرة اليابانية والأسرة الأمريكية ليست بالفروق الهيكلية . ذلك لأنه باستثناء بيت العائلة الأم في اليابان نجد علاقات القرابة بـين الأعمـام والعمات ، وأبناء العم علاقات متباينة غير واضحة تماما مثلها في ذلك مثـل العلاقـات في الولايات المتحدة .

وكان التراث الياباني يضع إطارا محددا جامدا للعلاقات داخل المجتمع تدور حول فكرة "وحدة المجتمع " كما عبرت عنها الكنفوشيوسية اليابانية ، فالفرد ـــ في ظل تلك الفكرة ـــ لا قيمة له بذاته ، ولكن قيمة الفرد من قيمة الجماعة التي ينتمي إليها سواء كانت الأسرة أو

القرية أو الأمة ، إذ تسمو الروابط الاجتماعية على العلاقات الشخصية الفردية . ورغم الاعتراف بما للفرد من شخصية مستقلة ، فان ذلك لا يعنى أن الأفراد يتمتعون بمكانة مستقلة عن الجماعة . وقيمة الفرد ترتبط بمكانة الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها ، وهى ظاهرة اجتماعية يتردد صداها في اللغة اليابانية التي لا تحتوى على صيغة مفرد وصيغة جمع ، وإنما هناك صيغة واحدة تستخدم للمفرد والمثنى والجمع دون تمييز ، كما تبدو أيضا في أسلوب المخاطبة ، حيث تراعى منزلة المخاطب داخل الجماعة ، فيستخدم الصغير صيغة معينة عندما يتحدث إلي من يكبره سنا أو مقاما ، " .. فالفرد يعبر عن الجماعة ، والجماعة (بدورها) تعبر عن الفرد " على حد قول أحد فلاسفة اليابان في القرن الحادي عشر الميلادي .

وألقت هذه الظاهرة ظلالها على البوذية ، فعندما اعتنقها اليابانيون لم يهتموا بالاختلاف الواضح بين النفوس البشرية الذي تبرزه البوذية في أصلها الهندي ، كما يتضح ذلك بجلاء في قول ريونين Ryonin (١٠٧٢-١١٣٢) مؤسس أحد المذاهب البوذية اليابانية : "أن الفرد يبدو في جميع الأفراد ، والعمل الذي يستحق الثواب هو كل الأعمال المثابة ، وكل الأعمال الخيرة تتجلى في العمل الذي يستحق الثواب ، وهى تقود إلى أرض الطهارة بفضل أميدا " . وعلى حين تذهب البوذية الهندية إلى أنه : "لا يغنى الأبناء ولا الآباء ولا الأقارب المرء شيئا حين يدنو أجله ... " ، وأنه " لا سلطان على النفس سوى النفس ذاتها " ، فتركز بذلك على الاعتماد على النفس باعتباره ركن الفضائل ، وترى أن الخير في الارتكان إلى الذات والبعد عن الناس ، إذ تقول : " إن أصدقاءك أصدقاء أنفسهم ... فلماذا تلتمس صديقا ، وحسبك صداقتك لنفسك " . وبذلك تقوم البوذية ــ في أصلها الهندي ــ على الفردية ونبذ الجماعية .لذلك نجد أن التطبيق الياباني للبوذية يتواءم مع طبيعة المجتمع الياباني وتراثه التقليدي ، القائم على نبذ الفردية والإيمان بالجماعة ، فتذهب إلى أنه " يجب أن يكون الفرد أقرب إلى إخوانه في البوذية منه إلى نفسه " ، فتعبر بذلك عن ذوبان الفرد في الخلية الاجتماعية التي ينتمي إليها (الأسرة) ، وذوبان تلك الخلية الصغيرة في الخلية الاجتماعية الأكبر (القرية) لتشكل جميعا كيانا واحدا هو (الوطن) [٣] .

ولعل انفراد اليابانيين بهذه السمة الحضارية يرجع إلى طابع الحياة الاجتماعية الذي ساد اليابان ، والذي يتفق مع الظروف الطبيعية للبلاد ، فهي بلاد ذات طبيعة جبليـــة وعـــرة ، تكسوها الغابات ، وتحتوى على البراكين التي تنشط أحيانا فتلحق الدمار بما حولها ، وتكاد الزلازل أن تكون حدثا يوميا ، ولا توجد بالبلاد سهول واسعة ، إذ لا تتجـــاوز مســـاحة الأراضي الزراعية فيها خمس مساحة السطح . وهى تجمع ـــ من حيث المناخ ـــ بين الصيف الحار شديد الرطوبة غزير المطر ، والشتاء القارس البرد الذي يتساقط فيه الجليـــد بغـــزارة وخاصة في الشمال والشمال الغربي . لذلك عاش اليابانيون في نضال مستمر ضد الطبيعة ، ومثل هذا الصراع لا يقوى عليه الأفراد ، وإنما يقتضي تضافر الجهود من أجـــل البقـــاء . فكان لابد أن يعيش الناس في جماعات ذات تنظيم دقيق ، يتمتع فيهـــا رئـــيس الجماعـــة بسلطات واسعة على أفراد جماعته .

ولم يكن النمو الاقتصادي ـــ الذي شهدته اليابان في عصـــر مـــايجى ـــ يعتمـــد علـــى الإمكانات المادية وحدها ، وإنما كانت تغذيه التقاليد اليابانية العريقة القائمة على " وحـــدة المجتمع " (المرجع السابق).

وأثمرت هذه الوحدة الاجتماعية الفريدة اتجاها أخلاقيا يدفع الفرد إلى التضحية بالنفس عن طيب خاطر من أجل مصلحة الجماعة التي يهبها حياته ، ولعبت هذه القيمة الخلقية دورا هاما في المجتمع الياباني ، وانعكست على تاريخه ، وتطورت من التضحية بالنفس من أجـــل العشيرة في ظل النظام الإقطاعي ، إلى التضحية بالنفس من أجل الوطن والإمبراطور في مطلع العصر الحديث ، مما غرس في التكوين الفكري لليابانيين شعورا وطنيا متطرفا ، يمزج بـــين الولاء للوطن وطاعة الإمبراطور والتضحية بالنفس في سبيلهما.

وينبغي ألا نغالي في التركيز على التوجه الجماعي الذي يتميز به المجتمع الياباني . ولا يجب أن يؤدى بنا ذلك إلى افتراض أن الأمة اليابانية ما هي إلا إنســـان آلي مطـــواع ، يتســـم باللامبالاة ، ويطابق كل فرد قيمة غيره في خنوع ، ويمثل نسخة تكرار إلى ما لانهاية نموذجا يقره المجتمع [٢].

إن مثل هذه الصورة تتعارض تماما مع تاريخ اليابان الذي اتسم أنه شعب ديناميكي إلى أبعد الحدود ، قادر على التغيير السريع الهادف ومن الطبيعي أن يحدث في اليابان ـــ كما يحدث في كل بلاد العالم ، صدام بين التعبير الفردي عن الذات والتوافق الاجتماعي . غير أن هذا التوافق الاجتماعي في اليابان هو المطلب الأقوى مما يعطى للنماذج ثقلها الضاغط الكبير ، ومن ثم يؤدى إلى أقصى درجات التطرف عند حدوث تمرد اجتماعي.

سابعا الأساليب المعرفية وعملية معالجة المعلومات:

للأساليب المعرفية التي يتبعها الأفراد أهمية كبيرة في تحديد نوع وطبيعة التفاعل فيما بينهم. فقد أوضح " برمسون وزملاؤه أن المديرين الهنديين يجدون صعوبة في التفاعل مع المديرين اليابانيين وذلك نظرا لاختلاف التوجهات القيمية التي تسهم في خلق مثل هذه المشكلات . وأوضح الباحثون في دراستهم أن هذه المسألة يجب بحثها في ضوء الفروق في الأساليب المعرفية .

حيث تبين أن اليابانيين يعتمدون في عملية التفاوض على تطوير العلاقات الإنسانية المتناغمة، والتي تيسر اتخاذ القرار بما يحقق الرضا المتبادل بين الأطراف . فالجاذبية والاحترام من وجهة نظرهم أكثر أهمية من تبادل العلاقات خاصة في المراحل الأولية للتفاوض . لذلك يأخذ اليابانيون وقتاً كافيا لتنمية العلاقات ـــ كعلامة للحكمة والإخلاص ، ويرفضون إظهار المشكلات والتناقضات أو أوجه الاختلاف لتحقيق الثقة لدى الطرف الثاني في عملية التفاوض .

وفى مقابل ذلك نجد أن الأمريكيين يركزون في عملية التفاوض على تبادل المعلومات المرتبطة بالهدف ، وذلك لتشجيع الطرف الثاني على تبادل المعلومات بشكل فعال ونشط . كذلك يعطون اهتماما لنقاط الاختلاف سعيا نحو حلها ، بينما لا يعطون أهمية تذكر لتنمية العلاقات بين الأشخاص[٢٤].

وأوضح برمسون وزملاؤه أن الاختلاف الملحوظ بين الأمريكيين واليابانيين يجب بحثه من خلال الدراسات الثقافية المقارنة للأساليب المعرفية المفضلة في هذه المجتمعات . وفى ضوء ذلك قام برمسون وزملاؤه بدراسة الأساليب المعرفية لدى عينة من طلاب الدراسات العليا

الكنديين واليابانيين . وأوضحت النتائج أن الطلاب اليابانيين يفضلون الأسلوب المعرفي القائم على الانفعالات والذي يضع أهمية كبرى للعنصر الإنساني في حل المشكلات . ولذلك يهتم هؤلاء الأشخاص بالتناغم داخل المجموعة ، والميل للتعاطف والتفاهم في العلاقات الإنسانية ، ويبحثون عن الحقائق ، ومنفتحون على كل ما هو جديد ويتسمون بالبطء في صنع القرارات. أما الطلاب الكنديون فيفضلون الأسلوب المعرفي القائم على التفكير والعقلانية والموضوعية والطابع غير الشخصي . ويميل هؤلاء الأشخاص إلى صنع قرارات سريعة ، وتحليلية ، وغير شخصية ، ويفرضون الإغلاق على الحقائق بمجرد وجود معلومات موضوعية كافية لصنع القرار (المرجع السابق) .

أما الدراسة الحضارية المقارنة التي قام بها " تورانس وساتو " فتلقي الضوء على الفروق الحضارية في أنماط التعلم والتفكير بين المجتمع الياباني والمجتمع الأمريكي ، وذلك لدى عينة من طلاب الجامعة والمرحلة الثانوية. وكشفت هذه الدراسة عن عدة نتائج منها : أن الطلاب اليابانيين حصلوا على دراجات أعلى من الأمريكيين في نمط الشق الأيمن ، وكذلك في نمط الشق الأيسر ، بينما كانوا منخفضين على نمط التكامل بين الشقين . أما بخصوص منحى التفكير المتبع في حل المشكلات (الحدس* ــ مقابل المنطق) فقد تبين ما يلي :

١ – تفوق الطلاب اليابانيين على الطلاب الأمريكيين في تفضيل المنحى الحدسي في حل المشكلات .

*يعرف الحدس Intuition بأنه الإدراك أو الحكم المباشر غالبا ، وذات صبغة وجدانية أو انفعالية ، دون أية خطوات عقلية شعورية في الإدراك . ويقترب من مفهوم الاستبصار الذي يعنى الهام أو وحي يأتي عن طريق المعرفة النظرية ، وشكل من أشكال المعرفة قريب أو مماثل للتعاطف الحدسي . وحدد " باستيك " خصائص كل من الحدس والاستبصار في عدة جوانب أهمها : الظهور السريع المباشر والفجائي ، والاندماج الوجداني ، والارتباط بالإبداع ، والاستغراق في الخيال (٢٥). والحدس عند "شوبنهاور " يعنى المعرفة الحاصلة في الذهن دفعة واحدة من غير نظر أو استدلال عقلي ، وعند "هنرى برجسون " يعنى عرفان من نوع خاص أو تعاطف عقلي ، ينقلنا إلى باطن الشيء ويطلعنا على ما فيه من طبيعة مفردة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ (١٣) .

٢ – تفوق الطلاب الأمريكيين على الطلاب اليابانيين في استخدام كل من المنحيين الحدسي والمنطقي بشكل متكافئ في التفكير .

٣ – تساوي طلاب المجتمعين في استخدام المنحي المنطقي في حل المشكلات .

أما بخصوص المقارنة في ضوء الإبداع – في مقابلة التفكير ، فقد تبين أن اليابانيين أكثر إبداعا بينما الأمريكيون أكثر تفكيرا [٤٠].

وبوجه عام فإن العقلية اليابانية تختلف عن العقلية الغربية (أمريكا – بريطانيا – كندا – بولاندا – إيطاليا .. الخ) من حيث التوظيف المخي المتخصص ، فقد احتلت اليابان المرتبة الأولي في العديد من مجالات الإنجاز الإبداعي . وأرجع البعض ذلك إلي فروق في طرق تعلم الياباني ومعالجته للمعلومات بشكل يختلف عن الدول الغربية ، حيث تؤثر الأنظمة التعليمية السائدة في الطريقة التي تعمل بها عقول أفرادها . فبينما يتم التركيز علي الشق الأيسر واللغة في الولايات المتحدة ، نجد التركيز علي الشق الأيمن من المخ في اليابان – وبالتالي كان الطلاب الأمريكيون أكثر تفضيلاً للمنطق والذكاء عن الحدس والإبداع ، بينما كان اليابانيون أكثر ميلا للحدس والإبداع .

وأشار أورنستين . Ornstein إلي أن الرجال والنساء في المجتمعات الغربية لا يستخدمون إلا نصفا واحدا من نصفي المخ ، ولذلك فهم يستغلون فقط نصف إمكانياتهم العقلية ، وأن التركيز في المجتمعات الغربية يتمثل في التفكير المنطقي والجانب اللغوي نظرا للتدريب الجيد علي استخدام النصف الأيسر [٥].

وفي هذا الإطار الذي يقارن حضاريا بين الثقافات المختلفة في أنماط التفكير ، حاول " وندر وبلاك " [٤٢]. المقارنة بين الفكر والإبداع الشرقي (كما في الصين والهند) وبين الإبداع الغربي . وأوضح الباحث أن الفرق بينهما يمكن تناوله في ضوء الحدس في مقابل المنطق ، حيث يميل الفكر الشرقي لأن يكون أكثر " حدسية " ، بينما يميل الفكر والإبداع الغربي لأن يكون أكثر " منطقية " . ومع ذلك فإن الاختلاف بين التوجهين يمكن النظر إليه في ضوء الاختلاف في الدرجة ، فالفكر الإبداعي لا يمكن أن يقوم علي المنطق فقط دون الحدس ، أو العكس . والتصور الدقيق هو أن المنطق والحدس يمثلان جناحي الإبداع .

وفي مجال الفروق الحضارية في التفكير أوضح " جاردنر " [٢٨] أنه لأسباب مختلفة ركزت بعض المجتمعات علي النشاط المنطقي ، في حين ركز البعض الآخر علي النشاط الحدسي ، وأوصي بضرورة إيجاد الوسائل الملائمة لاستخدام كل من الإمكانيات المنطقية والإمكانيات الحدسية في آن واحد .

وبوجه عام تشير نتائج الدراسات إلي أن الحدس يعد دالة لوظيفة الشق الأيمن ، والذي يختص بعدو وظائف مثل الحدس ، والإدراكي الكلي Global ، والسرعة ، والثقة، والتعرف البصري والسمعي المعقد . وفي مقابل ذلك فإن التفكير المنطقي والتحليلي يعد من وظائف الشق الأيسر . ونظرا لاعتماد الإبداع علي كل من الحدس والمنطق فإنه من الأهمية بمكان ان تهتم النظم والسياسات التعليمية إذا ما حاولت تنمية الاستعدادات الإبداعية لدي التلاميذ ، أن تهتم بكل من المجالين .

وفي ضوء ما سبق يتضح أن اليابانيين يفضلون الاستراتيجية الحدسية في حل المشكلات ، في حين يفضل الأمريكيون الإستراتيجيات العقلانية التي تعتمد علي التفكير والمنطق والاستدلال . وقد أرجع الباحثون هذه الفروق إلي اختلاف طرق وأساليب التعلم السائدة في كل من المجتمعين الأمريكي والياباني ، ففي الولايات المتحدة الأمريكية يكون التركيز علي نشاط الشق الأيسر من المخ (حيث اللغة والتفكير) في حين يكون الاهتمام بالشق الأيمن (حيث الحدس والإبداع) في اليابان ، فالتفكير الحدسي باعتباره لغة الخيال يتركز في الشق الأيمن من المخ بشكل أساسي .

ويأتي تفوق اليابانيين في التفكير الحدسي مقارنة بشعوب أخرى ، نتيجة طبيعية لما يتسمون به من خصال وأساليب معرفية ، حيث يهتمون بالرضا المتبادل بين الأطراف ، والميل للتعاطف والتناغم في العلاقات الإنسانية ، ولهذه الخصال المزاجية الإيجابية أهميتها في تحقيق الإنجاز والإبداع الياباني . فقد كشفت نتائج الدراسات عن تأثير الحالة المزاجية علي الإبداع والخيال ، فهناك منظومة متفاعلة بين الانفعال والإبداع والخيال ، وهي منظومة تحتوي علي عنصرين أساسيين أحدهما معرفي ، والثاني وجداني ، والتفاعل بينهما هو الأساس

الذي يقوم عليه الإبداع في كافة المجالات . وهذا ما أشار إليه البعض بالاندماج الوجداني ، والذي يعد أكثر أهمية من الاندماج العقلي بالنسبة للعملية الإبداعية [٢٩].

ولنا أن نتساءل : هل يمكن أن تتغير الأساليب المعرفية التي يفضلها الأشخاص مع تغير الزمان والمكان ؟ وقد أجاب عن هذا السؤال " شينوبو كيتاياما وزملاؤه " ، حيث توصلوا إلي براهين تثبت إمكانية تعديل العمليات المعرفية حتى بعد مضي فترة زمنية محدودة نسبيا في ظل ثقافة أخرى وأجروا تجربة ، إذ عرضوا على مشاركين يابانيين وأمريكيين أمثلة عديدة لخط مرسوم داخل مربع، ثم اصطحبوهم إلى ناحية أخرى من القاعة وعرضوا عليهم صورة مربع مختلف الحجم عن الأول . وطلبوا منهم رسم خط داخل المربع بالطول نفسه للخط الذي رأوه أو أقرب ما يكون إليه ، كان الأمريكيون أدق في رسم الخط إذ كان مساويا تماما في طوله ، مما يدل علي انهم كانوا أقدر من اليابانيين علي إغفال السياق . وكان اليابانيون أدق في رسم خط له الطول نفسه نسبيا ، مما يكشف عن أنهم كانوا أقدر علي الربط بين الموضوع والسياق. خطا بعد ذلك كيتاياما وزملاؤه خطوة أبعد وتأملوا سلوك الأمريكيين الذين عاشوا في أمريكا لفترة من الزمن (بضعة شهور عادة) وإلي اليابانيين الذين عاشوا في أمريكا لفترة من الزمن (بضعة شهور عادة) . لوحظ أن الأمريكيين تحولوا إلي اتجاه يابياني دون أي شك . كذلك كان حال اليابانيين الذين عاشوا في أمريكا ، لم يكن بالإمكان عمليا تمييزهم عن الأمريكيين أبناء البلد. وغني عن البيان أن الدراسة لا تثبت حقيقة أن قضاء وقت في ظل ثقافة أخرى يؤدي إلي مثل هذه التغيرات الدرامية في السلوك . إذ ثمة تفسيرات أخرى من بينها مثلا احتمال أن يكون من ذهبوا للعيش في ثقافة أخرى كانوا يحبونها جدا أصلا قبل رحيلهم إليها . بيد أن النتائج تشير بقوة إلي أن العمليات المعرفية يمكن أن تتعدل بمجرد أن يعايش المرء ثقافة أخرى لفترة من الزمن[٤].

ثامنا : اتخاذ القرارات وتنفيذها :

من السمات اللافتة للنظر في المجتمع الياباني والحكومة اليابانية ، قدرتهما علي تنفيذ القرارات بطريقة سريعة وفعالة . ومن أوجه الضعف الأساسية في جنوب غربي آسيا أن التنفيذ عملية تستغرق وقتا كبيرا، وأن النتائج المترتبة عليه تقل كثيرا عن الحد الأدنى من

توقعات متخذي القرارات ، وهي نتائج تلقي شكوكا خطيرة علي فعالية الإشراف ، ونجد تفسيرا لنجاح التنفيذ في اليابان وفشله في جنوب غربي آسيا في الفروق في عملية اتخاذ القرارات في الحالتين ، فاتخاذ القرارات في اليابان يتم بمشاركة جامعة من قبل مختلف الفئات، كبار العاملين وكذلك صغارهم بما في ذلك من سيكلفون بالتنفيذ . ويتسم اتخاذ القرارات بالتشاور والتفاوض والبحث عن أقصي مساحة للاتفاق . ولا ينبغي اعتبار توافقا في الرأي حول قرار ما معادلا لرأي الأغلبية ، وإنما هو يمثل رأيا جماعيا مقبولا لدي الكثيرين ، ولا مانع لدي الباقين الذين قد تكون لهم بعض التحفظات عليه من مسايرته . وبالطبع ، فإن الإشراف القائم علي توافق الرأي عملية بطيئة لانها تستغرق وقتا للوصول لاتفاق قادر علي البقاء نتيجة لتفاعل الآراء الفردية ؛ لكن البطء في الوصول لنتيجة إيجابية تعوضه السرعة في التنفيذ المتجهة لإنجاز القصد والغرض الحقيقيين من ورائه [٢٣] .

وينبغي أن نستخلص درسا من اليابان مؤداه أن صنع القرار عريض القاعدة علي أساس من توافق الرأي أمر ضروري للنجاح الذي يثبته الأداء في أنشطة بناء الأمة ؛ وبغير ذلك فإن الهوة الواسعة بين الأقوال والأفعال ستقوض مصداقية ممارسة السلطة من أجل حل المشكلات وتعزيز رفاهية الجماهير .

وحول أساليب الصراع والتفاوض ، أوضح " ريتشارد إي نيسبت " أن الجدل غير شائع في شرق آسيا الحديث ، مثلما كان غير شائع في الصين القديمة . والملاحظ أن كل المحاجاة الخطابية التي تمثل طبيعة ثابتة للغربيين شبه غائبة في شرق آسيا ، أما الأمريكيون فيبدأون في التعبير عن آرائهم وتبريرها منذ فترة مبكرة وبمجرد الالتحاق بالحضانة ، وعلي العكس من هذا لا نجد محاجاة أو مساومة بشأن الأفكار في حياة شرق آسيا ، فمفهوم "النقاش الساخن أو الحيوي " لا وجود له في اليابان ، ضمانا لعدم المخاطرة بالتناغم الجماعي[٤].

والقيم الأساسية في اليابان ، هي التناغم والتناسق اللذان يسعي اليابانيون إلي تحقيقهما من خلال التفاهم الذكي فيما بينهم ، والذي يتم – غالبا – ببصيرة فطرية أفضل من خلال التحليل الدقيق لوجهات النظر المتضاربة أو المتصارعة ، أو بقرارات حاسمة سواء كانت قرارات يفرضها فرد واحد ، أو تصدر عن أغلبية الأصوات . ويؤمن اليابانيون ان اتخاذ أي

قرار يجب ألا يصدر عن شخص واحد ، وإنما ينبغي أن يصدر عن أغلبية الأصوات، وبعد مشاورات جماعية ، أو من خلال لجنة عمل مكونة من فريق . ذلك لأنه بالنسبة لليابانيين يعتبر اتخاذ القرارات بالإجماع هو هدف في حد ذاته ، بحيث يصدر القرار بالاتفاق العام دون أن يتمسك فرد واحد برأيه المعارض مهما كان موقع هذا الفرد أو سلطاته . فإذا فرض أن حدث مثل هذا الموقف وتمسك شخص برأيه المعارض ، وسط جماعة ما ، فلا ينظر إليه إلا بالاستياء الشديد . وحتى القرارات التي لا تصدر عن الإجماع وإنما عن أغلبية الأصوات ، لا يشعر نحوها اليابانيون أيضا بالرضا .

ويري الأمريكيون أن أسلوب اليابانيين في المباحثات أسلوبا يسبب الارتباك ويثير الغيظ ، تمام مثلما يبدو الأسلوب الأمريكي في رأي اليابانيين أسلوبا جافا يتضمن رنة تهديد . والفرق بين رجل الأعمال الأمريكي ونظيره الياباني عند المساومة علي موضوع في مفاوضات ما أن الأول منذ البداية يعرض موضوعه بعبارات واضحة تماما ، بينما يشعر الياباني بالفزع من ذلك التحديد الواضح كخطوة أولي في المفاوضات ، ويبدي خشيته مما يمكن أن يكون الأمريكي قد أخفاه من الحقيقة أكثر مما أعلنه ، أما الأمريكي في المقابل فقد يشعر بأن عدم الصراحة المعروفة عن الياباني لا تخفي سرا فحسب ، بل قد يشتم منها رائحة الخديعة أيضا (أدوين رايشاور ، ١٩٨٩)

تاسعا : التدرج الهرمي للسلطة في اليابان :

ومن المؤكد أن أسلوب الإدارة في المنظمات اليابانية قبل الحرب كان أسلوبا استبداديا . وأدت التغيرات التي طرأت علي المواقف والتفكير والبيئة في أعقاب الحرب العالمية الثانية إلى التخلي عن الأسلوب الاستبدادي ، وتشجيع المواهب الجديدة ، و " المبتكرات التنظيمية[٢٣].

إن أحد التناقضات الظاهرة بين المجتمع الياباني والمجتمع الأمريكي هو ذلك التأكيد في اليابان على التدرج الهرمي للسلطة . وعلى الرغم مما تخصصه الولايات المتحدة للأفراد من سلطات ، تصل أحيانا إلي درجة يراها اليابانيون سلطات دكتاتورية ، إلا أن الأمريكيين يشعرون شعورا قويا بالمساواة ، أو علي الأقل يضطرون للتظاهر بهذا الشعور ، أما اليابانيون

فهم يعتبرون الرتب والمناصب الإدارية المختلفة مسألة طبيعية لا يمكن تجاهلها . وتقوم عادة علاقاتهم الشخصية المتداخلة في المجموعات التي ينتمون إليها على افتـــراض أن المســـتويات الإدارية المختلفة ضرورة لابد منها .

وعلي كل الأحوال تظل السلطة الهرمية في اليابان أمرا جوهريا ، فهي تمتد علي نطـــاق المجتمع كله لترسم شخصيته وتشكلها ، وتنقسم اليابان إلي عدد لا حصر له من المجموعات المنظمة داخل مستويات متعددة من الدرجات والرتب . وهذا تماماً ما كانت تقصده "ناكين" عندما وصفت المجتمع الياباني بأنه مجتمع رأسي ، علي عكس المجتمع الأمريكـــي ذي البنيـــة الأفقية. ولاشك أن هذا النظام الإداري الرأسي هو تنظيم طبيعي لكثير من الهياكل الإدارية اليابانية ، مثل الهيئات الحكومية ، وشركات الأعمال.

ومن الطبيعي بالنسبة للمواطن الياباني أن يقيم علاقاته الشخصية وفقا لمستويات السلطة الإدارية المختلفة ، كما يفعل الأمريكي ، لكي تتسم علاقاته الخاصة بالتكافؤ والمســـاواة ، رغم اختلاف العمر والمركز الاجتماعي ، لكن المدخل الياباني لهذا الموضوع – هو في الواقع – أكثر طبيعية من المدخل الأمريكي ، فالأشخاص الأكبر سنا ، أو الأعلى مركزا في اليابان ، عندما يسيرون لابد من أن يتقدموا غيرهم . وفي أي مناسبة رسمية يجلس اليابانيون في نظام واضح ، الأسبقية فيها معروفة وفقا للتدرج الهرمي للسلطة ، ويظهر هذا واضحا في الغرفة اليابانية النمطية ، حيث نري مقعد الشرف في صدر مدخل الغرفة ، أو في الجزء العميق من الحائط المواجه لمكان العرض الفني مثلا ، ومن ثم تكون مداخل الأماكن العامة – في العـــادة – مزدحمة بالجماهير الذين يصرون علي الجلوس في المكان الأقل شرفا في مواجهـــة مكـــان الصدارة الشرفي ، سواء فعلوا ذلك من منطلق التواضع أو عدم الثقة بأنفسهم. واليابـــاني يخاطب الشخصية البارزة ذات المركز الاجتماعي الأعلى بكلمة "Sensei" ومعناها مرتبط " بالحكمة " ، وهي مرادفة لكلمة " المعلم " ، أما الأصدقاء الحميميـــون ، المتقـــاربون في السن، فيخاطبون بعضهم البعض بكلمة "Kun" بدلا من كلمة "San" أو كلمة "Sama" الشائعة جدا ، وهي كلمات يخاطب بها أي شخص شخصا آخر سواء كان ذكرا أو أنثي ، عزبا أو متزوجا ، وهي تقابل كلمات " السيد " و " السيدة " و " الآنسة " . ويلاحـــظ أن

اليابانيين لا ينادون بعضهم بعضا بأسمائهم الأولي ، ما عدا نداؤهم علي الأطفال والصغار فقط من أفراد الأسرة ، أو الأشخاص الذين تربطهم علاقة حميمة منذ الطفولة [٢١].

ولغة التخاطب اليابانية في شكلها العام تتم باستخدام اللقب الذي يشير إلي الوضع الاجتماعي للشخص . أما بين أفراد الأسرة فيتم التخاطب فيما بينهم بعيدا عن الكلمات المألوفة التي يستخدمها الأمريكيون مثل كلمة "دادي" أو " جدي " ، لأنهم يصنفون أفراد الأسرة بالتحديد مثل قولهم " الأخت الكبرى " أو " الأخ الأصغر " ، وإذا كان هناك شخص وثيق الصلة برب الأسرة الأكبر سنا فيمكن مخاطبته بكلمة " الخال " أو " العم " ، أو " جدي " إذا كان في سن الكهولة أو الشيخوخة . وإذا كانت الإدارة القوية بالنسبة للغربيين هي السلطة الحازمة الأوتوقراطية فإن هذا المعني لا ينطبق علي اليابانيين . فاليابانيون يؤكدون علي التدرج الهرمي للسلطة الإدارية ، وهو في حقيقته تأكيد رمزي يظهر جليا في دور الإمبراطور الذي يمثل أعلي سلطة يابانية وهي الدولة . ومن بين الأمثلة الأخرى ، التي تؤكد هذا المعني ، حرص اليابانيين ، إذ ما قاموا بتنظيم نشاط ما ، علي تشكيل لجان شرفية تتضمن أسماء اجتماعية بارزة يستخدمونها في تدعيم الهيمنة والاحترام (المرجع السابق)

خلاصة وتعقيب

وفي ضوء ما سبق نحاول فيما يلي استخلاص أهم الخصائص التي تتسم بها الشخصية اليابانية :

١- تعتمد أساليب تنشئة الطفل في مجملها علي الاعتمادية ، فالطفل الياباني يعتمد علي أمه ، فهي لا تتركه وحده علي الإطلاق ، ويعامل وكأنه مازال طفلا رضيعا حتى بعد أن يكبر. وبذلك ينمو الطفل وهو يتوقع دائما تفهم أمه وتسامحها معه ، بل ويقبل سلطتها أيضا ، وبالتالي ينمو هذا في اتجاه تقبل سلطة الوسط الاجتماعي المحيط به وتسليمه بما تصدره الجماعة التي ينتمي إليها من أحكام ومن المجتمع ككل . وعلي العكس من ذلك ينشأ الطفل في الغرب علي أساس الاستقلال والاعتماد علي نفسه منذ الصغر . لذلك فإن إحدى السمات الشخصية البارزة في اليابان هي الرغبة في أن يكون الشخص محبوبا.

٢- وإذا نظرنا إلي أساليب التربية والتعليم في اليابان ، نجد أنها تتسق مع ما سبق أن أشرنا إليه حول أساليب التنشئة الاجتماعية السائدة في الأسرة اليابانية ، فمن السمات الأساسية للتعليم العام الياباني هي : النزعة الجماعية ، وإضفاء الطابع الاجتماعي ، وبذلك الجهد ، وتحقيق الإنجاز ، وغرس عادة التعلم . ويتميز التعليم الياباني أيضا بالمزج بين المركزية واللامركزية ، وتنمية الشعور بالمسئولية الجماعية، والجد والاجتهاد باعتباره أهم من الموهبة والذكاء الفطري ، والحماس الشديد من قبل الطلاب وأولياء الأمور وارتفاع المكانة الاجتماعية للمعلم – اعتمادا علي الفلسفة الكونفوشيوسية التي تأثرت بها الصين وكوريا واليابان – والتي تؤكد أهمية العلم والمعرفة والعمل الشاق . وكان لاستقرار الأسرة اليابانية والتزامها بالتعليم باعتباره الوسيلة الوحيدة للتقدم أهمية قصوى في ارتفاع مستوي أداء الطلاب .

٣- من السمات المميزة أيضا للشخصية اليابانية التكيف أو التواؤم مع كل ما هو جديد أو مستحدث ، حيث المزج بين عملية المحاكاة أو التقليد وبين الاستعارة من الخارج – في ضوء الفحص الدقيق ومعالجة أوجه القصور من خلال التطبيق العملي للمعرفة الجديدة – وإعادة تفسير التراث الياباني . وكان هذا المزج بين التقاليد والحداثة عاملا رئيسيا في التقدم السريع الذي حدث في المجتمع الياباني. ولم يقتصر هذا المزج وهذه المواءمة علي المجال الاقتصادي والتكنولوجي ، بل امتد ليشمل عمليات التفاعل الاجتماعي بين اليابانيين وغيرهم من الشعوب الأخرى ، فقد أدرك اليابانيون بعد هزيمتهم أن هناك ضرورة للخضوع للإدارة الأمريكية إذا ما أرادت اليابان إعادة استقلالها .

٤- من خصال الشعب الياباني أيضا شيوع ثقافة الخجل ، وليس ثقافة الشعور بالذنب كما في الغرب . والمقصود هنا خجل أفراد الشعب الياباني من حكم المجتمع .

ويمتزج الشعور بالخجل لدي الفرد الياباني بالإحساس بالذنب ، ويتمثل الضمير الحي في شعور اليابانيين الدائم بالقلق خشية أن تصدر عنهم أفعال تتعارض مع السلوك السليم ، وبالتالي يعرضون أنفسهم لنقد الآخرين وسخريتهم . ويظهر هذا القلق خاصة في علاقاتهم مع الأجانب الذين لا يعرف اليابانيون تقاليدهم وعاداتهم معرفة كاملة . كما عرفت الشخصية اليابانية برقتها ولطفها ودماثة خلقها من حيث المظهر الخارجي علي أقل تقدير. ويبدو الغربيون في عيون اليابانيين علي نقيضهم تماما ، فهم يتسمون بالخشونة وعدم النضج ، ويصعب التنبؤ بسلوكياتهم، لأن إحساسهم بالتعالي يقف حاجزا أمام عواطفهم الحقيقية . وإلي جانب ذلك يكره اليابانيون بشدة كل صور وأشكال الإفصاح عن مشاعرهم، وقد تعكس الابتسامة الدائمة علي وجوهم رغباتهم في إخفاء مشاعرهم، ويبدو الترحيب بالأحضان والقبلات شيئا غريبا في اليابان – إلا في معاملاتهم مع الأطفال .

٥- أوضحت نتائج الدراسات أن اليابانيين يعطون أهمية كبيرة لعدد من القيم مثل الاكتفاء الذاتي ، والانغماس والاستمتاع بالحياة ، وروح المنافسة والاستمتاع بالعمل ، تجنب الخلافات ، الانفتاح علي الغير، المثابرة في أداء العمل ، احترام العادات والتقاليد ، الأدب الجم ، الاستقرار ، القناعة .

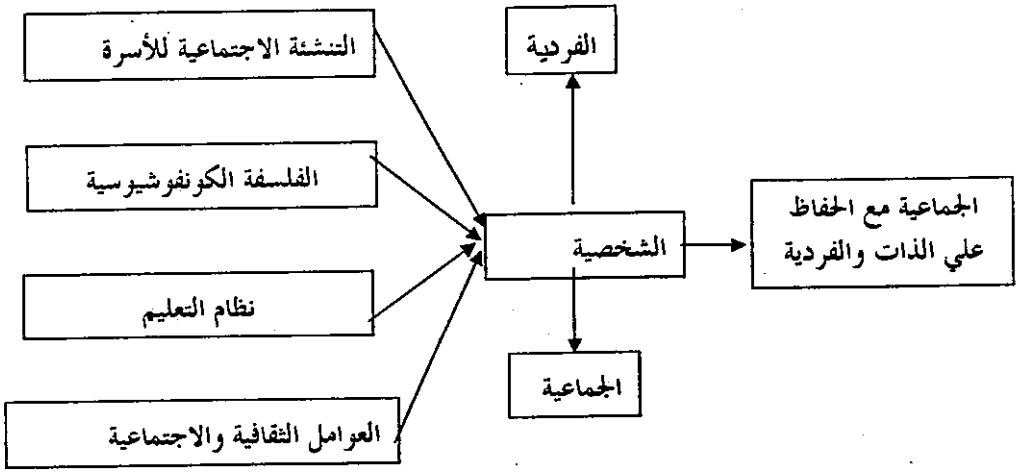
٦- وبخصوص التصورات والقوالب النمطية الجامدة حول أفراد المجتمع الياباني ، فقد تبين أن الأمريكيين – علي سبيل المثال – ينظرون إلي اليابانيين علي أنهم (مجتهدون وأذكياء) – إلي جانب بعض التصورات السلبية ، منها غموض الشخصية اليابانية وصعوبة فهمها ، وعدم الإفصاح عما يجول بداخلهم . وبخصوص اتجاه العرب نحو الشعب الياباني فقد كشفت نتائج بعض الدراسات عن

اتجاه إيجابي قوي لدي عينات من الطلاب المصريين والسودانيين نحو الشعب الياباني، حيث تمثل اليابان مركز جذب للإعجاب العربي بقيم الإنجاز والتقدم.

٧- في حين تقوم الشخصية في المجتمعات الغربية علي الاستقلال والفردية نجد المجتمعات الشرقية – مثل الصين واليابان – علي عكس ذلك تماما، حيث التأكيد علي الجمعية ونبذ الفردية والاستقلالية . وبوجه عام تؤكد الثقافة الآسيوية علي قيمة الجمعية التي تقوم علي أساس الواجب والطاعة ، واندماج الفرد في إطار الجماعة وعدم انفصاله عنها ، والانتماء والولاء والارتباط بالمجتمع . فالتراث الياباني يضع إطارا محددا للعلاقات داخل المجتمع تدور حول فكرة " وحدة المجتمع" كما عبرت عنها الكنفوشيوسية اليابانية ، فالفرد لا قيمة له بذاته ، ولكن قيمة الفرد من قيمة الجماعة التي ينتمي إليها سواء كانت الأسرة أو القرية أو الأمة، إذ تعلو الروابط الاجتماعية علي العلاقات الشخصية الفردية .ورغم الاعتراف بما للفرد من شخصية مستقلة ، فإن ذلك لا يعني أن الأفراد يتمتعون بمكانة مستقلة عن الجماعة .

وينبغي عدم المغالاة في التوجه الجماعي للمجتمع الياباني ، وأن لا يفهم من ذلك إن الإنسان الياباني يتسم باللامبالاة والخشوع ، ولكنه شعب متغير إلي ابعد الحدود قادر علي التغيير السريع الهادف، وأحيانا ما يحدث صراع بين التعبير الفردي عن الذات والتوافق الاجتماعي إلا أن هذا التوافق الاجتماعي هو المطلب الأقوى .

وفي ضوء ما سبق يتضح أن الشخصية اليابانية وإن كانت تتسم بالجماعية ، فإن ذلك لا يعني إلغاء الفردية والاستقلالية ، وإنما فردية واستقلالية في ضوء وحدة الجماعة والمجتمع . وهذا نتاج أو محصلة عدة عوامل من أهمها : أساليب التنشئة الاجتماعية التي تتبعها الأسرة مع الأبناء ، والفلسفة الكونفوشيوسية السائدة في هذا المجتمع ، وكذلك نظام التعليم المتبع ، والعديد من العوامل الثقافية والاجتماعية والتاريخية ، وهذا ما يوضحه الشكل التالي :



شكل رقم (٢) يبين الفردية والجماعية كسمة أساسية للشخصية اليابانية والعوامل المؤثرة فيها

٨- وبخصوص الأساليب المعرفية وطريقة التفكير التي يتميز بها المجتمع الياباني ، تبين أن اليابانيين يعتمدون في عملية التفاوض علي تطوير العلاقات الإنسانية المتناغمة التي تيسر اتخاذ القرار بما يحقق الرضا المتبادل بين الأطراف. لذلك يأخذ اليابانيون وقتا كافيا لتنمية العلاقات ويرفضون إظهار المشكلات والتناقضات أو أوجه الاختلاف سعيا نحو تحقيق الثقة لدي الطرف الآخر في عملية التفاوض . وفي مقابل ذلك يركز الأمريكيون علي سبيل المثال – في عملية التفاوض علي تبادل المعلومات ، وكذلك علي أوجه الاختلاف أو الصراع ن سعيا نحو حلها ، بينما لا يعطون أهمية للجانب الخاص بالعلاقات بين الأشخاص. وبخصوص أساليب التفكير ، تبين أن اليابانيين يتفوقون علي الأمريكيين في تفضيلهم للمنحي أو الأسلوب الحدسي في حل المشكلات ، في حين يتفوق الأمريكيون في الأسلوب المنطقي . وذلك يرجع إلي عدة عوامل ، من أهمها أن التعليم في المجتمعات الغربية يركز علي نشاط الشق الأيسر من المخ (حيث التفكير المنطقي والاستدلال واللغة) ، ولذلك نجد أن

أفراد هذه المجتمعات أكثر ميلا للمنطق والذكاء عن الحدس والإبداع . في حين يهتم التعليم في اليابان بنشاط الشق الأيمن من المخ ، لذلك نجدهم أكثر ميلا للحدس والإبداع. وبوجه عام يميل الفكر الشرقي لان يكون أكثر حدسية ، بينما يميل الفكر الغربي لأن يكون أكثر منطقية .

٩- يتميز المتجمع الياباني بالقدرة علي تنفيذ القرارات بطريقة سريعة وفعالة ، ويتم اتخاذ القرارات بمشاركة مختلف الفئات ، والتشاور والتفاوض والبحث عن أكبر درجة من الاتفاق ، ويسعون للحصول علي رأي جماعي مقبول. واتخاذ القرارات بالإجماع هو هدف في حد ذاته ، بحيث يصدر القرار بالاتفاق العام دون أن يتمسك فرد واحد برأيه المعارض مهما كان موقع هذا الفرد أو مكانته ، لذلك فإن مفهوم النقاش الحاد لا وجود له في اليابان ضمانا لعدم المخاطرة بالتناغم الجماعي .

١٠- علي الرغم من أن أسلوب الإدارة في المنظمات اليابانية قبل الحرب العالمية الثانية كان أسلوبا استبداديا ، فإن هذا الواقع قد تغير تماماً في أعقاب هذه الحرب ، حيث التأكيد علي التدرج الهرمي للسلطة ، ويعتبرون الرتب والمناصب القيادية مسألة طبيعية لا يمكن تجاهلها ، وتمتد السلطة الهرمية في كافة أنحاء المجتمع الياباني لترسم شخصيته وتشكلها .

وبوجه عام فإن الاهتمام بملامح الشخصية اليابانية وخصالها ما زال محدوداً للغاية. ومازلت الدراسات العربية عن اليابان نادرة ، ويغلب عليها الطابع التأملى وليس البحث الأكاديمى المعمق . ومازال اليابانيون أيضاً أسرى مقولات وتنميطات غربية فى نظرتهم للعرب ، نظراً لكثافة التأثير الإعلامى الغربى فى اليابان الذى يقدم صورة سلبية للغاية عن العرب.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

١- أحمد عبد الخالق (١٩٨٣) الأبعاد الأساسية للشخصية . القاهرة: دار المعارف (الطبعة الثالثة).

٢- أدوين رايشاور (١٩٨٩) اليابانيون . ترجمة ليلى الجبالى. الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة عدد ١٣٦.

٣- رءوف عباس حامد (١٩٨٠) المجتمع الياباني فى عصر ماجى ١٨٦٨-١٩١٢. القاهرة : دار الكتاب الجامعى.

٤ -ريتشارد إى نيسبت (٢٠٠٥) جغرافية الفكر . ترجمة : شوقى جلال . الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة علم المعرفة ، عدد ٣١٢

٥-سالى سبرنجر ، جورج دويتش (١٩٩١) المخ الأيسر والمخ الأيمن. ترجمة السيد أو شعيشع . بنها : بدون دار نشر.

٦-سامية الساعاتى (١٩٨٣)الثقافة والشخصية: بحث فى علم الاجتماع الثقافى. بيروت : دار النهضة العربية.

٧- سليمان إبراهيم العسكرى (٢٠٠٨) نحن واليابان ..... نظرة عربية جديدة إلى الشرق. مجلة العربى ، عدد ٥٩١ ، ٨-١٣.

٨- سيد غنيم (١٩٧٢) سيكولوجية الشخصية. القاهرة : دار النهضة العربية .

٩- شهاب فارس(٢٠٠٨). التعليم فى اليابان : ٤ ساعات تنجح ٥ ساعات ترسب. شبكة المعلومات الدولية

http://www.bab.com/ articles/full-article. cfm ? id=7421 , 20/1/2008 .

١٠- عبد اللطيف خليفة (١٩٩٢) ارتقاء : دراسة النفسية. الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة علم المعرفة ، عدد ١٦٠.

١١- عبد اللطيف خليفة ، شعبان جاب الله (١٩٩٨) الشخصية المصرية: الملامح والأبعاد . القاهرة : دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.

١٢-عبد اللطيف خليفة ، الحسين عبد المنعم (٢٠٠٠) اتجاهات طلاب الجامعة نحو بعض شعوب العالم : دراسة مقارنة بين الطلاب السودانيين والمصرين. فى عبد اللطيف خليفة (محرر) دراسات فى علم النفس الاجتماعى (المجلد الثانى ص ص ٩-٦٤). القاهرة : دار غريب.

١٣-عبد اللطيف خليفة (٢٠٠٠) الحدس والإبداع . القاهرة : دار غريب.

١٤- عبد العزيز القوصى(١٩٨٧) سمات سيكولوجية منشودة للمجتمع المصرى . مجلة علم النفس ، عدد ٢ ، ٦-٩.

١٥- قدرى حفنى(١٩٩٣)دراسة فى الشخصية الإسرائيلية: الأشكنازيم. القاهرة: مكتبة مدبولى.

١٦-كاملة الفرخ (١٩٩٤) علم النفس عبر الحضارى : أضواء على سيكولوجية الشخصية اليابانية. الثقافة النفسية المتخصصة (تصدر عن مركز الدراسات النفسية والنفسية الجسدية)، مجلد ٥ ، عدد ٧.

١٧-لويس كامل مليكة (١٩٨٩) سيكولوجية الجماعات والقيادة (الجزء الأول). القاهرة: الهيئة المصرية العامة.

١٨- مسعود ضاهر (٢٠٠٥) اليابانيون يعيون عربية ١٩٠٤-٢٠٠٤ . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية

١٩-مصطفى سويف (١٩٦٠) الأسس النفسية للتكامل الاجتماعى . القاهرة : دار المعارف .

٢٠- مصطفى سويف (١٩٨٣) مقدمة لعلم النفس الاجتماعى . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية .

٢١-معتز سيد عبد الله ، عبد اللطيف خليفة (٢٠٠٠) علم النفس الاجتماعى. القاهرة : دار غريب.

٢٢- ناغاى ميتشيو (١٩٩٣) التربية فى أوائل فترة المايجى. فى : ناغاى ميتشيو، ميغال أوروتشيا (محرران) نهضة اليابان (ص ص٢١٧-٢٢٩) . ترجمة نديم عبده ، وفاز خورى. بيروت : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.

٢٣ - نجم الثاقب خان (١٩٩٣) دروس من اليابان للشرق الأوسط. القاهرة: مؤسسة الأهرام.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

24-Abramson , N.R. , lane , H.W., Nagai , H. & Takagi H. (1993) A comparison of Canadian and Japanese cognitive styles : Implications for management interaction. **J. of International Business Studies** , 24 , 3-151-162.

25- Bastick, J. (1982) **Intuition: How we think and act.** New York: John Wiley & sons.

26- Berrien , F (1966) Japanese values and the democratic process. **The Journal of Social Psychology** , 68, 129-138.

27- Eysenck , H. J (1960) The structure of human personality. **London : Methuen.**

28- Gardner, J.R. (1987)Changing paradigms. **Psychological Rehabilitation Journal** , 1, 55-58.

29- Hirt, E.R., Lubert, I. & Gets, I. (1997). The role of mood in quantitive aspects of performance: Single or multiple mechanism .J. **of Experimental Social Psychology**, 33(6), 602-629.

30- **Jones, R.A., Hendric, C. & Epstein, Y.,M. (1979)** Introduction to social psychology. **Sunderland: Sinauer Associates , Inc.**
31- Katz , D. & Braly , K. (1933) Racial stereotypes of one hundred college students. J. of **Abnormal and Social Psychology**, 28, 280-290.
32- Keiko-koma (2008). Japanese personality.
http: //www.alimbaratur.com /all-page / ta2_stuff/ Ta2-57. htm 20/1/08
33- Lubart, T.I. & Gets , T. (1997) Emotion , metaphor and the creative process. **Creative Research Journal** , 10 (4) , 258-301.
34- Morris , C. (1956) Varitios of human values. **Chicago : univ. of Chicago Press.**
35- Parsons , T. & Shils , E.A. (1951) **Toward a general theory of action.** Cambridge : Harvard univ. press.
36-Reasoner. P. (1990) Sincerity and Japanese values. **Philosphy East & west**, 40,4, 1-14.
37- Richard , G. & Hedges, P. (1999) Australian and Japanese value stereotypes: A two country studies. J. of International Business Studies **30, 30-41.**
38- Sharon, N.K. (1990) The occidental tourist: A psychoanalytic Journey into the Japanese personality Rutgers the state university of New Jersey. Graduate School of Applied and Professional Psychology, **AT 9124977.**
39- Sugihara . Y & Kasturoda, E. (2000) Gender role personality traits in Japanese culture. Psychology of Women Quarterly, **24, 309-318.**
40- Torrance , E.P. & Sato , S. (1979) Differences in Japanese and United States styles of thinking. **Creative Child & Adult Quarterly**, 4 (3), 145-151.
41- Yoshio , S. & Taiei , M. (1976) An attempt to understand Japanese personality from a family psychiatry point of view. **Australian and New Zealand J. of Psychiatry**, 10 (1-A) , 115-117.
42- Wonder , J. & Blake , J. (1992) Creativity east and west : Intuition Vs. logic. **The J. of Creative Behavior**, 28, 3, 172-185.

البعد التاريخى الدينى فى العلاقات الإسرائيلية اليابانية

د. محمد محمود أبو نذير
أستاذ بكلية الدراسات الانسانية
جامعة الأزهر بالقاهرة

تقديم :

الهدف من هذه الدراسة القاء الضوء على بعض الأبعاد غير المتداولة عند دراسة جذور وتداعيات ومستقبل العلاقات الإسرائيلية اليابانية لتضاف الى الأبعاد والدوافع الاقتصادية والسياسية التى تؤثر على منظومة العلاقات بين الدول . ونقصد بالأبعاد غير المتداولة فى العلاقات الاسرائيلية اليابانية ، الأبعاد التاريخية الدينية التى يوظفها الخطاب الاسرائيلى فى علاقاته مع اليابان ليضفى على الأبعاد الاقتصادية والسياسية المزيد من القوة والاستمرارية . فالماضى اليهودى القديم هو الحاضر الدائم فى الخطاب السياسى الإسرائيلى ، بل وعليه أيضا استندت الحركة الصهيونية العالمية فى سعيها لإقامة إسرائيل على أرض فلسطين . وبعبارات أخرى ، فإن العلاقات الاقتصادية والسياسية الحالية بين إسرائيل واليابان ليست إلا واجهة من منظومة واسعة من الواجهات التى يتستر خلفها الخطاب السياسى الإسرائيلى فى سعيه لتحقيق المزيد من توسيع مجالات التعاون الاقتصادى والعلمى مع اليابان التى ينظر إليها هذا الخطاب السياسى الإسرائيلى باعتبارها أحدى ثلاث دول يمكن أن تنافس الولايات المتحدة فى الهيمنة على العالم خلال العقدين أو الثلاثة عقود القادمة . إن هذا التوجه الإسرائيلى الحالى فى البحث الدائم على حليف خارجى قوى يكون سندا لإسرائيل التى تفتقر إلى

البعدين الجغرافى والسكانى اللذان يضمنان لها القدرة على مجابهة المحيط العربى مترامى الأطراف والكثيف السكان ، هذا التوجه قديم قدم التاريخ الاسرائيلى ذاته ، وحيث كانت الجماعات الإسرائيلية القديمة تتأثر دائما بأقوى قوتين فى المنطقة أشور وبابل فى الشرق ومصر فى الغرب ، وكانت تحافظ على وجودها من خلال التعاون مع هذه القوة الخارجة أو تلك . أى كانت تتقوى أو تضعف بتأثير مدى علاقاتها بإحدى القوى الخارجية . وهذا أيضا ما طبقته الحركة الصهيونية منذ بداية خطواتها وخلال نشاطها الاستيطانى فى فلسطين على امتداد النصف الأول من القرن العشرين ، واستمرت الدولة الإسرائيلية التى أقيمت فى عام ١٩٤٨ فى نفس المسيرة . وقد دعمت الحركة الصهيونية علاقاتها بالدول الأوربية الليبرالية وعلى رأسها بريطانيا صاحبة قرار الانتداب البريطانى على فلسطين والتى أصدرت حكومتها أيضا وعد بلفور وكانت السند الرئيسى فى إقامة الدولة الإسرائيلية ماديا ومعنويا . وفى الستينيات من القرن الماضى تدعمت أواصر الصداقة بين إسرائيل وفرنسا والتى بلغت أوجها فى العدوان الثلاثى على مصر فى عام ١٩٥٦ من القرن الماضى وفى المساعدات الفنية التى قدمتها لبناء قدرات نووية اسرائيلية ، وأخيرا دخلت العلاقات الإسرائيلية الخارجية وبقوة إلى العصر الأمريكى وريث العصر الأمبراطورى البريطانى السابق لتصل العلاقات بينهما فى ظل العولمة الحالية إلى مستوى غير مسبوق فى العلاقات الاسرائيلية مع القوى العظمى الخارجية وحيث بات من المستحيل الفصل بين ما هى إسرائيلى وما هو أمريكى على مستوى السياسات المراد تطبيقها الآن فى الشرق الأوسط .

