المبروك الشيباني المنصوري

الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER

الدين والحداثة والهوية والقيم

دراسة في الفكر الديني الياباني والفلسفي الشرقي

الدين والحداثة والهوية والقيم
المبروك الشيباني المنصوري

الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER

الدين والحداثة والهوية والقيم

اختلف مسار النّهضة اليابانيّة عن مسار النّهضة الغربيّة بشكل كامل. ففي نفس اللّحظة التّاريخيّة الّتي سعى فيها اليابانيّون إلى تقديس نصوصهم الدّينيّة وبنوا عليها نهضتهم الشّاملة في القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر، كان الغرب ينزعون القداسة عن نصوصهم الدّينيّة، وينزعون كلّ مظاهر التّديّن من حياتهم العامّة سياسيّة كانت أو اجتماعيّة أو اقتصاديّة أو ثقافيّة أو فكريّة أو فلسفيّة. وقد بيّنت الدّراسة أنّ مشاريع التّحديث العربيّة قد تأثّرت بهذا التّوجّه الغربي دون أن تتمكّن من تجذيره في الثّقافة العربيّة ليصبح فاعلا، ودون أن تتمكّن من صياغة بديل ثقافيّ خاصّ يستلهم من روح الحضارة العربيّة الإسلاميّة فيكون أساس التّقدّم كما حدث مع ديانة الشّنتو في اليابان.

ثمّ قارن البحث بين توظيف المفاهيم الغربيّة في تحليل الفكر الدّيني الشّنتوي الياباني والفكر الإسلامي، فتبيّن أنّ المفكّرين اليابانيّين كانوا واعين تمام الوعي بأنّهم يتعاملون مع مصطلحات ومفاهيم ومناهج من حضارة أخرى مختلفة اختلافا جذريّا عن حضارتهم...

ISBN : 978 - 9938 - 864 - 71 -7
9 789938 864717

المبروك الشيباني المنصوري

- باحث تونسي، أستاذ مشارك بجامعة السّلطان قابوس، سلطنة عمان، وجامعة سوسة، تونس.
-باحث دولي مشارك بجامعة تسوكوبا بطوكيو، اليابان، وعضو بالأكاديمية الأمريكية للأديان، بأطلنطا، والمعهد الأمريكي للدراسات المغاربيّة، بأريزونا، ومركز الدراسات المغاربية، بتونس.
متحصّل على :

- الباكلوريوس والماجستير والدكتوراه في اللغة والآداب العربيّة، تخصّص عقيدة، عن أطروحة عنوانها "عقائد الإسلاميين في بلاد المغرب وأثرها في المذاهب الفقهية إلى نهاية القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشر الميلادي".
- شهادة ختم الدّروس والباكلوريوس والماجستير في اللغة والآداب الأنقليزيّة، تخصص أديان مقارنة، عن رسالة عنوانها
"Ethno-Religious Minorities in the United States: A Comparative Study of African-American and Arab-American Muslims"
- شهادة في الأديان المقارنة، من الجامعة الأوروبية المركزيّة، ببودابست.
- شهادة في دراسة التّعدّديّة الدّينيّة، من جامعة كاليفورنيا، بسانتا بربرا.

شارك في مؤتمرات دوليّة في أوروبا وأمريكا واليابان ونشر عددا من الكتب والدّراسات بالعربيّة والأنقليزيّة في العقيدة، والمذاهب المعاصرة، والأديان المقارنة: التوحيديات والأديان الشرقيّة، ومناهج الفكر الحديث، والاستشراق الجديد، والتحوّلات الفكريّة والفلسفيّة والمنهجيّة المعاصرة.

www.tunisianbooks.com

أ . د. المبروك الشيباني المنصوري

الدّين والحداثة والهوية والقيم

دراسة في الفكر الديني الياباني والفلسفي الشرقي

الدار المتوسطية للنشر

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الدّين والحداثة والهوية والقيم

دراسة في الفكر الديني الياباني

المؤلف أ . د. المبروك الشيباني المنصوري

مدير النشر عماد العزّالي

تصميم نجلاء العياري

الترقيم الدولي للكتاب 978-9938-864-71-1

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

2017 م - 1438 هـ

يحظر نشر أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد وصفّ الكتاب كاملا أو مجزّأ أو تسجيله على أشرطة كاسات،
أو إدخاله على الحاسوب أو برمجته على إسطوانات مضغوطة إلاّ بموافقة خطيّة من النّاشر.

الدار المتوسطيّة للنشر

Mediterranean Publisher

العنوان : 5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة - الجمهورية التونسية

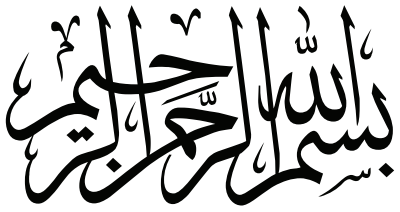
الهاتف : 880 698 70 216

الفاكس : 633 698 70 216

الموقع الإلكتروني :www.mediterraneanpub.com

البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

الفايسبوك : مباح


بسم الله الرحمن الرحيم

مدخـــل

ينـدرج هـذا البحـث ضمـن «علـم الدّراسـات الثّقافيّـة الـمقارنة Comparative Cultural Studies». وهـو علـم يسـعى إلى فهـم الآخـر وتفهّمـه في كلّ مكوّناتـه الثّقافيّـة، مـن وجهـة نظـر مقارنيّـة، في إطـار فلسـفة التّعـرّف والتّعـارف، دون القـول بالاستنسـاخ أو الانسـلاخ الثّقافيّـين اللّذيـن يحدثـان الانشـطار الثّقـافيّ وطمـس معـالم الهويّـة الذاتيّـة للشّـعوب.

لم يعـد هـذا التّخصّـص جديـدا في مسـتنداته النّظريّـة ومقارباتـه التّحليليّـة ونظرتـه إلى الظّواهـر الثّقافيّـة للأمـم والشّـعوب المختلفـة في مختلـف الجامعـات العالميّـة المتقدّمـة، خاصّـة بعـد أن تشـرّب كثـيرا مـن مبـادئ الأنثروبولوجيـا Anthropology بمختلـف تفريعاتهـا، والدّراسـات الدّينيّـة Religious Studies ودراسـات المجـال Aera Studies.

أمّـا في الفضـاء الجامعـيّ العربـيّ فإنّـه يُعتـبر تخصّصـا بكـرا. وتـكاد الجامعـات العربيّـة الّـتي أقـرّت لـه مسـارا في الماجسـتير تعـدّ علـى الأصابـع. ومازالـت البحـوث الّـتي تُجـرى في هـذا السّـياق متأطّـرة بتخصّـص الأديـان المقارنـة، بمفهومـه الواسـع، دون أن تكـون الدّراسـة نسـقيّة بشـكل أكاديمـيّ، ودون أن تتوسّـع في دراسـة الشّـعوب المختلفـة ذات التّجـارب الحضاريّـة الرّائـدة وتسـتفيد منهـا فيمـا يمكنهـا أن تسـتفيد منهـا فيـه، دون انغـلاق سـلبيّ أو انفتـاح كلـيّ.

لقـد ظلّـت الحضـارة العربيّـة الإسـلاميّة الحديثـة والمعاصـرة تعانـي مـن وهـم مرجعـيّ مـزدوج يقـوم علـى الانفتـاح علـى الغـرب والمحـاكاة التّحديثيّـة العميـاء لـه، ووحـده فقـط، في حـين برهنـت الحركـة الطّبيعيّـة للتّاريـخ، طـوال نصـف القـرن الّـذي مـرّ، منـذ موجـة الاسـتقلالات العربيّـة إلى اليـوم، أنّ أيّ تيّـار فكـريّ أو ثقـافيّ أو اجتماعـيّ أو سياسـيّ لا ينطلـق مـن روح المجتمـع ومـن أسسـه الحضاريّـة العامّـة في بعديهـا الحضـاري والثّقـافي الخـاصّ سـيظلّ تيـارا واهمـا ومموّهـا.

وبرهـن مؤرّخـو الأفـكار علـى أنّ الحداثـة الغربيّـة والمفاهيـم والأفـكار المتفرّعـة عنهـا ليسـت سـوى مفاهيـم وأفـكار حضاريّـة غربيّـة، صيغـت لحاجـات حضاريّـة غربيّـة محـدّدة، وأنّ كونيّتها

ليست سوى ادّعاء أكّدته دراسات كثيرة حتّى من داخل الحضارة الغربيّة ذاتها. واستعاضت المقولات ما بعد الحداثويّة عن مصطلح «كونيّة المفاهيم الغربيّة» بمصطلح «النّسبيّة الثّقافيّة».

وبعد أن مللنا من صداع المماحكات المقارنيّة بين المفاهيم والمصطلحات والتّجارب الحضاريّة العربيّة والغربيّة، آن الأوان لفتح الباب أمام مشغل دراسيّ كبير يطرق الفكر الشّرقي عامّة والفكر الياباني تحديدا، يكون متأطّرا بعلم «الدّراسات الثّقافيّة المقارنة»، مستندا إلى أسسه ومقوّماته العامّة نظريّة وتطبيقيّة، ويُسهم، ولو بقدر بسيط، في إنارة بعض الرّؤى والمفاهيم للقارئ والمثقّف العربيّ حتّى يستفيد منها في ما له صلة بتخصّصه.

ظلّت معرفة الفكر العربيّ الحديث والمعاصر بتلك التّجارب النّهضويّة الرّائدة في جنوب شرق آسيا، في اليابان وكوريا الجنوبيّة والصّين وماليزيا، معرفة محدودة. ولا نكاد نجد، إلى حدّ اليوم، مركز دراسات أكاديميّة أو وحدة أبحاث تهتمّ بالفكر الياباني أو بالفكر الشّرقي بصفة عامّة. ولا أحد، تقريبا، يكاد يتحدّث اليوم عن «البحوث الاستشرافيّة لتنمية المجتمعات الإسلاميّة وتحديد المشكلات وفهمها»، في سياق إطارها الثقافيّ العام الذي تنتمي إليه، ثمّ مقارنيّا، في ضوء ما قامت به الشعوب التي صاغت تجارب تحديثيّة رائدة، تتماثل بعض أسسها العامّة مع الخصائص التّمييزيّة الواسمة للثقافة العربيّة الإسلاميّة.

صحيح أنّه توجد بعض المحاولات الفرديّة أو الجماعيّة في الكتابة والتّأليف والبحث، ولكنّها ظلّت محاولات محتشمة ولم تجد الدّعم الحكوميّ الرّسميّ أو الأهليّ الجمعياتي الكافي. وظلّت تلك الاستثناءات يتردّد صداها مثل قبس نور في مغارة مظلمة[1].

تُنْفَق ملايين الدّولارات سنويّا في العالم العربيّ على مؤتمرات وندوات ولقاءات أهمّ ما يسمها النّقل الممل والتّكرار الرّتيب والاجترار الفكري : مؤتمرات «أكاديميّة دوليّة محكّمة تحكيما مزدوجا»، على ما يدّعي أصحابها، مازالت الأوراق الّتي تقدّم فيها تنطلق من التّعريف اللّغويّ والاصطلاحيّ لأبسط المصطلحات مستعملة عبارة «يُطلق ويراد به...»!، ولا نكاد نعثر على بعض المؤتمرات الأكاديميّة العربيّة الّتي أثّرت في مجرى الثّقافة العربيّة المعاصرة أو ملامح الأفكار البنّاءة أو واقع السّياسات التّعليميّة والبحثيّة، إلا بعد جهد جهيد وتدقيق فريد.

ألسنا نعايش عصر «السّطحيّة وغياب الهدف» ؟

1- انظر مثلا النّدوة الدّوليّة الرّابعة مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدّراسات الإسلاميّة بالشارقة، بعنوان «الحداثة والقيم في عالم متغيّر»، الشارقة، ط. 1، 2012.

