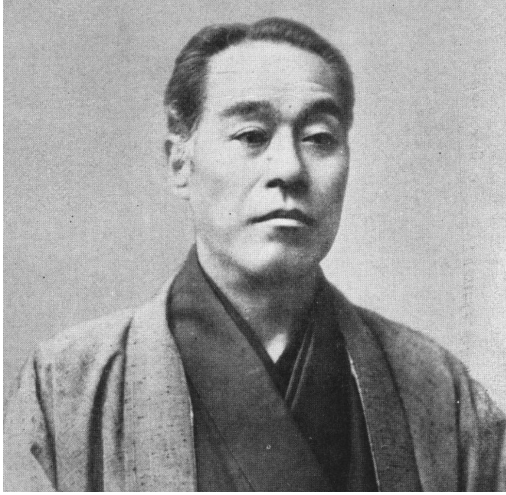


التنوير بين مصر واليابان

دراسة مقارنة في فكر رفاة الطهطاوى وفوكوزاوا يوكيتشى



د. رءوف عباس

الطبعة العربية المزيّدة والمنقحة من كتاب:

The Japanese and Egyptian Enlightenment

By: Raouf Abbas Hamed

The Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa,
Tokyo 1990.

صدرت هذه الطبعة لأول مرة بالقاهرة عام 2001 عن ميريت للنشر والمعلومات

جميع الحقوق محفوظة لورثة المؤلف. ولا يحق لأى طرف أن يعيد نشر هذا العمل أو
أى جزء منه بأى وسائل سمعية أو بصرية أو إلكترونية أو مطبوعة أو أى وسيلة نشر
معروفة حالياً أو تستحدث مستقبلاً باللغة العربية أو مترجماً إلى اللغات الأجنبية إلا بعد
الحصول على موافقة كتابية. للاتصال: info@RaoufAbbas.org

4.....	تقديم.....
7.....	تمهيد.....
7.....	الإطار التاريخي.....
8.....	اليابان.....
15.....	مصر.....
21.....	الفصل الأول.....
21.....	فوكوزاوا والطهاوى: صورة قلمية.....
21.....	فوكوزاوا يوكيتشى (1835 - 1901).....
33.....	رفاعة الطهاوى (1801 - 1873).....
43.....	الفصل الثانى.....
43.....	النظام السياسى الجديد.....
44.....	فوكوزاوا يوكيتشى.....
52.....	رفاعة الطهاوى.....
64.....	الفصل الثالث.....
64.....	نحو نظام اجتماعى جديد.....
64.....	الاقتصاد الجديد.....
73.....	العلاقات الأسرية الجديدة.....
86.....	الفصل الرابع.....
86.....	التعليم والمعرفة الحديثة.....
86.....	فوكوزاوا يوكيتشى.....
93.....	رفاعة الطهاوى.....
99.....	الفصل الخامس.....
99.....	على طريق الحضارة.....
99.....	فوكوزاوا يوكيتشى.....
103.....	رفاعة الطهاوى.....

109.....	خاتمة
111.....	المراجع

تقديم

يسعدنى أن أقدم للقراء العرب الطبعة العربية من هذا الكتاب الذى نشره معهد لغات وحضارات آسيا وأفريقيا بجامعة طوكيو عام 1990 باللغة الإنجليزية وهو خلاصة جهد متواصل لسبر غور التجربة اليابانية فى النهضة الحديثة، بدأ مع اهتمامنا بدراسة هذه التجربة عندما ذهبت إلى اليابان زميلاً زائراً لمعهد اقتصاديات الدول النامية (1972 - 1973) لتنظيم ورشة عمل للدراسة المقارنة لتجربة النهضة فى مصر واليابان فى القرن التاسع عشر على مدى ستة عشر شهراً طرحنا التجربة المصرية، وطرح الزملاء اليابانيون ملامح التجربة اليابانية، ثم أسهمنا معاً فى البحث عن أوجه التشابه والاختلاف بين التجريبتين التى كان مردها - فى المقام الأول - إختلاف الظروف الموضوعية التى عاشها كل منهما بما فى ذلك الرصيد التاريخى، والوضع الجيوبوليتكى، والهيكل الاجتماعية والسياسية والأنساق الثقافية، وحاولنا أن نجد تفسيراً لافتراق الطرق بتجريبتين بدأتا فى مستوى متقارب ثم اختلف مسار كل منهما لظروف حاولنا جاهدين تفسيرها.

وكانت ثمرة تلك التجربة العلمية الفريدة جذب اهتمامنا نحو التعمق فى دراسة تجربة النهضة اليابانية فى عصر مايجى (1868 - 1912) التى كانت نتيجتها نشر أربع دراسات بالمجلة التاريخية المصرية وهى الدورية العلمية التى تصدرها الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ثم تصاعد اهتمامنا بدراسة تلك التجربة حتى اتخذ بعداً شاملاً فى كتابنا "المجتمع اليابانى فى عصر مايجى" الذى صدر بالقاهرة عام 1980 ثم أعيد طبعه فى 1996 ثم فى 1999، فكان أول دراسة عربية تقوم على أسس علمية، وتعتمد على مصادر أولية للتجربة اليابانية فى المجال الأكاديمى العربى.

ومن خلال تلك الدراسة المتعمقة للمجتمع اليابانى فى عصر مايجى ازددنا اهتماماً بالفكر التنويرى ورائده فوكوزاوا يوكيتشى، ولاحظنا بعض أوجه الشبه بين فكره وفكر رفاة الطهطاوى رائد الفكر العربى الحديث، وداعتنا فكرة كتابة دراسة مقارنة لفكر هذين الرائدتين، وعكفنا طوال عقد الثمانينات على استكمال جمع ما ترجم من أعماله الأساسية وخاصة ما قام به حفيده إيشى كى يوكا الذى جمع بين معرفته الدقيقة لتراث جده العظيم

إتقانه للغة الإنجليزية بحكم كونه أحد أساتذة الأدب الإنجليزي البارزين بالجامعات اليابانية. وهكذا تجمعت بين أيدينا التراجم المعتبرة لأعمال فوكوزاوا التي نشرت بالإنجليزية إضافة إلى ما بأيدينا من أعمال رائدنا العظيم رفاة الطهطاوى. وبقي إعداد الدراسة وما يحتاجه من مراجعة المتخصصين فى تاريخ الفكر اليابانى الحديث وهو ما أتاحه لنا معهد دراسة لغات وحضارات آسيا وأفريقيا التابع لجامعة طوكيو عندما وجه إلينا الدعوة أستاذ زائر لمدة عام (1989 - 1990) تفرغنا خلاله تماماً لإعداد الدراسة مع استشارة أهل الاختصاص فى مختلف مراحل الكتابة وعقد حلقات النقاش بجامعات طوكيو وكيو وايباراكي وأوساكا لطرح ما توصلنا إليه من نتائج ومناقشتها مع كبار الأساتذة المتخصصين فى تاريخ الفكر اليابانى وأساتذة تاريخ الشرق الأوسط بالجامعات اليابانية، واستفدنا كثيراً من الملاحظات التى تلقيناها ممن حضروا حلقات النقاش وقرأوا مسودة الدراسة التى وزعت عليهم مسبقاً، ثم دفعنا بها إلى المطبعة فى سبتمبر 1990 فكان صدورها فى طوكيو (بالإنجليزية) فى نوفمبر من نفس العام.

ورغم مرور عقد كامل على صدور الطبعة الإنجليزية، فإن اهتمامنا بالتجربة اليابانية لم ينقطع كما لم نتقاعس عن متابعة ما ينشر من ترجمات أعمال فوكوزاوا أو الدراسات المتعلقة به، وكان مما يجعلنا نشعر بالأسى أن هذه الدراسة لم يعرفها أحد فى وطننا العربى إلا نفر قليل ممن أتاحت لهم قراءتها بالإنجليزية، على حين إهتم بها الباحثون اليابانيون وكانت مثار تعليقات وعروض نقدية ظهرت فى مجلات جمعية المؤرخين اليابانيين ومجلة دراسات الشرق الأوسط التى تصدرها الجمعية اليابانية لدراسات الشرق الأوسط، ومجلة (شيسو) "الفكر" التى تصدر باليابانية، وكما نوه الكثير من محررى الصفحات الثقافية بالصحف اليابانية الكبرى بهذه الدراسة. ولم يظهر فى مصر عرض لذلك الكتاب إلا ذلك الذى صدر بصحيفة "الإجيشيان جازيت" القاهرية على صفحة كاملة (بالإنجليزية طبعاً) فلفتت أنظار بعض قرائها من الأجانب فوجه الدبلوماسيون الآسيويون إلينا الدعوة لإلقاء محاضرة حول الموضوع فى اجتماع خاص فى فبراير 1991.

لذلك عقدنا العزم على إصدار طبعة عربية من الكتاب لا تكون مجرد ترجمة للطبعة الإنجليزية حتى نطرحه على القارئ العربى من منظور يتوافق مع اهتمامات الثقافة

العربية، ولكن مر عقد من الزمان دون أن تتيح لنا مشاغلنا العلمية والثقافية المتعددة فرصة الانقطاع عن خضم الحياة اليومية للتفرغ لهذا العمل، حتى جاء اهتمام الأستاذ / محمد هاشم مدير دار ميريت للنشر بإصدار هذه الطبعة العربية بدعم من مؤسسة اليابان الثقافية، فأصبح إنجاز الطبعة العربية واجباً ملزماً دفعنا دفعاً إلى اقتطاع الوقت لإعدادها ونأمل أن تثير من اهتمام القارئ العربي ما يفوق ما أثارته من اهتمام الأوساط الأكاديمية في اليابان.

ونود بهذه المناسبة أن نذكر بالشكر والتقدير تلك المساعدات العلمية الكريمة التي أتاحت لنا فرصة إصدار الدراسة في أصلها الذي صدر بالإنجليزية، ونخص بالشكر الصديق الأستاذ ميكي واطارو الذي كان أستاذاً لتاريخ الشرق الأوسط الحديث بجامعة طوكيو ثم جامعة كييو، وقدمنى لزملائه من أقطاب المتخصصين في دراسة الفكر الياباني الحديث وتاريخ الفكر على وجه الخصوص. ومن هؤلاء الأستاذ نيشيكاوا شونساكو مدير مركز دراسات فوكوزاوا بجامعة كييو والأستاذ أيروكاوا ديكيثشي أستاذ العلوم السياسية بجامعة طوكيو كيزاي، والأستاذ ساساكي جون نوسوكي أستاذ الاجتماع بجامعة هيتوتسباشي والأستاذ أيشيدا تاكيشي أستاذ العلوم السياسية بجامعة طوكيو.

كما أشكر معهد لغات وحضارات آسيا وأفريقيا بجامعة طوكيو على استضافته الكريمة لى ثلاث مرات كان آخرها عام 1989 - 1990 الذي تفرغت فيه تماماً لكتابة المخطوط الأصيل للدراسة.

فإذا كانت هذه الدراسة ذات قيمة علمية فالفضل كل الفضل لمن ساعدوا صاحبها على الوصول بها إلى تلك القيمة، أما أوجه القصور فلا يؤخذ بجريرتها أحد سواه.

وعلى الله قصد السبيل

د. رءوف عباس حامد

تمهيد

الإطار التاريخي

كان نشوء الدولة الحديثة وما ارتبط بها من مشكلات تنموية بمختلف أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، يمثل الهم الرئيسي لرواد التنوير في البلاد التي مرت بتلك المرحلة الدقيقة من تاريخها. فقد أثارت تحولات مرحلة الانتقال من وضعية تقليدية إلى أخرى حديثة، عند أولئك المفكرين الرواد اهتماماً كبيراً، جعلهم يقدحون زناد أفكارهم بحثاً عن رؤية مستقبلية للمجتمع الجديد، فقدموا لمجتمعاتهم أفكاراً متقدمة عن واقع المجتمع في مرحلة التنمية، وعن طبيعة العلاقات الاجتماعية الجديدة على مختلف الأصعدة، ويرسمون بفكرهم مستقبل المجتمع في مرحلة التحول، ويحددون معالم العقد الاجتماعي الجديد الذي تتطلبه تلك المرحلة، ويعملون على إيجاد نوع من التوافق بين الموروث الاجتماعي والثقافي وبين ما تم اكتسابه في مرحلة الانتقال إلى الدولة الحديثة وصولاً إلى إيجاد نسق اجتماعي - ثقافي هجين يحقق التواصل المنشود في حركة المجتمع الحديث.

ويعد فوكوزاوا يوكيتشي Fukuzawa Yukichi (1835 - 1901) رائد التنوير في اليابان ، ويقابله في التجربة التاريخية المصرية رفاعه الطهطاوى (1801 - 1873) من حيث الدور الريادي الذي لعبه كل منهما في مجتمعه، ومن حيث تأثير كل منهما في مجاله الثقافي، رغم اختلاف ظروف اليابان ومصر في مرحلة تكوين الدولة الحديثة هنا وهناك. ولا ريب أن كلا من الرائدتين: فوكوزاوا والطهطاوى تأثرا تأثيراً بالغاً بالتجربة التاريخية لبلاده وما صاحبها من تغيرات جوهرية، وإن كان إطارهما المرجعي واحداً، فكلاهما تأثر بالنموذج الغربي وكلاهما حاول البحث عن صيغة تمزج بين الموروث والمكتسب، تحافظ على خصوصية الثقافة الوطنية، وتطعمها بما تراه ضرورياً لتجديدها وإكسابها القدرة على التواء مع المتغيرات الحديثة.

ولذلك كان الوقوف على القاعدة التي انطلق منها كل من هذين المفكرين أمراً ضرورياً لفهم الظروف التي دفعت كل منهما لتقديم ما جادت به كل قريحته من فكر، وذلك من خلال إلقاء نظرة على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في كل من اليابان

ومصر فى الفترة التى شهدت تحول كل من البلدين إلى مرحلة تكوين الدولة الحديثة، وما صاحب ذلك من استجابة فكرية قدمها كل رائد منهما فى مجاله الاجتماعى - الثقافى - التاريخى لتحديات واقع مجتمعه وموروثه الفكرى، وخاصة ما اتصل بإطار النظام الاجتماعى - السياسى الذى دخل معه كل من المفكرين الكبارين فى علاقة جدلية، أنتجت خطاباً اجتماعياً - سياسياً جديداً. ونحاول - فيما يلى - أن نرسم ملامح التغيرات الهيكلية التى شهدتها اليابان ومصر فى مرحلة تكوين الدولة الحديثة.

اليابان

شهدت العقود الأخيرة من عصر طوكو جاوا والعقود الثلاثة الأولى من عصر مايجى مرحلة تكوين الدولة الحديثة فى اليابان، وهى المرحلة التى أفرزت الظروف التى تم فى إطارها إجبار اليابان على إنهاء عزلتها عن العالم الخارجى، تلك العزلة التى استمرت نحو قرنين من الزمان، وفتح موانئها أمام التجارة الدولية، والتعامل مع الغرب، كما أفرزت تلك المرحلة حركة استرداد الإمبراطور للسلطة من أيدي رأس المال الإقطاعى (الشوجون) لصالح إقامة سلطة الدولة المركزية الحديثة، وهو ما عرف بعصر مايجى Meiji الذى شهد تلك النهضة. وكانت مرحلة التحول تلك تمثل مرحلة تكوين فوكوزاوا - رائد الفكر التنويرى الحديث فى اليابان - كما كانت الحقبة التى تبلور فيها فكره.

ورغم العزلة الطويلة التى فرضها نظام طوكوجاوا على اليابان استطاع المجتمع اليابانى أن يتجاوز فى تطوره الحدود الصارمة للنظام الإقطاعى. فقد أقام ذلك النظام نوعاً من الوحدة السياسية التى ربطت بين الأقاليم المختلفة والعاصمة متيحة بذلك الفرصة لإقامة سوق وطنية ذابت معها - نسبياً - القيود الاقتصادية التى ارتبطت بنظام الإقطاع - وساهمت عوامل أخرى فى تهيئة الظروف الموضوعية للتحول من الإقطاع إلى الرأسمالية بإيقاع بطئ ولكنه كان فعالاً، من تلك العوامل استتباب الأمن، واختفاء الصراعات المسلحة بين سادة الإقطاع، والتطور الصناعى الذى جاء ليلبى حاجة المجتمع فى ظل ظروف العزلة عن العالم الخارجى، فلعب رأس المال التجارى دوراً حيوياً فى تطوير نمط الإنتاج الزراعى لتلبية حاجات السوق، وكذلك تطوير الصناعات التقليدية لتحقيق نفس الغرض، مما أدى إلى تآكل النظام الإقطاعى تدريجياً. فاستطاع رأس المال

التجارى أن يغير من قوى الإنتاج وعلاقاته، ومع بداية القرن التاسع عشر كانت هناك طبقة من الرأسماليين التجاريين تلعب دوراً حيويًا فعلاً فى الحياة الاقتصادية فى اليابان ، أثرت تأثيراً كبيراً على الحياة الثقافية فى المجتمع الحضرى على وجه الخصوص¹.

ففى عام 1920 ألقى نظام طوكوجاوا الحظر الذى استمر طويلاً، والذى حرم دراسة علوم الغرب واستيراد الكتب الأوروبية. وفور إباحة الإطلاع على تلك المعارف الأجنبية المحرمة، تكونت حلقات لدراسة علوم الغرب من خلال اللغة الهولندية، وهى اللغة الأوروبية الوحيدة التى أمكن لنفر محدود تعلمها لأن هولندا كانت الدولة الوحيدة المسموح بالتعامل معها فى فترة العزلة، ومن خلال نافذة محدودة فى ميناء نجاساكي . وبحلول القرن التاسع عشر، كان بعض علماء اليابان قد أتقنوا صناعة الأسلحة، والفلات، وبناء السفن، ورسم الخرائط، والطب من خلال دراستهم لتلك العلوم والفنون فى الكتب الأوروبية بمساعدة بعض الهولنديين².

وكان من ثمار الوحدة السياسية التى حققها نظام طوكوجاوا، تقوية الشعور الوطنى الذى تدعم خلال فترة العزلة الطويلة التى زادت اليابانيين إحساساً بذاتهم، وجاءت الشنتوية لتقدم الإطار الفكرى العنصرى للفكرة اليابانية الذى يربط الوطن بالشعب، ويكسبهما طابعاً متميزاً، ومهما كانت نظرتنا إلى تلك الأفكار، فقد كان لها مردودها الإيجابى فى حشد³ الجماهير لدعم مرحلة الانتقال إلى الدولة الحديثة فى عصر مايجى.

وفور نجاح الولايات المتحدة الأمريكية فى إجبار اليابان على فتح موانئها أمام التجارة الدولية عام 1854، أبرمت حكومة طوكوجاوا معاهدات تجارية مع بريطانيا وروسيا وهولندا ثم يعدها سلسلة أخرى من المعاهدات أبرمت مع غيرهم من الحكومات الأوروبية التى أصبح يعنىها أمر التجارة مع اليابان. وكان خضوع حكومة طوكوجاوا لضغوط الأجانب وراء تفاقم شعور العداء للأجانب فى البلاد، وجاء تدفق السلع الأجنبية

¹Hirschmeier, Johannes, The Origins of Entrepreneurship in Meiji Japan, Harvard Univ. Press 1964; Dore, Roland p., City life in Japan, Univ, of California Press 1967.

²Beasley, W.G., The Modern History of Japan, London 1975, pp. 10 – 15; Doer, W. (ed.), Origins of Modern Japanese State Selected Writings of E. H. Norman, New York 1975, pp. 110 – 117.

³Reischauer, E. O, Japan Past and Present, 3rd ed., New York 1967, pp 62 – 63.

على اليابان ليسرع من إيقاع تفكك الاقتصاد الوطنى بسبب التضخم فى الأسعار وخاصة أسعار المواد الغذائية فى وقت تحملت فيه الحكومة نفقات باهظة لإقامة القلاع والحصون ودفع التعويضات للأجانب الذين يتعرضون لعدوان الأهالى، وإيفاد البعثات السياسية إلى أوروبا، مما اضطر حكومة طوكوجاوا إلى المغالاة فى فرض الضرائب على الفلاحين والتوسع فى الحصول على قروض إجبارية من التجار. وترتب على ذلك أزمة اجتماعية خانقة تمثلت فى تردى أحوال الفلاحين وقيامهم بالثورات ضد السلطة وتفش الفوضى فى البلاد. ولم يعان الفلاحون الفقر وحدهم، بل تدهورت أيضاً أحوال صغار المحاربين الإقطاعيين (الساموراي) مما جعلهم يضمرون الكراهية لنظام طوكوجاوا والعداء لسياسته الخارجية وخاصة التعامل مع "البرابرة الأجانب"، فقاموا باغتيال كبار موظفى الحكومة، وكذلك دعاة التعلم من الغرب، والتجار الذين يسيئون استغلال الظروف لتحقيق أكبر قدر من الربح. فكانت حوادث الاغتيال كثيرة الوقوع فى السنوات السابقة على عصر مايجى⁴.

وهكذا تم إسقاط نظام طوكوجاوا عام 1868 (فيما عرف بعصر مايجى) بفضل تكاتف القوى المعادية للنظام التى قادها صغار الساموراي الذين ينتمون إلى المقاطعات الغربية من اليابان الذين دعمهم كبار التجار فى مدينتى أوساكا وكيوتو، وعرف هذا الانقلاب باسترداد سلطة الإمبراطور الذى كان الرمز الذى تمحور عليه النظام السياسى الجديد.

وكان عجز نظام طوكوجاوا عن مواجهة القوة العسكرية الأجنبية وما تعرضت له البلاد من إذلال نتيجة الاستسلام لمطالب الأجانب من أبرز العوامل التى حركت قادة الانقلاب لإسقاط نظام طوكوجاوا. ولذلك كان من الطبيعى أن ينصرف اهتمامهم إلى جعل اليابان قادرة عسكرياً على حماية استقلالها الوطنى فى عصر الاجتياح الاستعمارى الأوروبى. ولما كان صناع النظام الجديد من العسكريين قد صرفوا اهتمامهم إلى بناء القوة العسكرية، فإنهم كانوا يدركون تماماً أن بلوغ تلك الغاية يتطلب تحقيق نهضة شاملة اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية.

⁴ للمزيد من التفاصيل، راجع:

Allen, G.C., A Short Economic History of Modern Japan, 2nd ed., London 1962, Chap. 1;
Beasley, W.G., Great Britain and the Opening of Japan 1834 – 58, London 1951, p. 39.

وقد اتجهوا منذ البداية إلى تصفية النظام الإقطاعى وأقنعوا - فى ربيع 1869- حكام المقاطعات الغربية بالتنازل عن حكم مقاطعاتهم وردها للإمبراطور، فأسقط فى أيدي حكام المقاطعات الأخرى، واضطروا أن يحذوا حذوهم. وبعد ذلك بعامين (1871) تم إلغاء نظام المقاطعات وتقرر نظام جديد للإدارة قسمت بموجبه البلاد إلى " محافظات"، وقد منح حكام المقاطعات الإقطاعيين السابقين تعويضات رمزية وأنعم عليهم الإمبراطور بألقاب النبالة. وتبع ذلك إلغاء امتيازات الساموراي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وفى شتاء 1872 - 1873، أدخلت الحكومة نظام التجنيد الإجبارى فتم تكوين الجيش الحديث من الجنود الفلاحين بقيادة ضباط من الشباب الذين تعلموا فنون الحرب الحديثة، وتحول الساموراي القدامى إلى مواطنين عاديين مدنيين مقابل المعاشات التى منحت لهم والتي تم استبدالها عام 1876 بتعويضات مالية صرفت دفعة واحدة شجعتهم على استثمارها فى الأعمال التجارية⁵.

وهكذا كان الانقلاب الذى أنهى عصر طوكوجاوا الإقطاعى فى اليابان وجاء بنظام جديد (عصر مايجى) إنقلاباً سلمياً إصلاحياً كانت دوافعه وطنية بالدرجة الأولى، هدفها إنقاذ اليابان من الوقوع ضحية للعدوان الأوروبى على نحو ما حدث للصين، وتم على أيدي قيادات من داخل النظام الإقطاعى تحلت بقدر كبير من إنكار الذات من أجل المصالح الوطنية العليا بالتحالف مع الرأسمالية الصاعدة والمتقفين، ومن ثم غلب عليها الطابع الإصلاحى لا الثورى. فأدخلت إصلاحات أخرى لتحديث النظام الإدارى، فنشأت الوزارات على النمط الغربى الواحدة تلو الأخرى، كما وضع نظام للإدارة الإقليمية أخضع المحافظات للحكومة المركزية، وتم الأخذ بالتقويم الغربى (الجريجورى) وإقرار مبدأ التسامح الدينى، وامتد الإصلاح ليشمل إقامة نظام حديث للبريد والشرطة والخدمة المدنية، كما شمل إصدار العملة الحديثة وإقامة المصارف الوطنية، وإصلاح النظام الضريبى والنظام القضائى. وأخيراً، تم تشكيل مجلس للوزراء على النظام الألمانى وصدر دستور تقرر فيه إقامة مجلس نيابى (الدايت) كمنحه من الإمبراطور لشعبه.

⁵إعتمدنا هنا بصفة أساسية على الأعمال التالية:

Beasley, W.G., The Meiji Restoration, Stanford 1972; Akamatsu, Paul, Meiji 1868, Revolution and Counterrevolution in Japan, London 1972; Dower, W. (ed.), op. cit, passim.

وأدرك نظام مايجى ما للتعليم من أهمية فى الدولة الحديثة لتلبية حاجتها إلى الكوادر الفنية والإدارية والعسكرية، فتم إنشاء وزارة التعليم عام 1871 وتم إدخال التعليم الإلزامى الذى جعل اليابان أول بلد آسيوى يتخلص من الأمية عند نهاية العقد الأول من القرن العشرين. وكان التعليم لا يهدف - عند صناع النظام الجديد، إلى تثقيف المواطنين، بقدر ما كان ضرورة تملئها الحاجة إلى بناء دولة قوية حديثة قادرة على مواجهة التحديات، وكأداة لتوجيه الجماهير ودعم التزامهم بخدمة بلادهم. وبعبارة أخرى، كان التعليم - عندهم- أداة لخدمة المشروع الوطنى والهيمنة على الجماهير من خلال تنمية الشعور الوطنى القائم على التضحية بالنفس من أجل الوطن والإمبراطور بتوظيف الشنتوية فى تنمية ذلك الشعور الوطنى الفريد. وحقق التعليم فى هذا الإطار نجاحاً ملحوظاً.

وقد بدأ الإصلاح الاقتصادى بالزراعة لأن الزراعة كانت المصدر الأساسى لموارد الدولة المالية. فحرصت الدولة على إيغاد البعثات إلى الخارج لدراسة الطرق الزراعية الحديثة وتمت الاستفادة بالخبراء الأجانب الذين جلبوا من الخارج لتقديم المشورة الفنية فى هذا المجال. وتم استيراد نباتات جديدة كما تم استيراد البذور وأدوات الزراعة وأساليب الري الحديثة وكذلك الأسمدة، وأقيمت محطات للتجارب الزراعية وأنشئت المدارس والكليات الزراعية لإعداد الكوادر الفنية اللازمة فى هذا المجال. ورغم ذلك كان التقدم فى مجال الزراعة محدوداً بسبب صغر مساحة الأراضى المتاحة للزراعة، وكثافة استغلالها. كما أن تجير الزراعة وتصفية النظام الإقطاعى أدى إلى تركيز الملكية الزراعية فى أيدي نخبة من كبار الملاك وتحويل الفلاحين إلى مستأجرين وعمال زراعيين دفعتهم فرص العمل المحدودة فى الريف إلى التماس أسباب الرزق فى المشروعات الصناعية الحديثة مما أوجد ظروفاً ملائمة لتلبية حاجة الصناعة إلى الأيدي العاملة. ومع زيادة الإنتاج الزراعى والموارد التى عادت على الدولة منه، ساهمت الزراعة فى تكوين المدخرات التى استثمرت فى المشروعات الصناعية التى أقامتها الدولة فى عصر مايجى، وتخلت عنها - فيما بعد- لرأس المال الخاص.

واتجهت سياسات الحكومة نحو تشجيع النمو الاقتصادي للبلاد، فقد أيقن صناع نظام مايجى أن ازدهار التجارة والصناعة كان وراء قوة وجبروت الدول الغربية، فعدوا العزم على أن يصلوا ببلادهم إلى نفس الدرجة من القوة حتى يجنبوا وطنهم مخاطر العدوان الأجنبي عندما يتحقق التوازن بين اليابان والقوى الغربية في معادلة القوة. ولذلك تدخلت الحكومة بطرق مباشرة وغير مباشرة في إدارة وتوجيه الاقتصاد.

فقامت الحكومة ببناء الخطوط الحديدية والتلغرافية وغيرها من مشروعات المواصلات ، وتولت إدارتها، فتم إنشاء أول خط حديدى بين طوكيو ويوكوهاما عام 1872، وسرعان ما استكملت شبكة السكك الحديدية، فاحتفظت الدولة بملكية وإدارة الخطوط الرئيسية، وسمحت لرأس المال الخاص بإقامة العديد من الخطوط الفرعية وإدارتها، وقامت الحكومة بدعم المشروعات التجارية والصناعية الخاصة بتقديم القروض وتيسير الحصول على المعدات وغير ذلك من السبل، وخاصة في المجالات التي كانت أقل اجتذاباً لرأس المال الخاص من غيرها من المجالات. فأقامت الحكومة مصانع الورق ومصانع النسيج وساعدت رأس المال الخاص في إقامة صناعة بناء السفن التجارية، كما دعمت صناعة الحرير وغيرها من الصناعات الأساسية الأخرى، إلى جانب ما قدمته من دعم للمؤسسات التجارية والمالية الأخرى، ونحو عام 1880، قررت الحكومة التخلي عن المشروعات الصناعية التي تولت إقامتها وإدارتها لرأس المال الخاص فيما عدا الصناعات ذات الطابع العسكرى، وبيعت المصانع وغيرها من المشروعات الحكومية بنظام المزايدة وكان السعر الأساسى منخفضاً لتشجيع رأس المال الوطنى على الشراء، ولحل مشكلة العجز المالى الذى كانت تعانيه الحكومة. ثم قامت الحكومة بعد ذلك ببيع بعض المناجم ومشروعات بناء السفن للمستثمرين الوطنيين لتشجيع النمو الرأسمالى فى البلاد.

وقد ساعد التصنيع والتقدم التقنى على رفع مستوى المعيشة للشعب اليابانى بقدر ضئيل مقارنة بالشعوب الآسيوية الأخرى، ولكن ذلك الارتفاع الضئيل فى مستوى المعيشة كان يتناقض تماماً مع معدلات النمو الصناعى والتجارى التى حققت ارتفاعاً كبيراً. ولعل ذلك يرجع إلى اهتمام أركان الحكم بإقامة دولة قوية أكثر من اهتمامهم بتحقيق الرفاهية للشعب، فأدى الاستنزاف الاقتصادى لجماهير الفلاحين إلى زيادتهم فقراً فى حين تزايد

السكان من 30 مليون نسمة عند منتصف القرن التاسع عشر إلى 70 مليون نسمة عام 1940. فكانت اليابان الأمة تزداد ثراء بسرعة كبيرة، على حين ظل الشعب الياباني فقيراً يعاني من تدنى مستوى المعيشة⁶.

ورأى نظام مايجي أن السبيل الأمثل لحماية الاستقلال الوطنى هو التوسع الخارجى على حساب الجيران، فعملت الحكومة على تعبئة الشعور الوطنى من أجل إعادة النظر فى المعاهدات غير المتكافئة التى أجبرت حكومة طوكوجاوا على إبرامها مع الدول الغربية، واستطاعت أن تحقق ذلك عام 1899. وصاحب النضال من أجل مراجعة وتعديل المعاهدات غير المتكافئة السعى من أجل الحصول على الاعتراف باليابان كقوة كبرى. وقاد ذلك اليابان إلى التوسع على حساب الجيران لتجد سوقاً مضمونة لصناعتها الوليدة وللحصول على المواد الخام الرخيصة اللازمة لتلك الصناعة. وحرص قادة نظام مايجي على تجنب بلادهم مصير الصين ومصر بإتباع نفس الأساليب التى اتبعتها الدول الغربية الاستعمارية مع جيرانهم، فتوسعت على حساب الصين (الحرب الصينية - اليابانية 94 - 1895) التى أعلنت مولد اليابان كقوة آسيوية كبرى، ومهدت الطريق لتعديل المعاهدات غير المتكافئة عام 1899، واستطاعت أن تتخلص تماماً من القيود على سياستها الجمركية عام 1911 وبعد نصف قرن من انقلاب مايجي استطاعت اليابان أن تجد لنفسها مقعداً فى مؤتمر الصلح فى فرساي عام 1919 بين الدول الكبرى ذات الوزن العسكرى والصناعى، وأصبحت واحدة من الدول الخمس الكبرى فى العالم عندئذ.

وعلى مر تلك التجربة التاريخية لبناء الدولة الحديثة كان على اليابان أن توائم بين ثقافتها التقليدية والثقافة الغربية الحديثة، وهى مهمة وقعت على كاهل رواد التنوير فى اليابان الذى يأتى فوكوزاوا يوكيتشى فى مقدمتهم.

⁶اعتمدنا فى عرض الأوضاع الاقتصادية فى عصر مايجي على:

Lock wood, W. W., The Economic Development of Japan, Growth and Structural change 11, B.K., Capitalism and nationalism in perwar Japan, The Ideology of Business Elite 1868 - 1941, Stanford 1967; Hirschmeier, J., Op. cit, Passim.

مصر

استطاعت اليابان - بفضل موقعها الجغرافى- أن تتجح فى بناء الدولة الحديثة القومية، وأن تدخل نادى الدول الكبرى عند نهاية الحرب العالمية الأولى، وهى ظروف لم تتح لمصر التى تقع فى قلب العالم القديم فى مفرق الطرق بين آسيا وأفريقيا وأوروبا، مما جعلها أمام اختيارين لا ثالث لهما: إما أن تحقق درجة من القوة تمكنها من أن تصبح دولة إقليمية، أو أن تقع ضحية للقوى الكبرى صاحبة المصالح فى الهيمنة على ذلك الإقليم البالغ الأهمية من الناحية الاستراتيجية.

وقد صاغ هذان الخياران تاريخ مصر منذ أقدم العصور فعندما يشتد ساعدها وتقوى تصبح الدولة المركزية الإقليمية، فإذا أصابها الوهن كانت ضحية لغيرها من القوى الإقليمية أو الخارجية.

وقد انحصر دور مصر كقوة إقليمية مع الغزو العثمانى عام 1517، فأصبحت ولاية تابعة للدولة العثمانية بعد أن كانت قاعدة لإمبراطورية كبرى فى العصرين الأيوبى والمملوكى. وقد نتج عن انحسار دور مصر الإقليمى فى العصر العثمانى إلى تأثرها بظروف الدولة العثمانية، ولكنها حاولت - غير مرة - أن تسترد دورها التاريخى، ولكن الظرف لم يكن موافقاً فى أغلب الأحوال، وخاصة مع قيام الحركة الاستعمارية الأوروبية، التى عرفتها مصر مع قدوم الحملة الفرنسية (1798 - 1801)، والتى كان لها دور فعال فى اليقظة التى جعلت المصريين يدركون خطورة استمرار الأوضاع التى كانت سائدة فى مصر قبل الحملة، والسعى لإبراز الكيان المصرى، وهى ظروف ساعدت محمد على فى الوصول إلى السلطة عام 1805، وتبنى مشروع النهضة التى سبقت النهضة اليابانية بنحو نصف القرن ولكنها عجزت عن أن تؤتى أكلها بسبب الوضع الجيوبوليتيكي الذى جعل مصر مطمعاً للقوى الاستعمارية الكبرى.

كان محمد على أكثر من عاصروا تجربة الزحف الغربى - ممثلاً فى الحملة الفرنسية - فهماً لدلالة ذلك الحدث التاريخى بالنسبة للدولة العثمانية، فأدرك أن ضعف هذه الدولة الإسلامية مرده إلى تخلفها الحضارى عن الغرب، وأن ما حدث فى مصر لا بد أن يتكرر فى مواقع أخرى من بلاد الدولة العثمانية، وأنه لا منجاة للدولة من المصير الذى يتهددها

إلا إذا تزودت بعوامل القوة والمنعة التي جعلها تصمد في وجه الغرب، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا بسد فجوة التخلف الحضارى الذى تعاني منه البلاد.

غير أن محمد على باشا كان جندياً ألبانياً ساعدته ظروف مصر على أن يلى أمرها، ولا يتيح له مركزه أن يصلح من شأن الدولة كلها، ففكر فى أن يحقق ما يهدف إليه فى مصر، فيقيم فيها دولة نموذجية حديثة تحقق له ولأسرته من بعده الظروف الموضوعية التى تتيح له ولهم فرصة إقامة دولة مركزية إقليمية قوية. أى أنه كان صاحب مشروع سياسى نهضوى يهدف إلى تحويل مصر إلى قوة عسكرية وسياسية حديثة تحمى المنطقة كلها من عدوان الغرب، لا عن طريق المواجهة، ولكن عن طريق التزود بأسباب القوة التى تحقق نوعاً من توازن القوى مع الغرب تجعل الأخير يتعامل معها معاملة الند للند.

