رءوف عباس

التنوير بين مصر واليابان

دراسة مقارنة في فكر رفاعة الطهطاوي وفوكوزاوا يوكيتشي

التنوير بين مصر واليابان

دراسة مقارنة في فكر رفاعة الطهطاوي وفوكوزاوا يوكيتشي

تأليف
رءوف عباس

هنـــداوي

التنوير بين مصر واليابان

رءوف عباس

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، ونسدور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩ ٣٩٣٠ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ٢٠٠١.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٦.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الدكتور رءوف عباس.

المحتويات

مقدمة الطبعة الإلكترونية	٧
تقديم	١١
تمهيد	١٥
١- فوكوزاوا والطهطاوي: صورةٌ قلمية	٢٩
٢- النظام السياسي الجديد	٥١
٣- نحو نظام اجتماعي جديد	٧١
٤- التعليم والمعرفة الحديثة	٩٣
٥- على طريق الحضارة	١٠٧
خاتمة	١١٧
المراجع	١١٩

مقدمة الطبعة الإلكترونية

حينما تكون ابنًا لمؤرِّخ، فإنك تكون مهمومًا بحفظ تُراثه الذي أنفق فيه عمرًا كاملًا؛ فتحافظ على تاريخ أبيك، وتحافظ على تاريخ جيل من الباحثين تَجسَّد في شخصه، وتحافظ على ملامحِ فترةٍ مهمة من تاريخ الوطن؛ لهذا فقد أخذتُ على عاتقي مهمةَ حفظ تراث والدي الأستاذ الدكتور «رءوف عباس حامد»، رحمة الله عليه، وظَل الأمر يُراودني — خاصةً بعد أن نفِدَت جميع النُّسخ الورقية — حول إمكانية حفظ هذا التراث وإحيائه من جديد، وإعادة نشره وتوثيقه في ذاكرة التاريخ والبحث الأكاديمي والنضال الوطني، واهتديتُ إلى التعاقُد مع «مؤسسة هنداوي للثقافة والنشر» لنشر أعماله الكاملة ضمن مكتبتها الإلكترونية الثمينة للتراث العربي.

ولكن عندما طلبَت مني المؤسسةُ كتابةَ مقدمة للأعمال الكاملة، انتابَتني الحيرة؛ فأنا لست مُتخصِّصًا في الدراسات التاريخية لكي أكون مؤهَّلًا لكتابة مقدمة الأعمال الكاملة لأحد أساتذتها، فضلًا عن كوني أكتب عن أبي الذي يُمثِّل لي القدوة والمَثل الأعلى؛ وهو ما يجعل كتابتي مُنحازة له بكل تأكيد. فقرَّرتُ أن أكتب عن المؤرِّخ بعيون الابن؛ أستحضِر من الذاكرة البعيدة بعضَ الوَمضات، التي ما زالت عالقةً في ذهني، حول أعماله، التي كنتُ شاهدًا على بعضها وحكى لي أبي بعضَها الآخَر.

لم يكن وعيي قد تشكَّل بعدُ عندما نشَر أبي كتابه الأول «الحركة العُمَّالية في مصر ١٨٩٩–١٩٥٢م»، الذي كان أطروحته للماجستير، ثم صار مَرجعًا رائدًا في موضوعه؛ إلا أنني لا أنسى ما قصَّه عليَّ أبي لاحقًا حول ما تعرَّض له أثناء إعداده هذه الدراسة؛ فكان قد تَواصَل مع بعض قيادات الحركة العُمَّالية خلال العقود الماضية لتوثيق رواياتهم التي تُعَد مصدرًا مهمًّا حول نشاط هذه الحركة، لكن يبدو أن هذا التواصُل لم يَرُق للأجهزة الأمنية بسبب خضوع الكثير من هذه القيادات للمراقبة الأمنية، وتعرُّضهم للاعتقال في السابق

بسبب نشاطهم؛ فاستدعَت المباحثُ أبي للتحقيق معه، وهدَّده قسم مكافحة الشيوعية بالاعتقال، لكنَّ تدخُّل أستاذه المؤرِّخ الكبير «أحمد عزت عبد الكريم» حالَ دونَ ذلك.

لا يَغيب عن ذاكرتي البصرية منظرُ الغرفة الممتلئة بمئات النُّسخ من كتاب «يوميات هيروشيما»؛ هذا الكتاب الذي عزَم على ترجمته عندما أقام في اليابان — بعد حصوله على درجة الدكتوراه — في مهمةٍ عِلمية مدعوًّا من معهد اقتصاديات البلاد النامية في طوكيو، وأثناء إقامته هناك بدأ اهتمامُه بتاريخ اليابان، فكان من ثمرة هذا الاهتمام تأليفُه عِدةَ أعمالٍ تتناول التاريخ الحديث لهذا البلد. كما أن قيامَه بزيارة مدينتَي هيروشيما وناجازاكي — المدينتَين اللتَين تعرَّضتا للقنبلة الذرية أثناء الحرب العالمية الثانية — وقراءاتِه بالإنجليزية عما تعرَّضتا له من جرَّاء القصف النووي، فضلًا عن ملاحظته افتقارَ المكتبة العربية إلى كتاباتٍ تُلقِي الضوء على هذه الجريمة؛ كانت سببًا رئيسًا في ترجمته مُذكِّرات الطبيب الياباني «متشهيكو هاتشيا» التي وثَّق فيها شهادتَه بصفته طبيبًا عَمِل على علاج المصابين في حادث القصف النووي لمدينة هيروشيما. وقد ضمَّ إلى الترجمة شهاداتِ بعضِ مَن عاصروا هذا الحادثَ الأليم، واستهلَّها بمقدمةٍ طويلة لخَّص فيها للقارئ العربي تاريخَ اليابان الحديث وصعود الفاشية، التي أدَّت باليابان إلى هذه النهاية الكارثية (وكان من عاداته المنهجية في الترجمة ألا يُترجِم سوى الأعمال التي يراها مهمة للقارئ وتفتقِدها المكتبةُ العربية، مُستهِلًّا الترجمةَ بمقدمةٍ تُوضِّح السياق التاريخي للعمل المترجَم أو تَنقُده). وبعد أن فرَغ من إعداد الترجمة لتَدخُل في طَور الطباعة والنشر، طبَع أبي الكتابَ على نفقته الخاصة عام ١٩٧٧م، وتَعاقَد مع مؤسسة «الأهرام» لتوزيعه، لكنه صُدم بتعليماتٍ شفهية من المباحث العامة للناشرين بعدم طرحِ الكتاب للبيع في مصر، فما كان منه إلا أن أجرى اتفاقًا مع مكتبة «الخانجي» لتوزيع الكتاب في الدول العربية التي كانت تُسمَّى آنذاك جبهةَ الرفض، وهي «العراق، وسوريا، وليبيا، والجزائر»، وكانت القاعدةُ المعمول بها تَقضي بإرسال عِدة نُسخ إلى البلد المَعني للحصول على موافقة الرقابة، لكن الرد جاء واحدًا من البلاد الأربعة، وهو عدم السماح بدخول الكتاب! والسبب غير المُعلَن هو رغبةُ مصر وهذه الدول الشقيقة عدمَ إزعاج الولايات المتحدة! والطريفُ في الأمر أن الكتاب كان مُترجَمًا إلى الإنجليزية ومنشورًا في الولايات المتحدة قبل هذا التاريخ. ما زلت أتذكَّر هذه القِصة كلما ذهبتُ إلى بيت جَدي، وأتذكَّر معها منظرَ النُّسخ المكدَّسة في تلك الغرفة، التي كان ارتفاعُها يزيد عن طولي آنذاك.

تتداعى إلى ذاكرتي أيضًا تفاصيلُ أول عُطلة قضيتُها في أوروبا برفقة والدَيَّ؛ فقد ادَّخر أبي لهذه العُطلة مبلغًا من المال أثناء إعارته بجامعة قطر، سمَح لنا بتأجير استوديو صغير قُربَ وسط لندن لعدة أسابيع، لكنني لم أتمتَّع بصحبة أبي في المتنزهات، التي كانت تُرافِقني فيها والدتي طوال هذه الأسابيع، إلا في عطلات نهاية الأسبوع؛ فقد كان يَقضي كل أيام العمل في دار الوثائق البريطانية (Public Record Office) يطَّلِع على الوثائق التي أتاحتها الحكومة البريطانية للباحثين طبقًا لقانونها بعدَ عقود من اعتبارها سِرية، ويَلتقط منها نُسخًا مصوَّرة لما يراه مفيدًا لأبحاثه. لم تكن تلك الزيارة هي الوحيدة لأبي؛ فقد ظلَّ يتردَّد لاحقًا على دُور الوثائق في بريطانيا وأمريكا، وكان أغلبها على نفقته الخاصة، يَنهل منها ما يُلقي الضوء على تاريخ منطقتنا العربية، ويستعين بها في كتاباته، وقد دفَعه ذلك إلى التنويه في أحيانٍ كثيرة إلى التقصير الشديد الذي يَلمسه في طريقة التعامل مع الوثائق في مصر والتفريط فيها، إلى الدرجة التي تجعل بعض كبار المسئولين يأخذون حمولةَ شاحناتٍ من الوثائق إلى منازلهم عند ترك مناصبهم باعتبارها «أوراقًا شخصية»، فنُفرِّط بذلك في أحد أهم مصادر دراسة تاريخنا، ولا يكون أمام الباحثين سوى وثائقِ الدول الأخرى التي شاركَت في صُنع الأحداث (بانحيازاتها المتوقَّعة)، وشهاداتٍ مُتفرقة لمن شارَك في الأحداث أو شَهِدها من المصريين.

ظل الدكتور «رءوف عباس» طوال حياته وفِيًّا للعمل الأكاديمي، ومُناضِلًا من أجل استقلال الجامعات؛ فبالرغم من ميله إلى الفِكر اليساري فإنه ظلَّ حريصًا على عدم الانضواء تحت أيٍّ من الأحزاب أو التنظيمات اليسارية، بل كثيرًا ما كتَب عنها موجِّهًا النقد لها ولرموزها، كما كان ناشطًا في جماعة «٩ مارس» التي أسَّسها مجموعةٌ من الأكاديميين المصريين للدفاع عن استقلال الجامعات؛ فلا يُمحى من ذاكرتي إصرارُه الشديد على إتمام تحرير كتاب «الجامعة المصرية والمجتمع: مائة عام من النضال الأكاديمي ١٩٠٨–٢٠٠٨م»، الذي لم يَمنعه مرضُه الأخير واشتدادُ الألم عليه من إتمامه. وقد جاءت سِيرته الذاتية «مشيناها خُطى» التي نشَرها عام ٢٠٠٤م توثيقًا لهذا النضالِ وتنديدِه بالفساد في الجامعات المصرية. وعلى الرغم من الجرأة التي تَناوَل بها الأحداث مع ذِكر المشاركين فيها بأسمائهم، فإن ما ذكَره كان غَيضًا من فَيض؛ فقد آثر ألا يَذكر سوى الأحداث التي يَملك عليها دليلًا ملموسًا إذا ما طعَن أحدٌ في روايته، وكان هذا ما حدَث بالفعل؛ فقد لجأ بعضُ المذكورين في الكتاب إلى القضاء يَتهمونه بالإساءة، فجاءت جميعُ أحكام القضاء النهائية في صالحه.

بقي أن أتحدَّث عن أسلوب المؤرِّخ الكبير في العمل داخل البيت؛ لقد كان الدكتور «رءوف عباس» يكتب كل أعماله ويُراجِعها ويُعدِّلها بخط اليد، وبعد استكماله العملَ يبدأ في كتابته على الآلة الكاتبة الميكانيكية بمساعَدة والدتي قبل إرساله إلى الناشر، ليبدأ بعدَها في مراجعةِ المُسوَّدات التي تأتيه من المطبعة وتصحيحِها يدويًّا. كان أبي يمتلك آلتَين للكتابة؛ إحداهما عربية، والأخرى إنجليزية، وما زال صدى صوتِهما يتردَّد في أُذني، وما زالت صورة مكتبته الضخمة التي ضاقت بها غرفةٌ كاملة فامتدت خارجها، تتراءى أمام عيني، ولا تزالان تُشكِّلان معًا جزءًا من ذكريات طفولتي في منزلنا. وعندما حلَّ الكمبيوتر محلَّ الآلة الكاتبة استمرَّ يخُط أعماله كاملةً على الورق قبل كتابتها عليه، ولم يَقُم قطُّ بالتأليف مباشَرة على الكمبيوتر.

أتمنى لك عزيزي القارئ أن تجد في هذا الكتاب من الحقائق والآراء والتحليلات والأفكار ما يُرضي شغَفَك المعرفي، وأدعوك إلى مُطالَعة باقي الأعمال الكاملة للدكتور «رءوف عباس» التي تنشرها «مؤسسة هنداوي» إلكترونيًّا.

حاتم رءوف عباس
القاهرة، في ٢٢ يوليو ٢٠٢٢م

تقديم

يُسعدني أن أقدِّم للقُراء العرب الطبعةَ العربيةَ من هذا الكتاب[1] الذي نشره معهد لغات وحضارات آسيا وأفريقيا بجامعة طوكيو عام ١٩٩٠م، باللغة الإنجليزية، وهو خلاصة جهدٍ متواصلٍ لسَبْر غَوْر التجربة اليابانية في النهضة الحديثة، بدأ مع اهتمامنا بدراسة هذه التجربة عندما ذهبتُ إلى اليابان زميلًا زائرًا لمعهد اقتصاديات الدول النامية (١٩٧٢-١٩٧٣م) لتنظيم ورشة عمل للدراسة المقارنة لتجربة النهضة في مصر واليابان في القرن التاسع عشر على مدى ستة عشر شهرًا طرحنا التجربة المصرية، وطرح الزملاء اليابانيون ملامح التجربة اليابانية، ثم أسهمنا معًا في البحث عن أوجه التشابه والاختلاف بين التجربتَين التي كان مردها — في المقام الأول — اختلاف الظروف الموضوعية التي عاشها كلٌّ منهما بما في ذلك الرصيد التاريخي، والوضع الجيبوليتكيى، والهياكل الاجتماعية والسياسية والأنساق الثقافية، وحاولنا أن نجد تفسيرًا لافتراق الطرق بتجربتَين بدأتا في مستوًى متقارب ثم اختلف مسار كلٍّ منهما لظروف حاولنا جاهدين تفسيرها.

وكانت ثمرة تلك التجربة العلمية الفريدة جذب اهتمامنا نحو التعمق في دراسة تجربة النهضة اليابانية في عصر مايجي (١٨٦٨–١٩١٢م) التي كانت نتيجتها نشر أربعِ دراساتٍ بالمجلة التاريخية المصرية وهي الدورية العلمية التي تُصدِرُها الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، ثم تصاعد اهتمامنا بدراسة تلك التجربة حتى اتخذ بُعدًا شاملًا في كتابنا «المجتمع الياباني في عصر مايجي»، الذي صدر بالقاهرة عام ١٩٨٠م، ثم أُعيد طبعه في ١٩٩٦م ثم في ١٩٩٩م، فكان أول دراسةٍ عربية تقوم على أسسٍ علمية، وتعتمد على مصادرَ أوليةٍ للتجربة اليابانية في المجال الأكاديمي العربي.

ومن خلال تلك الدراسة المتعمقة للمجتمع الياباني في عصر مايجي ازددنا اهتمامًا بالفكر التنويري ورائده فوكوزاوا يوكيتشي، ولاحظنا بعضَ أوجه الشبه بين فكره وفكر

رفاعة الطهطاوي رائد الفكر العربي الحديث، وداعبَتْنا فكرة كتابة دراسةٍ مقارنة لِفكر هذَين الرائدَين، وعكَفْنا طوال عقد الثمانينيات على استكمال جمع ما تُرجم من أعماله الأساسية، وخاصةً ما قام به حفيده إيشي كي يوكا الذي جمع بين معرفته الدقيقة لتراث جدِّه العظيم وإتقانه للغة الإنجليزية بحكم كونه أحدَ أساتذة الأدب الإنجليزي البارزين بالجامعات اليابانية. وهكذا تجمَّعَت بين أيدينا التراجمُ المعتبَرة لأعمال فوكوزاوا التي نُشرَت بالإنجليزية، إضافةً إلى ما بأيدينا من أعمال رائدنا العظيم رفاعة الطهطاوي. وبقي إعداد الدراسة وما يحتاجه من مراجعة المتخصِّصين في تاريخ الفكر الياباني الحديث، وهو ما أتاحه لنا معهد دراسة لغات وحضارات آسيا وأفريقيا التابع لجامعة طوكيو، عندما وجَّه إلينا الدعوة أستاذًا زائرًا لمدة عام (١٩٨٩–١٩٩٠م) تفرَّغنا خلاله تمامًا لإعداد الدراسة، مع استشارة أهل الاختصاص في مختلف مراحل الكتابة، وعقد حلقات النقاش بجامعات طوكيو وكيو وإيباراكي وأوساكا لطرح ما توصلنا إليه من نتائج، ومناقشتها مع كبار الأساتذة المتخصِّصين في تاريخ الفكر الياباني وأساتذة تاريخ الشرق الأوسط بالجامعات اليابانية، واستفدنا كثيرًا من الملاحظات التي تلقَّيناها ممن حضَروا حلقات النقاش وقرَءوا مسوَّدة الدراسة التي وُزِّعت عليهم مسبقًا، ثم دفَعْنا بها إلى المطبعة في سبتمبر ١٩٩٠م، فكان صدورها في طوكيو (بالإنجليزية) في نوفمبر من نفس العام.

ورغم مرور عقدٍ كامل على صدور الطبعة الإنجليزية، فإن اهتمامنا بالتجربة اليابانية لم ينقطع، كما لم نتقاعَسْ عن متابعة ما يُنشر من ترجماتِ أعمالِ فوكوزاوا أو الدراسات المتعلقة به، وكان مما يجعلنا نشعُر بالأسى أن هذه الدراسة لم يعرفها أحدٌ في وطننا العربي إلا نفرٌ قليل ممن أُتيحَت لهم قراءتها بالإنجليزية، على حين اهتم بها الباحثون اليابانيون، وكانت مثار تعليقاتٍ وعروضٍ نقدية ظهرَت في مجلات جمعية المؤرخين اليابانيين ومجلة دراسات الشرق الأوسط التي تُصدرها الجمعية اليابانية لدراسات الشرق الأوسط، ومجلة «شيسو» (الفكر) التي تصدُر باليابانية، وكما نوَّه الكثير من محرِّري الصفحات الثقافية بالصحف اليابانية الكبرى بهذه الدراسة. ولم يظهر في مصر عرضٌ لذلك الكتاب إلا ذلك الذي صدر بصحيفة «الإجبشيان جازيت» القاهرية على صفحة كاملة (بالإنجليزية طبعًا) فلفتَت أنظارَ بعضِ قُرائها من الأجانب، فوجَّه الدبلوماسيون الآسيويون إلينا الدعوة لإلقاء محاضرة حول الموضوع في اجتماعٍ خاص في فبراير ١٩٩١م.

لذلك عقدنا العزم على إصدار طبعةٍ عربيةٍ من الكتاب لا تكون مجرد ترجمة للطبعة الإنجليزية، حتى نطرحَه على القارئ العربي من منظورٍ يتوافق مع اهتمامات

الثقافة العربية، ولكن مرَّ عقدٌ من الزمان دون أن تُتيحَ لنا مشاغلُنا العلمية والثقافية المتعددة فرصةَ الانقطاع عن خِضَم الحياة اليومية للتفرغ لهذا العمل، حتى جاء اهتمام الأستاذ/محمد هاشم، مدير دار ميريت للنشر، بإصدار هذه الطبعة العربية، بدعمٍ من مؤسَّسة اليابان الثقافية، فأصبح إنجاز الطبعة العربية واجبًا مُلزمًا دفعَنا دفعًا إلى اقتطاع الوقت لإعدادها، ونأمل أن تثيرَ من اهتمام القارئ العربي ما يفوقُ ما أثارته من اهتمام الأوساط الأكاديمية في اليابان.

ونودُّ بهذه المناسبة أن نذكُر بالشكر والتقدير تلك المساعدات العلمية الكريمة التي أتاحت لنا فرصةَ إصدارِ الدراسة في أصلها الذي صدر بالإنجليزية، ونخصُّ بالشكر الصديق الأستاذ ميكي واطارو الذي كان أستاذًا لتاريخ الشرق الأوسط الحديث بجامعة طوكيو ثم جامعة كيو، وقدَّمني لزملائه من أقطاب المتخصِّصين في دراسة الفكر الياباني الحديث وتاريخ الفكر على وجه الخصوص. ومن هؤلاء الأستاذ نيشيكاوا شونساكو مدير مركز دراسات فوكوزاوا بجامعة كيو، والأستاذ أيروكاوا ديكيتشي أستاذ العلوم السياسية بجامعة طوكيو كيزاي، والأستاذ ساساكي جون نوسوكي أستاذ الاجتماع بجامعة هيتوتسباشي والأستاذ أيشيدا تاكيشي أستاذ العلوم السياسية بجامعة طوكيو.

كما أشكر معهدَ لغاتِ وحضاراتِ آسيا وأفريقيا بجامعة طوكيو على استضافته الكريمة لي ثلاثَ مرات كان آخرها عام ١٩٨٩-١٩٩٠م، الذي تفرَّغتُ فيه تمامًا لكتابة المخطوط الأصلي للدراسة.

فإذا كانت هذه الدراسة ذات قيمةٍ علمية، فالفضل كل الفضل لمن ساعدوا صاحبَها على الوصول بها إلى تلك القيمة، أما أوجه القصور فلا يُؤخذ بجريرتها أحدٌ سواه.

وعلى الله قصد السبيل.

د. رءوف عباس حامد

هوامش

(١) The Japanese and Egyptian Enlightenment: A Comparative Study of Fukuzawa Yukichi and Rifāʻah Al-Ṭahṭāwī (1990).

تمهيد

الإطار التاريخي

كان نشوء الدولة الحديثة وما ارتبط بها من مشكلاتٍ تنموية بمختلف أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، يمثِّل الهم الرئيسي لرُواد التنوير في البلاد التي مرَّت بتلك المرحلة الدقيقة من تاريخها؛ فقد أثارت تحوُّلات مرحلة الانتقال من وضعيةٍ تقليدية إلى أخرى حديثة، عند أولئك المفكِّرين الرُّواد اهتمامًا كبيرًا، جعلَهم يقدحون زناد أفكارهم بحثًا عن رؤًى مستقبلية للمجتمع الجديد، فقدَّموا لمجتمعاتهم أفكارًا متقدمة عن واقع المجتمع في مرحلة التنمية، وعن طبيعة العلاقات الاجتماعية الجديدة على مختلف الأصعدة، ويرسمون بفكرهم مستقبل المجتمع في مرحلة التحول، ويحدِّدون معالم العَقْد الاجتماعي الجديد الذي تتطلبه تلك المرحلة، ويعملون على إيجاد نوعٍ من التوافق بين الموروث الاجتماعي والثقافي وبين ما تم اكتسابه في مرحلة الانتقال إلى الدولة الحديثة، وصولًا إلى إيجاد نسقٍ اجتماعي-ثقافي هجين يحقِّق التواصل المنشود في حركة المجتمع الحديث.

ويُعد فوكوزاوا يوكيتشي Fukuzawa Yukichi (١٨٣٥–١٩٠١م) رائدَ التنوير في اليابان، ويقابلُه في التجربة التاريخية المصرية رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣م) من حيث الدور الريادي الذي لعبه كلٌّ منهما في مجتمعه، ومن حيث تأثير كلٍّ منهما في مجاله الثقافي، رغم اختلاف ظروف اليابان ومصر في مرحلة تكوين الدولة الحديثة هنا وهناك. ولا ريب أن كلًّا من الرائدَين؛ فوكوزاوا، والطهطاوي، تأثَّرا تأثيرًا بالغًا بالتجربة التاريخية لبلاده وما صاحبها من تغيُّراتٍ جوهرية، وإن كان إطارهما المرجعي واحدًا؛

فكلاهما تأثَّر بالنموذج الغربي، وكلاهما حاول البحث عن صيغة تمزجُ بين الموروث والمكتسَب، تحافظ على خصوصية الثقافة الوطنية، وتطعِّمها بما تراه ضروريًّا لتجديدها وإكسابها القدرة على التواؤم مع المتغيِّرات الحديثة.

ولذلك كان الوقوف على القاعدة التي انطلق منها كلٌّ من هذَين المفكِّرَين أمرًا ضروريًّا لفهم الظروف التي دفعَت كلًّا منهما لتقديم ما جادت به كُل قريحته من فكر، وذلك من خلال إلقاء نظرة على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في كلٍّ من اليابان ومصر في الفترة التي شهدت تحوُّل كلٍّ من البلدَين إلى مرحلة تكوين الدولة الحديثة، وما صاحَب ذلك من استجابةٍ فكريةٍ قدَّمها كل رائدٍ منهما في مجاله الاجتماعي-الثقافي-التاريخي لتحديات واقع مجتمعه وموروثه الفكري، وخاصة ما اتصل بإطار النظام الاجتماعي-السياسي الذي دخل معه كلٌّ من المفكرَين الكبيرَين في علاقةٍ جدلية، أنتجَت خطابًا اجتماعيًّا-سياسيًّا جديدًا. ونحاول — فيما يلي — أن نرسم ملامح التغيُّرات الهيكلية التي شهدَتها اليابان ومصر في مرحلة تكوين الدولة الحديثة.

اليابان

شهدَت العقودُ الأخيرة من عصر طوكوجاوا والعقود الثلاثة الأولى من عصر مايجي مرحلةَ تكوين الدولة الحديثة في اليابان، وهي المرحلة التي أفرزَت الظروف التي تم في إطارها إجبار اليابان على إنهاء عزلتها عن العالم الخارجي، تلك العزلة التي استمرَّت نحو قرنَين من الزمان، وفتح موانيها أمام التجارة الدولية، والتعامل مع الغرب، كما أفرزَت تلك المرحلة حركة استرداد الإمبراطور للسلطة من أيدي رأس المال الإقطاعي (الشوجون) لصالح إقامة سلطة الدولة المركزية الحديثة، وهو ما عُرف بعصر مايجي Meiji الذي شهد تلك النهضة. وكانت مرحلة التحول تلك تمثِّل مرحلة تكوين فوكوزاوا — رائد الفكر التنويري الحديث في اليابان — كما كانت الحقبة التي تبلور فيها فكره.

ورغم العزلة الطويلة التي فرضها نظام طوكوجاوا على اليابان استطاع المجتمع الياباني أن يتجاوز في تطوُّره الحدود الصارمة للنظام الإقطاعي؛ فقد أقام ذلك النظام نوعًا من الوحدة السياسية التي ربطَت بين الأقاليم المختلفة والعاصمة، مُتيحةً بذلك الفرصةَ لإقامة سوقٍ وطنية ذابت معها — نسبيًّا — القيود الاقتصادية التي ارتبطَت بنظام الإقطاع، وساهمَت عواملُ أخرى في تهيئة الظروف الموضوعية للتحول من الإقطاع إلى الرأسمالية بإيقاع بطيء، ولكنه كان فعالًا، من تلك العوامل استتباب الأمن، واختفاء

الصراعات المسلحة بين سادة الإقطاع، والتطور الصناعي الذي جاء ليلبي حاجة المجتمع في ظل ظروف العزلة عن العالم الخارجي، فلعب رأس المال التجاري دورًا حيويًّا في تطوير نمط الإنتاج الزراعي لتلبية حاجات السوق، وكذلك تطوير الصناعات التقليدية لتحقيق نفس الغرض، مما أدى إلى تآكل النظام الإقطاعي تدريجيًّا، فاستطاع رأس المال التجاري أن يغيِّر من قوى الإنتاج وعلاقاته، ومع بداية القرنِ التاسعَ عشر كانت هناك طبقةٌ من الرأسماليين التجاريين تلعب دورًا حيويًّا فعالًا في الحياة الاقتصادية في اليابان، أثَّرت تأثيرًا كبيرًا على الحياة الثقافية في المجتمع الحضري على وجه الخصوص.[١]

ففي عام ١٧٢٠م، ألغَى نظام طوكوجاوا الحظر الذي استمر طويلًا، والذي حرَّم دراسة علوم الغرب واستيراد الكتب الأوروبية. وفَور إباحة الاطلاع على تلك المعارف الأجنبية المحرَّمة، تكوَّنَت حلقاتٌ لدراسة علوم الغرب من خلال اللغة الهولندية، وهي اللغة الأوروبية الوحيدة التي أمكن لنفرٍ محدودٍ تعلُّمها؛ لأن هولندا كانت الدولة الوحيدة المسموح بالتعامل معها في فترة العزلة، ومن خلال نافذةٍ محدودةٍ في ميناء نجاساكي. وبحلول القرنِ التاسعَ عشر، كان بعضُ علماء اليابان قد أتقنوا صناعة الأسلحة، والفلزات، وبناء السفن، ورسم الخرائط، والطب من خلال دراستهم لتلك العلوم والفنون في الكتب الأوروبية بمساعدة بعض الهولنديين.[٢]

وكان من ثمار الوحدة السياسية التي حقَّقها نظام طوكوجاوا، تقوية الشعور الوطني الذي تدعَّم خلال فترة العزلة الطويلة التي زادت اليابانيين إحساسًا بذاتهم، وجاءت الشنتوية لتقدِّم الإطار الفكري العنصري للفكرة اليابانية الذي يربط الوطن بالشعب، ويُكسِبهما طابعًا متميزًا، ومهما كانت نظرتنا إلى تلك الأفكار، فقد كان لها مردودها الإيجابي في حشد[٣] الجماهير لدعم مرحلة الانتقال إلى الدولة الحديثة في عصر مايجي.

وفَور نجاح الولايات المتحدة الأمريكية في إجبار اليابان على فتح موانيها أمام التجارة الدولية عام ١٨٥٤م، أبرمَت حكومة طوكوجاوا معاهداتٍ تجاريةً مع بريطانيا وروسيا وهولندا، ثم تَبِعَتْها سلسلةٌ أخرى من المعاهدات أُبرمَت مع غيرهم من الحكومات الأوروبية التي أصبح يَعْنيها أمرُ التجارة مع اليابان. وكان خضوع حكومة طوكوجاوا لضغوط الأجانب وراء تفاقم شعور العداء للأجانب في البلاد، وجاء تدفُّق السلع الأجنبية على اليابان ليُسرع من إيقاع تفكُّك الاقتصاد الوطني بسبب التضخم في الأسعار، وخاصة أسعار المواد الغذائية، في وقتٍ تحملَت فيه الحكومة نفقاتٍ باهظةً لإقامة القلاع والحصون، ودفع التعويضات للأجانب الذين يتعرَّضون لعدوان الأهالي، وإيفاد البعثات السياسية

إلى أوروبا، مما اضطَر حكومة طوكوجاوا إلى المغالاة في فرض الضرائب على الفلاحين، والتوسع في الحصول على قروضٍ إجبارية من التجار. وترتَّب على ذلك أزمةٌ اجتماعيةٌ خانقة تمثَّلت في تردِّي أحوال الفلاحين، وقيامهم بالثورات ضد السلطة، وتفشِّي الفوضى في البلاد. ولم يُعانِ الفلاحون الفقر وحدهم، بل تدهورَت أيضًا أحوالُ صغار المحاربين الإقطاعيين (الساموراي) مما جعلَهم يُضمِرون الكراهية لنظام طوكوجاوا والعداء لسياسته الخارجية، وخاصةً التعامل مع «البرابرة الأجانب»، فقاموا باغتيال كبار موظفي الحكومة، وكذلك دعاة التعلُّم من الغرب، والتجار الذين يُسيئون استغلال الظروف لتحقيق أكبر قَدْرٍ من الربح، فكانت حوادثُ الاغتيال كثيرةَ الوقوع في السنوات السابقة على عصر مايجي.[٤]

وهكذا تم إسقاط نظام طوكوجاوا عام ١٨٦٨م (فيما عُرف بعصر مايجي) بفضل تكاتُف القوى المعادية للنظام التي قادها صغار الساموراي الذين ينتمون إلى المقاطعات الغربية من اليابان، الذين دعمَهم كبار التجار في مدينتَي أوساكا وكيوتو، وعُرف هذا الانقلابُ باسترداد سلطة الإمبراطور، الذي كان الرمز الذي تمحور عليه النظام السياسي الجديد.

