تداوليّة الاستغراب في الفكر العالمي المعاصر- دراسة مقارنة بين الفكر الياباني والفكر الغربي

المبروك الشيباني المنصوري
أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة والأديان المقارنة، جامعة السلطان قابوس- سلطنة عمان
وجامعة سوسة-تونس
mabroukmansouri@squ.edu.om

تاريخ استلام البحث: ٢٦/ ٣/ ٢٠٢١ تاريخ تحكيمه: ٣٠/ ٣/ ٢٠٢١ تاريخ قبوله للنشر: ٢٤/ ٥/ ٢٠٢١

ملخص البحث

أهداف البحث: يهدف البحث إلى تحليل تداوليّة الاستغراب في الفكر الغربي المعاصر من خلال اتّجاهين أساسيّين، هما: الاستغراب التأسيسي، والاستغراب الانعكاسي، ثمّ مقارنته بالاستغراب في الفكر الياباني الحديث والمعاصر؛ للنظر في أهم أسسه، ومقوّماته، وبناه، ونظريّاته.

منهج البحث: اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي التاريخي؛ لاستقراء أهم اتّجاهات الاستغراب في الفكر الغربي، ثمّ المنهج التفكيكي؛ لدراسة الأسس الفكرية، والمنهجيّة للمقاربة الاستغرابيّة، ثمّ اتّبع المنهج النّقدي المقارن في دراسة التجربة التحديثيّة اليابانية مقارنة بالتجربة الغربيّة.

النتائج: من أبرز النتائج التي توصّل إليها البحث هي: أن تداوليّة الاستغراب في الفكر الغربيّ المعاصر يتنازعها تيّاران اثنان: تيّار يؤسّس للاستغراب؛ باعتباره «مقاربة منهجيّة، نقديّة، جذريّة» تشكّلت بصفتها نقدًا للمركزيّة الغربيّة في كلّ تجلّياتها، ويتزعّم هذا التيّار كوز فان وفيرننادو كورونيل؛ وتيّار يسعى إلى تقزيم الاستغراب، وإفقاده أيّة أصالة منهجيّة، أو معرفيّة مبدعة، ويرى فيه مجرّد ردّة فعل «إيديولوجية-نفسيّة»، أو استشراقًا معكوسًا، ويتزعّم هذا التيّار أفيشاي مرغليت، وإيان بوروما، ثمّ بيّن البحث تفرّد التجربة التحديثيّة اليابانيّة، باعتبارها تجربةً استغرابيّة، تشكّلت، وتطوّرت خارج إطار المركزيّة الغربيّة، ومفاهيمها، ومقولاتها، ونظريّاتها.

أصالة البحث: أصالة البحث كامنة في تأصيله للاستغراب في تداوليّته الغربيّة الأصيلة، من خلال نماذج دقيقة، وبالاعتماد على مصادر أصيلة يتمّ استقراء كثير منها لأوّل مرّة في الدّراسات العربيّة، بالإضافة إلى دقّة تحليله لمكوّنات الاستغراب الياباني، تنظيرًا وتطبيقًا.

الكلمات المفتاحيّة: الاستغراب التأسيسي، الاستغراب الانعكاسي، الدراسات الثقافيّة، النسبيّة الثقافيّة، الفكر الياباني. النقد ما بعد الاستعماري

للاقتباس: المبروك الشيباني المنصوري، «تداوليّة الاستغراب في الفكر العالمي المعاصر: دراسة مقارنة بين الفكر الياباني والفكر الغربي»، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد ٣٩، العدد ٢، ٢٠٢١

https://doi.org/10.29117/jcsis.2021.0304

© ٢٠٢١، المبروك الشيباني المنصوري، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية وفقًا لشروط Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). وتسمح هذه الرخصة بالاستخدام غير التجاري، وينبغي نسبة العمل إلى صاحبه، مع بيان أي تعديلات عليه. كما تتيح حرية نسخ، وتوزيع، ونقل العمل بأي شكل من الأشكال، أو بأية وسيلة، ومزجه وتحويله والبناء عليه، طالما يُنسب العمل الأصلي إلى المؤلف. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

The Deliberation of Occidentalism in Contemporary Global Though A Comparative Study of Japanese and Western thoughts

Mabrouk Mansouri
Professor of Islamic Theology and Comparative Religion
Sultan Qaboos University – Oman
Universitй de Sousse – Tunisia
mabroukmansouri@squ.edu.om

Received: 26/3/2021 Reviewed: 30/3/2021 Accepted: 24/5/2021

Abstract

Purpose: The research aims to analyze the deliberation of Occidentalism in contemporary Western thought in its major trends, namely, the foundational and reflexive Occidentalisms. Then, it deals with Occidentalism in modern and contemporary Japanese thought and tackles its constituents, structures and theories.

Methodology: The research adopted the historical inductive approach to extrapolate the most important trends of Occidentalism in Western thought, then the analytical-critical approach to analyze its intellectual and methodological backgrounds. At the end, the paper adopted the comparative critical approach in studying the Japanese modernizing experience compared to the Western one.

Findings: Among the most prominent findings, the paper showed two major trends of Occidentalism in Western thought. The former considers Occidentalism as a "methodological radical critical approach" of Western thought; as a critique of Western Centrism in all its manifestations. The later, by contrast, seeks to dwarf Occidentalism and make it lose any innovative methodological or epistemological authenticity, and sees it as a mere "ideological-psychological" reaction to, or an inversion of Orientalism. Then the research showed the uniqueness of the Japanese modernizing experience, as it was formed and developed outside the frameworks, concepts, and visions of Western Centrism.

Originality: The research is original in terms of its analysis of Occidentalism in its native Western milieu through accurate models, most of which are introduced for the first time in Arabic studies. The second axis of originality lies in the accuracy of the analysis of the components of Japanese Occidentalism in theoretical and practical horizons.

Keywords: Foundational Occidentalism; Reflexive Occidentalism; Cultural Studies; Cultural Relativism; Japanese thought; Postcolonial Criticism

Cite this article as: Mabrouk Mansouri, "The Deliberation of Occidentalism in Contemporary Global Though A Comparative Study of Japanese and Western thoughts", *Journal of College of Sharia and Islamic Studies*, Volume 39, Issue 2, (2021).

https://doi.org/10.29117/jcsis.2021.0304

© 2021, Mabrouk Mansouri. Published in *Journal of College of Sharia and Islamic Studies*. Published by QU Press. This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0), which permits non-commercial use of the material, appropriate credit, and indication if changes in the material were made. You can copy and redistribute the material in any medium or format as well as remix, trans.form, and build upon the material, provided the original work is properly cited. The full terms of this licence may be seen at https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/.

المقدمة

تحتاج دراسة الاستغراب في الفكر العربي المعاصر إلى تنزيلها في سياق التّداول العالمي؛ حتى لا تظلّ معرفتنا على هامش المعارف الكونيّة. ويقتضي ذلك إزاحة «سوء الفهم»، و«المقاربات التسطيحيّة»[١] التي تسم كثيرًا من البحوث العربيّة، وتعمّي على الدّلالات الفعليّة لتداوليّة المصطلح في السّياقين: العربي والعالمي. فلا فائدة في تتبّع الأصول اللغويّة لمصطلح «الاستغراب» ودلالاتها الاشتقاقيّة في اللسان العربي[٢]، ولا إلى التعسّف و«الاستطراد، والحشو، وإدخال ما لا صلة له بالموضوع المطروح»[٣]، فالمصطلح ليس صكًّا عربيًّا، و«المقاربة الاستغرابيّة» ليست «علمًا عربيًّا مخصوصًا» كما تُوهمُ بعض الكتابات العربيّة[٤]، وإنما هو مرادف عربيّ لمصطلح (Occidentalism)الذي سبق تداولُه الغربيّ ظهورَه في اللسان العربيّ، تمامًا كما ظهر مصطلح الاستشراق (Orientalism) في التداول الغربي، قبل ظهور رديفه العربيّ بقرون. ولن يجدي نفعًا أيضًا البحث عن أصول «شرعيّة» للمصطلح في القرآن والسنّة، كما أشار إلى ذلك عدد من الباحثين الحصفاء[٥]؛ لأنه يكتسب مشروعيّته من حقوله المعرفيّة، والدّلاليّة العامة، ومن تداوليّته العالميّة. ولن تجدي نفعًا محاولات تقزيمه، أو رفضه من بعض الباحثين العرب، نظرًا إلى عدم دلاليّته، مستعيضين عنه بمصطلحات أخرى، أو محاولين مطابقته مع بعض المقررات التي كانت تدرّس سابقًا في بعض الجامعات العربيّة[٦]. ولا فائدة – أيضًا – في النّظر إليه في سياق الهوية والقوميّة والعلاقات العرقية. فمجال الاصطلاح أوسع من مجال الاشتقاق، والمصطلحات يتحدّد مضمونها بالمفهوم المراد منها، لا بأصل اشتقاقها اللغوي. فالاستغراب لا يكتسب دلالته بما يحيل عليه أصل اشتقاقه اللغوي العربي، ولا بالبعد الجغرافي الذي ينسل من ثنائيّة الشرق/ الغرب، تمامًا كما لم يكتسب الاستشراق معناه من هذه الثّنائيّة رأسًا، بل الاستغراب، تمامًا، كما كان الاستشراق، هو مقاربة Approach أو رؤية Vision، وليست «علما» مخصوصًا ذا موضوع محدّد، ومنهج مضبوط؛ كما سرى في الفكر العربي المعاصر في العقدين الأخيرين من القرن

---

(١) عز الدين معميش، «فكر الاستغراب في التداول المعرفي المعاصر – نحو رؤية موضوعيّة في استكشاف الآخر»، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، م. ٢٥، ع. ١٠٠، (٢٠٢٠)، ص. ٢٢. وينادي معميش، في وصف دقيق متميّز لما نحن بصدده هنا، بوجوب «تحييد الكثير من المفاهيم الخاطئة، والمقاربات الطفيليّة، والتّسطيحيّة التي لا تفرّق بين دراسة تاريخ أوروبا، وحضارة الغرب من جهة، والاستغراب كمشروع فكري يروم النفاذ إلى البنية الداخليّة للحضارة الغربية، بكل مكوناتها، وإنتاج آليات موضوعية للفهم، بعيدًا عن المركزيّة الغربيّة، التي تحكمت في إنتاج المعرفة، والدراسات التاريخية، والحضارية لفترة طويلة، ولا تزال؛ من جهة أخرى».

(٢) المرجع نفسه، ص. ٤٢.

(٣) المرجع نفسه؛ وانظر أيضًا فيما يتعلق بالدلالات اللغوية لـ«التغريب Westernization، والاغتراب Alienation، والاستغراب "Occidentalism: سراج الدين أين، «دراسة موضوعية حول علم الاستغراب» مجلة صوت الأمة، م. ٤٩، ع. ٦، (٢٠١٧)، ص. ٤٥-٥٠.

(٤) انظر مثلاً كتاب: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب (القاهرة: الدار الفنية، ١٩٩١).

(٥) عز الدين معميش، «ندوة الاستشراق والاستغراب: أوجه الاتفاق والافتراق»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، م. ٣٥، ع. ١٢٣، (٢٠٢٠)، ص. ٣٥٩-٣٨٠.

(٦) جميل حمداوي، «الاستشراق والاستمزاغ والاستعراب والاستغراب: مقاربة مفاهيمية»، مجلة دراسات استشراقية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ع. ١٩(٢٠١٩)، ص. ١٠٠-١٤١. وخاصة ص. ١٢١.

المنصرم[١]، والفهم العميق لهذا المصطلح يقتضي منّا النّظر في سياق تداوليّته العالميّة أوّلًا، ثم تحليل مضامينه الحضاريّة في التّجربة اليابانيّة ثانيًا.

المبحث الأول: الاستغراب في التداول الأكاديمي العالمي

لا يكاد يختلف تداول الاستغراب في السّياق العالمي عن غيره من المصطلحات الفكريّة من جهة تعدّد المضامين، وتنوّع الدّلالات إلى درجة انطباقه على الظّاهرة، وضدّها، ولكنّ الدّارس المدقّق في تاريخه يدرك اتّجاهين أساسين واضحين في الدّراسات الأكاديمية العالمية للاستغراب؛ أطلقتُ عليهما الاستغراب التأسيسي (Foundational Occidentalism)، والاستغراب الانعكاسي (Reflexive Occidentalism)[٢].

الاتّجاه الأوّل: الاستغراب التأسيسي: كوز فان وفرننادو كورونيل

ينتمي الاستغراب عند أصحاب الاتّجاه الأوّل إلى الدّراسات الثّقافيّة (Cultural Studies)، ويؤطّر أكاديميًّا ضمن النّظريّات الثّقافيّة (Cultural Theories)، أو النّظريات الاجتماعيّة (Social Theories)، أو نظريّة ما بعد الاستعمار (Postcolonial Theory)[٣]، وهناك من يدرجه في إطار النّقد ما بعد الحداثوي (Postmodernity Criticism)[٤]، أو نظريات التاريخ الثقافي[٥]، والسّبب المعرفيّ في ذلك واضح، وهو أنّ الاستغراب يهتمّ في المقام الأوّل بنقد الفكر الغربيّ، وتفكيك أسس الحداثة الغربيّة، وتنسيب بناها، ومقولاتها، بالإضافة إلى إعلانه عن «فتح» الفكر الغربيّ على آفاق التنوّع، والتّعدّد، والاختلاف الذي قاده وجوبًا إلى التّفكير، والإنتاج خارج أتون المركزيّة الغربيّة، رغم أنّه اتّجاه فكريّ، وأكاديميّ غربيّ، أساسًا تشكّل في الفترة ما بعد البنيويّة (Post Structuralism) في ستّينيّات القرن الماضي.

ومن أبرز أعلام هذا الاتّجاه أستاذ الدّراسات الثّقافيّة، ونظريّات ما بعد الاستعمار بجامعة لندن، ذو الأصول الموريشيسيّة، كوز فان Couze Venn، ويعتبر كتابه «الاستغراب: الحداثة والذاتيّة» المنشور في السنة الفاتحة للألفيّة الثالثة، من أبرز ما صنّف في الاستغراب في الفكر الغربي. فالاستغراب عند كوز فان «مسعى لاستنباط خطاب يفتح على ما بعد حداثة مختلفة (a different postmodernity)؛ حداثة عابرة للحضارات (Trans Modernity)[٦]، وعلى

(١) المبروك المنصوري، «الاستشراق الألماني المعاصر والدراسات القرآنيّة»، مجلة القناطر، ماليزيا، ع. ٩١، ٢٠٢٠، ص. ١٢١-١٥٤.

(٢) المصطلحان عندي موصولان بالإبستيمولوجيا من جهة، وبالسوسيولوجيا المعرفة من جهة ثانية.

(٣) للصلة بين النقد ما بعد الاستعماري، وما بعد الحداثة والاستغراب، انظر: جميل حمداوي، «نظرية ما بعد الاستعمار: الأطروحة في خدمة علم الاستغراب»، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، السنة ٤، ع. ١٢(٢٠١٨)، ص. ٥٧-٧٣. وقد حدّد الباحث مرتكزات نظريّة «ما بعد الاستعمار» وفق تقديره في: ١- فهم ثنائية الشرق والغرب. ٢- مواجهة التغريب. ٣- تفكيك الخطاب الاستعماري. ٤- الدفاع عن الهوية الوطنية، والقومية. ٥- علاقة الأنا بالآخر. ٦- الدعوة إلى علم الاستغراب. ٧- المقاومة المادية والثقافية.

(٤) انظر مثلاً: مقرر الاستغراب في جامعة بيليفيلد، https://www.uni-bielefeld.de/cias/wiki/o_Occidentalism.html

(٥) صنّف معهد الدّراسات المتقدّمة بجامعة برينستون كتاب إيان بوروما وأفيشاي مرغليت «الاستغراب: الغرب في أعين أعدائه» ضمن الدّراسات التاريخية. انظر: https://www.ias.edu/ideas/2007/occidentalism-west

(6) Couze Venn, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity* (London: Sage, 2000), p. 2; Couze Venn, *The Postcolonial Challenges: Towards Alternative Worlds* (Goldsmiths: University of London, 2016); Couze Venn, *After Capital*, (Goldsmiths: University of London, 2018).

هذا يقوم الاستغراب عنده على «نقد الحداثة» أساسًا، أي إنّ الاستغراب ليس بحثًا في ثنائيّة الشّرق-الغرب، ولا تعرية لخطابات الاستشراق، والاستعمار، والهيمنة، والاستلاب الفكري، والنفسي- فهذا المشروع النّقديّ قد أنجزته الحضارة الغربيّة في النّقد الحداثوي البنيوي، والظّواهري، ثمّ عمّقته في مرحلة ما بعد الحداثة، ومناهجها التّفكيكيّة، والتّأويليّة - وإنما الاستغراب هو حقبة معرفيّة جديدة تشكّلت في بداية هذا القرن في نقد الفكر الغربي، رغم أنه قد سبقته إرهاصات تأسيسية، وتنظيريّة في النّصف الثاني من القرن العشرين، مستندة إلى توجّهات حضاريّة، انطلقت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ سواء في الحضارة الغربيّة نفسها، أو بعض الحضارات غير الغربية: اليابان، روسيا، أمريكا اللاتينية، أفريقيا، وأوروبا الشرقية مثلًا[١].

وبناء على هذا الفهم في التداول العالمي، لا يغدو الاستغراب مشروعًا عربيًا، أو شرقيًّا لفهم الفكر الغربي، وتحليله، وإنّما هو «مشروع نقدي للفكر الغربي في الألفيّة الثالثة» بشكل جامع، يسهم فيه مفكّرون مختلفو التوجّهات، والانتماءات، والمذاهب، والحضارات، بما فيهم المفكّرون الغربيّون أنفسهم. ومن أبرز محاور هذا المشروع هو إعادة موضعة الأفكار غير الغربية في موضعها الإبستيمولوجي الصحيح، وبيان أثرها في الفكر العالمي، وأهمّيتها في صياغة حداثة بعديّة عالميّة عابرة. ولعل من أحسن الأمثلة على إعادة موضعة الفكر الشّرقي- (الطّاوي، والزّيني، ومدرسة ماضياماكا البوذيّة)، وبيان أهميّته الفكريّة في السّياق العالمي، وأثره المباشر في الفلسفات الحداثويّة، وما بعد الحداثويّة الغربيّة - هو كتاب جون جيمس كلارك «التنوير الشّرقي»، على نحو ما بيّناه في كتابات سابقة لنا[٢]. ولذا يعتبر كوز فان أنّ الاستغراب يهتمّ بدراسة المسارات الفكريّة لنهضة أوروبا في العصور الحديثة بمفاهيم ومناهج ومقاربات نابعة من النّقد ما بعد الحداثوي أساسًا. فالاستغراب لا يعني فقط فهم غير الغربيّين للغرب، ونقدهم له، بل أيضًا نقد الغربيّين أنفسهم لفكرهم، وتاريخهم باعتباره تاريخ سيطرة، وتسلّط، ونزع هالات الأسطرة، والتّقديس، والإطلاقيّة، والكونيّة عنه[٣].