ولكن مثل هذا المشروع السياسى الطموح يحتاج إلى موارد مالية ضخمة لا يستطيع محمد على الحصول عليها من خارج مصر، فلا مفر أمامه من أن يدبرها فى مصر ذاتها عن طريق إدارة الاقتصاد وتوجيهه، ولما كانت الزراعة تمثل النشاط الاقتصادى الرئيسى فكان من الطبيعى أن يتجه محمد على إلى تنظيم الزراعة، ووضعها تحت إشراف الدولة وإدارتها، وخاصة أن موارد الخزانة تأتى من ذلك القطاع الهام. فقام بإلغاء نظام الالتزام ووضع يد الدولة على أطيان الرزق الموقوفة على أغراض الخير ودور العبادة. واتجه إلى تطوير الزراعة عن طريق إقامة مشروع متكامل للرى ساعد على زيادة الرقعة الزراعية نحو 20% عند منتصف القرن التاسع عشر، واحتكرت الدولة الإنتاج الزراعى وتولت تسويقه فى الداخل والخارج⁷.

ولما كان بناء جيش حديث يتصدر المشروع السياسى لمحمد على فقد حرص على أن يعتمد الجيش الحديث فى معداته على الصناعة المحلية. وهكذا أنشأ محمد على قطاعاً صناعياً حديثاً إلى جانب الصناعات الحرفية التقليدية وتولت الدولة إدارة المصانع الحديثة، كما احتكرت الإنتاج الحرفى، ولكن الإنتاج لم يتخذ طابع النمو المطرد لارتباطه

⁷ للمزيد من التفاصيل حول تجربة مصر فى عصر محمد على راجع:

رعوف عباس (محرر)، إصلاح أم تحديث؟ مصر فى عصر محمد على، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 2000، انظر أيضاً: أحمد أحمد الحتة: الزراعة المصرية فى عصر محمد على، القاهرة 1954، على الجرتلى: الصناعة فى مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، القاهرة 1954، أحمد عزت عبد الكريم: تاريخ التعليم فى مصر فى عصر محمد على، القاهرة 1936.

بالطلب الحربى، فيزداد معدله كلما زادت حاجة الجيش والأسطول إلى الإنتاج الصناعى، ويتناقص معدله عندما يقل الطلب العسكرى، ولذلك عندما أنقص حجم الجيش فى أواخر حكم محمد على، هبط الطلب على الإنتاج الصناعى هبوطاً شديداً، مما أدى إلى أفول نجم الصناعة. أضف إلى ذلك التزام مصر بتنفيذ المعاهدة الموقعة بين بريطانيا والدولة العثمانية عام 1838 والتي قضت بإلغاء الاحتكار والأخذ بسياسة الاقتصاد الحر، مما عرض الصناعة الوليدة فى مصر لفقد أسواقها والعجز عن منافسة المصنوعات الأوروبية.

وقد جاء اهتمام محمد على بإقامة نظام التعليم الحديث مرتبطاً بحاجة الدولة إلى الكوادر الفنية والإدارية والعسكرية التى لم يكن باستطاعة نظام التعليم التقليدى (فى الكتاتيب والمدارس والأزهر) يستطيع أن يوفرها له، ولذلك اضطر محمد على إلى إنشاء المدارس التى تعد أولئك الأولاد لسد حاجة الدولة فى مختلف المجالات، كما تأثرت الصناعة اتساعاً وانكماشاً بالطلب الحكومى، تأثر أيضاً النظام التعليمى الذى كان محدوداً مرتبطاً بحاجة الدولة إلى الموظفين، ولا يهدف إلى نشر التعليم ولا يستهدف تقديم خدمة تعليمية للجماهير - على عكس ما رأينا فى التجربة اليابانية- غير أن نظام التعليم الحديث والبعثات التعليمية التى أوفدت إلى أوروبا (والتي كان رفاة الطهطاوى واعظاً لأول واحدة منها) وكذلك حركة الترجمة التى تبناها ساعدت على تطوير الحياة الثقافية فى العالم الغربى فى ذلك العصر.

ولما كانت الدولة قد حملت على عاتقها مهمة إدارة الاقتصاد والمشروعات الاقتصادية الحديثة فقد أدى ذلك إلى تطوير الإدارة وإقامة الدواوين الخاصة بكل مجال من المجالات التى أصبحت نواة للنظام الوزارى الذى أدخل فى عهد إسماعيل، وقد استخدم محمد على جيشه الحديث فى دعم الدولة العثمانية فى الجزيرة العربية وفى ضم السودان والقضاء على الثورة اليونانية ثم التمرد على السلطان وضم بلاد الشام، مما أدى إلى قلب ميزان القوى فى منطقة شرق البحر المتوسط ودفع الدول الكبرى - وعلى رأسها بريطانيا - للتدخل لتحجيم قوة محمد على، على النحو الذى حدث فى مؤتمر لندن 1840 وفى فرمان الذى أصدره السلطان عام 1841 الذى جعل مصر ولاية وراثية تحكمها أسرة

محمد على مع إنقاص حجم الجيش المصرى بدرجة كبيرة، وانحسر نتيجة لذلك دور الدولة فى إدارة الاقتصاد بالتزامها بتطبيق المعاهدة الإنجليزية - العثمانية الخاصة بإلغاء الاحتكار.

وبغياب دور الدولة كممول أساسى للإنتاج الزراعى مع عدم وجود بديل وطنى يتمثل فى رأس المال المحلى لقيام محمد على بتصفية كبار التجار ومصادرة أموالهم فى بداية حكمه، أصبح هناك فراغ كبير فى السوق المصرية ثم جاءت رؤوس الأموال الأجنبية لتملأه، إما فى صورة استثمارات مباشرة، أو فى شكل قروض للدولة تعينها على استكمال مشروعات البنية الأساسية التى تيسر سبل ربط السوق المصرية بالسوق الرأسمالية العالمية (كالرى والنقل والمرافق العامة)، أو فى صورة مشروعات استراتيجية تخدم المصالح الأجنبية بالدرجة الأولى (مثل مشروع قناة السويس ومشروع السكك الحديدية)، وقدمت الامتيازات الأجنبية والنظام القضائى القنصلى ثم المختلط المظلة القانونية التى تحمى رأس المال الأجنبى وتكرس سيطرته على الاقتصاد المصرى⁸.

وهكذا شهد النصف الثانى من القرن التاسع عشر نصب شباك التبعية حول مصر، التى أدت - فى نهاية الأمر - إلى تحويل مصر إلى وحدة متخصصة فى إنتاج المواد الأولية (وخاصة القطن) لخدمة السوق الرأسمالية الأوروبية. وكان من الطبيعى أن يتوج هذا التحول بالتدخل السياسى الأجنبى بحجة حماية المصالح الأجنبية فى مصر، الذى بلغ ذروته بالاحتلال البريطانى لمصر عام 1882.

لقد كان التغيير الذى شهدته مصر فى ظل المشروع السياسى لمحمد على والذى حاول الخديو إسماعيل أن يتابعه فى ظروف تاريخية غير مواتية، بما أسفر عنه من تحولات أرسى قواعد الدولة الحديثة فى مصر، كان ذلك التغيير مشروعاً لحاكم فرد حاول الاستفادة من ظرف تاريخى معين، ولم يأت نتاجاً للتطور الطبيعى للمجتمع المصرى (على نحو ما رأينا فى التجربة اليابانية) ولم تكن الجماهير طرفاً فيه، ولم يهتم النظام بتعبئتهم لدور محدد يلعبونه فى التجربة رغم إدخال نظام التجنيد العسكرى ورغم إقامة نظام التعليم الحديث، ولكن تلك التطورات كانت تلبى حاجة معينة عند الحكام ولا تهدف

⁸ إنظر: رعوف عباس حامد، المجتمع المصرى فى القرن التاسع عشر، القاهرة 1989.

إلى صهر الجماهير فى بوتقة المواطنة، أو دعم الشعور بالانتماء الوطنى. ورغم ما حققته الصحافة من انتشار منذ عهد الخديو إسماعيل، وما عرفته مصر من نهضة ثقافية عندئذ إلا أن التطور جاء سطحياً، مقصوراً على نخبة محدودة من المصريين والمتمصرين، ولم يضرب بجذوره فى أعماق المجتمع، مما أوجد نوعاً من الازدواجية الثقافية، احتلت الثقافة التقليدية الموروثة مساحة واسعة بفضل تغلغلها بين الجماهير وامتداد جذورها فى أعماق التاريخ، وظلت الثقافة الحديثة طافية على السطح حيث نخبة المثقفين.

وقد بذل رفاة الطهطاوى جهداً كبيراً فى الربط بين الثقافتين، وفى استخلاص ثقافة عربية جديدة تجمع بين إيجابيات الموروث وإيجابيات المكتسب وتلبى حاجات المجتمع فى مرحلة التحول إلى العصر الحديث.

* * *

ويتضح مما سبق أن اليابان ومصر مرتا بمرحلة التحول من المجتمع التقليدى إلى المجتمع الحديث فى ظروف غلب عليها الاستجابة لتحدى العدوان الغربى، ومن ثم كان بناء قوة عسكرية حديثة يشكل حجر الزاوية فى تجربتهما ربما اتصل ببناء تلك القوة من مشروعات تنموية اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية ولكن تلك الملامح المتشابهة بين تجربة اليابان وتجربة مصر لا تعنى تماثل التجريبتين، فقد قاد التحول فى التجربة اليابانية فريق من النخبة العسكرية الإقطاعية التى حركتها الرغبة فى إنقاذ البلاد من مهانة الخضوع للسيطرة الأجنبية على حين جاءت المبادرة فى التجربة المصرية من جانب الحاكم الفرد الذى ينشد لنفسه مجداً شخصياً ويتعالى على المصريين الذين كانوا أداة مشروعه ودعامته. وكانت وراء التجربة اليابانية مرحلة تحول اقتصادية واجتماعية امتدت لما يقرب من نصف القرن، بينما كانت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية فى مصر عند بداية التحول تكاد تكون ثابتة عند أنماطها التقليدية. وإذا كانت إصلاحات مايجى تمثل قوة الدفع لتحقيق النمو الرأسمالى فى اليابان، فقد جاءت إصلاحات محمد على ثم إسماعيل قريبة الشبه بجراحة التجميل تغير المظهر دون الجوهر. وعلى حين اعتمدت التجربة اليابانية على تعبئة الجماهير فى إطار الشعور الوطنى، غيبت الجماهير

عمداً من التجربة المصرية، ولذلك عندما عصفت بها الأنواء وقفت الجماهير موقف المتفرج.

ويظل هناك فارق جوهري فيما يتصل بالأوضاع السياسية للبلدين، فقد كانت اليابان بلداً مستقلاً، بينما كانت مصر ولاية تابعة للدولة العثمانية، ولعبت اليابان دور القوة التوسعية الاستعمارية متبعة نفس أساليب الغرب، على حين كانت حركة الجيش المصرى خارج حدوده إما خدمة للدولة العثمانية أو محاولة لتحقيق طموح سياسى لحاكم مصر، ومن ثم كان حصاد التحرك المصرى خارج الحدود سلبياً على التجربة المصرية، على حين كان التوسع اليابانى الخارجى مكملاً لعناصر القوة على الصعيدين الاقتصادى والسياسى.

الفصل الأول

فوكوزاوا والطهطاوى: صورة قلمية

فى خضم الأحداث التى شهدتها فترة التحول إلى الدولة الحديثة فى اليابان ومصر التى عرضنا لها فى الفصل السابق لعبت الظروف الموضوعية لكل من البلدين دوراً هاماً فى تحديد ملامح حقبة الانتقال التى حققت نتائجها فى اليابان وعجزت عن تحقيقها فى التجربة المصرية. ومهما كان اختلاف الظروف والمعطيات والنتائج، فإن لكل من التجريبتين جانبها الثقافى الذى تطلب جهداً فكرياً لمعالجة متطلبات مرحلة التحول، ومثل ذلك الجهد يحتاج إلى رواد من نوع فريد، يدركون أبعاد المرحلة، ويتمتعون بالقدرة على استشراف المستقبل، ويصوغون ذلك كله فى أطر فكرية تهدف إلى مساعدة مجتمعاتهم على المضى قدماً على طريق النهضة. وقد لعب فوكوزاوا فى اليابان دوراً شبيهاً بذلك الذى لعبه الطهطاوى فى مصر.

ونلقى فى هذا الفصل بعض الضوء على حياة كل منهما وتكوينه الثقافى، قبل أن نصحبهما فى رحلة تهدف إلى استكشاف أبعاد فكر كل منهما.

فوكوزاوا يوكيتشى (1835 – 1901)

ولد فوكوزاوا يوكيتشى فى العاشر من يناير 1835 بمدينة أوساكا لأب من صغار الساموراي، ينتمى إلى عشيرة أوكودايرا حكام ناكاتسو بمقاطعة بوذن بجزيرة كيوشو . وكان والده مسئولاً عن الشؤون المالية للعشيرة الإقطاعية، يتولى تسويق محصول الأرز، ويتفاوض مع التجار فى أوساكا للحصول على القروض التى يحتاجها سيده. وكان الوالد يعد العمل فى خدمة سيده واجباً لا مفر منه بحكم التقاليد وتأثره بالثقافة الكنفوشية الصينية⁹.

⁹إعتمدنا بصفة أساسية على الترجمة الذاتية لفوكوزاوا وعلى كتاب كارمن بلاكر انظر:

Fukuzawa Yukichi, The Autobiography of Fukuzawa Yukichi, tras. Eiichi Kiyooka, Columbia Univ Press 1968; Carmen Blaker The Japanese Enlightenment A study. Cambridge Univ. Press 1964.

ولم يقدر لفوكوزاوا أن يعرف والده، فقد مات الأب عندما كان فوكوزاوا طفلاً في منتصف العام الثاني من عمره، فعادت أمه بأولادها: فوكوزاوا وشقيقه الأكبر وبناتها الثلاث إلى ناكاتسو حيث عاشت الأسرة في منزلها تعاني الفاقة والعوز، فلم تكن كمية الأرز التي تتلقاها الأسرة من السيد كمعاش مستحق لها تكفى لسد الرمق، مما اضطرهم إلى البحث عن عمل يستعينون به على مواجهة ضرورات الحياة. وقد اضطر فوكوزاوا نفسه عندما كان طفلاً أن يعمل في إصلاح القباقيب الخشبية وغيرها من الأعمال الأخرى.

وقد بذلت والدته جهداً كبيراً لتشجيعه عندما كان طفلاً على أن يعد نفسه حتى يصبح كاهناً بوذياً لينجو بنفسه عندما يكبر من أن يصبح من صغار الساموراي كوالده حيث يتحدد الموقع الاجتماعي في ظل النظام الإقطاعي وفقاً لوضع الأب، وحيث كان صغار الساموراي ملزمين بالانحناء فيما يقرب من وضع السجود في حضرة سادتهم من كبار الساموراي، كما أنه ليس من حق صغار الساموراي أن يحلموا بتخطي وضعهم الاجتماعي الموروث. لذلك كره فوكوزاوا النظام الإقطاعي منذ طفولته، وعده مسئولاً عن وفاة والده، وتمنى - بينه وبين نفسه- أن يعمل على إسقاطه. ولم ينس أبداً ما تعرض له شقيقه الأكبر من امتهان عندما وجه خطاباً إلى رئيس ديوان السيد الإقطاعي فرده له لأنه لم يستخدم عبارات التفخيم التي تليق بمقام المرسل إليه، فاعتبر فوكوزاوا أنه من حماقة بمكان أن يظل مقيماً في ناكاتسو عرضة للإذلال والهوان وعقد العزم على الهرب منها¹⁰.

ولكنه لم يبد اهتماماً بأن يسلك سبيل الخدمة الدينية البوذية، وأبدى اهتماماً بالتراث الصيني شأنه في ذلك شأن والده. وعندما كان صبياً التحق بمدرسة محلية يديرها معلم يدعى شيرايشي حيث تعلم القراءة والكتابة وبعض النصوص الأدبية. وحانت له فرصة مغادرة ناكاتسو عام 1854 عندما كان في التاسعة عشر من عمره، فقد أثار قدوم الأسطول الأمريكي بقيادة الكومودور بيرى مخاوف الساموراي، وجعلهم يفكرون في تعلم القتال بالأسلحة النارية، ويتجهون إلى نجاساكي حيث كانت المحطة التجارية

¹⁰The Autobiography, P. 19.

الهولندية فى جزيرة ديشيما (فى مواجهة نجاساكى) هى المكان الوحيد الذى يمكن التعرف من خلاله على كل ما اتصل بحضارة الغرب. وتقرر إيفاد ابن السيد الإقطاعى إلى هناك لتعلم هذا الفن، وإختيار فوكوزاوا ليذهب معه كخادم له، فرحب فوكوزاوا بهذه المهمة للتخلص من ناكاتسو ذات الأفق المحدود على حد قوله.

وفى نجاساكى تعلم فوكوزاوا الأبجدية الهولندية وبعض المبادئ النظرية للأسلحة النارية، ولكنه قرر السفر إلى إيدو Edo (التي أصبحت تعرف باسم طوكيو) ليعمل فى خدمة طبيب كان والداً لأحد أصدقائه متعللاً لسيده الشاب بالحاجة إلى زيارة والدته فى ناكاتسو، فما كاد يسمح له بالسفر حتى فر إلى إيدو. ولما كان صفر اليدين والرحلة عندئذ طويلة شاقة، فقد عرج على أوساكا حيث كان شقيقه الأكبر يعمل فى نفس الوظيفة التي كان يشغلها والده، وعندما علم الأخ الأكبر منه أنه فر من خدمة سيده وأن وجهته إيدو، لم يقره على ذلك، وطلب منه أن يبقى معه فى أوساكا.

وفى أوساكا، التحق فوكوزاوا بمدرسة خاصة يديرها أوجاتا كو إن (1810 - 1863) الذى كان طبيباً وأحد الدارسين المعدودين للعلوم الهولندية، وفى تلك المدرسة بدأ فوكوزاوا عام 1855 يدرس تلك العلوم لمدة ثلاث سنوات من بينها اللغة الهولندية التي أتقنها والتشريح والطب والفيزياء والكيمياء.

وفى ذلك الوقت، كانت الدراسات الهولندية تواجه صعوبات جمة، فعدد الكتب المتاحة كان قليلاً، كما كان ذلك النوع من المعرفة يلقي معارضة من الساموراي وأصحاب الثقافة الصينية التقليدية، وكان الطلاب وأساتذتهم عرضة للاغتيال من وقت لآخر. ووجد فوكوزاوا نفسه موضع كراهية جميع أهله فيما عدا أمه، ولكنه وغيره من تلاميذ تلك المدرسة أقبلوا على الدراسة بحماس كبير، يصلون الليل بالنهار¹¹.

وفى عام 1858 تلقى فوكوزاوا أمراً من سادته بالتوجه إلى إيدو ليتولى تدريس الهولندية فى مقر عشيرة ناكاتسو هناك حيث تولى تعليم اللغة الهولندية لعشرة من الطلاب جاءوا

¹¹Blaker, Op. cit., P. 4.

خصيصاً لهذا الغرض بعدما أدرك سادة الإقطاع أهمية التزود بلغة أجنبية لمتابعة التغيرات التي تمر بها البلاد.

ولكن فوكوزاوا أدرك أن معرفة الهولندية وحدها ليست السبيل الأمثل للتزود بالثقافة الحديثة، فقد زار يوكوهاما بعد وصوله إلى إيدو بوقت قليل ليلقى نظرة على المستوطنة التي سكنها الأجانب هناك بعد توقيع المعاهدات مع الدول الخمس، واكتشف أن معرفته بالهولندية التي اكتسبها خلال تلك السنوات لا نفع منها لأنه عجز عن التفاهم بها مع التجار الأجانب هناك، ويشير إلى ذلك في مذكراته بقوله:

"... عندما أردت أن أتحدث إليهم، بدا أن أحداً لم يفهم على وجه الإطلاق ما أقول، كما أنني عجزت تماماً عن فهم ما يقولون، كما عجزت عن قراءة لافتات المحلات والبطاقات الملصقة على الزجاجات التي يبيعونها. فأحسست بالخيبة المريرة ولكن الوقت لا يتسع للتحسر على ما فات، فقد تأكدت أن اللغة الإنجليزية هي أهم اللغات في التعامل في المستقبل، وأيقنت أن من يستطيع قراءة الإنجليزية والتحدث بها سوف يعد عالماً بشئون الغرب عندئذ¹².

لذلك قرر فوكوزاوا أن يتعلم الإنجليزية، غير أنه لم يكن هناك معلم للإنجليزية في إيدو، لذلك عقد العزم على أن يتعلمها بنفسه من خلال كتاب في المحادثة الإنجليزية اشتراه من يوكوهاما كما اشترى معه قاموساً إنجليزياً - هولندياً غالى الثمن طلب من العشييرة الإقطاعية أن تشتريه له. وكذلك شجع صديقاً له على دراسة الإنجليزية معه، وحقاً بعض التقدم.

وفى أواخر عام 1859، علم فوكوزاوا أن حكومة طوكوجاوا تنوى إرسال بعثة دبلوماسية إلى الولايات المتحدة الأمريكية للتصديق على معاهدة 1858 المبرمة بين البلدين، وتقرر أن ترافق إحدى السفن اليابانية السفينة الحربية التي سوف تحمل وفداً يابانياً من ثلاثة أعضاء إلى واشنطن. فصمم فوكوزاوا أن يسافر في تلك الرحلة، واستطاع أن يحصل على خطاب توصية لربان السفينة اليابانية المرافقة للبارجة الحربية وزاره في منزله

¹²The Autobiography, PP. 97 – 98.

ورجاء أن يسمح له بالسفر معه كخادم خاص له، فوافق الربان على ذلك. وبعد رحلة شاقة استغرقت 37 يوماً وصلت السفينة إلى سان فرانسيسكو في ربيع 1860. ولم يغادر البحارة سان فرانسيسكو التي ظلوا فيها لما يقرب من أربعة شهور. أتاحت خلالها لفوكوزاوا فرصة رؤية عجائب العلم ومظاهر الحياة اليومية في المجتمع الغربي التي لم يقع عليها في أى كتاب من قبل مما قرأه في اليابان. فانبهر بالمفاجآت التي شاهدها : البسط المفروشة على أرضية الفنادق، والعربات التي تجرها الخيول، والمشهد الغريب للرجال الذين يراقصون النساء. وكانت المرة الأولى التي تعرف فيها على التلغراف ، وعلى طريقة تكرير السكر. وبلغ سلوكه تجاه العادات الغربية التي شاهدها حد الشعور بالخجل، والحرص رغم أنه من الساموراى¹³. ويصف حاله - عندئذ بقوله: "لم يكن هناك جديد بالنسبة لى فيما يتعلق بالاختراعات والآلات الصناعية، ولكننى أحسست بالحيرة أمام أمور الحياة اليومية والعادات الاجتماعية وطرق التفكير"¹⁴

وقبل رحلة العودة، اشترى فوكوزاوا والمترجم تاكاهاما نسخة لكل منهما من قاموس وبستر Webster الذى كان أول قاموس يصل معهما إلى اليابان من هذا النوع¹⁵.

وبعد غيبة لمدة ستة شهور عاد فوكوزاوا ليرى اليابان وقد شملتها هيستريا العداة للأجانب. فقد تم اغتيال رئيس ديوان الشوجون المعروف بميله للغرب، وأصبح الشعار السائد هو: "إطردوا الأجانب"، ولكن ذلك لم يمنع فوكوزاوا من الاستمرار فى تدريس الهولندية فى مقر العشيرة بإيدو مع متابعة دراسة الإنجليزية. وبعد عودته بقليل نشر أول قاموس يابانى - إنجليزى، وعينته الحكومة مترجماً لرسائل القناصل بمكتب الشؤون الخارجية التابع لها، وهى وظيفة أتاحت له فرصة ممتازة لاستخدام الإنجليزية¹⁶.

وجاءت زيارة فوكوزاوا الثانية للغرب عام 1826 عندما رافق الوفد المرسل إلى أوروبا كمبرجم له، وذلك للتفاوض حول تأجيل فتح ميناءى هيوجو ونى جاتا للتجارة الأجنبية والسماح للأجانب فى إيدو وأوساكا. وقد أبحر الوفد فى نوفمبر 1861 على متن بارجة

¹³Ibid., P. 114.

¹⁴Ibid., P. 116.

¹⁵Ibid., P. 117.

¹⁶Wayne H. Oxford, The Speeches of Fukuzawa, A translation and a critical Study, The Hokuseido Press, Tokyo 1973. P. 114.

إنجليزية توقفت فى هونج كونج وسنغافورة وبعض موانئ المحيط الهندى ثم وصلت إلى السويس حيث هبط الوفد واستقل قطاراً إلى القاهرة التى مكث فيها يومين ثم استقل القطار إلى الإسكندرية ليبحر بالبارجة إلى مرسيليا عبر البحر المتوسط¹⁷ وفى أوروبا زار الوفد فرنسا وإنجلترا وهولندا وبروسيا وروسيا والبرتغال، وحرص مضيفوهم على أن يطلعوهم على كل ما يخطف الأبصار من عجائب الحضارة الغربية¹⁸.

ولم يدخر فوكوزاوا جهداً لتعلم كل ما يستطيع تعلمه وخاصة ما اتصل بالسياسة والاقتصاد وأمور الحياة اليومية التى لا يهتم الغربيون بالكتابة عنها فى كتبهم. ويشير إلى ذلك بقوله: "خلال هذه البعثة فى أوروبا، حاولت أن أتعرف على بعض الأشياء الشائعة المعروفة فى الثقافة الأجنبية، فلم أهتم بدراسة الأمور العلمية أو الفنية خلال تلك الرحلة لأننى أستطيع القراءة عنها فى الكتب عندما أعود إلى بلادى. ولكننى شعرت بالحاجة إلى معرفة أمور الحياة اليومية الشائعة مباشرة بين الناس، لأن الأوروبيين لا يذكرونها فى كتبهم غير أنها بالنسبة لنا أمور تستعصى على الفهم. ولذلك عندما ألتقى شخصاً ذا حيثية أطرح عليه أسئلة وأدون إجاباته فى مذكراتى، وعندما عدت من الرحلة بنيت أفكارى على هذه المذكرات وعلى البحث فى الكتب التى قمت بشرائها وأعددت كتابى الذى حمل عنوان "أمور غريبة" "Seiyo Jiho"¹⁹.

وعندما عاد فوكوزاوا إلى اليابان كانت حركة العداء للأجانب قد بلغت ذروتها. وأصبحت حياته مهددة بالخطر بسبب انتشار عصابات من الرونين (الساموراي الذين لا يتبعون سيداً ما) تتولى اغتيال كل ما عرف عنه التشيع للغرب أو ثقافته، فكانوا يظنون أن من يتولى تدريس علوم الغرب أو لغاته أفاق يضلل الناس ويمهد الطريق أمام الغرب للسيطرة على البلاد²⁰. ورغم ذلك استمر فوكوزاوا يدرس الإنجليزية فى المدرسة الصغيرة التابعة لعشيرته ويترجم الوثائق الأجنبية فى مكتب الشؤون الخارجية التابع للشوجون. وبلغ عدد نسخ الجزء الأول من كتابه "أمور غريبة" الذى طبع عام 1866 مائة وخمسون ألف نسخة نفدت فور صدورها، وطبع البعض نسخاً أخرى دون إنه بلغت مائة ألف نسخة، وتضمن

¹⁷The Autobiography, P. 125.

¹⁸Blacker, P. 6.

¹⁹The Autobiography, P. 133.

²⁰Ibid., P. 142.

الكتاب وصفاً لمؤسسات الحياة اليومية في أوروبا كالمستشفيات والمدارس والمعامل والمتاحف ومستشفيات الأمراض العقلية ونظام الضرائب وغيرها من أمور، وساعد على رواج الكتاب أنه صيغ بأسلوب مبسط يفهمه أى قارئ يابانى بسهولة ووضوح.

وقد دعم الكتاب شهرة فوكوزاوا ككاتب وخبير بشئون الغرب، وفتح باب النجاح أمام مؤلفاته اللاحقة التى نشر سبعة منها قبل سقوط حكومة طوكوجوا عام 1868 وكانت كل تلك الكتب إضافة إلى الكتب الثمانية التى نشرت فى العام الأول من عصر مايجى كانت معنية بتقديم معلومات أولية عن العلوم الغربية والأمور المتعلقة بالحياة اليومية فى الغرب²¹.

وفى يناير 1867 سافر فوكوزاوا إلى الولايات المتحدة الأمريكية مرة أخرى كمترجم لوفد أرسل إلى واشنطن لشراء بارجة حربية أمريكية، وبنادق لجيش الشوجون. وقد مكث الوفد أسبوعين فى سان فرانسيسكو ثم توجه إلى بنما بالباخرة وعبر المضيق بالقطار ثم أبحر من بنما إلى نيويورك، ومن هناك اتجهوا مباشرة إلى واشنطن حيث تولى وزير الخارجية تدبير أمور الصفقات التى جاءوا من أجلها، وعاد الوفد إلى اليابان فى يونيو، ويبدو أن فوكوزاوا لم يعد ينبهر بمظاهر الحياة الغربية كما حدث له من قبل، فركز فى مذكراته على موضوع البعثة وعلى مناقشاته لأحوال الوطن السياسية مع أحد زملائه المترجمين. ولكنه حصل هذه المرة على مكافآت مالية عن عمله الرسمى مع الوفد مكنته من شراء كمية كبيرة من الكتب ليستعين بها على تدريس علوم الغرب فى مدرسته. ويشير إلى ذلك فى مذكراته قائلاً:

"إشترت عدداً من القواميس المختلفة الأنواع، والكتب الدراسية فى الجغرافيا والتاريخ والقانون والاقتصاد والرياضيات وكل ما وصلت إليه يدي، وكان معظمها أول نسخ من تلك الكتب تصل إلى اليابان"²².

وخلال أحداث انقلاب مايجى عام 1868، استمر فوكوزاوا فى الكتابة والتدريس بمدرسته، والتزم جانب الحييدة طوال الأحداث لأنه لم يكن متحمساً لأى من الطرفين، كما

²¹Blacker, P. 8.

²²The Autobiography, P. 119.

لم يكن لديه طموح سياسى شخصى، وفى ربيع 1868 نقل أسرته ومدرسته إلى مبنى جديد اشتراه فى منطقة تدعى شنسنزا Shinsenza، وفى أبريل أصبح باستطاعته متابعة التدريس بالمدرسة التى يملكها. التى كانت تتسع لإقامة مائة طالب وبها مكتبة تضم الكتب التى اشتراها من أمريكا، وبذلك أصبح باستطاعة الطلاب استخدام النسخ الأصلية للكتب بدلاً من الاعتماد على النسخ المنقولة بخط اليد²³. وأطلق على المدرسة إسم Keio Gijuku (مدرسة كيو الخاصة) وحصل من الطلاب المصروفات الدراسية التى لم تكن تعرفها اليابان من قبل، حيث كان الطالب يدفع ما تيسر له، فوضع فوكوزاوا نظاماً ثابتاً لذلك على نحو ما شاهده فى الغرب.

وطوال الأحداث التى تلت انقلاب مايجى لزم فوكوزاوا مدرسته رغم تناقص أعداد الطلاب وشيوع الاضطرابات فى المدينة، وحتى عندما دخل الجيش الإمبراطورى إيدو ووقعت معركة أووينو، كان فوكوزاوا يدرس مبادئ الاقتصاد السياسى لمن بقى من الطلاب الذين كانوا 18 طالباً فقط.

وقد كتب فوكوزاوا يصف أحوال التعليم فى اليابان عند وقوع انقلاب مايجى: ²⁴فى ذلك الوقت كانت كل المدارس التى كانت تدعمها حكومة الشوجون قد أغلقت وتفرق معلموها. ولم يكن النظام الجديد مهتماً بعد بأمور التعليم فلم يبق فى البلاد كلها مدرسة تقدم تعليماً حقيقياً سوى مدرسة كيو". ويشير إلى أن مدرسة كيو بقيت حتى عام 1873 على الأقل هى المدرسة الوحيدة التى تدرس علوم الغرب²⁵. ونتيجة لذلك ازداد إقبال الطلاب على الالتحاق بالمدرسة زيادة كبيرة خلال تلك الفترة والسنوات التالية لها وتراوح عدد الطلاب ما بين مائة ومائتين²⁶.

ويذكر فوكوزاوا أنه بدا وكأنه قد أصبح المسئول الوحيد، عن تقديم علوم الغرب وكانت اللغة الرئيسية فى مدرسته هى الإنجليزية واحتلت الصينية المرتبة الثانية بعد أن كانت لها المكانة الأولى فى اليابان من قبل. وبينما كان الطلاب فى المدارس الأخرى يبدؤون بتعلم

²³Ibid., PP. 119 – 200.

²⁴ Ibid. PP. 210-11.

²⁵Ibid., PP. 213.

²⁶Oxford, P. 16.

الصينية قبل الإنجليزية كانت مدرسة كيو تبدأ بتدريس الإنجليزية ثم يأتي دور الصينية فيما بعد وكثيراً ما كان الطلاب لا يستطيعون قراءة الصينية مطلقاً رغم قراءتهم للإنجليزية بسهولة²⁷.

وأيقن فوكوزاوا أن مهمته الحقيقية في الحياة هي تدريس علوم الغرب وأن إحداث تغيير جذري في المعرفة مطلوب بإلحاح لخلق أمة متحضرة في اليابان مسلحة بالعلوم اللازمة في زمن الحرب والسلم وخاصة علوم الغرب²⁸. كما تحتاج إلى تعليم اليابانيين قيمة العلم وروح الاستقلال ولتحقيق هذا الغرض أوقف فوكوزاوا ما بقي من عمره لتنوير الشعب الياباني وتغيير طرق التفكير عنده من جذوره²⁹. وفي يونيو 1868 اعتذر عن عدم قبول عدداً من المناصب عرضتها عليه حكومة مايجي الجديدة بما في ذلك الإشراف على مدارس الحكومة. وفي أغسطس تخلى عن مرتبة الساموراي وأصبح من عامة الناس. ووجه كتاباته النقدية إلى لفت نظر اليابانيين إلى خطأ التماذي في إهمال العلوم وروح الاستقلال³⁰.

وفي مارس 1871 نقل فوكوزاوا مدرسته إلى مزرعة تبلغ مساحتها نحو عشرة أفدنة كانت تملكها عشيرة شيمابارا في منطقة ميتا Mita بطوكيو تطل على الخليج، وحتى يحصل فوكوزاوا على تلك الأرض كان يجب أن تصادرها الحكومة أولاً ثم تقوم بتأجيرها له. ولحسن الحظ طلب محافظ طوكيو في ذلك الوقت من فوكوزاوا أن يقترح عليه إقامة نظام للشرطة على النمط الغربي، فقدم فوكوزاوا المشورة للمحافظ في مقابل قيام الأخير بترتيب إجراءات تأجير الأرض لفوكوزاوا وما لبث أن اشتراها من الحكومة بعد ذلك بوقت قصير³¹.

ويصف فوكوزاوا موقع مدرسة كيو قائلاً³²: "استخدمنا القصر السابق للفصول الدراسية وأماكن إقامة السيدات لمبيت الطلاب، وكانت مساحة الأرض واسعة بصورة مرضية

²⁷The Autobiography, P. 214.

²⁸Ibid., P. 214.

²⁹Blaker, P. 19.

³⁰Oxford, P. 16.

³¹Ibid., P. 17.

³²The Autobiography, PP. 219 – 20.

وعندما احتجنا المزيد من المساحة اشترينا بثمن متواضع البيوت الخالية التي كانت تملكها بعض الأسر الإقطاعية في المناطق المجاورة وحولنا تلك البيوت إلى ملحق لإقامة الطلاب وبذلك تحولت مدرستنا إلى مؤسسة كبرى وازداد عدد الطلاب تبعاً لذلك وكان هذا الانتقال وإعادة التنظيم يمثل مرحلة جديدة في تاريخنا".

ولكن استمرار هذه المدارس الكبيرة في أداء رسالتها دون موارد خاصة أو معونة مالية كان من الصعوبة بمكان، ولما كان معظم الطلاب من الساموراي السابقين فإن القرارات التي صدرت عام 1871 وأثرت على أوضاع الساموراي كان لها انعكاسها السلبي على المبالغ التي يمكن أن ينفقوها على التعليم. كما أن الظروف الاقتصادية التي مرت بها البلاد وخاصة في سنوات التضخم 1877 - 1881 جعلت الكثير من الطلاب الساموراي يتركون المدرسة بسبب عجزهم عن سداد المصروفات. وللتغلب على تلك العقبات المالية ضمناً لاستمرار المدرسة في أداء رسالتها قام فوكوزاوا بدعم ميزانيتها من ماله الخاص كما حاول عبثاً الحصول على قروض من الحكومة ومصادر التمويل الخاصة ويصف تلك الأزمة قائلاً³³: "رغم أنه لم تكن لدينا موارد مالية استطعنا تدبير مرتبات المدرسين باقتسام المصروفات الشهرية بينهم. ولما كان جميع المدرسين من خريجي المدرسة فقد قبلوا برحابة صدر ما يحصلون عليه من أجور ضئيلة، ولم أحصل لنفسى على مليم واحد بل قدمت كل ما أستطيع لسد حاجات المدرسة وفعل المدرسون نفس الشيء رغم أنه كان باستطاعتهم الحصول على رواتب كبيرة لو التحقوا بأعمال أخرى ولكنهم فضلوا البقاء في كيو فبدوا وكأنهم قد تبرعوا برواتبهم للمدرسة".

وعلى كل، فإن الالتحاق بمدرسة كيو في تلك الفترة جاء انعكاساً للتغيرات التي شهدتها اليابان فزادت نسبة العامة بين الطلاب من الثلث إلى ما يتجاوز النصف عام 1875 نتيجة التضخم الذي أدى إلى زيادة دخول الفلاحين الميسورين بالقدر الذي جعلهم يستطيعون إلحاق أبنائهم بمدرسة كيو³⁴.

³³Ibid., PP 223 – 24.

³⁴Shunraku, Nishikawa, Profiles of Educator, fukuzawa Yukichi (1835 – 1901, UNESCO Magazine 1990, PP. 19 – 20.