وكان عجز نظام طوكوجاوا عن مواجهة القوة العسكرية الأجنبية، وما تعرَّضَت له البلاد من إذلالٍ نتيجة الاستسلام لمطالب الأجانب، من أبرز العوامل التي حرَّكَت قادة الانقلاب لإسقاط نظام طوكوجاوا؛ ولذلك كان من الطبيعي أن ينصرفَ اهتمامُهُم إلى جعل اليابان قادرةً عسكريًّا على حماية استقلالها الوطني في عصر الاجتياح الاستعماري الأوروبي. ولَمَّا كان صُنَّاع النظام الجديد من العسكريين قد صرَفوا اهتمامهم إلى بناء القوة العسكرية، فإنهم كانوا يُدرِكون تمامًا أن بلوغَ تلك الغاية يتطلَّب تحقيقَ نهضةٍ شاملة اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية.

وقد اتجهوا منذ البداية إلى تصفية النظام الإقطاعي وأقنعوا — في ربيع ١٨٦٩م — حكام المقاطعات الغربية بالتنازلِ عن حُكم مقاطعاتهم وردِّها للإمبراطور، فأُسقِط في أيدي حكام المقاطعات الأخرى، واضطُرُّوا أن يحذُوا حذوهم. وبعد ذلك بعامَين (١٨٧١م) تم إلغاء نظام المقاطعات، وتقرَّر نظامٌ جديد للإدارة قُسمَت بموجبه البلاد إلى «محافظات»، وقد منح حكامُ المقاطعات الإقطاعيين السابقين تعويضاتٍ رمزية، وأنعم عليهم الإمبراطور بألقاب النبالة. وتبع ذلك إلغاء امتيازات الساموراي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وفي شتاء ١٨٧٢–١٨٧٣م، أدخلَت الحكومة نظام التجنيد الإجباري، فتم تكوين الجيش الحديث من الجنود الفلاحين بقيادة ضباطٍ من الشباب الذين تعلموا فنون الحرب الحديثة،

وتحوَّل الساموراي القدامى إلى مواطنين عاديين مدنيين مقابل المعاشات التي مُنحَت لهم، والتي تم استبدالها عام ١٨٧٦م، بتعويضاتٍ مالية صُرفَت دفعةً واحدة شجَّعَتهم على استثمارها في الأعمال التجارية.[٥]

وهكذا كان الانقلاب الذي أنهى عصر طوكوجاوا الإقطاعي في اليابان، وجاء بنظامٍ جديد (عصر مايجي) انقلابًا سلميًّا إصلاحيًّا كانت دوافعُه وطنيةً بالدرجة الأولى، هدفُها إنقاذ اليابان من الوقوع ضحيةً للعدوان الأوروبي على نحو ما حدث للصين، وتم على أيدي قياداتٍ من داخل النظام الإقطاعي تحلَّت بقَدْرٍ كبير من إنكار الذات من أجل المصالح الوطنية العليا بالتحالف مع الرأسمالية الصاعدة والمثقَّفين؛ ومن ثَم غلَب عليها الطابع الإصلاحي لا الثوري، فأدخلَت إصلاحات أخرى لتحديث النظام الإداري، فنشأَت الوزارات على النمط الغربي الواحدة تلو الأخرى، كما وُضع نظام للإدارة الإقليمية أخضع المحافظات للحكومة المركزية، وتم الأخذ بالتقويم الغربي (الجريجوري) وإقرار مبدأ التسامح الديني، وامتد الإصلاح ليشمل إقامة نظامٍ حديث للبريد والشرطة والخدمة المدنية، كما شمل إصدار العملة الحديثة وإقامة المصارف الوطنية، وإصلاح النظام الضريبي والنظام القضائي. وأخيرًا، تم تشكيل مجلس للوزراء على النظام الألماني، وصدر دستور تقرَّر فيه إقامة مجلسٍ نيابي (الدايت) كمنحة من الإمبراطور لشعبه.

وأدرك نظام مايجي ما للتعليم من أهمية في الدولة الحديثة لتلبية حاجتها إلى الكوادر الفنية والإدارية والعسكرية، فتم إنشاء وزارة التعليم عام ١٨٧١م، وتم إدخال التعليم الإلزامي الذي جعل اليابان أول بلدٍ آسيوي يتخلص من الأمية عند نهاية العقد الأول من القرن العشرين. وكان التعليم لا يهدف — عند صُنَّاع النظام الجديد — إلى تثقيف المواطنين، بقَدْرِ ما كان ضرورةً تُمليها الحاجة إلى بناء دولةٍ قويةٍ حديثةٍ قادرةٍ على مواجهة التحديات، وكأداةٍ لتوجيه الجماهير ودعم التزامهم بخدمة بلادهم. وبعبارةٍ أخرى، كان التعليم — عندهم — أداةً لخدمة المشروع الوطني، والهيمنة على الجماهير من خلال تنمية الشعور الوطني القائم على التضحية بالنفس من أجل الوطن والإمبراطور، بتوظيف الشنتوية في تنمية ذلك الشعور الوطني الفريد. وحقَّق التعليم في هذا الإطار نجاحًا ملحوظًا.

وقد بدأ الإصلاح الاقتصادي بالزراعة؛ لأن الزراعة كانت المصدر الأساسي لموارد الدولة المالية، فحرَصَت الدولة على إيفاد البعثات إلى الخارج لدراسة الطرق الزراعية الحديثة وتمَّت الاستفادة بالخبراء الأجانب الذين جُلبوا من الخارج لتقديم المشورة الفنية في هذا المجال. وتم استيراد نباتاتٍ جديدة، كما تم استيراد البذور وأدوات الزراعة وأساليب الري

الحديثة وكذلك الأسمدة، وأُقيمت محطاتٌ للتجارب الزراعية، وأُنشئَت المدارس والكليات الزراعية لإعداد الكوادر الفنية اللازمة في هذا المجال. ورغم ذلك كان التقدُّم في مجال الزراعة محدودًا بسبب صِغَر مساحة الأراضي المتاحة للزراعة، وكثافة استغلالها. كما أن تَتْجيرَ الزراعة وتصفيةَ النظام الإقطاعي أدَّى إلى تركُّز الملكية الزراعية في أيدي نُخبة من كبار المُلاك، وتحويل الفلاحين إلى مستأجرين وعمالٍ زراعيين دفعَتْهم فرص العمل المحدودة في الريف إلى التماس أسباب الرزق في المشروعات الصناعية الحديثة؛ مما أوجد ظروفًا ملائمةً لتلبية حاجة الصناعة إلى الأيدي العاملة. ومع زيادة الإنتاج الزراعي والموارد التي عادت على الدولة منه، ساهمَت الزراعة في تكوين المدَّخرات التي استُثمرَت في المشروعات الصناعية التي أقامتها الدولة في عصر مايجي، وتخلَّت عنها — فيما بعدُ — لرأس المال الخاص.

واتجهَت سياساتُ الحكومة نحو تشجيع النمو الاقتصادي للبلاد؛ فقد أيقن صُنَّاع نظام مايجي أن ازدهار التجارة والصناعة كان وراء قوة وجبروت الدول الغربية، فعقَدوا العزم على أن يصلوا ببلادهم إلى نفس الدرجة من القوة حتى يجنِّبوا وطنهم مخاطر العدوان الأجنبي عندما يتحقَّق التوازن بين اليابان والقوى الغربية في معادلة القوة؛ ولذلك تدخَّلَت الحكومة بطرقٍ مباشرة وغير مباشرة في إدارة وتوجيه الاقتصاد.

فقامت الحكومةُ ببناء الخطوط الحديدية والتلغرافية وغيرها من مشروعات المواصلات، وتولَّت إدارتها، فتم إنشاء أول خطٍّ حديدي بين طوكيو ويوكوهاما عام ١٨٧٢م، وسرعان ما استكملَت شبكة السكك الحديدية، فاحتفظَت الدولة بملكية وإدارة الخطوط الرئيسية، وسمحَت لرأس المال الخاص بإقامة العديد من الخطوط الفرعية وإدارتها، وقامت الحكومة بدعم المشروعات التجارية والصناعية الخاصة بتقديم القروض، وتيسير الحصول على المعدَّات، وغير ذلك من السبل، وخاصةً في المجالات التي كانت أقلَّ اجتذابًا لرأس المال الخاص من غيرها من المجالات، فأقامت الحكومة مصانع الورق ومصانع النسيج، وساعدَت رأس المال الخاص في إقامة صناعة بناء السفن التجارية، كما دعمَت صناعة الحرير وغيرَها من الصناعات الأساسية الأخرى، إلى جانب ما قدَّمَتْه من دعمٍ للمؤسسات التجارية والمالية الأخرى، ونحو عام ١٨٨٠م، قرَّرَت الحكومة التخلي عن المشروعات الصناعية التي تولَّت إقامتها وإدارتها لرأس المال الخاص، فيما عدا الصناعات ذات الطابع العسكري، وبيعت المصانع وغيرها من المشروعات الحكومية بنظام المزايدة، وكان السعر الأساسي منخفضًا لتشجيع رأس المال الوطني على الشراء، ولحل مشكلة

العجز المالي الذي كانت تُعانيه الحكومة. ثم قامت الحكومة بعد ذلك ببيع بعض المناجم ومشروعات بناء السفن للمستثمرين الوطنيين لتشجيع النمو الرأسمالي في البلاد.

وقد ساعد التصنيع والتقدُّم التقني على رفع مستوى المعيشة للشعب الياباني بقَدْرٍ ضئيلٍ مقارنةً بالشعوب الآسيوية الأخرى، ولكن ذلك الارتفاع الضئيل في مستوى المعيشة كان يتناقض تمامًا مع معدَّلات النمو الصناعي والتجاري التي حقَّقَت ارتفاعًا كبيرًا. ولعل ذلك يرجع إلى اهتمام أركان الحكم بإقامة دولةٍ قويةٍ أكثر من اهتمامهم بتحقيق الرفاهية للشعب، فأدَّى الاستنزاف الاقتصادي لجماهير الفلاحين إلى زيادتهم فقرًا، في حين تزايد السكان من ٣٠ مليون نسمة عند منتصف القرنِ التاسعَ عشر إلى ٧٠ مليون نسمة عام ١٩٤٠م، فكانت اليابان الأمة تزداد ثراءً بسرعةٍ كبيرة، على حين ظل الشعب الياباني فقيرًا يُعاني من تدنِّي مستوى المعيشة.[٦]

ورأى نظام مايجي أن السبيل الأمثل لحماية الاستقلال الوطني هو التوسع الخارجي على حساب الجيران، فعملَت الحكومة على تعبئة الشعور الوطني من أجل إعادة النظر في المعاهدات غير المتكافئة التي أُجبرَت حكومة طوكوجاوا على إبرامها مع الدول الغربية، واستطاعت أن تحقِّق ذلك عام ١٨٩٩م. وصاحَب النضال من أجل مراجعة وتعديل المعاهدات غير المتكافئة السعي من أجل الحصول على الاعتراف باليابان كقوةٍ كبرى. وقاد ذلك اليابان إلى التوسُّع على حساب الجيران لتجد سوقًا مضمونةً لصناعتها الوليدة، وللحصول على المواد الخام الرخيصة اللازمة لتلك الصناعة. وحرَص قادة نظام مايجي على تجنيب بلادهم مصير الصين ومصر باتباع نفس الأساليب التي اتبعَتْها الدول الغربية الاستعمارية مع جيرانهم، فتوسَّعت على حساب الصين (الحرب الصينية-اليابانية ١٨٩٤-١٨٩٥م) التي أعلنَت مولد اليابان كقوةٍ آسيويةٍ كبرى، ومهَّدَت الطريق لتعديل المعاهدات غير المتكافئة عام ١٨٩٩م، واستطاعت أن تتخلَّص تمامًا من القيود على سياستها الجمركية عام ١٩١١م، وبعد نصف قرنٍ من انقلاب مايجي استطاعت اليابان أن تجد لنفسها مقعدًا في مؤتمر الصلح في فرساي عام ١٩١٩م، بين الدول الكبرى ذات الوزن العسكري والصناعي، وأصبحَت واحدةً من الدول الخمس الكبرى في العالم عندئذٍ.

وعلى مَرِّ تلك التجربة التاريخية لبناء الدولة الحديثة كان على اليابان أن توائم بين ثقافتها التقليدية والثقافة الغربية الحديثة، وهي مهمةٌ وقعَت على كاهل رُواد التنوير في اليابان، الذين يأتي فوكوزاوا يوكيتشي في مقدِّمتهم.

مصر

استطاعت اليابان — بفضل موقعها الجغرافي — أن تنجح في بناء الدولة الحديثة القومية، وأن تدخُل نادي الدول الكبرى عند نهاية الحرب العالمية الأولى، وهي ظروفٌ لم تُتَح لمصر التي تقع في قلب العالم القديم، في مفرق الطرق بين آسيا وأفريقيا وأوروبا، مما جعلها أمام اختيارَين لا ثالث لهما؛ إما أن تحقِّق درجةً من القوة تمكِّنها من أن تصبح دولةً إقليمية، أو أن تقع ضحيةً للقوى الكبرى صاحبة المصالح في 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 ضحيةً لغيرها من القوى الإقليمية أو الخارجية.

وقد انحصر دَور مصر كقوةٍ إقليميةٍ مع الغزو العثماني عام ١٥١٧م، فأصبحَت ولايةً تابعةً للدولة العثمانية، بعد أن كانت قاعدةً لإمبراطوريةٍ كبرى في العصرَين الأيوبي والمملوكي. وقد نتج عن انحسار دور مصر الإقليمي في العصر العثماني إلى تأثُّرها بظروف الدولة العثمانية، ولكنها حاولَت — غير مرة — أن تستردَّ دَورَها التاريخي، ولكن الظرف لم يكن مُواتيًا في أغلب الأحوال، وخاصةً مع قيام الحركة الاستعمارية الأوروبية، التي عرفَتْها مصر مع قدوم الحملة الفرنسية (١٧٩٨–١٨٠١م)، والتي كان لها دورٌ فعَّال في اليقظة التي جعلَت المصريين يُدركون خطورة استمرار الأوضاع التي كانت سائدةً في مصر قبل الحملة، والسعي لإبراز الكيان المصري، وهي ظروفٌ ساعدَت محمد علي في الوصول إلى السلطة عام ١٨٠٥م، وتبنِّي مشروع النهضة التي سبقَت النهضة اليابانية بنحو نصف القرن، ولكنها عجزَت عن أن تؤتيَ أُكُلَها بسبب الوضع الجيوبوليتيكي الذي جعل مصر مطمعًا للقوى الاستعمارية الكبرى.

كان محمد علي أكثر مَن عاصروا تجربة الزحف الغربي — ممثلًا في الحملة الفرنسية — فهمًا لدلالة ذلك الحدث التاريخي بالنسبة للدولة العثمانية، فأدرك أن ضعفَ هذه الدولة الإسلامية مردُّه إلى تخلُّفها الحضاري عن الغرب، وأن ما حدَث في مصر لا بد أن يتكرر في مواقعَ أخرى من بلاد الدولة العثمانية، وأنه لا منجاة للدولة من المصير الذي يتهدَّدُها إلا إذا تزوَّدَت بعوامل القوة والمنَعَة التي تجعلها تصمد في وجه الغرب، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا بسد فجوة التخلُّف الحضاري الذي تُعاني منه البلاد.

غير أن محمد علي باشا كان جنديًّا ألبانيًّا ساعدَته ظروف مصر على أن يليَ أمرها، ولا يتيح له مركزه أن يُصلِح من شأن الدولة كلها، ففكَّر في أن يحقِّق ما يهدفُ إليه في مصر، فيقيم فيها دولةً نموذجيةً حديثة تحقِّق له ولأسرته من بعده الظروفَ الموضوعية التي تُتيح له ولهم فرصةَ إقامة دولةٍ مركزيةٍ إقليميةٍ قوية؛ أي إنه كان صاحب مشروعٍ سياسيٍّ نهضوي يهدف إلى تحويل مصر إلى قوة عسكرية وسياسية حديثة تحمي المنطقة كلها من عدوان الغرب، لا عن طريق المواجهة، ولكن عن طريق التزوُّد بأسباب القوة التي تحقِّق نوعًا من توازن القوى مع الغرب تجعل الأخير يتعامل معها معاملة الندِّ للندِّ.

ولكن مثل هذا المشروع السياسي الطموح يحتاجُ إلى مواردَ ماليةٍ ضخمة لا يستطيع محمد علي الحصول عليها من خارج مصر، فلا مفَر أمامه من أن يدبِّرها في مصر ذاتها عن طريق إدارة الاقتصاد وتوجيهه، ولَمَّا كانت الزراعة تمثِّل النشاط الاقتصادي الرئيسي، فكان من الطبيعي أن يتجه محمد علي إلى تنظيم الزراعة، ووضعها تحت إشراف الدولة وإدارتها، وخاصةً أن موارد الخزانة تأتي من ذك القطاع الهام، فقام بإلغاء نظام الالتزام، ووضع يد الدولة على أطيان الرزق الموقوفة على أغراض الخير ودُور العبادة. واتجه إلى تطوير الزراعة عن طريق إقامة مشروعٍ متكاملٍ للري ساعد على زيادة الرقعة الزراعية نحو ٢٠٪ عند منتصف القرنِ التاسعَ عشر، واحتكرَت الدولة الإنتاج الزراعي، وتولَّت تسويقه في الداخل والخارج.[٧]

ولما كان بناء جيشٍ حديثٍ يتصدَّر المشروع السياسي لمحمد علي، فقد حرَص على أن يعتمدَ الجيشُ الحديث في مُعدَّاته على الصناعة المحلية. وهكذا أنشأ محمد علي قطاعًا صناعيًّا حديثًا إلى جانب الصناعات الحِرفية التقليدية، وتولَّت الدولة إدارة المصانع الحديثة، كما احتكرَت الإنتاج الحِرفي، ولكن الإنتاج لم يتخذ طابع النمو المطرد لارتباطه بالطلب الحربي، فيزداد معدَّله كلما زادت حاجة الجيش والأسطول إلى الإنتاج الصناعي، ويتناقص معدَّله عندما يقل الطلب العسكري؛ ولذلك عندما أُنقِص حجم الجيش في أواخر حكم محمد علي، هبط الطلب على الإنتاج الصناعي هبوطًا شديدًا، مما أدَّى إلى أفول نجم الصناعة. أَضِف إلى ذلك التزام مصر بتنفيذ المعاهدة الموقَّعة بين بريطانيا والدولة العثمانية عام ١٨٣٨م، التي قضت بإلغاء الاحتكار والأخذ بسياسة الاقتصاد الحر، مما عرَّض الصناعة الوليدة في مصر لفقد أسواقها، والعجز عن منافسة المصنوعات الأوروبية.

وقد جاء اهتمام محمد علي بإقامة نظام التعليم الحديث مرتبطًا بحاجة الدولة إلى الكوادر الفنية والإدارية والعسكرية التي لم يكن باستطاعة نظام التعليم التقليدي (في

الكتاتيب والمدارس والأزهر) يستطيع أن يوفِّرها له؛ ولذلك اضطُر محمد علي إلى إنشاء المدارس التي تُعِد أولئك الأولاد لسدِّ حاجة الدولة في مختلف المجالات، كما تأثَّرت الصناعةُ اتساعًا وانكماشًا بالطلب الحكومي، تأثَّر أيضًا النظام التعليمي الذي كان محدودًا مرتبطًا بحاجة الدولة إلى الموظفين، ولا يهدف إلى نشر التعليم، ولا يستهدف تقديم خدمةٍ تعليميةٍ للجماهير — على عكس ما رأينا في التجربة اليابانية — غير أن نظام التعليم الحديث والبعثات التعليمية التي أُوفدَت إلى أوروبا (والتي كان رفاعة الطهطاوي واعظًا لأول واحدةٍ منها) وكذلك حركة الترجمة التي تبنَّاها ساعدَت على تطوير الحياة الثقافية في العالم العربي في ذلك العصر.

ولما كانت الدولة قد حملَت على عاتقها مهمة إدارة الاقتصاد والمشروعات الاقتصادية الحديثة، فقد أدى ذلك إلى تطوير الإدارة، وإقامة الدواوين الخاصة بكل مجالٍ من المجالات التي أصبحَت نواة للنظام الوزاري الذي أُدخل في عهد إسماعيل، وقد استخدَم محمد علي جيشَه الحديث في دعم الدولة العثمانية في الجزيرة العربية، وفي ضم السودان، والقضاء على الثورة اليونانية، ثم التمرُّد على السلطان وضم بلاد الشام، مما أدى إلى قلب ميزان القوى في منطقة شرق البحر المتوسط، ودفع الدول الكبرى — وعلى رأسها بريطانيا — للتدخُّل لتحجيم قوة محمد علي، على النحو الذي حدث في مؤتمر لندن ١٨٤٠م، وفي الفرَمان الذي أصدَره السلطان عام ١٨٤١م، الذي جعل مصر ولايةً وراثية تحكُمها أسرة محمد علي، مع إنقاص حجم الجيش المصري بدرجةٍ كبيرة، وانحسر نتيجةً لذلك دور الدولة في إدارة الاقتصاد، بالتزامها بتطبيق المعاهدة الإنجليزية-العثمانية الخاصة بإلغاء الاحتكار.

وبغياب دور الدولة كممولٍ أساسي للإنتاج الزراعي، مع عدم وجود بديلٍ وطني يتمثل في رأس المال المحلي، لقيام محمد علي بتصفية كبار التجار ومصادرة أموالهم في بداية حكمه، أصبح هناك فراغٌ كبير في السوق المصرية، ثم جاءت رءوس الأموال الأجنبية لتملأه؛ إما في صورة استثماراتٍ مباشرة، أو في شكل قروضٍ للدولة تُعينها على استكمال مشروعات البِنية الأساسية التي تيسِّر سبل ربط السوق المصرية بالسوق الرأسمالية العالمية (كالري والنقل والمرافق العامة)، أو في صورة مشروعاتٍ استراتيجية تخدم المصالح الأجنبية بالدرجة الأولى (مثل مشروع قناة السويس ومشروع السكك الحديدية)، وقدَّمَت الامتيازاتُ الأجنبية والنظامُ القضائي القنصلي ثم المختلط المظلةَ القانونيةَ التي تحمي رأس المال الأجنبي، وتكرِّس سيطرته على الاقتصاد المصري.[٨]

وهكذا شهد النصف الثاني من القرنِ التاسعَ عشر نصْبَ شباك التبعية حول مصر، التي أدَّت — في نهاية الأمر — إلى تحويلِ مصر إلى وحدةٍ متخصِّصة في إنتاج المواد الأولية (وخاصة القطن) لخدمة السوق الرأسمالية الأوروبية. وكان من الطبيعي أن يُتوَّج هذا التحوُّل بالتدخل السياسي الأجنبي بحُجة حماية المصالح الأجنبية في مصر، الذي بلغ ذروتَه بالاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢م.

لقد كان التغيُّر الذي شهدَته مصر في ظل المشروع السياسي لمحمد علي، والذي حاول الخديو إسماعيل أن يتابعه في ظروفٍ تاريخيةٍ غير مواتية، بما أسفر عنه من تحولاتٍ أرست قواعد الدولة الحديثة في مصر، كان ذلك التغيُّر مشروعًا لحاكمٍ فرد حاول الاستفادة من ظرفٍ تاريخيٍّ معيَّن، ولم يأتِ نتاجًا للتطور الطبيعي للمجتمع المصري (على نحو ما رأينا في التجربة اليابانية) ولم تكن الجماهير طرفًا فيه، ولم يهتَم النظام بتعبئتهم لدورٍ محدَّد يلعبونه في التجربة، رغم إدخال نظام التجنيد العسكري، ورغم إقامة نظام التعليم الحديث، ولكن تلك التطوُّرات كانت تلبِّي حاجةً معيَّنة عند الحكام، ولا تهدفُ إلى صهر الجماهير في بوتقة المواطنة، أو دعم الشعور بالانتماء الوطني. ورغم ما حقَّقَته الصحافة من انتشارٍ منذ عهد الخديو إسماعيل، وما عرفَتْه مصر من نهضةٍ ثقافية عندئذٍ إلا أن التطور جاء سطحيًّا، مقصورًا على نخبةٍ محدودةٍ من المصريين والمتمصِّرين، ولم يضرب بجذوره في أعماق المجتمع، مما أوجَد نوعًا من الازدواجية الثقافية، احتلَّت الثقافة التقليدية الموروثة مساحةً واسعة بفضل تغلغُلها بين الجماهير وامتداد جذورها في أعماق التاريخ، وظلَّت الثقافة الحديثة طافيةً على السطح حيث نخبة المثقفين.

وقد بذل رفاعة الطهطاوي جهدًا كبيرًا في الربط بين الثقافتَين، وفي استخلاص ثقافةٍ عربيةٍ جديدة تجمع بين إيجابيات الموروث وإيجابيات المكتسَب، وتلبِّي حاجات المجتمع في مرحلة التحول إلى العصر الحديث.

ويتضح مما سبق أن اليابان ومصر مرَّتا بمرحلة التحول من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث في ظروفٍ غلب عليها الاستجابة لتحدِّي العدوان الغربي؛ ومن ثَم كان بناء قوةٍ عسكريةٍ حديثة يشكِّل حجَر الزاوية في تجربتهما، وبما اتصل ببناء تلك القوة من مشروعاتٍ تنمويةٍ اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية، ولكن تلك الملامح المتشابهة بين تجربة اليابان وتجربة مصر لا تعني تماثُل التجربتَين؛ فقد قاد التحول في التجربة اليابانية فريقٌ من النخبة العسكرية الإقطاعية التي حرَّكَتها الرغبة في إنقاذ البلاد من مهانة الخضوع

للسيطرة الأجنبية، على حين جاءت المبادرة في التجربة المصرية من جانب الحاكم الفرد الذي ينشُد لنفسه مجدًا شخصيًّا ويتعالى على المصريين الذين كانوا أداةَ مشروعه ودعامتَه. وكانت وراء التجربة اليابانية مرحلةُ تحولٍ اقتصادية واجتماعية امتدَّت لما يقربُ من نصف القرن، بينما كانت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في مصر عند بداية التحول تكاد تكون ثابتةً عند أنماطها التقليدية. وإذا كانت إصلاحاتُ مايجي تمثِّل قوة الدفع لتحقيق النمو الرأسمالي في اليابان، فقد جاءت إصلاحات محمد علي ثم إسماعيل قريبةَ الشبه بجراحة التجميل تُغيِّر المظهر دون الجوهر. وعلى حين اعتمدَت التجربة اليابانية على تعبئة الجماهير في إطار الشعور الوطني، غُيِّبَت الجماهير عمدًا من التجربة المصرية؛ ولذلك عندما عصفَت بها الأنواء وقفَت الجماهير موقفَ المتفرج.

ويظل هناك فارقٌ جوهري فيما يتصل بالأوضاع السياسية للبلدَين؛ فقد كانت اليابان بلدًا مستقلًّا، بينما كانت مصر ولايةً تابعةً للدولة العثمانية، ولعبَت اليابان دور القوة التوسعية الاستعمارية متبعةً نفسَ أساليب الغرب، على حين كانت حركة الجيش المصري خارج حدوده إما خدمةً للدولة العثمانية، أو محاولةً لتحقيق طموحٍ سياسيٍّ لحاكم مصر؛ ومن ثَم كان حصاد التحرك المصري خارج الحدود سلبيًّا على التجربة المصرية، على حين كان التوسُّع الياباني الخارجي مُكملًا لعناصر القوة على الصعيدَين الاقتصادي والسياسي.

هوامش

(١) Hirschmeier, Johannes, The Origins of Enterpreneurship in Meiji Japan, Harvard Univ. Press, 1964; Dore, Roland p., City life in Japan, Univ. of California Press, 1967.

(٢) Beasley, 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.

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

(٤) 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.

(٥) اعتمدنا هنا بصفةٍ 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.

(٦) اعتمدنا في عرض الأوضاع الاقتصادية في عصر مايجي على: Lockwood, W. W., The Economic Development of Japan, Growth and Structural Change, 1868–1938; Marshall, B. K., Capitalism and Nationalism in pre-war Japan, The Ideology of the Business Elite 1868–1941, Stanford, 1967; Hirschmeier, J., op. cit., passim.

(٧) للمزيد من التفاصيل حول تجربة مصر في عصر محمد علي راجع: رءوف عباس (محرر)، إصلاح أم تحديث؟ مصر في عصر محمد علي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م، وانظر أيضًا: أحمد أحمد الحتة، الزراعة المصرية في عصر محمد علي، القاهرة ١٩٥٤م؛ علي الجرتلي، الصناعة في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، القاهرة، ١٩٥٤م؛ أحمد عزت عبد الكريم، تاريخ التعليم في مصر في عصر محمد علي، القاهرة، ١٩٣٦م.

(٨) انظر: رءوف عباس حامد، المجتمع المصري في القرن التاسع عشر، القاهرة، ١٩٨٩م.

الفصل الأول

فوكوزاوا والطهطاوي: صورةٌ قلمية

في خِضَم الأحداث التي شهدَتها فترة التحول إلى الدولة الحديثة في اليابان ومصر، التي عرضنا لها في الفصل السابق، لعبَت الظروفُ الموضوعية لكلٍّ من البلدَين دورًا هامًّا في تحديد ملامح حقبة الانتقال التي حققَت نتائجها في اليابان وعجزَت عن تحقيقها في التجربة المصرية. ومهما كان اختلاف الظروف والمعطيات والنتائج، فإن لكلٍّ من التجربتين جانبها الثقافي الذي تطلَّب جهدًا فكريًّا لمعالجة متطلَّبات مرحلة التحول، ومثل ذلك الجهد يحتاج إلى رُواد من نوعٍ فريد، يُدرِكون أبعاد المرحلة، ويتمتَّعون بالقدرة على استشراف المستقبل، ويصوغون ذلك كله في أُطرٍ فكرية تهدفُ إلى مساعدة مجتمعاتهم على المضي قُدمًا على طريق النهضة. وقد لعب فوكوزاوا في اليابان دورًا شبيهًا بذلك الذي لعبه الطهطاوي في مصر.

ونُلقي في هذا الفصل بعض الضوء على حياة كلٍّ منهما وتكوينه الثقافي، قبل أن نصحبهما في رحلةٍ تهدف إلى استكشاف أبعاد فكر كلٍّ منهما.

