CISMOR

مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

دراسات يابانية وشرقية

العدد الخامس
يوليو ٢٠١١

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

من موضوعات العدد:

- بناء السلام والحوار بين الأديان والثقافات
- العقلانية فى الإسلام والتعايش مع الديانات الأخرى
- الخلق Creation والإيمان بالآخرة في اليابان دروس إلهية مستفادة
- معطيات الإسلام فى السيخية
- يهود اليمن فى أدب الهجرة الأولى

المحتويات

دراسات دينية :

سمير عبد الحميد إبراهيم نوح

بناء السلام والحوار بين الأديان والثقافات وجهة نظر يابانية 3

أحمد القاضى

معطيات الإسلام فى السيخية 13

كازوكو شيوجيرى

العقلانية فى الإسلام والتعايش مع الديانات الأخرى

من منظور التحدى فى تاريخ الفكر 23

كاتسوهيرو كوهارا

الخلق Creation والإيمان بالآخرة في اليابان دروس إلهية مستفادة

من كوارث هيروشيما وناغازاكي وفوكوشيما 39

حسن كو ناكاتا

إعادة النظر في نظرية الخلافة السنية نشر سيادة القانون على الأرض 51

دراسات يابانية :

د. شهاب فارس

التجربة اليابانية في عصر ميجي المعارف الغربية والتحديث 81

دراسات شرقية :

جمال عبد السميع الشاذلى

إشكالية ترجمة رواية "السكرية" لنجيب محفوظ إلى اللغة العبرية 103

نجلاء رأفت سالم

يهود اليمن فى أدب الهجرة الأولى (1881 – 1903) 123

مراجعات :

جمال عبد السميع الشاذلى

دراسات فى الأدب العبرى المعاصر (الجزء الأول) 185

جمال عبد السميع الشاذلى

دراسات فى الأدب العبرى المعاصر (الجزء الثانى) 189
جمال عبد السميع الشاذلى
نظام الاقتراع عند بنى إسرائيل وعرب الجاهلية (دراسة مقارنة) 193
مركز الدراسات الشرقية
الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامى فيها 195

Contents

Religious Studies:

Samir Abdel Hamid I. Noah

Peace Building through the Dialogue among Religions and Creeds- Proposal from the view of Japanese Civilization 3

Ahmad Mohamed Ahmad Abdel Rahman

The Contribution of Islam in Sikhism..... 13

Kazuko Shiojiri

Rationalism in Islam and Co-Existence with Other Religions: Considering the Challenge on History of Thought ……..... 23

Katsuhiro Kohara

Creation and Eschatological Crises in Japan: A Theological Lesson Learned from the Hiroshima, Nagasaki and Fukushima Disasters……..39

Hassan Ko Nakata

The deconstruction of Sunnite Theory of Caliphate — Spreading the Rule of Law on the Earth 51

Japanese Studies:

Shihab Fares

The Japanese experience during the Meiji era: Transferring Western Knowledge and the Modernization Process- ….81

Oriental Studies:

Gamal Abdel Samie Shazly

The problematic aspect of translating Naguib Mahfouz's " Al Soukareya" into Hebrew 103

Najla Rafat Salem

Yemen's Jews in the literature of the first immigration (1881 - 1903) ..123

Reviews:

Gamal Abdel Samie Shazly

Studies in Modern Hebrew Literature (Part I) 185

Gamal Abdel Samie Shazly

Studies in Modern Hebrew Literature (Part II) 189

Gamal Abdel Samie Shazly

Voting system when the Israelis and Arab ignorance (Comparative Study) 193

Centre of Oriental Studies

Views with the words of moses Bin maimon and the impact of Islamic …….. 195

تقديم

القارئ الكريم...

يسعد مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة أن يقدم العدد الخامس من مجلة "دراسات يابانية وشرقية"، ويضم دراسات دينية ودراسات يابانية ودراسات شرقية "

ويضم المحور الخاص بالدراسات الدينية عدة دراسات وهى بناء السلام والحوار بين الأديان والثقافات وجهة نظر يابانية، حيث أشار إلى أن الصراع بين دول العالم قد ارتبط بالمعتقد الدينى على مر الأزمنة، فحاول البعض اختيار العولمة انطلاقاً من أنها قرينة التسامح وتحقيق السلام، ولكنها لم تخل من وجوه عنيفة ومظاهر تسلط مفزعة.

وقد ازداد الاهتمام فى السنوات الماضية بالعلاقة بين الدين والعنف، وبخاصة بعد تنامى ما يسمى بظاهرة الإرهاب سواء على الصعيد الفردى أو الجماعى أو إرهاب الدولة .

وانتقل بعد ذلك إلى الحديث عن اليابان على طريق السلام، حقبة ما قبل الحرب العالمية الثانية وما بعدها، ويتساءل د. سمير بعد ذلك هل صنع الدستور الإسلام فى اليابان؟ .

وتأتى بعد ذلك دراسة أ.د. أحمد القاضى " معطيات الإسلام فى السيخية" ، حيث أشار إلى أن السيخية فى أديان الهند التى ظهرت فى فترة متأخرة فى كل جو إسلامى، حيث كان لدخول الإسلام أهمية كبيرة فى تاريخ الهند، كما أن طقوس هذه العقيدة فهى تشبة إلى حد كبير ما يفعله أهل الطرق الصوفية تجاه شيخ الطريقة، وقد برزت معطيات الاسلام لهذه العقيدة فى ثلاث نقاط، عقيدة التوحيد، وعقيدة المساواه بين البشر، وعدم وجود أى نمط من أنماط الطقوس الوثنية.

وتحمل الدراسة الثالثة عنوان " العقلانية فى الاسلام والتعايش مع الديانات الأخرى من منظور التحدى فى تاريخ الفكر للبروفسر كازكو شيوجيرى، حيث تحدث عن الاسلام

والتعايش ، والتعايش مع الله أو التعايش فى الله، والقدر الإلهى وحرية الإرادة، وعقلانية الإسلام والتعايش الجديد.

وتأتى الدراسة التالية تحت عنوان " الخلق والإيمان بالآخرة فى اليابان دروس إلهية مستفادة من كوارث هيروشيما وناغازاكى وفوكوشيما للبروفسور الذى صنعه الإنسان، والخلق والايمان بالآخرة، والخلق والسبت فى مجتمع التنمية المستدامة .

وتحمل الدراسة التالية عنوان "إعادة النظر فى نظرية الخلافة السنية، نشر سيادة القانون على الأرض لحسن كونا كاتا فتحدث عن مفهوم الخلافة السنية ، كما أشار إلى أن هدف البحث هو اعادة النظر فى مفهوم الخلاف السنية فى سياق العولمة، وإعادة تعريفها لتحقيق سيادة القانون على الأرض وعرض بعد ذلك لنظام حكم الخلافة الاسلامية بوصفة المكون الاساسى للعولمة الحقيقية ورسالة الإسلام لبسط الحكم على جميع أنحاء العالم، والشريعة الإسلامية كقاعدة من قواعد القانون، والحكم الإسلامى هو حكم سيادة القانون بالضرورة.

أما المحور الثانى ، وهو دراسات يابانية، ينضم عدة دراسات أولها " التجربة اليابانية فى عصر فيجى" المعارف الغربية والتحديث للدكتور شهاب فارس، والذى تحدث فيه عن أهداف البحث وأهمية ومنهجية ، والمعارف الغربية واستقدام الأساتذة والخبراء من الخارج، والمعارف الغربية، وإرسال البعثات إلى الخارج والمعارف الغربية، ومظاهر التحديث فى المجتمع .

أما المحور الثالث والأخير فهو دراسات شرقية فيضم دراستين الأولى بعنوان إشكالية ترجمة رواية السكرية لنجيب محفوظ إلى اللغة العبرية للأستاذ الدكتور جمال الشاذلى، عرض فيها لإسرائيل وأدب نجيب محفوظ وروايات نجيب محفوظ المترجمة إلى اللغة العبرية، ونجيب محفوظ والثلاثية، وترجمة رواية السكرية لنجيب محفوظ إلى اللغة العبرية.

والدراسة الثانية فى دراسات شرقية عنوانها "يهود اليمن فى أدب الهجرة الأولى (١٨٨١ . ١٩٠٣) للدكتورة نجلاء رأفت سالم، والتى عرضت فيها ليهود اليمن : أصولهم ودوافع الهجرة إلى فلسطين وأحوالهم فى إسرائيل .

ثم عرضت لصورة اليهودى اليمنى فى أدب الهجرة الأولى التى ظهرت فى تدينه، وتفاؤله، وهزله، وجديته، كما ظهرت صورة المرأة اليمنية فى هذا الأدب من خلال رغبتها فى المساواه مع الرجل، ودورها فى الإستيطان الجديد .

وجاء المحور الأخير فى هذا العدد عبارة عن مراجعات قدمها الأستاذ الدكتور / جمال الشاذلى عن إصدارات مركز الدراسات الشرقية الأخيرة ، وهى دراسات فى الأدب العبرى المعاصر" الجزءان الأول والثانى، تأليف الأستاذ الدكتور / جمال الشاذلى والدكتورة / نجلاء رأفت سالم ، وكتاب نظام الاقتراع عند بنى إسرائيل وعرب الجاهلية (دراسة مقارنة) للدكتور محمود أحمد حسن المراغى ، والآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامى فيها للدكتور / حسن حسن كامل إبراهيم .

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

والله ولى التوفيق

رئيس التحرير

أ.د. جمال عبد السميع الشاذلى

مدير مركز الدرسات الشرقية

بناء السلام والحوار بين الأديان والثقافات وجهة نظر يابانية

أ.د/سمير عبد الحميد إبراهيم نوح
الأستاذ بجامعة دوشيشا

(١)

ارتبط الصراع بين دول العالم على مر الأزمنة بالمعتقد الديني، فحاول البعض اختيار العولمة مذهبا انطلاقا من القول بأنها قرينة التسامح وتحقيق السلام، ثم أظهرت تجارب العلمانية بأنها لم تخل من وجوه عنيفة ومظاهر تسلط مفزعة، رغم اعتبارها حلا عمليا فرضته أجواء الحروب الدينية التي اندلعت في أوربا في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين.

لقد نزعت اليابان بعد هزيمتها في الحرب العالمية الثانية وفي ظل السيطرة الأمريكية إلى الفصل بين الديني والسياسي باسم العلمانية التي تمثل ظاهرة أعم وأشمل تتمثل في إبعاد الدين عن الحياة وعن محتلف المؤسسات الاجتماعية، إلا أن الشعور الياباني الكامن في وجدان الشعب هو السبب الرئيس الذي حول المجتمع الياباني المعاصر إلى مجتمع

مسالم، يسعى إلى تحقيق السلام بين أفراده من جهة والسغي إلى تحقيق السلام بين اليابان ودول العالم من جهة ثانية، والسعى ألى تحقيق السلام العالمي كهدف نهائي من جهة ثالثة.

ازداد الاهتمام في السنوات الماضية بالعلاقة بين الدين والعنف وبخاصة بعد تنامي ما يسمى بظاهرة الإرهاب سواء على الصعيد الفردي او الجماعي او إرهاب الدولة ، وربما هذا هو السبب الذي يجعلنا اليوم نأخذ العلاقة بشكل عكسي لندرس العلاقة بين الدين والسلام، فربما كان للعوامل السياسية والاقتصادية أثرها في تفاقم ظاهرة العنف في مناطق العالم المتعددة، ولا يمكن بالطبع إنكار دور الدين كطرف يتم الزج به في عمليات العنف بجميع مستوياتها، والطابع الديني الذي اتصفت به الصراعات المتعددة في العالم أثار التساؤل المستمر عن دور الدين في تحقيق السلام، ودور الدين في إثارة العنف.

وليس هذا مجال تصنيف أديان العالم، إلا أن الأديان التوحيدية صارت محل اتهام من بعض أصحابها (*كتاب جيل كيبل Gilles Kepel انتقام الله: المسيحيون واليهود والمسلمون في غزو العالم – انظر الحرب والعنف في الأديان ردود من عالم التوحيد فبراير ٢٠٠٤م مركز دراسات الأديان التوحيدية سيسمور جامعة دوشيشا ص ٧٤*) بل ومن أصحاب المعتقدات أو الديانات التي تصنف على أنها ديانات شركية أو وثنية، ومع هذا فالأخيرة أيضا نالها نصيب من الاتهام ، والفكر الديني في اليهودية والمسيحية والإسلام يزودنا بالكثير من قصص العنف بل والإقرار بوجود التدافع بين الناس لحمكة من الله، وكذا الحال في الهندوسية والبوذية وغيرهما حيث الأنسان مقيد يسلسلة من الشر تكاد لا تنتهي نتيجة رغباتنا التي التي تؤدي الى الطمع والكراهية (*اورسولا كينغ المصدر السابق ص ١٠٤ وما بعدها*) ومن هنا يمكن القول بأن للأديان على ما يبدو نزعة متعارضة نحو السلام فمن ناحية تدعو للسلام بين الناس من معتقدات مختلفة لأنها أتت من إله واحد وهم جميعا بشر من خلق الله لكنها من ناحية أخرى تدعو لحرب أناس آخرين وفي الكتب المقدسة هناك تبريرات للدعوة إلى السلام والحرب (م *شمس الدين ص ٦٢ وما بعدها انظر ص ٧٤ تعليقات ياسفر*) ومع أن التعطش للسلام اليوم هو أكبر مما مضى إلا اننا نبدو وكأننا نعيش في حالة دائمة من العنف والحرب، اعتدناها لدرجة لم

نعد نسعى بجد إلى الخلاص منها ولهذا فالسلام ليس مجرد خيار إنه فرض وإلا استمرأت البشرية العنف والحرب وهذا يستلزم وعيا جديدا وثقافة جديدة حول السلام في عالمنا المعاصر، نحن بحاجة إلى التفكير بقلوبنا وعقولنا، بل بحاجة لتطوير فكرنا، وتفسير تقاليدنا الدينية ، لا لنسعى إلى ما يسمى الحرب العادلة بل إلى ما يسمى السلام العادل أو الشامل للبشرية جمعاء، كما أننا بحاجة إلى عناصر روحية تفودنا بل تساعدنا على أداء واجبات أخلاقية، وعلى السعى إلى تشكيل أسلوب تربوي يشكل مجتمعات السلام في عالمنا المعاصر بل يغير الشكل الحضاري لعالم اليوم في ظل خصوصية كل منطقة. فلا بقاء للإنسانية بدون سلام عالمي كما ورد ضمن اعلان نحو اخلاقية عالمية (*اعلان برلمان الأديان العالمية في شيكاغو ١٩٩٣م انظر كتاب هانس كونغ Hans Kung في كتابه المسؤولية الدولية العالمية في البحث عن أخلاقية عالمية جديدة لندن ط ١٩٩٣م نقلا عن سيسمور مصدر سابق ص ١١٦ . سيسمور ١١٦*)

اليابان على طريق السلام "حقبة ما قبل الحرب العالمية الثانية وما بعدها"

لقد مرت اليابان بتغييرات لم تكن متسارعة عبر تاريخها الطويل وظلت تحاول الحفاظ على خصوصيتها بعيدا عن أعين العالم، حتى أجبرت على أن ان تكشف عن نفسها، وتقبل التعامل مع العالم الخارجي، ومن هنا بدأت التقدم خارج أراضيها للتعامل مع جيرانها بل وصل الأمر إلى مرحلة محاولة ضم أراضي الجيران، تحت مسمى توسيع الزعامة اليابانية في شرق آسيا، واضعة أمامها هدفا مقدسا نابعا من معتقدها الديني القائم على تأليه الإمبراطور، وكان الهدف المقدس هو تأسيس آسيا الكبرى مزدهرة وكما ذكر د كوهارا : كانت العقيدة التي يروج لها العسكريون اليابانيون لإزالة التلوث العالمي القديم للحضارة الغربية، ولإحداث نظام عالمي جيد قائم على الروح اليابانية أي وضع " البلد الألهي" للتاريخ الياباني على قدم المساواة مع "مملكة الله" لأوربا الغربية واستعمل تقديس الإمبراطور كإله في شكل إنسان لمواجهة المفهوم التوحيدي للأله في الغرب، وباعتبار أنه قد صيغ بموجب ذلك المفهوم الغربي كان الاعتقاد بأمة إلهية ترعى الديانة الشنتوية القومية خطوة إلى الأمام نحو شيء

يماثل " مملكة الله المسيحية" (*كاتسوهيرو كوهارا الصراعات بين المسالمية ونظرية الحرب العادلة من وجهتي النظر اليابانية والمسيحية ضمن السجل العلمي لندوة الحرب والعنف في الأديان سيسمور ص ١٢١*)

وقررت أمريكا ضمن تعليل نظرية الحرب العادلة ضرب اليابان بالقنابل الذرية، ورغم فداحة الكارثة فقد حاول الطرفان المعتدي والمعتدى عليه تناسي الأمر وهو ما يصعب تعليله هنا كما يصعب بيان نتائجه (انظر كوهارا مصدر سابق) لكن ما هو دور اليابان مما حدث؟ يذكر الباحث الياباني المسيحي كوهارا أنه صدرت إدانات بين آونة وأخرى من مصادر دينية متعددة ولكنها في الغالب إدانات اخلاقية وليست لاهوتية وغالبا ما قبل معظم الزعماء الدينيين الأمريكين قنبلة هيروشيما أكثر مما ادانوها (*اقتباس من كتاب روبرت ج ليفتون Robert J. Lifton نقلا عن كوهارا مصدر سابق ١٢٠*) أما المجتمع الياباني الذي لم يتأثر عموما بالمسيحية سواء قبل الحرب أو بعدها فيظهر جليا ان المواقف تجاه الحرب تعطى لمحة عن الأبعاد العميقة لليابان قبل هيروشيما وبعدها.

ويحاول الدكتور كوهارا وصف الاستسلام بمصطلح آخر هو المسالمة أو الجنوح الى السلم ويحدد سمات هذه المسالمة على أساس أنها قاعدة أساسية في الدستور الياباني الذي وضع بعد الحرب ، وأنها مسالمة تجريبية متأصلة في التجربة القومية للمأساة التي تمثلها هيروشيما بدقة وبمعنى أخر إنها ليست تجريدية مشتقة من عقلانية فلسفية بل مسالمة تجريبية تغوص في تاريخ معاناة حقيقية وترى كل أنواع الحرب غير شرعية وإجرامية.

هل صنع الدستور السلام في اليابان؟

يرى بعض المفكرين اليابانيين أن الدستور الياباني الذي وضع بعد الخرب العالمية الثانية يتضمن (المسالمة) كقاعدة أساسية فقد جاء في مقدمته:

" نحن الشعب الياباني نرغب في السلام دائما، وندرك بعمق المثل العليا التي تحكم العلاقة الإنسانية ، ونصمم على الحفاظ على أمننا ووجودنا ، واثقين من عدالة وإيمان شعوب العالم المحبة للسلام، ونرغب أن نحتل مكانا شريفا في مجتمع دولي يسعى لحفظ

السلام، وإزالة الطغيان والعبودية والظلم والتعصب من على وجه الأرض دائما، ونعترف أن كل شعوب العالم لها الحق في العيش بسلام بعيدا عن الخوف والحاجة"

وهنا يطرأ سؤال هل صنع الدستور الياباني السلام بالشكل الذي أُشير إليه في الدستور أي أن اليابان ترغب في أن تحتل مكانا في مجتمع دولي يسعى لحفظ السلام ... إلخ كما أن اليابان تعترف بحق كل الشعوب في العيش بسلام... إلخ

لقد خضعت اليابان للضغط الأمريكي بعد هزيمتها في الحرب، واستمرت تجنح للسلم، ماضية تحت جناح الضغط الأمريكي، فاضطرت في لحظة إلى التخلي عن مواد دستورها وفي غفلة من أمرها بدأت دعم الاحتلال الأمريكي في العراق، تحت مسميات مختلفة، وهي تقفز على مواد القانون الذي يمنعها من إرسال قواتها العسكرية خارج اليابان، ولهذا فالدستور الياباني لم يكن ليصنع السلام داخل اليابان، كما أنه لن يصنع السلام خارج اليابان، لقد سعت اليابان في وقت اشتعال الموقف في الأراضي الفلسطينية إلى مد يد العون للفلسطينيين الذين كانوا يتعرضون لماكينة القتل الإسرائيلية، وأرادت اليابان أن تطبق ما جاء في دستورها من : أن كل شعوب العالم لها الحق في العيش بسلام بعيدا عن الخوف والحاجة .. فزار رئيس وزرائها الأسبق كيوزومي الأراضي الفلسطيني وزار اسرائيل بحثا عن حل يحفظ أمن الفلسطينيين لكن المسئولين الإسرائيليين قابلوه بفتور بل بطريقة لا تليق طبقا للأعراف الدولية، وظهر هذا على ملامح وجهه أثناء وجوده داخل إسرائيل، وتوقفت اليابان عن لعب أي دور، ربما نتيجة ضغوط خارجية، واكتفت بالإعلان عن بدء مشروع طويل الأمد للمساعدة على تحقيق الأمن مستقبلا.

وخلاصة القول إن الدستور الذي وضع بعد الحرب العالمية الثانية لم يحقق السلام لا في داخل اليابان ولا في خارج اليابان، فالسلام تحقق من خلال استمرارية التراث الياباني رغم الضربات التي حاول الغرب توجيهها له بعد هزيمة اليابان، والسلام تحقق بتنفيذ مشروع اليابان الإصلاحي من خلال النهوض التربوي والتعليمي، وتقوية كيانات المجتمع ككل، دون تفرقة بين جماعات أو طائف، معترفة بأن للعقل الإنساني نتاجاته يتميز كل واحد عن الآخر،

ومن ثم فالمجتمع يستفيد من جميع أفراده ومن جميع طوائفه، وليس هناك إقصاء لفرد أو جماعة ورغم أن الدستور الموضوع بعد الحرب يقرر علمانية الدولة، فالدولة عادة تميز بين الدين والثقافة أو بمعنى أدق تفهم الدين على أنه ثقافة ، وأطلقت حرية المعتقد، في ظل هذا التصور الذي يمنح اليابان تنوعا ثقافيا يضيف إلى ثقافتها دون أن يشوهها، إيمانا منها بأن كل المعتقدات والديانات – من حيث كونها ثقافات– جاءت لمصلحة الناس، لأنها تدعو لاقامة العدل والمساواة ودفع الظلم عن الناس وبسط التراحم بينهم باعتبارهم بشر ، ومن هنا يخلو المجتمع من الطغيان والعبودية والظلم والتعصب والخوف والحاجة، وهو خلاصة مطمح الدستور الياباني أساسا.

وقد يرى بعض المفكرين أن اليابان استسلمت لمبضع الجراح الغربي بعد انكسارها في الخرب (*راشد العنوشي ٣٧١ حقوق الانسان والخطابات الدينية مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان اعمال مؤتمر حقوق الانسان وتجديد الخطاب الديني ابريل ٢٠٠٦م تقديم د عبد الله النغيم اعداد وتحرير السيد اسماعيل ضيف الله*) لكن الأمر يحتاج إلى تدقيق وأنا هنا التزاما بالموضوع أتحدث عن تحقيق السلام في اليابان ليس عن طريق الدستور أو استسلام أو مسالمة أو جنوح إلى السلام لكن عن طريق المرورث الديني الياباني او الموروث العقدي الياباني فالعقائد التي يؤمن بها اليابانيون تستند على نسق يصعب تحليله لتداخله الشديد، وهو يعتمد على الشنتوية والبوذية والكونفوشية وهي في مجموعها تمثل روح اليابان التي لا تزال حية كما هي، وإن بدا للناظر أن مظاهرها قد اختفت.

(٢)

يدرك الكثير من المفكرين اليابانيين أهمية تعميق فهم السياسة الخارجية اليابانية تجاه الإسلام ، فالحوار بين الحضارات هو حوار مع العالم الإسلامي ، على أن يتم ذلك عن طريق تشجيع التبادل الثقافي والفكري بين اليابان والعالم الإسلامي من خلال عقد الندوات والمؤتمرات والاتصال بين الجامعات وتبادل الزيارات وما إلى ذلك. ولم يتناول الحوار على المستوى الرسمي المعتقدات ضمن محاوره، رغم أن الاستراتيجية التي وضعتها لجنة

الدراسات الإسلامية بوزارة الخارجية اليابانية تهدف إلى إيضاح صورة الإسلام الصحيحة أمام الرأي العام الياباني وتعميق معرفته بالإسلام .

وقد انشغل الباحثون اليابانيون تدعمهم مراكز البحوث المدعومة من قبل الحكومة اليابانية بالكتابة عن الإسلام والمسلمين، ودخل الساحة مفكرون اهتموا بتحليل الفكر السياسي الإسلامي لدى كبار المفكرين المسلمين، وسعت الجامعات اليابانية ومراكز البحوث فضلا عن المنظمات اليابانية الدينية الرسمية إلى التعرف على الإسلام ، عن طريق الحوار الفعال مع المفكرين المسلمين، كما بدأت وزارة التربية والتعليم اليابانية دعم المركز القومي للدراسات الإنسانية في مشروع دراسات الحضارة الإسلامية (ابتداء من مايو ٢٠٠٦م) لاكتشاف زوايا جديدة أو جوانب جديدة عن طريق المعلومات الأولية الأساسية المتصلة بالإسلام المعاصر ومجريات الحياة الإسلامية المعاصرة، من هنا بدأ الحوار يأخذ طريقا واضحا وظهر عدد كبير جدا من المفكرين اليابانيين والباحثين اليابانيين، مسلمين وغير مسلمين، اهتموا بإشباع حاجة الشعب الياباني للتعرف على الإسلام. ولا يرى المفكرون في اليابان وجود أي تصادم بين الحضارة الإسلامية ككل والحضارات الأخرى بما فيها الثقافات الشرقية مثل الكونفوشية أو البوذية أو الشنتوية، فالقيم المشتركة بينها أدت إلى عدم حدوث صدام بينها، فهي جميعها تدعو للسلام والعدل والمساوة والحب وطلب العلم والتسامح وما إلى ذلك، والواقع المتميز للإسلام في اليابان– رغم قلة معتنقيه – يدحض نظريات أصحاب الصدام.

من الجدير بالذكر أن اليابان تهتم اهتماما واضحا بدعم البحوث والدراسات التي تهدف في النهاية إلى تحقيق شراكة في مجال تبادل المعلوملت الدقيقة المتعلقة بما يفكر فيه الآخر، وحين أعلن عن مبادرة خادم الحرمين الشريفين للحوار من خلال عقد مؤتمر مدريد للحوار بين الأديان، قامت جامعة دوشيشا وغيرها من الجامعات اليابانية والمؤسسات والهيئات الدينية بتلبية الدعوة ودعم المبادرة عن طريق المشاركة في مؤتمر مدريد الدولي للحوار والمؤتمرات التي تلته، كما عقدت جامعة دوشيشا مع جامعة الامام محمد بن سعود

الإسلامية ندوة في كيوتو لمناقشة المبادرة تحت مسمي جهود المسلمين في الحوار وتطلعات المستقبل.

قد يتساءل البعض:لماذا الترحيب الياباني بمبادرة الحوار بين الأديان والثقافات؟ هنا يمكن القول بأن المبادرة أوضحت لليابا نيين أن الهدف منها والهدف من الحوار الذي دعت إليه المبادرة ليس محاكمة القيم المنسوبة إلى دين معين أو معتقد معين، أو طرح القيم الدينية الإسلامية كأساس للحوار مع معتقدات الآخرين، وهنا تجدر الإشارة إلى تماثل الرؤية الإسلامية مع الرؤية اليابانية على خلفية وأرضية الحوار بين الأديان والثقافات أو ثفافة احترام الأديان إذ يرى اليابانيون أنه لا يمكن القيام بحوار ما لم يكن هناك احترام للثقافة التقليدية، وفهم ثقافة الآخر واحترامها، فضلا عن أن اليابان ذاتها حريصة تماما على الحوار البناء مع العالم الإسلامي، إذ أن زيادة أعداد المسلمين والمساجد في اليابان تبرر حاجة المجتمع الياباني للاستجابة لبعض القضايا مثل تقديم الطعام الحلال في المدارس والصلاة وارتداء الحجاب، ولهذا السبب فإن فكرة الثقافة واحترام الدين الإسلامي قد أصبحت فكرة يتوجب على المجتمع الياباني أخذها بعين الاعتبار.

يرى الباحثون اليابانيون أن تنصيب الحضارة الإسلامية أو الإسلام عدوا للحضارة الغربية الحديثة – كما يصوره البعض – قد يُعد مرضا تاريخيا انتشر في أماكن كثيرة من العالم ، ويرى الباحثون اليابانيون أن التاريخ والحكمة الآسيوية قد يساعدان في حل معضلة العداء الديني ومسبباته، ففي اليابان هناك شكل من التوفيق بين المعتقدات المتعارضة ، وهناك أدلة وأمثلة على الصيغة التوافقية التي تتخذها أديان ومعتقدات شرق آسيا، فالاسلام في شرق آسيا يعيش جنبا إلى جنب مع البوذية والهندوسية. ومن هنا فالتعايش الديني المشترك أمر يجب أن يطرح في حوارات المستقبل، وبخاصة أن نماذج هذا التعايش بين الأديان والمعتقدات كثيرة، ويمكن استحضارها من تاريخ شعوب العالم أجمع مما يمكن من إيجاد حل لمعضلة العداء الديني المتفشي في عالمنا اليوم أو على الأقل التخفيف منه.

ويمكن القول بأن الحوار مع المعتقدات في اليابان ينطلق من مفهوم التواصل الإنساني، فهناك حاجة إلى معارف مشتركة حول القيم التي نتبناها ، واليابانيون لا يؤكدون على أن يكون الحوار من أجل الوصول إلى إجماع فيما يُتحاور من أجله، بل يسعوون إلى التواصل حتى مع استمرار الاختلاف، فالتواصل يكون ناجحا حتى في وجود مثل هذا الاختلاف. إلا أن الحوار يجب أن يكون من أجل أن يعرف كل طرف رؤية الآخر بشكل جيد، وهذا هو السبيل لتحقيق التعايش بين الشعوب.

إن المفكرين والباحثين في اليابان يفهمون جيدا أن الصراع الذي يدور ليس بصراع حضارات أو أديان أو معتقدات أو مثل أو قيم بل هو صراع المصالح الاقتصادية والاستراتيجية، ولهذا تربط اليابان عادة مؤتمرات الحوار بين الأديان والمعتقدات مع المؤتمرات التي تتناول الشؤون الإقتصادية العالمية لأن الحوار لحل مشاكل التواصل بين الشعوب لا يمكن أن يعتمد على جانب واحد مثل الجانب الديني أو الثقافي أو الاقتصادي فهو في نهاية المطاف لا يؤدى إلا إلى حلول جزئية.

لهذا يرى اليابانيون – وعلينا أن نتجاوب معهم – أن الحوار يجب أن يتضمن مختلف فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية والتعاون فيما بينها، ومن هنا يدفعون عادة بالفلاسفة والعلماء وأصحاب الدراسات الثقافية والسياسية والتاريخية والدينية والقانونية والاقتصادية إلى مؤتمرات الحوار، حتى لو كانت مخصصة لحوار الأديان والمعتقدات ، لأن هذه هي الطريقة التي يمكن بها الكشف عن المشاكل والحواجز التي تعرقل مسيرة البشرية في سبيل تحقيق الأمن والسلام ، فالحوار بين العقائد داخل الفكر الديني حوار صعب دون شك، لكنه يسهل إذا كان الهدف منه التعارف من أجل التنافس في الوصول إلى أعلى درجات التقوى البشرية، أي مكارم الأخلاق.

وأخيرا: بات من الواضح أن اليابان استوعبت خطاب التسامح الديني الموجه من مبادرة حوار الأديان والثقافات الداعية إلى إرساء قاعدة التسامح الديني مع المذاهب والأديان والطوائف المختلفة، والقضاء على الحساسية تجاه أفكار الآخر، إذ لا يشكل

خطاب الهوية والاعتزاز بالمعتقد الديني وباللغة والتمسك بالثوابت الوطنية معوقا يحول دون تواصل الشعوب، وإذا كان التصور الإسلامي يوضح أن كل الأديان جاءت لمصلحة الناس: إقامة العدل ودفع الظلم وبسط التراحم بينهم باعتبارهم عائلة واحدة لا يتمايزون إلا بأعمالهم وخلقهم، فإن القيم التي تدعو إليها العقائد السائدة في اليابان مثل الشنتوية أو طوائف البوذية المختلفة تحمل بالضرورة نفس التصور، ومن هنا يدعو الباحث إلى التركيز مستقبلا على الكشف عن القيم المشتركة بين الثقافة الإسلامية والثقافة اليابانية، فيما يتعلق بالأخوة الإنسانية والحفاظ على الروابط الآسرية والآجتماعية والحفاظ على البيئة بمفهومها الواسع والكشف عن التعاليم الأخلاقية المتعلقة بحماية البيئة، بل وتلك المتعلقة بالحياة اليومية للناس من طهارة وغيرها وسوف يشعر الباحثون اليابانيون بالفائدة إذا ما توصلوا إلى ما في القرأن الكريم والحديث الشريف من آيات وأحاديث تتعلق بطهارة الإنسان وطهارة البيئة من ناحية واحترام مخلوقات الله في البر والبحر والسماء وهو ما يتردد كثيرا في تقاليد المعتقدات التي تسود في اليابان سواء في الشنتوية أو البوذية، بينما قد يستغرب الباحثون العرب والمسلمون إذا عرفوا أن الشنتوية أو البوذية تدعو إلى التطهر من الرجس وإلى احترام مخلوقات الله والسعي إلى التفكر في خلق الله والتحلي بالآخلاق السامية للوصول إلى درجة الولاية ليكون الإنسان مستحقا لخلافة الله على الأرض وهو القصد من خلق الإنسان بالمفهوم الإسلامي.

معطيات الإسلام في السيخية

أ.د/ أحمد القاضي
رئيس قسم اللغة الأردية
كلية اللغات والترجمة - جامعة الأزهر

تعد السيخية من الديانات الهندية، والتى ظهرت في وقت متأخر – بالنسبة لغيرها من الديانات الأخرى التي ظهرت قبل ميلاد المسيح، حيث ظهرت في نهاية القرن السادس عشر الميلادي، وذلك بعد أن أشرق فجر الإسلام على ربوع الهند وقامت فيه ممالكه ودوله، وتجمع السيخية – باعتبارها ديانة وضعية أرضية– عناصرها من الثقافة الهندوكية ومن الدين الإسلامي، وقد قصد واضعها الجمع بين المسلمين والهندوك على دين واحد، إلا أنه فشل في ذلك فظلت الديانتان على حالهما، وشكّل هو أتباعه عقيدة جديدة تحمل اسم "السيخية".

نشأت العقيدة السيخية على يد جورونانك الذي ولد في قرية تولوندى عام ١٤٦٩م[١] لأبوين هندوكيين في ظل جو إسلامي حيث اختلط نانك كثيراً بالمسلمين، وجالس الصوفية وتأثر بهم كثيراً، فضلا عن انتقاده لبعض مظاهر وشعائرالهندوكية، وكان دائم التفكير والتدبر

زاهداً في الحياة ومتعها وملذاتها، فساعده ذلك إلى الوصول إلى صفاء الروح ونقاء السريرة، فتولدت عنده رغبة ملحة في أن يجمع بين الديانتين، فخرج على الناس بالدعوة للدمج بينهما تحت شعار "لا هندوك لا مسلمون"، فنبذه المسلمون والهندوك على السواء، فانحاز هو وأتباعه لتكوين جماعة دينية مستقلة كغيرها من الجماعات التى تزخر بها الهند، وأنشأ لديانته معبداً في مدينة كارتار بور.

وتقوم دعوة نانك على محاربة الطقوس الظاهرة والتعصب الديني، ونبذ التفاخر والتباهي بالأجداد والأباء، وتحريم عبادة الأصنام وصناعتها وتحريم الرهبنة، والحث على السعي وطلب الرزق، ولذلك لاقت دعوته تلك رواجاً في شبه القارة الهندية، التى يعاني أهلها من سيطرة طبقة البراهمة وتسلطها، كما استحسنت النساء –وخاصة الأرامل– دعوة نانك لأنه لا يمنع زواجهن مرة ثانية كما تفعل العقيدة الهندوكية، ولا يدعو كذلك لحرقهن مع أزواجهن وفقا لعقيد "الساتي" الهندوكية.

تعود كلمة "السيخية" إلى الجذر السنسكريتي "شيشيا" والذي يعنى المريد أو التلميذ، وهناك من يقول أنها تعود إلى اللفظ العربي "شيخ"، ومهما يكن من أصل التسمية إلا أن هذه الديانة لها تأثير كبير داخل المجتمع الهندي، يبلغ أتباع هذه الديانة ما يقرب من ٢٥ مليون فرد يستوطن معظمهم الهند، ويتمركزون في الشمال الهندي وخاصة مقاطعة البنجاب وهريانا، ويتنشر الباقون في جميع مقاطعات الهند، ولهم تأثير قوي يفوق تأثير المسلمين مقارنة بكثافتهم العددية، حيث يمثلون نسبة ٣% من عدد السكان، هذا بالإضافة إلى انتشارهم في جميع بقاع الأرض، ويُرجع بعض المؤرخين ذلك إلى اعتماد الإنجليز عليهم في بعض الحروب.

للسيخية مبادئ خمسة يلتزم بها كل أتباعها، ومن لم يلتزم بها فهو في نظرهم "باتت" أي مرتد، وهذه المبادئ كلها تبدأ بحرف الكاف؛ لذلك أطلق عليها البعض "الكافات الخمسة" وهي:

١– الكيش: ومعناها شعر الرأس واللحية، الذي يجب على السيخي المحافظة عليه وعدم قصه أو حلقه.

٢– الكنكها: ومعناها المشط الذي يحمله السيخي لتسريح شعر رأسه ولحيته.

٣– الكجا: ويقصد به سروال قصير ضيق عند الركبتين يرتديه السيخي دوماً.

٤– الكرا: وهو عبارة عن سوار حديد يلفه السيخي حول معصمه.

٥– الكربال: وهو خنجر حديدي يحمله السيخي ليحمي به نفسه.

كذلك للديانة السيخية عدد من الكتب المقدسة التي يجلها أتباعها، ولعل ذلك الكتاب "كروكرنته صاحب[٢] والذي ينسب إلى مؤسس الديانة ناناك، ويحتوى هذا الكتاب على ١٤٣٠ صفحة تضم بين سطورها ٥٨٩٤ ترتيلة و١٥٥٧٥ مقطعاً شعرياً ليست كلها من تأليف ناناك، ولكن يخصه منها فقط ٩٧٤ ترتيلة، أما الباقي فتخص بقية مرشدي الديانة، فيخص جورو انكد ديو المرشد الثاني٦٢ ترتيلة، وهناك ٩٠٧ ترتيلة نظمها المرشد الثالث جورو امرداس، وأضاف المرشد الرابع جورو رام داس إليها ٦٧٩ ترتيلة أخرى، أما المرشد الخامس كورو ارجن داس فله ٢٢١٨ ترتيلة في حين يخص المرشد التاسع كورو تيغ بهادر ١١٥ ترتيلة، أما بقية التراتيل والتى تبلغ ٩٣٩ فقد نظمها خمسة عشر قديساً لا ينتمون إلى طائفة السيخ، بل ينتمون إلى حركة بهكتي الصوفية وهم رامانند، وكبير، وروى داس، والصوفي المسلم بابا فريد كنج شكر.

جمع مادة هذا الكتاب ودونها المرشد الخامس جورو ارجن عام ١٦٠٤م بمعاونة بهائي جورو داس، وبعد أن شيد المرشد الخامس المعبد الذهبي للسيخ وضع فيه هذا الكتاب المقدس، والآن هو في حيازة أسرة سودهي في قرية كرتاربور بإقليم البنجاب بالهند تعرضه لعامة الناس مرة واحدة في السنة في مناسبة عيد "بيساكهى جورو كرنت صاحب".

توفي الجورونانك[٣] في عام ١٥٣٩م، ودفن في بلدة "ديره ناناك" بالبنجاب الهندية الآن، وحمل من بعده اللواء تسعة من المرشدين الذين ساروا على هديه ومنهجه هم:

١. جورو انكد ديو Guru Angd Dev(١٥٣٨-١٥٥٢)، تولى أمر الطائفة السيخية، وكان له عدد من الانجازات أهمها: إنشاء تكية (لنكر) يجد فيها الجائع والضال بغيته وملاذه مهما كان دينه أو جنسه او عرقه، وهو هكذا يحاول تعزيز مفهوم الإنسانية والأخوة بين البشر.

٢. جورو امرداس Guru Amar Das (١٥٥٢-١٥٧٤م)، عمل على حفر أحد الآبار السيخية المقدسة في منطقة كويندوال، ونصح أتباعه بترك التمييز بين الطوائف المختلفة على أساس من الدين أو العرق، وسمح كذلك للمرأة بالخروج للعمل، ومنع عادة حرق الأرامل مع أزواجهن وفقاً لعادة الساتي الهندية.

٣. جورد رام داس Guru Ram Das (١٥٧٤-١٥٨١م)، شيد المدينة المقدسة للسيخ في امرتسر Amritsar بالبنجاب، كما أنشأ حوضاً مقدساً للسيخ يتطهرون منه قبل دخولهم للمعبد.

٤. جورو ارجن داس Guru Arjun Das ، (1581–1606) وهو من شيّد المعبد الذهبي للسيخ المعروف باسم "هرمندر صاحب" في وسط الحوض المقدس الذي شيده سلفه، كما عمل على جمع وتدوين كتاب السيخ المقدس؛ والمعروف باسم "جورو ادي جرنت صاحب" Guru Adigranth Sahib، وكتبه بالخط الكوروموكهى Guru Mukhi، وجعل من المعبد الذهبي كعبة للسيخ يحجون إليها من كل حدب وصوب. مات مقتولا عام ١٦٠٦م وكانت نهايته بمثابة نقطة تحول فارقة في حياة الطائفة، حيث تحول أتباع الديانة من داعين للسلام والمحبة والأخوة الإنسانية إلى عناصر مسلحة تدافع عن عقيدتها ومنهجها.

٥. جورو هرجوبند Guru Har Gobind (١٦٠٦-١٦٤٥م)، ولقد قام بتأسيس الجناح العسكري للطائفة، كما أقام ديواناً باسم "اكال تخت"- عرش الإله الخالد- أمام المعبد الذهبي يدير منه شئون أفراد الطائفة، وخاض ذلك الجورو معارك عنيفة مع الدولة المغولية بالهند.

٦. جورو هر رام Guru Har Ram (١٦٤٥–١٦٦١م)، وافته المنية وهو ما زال بعد في ريعان الشباب، حيث لم يتجاوز الثلاثين من عمره، وقبل موته عين ابنه هركشن Har kishen خلفاً له.

٧. جورو هركشن Guru Har kishen (١٦٦١–١٦٦٤م)، أصيب بداء الجدري وهو صغير.

٨. جورو تيغ بهادر Guru teg Bahader (١٦٦٤–١٦٧٥م) أمر الأمبراطور اورنكزيب بقتله، فقتل في شارع "جاندنى جوك"؛ أشهر احياء منطقة "شيش كنج" أمام القلعة الحمراء، وأقام له السيخ معبداً باسمه، وكذلك الانجليز أقاموا له معبداً تخليداً لذكراه في مكان حرقه بمنطقة "رقاب كنج" بنيودلهي الآن.

٩. جورو جوبند سنغ Guru gobind Singh (١٦٧٥–١٧٠٨م)، وهو من أهم مرشدي السيخ، تولى خلافة الطائفة بعد موت أبيه وهو في التاسعة من عمره، عاصر الأمبراطور اورنكزيب، عمل على نشر السلام والمحبة بين الناس، ودعا إلى الوحدانية وعدم التمييز بين الطبقات ونبذ الفوارق الاجتماعية والطائفية، وأنشأ عام ١٦٩٩م جيشاً دينياً يُعرف باسم "خالصا" أي الأطهار. خاض حروباً كثيرة مع الجيش المغولي، فقد خلالها أربعة من أبنائه وكثيراً من اتباعه وأقرانه، ورغم ذلك لم تضعف قوته ولم تفتر همته وعزيمته، مات عن عمر يناهز اثنين وأربعين عاماً في ولاية مهراشترا بالهند.

بنى معبد "حضور صاحب" ويُحسب له أنه أول من جعل لأتباع الطائفة لقباً خاصاً بهم، حيث أضاف لقب "سنكه" (أسد) إلى أسماء الرجال، ولقب كور (أميرة) إلى أسماء النساء، كذلك يحمد له فضل إتمام الكتاب المقدس الخاص بالطائفة بعد أن أضاف إليه تعليمات المرشد التاسع، بالإضافة إلى نصائح خمسة عشر قديساً آخرين ينتمون إلى طوائف أخرى حتى ينتفع بها الجميع، وهكذا تُعد هذه النسخة بمثابة المرشد الروحي لأفراد الطائفة، وتتميز هذه النسخة باحتوائها على بعض الكلمات الإسلامية والهندوكية مثل "شيوا، راما،

هري، الله" وغير ذلك من التعابير الدينية مما يعكس لنا صورة حية لروح التسامح الديني لهذه الطائفة واحترامها للأديان الأخرى.

وهكذا بعد أن استعرضنا معاً الملامح والسمات الرئيسية للديانة السيخية وما لمؤسسها – ومن بعده خلفه– من رغبة قوية في إرساء دعائم إنسانية وأخلاقية عامة استمدت معظمها من تعاليم ومبادئ الدين الإسلامي الحنيف، وجب علينا الآن أن نشير إلى ما كان للإسلام عقيدة ونهجاً، ديناً وأتباعا من تأثير واضح المعالم قوي السمات على تلك الديانة وأتباعها، حيث يدين جورو نانك وأتباعه للإسلام بعظيم الفضل والمنة، فقد نشأ في جو كان نفوذ الثقافة الإسلامية عميقاً ومؤثراً بفضل الحكم الإسلامي الذي دام لقرون عديدة آنذاك، ولم يترك الإسلام جانباً من جوانب الحياة الهندية إلا وتجلت فيه مظاهرة.

ومن مظاهرة هذا التجلي ظهور عقيدة وليدة تراب الهند أساساً وجوهراً، فكانت المهمة التي نهض بأعبائها جورو نانك هي التقريب بين الإسلام وعقائد الهند الأخرى كالهندوكية والبوذية، واتخذ من رسول الله صلى الله عليه وسلم قدوته وأسوته، ولأجل هذا شد رحاله إلى البلاد العربية بحثا عن الحقيقة، وظل في مكة وبغداد لمدة عشر سنوات إلتقى فيها برجال الدين الإسلامي، وبحث معهم المسائل التي كانت غامضة لديه، ولم يكتف بالمعلوم بل مارس مناسك الإسلام كالصلاة والزكاة والصوم والحج لدرجة أنه أم الناس في الصلاة، وطالما أنه كان يؤم الناس في الصلاة، فلابد وأن يكون حافظاً لأجزاء من القرآن الكريم.

وهناك حديقة ببغداد بُني فيها المنزل الذي أقام فيه، وهناك تحفظ بعض كتاباته العربية، ويعرف هذا المكان باسم منزل الشيخ نانك، والجدير بالذكر أن هذا المكان شيده المسلمون احتراماً وتكريماً منهم لهذا الصوفي، ومازالوا يشرفون على ترميمه وإصلاحه إلى الآن.

هذا ولا يستطيع أحد إنكار التعليمات الحقيقية التى نجدها في كتاب نانك المقدس، والذي يعرف باسم جورو جرنتهه صاحب، إذ هو مليئ بأقوال الصوفية والصالحين من المسلمين، أما ما نراه الآن من طقوس وعبادات في العقيدة التى أرساها نانك، ما هي إلا

طقوس أقرها خلفائه من بعده والتى بها اكتمل تاريخ العقيدة السيخية، وللأسف لم يبق من أقوال وأفعال نانك إلا القليل بالرغم من محاولة الإمام العاشر سالف الذكر اقتلاع الأوهام والعقائد الباطلة التى لحقت بها، سواء من عبادة للأنهار، وتحريم لأكل البقر، وحرق الموتى وغير ذلك من الأمور الوثنية التى لم يقرها نانك في كتابه المعروف "باني".

ويؤكد المؤرخون الهنود ومنهم الدكتور تارا جند بأن نانك كان مديناً للإسلام بالفضل أكثر من الديانات الهندية الأخرى، ولا أدل على ذلك من أن مريديه وحواريه كان معظمهم من المسلمين، لدرجة أنهم اشتبكوا حول مواراة جسده بعد موته إلى أن انتهى الأمر بأن شيد المسلمون له قبراً، وأقام الهنادكة له ضريحاً.

هذا وكان لدخول الإسلام أهمية كبيرة في تاريخ الهند، إذ فضح الفساد الذي كان قد عم المجتمع الهندي، فقد أثر مبدأ المساواة في الإسلام في عقول الهنادكة، وخاصة البؤساء منهم الذين حرَّم عليهم المجتمع الهندوكي المساواة والتمتع بأبسط الحقوق الإنسانية، هذا ما اعترف به أحد الكتاب الهنادكة N.C.Mehta في كتابه "الحضارة الهندية والإسلام": أن الإسلام قد حمل إلى الهند مشعلاً من نور انجلت به الظلمات التى كانت تغشي الحياة الإنسانية في عصر مالت فيه المدنيات القديمة إلى الانحطاط والتدني.....ويختتم قوله بأنه لا يوجد دين من الأديان، ولا مدنية من المدنيات تعيش في العالم المتمدن تدعي بأنها لم تتأثر بالإسلام والمسلمين في قليل أو كثير.

أما طقوس هذه العقيدة فهي تشبه إلى حد كبير ما يفعله أهل الطرق الصوفية تجاه شيخ الطريقة، فللمرشد مكانة تصل إلى الإجلال، وقد تصل إلى التقديس عند السيخ، كما يشبه معبد السيخ "الجردواره" الخانقاه أو المقام الذي يقوم فيه المرشد ويلقن أتباعه الدروس الأخلاقية، إلا أن الكتاب المقدس عند السيخ يقوم بدور المرشد، وملحق بكل معبد من معابد السيخ تكية يوفر بها الطعام للجميع غني وفقير دون أي تمييز للعقيدة والجنس، ويعرف هذا باسم "لنجر خانه"، كما أن أتباع العقيدة يؤمنون بالنذور شأنهم في ذلك شأن المتصوفة وذلك لإيصال المثوبة، وتعرف عندهم باسم "كرا برشاد".

وهنا يبرز معطيات الإسلام لهذه العقيدة في ثلاث نقاط:

أولها: عقيدة التوحيد وبيان الذات الإلهية بأنه الواحد الحق القدوس الخالق الباقي الذي لم يلد ولم يولد، والوصول إلى هذه الذات لا يتأتي إلا بالمداومة على ذكر الله، ولذلك انتشرت لديهم حلقات الذكر والمحافظة على الأوراد الى تعرف بـ "جاب جى".

ثانيا: العقيدة السيخية تؤمن بالمساواة بين البشر، ولا يوجد بداخلها ما يعرف بالنظام الطبقي على عكس الهندوك الذين يؤمنون بهذا النظام ويتخذونه شريعة وقانوناً منذ ألاف السنين، ولا يزال قائما إلى الآن وإن اختلفت حدته وقسوته.

ثالثا: لا يوجد في هذه العقيدة أي نمط من أنماط الطقوس الوثنية، وإن كان هذا لا يمنع من أن السيخي عندما يدخل المعبد يركع أمام الكتاب المقدس، وإن كانت هذه الطقوس حديثة على العقيدة لم تظهر إلا في القرن الثامن عشر.

ويتميز أبناء الديانة السيخية بخمس أيقونات ظاهرية يجب ان تتوافر فيهم وهي: لبس سوار في المعصم للتذكير بحرمة السرقة وبعقوبتها، وحمل الخنجر الذي يرمز للشجاعة والدفاع عن المظلومين، وكذلك ارتداء الملابس الداخلية الضيقة للتذكير بحرمة الزنا، وأما العلامة الر ابعة فهى إطلاق شعر الرأس واللحية دليلاً على فطرة الله التى خلق الناس عليها، أما الأخيرة فتمثل في وجود المشط مع جميع أتباع الديانة ليكون دليلاً على النظافة.

إن تمسك السيخ بهذه المظاهر التى تميزهم عن الآخرين وسط مجتمع تقليدي خير دليل على تعلقهم بدياناتهم . كما يدل على تسامح المجتمع الهندي وقدرته على استيعاب الأقليات التي تمارس عباداتها و طقوسها بكل حرية.

هكذا أصبح السيخ أمة مميزة عن الهندوك، ولو أنهم يحرقون موتاهم ويؤمنون بالتناسخ، إلا أنها ظلت بفضل العنصر الإسلامي شريعة تسامح وسلام إلى أن تحولت بفعل طغيان الهندوك واحتكاك السيخ بالحكام المسلمين في القرن الثامن عشر إلي شريعة تقوم على الحرب والقتال، تكونت على أثرها مجموعة تعرف بالخالصا أي الأخوة الأبرار، ويعتقدون

بأنها هي التي ستحكم العالم في المستقبل، لدرجة أنهم يختمون ابتهالاتهم الدينية في المعبد بهذا الهتاف "راج كر كا خالصه" أى أن خالصة هى التى تحكم في النهاية.

هذا وظلت منطقة البنجاب في عهد مؤسس هذه العقيدة تنطق بالوحدانية، وكم كان صادقاً الشاعر محمد إقبال عندما امتدح نانك مؤسس هذه العقيدة بقصيدة تحمل اسمه في ديوانه المعروف بصلصلة الجرس بقوله: مرة أخرى ارتفع صوت التوحيد من أرض البنجاب، لقد أيقظ الرجل الكامل أرض الهند من النوم".

الهوامش :

([1]) تقع هذه القرية الآن في باكستان وتسمي قرية ننكانا صاحب.

([2]) يمثل الكتاب المقدس للطائفة السيخية، ويحتوى على المأثورات الخاصة بمرشدى الديانة إلى جانب الأقوال المأثورة للمتصوفة المسلمين وغير المسلمين، ولهذا الكتاب دور بالغ في رواج الألفاظ العربية في التراث الديني السيخي، وإن كانت هذه الألفاظ أصابها بعض التغييرات الصرفية والدلالية شأنها في ذلك شان أي دخيل من لغة أخري.

([3]) كلمة الجورو تعنى بالهندية المعلم أو المرشد.

العقلانية في الإسلام

والتعايش مع الديانات الأخرى

من منظور التحدي في تاريخ الفكر

البروفسر كازوكو شيوجيري
جامعة طوكيو الدولية

١- الإسلام و" التعايش "

أود أن أناقش في هذا البحث الأمور التي تجعل التعايش في الإسلام ممكنا من وجهة نظر التاريخ الفكري. ومن خلال ذلك، يمكننا أن نفهم من جديد ما يعيق التعايش. إن علم أصول الدين الإسلامي ، أي علم الكلام ، في مراحله المبكرة لم يأخذ في الاعتبار مشكلة "التعايش" بالمعنى المعاصر للكلمة. ويبين القرآن الكريم أن الله خلق الإنسان، وجعله خليفة له أي ممثل الله على الأرض، وهذا يدل على الطريق الصحيح. ويوضح كذلك أن البشرية تنقسم إلى مجموعتين: المؤمنون الذين يظهرون الشكر والامتنان لله وأولئك الذين لا يؤمنون بالله، وعلى سبيل المثال يقول تعالى : (إنا هديناه السبيل إما شاكرا وأما كفورا) "الإنسان:٣ " وهذا يدل على وجود نوعين من الناس على وجه هذه الأرض التي خلقها الله : المؤمنون والكافرون. وعلاوة على ذلك يشير القرآن الكريم إلى أن إيمان الفرد إنما يتقرر بإرادة الله ، ومن لم يسلم، ومن لم يتب سينال جزاءه في الآخرة.(كما جاء في سورة التوبة الآيات ٧٩– ٩٠)

و"المؤمنون" ليسوا ببساطة أولئك الذين يعتقدون في "وحدانية الله"، لكنه طبقا للقرآن الكريم – أولئك الذين يعتقدون بأن القرآن الكريم هو كلا م الله أنزله على النبي محمد الذي هو خاتم الأنبياء. وحتى لو اعتقد إنسان في وحدانية الله، فإن لم يؤمن بأن محمدا هو خاتم الأنبياء، أو أن القرآن هو كلام الله، فهو بالضرورة كافر.

ويعتبر المسيحيون واليهود – رغم كونهم من أهل الكتاب – كفارا مثلهم مثل الزرادشتيين، والمانويين والهندوس والبوذيين. فطبقا لتعاليم الإسلام، المسلمون وحدهم هم الذين لديهم امتياز التمتع بالنعيم الآبدي، أما أصحاب الديانات الآخرى فلن ينالوا هذا النعيم، في حين أن الإسلام يقول بأن الناس جميعا متساوون تماما أمام الله، وكل إنسان يولد مسلما لله بالفطرة، ومن الناحية العملية هناك تمييز واضح بين أولئك الذين يحملون في قلوبهم الآيمان، وأولئك الذين لا يؤمنون وبعبارة أخرى، في ظل تعاليم الإسلام، المؤمنون وغير المؤمنين غير متساووين في المقام الأول أمام الله، ولذلك يمكن أن يكون التعبير" الناس أو "الإنسانية" يشير فقط إلى المسلمين. وإذا كانت فكرة "التعايش " المعاصرة تعني المؤمنين من مختلف الأديان الذين يعيشون في نفس المجتمع على أساس المساواة في الحقوق والواجبات ، فإن هذه الفكرة تتسع لتعني التعايش بين المؤمنين والكفار الذين هم غير متساويين أمام الله بالمفهوم الإسلامي.

منذ بداية الإسلام ولفترة طويلة وحتى الآونة الآخيرة كان " اتفاق الحماية" أي " الجزية" الذي طبق في العالم الإسلامي تجاه اليهود والمسيحيين فعالا نسبيا لآنه كان أساسا للتعايش الذي يقوم على أساس الاعتراف بتفوق الإسلام، والموافقة على البقاء تحت حكمه، لم يكن أساسا اجتماعيا يقوم على فكرة " المساواة في الحقوق والواجبات" وهناك اختلاف في الآراء حول ما إذا كانت الشعوب التي دخلت في ذمة الإسلام تحت ذلك النظام الاجتماعي قد أجبرت على أن تتخذ خيارات مؤلمة كمواطنين من الدرجة الثانية.[١] لكن من الواضح أنه في مجتمع تحكمه حفنة قوية اضطر حتى المسلمون لآن يعيشوا كأشخاص مقهورين مثلهم مثل أهل الذمة. وغني عن القول أن الإسلام ليس هو فقط النظام الديني الذي يقسم

الناس إلى " مؤمنين " و " كفار" ويعاملهم بطريقة تتسم بالتمييز، فاليهود الذين يؤمنون إيمانا قطعيا في اختيار الله لهم كشعب الله المختار قد فعلوا ذلك، والمسيحيون أيضا الذين يؤمنون بأن من يدخل ملكوت الله هم فقط أولئك الذين يؤمنون بيسوع المسيح المخلص، وعلاوة على ذلك ومنذ أصدر الإمبراطور تيودوسيوس الأول مرسوم اعتبار المسيحية الديانة الرسمية للامبراطورية الرومانية سنة ٣٩٢ م اتخذت المسيحية سياسات تنطوي على التمييز وفصل المؤمنين عن الديانات الأخرى، وأبعد من ذلك فإن استمرارية اتساق المسيحية مع النظم السياسية والآجتماعية على مدى ١٦٠٠ سنة لا تزال تؤثر بعمق في أوربا حتى اليوم كما نشاهد في مشكلة الهجرة التي تؤرقها.

ومن هنا فإن وجهة النظر التي ترى أن التعايش مع المؤمنين بأديان مغايرة هي مشكلة تخص الإسلام فقط هي وجهة نظر متحيزة ضد الإسلام منذ البداية، فالبنسبة لأي دين فإن التعايش مع المؤمنين بديانات مغايرة يستلزم الاعتراف بشرعية دين الآخر واحترامه، وعلاوة على ذلك بل ما هو أهم من ذلك هو عدم فرض آراء إنسان على إنسان آخر أو الحكم على إنسان باستخدام المعتقد الخاص لمن يقوم بالحكم [٢] ومع هذا فمثل هذا الشرط ربما يسهل على مستوى الدولة لكنه يصعب تماما على مستوى الأفراد.