واعتبر فوكوزاوا التعليم العام أمراً ضرورياً لتحقيق الاستقلال لكل فرد في المجتمع وكان هدف مدرسة كيو تزويد الطلاب بالمستوى الأولى للعلوم الحديثة. وتتضمن الكتب الدراسية التي استخدمتها المدرسة في العقد الأول من عصر مايجي والتي تحفظ الآن بمكتبة جامعة كيو الكثير من الكتب الدراسية الخاصة بالمدارس الابتدائية المطبوعة بالولايات المتحدة وإنجلترا وبعض تلك الكتب كان مقرراً في تلك البلاد على طلاب الفرقة الأولى أو الثانية بالمدارس الابتدائية وكان الطلاب البالغون في مدرسة كيو يستخدمون تلك الكتب كمصدر للمعرفة الجديدة. فقد كانت سياسة فوكوزاوا تقوم على دعم التعليم العام الأساسي أولاً، وحتى بعد تأسيس جامعة طوكيو عام 1877 أحس أن الوقت ما زال مبكراً بالنسبة لمدرسة كيو لتدخل مرحلة التعليم العالي في برامجها، ولم يتم فوكوزاوا بتنظيم الأقسام الجامعية بالمدرسة إلا عام 1890 واستطاع عندئذ أن يحصل على تبرعات قدمها 4000 من خريجي المدرسة ومن غيرهم من المواطنين، وبذلك بدأت أول جامعة خاصة في اليابان نشاطها في خدمة التعليم العالي بثلاثة أقسام هي القانون والاقتصاد والأدب، وتولى رئاسة كل قسم من تلك الأقسام أستاذ أمريكي وبلغ عدد طلاب الأقسام الثلاثة تسعة وخمسين طالباً³⁵.

ويذكر فوكوزاوا في سيرته الذاتية أن الهدف من الجهود التي بذلها لم يكن مجرد جمع الشباب وإعطائهم خلاصة ما تحتويه الكتب الأجنبية، ولكن كان ما يسعى إليه هو فتح أبواب اليابان المغلقة ليسطع من خلالها نور الحضارة الغربية³⁶. وقد وجه فوكوزاوا كل كتاباته لتحقيق هذا الهدف، تلك الكتب التي نشرت طوال حياته وحقت درجة عالية من التداول ومن أبرز تلك الكتب (تشجيع التعلم) ويضم مجموعة من المقالات التي نشرت تباعاً فيما بين 1872 و1876 كتبت بأسلوب سهل وتناولت بالنقد الكثير من الأفكار الشائعة وبلغ أرقام مبيعاتها 3.4 مليون نسخة وكان العمل الثاني الذي بلغ حداً كبيراً من الشهرة والانتشار هو كتاب "حول نظرية الحضارة" الذي نشر عام 1875 ويتضمن بحثاً في طبيعة الحضارة بطريقة أكاديمية. وفي عام 1878 نشر كتيبين ناقش فيهما الخيارات

³⁵Fukuzawa Yukichi, On Education, trans. Eiichi Kiyooka, Tokyo Univ, Press 1985, The Introduction.

³⁶The Autography, P. 264.

السياسية للحركة السياسية المعاصرة أحدهما بعنوان "الخطاب الشعبى حول حقوق الشعب" والثانى بعنوان "الخطاب الشعبى حول الحقوق الوطنية". وفى عام 1881 نشر نقداً مستقيماً للاتجاهات السائدة عندئذ بعنوان "تعليق المشاكل الجارية" عالج فيه وضع اليابان فى الشرق فى مواجهة العدوان الغربى. كما نشر عدداً من المقالات عن وضع المرأة أبرزها "فى المرأة اليابانية" الذى نشر 1885، و"عرض للتعليم الضرورى للمرأة" نشر عام 1899 ونشرت مجموعة مقالات فى موضوعات متفرقة عام 1897 وكذلك سيرته الذاتية التى أملاها على سكرتيره عام 1898³⁷.

كما أسس فوكوزاوا جريدة يومية حملت عنوان Jiji shimpo (الزمان) نشر فيها معظم مقالاته منجمة بعد عام 1882. وأعلنت سياسة الجريدة فى عددها الأول التى تتلخص فى نشر مبادئ الاستقلال التى كانت المبدأ الذى اتبعته مدرسته طوال ربع القرن، وفى ذلك يقول فوكوزاوا: "أريد أن يكون تعليمنا مستقلاً لا يعتمد على ما يقدمه لنا الغرب من سقط المتاع. نريد أن تكون تجارتنا مستقلة لا تخضع لهم. نريد أن يكون قانوننا مستقلاً لا يخضع لضغوطهم. نريد أن تكون عقيدتنا مستقلة لا تطأها أقدامهم. وباختصار لقد جعلنا استقلال بلادنا هدف حياتنا وكل من يشاركوننا هذا الهدف هم أصدقاء لنا ومن ينكرون علينا ذلك هم أعداء لنا"³⁸.

وكان فوكوزاوا هو أول من ابتدع فن الخطابة فى اليابان وصاغ المصطلح الخاص به فلم يكن فن الخطابة معروفاً فى المجتمع اليابانى التقليدى، واعتقد العلماء أن اللغة اليابانية تفقد تأثيرها إذا استخدمت فى الحديث إلى جمع من المستمعين، ولكن فوكوزاوا برهن ببلاغته أن الخطابة باليابانية ليست ممكنة فحسب، بل وسيلة فعالة لنشر فكرة الاستقلال. وفى عام 1874 أسس جمعية ميثا للخطابة، وفى السنة التالية شيد قاعة ميثا للخطابة داخل الحرم الخاص بمدرسته.

ورغم أن فوكوزاوا كان يبث الدعوة لقيم غربية بعينها ومبادئ فلسفية تنويرية، إلا أنه ظل وطنياً قحاً. وقد شارك بصورة ما فى الحركة الليبرالية فى الثمانينات والتسعينات من

³⁷انظر قائمة بمؤلفات فوكوزاوا المنشورة فى:

Oxford, Appendix C, PP. 278 – 281.

³⁸Blaker, PP. 11 – 12.

القرن التاسع عشر وشهد منجزات اليابان الحديثة فى الحرب الصينية اليابانية (1894 - 1895) كما شهد صدور دستور مايجى فى 1889 ولكن السبعينات كانت أكثر سنوات حياته تميزاً عندما كان شخصية بارزة فى اتجاه اليابانيين إلى إعادة اكتشاف أنفسهم فى ضوء معرفتهم الجديدة بالغرب، وتمثل كتاباته فى السبعينات المزج بين القيم الموروثة وتلك المكتسبة والنظرات النقدية فيهما³⁹.

رفاعة الطهطاوى (1801 - 1873)

وعلى نقيض فوكوزاوا، لم يترك الطهطاوى لنا مذكرات أو سيرة ذاتية مثل تلك التفاصيل التى ذكرها فوكوزاوا عن طفولته وأسرته، وطوال حياته العلمية لم يتحدث الطهطاوى عن المرحلة السابقة على ذهابه إلى باريس واعظاً للبعثة التعليمية الأولى التى أرسلها محمد على إلى هناك. وكان عمر الطهطاوى عندئذ ستة وعشرين عاماً، واعتمد كل من كتبوا سيرته اعتماداً تاماً على المعلومات الخاصة بطفولته التى أوردها تلميذه صالح مجدى فى ترجمته للطهطاوى التى كتبها فى مطلع الثمانينات من القرن التاسع عشر وظلت محفوظة حتى تم نشرها عام 1958⁴⁰.

وقد ولد الطهطاوى عام 1801 بمدينة طهطا فى صعيد مصر لعائلة بارزة من علماء الأزهر كانت تمتلك مساحة صغيرة من الأراضى الزراعية تعيش على ريعها، وترجع تلك العائلة نسبها إلى الروحة النبوية الشريفة وتتنمى إلى أصول حجازية هاجرت إلى مصر فى أوائل العصر الإسلامى. توفى والده بدوى الطهطاوى بعد مولد رفاعة بقليل وكان فلاحاً متعلماً نال حظاً محدوداً من الثقافة الإسلامية ولكن أخواله كانوا من علماء المدينة البارزين، تولوا كفالته بعد وفاة والده وأشرفوا على تعليمه فى الكتاب حيث تعلم

³⁹انظر مقدمة دافيد دلورث فى:

Fukuzawa Yukichi Enconragement of Learning, Sophia Univ. Tokyo 1969.

⁴⁰ إنظر حلية الزمن بمناقب خادم الوطن رفاعة بك رافع الطهطاوى، القاهرة 1958. التراجم الأخرى لرفاعة الطهطاوى يمكن مراجعتها فى:

إبراهيم عبده: تاريخ الوقائع المصرية، ط 3، القاهرة 1942؛ عبد اللطيف حمزة: أدب المقالة الصحفية فى مصر، ج 1، ط 3، القاهرة 1958؛ جمال الدين الشيال: التاريخ والمؤرخون فى مصر فى القرن التاسع عشر، القاهرة 1958؛ ولنفس المؤلف: تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على، القاهرة 1951؛ وكذلك رفاعة الطهطاوى زعيم النهضة الفكرية فى عصر محمد على، القاهرة 1946، أحمد بدوى ! رفاعة الطهطاوى بك، القاهرة 1946؛ حسين فوزى النجار: رفاعة الطهطاوى، رائد فكرة وإمام نهضة، أعلام العرب 53، القاهرة د . ت.

القراءة والكتابة والحساب وحفظ القرآن الكريم كما تولى أخواله تعليمه بعض النصوص الدينية الإسلامية الأخرى أثناء دراسته بالكتاب ليعده لدخول الأزهر. وفي عام 1817 انتقل رفاعة الطهطاوى إلى القاهرة والتحق بالأزهر⁴¹، وكان الأزهر فى ذلك الوقت يعكس حال الثقافة فى العالم الإسلامى ويقتصر التدريس فيه على النحو واللغة والتفسير والحديث وبعض كتب الفقه، أما العلوم الطبيعية والفلسفة وغيرها من المعارف التى كانت تدرس بالأزهر فى سالف الزمان فقد انقطع تدريسها عندئذ ووصف الشيخ حسن العطار (1766 - 1835) أحد كبار علماء الأزهر فى ذلك العصر أحوال التعليم فى الأزهر عندئذ فقال: - "إن من تأمل فى علمائنا السابقين يجد أنهم كانوا مع رسوخ قدمهم فى العلوم الشرعية لهم إطلاع عظيم على غيرها من العلوم والكتب التى ألفت فيها حتى كتب المخالفين فى العقائد والفروع، أعجب من ذلك تجاوزهم إلى النظر فى كتب غير أهل الإسلام من التوراة وغيرها من الكتب السماوية واليهودية والنصرانية، ثم هم مع ذلك ما أخلوا بتقريف أسنتهم برقائق الأشعار ولطائف المحاضرات"⁴². ويرسم لنا العطار صورة قاتمة عن انطباعه حول مستوى التعليم فى الأزهر عندئذ فيقول: "ومن نظر فى ذلك وفيما انتهى إليه الحال فى زمان وقعنا فيه، علم أننا منهم بمنزلة عامة أهل زمانهم فإن قصارى أمرنا النقل عنهم بدون أن نخترع شيئاً من عندنا، وقد اقتصرنا على النظر فى كتب محصورة ألفتها المتأخرون المستمدون من كلامهم، نكررها طول العمر، ولا تطمح نفوسنا إلى النظر فى غيرها حتى كأن العلم فيها"⁴³.

فلا عجب أن نجد رفاعة الطهطاوى الشاب لا يبدى ارتياحاً لأسلوب علماء الأزهر فى التدريس فالتحق بحلقة الشيخ حسن العطار الذى كان له تأثير كبير عليه فكان يلتقى به فى غير أوقات الدروس ليأخذ عنه علوماً أخرى لم تكن تدخل آنذاك ضمن مواد الدراسة فى الأزهر وهى التاريخ والجغرافيا والأدب والهندسة والرياضيات⁴⁴.

⁴¹صالح مجدى، ص 220، ص 23.

⁴²حسن العطار: حاشية العطار على جمع الجوامع، القاهرة د. ت ج 2، ص 225 - 226.

⁴³حسن العطار، حاشية على شرح الخبيصى، القاهرة د. ت، ص 258.

⁴⁴صالح مجدى، ص 25.

وفى عام 1822 أتم الطهطاوى دراسته فى الأزهر وتولى التدريس فيه مدة عامين ولكن ما كان يحصل عليه من أجر لم يكن كافياً لتغطية نفقات إقامته بالقاهرة ونفقات والدته التى كانت بطهطا وتولى أستاذه الشيخ حسن العطار أمر تعيينه إماماً بإحدى فرق الجيش المصرى الحديث، وما لبث أن رشحه عام 1826 للعمل كإمام للبعثة التعليمية الأولى التى أرسلها محمد على للدراسة فى باريس⁴⁵.

وقد تركت هاتان التجربتان أثرهما على الطهطاوى، فقد كان الجيش الحديث محور بناء الدولة المصرية الحديثة، وظل الطهطاوى طوال حياته مقدراً للجيش المصرى وللمنجزات العسكرية التى حققها جنوده فى عهد محمد على. ولكن باريس كان لها الأثر الأكبر فيه، فقد ظل هناك خمس سنوات (1826 - 1831) كانت من أهم سنوات عمره، ورغم أنه أرسل إلى هناك كإمام وليس كطالب فقد انغمس فى الدراسة بحماس ونجاح كبيرين⁴⁶. وتقديراً لكفاءته كتب المسيو جومار - العالم الفرنسى الذى تولى الإشراف على البعثة المصرية فى باريس - إلى محمد على يطلب منه الموافقة على أن يصبح الطهطاوى طالباً إلى جانب عمله كإمام. وبعد دراسة مكثفة للغة الفرنسية ملك الطهطاوى ناصية اللغة والنحو ومشكلات الترجمة من الفرنسية إلى العربية، وانكب على قراءة كتب فى التاريخ القديم والفلسفة اليونانية والأساطير والجغرافيا والرياضيات والمنطق، كما قرأ ترجمة لنابليون وبعض الأشعار الفرنسية وخاصة شعر راسين وخطابات اللورد تشستر فيلد Chester Field لإبنة، وأهم من ذلك كله ما قرأه من الفكر الفرنسى فى القرن الثامن عشر مثل فولتير وكوندياك وروسو والأعمال الرئيسية لمونتسكيو⁴⁷. وقد ترك هذا الفكر أثراً باقياً على الطهطاوى ومن خلاله على الفكر العربى عامة.

وعندما عاد الطهطاوى إلى مصر عام 1831 عين مترجماً ومدرساً للغة الفرنسية فى مدرسة الطب ثم نقله بعد ذلك بعامين إلى نفس وظيفته بمدرسة المدفعية، وعلى مدى أربعة أعوام ترجم بعض الكتب الفرنسية فى الهندسة والجيولوجيا وعلم الفلزات

⁴⁵ نفس المرجع، ص 29، ص 39.

⁴⁶ Hourani, Albert, Arabic Thought in Liberal Age 1798 - 1939, Oxford Univ. Press 1962, P. 25.

⁴⁷ الطهطاوى: تخلص الإبريز، ص 189، 319، 336.

والجغرافيا بالإضافة إلى مراجعته لترجمة كتابين فى الطب⁴⁸. ونشر عام 1834 كتابه الشهير "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" الذى قدم فيه وصفاً للمجتمع الفرنسى كما شاهده أثناء إقامته هناك وقد قرأ هذا الكتاب على نطاق واسع فى البلاد العربية والإسلامية، فقد أعيد نشره فى أعوام 1848، 1905، 1958، 1974 وطبعت ترجمته التركية عام 1839 تحت عنوان "سفرنامه رفاة بك"⁴⁹.

ولما كان الطهطاوى من بين أوائل العرب الذين زاروا أوروبا فى القرن التاسع عشر وأول من نشر كتاباً عن تلك البلاد الغربية، فقد وقع على عاتقه مهمة تقديم صورة للمجتمع الأوروبى لقراء العربية، وقد نجح فى تلك المهمة وقدم لقرائه برشاقة وحرص جوهر الحضارة الغربية. وعندما كان يعرض لمصطلحات أوروبية ليس لها نظير فى العربية، قدم صياغة عربية للمصطلح، وفى بعض الحالات صاغ مصطلحات عربية لأول مرة كترجمة لأشياء أوروبية غير معروفة للثقافة العربية. ويمكن أن يقال نفس الشئ عن التفاصيل الخاصة بالمواقع الجغرافية والتكوين الطبيعى المميز لتلك المواقع، ويضم "تخليص الإبريز" وصفاً كاملاً للمؤسسات السياسية الرئيسية فى فرنسا، والأحداث السياسية الكبرى التى شاهدها خلال إقامته وألقى الضوء على طبيعة وأوضاع العلوم فى أوروبا وقدم لقرائه أعمال كبار المؤلفين الأوروبيين كما أبرز الثقافة السياسية فى فرنسا⁵⁰.

وفى تخليص الإبريز أيضاً قدم الطهطاوى لقرائه العناصر الجديدة للمجتمع الأوروبى مثل وضع النساء ودورهم فى المجتمع، والطبقات الاجتماعية المختلفة، والأحوال الدينية والعادات والتقاليد السائدة فى المجتمع الفرنسى الحديث، ولكن وصفه لتلك الظواهر لم يخل من نظرات نقدية⁵¹.

وفى مقدمة الكتاب أبرز الطهطاوى الطابع التثقيفى والتنويرى لعمله فقال: "فلما رسم إسمى فى جملة المسافرين وعزمت على التوجه أشار على بعض الأقارب والمحبين،

⁴⁸صالح مجدى، ص 36؛ جمال الدين الشيال: تاريخ الترجمة، ص 32.

⁴⁹Abu – Lughod, Ibrahim, Arab discovery of Europe, Priceton Press 1963, PP 50 – 51.

⁵⁰Ibid., PP. 77 – 78.

⁵¹Hourai, Albert, P. 71.

لاسيما شيخنا العطار فإنه مولع بسماع عجائب الأخبار والإطلاع على غرائب الآثار، أن أنبه على ما يقع في هذه السفرة، وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغربية والأشياء العجيبة، وأن أقيده ليكون نافعا في كشف القناع عن محيا هذه البقاع التي يقال فيها أنها عرائس الأقطار، وليبق دليلاً يهتدى به إلى السفر إليها طلاب الأسفار.. فما قصرت في أن قيدت في سفرى رحلة صغيرة نزعتها عن خلل التسهل والتحامل، وبرأتها من زلل التكاثر والتفاضل ووشحتها ببعض استطرادات نافعة، واستظهارات ساطعة، وأنطقها بحث ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع، فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع⁵². فهو يشير هنا إلى ما للتقدم العلمى فى الغرب من أثر كبير فى النهضة الحضارية ويعبر عن حاجة البلاد الإسلامية إلى التزود به لتحقيق التقدم الحضارى المنشود.

وفى عام 1835، أصبح رفاة الطهطاوى ناظراً لمدرسة الترجمة التي أنشئت حديثاً تلبية لاقتراح تقدم به الطهطاوى نفسه إلى محمد على باشا، وتطورت المدرسة على مدى ست سنوات، واتسع مجال الدراسة فيها ليشمل الأدب، والقانون الفرنسى، والشريعة الإسلامية، والفلسفة والآداب واللغات الأوروبية مع اهتمام خاص باللغة الفرنسية⁵³. وشهد عام 1841 تطورين مهمين، فقد تغير اسم مدرسة الترجمة ليصبح "مدرسة الألسن والمحاسبة" وأنشئ "قلم الترجمة" ملحقا بالمدرسة التي استمرت تحت إدارة وتوجيه رفاة الطهطاوى وتحددت مهمة قلم الترجمة "بمراجعة كل أعمال الترجمة"، وعين الخريجون الأوائل من مدرسة الألسن مترجمين بقلم الترجمة الذى ضم أربعة أقسام هي: الرياضيات، والفيزياء، والطب، والآداب والعلوم الإنسانية، وقسم الترجمة التركية. وقد قام الطلاب بالترجمة كجزء من مهمة تدريبيهم كما شارك أساتذتهم فى أعمال الترجمة والمراجعة، كما التحق بقلم الترجمة عدد من المترجمين المحترفين وكان حجم الأعمال التي تمت ترجمتها كبيراً، فقد كانت تربو على ألفى كتاب، تمت ترجمتها فى الفترة 1835 - 1848، وتحسن مستوى الترجمة نتيجة الخبرة التي توفرت للمترجمين. ولعب رفاة الطهطاوى دوراً رئيسياً فى

⁵² الطهطاوى: تخلص الإبريز، ص 2.

⁵³ للمزيد من التفاصيل حول مدرسة الألسن راجع: أحمد عزت عبد الكريم: تاريخ التعليم فى عصر محمد على، ص 319 - 344.

اختيار الكتب التي يتم ترجمتها وإسناد مهمة الترجمة إلى المترجمين الأكفاء، كما راجع بنفسه بعض تلك الأعمال المترجمة⁵⁴.

وإلى جانب عمله كناظر لمدرسة الألسن والمحاسبة، وقلم الترجمة، أسندت إلى الطهطاوى مهمة التفتيش على المدارس وكان عضواً باللجان الخاصة بالتعليم ولجان الإمتحانات ومحرراً لجريدة "الوقائع المصرية" التي كانت تصدرها الحكومة باللغتين العربية والتركية، وكانت أول صحيفة تصدر في مصر وتتولى نشر كل ما تريد الحكومة إبلاغه للناس من تعليمات وقرارات إلى جانب بعض المقالات، وقد لعب الطهطاوى دوراً هاماً في تحويل الصحيفة من مجرد نشرة رسمية إلى صحيفة أسبوعية تحاكي الصحف الأوروبية، فأصبحت تتضمن ركناً للأخبار الدولية وآخر للشئون الاقتصادية، وثالثاً للعلوم والآداب، ورابعاً للتحليل والتعليقات.. فكان للطهطاوى فضل ابتكار المقالات العربية في تلك المجالات بأسلوب سهل يستطيع أن يفهمه كل من يعرف القراءة⁵⁵.

لقد كانت أعمال رفاة الطهطاوى تلبى رغبة الحاكم في النهوض بالبلاد عن طريق التزود بمعارف الغرب وأسباب القوة والمنعة عنده، وتعتمد على الظروف السياسية التي تمر بها الدولة ومن ثم كان تحجيم قدرات محمد على العسكرية وانحسار دولته داخل حدود مصر دافعاً لتحجيم التعليم الذي كان يستهدف - كما رأينا من قبل - أعداد الكوادر الذين تحتاج إليهم الدولة للخدمة العسكرية والمدنية، ولما كانت حاجة الدولة إلى الكوادر قد تناقصت تناقصاً كبيراً، فقد انعكس ذلك سلبياً على التعليم، ولعل ذلك يفسر اتجاه خليفتي محمد على، عباس الأول (1848 - 1854) ومحمد سعيد (1854 - 1863) إلى تصفية المدارس التي أقامها محمد على باشا نتيجة كف يد الدولة عن إدارة الاقتصاد، ومن ثم تناقص مواردها المالية تناقصاً ملحوظاً⁵⁶.

ففي العامين الأولين من حكم عباس الأول تركت مدرسة الألسن لتمضى على طريق التدهور بسبب نقص المخصصات المالية حتى أغلقت رسمياً عام 1851 وأغلق معها قلم الترجمة، وكان رفاة الطهطاوى قد أبعده إلى السودان عام 1850 حيث عين ناظراً

⁵⁴المرجع السابق، ص 339؛ الشيال: المرجع السابق، ص 147.

⁵⁵إبراهيم عبده: المرجع السابق، ص 34، 48 - 49.

⁵⁶أحمد عزت عبد الكريم، ص 58؛ 3 - 42 - Abu - Lughod, PP.

لمدرسة ابتدائية أنشئت بالخرطوم، فكان هذا النقل في حقيقة أمره نفيًا وإبعاداً لرفاعة الطهطاوى، فقد كرهه عباس الغرب واعتبره مسئولاً عما أصاب مشروع جده (محمد على) من انتكاس ومن ثم سخط على أقطاب التعليم الغربى وعلوم الغرب وعلى رأسهم رفاعة الطهطاوى، فلم تكن المدرسة الابتدائية بالخرطوم ذات وجود حقيقى بسبب قلة الموارد المالية عندئذ. وشغل الطهطاوى نفسه خلال السنوات الأربع التى قضاها هناك بترجمة كتاب فينيلون "مغامرات تليماك" فكان بذلك أول رواية أوروبية ترجمت إلى العربية⁵⁷. كانت الرواية قد صيغت فى إطار نصائح خلقية كتبها مؤلفها لتتقيف وتوجيه تلميذه الدوق بورجون، وتضمنت نقداً ضمنياً لاستبداد لويس الرابع عشر، وبذلك جاءت ترجمتها تنقيساً عما فى صدر الطهطاوى من ضيق باستبداد عباس الأول⁵⁸.

وما لبث تغيير الحاكم أن غير الأقدار بالنسبة لرفاعة الطهطاوى، فعندما تولى محمد سعيد باشا الحكم خلفاً لعباس الأول عام 1854 استدعى الطهطاوى إلى القاهرة ليصبح وكيلاً للمدرسة الحربية ثم ناظراً لها، فأعاد إنشاء "قلم الترجمة" بتلك المدرسة، وأدخل فى برامج الدراسة بها الأدب والرياضيات واللغات الأجنبية، ولكن المدرسة أغلقت عام 1861 - نتيجة اضطراب سياسات سعيد - وتم الاستغناء عن جميع معلمها بمن فيهم رفاعة الطهطاوى⁵⁹.

ولكن ما لبث رفاعة الطهطاوى أن استعاد مكانته بعد عامين، فقد توفى سعيد ليخلفه إسماعيل باشا عام 1863، الذى كان شديد الحماس للثقافة الغربية وخاصة الثقافة الفرنسية فأعاد افتتاح مدرسة الألسن وقلم الترجمة وعين رفاعة الطهطاوى ناظراً لهما، وكان من السهل عليه أن يجمع شتات تلاميذه وزملائه لتعود المدرسة إلى نشاطها وتستأنف معها حركة ترجمة جديدة.

ولم يزد كم الترجمات نتيجة لهذه الحركة فحسب، بل اتخذت اتجاهات وعبرت عن اهتمامات جديدة. فبالإضافة إلى الترجمات العلمية المتنوعة ترجمت العديد من الأعمال فى العلوم العسكرية، كما ترجمت التشريعات الفرنسية، فقد أدى توسع الاستثمارات

⁵⁷الشيال، المرجع السابق، 142 - 144.

⁵⁸Hourani, Albert, Op. cit, PP. 73 - 4.

⁵⁹محمود فهمى حجازى: أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى، القاهرة 1974، ص 30.

الأجنبية فى مصر، وما صلب ذلك من ضغوط لتوفير الغطاء القانونى الأوروبى لتلك المصالح المتنامية إلى زيادة الاهتمام بالتعرف على القوانين الأوروبية بصورة أدق للاستفادة بها عند صياغة التشريع المصرى الحديث. بل أوعز إسماعيل إلى الطهطاوى بتكليف بعض تلاميذه بإجراء مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقانون الفرنسى. وفى إطار ذلك ترجمت تشريعات نابليون إلى العربية (1866)، كما ترجم القانون التجارى الفرنسى (1868) واستخدم فى تلك الترجمة المصطلحات الفقهية المستمدة من الشريعة الإسلامية، فكان لتلك الترجمات القانونية أثرها على الفكر القانونى العربى الذى استوحت صياغته الحديثة تلك الترجمة الرائدة التى وضعها الطهطاوى وتلاميذه⁶⁰.

وإلى جانب إدارته لمدرسة الألسن وقلم الترجمة، كان رفاة الطهطاوى عضواً باللجنة التى وضعت نظام التعليم وغيرها من اللجان المتصلة بالنهضة العلمية والنشاط الثقافى فى عصر إسماعيل. ورغم ذلك اتسع وقت رفاة الطهطاوى ليقدم المزيد من الإنجازات الثقافية والعلمية. فى عام 1870 أسندت إليه مهمة تحرير مجلة "روضة المدارس" التى أصدرها ديوان المدارس، وظل رئيساً لتحريرها حتى وفاته عام 1873. وقد استخدم مقالاته الافتتاحية كأداة لنشر أفكاره عن الحضارة ونقده لبعض العادات والتقاليد السائدة. كما نشر على صفحاتها ثلاثة من كتبه منجمة أولها: "القول السديد فى الاجتهاد والتجديد" وثانيها: "رسالة البدع المتقررة فى الشيع المتبربرة" التى كانت دراسة فى الحضارة، وثالثها "نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز" التى كانت أول دراسة حديثة لسيرة النبوية وتاريخ صدر الإسلام⁶¹.

وفى نفس السنة التى تولى فيها مهمة تحرير "روضة المدارس" صدر للطهطاوى (1870) عمل هام هو "مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية" الذى أعده ليكون كتاب قراءة فى المدارس ولكنه كان فتحاً جديداً فى الفكر العربى الحديث، حدد معالم الطريق الذى يرشحه لمصر لتسلكه فى نهضتها وبين كيفية الاستفادة بعلوم وثقافة الغرب مع الحفاظ على ما هو إيجابى من الموروث الثقافى العربى الإسلامى، وصاغ المفاهيم الأساسية للوطن والوطنية. وفى عام 1872 نشر كتابه الثانى الهام "المرشد الأمين للبنات

⁶⁰Abu – Lughod, PP 42 – 44.

⁶¹محمود فهمى حجازى: المرجع السابق، ص 31 – 32.

والبنين" الذى أودعه خلاصة فكره الاجتماعى والثقافى وكان - أيضاً - كتاب قراءة فى المدارس، ومن ثم نستطيع أن ندرك مدى تأثير فكر الطهطاوى فى الجيل الذى تلقى تعليمه فى عصر إسماعيل، وتفتح وعيه السياسى والثقافى فى عهد الاحتلال البريطانى، ولعب دوراً هاماً فى صياغة المشروع الوطنى السياسى - الثقافى فى إطار التطورات التى شهدتها مصر عام 1919.

وكان كتاب "نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز" هو العمل الثانى الذى ساهم به رفاعة الطهطاوى فى دراسة التاريخ، أما الكتاب الأول فى التاريخ الذى ألفه الطهطاوى فكان "أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوثيق بنى إسماعيل" الذى نشر عام 1868، وهو كتاب فى التربية الوطنية يضع بين يدى الشباب المصرى ما يجب عليه أن يعرفه عن بلاده، يتناول تاريخ مصر القديم اعتماداً على مصادر أوروبية ويتخذ من ظهور الإسلام معلماً هاماً فى تطور التاريخ⁶². ويعد هذا الكتاب أول محاولة لاستخدام مناهج البحث الحديثة فى التاريخ فى دراسة تاريخ مصر.

* * *

ويتضح مما تقدم كيف كان للرائدين العملاقين فوكوزاوا والطهطاوى دور مميز فى حياة مجتمعهما السياسية والثقافية من خلال هذه الصورة القلمية التى رسمناها لهما، وكلاهما كان معلماً وكاتباً ومترجماً ورائداً فى مختلف المجالات الثقافية والتعليمية والعلمية، مبدعاً فى مجال الفكر وله باع طويل فى الصحافة. ولكن ذلك لا يعنى تماثل الشخصيتين تماثلاً تاماً، فنستطيع أن نلاحظ - للوهلة الأولى - أن فوكوزاوا اعتمد فى ثقافته على جهده الفردى، وكان فى اتصاله بالثقافة الصينية التقليدية أو بالعلوم الهولندية أو حتى باللغة الإنجليزية اتصالاً سطحياً، على حين كان حظ صاحبه رفاعة الطهطاوى أوفر فى الغوص فى الثقافتين الإسلامية التقليدية من خلال دراسته فى الأزهر، وكذلك الغوص فى الثقافة الأوروبية من خلال أعمال مفكرى عصر التنوير، ومن خلال تجربة المعاشة الطويلة أيام البعثة وليس مجرد الزيارات الخاطفة على نحو ما فعل فوكوزاوا وكان

⁶²Hourani, Albert, Op. cit., P. 80.

تقديمه للمجتمع الغربى فى "تخليص الإبريز" بالغ العمق مقارنة بالعمل الذى صنع شهرة فوكوزاوا "أمور غريبة".

وعلى حين كان الطهطاوى وما حققه من إنجازات من نتاج مشروع النهضة الذى تبناها الحاكم الفرد سواء كان هذا الحاكم محمد على أو حفيده إسماعيل، ومن ثم تأثر دوره امتداداً وانحساراً حسب تقلب الأحوال السياسية واختلاف مشارب الحكام، نجد فوكوزاوا يحتفظ لنفسه بالاستقلال التام عن السلطة ويصرف جهوده لإقامة مشروعه التعليمى الخاص، وصحيفته الخاصة، ويعيش من عائد مؤلفاته التى درت عليه الكثير بسبب ارتفاع نسبة القراء فى اليابان ومحدودية نسبة الأمية التى تلاشت تماماً عند نهاية القرن التاسع عشر، وبذلك أتاحت لفوكوزاوا فرصة الحركة الحرة والاختيار الحر التى لم تتح للطهطاوى.

وعلى كل، كان لكل من الرجلين دور مميز فى زيادة حركة التنوير فى بلاده، وترك كل منهما أثراً كبيراً فى تطور الفكر الحديث والثقافة الوطنية فى بلاده على نحو ما سنرى فى الفصول التالية.

الفصل الثانى

النظام السياسى الجديد

إهتم كل من فوكوزاوا والطهطاوى فى مجال الفكر السياسى بإعادة النظر بالأفكار التقليدية التى تبرر سلطة الحاكم والحكومة من أجل دفع عجلة التقدم إلى الأمام فى عملية تكوين الدولة الحديثة. وبالنسبة لليابان كانت فكرة المييون Meibun وما اتصل بها من الخضوع للسلطة حددت علاقة الحاكم بالمحكوم على نحو مناظر لعلاقة الآباء بأطفالهم والزوج بزوجته فى إطار التقاليد اليابانية المتوارثة، ومن ثم مارس الحكام سلطة أبوية مطلقة على المحكومين⁶³. وساد الاعتقاد بأن البشر غير متساوين فى المنزلة وأن المجتمع مجتمع هرمى تراتبى بطبعه. وأن تساوى الرءوس بين الناس ينتج عنه الفوضى والاضطراب وتضمن الإطار السياسى للكنفوشيه فكرة تفويض السماء (Temmei) التى يستمد منها الحاكم حقه المقدس فى ممارسة الحكم طالما كان يلتزم بمنظومة القواعد الخلقية فإذا خرج عليها يفقد تلقائياً تفويض السماء الذى تمنحه لسواه ومن ثم يفقد سلطته. ولكن فى النموذج اليابانى لم يكن هناك ما يبرر خلع الحاكم الظالم تطبيقاً لفكرة تفويض السماء بل إن سلطة الحاكم امتدت لتطول مختلف مظاهر حياة المحكومين لا حدود لها مثلما كانت سلطة الأب على أبنائه لا تعرف حدوداً⁶⁴.

وفى مصر وغيرها من البلاد الإسلامية كانت الشريعة تنظم علاقة الناس ببعضهم البعض وكذلك علاقتهم بالله واعتبر المسلمون جميعاً - نظرياً - سواسية فى المجتمع لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات ولكن من الناحية الفعلية كان التمايز موجوداً بين الناس كما كان لكل فرد موقعه المحدد فى الهرم الاجتماعى، واعتبر الحكام أنفسهم يستمدون حكمهم من إرادة الله لا معقب عليه إلا الله ولا رقيب عليهم إلا ضمائرهم، والتزم الناس بطاعة الحكام مثل التزامهم بطاعة الله، وكانت هذه الطاعة - نظرياً - ليست طاعة سلبية أو غير مشروطة فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ولا طاعة لحاكم إذا خرج

⁶³Blacker, The Japanese Enlightenment PP. 70 – 73; Nakamura, H., Ways of Thinking of Eastern People, Hawaii 1964; Maruyama Massao. Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics, edited by Ivan Morris, New York 1963.

⁶⁴Blacker, PP. 101 – 2.

عن حدود الشرع، غير أن الطاعة ما لبثت أن أصبحت حقاً مطلقاً للحكام على المحكومين، واعتبر الحاكم الظالم أفضل من شيوع الفوضى في المجتمع في حالة غيابه . ورغم أن الحاكم كان ملزماً - نظرياً- باستشارة أهل الرأي في المجتمع قبل اتخاذ قراره وما أحاط بذلك من غموض يتصل بكيفية ممارسة الشورى ومدى التزام الحاكم بها، فإن تطبيق هذا المبدأ لم يكن موضع الاعتبار بل رأى المفكرون المسلمون أن وجود الحاكم ضروري لإقامة العدل، وعده بعضهم ظل الله على الأرض الذي يجب أن يخضع الناس له مهما صدر عنه⁶⁵.

ولما كان ذلك الموروث السياسي التقليدي يقف حجر عثرة أمام تطور النظام السياسي في الدولة الحديثة فقد وقع على عاتق رائدى التنوير في اليابان ومصر فوكوزاوا والطهطاوى مراجعة ذلك الموروث الثقافى السياسى لفتح الطريق أمام تطور أداة الحكم فى الدولة الحديثة.

فوكوزاوا يوكيتشى

فالنسبة فى اليابان نجد العبارات الأولى فى القسم الأول من كتاب فوكوزاوا "تشجيع التعليم" على النحو التالى: "لقد قيل إن السماء لا تخلق إنساناً يعلو على غيره أو إنساناً أدنى من غيره لأن ذلك يعنى أن الناس عندما ولدوا كانوا سواسية لا فرق بينهم فى المنزلة"⁶⁶.