فوكوزاوا يوكيتشي (١٨٣٥–١٩٠١م)

وُلد فوكوزاوا يوكيتشي في العاشر من يناير ١٨٣٥م، بمدينة أوساكا، لأبٍ من صغار الساموراي، ينتمي إلى عشيرة أوكودايرا حكام ناكاتسو بمقاطعة بوذن بجزيرة كيوشو. وكان والده مسئولًا عن الشئون المالية للعشيرة الإقطاعية، يتولى تسويقَ محصولِ الأرز، ويتفاوضُ مع التجار في أوساكا للحصول على القروض التي يحتاجها سيده. وكان الوالد يعُد العمل في خدمة سيده واجبًا لا مفَر منه بحكم التقاليد وتأثُّره بالثقافة الكنفوشية الصينية.[١]

ولم يُقدَّر لفوكوزاوا أن يعرفَ والده؛ فقد مات الأب عندما كان فوكوزاوا طفلًا في منتصف العام الثاني من عمره، فعادت أمه بأولادها؛ فوكوزاوا، وشقيقه الأكبر، وبناتها الثلاث إلى ناكاتسو؛ حيث عاشت الأسرة في منزلها تُعاني الفاقةَ والعوَز؛ فلم تكن كمية الأرز التي تتلقَّاها الأسرة من السيد كمعاشٍ مستحقٍّ لها تكفي لسد الرمق؛ مما اضطرَّهم إلى البحث عن عملٍ يستعينون به على مواجهة ضرورات الحياة. وقد اضطُر فوكوزاوا نفسه عندما كان طفلًا أن يعملَ في إصلاح القباقيب الخشبية وغيرها من الأعمال الأخرى.

وقد بذلَت والدتُه جهدًا كبيرًا لتشجيعه عندما كان طفلًا على أن يُعِد نفسه حتى يصبح كاهنًا بوذيًّا لينجوَ بنفسه عندما يكبر من أن يصبحَ من صغار الساموراي كوالده؛ حيث يتحدَّد الموقع الاجتماعي في ظل النظام الإقطاعي وفقًا لوضع الأب، وحيث كان صغار الساموراي مُلزَمين بالانحناء فيما يقربُ من وضع السجود في حضرة سادتهم من كبار الساموراي، كما أنه ليس من حق صغار الساموراي أن يحلُموا بتخطِّي وضعهم الاجتماعي الموروث؛ لذلك كره فوكوزاوا النظام الإقطاعي منذ طفولته، وعدَّه مسئولًا عن وفاة والده، وتمنَّى — بينه وبين نفسه — أن يعمل على إسقاطه. ولم ينسَ قط ما تعرَّض له شقيقُه الأكبر من امتهانٍ عندما وجَّه خطابًا إلى رئيس ديوان السيد الإقطاعي فردَّه له؛ لأنه لم يستخدم عباراتِ التفخيمِ التي تليق بمقام المُرسَل إليه، فاعتبر فوكوزاوا أنه من الحماقة بمكانٍ أن يظل مقيمًا في ناكاتسو عُرضةً للإذلال والهوان، وعقد العزم على الهرب منها.[٢]

ولكنه لم يُبدِ اهتمامًا بأن يسلك سبيل الخدمة الدينية البوذية، وأبدى اهتمامًا بالتراث الصيني شأنه في ذلك شأن والده. وعندما كان صبيًّا التحق بمدرسةٍ محليةٍ يديرها معلم يُدعى شيرايشي؛ حيث تعلَّم القراءة والكتابة وبعض النصوص الأدبية. وحانت له فرصة مغادرة ناكاتسو عام ١٨٥٤م، عندما كان في التاسعةَ عشرةَ من عمره؛ فقد أثار قدوم الأسطول الأمريكي بقيادة الكومودور بيري مخاوف الساموراي، وجعلهم يفكِّرون في تعلُّم القتال بالأسلحة النارية، ويتجهون إلى نجاساكي؛ حيث كانت المحطة التجارية الهولندية في جزيرة ديشيما (في مواجهة نجاساكي) هي المكان الوحيد الذي يمكن التعرُّف من خلاله على كل ما اتصل بحضارة الغرب. وتقرَّر إيفاد ابن السيد الإقطاعي إلى هناك لتعلُّم هذا الفن، واختير فوكوزاوا ليذهبَ معه كخادمٍ له، فرحَّب فوكوزاوا بهذه المهمة للتخلُّص من ناكاتسو ذات الأفق المحدود، على حد قوله.

وفي نجاساكي تعلَّم فوكوزاوا الأبجدية الهولندية وبعض المبادئ النظرية للأسلحة النارية، ولكنه قرَّر السفر إلى إيدو Edo (التي أصبحَت تُعرف باسم طوكيو) ليعمل في

خدمة طبيب كان والدًا لأحد أصدقائه، متعللًا لسيده الشاب بالحاجة إلى زيارة والدته في ناكاتسو، فما كاد يسمح له بالسفر حتى فرَّ إلى إيدو. ولما كان صِفر اليدَين والرحلة عندئذٍ طويلةٌ شاقة، فقد عرَّج على أوساكا حيث كان شقيقُه الأكبر يعمل في نفس الوظيفة التي كان يشغلها والده، وعندما علم الأخ الأكبر منه أنه فرَّ من خدمة سيده وأن وجهته إيدو، لم يُقرَّه على ذلك، وطلب منه أن يبقى معه في أوساكا.

وفي أوساكا، التحق فوكوزاوا بمدرسةٍ خاصةٍ يديرها أوجاتا كو إن (١٨١٠–١٨٦٣م) الذي كان طبيبًا وأحد الدارسين المعدودين للعلوم الهولندية، وفي تلك المدرسة بدأ فوكوزاوا عام ١٨٥٥م، يدرس تلك العلوم لمدة ثلاث سنوات، من بينها اللغة الهولندية التي أتقنها، والتشريح، والطب، والفيزياء، والكيمياء.

وفي ذلك الوقت، كانت الدراسات الهولندية تواجه صعوباتٍ جمَّة؛ فعدد الكتب المتاحة كان قليلًا، كما كان ذلك النوع من المعرفة يلقى معارضةً من الساموراي وأصحاب الثقافة الصينية التقليدية، وكان الطلاب وأساتذتهم عُرضةً للاغتيال من وقتٍ لآخر. ووجد فوكوزاوا نفسه موضع كراهية جميع أهله فيما عدا أمه، ولكنه وغيره من تلاميذ تلك المدرسة أقبلوا على الدراسة بحماسٍ كبير، يَصِلون الليل بالنهار.[٣]

وفي عام ١٨٥٨م تلقى فوكوزاوا أمرًا من سادته بالتوجه إلى إيدو، ليتولى تدريس الهولندية في مقر عشيرة ناكاتسو هناك؛ حيث تولى تعليم اللغة الهولندية لعشرة من الطلاب جاءوا خصيصًا لهذا الغرض، بعدما أدرك سادة الإقطاع أهمية التزود بلغة أجنبية لمتابعة التغيرات التي تمُر بها البلاد.

ولكن فوكوزاوا أدرك أن معرفة الهولندية وحدها ليست السبيل الأمثل للتزود بالثقافة الحديثة؛ فقد زار يوكوهاما بعد وصوله إلى إيدو بوقتٍ قليل ليُلقيَ نظرةً 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 أردتُ أن أتحدثَ إليهم، بدا أن أحدًا لم يفهم على وجه الإطلاق ما أقول، كما أنني عجزتُ تمامًا عن فهم ما يقولون، كما عجزتُ عن قراءة لافتات المحلات والبطاقات الملصَقة على الزجاجات التي يبيعونها، فأحسست بالخيبة المريرة ولكن الوقت لا يتسع للتحسر على ما فات؛ فقد تأكدتُ أن اللغة الإنجليزية هي أهم اللغات في التعامل في المستقبل، وأيقنتُ أن من يستطيع قراءة الإنجليزية والتحدث بها سوف يُعد عالمًا بشئون الغرب عندئذ.»[٤]

لذلك قرَّر 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 قاموسًا إنجليزيًّا-هولنديًّا غالي الثمن طلب من العشيرة الإقطاعية أن تشتريه له. وكذلك شجَّع صديقًا له على دراسة الإنجليزية معه، وحقَّقا بعض التقدم.

وفي أواخر عام ١٨٥٩م، علم فوكوزاوا أن حكومة طوكوجاوا تنوي إرسال بعثة دبلوماسية إلى الولايات المتحدة الأمريكية للتصديق على معاهدة ١٨٥٨م، المبرَمة بين البلدَين، وتقرَّر أن تُرافقَ إحدى السفن اليابانية السفينة الحربية التي سوف تحمل وفدًا يابانيًّا من ثلاثة أعضاء إلى واشنطون، فصمَّم فوكوزاوا أن يسافر في تلك الرحلة، واستطاع أن يحصل على خطاب توصية لربَّان السفينة اليابانية المرافقة للبارجة الحربية، وزاره في منزله، ورجاه أن يسمح له بالسفر معه كخادمٍ خاصٍّ له، فوافق الربَّان على ذلك. وبعد رحلةٍ شاقة استغرقَت ٣٧ يومًا وصلَت السفينة إلى سان فرانسيسكو في ربيع ١٨٦٠م. ولم يغادر البحَّارة سان فرانسيسكو التي ظلوا فيها لما يقرب من أربعة شهور. أُتيحت خلالها لفوكوزاوا فرصةُ رؤيةِ عجائبِ العلم ومظاهرِ الحياة اليومية في المجتمع الغربي التي لم يقع عليها في أي كتابٍ من قبلُ مما قرأه في اليابان، فانبهر بالمفاجآت التي شاهدها؛ البُسُط المفروشة على أرضية الفنادق، والعربات التي تجرُّها الخيول، والمشهد الغريب للرجال الذين يُراقصون النساء. وكانت المرة الأولى التي تعرَّف فيها على التلغراف، وعلى طريقة تكرير السكَّر. وبلغ سلوكُه تجاه العادات الغربية التي شاهدَها حدَّ الشعور بالخجل، والحرج رغم أنه من الساموراي.[٥] ويصف حاله — عندئذٍ — بقوله: «لم يكن هناك جديدٌ بالنسبة لي فيما يتعلق بالاختراعات والآلات الصناعية، ولكنني أحسستُ بالحَيْرة أمام أمور الحياة اليومية والعادات الاجتماعية وطرق التفكير.»[٦]

وقبل رحلة العودة، اشترى فوكوزاوا والمترجم تاكاهاما نسخةً لكلٍّ منهما من قاموس ويستر Webster الذي كان أول قاموسٍ يصل معهما إلى اليابان من هذا النوع.[٧]

وبعد غيبة لمدة ستة شهور عاد فوكوزاوا ليرى اليابان وقد شملَتها هيستريا العداء للأجانب؛ فقد تم اغتيال رئيس ديوان الشوجون المعروف بميله للغرب، وأصبح الشعار السائد هو: «اطردوا الأجانب»، ولكن ذلك لم يمنع فوكوزاوا من الاستمرار في تدريس الهولندية في مقر العشيرة بإيدو مع متابعة دراسة الإنجليزية. وبعد عودته بقليل نشر أول قاموس ياباني-إنجليزي، وعينَتْه الحكومة مترجمًا لرسائل القناصل بمكتب الشئون الخارجية التابع لها، وهي وظيفةٌ أتاحت له فرصةً ممتازة لاستخدام الإنجليزية.[٨]

وجاءت زيارة فوكوزاوا الثانية للغرب عام ١٨٢٦م، عندما رافق الوفد المرسل إلى أوروبا كمترجمٍ له، وذلك للتفاوض حول تأجيل فتح ميناءي هيوجو وني جاتا للتجارة الأجنبية والسماح للأجانب بالإقامة في إيدو وأوساكا. وقد أبحر الوفد في نوفمبر ١٨٦١م، على متن بارجةٍ إنجليزية توقفَت في هونج كونج وسنغافورة وبعض موانئ المحيط الهندي، ثم وصلَت إلى السويس حيث هبط الوفد واستقلَّ قطارًا إلى القاهرة التي مكث فيها يومَين، ثم استقلَّ القطار إلى الإسكندرية ليُبحِرَ بالبارجة إلى مرسيليا عبْر البحر المتوسط،[٩] وفي أوروبا زار الوفدُ فرنسا وإنجلترا وهولندا وبروسيا وروسيا والبرتغال، وحرَص مُضيِّفوهم على أن يُطلِعوهم على كل ما يخطَف الأبصارَ من عجائب الحضارة الغربية.[١٠]

ولم يدَّخر فوكوزاوا جهدًا لتعلُّم كل ما يستطيع تعلُّمه، وخاصةً ما اتصل بالسياسة والاقتصاد وأمور الحياة اليومية التي لا يهتم الغربيون بالكتابة عنها في كتبهم. ويشير إلى ذلك بقوله:

> «خلال هذه البعثة في أوروبا، حاولتُ أن أتعرَّف على بعض الأشياء الشائعة المعروفة في الثقافة الأجنبية، فلم أهتم بدراسة الأمور العلمية أو الفنية خلال تلك الرحلة؛ لأنني أستطيع القراءة عنها في الكتب عندما أعود إلى بلادي، ولكنني شعَرتُ بالحاجة إلى معرفة أمور الحياة اليومية الشائعة مباشرةً من الناس؛ لأن الأوروبيين لا يذكُرونها في كتبهم، غير أنها بالنسبة لنا أمور تستعصي على الفهم؛ ولذلك عندما ألتقي شخصًا ذا حيثية أطرحُ عليه أسئلة وأدوِّن إجاباته في مذكِّرتي، وعندما عُدتُ من الرحلة بنَيتُ أفكاري على هذه المذكِّرات، وعلى البحث في الكتب التي قُمتُ بشرائها، وأعددتُ كتابي الذي حمل عنوان «أمور غربية» (Seiyo Jijo).»[١١]

وعندما عاد فوكوزاوا إلى اليابان كانت حركة العداء للأجانب قد بلغَت ذروتَها. وأصبحَت حياتُه مهددةً بالخطر بسبب انتشار عصاباتٍ من الرونين (الساموراي الذين لا يتبعون سيدًا ما) تتولى اغتيال كل ما عُرف عنه التشيُّع للغرب أو ثقافته، فكانوا يظنُّون أن من يتولى تدريسَ علوم الغرب أو لغاته أفَّاقٌ يضلِّل الناس، ويمهِّد الطريق أمام الغرب للسيطرة على البلاد.[١٢] ورغم ذلك استمر فوكوزاوا يدرِّس الإنجليزية في المدرسة الصغيرة التابعة لعشيرته، ويُترجِم الوثائق الأجنبية في مكتب الشئون الخارجية التابع للشوجون. وبلغ عددُ نُسخ الجزء الأول من كتابه «أمور غربية»، الذي طُبع عام ١٨٦٦م، مائةً

وخمسين ألف نسخة، نَفِدت فور صدورها، وطبع البعض نُسخًا أخرى دون إذنه بلغَت مائةَ ألفِ نسخة، وتضمَّن الكتاب وصفًا لمؤسسات الحياة اليومية في أوروبا، كالمستشفيات، والمدارس، والمعامل، والمتاحف، ومستشفيات الأمراض العقلية، ونظام الضرائب، وغيرها من أمور، وساعد على رواج الكتاب أنه صيغ بأسلوبٍ مبسَّط يفهمه أيُّ قارئ ياباني بسهولة ووضوح.

وقد دعم الكتاب شهرة فوكوزاوا ككاتبٍ وخبيرٍ بشئون الغرب، وفتح بابَ النجاح أمام مؤلَّفاته اللاحقة التي نشر سبعةً منها قبل سقوط حكومة طوكوجاوا عام ١٨٦٨م، وكانت كل تلك الكتب، إضافة إلى الكتب الثمانية التي نُشرَت في العام الأول من عصر مايجي، كانت معنيةً بتقديم معلوماتٍ أولية عن العلوم الغربية والأمور المتعلقة بالحياة اليومية في الغرب.[١٣]

وفي يناير ١٨٦٧م سافر فوكوزاوا إلى الولايات المتحدة الأمريكية مرةً أخرى كمترجمٍ لوفد أُرسل إلى واشنطون لشراء بارجةٍ حربيةٍ أمريكية، وبنادق لجيش الشوجون. وقد مكث الوفد أسبوعَين في سان فرانسيسكو ثم توجَّه إلى بنما بالباخرة، وعبَر المضيقَ بالقطار ثم أبحر من بنما إلى نيويورك، ومن هناك اتجهوا مباشرةً إلى واشنطون؛ حيث تولى وزيرُ الخارجية تدبيرَ أمورِ الصفقات التي جاءوا من أجلها، وعاد الوفد إلى اليابان في يونيو، ويبدو أن فوكوزاوا لم يعُد ينبهر بمظاهر الحياة الغربية كما حدث له من قبلُ، فركَّز في مذكِّراته على موضوع البعثة، وعلى مناقشاته لأحوال الوطن السياسية مع أحد زملائه المترجمين. ولكنه حصل هذه المرة على مكافآتٍ مالية عن عمله الرسمي مع الوفد مكَّنَتْه من شراء كميةٍ كبيرةٍ من الكتب ليستعينَ بها على تدريس علوم الغرب في مدرسته. ويشير إلى ذلك في مذكراته قائلًا:

> «اشتريتُ عددًا من القواميس المختلفة الأنواع، والكتب الدراسية في الجغرافيا، والتاريخ، والقانون، والاقتصاد، والرياضيات، وكل ما وصلَت إليه يدي، وكان معظمها أول نُسخٍ من تلك الكتب تصل إلى اليابان.»[١٤]

وخلال أحداث انقلاب مايجي عام ١٨٦٨م، استمر فوكوزاوا في الكتابة والتدريس بمدرسته، والتزم جانب الحَيْدة طوال الأحداث؛ لأنه لم يكن متحمسًا لأيٍّ من الطرفين، كما لم يكن لديه طموحٌ سياسي شخصي، وفي ربيع ١٨٦٨م نقلَ أسرتَه ومدرستَه إلى مبنًى جديدٍ اشتراه في منطقة تُدعى شنسنزا Shinsenza، وفي أبريل أصبح باستطاعته متابعة

التدريس بالمدرسة التي يملكُها، التي كانت تتسع لإقامة مائة طالب، وبها مكتبة تضُم الكتب التي اشتراها من أمريكا، وبذلك أصبح باستطاعة الطلاب استخدام النُّسخ الأصلية للكتب بدلًا من الاعتماد على النُّسخ المنقولة بخط اليد.[١٥] وأطلقَ على المدرسة اسم Keio Gijuku (مدرسة كيو الخاصة) وحصَّل من الطلاب المصروفاتِ الدراسية التي لم تكن تعرفُها اليابان من قبلُ؛ حيث كان الطالب يدفع ما تيسَّر له، فوضع فوكوزاوا نظامًا ثابتًا لذلك على نحو ما شاهده في الغرب.

وطوال الأحداث التي تلت انقلاب مايجي لَزِم فوكوزاوا مدرستَه رغم تناقُص أعداد الطلاب وشيوع الاضطرابات في المدينة، وحتى عندما دخل الجيش الإمبراطوري إيدو، ووقعَت معركة أووينو، كان فوكوزاوا يدرِّس مبادئ الاقتصاد السياسي لمن بقي من الطلاب، الذين كانوا ١٨ طالبًا فقط.

وقد كتب فوكوزاوا يصفُ أحوال التعليم في اليابان عند وقوع انقلابِ مايجي:[١٦] «في ذلك الوقت كانت كلُّ المدارس التي كانت تدعمُها حكومة الشوجون قد أُغلقَت، وتفرَّق معلِّموها. ولم يكن النظام الجديد مهتمًّا بعدُ بأمور التعليم، فلم يبقَ في البلاد كلها مدرسةٌ تقدم تعليمًا حقيقيًّا سوى مدرسة كيو.» ويُشير إلى أن مدرسة كيو بقيَت حتى عام ١٨٧٣م، على الأقل، هي المدرسة الوحيدة التي تدرِّس علوم الغرب.[١٧] ونتيجةً لذلك ازداد إقبال الطلاب على الالتحاق بالمدرسة زيادةً كبيرة، خلال تلك الفترة والسنوات التالية لها، وتراوَح عدد الطلاب ما بين مائة ومائتَين.[١٨]

ويذكُر فوكوزاوا أنه بدا وكأنه قد أصبح المسئول الوحيد عن تقديم علوم الغرب، وكانت اللغة الرئيسية في مدرسته هي الإنجليزية، واحتلَّت الصينية المرتبة الثانية بعد أن كانت لها المكانة الأولى في اليابان من قبلُ. وبينما كان الطلاب في المدارس الأخرى يبدَءون بتعلُّم الصينية قبل الإنجليزية كانت مدرسة كيو تبدأ بتدريس الإنجليزية ثم يأتي دور الصينية فيما بعدُ، وكثيرًا ما كان الطلاب لا يستطيعون قراءة الصينية مطلقًا رغم قراءتهم للإنجليزية بسهولة.[١٩]

وأيقن فوكوزاوا أن مهمته الحقيقية في الحياة هي تدريس علوم الغرب، وأن إحداثَ تغيُّرٍ جذريٍّ في المعرفة مطلوبٌ بإلحاح لخلق أمةٍ متحضرة في اليابان مسلَّحة بالعلوم اللازمة في زمن الحرب، والسلم وخاصة علوم الغرب.[٢٠] كما تحتاج إلى تعليم اليابانيين قيمةَ العلم وروح الاستقلال، ولتحقيق هذا الغرض أوقف فوكوزاوا ما بقي من عمره لتنوير الشعب الياباني، وتغيير طرق التفكير عنده من جذوره.[٢١] وفي يونيو ١٨٦٨م

اعتذَر عن عدم قَبولِ عددٍ من المناصب عرضَتْها عليه حكومة مايجي الجديدة، بما في ذلك الإشراف على مدارس الحكومة. وفي أغسطس تخلَّى عن مرتبة الساموراي وأصبح من عامة الناس. ووجَّه كتاباته النقدية إلى لفتِ نظرِ اليابانيين إلى خطأ التمادي في إهمال العلوم وروح الاستقلال.[٢٢]

وفي مارس ١٨٧١م نقلَ فوكوزاوا مدرستَه إلى مزرعةٍ تبلغ مساحتُها نحو عشرة أفدنة كانت تملكُها عشيرة شيمابارا في منطقة ميتا Mita بطوكيو تُطل على الخليج، وحتى يحصُلَ فوكوزاوا على تلك الأرض كان يجب أن تُصادرها الحكومة أولًا ثم تقوم بتأجيرها له. ولحُسن الحظ طلَب محافظ طوكيو في ذلك الوقتِ من فوكوزاوا أن يقترحَ عليه إقامةَ نظامٍ للشرطة على النمط الغربي، فقدَّم فوكوزاوا المشورةَ للمحافظ في مقابلِ قيام الأخير بترتيبِ إجراءاتِ تأجيرِ الأرض لفوكوزاوا، وما لبث أن اشتراها من الحكومة بعد ذلك بوقتٍ قصير.[٢٣]

ويصفُ فوكوزاوا موقع مدرسة كيو قائلًا:[٢٤] «استخدمنا القصر السابق للفصول الدراسية وأماكن إقامة السيدات لمبيت الطلاب، وكانت مساحةُ الأرضِ واسعةً بصورةٍ مُرضِية، وعندما احتجنا المزيد من المساحة اشترينا بثمنٍ متواضع البيوتَ الخالية التي كانت تملكُها بعض الأسر الإقطاعية في المناطق المجاورة، وحوَّلنا تلك البيوت إلى ملحق لإقامة الطلاب، وبذلك تحوَّلَت مدرستُنا إلى مؤسسةٍ كبرى، وازداد عدد الطلاب تبعًا لذلك، وكان هذا الانتقال وإعادة التنظيم يمثل مرحلةً جديدة في تاريخنا.»

ولكن استمرار هذه المدارس الكبيرة في أداء رسالتها دون مواردَ خاصة أو معونةٍ مالية كان من الصعوبة بمكان، ولَّما كان معظم الطلاب من الساموراي السابقين، فإن القرارات التي صدَرَت عام ١٨٧١م، وأثَّرَت على أوضاع الساموراي، كان لها انعكاسُها السلبي على المبالغ التي يمكن أن ينفقوها على التعليم. كما أن الظروف الاقتصادية التي مرَّت بها البلاد، وخاصةً في سنوات التضخم ١٨٧٧–١٨٨١م جعلَت الكثير من الطلاب الساموراي يتركون المدرسة بسبب عجزهم عن سداد المصروفات. وللتغلُّب على تلك العقبات المالية، ضمانًا لاستمرار المدرسة في أداء رسالتها، قام فوكوزاوا بدعم ميزانيتها من ماله الخاص، كما حاول عبثًا الحصولَ على قروضٍ من الحكومة ومصادر التمويل الخاصة، ويصف تلك الأزمة قائلًا:[٢٥] «رغم أنه لم تكن لدينا مواردُ مالية استطعنا تدبيرَ مرتَّبات المدرِّسين باقتسام المصروفات الشهرية بينهم. ولَّما كان جميع المدرِّسين من خريجي المدرسة فقد قَبلوا برحابة صَدرٍ ما يحصلون عليه من أجورٍ ضئيلة، ولم أحصل لنفسي على مليمٍ واحد،

بل قدَّمتُ كل ما أستطيع لسد حاجات المدرسة، وفعَل المدرِّسون نفس الشيء، رغم أنه كان باستطاعتهم الحصول على رواتبَ كبيرة لو التحقوا بأعمالٍ أخرى، ولكنهم فضَّلوا البقاء في كيو، فبدَوا وكأنهم قد تبرَّعوا برواتبهم للمدرسة.»

وعلى كلٍّ، فإن الالتحاق بمدرسة كيو في تلك الفترة جاء انعكاسًا للتغيُّرات التي شهدَتها اليابان، فزادت نسبة العامة بين الطلاب من الثلث إلى ما يتجاوز النصف عام ١٨٧٥م، نتيجة التضخُّم الذي أدَّى إلى زيادة دخول الفلاحين الميسورين بالقَدْر الذي جعلَهم يستطيعون إلحاق أبنائهم بمدرسة كيو.[٢٦]

واعتبر فوكوزاوا التعليم العام أمرًا ضروريًّا لتحقيق الاستقلال لكل فرد في المجتمع، وكان هدف مدرسة كيو تزويد الطلاب بالمستوى الأوَّلي للعلوم الحديثة. وتتضمَّن الكتب الدراسية التي استخدمَتْها المدرسة في العقد الأول من عصر مايجي، والتي تُحفظ الآن بمكتبة جامعة كيو، الكثيرَ من الكتب الدراسية الخاصة بالمدارس الابتدائية المطبوعة بالولايات المتحدة وإنجلترا، وبعضُ تلك الكتب كان مقرَّرًا في تلك البلاد على طلابِ الفرقة الأولى أو الثانية بالمدارس الابتدائية، وكان الطلاب البالغون في مدرسة كيو يستخدمون تلك الكتب كمصدرٍ للمعرفة الجديدة؛ فقد كانت سياسة فوكوزاوا تقوم على دعم التعليم العام الأساسي أولًا، وحتى بعد تأسيس جامعة طوكيو عام ١٨٧٧م أحسَّ أن الوقت ما زال مبكرًا بالنسبة لمدرسة كيو لتُدخِلَ مرحلة التعليم العالي في برامجها، ولم يقُم فوكوزاوا بتنظيم الأقسام الجامعية بالمدرسة إلا عام ١٨٩٠م، واستطاع عندئذٍ أن يحصلَ على تبرعاتٍ قدَّمها ٤٠٠٠ من خرِّيجي المدرسة ومن غيرهم من المواطنين، وبذلك بدأَت أولُ جامعةٍ خاصةٍ في اليابان نشاطَها في خدمة التعليم العالي بثلاثة أقسام، هي القانون والاقتصاد والأدب، وتولَّى رئاسةَ كلِّ قسمٍ من تلك الأقسام أستاذٌ أمريكي، وبلغ عددُ طلابِ الأقسام الثلاثة تسعة وخمسين طالبًا.[٢٧]

ويذكُر فوكوزاوا في سيرته الذاتية أن الهدف من الجهود التي بذلها لم يكن مجرد جمع الشباب وإعطائهم خلاصةَ ما تحتويه الكتب الأجنبية، ولكن كان ما يسعى إليه هو فتح أبواب اليابان المغلَقة ليسطع من خلالها نور الحضارة الغربية.[٢٨] وقد وجَّه فوكوزاوا كل كتاباته لتحقيق هذا الهدف، تلك الكتب التي نُشرَت طوال حياته وحقَّقَت درجةً عالية من التداول، ومن أبرز تلك الكتب «تشجيع التعليم» ويضم مجموعةً من المقالات التي نُشرَت تباعًا فيما بين ١٨٧٢م و١٨٧٦م، كُتبَت بأسلوبٍ سهل، وتناولَت بالنقدِ الكثيرَ من الأفكار الشائعة، وبلغ أرقام مبيعاتها ٣,٤ مليون نسخة، وكان العمل الثاني الذي بلغ حدًّا

كبيرًا من الشهرة والانتشار هو كتاب «حول نظرية الحضارة»، الذي نُشر عام ١٨٧٥م، ويتضمَّن بحثًا في طبيعة الحضارة بطريقةٍ أكاديمية. وفي عام ١٨٧٨م، نشَر كُتيِّبين ناقَش فيهما الخيارات السياسية للحركة السياسية المعاصرة؛ أحدهما بعنوان «الخطاب الشعبي حول حقوق الشعب»، والثاني بعنوان «الخطاب الشعبي حول الحقوق الوطنية». وفي عام ١٨٨١م نشر نقدًا مستفيضًا للاتجاهات السائدة عندئذٍ بعنوان «تعليق المشاكل الجارية» عالج فيه وَضْع اليابان في الشرق في مواجهة العدوان الغربي. كما نشَر عددًا من المقالات عن وضع المرأة أبرزها «في المرأة اليابانية» الذي نُشر ١٨٨٥م، و«عرض للتعليم الضروري للمرأة» نُشر عام ١٨٩٩م، ونُشرَت مجموعة مقالات في موضوعاتٍ متفرقة عام ١٨٩٧م، وكذلك سيرته الذاتية التي أملاها على سكرتيره عام ١٨٩٨م.[٢٩]

كما أسَّس فوكوزاوا جريدةً يومية حملَت عنوان Jiji shimpo (الزمان) نشر فيها معظم مقالاته منجَّمة بعد عام ١٨٨٢م. وأُعلنَت سياسةُ الجريدة في عددها الأول، التي تتلخَّص في نشر مبادئ الاستقلال، التي كانت المبدأ الذي اتبعَتْه مدرستُه طوال ربع القرن، وفي ذلك يقول فوكوزاوا: «أريد أن يكون تعليمنا مستقلًّا لا يعتمد على ما يقدِّمه لنا الغرب من سقَط المتاع. نريد أن تكون تجارتنا مستقلة لا تخضع لهم. نريد أن يكون قانونُنا مستقلًّا لا يخضع لضغوطهم. نريد أن تكون عقيدتُنا مستقلَّة لا تطؤها أقدامهم. وباختصارٍ لقد جعلنا استقلالَ بلادنا هدفَ حياتنا، وكل من يشاركوننا هذا الهدف هم أصدقاء لنا، ومن يُنكِرون علينا ذلك هم أعداءٌ لنا.[٣٠]

وكان فوكوزاوا هو أول من ابتدع فنَّ الخطابة في اليابان، وصاغ المصطلح الخاص به؛ فلم يكن فن الخطابة معروفًا في المجتمع الياباني التقليدي، واعتقد العلماء أن اللغة اليابانية تفقد تأثيرها إذا استُخدمَت في الحديث إلى جمعٍ من المستمعين، ولكن فوكوزاوا برهن ببلاغته أن الخطابة باليابانية ليست ممكنةً فحسب، بل وسيلة فعالة لنشر فكرة الاستقلال. وفي عام ١٨٧٤م أسَّس جمعية ميتا للخطابة، وفي السنة التالية شيَّد قاعة ميتا للخطابة داخل الحرم الخاص بمدرسته.