وقد سبقت تنظيرات كوز فان في ذات السّياق، تنظيرات مماثلة لعالم الأنثروبولوجيا وتاريخ الأفكار، الفينيزويلي فرديناندو كورونيل Fernando Coronil. ورغم أنّ كورونيل قد اعتبر الاستغراب تأكيدًا للتميّز القيمي التحديثي الغربي، ممّا انعكس على السعي إلى دراسته، وفهمه، وتفهّمه، وفي نفس الوقت، صناعة صورة ذاتية للذات[٤]، فإنّ

(1) Paul Manning, *Strangers in a Strange Land: Occidentalist Publics and Orientalist Geographies in Nineteenth-Century Georgian Imaginaries* (Brighton: Academic Studies Press, 2012).

(٢) انظر: المبروك المنصوري، الدين والهوية والحداثة والقيم، الباب الثالث: أثر الفكر الدّيني والفلسفي الشرّقي في الفكر الحداثوي وما بعد الحداثوي الغربي (تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠١٧)، ص. ١٠١-١٣٠.

(3) Venn, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, p. 19.

(4) Fernando Coronil, "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories," *Cultural Anthropology,* vol. 11, no. 1 (1996), pp. 51-87.

وانظر له أيضًا:

Fernando Coronil, "Towards a Critique of Global Centrism: Speculations on Capitalism's Nature," *Public Culture*, vol. 12, no.. 2 (2000), pp. 351-374

الاستغراب عنده يشكّل أساس مقاربة تفكيكيّة، تسعى إلى الكشف عن خطابات الهيمنة، والاستعمار، والاستعلاء النابعة من المركزيّة الغربيّة[١]. فالاستغراب حينذاك، يمثل «خطاب تفكيك وفهم». ويستعمل الاستغراب لتحقيق هذه الغاية الأدوات التّحليليّة الّتي أنتجها الفكر الغربيّ ذاته في مشروعه لإعادة قراءة فكره الذاتيّ في المرحلة ما بعد الحداثويّة، وبمقاربات ما بعد البنيويّة: التفكيكيّة الدّرّيديّة، والحفر المعرفي الفوكولتي، والتأويليّة القاداماريّة. ويعتبر كورونال – تمامًا كما هو الحال عند كوز فان– أن من واجبات الاستغراب دراسة مرحلة «التنوير الغربيّة» بمشاريعها «التنويريّة»، و«التحضيريّة» الاستعلائيّة، والاستعماريّة، ولكن من واجباته أيضًا دراسة مرحلة ما بعد الاستعمار (Postcolonial Era) حين حلّت مفاهيم «العولمة»، و«الانفتاح»، و«رفع القيود»، و«السوق الحر»، و«التجارة العالمية» محل مقولات «تنوير الشّعوب»، و«تحضيرها» في عهد الاستعمار. ومن أوكد مهمّات الاستغراب اليوم أن يعمل على تفكيك هذه المنظومة بشكل معمّق، ويحلّلها بنفس الأدوات المنهجيّة التي استنبطها هي[٢]. ويهيّئ هذا المسعى لتشكيل ما يسمّيه كورونيل الاستغراب النقدي (Critical Occidentalism) باعتباره مقاربة نظريّة وعمليّة للنقد الذاتي للهيمنة الغربية[٣].

ويكافح الاستغراب اليوم، وفق أصحاب هذا التيّار الأوّل، لتعرية «أدلجة» خطابات «الدّيموقراطية» و«حقوق الإنسان» و«الحريات الشخصيّة» و«قضايا الجنس» و«حقوق المرأة»[٤]، وحوار الحضارات والأديان[5] من المنظور الغربي، باعتبارها خطابات نسبيّة، مؤدلجة، مصلحيّة، وليست «مبادئ» متعالية، مطلقة، صالحة لكل زمان ومكان وإنسان، كما يحاول الغرب أن يشيع عبر كل المنابر والوسائل: الأكاديمية والإعلامية، الخاصة والعامة، الوطنيّة والدّوليّة، بل هي خطابات حضاريّة مخصوصة، ولّدتها الحضارة الغربيّة للحضارة الغربيّة ذاتها ووظّف الفكر الغربي في توليدها وبنائها الموروث الغربي فقط، ومن ثمّ، فهي لا تكاد تختلف في مقوّماتها العامّة عن خطاب «التبشير، والتنصير من أجل الهداية،

(١) انظر مثلاً: نجلاء مكاوي، «الاستغراب القسري في جدل التثاقف بين المركز والهوامش»، مجلة الاستغراب، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، السنة ١، ع. ١ (٢٠١٥)، ص: ٢٦٢-٢٨٣.

(٢) انظر عن ذلك مثلاً:

Manuela Boatca, *Global inequalities beyond occidentalism* (Burlington: Ashgate Pub. Co., 2015).

وانظر تقديمًا مختصرًا له في:

Shelley Feldman, "Global inequalities Review," *International Journal of Comparative Sociology*. vol. 58, no. 1 (2015), pp. 93-94.

(3) "Critical Occidentalism as a theoretical, political, and epistemic perspective (self-) critical of Western hegemony, from which the imperial power asymmetries resulting from the capitalist world system can be put under scrutiny". Gabriele Dietze, "Occidentalism, European Identity and Sexual Politics". In: Brunkhorst, Hauke and Gerd Grözinger (ed.) *The Study of Europe* (Baden: Nomos, 2010).

(4) Julia Roth, *Occidental Readings, Decolonial Practices. A Selection on Gender, Genre, and Coloniality in the Americas, Inter-American Studie,* (Trier: WVT, Wissenschaftlicher Verlag/Tempe, AZ: Bilingual Press, 2014).

ولهذا نجد كوز فان قد درس أنثروبولوجيا الفقر والتربية، ورأس المال، والظلم، وعدم المساواة، وغيرها من المفاهيم المتّصلة بالدراسات الثقافية، والأنثروبولوجيّة.

(5) Abdur Raheem Kidwai, "The Interfaith Dimension of Some Recent English Translations of the Quran: A Critical Analysis," *Journal of College of Sharia & Islamic Studies*, Vol. 36, no. 2 (2019).
(DOI https://doi.org/10.29117/jcsis.2019.0220)

والفوز بالنعيم» في القرن الخامس عشر؛ وخطاب «تنوير الشعوب» في القرن السابع عشر، وخطاب «استعمار الشعوب من أجل تحضيرها» في القرن التاسع عشر. فهي تدور كلّها في فلك «المركزيّة الغربيّة والقيم الغربيّة والمفاهيم الغربيّة»: أي هي منتجات حضاريّة غربيّة مخصوصة، ومرتبطة بزمانها ومكانها، وكلّ دعوات تدويلها أو تأبيدها عبر المؤتمرات والهيئات والمنظمات والجمعيات والمواثيق الدوليّة، ما هو سوى فعل استعماريّ جديد، إذ لا يتم إليه إلّا عندما تعكس هذه المفاهيم مصلحة الغرب، وتضمنها، وتحافظ عليها.

ولكن، حتى في هذه الحال، يؤكّد كورونيل، لا ينشئ الاستغراب أدوات تحليلية جديدة، أو مناهج جديدة، أو علمًا جديدًا، بل هو يستعير الأدوات التحليلية، والمقاربات المنهجيّة، والأطر الفكرية، والفلسفية لهذه المقاربة الاستغرابيّة من نظريّة النسبيّة الثقافيّة، ومن التفكيكيّة، ومن الهيرمونيطيقا، ومن الأنثروبولوجيا الثقافيّة، والمعرفيّة، ومن التاريخانية الجديدة، والماديّة-الثقافيّة ... وغيرها: فهو إذن استغراب غربيّ (Western Occidentalism) منهجيًّا ونظريًّا[١].

ولهذا، فالاستغراب ليس خطاب الشرق عن الغرب، أو تفكيك منظومة الهيمنة الغربيّة فقط، كما قد يتصوّر بعض العرب، بل هو أيضًا خطاب الشّرق عن نفسه، وتحليل أطره الفكرية والحضاريّة والمعرفيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة بأدوات تحليلية أعمق وأنجع من الأدوات التحليلية الكلاسيكية التي يتعامل بها الكثير منّا اليوم- باعتبار أن «نقد الفكر الغربي» ذاته، قد بيّن أنّ كثيرًا من المفاهيم التحليليّة، والمقاربات الفكريّة، والفلسفيّة الحداثويّة، وما بعد الحداثويّة، قد استقاها الفكر الغربي من الفكر الشّرقي ذاته – وقد كشف جون جيمس كلارك أن مارتن هايديغر وجورج هانس غدامر كانا تلميذين وفيّين للمدارس الفلسفية الشرقية: البوذية والزينية والطاوية، وكذا حال جاك درّيدا، إلى درجة أن هايديغر قد كتب في مذكراته الفلسفية متحدثا عن الفيلسوف الصيني سوزوكي: «إن كنت قد فهمت سوزوكي فهمًا صحيحًا، فهذا هو ما أردت أن أقوله طوال حياتي»[٢]. وعلى هذا يتبنّى هذا البحث رؤية كوز فان في أنّ الاستغراب «يحيل في ذات اللحظة على فضاء المعقوليّة في الحداثة المنتصرة، وعلى جينيالوجيا الحاضر باعتباره تاريخ تحوّلات صاغت عبر الزّمن الأشكال الاجتماعيّة، وعوالم الحياة تؤسّس هي ذاتها للاستغراب»[٣].

الاتجاه الثّاني: الاستغراب الانعكاسي: أفيشاي مرغليت، وإيان بوروما

غالبًا ما يجنح أتباع هذا التيّار – وهم مختلفو المشارب والتوجّهات – إلى محاولة تعويم مفهوم الاستغراب، أو عكسه، متغاضين عن التّنظيرات والتّأصيلات التي انتهجها أتباع التيّار الأوّل. ولهذا تجدهم، مع محاولات التّعمية هذه،

(١) عن إشكالية المناهج، وصلتها بالبحوث الشرعية في الفكر الإسلامي. انظر: المبروك المنصوري، «العلوم الشّرعيّة والعلوم الإنسانيّة بين استقراء الواقع واستشراف المستقبل - جدل المنهج العلمي والمضمون المعرفي»، العلوم الشرعية بين تحدّيات الواقع واستشراف المستقبل، مسقط، كلية العلوم الشرعية، ٢٠١٨.

(٢) المنصوري، الدين والهوية، مرجع سابق، ص. ١٠٢.

(3) Venn, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, p. 8.

يحاولون تبرير ضبابيّة المفهوم بـ «حداثة المبحث في التداول الأكاديمي الغربي، من جهة، وإلى قلّة الاهتمام به أكاديميًا، من جهة أخرى»[١]. ويطلق بعض أتباع هذا التيّار، مثل: جوناثان سبنسر، وجيمس كارّير، وزهير باربر[٢]، مصطلح الاستغراب على «مسار تبنّي المجتمعات غير الغربيّة للقيم، والعناصر الثقافية الغربية». فيصير المستغرب (Occidentalist) هو المتبنّي للقيم الثقافيّة الغربيّة، والمدافع عن عقلانيّتها، حتّى وإن اعتبرها قد تجاوزت التخوم، ووجّه إليها بعض الانتقادات[٣]. وهذا قلب متعمّد للمفاهيم، يحاول أن ينشئ انزياحًا في انطباق المصطلح على المراد منه، في حين يعتبر باحثون آخرون أن الاستغراب لا يختلف عن الخطابات القوميّة (Nationalism)، أو «الإيديولوجيّة»، باعتباره «صياغة لهويّة جمعيّة»[٤]. فيصير الاستغراب عندهم عاكسًا للإيديولوجيا القوميّة للشعوب غير الغربيّة. وهذا ما ولّد، حسب تقديرهم، تعدّد خطابات الاستغراب (multiple Occidentalisms) في العقدين الأخيرين، باعتبارها خطابات مضادة للخطاب الغربي[٥]. فظهر الاستغراب العربي واللاتيني والرّوسي والصّيني. وعلى هذا فليس الاستغراب سوى «إيديولوجيا قوميّة» عند هذه الفئة من الباحثين.

ومن أكبر المحاولات الّتي تسعى إلى خلق انزياح في مفهوم مصطلح الاستغراب، طامحة إلى محاصرته وتقزيمه، وإفقاده لأي مضمون إبداعيّ خلّاق، هي اعتبار الاستغراب «استشراقًا معكوسًا»، أو «ردّة فعل نفسيّة» على الهيمنة الغربيّة، وعلى التمثّل الغربي للشرق في مرحلة الاستشراق. وبالإضافة إلى ذلك، يسعى أتباع هذا التيّار إلى تحويل الاستغراب إلى «مشروع عدوانيّ، صدامي يطمح إلى تدمير الغرب»، وتقوده «الحركات الأصوليّة الإسلاميّة»، وتدعمه «الدّول التي تسير في ركابها»، حسب وجهة نظرهم. ويزول التّعجّب من توجيه الاستغراب هذا التوجّه وإلصاقه «بالحركات الأصوليّة الإسلاميّة» التي ربّما لم تسمع به، أو لا تفقه فيه شيئًا، إذا علمنا أنّ المنظّر الأكبر لهذا التوجّه، والمؤثّر الأوّل في إرسائه في التّداوليّة العالميّة، هو أستاذ الفلسفة بالجامعة العبريّة، أستاذ تاريخ الأفكار بمعهد الدراسات المتقدّمة بجامعة

(1) Riccardo Bavaj, "The West: A Conceptual Exploration," *European History Online Mainz*, The Institute of European History (2011), p. 4; Jukka Joukhi, "Imagining the Other: Orientalism and Occidentalism," *Studies in Humanities*, vol. 47, (2006), p .59.

(2) Jonathan Spencer, "Occidentalism in the East: The Uses of the West in the Politics and Anthropology of South Asia". In: J. Carrier (ed.), *Occidentalism: Images of the West*, (Oxford: Clarendon Press, 1995); Baber Zaheer, "Orientalism, Occidentalism, Nativism: The Culturalist Quest for Indigenous Science and Knowledge," *The European Legacy*, vol. 7, no. 6 (2002), pp.755-756.

وانظر العرض التقديمي لكتاب جيمس كارير في:
Mahmoud Sadri, "Occidentalism: Images of the West", *Contemporary Sociology*, vol. 25, no. 5 (1996), pp. 612-613.

(3) Spencer, pp. 236-250. Jukka Joukhi, Imagining the Other: *Orientalism and Occidentalism*, p.72.

(4) Jukka Joukhi & Henna-Riikka Pennanen, "The Imagined West: Exploring Occidentalism," *Suomen Antropologi*, (2016), 41: 2, pp.11-24.

(5) Rio Takeuchi, Innovation of the West in Japan, In: K. Miklossy and P. Korhonen (eds.), *The East and the Idea of Europe* (Cambridge: Scholars Publishing, 2010), pp. 23-42; Robbert Woltering, *Occidentalism in the Arab World: Ideology and Images of the West in the Egyptian Media*, (New York: Taurus, 2011); Christopher Sims, Occidentalism at War: Al-Qaida's Resistance Rhetoric, *Other Modernities,* no. 8 (2012), pp .206-220.

وعن فكرة الاستغراب عند إدوارد سعيد انظر: بهجت التكريتي، «إدوارد سعيد وعلم الاستغراب»، مجلة الآداب، جامعة بغداد، ع. ٦٦ (٢٠٠٤)، ص. ١-١٩.

برينستون الأمريكيّة، الإسرائيلي أفيشاي مرغليت Avishai Margalit، فقد نشر في هذا السياق بحوثًا وكتبًا كثيرة، لعلّ من أهمّها كتابه المشترك مع الأستاذ الهولندي إيان بوروما Ian Buruma، بعنوان «الاستغراب: الغرب في أعين أعدائه»، المنشور سنة ٢٠٠٥. فيتحوّل الاستغراب معهما إلى حركة فكريّة مضادّة للفكر الغربي (Anti-Westernism)، ومساره الحضاري العام[١]. ولهذا فالمستغرب هو «المعادي للحضارة الغربيّة، وللحداثة الغربيّة، وللقيم الغربيّة». والاستغراب حينذاك هو بكل بساطة «عداء الغرب». وهنا يصنّف أفيشاي مرغليت: «الحركات الأصوليّة الإسلامية»، و«الحركات التحرّرية»، و«الحركات المناوئة للعولمة»، و«الحركات الاجتماعية والاشتراكيّة» على أساس أنّها «حركات استغرابية». ويؤكّد إيان بوروما هذا المعنى القائم على اعتبار الاستغراب معاديًا للقيم الغربية[٢]، باعتبار الاستغراب فكرًا يقدّس قيمة التقاليد[٣]، والبعد الروحي، والتربية الوطنية[٤]، والأخلاق، والدين[٥] التي يصوّر الفكر الاستغرابي العالم الغربي مفتقرًا إليها.

ويبيّن أفيشاي مرغليت أن «المعنى الصّحيح للاستغراب» هو «النّقد الغربي للفكر الغربي»، وما عدا هذا، فهو «الاستغراب المعادي للغرب». فكلّ مقوّمات الاستغراب المنهجيّة والمعرفيّة، من وجهة نظره، قد ضبطها الغرب أساسًا، ثم انتقلت من الفكر الغربي إلى باقي العالم. فلا معنى للاستغراب خارج الحضارة الغربية نفسها. والاستغراب «الصّحيح»، حسب مرغليت، صناعة غربيّة بامتياز، تشكّلت منذ بواكير الحركات النّقديّة الغربيّة للفكر الغربي، وللحضارة الغربيّة، وهي تكاد تكون المرادف الغربيّ للاستشراق، وقد أسّسها حسب تقديره «المفكّرون الغربيّون الثوريّون» في القرنين التاسع عشر والعشرين، مشيرًا إلى تشيئة منظومات الإنتاج للإنسان الغربيّ، وتحويله إلى ما يشبه الآلة، كائنًا بلا روح؛ كائنًا ذا حضارة، ولكنّه يفتقد إلى الثّقافة، مما ولّد عنده خواء روحيًا، دفعه إلى نقد فكره الغربيّ، والارتماء في أحضان الشرق، والاستلهام من فلسفاته الرّوحيّة، والنّهل من أديانه القيميّة (الوجوديّة مع هايديغر، والتأويلية مع غدامر مثلًا).

أمّا «الاستغراب غير الغربي»، أو النّقد الشّرقي للغرب – عند أتباع هذا التيّار، النّابع من الأكاديميا الإسرائيلية – فهو حسب تعبير مرغليت، ليس سوى مشروع إيديولوجي سياسي إسلامي (Islamic Political Ideology)، نظّر له أبو

(1) Woltering, p. 5; Sims, p. 207.

(2) Ian Buruma, "The Origins of Occidentalism" *The Chronicle of Higher Education,* vol. 50, no. 22 (2004), pp. 236-250.

(٣) عن فكرة التقاليد والأصالة و«البراءة» والبساطة، وصلتها بالاستغراب في الثقافة الهندية الأصيلة انظر:
Alastair Bonnett, "The Critical Traditionalism of Ashis Nandy: Occidentalism and the Dilemmas of Innocence Theory," *Culture and Society*, vol. 29, no. 1 (2012), pp. 138-157.

(٤) عن الصّلة بين التربية ووجهة نظر المركزية الأوروبية، والحداثة، والاستعمار، وأثرها في فهم الذات الحضارية في عصر ما بعد الغرب، انظر:
Michael Baker, "Modernity/Coloniality and Eurocentric Education: Towards a post-Occidental self-understanding of the present," *Policy Futures in Education*, vol. 10, no 1 (2012), pp. 4-22.