بتلك العبارات نأى فوكوزاوا بنفسه تماماً عن جوهر الفكر السياسى التقليدى فقد كانت هناك فجوة كبيرة بين الأفكار التقليدية المتعلقة بالحكومة وتبرير سلطتها، وأخذ فوكوزاوا على عاتقه نشر الأفكار الخاصة بالمساواة، وأكد أن التفاوت فى الثروات بين الناس إنما جاء نتيجة عملهم وليس بقرار من السماء لأن الثروة والقوة والعظمة كلها أمور تلعب دوراً فعالاً فى تغيير أحوال الناس ومن ثم يجب على الناس، أن يحبوا بعضهم بعضاً، وأن يحترم بعضهم بعضاً فمن حق كل إنسان أن يمارس واجباته وأن ينال ما يشتهيه

⁶⁵Hourani, Arabic Thought, Chap, Passim; Fazlur – Rahman, Islam, 2nd ed., university of Chicago Press 1979.

⁶⁶Fukuzawa, An Encouragement of Learning, tras. David A. Dilwoth & Umeyo Hirano, Sophia University, Tokyo 1969, P. 1.

طالما أن ذلك لا يمس حقوق الآخرين ولتوضيح ذلك كتب فوكوزاوا: "إذا أمعنا النظر فى التوازن بين العلاقات الإنسانية فسنتكشف أن الناس جميعاً متساوون قد يختلفون فى المظهر ولكن المساواة إنما تكون فى الحقوق، وقد تكون هناك اختلافات بين البشر من حيث المظاهر الخارجية كالغنى والفقر والقوة والضعف والذكاء والغباء ومهما كانت أوجه الاختلاف بين الناس كالاختلاف بين السحب فى عنان السماء والأوحال فى الأرض فإن ذلك لا يبرر التمييز بين الناس فى الحقوق فهم فيها سواسية وهى التى لا تعرف تفرقة بين عظيم وحقير"⁶⁷.

وإلى جانب ذلك أكد فوكوزاوا أن المظاهر الخارجية للثروة الوطنية والنفوذ لا تتحدد بقرار من السماء بل تأتى نتاجاً لما يبذله الناس من جهد "إذا قام اليابانيون بالسعى سعياً جاداً لتحصيل العلم والمعرفة من أجل تحقيق استقلالهم الشخصى وإثراء أمتهم وتقويتها فلماذا نخشى الدول الغربية ؟ اننا سنحقق استقلالنا الوطنى إذا نجحنا فى تحقيق الاستقلال الشخصى لكل فرد يابانى ولكن إذا كان أفراد الأمة لا يتمتعون بروح الاستقلال فإن حق الأمة فى الاستقلال لا يمكن أن يصبح حقيقة واقعة"⁶⁸.

وبذلك عبر فوكوزاوا عن المبادئ الأساسية للعصر الحديث بعبارات بسيطة يستطيع كل قارئ أن يفهمها، فكيف يستطيع من لا يقدر على الاعتماد على أنفسهم والاستقلال عن غيرهم أن يتمسكوا بحقهم بالاستقلال عن التبعية للأجانب؟⁶⁹ يجب أن تسود اليابان روح الاستقلال إذا كان علينا أن ندافع عن بلادنا ضد التهديد الأجنبى فعلى كل فرد أن يتحمل مسئوليته تجاه الأمة بغض النظر عن وضعه أو مكانته يجب علينا أن نتعامل مع التراب الوطنى تعاملنا مع بيوتنا وأن نضحى بأرواحنا وأموالنا من أجل الوطن كذلك ما تمليه علينا واجباتنا الوطنية"⁷⁰.

ومن أجل تلك الأهداف الوطنية يجب أن يحرص الناس على استقلالهم الشخصى وأن يساعدوا غيرهم على ذلك فتحرير الإنسان وحصولة على نصيبه من أفراح الوطن

⁶⁷Ibid., P. 10.

⁶⁸Ibid., P. 16.

⁶⁹Irokawa Daikichi, The Culture of Meiji Period, trans. & ed. Msrius B. Jansen, Princeton University Press 1985, P. 61.

⁷⁰Fukuzawa, An Encouragement of Learning, P. 17.

وأتراحه أفضل كثيراً من مبادرة الحكام الذين يخضعون الأغلبية لمشيئتهم ويتحملون وحدهم أعباء الحكم⁷¹.

ولم يمض وقت كبير حتى قام عدد كبير من الناس الذين تأثروا بأفكار فوكوزاوا في تنظيم الحركة المطالبة بالحرية وحقوق الشعب التي كان هدفها نشر روح الحرية في البلاد ولكن فوكوزاوا نفسه اتبع سبيل التوفيق مع الحكومة الذي ينعكس على منطقه الخاص بالعلاقة التعاقدية بين الحكومة والشعب⁷².

وحدث ذلك عندما حاول فوكوزاوا أن يطبق فكرة القانون الطبيعي التي قامت عليها نظرية العقد الاجتماعي على الأوضاع القائمة في اليابان فكتب يقول: "تقع على عاتق كل مواطن مسئوليتان أولاهما الخضوع للحكومة بعقلية الضيف، وثانيتها أن يتخذ مع غيره من المواطنين في صيغة من صيغ المشاركة يقال لها الأمة للعمل على تطبيق قوانين الأمة. وحتى يواجه المواطنون مهمتهم الأولى بعقلية الضيوف، فإن عليهم أن يحترموا قوانين البلاد وألا ينسوا مبادئ المساواة، فإذا كنت لا أريد أن يعتدى أحد على حقوقى فلا يجب أن يمس حقوق الآخرين. فإذا نظرنا إلى وضع المواطنين كسادة فإن ذلك لا يعنى أن أبناء الأمة جميعاً قد أصبحوا حكماً، لأن ذلك ما تنوء به كواهل الفرد وما لا يستطيع أن يمارسه جميع الأفراد ومن ثم يركنون هذه المهمة إلى الحكومة التي تتعهد بخدمة الشعب وبذلك يصبح الشعب هو السيد وهو الرئيس وتعد الحكومة ممثلة له تدبر أمور الوطن لحسابه"⁷³.

كانت الفكرة القائلة بأن الحكومة قد جاءت نتيجة علاقة تعاقدية مع الشعب تعد فكرة ثورية لأنها تقوم على افتراض أن حقوق السيادة للشعب وحده - كما أن ذلك يعنى أن تلك الحكومة يمكن تغييرها في أى وقت⁷⁴. ولكن فوكوزاوا دعا إلى استمرار الحكومة والقبول بدرجة معينة من الخضوع لها ونبذ المقاومة العنيفة الموجهة ضد الحكم الظالم وبعد أن ناقش الخيارات الثلاثة الممكنة.. الخضوع والمقاومة المسلحة والتضحية بالنفس

⁷¹Ibid., P. 20.

⁷²Ibid., P. 62.

⁷³Fukuzawa, Op. cit., PP 41 – 42.

⁷⁴Irokawa, P. 63.

من أجل تحقيق مبدأ العدالة رأى أن الخيار الثالث هو الخيار الأفضل، وفى ذلك يقول .. "إذا وقع ضغط متزن على الحكومة فإن ذلك لن يلحق الضرر بالإدارة الجيدة القائمة أو بالقانون وبذلك ما لا يمكن إنجاز هذا العام يصبح هناك فرصة لإنجازه فى العام التالى أضف إلى ذلك أن المقاومة المسلحة للحكومة قد تؤدى إلى تحطيم مائة شيء من أجل تحقيق هدف واحد، ولكن المطالبة المتعلقة بالإصلاح تؤدى إلى إزاحة المساوى جانباً دون التسبب فى المزيد من المشاكل، ولما كان الغرض من ذلك وضع نهاية لمظالم الحكم فإن النقد يتوقف بمجرد عودة الحكومة إلى طريق الصواب، كما أن اللجوء إلى المقاومة المسلحة يؤدى إلى شيوع الغضب والعنف المضاد بدلاً من أن تعيد الحكومة النظر فى المساوى وتمسك بموقفها ويزداد طغيانها. ولما كانت الحكومة الظالمة ورجالها من أبناء الأمة ذاتها فإن حرص مواطنيهم على الدعوة إلى الحق فى صورة سلمية واستعدادهم للتضحية بأرواحهم من أجل مبادئ العدالة تؤدى إلى كسب رجال الحكم إلى جانبهم وبمجرد أن يحدث ذلك فإنهم سوف يرجعون عن غيهم ويتخلصون من عنجهيتهم ويصلحون من شأن طريقتهم فى الأداء"⁷⁵.

هذا الاتجاه التوفيقى مع الحكومة لا صلة له بنظرية العقد الاجتماعى، ولكننا عندما نأخذ فى اعتبارنا السياق والأوضاع التاريخية التى كتبت فى ظلها تلك المقالات عام 1874 عندما كانت هناك دعوة لإقامة مجلس نيابى ترعمتها حركة الحرية وحقوق الشعب، فإن الأفكار التى طرحها فوكوزاوا بدت وكأنها تراجع تكتيكى عن نظرية العقد الاجتماعى تماشياً مع الوضع السياسى الراهن عندئذ. فقد عالج بشئ من التفصيل العلاقة بين الحكومة والشعب واعتبر أن الخلاف حول نقاط بعينها وتفسير تلك النقاط يساهم فى تدعيم النظام الاجتماعى وإصلاح أحوال الحكومة من خلال إصدار القوانين الوطنية⁷⁶، ولكنه لم يلمس من قريب أو بعيد قضية الطريقة التى تكسب بها الحكومة ثقة الشعب وتحصل من خلالها على تفويضه والمجال الذى يدور حوله الجدل مع الحكومة (المجلس النيابى مثلاً) كما أنه لم يوضح الإطار القانونى الذى تلتزم به الحكومة فيما أسماه بالقوانين الوطنية (مثل الدستور الذى تقبل به الأمة) وبدلاً من ذلك ركز فوكوزاوا على

⁷⁵Fukuzawa, PP. 45 – 46.

⁷⁶Ibid., P. 71.

فكرة الواجب التى تجعل التزام الناس بقوانين الدولة تحمل قدراً من التسامح نحو طغيان الحكم طالما ظل الناس ملتزمين بالدعوة إلى التعقل والمطالبة بالعدل⁷⁷.

ورغم أن عدداً كبيراً من الزعماء الرئيسيين لحركة الحرية وحقوق الشعب كانوا متأثرين بأفكار فوكوزاوا الخاصة بالمساواة الاجتماعية وبالعقد الاجتماعى، فإن فوكوزاوا أبدى نفوراً من الحركة بنفس الدرجة، ففى سلسلة المقالات التى نشرها بعنوان (الدايت الوطنى والظروف التى أدت إلى قيامه) وصف دعاة الحرية وحقوق الشعب بأنهم مجموعة من الانتهازيين الذين يتطلعون إلى الحصول على المناصب الحكومية وقال فى هذا الصدد: "إنى مضطر أن أعلن أن اليابان ما زالت تفتقر إلى حركة حقيقية لحقوق الشعب، وأن ذلك الجدل المزعج الذى نسمعه من وقت لآخر ليس إلا محاولات من جانب الساموراى العاطلين والمتقنين الذين أصابهم الإحباط بعدم توليهم مناصب الحكومة فأخذوا يسببون لها الإزعاج بإثارة مشاكل مصنعة وإننى أرى أن أولئك الناس لا حول لهم ولا قوة ولا قبل لهم بمواجهة الحكومة وحتى لو لجأوا إلى إثارة الشعب فإن حركتهم كالتراب تذروه الرياح"⁷⁸.

وفى نفس تلك المجموعة من المقالات ذكر فوكوزاوا أن الدايت لا يمكن أن يقام تحت ضغط أناس من خارج الحكومة ولكن رغبة رجال الحكومة هى التى أدت إلى قيامه لأن الدايت لا يسبب ضرراً للأسرة الإمبراطورية لأنها تختلف عن ملوك البلاد الأخرى فقد خلقوا ملوكاً قبل أن توجد اليابان نفسها وسوف يظلون كذلك إلى الأبد فهم يتمتعون بالقداسة⁷⁹.

ولكن هذا التقدير للبيت الإمبراطورى الذى عبر عنه فوكوزاوا كان له ما يبرره فقد رأى فى البيت الإمبراطورى رمزاً للأمة اليابانية وللشخصية القومية أمام العالم الخارجى فى ذلك يقول: "يجب أن يظل البيت الإمبراطورى رمزاً للأمة يوجه أرواح جنودهم فى الجيش والبحرية ويحدد الغاية لتضحياتهم ويعمل على رفع مستوى الأمة الأخلاقى ويقود

⁷⁷Irokawa, P. 64.

⁷⁸Fukuzawa, The National Diet, Fukuzawa Yukichi Nenko, vol. 14. PP 7 – 8.

⁷⁹Ibid., P. 33.

عملية التشجيع على التعليم والاعتراف بالعلماء المتميزين لدعم استقلال التعليم وتشجيع الفنون من أجل إثراء الحضارة⁸⁰.

ونخلص من ذلك أن فوكوزاوا رأى في البيت الإمبراطورى الحارس الأمين للثقافة اليابانية عامة الذى يجب أن يظل بمنأى عن السياسة، ومن ثم يعكس بطريقة غير مباشرة وجهة النظر الليبرالية فى السلطة.

وعلى كل، كان فوكوزاوا يعارض التعجل فى إقامة المجلس النيابى أو الإطاحة بالحكومة الأوتوقراطية على يد حركة الحرية وحقوق الشعب، واعتبر نظام مايجى حكماً تقديمياً ودعا إلى إقامة نوع من التوازن بين الحكومة والشعب⁸¹.

وأيقن فوكوزاوا أن إغفال أهمية تحقيق ذلك التوازن سوف يؤدي إلى إضعاف اليابان لأن الناس قد اعتادوا الخضوع للحكومة وافقدوا روح الإستقلال، ومن ثم أخطأوا كثيراً فى تقديرهم المبالغ فيه لأهمية دورهم فى مقابل دور الحكومة، وتصوروا أن الحكومة تحسن أداء الأشياء أكثر منهم، وأن عليهم أن يتركوا المسائل المهمة للحكومة لتتولى معالجتها . وعندما تشتعل فيهم الرغبة فى أن يأخذوا الأمور فى أيديهم فإنهم يتصورون أن عليهم أن يصبحوا حكماً حتى يحققوا ما يريدون، وقد يذهب العلماء المستقلون إلى حد مناقشة كل المسائل المتصلة بالتجارة والدين واللغة والتعليم ومختلف الأنشطة التى تدخل فى مجال الشعب، ولكن اتخاذ الإجراءات بشأن تلك الأمور يجب أن يترك للحكومة⁸².

وذهب فوكوزاوا إلى أن مهام الحكومة يجب أن تقتصر على الأمور العسكرية كالحرب والسلام وإصدار القوانين التى تهدف إلى حفظ النظام فى البلاد وحماية مصالح الشعب للحيلولة دون وقوع ما يسئ إليهم، وقد تصدر أحياناً القوانين التى تخدم مصالح الشعب وتزيح العقبات التى تقف فى طريق تقدمه ويؤدى رجال الحكومة واجباتهم شأنهم فى ذلك شأن غيرهم من أبناء الشعب، ولكن ذلك لا يعنى أنهم يجب أن يعاملوا معاملة خاصة من الإجلال والتقدير طالما أن تلك المعاملة لا يحظى بها غيرهم من أبناء الشعب الذين

⁸⁰Fukuzawa, On Education, P. 145.

⁸¹Irokawa, Op. cit., P. 54.

⁸²Blacker, P. 110.

يؤدون واجباتهم فى مجالات عملهم فليس هناك ما يلزم الناس أمام الحكومة سوى سدادهم للضرائب فى مقابل حفظ الحكومة للأمن والنظام.

ويترتب على ذلك أن يمارس الناس مختلف الأنشطة التى تقع خارج مجال الحكومة كالتجارة والصناعة واستصلاح الأراضى والنقل والتعليم والنشر والصحافة وغير ذلك من ألوان النشاط التى لا تدخل فى اختصاص الحكومة، وأنه من الضرورى ألا تتداخل المجالات فى بعضها البعض: مجال الحكومة والمجالات الخاصة كالدين والتعليم والصناعة والزراعة والتجارة، كما أن الشعب لابد أن ينأى بنفسه عن مجال الحكومة فلا يعطى لنفسه حق إصدار القوانين.

وبرر فوكوزاوا تلك الأفكار بأن التوازن الدقيق بين الحكومة والشعب سر من أسرار التقدم الحضارى فالأنشطة التى تقع فى مجال الشعب لابد أن تتزايد وتتوسع وأن تكون مثاراً للجدل والتجربة والحيوية والمبادرة والتقدم، أما مجال الحكومة فيتمثل فى عدم استخدام السلطة للحد من الحركة فى مجال الشعب أو تبيد حيويته⁸³.

وتماشياً مع موقفه التوفيقى وفكرة التوازن بين الحكومة والناس ذهب فوكوزاوا إلى أن أطر الحكومة سوف تتطور تدريجياً نحو تحقيق الانتقال من الأوتوقراطية إلى الديمقراطية وفى ذلك يقول: "إن الدراسة الدقيقة للأمور السياسية سوف تبين لنا أنه لا توجد قوة تحول دون تحول الأوتوقراطية إلى الحرية، فكما تجرى المياه من أعلى إلى أسفل فلا بد أن يحدث ما يغير من مجراه، وتشير الحقائق التى لا مرأى فيها أن الاتجاهات التى طال أمدها عبر آلاف السنين إلى أن الملكية تفسح الطريق للديمقراطية والاستبداد يفسح الطريق لليبرالية⁸⁴.

ويرتبط بهذا الاتجاه التطورى عند فوكوزاوا أفكاره الخاصة بعلاقة اليابان بغيرها من الأمم، فقد دعا فى البداية إلى فتح أبواب اليابان للتعامل مع الأجانب ولكنه ما لبث أن أبدى مخاوفه من مخاطر العدوان الأجنبى. وذهب عام 1876 إلى أن العلاقات بين الأمم لا تخضع لقاعدة المساواة التى تحكم العلاقات بين البشر، لأن الدول لا تقوت الفرصة

⁸³Ibid., PP. 107 – 9.

⁸⁴Ibid., P. 112.

التي تتاح لها دون أن تحقق من ورائها مغنماً على حساب غيرها، ومن ثم تصبح مجموعة من المدافع أجدى نفعاً من مئات المجلدات فى القانون الدولى. وفى العام التالى ذكر أن الأمة لا ترقى فوق غيرها من الأمم لأن الحق فى جانبها، وإنما يكون الحق فى جانبها عندما تعلق على غيرها من الأمم، وأنه يصعب تصديق أن القانون الدولى تخضع له جميع الأمم دون تمييز إذا نظرنا إلى الطريقة التى تتعامل بها الدول الغربية مع البلاد الشرقية. وابتداء من عام 1882 وحتى نهاية الحرب الصينية اليابانية ركز فوكوزاوا جهوده على إقناع الشعب بأهمية قوة الدولة⁸⁵.

وإذا كان موقف فوكوزاوا السلبي من حركة الحرية وحقوق الشعب لصالح تقوية الدولة فى تلك الفترة يبدو موقفاً غريباً، فإن السياسة التى رأى أن تتبعها اليابان تجاه الدول الآسيوية الأخرى كانت إمبريالية خالصة، فدعا إلى ضرورة أن تتحد البلاد الآسيوية معاً لمقاومة الغرب ولما كانت اليابان هى الدولة الوحيدة القادرة على قيادة بلاد الشرق الأقصى، فإن على اليابان أن تبسط جناحها على البلاد الآسيوية الأخرى لتحميها من الغرب. وفى عام 1885 نشر فوكوزاوا مقالاً بعنوان "افتراق السبل مع آسيا" طالب فيه بضرورة أن تتأى اليابان بنفسها عن أصدقاء السوء فى آسيا، وأن السياسة اليابانية يجب ألا تضع الوقت فى انتظار نهوض البلاد المجاورة لها لتتشارك معها فى تنمية آسيا، وأنه يجب عليها أن تنال نصيبها من تلك البلاد شأنها فى ذلك شأن الدول الغربية المتحضرة وأنه ليس لزاماً عليها أن تقدم اعترافاً قانونياً بالصين وكوريا لمجرد كونهم بلاداً مجاورة، بل يجب أن تعاملهم مثلما يعاملهم الغرب، لأن الصحبة السيئة تجلب السمعة السيئة ولذلك يجب على اليابان أن تتأى بنفسها عن أصدقاء السوء فى شرق آسيا⁸⁶.

وبعبارة أخرى، فإن فوكوزاوا غير من آرائه ليبرر حركة التوسع الخارجى على حساب الجيران بأن اليابان "المتحضرة" عليها أن تعمل على تحضير جيرانها المتبربرين فى شرق آسيا. وبعد ذلك بعشر سنوات نجحت اليابان فى إلحاق الهزيمة بالصين فامتلاً

⁸⁵Ibid., PP. 123 – 137 Passim.

⁸⁶Fukuzawa, On Departure from Asia, Fukuzawa Yukichi Nenkan, Vol. 11, P. 4.

فوكوزاوا بالبهجة والسرور وكتب يبشر مواطنيه بأن نظام مايجي قد حقق أهدافه وأن ذلك النصر كان نصراً للحضارة اليابانية⁸⁷.

ورغم أن فوكوزاوا لم يشغل أى منصب حكومى طوال حياته فقد لعب دوراً هاماً فى تدعيم نظام مايجي من خلال تبريره لسياسة الحكومة ولكنه انفرد بين غيره من رجال العصر بالدعوة إلى الاستقلال الوطنى والاعتماد على الذات واحترام النفس وتنقية الموروث الثقافى ورفض القيم التى تدعم استبداد الحكم على حساب الشعب⁸⁸.

رفاعه الطهطاوى

ربما كانت أكثر مظاهر التنظيم السياسى أهمية عند فوكوزاوا والطهطاوى هو المبدأ الأوروبى الخاص بسيادة القانون وارتكان الحكم إليه. وفى حالة الطهطاوى نجده يلاحظ أن السمات المتميزة للحكومة الأوروبية هى دستوريته بغض النظر عن نوع نظام الحكم. ولاحظ أيضاً وجود فصل واضح بين مختلف فروع السلطة تطبيقاً لمبدأ الفصل بين السلطات.

وحتى يبين النظام السياسى الأوروبى بإيضاح ترجم الطهطاوى الدستور الفرنسى وأضاف إليه شروحاتاً لمعانيه وطرق تطبيقه، فكانت تلك هى المرة الأولى التى ينشر فيها مثل هذا النص باللغة العربية كما كانت المرة الأولى التى يتعرف فيها القراء العرب على طريقة عمل النظام السياسى فى الغرب. ولما كانت تلك الوثيقة غريبة فى محتواها على الثقافة العربية فقد وجد الطهطاوى نفسه مضطراً إلى إضافة الكثير من الشروح والتعليقات⁸⁹.

ومن خلال ترجمته للدستور تناول عدة أفكار كانت مجهولة بالنسبة للثقافة العربية. ومن ذلك مثلاً الحريات الأساسية التى نص عليها الدستور الفرنسى وقام الطهطاوى بشرحها على النحو التالى: "الفرنساوية مستوون فى الأحكام على اختلافهم فى العظم والمنصب والشرف والغنى فإن هذه مزايا لا نفع لها إلا فى الاجتماع الإنسانى والتحضر فقط لا فى الشريعة، لذلك كان جميعهم يقبل فى المناصب العسكرية والبلدية، كما أنه يعين الدولة من

⁸⁷Irokawa, P. 213.

⁸⁸Ibid., P. 67.

⁸⁹Abu – Lughod, Arab Rediscovery of Europe, PP. 88 – 92.

ماله على قدر حاله، وقد ضمنت الشريعة لكل إنسان التمتع بحريته الشخصية حتى لا يمكن القبض على إنسان إلا فى الصور المذكورة فى كتب الأحكام..

ومن الأشياء التى ترتبت على الحرية عند الفرنساوية أن كل إنسان يتبع دينه الذى يختاره يكون تحت حماية الدولة، ويعاقب كل من تعرض لعابد فى عبادته ولا يجوز وقف شيء على الكنائس أو إهداء شيء لها إلا بإذن صريح من الدولة، وكل فرنساوى له أن يبدى رأيه فى مادة السياسات أو فى مادة الأديان بشرط ألا يخل بالانتظام المذكور فى كتب الأحكام، كل الأملاك على الإطلاق حرم لا تهتك، فلا يكره إنسان أبداً على إعطاء ملكه إلا لمصلحة عامة، بشرط أخذه قبل التخلية قيمته، والمحكمة هى التى تحكم بذلك⁹⁰.

لقد كانت بعض الأفكار الأساسية فى النظام السياسى الفرنسى لا تبدو غريبة على الطهطاوى الذى شب على الفكر السياسى الإسلامى من حيث تحقيق الفرد لذاته فى إطار الجماعة، واتخاذ مبدأ العدل أداة لتحقيق الصالح العام، والتزام الحكم بتوفير أسباب الحياة للناس. ولكن كانت هناك أفكار جديدة أخرى نستطيع أن نلمس تأثيرها فى كتابات الطهطاوى منها أنه يجب على الناس أن يشاركوا مشاركة فعالة فى الحكم وأنه يجب أن يعدوا لذلك وأن القوانين يجب أن تتغير بتغير الظروف لأن ما يصلح منه فى زمان ومكان معين قد لا يصلح فى غيرهما. ونجده أيضاً يستمد فكرته عن الأمة من أفكار مونتسكيو الذى أكد أهمية الأحوال الجغرافية فى صياغة القوانين، وذلك يعنى أن المجتمع يحده موقع جغرافى معين وأنه يأتى نتاج العيش فى مكان واحد. وأن قيام وسقوط الدول مرده إلى أسباب بعينها يمكن أن نجدها فى روح الأمة وأن حب الوطن يمثل ركيزة كل الفضائل السياسية والعكس بالعكس، ولم تكن تلك أفكاراً مجردة يطرحها الطهطاوى بل كانت تعبر عن يقينه لأهميتها واقتناعه بها فهو عندما يصف تجربته فى باريس نجده يركز على ما يرى فيه النفع لبلاده⁹¹.

ولم تكن أفكار الطهطاوى فى المجتمع وفى الدولة مجرد عرض جديد للنظرية التقليدية، ولا مجرد انعكاس للأفكار التى اكتسبها فى باريس. ورغم إتباعه فى طرح تلك الأفكار

⁹⁰الطهطاوى، تخلص الإبريز، ص 93 94. Ibid., P. 93 94.

⁹¹Hourani, P. 69 – 70.

الطريقة التقليدية، مستشهداً في إثبات كل مسألة بالمأثور عن النبي والصحابة، وينظر إلى السلطة السياسية من خلال التفكير الإسلامي التقليدي، نجده يتوسع في بعض النواحي توسعاً كبيراً وخاصة في النقاط التي أثارها وفي دلالة التطورات التي شاهدها في فرنسا⁹².

ولم تكن فكرة الطهطاوى عن الدولة، بالرغم مما شاهده في باريس، فكرة ليبرالية القرن التاسع عشر، بل كانت الفكرة الإسلامية المأثورة، فهو يحاول النظر في الأسس النظرية للفكر السياسى الأوروبى فى ضوء الإسلام، فيرى أن الحكومة ضرورية للمجتمع لا حياة له بدونها: "فالملك كالروح والرعية كالجسد، ولا قوام للجسد إلا بروحه"، فهو يرسم لنا تصويره لركنى الدولة، وضرورة وجود "القوة الحاكمة" ضماناً للاستقرار ولانتظام العلاقات بين أفراد "القوة المحكومة"، فإذا كانت القوة الحاكمة "جالبة للمصالح دارئة للمفاسد"، فإن القوة المحكومة هي "القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوده وتحصيل سعادته دنيا وأخرى" فهو هنا يعتبر الحكومة والناس طرفين يقوم عليهما المجتمع، لكل وظائفه ومجاله، فليس الناس ملكاً للحكومة، ولكنهم أحرار لهم حق التمتع بخيرات بلادهم⁹³.

أما الفكرة القائلة بأن الحكم يجب أن يكون في يد "الشعب" فلم تكن غائبة عن ذهنه بحكم قراءاته المختلفة في الفكر السياسى الغربى، وتجربته الشخصية في باريس، فقد شاهد ثورة 1830 ووصفها وصفاً مطولاً في "تخليص الإبريز". غير أن الفكرة - في نظره - لا تتلاءم مع ظروف مصر التي كان يحكمها حاكم أوتقراطى مسلم، ولم يكن هناك أمل في الإصلاح إلا إذا قام الحاكم الأوتقراطى باستخدام سلطته استخداماً رشيداً⁹⁴.

وإذا كان الطهطاوى قد قبل بسلطة الحاكم الفرد، إلا أنه كان حريصاً على إبراز الحدود على تلك السلطة التي تفرضها الشريعة التي تعلو فوق الحاكم نفسه، كما تفرضها القواعد الخلقية، وعندما شرح الفكرة الإسلامية التي تضع الشريعة فوق الحاكم، نجده يستعير فكرة الفصل بين السلطات التي قال بها مونتسكيو فيرى أن أعباء الحكم لا يستطيع

⁹²Ibid., P. 73.

⁹³الطهطاوى، مناهج الأبواب، ص 349.

⁹⁴Hourani, P. 73.

حملها فرد واحد، ولذلك وجب على الحاكم أن يفوض سلطاته للمجالس التي تقام لهذا الغرض وللمحاكم، فرغم ما للحاكم من امتيازات تقع على كاهله واجبات نحو رعاياه، غير أنه يتولى الحكم بإرادة الله ويعد مسؤولاً أمامه سبحانه وتعالى عن أعماله، غير أنه يجب أن يستعين بالعلماء الذين يقدمون له المشورة، وهو هنا يوسع مفهوم "العلماء" فلا يجعله مقصوراً على علماء الدين بل يشمل العلماء في مختلف مجالات المعرفة⁹⁵.

ويذهب الطهطاوى إلى أن العلاقة بين الحاكم والرعية تقوم على الحقوق والواجبات فللحاكم على الناس حق الطاعة، غير أنه يجب في مقابل ذلك أن يؤدي واجباته تجاههم، ومن ثم وجب على الرعايا أن يعرفوا الشريعة حق المعرفة لحماية حقوقهم، كما عليهم أن يعرفوا القوانين المدنية والإجراءات الحكومية. أما واجب الحكومة فيتمثل في إقامة العدل وتحقيق المساواة والحرية وحماية أرواح الناس وممتلكاتهم وفقاً للشريعة ويجب على الحاكم الخضوع لأحكام الشريعة في كل ما اتصل بشئون الناس⁹⁶.

وبالإضافة إلى ما للناس من حقوق تجاه الحكومة ذكر الطهطاوى نوعاً آخر من الحقوق التي للشعب سماها "الحقوق المدنية" ويقصد بها "حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض... (وهي ثمرة التعاقد بينهم) لحفظ أملاكهم وأموالهم ومنافعهم ونفوسهم وأعراضهم ومالهم وما عليهم محافظة ومدافعة..". وقد أوضح الطهطاوى مفهوم الحقوق المدنية بالعبارة التالية: "هي حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة بعضهم على بعض، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم لبعض، وأن كل فرد من أفرادهم ضمن للباقيين أن يساعدهم على فعلهم كل شيء لا يخالف شريعة البلاد وألا يعارضوه وأن ينكروا جميعاً من يعارضه في إجراء حريته بشرط ألا يتعدى حدود الأحكام" فالحقوق المدنية - عنده - توجد في إطار التضامن الاجتماعى بين المواطنين ومن ثم وجب عليهم جميعاً المحافظة عليها باعتبارها نوعاً من التعاقد بين المواطنين قامت على أساسه الدولة⁹⁷.

⁹⁵الطهطاوى، مناهج الأبواب، ص 354 - 370.

⁹⁶ Hourani, P. 75.

⁹⁷الطهطاوى، مناهج الأبواب، ص 365.

وفى إطار توضيحه للحقوق المدنية أيضاً أبرز الطهطاوى فكرة حكومة البلدية. ولما كانت تلك الفكرة غريبة على الثقافة الإسلامية، فقد قدم الطهطاوى لها باستعراض تاريخ ذلك النوع من الإدارة فى أوروبا بل كان أول من أدخل مصطلح "البلدية" و"البلديات" فى اللغة العربية، ثم ينطلق من التعريف بتاريخ تلك الظاهرة السياسية فيروج للرابطة الوثيقة بين الحقوق المدنية والحقوق البلدية ويؤكد حق كل مدينة داخل الدولة فى إدارة أمورها بنفسها فيما اتصل بالمرافق والمدارس والمستشفيات والمؤسسات الخيرية وجباية الضرائب وغيرها من شئون محلية فى إطار القانون الذى ينظم أمور الدولة ككل⁹⁸.

وتعكس فكرة الحكم الذاتى ممثلاً فى إدارة البلديات الاتجاه التوفيقى فى الفكر السياسى عند الطهطاوى فرغم تأكيده لأهمية تركيز السلطة فى يد الحاكم الفرد وفى المؤسسات المركزية للدولة، يطرح فكرة الحكم الذاتى فى صورة البلديات، مما يعنى أن الطهطاوى كان يأمل فى التطور التدريجى للحكم الأوتقراطى من خلال اتساع نطاق البلديات بما تمثله من ليبرالية ومما يدعم هذا الرأى ما تكشف عنه المفاهيم التى طرحها لأفكار المساواة والحرية.

فعن المساواة يقول الطهطاوى أن الناس جميعاً سواء بحكم الطبيعة ولكن إذا نظرنا إلى ذلك نظرة فاحصة نجدهم يختلفون فى القوة البدنية والقدرات العقلية والثروة غير أن الناس سواء أمام القانون بغض النظر عن تفاوت درجاتهم الاجتماعية وهم شركاء فى الواجبات التى عليهم القيام بها نحو وطنهم، فيعنى ذلك أن الطهطاوى يعلى من شأن المساواة القانونية ويعتبرها حق طبيعى للناس وليس منحة من الدولة⁹⁹.

وإذا كانت المساواة تمثل حجر الزاوية فى الحقوق المدنية للأمم المتحضرة فإن الحرية تعد جوهر الحقوق المدنية فى تلك الأمم وتعبّر عن بلوغها درجة الاستقلال. ويعنى الطهطاوى بالحرية حق المواطنين فى التنقل وفى العمل طالما أن ذلك لا يتعارض مع حرية الآخرين، وأنه لا يجب وضع القيود التى تحد من حرية الناس وتقضى بتعرضهم للنفى أو غيره من العقوبات إلا فى إطار القانون وبحكم القضاء وتضمن مفهوم الحرية

⁹⁸نفس المرجع، ص 368 – 369.

⁹⁹الطهطاوى، المرشد الأمين: ص 126.

عنده أيضاً حق المواطن فى التصرف فى ثروته وفى التعبير عن آرائه فى حدود القانون¹⁰⁰.

وقد ميز الطهطاوى بين خمسة أنواع من الحرية: الحرية الطبيعية، وحرية التصرف والسلوك، والحرية الدينية، والحرية المدنية، والحرية السياسية. أما الحرية الطبيعية فتتمثل فى حق المواطن فى إشباع حاجاته الجسدية والبيولوجية وحرية السلوك تتعلق بالعادات والأخلاق التى تتصل بحياة الأفراد. والحرية الدينية تتمثل فى حرية الاعتقاد والرأى واعتناق المذاهب بما فى ذلك الأفكار السياسية، أما الحرية المدنية فتتصل بحقوق المواطنين تجاه بعضهم البعض وتتضمن الالتزام بعدم المساس بحرية الغير. وفيما يتعلق بالحرية السياسية فقد اعتبرها الطهطاوى من خصائص الدولة التى عليها أن تحمى الملكية الخاصة وتضمن للمواطنين حريتهم، ورأى أن الضرائب والتجنيد العسكرى الذى تفرضهما الدولة نوع من الواجبات ولا تشكل قيداً على حرية المواطنين¹⁰¹.

وحرص الطهطاوى على أن يجعل تلك الأفكار التى طرحها لأول مرة على القارئ العربى مستساغة عنده، فأكد أنه لا يوجد فرق كبير بين مبادئ الشريعة الإسلامية ومبادئ "القانون الطبيعى" الذى يرتكز إليه التشريع فى أوروبا الحديثة¹⁰²، مما يعنى إمكانية تفسير الشريعة الإسلامية تفسيراً يتفق مع حاجات العصر، وفى تبريره لذلك أبرز القاعدة الفقهيّة التى تذهب إلى أنه يجوز للمؤمن أن يقبل بتفسير لنص شرعى مستمد من مذهب آخر غير مذهبه اعتماداً على مبدأ المصلحة¹⁰³، ويستطرد الطهطاوى ليقرر أن من واجب العلماء تفسير الشريعة على ضوء المصلحة التى تغيرت نتيجة الحاجات التى استحدثت، وحتى يتم ذلك على أكمل وجه فإن عليهم أن يتعرفوا على العالم الحديث وأن يدرسوا العلوم العقلية التى كان لها شأن كبير فى الحضارة الإسلامية من قبل¹⁰⁴.

وعندما أكد الطهطاوى ضرورة تعرف العلماء على العلوم الحديثة وتبصر المواطنين بحقوقهم السياسية فإنه كان يشير بذلك إلى أن طبيعة المجتمع ومهام الحكومة اختلفا عما

¹⁰⁰ نفس المرجع، ص 127.

¹⁰¹ نفس المرجع، ص 128.

¹⁰² نفس المرجع، ص 124.

¹⁰³ الطهطاوى، مناهج الألباب، ص 387 – 391.

¹⁰⁴ Hourani, P. 76.