ولما كان الاعتماد الدائم على قوة عظمى خارجية هو من الأمور التى لا يمكن ضمان استمرارها إلى الأبعد ، فقد بدأت فى إسرائيل وقبل عقدين أو ثلاثة عقود مضت عملية مراجعة استراتيجية واسعة شاركت فيها المؤسسات البحثية والأكاديمية بل والأجهزة والوزارات الحكومية المعنية بهدف رصد البديل الخارجى المحتمل الذى يمكن أن يحل محل الولايات المتحدة إذا حدث فى يوم من الأيام أى تغيير فى موقفها الداعم لإسرائيل على طول الخط .

ويتأكد هذا التوجه فى تطوير العلاقات الإسرائيلية الخارجية ليس فقط مع اليابان بل أيضا مع الصين والهند لأنها من الدول الرئيسية ذات المستقبل الواعد سياسيا وعسكريا واقتصاديا ، دون إهمال الدول الأخرى فى أوربا ناهيك عن الولايات المتحدة ذاتها .

لذلك يحرص الخطاب السياسى الإسرائيلى على تغليف منظومة علاقاته الاقتصادية والسياسية والتكنولوجية مع اليابان برداء تاريخى دينى قد يتجاوز فى تأثيراته المستقبلية تأثير العلاقات الاقتصادية والتكنولوجية المتصاعدة الآن بينهما فى الحجم وفى الاتساع .

إذاً ، يراد الآن فى إسرائيل أن تنطلق منظومة العلاقات بينها وبين اليابان إلى مدى أوسع يجمع فى داخله التاريخى والدينى مع الاقتصادى والسياسى وهو ما سنعرض له فى الصفحات التالية بعد أن نلقى الضوء على الرؤية الإسرائيلية ، كما عبر عنها رئيس وزراء إسرائيل أولمرت خلال زيارة له لليابان تمت فى عام ٢٠٠٧ ، للعلاقات الاقتصادية ومنها سنعرج إلى البعد التاريخى الدينى الذى يريدون إضافته إلى هذه العلاقات .

١-"توجهات سياسية عسكرية فى العلاقات الاقتصادية بين اسرائيل واليابان"

الاقتصاد هو أحد وجوه السياسة وأبرز أدواتها هذا ما أدركه دافيد بن جوريون أول رئيس لوزراء إسرائيل حين ذكر فى رسالة بعث بها إلى الحكومة اليابانية فى عام ١٩٥٢ يشكرها فيها على اعترافها بدولته ما يلى :

"رغم أن إسرائيل واليابان تقعان فى طرفى القارة الأسيوية وتفصلهما مساحات شاسعة إلا أن هذه المساحات الجغرافية الواسعة يجب أن تزيد من التقارب بينهما ولا يجب أن تبعد كل منهما عن الأخرى " . ولخص المفكر الاسرائيلى "يوآف كرنى" ملامح التصور الإسرائيلى للعلاقات مع اليابان حسب المنظور الذى وضعه بن جوريون فى عام ١٩٥٢ للعلاقات الخارجية بين إسرائيل واليابان فى جملة تقول "إن العلاقات مع اليابان ستضع نهاية لحرب إسرائيل ضد الجغرافيا ، كما ستضع نهاية لحرب الجغرافيا ضد إسرائيل [١] . والمقصود بالحرب ضد الجغرافيا فى هذا المقام هو البيئة العربية المحيطة بإسرائيل والتى سعت زعامات الدولة الوحيدة إلى الهروب من هذه البيئة العربية العازلة لإسرائيل والإنطلاق بالعلاقات الخارجية لإسرائيل الى أقصى بقاع الأرض . وسارت حكومات إسرائيل المتوالية على نفس

هذا المنوال وتمددت فى علاقاتها شرقا وغربا وشمالا وجنوبا لتصل مع اليابان الى معـاملات تجارية بلغت فى عام ٢٠٠٧ أعلى مستويات التجارة الخارجية التى تربط إسرائيل بأى دولة أخرى فى العالم وأكثرها تنوعا وتعقيدا [٢] . وذكرت مصادر إسرائيلية أن الهدف الآن هـو مضاعفة حجم المعاملات التجارية مع اليابان ليصل إلى خمسة مليارات دولار فى السنة خلال ثلاث أو أربع سنوات مقبلة ، وذلك وفق البرنامج الذى وضعه اتحاد أرباب الصـناعات فى إسرائيل بالاشتراك مع معهد التجارة الخارجية اليابانية فى عام ٢٠٠٧ [٣] .

وعرض السفير اليابانى فى إسرائيل السيد "كونيتورى متسودا" فى المؤتمر الصحفى الذى عقده فى شهر أغسطس ٢٠٠٧ تصورا مفصلا لمجالات التعاون الاقتصادى والتكنولـوجى بين البلدين قال فيه بأن التعاون بين اسرائيل واليابان يركز على المجال التكنولـوجى عامـة وعلى أبحاث الفضاء والأقمار الصناعية لجمع المعلومات بصـورة خاصـة ، بالإضـافة الى المجالات الاقتصادية والصناعية الأخرى ومنها الصناعات الدوائية وصناعة وسائل المواصلات والاتصالات [٤] .

٢-"إيهود أولمرت والبعد المخابراتى فى العلاقات بين إسرائيل واليابان"

أضاف رئيس وزراء إسرائيل إيهود أولمرت ، خلال زيارة قام بهـا لليابـان فى فبرايـر ٢٠٠٨ بعدا مخابراتيا لعلاقات بلاده مع اليابان حين اتفق مع وزير دفاع اليابان على توسيع مجالات التعاون المخابراتى بين البلدين ليشمل منع انتشار التكنولوجيـا الخاصـة بانتـاج الأسلحة النووية . كما اتفق أولمرت مع الوزير اليابانى على تشكيل لجنة مشتركة إسرائيلية يابانية تعمل فى مجالات البحوث والتنمية التكنولوجية إلى جانب توثيق العلاقات بينـهما فى مجال أبحاث الفضاء [٥] .

ورغم أن حجم المعاملات التجارية بين إسرائيل واليابان سجل فى عام ٢٠٠٧ وصل إلى ملیارى دولار مقابل صادرات إسرائيلية إلى اليابان وصلت إلى ٧٠٠ مليون دولار ، إلا أن الاهتمام بتنمية وتطوير حجم المعاملات التجارية المتبادلة بين البلدين أصبح جزءا من منظومة عمل واسعة يشارك فيها إلى جانب خبراء الاقتصاد والصناعات التكنولوجية رجال السياسة

من البلدين ويضاف إليهم من الجانب الإسرائيلى مؤرخون ورجال دين لإضفاء أبعاد تاريخية دينية على هذه العلاقات وهو موضوع حديثنا فى الصفحات التالية .

أولا : البعد التاريخى فى العلاقات الإسرائيلية اليابانية .

يستند البعد التاريخى فى العلاقات الإسرائيلية اليابانية حسب الخطاب السياسى الإسرائيلى على ادعاءات بوجود روابط تاريخية عرقية مشتركة تعود أقدمها إلى فترة حكم الدولة الأشورية فى العراق القديم والتى بسطت نفوذها إلى مناطق واسعة من المنطقة شملت أجزاء من فلسطين التاريخية حين قامت بغزو إسرائيل القديمة وعاصمتها شكيم والتى كانت تشكل مع يهوذا فى الجنوب وعاصمتها أورشليم دولة موحدة أسسها داود عليه السلام وتركها لابنه سليمان لتنقسم على نفسها بعد وفاته إلى دولتين ، إسرائيل فى الشمال ويهوذا فى الجنوب وكما ورد فى الكتابات الدينية والتاريخية اليهودية أن الأشوريين نقلوا الى بلادهم بعد غزو إسرائيل القديمة الآلاف من سكانها إلى دولتهم وتشتت باقى السكان فى أرجاء المنطقة ومنها انطلقوا إلى مناطق بعيدة أخرى مثل افغانستان الحالية ومنها واصلوا السير شرقا حتى وصلوا إلى الجزر اليابانية واستقروا فيها . أما الروابط التاريخية الحديثة فتبدأ بوصول الجماعات اليهودية الأولى فى العصر الحديث إلى اليابان فى عام ١٨٤٥ بعد أن فتحت اليابان أبوابها أمام هجرة جماعات يهودية قدمت إليها من أوربا ضمن مجموعات أخرى غير يهودية . وضمت الطائفة اليهودية التى استقرت فى اليابان مجموعات من اليهود الذين كانوا يعيشون فى الصين المجاورة وبخاصة فى مدينتى شنغهاى وهونج كونج كما وفدت إلى مدينة يوكوهاما عشرات الأسر اليهودية جاءت من الصين بالإضافة إلى مجموعات أخرى استقرت فى مدن يابانية أخرى مثل كوبية ونجازاكى . ففى مدينة نجازاكى ، مثلا ، أقيم أول معبد يهودى على أرض اليابان حيث تواجدت فيها أكبر طائفة يهودية . وعندما احتل اليابانيون منشوريا فى عام ١٩٣١ خضع اليهود الذين كانوا يعيشون فيها ، والذين بلغ عددهم حوالى ١٣٠٠٠ نسمة ، للحكم الياباني . ولكن التحول الهام فى علاقة اليهود باليابان فى العصر الحديث حدث فى سنوات الحرب العالمية الثانية .

١- أوضاع اليهود فى اليابان خلال الحرب العالمية الثانية

سجلت السنوات الأولى للحرب العالمية الثانية تزايدا فى أعداد اليهود الذين ذهبوا إلى اليابان لأسباب عديدة . فتذكر المصادر المختلفة أن القنصل اليابانى فى عاصمة ليتوانيا منح كثير من اليهود تأشيرات خروج سمحت لهم بالانطلاق تجاه الشرق ومن هناك وصلوا إلى اليابان . كما أن النظام السوفيتى فى ذلك الحين حصل على مبالغ مالية ضخمة من منظمة "الجوينت" (*) مقابل السماح بمرور اليهود الذين غادروا المناطق التى سقطت فى أيدى الألمان عبر الأراضى السوفيتية عن طريق استخدام القطار الدولى السريع . وهكذا أمكن نقل الآلاف من يهود أوربا عبر الأراضى السوفيتية إلى مناطق أقصى القارة الآسيوية ومنها اتجه البعض منهم إلى اليابان ، التى رفضت تسليمهم للحكومة الألمانية رغم العلاقات القوية بينها وبين اليابان . كما لم تكن العلاقات الطيبة التى حظى بها اليهود الذين قدموا إلى اليابان خلال الحرب العالمية الثانية قاصرة على المؤسسات الحكومية اليابانية بل شملت أيضا قطاعات واسعة من اليابانيين قدموا مساعدات شتى لليهود . ومن أبرز الشخصيات اليابانية التى قدمت الدعم المادى والمعنوى لليهود البروفيسور "ستزوسو كوتسيجى" الذى بذل جهودا كبيرة لاستخراج تصاريح إقامة لليهود الذين وفدوا إلى بلاده . وبعد سنوات من توقف الحرب العالمية الثانية سافر كوتسيجى إلى إسرائيل بعد إقامتها حيث اعتنق الديانة اليهودية وغير اسمه الى "أفراهام ستروسو كوتسيجى" (٦) .

وادعى بعض الباحثين أن المعاملة الحسنة التى حظى بها اليهود الذين توافدوا إلى اليابان خلال الحرب العالمية الأخيرة كانت بمثابة رد الجميل لما فعله ثرى يهودى مع اليابان خلال حربها مع روسيا . وهذا الثرى اليهودى يدعى "جيكوب شيف" الذى قدم قرضا كبيرا للقيصر اليابانى خلال حربه مع روسيا مما ساعده على تطوير جيشه وأسطوله البحرى وعلى الحاق الهزيمة بالجيوش القيصرية الروسية (٧) .

---

* - الجوينت : منظمة يهودية أمريكية تعمل على مساعدة اليهود المعوزين

٢- هل بعض اليابانيين من نسل الأسباط الإسرائيلية المفقودة

برزت خلال العقود القليلة الماضية محاولات لتوسيع دائرة تناول الخطاب السياسى والأكاديمى والتاريخى الإسرائيلى لقضية تواجد اليهود فى اليابان فى العصر الحديث لتشمل ادعاءات عن وجود جذور إسرائيلية قديمة (نسبة إلى إسرائيل القديمة التى دمرها الأشوريون) لدى بعض اليابانيين . ويتفق هذا الخطاب مع الدراسات التى تحاول البحث عن بقايا الأسباط الإسرائيلية العشرة المفقودة منذ الغزو الأشورى لمملكة إسرائيل القديمة والذين غادروا الدولة الأشورية متجهين إلى الشرق . وللوقوف على جذور هذه القضية وتداعياتها فى الخطاب الدينى اليهودى قديما والإسرائيلى حديثا نقول بأنه حدث فى عام٧٢٢ ق.م وأثناء حكم الملك يرحبعام بن سليمان الذى خلف والده فى الحكم وفق ماورد فى العهد القديم ، أن انقسمت هذه المملكة ولأسباب دينية وسياسية إلى إسرائيل فى الشمال ويهوذا فى الجنوب . وورد فى العهد القديم أن المملكة الشمالية التى لم تكن على علاقات طيبة بالمملكة الجنوبية ، تعرضت فى عام ٧٢٢ق.م لغزو أشورى انتهى بتدمير المملكة وسبى سكانها إلى أشور وأنه منذ ذلك الحين اختفى سكان إسرائيل المكون من عشرة أسباط ولم يعثر لهم على أثر حتى الآن . وعلى مدى تاريخ الجماعات اليهودية منذ دمار إسرائيل القديمة وحتى الآن ، تبذل محاولات لتقصى أثر الأسباط العشرة المفقودة . وتزايدت هذه الجهود بعد قيام إسرائيل حيث يجرى البحث عن أية مجموعات عرقية فى العالم توجد لديها بقايا من ثقافة إسرائيلية قديمة أو سمات جينية يهودية وربطها بالأسباط العشرة المفقودة والعمل على تهجيرها إلى إسرائيل . وعندما تحدث رئيس وزراء إسرائيل السابق آرئيل شارون فى عام ٢٠٠٠ عن اعتزامه تهجير مليون يهودى إلى إسرائيل خلال عشر سنوات كان يقصد بقايا الأسباط العشرة المفقودة والمنتشرين فى آسيا وأمريكا الجنوبية وغيرها من مناطق العالم وذلك وفق الخطاب السياسى والأكاديمى الإسرائيلى الحالى . وقد تعرض شارون فى حينه للهجوم من جانب علماء فى إسرائيل مؤكدين صعوبة الوصول إلى بقايا هؤلاء الأسباط لعدم توافر المكتشفات الأثرية التى تحسم هذه القضية . كما أن الشريعة اليهودية حددت صفات

للإنسان اليهودى يجب أن تتوافر لديه لكى يكون يهوديا دون أن تربط ذلك بسمات وملامح ثقافية أو جينية قديمة مستمدة من جذور يهودية أو من تأثيرات ثقافية يهودية قديمة .[٨]

٣- جهود الباحثين مستمرة للبحث عن الأسباط العشرة المفقودة

يواصل كثير من الباحثين الإسرائيليين جهودهم للبحث عن بقايا الأسباط الإسرائيلية المفقودة على أمر العثور عليهم وإعادتهم إلى اليهودية . وأبرز الأماكن التى تركز عليها جهود الباحثين هى مناطق فى أمريكا الجنوبية ومناطق واسعة فى القارة الآسيوية تبدأ بالمنطقة العربية وتنتهى باليابان . ومن أبرز هؤلاء الباحثين الدكتور "افيجدور ساحان " المؤرخ والباحث فى التاريخ اليهودى القديم وبخاصة فى الأسباط العشرة المفقودة . فقد أصدر أكثر من كتاب عن هذه الأسباط العشرة وأبرزها كتاب صدر فى عام١٩٩٠ تحت عنوان "فى الصقيع المشتعل" والآخر صدر فى عام ٢٠٠٣ تحت عنوان "فيما وراء نهر السمبتيون" (نهر خرافى يقال ان الأسباط العشرة اجتازوه خلال اتجاههم إلى الشرق البعيد خارجين من أرض أشور وأنه كان يلقى بالحمم المشتعلة ويتوقف عن ذلك فى أيام السبت).

ونعرض هنا لمضمون الكتابين المذكورين كما ورد فى دراسة عنهما عرضها د/ايلى أشيد تحت عنوان "فى طريق البحث عن الأسباط المفقوده " . يحاول "ساحان" فى كتابيه إثبات أن التواجد اليهودى فى اليابان قديم للغاية وأن بعض اليابانيين الحاليين هم من بقايا الأسباط الإسرائيلية التى فقدت بعد الغزو الأشورى إسرائيل القديمة . وليس فقط أن الأسباط الإسرائيلية المفقودة وصلت إلى اليابان بل انتشرت فى أماكن أخرى تفصل بينها مساحات شاسعة مما يتوجب استمرار البحث عنهم وإعادتهم إلى ديانتهم اليهودية. ويمكن فهم بعض الدوافع النفسية التى حركت "ساحان" نحو التركيز على البحث عن الأسباط المفقودة إذا عرفنا أنه شهد بنفسه أحداث الحرب العالمية الثانية بل يصف نفسه بأنه من الناجين من النكبة النازية ولذلك كرس نفسه للبحث عن أجداده المفقودين لإيمانه بمجيء اليوم الذى سيتحول فيه أبناء هذه الأسباط المفقودة إلى سند داعم لليهود ولدولة إسرائيل . ويقول "ايلى اشيد" فى تقديمة لمضمون كتب"ساحان" بأن ساحان عانى فى شبابه من تجربة التشرد

التى تعرضت لها أسرته وطائفته على أيدى السلطات الرومانية التى كانت تخضع للنفوذ النازى خلال الحرب العالمية الأخيرة . وقد وصف "ساحان" فى أحد كتبه هذه التجربة التى تعرض لها الأسباط المفقودة على حد قوله . ومن أهم النتائج التى يدعى "ساحان" أنه توصل اليها ، تلك التى تؤكد أن جزءً من نسل الأسباط الإسرائيلية المفقودة استطاعوا الوصول إلى اليابان بطريق الصدفة بعد تركهم البلاد الأشورية وأن هؤلاء القوم وصلوا إلى أفغانستان الحالية ومنها اتجه جزءً منهم إلى آخر القارة الآسيوية حيث اعتقدوا أنهم وصلوا إلى أفريقيا ومنهم سيتجهون إلى فلسطين . ولكن تبين لهم أنهم وصلوا إلى الجزر اليابانية وليس إلى أفريقيا . ويحاول "ساحان" إضفاء بعض المصداقية العلمية على استنتاجاته بالقول بأن هذا الجزء من الأسباط الإسرائيلية المفقودة والذى استقر فى الجزر اليابانية انخرط فى الحياة اليومية للشعب اليابانى وأصبح جزءا من النشاط الثقافى والاقتصادى لليابانيين حتى إنهم أفلحوا فى تسريب ما لا يقل عن خمسة آلاف كلمة عبرية إلى اللغة اليابانية . وأشار فى هذا الصدد إلى قاموس لغوى مختصر وضعه عالم لغويات إسرائيلى يدعى "د/يوسى آيدلبرج" يحتوى على الكثير من الكلمات العبرية التى دخلت العبرية وأن هذا القاموس سيصدر قريبا .

ثانيا البعد الدينى:"هل توجد تأثيرات يهودية فى الديانات اليابانية "

تمادى "ساحان" بعيدا وادعى فى كتاباته وجود تأثيرات دينية يهودية فى الديانات اليابانية مشيرا إلى عادة نقل دور العبادة فى اليابان من مكان لآخر ، وأن هذه العادة مأخوذه من الإسرائيليين القدامى الذين كانوا يأخذون معهم"تابوت العهد" بعد خروجهم من مصر ويحملونه من مكان لآخر خلال فترة التيه فى سيناء وخلال تنقلاتهم فى المنطقة الواقعة شرقى نهر الأردن وداخل أرض كنعان ، فلسطين الحالية . بل يدعى "ساحان" وجود تأثيرات من المواريث الدينية والتاريخية اليهودية القديمة فى المواريث الدينية اليابانية مثل الإشارة إلى قصة موسى وقصة خروج بنو إسرائيل من مصر . ونحن هنا نعرض لما يذكره الخطاب الأكاديمى والدينى الإسرائيلى ونترك للمتخصصين فى اللغة اليابانية وفى التراث الدينى اليابانى دراسة هذه الادعاءات والرد عليها .

١- هل حدثت تأثيرات دينية يهودية فى ديانة الشنتو اليابانية

يذهب "ساحان" بعيدا فى كتابه "فى الصقيع المشتعل" الذى أشرنا إليه سابقا ويقول بأن ديانة الشنتو التى لازالت تعتبر ، على حد قوله ، من الديانات الوثنية هى ديانة محرفة من الديانة الموسوية . ومن هذا المنطلق الدينى التاريخى يطالب ساحان بتوثيق الروابط والعلاقات بين إسرائيل واليابان بسبب الجذور الدينية والتاريخية المشتركة التى تربط الشعبين اليهودى واليابانى . بل يدعى أن كثيرا من اليابانيين يقبلون بهذا الرأى ومنهم ، على حد قوله ، أبناء "جماعة المكويا " المعروفين بتأييدهم القوى لإسرائيل .(٩)

٢- العلاقة بين الدين والدولة فى كل من اليابان وإسرائيل

يذهب الخطاب السياسى والتاريخى والدينى فى إسرائيل فى مجال تناوله للعلاقات اليابانية الإسرائيلية إلى القول بوجود عناصر متشابهة أو مشتركة تطبق حاليا داخل الدولتين فى مجال "العلاقة بين الدين والدولة" .

لقد نشر الموقع الإلكترونى لصحيفة معاريف الإسرائيلية ملخصا لمضمون أحد الكتب التى صدرت فى إسرائيل مؤخرا ويتناول التشابه فى العلاقة بين الدين والدولة فى كل من اليابان وإسرائيل . ويجيء ذلك لدعم ادعاءات سبق الإشارة إليها عن وجود قواسم مشتركة دينية وتاريخية بين إسرائيل واليابان . ورغم تأكيد مؤلفة هذا الكتاب دكتورة "تالى ليفى " على وجود نقاط اختلاف عديدة بين الدولتين فى مجال العلاقة بين الدين والدولة فإنها تصر على وجود نقاط تشابه لا يمكن تجاهلها ومنها على سبيل المثال :-

(١) أن التسعينيات من القرن الماضى شهدت تغييرات ذات مغزى فى السياسات المطبقة فى كل من إسرائيل واليابان فى مجالات عديدة بتأثير من التغيرات التى شهدها العالم مؤخرا.

(٢) قامت أحزاب دينية صغيرة فى الدولتين باستغلال هذه التغيرات الدولية والداخلية استغلالا منهجيا أدى إلى تعاظم قواها وتأثيرها السياسى فى مجريات الأمور فى الدولتين . وتتسم هذه الأحزاب بسمات وملامح تختلف عما كان قائما فىالدولتين من قبل مع اعتمادها على جمهور متعاطف بشدة مع مواقفها . ويشير الكتاب المذكور إلى بروز قوة

حزب"شاس" الأرثوذكسى المتطرف فى إسرائيل وحزب "كوميتو"فى اليابان والذى يعرف الآن باسم "حزب الكوميتو الجديد ".

ويربط هذا الكتاب بين التغيرات السياسية والاقتصادية التى حدثت فى كل من اليابان وإسرائيل منذ التسعينيات من القرن الماضى وبين تعاظم قوة هذين الحزبين الدينين فى كل من إسرائيل واليابان وحيث ترجم ذلك إلى مايلى :-

(أ) قيام الحزبان المشار إليهما بفرض أشكال جديدة من المتطلبات والاحتياجات المادية والروحية على الجماهير فى البلدين مع التركيز على الهويات الإيديولوجية فى البلدين وتقديم الدعم المادى للمحتاجين من أنصارهما وهى أموال مأخوذة من خزانة الدولتين كما يحاول كل حزب منهما إصدار القوانين التى تخدم جمهور ناخبيه فى المقام الأول.

(ب)يستغل الحزبان التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى الدولتين لترسيخ أوضاعهما وزيادة قوتهما السياسية والشعبية للتأثير على سياسات حكومتيهما .

ويصل الكتاب المشار إليه إلى استنتاج ختامى يقول "بأنه توجد الآن فى اليابان وإسرائيل احزاب دينية تتشابه فى الاستراتيجيات التى تطبقها من أجل تحقيق أهدافها كما يربط الحزبان التغيرات الجديدة التى حدثت فى الدولتين بالاحتياجات المادية والروحية لجماهيرهما[١٠]

خلاصة القول

إن توظيف الخطاب السياسى والتاريخى والدينى فى إسرائيل لأحداث قديمة وردت فى الكتابات الدينية والتاريخية اليهودية لخدمة سياسات حالية قد تجاوزت حدود المعقول خاصة عند محاولة إيجاد روابط وجذور دينية وتاريخية مشتركه بين ديانات مختلفة تماما فى جوهرها كما هو الحال بالنسبة لإسرائيل واليابان . وبالطبع لا يمكن تجاهل وجود العديد من الجوانب والقوانين الاخلاقية العامة المشتركة بين الديانات المختلفة سواء كانت ديانات سماوية أم ديانات وضعية .

ولكن عندما يتدخل الدينى فى السياسى لخدمة مصالح معينة تنشأ أوضاعا غير طبيعية تتطلب من المتخصصين الإدلاء برأيهم لتصويب مايحتاج إلى تصويب خاصة وأن ماذكر عن

جذور أو تأثيرات يهودية قديمة داخل اليابان يستند على ماورد فى الكتب الدينية اليهودية وعلى رأسها العهد القديم ، وحيث تخضع الروايات والقصص والأحداث الواردة فيها للفحص والدراسة الدائمين من علماء متخصصين كثير منهم من الإسرائيليين ومن اليهود خارج إسرائيل ، بالإضافة إلى ظهور نظريات نقدية جديدة لهذه الروايات التاريخية داخل إسرائيل وخارجها تستند على الحفريات الأثرية التى لم تسفر عن مكتشفات أثرية أو نقوش تؤكد تلك الروايات .

إن البحث عن القواسم الطيبة المشتركة بين الديانات هى رسالة إنسانية عامة ، ولكن هذا البحث يجب ألا يخضع للاعتبارات السياسية أو للمصالح الخاصة بهذا الطرف أو ذاك.

الهوامش:

(١) يوآف كرن ، فى دراسة له نشرت تحت عنوان "لعنة باندرج" فى صحيفة معاريف بتاريخ ٢٠٠٥/٩/١٦ .

(٢) مقال نشره الصحفى الإسرائيلى "درور ماروم" فى صحيفة معاريف الإسرائيلية بتاريخ ٢٠٠٧/٩/٢.

(٣) دراسة نشرها "درور ماروم" فى الموقع الألكترونى.WWW.nfc.Co.iL تحت عنوان "سلام مع الإسلام".

(٤) مقال كتبته د/تالى ليفى ونشرفى الموقع الألكترونى: WWW.movies.walla.co.iL

(٥) مقال نشر فى صحيفة معاريف الإسرائيلية بتاريخ ٢٠٠٨/٢/٢٦.

(٦) دراسة نشرت فى الموقع الالكترونى :.http://he.wikipedia.org

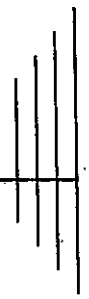
(٧) مقال نشر تحت عنوان "الخلاص فى أرض اليابان فى الموقع الالكترونى:- www.onone.co.iL

(٨) مقال نشرتحت عنوان"يهود اليابان"فى الموقع الألكترونى: .He.wikipeda.org

(٩) دراسة تحت عنوان "الأسباط العشرة المفقودة "ونشرت فى الموقع الألكترونى: www.notes.co.iL

(١٠) دراسة تحت عنوان "الدين والدولة فى اليابان وإسرائيل – التغيرات فى الأحزاب الدينية " نشرت فى الموقع الالكترونى لصحيفة معاريف واستخرجت المادة فى٢٠٠٨/١/١٦.

الإسلام والغرب



دراسات يابانية وشرقية

الإســـلام فـى أوروبـــا

د. حسن حنفى
أستاذ بكلية الآداب – جامعة القاهرة

كثرت العناوين فى العقدين الآخيرين عن "الإسلام والغرب"، "الإسلام فى أوروبا". وتأرجح حرف العطف بين "الواو" و"الفاء". والواو أكثر ذيوعا عن الفاء. الواو تدل على مجرد التجاور، وعلاقة الإسلام بأوروبا أكثر من جارين. لذلك كانت الفاء أكثر دلالة لأنها تشير إلى التداخل والتفاعل بين الإسلام والغرب. فأوروبا فى الإسلام منذ اليونان والرومان حتى العصر الحديث. والإسلام فى أوروبا منذ نهاية العصر الوسيط الأوروبى وبداية العصور الحديثة حتى الآن. كما تأرجح الشق الثانى من العنوان بين "الغرب" و"أوروبا". والغرب هو الأكثر شيوعا، أوروبا تشير فقط إلى الغرب الأوروبى فى حين أن الغرب يشير إلى الغرب الأوروبى والغرب الأمريكى معا.

وهناك عناوين أخرى تدل على المضمون بألفاظ أخرى مثل الحوار بين الشمال والجنوب، فأوروبا فى الشمال والإسلام فى الجنوب، وكذلك حوار الشرق والغرب، فالإسلام فى الشرق وأوروبا فى الغرب. وهناك عناوين أخرى مثل حوار الأديان، وعادة ما يكون بين الإسلام والمسيحية. والإسلام فى الشرق والمسيحية فى الغرب. وأحيانا أخرى يكون حوار الحضارات. الإسلام حضارة شرقية، وأوروبا حضارة غربية. وأحيانا يكون

العنوان أكثر تجريدا "الأنا والآخر". عند العربى الأنا هو الإسلام والآخر هو الغربى، وعند الغربى الأنا هو الغرب والآخر هو الإسلام.

والحقيقة سواء استعملت "واو" العطف للدلالة على مجرد التجاور والتخارج أو حرف الجر "فاء" للدلالة على التداخل والتفاعل فإن كلا الطرفين "الإسلام والغرب" أو "الإسلام وأوروبا" يكونان ثقافة البحر المتوسط حولى شاطئيه، أوروبا على الشاطئ الشمالى، والإسلام على الشاطئ الجنوبى، وفلسطين على الشاطئ الشرقى، والأندلس على الشاطئ الغربى. وشتان بين ما يحدث على الشاطئ الشرقى اليوم بين العرب واليهود، وبين ما كان يحدث فى الماضى فى غرناطة وقرطبة واشبيلية وطليطلة.

والدراسات السابقة مملوءة بالإحصائيات والواقع والحوادث والأماكن والهيئات والمنظمات وكل المعلومات الدقيقة عن واقع المسلمين فى أوروبا. يستفيد منها الباحث أو أجهزة الأمن والاستخبارات كما هو الحال فى الاستشراق فى القرن التاسع عشر، جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الموضوع دون فهم دلالاتها بالضرورة، وكأن المعلومات هى العلم. بل يأتى العلم عن طريق التجارب المباشرة والحياة المشتركة نظرا لطبيعة المجتمع الذى يعيش فيه الباحث. فالموضوع شعور الباحث، والباحث هو شعوره أيضا. وباتحاد الذات والموضوع يتحقق العلم. والرؤى والإدراكات المتبادلة بينهما هو الموضوع المشترك. وهى بواعث على السلوك.

والإسلام وأوروبا ليسا مواقع جغرافية، الإسلام فى الجنوب، وأوروبا فى الشمال، بل حضارتان متداخلتان عبر الزمان. هما أقرب إلى التاريخ منه إلى الجغرافيا. أوروبا ليست خريطة جغرافية بل تاريخ ثقافة متفاعلة مع الإسلام. والإسلام ليس جغرافيا لأنه فى حدود العالم كله. الإسلام وأوروبا دائرتان حضاريتان متداخلتان على التبادل. وإن كان الإسلام يميل إلى تاريخ، وأوروبا تميل إلى جغرافيا إلا أنهما حضارتان على التبادل. فكما أن الإسلام فى أوروبا فإن أوروبا فى الإسلام. وبقدر حضور الشمال فى الجنوب، يحضر الجنوب فى الشمال.

وبالرغم من أن "واو" العطف أو حرف الجر "فى" لا يدلان على شكل العلاقة بين الإسلام وأوروبا إلا أنهما يثيران فى المخيل الإعلامى والثقافة علاقة تساؤل حول عداء متبادل بين الإخوة الأعداء. كل طرف يشعر بأن الطرف الآخر يهدده. والسؤال هو على لسان أحد المتخصصين الشبان "الإسلام تهديد أم تحدى؟" هل هى عداوة أم إثراء متبادل؟

لقد تداخل الإسلام وأوروبا فى بعضهما البعض فى أربع لحظات تاريخية على التبادل لعبت فيها أوروبا دور الأستاذ مرتين، والتلميذ مرتين. ولعب الإسلام فيها أيضا دور الأستاذ مرتين والتلميذ مرتين. ففى العصر اليونانى الرومانى لعبت أوروبا دور المعلم للمسلمين الفاتحين الجدد. وبالرغم من أنهم كانوا منتصرين إلا أنهم عظموا ثقافات الشعوب المفتوحة، وتعلموا لغاتها. نقلوها إلى لغاتهم، وعلقوا عليها وشرحوها ولخصوها وعرضوها وأبدعوا علومها. بل ودافعوا عنها. ولا توجد حضارة فاتحة عظمت حضارات الشعوب المفتوحة كالحضارة الإسلامية. تكفى معرفة الألقاب التى أعطاها المسلمون لحكماء اليونان: سقراط أحكم البشر، أرسطو المعلم الأول، أفلاطون صاحب الأيد والنور، أفلوطين الشيخ اليونانى، جالينوس فاضل المتقدمين والمتأخرين. ومن فرط إعجابهم بحكماء اليونان أضافوا إليهم المنتحلات حتى يكونوا كاملين. وجعل إخوان الصفا الفلسفة اليونانية معيارا لتطهير الشريعة الإسلامية لما علق بها من دناسات. والحكيم مثل النبى ينهل من نفس المنبع وإن اختلفا فى الوسيلة. يستعمل الحكيم البرهان فى حين يعتمد النبى على التخييل. يعرف الحكيم الحقائق بذاتها، ويحتاج النبى لضرب الأمثال. يخاطب الحكماء الخاصة ويخاطب الأنبياء العامة. الحكماء فى حاجة إلى تأويل، ويكتفى الأنبياء بالظاهر حرصا على إيمان العوام.

ثم لعبت أوروبا الحديثة دور المعلم مرة أخرى فى العصر الحديث منذ القرن التاسع عشر من خلال جعل أوروبا نفسها ثقافة عالمية، على كل ثقافة النهل منها وتبنيها نموذجا للحداثة. وأصبحت فلسفة التنوير نموذجا للفلسفة الإنسانية العقلية العلمية التى على كل حضارة الحذو مثلها. وهو ما تبناه الطهطاوى رائد النهضة الحديثة والأفغانى رائد الحركة الإصلاحية الحديثة، وشبلى شميل رائد الفكر العلمى الحديث. ولعب المسلمون دور المعلم مرتين: الأولى

فى العصر الوسيط الأوروبى المتأخر حتى عصر النهضة فى القرن السادس عشر بعد ترجمة العلوم العربية الرياضية والطبيعية والفلسفية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية فى أسبانيا وإيطاليا ثم بيزنطة. وحتى بعد سقوط طليطلة أول مدن المسلمين فى الأندلس سقوطا وآخرها فتحا ظلت تتكلم العربية على مدى قرنين من الزمان، وأسقفها ريموندو يقوم بالترجمة. فبدأت التيارات العقلانية تظهر فى أوروبا. وحاور الجدليون اللاهوتيين بطرق الجدل الكلامى الإسلامى دفاعا عن التنزيه ضد التجسيم والتشبيه مثل بيرانجيه التورى ونيقولا الأميانى فى فرنسا فى القرن الحادى عشر ثم ظهر كبار العقلانيين الغربيين مثل أبيلار فى القرن الثانى عشر. يعمل العقل فى النقل كما فعل المعتزلة من قبل. ويبين تناقضات أقوال آباء الكنيسة فى "نعم ولا". ثم ظهر ممثل العقلانية المسيحية الأرسطية فى القرن الثالث عشر عند توما الإكوينى. وأعطى العقل الطبيعى حقه فى التعرف على جميع حقائق الإيمان. وإن عجز عن إدراك الأسرار التى تدرك بالإيمان وحده. ثم جاء الرشديون اللاتين أتباع ابن رشد مثل سيجر البرابانتى ليعلى من شأن العقل، ويجعله سلطانا على كل شىء. ونفى الأسرار الإلهية واتهم بالإلحاد والكفر كما اتهم ابن رشد. وظل الأثر العقلانى الإسلامى مستمرا ليس فقط فى نشأة العقلانية الأوروبية بل أيضا فى تطويرها عند ريمون الليلى حتى اكتمالها عند ديكارت "أنا أفكر فأنا إذن موجود" تلميذا للغزالى فى التحول من الشك إلى اليقين. وبفضل هذه الترجمة نشأت العقلانية الأوروبية التى تعتبرها أوروبا أفضل ما تتميز به وما أعطته للعالم. وبفضل هذه الترجمات أيضا نشأ الاتجاه العلمى فى أوروبا بعد ترجمة رسائل الكندى العلمية وجابر بن حيان و"الشفاء" فى الطب لابن سينا، و"القانون" فى الطب لابن رشد، و"الحاوى" فى الطب للرازى، و"الشامل" فى الطب لابن النفيس، و"المناظر" لابن الهيثم وغيرها من المؤلفات العلمية الرياضية والطبيعية. وتخلص الوعى الأوروبى من السحر والخرافات والمعجزات. وظهر لديهم العلماء التجريبيون مثل روجر بيكون ووليم الأوكامى فى القرن الرابع عشر وهارفى وعلماء عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس

عشر. وبفضل هذه الترجمات ظهرت النزعة الإنسانية التى تميز بها عصر النهضة، وضرورة فصل الدين عن الدولة، ونقد السلطة الدينية، والدفاع عن السلطة المدنية عند مارسل البادوى ومارتن لوثر وهوبز وكل ممثلى التيار المدنى العلمانى الحديث.

وساعد علم مصطلح الحديث على نشأة النقد التاريخى للكتب المقدسة عند اسبينوزا ورينان. وهو ما يفتخر به الغرب بأنه واضع علوم النقد، وأنه وحده صاحب العقلية النقدية فى مقابل العقلية الأسطورية الخرافية البدائية التى تميز عقليات باقى الشعوب. كما ظهرت حركات الإصلاح الدينى وقامت مبادؤها مثل الكتاب وحده، العلاقة المباشرة بين الإنسان والله دون توسط الكنيسة، وحرية التفسير على المبادئ الإسلامية. وأخيرا ظهرت النزعة الإنسانية التى تجعل الإنسان محور العالم ومسئوليته فى المجتمع والتاريخ طبقا لمبدأ خلافة الإنسان لله فى الأرض ومسئوليته عن تحقيق الوحى كنظام مثالى للعالم. كما ظهرت كل التيارات التى تنادى بالحرية والديموقراطية والعقد الاجتماعى فى الغرب تحت أثر الترجمات الإسلامية لبعض جوانب الفكر السياسى الإسلامى التى تجعل الإمامة عقدا وبيعة واختيارا، وأن الإمام ممثل للناس وليس لله، وأن الحكم اختيار حر من الناس وليس ثيوقراطيا باسم الله.

ويقوم الإسلام اليوم بدور المعلم مرة ثانية بإمداد الغرب برؤية جديدة للعالم. وهو السبب الرئيسى لانتشار الإسلام فى الغرب حتى أصبح الدين الثانى فيه بعد المسيحية. ويبلغ عدد المسلمين اليوم فى الغرب، مهاجرين وأوروبيين، ما يفوق الخمسة عشر مليونا. إذ ينتاب فيه الوعى الأوروبى منذ بدايات القرن العشرين حتى اليوم ظواهر الإفلاس التاريخى والبؤس والشقاء والإحساس بالخواء الروحى. فقد أعلن نيتشه منذ نهاية القرن التاسع عشر بأن الله قد مات وعاش الإنسان. ثم أعلن رولان بارت فى منتصف القرن العشرين بأن الإنسان قد مات ولم يعد أحد يعيش. فالكتابة تبدأ من الصفر. وعبرت ما بعد الحداثة والتفكيكية عند دولوز ودريدا عن هذه الروح بنقد العقل والقانون والنظام والنظرة الكلية للأشياء لصالح التجزئة والتشظى والكتابة دون معنى. والحرف واللفظ يحيلان إلى الوجود مباشرة دون المرور بعالم المعانى كما هو واضح فى "الكلمات والأشياء". وعبر عن ذلك فلاسفة التاريخ

الغربيين أنفسهم بعد أن عبروا عن آمالهم فى بداية العصور الحديثة فى التقدم، وصاغوا مراحله، وجعلوا أوروبا آخر طور فيه. فتحدث اشبنجلر عن "أفول الغرب"، وبول آزار عن "أزمة الوعى الأوروبى"، وبرجسون عن المادية والآلية الأوروبية، وأن الغرب ما هو إلا آلة حديثة تصنع كل يوم إله. وتحدث هوسرل عن "أزمة العلوم الأوروبية"، وتوينبى عن "الحضارة الغربية فى قفص الاتهام"، وماكس شيلر عن "قلب القيم"...الخ.

فربما وجد الوعى الأوروبى فى هذا الدم الجديد الوافد من الجنوب رؤية إنسانية مغايرة، خالية من الفردية والأنانية والعنصرية والمادية والاستغلال والنزعة نحو العدوان والحرب واحتلال أراضى الغير واسترقاق شعوبهم. وربما تعبر الصحوة الإسلامية الحالية عن تحول جذرى فى مسار تاريخ العالم، من الشرق القديم إلى الغرب الحديث مرورا بالصين والهند وفارس وما بين النهرين وكنعان ومصر القديمة واليونان والرومان. والإسلام فى الماضى من الغرب القديم إلى الشرق الحديث مرورا أيضا بالإسلام وتركيا وإيران والهند وماليزيا وأندونيسيا والصين واليابان وكوريا وسنغافورة. سار روح التاريخ من الشرق إلى الغرب والآن يعود الروح إلى أصله من الغرب إلى الشرق طبقا لنظرية "ريح الشرق".

فَلِمَ الخوف من الإسلام فى أوروبا اليوم وقد علّم الإنسانية مرتين، وتتلمذ الغرب عليه مرتين؟ لا يمكن رد كل تاريخ الإسلام إلى الإرهاب والعنف والحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١. فالأندلس وحضارتها وعلومها فى قرطبة وغرناطة واشبيلية وطليطلة أيضا جزء من الإسلام. وكثير من الأوروبيين أنفسهم مثل جارودى يتنبئون بأن المستقبل للإسلام. وإذا كان الإسلام قد ساهم فى حضارات العالم، وكان وسيطا فى نقل حضارات الشرق إلى الغرب، لماذا ينسى الأوروبيون مصادر حضارتهم، ويضربون مؤامرة صمت عليها لإثبات أنها حضارة أصلية على غير منوال لا مصادر لها إلا الإبداع الخالص باستثناء المصدر اليونانى الرومانى، والمصدر اليهودى المسيحى دون ذكر للمصدر الأفريقى الأسيوى الذى كشف عنه مارتن برنال أخيرا فى "أثينا السوداء"؟ لماذا الخوف من الإسلام بسبب بعض الظواهر السياسية والاجتماعية الوقتية العارضة مثل العنف. وهو عنف مضاد، رد فعل على عنف

مبدئى يمارسه الغرب ضده منذ الحروب الصليبية حتى الاستعمار الحديث وأشكال الهيمنة المختلفة الآن مثل العولمة والغزو المباشر للعراق وأفغانستان والشيشان وفلسطين، واستمرار احتلال سبته ومليليه وتهديد إيران بحجة السلاح النووى والتدخل فى شئون لبنان باسم الديموقراطية وفى شئون السودان باسم الدفاع عن الحرية والمساواة بين الطوائف والقبائل؟

تخشى أوروبا من الإسلام وهما ودفاعا عن النفس أنانية، وتبريرا للعدوان على الإسلام، الخطر الدائم عليها بعد أن انتهى الخطر الشيوعى، وضرورة وجود خطر دائم كى تبرر أوروبا عدوانها على غيرها كما تفعل إسرائيل ضد الفلسطينيين وتبرير عدوانها بذريعة الدفاع عن النفس وعن أمن إسرائيل واتهام كل نقد لسياساتها بأنه معاداة للسامية. والسؤال هو: من يهدد من؟ من يخيف من؟ من يرهب من؟

تتخوف أوروبا من الإسلام لعدة أسباب وهمية، وهى ظواهر طبيعية ومسارات تاريخية يمكن توظيفها سلبا أو إيجابا. تخاف أوروبا من الهجرات الإسلامية خاصة من المغرب العربى ومن الشرق الأسيوى، شرعية أو غير شرعية. فقد أصبحت هناك أحياء بأكملها فى العواصم والمدن الغربية إسلامية خالصة. فالهجرة تزيد نسبة البطالة بين العمال الأوروبيين. وهم يستنكفون القيام بأعمال "دونية" مثل جمع القمامة أو تشييد الطرق وحمل الرمال والحجارة والزفت. وقانون توزيع العمل قانون لهجرات الشعوب. وكما يصدر المغرب العربى خاصة العمالة للغرب تصدر آسيا العمالة الأسيوية للخليج حيث مصادر الرزق وعوائد النفط. بل هناك أيضا هجرة العمالة العربية إلى الداخل من مواطن الفقر والضياع إلى مناطق الرزق مثل العمالة المصرية إلى ليبيا والأردن والعراق والخليج، والعمالة الفلسطينية إلى الخليج. وفى الغرب هناك مجتمعات ودول بأكملها تكونت إثر هجرة العمالة الأوروبية مثل الولايات المتحدة الأمريكية واستراليا ودول أمريكا الجنوبية وأمريكا الوسطى وكندا أى أن نصف الكرة الغربى كله من هجرات العمالة والمغامرين والمستعمرين والباحثين عن الذهب والمضطهدين والفارين من العدالة من نصف الكرة الشرقى. العالم الجديد كله هجرات من العالم القديم. وقامت نظم سياسية عنصرية بأكملها من هجرة المغامرين والمستعمرين

الأوروبيين مثل نظام التمييز العنصرى السابق فى جنوب أفريقيا وروديسيا. والهجرات الصينية تغزو معظم دول جنوب شرق آسيا. فلماذا هذه المرة تكون هجرة العمالة العربية الإسلامية إلى أوروبا سلبا؟ وقد ساهم المهاجرون من المغرب العربى فى بنية المجتمعات الأوروبية خاصة الأعمال الشاقة مثل تشييد الطرق وحفر الأنفاق للقطارات السريعة وإقامة أبراج الكهرباء وقطع الأشجار فى الغابات. وقد تكونت أوروبا ذاتها من الهجرات الداخلية، من أوروبا الشرقية إلى الغربية. ومعظم الأوروبيين لهم أصول أوروبية متعددة. ونقاء الأصل ورفض الهجرات أحد المكونات للنازية والعنصرية. فلماذا تضيق أوروبا بتعدديتها التى تفخر بها ضد وحدانية الشرق؟ ولماذا تضيق أوروبا بالثقافات الوطنية مثل الحجاب وهى تقدس الحريات الشخصية؟ لقد قامت فلسفات أوروبا على قبول الآخر، وأن الوجود من أجل الآخرين فلماذا ترفضه؟ وجعل اليمين الأوروبى طرد المهاجرين من أولى برامجه السياسية. ومازال اللون عاملا حاسما فى قبول المهاجرين أو رفضهم فى حضارة تدعى أنها هى التى أبدعت النزعة الإنسانية. ومازال المعيار المزدوج قائما، الهجرات العربية والإسلامية سلب، والهجرات اليهودية من الشرق والغرب إلى فلسطين إيجاب؟ إن الهجرات إثراء متبادل للشعوب وخصوبة ناتجة عن "التنوع الخلاق". نقاء العنصر ووعد الأرض إنما هى مكونات رئيسية فى النازية والفاشية والصهيونية واليمين الأوروبى الصاعد بعد انحسار الموجة الاشتراكية فى العقود الأخيرة.

وتخاف أوروبا من الإسلام باعتباره اغترابا عن الهوية الأوروبية المتناسقة. فأوروبا لها لغاتها. والعربية والفارسية والأردية ليست من بينها. ولها عاداتها وتقاليدها. والجلباب والطاقية والطربوش والخف والعقال ليست من بينها. تعرف القبعة كغطاء للرأس ولا تعرف الحجاب. وهى عادات مشتركة بين الشعوب، ومتغيرة بتغير الزمن. فلم يعد الطربوش رمزا لهوية عربية أو إسلامية. فى حين يحب الأوروبى الأطعمة الشرقية والموسيقى العربية والرقص الشرقى والطراز المعمارى العربى الطبيعى. ويقف بالأيام فى طوابير لمشاهدة قصر الحمراء بغرناطة. ويعجب بمسجد قرطبة. ويستنكر بناء شارل الخامس كنيسة وسط الغابة من أعمدة

النخيل الرخامية. ويقف مشدوها أمام "خيرالدا" فى أشبيلية، المئذنة من بقايا المسجد القديم. ويعشق سحر الشرق وأساطيره وحكمته وعلاء الدين والمصباح السحرى والبساط الطائر وألف ليلة وليلة، وابن رشد وابن خلدون والتصوف الإيرانى، سعديا وحافظ والرومى. وله تأثير بالغ على الحركة الرومانسية الأوروبية.

تخشى أوروبا الإسلام لأنه إرهاب. يقتل الأبرياء. ويمارس العنف. وظاهرة العنف ليست إسلامية بل هى ظاهرة اجتماعية سياسية اقتصادية. العنف رد فعل على الإحساس بالاضطهاد الخارجى والقهر الداخلى. فهو عنف مضاد وليس عنفا أصيلا، نتيجة وليس سببا، معلولا وليس علة. فالأصل هو عنف الغرب ضد المسلمين بالغزو المباشر واحتلال الأوطان. ومن لا يقدر علي المواجهة، جيشا أمام جيش، فإنه يلجأ لكل الأساليب المشروعة وغير المشروعة ضد الاحتلال، الغزو الأمريكى للعراق وأفغانستان، والروسى للشيشان، والهندى لكشمير، والإسرائيلى لفلسطين، وتحالف القوات الأوروبية مع قوات الغزو الأمريكى. وهناك عنف الدول يقابله عنف الأفراد. وفى الوقت الذى يزول فيه السبب تختفى النتيجة. والعنف ليس خاصا بالمسلمين وحدهم ولا بالإسلام وحده. فهناك عنف الأوروبيين بين أنفسهم باسم المسيحية وطوائفها المختلفة مثل العنف فى أيرلندا الشمالية بين الكاثوليك والبروتستانت، والعنف فى بلاد الباسك بين الكاثوليك والكاثوليك، والعنف فى سيريلانكا بين الهندوس والتاميل باسم الهندوكية. ولا أحد ينكر هذا العنف أو يربطه بالدين.