أليست أزمتنا هي «أزمة فكر ووعي» لأننا نواجه مشكلاتنا «بمنطق الأشياء لا بمنطق الأفكار»[1]؟

أليس من الواجب أن نوسّع أفقنا التّحليليّ «بسلّة من الأفكار» العميقة، تماما كما نحصّن اقتصادنا «بسلّة من العملات» القويّة، وندعّم جيوشنا «بسلّة من الأسلحة» الفعّالة ؟

هل حان الوقت لنقول للعرب تلك الحكمة الأنقليزيّة الشّهيرة الّتي كانت تتردّد في العهد الفكتوري حينما كانت الامبراطوريّة البريطانية تنهل من خيرات الهند والصّين : اُنظر شرقا، أيْ بُنيْ ! Look East my son ؟

هل يمكن للعرب اليوم أن ينهلوا من العلوم والمعارف التّكنولوجيّة اليابانيّة والصّينيّة والكوريّة المتطوّرة، تماما كما نهل الأنقليز من ثروات تلك البلدان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ؟

أليس الاتّجاه شرقا أخفّ وطأة على الأفئدة والعقول، بعضها على الأقلّ، من الاتّجاه غربا، مع ما يحمله مصطلح التّغريب من دلالات سلبيّة نازعة للهويّة في كثير من الأذهان والمجتمعات العربيّة المعاصرة ؟

أليس أفق تعامل العقل العربيّ المعاصر مع الفكر الشّرقيّ، دون عقد نفسيّة أو مركّبات حضاريّة أو توجّسات دينيّة أو أطماع تخويفيّة، أوسع ممّا هو عليه الحال في تعامله مع الفكر الغربيّ، ووقعه في الضمير اليوم ؟

– 2 –

اكتشفتُ الفكر الياباني[2] في أوّل لقاء علميّ وفكريّ من خلال المؤتمر الدّولي «تحدّيات التّعدّديّة الدّينيّة والحوار : الغرب، الشرق الأوسط واليابان»[3]، وقد نظّمناه سنة 2006 في جامعة سوسة بتونس بالتّعاون مع معهد ننزان بطوكيو، وجامعة دوشيشا وجامعة تسوكوبا من اليابان. ثمّ تدعّمت تلك المعرفة أثناء «الملتقى التونسي الياباني السّنوي عن المجتمع

1- عن هذه الرّؤى انظر: سارة بن جلوي، السطحيّة وغياب الهدف، الرياض، ط. 1، 1998، 67- 68.

2- ليس من عادتي إدراج سيرة ذاتيّة في بحث أكاديميّ. ولكن هذه الأسطر قد فرضت نفسها لأنها سيرة فكريّة لصيقة بروح هذا البحث ومنها نهل. أكثر من كونها سيرة ذاتيّة شخصيّة. ولن أذكر فيها إلّا ما كان له صلة مباشرة بعمق هذا البحث.

3- The Challenges of Religious Pluralism and Dialogue: The West, the Middle East, and Japan

وانظر تقديم سومي أكيكو لفعاليّات المؤتمر لنشريّة معهد ننزان بطوكيو في هذا الرابط

http://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/1982

والعلم والتكنولوجيا الثامن سنة 2008 [1]، حيث قدّمت ورقة علميّة عن «الدين والهويّة الوطنيّة في تونس واليابان»، والتاسع سنة 2009، حيث ترأست الجلسة العلميّة الثّانية، وقدّمت ورقة علميّة في الجلسة الثّالثة عن «الإسلام في اليابان : الحقائق والتّحدّيات»[2]. وكان اللقاء ممتعا ومثمرا جدّا. وقد انتقلت إلى اليابان في سنة 2008 والتحقت بجامعة تسوكوبا بطوكيو أستاذا زائرا للبحث في إشكاليّة معقّدة هي «صلة الهويّة الوطنيّة بالقيم الدّينيّة»، بتمويل من مؤسّسة اليابان Japan Foundation [3] وبإشراف البروفيسور تكاشي كيمورا Takeshi Kimura. وقد كنت على اطّلاع دقيق على القضايا والإشكاليّات والأفكار والمفاهيم والمناهج الغربيّة في لغاتها الأوروبيّة الأساسيّة التي أتقنها، بدرجات متفاوتة، ولكنّها تمكّن من القراءة والبحث، على أيّة حال، وهي الفرنسية والأنقليزيّة والإسبانيّة والألمانيّة.

لم يكن البروفيسور تكاشي كيمورا شخصا عاديّا في مسيرتي الأكاديميّة. كان، بالنسبة إليّ، معلّما، بالمفهوم الياباني التّقليديّ للكلمة. ومن بين الدّروس الّتي تعلّمتها منه قوله، في أحد حواراتي معه :

إن الثّقافة العربيّة المعاصرة إذا كانت تسعى إلى التّعرّف على الفكر الياباني في مفاهيمه ومناهجه قصد توظيفه في تحليل الفكر العربي مستعيضة به عن الفكر الغربي فإنّ مسعاها لن يكون له معنى لأنّها ستستبدل فكرا مستوردا بآخر. وستقتصر وظيفتها على نقل المعرفة بدل إنتاجها. أمّا إذا كان قصدها هو التّعرّف على الطّريقة اليابانيّة الّتي تختلف عن الطّريقة الغربيّة ومحاولة فهمها قصد استلهام ما يقبل الاستلهام منها لصياغة رؤية ثقافيّة وطنيّة عربيّة معاصرة فإنّ الأمر سيكون مُجْدِيا وممتعا.

وكان من النّصائح الّتي وجّهها إلي، حين حللت بطوكيو، وفي أولى جلساتي البحثيّة معه :

عليك أن تتعلّم الطّريقة اليابانيّة في الفهم والتّحليل وتستلهم منها، وهي طريقة تختلف تعريفيّا عن الطّريقة الغربيّة، وعن طرق أخرى معترف بقيمتها عالميّا مثل الطّريقة الماليزيّة والطّريقة الرّوسيّة وغيرها، ولكنّها قد لا تتعارض معها وجوبا... لا أن تترجم الطّريقة اليابانيّة إلى العربيّة وتستعملها في سياقات مختلفة

---

1 - Tunisia-Japan Symposium on Society, Science and Technology.

2- انظر أشغال المؤتمر المخصصة للإنسانيّات والعلوم الاجتماعيّة في هذا الرابط :

https://arenatsukuba.files.wordpress.com/2012/06/6_program_hss.pdf

3- انظرها في موقع مؤسسة اليابان، صفحة الدّراسات اليابانيّة والتّبادل الثّقافي لسنة 2008، على الرابط
http://www.jpf.go.jp/e/intel/study/fellowship/2008.html

تاريخيّا وثقافيّا عن السّياقات الّتي تشكّلت فيها وتتّخذها بديلا عن الطّريقة الغربيّة التّي تحكّمت في الثّقافة العربيّة منذ فترة الاستعمار وخرّبت الجوهر الّذي تتأسّس عليه ثقافتكم». وختم كلامه قائلا «إنّ التّحليل الثّقافي يختلف اختلافا كليّا عن العلوم الطّبيعيّة وعن علوم الكمبيوتر والتّكنولوجيا»[1].

واكتشفت في اليابان كنوزا معرفيّة ومنهجيّة مبنيّة على مبدأيْ «التأصيل» و«التّميّز». واطّلعت على النصوص المقدّسة في الشنتو والكنفيشيوسيّة والبوذيّة وزرت معابد كثيرة وقابلت رجال دين ورجال سياسة وباحثين ومفكّرين كثرا. وتداولنا في أفكار كثيرة ضمّنتها في كتاباتي التي نشرتها بعد ذلك عن الفكر الياباني.

وكانت أهمّ الدّروس المستخلصة من تلك الدّراسات هي وجوب الوعي بالنّموذج الحضاريّ الياباني خصوصا، والشرقيّ عموما، والاستفادة منه فكريّا ومعرفيّا وتكنولوجيّا، إذ بيّن هذا النّموذج أنّ «إنتاج حداثة واعية نابعة من القيم الخاصّة بالمجتمع ببناء جسور تربط الماضي بالحاضر، وتمضي به نحو المستقبل هو أمر ممكن... وقدّمت اليابان أنموذجا حضاريّا رائعا في تطويع الحداثة، والاستفادة منها باختيار المناسب، وصبّه في قوالب يابانيّة خاصّة حافظت به على الهويّة الوطنيّة، ومضت قدما في طريق التّقدّم العلمي والتقني والحضاري المتميّز وفق استمراريّة في حركة التّحديث المنضبط بضوابط القيم الأخلاقيّة الأصيلة، والانفتاح الحضاريّ الواعي المتوافق مع مكوّنات المجتمع الياباني»[2].

ولكنّ ذلك لا يتأتّى إلّا بتهيئة بيئة بحثيّة حاضنة عبر إنشاء مراكز دراساتٍ وكراسٍ مختصّة ووحدات بحثيّة تهتمّ بمختلف الدّراسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة والفكريّة والتكنولوجية والحضاريّة العامّة، وتأهيل الباحثين لغويّا، لأنّ كثيرا من الباحثين العرب هم آحاديّو اللغة، لا يتكلّمون غير العربيّة. وهي معضلة حقيقيّة تحدّ من الاطّلاع والإبداع والتّميّز وتجعل البحوث العربيّة على هامش حركة التّأليف والنّشر العالميّة.

ويعتبر هذا الكتاب نتاجا من نتاجات تلك الرّحلة البحثيّة. سأسعى فيه إلى دراسة قضيّة محوريّة ظلّت تشغلني منذ فترة طويلة، وهي ذات أبعاد متشابكة ومؤثّرة في الواقع العربيّ والعالميّ المعاصر هي صلة الدّين بالحداثة والهويّة والقيم، والمناهج والمفاهيم والمصطلحات التّحليليّة، يضاف إليها التّأثيرات الكبرى للفكر الدّيني والفلسفي الشّرقي في الفكر الغربي الحديث والمعاصر. وقد كنت عالجت هذه القضايا معالجة جزئيّة في كتاب نشرته سابقا

1- دار الحوار بمدينة تسوكوبا بطوكيو في شهر أوت من سنة 2008.

2- سارة بن جلوي، الكلمة الافتتاحيّة لوقائع النّدوة الدّوليّة الرّابعة «الحداثة والقيم في عالم متغيّر»، الشارقة، مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدّراسات الإسلاميّة، ط. 1، 2012، 9.

بعنوان «الدّراسات الدّينيّة المعاصرة من المركزيّة الغربيّة إلى النّسبيّة الثّقافيّة»[1]. واليوم وبعد أن مرّت سنوات على نشر ذلك الكتاب، وبعد محاضرات كثيرة قدّمتها في الغرض، سعيت إلى تعميق تلك الأفكار وإدراجها في كتاب مختصّ يعالج الفكر الياباني والشرقي بصفة عامة، وإفراد قضايا «الاستشراق» بكتاب مستقلّ نُشر بعنوان «صناعة الآخر : المسلم في الفكر الغربي من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا»[2].

– 3 –

تعدّدت زوايا النّظر إلى التّجربة اليابانيّة الحديثة واختلفت مناهجها ومقارباتها ورؤاها. فركّز باحثون على مقوّماتها الاقتصاديّة وآخرون على مقوّماتها الإداريّة أو الاجتماعيّة أو السّياسيّة أو التّكنولوجيّة. ولكن قلّ من الباحثين من اهتمّ بوصل تلك التّجربة بالقيم الدّينيّة الأصيلة التي نبعت منها وتشكّلت في إطارها، وبصلة تلك القيم بالهويّة وما نتج عنها من مقاربات وتأثيرات.

ويقوم هذا البحث على استجلاء معالم هذا التّشابك والتّداخل عبر استقراء التّجربة النّهضويّة اليابانيّة وتفكيك بناها ومكوّناتها ومقوّماتها لإدراك كنهها ورسم معالم الاستفادة منها، في خضمّ هذا الواقع العربيّ المحموم، الّذي يمرّ اليوم بتحوّلات هيكليّة مفهوميّة ومؤسّساتيّة مفصليّة، دون القول باستنساخ التّجارب الحضاريّة وزرعها في بيئة مخالفة لبيئتها الحضاريّة والفكريّة والفلسفيّة العامّة بلا وعي وبلا ضوابط، ودون أن ننطلق من ذلك السّؤال المَلُوك المهترئ الّذي صيغ في بداية القرن الماضي وما يستتبعه من عقد نفسيّة وحضاريّة وشعور بالدّونيّة وعدم الأهليّة للانطلاق والإبداع : وهو سؤال شكيب أرسلان: «لماذا تقدّموا وتأخّرنا» ؟

سأدرس في الفصل الأول الصّلة بين ثلاثة مفاهيم كبرى مؤثّرة، انطلاقا من استقراء التّجربة اليابانيّة، وهي «الدّين والحداثة والقيم». وسينفتح البحث بتأصيل نظريّ لهذه المفاهيم في الفكر المعاصر انطلاقا من جملة من الرّؤى والمقاربات الدينيّة والسوسيولوجيّة. ثمّ سأقدّم تحديدا عامّا لأهمّ ملامح الأديان في اليابان، مركّزا على الشّنتو، باعتباره الدّين الوطنيّ الأصليّ الأول، بالإضافة إلى البوذيّة والكنفشيوسيّة.

1- المبروك المنصوري، الدّراسات الدّينيّة المعاصرة من المركزية الغربيّة إلى النّسبيّة الثقافيّة، تونس، الدّار المتوسّطيّة للنّشر، 2010.