٢ – " التعايش مع الله" أو " التعايش في الله" ؟

الباحث الياباني تيتسوتارو أريغا (١٨٩٩م – ١٩٧٧م) يستخدم مصطلح (الحياتية – حياتولوجي Hayatology) للتعبير عما يتعلق بأنتولوجيا إله العهد القديم وذلك لوصف " التعايش مع الله " (والد أريغا هو بونهاتيرو أريغا (١٨٦٨م – ١٩٤٦م) وهو الياباني الثالث بين المسلمين الآوائل، دخل الاسلام سنة ١٩٠٩ت وتسمى بأحمد) والحياتية أو حياتولوجي Hayatology مصطلح صكّه أريغا مستخدما الكلمة العبرية حياه hāyāh" بمعنى الكينونة وهو يرتبط باسم الله : " فقال الله لموسى : أهيهِ الذي أهيهْ" (سفر الخروج ٣: ١٤) ، فالله قد تجلى لموسى وكشف له عن نفسه "أنا من أنا" وأوضح أيضا " أنا معكم" فالرب يهوه مع شعبه المختار إسرائيل من خلال كشفه عن اسمه وكشف نفسه عبر

التاريخ ، وينظر أريغا إلى ذلك باعتباره كشفا تاريخيا لذات الله لجميع البشر، الحياتولوجي Hayatology أو بعبارة أخرى " التعايش مع الله" تقدم فكرة أن جميع المخلوقات يمكن أن تتجاوز أي اختلاف عن طريق التعايش مع الله، وجميع المخلوقات عن طريق تعايشها مع الله يمكن أن تتجاوز الخلافات بين الأشخاص، وبين الأحياء والأموات، وبين الآمم وبين الآجناس ، وبين الحضارات وبين الثقافات. [٣]

ولكن هل يمكن تعايش الله المطلق حقا مع المخلوقات المحدودة؟ يرى طارق رمضان أنه أن تكون مع الله هو أن تكون مع البشر[٤] ويوضح أن هذا هو المعنى الأصلي للتوحيد (أي وحدانية الله) وقد تم تطوير التوحيد على مدار أربع دوائر أو مناطق: الأولى تبدأ من العلاقة الآسرية، والثانية لها جانب جمعي يتشكّل من طاعة أركان الإيمان، ثم تشكيل مجتمع الإيمان الذي ينتمي إليه جميع المؤمنين. والثالثة أن يصبح مجتمع الإيمان أمة، ومجتمع الإيمان والعواطف والأخوة ووحدة المصير ترتبط جميعا بالاعتراف بالإيمان أي الشهادة، فجميع المسلمين يدخلون في الإسلام بشكل فردي ، لكن كل فرد يتحمل في الوقت نفسه المسئولية كعضو في الأمة، وعلاوة على ذلك وعلى طول البعد الرابع فالآمة عليها التزام يتمثل في الاعتراف بإيمان الفرد أي الشهادة عن طريق الوقوف إلى جانب العدل والكرامة الإنسانية لجميع المسلمين وغير المسلمين على حد سواء وفي كل الآحوال[٥] ووفقا لطارق رمضان فإن مبادئ تطبيق العدالة من قبل المسلمين لجميع البشرية هو تطبيق التوحيد، إنه يقوم على الفهم الحقيقي للمسئوليات المشتركة الواقعة على عاتق المجتمع المسلم. ويرى رمضان أن المفهوم الأساسي هو السعي للتغيير من التقسيم التقليدي بين " دار الإسلام " و "دار الحرب" إلى ما يمكن أن نطلق عليه "دار الشهادة " . هذه أول خطوة نحو " التعايش" من وجهة نظر مسلم يعترف بإيمان المرء والحفاظ عليه، بالنسبة لطارق رمضان أهم قضية بالنسبة للمسلمين الذين يعيشون في أوربا هي قضية المواطنة، وهو يطلب من المسلمين الولاء للأرض وللبلاد وللمدن التي هاجروا إليها وأن

يتعايشوا مع الآخرين، وهو يطلب من المجتمعات الأوربية أن تعطي للمسلمين الحقوق المتساوية والواجبات كمواطنين[٦].

إن فكرة "التعايش" التي وصفها رمضان قد تتشابه مع فكرة الحياتولوجي Hayatology من أجل التعايش حيث تتلاشي الاختلافات، وغني عن القول إن الله المطلق لا يمكن أن يتعايش مع البشر في نفس المجال أو الفضاء، إن التعايش الممكن للبشرية قد يكون فقط " التعايش في الله" ومع هذا وبالمصطلح الإيماني " التعايش بين الخالق والمخلوقات" أمر ممكن بسبب أن الله هو المطلق، في القرآن الكريم ذكر لله فهو بعيد للغاية لكن في الوقت نفسه أقرب من حبل الوريد (ولقد خلقنا الآنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) (سورة ق : ١٦) وفي ظل حقيقة أن الله البعيد حقيقة و القريب حقيقة، فإن تعايش الله مع الآنسان له معنى خلاّق، وهو تعايش مطلق يفرض على الآنسان قراراته أي يحدد قرارات الانسان، وفي ظل مثل هذا التعايش بين الله والآنسان سوف تختفي العناصر التي تحول دون التعايش بغض النظر عن المشاكل التي قد لا تزال توجد الاختلافات بين البشر.

٣ - القدر الإلهي وحرية الإرادة

كما أشير من قبل في هذا البحث فإن " التعايش" بمعناه المعاصر لم يكن موضوعا للمناقشة في علم أصول الدين الإسلامي التقليدي ، ومع ذلك فهذا لا يعني أنه لم توجد أي جهود لفهم الآخر في تاريخ الفكر الإسلامي. وكما هو معروف جيدا فالإسلام لا ينكر التقاليد اليهودية والمسيحية، ويعتبر اليهود والنصارى أخوة مؤمنين وهم " أهل الكتاب" و يتمتعون بجميع الحريات: حرية العقيدة وحرية المعيشة مقابل دفع ضريبة عن كل فرد يطلق عليها الجزية وضريبة الآرض أي المحاصيل ويطلق عليها الخراج، لقد تشكل إطار الإسلام أساسا كدين عن طريق استيعاب مختلف الأفكار والأديان السابقة، وفي هذا الإطار تم تشكيل مجتمع وثقافة جديدة وشاملة، ومن هنا أود أن أستعرض كيف تعامل الإسلام مع الأديان الأخرى بينما كان الفقه الإسلامي أو علم أصول الدين أو علم الكلام يتشكل،

أعتقد أن القيام بهذا العمل سوف يؤدي إلى اقتراحات من أجل مناقشة " التعايش " المعاصر.

كان يوحنا الدمشقي (٦٧٥ م – ٧٤٩م) آخر آباء الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، وقد عاش من نهاية القرن السابع حتى بداية القرن الثامن الميلادي ، ومن خبرته كمسئول رفيع في عصر الخلافة الأموية [٧] كان لديه فهم صحيح للإسلام إلى حد كبير طبقا لعصره، يصف الحوار المسيحي الإسلامي مناقضات يوحنا الدمشقي بأن غالبية المسلمين يميلون إلى تأكيد القدرة الكلية لله، ولهذا السبب كانوا إلى جانب فكرة " القدر الإلهي" الواقع على البشر، وهو يقول بأن المسيحية تسعى للحفاظ على " البرّ الإلهي" أو " العدل الإلهي" القائم على وحدة الإرادة. [٨]

من المؤكد أن الإيمان "بالقدر الإلهي" هو أساس من أسس الإسلام [٩] وهو ينص على أن الكون يمضي طبقا لخطة إلهية وإرادة إلهية.، ولا يترك مجالا لحرية الإرادة ومسئوليات الكائنات البشرية. ومع ذلك فالإيمان الخامس أو المبدأ الخامس الذي يتعلق بعقيدة يوم القيامة قد يتناقض مع المبدأ السادس. ف " يوم القيامة" هو عقيدة الايمان بالآخرة القائلة بأن العالم خلقه الله وسوف ينتهي في يوم ما، ويتبع ذلك الحياة الأخروية حياة الخلود، فهذه العقيدة تقول بقيامة البشر بعد وفاتهم أي بالبعث بعد الموت، من هنا يمكن أن يعتبر "الآن" في الإسلام نقطة في خط مستقيم يبدأ من خلق الكون حتى نهايته ، في يوم القيامة سوف يحاسب الناس حسابا صارما عن أعمالهم ونواياهم في هذا العالم.

في القرآن الكريم يوجد ذكر " القدر الإلهي" المطلق جنبا إلى جنب أمام الإرادة الحرة للإنسان ومسئوليته ، وغالبا ما يرد هذا الاعتقاد في الفكر الديني ، وهو المبدأ الذي غالبا ما يفهم أنه ليس متناقضا مع البعد الروحي للإيمان لكن كما سنرى في القسم الثاني فهو نقطة رئيسية للنقاش والجدل في علم أصول الدين (الكلام) ومع هذا كما لاحظ يوحنا الدمشقي فإنه من الخطأ الكبير بالنسبة للمسلمين أن يفكروا بأن المسئولية البشرية يمكن أن توضع على رف " مبدأ القدر الآلهي" والتهرب من مسئولية الشر والظلم تذرعا بالايمان

بالقدر، وحتى مذهب " البر الإلهي" أي العدل الإلهي فهو يعد من أهم المبادئ في الإسلام والمسيحية على حد سواء، وقد كان تطور الفكر الديني الإسلامي أسرع بكثير مما كانت عليه المسيحية.

٤ - عقلانية الإسلام

يؤكد علم أصول الدين الإسلامي بشكل عام على الحقيقة المطلقة والسلطة المطلقة لله، وليس هناك من ينكر أن قضاء الله وقدره ويؤكد على الإرادة الحرة للإنسان ، وعلى أساس هذا الاتجاه تشكلت الآخلاقيات، ويرتبط هذا بالحساب الأخروي استنادا إلى " البر الآلهي" أو " العدل الإلهي" ، وخصوصا خلال فترة تطور الفقة الإسلامي من القرن التاسع الميلادي حتى القرن الثاني عشر الميلادي، وقد كانت هناك مناقشات لا نهاية لها على أساس المبادئ الآخلاقية وما أدى إلى هذا النقاش كان مسألة " الإيمان والسلوك " التي حرصت عليها الخوارج [١٠] في أواخر القرن السادس الميلادي، وكان مركز هذه النقاشات هو كيفية الوصول إلى تفسير قرآني صحيح بشأن ما يبدو أنه تعارض بين القدر الإلهي والإرادة الحرة للإنسان.

وهكذا صارت العلاقات بين حرية الإرادة والمسئولية، والآفعال والفاعل، والوحي والعقل البشري، صارت متشابكة في النقاشات التي تدور حول المبادئ الأخلاقية للخير والشر، وكيف يمكن وضع المعايير التي تحدد ذلك، وأدى هذا النقاش إلى ظهور ما يمكن أن نطلق عليهم مسمى " العقلانيون" الذين اجتهدوا لتحديد أساس هذه المعايير بعقلانية، وأولئك الذين يمكن أن نطلق عليهم بالمعنى الواسع "التقليديون" الذين يعتقدون أن الوحي هو المصدر الوحيد الصحيح، ويمثل الفريق الأول " المعتزلة" [١١] أما الفريق الثاني أي التقليديون فهم الأشاعرة. وقد أرسى الآشاعرة أساس الإسلام السني، الذي ينتمي إليه اليوم أغلبية العالم الإسلامي ، وتعتقد أن الأفعال التي من شأنها أن يكافئ الله عليها عباده في الآخرة هي " خير" ويتم التعبير عنها بما سوف يكون"Thou shalt" من الآوامر الإيجابية من الله، وعلى النقيض من ذلك يكون " الشر" وهو الأفعال التي ينال مرتكبها العقاب في

الآخرة ويتم التعبير عنها بما سوف لا يكون "Thou shalt not" مما نهى الله عنه، وبعبارة أخرى لا يمكن تقييم الخير والشر بصورة موضوعية على أساس طبيعة الشيئ أو نوعية الفعل لكن هذا تقرره كلمة الله أو الوحي، وبشكل محدد الخير هو طاعة الشريعة، والشر هو عصيان الشريعة. ومن جهة أخرى دعت المعتزلة إلى العقلانية وإلى تأسيس "فكر ديني" عقلاني. ويعتقد المعتزلة أن الشر والخير صفات موجودة في الأفعال ذاتها، ويمكن فهمها وتقسسيمها بشكل موضوعي باستخدام العقل البشري ، فالبشر لهم وجود مستقل للحكم على الآشياء باستخدام العقل الذي وهبهم الله إياه، وباختيار كل مرء لأفعاله، والمرء قادر أن أن يدرك أفعال الله وأفعال العباد ، وأحداث العالم المرئية والغير مرئية، علاوة على ذلك فهذه الأمور قد وجدت بالطريقة التي يمكن فيها الحكم عليها.

يمكن أن نطلق على مدرسة المعتزلة المدرسة العقلانية لأنها وضعت الثقة في أشياء يعتقد أنها أخلاقية كما يوضحها ويظهرها العقل، واعتقدوا أن الحكم الصحيح يمكن أن يكون بالعقل حتى لو لم يكن هناك وحي أو وقع الفعل قبل نزول الوحي. ومع ذلك فالبرغم من وجود علماء مبكرين في هذه المدرسة تأثروا بالفلسفة، فإن معظم علماء هذه المدرسة كانوا علماء دين والتزموا بدقة بالإطار الإسلامي والنظام الإسلامي، وسعوا إلى تأسيس "علم الكلام" على أسس متينة، ودافعوا عن كشوفات القرآن، ودرسوا بدقة مسألة " وحدانية الله" أي عقيدة التوحيد وهي العقيدة الآساسية الأولى في الإسلام، وسعوا إلى إثبات الحقيقة المطلقة لله تعالي وإلى سموه وإلى دوامه، وذلك عن طريق تطوير نظرية السمة المميزة [١٢] كما أكدوا أيضا على البر الآلهي أو العدل الالهي كعقيدة أساسية تتعلق بالله بالمفهوم الإسلامي، ومن أجل حماية البر الإلهي أو العدل الإلهي أنكروا الأقدار الصعبة التي تنسب إلى الله واعترفوا بحرية الإرادة والقدرة المستقلة للإنسان على الحكم الذاتي، وتطورت الآخلاقيات التي درست بدقة الآفعال البشرية والمسئوليات لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي.

على النحو الموصوف أعلاه كان من أبرز السمات الفكرية حول أخلاقيات مدرسة المعتزلة هو اعتقادها أن كلا من فعل الله وفعل الإنسان يمكن تقييمهما بالعقل البشري، وقد أوجد هذا خلافا حادا مع الأشاعرة، فالمعتزلة استخدموا الأساليب الدنيوية للاستقراء من أجل التدليل على "عالم الغيب " unknownable world عالم الآخرة الذي لا يمكن للإنسان لطبيعته المحدودة أن يتعرف عليه – لا يمكن للعقل البشري إدراكه: وهم لم ينكروا تفوق عقل الإنسان وجها لوجه أمام الوحي. ومن ناحية أخرى اعتقد علماء المدرسة الآشعرية أن كل شيء في هذا العالم يتوقف على إرادة الله، وتبنوا موقف القول بالقدرية مؤكدين على أن العقل البشري لا يمكنه معرفة إرادة الله تعالى. ومن الجدير بالذكر أن الأشعري مؤسس المدرسة الأشعرية كان ينتمي في الأصل إلى مدرسة المعتزلة، لكن يقال إنه تحول عنها وهو في الأربعين من عمره ، وعاد إلى منهج التقليد مستخدما الأسلوب العقلاني في التفكير الذي تعلمه من المعتزلة، وقد سعى لترتيب علم الكلام بأمانة وفقا للوحي، وأن يحمى الإيمان البسيط للمسلمين، كما دحض في الوقت نفسه منهج المعتزلة.[١٣]

إن المدرسة الأشعرية التي أسسها الأشعري يمثلها اليوم الإسلام السني الذي تنتمي إليه الغالبية الساحقة في العالم الإسلامي. ويقال إن هذه المدرسة ضمت المعتدلين فكريا من بين العلماء الذين هجروا مدرسة المعتزلة التي كان ينظر إليها على أنها تتبع نظرية متطرفة تقول بحرية الإرادة، كما هجروا في الوقت نفسه المدرسة التي تدعو إلى اتباع نظرية متطرفة تقول بالقدرية.

وعلى العكس من ذلك مع الإفراط في التفسيرات العقلانية والآخلاقيات جلبت مدرسة المعتزلة على نفسها عداء المسلمين العاديين وذلك بسبب منهجها الصارم المتعلق بالمسئولية. ومع ذلك فإن اعتباراتها فيما يتعلق بأفعال البشر والمسئولية من وجهة نظر الأخلاق الدينية ودفاعها عن كرامة الإنسان والحرية الفكرية قد أوجدت نظرة جديدة، واستحثت أولئك الذين يسعون إلى التحديث والآصلاح الروحي في العالم الإسلامي.

و بينما كان علم أصول الدين التقليدي (الكلام) هو الاتجاه السائد في العالم الإسلامي إلا أنه لم يتم الالتزام به بإصرار، فبعد الإمام الأشعري فإن علماء الدين مثل الماتريدي (٨٢٧م – ٩٤٤م) والباقلاني (..؟ – ١٠١٢م) والجويني (١٠٢٨م –١٠٨٥م) والغزالي (١٠٥٨م – ١١١١م) وفخر الدين الرازي (١١٤٩م– ١٢٠٩م) والايجي (١٢٨١م– ١٣٥٦م) والتفتازاني (١٣٢٢م٠ ١٣٩٠م) كل أولئك قد اتبعوا التقليد وعارضوا العقلانية المتطرفة ولكنهم في نفس الوقت طوروا علم الآخلاق التقليدي على أساس فكري وفلسفي. وقد أنشأت إسهاماتهم العلمية ما يعرف اليوم بالاتجاه العقلاني.

٥ - " التعايش " الجديد

نكرر القول بأن الإسلام يقوم على تقاليد اليهودية والمسيحية، فالمسلمون يعترفون بأن اليهود والنصارى مثلهم مثل المسلمين " أهل الكتاب" ويعترفون بحرية العقيدة والمعيشة. إن موقف الإسلام من اليهودية والإسلام يقوم على الموافقة على عقائدهما الدينية المختلفة أو رفضها ، ومن أمثلة ذلك موضوع المسيح وهو من أهم الموضوعات المختلف عليها بين الإسلام والمسيحية. في الإسلام يوصف الله بأنه عليم بكل شيء، قادر على كل شيء، الكامل، المطلق ، لا حدود له يسع كل شيء، رحيم متعال إلى غيرها من صفات، ولكن من أهم صفاته أنه " واحد" لا شريك له، والتأكيد على وحدانية الله عقيدة أساسية في الإسلام، وبالتالي لا يوجد في العقيدة الإسلامية مصطلحات مثل: مخلّص ، وسيط ، أو قديس. وعقيدة التثليث التي تعتبر المسيح كمنقذ هو " ابن الله" هي عقيدة فريدة من نوعها وهي أساس العقيدة المسيحية، وبالنسبة للإسلام لا يمكن قبول هذا المبدأ في ظل مبدأ وحدانية الله. هذه هي أعظم نقاط الخلاف التي تفصل بين الإسلام والمسيحية. وإستنادا إلى هذه النقطة من الاختلاف فإن الإسلام ينتقد بشكل عام عقيدة التثليث المسيحية التي تؤدي إلى القول ب"عقيدة وحدة الوجود" أو "عبادة الأوثان" وفي الفقه الإسلامي يتم توجيه النقد إلى عقيدة التثليث من منظور مبدأ وحدانية الله، ومع ذلك فليس صحيحا أن جميع الكتابات تنكر أن عقيدة التثليث "تؤدى إلى عبادة الأوثان". لا سيما كتابات القرون الوسطى، ويمكن

للمرء أن يجد موقفا متواضعا من النقد المهذب لادعاءات الكنيسة ، وذلك من خلال الانتقادات العلمية الإسلامية المبكرة على مذهب الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية عن السيد المسيح [١٤] ومن الملاحظ أنه سواء كانت مدرسة المعتزلة أو مدرسة الأشعرية فإن العلماء المسلمين رغم قلة عددهم تركوا لنا ميراثا كبيرا من المعلومات عن الفكر الديني للأديان الآخرى بما فيها اليهودية والمسيحية والمانوية والزرادشتية والهندوسية والبوذية [١٥] وحتى طوائف المهرطقين.[١٦]

في الوقت الحاضر توجد كنائس شرقية في الشرق الأوسط، والمسيحيون الذين يعيشون كأقلية في البلدان الإسلامية ما زالوا يحافظون على كنائسهم حتى اليوم، ومع ذلك فالحقيقة أنهم سخروا من قبل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية والكنائس البروتستانتية ككنائس "إقليمية ومحلية تتسم بالغموض والهرطقة". يعيش المسيحيون في بلدان الشرق الأوسط في المناطق التي تكون فيها الاحصائيات الديموغرافية غير موثوقة، ومع ذلك تشير التقديرات إلى أنهم يمثلون ما بين ١٠ و ١٥ % من مجموع السكان في أي بلد، ورغم هذا العدد القليل فإن الكنائس تشارك بجهود في مجالات متنوعة مثل التعليم الابتدائي والخدمات الطبية وأعمال الآغاثة وخدمات الرعاية الاجتماعية في المدن التي تتواجد فيها. وهناك كثير من الأفراد من الشخصيات المثقفة ومن أساتذة الجامعات والأطباء ورجال الأعمال ، وحين نرى مثل هؤلاء الآشخاص المرموقين مثل الساسة وغيرهم، يمكن فهم الجهود التي تبذلها الأقلية المسيحية لتتعايش مع الأغلبية المسلمة في البلدان الإسلامية. وفي الحقيقة لا يمكن تمييز المسيحيين الذين يعيشون في البلاد الإسلامية عن غيرهم من المسلمين من حيث اللغة والحياة اليومية والعمل أو حتى الملابس. والوضع الحالي للمسيحيين الشرقيين يذكرنا بالتراث الثقافي اليهودي الغني الذي تطور وازدهر في ظل الحياة مع المسلمين في الشرق الآوسط حتى قيام دولة إسرائيل.

لقد خضعت الديانات الإبراهيمية الثلاث التي ظهرت في نفس المنطقة لتغييرات كثيرة عبر تاريخها الطويل وانتشرت في أجزاء أخرى من العالم، ومع هذا حين يشاهد المرء الحياة

اليومية نفسها التي يعيشها المسيحيون الموجودون في الشرق الأوسط مثلهم مثل المسلمين لا يمكن للمرء إلا أن يقول بأن هذه المنطقة هي المنطقة الأصلية للأديان الثلاثة. وطبقا لهذا المعنى فإن الإسلام أحدث الأديان الإبراهيمية يحافظ بشكل أفضل على تقاليد "ملة إبراهيم" ويمكن أن نرى أصول اليهودية والمسيحية باقية حتى الآن في الإسلام.

لقد اعتبر حوار الأديان الذي يضم الإسلام أو الحوارات دون شعارات "non-logos dialogue, التي لا تهدف إلى الجدال أو النقاش هو الأسلوب الأمثل والآكثر فعالية [١٧] ومع هذا فأنا أقترح أنه بالإضافة إلى ما سبق فهناك حاجة أيضا إلى حوارات تحت ظل شعارات logos-based-dialogues وقد كان هذا هو ما سعى إليه علماء الدين الإسلامي من المفكرين في العصر الوسيط الذين رغبوا في دراسة الأخوة الدينية في عصر كان فيه جمع المعلومات والمصادر أمرا صعبا جدا إذا ما قورن بما يتوفر لدينا اليوم من وسائل. إن العلاقة بين المسيحية والإسلام التي تتضح من خلال الكتابات التي تركوها وراءهم تعد أحد المفاتيح لمعرفة عموميات وخصوصيات الدين المسيحي والإسلامي. إن دراسة الفكر الإسلامي تكتسب أهمية جديدة في دراسة هذه الوثائق القديمة والتي تبدو قديمة بالية بل وبعيدة عن الواقع، إلا أنها تسهم بشكل غير متوقع في الحوار وبناء التعايش السلمي بين الأديان.[١٨]

إن مدرسة المعتزلة التي تعد أول مدرسة دينية فكرية عقلانية في العالم الإسلام، لا تزال تؤثر بشكل قوي حتى اليوم في الأفكار الإسلامية في حين يُستخدم مصطلح المعتزلة غالبا اليوم صفة ضد العلماء الذين يطورون الأفكار التي تؤكد على حرية إرادة الإنسان بشكل مفرط. إن تفكيرهم الرائد الذي يوازن بين الفكر التقليدي والنظرية العقلانية والذي يتماشى مع متطلبات العصر نال ترحيبا على أساس أنه فكر " فكر وسطي" ومن ناحية أخرى يرشدنا التاريخ إلى أن التحجر الفكري والأيدولوجيات الإسلامية الحصرية – مثل طالبان في أفغانستان – لا يمكن أن تنال دعم الكثير من الناس.

إن شخصيات مثل محمد سعيد عشماوي من مصر(١٩٣٢م –)[١٩] ممثلا للأيدلوجية الحديثة، ويوسف القرضاوي (١٩٢٦م–) الذي يمثل حركة التيار الإسلامي،

وطارق رمضان سابق الذكر، الناشط الفكري في أوربا، وعبد العزيز ساتشيدينا هندي المولد وهوناشط شيعي في الولايات المتحدة، والعالم الشيعي البارز سيد حسين نصر (١٩٣٣م –) هؤلاء يقدمون نظرياتهم الفكرية رغم اختلاف مواقفهم الأيدلوجية عن بعضها.

إن كلمة " عقل: في اللغة العربية تستخدم للتعبير عن " العقل " و"الفكر" وغالبا ما تترجم إلى "العقل/السبب"reason"" في الكتابات الدينية والعقل"intellect"" في الفلسفة والتصوف، من هنا فإن المناقشات القائمة على أساس "العقل"reason" السبب" كانت قائمة على أساس الفكر وهي المشاريع الفكرية التي تستخدم الضمير البشري الذي وهبه الله للإنسان.

واليوم هناك أشياء كثيرة يجب أن نتعلمها مرة أخرى من التاريخ، إن الحقيقة التاريخية للتعايش بين الأديان والثقافات والشعوب في ظل الخلافة العباسية ارتكزت على الاعتراف بسيادة الإسلام، واليوم يمكن من خلال تطوير مناقشات مع الاتجاهات العقلية ومع المفكرين والمثقفين المسلمين النشيطين في بلدان العالم المختلفة أن نوجد أفقا للتعايش السلمي بين المسلمين وأتباع الأديان الأخرى حتى في حالة تبنيهم لوجهات نظر مختلفة. من خلال هذا العمل يمكن أن يتشكل عالم جديد من التعايش السلمي، حيث يتم غض النظر عن مسألة الدين المسيطرة، وبدلا من ذلك يتشكل عالم " التعايش الجديد" الذي يحترم كرامة البشر وحقوقهم وواجباتهم، وبعبارة أخرى عالم "الحياتولوجي .hayatology "

الحواشي والتعليقات:

١– س. فوزي الأكاديمية اليهودية في العراق زمن العباسيين : حياة اليهود الثقافية والروحية بحث في in "
Studies in Muslim: Jewish Relations, vol. 1. Ed. Ronald L. Nettler, Chur, 1993, p.189;
أيضا مارك كوهين في "Islamic and the Jews: Myth, Counter-Myth, History," in Jews among
Muslims, Ed. Shlomo Deshen and Walter P. Zenner, London, 1996, p.51 يرى كوهين أن
الاعتقاد بأن اليهود عاشوا بحرية كأهل الذمة ضمن سياسة التسامح الإسلامية هو خرافة أو أسطورة ويذكر بأن
اليهود عانوا كثيرا على يد المسلمين، وأنه لا يوجد أساس تاريخي لهذه الخرافة، انظر أيضا :
Jacques Waardenburg, "The Medieval Period 650-1500 Waardenburg, New York, Oxford, 1999, pp. 51-55

٢ – طارق رمضان Western Muslims and the Future of Islam. Oxford University Press, 2004, p.210.

٣– 21st COE Program "Construction of Death and Life Studies," Research on Death and Life Studies University of Tokyo Graduate School of Humanities and Social Sciences, No. 4 (2004), pp. 128-135.

٤– "أن تكون مع الله يعني أن تكون مع الناس " طارق رمضان ٢٠٠٤م ص ٨٦

٥– أركان الإيمان ستة هي: الآيمان بالله الواحد والإيمان بالملائكة والإيمان بالكتب والإيمان بالرسل والإيمان باليوم الآخر والإيمان بالقضاء والقدر، وأركان الإسلام خمسة هي: الشهادة وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا لمزيد التفاصيل انظر كتابي باللغة اليابانية:
Islam wo Manabou Let's Learn Islam], Tokyo, Akiyama Shoten, 2007, pp. 14-17.

٦ – رمضان مصدر سابق ص ٩٠ – ٩١

٧ – الخليفة منصب ديني واجتماعي في المجتمع الإسلامي بعد وفاة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، وقد عرف الخلفاء الأربعة بالخلفاء الراشدين، وتحول الحكم إلى حكم وراثي في زمن الخلافة الأموية والخلافة العباسية وفي زمن الخلافة العثمانية تحول المنصب إلى رمز على وحدة العالم الإسلامي، وهناك اليوم عدد ليس بالقليل يطالب بعودة نظام الخلافة الإسلامية.

٨ – Daniel J. Sabas, John of Damascus on Islam, Leiden, Brill, 1972, pp. 103-107; ed., N. A. Newman, The Early Christian-Muslim Dialogue, Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993, pp. 144-152. For encounters between the first Muslims and Christians, see Ed., Emmanouela Grypeou, Mark N. Swanson, Daid Thomas The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam, Brill, 2006; ed., Jacques Waardenburg, Muslim Perceptions of Other Religions, Oxford University press, 1999; Jacques Waardenburg, Muslims and Others, Relations in Context, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2003.

٩– سبقت الإشارة إلى أركان الإيمان الأساسية في الإسلام أي الايمان بالله والملائكة وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر. انظر باليابانية شويجيري Islam wo Manabou مصدر سابق ص ١٢– ١٤

١٠ – الخوارج أول الفرق الكلامية التي ظهرت في تاريخ الإسلام، واستمرت تقود حركة التمرد ضد الأمويين (٦٦١–٧٥٠) والعباسيين (٧٥٠–١٢٥٨) وتشعبت الخوارج إلى فرق عديدة لم يبق منها سوي الإباضية في دول مثل عمان وليبيا وزنجبار.

١١– أوجدت مدرسة المعتزلة أول حركة فكرية كبيرة في تاريخ الإسلام كانت نتيجة لتفاعل بعض المفكرين المسلمين في العصور الإسلامية مع الفلسفات السائدة في المجتماعت التي اتصل بها المسلمون، وقد اعتمد المعتزلة على العقل في تأسيس عقائدهم وتميزت فرقة المعتزلة بتقديم العقل على النقل. وقد عاد فكرالإعتزال من جديد في الوقت الحاضر على يد بعض المفكرين الذين يميلون إلى المدرسة العقلانية الجديدة. انظر كتبي: Islam no Rinri, Mirasha, 2001, pp. 17-25; أي أخلاقيات الإسلام ، وأيضا:

Islam no Ningenkan/Seikaikan [The view of Humans and World in Islam, toward the Depth of Religious Thought], University of Tsukuba Press, 2008, pp.50-58.

١٢– حول السمة النظرية للمعتزلة انظر Shiojiri 2001, pp. 43-65

١٣– عن حياة الإمام الأشعري انظر Shiojiri 2008, pp. 86-97

١٤ – حول الدين الإسلامي والتثليث المسيحي انظر Shiojiri 2008, pp. 225-252. Also my paper, "Abd al-Jabbār no Kirisutokyou Rikai" [Abd al-Jabbār's Understanding of Christianity], Shuukyou Kenkyuu [Jounal of Religious Studies] No. 341 (2004), pp. 349-373, included Shiojiri 2008.

١٥ – لفهم البوذية من قبل علماء الدين الإسلامي انظر Shiojiri, 2008, pp. 291-302

١٦– الشهرستاني الملل والنحل مجلد ١ و مجلد ٢ تحقيق محمد سيد كيلاني ط القاهرة وقد وصف جميع الأفكار والأديان الموجودة في المناطق المحيطة بالعالم الإسلامي من وجهة نظر موضوعية. انظر عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل المجلد الخامس تحقيق محمود محمد الخضيري ١٩٥٨م القاهرة وهو يقدم دراسة مفصلة عن الكنيسة الآرثوذكسية الشرقية ويصف ديانات الأقليات مثل الزردشتية والصابئة.

١٧ – يقترح شيغيرو كامادا " زمالة بعيدة عن الشعارات" وهي " زمالة شخصية تتجاوز الكلمات" وبعبارة أخرى " تفاهم متبادل بين الأشخاص" من خلال اتخاذ إجراءات فعالة أو عملية بدلا من " الفهم المنطقي" القائم على المناقشات المذهبية من أجل تعزيز الحوار الديني ، وقد وصل إلى هذا الاستنتاج بعد أن لاحظ أن التعايش مع اليهود والنصارى في المجتمعات الإسلامية التقليدية كان ناجحا على الرغم من الجهل واللامبالاة من جانب كل مذهب، وتساءل ما إذا كان الجهل المذهبي واللامبالاة الدينية كانا السبب الرئيسي في النجاح! انظر Shigeru Kamada, "Islam no Chi to Shuukyoukan Taiwa no Imi" [Knowledge of Islam and the Meaning of Inter-religious Dialogue] in Keiji Hoshikawa and Yukiko Yamanashi, eds., Global Jidai no Shuukyoukan Taiwa [Inter-religious Dialogue in the Global Era], Taisho University Press, 2004, pp. 67-74.

١٨– يعمل عالم الدين اللاهوتي هانس كونغ (١٩٢٨م –) بنشاط من أجل نظرية عن " الآخلاق العالمية" موضحا أنه " لا سلام بين الآمم دون سلام بين الأديان" ولا " سلام بين الأديان دون حوار بين الأديان"، ولا

حوار بين الأديان دون التحقيق في الأسس التي تقوم عليها الأديان، ويقول لتحقيق التعايش السلمي بين الأديان فإن ما هو ضروري للأديان هو أن نفهم بعضنا بعضا بدون شعارات وبدون شعارات الحوارات والتعايش ويمكن النظر إلى أهمية Jonathan Magonet, Talking to the Others, L. B. Tauris, 2003, p. 19. فهم الآخر وتعلم دين الآخر من خلال ماكتبه هانس كونغ.

١٩ – فيما يتعلق بالفكر الإصلاحي لعشماوي انظر بحثي " ردة أو إصلاح شكل من أشكال النقد الديني في الإسلام" بحث نشر في مجلة الدراسات الدينية ٢٠٠٨م

"Haikyou ka Kaikaku ka Islam ni okeru Shuukyou Hihan no Katachi" Shuukyou Kenkyuu [Journal of Religious Studies] No. 357 (2008), pp. 325-348.

الخلق CREATION والإيمان بالآخرة في اليابان دروس إلهية مستفادة من كوارث هيروشيما وناغازاكي وفوكوشيما

البروفيسور/ كاتسوهيرو كوهارا
جامعة دوشيشا

" في تلك الآيام لا يقولون بعدُ: الآباء أكلوا حصرما، وأسنان الأبناء ضرست. بل كل واحد يموت بذنبه. كل إنسان يأكل الحصرم تضرس أسنانه".
(إرميا ٣١ : ٢٩-٣٠)

١ – النور الذي خلقه الله والنور الذي صنعه الإنسان

يبدأ الكتاب المقدس – العهد القديم بسفر التكوين خلق العالم وخلق البشر مع الإشارة إلى خطيئة البشرية منذ بدايتها، ومع ذلك فإن الكتاب المقدس يرد على تساؤلنا حول تعريف "الخطيئة" فيقدم تلميحات متنوعة ليس إلا ويمكن تفسير بعض العبارات من

الكتاب المقدس على اساس ان الآنسان يولد مع الخطيئة الآصلية، في حين تبدو العبارات الآخرى كأنها تحرم هذه الفكرة(العقيدة) فالعبارة المذكورة أعلاه المقتبسة من سفر أرميا تخبرنا بوضوخ أننا لا نستطيع أن نعزو خطايانا للآخرين، بمافي ذلك أسلافنا، أو نحمل غيرنا مسئولية خطايانا، وبعبارة أخرى الخطيئة ليست شيئا يمكن أن يورث، ويجب علينا أن نتحمل بأنفسنا مسئولية ما فعلناه.

يمثل المسيحيون في اليابان أقل من ١% من مجموع السكان ووفقا لذلك فإن العبارات المذكورة أعلاه من سفر أرميا معروفة لدى عدد قليل جدا من اليابانيين. وسواء اعتقدنا بفكرة أو تعريف الخطيئة أم لا فإن الأغلبية الساحقة من الشعب الياباني قد اعترفت الآن من جديد بوجود مشكلة خطيرة تؤثر علينا، وستظل تؤثر على أحفادنا كذلك. في الحادي عشر من مارس عام ٢٠١١م ضرب زلزال كبير أتبعته موجات مد ضخمة تعرف بالتسونامي منطقة شرق اليابان مما أسفر عن أضرار جسيمة في محطة فوكوشيما النووية المعروفة باسم فوكوشيما داي إتشي وتسبب ذلك في تسرب الإشعاع في الجو.. وكان أخطر تهديد للتعرض للإشعاع هو ما سينتج من آثار تحيق بصحة الناس، سواء منهم الذين يعيشون حاليا أو من لم يولدوا بعد. صحيح أن الطاقة النووية قد منحتنا في حياتنا سبل المتعة والراحة إلى حد ما ، إلا أنها أيضا أدت إلى حدوث مشاكل معقدة وصعبة من شانها أن تكلف الأجيال القادمة ثمنا باهظا، وقد بدأ كثير من اليابانيين اليوم في فهم الآثار الخطيرة التي تفسرها عبارة "الآباء أكلوا حصرما (أي المواد المشعة والسيزيوم وغيرها) وأسنان الأبناء ضرست"

وغني عن القول أن هذه ليست المرة الأولى التي تواجه فيها اليابان الآثار السلبية للطاقة النووية. ففي أعقاب إلقاء القنبلتين النوويتين على هيروشيما وناغازاكي حفرت في أذهان اليابانيين صورة الإرهاب القاتل لدرجة أن مجتمع ما بعد الحرب في اليابان اعتبر الأسلحة النووية " شرا مطلقا" وهو يناقض وجهة نظرالدول المسلحة نوويا التي ترى أن الاسلحة النووي " شر لا بد منه ". ومع ذلك وحتى في اليابان تحولت الحكومة يعضدها رجال

الآعمال إلى تشجيع استخدام الطاقة النووية على أساس أنه شر لا بد منه، مؤكدين على " فضائل" الطاقة النووية، في محاولة للتخلي عن صورتها الشريرة بقدر الإمكان. ونتيجة لذلك قبل معظم اليابانيين الطاقة النووية باعتبارها أمرا جيدا، وإزاء هذه الخلفية حدثت كارثة الحادي عشر من مارس ٢٠١١م في اليابان.

قد نكتسب رؤى جديدة إزاء هذه الخلفية التاريخية من خلال محاولة الإجابة على السؤال التالي: ما هو الفرق بين النور الذي ظهر عندما قال الله: ليكن نورٌ في بداية الخلق (سفر التكوين: إصحاح ١ –٣) والنور الذي انفجر فوق هيروشيما وناغازاكي في عام ١٩٤٥م أو النور الذي انفجر داخل مفاعلات محطة فوكوشيما عام ١٩١١م؟! إن رحمة الطبيعة وقوانينها التي أوجدها الله وقفت وراء حياة مخلوقات الله بما في ذلك البشر، ولولا ذلك لما أمكن لمخلوقات الله الاستمرار في الحياة على الأرض. في نفس الوقت، ومع ذلك فنحن ندرك أن الأدوات التي توفرها الطبيعة يحتمل أن يكون لديها ذات الاستخدام المزدوج. وعلى سبيل المثال فإن النار أداة مفيدة يمكن أن تحيل ظلمة الليل إلى نور، ويمكن أن تدفئنا، لكنها يمكن أيضا أن تسبب الكوارث وتدمر البشر والممتلكات، إن الآدوات والطاقة التي اكتشفها الإنسان واستمدها من الطبيعة بدءا من النار وانتهاء بالطاقة النووية يمكن أن تخدم غرضين متناقضين: الحفاظ على المجتمع البشري من جهة أو هدمه من جهة أخرى.

في حين يعني الضوء الذي انفجر فوق هيروشيما وناغازاكي نجاح وانتصار أولئك الذين يشاركون في تطوير قنابل ذرية، إلا أنه يعني في الوقت نفسه يعني موت الناس تحت هذا الضوء، فقد جلب نفس الضوء الفرح لبعض الناس بينما جلب اليأس للآخرين إن الآثار القاتلة للاشعاع التي حلت بالمجتمع الياباني بعد الحرب جعلت اليابانيين يعانون من صدمات نفسية خطيرة. وفي ذات الوقت أدت مأساة هيروشيما وناغازاكي إلى أن تتعهد اليابان بعدم الدخول في حروب مرة أخرى.وقد ألقى هذا التعهد بجذوره في أعماق المجتمع الياباني ومع هذا فإن مأساة الحادي عشر من مارس تشير إلى أن هناك قصة أخرى

تحكى عن الطاقة الطاقة النووية. هذا لا يعني أن اليابان لم تبذل جهودا كافية للتواصل مع الأجيال الجديدة لفداحة المأساة التي سببتها الحرب لكن المجتمع الياباني بعد الحرب العالمية الثانية أعطى الأولوية القصوى للنمو الاقتصادي، وتحول إلى الطاقة النووية نظرا لقدرتها على التوليد المستمر للكهرباء وبكميات كبيرة ، ونتيجة لذلك غض كثير من الناس الطرف عن الخطر المحتمل للطاقة النووية، بينما أخذت الحكومة اليابانية مدعومة بقطاع الصناعة تؤكد على أن الطاقة النووية آمنة وقابلة للاستخدام بشكل آمن كما لو كانت ترغب في التستر على الخطر الكامن في هذه الطاقة. وبالإضافة إلى ذلك وفي الآونة الآخيرة كانت هناك حاجة ملحة لمنع ظاهرة الاحتباس الحراري واستشهد بذلك كمبرر لتعزيز محطات الطاقة النووية، وشاع على نطاق واسع القول بأنه يمكن الحد من الانبعاثات الحرارية من خلال تعزيز توليد الطاقة النووية، وبالتالي المساهمة في الحفاظ على البيئة ولم تعارض كثير من منظمات البيئة هذه الحجة.

ومع ذلك تم رفض إصرار الحكومة اليابانية وقطاع الصناعة اليابانية على أن محطات الطاقة النووية آمنة تماما (ويعرف هذا الإصرار في اليابان باسم " أسطورة السلامة") رفضا تاما عند وقوع حادثة فوكوشيما، وانفضحت تماما أسطورة السلامة. وكما تبين بعد ذلك فإن الضوء الذي أردنا أن نراه من الانشطار النووي للطاقة يقتل الآن البشر والحيوانات. هل الضوء الذي رأيناه في هيروشيما وناغازاكي وفوكوشيما ينبع من النور الذي ظهر في بداية الخلق؟ أو أننا لم نفشل فقط في استخدام النور بشكل صحيح، وإذا ما استخدمناه بطريقة مناسبة فهل كان للنور أن يسبب أي مشكلة؟ وفي حين أجبرت حادثة فوكوشيما اليابان ودول العالم أجمع على إعادة النظر في سياسات الطاقة التقليدية فإنها وضعت علماء الدين أمام تساءل عن معنى الخلق للمجتمع الحديث.

في جنة عدن قال الله لآدم وحواء: " من جميع شجر الجنة تأكل أكلا، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، لآنك يوم تأكل منها موتا تموت." (التكوين ٢: ١٦–١٧) ومع ذلك " رأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل، وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية

للنظر فأخذت من ثمرها وأكلت.." (التكوين ٣ : ٦) وبالمثل يبدو أن الثمار التي جلبتنها الطاقة النووية " جيدة للأكل، وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية للنظر"

سوف نحتاج بالضرورة إلى مزيد من الوقت قبل أن نتمكن من تحديد ما إذا كانت الطاقة النووية هي ثمرة شجرة الجنة التي نهانا الله عن تناولها ، ومع هذا وعلى الآقل فإن المجتمع الياباني اليوم يعرف أن الشجرة التي تبدو شهية للنظر جلبت عليه عواقب وخيمة، ويعبر عن هذه الحقيقة مرارا وتكرارا حين يسترجع في نفس الوقت مشاهد الدمار الناجم عن القصف الذري. إن النور الذي ظهر في بداية الخلق من جانب الله كان " خيرا" و" نعمة" لقد ساعد مختلف أنواع المخلوقات التي وهبها الله الحياة في عملية خلق الكون. من ناحية أخرى فإن النور الذي تسبب في أضرار كبيرة لحقت بهيروشيما وناغازاكي وفوكوشيما لم يكن نعمة من الله، فقد جلب الدمار للناس ولجميع المخلوقات، فكيف نميز بين الثمار التي تؤكل وبين تلك التي لا يجب أن تؤكل؟!

هذا هو السؤال الآول الذي طرحه الله للبشرية، والذي لم نتمكن بعد من العثور على إجابة له، ومع ذلك فمن المؤكد أننا لا نستطيع مناقشة مسألة " النجاة salvation " في القرن الحادي والعشرين دون معالجة هذه المسألة بشكل جدي من وجهة نظر علم أصول الدين الأيكولوجي (البيئي) .eco-theology لذا فهذا المقال يحاول استكشاف اتجاه علم أصول الدين وعلاقته بالبيئة مع الآخذ في الاعتبار الخلفية التاريخية لليابان.

٢- الخلق Creation والايمان بالآخرة Eschatology

منذ العصور القديمة قدمت لنا اليابان الكثير من القصص التي تتعلق بالعلاقات الوثيقة بين البشر والطبيعة، بينما تقدم لنا الطبيعة في كل الأوقات فوائد كثيرة، ونحن ندرك تماما أنه لا يمكن التنبؤ بالكوارث الطبيعية مثل الزلازل وموجات المد الكاسحة التي يمكنها أن تدمر على الفور ما بنيناه وما حققناه من إنجازات. لهذا السبب تشكلت عقلية الشعب الياباني بشكل يقبل فكرة " كل شيء سريع الزوال" أو " كل شيء فان" والنظر إلى القيمة الجمالية في شيء ما أو شخص ما يكون مصيره الفناء على خلفية الشرك بالله. كما تأثرت

إلى حد كبير البوذية اليابانية في عملية تطورها بفكرة "العصر الآخير للدارما" وهو الاعتقاد بأن الألم سيدخل في نهاية المطاف في الفترة النهائية أو نهاية الكون أو يوم القيامة؟ حين لا تمارس تعاليم البوذية بشكل صحيح. في ضوء ذلك يمكننا القول إن المزاج الإيماني الأخروي كان بمعنى أوسع متأصلا في المناخ النفسي للشعب الياباني، وينعكس هذا المزاج صراحة في العديد من الروايات اليابانية المعاصرة وفي "الآنيمي" أفلام الرسوم المتحركة فضلا عن رسوم المنانغا الهزلية (الكاريكاتير). بالطبع ليست اليابان هي الدولة الوحيدة التي يساورها القلق إزاء انهيار الوضع القائم، وإذا تناولنا الموضوع بشكل صحيح فيمكن القول بأن ارتفاع درجة حرارة الآرض وغيرها من المشاكل البيئية التي تواجهنا اليوم يؤدي بالضرورة إلى أزمة الغذاء، مما يؤدي بالتالي إلى صراعات يمكن أن تعرض للخطر في نهاية المطاف حتى بقاء البشرية. ومع هذا فإن الخوف من الإنقراض ليس جديدا على عصرنا. بدلا من ذلك فإن صدمة الانقراض محفوظة في الآساطير منذ العصور البدائية، بينما أحد هذه الآمثلة الأكثر شهرة على ذلك قصة طوفان نوح عليه السلام المذكورة في الكتاب المقدس، وهناك أساطير شبيهة عن فيضانات اكتسحت البشرية وقضت علي شعوب لتحل محلها شعوب أخرى وذلك ابتداء من القبائل السومرية إلى الشعوب الأصلية في آسيا وأفريقيا وأوقانوس وأمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية، وعلى أي حال فهناك أساطير قديمة كثيرة تروج بين شعوب العالم تحتوى على القصص التوراتية المتعلقة بالخوف من الطبيعة والرهبة منها وكذلك الدروس المستفادة.منها بينما لا يزال بوسعنا أن نتعلم أشياء كثيرة من هذه الدروس الأسطورية فإن الأزمات البيئية اليوم لها جوانب تختلف إلى حد كبير عن الطواهر الطبيعية غير العادية تلك التي سببت خوف الناس قديما. على عكس الكوارث الطبيعية قديما فإن الكثير من الأزمات التي تواجهنا اليوم تعزى إلى النشاط البشري. وغني عن القول بأن حادث محطة فوكوشيما النووية هو المثال الواضح أو النموذجي لمثل هذه الآزمة، وهكذا أدي مزيج الكوارث الطبيعية (الزلزال والتسونامي) والكارثة التي صنعها

الإنسان (الاعتماد الأعمى على سلامة محطات الطاقة النووية) إلى حدوث اضرار جسيمة غير مسبوقة.

يمكننا حتى القول بأن معظم المشاكل البيئية قد نتجت عن رغبة البشر التي لا تشبع، يغذيها تقدم العلم والتكنولوحيا. ففي الماضي كان الناس يستطيعون توقع حدوث الفيضانات حتى لو كانت مدمرة، ومع هذا فسوف تنتهي هذه الكارثة مع نهاية فصل المطر. ومع ذلك فمن المرجح أن تستمر أزمة البيئة اليوم وتنمو وتكبر، ويمكن أن تهدد في نهاية المطاف بقاء المجتمع البشري، إذا ما تركت هذه الأزمة لتأخذ مجراها دون محاولة التصدي لها، ومن هنا يمكن اعتبار الدمار البيئي مرتبطا ارتباطا وثيقا بأصول الدين والإيمان بالآخرة. وبخاصة إذا ما ما نظرنا إلى مسألة "الخلق" في السياق الياباني، ولا يمكن أن نتجاهل علاقته بالايمان بالآخرة. من ناحية المسيحية فقد تم توجيه انتقادات إلى الايمان بالآخرة الوارد في سفر الرؤيا (سفر رؤيا يوحنا هو السفر الوحيد ذو الصفة النبوية بين اسفار العهد الجديد وترنيبه الأخير بين اسفار الكتاب المقدس وهو منسوب بحسب التقليد المسيحي العائد الى القرون الميلادية الاولي الى يوحنا بم زيدي)، وهي انتقادات غير مقبولة إذ لا تتفق مع المناخ النفسي للشعب الياباني.

دعوني أولا أناقش باختصار كيف يُنظر إلى عقيدة الايمان بالآخرة الواردة في سفر الرؤيا من قبل علماء الدين المسيحي (الكتاب المقدس) اليوم.

تاكاشي أونوكي باحث ياباني متخصص في الكتاب المقدس العهد الجديد يشير إلى الجانب الإيجابي فإن الأدب "ألبكاليكتك" يسهم في تكويين الشخصية الفردية وهلم جرا، وأشار من ناحية أخرى إلى بعض التأثيرات السلبية والتي ركز فيها على كيف يمكن لنبوءة أو رؤيا يوحنا (نبوءة يوحنا) أن ترتبط مع العقلانية في العلوم الطبيعية (١) وفي الوقت نفسه يقدم أيضا رؤية عامة يمكن أن تساعدنا على فهم السبب وراء مأساة كمأساة الهجوم بغاز السارين في مترو طوكيو وهو الهجوم الذي نفذته طائفة أوم شين ريكيو عام ١٩٩٥م ويؤكد أوكونو على أن طريقة تفكير أدب الرؤيا "ابوكلابتيك" الذي يعتبر التاريخ

موضوعا أو شيئا ماديا يمكن مراقبته وملاحظته يمكن أن يتردد صداها بسهولة مع أسلوب التفكير العلمي الطبيعي، واستخدام هذا الاتجاه لعرض التاريخ من حيث الحتمية وقدرية المؤمنين الراديكاليين بالرؤيا إلى سلوك غير اجتماعي. ولا يجب علينا أن نغفل هذه الحقيقة. يتصف الإيمان الابكاليتك بالآخرة بالتمييز الحاد ذات الطابع الثناني بين شعب الله المختار، الذي يحق له الحصول على الخلاص والنجاة على وجه الحصر وبين غيره من الشعوب التي ستواجه الحساب والعقاب يوم القيامة. إن العداء الثاني بين الحياة والموت هو مردّ هذه العقيدة ، وبشكل عام تميل المذاهب الدينية اليابانية إلى رفض الرأي القائل بأن بين الحياة والموت عداء متبادلا، وهذا الاتجاه بدأ يتكون أيضا في اللاهوت المسيحي على حد سواء، فعلى سبيل المثال ووفقا لـ روزماري رادفورد رويثر فإن العقيدة القائلة بأنه بعد حدوث الدمار المروع للعالم فسوف نتحرر من موتنا وسوف نمنح حياة الخلود الأبدية وهذا يمثل إشكالا كبيرا من وجهة نظر بيئية.(٢)

إن النظام البيئي للآرض الذي يغذي حياتنا ويحفظها يمتد عبر تاريخ ٤٥٠٠ مليون سنة، ويسمح لنا بالوجود والحياة ضمن هذه الشبكة المعقدة والحيوات التي هي فوق فهم البشر، وببساطة فإن علم لاهوت البيئة (الفهم الديني للبئية) يحب أن يجعلنا ندرك أن قيمة ما لدينا هو بلا شك نعمة كبيرة. ويثير بداخلنا تعاطفا عميقا تجاه العالم والطبيعة ومن ثم يساعدنا على تعزيز التضامن بين الأجيال المختلفة.

٣- الخلق والسبت (الراحة) في مجتمع التنمية المستدامة

إن مصطلح الإبداع والقدرة الإبداعية وما شابهها من المحتمل أن تكون مقبولة في جميع الأوقات في المجتمع الحديث. إن خلق شيء جديد يعني ببساطة جعله شيئا قابلا للاستخدام وله فيمة، ومع هذا فمن وجهة نظر علم اللاهوت البيئي في القرن الواحد والعشرين فإن قيمة خلق شيء ما هو أمر قاصر على نطاق محدود لآن خلق شيء دون اعتبار لاستهلاكه والتخلص منه هو أمر سيء بل هو جريمة في سياق إعادة التدوير المستدامة وهو ما يتجه إليه المجتمع مستقبلا، وعلى سبيل المثال فإن توليد الطاقة النووية

التي يتطلب التخلص من النفايات المشعة ليكون مفيدا في مجال الطاقة لا يستحق أن نطلق عليه عملا " خلاقا" عندما ينظر إليه من منظور علم اللاهوت الأيكولوجي او البيئي ومع هذا فمهما كانت الكفاءة في استخدام الطاقة فاليوم لم يعد مسموحا لنا بان نناقش قيمة الخلق دون النظر في دورة حياة هذا الشيء المختلق وبخاصة كيف يتم استهلاكه وكيف تكون "نهايته" في نهاية الأمر.

من ناحية الوضع اللاهوتي نحن بحاجة إلى النظر في " الخلق " أو الانشاء والراحة أو السبت في نفس الوقت مثلما الله " وبارك الله اليوم السابع وقدسه لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الله خالقا (التكوين ٢ : ٣) في اليوم السابع بعد خلق العالم يجب على جميع الكائنات أن تأخذ قسطا من الراحة لتجنب أي تأثيرات غير ضرورية على نظام البيئة دون أي داع.

نحن ندخل الآن عصر اختراع أشياء لا نلتفت إلى مسألة كيفية التخلص النهائي منها وإعادة توزيعها وإعادة تدوير مخلفاتها، وهذا أمر غير محمود إن لم يكن أمرا يدعو إلى الاشمئزاز، ويمكن تقييم الطاقة النووية تقييما لاهوتيا من هذا المنظور يجب أن نتجنب المغالطة في مناقشة مسألة الطاقة النووية فقط من حيث السلامة والكفاءة وباعتبار الفوائد التي ينالها الجيل الحالي فقط.

في ضوء ذلك – نحن علماء الدين – علينا الآن مسئولية هامة للتواصل مع الآخرين ممن يأتون في نهاية الخلق. إذا كنا لا نهتم بمواصلة التضامن بين الآجيال ، ونهدر الموارد المحدودة سعيا لتحقيق مصالحنا الخاصة فقط ونؤجل مواجهة المخاطر الحالية فإن أجيال المستقبل سوف تعاني من المساوئ الشديدة على الدوام. ولمنع نشوء مثل هذا الوضع بذلت محاولات لوضع أسس أخلاقية للآجيال القادمة وذلك من عدة زوايا مختلفة من حيث النفعية والتواصل بين الآجيال وحقوق الأجيال المقبلة ومع هذا فإن الحل النهائي لم يتم بعد. لقد صارت فكرة التواصل الاجتماعي بين الآجيال المعاصرة في الغرب الاتجاه السائد خلال عملية تشكيل أخلاقيات المجتمع الحديث ومن هنا تم توجيه القليل من

الاهتمام لآخلاق الأجيال التي تمتد لفترة زمنية أطول بدلا من التركيز على فترة جيل واحد فقط. في قارة آسيا وعلى العكس فإن فكرة التواصل بين الآجيال تمتد لتغطي الماضي والحاضر والمستقبل، وهي فكرة لا تزال تلعب دورا مهما في آسيا وكما يتضح من المفهوم التقليدي "للآسرة" أو " العائلة" فهذا المفهوم متأصل تماما في ثقافة آسيا ومثال ذلك عبادة الأسلاف ولا ينبغي لنا التعجل برفض هذا المفهوم باعتباره مفهوما لما قبل الحداثة أو العهد الاقطاعي من وجهة نظر الأخلاق الغربية ، وبالطبع لدينا أسباب مقنعة لنفحص بدقة الطبيعة القمعية "للآسرة". وعبادة الآسلاف" لكنها بالتأكيد مهمة لتجديد فهمنا لأخلاق الآجيال الجوهري في القيم الاسيوية التقليدية من منظور بيئي أكولوجيكي.

قال يسوع المسيح: " لا تهتموا للغد ، لآن الغد يهتم بما لنفسه." (إنجيل متى ٦ : ٣٤) إن هذه الكلمات التي جاءت على لسان المسيح لا تعفينا من مسئولياتنا تجاه الأجيال المقبلة، ونحن نعلم إذا كنا نأكل الحصرم (الأشعاع الذري والأشغة فوق البنفسجية والمواد الكيميائية المعطلة للغدد الصماء وغيرها) فإن أسناننا لن تضرس فقط بل ستضرس اسنان أبنائنا" لذا يجب أن يكون لدينا وعي أكبر تجاه مسئولية " الغد".

قائمة المراجع:

Onuki, Takashi (1996), (In Japansese) "Eschatology of the Ancient Apocalypse: Natural Science and the End Prophecy", in S. Hasumi & M. Yamauchi (eds.), the Mediterranean: Eschatological Temptations, Tokyo: University of Tokyo Press, 16-30.

Ruether, Rosemary Radford (1994), Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing, San Francisco: Harper San Francisco.

١- إينوكي نتكاشي

٢- رويثر

إعادة النظر في نظرية الخلافة السنية

نشر سيادة القانون على الأرض

حسن كو ناكاتا
سيسمور جامعة دوشيشا

مستخلص البحث

مفهوم "الخلافة" السنية يتحدد بذاته فالفكرة هي أن يتم " اختيار" الخليفة من قبل الناس، وتركز على إنكار مفهوم الإمامة الشيعية القائل بأن " الإمام" يُعين من قبل الله. في الساحة الأكاديمية اليوم في مجال علم السياسة الشرعية فإن علماء السنة الشرعيين عن طريق اتخاذ مفهوم الخلافة هذا كنقطة انطلاق، يحاولون وضع نظام الخلافة بوصفه بديلا للديمقراطية الغربية، على أن يُختار القادة عن طريق الانتخاب. ومن ناحية أخرى ينتقد العلماء الغربيون نظام الخلافة معتبرين إياه شكلا من أشكال الديكتاتورية لعدة أسباب.