(٥) عن أهمية الكنفشيوسية في جنوب شرق آسيا (اليابان، وكوريا تحديدًا) بصفتها بديلاً عن النظام الثقافي العالمي القائم، انظر فصل:
Euro-Japanese Universalism, Korean Confucianism, and Aesthetic Communities
Roger Ames & Peter Hershock, (eds.), *Confucianisms for a Changing World Cultural Order* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2017).

الأعلى المودودي في باكستان، وسيّد محمد طالقاني في إيران[١]، وسيّد قطب في مصر. هذا الفكر الاستغرابي الإسلامي، حسب وجهة نظره، يرى أنّ الغرب يعيش في عصر «جاهليّة جديدة» (New Jahiliyya)، حسب عبارة مرغليت، والغاية من هذا المشروع الاستغرابي هو: «ليس فقط نشر الإسلام في الغرب الجاهلي، بل أيضًا محو الغرب الكافر، وقيمه من العالم الإسلامي». فالاستغراب، حسب هذه التنظيرات، هو مشروع سياسي إيديولوجيّ بامتياز. ويعتبر مرغليت أنّ هذه «لعبة خطرة جدًّا، يروّج لها بعض المثقّفين العرب تحت غطاء فكري مضلّل، لا يلبث أن ينكشف للعالم خطره التّدميري لكل مكتسبات العالم الحديث». وبما أنّ هذه الفكرة الاستغرابيّة مجرّد وهم غير قابل للتحقيق، حسب تقديره، فالمسلمون لا يمتلكون القدرة على تدمير الغرب، فليس الاستغراب إذن سوى «تمظهر من تمظهرات مركّب النّقص الذي تشعر به بعض المجتمعات الشّرقيّة». ولهذا لا يعدو الاستغراب أن يكون «مشكلًا سياسيًّا خطرًا»[٢].

انعكاسيّة الاستغراب، والتّنظير المحايف لها، لا يقتصر على الرّؤية الإسرائيلية لما يسمونه هم «الاستغراب الإسلامي»، بل يتعدّاه أيضًا إلى الرّؤية الأمريكيّة للاستغراب الياباني، والصّيني، وسنؤجّل النّظر في انعكاسيّة الدّراسات الأمريكية للاستغراب الياباني إلى آخر البحث، ونذكر هنا جانبًا مختصرًا من الرؤية الأمريكية للاستغراب الصيني من خلال كتاب أستاذة الدّراسات الثقافية بجامعة كاليفورنيا خيومائي شن «الاستغراب: نظريّة الخطاب المضاد في الصّين ما بعد الماويّة»[٣]. فقد نظّرت شن لنوعين اثنين من الاستغراب:

الأوّل: هو الاستغراب الرّسمي، الذي يقوم على معاداة الفكر الغربي، والقيم الغربيّة، وشيطنتها، وقد ظهر في اربعينيّات القرن الماضي، واستمرّ في كامل الفترة الماويّة في الصين وهو غير بعيد في أسسه العامة عن رؤية مرغليت.

والثّاني: استغراب مضادّ للاستغراب الرّسمي (Anti-Official Occidentalism)[٤]، نشره كثير من المفكّرين والمثقّفين والإعلاميين الصّينيّين، وهو خطاب يستلهم من الغرب وأفكاره التحرّريّة لمقاومة الهيمنة الحكوميّة الدّاخليّة. وقد أرجعت خيومائي شن تشكّله إلى فترة العشرينيّات من القرن الماضي حين ظهور حركة الثّقافة الجديدة (The New Culture). وقد حاول بعض المفكرين الصينيّين العودة إليه بعد الثورة الثقافيّة (١٩٦٩-١٩٧٦). وتجلّى خاصّة في السّلسلة الوثائقيّة الصينية الشّهيرة هي شانغ *He Shang* في سنة ١٩٨٨، وقد عكست نوعًا من المواجهة بين التقاليد

(1) Mohamad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography* (U.K: Basingstoke, Palgrave, 2001).

(٢) انظر المقابلة كاملة على صفحة معهد الدّراسات المتقدّمة:

https//:www.ias.edu/ideas/2007/occidentalism-west

(3) Ian Buruma & Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies* (New York: Penguin, 2005); Nizar, Hermes. *The European Other in Medieval Arabic Literature and Culture: Ninth-twelfth Century AD* (New York: Macmillan, 2012), p. 8; Xiaomei Chen, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China* (Oxford: Rowman and Littlefield, 2002), pp. 23-42

(4) Chen, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse,* p. 8.

الثقافيّة الصينيّة والثقافة الغربيّة الحديثة[١].

ويذهب إدوارد وانق Edward Wang في مقال نشره بموسوعة تاريخ الأفكار إلى أنّ أساتذة الدّراسات الصّينيّة ذوي الأصول الصّينيّة سواء كانوا مقيمين في الصين أم خارجها يعتبرون من أنشط الباحثين المعاصرين في المقاربات الاستغرابيّة. ويرى أنّ السّبب في ذلك هو قدرة الصّين على المحافظة على هويّتها الثقافيّة الوطنيّة رغم التحوّلات العاصفة التي عرفتها على طول القرن المنصرم[٢]. ولا تختلف التجربة الصينيّة وفق تقديره عن التجربة اليابانيّة في البحث عن عناصر التميّز في الماضي الثّقافي.

ويمثّل هؤلاء المنظّرون الثلاثة: أفيشاي مرغليت، وإيان بوروما، وخيومائي شن أبرز روّاد هذا التيّار الثّاني في الدّرس الأكاديمي العالمي للاستغراب. ويمكن أن نضيف إليهم مفكّرين آخرين دعّموا هذا التيّار أو فصّلوا أفكاره. ولعلّ من أبرزهم جيمس كيتيلار James Ketelaar صاحب مفهوم «الاستغراب الاستراتيجي» (Strategic Occidentalism) المتمثل عنده في نشر القيم الدّينيّة داخليًّا وخارجيًّا عبر صناعة صورة آخريّة لدين الغير، باعتباره مضادًّا للقيم الثّقافيّة الوطنيّة الأصليّة، كحال البوذيّة اليابانيّة مثلًا، في علاقتها مع النّصرانيّة داخل اليابان، وخارجها[٣]. ويذهب ريو تاكيشي إلى أن الخطاب الاستغرابي في آسيا بصفة عامة، خطاب مضاد لهيمنة النظام العالمي الغربي المختلف عن القيم الآسيوية[٤]. ويوافقه على هذه الرّؤية للاستغراب نزار هرماس في كتابه «الآخر الأوروبي في الأدب العربي الوسيط». أما بريان تورنر Bryan Turner في كتابه «الاستشراق وما بعد الحداثة والعولمة»، فيعتبر الاستغراب صراعًا ضد الحداثة الغربية، لا دفاعًا عنها[٥]، في حين يرى مالتم أهيسكا Meltem Ahiska أن الاستغراب يتمثّل في سعي غير الغربيين إلى فهم كيفيّة تمثّل الغرب لصورتهم[٦]. وبما أنّ الخطابات الاستغرابية قد ظهرت في الغالب نتيجة للتوسّع الغربي في العالم، وردّة

(1) Chen, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse,* p. 27-48.

وانظر أيضًا عن ذات القضية في الصّلة بين الاستشراق والاستغراب في الصين:

Wang Ning, "Orientalism versus Occidentalism?" *New Literary History,* vol. 28, no. 1 (1997), pp. 57-67; Xiaomei Chen, "Occidentalism as a Counter Discourse: 'He Shang' in Post-Mao China," *Critical Inquiry,* vol. 18, no. 4, pp. 686-712.

(٢) انظر عن ذلك، وعن مقوّمات «الاستثناء الصّيني China Exception»:

Shogo Suzuki, "Journey to the West: China Debates Its "Great Power" Identity", *Journal of International Studies*, vol. 42, no. 3 (2014), pp. 632-650.

(3) James Ketelaar, "Strategic Occidentalism: Meiji Buddhists at the World"s Parliament of Religions," *Buddhist-Christian Studies,* no. 11 (1991), pp. 37-56.

عن هذه القضية انظر أيضا:

Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition* (Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 2003).

(4) Takeuchi, pp. 29-30.

عن الاختلافات المفهومية لمصطلح الاستغراب في التداول العالمي، وخلفياتها الفكرية، والمنهجية انظر:

Akeel Bilgrami, "Occidentalism, the Very Idea: An Essay on Enlightenment and Enchantment," *Critical Inquiry*, vol. 32, no. 3 (2006), pp. 381-411.

(5) Bryan Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism* (New York: Routledge, 1997).

(٦) انظر المبروك المنصوري، صناعة الآخر: المسلم في الفكر الغربي من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا (بيروت: مركز نماء، ٢٠٠٤)، ص. ٢١٤.

فعل عليه، فقد اقتضى هذا من غير الغربيين لا لتأسيس هوية ثقافية وطنية فقط، بل أيضًا محاكاة النموذج التحديثي الغربي، مما دفع غير الغربيين إلى السّعي إلى فهم السبيل الغربي في تشكيل الحداثة أوّلًا، والبحث عن سبيل لصياغة حداثة وطنيّة متوائمة مع الخصوصيات الحضارية ثانيًا[1]. وهذا يعني أنّ الاستغراب عند الشعوب الأخرى ليس سوى ظلّ عاكس لمسار التحديث الغربي، وأن غير الغربيين لا يمكن لهم أن يسلكوا سبيلًا في التحديث غير المسلك الغربيّ، وخطابات الاستغراب تبيّن أنّ مسعاهم لا يتجاوز كونه محاولة تفهّم للمسار الغربي في الحداثة؛ للتمكّن من تعديله وفق الخصوصيات الذاتيّة للحضارات الأخرى. وعلى هذا الأساس، فمثلما صنع «الغرب صورة ثابتة للشرق من الخارج (الاستشراق)، فإن الشرق – أيضًا – وضع صورة ثابتة للغرب، يطلق عليها الاستغراب (Occidentalism)، وهي ليست سوى «استشراق معكوس»[2] عند أتباع هذا التيار الثاني.

وتعدّ الدّراسات الاستغرابيّة اليابانيّة اليوم من بين أهمّ الدّراسات التي تؤكّد جدوى الاستغراب التأسيسي في مقابل انحيازيّة الاستغراب الانعكاسي، وأدلجته، وتهافته. فالتّجربة اليابانيّة تقع خارج تخوم «النموذج الغربي في الحداثة»، وخارج «كونيّته المزعومة» تنظيرًا وتطبيقًا، في مسار مختلف كليًّا عن النموذج الغربي. ودراستها هي أفضل نقض لمزاعم دعاة الاستغراب الانعكاسي. فما مقوّمات الاستغراب الياباني؟ وما الأسس التي قام عليها؟

المبحث الثاني: الأطر التاريخيّة والمقوّمات الهيكليّة للاستغراب الياباني الحديث والمعاصر

تعتبر التّجربة اليابانيّة في التّحديث، من أكثر التّجارب التي يتم التّركيز عليها في الدّراسات الثّقافيّة المقارنة Comparative Cultural Studies التي تنطوي تحتها الدّراسات الاستغرابيّة، بالإضافة إلى التّجربتين: الصّينيّة، والكوريّة الجنوبيّة، وذلك لوقوعها خارج النّمذجة الغربيّة للحداثة، وخارج نسق المركزيّة الغربيّة، وادّعاءاتها في كونيّة النّظم، والمفاهيم، والبنى. وعلى هذا فإنّ استقراء التّجربة اليابانيّة في الدّراسات الاستغرابيّة، وفق تنظيرات كوز فان، وفيرننادو كورونيل يمثّل استكشافًا لمنطلقات جديدة، إليها يمكن الاستناد، والاستئناس بها لحظة التّفكير، والإنتاج. إذ تمثّل هذه التّجربة – في تقديرنا – هدمًا لأسس التّفكير المنطقي، ولقوانين الفكر الغربيّة، استعاريًّا، ذلك أنّ هذه التّجربة تنقض «مبدأ الهويّة»، وتقول بـ «إمكان التّناقض»، وتنادي بـ «الثّالث المرفوع» حضاريًّا – لا منطقيًّا –، طبعًا. فاستقراء هذه التّجربة، موصولًا بدراسات الاستغراب، تمكّننا من إعادة التّفكير خارج نسق الحداثة الغربيّة، وتطرح على العقل هذا الإمكان طرحًا قويًّا. فيتأسّس بناء على هذا التّأصيل، إمكان للحداثة خارج مبدأ الهويّة، بل نستطيع أن نؤسّس لـ «نفي مبدأ الهويّة» ذاته، فـ (أ) يمكن أن لا يكون (أ): الحداثة «الغربيّة» يمكن أن لا تكون حداثة أصلًا «عند غير الغربيّين»،

(1) Meltem Ahiska, "Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern", *The South Atlantic Quarterly* vol. 102, no. 2/3 (2003), pp. 351-379.

ولمزيد التفاصيل انظر موسوعة التاريخ الغربي:
https//:www.encyclopedia.com/history/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/Occidentalism.

(٢) كاتسوهيرو نوهارا، «تحليل القيم الدينية المتعارضة من أجل تحقيق التسامح والسلام: التوحيد والشرك في اليابان»، ص. ١٥٦.

ويكون ثاني هذه القوانين: «التّناقضَ ممكنًا في التجارب الحضاريّة»؛ أي إنّ النقيضين يجتمعان معًا: فالدّين، مثلًا، يمكن أن يكون مضادًّا للعقلانية، وللحداثة، وللتقدّم في حضارة ما، ولكنّه يمكن أن يكون هو ذاته عنوان العقلانيّة، والحداثة، والتقدّم في حضارة أخرى. ويكون ثالث هذه القوانين: «الثالث الموضوع، مضادًّا للثالث المرفوع»؛ بمعنى يوجد وسطًا بين النّفي والإثبات: والنقيضان يجتمعان ويرتفعان، فالخيار الثّالث ممكن حضاريًّا. وتكون مهمّة الاستغراب الأساسيّة هي التّأسيس لهذا الخيار الثالث.

وبناء على هذه القراءة، يركّز المختصّون في الدّراسات الاستغرابيّة اليوم على النّموذج النّهضويّ الياباني؛ لأنّه يطرح إمكان قيام «حداثة» خارج النّسق الفكريّ الغربيّ، ويرسي دعائم التّفكير خارج إطار المركزيّة الغربيّة وأوهامها، وادّعاءاتها في أن العقلانيّة والحداثة والدّيموقراطيّة والليبراليّة والعالِمانيّة الغربيّة هي أكمل النّماذج التي يمكن للعقل البشريّ أن يصل إليها. وبهذا يكون التّاريخ قد وصل إلى مرحلة اكتماله، والإنسان إلى مرحلة كماله: ونحن في مرحلة «نهاية التّاريخ والإنسان الأخير».

يبيّن التّفكير خارج النّسق أن هذه كلّها ليست سوى «أوهام وادّعاءات». واستقراء النّموذج النّهضويّ الياباني تؤكّد ذلك منذ انبثاق مرحلة التّأسيس للبدايات النهضويّة عند الغرب، وعند اليابانيّين على السّواء. وقد بيّن لنا استقراء الفكر الياباني في القرون الخمسة الماضية بشكل معمّق، ومفصّل، أنّه أفضل النّماذج لتنسيب كلّ المقولات الفكرية التنويريّة، والنّهضويّة والحداثيّة، بل وحتى ما بعد الحداثيّة الغربيّة. ويطرح هذا النموذج نفسه، اليوم، فكريًّا، باعتباره بديلًا عن ادّعاءات المركزيّة الغربيّة، في أنّ تغريب العالم وتحضيره – ممكن – فقط وفق النّموذج الأوحد: النموذج الغربيّ، وهو أمر حتميّ، بالمفهوم العلمي الجاف للحتميّة.

وتختلف نقطة انطلاق النّهضة اليابانيّة اختلافًا جذريًّا عن مسار التّحديث الغربي، وتختلف أيضًا عن مسار التّحديث العربي، لارتباط التّحديث العربي بالنّموذج الغربيّ مفهوميًّا، ومنهجيًّا. ففي اللّحظة التي بدأ فيها الغربيّون ما يسمّى «مشاريع الإصلاح الدّيني» مع جون كالفن Jean Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤)، ومارتن لوثر Martin Luther (١٤٨٣-١٥٤٦)، وسعوا إلى الحدّ من السلطة البابويّة للكنيسة الكاثوليكية في روما، ومن أثرها في المجتمعات الغربيّة، فتأسّس المذهب البروتستانتي في ألمانيا سنة (١٥١٧)، ثمّ تأسّس المذهب الأنجليكاني في بريطانيا في عهد هنري الثّامن سنة (١٥٣٤). كان اليابانيّون يسيرون في الاتّجاه المعاكس تمامًا، وهو مزيد تعميق أثر الدّين في الحياة الفرديّة، والاجتماعيّة. ومن اللافت للنّظر أنّه في نفس الفترة التي بدأت اليابان تتحفّز للتّقدّم الفعليّ، ودخول مرحلة التّحديث، تمّ إحياء الشّنتو، باعتباره دينًا وطنيًّا قوميًّا، محدّدًا للهويّة، واشتُقّت منه أغلب المفاهيم الدّينيّة-السّياسيّة والدّينيّة-الثّقافيّة والدّينيّة-الاجتماعيّة التي عليها سترتكز مقوّمات تحديث الأمّة اليابانيّة. ولهذا يؤكّد المفكّرون اليابانيّون المعاصرون

أنّ هذا التوجّه يمثّل أوّل نقض عمليّ لمفهوم «كونيّة التّحديث» وفق النّموذج الغربي، وأوّل تأصيل نظريّ، وعمليّ لإمكانيّة قيام حداثة فعليّة على أسس مخالفة لأسس التّحديث الغربي، يقوم فيها الدّين بدور محوريّ، مقارنة بالنموذج الغربي[١]. وفي حين حدّ الغرب من أثر الدّين في الحياة الفرديّة والجماعيّة: اقتصاديّةً كانت أو سياسيّةً أو فكريّةً أو ثقافيّةً، لم يُقصَ الدّين عن حركة التّحديث اليابانيّة، كما تمّ في الغرب، بل كان المشرّع لها والممهّد لتأصيلها، وتجلّى ذلك في جملة من المظاهر، منها:

أولًا: التّأسيس خارج نسق «التنوير السكولاستي الغربي»، (نظريّة سايساي إتشي)

لعلّ أهمّ ما يميّز الحركة التّنويريّة الغربيّة في الفترة المتأخّرة من العصور الوسطى: النصف الثاني من القرن الخامس عشر، والقرن السّادس عشر، هو سيطرة الرّؤية السكولاستية[٢] التي سعت إلى تحرير العقل الغربي من ظلاميّة العصور الوسطى، متأثّرة في ذلك بالفكر العربي الإسلامي في ما اصطلح على تسميته بالرّشديّة اللاتينية. وقد اقتضى «تحرير العقل الغربي» نقض كثير من التصوّرات الكنيسيّة المضادّة لإمكانيّة قيام نهضة غربيّة.