2- المبروك المنصوري، صناعة الآخر: المسلم في الفكر الغربي من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت-الرياض، 2014.

ثمّ سأسعى إلى تبيان الصّلة بين مصطلحين قد يبدوان متناقضين، بل متنافرين، عند كثير من العرب المعاصرين، إمّا نتيجةً للجهل بالأسس العامّة للمصطلحات، أو بسبب انحصار الأفق في النّموذج الغربيّ وحده، وهما مصطلحا «الدّين والتّحديث»، إلى درجة أن قد يصل الأمر ببعض منهم، وهم يفكّرون من منطلق الفكر الغربيّ واستتباعاته، إلى اعتبار الجمع بين التّديّن و«التّحديث» جمعا بين مختلفات لا مؤتلفات، باعتبار أنّ التّحديث قد ارتبط في تصوّرهم، حصرا، بالتّجربة الغربيّة وحدها، وهي تجربة أدّى التّحديث فيها إلى علمنة الدّولة والمجتمع ونشر اللائيكيّة والإلحاد. وهو أمر مختلف اختلافا جذريّا في التّجربة اليابانيّة، بل إنّ المسار النّهضويّ الياباني معاكس تماما لمسار النّهضة الغربيّة.

ففي حين أقصى التّحديث الغربيّ الدّين ونشر العلمنة والإلحاد وقوّض تغطرس الكنيسة وأعلى من قيمة الحريّة الفرديّة، نجد اليابانيين قد اشتقّوا من ديانة الشّنتو كلّ المفاهيم الفكريّة والثّقافيّة والحضاريّة والسّياسيّة والاقتصاديّة والتّربويّة الوطنيّة، وظلّت هذه المفاهيم حيّة فاعلة إلى اليوم. والمدرك لأسس هذا المشروع النّهضويّ الياباني في استناده إلى بنى دينيّة مفصّلة يتبيّن له تهافت رأي كلّ من يريد إقصاء الدّين عن أيّ مشروع فكريّ أو حضاريّ أو ثقافيّ أو سياسيّ أو اقتصاديّ متّبعا في ذلك النّموذج الغربيّ في التّحديث ومتغاضيا عن غيره من النّماذج، جهلا أو مُعَانَدَةً.

وسيمكّننا هذا الفصل من دراسة أثر «الدّين في النّظريّة السّياسيّة الحديثة في الفكر الياباني»، لنتبيّن كيف أنّ اليابان قد حافظت على نظامها الإمبراطوري المتوارث منذ بداية التّاريخ المعروف، باعتباره رمز هويّتها الدّينيّة والوطنيّة والقوميّة، وأنّ الأسرة الإمبراطوريّة اليابانيّة هي أقدم أسرة حاكمة على وجه الأرض، وذلك لتمكّنها من ابتكار مواءمة دستوريّة رائعة بين متطلّبات التّقدّم والتّحرّر السّياسي الّتي سعى إليها اليابانيّون عند بداية نهضتهم، من جهة، والمحافظة على النّظام الإمبراطوري باعتباره «روح الأمّة» من جهة أخرى.

وسيمكّننا كذلك من استجلاء معالم التّفرّد الياباني في نسج مؤاءمة متكاملة بين الدّين والهويّة والقيم المتفرّعة عنهما، ومتطلّبات التّقدّم التّكنولوجي وإشكاليّات العلمنة والتّمدّن والتّصنيع، وصلتها بالحداثة والماديّة والعقلانيّة، والاختلافات في جملة هذه المفاهيم بين التّجربتين اليابانيّة والغربيّة.

وسيساعدنا هذا الفصل على النّظر في الفوضى المنهجيّة والمفهوميّة الّتي تتخبّط فيها الثّقافة العربيّة المعاصرة، إمّا بسبب ارتباطها المفهومي والماهوي بالنّسخة الغربيّة للحداثة، وانفصالها عن جذورها الحضاريّة والنّفسيّة المؤسّسة لوجودها، أو بسبب جهلها بأسس التّقدّم

والتّمدّن والتطوّر، والخوف الهستيري من الانسلاخ والعلمنة والتّغريب الآلي والحتمي، كما يتوهّم ذلك بعض المتكلّسين، أو «السلبيين» حسب المصطلح الشائع في كثير من الدّراسات العربية المعاصرة. وسيدرس الفصل كذلك مفهوم الصّحوة الدّينيّة المعاصرة، في بعديْه السّوسيولوجي والقيمي، ليقدّم بعض الإجابات المبدئيّة عن كيفيّة استثمار تلك الصّحوة لتحقيق أهداف تنمويّة حقيقيّة، لا مجرّد رفع شعارات فضفاضة لِيكَتْ مرارا وتكرارا، ولا أَمَلَ!

وسنهتمّ في الفصل الثّاني «الدّراسات الدّينيّة اليابانية والعربيّة المعاصرة بين الحداثة والهوية» بجملة من القضايا المرتبطة بكيفيّة نظر أساتذة الدّراسات الدّينيّة اليابانيّين إلى فكرهم الدّيني، وموقفهم من توظيف المقولات والمفاهيم التّحليليّة الغربيّة في استقراء الفكر الدّيني الياباني. وسأقارن ذلك بذات المسار عند أساتذة الدّراسات الدّينيّة العرب. وبعد النّظر والتّدقيق اخترت مقولة تحليليّة واحدة، تجنّبا للتّشتيت وللأكاديميّة الجافّة، وهي مقولة «الأسطورة Myth» وذلك عند أستاذين من أساتذة الدّراسات الدّينيّة المعاصرة وهما الياباني تاكاشي كيمورا والجزائري محمد أركون.

وسأدرس في هذا الفصل ثلاث إشكاليّات مؤطّرة هي «إشكاليّة الصّلة بين المصطلح والمفهوم»، و«إشكاليّة المستندات النّظريّة» و«إشكاليّة المنهج التّحليلي»، وسأمهّد لذلك ببحث قضيّة مركزيّة تعتبر بكرا بالنّسبة إلى الفكر العربي المعاصر لأنّ الدّراسات التأصيليّة تكاد تكون منعدمة فيها وهي قضيّة «النّسبيّة الثّقافيّة».

وسيتبيّن لنا أنّه في حين وظّف محمّد أركون مقولة «الأسطورة» في مقاربة النّصّ القرآني والفكر الإسلامي عامّة، أقرّ تكاشي كيمورا بجدوى اعتماد ذات المقولة في تحليل النّصوص الدّينيّة ذات الجذور الإغريقيّة–الرّومانيّة في الفكر الغربي. ولكنّه عارض توظيفها في مقاربة النّصّ الشّنتوي الياباني المقدّس : كُجِكي، وفي مقاربة مختلف الأساطير الآسيويّة اعتمادا على نظريّة النّسبيّة الثّقافيّة، واستنادا إلى اختلاف الأطر الثّقافيّة والحضاريّة والأخلاقيّة للحضارة اليابانيّة عن نظيرتها الغربيّة.

وسيمكّننا الفصل من اكتشاف الفرق بين موقف أساتذة الأديان اليابانيّين والعرب المعاصرين من توظيف المصطلحات والمفاهيم التّحليليّة الغربيّة : بين من يعتبرها مفاهيم كونيّة يجوز استعمالها لدراسة كافّة أديان العالم وتحليلها، ويسعى إلى إسقاطها على الإسلام كله : دينا وثقافة وتاريخا وحضارة، ومن يذهب إلى اعتبار هذه المفاهيم رؤى حضاريّة غربيّة مخصوصة صيغت لحاجات غربيّة محدّدة ولا تنطبق آليّا وحتميّا على بقيّة الحضارات والأديان والثّقافات، معتمدين في ذلك على مفهوم «النّسبيّة الثّقافيّة»، باعتباره مفهوما أنتجه فكر المراجعات ما بعد الحداثويّة الغربيّة لينقض به أوهام الحداثة الغربيّة ذاتها في ادّعائها للكونيّة والإطلاقيّة.

وسيمهّد هذا الفصل لمعالجة قضيّة بكر في الفكر العربي المعاصر، وتكاد تكون بكرا في الفكر الغربيّ المعاصر أيضا، وهي مرتبطة بفكر المراجعات ما بعد الحداثويّة الغربيّة وما ساهمت في الكشف عنه من نتائج مبهرة تنقض أوهام ادّعاءات التّفرّد للعقل الغربيّ، وهي قضيّة «أثر الفكر الفلسفي الشّرقي في الفكر الحداثوي وما بعد الحداثوي الغربي».

لقد سعى الفكر الغربي خلال القرن العشرين إلى طمس معالم هذا الأثر بكلّ وسائل التّعمية والتّزييف، تماما كما عمل قبل ذلك على طمس معالم أثر الفكر العربي الإسلامي في النّهضة الغربيّة، وعمل على إنكار إسناد أيّ تأثير له في الفكر الغربي بأيّ شكل من الأشكال.

ولكنّ النّاظر المدقّق في الفكر الفلسفي الغربي حينما بلغ ذروته في القرن العشرين، وفي لغاته المركزيّة الثلاث : الألمانيّة والفرنسيّة والأنقليزيّة، يدرك بجلاء أنّ هذا الفكر قد وُلد شبه مكتمل منذ البدء برؤى ومفاهيم ومصطلحات ونظريّات وأفكار ناضجة نضوجا كبيرا.

وظلّت هذه القضيّة، المخالفة لمبادئ «التّراكم المعرفيّ» و«التّكامل الفكري» و«التّفاعل الثقافي» و«التّأثير والتّأثّر»، وهي مبادئ أنتجها الفكر الغربيّ ذاته، لغزا محيّرا لكثير من المفكّرين والابستيمولوجيّين والباحثين في تاريخ الأفكار، إلى حين سمح المرور من مرحلة الحداثة Modernity إلى مرحلة ما بعد الحداثة Post Modernity بالحفر الأركيولوجي، بمفهموم ميشال فوكو Foucault، وبالتّفكيك Deconstruction المعرفي، بمفهوم جاك درّيدا Derrida، لبواطن هذا الفكر بالكشف عن الصّلات التّأثيريّة، المؤكّدة، والمحتملة، للفكر الديني والفلسفي الشرقي في الفكر الحداثوي وما بعد الحداثوي الغربي، وبدأت النّتائج تظهر بشكل مسترسل في العقد الخاتم للقرن العشرين، وأغلبها لم يُترجم إلى العربيّة إلى اليوم، ممّا حدّ من استفادة الباحثين العرب آحاديّي اللغة منها.

وسأبحث في هذا الفصل بوادر «تشكّل تأثير الفكر الشّرقي في الفكر الغربي»، ثمّ سأفصّل الأمر من خلال نماذج تطبيقيّة من «أشكال تأثير الفكر الشّرقي في الفكر الفلسفي الغربي» في جملة من الأشكال أهمّها «مدرسة ماضيمكه وأثرها في «فلسفة التّفكيك»، والبوذيّة وأثرها في قضيّة «تشظّي المعنى والعدميّة» و«الطاويّة والزينيّة وأثرهما في قضيّة «تمثّل الذّات والمقولات اللسانيّة»، وأردف ذلك ببحث قضيّة «أفول المركزيّة الغربيّة وتشكّل النّسبيّة الثّقافيّة»، واعتراف الفكر الغربيّ ذاته بهذا التحوّل المعرفيّ الكبير الّذي قضى على ثنائيّة «المركز والهامش Center and Margin»، أو «الغرب والبقيّة The West and the Rest»، وإن كان هذا التّحوّل أيضا سليل تحوّل آخر تشكّل داخل الحضارة الغربيّة ذاتها وتجسّد في عولمة الثّقافة بمفهومها الواسع، باعتبارها كلّا جامعا : Complex Whole».

وسيتضح بشكل جليّ أنّ الدّراسات المتقدّمة في تاريخ الأفكار قد بيّنت أنّ الفكر الشّرقيّ، الفلسفيّ والدّيني، في الصّين والهند واليابان كان المنهل الأساسيّ لكثير من المقولات والمفاهيم الفلسفيّة الغربيّة الحداثويّة وما بعد الحداثويّة حتى عند أكبر الفلاسفة الغربيين كنيتشه Nietzsche وفتقنشتاين Wittgenstein ومارتن هايديقر Heidegger مثلا.