يهدف هذا البحث إلى إعادة النظر في مفهوم الخلافة السنية في سياق العولمة، وإعادة تعريفها كـ" آليه لتحقيق سيادة القانون على الآرض" مع الإشارة إلى تلميحات من فكر ابن تيمية (متوفى ١٣٢٨م) الذي أعاد بناء مفهوم السياسة الشرعية الإسلامية " كسياسة تعتمد على الشريعة" عن طريق تحويل التركيز على مفهوم السياسة الشرعية من الخلافة إلى الشريعة (أي القانون الإسلامي) .

إذا كان نظام الخلافة يُفهم على أنه " آلية لتحقيق سيادة القانون على الأرض" فيجب علينا أن ندرك أن مفاهيم العلوم الغربية السياسية الحديثة (مثل الديموقراطية والدكتاتورية)

المتواجدة في التقاليد الغربية ترجع إلى العصر اليوناني القديم التي تعتبر السياسة وسيلة لحكم الشعب بواسطة الشعب ، ومع وضع هذا الآعتراف في أذهاننا فإن هذا البحث يحاول أن يلقى الضوء على الميزات الفريدة للفكر السياسي الإسلامي من خلال عملية " مسح ثلاثي" للأفكار السياسية الإسلامية للعالم الإسلامي والغربي بالإضافة إلى عالم الصين.

المقدمة:

يستند نهجنا الجديد للخلافة السنية التي نحاول وصفها هنا على ثلاث فرضيات ندرجها فيما يلي:

١- الشريعة يجب أن تكون المرجع النهائي للسياسة الإسلامية أي القرآن والسنة.

٢- ينبغي النظر في نظام الشريعة الإسلامية باعتبارها واحدة من الأنظمة الحديثة بما في ذلك القانون الغربي الذي هو من صنع الإنسان ويكون عرضة للخطأ ويختلف عن نظام الشريعة الإلهية المعصومة من أي خطأ.

٣- ينبغي أن نحاول إيجاد نمط جديد من الخطاب لشرح مفهوم السياسة الإسلامية المتضمنة في الشريعة الإسلامية من أجل المتأثرين بالغرب سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين.

وبالتالي يهدف هذا النهج إلى أن يتشكل من توليفة من ثلاثة إتجاهات للفكر الإسلامي السني : أي السلفية التي تدعو إلى التقيد الصارم والحصري بالقرآن والسنة، والتقليديون الذين يعتبرون العلوم الشرعية الإسلامية لا تزال سارية المفعول وملزمة ويجب التمسك بها، وأخيرا الحداثيون أو الإصلاحيون الذين يتبنون العلوم الغربية الحديثة لإعادة تشكيل الفكر الإسلامي. ويعتبر هذا النهج فريدا من نوعه لآنه لم تكن هناك حتى الآن محاولة شبيهة لمثل هذا التوليف رغم أننا نجد أحيانا نوعا من التوفيق بين السلفيين والتقليديين أو بين السلفيين والحداثيين أو الإصلاحيين.

ونحن نجادل هنا على هذه التوليفات على أنه من الناحية اللغوية فإن " المعاصرين" قد اعتادوا على مصطلحات الفكر السياسي الغربي الحديث، ومن المهم جدا أن نعبر عن النظرية السنية الإسلامية أي الخلافة على النحو التالي:

١– العولمة أو الكونية ضرورة للسياسة الإسلامية و" الخلافة" تتفرد بأنها ترمز إلى وحدة وكرامة " دار الإسلام".

٢– رسالة الإسلام في شكله النهائي هي توسيع "دار الإسلام" من أجل توسيع الحكم الإسلامي على جميع أنحاء العالم حتى باللجوء إلى القوة العسكرية ، رغم أنه لا إكراه في الدين.

٣– إن السياسة الإسلامية هي في جوهرها " حكم الشرع" أكثر من كونها حكم القانون على العكس من " حكم الإنسان" وهذا نوع من الديموقراطية، والاقتصاد جزء لا يتجزأ عنها. وذلك بجانب الزكاة، والجزية، والخراج، وكلها تقوم على نصوص شرعية، ويمنع منعا باتا فرض أي ضرائب.

وبناء على ذلك ينبغي أن يكون هدفنا ليس فقط إثبات صحة واستمرارية نظام الحكم الإسلامي، الخلافة العالمية المتكاملة التي ليست إلا تطبيق حكم القانون على جميع أنحاء العالم، كبديل عن نظام "العولمة" الأمريكية الزائفة ، لكن الاقناع بإمكانية وضرورة التعايش بين الخلافة التي سيتم تأسيسها ، أي دار السلام مع العالم الخارجي ، دار الحرب.

مدخل:

لا يمكن أن تتم السلوكيات البشرية أو تفهم دون أن تكون لها قيم ما، ولا يمكن أن نكتشف هذه القيم عن طريق الملاحظة التجريبية البحتة للظواهر البشرية، بل ينبغي أن نشير إلى المصادر العليا النهائية عن القيم، في الآسلام مصادر القيم هي من الله من الناحية الأنطولوجية، ومن القرآن والسنة من الناحية المعرفية، لآن الله في الإسلام هو وحده الكائن المطلق، وهو المصدر الوحيد لجميع ما في الكون، وكذلك هو المصدر الوحيد لكافة القيم الصحيحة، ويتم إبلاغ إرادة الله إلى البشر عن طريق الصحف التي جاءت بها الرسل، وأتم

هذه الصحف أو الكتب هو القرآن الكريم وسنة محمد صلى الله عليه وسلم آخر الآنبياء والرسل.

إن السياسة هي ميدان السياسة البشرية وبالتالي فهي تحتاج إلى مصدر أو مرجع قيمي، وهو الذي يجب أن يتمثل في القرآن والسنة أي الشريعة، فالشريعة منزلة من الله، وهي دائمة ومطلقة ومتسامية ومعصومة من أي خطأ، وهي ملزمة حتى يوم القيامة، بينما الفقه، أي الفقه الإسلامي، الذي هو جهد بشري لاستخلاص القواعد القانونية من الشريعة الإسلامية، فهو من صنع الإنسان، ومن هنا فهو غير معصوم من الخطأ كما أنه قابل للتغيير. وعليه فينبغي أن نستخلص الأحكام الفقهية (أحكام القانون الإسلامي) من الشريعة، ومع هذا فيجب تفريقها عن الشريعة من الناحية النظرية، والحقيقة أنه الفصل بين الشريعة والآحكام الفقهية لآن الأحكام الفقهية هي خلاصة تراكم جهد جماعي للفقهاء المسلمين العظام على مر الآجيال، وهؤلاء الفقهاء هم خلفاء " أئمة المذاهب" مؤسسي الفقة الذين ينتمون إلى السلف الصالح، الآكثر دراية بالشريعة (القرآن والسنة) ومن هنا وفي الواقع يصعب علينا نحن الجيل المتأخر كثيرا أن نفهم معنى الشريعة دون العودة إلى الآحكام الفقهية الكلاسيكية حتى يتسنى لنا التجديد أو تشكيل نظام جديد، متجاوزين الآحكام الفقهية الكلاسيكية ، لذلك من الناحية العملية علينا أن نشير بداية الى الآحكام الفقهية الكلاسيكية أولا لتفسير الشريعة لآن الآحكام الفقهية الكلاسيكية هي نسبيا النظام الآكثر تكاملا واتساقا لفهم البعد القانوني للشريعة الإسلامية مقارنة مع غيرها من أي اتجاهات حداثية تنتمي للاسلام، والتي تفسر الشريعة بشكل غير منتظم أو غير متخصص أو بعيدا عن الموازنة والتحكيم، ولا نتحدث هنا عن الآفكار السياسية والقانونية الغربية غير الاسلامية ، رغم أن الآحكام الفقهية نظام قانوني من صنع الانسان لا يمكن الاعتداد بصلاحيتها المطلقه فيما يتعلق بالصدق. ورغم ذلك حتى إذا كانت الأحكام الفقهية الكلاسيكية هي المرجع أو المصدر الأساسي لتنظير السياسة الإسلامية لآنها نسبيا أفضل أداة للتعامل منهجيا مع الشريعة، المصدر النهائي المطلق للسياسة الإسلامية، فنحن لا

يسعنا إلا أن نصيغ نمطا جديدا من الخطاب للتعبير عن نظرية السياسات الإسلامية تجاه ليس فقط غير المسلمين لكن أيضا تجاه جمهور المسلمين لآن الآغلبية الساحقة للمسلمين المعاصرين قد تشربوا آراء العالم الغربي وقيمه، وليس لديهم معرفة بمطالعة العلوم الشرعية بشكل عام والآحكام الفقهية بشكل خاص، وكما قال رسول الله صلي الله عليه وسلم: "خاطبوا الناس على قدر عقولهم" لذلك علينا أن نحاول شرح السياسة الشرعية باستخدام مصطلحات العلوم الاجتماعية الغربية على الرغم من أن مصطلحات العلوم الاجتماعية الغربية متخمة بشكل كبيربالثقافة الاجتماعية والسياسة الغربية لدرجة أنها لا تتصل بشكل يجعل فهم مفاهيم السياسة الشرعية دقيقا وتسبب لا محالة سوء فهم.

٢- نظام حكم الخلافة الإسلامية بوصفه المكون الأساسي للعولمة الحقيقية

إن العولمة أوالكونية أساسية للسياسات الإسلامية، لأن الله ليس رب بلد بعينه ، لكنه رب الأرض، ومن هنا فالتوحيد يتطلب القبول بتوحيد الربوبية لله على الأرض، فضلا عن إنكار ربوبية أو سيادة أي مخلوق آخر في أي مكان على وجه الأرض. والمكان الذي تتحقق فيه ربوبية الله أو سيادة الله الفريدة، وبخاصة تطبيق "الشريعة" وحدها لحكم الناس يطلق عليه " دار السلام" ، والخليفة يجب أن يكون شخصا واحدا، ويمنع منعا باتا أن يوجد خليفتان أو أكثر ، وقد أمر النبي محمد صلى الله عليه وسلم بأن يكون الولاء لخليفة واحد في زمن واحد وذلك لتولى الحكم فقال: " رغم أنه لا نبي بعدي فسيأتي من بعدي الخلفاء وهم كثيرون ، فولوهم واحدا تلو الآخر وأطيعوا الله فيهم بإطاعة السلطة المخولة لهم " صحيح مسلم ولم يعارض فقط شرعية الخليفة الثاني بل أمر بإعدامه قائلا: "عندما تعطى البيعة لخليفتين فاقتلوا الثاني" صحيح مسلم ، وحين فاضت روحه صلى الله عليه وسلم رفضت قبائل كثيرة من العرب إرسال الجزية إلى المدينة المنورة عاصمة الخليفة أبي بكر. في ذلك الوقت قام أبو بكر بقتالهم رغم أنهم يعترفون بأنه " لا أله إلا الله " وأن " محمدا رسول الله " و" يقيمون الصلاة" وقد عرفت هذه المعركة باسم "حرب الردة"

ويدل هذا القرار الصادر عن أبي بكر على أن سيادة الحاكم (الخلافة) ووحدة الأمة (أي المجتمع المسلم) هما أمران مصيريان بالنسبة للإسلام.

بالرغم من أن " خليفة " في الفقه اختصار لعبارة "خليفة رسول الله" وليس خليفة الله أو ولي الله على الأرض. إلا أن المعنى الدلالي لولي الله على الأرض لم يكن أبدا طي النسيان (الموسوعة الفقهية ٢) ونستشهد هنا بتفسير القرطبي لهذه الآية : "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة .. البقرة ٣٠) على أنها هي الآساس لتعيين أمام أو خليفة يستمع إليه ويُطاع حتى يتم الاتفاق على رأي وتطبق الأحكام بين الناس (القرطبي ، الجامع لآحكام القرآن المجلد الأول ص ٢٦٤) الله هو رب السماوات والآرض وفي هذا السياق فإن لفظ الأرض هو دائما مفرد على عكس السماوات التي ترد جمعا، ذلك لآن الأرض واحدة لا تتجزأ ، تماما مثلما هو رب الأرض واحد لا شريك له لا يتجزأ ، وبالتالي فإن الخليفة كولي لله على الأرض يجب أن يكون واحدا لا يتجزأ تماما مثلما هو رب أرض واحد لا يتجزأ أي لا شريك له. لا إله إلا الله . فالفقه ينص على تفرد الخليفة وينكر تماما تعدد الخلفاء، لآن النظام الإسلامي يسمح بالحرية والهجرة، وكما جاء في القرآن الكريم (إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا: فيم كنتم؟ قالوا كنا مستضعفين في الأرض. قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها. – النساء: ٩٧) وقد شرح ابن عباس في تفسيره تنوير المقباس هذه الآية : .. أرضي واسعة .." كما " أن أرض المدينة آمنة فهاجروا إليها " (ابن عباس، تنوير المقباس ١٩٢٢ لبنان ص ١٠٢) أي أن المدينة دار الإسلام يجب أن تكون المكان الذي يمكن لجميع المسلمين أن يهاجروا إليها، وترمز وحدانية الخليفة أي تفرده إلى وحدانية أو تفرد النظام الإسلامي، والنظام الإسلامي يضمن حرية حركة الجنس البشري والسلع داخل حدودها أي دار الإسلام. وليست الأرض ملكا لآحد لكنها ملك لله وحده ، لا يحق لأحد أن يقسمها أو يقيد الهجرة في أرجائها. وخلافا لآيدلوجية "الدولة القومية الآقليمية" في أوربا الغربية الحديثة ، فالإسلام لا يسمح بتقسيم البشر إلى أمم أو قوميات منفصلة لآن الله خلق الناس شعوبا وقبائل

وأعراقا مختلفة ليتعارفوا كما قال تعالى : " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا.." (الآية ١٣ الحجرات) وحرية الهجرة هي الشرط المسبق للتفاهم المتبادل، وقد أمرنا الله بأن نسعى في الأرض لنتعلم درس الطبيعة وتاريخ البشرية يقول تعالى: " قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين. " آية ١٣٧ آل عمران، ويقول أيضا : " قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين " آية ١١ الآنعام، ويقول أيضا: " فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين " آية ٣٦ النحل. ويكون تحرير الآرض بإلغاء الحدود المصطنعة ووحدة النظام الإسلامي هي الشرط الآساسي للرسالة الإسلامية.

إن أقاليم الأرض تختلف من حيث المناخ وهناك أيضا اختلافات في المصادر الكامنة داخل الأرض، وبالاضافة إلي ذلك فإن الحياة في منطقة ما تكون بشكل موقت صعبة نتيجة وقوع كوارث طبيعية أو كوارث من صنع الانسان لذلك تصبح حرية الهجرة على الأرض الخطوة الآولى لتحقيق العدالة والمساواة بين البشر لهذا فإن إلغاء الحدود التي تمنع الهجرة بين بني البشر جزء لا يتجزأ من النظام الإسلامي، ولتحقيق هذا يكون من الضروري وجود خليفة واحد متفرد ليمنع النظام العنصري القائم على أساس " الدولة القومية الأقليمية" والتي تمثله جماعة الحكام في كل بلد من بلدان العالم الذين اتفقوا فيما بينهم على تقسيم العالم بهدف حماية مصالحهم الخاصة. وقد قال جون راولز (مات ٢٠٠٢م): إن الظلم هو وضع لا يمكن للعاقل فيه أن يختار العيش تحت ستار الجهل أي من دون أن يعرف ما إذا كان هو أو هي جزء من الأفراد الأغنياء أو الفقراء. لا شك بأن الدولة القومية الإقليمية نظام غير عادل، فيه يقوم عدد قليل من أبناء الدول المتقدمة بالتمتع بالثروات، بينما أغلبية الجنس البشري يضطرون للعيش في ظل الدول النامية المقسمة بحدود مصطنعة يطلق عليها الدولة القومية الآقليمية من قبل الدول المتقدمة حتى لا يهاجروا ، في الوقت الذي وصل فيه عدد الفقراء المتقعين الذين يعيشون على أقل من دولار في اليوم إلى ٩٦٠ مليون نسمة وهو ما لا يمكن لأي أنسان عاقل أن يقبله ، ويحدث هذا تحت

ستار الجهل. ومن هنا فإن نظام الدولة القومية الإقليمية يتعارض مع المثل العليا للعدالة والإنسانية التي يدعيها الغرب ويدافع عنهان ومن هنا يجب إزالة حدود الدولة القومية الإقليمية حتى تتحرر الآرض وتصبح حقا لجميع بني البشر، ويمكن ضمان الحرية الكاملة للهجرة، وعلاوة على ذلك وحتى فيما يتعلق بالتنمية الإقتصادية وتحرير الأرض فإن السماح بحرية الهجرة هو السبيل الأمثل.. كتبت النيوزويك : " إن كل خبير يوافق إلى حد كبير على أن إنشاء برنامج استضافة العمال في العالم الغني سيكون أفضل السبل لمحاربة الفقر وزيادة الدخل العالمي.. إن الآثار الإقتصادية للهجرة أثار " عميقة" يقول ديليب راثاز وهو خبير اقتصادي في البنك الدولي:" إن زيادة طفيفة في نسبة الهجرة يمكن أن تزيد مكاسب كثيرة في الرفاهية والرخاء، وهذه المكاسب يمكن أن تكون أكبر بكثير من تلك التى يحققها تحرير التجارة بالكامل".

إن تأسيس " دار الإسلام" في الحقيقة يعني تحرير الأرض من أجل حرية الهجرة لجميع بني البشر من خلال القضاء على الحكام الظالمين الذين يستغلون رعاياهم داخل حدود دولهم، ويجب البدء بما يسمى " الدول الإسلامية" ثم يمتد الآمر إلى بقية أرجاء العالم. ومن أجل فهم المعنى الضمني الحقيقي للعولمة الإسلامية علينا أن نعيد النظر في مفهوم القومية في ضوء الإسلام. إن القومية هي شكل من أشكال العصبية القبلية الجديدة، ولدت في أوربا الغربية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. قال النبي محمد صلى الله عليه "من مات تحت راية دفاعا عن عصبية فقد مات موتة جاهلية (صحيح مسلم) وقال أيضا:" من نادى بعصبية فليس منا، ومن قاتل لعصبية فليس منا، ومن مات من أجل عصبية فليس منا فقالوا : وما العصبية؟ قال أن تنصر قبيلتك من غير حق " رواه أبو داؤد في مسنده .

كانت القبلية هي أسلوب الحياة المتبع في الجاهلية قبل الإسلام، فكان ظهور العدل الإسلامي بشرى للناس جميعا، الآن أصبحت هزيمة " القبلية الجديدة" الهدف الرئيسي للعمل الإسلامي، والمشكلة الكبرى أن " القبلية الجديدة" ليست فقط الآيدلوجية المضادة

للآنظمة غير الإسلامية في البلاد الإسلامية التي تعارض إعادة تأسيس نظام الخلافة ودار الإسلام لكن أيضا تلوث معظم مجموعات المقاومة ممن يعتبرون أنفسهم " حركات إسلامية".

إن هدف عصبية " هذه الحركات الإسلامية" في العالم الإسلامي هو إحداث التغيير في " بلادها" وتحويلها إلى " دولة إسلامية" قائم على أساس الوهم بأنه يمكن تطبيق الشريعة الإسلامية داخل "بلادهم" وحدها في ظل إطار " الدولة القومية الإقليمية" إن العصبية الجديدة لحركات المقاومة الإسلامية التي تحارب ضد غزو الكفار تهدف دائما إلى تحرير " بلدها" من الكفار وإسترداد سيادتها الوطنية.

كما ذكرنا من قبل، فإن وحدة الخليفة والعالم الإسلامي هو من الشروط الأساسية في المجال الإسلامي، إن " دار الإسلام" وبالتالي تطبيق الشريعة الإسلامية في بلد واحد على حدة هو وهم كما ذكرنا من قبل. وفي سابقة تأسيس جمهورية باكستان الإسلامية التي نتج عنها "انفصال" بائس أو فصل بنغلاديش (سابقا باكستان الشرقية) والهزيمة في الحرب الهندية الباكستانية التي أدت إلى التضحية بثلاثة ملايين نفس بشرية رغم التضحية من قبل بمئات الآلاف من الضحايا من أجل تأسيس دولة وصفت ب"الإسلامية" يُظهر بوضوح مصير جميع " الحركات الإسلامية" المزعومة التي تقوم على أساس العصبية القبلية الجديدة التي تفتقر إلى فهم الأفكار الحقيقية للرسالة الإسلامية، ومع ذلك ومن أجل فهم المغزى الحقيقي للإسلام فيما يتعلق بوجود خليفة واحد، من الضروري أن نوضح طبيعة رسالة الإسلام أولا حتى لو كانت النتائج ستدور في دائرة واسعة.

٣ - رسالة الإسلام لبسط الحكم على جميع أنحاء العالم

إن رسالة الإسلام بشكلها الكامل هي توسيع دار الإسلام من أجل بسط الحكم الإسلامي في جميع أنحاء العالم حتى لو تم اللجوء إلى استخدام القوة العسكرية رغم أنه لا إكراه في الدين. هناك كثير من المسلمين المعاصرين ممن يتبعون الإسلوب الدفاعي يحاولون البرهنة على أن الإسلام ينكر استخدام القوة إلا في حالة الدفاع عن النفس، في

رد فعل منهم على افتراءات الغرب على الإسلام مثل " السيف في اليد اليمنى والقرآن في اليد اليسرى " ويفندون ما يبررونه ، إذا كان هذا يعني أن الإسلام لا يجبر أحدا على اعتناق الإسلام بالقوة ومع هذا إذا كان يعني أن الإسلام لا يوافق على استخدام القوة لتحقيق أهدافه على الإطلاق ، فإن هذا يتعارض بشكل واضح مع تعاليم الشريعة فضلا عن الحقائق التاريخية. إن الإسلام يرفض استخدام القوة لتحويل الناس إلى الإسلام عن طريق التهديد وبالعنف الجسدي لكنه لا يعارض استخدام القوة العسكرية من أجل تحقيق هدفه ورسالته ونشر حكمه في جميع أنحاء العالم، ولا يعني هذا أن الإسلام يعتبر القتال من أجل نشر حكمه في العالم مهمة واجبة أو رسالة واجبة، فالآسلام يحب السلام وليس مغرما بالعنف دون أي داع، ومع هذا فإن الإسلام ليس سلميا بشكل مطلق دون أي شرط، فالإسلام يعلمنا أن المؤمنين يجب أن يعملوا الخير، و يبتعدوا عن كل شر، (يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) كل على قدر طاقته، والحاكم الذي لديه السلطة الكاملة عليه واجب تطبيق العقوبات القانونية أي الالتزام بتطبيق "الحدود"، وإعلان "الجهاد" وحتى اللجوء إلى القوة من أجل استتباب السلام والأمن والعدل في المجتمع الإسلامي، في حين أن عملية تعزيز إيمان الأفراد والمجتمع هو أمر كمي بينما التغيير التدريجي للمجتمع يتم تدريجيا، وتتحقق القوة أو السطوة السياسية بشكل كيفي أو نوعي. ويكون التغيير من لا شيء إلى حيز الوجود.

إن السلطة السياسية هي السلطة الشرعية الوحيدة التي يمكنها قانونيا أن تستخدم القوة الجسدية ضد العدو الذي يصر على معارضتها حتى النهاية. وعندما تبسط مثل هذه السلطة سيطرتها ويتم تأسيس وحدة سياسية تتولى العمليات الحربية ضد الآعداء خارج حدودها، وتعاقب المخالفين للقانون داخل حدودها.

ذكرنا قبلا أن "العقوبات القانونية " لا يمكن أن تنفذ داخل حدود " الدولة القومية الأقليمية" ذلك لآن " العقوبات القانونية " (أي الآحكام الشرعية) يمكن أن تطبق فقط أو تنفذ عندما تقوم السلطة السياسية التي تستند إلى الشريعة الإسلامية، أي عند إعادة تأسيس

نظام الخلافة، لهذا بدأ الكشف عن " العقوبات القانونية" بعد أن تأسست السلطة السياسية للنبي محمد صلى الله عليه وسلم عن طريق الهجرة إلى المدينة، ولم تكن هناك عقوبات على أولئك الذين خالفوا التعليمات في مكة قبل الهجرة، يجب أن نشرح الرسالة الإسلامية بخطوات منطقية.

حين تستيقظ "الأمة" على عقيدة الإسلام الحقة فسوف تدمج نفسها تحت راية " الخلافة"، وتعيد تأسيس " دار الإسلام" ، وبعد وضوح الرؤية الإسلامية الأساسية وهي أن كل إنسان مسئول عن الوفاء بواجباته ومسئولياته الفردية طبقا للشريعة الإسلامية كلٌ طبقا لقدراته الذاتية، فإن الآمة الاسلامية سوف تقوم مجتمعة بحمل رسالة الإسلام من أجل تحرير بني البشر، وذلك بتوسيع نطاق حكمها القائم على العدل الإسلامي على العالم أجمع، وسوف تطلق سراح المظلومين من سجون "الدول القومية الإقليمية" حيث تستغل مجموعة بشرية مجموعة بشرية أخرى، وسوف تقيم مجتمعا عادلا تعيش فيه جميع الطوائف معا بصرف النظر عن اختلاف القومية أو الجنس أو العرق أو الدين أو غيرها حيث يتمتع الجميع بحكم ذاتي ديني ومساواة اجتماعية، فلم يحدث أن أجبر الإسلام أحدا على اعتناقه، ومع هذا فإن المجال الإسلامي والمناطق التي تحضع للقانون الإسلامي، أو " دار الإسلام" يجب أن تنتشر في جميع أنحاء العالم، حتى تتحرر الأرض ويتحرر بني البشر من الحكام الظالمين الذين سلبوا سلطة الحق الآلهي ، رغم أن الإسلام لا يفرض عقيدته ولا يفرض نظامه ولا مجاله وأن " دار الإسلام" يجب أن تنتشر إلى جميع أنحاء الأرض حتى بالقوة العسكرية. لماذا؟ الإسلام يعني التسليم لله أي طاعة أوامر الله فقط، وبعبارة أخرى يعني الإسلام إنكار كل الأشياء التي تشترك مع الله في حكم الناس، أما ما يرتبط بدواخل عقول بني البشر وما يطيعونه وفقا لحكمهم الخاص، مثل الدين بالمفهوم الضيق، مثل هذا الآمر يجب أن نحرر أنفسنا منه بعد التفكير فيه والحكم عليه بأنفسنا، وأن نتحرر من الخارج بالقوة إن أمكن. ومع هذا إذا قام حكم خارجي باستخدام العنف أي السيطرة السياسية، فمن الضروري تحرير المحكومين من سيطرة هذا الحاكم بالعنف المضاد أو

المواجهة القوية، لهذا السبب يقوم المسلمون بعملية تأسيس الوضع الإسلامي بالسيف لتحرير الناس من الحكام المحليين الذين يحكمون سيطرتهم على الناس ضمن مجالهم الخاص من أجل استغلالهم من خلال تحصيل الضرائب والعمل القسري والتجنيد وما إلى ذلك.

حين بدأ النبي محمد صلى الله عليه وسلم دعوته في مكة، كانت الدعوة أساسا قائمة على الإيمان بالله الذي لا يراه أحد وبيوم الحساب، وبالجنة والنار، والدعوة إلى أمور أخلاقية مثل مساعدة الفقراء والضعفاء، وكانت الدعوة موجهة إلى أفراد، إلا أنه بعد أن تحقق إقامة " الدولة المدنية " بالتركيز على المسلمين في المدينة المنورة بعد الهجرة النبوية سنة ٦٢٢م تم إضافة الأحكام القانونية للحفاظ على الأمن، وذلك من خلال تنفيذ العقوبات في الجرائم، مثل جرائم القتل والسرقة، وتم إقرار جمع الضرائب، والرعاية الاجتماعية، والتعامل مع غير المسلمين والحرب، أي الإلتزامات التي يجب على السلطة السياسية تنفيذها، وحين تم فتح مكة تم توحيد جزيرة العرب تحت لواء الإسلام، وهكذا اكتملت رسالة الوحي التي أُنزلت على النبي صلى الله عليه وسلم، وانتقلت الرسالة الإسلامية من دعوة الآفراد، ومن الأخلاقيات في الدور المكي إلى تحرير الآرض وذلك بنشر النظام الإسلامي أو بسط حكم الإسلام.

إن تحول الرسالة الإسلامية إلى " تحرير الأرض عن طريق بسط الحكم الإسلامي " لا يعني توقف الدعوة واقتصارها على الإيمان والأخلاق على مستوى الآفراد والمجتمع لكنه يعني أن بسط الحكم الإسلامي بدأ يحتل الأولوية كهدف للسلوك الجمعي "للأمة" التي امتلكت القوة العسكرية التي تمكنها من تأسيس النظام الإسلامي. وهذا واضح تماما في أحكام الجهاد الإسلامية، يقول تعالى:" قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون " التوبة ٢٩ وقد قال المغيرة – وهو واحد من صحابة رسول الله – للجيش الفارسي في معركة نهاوند: لقد أمرنا رسول الله بأن نقاتلكم حتى تعبدوا الله أو

تدفعوا الجزية (أو كما ورد في حديث البخاري.) فإذا دُفعت الجزية فإن الحرب تتوقف ولا يُسمح بالقتال، حتى إذا لم يؤمنوا بالإسلام، لكن الحرب تصبح حتمية عند رفض دفع الجزية. هذا هو الهدف من الجهاد الذي كان من أجل الاعتراف بنظام الإسلام عن طريق دفع الجزية، وليس التحول إلى الإسلام. وبعبارة أخرى كان نشر النظام الإسلامي هو الأولية الآولى التي يجب تشجيعها حتى بالقوة العسكرية .

بدأ المجتمع الإسلامي في أداء مهمته تجاه العالم كله بعد أن انتهاء نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم وتوحيد جزيرة العرب تحت لواء الإسلام. ومع هذا فإن ما لم يسمح برفضه ضمن هذه الرسالة كان يواجه بالقوة حتى بالقوة العسكرية كان الجزية وليس التحول إلى الإسلام، وهذا ما يجعلنا نقول بأن رسالة الإسلام في شكلها الكامل هو توسيع " دار الإسلام" من أجل بسط الحكم الإسلامي إلى جميع أنحاء العالم حتى باللجوء إلى القوة العسكرية رغم أنه لا إكراه في الدين. فدار الإسلام يجب أن تتسع لتشمل العالم كله، حتى ولو بالجهاد، ومع هذا فقبل "الجهاد" يجب توجيه نداء رسمي يصدر من السلطة الإسلامية التي تتولى واجباتها فيما يتعلق بالدعوة الإسلامية أي الدعوة الرسمية الإسلامية التي يقوم بها الخليفة . يجب أن تكون لها الأولوية قبل كل شيء، فإذا رفض هذا النداء أو الطلب فإن إعلان الجهاد يكون بيد الخليفة ، ويتوقف على تقديره السياسي للأمور، رغم أن الجهاد يصبح فرضا في حالة تعرض دار الإسلام لغزو الكفار.

لا شك أن الإسلام لا يرفض الحرب بشكل قاطع فالإسلام يتوقع أن يستمر الجهاد (الحرب) حتى يوم القيامة كما ذكر في الحديث الشريف " لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال " رواه الحكم في المستدرك وقال هذا حديث صحيح على شرط مسلم. إن هذا الحديث لا يوضح التشدد في الإسلام بل هو تعبير عن وجهة نظر واقعية عن الحرب والسلام. إن وجهة نظر الإسلام عن الحرب وجهة نظر واقعية من جانبين: الأول أنها تتميز بالواقعية الرائعة فلا الحروب ستتوقف ولن يعم السلام العالم بشكل تام.لآن قوى الشر ستكون دائما موجودة تحاول أن

تعيق حكم الإسلام، حتى قبل اللجوء إلى العمل العسكري ، والثاني هو أن الآسلام لا يمكن أن يفوز بالنصر النهائي الحاسم ضد قوى الشر على المدى الطبيعي للتاريخ ما لم تتدخل العناية الإلهية مباشرة، مثل عودة المسيح وظهور المهدي (المخلص). وبالتالي تنشب "الحرب النهائية" أو معركة (هرمجدونArmageddon). من هذه النقاط يمكننا القول إن حتمية الحاجة إلى التعايش مع الأديان والحضارات الأخرى التي هي "الآن واقع" هذا العالم قائمة على العالم الإسلامي. والخليفة لن يُشرّع الجهاد لأن مفهوم "الحرب" في عهد النبي صلي الله عليه وسلم مختلف تماما عن مفهوم " الحرب" في هذا العصر لدرجة أننا قد نتردد في أن نطلق عليهما نفس الاسم.. لقد أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بقتال الأعداء لكنه منع حرقهم حتى الموت قائلا :" النار لا يعذب بها إلا رب النار " رواه البخاري وأحمد.

في الحروب المعاصرة يتم ذبح الجنود بشكل عشوائي باستخدام الصواريخ والقنابل والأسلحة الثقيلة دون أن تترك لهم فرصة للاستسلام ، حتى دون رؤية وجه العدو الذي يقاتلونه. ولا يقتل الجنود فقط بل يتعرض المدنيون الأبرياء أيضا للقتل. لأنهم يقعون في أتون المعارك ويسمى هذا في الحروب الغربية الحديثة الأضرار الجانبية، إلا أن هذا الأمر يُعد في الإسلام جريمة خطيرة، ولو انتصر المسلمون في مثل هذه الحرب فلا يمكن أن يطلق على الانتصار صفة الانتصار المرغوب فيه من وجهة النظر الإسلامية. ورغم أن مثل هذه الحرب لا يمكن تجنبها إذا تعرضت " دار الإسلام " للغزو ، فهناك اضطرار لخوض مثل هذه الحرب ، ومن غير الوارد أن يشرّع الخليفة مثل هذه الحرب من تلقاء نفسه لتوسيع حكم الإسلام.، رغم أن الإسلام لا يحرم الحرب ذاتها فإنه لا أساس للخوف إذا ما أعيد تأسيس نظام الخلافة ويظن بأن هذا التزام يستدعي البدء على الفور بالجهاد لتوسيع رقعة الإسلام لأن العمليات الحربية المعاصرة التي تستخدم فيها أسلحة الدمار الشامل الفتاكة بشكل واضح تعارضها تماما أخلاقيات الحرب في الإسلام، ولهذا فمن الخطأ التفكير بأن الخليفة سوف يبادر بإعلان الجهاد، فيشن حربا شاملة على " دار الحرب" أو

"بلاد غير المسلمين" على الرغم من أنه لا مفر من أن تستمر بعض الصراعات الإقليمية، والجهاد الدفاعي أو المناوشات وذلك في مناطق مثل فلسطين والشيشان وكشمير وميندیناو حيث تعاني الأقلية المسلمة من الاضطهاد، وتتعرض للقتل، وسلب الأراضي والممتلكات، ويتم طردهم من منازلهم.

٤- الشريعة الإسلامية كقاعدة من قواعد القانون - حكم القانون

يقال إن الشريعة الإسلامية هي القانون النموذجي للفقيه جنبا إلى جنب مع القانون الروماني، بينما القانون الروماني صار قانونا في الواقع بعد التفويض به من جانب الإمبراطور الذي هو فوق القانون، أما تشكيل الشريعة الإسلامية فكان مستقلا عن سلطة الخليفة، فضلا عن أن الفقهاء رفضوا أي تدخل من قبل الخليفة في تشكيلها، وغنى عن القول بأنهم رفضوا الاعتراف بأن يكون الخليفة فوق القانون (الشريعة)، إن الشريعة الإسلامية لا تزال صالحة لجميع المسلمين رغم أن حكام الغرب الذين يحكمون في "الدول القومية الإقليمية" في دار الإسلام السابقة لم يعودوا يطبقون الشريعة الإسلامية، ذلك لآن الحكام لا علاقة لهم بتشكيل الشريعة الإسلامية، وبالتالي فإن صلاحيتها لا تعتمد على تنفيذها أو تطبيقها، ولذلك فإن شرعية النظام السياسي الاسلامي لا تزال متمثلة في نظام الخلافة حتى لو كان عرشها الآن شاغرا من وجود الخليفة، وهناك إجماع بين الفقهاء المعاصرين على أن الخلافة واجبة . وهذا مذكور ليس فقط في أوسع كتب الفقه الإسلامي انتشارا بين الفقهاء المعاصرين :" الفقه الإسلامي ودلالاته المجلد الثاني" الذي كتبه الدكتور وهبه الزحيلي، لكن أيضا في معظم موسوعات الشريعة الإسلامية الضخمة الموثوق بها والتي تؤكد بوضوح على أن إقامة الخلافة، وتنصيب الإمام واجبة.. ونحن هنا نستخدم مصطلح " الخلافة" اسما للنظام الإسلامي السياسي وفقا لمذهب السنة الإسلامي، وفي أدبيات الفقه وعلم أصول الدين (الإلهيات Theology) فإن الخلافة مرادفة للإمامة الكبرى، لكننا نفضل مصطلح الخلافة خشية أن يختلط الأمر بمصطلح الإمامة الشيعي، فبالنسبة للنظرية الشيعية فإن الإمام المعصوم إلاهيا معين ليكون خليفة لرسول الله محمد صلي الله عليه وسلم، ومن

ناحية أخرى فإن الخليفة السني لا يعين إلاهيا وليس معصوما، إن الخطبة الافتتاحية للخليفة السني الأول أبو بكررضي الله عنه : "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم" (رواه الطبري) توضح تماما أن الخليفة السني خليفة رسول الله صلي الله عليه وسلم، كان يشبه الرسول غير المعصوم وهو نائب رسمي على حكم دولة الرسول ، وقد أطاع الأحكام الإلهية الواردة في القرآن والسنة ، والخلافة أساسا هي "سيادة أو حكم الشريعة". على عكس الإمامة " سيادة أو حكم الإنسان" لآن الوصية الإلهية معروفة من خلال الشريعة، الشريعة الإلهية، طبقا للتفكير السني، بينما هي تعرف فقط من خلال الإمام المعصوم المعين من قبل الله طبقا للشيعة الإمامية.، وهذا النظام في الخلافة هو " علماني " رغم أنه يبدو غير متوقع، وبالمعني الدقيق للكلمة فإن مصطلح " علمانية" هو مصطلح خاص بالثقافة الغربية لا يمكننا أن نطبقه ليس فقط على الإسلام بل أيضا على أي دين آخر مثل اليهودية والكونفوشية والهندوسية والبوذية، ولكننا نستخدمه هنا كوسيلة للدراسة المقارنة. إن العلوم السياسية الغربية لا يمكن أن تصف الحكم الإسلامي بشكل فعال مع تحليل العلاقات الدينية السياسية نظرا لافتقارها إلى الوعي الواضح للاختلاف بين النظام القانوني (الشرعي) والنظام السياسي، ولكن إذا تمكنا من التمييز بينهما، فسوف يتضح أن الخلافة "علمانية".

لقد تأسست حكومة النبي محمد صلي الله عليه وسلم على " وحدة الدين والسياسة" ومن هنا فهي " دينية" كما ذكرنا من قبل، فالنبي محمد صلي الله عليه وسلم كان يحكم طبقا لما أنزل الله ، على أساس الوحي الإلهي، وهذا يعني أن القرار السياسي لشن حرب أو ما إلى ذلك كان أيضا على أساس الإرادة الإلهية، ومعظم الوحي كان قد اتخذ أوامر إلهية استجابة لكل موقف على حدة، فلم يكن النظام الشرعي أو القانوني قد تشكل بعد، ولم يكن هناك تمييز بين النظام السياسي والنظام الشرعي. إن القول بأن حكومة النبي صلي الله عليه وسلم " دينية" يعني أنها تأسست على السلطة العليا للإرادة الإلهية من خلال الوحي الإلهي الذي لا مجال أمام المؤمنين العاديين إلا طاعته، كما أنها تأسست على " وحدة

السياسة والدين" بمعنى أن القانون والسياسة كانا قائمين على السلطة المتعالية في شكل غير متمايز لآن النظام القانوني والنظام السياسي كانا لا يزالان غير متمايزين. كانت حكومة النبي صلى الله عليه وسلم حكومة " هيروكراسية hierocracy أو ثيوقراطية" أي إلهية بالمعني الاصطلاحي في علوم السياسة الغربية، بمعنى أن الشخص المتدين الذي يمثل الإرادة الالهية هو الذي يحكم، ومع هذا فقد انتهى الوحي بوفاة النبي صلي الله عليه وسلم، كما أن الخليفة لا صلة له بالوحي أي صلة بالإرادة الإلهية، وهكذا لا يوجد عنصر متسام أو فائق في قرارات الخليفة السياسية، فكانت القرارات تنفذ من خلال الحسابات الدنيوية للمصالح السياسية وكان هذا نفس الشي بالنسبة لمن هم تحت إمرة الخليفة.

في القرن الثامن من طفولة النظام القانوني الإسلامي ظهر الفقهاء المتخصصون في الفقه "القانون الإسلامي" وظهر القضاة، وتم تعيينهم فأبو يوسف (المتوفى عام ٧٩٨م) عين قاضيا (في وظيفة قاضي شرعي) وهو من تلاميذ الإمام أبي حنيفة (المتوفى ٧٦٧م) المشهورين، وهو نفسه رفض المنصب بشدة رغم الضغط. وبعد ذلك وعلى الرغم من أن الخليفة لم يفقد وراثة الواجب القضائي عن النبي ، إلا أنه صار من المتبع أن يعهد الخليفة بسلطته القضائية إلى القضاة، ومن هنا تم فصل السلطة التنفيذية عن السلطة القضائية تماما. والنظام الشرعي الإسلامي هو على كل حال نظام قانوني ، مثله مثل أي نظام قانوني عام (لبريطانيا) هو نظام قانوني رغم أنه في كلا النظامين القانونيين، فإن القانون لا يكون في شكل " مادةcode" تتضمن القوانين التي يقرها البرلمان، لذا فكلاهما ليس بالعقلاني وليس بالغيبي أو بالغامض الذي يكون فوق فهم العقل، لكنه عقلاني بالكلية بمعني أن وظيفة كل من النظامين القانونيين لا علاقة لهما بالوحي الإلهي، وليس المطلوب هنا الفهم من خلال الإيمان والدين بل الفهم من خلال التدريب المهني القانوني المنطقي، ويمكننا فهم هذا بوضوح إذا أخذنا في الاعتبار حقيقة وجود المتصوفة الذين يتلقون الإلهام من الله، وهو أمر معترف به بشكل واسع في التاريخ الإسلامي، ومن بين القضاة كان هناك كثير من هولاء المتصوفة، لكن لا يتم اعطاء أي اعتبار لمثل هذا الإلهام كبرهان في ساحة القضاء أو

المحاكمة ، لقد تمت " علمنة" الشريعة الإسلامية بعد أن تم تدوين نظام القانون الإسلامي، وأصبح القضاة محترفين. أي أن المحاكمة لا تتم عن طريق أولئك الذين يتلقون الإلهام الإلهي الذي لا يمكن للناس العاديين تجربته أو الوصول إليه، لكن المحاكمة تتم بواسطة القضاة الذين يتلقون تدريبا مهنيا خاصا في التعليل القانوني القائم على الأحكام القانونية الموجودة في الكلاسيكيات المعتمدة للفقه الإسلامي التي يمكن لأي إنسان متعلم أن يطلع عليها. وبالنسبة إلى أصل القانون فإن الحقيقة القائلة بأن أصل القانون الإسلامي هو الوحي الإلهي لا يعني أن نظامه القانوني مقدس، ذلك لأنه سواء كان النظام القانوني ديني أو علماني فإن أصل جميع القوانين يرجع إلى " أسطورة" تتعلق بتأسيس البلد نفسه، وبالتالي لا محالة أن يكون " مقدسا" و" غير منطقي" كما هو الحال في إعلان الاستقلال الخاص بالولايات المتحدة الذي يقول :

" نحن نعتبر هذه الحقائق بديهية بأن الناس خلقوا متساويين، وأنهم وهبوا من قبل خالقهم بعض الحقوق الأساسية" لذلك فمن غير المناسب أن نصف القانون الإسلامي بأنه " ديني" فقط لأن أساسه يقوم على الوحي الإلهي. إن السلطة العليا التي لديها حق الوصول إلى الإرادة الإلهية التي لا يمكن للناس العاديين أن يصلوا اليها أي أن السلطة الدينية التي تفترضها العلوم السياسية الغربية هي في يد المتصوفة.

تنقسم السلطة النبوية في الإسلام السني إلى سلطة سياسية وسلطة قانونية أي شرعية، وسلطة دينية بالمعني الضيق ، وقد تولاها الخليفة والفقهاء والصوفية على التوالي إلا أننا لا نناقش في هذا البحث دور المتصوفة. وهكذا ففي الإسلام هناك تقسيم للقانون والسياسة والخلافة، والخلافة نظام سياسي علماني منفصل عن الدين ليس فقط في إدارته بل أيضا في ولايته القضائية، وعلاوة على ذلك فإن القانون الإسلامي قانون تعددي لأنه ينقسم إلى قانون "مشترك" على جميع الناس إطاعته، وقانون " ديني " أي شرعي. يجب على المسلمين فقط إطاعته، وهم يعترفون بالحكم الذاتي للجماعات الأخري طبقا لشريعتها أو قانونها الديني. والخلافة القائمة على أساس هذا القانون الإسلامي التعددي هي نظام

علماني لآنه نظام يضمن الأمن لجميع الأهالي عن طريق الحكم طبقا "للقانون الإسلامي المشترك" ويترك للمسلمين وغير المسلمين الحكم الذاتي في مجال الدين، الذي يتضمن ليس فقط الشعائر الدينية ولكن أيضا قانون الأحوال الشخصية ، والزي وما إلى ذلك. وعلاوة على ذلك فإن نظام الخلافة التعددي هذا يكافح الاستبداد، فجميع الأهالي لا يجبرون على التحول إلى العقيدة الإسلامية، رغم أن نظام الخلافة القائم على الإسلام، لا يشترط على غير المسلمين أي التزامات تجاه الإسلام، ويكفيهم فقط مراعاة "القانون الإسلامي العام" خارجيا ، حتى بالنسبة للمسلمين فنظام الخلافة لا يتدخل فيما في عقولهم، فإلتزامات الخلافة هي مجرد تطبيق القانون الإسلامي" الخارجي".وعلاوة على ذلك لآ تتدخل الخلافة في " الخصوصيات" الفردية في المجال الخاص، فضلا عن أنها لا تتدخل في العقيدة الداخلية للأفراد. ذلك لآن الإسلام يحرم بشكل صارم كشف المستور من العيوب، ويحرم التفتيش عن عيوب الناس والتجسس عليهم وذلك بحكم القرآن الكريم: " ولا تجسسوا " الحجرات:١٢ لذا فإن نظام الخلافة ضمن قطبين متنافرين مع الدولة البوليسية ، فالخلافة تحكم فقط الانتهاكات المتعلقة بالقواعد الإسلامية في الأماكن العامة، بينما تترك الحكم لله فيما يتعلق بأعمال الفرد في الأماكن الخاصة أي غير العامة.. على عكس الدولة القومية التي تقوم على الشمولية، بمعنى أنه يفترض أن الوطن كيان متجانس يختطف أطفاله ويسممهم بأيدلوجيته الرسمية خلال فترة معينة تحت اسم التعليم الإلزامي، إن التعليم ليس وظيفة نظام الخلافة، ففي التاريخ الإسلامي رغم أن الخلفاء والسلاطين بنوا المدارس لكن لم يكن هذا بالعمل " الرسمي" لكنه كان إسهاما شخصيا أو فرديا ، وهكذا ففي دولة الخلافة يُترك أمر التعليم للآسرة والمجتمع.

إن المسئولية السياسية للحفاظ على الأمن والنظام والسلام في ظل نظام الخلافة التعددي المناهض للشمولية يتمتع به المسلمون في ظل الخليفة طبقا لقدراته على العكس من نظام التمثيل الوطني الخادع المسمى بـ"ديموقراطية" الدولة القومية والذي يجب على كل المواطنين اتباعه، وفي ظل نظام الخلافة لن يطلب من غير المسلمين أي مسئولية سياسية

فيما يتعلق بالإسلام ممن لا يؤمنون به، لكن يُطلب منهم فقط دفع الضريبة ومراعاة القانون الإسلامي " المشترك" في الظاهر "كمواطنين سلبيين" أي ليس عليهم أي مسئولية، بينما يتحمل جميع المسلمين مسئولية المشاركة في نظام الخلافة مثل القضاء والتجنيد وغير ذلك طبقا لمقدرة كل فرد من حيث كونه "مواطن فعال" أي يتحمل المسئولية بسسبب عقيدته كمسلم. مثل هذا النظام العلماني المعادي للشمولية هو نظام سياسي يتيح تحقيق الوضع الإسلامي الذي يجب على المجتمع المسلم أن ينشره في جميع أنحاء الأرض حتى بالقوة العسكرية لو لزم الأمر .

٥ – الحكم الإسلامي هو حكم سيادة القانون بالضرورة

كما شرحنا من قبل إن مهمة الخليفة هي نشر الحكم الآسلامي أو الحكومة الإسلامية. والآن نحاول القول بأن الحكم الإسلامي ليس سوى حكم أو سيادة القانون. وعلاوة على ذلك فإن النظام الإسلامي هو سيادة القانون بالضرورة، ولا توجد سيادة للقانون دون نظام إسلامي في العالم المعاصر. أشار عالم القانون الألماني الشهير الفيلسوف غوستاف رادبروش (مات ١٩٤٩م) إلى أن القانون يتضمن ثلاثة عناصر تتناقض مع بعضها البعض: العدل ، الغرضية أو الفاعلية وأخيرا اليقين القانوني، إلا أن أكثرها أصولية هو عنصر اليقين القانوني، واليقين القانوني يعني الإستقرار والقدرة على التنبؤ أو التخمين. يجب أن يكون القانون غير قابل للتعيير و أن يكون له استمرارية لفترات من الزمن وأيضا يكون مفهوما ومعروفا للناس. وفيما يتعلق بالاستقرار فإن نظام القانون الإسلامي بدأ يتشكل قبل نحو ثمانية أو تسعة قرون وتم تشكيله تماما ما بين القرنيين الثاني عشر والثالث عشر، ومنذ ذلك الحين لم تطرأ عليه سوى تعديلات بسيطة جدا، وهكذا ظل ثابتا لم يتغير وصالحا، ولذا فلا يزال يدرس من المدارس الإلزامية حتى مرحلة الدراسات العليا بالجامعات في بلدان العالم الإسلامي (انظر Citing *Justice without Frontiers*, by Weeramantry, C, (Martinus Nijhoff Publishers, 1997,p.132),

وحتى دائرة المعارف الشهيرة ويكبيديا فهي تقر بأن وضع سيادة القانون قد تطور على يد الفقهاء المسلمين قبل القرن الثاني عشر لكيلا يدعي أي شخص حتى الخليفة أنه فوق

القانون. وبالمقارنة بالدين الإسلامي فإن القانون العام البريطاني يتمتع بنوع من الثبات، لكن "حكم أو قواعد القانون" أو " سيادة "القانون" قد تأسست فقط في أواخر القرن السابع بفضل جهود قاضي القضاة اللورد إدوارد كوك (مات ١٦٣٤م) وأمثاله، ولم يحدث أن تحددت، حتى تم الجمع بين المحاكم القانونية والعدلية في سنة ١٨٧٢م و١٨٧٣م واكتملت الملامح الحالية للقانون العام ، حتى هذا القانون الإنجليزي العام فيقال إنه قد تأثر بالقانون الإسلامي عبر "النورمان" ، فقد هزمت إنجلترا على يد النورمان الذين ورثوا الشريعة الإسلامية في إمارة صقلية بعد غزوها منذ نشر الباحث القانوني جون المقدسي لـ " الأصول الإسلامية للقانون العام" في : (مجلة مراجعة قانون شمال كارولينا the North Carolina Law Review) انظر (Makdisi, John A., 1999, *North Carolina Law Review 77* (5): 1635–1739.) منتقدا نظرية جون أوستين (مات ١٨٥٩م) وهو البريطاني الشهير والفقيه في القانون الوضعي – القائلة بأن القانون مجموعة من الأوامر السيادية مدعومة بالتهديد بالعقاب. وقد أشار هـ. ل. أ. هارت (مات ١٩٩٢م) أحد . أكثر فلاسفة القانون تأثيرا في القرن العشرين في كتابه الشهير " مفهوم القانون *The Concept of Law* إلى " أن الأوامر الصادرة من الحكام لا يمكن أن تسمى " قانونا" فمثل هذه الأشياء: " ١٢٠٠٠ ين كسعر ثابت للفوائد على الشقق المبنية عام ٢٠٠٨م الصادر في عهد وزارة رئيس الوزراء الأسبق آسو في اليابان" أو " ٢٠٠ مليون دولار من خطة الانقاذ (المجموعة الدولية الأمريكية) وفرض ضريبة ٩٠% على مكافآت المديرين التنفيذيين" وكلاهما صدرا في عهد إدارة أوباما سنة ٢٠٠٩م لا تستحق أن تسمى قانونا حتى لو تم تشريعها من قبل البرلمان أو الكونجرس باسم القانون، فهي في الحقيقة وصايا مخصصة من " أناس" لا أكثر، ففي الوقت الحاضر لا يوجد بلد يطبق فيه "حكم القانون" الحقيقي، ورغم ذلك فقد يوجد نظام استبداد a Rechtsstaat يحكم "بالقانون"؟

هنا تجدر الإشارة إلى أنه في الإسلام حتى الضريبة فهي تحت " حكم القانون" وليس "حكم الإنسان" على العكس مما هو في الغرب حيث تكون الضريبة تحت " حكم

الإنسان" ويبرر هذا عن طريق الشعار القائل بأن " لا ضريبة دون ممثل " من هنا يمكن " للممثلين" فرض الضرائب كما يحبون وذلك باسم " الشعب"، ومن ناحية أخرى لا يوافق الإسلام على فرض أي ضرائب عدا تلك المقررة شرعا طبقا للشريعة أي القانون الإسلامي والمقصود الزكاة بالنسبة للمسلمين والجزية بالنسبة لغير المسلمين ، والخراج ضريبة استخدام الأراضي التي يتم الاستيلاء عليها ، ويمنع منعا باتا فرض أي ضرائب من قبل أي إنسان.

يقول القاضي الحنبلي الكبير ابن تيمية (المتوفى سنة ١٣٢٨م): إن فرض الضرائب هو ما لا تسمح به المدارس الفقهية (الشرعية) (انظر ابن تيمية: مجمع أهل الفتوى ، المنصورة ٢٠٠١م مجلد ٢٨ ص ١٥٥) وهناك قاضي كبير آخر ينتمي إلى مدرسة الفقه الحنفي وهو الجساس (المتوفى ٩٨١م) وهو متشدد لدرجة أنه يقول بأن كل على مسلم أن يقاتل أولئك الذين يفرضون الضرائب (انظر الجساس، أحكام القرآن ١٩٨٦م بيروت مجلد ١ ص ٤٧٢) وحتى أنه يجب عليه أن يقاتلهم إذا كانوا مسلحين، وبناء على ذلك فيسمح بفرض أي تعريفة (ضريبة) في "دار الإسلام" حيث يحكمها الشرع، لأن دار الإسلام منطقة يحكمها قانون موحد، ومن هنا لا يسمح بعمل حدود تقسمها لمنع حرية حركة الناس والسلع والأموال أو رؤوس الأموال عن طريق فرض أي نوع من أنواع الضرائب أو الرسوم يقررها الإنسان. وعلى عكس "الديموقراطية" فإن الاقتصاد بما فيه الضرائب والنقود يخضع لحكم الشريعة وليس لحكم الإنسان، لذلك فإن إلغاء الحدود والرسوم الجمركية داخل " دار الإسلام"، والنظام النقدي القائم على الذهب والفضة والدرهم، وطبقا للبند ١٣٠ من " مجلة" القانون المدني للخلافة فإن " النقود species هي الذهب والفضة" وهي مهمة وجزء لا يتجزأ من الخلافة أو " حكم الشريعة" ، من هنا تشير ويكبيديا إلى أن "العهد الإسلامي الذهبي تم تأسيسه عن طريق نظام المسلمين النقدي القوي مع توسيع مستويات تداول العملة ذات القيمة العالية(الدينار) والتكامل النقدي في المناطق التي كانت تتمتع بالاستقلال سابقا –

(http://en.wikipedia.org/wiki/Islamic_economic_jurisprudence)

أما بالنسبة لليقين الشرعي والقدرة على التنبؤ فالمسلمون على دراية بالشريعة الإسلامية " الأحكام التكليفية" و"الآحكام الوضعية" لآن تعلم الشريعة الإسلامية فريضة على كل مسلم، لذا فليس من الغريب أن يتعلم الأطفال المسلمون النصوص الكلاسيكية في كتب الشريعة الإسلامية حتى في المدارس الابتدائية او في المدارس الإعدادية والثانوية. وبالمقارنة بالاسلام في اليابان ، فإنه لم يتم تضمين الفقه jurisprudence في المناهج الدراسية الألزامية أي في المدارس الابتدائية والاعدادية والثانوية على الإطلاق، هناك فقط أجزاء صغيرة من الدستور تدرس في المدارس الثانوية ضمن مادة " المجتمع المعاصر" وحتى عقوبة الإعدام الواردة في قانون العقوبات لا تدرس، ولا وجود لسيادة القانون في اليابان حيث لا يتم تدريس أساسيات القانون والفقه للمواطنين لكنهم يأتمرون بأن يكونوا قضاة لمحاكمة الآخرين .

إن الخلافة هي حكم القانون " الشرع" الحق ، وهي النظام الآكثر استقرارا وهي القانون الإلهي المؤكد في العالم الذي يحرر البشرية جميعها من حكم الإنسان ويضمن أمن الحياة للجميع وأمن الممتلكات والكرامة لجميع الناس، ويطلق على المنطقة التي يطبق فيها مصطلح " دار الإسلام" حيث يحكم " الخليفة" رأس " الآمة" طبقا للشريعة الإسلامية، وجميع الطوائف الدينية تتعايش معا في ظل التمتع بالحكم الذاتي الديني. إن الحقيقة القائلة بأن الخليفة يجب أن يكون متفردا ترمز إلى وحدة "دار الإسلام" وذلك من أجل حرية البشر والسلع والأموال أو الممتلكات والمعلومات، لذا فإزالة الحدود التي تعيق حركة الناس جزء لا يتجزأ بل هو جزء أساسي لا غني عنه من النظام الإسلامي ، أما المنطقة التي تقع خارج حدود " دار الإسلام" فيطلق عليها إصطلاحا "دار الحرب" أو " البلاد التي لا تطبق فيها الشريعة ."Lawless Land "

إن الشريعة هي محور الخلافة، وليس الخليفة ذاته، ونجد شرحا واضحا لهذه النقطة في مؤلفات ابن تيمية، ففي كتابه " السياسة الشرعية" لا يتجاهل فقط دور الخليفة بل لا يذكر الخليفة مطلقا، وفي أطروحته عن الثورة أكد أن الثورة الحقيقية ينبغي أن تكون ضد انتهاك

القانون أي " الخروج عن الشريعة" وليس الثورة ضد الحاكم أي الخليفة (ابن تيمية ، مجمع الفتوى المجلد ٢٨ الصفحات ٤٦٨- ٤٦٩ و ٥٠٢- ٥٠٤ و ٥٢٠- ٥٢١) إلا أن الدراسات الغربية في ظل هاجس التقليد الأرسطي لتصنيف الحاكم لا يمكنها من جهة فهم الطبيعة الحقيقية للخلافة ولا يمكنها تقدير أهميتها بشكل صحيح، ومن هنا مال أصحاب هذه الدراسات إلى اعتبارها ملكية أو ديكتاتورية ، وهم يهتمون فقط بعدد الحكام، فإذا كان واحدا فهي ملكية، وإذا كانت أقلية فهي أرستقراطية، وإذا كانت أغلبية فهي ديموقراطية دون أي استثناء على مدار التاريخ البشري ، فرئيس الدولة يجب أن يكون واحدا مهما كان اسم النظام ديموقراطيا كان أو ملكيا أو جمهوريا أو باباويا، ومن الناحية الرسمية وفي ظل وجود المؤسسة والدستور إذا ما وضعنا الناحية الاجتماعية في اعتبارنا لا يمكن لرئيس دولة أن يحكم بنفسه دون دعم من الآخرين، والخليفة ليس استثناء، هذا كل ما في الآمر.