كانا عليه من قبل، ولا ريب أنه قد قبل بالمبدأ الخاص بالاستقرار السياسي كما ورد في الفقه الإسلامي وأن مهمة الحكومة رعاية أمور الجماعة في إطار الشريعة، ولكننا نجد عند الطهطاوى فكرة التغيير الجديدة كمبدأ للحياة الاجتماعية وفكرة الحكومة باعتبارها أداة ضرورية للتغيير، فقد ذهب الطهطاوى إلى أن للمجتمع غرضين أولهما الخضوع لإرادة الله وثانيهما تحقيق الرفاهية في الدنيا، وهذا الرأى ليس فيه جديد سوى المعنى الذى أعطاه الطهطاوى للرفاهية، فهى عنده تعنى التقدم على النحو الذى بلغته أوروبا في القرن التاسع عشر. وعلى ذلك قامت الرفاهية على أساسين أولهما روحى يتعلق بالدين وبالفضائل الإنسانية، وثانيهما مادى يتعلق بالنشاط الاقتصادى الذى يخلق الثروة ويؤدى إلى تحسين أحوال الناس جميعاً¹⁰⁵.

وكان الطهطاوى أول مفكر عربى يصوغ مصطلح "الوطن" ويستخلصه من إطار الموروث التاريخى لمفهوم الأمة الإسلامية ليضع بذلك بذرة الوعى القومى فى مصر. وكانت صياغة هذا المصطلح بمثابة علامة على تجاوز المفهوم الإسلامى التقليدى للأمة الذى ينحصر فىمن يدينون بالإسلام ولا يرتبط بوطن محدد، وهو المفهوم الذى كان شائعاً - ولا يزال - فى مصر وغيرها من البلاد الإسلامية حتى بدأ مفهوم "القومية" يفد بعد منتصف القرن فى إطار التأثير بالفكر الغربى وتحدد مفهوم الوطن عند الطهطاوى بإطار جغرافى يقوم على رابطة وثيقة بين المكان والإنسان.

ويرد مصطلح "الوطن" كثيراً عند الطهطاوى فى "مناهج الألباب" وفى "المرشد الأمين" كما يتردد مفهوم "الوطنية" فى الكتابين وعندما استخدم الطهطاوى مصطلح "الوطن" فإنه كان يتخذ طابعاً عاطفياً، وعبر مفهوم الوطنية عن الانتماء لوطن محدد وبذلك صاغ الطهطاوى - لأول مرة فى الثقافة العربية - هذا المفهوم الذى شكل حجر الزاوية فى بناء الفكرة القومية فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر¹⁰⁶.

وعندما طرح الطهطاوى فكرة الوطن والوطنية اتخذ فى ذلك مدخلاً تقليدياً، فبدأ بالحديث الشريف "المسلم أخو المسلم..." ثم يضيف إليه أن كل ما يربط المؤمن بأخيه المؤمن

¹⁰⁵ الطهطاوى، مناهج الألباب، 225 - 228؛ P77، Hourani.

¹⁰⁶ Hourani, P. 79.

يربط بين من يقيمون فى الوطن الواحد ويشتركون فى الحقوق المدنية. فالوطنية نوع من الأخوة يسمو على الأخوة فى الدين، فهناك التزام أخلاقى يربط بين من يشتركون فى وطن واحد يجعلهم يعملون على تنظيم شؤونه وصون كرامته وتحقيق رفعتة وإنماء ثرواته¹⁰⁷.

وفى "المرشد الأمين" قدم الطهطاوى تعريفاً للأمة بعد به كثيراً عن المفهوم الإسلامى التقليدى، فلم يجعل الدين من بين الأسس التى يجب أن تقوم عليها الأمة وذكر أن الأمة تناظر العرق، فهم جماعة من الناس يعيشون معاً فى بلد واحد ويتحدثون لغة واحدة ويشتركون معاً فى العادات والتقاليد والأخلاق ويخضعون لحكومة واحدة وقانون واحد. وأن مثل تلك الأمة يجب أن تتحلى بالشجاعة والرزانة، وتتطلع إلى الرفعة والمجد وتقدير قيمة الاستقلال، وتحترم الأكفاء من حكامها وتخضع للقانون. بينما يعد الوطن بيتاً لتلك العائلة ومن ثم وجب عليهم التضامن إذ يجب على الأمة أن تتحد لا أن تتفرق صفوفها وتتناقض أفكارها لأن ذلك قد يؤدى إلى النزاع والمواطنون يمثلون عائلة واحدة. والبغضاء يعرض سلامة البلاد للخطر¹⁰⁸.

وبهذا المفهوم الجديد للأمة وضع الطهطاوى إطاراً لما أصبح فيما بعد الفكرة القومية فى العالم العربى، ولكن عندما تحدث عن الوطنية لم يكن يقصد بذلك الشعور الذى يجمع بين المتحدثين بالعربية، ولكنه قصد به شعور المصريين بالانتماء إلى بلادهم. فمصر عنده كانت تمثل وطناً متميزاً ممتداً فى أعماق التاريخ، واعتبر مصر الحديثة وريثة لمصر الفرعونية، وخببت أمجاد مصر القديمة لبه حتى أنه كتب قصيدة فى مدح الفراعنة. ولم تكن مصر القديمة موضع الفخر عنده فحسب، بل كانت تعنى استمراراً للعناصر الحضارية والاجتماعية والخلقية والرخاء الاقتصادى الذى يجب أن تسعى مصر الحديثة إلى تحقيقه. وذهب الطهطاوى إلى أن مصر فقدت مجدها القديم بسبب خضوعها للحكم الأجنبى¹⁰⁹.

¹⁰⁷ الطهطاوى، مناهج، ص 99؛ Hourani, P79.

¹⁰⁸ الطهطاوى، المرشد، ص 127 – 128.

¹⁰⁹ Hourani, PP. 79 – 80.

غير أن الطهطاوى حاول أن يوفق بين مصر الوطن والأمة الإسلامية عندما ذكر أن مصر جزء من الأمة الإسلامية، ولكنه أضاف أنها كانت تمثل أمة قائمة بذاتها فى الأزمنة القديمة والحديثة على السواء ولذلك كانت لها مكانة فريدة فى التاريخ. ورغم أنه كان من الصعوبة على الطهطاوى أن يطرح المفهوم العلمانى للأمة بحكم ثقافته وظروف المرحلة التاريخية، فإن موقفه من المكون غير الإسلامى للأمة يستوقف النظر¹¹⁰. فقد ذهب إلى أن كل من يعيشون على أرض مصر يكونون أمة تشترك فى نفس الحقوق والواجبات دون تمييز، ولما كانوا سواء أمام القانون فعليهم أن يتحدوا معاً لمواجهة أعداء الوطن. وأضاف إلى ذلك أن العلاقة بين المواطنين والمجتمع علاقة عضوية كالجسد الواحد فالمواطن الذى يحب وطنه يجب أن يضحي بكل شيء من أجله: ماله وحياته وأن يدفع عن وطنه العدوان. ويجب عليه أن يتحلى بالأمانة والحرص وأن يكون خيراً فى تعامله مع إخوانه فى الوطن وأن يعمل من أجل المصلحة العامة لبلاده¹¹¹.

ودعا الطهطاوى فى "مناهج الألباب" إلى التسامح الدينى، وأكد حقوق الأقباط واليهود بالخضوع لشريعتهم فيما اتصل بالأحوال الشخصية، وإن كان قد بدأ طرح الفكرة من منطلق المفهوم الإسلامى لأهل الذمة ولكنه لم ينكر على غير المسلمين حقوقهم فى المساواة بينهم وبين غيرهم من المواطنين¹¹²، وبذلك حاول أن يضمن فكرة المساواة فى الحقوق لجميع المواطنين الإطار التقليدى لمفهوم أهل الذمة.

كانت الوطنية عند الطهطاوى تمثل شعوراً شخصياً دافقاً وليست مجرد مفهوم مستخلص من مبادئ الفكر السياسى، فصاغ مجموعة قصائد شعرية عرفت "بالوطنيات" مزج فيها بين مدح الأسرة الحاكمة والتفاخر بمصر القديمة والجيش المصرى الحديث. وأشاد بالسياسات التوسعية التى مارستها مصر وخاصة فى السودان، واعتبر أن مصر قد احتلت بذلك مكانها بين أمم أوروبا المتحضرة. وانتقد أهل الجنوب فى السودان وعدهم مثلاً للتخلف، وبرر التوسع المصرى هناك بأن أهالى تلك البلاد يعيشون فى مساحة كبيرة

¹¹⁰ Wendell, Charles, The Evolution of the Egyptian National Image, University of California Press 1972, P. 123.

¹¹¹ الطهطاوى، المرشد، ص 128.

¹¹² الطهطاوى، مناهج، ص 405.

من الأرض تكفى لإعاشة عشرة ملايين نسمة بينما لا يزيد تعدادهم على المليون، وبذلك وضع الطهطاوى نفسه فى مصاف دعاة الاستعمار الأوروبيين بتبنيه لتلك المقولة¹¹³.

ومن اللافت للنظر أن الطهطاوى لم يكن مدركاً لخطورة التوسع الغربى فى الوطن العربى. فقد اعتبر أوروبا مصدر المعرفة والابتكارات الحضارية الحديثة وليست مصدراً للعدوان، وأبدى موقفاً متسامحاً تجاه الأوروبيين الذين وفدوا إلى مصر واستقروا فيها واعتبرهم شركاء فى الحقوق مع المصريين طالما كانوا يساهمون فى الحياة الاقتصادية للبلاد. ولم يتناول الطهطاوى فى كتاباته من قريب أو بعيد قضية الاستثمارات الأجنبية التى سيطرت على الاقتصاد المصرى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، كما تجاهل الإشارة إلى الامتيازات الأجنبية وغيرها من مظاهر التغلغل الأجنبى فى مصر الذى أدى فى نهاية الأمر إلى وقوع مصر تحت الاحتلال البريطانى عام 1882 بعد وفاة الطهطاوى بتسع سنوات فقط.

وعلى النقيض من ذلك نجد الطهطاوى يتحدث عن التوسع الاستعمارى فى آسيا وأفريقيا وأمريكا بإعتباره مثلاً لتعاظم قدرة الغرب، وقد جاء ذلك فى موضعين من "مناهج الألباب" قال فى أحدهما إن بريطانيا أدركت أن السبيل لثروة الأمة يكمن فى ازدهار التجارة والصناعة ، وأنهما يجب ألا يخضعا للقيود حتى يتم التوسع فى الواردات والصادرات وتحقيق أكبر قدر من الأرباح ومن ثم تجنى الأمة الثراء، وأن بريطانيا غزت بلاداً كثيرة لتحقيق هذا الهدف مثل الهند وأمريكا وغيرها من البلاد، وأن الهدف الرئيسى لبريطانيا هو تنمية الصناعة والتجارة لصالح شعبها وكذلك شعوب البلاد الأخرى وأن الدول الأوروبية الأخرى كأسبانيا والبرتغال وفرنسا وهولندا حذت حذو بريطانيا¹¹⁴.

وفى الإشارة الثانية أشاد بغزو بريطانيا للهند باعتباره نموذجاً لتحقيق البلاد (بريطانيا) للثراء فقال إن حماس تلك الأمم ينصرف إلى بذل أقصى الجهود والعمل المتصل لمواجهة كل خصومها من أجل تحقيق المجد والثراء والعظمة¹¹⁵.

¹¹³ Wendell, PP 130-131.

¹¹⁴ الطهطاوى، مناهج، ص 136.

¹¹⁵ الطهطاوى، مناهج، ص 147.

وبذلك كان الطهطاوى غافلاً تماماً عن أن وطنه الذى يفخر به كان يعد بإيقاع سريع ليلحق بمصير الهند، ويبدو أن ارتباطه الوثيق بالسلطة فى عهدى محمد على وإسماعيل ، وحرصه على تبرير سياستهما التوسعية قد جره إلى الوقوع فى هذا المأزق لتبرير التوسع الاستعمارى على وجه الإطلاق.

وهكذا رأينا كيف واجه فوكوزاوا والطهطاوى مهمة وضع الإطار السياسى الجديد الذى اقتضته ظروف بلديهما اليابان ومصر فى مرحلة التحول إلى الدولة الحديثة، ولكن كل منهما استقى فكره من واقع ظروف مجتمعه وصاغ إطار فكره السياسى على ضوء تلك الظروف والمعطيات الاجتماعية والثقافية الموروثة والمكتسبة فى بلده، ولكنهما تشابها نسبياً فى التعامل النقدى مع الموروث الثقافى ومحاولة المواءمة بينه وبين ما اكتسب من فكر الغرب كما اتفقا على ضرورة أن تكون سيادة القانون هى المبدأ الأساسى للحكومة الحديثة بقدر اتفاقهما على الحقوق الأساسية للناس وخاصة حقهم فى الحرية والمساواة . ولكن فوكوزاوا قوض دعائم الموروث الثقافى من الفكر الصينى القديم بينما حاول الطهطاوى أن يسترجع الأفكار الإسلامية السياسية ليوظفها فى صياغة وتقديم الأفكار الخاصة بالمساواة والحقوق المدنية والتضامن والتزام الحكومة بالقانون، وبذلك مزج بين الموروث الثقافى الإسلامى والفكر السياسى الحديث. وإذا كانت الأفكار السياسية لفوكوزاوا قد أهملت تماماً تراث الثقافة السياسية اليابانية التقليدية فإن أفكار الطهطاوى اتخذت طابعاً إصلاحياً حاول من خلاله توظيف الموروث الثقافى لتمير الأفكار الجديدة. ورغم أن المفكرين كانا متأثرين بالليبرالية بحكم دراستهما للفكر السياسى الأوروبى الذى برز فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإنهما اتسما بالبراجماتية، فأيدا النظام الأوتقراطى فى بلديهما. ولكن على حين كان موقف الطهطاوى متسقاً مع خطه الفكرى، اتسم موقف فوكوزاوا بالتناقض مع العقد الاجتماعى كأساس للعلاقة بين الناس والسلطة . غير أن فوكوزاوا كان واعياً تماماً لسياسات الغرب العدوانية حريصاً على تأكيد مبدأ الاستقلال كهدف لليابان، واعتبر أن تحقيقه إنما يتم من خلال تحقيق الاستقلال الفردى والاعتماد على الذات، نجد الطهطاوى يكاد يغفل فكرة الاستقلال ولم يع الطابع العدوانى للغرب.

وأخيراً نجد المفكرين يتخذان موقفاً مختلفاً من فكرة مشاركة العلماء فى الحكم، فبينما رأى فوكوزاوا أنه من الضرورى أن يعمل العلماء ذوو الثقافة الغربية مستقلين عن الحكومة يتولوا توجيه مجتمعهم، كان الطهطاوى عالماً يجمع بين الثقافتين الإسلامية والغربية ويعمل فى خدمة الحاكم، ومن ثم وقع على عاقته تبرير سياسته، واضطر أحياناً إلى التحايل لتمرير أفكاره. وهذا الخلاف الجوهرى فى الرأى يرجع إلى اختلاف الحياة العملية لكل منهما فقد كان فوكوزاوا كاتباً ومعلماً مستقلاً يعيش على عائد كتاباته، بينما كان الطهطاوى يتمتع بخيرات "ولى النعم".

الفصل الثالث

نحو نظام اجتماعى جديد

دعت التغييرات التى شاهدها اليابان فى عصر مايجى، ومصر فى أواخر عصر محمد على، إلى ضرورة البحث عن أطر فكرية تواكب التغييرين الاقتصادى والاجتماعى فى مرحلة التحول وتعمل على فتح آفاق التطور أمام المجتمع. تلك الأطر تتضمن أفكاراً تعبر عن قيم اجتماعية جديدة تحتاج إلى رواد يجتازون - ببعدهم - حدود الواقع الراهن إلى آفاق المستقبل. وقدر فوكوزاوا فى اليابان والطهطاوى فى مصر، أن يلعب كل منهما هذا الدور، وهنا نجد الأطر المرجعية غريبة الأصل ولكن كلاً من فوكوزاوا والطهطاوى أضافا عليها طابعاً يتسق مع واقع مجتمعه وثقافته الوطنية.

كانت القيم الخلفية التقليدية المتصلة بالاقتصاد والنشاط الاقتصادى تعوق طريق نمو الاقتصاد الحديث، فكان المجتمع فى حاجة إلى قيم أخلاقية جديدة تصاغ من خلال مراجعة شاملة للموروث الثقافى التقليدى، كما كانت الحاجة ماسة إلى صياغة أساس جديد للعلاقات الأسرية بما يتسق مع الأوضاع التى استجدت فى المجتمع. وترتب على ذلك النظر فى أوضاع المرأة الاجتماعية القانونية وفتح الطريق أمامها للمشاركة فى عملية التحول الاجتماعى الحديث.

وبعبارة أخرى أفرزت عملية التحديث نظاماً اجتماعياً جديداً - بصورة تدريجية - كنتاج للتطورات الاقتصادية، ولم تعد القيم التقليدية صالحة للتعامل مع تلك الظروف، ومن ثم أصبحت هناك حاجة ماسة إلى قيم جديدة كانت الشغل الشاغل لرواد التنوير، ومثل هذا الجانب ركناً أساسياً فى فكر كل من فوكوزاوا والطهطاوى فى سعيهما لبناء المجتمع الحديث فى بلديهما.

الاقتصاد الجديد

أبدى فوكوزاوا اهتماماً مبكراً بالاقتصاد عندما كتب عن العملة الورقية والشركات التجارية فى كتابه "أمور غربية" كما ترجم القسم الأول من كتاب بورتون عن الاقتصاد

السياسى (طبعة أدنبرة 1852) وجعله ملحقاً لكتاب "أمور غربية" تناول فيه الجوانب الاجتماعية - الاقتصادية. وبعد ذلك بسبع سنوات (1873) ترجم فوكوزاوا كتاباً فى طرق المحاسبة كتبه عام 1871 مدرسان بإحدى المدارس التجارية الأمريكية، ويهمننا هنا المقدمة التى كتبها فوكوزاوا لتلك الترجمة وما وجهه فيها من نقد للقيم اليابانية التقليدية الخاصة بالتجارة والأعمال المالية. فقد ذكر أن اليابان شهدت فى الأزمنة القديمة من حققوا ثروات طائلة وأنهم كانوا يضطرون أحياناً إلى اكتنازها فى قذور ودفنها فى الأرض لأنهم لا يعرفون شيئاً عن الاقتصاد العالمى ولا يعرفون كيف يبذلون الجهد فى هذا المجال ولا يدركون منافع التجارة¹¹⁶.

وأنهى باللائمة على العلماء الذين تقاعسوا عن دراسة الاقتصاد لأنهم لم يهتموا بالتجارة وعدوها نشاط غير جدير بالاحترام وبالدراسة، فهم يعتقدون أنه كلما انغمس العالم فى دراسة أصبح قادراً على التحليق فى السماء، بينما الفلاحون والتجار الجهلاء يخلجون من أنفسهم وبذلك نفر العلماء من عالم الفلاحين والتجار¹¹⁷. وبذلك وقع على عاتق أهل العلم بعلوم الغرب أن ينيروا الطريق لملايين الفلاحين والحرفيين والتجار بما يقومون به من دراسات عن الاقتصاد¹¹⁸.

وتضمنت ترجمة فوكوزاوا لفصول كتاب بورتون عن الاقتصاد السياسى شرحاً للاحتمار والمنافسة، وكان على فوكوزاوا أن يصوغ المصطلحات اليابانية الخاصة بها لأول مرة شارحاً فوائد المنافسة الحرة والمضار التى تلحق بالاقتصاد نتيجة الاحتكار¹¹⁹.

ويعكس هذا الموقف اهتمام فوكوزاوا بالاقتصاد الليبرالى الذى كثيراً ما عبر عنه فى خطبه. فقد كان يعارض دائماً القيم التقليدية التى تحدد المكانة الاجتماعية للناس وتلزمهم به وبذلك تحول دون حدوث حراك اجتماعى، لذلك دعا فوكوزاوا إلى الفردية فقال: "إن الثروة والشهرة لا تخص الأسرة ولكنها تخص الفرد... ونحن نعيش فى زمان يقيم فيه الفرد حسب مواهبه ويحاسب عما يقع منه من تقصير"¹²⁰.

¹¹⁶Fukuzawa, On Education, P. 80.

¹¹⁷Ibid., P. 81.

¹¹⁸Ibid., P. 82.

¹¹⁹Nishikawa, Shunsaku, The Historical Legacy in Modern Japan, P. 3.

¹²⁰Oxford, W. H., The Speeches of, P. 220.

وأعلن فوكوزاوا أن نظرياته فى الاقتصاد هى أن يكسب كل فرد عيشه بعرق جبينه لأن ذلك هو قانون الطبيعة،¹²¹ فإذا لم تكن فرص العمل متاحة فى الوطن فقد يهاجر المرء إلى بلاد أجنبية طلباً للرزق. ولكن فوكوزاوا لم يشجع على هجرة العمالة غير الماهرة إلى الخارج متخذاً من تجربة العمال الصينيين فى أمريكا نموذجاً لذلك، فيذكر أنهم يعاملون معاملة الكلاب والخيول رغم أنهم يعودون إلى وطنهم بعد عدد من السنين يقضونها فى أمريكا وقد كونوا بعض المدخرات، ورأى أن تقتصر الهجرة إلى الخارج على المعلمين الذين تلقوا تعليماً غربياً إذا لم تتح لهم فرصة العمل فى اليابان.¹²²

وذهب فوكوزاوا إلى أن الأعمال التجارية والصناعة هى بمثابة الأم بالنسبة للعلم، فلا يمكن أن يتحقق شيء فى ميدان التعليم دون تقدم الصناعة والتجارة فى اليابان. وكان التقدم الاقتصادى لليابان الشغل الشاغل لفوكوزاوا، وفى خطبة ألقاها فى 3 فبراير 1884 وجه نقداً مريراً للقصور الذى عانت منه التجارة اليابانية عندئذ وقدم مقترحه بتتمة العمل التجارى، جاء فيها: "يجب علينا أولاً أن نضع نظاماً ثابتاً موحداً للمقاييس لكل أنواع السلع التجارية، وأن نصرف اهتمامنا إلى السلع السيئة فنضع القوانين التى تقاوم هذه الظاهرة. ولكن نشر الكتب دون إذن أصحابها أو وضع علامات على المنتجات لنسبتها إلى منتج آخر تعد جرائم يصعب اكتشافها أو منعها، كما أنه لا يوجد تطابق بين العينات التى تعقد على أساسها الصفقات وما يتم بيعه بالفعل ومثل هذه الممارسات للغش تؤدى إلى ركود التجارة. كما يجب أن يكون هناك حد فاصل بين تجارة الجملة وتجارة المفرق (القطاعى)"¹²³.

وفى نفس الخطبة اقترح فوكوزاوا أن تتم دراسة السوق الحديثة لتلافى ما تعانیه التجارة من صعوبات فقال: "إن هناك من يتجاهلون عامل التكلفة تماماً ويبيعون منتجاتهم بأسعار بالغة الانخفاض أو يقبلون على الإتجار بسلع لا يعلمون شيئاً عن مدى حاجة المستهلكين لها، ونتيجة لذلك حطم التجار بعضهم بعضاً كما أن العلاقة بين تاجر الجملة وتاجر المفرق عانت من مشكلات كثيرة وانتهت بدمارهما معاً"¹²⁴.

¹²¹Fukuzawa, On Education, P. 236.

¹²²Oxford, W. H., P. 218.

¹²³Ibid., PP. 208 – 213.

¹²⁴Ibid., PP. 213 – 14.

وفى خطبة أخرى كتبها فوكوزاوا ليلقيها أسابوكى آى جى وهو رجل أصبح مديراً لشركة تجارية، وكان يريد إلقاء خطبة فى حفل افتتاح الشركة فى أغسطس 1880، فكلف فوكوزاوا بإعداد الخطبة له، واتخذ فوكوزاوا فى هذه الخطبة موقفاً معادياً من التجارة الأجنبية فى اليابان قائلاً: "إن ارتفاع شأن التجار الأجانب فى اليابان يعد نتيجة طبيعية . فمن الناحية السياسية لم تفقد اليابان شبراً واحداً من أرضها ولكن من الناحية التجارية نستطيع القول إن الأجانب نجحوا فى غزو بلادنا، وليس أمامنا اليوم إلا طريق واحد لا بديل له أن ننتزع من الأجانب الامتيازات التى حصلوا عليها فى مجال الأعمال التجارية، وأن نوسع نطاق تجارتنا الوطنية. وعلينا نحن اليابانيون أن نغزوا بتجارتنا البلاد الأجنبية وأن نبيعهم بضائعنا فى بلادهم وأن نشترى منتجاتهم لنبيعها فى بلادنا، وهذا ما يسمونه الاستيراد والتصدير "المباشرين"¹²⁵.

وبالإضافة إلى الشرح المختصر الذى قدمه فوكوزاوا عن العملة الورقية الأوروبية فى الجزء الأول من كتابه "أمور غربية"، نشر فوكوزاوا عام 1878 كتيباً بعنوان "العملة" ناقش فيه المشاكل المالية والنقدية التى وقعت فى أوائل عصر مايجى، ذكر فيه أن الإدارة الخاصة فى النقد لا تحتاج إلى الاحتفاظ بأرصدة كبيرة إلا ما يكفى لشراء الطعام من الخارج فى حالة وقوع المجاعة، ويعكس هذا تجربة فوكوزاوا مع العملة الورقية وما ذهب إليه من أن طرح تلك العملة يساعد على الرواج التجارى ويدفع بعجلة النمو الاقتصادى إلى الأمام، ولذلك لم يكن يلق بالاً إلى مسألة الأرصدة اللازمة لتغطيتها.

وفى مارس 1882 عدل فوكوزاوا أفكاره الخاصة بالعملة فى مقال افتتاحى نشره بصحيفته، فاعترف بخطأ الرأى الذى أورده فى كتابه عن العملة، ووافق على سياسة إنقاص حجم العملة المتداولة ولكنه رأى أن سياسة التقدير التى يتبعها وزير المالية متسو كاتا على درجة كبيرة من الحدة تجعلها عاجزة عن الاحتفاظ بالتقدم الاقتصادى الذى تحقق عندئذ¹²⁶.

¹²⁵Ibid., P. 202.

¹²⁶Nishikawa, PP 3 – 4.

ويتضح من هذا أن فوكوزاوا كان متأثراً بفكرة العملة الورقية التي لا أرصدة لها والتي كانت مستخدمة في عصر طوكوجاوا، وقد تكرر هذا التمسك بالموروث التقليدي في دنيا الاقتصاد عند نقده لتشريع العمل الصادر في 1896 فطالب بأن تطبق التقاليد الخاصة التي كانت تحكم العلاقات بين سيد الإقطاع والفلاحين على العلاقة بين أصحاب العمل والعمال في الصناعة لأن لليابان تقاليداً الخاصة في مجال العمل، وبرر اعتراضه على تشريع العمل بأنه سيؤدي إلى تقليل فرص العمل ومن ثم إنقاص أجور العمال نتيجة إنقاص ساعات العمل، وزعم أن مشروع القانون لا يناسب الأوضاع في اليابان لأنه جاء ترجمة للقوانين الغربية. وبذلك عبر فوكوزاوا عن وجهة نظر دوائر الأعمال في اليابان - في ذلك الوقت - وتبنى مصالحهم غير أن فكرته الخاصة بتطبيق تقاليد العمل في القرية على قطاع الصناعة قد استخدمت كإجراء مؤقت فقد كان يرى أنه عندما تبلغ الصناعة اليابانية درجة عالية من التطور يمكن إدخال تشريعات العمل الحديثة¹²⁷.

ورغم ذلك كان فوكوزاوا يعارض المساس بحرية العمال في الحركة وبحقوقهم المدنية، واعترض على هجوم البوليس على العمال لفض إضرابات 1898، وأيد حقهم في تكوين النقابات للدفاع عن مصالحهم. وكانت دعواه إلى تطبيق تقاليد العمل في القرية على قطاع الصناعة تعتمد على طبيعة العلاقة بين عامة القرية والسيد الإقطاعي التي كانت تعد - نظرياً - علاقة أبوية فلا يحكمها إلا الاختلاف في المكانة الاجتماعية¹²⁸. ويعنى ذلك أن فوكوزاوا لم يلفظ تماماً الموروث التقليدي، ولكنه قبل بما اعتقد فيه النفع وما رآه مناسباً للمجتمع.

وبينما كان فوكوزاوا يميل إلى اتخاذ مواقف براجماتية تجاه الاقتصاد، فقد ظل ليبرالياً يتطلع إلى تحقيق التنمية في قطاعي الأعمال التجارية والصناعية على طريق الرأسمالية، وكان ذلك أيضاً موقف رفاة الطهطاوى.

فقد تعرض رفاة الطهطاوى للظواهر الاقتصادية وما ارتبط بها من أمور في كتابه "مناهج الأبواب" وتأثرت أطروحاته بالفكر الليبرالي الاقتصادي الغربي الذي شاع في

¹²⁷Ibid., P. 5.

¹²⁸Ibid., P. 6.

أوائل القرن التاسع عشر. ولكن كان عليه أولاً أن يقوم بمراجعة نقدية للأفكار التقليدية المتعلقة بالثروة، والتي كانت سائدة في العالم الإسلامي في ذلك الوقت. وقد شاع الاعتقاد أن إنكباب الناس على تكوين الثروات قد يلهيهم عن العبادات ومن ثم يشغلهم عن العمل لآخرتهم. رغم أن ذلك الاعتقاد ليس له جذور للعقيدة الإسلامية وإنما يرجع إلى الظروف التي عاشتها الثقافة الإسلامية في مرحلة من مراحل الضعف في العصور المتأخرة، إلا أنه كان يشكل جزءاً من الثقافة الشعبية الدينية التقليدية. وقد انتقد الطهطاوى ذلك الموقف من الثروة ودعا إلى تحقيق الثروة كنوع من التحدث بنعم الله، وذكر أن كل من يجمع المال لنفعه الشخصي جدير باللوم أما من يجمع المال من أجل توظيفه فيما يعود على مجتمعه بالمنفعة فجدير بالتقدير في الدنيا والآخرة¹²⁹.

ودعم الطهطاوى رؤيته لهذا الجانب من الحياة الدنيوية بالأحاديث النبوية والمأثور عن الصحابة الذين كونوا ثروات كبيرة في صدر الإسلام لا لينتفعوا بها وحدهم ولكن لنتفع بها الجماعة ولنتفق في وجه الله¹³⁰. فجمع المال مطلوب للإنفاق على الأعمال الخيرية وعلى الخدمات التي تعود بالنفع على المجتمع في الحاضر والمستقبل كالمرافق العامة والمنشآت الدينية وغيرها. فالأهم تحقق الثراء من خلال تنمية "المنافع العمومية" أي الاقتصاد بمختلف مجالاته والذي يعد قاسماً مشتركاً بين أبناء الوطن لكل منهم نصيب فيه¹³¹.

ويرتكز الإنتاج الاقتصادي عند الطهطاوى على دعامين: العمل ورأس المال، وأبرز دور العمل في تكوين ثروة الأمة بما يضيفه من قيمة كبيرة إلى الموارد الطبيعية، وبذلك يعد العمل محدداً هاماً لمستوى تطور الأمة - مقارنةً بغيرها من الأمم - وفي ذلك يقول: "إن الأمة المتقدمة في ممارسة الأعمال والحركات الكدية ذات الكمالات في العملية، المستكملة للأدوات الكاملة والآلات الفاضلة والحركة الدائمة قد ارتفعت إلى أعلى في درجات السعادة والغنى بدرجات أعمالها، بخلاف غيرها من الأمم - ذات الأراضي

¹²⁹ الطهطاوى، مناهج الألباب، ص 39.

¹³⁰ نفس المرجع، ص 40.

¹³¹ نفس المرجع، ص 99.

الخصبة الواسعة - الفاترة الحركة، فإن أهاليها لم يخرجوا من دائرة الفاقة والإحتياج، فإذا قابلت بين أغلب أقاليم أوروبا وأفريقيا ظهر لك حقيقة ذلك¹³².

وتناول الطهطاوى العلاقة بين العمل ورأس المال مفضلاً الأول باعتباره مصدر ثروة الأمة وأنه يساهم فى تنمية مواردها الطبيعية وفى ذلك يقول: "الفضل للعمل، وأما فضل الأرض فهو ثانوى تبعى، وهذا الذى يعتمده أهل الفلاحة، ويستدلون على ذلك بأنه لا يمكن إيجاد الخصب فى الأرض إلا بدوام الشغل واستمرار العمل وإلا لبقيت مجدبة إذا انقطع الشغل عنها، فإن الشغل يعطى قيمة لكل الأشياء"¹³³.

ولكن رغم ما للعمل من قيمة اقتصادية كبيرة عند الطهطاوى إلا أن نصيبه من عائد الإنتاج محدود، بينما يحصل رأس المال على القسط الأكبر من العائد. ويعطينا الطهطاوى مثلاً على ذلك فى العلاقة بين صاحب الأرض والفلاحين فى مصر، فقد كان الطهطاوى نفسه واحداً من كبار الملاك، ويذكر أن أصحاب الأرض هم الذين يجنون ثمار العمل الشاق الذى يقوم به الفلاحون ويحتكرون المحاصيل ويحصلون لأنفسهم على الجزء الأكبر من عائد الإنتاج، ولا يتركون للفلاحين إلا أجوراً ضئيلة لا تتكافأ مع قيمة ما يبذلون من عمل، فلا يحصل العمال إلا على ما يسد رمقهم بينما يخرج أصحاب رأس المال بالنصيب الأكبر، ويبرر أصحاب رأس المال ذلك بتغطية ما تحمله من تكاليف، وبأن لهم حق التمتع بعائد استثمار أموالهم التى هى ملك خاص لهم ولا يستطيع العمال سوى القبول بأجورهم المتدنية التى لا تكاد تكفيهم مطالب الحياة الضرورية¹³⁴.

ولا يعنى ذلك أن أفكار الطهطاوى الاقتصادية قد اتجهت نحو الزراعة وحدها. فالنموذج الذى طرحه فيما سبق كان سبباً لإيضاح فكرة غياب التوازن بين العمل ورأس المال لقرائه الذين ينتمون إلى مجتمع زراعى. فقد تضمنت أفكاره الاقتصادية الإشارة إلى الأموال المستثمرة فى الصناعة والتجارة أيضاً فيذكر أن أصحاب رأس المال يحتكرون عائد الصناعة والتجارة على نحو ما يفعل ملاك الأراضي الزراعية¹³⁵. وحذر كبار

¹³² نفس المرجع، ص 59.

¹³³ نفس المرجع، ص 57.

¹³⁴ نفس المرجع، ص 62.

¹³⁵ نفس المرجع، ص 63.

الملاك وأصحاب رأس المال من الآثار السلبية والاضطرابات الاجتماعية التي قد تنتج عن تدنى أجور العمال ونصيب العمل من عائد الإنتاج.

وكان اهتمام الطهطاوى بالاقتصاد يتسع ليشمل مختلف الأنشطة الاقتصادية مثل التحكم فى الموارد الطبيعية واختراع الآلات والمعدات وابتداع طرق جديدة للإنتاج فى مختلف مجالات الاقتصاد، فكتب عن رأس المال المنتج ورأس المال غير المنتج، وصنف التجارة والصناعة والزراعة تحت النوع الأول وصنف قطاع الخدمات العامة تحت النوع الثانى¹³⁶.

ولفت الطهطاوى أنظار القارئ المصرى - لأول مرة - إلى مبادئ الاقتصاد الحديث باعتباره فرعاً أساسياً من فروع المعرفة، فذكر أنه عندما تحقق المعرفة الاقتصادية تقدماً فى البلاد فإن ذلك ينعكس على التجارة والصناعة، وقد تؤدي إلى اختراع آلات وأدوات جديدة لمصلحة الزراعة والصناعة والتجارة، ودراسة الأمور الاقتصادية تساهم فى تنمية الاقتصاد وتحقيق الرفاهية من خلال الاستغلال الأمثل للموارد¹³⁷.

واعتبر الطهطاوى تراكم رأس المال أساس ثروة الأمة والمحرك للإنتاج القومى ودعا إلى استثمار الأموال فى أصول الشركات كالشركات المساهمة والشركات المالية والبنوك التى أسماها "الجمعيات الإقتراضية" فيذكر أن هناك أموراً نافعة للاقتصاد، مثل "الشركات السلمية" ويقصد بها الشركات المساهمة، و"الجمعيات الإقتراضية" التى تقدم القروض للمشروعات الصناعية والزراعية، والتى لا تستطيع الأمة - بدونها - أن تبرز التقدم الاقتصادى، ولذلك وجب على الحكومة أن ترفع كل القيود التى تحد من حركتها وأن تضمن الحرية الاقتصادية لجميع مواطنيها¹³⁸.

وقدر الطهطاوى أهمية المنافسة كعامل أساسى فى تكوين رأس المال وتنمية الاقتصاد، وانتقد القيم التقليدية المتوازنة التى تعتبر المنافسة نوعاً من الرذيلة، فذكر أن المنافسة تتقدم كل الفضائل التى يجب أن يتحلى بها المجتمع وتعد أكثرها نفعاً، فالمنافسة هى التى

¹³⁶ نفس المرجع، ص 70 - 73.

¹³⁷ الطهطاوى، المرشد الأمين، ص 130.

¹³⁸ الطهطاوى، مناهج، ص 371 - 372.

حققت التقدم للأمم المتحضرة ولكنها يجب أن تقتصر على ميادين المعرفة والمنافع العمومية (الاقتصاد) وليس على مجال اقتناء وسائل الرفاهية¹³⁹.