ورغم أن فوكوزاوا كان يبُث الدعوة لقيمٍ غربية بعينها ومبادئَ فلسفية تنويرية، إلا أنه ظل وطنيًّا قحًّا. وقد شارك بصورةٍ ما في الحركة الليبرالية في الثمانينيات والتسعينيات من القرنِ التاسعَ عشر، وشهد منجزاتِ اليابان الحديثة في الحرب الصينية اليابانية (١٨٩٤–١٨٩٥م) كما شهد صدور دستور مايجي في ١٨٨٩م، ولكن السبعينيات كانت أكثر سنوات حياته تميزًا عندما كان شخصيةً بارزةً في اتجاه اليابانيين إلى إعادة اكتشاف أنفسهم في

ضوء معرفتهم الجديدة بالغرب، وتُمثِّل كتاباتُه في السبعينيات المزجَ بين القيم الموروثة وتلك المكتسَبة والنظرات النقدية فيهما.[٣١]

رفاعة الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣م)

وعلى نقيض فوكوزاوا، لم يترك الطهطاوي لنا مذكِّراتٍ أو سيرةً ذاتية، مثل تلك التفاصيل التي ذكَرها فوكوزاوا عن طفولته وأسرته، وطوالَ حياته العلمية لم يتحدَّث الطهطاوي عن المرحلة السابقة على ذهابه إلى باريس واعظًا للبعثة التعليمية الأولى التي أرسلها محمد علي إلى هناك. وكان عمر الطهطاوي عندئذٍ ستةً وعشرين عامًا، واعتمد كلٌّ من كتبوا سيرته اعتمادًا تامًّا على المعلومات الخاصة بطفولته، التي أوردها تلميذه صالح مجدي في ترجمته للطهطاوي، التي كتبها في مطلع الثمانينيات من القرنِ التاسعَ عشر، وظلت محفوظةً حتى تم نشرُها عام ١٩٥٨م.[٣٢]

وقد وُلد الطهطاوي عام ١٨٠١م، بمدينة طهطا في صعيد مصر، لعائلةٍ بارزة من علماء الأزهر كانت تمتلك مساحةً صغيرة من الأراضي الزراعية تعيش على ريعها، وتُرجع تلك العائلة نسبها إلى الدوحة النبوية الشريفة، وتنتمي إلى أصولٍ حجازية هاجرَت إلى مصر في أوائل العصر الإسلامي. تُوفي والده بدوي الطهطاوي بعد مولد رفاعة بقليل، وكان فلاحًا متعلمًا نال حظًّا محدودًا من الثقافة الإسلامية، ولكن أخواله كانوا من علماء المدينة البارزين، تولَّوا كفالته بعد وفاة والده، وأشرفوا على تعليمه في الكُتَّاب؛ حيث تعلَّم القراءة والكتابة والحساب، وحفظ القرآن الكريم، كما تولَّى أخواله تعليمه بعضَ النصوصِ الدينية الإسلامية الأخرى أثناء دراسته بالكُتَّاب ليُعدُّوه لدخول الأزهر. وفي عام ١٨١٧م، انتقل رفاعة الطهطاوي إلى القاهرة، والتحق بالأزهر.[٣٣] وكان الأزهر في ذلك الوقت يعكس حال الثقافة في العالم الإسلامي، ويقتصر التدريس فيه على النحو واللغة والتفسير والحديث وبعض كتب الفقه، أما العلوم الطبيعية والفلسفة وغيرها من المعارف التي كانت تُدرس بالأزهر في سالف الزمان، فقد انقطع تدريسها عندئذٍ، ووصف الشيخ حسن العطار (١٧٦٦–١٨٣٥م) أحد كبار علماء الأزهر في ذلك العصر أحوال التعليم في الأزهر عندئذٍ فقال: «إن مَن تأمل في علمائنا السابقين يجد أنهم كانوا، مع رسوخ قدمهم في العلوم الشرعية، لهم إطلاعٌ عظيم على غيرها من العلوم والكتب التي أُلفت فيها، حتى كُتب المخالفين في العقائد والفروع، أعجبُ من ذلك تجاوزهم إلى النظر في كتب غير أهل الإسلام من التوراة وغيرها من الكتب السماوية واليهودية والنصرانية، ثم هم مع ذلك ما أخلوا

تثقيف ألسنتهم برقائق الأشعار ولطائف المحاضرات.»[٣٤] ويرسم لنا العطار صورةً قاتمةً عن انطباعه حول مستوى التعليم في الأزهر عندئذٍ فيقول: «ومن نظر في ذلك، وفيما انتهى إليه الحال في زمانٍ وقعنا فيه، علم أننا منهم بمنزلة عامة أهل زمانهم؛ فإن قُصارى أمرنا النقل عنهم بدون أن نخترع شيئًا من عندنا، وقد اقتصرنا على النظر في كتبٍ محصورة ألَّفها المتأخرون المستمدون من كلامهم، نكرِّرها طول العمر، ولا تطمح نفوسنا إلى النظر في غيرها حتى كأن العلم فيها.»[٣٥]

فلا عجب أن نجد رفاعة الطهطاوي الشاب لا يُبدي ارتياحًا لأسلوب علماء الأزهر في التدريس، فالتحق بحلقة الشيخ حسن العطار، الذي كان له تأثيرٌ كبير عليه فكان يلتقي به في غير أوقات الدروس ليأخذ عنه علومًا أخرى، لم تكن تدخُل آنذاك ضمن مواد الدراسة في الأزهر، وهي التاريخ والجغرافيا والأدب والهندسة والرياضيات.[٣٦]

وفي عام ١٨٢٢م، أتم الطهطاوي دراسته في الأزهر، وتولى التدريس فيه مدة عامَين، ولكن ما كان يحصل عليه من أجرٍ لم يكن كافيًا لتغطية نفقات إقامته بالقاهرة، ونفقات والدته التي كانت بطهطا، وتولَّى أستاذه الشيخ حسن العطار أمر تعيينه إمامًا بإحدى فِرَق الجيش المصري الحديث، وما لبث أن رشَّحه عام ١٨٢٦م للعمل كإمام للبعثة التعليمية الأولى، التي أرسلها محمد علي للدراسة في باريس.[٣٧]

وقد تركَت هاتان التجربتان أثرهما على الطهطاوي؛ فقد كان الجيش الحديث محور بناء الدولة المصرية الحديثة، وظل الطهطاوي طوال حياته مُقدِّرًا للجيش المصري وللمنجَزات العسكرية التي حقَّقها جنودُه في عهد محمد علي، ولكن باريس كان لها الأثر الأكبر فيه؛ فقد ظل هناك خمسَ سنواتٍ (١٨٢٦–١٨٣١م) كانت من أهم سنوات عمره، ورغم أنه أُرسل إلى هناك كإمام وليس كطالب فقد انغمَس في الدراسة بحماس ونجاح كبيرَين.[٣٨] وتقديرًا لكفاءته كتب المسيو جومار — العالم الفرنسي الذي تولى الإشراف على البعثة المصرية في باريس — إلى محمد علي يطلب منه الموافقة على أن يصبح الطهطاوي طالبًا إلى جانب عمله كإمام. وبعد دراسةٍ مكثَّفة للغة الفرنسية ملَك الطهطاوي ناصيةَ اللغة والنحو ومشكلات الترجمة من الفرنسية إلى العربية، وانكبَّ على قراءة كتبٍ في التاريخ القديم والفلسفة اليونانية والأساطير والجغرافيا والرياضيات والمنطق، كما قرأ ترجمةً لنابليون وبعض الأشعار الفرنسية، وخاصة شعر راسين وخطابات اللورد تشستر فيلد Chester Field لابنه، وأهم من ذلك كله ما قرأه من الفكر الفرنسي في القرنِ الثامنَ

عشر، مثل فولتير، وكوندياك، وروسو، والأعمال الرئيسية لمونتسكيو.[٣٩] وقد ترك هذا الفكر أثرًا باقيًا على الطهطاوي، ومن خلاله على الفكر العربي عامة.

وعندما عاد الطهطاوي إلى مصر عام ١٨٣١م، عُيِّن مترجمًا ومدرِّسًا للغة الفرنسية في مدرسة الطب، ثم نُقل بعد ذلك بعامَين إلى نفس وظيفته بمدرسة المدفعية، وعلى مدى أربعة أعوام ترجَم بعضَ الكتب الفرنسية في الهندسة والجيولوجيا وعلم الفلزات والجغرافيا، بالإضافة إلى مراجعته لترجمةِ كتابَين في الطب.[٤٠] ونشَر عام ١٨٣٤م كتابه الشهير «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، الذي قدَّم فيه وصفًا للمجتمع الفرنسي، كما شاهده أثناء إقامته هناك، وقد قُرئ هذا الكتاب على نطاقٍ واسع في البلاد العربية والإسلامية، فقد أُعيد نشره في أعوام ١٨٤٨م، ١٩٠٥م، ١٩٥٨م، ١٩٧٤م، وطُبِعَت ترجمتُه التركية عام ١٨٣٩م، تحت عنوان «سفرنامه رفاعة بك».[٤١]

ولَّما كان الطهطاوي من بين أوائل العرب الذين زاروا أوروبا في القرنِ التاسعَ عشر وأول مَن نَشر كتابًا عن تلك البلاد الغربية، فقد وقع على عاتقه مهمة تقديم صورة للمجتمع الأوروبي لقُراء العربية، وقد نجح في تلك المهمة وقدَّم لقُرائه برشاقةٍ وحرصٍ جوهرَ الحضارة الغربية. وعندما كان يَعْرض لمصطلحاتٍ أوروبية ليس لها نظيرٌ في العربية، قدَّم صياغةً عربية للمصطلح، وفي بعض الحالات صاغ مصطلحاتٍ عربيةً لأول مرة كترجمة لأشياء أوروبية غير معروفة للثقافة العربية. ويمكن أن يُقال نفس الشيء عن التفاصيل الخاصة بالمواقع الجغرافية والتكوين الطبيعي المميز لتلك المواقع، ويضُم «تخليص الإبريز» وصفًا كاملًا للمؤسَّسات السياسية الرئيسية في فرنسا، والأحداث السياسية الكبرى التي شاهدَها خلال إقامته، وألقى الضوء على طبيعة وأوضاع العلوم في أوروبا، وقدَّم لقُرائه أعمال كبار المؤلفين الأوروبيين، كما أبرز الثقافة السياسية في فرنسا.[٤٢]

وفي تخليص الإبريز أيضًا قدَّم الطهطاوي لقُرائه العناصرَ الجديدةَ للمجتمع الأوروبي، مثل وضع النساء ودورهن في المجتمع، والطبقات الاجتماعية المختلفة، والأحوال الدينية والعادات والتقاليد السائدة في المجتمع الفرنسي الحديث، ولكن وصفه لتلك الظواهر لم يخلُ من نظراتٍ نقدية.[٤٣]

وفي مقدِّمة الكتاب أبرز الطهطاوي الطابع التثقيفي والتنويري لعمله، فقال: "فلما رُسم اسمي في جملة المسافرين، وعزمتُ على التوجه، أشار عليَّ بعض الأقارب والمحبين، لا سيما شيخنا العطار؛ فإنه مولَع بسماع عجائب الأخبار والاطلاع على غرائب الآثار، أن أنبِّه على ما يقع في هذه السفرة، وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغربية والأشياء

العجيبة، وأن أقيِّده ليكون نافعًا في كشف القناع عن مُحيَّا هذه البقاع التي يُقال فيها إنها عرائس الأقطار، وليبقى دليلًا يهتدي به إلى السفر إليها طلاب الأسفار ... فما قصَّرتُ في أن قيَّدتُ في سفري رحلةً صغيرة نزَّهتُها عن خلَل التساهل والتحامل، وبرَّأتُها من زلَل التكاسل والتفاضل، ووشَّحتُها ببعض استطراداتٍ نافعة، واستظهاراتٍ ساطعة، وأنطقتُها بحثٍّ ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع؛ فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمرٌ ثابتٌ شائع.»[٤٤] فهو يشير هنا إلى ما للتقدم العلمي في الغرب من أثرٍ كبيرٍ في النهضة الحضارية، ويعبِّر عن حاجة البلاد الإسلامية إلى التزوُّد به لتحقيق التقدم الحضاري المنشود.

وفي عام ١٨٣٥م، أصبح رفاعة الطهطاوي ناظرًا لمدرسة الترجمة، التي أُنشئَت حديثًا تلبيةً لاقتراحٍ تقدَّم به الطهطاوي نفسه إلى محمد علي باشا، وتطوَّرَت المدرسة على مدى ست سنوات، واتسع مجال الدراسة فيها ليشمل الأدب، والقانون الفرنسي، والشريعة الإسلامية، والفلسفة والآداب واللغات الأوروبية، مع اهتمامٍ خاصٍّ باللغة الفرنسية.[٤٥] وشهد عام ١٨٤١م تطورَين مهمَّين؛ فقد تغيَّر اسم مدرسة الترجمة ليصبح «مدرسة الألسن والمحاسبة»، وأُنشئ «قلم الترجمة» ملحقًا بالمدرسة التي استمرَّت تحت إدارة وتوجيه رفاعة الطهطاوي، وتحدَّدَت مهمة قلم الترجمة «بمراجعة كل أعمال الترجمة»، وعُيِّن الخرِّيجون الأوائل من مدرسة الألسن مترجمين بقلم الترجمة، الذي ضم أربعة أقسام، هي: الرياضيات، والفيزياء، والطب، والآداب والعلوم الإنسانية، وقسم الترجمة التركية. وقد قام الطلاب بالترجمة كجزء من مهمة تدريبهم، كما شارك أساتذتُهم في أعمال الترجمة والمراجعة، كما التحق بقلم الترجمة عددٌ من المترجمين المحترفين، وكان حجم الأعمال التي تمَّت ترجمتُها كبيرًا؛ فقد كانت تربو على ألفَي كتاب، تمَّت ترجمتها في الفترة ١٨٣٥–١٨٤٨م، وتحسَّن مستوى الترجمة نتيجة الخبرة التي توفَّرت للمترجمين. ولعب رفاعة الطهطاوي دورًا رئيسيًّا في اختيار الكتب التي يتم ترجمتها وإسناد مهمة الترجمة إلى المترجمين الأكْفاء، كما راجع بنفسه بعضَ تلك الأعمال المترجَمة.[٤٦]

وإلى جانب عمله، كناظر لمدرسة الألسن والمحاسبة، وقلم الترجمة، أُسنِدَت إلى الطهطاوي مهمة التفتيش على المدارس، وكان عضوًا باللجان الخاصة بالتعليم ولجان الامتحانات، ومحررًا لجريدة «الوقائع المصرية» التي كانت تُصدِرها الحكومة باللغتَين العربية والتركية، وكانت أول صحيفة تصدُر في مصر، وتتولى نشر كل ما تريد الحكومة إبلاغَه للناسِ من تعليمات وقرارات، إلى جانب بعض المقالات، وقد لعب الطهطاوي دورًا

هامًّا في تحويل الصحيفة من مجرد نشرةٍ رسمية إلى صحيفةٍ أسبوعية تُحاكي الصحف الأوروبية، فأصبحَت تتضمن ركنًا للأخبار الدولية، وآخر للشئون الاقتصادية، وثالثًا للعلوم والآداب، ورابعًا للتحليل والتعليقات ... فكان للطهطاوي فضل ابتكار المقالات العربية في تلك المجالات، بأسلوبٍ سهل يستطيع أن يفهمه كلُّ مَن يعرف القراءة.»[٤٧]

لقد كانت أعمالُ رفاعة الطهطاوي تلبِّي رغبة الحاكم في النهوض بالبلاد عن طريق التزوُّد بمعارف الغرب وأسباب القوة والمَنَعة عنده، وتعتمد على الظروف السياسية التي تمُر بها الدولة؛ ومن ثَم كان تحجيم قدرات محمد علي العسكرية، وانحسار دولته داخل حدود مصر، دافعًا لتحجيم التعليم الذي كان يستهدفُ – كما رأينا من قبلُ – إعداد الكوادر الذين تحتاج إليهم الدولة للخدمة العسكرية والمدنية، ولَّما كانت حاجةُ الدولة إلى الكوادر قد تناقصَت تناقصًا كبيرًا، فقد انعكس ذلك سلبيًّا على التعليم، ولعل ذلك يفسِّر اتجاه خليفتَي محمد علي، عباس الأول (١٨٤٨–١٨٥٤م) ومحمد سعيد (١٨٥٤–١٨٦٣م) إلى تصفية المدارس التي أقامها محمد علي باشا نتيجة كَفِّ يد الدولة عن إدارة الاقتصاد؛ ومن ثَم تناقُص مواردها المالية تناقصًا ملحوظًا.[٤٨]

ففي العامَين الأولَين من حكم عباس الأول تُركَت مدرسة الألسن لتمضي على طريق التدهور، بسبب نقص المخصصات المالية، حتى أغلقت رسميًّا عام ١٨٥١م، وأُغلق معها قلم الترجمة، وكان رفاعة الطهطاوي قد أُبعد إلى السودان عام ١٨٥٠م؛ حيث عُين ناظرًا لمدرسةٍ ابتدائية أُنشئَت بالخرطوم، فكان هذا النقل في حقيقة أمره نفيًا وإبعادًا لرفاعة الطهطاوي؛ فقد كره عباس الغرب، واعتبره مسئولًا عما أصاب مشروع جدِّه (محمد علي) من انتكاس؛ ومن ثم سخطَ على أقطاب التعليم الغربي وعلوم الغرب، وعلى رأسهم رفاعة الطهطاوي؛ فلم تكن المدرسة الابتدائية بالخرطوم ذات وجودٍ حقيقي بسبب قلة الموارد المالية عندئذٍ. وشَغَل الطهطاوي نفسَه خلال السنوات الأربع التي قضاها هناك بترجمة كتاب فينيلون «مغامرات تليماك»، فكان بذلك أول روايةٍ أوروبية تُرجمَت إلى العربية.[٤٩] كانت الرواية قد صيغت في إطار نصائحَ خُلقية كتبَها مؤلِّفها لتثقيف وتوجيه تلميذه الدوق بورجون، وتضمنَت نقدًا ضمنيًّا لاستبداد لويس الرابع عشر، وبذلك جاءت ترجمتها تنفيسًا عما في صدر الطهطاوي من ضيقٍ باستبداد عباس الأول.[٥٠]

وما لبث تغيُّر الحاكم أن غيَّر الأقدار بالنسبة لرفاعة الطهطاوي؛ فعندما تولَّى محمد سعيد باشا الحكم خلفًا لعباس الأول عام ١٨٥٤م، استدعى الطهطاوي إلى القاهرة ليصبح وكيلًا للمدرسة الحربية ثم ناظرًا لها، فأعاد إنشاء «قلم الترجمة» بتلك المدرسة، وأدخل

في برامج الدراسة بها الأدب والرياضيات واللغات الأجنبية، ولكن المدرسة أُغلقَت عام ١٨٦١م — نتيجة اضطراب سياسات سعيد — وتم الاستغناء عن جميع معلِّميها بمن فيهم رفاعة الطهطاوي.[٥١]

ولكن ما لبث رفاعة الطهطاوي أن استعاد مكانتَه بعد عامَين؛ فقد تُوفي سعيد ليخلُفه إسماعيل باشا عام ١٨٦٣م، الذي كان شديدَ الحماس للثقافة الغربية، وخاصةً الثقافة الفرنسية، فأعاد افتتاح مدرسة الألسن وقلم الترجمة، وعيَّن رفاعة الطهطاوي ناظرًا لهما، وكان من السهل عليه أن يجمع شتات تلاميذه وزملائه لتعودَ المدرسة إلى نشاطها، وتستأنف معها حركة ترجمة جديدة.

ولم يزِدْ كَمُّ الترجماتِ نتيجةً لهذه الحركة فحسب، بل اتخذَت اتجاهات، وعبَّرت عن اهتماماتٍ جديدة؛ فبالإضافة إلى الترجمات العلمية المتنوعة ترجمَت العديد من الأعمال في العلوم العسكرية، كما ترجمَت التشريعات الفرنسية؛ فقد أدى توسُّع الاستثمارات الأجنبية في مصر، وما صَحِب ذلك من ضغوطٍ لتوفير الغطاء القانوني الأوروبي لتلك المصالح المتنامية، إلى زيادة الاهتمام بالتعرُّف على القوانين الأوروبية بصورةٍ أدقَّ للاستفادة بها عند صياغة التشريع المصري الحديث. بل أوعز إسماعيل إلى الطهطاوي بتكليفِ بعضِ تلاميذه بإجراء مقارناتٍ بين الشريعة الإسلامية والقانون الفرنسي. وفي إطار ذلك تُرجمَت تشريعاتُ نابليون إلى العربية (١٨٦٦م)، كما تُرجم القانون التجاري الفرنسي (١٨٦٨م) واستُخدم في تلك الترجمة المصطلحات الفقهية المستمدة من الشريعة الإسلامية، فكان لتلك الترجمات القانونية أثرها على الفكر القانوني العربي الذي استوحت صياغتُه الحديثة تلك الترجمةَ الرائدة التي وضَعها الطهطاوي وتلاميذه.[٥٢]

وإلى جانب إدارته لمدرسة الألسن وقلم الترجمة، كان رفاعة الطهطاوي عضوًا باللجنة التي وضعَت نظام التعليم وغيرها من اللجان المتصلة بالنهضة العلمية والنشاط الثقافي في عصر إسماعيل. ورغم ذلك اتسع وقتُ رفاعة الطهطاوي ليقدِّم المزيدَ من الإنجازات الثقافية والعلمية؛ ففي عام ١٨٧٠م أُسنِدَت إليه مهمة تحرير مجلة «روضة المدارس» التي أصدرها ديوان المدارس، وظل رئيسًا لتحريرها حتى وفاته عام ١٨٧٣م. وقد استخدم مقالاته الافتتاحية كأداةٍ لنشر أفكاره عن الحضارة ونقده لبعض العادات والتقاليد السائدة. كما نشر على صفحاتها ثلاثةً من كتبه منجَّمة أولها: «القول السديد في الاجتهاد والتجديد»، وثانيها: «رسالة البدع المتقرِّرة في الشِّيَع المُتَبرِبِرة» التي كانت دراسة في الحضارة، وثالثها: «نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز» التي كانت أول دراسةٍ حديثةٍ للسيرة النبوية وتاريخ صدر الإسلام.[٥٣]

وفي نفس السنة التي تولَّى فيها مهمة تحرير «روضة المدارس» صدر للطهطاوي (١٨٧٠م) عملٌ هام هو «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»، الذي أعدَّه ليكون كتاب قراءة في المدارس، ولكنه كان فتحًا جديدًا في الفكر العربي الحديث، حدَّد معالم الطريق الذي يرشِّحه لمصر لتسلكه في نهضتها، وبيَّن كيفية الاستفادة بعلوم وثقافة الغرب، مع الحفاظ على ما هو إيجابي من الموروث الثقافي العربي الإسلامي، وصاغ المفاهيم الأساسية للوطن والوطنية. وفي عام ١٨٧٢م نشر كتابه الثاني الهام «المرشد الأمين للبنات والبنين»، الذي أودَعه خُلاصة فكره الاجتماعي والثقافي وكان — أيضًا — كتاب قراءة في المدارس؛ ومن ثَم نستطيع أن نُدرِك مدى تأثير فكر الطهطاوي في الجيل الذي تلقَّى تعليمه في عصر إسماعيل، وتفتَّح وعيه السياسي والثقافي في عهد الاحتلال البريطاني، ولعب دورًا هامًّا في صياغة المشروع الوطني السياسي-الثقافي، في إطار التطوُّرات التي شهدتها مصر عام ١٩١٩م.

وكان كتاب «نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز» هو العمل الثاني الذي ساهم به رفاعة الطهطاوي في دراسة التاريخ، أما الكتاب الأول في التاريخ الذي ألَّفه الطهطاوي فكان «أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل» الذي نُشر عام ١٨٦٨م، وهو كتابٌ في التربية الوطنية يضع بين يدَي الشباب المصري ما يجبُ عليه أن يعرفَه عن بلاده، يتناول تاريخ مصر القديم اعتمادًا على مصادرَ أوروبية، ويتخذ من ظهور الإسلام مَعْلمًا هامًّا في تطوُّر التاريخ.[٥٤] ويُعَد هذا الكتاب أول محاولة لاستخدام مناهج البحث الحديثة في التاريخ في دراسة تاريخ مصر.

ويتضح مما تقدَّم كيف كان للرائدَين العملاقَين فوكوزاوا والطهطاوي دورٌ مميز في حياة مجتمعهما السياسية والثقافية، من خلال هذه الصورة القلمية التي رسمناها لهما، وكلاهما كان مُعلِّمًا وكاتبًا ومترجمًا ورائدًا في مختلف المجالات الثقافية والتعليمية والعلمية، مبدعًا في مجال الفكر، وله باعٌ طويل في الصحافة، ولكن ذلك لا يعني تماثُل الشخصيتَين تماثُلًا تامًّا؛ فنستطيع أن نلاحظ — للوهلة الأولى — أن فوكوزاوا اعتمد في ثقافته على جهده الفردي، وكان في اتصاله بالثقافة الصينية التقليدية أو بالعلوم الهولندية أو حتى باللغة الإنجليزية اتصالًا سطحيًّا، على حين كان حظُّ صاحبه رفاعة الطهطاوي أوفَر في الغَوص في الثقافتَين الإسلامية التقليدية من خلال دراسته في الأزهر، وكذلك الغوص في الثقافة الأوروبية من خلال أعمال مفكِّري عصر التنوير، ومن خلال تجربة المعايشة الطويلة أيام

البعثة، وليس مجرد الزيارات الخاطفة على نحو ما فعل فوكوزاوا، وكان تقديمُه للمجتمع الغربي في «تخليص الإبريز» بالغ العمق مقارنةً بالعمل الذي صنع شهرة فوكوزاوا «أمور غربية».

وعلى حين كان الطهطاوي وما حقَّقه من إنجازات من نتاج مشروع النهضة الذي تبنَّاه الحاكم الفرد سواء كان هذا الحاكم محمد علي أو حفيده إسماعيل؛ ومن ثَم تأثَّر دوره امتدادًا وانحسارًا حسب تقلُّب الأحوال السياسية واختلاف مشارب الحكام، نجد فوكوزاوا يحتفظ لنفسه بالاستقلال التام عن السلطة، ويصرف جهوده لإقامة مشروعه التعليمي الخاص، وصحيفته الخاصة، ويعيش من عائد مؤلَّفاته التي درَّت عليه الكثير بسبب ارتفاع نسبة القُراء في اليابان ومحدودية نسبة الأمية التي تلاشت تمامًا عند نهاية القرنِ التاسعَ عشر، وبذلك أُتيحَت لفوكوزاوا فرصة الحركة الحرة والاختيار الحر التي لم تُتَح للطهطاوي.

وعلى كلٍّ، كان لكلٍّ من الرجلَين دورٌ مميزٌ في زيادة حركة التنوير في بلاده، وترك كلٌّ منهما أثرًا كبيرًا في تطوُّر الفكر الحديث والثقافة الوطنية في بلاده، على نحو ما سنرى في الفصول التالية.

هوامش

(١) اعتمدنا بصفة أساسية على الترجمة الذاتية لفوكوزاوا وعلى كتاب كارمن بلاكر، انظر: Fukuzawa Yukichi, The Autobiography of Fukuzawa Yukichi, trans. Eiichi Kiyooka, Columbia Univ. Press, 1968; Carmen Blacker, The Japanese Enlightenment: a study. Cambridge Univ. Press, 1964.

(٢) The Autobiography, p. 19.

(٣) Blacker, op. cit., p. 4.

(٤) The Autobiography, pp. 97–98.

(٥) Ibid., p. 114.

(٦) Ibid., p. 116.

(٧) Ibid., p. 117.

(٨) Wayne H. Oxford, The Speeches of Fukuzawa, A Translation and Critical Study, The Hokuseido Press, Tokyo, 1973, p. 14.

(٩) The Autobiography, p. 125.

(١٠) Blacker, p. 6.

(١١) The Autobiography, p. 133.

(١٢) Ibid., p. 142.

(١٣) Blacker, p. 8.

(١٤) The Autobiography, p. 119.

(١٥) Ibid., pp. 119–200.

(١٦) Ibid. pp. 210–11.

(١٧) Ibid., pp. 213.

(١٨) Oxford, p. 16.

(١٩) The Autobiography, p. 214.

(٢٠) Ibid., p. 214.

(٢١) Blacker, p. 19.

(٢٢) Oxford, p. 16.

(٢٣) Ibid., p. 17.

(٢٤) The Autobiography, pp. 219–20.

(٢٥) Ibid., pp. 223–24.

(٢٦) Shunraku Nishikawa, Profiles of Educator, Fukuzawa Yukichi (1835–1901), UNESCO Magazine, 1990, pp. 19–20.

(٢٧) Fukuzawa Yukichi, On Education, trans. Eiichi Kiyooka, Tokyo Univ. Press, 1985, The Introduction.

(٢٨) The Autobiography, p. 264.

(٢٩) انظر قائمة بمؤلَّفات فوكوزاوا المنشورة في: Oxford, Appendix C, pp. 278–281.

(٣٠) Blacker, pp. 11–12.

(٣١) انظر مقدمة دافيد دلوورث في: Fukuzawa Yukichi, An Encouragement of Learning, Sophia Univ. Tokyo, 1969.

(٣٢) انظر: حلية الزمن بمناقب خادم الوطن رفاعة بك رافع الطهطاوي، القاهرة، ١٩٥٨م. التراجم الأخرى لرفاعة الطهطاوي يمكن مراجعتها في: إبراهيم عبده، تاريخ

الوقائع المصرية، ط٣، القاهرة، ١٩٤٢م؛ عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية في مصر، ج١، ط٣، القاهرة ١٩٥٨م؛ جمال الدين الشيال: التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسع عشر، القاهرة، ١٩٥٨م؛ ولنفس المؤلف: تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، القاهرة، ١٩٥١م؛ وكذلك رفاعة الطهطاوي زعيم النهضة الفكرية في عصر محمد علي، القاهرة، ١٩٤٦م؛ أحمد بدوي، رفاعة الطهطاوي بك، القاهرة، ١٩٤٦م؛ حسين فوزي النجار، رفاعة الطهطاوي، رائد فكرة وإمام نهضة، أعلام العرب ٥٣، القاهرة، د.ت.

(٣٣) صالح مجدي، ص٢٣، و٢٢٠.

(٣٤) حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، القاهرة، د.ت، ج٢، ص٢٢٥-٢٢٦.

(٣٥) حسن العطار، حاشية على شرح الخبيصي، القاهرة، د.ت، ص٢٥٨.

(٣٦) صالح مجدي، ص٢٥.

(٣٧) نفس المرجع، ص٢٩، و٣٩.

(٣٨) Hourani, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939, Oxford Univ. Press, 1962, p. 25.

(٣٩) الطهطاوي، تخليص الإبريز، ص١٨٩، ٣١٩، ٣٣٦.

(٤٠) صالح مجدي، ص٣٦؛ جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة، ص٣٢.

(٤١) Abu-Lughod, Ibrahim, Arab Rediscovery of Europe, Princeton Press, 1963, pp. 50–51.

(٤٢) Ibid., pp. 77–78.

(٤٣) Hourani, Albert, p. 71.

(٤٤) الطهطاوي: تخليص الإبريز، ص٢.