وفي مقابل هذه الرّؤية السكولاستيّة الغربيّة التي أعلنت أن بداية تأسيس نهضة غربيّة تقوم على محاصرة الدّين، والاستعاضة عنه بالعقلانيّة، كان اليابانيّون يشيّدون نظريّة شاملة متكاملة لذات الغرض، هي نظريّة سايساي إتشي saisei itchi التي تناقض التوجّه الغربي مناقضة كليّة، وتعني «وحدة العقائد والحكومة»[٣]، نظريّة يصير فيها «أئمّة» الشّنتو أعضاء في الحكومة، وتمنحهم حقّ التّشريع، والتّخطيط، والتّنفيذ، وتجعل الإمبراطور الياباني هو الإله الدّيني، والحاكم الدّنيوي في الآن ذاته. وتمّ لهذه الغاية الدينيّة-السّياسيّة تأسيس معبد القصر العريق: تايـڤانكيو سايجوشو Taigenkyu Saijosho في سنة (١٤٨٥)، وتوحيد كلّ المعابد الدّينيّة اليابانيّة، وإخضاعها لسلطة واحدة موحّدة[٤].

---

(١) ستتأكّد مكانة الدّين في أغلب النّماذج التّحديثيّة في جنوب شرق آسيا، وخاصّة في كوريا الجنوبيّة، والصّين في الفترة ما بعد الماويّة، ولكن علينا أن نؤكّد منذ البداية أن الدّين في المجتمعات الشّرقيّة يمثّل «نمط وجود وصيغة حياة Style de vie et façon d' être»، وقيمه تحدّد كافّة أنسجة العلاقات الاجتماعيّة، والنّفسيّة، والثّقافيّة؛ ولهذا فإنّ الأديان الشّرقيّة بصفة عامّة، تتخذ شكل «القواعد القيميّة، والضّوابط الأخلاقيّة» أكثر من اتخاذها شكلًا مماثلًا لما يقصده العرب بمفهوم الدّين القائم على «الإله -النبيّ-النصّ- الابتلاء الدنيوي-البعث-الحساب»، فكثير من الأديان الشّرقيّة تقع خارج هذا التّنميط بشكل تامّ؛ ولهذا تصنّف على أساس أنّها «فلسفة دينية Philosophy of religion» لا أديانًا بالمعنى التقليدي للمصطلح. فقصّة خلق الكون التي تقوم عليها عقيدة ديانة الشّنتو في اليابان اليوم، قلّ من يؤمن بها لطابعها الأسطوري، ولكن القيم المتفرّعة عنها والمتأسّسة عليها مازالت تصوغ الهويّة الثّقافيّة الوطنيّة لليابانيين إلى اليوم. ومن ثمّ، فلا أحد اليوم، تقريبًا، يعتقد «دينيًّا» أن الإمبراطور هو إله، وهو حفيد الإلهة الشّمس؛ خالقة الكون أماتيراسو. ولكن قيمة توقير الإمبراطور، وتقديسه، وتعظيمه، وإجلاله باعتباره رمز هويّة اليابان، لا يضاهيها تقديس أيّ زعيم وطنيّ آخر على وجه الأرض من قبل جميع اليابانيّين، سواء كانوا شنتويين، أو كنفشيوسيّين، أو بوذيّين، أو طاويين، أو زينيّين أو غير متديّنين أصلًا. فهذه النّقطة يجب أن تكون واضحة لدى القارئ العربي. إذ قد لا يطابق لفظ «الدّين» مفهومًا، ووظيفة، ذات المفهوم، ونفس الوظيفة اللتين يتصوّرهما العربي حينما يسمع كلمة دين. ولإدراك الفرق ننصح بقراءة كتاب نوبوأكي نوتوهارا «العرب وجهة نظر يابانيّة».

(٢) عن صلة هذه الرّؤية بقضايا الاستغراب انظر: معميش، «فكر الاستغراب»، مرجع سابق، ص ٢١-٧٣.

(3) Keiichi Yanagawa & David Reid, "Between Unity and Separation: Religion and Politics in Japan," *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 6, no. 4 (1979), pp. 502-521.

(4) Richard Bowring, *The Religious Tradition of Japan: 500-1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 1.

وانطلق هذا المشروع الفكريّ مع يوشيدا كانيتومو Yoshida Kanetomo (١٤٣٥-١٥١١) في كتاب عنونه بـ «أسس شنتو واحد موحّد اسمًا وعقيدة» *Yuitsu Shinto myobo Yoshu*، وقد ألّفه حوالي سنة (١٤٨٥). وتحوّل الكتاب إلى برنامج دينيّ سياسيّ جذريّ غذّى مشاريع الحكومة اليابانيّة، واحتفظت به الحكومات اليابانيّة المتعاقبة، وعملت وفقه بشكل سريّ إلى فترة حديثة.

ميّز يوشيدا كانيتومو بين نوعين من الشّنتو؛ الأوّل سمّاه «الشّنتو الأصلي المؤسِّس: قنبون سوقين شنتو» (Gen-pon Sogen Shinto)، وعلى أساسه يجب أن تقوم النّهضة الحديثة لليابان، والثّاني هو كلّ أنواع الشّنتو المتأثّرة بالبوذيّة أو الكونفشيوسية، والمسمّاة «هونجي سويجاكو» (Honji Suijaku). وقد قلب يوشيدا كانيتومو التصوّرات اليابانيّة حول البوذيّة والكونفشيوسية التي كانت سائدة في اليابان منذ عهد نارا (٧١٠- ٧٨٤ م) إلى عهد كاماكورا (١١٨٥-١٣٣٣م)، فتحوّلت باقي العقائد، بمقتضاه، إلى مجرّد تمظهر: «هونجي» حرفيًّا، للشّنتو الأصلي: فصار الشّنتو الياباني هو أصل البوذيّة، والكنفشيوسيّة، وصارت الآلهة البوذية والكونفشيوسية سويجاكو؛ أي تمظهر للكامي الشنتوي المقدّس[١]. وكان هذا التّأصيل أساس نظريّة شينبوتسو شوڤو Shinbutsu-shūgō التي تعني التوفيق بين الكامي المقدّس الياباني، والآلهة البوذيّة. وهذا تأصيل مفارق للنموذج الغربي مفارقة كليّة. ففي حين كان مسعى المفكّرين والمنظّرين اليابنيّين مزيد الالتفاف حول البلاط الإمبراطوري، وتدعيم سلطته الدّينيّة والسّياسيّة عبر توحيد مدارس الشنتو المتعددة في إطار ديني وطني جامع، كان الغربيون يسعون إلى نزع السّلطة الدّينيّة عن بابا الكنيسة الكاثوليكية وعن الحكّام في الآن ذاته، ويؤسسون مذاهب جديدة تتنصّل من سلطة الكنسيّة الكاثوليكيّة في روما. وفي نفس الحقبة التي اعتبر فيها الغربيّون النصرانيّة عنوانًا للتخلّف، والجهل، ونقيضًا للعقلانية، ودعوا إلى الحدّ من تأثيرها في الحياة العامة، والخاصّة، كان المفكّرون اليابانيّون يوسّعون إطار الشّنتو، لا فكريًا فقط، بل جغرافيًّا أيضًا؛ ليصير أهمّ دينين في جنوب شرق آسيا كلّها: البوذيّة، والكنفشيوسيّة، مجرّد تمظهر للشنتو الياباني، ويصير بوذا، وكنفشيوس مجرّد تجلٍّ للكامي الشنتوي المقدّس. وأضاف كانيتومو إلى هذا التّأصيل الجديد الذي صار يعرف بـ«شنتو يوشيدا» عنصرًا مهمًّا جديدًا، مناقضًا أيضًا للتجربة الغربيّة، إذ اعتبر الكتب المركزيّة الثّلاثة في ديانة الشّنتو: كُجِكي Kojiki، ونيهون شوكي Nihonsho-ki، وسينداي كوجي هونـڤـي Sendai Kuji Hongi، وحيًا مقدّسًا، رغم أنّ هذه الكتب تمثّل سردًا للتّاريخ الدّيني السّياسي لليابان، ولا أحد يعتبرها «وحيًا» بالمفهوم الاصطلاحي للكلمة، حتى من اليابانيين أنفسهم[٢].

إنّ الدّراسات الاستغرابيّة المقارنة تؤكّد أنه في نفس اللّحظة التّاريخيّة الّتي سعى فيها اليابانيّون إلى تقديس نصوص

(1) Bowring, *The Religious Tradition of Japan,* p. 421.

(٢) يذهب الكاتب الياباني كاتسوهيرو كوهارا إلى أنه «في أواخر القرن التاسع عشر، بعد ازدياد الشعور القومي، والنزعة القومية [في اليابان]، بدأ كثير من المثقفين اليابانيين يشعرون بأن اليابان ابتلعت الحضارة الغربية بشكل أسرع مما ينبغي، وربما فقدت أسس روحها الشرقية، فهم يرون أن الثقافة اليابانية التقليدية ثقافة روحية عميقة، بينما الثقافة الغربية، وبخاصة الأمريكية، ثقافة ضحلة، تقوم على الاستقلالية الفردية، وعلى الأساس المادي.

تاريخهم الدّينيّ، كان الغرب ينزعون القداسة عن نصوصهم الدّينيّة، وينزعون كلّ مظاهر التّديّن من حياتهم العامّة: سياسيّة كانت، أو اجتماعيّة، أو اقتصاديّة في مسارين مختلفين اختلافًا جذريًّا. وقد أثمر كلا التّوجّهين في بناء حضارة قويّة متقدّمة علميًّا، وتكنولوجيًّا. وهذا - كما بيّننا سابقًا - يحيلنا، بمصطلحات المنطق، إلى إمكان التعارض في المشاريع التحديثية بنية، ووظيفة، مع ضمان تحقيقها لنفس الهدف. فليست واحديّة التحديث وفق النموذج الغربي سوى ادّعاء، وعلى المفكّرين العرب أن يدركوا ذلك جيّدًا، حتى يخرجوا من الدّغمائيّة المتأسّسة على قصر النّظر، باعتبارهم ضحايا ادّعاءات مركزيّة مهترئة.

وتواصل تدعيم هذا التوجّه الياباني المفارق للنموذج الغربي من بداية القرن السادس عشر إلى منتصف القرن التّاسع عشر في فترة حكم السّاموراي في عهد طُكوڤاوا (١٦٠٣ - ١٨٦٨). فسعى السّاموراي إلى إحياء الهويّة الخاصّة للشّعب الياباني، وعزله عن كلّ المؤثّرات الثّقافيّة الأجنبيّة[١]. وكان توجّههم هذا محكومًا بمحاولة إحياء «الشّنتو الأصلي»، باعتباره بديلًا عن كلّ الأشكال المذهبيّة، والفرق التي مزجت بين الشّنتو والكونفشيوسية، أو بينه وبين البوذيّة، ومعبّرًا عن الهويّة الدّينيّة، الثّقافيّة، التّاريخيّة للشّعب الياباني، وموحّدًا لليابان؛ لمقاومة بدايات التوسّع الاستعماري خلال هذه الفترة: أي إنّ المشروع التّحديثيّ ارتكز على مقوّمين اثنين أساسيّين: تحصين الذّات دينيًّا، وثقافيًّا، وإحياء الأصول روحيًّا وفكريًّا في مسار معاكس تمامًا للنموذج التحديثي الغربي من جهة، وهو مشروع مضاد له، ومقاوم له، في ذات الآن.

وسعى عدد من المفكّرين إلى تحويل الشّنتو من مجرّد دين بدائي إلى فلسفة دينيّة، تحوي نظريّة متكاملة، تغطّي حياة الإنسان، وكامل مظاهر وجوده؛ أي رؤية كونيّة (World View)[٢]، تضمّ تنظيرات اقتصاديّة، واجتماعيّة وثقافيّة معمّقة، ولكنّها ذات أصول دينيّة جامعة. وكان من أوائل هؤلاء المفكّرين كامو مابوشي Kamo Mabuchi (١٦٩٧-١٧٦٩)، ومُتوري نُرِناڤا Motoori Norinaga (١٧٣٠ - ١٨٠١)، وهيراتا أتسوتانه Hirata Atsutane (١٧٧٦ - ١٨٤٣)[٣].

وبلغت هذه التّأصيلات الدّينيّة السّياسيّة -الممتدّة مدى قرنين من الزّمان، والمختلفة المسار اختلافًا كاملًا عن النّهضة

ومن هنا وضعت الحكومة اليابانية خطة استراتيجية لمواجهة النفوذ الغربي، فأوجدت ما أطلق عليه «شنتو الدولة».
كاتسوهيرو كوهارا، «تحليل القيم الدينية المتعارضة، من أجل تحقيق التسامح، والسلام: التوحيد، والشرك في اليابان»، مجلة دراسات يابانية وشرقية، (مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ع. ٦، ٢٠١٢)، ص. ١٥٤.

(١) أهم عقائد الساموري: عقيدة بوشيدو Bushido التي تعني «سبيل المحارب»، وتفيد التضحية بالذات في سبيل الوطن والإمبراطور، وهي أساس الكاميكازي. وتجعل أغلب الأبحاث الغربيّة البوشيدو، والكاميكازي، عقيدة من عقائد الشّنتو. ولذلك سعى الاحتلال الأمريكي لليابان إلى منع تدريس كتب الشنتو، وعقائده في المدارس اليابانيّة بعد الحرب العالميّة الثّانيّة، وأجبر الإمبراطور هيروهيتو على إصدار مرسوم إمبراطوري يعلن فيه أنّه ليس من نسل الآلهة، وأنّ تقديسه ليس واجبًا وطنيًّا قوميًّا. رغم أنّ الصّلة ضعيفة بين هاتين العقيدتين من جهة، ومبادئ الشنتو من جهة ثانية.

(٢) عن هذا المفهوم انظر:
Peter Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966).

(3) Muraoka Tsunetsugu, Studies in Shinto Thought, Trans. D. M. Brown and J. T. Araki (Tokyo: Yushodo, 1988), pp .95-170.

الغربيّة في صلة الدّين بالسّياسة وبالتّحديث- ذروتها في عهد الإمبراطور مايجي ميجي Meiji-tennō (١٨٥٢-١٩١٢ -وقد حكم بداية من سنة (١٨٦٧) وعمره خمس عشرة سنة - في ما اصطُلح على تسميته بإصلاحات المايجي: (مايجي إيشن Meiji Ishin). ويعني مصطلح (إيشن) باليابانيّة «التجديد» أو «الابتكار». وهناك من يترجمه بالإصلاح، أو حتى بالثورة[١]. ومن اللافت للنّظر، في ما نحن بصدده مما يتعلّق بالاستغراب، والتّداول العالمي، ونقد المركزيّة الغربيّة، وصلة الدّين بالهويّة، والتحديث المخالف للنموذج الغربي، أنّ أوّل الإجراءات الإصلاحيّة للإمبراطور هي إعلان الشّنتو دينًا رسميًا للإمبراطورية[٢]، ومرجعًا أوحد لكلّ مفاصل الوجود الياباني؛ تنظيرًا وتطبيقًا، ماديًّا وقيميّا. فوحّد الشّعب الياباني دينيًّا، وسياسيًّا. في حين تمّ فصل الدّين عن الدّولة في التّجربة التّحديثيّة الغربيّة. وأتبع ذلك ترسيخ نظريّتين مهمّتين في هذا السّياق: الأولى هي نظريّة «إكّون بانمين Ikkun Banmin»، وتعني «إمبراطور واحد وشعب متنوّع»، والثانية هي نظريّة «شيمين بيودو Shimin Byodo»، ويعني «المساواة بين الطّبقات»، بعد أن كان قد ألغى نظام الطّبقات الأربع الذي ساد في العهود السابقة[٣]، ثمّ ألغى «الهان Han»، وهي الامتيازات الإقطاعيّة. وكلّ هذه الإجراءات مخالفة تمامًا للنموذج الغربي الذي كان ينظّر للفردانيّة والليبراليّة والإقطاعيّة والإمبرياليّة ويؤكّدها في مساره التاريخي العام.

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 نحوَ المنتجات الماديّة المباشرة.

ثانيًا: التأصيل خارج نسق العلمنة الغربيّة، (نظريّة كوكوطاي)

يؤكّد المفكّرون اليابانيّون المعاصرون أنّ «تغريب العالم» لم يكن قدرًا محتومًا، وأنّ التحوّلات الفكريّة والفلسفيّة الحديثة في اليابان لم تبن على نفس الأسس التي بنيت عليها نظيرتها الغربيّة. ومن ثمّ فإنّ أغلب المصطلحات التي نبعت منها من قبيل «العالمانية»، و«فصل الدّين عن الدّولة»، و«الفردانيّة» كلّها مفاهيم لم تجد لها صدى في الفكر الياباني الحديث. فكانت مفاهيم الولاء والطاعة والإخلاص والمحبّة والتّوقير والاحترام المقوّم الأساس للشّخصيّة اليابانيّة، ومنهلًا أخلاقيًّا للجماعة التي يكاد الفرد يتلاشى حين استحضارها.

أما في الفكر الغربي، فقد انتفت الصّلة بين البعدين الدّيني من جهة، والسياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ من جهة

(١) متشو ناقاي وميقول أورشيا، الثورة الإصلاحيّة في اليابان، تعريب: عادل عوض (مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢)، ص. ٦؛ محمد علي القوزي وحسان حلاق، تاريخ الشرق الأقصى الحديث والمعاصر (بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠١)، ص. ١٥، وما بعدها.

(2) Daniel Clarence Holtom (ed.), *Modern Japan and Shinto Nationalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), pp. 67-68.

(3) Irokawa Daikichi, *The Culture of the Meiji Period,* Trans. Marius B. Jansen (Princeton: Princeton University Press, 1985), p. 250.

ثانية، نتيجة العلمنة[١]. وقد نشأت هذه الظّاهرة في الحضارة الغربيّة في فترة النّهضة (Renaissance)، باعتبارها موقفًا من الكنيسة، ورؤية للوجود والمصير، ثمّ تشعّبت وتعقّدت كثيرًا في القرون الثلاثة اللاحقة. وكانت في مبتدئها فصلًا للسياسة عن القداسة، وفصلًا لرجال الكنيسة عن رجال السّياسة، وإعلانًا عن إنهاء التفويض الربّانيّ للحاكم السياسي؛ الذي كانت تمهه إياه الكنيسة. ونادى فلاسفة الأنوار[٢] بمفهوم العقد الاجتماعي. وأدّى فكّ الارتباط بين رجال الكنيسة ورجال السياسة في الغرب إلى نشوء مفاهيم الدّيموقراطيّة والدّولة المدنيّة والليبراليّة والفردانيّة. وكان من نتائج ظهور هذه الحركة الفكريّة وتطوّرها في الحضارة الغربيّة اعتماد الدّاروينية الاجتماعية (Social Darwinism)، والوضعية (Positivism)، والمادية (Materialism)، وصار يُنظر إلى كلّ شيء في الكون، بما فيه الإنسان، مرتبطًا بالبنى الماديّة المتحكمة فيه بشكل مباشر، أو غير مباشر، وباعتباره نتاجًا من نتاجاتها المرتبطة بالاقتصاد، والاجتماع والسياسة والبيولوجيا. وصار السلوك البشري استجابة ميكانيكية آلية للمؤثرات المادية الخارجيّة، وصار التاريخ البشري يفسّر باعتباره نتاجًا للاشعور، حسب فرويد، أو للصراع بين البنى الفوقية، والبنى التحتية، حسب ماركس. وصارت كلّ المفاهيم الحياتيّة تقيّم انطلاقا من الرّؤية النّفعية (Pragmatism)، فمصلحة الفرد، ومنفعته، هي أرقى الأمور التي يجب أن توجّه سلوكه تجاه غيره: أفرادًا، وجماعاتٍ، وبناءً عليها هي، وهي وحدها، يتمّ تحديد الصواب، والخطأ، والنّافع، والضّار.