٦ – توضيح خصائص الخلافة بالمقارنة مع الأفكار السياسية الصينية

قد يكون من المفيد هنا الإشارة إلى الفكر السياسي الصيني للمقارنة الثلاثية. في الفكر السياسي الصيني يتم تصنيف الحكم إلى ديزهي *Dezh*i أو الحكم عن طريق مدرسة " روجي أ *Rujiā* الفضيلة " الكونفوشية . وفازهي *Fǎzhi* أو حكم "قانون فازهي *Fǎzhi* " وهي مدرسة قانونية. لقد كان المثل الأعلى للاتجاه الرئيسي للفكر السياسي الصيني هو ديزهي *Dezh*i الحكم بالفضيلة، رغم أن الحكم بالقانون *Fǎzhi* كان دائما هو المتبع في السياسة الفعلية عبر التاريخ. تتضح نظرة العالم إلى نظام الفكر السياسي الصيني من الاسم الذي أطلق عليه فقد أطلق عليه اسم *Huayizhixu* في النظام الصيني البربري – من وجهة نظر العالم تعد التعاليم الأخلاقية الكونفوشية تعاليم محورية وتعتبر متحضرة جدا بذاتها وأي دولة تقبل بهذا التعليم تصبح جزءا من تشونغهوا، زهون غو آ ,*Zhōnghua* أي العالم الصيني , Sinocentric world ومن هنا فإن وانغهو *Wangtǔ* حرفيا تعني أرض الملك أو شينزهيزShenzhōu أي الدولة المقدسة، وهي أرض الحضارة، والمناطق

خارج عالم الصين يطلق عليها هواواس تسيدي .*Huawaizhidi* أي الأرض غير المتحضرة.

على الرغم من أن هوانزدي *Huangdi* الإمبراطور يعتبر ابن السماء تاينزي *Tiānzǐ* ، فهو ليس فوق التعاليم التي يجب أن تُتبع، لكنه ملزم بأن يكون حكمه تجسيدا لهذه التعاليم أي تعاليم الفضيلة، بالنسبة للفكر الديني الإسلامي والفكر الديني الصيني فإن الفكرة الرئيسية هي النظام المقدس، وهو الهدف الذي يتحقق بالسياسة وليس بشخص الحاكم، ويتصور هذا النظام في الإسلام على أنه القانون، القانون الإلهي الذي جاء به الوحي أي الشريعة، بينما في الصين يسمى وانغداو، ويعني حرفيا طريق الملك، وهو حكم الفضيلة طبقا لتعاليم الكونفوشية، من هنا فإن التحليل المقارن بين الفكر السياسي الغربي والفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الصيني يلقى الضوء على حقيقة أن إطار العمل الأساسي للفكر السياسي الغربي هو حكم الإنسان، بينما هو في الإسلام (الخليفة) هو حكم الشرع وهو في الصين هو حكم الفضيلة. كما ذكرنا سابقا في عملية التنظير عن الخلافة طبقا للمذهب السني فقد بلورت الحجة المضادة للشيعة الإمامية مفهوم " حكم القانون" سيادة الشريعة مقابل مفهوم " حكم الإنسان" في الشيعة الإمامية الذي يكون فيه الإنسان الإمام المعصوم المرشح إلاهيا هو المصدر الوحيد لشرعية الحكم ، وهذا هو ما يضمن الحكم الرشيد، وهو ما يمكن أن تجده حتى في الفكر السياسي الشيعي المعاصر لفترة ما بعد الإمام (الغائب) والتي يطلق عليها رمزا نظرية "ولاية الفقيه".

من ناحية أخرى فإن الباحث الياباني كاتوؤ تاكاشي Katou Takashi المتخصص في الكتاب المقدس – العهد الجديد ومقارنه الحضارات أثبت نظريا أن الفكر السياسي الغربي يصنف بالتأكيد ضمن " حكم الناس" ، ويذكر كاتو : " إن حكم الإنسان عن طريق الإنسان أصبح السمة الأساسية للمسيحية منذ تحول مجتمع أورشليم الوليد من طائفة إلى كنيسة القدس" وأن " ملامح هذا المبدأ هو أن البشر مقسمون إلى قسمين، فالطبقة العليا تحكم أو تدير الطبقة الأدني بعد أن اتضح أن حكم الإنسان هو السمة الأساسية للمجتمعات

المسيحية. ويحلل كاتو: إن التركيب المزدوج مع تقسيم السيطرة العلمانية (طبقة رجال الدين الحاكمة – والطبقة العلمانية المحكومة) إلى " حكم أرستقراطي أو حكم النبلاء – والمحكومين أي عامة الشعب والعبيد " هو هيكل الحضارة الغربية المسيحية الذي انتشرعلى مستوى عالمي في العالم الحديث".

من ناحية أخرى نادرا ما يمكن للفكر السياسي الغربي أن يتخيل شكلا من أشكال الحكم غير " حكم الإنسان" أي حكم الإنسان الفرد ملكيا كان أو ديكتاتوريا، حكم الأقلية أو الأرستقراطي أو حكم الأقلية أو الأغلبية أو الديموقراطية، ولم تظهر فكرة سيادة القانون إلا في الآونة الآخيرة في القرن السابع عشر في إنجلترا كما ذكرنا ، وحتى هذا المفهوم الجديد للقانون قد تحول إلى " حكم القانون" بالمفهوم الصيني أوRechtshtaa. أو " حكم وصايا الحكام" بمصطلحنا، ويمكننا أن نقتفي أثر مفهوم حكم القانون في الفكر السياسي الغربي في مفهوم " حقوق الإنسان" كملحق لـ"حكم الإنسان" في النظام الديموقراطي لاستكمال عيوبه، وتحييد شروره، وتاريخيا فقد الخليفة سلطته الحقيقية في العصر العباسي المبكر (٧٥٠م– ١٢٥٨م) وأصبحت سلطته سلطة اسمية، وتحولت قوته السياسية إلى السلاطين والأمراء والوزراء، وهي ظاهرة متوازية نجدها في تاريخ " تينّوسيئي *Tennnousei* " مؤسسة الإمبراطور الياباني أكثر من وجودها في مؤسسة الإمبراطور الصيني ذاته، فكل منهما يدعي أن نظامه السياسي نظام عالمي، وبالتالي فحكمه هو الحكم الشرعي والوحيد. وهذه العالمية يتم التعبير عنها بالتقسيم : دار الإسلام (السلام) – ودار الحرب – مجال تطبيق القانون– الأرض التي لا يطبق فيها القانون في الإسلام، و"زهونغوا *Zhōnghua* دار الحرب" ، دار الحضارة – وانغتو*Wangtǔ* ، شين زهؤو*Shen zhōu* – هوايزيهيدي *Huawaizhīdi* ، عالم أو أرض الملك Sinocentric worl ، الأرض الإلهية، أرض الحضارة أو الأرض غير المتحضرة في الفكر السياسي الصيني.

على الرغم من عالمية كل من النظامين إلا أنهما لا يتصفان بالشمولية، وخلافا لمفهوم الدولة الإقليمية الغربية الحديثة، لكنهما متعددا الأعراق والأديان، أما بالنسبة للتعددية العرقية وإلى جانب حقيقة أن جماعات عرقية مختلفة قد عاشت وتعايشت في ظل الخلافة الإسلامية والإمبراطورية الصينية، فإن السلطة السياسية في حالة الإسلام قد انتقلت من العرب إلى الفرس ثم إلى الترك، وفي التاريخ الصيني توجد أسرة يوان Qīng المنغولية (١٢٧٩م– ١٣٦٨م) وأسر كينغQīng المنشورية (١٢٧٩م – ١٩١١م) وبالنظر إلى التعددية الدينية، بالرغم من أن الإسلام في نظام الخلافة والكونفوشية في الصين كانا هما أساس قاعدة الحكم في كل منهما، فإن كلا منهما ليست " دولة دينية" بالمفهوم الغربي، أي حكم رجال الدين أو الكهنة، وقد تمتع الناس إلى حد ما كل حسب مجاله العام الخصوصي" بـ"حرية" الدين بالمفهوم الضيق لدى الغرب، ذلك لعدم وجود "الفردية" في المجتمع الإسلامي والصيني التقليدي فضلا عن أن " العلماء" أو " الفقهاء" في الإسلام و "روزهئ" في الصين الذين شكلوا المؤسسة الدينية للدولة كانوا علماء أكثر منهم كونهم رجال دين أوكهنة. في الآسلام تم الاعتراف بالنصارى واليهود والزردشتيين كأهل ذمة، (يجب حمايتهم) ثم اتسع مفهوم أهل الذمة ليشمل أتباع جميع الأديان، بينما في الصين حسب قول البروفسر تو وي مينع Tu Weiming " تم جمع الطاوية والكونفوشية والبوذية والإسلام معا باسم "التعاليم الأربعة للصين" (انظر عثمان بكر ، مختارات كونفوشيوس في ضوء الإسلام ايضا عصمان بكر محرر، الإسلام والكونفوشية ص ٦٨ (Osman Bakar, "Confucius and the Analects in the light of Islam", Osman (*Islam and Confucianism*, p.68.) Bakar(ed.),

إن دار الإسلام وزهونغوا الصينية، عالم الصين Sinocentric أو وانغ تو هو المجال الذي يتأسس في النظام الإلهي ومن هنا فحدودها يجب أن تكون غامضة إلى حد ما، ليست واضحة المعالم، خلافا لمفهوم الدولة القومية الإقليمية. إن مفهوم " دار الإسلام" و " زهونغوا"، وانغ تو يتغير باستمرار وفقا للحالة الثقافية الدينية للسكان وعلاقات السلطة مع العالم الخارجي.

وعلى الرغم من التشابه اللافت للنظر إلا أن هناك بعض الاختلافات المهمة بين الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الصيني، لآن تعاليم الكونفوشية تركز على القواعد الآخلاقية وقواعد المجاملة بينما الشريعة الإسلامية تركز على القانون العام والقانون الخاص فضلا عن القواعد الأخلاقية وقواعد المجاملة، من هنا فإن تعريف " الأنا والآخر" والقواعد المتعلقة بـ " الأنا والآخر" كلاهما داخل دار السلام وخارجها على حد سواء، وإذا ما تحدثنا بشكل إيجابي فإن الأمر في الإسلام أكثر وضوحا وثباتا مما هو عليه في الكونفوشية ، وإذا ما تحدثنا بشكل سلبي فهو غير مرن بشكل كبير وجامد ومن الصعب أن يتكيف مع الآوضاع المتغيرة. إن حدود " هوياي" غامضة جدا على مستوى البلاد وعلى مستوى الأفراد أيضا، ويمكن أن نجد الفرق الوحيد في التدرج في إجادة أو التمكن من فضائل تعاليم الكونفوشية، بينما في الإسلام يكون التمييز بين " الآنا والآخر" ثنائيا إلى حد ما. وبالتالي يرفض الفكر السياسي الصيني رفضا قاطعا نشر تعاليم قطاع "زهونغ وا *Zhōnghua*, " ، عالم Sinocentric أو وانغ تو*Wangtǔ* بالقوة ، أو كوسيلة للهيمنة، وترى أن انتشارها يكون من خلال القبول الطوعي من جانب الآخرين الراغبين فيها بينما الإسلام يرى أن الأمر ضروري وواجب لنشر نظامه أو سيادة القانون أو حكم الشريعة وليس العقيدة الإسلامية، وذلك في جميع أنحاء العالم بالقوة العسكرية على الرغم من أنه يجب أن يتم تنفيذ هذه الحملة الدعوية طبقا لقواعد الحرب في الشريعة الإسلامية.

خاتمة

لقد حاولنا أن نثبت أن المهمة ذات الآولوية القصوى في الإسلام هي نشر سيادة القانون في جميع أنحاء العالم أي "الخلافة" وليس الدعوة أو التبشير بالدين الإسلامي، إذ أن الخلافة نظام علماني وتعددي ومقاوم للشمولية، والخلافة ليست إلا سيادة القانون. أوضحنا بعد ذلك أن الإسلام يشترك مع الإمبراطورية الصينية في النظام الإلهي العالمي متعدد الأعراق، متعدد الأديان، منفتح الحدود إلا أن الإسلام أكثر وضوحا في القواعد المتعلقة بـ"الآنا والآخر" ويرى وجوب نشر النظام الإسلامي الخاص بسيادة القانون أي

الشريعة في جميع أنحاء العالم حتى باللجوء إلى القوة العسكرية. ومع هذا فإن إعادة تأسيس الخلافة لا يعني التسرع في الدعوة إلى الإسلام لأن الحرب المعاصرة التي تستخدم فيها أسلحة الدمار الشامل تتعارض تماما مع أخلاقيات الإسلام. ومن هنا فإن العلاقة بين الخلافة أو دار الإسلام والعالم الخارجي قد تكون "سلمية" من خلال هدنة من حيث المبدأ، ونظام الخلافة المستقبلي في دار الإسلام . حيث تطبق الشريعة ، سوف تتنافس مع دار الحرب، العالم الخارجي في جذب المهاجرين طبقا للهدنة حيث تكون الحياة في ظل الخلافة أكثر راحة، ومن أجل إيجاد طريقة للتعايش مع المسلمين، يجب على الغرب أن يفهم المنطق الذي لا يتجزأ عن الخلافة ودار الإسلام، ونأمل أن تسهم دراستنا المقارنة هذه في تحقيق هذا الهدف.

الحواشي والتعليقات:

١- بالنسبة لمفهوم الخلافة ودار الإسلام ، انظر حسن كو ناكاتا *The Mission of Islam in the Contemporary World — Aiming for Liberation of Earth through reestablishment of the Caliphate*, 2009, Saba Islamic Media, Kuala Lumpur

٢- الموسوعة الفقهية المجلد الأول تم تحريرها رسميا من قبل وزارة الشئون الإسلامية الكويتية (http://islam.gov.kw/cms/index.php/mousoaa/) والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية بجمهورية مصر العربية، وهي منشورة على موقع وزارة الشئون الإسلامية في الكويت، وقد أقرتها وزارة الشئون الإسلامية بالمملكة العربية السعودية (http://feqh.al-islam.com/bookhier.asp?DocID=100) لذلك تعتبر حجة في القانون الإسلامي.

٣- تشير دراسته عام ٢٠٠٥م إلى أن دول منظمة التعاون الاقتصادي OECD لوسمحت بهجرة ١٤ مليون نسمة إضافيا حتى عام ٢٠٢٥م أي بزيادة ٧٠٠ ألف كل عام ينتشرون في دول العالم الغنية فإن الاقتصاد العالمي سوف يتحسن ويحقق نحو ٣٥٦ بليون دولار أمريكي. وبالمقارنة إذا أزال العالم الحواجز الزراعية بشكل كامل فإن الفائدة قد تصل إلى نحو ١٨٢ بليون دولار " Barret Sheridan Cf., "البشر لا البضائع: الهجرة قد تتفوق على التجارة الحرة في زيادة الرخاء "نيوزويك الثامن من ديسمر ٢٠٠٨م.

٤- القبلية هي نمط من التحزب أو الطائفية، الحب" الطبيعي" للأقارب وفي رواية أخرى للحديث سئل الرسول صلى الله عليه وسلم هل العصبية أن يحب الرجل قبيلته فقال: لا إنها اعانة القبيلة على الظلم رواه أحمد

٥- كاتوؤ تاكاشي *Ishshinkyounotanjou*, مولد التوحيد ص ٢٦٠-٢٨٦ طوكيو ٢٠٠٢م

التجربة اليابانية في عصر ميجي المعارف الغربية والتحديث

د. شهاب فارس
جامعة الملك سعود، الرياض

مقدمة

سعت اليابان في عصر نهضتها "ميجي–*Meiji*" (١٨٦٨–١٩١٢م)[١]، لإدخال المعارف والعلوم والثقافات المختلفة من الغرب لتحقيق عملية التحديث، وذلك من خلال ثلاث طرق: استقدام الأساتذة والخبراء من الخارج، وإرسال البعثات، والترجمة. وقد استمرت اليابان في هذه السياسة على مر تاريخها منذ العصور البدائية والقديمة (١٠٠٠سنة قبل الميلاد) إلى منتصف عصر "شوا– *Showa*" أي أواسط القرن العشرين، سواء من الصين قديمًا، أو من الغرب حديثًا، بخاصة في عصر نهضتها – ميجي، حيث بدأت في إدخال التقنيات والمعارف الغربية، وقامت بتنفيذ حركة تهدف لتعليم وتثقيف كافة الشعب تحت شعار "الحضارة والتنوير". وقد قررت يابان الميجي وضع أهدافها الثلاثة التي تتمثل في تحقيق التطور والتحديث الاقتصادي (التصنيع)، والتحديث العسكري (تأسيس جيش نظامي حديث وقوي)، والتحديث السياسي (إنشاء دستور وطني وبرلمان)؛ وذلك

لتستطيع اللحاق بالدول الغربية الكبرى؛ لتكون على قدم المساواة معها وتستطيع مجابهتها. ومن أجل ذلك، قررت نقل التقنيات والمعارف والثقافات الغربية، ونماذج النظم الغربية المتقدمة وتطبيق المناسب منها.

أهداف البحث وأهميته ومنهجيته

يهدف هذا البحث إلى إلقاء الضوء على سياسة وسبل إدخال التقنيات والمعارف الحديثة، لتحقيق عملية التحديث للمجتمع، من خلال دراسة وتحليل التجربة اليابانية في كيفية نقل هذه المعارف، وكيفية الاستفادة منها في عصر نهضتها "ميجي"؛ بخاصة العشرين عامًا الأولى منه؛ حيث قامت اليابان بإدخال العلوم والمعارف والثقافات الغربية، وتحقيق التحديث بالفعل في هذه الفترة، وأصبحت واحدة من الدول الخمس الإمبريالية الكبرى التي كانت تهيمن على العالم منذ مطلع القرن العشرين وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية (الولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا، وفرنسا، وإيطاليا، واليابان)، ومن ثم تحديد الدروس التي يمكن استخلاصها والاستفادة منها.

ويتبع الباحث في هذا البحث منهجين من مناهج البحث يتكاملان مع بعضهما البعض:

١. المنهج الوصفي والمنهج التاريخي أيضًا كمنهج مكمل له؛ وذلك لتتبع المراحل التاريخية للتجربة اليابانية، ونقل المعارف والثقافات الجديدة.
٢. المنهج التصنيفي لما قامت به اليابان من ترجمة لنوعيات ومجالات معينة من الكتب والأبحاث في عصر ميجي.

وعلى ذلك سيصبح البحث وفق الخطوات الآتية :

١. إدخال المعارف الغربية الحديثة، واستقدام الأساتذة والخبراء من الخارج
٢. إدخال المعارف الغربية الحديثة، وإرسال البعثات إلى الخارج
٣. إدخال المعارف الغربية الحديثة، والترجمة
   (١) الترجمة مشروع وطني
   (٢) الترجمة ومجالاتها والتحديث؟
٤. إدخال المعارف الغربية الحديثة، ومظاهر التحديث في المجتمع

١- المعارف الغربية، واستقدام الأساتذة والخبراء من الخارج

قامت حكومة ميجي الجديدة لإدخال العلوم والمعارف الحديثة والثقافات الجديدة من الغرب، باستقدام المدرسين والخبراء والمهندسين الأجانب للعمل في المدارس ومختلف القطاعات فيما يُعرف بـ "أوياطوي غايْقوكوجين– *oyatoi Gaikokujin*"، بميزانية باهظة، حيث أن الحكومة أنفقت (٣٠%) من ميزانية وزارة التعليم على رواتب المدرسين الأجانب ومنح الطلاب المبتعثين[٢]، حتى أن مرتبات بعض المستشارين الأجانب فاقت مرتب رئيس الوزراء[٣] آنذاك. ويبدو أن حكومة الميجي كانت على دراية بالمجالات المتطورة بشكل خاص في كل دولة من الدولة الغربية، حيث أنه بالرغم من العزلة الطوعية التي فرضتها اليابان على نفسها في عصر "إيدو– *Edo*"– عصر العزلة الذي امتد لأكثر من قرنين من الزمان، كانت فيها على اتصالات محدودة بكوريا والصين عبر جزيرة "أوكيناوا *Okinawa*" في أقصى جنوب اليابان، وجزيرة "ديجيما– *Dejima*" بمقاطعة "ناغاساكي" التي جعلتها حكومة "طوكوغاوا– *Tokugawa*"، أو كما تُعرف بحكومة الباكفو العسكرية لليابان آنذاك في آواخر إيدو، المنفذ الوحيد لها للاتصال بالغرب. وقد شرعت حكومة الباكفو العسكرية بالفعل في آواخر عصر إيدو باستقدام المهندسين الأجانب لبناء السفن والإشراف على تشغيلها[٤]. ولذلك بعد انتهاء عصر إيدو، وبداية عصر ميجي، استكملت حكومة ميجي الجديدة نفس النهج الذي بدأ مع رياح التغيير في نهاية عصر إيدو، وقامت على نطاق أوسع باستقدام مدرسين وخبراء متخصصين من الولايات المتحدة الأمريكية في مجالات كثيرة على رأسها مجال العلوم الزراعية، ومتخصصين في العلوم القانونية من فرنسا، وفي الطب من ألمانيا، والهندسة من بريطانيا، وهكذا، عند استقدامها للمدرسين والمتخصصين والخبراء من الخارج، كان بحسب المجال المتميز أكثر لهذه الدولة. وقد كان لهؤلاء الأجانب دورٌ كبيرٌ بالقطع في نقل العلوم والتقنية الغربية إلى اليابان، وبناء البنى التحتية لدولتها الحديثة، وإعداد كوادر وطنية تحل مستقبلاً محل هؤلاء الأجانب. ولم يقتصر مجال هؤلاء الأجانب على القطاع الفني والتقني فحسب، بل كان منهم من يعمل حتى في القصر

الإمبراطوري كمسؤول عن البروتوكولات والمراسم، مثل" مول– *Ottmar Von Mohl*" الذي كانت من مهامه تعليم الأعراف والبروتوكول الغربي، ونظم الدول الغربية للمسؤولين في القصر الإمبراطوري والحكومة، وكذلك ترجمة كتيبات البروتوكول ومجموعة النظم والأعراف في البلاط الأوروبي بخاصة البلاط الألماني[٥]. وقد استقدمت اليابان كثيرًا من هؤلاء الأجانب للمساعدة في نقل العلوم والمعارف والثقافات الجديدة؛ حيث يقال إن عدد الأجانب بلغ حوالي (٣٠٠٠) أجنبي في العشرين عامًا الأولى من عهد ميجي، بين مدرسين وخبراء ومتخصصين من (٢٥) جنسية للمساعدة في جلب المعارف الجديدة وتحديث البلاد، كان الجزء الأكبر منهم في قطاع الصناعة والتقنية، نصفهم تقريبًا من بريطانيا– رائدة الصناعة في أوروبا. وقد بلغ مجموع المدرسين والخبراء الأجانب الذين كانوا يعملون بالمدارس على مستوى المعاهد العليا حوالي (١٧٠) أجنبيًا من بينهم عدد (١٤٢) أجنبيًا عملوا في النصف الأول من عصر ميجي، أي في الفترة من ١٨٦٨ إلى ١٨٩٠م. وقد تباينت جنسيات وتخصصات هؤلاء المدرسين والخبراء، حيث يأتي في مجال العلوم الإنسانية، البريطانيون في المقدمة، يتلوهم الألمان ثم الأمريكيون، ثم الفرنسيون. وفي العلوم الاجتماعية تساوى الألمان والأمريكيون تقريبًا، يليهم الفرنسيون. أما في العلوم الطبيعية، فيأتي الألمان في المقدمة، يليهم البريطانيون ثم الأمريكيون[٦]. وقد كان من مهام هؤلاء المدرسين والمتخصصين، إعداد كوادر وطنية، حيث كانوا يقومون بتدريس التقنيات الجديدة في المعاهد والمدارس الفنية العليا لتخريج فنيين يابانيين من ذووي المستويات المتوسطة ليساعدوا في زيادة القدرة الاستيعابية للتقنية، ومن ثم يمكن الاعتماد عليهم بدلًا من الأجانب لاحقًا[٧]. بالإضافة إلى أن العقود التي كانت توقعها الحكومة مع المستشارين الأجانب، كانت لتنفيذ مشروعات محددة ولفترة محددة، فكان هؤلاء المستشارون يعودون لبلادهم بانتهاء هذه العقود[٨]. ولو لم يحدث ذلك الإحلال، لكان على اليابان الاعتماد إلى مالانهاية على هؤلاء الأجانب بما فيهم الأيدي العاملة الأجنبية. وقد تقلص بالفعل عدد هؤلاء الخبراء الأجانب إلى ٧٧٨ أجنبيًا في عام ١٨٨٥م، ثم بدأ رويدًا

رويدًا الاعتماد على الكوادر الفنية الوطنية التي استوعبت التقنية والعلوم الحديثة المختلفة خاصة مع تزامن عودة الدارسين اليابانيين من الخارج[٩].

٢- المعارف الغربية، وإرسال البعثات إلى الخارج

بالتوازي مع استقدام المدرسين والخبراء والمستشارين الأجانب في عصر ميجي، قامت الحكومة بابتعاث طلابها المتميزين إلى الخارج. وقد تنوعت مجالات تخصصاتهم التي يأتي في مقدمتها القانون، والاقتصاد، والفيزياء، والكيمياء، والهندسة، والطب. ويقال أنها أرسلت إلى الولايات المتحدة الأمريكية فقط (٥٠٠) طالبًا في الخمس سنوات الأولي من بداية عصر ميجي[١٠]، وقد وصل عدد الطلاب المبتعثين إلى ثلاثة آلاف طالب من بداية عصر ميجي إلى العام ١٥ من عصر "شوا– ***Showa***"(١٩٤٠م)، تم ابتعاثهم بشكل رئيسي إلى الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وفرنسا وألمانيا. وتنوعت تخصصات هؤلاء الطلاب بين القانون والاقتصاد وعلم الطبيعة (الفيزياء) والكيمياء والهندسة والطب وغير ذلك من التخصصات العلمية، وقد حل هؤلاء الطلاب محل المدرسين الأجانب بعد انتهاء دراستهم وعودتهم إلى اليابان[١١]. ولم تكتف الحكومة بابتعاث الطلاب فقط، بل أرسلت كثيرا من القيادات الجديدة نفسها من رجال حكومة الميجي إلى أمريكا وأوروبا؛ لإلقاء نظرة تمعن على الغرب، والوقوف على ماوصل إليه من تقنية ونظم حديثة. ومن أبرز هذه البعثات، البعثة الشهيرة " إيواكورا شيسيتسودان– ***Iwakura Shisetsudan***"، حيث سافر ثلثا زعماء حكومة ميجي نفسها إلى أمريكا وأوروبا في عام ١٨٧١م، أي بعد مُضي حوالي أربع سنوات فقط من عصر ميجي. وقد رافق هذه البعثة تسعة وخمسون طالبًا توجهوا إلى مناطق متفرقة من أمريكا وأوروبا[١٢]. ولم تمكث هذه البعثة عدة أيام فقط، بل مكثت هناك عامًا وتسعة أشهر، نجحت خلالها في الحصول على رصيد كبير من المعلومات والمعرفة عن مختلف الأنظمة الغربية، وقامت بترجمتها وتقديم تقرير عنها في خمسة مجلدات، كانت بلا شك مرجعاً مهماً وأساسياً في وضع الخطط والأنظمة لتحديث اليابان[١٣]. وحسب علم الباحث لا توجد دولة أخرى قامت بإرسال بعثة من قادتها بمثل هذا العدد، وفي مثل هذه

المدة، ولمثل هذا الهدف، وربما تكون هذه البعثة أحد الظواهر التي تتميز بها اليابان أيضًا في عصرها الحديث. فقد كانت هذه البعثة مهمة جدًا لما حققته من نجاح في دراسة الغرب عن كثب، وتحصيل وجمع المعلومات والمعارف عن النظم والثقافة الغربية.

٣. المعارف الغربية والترجمة

(١) الترجمة مشروع وطنـي

أدركت اليابان أهمية الترجمة ونقل العلوم إلى اللغة اليابانية الوطنية من أواخر عصر إيدو، حيث كانت هولندا المنفذ الوحيد لليابان لمعرفة الغرب نظرًا لأنها كانت الدولة الوحيدة الغربية التي سمحت لها حكومة الباكفو العسكرية بالتجارة معها بالرغم من سياسة العزلة الطوعية التي فرضتها آنذاك على نفسها. فتسربت المعرفة بالثقافة الغربية والبحث العلمي إلى اليابان بخاصة بعد العام ١٧٢٠م، عندما رفع الحاكم العسكري الثامن لحكومة طوكوغاوا " طوكوغاوا يوشيمونيه – *Tokugawa Yoshimune*" الحظر المفروض على استيراد الكتب الأجنبية، ومن ثم، تم نشر الكتب المترجمة من اللغة الهولندية في مجالات الطب والفلك وفنون الملاحة والجغرافيا، مثل كتاب تشريح الجسم الذي نشره اثنان من دارسي الطب ترجمةً عن النسخة الهولندية الأصلية، أحدهما يُدعى"مائينو ريوتاكو– *Maeno Ryotaku*" والآخر "سوغيتا غينبَّاكو– *Sugita Genppaku*"[١٤]. وقد أُنشئ بأمر من حكومة الباكفو العسكرية آنذاك مكتب للترجمة في عام ١٨١١م في العاصمة "إيدو– *Edo*" (طوكيو حالياً)[١٥]، وكذلك معهد "بانشو شيرابيشو– Bansho Shirabesho" في عام ١٨٥٥م، للقيام بالترجمة والدراسات البحثية إضافة إلى تدريس اللغات الغربية والعلوم[١٦]؛ وذلك بالطبع إدراكًا منها لأهمية اللغات الأجنبية والترجمة في نقل العلوم المختلفة ونشرها باللغة اليابانية. وبالفعل، قامت اليابان آنذاك في عصر إيدو، بترجمة كتب كثيرة من اللغة الهولندية، وكذلك من اللغة الإنجليزية في أواخر عصر إيدو، بلغ عددها في الفترة من عام ١٧٢٠ إلى عام ١٨٥٢م، (٤٦٧) كتابا [١٧].

وفي عصر ميجي، ومع استقدام الأجانب، وابتعاث الطلاب اليابانيين للدراسة بالخارج، استمرت حكومة ميجي في نهج الاهتمام بالترجمة. ومن أجل ذلك، بعد قيامها بتأسيس

نظام تعليمي شامل حديث في العام الخامس من ميجي (١٨٧٢م)، قامت بتعليم اللغات الأجنبية بشكل مُكثف؛ لإعداد مترجمين يخدمون في عملية الترجمة، سواء التحريرية أو الشفهية. واتسع استيراد الكتب الأجنبية في المجالات المختلفة، وأخذت الحكومة على عاتقها وعلى رأسها وزارة التعليم، ترجمة هذه الكتب إلى اللغة اليابانية؛ مما ساهم ولا شك في تطوير التعليم والعلوم والثقافة. واختارت الخريجين المتميزين في اللغات الأجنبية، وقامت بتعيينهم في الجامعات ومختلف الوزارات، وأوكلت إليهم إلى جانب الأساتذة، مهمة ترجمة مختلف الكتب الأجنبية، بل كانت مهمة الترجمة هي المهمة الأولى لأساتذة الجامعات المتميزين[١٨]. وأسست بكل وزارة مكتبا للترجمة يقوم بترجمة الكتب المهمة ذات العلاقة بهذه الوزارة أولاً[١٩]، والضرورية بشكل عام لتحقيق عملية التحديث، ونقل المعرفة إلى الجميع. فتم ترجمة العديد من الكتب من اللغات الإنجليزية والألمانية والفرنسية إلى اللغة اليابانية، التي تم الاستفادة منها لنشر الثقافة في المجتمع، وكذلك منها ما تم تدريسه في المدارس والجامعات. وقد بلغ عدد الكتب المترجمة في عام ١٨٧٣م (العام السادس من ميجي)، (٢٩٢) كتاباً مترجمًا من بين (١٣٣٦) كتاباً مؤلفًا مصرحا له بالنشر. وكذلك في العام التالي، بلغ العدد (٢٣٠) كتاباً مترجمًا من بين (٩٧٠) كتاباً مؤلفًا، وقد بلغت نسبة الكتب المترجمة إلى المؤلفة حتى عام ١٨٨٢م(عام ١٥ من ميجي) مقدار الثلث[٢٠]. وهكذا أصبحت الترجمة بالفعل مشروعاً وطنيًا ضخمًا منذ عصر ميجي، للدرجة التي نستطيع بها القول أن اليابان بحق مملكة الترجمة. بالطبع بدأ الاعتماد على ترجمة الكتب المتخصصة يتقلص بعد زيادة عدد المستقدمين من الخبراء الأجانب، وعودة المبتعثين من الخارج وتسلم عملهم ومهمتهم في نشر العلوم والمعارف الحديثة، وفي المقابل أصبح هناك ميل أكثر نحو ترجمة الكتب في مجال الفنون والأدب.

ولاتزال اليابان تهتم بالترجمة إلى وقتنا الحاضر وتنفق عليها بسخاء، حيث يقال إنه لا يصدر كتاب ذو بال في أي مكان في العالم إلا وقامت بترجمته خلال ثلاثة أشهر من تاريخ صدوره[٢١]، حيث يصل عدد الكتب المترجمة سنويًا قرابة (٥٠٠٠) كتاب[٢٢]، وقد وصل

عدد الكتب المترجمة إلى اللغة اليابانية من عام ١٩٧٩~٢٠٠٨م إلى (١٠٤٣٩٣) كتاب[٢٣].

(٢) الترجمة ومجالاتها والتحديث

عند النظر إلى مجالات الكتب المترجمة إلى اللغة اليابانية في آواخر عصر إيدو وأوائل عصر ميجي، نجدها تغطي مجالات مختلفة، وإن كانت تختلف حسب الأولويات في عصر إيدو عن عصر ميجي. ففي عصر إيدو، قامت اليابان بترجمة (٤٦٧) كتابا في الفترة من عام ١٧٢٠ إلى عام ١٨٥٢م في مجالات مختلفة يأتي على رأسها آنذاك المجالات الطبية (١٠٨كتابا)، ثم العلوم العسكرية (١٠٣كتابا)، واللغات (٥٤كتابا)، أحوال البلدان الأخرى (٥١كتابا)، الجغرافيا والمسح الطبوغرافي (٣٥كتابا)، الرياضيات والطبيعة (٢٩كتابا)، الفلك (٢٧كتابا)، السياسة والاقتصاد (٢٤كتابا)، الكيمياء (١٩كتابا)، والتاريخ الطبيعي(١٧كتابا)[٢٤]. ويرجع احتلال الطب للمرتبة الأولي من الكتب المترجمة؛ لما يمثله بالطبع من جانب نفعي وعملي، أما وجود العلوم العسكرية في المرتبة الثانية؛ فذلك نظرًا لخوف اليابان من التفوق العسكري الغربي آنذاك، خاصة بعد هزيمة الصين في حرب الأفيون في الفترة من ١٨٤٠ إلى ١٨٤٢م. ولذلك اتجهت حكومة الباكفو العسكرية آنذاك إلى صناعة المدافع، بل أن بعض الإقطاعيات بادرت بامتلاك القدرات العسكرية مثل صناعة المدافع، وبناء السفن البخارية. ويُذكر أنها اعتمدت في صناعة المدافع على كتاب مترجم من اللغة الهولندية لمؤلفه الهولندي " أولْريتش هيوغين– ***Ulrich Huguenin***"، تناول فيه صناعة المدافع وتشغيل الأفران العالية برسومات وشروح مفصلة. كما أمر السيد شيمازو ناريأكيرا–***Shimazu Nariakira***"– سيد إقطاعية ساتسوما–***satsuma***" (مقاطعة "كاغوشيما" حالياً بجزيرة كيوشو جنوب اليابان)، بترجمة كتيب عن محركات السفن البخارية من أجل بناء السفن البخارية[٢٥].

وفي أوائل عصر النهضة ميجي، قامت اليابان بترجمة كتب كثيرة شملت مجالات مختلفة أيضًا، بدءًا من كتب في النظم السياسية والاقتصادية والقانونية، مروراً بالعلوم الطبيعية التجريبية، ووصولًا إلى التاريخ والأدب، حتى أن أعمال شكسبير تم ترجمتها قبل

العام العاشر من ميجي، وكذلك ترجمة "ألف ليلة وليلة" في العام (١٨) من ميجي(١٨٨٥م). فنجد كتب مترجمة في التاريخ، والقانون، والجغرافيا، والفلسفة، والأخلاق، والدين[٢٦]، والعلوم العسكرية، والاقتصاد، والأخلاقيات، والطب، وعلم النفس، وعلم المنطق، والفيزياء، والكيمياء، وعلم الكائنات الحية، والفلك، بالإضافة إلى كتب كثيرة مترجمة في المجالات الطبية والصناعية والزراعية، والقصص والروايات الأدبية[٢٧]. وبينما جاءت الكتب في مجالات العلوم العسكرية في المرتبة الأولى ضمن الكتب التي قام بترجمتها مكتب الترجمة الخاص بالمجلس الأعلى للدولة (*Dajoukan*)، كانت كتب التاريخ أكثر الكتب المترجمة إلى اللغة اليابانية بشكل عام، بخاصة الكتب المترجمة ضمن نشاط عمل مكتب حكومة ميجي للترجمة. وكان أول كتاب تم ترجمته من هذه الكتب، كتاب "تاريخ العالم" لكاتبه "بيتر بارلي– *Peter Parley*"، ثم توالت أنظار الحكومة الجديدة لكتب التاريخ مثل كتاب "تاريخ الحضارة البريطانية" لكاتبه: "هنري باكل– *Henry T.Buckle*"، وكذلك كتاب "تاريخ الحضارة الأوروبية "لكاتبه السياسي: "فرانسوا غويزوت– *Francois Guizot*" الذي كان يؤيد النظام الملكي الدستوري التي اتخذته اليابان نظاماً لها، وقد تم ترجمته ونشره عن النسخة المترجمة من اللغة الفرنسية إلى اللغة الإنجليزية في الفترة من ١٨٧٤~١٨٧٧م[٢٨].

ولكن لماذا اتجهت اليابان أو حكومة الميجي آنذاك لترجمة كتب التاريخ، بالرغم من أنها كان من الأولى بها ترجمة كتب عن جغرافيا العالم مثلاً، حيث أن اليابان كانت لتوها قد انتهت من فترة العزلة التي فرضتها على نفسها طواعية لأكثر من قرنين من الزمان. فكان من المفترض أن تحاول معرفة موقعها وموقع الدول من خريطة العالم أولًا قبل أي شيء آخر، أو تتجه مباشرة إلى العلوم الطبيعية التجريبية من منظور تحقيق التحديث لليابان. لكن حكومة ميجي اتجهت إلى ترجمة كتب التاريخ، وهذا ربما لإدراك اليابان جيدًا بأهمية معرفة تاريخ الدول والشعوب وتجارب الآخرين بشكل عام، واهتمامها بشكل خاص بالغرب الذي أجبرها على إنهاء عزلتها الطوعية، وفتح موانئها للتجارة مع العالم الخارجي، وفرض معاهدات

مجحفة غير متكافئة عليها. فكان على اليابان معرفة الغرب (اليونان، روما، ألمانيا، فرنسا، بريطانيا، أمريكا، روسيا) الذي يبعد عنها كثيرًا؛ لتفهم سر تفوقه، قبل أن تشرع في اتخاذه نموذجًا لها في التحديث. وبالرغم من أن اليابان كانت تقوم بالترجمة بالفعل من الغرب قبل عصر ميجي من خلال الكتب الهولندية إلى اللغة اليابانية في مجالات الطب والفلك والعلوم، إلا أنها لم تقم بترجمة نظم وسياسات وتاريخ الغرب. وهنا قررت اليابان معرفة الآخر أي الغرب من المدخل التاريخي، بخاصة الخلفية الثقافية الاجتماعية أولًا لتستطيع مواجهته والاستفادة منه. وهذا من الأمور التي تثير الاهتمام فعلًا، حيث حاولت اليابان البحث في أساس أصل الحضارة الغربية من خلال ترجمة كتب تاريخ حضارتها. فترجمت كتب عن تاريخ الحضارة الأوروبية، مثل كتاب " أسباب ازدهار وانهيار الرومانيين"– ثلاثة أجزاء لـ " مونتسكي– ***Montesquieu***"(١٨٨٣م)، ثم تاريخ كل دولة على حدة، اليونان، روما، ألمانيا، فرنسا، بريطانيا، أمريكا، روسيا[٢٩]، بالرغم من أن هذا المدخل، أو أن هذه الكتب لن تؤدي بشكل مباشر إلى تحقيق عملية التحديث.

ومن الكتب التي تُرجمت إلى اللغة اليابانية واستفادت منها اليابان جيدًا، بل ومن أوائل الكتب التي تم ترجمتها،كتاب "بانقوكو قووهو–***Bankoku kouhou***"، وهو ترجمة لكتاب "عناصر القانون الدولي– ***Elements of International Law***" لأستاذ القانون الدولي الأمريكي "هنري هويتون – ***Henry Wheaton***"، وقد تُرجم في عام ١٨٦٥م، أي قبل قيام حركة ميجي الإصلاحية بثلاث سنوات؛ وذلك نظراً لأهميته لليابان قبل عصر ميجي، حيث بدأت تتوافد السفن الأجنبية إلى موانىء اليابان، وكان لابد لزعماء اليابان آنذاك معرفة القانون الدولي حتى يستطيعوا التفاوض مع هذه السفن. ونظرًا لأهمية هذا الكتاب، فقد أُعيدت ترجمته مرة أخرى في عام ١٨٦٨م أي في العام الأول لحركة ميجي. وقد استفادت اليابان بالفعل من هذا الكتاب ليس فقط من خلال معرفتها بالقانون الدولي للتفاوض مع السفن الأجنبية، بل كذلك من خلال الاستفادة من الأفكار والمبادىء التي وردت فيه من أجل وضع مبادىء حركة ميجي الإصلاحية. فمثلاً على سبيل المثال، يرى

المفكر السياسي "مارویاما ماساؤ– *Maruyama Masao*" أنه بتأثير من أفكار ذلك الكتاب، تقرر مبدأ "التخلي عن التقاليد والعادات القديمة والغريبة من جراء الفوارق الطبقية الصارمة وغيرها، واتباع التعاليم الأخلاقية الفطرية العامة " المعروف كأحد مبادىء الميثاق الإمبراطوري ذي النقاط الخمسة الشهير، والمعروف باسم " غوكاجؤؤ نو غوسيمون– *Gokajou no Goseimon*" الذي أعلن فيه الإمبراطور الجديد "ميجي" المسار السياسي الجديد للحكومة الجديدة لتحديث اليابان[٣٠].

ومن الكتب الأخرى المهمة التي أثّرت في تغيير اليابان، بل وأثرت في فكر طبقة المثقفين في اليابان أمثال المفكر والتربوي الياباني التنويري المعروف "فوكوزاوا يوكيتشي– *Yukichi Fukuzawa*"، كتاب "نظريات حرية الرأي" ، وكتاب "الديمقراطية الأمريكية"، لمؤلفهما " أليكسيس دي توكوفيل– *Alexis-Charles-Henri de Tocqueville*". وكذلك كتاب "نظريات التشريع" لمؤلفه "جيرمي بنثام– *Bentham Geremy*"، وكتاب "العقد الاجتماعي ونظرية الحرية والحقوق الشعبية" للمفكر الفرنسي "روسو– **Rousseau**". وفي مجال الاقتصاد، كتاب "نظريات الاقتصاد" لمؤلفه "جون ستيوارت ميل– *John Stuart Mill*". وفي التراجم، كتاب "مساعدة الذات" أو "ساعد نفسك" للطبيب والكاتب "صامويل سمايلز– *Samuel Smiles*"، وقد بيع من هذا الكتاب مليون نسخة، وكان له تأثيرًا كبيرًا على فكر الشباب الياباني الذي كان يطمح لتحديث بلاده.

اهتمت حكومة ميجي كذلك بكتب القانون اهتماما كبيرًا، وذلك من منظور وجوب ضرورة معرفة القانون الدولي من أجل التعامل مع الغرب، ومعرفة وضع اليابان في المجتمع الدولي، خاصة نظرًا لوجود المعاهدات غير المتكافئة والمجحفة لها التي أبرمتها مسبقًا مع الغرب في آواخر عصر إيدو التي تحاول تعديلها بالطبع. بالإضافة لضرورة معرفة نظم الغرب والبلدان الأخرى؛ من أجل إصلاح نظم اليابان نفسها. فكان ترجمة قانون كل دولة من الدول الغربية، أمرًا مهمًا وعاجلًا لحكومة ميجي. ويُقال أن اليابان ترجمت معظم كتب القانون الفرنسي خلال العشر سنوات الأولى من ميجي فقط[٣١]، ومن هنا كان اهتمام اليابان

بكتاب القانون الدولي السابق ذكره "بانقوكو قووهو– ***Bankoku kouhou***"، بالإضافة لمعرفة المعلومات الجغرافية والتاريخية، ثم أخيراً الأدب، والفنون[٣٢].

وبالتوازي مع ترجمة التاريخ والقانون وغيرهم من العلوم الإنسانية والاجتماعية لمعرفة الغرب، لم تنسى اليابان بالطبع ترجمة العلوم الطبيعية التجريبية التي تتصل بالتحديث بشكل مباشر، ومن هنا استطاعت اليابان أن تحقق التوازن بين العلوم الإنسانية، وبين العلوم الطبيعية التجريبية. ففي مجال العلوم الطبيعية، اهتمت اليابان كثيرًا بترجمة الكتب في مجال الكيمياء أكثر من الفيزياء والرياضيات[٣٣]، وذلك يرجع لسببين، أولهما: صباغة الألوان؛ حيث أن ذلك كان ضروريًا لصناعة الغزل والنسيج، وثانيهما: صناعة البارود؛ التي كانت ضرورية أيضا للشؤون العسكرية. وربما يكون هناك سبب ثالث وهو صناعة الأسمدة الكيميائية؛ حيث أن هذا كان ضروريًا لتأمين الغذاء بدولة هي في الأصل دولة زراعية[٣٤]، ولا شك في أن التجارب العلمية كانت مصدر اهتمام أيضا لدى اليابانيين. أما بالنسبة للكتب في مجال الطب فكانت كثيرة أيضًا، ولكنها لم تكن تمثل مجالًا جديدًا لليابان. فقد كانت اليابان بالفعل تقوم بترجمة الكتب الطبية منذ العصر السابق (إيدو) من خلال اللغة الهولندية، حيث جاءت كتب الطب في المرتبة الأولى للكتب المترجمة في عصر إيدو كما أسلفت.

٤. المعارف الغربية، ومظاهر التحديث في المجتمع

حققت اليابان ما خططت وطمحت له في عصر ميجي، ونجحت في خلال ربع قرن فقط من الزمان، تحقيق عملية التحديث من خلال نقل العلوم والمعارف الحديثة من الغرب للدرجة التي جعلت اليابان تنافس الغرب في الانتاج والتصنيع، وتحقيق تحولات وتطورات عظيمة في مختلف القطاعات. فأقامت وزارة التعليم التي قامت بدورها بوضع نظام تعليمي حديث بالاستعانة في ذلك بنقل وترجمة نظم التعليم للدول المتقدمة مثل فرنسا وانجلترا وألمانيا وأمريكا وغيرها من الدول الغربية، وأصبحت اليابان من أكثر الدول التي لديها نظام تعليمي حديث منذ نهاية القرن التاسع عشر، نجحت من خلاله في تعليم كافة الشعب

المعارف والثقافات الجديدة تحت شعار " الحضارة والتنوير". وكان للتحديث الصناعي كذلك أولوية كبرى، وأصبح أحد ثوابت السياسة الاقتصادية في اليابان التي أصبح لديها نظام اقتصادي ومصرفي حديث. وشمل التطور التقني جميع الصناعات الرئيسية، فتم تأسيس العديد من المصانع مثل مصانع بناء السفن، والأسلحة والذخائر، والصناعات التحويلية مثل الحديد والنحاس والفحم، وكذلك صناعات الورق والزجاج والأسمنت وغيرها، فضلًا عن مصانع النسيج وغزل القطن التي استطاعت اليابان منافسة الغرب بها بعد مرور عشرين عامًا فقط. وأصبحت اليابان تقيم معارضا لعرض منتجاتها آنذاك، حيث أقامت تلك المعارض خمسة مرات في عصر ميجي بداية من عام ١٨٧٧م، أي بعد بداية ميجي بعشر سنوات فقط[٣٥]. كما تم تأسيس وزارة المالية، وإقامة نظام نقدي قومي، وتم اتخاذ الين الوحدة النقدية الرسمية، وإنشاء بنك اليابان المركزي عام ١٨٨٢م، ومن ثم توحد النظام المصرفي الذي يقوم على النظام الرأسمالي الحر. كما تم تأسيس نظام قومي للبرق والبريد، وتوسيع قطاع النقل والمواصلات، ومد الخطوط الحديدية؛ وذلك للأهمية الكبرى لهذا القطاع في تطور النظام الرأسمالي والصناعات الحديثة وخدمة السوق والمصالح الوطنية. كما تم تأسيس نظام دستوري جديد، وحياة نيابية، حيث صدر في شهر فبراير من عام ١٨٨٩م، الدستور الإمبراطوري " داي نيبّون تيْقوكو كينْبُّو– ***Dai Nippon Teikoku Kenpou***"، أو كما يُعرف بدستور ميجي، باتخاذ النظام الدستوري الألماني المحافظ نموذجاً له، وذلك بعد دراسة وترجمة نظريات الدستور الألماني[٣٦]. كما شكلت حكومة ميجي وزارتا الجيش والبحرية اللتان أصبحتا تماثلان هيئة أركان الحرب في النموذج الألماني بحلول عام ١٨٧٩م، أي بعد بدء حركة ميجي بأحد عشر عامًا فقط. وتم تأسيس جيش نظامي حديث؛ لتحقيق الشق الثاني من شعار " دولة غنية وجيش قوي" (***fukoku kyouhei***)، وذلك في يناير من عام ١٨٧٣م بالاستعانة بنظم الدول الغربية مثل ألمانيا وفرنسا وبريطانيا، ثم القيام ببعض الاجراءات هدفها الفصل بين وظيفة القيادة العسكرية وبين نظام الإدارة العامة والذي تأسس بتأثير من دراسة الجيش الألماني[٣٧]. وكان ثمرة هذه

الجهود، أن استطاعت اليابان بعد مرور عشرين عامًا فقط أن تحقق لنفسها الأمن الاقتصادي والعسكري داخليًا وخارجيًا، وتحول الجيش الياباني إلى أقوى جيش في منطقة جنوب وشرق آسيا، وأصبحت اليابان واحدة من الدول الخمس الإمبريالية الكبرى التي كانت تهيمن على العالم منذ مطلع القرن العشرين وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٥م كما سبق.

وبدأ استعمال الأنظمة الغربية في الحكومة بشكل كامل في مختلف القطاعات، وأخذ المجتمع الياباني بصفة عامة يستوعب كثيرًا من النواحي الثقافية الغربية وأنماطًا كثيرة من مظاهر التمدن الغربي في تلك الفترة. وكانت هذه الأنماط أكثر ميلاً للتواجد والشيوع في المدن، ثم امتد تأثيرها إلى المناطق المجاورة، فانتشرت أعمدة الإنارة في الشوارع، وبدأ انتشار عربة الحصان لتحل محل المحفّة التقليدية اليابانية (جينركيشا–*Jinrikisha*) التي كان يجرها شخص. وبدأ استخدام الملابس الغربية من قبل الشرطة والموظفين والمدرسين والطلاب. وقد قاد الإمبراطور ميجي طريق اتباع هذه الأنماط الجديدة بارتدائه الزي الغربي، واستعمال الطاولات والمقاعد على الطراز الغربي، وكذلك احتساء الحليب وتذوق اللحوم[٣٨]، وهي كلها عادات لم تكن موجودة من قبل؛ حيث أن تناول اللحوم ومنتجات الألبان لا يتوافق مع الديانة البوذية. فظهرت الأساليب المعيشية الجديدة مثل أكل اللحوم والطعام الغربي واحتساء الشاي والقهوة وتناول الحلويات الغربية. بالإضافة إلى ذلك، بدأ الشعب في المدن يرتدي الملابس والأحذية الغربية خاصة الرجال. وقد شجعت الحكومة أفراد الشعب على قص شعورهم التى كانوا يعقدونها للخلف (عام ١٨٧١م)، كما شجعتهم على عدم حمل السيوف (عام ١٨٧٦م)، وشاعت عادة تربية الشارب للرجال وتصفيف الشعر على الطراز الغربي لدرجة شيوع أغنية على لسان الناس آنذاك معناها: من دق على رأس ذي شعر غربي التصفيف، صدر منها صوت التنوير[٣٩]!.

ومن الأنماط المستحدثة أيضًا على المجتمع الياباني، استخدام المقاييس والأوزان المترية، ونظام التقويم الغربي أي الشمسي بدلاً من القمري من أول يناير من عام ١٨٧٣م،

وذلك بجعل اليوم الثالث من الشهر الثاني عشر من السنة الخامسة من عصر ميجي، هو الأول من يناير عام ١٨٧٣م، وتم اتخاذ يوم الأحد من كل أسبوع إجازة أسبوعية على غرار الدول الغربية. ولكن الناس في المجتمعات الزراعية لم تتقبل نظام التقويم الشمسي ببساطة، واستمروا لبعض الوقت في استخدام النظام القديم الذي كان متوافقًا مع الأنشطة الزراعية. وكذلك انضم معارضو هذا النظام إلى المشاركين في انتفاضات الفلاحين والساموراي القدامى في التعبير عن عدم رضاهم عن الحكومة الجديدة[٤٠].

وظهرت الأفكار والأنماط المستحدثة في شكل الأسرة أيضًا في المجتمع، خاصة بعد ظهور الحركات التمردية. فبدأت تظهر أفكار غربية جديدة على المجتمع الياباني حيث شجع المفكرون التقدميون أمثال " فوكوزاوا يوكيتشى– ***Fukuzawa Yukichi***"، و"أويكي إيموري– ***Ueki Emori***" على المساواة بين الرجل والمرأة، ونادوا بتراجع فكرة تعدد الزوجات؛ حتى أصبحت فكرة تعدد الزوجات من العادات التي ترمز إلى الرجعية التي لا تناسب التمدن والعصر الجديد. وبدأت المرأة تشترك في مجال العمل مع الرجال، وأصبح رمز المرأة المثالية ليس الحنان والعطف فقط، بل أصبح يميل إلى القوة والجرأة أيضًا نحو المجتمع الجديد. وقد ظهر مفكرون أمثال "كورياغاوا هاكوصون– ***Kuriyagawa Hakuson***" الذي نقد الزيجات التقليدية التي تتم بدون وجود العاطفة المتبادلة بين الطرفين ونادى بأن يتم الزواج بإرادة وحرية تامة من الطرفين[٤١].

وظهر تواجد الأنماط المستحدثة في المجتمع الياباني جلياً، في ميدان الطراز المعماري للمباني اليابانية، حيث بدأ يحدث تغيير في أذواق وثقافات اليابانيين بشأن المباني. فبدأ شكل المباني في المدينة يتغير، وبدأت المباني مثل المكاتب والمدارس وغيرها من المباني الحكومية والعامة تُبنى على الطراز الغربي بالطوب الأحمر. وبعد الحريق الهائل عام ١٨٧٢م، تم بناء حي "غينْزا – ***Ginza***" في طوكيو بتصميم غربي ذي صفوف من المباني ذات الطابقين من الطوب، وتطور كمركز مزدهر للملابس الغربية[٤٢]. ولكن ليس معنى هذا أن كل المباني في المدينة أصبحت على الطراز الغربي تمامًا، فقد بقيت معظم المساكن

والبيوت اليابانية على الطراز الياباني، حتى المباني الحكومية والعامة التي بُنيت على الطراز الغربي، كانت على الطراز الغربي من الخارج فقط ولكن بقيت من الداخل يابانية الطراز، وتمثل هذا في بعض الأمور مثل استخدام الحصير الياباني السميك (طاطامي–*Tatami*) في فرش أرضيات الغرف، واستخدام الـ " فوسُما–*Fusuma*"[٤٣] في فصل الغرف بدلًا من بناء حوائط ثابتة، وغير ذلك من ملامح البيوت اليابانية التي ازدهرت باليابان في عصر "موروماتشي– *Moromachi*" (القرن الرابع عشر ~ السادس عشر).

وبصفة عامة لم يعن الاتجاه الشائع نحو الثقافات والعادات الغربية، التنازل التام عما هو ياباني، ولكنه أدى بدلًا من ذلك إلى ظهور أسلوب حياة ثنائي الجوانب أي ياباني غربي. وظهر التكامل بين القديم والحديث في الأطعمة والملابس والمباني ومختلف الأنماط المستحدثة، وأنتج أسلوب حياة متنوع وثري يختلف عما هو موجود في الغرب. فلم يتم التنازل تمامًا عمَّا هو ياباني، ولم يتم نبذ كل غربي، بل كان هناك تناول تكاملي وسط بين العناصر والأنماط والروح اليابانية، وبين العناصر والأنماط والتقنية الغربية فيما يعرف بشعار "واقون يواصاي– *Wakon Yousai*"[٤٤]. وكان هذا المزج والتكامل في جميع المجالات بما فيها مجال التصنيع. ويؤكد هذا "كونوسيكيه أوداكا–*Konosuke odaka*"– الأستاذ بجامعة "هوسيه– *Hosei*" بطوكيو، حيث يذكر أن " تحقيق التصنيع في عصر ميجي تم من خلال مزج التكنولوجيا التقليدية القائمة مع التكنولوجيا المستوردة من الغرب بأسلوب مناسب"[٤٥]. كما يؤكد هذا أيضًا "مول– *Ottmar Von Mohl*"– المستشار الألماني السابق ذكره، الذي كان يعمل في القصر الإمبراطوري، حيث يسجل انطباعه عن مظاهر التحديث في القصر الإمبراطوري، فيقول أن القصر الإمبراطوري تغير من الناحية الظاهرية ليصبح على الطراز الغربي، ولكن كلما زاد هذا التغيير الظاهري، كلما زاد الميل داخل القصر الإمبراطوري نحو التقليدية اليابانية، وكل ما هو ياباني[٤٦]. فالتقنية الغربية الحديثة لم تؤدي إلى التخلي عن التقاني والحرفية اليابانية التقليدية القائمة من قبل، حيث استمرت أدوات الإنتاج التقليدية إلى جانب أدوات الإنتاج الحديثة، وهو الأمر القائم إلى الآن في

اليابان المعاصرة. فمنذ نهاية العقد الأول تقريبًا من حركة ميجي،لم يأت استقبال أنماط التحديث بشكل عشوائي، بل اتجه الفكر الياباني إلى محاولة صياغة فكر يجمع بين عناصر التراث مثل الشنتوية والكونفوشوسية وبين الأفكار والأنماط الغربية. وفي النهاية كان ثمرة ذلك هو هذا التناول التكاملي للجمع بين التراث والتحديث والذي لا يزال واضحًا حتى اليوم مع اختلاف درجة هذا التكامل وكثافته، وهو يمثل خبرة يابانية متميزة في كيفية تحقيق التوازن بمرونة فائقة بين تراثها وعناصرها وقواها الداخلية، وبين التأثيرات الخارجية التي تتعرض لها، حيث أنه إذا لم يحدث هذا التوازن لن تنجح عملية التحديث، بل سيتعرض المجتمع لحالة من عدم الاستقرار وعدم التماسك.

خاتمة

في ضوء ما سبق، يتضح دور إدخال الثقافات والتقنيات والمعارف الجديدة في تحقيق التحديث في عصر ميجي، سواء من خلال استقدام الخبراء، أو إرسال البعثات، أو الترجمة إلى اللغة اليابانية الوطنية. وقد نجحت اليابان في التوفيق بين هذه المعارف والثقافات الوافدة، وبين تراثها، وبرهنت على أن تراثها وتميزها الثقافي لم يكن عائقًا أمام تحقيقها عملية التحديث، وأن استيراد الثقافات والمعارف المختلفة،لم يكن أيضًا عائقًا أمام الحفاظ على تراثها وهويتها الثقافية،حيث استطاعت مقاومة التأثيرات الغربية غير الملائمة لها، وأن تنتقي من العناصر المستحدثة ما يفيد ميراثها الثقافي وظروفها الاجتماعية وشخصيتها القومية مثل اقتباسها الخبرة الألمانية في دستور عام ١٨٨٩م، والقوانين ونظام القضاء،حيث أن هذا كان يناسب الشخصية اليابانية واستراتجيتها في الحكم[٤٧].