(٤٥) للمزيد من التفاصيل حول مدرسة الألسن راجع: أحمد عزت عبد الكريم، تاريخ التعليم في عصر محمد علي، ص٣١٩–٣٤٤.

(٤٦) المرجع السابق، ص٣٣٩؛ الشيال، المرجع السابق، ص١٤٧.

(٤٧) إبراهيم عبده، المرجع السابق، ص٣٤، ٤٨-٤٩.

(٤٨) أحمد عزت عبد الكريم، ص٥٨؛ Abu-Lughod, pp. 42-3.

(٤٩) الشيال، المرجع السابق، ١٤٢–١٤٤.

(٥٠) Hourani, Albert, op. cit., pp. 73-4.

(٥١) محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، القاهرة، ١٩٧٤م، ص٣٠.

(٥٢) Abu-Lughod, pp. 42–44.

(٥٣) محمود فهمي حجازي، المرجع السابق، ص٣١-٣٢.

(٥٤) Hourani, Albert, op. cit., p. 80.

الفصل الثاني

النظام السياسي الجديد

اهتم كلٌّ من فوكوزاوا والطهطاوي، في مجال الفكر السياسي، بإعادة النظر بالأفكار التقليدية التي تبرِّر سلطة الحاكم والحكومة، من أجل دفعِ عَجلة التقدم إلى الأمام، في عملية تكوين الدولة الحديثة. وبالنسبة لليابان كانت فكرة الميبون Meibun وما اتصل بها من الخضوع للسلطة حدَّدَت علاقة الحاكم بالمحكوم على نحوٍ مُناظرٍ لعلاقة الآباء بأطفالهم والزوج بزوجته في إطار التقاليد اليابانية المتوارَثة؛ ومن ثَم مارس الحكام سلطةً أبويةً مطلقةً على المحكومين.[1] وساد الاعتقاد بأن البشر غير متساوين في المنزلة، وأن المجتمع مجتمع هرميٌّ تراتبيٌّ بطبعه، وأنَّ تَساوِي الرءوس بين الناس ينتُج عنه الفوضى والاضطراب. وتضمَّن الإطار السياسي للكنفوشية فكرة تفويض السماء (Temmei) التي يستمدُّ منها الحاكم حقَّه المقدَّس في ممارسة الحكم ما دام يلتزم بمنظومة القواعد الخلقية، فإذا خرج عليها يفقد تلقائيًّا تفويضَ السماء الذي تمنحُه لسواه؛ ومن ثَم يفقد سلطته، ولكن في النموذج الياباني لم يكن هناك ما يبرِّر خلع الحاكم الظالم تطبيقًا لفكرة تفويض السماء، بل إن سلطة الحاكم امتدت لتطولَ مختلف مظاهر حياة المحكومين، لا حدود لها، مثلما كانت سلطة الأب على أبنائه لا تعرف حدودًا.[2]

وفي مصر وغيرها من البلاد الإسلامية كانت الشريعة تنظِّم علاقة الناس بعضهم ببعض، وكذلك علاقتهم بالله، واعتُبر المسلمون جميعًا — نظريًّا — سواسيةً في المجتمع، لهم نفس الحقوق، وعليهم نفس الواجبات، ولكن من الناحية الفعلية كان التمايز موجودًا بين الناس، كما كان لكل فرد موقعُه المحدَّد في الهرم الاجتماعي، واعتبر الحكام أنفسهم يستمدُّون حكمهم من إرادة الله، لا معقِّب عليهم إلا الله، ولا رقيب عليهم إلا ضمائرهم، والتزم الناس بطاعة الحكام مثل التزامهم بطاعة الله، وكانت هذه الطاعة — نظريًّا — ليست طاعة سلبية أو غير مشروطة؛ فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا طاعة

لحاكم إذا خرج عن حدود الشرع، غير أن الطاعة ما لبثَت أن أصبحَت حقًّا مطلقًا للحكام على المحكومين، واعتُبر الحاكم الظالم أفضل من شيوع الفوضى في المجتمع في حالة غيابه. ورغم أن الحاكم كان ملزمًا — نظريًّا — باستشارة أهل الرأي في المجتمع قبل اتخاذ قراره، وما أحاط بذلك من غموضٍ يتصل بكيفية ممارسة الشورى ومدى التزام الحاكم بها، فإن تطبيق هذا المبدأ لم يكن موضع الاعتبار، بل رأى المفكِّرون المسلمون أن وجود الحاكم ضروري لإقامة العدل، وعدَّه بعضُهم ظلَّ الله على الأرض، الذي يجب أن يخضع الناس له مهما صدر عنه.[٣]

ولمَّا كان ذلك الموروث السياسي التقليدي يقف حجَر عثرة أمام تطوُّر النظام السياسي في الدولة الحديثة، فقد وقع على عاتق رائدَي التنوير في اليابان ومصر فوكوزاوا والطهطاوي مراجعة ذلك الموروث الثقافي السياسي، لفتح الطريق أمام تطوُّر أداة الحكم في الدولة الحديثة.

فوكوزاوا يوكيتشي

فبالنسبة لليابان نجد العباراتِ الأولى في القسم الأول من كتاب فوكوزاوا «تشجيع التعليم» على النحو التالي: «لقد قيل إن السماء لا تخلقُ إنسانًا يعلو على غيره، أو إنسانًا أدنى من غيره؛ لأن ذلك يعني أن الناس عندما وُلدوا كانوا سواسيةً لا فرق بينهم في المنزلة.»[٤]

بتلك العبارات نأى فوكوزاوا بنفسه تمامًا عن جوهر الفكر السياسي التقليدي؛ فقد كانت هناك فجوةٌ كبيرة بين الأفكار التقليدية المتعلقة بالحكومة وتبرير سلطتها، وأخذ فوكوزاوا على عاتقه نشر الأفكار الخاصة بالمساواة، وأكَّد أن التفاوت في الثروات بين الناس إنما جاء نتيجة عملهم وليس بقرارٍ من السماء؛ لأن الثروة والقوة والعظمة كلها أمور تلعب دورًا فعالًا في تغيير أحوال الناس؛ ومن ثم يجب على الناس أن يحبوا بعضهم بعضًا، وأن يحترم بعضهم بعضًا؛ فمن حق كل إنسان أن يمارسَ واجباته وأن ينالَ ما يشتهيه ما دام ذلك لا يمسُّ حقوق الآخرين، ولتوضيح ذلك كتب فوكوزاوا: «إذا أمعنَّا النظر في التوازن بين العلاقات الإنسانية، فسنكتشف أن الناس جميعًا متساوون، قد يختلفون في المظهر ولكن المساواة إنما تكون في الحقوق، وقد تكون هناك اختلافات بين البشر من حيث المظاهر الخارجية، كالغِنى والفقر والقوة والضعف والذكاء والغباء، ومهما كانت أوجه الاختلاف بين الناس، كالاختلاف بين السُّحب في عَنان السماء والأوحال

في الأرض، فإن ذلك لا يبرِّر التمييز بين الناس في الحقوق؛ فهم فيها سواسية، وهي التي لا تعرف تفرقةً بين عظيم وحقير.»[٥]

وإلى جانب ذلك، أكَّد فوكوزاوا أن المظاهر الخارجية للثروة الوطنية والنفوذ لا تتحدَّد بقرار من السماء، بل تأتي نتاجًا لما يبذله الناس من جهد «إذا قام اليابانيون بالسعي سعيًا جادًّا لتحصيل العلم والمعرفة من أجل تحقيق استقلالهم الشخصي، وإثراء أمتهم وتقويتها، فلماذا نخشى الدول الغربية؟ إننا سنُحقق استقلالنا الوطني إذا نجحنا في تحقيق الاستقلال الشخصي لكل فردٍ ياباني، ولكن إذا كان أفرادُ الأمة لا يتمتَّعون بروح الاستقلال فإن حقَّ الأمة في الاستقلال لا يمكن أن يصبح حقيقةً واقعة.»[٦]

وبذلك عبَّر فوكوزاوا عن المبادئ الأساسية للعصر الحديث بعباراتٍ بسيطة، يستطيع كل قارئ أن يفهمها؛ فكيف يستطيع مَن لا يقدرون على الاعتماد على أنفسهم والاستقلال عن غيرهم أن يتمسَّكوا بحقهم بالاستقلال عن التبعية للأجانب؟[٧] «يجب أن تسود اليابانَ روحُ الاستقلال، إذا كان علينا أن ندافع عن بلادنا ضد التهديد الأجنبي، فعلى كل فردٍ أن يتحمل مسئوليته تجاه الأمة، بغض النظر عن وضعه أو مكانته، يجب علينا أن نتعامل مع التراب الوطني تعامُلَنا مع بيوتنا، وأن نضحِّي بأرواحنا وأموالنا من أجل الوطن، كذلك ما تُمليه علينا واجباتُنا الوطنية.»[٨]

ومن أجل تلك الأهداف الوطنية يجب أن يحرصَ الناس على استقلالهم الشخصي، وأن يساعدوا غيرهم على ذلك؛ فتحرير الإنسان وحصوله على نصيبه من أفراح الوطن وأتراحه أفضل كثيرًا من مبادرة الحكام الذين يُخضِعون الأغلبية لمشيئتهم، ويتحملون وحدهم أعباء الحكم.[٩]

ولم يمضِ وقتٌ كبير حتى قام عددٌ 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 والشعب.[١٠]

وحدث ذلك عندما حاول فوكوزاوا أن يطبِّق 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، وثانيتهما أن يتحدَ مع غيره من المواطنين في صيغةٍ من صيغ المشاركة يُقال لها الأمة للعمل على تطبيق قوانين الأمة. وحتى يواجه المواطنون مهمتهم الأولى بعقلية الضيوف، فإن عليهم

أن يحترموا قوانين البلاد، وألا ينسَوا مبادئ المساواة، فإذا كنتُ لا أريد أن يعتديَ أحدٌ على حقوقي فيجب ألَّا أمسَّ حقوق الآخرين، فإذا نظرنا إلى وضع المواطنين كسادة فإن ذلك لا يعني أن أبناء الأمة جميعًا قد أصبحوا حكامًا؛ لأن ذلك ما تنوء به كواهل الفرد، وما لا يستطيع أن يمارسه جميع الأفراد؛ ومن ثَم يركنون هذه المهمة إلى الحكومة التي تتعهَّد بخدمة الشعب، وبذلك يصبح الشعب هو السيد وهو الرئيس، وتُعَد الحكومة ممثلةً له، تدبِّر أمور الوطن لحسابه.»[١١]

كانت الفكرة القائلة بأن الحكومة قد جاءت نتيجةَ علاقةٍ تعاقدية مع الشعب تُعَد فكرةً ثورية؛ لأنها تقوم على افتراض أن حقوق السيادة للشعب — وحده — كما أن ذلك يعني أن تلك الحكومة يمكن تغييرها في أي وقت.[١٢] ولكن فوكوزاوا دعا إلى استمرار الحكومة، والقَبول بدرجةٍ معيَّنة من الخضوع لها، ونبذ المقاومةَ العنيفةَ الموجَّهة ضد الحكم الظالم، وبعد أن ناقَش الخيارات الثلاثة الممكنة ... الخضوع، والمقاومة المسلحة، والتضحية بالنفس من أجل تحقيق مبدأ العدالة، رأى أن الخيار الثالث هو الخيار الأفضل، وفي ذلك يقول: «إذا وقع ضغطٌ متزنٌ على الحكومة، فإن ذلك لن يُلحقَ الضرر بالإدارة الجيدة القائمة أو بالقانون، وبذلك ما لا يمكن إنجازه هذا العام يصبح هناك فرصةٌ لإنجازه في العام التالي، أضف إلى ذلك أن المقاومة المسلحة للحكومة قد تؤدِّي إلى تحطيم مائة شيء من أجل تحقيق هدفٍ واحد، ولكن المطالبة المتعلقة بالإصلاح تؤدِّي إلى إزاحة المساوئ جانبًا دون التسبُّب في المزيد من المشاكل، ولَمَّا كان الغرضُ من ذلك وضع نهاية لمظالم الحكم، فإن النقد يتوقف بمجرد عودة الحكومة إلى طريق الصواب، كما أن اللجوء إلى المقاومة المسلحة يؤدِّي إلى شيوع الغضب والعنف المضاد؛ فبدلًا من أن تُعيدَ الحكومة النظر في المساوئ تتمسك بموقفها ويزداد طغيانها. ولَمَّا كانت الحكومة الظالمة ورجالها من أبناء الأمة ذاتها، فإن حرص مواطنيهم على الدعوة إلى الحق في صورةٍ سلمية، واستعدادهم للتضحية بأرواحهم من أجل مبادئ العدالة، يؤديان إلى كسب رجال الحكم إلى جانبهم، وبمجرد أن يحدث ذلك فإنهم سوف يرجعون عن غيِّهم ويتخلَّصون من عنجهيتهم، ويُصلحون من شأن طريقتهم في الأداء.»[١٣]

هذا الاتجاه التوفيقي مع الحكومة لا صلة له بنظرية العقد الاجتماعي، ولكننا عندما نأخذ في اعتبارنا السياقَ والأوضاعَ التاريخية التي كُتبَت في ظلها تلك المقالات عام ١٨٧٤م، عندما كانت هناك دعوة لإقامة مجلسٍ نيابي تزعَّمَتْها حركة الحرية وحقوق الشعب، فإن الأفكار التي طرحها فوكوزاوا بدت وكأنها تراجعٌ تكتيكي عن نظرية العَقْد الاجتماعي،

تماشيًا مع الوضع السياسي الراهن عندئذٍ؛ فقد عالج بشيءٍ من التفصيل العلاقة بين الحكومة والشعب، واعتبر أن الخلاف حول نقاطٍ بعينها، وتفسير تلك النقاط، يُساهم في تدعيم النظام الاجتماعي، وإصلاح أحوال الحكومة، من خلال إصدار القوانين الوطنية،[١٤] ولكنه لم يلمسْ من قريبٍ أو بعيدٍ قضية الطريقة التي تكسب بها الحكومة ثقة الشعب، وتحصل من خلالها على تفويضه، والمجال الذي يدور حوله الجدل مع الحكومة (المجلس النيابي مثلًا) كما أنه لم يوضح الإطار القانوني الذي تلتزم به الحكومة فيما أسماه بالقوانين الوطنية (مثل الدستور الذي تقبل به الأمة) وبدلًا من ذلك ركَّز فوكوزاوا على فكرة الواجب التي تجعلُ التزامَ الناسِ بقوانين الدولة تحملُ قدرًا من التسامح نحو طغيان الحكم ما دام الناس ملتزمين بالدعوة إلى التعقل والمطالبة بالعدل.[١٥]

ورغم أن عددًا كبيرًا من الزعماء الرئيسيين لحركة الحرية وحقوق الشعب كانوا متأثرين بأفكار فوكوزاوا الخاصة بالمساواة الاجتماعية وبالعقد الاجتماعي، فإن فوكوزاوا أبدى نفورًا من الحركة بنفس الدرجة؛ ففي سلسلة المقالات التي نشرها بعنوان «الدايت الوطني والظروف التي أدت إلى قيامه» وصف دعاة الحرية وحقوق الشعب بأنهم مجموعةٌ من الانتهازيين الذين يتطلَّعون إلى الحصول على المناصب الحكومية، وقال في هذا الصدد: «إني مُضطَر أن أُعلنَ أن اليابان ما زالت تفتقر إلى حركةٍ حقيقيةٍ لحقوق الشعب، وأن ذلك الجدل المزعج الذي نسمعه من وقتٍ لآخر ليس إلا محاولاتٍ من جانب الساموراي العاطلين والمثقَّفين الذين أصابهم الإحباط بعدم توليهم مناصب بالحكومة، فأخذوا يسبِّبون لها الإزعاج بإثارة مشاكلَ مصطنَعة، وإنني أرى أن أولئك الناس لا حول لهم ولا قوة، ولا قِبل لهم بمواجهة الحكومة، وحتى لو لجَئوا إلى إثارة الشعب فإن حركتهم كالتراب تذروه الرياح.»[١٦]

وفي نفس تلك المجموعة من المقالات ذكَر فوكوزاوا أن الدايت لا يمكن أن يُقام تحت ضغط أناس من خارج الحكومة، ولكن رغبة رجال الحكومة هي التي أدت إلى قيامه؛ لأن الدايت لا يسبِّب ضررًا للأسرة الإمبراطورية؛ لأنها تختلف عن ملوك البلاد الأخرى؛ فقد خُلقوا ملوكًا قبل أن تُوجَد اليابان نفسها، وسوف يظلون كذلك إلى الأبد؛ فهم يتمتَّعون بالقداسة.[١٧]

ولكن هذا التقدير للبيت الإمبراطوري الذي عبَّر عنه فوكوزاوا كان له ما يبرِّره؛ فقد رأى في البيت الإمبراطوري رمزًا للأمة اليابانية وللشخصية القومية أمام العالم الخارجي، في ذلك يقول: «يجب أن يظل البيت الإمبراطوري رمزًا للأمة يوجِّه أرواح جنودهم في

الجيش والبحرية، ويحدِّد الغاية لتضحياتهم، ويعمل على رفع مستوى الأمة الأخلاقي، ويقود عملية التشجيع على التعليم، والاعتراف بالعلماء المتميزين لدعم استقلال التعليم، وتشجيع الفنون من أجل إثراء الحضارة.»[١٨]

ونخلُص من ذلك أن فوكوزاوا رأى في البيت الإمبراطوري الحارسَ الأمين للثقافة اليابانية عامة، الذي يجب أن يظل بمنأًى عن السياسة؛ ومن ثم يعكس بطريقةٍ غيرِ مباشرة وجهةَ النظر الليبرالية في السلطة.

وعلى كلٍّ، كان فوكوزاوا يعارض التعجُّل في إقامة المجلس النيابي أو الإطاحة بالحكومة الأوتوقراطية على يد حركة الحرية وحقوق الشعب، واعتبَر نظام مايجي حكمًا تقدميًّا، ودعا إلى إقامة نوعٍ من التوازن بين الحكومة والشعب.[١٩]

وأيقن فوكوزاوا أن إغفال أهمية تحقيق ذلك التوازن سوف يؤدي إلى إضعاف اليابان؛ لأن الناس قد اعتادوا الخضوع للحكومة، وافتقدوا روح الاستقلال؛ ومن ثم أخطَئوا كثيرًا في تقديرهم المبالَغ فيه لأهمية دَورهم في مقابل دَور الحكومة، وتصوَّروا أن الحكومة تحسن أداء الأشياء أكثر منهم، وأن عليهم أن يتركوا المسائل المهمة للحكومة لتتولى معالجتها. وعندما تشتعل فيهم الرغبة في أن يأخذوا الأمور في أيديهم، فإنهم يتصوَّرون أن عليهم أن يصبحوا حكامًا حتى يحقِّقوا ما يريدون، وقد يذهب العلماء المستقلُّون إلى حد مناقشة كل المسائل المتصلة بالتجارة والدين واللغة والتعليم ومختلف الأنشطة التي تدخل في مجال الشعب، ولكن اتخاذ الإجراءات بشأن تلك الأمور يجب أن يُترك للحكومة.[٢٠]

وذهب فوكوزاوا إلى أن مهام الحكومة يجب أن تقتصرَ على الأمور العسكرية، كالحرب والسلام، وإصدار القوانين التي تهدف إلى حفظ النظام في البلاد، وحماية مصالح الشعب، للحيلولة دون وقوع ما يُسيء إليهم، وقد تُصدِر أحيانًا القوانين التي تخدم مصالح الشعب، وتُزيح العقبات التي تقف في طريق تقدُّمه، ويؤدي رجال الحكومة واجباتهم شأنهم في ذلك شأن غيرهم من أبناء الشعب، ولكن ذلك لا يعني أنهم يجب أن يُعامَلُوا معاملةً خاصةً من الإجلال والتقدير، ما دامت تلك المعاملة لا يحظى بها غيرهم من أبناء الشعب، الذين يؤدُّون واجباتهم في مجالات عملهم، فليس هناك ما يلزم الناس أمام الحكومة سوى سدادهم للضرائب، في مقابل حفظ الحكومة للأمن والنظام.

ويترتَّب على ذلك أن يمارسَ الناسُ مختلفَ الأنشطة التي تقع خارج مجال الحكومة، كالتجارة والصناعة واستصلاح الأراضي والنقل والتعليم والنشر والصحافة، وغير ذلك

من ألوان النشاط التي لا تدخل في اختصاص الحكومة، وأنه من الضروري ألا تتداخلَ المجالات بعضها في بعض؛ مجال الحكومة، والمجالات الخاصة كالدين والتعليم والصناعة والزراعة والتجارة، كما أن الشعب لا بد أن ينأى بنفسه عن مجال الحكومة، فلا يعطي لنفسه حقَّ إصدار القوانين.

وبرَّر فوكوزاوا تلك الأفكار بأن التوازنَ الدقيقَ بين الحكومة والشعب سِرٌّ من أسرار التقدُّم الحضاري؛ فالأنشطة التي تقع في مجال الشعب لا بد أن تتزايد وتتنوع، وأن تكون مثارًا للجدل والتجربة والحيوية والمبادرة والتقدُّم، أما مجال الحكومة فيتمثل في عدم استخدام السلطة للحد من الحركة في مجال الشعب أو تبديد حيويته.[٢١]

وتماشيًا مع موقفه التوفيقي، وفكرة التوازن بين الحكومة والناس، ذهب فوكوزاوا إلى أن أُطر الحكومة سوف تتطور تدريجيًّا نحو تحقيق الانتقال من الأوتوقراطية إلى الديمقراطية، وفي ذلك يقول: «إن الدراسة الدقيقة للأمور السياسية سوف تبيِّن لنا أنه لا تُوجد قوة تحول دون تحول الأوتوقراطية إلى الحرية؛ فكما تجرى المياه من أعلى إلى أسفل فلا بد أن يحدث ما يغيِّر من مجراه، وتُشير الحقائق التي لا مراء فيها والاتجاهات التي طال أمدُها عبْر آلاف السنين، إلى أن الملكية تُفسِح الطريق للديمقراطية، والاستبداد يُفسِح الطريق لليبرالية.[٢٢]

ويرتبط بهذا الاتجاه التطوري عند فوكوزاوا أفكاره الخاصة بعلاقة اليابان بغيرها من الأمم؛ فقد دعا في البداية إلى فتح أبواب اليابان للتعامل مع الأجانب، ولكنه ما لبث أن أبدى مخاوفه من مخاطر العدوان الأجنبي. وذهب عام ١٨٧٦م إلى أن العلاقات بين الأمم لا تخضع لقاعدة المساواة التي تحكم العلاقات بين البشر؛ لأن الدول لا تفوِّت الفرصة التي تُتاح لها دون أن تحقِّق من ورائها مغنمًا على حساب غيرها؛ ومن ثم تصبح مجموعةٌ من المدافع أجدى نفعًا من مئات المجلَّدات في القانون الدولي. وفي العام التالي ذكَر أن الأمة لا ترقى فوق غيرها من الأمم لأن الحق في جانبها، وإنما يكون الحق في جانبها عندما تعلو على غيرها من الأمم، وأنه يصعُب تصديق أن القانون الدولي تخضع له جميع الأمم دون تمييزٍ إذا نظرنا إلى الطريقة التي تتعامل بها الدول الغربية مع البلاد الشرقية. وابتداءً من عام ١٨٨٢م وحتى نهاية الحرب الصينية اليابانية ركَّز فوكوزاوا جهودَه على إقناع الشعب بأهمية قوة الدولة.[٢٣]

وإذا كان موقف فوكوزاوا السلبي من حركة الحرية وحقوق الشعب لصالح تقوية الدولة في تلك الفترة يبدو موقفًا غريبًا، فإن السياسة التي رأى أن تتبعها اليابان تجاه

الدول الآسيوية الأخرى كانت إمبرياليةً خالصة؛ فدعا إلى ضرورة أن تتحد البلاد الآسيوية معًا لمقاومة الغرب، ولَّما كانت اليابان هي الدولة الوحيدة القادرة على قيادة بلاد الشرق الأقصى، فإن على اليابان أن تبسُط جناحَها على البلاد الآسيوية الأخرى لتحميها من الغرب. وفي عام ١٨٨٥م نشر فوكوزاوا مقالًا بعنوان «افتراق السبل مع آسيا» طالب فيه بضرورة أن تنأى اليابان بنفسها عن أصدقاء السوء في آسيا، وأن السياسة اليابانية يجب ألا تُضيع الوقتَ في انتظار نهوض البلاد المجاورة لها لتشترك معها في تنمية آسيا، وأنه يجبُ عليها أن تنالَ نصيبَها من تلك البلاد، شأنها في ذلك شأن الدول الغربية المتحضرة، وأنه ليس لزامًا عليها أن تقدِّم اعترافًا قانونيًّا بالصين وكوريا لمجرد كونهم بلادًا مجاورة، بل يجب أن تعاملَهم مثلما يعاملهم الغرب؛ لأن الصحبة السيئة تجلب السمعة السيئة؛ ولذلك يجب على اليابان أن تنأى بنفسها عن أصدقاء السوء في شرق آسيا.[٢٤]

وبعبارةٍ أخرى، فإن فوكوزاوا غيَّر من آرائه ليبرِّر حركة التوسُّع الخارجي على حساب الجيران بأن اليابان «المتحضرة» عليها أن تعمل على تحضير جيرانها المتبربرين في شرق آسيا. وبعد ذلك بعشر سنوات نجحت اليابان في إلحاق الهزيمة بالصين، فامتلأ فوكوزاوا بالبهجة والسرور، وكتب يبشِّر مواطنيه بأن نظام مايجي قد حقَّق أهدافه، وأن ذلك النصر كان نصرًا للحضارة اليابانية.[٢٥]

ورغم أن فوكوزاوا لم يشغل أيَّ منصبٍ حكومي طوالَ حياته، فقد لعب دورًا هامًّا في تدعيم نظام مايجي من خلال تبريره لسياسة الحكومة، ولكنه انفرد بين غيره من رجال العصر بالدعوة إلى الاستقلال الوطني، والاعتماد على الذات، واحترام النفس، وتنقية الموروث الثقافي، ورفض القيم التي تدعم استبداد الحكم على حساب الشعب.[٢٦]

رفاعة الطهطاوي

ربما كانت أكثر مظاهر التنظيم السياسي أهميةً عند فوكوزاوا والطهطاوي هو المبدأ الأوروبي الخاص بسيادة القانون وارتكان الحكم إليه. وفي حالة الطهطاوي نجده يلاحظ أن السمات المتميزة للحكومة الأوروبية هي دستوريتها، بغض النظر عن نوع نظام الحكم. ولاحظ أيضًا وجود فصلٍ واضحٍ بين مختلف فروع السلطة تطبيقًا لمبدأ الفصل بين السلطات.

وحتى يبيِّن النظام السياسي الأوروبي بإيضاحٍ ترجَم الطهطاوي الدستورَ الفرنسي، وأضاف إليه شروحًا لمعانيه وطرق تطبيقه، فكانت تلك هي المرة الأولى التي يُنشر فيها

مثل هذا النص باللغة العربية، كما كانت المرة الأولى التي يتعرَّف فيها القُراء العرب على طريقة عمل النظام السياسي في الغرب. ولَمَّا كانت تلك الوثيقة غريبةً في محتواها على الثقافة العربية، فقد وجد الطهطاوي نفسه مضطرًّا إلى إضافة الكثير من الشروح والتعليقات.[٢٧]

ومن خلال ترجمته للدستور تناول عدة أفكار كانت مجهولةً بالنسبة للثقافة العربية. ومن ذلك مثلًا الحريات الأساسية التي نصَّ عليها الدستور الفرنسي، وقام الطهطاوي بشرحها على النحو التالي: «الفرنساوية مستَوون في الأحكام على اختلافهم في العظم والمنصب والشرف والغِنى؛ فإن هذه مزايا لا نفع لها إلا في الاجتماع الإنساني والتحضر فقط لا في الشريعة؛ لذلك كان جميعهم يُقبل في المناصب العسكرية والبلدية، كما أنه يُعين الدولة من ماله على قَدْر حاله، وقد ضمنَت الشريعة لكل إنسان التمتع بحريته الشخصية حتى لا يمكن القبض على إنسان إلا في الصور المذكورة في كُتب الأحكام …

ومن الأشياء التي ترتَّبَت على الحرية عند الفرنساوية أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة، ويُعاقَب كلُّ من تعرَّض لعابدٍ في عبادته، ولا يجوز وقف شيء على الكنائس أو إهداء شيء لها إلا بإذنٍ صريحٍ من الدولة، وكل فرنساوي له أن يُبديَ رأيه في مادة السياسات أو في مادة الأديان بشرط ألا يُخِلَّ بالانتظام المذكور في كتب الأحكام، كل الأملاك على الإطلاق حُرمٌ لا تُهتك؛ فلا يُكره إنسانٌ أبدًا على إعطاء ملكه إلا لمصلحةٍ عامة، بشرط أخذِه قبل التخلية قيمتَه، والمحكمة هي التي تحكُم بذلك.»[٢٨]

لقد كانت بعضُ الأفكار الأساسية في النظام السياسي الفرنسي لا تبدو غريبةً على الطهطاوي الذي شبَّ على الفكر السياسي الإسلامي، من حيث تحقيق الفرد لذاته في إطار الجماعة، واتخاذ مبدأ العدل أداةً لتحقيق الصالح العام، والتزام الحكم بتوفير أسباب الحياة للناس، ولكن كانت هناك أفكارٌ جديدة أخرى نستطيع أن نلمسَ تأثيرها في كتابات الطهطاوي، منها أنه يجب على الناس أن يشاركوا مشاركةً فعالةً في الحكم، وأنه يجب أن يُعدُّوا لذلك، وأن القوانين يجب أن تتغيَّر بتغيُّر الظروف؛ لأن ما يصلح منه في زمانٍ ومكانٍ معين قد لا يصلح في غيرهما. ونجده أيضًا يستمدُّ فكرته عن الأمة من أفكار مونتسكيو، الذي أكد أهمية الأحوال الجغرافية في صياغة القوانين، وذلك يعني أن المجتمع يحدُّه موقعٌ جغرافيٌّ معيَّن، وأنه يأتي نتاج العيش في مكانٍ واحد، وأن قيام وسقوط الدول مردُّه إلى أسبابٍ بعينها يمكن أن نجدها في روح الأمة، وأن حب الوطن يمثل ركيزة كل الفضائل السياسية والعكس بالعكس، ولم تكُن تلك أفكارًا مجردة يطرحها الطهطاوي،

بل كانت تعبِّر عن يقينه لأهميتها واقتناعه بها؛ فهو عندما يصفُ تجربتَه في باريس نجده يركِّز على ما يرى فيه النفع لبلاده.[٢٩]

ولم تكن أفكار الطهطاوي في المجتمع وفي الدولة مجرد عرضٍ جديد للنظرية التقليدية، ولا مجرد انعكاسٍ للأفكار التي اكتسبها في باريس. ورغم اتباعِه في طرحِ تلك الأفكارِ الطريقةَ التقليدية، مستشهدًا في إثبات كل مسألة بالمأثور عن النبي والصحابة، وينظر إلى السلطة السياسية من خلال التفكير الإسلامي التقليدي، نجدُه يتوسع في بعض النواحي توسعًا كبيرًا، وخاصة في النقاط التي أثارها، وفي دلالة التطورات التي شاهدها في فرنسا.[٣٠]