ومن أهمّ المفارقات الّتي يركّز عليها دارسو الاستغراب المعاصرون، هو أنّه في نفس اللحظة التّاريخيّة، تقريبًا، الّتي تمّ فيها فصل الدّين عن الدّولة في الغرب، عمل كثير من المفكّرين اليابانيين على تحويل الشّنتو من دين بدائيّ إلى فلسفة دينيّة متكاملة، وتمّ إعلان الشّنتو دينًا رسميًّا للإمبراطوريّة. وفي نفس اللحظة الّتي سعى فيها المفكّرون الغربيّون إلى انتزاع أيّ نوع من أنواع القداسة من حاكمهم السّياسي، عظّم المفكّرون اليابانيّون الإمبراطور، وعملوا على تدعيم صورته الرّمزيّة، ومكانته الوجدانيّة عند الشّعب الياباني.

فتمّ إحياء العقيدة اليابانيّة المركزيّة عن الأصل الإلهيّ للإمبراطور، وصارت إيديولوجيا رسميّة، دينيّة وسياسيّة وثقافيّة واجتماعيّة، وصيغت في نظريّة متماسكة، بعد أن كانت عقيدة شعبيّة فقط، في مسار مخالف مخالفة جذريّة للنموذج الغربي. وتحوّل الإمبراطور إلى رمز روحي وديني وسياسي واجتماعي. ومن هذا الرّمز الدّينيّ، تستمدّ اليابان الحديثة هويّتها الدّينيّة، وقيمها التّحديثيّة[٣]. وقد جاء في كتاب «المبادئ الأساسيّة للوحدة الوطنيّة» كُكوطاي نو هُنـقـي -*Koku*

(١) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، تعريب: فاضل جكتر (أبو ظبي، كلمة، ٢٠١٠)، خاصة الجزء السادس: تحول الحقبة الحديثة، ص. ٣٨٧، وما بعدها.

(2) Sadek Neaimi, *L'Islam au siècle des Lumières: Image de la civilisation islamique chez les philosophes français du XVIIIe siècle* (Paris: Harmattan, 2003).

(3) John B Noss, *Man's Religion* (New York: Macmillan, 1965), p. 410.

tai no Hongi «تحكم السّلالة الإمبراطوريّة غير المنفصمة الّتي رسّخها الخالق العظيم للأمّة (أماتيراسو) الإمبراطوريّة اليابانيّة إلى الأبد. وهذه هي هويّتنا اليابانيّة الأبديّة (ككوطاي)»[١].

ثمّ عمل المفكّرون اليابانيّون على صياغة نظريّة متكاملة، تنصّ على الطّاعة المطلقة، والولاء الكامل للإمبراطور، وللأرض المقدّسة: اليابان، وللتّاريخ الياباني، والثّقافة الوطنيّة، وهي نظريّة كُكوطاي Kokutai؛ وهي اختصار لـكُكومين طائكو طائكاي Kokumin Taiku Taikai، وتعني «الوحدة الوطنيّة دينًا، وثقافة، ولغة، وقيمًا، وأخلاقًا»[٢]. وتعني كُكوطاي «الهويّة الوطنيّة»، و«الرّوح الوطنيّة»، و«الجوهر الفريد للمجتمع الياباني»، و«الطّريقة اليابانيّة في الحياة»[٣]. وترتكز هذه النّظريّة على إعادة قراءة للكتابين المركزيّين في ديانة الشّنتو كُجِكي ونيهونشوكي لصياغة إيديولوجيا دينيّة وطنيّة قوميّة، تؤسّس للخصوصيّة اليابانيّة، وترتكز ارتكازًا كاملًا على الدّين، باعتباره المحدّد الأوّل للهويّة، والمرجع الأوحد للقيم الاجتماعيّة، والثّقافيّة، والأخلاقيّة الآنيّة، والزّمانيّة.

ولم تكن عقيدة الكُكوطاي إيديولوجيا سياسيّة فقط، بل كانت أيضًا قوّة روحيّة، وتدريبًا أخلاقيًّا «شوشين Shush-in»، ومفهومًا ثقافيًّا، يكوّن الأساس الجوهري للشّعب، وللدّولة في ذات الآن[٤]. وانعكست هذه العقيدة على كلّ البنى التي حكمت اليابان الحديثة، باعتبارها مجسّدة لعمق المواءمة بين الإمبراطور والشّعب. واشتُقّت منها مفاهيم أخرى، منها: «كازكو كُكّا Kazoku Kokka»، وتعني: «العائلة -الدّولة»[٥]،أو «عائلة واحدة، تحت حكم الإمبراطور»[٦]، و«هاكّو إيشي يو Hakko ichiu»، وتعني «كلّ العالم تحت سقف واحد» (وهو سقف الإمبراطور)[٧]، باعتبار الإمبراطور قائدًا سياسيًّا، وزعيمًا روحيًّا، ملهمًا، وإلهًا من نسل آلهة الشّمس أماتيراسو.

وقد شكّلت نظريّة الككوطاي: أي قداسة الأرض، والإمبراطور، حجر الزّاوية في الفكر السّياسي الياباني الحديث، والمعاصر[٨]. وأكّد الدستور الياباني الثّاني الذي أصدِر سنة (١٨٨٩) على المكانة الدّينيّة السّياسيّة للإمبراطور، وعلى سلطته المطلقة. وهذه نقطة اختلاف مركزيّة بين التّجربة اليابانيّة والتّجربة الغربيّة، فقد كان المصلحون اليابانيّون يتخوّفون

(1) John Gauntlet (trans.), *Kokutai no Hongi: Cardinal Principles of the National Entity* (Harvard: Harvard University Press, 1949), p. 59.

(2) Richard Minear, *Japanese Tradition and Western La* (Harvard: Harvard University Press, 1970), p .65-69.

(٣) ويمكن مقارنة عقيدة ككوطاي ومكوّناتها بمذهب «التّعاليم الشرّقيّة Tonghak» في كوريا سواء عند مؤسّسه الأوّل شوي تشي يو Ch'oe Che-u (١٨٢٤-١٨٦٤) أو مع مطوّر المذهب صون بيونـغ هي Son Pyong-hi (١٨٦١-١٩٢٢). وقد ركّز هذا المذهب على تدعيم الهويّة الثّقافيّة والرّوحيّة للكوريّين ردًّا على انتشار الكاثوليكيّة والأفكار الغربيّة الّتي هدّدت البنى الاجتماعيّة الثّقافيّة التّقليديّة لكوريا.

(4) Byron Earhart, *Japanese Religion: Unity and Diversity* (California: Wadsworth, 1982), p. 157.

وعن أثر الدّين في الأخلاق من وجهة نظر علم الاجتماع المقارن للأديان انظر الفصل الخامس من كتاب:

Jeffrey Stout, *Ethics after Babel: The Languages of Morals and Their Discontents* (Boston: Beacon Press, 1988), pp. 109-123.

(5) Koichi Mori, "The Emperor of Japan: A Historical Study in Religious Symbolism", *Japanese Journal of Religious Studies,* vol. 6, no. 4 (1979), pp. 547-548.

(6) Daikichi, p. 247.

(7) Holtom, p. 20-21.

(٨) مسعود ضاهر، «النهضة العربيّة والنّهضة اليابانيّة»، عالم المعرفة، الكويت، ع. ٢٥٢، ص. ٢٩٠، ٢٩١.

من مقولات الديموقراطية الغربيّة، التي تنصّ على الحريّة الفرديّة في مقابل القيم الجماعيّة، التي يتمسك بها اليابانيّون إلى اليوم. فذهبوا إلى أنّ التّصوّر الغربي للديمقراطية، يصعب تطبيقه في المجتمع الياباني، الذي تربّى على الطّاعة، والحرص على المصالح الجماعيّة، والاستعداد للتضحية في سبيل الوطن، والإمبراطور. وجمع الدّستور الجديد بين التّقاليد القوميّة اليابانيّة، من جهة، إلى جانب فهم يابانيّ وطنيّ للديمقراطية، من جهة أخرى. فنصّ على إنشاء مجلس للأعيان يعيّنه الإمبراطور، وبرلمان منتخب يسمى ديت Diet، دون تشبّه حرفي بالنّظم الغربيّة التي قامت على التّنظيمات، والأحزاب السّياسيّة. وعملت المدارس والجامعات على تمجيد اليابان: ثقافةً وحضارةً، وتاريخًا وقيما وأخلاقا. فلم تخترق المقولات الغربيّة عن الديمقراطية، والحريّات الفرديّة، سقف تلك التّقاليد، ولم تدمّر النّظم، والبنى الثقافية الوطنية، كما حدث في المجتمعات العربية مثلا. وهذا هو جوهر استغراب اليابان في مواجهة التّغريب الذي طرق أبواب الإمبراطوريّة بشدّة.

ثالثًا: التطبيق خارج نسق التّغريب الفكري (نظريّة كايكوكو)

التّغريب سليل المركزيّة الغربيّة بامتياز. وتعود جذوره إلى التّنظيرات الفلسفيّة الهيقليّة التي تعتبر أنّ كلّ الحضارات ذات الأصول المشرقية التي نبعت من أرض «مشرق الشمس»، حسب مصطلح هيقل، تمثّل التاريخ المبكّر لروح العالم، وهي ليست جزءًا من الاكتمال الفلسفي؛ ولذا فالفكر الشرقيّ كلّه يمثل «تاريخ ما قبل الفلسفة Pre-History of Philosophy»، حسب عبارة فندلباند Windelband. وذهب إدموند هوسرل Edmund Husserl إلى أنّ «أوربة كلّ البشريّة، هو مصير الأرض المحتوم». وهكذا نسج عدد كبير من المفكّرين الأوروبيين مفهوم «المركزيّة الغربيّة»، وتولّدت عنه حركة التغريب الفكري والثّقافي والفلسفي لأغلب الحضارات البشريّة الحديثة والمعاصرة. وانعكست هذه الأفكار التّغريبيّة على عدد من المفكّرين اليابانيين، وكان من أهمّهم فوكوزاوا يوكيشي Fukuzawa Yukichi (١٨٣٥-١٩٠١)، وقد نشر سنة (١٨٧٦) كتابا عنوانه «مختصر نظريّة الحضارة» *Bunmei Ron no Gairyaku*، ودعا فيه إلى تبنّي الثّقافة الغربيّة في كلّ أوجهها؛ لتحديث اليابان، معتبرًا أنّ الدّين، مهما كان اسمه، أو نوعه ليس سوى عائق أمام التّقدّم الفعلي للحضارة اليابانيّة؛ لتضاهي حضارات الأمم الغربيّة. وذهب إلى أنّ الشّنتو والكنفشيوسيّة جميعها ليست مواءمة لروح التّقدّم[١]. ودعا إلى نظريّة «فتح البلاد Kaikoku» أمام الحضارة الغربيّة علمًا وثقافة[٢].

ولكن تمّت محاصرة هذا المشروع التغريبي، وتكييفه مع المشروع الوطني؛ ليلائم خصوصية الثّقافة اليابانيّة من جهة، والعلم الغربي من جهة أخرى. وتجلّى هذا خاصّة في اعتبار عقيدة ككوطاي «مفهوم الأخلاقيّة الوطنيّة المترسّخة في

(1) Tsunetsugu, p. 210.

(٢) انظر مقارنة طريفة بين أفكاره التغريبية والرؤى الروحية المحليّة للشاعر الهندي طاغور في:
Alastair Bonnett, "Occidentalism and plural modernities: or how Fukuzawa and Tagore invented the West," *Society and Space*, vol. 23 (2005), pp. 505-525.

الوعي العقلاني، والسّيكولوجيا الدّينيّة للشّعب الياباني»[١]. وهكذا، فعندما أصدر الإمبراطور، في أواخر القرن التّاسع عشر، بعض القرارات التي دعت إلى تحسين المأكل، والملبس، والمشرب، والمسكن، وتطوير المسرح القومي كابوكي Kabuki، عارض أغلب المفكّرين اليابانيّين هذه الإجراءات، مبيّنين أثرها السّلبيّ في الهويّة، والقيم الاجتماعيّة التي تنبع منها. وذهب طاڤوشي أوكيشي Taguchi Uchiki إلى أنّه «في حال فقدت اليابان أصالتها، وتقاليدها الموروثة، تحت ستار الانفتاح على التّقاليد الغربيّة، فماذا يبقى من الاستقلال الياباني في المستقبل»[٢]. وانتشرت مطالبات رسميّة، وشعبيّة، تدعو إلى حماية اليابان من مخاطر التّغريب. فبقيت مقولات الإصلاح التّغريبي مجرّد اختيارات فرديّة منعزلة هامشيّة ولم تتحوّل إلى إيديولوجيا سياسيّة، أو مسار اجتماعيّ طوال عقود النّهضة الأولى إلى حين هزيمة اليابان في الحرب الغربيّة الثّانية. ويرجع هذا المقوّم أساسًا إلى الفرق الجوهريّ بين الأسس العامّة التي حكمت النّهضة اليابانيّة[٣]، وتلك التي حكمت النّهضة الغربيّة. فرغم أنّ التّحوّل التّاريخي من مجتمع إقطاعي إلى مجتمع برجوازي، قد ميّز كلتا النّهضتين، فإنّ النّزعة الإنسانويّة، التي وسمت النّهضة الغربيّة، وولّدتها في الآن نفسه مختلفة اختلافًا جذريًا عن الأسباب التي ولّدت النهضة اليابانيّة. يقول هسيـڤاوا: «لم تعرف اليابان سلطة مماثلة لسلطة الكنيسة المسيحيّة التي لم يكن ممكنًا للنزعة الإنسانويّة أن تظهر في أوروبا بدونها. وبما أنّه لا توجد في اليابان سلطة مماثلة لسلطة الكنيسة البابويّة في روما، لم تجد النّزعة الإنسانويّة اليابانيّة ما تعارضه لتتشكّل»[٤]. فحرص المصلحون اليابانيّون على تطوير الفلسفة، والفكر اليابانيّين، وفي الوقت عينه، اتّخذوا كلّ التّدابير الوقائيّة لمنع تأثّر اليابانيّين جماعيًا بأفكار التّغريب، وبالقيم الاجتماعيّة الغربيّة، ورفضًا لكلّ المقولات الدّاعية إلى الانقسام الاجتماعي، أو العرقي، أو الطّبقي، أو الدّيني.

المبحث الثالث: الاستغراب الياباني المعاصر ونظريّة النّسبيّة الثقافيّة

حينما تطوّرت الدّراسات الثّقافيّة في الرّبع الأخير من القرن العشرين، واستوت نظريّة «النسبيّة الثّقافيّة» كانت من أهمّ الإضافات في نقد الفكر الغربي، وأسسه، ومفاهيمه. ولعلّ من أكبر المفاهيم التي خضعت للمراجعة في العقد

(1) Daikichi, p. 247.

(2) Taguchi Ukichi, *The Nature of the Enlightenment of the Japanese* (Shibusawa: The Japanese Society), pp. 85-86.

(3) Nyozekan Hasegawa, *The Japanese Character,* Trans. J. Bester (Tokyo: Yushodo Co. Ltd, 1988), p. 131.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص ١٣٣. قارن هذا مثلاً بالتوجّه العربي في التحديث في القرن التاسع عشر. فقد اندرج مشروع محمّد علي في سياق استعماري. أمّا الخديوي إسماعيل (١٨٦٣-١٨٧٩)، فقد حوّل حركة التّحديث إلى تغريب كامل للمجتمع المصري. وتبنى رسميًّا تغريب المجتمع في المأكل، والمشرب، والملبس. وكان يردّد: «لم تعد مصر أفريقيّة، وسأجعلها قطعة من أوروبا». وقد كتب قاض هولندي، عاش في بلاط إسماعيل، في مذكّراته: «الخديوي إسماعيل، هو أوّل من مهّد لسيطرة أوروبا الاقتصادية على مصر، فإنّ أوروبا، وبخاصّة باريس، قد أفسدت على هذا الخديوي دينه، وأخلاقه، وماله، وفَتَنَتْهُ فِتْنَة شاملة. فلم يعد يُعنى إلا بكلّ ما هو أوروبي، وبكلّ ما يراه الأوروبيّون. واعتزم، من يوم أن تولى عرش مصر، أن يعيش كملك إفرنجي، في قصوره، وأثاثه، ومأكله، ومظهره، وملبسه. ومن المؤسف أنّ كلّ ما أنفقه في هذا السّبيل، لم يعد بالفائدة إلّا على أوروبا. فكان يستورد من مصنوعاتها تلك الأشياء الهالكة، العديمة الجدوى، وتلك الأسمال التي لم تزد الثّروة القوميّة جُنَيهًا واحدًا، وكان يدفع أثمانها أضعافًا مضاعفة». ضاهر، مرجع سابق، ص. ٢٠٥.

الفاتح للألفيّة الثّالثة، في ضوء هذا المفهوم، موصولة بدراسات الاستغراب، هي مفاهيم العلمنة (Secularism)[1]، والعقلانيّة (Rationalism)، والتّجريبيّة (Empiricism)، والنّفعيّة (Pragmatism)، والفردانيّة (Individualism)[2]. وعلى هذا الأساس لا يقارب المفكّرون اليابانيّون المعاصرون نهضتهم الحديثة بنفس المفاهيم، والنّظريات التي يقارب بها نظراؤهم الغربيّون النّهضة الغربيّة؛ وذلك لاختلاف الأطر الاجتماعيّة، والثّقافيّة، والتّاريخيّة التي تميّز المجتمعات الآسيويّة عمومًا، عن المجتمعات الأوروبيّة، كما رأينا أعلاه. فتشكّلت عندهم قراءات نقديّة دقيقة للحداثة الغربيّة، وكانوا واعين وعيًا دقيقًا بنظريّة ما بعد الاستعمار (Postcolonial Theory)، ومرتكزاتها، ومدركين تمامًا للتوجّهات الجديدة في الفكر الغربي، التي جاء بها التفكيكيّة، والتّأويليّة، والنّقد ما بعد الحداثي[3]. ولعلّ المقام يضيق عن تقديم أمثلة متنوّعة في هذا المجال؛ ولذلك سنشير إلى أهمّ مظاهر الاستغراب الياباني المعاصر في الألفيّة الثالثة.

أولًا: التمدّن + التصنيع = العلمنة # كامي؟

تبيّن التحليلات الدقيقة أنّ مفاهيم السّوسيولوجيا الغربيّة، التي تنبع من المركّبات الثّقافيّة للمجتمعات الغربيّة، ذات المقولات الوضعيّة، لا تنطبق على أغلب مجتمعات جنوب شرق آسيا انطباقا آليًّا. وكثير من هذه النّظريات الغربيّة، التي أثبتت فاعليّتها في تحليل المجتمعات الغربيّة الحديثة، والمعاصرة قد خضعت لتعديلات مفهوميّة، ومنهجيّة كبيرة، حتى تلائم الوضعين: الاجتماعي، والثّقافي الآسيويّين. فدراسة مفاهيم التمدّن (Urbanization)، والتصنيع (Industrialization)، والتّكنولوجيا (Technology)، باعتبارها مفاهيم سوسيولوجيّة، ترتبط في كل المدارس السوسيولوجية الغربيّة دومًا بالوضعيّة من جهة، وبالعلمنة من جهة أخرى، تنظيرًا، وتطبيقًا. فتحوّل المجتمع الصّناعيّ في التحليل السوسيولوجي، إلى مجتمع علماني في قيمه، ومبادئه، والعلاقات التي تحكمه تحوّلًا حتميّ. والعلمنة تقضي على كلّ المنظومات الروحيّة، ومقوّماتها الرّمزيّة.