ورغم أنّ الحضارة الغربيّة قد ظلّت تخفي هذا الأثر، كما سبق وأن أخفت أثر الحضارة العربيّة الإسلاميّة في النّهضة الغربيّة الأولى، فإنّه قد صار متأكّدا اليوم. وعلى الباحث الحصيف أن يدرك أن الحداثة الغربيّة في حدّ ذاتها هي جماع رؤى دينيّة وفلسفيّة شرقيّة وشرق–أوسطيّة كثيرة قامت على التّمازج والتّفاعل، وأنّها قد استقت كثيرا من مفاهيمها الّتي صنعت منعرجات حاسمة في الفكر البشري المعاصر من البوذيّة والكنفشيوسيّة والطّاويّة والزّينيّة وغيرها...

– 4 –

ولا بدّ أن نشير في هذا السّياق إلى أنّ الدّراسات الغربيّة الّتي بحثت في التّجربة اليابانيّة أكثر من أن تُحصر. ولكنّها خضعت في مجملها لوجهة نظر الباحثين وانتماءاتهم ومدارسهم ومناهجهم واستراتيجيّاتهم. ومن الأمثلة على الكتب التي ألّفت بالعربيّة أو تُرجمت إليها نقدّم، ذِكرا، لا حَصْرًا :

– كتاب يوري كوزلوفسكي، الفلسفة اليابانيّة المعاصرة [1]

الكتاب في أصله بعنوان «الفلسفة البرجوازيّة المعاصرة في اليابان». مؤلّفه سوفياتي كان متحمّسا جدّا للبريستورويكا أيّام ميخائيل قورباتشوف، ولذلك فقد قارب التّجربة اليابانيّة انطلاقا من مفاهيم ورؤى نابعة من الماركسيّة اللنينيّة، رغم أنّ الكتاب في باطنه، يسعى إلى استقراء هذه التّجربة لإمكانيّة استثمار ما يتلاءم منها مع الوضع السوفياتيّ في تلك المرحلة الإصلاحيّة.

يقول المترجم في المقدّمة «في هذا العمل تمتزج مواقف مؤرّخ الفكر الفلسفي، ومواقف العقائدي الملتزم مذهبيّا وحزبيّا بالماركسيّة اللينينية وببرنامج الحزب الشيوعي. ونلمس في تحليلات كوزلوفسكي أصداء الاستشراق الأوروبيّ والمركزيّة الأوروبيّة من جهة، وأصداء

1- يوري كوزلزفسكي. الفلسفة اليابانيّة المعاصرة. تع. خلف محمد الجراد. بيروت. المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع. 1995.

العقليّة الوصائيّة الأستاذيّة القائمة على التّصنيفيّة والنّمذجة والمواقف المسبقة غير المتسامحة من جهة أخرى»[1].

وإن كان الانتماء الإيديولوجي إلى الماركسيّة–اللينينية، وإلى البرامج الإصلاحيّة للاتحاد السوفياتي قد عفا عليها الزّمن وصارت من التاريخ الآن، فإنّ عدم تقدير كوزلوفسكي، على ما يذكر المترجم «للدور الكبير الذي يلعبه الماضي التّراثي التقليدي في الحياة الروحيّة والفكريّة للمجتمع الياباني المعاصر»، يعتبر سوء فهم مقصود أنتج سوء تقدير للأسس العامّة التي قامت عليها الحضارة اليابانيّة الحديثة والمعاصرة[2].

والبيّن من تحليلات المؤلّف أنّه قد قلب الصّورة رأسا على عقب فيما يتّصل بعلاقة الثّقافة اليابانيّة بالتّحديث والتّغريب دون أن يستطيع تقديم حجج متينة أو دلائل موثّقة على ما يدّعيه. واكتفى بالاعتماد على كتاب دعويّ لوري ريوكيتي عنوانه «البوذيّة من أجل الحياة»، فكان كلامه أقرب إلى السّرد الرّوائي، المطعّم بالمصطلحات الماركسيّة، منه إلى التّحليل العلمي المبرهن عليه برهنة قطعيّة[3].

– كتاب نجم الدين الثاقب : دروس من اليابان للشرق الأوسط [4]

يسرد هذا الكتاب تجربة شخصيّة لسفير هندي عاش في اليابان بين سنتي 1985 و1988. ورغم وعي الكاتب بأهميّة «العوامل غير الاقتصاديّة التي ينبغي توضيحها وإعطاؤها الوزن الصّحيح في فهم ديناميّات التّنمية البشريّة»[5]، فإنّ الكتاب لم يهتمّ بالجانب الدّيني الياباني وأثره في تشكيل النّهضة، في صلتها بجملة المفاهيم السّياسيّة والسّوسيولوجيّة الفاعلة في المجتمع، وعاد في الفصل الأخير «دروس من اليابان» إلى التركيز على التّنمية الماديّة بأبعادها المختلفة.

– كتاب أدوين رايشاور : اليابانيّون [6]

تمكّن مؤلّف هذا الكتاب بأسلوبه التّحليليّ الدّقيق الّذي يستعمل فيه مصطلحات من مختلف العلوم الإنسانيّة: علم النّفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وغيرها، من استكناه

1- نفسه، 6- 7.

2- نفسه، 7.

3- انظر مثلا تحليله لأثر التّغريب الثّقافي في نهضة اليابان، صفحة 67 وما بعدها.

4- نجم الدين الثاقب، دروس من اليابان للشرق الأوسط، تع. مركز الأهرام للترجمة والنّشر، القاهرة، مؤسسة الأهرام، 1993.

5- نفسه، 5- 6.

6- أدوين رايشاور، اليابانيّون، تع. ليلى الجبالي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة عدد 136، ط. 1، 1989.

طبيعة اليابانيّين بشكل معمّق. ومزج في بحثه بين تحليل البنى الماديّة والدينيّة والرّمزيّة والرّوحيّة والقيميّة في تناغم قلّ نظيره في البحوث المختصّة في هذا المجال.

يقول مثلا عن كيفيّة تشكيل التناغم الاجتماعي والتوافق لتحقيق سعادة الجميع بعيدا عن الخصومة والصّراع «لقد وجد اليابانيّون أنّه من الأصوب، لكي يُدار نظامهم الجماعيّ بنجاح، تجنّب المواجهات الصّريحة فيما بينهم، وعدم التّركيز على المواقف المختلفة بصورة حادّة، والحرص على عدم تحليلها وكشف مواطن الاختلاف فيها... وهكذا يتجنّب اليابانيّون أيّ صراع حاد حول الآراء المختلفة قبل أن يصلوا إلى مرحلة المصارحة العلنيّة»[1].

ويعتبر هذا الكتاب، بحقّ، من أعمق الكتب الّتي أُلّفت حول الشّخصيّة اليابانيّة. ولكنّه لم يهتمّ بأثر الدّين في تكوين هذه الشّخصيّة، بل إنّه قد بنى رؤيته على تصوّر خاطئ قوامه اعتبار العلمنة في اليابان أسبق وأرسخ منها في الغرب. وقد قاده هذا التّصوّر إلى أنّ «الدين في اليابان له وضع هامشيّ... وإذا كان الاتّجاه نحو العلمانيّة قد أصبح هو التيّار المميز في الغرب، فإنه في اليابان متأصّل منذ ثلاثمائة عام مضت»[2]. إلّا أنّ استقراء الأحداث التاريخية والوقائع الثّقافيّة التي سنعمل على دراستها في موضعها يبيّن أنّه أخطأ في هذه الرّؤية.

أمّا الدّراسات العربيّة المختصّة في هذا المجال فهي محدودة جدّا، وأغلبها غير أكاديمي لا يضيف جديدا ذا بال لأنه لم يُبن على أسس علميّة. ومن أمثلة ذلك :

– كتاب محمد الخطيب، التجربة اليابانيّة : رؤية إسلاميّة [3]

انطلق الكتاب في بحثه بهذه الصياغة «قد تعجبون إذا قلت لكم إنّ اليابان دخلت مصاف الدّول العظمى في السبعينات واستطاعت أن تسيطر على السوق العالمي بصادراتها إلى الشرق والغرب، وقهرت بصناعاتها المتطوّرة الصناعات الأمريكيّة في عقر دارها»[4]. وهي تغني عن التعليق عليها لأنّها بُنيت على خطإ تاريخي تمثّل في اعتباره أنّ اليابان دخلت مصاف الدّول المتقدّمة في السبعينيات من القرن الماضي، في حين أنّ تاريخ إعلان اليابان عن نفسها بصفتها قوّة عالميّة تمثّل في حربها مع روسيا القيصريّة سنة 1905 وانتصارها عليها، وتأكّد ذلك أثناء الحرب العالميّة الأولى، والثانية حين احتلّت أغلب الساحل الشرقي لجنوب شرق آسيا من الفلاديفوستك شمالا إلى أستراليا جنوبا.

1- نفسه، 192- 193.

2- نفسه، 305.

3- محمد الخطيب، التجربة اليابانيّة: رؤية إسلاميّة، القاهرة، دار الصحوة، ط. 1، 1994.

4- نفسه، 9.

ومن الأخطاء التي بُنيت على أحكام معياريّة لا تعكس دراية بالتاريخ الياباني قوله «إننا نجد أنفسنا أمام معجزة بكلّ المقاييس فنحن أمام دولة لا تملك أيّ مقوّمات للحضارة»[1]. ولا أعرف، حقيقة، على ماذا استند ليعتبر أنّ اليابان لا تمتلك أيّة مقوّمات للحضارة!

ومما يزيد بحثه غرابة حينما يقارن اليابان بشبه جزيرة سيناء، بل ويجعل من سيناء أكثر أهميّة من اليابان، استراتيجيا، لأنّ اليابان «تتكوّن من أربع جزر تحيط بها المياه من كلّ جانب وتقع في آخر الدنيا في جنوب شرق آسيا»، فهل هناك جزر تحيط بها المياه من كلّ جانب وجزر لا تحيط بها المياه من كلّ جانب، وإذا كانت اليابان تقع في «آخر الدّنيا» فأين أوّل هذه الدّنيا ؟! هذه تعابير عاميّة مصريّة ركيكة. وأغلب صفحات البحث تتحدّث عن سيناء وتتغنّى بثرواتها وتحطّ من قدر اليابان ومن انتفاء الموارد الطّبيعيّة فيها ! !

هذا نموذج أوّل من نماذج البحوث العربيّة المعاصرة التي قرأت التّجربة اليابانيّة وكتبت عنها برؤية «إسلاميّة» !

– كتاب عبد الفتاح محمد شبانة : اليابان : العادات والتّقاليد وإدمان التّفوّق [2]

وهو كتاب وصفيّ صيغ بأسلوب جيّد رصد فيه المؤلّف أهمّ مقوّمات الحياة اليابانيّة في مختلف مناحيها. ولكنه يقترب من كتب الرحلات[3] التي تكتفي بوصف الظّواهر دون إخضاعها لمنهجيّة تحليليّة معمّقة ودون ربطها بجذورها الفكريّة والفلسفيّة والتّاريخيّة.

– كتاب سمير عبد الحميد إبراهيم : الإسلام والأديان في اليابان [4]

هو كتاب استعراضيّ، سرد فيه مؤلّفه أهمّ الأديان اليابانيّة وأهمّ تطوّراتها التّاريخيّة والعقديّة وخصّص بابا مستقلّا لدراسة الإسلام في اليابان. ولكنّه لم يربط بين المفاهيم الدّينيّة والقضايا التّحديثيّة المرتبطة بها.

– كتاب مسعود ضاهر «النهضة العربيّة والنّهضة اليابانيّة : تشابه المقدّمات واختلاف النّتائج» [5]

هذا كتاب مهمّ جدّا لعمقه ودقّة نتائجه. وأنا أوظّف كثيرا من نتائجه المقارنيّة الدّقيقة في هذا

1- نفسه، 10.

2- عبد الفتاح شبانة، اليابان: العادات والتّقاليد وإدمان التّفوّق، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996.

3- انظر مثلا علي أحمد الجرجاوي، الرحلة اليابانيّة، مصر، مطبعة الفجالة، ط. 1، 1325.

4- سمير عبد الحميد إبراهيم، الإسلام والأديان في اليابان، السّعوديّة، جامعة الملك فيصل، 2002.

5- مسعود ضاهر، النهضة العربيّة والنّهضة اليابانيّة: تشابه المقدّمات واختلاف النّتائج، الكويت، سلسلة عالم المعرفة عدد 252.

العمل، وأبني عليها، وإن كان لم يدرس صلة النّهضة اليابانيّة بالدّين والهويّة والقيم إلّا في مواضع محدودة. وأنا أعتبر هذا البحث المتواضع مكمّلا لعمله، في انتظار تدعيم الأبحاث الجماعيّة وإمكانيّات التّفاعل والتّكامل المباشر بين البحثين العرب في هذا المجال.