والحقيقة أن الخوف بين الإسلام وأوروبا خوف متبادل. فكما تخشى أوروبا الإسلام وهما، يخشى المسلمون أوروبا حقيقة. يخشون عودة الاستعمار من جديد إما بالغزو العسكرى المباشر كما فعلت أمريكا مع العراق وأفغانستان وإسرائيل مع فلسطين أو بالتهديد بالغزو مثل إيران وسوريا أو بالتدخل السياسى مثل لبنان والسودان أو بتأييد فريق ضد فريق من الإخوة الأعداء كما تفعل فرنسا فى تشاد وبعض القوى الغربية فى الصومال. والسؤال هو: من يخيف من؟ ومن يرهب من؟ يخشى المسلمون تحويل أوطانهم إلى مجرد مصادر للطاقة وأسواق شاسعة وعمالة رخيصة ورءوس أموال، مجرد مجال حيوى للغرب

دون شراكة عربية أوروبية يستطيع العرب أيضا المساهمة فى الإنتاج والمساهمة والسوق والتحديث حتى يتخففون من عقدة النقص أمام الغرب، ويتحرر الغرب من عقدة العظمة التى لديه أمام الآخر. يريد الغرب إعطاء الأولوية للاقتصاد على السياسة فى رؤيته للعرب. ويريد العرب إعطاء الأولوية للسياسة وفى مقدمتها قضية فلسطين على الاقتصاد. فمن يفرض إرادته على من؟

ويتمثل صراع الإرادات فى جدول الأعمال الذى يضعه كل طرف للآخر فى الحوار بين الإسلام وأوروبا أو بين العرب والغرب. تفرض أوروبا جدول أعمالها الذى يعبر عن رؤيتها للطرف الآخر وربما عن مصلحتها. وأول بنوده الديموقراطية وتعنى الخصخصة، وتنشيط القطاع الخاص على حساب القطاع العام، ورفع الدولة يدها عن كافة مجالات النشاط الاقتصادى خاصة التجارة الخارجية من أجل إفساح المجال لحرية السوق فى عصر العولمة. وقد تعنى الديموقراطية الشكلية: التعددية الحزبية، والانتخابات البرلمانية بصرف النظر عن الأهداف. فالديموقراطية ليست مجرد غاية فى ذاتها بل هى وسيلة لتحقيق أهداف وطنية ومصلحة عامة. الديموقراطية الأمريكية تستوفى الشكل ولكنها تفقد المضمون لأن الأغلبية والأقلية كليهما متفقتان على غزو العراق وأفغانستان، وتأييد إسرائيل المطلق ضد عدوانها على العرب بدعوى الأمن، وعلى الهيمنة على مقدرات العالم ذى القطب الواحد. وكيف تتحقق ديموقراطية الحكم دون حرية الفرد؟ وهو مجرد قول بلا فعل. إذ تؤيد الولايات المتحدة الأمريكية أعتى النظم الديكتاتورية فى الوطن العربى مادامت تحقق مصالحها، وتسمح بإقامة قواعد عسكرية على أراضيها لها. وتدخل فى حلف سياسى معها ضد عدو مشترك هو الإرهاب. وحزب الله وسوريا وإيران وكوريا الشمالية محور الشر. وثانيها المجتمع المدنى وتقويته ورفع الدولة يدها عنه حتى يُعبر المجتمع المقهور عن نفسه فيطالب بالحرية والنموذج الأمريكى ضد سيطرة الدولة عليه طبقا للنموذج الشيوعى الذى انقضى. ومع المجتمع المدنى تأتى حقوق الإنسان كى تغطى على حقوق الشعوب والمعيار المزدوج بالدفاع عن ملف حقوق الإنسان فى الوطن العربى دون ملف حقوق الإنسان فى إسرائيل، واعتقال عشرات

الآلاف من الفلسطينيين، وقتل الأطفال والنساء والشيوخ، وهدم المنازل، وتجريف الأراضى، وإقامة الجدار العازل فى الأراضى المحتلة، وبناء المستوطنات، ومنع حق العودة، واستنزاف موارد المياه. ومنها حقوق الأقليات من أجل إثارة النعرات الطائفية والعرقية وتفتيت الوطن العربى إلى فسيفساء عرقى طائفى عربى وكردى وتركمانى وبربرى وزنجى وشيعى وسنى ودرزى وقبطى وإسلامى حتى تصبح فيه إسرائيل أكبر دولة عرقية طائفية فى المنطقة. تأخذ شرعية جديدة من طبيعة الجغرافيا السياسية للمنطقة وليس من أساطير المعاد والعهد والشعب المختار، المكونة لدولة إسرائيل فى دعواها الأولى. ومع حقوق الأقليات تأتى حقوق المرأة باعتبارها أقلية. وذاعت الدراسات النسائية. وخصصت لها ملايين الدولارات لشق الصف الوطنى وجعل عدو المرأة ليس النظام السياسى الذى يعانى منه الرجل أيضا بل الرجل ذاته والعالم الذكورى والنظام الذكورى والقيم الذكورية والدين الذكورى واللغة الذكورية. فالذكر هو عدو الأنثى وليس نصيرها مع أن كليهما ضحيتان للقهر والفقر والغلب والضنك.

وينشغل العرب بهذا الجدول للأعمال المفروض من الخارج وينسون جدول أعمالهم الخاص مثل إكمال حركة التحرر الوطنى بعد غزو العراق وأفغانستان والشيشان وفلسطين وتهديد إيران وسوريا والسودان والتدخل فى شئون لبنان، والدفاع عن الدولة الوطنية المستقلة ضد سياسة المحاور وإقامة الأحلاف والقواعد العسكرية، وتحرير المواطن من كل صنوف القهر الداخلى السياسى والاقتصادى والاجتماعى، وتحقيق العدالة الاجتماعية ضد التفاوت الصارخ بين الأغنياء والفقراء، بين من يملكون ومن لا يملكون، والحفاظ على وحدة الأمة ضد مخاطر التفتيت والتجزئة، وتحقيق التنمية المستقلة ضد الاعتماد على الخارج وارتهان الإرادة الوطنية بالمعونات الأجنبية مثل القمح، والدفاع عن الهوية ضد مظاهر التغريب وتقليد الغرب فى شتى مناحى الحياة، وأخيرا حشد الناس وتجنيد الجماهير وتحويل الكم إلى كيف، ووضع ثلاثمائة وخمسين مليون عربى، وثلاثة أضعافهم من المسلمين فى ميزان الثقل الدولى.

وينسى العرب والمسلمون أيضا أن من حقهم ليس فقط وضع جدول أعمال لأنفسهم نسوه بل وضع جدول أعمال لغيرهم. فالغرب أيضا عليه جدول أعمال بالنسبة لغيره من العرب والمسلمين مثل أداء ما على الغرب من واجبات مثل أخذ ما له من حقوق. فقد أخذ من العالم الثالث أثناء الحقبة الاستعمارية، ولم يعط شيئا بعد حركات التحرر الوطنى. من واجباته إسقاط الديون، والمساعدة على التنمية الشاملة. ومنها العودة إلى حدود أوروبا الطبيعية بدلا من انتشارها وهيمنتها وفيضانها خارج حدودها على الآخرين حتى قوى التقابل بين المركز والأطراف حتى تستطيع كل الأطراف أن تعيش فى عالم متكافئ بدلا من هذه الثنائيات بين التقدم والتخلف، القوة والضعف، الفائض والندرة، الغنى والفقر، الاستقلال والتبعية، الإنتاج والاستهلاك، الأكثر علما والأقل علما.

إن بمقدور العرب والمسلمين وبما لديهم من مساحات شاسعة، وتجمعات سكانية تمثل ربع سكان المعمورة، وأسواق، ومواد أولية، وعمالة رخيصة، وعقول، إقامة كومنولث عربى إسلامى يحيط بأوروبا. ويكونان معا قطبا ثانيا فى مواجهة القطب الأول، الولايات المتحدة الأمريكية، فى عالم متوازن متعدد الأقطاب.

وطبقا لعلم الخرائط القديم والحديث، حوض البحر المتوسط وسط العالم، على ضفتيه الشمالية والغربية أوروبا، وعلى ضفتيه الجنوبية والشرقية الوطن العربى. فأوروبا والعرب منطقة جغرافية وتاريخية ودائرة حضارية واحدة. وهى منطقة بلا حدود، ممتدة شرقا فى آسيا حتى الصين، وغربا عبر الأطلنطى إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وشمالا إلى البلاد الاسكندنافية، وجنوبا حتى جنوب أفريقيا ورأس الرجاء الصالح. العرب والغرب هم وسط العالم وبؤرة توازنه. تفاعلوا فيما بينهم عبر التاريخ. وكونوا دائرة حضارية واحدة، عربية غربية، إسلامية أوروبية متوسطية. ومن ثم كان زرع جيتو إسرائيلى وسطها وراء جدار عازل بشرى وجغرافى حولها شيئا غريبا عليها. وقد عاش اليهود فى هذا المحيط العربى الإسلامى المسيحى فى الأندلس والمغرب العربى ومصر والعراق والشام. وكان عصرهم الذهبى فى العلوم والفنون والآداب فى الأندلس. لم يعيشوا عصر اضطهاد كما عاشوا فيه فى الغرب فى روسيا أو أوروبا الشرقية أو الغربية.

للعرب والغرب مستقبل مشترك واحد. والإسلام وأوروبا شقيقان، واجهتان لعملة واحدة، جسدان لروح واحد، ضفتان لثقافة واحدة. ومن ثم يكون الربط بين الإسلام وأوروبا ليس بوار العطف ولا بحرف الجر الإسلام فى أوروبا بل فى التماهى المطلق دون عطف أو جر. الإسلام أوروبا، وأوروبا الإسلام.

رؤى إسرائيلية

لتصريحات البابا ضد الإسلام

سعد عبد العزيز
مترجم بمركز الدراسات الشرقية

١- مضمون تصريحات البابا ضد الإسلام ودوافعها

في الثاني عشر من شهر سبتمبر عام ٢٠٠٦، ألقى بابا الفاتيكان بنديكت السادس عشر محاضرة بجامعة ريجينسبورج الألمانية تحت عنوان "الإيمان والعقل والجامعة: تأملات وذكريات " تعرض فيها بالإهانة للعقيدة الإسلامية وللنبي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم. وانتقد مفهوم الإله والإلوهية في الإسلام قائلا " إن الله في العقيدة الإسلامية مطلق السمو ومشيئته ليست مرتبطة بأي من مقولاتنا ولا حتى بالعقل ". وعقد مقارنة بين الإسلام وبين المسيحية بقوله إن المسيحية ترتبط ارتباطا وثيقا بالعقل بينما اعتمد المسلمون في نشر دينهم علي السيف. ودلل علي ذلك بحوار مجتزأ –من كتاب لأحد المستشرقين– دار بين إمبراطور بيزنطي في القرن الرابع عشر ومفكر فارسي حول الإسلام. حيث قال الإمبراطور للمفكر الفارسي المسلم " أرني ما الجديد الذي جاء به محمد. فلن تجد إلا أشياء شريرة وغير إنسانية مثل أمره بنشر الدين، الذي كان يبشر به، بحد السيف ". حيث اعتبر بنديكت مفهوم الجهاد في الإسلام أمرا غير مقبول ويخالف الطبيعة الإلهية.

ولقد أثارت تصريحات البابا، غضب المسلمين، لا سيما أنها أتت بعد أقل من ستة أشهر من نشر الصحف الدنمركية رسوما كاريكاتورية مسيئة للرسول صلي الله عليـــة وســـلم. واعتبروا أن تلك التصريحات تُظهرحقيقة ما يضمره البابا للإسلام ، وتعكس مدى جهـــل البابا بعظمة وسماحة الإسلام ، الذى يحترم عقل الإنسان ورغبته فى اعتناق ما يشاء .وقـــال علماء الإسلام إنه كان يجب على البابا بنديكت التعمق فى دراسة الإسلام قبـــل أن يـــثير مشاعر قرابة مليار ونصف المليار مسلم في شتى بقاع الأرض.

اللافت للنظر أن البابا عندما أراد تجريح الدين الإسلامي، لجأ إلى قراءة سطور من كتاب قديم بما يعني أن "أجواء التاريخ" بكل ثقله وصراعاته وســـوداويته ودمويتـــه، حاضـــرة في مشاعر البابا، وهذا مؤشر خطير يطرح أكثر من علامة استفهام حول فكرة الحـــوار بـــين الأديان التي يقودها الفاتيكان ويسهم فيها رجال دين مسلمون. ومما لا يخفى علي أحد أن ما صدر عن بابا الفاتيكان لم يكن بمعزل عما يجري في العالم، فقد أراد البابا أن يسير في ركـــب الحملة الصليبية الجديدة التي يقودها بوش "قلب الأسد"، ويضفي الشرعية الدينية للمؤسسة الكاثوليكية على كافة الجرائم التي يرتكبها الغرب المسيحي ضد المسلمين. فهذه التصريحات التي أطلقها البابا تخدم بقصد أو من غير قصد السياسة الأمريكية في الآونة الأخيرة تحديدا، حيث تواجه الولايات المتحدة مأزقا حادا في العـــراق وأفغانســـتان، وتتنـــامى الـــدعوات بالانسحاب مع تأكيد استطلاعات الرأي على فشل الحرب على ما يسمى بالإرهاب، ومن ثم فإن الغرض من تصريحات البابا هو إضفاء الشرعية المفقودة لاستمرار الحملات الأمريكية على دول إسلامية مهما كانت التكاليف بحجة تغيير الآخر ونشر الديمقراطية المزعومة.

ويتساءل البعض: هل جاءت تصريحات بنديكت السادس عشر لتلقي بالكنيسة خلـــف السياسة ولتذكر بأجواء من الماضي عمل الجانبان –الإسلامي والمســـيحي– طـــويلا علـــى تلافيها والتخلص من أعبائها التاريخية الثقيلة. أم هل جاءت عن جهل بالآخر، أم هل جاءت لتؤرخ لحقبة جديدة من علاقة الكنيسة بالدولة في الغرب ومن ثم علاقـــة الغـــرب بالعـــالم الإسلامي؟!

هناك من يرى أن تصريحات البابا ليست مجرد تصريحات عفوية، بل إنها رسالة مصالحة وتأييد لما تقوم به القوة العظمى التي ظلت تشكك في دور الفاتيكان في العالم، بدليل أن المحافظين الجدد كانوا قد أبدوا استياءهم عام ٢٠٠٢ من البابا السابق يوحنا بولس الثاني حين أدان مجزرة جنين الأولى متهما إسرائيل بأنها تتغذى بالدم، ولهذا حين تكلم البابا بنديكت أول مرة عن إسرائيل بدا متعاطفا.

ومن يرى أن تصريحات البابا تأتي في سياق مؤامرة مقصودة على الإسلام يعتقد بأن دلائل هذه المؤامرة واضحة منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر، متمثلة في "ذلة اللسان" التي وقع فيها الرئيس بوش حول الحروب الصليبية، وتصريحات رئيس الوزراء الإيطالي السابق برلسكوني الذي قال عقب وقوع تلك الأحداث مباشرة: "إن الحضارة الغربية أرقى من الإسلام"، ثم نشر الرسوم الكاريكاتورية الدانمركية المسيئة للنبي محمد، وأخيرا تصريحات البابا.

جدير بالذكر أن الصحف والمواقع الإلكترونية علي اختلاف انتماءاتها قد عقبت علي تصريحات البابا المسيئة للإسلام وسوف نستعرض في هذه الورقة موقف بعض الصحف والمواقع الإلكترونية الإسرائيلية من تلك التصريحات ،لنوضح تنوع الرؤى الإسرائيلية واختلافها من خطاب البابا والدوافع التى اعتمد عليها كل فريق

أولا : الاتجاه المحايد

يدعو أصحاب هذا الاتجاه إلى اتخاذ موقف موضوعى بعيد عن المشاعر العاطفية والأحكام المسبقة حتى يمكن لليهود أن يؤدوا دوره المنوط بهم من حيث إقامة التواصل بين الغرب المسيحى والشرق المسلم .

ومن بين من يُمثلون هذا الاتجاه الكاتب يهودا تسوريف حيث كتب مقالا بعنوان " بين المسيحية والإسلام"– نُشر بتاريخ٢٠٠٧/٨/١٧ فى موقع www.articles.co.il تناول فيه عددا من القضايا أهمها :

١– تبنى اليهود فى العصر الحديث موقفا مناصرا للمسيحية عند وجود مواجهة محتدمة بين المسيحية الغربية والإسلام وينم هذا الموقف اليهودى ، حسب تعبير كاتب المقال ، عدم

فهم اليهود لدورهم الأساسي وهو إقامة جسور التواصل بين الغرب المسيحي والشـــرق الإسلامي. وهنا يُفهم أن الكاتب يُحدد وظيفة لليهود ، وهذه الوظيفة تتمثـــل فى قيـــام اليهود بدور الوسيط لكنها وساطة قائمة على الانسياق اليهودى وراء الفكر الغـــربى أحادى الجانب ، وربما يُقصد من هذه الوساطة اليهودية إيجاد دور إيجابى لليهـــود، وألا يُقحموا أنفسهم فى تلك المواجهة لأن تدخلهم يجلب عليهم الكوارث كمـــا كـــان فى الماضى ، وهو بذلك يدعوا اليهود أن يستخلصوا العبر من الماضى الذى جلب علـــيهم الكوارث.

٢- يشير الكاتب يهودا تسوريف إلى أن الغرب لديه فهم بوجود ازدواجية عند المســـلمين وهذه الازدواجية تتمثل فى ردود أفعال عدوانية على أية إهانة للإسلام ومقابل ذلك فإن المسلمين أنفسهم يوجهون إهانات للديانات الأخرى ، سواء أكانت ديانات توحيدية أو شركية ويرى الكاتب أن اليهود يسايرون الغرب فى هذا الفهم.ويفند الكاتـــب ذلـــك حيث يؤكد أن الأنظمة الحاكمة فى الدول الإسلامية تتصدى لمظاهر التعصـــب لـــدى المسلمين.

إن هذه الازدواجية التى يفهمها الغرب ، وتأكيد الكاتب إلى وجـــود بعـــض مظـــاهر التعصب لدى المسلمين وتصدى الحكام لهذا التعصب ،يجب أن يُفهم فى إطار الإسلام كدين وليس فى سلوك المسلمين ، فالإسلام يدعو أتباعه إلى احترام وتقدير جميع الأنبياء والرســـل قبل ظهور النبى محمد ، بل يأمرهم بالإيمان بما جاء به هؤلاء الأنبياء والرسل . ولذلك يجب على الغرب أن يفرق بين وجود نوع من الفهم الخاطىء لدى بعض عامة المســـلمين ومـــن وجود مثل هذه الازدواجية وبين جمهور المسلمين الذين لديهم فهم صـــحيح ولا يقبلـــون ازدراء أواستهجان أى دين سماوى .

٣- يؤكد الكاتب أن الآراء الغربية عن الإسلام سيف ذى حدين . وأن تلك الآراء تفضح مساوىء الغرب الذي يطالب الإسلام بالتخلى عن حضارته والسير على نهج الحضارة الغربية التى تدعو للإفراط فى الإباحية إلى حد إهانة المقدسات الدينية.

٤- يدعو الكاتب اليهود إلى الابتعاد عن الاعتبارات السياسية الرخيصة والفكر السطحى وتبنى موقف يهودى ينطلق من رسالة الديانة اليهودية ومسؤولياتها الأخلاقية ، بل يدعو اليهود إلى الاعتراف بما قدم الإسلام من إسهام فى نشر رسالة التوحيد بين الشعوب والثقافات التى كانت خاضعة للنصرانية ، وفى إضفاء البُعد الروحانى والثقافى الذى كانت تفتقر إليه المسيحية ."

٥- إن موجة الغضب التى اندلعت قبل حوالى عام بسبب تصريحات البابا ضد الإسلام، تحمل فى طياتها عبرة مفيدة وهامة لليهود المنهمكين تماما فى أمور لاقيمة لها ولا جدوى من ورائها ، مثل التدخل فى هذه المشاحنة العالمية لدرجة أنهم قد يفقدون دورهم الأساسى .خاصة أن الشرارة التى أوقدها البابا تثبت وهم الحوار بين المسيحية والإسلام، وتوقظ كل من كان يصدق بأن العصر الحديث المستنير يحمل معه سبيل الوفاق لرأب الصدع بين الديانتين . رغم احتمالية الصدام بسبب المشاحنات الثقافية بين الأقليات الإسلامية والغالبية المسيحية فى الأقطار الغربية .

٦-من الواجب على الشعب اليهودى التركيز على المغزى العملى للدرس المستفاد من الفشل المتكرر للمسيحية والإسلام فى رأب الصدع الأيديولوجى بينهما . وفى ظل هذه المواجهة العالمية المستعرة يجب على اليهود أن يؤهلوا أنفسهم ،قبل فوات الأوان، حتى يتبوأوا مكانتهم الأخلاقية ليكونوا حكما بين الشعوب . ولن يمكن لليهود أن يؤدوا رسالتهم الأخلاقية تلك إلا إذا تحلوا بصفة القاضى العادل الذى لا يُحابى ولا يجحف ويُنحى مشاعره العاطفية جانبا حتى يكون صاحب رأي مستقل ومتحرر ويكون موضوعيا.. .

ثانيا الاتجاه المؤيد

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن بابا الفاتيكان بنديكت السادس عشر ، محق فيما قال ضد الإسلام وضد النبى محمد، وأنه لم ينتقد الإسلام بما ليس فيه ،فالإسلام فى منظور المؤيدين للبابا يحمل مبادىء الكراهية والإرهاب. وبنى هؤلاء مواقفهم على رؤى وفهم خاطىء

للإسلام ، وجدير بالذكر أن أصحاب هذه الأفكار كثيرون ونشير هنا إلى بعض النماذج الإسرائيلية المؤيدة لتصريحات البابا :

١- نشر الكاتب الإسرائيلي يوسي جورفيتس مقالا فى موقع www. news.nana10.co.il ، بتاريخ ٢٠٠٦/٩/١٦ قال فيه:" إن البرلمان الباكستانى الذي طالب البابا بالاعتذار عن الإساءة للنبي محمد هو نفس البرلمان الذي رفض مؤخرا تعديل القانون الذي يطالب المرأة التي تعرضت للاغتصاب بإحضار أربعة شهود لإثبات ذلك وإلا فهي تعد زانية ويتم إعدامها كما تنص الشريعة " وهنا يحاول الكاتب أن يطالب البرلمان الباكستانى التنازل عن حكم شرعى فى الإسلام والسؤال هل يمكنه أن يطلب من الكنيست أن يعدل حكم الكاشير مثلا أو يحرم الاحتفال بالفصح . إن كل دين له خصوصيته وعقائده التى لا يجب المساس بها والإسلام فى تشريعاته لايختلف عن اليهودية ولايحق لأى فرد فى الديانتين التساهل فى أمور تشريعية.

٢- نشرت صحيفة "هتسوفيه" الدينية القومية بتاريخ ٢٠٠٦/١٠/٣ مقالا للكاتب موشيه إيشون أشار فيه :" إلى وجود هدنة بين المسلمين والنصارى وأن هذه الهدنة لا تحمل فى طياتها بشرى سارة لتحقيق السلام بين الديانتين .

وأوضح إيشون إلى وجود مفارقة كبرى متمثلة فى تراجع مكانة المجتمع المسيحى وانصراف الشباب الأوربى عن الدين وعدم الذهاب إلى الكنائس مقابل تنامي المد الإسلامى فى الغرب وامتلاء المساجد بالمسلمين ويحاول أن يربط بين الإسلام والعنف فيقول: "ينبغى على المرء إما أن يكون أعمى أو أبله أو مسلم حتى يفسر هذا الإرهاب_ الذى يجتاح العالم ويستمد طاقته من المبادىء الرئيسية للإسلام _ على أنه شيء آخر باستثناء العنف" . ويضيف قائلا : " حقيقة أن كل المسلمين ليسوا إرهابيين ولكن كل الإرهابيين مسلمون . وهناك العديد من المسلمين فى أنحاء العالم ،بصفتهم مستنيرين، يرفضون أى استخدام للعنف. وهؤلاء أيضا هم ضحايا لعنف الأصوليين الإسلاميين ولذا فإنهم يخشون إبداء تحفظهم "

ويزعم الكاتب:" أن هناك من يذكر وقائع تاريخية حقيقية ارتكبتها المسيحية عبر فترات تاريخية طويلة ، إلا أن المسيحية المعاصرة لا تتبنى العنف .."

وهذا كلام باطل لأن كثيرا من البلاد الإسلامية قد تعرضت للاستعمار والنهب والاحتلال والقتل والتدمير، ويشهد على ذلك ما يحدث الآن في العراق وفلسطين وأفغانستان على أيدى جيوش الدول المسيحية.

ثالثا الاتجاه الرافض

يُذكر أن المنتمين لهذا الاتجاه يمثلون قلة في المجتمع الإسرائيلى إلا أن موقفهم غاية فى الأهمية،لأنهم يفندون الاتهامات والشبهات التى يلصقها اليهود والنصارى بالإسلام والرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم.

١- بعث الحاخام الأكبر لطائفة اليهود الشرقيين في إسرائيل ،وهو الحاخام شلومو عمار برسالة للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي معربا فيها عن أسفه للتصريحات التي أدلي بها بابا الفاتيكان بنديكت السادس عشر ضد الإسلام ، حيث أوردت صحيفة هأرتس بتاريخ ٢٠٠٦/٩/١٨ جزء من الرسالة التي قال فيها الحاخام :" إن منهجنا هو احترام أي دين وأي أمة أو شعب ، كل حسب طريقته ،... وحتي عندما يكون هناك صراع بين الشعوب فلا ينبغي تحويله إلي حرب بين الأديان " وأضافت صحيفة هأرتس أن الذي قام بنقل الرسالة باللغة العربية للشيخ يوسف القرضاوي،هو مؤسس الحركة الإسلامية في إسرائيل الشيخ نمر درويش . وكان الحاخام الأكبر شلومو عمار قد بعث برسالته أولا إلي حاخام مستوطنة " تكواع " الحاخام مناحم فرومان الذي سلمها بدوره للشيخ نمر درويش. وأضاف الحاخام فرومان إلي رسالة الحاخام عمار ، الموجهة للشيخ القرضاوي، بقوله :" إن كل يهودي يتلقى العلم من كتابات كبار حاخامينا وعلى رأسهم " الرمبام " عليه السلام – وهنا يقصد الحاخام موسى بن ميمون – يدرك أن كبار مفكرينا قد كتبوا باللغة العربية وعاشوا داخل أقطار إسلامية وشاركوا كبار المفكرين الإسلاميين في الجهد لتفسير أقوال الله بموجب أصول الحكمة " وأضاف فرومان بقوله : "وحتى فى ظل الصراع الدموى المرير الذي نعيشه مع المسلمين منذ بداية الصهيونية فإننا نعلم أن الحرب التي تدور رحاها بين اليهود والمسلمين هي من عمل الشيطان اللعين . ونحن نعلم أن لفظة الإسلام مشتقة من لفظة السلام".

٢- وفي مقال بعنوان:"الحملة الصليبية" نشره موقع صحيفة معـاريف www.nrg.co.il بتاريخ ٢٠٠٦/٩/٢٥تحدث الكاتب الإسرائيلي /أروي أفـنيري عـن الصـراعات والخلافات بين قياصرة الروم وبين الباباوات عبر التاريخ ،ويضيف قائلا :"ولكن هنـاك أيضا فترات طويلة عاش خلالها القياصرة والباباوات في حالة من الوئام فيمـا بينـهم ، ونحن الآن نشهد فترة من هذا النوع ،حيث يسود الوئام التام بين البابا الحالي بنـديكت السادس عشر وبين القيصر الحالي بوش الابن . وينبغي أن نتعاطي مع خطـاب البابـا، الذي أثار غضبا عالميا، من خلال هذا المنظور. فالبابا ينخرط جيدا في الحملة الصـليبية التي يشنها الرئيس بوش ضد ما يسمي بـ "الفاشـية الإسـلامية" في إطـار "صـدام الحضارات".

يرى أفنيرى أن محاضرة البابا تثير ثلاثة أسئلة هى:

١- لماذا قيل هذا الكلام على لسان القيصر؟

٢- هل هذا الكلام صحيح؟

٣- لماذا أتى البابا الحالي على ذكر هذا الكلام؟

جدير بالذكر أن مانويل الثاني قد قال ذلك عندما كان يتزعم إمبراطورية تحتضر. فقـد وصل إلى سدة الحكم عام ١٣٩١م حينما لم يتبق من تلك الإمبراطوريـة سـوى عـدة مقاطعات صغيرة. وحتى تلك المقاطعات، كان العثمانيون يهددون بفتحها في أي لحظة.

في تلك الفترة كان العثمانيون قد وصلوا إلى شاطئ نهر الدانوب. حيث فتحوا بلغاريـا وشمال اليونان، وقهروا مرتين الجيوش التي أرسلتها أوربا لإنقاذ القيصـرية البيزنطيـة. وفي التاسع والعشرين من مايو عام ١٤٥٣م، أي بعد سنوات قليلة من وفـاة مانويـل، فـتح العثمانيون عاصمته، القسطنطينية، وبذلك أنهوا تماما على الإمبراطورية التي عاشت لأكثـر من ألف عام.

وفي عهد ذلك القيصر مانويل، قام هو بجولة،تفقد خلالها عواصم أوروبا ليطلب النجدة. ووعد بإعادة توحيد الكنائس من جديد. ولاشك أنه ألف تلك القصـص عـن مناظراتـه

الدينية؛ من أجل إثارة أوربا كلها ضد العثمانيين وإقناعهم بشن حملة صليبية جديدة. فكان الهدف سياسيا حيث استغل الدين السياسة.

ومن هذه الزاوية، فإن التصريحات تتناسب تماما مع ما يحتاجه القيصر الحالي، وهو جورج بوش. فهو أيضا يريد توحيد العالم المسيحي ضد "محور الشر" الإسلامي. أضف إلى ذلك أن الأتراك يطرقون الآن أبواب أوربا مرة أخرى، وإن كان ذلك بالطرق السلمية في هذه المرة. ومن المعروف أن البابا يؤيد القوى المعارضة لانضمام الأتراك للاتحاد الأوربي.

ولكن السؤال هو: هل ما يدعيه القيصر مانويل حقاً؟. لقد تحفظ البابا نفسه في تصريحاته، فلا يمكنه –كعالم جاد ومشهور في اللاهوت– أن يسمح لنفسه بتحريف ما هو مكتوب. لذا فإنه أشار إلى أن محمدا حرم في القرآن صراحة نشر الدين بحد السيف. لأن الآية ٢٥٦ من الجزء الثاني في القرآن تقول: "لا إكراه في الدين".

وكيف يمكن تجاهل هذا القول البسيط الواضح؟ إن البابا يزعم، ببساطة، أن تلك الآية قد كُتبت في بداية دعوة محمد، حينما كان لا يزال ضعيفاً. ولكنه بمرور الزمن دعا إلى حمل السيف في غزواته ضد القبائل المناوئة له – من النصارى واليهود – في شبه الجزيرة العربية حينما أقام دولته. ولكن ذلك كان عاملا سياسيا وليس دينيا، إنه قتال للسيطرة على الأرض وليس لفرض الدين بالقوة.

لقد قال المسيح عيسى: "بثمارهم تعرفونهم". ولابد أن نحكم على علاقة الإسلام بالديانات الأخرى من خلال محك بسيط وهو: كيف كان سلوك زعماء الإسلام طيلة أكثر من ألف عام، عندما أصبح لهم التمكين، وكان في مقدورهم "أن ينشروا دينهم بحد السيف"، ولكنهم لم يفعلوا ذلك.

لقد حكم المسلمون اليونان لمئات السنين، فهل اعتنق اليونانيون الإسلام؟! وهل حاول أي شخص أصلا أن يجبرهم على اعتناق الإسلام؟!. بل على العكس من ذلك، فقد تولى اليونانيون أعلى الوظائف والمهام في إدارة الحكم العثماني. وحتى البلغاريون والصرب والرومانيون والمجريون وباقي الشعوب الأوربية (باستثناء الألبان وشعب البوسنة)– الذين

عاشوا أحقابا في ظل الحكم العثماني–ظلوا متمسكين بديانتهم المسيحية ولم يكرههم أحد على اعتناق الإسلام.

النهي عن ظلم أهل الكتاب:

قام الصليبيون عام ١٠٩٩م باحتلال القدس فقتلوا جميع سكانها دون تمييز بين مسلم أو يهودي، وكل ذلك باسم عيسى الوديع، وبعدما استردها المسلمون بأربعمائة عام، كان لا يزال معظم السكان يدينون بالنصرانية. وخلال تلك الفترة الطويلة لم تكن هناك أي محاولة لفرض دين محمد على السكان. وبعدما تم طرد الصليبيين عن فلسطين، حينئذ فقط بدأ السكان – من تلقاء أنفسهم – يتحدثون العربية ويعتنقون الإسلام، وهؤلاء هم أجداد غالبية الفلسطينيين المعاصرين.

لم يعلم أحد عن أي محاولة لإكراه اليهود على اعتناق ديانة محمد. ومن المعروف أن يهود الأندلس قد عاشوا في كنف المسلمين فترة ازدهار لم يشهد اليهود لها مثيلا، ربما حتى في أيامنا هذه. وهناك بعض الشعراء اليهود مثل يهودا اللاوي، وموسى بن ميمون، قد كتبوا باللغة العربية. ولقد كان من اليهود في الأندلس الإسلامية وزراء وشعراء وعلماء. وفي طليطلة الإسلامية، عمل المسلمون واليهود والنصارى معا على ترجمة كتب الفلسفة والعلوم التي كان قد ألفها الإغريق. فلقد كان ذلك العصر بحق هو "العصر الذهبي". فكيف كان سيتحقق ذلك، لو أن محمدا قد أوصى أتباعه "بنشر دينه بحد السيف"؟!.

ولكن الأهم هو ما حدث بعد ذلك. فعندما احتل الكاثوليك أسبانيا واستردوها من يد المسلمين، اتبعوا فيها أسلوب الإرهاب الديني. وأجبروا اليهود والمسلمين على الخيار القاسي: إما اعتناق المسيحية وإما القتل وإما الهرب. وإلى أين فر مئات الآلاف من اليهود الذين رفضوا أن يبدلوا دينهم؟، لقد لجأ جميعهم تقريباً إلى البلاد الإسلامية التي استقبلتهم بالترحاب. فاستوطن "يهود الأندلس" الدول العربية بداية من المغرب غرباً وحتى العراق شرقاً، ومن بلغاريا –(التي كانت حينئذ تحت الحكم العثماني)– شمالاً وحتى السودان جنوباً. ولم يتعرضوا للظلم والاضطهاد في أي من تلك الأقطار ،كما لم يعانوا هناك من أي تعذيب

كالذي لاقوه من جراء محاكم التفتيش أو المجازر أو أعمال الطرد البشعة التي كانت تحدث لهم في جميع البلاد المسيحية تقريبا حتى وقوع المحرقة النازية .

ولكن لماذا لم يحدث لهم ذلك في البلاد الإسلامية ؟ لأن محمدا قد نهى صراحة عن ظلم "أهل الكتاب" . كما أن المجتمع الإسلامي قد أولى مكانة خاصة لليهود والنصارى . صحيح أنهم لم يكونوا متساوين تماما ، وإنما كادوا أن يكونوا متساوين في كل شيء. وكان عليهم دفع الجزية في مقابل الإعفاء من أداء الخدمة العسكرية . وكان ذلك في صالح اليهود .

إن أي يهودي منصف ، يعلم تاريخ أمته ، لا يمكنه إلا أن يعترف بالجميل للإسلام الذي حمى اليهود عبر خمسين جيلا ، بينما اضطهدهم العالم المسيحي وحاول كثيرا أن يبدل دينهم "بحد السيف" .

إن أسطورة "نشر دين محمد بحد السيف "هي أسطورة مغرضة من بين الأساطير التي نشأت فى أوربا أيام اندلاع الحروب الكبرى ضد المسلمين ، عندما أعاد المسيحيون احتلال الأندلس وعندما قاموا بشن الحملات الصليبية والتصدي للعثمانيين الذين كادوا أن يفتحوا فينا . وأنا أظن أن البابا الألماني يصدق هو الآخر تلك الأساطير بالفعل . ومعنى ذلك أن زعيم العالم الكاثوليكى ،وهو شخصيا عالم لاهوت ،لم يكلف خاطره بمزيد من التعمق فى تاريخ الأديان الأخرى .

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو، لماذا قال البابا تلك التصريحات علي الملأ ؟ ولماذا الآن تحديدا ؟ إن تلك التصريحات لا يمكن أن تصدر إلا على خلفية الحملة الصليبية الجديدة ، التى يشنها بوش وأعوانه الإنجيليون ،وعلى خلفية تصريحات بوش عن" الفاشية الإسلامية"وعن "الحرب العالمية ضد الإرهاب "حيث تعنى كلمة " الإرهاب" هنا المسلمين.وتعد تلك التصريحات، بالنسبة للذين يرسمون سياسة بوش ، محاولة لتبرير الاستيلاء على ثروات النفط .وليست هذه المرة الأولى فى التاريخ الذى تتستر فيه المصالح الاقتصادية البحتة وراء عباءة الدين ، وليست تلك أيضا هى المرة الأولى التى تتحول فيها حملة نهب إلى حملة صليبية ."

إلى هنا انتهى مقال الكاتب الإسرائيلى / أورى أفنيري، الذى فند ادعاءات البابا فيما يتعلق بنشر الإسلام بالسيف ، حيث استعرض فى عُجالة أحداثا تاريخية لليهود والمسيحيين والمسلمين ،وكيف ساوى الإسلام بين الناس وكيف ارتقى أهل الكتاب ،فى كنف الإسلام ، أعلى المناصب دون تمييزأو ظلم أو اضطهاد ،فى الوقت الذى عانى فيه المسلمون واليهود من المسيحيين حينما أصبحت لهم الغلبة .

خاتمة

إن هذه التصريحات التي جاءت على لسان الرجل الأول في الفاتيكان والمسيئة للمسلمين تندرج ضمن المحاولات الرامية إلى تحويل الأنظار عن جرائم الغرب المسيحي ضد المسلمين. لقد كان حريا بالبابا أن يتروى قبل أن يسيء للإسلام بما ليس فيه، وأن يتأكد أولا من أن التعاليم اليهودية والنصرانية لا تحض على القتل والإرهاب. فهل تناسى البابا بنديكت السادس عشر أن هناك العديد من الفقرات فى التوراة والأناجيل تحض على القتل والإرهاب؟

ألم يعلم البابا بنديكت أن معركة واحدة ليشوع قتل فيها(١٢٠٠٠) نفسا من الأبرياء والعزل من أهل قرية عاي؟ حيث جاء في سفر يشوع ٨:٢٥. (فكان جميع الذين سقطوا في ذلك اليوم من رجال ونساء اثني عشر ألفا جميع أهل عاى)

وها هو رب العهد القديم يخاطب يشوع قائلا : (كل من يخالف أمرك ولا يسمع لكلامك في جميع ما تأمر به يُقتل إنما أنت فتشدد وتشجع) يشوع ١/١٨. وجاء في يشوع ٦/٢١: ٢٠ (فهتف الشعب وضربوا بالأبواق . وكان حين سمع الشعب صوت البوق أن الشعب هتف هتافا عظيما فسقط السور في مكانه وصعد الشعب إلى المدينة كل رجل مع وجهه واخذوا المدينة. وحرموا كل ما في المدينة من رجل وامرأة من طفل وشيخ حتى البقر والغنم والحمير بحد السيف)

وفى الإنجيل (أما أعدائي الذين لا يريدون أن أملك عليهم فأتوا بهم إلى هنا واذبحوهم قُدامى)لوقا ١٩/٢٧ فإذا كانت هذه هى كتبهم المقدسة فلما نلوم قادة الغرب المسيحى

فيما يفعلوه بالمسلمين فهذه هي قانونهم في حملاتهم العسكرية.ولقد تناسى البابا أيضا أن المسيح ، هو بحسب إنجيل متى ، من نسل داود الذى زنى بزوجة قائد له، ثم أوصي بقتله في ساحة القتال

يبدو أن الغرب المسيحي المتعصب ينسى أو يتناسى تاريخه الدموي المثقل بالدماء والدمار ويتناسى حروبه الصليبية الاستعمارية لاقتلاع الإسلام منذ بداية انتشاره حتى يومنا هذا، كما يتناسى ألاعيبه لغرس الكيان الصهيوني المحتل لأرض فلسطين

اللافت للنظر أن البابا يتهم الإسلام بالإرهاب ويتناسى أن أطول حرب في التاريخ استمرت مئة عام وكانت بيت دولتين مسيحيتين أوربيتين وأن أبشع محاكم التفتيش في التاريخ قامت فى دولة مسيحية (أسبانيا) وتمت تصفية الوجود الإسلامي في الأندلس بالكامل. وأن جميع الدول الاستعمارية التي قامت باحتلال الدول الإسلامية ونهب ثرواتها وذبح سكانها كانت دول مسيحية وأن الحربين العالميتين الأولى والثانية اندلعتا بسبب دول مسيحية. وذهب ضحيتهما ملايين البشر. وأن الذي اخترع وصنع أبشع سلاح في تاريخ البشرية (القنبلة النووية) كانت دول مسيحية. وأول من ألقى قنبلة نووية على تجمعات بشرية بريئة راح ضحيتها الآلاف الأبرياء ، كانت الدولة المسيحية الأولى أمريكا وأن أبشع المجازر والحروب الحالية التى تُرتكب ضد المسلمين ، تشنها جيوش الدول المسيحية .ومن يتشدق بسماحة المسيحية يقول لنا ماذا فعل المهاجرون الأوربيون المسيحيون بالسكان الأصليين فى أمريكا .

إن الجهاد في الإسلام أبعد ما يكون عما رأيناه في العقائد الأخرى من إبادة واستعباد. إنما شُرع للدفاع عن الحقوق وردع المعتدين .أما الذين يتعايشون بسلام ودون رغبة في إيذاء المؤمنين ، أو إشعال الحروب ، فقد قال الله_سبحانه_عنهم : (لاَّ يَنْهَاكُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ

يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) [سورة: الممتحنة – الآية: ٨]

لقد نسي البابا أن محمدا صلي الله عليه وسلم جاء بالكثير الذي لم تأت به المسيحية ولا اليهودية من قبل،حيث جاء بالمزج بين الروحية والمادية وبين الدنيا والآخرة وبين نور العقل ونور الوحي ووازن بين الفرد والمجتمع وبين الحقوق والواجبات وقرر بوضوح الإخاء بين الطبقات داخل المجتمع وبين المجتمعات والشعوب.إنه لم يوجد من حارب الشر ودعا إلي الخير وفرض كرامة الإنسان واحترم فطرة الإنسان مثل محمد صلي الله عليه وسلم الذي أرسله الله رحمة للعالمين.وإن الادعاء بأن الإسلام انتشر بحد السيف يعد أكذوبة كبري لأن الله قال فى قرآنه الكريم: " ادع إلي سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحس " ويمكن القول فى النهاية أن العناصر التي تسبب التوتر قد تشكل أيضاً أساساً للتعاون والتفاهم، فتجاور الحضارتين الإسلامية والغربية يمكن أن يشكل إطاراً للتفاعل وتبادل للأفكار والخبرات والسلع.

أما التشابه في الرؤية والمنظومات الأخلاقية فيمكن أن يؤدي إلى اكتشاف رقعة القاسم المشترك لإبرام عقد اجتماعي دولي يتم بمقتضاه تنظيم العلاقة بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي على أساس من الاحترام والمساواة والعدل.كما أن وجود الأقليات الإسلامية في العالم الغربي يمكن أن يشكل فرصة للتفاعل بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية على غرار ما حدث في الأندلس. ورغم أن ذلك التفاهم المنشود لم يتحقق، بل ازدادت حدة التوتر، إلا أنه لا بد من دراسة تلك الظاهرة جيدا، حتى يتسنى رأب الصدع وتقليل حدة التوتر.ومع أن إمكانية الحوار لا تزال قائمة، إلا أن هناك عائقا أساسيا يتمثل فى عدم عقلانية الرؤية الغربية الإمبريالية،التى تحتكم إلى معيار القوة دون المعايير الأخلاقية والإنسانية .

ماذا وراء ملاحظات البابا حول الإسلام؟
مشكلة في طريقة فهم البابا لأوربا

د. كواتشي موري
مدير مركز الدراسات المتعددة
المواضيع للأديان التوحيدية

سبَّبَ الجدل حول ما يسمى بـــ "رسوم الكارتون المسيئة للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم)" في خريف عام ٢٠٠٥م صراعاً حاداً بين العالمين الأوربي والإسلامي دام حتى شباط/فبراير ٢٠٠٦م. وبعد هذه الحادثة أثارت ملاحظات البابا بنيدكت السادس عشر الأخيرة النقاش مرة أخرى حول كيفية توفيق آراء الأوربيين والمسلمين تجاه بعضهم للوصول إلى توائم ديني وثقافي.

إننا نعمل حالياً في مركز الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية (CISMOR) على إصدار كتاب بعنوان "الجدل حول الرسوم المسيئة للنبي محمد(صلى الله عليه وسلم)" ستنشره مؤسسة أكاشي شوتين (Akashi Shoten).

ولدى مقارنة ملاحظات البابا الأخيرة عن الإسلام بالجدل حول الرسوم المذكورة قبلاً أقول إن تأثيرها أكبر على المجتمع باعتبار أن حضور البابا بذاته ينظر إليه على أنه "الروح الأوربية".

أُلقيت المحاضرة التي طالب المسلمون باعتذار وتراجع عنها في الثاني عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦م أمام جمهور أكاديمي في جامعة ريجينسبرغ (Regensburg) في ألمانيا

حيث عمل البابا بنيدكت السادس عشر أستاذاً في علم اللاهوت في كلية اللاهوت من عام ١٩٦٩م إلى ١٩٧٧م. وخلال زيارته الأولى للجامعة بعد أن تقلد منصب البابوية ، قدم المحاضرة موضوع البحث، فكانت الزيارة بالنسبة له نوعا من "عودة المنتصر إلى بيته". وكان عنوانها "الإيمان والعقل والجامعة ذكريات وتأملات" حضرها ألف وخمسمائة باحث.

خرجت بعد قراءة ملية للمحاضرة برمتها بانطباع أن البابا كان يشعر بارتياح لعودته إلى الجامعة التي عمل فيها في مستهل حياته المهنية بعد غياب دام ثلاثين سنة أمضاها في الخدمة في الفاتيكان ليخاطب رئيس الجامعة وزملاءه السابقين، وهو يشعر بالحبور والسرور لأنها كانت محاضرته اللاهوتية الأولى في الجامعة منذ أمد بعيد ، ويمكن قراءة كامل النص الانكليزي للمحاضرة في موقع أخبار العالم الكاثوليكي:

http://www.cwnews.com/news/viewstory.cfm?recnum=46474

وما أثار نقد المسلمين الغاضب هو إشارة البابا إلى مقتبس من الإسلام والعالم الغربي: النظام الديني والسياسي. (Primus Verlag GmbH, 2001)، بقلم البروفيسور تيودور خوري من جامعة منستر (munster).

اقتبس البابا في محاضرته حواراً جرى بين الإمبراطور البيزنطي مانيويل الثاني باليولوجاس Paleologus II Manuel وعالم فارسي في نهاية القرن الرابع عشر، وقد تناول الحوار بإسهاب القضايا المتعلقة بالمسيحية والإسلام بما فيها صورة الإله والإنسان والعلاقة بين الشرائع الثلاث، وهي النص العبري (العهد القديم) والنص الإغريقي (العهد الجديد) والقرآن. يقول البابا في المحاضرة بأنه سيركز في بحثه على قضية "الإيمان والعقل" رغم أنها "هامشية بالنسبة للحوار ذاته". وإثر هذه الملاحظة مباشرة تناول ذلك الجزء من الحوار الذي يبحث في "الجهاد" وذكر أن "الدين والعنف" هما "المسألة المركزية" في محاضرته، وتبين هذه الملاحظة أن البابا يرى أن "الإيمان والعقل" و"الدين والعنف" مسائل يجب بحثها على قدم المساواة. والمقتبس هو كالتالي:

"أروني فقط ما الذي كان جديداً في ما أتى به محمد فسترون ثمّ فقط أشياء شريرة لا إنسانية، مثل إصدار أمره بنشر دينه الذي يدعو إليه بالسيف، فالعنف لا يتماشى مع طبيعة

الله وطبيعة الروح .... فالإيمان يتولد من الروح لا من الجسد، فمن أراد أن يأخذ بيد إنسان إلى الإيمان يلزمه القدرة على الحديث الحسن والمحاكمة المناسبة دون عنف أو تهديد، ولا يلزم لإقناع روح عاقلة يد تبطش أو سلاح من أي نوع أو أية وسائل تهدد المرء بالموت ...".

ورداً على انتقاد المسلمين الغاضب عبَّر البابا عن أسفه الخالص في ١٧ أيلول ٢٠٠٦م قائلا "إنني أعبر عن عميق الأسف لردود الفعل من بعض البلدان بسبب بضعة نصوص في خطابي اعتبرت جارحة لأحاسيس المسلمين". ودعا أيضاً إلى "حوار صريح و صادق مع احترام متبادل." وفي ٢٠ أيلول صدر في موقع الفاتيكان الرسمي بيان للبابا بنيدكت يقول فيه "سيظهر للقارئ الحريص لخطابي أنني لم أشأ أبدا أن تكون الكلمات السلبية التي نطق بها امبراطور العصور الوسطى هي كلماتي، ولا يعكس محتواها الجدلي قناعتي الشخصية." ورغم ذلك لم يرض " بأسف البابا العميق " ولا بشرح مقصده من المقتبس سوى قلة قليلة من المسلمين، وكذلك لم ينشر موقع الفاتيكان الرسمي النص الكامل لمحاضرته.

لاشك أن أشد ما أساء إلى المسلمين هو سوء فهم البابا بنيدكت للإسلام والخلط بين الجهاد وأعمال العنف المجردة، وكذلك صورة الإسلام النمطية لدى الكثير من الغربيين الذين يربطون الإسلام بالعنف تلقائياً، وعلى كل حال فعندما نقرأ كامل نص محاضرة البابا بنيدكت نرى بوضوح أن المشكلة لا تكمن فقط برأي البابا الشخصي بالإسلام ولكنها تتصل بشكل أوفى بالمسألة الجوهرية التي تواجه أوربا، أو العالم المسيحي اليوم ، هذه المسألة هي تعريف أوربا للذات ("ما هي أوربا؟") وبشكل أدق فهم الأوربيين لـ "الحضارة " ("ما هو الإسلام بالنسبة لأوربا؟").

وُضع "أسف البابا الخالص" في الموقع الرسمي للفاتيكان في ١٨ أيلول ٢٠٠٦م وفي نفس اليوم ظهرت رسالة أخرى للبابا على الموقع، ففي الرسالة المعنونة بـ " قناعات مشتركة: أصل الاتحاد الأوربي" يبين البابا أن "لا مكان آخر في العالم يحمل فيه التاريخ والثقافة علامة المسيحية كما في أوربا.... وفي المناقشات حول مسألة توسع أوربا وحول دستورها يظهر السؤال دائماً حول الهوية والجذور الروحية التي تقوم عليها جماعة الدول والشعوب الأوربية، إن أعمق المصادر لأزمات : " التجمع " الأوربي موجودة في القناعات

المشتركة وفي قيم التاريخ والتقليد المسيحي والإنساني للقارة....." و يختم الرسالة بملاحظة مفادها أن "الدولة (ضمن الاتحاد الأوربي) عليها واجب تقديم جذور الفكر الغربي و"حضارة الحب " التي ترعاها الروح المسيحية للأطفال والشباب."

http://212.77.1.245/news_services/press/vis/dinamiche/indc_en.htm#start

يكشف هذا البيان الطريقة التي "يفهم بها البابا أوربا". إنه ضد توسع الاتحاد الأوربي ليضم تركيا ويصر على أن عبارة "التقليد الأوربي" يجب أن تضم إلى دستور الاتحاد الأوربي، وبمعنى آخر إن أوربا، بالنسبة له، أساساً هي "عالم مسيحي"، ورغم وجوب رعاية علاقات التعاون مع المسلمين فإن المسلمين هم "الآخرون" الذين لا يمكن أن يكونوا جزءاً من أوربا، ويجب ملاحظة أن مثل هذه الطريقة في فهم أوربا و العلاقة بين أوربا والإسلام تكمن تحت ملاحظات البابا الجدلية الأخيرة.

واسمحوا لي الآن أن ألقي نظرة أعمق على محاضرته.

يؤكد البابا بنيدكت في المحاضرة على التآلف بين "الإيمان والعقل". وهكذا يعكس اهتمام البابا بعلمنة المجتمع الأوربي الذي ينفصل فيه العقل عن" الإيمان والدين" ومع ذلك ، لم يوجه البابا نقده لعلمنة العالم الأوربي وحده، إنه ينتقد أيضا الفكر المسيحي الحديث الذي ينفصل فيه الإيمان عن العقل ويوليه قيمة أقل، ويشير إلى عملية فصل العقل عن الإيمان المسيحي بـ "إسقاط الهلينية" (التي هي مبادئ المدنية اليونانية القديمة وأسسها ومثلها).

يبين البابا أنه يمكن ملاحظة ثلاث مراحل في عملية "إسقاط الهلينية" في تاريخ المسيحية، بدأ الإسقاط بالإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر الذي اعتنق فيه الإصلاحيون مبدأ *"الإنجيل وحده"* وهو الاعتقاد بأن الإنجيل هو المصدر الوحيد للإيمان المسيحي، ورفضوا الفلسفة القائمة على العقل. وآذن اللاهوت الليبرالي في القرنين التاسع عشر والعشرين بوصول المرحلة الثانية لإسقاط الهلينية عندما فصل العقل عن الإيمان تماماً كما ميَّز باسكال بين "إله الفلاسفة" و "إله ابراهيم وإسحاق ويعقوب". وقد بدأت المرحلة الثالثة من الإسقاط تأخذ مجراها الآن، فعلى ضوء "التعددية الثقافية" اليوم قد يقلل من قيمة الدين التي أشربت في أوضاع ثقافية معينة من يريدون التأكيد على ثقافة معينة، وتماشياً مع فهم المسيحية في مثل

هذه "التعددية الثقافية" من الضروري العودة إلى رسالة العهد الجديد البسيطة قبل أن تتأثر بالفكر الإغريقي.