ولكنّ التنظيرات السوسيولوجيّة الآسيويّة، في اليابان، وكوريا، والصّين، وماليزيا، وأندونيسيا، لم تساير هذه الرّؤية الغربيّة، وحدّت، من ثَمَّ، من «إطلاقيّة الأسس العلميّة للسوسيولوجيا الغربيّة، باعتبارها سوسيولوجيا كونيّة». وقد أثبتت أنّ الوصل السوسيولوجي الغربي بين بين التّصنيع، والعلمنة، واللاتديّن، وصل واه. فالتّصنيع لا يقتضي وجوبًا تحطيم كلّ القيم الروحيّة، ولم يؤدّ التّمدّن إلى القضاء على الأشكال الاعتقاديّة، أو الرّمزيّة، أو حتى الأسطوريّة البدائيّة

(1) Karl Heim, *The Transformation of the Scientific World View* (London: S C M Press, 1953); Toby E. Huff (ed.), *On the Roads to Modernity: Conscience, Science and Civilizations; Selected Writings by Benjamin Nelson* (New Jersey: Rowman and Littlefield, 1981).

(2) Bruce Aune, *Rationalism, Empiricism, and Pragmatism: An Introduction* (New York: Random House, 1970).

(٣) قارن مثلًا هذا التّوجّه الياباني المعاصر، بما حدث في الفكر العربي المعاصر، إذ استعار المثقّفون العرب المعاصرون المفاهيم، والنّظريات، والمقاربات الغربيّة؛ لتفسير المحاولات الإصلاحيّة العربيّة في أواسط القرن التّاسع عشر، رغم الفرق الكبير بين البنى الثقافيّة، والاجتماعيّة، والتّاريخيّة الغربيّة، عن تلك التي تحكم المجتمعات العربيّة. وكان هذا التّوجّه الحضاريّ العام، من أهمّ مقوّمات تميّز الفكر الياباني الحديث، والمعاصر، باعتباره فكرًا إبداعيًّا، منتجًا، ومن أهمّ مقوّمات محدوديّة الفكر العربي الحديث والمعاصر، باعتباره فكرًا محاكاتيًّا مجترًّا.

في المجتمعات الصّناعيّة في جنوب شرق آسيا إلى اليوم، كما حدث في مثيلاتها الغربيّة. ومن ثمّ تفقد استعارة المفاهيم النّظريّة، والأدوات التّحليليّة للسوسيولوجيا الغربيّة جدواها في تحليل البنى، والمكوّنات، والنّظم الاجتماعيّة في جنوب شرق آسيا. وهذه نتيجة مبرهن عليها برهنة أكاديميّة دقيقة، توصّل إليها باحثون غربيون كثر، درسوا الواقع الاجتماعي الياباني، ومنهم فون برمان Jan van Bremen، ومارتيناز D. P Martinez، وقد نشرا في سنة ٢٠٠٢ كتابًا عنوانه: «الاحتفالات والرّموز في اليابان: الممارسات الدّينيّة في مجتمع صناعيّ»[١].

وقد اعتمد المؤلّفان علم الاجتماع الدّيني؛ ليدرسا الفكر الأسطوريّ في اليابان، باعتبارها أكثر المجتمعات البشريّة المعاصرة تقدّمًا تكنولوجيًّا، وتمدّنًا، وتصنيعًا. وتوصّلا في بحثهما إلى أنّ المصادرة التي بنيت عليها كامل السّوسيولوجيا الوضعيّة الغربيّة في القرن العشرين - وهي أنّ «التّمدّن، والتّصنيع يؤدّيان إلى علمنة المجتمع، والقضاء على الدّين» - مصادرة نسبيّة، لا تنطبق إلا على المجتمعات الغربيّة، ذات الخلفيّة الحضاريّة النصرانيّة، حيث فقد الدّين النصرانيّ عقلانيّته، وإقناعيّته منذ بدايات القرن السابع عشر، وتمّ إخراجه من معادلة تحديث المجتمعات الغربيّة منذ تلك الفترة. ولم يكن هذا حال اليابان، على ما بيّنّا أعلاه، ولا حال باقي مجتمعات جنوب شرقي آسيا. ولهذا فقد بيّن فون برمان ومارتيناز في تحليلهما للمجتمع الياباني، أنّ هذا التصوّر ليس سوى «أسطورة»، حسب تعبيرهما، بعد أن أكّدا أنّ المجتمع الياباني، رغم ما بلغ من تقدّم، وتصنيع، لم ينسلخ من ثقافته الدّينيّة؛ لأنّها محدّد مركزيّ من محدّدات هويّته الثّقافيّة، ووجوده التّاريخيّ، وظلّ كامي المقدّس حيًّا فاعلًا في الفضاءين: الخاص، والعام؛ ومن ثمّ فعلى السّوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا الغربيّتان، أن تكيّفا نفسيهما وفق هذا المعطى الأكاديمي، وأن تبتكرا أطرًا تنظيريّة جديدة، حتى تستوعبا الرؤى الآسيويّة، التي تجعل منهما علمين «نسبيّين»، وليسا مطلقيْ الحقائق، والنّتائج، كما كان يُظنّ خلال كامل القرن العشرين[٢].

ثانيًا: الليبرالية الاقتصاديّة + الحريّة الشّخصيّة = الفردانيّة # أوشي؟

قضت التّحوّلات العامّة التي حدثت في المجتمعات الغربيّة في القرنين التّاسع عشر والعشرين، على المفهوم التّقليدي للعائلة، وفكّكت الرّوابط الأسريّة تفكيكًا يتماشى مع المفاهيم الجديدة، المتّصلة بالحريّة الفرديّة. وسيّرت الحريّة الفرديّة، الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، النّظامين الاقتصادي، والاجتماعي الغربيّين. وصارت حريّة الفرد الغربي في تنمية موارده الاقتصادية، وحريّته الشّخصيّة على المستوى الاجتماعي، والجسدي، حريّة مطلقة. وأدّى هذا المسار التطوّري الغربي إلى

(1) Jan van Bremen and D. P Martinez (eds.), *Ceremony and Ritual in Japan: Religious Practices in an Industrialized Society* (London and New York: Routledge, 2002).

(٢) المشكل أن السوسيولوجيينّ، والأنثروبولوجيّين العرب، قد ساروا، ومازالوا يسيرون، وفق التنظيرات الغربيّة لهذين العلمين اللّذين لم يخضعا بعد - في السياق العربي - لمراجعات نقديّة، نظريّة أو تطبيقية. ومازالت الأدوات التحليليّة، والخلفيات النّظريّة الغربيّة، تستورد، وتطبّق على أساس أنها منظومة مكتملة، دون أيّة مراعاة؛ لا للأصول الفلسفية التي بنيت عليها في فكرها الغربي، ولا للخصوصيات الحضاريّة للشعوب المراد تطبيقها عليها.

تشكّل مفهوم الفردانيّة (Individualism). أما في اليابان، فقد ظلّت «الأسرة هي المصدر الحقيقي للنظام الاجتماعي»، وتحدّدت الحرية بالنّظر إلى الأسرة، لا بالنّظر إلى الفرد، وظلّت الأسرة / الجماعة، هي النّواة الأساسيّة للإنتاج الاقتصادي، والاستقرار الاجتماعي[١]. وتعود جذور هذا «الخُلق» الياباني المتأصّل في الثّقافة الوطنيّة، إلى القرن الثامن الميلادي، حينما أمرت الإمبراطورة كـوكينKōken-tennō – حكمت بين سنتي ٧٤٩ و٧٧٠ على فترتين، وكانت معاصرة لتشكّل الدولة العباسية – كلَّ الأسر اليابانيّة أن تقتني نسخة من كتاب طاعة الأبناء للآباء. وكان يطلب من كل التلاميذ، والطلّاب، حفظ هذا الكتاب باعتبار أنّ طاعة الأبناء لآبائهم هي الفضيلة الأساسية العليا عند اليابانيين. بل إن علاقة الياباني بالإمبراطور، كانت علاقة أبويّة، أكثر من كونها تسلّطيّة[٢].

ومن بين الأسباب الّتي جعلت اليابانيّين يعزفون عن النصرانيّة، هي أنّ تعاليم الإنجيل في مفهوم الطّاعة تتناقض مع التربية اليابانيّة، الّتي غذّتها الثّقافة الوطنيّة. وتضاف إلى ذلك «روح الجماعة والفريق الواحد، الذي تتلاشى فيه الأنا، وتنعدم فيه الذات، وتعظم مصلحة المجتمع، وتتعالى على كلّ المصالح الفرديّة، والآنيّة»[٣]. كلّ هذه الرّؤى تؤكّد أنّ المجتمع الياباني، والمجتمعات الشّرقيّة بصفة عامّة، هي مجتمعات جماعيّة–عائليّة، وليست فردانيّة. ولهذا «فبينما نجد الغربيين يؤكّدون على الاستقلال، والفرديّة، نجد معظم اليابانيين يشعرون بالرّضا، والراحة، وهم متماثلون في سلوكهم، وأسلوب حياتهم، وحتى في تفكيرهم بمعايير الجماعة»[٤].

وبما أنّ مفهوم الفردانيّة لا يتلاءم مع المجتمعات الآسيويّة التي ترتكز على مفهوم العائلة وتقدّس الرّوابط الأسريّة، فقد تمّ تحوير الليبرالية الغربية القائمة على الفردانيّة إلى ليبرالية شرقية قائمة على العائليّة. فنبع مفهوم «المصنع – العائلة»، و«الشّركة – العائلة» تنظيرًا وتطبيقًا: وهما المصنع والشّركة اللّذان يشعر الأفراد الذين ينتمون إليهما بأنّهم في عائلة موسّعة تخضع تراتُبيّتها العمليّة لنفس نمطيّة وتراتبيّة العائلة، ولا تخضع لذات المفاهيم الّتي تخضع لها العلاقات الإنتاجيّة في النّظام الرّأسمالي الغربي من أجير ومؤجّر أو رئيس ومرؤوس أو مالك وعامل. ومن أكبر الدّلائل على ذلك أنّ أغلب التّجمّعات اليابانيّة تُستعمَل لها مصطلحات مشتقّة من الأسرة لوصف العلاقات التي تقوم بين أفرادها. «فالحاكم– مثلا– كان يسمّى «أبا» أي إنّه «أب لكلّ النّاس». وظلّ رئيس العمل حتّى يومنا هذا في اللغة العاميّة اليابانيّة يسمّى أويابوم Oyabum، ومعناها «في مقام الوالد»، ويطلق رئيس العمل على منظوريه مصطلح «كوبوم Kobum»، وتعني: «في مقام الابن»[٥].

ولكنّ المصطلح الأكثر دلاليّة في السّياق الياباني، والمناقض تمامًا لمنظومة العلاقات الإنتاجيّة في الغرب، هو مصطلح

(١) ول وايريل ديورنت، قصة الحضارة (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة، ٢٠١٣)، ص. ١٤٧١.
(٢) المرجع السابق نفسه، ص. ١٤٧١، بتصرف.
(٣) مسفر القحطاني، «القيم في مرحلة ما بعد الحداثة»، ضمن وقائع النّدوة الدّوليّة الرابعة: الحداثة والقيم في عالم متغير، الشارقة، مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدّراسات الإسلاميّة، ط. ١ (٢٠١٢)، ص. ٩١.
(٤) أدوين رايشاور، «اليابانيّون»، تعريب: ليلى الجبالي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع. ١٣٦، ط. ١، (١٩٨٩)، ص. ١٨١.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٨٥.

«أوشي»، ويعني في التخاطب اليومي الياباني «بيت الإنسان»، أو «بيت أسرته»، ولكنّه يُستعمل أيضًا مرادفًا لكلمة «الشركة/ المصنع» التي يعمل فيها الفرد[١]. ولهذا فعندما يقول الياباني: «أنا ذاهب إلى أوشي»، قد يقصد «أنا ذاهب إلى الشركة التي أعمل فيها»، أو «أنا ذاهب إلى بيت أسرتي». هذا الازدواج الدلالي لمصطلح «أوشي»: الذي تتبادل فيه الشّركة، والبيت الدلالات، دليل على عقليّة اليابانيين العمليّة، وروحهم الجماعيّة، التي تقابل الفردانيّة الغربيّة مقابلة تامّة.

ثالثًا: الدّين + الخيال = الأسطورة # شنوا؟

رغم أنّ ديانة الشّنتو تصنّف أكاديميًا، ضمن «الديانات الأسطوريّة ذات البنية الميثولوجيّة» فإن الدّارسين اليابانيّين المعاصرين، انطلاقًا من مبادئ النّسبيّة الثّقافيّة، يذهبون إلى اعتبار مصطلح «الأسطورة Myth»، وما يتفرّع عنه من مفاهيم، وتنظيرات في الأنثروبولوجيا، والسّسيولوجيا، والدّراسات الدّينيّة عمومًا في الفكر الغربي، لا تنطبق على الشّنتو الياباني. ولهذا فهم يرفضون رفضًا قاطعًا وصف الشّنتو الياباني بأنّه «دين أسطوري»، ويتساءلون، نتيجة لذلك عن جدوى اقتباس المفكّرين غير الغربيّين للمناهج، والنّظريّات، والتّصوّرات الغربيّة مفهوميًّا، ومنهجيًا، وتطبيقها على ثقافات مختلفة عن الثّقافة الغربيّة، بدل إنتاج مفاهيم، ومناهج، ونظريّات خاصّة بهم، تستجيب لرؤاهم، وتصوّراتهم الثّقافيّة العامّة عن الكون، والوجود، والمصير[٢]. ومن هنا نادى المفكّر الياباني تكاشي كيمورا بوجوب استعمال المصطلح الياباني الأصلي «شنوا» لدراسة أديان اليابان؛ لأن مصطلح الأسطورة لا ينطبق عليها بأية حال من الأحوال[٣]. وقد كنّا حلّلنا فكره في دراسات سابقة، وقارنّاه بشكل مفصّل بدعوات محمّد أركون، إلى اعتبار «القرآن الكريم خطابًا أسطوريًّا» بما لا يحتاج إلى مزيد تدقيق هنا، رغم اتّصاله الوثيق بما نحن بصدده، فليُنظر هناك[٤].

وفي حين تتهادى المجتمعات الغربيّة المعاصرة في العلمنة، عاد الشّنتو، وعقائده في السّنوات الأخيرة إلى مركز الحياة الدّينيّة، والثّقافيّة، والفكريّة، والسّياسيّة اليابانيّة، وصار السّياسيّون يوظّفونه في حملاتهم الانتخابيّة، وفي برامجهم السّياسيّة. وصارت الزّيارة الدّوريّة لرئيس الوزراء الياباني إلى معبد ياسوكوني Yasukuni Jinja، عادة سياسيّة وطنيّة. وصارت جامعة ككوڤاكوين Kokugakwin المختصّة في الدّراسات الشّنتويّة، والثّقافة اليابانيّة الكلاسيكيّة، تتمتّع بمكانة كبيرة عند المثقّفين، والسّياسيّين اليابانيّين المعاصرين، بعد أن أعيد بناؤها في شكل معماريّ معاصر، وتضاعفت ميزانيّتها مرّات كثيرة. وقد ركّزت مجهودها في السّنوات الخمس الأخيرة على إحياء الشّنتو، وترسيخه في المجتمع الياباني

(١) المرجع نفسه، ص ١٨٥-١٨٦.

(2) Takeshi Kimura, "Location of 'Shinwa (Myth)' in the Pre-war Japanese Study of Religions," *Journal of Philosophical Thought,* University of Tsukuba, no. 22 (2004), pp. 144-156.

(٣) المبروك المنصوري، «النسبية الثقافية وإشكالية دراسة الأسطورة في الفكر الياباني الحديث»، مجلة المعيار، م. ٢، ع. ٢٣، (٢٠١٩)، ص. ١٨٤-٢٠٠.

(٤) المنصوري، الدين والهوية، مرجع سابق، ص ٨١-١٠٠.

من جديد. وهي تسعى اليوم إلى تحويل الشّنتو من دين قوميّ، يقوم على تعدّد الآلهة، إلى دين توحيديّ، كونيّ، يماثل فيه كامي الإلهَ الواحد في الأديان التّوحيديّة. وصار كثير من المفكّرين اليابانيّين اليوم، يبحثون في إمكان جعل الدّين مقوّمًا من مقوّمات التّنمية المستدامة الشّاملة[1]. وقد انعكس هذا على كل المفاهيم التكوينيّة في المجتمع، بل حتى على بنية المعمار[2].

الاستغراب الياباني في الألفيّة الثّالثة وألاعيب التأويلات الغربية المعاصرة

سبق وأن بيّننا الاتجاهات الأساسيّة لدراسات الاستغراب في الفكر الغربي المعاصر، ورأينا أن هناك دراسات كثيرة تحاول تقزيم المقاربة الاستغرابيّة، وتحويلها إلى مجرّد «استشراق معكوس»، أو «ردّة فعل نفسيّة» على الهيمنة الغربيّة. ولمّا كان هذان التفسيران لا يصلحان للحالة اليابانيّة، وللمسار الفكري لجنوب شرقي آسيا بصفة عامّة؛ فإنّ الدّراسات الغربيّة، وجّهت الاستغراب الياباني إلى وجهة جديدة. ولكيلا نتوسّع في هذه القضيّة، نظرًا إلى ضيق المجال، نشير فقط إلى مصطلح واحد، وتطبيقين اثنين له على الحالة اليابانيّة في الفكر الغربي المعاصر في الألفيّة الثّالثة.

فالنّاظر في الدّراسات الغربيّة المعاصرة، النّاقدة للاستغراب في الفكر الياباني، يلحظ توظيفها لمصطلح خيومائي شن «الاستغراب المضاد للاستغراب الرّسمي» (Anti-Official Occidentalism)؛ والمقصود هنا أنّ «الاستغراب الرّسمي» هو البرنامج الذي يتحوّل فيه الاستغراب إلى «إيديولوجيا رسميّة، معادية للغرب، ومضادّة له» (الحالة اليابانيّة في عهد المايجي، والحالة الصّينية في عهد ماوتسي تونق). أما مضادّ هذا البرنامج فهو «الاستغراب المضاد للاستغراب الرّسمي»، وهو توجّه يتمّ تحويله عبر عمليّات قرائيّة وتأويليّة معقّدة إلى «مجرّد خطاب تغريبيّ مقنّع، أو ظاهر». وقد ظهر هذا المصطلح أوّلًا في كتابات خيومائي شن، ثمّ استعمله الغربيّون خارج الفضاء الصّيني؛ لإعادة قراءة الفكر الياباني في عهد المايجي.