فما الصّلة بين الدين والحداثة والقيم في الفكر الياباني، مقارنة بالفكر الغربي، والعربي الحديث والمعاصر ؟

وما أهمّ مقوّمات الدّراسات الدّينيّة اليابانية المعاصرة، في علاقتها بالمصطلحات والمفاهيم والمناهج الغربيّة، مقارنة بالفكر العربي ؟

وكيف أثّر الفكر الدّينيّ والفلسفي الشّرقي في الفكر الحداثوي وما بعد الحداثوي الغربي ؟

الدكتور المبروك الشيباني المنصوري
بنقردان–تونس: صيف 2015
mabroukmansouri@yahoo.com

الباب الأوّل

الدين والحداثة والقيم
بين الفكر الياباني والغربي والعربي

من يستعمل عبارة «أنا أؤمن بالدّين» لأنّ مدلول العبارة عنده لا تحيل على الشنتو–ديانته الأصليّة– بل تحيل على النصرانية في الأغلب الأعمّ [1].

والشنتو كلمة مركّبة من لفظتين : «شن 神» وتعني الأرواح الخيّرة الّتي كانت شعوب جنوب شرق آسيا كلّها تؤمن بها، و«تاو 道» وتعني الطّريق أو الصّراط. وبهذا فإن (شن تاو) تعني بالصينية الطريق الى الأرواح الخيرة أو الطّريق إلى الآلهة [2].

ومن المرجّح أن يكون المصطلح قد استُعمل منذ فترة أزوكا (593 م – 710 م) لوصف العادات والطقوس اليابانيّة المحليّة قبل دخول البوذية إليها، وقد كانت تُعرف قبل ذلك بمصطلح «كامي نو ميشي». ثمّ أُطلق عليها المصطلح الصّيني «شنتو»، بعد غزو الثّقافة الصّينيّة لليابان في القرن الميلادي السادس. وتمّ توثيق المصطلح لأول مرة في كتاب نيهون شوكي (日本書紀): «أخبار بلاد اليابان» المدوّن في حدود سنة 720 م.

وينهل الشنتو من رؤية بدائيّة [3] تعتبر أنّ الإلهين السّماويّين إزاناقي (イザナギ Izanagi) وإيزانامي (イザナミ Izanami) قد تزاوجا في السّماء، فأنجبت إزاناقي الجزر اليابانيّة المقدّسة، ثمّ خرجت من عين إيزانامي اليمنى إلهة الشّمس «أماتيراسو أومي كامي» (天照大神 アマテラス Amatirasu)، وهي أعظم الآلهة عند اليابانيّين ويرمز إليها بالدّائرة الحمراء في العلم الياباني اليوم. ومن عينه اليسرى خرج إله القمر تسوكي يومي. ومن أنفه خرج إله العواصف سوسا نو وو[4]. وبعد فترة عمّ الفساد الأرض فأرسلت الآلهة حفيدها جيمنو ليحكمها ويصير بذلك أوّل إمبراطور لليابان.

1- Junichi Isomae, "Discursive Formation Surrounding 'Religious Freedom' in Modern Japan : Religion, Shinto, Emperor System"

ضمن وقائع النّدوة الدّوليّة الرابعة «الحداثة والقيم في عالم متغير»، الشارقة، نشر مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدّراسات الإسلاميّة، ط. 1، 2012، 145.

2- نستقي أغلب معلومات هذا الفصل من موقع المعرفة، «تاريخ اليابان» مع بعض التحويرات والتّدقيقات الأكاديميّة.

3- استعملت مفهوم «بدائي *Primitive*» بدل «أسطوري *Mythic*». فالمفهوم الأوّل أنثروبولوجي وقد تشكّل مع تايلر E. Tylor وحمل في بداياته شحنة سلبيّة لأنّه يقابل عادة مفهوم «المتحضّر *Civilized*». إلّا أنّ هذه الشّحنة تمّ تجاوزها في الدّراسات الأنثروبولوجيّة الحديثة والمعاصرة. أمّا مفهوم «الأسطوري» فمقابله الياباني هو«شِنْوَا». وكثير من علماء الأديان اليابانيّون على اختلاف مدارسهم لا يستعملون مصطلح «الأسطورة» في مقاربة الدّين في اليابان لسببين اثنين. أمّا الأوّل فهو أنّ المفهوم الغربي لمصطلح «ميث» لا ينطبق على المكوّنات العامّة للثّقافة اليابانيّة. وأمّا الثّاني فإنّ كثيرا من اليابانيّين لا يعتبرون الشّنتو دينا «أسطوريّا» بل يؤمنون بأنّ كلّ مكوّناته حقائق ثقافيّة ونفسيّة ووجوديّة بالنّسبة إلى اليابانيّين.

4- محمد العربي، موسوعة الأديان السّماويّة والوضعيّة: الدّيانات الوضعيّة الحيّة في الشّرقين الأدنى والأقصى (بيروت: دار الفكر اللّبناني، 1995)، 281-280.

عهد الإمبراطور مايجي (Meiji 1852–1912)، وهو الإمبراطور الثّاني والعشرون بعد المائة حسب التّقليد الياباني وقد حكم بداية من سنة 1867 وعمره خمس عشرة سنة. وبعد سنة فقط من تولّيه الحكم باشر أكبر إصلاحات شموليّة في تاريخ اليابان الحديث.

3 – 2 إصلاحات المايجي : مايجي إيشن Meiji Ishin 明治維新

يعني مصطلح ايشن باليابانيّة «التجديد Renewal» أو «الابتكار Innovation». وهناك من يترجمه بالإصلاح Restoration، أو حتى بالثورة Revolution[1]. وقد انطلقت هذه الإصلاحات سنة بعد تولّى الحكم الإمبراطور مايجي Meiji–tennō 明治天皇، واسمه الحقيقي هو موتسو هيتو Mutsuhito 睦仁، وكانت أوّل خطوة في هذه الإصلاحات هي :

– إعلان الشّنتو دينا رسميا للإمبراطورية[2] ومرجعا أوحد لكلّ مفاصل الوجود الياباني تنظيرا وتطبيقا، ماديّا وقيميّا. فوحّد الشّعب الياباني دينيّا وسياسيّا. في حين تمّ فصل الدّين عن الدّولة في التّجربة التّحديثيّة الغربيّة.

– ثمّ أتبع ذلك بإجراء اجتماعيّ تمثّل في إلغاء نظام الطّبقات الأربع الذي ساد في العهود التي سبقته فتشكّلت نظريّتان مركزيّتان :

– نظريّة «شيمين بيودو Shimin Byodo 市民平等院» ويعني «المساواة بين الطّبقات الأربع».

– نظريّة «إكّون بانمين Ikkun Banmin「一君万民」» وتعني «إمبراطور واحد وشعب متنوّع»[3].

وكان الإمبراطور يهدف من وراء ذلك إلى توحيد البلاد سياسيّا وعقديّا واجتماعيّا حتى تثمر الإصلاحات التي سيقوم بها.

والبيّن أنّ نقطة الانطلاق في هذا المشروع الإصلاحي كانت دينيّة اجتماعيّة وليست سياسيّة محضة. لقد استلهم الإمبراطور من الدّين الوطنيّ ما به يوحّد أمّته ليحضّرها، رغم أنّه لم يكن محتاجا إلى مثل هذا الإجراء، سياسيّا، لأنّ سلطة الإمبراطور ونسبه الإلهيّ

1- ناقاي متشو وميقول أورشيا. الثورة الإصلاحيّة في اليابان. تع. عادل عوض. مصر. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1992. 6. محمد علي القوزي وحسان حلاق. تاريخ الشرق الأقصى الحديث والمعاصر. بيروت. دار النهضة العربية. 2001. 15 وما بعدها. حيث اعتبر الكاتبان إصلاحات المايجي «ثورة»

2- D. C. Holtom, Modern Japan and Shinto Nationalism (Chicago: University of Chicago Press, 1949), 67-68.

3- I. Daikichi, *The Culture of the Meiji Period,* 250.

لم يتعرّضا أبدا إلى التّشكيك. وقد ظلّت ذات الأسرة الإمبراطوريّة تحكم اليابان منذ التّاريخ المعروف إلى اليوم دون أيّ انقطاع ولو كان جزئيّا.

ثمّ مرّ الإمبراطور إلى الإصلاحات الاقتصاديّة والتّعليميّة والسّياسيّة في استراتيجيا مرحليّة. فألغى «الهان Han» وهي الامتيازات الإقطاعيّة، وأصلح قانون الضّرائب، ثمّ أصدر مرسوم التّعليم، وأعلن عن أوّل دستور للبلاد سنة (1868).

ولم تكن هذه الإصلاحات عفويّة بل ضُبِطت في برنامج متكامل عمل على صياغته عدد من المفكّرين اليابانيّين الذين تعلّموا في ألمانيا والولايات المتّحدة وتعمّقوا في دراسة الفلسفة والعلوم الغربيّة، أي إنّهم اتّجهوا إلى أساس النّهضة الغربيّة لا إلى نتائجها كما فعل نظراؤهم العرب في القرن التّاسع عشر والعشرين، فكان توجّههم نحو الفلسفة والعلوم لا نحو المنتجات الماديّة المباشرة.

وإذا أردنا أن نقارن هذا التّوجّه الياباني بالمشاريع العربيّة المعاصرة له سنشير مباشرة إلى المشروعين المصري والتّونسيّ.

3 – 3 إصلاحات محمد علي المصري في ضوء النّموذج الياباني

تشكّل المشروع المصري مع محمّد علي، وهو المشروع التّحديثي العربي الأوّل، وقد استمرّ إلى وفاته سنة (1849) وانتهى بموته[1]. رغم المكوّنات المباشرة لهذا المشروع والإجراءات التّعليميّة والتّربويّة المتّخذة فيه فإنّه كان الوجه الظّاهر من مشروع استعماريّ خفيّ سعى إلى تفكيك الخلافة العثمانيّة ؛ أي إنّه تشكّل في إطار الصّراع الاستعماري بين الدّول الغربيّة والخلافة العثمانيّة في جانب منه، وفي إطار الصّراع التّاريخي بين القوى الاستعماريّة ذاتها : فرنسا وبريطانيا، في جانبه الآخر.

لقد كشفت الدّراسات التّاريخيّة العربيّة المعاصرة أنّ الدّعم الأوروبيّ لمحمّد علي تكنولوجيّا وتعليميّا وماليّا لم يكن سعيا فعليّا إلى تحديث مصر بل كان تشجيعا له في سياسته الانفصاليّة عن الخلافة العثمانيّة ودعما له في حربه معها. فكان الأوروبيّون يهدفون من وراء ذلك إلى تفكيك الخلافة العثمانيّة من الدّاخل عبر تشجيع النّزعات الانفصاليّة عن سلطة المركز ودعمها بشتّى السّبل والوسائل الممكنة [2].

1- مصادر النّهضة العربيّة ومراجعها كثيرة وتتيسّر العودة إليها؛ لذلك سنقتصر على توظيف بعض نتائجها باعتبارها مصادرات بحث.

2- مسعود ضاهر. النهضة العربيّة والنّهضة اليابانيّة: تشابه المقدّمات واختلاف النّتائج. 109 - 116.

ثـمّ تأطّـر دعـم فرنسـا لمشـروع مصـر تمهيـدا لاسـتعمارها أو جعلهـا منطقـة نفـوذ، علـى الأقـلّ، في إطـار صراعهـا التّاريخـي مـع بريطانيـا خاصّـة بعـد هزيمـة نابليـون في معركـة وُوترلـو Waterloo سـنة (1815). وقـد اشـتدّ هـذا الصّـراع في النّصـف الثّانـي مـن القـرن الثّامـن عشـر في مـا عـرف بحـرب السّـنوات السّـبع في أمريـكا بـين بريطانيـا وفرنسـا وانتهـت باتّفاقيّـة باريـس Treaty of Paris سـنة 1763.

فشـجّع الفرنسـيّون الثّـورة الأمريكيّـة (1775 – 1783) الـتي أدّت إلى فقـدان بريطانيـا لمسـتعمراتها الأمريكيّـة. واغتبـط الفرنسـيّون، علـى مـا تذكـر الوثائـق التّاريخيّـة، لا حبّـا في الأمريكيّـين ولكـن نكايـة في البريطانيّـين. وفي ذات سـياق الصّـراع الاسـتعماري بـين فرنسـا وبريطانيـا مـن جهـة والقـوى الاسـتعماريّة الأوروبيّـة والخلافـة العثمانيّـة مـن جهـة أخـرى يتأطّـر دعـم هاتـين القوّتـين لمصـر.