وبينما يتناول البابا بنيدكت عمليات "إسقاط الهلينية" يشير في الوقت نفسه إلى العمل الدؤوب في جمع الإيمان بالعقل المشاهد عبر تاريخ المسيحية والذي يصر على أنه في صميم التقليد الأوربي.

كمثال على مثل هذا اللقاء بين العقل والإيمان في المسيحية يشير البابا إلى اللقاء بين الكلمة والله كما يرد في الإصحاح الأول من سفر التكوين وإنجيل يوحنا، علاوة على ذلك يذكر البابا الترجمة السبعينية (Spetuagint) وهو العهد القديم الذي ترجمه سبعون عالماً إلى الإغريقية قبل المسيح كمثال للقاء بين الفلسفة الإغريقية والإيمان العبري ، كما أشار أيضاً إلى اللقاء بين الفلسفة الإغريقية واللاهوت في العصور الوسطى. واختتم البابا بأن اللقاء بين الفلسفة الإغريقية والإيمان الإنجيلي هو أساس أوربا بالذات، ومن هنا يمكن القول استناداً على هذه المحاكمة إن البابا عبر عن نفس الاعتقاد في محاضرته في جامعة ريجنسبرغ وكذلك في بيانه "قناعات مشتركة: أصل الاتحاد الأوربي" المعروض في موقع الفاتيكان الرسمي.

إذاً، ما هي المشكلة؟ ليس من الخطأ إطلاقاً أن يؤكد البابا على أهمية التقليد المسيحي: فالقيام بذلك هو دوره الطبيعي باعتبار أنه يجسد تقليد أوربا المسيحي، والسؤال المطروح هو إن كانت نظرات البابا حول أوربا والإسلام مناسبة في ضوء صراعات وخصومات اليوم، والتي غالبا ما يطلق عليها "صدام الحضارات" أو "صدام الديانات". لذا دعونا نعود إلى محاضرة البابا مرة أخرى.

إن السبب الذي جعل البابا يتناول "الجهاد" في محاضرته هو أنه يعتبر "العنف" في الدين في صراع مع "العقل". وبهذا المعنى يرى أن "العنف" و"إسقاط الهلينية" لهما نفس الأهمية لأنهما كلاهما "ضد العقل". والمشكلة هي أنه بينما يذكر البابا العنف لدى المسلمين في محاضرته فإنه لم ينبس ببنت شفة حول العنف لدى المسيحيين، مع أن العنف عميق الجذور في الإيمان المسيحي أيضاً كما مر عبر التاريخ وخاصة في الحروب الصليبية وتبرير أمريكا للحروب.

ختم البابا محاضرته قائلاً "نحن ندعو شركاءنا في حوار الثقافات لهذه الكلمة العظيمة ولهذه الوسعة العقلية. "ولدى النظر في هذه الملاحظة فقط لا نرى أي خطأ في كلمات البابا. ولكن عندما نتحرى هذه الملاحظة بدقة على ضوء النص الكامل لمحاضرته فسنفهم تلقائياً على أن أوربا والعالم المسيحي لديها تقليد إيماني قائم على العقل، وأن الإسلام ليس لديه ذلك: ولهذا السبب يدعو المسيحيون المسلمين أن يكون لديهم حوار عقلاني بدل اللجوء إلى العنف.

وفي مؤتمر الجمعية اليابانية للدراسات المسيحية المنعقد في جامعة صوفيا في ٢٢ أيلول ٢٠٠٦م ألقى الأب هانز يورجن ماركس (Hans-Jürgen Marx) رئيس جامعة نانزان (Nanzan) (وهي جامعة كاثوليكية في ناجويا (Nagoya) خطاباً حول تاريخ الجامعات في أوربا تناول فيه محاضرة البابا المثيرة للجدل وأشار إلى حقيقة أن جامعة قرطبة في اسبانيا أسست قبل حوالي مائة سنة من جامعات أوربية مرموقة مثل جامعة بولونيا في إيطاليا وجامعة أوكسفورد وجامعة كمبريدج وجامعة باريس. وبالإضافة إلى طليطلة كانت قرطبة المركز الثقافي للسلالة الأموية اللاحقة، وكان الطلاب من أنحاء كثيرة في أوربا يدرسون في جامعة قرطبة.

يبدو أن البابا بنيدكت السادس عشر لم يعتبر أسبانيا تحت الحكم الإسلامي جزءاً من أوربا. وفي الواقع، على أي حال، لعبت السلالة الإسلامية في اسبانيا العصور الوسطى دوراً كبيراً في رفد باقي أوربا بتراث "العقل" والفلسفة الإغريقية ضمناً وهكذا ضربت المثل بلقاء "العقل والإيمان". وكما لم يذكر البابا "العنف" في تاريخ المسيحية، لم يتفوه بكلمة حول لقاء "العقل والإيمان" في تاريخ الإسلام كذلك، ولو ذكرهما في محاضرته لما قوبلت ملاحظاته بمثل ردة الفعل هذه من قبل العالم المسلم.

إن التعاطف والإحساس بالآخرين الذين نشاركهم العالم والذين علينا أن نجري حواراً معهم مهمان إن أردنا إدراك التعايش السلمي مع مختلف الثقافات والديانات. ولايكفي أن نعبر عن أسفنا عندما نسيء للآخرين. علينا أن نتحلى بالحس السليم لنعرف مصادر استياء

ومعاناة الآخرين. لذا، عن أي شيء عبر البابا عن أسفه؟ المطلوب الآن من البابا ومن أوربا أن يُحسُّوا بالمسلمين وأن تكون لهم العقلانية الكافية لفهم صحيح للحقائق التاريخية.

وعليه فإن اتخذ البابا والفاتيكان الإجراءات المناسبة لاستعادة مصداقيتهما فإن الكارثة التي سببتها محاضرة البابا يمكن أن تتحول إلى فرصة باهرة، ومن كل قلبي آمل أن يتصرف البابا وفقاً لـــ "ضمير" أوربا والمسيحية.

الإسلام بين الحوار والمواجهة
(نظرية صراع الحضارات)

د. محمد خليفة حسن أحمد
نائب رئيس الجامعة الإسلامية العالمية
إسلام آباد - باكستان

مقدمة

أدت أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م إلى دخول العلاقات بين العالم الإسلامي والغرب في مرحلة جديدة تمامًا تتفق تمامًا مع التأثير العالمي لأحداث الحادي عشر من سبتمبر على السياسة الدولية . ولا شك في أن العالم كله دخل في مرحلة تاريخية جديدة بعد هذه الأحداث التي ربما أمدت المؤرخ المعاصر بعامل جديد ومهم في تقسيم التاريخ الحديث والمعاصر إلى عصرين : عصر ما قبل أحداث سبتمبر ، وعصر ما بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١[1]

وإذا كانت روح الحوار بين العالم الإسلامي والغرب قد غلبت في مرحلة ما قبل أحداث سبتمبر فقد أتت هذه الأحداث لكي تدمر ، بالتقريب ، كل جهود الحوار بين العالم الإسلامي والغرب خلال النصف الثاني من القرن العشرين . وهي الجهود التي كللتها على المستوى الديني مبادرة الفاتيكان في عام ١٩٦٢م من خلال إعلان تحديد العلاقات بين المسيحية والأديان الأخرى ، وكجزء مهم من هذا الإعلان مبادرة تحديد العلاقات الدينية بين المسيحيين والمسلمين . وقد واكبت هذه الجهود الدينية من جانب الفاتيكان جهود

سياسية لتحرير العلاقات الإسلامية التي كانت خاضعة للاستعمار الغربي ، وتطوير علاقات سياسية جديدة على أساس من هذا الاستقلال تميزت إلى حد مقبول ببعض الإيجابيات مع بقاء بعض السلبيات الموروثة من عصر الاستعمار . ولم تبق سوى القضية الفلسطينية التي لم يتمكن العالم العربي والإسلامي من وصول إلى حل مقبول لها حتى وقتنا الحالي.

أتت أحداث سبتمبر لكي تفرض توترًا دائمًا بين العالم الإسلامي والغرب على المستوى السياسي ، وعلى المستوى الديني ، وبرزت فرية اتهام العالم الإسلامي بالإرهاب وأصبح الإسلام نفسه موضوعا للمحاكمة كدين إرهابي [٢].

وأدت العولمة في نفس الوقت إلى إحداث توتر آخر على المستوى الاقتصادي والثقافي. وأصبح العالم الإسلامي مطالبًا من الناحية الاقتصادية بضرورة التحول إلى نظام السوق الحر وهو في الحقيقة غير مؤهل لهذه الخطوة بدون عمليات الإصلاح الاقتصادي الداخلي . وتواكب مع ذلك المطالبة بالإصلاح السياسي كمقدمة وضرورة لتحقيق الإصلاح الاقتصادي. هذا بالإضافة إلى الانعكاسات الثقافية للعولمة والتي هددت الثقافة الإسلامية تهديدًا مباشرًا ، ووضعت الهوية الثقافية الإسلامية على المحك ، وأعادت إلى الأذهان من جديد عمليات الغزو الثقافي التي مارسها الاستعمار الغربي سابقًا ، ولكنه غزو ثقافي من نوع جديد لا تدعمه جيوش ولا قوى استعمارية ، وإنما يتم بشكل تلقائي كنتيجة من نتائج العولمة الاقتصادية ، وانتشار الشركات العابرة للقارات والمحتكرة لمعظم التجارة العالمية ، وتبث معها قيم الغرب وثقافته مهددة للثقافة الإسلامية وأسلوب الحياة الإسلامي تهديدًا مباشرًا وقويًا.

وعلى الرغم من أن نظرية صدام الحضارات نظرية سابقة في نشأتها وتطورها على أحداث الحادي عشر من سبتمبر فإنها في نفس الوقت تعد من أبرز نتائج هذه الأحداث إلى حد أنها أصبحت النظرية المهيمنة على العلاقات السياسية ، والمحركة لسياسة الغرب تجاه الشرق المسلم ، والمؤدية في النهاية إلى تطور الأزمة التي يعاني منها العالم الإسلامي في الفترة الحالية ، وهي أزمة التأرجح بين الحوار والمواجهة في العلاقة مع الغرب.

لاشك في أن أحداث سبتمبر ٢٠٠١ قد وضعت العالم الإسلامي موضع الريبة والشك لدى الغرب ، وانتهى الأمر بالنظر إلى الإسلام على أنه "عدو" للغرب ، والنظر إلى المسلمين على أنهم يمثلون "العدو الجديد" للغرب بعد سقوط الاتحاد السوفيتي الذي كان يمثل العدو السابق حتى سقوطه ، وتحقق الانتصار التام للغرب الرأسمالي على الأيديولوجية السوفيتية بتنوعاتها المعروفة[٣].

لقد أصبح المسلمون في موضع الاتهام المباشر ، وبدأ الغرب يتعامل معهم على هذا الأساس من خلال ممارسة الضغوط السياسية البالغة لتغيير الأوضاع السياسية في العالم الإسلامي كله . وقد وجد المسلمون أنفسهم – وبدون سابق إنذار – أمام اتهام عظيم بأن دينهم مُولّد للإرهاب ، وأن ثقافتهم الإسلامية ليست ثقافة سلام بل هي ثقافة إرهاب ، وكان على المسلمين أن يدافعوا عن هذا الاتهام ، وليس أمامهم من وسيلة لدفع هذا الاتهام إلا من خلال الحوار مع الغرب . ولكن الحوار مع الغرب الآن أصبحت له تعقيداته التي لم تكن موجودة من قبل بهذه الحدة والقسوة . وتتمثل هذه التعقيدات في تولد أسباب ودوافع تمنع الغرب من الاستجابة للحوار مع العالم الإسلامي ، وتحبط كل محاولات العالم الإسلامي للدخول في حوار جاد مع الغرب.

أولا - أزمة الحوار مع الغرب

١ - استحالة الحوار في ظل نظرية صدام الحضارات:

إن نظرية صدام الحضارات تحولت من مجرد نظرية على الورق إلى أيديولوجية غربية ثابتة تجاه العالم الإسلامي متصلة بلا شك بسياسة الهيمنة التي لم يتنازل عنها الغرب بعد نهاية الاستعمار القديم ، ولكن أعطاها شكلاً جديدًا من خلال نظريات صدام الحضارات ونهاية التاريخ ، ومن خلال انطلاق العولمة بتهديدها لنظام الدولة ، وسعيها إلى تحقيق السيطرة العالمية للشركات العملاقة العابرة للقارات ، وبتهديدها أيضًا للثقافات الوطنية ومحاولتها فرض ثقافة عالمية غربية في شكلها ومضمونها ، ويراها البعض أمريكية تسعى إلى أمركة العالم بأسره.

ومما لا شك فيه أن نظرية صدام الحضارات حاولت أن تؤسس نظريًا وعمليًا للخطر القادم وهو ما اصطلح على تسميته بـــ " الخطر الإسلامي " و "التهديد الإسلامي "و " الخطر الأخضر " وعبارات مثل " المسلمون قادمون " وغير ذلك من المصطلحات التي وَلّدتها نظريات صراع الحضارات ونشرت ما يسمى بالخوف من الإسلام Islamophobia "الإسلاموفوبيا"[٤].

لقد أدت نظرية صدام الحضارات ، وتفعيلها في علاقات الغرب مع العالم الإسلامي ، إلى تحويل الحوار إلى أمر صعب، بل ومستحيل؛ وبخاصة في ظل هذا التوظيف السياسي لصدام الحضارات، وتحول مقولة صدام الحضارات إلى عامل فاعل في السياسة الدولية[٥]. فهي بلا شك النظرية المحركة للسياسة الغربية تجاه العالم الإسلامي بعد أحداث سبتمبر . وستستمر هذه النظرية تمارس سيطرتها على التوجهات السياسية الغربية والأمريكية ربما لعدة أجيال قادمة وذلك لعدة أسباب من أهمها:

أ – قوة التيار المعادى للإسلام في الغرب وغير الراغب في السماع إلى المسلمين وتفهّم أطروحات الإسلام الصحيحة . وهذا التيار يقوده عدد من المنظّرين المهمين المهيمنين على الرؤية الغربية والأمريكية الحالية . ويقود هذا التيار اليمين الجديد من المستشرقين والخبراء في شئون العالم الإسلامي أمثال برنارد لويس، وصموئيل هنتنجتون، وفرانسيس فوكاياما، ودانيال بابيس، ، وعدم قدرة التيار المتفهم أمثال جون اسبوزيتو، وجون فول وغيرهما من توصيل رؤيتهما المعتدلة لصانعى القرار في الغرب وفى الولايات المتحدة الأمريكية[٦].

ب – استغلال القوى المعادية للعرب والمسلمين ، والمستندة إلى دوافع سياسية ودينية ، لهذه الأوضاع وعملها الدؤوب على استعداء الغرب وتحفيزه ضد العالم العربي والإسلامي ، ومن هذه القوى المعادية الصهيونية العالمية من ناحية ، ويهود العالم وإسرائيل الذين وجدوا في الظروف والأوضاع الحالية الفرصة التاريخية المناسبة لتثبيت الكيان الصهيوني في فلسطين، والربط بين المقاومة الفلسطينية والإرهاب ، والتشجيع على ممارسة الضغوط السياسية والعسكرية على بلدان العالم العربي

والإسلامي من أجل التخلي عن القضية الفلسطينية ، وتحييد مواقف هذه الشعوب من هذه القضية.

جـ – قيام الإعلام الغربي بدور كبير في تشويه الصورة الإسلامية ، وتزييف المعلومات حول الإسلام والمسلمين ، والتحريض الدائم ضد كل ما هو عربي وإسلامي ، والربط الدائم بين المسلمين والإرهاب وعدم السماح بنشر الموقف الإسلامي الصحيح من الأحداث الجارية ومن الإرهاب ، ودور الإعلام أيضًا في تشكيل الذهنية الغربية تجاه الإسلام والمسلمين مستخدمًا في ذلك طاقاته العقلية وإمكاناته المادية والتكنولوجية وقد لقيت نظريات الصراع قبولا لدى شرائح المجتمع الغربي ذات الفاعلية في صناعة القرار في ظل الاعتماد الأمريكي والغربي على الإعلام والمعلومات العامة وغياب المعلومات الخاصة والصحيحة عن الإسلام.. هذه المعلومات السلبية يشوهها الإعلام بشكل أعمق وتجذرها نمطية الأفلام السينمائية عن العرب والمسلمين[٧].

إن نظرية صدام الحضارات حولت الصراع في فترة ما بعد الحرب الباردة من صراع أيديولوجيات إلى صراع حضارات. ويؤكد هنتنجتون في نظريته على احتمال النزاع بين الغرب وبقية العالم ، ويتركز هذا الصراع بين الغرب من ناحية والدول الكونفوشيوسية – الإسلامية من ناحية أخرى[٨].

في هذا الفهم لصراع الحضارات يبرز الإسلام كطرف ثابت في الصراع مع الغرب، وكما يقول الأستاذ وجيه كوثراني : " في هذا التصور يرتسم الإسلام تاريخًا ثابتًا في الصراع مع الغرب "[٩]. ويقتبس كوثراني بعض عبارات هنتنجتون الموحية بأزلية الصراع بين الإسلام والغرب من بينها : " إن النزاع ، وفق خط الانقسام بين الحضارتين الغربية والإسلامية ، مستمر منذ ١٣٠٠ سنة ... وليس من المرجح أن ينحسر بل قد يصبح أكثر خطرًا " والإسلام يصادم حضارات أخرى في عالمه وعلى حدوده مثل " الصرب الأرثوذكس في البلقان ، اليهود في إسرائيل ، الهندوس في الهند ، البوذيين في بورما ، الكاثوليك في الفيلبين " ويختم بالعبارة الحاسمة : إن للإسلام حدودًا دموية"[١٠].

إن إثبات الصراع وأزليته حسب نظرية صدام الحضارات تجعل إمكانية الحوار مع الغرب مستحيلة . فهذا الاعتقاد الراسخ في ثبات الصراع وفى استمرارية وفى " دموية " الإسلام تعنى أن الغرب ليس مستعدًا للحوار، بل لا يعطى اعتبارًا لإمكانية الحوار مع العالم الإسلامي.

وتزيد الأمور تعقيدًا داخل إطار نظرية صراع الحضارات حين تعتبر هذه النظرية الحضارة الغربية فريدة من نوعها ومستهدفة بسبب هذا التميز من الحضارات الأخرى، وبخاصة من الحضارة الإسلامية، وهذا يعنى أن العداء للحضارة الغربية عداء أصيل من جانب الحضارة الإسلامية، كما تدعى نظرية هنتنجتون، وأن المسلمين المنتمين إلى هذه الحضارة رافضون للثقافة الليبرالية الديمقراطية كما تدعى نظرية فوكاياما . لقد طبع هنتنجتون وفوكاياما الإسلام في الذهنية الغربية بطابع الدين العدواني الدموي ، وتصوير الصراع بين الغرب والإسلام على أنه " النموذج الأكمل لصدام الحضارات " وأن العالم الإسلامي هو عالم الصراعات القومية، والإثنية، والأيديولوجية، والمذهبية؛ وأن الإسلام ينتمي إلى حيز التاريخ الصراعى حيث تسود شرعية استخدام القوة[١١]

هذا الوصف للإسلام وحضارته في النظريتين يقفل الباب أمام الحوار، إذ كيف يتسنى للغرب أن يتحاور مع ديانة وحضارة تابعة لها تتصفان بهذه الصفات العدوانية الصراعية . وللأسف الشديد أن هاتين النظريتين سيطرتا في الوقت الحالي على السياسة الدولية الغربية وبخاصة السياسة الدولية الأمريكية التي تبنت هاتين النظريتين ووظفتهما لإدارة الأزمات السياسية في الوقت الحالي الأمر الذي يؤكد على سوء استخدام المفاهيم في عالم السياسة . والمقصود بالمفاهيم هنا ما ينتمي إلى فلسفة التاريخ عند فوكاياما، ونظرية الثقافة والحضارة عند هنتنجتون [١٢] . والأسوأ من هذا تشوية الإسلام وحضارته بالنظر إليهما على أنهما جوهر ثابت من خارج التاريخ ، وتحميل الدين وحضارته صفات ليست فيهما منها العداء للثقافة الليبرالية – الديمقراطية والعداء للحضارة الغربية والحديث عن هذا باعتباره من ثوابت الدين الإسلامي ومن خصائص حضارته .

٢ ـ استحالة الحوار في ظل الرغبة الغربية في الهيمنة داخل إطار العولمة:

بدأت هذه الرغبة في الهيمنة مسيرة جديدة بعد اندحار وسقوط الاتحاد السوفيتي وانتصار الديمقراطية الليبرالية واعتقاد الغرب ، والأمريكيين على وجه التحديد ، أن هذه الديمقراطية الليبرالية أصبحت فكرة عالمية بعد سقوط الاتحاد السوفيتي . وهى نظرية عبر عنها فرانسيس فوكاياما بوضوح، وتكوّن جزءًا من دعوته الخاصة بنهاية التاريخ . وهى دعوة « تبشر بدين جديد .. بالعولمة التي تخلى فيها الغرب عن الحياد والحرية والموضوعية وحقوق الإنسان، وانزلق إلى القالب الجبرى الذي لا خيار لأحد في التمرد على قوانينه الحتمية الصارمة »[١٣] لقد أصبحت العولمة البديل الأمريكي للاستعمار القديم أو للنمط الاستعماري الغربي ... العولمة نمط أحادى للعالم يحمل الطابع الاقتصادي ، ويختزل كل الخصوصيات والفوارق الثقافية والعقائدية ، ويقضى على الحواجز القومية وبالتالي سقوط شعارات الانتماء الوطني والعرقي والديني [١٤]. إن العولمة تمثل " استراتيجية هيمنة جديدة واستمرارية لفكرة التمركز حول الذات الطامحة لاختزال الآخر المختلف [١٥].

ثانيا ـ أسباب تعثر الحوار مع الغرب

لا يمكن الحديث عن أسباب تعثر الحوار مع الغرب بدون رد هذه الأسباب إلى تأثيرات أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ . ويمكن على هذا الأساس تقسيم أسباب تعثر الحوار الإسلامي مع الغرب إلى أسباب سياسية، وأسباب نفسية، وأسباب دينية نتناولها فيما يلي بشئ من التفصيل.

١ـ الأسباب السياسية :

تسببت أحداث سبتمبر في خلق أزمة سياسية حادة بين الغرب والعالم الإسلامي. وأصبح العالم الغربي غير مستعد للحوار مع العالم الإسلامي، ووضع أجندته السياسية التي اعتبرها واجبة التنفيذ لمعالجة نتائج أحداث سبتمبر . وتأتى على رأس هذه الأجندة القضايا التي أثارها الغرب في علاقاته الجديدة وهى: قضايا الإرهاب ، والإصلاح السياسي والديموقراطية ، وقضايا حقوق الإنسان . وقضايا الإصلاح الاقتصادي المرتبطة بالعولمة من ناحية وبالإصلاح السياسي من ناحية أخرى .

١ – اعتبرت قضية الإرهاب القضية الأولى المسيطرة على الغرب في علاقته بالعالم الإسلامي[١٦]. وتم اختزال كل العلاقات السياسية الدولية في موضوع الإرهاب . بل تمت قسمة العالم أمريكيًا إلى : "من معنا" و"من ليس معنا"، وانشغل الغرب من خلال تحالفه مع الولايات المتحدة الأمريكية بالعمليات التي من شأنها أن تواجه الإرهاب وتقضى عليه . وتمخضت هذه العمليات حتى الآن عن حربين كبيرتين شنهما التحالف الأمريكي الأوروبي ضد أفغانستان أولاً ، وضد العراق ثانيًا ، والتفكير دائر الآن لتكملة حلقات هذه المواجهة والتركيز الآن على سوريا وإيران.

إذن نتج عن أحداث سبتمبر مواجهة سياسية انتهت عسكريًا إلى وقوع حربين وتوقع غيرهما ضد بلدان إسلامية . وساحة العلاقات بين العرب والعالم الإسلامي الآن هي ساحة المواجهة وليست ساحة الحوار . وقد تم بالفعل تعليق كل وسائل السياسة والدبلوماسية السابقة القائمة على الحوار السياسي والدبلوماسي، واعتماد سياسة مواجهة الإرهاب واعتباره القضية الأولى في العلاقات الدولية، وحشد العالم أجمع لمواجهته والمشاركة العسكرية في ذلك من خلال الحرب الدائمة الدائرة ضد القاعدة ، والحرب الدائرة ضد بعض البلدان الإسلامية المتهمة بتبنى الإرهاب . حتى القضية الفلسطينية وقعت تحت التأثير المباشر لهذا التحول السياسي الخطير في علاقات الغرب بالعالم الإسلامي . وحدث التغيير الجذرى في الربط بين القضية الفلسطينية والإرهاب، واعتبار الشأن الفلسطينى الآن شأنًا يعالج غربيًا داخل إطار مواجهة الإرهاب ، وتحولت القضية الفلسطينية من قضية مقاومة إلى قضية إرهاب ونجح الإسرائيليون في إقناع الأمريكيين والغرب بأن الصراع الإسرائيلى ضد الفلسطينيين مرتبط بمواجهة الإرهاب وتطرح اسرائيل نفسها كقيمة إستراتيجية وكرأس حربة في محاربة الأصولية والإرهاب[١٧].

في ظل هذا المناخ السياسي المشحون لا يوجد مناخ مناسب للحوار الهادئ . وفى ظل طبول الحرب ليست هناك فرصة حقيقية واحدة لإجراء حوار من أى نوع بين الغرب والإسلام . وتم جذب العالم الإسلامي إلى اقتناع سياسى بضرورة المواجهة الغربية للإرهاب، وأدى وقوع عدد كبير من العمليات الإرهابية في بعض البلاد الإسلامية إلى اقتناع سياسى

بضرورة المواجهة، وانحسر الحوار إن لم يكن قد تم القضاء عليه نهائيًا إذ لا يمكن أن نقول بأن هناك حوارًا الآن على المستوى السياسي بين الغرب والعالم الإسلامي . الحقيقة هي أن الغرب فرض أجندته السياسية على الجميع، وأجبر الجميع على عدم التفكير سوى في الإرهاب ومواجهته.

أما انعكاسات هذا الوضع على الحوار الثقافي والديني فقد تبلورت في اتهام الغرب للعالم الإسلامي بأن نظامه الديني وفكره الثقافي مُولِّد للإرهاب ، وأن الثقافة الغالبة هي ثقافة الإرهاب. والمطلوب ليس حوارًا ثقافيًا أو دينيًا، ولكن المطلوب هو تغيير الثقافة وتغيير الفكر الديني، ونشر ما أصبح يسمى في الأدبيات الغربية "ثقافة السلام". وانبرت الأمم المتحدة لكي تضع البرامج الثقافية والدينية الهادفة إلى تغيير الأوضاع الثقافية والدينية في العالم الإسلامي، والتدخل في برامج التعليم وغير ذلك لكي تحقق التغيير المطلوب ثقافيًا ودينيًا . وبدأ التدخل الأمريكي والأوروبي في السياسة الثقافية للعالم الإسلامي كجزء من سياسته العامة في مواجهة الإرهاب وقد عبر صموئيل هنتنجتون عن ذلك تعبيرا مباشرا بقوله: " المشكلة المهمة بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام، فهو حضارة مختلفة، شعبها مقتنع بتفوق ثقافته... وبعالمية ثقافته.. التي تفرض عليه التزاما بنشر هذه الثقافة في العالم. وهذه هي المكونات الأساسية التي تغذي الصراع بين الاسلام والغرب"[١٨].

وهذا بطبيعة الحال لا يدخل في إطار الحوار، ولا يعتمد الحوار كوسيلة من وسائل إحداث التغيير الثقافي والديني . إنها قرارات فوقية تقررها قوى التحالف الأوروبي الأمريكي، وتنفذها الأمم المتحدة بدون تحاور مع أحد.

٢ – نتج عن قضية الإرهاب قضية الإصلاح السياسي . فمنذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر والعلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي تتمحور حول الإصلاح السياسي والجدل الدائر حول الإصلاح من الداخل أم من الخارج . والإصلاح بالقوة كما حدث في أفغانستان والعراق، وكما يحدث في سوريا ولبنان، ومع السلطة الفلسطينية، والإصلاح من خلال الحصار، كما حدث مع ليبيا، وكما يحدث مع إيران. والإصلاح بالوعد والوعيد كما يحدث مع مصر والسودان . ولا نقصد من هذا أن الإصلاح السياسي قد

حدث، ولكن ما نقصده هو التدخل السياسي الغربي في شئون العالم الإسلامي والرغبة الغربية الجامحة في تغيير الأوضاع السياسية وجعلها مواتية للسياسات الأمريكية والغربية بحجة الإصلاح السياسي . والحوار السياسي بلا شك متعثر لأنه لم يعد حوارًا ديموقراطيًا تقوم به جهات دولية مسئولة عن قضايا الإصلاح السياسي في العالم . ولكنها قرارات سياسية مفروضة فرضًا وغير قابلة للحوار . بل العكس هو الصحيح، وهو الاستعداد الدائم لاستخدام القوة في تنفيذ الاصلاح السياسي، وأمامنا نموذج أفغانستان والعـــراق كنموذج صارخ ودليل قاطع على انتهاء حوار السياسة بين الغرب والعالم الإسلامي .

٣ - يرتبط بالإصلاح السياسي قضية الديمقراطية، وهو ملف قديم، ولكنه فُتح بشكل جذرى بعد أحداث سبتمبر ، واتخذت الديمقراطية كحجة سياسية للتدخل في الشأن الإسلامي ، بل إن الحروب التي أعلنت علـــى المسلمين اتخذت من الديمقراطية سببًا رئيسيًا لها، كما هو الشأن في أفغانستان والعراق . والديمقراطية سبب وليست غاية نهائية في حد ذاتها ، والدليل على ذلك عندما تتحقق الديمقراطية ، ولا يقبل بالتغير الديموقراطي الذي يحدث في بلد مسلم . وأمامنا تجربة الجزائر ، والتجربة الحية التي نعيشها الآن، وهى تجربة وصول حماس إلى سدة الحكم عن طريق الانتخاب الديموقراطي، وردة الفعل الغربية العنيفة التي انتهت إلى حصار شامل للفلسطينيين ، وعدم اعتراف بالتغير السياسي ، وتجويع الفلسطينيين ، ووضع العقبات أمام حماس وأمام السلطة الفلسطينية لكي تفشل الحكومة وتسقط في النهاية . والغرب الآن لا يتحاور بشأن الديمقراطية ولكن يدخل حروبًا باسمها، ويتدخل في الشؤون السياسية للمسلمين بسببها، ثم يحبطها إذا أتت غير مواتية لأهدافه ومصالحه السياسية في المنطقة الإسلامية . والمسألة تتم في شكل أحادى وباستخدام القوة ، وبدون حوار مع أى طرف حتى مع الحكومات ذاتها فيما يمكن نعته بدكتاتورية الديمقراطية. والغرب ليس صادقًا مع نفسه في الشأن الديموقراطي لكنه صادق مع مصالحه السياسية وأهدافه في المنطقة الإسلامية بعد أحداث سبتمبر . وعادة ما يتهم الغرب بالازدواجية أو التعامل بمكيالين في المسألة الديمقراطية . والحقيقة أن المسألة لا علاقة لها بالمثل السياسية أو بأخلاقيات السياسة لكنها مرتبطة

بالمصالح والاستراتيجيات غير المعلنة، وبخاصة بعد أحداث سبتمبر . ولا يشعر الغرب بحرج من وقوع هذه الازدواجية أو السقوط الأخلاقي في التعامل بمكيالين . فالأمر كله مرتبط بالاستراتيجيات وليس بالأخلاقيات .إن "حوار الحضارات لا يمكن أن يقوم على المعايير المزدوجة" ، فالمجتمع الغربي يستخدم " الحق المزدوج للقانون والشرعية الدولية. وفي ظل هذه الازدواجية المعيارية لا يمكن لأي حوار أن ينجح[١٩].

٤ – قضايا حقوق الإنسان وحق الحرية الدينية، هو ملف قديم جديد تم فتحه ، وتعميقه ، وتعقيده ، بعد أحداث سبتمبر ليصبح في النهاية إحدى وسائل التدخل السياسي والعسكرى في الشأن الإسلامي . لقد حدث مثل هذا النوع من التدخل قبل أحداث سبتمبر، وبخاصة في البوسنة والهرسك، وفى الصومال. لكن الدافع الإنسانى كان موجودًا وقويًا إلى حد ما في الحالات السابقة على سبتمبر ٢٠٠١م . فقد كانت هناك مجازر عرقية وعمليات تطهير عرقى تستدعى التدخل تحت مظلة الأمم المتحدة وبرعايتها . أما ملف قضايا حقوق الإنسان بعد أحداث سبتمبر فقد أصبح ملفًا سياسيًا خالصًا لا يتعامل مع حالات إنسانية وإهدار فعلى لحقوق الإنسان، ولكنه يتعامل مع مصالح إستراتيجية يتم تنفيذها بكل الوسائل والدعاوى الممكنة ومنها دعوى حقوق الإنسان . كما أن قضية حقوق الإنسان مرتبطة بالمصلحة السياسية الغربية وليست مرتبطة بالقضية الإنسانية في بلدها . بمعنى آخر تم تسييس حقوق الإنسان لتتحول إلى سبب للتدخل من أجل تحقيق أهداف سياسية واستراتيجية غربية، وليس من أجل تحقيق أهداف إنسانية أو مرتبطة بحقوق الإنسان .

الأمر الآخر أن قضايا حقوق الإنسان كسبب للتدخل في الشأن الإسلامي لم تعد تتم تحت إمرة الأمم المتحدة ورعايتها ، ولكنه قرار سياسى مستقل مرتبط بالاستراتيجية الغربية بعد أحداث سبتمبر ، ولا يحتاج إلى موافقة الأمم المتحدة أو دعمها . ولو حدث سعى للحصول على هذه الموافقة فهي فقط من أجل الشرعية والمباركة لا اعترافًا بحق أو سلطة للأمم المتحدة . ونفس الشئ يتم مع ما يسمى" حق الحرية الدينية" حيث تم استبعاد الشرعية

الدولية من التعامل مع هذا الموضوع. والولايات المتحدة الامريكية جعلت من نفسها الفاعل الرئيسي الذي من حقه أن يتابع ويرصد الأوضاع، ويتخذ القرار بشأنها بحسب القوانين الأمريكية، واعتبار التحرك الأمريكي حقا مكتسبا لا يشاركها فيه أحد وإهمال المظلة الدولية بالكامل[٢٠].

٢- الأسباب النفسية لتعثر الحوار:

لا شك في أن أحداث سبتمبر ٢٠٠١ وما تلاها من أحداث مشابهة مثل حادث ٧ يوليو في بريطانيا قد تركت أثرًا نفسيًا عميقًا في النفسية والذهنية الغربية لا نتوقع أن تبرأ منه قبل عقود . ولكن من أهم التأثيرات العكسية لهذه الحالة النفسية التي أوجدتها أحداث سبتمبر أن الغرب أصبح غير مؤهل نفسيًا للحوار، بل هو قد يكون في وضعه النفسي أقرب إلى رفض الحوار رفضًا قاطعًا . وهنا يمكن أن نتصور توظيفًا سياسيًا للحالة النفسية بحيث يصبح رفض الحوار المبنى على أساس نفسي له هدف سياسي وهو تنفيذ خطط الغرب الاستراتيجية بعد سبتمبر ٢٠٠١م ، بمعنى أن الحالة النفسية رغم صحتها وعمق مبرراتها فإنها الأخرى توظف توظيفًا سياسيًا حتى يتوقف الحوار لأسباب نفسية لأطول مدة ممكنة تعطى فرصة لتحقيق الأهداف الاستراتيجية .

وهناك عدة مظاهر لهذه الحالة النفسية التي أصابت الغرب وانعكست في سياساته ، وأدت إلى الرفض الداخلي لفكرة الحوار مع العالم الإسلامي . ومن أهم هذه المظاهر النفسية ما يلي :

١ - رد الفعل الفورى والقوى العنيف وغير العقلى، وربما غير المدروس سياسيًا دراسة منطقية وعقلية . وقد تمثل رد الفعل في خـــوض حرب أولى بعد الأحداث بأيام أو بأسابيع وهي حرب أفغانستان ، ثم الدخول في حرب ثانية قبل أن تنتهى الأولى، وهى الأخرى حرب غير مبررة عقليًا ومنطقيًا ، وبنيت علـــى ادعاءات ثبت أنها باطلة ومفبركة ، ومن أهمها دعوى حيازة أسلحة الدمار الشامل .

٢ – الاتجاه الزائد إلى إظهار القوة في مواجهة ما يمكن تسميته بعدو غير قوى . ويمكن أن نصور الوضع هنا تصويرًا أسطوريًا فالقوى المقهور يريد أن يؤكد للقاصى والدانى أنه قوى بالفعل وليس مقهورًا ، وأن ما حدث له هو نتيجة قصور استخباراتى أو أى سبب آخر يمكن أن يُخترع لتبرير وقوع الحدث ، وإثبات أن الحدث لم يقع بسبب قوة من قام به لكنه وقع لفشل معين في كشفه .

٣ – الرغبة في الانتقام السريع والميل إلى أن يكون الانتقام عنيفًا ومدويًا حتى تعرف كل الأطراف قدرها سواءً كانت متورطة في الحدث أم غير متورطة فيه ، حزينة لوقوع الحدث ومتعاطفة مع المُصاب أم فرحة بوقوعه . والانتقام السريع أدى إلى عدم التحقيق الجاد في الحادث ، بل ربما تم تفضيل عدم التحقيق الشامل في الحادث وأسبابه وكيفيته ، وصفة منفذيه لأن التحقيق في مثل هذه الحوادث يستغرق وقتًا طويلاً تكون جذوة الانتقام فيه قد خَفَّت، ولذلك الأفضل نفسيًا هو الضرب السريع والمبرح لمن اعتقد أنه الفاعل انتقامًا منه وإشباعًا للرغبة في الانتقام السريع .

٤ – نسيان البعد الإنسانى في الحربين اللتين وقعتا فهي لم تكن حروب ضد جيوش ولكنها حروب ضد المدنيين. ويظهر ذلك من حجم الدمار الذي وقع بالبنية الأساسية في أفغانستان والعراق ، وكثافة القتلى والجرحى من المدنيين ، وحجم الخراب الذي وقع وبخاصة فيما يتعلق بهدم أحياء مدنية بل ومدن وقرى كاملة ، والحصار الاقتصادي والغذائى الذي تم للمناطق المدنية ، وحظر التجوال الشامل، وإصابات النساء والأطفال والشيوخ والقتلى منهم.

كل هذا قد وقع نتيجة لسيطرة العامل النفسى المتمثل في الرغبة في الانتقام السريع العنيف الذي أدى إلى ارتكاب انتهاكات ضخمة لحقوق الإنسان، وبخاصة حقوق المدنيين في وقت الحرب ، أو تحت الاحتلال .

٥ – التعذيب القاسى والوحشى وغير المبرر للأسرى في سجون التحالف في أفغانستان، وفى العراق ، خاصة سجن أبو غريب ، وفى جوانتناموا وفى المناطق الأخرى

المعروفة وغير المعروفة والتي استقبلت أسرى أو معتقلين سياسيين . وأدى العامل النفسى في هذا الشأن إلى إسقاط كل حقوق الإنسان ، بل والتعتيم الشديد على ما يحدث داخل هذه السجون ، والتعتيم الإعلامى ، وعدم السماح لمؤسسات حقوق الإنسان بزيارتها .

٦ – ارتكاب أشكال متعددة للسلوك الشاذ تجاه الأسرى والمعتقلين ، والتي تسربت صورها ونشرت كما هو معروف ، ومنها أشكال التعذيب الجنسى، وإجبار الأسرى والمعتقلين على ارتكاب الشذوذ الجنسى والأفعال الفاضحة، والقيام بتصويرها من قبل جنود التحالف أنفسهم بما يعنى أن المسألة كانت تمثل نوعًا من الترفيه عن النفس والتسلية . والحقيقة أنها كانت تمثل مغالاة في الانتقام ، وتعبيرًا أكبر عن الحالة النفسية للجنود نتيجة حالة الشحن النفسى العسكرى والإعلامى، أو أنها جزء من حرب نفسيه ، أو أنها كل ذلك في وقت واحد .

٧ – الاستغراق الشديد وغير العقلى في عمليات تشويه صورة المسلمين والإسلام بشكل لم يحدث من قبل في تاريخ العلاقات الغربية الإسلامية . وهذا أيضًا ناتج عن الحالة النفسية لأن صراعات سابقة طويلة حدثت بين الغرب والمسلمين لم ينتج عنها مثل هذا التشويه المقصود والمخطط له بدقة شديدة والذى وُظفت له كل إمكانات الغرب الإعلامية.

ومن أقسى صور التشويه التي لم تقع من قبل ربط الإسلام بالإرهاب واستثنائه من بين كل أديان العالم بهذه الصفة ، وهى أنه دين الإرهاب . إن أعدى أعداء الإسلام من المستشرقين في القرون الماضية لم يجرؤ على مثل هذا الوصف لأنه كان سيواجه برفض استشراقى عام لمثل هذا الاتهام . ولكن الحالة النفسية للغرب بعد أحداث سبتمبر سمحت بمثل هذا الوصف الذي هو من باب الخرافة أو الأسطورة ، ولا يدخل أبدًا في إطار الوصف العلمى الموضوعى . مثل هذا الاتهام للإسلام لا ينتجه إلا عقل مختل أو مريض نفسيًا . ولكن الحقيقة أكبر من هذا . إن تشويه الإسلام لم يكن كله نتاج عقلية مريضة نفسيًا بل كان في معظمه

نتاج التوظيف السياسي للحدث بحيث أصبح الإسلام مفزعة للإنسان الغربي الذي لا يعرف الإسلام ولم يقرأ عنه شيئا في حياته ، ويتقبل بدون وعي ما تمليه عليه السلطات السياسية لتبرير سياساتها من ناحية ولكسب تأييد هذا الإنسان الغربي من ناحية أخرى .

٨ –الإساءات المتكررة للمسلمين في الغرب ، والمغالاة في فرض الحصار عليهم ومراقبتهم واضطهادهم ، واعتبارهم متهمين بدون محاكمة بل لمجرد أنهم مسلمون، ولأنهم مسلمون فهم إرهابيون محتملون، ويجب التعامل معهم على هذا الأساس . ومن أكبر الاساءات تلك الموجهة إلى الذين ورموزه مثل تدنيس المصاحف ، والهجوم على المساجد ، والاعتداء على المصلين ، والاستهانة بالمقدسات ، وإثارة القضايا مثل قضية الحجاب وغيرها. وأخيرًا تأتي الإساءة الكبرى المرتبطة بالرسوم الكاريكاتيرية لشخصية الرسول عليه الصلاة والسلام . كل هذا من قبيل التعبيرات الدالة على الحالة النفسية والذهنية للغرب في الوقت الحالي .

٩ – التعبير عن هذه الحالة النفسية في بعض الكتابات الغربية من خلال استخدام مصطلحات نفسية صريحة مثل الاعتقاد في تحول الإسلام إلى مرض نفسي غربي كما عبرت عن ذلك مصطلحات مثل الإسلاموفوبيا Islamophobia وترجمتها " الخوف من الإسلام " ومثل " التهديد الإسلامي " و " الخطر الإسلامي " و "الخطر الأخضر " و "المسلمون قادمون " و " دموية الإسلام " إلى آخر هذه المنظومة من المصطلحات المصنوعة صناعة نفسية لكي تُحـــدث التأثير النفسي اللازم على الإنسان الغربي.

كل هذه العوامل النفسية والمظاهر المختلفة لها تعتبر الآن أهم معوق من معوقات الحوار الغربي مع الإسلام . وإذا لم يزل هذا العامل النفسي بشكل جيد وعميق فإن الصورة التي تكونت عن الإسلام ستثبت لفترة زمنية طويلة. وتجعل الحوار مع الإسلام مستحيلاً أو على

الأقل شبه مستحيل ، لأن أهم متطلبات الحوار الاستعداد النفسى وهو مطلوب في حالة الحوار العادى الذي لا تكمن وراءه مشاكل فما بالنا بحوار مطلوب مع طرف لنا معه مشاكل نفسية معقدة ، مع طرف مخيف ومرعب ومهدد وإرهابى في النهاية ، هذه هي العوامل الكامنة في النفس الغربية والمانعة من قيام الحوار . وهذه هي التساؤلات التي تطرحها النفس الغربية داخليًا في مسألة إمكانية حوارها مع المسلمين . ومتى تزول هذه الحالة النفسية ؟ لا أحد يدرى . وإلى أن ندرى سيظل باب الحوار مغلقًا ، وإن فُتح فعلي استحياء وبدون رغبة حقيقية من جانب الغرب.

يتوج هذه العوامل النفسية عامل نفسى يتصف به الطرف الإسلامي وهو الشعور الدفين لدى الطرف المسلم بأنه الطرف الضعيف الذي بسبب الأزمة التي سببتها له أحداث سبتمبر أصبح هو الذي يبادر بطلب الحوار . وعلى الرغم من أن الحوار مرفوض معه على أسس نفسية فإنه لو سمح بالحوار معه فلن يكون المحاور الكفء المتساوى مع الطرف الغربي والذى يستطيع أن يتعامل معه معاملة ديموقراطية ، أى معاملة الند للند في الحوار وقضاياه.

المسلمون يسعون الآن للحوار مع الغرب من أجل الدفاع عن أنفسهم . والحوار المنشود مع الغرب حوار اعتذارى طرفه المسلم الضعيف يصد عن نفسه اتهامًا غربيًا بالإرهاب، ويريد أن يستخدم الحوار كوسيلة للدفاع[٢١] . والحقيقة أنه كما افتقد الطرف الغربي الرغبة في الحوار لأسباب نفسية وأسباب أخرى جانبية فقد افتقد المسلم الشعور بالندية في الحوار . وأصبح هو أيضًا له هدفه الخاص من الحوار مع الغرب وهو الدفاع عن نفسه ورد الاتهامات الموجهة إليه . وهكذا تم تفريغ الحوار المنتظر من أهدافه الأساسية الطبيعية غير الاعتذارية . وهو الحوار من أجل تحقيق التعارف ، والتفاهم ، والفهم ، والاحترام المتبادل وغير ذلك من الأهداف الطبيعية التي يمثلها أطراف طبيعيون . معنى هذا أن طرفى الحوار في حالة نفسية لا تسمح لهما بإجراء حوار موضوعى سليم لتحقيق أهداف طبيعية إيجابية تخدم طرفين طبيعيين متساويين في الكفاءة والندية . الحوار تم تفريغه من محتواه الطبيعى ، ويتم توظيفه من الطرفين لا لخدمة أهدافهما المشتركة ولكن لخدمة مصالح كل

طرف على حدة . واختلف شعور كل طرف نحو ذاته فالطرف الغربي يشعر أنه القوى وصاحب الكلمة الأولى حتى في قبول الحوار أو رفضه، والطرف الإسلامي يشعر بالضعف ، وبأنه طرف متهم في قضية ، ويريد أن يتحاور بشأن هذه القضية لتبرئة الذات والحصول على البراءة من الطرف الغربي أو على الأقل قبول الاعتذار عما حدث . الطرف المسلم يسعى إلى تبرئة المسلمين من دم سبتمبر والدماء الأخرى التي سالت ، والطرف الغربي لا يريد اعتذارًا قبل الانتقام ، ولا يريد حوارًا قبل تحقيق المصلحة الاستراتيجية للغرب.

٣ ـ الأسباب الدينية والثقافية لتعثر الحوار:

من المعروف أن الحوار الذي نتحدث عنه هو الحوار الديني ، وبدرجة تالية ، الحوار الحضارى والثقافي . وحديثنا عن الجانب السياسي إنما كان هدفه توضيح الأسباب السياسية لتعثر الحوار الديني والثقافي والحضارى والمعوقات التي تضعها السياسة أمام إمكانية الحوار بين الغرب والإسلام على المستويات الدينية ، والحضارية ، والثقافية . أما الأسباب النفسية لتعثر الحوار فكانت من أجل توضيح المعوقات الذاتية التي تمنع الطرف الغربي من الترحيب بالحوار الديني الحضارى الثقافي . فهي بمثابة تحليل نفسى لحالة طرفى الحوار ، ومدى استعدادهما النفسى لقبول الحوار.

أما في هذا الجزء من دراسة معوقات الحوار وأسباب تعثره فسيتم التركيز على الأسباب الدينية والثقافية.

لا يخفى على أحد أن الغرب بعد أحداث سبتمبر وكنتيجة لتحليله الخاص بهذه الأحداث له متطلبات دينية وثقافية على العالم الإسلامي. وهى متطلبات وليست موضوعات للحوار وهى متطلبات لأن الدافع إليها سياسى في المقام الأول. فالغرب اعتقد أن الدين الإسلامي هو السبب الأول للإرهاب، وهو العائق أمام الإصلاح السياسي والاقتصادى، وهو المسئول عن التخلف في قضايا حقوق الإنسان . وبالتالي على العالم الإسلامي أن يتغير دينيًا وثقافيًا. وهذا التغير ليس أمرًا اختياريا بل هو إجبارى ومن الممكن تحقيقه باستخدام القوة ، ومن الممكن فرضه من الخارج إن لم يأت من الداخل ، وهكذا تم استبعاد الحوار استبعادًا تامًا ، بل إن الحكومات لم يؤخذ رأيها في شيء حتى تقترح حوارًا حول القضية .

أ - المتطلبات الدينية للغرب :

أما المتطلبات الدينية للغرب على العالم الإسلامي فقد دارت حول الموضوعات التالية:

- إلغاء التعليم الديني، والمطالبة بإغلاق المدارس الدينية كما حدث في أفغانستان وباكستان ، وإلغاء الجامعات الدينية ، وإلغاء المعاهد الدينية في كل مراحلها ، وتوحيد التعليم وعدم تقسيمه إلى تعليم ديني وتعليم دنيوى[٢٢].
- إلغاء النصوص الدينية التي يراها الغرب أنها تحض على التعصب الديني أو التي تنقد أهل الأديان الأخرى مثل اليهودية والمسيحية وغيرها ، وحذف الآيات القرآنية التي تشير إلى هذا، أو تعطيلها وعدم استخدامها في حياة المسلمين .
- تطوير الخطاب الديني وتحويله من خطاب ديني متعصب من وجهة النظر الغربية إلى خطاب ديني متسامح ينشر ثقافة التسامح، وإلغاء كل موضوعات الخطاب الديني التي تضطهد الآخر وتُكفره، وتنشر التعصب ضده.
- إبطال الجهاد ، وتعطيل آيات الجهاد في القرآن الكريم أو إلغاؤها إن أمكن ، وإصدار فتاوى دينية تحرم الاستشهاد في سبيل الله وتجرِّمـــه ، وتُكَفِّر من يقوم به أو يَحُضُّ عليه، وتنص على أن المستشهدين (الانتحاريين في لغة الغرب) كافرون وعملهم " الانتحارى " ليس استشهادًا ولا يدخل صاحبه الجنة ، والعمل على إصدار فتاوى دينية تُحرم المقاومة المسلحة للاحتلال وتعتبرها جريمة ، وبشأن القضية الفلسطينية يضاف إلى السابق كله إصدار قانون تجريم المعاداة للسامية، وتوسيع مفهوم المعاداة للسامية ليشمل معاداة اليهود، والصهيونية، وإسرائيل .
- إغلاق الهيئات الخيرية الإسلامية، وبخاصة الدولية والعالمية منها وطلب الرقابة على أنشطتها وأموالها ، ومصادرة هذه الأموال ومنع استخدامها .
- السماح بنشر العلمانية في بلدان العالم الإسلامي، واتخاذ تركيا كنموذج للدولة الإسلامية العلمانية الحديثة بالإضافة إلى الحديث عن النموذج العراقى، والنموذج الأفغانستانى كنماذج صالحة للعالم الإسلامي كله .

- الإصلاح الديني العام ، وتحديث الإسلام وخطابه الديني ولغته الدينية والقضاء على التعصب الديني ، وتحديد وظيفة المساجد وأنشطتها .
- قبول التعددية الدينية والسماح بحرية التدين والاعتقاد ، والسماح بالنشاط التنصيرى في بلدان العالم الإسلامي كدليل على حرية الاعتقاد، وإلغاء كل الأحكام الدينية التي تمنع من تحول المسلم إلى دين آخر[٢٣] ، والسماح بزواج المسلمة من غير المسلم ، وإلغاء أحكام الردة ، وكل أشكال الاضطهاد الدينى حسب الفهم الغربي وبخاصة ضد الجماعات والأقليات غير المسلمة في المجتمعات الإسلامية . والسماح ببناء الكنائس والمعابد الدينية للأديان الأخرى، والاعتراف بالفرق الدينية والحركات الدينية غير السنية.
- التدخل في أحكام الشريعة الإسلامية المرتبطة بالأسرة المسلمة، والمطالبة بقبول كل قرارات مؤتمرات السكان العالمية وبخاصة فيما يتعلق بتحديد النسل ، وإلغاء تعدد الزوجات، والسماح بالشذوذ الجنسى، وبالعلاقات الجنسية خارج الزواج، وبالعلاقات الجنسية قبل الزواج وقبول الصداقات بين الجنسين والاختلاط، وعلاقات البوى فريند boyfriend والجيرل فريند girlfriend ، والسماح بزواج المثلين.
- وفى المجال الاقتصادي المطالبة بقبول المعاملات الربوية في البنوك وشهادات الاستثمار وإلغاء البنوك الإسلامية، أو الفروع الخاصة بالمعاملات الإسلامية البنكية ، وقبول النظام المصرفى العالمي بدون حظر .
- مراعاة قضايا حقوق الإنسان ومنع انتهاك هذه الحقوق ، وبخاصة تلك الخاصة بحقوق المرأة ، والطفل ، وحقوق الحيوان ، ومطالبة بعض جمعيات حقوق الإنسان في الغرب بإبطال الذبح في عيد الأضحى رفقًا بالحيوان وحفظًا لحقوقه .
- إطلاق حرية الفرد وعدم ربطها بالدين أو الأخلاق، ونشر مبدأ الحرية الفردية على النظام الغربي، وهو أن الإنسان حر طالما أنه لا يضر غيره .