وربما يكون قد هرع اليابانيون في البداية نحو تلقف ما هو جديد من ثقافات وأنماط غربية جديدة، كما عبر عن ذلك الروائي الياباني الكبير "ناتسوميه سوسيكي– ***Natsume Souseki***" في محاضرته الشهيرة في أواخر عصر ميجي (التنمية في اليابان المعاصرة) بقوله: " إن المجتمعات الغربية تتطور بسرعة بصورة طبيعية، و اليابان بعد إصلاح ميجي، والاتصال بالأجانب مختلفة تمامًا.... ولكن فجأة بعد قرنين من الانعزال، انفتحنا على

الخارج وواجهنا الحضارة الغربية. وكانت صدمة كبيرة لم نعرف مثلها من قبل، .... وبما أننا لسنا غربيين نشعر بعدم راحة كلما وصلتنا موجة جديدة من الغرب كشخص يعيش في منزل شخص آخر. وحتى قبل أن نتعرف على طبيعة الموجة السابقة تصلنا موجة جديدة، كما لو أن أطباقًا كثيرة موضوعة على الطاولة ثم ترفع سريعًا قبل أن نستطيع أن نبدأ في الأكل..."[٤٨]. ولكن اليابانيون سرعان ما انتبهوا إلى أن هرعهم نحو الثقافات والأنماط الغربية الحديثة، سيفقدهم هويتهم وشخصيتهم القومية، فبدأ الاتجاه إلى التراث وانتقاء ما يناسبه فقط من العناصر المستحدثة، وهذا ما تفعله اليابان إلى اليوم حيث أنها حريصة على الاهتمام بثقافتها وتراثها بالتوازي مع الانفتاح على الثقافات الأجنبية.

ومن الدروس المستفادة أيضًا من هذا البحث:

١. الاهتمام بالترجمة بوصفها أهم وسيلة لنقل المعارف والعلوم والثقافات، فهى أهم روافد الثقافة، وبمثابة لغة حوار دائم بين الحضارات والثقافات المختلفة.
٢. الاهتمام بالعلوم الإنسانية أيضًا، وليس العلوم الطبيعية التجريبية فقط. فلا يمكن تجاهل وتهميش دور الفكر والفلسفة والقانون وغير ذلك من العلوم الإنسانية والاجتماعية في تحقيق معادلة التحديث لأي دولة، ولابد من وجود دراسات عن مجتمعات العالم المختلفة. وهذا ما برهنت عليه التجربة اليابانية كما أسلفت، حيث أن مجالات الترجمة لم تقتصر على مجالات العلوم الطبيعية فقط، بل أنها على عكس المتوقع، اهتمت كثيرًا بالعلوم الإنسانية مثل التاريخ والقانون، وعلم النفس والفلسفة.
٣. عدم التخوف من دخول الثقافات والمعارف الجديدة، حيث أن هذا التخوف سيؤدي إلى الجمود والانغلاق، بل يجب الانفتاح بشكل ايجابي على حضارات وتجارب الدول الأخرى، حتى ولو كانت على اختلاف وخلاف لغويًا وثقافيًا، ويجب إنتقاء المناسب منها لبيئتنا الثقافية كما فعلت اليابان. فالاختلافات لا تمنع الاستفادة من الآخرين، ولدينا في التجربة اليابانية خير دليل على ذلك.

الهوامش والتعليقات:

[1] عصر ميجي، العصر الذي شهد نجاح التجربة اليابانية الأولى، حيث أعلنت فيه اليابان ثورتها ومشروعها الحضاري، وحركتها الإصلاحية المعروفة باسم (ميْجي إيشين–Meiji Ishin) في العام ١٨٦٨م؛ لإصلاح نظمها السياسية والاقتصادية والتعليمية وغيرها من النظم، بل والعادات الاجتماعية والثقافية في المجتمع. وأنهت بذلك سياسة العزلة الطوعية التي اتخذتها لأكثر من قرنين من الزمان، وتبدأ مسيرتها في التحول من دولة إقطاعيات إلى دولة حديثة منفتحة على العالم مسايرة لطابع العصر؛ لتصبح دولة على غرار النموذج الغربي، مع الإبقاء والاستفادة بكل ما هو إيجابي في تراثها وثقافتها. والمقصود بتسمية هذه الفترة بالتجربة اليابانية الأولى؛ تمييزها عن التجربة اليابانية الثانية لليابان في التحديث التي بدأت بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك بعد إلقاء القنبلة الذرية على مدينتي هيروشيما وناغاساكي من قِبل أمريكا أبان الحرب العالمية الثانية؛ مما جعل اليابان بلداً شبه محطمة قبل أن تبدأ بناء وتحديث نفسها من جديد بعد الحرب.

[2] بحث: الاستعادة وتاريخ التكنولوجيا، يوشيدا ميتسوكوني، بكتاب: ناجاي ميتشيو، ميجول أوروشيا " الثورة الإصلاحية في اليابان "ميجي إيشين"، ترجمة: عادل عوض، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م، القاهرة، ص ١٧٥.

[3] كان راتب المدرس الأجنبي يتراوح بين ٢٠٠ و ٤٠٠ ين ياباني، في حين كان راتب المدرس الياباني يتراوح بين ٢ و ٤ ينات يابانية فقط.

أُنظر:

Tokyo Daigaku Kookai, Kooza 12, Nihon No. Daigaku, Tokyo Daigaku Shubbankai, Tokyo, P. 42.

وقد وصلت مرتبات بعض المستشارين مثل مستشار إدارة السكك الحديدية ووزارة الصناعة البريطاني السيد "كارجيل– Cargill" إلى (٢٠٠٠) ين ياباني، بينما كان راتب السيد"تويوتومي إيواكورا– Tomomi Iwakura" الذي كان منصبه يعادل رئيس الوزراء آنذاك (٦٠٠) ين ياباني فقط. أُنظر لمزيد من التفاصيل: كينئيتشي أونو، التنمية الاقتصادية في اليابان– الطريق الذي قطعته اليابان كدولة نامية، ترجمة د. خليل درويش ، دار الشروق– القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٩٢~٩٤.

[4] أُنظر لمزيد من التفاصيل: يوشيدا ميتسوكوني، بكتاب: ناجاي ميتشيو، ميجول أوروشيا ، مرجع سابق،ص ٢٢٦–٢٢٨.

[5] Richard Frederick ,Gaikokujinn no mita Meiji Nihon no Kindaika to ouka, Oyatoi shikibukan Ottmar von Mohl no baai, Nanzan daigaku youroppa Kenkyuu sentaa hou, dai8gou, PP.89-106, http--www.nanzan-u.ac.jp-EUROPE-szippl02.pdf.

[6] Umetani Noboru, Oyatoi Gaikokujin-Meiji Nihon no Wakiyakutachi, Koudansha, Tokyo, 2007, PP.222-235.

وراجع أيضا بالعربية: "ماكوتو آسو، التعليم ودخول اليابان العصر الحديث، ص –٢١–٢٢.

[7] Monbusho henshuu,Gakusei hyakunenshi,Tokyo,1972,P.232.

[8] انظر باللغة العربية: كينئيتشي أونو، التنمية الاقتصادية في اليابان– مرجع سابق، ص ٩٣.

[9] Amano Ikuo, Kyouiku To Kindaika – Nihon no Keiken, Japan, Tokyo, Tamagawa Digaku, 1997, PP. 101 -102.

[10] Gakusei hyakunenshi, Op. cit, ,P.230.

[11] Ibid, P.639.

وبالرغم من نجاح البعثات التي أرسلتها اليابان إلى الخارج وتحقيقها للنتائج الإيجابية المرجوة، إلا أنه عند النظر لعدد المبتعثين التي ابتعثتهم اليابان آنذاك، نجد أنه ليس بالعدد الكبير مقارنة بالآلاف التي تبتعثهم بعض الدول العربية مثلاً في الوقت الحاضر إلى أوروبا وأمريكا واليابان وغيرهم من الدول المتقدمة، وهذا يبرهن على أهمية انتقاء نوعية المبتعثين. فالقضية ليست في زيادة أعداد المبتعثين بقدر الاهتمام باختيار طلاب متميزين وبحرص شديد من خلال معايير واختبارات مختلفة؛ لانتقاء الأفضل الذي يستطيع تحقيق الأهداف المرجوة فعلاً من الابتعاث، وهذا ما فعلته اليابان فعلاً ، كما يتضح من مراجع وزارة التعليم اليابانية آنذاك. (أُنظر نفس المرجع ص ٢٣٢) . فعدد ثلاثة آلاف طالب مبتعث من عام ١٨٦٨~١٩٤٠م، أي على امتداد فترة (٧٢) عامًا، ليس بالعدد الكبير، ولكنه كان يتم بعد خضوع نوعية متميزة من الطلاب تم اختيارهم بعناية من خلال معايير محددة، واجتيازهم لاختبارات تحريرية وشفهية كشرط للابتعاث؛ للتأكد من مقدرتهم، وكذلك رغبتهم فعلاً لمواصلة الدراسة بالخارج، والنجاح والتفوق فيها، ومن ثم تحقيق الأهداف المرجوة.

[12] يوشيدا ميتسوكوني، بكتاب: ناجاي ميتشيو، مرجع سابق، ص .٢٣١.

[13] Katou Shuuichi,Honyaku to Nihon no Kindai wo megutte, Bunmei 21, Dai 3Gou, Aichi Daigaku Kokusai Communication Gakkai, 1999,12,P.3.

تذكر بعض المصادر أن عدد أفراد هذه البعثة (٥٠) فردًا من الشخصيات البارزة في الحكومة الجديدة، ويتراوح عمر أفرادها ثلاثين عامًا (أُنظر: يوشيدا ميتسوكوني، بكتاب: ناجاي ميتشيو، مرجع سابق، ص ٢٣١).

[14] Takeo Yamamoto Takeo,"Japanese Histority",Tokyo,Obunsha,1985, P.318-319.

[15] Sugimoto Tsutomi, Nagazaki Tsuushi Monogatari, Sootakusha, 1990, P. 52, 54.

[16] يوشيدا ميتسوكوني، بكتاب: ناجاي ميتشيو، مرجع سابق، ص ٢٣١.

[17] يوشيدا ميتسوكوني، بكتاب: ناجاي ميتشيو، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

[18] ملخص ورقة على شبكة المعلومات الدولية (إنترنت)،

Yamaoka Youichi,Dai6kai Nihon no Kindaika to Honyaku.

[19] Maruyama Masao, Honyaku to Nihon no Kindai,Iwanamishoten, Tokyo,2009,P.174.

[20] Wochi kochi,No.23,June/July 2008, Tokushuu- Honyaku ga tsukuru Nihongo, Yamakawa shuppansha, p.31.

[21] فرحان إسحاق ، كلمة في الموسم الثقافي الأول ، منشورات مجمع اللغة العربية الأردني ، عمان ، ١٩٨٣م .

[22] Wochi kochi, Op.cit,p.36.

[23] Ibid p.37.

[24] يوشيدا ميتسوكوني، بكتاب: ناجاي ميتشيو، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

[25] المرجع السابق، ص ٢٢٤-٢٢٤.

[26] كان لدى اليابان اهتمام عام بمعرفة كل شيء عن الغرب بما في ذلك الديانة المسيحية حتى تستطيع فهم الفكر الغربي، ولم يكن لديها اهتمام بترجمة القرآن أو شيئاً عن الإسلام، وذلك لإنها كانت تركز اهتمامها في معرفة الغرب فقط (اليونان، روما، ألمانيا، فرنسا، بريطانيا، أمريكا، روسيا)، بالإضافة إلى ذلك كما يذكر المؤرخ الياباني " كاطو" أنه لم يكن يوجد أحد يقوم بالدعوة للدين الإسلامي في اليابان آنذاك .

[27] Maruyama Masao, Op. cit, P. 273.

[28] Ibid ,PP.63-64.

[29] Ibid, P.66.

[30] Ibid, P.120.

[31] بحث على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت) باللغة اليابانية في الندوة السادسة لفلسفة القانون الآسيوية للباحث:

Takeshita Ken، www.law.ntu.edu.tw/east-asia2006/EA-Home/EA-Home.html

[32] Maruyama Masao, Op. cit, ,P. 150.

[33] Ibid, P. 149.

[34] Ibid, P.151.

35 يوشيدا ميتسوكوني، بكتاب: ناجاي ميتشيو، مرجع سابق، ص ٢٣٤-٢٣٥.

[36] Takeo Yamamoto, Japanese Historiy, Op. cit, PP.372-373.

[37] Akio Yasuoka, Nihonkindaishi, Geirinshoboo, Tokyo, 1992, PP.149-150.

كانت اليابان بالفعل قد بدات في تقوية دفاعاتها الساحلية قبل عصر ميجي، بعد وصول الكومودور "ماثيو بيري-Mathew Perry" في العام ١٨٥٣م لشواطىء اليابان لتهديدها بفتح اليابان قسرا، وقد أنتجت بالفعل عدد (٣٤٦) مدفعا على الطراز الغربي آنذاك في الفترة من ١٨٤٣ إلى ١٨٦٧م، أنظر: يوشيدا ميتسوكوني، بكتاب: ناجاي ميتشيو، مرجع سابق، ص ٢٢٣.

[38] UNDERSTANDING JAPAN NO. 78, Modern Histority of Japan, International Society for Educational Information, 1997, p. 17.

ولكن بالرغم من أن الإمبراطور ميجي كان يقود هذا الإصلاح ومظاهر التغريب ، إلا أن "مول- Ottmar Von Mohl" – المستشار الألماني السابق ذكره، الذي كان يعمل في القصر الإمبراطوري، يقول من خلال مشاهداته للإمبراطور " أعتقد أن الإمبراطور ميجي كان يقود هذا التغيير شكليا، ولكنه يتألم داخليًا حيث أنه لم يكن يميل إلى هذا التغيير... وأنه كان يقوم بمظاهر التحديث لدواعي سياسية، ولكنه في الحقيقة لم يكن داخليًا إيجابيًا لهذه الدرجة"، بينما كان "إيطو هيروبومي-Itou hirobumi "- السياسي، ومؤسس الدستور الإمبراطوري لاحقًا، يميل بشدة لتشجيع الشعب لارتداء الزي الغربي، حيث يرى أن اليابان إن لم تفعل هذا ، لن تُعامل بمبدأ المساواة مع الدول الغربية. المصدر باللغة اليابانية:

Richard Frederick, Op. cit, PP.89-106, http--www.nanzan-u.ac.jp-EUROPE-szippl02.pdf.

[39] Takeo Yamanoto, Japanese History, op. cit, p. 331.
[40] Akio Yasuoka, Nihonkindaishi, Op. cit, PP.182-183.
[41] Iyenaga saburoo, kentei Fugoogaku Nihonshi, sanichishoboo, Tokyo, 1985, PP. 256-257.
[42] Takeo Yamamoto, Op. cit, P. 17.
[43] " فوسوما": أبواب منزلقة ذات قضيب خشبي في منتصف الباب، تنزاح إلى الجانبين، والأبواب مغطاة بورق كبير عليه لوحات بألوان زاهية.
[44] لمزيد من التفاصيل راجع : يوتاكا تازاوا ، سابورو ماتسوبارا ، وآخرون ، التاريخ الثقافي لليابان – نظرة شاملة – وزارة الخارجية ، اليابان، ١٩٩٢م، ص١٠١–١٠٨.
[45] كينئيتشي أونو، التنمية الاقتصادية في اليابان، مرجع سابق، ص. ٩٥.
[46] Richard Frederick, Op. cit,PP.89-106.
[47] لمزيد من التفاصيل، اُنظر: شهاب فارس، التجربة اليابانية بين التراث والتحديث – حركة "ميجي–Meiji" الإصلاحية، مجلة الجمعية التاريخية السعودية، جامعة الملك سعود، رمضان ١٤٢٠هـ / يناير ٢٠٠٠م، العدد الأول.
[48] "مقالات سويسكي في الحضارة"، تحرير يوكيؤ ميوشي، الناشر إيوانامي بونكو، ١٩٨٦، وذلك اقتباسا من كتاب : كينئيتشي أونو، التنمية الاقتصادية في اليابان، مرجع سابق، ص ٨٢.

إشكالية ترجمة رواية "السكرية" لنجيب محفوظ إلى اللغة العبرية

أ.د / جمال عبد السميع الشاذلى
مدير مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

مقدمة

اتجهت العديد من الدول الى الاعتماد على الأدب كوسيلة للكشف عن طبيعة المجتمعات،ولعل أبرز المحاولات المعاصرة فى هذا الإطار هى ما قامت به الولايات المتحدة الأمريكية لدراسة الأدب اليابانى خلال الحرب العالمية الثانية (1939–1945)؛ نظرًا لعدم معرفة الولايات المتحدة الأمريكية بالواقع اليابانى، إذ كانت اليابان قد دخلت الحرب بجوار ألمانيا فيما عرف باسم "دول المحور" ثم دخلت الولايات المتحدة الأمريكية الحرب بجوار بريطانيا وفرنسا ، فيما عرف باسم "دول الحلفاء" ، ونتيجة للدراسات الأدبية التى قام بها الباحثون الأمريكيون ، استطاعت الولايات المتحدة الأمريكية أن تكشف عن العديد من جوانب المجتمع اليابانى، وانتهى المطاف بقصف مدينتى هيروشيما ونجازاكى اليابانيتيين بالقنبلة النووية لأول مرة فى التاريخ . كما اهتمت الولايات المتحدة الأمريكية بدراسة واقع السوفيت خلال حكم ستالين للكشف عن جوانب هذا الواقع [1].

وقد صارت الصهيونية على الضرب نفسه منذ أن وضعت فلسطين نصب أعينها واهتمت بدراسة الشخصية العربية ، وواقعها الذى تعيشه حتى تستطيع أن تحدد أبعاد تلك الشخصية

وسماتها ، وتفردها من أجل حملها على الهجرة، والرحيل وترك ديارها.وكان الأدب العربى هو أحد الأسس المهمة التى اعتمدت عليها الصهيونية، ومن بعدها إسرائيل ، فى الكشف عن واقع المجتمع العربى وتحركت فى هذا الإطار من خلال جانبين هما :

1- دراسة الأدب العربى بأجناسه المختلفة للكشف عن طبيعة المجتمع العربى.

2- ترجمة الأدب العربى إلى اللغة العبرية حتى تساعد القارىء الإسرائيلى على فهم ما يضمه هذا الأدب من أفكار وقضايا تكشف عن طبيعة الواقع العربى .

أولا : إسرائيل وأدب نجيب محفوظ :

أولت إسرائيل الأدب العربى اهتمامًا خاصًا؛بوصفه أحد المحاور المهمة التى تساعد على فهم طبيعة المجتمع العربى،وكانت ترجمة هذا الأدب هى إحدى وسائل إسرائيل فى هذا.

ونظرًا لما يتمتع به نجيب محفوظ من مكانة أدبية عربية وعالمية فإن إسرائيل قد قامت بترجمة عدد غير قليل من أعماله الأدبية،و"رواية السكرية" أحد هذه الأعمال،وهى الترجمة التى قام بها الأديب الإسرائيلى العراقى الأصل سامى ميخائيل ، والذى ترجم له –كذلك – روايتى "بين القصرين" ، و"قصر الشوق" ، أى أنه قام بترجمة الثلاثية . واهتمام إسرائيل بالأدب العربى بصفة عامة،وأدب نجيب محفوظ بصفة خاصة سواء من ناحية الدراسة ، أم من ناحية الترجمة يعود لجملة من الأسباب من أهمها :

3- نجيب محفوظ – الذى وُلد عام 1911 م بالقاهرة – من أهم الادباء العرب ، سواء من ناحية كم إنتاجه الأدبى،أو من ناحية كيف هذا الإنتاج الذى يتعرض لمراحل مختلفة من التاريخ المصرى وواقع هذا التاريخ ، وبالتالى المجتمع المصرى .

4- يعتبر نجيب محفوظ من أكبر الادباء المصريين ، والعرب تحقيقا للشهرة فى العصر الحديث . وحظى بشعبية كبيرة خارج حدود مصر والعالم العربى كما تحظى مؤلفاته باهتمام بالغ ومتزايد من جانب الباحثين الأجانب فى مجالات الأدب العربى والمجتمع المصرى ، وزاعت شهرته فى الخمسينيات كأديب واقعى كما عرف منذ الخمسينيات بكتاباته الرمزية .

5- لدى نجيب محفوظ رؤية واضحة للمجتمع ولحكامه وأنه إذا كان فى كل عصر فى مصر هرمه ، وإذا كانت كل شخصية ذات مكانة عالية قد خلقت وراءها نصبًا تذكاريا للأجيال اللاحقة ، فإن الهرم الذى خلقه نجيب محفوظ وراءة هو رواياته،وهو أبو الهول الرابط عند أقدامها . ونجيب محفوظ هو الأديب المصرى الذى وضع كل زعماء مصر خلال هذا القرن داخل هرمه الخاص . فرواياته تحكى تاريخ مصر القديم، وتاريخها فى العصر الحديث .

6- نادى نجيب محفوظ فى كتاباته إلى التفرغ لإصلاح الأوضاع الثقافية للعالم العربى لكى لا يعود العرب إلى حياة البداوة ،والنصر بعد نفاد الثروة البترولية الحالية .

7- حظى نجيب محفوظ باهتمام الدارسين والنقاد الإسرائيليين منذ سنوات بعيدة؛لأنه جعل الرواية العربية،ركنًا أساسيًا فى الأدب العربى ويأتى البروفسور ساسون سوميخ رئيس قسم الأدب العربى فى جامعة تل أبيب على رأس من اهتموا بأدب نجيب محفوظ ، ومن أهم كتبه حول نجيب محفوظ "دنيا نجيب محفوظ" ، و"ثلاثة فصول فى أدب نجيب محفوظ" .

وتبنى نجيب محفوظ نظرة مغايرة للنظرة السائدة فى العالم العربى نحو الإسرائيليين واليهود،فإسرائيل متواجدة فى وعيه الداخلى ليس كالغول المخيف ، بل كوسيلة للتعرف على مواقف خصومه [2]. ولم يتعرض أديب عربى للهجوم – بسبب موقفه – من إسرائيل مثلما تعرض نجيب محفوظ ، فقد كانت له وجه نظر ثابتة تكمن فى إيجاد أسلوب آخر للتعامل معها غير الحروب،وقد أعلن نجيب محفوظ عن موقفه هذا عقب هزيمة يونيو 1967 [3].

ونتيجة لهذا مُنع نجيب محفوظ من الكتابة عام 1973 وحجبت الأعمال الدرامية المقتبسة من رواياته فى تلفاز الدولة ، وذلك بعد أن وقع عريضة مع عدد من كتاب مثقفى مصر تعلن إستياءها من حالة اللاسلم واللاحرب التى كانت سائدة ، وتطالب السادات بضرورة إتخاذ قرار فى هذا الصدد ويعلق نجيب محفوظ على ما تعرض له من هجوم آنذاك فيقول : "لقد كان

هجومًا مؤلمًا حقا لأنه كان يتعلق بشرفى الوطنى ذاته ، فحين أعبر عن رأى سياسى فإننى أتوقع أن يكون لى أحدهم أحسنت وأن يقول لى عشرة آخرون : أسأت ، ويقال لى : دعك من السياسة وأبقى فى أدبك ، كل هذا مقبول منى لكن حين أنادى بالسلام والتفاوض فيقال إننى عميل إسرائيلى " (4)

ولكن نجيب محفوظ عندما يدعو إلى ذلك ، فإنه لا يخشى على المجتمعات العربية، وعلى الثقافة العربية ؛ لأنها تضرب بجذورها فى الماضى السحيق ، فهى الأجدر على السيادة ثقافيًا على منطقة الشرق الأوسط ، فهو يقول حول هذا "إن مصر ليست فقيرة فى الثقافة ولا هى ضائعة حتى تخشى الثقافات الأخرى ، فمنذ سبعة آلاف سنة وهى تنتج الثقافة والفنون بأرقى ما يكون" (5).

ثانيا : روايات نجيب محفوظ المترجمة إلى اللغة العبرية :

قامت إسرائيل بترجمة عشر روايات لنجيب محفوظ إلى اللغة العبرية ، وتلك الروايات العشر هى :

1-"زقاق المدق" وترجمها إسحاق شنبويم إلى العبرية عام 1969 ، وقد صدرت عن دار نشر عم عوفيد .

2-"اللص والكلاب" وترجمها مناحم كايلبوك إلى العبرية فى عام 1970 ، وصدرت عن دار نشر سفريات بوعاليم .

3-"حب تحت المطر" وترجمها إلى العبرية يوآب جفعانى ، وصدرت عن دار نشر تموز عام ، 1976

4-"الشحاذ" وترجمتها إلى العبرية حجيتا برنر ، وصدرت عن دار نشر بيبروس عام 1978

5-"بين القصرين" ، وترجمها إلى العبرية سامى ميخائيل وصدرت عن دار نشر سفريات بوعاليم عام 1981.

6-"ثرثرة على النيل" وترجمها إلى العبرية مايكل سيلع ، وصدرت عن دار نشر كيتر عام 1982م.

7-"ميرامار" وترجمها إلى العبرية إسحاق شينوبوم وصدرت عن دار نشر تموز عام 1983م.

8-"قصر الشوق" وترجمها إلى العبرية سامى ميخائيل ، وصدرت عن دار نشر سفريات بوعاليم عام 1984

9-"السكرية" وترجمها سامى ميخائيل إلى العبرية وصدرت عام 1987 ، عن دار نشر سفريات بوعاليم .

10-"أولاد حارتنا" وترجمها إلى العبرية دافيد سجيف ، وصدرت عام 1990 عن دار نشر لاعم[6].

ثالثا : نجيب محفوظ والثلاثية :

تعتبر ثلاثية نجيب محفوظ "قصر الشوق – بين القصرين – السكرية" من أهم روايات الأدب العربى بصفة عامة ، وروايات نجيب محفوظ بصفة خاصة . نظرًا لأنها تعالج فترة زمنية مهمة فى تاريخ مصر ، وهى فترة الاحتلال الإنجليزى لمصر ، ومقاومة المصريين له، ناهيك عن أنها تعد بمثابة شكل روائى جديد فى الأدب العربى قل أن نجده منتشرا لدى أدباء غير نجيب محفوظ . وتعرف الثلاثية باسم "رواية الأجيال" – التى ظهرت فى الأب العالمى فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين[7] فالأجيال فى الرواية هم الأبطال الحقيقيون فى الثلاثية التى تتعرض لثلاثة أجيال فى أسرة واحدة ، فرواية بين القصرين تغطى الفترة من 1917م-1919م ، وتغطى رواية قصر الشوق الفترة من 1924-1927 ، وتغطى رواية السكرية الفترة من 1935-1944[8]. وقد استغرقت كتابة الثلاثية – حسب أقوال نجيب محفوظ – أربع سنوات مابين تفكير وكتابة ، وقد تخلل العمل فيها فترات انقطاع متتالية ، انتهى منها نجيب محفوظ فى أبريل 1952 ، ونشرت عامى 1956-1957 ، وحول هذا يقول نجيب محفوظ "تخللت كتابتى للثلاثية فترات انقطاع متتابعة بسبب عملى فى التفتيش بوزارة الأوقاف،واستغرق العمل فيها ما بين تفكير وكتابة أربع سنوات" [9]

وإذا كانت رواية بين القصرين تصور جيل الآباء متجسدًا فى السيد أحمد عبد الجواد ، وزوجته أمينة فإن رواية "قصر الشوق" تجسد جيل الأبناء متمثلا فى كمال عبد الجواد ، ورواية "السكرية" تجسد جيل الأحفاد متمثلاً فى رضوان ابن ياسين من زوجته الأولى وعبد المنعم وأحمد شوكت أبناء خديجة .

رابعا : ترجمة رواية "السكرية" إلى اللغة العبرية :

تمت ترجمة رواية "السكرية" لنجيب محفوظ كما ذكرنا سابق – على أيدى الكاتب الإسرائيلى العراقى الأصل سامى ميخائيل – الذى ولد فى بغداد عام 1926م ، وهاجر إلى فلسطين عام 1948م – والذى ترجم – كذلك – روايتى "قصر الشوق" و "بين القصرين" أى أنه ترجم الثلاثية إلى اللغة العبرية .

وعلى الرغم من معرفة سامى ميخائيل الجيدة باللغة العربية ؛ لنشأته وإقامته فترة فى العراق،ومعرفته الجيدة باللغة العبرية التى عرفها جيدًا بحكم يهوديته،والتى صارت لغته الرسمية بعد هجرته من العراق ، أى أنه قد توافرت فيه سمة من أهم سمات المترجم وهى أن يكون المترجم متقنا للغته الأم واللغة الأجنبية التى يترجم منها ، إلا أن ترجمته لرواية السكرية لم تكن دقيقة فى بعض مواضعها ، ونجمل ملاحظاتنا على ترجمة سامى ميخائيل للسكرية ، فيما يأتى :

1-عنوان الرواية :

لم يترجم سامى ميخائيل عنوان الرواية كما هو،بل غيره وأسماه "בית בקהיר""بيت فى القاهرة"، ولم يكتفى بهذا،بل أضاف عنوانًا فرعيًا،وهو"הטרילוגיה הקהירית""الثلاثية القاهرية" "חלק ג""الجزء الثالث"דור שלישי""جيل ثالث"،وكان يجب عليه أن يترجم عنوان الرواية كما هو؛لأن اسم العمل يكشف عن هويته،وخاصة إذا كان اسم العمل يدل على مكان ، وهو "السكرية" وهو أحد أحياء القاهرة القديمة . فنجيب محفوظ "استخدم من اسم المكان دليلا لتحديد رقعة الأحداث فى كل جزء من الثلاثية بين القصرين ثم قصر الشوق ، ثم السكرية ، فما زال حى الأزهر هو موطن الشخصيات فى الرواية" [(10)]وحتى عندما ورد اسم السكرية فى متن الرواية لم يترجمه سامى ميخائيل بنطقه الصحيح، بل ترجمه على النحو التالى مشكلا"אַלְסַקְרִיָה"السَكْرَية ولم يترجمه"אַלְסוּקְרִיָה"السُكَّرِيَة وكان يجب عليه أن يترجمها كما تنطق فى اللغة العربية ، وخاصة أن المترجم على دراية جيدة باللغة العربية . ونجيب محفوظ يقول فى "السكرية" و"تشجعت لذلك فزارت السكرية"[(11)]، أما سامى ميخائيل فترجمها إلى اللغة العبرية " התעודדה וביקרה באלסקריה"[(12)] "تشجعت بذلك وزارت

السكرية" .وتجدر الإشارة إلى أن لفظ "السكرية" قد ورد فى مواضع أخرى "[13] .

2-ترجمة الأسماء :

قام سامى ميخائيل بترجمة الأسماء العربية الى اللغة العبرية ، وكان يجب عليه عدم ترجمة هذه الأسماء ونقلها إلى العربية كما هى ، فسامى ميخائيل ترجم"مجلة الفكر" إلى "**ירחון ההגות**"" فنجيب محفوظ يقول فى "السكرية" "وكان يريد أن يقرأ ، على الأقل فى كتاب "منبعا الدين والأخلاق" لبرجسون ، وأن يراجع مراجعة أخيرة فى مقالة الشهرى لمجلة الفكر " [14] وترجمها سامى ميخائيل إلى "**ירחון ההגות**".

والشىء نفسه نجده فى ترجمة مجلة "الإنسان الجديد" ، إذ يقول نجيب محفوظ فى السكرية "أخيرا اهتدى شوكت إلى مبنى مجلة الإنسان الجديد" [15]،وترجمها سامى ميخائيل إلى " **לבסוף מצא אחמד אברהים שווכת את הבניין של האדם החדש**" [16] " وفى النهاية وجد إبراهيم شوكت مبنى الإنسان الجديد") . لقد كان يجب على سامى ميخائيل أن يترجم اسم مجلة الإنسان الجديد كما هى ؛ لأنها اسم لا يجب ترجمته.

وحتى عندما ترجم سامى ميخائيل بين القصرين لم يترجمها كما هى ، بل غير فى الترجمة. فنجيب محفوظ يقول فى "السكرية وبين القصرين" [17]، ويترجمها سامى ميخائيل إلى "**אלקצריין** " "القصرين" ، ولم يترجمها كما هى وخاصة أنها اسم مكان فى القاهرة القديمة استخدمه نجيب محفوظ كمكان تدور فيه أحداث الجزء الأول فى الثلاثية مثلما استخدم "قصر الشوق" ، و "السكرية" .

كما غير فى ترجمة اسم "الشيخ متولى عبد الصمد" فنجيب محفوظ يقول فى "السكرية" "الشيخ متولى عبد الصمد"[18]، وترجمها سامى ميخائيل إلى"**השייך אלמתוואלי עבד אלצמד**""[19] "الشيخ المتولى عبد الصمد" . فعرف "متولى" إلى "المتولى" وكان يجب عليه أن يترجمه كما هو.وفى بعض الأحيان ترجم سامى ميخائيل اسمًا بدلا من اسم،وهو بلا شك أمر غير منطقى؛لأنه يحدث بلبلة فى فهم المعنى بالنسبة للقارىء ، فنجيب محفوظ يقول فى السكرية " فلم تصدق خديجة أبدا أنها فى السادسة والثلاثين" [20]وترجمها سامى ميخائيل إلى,**אמינה לא האמינה כלל כי היא בת שלושים ושש בלבד**" [21] (ولم تصدق

أمينة أبدًا أنها فى السادسة والثلاثين فقط) . فترجم "أمينة" بدلا من "خديجة" وفى أحيان أخرى ترجم سامى ميخائيل الاسم كما هو ، فقد ترجم اسم "النحاسين" [22] ،وترجمها سامى ميخائيل كما هى "**אלנחסין**" "[23] "النحاسين" ، وكان يجب عليه أن يترجم الأسماء السابقة كما ترجم اسم "النحاسين" .

3-عدم الدقة فى ترجمة الزمن :

لم يلتزم سامى ميخائيل بالدقة فى ترجمة الزمن كما جاء فى رواية السكرية ؛ لأن نجيب محفوظ عندما جاء بالزمن الذى يشير إلى فترة زمنية بعينها،فإنه يهدف من خلاله إلى الإشارة إلى هدف معين، ومن هنا كان لزامًا على المترجم أن يتحرى الدقة فى ترجمة الزمن.

والأمثلة على ما سبق كثيرة فى ترجمة "سامى ميخائيل" لرواية "السكرية" فنجيب محفوظ يقول فى "السكرية" "وعدن إلى الصمت ، وإلى سماع الصوت الجديد الذى كان يعنى"[24]، وترجمها سامى ميخائيل إلى "**שוב שקעו בשתיקה לזמר אחר ששר**" [25]، (غرقوا مرة ثانية فى صمت المطرب بعد أن انتهى من الغناء) وهو هنا أهمل فعل الكينونة الذى جاء به نجيب محفوظ فى السكرية ، وهو – بلا شك – عيب من عيوب الترجمة إذ "إنه يتوجب على المترجم؛إزاء عملية صعبة كعملية الترجمة،أن يلعب دورًا مهما وأن يستنجد بكل كفاءاته الألسنية والذهنية والمعرفية بالحضارة أيضا ليتمكن من نقل النص الذى هو بصدد ترجمته نقلا دقيقًا وأمينًا وذلك قدر المستطاع" [26].

وفى موضع آخر من السكرية يقول نجيب محفوظ "يستيقظ من حلمه" [27]،وترجمها سامى ميخائيل إلى "**היה מתעורר** " [28] (كان يستيقظ) فترجم المضارع إلى ماضٍ مستمر .

وفى موضع آخر يقول نجيب محفوظ "فى السكرية" "يبدى الإعجاب" [29]، وترجمها سامى ميخائيل إلى " **הביע את הערכתו**" [30] (أبدى إعجابه) فترجم المضارع إلى ماضٍ، وكرر الشىء نفسه فى موضع آخر،فنجيب محفوظ يقول فى السكرية "يتأمل صاحبة الفستان" [31].وترجمها سامى ميخائيل إلى"**הסתכל בנערה**" [32] (تأمل الفتاة) وقد وردت هذه الظاهرة فى أماكن أخرى من الترجمة [33] .

ولم يلتزم سامى ميخائيل بالدقة فى ترجمة الزمن فقد ترجم المضارع إلى ماض،فعندما يقول

نجيب محفوظ "كان كبقية أهل البيت يجامل عائشة فى شخص نعيمة" [34]،وترجمها سامى ميخائيل إلى" **ככל שאר בני הבית גילה את אהדתו לעאישה באמצעות נעימה**"[35] (أبدى كبقية أهل المنزل تعاطفه مع عائشة بواسطة نعيمة) وهو هنا أهمل فعل الكينونة "كان" وترجم المضارع إلى ماضٍ . ويقول نجيب محفوظ فى موضع آخر "لم يكن يحب عمله الرسمى" [36] وترجمها سامى ميخائيل إلى " **לא אהב את משרתו הממשלתית** " [37] (لم يحب وظيفته الحكومية) ، وهو هنا أهمل فعل الكينونة "كان" فترجم الماضى المستمر إلى مضارع

4-التخبط فى الترجمة بين المفرد والجمع :

لم يلتزم سامى ميخائيل بترجمة المفرد والجمع فتارة نجده يترجم المفرد جمعًا ، وتارة أخرى يترجم الجمع مفردا فنجيب محفوظ يقول – مثلا – فى السكرية "رفع السيد رأسه من الدفتر" [38]، وترجمها سامى ميخائيل إلى"**האדון נשא את ראשו מן הפנקסים**"[39] (رفع السيد رأسه من الدفاتر) وترجم "دفتر" فى السكرية إلى "دفاتر" فى العبرية، وكان يجب عليه أن يترجمها كما هى مفرد . ويقول نجيب محفوظ فى موضع آخر "يوم الجمعة رجعت الفروع إلى الأصل" [40] وترجمها سامى ميخائيل إلى "**בימי וו היו כולם שבים לחוק**"" [41] (فى أيام الجمعة وعادوا جميعا إلى الشريعة" وترجم يوم الجمعة فى السكرية إلى "أيام الجمعة" .

5-عدم توحيد ترجمة الكلمات :

لم ينتهج سامى ميخائيل منهجًا واحدًا فى ترجمة السكرية،إذ نجده يترجم الكلمة العربية إلى كلمة عبرية معينة ثم يترجم الكلمة العربية نفسها إلى كلمة عبرية أخرى ، والأمثلة على ذلك كثيرة،وهو يترجم – مثلا – كلمة "السيد" [42].إلى "**בעל** "[43] ،(زوج أو صاحب) وتارة أخرى يترجمها إلى "**האדון** "[44] (السيد) كما نجده يترجم كلمة "رزق" إلى "**כסף**"[45] (نقود) وتارة أخرى يترجمها إلى "**פרנסה**"[46] (رزق) ، كما نجده يترجم "أهلا"[47] "**ברוך**") كما ترجمها فى أحيان أخرى إلى "**אהלן**"[48].

ويقول نجيب محفوظ فى السكرية "الزمن يا سلطانة ، طالما صارحتك بالحقيقة ولكن يبدو أنك لا تصدقين يا سلطانة [49]. وترجمها سامى ميخائيل إلى "**הזמנים השתנו**

זמרת,שוב ושוב אני אומר את האמת ונראה שאינך מאמינה גבירתי""[50] ، (تغيرت الأزمنة أيتها المطربة وأنا أقول الحقيقة مرارًا وتكرارًا ، ويبدو أنك لا تصدقين يا سيدتى) فترجم كلمة سلطانة إلى " **זמרת**" (أى مطربة) تارة ، وإلى "**גבירתי**"[51] (أى يا سيدتى) تارة أخرى .

6-إهمال الجمل الاعتراضية :

نلاحظ من خلال ترجمة سامى ميخائيل لرواية "السكرية" لنجيب محفوظ أنه أهمل الجمل الاعتراضية فى الكثير من المواضع فى الترجمة العبرية ، فنجيب محفوظ يقول – مثلا – فى السكرية "أهلا وسهلاً" [52] (ثم وهو يشير إلى المقعد الذى أخلاه حمزاوى بغضب) "**ברוכה הבאה הורה על כיסא שפינה אלחמזאוי והוסיף בבקשה**"[53] (أهلا وسهلا إلى الكرسى الذى أخلاه الحمزاوى وأضاف : تفضلى) وهو هنا أهمل الجملة الاعتراضية ، وهو – بلا شك خلل فى الترجمة إذ كان يجب عليه أن يترجم الجملة كما ذكرها نجيب محفوظ . وفى موضع آخر يقول نجيب محفوظ "هذا ما ينتظر منك يا سيد الكرماء (ثم بلهجة حزينة) " [54] وترجمها سامى ميخائيل إلى "**לזה אני מצפה ממך אדון הנדיבים אחר הוסיפה בנימה נוגה**" [55] (إننى أنتظر منك هذا يا سيد الكرماء ، وأضاف بعد ذلك بنغمة حزينة وهو هنا أهمل جملة (تم بلهجة حزينة)، ولم يضعها بين الأقواس . وهناك موضع آخر أهمل فيه الجمل الاعتراضية فى ترجمته [56].

7-إهمال علامات الترقيم :

لم يهتم سامى ميخائيل بعلامات الترقيم فى رواية "السكرية"،فترجم عددًا كبيرًا من الجمل دون علامات الترقيم فـ "إهمال المترجم نقل علامات الترقيم عن الأصل يؤدى إلى إرباك المعنى فى ذهن القارىء" [57] فنجيب محفوظ يقول – مثلا – فى السكرية "ما أشق السلم." [58] ،وترجمها سامى ميخائيل " **כל כך קשה עליי העליה במדרגות** "[59] (ما أشق السلم على) دون أن يذكر علامة التعجب، وهو أمر يؤدى إلى خلل فى المعنى ، ويقول نجيب محفوظ فى موضع آخر "من شارع فاروق وإليه ، ومن الموسكى وإليه" [60] ، وترجمها سامى ميخائيل إلى "**מתחילת פארוק ועד סופו לאורך אלמוסכי**"[61]، (من بداية فاروق وحتى

نهايته وبامتداد الموسكى) إذ أهمل علمات الترقيم فى بداية الجملة،وفى نهايتها،ويقول نجيب محفوظ فى موضع آخر "إنى أعرف واجبى!" [62]، وترجمها سامى ميخائيل إلى "**אני יודע את תפקידי**"[63] ، (أنا أعرف دورى) دون علامة التعجب ، ويقول نجيب محفوظ فى موضع آخر "قل عمتى...!"[64] ، وترجمها سامى ميخائيل إلى "**אמור דודתי**"[65] (قل عمتى) دون ذكر النقاط . وقد أهمل سامى ميخائيل علامات الترقيم فى مواضع أخرى من ترجمته [66] .

8-الحذف :

حذف سامى ميخائيل بعض الألفاظ العربية فى ترجمته "للسكرية" إلى العبرية، والحقيقة أن النقاد يرون فى هذا أنه من حق المترجم حذف كلمات من العبارة أو إضافة كلمات إليها بما يخدم المعنى [67] ،ولكن سامى ميخائيل أسقط بعض الألفاظ فى ترجمته وهو ما أثر فى المعنى ولم يخدمه . فنجيب محفوظ يقول – مثلا – قام ليصلى العصر [68] ، وترجمها سامى ميخائيل إلى "**קם להתפלל**"[69]. (قام ليصلى) دون أن يحدد أية صلاة ، وهو بهذا أحدث خللا فى المعنى ، فأية صلاة يقصدها ، كما أن نجيب محفوظ عندما يحدد الصلاة على أنها صلاة العصر ،فإنه – بلا شك – يقصد من وراء ذلك معنى معينا ؛ لأنه لو كان يريد أن يشير إلى أية صلاة لكان قد تركها دون تحديد . ويقول نجيب محفوظ فى موضع آخر "كم كانت سعيدة بعبد المنعم وأحمد وحياتها الزوجية الموفقة عامة" [70] ،وترجمها سامى ميخائيل "**היא מרוצה מעבד אלמונעם ואחמד ומחיי הנישואין שלה**""[71] (كانت قانعة بعبد المنعم وأحمد وبحياتها الزوجية) وأسقط لفظى الموفقة ، وعامة وهو – بلا شك – إسقاط أثر فى المعنى . ويقول نجيب محفوظ فى موضع آخر "ليست الدنيا وحدها التى تغيرت ، ولكن الناس تغيروا أكثر"[72] وترجمها سامى ميخائيل إلى ""**לא רק העולם השתנה אלא גם הבריות**" [73] (ليست الدنيا كلها التى تغيرت ، ولكن الناس) وأسقط من الترجمة "أكثر" مما أثر على المعنى ،قد تكررت هذه الظاهرة فى مواضع أخرى من الترجمة[74] .

9-تغيير المعنى :

يقول "بن رشيق" فى كتابه "العمدة" "اللفظ جسم وروحه المعنى ، وارتباطه به كارتباط الروح بالجسد ، يضعف بضعفه ويقوى بقوته"[75].وقد ترجم سامى ميخائيل

معنى مغايرًا للمعنى الذى أراده نجيب محفوظ ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، فنجيب محفوظ يقول فى السكرية "فى إحدى حجرات قهوة أحمد عبده" [76] ، وترجمها سامى ميخائيل إلى "**בחדרון בבית קפה לאחמד עבדו**"[77] (فى حجيرة فى قهوة أحمد عبده) وهو بهذا غير المعنى الذى يقصده نجيب محفوظ ؛ لأنه لم يقصد حجرة صغيرة أو حجيرة فى قهوة ، ولو كان يقصد هذا لكتبه مباشرة ، ولكن سامى ميخائيل غير المعنى مما أثر فى النص المترجم ، ويقول نجيب محفوظ فى موضع آخر "لا لا لا"[78] وترجمها سامى ميخائيل إلى "**לא,לא**"[79] "لا لا" وهو بهذا غير المعنى ؛ لأن نجيب محفوظ عندما يكرر أداة النفى لا فإنه يهدف إلى تؤكيد المعنى ، أى أنه لم يكررها عبثا ، ويقول نجيب محفوظ فى موضع آخر "أهلا بالحاج ياسين"[80]. وترجمها سامى ميخائيل إلى "**ערב טוב חאג יאסין**" [81] (مساء الخير يا حاج ياسين) أى أنه غير زمن الحدث فى الرواية ، وحدده فى المساء مع أنه لم يكن كذلك مما أثر على المعنى . وقد وردت أمثلة أخرى فى ترجمة سامى ميخائيل غير فيها معنى الترجمة[82].

الخاتمة

انتهت الدراسة إلى ما يلى :

1- إن إسرائيل تولى اهتمامًا خاصًا بالأدب العربى بصفة عامة ، وأدب نجيب محفوظ بصفة خاصة ، بوصفه مصدرًا مهمًا من مصادر الكشف عن طبيعة المجتمع العربى بصفة عامة والمصرى بصفة خاصة.

2- أولت اسرائيل نجيب محفوظ أهمية خاصة ، نظرا لغزارة إنتاجه،ومكانته على الساحتين الأدبيتين العالمية والعربية ، بالإضافة إلى مواقفه الخاصة من إسرائيل قبل حرب أكتوبر وبعدها ، وهى المواقف التى انتقد بسببها،بل منع من الكتابة بسببها .

3- لم تكن ترجمة سامى ميخائيل "للسكرية" ترجمة دقيقة إذ شاب ترجمته العديد من الأخطاء التى أثرت على المعنى الذى أراده نجيب محفوظ ، فلم يترجم اسم الرواية كما ذكره نجيب محفوظ ، مع أنه اسم أحد الأماكن فى القاهرة القديمة ، وليس هذا فحسب

، بل عندما ورد "السكرية" فى داخل الرواية ترجمة إلى "السَكَرية" ، وليس "السُكَرية" ، كما ترجم أسماء بعض الأشخاص وأسماء بعض الأماكن إلى العبرية فى فأحدث خللا فى المعنى .

4- لم يلتزم سامى ميخائيل بالدقة فى ترجمة الزمن ، فنجيب محفوظ يشير فى روايته إلى زمن معين،وسامى ميخائيل يغير هذا الزمن إلى زمن آخر ، كما تخبط فى الترجمة بين المفرد والجمع .

5- لم يهتم سامى ميخائيل فى ترجمته بعلامات الترقيم وبالجمل الاعتراضية ، مما أحدث خللا فى الترجمة .

6- حذف نجيب محفوظ بعض الألفاظ العربية فى ترجمته ما أثر فى المعنى فى الترجمة، كما غير معنى بعض الكلمات فى ترجمته مخالفا للمعنى الذى يقصده نجيب محفوظ.

الهوامش:

(1) د.ابراهيم البحراوى. الأدب الصهيونى بين حربى يونيه 1967 – أكتوبر 1973 ، ط2 . القاهرة : مكتبة الشباب ، 1981 م .،ص9–8 .

(2) د.محمد محمود أبو غدير. أهداف حركة ترجمة الأدب العربى إلى اللغة العبرية (دراسة تطبيقية على كتاباته نجيب محفوظ) مجلة الدراسات الشرقية العدد العشرون يناير 1998،ص58 – 59.

(3) نجيب محفوظ . وطنى مصر ، حوارات مع محمد سلماوى . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1996، ص71.

(4) المرجع السابق.

(5)المرجع السابق،ص73 .

(6) د.محمد محمود أبو غدير أبو غدير. أهداف حركة ترجمة الأدب العربى إلى اللغة العبرية (دراسة تطبيقية على كتاباته نجيب محفوظ) ، ص73 .

(7) د.ناجى نجيب، قصة الأجيال بين توماس مان ونجيب محفوظ . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، المكتبة الثقافية (369) ، 1982 .4،ص18 – 19 .

(8) د. غالى شكرى. نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل ، الهيئة العامة للاستعلامات ، 1988. ص49 .

(9) د. فاطمة موسى. نجيب محفوظ وتطور الرواية العربية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1999، ص133 .

(10) نجيب محفوظ ، السكرية . مكتبة مصر ، القاهرة ، (د.ت) .،ص97.

(11)المرجع السابق،ص23.

(12)"מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית,בית בקהיר,חלק ג,דור שלישי,תרגם מערבית סמי מיכאל , ספרית פועלים ,ת"א,1987،עמ'2.

(13) נגיב,מחפוז.עמ' 89

(14) نجيب محفوظ ، السكرية . ص41 .

(15)المرجع السابق ص 87.

(16)מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית עמ' 69.

(17) نجيب محفوظ ، السكرية ،ص23.

(18)מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית.עמ'21.

(19)نجيب محفوظ ، السكرية. ،ص21

(20)מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית.עמ'19

(21) نجيب محفوظ ، السكرية . ص23

(22) מחפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית.עמ' 21

(23) نجيب محفوظ، السكرية . ص 11 .

(24) מחפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית.עמ' 160

(25) نجيب محفوظ، السكرية . مكتبة مصر ،ص10

(26) מחפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית.עמ '10

(27)جوزيف ميشال شريم .منهجية الترجمة التطبيقية .المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1980، ص42 .

(28) نجيب محفوظ، السكرية .ص11 .

(29) מחפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית.עמ'11

(30) نجيب محفوظ. ، السكرية .،ص13

(31) מחפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית. עמ'13.

(32) نجيب محفوظ ، السكرية ،ص13.

(33) מחפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית. עמ'13

(34) מחפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית. עמ'14-13.

(35) نجيب محفوظ ، السكرية ص13.

(36) מחפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית.עמ'9 .

(37) نجيب محفوظ ، السكرية ،ص14.

(38) מחפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית. עמ'14

(39) نجيب محفوظ ، السكرية ،ص16.

(40)חפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית. עמ'16

(41)نجيب محفوظ. السكرية . ص22

(42) מחפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית.עמ עמ' 18

(43) نجيب محفوظ، السكرية .ص 38

(44) מחפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית.עמ'39 .

(45) מחפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית. עמ'45 .

(46) מחפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית. עמ'13.

(47) מחפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית.עמ'13

(48) نجيب محفوظ، السكرية ص 18.

(49) מחפוז,נגיב.הטריילוגיה הקהירית.עמ עמ'17

(50)**שם**.

(51) نجيب محفوظ ، السكرية . ص19.

(52) **מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית. עמ'18**

(53)السكرية ص 19 .

(54) **מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית.עמ עמ' 17** ،

(55)محفوظ ، نجيب ، السكرية . ص19.

(56)**מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית.עמ עמ'18** .

(57) **מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית.עמ' 18** .

(58)محمد عبد اللطيف هريدى.فن الترجمة الأدبية.(د.ن)القاهرة ص147.

(59) نجيب محفوظ .السكرية . ص11.

(60) **מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית.עמ עמ'11**

(61) نجيب محفوظ.السكرية ص 57.

(62) **מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית.עמ'45** .

(63) نجيب محفوظ .السكرية ،ص93.

(64) **מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית.עמ עמ' 73**

(65) نجيب محفوظ .السكرية ص 109 .

(66) "**מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית.עמ עמ'85**.

(67) **שם.עמ '18**

(68)محمد عبد الغنى حسن.فن الترجمة فى الأدب العربى.(د.ن)القاهرة،1966ص53

(69) نجيب محفوظ السكرية ،ص35

(70) السكرية ،ص24

(71) **מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית.עמ 21**.

(72) نجيب محفوظ .السكرية .ص19

(73) **מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית.עמ' 81**

(74) **שם.עמ 17 و עמ',93** .

(75)القيروانى ، أبو على الحسن ابن رشيق.العمدة ومحاسن الشعر وآدابه ونقده.تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد. ط 3،ج1(د.ن)القاهرة،1963،ص 124

(76) نجيب محفوظ .السكرية .ص55

(77) **מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית.עמ '40**

(78) نجيب محفوظ السكرية. .ص64 .

(79) מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית.עמ 25

(80) نجيب محفوظ .السكرية .ص 57.

(81) מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית.עמ'47

(82)מחפוז,נגיב.הטרילוגיה הקהירית.עמ 1,עמ17,עמ'86,

(83)שם.עמ'78.

قائمة المصادر والمراجع

أولا:المصادر العربية:

– نجيب محفوظ.السكرية.مكتبة مصر ،القاهرة،(د.ت)

ثانيا:المراجع العربية

– ابراهيم البحراوى. الأدب الصهيونى بين حربى يونيه 1967 – أكتوبر 1973 ، ط2 . القاهرة : مكتبة الشباب ، 1981 .

– أبو على الحسن ابن رشيق القيروانى ،. العمدة ومحاسن الشعر وآدابه ونقده . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد . ط3 ، ج1 ، (د.ن) القاهرة ، 1963 .

–جوزيف ميشال شريم. منهجية الترجمة التطبيقية . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 198.

– غالى شكرى. نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل ، الهيئة العامة للاستعلامات ، 1988.

– فاطمة موسى . نجيب محفوظ وتطور الرواية العربية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1999 .

– محمد عبد اللطيف هريدى. فن الترجمة الأدبية . (د.ن) القاهرة ، 1989 .

– محمد عبد الغنى حسن، فن الترجمة فى الأدب العربى ، (د.ن) القاهرة ، 1966.

– محمد محمود أبو غدير. أهداف حركة ترجمة الأدب العربى إلى اللغة العبرية (دراسة تطبيقية على كتاباته نجيب محفوظ) مجلة الدراسات الشرقية العدد العشرون يناير 1998 .

–ناجى نجيب. قصة الأجيال بين توماس مان ونجيب محفوظ . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، المكتبة الثقافية (369) ، 1982 .

– نجيب محفوظ. وطنى مصر ، حوارات مع محمد سلماوى . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1996 .

ثالثا:المصادر العبرية :

–מחפוז, נגיב. הטרילוגיה הקהירית ,בית בקהיר,חלק ג ,דור שלישי, תרגם מערבית סמי מיכאל,ספרית פועלים ,ת"א,1987.

يهود اليمن فى أدب الهجرة الأولى (1881-1903)

د / نجلاء رأفت سالم
جامعة القاهرة

مقدمة:

احتلت شخصية اليهودى اليمنى مساحة كبيرة وممتدة على ساحة الأدب العبرى الحديث خلال مراحله المختلفة،حيث كانت هى الشخصية الأولى من يهود الشرق التى اصطدم بها اليهودى الغربى بعد هجرته إلى فلسطين،فراح يعرض لها فى نتاجه، وكان يهود اليمن أول طائفة يهودية شرقية تنضم للموشافوت وتقوم بدور حيوى وفاعل فى عملية الاستيطان الزراعى وكانوا أكثرمن سائر الطوائف الشرقية الأخرى.

والبحث الذى بين أيدينا يعرض لصورة اليهودى اليمنى كما قدمها أدب الهجرة الأولى، ويرجع اختيار البحث لعدة أسباب نجملها فيما يلى:

1-دراسة أصول يهود اليمن،وواقعهم الحياتى ودوافع هجرتهم إلى فلسطين.

2-عرض لآراء كتاب الهجرة الأولى فى الشخصية اليمنية على اختلاف مكوناتها.

3- دراسة الدور الذى قام به اليهودى اليمنى فى مراحل الاستيطان الأولى كما صورها أدب الهجرة الأولى.

4- عدم وجود دراسة عربية مستقلة عن يهود اليمن فى أدب الهجرة الأولى رغم أهميتها فى الفترة موضوع البحث.

أولاً : يهود اليمن: أصولهم ودوافع الهجرة إلى فلسطين وأحوالهم فى إسرائيل :

1- أصول يهود اليمن:

يرى بعض الباحثين أن بداية التواجد اليهودى فى اليمن يعود إلى القرن السادس قبل الميلاد أى إلى أولئك الذين رافقوا الملكة بلقيس ملكة سبأ عند عودتها من زيارة النبى سليمان، ووفقاً لهذه الرواية تكون اليهودية قد وصلت اليمن خلال حكم النبى سليمان عليه السلام (965-925 ق.م)[1].وقد وردت قصة ملكة سبأ فى العهد القديم [2].

بينما يرى البعض الآخر أن تواجد اليهود فى اليمن يعود إلى بداية القرن العاشر ق.م، إذ كان استيطانهم فى اليمن بسبب مشاريع النبى سليمان التجارية [3]. وتشير بعض المصادر إلى أن التواجد اليهودى فى اليمن يعود إلى فترة السبى البابلى على يد نبوخذ نصر عام 586 ق.م[4] حيث فر بعض اليهود من بابل إلى اليمن بسبب قرب اليمن منها.بينما يرى آخرون أن التواجد اليهودى فى اليمن يعود إلى فترة السبى الرومانى على يد تيتوس عام 70 م[5].

ومن خلال الآراء السابقة فى أصل يهود اليمن نرى أن الرأى الذى يربط تواجدهم فى اليمن بقصة سليمان عليه السلام والملكة بلقيس هو الأقرب للصواب؛ لأن ماقام به سليمان خلال هذه الفترة مع ملكة بلقيس ترك_بلا شك_أثراً قوياً فى اليمنيين خلال هذه الفترة مما حدا ببعضهم إلى اعتناق اليهودية؛ حيث سخر الله الريح والجن لسيدنا سليمان وقد جاءوا بملكة بلقيس إليه، فأثار فيهم هذا الموقف بلا شك رغبة بعضهم فى اعتناق اليهودية؛ لأن المعجزات هى وسيلة من أهم الوسائل التى سخرها المولى تعالى لأنبيائه؛ حتى يعضدهم فى دعوتهم فلا نجد نبى إلا ووهبه المولى معجزة، أضف إلى مصاحبة بعض يهود لملكة سبأ إلى اليمن قد ترك أثراً بلا شك فى بعض اليمنيين مما حد ببعضهم إلى اعتناق اليهودية ،ومن الممكن أن يكون بعضهم قد تخلف عن العودة إلى

أرض كنعان وقام بنشر اليهودية فى اليمن ناهيك عن العلاقات التجارية بين اليهود ومملكة سبأ إبان حكم سليمان.وما يؤكد وجهة نظرنا هذه أن" إسرائيل ولفنسون "يقول حول هذا"كان تجار اليهود يرحلون إلى سبأ فى عهد الملك سليمان[6] كما تشير بعض المصادر إلى أن عدداً من اليهود قد استوطن اليمن فى عهد الدولة الحميرية عام 24 ق.م[7].

وقد انتشرت اليهودية بين العديد من أهل الجزيرة العربية،ووصلت إلى الذروة خلال حكم "ذى نواس" فى القرن السادس الميلادى[8] ، وتشير المصادر التاريخية إلى أن الملك "ذا النواس"الذى حكم اليمن حوالى عام 517أو 518 م قد اعتنق اليهودية،وأنه عمل على فرضها بالقوة ونشرها بين اليمنيين،وقد قام من أجل ذلك بشن عدة حروب على المسيحيين وأتباعهم[9] .