وإعتبر الطهطاوى الإنتاج - كماً وكيفاً - من سمات الحضارة، ومحدداً هاماً للتمييز بين الأمم المتحضرة. فالتقدم فى التجارة والصناعة والزراعة يساعد على رقى الأمة وبذلك وقع على عاتق الدولة ضمان الحرية الاقتصادية فى مختلف المجالات تحقيقاً للرخاء . ولكن قد تضطر الدولة - فى ظروف معينة - أن تضع قيوداً تحد من نطاق الحرية الاقتصادية إذا وجدت أن الناس لم يتأهلوا بعد لممارستها¹⁴⁰.

ونستطيع أن نتبين من ذلك الدافع الذى جعل الطهطاوى يضع هذا التحفظ، فقد كانت الدولة فى مصر عندئذ تضع قيوداً على بعض المجالات الاقتصادية، فموقفه هنا جاء على سبيل تبرير تلك السياسة رغم اقتناعه التام بأهمية الحرية الاقتصادية فى تحقيق تقدم الأمة.

وذهب الطهطاوى إلى أن الدولة يجب أن تصدر القوانين المنظمة للأعمال الصناعية والتجارية والزراعية، وناقش بالتفصيل القانون التجارى الغربى وبين صلاحيته للتطبيق فى مصر التى تبيح - من وجهة نظر الشريعة الإسلامية - الاجتهاد فى مجال المعاملات، وفى ذلك يقول: "ومن أمعن النظر فى كتب الفقه الإسلامية ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية، حيث بوبوا للمعاملات الشرعية أبواباً مستوعبة لأحكام التجارية كالشراكة والمضاربة والقرض والمخابرة والعارية والصلح وغير ذلك. ولا شك أن قوانين المعاملات الأوروبية استنبطت منها كالسفتجة التى عليها مبنى معاملات أوروبا، ولم تزل كتب الأحكام الشرعية إلى الآن تتلى وتطبق على الحوادث والنوازل علماً لا عملاً كما ينبغى... إنما مخالطات تجار الغرب ومعاملاتهم مع أهل الشرق أنعشت نوعاً همم هؤلاء المشاركة وجددت فيهم وازع الحركة التجارية، وترتب على ذلك نوع انتظام، حيث ترتب الآن فى المدن الإسلامية مجالس

¹³⁹الطهطاوى، المرشد، ص 262.

¹⁴⁰نفس المرجع، ص 129.

تجارية مختلطة لفصل الدعاوى والمرافعات بين الأهالي والأجانب بقوانين فى الغالب أوروبية، مع أن المعاملات الفقهية لو انتظمت وجرى عليها العمل لما أخلت بالحقوق¹⁴¹.

وأكد الطهطاوى أن من واجب الدولة أن تشجع التجارة الخارجية فى توفير وسائل النقل وتأمين سلامة التجار الأجانب. واقترح أن تقوم الدولة بتحويل الأوقاف إلى مؤسسة اقتصادية إنتاجية باستثمار أموالها فى مشروعات الخدمات كالصحة والأعمال الخيرية، وطالب الدولة بفرض ضريبة للدخل على جميع المواطنين دون تمييز ينفق عائده على الخدمات العامة¹⁴².

ويتضح مما تقدم أن الطهطاوى كان أكثر اهتماماً بالفكر الاقتصادى النظرى، فلم يهتم بالشئون الاقتصادية اليومية ولم يحدد موقفه منها كما فعل فوكوزاوا. فقد قدم الطهطاوى رؤيته لما يجب أن يكون عليه الاقتصاد المثالى، بينما اهتم فوكوزاوا بمعالجة المشكلات التى كان يعانى منها اقتصاد بلاده وقدم أفكاره بشأنها، غير أن الرجلين اتفقا فى موقفهما النقدى من الموروث الثقافى التقليدى المتعلق بالعمل ورأس المال، بقدر ما اتفقا فى المنطلق العام لأفكارهما الخاصة بإعادة النظر فى العلاقات الأسرية فى ضوء الأفكار الحديثة.

العلاقات الأسرية الجديدة

كان تناول فوكوزاوا للأسرة والعلاقات الأسرية الجديدة من منطلق اهتمامه بتقوية الأمة اليابانية وضمان استقلالها، فكانت نقطة الانطلاق فى أفكاره الخاصة بالنظام الجديد للأسرة هو العلاقة بين الزوجين، التى قادته إلى إثارة قضية وضع المرأة بقدر كبير من التفصيل. وقد اتخذ تحليله للوضع الراهن للمرأة - فى عصر مايجى - طابع النقد للقيم الثقافية التقليدية المتعلقة بتربية البنات والقيم الكنفوشية التقليدية الخاصة بوضع النساء وآداب السلوك عندهن. وكان ذلك الوضع موروثاً من المجتمع الإقطاعى الذى يقوم على نظرية سيادة الذكور فى المجتمع، لأن الرجال يرتبطون بالسما على حين ترتبط النساء بالأرض، ومن ثم وجب على النساء خدمة الرجال وطاعتهم ومعاملتهم باللطف والرقعة،

¹⁴¹الطهطاوى، مناهج، ص 108.

¹⁴²نفس المرجع، ص 31، 69، 86.

وأن يبدوا دائماً بمظهر نظيف مهندم، وأن يحسن أداء واجباتهن المنزلية. فالمرأة التي تحقق ذلك كله هي المرأة الفاضلة¹⁴³.

وفى نقده للموروث الثقافى الخاص بتربية البنات، ذكر فوكوزاوا أن تلك التقاليد وضعها الرجال لخدمة أنفسهم ولإذلال النساء، وفى ذلك يقول: "إنهم لا يرون فى الزوجة التي تلد أطفالاً اختلافاً عن الطباخ الذى يطهو الأرز، فالطاهى الذى لا يجيد طهو الأرز لابد من طرده والزوجة التي لا تلد أطفالاً يجب أن تطلق، وإذا كان الوعاء يمكن أن يحتل مكان الطاهى فإن المحظية تستطيع أن تحل محل الزوجة ومن هنا يأتى القول الشائع أن الرحم وعاء مستعار ومعنى ذلك أن الطفل الذى تلده الزوجة ابن أبيه وليس ابناً لأمه، لأن محصول الأرز الذى ينمو هذا العام جاء نتاجاً للبذور التي بذرت فى العام الماضى ولا علاقة للأرض بالمحصول"¹⁴⁴.

وحتى يثبت فساد تلك الأفكار، أعطى فوكوزاوا لقراءه درساً فى البيولوجى فذكر أن الطفل عندما يولد يكتسب نصف جسده من أمه ونصفه الآخر من والده¹⁴⁵. ولذلك لا مبرر للقول بأن النساء أقل شأناً من الرجال، واستطرد يقول: "عندما يتفاخر الرجال بقوتهم ويضعون النساء تحت أقدامهم، فإن ذلك يسبب الآلام لأولئك المستضعفات، ويحرم الرجال من ذراعهم اليمنى، وبذلك يخسر الرجال كما تخسر الأسرة وتمتد الخسارة إلى الوطن كله، ولا يؤدي ذلك إلا إلى زيادة الاكتئاب بين الناس وإضعافهم وإضعاف أمتهم"¹⁴⁶.

كان ما يشغل بال فوكوزاوا هو تقدم الأمة اليابانية مادياً وثقافياً واعتقد أن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا إذا حدث تغيير جذرى فى وضع المرأة اليابانية، وفى ذلك يقول: "إن فكرتى الخاصة بتقدم الأمة تقوم على النهوض بالحالة الذهنية للمرأة وتشجيعها على إبراز طاقتها البدنية وبذلك نضمن ارتفاع المستوى الصحى لبلادنا... إن التعليم الكونفوشى التقليدى المسمى بتربية البنات لم يعد له ما يبرره لأنه يفرض الحظر على

¹⁴³ Fukuzawa, On Japanese Women, introduction.

¹⁴⁴ Ibid., P. 48.

¹⁴⁵ Ibid., P. 50.

¹⁴⁶ Ibid., P. 57.

النساء فهو ليس سوى فلسفة للظلم والاستبداد يؤدي إلى إلحاق الضرر بالحالة الصحية للمرأة¹⁴⁷. ويضيف إلى ذلك فى موضع آخر: "إن الغرض الأساسى من هذا الجدل تأييد المرأة وتأكيد حقوقها لأننى أريد أن تتقدم الأمة اليابانية، ولذلك على زعماء أمتنا وقادة التقدم الاجتماعى فيها أن يعملوا على فك قيود المرأة اليابانية على وجه السرعة"¹⁴⁸.

وذهب فوكوزاوا إلى أن حرية المرأة حجر الزاوية لتقدم المجتمع الإنسانى. ويوضح ذلك بقوله: "إذا كان قادة مجتمعنا اليوم يزعمون أن المجتمع قد حقق تقدماً يفوق ما كان عليه من قبل، فإنهم ملزمون بتحرير المرأة بالقدر الذى يتوافق مع ما تحقق من تقدم مقارنة بالماضى. فقد كان الرجال والنساء أحراراً فى الزمن القديم ومع تقدم المجتمع البشرى احتكر الرجال الحرية وحرموا النساء منها وليس هناك مبرر لتلك الظاهرة وأننى أرجع السبب فى ذلك إلى التأثير السئ للكنفوشية التى تدعمت أركانها فى عصر طوكوجاوا"¹⁴⁹.

واعتق فوكوزاوا مبدأ المساواة بين الرجال والنساء، ورأى فى الزواج رباطاً يجمع بين شخصين مستقلين يكونان معاً شركة واحدة تسمى الأسرة. ولذلك يجب على الرجل أن ينظر إلى زوجه على أنها مخلوق كامل الأهلية، ويضعها على قدم المساواة معه، ويناقش معها كل شيء ويستشيرها فى كل الأمور، ويشاطرها نعيمه وشقاءه كما يشاطرها الحب والإحترام¹⁵⁰. وفى ذلك يقول: "إن الحقيقة القائلة بأن الرجال والنساء لا يختلفون فى بنية أجسادهم وفى قدراتهم العقلية وأنهم متساوون فى ذلك، حقيقة مؤكدة. وعندما يقال أن الإنسان سيد المخلوقات فلا يقصد بذلك الرجال وحدهم، ولكن النساء أيضاً يصدق عليهن ذلك. وعندما يقال إن الأمة لا تقوم بغير الرجال، والأسرة لا تقوم بدونهم، فيجب أن يقال أيضاً إن الأمة لا تقوم لها قائمة بدون النساء. فإذا نظرنا إلى الفكرة القائلة بأيهما يعد أكثر أهمية من الآخر، لا نجد سبباً فى التفريق بينهما من حيث الأهمية والمكانة ونبل الأصل"¹⁵¹.

¹⁴⁷ Ibid., P. 7.

¹⁴⁸ Ibid., P. 36.

¹⁴⁹ Ibid., P. 27.

¹⁵⁰ Ibid., P. 64.

¹⁵¹ Ibid., P. 39.

ورأى فوكوزاوا أن العلاقة بين الزوج وزوجه يجب أن تقوم على الحب والود والاحترام المتبادل، فمن مصلحة الرجال أن يدرّب النساء على مختلف المهارات لأن ذلك يزيد من قوة العمل في الأسرة ويضاعف قوة العمل على مستوى الأمة¹⁵². فإذا تحققت المساواة في الحقوق بين الزوج وزوجه فإن الأمر يقتضى إصدار قانون يقر مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في حق الملكية. ففي الوقت الراهن لا تتمتع النساء بحق الملكية حيث تنص التقاليد على أن المرأة لا يجب أن يكون لها بيتها الخاص في هذه الدنيا¹⁵³. ورأى فوكوزاوا أن المرأة إذا أصبحت مستقلة اقتصادياً "تضاعف مسؤولياتها وتزيد اهتماماتها وهذه الزيادة في الاهتمامات تضىء على حياتها متعة فإذا تزايدت الهوموم والمتع ازدادت المرأة نشاطاً من الناحية الذهنية والجسدية سواء رغبت في ذلك أم لم ترغب"¹⁵⁴.

وبعبارة أخرى، ذهب فوكوزاوا إلى أن الاعتراف للمرأة بحق الملكية الخاصة وما يترتب عليه من استقلالها اقتصادياً سوف ينعكس إيجابياً على شخصية المرأة اليابانية الجديدة. كما دعا فوكوزاوا إلى المساواة بين النساء والرجال في الميراث، وفي حق الزواج والطلاق. وحتى تتحقق المساواة بين الرجال والنساء في الزواج، اقترح فوكوزاوا إدخال نظام جديد بأسماء العائلات تختار العائلة بموجبه اسماً جديداً عندما يتم الزواج يختلف عن اسم عائلة الزوج وعائلة الزوجة، ويضرب لذلك مثلاً طريفاً، فيقول: "على سبيل المثال عندما تتزوج امرأة من أسرة كتاياما من رجل من أسرة كاجيهارا يمكنهما أن يكونوا أسرة جديدة تسمى ياماهاً إذا افترضنا أن ولداً من تلك الأسرة تزوج فتاة من عائلة إيتو فإن اسم الأسرة الجديدة تصبح ياموتو"¹⁵⁵.

ولكن لتحقيق المساواة بين الرجال والنساء يجب تخليص النساء من أحوالهن الجسدية والذهنية السيئة، لأن القرون الطويلة من القهر الاجتماعي الذي تعرضت له المرأة اليابانية جعلها أقل من الرجل من حيث القدرة البدنية، وفي ذلك يقول: "وهناك عامل آخر يؤثر تأثيراً كبيراً على النساء في اليابان ويجعلهن يشعرن باستمرار بالاكنتاب والعصبية والحساسية مما يؤثر على حالتهم الصحية فيقعن فريسة المرض، لأن هذا القهر

¹⁵² Ibid., PP. 33, 54.

¹⁵³ Ibid., P. 10.

¹⁵⁴ Ibid., P. 32.

¹⁵⁵ Ibid., P. 29.

الاجتماعى حرمهن من إشباع رغباتهن فى التعبير عن الحب، وقيدهن بقيود التقاليد العنيفة، تلك التقاليد التى تسود الطبقة الوسطى وما فوقها¹⁵⁶... إن المتعة غذاء للعواطف والنساء فى اليابان يتضورون جوعاً طلباً لهذا الغذاء¹⁵⁷.

وذهب فوكوزاوا إلى أن النساء لا يجب أن يلزمن بيوتهن بل يسمح لهن بالخروج وتكوين الصداقات مع النساء والرجال على حد سواء، ويجب أيضاً أن تتسع اهتماماتهن لتشمل كل شيء داخل وخارج البيوت، فهن يحتجن إلى التأكد من أن نصف الوطن ملك لهن، وبذلك عليهن أن يغيرن من موقفهن من أعماق القلوب ويقررن ألا يقبلن تهميشهن من جانب الرجال فيما يتعلق بكل الأمور العامة¹⁵⁸.

ودعا فوكوزاوا إلى التعاون بين الرجال والنساء لإنقاذهم من حالة الاكتئاب القائمة ومن الاتجاه الذى يؤدى إلى فساد الأخلاق حتى يضعن أقدامهن على طريق الاستفادة من المنجزات الحضارية. واقترح فى سبيل ذلك أن تتناقص الضغوط الاجتماعية لإعطاء قدر من الحرية يسمح بالتعاون بين الجنسين لأن ذلك سوف يحقق نفعاً كبيراً إذ يؤدى إلى قيام نوع من التوافق فى العلاقات الاجتماعية لأن هذا التعاون بين الجنسين الذى يقتضى الالتقاء بينهما يسمو بالعلاقة بينهما إلى أهداف نبيلة ويحول دون العلاقات المريية التى كانت شائعة فى الماضى وسيصبح الناس قادرين على التمتع بكل ما هو خير فى العالم الجديد¹⁵⁹. وذهب إلى أن التعاون بين الرجال والنساء ييسر سبل تبادل المعارف ويعلى من شأن المستويات الأخلاقية¹⁶⁰.

ووجه فوكوزاوا نقداً شديداً لعادة تعدد الزوجات - التى كانت سائدة فى بلاده عندئذ - وبنى وجهة نظره على أن تعدد النساء والرجال متكافئ بين السكان وأن ذلك يعنى أن لكل رجل الحق فى الزواج من امرأة واحدة¹⁶¹. وأن ممارسة تعدد الزوجات لا يضع خطأً فاصلاً بين الحيوانات والبشر¹⁶² وذكر أن من واجب قادة المجتمع الذين تشرّبوا

¹⁵⁶ Ibid., P. 14.

¹⁵⁷ Ibid., P. 21.

¹⁵⁸ Ibid., P. 60.

¹⁵⁹ Ibid., P. 126.

¹⁶⁰ Ibid., P. 127.

¹⁶¹ Fukuzawa, An Encouragement of Learning, P. 52.

¹⁶² Fukuzawa, On Japanese Women, P. 148.

روح الحضارة أن يقضوا على الظاهرة الاجتماعية المرضية التي تتمثل فى الاحتفاظ بعدد من المحظيات وممارسة الزنا. ومن أجل القضاء على تلك الظاهرة السيئة طرح فوكوزاوا اقتراحين: أولهما إبعاد المحظيات عن مجتمع النساء ومعاملة من بلغن منهن مرتبة الزوجة الشرعية معاملة المحظيات، كما يفعل نفس الشئ مع الزوجات الشرعيات اللاتي تضمنت عقود زواجهن النص على شراء الأزواج لهن مقابل قدر من المال. وثانيهما عزل بنات الجيشا والمومسات وكل من ترتكب أعمالاً آثمة عن المجتمع الإنسانى عزلاً تاماً ومنعهن من الاتصال بغيرهن من الأسوياء¹⁶³.

وكان تعليم البنات يأتى فى مقدمة اهتمامات فوكوزاوا، فكتب كثيراً حول تعليم البنات فى المدارس وفى البيوت. وخلال زيارته الثلاث للغرب وقف على أحوال التعليم فى مدارس البنات هناك، وسجل ذلك فى كتابه "أمور غربية" وفى كتاب آخر حمل عنوان "كل بلاد الدنيا" ولم يكن فى اليابان عندئذ تعليم للبنات، وكان تعليمهن يتم فى البيوت. وفى سنة 1882 أصدرت الحكومة إعلاناً جعلت فيه التعليم حقاً لكل المواطنين بما فى ذلك النساء، ودعا فوكوزاوا إلى ضرورة إتاحة التعليم لكل البنات دون تمييز على أساس الثروة أو المكانة الاجتماعية. وفى 1888 وضع خطة لإقامة مدرسة للبنات داخل حرم مدرسة كيو ورغم أن المشروع لم يتم إلا أنه خصص فى مدرسته قسماً للتعليم الحر للبنات¹⁶⁴.

وفى الجزء الثانى من سلسلة المقالات التي كتبها فوكوزاوا بعنوان "فى تعليم النساء" اهتم اهتماماً خاصاً بالتعليم فى البيوت ووضع إطار ما أسماه بالتربية المثلى للبنات فقال: "عندما تولد البنت يجب أن تحظى بالحب والاهتمام الذى يحظى به المولود الذكر، فلا تنبذ لمجرد كونها أنثى، وعندما تكبر لابد من الاهتمام بحالتها الصحية جسدياً وذهنياً، ويجب ألا تحرم من التعليم لمجرد كونها أنثى ويجب إعطاؤها الحرية للخروج إلى الناس وتكوين الصداقات والتعرف على المجتمع والعالم كما تتعرف على شئون البيت. وإذا كانت لدى الأسرة أملاك يجب أن توزع بالتساوى بين الأبناء ذكوراً وإناثاً، وأن يتولى كل التصرف فيما يخصه بحرية. وفوق ذلك كله يجب أن تتعلم البنت مهنة تساعد بها يوماً،

¹⁶³ Ibid., P. 100.

¹⁶⁴ Ibid., Introduction.

على حسب عيشها... تلك هي الطريقة المثلى لتعليم النساء تعليماً عملياً في البيت وجعلهن يدركون شئون الدنيا بدلاً من الاقتصار على التعليم في المدرسة¹⁶⁵.

وجعل فوكوزاوا من تعليم البنات هدفه في الحياة تماشياً مع مبدأ الاستقلال الفردي والاعتماد على النفس، ورأى أن ذلك التعليم يؤدي إلى تقوية روح الاستقلال، وقد بدأت أول مدرسة ابتدائية خاصة للبنات عام 1874 بعدد كبير من الطالبات، ولكن ذلك العدد تناقص بسبب تحسن التعليم في المدارس الابتدائية العامة، أضف إلى ذلك أن الآباء كانوا أكثر استعداداً للإنفاق على تعليم أبنائهم من تعليم بناتهم. وعندما انحسر الإقبال على مدرسة البنات الخاصة اضطر فوكوزاوا أن يعلم بناته في البيت على يد معلمين خصوصيين¹⁶⁶.

واعتقد فوكوزاوا أن الإصلاح المطلوب لليابان بإلحاح هو ذلك المتصل بالعلاقات الأسرية، وقد رأيناه يولى العلاقة بين الزوج والزوجة اهتماماً خاصاً وكذلك كان موقفه من العلاقة بين الآباء وأبنائهم التي وضعتها الثقافة الكنفوشية في إطار الخضوع، ومن ثم وجه فوكوزاوا نقداً شديداً لتلك الثقافة التي تفرض على الأبناء الطاعة العمياء وتثقل كاهلهم بالواجبات نحو آباءهم، ولا تذكر شيئاً عن واجبات الآباء نحو أبنائهم. وتفرض على الأبناء أن يعملوا بجد واجتهاد في خدمة الآباء ولا تلزم الآباء، بتقديم شيء لأولادهم مقابل ذلك¹⁶⁷. فقد جعلت الكنفوشية الخضوع للآباء واجباً لا يقبل الجدل حتى لو كان آباؤهم لا يقابلون ذلك بالعطف والاهتمام.

وقد شن فوكوزاوا هجوماً شديداً على أنانية وقسوة الآباء، وطالب بأن يكون هناك توازن في توزيع الحقوق والواجبات بين الآباء وأبنائهم، وأن يعمل الآباء على إبداء مشاعر الود ويجعلوا من أنفسهم قدوة حسنة لهم¹⁶⁸. وتبدو الأنانية واضحة في الآباء الذين رغم قدرتهم على العمل يبيعون بناتهم أو حتى يشجعوهن على بيع أجسادهن والاشتغال بالدعارة لينعم

¹⁶⁵ Ibid., P. 51.

¹⁶⁶ Ibid., Introduction.

¹⁶⁷ Blacker, P. 73.

¹⁶⁸ Fukuzawa, A Encouragement of Learning, PP. 54 – 55, 69 – 70.

الآباء بسعة العيش، واعتبر فوكوزاوا هذه الظاهرة على درجة من الوحشية تعادل أكل لحوم البشر، فقد استغل الآباء فى تلك الحالة خضوع بناتهم لهم فأكلوا لحومهن¹⁶⁹.

كما أنه ليس هناك ما يبرر الخضوع التام من جانب الأبناء لأبائهم الذى يبلغ حد التضحية بالنفس وتحمل الآلام من أجل الآباء على زعم أن الآباء تحملوا الكثير من العناء فى تربيتهم لأبنائهم منذ مولدهم، وفى ذلك يقول فوكوزاوا: "إنهم يذهبون فى ذلك إلى حد القول بأن الطفل كان مصدر الألم لأمه طوال حملها له وعند ولادته ورعايته صغيراً مما يجعله مديناً لها بالفضل. ولكن الطيور والحيوانات كلها تتجب صغاراً وتتولى رعايتها ولا فرق بينها وبين الآباء من البشر إلا ما يقع على عاتق بنى البشر من مهمة تربية أبنائهم وتعليمهم أمور الحياة إلى جانب تزويدهم بما يحتاجون إليه. والآباء عندنا يلدون الأطفال ولكنهم لا يعرفون كيف يتولون تربيتهم"¹⁷⁰.

ولذلك يجب أن توضع حدود على السلطة الأبوية فى المجتمع المتحضر. ويجب أن يتوقف الآباء أولاً عن فرض سلطتهم المطلقة على أبنائهم وبناتهم بمجرد بلوغهم سن الرشد. فمن السخف أن نعامل البالغين معاملة الأطفال على النحو الذى تقول به تقاليد الطاعة العمياء للوالدين. ولا يجب أن يتدخل الوالدان خصوصاً فى زواج أبنائهم أو يجبروهم على العيش معهم بعد الزواج، فيجب أن يكون لهم مسكن مستقل وحياة خاصة، وألا يفرضوا عليهم قيوداً لا يقبلها العقل، فليس على الأبناء أن يطيعوا والديهم فيما لا يتفق مع العقل أو يتجاوز حدود القيم الخلقية¹⁷¹.

وبينما كان تناول فوكوزاوا للعلاقات الأسرية الجديدة يدور فى إطار اهتمامه الأساسى بتكوين مواطن يابانى مستقل الشخصية معتمد على نفسه كمتطلب أساسى للحضارة والاستقلال الوطنى، عالج الطهطاوى القضية من منطلق آخر. فقد كان الطهطاوى يهدف إلى بناء مجتمع جديد من خلال إعادة ترتيب العلاقات الأسرية. وقد جره سعيه إلى إقامة علاقة متوازنة بين الزوجين إلى أن يطرح للمرة الأولى فى العالمين العربى والإسلامى الدعوة إلى حقوق المرأة.

¹⁶⁹ Blacker, P. 74.

¹⁷⁰ Fukuzawa, Op. cit, P. 54.

¹⁷¹ Blacker, PP. 75 – 76.

فقد كانت أوضاع المرأة فى مصر متدنية طوال القرون التى شهدت التخلف الحضارى . وكان اتزان المرأة العربية الحذر وخاصة فى المدن أسوأ نتيجة لهذا التخلف حيث عزل النساء تماماً داخل بيوتهن ومنعن من التعامل مع المجتمع. وأصبحت أمية البنات من الفضائل التى يجب رعايتها، وفرض عليهن أن يتجهن إلى الخدمة المنزلية ومساندة أمهاتهن فى تربية الأطفال. وكان على البنت أن تطيع والدها وأمها وأخاها وكبلت تماماً بقيود اجتماعية ثقيلة. واعتبر الزواج المبكر للبنات أمراً طبيعياً مطلوباً، وكن يمنعن من الاتصال بعالم الذكور خارج إطار المحارم بمجرد ظهور بوادر بلوغهن، ولم يكن لهن الحق فى إبداء رأى عند الزواج، وكان الزوج يحل محل الأب باعتباراه السيد المطلق الحق فى أمور بيته، وكان على الزوجة أن تخلص فى خدمته وطاعته. ووظيفتها الأساسية رعاية أمور البيت وإنجاب الأطفال وبخاصة الأولاد. وحتى عند توجيه الأطفال كانت سلطة الأم محدودة بينما كان الأب صاحب الأمر والنهى فى ذلك. وكان تعدد الزوجات شائعاً رغم أن الشريعة الإسلامية تضع شروطاً معينة لإباحته، كما قضت القيم الخلقية الدينية والاجتماعية بأن يطيع الأبناء آباءهم طاعة عمياء وأن يرعوههم عند شيخوختهم¹⁷².

ولما كان الطهطاوى يوقن أن ظروف المجتمع المصرى لم تبلغ الدرجة التى تسمح بإدخال تغيير جذرى فى وضع المرأة، فقد تناول المسألة بحرص شديد، ولم يقترب منها قبل عام 1872 عندما تعرض لها لأول مرة فى كتابه "المرشد الأمين للبنات والبنين".

ونستطيع أن نلتمس أصول أفكار الطهطاوى فى تجربته الأوروبية، فقد أشار إلى ذلك المركز الاجتماعى البارز الذى احتلته المرأة فى فرنسا، فبالإضافة إلى مشاركتها فى الحياة الثقافية للبلاد كانت تساهم كذلك فى النشاط الاقتصادى من خلال العمل، وأنه قد جرت العادة فى تلك البلاد على أن تتولى النسوة أعمال البيع والشراء بينما يمارس الرجال أعمالاً أخرى. غير أن صورة المرأة الفرنسية عنده لم تكن براقية دائماً، فقد ذكر أن باريس تعد جنة للنساء وجهنم بالنسبة للرجال، وأرجع ذلك إلى ما تتمتع به النساء من استقلال ومن وضع اجتماعى خاص وانتقد ذلك الوضع بقوله إن: "وقوع اللخبطة بالنسبة

¹⁷² للمزيد من المعلومات حول وضع المرأة فى مصر أنظر: لطيفة سالم، المرأة والتغير الاجتماعى فى مصر، القاهرة 1986.

لعفة النساء لا يأتى من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والحسنة... العفة تستولى على قلوب النساء المنسوبات إلى الطبقة الوسطى من الناس دون نساء الأعيان والرعاى، فنساء هاتين المرتبتين يقع عندهن الشبهة كثيراً ويتهمن فى الغالب¹⁷³.

ولكن الطهطاوى لم يرجع نقص العفة عند المرأة الفرنسية إلى عدم تحجبها، بل أرجع ذلك إلى التربية و"التعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك فى المحبة والالتئام بين الزوجين". واتجهت ملاحظات الطهطاوى الأخرى على المرأة الفرنسية إلى تألقها فى ملابسها وحرصها على الظهور فى أبهى صورة¹⁷⁴.

وعندما طرح أفكاره الخاصة بالمرأة فى مصر والعالم العربى أكد مبدأ المساواة بين المرأة والرجل فى الصفات الجسدية والقدرات العقلية واختلافها فقط فى التنوع، فالمرأة قد خلقت لأداء واجبات بعينها: "خصهن الله سبحانه وتعالى دون الرجال بتدبير المعاش الأولية والقيام بالأشغال الضرورية والمتاعب المعاشية ومباشرة فراش المرضى من الأزواج والأولاد وغيرهم وتخفيف الآلام والأسقام وما أشبه ذلك"¹⁷⁵.

ويمضى الطهطاوى قدماً فى التنبية إلى أن دور المرأة لا يقتصر على ما تقوم به المرأة من أعمال منزلية ورعاية لأسرتها، بل يذكر القراء بما يحفل به التاريخ الإسلامى من النساء اللاتى كان لهن مساهمات بارزة فى العلم والأدب والشريعة شأنهن فى ذلك شأن الرجال، وختم ذلك بقوله إنهن أطف من الرجال وأرق حاشية وأكثر حساسية منهم¹⁷⁶.

ولما كان الزوجان متساويين فى التكوين الجسدى والنفسى وفى القدرات وفى الحقوق ويشتركان معاً فى الواجبات والتبعات وأن على الزوجين الذين يشتركان معاً فى بيت واحد ويجمعهما الحب والود أن يبذلا أقصى جهدهما لتحقيق السعادة لأسرتهم، وعليهما أن يشتركا معاً فى إدارة أمور الأسرة وفى تربية الأطفال وأن يركنا إلى الصبر، والحرص فى تعاملهما معاً ضمناً لاستمرار المودة والرحمة بينهم¹⁷⁷.

¹⁷³ الطهطاوى، تخلص الإبريز، ص 251 – 252.

¹⁷⁴ نفس المرجع، ص 251.

¹⁷⁵ الطهطاوى، المرشد الأمين، ص 37.

¹⁷⁶ نفس المرجع، ص 37 – 40.

¹⁷⁷ نفس المرجع، ص 364 – 367.

ورأى الطهطاوى أن العلاقة بين الزوج وزوجته لا يجب أن تكون كعلاقة السيد بعبده فالحب والمودة والاحترام هى أسس الحياة الزوجية، لأن عقد الزواج يعنى إتحاد الرجل والمرأة لتكوين أسرة وإنجاب أطفال وتربيتهم، ولا يمكن لهذا العقد أن يقوم على أساس سوى، إلا إذا جمعتهما المودة والرحمة إضافة إلى الإخلاص والعفة¹⁷⁸. فالاحترام المتبادل هو السبيل الوحيد للحفاظ على المحبة بين الزوجين وعليهما أن يتحليا بالتسامح وأن يجعلا من التسامح دليلاً لحياتهما¹⁷⁹.

لذلك لم يبد الطهطاوى ارتياحه للزواج المبكر، وحذر الآباء من إجبار بناتهم على الزواج ممن لا يحبونهم لأن الحياة الزوجية القائمة على المحبة تحقق السعادة للآباء والأبناء على السواء¹⁸⁰، ولكن حتى يكون النساء على قدم المساواة مع الرجال يجب أن يتعلمن، فرأى الطهطاوى أن تعليم البنات ضرورى لثلاثة أسباب: تحقيق الزواج المتجانس، وتنشئة الأولاد تنشئة صالحة وقيام النساء بالعمل شأنهن فى ذلك شأن الرجال فى حدود قدراتهن لإنقاذهن من الوقوع بين براثن النميمة فى الحريم فيجب أن يتعلم البنات؛ كما يتعلم الأولاد؛ القراءة والكتابة والحساب فيتأهلن بذلك بنيل حظ من المعرفة يساعدهن على التخاطب مع الرجال وتكوين آرائهن الخاصة بهن، كما أن التعليم يساعد النساء على ارتياد مجال العمل على نحو ما سبقت الإشارة إليه¹⁸¹.

واقترح الطهطاوى نوعاً من تقسيم العمل بين الرجال والنساء بحيث يختص النساء بالتمريض والتعليم إلى جانب تربية الأطفال التى تعد من أجل المهام. ورأى أن "العمل يصون المرأة عما لا يليق ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة فى حق الرجال فهى مذمة عظيمة فى حق النساء"¹⁸² ولكن ذلك لا يعنى أن المرأة تستطيع أن تشتغل بالسياسة أو أن تتولى مناصب حكومية فلا تتقلد الحكم أو القضاء، ولعل ذلك يرجع إلى موقف الشرع الذى يمنع اختلاط الرجال بالنساء ومن ثم يحول دون أداء النساء

¹⁷⁸ نفس المرجع، ص 226.

¹⁷⁹ نفس المرجع، ص 293.

¹⁸⁰ نفس المرجع، ص 475.

¹⁸¹ نفس المرجع، ص 104.

¹⁸² نفس المرجع، نفس الموضع.

لعملهن حال تقلدهن وظائف حكومية. ويكفى النساء أن "يتسلطن على قلوب نوى السلطان" ومن ثم يكون لهن نفوذ فى صناعة القرارات¹⁸³.

ودعم الطهطاوى هذه الفكرة برواية القصص عن شهيرات النساء اللاتى تولين الحكم فى بلادهن فى الشرق والغرب على السواء فذكر من حكام مصر كليوباترة وشجر الدر وأشاد بنجاح حكميهما وكأنه أراد أن يشير من طرف خفى إلى أن المرأة تستطيع أن تقوم بأعباء الحكم على خلاف ما تقره الشريعة¹⁸⁴.

ولمس الطهطاوى برفق مشكلة تعدد الزوجات التى لها أصول شرعية، فركز على أن الإسلام لم يجعل تعدد الزوجات حقاً مطلقاً للرجل دون شروط وجاء شرط العدل بين الزوجات فى المعاملة فى مقدمة تلك الشروط. ولما كان الزواج إتحاداً بين رجل وامرأة يقوم على المحبة والود، فإنه لا يمكن أن يتحقق فى حالة تعدد الزوجات لأن الرجل لا يستطيع أن يقع فى غرام أكثر من امرأة واحدة. ومن ثم فإن المتعة الجنسية قد تكون دافعاً لتعدد الزوجات مما يؤدى إلى المساس بجوهر الزواج. وأيد رأيه بالعديد من القصص المستمدة من التراث الأدبى التقليدى والتى تشير إلى العواقب الجسدية والاجتماعية السيئة لتعدد الزوجات لينتهى إلى الاستنتاج بأنه أمر غير مستحب. وطالما كان تحقيق العدل بين الزوجات أمراً مستحيلاً فإن التعدد يفقد مبرره القانونى¹⁸⁵. وقد طور المفكرون اللاحقون هذه النقطة ليصلوا إلى القول بأن القيود التى وضعت لتعدد الزوجات تجعل منه أمراً مستحيلاً بل ومكروهاً.

وأرسى الطهطاوى قواعد جديدة بين الآباء والأبناء فتربية الأطفال - فى رأيه - واجب يقع على عاتق الوالدين وليس فضلاً أو منة. وأن تربية الأطفال يجب أن تجمع بين التربية الجسدية والروحية وآداب السلوك، فالتربية الجيدة للذكور والإناث تؤدى إلى قيام أمة متعلمة. والأمة المتعلمة تعد أبناءها لحماية مصالحها الوطنية وتحقيق أهدافها¹⁸⁶.

¹⁸³ نفس المرجع، ص 186، 197.

¹⁸⁴ عندما أثار الطهطاوى هذه القضية عام 1872، لم تكن الحقوق السياسية للمرأة مثارة فى الغرب، فلم تحصل لمرأة الإنجليزية والأمريكية على حقوقها السياسية إلا فى عشرينيات القرن العشرين أما بقية بلاد الغرب فلم تمنح المرأة حقوقها السياسية إلا بعد الحرب العالمية الثانية.

¹⁸⁵ الطهطاوى، المرشد الأمين، ص 219 - 221.

¹⁸⁶ نفس المرجع، ص 7 - 8.

وحتى يحظى الآباء باحترام وتقدير ومحبة أطفالهم، يجب أن يعاملونهم على قدم المساواة دون تمييز أو تحيز، فإن ذلك يؤدي إلى حماية الأطفال من الوقوع بين براثن الغيرة والحقد، وتجعلهم يحبون بعضهم بعضاً فتسود السعادة والرفاهية الأسرة جميعاً¹⁸⁷. ولم يتناول الطهطاوى قضية حقوق الأبناء فى الميراث لأنها مقررة بالنصوص الشرعية ومن ثم فلا مجال لمناقشتها.