إذ تبنّـت فرنسـا، لـذات الغايـات الاسـتعماريّة، تسـليح الجيـش المصـري في تلـك الفـترة وإنشـاء المـدارس الحربيّـة في مصـر ليخـوض حربـا بالوكالـة. وكان هـذا الجيـش كان يفتقـر إلى المشـروع القومـي أو الوطـني وإلى الحماسـة الدّينيّـة أو الوطنيّـة [1]. وكانـت القـوى الاسـتعماريّة تهـدف إلى اسـتعماله وسـيلة مباشـرة لمحاربـة الخلافـة العثمانيّـة، ثـمّ اسـتغلّه محمّـد علـي وخلفـاؤه لقمـع الثّـورات الدّاخليّـة وبسـط نفوذهـم علـى مناطـق مفكّكـة دينيّـا وسياسـيّا تحكمهـا الـولاءات العائليّـة أو القبليّـة أو الطّـرق الصّوفيّـة ولم تعـترف بالسّـلطة المركزيّـة إلّا اعترافـا شـكليّا لا يتجـاوز الدّعـاء للحاكـم علـى المنابـر في كثـير مـن المناطـق.

أمّـا في اليابـان فقـد مثّـل إصـلاح المؤسّسـة العسـكريّة لأغـراض وطنيّـة جامعـة همّـا قوميّـا يابانيّـا. فتـمّ تسـليح هـذا الجيـش ماديّـا وعقديّـا. ماديّـا زُوّد الجيـش بأحـدث المعـدّات العسـكريّة الـتي تمّـت صناعتهـا في اليابـان لا المسـتوردة مـن الغـرب كمـا حـدث في تسـليح الجيـوش العربيّـة. وعقديّـا تمّ تحويـل ولاء السّـاموراي لقادتهـم والاسـتعداد للمـوت في سـبيل مبادئهـم المعروفـة بالبوشـيدو إلى ولاء للدّولـة اليابانيّـة بعـد توسـيع الجيـش ليصبـح جيـش كلّ القـوى والطّبقـات الاجتماعيّـة في اليابـان [2].

وصـارت عقيـدة الجيـش اليابانـي تقـوم علـى عبـادة الإمبراطـور والطّاعـة المطلقة لإرادتـه وتقديس الأرض اليابانيّـة والاسـتعداد للمـوت دفاعـا عنهـا ونشـر الأفـكار الـتي تـروج لوحـدة الشّـعب الياباني وتجانسـه التـام ورفـض كلّ الأفـكار الـتي تنـادي بالطّبقيّـة والانقسـام الاجتماعـي وغيرها.

1- نفسه، 200.

2- نفسه، 276.

وقد نصّ المرسوم الإمبراطوري للتّعليم سنة (1890) على وجوب التّجانس الاجتماعي والاحترام المتبادل. واعتُبرت الإمبراطورية بمثابة الأب الرّوحي لليابان ولجميع اليابانيّين، في حين حكمت الولاءات القبليّة والمذهبيّة والطّائفيّة الجيوش العربيّة في تلك الفترة وكانت تفتقد إلى عقيدة قتاليّة توحّدها ممّا صعّب توحيد صفوفها وظلّت أغلب مشاركاتها في الحروب الّتي خاضتها هزائمَ شنيعة جرّت نكبات كبرى على الأمّة استمرّ تأثيرها إلى اليوم.

ويثبت المؤرّخون المعاصرون المهتمّون بقضايا النّهضة العربيّة أن محمّد علي ووزراءه لم يدركوا خفايا المشروع الغربيّ الذي تجلّى ظاهره في تسليح الجيش المصري وتطويره، عكس ما حدث في التّجربة اليابانيّة. ولذلك لم يستطيعوا تشييد مشروع إصلاحيّ وطنيّ نابع من الحاجات الاجتماعيّة ومن القيم الدّينيّة والثّقافيّة والحضاريّة العربيّة الإسلاميّة مثلما فعل نظراؤهم اليابانيون انطلاقا من قيمهم الدّينيّة وهويّتهم الوطنية.

فسعت أوّل تجربة إصلاحيّة عربيّة إلى تحديث المجتمعات الإسلاميّة وفق النّمط الرّأسمالي الغربي وفتحت الباب واسعا أمام التّحديث التّغريبي في البلاد العربيّة طوال القرن التّاسع عشر. وبيّنت تلك التّجارب، التي مازلنا نعايش أثارها إلى اليوم، على أنّ استيراد التّكنولوجيا الغربيّة في عصر الاستعمار الأوروبي المباشر، دون فهم أو استيعاب أو تطوير لها سيقود إلى انخراط الدّولة المستوردة للتّكنولوجيا في علاقات تبعيّة مباشرة للدّولة الغربيّة المنتجة لهذه التّكنولوجيا[1] ثقافيّا وفكريّا واجتماعيّا.

3 – 4 إصلاحات خير الدّين التونسي في ضوء النّموذج الياباني

وإذا أردنا أن ننظر إلى التّجربة التّونسيّة الّتي تحمل بعض بوادر التّميّز والتّفرّد على مستوى العالم العربي، فإنّنا نلحظ أنّ أغلبها كانت إصلاحات عسكريّة أو دستوريّة. ولكنّ المشكل في هذه الإصلاحات هو أنّها لم يحكمها التّدرّج التّاريخي أو الرّؤية الاستراتيجيّة النّسقيّة، ولم ترتبط بخطوات إصلاحيّة تهيّئ لها، ولا استتباعات تنتج عنها، ولذلك فقد بدت، انطلاقا من قراءتي لها على الأقل، ومقارنة بالتّجربة اليابانيّة، مُسقطة على هياكل الدّولة وبنى المجتمع، عكس التّجربة اليابانيّة التي جاءت فيها الإصلاحات الدّستوريّة نتيجة لما سبقها من إصلاحات في سياسة مرحليّة دقيقة.

وكانت الغاية الأساسيّة للإصلاحات التّونسيّة دعم القانون والنّظام لحماية سلطة الباي ولم تكن تهدف إلى تحديث الإيالة التّونسيّة تحديثا شاملا عبر إدراج هذا التّحديث في رؤية متكاملة على نحو ما شهدناه في التّجربة اليابانيّة.

1- نفسه، 132 - 133.

صحيح أنّ هذه الإصلاحات قد ركّزت على التّعليم قبل الاستعمار وأثناءه [1]، واتّسم بعض منها بنوع من الفاعليّة مثل إصلاح جامع الزّيتونة سنة (1842) وإعادة تنظيم مجلس الشّريعة سنة (1856)، ولكنّها كانت إصلاحات نُخبويّة محصورة في حاضرة تونس ولم تكن شاملة لكلّ البلاد، ولم يصاحبها حراك اجتماعيّ فاعل ومؤثّر.

وهكذا فرغم تحرير عهد الأمان سنة (1857) متأثّرا بالمشروعين العثمانيّين خط شريف (1839) وخط هُميون (1856)، ثمّ إصدار أوّل دستور للبلاد سنة (1861)، فإنّ هذه الإصلاحات ظلّت نظريّة غير مؤثّرة. فكانت المجالس المتفرّعة عنها مثل «المجلس الأكبر» المماثل لمجلس التّشريع، و«مجلس الجنايات» الذي يمثّل السّلطة القضائيّة و«مجلس التّحقيق» الذي يمثّل النّيابة العامّة مجرّد هياكل خاوية خالية من أيّ تأثير.

وممّا زاد في محاصرة هذا المشروع الإصلاحيّ معارضة شيوخ الزّيتونة لعهد الأمان ولدستور الباي ورفضهم شغل مناصب في المجالس المستحدثة بدعوى أنّها لا تنسجم مع وظيفتهم الدّينيّة، في حين صاغ أئمّة الشّنتو والمصلحون اليابانيّون شروحات تقديسيّة للدّستور الياباني الثّاني، وعملوا على الإعلاء من قيمته، دينيّا وسياسيّا، لدى الشّعب الياباني، مما سهّل تقبّل النّاس له وخضوعهم الطّوعيّ له، وخاصّة شرح إيتو هيروبومي (Ito Hirobumi 1841 – 1909) [2].

ثمّ تحوّلت المؤسّسة الإمبراطوريّة في اليابان إلى شبه سلطة تنفيذيّة فقط، في حين استحوذ الفلاسفة والمفكّرون اليابانيّون الوطنيّون على السّلطة التّشريعيّة بمباركة من الإمبراطور الذي جعل عددا كبيرا منهم مستشاريه الشّخصيّين[3]. وكان من أهمّ المفكّرين اليابانيّين في تلك المرحلة العقلاني فوكوزاوا يوكيشي (Fukuzawa Yukichi 1835–1901)[4] والدّاروينيّ

1- عادل بن يوسف. النّخبة العصريّة التّونسيّة: طلبة الجامعات الفرنسيّة: 1880-1956 (سوسة: كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، 2006)، 80-21.

2- C. H. Powles, "The Emperor System in Modern Japan: A Case Study in Japanese Religiosity", *Studies in Religion* 6: 1 (1976): 35.

3- نجم الدين الثاقب. دروس من اليابان للشرق الأوسط. 31.

4- هو منظّر سياسي ومؤسّس جامعة كيو *Keio*. وقد أثّرت أفكاره كثيرا في الحكومة والمؤسّسات الاجتماعيّة اليابانيّة في عهد مايجي. ويعتبر أحد مؤسّسي اليابان الحديثة. رغم أنّه كان من دعاة تغريب اليابان في فترة من حياته.

الاجتماعي كاتو هيرُيوكي (Kato Hiroyuki 1836 – 1916)[1] وإنُيه تتسوجيرو (Inoue Tetsujiro 1855 – 1944) والقومي الآسيوي تُياما ميتسورو (Toyama Mitsuru 1855 – 1944)[2] وتاروي تُكيشي (Tarui Tokichi 1850–1922) وأوشيدا ريُهاي (Uchida Ryohei 1873–1937).

وقد تعمّقت في هذه الفترة فكرة «الوحدة الآسيويّة» إثر انتصار اليابان على روسيا القيصريّة سنة (1905). فصاغ أُكاكورا كاكوزو Okakura Kakuzo مصطلح «آسيا واحدة» في كتابه «مُثُلُ الشّرق» المنشور سنة (1904). وقال فيه «إنّ الهيملايا لا تفصل حضارتين عظيمتين، وهما الحضارة الصّينيّة واشتراكيّة كنفوشيوس والحضارة الهنديّة وفردانيّة الفيدا، إلّا لتبرزهما. وليست الحواجز الثّلجيّة ذاتها بقادرة على حجب الانتشار الواسع لحبّ المطلق والكونيّ ولو للحظة واحدة. وهو الجامع المشترك لكلّ الأعراق الآسيويّة. [وهذا الحبّ هو] الذي مكّن [هذه الأعراق] من إنتاج أعظم أديان العالم، وميّزها عن الشّعوب المحاربة في المتوسّط والبلطيق».

أمّا في تونس فقد استندت الإصلاحات التي تم إقرارها في أواخر القرن التاسع عشر إلى التّرفيع في الضّرائب على المناطق الدّاخليّة للبلاد خاصّة ضريبة «المجبى» ممّا أدّى إلى ثورة الشّيخ علي بن غداهم على الباي وتعطيل الدّستور الذي لم يوحّد البلاد تحت سلطة واحدة سياسيّة أو اقتصاديّة أو دينيّة. وقد أدرك خير الدّين التّونسي عندما عُيّن وزيرا أوّل سنة (1873) أنّ الفوضى الإداريّة وعدم المسؤوليّة الجبائيّة وغياب الأمن والنّظام ستؤدّي كلّها إلى التّدخّل الأجنبي المباشر فدرس أسباب التّفوّق الأوروبيّ وبيّن جدوى استعارة المؤسّسات الأوروبيّة التي لا تتعارض مع الشّريعة الإسلاميّة إلّا أنّ مشروعه ظلّ مشروعا فرديّا.

لقد كانت نقطةَ انطلاق خير الدّين إعجابُه بالتّقدّم الماديّ الغربي من جهة وإدراكه لتخلّف المجتمعات العربيّة الإسلاميّة من جهة أخرى، فتوهّم أنّ نقل التّكنولوجيا الغربيّة إلى مجتمع متخلّف محكوم بالقبليّة والأميّة والتّفكّك سيحوّله إلى مجتمع متقدّم وأهمل تحليل

1- كان من أوّل اليابانيّين الذين درسوا اللّغة والفلسفة الألمانيّتين. ودرّس في معهد بانشو شيرابيشو *Bansho Shirabesho* للعلم والتكنولوجيا الغربيّة بين سنتي 1860 و1868. وقد كتب نظريّات كثيرة تدعو إلى تحديث النّظام السّياسي الياباني وفق المفاهيم الغربيّة وخاصّة الإمبراطورية الدّستوريّة ومجلس نواب يرتكز على التّمثيل الديمقراطي. وكان من أكبر المدافعين عن الدّاروينيّة الاجتماعيّة في اليابان راسما أوجه التّماثل بين النّظم الديمقراطية والنّظام الطّبيعي.