ولم تكن فكرة الطهطاوي عن الدولة، بالرغم مما شاهدَه في باريس، فكرةَ ليبراليِّي القرنِ التاسعَ عشر، بل كانت الفكرة الإسلامية المأثورة؛ فهو يحاول النظر في الأسس النظرية للفكر السياسي الأوروبي في ضوء الإسلام، فيرى أن الحكومة ضروريةٌ للمجتمع لا حياة له بدونها: «فالملِك كالروح والرعية كالجسد، ولا قوامَ للجسد إلا بروحه.» فهو يرسمُ لنا تصوُّره لركنَي الدولة، وضرورة وجود «القوة الحاكمة» ضمانًا للاستقرار ولانتظام العلاقات بين أفراد «القوة المحكومة»، فإذا كانت القوة الحاكمة «جالبة للمصالح دارئة للمفاسد»، فإن القوة المحكومة هي «القوة الأهلية المحرِزة لكمال الحرية المتمتِّعة بالمنافع العمومية، فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوده، وتحصيل سعادته دنيا وأخرى»؛ فهو هنا يعتبر الحكومة والناس طرفَين يقوم عليهما المجتمع، لكلٍّ وظائفه ومجاله؛ فليس الناسُ ملكًا للحكومة، ولكنهم أحرارٌ لهم حق التمتع بخيرات بلادهم.[٣١]

أما الفكرة القائلة بأن الحكم يجب أن يكون في يد «الشعب»، فلم تكن غائبة عن ذهنه بحكم قراءاته المختلفة في الفكر السياسي الغربي، وتجربته الشخصية في باريس؛ فقد شاهد ثورة ١٨٣٠م، ووصفها وصفًا مطولًا في «تخليص الإبريز». غير أن الفكرة — في نظره — لا تتلاءم مع ظروف مصر التي كان يحكُمها حاكمٌ أوتوقراطي مسلم، ولم يكن هناك أمل في الإصلاح إلا إذا قام الحاكم الأوتوقراطي باستخدام سلطته استخدامًا رشيدًا.[٣٢]

وإذا كان الطهطاوي قد قَبِل بسلطة الحاكم الفرد، إلا أنه كان حريصًا على إبراز الحدود على تلك السلطة التي تفرضُها الشريعة التي تعلو فوق الحاكم نفسه، كما تفرضُها القواعد الخُلُقية، 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 حملَها فردٌ واحد؛ ولذلك وجب على الحاكم أن يفوِّض سلطاته للمجالس التي تُقام لهذا الغرض وللمحاكم؛ فرغم ما للحاكم من امتيازاتٍ تقع على كاهله واجباتٌ نحو رعاياه، غير أنه يتولى الحكم بإرادة الله، ويُعد مسئولًا أمامه سبحانه وتعالى عن أعماله، غير أنه يجبُ أن يستعينَ بالعلماء الذين يقدِّمون له المشورة، وهو هنا يوسِّع مفهوم «العلماء» فلا يجعله مقصورًا على علماء الدين، بل يشمل العلماء في مختلف مجالات المعرفة.[٣٣]

ويذهب الطهطاوي إلى أن العلاقة بين الحاكم والرعية تقوم على الحقوق والواجبات؛ فللحاكم على الناس حق الطاعة، غير أنه يجب في مقابل ذلك أن يؤدِّيَ واجباته تجاههم؛ ومن ثَم وجَب على الرعايا أن يعرفوا الشريعة حق المعرفة لحماية حقوقهم، كما عليهم أن يعرفوا القوانين المدنية والإجراءات الحكومية. أما واجبُ الحكومة فيتمثل في إقامة العدل وتحقيق المساواة والحرية وحماية أرواح الناس وممتلكاتهم وفقًا للشريعة، ويجب على الحاكم الخضوع لأحكام الشريعة في كل ما اتصل بشئون الناس.[٣٤]

وبالإضافة إلى ما للناس من حقوقٍ تجاه الحكومة ذكَر الطهطاوي نوعًا آخر من الحقوق التي للشعب سماها «الحقوق المدنية» ويقصد بها «حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض ... (وهي ثمرة التعاهُد بينهم) لحفظ أملاكهم وأموالهم ومنافعهم ونفوسهم وأعراضهم وما لهم وما عليهم محافَظةً ومدافَعة ...» وقد أوضح الطهطاوي مفهوم الحقوق المدنية بالعبارة التالية: «هي حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة، بعضهم على بعض؛ فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلَّفة من أهالي المملكة تضامنَت وتواطأَت على أداء حقوق بعضهم لبعض، وأن كل فرد من أفرادهم ضَمِن للباقين أن يساعدهم على فعلهم كل شيء لا يخالف شريعة البلاد، وألا يعارضوه، وأن ينكروا جميعًا مَن يعارضه في إجراء حريته، بشرط ألا يتعدى حدود الأحكام» فالحقوق المدنية — عنده — تُوجَد في إطار التضامن الاجتماعي بين المواطنين؛ ومن ثَم وجب عليهم جميعًا المحافظة عليها، باعتبارها نوعًا من التعاقد بين المواطنين قامت على أساسه الدولة.[٣٥]

وفي إطار توضيحه للحقوق المدنية أيضًا أبرزَ الطهطاوي فكرة حكومة البلدية. ولمَّا كانت تلك الفكرة غريبةً على الثقافة الإسلامية، فقد قدَّم الطهطاوي لها باستعراض تاريخ ذلك النوع من الإدارة في أوروبا، بل كان أول من أدخل مصطلح «البلدية» و«البلديات» في اللغة العربية، ثم ينطلق من التعريف بتاريخ تلك الظاهرة السياسية، فيروِّج للرابطة الوثيقة بين الحقوق المدنية والحقوق البلدية، ويؤكِّد حقَّ كل مدينة داخل الدولة في إدارة

أمورها بنفسها، فيما اتصل بالمرافق والمدارس والمستشفيات والمؤسَّسات الخيرية وجباية الضرائب، وغيرها من شئونٍ محلية، في إطار القانون الذي ينظم أمور الدولة ككل.[٣٦]

وتعكس فكرة الحكم الذاتي، ممثلًا في إدارة البلديات، الاتجاه التوفيقي في الفكر السياسي عند الطهطاوي؛ فرغم تأكيده لأهمية تركيز السلطة في يد الحاكم الفرد، وفي المؤسسات المركزية للدولة، يطرح فكرة الحكم الذاتي في صورة البلديات؛ مما يعني أن الطهطاوي كان يأمل في التطور التدريجي للحكم الأوتوقراطي، من خلال اتساع نطاق البلديات، بما تمثِّله من ليبرالية، ومما يدعم هذا الرأي ما تكشفُ عنه المفاهيم التي طرحها لأفكار المساواة والحرية.

فعن المساواة يقول الطهطاوي إن الناس جميعًا سواءٌ بحكم الطبيعة، ولكن إذا نظرنا إلى ذلك نظرةً فاحصة، نجدهم يختلفون في القوة البدنية والقدرات العقلية والثروة، غير أن الناس سواءٌ أمام القانون بغَض النظر عن تفاوت درجاتهم الاجتماعية، وهم شركاء في الواجبات التي عليهم القيام بها نحو وطنهم؛ فيعني ذلك أن الطهطاوي يُعلي من شأن المساواة القانونية، ويعتبرها حقًّا طبيعيًّا للناس وليس منحة من الدولة.[٣٧]

وإذا كانت المساواة تمثِّل حجر الزاوية في الحقوق المدنية للأمم المتحضرة، فإن الحرية تُعد جوهر الحقوق المدنية في تلك الأمم، وتعبِّر عن بلوغها درجة الاستقلال. ويعني الطهطاوي بالحرية حقَّ المواطنين في التنقل وفي العمل ما دام ذلك لا يتعارض مع حرية الآخرين، وأنه يجب عدم وضع القيود التي تحدُّ من حرية الناس، وتقضي بتعرُّضهم للنفي أو غيره من العقوبات، إلا في إطار القانون وبحكم القضاء، وتضمَّن مفهوم الحرية عنده أيضًا حقَّ المواطن في التصرُّف في ثروته، وفي التعبير عن آرائه في حدود القانون.[٣٨]

وقد ميَّز الطهطاوي بين خمسة أنواعٍ من الحرية؛ الحرية الطبيعية، وحرية التصرف والسلوك، والحرية الدينية، والحرية المدنية، والحرية السياسية. أما الحرية الطبيعية، فتتمثل في حق المواطن في إشباع حاجاته الجسدية والبيولوجية، وحرية السلوك تتعلق بالعادات والأخلاق التي تتصل بحياة الأفراد. والحرية الدينية تتمثل في حرية الاعتقاد والرأي واعتناق المذاهب بما في ذلك الأفكار السياسية، أما الحرية المدنية فتتصل بحقوق المواطنين بعضهم تجاه بعض وتتضمَّن الالتزام بعدم المساس بحرية الغير. وفيما يتعلق بالحرية السياسية فقد اعتَبرها الطهطاوي من خصائص الدولة، التي عليها أن تحميَ الملكية الخاصة وتضمنَ للمواطنين حريتهم، ورأى أن الضرائب والتجنيد العسكري اللذَين تفرضُهما الدولة نوعٌ من الواجبات، ولا تشكِّل قيدًا على حرية المواطنين.[٣٩]

وحرَص الطهطاوي على أن يجعل تلك الأفكار التي طرحها لأول مرة على القارئ العربي مستساغةً عنده، فأكَّد أنه لا يُوجد فرقٌ كبير بين مبادئ الشريعة الإسلامية ومبادئ «القانون الطبيعي» الذي يرتكز إليه التشريع في أوروبا الحديثة؛ مما يعني إمكانية تفسير الشريعة الإسلامية تفسيرًا يتفق مع حاجات العصر، وفي تبريره لذلك أبرزَ القاعدة الفقهية التي تذهبُ إلى أنه يجوز للمؤمن أن يقبلَ بتفسيرٍ لنصٍّ شرعيٍّ مستمد من مذهبٍ آخر غير مذهبه اعتمادًا على مبدأ المصلحة. ويستطرد الطهطاوي ليقرِّر أن من واجب العلماء تفسير الشريعة على ضوء المصلحة التي تغيَّرت نتيجة الحاجات التي استُحدثَت، وحتى يتم ذلك على أكمل وجه، فإن عليهم أن يتعرَّفوا على العالم الحديث، وأن يدرُسوا العلوم العقلية التي كان لها شأنٌ كبير في الحضارة الإسلامية من قبلُ.[٤٠]

وعندما أكَّد الطهطاوي ضرورةَ تعرُّف العلماء على العلوم الحديثة، وتبصُّر المواطنين بحقوقهم السياسية، فإنه كان يشير بذلك إلى أن طبيعة المجتمع ومهام الحكومة اختلفَتا عما كانا عليه من قبلُ، 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 الطهطاوي فكرة التغير الجديدة كمبدأ للحياة الاجتماعية، وفكرة الحكومة باعتبارها أداةً ضروريةً للتغيير؛ فقد ذهب الطهطاوي إلى أن للمجتمع غرضَين؛ أولهما الخضوع لإرادة الله، وثانيهما تحقيق الرفاهية في الدنيا، وهذا الرأي ليس فيه جديدٌ سوى المعنى الذي أعطاه الطهطاوي للرفاهية؛ فهي عنده تعني التقدم على النحو الذي بلغَتْه أوروبا في القرنِ التاسعَ عشر. وعلى ذلك قامت الرفاهية على أساسَين؛ أولهما روحي يتعلق بالدين وبالفضائل الإنسانية، وثانيهما مادي يتعلق بالنشاط الاقتصادي الذي يخلُق الثروة، ويؤدِّي إلى تحسين أحوال الناس جميعًا.[٤١]

وكان الطهطاوي أول مفكرٍ عربي يصوغ مصطلح «الوطن» ويستخلصه من إطار الموروث التاريخي لمفهوم الأمة الإسلامية، ليضعَ بذلك بذرةَ الوعي القومي في مصر. وكانت صياغة هذا المصطلح بمثابة علامة على تجاوز المفهوم الإسلامي التقليدي للأمة، الذي ينحصرُ فيمن يدينون بالإسلام، ولا يرتبط بوطنٍ محدَّد، وهو المفهوم الذي كان شائعًا — ولا يزال — في مصر وغيرها من البلاد الإسلامية، حتى بدأ مفهوم «القومية» يفدُ بعدَ منتصف القرن، في إطار التأثر بالفكر الغربي، وتحدَّد مفهوم الوطن عند الطهطاوي بإطارٍ جغرافي يقوم على رابطةٍ وثيقة بين المكان والإنسان.

ويَرِد مصطلح «الوطن» كثيرًا عند الطهطاوي في «مناهج الألباب»، وفي «المرشد الأمين»، كما يتردد مفهوم «الوطنية» في الكتابَين، وعندما استخدم الطهطاوي مصطلح

«الوطن»، فإنه كان يتخذ طابعًا عاطفيًّا، وعبَّر مفهوم الوطنية عن الانتماء لوطنٍ محدَّد، وبذلك صاغ الطهطاوي — لأول مرة في الثقافة العربية — هذا المفهوم الذي شكَّل حجَر الزاوية في بناء الفكرة القومية في الربع الأخير من القرنِ التاسعَ عشر.[٤٢]

وعندما طرح الطهطاوي فكرة الوطن والوطنية اتخذ في ذلك مدخلًا تقليديًّا؛ فيبدأ بالحديث الشريف «المسلم أخو المسلم ...» ثم يُضيف إليه أن كل ما يربط المؤمن بأخيه المؤمن يربطُ بين مَن يقيمون في الوطن الواحد ويشتركون في الحقوق المدنية؛ فالوطنية نوعٌ من الأُخوَّة يسمو على الأُخوَّة في الدين؛ فهناك التزامٌ أخلاقي يربط بين مَن يشتركون في وطنٍ واحد يجعلهم يعملون على تنظيم شئونه، وصون كرامته، وتحقيق رفعته، وإنماء ثرواته.[٤٣]

وفي «المرشد الأمين» قدَّم الطهطاوي تعريفًا للأمة بعُد به كثيرًا عن المفهوم الإسلامي التقليدي؛ فلم يجعل الدين من بين الأسس التي يجب أن تقوم عليها الأمة، وذكَر أن الأمة تُناظِر العِرق؛ فهم جماعة من الناس يعيشون معًا في بلدٍ واحد ويتحدثون لغةً واحدة ويشتركون معًا في العادات والتقاليد والأخلاق، ويخضعون لحكومةٍ واحدة وقانونٍ واحد، وأن مثل تلك الأمة يجب أن تتحلى بالشجاعة والرزانة، وتتطلع إلى الرفعة والمجد وتقدير قيمة الاستقلال، وتحترم الأَكْفاء من حُكامها وتخضع للقانون. بينما يُعَد الوطن بيتًا لتلك العائلة؛ ومن ثَم وجب عليهم التضامن؛ إذ يجب على الأمة أن تتحد لا أن تتفرقَ صفوفها وتتناقضَ أفكارها؛ لأن ذلك قد يؤدي إلى النزاع، والمواطنون يمثلون عائلةً واحدة. والبغضاء تُعرِّض سلامة البلاد للخطر.[٤٤]

وبهذا المفهوم الجديد للأمة وضع الطهطاوي إطارًا لما أصبح فيما بعدُ الفكرة القومية في العالم العربي، ولكن عندما تحدَّث عن الوطنية لم يكن يقصدُ بذلك الشعورَ الذي يجمع بين المتحدِّثين بالعربية، ولكنه قصد به شعورَ المصريين بالانتماء إلى بلادهم؛ فمصر عنده كانت تمثِّل وطنًا متميزًا ممتدًّا في أعماق التاريخ، واعتبَر مصر الحديثة وريثةً لمصر الفرعونية، وخلبَت أمجادُ مصر القديمة لُبَّه، حتى إنه كتب قصيدةً في مدح الفراعنة. ولم تكن مصر القديمة موضع الفخر عنده فحسب، بل كانت تعني استمرارًا للعناصر الحضارية والاجتماعية والخُلُقية والرخاء الاقتصادي الذي يجب أن تسعى مصر الحديثة إلى تحقيقه. وذهب الطهطاوي إلى أن مصر فقدَت مجدها القديم بسبب خضوعها للحكم الأجنبي.[٤٥]

غير أن الطهطاوي حاول أن يوفِّق بين مصر الوطن والأمة الإسلامية، عندما ذكر أن مصر جزءٌ من الأمة الإسلامية، ولكنه أضاف أنها كانت تمثِّل أمةً قائمةً بذاتها في الأزمنة

القديمة والحديثة على السواء؛ ولذلك كانت لها مكانةٌ فريدة في التاريخ. ورغم أنه كان من الصعوبة على الطهطاوي أن يطرحَ المفهومَ العلماني للأمة بحكم ثقافته وظروف المرحلة التاريخية، فإن موقفه من المكوِّن غير الإسلامي للأمة يستوقف النظر؛[٤٦] فقد ذهب إلى أن كلَّ من يعيشون على أرض مصر يكونون أمة تشترك في نفس الحقوق والواجبات دون تمييز، ولَّما كانوا سواء أمام القانون فعليهم أن يتحدوا معًا لمواجهة أعداء الوطن. وأضاف إلى ذلك أن العلاقة بين المواطنين والمجتمع علاقةٌ عضوية كالجسد الواحد؛ فالمواطن الذي يحب وطنه يجب أن يضحِّي بكل شيء من أجله؛ ماله، وحياته، وأن يدفع عن وطنه العدوان. ويجب عليه أن يتحلَّى بالأمانة والحرص، وأن يكون خيِّرًا في تعامله مع إخوانه في الوطن، وأن يعمل من أجل المصلحة العامة لبلاده.[٤٧]

ودعا الطهطاوي في «مناهج الألباب» إلى التسامح الديني، وأكد حقوق الأقباط واليهود بالخضوع لشريعتهم فيما اتصل بالأحوال الشخصية، وإن كان قد بدأ طرح الفكرة من منطلق المفهوم الإسلامي لأهل الذمة، ولكنه لم ينكر على غير المسلمين حقوقهم في المساواة بينهم وبين غيرهم من المواطنين. وبذلك حاول أن يضمِّن فكرة المساواة في الحقوق لجميع المواطنين الإطار التقليدي لمفهوم أهل الذمة.

كانت الوطنية عند الطهطاوي تمثِّل شعورًا شخصيًّا دافقًا وليست مجرد مفهومٍ مستخلَص من مبادئ الفكر السياسي، فصاغ مجموعةَ قصائدَ شعرية عُرفت بـ «الوطنيات» مزَج فيها بين مدح الأسرة الحاكمة والتفاخر بمصر القديمة والجيش المصري الحديث. وأشاد بالسياسات التوسعية التي مارسَتْها مصر وخاصةً في السودان، واعتبَر أن مصر قد احتلَّت بذلك مكانها بين أمم أوروبا المتحضِّرة. وانتقد أهلَ الجنوب في السودان وعدَّهم مثلًا للتخلف، وبرَّر التوسُّع المصري هناك بأن أهالي تلك البلاد يعيشون في مساحةٍ كبيرةٍ من الأرض تكفي لإعاشة عشرة ملايين نسمة، بينما لا يزيد تعدادُهم على المليون، وبذلك وضع الطهطاوي نفسه في مصافِّ دعاة الاستعمار الأوروبيين بتبنِّيه لتلك المقولة.[٤٨]

ومن اللافت للنظر أن الطهطاوي لم يكن مُدرِكًا لخطورة التوسع الغربي في الوطن العربي؛ فقد اعتبَر أوروبا مصدر المعرفة والابتكارات الحضارية الحديثة وليست مصدرًا للعدوان، وأبدى موقفًا متسامحًا تجاه الأوروبيين الذين وفَدوا إلى مصر واستقرُّوا فيها، واعتبرهم شركاء في الحقوق مع المصريين، ما داموا يساهمون في الحياة الاقتصادية للبلاد. ولم يتناول الطهطاوي في كتاباته، من قريبٍ أو بعيد، قضيةَ الاستثمارات الأجنبية التي سيطرَت على الاقتصاد المصري في النصف الثاني من القرنِ التاسعَ عشر، كما تجاهَل

الإشارة إلى الامتيازات الأجنبية وغيرها من مظاهر التغلغل الأجنبي في مصر، الذي أدى في نهاية الأمر إلى وقوع مصر تحت الاحتلال البريطاني عام ١٨٨٢م، بعد وفاة الطهطاوي بتسع سنوات فقط.

وعلى النقيض من ذلك نجد الطهطاوي يتحدث عن التوسع الاستعماري في آسيا وأفريقيا وأمريكا باعتباره مثالًا لتعاظم قدرة الغرب، وقد جاء ذلك في موضعَين من «مناهج الألباب» قال في أحدهما إن بريطانيا أدركَت أن السبيل لثروة الأمة يكمُن في ازدهار التجارة والصناعة، وأنهما يجب ألا يخضعا للقيود حتى يتم التوسع في الواردات والصادرات، وتحقيق أكبر قدْرٍ من الأرباح؛ ومن ثم تجني الأمة الثراء، وأن بريطانيا غزت بلادًا كثيرة لتحقيق هذا الهدف، مثل الهند وأمريكا وغيرهما من البلاد، وأن الهدف الرئيسي لبريطانيا هو تنمية الصناعة والتجارة لصالح شعبها وكذلك شعوب البلاد الأخرى، وأن الدول الأوروبية الأخرى، كإسبانيا والبرتغال وفرنسا وهولندا، حذَت حذو بريطانيا.[٤٩]

وفي الإشارة الثانية أشاد بغزو بريطانيا للهند باعتباره نموذجًا لتحقيق البلاد (بريطانيا) للثراء؛ فقال إن حماسَ تلك الأمم ينصرف إلى بذل أقصى الجهود والعمل المتصل لمواجهة كل خصومها من أجل تحقيق المجد والثراء والعظمة.[٥٠]

وبذلك كان الطهطاوي غافلًا تمامًا عن أن وطنه الذي يفتخر به كان يُعد بإيقاعٍ سريع ليلحقَ بمصير الهند، ويبدو أن ارتباطه الوثيق بالسلطة في عهدَي محمد علي وإسماعيل، وحرصه على تبرير سياستهما التوسعية، قد جرَّاه إلى الوقوع في هذا المأزق لتبرير التوسع الاستعماري على وجه الإطلاق.

وهكذا رأينا كيف واجه فوكوزاوا والطهطاوي مهمة وضع الإطار السياسي الجديد الذي اقتضَتْه ظروف بلدَيْهما اليابان ومصر في مرحلة التحول إلى الدولة الحديثة، ولكنْ كلٌّ منهما استقى فكره من واقع ظروف مجتمعه، وصاغ إطار فكره السياسي على ضوء تلك الظروف والمعطيات الاجتماعية والثقافية الموروثة والمكتسَبة في بلده، ولكنهما تشابَهَا نسبيًّا في التعامل النقدي مع الموروث الثقافي، ومحاولة المواءمة بينه وبين ما اكتسَبا من فكر الغرب، كما اتفَقا على ضرورة أن تكون سيادة القانون هي المبدأ الأساسي للحكومة الحديثة بقَدْر اتفاقهما على الحقوق الأساسية للناس، وخاصةً حقهم في الحرية والمساواة، ولكن فوكوزاوا قوَّض دعائم الموروث الثقافي من الفكر الصيني القديم بينما حاول الطهطاوي أن يسترجعَ الأفكار الإسلامية السياسية ليوظِّفها في صياغة وتقديم الأفكار الخاصة بالمساواة والحقوق المدنية والتضامن والتزام الحكومة بالقانون، وبذلك مزَج بين

الموروث الثقافي الإسلامي والفكر السياسي الحديث. وإذا كانت الأفكار السياسية لفوكوزاوا قد أهملَت تمامًا تراثَ الثقافة السياسية اليابانية التقليدية، فإن أفكار الطهطاوي اتخذَت طابعًا إصلاحيًّا حاول من خلاله توظيفَ الموروث الثقافي لتمرير الأفكار الجديدة. ورغم أن المفكرَين كانا متأثرَين بالليبرالية بحكم دراستهما للفكر السياسي الأوروبي الذي برز في القرنَين الثامنَ عشر والتاسعَ عشر، فإنهما اتَّسما بالبراجماتية، فأيَّدَا النظام الأوتوقراطي في بلدَيْهما، ولكن على حين كان موقف الطهطاوي متسقًا مع خطِّه الفكري، اتَّسم موقف فوكوزاوا بالتناقض مع العقد الاجتماعي كأساسٍ للعلاقة بين الناس والسلطة. غير أن فوكوزاوا كان واعيًا تمامًا لسياسات الغرب العدوانية، حريصًا على تأكيد مبدأ الاستقلال كهدف لليابان، واعتبَر أن تحقيقه إنما يتم من خلال تحقيق الاستقلال الفردي والاعتماد على الذات، بينما نجد الطهطاوي يكاد يُغفل فكرة الاستقلال، ولم يَعِ الطابع العدواني للغرب.

وأخيرًا نجد المفكرَين يتخذان موقفًا مختلفًا من فكرة مشاركة العلماء في الحكم؛ فبينما رأى فوكوزاوا أنه من الضروري أن يعمل العلماء ذوو الثقافة الغربية مستقلِّين عن الحكومة، ويتولَّوا توجيه مجتمعهم، كان الطهطاوي عالمًا يجمع بين الثقافتَين الإسلامية والغربية، ويعمل في خدمة الحاكم؛ ومن ثَم وقع على عاتقه تبرير سياسته، واضطُر أحيانًا إلى التحايل لتمرير أفكاره. وهذا الخلاف الجوهري في الرأي يرجع إلى اختلاف الحياة العملية لكلٍّ منهما؛ فقد كان فوكوزاوا كاتبًا ومعلمًا مستقلًّا يعيش على عائد كتاباته، بينما كان الطهطاوي يتمتع بخيرات «وليِّ النعَم».

هوامش

(١) Blacker, The Japanese Enlightenment, pp. 70–73; Nakamura, H., Ways of Thinking of Eastern Peoples, Hawaii, 1964; Maruyama Masao, Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics, edited by Ivan Morris, New York, 1963.

(٢) Blacker, pp. 101–2.

(٣) Hourani, Arabic Thought, Chap, passim; Fazlur Rahman, Islam, 2nd ed., University of Chicago Press, 1979.

(٤) Fukuzawa, An Encouragement of Learning, trans. David A. Dil-
worth & Umeyo Hirano, Sophia University, Tokyo, 1969, p. 1.

(٥) Ibid., p. 10.

(٦) Ibid., p. 16.

(٧) Irokawa Daikichi, The Culture of the Meiji Period, trans. & ed. Mar-
ius B. Jansen, Princeton University Press, 1985, p. 61.

(٨) Fukuzawa, An Encouragement of Learning, p. 17.

(٩) Ibid., p. 20.

(١٠) Ibid., p. 62.

(١١) Fukuzawa, op. cit., pp. 41–42.

(١٢) Irokawa, p. 63.

(١٣) Fukuzawa, pp. 45–46.

(١٤) Ibid., p. 71.

(١٥) Irokawa, p. 64.

(١٦) Fukuzawa, The National Diet, Fukuzawa Yukichi Nenkan, vol. 14.
pp 7–8.

(١٧) Ibid., p. 33.

(١٨) Fukuzawa, On Education, p. 145.

(١٩) Irokawa, op. cit., p. 54.

(٢٠) Blacker, p. 110.

(٢١) Ibid., pp. 107–9.

(٢٢) Ibid., p. 112.

(٢٣) Ibid., pp. 122–137 passim.

(٢٤) Fukuzawa, On Departure from Asia, Fukuzawa Yukichi Nenkan,
vol. 11, p. 4.

(٢٥) Irokawa, p. 213.

(٢٦) Ibid., p. 67.

(٢٧) Abu-Lughod, Arab Rediscovery of Europe, pp. 88–92.

(٢٨) الطهطاوي، تخليص الإبريز، ص٩٤؛ Ibid., p. 93.

(٢٩) Hourani, pp. 69–70.
(٣٠) Ibid., p. 73.
(٣١) الطهطاوي، مناهج الألباب، ص ٣٤٩.
(٣٢) Hourani, p. 73.
(٣٣) الطهطاوي، مناهج الألباب، ص٣٥٤–٣٧٠.
(٣٤) Hourani, p. 75.
(٣٥) الطهطاوي، مناهج الألباب، ص٣٦٥.
(٣٦) نفس المرجع، ص٣٦٨–٣٦٩.
(٣٧) الطهطاوي، المرشد الأمين، ص١٢٦.
(٣٨) نفس المرجع، ص١٢٧.
(٣٩) نفس المرجع، ص١٢٨.
(٤٠) نفس المرجع، ص١٢٤.
(٤١) الطهطاوي، مناهج الألباب، ص٣٨٧–٣٩١.
(٤٢) Hourani, p. 75.
(٤٣) Ibid., p. 76.
(٤٤) الطهطاوي، مناهج الألباب، ص٢٢٥–٢٢٨.
(٤٥) Hourani, p. 79.
(٤٦) الطهطاوي، مناهج، ص٩٩.
(٤٧) الطهطاوي، المرشد، ص١٢٧–١٢٨.
(٤٨) Hourani, pp. 79–80.
(٤٩) Wendell, Charles, The Evolution of the Egyptian National Image, p. 123.
(٥٠) الطهطاوي، المرشد، ص ١٢٨.

الفصل الثالث

نحو نظام اجتماعي جديد

دعت التغيُّرات التي شاهدتها اليابان في عصر مايجي، ومصر في أواخر عصر محمد علي، إلى ضرورة البحث عن أُطرٍ فكرية تُواكب التغيرَين الاقتصادي والاجتماعي في مرحلة التحول، وتعمل على فتح آفاق التطور أمام المجتمع. تلك الأُطر تتضمن أفكارًا تعبِّر عن قيمٍ اجتماعيةٍ جديدة تحتاج إلى رُواد يجتازون — ببعد نظرهم — حدود الواقع الراهن إلى آفاق المستقبل. وقُدِّر لفوكوزاوا في اليابان والطهطاوي في مصر، أن يلعب كلٌّ منهما هذا الدور، وهنا نجد الأُطر المرجعية غريبة الأصل، ولكنَّ كلًّا من فوكوزاوا والطهطاوي أضافا عليها طابعًا يتسق مع واقع مجتمعه وثقافته الوطنية.

كانت القيم الخُلُقية التقليدية المتصلة بالاقتصاد والنشاط الاقتصادي تعوقُ طريق نمو الاقتصاد الحديث، فكان المجتمع في حاجة إلى قيمٍ أخلاقيةٍ جديدة تُصاغ من خلال مراجعةٍ شاملة للموروث الثقافي التقليدي، كما كانت الحاجة ماسَّة إلى صياغة أساسٍ جديد للعلاقات الأسرية، بما يتَّسق مع الأوضاع التي استجدَّت في المجتمع. وترتَّب على ذلك النظر في أوضاع المرأة الاجتماعية القانونية، وفتح الطريق أمامها للمشاركة في عملية التحول الاجتماعي الحديث.

وبعبارةٍ أخرى أفرزَت عملية التحديث نظامًا اجتماعيًّا جديدًا — بصورةٍ تدريجية — كنتاجٍ للتطورات الاقتصادية، ولم تعُد القيم التقليدية صالحة للتعامل مع تلك الظروف؛ ومن ثَم أصبحَت هناك حاجةٌ ماسَّة إلى قيمٍ جديدة كانت الشغل الشاغل لرُواد التنوير، ومثَّل هذا الجانب ركنًا أساسيًّا في فكر كلٍّ من فوكوزاوا والطهطاوي في سعيهما لبناء المجتمع الحديث في بلدَيْهما.