وعندما ظهرت الديانة المسيحية اعتنق عدد كبير من اليهود المسيحية،كما اعتنق عدد آخر منهم الإسلام بعد ظهوره وظلت البقية الباقية من اليهود يمثلون طائفة دينية كبيرة عكس المسيحيين الذين امتزجوا بالمسلمين أو هاجروا إلى الحبشة. ويبدو أن عدد يهود اليمن ازداد بسبب هجرة بعض يهود الحجاز إلى اليمن،نظراً لقرب المسافة بين اليمن وبلاد الحجازوعندما ضُمت اليمن إلى الدولة العثمانية رحب اليهود بهذه الخطوة على أمل أن تتحسن أوضاعهم،إلا أنه عندما نجح الزيديون فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر فى استعادة صنعاء،صدر أمر بترحيل كل اليهود من صنعاء إلى المنطقة الساحلية ، ثم سمح لهم بالعودة فيما بعد،فبنوا حياً منفصلاً لهم خارج حدود المدينة.وبعد وصول الأئمة إلى حكم اليمن تراوح موقفهم من اليهود من حيث الإبقاء على وجودهم أو إبعادهم. غير أن من بقى منهم حصل على مكانة مرموقة لدى الأسرة الحاكمة ؛ وذلك لمهارتهم فى صك العملة والتجارة،وكان ذلك مشجعاً لتعيين أحد اليهود وزيراً للمالية فى زمن الإمام المهدى [10].وقد تبوأ بعض يهود اليمن مراكز اقتصادية مرموقة

حيث حرص بعض ملوك اليمن على أن يتولى بعض يهود اليمن الأمور المالية فى اليمن .

2-وضع يهود اليمن قبل الهجرة:

تمتع يهود اليمن . مثل غالبية يهود الدول العربية والإسلامية . بكافة الحقوق السياسية ، والاقتصادية والاجتماعية ، ولم يفرق مجتمع اليمن يوماً ما بين يمنى وآخر بناء على الدين أو الجنس باستثناء موقف الأئمة الذى أشرنا إليه سلفاً.وركز يهود اليمن نشاطهم الاقتصادى فى العمل بالتجارة . مثل نشاطهم فى بقية دول العالم، وتوزعوا بين المدن والقرى.

وكان يهود اليمن قبل هجرتهم يعيشون فى المدن الرئيسة،والقرى،وكان عدد هذه القرى خمسا وثلاثين قرية، وعاش أغلبهم فى حى خاص بهم عرف باسم " قاع اليهود "فى مدينة صنعاء، التى شهدت إبان الحكم التركى فى الفترة الممتدة من 1872، وحتى 1918 تزايدت حركة الهجرة من القرى إلى المدن وخاصة مدينة صنعاء ،وكان من بين أسباب تزايد قوة الهجرة إلى صنعاء أنه ساد بها قدر كبير من الأمان والاستقرار إبان الحكم التركى[11]

وكان الحى اليهودى محاطاً بسور ذى بوابة واحدة وكانت أغلب المنازل مكونة من طابقين مبنية بالطين ولها نوافذ صغيرة ، وشوارعها ضيقة . وكان اليهود ينعمون بوضع مريح ، لأن العلاقات بين المسلمين واليهود كانت تقوم على تقاليد لأهل البلد[12].

أما ملبسهم فلم يختلف عن بقية سكان اليمن،وأهم ما كان يميزهم هو جذائلهم المتدلية على جانبى الرأس.وأحيانًا الطاقية،أما ملبس الرجل فكان قميصاً طويًلا ذا لون رمادى أو بنى، ويضع على رأسه طاقية سوداء [13].

وفيما يتعلق للوضع الدينى، فقد تعامل معهم اليمنيون على أنهم أهل ذمة، فكانوا يدفعون الجزية ويمارسون شعائرهم الدينية بحرية تامة، وأقاموا معابد يهودية،وكانوا يتعلمون اللغة العبرية والصلاة داخل المعبد، وكان فى صنعاء بمفردهاعام 1931 تسعة وثلاثون معبداً فى مقابل ثمانية وأربعين مسجداً [14] مما رسخ فكرة الحرية الدينية ليهود ولغيرهم.

أما الحياة الاقتصادية ليهود اليمنفقد تركزت فى الحرف اليدوية،وصناعة الأسلحة وصيانتها

، فضلاً عن صناعة الذهب والفضة التى عمل بها أغلب يهود اليمن،كما اهتموا . بدرجة كبيرة . بالعمل فى الاستيراد والتصدير[15].وقد أفضت الثقافة اليمنية بالجالية اليهودية للعمل فى هذه الحرف ؛حيث كان اليمنيون ينظرون إلى هذه الحرف بشكل سلبى مما جعلها شبه قاصرة على اليهود فقط،ناهيك عن الأعباء المادية المفروضة على الفلاحين فى صورة الضرائب العديدة والمتنوعة،والتى كانت تثقل كاهلهم[16].

وهكذا نعم يهود اليمن باستقرار فى مناحى الحياة كافة،وهو أمر يشهد بما لايدعو مجالا للشك بأن الاسلام والدول العربية لم يكونا أبداً حجر عثرة فى حياتهم،بل على العكس كانوا دافعاً كبيراً لاستقرارهم،وويتأكد هذا الرأى تماماً إذا عقدنا مقارنة بين يهود اليمن وغيرهم من يهود الدول الأخرى والذى لايتسنى البحث الذى بين أيدينا لعقدها.

3 - هجرة يهود اليمن وواقعهم فى إسرائيل:

أ-يهود اليمن ودوافعهم فى الهجرة إلى فلسطين:

اتساقًا مع الحديث السابق عن وضع يهود اليمن فقد ترسخ أن هجرة يهود اليمن إلى فلسطين تمت برغبة ذاتية وبدون ضغوط سياسية أو اجتماعية أو دينية من قبل المجتمع اليمنى[17].

بدأت هجرة يهود اليمن مع ظهور المنظمة الصهيونية وإيفادها مبعوثين إلى اليمن بهدف تحريض يهودها على الهجرة بالطرق كافة ،فقد كانت هذه المنظمة تخطط جيدًا من أجل دفع عجلة هجرة اليهود اليمنيين[18]؛وذلك للاستفادة من خبراتهم فى المجال الزراعى،وضرب العمالة العربية الفلسطينية وإقصائها من فلسطين[19].وكانت وسيلتها فى ذلك إيهامهم بأنهم يتعاملون مع يهود متدينين، فالمتحدثون بلسان هذه المنظمة كانوا يتخفون فى زى رجال دين، ويحاولون دفع اليهود اليمنيين إلى الهجرة إلى "الأرض المقدسة"؛ لقرب ظهور المسيح المخلص،وبذلك يضربون على وتر المعتقد الدينى عند يهود اليمن الخاص بإيمانهم بأن العودة إلى فلسطين مرتبطة بظهور المسيح المخلص[20]. فضلاً عن اعتقادهم بأن الحياة فى "أرض الميعاد"والقدس تحديداً وبالقرب من الأماكن المقدسة يجلب لهم الخير. وأخذ القائمون على المنظمة الصهيونية وبخاصة فى مجال الاستيطان على الترويج للاستيطان فى فلسطين بين يهود

اليمن مستغلين سوء الأوضاع السياسية فى اليمن آنذاك حيث والاضطرابات والصراعات الناجمة عن سيطرة الأتراك عليها، فضلاً عن الصراعات بين الأئمة على السلطة؛فأشاعوا أن روتشيلد قد اشترى مساحات كبيرة من أرض فلسطين ليمنحها لمهاجرى اليمن،مما أدى إلى هجرة العديد منهم إلى فلسطين[21].واستمرت الصهيونية فى اتباع هذا الأسلوب التحريضى،خاصة بعد وعد بلفور عام 1917 بلفور، وإعلان بريطانيا الحماية على فلسطين عام 1920.

وكانت حركة هجرة يهود اليمن تتأثر هبوطًا وصعودًا بالأحداث السياسية وتصاعدها سواء فى اليمن أو فى فلسطين،أوبحجم النشاطات الصهيونية فضلاً عن تأثرها بدور السلطات البريطانية فى فلسطين وعدن[22].فبين عامى(1881_1882) هاجر 200 شخصًا من صنعاء ومن المناطق المحيطة بها ،وفى عام 1885 هاجر 450 شخصًا، وفى عام 1890 انتقلت بعض الأسر اليمنية إلى يافا لضيق مجالات العمل فى القدس،وفى عام 1907هاجر 220 شخصًا من صعدة والمناطق المحيطة بها، وفى عام 1908 هاجر 2500 وانتشروا فى القدس ويافا،واتجهوا إلى العمل الزراعى ليحلوا محل العرب.وعندما نشبت الحرب العالمية الأولى توقفت الهجرة من اليمن ، ثم استؤنفت عام 1923ومنذ ذلك التاريخ وحتى قيام الدولة وصل عدد يهود اليمن إلى حوالى 15838نسمة من الهجرة السرية، وتفيد مصادر أخرى أن هجرات يهود اليمن بين عامى1923– 1950فى إطار التهجير الرسمى بحوالى 58436 نسمة ،ويلاحظ أن الهجرة التى تمت بين عامى 1949_1950 والتى تسمى بعملية "البساط السحرى"**מרבד הקסמים**"؛ هى أكبر عملية تهجيرية ليهود اليمن إلى فلسطين إذ بلغ عددهم حوالى 47400 نسمة من أصل خمسين ألف يهودى يمنى[23].ولم تتوقف هجرة يهود اليمن بعد عملية "البساط السحرى" ؛ ففى عام 1962هاجر عدة مئات من اليهود الذين بقوا فى اليمن،وعملت إسرائيل على استغلالهم فى بناء المستوطنات،وفى استصلاح الأراضى النائية ،وكدروع بشرية فى مواجهة العرب[24].

وحمل يهود اليمن معهم طابعهم وتقاليدهم الاجتماعية اليمنية ،وأساليب حياتهم التى

اعتادوا عليها وهم فى اليمن؛فهم يتمسكون بكل شىء يمنى سواء فى طريقة التغذية أو فى طريقة البناء وما إلى ذلك[25] .

2-وضع يهود اليمن بعد الهجرة:

اصطدم يهود اليمن عند وصولهم إلى فلسطين بالعديد من المتاعب ؛فلم يجدوا الأرض المجانية الجاهزة التى توهموا أن روتشيلد سوف يمنحهم إياها لدى وصولهم ،بل كان عليهم أن يسكنوا الخيام والأكواخ[26]؛لعدم مقدرتهم على استئجار المساكن المناسبة للإقامة. فضلاً عن قلة فرص العمل المتاحة لهم وتدنيها على مستوى بقية الحرف بالإضافة إلى تدنى الأجور فاتجه بعضهم إلى التسول،ومن يتعذر عليه ذلك كان التسول مهنته؛لينجو من الموت جوعًا. أما النساء فقد اضطررن إلى العمل كخادمات فى بيوت الأشكناز.ورغم أن أعداداً كبيرة من يهود شرق أوروبا قد أخذت فى الهجرة من بلدانهم إلى فلسطين بتحفيز من المنظمة الصهيونية بالإضافة لعوامل أخرى ،إلا أن يهود اليمن كانوا أكثر منهم إنتاجاً داخل المستوطنات لأمرين:

أ- أن أعداداً كبيرة من يهود شرق أوروبا كانوا من أبناء الطبقة البرجوازية التى تعمل أساساً فى التجارة مما يترتب عليه افتقادهم غلى الخبرة اللازمة للعمل فى الزراعة بالإضافة إلى أنهم كانوا يطالبون بأجور مرتفعة.

ب- أن أجور العامل اليمنى كانت زهيدة بالإضافة إلى خبرته الطويلة فى مجال الزراعة ناهيك عن مجهوده الوفير وإنتاجيته الملحوظة فى هذا المجال ، فضلاً عن أنهم كانوا يعيشون فى ظروف مشابهة لظروف البيئة الفلسطينية[27] ورغم ذلك كله فقد فشلت التجربة من جراء معاناة يهود اليمن من استغلال أصحاب المزارع أو مستأجريها بالإضافة إلى التمييز الشديد فى المعاملة بينهم وبين اليهود القادمين من شرق أوروبا ، مما أشعر يهود اليمن بأنهم تعرضوا لعملية إغراء كاذب مما دفعهم للانسحاب من مواقعهم الإنتاجية[28].وبشكل عام لاقى اليهود اليمنيون البؤس جراء المحاربة والتصنيف لجماعة السفارديم التى تعانى من عجرفة الأشكنازيم، وأصبحوا يشعرون بالألم نتيجة لوضعهم فى أماكن معزولة ، وفى مخيمات نائية ومحاصرة أمنية بهدف منعهم من الاختلاط "بالشعب المختار" الذى يمثله الاشكنازيم. وبدأ يهود اليمن فى ظل العزلة العنصرية سواء على المستوى الاجتماعى أو

الاقتصادى.

ثانياً:صورة اليهودى اليمنى فى أدب الهجرة الأولى:

من الممكن أن نحدد صورة يهود اليمن فى أدب الهجرة الأولى ،وتتمثل هذه الصور فيما يأتى:

1- اليمنى متدين:

تظهر شخصية اليهودى اليمنى فى أدب الهجرة الأولى على أنها شخصية يختلف مظهرها الخارجى عن مظهرها الداخلى ؛ فملامحها الخارجية تكشف عن فقرها وبؤسها، أما ملامحها الداخلية فتكشف عن عالمها الذى يفيض بالتدين والتصالح مع النفس،فمثلا فى قصة " בשעריירושלים "[28]"على أبواب القدس" للأديب ى.برزيلى إيزنشطدط"[29] "י.ברזילי איזנשטדט"" تتجسد معالم الشخصية اليهودية اليمنية بتدينها وذلك من خلال لقاء الراوى بجوار "حائط المبكى"برجل يمنى حافى القدمين تبدو عليه علامات الفقر والبؤس. هذا الرجل كان مبعث دهشة الراوى؛ فقد كان وجهه شديد الإحمرار من كثرة البكاء، وكان صوته يفيض عذوبة عند تضرعه إلى الرب فى صلاته ودعائه،وكان جسده يهتز من البكاء لدرجة أن الراوى لم يتمالك نفسه ،وراح يغزو عالم هذا الرجل؛عله يصل إلى ما وصل إليه من سمو روحانى؛فانضم إليه ليشاركه فى التضرع والبكاء"والحقيقة أن مشهد انضمامه الفورى إلى هذا الرجل اليمنى يكشف عن رغبته فى الدفاع عن يهود اليمن الذين لا يجدون من الغير سوى نظرات التهكم والسخرية، فمن وراء أسمالهم البالية وفقرهم المدقع يتجلى عالم ثرى يستحق الثناء والتبجيل "[29] وهو عالم الدين وحول هذا يقول الراوى :

"למדתי את אחינו בני תימן והנה זאת מצאתי : כי נעלים הם על יתר אחינו בתמימותם ובאמונת רוחם . המה

לא ידעו להתעקש ולהתפתל לפי רוח המושל אשר יעלה עליהם . כל מעשיהם יעשו ובאמת ובתמים על פי הכרה פנימית ומבלי שום ערבוב שמץ מחשבה זרה למשוך עליהם עיני רואים. שמחתם גם תוגתם נובעות ממקור ליבם

הטהור... מידות טובות רבות נשארו אצלם בטהרה מאשר היו

לאבותינו , בשבתם על אדמתם , אדמת הקודש ... הבטתי
ואראה גלי אשפה אשר ברחוב בבאה , ולעומתם הטוהר
והניקיון אשר בסמטא הצרה מתחת לכותל "[30]

"أمعنت النظر فى أشقائنا اليمنيين؛فإذا بى أجدهم يتميزون عن بقية إخواننا باستقامتهم وتدينهم. إنهم لا يعرفون المكابرة واللف والدوران حسب إرادة الحاكم الذى يبزهم.يؤدون كل أعمالهم بكل إخلاص ومن خلال وعى داخلى دون إثارة فوضى حول فكرة غريبة ليجذبوا نحوهم المشاهدين.إن سعادتهم وحزنهم ينبعان من قلبهم الطاهر. فقد احتفظوا بالعديد من الخصال الطيبة الطاهرة التى كان يتسم بها آباؤنا.نظرت إلى موضع إقامتهم فى الأرض المقدسة فإذا بى أرى أكوامًامن القمامة التى تجتاح شارع "ببأه" وفى مقابلها الطهارة والنقاء فى الممر الضيق الكائن أسفل الجدار".

الفقرة السابقة بمثابة لائحة دفاع عن يهود اليمن من يهودى أشكنازى كان يشعر بالاشمئزاز والنفور من هذه الطائفة قبلما يدرك ماهيتها وجوهرها،لكنه سرعان ما ترجع عن حكمه عليها،وأخذ يكفر عن ذنبه ولم يجد سوى قلمه ليعبر عن اعتذاره وتقديره لهم،وهو ما يؤكد قول ش.بلوبشتاين"إن أدب الهجرة الأولى يكثر فيه الدفاع عن طائفة اليهود اليمنيين بعدما كانت السخرية من نصيبها قبل ذلك "[31].

أما"حمدا بن يهودا"[32] "**חמדה בן יהודה**" فإنها بدورها تميط اللثام عن تدين يهود اليمن ففى قصتها"**בשביל מה אנו חיים**"[33]"لماذا نعيش" تتجلى معالم شخصية امرأة يمنية عجوز تدعى "حمما""**חממה**"" تعيش بمفردها فى القدس بعدما رفضت الذهاب مع أولادها إلى يافا؛ فالقدس بالنسبة لها مدينة تفوح منها رائحة الدين وعبقه، وتشعر بأن الاحتفال بيوم السبت لن يتم كما ينبغى سوى فى القدس الطاهرة [34].وتصور "حمدا " هذه المرأة فى بداية القصة على النحو التالى :

" **אישה זקנה חממה . בפיה רק שן אחת ובעזרתה היא מדברת ו גם אוכלת . כל מה שהיא לבושה זהו כפול ומשולש ומרובע : שני**

חלוקים , שלוש כותנות , ארבע שמלות זו על גבי זו ושלוש מטפחות אחת על גבי השנייה . שנים שלושה זוגות גרביים זה על זה, אבל החורים בהם אינם מכסים אחד את השני"[35]

"حمما امرأة عجوز. فى فمها سنة واحدة فقط تتحدث وتأكل من خلالها.كل ما ترتديه مثنى وثلاث ورباع ؛عبائتين وثلاثة قمصان وأربعة فساتين هذا فوق هذا، وثلاثة مناديل للرأس هذا فوق هذا. زوجين أو ثلاثة من الجوارب، هذا فوق هذا .لكن الثقوب التى بها لا تجعل أحدهم يغطى الآخر"

هنا وصفت "حمدا" المرأة اليهودية اليمنية وصفًا تصطك له الأسماع؛ إذ كشفت من خلاله عن مدى دمامتها وقبحها، لكنها من وراء هذا الوصف ومن خلال تواصل الأحداث فى القصة؛ تكشف كذلك عن الجانب الروحانى فى شخصيتها،ذلك الجانب الذى يضفى نوعًا من السمو عليها ويجعل القارئ يلوم نفسه على الانطباع الذى كونه عن هذه المرأة نتيجة لمظهرها الخارجى الذى أضحى خلوا من المعنى؛ فجمالها الروحانى جدير بالتأمل والتعجب.

والقصة تتحدث عن أخلاقها الفاضلة وعن رؤيتها الدينية الثاقبة وإيمانها المثير للدهشة؛ والذى جعل يوم السبت هو غايتها ومبلغ همها :

"בשביל מה אנו חיים ? בשביל יום השבת אומרת חממה ופניה מאירות מאושר , ירושלים היא עיר הקודש בה תשכון השכינה ... ומאמינה חממה כי באדמת ירושלים אין גוף האדם נאכל על ידי תולעים , וביום המפקד הגדול של משיח צדקנו ותחיית המתים , תהי היא הזריזה ותתיצב חיש בצבא הגדול בין חסידי הדור . כי אז תתבטל עזרת הנשים וכולם יהיו שווים , גברים כנשים , וכולם יזכו כאחד לראות את פני השכינה ולהנות מזיווה . ובינתיים חממה . . . אינה מתרגשת ואינה זועמת , ואינה דורשת נתחים שמנים , ומסתפקת בכל אשר יתנו לה . גם לכסף אין ערך גדול בעיניה, מעט יותר מעט פחות , ובלבד שיעבור השבוע ויגיע יום השבת ,הלא "בשביל זה אנו חיים" [36]

"تقول "حمما" وقد أشرق وجهها من السعادة: لماذا نعيش؟ نعيش من أجل يوم السبت. أورشليم هى المدينة المقدسة ومهبط الوحى. وتؤمن "حمما" بأنه فى القدس لا يأكل الدود جسد الإنسان، وبأننا سنقر ونصدق بيوم حشد المسيح لليهود، وبأن عملية إحياء الموتى ستكون بمنتهى السرعة وستمثل بسرعة فى الملكوت الأعلى بين يدى الرحمن.وحينئذ ستلغى ساحة النساء ويتساوى الجميع رجالا ونساء، ويحظون جميعًا برؤية الرب والاستمتاع بنورانيته. وإبان ذلك لا تنفعل "حمما "ولا تغضب ولا تطلب شرائح لحم سمينة، بل ستكتفى بكل ما يعطى لها. النقود أيضًا لا قيمة لها عندها، فالكل بالنسبة لها سواء وخصوصًا عندما يمر الأسبوع ويأتى يوم السبت. أليس من أجل هذا نعيش" .

إن التناقض بين الشكل الخارجى والجوهر فى شخصية اليهودى اليمنى يتيح الفرصة للأديب كى يعبر بجلاء عن وجهة نظره تجاه هذه الشخصية بشكل تلقائى، فعندما يترك الأديب العنان لقلمه لكى يصف هذه الشخصية من الخارج وصفًا سلبيًا ؛فإنه بذلك يريد أن يقول إن الشكل الخارجى ما هو إلا قناع يتوارى خلفه ثراء داخلى يكشف عن روحانية ونورانية تثير الإعجاب والدهشة.ومن هنا يميل الأديب الأشكنازى إلى أن يزج بالشخصية اليهودية اليمنية فى خضم أحداث تراجيدية؛ليكشف فى نهاية الأمر عن التوافق التام والانسجام بين المظهر الخارجى السلبى وبين الواقع الذى فرض عنوة على هذه الشخصية[37] ،فالواقع المؤلم الذى عاشته الشخصية اليهودية اليمنية فى فلسطين هو الذى ألبسها قناعها الخارجى ؛فملامح الواقع القاسية تحكمت فى الشكل الخارجى وبلورته بشكل يكشف عن المرارة والفقر والعوز؛"فاليمنى فى أدب الهجرة الأولى يعانى معاناة بالغة ويعيش سلسلة طويلة من المتاعب والأهوال،حتى أضحت المعاناة جزءًا لا يتجزأ من شخصيته ، وبصمة تكشف عن أزمة طائفة بكاملها"[38].

ومن الحق أن نقول إن أدب الهجرات الأولى كان يكشف بشكل عام عن الصعوبات التى جابهت المستوطنين الأوائل،وجعلتهم يفقدون توازنهم ويشعرون بالاغتراب واليأس،لكنه لم يصور هذه المعاناة بشكل متواصل يحول دون هجرة اليهود ،بل كان يعرض كذلك لحلول

مثالية وانجازات بشرية تكشف عن الصمود وتبدل اليأس بالأمل[39].ولو أمعنا النظر فى الكتابات الأدبية التى تتناول الشخصية اليهودية اليمنية بشكل خاص إبان هذه الفترة ؛ "لوجدناها تلصق المعاناة بهذه الشخصية،وتجعلها رفيقًا لها يصاحبها فى كل مكان تلوذ به، ولا نجدها تقدم حلولاً أو مخرجًا إيجابياً للتغلب على هذه المعاناة التى تتعدد صورها ما بين فقر وشقاء وبؤس وعوز"[40] ،"وكأن هذه المعاناة أضحت سمة أساسية من سمات الطائفة اليمنية فى أدب الهجرات الأولى"[41].فعلى سبيل المثال لم يكتف "يهوشواع برزيلى إيزنشطدط"فى قصته"**לחם ומים**"[42]"خبز وماء" بتقديم زوجين يمنيين يعيشان فى القدس تحت وطأة الفقر،ويعيشان فى أجواء سكنية غير صحية ،ويكدحان ليلاً ونهاراً لتوفير لقمة العيش، بل نجده يزيد الطين بلة، ويجعلهما عاقرين لايجدان سوى شتلات أشجار الزيتون الكائنة فى ساحتهما؛ لكى ينصب عليها اهتمامهما ورعايتهما وحبهما ويشعران من خلالها بمشاعر الآباء تجاه الأبناء[43]

ولو توجهنا "للولو" اليهودية اليمنية بطلة قصة"**האם והבת**"[44]"الأم والابنة" للأديبة "حنا لونتس"[45]"**חנה לונץ**" لوجدناها هى الأخرى تعانى من مرارة الحياة وقسوتها؛فقد كانت تفقد أبناءها واحدًا تلو الآخر؛بسبب الأمراض أو الحوادث [46]،ولم تكتف الأديبة بذلك بل نجدها تقدمها فقيرة،تعانى من الحرمان والعوز،تنتقل من مكان إلى آخر لتعمل وترعى ابنتها الوحيدة التى بقيت على قيد الحياة [47].

ومن الجدير بالذكر أن تدين اليهودى اليمنى لم يقتصر فقط على التضرع فى الصلاة والدعاء، والبكاء عند حائط المبكى، والحرص على أداء طقوس السبت وقدسيته[48]، والاستقامة وطهارة القلب والإخلاص فى العمل؛بل نجده يتجلى كذلك من خلال إيمانهم التام بفكرة الخلاص والمسيح المخلص؛تلك الفكرة التى كانت تسيطر على وجدانهم وتشغلهم طوال حياتهم وحول هذا يقول "**רצהבי**""رتسهفى"[49]:

" כל שנות גלותם לא פסקו מלהגות בגאולה ומלחשב את הקץ. פסוקי דניאל על קץ הפלאות,מדרשי חז"ל על הגאולה בספרות

האפוקליפטית , היו הגיגם ושיחם כל הימים . בכל שמחה של מצווה ומסיבה של תלמידי חכמים ,היו תמיד הגאולה , המשיח ומועד הקץ , נושא השיחה בין בני החבורה . בכל דור רבו מחשבי קיצין , שעמלו לכוון את הגאולה לדורם , על ידי מדרשי פסוקים בגימאטרות ובנוטריקונים , כדי שלא תיכבנה חלילה גחלת התקווה . במידה שרבו הצרות ,בה במידה רבו מחשבי הקץ. מוטיב הגאולה היה המוטיב המרכזי של משוררי תימן , ואין לך שיר תימני שלא ייזכרו בו גאולת כנסת ישראל וארץ ישראל"[50].

" لم يتوقف يهود اليمن طوال سنوات منفاهم عن التفكير فى الخلاص وفى تقدير موعد مجئ المسيح المخلص. كانت خواطرهم ومحادثتهم طوال الأيام تنصب حول فقرات دانيال عن موعد مجئ المسيح ، وشروح الحكماء طيب الله ثراهم عن الخلاص فى سفر الرؤيا. فى كل احتفال بأداء فريضة ،وفى كل اجتماع لطلاب العلم ؛كان موضوع الحديث بين أبناء الطائفة ينصب دومًا حول الخلاص والمسيح وميعاد مجيئه . فى كل جيل زاد عدد مقدرى موعد مجىء المسيح المخلص الذين كانوا يبذلون جهدًا فى تحديد موعد الخلاص بدقة لأبناء جيلهم، وذلك عن طريق تفاسير الفقرات بحساب الجمل وبالكتابة المختصرة؛ وذلك حتى لا تخبو حاشا لله جمرة الأمل . وبقدر ما تزيد المشاكل بقدر ما يزيد عدد مقدرى موعد مجىء المسيح . كان موضوع الخلاص هو الموضوع الرئيس لشعراء اليمن.ولا نكاد نلمح شعرًا يمنيًا خلوا من خلاص إسرائيل و"شعبها ".

ولا نستطيع أن ننكر أن موضوع الخلاص كما يتجلى عبر صفحات التاريخ اليهودى ؛ كان يشغل أيضًا بقية الجاليات اليهودية ،لكنه لم يشغلها بقدر ما شغل يهود اليمن،وحول هذا يقول "رتسهفى":

"יותר מכל ארץ אחרת נתברכה תימן במשיחי שקר, שצצו בה לעיתים מזומנות , גם במחנה היהודי וגם במחנה המוסלמי משיחי שקר

מוסלמים קמו בתימן כבר בראשית המאה ה-י'גרמה לכך התפשטות האמונה בבואו של ה'מהדי' (המשיח באיסלם) בקרב ההמון המוסלמי , וכל הבערות והאמונה בכשפים , שהיתעו את העם שהאמין בכל מאחז עיניים ובכל עושה מופתים , כי משיח אלוהים הוא . במחנה גולי תימן החליפה , כמובן , האמונה בביאת המשיח את האמונה בבואו של ה'מהדי' ,ועל הגורמים שהכשירו את הקרקע לצמיחתם של משיחי שקר , נוספו גם עול הגלות הקשה , הגעגועים העזים והאמונה התמימה "[51]

"בורכת اليمن أكثر من أى دولة أخرى بالمنقذين المخلصين الكاذبين الذين ظهروا بها بين الفينة والفينة سواء فى المعسكر اليهودى أو فى المعسكر الإسلامى. وقد ظهر المنقذون المخلصون الكاذبون المسلمون فى اليمن فى بداية القرن العاشر. ويكمن السبب وراء هذا فى انتشار عقيدة مجىء المهدى (المسيح المخلص عند المسلمين) بين المسلمين، والإيمان بخزعبلات الشعوذة التى ضللت الشعب الذى آمن بأن كل المشعوذين وفاعلى الأعمال الخارقة ماهم إلا المسيح المخلص.وفى معسكر يهود اليمن من الواضح أن الإيمان بمجىء المسيح المخلص هو البديل للايمان بالمهدى المنتظر. ومن أبرز العوامل التى مهدت الأرض لظهور المنقذين المخلصين الكاذبين ؛ قسوة عبء المنفى والأشواق الحارة والإيمان الشديد ".

شغلت فكرة الخلاص والايمان بالمسيح المخلص لدى يهود اليمن ؛انتباه الأدباء الغربيين الذين هاجروا ضمن موجات الهجرات الأولى ؛والذين وجدوا فى يهود اليمن الوسيلة المثلى لتحقيق حلمهم فى دفع عجلة الهجرة إلى فلسطين وتجميع شتات اليهود[52]. فعقيدة الخلاص التى تقترن لديهم بضرورة الهجرة إلى"أرض الميعاد"؛لها دورها الإيجابى فى بث الروح الصهيونية التى تجسدت فى حركة "أحباء صهيون"**חובבי ציון**"والحركة الصهيونية؛أى يستطيع الأديب أن يوظف فى عمله شخصية اليهودى اليمنى _ بصفتها شخصية تتشبث قلبًا وقالبًا بحب

"صهيون" _ ليدعوا من خلالها إلى الهجرة وتحقيق أسطورة خلاص اليهود من عبء "المنفى" بتجمعهم فى فلسطين واستيطانهم الدائم بها [53].

فمثلا الأديب "موشيه سميلانسكى"[54]"**מושה סמילנסקי**" استطاع فى قصته"**מנחת אהרון**"[55]"منحة أهارون" أن يوظف جيدًا فكرة إيمان اليهودى اليمنى بفكرة الخلاص؛فى حث اليهود بأكملهم على الهجرة والاستيطان وإعادة بناء الهيكل من جديد . فالبطل عامل يهودى يمنى ينشغل انشغالا تامًا بالبحث عن كتاب يسمى "منحة يهودا"، وانشغاله بالبحث عن هذا الكتاب كان مصدرًا لدهشة أحد الفلاحين الأشكناز؛ فهو لم يفهم السر وراء سعيه الدؤوب وراء هذا الكتاب خصيصًا،وكان يتعجب منه عندما كان يتودد إلى كل ضيف جديد يأتى إلى الموشافا؛ عله يجد فى حوزته هذا الكتاب.ويستمر هذا اللغز الذى يعجز الفلاح الأشكنازى عن حل شفرته لسنوات طويلة. ويواصل البطل "بركياهو" اليمنى حياته فى الموشافا بين الأمل وخيبة الرجاء،إلى أن يأتى اليوم الذى يحكى فيه البطل اليمنى لصديقه الأشكنازى قصة هذا الكتاب الذى يشغله طيلة هذه السنوات؛ فطبقًا للماسورا اليهودية ألف "أهارون" الكاهن فى تيه إسرائيل فى الصحراء كتابًا يفسر بشكل تفصيلى مراحل تطور العبادة فى خيمة الاجتماع.هذا الكتاب فقد ولم يعثر عليه بعد، لكن حكماء اليمن أشاروا إلى أنه من المحتمل أن توجد نسخة منه فى إسرائيل . أخذ "بركياهو" على عاتقه مهمة البحث عن هذه النسخة؛ لأن غيابها سيؤخر عملية الإحياء التى تستهوى كل اليهود فطبقًا لأقواله :

"**עבודת המשכן במדבר הביאה לידי העבודה בבית המקדש ... גם אנחנו כיום בבחינת דור המדבר ... את פרטי העבודה במקדש אנו יודעים ... את פרטי העבודה במשכן במדבר , אין אנו יודעים ... לפי כך מתעכבת הגאולה ...והספר 'מנחת אהרון' יכול לפקוח את העיניים**"[56].

"عبادة خيمة الاجتماع فى الصحراء أدت إلى العبادة فى الهيكل،ونحن الآن بمثابة جيل الصحراء،نعرف تفاصيل العبادة فى الهيكل ،لكننا لا نعرف تفاصيل العبادة فى خيمة الاجتماع

فى الصحراء ولذلك يتأخر الخلاص ويستطيع كتاب منحة أهارون أن يبصرنا بالأمور".

وتشكل هذه المحادثة التى تمت بين "بركياهو" اليهودى اليمنى وبين الفلاح الأشكنازى؛ نقطة التقاء بين متناقضين تجمعهما فكرة الانشغال بالإحياء الصهيونى فى فلسطين. فلو كانت الصهيونية تكتفى بالإنجازات المحسوسة للهجرة والاستيطان، وقلب اليهودى "المنفوى" إلى رجل عمل فى مستوطنات مثمرة؛ فإن وجهة نظر يهود اليمن تختلف معها فى الرأى؛فهذه الإنجازات ليست كاملة، فالأمور فى فلسطين لا تكتمل ولا تسير على ما يرام إلا ببناء الخيمة وبالأحرى الهيكل [57].

وهناك قصة أخرى تتجلى فيها فكرة الخلاص التى تسيطر على الشخصية اليهودية اليمنية وهى قصة "**נשיא בישראל**"[58]"زعيم فى إسرائيل "لحمدا بن يهودا" يظهر "عزرا"**עזרה**" اليمنى على أنه كان عقيمًا ثم حظى بعد سنوات كثار بمولود ذكر أنجبه فى القدس بعد هجرته من اليمن .وبعد إنجابه وجد أن هذا الطفل يبشر بحياة كريمة لليهود فى فلسطين ؛ ولذا قرر أن ينذره لإسرائيل، وسماه "نحميا" لأنه وجد فيه مواساة لليهود وخلاصًا من الأزمات و"المنفى"،وبدأ يؤهله ليكون زعيمًا للمملكة اليهودية المزمع إقامتها.وتركز القصة على عملية تأهيل هذا الفتى التى جاءت على حساب الأسرة وبقية الأبناء؛فالأخوة الذين ولدوا بعده تحملوا مشقة العمل من أجله والأم كانت تعمل خادمة عند الأشكناز؛ لتتمكن من تعليمه،والأب يواصل رحلة تعليم الابن،ولا يكتفى بانهائه تعليمه فى فلسطين،بل يرسله إلى الخارج ليكمل تعليمه، وفى سبيل ذلك يضحى بكل ماهو غال ونفيس؛الأمر الذى أثار حفيظة الأبناء الذين كان الأب يقنعهم بضرورة الصبر لأن "نحميا" هو المنقذ المخلص لليهود بأسرهم، فهو يقول :

" **טוב יהיה לכל ישראל בכלל ולהתימנים בפרט ויוציאם כולם מתימן ויביאם לארץ הקדושה**"[59]

"سيكون خيرًا لإسرائيل كلها بشكل عام ولليمنيين بشكل خاص ،وسيخرجهم جميعًا من اليمن ويجلبهم إلى الأرض المقدسة"

نلاحظ هنا أن إيمان اليهودى اليمنى بفكرة المسيح المخلص قد تغير مفهومه بناء على الوضع الحالى فى فلسطين؛ فهى تحتاج إلى تكاتف الجهود والتضحية من أجل تعميرها؛ ولذا تكاتف أبناء الأسرة الواحدة ونجح الأب فى تعبئتهم من أجل تجسيد فكرة المسيح المخلص فى الحياة الحالية، واستعادة فكرة العودة إلى صهيون،وصبغتها بصبغة الإحياء الصهيونى الحالى على يد زعماء أقوياء مؤهلين بالطرق كافة ومدعمين من إخوانهم الذين يؤمنون بقدراتهم على تحقيق الخلاص لكل اليهود فى بقاع العالم شتى ولم شتاتهم فى فلسطين. وبذلك تتحقق عملية الخلاص التى لم تعد قاصرة فى الوقت الحالى على المسيح المنتظر الذى طال انتظاره دون جدوى .

وهكذا كان إيمان "عزرا" اليمنى بفكرة المسيح المخلص دافعًاً لاستبطان فكرة جديدة ولدت فى رحم الفكرة الأولى؛فالمسيح الذى سيتحقق الخلاص على يده ويجمع شمل اليهود ما هو إلا يهودى مؤهل اقتبس مقومات المسيح المخلص وسماته ليواكب العصر الراهن بمتغيراته المتلاحقة التى لا تستوعب الإرجاء والتأخير .

وإذا كان أدب الهجرة الأولى قد كشف عن مدى تدين شخصية اليهودى اليمنى، واصطباغها بسمات روحانية تفوق غيرها من الشخصيات اليهودية الأخرى؛فجدير بنا أن نميط اللثام عن السبب الذى يكمن وراء هذا التدين؛ فقد عاش يهود اليمن حياتهم فى سلام وأمن وطمأنينة،ومارسوا شعائرهم الدينية بحرية تامة،"فرغم نظام الحكم الإمامى المتخلف ،ورغم تعدد المذاهب الإسلامية فى اليمن ؛فإنها لم تشهد أى حركة من حركات الاضطهاد الدينى كالذى شهده مثلا يهود أوروبا"[60].وتلك الحرية الدينية التى منحت هناك لليهود ؛جعلتهم يهتمون بحياتهم الدينية،وتمثل ذلك فى إقامة العديد من المعابد حيث يتلقى فيها أفراد الطائفة التعاليم والأمور الدينية ويمارسون فيها جميع طقوسهم وعبادتهم وأعيادهم الدينية [61]. وكان يهود اليمن يحرصون على الاحتفاظ بالتوراة والكتب المقدسة الأخرى داخل منازلهم؛لتعليمها لأطفالهم وقراءتها وترتيلها والتبرك بها،ولتطهير أرواحهم من الخبائث والشياطين [62].

2- تفاؤل شخصية اليهودى اليمنى :

تظهر شخصية اليهودى اليمنى فى أدب الهجرة الأولى على أنها شخصية متفائلة ؛ فعلى

الرغم من المتاعب والصعوبات التى تعرضت لها إثر التقائها المباشر مع البيئة الفلسطينية الجديدة ، إلا أنها لم تثبط عزيمتها ولم توهن قوتها بل دائمًا ما تتوق إلى مستقبل أكثر إشراقة. ربما تفقد أحيانًا صوابها وربما تصرخ معترضة على مصيرها المؤلم ،لكنها سرعان ما تعود إلى رشدها وتجد لنفسها حلاً يواسيها ويدفعها إلى استكمال المسيرة ."والحقيقة أن عودتها إلى رشدها تعود إلى حافزين؛أولهما يكمن فى وعيها الدينى العميق الذى يحيلها وقت الأزمات إلى ربها لتلقى بأحمالها عليه ،فكل ضائقة يفرجها بقدرته، والحافز الثانى هو حبها للحياة ، ذلك الحب الذى يدفعها إلى البحث عن شىء ما يجعلها تتشبث ولو عن طريق الخضوع والاستسلام ببقائها وصمودها على أرض الواقع "[63]

ومن الجدير بالذكر أن هذه التفاؤلية جعلت نهايات القصص التى تتحدث عن واقع يهود اليمن إبان الهجرة الأولى نهايات متماثلة؛ فحتى لو كانت القصة بمثابة صفحات مظلمة تجسد مأساة الشخصية اليمنية وتميط اللثام عن واقعها المؤلم فى فلسطين، إلا أنها تنتهى نهاية فيها تصالح مع الواقع؛"فصفة التفاؤل التى تصطبغ بها شخصية اليهودى اليمنى أصبحت جزءًا لا يتجزأ من النمط العام لشخصية يهود اليمن فى أدب الهجرة الأولى "[64]، وهذه السمة تسير فى فلكها معظم قصص الأديبة "**נחמה בוחצ'בסקי**""نحما بوحتشفسكى"[65]،ففى قصتها "**אחרי שמחה**"[66]" بعد سعادة " تتجلى مأساة زوجة شابة تدعى"عديا" "**עדיה**"، فقد كانت تعيش فى سعادة جمة مع زوجها "سليم" "**סלים**"وتحملت معه مصاعب الحياة إثر هجرتهما إلى فلسطين، وتسببت فى شفائه من مرض عضال عندما أقنعته بضرورة إجراء عملية جراحية عاجلة، ومع كل هذا لم تجد منه سوى الإهانة والذل بسبب كونها امرأة عاقر، وتحولت حياتها إلى جحيم عندما أدركت أنه يخطط بشكل جدى للزواج من امرأة أخرى،وهنا تقدمها القصة وكأنها فقدت صوابها ؛فتارة تخبط رأسها فى الحائط، وتارة أخرى تلقى بالأوانى أرضًا ، أو تقوم بكسر ما يقابلها علّها تجد متنفسًا لثورتها، والأكثر من ذلك كانت تقسم بأنها ستخنق ضرتها ،وهذا المشهد الدرامى يشكل العقدة الرئيسة فى القصة، بل ربما يشكل كذلك نهاية

أولية لها ،فبتوالى الأحداث وبعد زواج الزوج وإعداده للإقامة مع زوجته الجديدة فى حجرة مستقلة بها،وقراره بمواصلة الحياة كذلك مع زوجته الأولى ؛تأتى نهاية القصة التى تكشف عن تفاؤلية البطلة "عديا" التى لم تقهر رغم أزمتها،بل بحثت عن وميض فى واقعها المؤلم يدفعها إلى التعايش والتأقلم مع الحياة ، فقد استردت صوابها وعادت إلى سابق عهدها بعدما وجدت جانبًا ايجابيًا فى حياتها الزوجية يشجعها على مواصلة الحياة ، فالقصة تقول:

"ואחרי חתונת סלים עם סעדיה , שוב עמלה עדיה לסדר במרתף ולשפשף קדרותיה , ומקצת נחמה בלבה :סלים מצא לילדה חדר לחוד וייישב שם תשעה ימים ותשעה ימים האחרים עמה כאן , במעונם , ישב כמקודם "[67]

"وبعد زواج سليم وسعديا،عملت عديا مرة أخرى على ترتيب السرداب وقامت بتلميع قدورها،وشيء من المواساة فى قلبها :وجد سليم للطفلة حجرة منفردة وسيستقر هناك تسعة أيام، وتسعة أيام أخرى معها هنا فى نزلهما كسابق عهده".

كذلك الحال فى قصة "**גלות** "[68] "منفى"، فنهايتها تفاؤلية تكشف عن رغبة البطل فى التصالح مع النفس، فالبطل "موسا هليفى""**מוסה הלוי**" عاش أيامًا طيبة فى اليمن، وتمتع فيها بحياة كريمة ورزقًا طائلاً، وارتبط برباط الحب بابنة عمه" أوفيا"" **אפייה** ". لكن الأمور انقلبت رأسًا على عقب فى فلسطين؛ فهو يتطوح بين سيده الأشكنازى مسخر العبيد، وبين منزله الحقير الذى يشابه الحظيرة وتتكاثر فيه الفئران وتصوره القصة فى البداية على أنه يستبعد وجود أية فرصة للتخلص من وضعه المتدنى، فهو يقول :

" ואנו העובדים , כלום מצבנו יותר טוב כאן מהחוזרים על הפתחים ? לך עבוד להם עבודת פרך בשני בישליקים ליום ואם יקרה לך שקשה עליך העבודה ואתה רוצה לנוח קצת , מיד קולטות אוזניך כינויים יפים: סוס , חמור, פרא אדם מה איכפת להם לאדונים הללו ? הריהם יושבים כבני מלכים בפלטיניהם ומתענגים על כל טוב : בשר ,

ביצים,חלב ויין . ישמן ישראל ויבעט, ואלמלי ידע קודם, שהוא, מוסה הלוי, יהא עבד נמכר לאחיו , לא היה זז מתימן כי מה לו

גיהינום מה לו גן עדן, אם הוא עבד נמכר לאחיו ואין לו כלום משלו, אין לו כלום,כלום,כלום!"[69]

"ونحن العاملون هل وضعنا هنا أكثر حظًا من المتسولين ؟ اذهب واعمل لديهم يوميًا بأجر زهيد ،ولو حدث وأردت أن تستريح قليلا من وطأة العمل تسمع أذناك على الفور ألقابًا جميلة :حصان ، حمار، همجى . ماذا يهم هؤلاء السادة؟ أليسوا يجلسون كالملوك فى بلاطهم ويستمتعون بالملذات ؛لحم وبيض ولبن وخمر ويسمن إسرائيل ويأرن.ولو عرف مسبقاً أن "موسا هليفى" سيكون عبدًا يباع لأخيه ،لم يكن يتحرك من اليمن.فما له وجهنم ، ما له بجنة عدن إذا كان عبدًا بيع لأخيه ولا يملك لنفسه شيئًا،لا شى ء له ،لاشىء، لا شىء".

تجسد الفقرة السابقة ملامح الأزمة النفسية التى يعانى منها البطل اليمنى؛فالفجوة العميقة بين اليهود الأشكناز واليهود السفاراد لها تأثير بعيد المدى عليه، فهو يشعر بالندم على تركه اليمن التى كان يتمتع فيها بمكانة مرموقة، وهجرته إلى فلسطين التى تمثل بالنسبة له جهنم التى فقد فيها آدميته وتدنى فيها وضعه[70].

وبتوالى أحداث القصة يتجسد المزيد من الأزمات التى يعانى منها البطل فى فلسطين ؛ فقد وصل إلى قمة تأزمه عندما دعاه عمه لحضور حفل زفاف ابنته"أفيا"، فعندما شاهد الحفل هرب كالمجنون ولم يتوقف عن الصراخ والبكاء،بل راح يلقى بغضبه ولعناته على تلك الأرض التى لم تكن بالنسبة له سوى منفى،وعلى العريس الثرى الذى استهوى حبيبته بالمال وقرر أن ينزح إلى حيثما تقوداه قدماه ،ولكن مع بزوغ الفجر وانبثاق بصيص نوره يتصالح "موسا" مع نفسه وعالمه من جديد،فقد زاول عمله بنشاط وهمة،ونسى تمامًا لحظات الألم التى مرت عليه"وراح يغنى وينشد أشعارًا عله يبدل اليأس بالأمل،ويتمكن من معايشة الواقع الجديد بسلبياته وإيجابياته"[71].

وهكذا تنتهى هذه القصة بتبدل حال اليهودى اليمنى من حال يفيض بالسلبية إلى حال آخر إيجابى، وذلك بمجرد أنه رأى فى الصباح الشمس مشرقة،وسمع تغريد العصافير" وتوحى هذه النهاية بمدى حب الحياة الطبيعى لدى اليهود اليمنيين، وتلك السمة تبرز بشكل رئيس فى إنتاج أدباء الهجرة الأولى"[72] الذين يمتنعون عن الاعتراف بالفجوة العميقة بين الواقع والخيال، ليس بهدف تزييف الواقع أو التملص والهروب منه،بل بهدف آخر وهو الحاجة النفسية الملحة للأديب والقراء لحماية أنفسهم من خيبة الأمل التى تعوق دون هجرتهم وانسجامهم مع الواقع الجديد[73]." فأدباء الهجرة الأولى يحاولون تحلية الواقع من أجل دفع عجلة الهجرة،ولذلك كانوا يستخدمون أنماطًا نموذجية حتى يسير الجميع على نهجها،ولم يجدوا أمامهم سوى شخصية اليهودى اليمنى لتكون هى النمط المثالى "[74].

وفى قصة "**לולו**"[75] "لولو""لحمدا بن يهودا"وفى فصلها الأخيرالذى عنوانه "**חיים חדשים**" "حياة جديدة" والذى –كما يظهر من عنوانه–يجسد ملامح حياة جديدة مشرقة تعيشها البطلة "لولو" اليهودية اليمنية ؛ فقد كانت تعيش فى البداية حياة ملؤها المرارة واليأس، وكانت تشعر بعدم الاتزان والقدرة على التأقلم، الأمر الذى جعلها تقرر مغادرة القدس والذهاب إلى إحدى الموشافوت علها تجد هناك مخرجًا لأزمتها، وبالفعل تجد هذه المرأة الرعاية الشاملة والحب من فلاحى الموشافا الذين حاولوا جميعًا التقرب إليها ، وعلموها اللغة العبرية، ووفروا لها العمل المناسب والمنزل المريح ، وبعد حوالى ثلاث سنوات من العمل الجاد فى حوزة هؤلاء الفلاحين الذين رسمتهم "حمدا بن يهودا" بشكل إيجابى [76] تمكنت "لولو"من تغيير وضعها ، وتأقلمت تمامًا مع الواقع فى فلسطين ، وعلى الرغم من كونها مهقاء إلا أنها نالت إعجاب عامل أشكنازى، قرر أن يتزوجها رغم أنف الجميع، وانتهت القصة بزواجهما ثم إنجابهما لطفلين. وفى وقت الفراغ كانت "لولو" تمارس هواية القراءة التى منحتها الفرصة للإطلاع على عوالم جديدة ،وجعلتها تفهم أن حياتها الآن قد تجددت وانتعشت [77].

ومن الجدير بالذكر أن هذه النهاية التى ختمت بها "حمدا" قصتها كانت ذات مغزى مهم؛ فهى تدعو من خلالها إلى الاندماج التام بين الأشكناز والسفاراد –على الرغم من أنها

أشكنازية–لأن هذا الاندماج سيؤدى حتمًا إلى تحقيق الأهداف الصهيونية والآمال المرجوه، فزواج "لولو" من العامل الأشكنازى أسفر عن إقامة منزل يضم بين جنباته طائفتين من الطوائف اليهودية، أى سيتم فيه انصهار للطوائف فى بوتقة واحدة، وداخل هذا المنزل هناك فكرة متأصلة وهى عشق العمل والأرض"وقد أشارت "حمدا" إلى هذا بشكل رمزى وذلك من خلال اختيارها الموفق لاسمى طفليهما ؛فالبنت اسمها "**בציירה**"[78] "جنى العنب" والولد اسمه "**עובד**"[79] "عامل" [80].

وفى قصة أخرى بعنوان"**לחם ומים** " "خبز وماء" تتجسد كذلك معالم نهاية تنبض بروح الأمل والتفاؤل، هذه النهاية حدثت فى ساحة فناء مقفر ومهجور فى أحد أحياء القدس. "فسليم""**סלים**"الشيال وزوجته "حميما" تنتهى قصتهما بالجلوس فى هذه الساحة ليتناولا وجبة العشاء التى لم تكن سوى خبزوماء.ويصورهما الأديب "يهوشع برزيلى" وكأنهما فى منتهى الرضا والقناعة ويصب أضواءه على الإحساس المثالى الذى يتدفق منهما، فعلاقة الحب الوطيدة بينهما، وحبهما كذلك للأرض وزراعتها،وبحثهما عن بديل فيها للأبناء الذين حرموا منهم؛ جعلهما يتشبثان بالحياة رغم صعوبتها. فسليم اليهودى اليمنى مثله مثل سائر أخوته اليمنيين كان يعانى من شظف الحياة ،ولكنه رغم عمله المتواضع وقلة موارده إلاّ أنه كان يكتفى بالقليل ويشعر دومًا وزوجته بضرورة التأقلم مع واقعهما وعن طيب خاطر.لكن الأزمة الطاحنة التى اجتاحت القدس، والتى صورها الأديب على أنها كارثة موجعة أوقفت عجلة الحياة ؛لم تقهر هذا الرجل . فعلى الرغم من جفاف مياه الآبار، وعلى الرغم من البطالة التى سادت والجوع الذى حل بالمنطقة إلا أن عزيمته لم تضعف.فقد كان يبحث من الصباح وحتى المساء عن عمل رغم إدراكه مدى صعوبة هذا الأمر.الكل يقف فى طابور لينتظر الدعم المالى،ولكنه لم يرض لنفسه ولزوجته أن يقبل مالاً لم يتعب فيه. وعلى الرغم من شعورهما بأن النهاية قد أوشكت إلا أنه راح يطوف ويجول وهو يتلظى جوعًا وعطشًا؛ ليبحث عن حل لأزمته وهو يتضرع إلى الرب،ومع مواصلة الأحداث تظهر له شخصية منقذة[81] تختاره من بين الحمالين كافة ليحمل –رغم ضعفه –حمولة كبيرة وهنا يشعر "سليم" بأن الرب لم ولن؛ينساه

لأنه لمس صبره وكفاحه واستمع إلى صوت استغاثته "فالصبر والكفاح وطلب الاستغاثة أمور جوهرية فى حياة كل يهودى يمنى تؤدى حتما إلى تمكنه من الحياة ومواصلتها رغم مرارتها"[82].وتكشف نهاية القصة عن ذلك وتقول :

" ובעוד חצי שעה ראו הכוכבים ממרום יושבים להם איש ואשתו בחצר זה אצל זה,מפה קטנה פרושה לפניהם על המחצלות ושניהם אוכלים לחם ושותים מים . . . ולא עוד אלא חממה... לוקחת לה מיסבשתיקה , ויוצקת לה בשתיקה על שורשי השתילים !...ישתו,ישתו התינוקות וישיבו נפשם .וגם סלים מתמלא רחמים ושמחת הנפש.ומה הוא עושה ? טובל הוא את כל ידו בצפחת מים ומזלף והרי גשם גשם נדבות"[83]

"وبعد نصف ساعة رأيا الكواكب فى العلا ...زوجان يجلسان فى الساحة بجانب بعضهما، ومفرش صغير مفروش أمامهما على الحصيرة،ويتناولان الخبز ويحتسيان الماء. وليس هذا فحسب بل تأخذ "حميما" الماء فى صمت وتصبه فى صمت على جذور الشتائل ... يحتسى الأطفال وينتعشون.وأيضًا "سليم" امتلأ رحمة وسعادة ورضا. وماذا يفعل؟ يغمر يديه بكاملهما فى صفيحة ماء ويرش... وإذا بمطر مطر غامر"

وتحمل هذه النهاية بين سطورها رسالة من الأديب إلى المهاجرين كافة ؛فهو يريد أن يدفعهم إلى العمل دومًا على تعمير"أرض الميعاد"وزراعتها ،فخلاصهم لن يتحقق إلا بعدما يزرعون الأرض ويرتبطون بها ويحققون ما أوصاهم به الرب.

وقد استقى الأديب هذا المعنى من العهد القديم "**וכי תבואו אל ארץ ונטעתם כל עץ מאכל** ..."[84] ",ومتى دخلتم الأرض وغرستم كل شجرة للطعام " ،ومن السنهدرين حيث يقول الحبر **אבא "אין לך קץ מגולה, מזה שנאמר "ואתם הרי ישראל ענפיכם תתנו ;ופריכם תישאו לעמי ישראל,כי קרבו לבוא"**[85]" لانهاية لمنفاك إلا من خلال ما قيل : "وأنتم ألا تعطون غصونكم لإسرائيل وتحملون ثماركم لشعوب

إسرائيل لأنها أوشكت على المجيء " .وهذا يعنى أنه كلما اخضرت فلسطين كلما اقترب موعد الخلاص[86].

3 -هزل شخصية اليهودى اليمنى

يكشف أدب الهجرة الأولى عن ملمح جديد تتسم به شخصية اليهودى اليمنى وهو الملمح الهزلى . وتتجسد ملامح هذا الملمح من خلال نمطين أحدهما هو نمط اليهودى اليمنى الظريف الذى لا يصيب أحدًا بالضرر،بل أفعاله يُحكم عليها بأنها مكائد طريفة ، والآخر هو نمط اليهودى اليمنى الساذج الذى يضفى وجوده نوعًا من البهجة والتسلية على المحيطين به .

ويتجسد النمط الأول من خلال مسرحية"**הבחלן**"[87] "ليهودا برزيلاى"؛ فبطل هذه المسرحية يدعى"**סעדיה**" "سعديا" وهو يهودى يمنى يقوم بالخدمة فى منزل"**ידידיה**" "يديديا" الكاتب الأشكنازى الذى لم يسلم من سخرية خادمه وانتقاده الحاد؛"فسعديا" يدرك نقاط ضعف سيده ،وحالاته المزاجية المتباينة ويحاول أن يستفزه على سبيل الدعابة والمرح :

ידידיה (יושב וכותב , משליך פתאום העט מדבר לעצמו):אפילו עט איננו יכול להכין (מתכוון לסעדיה) מצלצל

סעדיה (בא וקיתון מים בידו) : אדוני מצוה ?

הרי הקיתון.המים קרים מאוד .

ידידיה (בכעס) : תמיד מים ומים .עט אני אומר לך,עט טוב תן.

סעדיה:הלא כבר נתתי עט.

ידידיה (משליך העט לסעדיה) : אדרבה נס הוא לכתוב

(סעדיה מרים העט , יושב על מקומו של ידידיה ומתחיל לכתוב).

ידידיה : משוגע . לא די לך שאתה מתגנב תמיד לאחרי ועושה לי עקודים נקודים וברודים על כל כתבי , עוד נועזת לעשות זאת בפני.

סעדיה :והלא אדוני ציווה לי לכתוב .

ידידיה :פרא אדם !בחלה נפשי בחוכמותיך. עט תן לי (סעדיה בתמימות מעושה מוציא מחיקו עט ונותן לו. ידידיה טובל העט ,רוצה לכתוב אך משיבה בכעס לסעדיה).עט.עט תן לי,עט טוב. שאוכל לכתוב בו, לכתוב דבר יפה. ואתה נותן לי עט כזה.

סעדיה : בחייאתי אדון . בקשתי בעד אדון עט כזה ,עט הנחוץ באמת לאדוני , אבל לא מצאתי.

ידידיה :לעזאזל, לעזאזל.

סעדיה:לבדי,או יחד עם העט?[88]

"ויجلس "يديديا" ويكتب،ويلقى بالقلم فجأة ويتحدث مع نفسه قائلا :حتى القلم لا يستطيع أن يجهزه (يقصد سعديا) ويرن الجرس.

جاء "سعديا" ومعه إبريق ماء :أيأمر سيدى بشىء،ها هوذا الإبريق.المياه باردة للغاية.

ويقول "يديديا" فى غضب :دائمًا ماء وماء،إننى أقول لك قلمًا أعطنى قلمًا جيدًا.

سعديا:ألم أعطك من قبل قلمًا.

ويلقى "يديديا" القلم لسعديا : تفضل حاول أن تكتب به ،ويرفع سعديا القلم،ويجلس مكان يديديا ويبدأ فى الكتابة.

ويقول "يديديا": مجنون.ألا يكفيك أنك تلصصت إلى هنا فى الوقت الذى كنت فيه فى الموشافا ولطخت لى كل الكتابات ،ألا يكفيك أنك تتلصص دومًا ورائى،وتصنع رقطًا منقطة ومبقعة على كل كتاباتى ،ومرة أخرى تجترأ وتفعل ذلك أمامى .

قال "سعديا" : ألم يأمرنى سيدى بأن أكتب !

"يديديا" :همجى اشمأزت نفسى من حكمك.أعطنى قلمًا .

ويخرج "سعديا" بسذاجة مصطنعة قلما من حضنه ويعطيه "ليديديا"، ويغط القلم فى الماء، يريد أن يكتب ،لكنه سرعان ما يرجعه فى غضب "لسعديا".قلما أعطنى قلمًا ، قلمًا جيدًا كى أستطيع أن أكتب، أكتب شيئًا جيدًا، وأنت تعطنى قلمًا كهذا.