2- كان من الفلاسفة اليابانيّين الذين اعتبروا النصرانية غير متوافقة مع الثّقافة اليابانيّة واعتبر أتباعها «غير أوفياء لليابان». وشارك في صياغة المرسوم الإمبراطوري في تجديد التّعليم مبيّنا أنّه على الشّعب الياباني أن يدعم الجهود الإصلاحيّة للحكومة وعلى الحكومة أن تدعم النّظام الإمبراطوري الممثّل لهويّة اليابان.

الأسباب التي ولّدت هذا التّخلّف عبر استقراء أحوال المجتمع ومقوّماته الدّينيّة والثّقافيّة والتّاريخيّة وصياغة مشروع تحديثيّ يوحّد المجتمع المفكّك ويستند إلى المقوّمات الماديّة والثّقافيّة والرّمزيّة الّتي تحكمه.

وهكذا تميّزت أغلب المشاريع الإصلاحيّة العربيّة بمميّزين اثنين :

الأول أنّها لم تستند إلى مفاهيم الهويّة الوطنيّة والقيم الدّينيّة التي ينبني عليها المجتمع. ولم تحاول أن تصوغ مشروعا وطنيّا متكاملا يستجيب للأسس الثّقافيّة والحضاريّة العامّة التي تحكم المجتمع العربيّ الإسلاميّ وتحقّق تقدّمه الفعليّ خاصّة أنّ أغلب المصلحين لم يكونوا علماء أو مفكّرين أو فلاسفة بل كانوا فقهاء وشيوخا زار بعضهم الغرب وانبهر بالمنتجات الماديّة الغربيّة الحديثة فحاول نقلها إلى بلاده دون أن يدرك الأسس العلميّة أو الفلسفيّة التي تقوم عليها أو يفهمها. فلم يتحدّث أيّ منهم عن الفلسفّة أو العلوم النّظريّة أو التّطبيقيّة. ولم تتحوّل أفكارهم إلى مشاريع حكوميّة ولم تنجز بطلب منها.

لقد انبهر هؤلاء المصلحون بالنّظم والتّقنيات الغربيّة فسعوا إلى تبيئتها في المجتمع العربي مدّعين أنّ هذه النّظم و«العلوم الكونيّة» ليست متعارضة مع الشّريعة الإسلاميّة فخلقوا تحديثا تلفيقيّا مبتورا. ورغم أنّ كثيرا من الشّيوخ قد عارضوا كلّ أنواع الإصلاحات مهما كان مصدرها أو هدفها، خاصّة عهد الأمان ودستور الباي، فقد انخرط كثير منهم في خدمة الاستعمار الفرنسي المباشر خاصّة في الفترة الثّالثة من التّاريخ التّونسي الحديث حسب تقسيم الباحث أرنولد ڤرين Arnold H. Green وهي مرحلة التّعاون بين المستعمرين الفرنسيّين والنّخبة التونسيّة (1890 – 1907)[1].

وأمّا المميّز الثّاني فهو أنّ المشاريع الإصلاحيّة العربيّة كلّها لم يحكمها مبدأ الاستمراريّة الاستراتيجيّة فإذا تغيّر الحاكم السّياسيّ أو تغيّر المسؤول السّياسي فإنّه يحاول أن يقضي على كلّ ما قام به سلفه ويبدأ من نقطة أخرى مخالفة تماما. وتجلّى هذا في مصر مباشرة بعد وفاة محمّد علي. فقد ساءت أحوال التّعليم في عهد عباس حلمي (1848 – 1854) وأقفل جميع المدارس ونفى عددا كبيرا من المصلحين إلى السّودان وكان منهم الطّهطاوي[2]. وكان ذلك حال الخديوي سعيد (1854 – 1863)[3].

1- A. H. Green, *The Tunisian Ulama* 1873-1915: *Social Structure and Response to Ideological Currents* (Leiden: E.J. Brill, 1978), 103.

2- مسعود ضاهر، النهضة العربيّة والنّهضة اليابانيّة، 189.

3- نفسه، 191 - 197.

وغياب مبدإ الاستمراريّة الذي حكم التّجربة المصريّة حكم التّجربة التونسيّة أيضا. فقد سعى أحمد باي (1837 – 1855) جاهدا إلى إنجاح الإصلاحات الّتي باشرها. أمّا خليفتاه محمّد باي (1855 – 1859) والصّادق باي (1859 – 1881) فلم يمتلكا نفس الحماس لمواصلة هذه الإصلاحات. واتّسمت فترة حكمهما بالتّدخّل المباشر لمندوب بريطانيا[1] ثم مندوب فرنسا في السّياسة الوطنيّة تمهيدا لاستعمار البلاد[2].

ففي حين عاد المصلحون اليابانيّون والسّياسيّون والمنظّرون إلى عقيدة الشّنتو وإلى الكتابين المركزيّين الكُجِكي والنّيهونشوكي وأعادوا قراءتهما وتأويلهما في مشروع ديني سياسي إيديولوجي متماسك ومتناسق وبنوا عليه مقاربتهم التّحديثيّة لم يصغ المصلحون العرب مشروعا تحديثيّا متكاملا أو متماسكا. ولا تعدو آراؤهم أن تكون مجرّد استجابة للخطر الأوروبيّ أو إعجابا بالمنتجات الماديّة الغربيّة الّتي سعوا إلى نقلها إلى بلادهم. ووظّفوا التّراث العربيّ الإسلامي في التّشريع لاقتباس المؤسّسات والنّظم والأفكار الغربيّة فقط. ولم تكن أفكارهم استجابة طبيعيّة للتّطوّرات الفكريّة والثّقافيّة والاقتصاديّة للمجتمع العربي في تلك الفترة.

ومقارنة إشكاليّة حريّة المرأة التي أثيرت في المجتمعات العربيّة وفي اليابان في نفس الفترة التّاريخيّة تقريبا تبيّن الفرق الكبير بين كلتا التّجربتين. فقد أدّت الإصلاحات الشّاملة التي أحدثها مايجي إلى تطوير الاقتصاد الياباني. واحتاج تطوّر الاقتصاد إلى يد عاملة إضافيّة، فكان دخول المرأة ميدان التّعليم ثمّ العمل نتيجة طبيعيّة لمسارات تطوّر المجتمع الياباني. وارتفع عدد النّساء العاملات بين سنتي (1870 – 1930) بنسبة 60 في المائة[3]. وكانت المرأة اليابانيّة من بين المرتحلين لطلب العلوم الغربيّة. فقد ضمّت بعثة إيواكورا Iwakura إلى الولايات المتّحدة سنة (1871) خمس فتيات. وكان من بينهنّ تسودا أميكو (Tsuda Umeko 1865–1929) التي عادت إلى اليابان سنة (1882). وأسّست سنة (1900) أوّل معهد تعليم عال خاصّ للبنات سُمّي جوشي إيڤاكو جوكو Joshi Eigaku Juku (أصبح اليوم جامعة ويسمى Tsuda Juku Daigaku)[4].

1- A. Manai, "Anglo-Tunisian Relations in the Nineteenth Century: A Travel Note", *The Journal of North African Studies* 11: 4 (2006), 365-372.

2- عدنان المنصر، استراتيجيا الهيمنة: الحماية الفرنسيّة ومؤسّسات الدّولة التّونسيّة (سوسة: كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، 2003).

3- S. L. Sharon, *Flowers in Salt*: *The Beginnings of Feminist Consciousness in Modern Japan* (Stanford: Stanford University Press, 1983), 84.

4- T. Chehidi and Kimiyo Y. Chehidi, "Women's Movements in Tunisia and Japan seen through the Eyes of at-Tahir al-Haddad and Yoshino Sakuso", in S. Mejri (ed.), *Rencontre Tuniso-Japonaise, Regards croisés*: *Langues, Cultures, Représentations* (Sousse: Faculty of Letters and Humanities, 2006), 141-142.

وفكّ الارتباط بين رجال الكنيسة ورجال السياسة أدّى إلى :

1 - نشوء مفهوم الدّيموقراطيّة : أي إنّ الحاكم الأوروبيّ لم يعد يستمدّ سلطته من الكنيسة بل صار يستمدّها من الشّعب.

2 - نشوء مفهوم الدّولة المدنيّة التي أساسها الشّعب وليست الدّولة الدينيّة التي أساسها الكنيسة.

3 - نشوء مفهوم الليبراليّة الشخصيّة : أي إنّ الإنسان هو الذي يراقب ذاته ويحاسبها وليست الكنيسة هي من يقوم بذلك.

وأدّت جملة هذه المفاهيم الجديدة إلى تحوّلات كبيرة في الفكر الأوروبيّ وإلى تحريره من أوهام الكنيسة وقهر الحكّام اللّذين ظلّ يرزح تحتهما لقرون طويلة عاشت فيها أوروبا في فترة جهل وظلام دامس.

وكان من بين النّتائج المباشرة أيضا أن تمّت الاستعاضة عن الفكر الكنيسي بسلطان العقل البشري. وصار العقل هو السّبيل الأوحد والأوثق إلى الإدراك والمعرفة بدل «الوحي» (نضعها بين ظفرين لأنّ الإنجيل الذي بين أيدي النصرانيين ليس وحيا مباشرا) والحدس.

وانتمى روّاد هذه النّقلة النّوعيّة في تاريخ الفكر الغربي إلى مدارس فكرية وفلسفيّة مختلفة ولكنّ أهدافهم كانت واحدة تقريبا ومنهم جون لوك Locke وبيركلي Berkeley وهيوم Hume وكانط Kant وغيرهم كثير. وولّد هذا التوجّه تفسيرا ميكانيكيا آليّا للكون ولكنّه انسحب أيضا على الإنسان، إلى درجة أن تمّ تفسير خلق الإنسان والغاية من وجوده تفسيرا ماديّا بحتا لا صلة له بمفهوم الخلق الرّباني أصلا [1].

4 – 3 النتائج الفكريّة والفلسفيّة للعلمانيّة الغربيّة

وكان من نتائج ظهور هذه الحركة الفكريّة وتطوّرها في الحضارة الغربيّة :

1 - اعتماد الدّاروينية الاجتماعية Social Darwinism التي تطبّق المبادئ الّتي جاء بها دارون مثل «قانون النشوء والارتقاء» و«قانون الاصطفاء الطّبيعي» و«قانون البقاء للأقوى» على المجتمع الإنساني.

2 - اعتماد الفيزياء النيوتونية لتفسير السلوك البشري الفردي والجماعي واعتبار أنّ الأفعال البشرية، كما يرى لامتري La Mettrie، حسب ما ذكر دورانت Durant

1- Owen Schadwich, The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century, 173.

فـي «قصّـة الحضـارة»، «تعـود كليّـا إلى أسـباب وعمليـات فيزيائيـة وكيميائيـة بحتـة»[1].

3 - اعتمـاد الرؤيـة الوضعيـة Positivist الّـتي تثـق ثقـة مطلقـة بالعقـل ولا تـرى إمـكان فهـم الأشـياء أو تحصيـل المعرفـة خـارج سـياق الملاحظـة والتّجربـة، ومـن أهـم أعلامهـا أوقسـت كونـت Compte صاحـب «نظريـة المراحـل الثـلاث للفكـر البشـري : المرحلـة الأسـطوريّة والمرحلـة الدّينيـة والمرحلـة العقلية».

4 - اعتمـاد الفلسـفة الماديـة Materialist Philosophy الـتي تعتـبر كلّ شـيء في الكـون، بمـا فيـه الإنسـان، ناتـج عـن البنـى الماديّـة المتحكمـة فيـه بشـكل مباشـر أو غـير مباشـر. وهـو نتـاج مـن نتاجاتهـا المرتبطـة بالاقتصـاد والاجتمـاع والسياسـة والبيولوجيـا كمـا يذهـب إلى ذلـك الفلاسـفة الماديـون. وأكّـد ذلـك أغلـب علمـاء النّفـس في بدايـة القـرن العشـرين، ومنهـم فرويـد Freud وواطسـون Watson، حينمـا ذهبـوا إلى أنّ السـلوك البشـري هـو اسـتجابة ميكانيكيـة آليـة للمؤثـرات الماديـة الخارجيّـة، تمامـا كالانتبـاه الغريـزي للكلـب الّـذي درسـه الجاحـظ في كتـاب الحيـوان. وصـار التاريـخ البشـري يفسّـر بأنّـه نتـاج للاشـعور والكبـت حسـب فرويـد أو بالصـراع بـين البنـى الفوقيـة والبنـى التحتيـة حسـب ماركـس.