ب - المتطلبات الثقافية :

بالإضافة إلى المتطلبات الدينية السابقة هناك قائمة أخرى بالمتطلبات الثقافية المنفصلة عن الدين والمستقلة عنه ، ومن أهم هذه المتطلبات الثقافية ما يلي :

- نشر "ثقافة التسامح" لتحل محل ثقافة التعصب والتشدد والتزمت ، وكراهية "الآخر" وعدم احترام حقوقه . وذلك بالنظر إلى ثقافة المسلمين على أنها ثقافة غير متسامحة من وجهة نظر الغرب.
- نشر " ثقافة السلام " ونبذ العنف والعدوانية تجاه الآخر ، ووصف العنف الناتج عن المقاومة للاحتلال بأنه ضد السلام ، ومعطل للسلام . ونشر ثقافة اللاعنف.
- قبول التعددية الثقافية، ومواجهة كل أشكال الاضطهاد الثقافي، والإثنى، والعرقي، والديني ونبذ التعصب الثقافي والحضارى. وذلك بالنظر إلى الثقافة الإسلامية على أنها حاملة لهذه الصفات السلبية.
- قبول العولمة الثقافية بكل ما تحمله من قيم عالمية صالحة لكل البشر ، وقبول الانفتاح على العالم ، وعدم الانغلاق على الذات ، وفتح الأبواب أمام كل الثقافات.

جـ - أزمة المواجهة مع الغرب في ضوء نظرية صدام الحضارات

أدت أزمة الحوار مع الغرب في ضوء نظرية صدام الحضارات إلى تَوَلُّد أزمة المواجهة مع الغرب . ومن المنطقى أنه في ظل الرفض الغربي للحوار مع العالم الإسلامي أن يكون البديل هو المواجهة في ظل المعطيات التالية :

أولاً : عدوانية نظرية صدام الحضارات :

إن نظرية صدام الحضارات نظرية صدامية صراعية في طبيعتها . ولأنها تجاوزت حدود النظرية، وتحولت إلى سياسة واستراتيجية للغرب، فقد جعلت المواجهة مع العالم الإسلامي حتمية وأمرًا واقعًا . فالتبنى الغربي للنظرية في التعامل مع المسلمين حولها إلى أيديولوجية سياسية تطور حولها ما أصبح معروفًا باليمين المحافظ أو اليمين الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية وفى أوروبا الذي استغل أحداث سبتمبر واعتبرها الدليل الأكبر على الصدام الحضارى وعلى صحة النظرية التي أطلقها صموئيل هنتنجتون والتي أصبحت تمثل الخطة

الاستراتيجية للولايات المتحدة في مواجهة تحديات العالم الإسلامي وتحديات المستقبل[٢٤].

لقد قضت نظرية صدام الحضارات على فكرة الحوار و " حولت العلاقات بين الحضارات إلى مراكز القرار السياسي ودهاليز الخطط الاستراتيجية "[٢٥] وتحولت هذه العلاقات إلى علاقة صراع وتصادم، وسيطرة ومواجهة .

إن عدوانية النظرية وتحولها إلي سياسة واستراتيجية وأيديولوجية فرض على العالم الإسلامي مواجهة هذه النظرية ، ومواجهة السياسات التي ترتبت عليها وبخاصة أن طبيعة العمل السياسي تغيرت بسبب هذه النظرية الصدامية من عمل تفاوضى بطبيعته إلى سياسة إجبارية مفروضة فرضًا ، وإلى أمر واقع يجب قبوله كما يفهم الغرب .

ولا ننسى أيضًا أن نظرية صدام الحضارات تمت صياغتها خصيصًا من أجل مواجهة العالم الإسلامي . والدليل على ذلك أنها في تطبيقها السياسي لم تطبق إلا على دول وحكومات وشعوب وجماعات إسلامية . وإذا كانت النظرية قد أشارت إلى الصين واعتبرت الحضارة الصينية حضارة مهددة للغرب ومتحدية له لكن على أرض الواقع السياسي ليس لنظرية صدام الحضارات دور سياسى بارز في التعامل مع الصين ، فلا توجد اعتداءات ضد الصين ، ولا توجد ممارسات واضحة ومكشوفة ضد الحضارة الصينية على المستويات السياسية والثقافية . نعم هناك تنافس اقتصادى وسياسات اقتصادية مضادة للصين لكن سببها في الحقيقة هو القدرة الاقتصادية الصينية العالية، وعمليات الإغراق الاقتصادي التي تمارسها الصين في سياستها الاقتصادية، وأيضًا الغزو الاقتصادي الصينى للعالم كله، وليس للولايات المتحدة الأمريكية أو الغرب فقط.

ثانيًا : مواجهة الأصولية الدينية الغربية :

وجد العالم الإسلامي نفسه في مواجهة لما أصبح يسمى بالأصولية الدينية الغربية وأصبحت الساحة العالمية تسيطر عليها ما أطلق عليه " حرب الأصوليات " وقد نتجت هذه الحرب عن تطور الأصوليات الدينية على المستوى العالمي ومواجهتها لبعضها البعض مع اعتبار الإسلام محور صراع هذه الأصوليات الدينية . فهناك أصولية يهودية، وأصولية مسيحية، وأصولية هندوسية كلها في حروب مع الإسلام في مناطقها الجغرافية . فجزء كبير

من السياسة الغربية محكوم وموجه من قبل الأصولية المسيحية[٢٦] وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا مع تأثيرات للأصولية اليهودية عليها فضلاً عن الصراع الأساسى بين الأصولية اليهودية في إسرائيل وفي الولايات المتحدة وأوروبا، والتي جعلت من فلسطين بؤرة تركيزها الصراعى الأصولى ، ومعظم الحركات الراعية لإسرائيل في الولايات المتحدة وأوروبا هي حركات أصولية مسيحية التقت مع الأصولية اليهودية في هدف جمع الشتات اليهودى في فلسطين تحقيقًا لنبوؤات أصولية ورؤى أبوكاليبتكية وشروط مسيحانية ترى أن القدوم الثاني للمسيح عليه السلام متوقف على جمع الشتات اليهودى له في فلسطين[٢٧].

ثالثًا : أسباب أخرى للمواجهة:

وبالإضافة إلى عدوانية نظرية صدام الحضارات ومواجهة الأصولية الدينية الغربية هناك أسباب أخرى للمواجهة يراها العالم الإسلامي منها ما ارتبط بأحداث سبتمبر ٢٠٠١ والأوضاع التي ترتبت عليها ، ومنها ما ارتبط بظواهر اقتصادية وثقافية ودينية عالمية . ومن أهم هذه الأسباب ما يلي :

١ - الدفاع عن الإسلام ضد الهجوم الغربي المعاصر :

لاشك أن الإسلام الآن يواجه حملة غربية جديدة ومعاصرة ضده . وهى حملة تجمع بين الهجوم الديني الحاد، والذى لم يسبق له مثيل في تاريخ المسلمين، وبين الهجوم السياسي والعسكرى على بلاد وشعوب إسلامية نتج عنها حتى الآن احتلال بلدين مسلمين ، بالإضافة إلى احتلال فلسطين.

الإسلام ، كدين وحضارة ، يواجه أعنف هجوم غربى عليه في تاريخ العلاقات الإسلامية الغربية . وهو بطبيعة الحال امتداد للهجوم الذي بدأه الغرب على الإسلام في العصر الحديث متواكبًا مع الحركة الاستعمارية الحديثة ومتخذًا من الاستشراق وسيلة تعبير عن هذا الهجوم، والذى تركز حول اعتبار الإسلام سبب تخلف المسلمين، والبناء على هذا الأساس من أجل نشر العلمانية في بلاد المسلمين، ونشر الثقافة الغربية وتحقيق الغزو الثقافي الغربي[٢٨] .

ولا شك في أن كل هذه الأهداف لا تزال موجودة والهجوم لا يزال متواصلاً . ولكن الجديد في هذه الحملة الغربية المعاصرة على الإسلام هو نوع الاتهام .

الاتهام المعاصر للإسلام هو الإرهاب . فقد تركز الهجوم السياسي والديني على الإسلام بأنه دين الإرهاب ، وبأنه دين مهدد للغرب دينيًا وسياسيًا وثقافيًا . والوصف هنا شامل للإسلام وليس اتهامًا موجهًا إلى مذهب معين ، أو فكر إسلامي معين ، أو جماعة إسلامية معينة . فنظرية صدام الحضارات بقيادة برنارد لويس وصموئيل هنتنجتون ، ونظرية نهاية التاريخ لفوكوياما وغيرها من النظريات اتهمت الإسلام دينًا وحضارة بالدموية والإرهاب، والعنف، والتعصب . وربما لأول مرة في تاريخ الدراسات الغربية عن الإسلام أن تُفْرد هذه الخاصية للإسلام كله ودون غيره من الأديان .

وأمام هذا التشويه الشامل للدين وجد المسلمون أنفسهم في مواجهة لا مفر منها . وقد نتج عنها فكريًا هذا الكم الهائل من الأدبيات الإسلامية المعاصرة التي تدافع عن الإسلام وحضارته، وتواجه الاتهامات الغربية المعاصرة بالتفنيد، والتحليل، والنقد . ولقد لقيت نظريتا صدام الحضارات ونهاية التاريخ أقوى نقد لهما على يد المفكرين المسلمين المعاصرين باعتبارهما النظريتين الجديدتين المهاجمتين للإسلام وللحضارة الإسلامية .

وهذه المواجهة مواجهة فكرية نظرية تسير في خط المواجهة الإسلامية للاستشراق وشبه المستشرقين ضد الإسلام وحضارته . ولكنها تتصف مـــن الطرف الإسلامي بالتوتر، والتشتت الفكرى، وعدم التوحد ، وبخاصة لأن هناك للأسف بعض المفكرين المسلمين وبعض المثقفين الذين يتفقون مع هذه الرؤية الغربية ، ويحللون الأزمة من وجهة نظر قريبة من الرؤية الغربية . ومن الناحية الغربية هذه الشبه المعاصرة ضد الإسلام وحضارته ليست شبه مستشرقين تقليدين ولكنها اتهامات سياسيين ، وخبراء استراتيجيين ، وصناع قرار سياسى . ومن هنا تأتى الجرأة في الاتهام ونوعه . فالاتهام بالإرهاب موجه إلى دين وحضارة بكاملهما ، وموجه إلى كل الشعوب الإسلامية طالما أنها حاملة لهذا الدين وحضارته . ولم يسبق في تاريخ العلاقات الإسلامية الغربية أن يأتى الاتهام أو الشبهة بهذه الفجاجة من ناحية، وبهذا الاستهتار وعدم المبالاة بالشعور الديني والثقافي لما يزيد عن ألف وثلاثمائة مليون مسلم . كما أن النظرية ذاتها (نظرية صراع الحضارات) نظرية ضعيفة وسخيفة وساذجة ، ومتحيزة ، وغير علمية بل وكاذبة أيضًا. والذى أدى إلى نجاحها ظروف أحداث سبتمبر ٢٠٠١، وتلقُّف السياسيين لها كنظرية منقذة من الأزمة التي واجهها الغرب وتحقق الانتقام السريع المطلوب .

٢ - الدفاع عن بلاد المسلمين ضد الاحتلال والاستعمار الجديد :

السبب الثاني المهم للمواجهة وقوع بلدين مسلمين تحت الاحتلال المعاصر وهما أفغانستان والعراق ، وتهديد بلاد إسلامية أخرى مثل سوريا وإيران والسودان وليبيا ولبنان . بالإضافة إلى استمرار الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين ، والتدهور الشديد الذي أصاب القضية الفلسطينية بتأثير مباشر من أحداث سبتمبر ٢٠٠١م.

وتتصف هذه المواجهة بالضعف الشديد من الناحية السياسية والعسكرية بسبب قوة الترسانة العسكرية الأمريكية وقوى التحالف التي تحارب في أفغانستان والعراق رغم شدة المقاومة ، كما أن هذه المقاومة لا تجد تأييدًا من أحد ، لا من الأمم المتحدة ولا من دول العالم المختلفة باعتبار أن هذه المقاومة تأتي من جماعات اعتبرت إرهابية في قاموس السياسة الدولية . حتى المقاومة الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلي تم النظر إليها بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١ على أنها إرهابية، ووصفت كل المنظمات الفلسطينية من فتح إلى حماس بأنها منظمات إرهابية .

٣ - الدفاع عن الأقليات المسلمة في الغرب :

وهذه مواجهة جديدة لم تكن في الحسبان . فقد أثرت أحداث سبتمبر تأثيرًا مباشرًا على وضع الأقليات المسلمة في الغرب . وقوّت بعض الأحداث الإرهابية الأخرى هذا التأثير مثل حادثة ٧ يوليو في لندن وأحداث مدريد . وانعكس الهجوم على الإسلام على أقرب المسلمين إلى الغرب ، وهم المسلمون الذين يعيشون في الغرب ، فتحولوا من مواطنين آمنين إلى إرهابيين محتملين في نظر الغرب . وبدأ حصارهم ، ووضعهم تحت الرقابة ، واضطهادهم وسوء معاملتهم ، وإصدار قوانين تحد من حركتهم ، وتدفعهم دفعًا إلى العودة إلى بلادهم . وقد عادت أعداد كبيرة منهم بالفعل، وبقيت أعداد أكبر تعيش في ظل توتر وعدم أمان ، وظروف عمل قاسية، وبطالة ورقابة دائمة من الدولة[٢٩] .

٤ - مواجهة العولمة وغزوها الثقافي:

المواجهة المعاصرة التالية هي مواجهة الغزو الثقافي للعولمة في ظل العجز عن مواكبة متطلبات العولمة الاقتصادية . فقد طولب العالم الإسلامي بالإصلاح الاقتصادي كضرورة لدخول النظام الاقتصادي الدولي الجديد والتعامل مع نظام السوق الحر ، والمنافسة الاقتصادية . ولايزال العالم

الإسلامي يتخبط في هذا الجانب من متطلبات العولمة . وازدادت المواجهة حدة عندما تم ربط الإصلاح الاقتصادي بالإصلاح السياسي.

أما العولمة في بعدها الثقافي فهي تمثل التحدى الحقيقى للعالم الإسلامي . ولذلك فالمواجهة الثقافية للعولمة أصبحت ضرورة إسلامية معاصرة من أجل الحفاظ على القيم الثقافية الإسلامية ، والحفاظ على الهوية الإسلامية ، وعلى الوجود الحضارى الإسلامي داخل العالم الإسلامي ذاته وفى الخارج.

والمسلمون الآن في حالة دراسة للعولمة وأبعادها الثقافية ، وفى حالة تحليل لمضامين العولمة وإيجابياتها وسلبياتها . وهذه الحالة الدراسية أنتجت موقفين تجاه العولمة : الموقف الأول وهو الغالب يعتبر العولمة شرًا لابد من التخلص منه[٣٠] . والموقف الثاني يعتبر العولمة أمرًا واقعًا لابد من التعامل معه[٣١] . ولم يتبلور حتى الآن موقف إسلامى عام واضح من العولمة ، وكيفية مواجهة بعدها الثقافي ، وحماية الثقافة الإسلامية من أخطارها ، وفى نفس الوقت الاستفادة من إيجابياتها وبخاصة على المستوى الاقتصادي الذي يتطلب موقفًا علميًا واقتصاديًا جيدًا يحقق المصلحة الاقتصادية للمسلمين في ظل نظام الجودة ، وفى ظل المنافسة الاقتصادية القوية.

الحواشي والتعليقات

١- انظر: عبد الله السيد ولد أباه،" الخطاب الغربي حول الإسلام بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م" مجلة التسامح، السنة الثانية. وزارة الأوقاف والشئون الدينية، سلطنة عمان، شتاء ١٤٢٥/٢٠٠٤ ص ١١٦-١١٧.

2- Islam Bakar, Islam and Other Religions in Asia, Int. Symposium, Islam and Other Religions Coexistence and cooperation, Seoul, opcit, P.45

٣ - رسول محمد رسول، " من صدام الحضارات إلى حوار الحضارات: قراءة نقدية في مقولة هنتنغتون" مجلة الكلمة، العدد ٢٤ السنة السادسة، منتدي الكلمة للدراسات والأبحاث، صيف ١٤٢٠/١٩٩٩هـ ص ٩٣.

٤ - أمير طاهري، " الأحزاب الأوربية المتطرفة تزكي الشعور بالإسلاموفيا في الغرب" جريدة الشرق الأوسط الأثنين ٢٠٠٢/٥/٢٧ ص ٢٢.

٥ - محمود الذاودي، " مصاعب الغرب في التأهل للحوار مع العالم الإسلام" مجلة حوار العرب السنة الأولى، العدد ٦ مؤسسة الفكر العربي، بيروت مايو ٢٠٠٥ ص ١٣ -١٤.

٦ - زرفاوى عمر : صراع الحضارات ... نظرية أم أيديولجيا . مجلة الكلمة ، العدد ٣٩ السنة ١٠ ربيع ١٤٢٤/٢٠٠٣ منتدى الكلمة للدراسات والابحاث . بيروت ص ١٣٨ .

٧ - المرجع السابق ص ١٣٨

8 - Hussein Mutalib, Beyond Pride and Prejudice: Western Perceptions of Islam and the Muslims, " in Muslims and the West: Encounter and Dialogue, eds. 7.1 Ansari and John Esposito, Islamic Research Institute, Islamabad and Center for Muslim- Christian Understanding Georgetown University, Washington, DC. 2001, P.97-98.

٩ - وجيه كوثراني " فوكوياما ، هانتغتون والإسلام " مجلة الاجتهاد ، العدد ٤٩ السنة ١٢ شتاء ١٤٢٢/٢٠٠١ بيروت ، ص ١٦٩

١٠ - صموئيل هنتنجتون: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي. ترجمة طلعت الشايب تقديم صلاح قنصوة. القاهرة ١٩٩٨ ص ٣٤٣- ٣٤٤ وانظر: محمد خليفة حسن، المسلمون والحوار الحضاري مع " الآخر" ، نقد إسلامي لنظرية صراع الحضارات. مركز الدراسات الشرقية. جامعة القاهرة سلسلة الحوار بين الأديان والتقاء الحضارات، العدد ٢ ، ٢٠٠٣.

١١ - محمد خليفة حسن، المسلمون والحوار الحضاري مع "الآخر" ، مرجع سابق ص ٧٥

١٢ - وجيه كوثراني ، مرجع سابق ، ص ١٧٠

١٣ – خضير جعفر : " نحن وفوكوياما ونهاية التاريخ " مجلة المجتمع الثقافي ، العدد ١٣١٣ ، ربيع الاخر ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨م ، بيروت ص ٤٥ .

١٤ – كنيشي أوهمال : " نهاية الدولة القومية " نقلاً عن : زرفاوى عمر ، صراع الحضارات نظرية أم أيديولوجيا . مرجع سابق ص ١٤٣ .

١٥ – زرفاوى عمر : مرجع سابق ، ص ١٤٥ .

Ahmet Davutoglu Civilization Self- Perception and Pluralistic Co-existence: A critical Examination of the Image of the Other" in Muslims and the West, Encounter and Dialogue eds. Z.I. Ansari and John Esposito, Islamic Research Institute, Islamabad and Center for Muslim- Christian Understanding. Georgetown University. Washington, 2001, P.103.

١٦ – عبدالله السيد ولد أباه، الخطاب الغربي حول الإسلام بعد احداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، مرجع سابق ص ١١٨، ١٩٩

١٧ – احمد الموصللي، التجديد والتحديات المعاصرة في العالم الإسلامي، مرجع سابق ص ٦٤

١٨ – ص. هنتنجتون ، صراع الحضارات، مرجع سابق ص ٣٥٢

١٩ – أحمد الموصللي، " التجديد والتحديات المعاصرة في العالم الإسلامي" مرجع سابق ص ٦٤.

٢٠ – سمير مرقيس، الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط من قانون الرعاية المذهبية إلى قانون الحرية الدينية، المركز القيطي للدراسات الاجتماعية، القاهرة ٢٠٠٣ ص ١٤٨– ١٤٩.

٢١ – انظر عبدالرحمن الحاج، " بنية الخطاب الاسلامي الجديد" مجلة حوار العرب، العدد، النسة الأولى، مؤسسة الفكر العربي، بيروت، يناير ٢٠٠٥م

٢٢ – محمد عمارة، " تجديد الخطاب الديني" أعمال ندوة جامعة القاهرة" تجديد الخطاب الديني بين التدخل الغربي والضرورة الإسلامية"، في عرض للندوة بمجلة منار الإسلام العدد ٣٧١ السنة ٣١ ذو القعدة ١٤٢٦، ديسمبر ٢٠٠٥. ص ٥٣ ، وانظر أيضا: احمد شهاب " إعلام ما بعد العولمة" مجلة الكلمة العدد ٣٩ السنة ١٠ منتدي الكلمة للدراسات والأبحاث بيروت ربيع ٢٠٠٣ / ١٤٢٤ ص ١١٩.

٢٣ – وقد تجاوز هذا المطلب حدود التنصير بين المسلمين إلى السماح بالتنصير بين المسيحيين من أجل تغيير المذهب. انظر في ذلك النصوص التي أوردها سمير مرقس وتعليقه: " المشروع الأمريكي لا يريد أن تقوم أي دولة بحرمان مواطن أمريكي من التبشير الأمر الذي يثير القلق لدى سلطة الكنائس والمذاهب التاريخية لصالح مذاهب غربية" انظر سمير مرقص، الحماية والعقاب ص ١٤٩.

٢٤ – عبد الستار الهيتي : الحوار – الذات – الآخر ، كتاب الأمة العدد ٩٩ المحرم ١٤٢٥ ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، قطر ، ص ١٦٤

٢٥ – المرجع السابق ، ص ١٦٨ .

٢٦ – لاينكر الانجيليون الجدد كراهيتهم للإسلام بوصفه عدوا للمسيحية وللولايات المتحدة الأمريكيـــة. انظـــر رضوان السيد. " الصراع على الإسلام من الاستشراق إلى الانتروبولوجيا" مجلة التسامح السنة الثانية، وزارة الأوقاف والشئون الدينية سلطنة عمان شتاء ١٤٢٥/٢٠٠٤ ص ٨١.

٢٧ – انظر في ذلك: محمد خليفة حسن. موقف المذاهب المسيحية من الصهيونية. مركز زايد للتوثيق ، الإمارات ٢٠٠٤

٢٨ – انظر رضوان السيد، " الصراع على الإسلام من الاستشراق إلى الانثروبولوجيا " مرجع سابق ، ٨٠–٨١

٢٩ – انظر انطوني ت سوليفان " الغرب والعالم الإسلامي: البحث عن بداية جديدة " مرجع سابق ص ٨.

٣٠ – احمد شهاب ، " إعلام ما بعد العولمة" مرجع سابق ص ١٢١.

٣١ – محمد فاروق النبهان، " التصور الإسلامي لمنهجية الحوار الحضاري" ، أعمال نـــدوة: الإســـلام وحـــوار الحضارات مكتبة الملك عبد لعزيز المجلد الأول، الرياض ١٤٢٥/٢٠٠٤ ص ٣٣١.

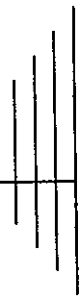
المصادر والمراجع

- أحمد الموصللي، " التجديد والتحديات المعاصرة في العالم الإسلامي" مجلة حوار العرب، العدد ٢ السنة الأولى، مؤسسة الفكر العربي، بيروت ٢٠٠٥م.
- احمد شهاب " إعلام ما بعد العولمة" مجلة الكلمة العدد ٣٩ السنة ١٠ منتدي الكلمة للدراسات والأبحاث بيروت ربيع ٢٠٠٣ / ١٤٢٤.
- أمير طاهري، " الأحزاب الأوربية المتطرفة تزكى الشعور بالاسلاموفبيا في الغرب" جريدة الشرق الأوسط الأثنين ٢٠٠٢/٥/٢٧.
- أنطوني ـــ ، سوليفان، " الغرب والعالم الإسلامي: البحث عن بداية جديدة" ترجمة مروان حمدان، نشرة المعهد الملكي للدراسات الدينية، العدد ٢٣ ، عمان صيف ٢٠٠٢م.
- خضير جعفر : " نحن وفوكوياما ونهاية التاريخ " مجلة المجتمع الثقافى ، العدد ١٣١٣ ، ربيع الاخر ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨م ، بيروت.
- رسول محمد رسول، " من صدام الحضارات إلى حوار الحضارات: قراءة نقدية في مقولة هنتنغتون" مجلة الكلمة، العدد ٢٤ السنة السادسة، منتدي الكلمة للدراسات والأبحاث، صيف ١٤٢٠/١٩٩٩هـ ص ٩٣.
- رضوان السيد. " الصراع على الإسلام من الاستشراق إلى الانثروبولوجيا" مجلة التسامح السنة الثانية، وزارة الأوقاف والشئون الدينية سلطنة عمان شتاء ١٤٢٥/٢٠٠٤.
- زرفاوى عمر : صراع الحضارات ... نظرية أم أيديولجيا . مجلة الكلمة ، العدد ٣٩ السنة ١٠ ربيع ١٤٢٤/٢٠٠٣ منتدى الكلمة للدراسات والابحاث . بيروت .

- سمير مرقس، الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط من قانون الرعاية المذهبية إلى قانون الحرية الدينية، المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، القاهرة ٢٠٠٣ .
- صموئيل هنتنجتون: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي. ترجمة طلعت الشايب تقديم صلاح قنصوة. القاهرة ١٩٩٨ .
- عبد الستار الهيتي : الحوار – الذات – الآخر ، كتاب الأمة العدد ٩٩، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، قطر المحرم ١٤٢٥.
- عبد الله السيد ولد أباه،" الخطاب الغربي حول الإسلام بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م" مجلة التسامح ، السنة الثانية. وزارة الأوقاف والشئون الدينية، سلطنة عمان، شتاء ١٤٢٥/٢٠٠٤
- عبدالرحمن الحاج، " بنية الخطاب الاسلامي الجديد" مجلة حوار العرب، العدد، النسة الأولى، مؤسسة الفكر العربي، بيروت، يناير ٢٠٠٥م
- محمد خليفة حسن. موقف المذاهب المسيحية من الصهيونية. مركز زايد للتوثيق ، الإمارات ٢٠٠٤
- محمد خليفة حسن، المسلمون والحوار الحضاري مع " الآخر" ، نقد إسلامي لنظرية صراع الحضارات. مركز الدراسات الشرقية. جامعة القاهرة سلسلة الحوار بين الأديان والتقاء الحضارات، العدد ٢ ، ٢٠٠٣.
- محمد عمارة، " تجديد الخطاب الديني" أعمال ندوة جامعة القاهرة" تجديد الخطاب الديني بين التدخل الغربي والضرورة الإسلامية"، في عرض للندوة بمجلة منار الإسلام العدد ٣٧١ السنة ٣١ ذو القعدة ١٤٢٦، ديسمبر ٢٠٠٥س.
- محمد فاروق النبهان، " التصور الإسلامي لمنهجية الحوار الحضاري" ، أعمال ندوة: الإسلام وحوار الحضارات مكتبة الملك عبد العزيز المجلد الأول، الرياض ١٤٢٥/٢٠٠٤

- محمود الذاودي. " مصاعب الغرب في التأهل للحوار مع العالم الإسلاميس" مجلـــة حوار العرب السنة الأولى، العدد ٦ مؤسسة الفكر العربي، بيروت مايو ٢٠٠٥
- وجيه كوثراني " فوكوياما ، هانتغتون والإسلام" مجلة الاجتهاد ، العدد ٤٩ السنة ١٢ شتاء ١٤٢٢/٢٠٠١ بيروت
- Ahmet Davutoglu, Civilization Self- Perception and Pluralistic Co-existence: A critical Examination of the Image of the Other" in Muslims and the West, Encounter and Dialogue eds. Z.I. Ansari and John Esposito, Islamic Research Institute, Islamabad and Center for Muslim- Christian Understanding. Georgetown University. Washington, 2001.
- Hussein Mutalib, Beyond Pride and Prejudice: Western Perceptions of Islam and the Muslims, " in Muslims and the West: Encounter and Dialogue, eds. Z.I Ansari and John Esposito, Islamic Research Institute, Islamabad and Center for Muslim- Christian Understanding Georgetown University, Washington, DC. 2001.
- Islam Bakar, Islam and Other Religions in Asia, Int. Symposium, Islam and Other Religions Coexistence and cooperation, Seoul, opcit 2006.

دراسات يهودية



دراسات يابانية وشرقية

ديانة الآباء رؤية نقدية

في ضوء نظرية مصادر التوراة

د. أحمد محمود هويدى
مدير مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

مقدمة

تحتل دراسة التوراة أهمية كبيرة عند نقاد العهد القديم، وذلك على مختلف مستويات البحث، سواء البحث اللغوى أو الأدبى أو الدينى أو التاريخى. ويعود ذلك أساساً إلى القيمة الدينية التى تحتلها التوارة. وأدى هذا التشعب فى دراسة التوارة إلى تعدد وتشعب الدراسات النقدية، ومن أهم هذه الاتجاهات النقدية ما يعرف باسم "النقد المصدرى" . يعد اتجاه النقد المصدرى الأساس الذى تقوم عليه بقية الاتجاهات النقدية، كما أنه من أقدم الاتجاهات النقدية التى ظهرت فى العصر الحديث. ونظراً للمكانة التى تشغلها نظرية المصادر والمكانة التى تحتلها التوارة، فنحاول فى هذا البحث تقديم رؤية نقدية لديانة الآباء في ضوء نظرية المصادر ، وذلك من خلال ما ورد عن ديانة الآباء في سفر التكوين (الإصحاحات ١٢-٥٠).

ويهدف هذا البحث إلى عزل مصادر روايات الآباء طبقا لنظرية المصادر، لبيان وتوضيح إلى أى مدى تختلف بل وتتناقض الرؤى الدينية لديانة الآباء كما تعكسها روايات سفر التكوين وذلك للوصول إلى توضيح أن هناك مصدراً من هذه المصادر أقرب إلى المصدر الإلهى للتوراة قبل تحريفها وتبديلها، وأن هذا المصدر هو أكثر المصادر موضوعية سواء فى

الرؤى الدينية أو التاريخية، وأن هذا المصدر يقترب من الرؤية الإسلامية لديانة إبراهيم وإسحاق ويعقوب.

ولا يمكن القول بأننا أمام ديانة واحدة للآباء، بل إننا أمام رؤى دينية متباينة، وأن كل مصدر من هذه المصادر قدم ديانة الآباء بما يتفق ورؤاه. ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف عرضنا فى البداية لنظرية مصادر التوراة وتطورها فى الغرب. ثم قدمنا بعد ذلك تحديدا لروايات الآباء فى ضوء مصادر التوراة، ولم نحاول هنا التعرض للمصادر الفرعية، أو الوحدات الأدبية المكون منها كل إصحاح من الإصحاحات. ثم تناولنا بعد ذلك عرض لديانة الآباء فى ضوء مصادر التوراة وتتبعنا فى هذا العرض تقديم رؤية كل مصدر من المصادر لديانة الآباء، فقدمنا هنا ديانة الآباء من خلال العناصر التالية: أسماء الإلوهية، ثم مفهوم الإلوهية، وأخيرا أسلوب العبادة والطقوس التى كانت سائدة فى زمن الآباء، ثم قدمنا خاتمة أوضحنا أقرب مصادر التوراة إلى الرؤية الإسلامية ، وكيف يمكن الاستفادة من نظرية المصادر إسلاميا. وقسم البحث إلى العناصر التالية :

أولاً: نظرية المصادر من عصر فلهاوزن وحتى العصر الحاضر.

ثانياً: تحديد لروايات الآباء فى ضوء نظرية التوراة.

ثالثاً: ديانة الآباء فى ضوء مصادر التوراة: رؤية نقدية.

رابعاً: خاتمة

أولاً : نظرية المصادر من عصر فلهاوزن وحتى العصر الحاضر

حدد علماء نظرية الوثائق الجديدة (Die neure Urkunden-hypothese) ومنهم:هويفلد (H.Hupfled)، ريهم (E.Rihem) وديلمان (A.Dillmann) وغيرهم مصادر التوارة فى ثلاثة مصادر باستثناء مصدر التثنية (Deutronomist) الذى اكتشفه دى– فنه (De-Wette) وحدده داخل سفر التثنية ماعدا الإصحاحات الأخيرة من السفر. والمصادر الثلاثة الأخرى التى حددها علماء نظرية الوثائق الجديدة هى: اليهوى (Jahwist) وهو نفسه عند أصحاب نظرية الوثائق القديمة (Die ältere Urkundenhpothese)، ثم المصدر الإلوهيمى الأقدم أو الإلوهيمى "أ" (Die ältere Elohist)، والإلوهيمى الأحدث أو

الإلوهيمى "ب" (Die jüngre Elohist) ـــ وقد أشار إلى ذلك (Ilgen) إلجن من قبـــل ـــ واللذان يقابلان المصدر الإلوهيمى عند أصحاب نظرية الوثائق القديمة [١] . فأصـــبح منـــذ ذلك العصر الحديث عن أربعة مصادر أساسية للتوراة تزداد أو تقل فى حجمها طبقا لرؤيـــة واتجاه كل ناقد من نقاد العهد القديم.

ومنذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر وحتى الوقت الراهن تغير حجم ومســـميات هذه المصادر، وتقدم بحث المصادر خطوة جديدة لم تكن موجودة من قبل ونعنى بذلك قضية التاريخ لزمن هذه المصادر. فقام الألمانى كارل هينرش جراف (K.H.Graf) بفحص روايات الإلوهيمى (عند أصحاب نظرية الوثائق القديمة) أى الإلوهيمى "أ" والإلوهيمى "ب" (عنـــد أصحاب نظرية الوثائق الجديدة) وميز فيه بين المادة الروائية، والمادة القانونية، ووجد بينهما اختلافات جوهرية[٢]. ووجد أن المادة القانونية تشمل إطارا تاريخيـــا يـــوازى فى تفاصـــيله أحداث المصدر اليهوى عند أصحاب نظرية الوثائق القديمة، وكذلك أصحاب نظرية الوثائق الجديدة مع اختلاف فى أسلوب المعالجة لهذه الأحداث، فأطلق على الروايات القانونية توراة الكهنة (periesterschrift) أو كما عرفت فيما بعد باسم المصدر الكهنوتى (Priesterliche Quelle) [٣] وأصبح هذا المصدر يوازى المصدر الإلوهيمى "ب" عند أصحاب نظرية الوثائق الجديدة، وعرف منذ ذلك الحين المصدر الإلوهيمى "ب" باسم المصدر الكهنوتى فقط.

ويعد رويس (E.Reuss 1804-1891) أول من أشار إلى أن قوانين الطقوس متـــأخرة فى زمن تدوينها[٤]. وبذلك حقق صورة جديدة فى تاريخ إسرائيل وهى أن أسفار الأنبياء أقدم من القانون، والمزامير أحدث منهما [٥]. وهكذا تقدم بحث التاريخ الأدبى لأســـفار العهـــد القديم بصفة عامة والتوراة بصفة خاصة، وعلى وجه الخصوص التأريخ لمصادر التوراة. وقد تأثر برؤية رويس ثلاثة من البـــاحثين هـــم : جـــراف وكـــوينن (Kuenen) وفلـــهاوزن (Wellahusen) وطوروا هذا الرأى، واهتموا كثيرا بقضية تـــاريخ الأدب وتحديـــد زمـــن مصادر التوراة[٦]. فبرهنوا أن المصدر الكهنوتى هو أحدث مصادر التوراة وذلـــك عكـــس رؤية دى ـــ فته الذى كان يرى أن المصدر التثنوى هو أحدث مصادر التوراة. وقد اعتمد هؤلاء الباحثون فى ذلك ـــ خاصة فلهاوزن ـــ على معرفة أماكن عبادة الـــرب والقربـــان

والأعياد ووضع الكهنة واللاويين[٧]. وأظهروا أن اليهوى أقدم مصادر التوارة، وأن الكهنوتي لا يمكن أن يوضع فى بداية تاريخ ديانة يهوه بل ينتمى إلى فترة متأخرة[٨].

وعلى ضوء هذه الرؤية يستنتج ـ طبقا لرأى فلهاوزن ومدرسته ـ أن المصادر توضع وفق الترتيب التالى : اليهوى ثم الإلوهيمى ثم التثنوى وأخيرا الكهنوتى. وأُرخ للأول فى القرن التاسع، والثانى فى القرن الثامن، والثالث فى القرن السابع والرابع فى القرن الخامس (ق.ب)[٩]. وقد خالف هذا الرأى بعض الباحثين مثل: كونج (E.König) وأورلى (K.Orelli) واشتراك(Strack) وغيرهم فجعلوا الإلوهيمى أقدم مصادر التوارة وأرخوا له فى فترة تاريخية متقدمة جداً فأرخوا له حوالى(١٢٠٠ ق.ب) كما جعلوا اليهوى حوالى (١٠٠٠ ق.ب) والمصدر التثنوى خلال الفترة (٧٠٠-٦٥٠ق.ب) والمصدر الكهنوتى حوالى (٥٠٠ ق.ب)[١٠]. ووافق على هذا الرأى ديلمان وبوديسن (Baudissen) مع اختلاف فى أمرين: الأول أنهما جعلا الكهنوتى أقدم من التثنوى، والأمر الثانى يتعلق بالتحديد الزمنى لكل مصدر من المصادر فأرخوا للإلوهيمى (٩٠٠-٨٥٠) واليهوى(٨٠٠-٧٥٠) والكهنوتى (٨٠٠-٧٠٠) وأخيراً التثنوى (٦٥٠-٦٢٣)قبل الميلاد[١١]. وعكس هذه الآراء نجد رؤية حزقيال كويفمان الذى أوضح أن الكهنوتى أقدم مصادر التوارة[١٢]. ولم تحسم بعد قضية أقدم المصادر[١٣].

ثم تطور بحث المصادر خطوة جديدة بعد نظرية جراف – كوينن – فلهاوزن. فبدأ النقاد دراسة كل مصدر من المصادر على حدة وميزوا داخل كل مصدر بين عدة طبقات. فنجد ردولف سميند (R.Smend) بدأ الخطوة الأولى بتقسيمه المصدر اليهوى إلى مصدرين مستقلين يستخدم كل منهما اسم يهوه للإشارة إلى الإلوهية، ورمز للأول بالرمز (J.1) ، والثانى بالرمز (J.2) وأصبح الحديث منذ ذلك الحين على خمسة مصادر هى اليهوى "١" واليهوى "٢" والإلوهيمى والتثنوى ثم الكهنوتى[١٤]. وقد تبنى هذا الرأى العديد من النقاد منهم أوتو أيسفلت (Otto Eissfeldt) الذى استخدم المصطلح (Laienquelle) ورمز لذلك بالرمز (L) إشارة للمصدر اليهوى "١" وجعل اليهوى "٢" اليهوى فقط. وأضاف أنه يمكن تتبع اليهوى والإلوهيمى حتى سفر الملوك الأول : ١٢ [١٥].وأشار إلى أن هذا المصدر

الجديد يختلف فى اهتمامه بالطقوس عن اهتمامات المصدر الكهنوتى[١٦]. غـير أن جيـورج فورر (Georg Fohrer)، وسيمبزون (Simpson) بسبب السمات البدوية التى تسيطر على هذا المصدر الجديد رمزا لـه بـالرمز (N) اختصـارا (Nomadenquelle) أى المصـدر البدوى[١٧]. وفى رؤية مستقلة عن رؤية سميند والتى طورها أيسفلت وفورر وسيمبزون نجد مورجنشتيرن (Morgenstern) يشير إلى مصدر جديد أطلق عليه (Seir) ورمز إليه بـالرمز (S) موضحا أن هذا المصدر نتاج جنوب فلسطين[١٨]. وتوصل لنفس الرأى روبرت فـايفر (R.H.Pfeiffer) وأطلق عليه (Kenite Source) ورمز لهذا المصدر بالرمز(K) [١٩].

يستنتج من هذا أن النقاد يميلون إلى تقسيم المصدر اليهوى إلى مصدرين بعيدين الواحد عن الآخر فى الرؤى الدينية وأن هذا المصدر الجديد أقدم مصادر التوراة لأنه يعود إلى عصر تجوال بنى إسرائيل فى الصحراء وقبل استقرارهم فى فلسطين. ومقابل هذه الرؤية نجد مـن يدافع عن وحدة المصدر اليهوى ومن الذين تبنوا هذا الرأى هولشر (Holscher) [٢٠].

وكما حدث أن ميز النقاد بين عدة طبقات داخل المصدر اليهوى حدث ذلـك لبقيـة مصادر التوراة. فاقترح بروكش تقسيم المصدر الإلوهيمى لمصدرين رمز للأول بالرمز"E1" موضحا أن هذا المصدر نتاج المملكة الشمالية والثانى يرمز له بالرمز"E2"وتشكل عن طريق الإضافات فى يهوذا بعد سقوط المملكة الشمالية[٢١]. وهذا يعنى العودة مرة ثانية إلى النظرية التكميلية والتى رفضها العديد من النقاد وحلت محلها نظرية المصادر.

وبالنسبة للمصدر الكهنوتى فقد تم الاعتراف منذ زمن طويل بالسـمة المميـزة لهـذا التركيب فقد أشار فلهاوزن إلى ما يتعلق بالنشأة التاريخية المعقدة للقانون الكهنوتى. وأوضح أن هذا المصدر مكون من رواية أساسية (Grund erzählung) ورمز لها بالرمز (Pg) ورواية ثانية ثانوية (Sekundären Erweiterung) ورمز لها بالرمز (Ps) [٢٢]. وبعد ذلك وجد فون راد (G.Von Rad) ، أن الرواية الأساسية تشمل إضـافات متـأخرة وأنهمـا سلسـلتان متوازيتان رمز للأولى بـ (PA) وهى الأقدم والثانية بـ (PB) وهى الأحدث[٢٣].

يتضح أن الحديث عند علماء النقد لم يعد قاصرا على المصادر الرئيسة المركـب منـها التوراة، بل تطور البحث كثيرا ولم يعد كافيا أيضا الحديث عن مصادر فرعية داخل المصادر

الرئيسة، بل أصبح الحديث عن مئات من المصادر المركب منها التوراة، فأحيانا كثيرة تشمل الفقرة الواحدة العديد من المصادر، بل أن كل كلمة فيها تنسب إلى مصدر مختلف عن الآخر[٢٤]. وهذا يعنى فى المقام الأول ضياع النص الأصلى وأنه وجدت فقط بقايا وثائق قديمة أقرب إلى النص الأصلى، ثم عندما بدأ تدوين الأدب العبرى فى عصر مملكة داود وسليمان بدأ تدوين هذه الوثائق وتنقيحها كل طبقا لرؤيته التاريخية والدينية. فظهرت لنا التوراة فى صورتها الحالية مركبة من عدد من المصادر التى تعود إلى بيئات مختلفة وعصور عديدة منذ بداية التدوين وحتى الإقرار النهائى للتوراة.

ثانيا : تحديد روايات الآباء فى ضوء مصادر التوراة

تمثل الإصحاحات (١٢-٥٠) من سفر التكوين المصدر الأساسى لدراسة ديانة الآباء (إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف) وبما أن سفر التكوين يعد الأساس الذى بنيت عليه وتطورت نظرية مصادر التوراة، ويتفق نقاد العهد القديم أن روايات السفر تشمل مواد من المصادر اليهوى والإلوهيمى والكهنوتى سنكتفي هنا بتوضيح العبارات التى تنسب إلى كل مصدر من هذه المصادر، كما هو موضح في الجدول التالي [٢٥]

اليهوي	الإلوهيمي	الكهنوتي
١٢ : ١-٤أ، ٦-٢٠		١٢ : ٤ب ، ٥
١٣:١-٥ ، ٧-١١أ ، ١٣ - ١٨		١٣ : ٦ ، ١١ ب - ١٢
		١٤
	١٥	
١٦ : ١ ب - ٢ ، ٤-١٤		١٦ : ١أ ، ٣ ، ١٥ -١٦
		١٧
١٨		
١٩ : ١ - ٢٨ ، ٣٠ - ٣٨		١٩ : ٢٩
	٢٠	
٢١ : ١ - ٢أ ، ٣٣	٢١ : ٦ - ٣٢ ، ٣٤	٢١ : ٢ب - ٥
٢٢ : ١٥ -١٨ ، ٢٠ - ٢٤	٢٢ : ١ - ١٤ ، ١٩	
		٢٣
٢٤		

٢٥ : ١ – ٦ ، ١ ب ، ١٨ ، ٢١ – ٢٦أ ، ٢٧ – ٣٤ ، ٢٦ : ١ – ٣٣ ، ٢٧ : ١أ ، ٢ – ٤أ ، ٥ – ١٠ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٨ أ ، ٢٠ ، ٢٤ – ٢٧ ، ٢٩ – ٣٢ ، ٣٥ – ٤٥ ، ٢٨ : ١٠ ، ١٣ – ١٦ ، ١٩ .	٢٥ – ٢٨ أ ، ٣٠ ، ٢٧ : ١ب ، ٤ب ، ١١ – ١٣ ، ١٦ ، ١٨ ب ، ١٩ ، ٢١–٢٣ ، ٢٨ ، ٣٣ – ٣٤ ، ٢٨ : ١١ ، ١٢ ، ١٨ ، ٢٠–٢٢ ، ٢٩ : ١ ، ١٥ – ٢٣ ، ٣٠ : ١ – ٣أ ، ٦ ، ٨ ، ١٧ – ٢٠أ ، ٢٢أ ، ٢٣ ، ٣١ : ٢ ، ٤ – ١٧ ، ١٩ – ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٨ – ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٣ ب ، ٣٢ : ١ – ٣ ، ١٤ ب – ٢٢ ، ٢٤ ، ٣٣ : ١١ أ ، ١٨ب – ٢٠ ، ٣٤ ، ٣٥ : ١ – ٨ ، ١٦ – ١٨ ، ٢٠ ، ٣٦ : ٣١ – ٣٩ ، ٣٧ : ٢ ب – ١٠ ، ١٣ ب ، ١٤أ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ١٤أ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٨ – ٣٠ ، ٣٦ ، ٣٩ : ٦ ، ٧أ ، ٤٠ : ١أ – ٣أ ، ٤ ، ٥أ ، ٦ – ٢٣ ، ٤١ : ١–٤٥ ، ٤٧ – ٥٧ ، ٤٢ : ١ – ٢٦ ، ٢٩ – ٣٧ ، ٤٣ : ١٤ ب ، ٢٣ ب	٢٥ : ١٧ – ١١أ ، ١٢ – ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٦ ب ، ٢٦ : ٣٤ – ٣٥ ، ٢٨ : ١ – ٩ ، ٢٩ : ٢٤ ، ٢٨ ب ، ٢٩ ، ٣٠ : ٢٢ أ ، ٣١ : ١٨ ، ٣٣ : ١٨ أ ، ٣٥ : ٩ – ١٥ ، ٢٣ – ٢٩ ، ٣٦ : ١ – ٣٠ ، ٤٠ – ٤٣ ، ٣٧ : ١ – ٢ أ ، ٤١ : ٤٦

٢٤ – ٣٤ ٤٤ ٤٥ : ١أ ، ٤ب ، ١٣ ، ١٤ ، ٢٨ ١:٤٦أ ، ٢٨ – ٣٤ ١:٤٧–٤ ، ٦ب ، ١٣ ، ٢٧أ ، ٢٩ – ٣١ ٤٩ : ١ب – ٢٧ ٥٠ : ١–١١ ، ١٤	٤٥ : ١ ب : ٤أ ، ٥ – ١٢ ، ١٥ – ٢٧ ٤٦ : ١ب – ٥ أ ٤٧ : ١٢ ٤٨ : ١ ، ٢ ، ٨– ٢٢ ٥٠ : ١٥ – ٢٦	 ٤٦ : ٥ ب – ٢٧ ٥:٤٧ ، ٦أ ، ٧–١١ ، ٢٧ب ، ٢٨ ٤٨ : ٣ – ٧ ٤٩ : ١أ ، ٢٨ – ٣٣ ٥٠ : ١٢ – ١٣

ثالثا: ديانة الآباء فى ضوء مصادر التوراة : رؤية نقدية

يتضح من عرض تاريخ وأحداث الآباء كما وردت فى سفر التكوين أننا أمام رؤى وتفسيرات مختلفة ومتباينة لكل حدث من الأحداث التاريخية. وفسر كل مصدر من المصادر الحدث بما يتفق ورؤاه الفكرية والأيديولوجية. ويلاحظ أن التفسير اليهوى أكثر التفسيرات خصوصية وعنصرية وقومية، ففسر أحداث الآباء من خلال رؤية قومية عنصرية وربط تاريخ الآباء بمملكة داود وسليمان، وجعل من إبراهيم النموذج الأولى لهما. مؤكدا أن هذه المملكة تحقيق للوعد المعطى للآباء بامتلاك أرض كنعان. أما التفسير الإلوهيمى فإنه أكثر شمولية وموضوعية، ورغم أنه يربط تاريخ الآباء بمملكة إسرائيل، فإنه يقدم لنا رؤية موضوعية لتاريخ الآباء وأقرب إلى الحقائق التاريخية سواء فى سرد الأحداث أو التفسير الأخلاقى للعديد من هذه الأحداث وأما التفسير الكهنوتى فيلاحظ أنه قد جاء مبهما حيث ورد بصورة موجزة ومختصرة وحذف العديد من الأحداث التاريخية الهامة، ويقدم لنا تاريخ الآباء فى صورة جداول أنساب، ولهذا فإن رؤيته التاريخية لعصر الآباء غير واضحة، ويعود ذلك إلى سيطرة الجانب القانونى والتشريعى على هذا المصدر.

ولا شك في أن هذه الرؤى التاريخية المختلفة تؤثر بدورها فى فهم ديانة وعقيدة الآباء، وأن كل مصدر من مصادر سفر التكوين يقدم رؤية دينية مختلفة عن بقية المصادر فيما يتعلق بديانة وعقيدة الآباء. ويبرز الاختلاف واضحا فى العناصر الأساسية لديانة الآباء وبخاصة فيما يتعلق بأسماء الإلوهية ومفهوم الإلوهية وطبيعة الظهور الإلهى للآباء، وأخيرا ما يرتبط بأسلوب العبادة والطقوس التى كانت سائدة فى عصر الآباء. ولكى تتضح الرؤى الدينية لمصادر التوارة حول ديانة الآباء نقدم هنا عرضا لكل عنصر من هذه العناصر على حدة.

١- أسماء الإلوهية

عرف الآباء الإلوهية بأسماء مختلفة، ولم يعرفوا الاسم يهوه، والمصدر الوحيد الذى استخدم هذا الاسم علما على الإله هو المصدر اليهوى، ويعود به إلى بداية الخلق [٢٦]. وعبادة يهوه طبقا لهذا المصدر بدأت مع أنوش ابن شيث ابن آدم[٢٧] : "ولشيث أيضا ولد ابن فدعا اسمه أنوش. حينئذ ابتدئ أن يدعى باسم الرب לִקְרֹא בְּשֵׁם יְהוָה (التكوين ٤ : ٢٦). فالمصدر اليهوى لم يضع خطا فاصلا بين ديانة الآباء وديانة موسى وتناسب هذه الرؤية الدينية، الرؤية التاريخية لنفس المصدر الذى جعل التاريخ متصلا من بداية الخلق وحتى احتلال أرض كنعان. أما المصدران الإلوهيمى والكهنوتى فلم يعرفا الاسم يهوه إلا بعد وحى سيناء[٢٨]، فقد عرفه الإلوهيمى بصورة ضمنية : "فقال الله لموسى أهيه الذى أهيه. وهكذا تقول لبنى إسرائيل أهيه أرسلنى إليكم" (الخروج ٣ : ١٤). أما الكهنوتى فقد عرفه صراحة أثناء الوحى[٢٩]: " وأنا ظهرت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب بأنى الإله القادر على كل شئ. وأما باسمى يهوه فلم أعرف عندهم" (٦ : ٣) . ولذلك فإن المصدرين الإلوهيمى والكهنوتى يجعلان الوحى فى سيناء خطا فاصلا بين ديانة موسى ووحيها.