"سعديا" : وحياتى يا سيدى بحثت عن قلم كهذا لسيدى ،قلم مستعجل لسيدى، لكننى لم أجد.

"يديديا": إلى الجحيم ،إلى الجحيم.

"سعديا" : بمفردى أم سويًا مع القلم .

هنا تخفف روح الدعابة التى يشيعها "سعديا" فى المنزل من حدة التوتر الدرامى فى المسرحية[89] . فالمنزل يفيض بالأسى والحزن بسبب المرض النفسى الذى ألم فجأة بالكاتب "يديديا"، وجعله عصبى المزاج يرغب دومًا فى الاختلاء بنفسه بعيدًا عن أفراد أسرته؛ ولذا تشارك الأسرة بأسرها هذا اليهودى اليمنى فى علاجه لسيده بروح الدعابة، فهى لم تعترض البتة على ردود أفعاله الساخرة تجاه سيده ،بل تدفعه إلى مواصلتها عله يخرجه من أزمته النفسية، ومن ثم تتزايد أفعاله الساخرة فى المسرحية؛ فعندما يلقيه سيده غاضبًا بكل ما تطوله يداه، يتحرك حركات سريعة ويقفز هنا وهناك ويبالغ فى حركاته ويصدر أصواتًا عجيبه ويلوى ملامح وجهه ؛ ويجبر سيده على الضحك وبالتالى نجده يساهم تدريجيًا فى علاجه من خلال مواقفه الكوميدية فى المسرحية.

ويتجسد النمط الآخر الذى يجسد ملامح الشخصية الهزلية لليهودى اليمنى من خلال شخصية "إسحاق""**יצחק**" عند "**זאב יעבץ**"زئيف يعبتس"[90]" فى قصة "**חרבות לאתים**" [91]. فبطل القصة فتى بالغ يدعى"يهودا""**יהודה**" قرر أن يترك مسقط رأسه ومنزله الذى كان يفيض بأبهة العيش، ويتوجه إلى فلسطين ليعمل بالزراعة؛وذلك لأنه يعى جيدًا أن مستقبل إسرائيل متعلق بالعمل الزراعى وتطويره. وفى فلسطين كابد هذا الفتى العديد من المشاكل والصعوبات؛ فالعمل الجسدى أرهقه وحال دون شعوره بالتكيف والانسجام ، هذا بالإضافة إلى صعوبة الحياة هناك وقسوتها مقارنة بحياة التدلل التى كان يعيشها منذ نعومة أظفاره؛ الأمر الذى جعله يشعر بالغربة ويفكر فى النزوح .ولم يتراجع عن هذه الفكرة إلا بعدما ظهر له "إسحاق" اليهودى اليمنى الذى كان يدرس معه فى المدرسة الزراعية "**מקוה**

ישראל" "مقفا إسرائيل"،والذى أخذ على عاتقه مسؤولية مساعدة هذا الفتى؛ليتغلب على أزمته فى فلسطين .

ومن الجدير بالذكر أن شخصية "إسحاق" جاءت فى القصة لتضفى نوعاً من الكوميديا على الأحداث الدرامية التى جابهت اليهودى الغربى "يهودا"[92]؛ فقد كان "اسحاق" وساذجًا وطيب القلب لأبعد الحدود،لم يتمكن مطلقًا من استيعاب مقومات الثقافة الغربية؛ مما دفع الجميع إلى مناداته بلقب "**חושם**"[93] "أبله".

وهناك العديد من المواقف التى تكشف عن بلاهة "إسحاق" اليمنى وسذاجته وتبعث على السخرية والضحك ؛ فعندما قرر "يهودا" النزوح من إسرائيل ،حاول "إسحاق" جاهدًا أن يحول دون ذلك وكانت محاولاته تكشف عن سطحيته وعدم امتلاكه للوسائل الجدية التى يتمكن من خلالها من إقناع شاب أشكنازى مدلل يختلف البتة عن غيره من الشباب السفاراديم :

"**התימני הנאמן ניסה בתומתו לדבר על לב העלם הנעצב,ולהלל בעיניו את טוב הבית,את מאכלו , את משקהו , ואת תלבושתו ראה את נעלי הטובים המסומרים , קרא וירם את רגלו עד לנגד עיניו,הלא ברזל הם , ולא עור, האף אין זאת ! ונעלים כאלה יינתנו לאיש ממנו פעמיים בשנה. יהודה כמעט לא יכול להתאפק משחוק**"[94].

"حاول اليمنى المخلص بسذاجته أن يقنع الفتى الحزين ،وأن يثنى على خيرات المدرسة أمامه، طعامها وشرابها وزيها.انظر إلى حذائى الجميل المسمر.صاح وهو يرفع رجله صوب عينيه قائلا أليس حذاء من الحديد وليس من الجلد .هل يخفى عليك ذلك أيضًا!إنهم يعطون كل واحد منا حذاء كهذا مرتين فى السنة.وتقريبًا لم يستطع "يهودا" أن يتمالك نفسه من الضحك ".

هنا تتضح تماما الفجوة الشاسعة بين اليهود الشرقيين والغربيين؛"فاسحاق" اليهودى

اليمنى يظهر كشخص ساذج يحكم على الأمور بنظرة ساذجة غير متعمقة تنم عن قصوره الفكرى وعدم تبصره الجيد للأمور."فيهودا" الأشكنازى لم يذق مطلقًا طعم العوز والفقر ولم يضطر لارتداء أحذية بالية من النوع الذى يحاول "إسحاق" أن يغريه به عله يعدل عن قرار النزوح ،بل يتسبب هذا الحذاء فى نفور "يهودا" من واقعه الجديد وإحساسه بالجزع والرعب. فعندما كان "يهودا" يرتدى هذا الحذاء كان يتذكر الحذاء الأملس الرقيق الذى كان يرتديه فى مسقط رأسه ويقارن بين النقيضين فتفيض نفسه بالحزن والأسى .

وفى قصة"**דרך שלושת ימים**"[95] "رحلة من ثلاثة أيام" للأديب نفسه تتجلى كذلك مدى سذاجة شخصية اليهودى اليمنى والفجوة الثقافية العميقة بينه وبين غيره من الأشكناز؛وذلك من خلال العزف البدائى الذى قام به البطل "إسحاق".فبدلاً من العزف على الآلات الموسيقية الحديثة ذات الإيقاعات السريعة الموحية؛نجده يستخدم صينية حديدية ويطرق عليها بساق معدنية ويحدث أصواتًا مزعجة لا تندرج تحت أى نوع من أنواع الموسيقى؛ الأمر الذى دفع الجميع إلى الضحك المتواصل[96].

ويلاحظ هنا أن الأديب أقحم شخصية اليهودى اليمنى داخل عمله الأدبى؛ليدعو_من خلال تمسكها بالبقاء فى فلسطين_ اليهود فى شتى بقاع العالم إلى ضرورة الهجرة إلى فلسطين، والتمتع بالروح الهزلية نفسها التى يتمتع بها يهود اليمن؛حتى يتمكنوا من التعايش مع الواقع الجديد بكل ما فيه من سلبيات وإيجابيات.

4-جدية شخصية اليهودى اليمنى فى العمل

كشف أدب الهجرة الأولى عن سمة أخرى تتسم بها شخصية اليهودى اليمنى؛ وهى الجدية فى العمل.وتعتبر قصة"**טבע**"[97] "طبيعة" لموشيه سميلانسكى بمثابة أنشودة مدح وثناء للعامل اليهودى اليمنى الذى يتميز بالجدية والمهارة والرغبة الدؤوبة فى تدعيم الاستيطان فى فلسطين . فالقصة تبدأ بإسقاط الضوء على البطل"**עובדיה**" "عوفديا" اليمنى الذى كان عمله كحارس هو المفتاح الحقيقى لتحليل شخصيته :

"**עובדיה הוא איש רציני.רציני בעבודה . אל תבקשו להתחרות**

בו,לא תעמדו בנסיון.רציני בשמירה .ישמרך אלוהים מתחת אל כליך . ועל אחת כמה וכמה לנסות לקטוף מן העץ ,ואפילו מתוך שובבות . הוא לא ירחמך.זכות חבר,ידיד ושאר בשר לא תעמוד לך . מנהמת קולו יפול לבך . ואם יכבדך מ"מתנת ידו", יחשכו עיניך ואתה תצוה לבניך ולבני בניך לא ל"הסיג גבול ". רציני בדבריו . מלה בסלע . אינו יודע להחליק לשון. אינו יודע איפה ואיפה.כאשר ידבר אל החלוצים העובדים לסירוגין בפרדס , כן ידבר גם אל הפועלים הקבועים , התימנים והאשכנזים וככה ידבר גם אל בעל הפרדס . אין לפני עובדיה משוא פנים"[98].

"עופדיא רגל גאד.גאד פי אל עמל.לא תטלבון מנאפסתה ؛לאנכם סתפשלון.אנה גאד פי אל חראסה . חפט אללה מן אל סרקה כפיה או מן מחאולה אל קטף מן אל שגרה ולו עלי סביל אל שקאוה ؛ פהו לן ירחמך ، ולן ישפע לך חק אל צדאקה ואל זמאלה וצלה אל רחם .סוף תרתעד פראיסך מן צחב צותה.וא׳ד אכרמך מן הבה יד׳ה פסוף תרי אל דניא במנטאר אסוד ، וסוף תוצי אבנאיך וא׳בנאיי אבנאיך א׳לא יתגאוזוא אל חדוד . אנה גאד פי חדית׳ה ، וכלאמה מוזון. לא יערף אל נפאק א׳וערם אל אנצאף. פעגדמא יתחדת מע אל טלייעין אל דין יעמלון באלתנאוב פי אל בסתאן יתחדת מעהם מתלמא יתחדת מע אל עמאל אל דאימין מן אל ימנייין ואל׳אשכנאז، ואל׳אמר נפסה מע צאחב אל בסתאן ؛ פעופדיא לא יערף אל מחאבאה ".

הנא תטהר שחצית "עופדיא" אליהודי אליממי בשכל ימית אללת׳אם ען גדיתהא פי אל עמל ؛ פהו פי מגאל חראסה אל בסתאן לא יתהאון אל בתה ، פעינאה תראקבאן אל בסתאן ותתועדאן לכל מן תסול לה נפסה אל סרקה א׳ו אל קטף מן תמאר אל׳אשגאר. והו פי עמלה לא יערף מטלקא אל מחאבאה ויתעאמל מע אל גמיע בשכל יכשף ען נזאהתה וא׳סתקאמתה פי אל עמל؛ פלא פרק ענדה בין צדיק א׳ו קריב א׳ו זמיל،וה׳דה אל חקיקה יד׳רכהא אל גמיע؛ומן ת׳ם יכשון חטורה תגאוז אל חדוד וא׳נתהאך חרמה אל בסתאן אל׳ד׳י יעמל פיה .

ومن الجدير بالذكر أن جدية "عوفديا" فى العمل قادته إلى الإحساس بالمسؤولية تجاه كل ما يحدث داخل البستان الذى يحرسه؛ فقد كان يشعر بالحزن والأسى عندما تذبل ثمار أشجار البستان؛ وذلك لأنه كان يشعر بوشائج القربى بينه وبينها:

"הוא אוהב את הפרדס ,שהוא עובד בו זה חמש עשרה שנה,את העצים ואת ההפרים,והם קרובים לו קרבת נפש ממש. כל הנוגע בהם כנוגע בנפשו. ולבו כאב מאוד לראות עם שחר את הבננות שהשחירו, כשרופות אש , ואת עלי העצים שהתכווצו , נכמשו, כאחוזי כאב. ותפוחי הזהב הם עלובים כל כך, קרום הכפור הדק שם עליהם מצור ולקחם בשבי.ונפש עובדיה הומה להם"[99]

"إنه يحب البستان الذى يعمل فيه منذ خمس عشرة سنة،ويحب الأشجار والثيران ؛ فهم بالفعل مقربون إلي نفسه ،وكل ما يمسهم بسوء كأنه يمسه. ومع بزوغ الفجر تألم قلبه للغاية عندما رأى أشجار الموز التى أسودت وكأنها محترقة بالنار، وأوراق الأشجار التى تجعدت وذبلت وكأنها مصابة بالألم،والبرتقال بائساً جداً ؛ حاصرتهم قشرة ثلجية رقيقة وأوقعتهم فى الأسر. واهتزت نفس عوفديا حزنًا عليهم ".

يلاحظ هنا أن "عوفديا" كان يعشق البستان الذى يعمل فيه؛لأنه عامل رئيس لتدعيم الاستيطان فى فلسطين؛ ففيه يمارس العمل الزراعى الذى يربط اليهودى بالأرض؛ وفيه كذلك يتحقق مبدأ الكفاية الإنتاجية التى تسد حاجة المستوطنين الجدد. وعشق "عوفديا" اليمنى للأرض الزراعية، وحرصه على جودة الإنتاج الزراعى لا ينبع من فراغ ؛ فيهود اليمن كانوا يحترفون الزراعة،وكانوا يجيدون فن التعامل مع الأرض ويتحملون مشقة العمل فيها[100]،ولذلك اعتمد عليهم القائمون على الاستيطان إثر هجرتهم إلى فلسطين ضمن موجة الهجرة الأولى، وبمرور الوقت استطاع يهود اليمن أن يحلوا محل العمال العرب الذين كان اليهود يستأجرونهم للاستفادة من كفاءتهم الزراعية،الأمر الذى تسبب فى خلق أزمات طاحنة

بين العرب واليهود.ومع موجة الهجرة الثانية(1904–1914) مال اليهود إلى عبرنة كل شيء ؛ أى راحوا يطبقون فكرة العمل العبرى والأرض العبرية واللغة العبرية؛وذلك لطمس المعالم العربية لفلسطين[101] .

ولم تكن قصة "طبيعة" هى الوحيدة التى تحدثت عن جدية اليهودى اليمنى فى العمل ؛ بل هناك قصص أخرى فى أدب الهجرة الأولى تفيض بالحديث عن هذه السمة؛فمثلا هناك قصة بعنوان"**יומהשילום**"[102] "يوم السداد " ل " ي. ب. موشيه " "**י.ב. מושה**"[103]" تكشف – كذلك – عن جدية العمل ومصدرها ؛فالبطلة فتاة تدعى نعما""**נעמה**"" تعلمت صناعة النسيج فى مدرسة"**בצל אל**" "بتسيلئيل" ؛وبعدما تخرجت من المدرسة وأتقنت هذا الفن انضمت للعمل ضمن فريق من الفتيات فى مصنع للغزل، وهناك أثبتت قدرتها من خلال جديتها وكفائتها، والقصة تكشف عن مصدر هذه الجدية وتقول :

"**נעמה משתדלת לעבוד יותר הרבה שורות ליום ואיננה שמה לב לזמן.צריך לעבוד...את זה היא יודעת מאביה,גם הוא עובד בזיעת אפיו, והוא יושב כל היום בחום השמש ובכל זאת הוא עובד**"[104]

" تسعى "نعما" أن تعمل المزيد من الصفوف فى اليوم دون أن تكترث بعنصر الزمن. ينبغى أن نعمل، إنها تعلم ذلك من والدها،فهو يعمل أيضًا بكده وتعبه، ويجلس طوال اليوم فى القيظ ومع هذا يعمل ".

تكشف الفقرة عن مدى جدية البطلة "نعما" والتزامها بالعمل،فقد تعلمت من والدها أن العمل له قيمته وأهميته، ولذلك على الفرد ألا يتهاون فى عمله مهما كانت طبيعته؛ فالأب كان يكد ويتعب ولا يكترث بحرارة الشمس والابنة كذلك تجتهد فى عملها، وترغب فى زيادة معدل إنتاجها؛ "إيماناً منها بأن العمل يكافح الفقر مثلما تكافح الصهيونية "الشتات اليهودى" [105].

وهناك قصة أخرى بعنوان"**פעמיים**"[106] "مرتان" تكشف أيضًا عن جدية المرأة اليمنية

فى عملها ؛فالبطلة "طوبيا" كانت تعمل خادمة عند الأشكناز، وكان عملها يكشف عن جديتها والتزامها، ولذلك عانت هذه المرأة من التخبط النفسى بين رغبتها فى العناية بزوجها الذى مرض فجأة وبين التزامها بالجدية فى العمل عند سيدتها .

وفى قصة "**אסונה של אפיה**"[107] "كارثة أفيا" "لنحما بوحتشفسكى"كانت ملامح الجدية فى العمل تظهر على وجه البطل"موسى" اليهودى اليمنى الذى كان عمله الشاق فى الماكينات يغطى وجهه بالدخان، ويجعل الأشكناز يسخرون من مظهره وينفجرون فى الضحك غير مكترثين بمشاعر رجل جل همه العمل والاعتكاف على التوراة ،وحول هذا تقول القصة :

" **היטב חרה לה לאפיה , כשבבית האשכנזי , שהיא עובדת בו, עלבו את מוסה שלה . הוא נכנס לבקש ממנה את המפתח ופניו**

מכוסים פיח , ראו אנשי הבית ופרצו בצחוק . נתבלבלה אפיה שהיתה מנגבת אז צלחות לאחר השטיפה , לבה התחיל דופק בחוזקה וידיה רעדו עד כדי כך , שהפילה צלחת , שנשברה לרסיסים. היא פרסה בבכי ולא שמה לב לשברי הכלי,לבה רתח לכבוד בעלה שנפגע כאן לעיניה באופן אכזרי ... ולאחר ששבוידיה לעבוד , עוד לבה קובל: "מה בכך אם חזר אדם מעבודה קשה במכינות ופניו הם כשולי קדרה ? יתרחץ ויהיה יפה כמוהם ! וכי מן היושר הוא להתפרץ בצחוק בפני אדם כזה ולשימו ללעג ולקלס ? הלה מוסה שלה בקי בתורה ובעבודה יותר מבעל הבית הזה.הלא אפילו עד קרסוליו של תלמיד חכם שלה אינו מגיע וצריך הוא לנהוג כבוד באדם היושב על התורה ועל העבודה!"[108]

"غضبت "أفيا" بشدة عندما أهانوا زوجها فى المنزل الأشكنازى الذى تعمل فيه.فقد دخل ليطلب منها المفتاح ووجهه مغطى بالدخان،ورآه أهل المنزل فانفجروا فى الضحك. وارتبكت أفيا التى كانت تجفف آنذاك الأطباق بعد غسلها،وبدأ قلبها يخفق بشدة، وارتعدت يداها

لدرجة أنها أسقطت طبقًا وانكسر لشذرات.وانفجرت فى البكاء، ولم تكترث بكسر الطبق، وارتجف قلبها على إهانة زوجها هنا أمام عينيها بشكل قاس.وبعدما واصلت العمل كان قلبها يتذمر قائلا :"ما العجب فى أن يعود إنسان من عمل شاق فى الماكينات ووجهه كقعر القدر؟ سيغتسل وسيكون جميلا مثلهم .وهل من العدل أن تنفجر فى الضحك أمام إنسان كهذا وتسخر منه وتذدريه؟أليس موسى زوجها خبيرًا فى التوراة، والعمل أكثر من صاحب هذا المنزل . شتان بينه وبين زوجها الحاخام، ويجب عليه أن يتصرف باحترام مع شخص يجلس معتكفًا على التوراة والعمل "".

لاتكشف الفقرة السابقة فقط عن جدية يهود اليمن فى العمل،بل تكشف كذلك عن الفجوة الشاسعة بين الأشكناز والسفاراد .فالبطلة "أفيا" التى كانت تعمل خادمة لدى الأشكناز كانت تشعر بالمهانة نتيجة لسوء معاملة الأشكناز لها ولزوجها ،فهم ينظرون إلى السفاراد نظرة ملؤها السخرية والتهكم وكأنهم من جنس آخر لا يمت لليهود بصلة ،وكانوا يتنكرون لدورهم الإيجابى فى الاستيطان ؛بل كانوا ينظرون إلى أعمالهم نظرة متدنية ؛وفى المقابل يشعر السفاراد بأنهم يقومون بأعمال لا يقوى الأشكناز على القيام بها ؛لأنهم مرفهون لايكترثون سوى بهندمتهم الشخصية ،ولا يحاولون التعمق فى التوراة والاعتكاف عليها مثلما يفعل السفاراد .

والحقيقة أن أدب الهجرة الأولى قد تعرض حثيثًا لظاهرة التفاوت الطبقى بين الأشكناز والسفاراد، والتى كانت بمثابة حجر عثرة أمام المستوطنين إثر هجرتهم إلى فلسطين ؛فمثلا الأديبة "نحما بوحتشفسكى" كانت متيقظة لهذه الظاهرة وكانت تحاول أن تعترض عليها ، وتحذر من مدى خطورتها ،ولذلك نجدها تكشف عن هذه الفجوة الطبقية التى كانت تزداد وتتفاقم بين مستأجرى اليوم الواحد الذين كانوا يناضلون من أجل الرزق ،وبين الفلاحين الذين كانوا يستمتعون بحياتهم ،وبين سيدات مدلالات وسيدات يعملن من أجل توفير لقمة العيش .والحقيقة أن شخصية اليهودى اليمنى التى كانت مفتقرة اقتصاديًا وثرية أخلاقيًا وقيمًا ؛ كانت هى المجسد الفعلى للمفاهيم الاجتماعية "لنحما بوحتشفسكى" التى أرادت من خلالها

أن تكشف عن عثرة من العثرات التى تهدد كيان الاستيطان اليهودى وتبشر بحتمية تقويضه لو لم ينتبه الجميع ويعملون على إذابة الفوارق الاجتماعية بين اليهود كافة داخل فلسطين .

ولم تتوقف جدية العمل لدى يهود اليمن عند هذا الحد ؛بل نجد موشيه سميلانسكى يكشف هو الآخر عن هذه السمة فى البطلة "**מרים**""مريم"[109]اليمنية بطلة مسرحية "**רחלה**"[110] "رحلا"؛ فقد كان عملها فى مزرعة الحبر" "مردخاى""**מרדכי**الأشكنازى يكشف عن جديتها ومهارتها ؛فقد استطاعت بفضل خبرتها فى المجال الزراعى أن تنهض بشأن المزرعة وتحقق لأصحابها الكفاية الإنتاجية،وقد كانت جديتها فى العمل سببًا مباشرًا فى موافقة الحبر "مردخاى" على زواجها من ابنه الأشكنازى؛وتلك دعوة صريحة من الأديب إلى محاولة رأب الصدع بين الأشكناز والسفاراد ،وتغيير وجهات النظر القاصرة حول التفاوت الطبقى بينهم[111].

5- ملامح شخصية المرأة اليهودية اليمنية

مال كثير ممن كانوا يناضلون من أجل تغيير وضع المرأة فى إسرائيل إلى الاعتقاد بأن الاستيطان الجديد الذى يبشر ببراعم الإحياء الصهيونى فى فلسطين سيكون برهانًا إيجابيًا على المساواة بين الرجل والمرأة؛ أى أن المرأة فى ظل الاستيطان الجديد سوف تكون عضوًا فعالاً على الرغم من أنه لم يكن لها أى دور فى الصهيونية،ولم نلمح أية امرأة يهودية على رأس أى تيار صهيونى.ولكن بعد الهجرة إلى فلسطين نجدها تشارك فى اتخاذ القرارات وتدلو بدلوها فى الأمور كافة.ولكن هذا الاعتقاد كان بمثابة أمل لم يخرج بعد إلى حيز التنفيذ؛ فلم يكن هناك – مثلا– اتفاق فى الآراء بشأن حق المرأة فى الانتخابات داخل الأوساط المعارضة فى إسرائيل كأحزاب العمال؛ فمسألة تحرير المرأة ومساواتها فى الحقوق والواجبات لم تشكل بالنسبة لأعضاء هذه الأحزاب قضية جوهرية ملحة لها الأولوية فى جدول أعمالهم[112]. وأيدوا فلاحى الموشافوت لاعتبارات خاصة بموقفهم الدينى المتشدد الذى يحول دون مساواة المرأة بالرجل [113] والأكثر من ذلك أنه بين الطليعيين سادت عملية التفرقة بين الرجل والمرأة[114] وكذلك سادت النظرة المتعجرفة للرجل تجاه المرأة فى وسط أعضاء حركة ،"الحارس الفتى **השומר**

הצעיר""[115].كل هذه الأمور المناهضة لحق المرأة فى المساواة فى ظل الاستيطان الجديد جعلت أديبات الهجرة الأولى يضعن نصب أعينهن النضال من أجل تغيير الوضع المتردى للمرأة فى الاستيطان الجديد فى فلسطين[116]؛"فالمرأة فى هذا الاستيطان كانت تتحمل بحب عبء الجهد المتواصل من أجل تعمير فلسطين وتمهيدها لاستقبال مهاجرين جدد،وكان دورها لا يقل فى أهميته عن دور الرجل،ومع هذا لم تحظ بتقدير واهتمام بل قاموا بتهميش دورها ولم يجعلوها تدلو بدلوها فى الأمور الخاصة والعامة"[117] ،وجعلوا النشاط الاستيطانى قائمًا فقط على سواعد الرجال دون النساء[118]

وقد تعرض الإنتاج الأدبى لأديبات الهجرة الأولى لموضوع الرغبة فى تغيير وضع المرأة المتردى ؛كان هذا بمثابة ثورة ضد جمهور المستوطنين الذين لا يدركون مدى خطورة تهميش وضع المرأة، ولا يرغبون البتة فى مساندتها لتغيير وضعها،وضد جمهور المستوطنات اللائى لا يشعرن بالتفرقة والتمييز بينهن وبين الرجال "بل يجدن فى هذا أمر طبيعى ويعترضن على كل محاولة لتغيير وضعهن والاحتجاج عليه" [119].

ووجدت أديبات الهجرة الأولى أن الوسيلة المثلى لتحقيق هدفهن فى تغيير وضع المرأة يكمن فى تقديم الوعظ والإرشاد للنساء والرجال على السواء،وحثهم على ضرورة مواكبة روح العصر بمتغيراته المتلاحقة ،والسعى دومًا إلى الاعتراض على التقاليد العقيمة التى تحول دون وصول المرأة إلى مكانة متميزة ،وتجعلها لا تؤدى دورها المهم فى عملية الاستيطان التى تقوم فى المقام الأول على سواعد الرجال قبل النساء.وقد سعت أديبات الهجرة الأولى إلى الكشف عن دور المرأة فى الاستيطان،ودور الرجل فى طمس هويتها ومسؤوليته عن تأخر خطواتها أو تقدمها ،وعملن على بث الوعى الصهيونى بين النساء ؛ وذلك بهدف الوصول إلى صورة مثالية للمجتمع الاستيطانى الجديد الذى يتكاتف فيه الرجل والمرأة [120]. فمثلا تقول "حمدا بن يهودا" فى قصتها "**חוות בני ריכב**"[121] "ضيعة أبناء ريخف"التى تدور حول رغبة اثنين من المستوطنين الجدد فى زيادة عدد المستوطنين بالطرق كافة :

" אם בין האיכרים לא פגשתי כבר מזמן התלהבות אמיתית מסירות נפש, אף הסכמה חזקה לסבול ומעטים היו בעלי רגשהנה בין הנשים אף אחת מאלף לא מצאתי ואם רבים מחובבי ציון האמיתיים לא באו להשתקע בארץ ישראל , היתה יד הנשים בזה. ולא מעטים שבאו הנה ושבו אחרי שנה או שישה חודשים הלכו אחרי האישה ... אין לקוות מנשותינו דבר . כל זמןשלא ניתן את ליבנו לחינוכן...וצריך להודות כי במושבותינו הנחנו את האישה לגמרי לנפשה. מי מאיתנו לימד את אשתו או קרא לפניה.ועל כן שנים אחדות אחרי הנישואים,כאשר נהייתה האישה לאם לשניים שלושה ילדים,לא בלבד שלא התקדמה... אלא נהפכה לשפחה אמיתית , אף שכחה את אשר ידעה לפנים.האם דאגנו להיטב מצבן ? האם סידרנו איזה מקלט כללי להילדים שתוכל כל אם להניח שם את ילדיה בטוחה ... ותוכל ללכת אל האסיפות , לקרוא ,לשמוע ,לדבר,להתפתח,ללמוד,אנו חייבים "[122]

"إذا كنت لم أجد منذ فترة بين الفلاحين حماسًا حقيقيًا وإخلاصًا ، أو قبول تام للتحمل، وكانت الأقلية ذا حس مرهف؛فها أنذا لم أجد بين النساء امرأة واحدة من ألف،وإذا لم يأت الكثيرون من أحباء صهيون الحقيقيين ليستقروا فى فلسطين ؛فالنساء كن السبب فى ذلك . وليس بقليل من جاء إلى هنا وعاد بعد سنة أو ستة أشهر ،ساروا وراء المرأة . لا نأمل شيئًا من نسائنا طالما أننا لم نلتفت إلى تعليمهن،وينبغى أن نعترف أننا فى موشافوتنا تخلينا تماما عن المرأة؛من منا علم زوجته أو قرأ أمامها ،ومن ثم وبعد بضع سنوات من الزواج،وبعدما أصبحت المرأة أما لاثنين أو ثلاثة .لن تتقدم المرأة فحسب بل ستصبح جارية،وتنسى كذلك الذى تعلمته من قبل.هل تعهدنا بتحسين وضعها،هل دبرنا مأوى عام للأولاد تستطيع كل أم أن تضع فيه أبناءها وهى مطمئنة،وتتمكن من الذهاب إلى المحافل لتقرأ وتسمع وتتحدث وتتطور وتتعلم.نحن مذنبون ".

تكشف الفقرة السابقة عما يلى :

1_ كانت المرأة اليهودية قبل هجرتها إلى فلسطين تفتقد الوعى الصهيونى والعاطفة الجياشة تجاه "أرض الميعاد"؛ويرجع السبب فى ذلك أن المشروع الصهيونى كان قائماً على سواعد الرجال دون النساء ،وكان دور المرأة قاصراً على تربية الأولاد ورعاية الزوج والمنزل،ولم تكن المرأة قادرة على استيعاب مقومات المشروع الصهيونى،ولم تتفهم جيدا أبعاده وخطواته فى دفع عجلة الهجرة والاستيطان؛وذلك لأنها لم تأخذ قسطاً وافراً من التعليم .

2_ عدم وعى المرأة بالصهيونية ودورها الرائد فى تثبيت دعائم الاستيطان جعلها تحول دون هجرة زوجها المحب لصهيون ؛فعندما كان الزوج يقرر الهجرة تاركا الحياة المترفة والمستقرة التى كان يعيش فيها ؛كانت زوجته تعترض بدون وعى أو ثقافة فكرية أو عقائدية، وكانت تصف قراره بأنه غير مسؤول،ولذلك إما أن يمتنع الزوج عن الهجرة أو يقرر الهجرة رغما عنها،وفى فلسطين تتذمر الزوجة وترفض واقع الحياة المؤلم بها ،وتكثر المشاكل والأزمات ويقرر الزوج النزوح. وهنا يتضح مدى دور المرأة فى الاستيطان ؛فمن الممكن أن تقوى إرادة زوجها أو تضعفها ،ومن الممكن أن تحث أبناءها على التشبث بـ"أرض الميعاد" أو الهروب منها؛ أى أن نجاح المشروع الصهيونى أو فشله يعتمد عليها وعلى وعيها الذاتى .

3_ أزمة المرأة فى الاستيطان تعود إلى تهميش دورها من قبل الرجل؛فهو المسؤول عن سلبيتها وجهلها وتأخرها .

4_ سارت "حمدا بن يهودا" على الدرب نفسه الذى سار عليه زوجها "أليعازر بن يهودا""אליעזר בן יהודה" ؛فقد كان يعلم جيداً أن دور المرأة فى الاستيطان لايقل عن دور الرجل، وكان يشير إلى أهميتها ،ويسعى جاهداً إلى تعليمها اللغة العبرية ؛كى تجعلها لغة حديث فى مرحلة الهجرة الأولى"فالأم التى تتحدث مع طفلها بالعبرية تتحمل مشقة خلق جيل جديد تنساب العبرية على شفتيه بعدما كانت لغة ميتة ،ووصفها كذلك بأنها ثروة قومية للاستيطان ووسيلة مثلى لتحقيق أهدافه"[123] .والأمر نفسه نجده عند "حمدا" التى تدعو من خلال الفقرة السابقة إلى ضرورة السعى وراء تعليم المرأة وتحسين أوضاعها ،ودفعها إلى المشاركة فى العمل الاستيطانى، وتغيير نظرة الرجل إليها عله يدفعها

إلى التطور وينتشلها من الوضع المتردى الذى كانت تعيش فيه .

وهكذا كانت أزمة المرأة فى الاستيطان الجديد هى الموضوع الرئيس فى الإنتاج الأدبى لأديبات الهجرة الأولى اللاتى ناضلن لتحرير المرأة ومساواتها بالرجل بشكل عام ،وركزن بشكل خاص على المرأة اليمنية المهانة التى تهضم حقوقها وتهدر كرامتها" فتغيير وضع المرأة اليمنية أصبح بالنسبة لهؤلاء الأديبات بمثابة قضية ملحة وحتمية،ومرحلة أولى فى طريق تحرير المرأة ومساواتها بالرجل بشكل عام " (124).

وتتجلى ملامح صورة المرأة اليهودية اليمنية فى أدب الهجرة الأولى من خلال ما يلى

أ - الرغبة فى تحريرها ومساواتها بالرجل

عبرت الأديبة " نحما بوحتشفسكى" عن مأساة المرأة اليهودية اليمنية على لسان البطلة تسفورا درورى""**צפורה דרורי**"" التى كانت تشتكى حالها كامرأة فتقول :

" לא הקושי שבחיי עמל מכשילה , כי מסתפקת היא במועט ומקבלת באהבה כל מה שנמצא לה בדרכה , רק על דבר אחד אינה יכולה להתגבר : על היחס לאישה עבד ואשה היינו הך . אך לעבד כבר נמצאו גואלים במקצת ולאשה טרם נמצא גואל . אשה,אשה, שם גנאי הוא הנישא באוויר קנה אשה קנה שפחה"(125)

"ليست صعوبة معاناة الحياة هى التى تحبطها؛ فهى تكتفى بالقليل وتقابل كل ما يواجهها بحب، لكنها لا تستطيع أن تتغلب على شيء واحد:معاملة المرأة.فالمرأة لا فرق بينها وبين العبد. لكن هناك من يحرر العبد إلى حد ما ،أما المرأة فلم يوجد من يحررها قط. امرأة . امرأة .اسم مشين يتردد فى الهواء. اقتنى امرأة اقتنى جارية "

لم تعلق "نحما بوحتشفسكى" آمالها على شماعة المتمردين على وضع المرأة المتردى والذين يسعون إلى تحريرها ؛ فخلاص المرأة من وجهة نظرها لا يتم البتة على أيديهم، فهى مدركة أن المرأة لا يوجد من ينقذها أو يحررها من أزماتها ولذا تأمل أن تحل المرأة وثاقها بنفسها وتخرج من حيز العبودية إلى الحرية بقوتها الذاتية ،فهى تقول على لسان تسفورا :

"והיא שואלת למה תרכין ראשה ותשא בדומיה את עולה היש צורך בזה שלא תשא חרר לעולם"[126]

"وتتساءل لماذا تنكس رأسها وتنهض فى صمت بعبئها .هل هناك ضرورة تحول دون تحريرها إلى الأبد"

وتواصل "نحما" محاولاتها فى دفع المرأة اليمنية إلى تغيير وضعها والتمرد على واقعها المرير، وذلك من خلال كشفها لحقيقة صعوبة التعايش بينها وبين الرجل؛"فالحياة بين جانبين غير متكافئين حياة صعبة" [127] فالبطلة تعبر عن هذا وتقول :

" קשים שבעתים היו חיי האשה עם הגבר בעיקרו של דבר אין הגבר סובל את האשה" [128]

" كانت حياة المرأة مع الرجل أصعب أضعافًا مضاعفة،وبشكل رئيس لا يتحمل الرجل المرأة ".

ومن الجدير بالذكر أن"نحما بوحتشفسكى" تأثرت بالأديب "**יהודה לב גורדון**" "يهودا ليف جوردون"[129] الذى نادى بضرورة تحرير المرأة من القيود الملقاة على عاتقها ، وكان إعجابها به سببًا رئيسًا فى دفعها لمحاكاته والسير على الدرب نفسه الذى سار عليه فى مجال تحرير المرأة[130] ؛"إذ أصبح موضوع الصراع من أجل تحرير المرأة موضوعًا رئيسًا بالنسبة لها، وخصصت له معظم إنتاجها"[131]. فهى على سبيل المثال تحتج على عادة تعدد النساء التى كانت فى الماضى تتسبب فى شقاء المرأة وكربها، وأصبحت مستمرة بشكل ملحوظ فى حياة يهود اليمن [132] ،وقد جسدت معالم هذه العادة وأثرها السلبى على المرأة اليمنية فى قصتى "**אחרי השמחה**"[133]" "بعد السعادة"،"**אסונה של אופיה**""كارثة أوفيا". ففى القصة الأولى تبذل المرأة قصارى جهدها فى سبيل إسعاد زوجها؛ فهى تكن له كل تقدير وحب،وتحاول أن تعينه على الحياة من خلال عملها كخادمة فى منزل الأشكناز، وتوفر له الراحة التى تجعله يتفرغ تماما لدراسة التوراة.ومع كل هذا يتزوج من امرأة أخرى بمجرد معرفته بأنها عاقر،الأمر الذى أفقد الزوجة توازنها وجعلها تفكر بجدية فى التخلص من ضرتها،لكنها

سرعان ما أدركت أنها امرأة ضعيفة لا تستطيع مجابهة زوجها الذى أعطته الشريعة اليهودية الحق فى الزواج والطلاق كيفما يشاء، وارتضت لنفسها الاستسلام للأمر الواقع .

وفى قصة "كارثة أفيا" تتعرض المرأة اليمنية للقهر والإهانة من زوجها،الذى كان يهددها دومًا بالزواج من امرأة أخرى لأنها تأخرت فى الإنجاب،ولأنه كان خبيرًا فى التوراة ويعلم جيدًا مكانة المرأة فيها ،كان يحاول أن يحط من شأنها ويذكرها بأنها كامرأة تلحقها الخطيئة أينما سارت ، وأنها نجسة لا يحق لها دراسة التوراة ،وعندما علم أنها بدأت تتعلم القراءة والكتابة لم يتمالك نفسه؛إذ وجه إليها نقدًا لاذعاً وراح يضربها ويوبخها. وعندما أنجبت وفقدت جنينها إثر ولادته تزوج على الفور من امرأة أخرى دون أن ينتظر شفاء زوجته.

ولم تكن القصة السالفة تهدف فقط إلى الاحتجاج على عادة تعدد النساء ،بل كانت تحتج كذلك على عادة أسوأ وهى ضرب الرجل اليمنى لزوجته ،وقد ساقت الأديبة كلامًا لاذعًا وموجعًا على لسان شقيق "أفيا" الذى وجه اللوم إلى الزوج قائلا:

" **כאן , טען האח , יש רב ספרדי שמגן על כבוד האשה אינו נותן רשות להלקות אשה כמו שנוהגים בתימן.כאן דינים ומנהגים אחרים בחיי אישות**"[134]

"أعلن الأخ قائلا :هنا يوجد حبر سفارادى يدافع عن كرامة المرأة .إنه لايسمح بجلد المرأة مثلما يعتادون فى اليمن. هنا أحكام وأعراف أخرى فى الحياة الزوجية"

وفى قصة "**פעמים**"[135]مرتان" تتكرر من جديد أنشودة "**קוצו של יוד**""شوكة ياء" "ليهودا ليف جوردون" ،لكنها هذه المرة تدور حول بطلات يمنيات.ففى هذه القصة تباع المرأة اليهودية اليمنية كسلعة رخيصة فى يد الرجل؛"فطوبيا" الفتاة اليتيمة يبيعها عمها بثمن بخس لزوجها "ميمون"، الذى طلقها لمجرد أنها لم تعد تنال إعجابه ،لكن رجال الشريعة أحبطوا رغبته فى الطلاق بعدما أقنعوه أن الطلاق باطل؛وذلك حتى لاتتصدع أركان منزله فى إسرائيل. فميمون كاهن وطوبيا مشكوك فى طلاقها وهى لا تعرف تعاريج الشريعة الخاصة بأحكام الطلاق.فمن ناحية قيل لها أن ورقة طلاقها التى أرسلت إلى اليمن باطلة؛لأنها تم التوقيع عليها

فى صبيحة كتابتها ،ومن ناحية ثانية فهى محرمة على ميمون لأنه كاهن والكاهن محرم على المطلقة ،وهكذا فعلى الرغم من بطلان الطلاق إلا أنها أضحت فى حكم المطلقة وذلك من خلال تعسف الأحكام التشريعية اليهودية.

لقد شعرت "طوبيا" بفقدان الثقة فى رجال الشريعة ،وشعرت كذلك بالرغبة فى التمرد على الشريعة ؛الأمر الذى جعلها لا تكترث بأحكامها فيما يخص بتواجدها سويا مع زوجها وهى شبه مطلقة ؛فقد بقيت فى منزله تسانده فى مرضه ولم تهتم بغضب نساء الحى اللائى كن يقذفنها بوابل من الشتائم ويتهمنها بتجاوز حدود الدين وتدنيس حرمته.

و"طوبيا" هنا تجسد صورة المرأة اليمنية الجديدة المتحررة التى تتمنى "نحما بوحتشفسكى" أن تكون عليها المرأة اليهودية ؛"فقد استقلت بنفسها ولم تأبه بأقوال الحكماء أو بأقوال نساء الحى اللائى يتبعن آراء الرجال بدون تبصر أو وعى"[136] .

و تحمل "حمدا بن يهودا" فى قصتها " لولو" رأية الدفاع عن المرأة اليمنية،وتناضل من أجل تحريرها من وطأة الأب وقسوته قبل الزواج ، وذل الزوج وتغطرسه بعد الزواج.

فالبطلة "لولو" كانت طفولتها يائسة يشوبها الفقر والحاجة ؛ولذلك اضطرت إلى العمل منذ نعومة أظفارها فى معصرة الزيتون،وليس هذا فحسب بل زوجها والدها لرجل طاعن فى السن وهى لا تزال طفلة صغيرة ،وكان زوجها يعاملها بقسوة ويترك والدته توبخها دون أدنى تدخل من ناحيته،وعندما فاض بها الكيل تمردت على زوجها وعادت إلى منزل والدها.وهنا طرأ تغير حقيقى وإيجابى على شخصيتها؛ فقد اتخذت قراراً حاسمًابالاستقلال بنفسها، وتمردت على نظريات والدها المتطرف،وتركت منزله وانضمت إلى إحدى الموشافوت التى تضم بين جنباتها مجموعة من المتمردين على النظم المتردية فى فلسطين، وهناك فتحت صفحة جديدة ؛ فغيرت اسمها من "لولو" إلى "بنينا""**בנינה**"،وعاشت بمفردها فى منزل صغير، واعتبرت نفسها امرأة من جيل متحضر لا يضيع الوقت سدى ؛ففى وقت فراغها كانت تقرأ القصص العبرية.والحقيقةأن قصة "لولو" تعتبر نموذجًا لإنتاج يسعى إلى إثارة الغضب والشفقة على الوضع الاجتماعى والاقتصادى المتردى للمرأة اليمنية ،وقد قدمت "حمدا" قصتها بشكل

جيد يخدم الهدف الذى تصبو إليه ؛ فقد وظفت الأحداث والمشاهد والشخصيات بشكل منطقى يميط اللثام عن أزمة البطلة "لولو" وقدرتها على التغلب عليها بنفسها . وبالإضافة إلى ذلك اختارت للقصة أربعة عناوين ذات مدلولات منطقية وبترتيب منطقى؛ فكل عنوان يقدم بشكل متسلسل جزءًا من حياة المرأة اليمنية "لولو" حتى يصل بها إلى بر الأمان ،وهذه العناوين هى: "**תרדמה**" "سبات"، "**יקיצה**" "صحوة"، **מפחאלפחת**" "من فخ إلى حفرة","**חיים חדשים**""حياة جديدة". وكلها عناوين تدعو "حمدا" من خلالها إلى خروج المرأة من قوقعتها ،ومشاركتها فى الحياة الاستيطانية الجديدة "حتى يتحقق لها بعد ذلك ما تصبو إليه من حرية ومساواة"[137]. فالعمل الاستيطانى والمساهمة الفعالة فيه خطوة أولى فى طريق تحرير المرأة[138]،"والمرأة التى ذات وعى صهيونى مرهف تتمكن من التغلب على أى عائق فى حياتها الاستيطانية الجديدة ، بل وتحظى بإعجاب الرجال واهتمامهم"[139]

2- دور المرأة اليهودية اليمنية فى الاستيطان الجديد

لعبت المرأة اليهودية اليمنية دورًا رائدًا فى إرساء قواعد الاستيطان الجديد فى فلسطين، وربما كان دورها لا يقل فى أهميته عن دور الرجل ومع ذلك لم تلق هذه المرأة سوى الجحود ونكران الجميل ؛فقد ضاعت مجهوداتها أدراج الرياح ولم تنسب الأعمال الرائدة فى مجال دفع عجلة الاستيطان سوى للرجال فقط[140]

وقد عبر أدب الهجرة الأولى عن هذا من خلال عرضه لنماذج نسائية كان لها دور فعال فى الاستيطان الجديد ؛فمثلا "نعما" بطلة قصة "يوم السداد" ل"ى.ب.موشيه" كان لها دور رائد فى بث الأفكار الصهيونية الاشتراكية التى تنادى بضرورة التكتل فى "أرض الميعاد" ليحل الاستيطان اليهودى محل التواجد الفلسطينى ،وليس هذا فحسب بل كانت تدعو إلى التحلى بالصبر وعدم اليأس عند مجابهة الشدائد ، والنظر بمنظار مشرق إلى كل شىء فى "أرض الميعاد" حتى يتحقق حلم إقامة الدولة .والقصة تكشف عن ذلك وتقول :

" **ובעת אשב אטוה צמר , חוטים חוטים על הפלך , אז אזכור עמי הנודד אלפי שנים נודד הולך ... ובעת שטיח אארג , חוטים חוטים**

יתלכדו,אז אקוה אאמינה כי בני עמי יתאחדו"[141]

"وفى الوقت الذى أجلس فيه وأغزل الصوف،خيوطاً خيوطاً على المغزل،أتذكر حينئذ شعبى التائه آلاف السنين يطوف ويجول وعندما أنسج السجادة وتتشابك الخيوط وتلتحم؛ أتمنى حينئذ وأثق أن بنى شعبى سيتحد"

نسيج السجادة بالنسبة "لنعما" وحبها لحرفة الغزل يكشف عن الهدف الذى تتوق إلى تحقيقه وهو تجمع "شتات اليهود" من كل بقاع العالم وتواجدهم فى فلسطين،فالمرأة اليهودية فى هذا الصدد كالرجل تماماً كان يشغلها تحقيق حلم إقامة الدولة كهدف صهيونى جماعى[142].

وفى موضع آخر من القصة تنشد "نعما" أنشودة "بيالك""**بياليك**: "بركة شعب" لتحث اليهود على العمل الجماعى من أجل تثبيت دعائم الاستيطان اليهودى فى فلسطين إذ تقول :

" תחזקנה ידי כל אחינו המחוננים . עפרות ארצנו באשר הם שם . אל יפול רוחכם עליזים מתרוננים בואו שכם אחד לעזרת העם "[143]

"فلتقوى سواعد أخواننا النابغين .فتراب أرضنا يتواجد حيثما يتواجدون.لاتثبط عزيمتكم. مبتهجمن مرنمون. هلموا كتفًا واحدًا لمساندة الشعب "

لم تكن بطلة "يوم السداد" هى الوحيدة التى لها دور رائد فى الاستيطان الجديد،وفى بث دعائم التوحد والتآزر بين اليهود،بل هناك بطلة أخرى ترى أن تثبيت دعائم الاستيطان اليهودى لن يتم إلا بالعمل الدؤوب، وبذل الجهد من أجل تعمير الأرض وزراعتها وتمهيدها لاستقبال المهاجرين الجدد،وبذلك ومن وجهة نظرها يتحقق حلم إقامة الدولة[144].ففى مسرحية "رحليا" تظهر شخصية امرأة يهودية يمنية تدعى "مريم" كانت تعمل خادمة مثل بقية أخواتها اليمنيات فى مزرعة الفلاح "مردخاى"،وعلى الرغم من عملها المتدنى ووضع طائفتها اليمنية الأكثر تدنى إلا أن الابن "عوفديا" لم يتوقف عن ملاحقتها. وقد اختلفت الأسرة الاشكنازية فيما بينها حول طبيعة هذه العلاقة ؛فأخت "عوفديا" ترى أنها علاقة غير مقبولة أو مستحبة ،بينما الأب لم يعترض مطلقًا عليها:

"**עובדיה:אני ומרים נלך לקטוף.**

ר'מרדכי:לכו(עובדיה ומרים נעלמים לבין העצים).

רחליה(שותקת רגע.נושאת עיניה אל אביה ומרמזת אחרי ההולכים):

עובדיה מחזיר אחרי מרים. . .זה לא טוב.

ר'מרדכי(באי רצון):מדוע?

רחליה(בתרעומת):האם יתחתן בה? האתה תסכים?

ר'מרדכי ומה בכך?ולוואי שכל בנותינו תהיינה עובדות חרוצות כמרים"[145]

عوفديا:سنذهب أنا ومريم لنقطف

قال الحبر مردخاى اذهبا (واختفيا عوفديا ومريم بين الأشجار).

صمتت "رحليا" للحظة ورفعت عينيها صوب والدها وأشارت نحو الذاهبين.

عوفديا يغازل مريم وهذا غير مستحب

قال الحبر مردخاى(بعدم رضا):لماذا ؟

قالت "رحليا" (فى تذمر): هل سيتزوجها ؟هل ستوافق ؟

قال الحبر "مردخاى" :وماذا فى هذا ؟ ياليت كل بناتنا يعملن بجدية مثل "مريم".

هنا اختلف معيار اختيار الزوجة عند "مردخاى"؛ فليس الأصل أو النسب هوالمعيار الأكثر أهمية عند الزواج، بل هناك معيار جديد يتناسب مع مجريات الأمور ويحقق حلم إقامة الدولة ؛ وهو حجم العمل وإجادته كما يتوفرلدى اليمنية "مريم".

ومن الجدير بالذكر أن "مريم" كما يتجلى من أحداث القصة لم تخيب ظن "مردخاى"؛ فابنته " "رحليا" التى كانت تنتقد مريم وتسخر من طائفتها،لم يكن لها أى دور فى دفع عجلة الاستيطان،بل أضاعت عمرها هباء فى الأعمال السرية ضد الأتراك ،وفى تدريب الفتيات على أعمال التجسس واستخدام الوسائل غير الشرعية فى تدمير الأتراك والقضاء عليهم ؛ الأمر الذى جعلها تسجن ويحكم عليها بأحكام قاسية لم تجد منها مخرجاً سوى الانتحار،والابن "عوفديا" التحق للخدمة فى الجيش التركى ولم يعد "لمردخاى" سوى "مريم" اليمنية التى واصلت رعايتها واهتمامها بمزرعته ،وكانت تواجه بشجاعة كل أبناء الموشافا الذين كانوا

يسخرون منها ويحاولون التقليل من شأن سيدها :

" **פסי (אשת המוכתר) : הסתדרתם כאן כבני מלכים(מעקמת קצת את שפתיה).**

ומדוע אומרים במושבה כי בעל הבית שלך הסתבך בפרדסו ובעסק ביש אין קונים לתפוחי הזהב שלו האומנם?

מרים ידאגו בני המושבה לעצמם ולנו אל ידאגו (רומז בלתי נסתר על פניה).

פסי:לנו?גם את מהם? הלא אינך אלא משרתת היום הכא ומחר התם או אולי את עומדת באמת להינשא לתם זה שאביו מעבידו כחמור?

מרים(מבליגה על כעסה):מה רוצה הגברת?

פסי הראי נה מה את מבשלת עכשיו בימי המלחמה? ניגשת אל הפח מרימה את מכסה הקדרה ומסתכלת בתבשיל)אפונה מאין לכם אפונה?

מרים (בקוצר רוח) : איני יודעת כלום אני תימניה פשוטה אולי תשוב הגברת הביתה.

פסי (צאינה וראינה מגרשת מן הבית כאילו היא באמת כלתו של רמרדכי אל תתחצפי זכות בעל הבית שוב לא תעמדלך "[146].

فاسى (زوجة العمدة) تلوى شفتيها وتقول ودبرتم أموركم كأبناء الملوك. ولماذا يقولون فى الموشافا إن صاحب منزلك تورط فى فضيحة فى بستانه .هل حقًا لا يجد مشترين لبرتقاله .

مريم ليقلق أبناء الموشافا على أنفسهم ولا يقلقون بشأننا(وظهر الغضب على وجهها)

فاسى: شأننا ... هل أنت أيضًا منهم ألست إلا خادمة... اليوم هنا وغدًا هناك أو ربما توشكين على الزواج من هذا الساذج الذى يستعبده والده كالحمار. وتكبت مريم غضبها وتقول: ماذا تريد السيدة ؟ فاسى:أرينى من فضلك ماذا تطبخين الآن فى أيام الحرب. اقتربت من الموقد، ورفعت غطاء القدر ونظرت إلى الطبيخ. بازلاء من أين لكم بها؟ قالت "مريم"

بفارغ الصبر :لا أعرف شيئًا إننى يمنية بسيطة.فلترجع السيدة إلى منزلها .

فاسى :اخرجوا وانظروا تطرد من المنزل وكأنها فى الواقع زوجة مردخاى.لاتتطاولين.لا تكونين مطلقًا ربة المنزل.

لم تتضجر"مريم" رغم كل هذه المضايقات من العمل بجدية فى المزرعة؛فقد كان لا هم لها سوى ازدهارها باعتبارها تشكل نسيجًا من أنسجة الدولة المنتظرة،وكما يتجلى من الفقرة السابقة استطاعت أن تحقق بفضل عملها الزراعى الدؤوب الاكتفاءالذاتى لأسرة سيدها "مردخاى"؛ وهنا أصبحت "مريم" السفارادية هى المسئولة عن الأشكنازوبذلك تمكنت من خلق علاقة وطيدة مع المجتمع الأشكنازى الذى كاد يلفظها فى بداية الأمر،وفى النهاية تتزوج من "عوفديا" الأشكنازى وتستمر علاقتها مع مجتمعها السفارادى وذلك من خلال مواصلتها لزيارة أمها العجوز.

والحقيقة أن الأديب "موشيه سميلانسكى" أراد من خلال هذه المرأة التى تمثل حلقة الوصل بين الأشكناز والسفاراد أن يوطد العلاقة بين الطائفتين؛فالقصة تنتهى بأن المرأة اليمنية تحضر محلولاً لتعالج به جذور الأشجار المريضة ، أى "أنها سبب شفاء الأشجار التى تدعم بجذورها الكيان الصهيونى فى فلسطين"[147]. وليس هذا فحسب بل هى المسؤولة كذلك عن الجيل القادم ؛ فزواجها من "عوفديا" الأشكنازى ينتج عنه جيل لا يعرف بالطبع الفجوة الطبقية بين الأشكناز والسفاراد "وفى هذا ما يعضد بنية المجتمع الإسرائيلى ويحول دون تفككه"[148].

والمسرحية نموذج أدبى يدعو إلى إذابة الفروق الطبقية بين اليهود،فالدولة الجديدة لا بد كما يقول الأديب أن تتقبل السفاراد وتعترف بسماتهم الخاصة التى ربما تفوق سمات الأشكناز و"فى هذا ما يفسر أسطورة صهر الشتات فى بوتقة واحدة "[149]

وهكذا نهض أدباء الهجرة الأولى وأديباتها من أجل الاحتجاج على تدنى وضع المرأة فى الاستيطان الجديد، وكانت المرأة اليمنية وسيلة مثلى للتعبير عن احتجاجهم .ويكشف إنتاج هذه الفترة عن حقيقة أن "الاستيطان الصهيونى لن ينهض إلا لو حظيت فيه المرأة بالتحرير

والمساواة سواء فى الحياة الأسرية أو الحياة العامة"[150].

خاتمة:

انتهت الدراسة إلى النتائج التالية:

1-تعتبر الجالية اليهودية اليمنية من أقدم الجاليات اليهودية فى العالم ،والرأى الأكثر قبولاً لبداية تواجدهم فى اليمن هو علاقات سيدنا سليمان مع بلقيس مما حدا بالكثير من اليمنيين إلى اعتناق اليهودية.وقد زاد عدد اليهود فى اليمن بعد اعتناق الملك "ذو النواس" لليهودية ؛حيث عمل على فرضها عنوة على الكثير من اليمنيين.

2- تمتع يهود اليمن بالاستقرار من الجوانب كافة فمن الناحية الدينية كانوا يمارسون شعائرهم دون مشاكل كما أنشأوا العديد من المعابد اليهودية فى اليمن.وبالنسبة لواقعهم الاقتصادى فقد عملوا بالتجارة والزراعة وصناعة الأسلحة،وقد بلغوا مرتبة كبيرة فى اليمن لدرجة أن أحد يهود اليمن قد شغل منصب وزير المالية فى فترة حكم الإمام المهدى.

3-عزفت الصهيونية على أوتار الجانب الدينى لدى يهود اليمن؛ لحملهم على الهجرة؛ حيث أنها لم تجد وسيلة للترويج لما يعرف باسم"المعادة للسامية"؛ لأن اليهود فى اليمن كانوا يعيشون حياة مستقرة ،ولم تحدث مصادمات بين اليهود وباقى سكان اليمن مثلما كان يحدث فى أوروبا،ناهيك عن استغلالها لتدين اليهودى اليمنى.

4-أظهر أدب الهجرة الأولى اليهودى اليمنى على أنه متدين بشكل يفوق غيره من اليهود الآخرين، فمظره الخارجى يختلف كلية عن جوهره ،فهو يفيض بالتقى والورع .وكانت نظرة اليهودى الأشكنازى له فى بداية الأمر تنطوى على نظرة سيئة،ولكنه سرعان مايغير رأيه فيه عندما يقترب منه بسبب التزامه الدينى ، وهذه السمة ليست قاصرة على الرجل فقط ،بل تنسحب على المرأة كذلك.

وقد شغلت قضية الخلاص يهود اليمن بشكل يفوق غيرهم من اليهود وقد نبع هذا من تأثرهم بفكرة المهدى المنتظر لدى المسلمين كما ظهر بينهم عدد غير قليل من المسيحيين المخلصين الكذبة ،واستمرت هذه الفكرة عالقة بأذهانهم حتى بعد هجرتهم إلى فلسطين.

5-ظهرت شخصية اليهودى اليمنى -كذلك-على أنها شخصية متفاءلة وهى سمة تختلف

فيها عن سائر الطوائف اليهودية فى جميع أنحاء العالم ؛حيث يسيطر عليها الإحساس بالقهر والاغتراب والتشاؤم .ومردود هذا بالنسبة لليمنى هو تدينه حيث يعلق مصيره بالخالق سبحانه وتعالى ،بالإضافة إلى حبه للحياة ويتضح هذا من نهايات القصص التى تظهر اليهودى اليمنى على أنه يتطلع إلى مستقبل أفضل مهما عانى من مشاكل ومن أزمات.

6-صور أدب الهجرة الأولى اليهودى اليمنى على أنه شخصية هزلية ،فهو يضفى نوعاً من الفكاهة فى مجالسه تارة،ويكون ساذجاً ومثاراً للسخرية تارة أخرى،ويحاول بالطرق كافة أن يحول مشاعر الألم والحزن لدى الآخرين إلى أحاسيس مبهجة.

7-ظهر اليهودى اليمنى فى أدب الهجرة الأولى على أنه جاد فى عمله ؛فهو شديد الحرص على ممارسة عمله دون تقصير،ولايعرف فى الحق لومة لائم،ولم تكن هذه الجدية قاصرة على الرجال فقط ،بل تنسحب -كذلك – على النساء،وهى صفة تتوارثها الأجيال جيلاً تلو جيل.

8- احتلت المرأة اليمنية مكاناً بارزاً فى أدب الهجرة الأولى حيث أولاها أدباء هذه الهجرة من الكتاب الأشكناز أهمية خاصة للعمل على رفع شأنها ،حيث عمل الرجل اليهودى على طمس هويتها ،وإغفال دورها فى عملية الاستيطان حيث لم نجد أية امرأة يهودية على رأس أى تيار صهيونى .