الاقتصاد الجديد

أبدى فوكوزاوا اهتمامًا مبكرًا بالاقتصاد عندما كتب عن العملة الورقية والشركات التجارية في كتابه «أمور غربية» كما ترجم القسم الأول من كتاب بورتون عن الاقتصاد السياسي (طبعة أدنبرة ١٨٥٢م) وجعله ملحقًا لكتاب «أمور غربية» تناول فيه الجوانب الاجتماعية-الاقتصادية. وبعد ذلك بسبع سنوات (١٨٧٣م) ترجم فوكوزاوا كتابًا في طرق المحاسبة، كتبه عام ١٨٧١م مدرسان بإحدى المدارس التجارية الأمريكية، ويهمُّنا هنا المقدِّمة التي كتبها فوكوزاوا لتلك الترجمة، وما وجَّهه فيها من نقدٍ للقيم اليابانية التقليدية الخاصة بالتجارة والأعمال المالية؛ فقد ذكر أن اليابان شهدَت في الأزمنة القديمة مَن حقَّقوا ثرواتٍ طائلة، وأنهم كانوا يُضطَرون أحيانًا إلى اكتنازها في قدورٍ ودفنها في الأرض؛ لأنهم لا يعرفون شيئًا عن الاقتصاد العالمي، ولا يعرفون كيف يبذلون الجهد في هذا المجال، ولا يدركون منافع التجارة.[١]

وأنحى باللائمة على العلماء الذين تقاعسوا عن دراسة الاقتصاد؛ لأنهم لم يهتمُّوا بالتجارة وعدُّوها نشاطًا غير جدير بالاحترام وبالدراسة؛ فهم يعتقدون أنه كلما انغمس العالم في دراسة أصبح قادرًا على التحليق في السماء، بينما الفلاحون والتجار الجهلاء يخجلون من أنفسهم، وبذلك نفَر العلماء من عالم الفلاحين والتجار.[٢] وبذلك وقع على عاتق أهل العلم بعلوم الغرب أن يُنيروا الطريق لملايين الفلاحين والحرفيين والتجار بما يقومون به من دراسات عن الاقتصاد.[٣]

وتضمَّنَت ترجمة فوكوزاوا لفصول كتاب بورتون عن الاقتصاد السياسي شرحًا للاحتكار والمنافسة، وكان على فوكوزاوا أن يصوغَ المصطلحاتِ اليابانية الخاصة بها لأول مرة، شارحًا فوائدَ المنافسة الحرة والمضارَّ التي تلحق بالاقتصاد نتيجة الاحتكار.[٤]

ويعكس هذا الموقف اهتمام فوكوزاوا بالاقتصاد الليبرالي الذي كثيرًا ما عبَّر عنه في خُطَبه؛ فقد كان يعارض دائمًا القيم التقليدية التي تحدِّد المكانة الاجتماعية للناس وتُلزمهم بها، وبذلك تحول دون حدوث حَراكٍ اجتماعي؛ لذلك دعا فوكوزاوا إلى الفردية، فقال: «إن الثروة والشهرة لا تخصُّ الأسرة ولكنها تخص الفرد ... ونحن نعيش في زمان يُقيَّم فيه الفرد حسب مواهبه، ويُحاسَب عما يقع منه من تقصير.»[٥]

وأعلن فوكوزاوا أن نظرياته في الاقتصاد هي أن يكسبَ كلُّ فردٍ عَيْشه بعرَق جبينه؛ لأن ذلك هو قانون الطبيعة،[٦] فإذا لم تكن فرص العمل متاحةً في الوطن فقد يهاجر المرء إلى بلادٍ أجنبية طلبًا للرزق، ولكن فوكوزاوا لم يشجِّع على هجرة العمالة غير الماهرة إلى

الخارج، متخذًا من تجربة العمال الصينيين في أمريكا نموذجًا لذلك، فيذكُر أنهم يُعامَلُون معاملةَ الكلاب والخيول، رغم أنهم يعودون إلى وطنهم بعد عدد من السنين يقضونها في أمريكا وقد كوَّنوا بعضَ المدَّخرات، ورأى أن تقتصر الهجرة إلى الخارج على المتعلِّمين الذين تلقَّوا تعليمًا غربيًّا إذا لم تُتَح لهم فرصةُ العمل في اليابان.[٧]

وذهب فوكوزاوا إلى أن الأعمال التجارية والصناعة هي بمثابة الأم بالنسبة للعلم؛ فلا يمكن أن يتحقَّق شيءٌ في ميدان التعليم دون تقدُّم الصناعة والتجارة في اليابان. وكان التقدُّم الاقتصادي لليابان الشغل الشاغل لفوكوزاوا؛ ففي خطبة ألقاها في ٣ فبراير ١٨٨٤م وجَّه نقدًا مريرًا للقصور الذي عانت منه التجارة اليابانية عندئذٍ، وقدَّم مقترحه بتنمية العمل التجاري، جاء فيها: «يجب علينا أولًا أن نضع نظامًا ثابتًا موحدًا للمقاييس لكل أنواع السلع التجارية، وأن نصرفَ اهتمامنا إلى السلع السيئة فنضع القوانينَ التي تُقاوم هذه الظاهرة، ولكن نشر الكتب دون إذن أصحابها أو وضع علاماتٍ على المنتجات لنسبتها إلى منتجٍ آخر تُعَد جرائم يصعُب اكتشافها أو منعها، كما أنه لا يُوجد تطابقٌ بين العينات التي تُعقد على أساسها الصفقات وما يتم بيعه بالفعل، ومثل هذه الممارسات للغش تؤدِّي إلى ركود التجارة. كما يجب أن يكون هناك حدٌّ فاصل بين تجارة الجملة وتجارة المفرَّق (القطاعي).»[٨]

وفي نفس الخطبة اقترح فوكوزاوا أن تتم دراسة السوق الحديثة لتلافي ما تُعانيه التجارة من صعوبات، فقال: «إن هناك مَن يتجاهلون عامل التكلفة تمامًا، ويبيعون منتجاتهم بأسعارٍ بالغة الانخفاض، أو يُقبلون على الاتجار بسلعٍ لا يعلمون شيئًا عن مدى حاجة المستهلكين لها، ونتيجة لذلك حطَّم التجار بعضهم بعضًا، كما أن العلاقة بين تاجر الجملة وتاجر المفرَّق عانت من مشكلاتٍ كثيرة، وانتهت بدمارهما معًا.»[٩]

وفي خطبةٍ أخرى كتبها فوكوزاوا ليُلقيها أسابوكي آي جي، وهو رجلٌ أصبح مديرًا لشركةٍ تجارية، وكان يُريد إلقاء خطبة في حفل افتتاح الشركة في أغسطس ١٨٨٠م، فكلَّف فوكوزاوا بإعداد الخطبة له. واتخذ فوكوزاوا في هذه الخطبة موقفًا معاديًا من التجارة الأجنبية في اليابان، قائلًا: «إن ارتفاع شأن التجار الأجانب في اليابان يُعَد نتيجةً طبيعية؛ فمن الناحية السياسية لم تفقد اليابان شبرًا واحدًا من أرضها، ولكن من الناحية التجارية نستطيع القول إن الأجانب نجحوا في غزو بلادنا، وليس أمامنا اليوم إلا طريقٌ واحد لا بديل له، أن ننتزع من الأجانب الامتيازات التي حصلوا عليها في مجال الأعمال التجارية، وأن نوسِّع نطاق تجارتنا الوطنية. وعلينا نحن اليابانيين أن نغزوَ بتجارتنا

البلادَ الأجنبية وأن نبيعَهم بضائعنا في بلادهم، وأن نشتري منتجاتهم لنبيعَها في بلادنا، وهذا ما يُسمُّونه الاستيراد والتصدير «المباشرَين».»[١٠]

وبالإضافة إلى الشرح المختصر الذي قدَّمه فوكوزاوا عن العملة الورقية الأوروبية في الجزء الأول من كتابه «أمور غربية»، نشر فوكوزاوا عام ١٨٧٨م، كُتيبًا بعنوان «العملة» ناقش فيه المشاكل المالية والنقدية التي وقعَت في أوائل عصر مايجي، ذكَر فيه أن الإدارة الخاصة في النقد لا تحتاج إلى الاحتفاظ بأرصدةٍ كبيرة إلا ما يكفي لشراء الطعام من الخارج في حالة وقوع المجاعة، ويعكسُ هذا تجربةَ فوكوزاوا مع العملة الورقية وما ذهب إليه من أن طرح تلك العملة يساعد على الرواج التجاري، ويدفع بعَجلة النمو الاقتصادي إلى الأمام؛ ولذلك لم يكن يُلقي بالًا إلى مسألة الأرصدة اللازمة لتغطيتها.

وفي مارس ١٨٨٢م عدَّل فوكوزاوا أفكاره الخاصة بالعملة، في مقالٍ افتتاحي نشَره بصحيفته، فاعترفَ بخطأ الرأي الذي أورده في كتابه عن العملة، ووافق على سياسة إنقاص حجم العملة المتداوَلة، ولكنه رأى أن سياسة التقتير التي يتبعُها وزير المالية متسوكاتا على درجةٍ كبيرةٍ من الحدة تجعلها عاجزةً عن الاحتفاظ بالتقدُّم الاقتصادي الذي تحقَّق عندئذٍ.[١١]

ويتضح من هذا أن فوكوزاوا كان متأثرًا بفكرة العملة الورقية التي لا أرصدة لها، والتي كانت مستخدمةً في عصر طوكوجاوا، وقد تكرَّر هذا التمسُّك بالموروث التقليدي في دنيا الاقتصاد عند نقده لتشريع العمل الصادر في ١٨٩٦م، فطالَب بأن تُطبَّق التقاليدُ الخاصة التي كانت تحكُم العلاقات بين سيد الإقطاع والفلاحين على العلاقة بين أصحاب العمل والعمال في الصناعة؛ لأن لليابان تقاليدَها الخاصة في مجال العمل، وبرَّر اعتراضه على تشريع العمل بأنه سيؤدي إلى تقليل فرص العمل ومن ثم إنقاص أجور العمال نتيجةَ إنقاصِ ساعات العمل، وزعم أن مشروع القانون لا يناسب الأوضاع في اليابان؛ لأنه جاء ترجمةً للقوانين الغربية. وبذلك عبَّر فوكوزاوا عن وجهة نظر دوائر الأعمال في اليابان — في ذلك الوقت — وتبنَّى مصالحهم، غير أن فكرته الخاصة بتطبيق تقاليد العمل في القرية على قطاع الصناعة قد استُخدِمَت كإجراءٍ مؤقَّت؛ فقد كان يرى أنه عندما تبلغُ الصناعةُ اليابانية درجةً عاليةً من التطور يمكن إدخال تشريعات العمل الحديثة.[١٢]

ورغم ذلك كان فوكوزاوا يُعارِض المساس بحرية العمال في الحركة وبحقوقهم المدنية، واعترض على هجوم البوليس على العمال لفضِّ إضرابات ١٨٩٨م، وأيَّد حقَّهم 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 تُعَد — نظريًّا — علاقةً أبوية؛ فلا يحكُمها إلا الاختلاف في المكانة الاجتماعية.[١٣] ويعني ذلك أن فوكوزاوا لم يلفظ تمامًا الموروث التقليدي، ولكنه قَبِل بما اعتقد فيه النفع وما رآه مناسبًا للمجتمع.

وبينما كان فوكوزاوا يميل إلى اتخاذ مواقفَ براجماتية تجاه الاقتصاد، فقد ظل ليبراليًّا يتطلع إلى تحقيق التنمية في قطاعَي الأعمال التجارية والصناعية على طريق الرأسمالية، وكان ذلك أيضًا موقفَ رفاعة الطهطاوي.

فقد تعرَّض رفاعة الطهطاوي للظواهر الاقتصادية وما ارتبط بها من أمور في كتابه «مناهج الألباب»، وتأثَّرَت أطروحاته بالفكر الليبرالي الاقتصادي الغربي الذي شاع في أوائل القرنِ التاسعَ عشر، ولكن كان عليه أولًا أن يقومَ بمراجعةٍ نقديةٍ للأفكار التقليدية المتعلقة بالثروة، التي كانت سائدة في العالم الإسلامي في ذلك الوقت. وقد شاع الاعتقاد أن انكباب الناس على تكوين الثروات قد يُلهيهم عن العبادات؛ ومن ثَم يشغلهم عن العمل لآخرتهم. رغم أن ذلك الاعتقاد ليس له جذورٌ للعقيدة الإسلامية، وإنما يرجع إلى الظروف التي عاشتها الثقافة الإسلامية في مرحلةٍ من مراحل الضعف في العصور المتأخرة، إلا أنه كان يشكِّل جزءًا من الثقافة الشعبية الدينية التقليدية. وقد انتقد الطهطاوي ذلك الموقفَ من الثروة، ودعا إلى تحقيق الثروة كنوعٍ من التحدث بنعَم الله، وذكَر أن كلَّ من يجمع المال لنفعه الشخصي جديرٌ باللوم، أما من يجمع المال من أجل توظيفه فيما يعود على مجتمعه بالمنفعة، فجديرٌ بالتقدير في الدنيا والآخرة.[١٤]

ودعم الطهطاوي رؤيته لهذا الجانب من الحياة الدنيوية بالأحاديث النبوية والمأثور عن الصحابة الذين كوَّنُوا ثرواتٍ كبيرة في صدر الإسلام لا لينتفعوا بها وحدَهم، ولكن لتنتفع بها الجماعة، ولتُنفق في وجه الله؛[١٥] فجمعُ المالِ مطلوبٌ للإنفاق على الأعمال الخيرية، وعلى الخدمات التي تعود بالنفع على المجتمع في الحاضر والمستقبل، كالمرافق العامة، والمنشآت الدينية، وغيرها؛ فالأمم تحقق الثراء من خلال تنمية «المنافع العمومية»؛ أي الاقتصاد بمختلف مجالاته، الذي يُعد قاسمًا مشتركًا بين أبناء الوطن، لكلٍّ منهم نصيبٌ فيه.[١٦]

ويرتكز الإنتاج الاقتصادي عند الطهطاوي على دعامتَين؛ العمل، ورأس المال، وأبرزَ دورَ العمل في تكوين ثروة الأمة بما يضيفه من قيمةٍ كبيرة إلى الموارد الطبيعية، وبذلك يُعَد العمل محدِّدًا هامًّا لمستوى تطور الأمة — مقارنةً بغيرها من الأمم — وفي ذلك يقول: «إن

الأمة المتقدِّمة في ممارسة الأعمال والحركات الكدِّية ذات الكمالات في العملية، المستكملة للأدوات الكاملة والآلات الفاضلة والحركة الدائمة، قد ارتفعَت إلى أعلى في درجات السعادة والغِنى بحركات أعمالها، بخلاف غيرها من الأمم — ذات الأراضي الخِصْبة الواسعة — الفاترة الحركة؛ فإن أهاليها لم يخرجوا من دائرة الفاقة والاحتياج، فإذا قابلتَ بين أغلب أقاليم أوروبا وأفريقيا ظهر لك حقيقةُ ذلك.»[١٧]

وتناوَل الطهطاوي العلاقةَ بين العمل ورأس المال مفضلًا الأول باعتباره مصدرَ ثروة الأمة، وأنه يُساهم في تنمية مواردها الطبيعية، وفي ذلك يقول: «الفضل للعمل، وأما فضل الأرض فهو ثانوي تبعي، وهذا الذي يعتمده أهل الفلاحة، ويستدلُّون على ذلك بأنه لا يمكن إيجاد الخِصْب في الأرض إلا بدوام الشغل واستمرار العمل، وإلا لبقيَت مُجدِبةً إذا انقطع الشغل عنها؛ فإن الشغل يعطي قيمةً لكل الأشياء.»[١٨]

ولكن رغم ما للعمل من قيمةٍ اقتصاديةٍ كبيرةٍ عند الطهطاوي، إلا أن نصيبه من عائد الإنتاج محدود، بينما يحصُل رأس المال على القسط الأكبر من العائد. ويُعطينا الطهطاوي مثالًا على ذلك في العلاقة بين صاحب الأرض والفلاحين في مصر؛ فقد كان الطهطاوي نفسه واحدًا من كبار المُلاك، ويذكُر أن أصحاب الأرض هم الذين يَجْنون ثمارَ العمل الشاق الذي يقوم به الفلاحون، ويحتكرون المحاصيل، ويحصُلون لأنفسهم على الجزء الأكبر من عائد الإنتاج، ولا يتركون للفلاحين إلا أجورًا ضئيلة لا تتكافأ مع قيمة ما يبذلون من عمل، فلا يحصل العمال إلا على ما يسُد رمقَهم بينما يخرج أصحاب رأس المال بالنصيب الأكبر، ويبرِّر أصحابُ رأس المال ذلك بتغطية ما تحمَّلوه من تكاليف، وبأن لهم حقَّ التمتُّع بعائد استثمار أموالهم التي هي ملكٌ خاص لهم، ولا يستطيع العمال سوى القَبول بأجورهم المتدنِّية، التي لا تكاد تكفيهم مطالبَ الحياة الضرورية.[١٩]

ولا يعني ذلك أن أفكار الطهطاوي الاقتصادية قد اتجهَت نحو الزراعة وحدها؛ فالنموذج الذي طرحه فيما سبق كان سبيلًا لإيضاح فكرة غياب التوازن بين العمل ورأس المال لقُرائه الذين ينتمون إلى مجتمعٍ زراعي؛ فقد تضمَّنَت أفكاره الاقتصادية الإشارة إلى الأموال المستثمَرة في الصناعة والتجارة أيضًا، فيذكُر أن أصحاب رأس المال يحتكرون عائدَ الصناعة والتجارة على نحوِ ما يفعل مُلاك الأراضي الزراعية.[٢٠] وحذَّر كبارَ المُلاك وأصحابَ رأس المال من الآثار السلبية والاضطرابات الاجتماعية التي قد تنتُج عن تدنِّي أجور العمال ونصيب العمل من عائد الإنتاج.

وكان اهتمام الطهطاوي بالاقتصاد يتسع ليشمل مختلف الأنشطة الاقتصادية، مثل التحكُّم في الموارد الطبيعية، واختراع الآلات والمُعدَّات، وابتداع طرقٍ جديدة للإنتاج في مختلف مجالات الاقتصاد، فكتب عن رأس المال المُنتِج ورأس المال غير المُنتِج، وصنَّف التجارة والصناعة والزراعة تحت النوع الأول وصنَّف قطاع الخدمات العامة تحت النوع الثاني.[٢١]

ولفَت الطهطاوي أنظارَ القارئ المصري — لأول مرة — إلى مبادئ الاقتصاد الحديث، باعتباره فرعًا أساسيًّا من فروع المعرفة، فذكر أنه عندما تحقِّق المعرفة الاقتصادية تقدمًا في البلاد، فإن ذلك ينعكس على التجارة والصناعة، وقد تؤدِّي إلى اختراع آلاتٍ وأدواتٍ جديدةٍ لمصلحة الزراعة والصناعة والتجارة، ودراسة الأمور الاقتصادية تُساهم في تنمية الاقتصاد وتحقيق الرفاهية، من خلال الاستغلال الأمثل للموارد.[٢٢]

واعتَبر الطهطاوي تراكُم رأس المال أساسَ ثروة الأمة والمحرِّك للإنتاج القومي، ودعا إلى استثمار الأموال في أصول الشركات، كالشركات المساهمة، والشركات المالية، والبنوك التي أسماها «الجمعيات الاقتراضية» فيذكُر أن هناك أمورًا نافعة للاقتصاد، مثل «الشركات السلمية» ويقصد بها الشركات المساهمة، و«الجمعيات الاقتراضية» التي تقدِّم القروض للمشروعات الصناعية والزراعية، والتي لا تستطيع الأمة — بدونها — أن تُحرِزَ التقدُّم الاقتصادي؛ ولذلك وجب على الحكومة أن ترفعَ كلَّ القيود التي تحدُّ من حركتها، وأن تضمنَ الحرية الاقتصادية لجميع مواطنيها.[٢٣]

وقدَّر الطهطاوي أهمية المنافسة كعاملٍ أساسي في تكوين رأس المال وتنمية الاقتصاد، وانتقد القيم التقليدية المتوازنة التي تعتبر المنافسة نوعًا من الرذيلة، فذكَر أن المنافسة تتقدَّم كل الفضائل التي يجب أن يتحلى بها المجتمع وتُعَد أكثرها نفعًا؛ فالمنافسة هي التي حقَّقَت التقدُّم للأمم المتحضرة، ولكنها يجب أن تقتصر على ميادين المعرفة والمنافع العمومية (الاقتصاد) وليس على مجال اقتناء وسائل الرفاهية.[٢٤]

واعتبر الطهطاوي الإنتاج — كمًّا وكيفًا — من سِمات الحضارة، ومحدِّدًا هامًّا للتمييز بين الأمم المتحضِّرة؛ فالتقدم في التجارة والصناعة والزراعة يساعد على رُقي الأمة، وبذلك وقع على عاتق الدولة ضمانُ الحرية الاقتصادية في مختلف المجالات تحقيقًا للرخاء، ولكن قد تُضطَر الدولة — في ظروفٍ معيَّنة — أن تضع قيودًا تحدُّ من نطاق الحرية الاقتصادية، إذا وجدَت أن الناس لم يتأهلوا بعدُ لممارستها.[٢٥]

ونستطيع أن نتبيَّن من ذلك الدافع الذي جعل الطهطاوي يضع هذا التحفظ؛ فقد كانت الدولة في مصر عندئذٍ تضع قيودًا على بعض المجالات الاقتصادية؛ فموقفه هنا جاء

على سبيل تبرير تلك السياسة، رغم اقتناعه التام بأهمية الحرية الاقتصادية في تحقيق تقدُّم الأمة.

وذهب الطهطاوي إلى أن الدولة يجب أن تُصدِرَ القوانين المنظِّمة للأعمال الصناعية والتجارية والزراعية، وناقَش بالتفصيل القانون التجاري الغربي، وبيَّن صلاحيتَه للتطبيق في مصر التي تُبيح — من وجهة نظر الشريعة الإسلامية — الاجتهاد في مجال المعاملات، وفي ذلك يقول: «ومَن أمعَن النظر في كتب الفقه الإسلامية ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية؛ حيث بوَّبوا للمعاملات الشرعية أبوابًا مستوعبة للأحكام التجارية، كالشراكة، والمضاربة، والقرض، والمخابرة، والعارية، والصلح، وغير ذلك. ولا شك أن قوانين المعاملات الأوروبية استُنبِطَت منها، كالسفتجة، التي عليها مبنَى معاملات أوروبا، ولم تزل كتب الأحكام الشرعية إلى الآن تُتلى وتُطبَّق على الحوادث والنوازل علمًا لا عملًا كما ينبغي … إنما مخالطات تجار الغرب ومعاملاتهم مع أهل الشرق أنعشَت نوعًا هِمَم هؤلاء المشارقة، وجدَّدَت فيهم وازعَ الحركة التجارية، وترتَّب على ذلك نوعُ انتظام؛ حيث تُرتَّب الآن في المدن الإسلامية مجالسُ تجاريةٌ مختلطة لفصل الدعاوى والمرافعات بين الأهالي والأجانب، بقوانين في الغالب أوروبية، مع أن المعاملات الفقهية لو انتظمَت وجرى عليها العمل لما أخلَّت بالحقوق.»[٢٦]

وأكَّد الطهطاوي أن من واجب الدولة أن تشجِّع التجارة الخارجية في توفير وسائل النقل وتأمين سلامة التجار الأجانب. واقترح أن تقوم الدولة بتحويل الأوقاف إلى مؤسَّسةٍ اقتصاديةٍ إنتاجية باستثمار أموالها في مشروعات الخدمات، كالصحة، والأعمال الخيرية، وطالب الدولة بفرض ضريبةٍ للدخل على جميع المواطنين دون تمييزٍ يُنفق عائدها على الخدمات العامة.[٢٧]

ويتضح مما تقدَّم أن الطهطاوي كان أكثر اهتمامًا بالفكر الاقتصادي النظري؛ فلم يهتم بالشئون الاقتصادية اليومية، ولم يحدِّد موقفه منها كما فعل فوكوزاوا؛ فقد قدَّم الطهطاوي رؤيتَه لما يجب أن يكون عليه الاقتصاد المثالي، بينما اهتم فوكوزاوا بمعالجة المشكلات التي كان يُعاني منها اقتصاد بلاده، وقدَّم أفكاره بشأنها، غير أن الرجلَين اتفَقا في موقفهما النقدي من الموروث الثقافي التقليدي المتعلق بالعمل ورأس المال، بقَدْر ما اتفقا في المنطلَق العام لأفكارهما الخاصة بإعادة النظر في العلاقات الأسرية في ضوء الأفكار الحديثة.[٢٨]

العلاقات الأسرية الجديدة

كان تناوُل فوكوزاوا للأسرة والعلاقات الأسرية الجديدة من منطلَق اهتمامه بتقوية الأمة اليابانية وضمان استقلالها، فكانت نقطة الانطلاق في أفكاره الخاصة بالنظام الجديد للأسرة هو العلاقة بين الزوجَين، التي قادَتْه إلى إثارة قضية وضع المرأة بقَدْرٍ كبير من التفصيل. وقد اتخذ تحليلُه للوضع الراهن للمرأة – في عصر مايجي – طابعَ النقد للقيم الثقافية التقليدية المتعلقة بتربية البنات والقيم الكنفوشية التقليدية الخاصة بوضع النساء وآداب السلوك عندهن. وكان ذلك الوضع موروثًا من المجتمع الإقطاعي الذي يقوم على نظرية سيادة الذكور في المجتمع؛ لأن الرجال يرتبطون بالسماء على حين ترتبط النساء بالأرض؛ ومن ثَم وجب على النساء خدمة الرجال وطاعتهم ومعاملتهم باللطف والرقة، وأن يبدون دائمًا بمظهرٍ نظيفٍ مهندم، وأن يُحسِنَّ أداء واجباتهن المنزلية؛ فالمرأة التي تحقِّق ذلك كله هي المرأة الفاضلة.[٢٩]

وفي نقده للموروث الثقافي الخاص بتربية البنات، ذكَر فوكوزاوا أن تلك التقاليد وضعَها الرجال لخدمة أنفسهم ولإذلال النساء، وفي ذلك يقول: «إنهم لا يرَون في الزوجة التي تلد أطفالًا اختلافًا عن الطباخ الذي يطهو الأرز؛ فالطاهي الذي لا يُجيد طهو الأرز لا بد من طرده، والزوجة التي لا تلد أطفالًا يجب أن تُطلَّق، وإذا كان الوعاء يمكن أن يحتل مكان الطاهي، فإن المحظية تستطيع أن تحلَّ محلَّ الزوجة، ومن هنا يأتي القول الشائع أن الرحم وعاءٌ مستعار، ومعنى ذلك أن الطفل الذي تلده الزوجة ابن أبيه وليس ابنًا لأمه؛ لأن محصول الأرز الذي ينمو هذا العام جاء نتاجًا للبذور التي بُذرت في العام الماضي، ولا علاقة للأرض بالمحصول.»[٣٠]

وحتى يُثبِتَ فسادَ تلك الأفكار، أعطى فوكوزاوا لقُرائه درسًا في البيولوجي، فذكَر أن الطفل عندما يُولَد يكتسب نصفَ جسده من أمه ونصفَه الآخر من والده؛[٣١] ولذلك لا مبرِّر للقول بأن النساء أقلُّ شأنًا من الرجال، واستطرد يقول: «عندما يتفاخر الرجال بقوَّتهم ويضَعون النساء تحت أقدامهم، فإن ذلك يسبِّب 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.»[٣٢]

كان ما يشغل بال فوكوزاوا هو تقدُّم الأمة اليابانية ماديًّا وثقافيًّا، واعتقد أن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا إذا حدث تغييرٌ جذري في وضع المرأة اليابانية، وفي ذلك يقول: «إن فكرتي الخاصة بتقدُّم الأمة تقوم على النهوض بالحالة الذهنية للمرأة، وتشجيعها

على إبراز طاقتها البدنية، وبذلك نضمن ارتفاع المستوى الصحي لبلادنا ... إن التعليم الكونفوشي التقليدي المُسمَّى بتربية البنات لم يعُد له ما يبرِّره؛ لأنه يفرضُ الحظر على النساء؛ فهو ليس سوى فلسفةٍ للظلم والاستبداد يؤدي إلى إلحاق الضرر بالحالة الصحية للمرأة.»[٣٣] ويضيف إلى ذلك في موضعٍ آخر: «إن الغرضَ الأساسيَّ من هذا الجدل تأييدُ المرأة، وتأكيدُ حقوقها؛ لأنني أريد أن تتقدَّم الأمة اليابانية؛ ولذلك على زعماء أمتنا وقادة التقدُّم الاجتماعي فيها أن يعملوا على فَك قيود المرأة اليابانية على وجه السرعة.»[٣٤]

وذهب فوكوزاوا إلى أن حرية المرأة حجَر الزاوية لتقدُّم المجتمع الإنساني. ويوضِّح ذلك بقوله: «إذا كان قادةُ مجتمعنا اليوم يزعمون أن المجتمع قد حقَّق تقدمًا يفوقُ ما كان عليه من قبلُ، فإنهم مُلزَمون بتحرير المرأة بالقَدْر الذي يتوافقُ مع ما تحقَّق من تقدُّم مقارنةً بالماضي؛ فقد كان الرجال والنساء أحرارًا في الزمن القديم، ومع تقدُّم المجتمع البشري احتكَر الرجال الحرية وحرَموا النساء منها، وليس هناك مبرِّر لتلك الظاهرة، وإنني أُرجع السبب في ذلك إلى التأثير السيئ للكنفوشية التي تدعمَت أركانُها في عصر طوكوجاوا.»[٣٥]

واعتنق فوكوزاوا مبدأ المساواة بين الرجال والنساء، ورأى في الزواج رباطًا يجمع بين شخَصين مستقلَّين يكوِّنان معًا شركةً واحدةً تُسمَّى الأسرة؛ ولذلك يجب على الرجل أن ينظر إلى زوجه على أنها مخلوقٌ كامل الأهلية، ويضعها على قدَم المساواة معه، ويناقش معها كل شيء، ويستشيرها في كل الأمور، ويشاطرها نعيمه وشقاءه، كما يشاطرها الحب والاحترام.[٣٦] وفي ذلك يقول: «إن الحقيقة القائلة بأن الرجال والنساء لا يختلفون في بِنية أجسادهم وفي قُدراتهم العقلية، وأنهم متساوون في ذلك، حقيقةٌ مؤكَّدة. وعندما يُقال إن الإنسان سيد المخلوقات فلا يُقصَد بذلك الرجال وحدهم، ولكن النساء أيضًا يصدق عليهن ذلك. وعندما يُقال إن الأمة لا تقوم بغير الرجال، والأسرة لا تقوم بدونهم، فيجب أن يُقال أيضًا إن الأمة لا تقوم لها قائمة بدون النساء، فإذا نظرنا إلى الفكرة القائلة بأيهما يُعَد أكثر أهمية من الآخر، لا نجد سببًا في التفريق بينهما من حيث الأهمية والمكانة ونبل الأصل.»[٣٧]

ورأى فوكوزاوا أن العلاقة بين الزوج وزوجه يجب أن تقوم على الحب والود والاحترام المتبادل؛ فمن مصلحة الرجال أن يُدرَّب النساء على مختلف المهارات؛ لأن ذلك يزيد من قوة العمل في الأسرة، ويُضاعف قوة العمل على مستوى الأمة،[٣٨] فإذا تحقَّقَت المساواة في الحقوق بين الزوج وزوجه، فإن الأمر يقتضي إصدار قانون يُقِر مبدأ المساواة بين الرجل