5 - اعتمـاد مبـدأ النّفعيـة Pragmatism في كلّ توجهـات الحيـاة الإنسـانية دون ضابـط أخلاقـي أو اجتماعـي، واعتبـار مصلحـة الفـرد ومنفعتـه هـي أرقـى الأمـور الـتي يجـب أن توجّـه سـلوكه تجـاه غـيره أفـرادا وجماعـاتٍ. وبنـاءً عليهـا هـي، وهـي وحدهـا، يتـمّ تحديـد الصـواب والخطـأ والنّافـع والضّـار. وقـد جـاء في رسـالة وجّههـا أحـد المفكّريـن إلى القـس جـون فوسـتر سـنة 1779 قولـه إنّ المنفعـة «هـي الكاهـن القـادر علـى إعطـاء الحـلّ الصحيـح الوحيـد الـذي يمكـن توفـيره لـكل سـؤال حـول مـا هـو صـواب ومـا هـو خطـأ»[2].

6 - وكان أكـبر نتائـج ذلـك هـو فقـدان السّـند الأخلاقـي للسـلوكات البشـرية. وتحـوّل الإنسـان إلى كائـن ذي بعـد واحـد حسـب هاربـرت ماركيـز Herbert Marcuse في كتابه «الإنسـان ذو البعـد الواحـد One–Dimensional Man» الـذي نشـره سـنة 1964. وقد شَـيَّءَ هـذا التّوجّـهُ الإنسـانَ وحوّلـه إلى آلـة هـي مجـرّد وسـيلة إنتـاج لصـالح صاحـب العمـل فقـط : مجـرّد رقـم منتـج يضاعـف رصيـد ربّ العمـل بأجـر زهيـد ووقـت مديـد.

1- ول دورنت، قصة الحضارة، 9، 618.

2- George Lichtheim, A Short History of Socialism, 20.

7 - واستمرّ هذا الخط الفكري العام في الحضارة الغربية إلى حدود منتصف القرن العشرين تقريبا حين ثارت عليه الفلسفة الوجودية Existential Philosophy على يد مارتن هايدقر Martin Heidegger. وأكّدت هذه الفلسفة أنّ الإنسان كائن بشريّ أوّلا وبالأساس وأنّ الكينونة البشرية أو «الدازاين Dasein» كما يسمّيها هايديقار، هي جوهر الوجود البشري الذي لا يشاركه فيه أيّ موجود آخر.

8 - ونتج عن الفلسفة الوجودية ظهور توجّه جديد انعكس في الفلسفة التّأويلية Hermeneutics الّتي حدّت من الاعتماد على الأبعاد المادية والوضعية في تفسير التاريخ والسلوك البشريّين[1]. وأعادت الإنسانَ إلى الكلّ الوجودي الّذي ينتظمه، وبيّنت أنّه يجب أن لا يُنظر إلى الإنسان على أنّه كائن ماديّ فقط وإنّما هو كائن وجوديّ يتميّز على باقي الموجودات بأنّه يعقل وجوده ويدركه. وعلى هذا الأساس يجب أن يُفهم الإنسان ويؤوّل هو وكلّ متعلّقاته بشكل مباشر وغير مباشر. وهكذا أعادت الفلسفة التّأويلية النّظر في كلّ التراث التّأويلي الإنساني وحلّلت الدّين والفكر والمعتقد والأخلاق والرّموز تحليلا اختلف اختلافا جذريّا عن التوجّهات الماديّة والوضعيّة في تفسير الإنسان وثقافته ومكتسباته ومنتجاته.

5 – القيم الدّينيّة والنّظريّة السّياسيّة في الفكر الياباني الحديث

تستند النّظريّة السّياسيّة اليابانيّة في جملتها إلى نظريّة الخلق كما يصوّرها كتاب كُجيكي، وقوامها أنّ الإمبراطور الياباني الأوّل جيمو، وهو حفيد آلهة الشّمس أماتيراسو وقد بعثته ليحكم الأرض بعد أن عمّها الفساد، قد ظلّت سلالته الإمبراطوريّة تحكم اليابان إلى اليوم. وتواصلت ذات النّظريّة بذات الأسس الدّينيّة والمسوّغات السّياسيّة في الفكر السّياسي الياباني الحديث. وهدفنا الآن هو تفكيك بنى هذا الفكر السّياسي الياباني عبر تفهّم صلة النّظريّة السّياسيّة اليابانيّة الحديثة بالقيم الدّينيّة من جهة، وبالهويّة الوطنيّة من جهة أخرى، في علاقتها بالنّظرية التّي تشكّلت في الغرب في ذات الفترة التّاريخيّة، وأثّرت بشكل مباشر وغير مباشر في الفكر السّياسي العربي الحديث والمعاصر.

وأوّل المفارقات بين التّجربة اليابانيّة والتّجربة الغربيّة هو المسار المختلف جذريّا. ففي نفس اللحظة التّاريخيّة، تقريبا، الّتي تمّ فيها فصل الدّين عن الدّولة في الغرب، تمّ إعلان الشّنتو دينا رسميّا للإمبراطوريّة، في اليابان.

1- انظر تحليل ذلك عند سارة آل سعود. قضية العناية والمصادفة في الفكر الغربي المعاصر. 169 وما بعدها. و761 وما بعدها.

الباب الثالث

أثر الفكر الدّيني والفلسفي الشّرقي
في الفكر الحداثوي
وما بعد الحداثوي الغربي

«إن كنت قد فهمت سوزوكي فهما صحيحا فإنّ هذا هو ما كنت أحاول أن أقوله في كلّ كتاباتي».

(مارتن هايديقر)

بعد أن حلّلنا مكانة الدّين في النّهضة اليابانيّة مقارنين إيّاها بمكانته في النّهضة العربيّة في الفصل الأوّل من هذا العمل، وبعد أن حلّلنا موقف الباحثين اليابانيّين المعاصرين من استعمال المفاهيم والمصطلحات الغربيّة في تحليل تراثهم الدّيني، مقارنين إيّاه بذات التوجّه عند بعض العرب المعاصرين في استعمالهم للفكر الغربي في تحليل تراثهم الدّيني، نصل الآن إلى بحث قضيّة أهمّ وأكبر، وقد تكون هذه السّطور من بين أوّل ما كُتب عنها في الثّقافة العربيّة المعاصرة. وقد عمل الفكر الغربيّ الحديث والمعاصر جاهدا على طمس معالمها بشتّى الطّرق والوسائل، تماما كما عمل على طمس أثر الفكر العربي الإسلامي في النّهضة الغربيّة وعمل على إنكار إسناد أيّ تأثير له في الفكر الغربي بأيّ شكل من الأشكال. وهذه القضيّة هي أثر الفكر الدّيني والفلسفي الشّرقي في الفكر الحداثوي وما بعد الحداثوي الغربي.

ونشير منذ البدء إلى أن فهم هذا الفصل وتفهّمه في مصطلحاته ومفاهيمه ونظريّاته يقتضي أن يكون القارئ ذا تكوين فلسفيّ موسّع ومعمّق، وأنّ القارئ العربيّ العاديّ، وذلك الّذي لا يمتلك زادا فلسفيّا واسعا ربّما يجب صعوبة في تصوّر البعد الفكري لهذه القضيّة ومختلف استتباعاتها، وقد يجد نتيجة لذلك، بعض الصّعوبة في فهم جملة من الأفكار الّتي لم يألفها.

لقد ظلّ هذا تأثير الفكر الشّرقي في الفكر الغربي لغزا محيّرا لكثير من المفكّرين والباحثين في تاريخ الأفكار وتطوّرها في الفكر الغربي. فقد تبيّن لكثير منهم أنّ في تاريخ تطوّر الفكر الغربي في القرن العشرين حلقة مفقودة أثّرت تأثيرا كبيرا في هذا الفكر ولكنّها ظلّت مجهولة بشكل مفصّل، وإن كانت بعض الأبحاث قد أشارت إلى شذرات منها في أبحاث مجزّأة تفتقد إلى النّسقيّة والتّرابط، فتحدّ من هذا التّأثير ومن فاعليّته بشكل كبير. صحيح أنّنا نعثر على كتابات أشارت إلى دور الفكر العربي الإسلامي أو دور الفكر الدّيني والفلسفي الآسيوي في تطوّر بعض المفاهيم والأفكار في الحضارة الغربيّة ولكنّ هذه الكتابات ظلّت مثل الجزر المنعزلة الّتي تحيط بالقارّات الكبيرة.

وقد حدث التّحوّل الهام الّذي أدّى إلى الإعلان عن هذا التّأثير في الأبحاث الغربيّة في حدّ ذاتها في العقدين الخاتمين للقرن العشرين وذلك راجع إلى سببين اثنين في تقديرنا :

– الأوّل أن كثيرا من الحضارات غير الغربيّة قد صارت مشاركة في إنتاج المعرفة الإنسانيّة باللّغات الغربيّة وصارت مطّلعة على كافّة مراحل تطوّر الفكر الغربي ومفاصله، وصار مفكّرو تلك الحضارات قادرين على اكتشاف التّماثلات في المفاهيم والمصطلحات الغربيّة وجذورها المشرقيّة بكل سهولة ويسر، ولم تعد طبقات التّعتيم الاصطلاحي والتّمويه المفهومي الغربي قادرة على إنكار هذه الصّلة.

– الثّاني هو تشكّل فكر ما بعد الحداثة بصفته فكرا نقديّا مراجعا للفكر الحداثيّ الغربيّ في حدّ ذاته محاولا تجاوز سقطاته وتبجّحه بالتّمثيل الأوحد للنّموذج الأرقى لما يمكن أن ينتجه العقل البشري، وادّعائه الفجّ لكونيّة انطباقه المطلق على كلّ شعوب الأرض على اختلاف لغاتهم وثقافاتهم وأديانهم. فتشكّل مفهوم النّسبيّة الثّقافيّة الّذي مكّن أيّة ثقافة، مهما كانت بسيطة أو «بدائيّة»، أن تدّعي لنفسها ما تدّعيه الحضارة الغربيّة في حدّ ذاتها.

صحيح أنّ النّسبيّة الثّقافيّة لم تنف كلّ الكونيّات الاصطلاحيّة ولكنّها نفت أغلب الكونيّات المفهوميّة. فمصطلح الجمال مثلا مصطلح كونيّ مطلق يشترك فيه جميع النّاس ولكنّ مفهوم الجمال ليس كونيّا، فهو يختلف من حضارة إلى حضارة، من مجتمع إلى مجتمع، وحتى من شخص إلى شخص. ويقاس على ذلك كلّ مفاهيم المصطلحات الكونيّة مثل الحريّة والدّيموقراطيّة وحقوق الإنسان وغيرها. فالقول بكونيّة المفهوم الغربي لهذه المصطلحات ليس سوى وهم.

وإذا عدنا إلى علاقة الفكر الفلسفي الغربي بالفكر الشّرقي نجدها علاقة تجاهل وتهميش وإقصاء وإنكار. فقد اعتبرت الماركسيّة، مثلا، الفكر الشّرقي فكرا عاكسا للبنى التّحتيّة للمجتمعات ما قبل البرجوازيّة[1]. واعتبرته الوضعيّة فكرا ميتافيزيقيا غيرَ عقلاني مجسّدا للمرحلة الثّانية من مراحل تطوّر العقل حسب التّقسيم الكونتي. وركّز مؤرّخو الفلسفة في القرنين التاسع عشر وبداية العشرين تركيزا كاملا على الفلسفة الأوروبيّة متّبعين اشتغال هيغل Hegel على الشّرق باعتباره أرض «مشرق الشّمس» الّتي تمثّل التّاريخ المبكّر لروح العالم ولكنّها ليست جزءا من الاكتمال الفلسفي. فأُقصي الفكر الشّرقيّ لأنّه يمثّل «تاريخ ما قبل الفلسفة Pre–history of philosophy» حسب عبارة الفيلسوف الألماني فندلباند Windelband.

وقد وُصل هذا التّوجّه بمركزيّة التّاريخ الفكري الغربي المستند إلى التّراث الإغريقي–الرّوماني وحده وإقصاء كلّ التّواريخ المختلفة. وذهب إدموند هوسّرل Edmund Husserl إلى أنّ «أوربة كلّ البشريّة هو مصير الأرض وأنّ الفلسفة الغربيّة تعبير روحيّ متميّز يمكن أن يَشْمَل فكر الصّين والهند، ولكن لا يمكن لهذين الفكرين أن يَشملاه»[2].

1- J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment*: *the Encounter between Asian and Western Thought,* 112.

2- E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 273-275.