وهكذا رغم أن أهداف فوكوزاوا والطهطاوى كانت متشابهة، فإن كلاً منهما عالج مشكلة العلاقات الأسرية الجديدة من منطلق يختلف تماماً عن صاحبه بحكم اختلاف الظروف الموضوعية لليابان ومصر فى ذلك العصر. وبينما اتسم أسلوب معالجة فوكوزاوا بالجرأة والرفض التام للقيم الخلقية التراثية الخاصة بالأسرة، سعى الطهطاوى إلى تدعيم أطروحاته باتخاذ الشريعة الإسلامية مرجعاً له. فالمساواة بين الناس بغض النظر عن النوع ذكراً كان أم أنثى، وحق الأفراد فى الملكية جميعها أمور أقرها القرآن وأكدها السنة، فوفقاً للقرآن تعد السكنينة والمودة والرحمة أسساً للعلاقة الزوجية وإن كانت الشريعة قد ألزمت الزوجة بطاعة زوجها. ومن ثم لجأ الطهطاوى إلى الاستفادة من الجوانب الإيجابية فى التراث الثقافى الإسلامى، واتخذ منها أساساً لصياغة مفاهيم توفيقية اجتماعية جديدة. ولكن فوكوزاوا عزل نفسه تماماً عن الموروث الثقافى التقليدى، ولفظه لفظاً تاماً، واقترح نظاماً اجتماعياً مختلفاً عنه تمام الاختلاف. وقد كانت أفكاره أكثر ليبرالية من أفكار الطهطاوى فى هذا المجال - إلى حد ما - وخاصة فيما اتصل باستقلال النساء وتعاونهن مع الرجال واختلاطن بهم، غير أن الطهطاوى كان أكثر ليبرالية من فوكوزاوا لطرحة لأفكاره الخاصة بتعليم المرأة وحقها فى العمل.

¹⁸⁷ نفس المرجع، ص 35.

الفصل الرابع

التعليم والمعرفة الحديثة

أدى تكوين الدولة الحديثة فى اليابان ومصر إلى ازدياد الحاجة إلى المعارف الغربية الحديثة، ووقع على عاتق المعلمين الكبار من أمثال فوكوزاوا يوكيتشى ورفاعة الطهطاوى صياغة ملامح التعليم الحديث كل فى بلده. وكان على كل منهما أن يدمج المعرفة الحديثة المكتسبة مع الغرب فى إطار الثقافة الوطنية الموروثة ليخلق منها شكلاً جديداً من المعرفة يناسب بلده. وبعبارة أخرى سعى كل من فوكوزاوا والطهطاوى إلى بناء شكل من أشكال المعرفة الحديثة فى بلادهم تواجه حاجات المجتمع فى مرحلة النمو دون أن تقطع أواصر الصلة مع الطابع الثقافى المتميز للبلاد.

فوكوزاوا يوكيتشى

قدم فوكوزاوا نظرته الجديدة إلى التعلم فى الفصل الأول من كتابه "تشجيع التعلم" فقال : "إن التعلم لا يقتصر بالضرورة على طلب ما هو غير عملى كدراسة التراكيب الصينية الغامضة وقراءة النصوص القديمة التى تتسم بالصعوبة أو قراءة وقرض الشعر. فمثل هذه الاهتمامات قد تكون نافعة ولكن لا يجب أن نبالغ فى قيمتها على نحو ما فعل علماء الكنفوشية والثقافة اليابانية فى الزمن القديم.. فمثل هذا النوع من التعلم يفتقر إلى القيمة العلمية ولا يخدم حاجات الحياة اليومية. ومن ثم يجب أن يأتى هذا النوع من التعلم فى مكانة ثانوية وأن يكون اهتمام المرء منصباً بالدرجة الأولى على تعلم الأشياء العملية التى هى أقرب إلى حاجات الإنسان العادية"¹⁸⁸.

وهناك مجالات إضافية كثيرة يجب معرفتها، ويذكر منها فوكوزاوا الجغرافيا والفيزياء . والتاريخ والاقتصاد والفلسفة. ودراسة تلك المجالات المعرفية الجديدة لا يمكن أن تتم إلا بترجمة الكتب الغربية ومعرفة اللغات الغربية. وعندما يلم المرء بالأمور العملية لكل من تلك العلوم ذات الموضوعات المتنوعة يستطيع البحث عن حقيقة الأشياء ويوظفها فى

¹⁸⁸Fukuzawa, An Encouragement of Learning, PP. 1 – 2.

خدمة أهدافه الحالية¹⁸⁹. وفي ذلك يقول: "إن الاختراعات العظيمة للبواخر والقطارات البخارية والمدافع وغيرها من الأسلحة والتلغراف والإضاءة بالغاز، كلها تبدو أشياء عظيمة ولكنها جاءت ثمرة الدراسات الدقيقة والتحليل والفحص الدقيق لأشياء أساسية طبقها العلماء على الأمور الإنسانية. فلا يجب أن نندهش فقط لعظمة ما توصلوا إليه من نتائج ولكننا يجب ألا نهمل الأفكار البسيطة"¹⁹⁰.

وفي مدرسة كيو الخاصة التي أسسها فوكوزاوا كان الطلاب الجدد يدرسون العلوم الطبيعية بصورة مركزة، وعندما ينتقلون إلى الصفوف الأعلى كانوا يدرسون مبادئ الفلسفة والقانون والسياسة والاقتصاد. فقد كان فوكوزاوا يؤمن بضرورة وجود نوع من التوازن المعرفي بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية في برامج الدراسة، ورأى فوكوزاوا أن تعليم العلوم الاجتماعية مهم ليقف الطلاب على الشئون الدولية عندما يبلغون رشدهم فيقول: "في مدرسة كيو نهتم بتدريس كتب الفلسفة والقانون والعلوم، ومن ثم يستطيعون التمييز بين الصواب والخطأ"¹⁹¹.

وانتقد فوكوزاوا الذين يغفلون دراسة العلوم الحديثة بينما يتمتعون بمنجزات الحضارة الحديثة "فالشخص الذي يجهل العلم وينتفع بثمار الحضارة دون أن يدري طبيعتها يشبه الحصان الذي يأكل العلف دون أن يدري عنه شيئاً، يستهلك فقط ما يجده مستساغاً، وينفر مما يجده غير ذلك"¹⁹².

ولكن إذا لم تكن المعرفة قائمة على قوانين محددة فليس هناك أمل لتحقيق أى تقدم على الإطلاق، لأنه ما لم يتم وضعها في صيغة قوانين محددة يمكن التعامل معها بسهولة، فإنها لا تلبث أن تموت. ولذلك رأى فوكوزاوا أن فشل اليابان في تحقيق التقدم والوصول إلى درجة الدولة المتحضرة إنما يرجع إلى غياب الاهتمام بقوانين الطبيعة. فقد ركزت اليابان اهتمامها على نوع من المعرفة بعينه هي المعرفة الخلقية على حساب المعرفة بالعلوم الطبيعية، واعتقدت اليابان أن الفضائل الخلقية هي مادة الحضارة، ولكنه من

¹⁸⁹Ibid., P. 2.

¹⁹⁰Fukuzawa, On Education, P. 126.

¹⁹¹Ibid., PP 129 – 131.

¹⁹²Ibid., P. 126.

الواضح أن ما يؤدي إلى تقدم الحضارة هو المعرفة العلمية وليس الإمام بالفضائل الخلقية¹⁹³. "فالمعرفة ازدادت مئات المرات منذ الأزمنة القديمة فما كان يخيف القدماء أصبح يثير سخرية المحدثين، وما كان القدماء يشعرون بقيمته الكبرى، يثير ضحك المحدثين. وقد ازدادت منتجات العقل البشرى يوماً بعد يوم وأصبحت المخترعات أكثر من أن تحصر، وليس هناك نهاية مرتقبة للتقدم في المستقبل"¹⁹⁴.

واعتقد فوكوزاوا أن المعرفة الجديدة هي ذلك النوع من المعرفة الذي يتطلب من كل فرد أن يبذل الجهد للحصول عليه وذلك من خلال تنظيم التفكير الذي يجب أن يحتل المكان الأول من الأهمية في نظام التعليم، فلا يجب أن يهمل الناس فهم قوانين الطبيعة ويتركوها للعلماء المتخصصين ويقنعون أنفسهم بالقول بأن منتجات الحضارة عجيبة ورائعة. ويجب عليهم أن يحاولوا الإمام باستمرار بالقوانين الطبيعية التي تغلغت في حياتهم اليومية¹⁹⁵.

فالعالم عند فوكوزاوا يمثل تجربة، والروح التي تقود مثل هذا العالم هي روح الاستقلال . غير أن المعرفة العلمية الجديدة لا تعنى التغاضي عن القيم الروحية. ولكنها تعبر عن الروح التي ترى الإنسان والطبيعة من منظور يحتاج إلى النظر إلى القيم الخلقية والروحية نظرة مختلفة¹⁹⁶.

وعارض فوكوزاوا الدعوة إلى إحياء الثقافة الصينية التقليدية في المدارس لدعم أخلاقيات الشباب. وذكر أن الكنفوشية مزيج من السياسة والأخلاق إلى الدرجة التي يصعب معها وصفها بالعقيدة السياسية أو العقيدة الأخلاقية. لذلك فإن الفكرة القائلة بالاستفادة بالجانب الأخلاقي للكنفوشية بتطبيقها تطبيقاً مباشراً مجرد وهم ينم عن الجهل. أضف إلى ذلك أن المجتمع الياباني أصبح متغيراً تماماً في بنيته عما كان عليه الحال زمن الحكماء أصحاب الفكر التقليدي ومن ثم ليس هناك ما يدعو إلى القول بأن نظريات تلك الأيام الغابرة تصلح للتطبيق في الأزمنة الحديثة¹⁹⁷.

¹⁹³Blacker, PP 35 – 54.

¹⁹⁴Fukuzawa, An Encouragement, P. 85.

¹⁹⁵Blacker, P. 55.

¹⁹⁶Ibid., P. 56.

¹⁹⁷Fukuzawa, On Education, PP. 189 – 199.

ويرتبط بهذا الموقف من التراث الثقافى التقليدى نقل فوكوزاوا للتغييرات التى طرأت على السياسة التعليمية عام 1881 وتشجيع التعاليم الكنفوشية كأساس للتعليم الأخلاقى فاستنكر فوكوزاوا "سياسة العودة إلى التعليم الأخلاقى القديم التى أدت إلى تضيق أفق التعليم العام فى حدود تعاليم أخلاقية لا نفع منها تقول بولاء الشخص لسيده وطاعة الفرد لآبائه والتطرف فى الوطنية، بل رصدت الأموال لإصدار صحف وتنظيم محاضرات عامة لهذا الغرض وبذلك بذلت الحكومة أقصى جهدها لإعاقه تقدم الحضارة فى اليابان"¹⁹⁸.

ولكن ذلك لا يعنى أن فوكوزاوا كان معادياً للقيم الخلقية بل كانت له رؤيته الخاصة لذلك النوع من القيم الذى لا يناسب المجتمع الحديث¹⁹⁹. فقد طالب بمراجعة التعاليم الكنفوشية التى تتضمن ضبط النفس وحسن إدارة شئون الأسرة والحكومة الوطنية والسلام الدولى إضافة إلى التعاون الدولى وتوسيع نطاق الحقوق الوطنية²⁰⁰. ورأى "أن تقوية الولاء والطاعة والروح الوطنية ليست موضع اعتراض بأى حال من الأحوال. فعندما نكون أسرة أو ندبر أمر مجتمعنا يجب أن نتبع قواعد سليمة كأفراد ومواطنين. كما أن على المرء أن يقوم بواجبه نحو بلاده بحكم انتمائه إليها وذلك كله هو مظهر الوطنية الذى أتوقعه من كل مواطن. غير أن تلك الروح الجميلة قد تتسبب فى وقوع ضرر شديد عندما يفسر الولاء والطاعة فى إطار ضيق على نحو ما نادى به أصحاب المدرسة التقليدية . فيصنف الشخص على أنه يفتقر إلى الولاء إذا لم يتبع القواعد التقليدية فى سلوكه تجاه بلاده فيعد خائناً إذا ما حاد عن الطريق التقليدى. وهذا النوع من المنطق يلحق الضرر الشديد بشعور الولاء والوطنية"²⁰¹.

واعتقد فوكوزاوا أن فصل التعليم عن السياسة وتحريم تدخل السياسة فى التعليم يعود بالنفع على المجتمع، ودعا إلى فصل المدارس التابعة لوزارة التعليم والصناعة عن هاتين الوزارتين لأن التعليم والسياسة يختلفان فى طابعهما عن بعضهما البعض "والسياسة

¹⁹⁸Ibid., P. 224.

¹⁹⁹المزيد من التفاصيل حول موقف فوكوزاوا من القيم الخلقية راجع الفصل الذى يحمل عنوان Moral Code فى المصدر السابق.

²⁰⁰Ibid., P. 197.

²⁰¹Ibid., P. 224.

ذات طبيعة نشطة لا بد أن تستمر في الحركة ولكن التعليم متمهل هادئ، فهما غير متوافقين وسيكون من الصعوبة بمكان تجنب الضرر الناشئ عن ارتباطهما بصورة غير طبيعية²⁰².

وحتى يدعم فوكوزاوا وجهة نظره، استند إلى التاريخ ليبين كيف أن تلك الفكرة كانت سائدة في عصر طوكوجاوا عندما كان لا يسمح لكبير العلماء أن يتولى منصباً في الإدارة، رغم أنه كان يلي الوزراء مباشرة من حيث المرتبة. وقد يستشار ذلك العالم في أوقات الأزمات ولكن دوره في تلك الحالة كان مقصوراً على تقديم النصيحة. ولكن ذلك الفصل بين التعليم والسياسة لا يعنى أن يحجم العلماء عن دراسة السياسة أو تمتع المدارس عن تدريسها. وإنما يعنى ذلك أن اليابان تحتاج إلى مدارس يديرها المعلمون الذين لا سلطان للحكومة عليهم ولا يتحيزون لسياسة بعينها. وذلك يعود بالنفع على المجتمع²⁰³ "فمن الطبيعي أن يوجه ناظر المدرسة تلاميذه وفق ما يراه مناسباً وقد تعارض مدرسة مدارس أخرى طالما بقى هذا التعارض في إطار التعليم فإنه لا يضر بالمجتمع، بل إن المنافسة بين المدارس تحفز المزيد من الدراسات، ولكن إذا أصبح لمجموعة من المعلمين مصالح سياسية فإن رزانة العلماء تتحول إلى عنف وقسوة مما يؤدي إلى مشاكل لا نهاية لها"²⁰⁴.

وعندما يقع التداخل بين التعليم والسياسة فإن أى تغير في أحدهما ينعكس على الآخر فإذا زاد حجم التغير يتخذ الانعكاس شكل الاضطراب الكبير. ولتفادى ذلك رأى فوكوزاوا أن توضع كل المدارس تحت إشراف الديوان الإمبراطورى، وفي هذه الحالة يسند الديوان إدارة المدارس إلى المواطنين ذوى الخبرة والكفاءة ويكلفهم بإعادة تنظيم مدارسهم لتصبح بمثابة مدارس خاصة تدار بصورة تعاونية. وفي نفس الوقت يجب أن تحصل المدارس على معونة مالية من الديوان الإمبراطورى تكفى لاستمرارها في أداء واجباتها، على أن يشكل مجلس يضم العلماء ذوى السمعة العلمية في البلاد يجتمع بشكل دورى للنظر في أمور التعليم تكون له سلطة الإشراف على أنشطة المدارس وطرق التدريس

²⁰²Ibid., P. 166.

²⁰³Ibid., P. 166 – 68.

²⁰⁴Ibid., P. 169.

وتقرير الكتب وإجراء البحوث فى التاريخ القديم والنظريات الحديثة واستخدام اللغة ووضع القواميس وتنظيم النشاط الثقافى دون تدخل من جانب الحكومة. وجملة القول يتولى هذا المجلس مهمة المجلس الأعلى للثقافة اليابانية دون أن تكون له أى سلطات سياسية²⁰⁵.

ولكن فوكوزاوا لم يكن يدعو إلى إلغاء وزارة التعليم لأن وجودها كان مطلوباً لمعالجة الشؤون الإدارية الخاصة بالتعليم مثل إصدار الأوامر لمختلف الجهات لتحديد أعمار القبول بالمدارس، وتحديد زيادة أو إنقاص أعداد المقبولين، ومتابعة نشاط المدارس وأحوالها المالية وإدارتها والتفتيش على عملها، وبصفة خاصة كل ما اتصل بالتعليم الإلزامى، لا يمكن أن يدار دون وجود مثل هذه الوزارة، غير أن وجود وزارة التعليم لا يتعارض مع واجبات مجلس العلماء الذى اقترحه فوكوزاوا²⁰⁶.

فالديوان الإمبراطورى لا يتولى رعاية التعليم الخاص فى اليابان فحسب، بل يشجع ويدعم العلماء فى البلاد بمنحهم تكريماً خاصاً ومخصصات مالية سنوية تكفل لهم الحرية لصرف انتباههم عن مشاغل الحياة والتفرغ بالدراسات التى يريدون القيام بها. فبرعاية الديوان الإمبراطورى يستطيع العلماء أن يؤمنوا حياتهم وتأخذ الدراسات فى اليابان بعداً جديداً ترقى فيه إلى مستوى الأمم الغربية بل يستطيع علماء اليابان أن ينافسوا علماء العالم²⁰⁷.

وكان فوكوزاوا على يقين أن الحضارة اليابانية سوف تحقق التقدم فقط بعدما تتحى جانباً الروح القديمة التى تقيد عقول الناس فإذا لم يتم تحييتها على يد الحكومة أو على يد علماء الثقافة الصينية من اليابانيين، فإن الواجب الأول لعلماء المعرفة الغربية أن يوقظوا بين الناس الشعور بالاستقلال. ولكنهم لا يستطيعون ذلك إلا إذا كانوا هم أنفسهم مستقلين عن طريق الابتعاد عن تولى المناصب الحكومية. وبعبارة أخرى اعتبر فوكوزاوا أن علماء المعرفة الغربية قادة للمجتمع يقع على عاتقهم ترشيد قرارات الحكومة وتوجيه الشعب²⁰⁸.

²⁰⁵Ibid., P. 173 – 75.

²⁰⁶Ibid., P. 175.

²⁰⁷Ibid., P. 182 – 188.

²⁰⁸Fukuzawa, An Encouragement, PP. 24 – 27.

وقد سببت تلك الآراء ضيق زملاء فوكوزاوا من العلماء الذين تولوا مناصب حكومية وكتبوا مقالات في إحدى المجلات الكبرى ذكروا فيها أنه يمكن استخدام سلطة الحكومة لتعليم الشعب ونشر الثقافة الغربية بشكل أسرع، بينما تقتصر الجهود الخاصة على تحقيق ذلك في مجال محدود. لأن اليابان يجب أن تتقدم بسرعة وكانت وجهة نظر فوكوزاوا؛ على النقيض من ذلك؛ تقيم أسس الحضارة على قواعد راسخة في أذهان الشعب ولا تسعى لمجرد تقديم المعرفة الجديدة²⁰⁹.

فيرى فوكوزاوا أن التعليم لا يغير ما وهبته الطبيعة للناس، ولكنه يسعى للبحث عن المواهب الدفينة فيهم ويحاول تنميتها بتحسين واقع الحياة. وأبدى معارضته للرأى القائل بأن التعليم يصيب الشباب بالانطواء والتعالى فليس، صحيحاً أن الشخص المتعلم ينظر بازدرء إلى الفلاح ولكن التعليم ليس شيئاً يوفر قوة معينة أو يوجد عجائب محددة²¹⁰.

ورأى فوكوزاوا أن التعليم يجب أن يكون فناً عملياً موجهاً لمصلحة المجتمع، ونصح تلاميذه قائلاً: "يجب أن يكون المرء مدركاً للمدرسة الكبرى التى يقال لها المجتمع والتى تقع خارج فصول الدراسة، وأن يواصل تدريبه فى تلك المدرسة الكبرى. فى هذه النقطة يختلف التعليم المتحضر فى الغرب عن التعليم التقليدى فى الصين واليابان، وفيه تكمن قيمة التعليم المتحضر. وإذا كان التلميذ قادراً على الدراسة فى الوقت الذى يتعلم فيه من المجتمع فإنه سيكون مهياً لخدمة مجتمعه فى الأعمال الخاصة أو الحكومية فى الصناعة أو التجارة. وسوف يجنى من وراء ذلك التدريب الذى يؤهله للقيادة. فالنشاط الأكاديمى يصبح مجرد رياضة ذهنية عندما ينأى عن الشئون الإنسانية ويصبح الباحث بذلك بمثابة الولد الماجن فى المجتمع"²¹¹.

وحذر تلاميذه من أن يفقد المرء نفسه فى التعليم. فى حفل افتتاح جامعة كيو الجديدة (27 يناير 1890) ألقى فوكوزاوا خطبة قال فيها: "وفيما يتعلق بإصرارى على ألا يفقد المرء نفسه فى التعليم، فمرد ذلك إلى أننى أعتبر الدراسة فناً عملياً. فبمجرد تخرجكم احتفظوا داخل عقولكم بما تعلمتموه واتجهوا إلى ممارسة أعمالكم فى المجتمع، انغمسوا بين

²⁰⁹Fukuzawa, On Education, introduction.

²¹⁰Oxford, PP. 174 – 79.

²¹¹Fukuzawa, Op-cit., P. 203.

حشود الناس واختلطوا بهم فإن ذلك سوف يغير من أفكارهم وبذلك تتاح لهم فرصة توسيع نطاق التعليم"²¹².

ويعكس ذلك نظرة فوكوزاوا إلى التعليم العالى فهو يرى أن يقتصر ذلك التعليم على النخبة من الشباب الموهوبين الذين يريدون العمل من أجل تحقيق استقلال البلاد. فالتعليم العام يحقق استقلال الفرد بينما التعليم العالى يحقق استقلال الوطن²¹³.

وانفردت جامعة كيو بالاهتمام بدراسة اللغة الإنجليزية محادثة وكتابة، وأصر فوكوزاوا على أن تدريس العلوم الغربية باللغة اليابانية لا يحقق القدر المطلوب من الكفاءة وأن النظام التعليمى الذى يستخدم الإنجليزية فى مختلف مراحلها يحقق أكبر الفائدة للشعب اليابانى وتنبأ بأن الحضارة اليابانية سوف تحتل مكانة عالية فى العالم الأكاديمى اليابانى يوماً ما²¹⁴.

ولكن تدريس الإنجليزية واستخدامها كأداة للتعليم لا تعنى أن مدرسة فوكوزاوا لم تساهم فى تطور العلم فى اليابان. فقد تمت صياغة الكثير من المصطلحات اليابانية الخاصة بالعلوم الغربية فى مدرسة كيو كما قدم فيها فوكوزاوا لأول مرة فن الخطابة وأقام المؤتمرات لأول مرة فى اليابان وصاغ المصطلح الخاص بالخطابة باللغة اليابانية.

رفاعة الطهطاوى

أدرك الطهطاوى أن تقدم أوروبا فى المجالات السياسية والاقتصادية والعلمية ما كان ليحدث لولا التقدم فى مجال التعليم. ولما كانت معرفة الناس محدودة بأنواع التعليم فى الغرب، فقد حرص الطهطاوى على أن يوضح ذلك فى "تخليص الإبريز" مبيناً لقراءه الموضوعات الأساسية فى التعليم الأوروبى. وقد لفت نظره اتساع نطاق التعليم ليشمل الذكور والإناث على حد سواء، وعبر عن إعجابه بحيوية النظام التعليمى الفرنسى، وإقبال العلماء على العلوم الحديثة التى تفرغوا لدراستها²¹⁵، وذكر أن العلماء عندهم يلمون بمختلف العلوم ويتخصصون فى واحد منها يتبحرون فيه، يكتشفون المواقع

²¹²Oxford, P. 173.

²¹³Fukuzawa, Op – cit., introduction.

²¹⁴Oxford, PP. 180 – 82.

²¹⁵Abu – Lughod, Arab Rediscovery, PP. 115 – 17.

الجديدة، وميز بين العالم والمعلم والمؤلف، فالمعلم والمؤلف ليس بالضرورة عالماً، كما لاحظ أن العلماء ليسوا من رجال الدين، فللعلم مجالاته وللدين مجاله²¹⁶.

وقارن الطهطاوى بين حال العلم عند الغرب وحاله فى المدارس الكبرى بالعالم العربى كالأزهر والمسجد الأموى بدمشق وجامع الزيتونة بتونس، حيث يركز الاهتمام على العلوم النقلية التقليدية وعلوم اللغة العربية والأدب، على حين يتم التركيز عند الفرنسيين على العلوم الطبيعية التى تتقدم باطراد، فلا يكاد يمر عام دون أن يتوصل العلماء إلى اكتشافات جديدة²¹⁷.

ووصف الطهطاوى - بإعجاب شديد واضح - الحياة العلمية عند الأوروبيين مقارنة بما كانت عليه الحال فى العالم الإسلامى، فذكر أن العلماء لا يتوقفون عن طلب العلم فور إنهاء دراستهم النظامية، بل يعتبرون تلك الدراسة بداية على طريق المعرفة، فليست مهمة العالم أن ينقل ما تلقنه من معرفة إلى تلاميذه كما حصلها (على نحو ما كان معروفاً فى العالم الإسلامى) ولكن ليتخذ من تلك المعرفة نقطة انطلاق يضيف إليها ويعدل منها وفق ما يهتدى إليه عن طريق البحث والدراسة. وعد ذلك الحرص على البحث الدائم فى مجال العلم سبباً فى ثراء أوروبا الذى تحقق عن طريق التبحر فى العلم²¹⁸.

وأبدى الطهطاوى اهتماماً ملحوظاً بالتعليم العالى وقدم وصفاً تفصيلاً له، واهتم اهتماماً كبيراً بالموضوعات التى كان يتم تدريسها فى المدارس الغربية فاق اهتمامه بتنظيم إدارة التعليم، ورأى أن تقدم التعليم فى الغرب يعود إلى عاملين: ميل الأوروبيين الطبيعى للمعرفة وشعورهم الدائم بالرغبة فى البحث والدراسة، والعامل الآخر دور الحكومة فى تشجيع البحث وضمان حرية العمل للعلماء. وقد لعب العامل الأول دوراً هاماً فى حياة الغرب العقلية، بينما ساهم العامل الثانى فى تطور التعليم²¹⁹.

وبهذا الوصف لأحوال العلم والمعرفة فى الغرب قدم الطهطاوى مفاهيم جديدة للتعليم والمعرفة، فأكد أن التعليم الإسلامى التقليدى لم يكن تعليماً عملياً قادراً على تلبية حاجات

²¹⁶الطهطاوى، تخلص الإبريز، ص 115.

²¹⁷نفس المرجع والموضع.

²¹⁸Abu – Lughod, P. 118.

²¹⁹Ibid., PP. 119 – 20.

المجتمع الحديث فهناك علوم كثيرة مهمة أهميتها كالتطب والفلك والاقتصاد والجغرافيا والتاريخ والفيزياء والرياضيات وغيرها تحتاج إلى الدراسة وتكوين العلماء المتخصصين فيها. فالتخصص فى علم بعينه يفتح طريق التقدم على طريق المعرفة، ويؤدى إلى إثراء الأمة ويحقق للمجتمع الرخاء والرفاهية²²⁰.

وذهب الطهطاوى إلى أن التقدم الحضارى لا يتحقق إلا بتحقيق التقدم فى العلوم والفنون، التى يصيبها الركود فى الأمم الأقل حظاً من الحضارة. ولما كانت المعرفة هى السبيل للرقى الحضارى، وجب على الحكومة أن تتولى تشجيع التعليم ورعاية العلماء²²¹. كما يجب على الحكومة أن تضمن حرية النشر وتحرم تقييدها بأى سبيل من السبل، لأن تداول المطبوعات يوسع دائرة الحضارة ويشجع العلماء على تأليف الأعمال الهامة وإتاحتها للقراء²²². كما يجب على الحاكم أن يشجع العلماء بإغداق المنح والهبات لهم طالما كان ينشد تحقيق التقدم لبلاده لأن ذلك يساعد على التنافس فى العلم والبحث ويؤدى إلى رقى العلوم والآداب، ويضمن استمرار العمل على تطبيق ثمار البحث العلمى على المجتمع²²³.

ورأى الطهطاوى أن التعليم ضرورى للإنسان كضرورة الخبز والماء. ولما كان الإنسان يتميز بميزة العقل التى جعلته يفضل جميع الحيوانات، فإن عليه أن يتعلم كيف يفكر. وقد أطلق الطهطاوى على القدرة اللغوية والفكرية عند الإنسان اصطلاح "الناطقية" وشرحه على النحو التالى: "منحه الله سبحانه وتعالى قوة الكلام، وخصه بقوة الفكر والفهم والإفهام ليدرك ما فى الأشياء التى حوله من المشابهة والمباينة، ويعرف النسب بين الأشياء الخفية والمعابنة". ويجعل الطهطاوى القدرة اللغوية والفكرية عند الإنسان مقوماً أساسياً لتكون المجتمع البشرى والحضارة الإنسانية، فيقول: "لو لم يكن الإنسان مخلوقاً للتأنس مع إخوانه والاجتماع مع أقرانه ليضع معهم هيئة اجتماعية، وحالة عمران تمدنية لم يكن لتخصيص الحكمة الإلهية له بصفة الناطقية كبير مزية"²²⁴.

²²⁰ الطهطاوى، مناهج الأبواب، ص 34، المرشد، ص 63، 78 – 80.

²²¹ الطهطاوى، تخلص الإبريز، ص 9.

²²² الطهطاوى، المرشد، ص 80، 125.

²²³ الطهطاوى، مناهج الأبواب، ص 147 – 148.

²²⁴ الطهطاوى، المرشد، ص 43.

ولما كان التعليم حجر الزاوية في بناء الحضارة وتقدمها، فقد رآه ضرورياً لجميع المواطنين دون تمييز، فيقول: "حسن تربية الآحاد ذكوراً وإناثاً، وانتشار ذلك فيهم، يترتب عليه حسن تربية الهيئة المجتمعة، يعنى الأمة بتمامها، فالأمة إذا حسنت تربية أبنائها، واستعدوا لنفع أوطانهم هي التي تعد أمة سعيدة، وملة حميدة"²²⁵.

ورأى الطهطاوى أن يكون هدف التعليم بناء الشخصية، وليس مجرد حشو الأذهان بالمعلومات، فيجب أن يتضمن المعرفة بالصحة البدنية، والعائلة وواجباتها وقواعد السلوك العام، وفوق كل ذلك الوطنية التي تحرك الإنسان لبناء مجتمع متحضر²²⁶، فعلى الحكومة أن تتخذ من التعليم أداة لتكوين عقلية الشباب - ذكوراً وإناثاً - بما يتفق مع أحوال الأمة ونظامها الاجتماعي²²⁷.

وقد قضى الطهطاوى معظم حياته معلماً ومنظماً للتعليم والمدارس وكان لديه رؤية واضحة عما يجب عمله، ووضع أفكاره التربوية في كتابه "المرشد الأمين"، فرأى أنه يجب أن يتم ربط التعليم بحاجات ومشكلات المجتمع²²⁸. وأن يكون التعليم الابتدائي عاماً وموحداً للجميع ذكوراً وإناثاً دون أى تمييز باعتباره المصدر الأساسي للمعرفة العامة²²⁹. وأن يكون التعليم الثانوى رفيع المستوى لا يقبل به إلا الطلاب ذوو الكفاءة والتميز أما من لا تؤهلهم قدراتهم لالتحاق بالتعليم الثانوى، فيتم تدريبهم على حرفة أو صناعة معينة²³⁰. أما التعليم العالى فيجب أن يكون مقصوراً على القادرين من أبناء الذوات (الأرستقراطية). ويعبر عن ذلك بقوله: "درجة العلوم العالية المعدة لأرباب السياسات والرئاسات وأهل الحل والعقد في الممالك والحكومات، فإن ينبغى أن يقتصد في تعليمها والتضييق في نطاقها أن كل من طلب الاشتغال بالعلوم العالية لابد من أن يكون صاحب ثروة ويسار"²³¹.

²²⁵ نفس المرجع، ص 8.

²²⁶ Hourani, Arabic Thought, P. 78.

²²⁷ الطهطاوى، مناهج الألباب، ص 12.

²²⁸ الطهطاوى، المرشد الأمين، ص 6.

²²⁹ المرجع السابق، ص 62.

²³⁰ المرجع السابق، ص 64.

²³¹ المرجع السابق، نفس الموضوع.

ورغم أن الطهطاوى أقر حق المواطنين جميعاً فى التعليم الابتدائى والثانوى دون تمييز على أسس اجتماعية أو نوعية، إلا أنه جعل التعليم العالى مقصوراً على النخبة، ولكنه كان أول مفكر عربى يطالب بإتاحة التعليم العام للبنات وجعله مقياساً لدرجة تحضر الأمة²³².

وفى اتساق تام مع فكرة أن يتخذ التعليم منطلقاً عملياً من أجل منفعة المجتمع، وضع الطهطاوى برامج الدراسة فى التعليم العام، فرأى أن يتضمن المرحلة الابتدائية القراءة والكتابة والقرآن الكريم والرياضيات والهندسة والنحو²³³ إلى جانب الرياضة البدنية وبعض أنواع التدريب المهني²³⁴، وبالنسبة للتعليم الثانوى تتضمن برامج الدراسة الرياضيات والجغرافيا والتاريخ والفلسفة والأحياء والفيزياء والكيمياء والإدارة والزراعة والإنشاء والخطابة وبعض اللغات الأجنبية²³⁵. وذكر أن التعليم العام يجب أن يحيط الطلاب بمبادئ الشريعة الإسلامية والقانون المدنى والإجراءات الإدارية حتى يكون الطلاب على وعى تام بما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات²³⁶.

واعتبر الطهطاوى الدين من الأسس الروحية للحضارة التى يجب أن توضع فى مناهج التعليم العام، فرأى أن التعليم الدينى يمثل حجر الزاوية فى تكوين الأخلاق والسلوك السوى، ويتضمن منهج الدين القرآن والسنة والفقهاء²³⁷، وأكد أن الأمور التى قررها الدين لا تخضع للتفكير العقلى لأن الدين يتولى تحديد إطار السلوك الإنسانى²³⁸. ومن ثم فتدريس الدين بالمدارس ضرورى على طريق طلب الحضارة لأن الإسلام يستطيع أن يبنى حضارة عظيمة لأن الإسلام معيار الحضارة، فيجب أن يكون أساسياً فى التعليم²³⁹.

هذا الموقف من تعليم الدين وقواعد السلوك الأخلاقى كان من نقاط الاختلاف بين فوكوزاوا والطهطاوى، أما نقاط الخلاف الأخرى فهى استقلال التعليم، والفصل بين

²³² محمود فهمى حجازى، أصول الفكر العربى الحديث، ص 101 – 103.

²³³ الطهطاوى، المرجع السابق، ص 62.

²³⁴ الطهطاوى، مناهج، ص 45.

²³⁵ الطهطاوى، المرشد، ص 28.

²³⁶ الطهطاوى، مناهج، ص 65.

²³⁷ الطهطاوى، المرشد، ص 61.

²³⁸ المرجع السابق، ص 61 – 62.

²³⁹ المرجع السابق، ص 124.

التعليم والسياسة، وتأكيد الاستقلال الفردي كهدف للتعليم، واستخدام اللغة الأجنبية كأداة للتعليم. فقد كان موقف فوكوزاوا من تلك الأمور راديكالياً صارخاً، بينما كان موقف الطهطاوى توفيقياً معتدلاً. فموضوع الدين فى اليابان ليس على تلك الدرجة من الأهمية التى نشعر بها نحن فى العالم العربى والإسلامى. كما أن الطهطاوى كان يدين بكل ما حققه على صعيد العلم والمكانة والثروة للدولة ولولى الأمر²⁴⁰، على عكس فوكوزاوا الذى كان رجلاً عصامياً مستقلاً.

غير أن فوكوزاوا والطهطاوى كان لهما موقف محدد من المعرفة الغربية باعتبارها أساس التعليم، كما دعا كل منهما إلى تحقيق التوازن فى برامج التعليم بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، واتفقا على أن التعليم والمعرفة الحديثة هما مفتاح الطريق إلى الحضارة وأن العلم والتعليم يجب أن يحظى برعاية سلطة السيادة فى الدولة (الإمبراطور فى اليابان وولى الأمر فى مصر)، كما اتفقا فى أن يكون التعليم العالى نخبويًا، ولكن الطهطاوى كان أكثر ليبرالية وتقدماً من فوكوزاوا فيما يتعلق بتعليم البنات.

²⁴⁰ مُنِحَ الطهطاوى مساحات من الأراضى الزراعية فى عهد محمد على وإسماعيل حتى أصبح واحداً من كبار الملاك، إنظر: رعوف عباس حامد، النظام الاجتماعى فى مصر فى ظل الملكيات الكبيرة، القاهرة 1973.

الفصل الخامس

على طريق الحضارة

كان تحقيق التقدم دائماً الشغل الشاغل لرواد فكر التنوير والمحور الذى تدور حوله أفكارهم وكذلك كان الحال بالنسبة لفوكوزاوا والطهطاوى. فكلاهما رأى فى التاريخ عملية تقدمية فى التطور نحو تحقيق الحضارة. واستطاع الرائدان من خلال دراسة التاريخ دراسة متأنية أن يكتشف كل منهما موقع المنجزات الحضارية وكيف أصبح الحاضر أفضل من الماضى ومن ثم يمكن استشراف التقدم فى المستقبل.

وفى سعيهما على طريق الحضارة؛ كما كان يتمثل فى النموذج الغربى؛ صاغ كل من فوكوزاوا والطهطاوى آراءهما فيما يتصل بتحقيق نمط حضارى خاص ببلد كل منهما يتناسب مع ظروف مجتمعه.