وقد ظهر الإله للآباء بأسماء مختلفة، وتعددت الصيغ وتباينت طبقا لمصادر التوراة فنجد الاسم אֵל مضافا إلى اسم أو صفة. ففى المصدر اليهوى نجد التعبيرين אֵל רָאִי أى "إيل رئى، "فدعت اسم الرب الذى تكلم معها أنت إيل رئي... " (١٦ : ١٣) ، אֵל עוֹלָם أى "الإله السرمدى"، و"غرس إبراهيم أثلا فى بئر سبع ودعا هناك باسم الرب الإله السرمدى" (٢١ : ٣٣)، وقد ارتبط هذين التعبيرين بالاسم يهوه. أما فى المصدر الإلوهيمى نجد

التعبيرين אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל أى "إيل إله إسرائيل" (٣٣ : ٢٠) אֵל בֵּית אֵל أى "إلـه بيت إيل" (٣١ : ١٣، ٣٥ : ٧)، فالتعبير يدل على اسم الإله وليس تخصيصا على أنه إله إسرائيل، أما التعبير الثانى فيناقش فى ضوء النقد النصى حيث نجد عبارة "الذى ظهر له"[٣٠]، أى الإله الذى ظهر له فى ذلك الموضع ، أى أن "إيل" هنا اسم عام وليس اسما لعلم بعينه[٣١]. وفى المصدر الكهنوتى نجد التعبيرين אֵל שַׁדַּי أى "الله القدير" (١٧ : ١ ، ٢٨ : ٣، ٣٥ : ١١ ، ٤٨ : ٣) و אֵל עֶלְיוֹן أى"الله العلى" (١٤ : ١٨-٢٢). ويشير التعبيران إلى صفات للإله "إيل"[٣٢].

كما عرف الإله فى عصر الآباء أيضا باسم الآباء. ففى المصدر اليهوى ورد اسم للإله مقترنا باسم الآب دائما مسبوقا بالاسم يهوه : "وقال أيها الرب سيدى إله سيدى ابراهيم يسر لى اليوم واصنع لطفا إلى سيدى إبراهيم" (٢٤ : ١٢ وانظر ٢٤ : ٢٧، ٤٢ ، ٢٨، ٢٦ : ٢٤؛ ٢٨ : ١٣). أما فى المصدر الإلوهيمى فدائما يكون مضافا إلى اسم الآب فقط"... ولكن إله أبى كان معى" (٣١ : ٥ وانظر ٣١ : ٢٩، ٣٢، ٥٣ب؛ ٤٦ : ٣؛ ٥٠ : ١٧) . ويؤكد ذلك على أن يهوه إله خاص للآباء طبقا للمصدر اليهوى، أى أن العقيدة هنا عقيدة قومية، أما بالنسبة للمصدر الإلوهيمى لا يعنى اقتران اسم الآب باسم الإله أن عبادة الإله قاصرة على الآباء بل يقصد بها تفضيل عبادة الآباء على غيرهم[٣٣]. ويعلن اليهوى أحيانا حدوث معجزات ، أما الإلوهيمى فيكثر فى رواياته من هذا النمط بهدف تمجيد قوة إسرائيل[٣٤]. وتختفى المعجزات فى المصدر الكهنوتى، فلم ترد فى روايات سفر التكوين إشارة إلى معجزة طبقا لهذا المصدر.

٢- مفهوم الإلوهية (عقيدة الآباء)

يختلف الباحثون حول عقيدة الآباء وصفات الإلوهية. فظهور الإله بأسماء متنوعة جعلت البعض يرى أن الآباء عبدوا طبائع مختلفة لـ : "إيل" أو أنهم عبدوا آلهة محلية متعددة[٣٥]، واعتمدوا فى رأيهم على ارتباط الإله ببعض الأماكن[٣٦]، فالإله "إيل" ارتبط ببيت أيل (٣١ : ٣١؛ ٣٥ : ٧)، وارتبط "إيل عولام" ببئر سبع (٢١ : ٣٣). وهذا الارتباط ببعض الأماكن أدى أيضا إلى الاعتقاد بوجود أثر كنعانى فى ديانة الآباء[٣٧]. غير أن شواهد سفر

التكوين تبرهن بأنه لا وجود لأى أثر كنعانى على ديانة الآباء. وأول هذه الشواهد عدم ذكر البعل مطلقا فى سفر التكوين[٣٨]، وثانيها ـــ أن "آيل" فى الكنعانية تدل على إله مفرد فى مجمع الآلهة الكنعانية وهو رئيس هذا المجمع وأبو الآلهة[٣٩]، أما فى سفر التكوين فإنها مفردة ونكرة، وعن طريق إضافته يصبح اسم علم قائما بذاته[٤٠]، وثالثها ـــ أن الأماكن التى ارتبط بها "إيل" ليست أماكن كنعانية، كما أنه ورد – فى سفر التكوين – غير مرتبط بموضع بعينه حيث ظهر "إيل" للآباء فى أماكن عدة فظهر فى بئر سبع وبيت إيل وبئر لحى وغير ذلك. ورابعا فإن "إيل" و"عليون" فى الديانة الكنعانية إلهان منفصلان[٤١]، أما فى سفر التكوين فقد وردا على أنهما إله واحد فى صيغة الإضافة : "وملكى صادق ملك شاليم... وكان كاهنا لله العلى. وباركه وقال مبارك أبرام من الله العلى مالك السموات والأرض... فقال أبرام رفعت يدى إلى الرب الإله العلى مالك السماء والأرض..." (١٤ : ١٨-٢٤).

مقابل هذه الرؤية التى ترى أن ديانة الآباء ديانة تعددية وأنها متأثرة بالديانة الكنعانية – والتى أثبتنا بطلانها رغم بعض الصفات المحلية التى أطلقت على يهوه فى هذا السفر فإنه فى نفس الوقت يوصف بأنه خالق السماء والأرض، وهذا التناقض فى صفات يهوه يعود إلى المحرر المتأخر ولا يدل على أن الآباء عبدوا يهوه أو أنهم عرفوا آلهة محلية – فإن هناك رؤية ترى أن الآباء كانوا مؤمنين بإله واحد وعقيدتهم ليس لها أساس قومى – أرضى، وأن عقيدتهم تختلف عن عقيدة الشعوب التى تجولوا بينها[٤٢]. وبما أن الآباء لم يستقروا فى أرض محددة ولم تكن لهم حدود قومية، فكذلك يجب أن تكون ديانتهم غير قومية أو محلية. ويوضح ذلك ما ذكرناه سابقا عن ظهور الإله للآباء فى مواضع متعددة. وهذا ما دعا "فيبر Weber" إلى التأكيد بأن إله الآباء بعيد عن السمة المحلية[٤٣]. ولذلك تختلف عقيدة الآباء ليس فقط عن عقائد الشرق القديم فحسب بل تختلف أيضا عن العقيدة الشعبية الإسرائيلية (ديانة موسى) التى هى عقيدة قومية أرضية عنصرية[٤٤]. كما أن ظهور أسماء متعددة للإله فى عصر الآباء لا يعنى سوى أنها ألقاب أو تبجيلات خاصة للإله[٤٥]. ولم يكن الآباء وحدهم هم الموحدين بل كان فى عصرهم أبرار فى العالم كانوا أيضا موحدين[٤٦]، ومن هؤلاء الأبرار ملكى صادق (التكوين ١٤ : ١٨) ، أيوب (أيوب ١: ١، ٢ : ١) ، إلياهو (٣٢ : ١)،

أجور بن لموئيل ملك ماسا (أمثال ٣٠ : ١ – ٣١ : ٩) دانيئيل الحكيم الكنعانى (حزقيال ١٤ : ١٤ و ٢٠) . ويرى "م . هاران" أن عدم ذكر الوثنية فى سفر التكوين ، وكذلك عدم الإشارة إلى حرب الآباء ضد الوثنية يعنى أن الأصل هو التوحيد وأن الآباء – والشعوب التى تشترك معها عنصريا، بنو إسماعيل وأدوم ومدين – كانوا موحدين قبل استيطانهم غرب الفرات [٤٧]. أى أن التوحيد إرث سامى أصيل، لكن الشعوب السامية ابتعدت عن هذا الأصل، وبقيت آثاره فى روايات تلك الشخصيات المذكورة، ويدل على أنهم جميعاً بشروا بالتوحيد الخالص.أما الإدعاء بأن الآباء لم يبشروا بالتوحيد ولم يحاربوا الوثنية[٤٨] اعتمادا على أن التوراة لم تذكر أى إشارة لمحاربة الآباء الوثنية فإن هذا يدخل فى نطاق الخصوصية التى تفرضها التوراة على عقيدة التوحيد وجعله إرثا خاصا خالصا لإسرائيل، خاصة ان الأنبياء المتأخرين حاربوا بشدة الوثنية[٤٩]. ولذلك نؤيد رؤية "مارتن بوبر Martin Buber" الذى يرى أن رحلة إبراهيم كان هدفها الأساس هو الدعوة إلى التوحيد[٥٠]، ولا يمكن الدعوة للتوحيد إلا بمحاربة الوثنية، ويتفق هذا الرأى مع المفهوم الإسلامى.

هذه هى الصورة العامة التى يمكن استخلاصها عن عقيدة الآباء، كما يعكسها سفر التكوين. أما إذا انتقلنا لمعالجة عقيدة الآباء فى ضوء مصادر سفر التكوين فإننا نجد أنفسنا أمام رؤى دينية متباينة، ولا توجد أية علاقة بين رؤية مصدر وآخر بل توجد هوة شاسعة واختلافات جوهرية بين رؤى المصادر. لكن الذى لا نشك فيه هو أن رؤية أحد المصادر ستكون أقرب على الرؤية العامة التى ذكرناها آنفا. وقبل أن نتعرف على هذا المصدر يجب أن نوضح أولا عقيدة الآباء طبقا لرؤية كل مصدر من المصادر.

فإذا تتبعنا رؤية المصدر اليهوى لعقيدة الآباء، فنرى أنه هو المصدر الوحيد الذى يستخدم الاسم يهوه للدلالة على الإلوهية من بداية الخلق، ويقدم يهوه دائما فى صورة بشرية، ويصف عمله طبقا لأسلوب بشرى فيهوه ينفعل ويضطرب مثل البشر[٥١] : " وأرسلت لأخبر سيدى لكى أجد نعمة فى عينيك" (٣٢ :٥ وانظر ١٨ : ٥). وكان يهوه يدخل فى علاقة مباشرة مع البشر[٥٢]. ورغم هذه الصورة المادية المسيطرة فى المصدر اليهوى والتى

تعرف بالأنثروبومورفية[٥٣]، فإنه حاول تجنب هذه الصورة " ثم غابت الشمس فصارت العتمة. وإذا تنور دخان ومصباح نار يجوز بين تلك القطع". (١٥ : وانظر ٢٦ : ٢٤، ٢٨: ١٣). وأحيانا يتم عمله على الأرض عبر الملاك: "فوجدها ملاك الرب على عين الماء فى البرية" (١٦ : ٧ انظر ١٩ : ١، ٢٤ : ٧). ويعتقد أن الصورة الأخيرة بتأثير من المصدر الإلوهيمى أو أنها إضافة متأخرة[٥٤]. ولم تكن لدى المصدر اليهوى أية صعوبة فى إقامة الآباء فى المقدسات التى أصلها كنعانية مثل "شكيم" و"بيت ايل" و"ممرا". ويعنى ذلك أن اليهوى لم يرفض العناصر الكنعانية ولكنه حولها إلى عناصر إسرائيلية، فالمقدسات التى أصلها كنعانى وصارت مقدسة عند الإسرائيليين ليس لأن بعل عاش واعترف بعبادته، بل لأن يهوه ظهر للآباء فى هذه الأماكن وبنوا له مذابح[٥٥]. وتختلف عقيدة يهوه عن العقيدة الكنعانية فلم تكن الأماكن المقدسة هى الأماكن الوحيدة التى يوجد فيها يهوه بل كان مسكنه فى السماء. والأشجار المقدسة لم تكن مكان إقامته بل إن بعضها غرسه إبراهيم، والآبار المقدسة حفرها إسحاق. والرب عندما ظهر لإبراهيم لم يأت له من الشجرة ولا من البئر، وكذلك عندما ظهر لهاجر[٥٦]. والذى لا نشك فيه أن هذه الرؤية الدينية العنصرية والقومية هى التى كانت سائدة زمن تدوين هذا المصدر.

أما عقيدة الآباء طبقا لرؤية المصدر الإلوهيمى فتختلف اختلافا جوهريا عن الرؤية اليهوية، فهو يرى أن ديانة إسرائيل تبدأ مع موسى، وأن الآباء لم يعرفوا يهوه[٥٧]. وإذا كان اليهوى قد حول المقدسات الكنعانية إلى مقدسات إسرائيلية فإن الإلوهيمى لم يكن معاديا للمقدسات المحلية، فيعقوب أقام عمودا فى بيت أيل : "وبكر يعقوب فى الصباح وأخذ الحجر الذى وضعه تحت رأسه وأقامه عمودا وصب زيتا على رأسه " (٢٨ : ١٨). وفيما بعد بنى فى نفس الموضع مذبحا ثم دفن هناك دبورة : "وبنى هناك مذبحا ودعا المكان إيل بيت إيل. لأنه هناك ظهر له الله حين هرب من وجه أخيه. وماتت دبورة مرضعة رفقه ودفنت تحت بيت إيل تحت البلوطة. فدعا اسمها الون باكوت" (٣٥: ٧-٨). فالأعمدة والسوارى وما يشبهها لا تمثل بالنسبة له مراكز وثنية، بل تمثل بالنسبة له تذكار وشواهد[٥٨]، لأن الإله فى رؤيته متسام فى السماء هو وملائكته: "ورأى حلما وإذا سلم منصوبة على الأرض

ورأسها يمس السماء. وهو ذا ملائكة الله صاعدة ونازلة عليها" (٢٨ : ١٢). ولذلك نجد الإلوهيمى يقف موقفا سلبيا من عبارة التراقيم[٥٩]: "فقال يعقوب لبيته ولكل من كان معه اعزلوا الآلهة الغريبة التى بينكم وتطهروا وأبدلوا ثيابكم... فطمرها يعقوب تحت البطمة التى عند شكيم" (٣٥ : ٢-٤) . وهذا يؤكد محاربة الوثنية وأن دعوة الآباء كان جوهرها الأساس التوحيد الخالص، وأن تجوالهم كان بهدف نشر التوحيد. وفيما يتعلق بطبيعة الظهور الإلهى للآباء فإن الإلوهيمى تكاد تختفى فيه الرؤى الأنثروبومورفية فيرفض أن تكون للرب علاقة مباشرة مع العالم، فكان يظهر الرب دائما من خلال وسيط[٦٠] ويختلف نوع الوسيط باختلاف زمن الظهور الإلهى، ففى النهار يكون ملاك الله يدعو من السماء :" فسمع الله صوت الغلام ، ونادى ملاك الله هاجر من السماء وقال لها مالك ياهاجر . لا تخافي لأن الله قد سمع لصوت الغلام حيث هو "(٢١: ١٧، وانظر ٢٢: ١١، ١٥) ، وفى الليل يكون من خلال وحى الله في رؤى مبهمة أو أحلام تفسر :" فجاء الله إلى أبيمالك في حلم الليل وقال له ها أنت ميت من أجل المرأة التي أخذتها فإنها متزوجة ببعل"(٢٠: ٣، وانظر ٢٠: ٦، ١٥: ١، ٢٨: ١٢) . وللمصدر الإلوهيمي رؤية خاصة في الوحي فيرى أن هناك تطورا في الوحي الإلهي ، وأن الوحي الكامل لم يعط إلا لموسى حيث أظهر الرب له اسمه لأول مرة[٦١]. كما أن المصدر الإلوهيمي هو المصدر الوحيد الذي أقر نبوة إبراهيم[٦٢] :" فالآن رد امرأة الرجل فإنه نبي فيصلي لأجلك فتحيا ..." (٢٠: ٧) .

أما الرؤية الكهنوتية لعقيدة الآباء ، نجد أن الكهنوتي يتفق مع الإلوهيمي بأن ربط الوحي بالاسم المقدس في زمن موسى[٦٣] . ويظهر في المصدر الكهنوتي تطور في اسم الإلوهية ، ففي الروايات السابقة على لإبراهيم يستخدم المصدر الكهنوتي اسم الإلوهية "إلوهيم" ويستخدم مع إبراهيم الاسم "شداي" ، ومع موسى الاسم يهوه [٦٤]. كما أن المصدر الكهنوتي هو المصدر الوحيد الذي لم يرتبط فيه الإله بأي موضع من المواضع ، ويعود ذلك إلى أن خيمة الاجتماع والكهانة لم تظهر قبل موسى وترسيم هارون كاهنا ، أى لا توجد عنده أماكن مقدسة قبل عصر موسى وظهور المؤسسات الكهنوتية . وبما أن الكهنة هم وسطاء بين الرب وجماعته ، فلم يقدم لنا المصدر الكهنوتي صورة واضحة عن طبيعة الظهور الإلهي[٦٥] .

فلم تظهر الملائكة في المصدر الكهنوتي في قصة لوط لأن قناة الاتصال مع الرب ليست الملائكة بل الكهنة وخيمة الاجتماع ، وسيطر هذا الاهتمام على الرواية الكهنوتية[٦٦] . فالمصدر الكهنوتي في سفر التكوين لم يقدم لنا رؤية واضحة عن عقيدة الآباء لارتباطه بترسيم هارون كاهنا والاهتمام بالخيمة .

٣ ـ أسلوب العبادة والطقوس

لم يعرف الآباء نظام الكهانة أو الهياكل أو الأعياد ولذلك هم الذين كانوا يقربون على المذابح[٦٧] . غير أن المذابح التي ذكرت في سفر التكوين ارتبطت أماكنها بالأماكن التى دونت فيها المصادر . فالمصدر اليهوي يذكر أن إبراهيم بنى مذابح في شكيم وبيت إيل وحبرون :" وظهر الرب لأبرام وقال لنسلك أعطي هذه الأرض . فبنى هناك مذبحا للرب الذي ظهر له. ثم نقل من هناك إلى الجبل شرقي بيت إيل ونصب خيمته. وله بيت إيل من المغرب وعاي من المشرق. فبنى هناك مذبحا للرب ودعا باسم الرب"(١٢: ٧ــ ٨، وانظر : ١٣: ٤، ٨) وبنى إسحاق في بئر سبع (٢٦: ٢٥) وأقام يعقوب نصبا في بيت إيل (٣٥: ١٤) . أما المصدر الإلوهيمي فنجده يشير إلى أن إبراهيم بنى مذبحا في المريا (٢٢: ٩) ، ويعقوب يشيد مذبحا ويمسح بالزيت في بيت إيل (٢٨: ١٨ــ ٢٢، ٣١)، ثم يشيد مذبحا (٣٥: ١، ٣، ٥) ثم نصب آخر بالقرب من بيت إيل (٣٥: ٢٠) ، ثم يقدم الذبائح في بئر سبع (٣٤:١) وشيد يعقوب ولابان نصبا في جلعاد(٣١: ٤٥، ٥١ــ ٥٤) . إن ذكر بيت فيل في المصدرين اليهوي والإلوهيمي يعود إلى أنها لعبت دورا في المكتين اليهوذية والإسرائيلية . ويدل تعدد الأماكن التى كانت تقدم فيها الذبائح والقرابين على السمة التى كانت سائدة في ديانة الآباء وهى عدم الارتباط بمكان محدد بعينه ، أى أن عبادة الرب كانت مباحة في أى موضع . وارتباط الأماكن بالشمال أو الجنوب يعود إلى المحررين المتأخرين الذين حاولوا ربط الديانة بمواضع محددة وتحويل الديانة من ديانة شلملة وعامة إلى ديانة قومية.

أما بالنسبة للقرابين فنجد أن الإلوهيمي يعرف القبان ، وبدل القربان البشري بقربان حيواني ويتضح ذلك في قضية الذبيح ــ التى لم تظهر مطلقا في المصدر الكهنوتي ــ حيث

استبدل إسحاق بكبش :"... ثم مد إبراهيم يده وأخذ السكين ليذبح ابنه... فرفع إبـــراهيم عينه ونظر وإذا كبش وراءه ممسكا في الغابة بقرنيه . فذهب إبراهيم وأخذ الكبش وأصعده محرقة عوضا عن ابنه "(٢٢: ١٠ــ ١٢) . وهنا يختلف هذا المصدر عما كـــان ســـائدا في الديانة الكنعانية التى كانت تتسم بوجود القربان البشري فيها[٦٨]. ومقابل هـــذا نجـــد أن الكهنوتي لم يذكر مطلقا القربان، فيتضح من العهد المذكور في الإصحاح (١٧) أن علامتـــه الختان وليس القربان :" هذا هو عهدي الذي تحفظونه ... يختن منكم كل ذكر فتختنون في لحم غرلتكم فيكون علامة عهد بيني وبينكم ... يختن ختانا وليد بيتك والمبتـــاع بفضـــتك فيكون عهدى في لحمكم عهدا أبديا . وأما الذكر الأغلف الذي لا يختن في لحم غرلته فتقطع تلك النفس من شعبها . إنه قد نكث عهدى "(١٧: ١٠ــ ١٤).

الخاتمة

يتضح من عرض ديانة الآباء الحقائق التالية

١ ــ لا يمكن عرض روايات التوراة في صورتها الحالية بأنها وحدة واحدة ، بل عند دراسة أى قضية من قضايا التوراة ، يجب أولا عزل مادة كل مصدر من المصادر على حدة.

٢ ــ يظهر عزل مادة كل مصدر من مصادر التوراة إلى تعدد الرؤى والأفكار والمفاهيم التى تعالج موضوعا واحدا من موضوعات التوراة .

٣ ــ يوجد مصدر واحد من بين مصادر التوراة يمكن أن يكون هو المصـــدر الأقـــرب إلى التوراة في صورتها الأصلية، ولا يمكن أن يكون هذا المصدر هو المصدر اليهوي لأنه أكثر مصادر التوراة عنصرية وقومية، كما أنه أيضا لا يمكن أن يكون هو المصدر الكهنـــوتي لأنه المصدر الذي اهتم بالطقوس وعقد الديانة، وحولها إلى ديانة تهتم بـــالطقوس علـــى حساب الأخلاق. كما أن المصدر التثنوي هو الآخر رغم سيطرة الجانب النبـــوي فيـــه وكذلك الجانب الأخلاقي إلا أن وجود مادة متأثرة بالمصدر اليهوي يجعلنا أيضا نستبعد هذا المصدر ، وبالتالي لا يبقى أمامنا سوى المصدر الإلوهيمي الذي يمكن اعتباره أقـــدم المصادر ومعبرا عن الديانة في صورتها الأقرب إلى الأصل ، وذلك لعدة أسباب منها:

أ ـــ أن هذا المصدر هو المصدر الوحيد الذي اعترف بنبوة إبراهيم ، وبالتـــالي يمكـــن اعتبار إسحاق ويعقوب وإسماعيل أنبياء في تراث العهد القديم.

ب ـــ استعمل الإلوهيمي اسم عاما للإلوهية ولم يستخدم اسم علم مثـــل اليهـــوي أو صفات للإله مثل الكهنوتي

ج ـــ اهتم المصدر الإلوهيمي بسرد معجزات الإله وأسهب في ذكرها علـــى عكـــس المصدر الكهنوتي الذي لم يذكر أى معجزة ، كما أن اليهوي يشير إلى المعجـــزات بصورة عرضية ويضفي عليها الطابع الأسطوري.

٤ ـــ من خلال عرض تاريخ نظرية المصادر وتطبيقها على ديانة الآباء يجب على المســـلمين المتهمين بدراسة التوراة ما يلي:

أ ـــ الاهتمام بمعرفة نظرية التوراة ومعرفة الاختلافات بين تلك المصادر ، بل كان يجب عليهم الاستفادة من المادة القرآنية ومن تراث علماء المسلمين في بلـــورة نظريـــة علمية عن تعدد المصادر قبل أن يعرفها الغرب حيث أشار القرآن الكريم في مواضع عدة إلى ما أصاب التوراة من تحريف وتعديل وتبديل ، وهذه الآيات هي كانـــت الأساس الذي بنيت عليه نظرية المصادر في الغرب ، بل إن نشأة النظرية وتطورها في الغرب ارتبط بتطور الدراسات الإسلامية في الغرب وخاصة ترجمـــات معـــاني القرآن الكريم .

ب ـــ إذا كان علماء التفسير القدامى قد اجتهدوا في تفسير الآيات القرآنية المرتبطـــة بالتحريف والتبديل وغيرها من الآيات المرتبطة بالتوراة في ضوء معـــارفهم الـــتى اكتسبوها من أهل الكتاب في زمانهم، فيجب على المشتغلين بعلم التفسير في العصر الحديث عدم تكرار ما ذكره القدامى فقط، بل من الضروري عليهم الاطلاع على نتائج علماء النقد المصدري في الغرب والاستفادة منها في تفسير الآيات المرتبطـــة بالتوراة بصفة خاصة وقصص بني إسرائيل بصورة عامة.

٥ ــ يجب على العلماء المهتمين بالدراسات الدينية المقارنة والذين يقارنون بين قصص التوراة والقرآن الكريم التعامل مع نص التوراة على أنه يمثل وحدة واحدة فقد أثبت النقد المصدري أن التوراة نص مركب من مصادر متنوعة ومختلفة في الرؤى الدينية والتاريخية، ولذلك من الخطأ موازنة نص من نصوص التوراة مع ما يقابله من القرآن الكريم الذي يتميز بوحدة النص ووحدة الرؤية والهدف[٦٩].

٦ ــ يجب أيضا على العلماء المهتمين بدراسة عبرية التوراة عدم التعامل معها على أنها مؤلف واحد حيث إن تعدد مصادر التوراة أدى إلى وجود اختلافات أسلوبية ودلالية ونحوية بين مصادر التوراة ، والدراسة اللغوية للتوراة في نظرية المصادر يكشف عن مراحل تطور اللغة العبرية.

الهوامش

1 – G. Fohrer : Einleitung in das Alte Testament , Quell &Meyer . Heidelberg 1977 (12) ,P. 119; Otto Kaiser: Einleitung in das Alte Testament , Guetersloher Verlagshaus,Gerd Mohn- 1984(5), P.50

2 – C. Steuernagel: Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament mit einem Anhang ueber Apokryphen und Pseudepigraphen, Tuebingen-1912,PP.130-131.

זלמן שזר , מפרד"ס התנ"ך , מחקרים במקרא ובתולדות בקורת המקרא , הוצאת קרית ספר , ירושלים – תשל"ט , ע" 112

3 – C. Steuernagel: P. 134, 220

4 – Hans-Joachim Kraus : Geschichte der historische –kritische Erforschung des Alten Testament , Neukrichener Verlag 1988(4)P. 246

5 – Ibid:Ibid

6 – G. Fohrer: P. 119

7 – Hans-Joachim Kraus :PP. 261-265

8 – Ibid: Ibid

9 – Ibid: PP. 374-375

10 – James King West: Introduction to the Old Testament , Macmilian Pub. Co. inc.N.Y, Collier Macmillan Pub. London, 1981(1): P. 65-66.

11 – G. Fohrer: P.119

12 – יחזקאל קויפמן , תולדות האמונה הישראלית , כרך ראשון , ספר ראשאון , הוצאת מוסד ביאליק ירושלים , תל – אביב , תשל"ן , ע" 74–65

13 – عن قضية أقدم المصادر ونظرية المصدر الأم ، أنظر محمد خليفة حسن : علاقة الإسلام باليهودية : رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٨، صص ١٨ــ ٢٠ .

14 – Otto Kaiser: PP.91-92& C. Steuernagel: PP. 225-226.

15 – James King West: P.72.

16 – James King West: P. 72& Otto Kaiser: P. 51.

17 – Ibid: P72&Ibid: P. 51

18 – G. Fohrer: P. 122.

19 – Ibid: P.122& James King West: P. 72.

20 – G. Fohrer: P. 122

21 – Ibid: P. 122

22 – Otto Kaiser: P. 112.

23 – Ibid: P. 113& C. Steuernagel: PP 251-245.

24 – מ, צ, סגל, מבוא המקרא , ספר ראשון , הדפסה תשיעית , הוצאת "קרית ספר" ירושלים –תשל"ו ע"43

25 – اعتمدنا هنا في هذا الجدول على تقسيم إرفين جراف ، وهو الأساس الذي سار عليه أصحاب مظرية المصادر فيما بعد مع وجود بعض الاختلافات بين الباحثين ، أنظر זלמן שזר : ע"١١٥–١١٧

26 – Julius A. Bewer : The Literture of the Old Testament , Columbia Uni. Press N,Y.and London 1922,1933 third edition Completely Revised by: Emil G. Kraeling 1962, P. 82.

27 – מ, הרן , תרבותם הדתית של האבות , האמונה והפולחן , ב- ההסטוריה של עם ישראל "האבות" , בעריכת בניימין מזר –ירושלים –תשמ"ב , ע"112

28 – Richard Elliot Friedman : The Recession of Biblical Source Criticism , in: The Future of Biblical studies , The Hebrew Scriptures , ed by:R.E.Friedman&H.G.M.Williamson , Scholars Press, Atlanta , Georgia-1987, P. 84, 96.

29 – Irving M. Zeitlin: Ancient Judaism , Biblical Criticism from Max Weber to the Present , Polity Press, P. 58

30 – أنظر نسخة BHSحيث ورد فيها أن ترجوم يوناثان والترجوم الفلسطيني يضيفان הנראה אליך ב אי" الذي ظهر لك في ..."

31 – מ, הרן , ע"١١١

32 – لم ترد أي من هاتين الصفتين للإله "ال" الكنعاني والتسمية ال اسم عام في اللغات السامية ، أنظر : سبتينو موسكاتي : الحضارات السامية القديمة ، ترجمة السيد يعقوب بكر ، مراجعة محمد محمد القصاص ، دار الفكر العربي ، ص ١٢٧، ٢٧٣.

33 – لم يرد التعبير אל אל חים عند الكنعانيين ، وهذا يعني أن الآباء عرفوا الإله بهذا الاسم ، أما يهوه فلم يعرفه الآباء ، أنظر : Irving M. Zeitlin: P. 63.

34 – J. Alberto Soggin: Introduction to the Old Testament, Westminster / John Knos Press- 1983(3) P. 119

35 – Irving M. Zeitlin , P. 59

36 – מ, הרן, ע" ١١٦

37 – Bernard W. Anderson : Understanding the Old Testament , Prentice-Hall, Inc.Engelwood Cliffs, N.Y. -1957, P. 175

38 – מ, הרן , ע " ١١٦

39 – عن صفات الإله الكنعاني ال ، أنظر : سبتينو موسكاتي ص ٢٧٣.

40 – מ, הרן ו ע"١١٧

41 – מ, הרן ו ע"١١٧

42 – יחזקאל קויפמן , כרך שני, ספר ראשון , ע" 2

43 – Irving M. Zeitlin: P. 62

44 – יחזקאל קויפמן , כרך שני, ספר ראשון , ע "٢٧

45 – מ, הרן ו ע"١١٥

46 – יחזקאל קויפמן , כרך שני, ספר ראשון , ע "٢٨

47 – מ, הרן , ע"١١٢

48 – יחזקאל קויפמן , כרך שני, ספר ראשון , ע "٢٥

49 – أنظر : محمد خليفة حسن : ص ٢١

50 – المرجع السابق : ص ٢١& C. Steuernagel: P. 219

51 – מ, בובר, תורת הנביאים , מהדורה שניה ומתוקנת , הוצאת מוסד ביאליק , דביר, תל-אביב תש"י, ע"31

52 – J. Alberto Soggin: P119.

53 – محمد خليفة حسن : ص ٨٨

54 – מ,סגל, ע"139

55 – Julius A. Bewer : P. 76

56 – Ibid:

57 – Irving M. Zeitlin :P. 60

58 – Julius A. Bewer : P.81

59 – Ibid: P.81

60 – J. Alberto Soggin : P.119

61 – מ, הרן , ע"١١٨

62 – أنظر : محمد خليفة حسن : ص ٢٥

63 – מ, הרן ,ע" 118

64 – Richard Elliot Friedman: P. 96

65 – S. R. Driver : PP. 128-129

66 – Richard Elliot Friedman: P. 96

67 – מ, הרן , ע"123 + יחזקאל קויפמן , ע"25

68 – عن القربان البشري في الديانة الكنعانية ، أنظر : سبتينو موسكاتي : ص ١٢٩

69 – أنظر : محمد خليفة حسن : ص ص ٨– ١٥

اليهودية الحديثة والتسامح الديني

حول الظاهرة المتناقضة: الإقصائية في التنوير

ماساهيديه كوتو
محاضر بجامعة كيوتو

١- مقدمة:

يُولى الاهتمام مجدداً في أوربا بقضية التسامح الديني الذي أثارته أحداث مثل منع غطاء رأس المسلمات في المدارس العامة واللغط حول رسوم النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) الكاريكاتورية، وقد ارتبطت قضية التسامح الديني، التي نشأت أصلاً في المجتمع المدني في العصر الحديث في أوربا، دائماً بشكل وثيق بقضية انخراط المهاجرين والأقليات الدينية في المجتمع الأوربي. وبينما تتركز المناقشة اليوم حول التسامح الديني على المسلمين، كان اليهود الموضوع الرئيس لمثل هذه المناقشة على الأقل منذ نهاية القرن الثامن عشر وحتى الحرب العالمية الثانية.

يمكن تلخيص فكرة التسامح الديني برسالة مفادها "يجب عليك أن لا ترفض أو تطرد الأشخاص ذوي الخلفيات الدينية المختلفة بسبب معتقداتهم الدينية". والفكرة وراء هذه الرسالة هي أن العقائد الدينية يجب ألا تكون موضع نقاش بعد الآن. ومع ذلك إن أردنا تحديد مدى ما نقدمه من تسامح ديني لا مناص من أن نركز اهتمامنا على العقائد الدينية، فعلى سبيل المثال، تشير بعض الدراسات الأخيرة حول قضايا الهجرة إلى الاتحاد الأوربي إلى

نشوء ظاهرة تسمى "الإقصائية في التنوير" لدى المناهضين للهجرة تختلف عن الإقصائية التقليدية القائمة على العنصرية أو القومية، ويميل هؤلاء المناهضون للهجرة اليوم بسبب إيمانهم بالقيم الليبرالية إلى رفض الناس الذين لا يشاطرونهم هذه القيم. في هذه الحالة سواء توسع التسامح الديني أم لا فهذا يتقرر إن كان الأشخاص المعنيون مؤهلين للمواطنة في الاتحاد الأوربي أم لا.

استعمل اصطلاح "الإقصائية في التنوير" أولاً على يد جيرو ميزوشيما (Jiro Mizushima) الباحث المتخصص في السياسة الحديثة لهولندا[1]. وكحالة بارزة لمثل هذه الإقصائية. يشير ميزوشيما إلى الظهور السريع لحزب جناح اليمين الجديد في هرلندا عام ٢٠٠٢م ، فقد وجه هذا الحزب انتقاداً مفتوحاً للمهاجرين، وهو الانتقاد الذي كان يُعتبر محظوراً في هذا البلد حيث تمارس فيه سياسات التسامح والتعددية الثقافية بشكل تقليدي، ويدعى هذا الحزب بحزب "ليست بيم فورتيون" (List Pim Fortuyn) وقد أسسه بيم فورتيون الذي بدأ عمله المهني كباحث جامعي في حقل علم الاجتماع، فقد كان شخصية معروفة تماماً بفضل سعة مقالاته النقدية الجريئة وتعليقاته الصريحة. ونحا حزب "ليست بيم فورتيون" في انتقاده للمسلمين منحى مختلفاً بشكل كبير عن ذلك الذي تبنته تقليدياً الأجنحة اليمينية المتطرفة الأخرى. انتقد فورتيون المسلمين بحدة لا من موقف عنصري أو قومي بل من منطلق القيم الليبرالية المنطلقة من التنوير الغربي: فقد سمّى الإسلام ديناً عفا عليه الزمن على أساس إنكار المسلمين للقيم الليبرالية. وحسبما يقول ميزوشيما، دافع فورتيون عن حقوق النساء في الإجهاض وحقوق المثليين الجنسيين وساند القتل الرحيم بل حتى تعاطي المخدرات. وبهذا كان موقفه قريباً جداً من دعاة التحرر، مقيماً تعارضاً حاداً مع حزب الجناح اليميني المتطرف الفرنسي، الجبهة القومية، الذي يولي أهمية خاصة لقيم الأسرة التقليدية، وكانت المقاربة التي اتبعها فورتيون أولاً الثناء الكبير على القيم " الليبرالية والدعوة إليها" ومن ثم استخدام هذه القيم كأرضية لانتقاد الدين الإسلامي "البالي"! ورفض المهاجرين، وبرأي ميزوشيما كانت حركة فورتيون السياسية " شكلاً جديداً لليمين الذي

يُرى فقط في الأمم المتطورة فيما بعد المرحلة الصناعية، والتي يمكن تسميتها " اليمين الجديد بعد الحداثة "[٢].

اغتيل فورتيون قبل أيام من الانتخابات العامة في هولندا في أيار/ مايو ٢٠٠٢م، وبرغم (أو بسبب) هذه الحادثة المفجعة، أحرز حزب "ليست بيم فورتيون" مكاسب كبيرة في الانتخابات، وأصبح ثاني أكبر حزب في البلاد، وبالتالي انضم إلى حكومة التحالف، لكن الحزب عانى من صراعات داخلية متكررة بعد وفاة فورتيون ، وسرعان ما فقد نفوذه، لأن الحزب برمته كان تحت سيطرة فورتيون وحده. ومع ذلك، فإن ظهور حزب شعبي في هولندا في أمة كانت سياساتها متسامحة تقليدياً كان له الوقع الكبير على المجتمع لأن الحزب أوجد ظرفاً أصبح من المقبول فيه انتقاد المهاجرين علانية. والحقيقة، ظهرت حالات من عدم التسامح واحدة تلو الأخرى في هولندا التي يفترض فيها أن تكون بلداً متسامحاً، ولا زلنا نذكر الحادثة التي أدت إلى اغتيال المخرج السينمائي الهولندي ثيو فان كوخ (Theo van Gogh) الذي قتله شاب هولندي مغربي شعر بالاستياء جراء الفيلم الذي يسيء إلى النساء المسلمات، وتبع اغتيال فان كوخ مباشرة الحادثة المريعة من الهجوم على المسلمين والإساءة إليهم في هولندا.

وما نخشاه كثيراً، كما يشير ميزوشيما، هو أن "الاتحاد الأوربي لا يحتمل أن يدلي بحجة منطقية ضد اليمين الجديد عندما ينتقد المسلمين بسبب افتقادهم للحس الديمقراطي، وحقوق الإنسان التي ينادي بها الأوربيون بشكل تقليدي."[٣] وبالطبع، لا يقبل اجتماعياً في الاتحاد الأوربي أن يتخذ المرء علانية هوية وطنية قائمة على القومية. علاوة على ذلك، باعتبار أن مجال المواطنة قد توسع ليشمل كامل أوربا يخشى أن الهوية الأوربية، وإن كانت الليبرالية في صميمها، قد تصبح في نهاية المطاف هوية قومية على المستوى الرفيع.

ولدى التبصر المتأني، يظهر أن النقد الليبرالي للدين ليس شيئاً جديداً، فقد انصب على اليهود الأوربيين في العصر الحديث، وكانت القيم الليبرالية المنبثقة عن التنوير قد أعطت اليهود فرص الحصول على الحقوق المدنية من ناحية، بينما كانوا غالباً ما يجبرون على تغيير نمط حياتهم بل التخلي عن بعض مظاهر أنماطهم الدينية كشرط لمنحهم الحقوق المدنية من

ناحية أخرى. ومما يدعو للتناقض، أن الإطار لفهم الدين الذي تشكل في أوربا في العصر الحديث والذي كان يضع نصب العين تحقيق مجتمع متآلف ومتسامح متمتع بالحرية الدينية قد استخدم أيضاً كحجة للإقصاء، ولكي نفحص هذا التناقض مرة أخرى علينا أن نتأمل كيف أن اليهودية الحديثة قد ارتبطت بالتسامح الديني من وجهة نظر جديدة، كان موسى مندلسون، المعروف بأب اليهودية الحديثة،يشعر بحساسية شديدة من جراء هذا التناقض، ففي أحد أعماله الأولى حول الفلسفة الدينية (أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية، عام ١٧٨٣م) حاول أن يبين أن أفكار التنوير والتقاليد اليهودية متوافقة مع بعضها، ولكن هذه النظرة استقبلت بالشك، ففي حين كان المفكرون الليبراليون إيجابيين في منح اليهود الحقوق المدنية كانوا ضد اليهودية بذاتها بسبب عدم توافقها المزعوم مع الليبرالية.

سوف تناقش هذه الورقة مظاهر اليهودية الحديثة المتعددة مركزة على فكر مندلسون، وسوف تتأمل في الظاهرة المتناقضة لـ "الإقصائية في التنوير" التي تُرى في نظرية التسامح الديني في أوربا، في غمار التاريخ الطويل وراءها. سوف أقوم، أولاً، برسم الخطوط العامة للمناخ الديني في أوربا في العصر الحديث قبل زمن مندلسون ثم أستقصي فكر مندلسون إبان تأليفه لكتاب "أورشليم في عام ١٧٨٣م".

٢- التسامح الديني في أوربا في القرنين الميلاديين السابع عشر والثامن عشر

أولاً، سوف أعود بإيجاز إلى الظرف السائد حول التسامح الديني في القرنين الميلاديين السابع عشر والثامن عشر[٤]. فبينما يُعتقد بأن فكر الإصلاحيين الدينيين والإنسانيين أمثال ديزيدريوس ايرازموس (Desiderius Erasmus) والمتصوفين المسيحيين قد أسهم في تطوير نظرية التسامح الديني، فإن النظرية المعروفة بنظرية القانون الطبيعي كانت ذات أهمية حاسمة، ولدى القول بأن المبادئ الأخلاقية كامنة في الفطرة الإنسانية، فقد ولدت هذه النظرية أرضية يشترك فيها الناس من كل الخلفيات الدينية والثقافية المختلفة، وكان جين بودين (Jean Bodin) وهوغو غروتيس (Hugo Grotius) من الدعاة البارزين لهذه النظرية. ولعبت نظرية القانون الطبيعي أيضاً دوراً مهماً في نظرة مندلسون تجاه التسامح كما سنرى لاحقاً.

وعندما ألغى لويس الرابع عشر مرسوم نانتس (Nantes) عام ١٦٨٥م غادر البروتستانت الفرنسيون فرنسا فارين إلى الأقطار البروتستانتية المجاورة، وكانت بروسيا أول من اتخذ زمام المبادرة حيث أعلن الامبراطور العظيم فردريك ويليام (Frederick William) قبول عدد ضخم من اللاجئين الفرنسيين البروتستانت بعد أحد عشر يوماً فقط من إلغاء مرسوم الإدارة الملكية نانتس، وقد أثار نقضه مناقشات حامية في كل أرجاء أوربا حول التسامح الديني والحرية الدينية اللذين أصبحا مفاتيح رمزية لكلمات تمثل وضع أوربا في القرنين السابع والثامن عشر، وتلهم عدداً من الفلاسفة لتأليف الكتب حول هذين الموضوعين، فمثلاً تبيِّن رسالة جون لوك (John Locke) حول التسامح بأنه لا يحق لأي دولة أو كنيسة أن تجبر الروح الإنسانية، وتصرُّ على التسامح تجاه كل الأديان، ومن ناحية أخرى ينحو بيير بايل (Pierr Bayle) نفس المنحى، ولكن بخلاف لوك يرى بأن التسامح يجب أن يطال حتى الملحدين، وكان كريستيان توماسياس (Christion Thomasius) رائد المناقشات حول قضية التسامح في ألمانيا.

وهكذا أُحلَّت فكرة التسامح محل التطبيق شيئاً فشيئاً، وأصبحت هولندا – الدولة التي قبلت اللاجئين الدينيين من مختلف الخلفيات – أول دولة تتبنى مبدأ التسامح الديني، ثم تلتها إنكلترة، فقدّمت بعد الثورة المجيدة التسامحَ لغير الملتزمين بأعراف الكنيسة الانكليزية أيضاً، شريطة إعلانهم الولاء للملك ورفضهم للبابا، ثم نُقل مفهوم التسامح إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وتجسّد في "وثيقة الحقوق" (التعديل الأول). وكان فيما بعد وقوداً للثورة الفرنسية.

وفي ألمانيا، قبل اتحاد براندنبيرغ – بروسيا عدداً محدوداً من اللاجئين الدينيين، لا لاتخاذه موقف التسامح، بل لأسباب تجارية ومالية. ورغم أن فردريك الثاني غالباً ما يُوصف بالشخص المتنوِّر المؤيد للتسامح الديني، فإن هناك فجوة مهمة بين كتاباته عن مثالية التسامح، وطريقته الفعلية في حكم البلاد، ومن الواضح للعيان اختلاف معاملته للبروتستانت الفرنسيين – الذين اعتُبروا مهرطقين رغم انتمائهم للجماعة المسيحية ذاتها– عن معاملته لليهود.

بدأ استقرار اليهود في برلين في أيار/مايو ١٦٧١م عندما أذن الإمبراطور العظيم فردريك ويليام لخمسين عائلة يهودية ثرية مطرودة من النمسا بأن تستقر في برلين، وفي أيلول/سبتمبر ١٦٧١م مُنحت بعض هذه العائلات اليهودية شهادات حماية، ومع ذلك أُرغم اليهود على المعيشة في ظل ظروف حياة قاسية في برلين، بينما تلقى البروتستانت الفرنسيون الذين مُنحوا إذناً بالإقامة في الوقت نفسه تقريباً معاملةً أكثر إيجابية بكثير، وفي عام ١٧٣٠م سَنَّ إمبراطور بروسيا فردريك ويليام الأول قانوناً عُرف باسم " الامتياز والقوانين العامة التي يجب مراعاتها بخصوص اليهود المقيمين في الأراضي الخاضعة لجلالته "، وعَدَّله فردريك العظيم (فردريك الثاني) عام ١٧٥٠م لفرض مزيد من القيود على حقوق اليهود، ووفقاً للامتياز والقوانين العامة المعدَّلة، قُسِّم اليهود إلى ست طبقات بحسب قدرتهم على المساهمة في الرفاهية الاقتصادية للبلاد(٥).

ولم تَنتَمِ إلى الطبقة الأولى إلا قلة قليلة من اليهود ذوي الامتيازات العامة، الذين مُنحوا حرية اختيار مكان إقامتهم، وحق تملك العقارات، وخُوِّل أولادهم حق وراثة ممتلكاتهم، أما اليهود الذين ينتمون إلى الطبقة الثانية فكانوا " يهوداً محميين عاديين "، وسُمح لهم بالعيش في مقاطعات معينة، ولم يُسمح إلا لأنجالهم بأن يعقبوهم في مناصبهم، كما خوِّل ثاني أولادهم وثالثهم حق الحماية بشرط امتلاكهم لممتلكات كافية، وجاء "اليهود المحميون الاستثنائيون" في الطبقة الثالثة، وكانت امتيازاتهم محصورة بأشخاصهم، ولا يمكن وراثتها، وكان الأطباء والحرفيون من هذه الطبقة، وشكّل الموظفون الحكوميون في جماعة المهاجرين اليهود الطبقة الرابعة، ومُنحوا الحقوق ذاتها التي مُنحها "اليهود المحميون الاستثنائيون"، إلا أنهم مُنعوا من الانخراط في النشاطات التجارية، وتكونت الطبقة الخامسة من اليهود الذين لا يحملون "شهادات الحماية"، لكن سُمح لهم بالعيش في برلين من باب الرحمة، وكان معظمهم من أبناء "اليهود المحميين الاستثنائيين" وأبناء الموظفين الحكوميين في جماعة المهاجرين اليهود، وأخيراً، تألفت الطبقة السادسة من الموظفين عند اليهود الذين يحملون شهادات الحماية، وسُمح لهم بالبقاء في برلين مدة عملهم فقط.

عندما هاجر مندلسون إلى برلين في الرابعة عشرة من عمره عام ١٧٤٣م، لاحقاً بمعلمه الخاص الربي ديفيد فرانكل (David Frankel)، لم ينتمِ إلى أي طبقة من الطبقات الست، لكنه لم يستطع أن يبقى مستثنىً من القوانين، ففي عام ١٧٥٠م عندما كان في الحادية والعشرين من عمره، عمل معلماً خصوصياً لدى عائلة بيرنهارد، وهي عائلة تأهّلت للعيش في برلين بانتمائها إلى "اليهود المحميين العاديين"، ربما لتتجنّب الطرد من برلين، ولعمله عند يهود عاديين، أصبح من أدنى الطبقات منزلة، ولم يُمنح حقوق الطبقة الثالثة للمواطنين المحميين الاستثنائيين إلا في عام ١٧٦٣م ، ولم ينل منزلة "اليهود المحميين العاديين" في حياته أبداً.

وفي عهد ملكية هابسبيرغ أصدر جوزيف الثاني (Joseph II) مرسوم التسامح الشهير لليهود عام ١٧٨١م ، وبالمقارنة مع إمبراطور بروسيا فردريك الثاني، كان جوزيف الثاني أكثر محاباة لليهود، لكنه لم يقبلهم على وضعهم الراهن، فقد كان الهدف الرئيسي لمرسوم التسامح – رغم اسمه – الدمج الإجباري لليهود، ولذلك فرض عليهم واجبات أكثر من أن يمنحهم حقوقاً، وكانت أهم هذه الواجبات إرغامهم على الخدمة العسكرية، وهذا يعني أن جوزيف قد طالب اليهود بالتخلي عن جذورهم الدينية / العرقية، ومن هذا المنحى، لم يستلزم المرسوم المجازفة بالتخلص من الجماعة اليهودية بذاتها فحسب، بل التخلص من تقاليدهم الدينيـــة والثقافية أيضـــاً، وكما يقول سيمون دوف توف (Simon Dubnow) –المؤرخ الروسي المتخصص في التاريخ اليهودي–[٦]: لم يُخفِ جوزيف أن هدف مرسوم التسامح الأسمى التخلص من الجذور العرقية والدينية الخاصة باليهود، وعند إصداره للمرسوم، أبدى ملاحظة مفادها أنه لو تعارض قانون الدولة مع أي ممارسات دينية يهودية، فإن على اليهود أن يهجروا هذه الممارسة أو يُطردوا من الدولة.

٣- الحقوق المدنية لليهود(١): الوضع في إنجلترا:

وضع مندلسون كتابه "أورشليم" بإلهام من المناقشة التي جرت في ألمانيا حول الحقوق المدنية لليهود، لكن دعوني أولاً أدرس الوضع في إنجلترا قبل أن أفصّل في حالة ألمانيا، كان أول من اقترح فكرة منح حقوق متساوية لكل المواطنين هوغو غروتيس وصمويل

بوفندورف (Samuel Pufendorf)، وكان أول مُؤَلِّف يبحث هذه الفكرة بخصوص اليهود هو "رسالةٌ حول التسامح" (١٦٨٩م) بقلم جون لوك. يقوم برهان لوك في رسالته على فكرة مفادها: ينبغي استقلال الحقوق المدنية عن أي انتماء ديني، ومن هذه الوجهة يشير لوك إلى حالة اليهود، ولم يكن الهدف الرئيسي لـ "رسالة حول التسامح" هو بحث قضية حقوق اليهود المدنية بالطبع، بل كان الموضوع الرئيسي هو "التسامح المتبادل للمسيحيين في مظاهرهم الدينية المختلفة"[٧]. ولوضع أساس لهذه المناقشة، بحث لوك قضية التسامح مع المسلمين واليهود على نحو تكميلي[٨]. ويظهر رأي لوك في قضية حقوق اليهود المدنية ظهوراً جلياً في المقطع التالي من رسالته: "إذا أردنا أن نقول الحق صراحاً كما يليق بالرجال، ينبغي عدم استثناء الوثنيين أو المسلمين أو اليهود لانتمائهم الديني من الحقوق المدنية للدولة الديمقراطية. والإنجيل لا يأمر بذلك، ولا الكنيسة "التي لا تحاكم غير الخاضعين لها" الإصحاح الخامس، الفقرة ١١ تريد ذلك، ولا الدولة الديمقراطية التي تضم كل الشرفاء المسالمين الكادحين على حد سواء تطالب بذلك، هل سنسمح للوثني بأن يتعامل ويتاجر معنا، ثم لا نسمح له بأن يصلي لإلهه ويعبده؟! هل عقيدتهم أشد زيفاً وعبادتهم أشد بغضاً، أم أنّ الأمن المدني يتعرض لخطر أكبر إذا اجتمعوا علانية لا في بيوتهم الخاصة؟! ولكن إذا منحنا اليهود والوثنيين هذه الحقوق، فمن المؤكد أن حالة المسيحيين ينبغي ألا تكون أشد سوءاً، في دولة ديمقراطية مسيحية."[٩]

وفي هذا الصدد، ينبغي ملاحظة أنه عندما طرحُت قضية قبول اليهود في دولة معينة أو عدم قبولهم على بساط البحث، كان من المسلَّم به أن هذه الدولة دولة علمانية، منفصلة عن أي انتماء ديني خاص، أي لم يُسمح لليهود بعرض آرائهم الشخصية علانية إلا في المجتمعات التي سادت فيها فكرة "علمانية الدولة"، وفكرة ذات صلة بالأديان، لاسيما المسيحية.

في "رسالة حول التسامح" يظهر لوك بصيرته النافذة، فيتنبأ بالوجهة التي سيسير فيها التاريخ في المائة سنة القادمة تنبؤاً صحيحاً، لكن مؤلَّفه هذا لم يسهم لسوء الحظ في تحسين وضع اليهود الاجتماعي في إنجلترا أبداً، ولا بدّ أثناء دراسة قضية حقوق اليهود المدنية في

إنجلترا من الاهتمام بالكتاب الذي نشره جون تولاند (John Toland) عام ١٧١٤م: "أسباب تجنيس اليهود في بريطانيا العظمى وأيرلندا على قدم سواء مع كل الأمم الأخرى" (سُمّي فيما بعد: نظرية التجنيس). كان تولاند أحد قادة المناقشات حول الربوبية، ومشهوراً على نطاق واسع بكونه مؤلّف كتاب "المسيحية ليست غامضة". وترتبط نظرة تولاند المدروسة في "نظرية التجنيس" ارتباطاً عميقاً بالجدل الدائر حول سياسة الهجرة في إنجلترا، ويقف اليوم حزبا الأحرار والمحافظين في صفين متعارضين حول قبول المهاجرين وتجنيس الأجانب؛ فبينما يقف حزب الأحرار موقفاً إيجابياً من قبول الأجانب، يتخذ حزب المحافظين موقفاً معاكساً، وأثناء تدارس ما لو كان ارتفاع عدد المهاجرين نافعاً لاقتصاد الأمة أولاً، كان هنالك صراع أفكار بشأن قبول اليهود كأجانب[١٠].