فعبر عمليّات قرائيّة وتأويليّة معقّدة، تتمّ إعادة قراءة التراث الفكري الياباني على أنه تراث «استغرابيّ» بالمعنى الثاني: أي إنه تراث ناقد للمايجي، وإصلاحاته باعتبارها «إصلاحات تغريبيّة». ومن أمثلة ذلك تأويل ريتشل هاتشينسون Rachael Hutchinson في بحثها «الاستغراب ونقد المايجي»، لواحد من أكبر المبدعين اليابانيين في عهد المايجي، وهو ناقاي كافو Nagai Kafu (١٨٧٩- ١٩٥٩)، على أنّ كلّ إبداعاته الأدبيّة هي «نقد للمنحى التّغريبي للمايجي». فقد عاش كافو فترة طويلة في عهد المايجي خارج اليابان. وبعد عودته سنة (١٩٠٨) كتب أكثر من ثلاثين قصّة حول رحلته إلى أمريكا، وفرنسا، تضمّنت نقدًا لاذعًا لحكومة المايجي، باعتبار أن مقاربتها لتحديث اليابان «مقاربة تغريبيّة سطحيّة».

(1) Takeshi Kimura, *Religion, Science and Sustainability* (Osaka: Union Press, 2008).

(٢) انظر عن أثر روح التفرّد المقاومة للتغريب في المعمار الياباني:
Florian Urban, "Japanese 'Occidentalism' and the Emergence of Postmodern Architecture," *Journal of Architectural Education,* ACSA (2012), pp. 89-102.

وركّز كافو على عهد طوكوقاوا (١٦٠٣- ١٨٦٨) باعتباره ممثلًا لروح القيم الروحية، والثقافيّة، والتاريخية الأصيلة لليابان. وأعلن نفسه معارضًا hankō «للتحديث السطحي الشكلي لليابان»، وداعيًا إلى تميّز اليابان الكامن في تاريخها الثقافي المحلّي المخالف «للآخر الغربي»، ومركّزًا على وجوب تعريف الذات، باعتبار آخريّة الغرب عنها[١]. وظلّ تأويل أفكاره يسير على هذا النّسق إلى بدايات هذا القرن، حين تعمّقت الرّؤية الاستغرابيّة في اليابان، وبدأت تستعيد شيئًا من مقوّمات هويّتها الثّقافيّة الأصيلة، العتيقة المتمثلة في عدد من الظواهر التي أشرنا إليها أعلاه (جامعة كوكوقاكوين/ معبد ياسوكونا).

وهنا ظهرت دراسات غربيّة جديدة، تصنّف كافو على أساس أنّه «معارض للاستغراب الرّسمي». فاستعارت هاتشينسون مصطلح خيومائي شن[٢]، وسعت عبر قراءة تأويليّة جديدة إلى محاولة الإقناع بأنّ كافو كان قد أدرك «عدم قدرة اليابان على بناء ثقافة وطنية أصيلة، بسبب التحديث الشكلي الذي سلكه المايجي»، ومن ثمّ يتحوّل الاستغراب عنده «وفق هذه القراءة الجديدة» إلى مجرّد «ردّة فعل نفسيّة»، يقودها «الحنين إلى القيم اليابانيّة الأصيلة، التي عرفها عهد طوكوقاوا»، وذلك مقارنة بـ«الفوضى» التي ولّدها «التّحديث الشّكلي السّطحي لليابان في »حضارة» المايجي Meiji bummei». واعتبرت هاتشينسون أن مصطلح «الحضارة المزهرة bummei-kaika» الذي يطلق على عهد المايجي، ليس سوى «دعاية سياسية رسميّة».

وهكذا يتحوّل »استغراب» كافو، حسب تأويل هاتشينصون، إلى «استغراب مضاد للاستغراب الرّسمي» (An-ti-Official Occidentalism)، وهو ليس سوى ردّة فعل نفسيّة منكسرة، تحاول استنهاض الذات الثقافية الوطنية في عهد السّاموراي الزّاهر، سعيًا إلى مقاومة الغرب، باعتباره آخرًا، لا باعتباره نموذجًا يحتذى في كل شيء. ويتم عبر ذلك إعادة قراءة مناداة المفكّرين اليابانيّين بوجوب العودة إلى الهويّة الوطنيّة، والأصول الثّقافيّة لبناء حداثة وطنيّة حقيقيّة، على أنها مجرّد ردّة فعل نفسيّة منكسرة، أمام النّموذج الغربي الباهر تقدّمه. فتم قلب كامل المشهد رأسًا على عقب في هذه القراءة المتلاعبة التي تخرج نموذجًا واحدًا من أكبر مبدعي اليابان في بدايات القرن الماضي، من الاستغراب التأسيسي إلى الاستغراب الانعكاسي.أما النموذج الثاني، فهو نموذج تأويل بونّيت ألستار Bonnet Alastair للكاتب

(١) وهناك بحوث كثيرة تجاوزت قضية الازدواج بين الذات والآخر، ونظرت إلى العلاقة بينهما من محاور، وتشابكات جديدة، تكاد تختلف كليًّا عن الرؤية الكلاسيكية. انظر مثلًا:
Laura Rogild-Müller, "Self in the mirror: Uniting occidental and oriental views," *Culture and Psychology* (Sage, 2020), pp. 1-10.

(٢) انظر عن ذلك:
Rachael Hutchinson, "Occidentalism and critique of Meiji: the West in the returnee stories of Nagai Kafū," *Japan Forum,* vol. 13, no. 2 (2001), pp. 195-213.

حيث يقول، (ص. ١٩٧): «إن أعماله تظهر أن تغريب طوكيو بصفتها محاولة سطحية عبثية تفتقد إلى الفهم العميق».
"Westernization as a superficial and absurd attempt with no depth of understanding".

وللاطلاع على باقي أعمال كوفو، انظر:
Edward Seidensticker, *Kafu the Scribbler: The life and Writings of Nagai Kafu, 1879- 1959* (Stanford: SUP, 1965).

الياباني الكبير فوكوزاوا يوكيشي Fukuzawa Yukich (١٨٣٤- ١٩٠١) مقارَنًا بالشاعر الهندي ربيندرانات طاغور Rabindranath Tagore (١٨٦١- ١٩٤١) باعتباره «خالقًا» للغرب-الآخر عبر عدد من الصّور النّمطيّة[١]. فيتحوّل فوكوزاوا من مغرّب (Westernizer)يدعو صراحة إلى وجوب «تغريب اليابان تغريبًا كاملًا، وتحديثها وفق النموذج الغربي»، على ما بيّنا أعلاه، إلى نموذج أمثل للاستغراب. والمقصود به في هذا التأويل الجديد قدرة فوكوزاوا على تمثّل الفكر الغربي، وإعادة صياغته، والمناداة بتطبيقه في اليابان، فيكون، حينذاك قد أسهم، دون أن يدرك، في «خلق» صورة نمطيّة (Stereotype)للغرب، باعتباره آخر، مخالفًا، ومضادًا، ومعارضًا لليابان.

وهكذا تنقلب في الفكر الغربي المعاصر كل المفاهيم المعهودة عن الفكر الياباني، فيتحوّل كافو من مستغرب إلى «مضاد للاستغراب الرّسمي»، ويتحول فوكوزاوا من «مغرّب» إلى مستغرب، عبر تأويلات جديدة، يحاول بعض الباحثين الغربيّين فيها إعادة ترتيب العلاقات، والأفكار، والرؤى، والتصوّرات حول الغرب، والاستغراب، والتغريب، محاولين امتصاص جذريّة (Radical)الاستغراب التأسيسي، إما بتحويله إلى مجرّد «استغراب انعكاسي»، كما هو حال أتباع التيار الثاني، أو محاولة عكسه تأويليًا. وهي ألاعيب تأويليّة ربّما تستعصي على بعض غير المتمرّسين بنقد الخطاب الغربي؛ لأنّها تقترب كثيرًا من «منهجيّة الخطابات الاستشراقيّة».ويتجلى هذا التوجّه الغربيّ المحموم في محاولة «إعادة قراءة الاستغراب» وفق النواميس الأكاديمية الغربيّة، وتحويله من استغراب تأسيسيّ إلى استغراب انعكاسي، لا في اليابان فقط، بل في الصّين أيضًا[٢]. فالنموذج الصّيني[٣] اليوم يهدّد مقولة «العولمة باعتبارها توظيفًا غربيًّا ما بعد-استعماريّ»[٤]، وينظّر لعالم ما بعد الغرب[٥] فكريًّا وبنيويًّا[٦] على ما سيتبيّن في بحث لاحق[٧].

---

(1) Bonnett, "Occidentalism..." pp. 505-525.

وعن هذه القضية؛ انظر أيضًا: المنصوري، صناعة الآخر، مرجع سابق.

(٢) انظر في ذلك: فصل «الاستغراب الصيني: الحنين إلى الماضي المثالي يدفع فكرة التقدم» (Chinese Occidentalism: The Nostalgia for a Utopian Past Gives Way to the Idea of Progress)، ضمن كتاب: داوي فوكيما، «العوالم المتميزة»:

Douwe Fokkema, *Perfect Worlds: Utopian Fiction in China and the Wes*t (Amsterdam University Press, 2011), pp. 271-288.

(٣) رغم كل التقدّم الذي حقّقته الصّين، فإنها لا تسوّق تقدّمها على أنّه «نموذج»، بل مازالت تسوّق لنفسها على أنّها ضمن الدّول النامية. انظر: وي وي تشانغ، الزّلزال الصّيني – نهضة دولة متحضّرة، تعريب: محمود مكاوي وماجد شبانة (القاهرة: دار سما، ٢٠١٦).

(٤) انظر عن هذا المفهوم: مصطفى النشّار، «هل تقود الصّين حقبة ما بعد الغرب: عصر ما بعد العولمة هو عصر نهاية الهيمنة الغربيّة»، مجلّة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، السنة ٤، ع. ١٧، (٢٠١٩)، ص. ١٣٧-١٤٩؛ وأيضًا كتابه: ضد العولمة، المنشور سنة (١٩٩٨)، وكتابه: ما بعد العولمة، المنشور سنة (٢٠٠٢).

(٥) انظر عن هذا المفهوم:

Huseyin Esen (ed.), "A Post-Occidental Globe?," *Policy Futures in Education*, vol. 10, no. 1 (2012), pp .70- 77.

(٦) روبين ميريديث، الفيل والتّنّين، تعريب: شوقي جلال (الكويت: عالم المعرفة، ٢٠٠٩)، ص. ٢١٦.

(٧) تم في هذا البحث تفكيك المنظومة الدينية اليابانية، على أن يلحقه بحث مقارن بين النموذجين الصيني والياباني. وعن الصلة بين الدين، وما بعد الاستعمار في الصين، مبدئيًا، انظر:

Mayfair Mei-hui Yang, "Postcoloniality and Religiosity in Modern China: The Disenchantments of Sovereignty," *Theory, Cul-*

الخاتمة

بيّن البحث أنّ تداوليّة الاستغراب في الفكر الغربيّ المعاصر، يتنازعها تيّاران اثنان: تيّار يؤسّس للاستغراب باعتباره «مقاربة منهجيّة نقديّة جذريّة»، تشكّلت في بداية ستينيّات القرن الماضي، بصفتها إعادة قراءة نقديّة للفكر الحداثوي الغربي، ولمركزيّته في كلّ تجلّياتها، ولإطلاقيّة مفاهيمه، ونظريّاته، وأفكاره. وكان هذا التيّار ذا صلة وثيقة بنظريّة النّقد ما بعد الاستعماري، والنسبيّة الثقافيّة، والتفكيكيّة، وجينيالوجيا الأفكار، والهيرمونيطيقا. وقد تزعّم هذا التيّار منظّرون كبار مثل كوز فان، وفيرنادو كورونيل، وجاك قودي، وجون جيمس كلارك، وغيرهم كثير، وتيّار ثان يسعى إلى تقزيم الاستغراب، وإفقاده أيّة أصالة منهجيّة، أو معرفيّة مبدعة، ويرى فيه مجرّد ردّة فعل «إيديولوجية-نفسيّة»، أو «استشراقًا معكوسًا»، أو «خطابًا أصوليًّا»، يقوم على العداء للغرب، وقيمه، ومفاهيمه، ونظمه، وأفكاره، ويسعى إلى تفتيته فكريًّا بعد أن عجز عن ذلك ماديًّا. ويتزعّم هذا التيّار عدد من الباحثين الذين حوّلوا الاستغراب إلى إيديولوجيا مضادّة لخصومهم الدّينيّين، أو السياسيّين. فتزعمّ هذا التيار أفيشاي مرغليت، وإيان بوروما.

وأكّد البحث – أيضًا – أنّ الدّراسات الاستغرابيّة في الفكر العربي المعاصر، تنظيرًا، وتطبيقًا، خلال الأربعين سنة الماضية، يقبع كثير منها – دون وعي – داخل التيّار الثاني، رغم أنّ هذا التيار الثاني معاد بطبعه لكلّ ما هو عربيّ، أو إسلاميّ؛ إذ نجد من الباحثين العرب من يعتبر الاستغراب «استشراقًا معكوسًا»، ومنهم من يعتبره «ردة فعل على الهيمنة الغربيّة»، ومنهم من يعتبره «رؤية شرقيّة للغرب»، بل إنّ حسن حنفي ذاته، أوّل منظّر لما سمّاه «علم الاستغراب»، يعتبر الاستغراب «إيديولوجيا»، ويعتبره «استشراقًا معكوسًا». زد على ذلك أنّ مهام الاستغراب ذاتها، عند كثير من هؤلاء الباحثين العرب لا تكاد تخرج عمّا حدّده أتباع هذا التيّار الثاني، الذي رأينا أنّ من أبرز منظّريه أستاذ علم الأفكار بالجامعة العبريّة؛ الإسرائيلي أفيشاي مرغليت. وهكذا نجد أنّ كثيرًا من الباحثين العرب، يحقّقون الرؤية الانعكاسيّة للاستغراب، دون أن يدركوا، بأنهم يحوّلونه إلى مجرّد «إيديولوجيا أصوليّة إسلاميّة»، أو «برنامج عدواني مع الغرب»، أو «مشروع سياسي لتفتيت الغرب»، مما يقتضي مراجعات، وتدقيقات كثيرة في هذا المجال، حتى تتضح الرّؤية في التّداوليّة العربيّة المعاصرة لمفهوم الاستغراب، مقارنة مع المشروع الياباني النقديّ المعاصر.

ووضّح البحث أنّ الاستغراب، بصفته مبحثًا من مباحث «الدّراسات الثّقافيّة»، و«نظريّة ما بعد الاستعمار»، هو مقاربة نقديّة، منهجية، جذرية (Methodological Radical Critical Approach) للفكر الغربي المعاصر، بالاعتماد على المناهج ما بعد البنيوية، في مقابل الاستشراق الذي هو يعرّف بأنّه تمثّل غربيّ للشّرق (Western Representation of the East)، والمدرك للفرق المفهومي، والموضوعي بين «المقاربة النقديّة المنهجيّة الجذريّة» من جهة، و«التمثّل»

ture and Society, vol. 28, no. 2 (2011), pp .3-45.

من جهة ثانية، يدرك أن لا صلة أبدًا بين الاستشراق والاستغراب، لا من قريب، ولا من بعيد. فالاستشراق مرتهن بغربيّته، يعبّر عن مركزيّتها، وهو مجرّد تمثّل لموضوع محدّد: هو الشّرق. أما الاستغراب فتسهم فيه كلّ شعوب الأرض، بما فيهم الغربيون أنفسهم، وهو ليس مجرّد «تمثّل»، بل هو مقاربة منهجيّة (Methodological Approach) لها أسس، وضوابط، ومحدّدات، ومن بين هذه المحدّدات، أن تكون مقاربة «نقديّة»، ومن بين المحدّدات – أيضًا – أن يكون هذا النّقد «جذريًّا». فلا صلة أبدًا بين التمثّل الانعكاسي، الاستدلالي، الاستشراقي من جهة، والنّقد المنهجي، التأسيسي، الاستقرائي، الاستغرابي من جهة أخرى. يضاف إلى ذلك أنه في نفس اللحظة الفكرية–التاريخية التي أفل فيها الاستشراق، ظهر الاستغراب، لا بصفته بديلًا عنه، بل باعتباره مشروعًا نقديًّا للفكر الغربيّ، وقد تشكّل في الفكر الغربيّ ذاته، في فترة ما بعد البنيويّة، مستعملًا مفاهيمه، ونظرياته، وأدواته التحليليّة، والنقديّة، والتفكيكيّة.

ثمّ حلّل البحث تفرّد التجربة التحديثيّة اليابانيّة، باعتبارها تجربةً استغرابيّة، تشكّلت، وتطوّرت خارج إطار المركزيّة الغربيّة، ومفاهيمها، ومقولاتها، ونظريّاتها. ففي نفس اللحظة الفكريّة–التاريخيّة، التي كان الغرب فيها ينزعون القداسة عن دينهم، ويفصلون بينه وبين مختلف نظم الحياة: السياسية، والاقتصاديّة، والاجتماعية، والشخصيّة، كان اليابانيّون يؤصّلون الدين في مختلف مناحي حياتهم، وعليه بنوا نهضتهم. ولكن تبيّن لنا – أيضًا – أنّ هذه النّهضة اليابانيّة، لم تبق عند مستوى التنظير، بل عملت على صياغة نظريّات فكريّة، وثقافيّة، واقتصاديّة، واجتماعيّة متماسكة، وقويّة، عبر إعادة قراءة التراث الياباني، وديانة الشنتو؛ نظريّات تخالف الرؤى الغربية مخالفة جذريّة، في كلّ أصولها، وأسسها، ومقوّماتها.

وقد تبيّن أنّ اليابانيّين المعاصرين، قد وظّفوا نظريّة النسبيّة الثقافيّة، ونظريّة النقد ما بعد الاستعماري؛ لإعادة قراءة التنظيرات الحداثويّة الغربيّة، وتبيّن لهم أن تلك المفاهيم، والنّظريّات الغربيّة في السّوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا، والدراسات الدينية، والأدبيّة، وغيرها، لا تتلاءم، في معظم الأحيان، مع البنى الفكرية، والثقافية، والروحيّة اليابانيّة. ولكنّهم لم يكتفوا بالاستقراء، والوصف، والتحليل، والنقد، بل سعوا إلى بناء نظريّات بديلة، وأدوات تحليليّة وطنيّة، قويّة، يستطيعون بها مقاربة الفكر الياباني في مختلف تجلّياته، بعيدًا عن التنظيرات الغربيّة، المستندة إلى الوضعيّة، والتطوّريّة، والماديّة الجافّة في كثير من الأحيان. وهذا هو الجهد الذي تحتاجه الحضارة العربيّة الإسلاميّة في الوضع الرّاهن، وهذا هو المغزى الأساسي من الاستغراب: تفكيك النّظم، والبنى، والمكوّنات، والمقوّمات الغربيّة من جهة؛ وصياغة منظومة فكريةّ، عربيّة – إسلاميّة، قويّة، متماسكة، وفاعلة من جهة ثانية.