فوكوزاوا يوكيتشى

لم يحاول فوكوزاوا أن يكتب تاريخاً مستقيماً لليابان ولكن كتاباته عن الحضارة قادتة إلى تقديم أول نقد للمدرسة التقليدية التاريخية فى اليابان. فقد رأى أن تلك المدرسة قد جانبها الصواب عندما أعطت السلوك الأخلاقى للحاكم ووزرائه أهمية كبرى. فليس من الحكمة أن نتصور أن تتحقق الرفاهية فى بلد ما لمجرد تمتع حكامها بحسن الخلق. لأن شعور الناس بالاستقرار والرفاهية يعتمد على ما بلغوه من درجة التقدم ويعتمد هذا بدوره على "روح العصر" وليس على السلوك الخلقى للحكام، فقد كان لروح العصر (Jisei) تأثير كبير فعال على أعمال عظماء الرجال لأن الأبطال والعظماء لا يمكنهم ابتداء أحداث خارجة عن روح العصر فلا يحققون النجاح إلا عندما يسايرونها²⁴¹. ولما كان التقدم قانوناً طبيعياً فقد رأى فوكوزاوا أن الإنسان بطبعه مرهون بالتقدم مرتبط به، ومن ثم يأخذ بأسبابه بصورة طبيعية دون أن يشعر بذلك. ولا شك أن عملية التقدم قد تتوقف لأسباب غير طبيعية لمدة زمنية معينة، ولكنها ما تلبث أن تتدفع كالمند لتكتسح كل العقبات التى تقف فى طريقها. وفى مثل تلك الحالات قد تبدأ "روح العصر" على شكل

²⁴¹Blacker, The Japanese Enlightenment, PP. 93 – 94.

آراء تطرحها مجموعة محدودة من الناس، ولكن لأنها تعبير عن عملية حتمية فلا تلبث أن تعبر عن نفسها لتصبح رأياً عاماً وتقدم الفرصة لارتقاء درجة من درجات التقدم²⁴².

وكان مفهوم الحضارة عند فوكوزاوا نسبياً، وفي ذلك يقول: "عندما نتحدث عن الحضارة في عالم اليوم نجد أن الأمم الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية تمثل أرقى الأمم حضارة، ونجد البلاد الآسيوية مثل تركيا والصين واليابان تتدرج تحت ما يمكن أن نسميه بلاداً شبه متقدمة، بينما نجد بلاد أفريقيا وأستراليا لا تزال بدائية.. ولما كانت الفوارق بين البلاد في هذا الصدد فوارق نسبية بالضرورة، فليس هناك ما يمنع من لم يتعرف عن الحضارة الأرقى من أن يظن أن مرحلة ما يشبه التقدم التي تعيشها بلاده هي ذروة التقدم. ولما كانت الحضارة الغربية أرقى قياساً بالبلاد شبه المتقدمة، فإن هذه الأخيرة تعد راقية قياساً بالمجتمعات البدائية"²⁴³.

وذهب فوكوزاوا إلى أن الحضارة تتسم بالحيوية والحركة، فهي ليست شيئاً ميتاً، فهي تمر بدورات ومراحل، فالمجتمعات البدائية تمر بمرحلة شبه التقدم، والمجتمعات شبه المتقدمة تمر بمرحلة الحضارة، والحضارة ذاتها تتطور إلى أشكال أرقى باطراد، "ومن ثم يمكن اعتبار أوروبا اليوم تمثل أعلى مستوى من التقدم الفكري الذي استطاع الإنسان تحقيقه في هذه المرحلة التاريخية، ويصدق هذا على جميع بلاد العالم، سواء كانت بدائية أو شبه متقدمة، فعلى كل من يهتمون بتقدم بلادهم على طريق الحضارة أن يتخذوا من الحضارة الأوروبية أساساً للجدل، وأن يزنوا الإيجابيات والسلبيات بمعيارها"²⁴⁴.

وفي كتابه "إطار نظرية الحضارة" كان معيار الحضارة عنده هو الحضارة الغربية التي اتخذها أساساً لتقييم كل شيء، ولكنه لم يعن بذلك الأخذ بالحضارة الغربية كما هي باعتبارها نموذج الحداثة في كل البلاد. وإنما دعا إلى تطويع الحضارة الغربية لحاجات كل بلد من البلاد ومزاج كل أمة من الأمم النابع من تقاليدھا الاجتماعية، وفي ذلك يقول: "يجب أن نتبع أسلوباً انتقائياً في تطبيق الحضارة الأجنبية على المجتمعات شبه المتقدمة، فيجب أن نميز في الحضارة بين ما هو مظهرى وما هو جوهرى، فمن السهل أن نأخذ

²⁴²Ibid., 98 – 99.

²⁴³Fukuzawa, An Outline of the Theory of Civilization, PP 13 – 14.

²⁴⁴Ibid., P. 15.

الأول على علاقته على حين يصعب علينا أن نفعل ذلك مع الآخر، والآن عندما نهدف إلى جلب الحضارة للبلاد فإن أصعب ما يمكن عمله يجب أن نبدأ به ونترك الأسهل للنظر فيه فيما بعد. أما إذا اتبعنا عكس ذلك وأخذنا بالجانب الأكثر سهولة قبل أن نأخذ بالجانب الأصعب فإن ذلك الجانب الأسهل يكون غالباً لا نفع له بل يكون ضاراً أيضاً²⁴⁵.

وذهب فوكوزاوا إلى أن المظاهر الخارجية للحضارة تعد جميعاً ذات طابع تطبيقي كالطعام والملابس والمسكن ومختلف الأدوات والمعدات ونحوها، وكذلك الإجراءات الحكومية والقوانين والمؤسسات على اختلاف أنواعها. فإذا اعتبرنا كل تلك المظاهر الخارجية حضارة فإن كل أمة ستتبع منهجاً انتقائياً لتطبيق تلك المظاهر على طريقتها. ولذلك يجب على البلاد الآسيوية ألا تقلد أسلوب الغرب تقليداً أعمى لأن ذلك لا يمكن أن يعد حضارة نظراً لاختلاف تلك البلاد عن المجتمعات الغربية. وفي ذلك يقول: "لا يجب أن نقيم حضارة بلد ما من خلال مظاهرها الخارجية فالمدارس، والصناعة، والجيش، والبحرية جميعها مجرد أشكال خارجية للحضارة. وليست هناك صعوبة في إيجاد تلك الأشكال التي يمكن شراؤها بالمال ولكن هناك مكوناً روحياً إضافياً فيها لا يرى بالعين المجردة ولا يسمع ولا يبيع أو يشتري كما لا يمكن استعارته. غير أن تأثيره على الأمة عظيم، وبدونه تفقد المدارس والصناعات والمؤسسات العسكرية معناها. فلا شك أن القيمة الكبرى للحضارة تكمن في روحها التي هي في نفس الوقت روح الاستقلال الكامنة في الشعب"²⁴⁶.

ورأى فوكوزاوا أنه يجب ألا تستورد اليابان المظاهر الخارجية للحضارة فقط ولكنها يجب أن تبدأ بخلق روح الحضارة الخاصة بها، لأن "حجر الزاوية للحضارة الحديثة يمكن إرساؤه فقط عندما يتغير الشعور الوطني تغيراً ثورياً وتتغير معه مؤسسات الحكومة. وعندما يحدث ذلك فإن قواعد الحضارة سوف ترسو وستكون المظاهر الخارجية المادية للحضارة تبعاً لذلك في صورة طبيعية دون حاجة إلى بذل الجهد من جانبنا، سوف تأتي دون أن نطلبها وتتحقق دون أن ننشدها. ولذلك أقول إن علينا أن نعطي الأولوية للجانب الأصعب الخاص باستيعاب الحضارة الغربية. يجب أن نصلح أولاً

²⁴⁵Ibid, P. 16.

²⁴⁶Fukuzawa, An Encouragement of Learning, P. 30.

من شأن أفكار الناس ثم ننتقل بعد ذلك إلى إصلاح نظام الحكومة وفى النهاية نتجه إلى المظاهر الخارجية... ونستطيع أن نحفظ النظام ونجعله يبدو يسيراً ولكن ذلك الاتجاه يقودنا إلى طريق مسدود. وسيكون ذلك وكأننا نضع وجوهنا على حائط حجرى"²⁴⁷.

ورأى أن الشكل السياسى للحضارة لا يجب اعتباره معياراً للحضارة كلها إذ يجب تغييره إذا أثبت عدم صلاحيته. ولما كانت الحضارة هى الهدف الوحيد للبشرية الذى يمكن تحقيقه عبر طرق متعددة فإن التقدم المعقول هو الذى يمكن تحقيقه من خلال عملية طويلة تقوم على التجربة والخطأ. ولذلك لا يجب أن تتجه أفكار الناس اتجاهاً واحداً لا بديل له لأن التجربة هى روح التقدم. ويضيف قائلاً: "لم تكن هناك أبداً حضارة بلغت حد الكمال كما لم يكن هناك شكل من أشكال الحكم بلغ الحد. فإذا وصلنا يوماً إلى حضارة كاملة سوف تصبح الحكومة على درجة عالية من الاستبداد وعند تلك المرحلة لن نكون فى حاجة لتفضيل شكل على آخر أو أن نختلف حول المسميات ونظراً لأن الحضارات فى عالم اليوم تقف فى منتصف طريق التقدم فإن النظم السياسية لا تزال تمر بعملية التطور. فالأمر يختلف فقط فى نسبة تطورها"²⁴⁸.

ورأى فوكوزاوا أن الحضارة علاقة تعاقدية بين الناس ومن ثم كان تحقيقها هدفاً حيويًا للبشرية ويحتوى ذلك التعاقد على نوع من تقسيم العمل بين الناس يقوم فيه "كل شخص بأداء دوره فى تحقيق هذا الهدف، فتختص الحكومة بحفظ النظام وتسيير الأمور ويركز العلماء جهودهم على المجالات الفكرية لاكتشاف البدائل التى تستخدم فى المستقبل، وتبذل الصناعة والتجارة الجهد فى مجالهما للمساهمة فى تكوين ثروة الأمة. وبذلك يقدم كل فريق مساهمته فى صنع الحضارة"²⁴⁹.

ويرى فوكوزاوا أن تقدم الحضارة يتضمن التطور العلقى والخلقى للشعب ككل. وبعبارة أخرى، ترتبط الحضارة بالمعرفة والفضائل التى تتسم بالتباين ولكنها تتكامل معاً فى نهاية الأمر"²⁵⁰.

²⁴⁷Fukuzawa, op. Cit, P. 18.

²⁴⁸Ibid, P. 45.

²⁴⁹Ibid, P. 62.

²⁵⁰Ibid, P. 104.

ويطرح فوكوزاوا سؤالاً عن هدف اليابان من السعى على طريق الحضارة فقال إنه يجب التمييز بين ما هو موروث وما هو مكتسب وذلك للحفاظ على استقلال البلاد. وأضاف: إن السبيل للحفاظ على الاستقلال لا يمكن أن ننشده إلا بتحقيق الحضارة. ويمضى قائلاً: "إن السبب الحقيقي الذى يجعل الناس اليوم فى بلادنا يحثون الخطى نحو الحضارة هو الحفاظ على استقلال بلادنا. ومن ثم فاستقلال بلادنا هو الهدف وسعينا على طريق الحضارة هو السبيل لتحقيقه... فبدون الحضارة لا يمكن الحفاظ على الاستقلال، فالحديث عن الاستقلال أو عن الحضارة هو حديث عن قضية واحدة"²⁵¹.

ولذلك كان لزاماً على اليابان أن تحقق مرحلة متقدمة من الحضارة لتحافظ على استقلالها، وأحس فوكوزاوا أن اليابان يجب أن تستوعب الحضارة الغربية حتى تحقق حضارتها الحديثة الخاصة بها. ولهذا الغرض كتب كتابه "إطار نظرية الحضارة" ليحدد معالم طريق اليابان إلى الحضارة وليخلق حضارة يابانية متميزة تمزج المكتسب من الغرب بالموروث اليابانى فتكسبه قوة روحية وتزوده بروح التقدم. وقد قدم فوكوزاوا تفسيراً عاماً للحضارة وتحليلاً تاريخياً للحضارة اليابانية بهدف الوصول بالحضارة اليابانية إلى نفس المستوى الذى وصلت إليه الحضارة الغربية²⁵².

رفاعة الطهطاوى

نظر رفاعة الطهطاوى إلى التاريخ من نفس الزاوية التى نظر إليه منها فوكوزاوا، باعتبار التاريخ حركة تقدمية يقطعها الإنسان على طريق الحضارة، وسجل للحضارة البشرية. ومن بين مؤلفاته المتأخرة كتاب فى مجلدين عن تاريخ مصر - سبقت الإشارة إليه - وكان الكتاب قد قصد به أن يكون الأول فى سلسلة تعرض لكل ما يجب أن يعرفه المصرى الحديث عن بلاده، لأن الطهطاوى رأى أن دراسة التاريخ تفيد الأمم فهى تلعب نفس الدور الذى يلعبه التعليم العام فى صياغة الروح الوطنية لأنه يتضمن تجارب الماضى التى تعين الأمة على حل مشاكلها الراهنة²⁵³.

²⁵¹Ibid, P. 193.

²⁵²Ibid, the preface.

²⁵³الطهطاوى، تخلص الإبريز، ص 206.

ورأى الطهطاوى أن دراسة التاريخ تؤدي إلى الوصول إلى نتيجتين: أولاًهما أن الحضارة مجرد مرحلة من مراحل التطور وليست ذروة ذلك التطور، وثانيهما أن الناس يجب أن تتوفر لديهم الرغبة فى المضى على طريق الحضارة والتضحية فى سبيل تحقيقها. وأرجع الطهطاوى نجاح أوروبا فى بلوغ ما حققته من الرقى الحضارى إلى ثلاثة أسباب: أولاً ما أبداه الأوروبيون من روح المبادرة والحيوية، ثانياً إتباعها لنظام سياسى يقوم على الحرية والعدالة، وثالثهما حرصهم على الاستفادة من صلاتهم بالشعوب الإسلامية ذلك الاتصال الذى كان سلبياً زمن الحروب الصليبية وإيجابياً فى أسبانيا وإيطاليا. فكان الأوروبيون قادرين على الاستفادة من اتصالهم بالبلاد الإسلامية لأن عقولهم كانت متفتحة وإن اختلفوا عنهم فى العقيدة. ومن ثم رأى الطهطاوى أن الوقت قد حان كى يتجه المسلمون والعرب إلى التعليم من أوروبا دون تردد²⁵⁴.

وأكد الطهطاوى أن الاتصال بأوروبا يحفز التقدم الحضارى فى البلاد العربية، لأن الاتصال بالبلاد الأجنبية يماثل حرية العمل ولا يستقيم بدونها وأن الدافع لمن يقومون بهذا الاتصال طلب العلم والمعرفة وخدمة أهداف الأمة والاتصال بالأجانب وخاصة أهل العلم منهم يزود الوطن بأسباب التقدم²⁵⁵. وامتدح الطهطاوى محمد على لإنهائه عزلة مصر وتشجيعه الاتصال بالأجانب لأن ذلك يعود بالنفع على الاقتصاد المصرى ويدفع بالبلاد على طريق التقدم الحضارى²⁵⁶.

وقد دعا الطهطاوى إلى استيعاب كل فروع المعرفة فيما عدا ما اتصل بالدين المسيحى وتحفظ على بعض مجالات الفلسفة الغربية التى تتناول أشياء تتعارض مع ما جاء بالكتب المقدسة ولذلك اشترط على من يقبل على دراسة الفلسفة أن يكون ضالماً فى العلوم الشرعية حتى لا تؤثر تأثيراً سلبياً على إيمانه²⁵⁷. واستخدم الطهطاوى مصطلح "التمدن" عند وصفه للتطور الاجتماعى والاقتصادى فى أوروبا، وقسم التطور الحضارى إلى ثلاث مراحل ضرب أمثلة طريفة لكل منها فقال: "فكلما تقادم الزمن فى الصعود رأيت

²⁵⁴Abu – Lughod, Arab Rediscovery, PP 146 – 48.

²⁵⁵الطهطاوى، مناهج، ص 188.

²⁵⁶نفس المرجع، ص 232.

²⁵⁷الطهطاوى، تخلص الإبريز، ص 131.

تأخر الناس فى الصنایع البشرية والعلوم المدنية، وكلما نزلت ونظرت إلى الزمن فى الهبوط رأیت فى الغالب ترقیهم وتقدمهم فى ذلك.

وبهذا الترقى وقياس درجاته، وحساب البعد عن الحالة الأصلية والقرب منها، انقسم سائر الخلق إلى عدة مراتب:

المرتبة الأولى:	مرتبة الهمل المتوحشين
المرتبة الثانية:	مرتبة البرابرة الخشنيين
المرتبة الثالثة:	مرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن.

مثال المرتبة الأولى همل بلاد السودان الذين هم دائماً كالبهائم السارحة لا يعرفون الحلال من الحرام، ولا يقرأون ولا يكتبون، ولا يعرفون شيئاً من الأمور المسهلة للمعاش أو النافعة للمعاد...

ومثال المرتبة الثانية عرب البادية، فإن عندهم نوعاً من الاجتماع الإنسان والاستئناس والائتلاف... غير أنهم أيضاً لم تكتمل عندهم درجة الترقى فى أمور المعاش والعمران والصنایع البشرية والعلوم العقلية والنقلية... ومثال المرتبة الثالثة بلاد مصر والشام واليمن والروم والعجم والإفرنج والمغرب وسنار وبلاد أمريقة على أكثرها وكثير من جزائر البحر المحيط، فإن جميع هؤلاء الأمم أرباب عمران وسياسات وعلوم وصناعات وشرائع وتجارات، ولهم معارف كاملة فى آلات الصنایع... ولهم علم بالسفر فى البحور، إلى غير ذلك. وهذه المرتبة الثالثة تتفاوت فى علومها وفنونها وحسن حالها وتقليد شريعة من الشرائع وتقدمها فى النجابة والبراعة فى الصنایع المعاشية، مثلاً البلاد الإفرنجية قد بلغت أقصى مراتب البراعة فى العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها...²⁵⁸.

وقد عارض الطهطاوى التقسيم التقليدى الإسلامى للعالم إلى دار الإسلام ودار الكفر. ففى التصنيف الحضارى الذى أورده أعلاه وضع البدو العرب الذين يعدون مادة الإسلام ضمن شريحة البرابرة بينما وضع المسيحيين الأوروبيين فى نفس الشريحة التى ضمت

²⁵⁸ نفس المرجع، ص 6 - 7.

العرب والفرس والأتراك واعترف لهم بتفوقهم فى مجال المعرفة. وجعل هذا أساساً لتجديد علاقة العرب بأوروبا فى العصر الحديث. وفى كتابات الطهطاوى ترد عبارة "البلاد الغربية" لأول مرة فى الأدبيات العربية لتعبر عن أوروبا وغيرها من بلاد الغرب كمقابل للعالم الإسلامى، وبذلك أراد الطهطاوى أن يبين أن هناك الغرب فى مقابل الحضارة الإسلامية وأن لكل من الحضارتين جوانبها الإيجابية فامتازت الحضارة الإسلامية بالشريعة على حين امتازت الحضارة الغربية بالمعرفة العلمية²⁵⁹.

وعند تمييزه بين الحضارتين ذكر الطهطاوى أن الفارق بينهما يتمثل فى روحانية الشرق ومادية الغرب، فيذكر فى "تخليص الإبريز" أن الفرنسيين ماديون يسعون لتحقيق الثروة المادية ومن ثم يختلفون عن العرب فى ذلك²⁶⁰. ولهذا السبب لا يرى أن العرب يستطيعون أن يهجموا نهجهم حتى يتم استيعابهم للحضارة الأوروبية ولذلك سعى للتعرف على أسس تلك الحضارة التى يستطيع العرب أن يفيدوا منها وأن يكتسبوا²⁶¹.

وهنا نجد الطهطاوى يميز بين مكونين من مكونات الحضارة: المكون الروحى الذى يتصل بالأخلاق والعادات والسلوك ويتمثل فى الدين والشريعة والمكون الآخر مادي يتصل بالمنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة وهو ضرورى لتحقيق التقدم. غير أن الوصول إلى درجة عالية من الرقى الحضارى يحتاج إلى المزج بين العنصرين وإلا كان التطور مختلفاً. ورأى الطهطاوى أن الأخذ بالمظاهر الخارجية للحضارة الأوروبية كالملابس والأدوات ونمط الحياة اليومية لا يحقق التقدم الحضارى ولكن التغيرات البنوية المادية والروحية هى التى تجعل التقدم الحضارى ممكناً²⁶².

ورأى الطهطاوى أن العرب (والمسلمين) يجب أن يقتبسوا بعض المظاهر النافعة من الحضارة الغربية على أن يكون ما يقتبسونه منها فى إطار القيم الخلقية والمبادئ القانونية للشريعة الإسلامية. وأشار إلى أن الاندفاع نحو العقلانية دون تحفظ يتعارض أحياناً مع الشريعة الإسلامية من خلال إشارته إلى أن إغراق الفرنسيين فى العلم جعلهم يحدون

²⁵⁹Abu – Lughod, P. 139.

²⁶⁰الطهطاوى، تخليص الإبريز، ص 124 – 125.

²⁶¹الطهطاوى، مناهج، ص 5 – 6.

²⁶²نفس المرجع، ص 6 – 7.

عن طريق الإيمان غير أنه لم يلق المزيد من الضوء على هذه الفكرة، وإن كنا نظن أنه كان مدفوعاً إليها بدافع الحرص على عدم إثارة المدرسة التقليدية عند طرحه لفكره الجديد، لأننا نجده يقول "كما أن البلاد الإسلامية قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها وفي العلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكيمة بجملتها فبذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه وجلب ما تجهل صنعه"²⁶³. فهو هنا لا يجد مناصاً من الاستقادة من الجانب المادي في الحضارة الغربية ولكن على أساس انتقائي.

وذهب الطهطاوى إلى أن الأمة التي تهمل تطور الحضارة في بلادها وصولاً إلى أرقى مستوى يمكن بلوغه تتعرض للوقوع تحت سيطرة غيرها من الأمم²⁶⁴ ويرى أن تحقيق الرقى الحضارى يجلب منافع متعددة، فتقل الحروب وتتناقص الصراعات حتى تتلاشى تماماً ويتلاشى معها الاستعباد والفقر. فالحضارة تؤدي إلى حفظ القانون والنظام والتنافس في طلب العلم والمعرفة وتنمية الزراعة والتجارة والصناعة واكتشاف الأراضي الجديدة التي تساعد على النمو الاقتصادي واختراع المعدات والآلات التي تيسر وسائل الإنتاج، ولا يتحقق ذلك إلا بتشجيع العلماء على وضع المؤلفات في مجالات العلوم والشريعة والأدب والسياسة والاقتصاد وضمان حرية النشر وتطور الصحافة حتى يتسع بذلك مجال الحضارة²⁶⁵.

لقد استقى فوكوزاوا والطهطاوى معظم أفكارهما المتصلة بالتاريخ والحضارة من كتابات المؤرخين الغربيين فكلاهما تأثر كثيراً بكتاب جيزو Guizot عن تاريخ الحضارة الأوروبية وقد أضاف إليه فوكوزاوا كتاب باكل Buckle عن تاريخ الحضارة في إنجلترا. وقد قدر كل من فوكوزاوا والطهطاوى الحضارة الغربية تقديراً كبيراً وجعلاً هدفهما أن تلحق بلادهما بأعلى درجات الرقى الحضارى، ولكنهما لم يطرحا أفكارهما دون تحفظات. فقد اتفقت وجهات نظرهما حول التناقضات الأساسية بين ثقافة بلادهم الوطنية التقليدية وبين الثقافة الأوروبية، وسعى كل منهما إلى رسم الطريق الذي تسلكه بلاده طلباً

²⁶³Abu – Lughod, P. 145.

²⁶⁴الطهطاوى، المرشد، ص 43.

²⁶⁵نفس المرجع، ص 211 – 212.

للرقى الحضارى، واتفق الرجلان على أن المظاهر الخارجية للحضارة الغربية لا تحقق التقدم كما رأيا فى التقدم الحضارى السبيل للحفاظ على الاستقلال الوطنى.

ولكن هناك خلاقات جوهرية بين أفكار فوكوزاوا والطهطاوى فيما يتصل بتكوين الشكل الوطنى المتميز للحضارة فى بلادهم. فبينما سعى فوكوزاوا إلى صياغة نظام أخلاقى جديد من خلال ما أسماه "روح العصر" تمسك الطهطاوى بالقيم الخلقية الإسلامية كإطار لا غنى عنه لعملية التطور الحضارى الحديث، غير أن الرجلين اتفقا على مبدأ الانتقاء عند الاقتباس من الحضارة الغربية.

خاتمة

كان كل من فوكوزاوا يوكيتشى ورفاعة الطهطاوى رائداً فذاً للتنوير فى بلاده، وقد ترك كل منهما أثراً بالغاً على تطور الفكر الحديث فى بلاده وأثر تأثيراً كبيراً فى جيل المثقفين المعاصرين له. وقد حاول كل منهما أن يصوغ أفكاراً جديدة فى مجالات السياسة والاقتصاد والنظام الاجتماعى والتعليم والمعرفة، وأن يطرح مفاهيم جديدة للحضارة وسبل ترقيتها متبعاً فى ذلك أساليب راديكالية أحياناً وتوفيقية أحياناً أخرى. ولما كان الرجلان قد تأثرا بالفكر الليبرالى الغربى الذى كان متاحاً فى أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر فقد اتفقت مصادرها بقدر ما اتفقت الأطر المرجعية التى ركنا إليها. ورغم إعجابهما الصريح بالفكر الغربى والحضارة الغربية، لم يميلوا إلى اقتباس تلك الحضارة وتبنى ذلك الفكر دون تحفظ. فقد فضلا إتباع أسلوب انتقائى عند الاقتباس من الحضارة الغربية لا يتعارض مع الثقافة الوطنية لمجتمع كل منهما وظروفه الموضوعية. ومن هنا كان تأكيدهما ضرورة أن يتخذ التطور الحضارى طابعاً أصيلاً يقوم على السمات الجوهرية للمجتمع، وعارضا تماماً مبدأ التبنى العشوائى للحضارة الغربية واقتباس مظاهرها الخارجية. ويعكس ذلك إدراكهما العميق للتاريخ وفهمهما الشامل للحضارة بقدر ما يعكس نضج الوعى الوطنى عندهما وتأثير المكون التراثى فى ثقافتهما.

ولما كان الرجلان قد تأثرا بنفس المصادر والأطر المرجعية للفكر الغربى، فقد كانت آراؤهما متشابهة فى كثير من الحالات حول موضوعات المساواة وحقوق الشعب والعلاقات الأسرية والتعليم والحضارة، رغم اختلاف الظروف التاريخية والثقافية للمجتمعين اليابانى والمصرى اختلافاً كبيراً. غير أن فوكوزاوا كان أكثر راديكالية وجرأة فى نقده للمكون الأخلاقى فى الثقافة التقليدية اليابانية فيما اتصل بمسائل معينة كوضع المرأة والعلاقات الأسرية والمعرفة التقليدية. وقد عالج الطهطاوى نفس الموضوعات بحرص شديد واتجاه شديد التسامح مع الموروث الثقافى شديد الميل إلى التوفيق بينه وبين الأفكار المكتسبة. لقد كان من السهولة بمكان بالنسبة لفوكوزاوا أن يحارب بضراوة الكنفوشية والتعاليم الصينية التقليدية وأن ينتقد أفكار الحكماء ويسفه من تعاليمهم، وهو

أمر لم يكن باستطاعة الطهطاوى أن يفعله، لأن القيم الخلقية التقليدية فى الثقافة العربية ذات اتصال بالدين، وللدين وضع خاص ليس له نظير عند اليابانيين، ولذلك تمتع الطهطاوى بميزة لم تتوفر لفوكوزاوا فقد استفاد من الإطار الرحب الفضايف للثقافة الإسلامية فوظف الجوانب الإيجابية منها لدعم وتمير الأفكار الجديدة التى طرحها لأول مرة فى محاولة لإقناع الناس بها وتبديد مخاوفهم منها وذلك فى سياق نقد القصور فى تفسير القيم الثقافية المتوارثة وإيجاد نوع من الرابطة بينها وبين الأفكار الجديدة التى يدعو إليها.

أضف إلى ذلك أن فوكوزاوا كان يتمتع بوعى وطنى نتج عن ذلك المزج الفريد بين الشنتوية والفكرة القومية الحديثة، وبذلك وردت مصطلحات "الأمة اليابانية" و"الثقافة اليابانية" كثيراً فى كتاباته كأمر مسلم بها. ولما كان اليابانيون يشعرون بذواتهم ويشتركون معاً فى الإحساس بهوية متميزة تضرب بجذورها فى أعماق الثقافة اليابانية المستمدة من العقيدة الشنتوية، فإن فوكوزاوا لم يكن فى حاجة إلى مناقشة تلك المسلمات، بينما كان على رفاة الطهطاوى أن يستقيض فى الحديث عن الهوية الوطنية لبلاده فى محاولة لبلورة تلك الهوية من بين شعور فضايف بالانتماء إلى الأمة الإسلامية، وبذلك وضع الطهطاوى أصول الفكرة القومية التى تطورت فيما بعد على يد الجيل التالى من المثقفين المصريين.

وجدير بالذكر أن وعى فوكوزاوا بعدوانية الغرب وخطورته على بلاده جعله يركز على فكرة الاستقلال الوطنى الذى رأى أن السبيل لتحقيقه لا يتم إلا من خلال الاستقلال الفردى والاعتماد على الذات والسعى لبلوغ درجة الرقى الحضارى التى بلغها الغرب . ولكن الطهطاوى لم يدرك تماماً خطر العدوان الغربى رغم إصراره على ضرورة الأخذ بالمعارف الغربية كسبيل للرقى الحضارى والحفاظ على الاستقلال، إلا أنه اتخذ موقفاً متسامحاً إزاء تغلغل المصالح الغربية فى مصر بل رأى فيها عاملاً مساعداً على تقدم البلاد ولم يدر بخلده أبداً أن ذلك التغلغل كان مقدمة لعدوان الغرب.

المراجع

- أحمد بدوى، رفاة الطهطاوى بك، القاهرة 1949.
- أحمد عزت عبد الكريم، تاريخ التعليم فى مصر فى عهد محمد على، القاهرة 1936.
- إبراهيم عبده: تاريخ الوقائع المصرية، القاهرة 1942.
- أحمد أحمد الحتة، تاريخ الزراعة المصرية فى عصر محمد على، القاهرة 1954.
- جمال الدين الشيال: التاريخ والمؤرخون فى القرن التاسع عشر، القاهرة 1951.
- جمال الدين الشيال: رفاة الطهطاوى زعيم النهضة الفكرية فى عصر محمد على ، القاهرة 1946.
- رعوف عباس حامد: النظام الاجتماعى فى مصر فى ظل الملكيات الزراعية الكبيرة 1836 – 1914، القاهرة 1973.
- رفاة رافع الطهطاوى: تخلص الإبريز فى تخلص باريز، القاهرة 1834.
- رفاة رافع الطهطاوى: مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية، القاهرة 1870.
- رفاة رافع الطهطاوى: المرشد الأمين للبنات والبنين، القاهرة 1872.
- رفاة رافع الطهطاوى: أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوثيق بنى إسماعيل ، القاهرة 1868.
- رفاة رافع الطهطاوى: نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز، القاهرة 1873.
- صالح مجدى: حلية الزمن بمناقب خادم الوطن رفاة بك رافع الطهطاوى، القاهرة 1958.
- عبد اللطيف حمزة: أدب المقالة الصحفية فى مصر، الجزء الأول، الطبعة الثانية، القاهرة 1958.
- عبد الرحمن الرافعى: عصر محمد على، القاهرة 1937.
- عبد الرحمن الرافعى: عصر إسماعيل، القاهرة 1937.
- على الجرتلى: الصناعة فى مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، القاهرة 1955.

- قاسم أمين: المرأة الجديدة، القاهرة 1901.
- لطيفة محمد سالم: المرأة والتغير الاجتماعي في مصر، القاهرة 1986.
- محمود فهمى حجازى: أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى مع النص الكامل لكتابة تخلص الإبريز، القاهرة 1974.
- Abu-Lughod, Ibrahim, Arab Rediscovery of Europe, A study in Cultural Encounters, Princeton University Press 1963.
- Akamatus, Paul. Meiji 1868. Revolution and Counterrevolution in Japan, London, 1972.
- Allen. G.C. A Short Economic History of Modern Japan, 2nd ed., London 1962.
- Bear, G.A History of Landownership in Modern Egypt 1800-1950. London 1962.
- Beasley, W.G., Great Britain and the Opening of Japan 1834 – 1858, London 1951.
- Beasley, W.G., The Meiji Restoration, Stanford University Press 1972.
- Beasley, W.G., The Modern History of Japan, London 1975.
- Blacker, Carmen, The Japanese Enlightenment, A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi, Cambridge University Press 1964.
- Brinton, J. The Mied Courts in Egypt, New Heaven 1930.
- Brown, D. M. Nationalism in Japan, Barkeley 1955.
- Crouchley, A.E., The Economic Development of Modern Egypt, London 1938.
- Crouchley, A.E., The Investment of Foreign Capital in Egyptian Companies and public Debt, Cairo 1936.
- Dodwell, Henry, The Founder of Modern Egypt, A Study of Muhammad Ali, Cambridge University Press 1931, Reprinted 1967.
- Dore, Ronald P. City Life in Japan, University of California press 1976.
- Douin, G. Histoire du Regne de Khedive Ismail, 3 vols, Rome 1933 – 1939.
- Dower, W. (ed.). Origins of Modern Japanese State, Selected writings of E. H. Norman, New York 1975.
- Fahmy, Moustafa. La Révolution d'Industrie en Egypte et ses conséquences Sociales au 19eme siècle (1800 – 1850), Leiden, 1954.
- Al-Faruqi, Isma'il, Islam, New York 1979.
- Fazalur-Rehman. Islam, 2nd ed., University of Chicago press 1973.
- Fukuzawa Yukichi, The Autobiography of Fukuzawa Yukichi, trans. Eiichi Kiyooka, Columbia University press 1968.
- Fukuzawa Yukichi, An Encouragement of Learning, trans. David A. Dilworth & Umeyo Hirano, Sophia University, Tokyo 1969.
- Fukuzawa Yukichi, An Outline of the Theory of Civilization. Trans. David A. Dilworth & G. Cameron Hurst, Sophia University, Tokyo 1973.

- Fukuzawa Yukichi, On Education, Selected Works, trans. Eiichi Kiyooka, University of Tokyo press 1985.
- Fukuzawa Yukichi, On Japanese Women, Selected Works, trans. Eiichi Kiyooka, University of Tokyo press 1988.
- Fukuzawa Yukichi, The National Diet, Circumstances behind its Birth (Nippon Kokkai Engi). trans. Eiichi Kiyooka,
- Fukuzawa Yukichi Nenkan, vol. 14, Fukuzawa Yukichi Kyokai, Keio University, Tokyo 1987.
- Fukuzawa Yukichi, On Departure from Asia (Datsuaron), trans. Sinh Vinh, Fukuzawa Yukichi Nenkan, vol. 11, Fukuzawa Yukichi Kyokai, Keio University, Tokyo 1984.
- Gibb, H.A.R. & Bowen, H. Islamic Society and the west, vol. 1, 2 parts, London 1950 – 1957.
- Hanotaux, G. Histoire de la Nation Egyptienne, vol 6, Paris 1938.
- Heyworth-Dunne, J. Introduction to the History of Education in Modern Egypt, London 1939.
- Hirschmeier, Johannes. The Origins of Entrepreneurship in Meiji Japan, Harvard University press 1964.
- Hourani, Albert. Arabic Thought in the liberal Age 1798 – 1939 Oxford University press 1962.
- Ike, Nobutaka. The Beginning of Political Democracy in Japan, Boltimore, Johns Hopkins press 1950.
- Irokawa Daikichi, The culture of Meiji period, trans, ed. Marius B. Jansen, Princeton University press 1985.
- Issawi, Charles. Egypt at mid – Century, London 1954.
- Lockwood, W. W. The Economic Development of Japan, Growth and Structural Change 1968 – 1983, Princeton University press 1969.
- Marshall, B. K. Capitalism and Nationalism in pre-war Japan, The Ideology of business Elite 1868 – 1941, Stanford University press 1967.
- Maruyama Masao. Thought and Behaviour in Modern Japanese politics, ed. Ivan Morris, New York 1963.
- Kosaka Masaaki, ed. Japanese Thought in the Meiji Era, trans. David Abosch, The Toyo Bunko, Tokyo 1969.
- Nakamura, H. Ways of Thinking of Eastern People, Hawaii 1964.
- Nishikawa Shunsaku, The Historical Legacy in Modern Japan, Competition, paper Currency, and Benevolence, The Japan Foundation Newsletter, vol. C VI, no, 1, July 1988.
- Nishikawa Shunsaku, profiles of Educators: Fukuzawa Yukichi (1835 – 1901). Unpublished article written for UNESCO Magazine, 1990.
- Oxford, Wayne H. The Speeches of Fukuzawa Yukichi, A Translation and Critical study, The Kokuseido press, Tokyo 1973.
- Reischauer, E.O. Japan past and present, 3rd ed., New York 1967.

- Rivlin, H.A.B. The Agricultural policy of Muhammad Ali, Cambridge Mass, 1961.
- Safran, Nadav, Egypt in Search of Political Community, Cambridge Mass 1861.
- Shively, Donald H., ed. Tradition and Modernization in Japanese Culture, Princeton University press 1971.
- Tucker, Judith E. Women in the Nineteenth Century Egypt. Cambridge University press 1985.
- Wendell, Charles. The Evolution of the Egyptian National Image, from Its Origins to Ahmad – Lutfi al – Sayyid, University of California press 1972.