دافع تولاند عن قضية قبول المهاجرين، وكما أشار ياكوب كاتز (Jacob Katz) الخبير في معاداة السامية [١١]، كان اهتمام تولاند في بحثه منصبّاً بشكل رئيسي على دمج اليهود في إنجلترا، لا على حقوقهم المدنية، وقد كانت إنجلترا تمنح نفس الحقوق تقليدياً لكلّ من رعاياها الأصليين المولودين فيها والمجنّسين، ورأى تولاند أن هذا المبدأ يجب أن يُطبّق على اليهود المولودين في إنجلترا، واليهود الذين وُلدوا في بلدان أجنبية ثم حصلوا على الجنسية.

وهناك نقطة أخرى ينبغي إلقاء الأضواء عليها، وهي أن الجدل الداعم لتجنيس اليهود في "نظرية التجنيس" كان مؤيداً بالإقرار بعمومية الطبيعة الإنسانية، ومن هذا المنحى، يمكن أن ننظر إلى هذا الكتاب على أنه الملهم الذي دفع كريستيان دوم (Christian Dohm) إلى تدوين كتابه "حول التطوير المدني لليهود" عام ١٧٨١ م (عُرف فيما بعد باسم: التطوير المدني) وعندما حاول دوم أن يدعم حقوق اليهود المدنية، بنى هو أيضاً مناقشته على نظرية الإنسانية العالمية. وعلى الرغم من اشتراك تولاند ودوم في استخدام نظرية الإنسانية العالمية أساساً لنقاشيهما، إلا أن هناك تبدلاً مهماً في البيئات الاجتماعية لبحثيهما، من نظرية "اليهود كأجانب" السائدة في القرن الثامن عشر إلى نظرية "اليهود كمواطنين" السائدة في القرن التاسع عشر[١٢].

٤- الحقوق المدنية لليهود (٢): "مقدمة" بقلم مندلسون.

دعوني أبحث الآن الوضع في ألمانيا. ترك كتاب دوم "التطوير المدني" تأثيراً كبيراً على الجدل حول منح الحقوق المدنية لليهود القاطنين في مقاطعات ناطقة باللغة الألمانية، في هذا الكتاب يحاول دوم أن يبرهن على أنه ينبغي منح حقوق مدنية متساوية لليهود، ويفصّل الشروط التي يجب على كلّ من اليهود والدول أن تراعيها لقبول اليهود كمواطنين، وبإلهام من كتاب دوم، قام جوزيف الثاني من ملكية هابسبيرغ بإلغاء ضريبة الرؤوس على اليهود عام ١٧٨١م، وأصدر مرسوم التسامح في العام التالي.

وبالنسبة لتولاند، كانت كلمة " الامتصاص" مفتاحاً لبحثه، بينما كانت كلمة "التطوير" مفتاح بحث دوم، لكن هذه الكلمة تقتضي أن اليهود من مرتبة أدنى، فهم بحاجة إلى تطوير، وعلى الرغم من تثمين مندلسون الكبير لكتاب دوم، إلا أنه شعر بالضيق إزاء استخدام دوم كلمة "التطوير"، واستخدم مصطلح "القبول المدني" (طبعة اليوبيل، ٨-٢، ٦) عوضاً عنها.

ورداً على نشر دوم لكتابه "التطوير المدني" الذي تمّ بمعونة مندلسون، وإصدار جوزيف الثاني لمرسوم التسامح، نشر مندلسون ترجمة ألمانية لكتاب ماناسيه بن إسرائيل (Manasseh Ben Israel): "تبرئة / الدفاع عن اليهود" عام ١٧٨٢م (تولى عملية الترجمة ذاتها مرقس هيرتز (Marcus Herz)، أحد أصدقاء مندلسون وكانت (Kant) معاً)، وقدّم لها بمقدمة طويلة عنوانها: "مقدمة لكتاب ماناسيه بن إسرائيل: تبرئة / الدفاع عن اليهود" (عُرفت فيما بعد بـ: المقدمة). ونستطيع أن نعتبر "المقدمة" مُلحقاً بكتاب دوم "التطوير المدني" إلى حد ما، وكان هدف مندلسون من نشره "المقدمة" أن يعجّل القوة الدافعة إلى منح اليهود الحقوق المدنية من ناحية – وهي القوة التي أوجدها دوم – ، وأن يصحح سوء فهم فكرة "تحرير اليهود" التي قد تُرى أيضاً في "التطوير المدني" من ناحية أخرى.

عرض مندلسون في "المقدمة" علانية أفكاره الداعمة لإيصال الحقوق المدنية إلى اليهود لأول مرة، الأمر الذي كان انحرافاً رئيسياً عن أعمال مندلسون السابقة، كما قال ياكوب كاتز [١٣].

عالجت الكتب التي وضعها مندلسون باللغة الألمانية خلال النصف الأول من حياته قضايا جمالية وميتافيزيقية لا تمت إلى اليهود بصلة، أما في النصف الثاني فكتب كتباً نابعة عن حاجته إلى شرح علني لارتباطه المتواصل باليهودية، رداً على دعوة جوان لافتير (Johann Lavater) له باعتناق المسيحية، ومع ذلك لم يفرض مندلسون على لافتير الاعتراف بآرائه الخاصة في مناظرته معه عام ١٧٦٩م، بل استجدى من الحاكمين رحمة اليهود، كما فعل يهود المحكمة من قبل. في الحقيقة، كتب مندلسون إلى لافتير ما يلي:

"أنا فرد من جماعة مضطهدة، يُفرض عليها أن تناشد الأمة الحاكمة أن توليها الرعاية والحماية اللتين لم تحصل عليهما في أي مكان، واللتين لم تجدهما في مكان دون قيود معينة، إن الحريات الممنوحة لكل الناس الآخرين حُرم منها إخواني في الدين، وإنهم ليقنعون بمجرد قبول صامت لوجودهم وحمايتهم، وعليهم ألا يعتبروا هذا القبول وهذه الحماية معروفاً بسيطاً تسديه إليهم الأمة التي تقبلهم بشروط محتملة، ....." (طبعة اليوبيل، ٧، ١٤-١٥).

لكن مندلسون غيّر لهجته في "المقدمة" التي أصدرها عام ١٧٨٢م ، فقد أصرّ فيها على أن اليهود يملكون كل الأسباب للمطالبة بحقوقهم المدنية كبشر. وعلى سبيل المثال، حمد الله على خلقه في ذلك العصر الذي تُمنِّت فيه حقوق اليهود كبشر، وعرض رأيه في دوم على النحو التالي:

"إنه [دوم] يؤكد على أن الجميع مؤهل للتمتع بالحقوق الإنسانية لكونهم بشراً ليس غير، والسبب نفسه ينطبق علينا [اليهود]، وهذا من حسن حظنا لأنه يوحي بأن أي سعي مثابر وراء الحقوق الإنسانية يقتضي حتماً السعي وراء حقوق اليهود الإنسانية أيضاً. إن مفكر القرن الثامن عشر [دوم] يرى الناس كبشر فقط، دون اعتبار لاختلاف الآراء. (طبعة اليوبيل، ٨-٥،٢)."

منذ عقد معاهدة ويستفاليا عام ١٦٤٨م مُنح التسامح الديني داخل حدود الإمبراطورية الرومانية المقدسة لثلاثة مذاهب مسيحية فحسب هي: الكاثوليكية واللوثرية والكالفينية ، ولهذه الحقيقة أكد مندلسون على أن كتاب غوتهولد إفرايم ليسنغ (Gotthold Ephraim Lessing): "ناثان الحكيم"، وكتاب دوم: "التطوير المدني"، ومرسوم التسامح الذي أصدره

جوزيف الثاني، شكّلت معاً قوة دافعة لتوسيع مدى التسامح ليشمل اليهود، لكن مندلسون كان في الوقت ذاته مدركاً إدراكاً تاماً أنّ ما يراه مجرد احتمال لمعاملة اليهود كمواطنين مساوين لغيرهم، ولم يعدّ بروسيا أو ملكية هابسبيرغ دولاً مثالية جاهزة لقبول اليهود كمواطنين، وتميّز هذه الفكرة بوضوح مندلسون عن نافتالي هالتفيج فيسلي (Naftali Haltwig Wessely)، الذي كان مؤيداً للتنوير اليهودي كمندلسون، وعن ديفيد فريدليندر (David Friedlander)، الناشط في العصر الذي تلا عصر مندلسون، حيث دافع الأخيران عن استعداد هذه الدول التام للقبول المباشر لليهود، ولإدراك مندلسون أن مثل هذه الدول المثالية غير موجودة، وجب عليه أن يعتمد على نظرية القانون الطبيعي لدى إصراره على تأهّل اليهود لنيل الحقوق المدنية.

بحث مندلسون في "المقدمة" ثلاث قضايا تنبغي معالجتها لتحقيق الحريات المدنية لليهود، وقد عالجت القضية الأولى منها إزالة التحيز ضد اليهود، لقد كان مندلسون ناشطاً في عصر تُمنّت فيه فكرة الإنسانية العالمية، ولذا كان حساساً تجاه تغير طبيعة التحيز ضد اليهود، فبينما عفا الزمن على الإشاعات الدينية التافهة، كقصص تضحية اليهود بالأطفال للاحتفال بعيد الفصح، سادت تحيزات أخرى أكثر علمانية، كلوم اليهود على "افتقارهم إلى الشعور الأخلاقي، والذوق، وحسن السلوك، وعجزهم عن الانخراط في الفنون والعلوم والمهن النافعة، لاسيما في الخدمة الحربية وخدمة الدولة..." (طبعة اليوبيل، ٨٠٢، ٦)[١٤]. وزعموا بسبب هذه التحيزات أنّ اليهود أدنى منزلة أخلاقياً وثقافياً، وأنهم عاجزون عن الإسهام في خدمة الدولة بأي طريقة كانت، واعتُبروا لذلك أناساً لا يستحقون التمتع بالحقوق المدنية، وردّاً على هذه الحجج، أصرّ مندلسون على أن اليهود كانوا عاجزين عن تعزيز مهاراتهم المهنية والفنية والعلمية لافتقارهم إلى الوسائل والفرص اللازمة لذلك، وينبغي عدم تحميل اليهود المسؤولية: "لقد أُقصينا عن كل الفنون والعلوم والمهن النافعة ونشاطات الجنس البشري، وأُغلقت في وجوهنا كل وسائل التطوير المفيد، وجُعل افتقارنا إلى المعرفة التطبيقية سبباً لاضطهادنا المتواصل، إن أيدينا مغلولة ويعنفوننا على عدم استخدامها." (المرجع السابق)[١٥].

ينبغي ملاحظة أن مندلسون لا يربط في هذا التعليق بين افتقار اليهود إلى المهارات المهنية والفنية والعلمية وبين نظرية الإنسانية العالمية، ولا تعني الحاجة إلى تطوير مهارات اليهود المهنية والثقافية أنهم بحاجة إلى تطوير كبشر، وكما بيّن ديفيد سوركين (David Sorkin) الخبير في التنوير اليهودي[١٦]، تحدى مندلسون بثبات الحجة القائلة بأن على اليهود التخلي عن جذورهم الدينية / العرقية قبل قبولهم كمواطنين، إن كل الأشخاص مؤهلون بالطبيعة لنيل الحقوق المدنية، ولذلك ألقى مندلسون أهمية على نظرية القانون الطبيعي[١٧].

وعالجت القضية الثانية التي بحثها مندلسون في "المقدمة" الصلةَ بين نشاطات اليهود الاقتصادية، لاسيما التجارية منها، وبين الحريات المدنية، وفي ذلك الحين كان اليهود يتلقون اللوم لعدم انخراطهم في النشاطات المثمرة، وبالتالي عجزهم عن المساهمة في رفاهية الدولة، ورداً على هذا النوع من النقد، حاول مندلسون أن يبرهن أنّ الناس لا يستطيعون المساهمة في رفاهية الدولة إلا عندما يُمنحون الحريات الاقتصادية والدينية كليهما، وأشار إلى الوضع في هولندا، وقدّم نقداً قائماً على الفكر الفيزوقراطي، فحاول أن يحمي حرية المهن لليهود بقوله: "ليس الصنع وحده مثمراً بل العمل أيضاً"[١٨] (طبعة اليوبيل، ٨-٢، ١٣). ويعني "العمل" في هذه الحالة معالجة المنتجات وتوزيعها.

أخيراً دعوني أبحث القضية الثالثة التي عالجها في "المقدمة"، وهي أهم القضايا: استقلال الجماعات الدينية والحريات المدنية. ما مدى الاستقلال الذي ينبغي منحه للجماعات الدينية أثناء معالجة أمور مدنية؟ يرى دوم أن على الجماعات الدينية أن تحافظ على استقلالها، حتى أثناء معالجة أمور مدنية.

من ناحية أخرى، يشير مندلسون إلى أن على القضاة الذين ينتمون إلى طبقة عليا في المجتمع أن يتحملوا مسؤولية القرارات النهائية في الأمور المدنية في ذلك المجتمع (طبعة اليوبيل، ٨-٢، ١٧). ، بينما طالب مندلسون الجماعة المسيحية بأخذ التأويلات القانونية التقليدية لليهود بعين الاعتبار، وكان يرى أن القرار النهائي في الأمور القانونية ينبغي ألا تتخذه الجماعة اليهودية، بل الدولة الحاكمة، أي الجماعة المسيحية. دعونا نسأل: ما جذور هذا الرأي؟ في عصر مندلسون، حاول مناهضو منح اليهود الحقوق المدنية أن يبرهنوا على

أنه بما أن اليهود يذعنون لقوانين جماعتهم الدينية الخاصة، فإن منحهم الحقوق المدنية قد يقود إلى إنشاء دولة أخرى داخل الدولة، ورداً على مثل هذا النقد، عارض مندلسون امتلاك الجماعة الدينية اليهودية لاستقلال مساوٍ لاستقلال الدولة.

وفيما يتعلق باستقلال الجماعة اليهودية، أصرّ دوم على وجوب امتلاك الجماعة الدينية اليهودية لحق الحرمان الكنسي، الأمر الذي عارضه مندلسون على أساس أن الحرمان الكنسي لا يتوافق مع الهدف الأصلي للدين. يقول مندلسون: "يبدو لي أن كل مجتمع يملك حق الإقصاء، والاستثناء الوحيد هو المجتمع الكنسي، لأن الإقصائية تعارض هدف مثل هذا المجتمع معارضة تامة." (طبعة اليوبيل، ٨-٢، ٢١)[١٩]. وأكد مندلسون على أن الآراء والمعتقدات المتصوَّرة في عالم الدين لا تتقيد بأي معاهدة اجتماعية، وبالتالي لا تخضع لأي حقوق أو واجبات، كما أكد على أن الجماعات الدينية كلها لا تملك أي حقوق قانونية لممارسة القوة القسرية، ورأى أن الهدف الرئيسي للدين ليس إجبار الناس على فعل شيء ما، بل تنويرهم وهدايتهم. يقول: "من الحقيقي أن الدين السماوي لا يدّعي لنفسه أي سلطة على الآراء والأخبار، ولا يناقش أي مطالبة بمنافع دنيوية أو يعتبرها أمراً مفروغاً منه، ولا أي حق بالمتعة أو الامتلاك أو الملكية. إنه لا يعرف سوى قوة الإقناع بالمنطق، وقوة الإسعاد من خلال الاقتناع، ومن الواضح أن الدين السماوي لا يحتاج إلى أيدٍ أو أصابع ليكون فعّالاً، فهو كله عقل وقلب." (طبعة اليوبيل، ٨-٢، ١٨)[٢٠].

لكن المسيحيين المعاصرين أوّلوا نقد مندلسون للسلطة الكنسية على أنه نقد أيضاً لليهودية، وفهموا جدله في "المقدمة " من منحى الليبرالية التنويرية فحسب، وأشاروا إلى وجود تناقض بين نظرته للأديان المثالية وحقيقة اليهودية. ولاعتقادهم بتفوق المسيحية على اليهودية بلغة الليبرالية، اعتبروا أيضاً " مقدمة " مندلسون إظهاراً للتعاطف مع المسيحية، ولاموه لاستمراره في الالتزام باليهودية، وكان أحد هؤلاء النقاد القياديين أوغست فردريك كرانتز (August Friedrich Cranz)، كاتبٌ من برلين. لقد أكد مندلسون في "المقدمة" على أن اليهود يمتلكون تقليد انتقاد السلطة الإقصائية بالإشارة إلى الملاحظة التي أبداها

الملك سليمان (Solomon) بالتسامح مع الوثنيين (سفر الملك الأول، ٨: ٤١ والمقاطع التالية) لكن هذه النقطة لم تُفهم أبداً.

٥- فهم الليبراليين لليهودية – حالة أوغست فردريك كرانتز:

نشر كرانتز كتيباً عنوانه: "البحث عن النور والحقيقة في رسالة إلى السيد موسى مندلسون بسبب مقدمته الرائعة لكتاب ماناسيه بن إسرائيل" عام ١٧٨٢م ، وتعمّد أن ينشر الكتيب غُفلاً من اسم المؤلف لجذب انتباه جماهيري أعظم، وحث مندلسون على الرد عليه، وعلاوة على ذلك، أضاف في نهاية النص: "أُلّف في فينيا بقلم س"، متوقعاً أن يُنسب الكتيب إلى جوزيف بارون فون سونينفيلز (Joseph Baron Von Sonnenfels) الناشط ورجل الدولة البارز في فينيا. وكان من المعروف آنذاك أن سونينفيلز يكن لمندلسون الاحترام.

كان القصد من هذا الكتيب إثارة النقاش السابق بين مندلسون ولافتير من جديد، وإن كان بأسلوب أشد اعتدالاً، أي أن كرانتز حاول حثّ مندلسون على التصريح بسبب بقائه ملتزماً باليهودية بالرغم من قولها الاكليركية وطبيعتها القمعية، وهو المفكر المتنور الذي يعطي العقل قيمة سامية، وحث كرانتز مندلسون على وجه الخصوص، على توضيح قصده بـ "الولاء لاعتقاد الآباء" وهي الكلمات التي خطّها مندلسون إلى لافتير، وطلب منه أن يعرض رأيه في الدين اليهودي.

حاول كرانتز أن يعرّف الدين اليهودي بالمعنى العام والمحدود معاً، ورأى أن الدين اليهودي بالمعنى العام شبيه بالدين المسيحي، لأن كليهما يعبدان إلهاً واحداً، ويطيعان القانون الموسوي التام، ويرميان إلى توحيد كل الأعراق تحت قيادة المسيح، من جهة أخرى، يمكن أن يُعتبر الدين اليهودي بالمعنى المحدود ممثلاً لآلية القانون الكنسي، مدعوماً بنظام الحرم الكنسي.

حاول كرانتز بعرضه لهذه الأفكار أن يقود مندلسون بطريقة لبقة إلى نتيجة متوقعة، دعوني هنا أوجز لكم تسلسل تفكير كرانتز: لا يوجد بالمعنى العام اختلاف متأصل بين اليهودية والمسيحية، الأمر الذي لا يتعارض مع المنطق العالمي، لكن بالمعنى المحدود يعمل

القانون الكنسي في اليهودية كآلية لفصل اليهود عن غيرهم من الأعراق، الأمر الذي يتناقض مع المنطق العالمي، ويدل هذا على أن مندلسون الذي يولي المنطق أهمية، يعتنق الديانة بالمعنى العام، ولعدم وجود فرق بين اليهودية والمسيحية بالمعنى العام، يمكن أن نستنتج أن مندلسون ينتمي إلى الجماعة المسيحية.

وعلاوة على ذلك، يحاول كرانتز أن يبرهن على أنه لو ظل مندلسون رافضاً التحول إلى المسيحية، فعليه أن يقوم بإصلاحات لإزالة العوامل الخاصة بالقانون الكنسي من اليهودية، لكن لو وجب تنفيذ هذه الإصلاحات، فماذا سيبقى من اليهودية؟ وفي هذه الحالة هل سيكون هناك سبب منطقي لاستمرار الالتزام باليهودية؟

كتب كرانتز: "حضرة السيد مندلسون: لقد انتزعت نفسك من هذا الدين الخاص الأخير (بالمعنى المحدود)، في "مقدمتك" الرائعة بحرمان الكنيست صراحة من قوته الرئيسية، منكراً كما فعلتَ حقه في إقصاء أولئك الذين ينشقون عن ديانة آبائهم عن الجماعة المقدسة، وفي استحضار الحرمان واللعنة على المهرطقين." (طبعة اليوبيل، ٨-٢، ٧٧)[٢١].

"لقد ظل القانون الكنسي المسلح أحد أحجار الأساس الرئيسية لليهودية، ومُعتَقَدَاً رئيسياً لنظام إيمان أجدادنا. حضرة السيد مندلسون: إلى أي حد تستطيع أن تبقى ثابتاً على معتقد أجدادك، بينما تزيل أحد أحجار أساسها وتزلزل بنيانها برمته برفضك للقانون الكنسي الذي جاء به موسى على أساس الوحي؟ لقد أثرت العامة، ومن حقهم أن يتوقعوا منك تنويراً وتعليماً حول هذه النقطة الأهم." (طبعة اليوبيل، ٨-٢، ٨٠)[٢٢].

وفي النصف الثاني من الكتيب، أشار كرانتز إلى أن اليهودية ذاتها تتحمل جزءاً من تبعة عزل اليهود عن المجتمع السائد، على الرغم من اتفاقه مع مندلسون على وجوب منح الحقوق المدنية لليهود، لقد أجبرت هذه المناقشات مندلسون على توضيح اعتقاده أن اليهودية لا تمثل عائقاً يحول بين اليهود ونيل الحقوق المدنية.

٦- دفاع عن اليهودية في "أورشليم":

حضّ نقد كرانتز مندلسون على وضع كتابه "أورشليم"، كتابه الأول في حقل الفلسفة الدينية، وكما يري العنوان الفرعي "حول القوة الدينية واليهودية"، يتألف "أورشليم" من

جزئين: يبين مندلسون في الأول منهما الفرق بين الكنيسة والدولة، ثم ينتقد القوة الإكليركية، ويدرس في الجزء الثاني اليهودية، لاسيما سبب وجود التشريع التوراتي من وجهة نظر الفلسفة الدينية، أي أنّ مندلسون ردّ على انتقاد اليهودية بأنها ديانة قسرية وقمعية في الجزء الأول، وانتقادها بأنها ديانة محدودة وإقصائية في الجزء الثاني، ويرفض مندلسون في الجزء الأول من "أورشليم" مبدأ دين الدولة، ويؤكد على وجوب عدم السماح للدولة أو الدين بانتهاك حرية الضمير قسرياً، قائلاً: "لا تمتلك الدولة أو الكنيسة سلطة الحكم في الأمور الدينية." (طبعة اليوبيل، ٨-٢، ١٣٩)[٢٣]. هنا يبحث مندلسون احتمال منح اليهود حقوقاً مدنية متساوية في دولة علمانية حيادية، ويحاول أن يبرهن على أن اليهودية ليست شركة سياسية خاضعة للقوة القسرية، بل اتحادٌ دينيٌ مؤلفٌ من أفراد أحرار.

وضع مندلسون الجزء الأول من "أورشليم" لتعميق البحث الذي بدأ به في "المقدمة"، مؤكداً على أن المجتمع الذي يشكله الدين – يعني الكنيسة– لا يمتلك أي قوة قسرية، ومبيناً الفرق بين الكنيسة والدولة، فالدين يختلف عن الدولة في أنه لا يلتزم باتفاقيات اجتماعية، ولذا ينحصر دوره في إقناع الناس وهدايتهم، لا إكراههم. "تلقي الدولة الأوامر وتُجبر، أما الدين فيعلّم ويقنع. تضع الدولة القوانين، أما الدين فيعطي نصائح. تمتلك الدولة القوة الجسدية وتستخدمها عند الضرورة، أما قوة الدين فهي الحب والإحسان. أحدهما يهجر العاصي ويطرده، أما الآخر فيتلقاه بالأحضان، ويسعى إلى تعليمه، أو مواساته على الأقل، حتى في اللحظات الأخيرة من حياته الدنيوية، ولا يذهب ذلك كله سدى." (طبعة اليوبيل، ٨-٢، ٢٨)[٢٤].

أود الآن أن ألقي نظرة على الجزء الثاني من "أورشليم"... إن السمة الطاغية على هذا الجزء هي محاولةُ مندلسون دراسة سبب وجود التشريع التوراتي – الذي يُعتقد أنه تشريع خاص وإقصائي– من وجهة نظر فلسفية، فبينما تعطي وصايا موسى العشر هداية أخلاقية فحسب، يقدم التشريع التوراتي تعليمات لكل مظهر من مظاهر الحياة اليهودية، بما فيها الطقوس والحياة الزوجية وأساليب الحمية والعقوبات، لذلك تعرض التشريع التوراتي

لانتقادات متكررة لافتقاره إلى الفعالية العالمية وملاءمته المجتمع اليهودي فحسب، وقد حاول مندلسون أن يرد على انتقاد اليهودية بأنها تبقي على تشريع فعّال داخل المجتمع اليهودي فقط، فهو بالتالي تشريع إقصائي لبقية الأديان.

ولنتكلم بصورة أدق، أشار مندلسون أولاً إلى إمكانية تقسيم العقيدة اليهودية إلى "حقائق خالدة" يستطيع الجميع فهمها، و"حقائق تاريخية" أُوحيت إلى اليهود في أزمان معينة في أماكن معينة، ثم حاول أن يشرح أن كلا الصنفين من الحقائق متناغم مع الآخر. وبهذا الفهم، يُعتبر التشريع التوراتي الذي يقدم هداية سلوكية منتمياً إلى صنف "الحقائق التاريخية"، ويساوي الفرق بين "الحقائق الخالدة" و"الحقائق التاريخية" الفرق بين العقل والوحي، فيرى منيديلسون أنّ ما أوحي إلى اليهود لم يكن عقيدة بل تشريعاً (قواعد تملي العمل)، كما هو واضح في ملاحظته أن اليهودية ليست "ديناً موحى" بل "تشريع (قانون) موحى". (طبعة اليوبيل، ٨-٢، ١٦٤). وبعبارة أخرى، يؤكد منيديلسون باختصاره مدى التشريع التوراتي ليشمل الأمور السلوكية فحسب على أنّ مظهر اليهودية النظري ذو فعالية عالمية، أما تطبيقها فيلائم الجماعة اليهودية على وجه الخصوص، ورغم أنني ذكرت آنفاً أن التشريع التوراتي ينتمي إلى فئة "الحقائق التاريخية"، فإنه لا ينفصل عن "الحقائق الخالدة" انفصالاً تاماً، لأنه يلعب دور الإلماع لتذكير الناس بالحقائق الخالدة في الدين، كما يرى منيديلسون. يقول: "كل القوانين تشير إلى الحقائق الخالدة للعقل أو تقوم عليها، أو تذكّرنا بها، وتدفعنا إلى تأملها". (طبعة اليوبيل، ٨-٢، ١٦٦)[٢٥]. من المهم أن نلاحظ هنا أن التشريع التوراتي لا يأمر الناس بالإيمان بالله، بل يأمرهم أن يؤدوا أعمالاً رمزية لتذكيرهم بالحقائق الخالدة، ويقود هذا المنحى من التفكير إلى فهم اليهودية بلغة "حرية العقيدة" و"الامتثال في العمل".

يؤكد منيديلسون على أن الله لم يُوحِ التشريع إلى اليهود بطريقة إقصائية، قائلاً: "لا تتباهى اليهودية بأي وحي إقصائي للحقائق الخالدة التي لا غنى عنها من أجل الخلاص". (طبعة اليوبيل، ٨-٢، ١٦٤)[٢٦]. وبما أن الوحي في اليهودية ليس وحياً إقصائياً، فلا داعي للخوف من اليهودية نفسها، وهذا هو جواب منيديلسون للانتقاد القائل بأن اليهود شعبٌ مختار، لكن السؤال يبقى: لم خُصَّ اليهود بالتشريع التوراتي؟ يجيب منيديلسون بأن الله أراد

التنوع في المقام الأول، وكتب قائلاً: "التنوع خطة العناية الإلهية وهدفها الجليّ" (طبعة اليوبيل، ٨-٢، ٢٠٢)[٢٧]، و"اتحاد الأديان ليس تسامحاً، بل يعارض التسامح الحقيقي معارضة تامة" (طبعة اليوبيل، ٨-٢، ٢٠٣)[٢٨]. وهكذا يحدد منيديلسون العلاقة بين الوحي الإقصائي والوحي العام.

٧- فهم الليبراليين لليهود - حالة إيمانويل كانت (Immanuel Kant).

في "أورشليم" حاول منيديلسون أن يبين انسجام اليهودية مع الدولة العلمانية التي ينبغي منح اليهود الحقوق المدنية فيها، لكن حتى بعد نشر "أورشليم" ظل منيديلسون هدفاً للنقد ذاته الذي وُجِّه إليه بعد نشر "المقدمة"، فأولئك الذين رأوا في "أورشليم" أفكار منيديلسون الليبرالية فحسب تساءلوا عن سبب دفاعه عن التشريع التوراتي اليهودي (لاسيما الجزء المتعلق بالطقوس من التشريع) بينما ينقد في الوقت نفسه حق الجماعات الدينية في الإجبار في الجزء الأول من كتابه، ولقد أثار إيمانويل كانت Immanuel Kant هذا السؤال أيضاً في تقييمه لكتاب منيديلسون.

وعلى سبيل المثال، أولى كانت Kant تقديراً عظيماً للرسالة الملهمة في "أورشليم" أن على كل الأديان أن تقوم على حرية ضمير غير محدودة، وكتب التالي في رسالة إلى منيديلسون مؤرخة في ١٦ آب/أغسطس عام ١٧٨٣م:

"سينبئك السيد فريدلينذر (FriedLinder) عن شدة إعجابي بالفهم العميق وحدة الذهن والحكمة في كتابك "أورشليم". إنني أعتبر هذا الكتاب إعلاناً عن إصلاح عظيم متأنّ يوشك أن يحدث، إصلاح جاهز لا لشعبك فحسب، بل للأمم الأخرى أيضاً. لقد نجحت في ربط دينك بدرجة من حرية الضمير يكاد المرء ألا يصدّق إمكان حدوثها، ولا يستطيع دين آخر أن يعتزّ بوجودها، وأظهرت في الوقت نفسه إظهاراً شاملاً جلياً ضرورة امتلاك كل دين حرية ضمير غير محدودة، حتى يصل الأمر إلى أن تفكر الكنيسة ذاتها في كيفية تخليص نفسها من كل ما يُثقل الضمير ويقمعه، و تتحد البشرية بالنسبة للهدف الجوهري من الدين، حيث إن كل الطروحات الدينية التي تُثقل الضمير قائمة على التاريخ، أي على جعل الخلاص متوقفاً على الإيمان بحقيقة هذه الطروحات التاريخية." (١٠، ٣٢٥)[٢٩].

لكن في الوقت نفسه، يحاول كانت Kant أن يبرهن أنه ينبغي النظر إلى اليهودية لا على أنها دين، بل على أنها مجرد نظام قانوني، بل دولة علمانية، ولذلك يقدّم تشريعها قانوناً قسرياً فقط يتطلب طاعة ظاهرية، غير قائمة على الضمير الأخلاقي، وقد عرض هذه الفكرة مراراً في كتابيه "الدين ضمن حدود مجرد العقل" (١٧٩٤م)، و"صراع القوى" (١٧٩٨م). وإليكم الفقرة التالية من كتاب "الدين ضمن حدود مجرد العقل":

"لقد كان الدين اليهودي – كما أنشيء أصلاً– مجموعة من قوانين تشريعية ليس إلا، داعمة لدولة سياسية، لأن كل الإضافات الأخلاقية الملحقة به أصلاً أو مؤخراً لا تنتمي إلى اليهودية ألبتة، ليست اليهودية ديناً أبداً، بل مجرد اتحاد لمجموعة من الأفراد أنشأوا جماعة لأنفسهم وفقاً لقوانين سياسية بحتة منذ أن انتموا إلى عرق معين، ولأن اليهودية لم تنشأ في كنيسة، فقد كان القصد منها أن تكون دولة علمانية بحتة." (٦، ١٢٥)[٣٠].

تبنى كثير من أولئك الذين اختاروا أن يروا الأفكار الليبرالية فحسب في أعمال منيديلسون – ومنهم كانت وكرانتز كما ذكرنا آنفاً– نظرة ربوبية للدين (بالمعنى العام)، ورفضوا كل العوامل الدينية التي تتجاوز الفهم العقلي، ونقدوا الأديان التاريخية والإيجابية من وجهة نظر "الدين المعقول"، لكنهم لم يرفضوا الدين بذاته، ولذلك كان عليهم أن يوجدوا تسوية مع الدين التاريخي، وغالباً ما اعتبروا اليهودية نقيضاً لمحاولتهم الوصول إلى تسوية بين "الدين المعقول" والمسيحية، ويشير هذا إلى عدم جرأة الربوبيين في المجتمع المسيحي على تطبيق منهجهم على المسيحية واليهودية تطبيقاً متساوياً[٣١].

يرى كانت Kant أن الدين التاريخي صيغة متوسطة للدين في طريقه نحو الكمال كـ "دين أخلاقي"، وفي تقييمه للدين التاريخي من وجهة نظر "الدين المعقول"، حاول أن يبني هرماً للدين يضع المسيحية على قمته، ووصف المسيحية بأنها "دين أخلاقي (ومن كل الأديان العامة المعروفة، تنتمي المسيحية وحدها إلى هذا الصنف)" (٦، ٥١– ٥٢)[٣٢]، مما يعني أن المسيحية تقع في أقرب موقع إلى الدين الأخلاقي الخالص، من جهة أخرى، يحاول كانت أن يبرهن على أن اليهودية ليست ديناً بالمعنى الخالص مقارنةً مع المسيحية، وينبغي أن تُفهم بلغة السياسة والبنى القانونية، وبعبارة أخرى، لم يقدّر كانت Kant قيمة اليهودية كدين

(أخلاقي)، وأدت هذه النظرية إلى نقاش حول الاحتمال الكبير لاختفاء اليهودية في طريقها نحو الكمال كدين أخلاقي خالص بما أنها ليست ديناً، وهذا هو موضوع كتاب كانت Kant "القتل الرحيم لليهودية" الذي كتب فيه: "القتل الرحيم لليهودية دين أخلاقي خالص، متحرر من كل التعاليم القانونية القديمة" (٧،٥٣)[٣٣]. وفي هذه الحالة، ما ينبغي قتله قتلاً رحيماً هو التشريع التوراتي.

في "صراع القوى"، يشير كانت Kant إلى "ملاحظات حول خصائص اليهود" التي نشرها لاتسروس بن ديفيد (Lazarus Ben David) عام ١٧٩٣م، الذي كان مفكراً ناشطاً من مفكري التنوير اليهودي، ينتمي إلى جيل تلامذة منيديلسون، لكنه على العكس من منيديلسون، لم يعتبر التوراة الطقوسية خاصّة من خصائص اليهودية، بل نقيصة من نقائصها، ولا داعي للقول بأن إنكار ديفيد للتشريع التوراتي القديم لم يكن مجرد إصرار منه على وجوب امتصاص المسيحية لليهودية، بل كان كانت Kant هو من طوّر فهماً بإلهام من كتاب بن ديفيد، مفاده أنه بالرغم من أن المسيحية ذات طبيعة أدنى من اليهودية، فإن اليهود جاهزون لاعتناق المسيحية إذا مضوا في طريقهم لاعتناق قيمة الدين الأخلاقي. ويكمن خلف هذا الفهم اعتقاد كانت Kant أنّ على كل الأديان أن تلغي الطقوس الإكليركية مرحلة إثر مرحلة، يقول: "نستطيع أن تعتبر عرض بن ديفيد – اليهودي العبقري– باعتناق ديانة المسيح علانية (.....) عرضاً محظوظاً . بل إنه الخطة الوحيدة التي إن نُفّذت بقي لليهود دين مميز، كما استرعت الانتباه إليهم سريعاً كأناس مثقفين حضاريين جاهزين لنيل كل حقوق المواطنة، يؤمنون بدين تستطيع الحكومة أن تُقرَّه، فإن حصل هذا، سيصبح اليهود قادرين بتأويلهم للكتاب المقدس (التوراة والأناجيل) على تبيّن الأسلوب التي استخدمه المسيح كيهودي يتكلم إلى اليهود من الأسلوب الذي استخدمه كمعلم أخلاقي يتكلم إلى الإنسانية جمعاء". (المرجع السابق)[٣٤].

يرى كانت أنه لدمج اليهود في المجتمع الألماني، عليهم أن يتخلوا عن التشريع التوراتي، ويلوم منيديلسون على دفاعه عن التوراة، وبالتالي تنازله عن أي أمل في تخفيف العبء الذي يثقل كاهل اليهود (المرجع السابق). لكن ماذا سيبقى من اليهودية إن كان على اليهود أن يتخلوا عن التوراة؟! وهنا يبرز السؤال ذاته الذي رأيناه في دراستنا لنقاش كرانتز، بينما كان كانت Kant إيجابياً في منح اليهود حقوقاً مدنية مساوية، لم يفهم اليهودية كدين.

٨- خاتمة: التنوير والدين.

في عصر منيديلسون، لم يكن المؤيدون لمنح الحقوق المدنية لليهود فاهمين بالضرورة لليهودية نفسها، وقد اشتركوا في فكرة أنّ التزام اليهود بالتوراة – الجزء "القديم" من دينهم– عقبةٌ تحول دون مشاركتهم في المجتمع المدني، بيد أن منيديلسون رأى أن على اليهود أن يكونوا قادرين على التمتع بمكانة مدنية مساوية، ويحافظوا على تقاليدهم الدينية في الوقت نفسه، ويقفوا ثابتين في وجه أولئك الذين يدعون إلى تغييرات في الممارسات الدينية اليهودية كشرط لمنح اليهود مساواة قانونية.

وكما بحثنا آنفاً، عارض منيديلسون بثبات الرأي القائل بأن على اليهود أن يُولدوا من جديد قبل أن يُمنحوا الحقوق المدنية، لأن المناقشات الداعية إلى الولادة الثانية أو تطوير اليهود ترغمهم ضمناً على هجر تقاليدهم الدينية والثقافية الخاصة، وكما أظهرت مناقشة سوركين (Sorkin)، لم يؤمن منيديلسون بأن إصلاح اليهودية ذاتها شرط مسبق لتحرير اليهود[٣٥]. وكان واثقاً أن الفكر اليهودي سيكون متناغماً تناغماً تاماً مع "منطق" التنوير، ويُظهر هذا فرقاً حاداً بين منيديلسون وبين إصلاحيين يهوديين أشد تطرفاً ظهروا في الفترات التالية له.

لقد حاول منيديلسون في بحثه المعنون "حول سؤال: ما معنى التنوير؟" (١٧٨٤م) المنشور في مجلة برلين الشهرية أن يبرهن على أنه ينبغي حصر إصلاح اليهود بتطوير مهاراتهم لتعزيز ملاءمتهم للحياة الاجتماعية التي يسميها بـ "الثقافة". من جهة أخرى، رأى أنه ينبغي ألا يكون "منطق التنوير" خاضعاً للإصلاح، لكن يبدو أنه مع تقدم سن منيديلسون، قبل

أكثر فأكثر بالصدامات بين "التنوير" و"الثقافة"، وبينما يؤيد كانت Kant في البحث المعنون "جواب للسؤال: ما هو التنوير؟" (١٧٨٤م) المنشور في الوقت نفسه تقريباً، شعار التنوير باعتزاز، يبقى منيديلسون أكثر تحفظاً في دراسته للتنوير.

لقد أسهمت طبيعة التنوير اليهودي إسهاما جزئيًا في إيمان منيديلسون الراسخ بتناغم اليهودية ومنطق عصر التنوير، إذ لم ينبثق التنوير اليهودي رداً على تأثير التنوير الأوربي فحسب، بل نتيجة لعوامل كامنة في التقليد اليهودي، وفي تلك الأيام، آمن مؤيدو التنوير اليهودي بأن التقاليد العقلية الواقعة في صميم اليهودية (يمثلها مايمونيديس Maimonides) لا تتعارض مع الفكر التنويري، وعلى النقيض من نظرة كانت Kant للتنوير التي تستلزم نقد الدين، كان التنوير اليهودي أشد نزوعاً إلى تأييد الدين[٣٦]، ولا داعي للقول بأن هذا التنوير مر بتغيير سريع في تاريخ اليهود المستوعبين بعد عهد منيديلسون.

لقد درس هذا البحث النظرة إلى اليهودية من وجهة الليبرالية التنويرية، وذلك بدراسة آراء كانت وكرانتز، ولأتجنب سوء الفهم، دعوني أؤكد لكم أنني لا أقصد أبداً أن أربط كانت Kant باليمين الجديد في عصر ما بعد الحداثة، لكننا مطالبون الآن بتجديد إدراكنا لحقيقة أن صعوبة التخلي عن الرأي الذي يسمُ الدين بالمفارقة التاريخية تفوق الخيال إذا اتخذنا موقف الليبرالية التنويرية، والأمر الذي يثير إشكالاً أكبر هو أنه قد تُعَدُّ أديان معينة في هذه الحالة أدياناً بالية على وجه الخصوص، وفي دراستنا للظاهرة المتناقضة: "الإقصائية في التنوير"، واجهنا سؤال جديد رغم قدمه: "هل يتعارض الدين مع الفكر التنويري؟" أو بتعبير آخر: "هل يتعارض الدين مع الفكر الحديث؟"

ملاحظات توضيحية:

١- اقتبست أقوال كانت من الطبعة الأكاديمية و أقوال منيديلسون من طبعة اليوبيل، وأُدرج رقم المجلد والصفحة بعد كل استشهاد، ولتجنب الخلط مع الطبعة الأكاديمية لأعمال كانت الكاملة، حملت أقوال منيديلسون الرمز (JubA).

٢- اقتبست الترجمات الإنجليزية لأقوال منيديلسون في " أورشليم " وأقوال كانت في " الدين والنظرية العقليـــة " و"صراع القوى" من الترجمات المنشورة التالية:

منيديلسون، موشيه. أورشليم أو القوة الدينية واليهودية. تقديم ألكسندر ألتمان وترجمة آلان آركوش. هانوفر ولندن: مطبعة جامعة نيو انكلاند، ١٩٨٣م.

عمانويل كانت، الدين والنظرية العقلية. ترجمة وتحرير ألين دبليو وود، وجورج دي جويفاني. كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٩٦م.

أما الاقتباسات من كتب لا تتوافر ترجمة إنجليزية لها فمأخوذة من أبحاث منشورة سابقة.

٣- الكلمات التي تقع بين قوسين [ ] في الاستشهادات أضافها الكاتب لتسهيل الفهم.

الحواشي والتعليقات:

١- كان أول من استخدم مصطلح "الإقصائية في التنوير" جيرو ميزوشيما عنوانا لمحاضرته في المؤتمر الثلاثين لجمعية تاريخ الفكر الاجتماعي، المنعقد في أوكاياما عام ٢٠٠٥: "وفود عصر (الإقصائية في التنوير)؟ : اليمين الجديد والمناهضة للهجرة في هولندا" (المؤتمر الثلاثون لجمعية تاريخ الفكر الاجتماعي، جامعة أوكاياما، ١٣ تشرين الثاني/نوفمبر، ٢٠٠٥م). في كتابة هذا الجزء، أهبتني محاضرته ومواد المراجعة الموزّعة في المؤتمر إلهاباً عظيماً، ولذلك أقدم خالص امتناني، أما أ بحاث ميزوشيما الأخرى التي أحلت إليها فهي: "الاتجاهات العامة لليمين الجديد في اليابان وأوربا: من "الأمل" في نهاية القرن إلى "القلق" في بداية القرن؟"، معهد السياسة الاقتصادية لحياة نوعية، أيلول/سبتمبر، ٢٠٠٢م، رقم ٦٨. و"رفض المعاهدة الدستورية الأوروبية وهولندا: المذكرة الاستعلامية الأولى في التاريخ الحديث لهولندا"، معهد السياسة الاقتصادية لحياة نوعية، أيلول/سبتمبر، ٢٠٠٥م، رقم ١٠٤.

استخدم ماسانوري نايتو (Masanori Naito) المنخرط منذ أمد طويل في أبحاث حول التعايش المنسجم لأوربا والإسلام، مصطلحَ "تعصب الحرية" بنفس معنى "الإقصائية في التنوير". وقد وصف نايتو الحالة الراهنة في هولندا مستخدماً هذا المصطلح، حيث لا يُستخدم احترام الإرادة الحرة لتعزيز التسامح مع الآخرين، بل كأساس للسماح لمدّعي الليبرالية بالتعصب، سواء أتمّ ذلك قصداً أو دون قصد، وعلى سبيل المثال، يشير إلى حزب هولندا الليبرالي (في في دي) (VVD) في كتابه "هولندا: التعصب الناتج عن الحرية - رفض المهاجرين واللاجئين ونشوؤهم" (باليابانية) (الطبعة المسائية لصحيفة أساهي شيمبون، ٥ تموز/يوليو، ٢٠٠٦م، ص٤). انظر أيضاً: نايتو، ماسانوري، عصر الحرب الإسلامية: كيف نستطيع تحطيم سلاسل العنف (باليابانية) (نشر الإذاعة اليابانية)، ٢٠٠٦م.

٢- ميزوشيما، جيرو. "نهوض الحزب المناهض للمهاجرين، في هولندا". مجلة الشؤون العالمية (معهد الدراسات العالمية، جامعة تاكوشوكو)، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢م، المجلد ٥٠، الإصدار العاشر، ص٧١.

٣- ميزوشيما، جيرو. "وفود عصر الإقصائية في التنوير؟ اليمين الجديد والمناهضة للهجرة في هولندا" (مواد المراجعة الموزّعة في المؤتمر).

٤- في كتابة هذا القسم، أحلت إلى بحث يوليوس إتش شويبس (Julius H Schoeps)، التالي: "نحو الطريق إلى حرية الاعتقاد في: فشل التحرير"، الطبعة الثانية غير معدّلة، برلين: فيلو، ٢٠٠٢م.

والده المؤرخ اليهودي الشهير هانس جواشيم شويبس (Hans Joachim Schoeps)، وتنحدر جدته لأمه من سلالة مندلسون، وجده لأمه من سلالة ديفيد فريدلينذر، تلميذ مندلسون. في دجي إل يوليوس إتش شويبس، طريقي كيهودي ألماني، برلين: فيلو، ٢٠٠٢م، ص٣٠-٣٦.

٥- ألتمان، ألكسندر. موسى مندلسون: دراسة سيرته. لندن/بورتلاند/أوريغون: مكتبة ليتمان للحضارة اليهودية، ١٩٩٨م، ص١٦-١٧.

٦- دوف توف، سيمون. أحدث تاريخ للشعب اليهودي (نشرته مؤسسة السكة الحديدية في منشوريا الجنوبية الترجمة اليابانية)، ١٩٤٢م، المجلد ١، ص١٨.

٧- لوك، جون. رسالة حول التسامح. في فوكس، تحرير جون هورتون وسوزان مندلسون، نيويورك: روت ليدج، ١٩٩١م، ص ١٤.

٨- كما ذكرنا آنفاً، لا تعالج "رسالة حول التسامح" قضية التسامح مع اليهود كموضوع رئيسي، لكن من السهل تصور أن الصلات بين لوك والشعب اليهودي المحلي خلال نفيه إلى هولندا ساعدته مساعدة عظيمة في تطوير موقف منفتح تجاههم.

٩- لوك، جون. رسالة حول التسامح في فوكس، ص ٥١.

١٠- كاتز، ياكوب. نحو دمج اليهود وتحريرهم: آوسغيوولتيه شريقتين ، دارمشتادت: المطبعة العلمية، ١٩٨٢م، ص ١٠٣-١٠٦.

١١- نحو دمج اليهود وتحريرهم: آوسغيوولتيه شريقتين ، ص١٠٥.

١٢- كاتز، ياكوب، نحو دمج اليهود وتحريرهم: آوسغيوولتيه شريقتين ، ص ٨٦-٨٧.

١٣- كاتز، ياكوب، نحو دمج اليهود وتحريرهم: آوسغيوولتيه شريقتين ، ص ٨٧-٨٨.

١٤- قارن بـ: سوركين، ديفيد. موشيه مندلسون والتنوير الديني، كاليفورنيا: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٦م، ص ١١٣.

١٥- قارن بـ: سوركين، ديفيد. موشيه مندلسون والتنوير الديني، المرجع السابق.

١٦- سوركين، ديفيد. انتقال الشعب اليهودي الألماني ١٧٨٠م-١٨٤٠م، نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٨٧م، ص ٦٨-٧١.

١٧- إذا أخذنا السياق الاجتماعي التاريخي بعين الاعتبار، فقد كان بناء مندلسون نقاشه على نظرية القانون الطبيعي أمراً لازباً. ومن هذا المنطلق، قد يُعتبر الانتقاد الموجه إلى فكر مندلسون التنويري لاعتماده على نظرية القانون الطبيعي مفتقراً إلى منظور شامل. يضم أمثال هؤلاء النقاد جوان جيورج هامان (Johann Georg Hamann) الناشط في زمن مندلسون، وحديثاً إشعيا برلي (Isaiah Berli).

١٨- قارن بـ: سوركين، ديفيد. موشيه مندلسون والتنوير الديني، ص١١٤.

١٩- قارن بـ: ألتمان، ألكسندر. موشيه مندلسون: دراسة سيرته، ص٤٧٢.

٢٠- - قارن بـ: ألتمان، ألكسندر. موشيه مندلسون: دراسة سيرته، ص٤٧٣.

٢١- قارن بـ: مندلسون، موشيه. أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية. تقديم ألكسندر ألتمان، وترجمة آلان آركوش. هانوفر ولندن: مطبعة جامعة برانداييس/مطبعة جامعة نيو انكلاند، ١٩٨٣م، ص٩.

٢٢- قارن بـ: سوركين، ديفيد. موشيه مندلسون والتنوير الديني، ص١١٨.

٢٣- مندلسون، موشيه. أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية، ص٦٢.

٢٤- مندلسون، موشيه. أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية، ص٤٥.

٢٥- مندلسون، موشيه. أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية، ص٩٩.
٢٦- مندلسون، موشيه. أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية، ص٩٧.
٢٧- مندلسون، موشيه. أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية، ص١٣٨.
٢٨- -- مندلسون، موشيه. أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية، المرجع السابق.
٢٩- كانت، عمانويل، التوافق/عمانويل كانت؛ ترجمة وتحرير أرنولف زويغ (طبعة كمبردج لأعمال عمانويل كانت/رئيس التحرير العام، بول غاير وألين دبليو وود)، كمبردج، المملكة المتحدة؛ نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٩٩م، ص٢٠٤.
٣٠- كانت، عمانويل. الدين ضمن حدود مجرد العقل. في: عمانويل كانت، الدين والنظرية العقلية، ترجمة وتحرير ألين دبليو وود، وجورج دي جيوفاني. كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٩٦م، ص١٥٤.
٣١- كاتز، ياكوب. من التحيز إلى الدمار: معاداة السامية، ١٧٠٠م-١٩٣٣م، كمبردج، إم إيه: مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٨٠م، ص ٦٣و٦٧.
٣٢- كانت، عمانويل. الدين ضمن حدود مجرد العقل، ص٩٥.
٣٣- كانت، عمانويل. صراع القوى. في: عمانويل كانت، الدين والنظرية العقلية، ترجمة وتحرير ألين دبليو وود، وجورج دي جيوفاني. كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٩٦م، ص٢٧٦.
٣٤- كانت، عمانويل. صراع القوى، ص٢٧٥-٢٧٦.
٣٥- سوركين، ديفيد. انتقال الشعب اليهودي الألماني ١٧٨٠م-١٨٤٠م. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٨٧م، ص٦٨-٧١.
٣٦- شولته، كريستوف. البيان اليهودي: الفلسفة والدين والتاريخ. ميونخ: سي إتش بيك، ٢٠٠٢م، ص١٧-٤٧.

مراجعـــات

دراسات يابانية وشرقية

أسس الحوار في القرآن الكريم

دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية

(عرض نقدي)

تأليف : هيربرت بوسه

عرض : أحمد صلاح البهنسي

برزت في الآونة الأخيرة، وخاصة عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١، الكثير من القضايا المتعلقة بالإسلام عامة والقرآن الكريم خاصة؛ إذ شهدت الساحتين الفكرية والسياسية العالمية ولاسيما الغربية، اهتمامًا متزايدًا بالتعرف على الإسلام بشتى الوسائل، وكان على رأسها دراسة مصادره الأساسية وفي مقدمتها – بطبيعة الحال– (القرآن الكريم). وبالتوازي مع ذلك انطلقت الدعوات سواء من الدوائر السياسية أو الدينية المختلفة بأهمية الشروع في حوار ما بين الأديان والحضارات، ذلك الحوار الذي من شأنه أن يعزز من معرفة كل طرف بالآخر ويدشن لعلاقات جديدة قائمة على الاحترام والفهم المتبادل.