وقد قدم أدب الهجرة الأولى المرأة على أنها لعبت دوراً لايقل عن دور الرجل فى تثبيت دعائم الاستيطان فى فلسطين .وقد أبدى أدب الهجرة الأولى رغبته فى تحرير المرأة اليمنية، ووضع حد لتعدد الزوجات بين الرجال اليمنيين،وضروة إياف أية وسيلة لقهر المرأة وضربها.

9- أظهر أدب الهجرة الأولى رغبة المرأة اليمنية فى خلق جذور للتواصل بين االيهود الأشكناز واليهود السفاراد عن طريق زواجها من بعضهم.

الهــوامش

(1)د.محمد عبد الكريم عكاشة.يهود اليمن والهجرة إلى فلسطين 1881–1950.(بدون ناشر)الطبعة الثانية،1998،ص 6.

(2) د. على إبراهيم عبدة و د. خيرية قاسمية . يهود البلاد العربية ، مركز الأبحاث ،بيروت ، 1971 ، ص 135.

(3)د.محمد عبد الكريم عكاشة.يهود اليمن والهجرة إلى فلسطين 1881–1950.(بدون ناشر)الطبعة الثانية،1998 ،ص 11.

(4) Barar;S.The Maguc Carpet.Secker ;London'1952'p.133.

(5) رشيدة عبد الله . تاريخ الدول العربية الإسلامية . الطبعة الثانية ، (بدون ناشر)بغداد ، 1972 ، ص 52 .

(6) Ben Rafael. Elizer. The Emirgence of Ethienity. London, 1982. P.26

(7)د.محمد عبد الكريم عكاشة.يهود اليمن والهجرة إلى فلسطين 1881– 1950،الطبعة الثانية،(بدون ناشر)،غزة، 1998،ص 15.

(8) Ben Rafael. Elizer. The Emirgence of Ethienity.. P.28

(9) اليهود فى البلدان الإسلامية.تحرير صموئيل أتينجر،ترجمة د.جمال أحمد الرفاعى ،مراجعة د.رشاد عبد الله الشامى.عالم المعرفة،عدد(197)،المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب،الكويت،1995،ص 28.

(10)المرجع السابق .ص 21.

(11) هانز هولفيتز.اليمن من الباب الخلفى. تعريب خيرى حماد ،مكتبة الأنجلو المصرية ،الطبعة الثانية، القاهرة،1966، ص 137.

(12) المرجع السابق : ص 141 .

(13) Woollton, Marion. Prophets in Babylon, Jewish in the Arab World. London 1980. P.110.

(14) أمين الريحانى.ملوك العرب الجزء الأول،دار الريحانى للطباعة والنشر بيروت 1960،ص 156

(15)عباس على الشامى.يهود اليمن قبل الصهينة وبعدها.(ب.ن)صنعاء، 1988،ص 105.

(16)د.محمد عبد الكريم عكاشة.يهود اليمن والهجرة إلى فلسطين.ص 322.

(17)المرجع السابق ص.123

(18) المرجع السابق ص 323

(19) عباس على الشامى.يهود اليمن قبل الصهينة وبعدها.ص 79.

(20) د.محمد عبد الكريم عكاشة.يهود اليمن والهجرة إلى فلسطين ص

(21)Schechman,j.B.On wings of Eagles.N-Y,London,1960,p.46

(22) د.محمد عبد الكريم عكاشة.يهود اليمن والهجرة إلى فلسطين ،ص 323.

(23) عباس على الشامى.يهود اليمن قبل الصهينة وبعدها.ص 108–110

(24) Htth://www.algazeera.net

(25) عباس على الشامى.يهود اليمن قبل الصهينة وبعدها ص 113.

(26)Schmidt,D.A.Yemen ,The Unknown War.Rold Rinchart Winston,N-Y,1968,P.109

(27) איזנשטדט י.ברזילי."בשערי ירושלים".כוורת,אודסה,תר"ן.

(28) يهوشواع برزيلى إيزنشطدط :كاتب يهودى ،ولد فى بولندا عام 1860،هاجر إلى فلسطين عام 1889 ، درس العهد القديم والقبالا،يعتبر من أبرز أدباء الهجرة الولى .ومن أبرز ماكتب בשערי ירושלים""على أبواب القدس"."توفى عام 1949

(29)ברלוביץ,יפה.להמציא ארץ,להמציא עם,תשתיות ספרות ותרבות ביצירה של העליה הראשונה. הקיבוץ המאוחד,ת"א,1983,עמ',85.

(30) איזנשטדט י.ברזילי."בשערי ירושלים",עמ'66–65.

(31)בלובשטיין,ש.עלי תימן(מראשית עליית התימנים ארצה).ת"א ,תש"ג עמ' 8.

(32)حمدا بن يهودا:ولدت فى فيلنا عام 1873م،وتوفيت فى القدس عام 1951.تلقت تعليما دينيا تقليديا بالإضافة إلى دراستها للروسية،وهاجرت إلى فلسطين عام 1892م،وتزوجت إليعازربن يهودا الذى تأثرت به وساعدته فى أعماله اللغوية.وقد كتبت العديد من القصص منها"חיי הילדים בארץ ישראל""حياة الأطفال فى فلسطين"،"הלוחם המאושר""المحارب السعيد"،"סיפורים מחיי החלוצים""قصص من حياة الطليعيين".

(33)בן יהודה,חמדה.בשביל מה אנו חיים.הד ירושלים,ט' שבט ת"ש,גל'כ"ז.

(34)تحتل مدينة القدس لدى يهود اليمن منزلة خاصة ؛وذلك لما تمثله من مكانة دينية لارتباطها بمكان ظهور المسيح المخلص .انظر:

Barer,S,The magic carpet,Secker&Warburg,London,1952.

(35) בן יהודה,חמדה.בשביל מה אנו חיים.עמ'2.

(36)שם.

(37) ברלוביץ,יפה.להמציא ארץ,להמציא עם,עמ'86.

(38)רצהבי,יהודה.יהדות תימן.(בלי בית הוצאה)ת"א,תש"ח,עמ'80.

(39)ישעיהו.י . "יהודי תימן בארץ ישראל " מתימן לציון , בעריכת י"ישעיהו,ש'גרידי, ת"א,תרצ"ח,עמ'39.

(40)בלובשטיין.ש. עלי תימן (מראשית עליית התימנים ארצה) (בלי בית הוצאה), ת"א ,תש"ג,עמ'8–7.

(41)ברלוביץ,יפה.להמציא ארץ,להמציא עם,עמ'86.

(42) איזנשטדט י.ברזילי."לחם ומים",העומר,חוב'א',יפו,1909.

(43) ברלוביץ,יפה.להמציא ארץ,להמציא עם,עמ'87.

(44)לונץ,חנה."האם והבת",לוח ארץ ישראל,ירושלים,1911.

(45)حنا لونتس:كاتبة يهودية ولدت عام 1870،هاجرت إلى فلسطين عام 1899 ،درست العهد القديم والأدب العبرى ،ومن أبرز ماكتبت" האם והבת"وتوفت عام 1951.

(46) לונץ,חנה."האם והבת",עמ'132.

(47)שם,עמ'135.

(48)الحفاظ على قدسية يوم السبت أمر ضرورى عند اليهود ؛وقد جسدت الأديبة "نحما بوحتشفسكى" فى قصتها "كارثة أفيا" ملامح هذه القدسية من خلال قرار "موشيه" البطل اليمنى بتطليق زوجته "أفيا" ؛لأنها استدعت الأشكنازيات ليقمن بولادتها يوم السبت بعدما فاجأتها آلام المخاض ،وعندما ولدت ابنًا ميتًا ؛علل "موشيه" ذلك بأنه انتقام من الرب على تدنيس يوم السبت.انظر:

נחמה פוחצ'בסקי."אסונה של אפיה,השילוח ,כרך מג' , חוברות רנ"ג-רנ"ה תשרי-אדר תרפ"ה,עמ'232.

(49) يهودا رتسهفى :باحث يهودى ولد عام 1916 فى اليمن ،هاجر إلى إسرائيل عام 1924.درس العهد القديم والقبالا واللغة العبرية ،ومن أبرز أعماله"אוצר לשון הקודש של בני תימן""قاموس اللغة المقدسة لأبناء اليمن" "מעגלות תימן""دوائر اليمن"،وحصل عام 1996 على جائزة إسرائيل فى اللغات،وتوفى عام 2000.

(50) רצהבי,יהודה.יהדות תימן.עמ'19-18.

(51)שם , עמ',22.

(52)מאיר,י."העלייה הלאומית הראשונה לארץ-ישראל (במלאת תשעים שנה לעלית יהודי תימן ורוסיה),אפיקים,1972,גל'מ"ב,עמ'12.

(53) ברלוביץ,יפה.להמציא ארץ,להמציא עם,עמ'99.

(54)موشيه سميلانسكى :يعتبر من أبرزأدباء موجة الهجرة الأولى،ولد عام 1874م فى روسيا وهاجر إلى فلسطين عام 1891م،وفى عام 1963 اشترك فى مفاوضات سرية مع بعض الزعماء العرب حول مصير البلاد .ومن أبرز مؤلفاته "בני ערב" "أبناء العرب","בשדות אוקראניה""فى حقول أوكرانيا","בין כרמי יהודה " "بين كرم يهودا"،وقد توفى عام 1953.

(55)סמילנסקי,מ."מנחת אהרון",כתבי מ'סמילנסקי,כרך ד',ת"א,1934.עמ'148

(56) ברלוביץ,יפה.להמציא ארץ,להמציא עם,עמ'101.

(57) בן יהודה ,חמדה."נשיא בישראל",סיפורים קצרים מחיי הארץ,(בלי בית הוצאה) ירושלים (בלי תאריך).

(58)**שם,עמ'6**.

(59) Barer,S,The magic carpet.p134

(**60**) أكد الحاخام يحيى بن إسحاق حاخام مدينة صنعاء على حرية ممارسة اليهود لطقوسهم الدينية بقوله :"عندنا **15** مدرسة و**19**كنيسة فى صنعاء،ونمارس طقوسنا الدينية كما نشتهى،ونطبق شريعتنا اليهودية كما نرغب،فلا يعترضنا معترض ولا ينتقدنا منتقد..."

انظر:نزيه مؤيد العظم.رحلة فى بلاد العرب السعيدة،الطبعة الثانية،بيروت **1986**.ص**146**.

(**61**)وهيب النصارى.لم يتبق منهم إلا مئات ،يهود اليمن بين التمسك بوطنهم وإغراءات الصهاينة.تواصل،فصلية ثقافية فكرية شاملة.المركز الإعلامى اليمنى بالقاهرة،العدد الثانى،ربيع **2007**.ص**89_88**.

(62) **ברלוביץ,יפה.להמציא ארץ,להמציא עם,עמ'91**.

(**63**)**שם,עמ'92**.

(**64**)نحما بوحتشفسكى :ولدت فى روسيا عام **1867**،هاجرت إلى فلسطين عام **1889**،جمعت بين الثقافتين الدينية والعلمانية.ومن أبرز إنتاجها" **ביהודה החדשה**"فى يهودا الجديدة"، **אסונה של אופיה**""كارثة أفيا"،وتوفت عام **1949**.

(**65**)**פוחצ'בסקי,נחמה**."**אחרי שמחה**",**ביהודה החדשה** ,**יפו**,**1911**.

(**66**)**שם,עמ'74**.

(67) **פוחצ'בסקי,נחמה**."**גלות**",**ביהודה החדשה**,**יפו**,**1911**.

(**68**)**שם,עמ'53**.

(**69**)عبرت البطلة "أفيا" عن المشاعر نفسها التى شعر بها البطل "موسا" ؛وذلك فى قصة "كارثة أفيا" للأديبة نفسها فالبطلة تقول "**שפחה,שפחה**...**הזאת היא ארץ ישראל שהלכנו להיגאלה בה**""جارية جارية ،أتلك هى إسرائيل التى ذهبنا لنحتمى بها"**ראה**: **פוחצ'בסקי,נחמה**."**אסונה של אופיה**",**השילוח,כרך מג'**,**חוברות רנ"ג–רנ"ה** ,**עמ'232**.

(**70**) **ברלוביץ,יפה.להמציא ארץ,להמציא עם,עמ'93**.

(**71**)**שם**.

(72)Wallenrod , The Literature of Modern Israel , N.Y&London,1956,p.9.

(**73**) **ברלוביץ,יפה.להמציא ארץ,להמציא עם,עמ'93**.

(74)تتفق وجهة نظر "حمدا بن يهودا" فى فلاحى الموشافا مع كل من **זאב יעבץ** "زئيف يعبتس",**י'ברזילי איזנשטדט**""برزيلى إيزنشطدط"؛فهم ينظرون بإيجابية إلى هؤلاء الفلاحين؛وذلك على خلاف وجهة نظر"نحما بوحتشفسكى"،"موشيه سميلانسكى" ؛فهما ينظران إلى فلاحى الموشافا وفلاحاته بنظرات تارة سلبية وتارة إيجابية ؛فهم قساة القلب يتعاملون بغلظة وفظة مثلما يتجلى فى أدب الهجرة الثانية(مثلما نجد فى قصة"**גלות**" "منفى" لنحما وقصة "مرتان "للأديبة نفسها ،وفى قصة **הדסה**""هدسا" "لموشيه سميلانسكى"،وكذلك فى قصة

"**היסטורית אהבה**""تاريخ حب" للأديب نفسه .أوهم أصحاب مبادئ وقيم ويعملون بجدية مثلما يتجلى فى أدب الهجرة الأولى (مثلما يتجلة فى قصة"**המוצא**" "المخرج" لنحما ، و"المزرعة"لموشيه سميلانسكى وفى مسرحية "رحلا".

(75) **בן יהודה , חמדה** ."לולו" (1902) ,**סלהענבים**(**עורכת:ג' ירדני**),**ירושלים** 1967.

(76) **בן יהודה , חמדה** ."לולו".**עמ'**175.

(77)**אבן שושן**.**עמ'**76.

(78)**שם**,**עמ'**512.

(79) **בן יהודה , חמדה** ."לולו".**עמ'**175.

(80)**ראה מאמרי**,**י'ברלוביץ**,"**מעשייה יהודית בטרנספורמציה ארץ ישראלית**:**עיון ב**"**לחם ומים** "**לי'ברזילי–איזנשטדט**,"**זיבן גוטע יאר**" **לי**"**ל פרץ**,**והסדרה התימטית** "**שבע שנים טובות**",**ביקורת ופרשנות**,**אלול תשנ**"**ד**,**חוב'**30,**עמ'**100.

(81) **ברלוביץ**,**יפה**.**להמציא ארץ**,**להמציא עם**,**עמ'**95.

(82) **איזנשטדט י**.**ברזילי**."**לחם ומים**",**עמ'**87–86.

(83) **ברלוביץ**,**יפה**.**להמציא ארץ**,**להמציא עם**,**עמ'** 260.

(84) לاويين **19:23**.

(85) **עיין**:**ברלוביץ**,**יפה**.**להמציא ארץ**,**להמציא עם**,**עמ'** 260.

(86) **ברלוביץ**,**יפה**.**להמציא ארץ**,**להמציא עם**,**עמ'**96.

(87) **איזנשטדט י**. **ברזילי**. "**הבחלן**" , **מחזה צחוק בשלוש מערכות ירושלים**,1909.

(88)**שם**,**עמ'**20–19.

(89) **ברלוביץ**,**יפה**.**להמציא ארץ**,**להמציא עם**,**עמ'**96.

(90) زئيف يعبتس:ولد فى بولندا عام **1847** تلقى فى بداية حياته تعليما دينيا تقليديا ثم انفتح على الثقافات العامة نشر اول انتاجه عام **1882** وكتب العديد من المقالات النقدية فى الأدبين العبرى واليونانى .هاجر إلى فلسطين عام **1887** ،ومن أبرز ماكتب"**תולדות ישראל**""تاريخ إسرائيل"،"**סל הענבים**"سلة العنب"وتوفى عام **1924**.

(91)**יעבץ ,זאב** ,"**חרבות לאתים**"**סל הענבים**,(**עורכת:ג' ירדני**)**ירושלים**. (1893).

(92) **ברלוביץ**,**יפה**.**להמציא ארץ**,**להמציא עם**,**עמ'**96.

(93) دافيد سجيف.قاموس عبرى –عربى للغة العبرية المعاصرة.المجلد الأول،دار نشر شوكن،أورشليم وتل أبيب،**1990**.ص**537**

(94) יעבץ ,זאב ,"חרבות לאתים"עמ'95.

(95) יעבץ ,זאב ,"דרך שלושת ימים",המזרח(עורך:ז'יעבץ),קרקא, חוב'א, 1903ת,עמ' 64

(96)סמילנסקי,מושה.כתבים (בלי בית הוצאה),חלק שני,1955.

(97)שם,עמ'150.

(98)שם,עמ'151.

(99)د.محمد عبد الكريم عكاشة.يهود اليمن والهجرة إلى فلسطين.ص99.

(100)בנמושה,י."יום השילום",לוחארץישראל1907

(101)للمزيد من التفاصيل :انظر د/زين العابدين أبو خضرة. قضايا القصة العربية .بدون ناشر (القاهرة) 2003. ص16–22.

(102) בן מושה,י. "יום השלום", לוח ארץ ישראל

(עורך:א"מלונץ) ,ירושלים,1907,עמ'101.

(103) ى.بن موشيه: ولد عام 1867،هاجر إلى فلسطين عام 1889 ،كتب عدة أعمال أدبية ونقدية من أبرزها "זאת היא האדמה"هذه هى الأرض""סוף המסע""نهاية الرحلة"وتوفى عام 1934.

(104) ברלוביץ,יפה.להמציא ארץ,להמציא עם,עמ'104.

(105)פוחצ'בסקי,נחמה."פעמיים","ביהודה החדשה,יפו,1911.

(106) פוחצ'בסקי, נחמה "אסונה של אפיה,השילוח ,כרך מג' , חוברות רנ"ג–רנ"ה תשרי–אדר תרפ"ה.

(107)שם,עמ'227.

(108) ברלובץ , י. ספרות העליה הראשונה כספרות מתישבים ראשונים,עבודת דוקטור, רמת גן,1979,עמ'140–139.

(109) سيتم الحديث عن "مريم" بشكل تفصيلى فى الجزء الخاص بوضع المرأة اليهودية اليمنية .

(110)סמילנסקי,מושה."רחל'ה"(מחזה),כתבימ'סמילנסקי, שוקן,ת"א,1934.

(111) הרציג , זהרה בוזיץ . " מעמדה של האישה בתנועה הציונית בראשיתה ובתנועת הפועלים בארץ ישראל",הפולמוס על זכות בחירה לנשים למוסדות היישוב בראשית תקופת המנדט, עבודת גמר לתואר מוסמך,אוניברסיטת בר אילן,תש"ן,עמ'13.

(112)שם,עמ'85.

(113)בלום,שלומית.האישה בתנועת העבודה בתקופת העליות הראשונות,עבודת גמר לתואר מוסמך,אוניברסיטת

ת"א,תש"ם,עמ' 94. ועיין גם :ברנשטיין,דבורה."עמדות מושרשות"אישה בארץ ישראל , השאיפה לשווין בתקופת היישוב,ת"א,תשמ"ז,עמ'141.

(114)הלוי,יוסי.דמות ודיוקן עצמי,היהודי מתימן בספרות העברית.שלום סרי,ת"א,1995,עמ'13.

(115)ברלובץ,יפה."האישה בספרות הנשים של העליה הראשונה,קתדרה 45,טבת ,תש"ן,עמ'123.

(116)הלוי,יוסי.דמות ודיוקן עצמי,היהודימתימן בספרות העברית.עמ'13

(117)האישה בספרות הנשים של העליה הראשונה -http://www.snuit.k12.il/heb-journals/katedra/54107.html.

(118) ברלוביץ,יפה.להמציא ארץ,להמציא עם,עמ'58.

(119) האישה בספרות הנשים של העליה הראשונה -http://www.snuit.k12.il/heb-journals/katedra/54107.html.

(120)גוברין,נ."למצוא את בני ריכב–חמדה בן יהודה"דבש מסלע,ת"א,1989,עמ'50.

(121)שם.

(122) האישה בספרות הנשים של העליה הראשונה -http://www.snuit.k12.il/heb-journals/katedra/54107.html.

(123)הלוי,יוסי.דמות ודיוקן עצמי.עמ'14.

(124)זרחי שרה,נחמה פוחצ'בסקי,"בכפר ובעבודה".ת"א,תר"ץ,עמ'קטז

(125)שם.

(126) האישה בספרות הנשים של העליה הראשונה -http://www.snuit.k12.il/heb-journals/katedra/54107.html.

(127) זרחי שרה , נחמה פוחצ'בסקי,"בכפר ובעבודה",עמ'קפה.

(128)) האישה בספרות הנשים של העליה הראשונה -http://www.snuit.k12.il/heb-journals/katedra/54107.html.

(129)يهودا ليف جوردون:ولد فى لتوانيا عام 1830 بدأ حياته بدراسة التراث الدينى اليهودى ثم انفتح بعد ذلك على الثقافات الأخرى .تأثر بأسلوب العهد القديم والمشنا،ويعد من أبرز شعراء العبرية الحديثة بصفة عامة ومرحلة الهسكالا بصفة خاصة. ومن أبرز إنتاجه"הקיצה עמי"اسيقظ ياشعبى"،קוצו של יוד""مسألة ياء"وتوفى عام 1898.

(130)גוברין,נורית.נערה עברייה ויל"ג,נפ"ש מראשון לציון הומייה.נחמה פוחצ'בסקי, דבש מסלע,ת"א ,תשמ"ט,עמ'118.

(131) פוחצ'בסקי נחמה,"עוד על דבר שאלת הבנות,המליץ,שנה 29,ג'23,ז'באדר א',תרמ"ט.

(132)רצהבי,י.הרב קוק ויהודי תימן(ריבוי נשים),במעגלות תימן,ת"א, תשמ"ח,עמ'317.

(133) פוחצ'בסקי נחמה,ביהודה החדשה,יפו,תרע"א.

(134)) פוחצ'בסקי, נחמה "אסונה של אפיה,השילוח,עמ'24

(135)) פוחצ'בסקי, נחמה.פעמיים,ביהודה החדשה,יפו,1911

(136)ברלוביץ,יפה.להמציא ארץ ,להמציא אדמה,עמ'72–73

(137)הלוי,יוסי.דמות ודיוקן עצמי.עמ'15.

(138)Htt://www1.Snunit.k12,il,heb

(139) ברלוביץ,יפה.להמציא ארץ ,להמציא אדמה,עמ'69.

(140)Journals/Katedra/s 4107.htmi

(141)בן מושה,י.יום השלום,לוח ארץ ישראל(בעריכת א"מלונץ) ירושלים, 1907, עמ' 103–104

(142)הלוי ,יוסי.דמות ודיוקן.עמ'18.

(143)בן משה,י.יום השלום.עמ'104.

(144) ברלוביץ,יפה.להמציא ארץ ,להמציא אדמה,עמ'110.

(145)סמילנסקי,משה.רחליה,כתבי סמילנסקי ,כרך ד,ת"א,1934,עמ'162–163

(146)שם,עמ'165–167.

(147) ברלוביץ,יפה.להמציא ארץ ,להמציא אדמה,עמ'111.

(148)שם

(149)שם,עמ'112

(150)שם,עמ'72.

قائمة المصادر والمراجع

أولا:باللغة العربية:

– اليهود فى البلدان الإسلامية. تحرير صموئيل أتينجر، ترجمة د.جمال أحمد الرفاعى، مراجعة د.رشاد عبد الله الشامى. عالم المعرفة،عدد (197)،المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب،الكويت،1995.

– أمين الريحانى.ملوك العرب .الجزء الأول،دار الريحانى للطباعة والنشر بيروت 1960.

– رشيدة عبد الله . تاريخ الدول العربية الإسلامية . الطبعة الثانية، (بدون ناشر) بغداد ، 1972 .

–عباس على الشامى.يهود اليمن قبل الصهينة وبعدها.(ب.ن)صنعاء، 1988.

– على إبراهيم عبدة و د. خيرية فاسمية . يهود البلاد العربية ، مركز الأبحاث،بيروت ، 1971 .

–محمد عبد الكريم عكاشة. يهود اليمن والهجرة إلى فلسطين 1881–1950.(بدون ناشر) الطبعة الثانية،1998.

–نزيه مؤيد العظم.رحلة فى بلاد العرب السعيدة، الطبعة الثانية،بيروت 1986.

– هانز هولفيتز.اليمن من الباب الخلفى. تعريب خيرى حماد ،مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثانية، القاهرة،1966.

2-المقالات:

–وهيب النصارى.لم يتبق منهم إلا مئات ،يهود اليمن بين التمسك بوطنهم وإغراءات الصهاينة. تواصل،فصلية ثقافية فكرية شاملة.المركز الإعلامى اليمنى بالقاهرة،العدد الثانى،ربيع 2007.

ثانيًا:باللغة العبرية

1–המקורות: איזנשטדטי.ברזילי."לחמומים",העומר,חוב'א',יפו,1909.

_____. "הבחלן" , מחזה צחוק בשלוש מערכות ירושלים,1909

– _____."בשערי ירושלים".כוורת,אודסה,תר"ן.

–בן יהודה,חמדה.בשביל מה אנו חיים.הד ירושלים,ט' שבט ת"ש,גל'כ"1909

–_____."נשיא בישראל",סיפורים קצרים מחיי הארץ,ירושלים (בלי תאריך).

–_____."לולו" ,סל הענבים(עורכת:ג' ירדני),ירושלים 1902

_בנמושה,י."יום השילום",לוח ארץ ישראל(בלי בית הוצאה)1907

–יעבץ ,זאב ,"חרבות לאתים",סל הענבים,(עורכת:ג' ירדני),ירושלים, 1891

–_____"דרך שלושת ימים",המזרח(עורך:ז'יעבץ),קרקא, חוב'א, 1903.

–לונץ,חנה."האם והבת",לוח ארץ ישראל,ירושלים,1911.

–סמילנסקי,מ."מנחת אהרון",כתבי מ'סמילנסקי,כרך ד',ת"א,1934

סמילנסקי,מושה."רחל'ה"(מחזה),כתבימ'סמילנסקי,ת"א,1934.

_____.כתבים (בלי בית הוצאה),חלק שני,1955.

–פוחצ'בסקי,נחמה."אחרי שמחה",ביהודה החדשה, (בלי בית הוצאה)יפו,1911.

– _____."גלות",ביהודה החדשה,יפו,1911.

–_____"אסונה של אפיה,השילוח ,כרך מג' , חוברות רנ"ג–רנ"ה תשרי–אדר תרפ"ה.

2–הספרים:

– ברלובץ , י. ספרות העליה הראשונה כספרות מתישבים ראשונים,עבודת דוקטור,רמת גן,1979

–_____.להמציא ארץ,להמציא עם,תשתיות ספרות ותרבות ביצירה של העליה הראשונה. הקיבוץ המאוחד,ת"א,1983

–בלובשטיין,ש.עלי תימן(מראשית עליית התימנים ארצה).(בלי ת"א ,תש"ג

–בלום,שלומית.האישה בתנועת העבודה בתקופת העליות הראשונות,עבודת

גמר לתואר מוסמך,אוניברסיטת ת"א,תש"ם,עמ' 94. ועיין
גם :ברנשטיין,דבורה."עמדות מושרשות"אישה בארץ ישראל ,
השאיפה לשווין בתקופת היישוב,אוניברסיטת ת"א,תשמ"ז
-גוברין,נורית.נערה עברייה ויל"ג,נפ"ש מראשון לציון הומייה.נחמה
פוחצ'בסקי,דבש מסלע,(בלי בית הוצאה)ת"א ,תשמ"ט
-גוברין,נ."למצוא את בני ריכב-חמדה בן יהודה"דבש מסלע,(בלי בית
הוצאה)ת"א,1989
-הלוי,יוסי.דמות ודיוקן עצמי,היהודי מתימן בספרות העברית שלום
סרי,ת"א,1995- הרציג , זהרה בוזיץ . " מעמדה של האישה
בתנועה הציונית בראשיתה ובתנועת הפועלים בארץ
ישראל" ,הפולמוס על זכות בחירה לנשים למוסדות היישוב
בראשית תקופת המנדט, עבודת גמר לתואר מוסמך,אוניברסיטת בר
אילן,תש"ן.
זרחישרה,נחמהפוחצ'בסקי,"בכפרובעבודה".ת"א,תרץ
-ישעיהו.י. "יהודי תימן בארץ ישראל " מתימן לציון , בעריכת י"ישעיהו,
ש'גרידי, ת"א,תרצ"ח
-רצהבי,יהודה.יהדות תימן.(בלי בית הוצאה)ת"א,תש"ח.
-רצהבי,י.הרב קוק ויהודי תימן(ריבוי נשים),במעגלות תימן,ת"א, תשמ"ח.

3-המאמרים:

-בלום,שלומית.האישה בתנועת העבודה בתקופת העליות הראשונות,עבודת
גמר לתואר מוסמך,אוניברסיטת ת"א,תש"ם,עמ' 94.ועיין גם :
ברנשטיין,דבורה."עמדות מושרשות"אישה בארץ ישראל ,השאיפה
לשווין בתקופת היישוב,ת"א,תשמ"ז
-ברלובץ,יפה."האישה בספרות הנשים של העליה הראשונה ,קתדרה
45,טבת ,תש"ן

–_____,"מעשייה יהודית בטרנספורמציה ארץ ישראלית:עיון ב"לחם ומים "לי'ברזילי–איזנשטדט,"זיבן גוטע יאר" לי"ל פרץ,והסדרה התימטית "שבע שנים טובות",ביקורת ופרשנות,אלול,חוב'30 תשנ"ד

–מאיר,י."העלייה הלאומית הראשונה לארץ–ישראל (במלאת תשעים שנה לעלית יהודי תימן ורוסיה),אפיקים,,גל'מ"ב1972

– פוחצ'בסקי נחמה"עוד על דבר שאלת הבנות,המליץ,שנה 29,ג'23,ז'באדר א',תרמ"ט.

ثالثا:باللغة الانجليزية

- Ben Rafael. Elizer. The Emirgence of Ethienity. Secker London, 1982
- Schechman,j.B.On wings of Eagles.N-Y,London,1960 –
- Schmidt , D.A.Yemen,TheUnknown War.Rold Rinchart Winston ,N-Y,1968,
-Wallenrod , The Literature of Modern Israel , N.Y&London,1956
- Woollton, Marion. Prophets in Babylon, Jewish in the Arab World. London 1980

رابعاً:مواقع على الشبكة الدولية للمعلومات(الانترنت)

– האישה בספרות הנשים של העליה הראשונה

- http://www.snuit.k12.il/heb-journals/katedra/54107.html.
- Journals/Katedra/s 4107.htmi
- Htth://www.algazeera.net

دراسات فى الأدب العبرى المعاصر

(الجزء الأول)

عرض وتقديم أ.د / جمال عبد السميع الشاذلى
مدير مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

تأليف : أ.د/ جمال عبد السميع الشاذلى و د/ نجلاء رأفت سالم

إصدار : مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة ٢٠١٢م

قام مركز الدراسات الشرقية . جامعة القاهرة بإصدار عددًا جديدًا من سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية وهو بعنوان "دراسات فى الأدب العبرى المعاصر" للأستاذ الدكتور جمال الشاذلى والدكتورة نجلاء رأفت سالم .

فمن المتعارف عليه بين الدارسين للأدب أنه مرآة للمجتمع، وهو قول يحمل الكثير من الحقائق، وخاصة إذا كان هذا الأدب هو الأدب العبرى الذى ارتبط باليهود ارتباطًا وثيقًا فراح يعبر عن أحوالهم وواقعهم فى الداخل والخارج .

ومنذ أن بدأ الأدب العبرى الحديث يخطو خطواته الأولى مع حركة الهسكالا، كان هو المروج لأفكار هذه الحركة، بل كان شعار هذه الحركة، وهو "كن يهودياً فى بيتك،

إنسانًا خارجه " ماهو إلا بيت شعرى لشاعر الهسكالا الأكبر يهودا ليف جوردون . واستمر الأدب العبرى الحديث فى مرحلته الصهيونية سواء فى أوروبا أو فى فلسطين فى السير على الدرب نفسه فعبر عن المشاكل التى جابهت اليهود والصهاينة فى الترويج لأفكارهم، وجذب اليهود إلى الهجرة إلى فلسطين بالترغيب تارة والترهيب تارة أخرى .

ودرج الأدب الإسرائيلى بعد إقامة إسرائيل على السير على الدرب نفسه، وبدأ يلاحق ، ويسجل الأحداث المتلاحقة التى يعيشها المجتمع الإسرائيلى، وهو الأمر الذى يجعل المتخصص فى الأدب العبرى الحديث بصفة عامة والمعاصر بصفة خاصة فى حالة عمل دؤوب وبحث دائم لمتابعة كل ما هو جديد على ساحة هذا الأدب .

لقد ظهرت فى إسرائيل عدة أجيال أوروبية، ارتبط كل جيل بحرب خاضتها إسرائيل ضد الدول العربية بدءًا من "جيل البالماح" و"جيل الستينيات" أو "جيل الموجة الجديدة" أو "جيل التفسخ والتحلل" أو "جيل الأصوات الجديدة" ، وهناك جيل جديد بدأت تظهر بعض ملامحه على الساحة الأدبية فى إسرائيل، ولكن سماته العامة لم تتحدد بعد .

والكتاب الذى بين أيدينا يتناول عدة دراسات فى الأدب العبرى المعاصر، وينقسم إلى قسمين ويضم دراسات للأستاذ الدكتور / جمال الشاذلى ، وهى "أثر حرب أكتوبر فى المجتمع الإسرائيلى فى الرواية العبرية الحديثة، دراسة فى رواية "الصحوة الكبرى ، لبنى برباش"، والتى بدأها بعرض موقف الرواية العبرية من حرب ١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣ ، ثم عرض لحرب أكتوبر والرواية العبرية الحديثة، ثم حرب أكتوبر فى رواية "الصحوة الكبرى" لبنى برباش، فعرض لأحداث الرواية، ثم شخصيات الرواية، ثم وصف حرب أكتوبر فى رواية "الصحوة الكبرى" ، وحرب أكتوبر وآثارها فى المجتمع الإسرائيلى فى رواية "الصحوة الكبرى"

أما الدراسة الثانية فعنوانها "الأثر الدينى والتاريخى فى رواية "زوج وزوجة" لتسرويا شاليف" بدأه بمقدمة عن أهمية الجانب الدينى والتاريخى وتكوين الشخصية اليهودية، ثم عرض لحياة تسرويا شاليف ونتاجها الأدبى، ثم تسرويا شاليف وجيل "الأصوات الجديدة" ثم عرض للأثر الدينى والتاريخى فى رواية "زوج وزوجة" لتسرويا شاليف فعرض موجز الرواية، ودوافع الأثر الدينى والتاريخى للكاتبة، ثم مظاهر الأثر الدينى والتاريخى فى الرواية، وأنهى البحث برؤية نقدية لموقف الكاتبة من المرأة دينيًا وتاريخيًا .

وتحمل الدراسة الثالثة عنوان "الانتحار فى رواية" محضر جلسة " ليعقوب شبتاى"، بدأه بمقدمة ، ثم تحدث عن انتحار اليهودى من المنظور الدينى والتاريخى والقانونى، ثم إشكالية الانتحار فى رواية "محضر جلسة" ليعقوب شبتاى، حيث قدم عرضًا موجزًا للرواية، ثم دوافع الانتحار فى الرواية، ثم نتائج الانتحار، وعرض بعد ذلك للانتحار فى الرواية بين الدين والتاريخ والقانون الإسرائيلى، وأنهى الدراسة بخاتمة بأهم نتائج الدراسة.

أما الدراسة الرابعة فتحمل عنوان "إشكالية الصراع الدينى العلمانى فى رواية "الألبوم الرابع" ليهوشواع بريوسف بدأه بمقدمة ، ثم إشكالية الصراع الدينى العلمانى : الجذور والأسباب، ثم عرض بعد ذلك لإشكالية الصراع الدينى العلمانى فى رواية "الألبوم الرابع" ليهوشواع بريوسف، فعرض أولاً لدوافع اهتمام "يهوشواع بريوسف بالصراع الدينى العلمانى"، ثم ملخص الرواية، وملامح الشخصية المتدينة فى الرواية ثم ملامح اليهودى العلمانى فى الرواية، ثم عرض للصراعات التى تمخضت عن الصراع الدينى العلمانى، ثم نتائج الصراع ثم عرض لإشكالية توظيف الشكل فى خدمة المضمون ، وأنهى البحث بخاتمة تضمنت أهم نتائج الدراسة .

أما القسم الثانى فيضم دراستين للدكتورة / نجلاء رأفت سالم ، وهما "بين الماضى والحاضر ، دراسة فى مقال "عسل الأسود" قصة شمشون لدافيد جروسمان" بدأته بمقدمة عرضت فيها للعلاقة الوثيقة بين الأدب العبرى والموضوعات الدينية والتاريخية ثم عرضت لقصة شمشون فى العهد القديم ، والاتجاه السياسى لدافيد جروسمان وشمشون فى مقال "عسل الأسود" قصة شمشون ، فعرضت للعوامل التى دفعت جروسمان لكتابة المقال، فعرضت لملخص المقال ، وشخصية شمشون فى مقال "عسل الأسود" لجروسمان ، وعرضت لعلاقة شمشون بوالديه، وعلاقة شمشون بدليلة ، وعلاقة شمشون وأسرته بالإله، وشمشون وآثاره فى إسرائيل، وشمشون وإسرائيل، وأنهت دراستها بخاتمة تضمنت أهم النتائج التى توصلت إليها الدراسة .

أما الدراسة الثانية للدكتورة / نجلاء رأفت سالم فهى بعنوان "صورة اليهودية المتدينة فى قصة "تفاح من الأرض" لسفيون لفرخط، دراسة فى المضمون والشكل" .

وبدأت هذه الدراسة بمقدمة تحدثت فيها عن ارتباط الرسالات السماوية بالرجل، ودور اليهودية فى تحديد دور المرأة، وهو ما انعكس على حياتها بجوانبها كافة ، وعبر عنه الأدب العبرى بمراحله المختلفة، ثم عرضت بعد ذلك لدور المرأة فى الديانة اليهودية، واليهودية المتدينة فى قصة "تفاح من الأرض" دراسة فى المضمون فقدمت عرضًا موجزًا للقصة، ثم سمات المرأة المتدينة فى القصة مابين السمات الإيجابية والسمات السلبية، ثم عرضت لتوظيف الشكل فى خدمة المضمون. وأنهت دراستها بخاتمة تضمنت أهم نتائج الدراسة.

دراسات فى الأدب العبرى المعاصر

(الجزء الثانى)

عرض وتقديم أ.د / جمال عبد السميع الشاذلى
مدير مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

تأليف : أ.د/ جمال عبد السميع الشاذلى و د/ نجلاء رأفت سالم

إصدار : مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة ٢٠١٢م

قام مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة بإصدار الجزء الثانى من كتاب "دراسات فى الأدب العبرى المعاصر" والذى يضم قسمين ، يضم القسم الأول دراسات للأستاذ الدكتور/ جمال الشاذلى وهى "خطة فك الارتباط بين التأييد والرفض ، دراسة فى رواية "شفرة زرقاء" "لتسفيكا عاميت" بدأها بمقدمة ، ثم خطة فك الارتباط ، رؤية تاريخية ، والدوافع الإسرائيلية لخطة فك الارتباط ، وخطة فك الارتباط فى رواية شفرة زرقاء، فعرض لملخص الرواية ، وخطة فك الارتباط فى الرواية ، ثم عرض لأسباب التأييد ، وأليات التنفيذ، ثم عرض بعد ذلك لمعارضى الخطة ، وآليات الرفض وخطة فك الارتباط بين التأييد والرفض ؛ وأنهى البحث بخاتمة ضمت أهم النتائج التى توصلت إليها الدراسة ، والتى يأتى فى مقدمتها أن المجتمع الإسرائيلى يتآكل من الداخل ، وأن الأمور تسير من

سىء إلى أسوأ ، وأن تسلل المتدينين وسيطرتهم على الجيش الإسرائيلى مؤداه تدمير الفكر الاستيراتيجى الإسرائيلى .

أما الدراسة الثانية فهى "الاحتجاج فى الرواية العبرية المعاصرة"، رواية "لن يأتى أحد من الأقزام" لسارة شيلو نموذجًا ، بدأها بمقدمة ، ثم قدم عرضًا موجزًا للرواية ، وأسباب الاحتجاج ومظاهر الاحتجاج ، ونتائج الاحتجاج ، وأنهى الدراسة بأهم النتائج التى توصلت إليها الدراسة ، ومن أهمها أن "مدن التطوير" فى إسرائيل تعانى من إهمال كبير ، لأن أغلب سكانها من اليهود الشرقيين .

أما الدراسة الثالثة فعنوانها " الشعر العبرى فى الولايات المتحدة الأمريكية ، دوافعه ونشأته وموضوعاته ، والتى عرض فيها ليهود الولايات المتحدة ، أصولهم وواقعهم ، وبداية الهجرة اليهودية الى الولايات المتحدة الأمريكية ، واليهود فى الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية ودوافع ظهور الشعر العبرى فى الولايات المتحدة الأمريكية ، والإبداع العبرى فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ونشأة الشعر العبرى فى الولايات المتحدة الأمريكية وموضوعات الشعر العبرى فى الولايات المتحدة الأمريكية وأنهى الدراسة بخاتمة ضمت أهم نتائج الدراسة .

أما الدراسة الثالثة فهى قصيدة السيرة الذاتية فى الشعر العبرى الحديث، بدأها بمقدمة ، وأدب السيرة وأدب فى السيرة الذاتية ، وأدب السيرة الذاتية بين النثر والشعر وظهور أدب السيرة ، وأدب السيرة الذاتية العبرى وقصيدة السيرة الذاتية العبرى ، وأنهى الدراسة بخاتمة ضمت أهم نتائج الدراسة .

أما القسم الثانى والذى ألفته د/ نجلاء رأفت فيضم دراستين الأولى تحمل عنوان " يهود الولايات المتحدة فى قصة كوكومو" لإسحاق بن نير ، دراسة فى المضمون والشكل، بدأتها بمقدمة ثم عرضت ليهود الولايات المتحدة الأمريكية ، واقعهم وعلاقتهم بإسرائيل ، والمنظمات الصهيونية فى الولايات المتحدة الأمريكية ثم الاتجاه السياسى والدينى عند

إسحاق بن نير، ويهود الولايات المتحدة الأمريكية فى القصة ، وكوامن الرغبة فى الهجرة ، ورؤية يهود الولايات المتحدة الأمريكية للنازحين فى إسرائيل ، ورؤية النازحين للمهاجرين من الولايات المتحدة الأمريكية ، والبنية الفنية للقصة ، وانهت الدراسة بنتائج ضمت أهم الدراسة .

أما الدراسة الثانية فى القسم الثانى فعنوانها "يهود مصر بين أحاسيس البقاء ونوازع الهجرة ، ودراسة فى رواية "بلانش" لإسحاق جورميزانو جورين بدأتها بمقدمة ، ثم عرضت ليهود مصر فى رواية "بلانش" لإسحاق جورميزانو جورين " ، ويهود مصر فى الرواية ، من خلال معسكرين أحدهما يؤيد فكرة البقاء الأبدى فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ومعسكر آخر يرغب فى الهجرة منها الى إسرائيل ، وأنهت الدراسة بخاتمة ضمت أهم النتائج التى توصلت إليها الدراسة .

نظام الاقتراع عند بنى إسرائيل وعرب الجاهلية

(دراسة مقارنة)

عرض وتقديم أ.د / جمال عبد السميع الشاذلى
مدير مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

تأليف : د/محمود أحمد حسن المراغى

إصدار : مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة ٢٠١٢م

قام مركز الدراسات الشرقية. جامعة القاهرة بإصدار عددًا جديدًا من سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية بعنوان " نظام الاقتراع عند بنى إسرائيل وعرب الجاهلية، دراسة مقارنة " للدكتور/محمود أحمد حسن المراغى . بدأه بمقدمة . تطرق فيها إلى علاقة الإنسان بعناصر الطبيعة وتفاعله معها، وخضوع الإنسان البدائى للكثير من قوى الطبيعة التى عجز عن قهرها والتغلب عليها وأن يسيطر على مظاهرها الطبيعية أو غير الطبيعية، وأشار إلى أنه اختار مصطلح الاقتراع ليوضح ما يرمى إليه الموضوع، ويقارن بين الاقتراع عند بنى إسرائيل، وعرب الجاهلية .

وقد ضم الكتاب ثلاثة فصول، يحمل الفصل الأول عنوان "المصطلح فى اللغتين العربية والعبرية، فقدم التعريف اللغوى والتعريف الدينى، والاستعمال اللغوى الدال على الميسر فى النصوص العربية القديمة.

ويحمل الفصل الثانى عنوان "الاستقسام، فعرض لإله الاستقسام، والموكلين بالاستقسام، وأجر الموكلين بالاستقسام .

أما الفصل الثالث فيحمل عنوان " المجالات الاجتماعية والدينية للميسر والاستقسام والاقتراع عند كل من عرب الجاهليين وبنى إسرائيل فعرض لها عند عرب الجاهلية وعند بنى إسرائيل والدلالة المعنوية والمجازية للاقتراع، وألفاظ أخرى للقرعة وردت فى كتاب العهد القديم، والأثر الكهنوتى فى نظام الاقتراع عند بنى إسرائيل والعرب القدماء .

ومن أهم النتائج التى انتهت إليها الدراسة هى أن نظام الاقتراع غير مبتدع أو مستحدث، ولكنه موغل فى القدم عند معظم الشعوب الإنسانية، وقد اتفق كل من بنى إسرائيل وعرب الجاهليين فى وجود وسيط بين طالب الحكم ومصدر الحكم، وكان من الكهنة، وكانت القرعة تتم فى بيت من بيوت العبادة، وأن الوسيط يتقاضى أجرًا على عمله.

أما أوجه الخلاف بينهما فتكمن فى عدة نقاط أهمها أن الخلاف فى المفهوم يكمن فى أنه وثنى عند عرب الجاهلية، وأنه كان إلهى توحيدى عند بنى إسرائيل، كما أن بيوت العبادة عند الجاهليين كانت متعددة لتعدد الآلهة، أما عند بنى إسرائيل فلم يكن إلا بيت الرب .

كما لم يرد اسم آلة القرعة فى العبرية كثيرًا، كما أن المفهوم الإسلامى لهذا النوع من الاقتراع مع المفهوم الإسرائيلى من حيث أن حكم القرعة يعبر عن المشيئة الإلهية وعن إرادة الله الواحد.

الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها

عرض وتقديم
مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

تأليف : د/حسن حسن كامل إبراهيم

إصدار : مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة ٢٠٠٣م

صدر كتاب الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها للدكتور حسن حسن كامل عن مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة ، وهو الإصدار السابع من سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية التي يشرف عليها الأستاذ الدكتور محمد خليفة حسن ، الذي قدم للكتاب مشيرا إلى اهتمام المؤلف الدكتور حسن كامل إبراهيم مدرس الفلسفة بكلية البنات جامعة عين شمس بتتبع حياة موسى بن ميمون ومؤلفاته ، وتأثير الثقافة الإسلامية عليه مع مناقشة مشكلة إسلامه ، والتعريف بمؤلفاته في مجالات الطب والرياضيات والمؤلفات الدينية والفلسفية ، مضيفا إلى أن الكتاب دراسة وافية لموضوعات الإلهيات والطبيعيات والنفس والأخلاق ، موضحا المؤثرات الإسلامية في المناقشات الكلامية والفلسفية ، والمحاولات اليهودية للتوفيق بين اليهودية والفلسفة الإسلامية.

قسم المؤلف كتابه إلى أربعة فصول ، وكتب له تصديرا ومقدمة ، وقد أوضح في التصدير اختلاف مؤرخي الفلسفة حول الفلسفة التي أنتجها اليهود ، هل هي فلسفة يهودية خالصة أم أنها فلسفة يهودية متأثرة بالفلسفة الإسلامية أم أنه يمكن القول بأنها فلسفة إسلامية أم أنها جزء من الفلسفة الإسلامية ، كما شرح أيضا في التصدير موقف اليهود من الفلسفة الإسلامية في الأندلس ، وأورد أمثلة على توفيق اليهود بين اليهودية والفلسفة الإسلامية .

وفي المقدمة أوضح الدكتور حسن حسن كامل إبراهيم أن كتابه هذا اعتمد على مؤلف موسى بن ميمون المعروف " دلالة الحائرين " الذي تضمن كثيرا من الآراء اللغوية والدينية والفلسفية والأخلاقية التي يبدو فيها أثر أفكار أرسطاطاليس ومتكلمي وفلاسفة المسلمين واضحا .

اشتمل الفصل الأول الذي جاء بعنوان موسى بن ميمون حياته ومؤلفاته على قسمين الأول عن حياته والثاني عن مؤلفاته ، وفيه شرح المؤلف نسب ابن ميمون وأسرته وتعليمه وترحاله وتنقله ثم رئاسته للطائفة اليهودية ومشكلة إسلامه ، وتناول المؤلف في القسم الثاني مؤلفات ابن ميمون الطبية والرياضية والدينية والفلسفية ، وهي مؤلفات توضح مدى اطلاعه ابن ميمون على ثقافات الحضارات السابقة ، وإلمامه بعلوم اليونان ومعرفته بجهود العرب المسلمين العلمية والفلسفية والدينية .

يشتمل الفصل الثاني الذي جعله المؤلف بعنوان الإلهيات على سبعة عناصر منها تناول ابن ميمون للمشكلات الميتافيزيقية الخاصة بإثبات وجود الإله ، وهنا بين المؤلف أدلة إثبات وجود الإله ، وأنه واحد ، ولا جسم ، ولا قوة في جسم ، ومن العناصر الأخرى: أفعال الإله جيدة حسنة ، النبوة ، الصفات ، العلم الإلهي ، تدبير العالم والعناية به ، والعقول المفارقة ، وقد أوضح المؤلف في هذا الفصل ما عرضه ابن ميمون من أدلة أو

مقدمات دالة على وجود الإله ووحدانيته ، وأنه ليس جسما ولا قوة في جسم معتمدا على المقدمة (السادسة والعشرين) التي تصرح دون أي غموض بأن العالم قديم.

ومن هنا انتقل المؤلف إلى الفصل الثالث الذي جعل عنوانه الطبيعيات للتعرف على موقفه الحقيقي من مشكلة قدم العالم وحدوثه .

وقد قسمه المؤلف إلى قسمين : العالم ، وغاية الوجود ، وهنا بين نقد ابن ميمون أدلة أنصار مذهب حدوث العالم ، ورأي ابن ميمون في أدلة المتكلمين ، ونقده أدلة أنصار مذهب قدم العالم ، ثم موقف ابن ميمون من مشكلة قدم العالم وحدوثه الذي رفض فيه الاعتماد على نصوص التوراة في إثبات حدوث العالم مبينا سبب ذلك .

وفي النهاية تكلم المؤلف عن رأي ابن ميمون في غاية الوجود وهو القائل بحدوث العالم عن عدم محض .

أما الفصل الرابع والأخير فقد جاء بعنوان النفس والأخلاق ، وفيما يتعلق بالنفس فإن ابن ميمون يرى أنه إذا كانت كل حركة في العالم مصدرها حركة الفلك فكذلك كل نفس في داخل كل ذي نفس مصدرها نفس الفلك ، ويشير ابن ميمون إلى أن كلمة النفس اسم مشترك يدل على كثير من المعاني .

وشرح المؤلف رأي ابن ميمون في العقل مشيرا إلى أن الإدراك العقلي يتصل بالإدراك الإلهي لأنت الإنسان وحده الذي خصه الإله بالعقل لذلك شبه الإدراك العقلي بالإدراك الإلهي وإن كان لا شبهه في الحقيقة .

وفيما يتعلق بالأخلاق بين المؤلف رأي ابن ميمون فيها وتقسيمه للبشر إلى قسمين الأشخاص الذين هم مع الإله ثم هؤلاء المحجوبون عن الإله وهم الجاهلون الذين عطلوا كل فكر وروية في معقول فإن غايتهم حاسة اللمس .

وبين المؤلف رأي ابن ميمون في الشر وأنواع الشرور التي تصيب الإنسان وأسباب ارتكاب الإنسان للشر ، ورأيه فيما يتعلق بطاعة الإنسان للإله تعالى وإقباله على عبادته وكذلك رعاية الإله للإنسان.

وفي الخاتمة أوجز الدكتور حسن حسن كامل إبراهيم أهم النتائج التي توصل إليها في دراسته القيمة للآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها ومنها : قدرة ابن ميمون على الاستمرار في تحصيل العلم رغم ما تعرض له وأسرته من شتات وترحال ، والترحيب الذي لقيه في مصر وممارسته للطب وتوليه لمنصب رئيس الطائفة اليهودية في مصر، وذيوع صيت بعض مؤلفاته مما أدى إلى زيادة أعدائه من اليهود ، وأن موسى بن ميمون اعتنق الإسلام في الأندلس مبطنا يهوديته إلى أن أتته الفرصة المواتية للرحلة إلى مصر حيث الأمن وعندئذ ارتد إلى يهوديته مرةأخرى ، وتأثره بفلسفة أرسطاطاليس وآراء متكلمي المسلمين وفلاسفتهم ، وأيضا رفض ابن ميمون طريقة المتكلمين في إثبات حدوث العالم واستنكار طريقتهم في إثبات ذلك ، وأيضا رفض ابن ميمون مذهب أرسطاطاليس في القدم وغيرها من نتائج توصل إليها المؤلف وهو يكتب عن واحد من أهم علماء اليهود على مدى التاريخ وهو العالم اليهودي المصري موسى ابن ميمون صاحب كتاب " دلائل الحائرين " وغيره من مؤلفات أعادت صياغة الفكر الديني اليهودي على أسس كلامية وفلسفية متأثرة بالاتجاهات الكلامية والفلسفية الإسلامية ، وشارحة للدين اليهودي على أسس عقلية وتحقيق التوفيق بين النقل والعقل واثبات الاتصال بين الحكمة والشريعة وفقا للأسس التي وضعها كبار علماء الكلام وفلاسفة الدين المسلمين أمثال أبي حامد الغزالي وابن رشد وغيرهما .

قواعد النشر بالمجلة

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

1 – أن يكون البحث مبتكرًا أصيلاً ولم يسبق نشره .

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

3 – 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 .

4 – تخضع الأبحاث المقدمة للنشر للتحكيم العلمى السرى.

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

الدراسات التى تنشرها المجلة تعبر عن وجهات نظر أصحابها وحدهم

ترسل البحوث والدراسات باسم : مدير مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة
1 ش عبد الهادى صلاح – أمام مديرية أمن الجيزة ج.م.ع
ت / ف : 37491531 – 33380247 – 33380427

تصدر هذه السلسلة تحت رعاية

أ.د. حسام محمد كامل

رئيس جامعة القاهرة ورئيس مجلس إدارة المركز

أ.د. هبة أحمد نصار

نائب رئيس الجامعة ونائب رئيس مجلس إدارة المركز

رئيس التحرير

أ.د. جمال عبد السميع الشاذلى

مدير مركز الدراسات الشرقية

الهيئة الاستشارية

أ.د. كاتسو هيرو كوهارا : مدير مركز سيسور

أ.د. ماسانورى نايتو : نائب مدير مركز سيسمور

أ.د. معمر جونيا شينوهه: أستاذ بكلية الإلهيات

أ.د. زين العابدين محمود: عميد كلية الآداب

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

أ.د. محمد خليفة حسن : أستاذ مقارنة الأديان

كلية الدراسات الإسلامية – قطر

الهيئة العلمية

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

أ.د. كينجى توميتا : نائب مدير سيسمور

أ.د. كوجى مراتا : نائب مدير سيسمور

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

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

أ.د. محمد فوزى ضيف : أستاذ بآداب المنوفية

مدير التحرير : حسين إبراهيم مختار **المسئول المالى : عصمت عبد العظيم الخولى**

التصميم الفنى والإخراج : عمرو عبد الرؤوف

Under the Supervision of
Professer Dr . Husam M.Kamel
President of Cairo University
and Chairman of the Center of Oriental Studies

Professer Dr. Heba Ahmed Nasar
Vice- President of Cairo University
and
Vice- Chairman of the Center of Oriental Studies

Editor
Gamal Abdessamii Ashazli
Director of C.O.S

Advisors Committee

Katsuhiro Kohara, Director of cismor
Masanori Naito, Dean of Faculty of Theology
Jonia Shinohe , Professor, Faculty of Theology
Zien Al Abdin Mahmoud : Dean of Faculty of Arts
Omr saber Abdel Jalil: Deputy Dean of Faculty of Arts
Mohamed Khalifa Hasan : Faculty of Islamic Studies
Qatar

Academic Committee

Samir Nouh, Deputy Director of cismor
Kenji Tomita, Deputy Director of cismor
Koji Murata, Deputy Director of cismor
Muhammad Abu Ghadir: Azhar University
Muhammad Tawfiq : Dean Faculty of Dar Aloloum
Muhammad Daef : Faculty of Arts Munofia Univsity

Editorial Secretariat : Hosein Abraem Mukhtar - Financial Supervision : Esmat El-Kholi

Artistic design and layout : Amr Abd Al Ra'uf Hosain

Contents

Religious Studies:

Samir Abdel Hamid I. Noah

Peace Building through the Dialogue among Religions and Creeds- Proposal from the view of Japanese Civilization 3

Ahmad Mohamed Ahmad Abdel Rahman

The Contribution of Islam in Sikhism..... 13

Kazuko Shiojiri

Rationalism in Islam and Co-Existence with Other Religions: Considering the Challenge on History of Thought ……..... 23

Katsuhiro Kohara

Creation and Eschatological Crises in Japan: A Theological Lesson Learned from the Hiroshima, Nagasaki and Fukushima Disasters……..39

Hassan Ko Nakata

The deconstruction of Sunnite Theory of Caliphate — Spreading the Rule of Law on the Earth 51

Japanese Studies:

Shihab Fares

The Japanese experience during the Meiji era: Transferring Western Knowledge and the Modernization Process- ….81

Oriental Studies:

Gamal Abdel Samie Shazly

The problematic aspect of translating Naguib Mahfouz's " Al Soukareya" into Hebrew 103

Najla Rafat Salem

Yemen's Jews in the literature of the first immigration (1881 - 1903) ..123

Reviews:

Gamal Abdel Samie Shazly

Studies in Modern Hebrew Literature (Part I) 185

Gamal Abdel Samie Shazly

Studies in Modern Hebrew Literature (Part II) 189

Gamal Abdel Samie Shazly

Voting system when the Israelis and Arab ignorance (Comparative Study) 193

Centre of Oriental Studies

Views with the words of moses Bin maimon and the impact of Islamic …….. 195

Japanese and Oriental Studies

In this Issue

- **Peace-building and dialogue between religions and cultures**
- **Rationality in Islam and coexistence with other religions**
- **Creation and Eschatological Crises in Japan**
- **Islam in Sikhism data**
- **Jews of Yemen in the first Immigration literature**

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. (5) July, 2011

دراسات يابانية وشرقية

من موضوعات العدد

- **بناء السلام والحوار بين الأديان والثقافات**
- **العقلانية فى الإسلام والتعايش مع الديانات الأخرى**
- **الخلق Creation والإيمان بالآخرة في اليابان دروس إلهية مستفادة**
- **معطيات الإسلام فى السيخية**
- **يهود اليمن فى أدب الهجرة الأولى**

دورية علمية محكمة

تصدر عن مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة

ومركز الدراسات المتعددة الموضوعات للأديان التوحيدية (سيسمور)

العدد الخامس يوليو 2011

Japanese and Oriental Studies

Issue No. 5
July 2011

In this Issue

- **Peace-building and dialogue between religions and cultures**
- **Rationality in Islam and coexistence with other religions**
- **Creation and Eschatological Crises in Japan**
- **Islam in Sikhism data**
- **Jews of Yemen in the first Immigration literature**

دراسات يابانية وشرقية

العدد الخامس
يوليو 2011

من موضوعات العدد

- **بناء السلام والحوار بين الأديان والثقافات**
- **العقلانية فى الإسلام والتعايش مع الديانات الأخرى**
- **الخلق Creation والإيمان بالآخرة في اليابان دروس إلهية مستفادة**
- **معطيات الإسلام فى السيخية**
- **يهود اليمن فى أدب الهجرة الأولى**