ولكنّ هذا المشروع سيظلّ «دعوة غير موضوعيّة» إذا لم تتوفّر لها جملة من الشّروط، ومنها:

- الشّرط اللّغويّ، فالمختصّ في الدّراسات الاستغرابيّة اختصاصًا دقيقًا –يكون به قادرًا على تحقيق الإضافة العلميّة الدّقيقة، لا على مستوى المعرفة العربيّة فقط، بل على الصّعيد العالمي– يجب أن يكون متمكّنًا تمكّننًا كاملًا من

أكثر من لغة غربيّة على الأقل. فلا سبيل إلى المقاربة الاستغرابيّة بدون إتقان عدد من اللغات الغربيّة إتقانًا كاملًا، يتمكّن الباحث، من خلاله، من قراءة المصادر الأصيلة بلغاتها الأصليّة، ويفهم أنساقها الفكريّة، والفلسفيّة، والحضاريّة الداخليّة، حتى يكون قادرًا على التحليل، فالنّقد. والبيّن أنّ نسبة كبيرة من الدراسات العربيّة اليوم عن الغرب، هي إما قديمة، أو جزئيّة، أو هي مجرّد أراء شخصيّة، أو انطباعات ذاتيّة، والسبب، في الأغلب الأعم، هو عدم الاطّلاع المباشر لكتّابها على المصادر الأساسيّة بلغاتها الأصليّة، أوّلًا، وعدم الاطّلاع على أحدث ما يكتب في ذاك التخصّص بغير اللغة العربيّة ثانيًا.

- الشّرط الإبستيمي: على المستغرب منّا أن يكون عارفًا معرفة دقيقة بالمدارس الفكريّة، والفلسفيّة الغربيّة، وتطوّراتها، ومنعرجاتها، وارتداداتها. فلا يمكن للمستغرب أن تكون معرفته بالنّسبيّة الثقافيّة، أو التفكيكية، أو الهيرمونيطيقا، أو الأركيولوجيا المعرفيّة، أو النقد ما بعد الحداثوي، أو التاريخانية الجديدة، معرفة سطحيّة، أو محدودة؛ لأن البنية المعرفيّة لهذه المدارس الفكريّة، والفلسفيّة، هي التي بشّرت بالاستغراب في الفكر الغربيّ، ونظّرت له، وعرّفت به، ورسمت أطره العامّة، وشيّدت مناهجه التّحليليّة، منذ ستينيّات القرن الماضي. وعلى هذا، فسيظلّ استغرابنا على هامش المعارف الكونيّة، إذا لم يكن مدركًا لتأصيلات جاك درّيدا، وهانس جورج قدامر، وميشال فوكو، وماكس هوركهايمر، وجيل دولوز، وكوز فان، وجون جيمس كلارك، وجاك قودي، ثم ينتج ما يتجاوز فكرهم عمقًا، وأصالة؛ بعد أن يكون قد تعرّف على المسارات الاستغرابيّة المماثلة في الحضارات الأخرى التي نهضت: اليابانيّة، والصّينية، وغيرهما. وبلا هذه الرؤية، سيظلّ فكرنا العربيّ الإسلاميّ يجترّ ما أنتجه غيره في الحضارات الأخرى، ناسيًا أو متناسيًا انتماءه العربيّ، وهويّته الإسلاميّة، التي يجب أن تكون المنطلق، والمقصد في أي مشروع فكريّ معاصر.

المصادر والمراجع

أولًا: المصادر والمراجع العربية:

أين، سراج الدين. «دراسة موضوعية حول علم الاستغراب»، **مجلة صوت الأمة**، م. ٤٩، ع. ٦ (٢٠١٧).

تارناس، ريتشارد. **آلام العقل الغربي**، تعريب: فاضل جكتر. أبو ظبي، كلمة، ٢٠١٠.

تكريتي، بهجت. «إدوارد سعيد وعلم الاستغراب»، **مجلة الآداب**، جامعة بغداد، ع. ٦٦ (٢٠٠٤).

حمداوي، جميل. «الاستشراق والاستمزاغ والاستعراب والاستغراب: مقاربة مفاهيمية»، **مجلة دراسات استشراقية**، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ع. ١٩ (٢٠١٩).

ـــــــــ «نظرية ما بعد الاستعمار: الأطروحة في خدمة علم الاستغراب»، **مجلة الاستغراب**، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، السنة ٤، ع. ١٢ (٢٠١٨).

حنفي، حسن. **مقدمة في علم الاستغراب**. القاهرة: الدار الفنية، ١٩٩١.

ديورنت، ول وايريل. **قصة الحضارة**. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة، ٢٠١٣.

رايشاور، أدوين. «اليابانيّون»، تعريب: ليلى الجبالي. **سلسلة عالم المعرفة**، الكويت، ط. ١، ع. ١٣٦ (١٩٨٩).

ضاهر، مسعود. **النهضة العربيّة والنّهضة اليابانيّة: تشابه المقدمات واختلاف النتائج**. الكويت، عالم المعرفة، ع. ٢٥٢.

قحطاني، مسفر. «القيم في مرحلة ما بعد الحداثة»، ضمن وقائع النّدوة الدّوليّة الرابعة: **الحداثة والقيم في عالم متغير**، الشارقة، مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدّراسات الإسلاميّة، ط. ١ (٢٠١٢،).

قوزي، محمد علي وحسان حلاق. **تاريخ الشرق الأقصى الحديث والمعاصر**. بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠١.

معميش، عز الدين. «فكر الاستغراب في التداول المعرفي المعاصر: نحو رؤية موضوعيّة في استكشاف الآخر»، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، م. ٢٥، ع. ١٠٠ (٢٠٢٠).

ـــــــــ «ندوة الاستشراق والاستغراب: أوجه الاتفاق والافتراق»، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، جامعة الكويت، م. ٣٥، ع. ١٢٣ (٢٠٢٠).مكاوي، نجلاء. «الاستغراب القسري في جدل التثاقف بين المركز والهوامش»، **مجلة الاستغراب**، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، السنة ١، ع. ١ (٢٠١٥).

المنصوري، المبروك، «الاستشراق الألماني المعاصر والدراسات القرآنيّة»، **مجلة القناطر**، ماليزيا، ع ٩١ (٢٠٢٠).

ـــــــــ **الدين والهوية والحداثة والقيم: بحث في الفكر الديني الياباني والفلسفي الشرقي**. تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠١٧.

ـــــــــ **صناعة الآخر: المسلم في الفكر الغربي من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا**. بيروت: مركز نماء، ٢٠١٤.ميريديث،

روبين. **الفيل والتّنّين**، تعريب: شوقي جلال. الكويت: عالم المعرفة، ٢٠٠٩.

ـــــــــ «العلوم الشّرعيّة والعلوم الإنسانيّة بين استقراء الواقع واستشراف المستقبل: جدل المنهج العلمي والمضمون المعرفي»، **العلوم الشرعية بين تحدّيات الواقع واستشراف المستقبل**، كلية العلوم الشرعية، مسقط (٢٠١٨).

ـــــــــ «النسبية الثقافية وإشكالية دراسة الأسطورة في الفكر الياباني الحديث»، **مجلة المعيار**، م. ٢، ع. ٢٣ (٢٠١٩).

ناقاي، متشو وميقول أورشيا. **الثورة الإصلاحيّة في اليابان**، تعريب: عادل عوض. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

النشّار، مصطفى. «هل تقود الصّين حقبة ما بعد الغرب: عصر ما بعد العولمة هو عصر نهاية الهيمنة الغربيّة»، **مجلّة الاستغراب**، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، السنة ٤، ع ١٧ (٢٠١٩).

وي وي، تشانغ. **الزّلزال الصّيني: نهضة دولة متحضّرة**، تعريب: محمود مكاوي، وماجد شبانة. القاهرة: دار سما، ٢٠١٦.

ثانيًا: المصادر والمراجع الأجنبية

References

Ahiska, Meltem. "Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern," *The South Atlantic Quarterly*, vol. 102, no. 2/3, (2003).

Ames, Roger & Hershock, Peter (eds.). *Confucianisms for a Changing World Cultural Order*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2017.Aune, Bruce. *Rationalism, Empiricism, and Pragmatism: An Introduction*. New York: Random House, 1970.

Ayn, Sirāj ad-Din. "Dirāsa Mawḍū"iyya ḥawla "Ilm al-Istighrāb," (In Arabic) *Majallat Ṣawt al-"Umma*, , vol. 49, no. 6 (2017).

Baber, Zaheer. *Orientalism, Occidentalism, Nativism: The Culturalist Quest for Indigenous Science and Knowledge* (*The European Legacy*, 2002), 7: 6, pp. 747-758 (https://doi.org/10.1080/10848770220 00029037).

Baker, Michael. "Modernity/Coloniality and Eurocentric Education: Towards a post-Occidental self-understanding of the present," *Policy Futures in Education*, vol. 10, no. 1 (2012).

Bavaj, Riccardo. "The West: A Conceptual Exploration," *European History Online*. Mainz: The Institute of European History (2011).

Berger, Peter & Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday, 1966.

Bilgrami, Akeel. "Occidentalism, the Very Idea: An Essay on Enlightenment and Enchantment," *Critical*

Inquiry, vol. 32, no. 3 (2006).

Boatca, Manuela. *Global inequalities beyond Occidentalism*. Burlington: Ashgate Pub. Co. 2015.

Bonnett, Alastair. "Occidentalism and plural modernities: or how Fukuzawa and Tagore invented the West," *Society and Space*, vol. 23 (2005).

———. "The Critical Traditionalism of Ashis Nandy: Occidentalism and the Dilemmas of Innocence Theory," *Culture and Society*, vol. 29, no. 1 (2012).

Bowring, Richard. *The Religious Tradition of Japan: 500-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Buruma, Ian "The Origins of Occidentalism" *The Chronicle of Higher Education,* vol. 50, no. 22 (2004).

Buruma, Ian & Margalit, Avishai. *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies.* New York: Penguin, 2005.

Chen, Xiaomei. "Occidentalism as a Counter Discourse: "He Shang" in Post-Mao China," *Critical Inquiry,* vol. 18, no. 4.

———. *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*. Oxford: Rowman and Littlefield, 2002.Coronil, Fernando. "Beyond Occidentalism. Toward Non-imperial Geo-historical Categories," *Cultural Anthropology,* vol.11, no. 1 (1996).

———. "Towards a Critique of Global Centrism: Speculations on Capitalism"s Nature," *Public Culture*, vol. 12, no. 2 (2000).

Daikichi, Irokawa. *The Culture of the Meiji Period,* Trans. Marius B. Jansen. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Ḍāhir, Mas"ūd. "An-Nahḍa al-"Arabiyya wa an-Nahḍa al-Yābāniyya," (In Arabic), Kuwait, Al-Ma"rifa, no. 252.

Dietze, Gabriele. "Occidentalism, European Identity and Sexual Politics," In: Brunkhorst, Hauke and Gerd Grözinger (eds.) *The Study of Europe*. Baden, Nomos, (2010).

Earhart, Byron. *Japanese Religion: Unity and Diversity*. California: Wadsworth, 1982.

Esen, Huseyin (ed). "A Post-Occidental Globe?" *Policy Futures in Education*, vol. 10, no, 1 (2012).Feldman, Shelley. "Global inequalities Review," *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 58, no. 1 (2015).Fokkema, Douwe. *Perfect Worlds: Utopian Fiction in China and the Wes*t. Amsterdam University Press, 2011.

Gauntlet, John, (trans.). *Kokutai no Hongi Cardinal Principles of the National Entity.* Harvard: Harvard University Press, 1949.

Ḥamdāwī, Jamīl. "Al-Istishrāq wa al-Istimzāgh wa al-Isti"rāb wa al-Istighrāb," (In Arabic), *Majallat*

Dirāsāt Istishrāqiyya, no. 19 (2019).

———. "Nadhariyyat ma-Ba"da al Isti"mār," (In Arabic), *Majallat al-Istighrāb*, no. 12 (2018).

Ḥanafī, Ḥasan. *Muqaddimah fī "Ilm al-Istighrāb* (In Arabic), Cairo: Ad-Dār al-Fanniyyah, 1991.

Hasegawa, Nyozekan. *The Japanese Character,* Trans. J. Bester, Tokyo: Yushodo Co. Ltd, 1988.

Heim, Karl. *The Transformation of the Scientific World View*. London: S C M Press, 1953.

Hermes, Nizar. *The European Other in Medieval Arabic Literature and Culture: Ninth-twelfth Century AD*. New York: Macmillan, 2012.

Holtom, Daniel Clarence. *Modern Japan and Shinto Nationalism*. Chicago: Chicago University Press, 1949.

Huff, Toby. *On the Roads to Modernity: Conscience, Science and Civilizations; Selected Writings by Benjamin Nelson*. New Jersey: Rowman and Littlefield, 1981.

Hutchinson, Rachael. "Occidentalism and critique of Meiji: the West in the returnee stories of Nagai Kafū," *Japan Forum,* vol. 13, no. 2 (2001).

Joukhi, Jukka. "Imagining the Other: Orientalism and Occidentalism," *Studies in Humanities*, no. 47 (2006), https://jyx.jyu.fi/handle/123456789/13431.

Joukhi, Jukka & Pennanen, Henna-Riikka. "The Imagined West: Exploring Occidentalism," *Suomen Antropologi*, vol. 41, no. 2 (2016).

Keiichi, Yanagawa & Reid, David. "Between Unity and Separation: Religion and Politics in Japan," *Japanese Journal of Religious Studies,* vol. 6, no. 4 (1979).

Ketelaar, James. "Strategic Occidentalism: Meiji Buddhists at the World"s Parliament of Religions," *Buddhist-Christian Studies,* no. 11 (1991).

Kidwai, Abdur Raheem. "The Interfaith Dimension of Some Recent English Translations of the Quran: A Critical Analysis," *Journal of College of Sharia & Islamic Studies*, vol. 36 no. 2 (2019). (DOI https://doi.org/10.29117/jcsis.2019.0220**)**

Kimura, Takeshi. "Location of "Shinwa (#Myth)" in the Pre-war Japanese Study of Religions," *Journal of Philosophical Thought,* University of Tsukuba, no. 22 (2004).———. *Religion, Science and Sustainability*. Osaka: Union Press, 2008.

Makkāwī, Najlā". "Al-Istighrāb al Qasrī" (In Arabic), *Majallat al-Istighrāb*, no. 1, (2015).

Mam"mīsh, "Iz Dīn. "Fikr al-Istighrāb fī at-Tadāwul al-Ma"rifī al-Mu"āṣir (In Arabic) *Majallat al-Fikr al-Islamī al- Mu"āṣir,* vol. 25, no. 100 (2020).

———. "Nadwat al-Istishrāq wa al-Istighrāb" (In Arabic), *Majallat al-Sharī"a*, Jāmi"at al Kuwait, vol. 35, no. 123 (2020).

Manning, Paul. *Strangers in a Strange Land: Occidentalist Publics and Orientalist Geographies in Nine-*

teenth-Century Georgian Imaginaries. Academic Studies Press, 2015.

Mansouri, Mabrouk. "Cultural Relativism and the Issue of Myth Studies in Modern Japanese Thought," *Al Miyar*, vol. 23, no. 2.

———. "Holy Time and Popular Invented Rituals in Islam: Structures and Symbolism," *Al-Jami"ah: Journal of Islamic Studies*, vol. 56, no. 1 (2018). https://aljamiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/56105/355

———. "Orientalism and Post-Modernity," *Dirassat*, vol. 53 (2017). (**http://search.mandumah.com/Record/807434**).

———. German Contemporaneous Orientalism and Quran Studies: A Critique of Christoph Luxenberg"s "Die Syro-Aramäische Lesart Des Koran," *Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies*, vol. 19, no. 1 (2019), (**https://al-qanatir.com/index.php/aq/article/view/274**).

———. *Religion, Identity, Modernity, and Values: A Study of the Japanese Religious Thought* (In Arabic), Tunis: Mediterranean Publishers, 2017.

Mei-Hui Yang, Mayfair. "Post-coloniality and Religiosity in Modern China: The Disenchantments of Sovereignty," *Theory, Culture and Society*, vol. 28, no. 2 (2011).

Minear, Richard. *Japanese Tradition and Western Law*. Harvard: Harvard University Press, 1970.

Mori, Koichi. "The Emperor of Japan: A Historical Study in Religious Symbolism," *Japanese Journal of Religious Studies,* vol. 6, no. 4, (1979).

Neaimi, Sadek. *L»Islam au siècle des Lumières; image de la civilisation islamique chez les philosophes-français du XVIIIe siècle*. Harmattan, 2003.

Ning, Wang. "Orientalism versus Occidentalism?" *New Literary History,* vol. 28, no. 1 (1997).

Noss, John. *Man"s Religion*. New York: Macmillan, 1965.

Qaḥṭānī, Misfir. *Al-Qiyam fī Marḥalat mā-Ba"da al-Ḥadāthah* (In Arabic), (Dammam, Ibn Jalawī Center, 2012.

Reischauer, Edwin O. *The Japanese Today: Change and Continuity*. USA, Harvard College, 2003.

Rogild-Müller, Laura. "Self in the mirror: Uniting occidental and oriental views", *Culture and Psychology* (2020)

Roth, Julia. *Occidental Readings Decolonial Practices. A Selection on Gender, Genre, and Coloniality in the Americas, Inter-American Studies.* Tempe, Bilingual Press, 2014.

Sadri, Mahmoud. "Occidentalism: Images of the West". *Contemporary Sociology*, 1996.Seidensticker, Edward. *Kafu the Scribbler: The life and Writings of Nagai Kafu, 1879- 1959*. Stanford: SUP, 1965. Sims, Christopher. Occidentalism at War: Al-Qaida"s Resistance Rhetoric. *Other Modernities,* 2012.

Snodgrass, Judith. *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition.* Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 2003.

Spencer, Jonathan. "Occidentalism in the East: The Uses of the West in the Politics and Anthropology of South Asia". In: J. Carrier (ed.). *Occidentalism: Images of the Wes*t. Oxford: Clarendon Press, 1995. Stout, Jeffrey. *Ethics after Babel: The Languages of Morals and Their Discontents*. Boston: Beacon Press, 1988.

Suzuki, Shogo. "Journey to the West: China Debates Its "Great Power" Identity", *Journal of International Studies*, vol. 42, no. 3 (2014).

Takeuchi, Rio. Innovation of the West in Japan, In: K. Miklossy and P. Korhonen (eds), *The East and the Idea of Europe*, (Cambridge Scholars Publishing, 2010).

Tikrītī, Bahjat. "Edward Said wa *"*Ilm al-Istighrāb," (In Arabic), *Majallat al-Adāb*, Jāmi*"*at Baghdād, no. 66 (2004).

Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas that Have Shaped Our World*. USA: Ballantine Books, 1991.

Tavakoli-Targhi, Mohamad. *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography.* U.K.: Palgrave, 2001.

Tsunetsugu, Muraoka. *Studies in Shinto Thought,* Trans. D. M. Brown and J. T. Araki. Tokyo: Yushodo, 1988.Turner, Bryan. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. New York: Routledge, 1997.Ukichi, Taguchi. *The Nature of the Enlightenment of the Japanese*. Shibusawa: The Japanese Society.

Urban, Florian. "Japanese "Occidentalism" and the Emergence of Postmodern Architecture," *Journal of Architectural Education,* ACSA (2012).

Van, Bremen Jan and D. P Martinez (eds.). *Ceremony and Ritual in Japan: Religious Practices in an Industrialized Society*. London and New York: Routledge, 2002.

Venn, Couze. *After Capital*. Goldsmiths: University of London, 2018.

———. *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*. London: Sage, 2000.

———. *The Postcolonial Challenges: Towards Alternative Worlds*. Goldsmiths: University of London, 2016.

Woltering, Robbert. *Occidentalism in the Arab World: Ideology and Images of the West in the Egyptian Media*. New York: Taurus, 2011.