وفي إطار ما سبق، تبرز أهمية الكتاب الماثل للعرض، الذي يعد واحدا من أبرز مؤلفات الاستشراق الألماني حول الإسلام؛ حيث يقدم مؤلفه رؤية موضوعية إلى حد كبير عن الإسلام وأسس الحوار في القرآن الكريم، ويشير إلى حد جيد إلى الإسلام على أنه دين

مستقل عن اليهودية والمسيحية، مناقشا الوضع الحالي للعلاقات الإسلامية المسيحية، والإسلامية اليهودية، الأمر الذي أضاف للكتاب ميزة أخرى تتلخص في اختلافه عن ثقافات المستشرقين التقليديين حول الإسلام والعالم الإسلامي، فقد حاول مؤلفه الالتزام بخطوط منهجية واضحة وبمعالجة موضوعية للإسلام.

ومن ناحية أخرى يعد مؤلف الكتاب، المستشرق الألماني الشهير "هيربرت بوسه"، حلقة من سلسلة بعض المستشرقين الألمان الذين أنصفوا الإسلام وحضارته – مثل سابقيه (آن ماري) و(زيجفريد هونكه)– وهم يمثلون اتجاهًا إيجابيًا وموضوعيا داخل الاستشراق الألماني المعروف بمنهجه العلمي الأكاديمي.

ويقع الكتاب في خمسة فصول، وهي:

١– الوضع الديني في شبه الجزيرة العربية حتى عصر النبي محمد ﷺ.

٢– أهل الكتاب.

٣– روايات العهد القديم.

٤– روايات العهد الجديد.

٥– الوضع الراهن وأسسه في التاريخ.

إلا أنه من الممكن تقسيم هذا الكتاب من حيث الموضوعات – بشكل عام – إلى جزأين أساسيين، الأول يتناول البيئة الدينية التي كانت سائدة في منطقة شبه الجزيرة العربية حتى عصر النبي محمد ﷺ؛ حيث يسوق مؤلف الكتاب البراهين العلمية والموضوعية التي تدلل على انتشار المسيحية في أطراف شبه الجزيرة العربية، بالإضافة إلى وجود اليهود في يثرب (المدينة المنورة)، وكذلك وجود جماعات دينية أخرى مثل طائفة المعمدان المانوية الغنوصية في المحيط الخارجي لشبه الجزيرة العربية، مما أدى إلى تأثر أطرافها فقط بهذه الديانات، أما وسط شبه الجزيرة العربية والحجاز فقد ابتعدتا تمامًا عن مجال التأثير الخارجي لانعزالهما عن العالم الخارجي ولعمقهما الجغرافي وخصوصيتهما الثقافية. ويؤكد هذا الجزء من الكتاب على حقيقة عدم وقوع الإسلام تحت تأثير أي من الديانات سواء التوحيدية أو الوثنية خلال فترة بعثة النبي محمد ﷺ؛ إذ أن مراكز انتشار هذه الديانات كان بعيدًا تمامًا عن مركز ظهور

الإسلام في مدينة مكة، إضافة إلى اتسام الدعوة الإسلامية في بدايتها بالاضطهاد والمطاردة ما أدى إلى فرض عزلة جبرية عليها.

كما يتناول هذا الجزء، قضية موقف الإسلام ممن عرفوا بـــ"أهل الكتاب"، موضحًا أن الإسلام يعترف بوحدة الأديان وبوحدة مصدرها الإلهي، وأن القرآن الكريم يمثل نموذجًا للوحدة الدينية؛ حيث يشير إلى إله واحد ونص أصلي أخذت عنه كل نصوص وكتابات الوحي، وكانت هذه الوحدة موجودة في ديانة بني إسرائيل وفي المسيحية، لكن البشرية هي التي أدت إلى التعدد حيث آمن البعض ورفض البعض الآخر.

ويتناول الجزء الثاني من الكتاب القصص الواردة في القرآن الكريم، وما يماثلها من قصص العهدين القديم والجديد، وفي هذا الصدد يرى مؤلف الكتاب، أن النبي محمد ﷺ، انعكس موقفه تجاه اليهود والنصارى من خلال روايات الكتاب المقدس الواردة بالقرآن الكريم. كما يتعرض لأسس العلاقات القائمة بين الديانات التوحيدية الثلاث (اليهودية، المسيحية، الإسلام) في العصر الحديث؛ حيث يشير إلى أوضاع الأقليات المسيحية واليهودية في البلدان الإسلامية التي قام المسلمون بفتحها انطلاقًا من الجزيرة العربية، وكذلك وضع الإسلام في أوروبا المسيحية التي انتشرت فيها تعاليم الإسلام بشكل عام عن طريق الدعوة.

ومن خلال العرض الموجز للكتاب يمكن تناوله بالعرض "النقدي"، وذلك على النحو التالي:

أولا: المؤلف والمدرسة الاستشراقية التابع لها:

يعد "هيربرت بوسه" واحدا من أبرز المستشرقين الألمان المعاصرين[1]. ولد العام ١٩٢٦، ودرس الدراسات الإسلامية في كل من ماينس ولندن، ثم عمل بالتدريس والبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية في كل من هامبورج وبوخم وبيروت والقدس، وعمل منذ العام ١٩٧٣ وحتى تقاعده مديرًا لمعهد الدراسات الشرقية في "كيل"، وله العديد من الدراسات حول التاريخ والحضارة الإسلامية، وبرز من خلال ذلك اهتمامه بتاريخ القدس، فقدم دراستين، الأولى: حول الموروثات المقدسة لمدينة القدس في عصر المسيحية المبكرة وفي العصر الإسلامي، والثانية: حول إسراء النبي محمد ﷺ إلى القدس وصعوده إلى السماء[2].

ويتبع "بوسه" – بطبيعة الحال– مدرسة الاستشراق الألماني، والتي تعد من أكبر المدارس الاستشراقية الأوروبية، وربما من أكبر المدارس الاستشراقية قاطبة؛ إذ يقال أنها تضرب بجذورها إلى عصر الخليفة العباسي "هارون الرشيد"، وامتدت حتى القرنين الثامن والتاسع عشر، ومن ثم إلى وقتنا الحالي[٣]، وكان من أهم ما ميز هذه المدرسة في الاستشراق هو تعدد مجالاتها وموضوعاتها، والموسوعية في الاهتمامات المختلفة، إضافة إلى انتهاجها منهج علمي دقيق، والذي ربما يكون عائدا إلى طبيعة الشخصية الألمانية، علاوة على عدم اختفاء الهدف التنصيري في أعمال المستشرقين الألمان إلى جانب الأهداف الاستعمارية والسياسية والتجارية[٤]. ومع ذلك يشار إلى أنه يحسب لهذه المدرسة اتسامها بعض الشيء بعدم العداء للعرب والتحامل عليهم، وربما يعود ذلك إلى اهتمامها في المقام الأول بالدراسات الشرقية القديمة والحقبة الإسلامية المبكرة والآثار والأدب والفنون، وهذا النوع من الدراسات عادة ما يخلو من تحقيق أي أغراض سياسية[٥]، الأمر الذي قد يفسر إلى حد كبير اتصافها بعض الشيء بـــ"الإنصاف" في دراساتها، والذي انعكس بدوره على ما قدم "بوسه" عن الإسلام من خلال الكتاب الماثل للعرض.

ويأتي كل من "رايسكه" المتوفى عام ١٧٤٤ كأحد أبرز مستشرقي المدرسة الألمانية و"فريدريش روكرت" و"أهلفارت" إضافة إلى "جوليويس فلهاوزن" الذي برز في دراسة التاريخ اليهودي وديانة العرب قبل الإسلام، وكذلك "تيودور نولدكه" المشهور بكتابيه: "نشوء وتركيب السور القرآنية" و"تاريخ القرآن"[٦]. وبشكل عام لا يمكن إغفال مساهمات المدرسة الألمانية في نشر الثقافة الإسلامية وبيان الحضارة العربية، وذلك لما نشرت من نصوص قديمة ساعدت على نشر آلاف من أمهات الكتب العربية والإسلامية، وجعلتها ميسرة للمثقفين الغربيين كما كانت مجهوداتها لا تنسى في مجال فهرسة المخطوطات العربية، إضافة إلى اهتمامها بعد الحرب العالمية الثانية بأحوال الوطن العربي ودراسته من جميع جوانبه[٧].

ثانياً: منهج المؤلف:

لم يخرج "بوسه" في كتابه الماثل للعرض عن استخدام تلك المناهج الاستشراقية الشائعة في دراسة الإسلام ومصادره المختلفة، فقد استخدم كل من المنهج "التاريخي" و"التحليلي" و"التأثير والتأثر".

أ- المنهج التاريخي:

يتكون هذا المنهج أساسًا من البحث عن الوقائع التاريخية أو الاجتماعية ووضعها بجوار بعضها البعض وترتيبها وتبويبها ثم الإخبار عنها والتعريف بها باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها[٨]. وقد استخدم "بوسه" هذا المنهج في عرضه للحياة السياسية والدينية في الجزيرة العربية قبل الإسلام، واعتمد بصورة أساسية على سيرة النبي لـــ"ابن هشام" في ترجمتها الإنجليزية بالإضافة إلى بعض المصادر الاستشراقية الحديثة والمعاصرة، كما استخدم "بوسه" هذا المنهج في تقديمه عرضًا عن تاريخ العلاقات الإسلامية- اليهودية- المسيحية وتاريخ الفتوحات الإسلامية، وتقديم عرض تاريخي لنشأة الحوار بين الأديان والشروط الواجب توافرها لكي يكون الحوار ناجحًا[٩].

ويؤخذ على هذا المنهج – كبقية المناهج الاستشراقية الأخرى- أنه نابع من بيئة المستشرق الغربية ومتأثر بها، إضافة إلى أن نجاحه في التطبيق على المسيحية لا يعني نجاحه في التطبيق على الظواهر الإسلامية التي هي موضوعات فكرية وليست تاريخية[١٠].

أما ما يؤخذ على استخدام "بوسه" لهذا المنهج فهو اتسامه بـــ"التناقض" أو "الابتسار" بمعنى أنه من خلال عرضه التاريخي للأوضاع الدينية في شبه الجيرة العربية، قدم حيثيات علمية عن طريق "الاستقصاء التاريخي"، دون أن يصرح بذلك، لصعوبة تأثر وسط شبه الجزيرة العربية (البيئة الأولى لظهور الإسلام) بأي من الديانات أو المعتقدات التي كانت منتشرة آنذاك، ومع ذلك ذكر أن النبي تعلم أو عرف اليهودية عن طريق وسيط نصراني، كما يذكر أن وعاظًا نصارى ظهروا كمتجولين في الأسواق العربية، وربما يكونوا قد قدموا من اليمن وهم اللذين تلقى منهم محمد ﷺ مصادر دعوته الرئيسة[١١].

وهذا التناقض يؤكد على عدم موضوعية المستشرق التامة والخالصة من جانب، ويؤكد اعتماده على آراء وأيديولوجيات مسبقة عن الإسلام من جانب آخر، كما إنه يؤشر على "الابتسار" في استخدام هذا المنهج، الذي قدم من خلاله الحقائق التاريخية من دون الوصول إلى نتائج قاطعة، إذ أنه من المعروف أن مهمة الباحث أو الناقد ليست التعريف والإخبار وحسب بل تقديم رؤية ما أو توضيح قضية ما.

ومع ذلك يُحسب لـ"بوسه" تجنبه لهذين المأخذين السابقين- أي التناقض والابتسار- وذلك في تعرضه لطبيعة العلاقات التاريخية التي ربطت اليهود والنصارى بالمسلمين، حيث يصل لنتيجة مفادها أن أهل الكتاب عاشوا في طمأنينة تحت حماية الإسلام[١٢]، وذلك على الرغم من ذكره بعض الظروف التي اعتبرها من وجهة نظره كانت تهدف لإذلال أهل الكتاب وإظهار سمو المسلمين مثل دفع "الجزية"[١٣].

ب- المنهج التحليلي:

يقوم هذا المنهج بتفتيت الظاهرة الفكرية إلى مجموعة من العناصر التي يتم التأليف بينها في حزمة متجانسة من الوقائع أو العوامل التي أنشأتها، أي تفتيت الظاهرة الفكرية وردها إلى عناصرها الأولية[١٤]. وقد استخدم "بوسه" هذا المنهج في تحليله لنص القرآن الكريم؛ حيث كان يعرض النصوص ويحللها ثم يطوعها لوجهة نظره[١٥].

ويؤخذ على هذا المنهج خطأ تعميمه على جميع الدراسات الإنسانية ولاسيما الإسلامية، التي تختلف أصولها ومعطياتها ومبادئها عن البيئة الغربية والديانة المسيحية[١٦]. أما "بوسه" فما يؤخذ على استخدامه لهذا المنهج أنه طبقه على أساس أن الدين الإسلامي يتسم بصفة "التطور"، تلك الصفة التي اتسمت بها كل من الديانتين اليهودية والمسيحية، بمعنى أن الظواهر الفكرية في هاتين الديانتين وصلت إلى صورتها الحالية نتيجة تكونها من نواة أساسية تم البناء عليها خلال مراحل تطور مختلفة وصلت بها إلى ما هي عليه، إلا أننا نجد أن "بوسه" استخدم ذلك في طرحه للتسلسل أو التطور حول تكوين رؤى عن التعددية الدينية في القرآن الكريم، والتي يرى فيها أن التفسير المؤسس على التعددية الدينية هو الأقدم لأنه يوافق الديانات والشعوب كلية باستثناء الوثنيين، وعندما طور محمد ﷺ – كما جاء في القرآن – هذه النظرية كان لا يزال مقتنعا بألا يعلن شيئا آخر عن سابقيه فيما يتعلق بوظيفة النبوة وأن اليهودية والنصرانية والإسلام بينهم تطابق فيما يخص التعاليم العقدية ومبادئ الكتاب، وأنه إلى هذه المرحلة تنسب الإحصائيتان المتضمنتان الديانات في سورتي البقرة ٦٢، والمائدة ٦٩، واللتين ورد بهما اليهود والنصارى، ثم دخل بعد ذلك المجوس في مجال رؤيته في المرحلة الثانية، ويظهر ذلك من القائمة الشاملة للأديان الواردة في سورة الحج

١٧، وفي المرحلة الثالثة رأى محمد ﷺ السلامة في التسامح دون أن يقدم امتياز عملي ولو قليل، والموقف الجديد لا يعني شيئًا آخر إلا أن يُبقي على تنفيذ حكم الرب وتأجيله إلى يوم القيامة[١٧].

ومع ذلك، لا يمكن إغفال أن المؤلف اتسم بالموضوعية بتحليله لبعض النصوص القرآنية ومن ذلك حديثه عن النص الأصلي للكتب السماوية حيث أورد أنه يطلق عليه في القرآن النص السماوي الأصلي "اللوح المحفوظ" (البروج ٢٢)، "أم الكتاب" (الرعد ٣، الزخرف ٤)[١٨].

ج- منهج التأثير والتأثر:

يأتي هذا المنهج ليكمل مهمة المناهج الاستشراقية السابقة له (التاريخي، التحليلي، الإسقاطي)[١٩]؛ إذ يحاول تفريغ الظاهرة الفكرية من مضمونها محاولا ردها إلى عناصر خارجية في بيئات ثقافية أخرى، دون وضع أي منطق سابق لمفهوم الأثر والتأثر، بل بإصدار هذا الحكم دائمًا لمجرد وجود اتصال بين بيئتين أو ثقافتين، وظهور تشابه بينهما، مع أن هذا التشابه قد يكون كاذبا وقد يكون حقيقيا، وقد يكون لفظيًا وقد يكون معنويًا[٢٠]. وقد كان هذا المنهج هو الأكثر استخداما لدى "بوسه"، مثله في ذلك مثل بقية أصحاب الأعمال الاستشراقية على اختلافها، حيث حاول من خلاله رد المادة القرآنية إلى مصادر يهودية ونصرانية؛ إذ كان يجمع المادة القرآنية حول قصة ما من القصص ويقابلها بما ورد في العهدين القديم والجديد[٢١].

ويؤخذ على هذا المنهج أنه يقوم على خطأ في فهم التأثر نفسه والحكم عليه؛ إذ أن عملية التأثر المتبادل هي بالأساس عملية حضارية معقدة تتم على مستويات عدة، اللغة، المعنى، والشيء، فلو كان هناك اتصال تاريخي بين حضارتين، وظهر تشابه بين ظاهرتين فإن ذلك قد يكون في اللغة، وفي هذه الحالة لا يكون تأثرا بل "استعارة"، فعادة ما يحدث أن تسقط الحضارة الناشئة ألفاظها القديمة وتستعير ألفاظ الحضارة المجاورة وتستخدمها للتعبير عن المضمون القديم[٢٢]. أما إذا حدث تشابه في المضمون بين ظاهرتين من حضارتين مختلفتين

فإن ذلك أيضا لا يمكن تسميته أثرا وتأثرا، دونما تحديد لمعنى الأثر، لأن إمكانية التأثر من اللاحق بالسابق موجودة لأن الشيء نفسه موجودًا ضمنًا في الظاهرة اللاحقة[٢٣].

وأول ما يؤخذ على استخدام "بوسه" لهذا المنهج هو افتقاره للموضوعية؛ إذ من المعروف أن وحدة المصدر في القرآن الكريم وقصر الفترة الزمنية التي نزل ودون فيها والتي هي نفسها فترة البعثة النبوية، تجعل من غير المنطقي اقتباسه من مصادر خارجية عن الوحي الإلهي سواء سابقة له أو لاحقة عليه، وذلك على خلاف مصادر العهدين القديم والجديد التي أشار إلى تأثر القرآن بهما، وذلك على الرغم من أن الدراسات النقدية الغربية أثبتت بعدهما عن نص الوحي لعدم تدوينهما في عصر نزولهما، إضافة إلى استخدام "بوسه" لبعض العبارات الترجيحية والتي لا تتماشى مع الآراء العلمية الواضحة المعضدة بحيثيات واضحة مثال تعليقه على الآية ١ من سورة النساء " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا..... "، حيث يقول: "يشعر المرء بالأثر من سفر التكوين ٢٨/١ حيث بارك الرب الإنسان وأمره أن يثمر ويتزايد ويملأ الأرض[٢٤]". علاوة على "التعسف" الذي ظهر واضحًا في الإصرار على وجود تأثير وتأثر في نص بناء الكعبة الوارد في القرآن الكريم على الرغم من اعترافه أن ليس هناك أساسًا لهذا النص في الكتاب المقدس فالكعبة ليست معروفة مطلقا في الكتاب المقدس[٢٥]، ومع ذلك يحاول البحث لها عن مصدر في الكتاب المقدس، حيث يقول: "لكن على أية حال إذا بحثنا عن دليل من الكتاب المقدس يمكن التفكير في بناء المذابح التي يكون الحديث عنها مرارا في ميثاق الوعد والعهد ويدخل في دائرة البحث عن بيت إيل (التكوين ٨/١٢[٢٦])".

ثالثا: الشبهات وتفنيدها:

يجمع الكتاب الماثل للعرض بين خاصتين ميزتا الكتابات الاستشراقية منذ العصور الوسطى وحتى العصر الحديث، أولهما: تكرار نفس الشبهات الاستشراقية الغربية حول مصدر القرآن الكريم وموقفه من غير المسلمين، وثانيهما: اتسامه بـــ"الموضوعية" العلمية إلى حد معقول في مناقشة بعض الظواهر والقضايا الإسلامية. فقد تفاوتت الأعمال الاستشراقية

على اختلاف أنواعها واتجاهاتها ومدارسها بين هاتين الخاصتين واللتين تركزتا بهما سلبيات وإيجابيات هذه الأعمال على حد سواء.

وبشكل عام يمكن حصر ووصف الشبهات التي طرحها "بوسه" حول القرآن الكريم ومحاولة تفنيدها، وذلك على النحو التالي:

أ- رد القرآن الكريم لمصادر غير إسلامية:

من أبرز الشبهات التي أشار إليها "بوسه" تلك القضية الرئيسة التي تحتل مكان الصدارة في الدراسات الإسلامية بالغرب، وهي قضية "مصدر القرآن الكريم" والتي لم يذكر صراحة موقفه منها، لكنه أشار في عبارات عامة وغامضة إلى أن القرآن استمدت بعض مادته من العهدين القديم والجديد بعض الكتب اليهودية والمسيحية الأخرى[٢٧]؛ إذ يرى "بوسه" أن موقف محمد ﷺ تجاه اليهود والنصارى انعكس في روايات الكتاب المقدس التي اقتبسها وجعلها مناسبة عن طريق تحويلها لمطالب لدعوته، فالعهدين القديم والجديد وكذلك الكتب القانونية وغير القانونية تشكل بالنسبة لمحمد ﷺ وحدة واحدة، فأخذ بعضها من كتب العهد القديم – كما اتضح– وبعضها عن طريق وسيط نصراني[٢٨].

كما يعدد "بوسه" ما اعتبره اقتباسًا قرآنيًا من روايات العهد الجديد في ثلاثة تراكيب كبرى، وهي: ١– ما ذكر في كل من سوريّ آل عمران ومريم حول نسب يسوع، وما ورد في سورة المائدة حول معجزاته. ٢– نبوءة يسوع ورسالته. ٣– صورة مريم التي تقترب من التصور النصراني عن صورة يسوع القرآنية فهي العذراء التي وُهبت المسيح دون أن يمسها بشرا، وفيها سمات قالب الأم كثيرة الآلام كما توصف في انجيل يوحنا. وذلك بخلاف الآيات المتفرقة الموجودة في كل من سورة آل عمران ٢٣–٥٧، والمائدة ١١٠–١٢٠، ومريم ١–٢٣، والنساء ١٥٧–١٥٨[٢٩].

وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى استخدام "بوسه" الجداول الإحصائية في تقسيمه للقصص والآيات القرآنية التي ردها إلى مصادر غير إسلامية[٣٠]، مثال الجدول التالي:

السورة	الأعراف	يونس	هود	الذاريات	القمر
١ – الطوفان	٥٩–٦٤	٧١–٧٣	٢٥–٤٨	(٤٦)*	٩–١٧
٢– عقاب عاج	٦٥–٧٢		٥٠–٦٠	٤١–٤٢	١٨–٢٢
٣– عقاب ثمود	٧٣–٧٩		٦١–٦٨	٤٣–٤٥	٢٣–٣٢
٤–عقاب سدوم	٨٠–٨٤		٦٩–٨٣	(٣١–٣٧)	٣٣–٤٠
٥– عقاب مدين	٨٥–٩٣		٨٤–٩٥		
٦–موجز ٢–٥	٩٤–١٠٢	٧٤			
٧–موسى والمصريين	١٠٣– ١٧٣	٧٥–٩٣	٩٦–٩٩	(٣٨–٤٠)	٤١–٤٢

وإذا كان "بوسه" قد اعتمد في تقديم هذه الشبهة على فكرة تأثر الإسلام بالديانتين السابقتين له (اليهودية، النصرانية) ومصادرهما الأصلية، فإن تفنيد ذلك يتلخص في وجود العديد من الأدلة العلمية الموضوعية التي تثبت أن العكس هو ما حدث، فاليهودية تأثرت بالإسلام نتيجة التيارات الروحية التي غمرت الأولى لمئات السنين، الأمر الذي أدى إلى اقتباسها العديد من المسائل الدينية التي قتلتها المدارس الإسلامية بحثا، كما ظهر التأثير الإسلامي في العبادات اليهودية بطريقتين، أولا: استيعاب عادات تعبدية لا أساس لها في التقاليد اليهودية، ثانيا: إحياء عادات قديمة اندثرت عند اليهود تحت تأثير أساب معينة[٣١].

أما المسيحية فقد تأثرت بالإسلام أيضا، ومن أبرز الأمثلة على ذلك تأثر المذهب البروتستانتي في عقيدته وأفكاره بالدين الإسلامي تأثرا كبيرا، فهذا المذهب ينكر استحالة العشاء الرباني كما ينكر حق الكنيسة في منح الغفران الرباني[٣٢].

ب- موقف القرآن الكريم من أهل الكتاب:

ناقش "بوسه" هذه القضية من خلال عدة موضوعات مرتبطة جميعها بالمصطلحات القرآنية؛ فقد ناقش التسميات التي وردت بالقرآن الكريم حول أهل الكتاب (اليهود = أتباع الدين الموسوي = بني إسرائيل)، (المسيحيون= نصارى)[٣٣]، ثم انتقل لمناقشة مصطلح (أهل الكتاب) بشكل عام، والذي يرى فيه انعكاسا لموقف محمد ﷺ من اليهود والنصارى،

والذي يعبر عن الموافقة غير المحدودة إلى التنصل الجوهري، حيث يشير "بوسه" إلى أنه في البداية شمل المصطلح كل من اليهود والنصارى وأصحاب الديانات الأخرى التي ثار بينها جدال، ولكن مع تزايد المعرفة تم التفريق بوضوح بين اليهود والنصارى ومع هذا التفريق أعلن فعلا الانفصال عنهما، والذي حدث في البداية عن اليهود ثم عن النصارى ثم حدث في النهاية الانفصال الكامل باللوم والاتهامات التي وُجهت لكل من اليهودية والمسيحية على حدا، أو لهما معا، والتي أصبحت سارية عليهما معا باستخدام مصطلح "أهل الكتاب" مطلقًا[٣٤].

ويمكن تلخيص تفنيد هذه الشبهة فيما أورده "بوسه" نفسه حول أن النموذج القرآني يمثل الوحدة الدينية (إله واحد، ونص أصلي واحد أخذت عنه كل كتابات الوحي، وأمة واحدة، ونبي صاحب رسالة[٣٥])، والتي يمكن القول بأنها انعكاس مباشر لموقف الإسلام من اليهودية والمسيحية، ذلك الموقف الذي اتخذه علماء تاريخ الأديان المسلمين أساسا لهم في دراساتهم للأديان السماوية الثلاث (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، فوحدة المصدر تمنع الاختلاف، والاعتراف بالديانتين السابقتين لا يعني القبول بكل ما هو موجود فيهما على صورته الحالية[٣٦]، الأمر الذي يدلل على وجود موقف قرآني واضح من اليهودية والنصرانية، لم يتغير أو يتم تطويعه وفقا لمتغيرات مر محمد ﷺ أثناء دعوته.

كما يمكن أيضا تفنيد هذه الشبهة من خلال ما أورده "بوسه" في الفصل الأخير من كتابه الماثل للعرض، وذلك في استعراضه التاريخي للعلاقات بين أتباع الديانات السماوية الثلاث، وما ذكره من فتوحات إسلامية في بلاد يقطنها نصارى ويهود، والتي أكد من خلالها على "تسامح" الموقف الإسلامي ونبله، على خلاف الموقف المسيحي أو حتى اليهودي، بشكل يؤشر جليا على أن هذا الموقف المتسامح ما هو إلا انعكاس مباشر لما دعا إليه القرآن الكريم تجاه أهل الكتاب منذ البداية.

الحواشي والتعليقات :

1 تصدير الكتاب، ص ٧.

2 مقدمة المترجم، ص ١١.

3 أحمد محمود هويدي(د)، مدخل إلى الاستشراق ومدارسه، بدون ناشر، القاهرة، ص ١١٠.

4 نفس المرجع، ص ١١٠.

5 ساسي سالم الحاج (د)، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا ١٩٩١، ص ١٥٢-١٥٣.

6 نفس المرجع، ١٤٧-١٥٠.

7 ساسي سالم الحاج، مرجع سابق، ص ١٥٣.

8 حسن حنفي(د)، التراث والتجديد..موقفنا من التراث القديم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٦٤، ساس الحاج(د)، المرجع السابق، ص ٢٠٠.

9 مقدمة المترجم، ص ١٦.

10 ساسي الحاج، المرجع السابق، ص ٢٠١.

11 هيربرت بوسه، ص ٤٤.

12 هيربرت بوسه، ص ١٧٥.

13 هيربرت بوسه، ص ١٨٢.

14 حسن حنفي، مرجع سابق، ص ٧٣، ساس الحاج، مرجع سابق ص ٢٠٢.

15 مقدمة المترجم، ص ١٦.

16 ساسي الحاج، ص ٢٠٢.

17 هيربرت بوسه، ص ٦٩.

18 هيربرت بوسه، ص ٦٣.

19 قسّم الأستاذ الدكتور/ حسن حنفي، في كتابه التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المناهج الاستشراقية وفقا لتقسيم تراتبي تكاملي؛ إذ رأى أن كل منهج له وظيفة أو مهمة تكمل السابق له، وعلى إثر ذلك فضل عارض الكتاب تقسيم المناهج التي استخدمها "بوسه" وفق هذا الترتيب.

20 حسن حنفي، المرجع السابق، ص ٧٨.

21 مقدمة المترجم، ص ١٦.

22 حسن حنفي، مرجع سابق ص ٨٠.

23 نفس المرجع، ص ٨١.

24 هيربرت بوسه، ص ١٠١٠.

25 هربرت بوسه، ص ١٢٠.

26هربرت بوسه، ص ١٢٠.

27 مقدمة المترجم، ص ٢٠.

28 هيربرت بوسه، ص ٩٩.

29 هيربرت بوسه، ص ١٤٩-١٥٠.

30 هيربرت بوسه، ص ٧٣.

* الآية الموضوعة بين أقواس عندما يكون التتابع مختلفًا.

31 مقدمة المترجم، ص ٢١.

32 مقدمة المترجم، ص ٢٣.

33 هيربت بوسه، ص ٦٣-٦٥.

34 هيربت بوسه، ص ٦٩-٧٠.

35 هيربرت بوسه، ص ٦٦.

36 أنظر: محمد خليفة حسن(د)، تاريخ الأديان....دراسة وصفية مقارنة، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٤- ١٦ .

روح القانون

في الربينية اليهودية (التقليدية)

تأليف : هيروشي إيتشيكاوا

عرض : إيتسكو كاتسوماتا

شهدت السنوات الأخيرة اهتماماً كبيراً لدى الوسط الياباني بقضايا ومواضيع تتعلق باليهودية واليهود . وتعتبر مأساة التعذيب في المحرقة – طبقًا للفهم اليهودى – عموماً درساً تاريخياً مهماً لا يُنسى، يرافقه تيارٌ منتظمٌ للأعمال الأدبية والمرئية يلقى جماهير تقدره، وإن معاناة اليهود (التي كثيراً ما تلقي بظلالها على التاريخ الأوربي) وأوضاعهم الحالية هي مدارات بحثٍ شائعةٍ بين العلماء اليابانيين. ويحظى الصراع الإسرائيلي الفلسطيني المستمر ، حيث يبدو أولئك الذين كانوا مضطَهَدين في السابق يأخذون دور المضطَهِدين ، بتغطية صحفية يومية ، وكذلك بنقاشات في وسائل الإعلام المختلفة عن كتابات علمية وكتب دراسية وتقارير تتعلق بالمناطق التي تمزقها الحرب . ويبدو أن الاهتمام العام باليهودية يزداد بشكلٍ ملحوظ في اليابان منذ الهجمات الإرهابية في الحادي عشر من أيلول/سبتمبر مع نقاشاتٍ حول الصِدام الخفي للمصالح بين الغرب الذي تقوده الولايات المتحدة و بين العالم العربي. وهذا يؤدي حتماً لظهور وجهات نظر مسيحية مضادة لوجهات نظر إسلامية ، ويلفت الاهتمام من ناحية أخرى إلى علاقتهم بالدين الذي يُمارس في إسرائيل ، مما يدفع من

جهة أخرى إلى دراسة واسعة لأعمال مفكرين يهود بارزين والاهتمام بها على نطاق واسع ، وخصوصاً سيغموند فرويد(Sigmunnd Freud) وجاك ديريدا(Jucques Derrida) وعمانوئيل ليفيناس(Emmanuel Levinas) وآخرين غيرهم.

وتسنّت لي الفرصة مرة، جمع قائمة منشورات يابانية حول مواضيع تتعلق بالدين اليهودي والناس . ورغم أني تأثرت بمجرد عدد العناوين في تلك القائمة، إلا أنني لم أستطع أن أتخلص من الشعور بأن هناك شيئاً ما مفقوداً ، ولدى الدراسة، أدركت أن معظم الكتب كانت حول مواضيع تتعلق باليهودية ومعادة السامية والصراع الإسرائيلي الفلسطيني والفكر اليهودي، وليس عن اليهودية كدينٍ بحد ذاته ، وكشفت عن فقدان الاهتمام نسبياً بالعقيدة اليهودية من طرف الباحثين اليابانيين، والتي من المفترض أن تكون في قلب جميع المواضيع التي تغطيها تلك المطبوعات . وبالفعل فقد تبين أنه أُجريت محاولات قليلة جداً من قبل علماء هذا البلد للدخول في صميم الدين الذي ساد هذا الشعب ، الذي يتصارع مع جيرانه ويشكل خلفية جليَّة ودقيقة للأعمال المشهورة لعظماء المفكرين اليهود ، ولكي نكون عادلين، يُظهر الباحثون اليابانيون في العصر الحاضر اهتماماً متنامياً في الربينية اليهودية (التقليدية)، ويعتبرونها أحد مفاتيح فهم السياق التاريخي للمسيحية كما كانت في أيام السيد المسيح والأناجيل . ولا تزال الدراسات المنشورة هنا عن الطائفة المفترض أنها تشكل قوام دينٍ سيبقى حياً بعد فقدان الوطن هي عبارة عن ترجمات أغلبها تبين أن موضوع البحث عن هذا الموضوع في هذا البلد لا يزال في بداية المرحلة.

هذه هي الخلفية لإصدار كتاب "روح القانون في الربينية اليهودية". إن الكاتب هيروشي إيتشيكاوا رائد ياباني في الأبحاث اليهودية ، اشتهر منذ فترة طويلة في طريقته المتعددة الأبعاد في استكشاف عالم اليهودية ، والكتاب في أساسه مجموعة لأعماله المنشورة مع إضافة قليلٍ من الملاحظات . وعلاوة على كونه أول كتاب من تأليف كاتب ياباني يقدم فهماً لجمل الدين اليهودي وفلسفته، فهو يبحث في جوهر اليهودية ويعالج بفاعلية الفجوة في البحث اليهودي في هذا البلد، مما يمثل بذاته إنجازاً رائدًا أعتقد أنه يعطي الكتاب قيمةً كبيرةً.

يوضح البروفيسور إيتشيكاوا أن تركيزه في تأليف هذا الكتاب هو لتسليط الضوء على المميزات الأساسية لليهودية، التي تسهم في روح اليهودية، ولفحص تأثيرها على المؤسسات الاجتماعية والثقافية في المجتمع اليهودي ، لذا فإن كتاب "روح القانون في الربينية اليهودية" لا يدون تاريخ اليهودية ولا يحلل بشكل تجريبي ولا يبحث بشكل تقليـــدي في أي مظهـــر للدين، ولا يحاول أن يقدم تحليلاً مركزاً ومفصلاً في أي زمنٍ خاصٍ من التاريخ اليهـــودي. وهكذا لا يستفيد مباشرةً من البحث فيه من كان يبحث عن كتابٍ أو مرجعٍ حول هـــذا الدين ، إن ما يفعله البروفيسور إيتشيكاوا في هذا الكتاب هو انتقاء ظاهرةٍ معينةٍ وتطوراتٍ يمكن أن تعكس الجوهر الحقيقي لليهودية من أماكن وعصور وقطاعات مختلفة قائمة علـــى اهتمامه ، وتحاول أن تقتفي بنية العقل اليهودي من خلال تلك الأمثلـــة ، وهـــذا عـــرضٌ طموحٌ. وكما يبدو إن مثل هذه الدراسة الشجاعة التي تدعمها وجهة نظر واسعة هي وجه آخر قد ميز هذا العمل كما أعتقد.

ويخطر لي أن معظم الدراسات الأخيرة عن الأديان والوثائق التاريخية تفتقد إلى الطمـــوح للدخول في النواة المشتركة للتجارب الدينية والاجتماعية والثقافية التي تتناولها ، لقد ضلل هاجس التنوع جماعة الباحثين ككل عن أهمية البحث في الخصائص المشتركة التي قد تكمن وراء كل شيء ، ويبدو هذا الاتجاه واضحاً بشكل خاص في دراســـة اليهوديـــة الربينيـــة. اعتادت هذه الطائفة اليهودية أن تُعتَبر مفتاح استيعاب اليهودية بمجملها، ولكن الفروقـــات الضخمة في تغيراتها الإقليمية وتسلسلها الزمني (والتي يجب أن يلقى التقديرَ اكتشافُها كإنجاز بحثٍ كبيرٍ يقرِّبنا أكثر فأكثر من الحقيقة) قد أدى بالعلماء في آخـــر المطـــاف إلى تحديـــد تركيزهم على أماكن وفترات زمنية ومظاهر معينة لكي يكونوا قادرين على وضع أهـــداف واضحة لجهودهم يمكن تحقيقها، وتتسبب اليوم في بيئة بحث مجزّأة.

ويبدو أن"روح القانون في الربينية اليهودية" يتحدى هذا التوجـــه بتركيـــزه الكلـــي ، فالكاتب يناقش بحرية المواضيع المتعلقة بأمكنة وعصور وحتى ديانات متنوّعة بما فيها الكتاب العبري واليهودية في الزمن التلمودي والصوفية اليهودية في العصر الوسيط، والحالة الراهنة

للدراسات اليهودية في الولايات المتحدة والأمثلة المقتبسة على نحو ثابت من المسيحية والبوذية . يبدو أن هذه الدراسة تعكس إحساس الكاتب بالمسؤولية كباحث يتناول أسئلة وجودية ، كما تعكس فهمه الذي تكوّن من تجربته في العيش في الخارج، إن تلك المعرفة لثقافة المرء هي أساسية لتعليم دينٍ أجنبي لأبناء بلده ، وبقراءة هذا الكتاب، قد يشعر باحثو اليوم ذوو النظرة القصيرة من وقت لآخر بحافز للنظر بعيداً عن صفحاته إلى محاولة التقاط فكرة عما قد يكمن وراء جميع الظواهر التي يدرسونها، وربما حضور كبير يتجاوز جميع الحدود الدينية والثقافية . سيقدم كتاب "روح القانون في الربينية اليهودية" لقرائه فرصةً للتفكير بمسؤولياتهم كعلماء وليسألوا أنفسهم من جديد ما الذي يبحثون عنه ولماذا؟

يتألف هذا الكتاب من ثلاثة أقسام :

القسم الأول، بعنوان "*ولادة دين الشرائع*" ويتحرى كيف جاء إنشاء الربينية اليهودية كأساس لليهودية المعاصرة مع اهتمامٍ خاصٍ بموضوع الكيفية التي دافعت العقيدة اليهودية فيها عن قوامها ضد المسيحية ، وكيف انخرطت الأفكار والمثل التوراتية في النظام اليهودي. ويحقق الكاتب أيضاً كيف بنى التلمود (الذي يُعرَف هنا بأنه أساس المعرفة المؤسساتية التي تدعم استقلال حكم القانون) المجتمع اليهودي.

القسم الثاني، "*إظهار روح التوراة*" يتناول تفسيرات التوراة كما يعبر عنها في التفسير والصلوات والتعليم الإلهي، مع التركيزٍ على أهميتها بالنسبة لبقاء الجماعة اليهودية على قيد الحياة بعد فقدان الوطن.

القسم الثالث، "*التحدّيات في العصور الحديثة*" يصف كيف انهار نظام الاعتماد الكلي على التوراة المكتوبة والشفهية مع نشوء الصوفية والعقلانية الحديثة.

يرى المرء لدى قراءة هذه الصفحات، صورة متماسكة لليهودية تبرز من الحقائق والأفكار المخططة والمدروسة ، ويعبّر جوهر العقيدة عن ذاته من خلال التفاسير المقتبسة في الكتاب كله ويحصل القارئ أيضاً على تجربةٍ في العالم اليهودي من خلال رسومات جميلة وصور فوتوغرافية تجمّل الكثير من الصفحات. وهناك طابعٌ أخر يميز كتاب "*روح القانون*

في الربينية اليهودية" وهي نظرةٌ نادرةٌ بعين يابانية إلى كيفية ممارسة اليهود للدين بالضبط ، حيث يشارك الكاتب تجربته بالحضور المنتظم للقدّاس الصباحي في كنيس يهودي في إسرائيل.

لقد ذكّرني تقرير البروفيسور إيتشيكاوا بتجربتي في قداسات الصلاة اليهودية ، حيث رأيت كلَّ متعبِّدٍ يتلو الصلوات على منصته الخاصة، ويمتلئ كل المصلّين بالفرح عندما تفتح التوراة، وتستمر النقاشات الروحية عن كيفية وجوب قراءة التوراة ، لقد كان الجو مفعماً بالإثارة والبهجة، ولا يوجد أي شيء مقدس في المكان، خلافاً لما يتوقعه معظم اليابانيين لدى زياراتهم للكنائس المسيحية . لقد كان ذلك حقاً بمثابة فتح عينٍ لي ، وينقل "*روح القانون في الربينية اليهودية*" نفس ذلك الجو بنجاح وخصوصاً في الفصل السادس "*المعصية والمغفرة*" حيث دفعت شجاعة الكاتب إلى المغامرة بدخول كنيس يهودي والمواظبة على حضور قدّاس الصباح الباكر ، فأعطت أكلها في وصف حيّ ودقيق لطبيعة المكان.

إذاً ما هي الأفكار الأساسية لأجزاء الكتاب الثلاثة؟ إحداها يمكن أن تكون بالطبع تركيز الكاتب المتواصل على مفاهيم القانون والحرية ، فكما يبدأ الشكل المألوف للكتابة اليابانية بالحرف 'جي' (النفس) وهو يشير إلى 'جيو' (الحرية)، 'جيتشي' (الحكم الذاتي)، 'جيهاتسوتيكي إيشي' (الإرادة الخاصة)، 'جيغا' (الأنا).

يبدو اهتمام إيتشيكاوا الأساسي بأنه يكمن في مظاهر اليهودية تلك التي تبدو أنها تؤيّد إصرار الدين على مثالية الحرية . ومن الملاحظ عموماً أن العقيدة اليهودية هي دين قوانين ووصايا لا تعد ولا تحصى، وهنالك صورةٌ دائمةٌ لليهود بأنهم شعبٌ مهووسٌ باتباع التوراة حرفياً ، ولدى اليهودية مجموعة شاملة من القوانين يجب على أعضائها اتباعها كل يوم، تتعلق بالطعام والصلاة على سبيل المثال ، وهناك بالطبع المشنا وهي مجموعة واسعة من القوانين، والتلمود ومجموع الأبحاث والتعليقات على تلك القوانين والتفاسير للكتاب المقدس العبري . وقد يبدو هذا التأكيد على الالتزام بالقوانين متناقضاً مع مثالية الحرية. ومع ذلك إذا كانت اليهودية حقاً نظاماً قاسياً وقمعياً ويركز على مجرد إبقاء القوانين فقد يظن

المرء بأنها ما كان لها أبداً أن تبقى حيةً أكثر من ٢٠٠٠ سنة بدون وطن . وبالفعل يبدو أن الدين تنامى ورعى الإبداع وساند نفسه في توترٍ لطيفٍ بين الإفراط في التقييد القمعي وبين احترام الحرية ، وإني أفترض أن مثل هذا التوتر يخوِّل اليهودية بأن تبقى على قيد الحياة وأن تفتن إيتشيكاوا كل هذه السنوات.

إن الحرية هي أمرٌ مسلَّمٌ به بشكل واسع في المجتمعات الديمقراطية بالإضافة إلى اليابان، إنها حقيقة عالمية ، ومع ذلك ربما تكلّف حريةُ المرء حريات أشخاصٍ آخرين ، فالصراعات الدولية هي معارك بين الدول من أجل الحرية . وهكذا فالحرية خاضعة للتقييد في جميع أنواع العلاقات . فانطلاقاً من هذا، يبدو البحث عن روح اليهودية ذا قيمة، ويظهر أنه قائمٌ على توازنٍ بين القوانين والحرية، من أجل مبادئ قد تساعدنا على إيجاد طرقٍ نوازن بها حاجاتنا للحرية مع حاجات الآخرين لها. إنني واثق أن *"روح القانون في الربينية اليهودية"* سيزود قُرّاءه بمادة ممتازةٍ في تبصّر موضوع الحرية في سياق تجربتهم الخاصة.

تبدو الحرية في اليهودية مستمدّةً من تناقضها الظاهر مع القوانين ، وتدعم الأنظمة التي نمت بتفسيرات الكتب المقدسة وشُرّعت في التوراة الشفهية . إن اهتمام الكاتب الكبير في التوراة الشفهية واضحٌ في أجزاءٍ مختلفة من الكتاب ويبدو أنه ثاني نقطة أساسية في هذا العمل ،لقد بدأ افتتان إيتشيكاوا باليهودية لدى التقائه مع تعبير *"موشي ربينو"* والتي تعني *"معلمنا موسى* ، أصبح الكاتب في حيرةٍ تجاه استخدام هذا العنوان في الأدب اليهودي عن رجلٍ يشار إليه في الكتاب المقدس أنه *"النبي"* فماذا يعني هذا؟ يعتقد الكاتب أن أجيالاً من أتباعه ينظرون إلى موسى على أنه النموذج المثالي، وشكّل هذا التطلّع جميع الأعراف والمؤسسات والمجتمع اليهودي وهي بمجملها تبوح بروح اليهودية.

وبالنسبة لي يبدو العنوان *"معلمنا موسى"* بأنه يعبر عن الروح الحقيقية لليهودية كدينٍ مبنيٍ على التوتر ما بين الحرية والقانون. إن أحد التفاسير التي يشير إليها الكاتب كدليلٍ على أن التوراة الشفهية بأكملها، بما فيها التعليقات الإضافية التي وضعها الحاخامات فيما بعد، كان موسى قد أوضحها (الصفحة ٤٩). وهذا يلمح إلى أن أياً من الشروح

والتطبيقات التي قد تستمدها الأجيال اللاحقة من اليهود فإن صحتها مستمدة سابقاً من حقيقة أن النبي قد عرض التوراة الشفهية بالكامل ، ورغم أن هذا يضمن شرعية تفسيرهم للكتاب المقدس بأي طريقةٍ ترضيهم، فإن اليهود قد ذهبوا إلى أبعد من ذلك ليطوروا مجموعةً واسعةً من القوانين خارج النص.

ويبدو أن ما يقود هذه الجهود هو إدراك أن اليهود أنفسهم مسؤولون عن اتباع حياة كحياة موسى ، إن روح الحرية اليهودية قد تكون متأصلة في ضمّ الثقة المطلقة في حرية الناس في إيجاد التفسيرات وضبط النفس مع اتباع حياةٍ تتمثل بمعلمهم موسى. وبهذا يبدو من الطبيعي أن احترام اليهود للقانون يتماشى مع شعورهم بالحرية الفردية والاستقلال ، وربما يكون التعبير *"معلمنا موسى"* هو مفتاح فهم الدين كما يقترح الكاتب.

يناقش القسم الثالث من الكتاب *"الحرية والقانون"* كتاب سفر الخروج، والذي يسرد قصة نجاة موسى وشعبه في زمن الشدة وتسلّمه للتوراة ، وربما يعتبر هذا أهم جزء في *"روح القانون في الربينية اليهودية"*. وهنا يستعرض الكاتب بعض الأسئلة المألوفة عن سفر الخروج، بما فيها: لِمَ كان على موسى وبني إسرائيل أن يتيهوا في الصحراء ويتدبروا أمرهم مع تحديات كثيرة قبل تسلُّم التوراة؟ ولماذا حدث تقديم التوراة في الأرض القفر؟. وتتضمن المواضيع الأخرى التي تناقش في الجزء الثالث منع عبادة الأوثان وشروح نشيد الأناشيد التي تُعتبَر الكتاب الأكثر جدلاً في الكتاب المقدس، وأهمية ذكر مزايا الأجداد في الصلاة خلال أيام التوبة العشرة والمعنى الإلهي للكناية حول شخصٍ عاجزٍ.

لا يبحث هذا الكتاب الشروح اليهودية للكتب المقدسة بشكلٍ منتظم، ولكن بالأحرى يصف آلياتها وميزاتها وتاريخها بشكل لائق ويزود قراءه بوجهة نظر موسعة تقدمية عن الموضوع. ويعد *"روح القانون في الربينية اليهودية"* بتجربة قراءة ثرية وعميقة بسبب تركيزه الشديد، ويُقدم نظرة نادرة إلى الشروح النصية من خلال أمثلة من مجالٍ كلي للمصادر التي تحتوي على قصص تفسيرية وروحانية.

وأريد أن اشير إلى النقطة المهمة الثالثة لهذا العمل، وهي افتتان الكاتب الدائم بنمـــوذج التاريخ اليهودي الذي طرحه جيرشوم شوليم (Gershom Scholem) والذي رسمت أعماله صورة مشرقة عن الصوفية اليهودية وأقامت أهمية هذا التقليد في ســـياق تـــاريخ الفكـــر اليهودي . وبالطبع ستستمر هذه الإنجازات لتكون ذات علاقة وثيقة بالبحث اليهـــودي . لقد تحرى شوليم في قدرة اليهودية على تطورات أكثر في تعايشها مع كلٍّ مـــن مظهرهـــا المحافظ والمعياري ومظهرها الصوفي والمتأصّل ، وينبغي أن تطبق وجهة النظر هذه على دراسة تاريخ الديانات الأخرى وحضارات ومجتمعات وثقافات محددة وعلى التاريخ بشكل عـــام. ورغم أن بعض أعمال شوليم في الصوفية اليهودية قد ترجمت إلى اليابانية إلا أنه لم توجد أي محاولة لدراسة منهجه نفسه، وبكل إخلاص أتمنى أن يســـاعد *"روح القـــانون في الربينيـــة اليهودية"* على تقديم وجهة نظر شوليم الواسعة لجماهير أوسع في اليابان.

وإذا خرجنا عن الفضول الشخصي للبروفيسور إيتشيكاوا، نرى أن هذا الكتاب يلتـــزم بعمليات فكر الكاتب من البداية وحتى النهاية، وهو يسأل ثمّ يجيب عن أسئلته ، وهذا مـــا يعطي بعض القرّاء شعوراً بالتحديق من بعيد على عالمٍ مُكتفٍ ذاتياً بدون إمكانيات للتحقق من صحة محتواه ، ويوضّح الكاتب من البداية أن هدفه ليس تقديم تحليل تجـــريبي لأيٍ مـــن الظواهر التي يتناولها، ولكني سأكون مسروراً بأن أرى كيف يمكن التحقق من ملاحظاتـــه وفرضياته باستخدام مصادر معتمدة إن كان ذلك ممكناً ، وهذا يتطلب بالطبع مشـــاركات لمختصين عديدين ومتنوعين ، فهذا الفكر يجعلني على درايةٍ مرةً أخرى بوسعة اهتمامـــات الكاتب وعمق نظره.

Contents

Japanese Studies :

Samir Nouh
Arab Islamic Culture in Japan; Past and Present 3

Abd El-Latif M.Khalefa
Some Traits of Japanese Personality 35

Mohamad M. Abo Ghder
Japanese Israeli Relation, The Historical Dimension 87

Islam and the West :

Hasan Hanfi
Islam in Europe 101

Sa'd Abd Alaziz
Reactions to the Pope's Remarks in the Israeli newspapers 115

Mori Koichi
What lies behind the Pope's Remarks on Islam (A Problem in the Pope's way of Understanding Europe 129

Mohamad Khalifa Hasan :
Islam between Dialogue and Conflict (The Conflict of Civilizations) 137

Judaic Studies :

Ahmad M.Hewidi
Religion of Patriarchs : A Critical study according to Pentateuch Sources 169

Masahide Goto
Modern Judaism and Religious Tolerance; On the Paradoxical phenomenon of" Exclusivism in Enlightenment" 191

Books Review :

Die Theologische Beziehung des Islam zu Judentum and Cristentum: Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwartige Situation 219

Review : Ahmed Al bahnasy
(The Spirit of Law in Rabbinic Judaism) 233

Review : Katsumata Itsuko

Under the Supervision of
Professer Dr. Ali Abd Al-Rahman Yusef
President of Cairo University
and Chairman of the Center of Oriental Studies

Professer Dr. Abdallah Altatawi
Vice- President of Cairo University
and
Vice- Chairman of the Center of Oriental Studies

Editor
Ahmad Mahmod Hewidi
Director of C.O.S

Advisors Committee

Koichi Mori, Director of cismor
Makoto Hara, Dean of Faculty of Theology
Samir Nouh, Professor, Faculty of Theology
Ahmed Abdallah Zaeid : Dean of Faculty of Arts
Zien Al Abdin Mahmoud : Vice Dean of Faculty of Arts
Mohamed Khalifa Hasan : Vice President of Islamic University in Pakistan

Academic Committee

Hassan Ko Nakata, Vice Director of cismor
Katsuhiro Kohara, Vice Director of cismor
Jonia Shinohe, Professor, Faculty of Theology
Yumna Tarif Al Khuli, Head of the Dept.of Philosophy, Faculty of Arts
Mohamad Alaa Mansour, Head of The Dept. of Oriental Languages
Esam Hamza, Head of The Dept. of Japanese Language

Editorial Secretariat : Hosein Abraem Mukhtar - Financial Supervision : Esmat El-Kholi

Artistic design and layout : Amr Abd Al Ra'uf Hosain

Japanese and Oriental Studies

In this Issue

- **Arab Islamic Culture in Japan**
- **Japanese Israeli Relation, The Historical Dimension**
- **Islam in Europe**
- **Islam between Dialogue and Conflict**

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. (2) July, 2008