والمرأة في حق الملكية؛ ففي الوقت الراهن لا تتمتَّع النساء بحق الملكية؛ حيث تنُص التقاليد على أن المرأة لا يجبُ أن يكونَ لها بيتُها الخاص في هذه الدنيا.[٣٩] ورأى فوكوزاوا أن المرأة إذا أصبحَت مستقلةً اقتصاديًّا «تتضاعف مسئولياتها، وتتزايد اهتماماتها، وهذه الزيادة في الاهتمامات تُضفي على حياتها متعة، فإذا تزايدَت الهموم والمُتع ازدادت المرأة نشاطًا من الناحية الذهنية والجسدية، سواء رغبَت في ذلك أم لم ترغب.»[٤٠]

وبعبارةٍ أخرى، ذهب فوكوزاوا إلى أن الاعترافَ للمرأة بحق الملكية الخاصة وما يترتَّب عليه من استقلالها اقتصاديًّا سوف ينعكس إيجابيًّا على شخصية المرأة اليابانية الجديدة. كما دعا فوكوزاوا إلى المساواة بين النساء والرجال في الميراث، وفي حق الزواج والطلاق. وحتى تتحقَّق المساواة بين الرجال والنساء في الزواج، اقترح فوكوزاوا إدخال نظامٍ جديد بأسماء العائلات تختار العائلة بموجبه اسمًا جديدًا عندما يتم الزواج يختلف عن اسم عائلة الزوج وعائلة الزوجة، ويضرب لذلك مثلًا طريفًا، فيقول: «على سبيل المثال عندما تتزوج امرأة من أسرة كتاياما من رجلٍ من أسرة كاجيهارا يمكنهما أن يكوِّنوا أسرةً جديدة تُسمَّى ياماهارا، فإذا افترضنا أن ولدًا من تلك الأسرة تزوَّج فتاة من عائلة إيتو، فإن اسم الأسرة الجديدة تصبح ياموتو.»[٤١]

ولكن لتحقيق المساواة بين الرجال والنساء يجب تخليصُ النساء من أحوالهن الجسدية والذهنية السيئة؛ لأن القرون الطويلة من القهر الاجتماعي الذي تعرَّضَت له المرأة اليابانية جعلها أقلَّ من الرجل من حيث القدرة البدنية، وفي ذلك يقول: «وهناك عاملٌ آخر يؤثِّر تأثيرًا كبيرًا على النساء في اليابان، ويجعلهن يشعُرن باستمرارٍ بالاكتئاب والعصبية والحساسية؛ مما يؤثِّر على حالتهن الصحية فيقعن فريسة المرض؛ لأن هذا القهر الاجتماعي حرمَهن من إشباع رغباتهن في التعبير عن الحب، وقيَّدَهن بقيود التقاليد العنيفة، تلك التقاليد التي تسود الطبقة الوسطى وما فوقها ...[٤٢] إن المتعة غذاءٌ للعواطف، والنساء في اليابان يتضوَّرن جوعًا طلبًا لهذا الغذاء.»[٤٣]

وذهب فوكوزاوا إلى أن النساء لا يجب أن يلزمنَ بيوتهنَّ، بل يُسمح لهن بالخروج وتكوين الصداقات مع النساء والرجال على حدٍّ سواء، ويجب أيضًا أن تتسع اهتماماتهن لتشملَ كل شيء داخل وخارج البيوت؛ فهن يحتجن إلى التأكُّد من أن نصفَ الوطن ملكٌ لهن، وبذلك عليهن أن يغيِّرن من موقفهن من أعماق القلوب، ويقرِّرن ألا يقبلن تهميشَهن من جانب الرجال، فيما يتعلق بكل الأمور العامة.[٤٤]

ودعا فوكوزاوا إلى التعاون بين الرجال والنساء لإنقاذهن من حالة الاكتئاب القائمة، ومن الاتجاه الذي يؤدي إلى فساد الأخلاق، حتى يضعن أقدامهنَّ على طريق الاستفادة من

المنجَزات الحضارية. واقترح في سبيل ذلك أن تتناقصَ الضغوط الاجتماعية لإعطاء قدْرٍ من الحرية يسمح بالتعاون بين الجنسَين؛ لأن ذلك سوف يحقِّق نفعًا كبيرًا؛ إذ يؤدي إلى قيام نوعٍ من التوافق في العلاقات الاجتماعية؛ لأن هذا التعاون بين الجنسَين الذي يقتضي الالتقاء بينهما يسمو بالعلاقة بينهما إلى أهدافٍ نبيلة، ويحول دون العلاقات المريبة التي كانت شائعة في الماضي، وسيصبح الناس قادرين على التمتُّع بكل ما هو خيرٌ في العالم الجديد.[٤٥] وذهب إلى أن التعاون بين الرجال والنساء ييسِّر سبل تبادل المعارف، ويُعلي من شأن المستويات الأخلاقية.[٤٦]

ووجَّه فوكوزاوا نقدًا شديدًا لعادة تعدُّد الزوجات — التي كانت سائدة في بلاده عندئذٍ — وبنَى وجهة نظره على أن تعداد النساء والرجال متكافئ بين السكان، وأن ذلك يعني أن لكل رجل الحقَّ في الزواج من امرأةٍ واحدة،[٤٧] وأن ممارسة تعدُّد الزوجات لا يضع خطًّا فاصلًا بين الحيوانات والبشر.[٤٨] وذكَر أن من واجب قادة المجتمع الذين تشرَّبوا روح الحضارة أن يقضوا على الظاهرة الاجتماعية المَرَضية التي تتمثل في الاحتفاظ بعددٍ من المحظيات وممارسة الزنا. ومن أجل القضاء على تلك الظاهرة السيئة طرح فوكوزاوا اقتراحَين؛ أولهما إبعاد المحظيات عن مجتمع النساء، ومعاملة من بلغن منهن مرتبةَ الزوجة الشرعية معاملة المحظيات، كما يُفعل نفس الشيء مع الزوجات الشرعيات اللاتي تضمنَت عقود زواجهن النصَّ على شراء الأزواج لهن مقابل قدْرٍ من المال. وثانيهما عزل بنات الجيشا والمومسات وكل مَن ترتكبُ أعمالًا آثمة عن المجتمع الإنساني عزلًا تامًّا، ومنعهن من الاتصال بغيرهن من الأسوياء.[٤٩]

وكان تعليم البنات يأتي في مقدِّمة اهتمامات فوكوزاوا، فكتب كثيرًا حول تعليم البنات في المدارس وفي البيوت. وخلال زياراته الثلاث للغرب وقف على أحوال التعليم في مدارس البنات هناك، وسجَّل ذلك في كتابه «أمور غربية» وفي كتابٍ آخر حمل عنوان «كل بلاد الدنيا» ولم يكن في اليابان عندئذٍ تعليمٌ للبنات، وكان تعليمُهن يتم في البيوت. وفي سنة ١٨٨٢م أصدرَت الحكومة إعلانًا جعلَت فيه التعليم حقًّا لكل المواطنين بما في ذلك النساء، ودعا فوكوزاوا إلى ضرورة إتاحة التعليم لكل البنات دون تمييز على أساس الثروة أو المكانة الاجتماعية. وفي ١٨٨٨م وَضَع خطةً لإقامة مدرسةٍ للبنات داخلَ حرَم مدرسة كيو، ورغم أن المشروع لم يتم إلا أنه خصَّص في مدرسته قسمًا للتعليم الحر للبنات.[٥٠]

وفي الجزء الثاني من سلسلة المقالات التي كتبها فوكوزاوا بعنوان «في تعليم النساء» اهتم اهتمامًا خاصًّا بالتعليم في البيوت، ووضع إطار ما أسماه بالتربية المُثلى للبنات،

فقال: «عندما تُولَد البنت يجب أن تحظى بالحب والاهتمام الذي يحظى به المولود الذكر، فلا تُنبذ لمجرد كونها أنثى، وعندما تكبر لا بد من الاهتمام بحالتها الصحية جسديًّا وذهنيًّا، ويجب ألا تُحرم من التعليم لمجرد كونها أنثى، ويجب إعطاؤها الحرية للخروج إلى الناس، وتكوين الصداقات، والتعرُّف على المجتمع والعالم كما تتعرَّف على شئون البيت. وإذا كانت لدى الأسرة أملاكٌ يجب أن توزَّع بالتساوي بين الأبناء ذكورًا وإناثًا، وأن يتولى كلٌّ التصرُّف فيما يخصُّه بحرية. وفوق ذلك كله يجب أن تتعلم البنت مهنةً تساعدها يومًا، على حسب عيشها ... تلك هي الطريقة المثلى لتعليم النساء تعليمًا عمليًّا في البيت، وجعلهن يدركن شئون الدنيا بدلًا من الاقتصار على التعليم في المدرسة.»[٥١]

وجعل فوكوزاوا من تعليم البنات هدفَه في الحياة تماشيًا مع مبدأ الاستقلال الفردي والاعتماد على النفس، ورأى أن ذلك التعليم يؤدي إلى تقوية روح الاستقلال، وقد بدأت أول مدرسةٍ ابتدائيةٍ خاصة للبنات عام ١٨٧٤م، بعددٍ كبير من الطالبات، ولكن ذلك العدد تناقَص بسبب تحسُّن التعليم في المدارس الابتدائية العامة، أضِف إلى ذلك أن الآباء كانوا أكثر استعدادًا للإنفاق على تعليم أبنائهم من تعليم بناتهم. وعندما انحسر الإقبال على مدرسة البنات الخاصة اضطُر فوكوزاوا أن يعلِّم بناته في البيت على يد معلمين خصوصيين.[٥٢]

واعتقد فوكوزاوا أن الإصلاح المطلوب لليابان بإلحاحٍ هو ذلك المتصل بالعلاقات الأسرية، وقد رأيناه يُولي العلاقة بين الزوج والزوجة اهتمامًا خاصًّا، وكذلك كان موقفه من العلاقة بين الآباء وأبنائهم، التي وضعَتْها الثقافة الكنفوشية في إطار الخضوع؛ ومن ثَم وجَّه فوكوزاوا نقدًا شديدًا لتلك الثقافة التي تفرض على الأبناء الطاعة العمياء، وتُثقل كاهلهم بالواجبات نحو آبائهم، ولا تذكُر شيئًا عن واجبات الآباء نحو أبنائهم. وتفرضُ على الأبناء أن يعملوا بجد واجتهاد في خدمة الآباء، ولا تُلزِم الآباء، بتقديم شيءٍ لأولادهم مقابل ذلك؛[٥٣] فقد جعلَت الكنفوشية الخضوع للآباء واجبًا لا يقبل الجدل، حتى لو كان آباؤهم لا يقابلون ذلك بالعطف والاهتمام.

وقد شن فوكوزاوا هجومًا شديدًا على أنانية وقسوة الآباء، وطالَب بأن يكون هناك توازنٌ في توزيع الحقوق والواجبات بين الآباء وأبنائهم، وأن يعمل الآباء على إبداء مشاعر الود، ويجعلوا من أنفسهم قدوةً حسنة لهم.[٥٤] وتبدو الأنانيةُ واضحةً في الآباء الذين رغم قدرتهم على العمل يبيعون بناتهم، أو حتى يشجِّعوهن على بيع أجسادهن والاشتغال بالدعارة لينعم الآباء بسعة العيش، واعتبر فوكوزاوا هذه الظاهرة على درجة من الوحشية

تُعادل أكل لحوم البشر؛ فقد استغل الآباء في تلك الحالة خضوع بناتهم لهم فأكلوا لحومهن.[٥٥]

كما أنه ليس هناك ما يبرِّر الخضوع التام من جانب الأبناء لآبائهم الذي يبلغ حد التضحية بالنفس وتحمل الآلام من أجل الآباء، على زعم أن الآباء تحمَّلوا الكثير من العَنَاء في تربيتهم لأبنائهم منذ مولدهم، وفي ذلك يقول فوكوزاوا: «إنهم يذهبون في ذلك إلى حد القول بأن الطفل كان مصدرَ الألم لأمه طوالَ حملها له، وعند ولادته ورعايته صغيرًا؛ مما يجعله مدينًا لها بالفضل، ولكن الطيور والحيوانات كلها تنجب صغارًا وتتولى رعايتها، ولا فرق بينها وبين الآباء من البشر، إلا ما يقع على عاتق بني البشر من مهمة تربية أبنائهم، وتعليمهم أمور الحياة، إلى جانب تزويدهم بما يحتاجون إليه. والآباء عندنا يلِدون الأطفال، ولكنهم لا يعرفون كيف يتولَّون تربيتهم.»[٥٦]

ولذلك يجب أن تُوضَع حدود على السلطة الأبوية في المجتمع المتحضر. ويجب أن يتوقف الآباء أولًا عن فرض سلطتهم المطلقة على أبنائهم وبناتهم بمجرد بلوغهم سنَّ الرشد؛ فمن السخف أن نعاملَ البالغين معاملةَ الأطفال على النحو الذي تقول به تقاليد الطاعة العمياء للوالدَيْن. ولا يجب أن يتدخل الوالدان خصوصًا في زواج أبنائهم أو يُجبروهم على العيش معهم بعد الزواج؛ فيجب أن يكون لهم مسكنٌ مستقل وحياةٌ خاصة، وألَّا يفرضوا عليهم قيودًا لا يقبلها العقل؛ فليس على الأبناء أن يطيعوا والدَيْهم فيما لا يتفق مع العقل، أو يتجاوز حدود القيم الخُلُقية.[٥٧]

وبينما كان تناوُل فوكوزاوا للعلاقات الأسرية الجديدة يدورُ في إطار اهتمامه الأساسي بتكوين مُواطنٍ ياباني مستقل الشخصية معتمدٍ على نفسه كمتطلَّبٍ أساسي للحضارة والاستقلال الوطني، عالَج الطهطاوي القضية من منطلقٍ آخر؛ فقد كان الطهطاوي يهدفُ إلى بناء مجتمعٍ جديد من خلال إعادة ترتيب العلاقات الأسرية. وقد جرَّه سعيُه إلى إقامة علاقةٍ متوازنةٍ بين الزوجَين إلى أن يطرح للمرة الأولى في العالَمَيْن العربي والإسلامي الدعوةَ إلى حقوق المرأة.

فقد كانت أوضاعُ المرأة في مصر متدنيةً طوال القرون التي شهدَت التخلف الحضاري. وكان التزامُ المرأة العربية الحذَر، وخاصة في المدن، أسوأ نتيجة لهذا التخلف؛ حيث عُزل النساء تمامًا داخل بيوتهن، ومُنعن من التعامل مع المجتمع. وأصبحَت أمية البنات من الفضائل التي يجب رعايتُها، وفُرض عليهن أن يتجهنَ إلى الخدمة المنزلية ومساندة أمهاتهن في تربية الأطفال. وكان على البنت أن تطيع والدها وأمها وأخاها، وكُبلَت تمامًا

بقيودٍ اجتماعيةٍ ثقيلة. واعتُبر الزواج المبكر للبنات أمرًا طبيعيًّا مطلوبًا، وكن يُمنعن من الاتصال بعالَم الذكور خارج إطار المحارم بمجرد ظهور بوادر بلوغهن، ولم يكن لهن الحق في إبداء الرأي عند الزواج، وكان الزوج يحلُّ محل الأب باعتباره السيد المطلَق الحق في أمور بيته، وكان على الزوجة أن تُخلصَ في خدمته وطاعته. ووظيفتها الأساسية رعاية أمور البيت وإنجاب الأطفال وبخاصة الأولاد. وحتى عند توجيه الأطفال كانت سلطةُ الأم محدودةً بينما كان الأبُ صاحبَ الأمر والنهي في ذلك. وكان تعدُّد الزوجات شائعًا رغم أن الشريعة الإسلامية تضع شروطًا معيَّنة لإباحته، كما قضت القيم الخُلُقية الدينية والاجتماعية بأن يطيع الأبناء آباءهم طاعةً عمياء، وأن يرعَوهم عند شيخوختهم.[٥٨]

ولما كان الطهطاوي يوقن أن ظروف المجتمع المصري لم تبلغ الدرجة التي تسمح بإدخال تغييرٍ جذري في وضع المرأة، فقد تناول المسألة بحرصٍ شديد، ولم يقترب منها قبل عام ١٨٧٢م، عندما تعرَّض لها لأول مرة في كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين».

ونستطيع أن نلتمسَ أصولَ أفكار الطهطاوي في تجربته الأوروبية؛ فقد أشار إلى ذلك المركز الاجتماعي البارز الذي احتلَّته المرأة في فرنسا؛ فبالإضافة إلى مشاركتها في الحياة الثقافية للبلاد كانت تُساهم كذلك في النشاط الاقتصادي من خلال العمل، وأنه قد جرَت العادة في تلك البلاد على أن تتولَّى النسوة أعمالَ البيع والشراء بينما يمارس الرجال أعمالًا أخرى. غير أن صورة المرأة الفرنسية عنده لم تكن برَّاقةً دائمًا؛ فقد ذكَر أن باريس تُعَد جنةً للنساء وجهنم بالنسبة للرجال، وأرجع ذلك إلى ما تتمتَّع به النساء من استقلالٍ ومن وضعٍ اجتماعيٍّ خاص، وانتقَد ذلك الوضع بقوله إن: «وقوع اللخبطة بالنسبة لعفَّة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والحسنة ... العفة تستولي على قلوب النساء المنسوبات إلى الطبقة الوسطى من الناس دون نساء الأعيان والرعاع؛ فنساء هاتَين المرتبتَين يقع عندهن الشبهة كثيرًا ويُتهَمن في الغالب.»[٥٩]

ولكن الطهطاوي لم يُرجع نقصَ العفة عند المرأة الفرنسية إلى عدم تحجُّبها، بل أرجع ذلك إلى التربية و«التعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة والالتئام بين الزوجَين». واتجهَت ملاحظات الطهطاوي الأخرى على المرأة الفرنسية إلى تأنُّقها في ملابسها، وحرصها على الظهور في أبهى صورة.[٦٠]

وعندما طرح أفكاره الخاصة بالمرأة في مصر والعالم العربي أكَّد مبدأ المساواة بين المرأة والرجل في الصفات الجسدية والقدرات العقلية واختلافها فقط في التنوع؛ فالمرأة قد خُلقَت لأداء واجباتٍ بعينها: «خصَّهن الله سبحانه وتعالى دون الرجال بتدبير المعائش

الأولية، والقيام بالأشغال الضرورية والمتاعب المعاشية، ومباشرة فِراش المرضى من الأزواج والأولاد وغيرهم، وتخفيف الآلام والأسقام، وما أشبه ذلك.»[٦١]

ويمضي الطهطاوي قُدُمًا في التنبيه إلى أن دَور المرأة لا يقتصر على ما تقوم به المرأة من أعمالٍ منزلية ورعايةٍ لأسرتها، بل يذكِّر القُراء بما يحفل به التاريخ الإسلامي من النساء اللاتي كان لهنَّ مساهماتٌ بارزة في العلم والأدب والشريعة، شأنهن في ذلك شأن الرجال، وختم ذلك بقوله إنهنَّ ألطفُ من الرجال وأرقُّ حاشيةً وأكثرُ حساسيةً منهم.[٦٢]

ولما كان الزوجان متساويَين في التكوين الجسدي والنفسي وفي القدرات وفي الحقوق، ويشتركان معًا في الواجبات والتبِعات، وأن على الزوجَين اللذَين يشتركان معًا في بيتٍ واحد ويجمعُهما الحب والود أن يبذلا أقصى جهدهما لتحقيق السعادة لأسرتهما، وعليهما أن يشتركا معًا في إدارة أمور الأسرة وفي تربية الأطفال، وأن يركَنا إلى الصبر، والحرص في تعاملهما معًا، ضمانًا لاستمرار المودة والرحمة بينهم.[٦٣]

ورأى الطهطاوي أن العلاقة بين الزوج وزوجته لا يجب أن تكون كعلاقة السيد بعبده؛ فالحب والمودة والاحترام هي أسس الحياة الزوجية؛ لأن عقد الزواج يعني اتحاد الرجل والمرأة لتكوين أسرة وإنجاب أطفال وتربيتهم، ولا يمكن لهذا العقد أن يقوم على أساسٍ سوي، إلا إذا جمعَتْهما المودة والرحمة، إضافة إلى الإخلاص والعفة؛[٦٤] فالاحترام المتبادل هو السبيل الوحيد للحفاظ على المحبة بين الزوجَين، وعليهما أن يتحلَّيا بالتسامح، وأن يجعلا من التسامح دليلًا لحياتهما.[٦٥]

لذلك لم يُبدِ الطهطاوي ارتياحَه للزواج المبكر، وحذَّر الآباء من إجبار بناتهم على الزواج ممن لا يحبونهم؛ لأن الحياة الزوجية القائمة على المحبة تحقِّق السعادة للآباء والأبناء على السواء،[٦٦] ولكن حتى يكون النساء على قدم المساواة مع الرجال يجب أن يتعلمن، فرأى الطهطاوي أن تعليم البنات ضروري لثلاثة أسباب؛ تحقيق الزواج المتجانس، وتنشئة الأولاد تنشئةً صالحة، وقيام النساء بالعمل شأنهن في ذلك شأن الرجال، في حدود قدراتهن، لإنقاذهن من الوقوع بين براثن النميمة في الحريم فيجب أن يتعلم البنات، كما يتعلم الأولاد، القراءة والكتابة والحساب، فيتأهلن بذلك لنيل حظ من المعرفة يساعدهن على التخاطب مع الرجال، وتكوين آرائهن الخاصة بهن، كما أن التعليم يساعد النساء على ارتياد مجال العمل، على نحو ما سبقَت الإشارة إليه.[٦٧]

واقترح الطهطاوي نوعًا من تقسيم العمل بين الرجال والنساء؛ بحيث يختص النساء بالتمريض والتعليم إلى جانب تربية الأطفال التي تُعَد من أجلِّ المهام. ورأى أن

«العمل يصون المرأة عما لا يليق ويقرِّبها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومةً في حق الرجال، فهي مذمةٌ عظيمة في حق النساء.»[٦٨] ولكن ذلك لا يعني أن المرأة تستطيع أن تشتغل بالسياسة، أو أن تتولى مناصبَ حكومية فلا تتقلد الحكم أو القضاء، ولعل ذلك يرجع إلى موقفِ الشرع الذي يمنع اختلاط الرجال بالنساء؛ ومن ثم يحول دون أداء النساء لعملهن حال تقلُّدهن وظائفَ حكومية. ويكفي النساء أن «يتسلَّطن على قلوب ذوي السلطان»؛ ومن ثم يكون لهن نفوذ في صناعة القرارات.[٦٩]

ودعم الطهطاوي هذه الفكرة برواية القصص عن شهيرات النساء اللاتي تولَّين الحكم في بلادهن، في الشرق والغرب على السواء، فذكَر من حُكام مصر كليوباترة وشجر الدر، وأشاد بنجاح حكمَيْهما، وكأنه أراد أن يشير من طرفٍ خفيٍّ إلى أن المرأة تستطيعَ أن تقومَ بأعباء الحكم على خلاف ما تُقِره الشريعة.[٧٠]

ولمس الطهطاوي برفقٍ مشكلة تعدُّد الزوجات التي لها أصولٌ شرعية، فركَّز على أن الإسلام لم يجعل تعدُّد الزوجات حقًا مطلقًا للرجل دون شروط، وجاء شرط العدل بين الزوجات في المعاملة في مقدمة تلك الشروط. ولَّما كان الزواج اتحادًا بين رجل وامرأة يقوم على المحبة والود، فإنه لا يمكن أن يتحقَّق في حالة تعدُّد الزوجات؛ لأن الرجل لا يستطيع أن يقع في غرام أكثر من امرأةٍ واحدة؛ ومن ثم فإن المتعة الجنسية قد تكون دافعًا لتعدُّد الزوجات؛ مما يؤدي إلى المساس بجوهر الزواج. وأيد رأيه بالعديد من القصص المستمدة من التراث الأدبي التقليدي، التي تشير إلى العواقب الجسدية والاجتماعية السيئة لتعدُّد الزوجات، لينتهي إلى الاستنتاج بأنه أمرٌ غير مستحب. وإذا كان تحقيق العدل بين الزوجات أمرًا مستحيلًا، فإن التعدد يفقد مبرِّره القانوني.[٧١] وقد طوَّر المفكرون اللاحقون هذه النقطة، ليصلوا إلى القول بأن القيود التي وُضعَت لتعدُّد الزوجات تجعل منه أمرًا مستحيلًا بل ومكروهًا.

وأرسى الطهطاوي قواعدَ جديدةً بين الآباء والأبناء فتربية الأطفال — في رأيه — واجبٌ يقع على عاتق الوالدَيْن وليس فضلًا أو منَّة. وإن تربيةَ الأطفال يجب أن تجمعَ بين التربية الجسدية والروحية وآداب السلوك؛ فالتربية الجيدة للذكور والإناث تؤدِّي إلى قيام أمةٍ متعلمة. والأمة المتعلمة تُعِد أبناءها لحماية مصالحها الوطنية وتحقيق أهدافها.[٧٢]

وحتى يحظى الآباء باحترام وتقدير ومحبة أطفالهم، يجب أن يعاملوهم على قدَم المساواة دون تمييزٍ أو تحيُّز؛ فإن ذلك يؤدي إلى حماية الأطفال من الوقوع بين براثن الغَيرة والحقد، وتجعلُهم يُحبون بعضهم بعضًا فتسود السعادة والرفاهية الأسرة

جميعًا.[٧٣] ولم يتناول الطهطاوي قضيةَ حقوق الأبناء في الميراث؛ لأنها مقرَّرة بالنصوص الشرعية؛ ومن ثَم فلا مجال لمناقشتها.

وهكذا رغم أن أهداف فوكوزاوا والطهطاوي كانت متشابهة، فإن كلًّا منهما عالج مشكلة العلاقات الأسرية الجديدة من منطلَق يختلف تمامًا عن صاحبه، بحكم اختلاف الظروف الموضوعية لليابان ومصر في ذلك العصر. وبينما اتَّسم أسلوب معالجة فوكوزاوا بالجرأة والرفض التام للقيم الخُلُقية التراثية الخاصة بالأسرة، سعى الطهطاوي إلى تدعيم أطروحاته باتخاذ الشريعة الإسلامية مرجعًا له؛ فالمساواة بين الناس بغَض النظر عن النوع ذكرًا كان أم أنثى، وحق الأفراد في الملكية جميعها أمورٌ أقرَّها القرآن وأكَّدتها السنة؛ فوفقًا للقرآن تُعَد السكينة والمودة والرحمة أسسًا للعلاقة الزوجية، وإن كانت الشريعة قد ألزمت الزوجة بطاعة زوجها؛ ومن ثَم لجأ الطهطاوي إلى الاستفادة من الجوانب الإيجابية في التراث الثقافي الإسلامي، واتخذ منها أساسًا لصياغة مفاهيمَ توفيقيةٍ اجتماعية جديدة، ولكن فوكوزاوا عزل نفسه تمامًا عن الموروث الثقافي التقليدي، ولفظَه لفظًا تامًّا، واقترح نظامًا اجتماعيًّا مختلفًا عنه تمام الاختلاف. وقد كانت أفكاره أكثر ليبراليةً من أفكار الطهطاوي في هذا المجال — إلى حدٍّ ما — وخاصة فيما اتصل باستقلال النساء وتعاونهن مع الرجال واختلاطهن بهم، غير أن الطهطاوي كان أكثر ليبراليةً من فوكوزاوا لطرحه لأفكاره الخاصة بتعليم المرأة وحقِّها في العمل.

هوامش

(١) Fukuzawa, On Education, p. 80.

(٢) Ibid., p. 81.

(٣) Ibid., p. 82.

(٤) Nishikawa Shunsaku, The Historical Legacy in Modern Japan, p. 3.

(٥) Oxford, W. H., The Speeches of, p. 220.

(٦) Fukuzawa, On Education, p. 236.

(٧) Oxford, W. H., p. 218.

(٨) Ibid., pp. 208–213.

(٩) Ibid., pp. 213–14.

(١٠) Ibid., p. 202.

(١١) Nishikawa, pp. 3–4.
(١٢) Ibid., p. 5.
(١٣) Ibid., p. 6.
(١٤) الطهطاوي، مناهج الألباب، ص٣٩.
(١٥) نفس المرجع، ص٤٠.
(١٦) نفس المرجع، ص٩٩.
(١٧) نفس المرجع، ص٥٩.
(١٨) نفس المرجع، ص٥٧.
(١٩) نفس المرجع، ص٦٢.
(٢٠) نفس المرجع، ص٦٣.
(٢١) نفس المرجع، ص ٧٠–٧٣.
(٢٢) الطهطاوي، المرشد الأمين، ص١٣٠.
(٢٣) الطهطاوي، مناهج، ص٣٧١–٣٧٢.
(٢٤) الطهطاوي، المرشد، ص٢٦٢.
(٢٥) نفس المرجع، ص١٢٩.
(٢٦) الطهطاوي، مناهج، ص١٠٨.
(٢٧) نفس المرجع، ص٣١، ٦٩، ٨٦.
(٢٨) نفس المرجع، ص١٣٦.
(٢٩) Fukuzawa, On Japanese Women, introduction.
(٣٠) Ibid., p. 48.
(٣١) Ibid., p. 50.
(٣٢) Ibid., p. 57.
(٣٣) Ibid., p. 7.
(٣٤) Ibid., p. 36.
(٣٥) Ibid., p. 27.
(٣٦) Ibid., p. 64.
(٣٧) Ibid., p. 39.
(٣٨) Ibid., pp. 33, 54.
(٣٩) Ibid., p. 10.

(٤٠) Ibid., p. 32.
(٤١) Ibid., p. 29.
(٤٢) Ibid., p. 14.
(٤٣) Ibid., p. 21.
(٤٤) Ibid., p. 60.
(٤٥) Ibid., p. 126.
(٤٦) Ibid., p. 127.
(٤٧) Fukuzawa, An Encouragement of Learning, p. 52.
(٤٨) Fukuzawa, On Japanese Women, p. 148.
(٤٩) Ibid., p. 100.
(٥٠) Ibid., Introduction.
(٥١) Ibid., p. 51.
(٥٢) Ibid., Introduction.
(٥٣) Blacker, p. 73.
(٥٤) Fukuzawa, An Encouragement of Learning, pp. 54–55, 69–70.
(٥٥) Blacker, p. 74.
(٥٦) Fukuzawa, op. cit., p. 54.
(٥٧) Blacker, pp. 75–76.
(٥٨) للمزيد من المعلومات حول وضع المرأة في مصر انظر: لطيفة سالم، المرأة والتغير الاجتماعي في مصر، القاهرة، ١٩٨٦م.
(٥٩) الطهطاوي، تخليص الإبريز، ص٢٥١–٢٥٢.
(٦٠) نفس المرجع، ص٢٥١.
(٦١) الطهطاوي، المرشد الأمين، ص٣٧.
(٦٢) نفس المرجع، ص٣٧–٤٠.
(٦٣) نفس المرجع، ص٣٦٤–٣٦٧.
(٦٤) نفس المرجع، ص٢٢٦.
(٦٥) نفس المرجع، ص٢٩٣.
(٦٦) نفس المرجع، ص٤٧٥.
(٦٧) نفس المرجع، ص١٠٤.

(٦٨) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٦٩) نفس المرجع، ص١٨٦، ١٩٧.

(٧٠) عندما أثار الطهطاوي هذه القضية عام ١٨٧٢م، لم تكن الحقوق السياسية للمرأة مثارةً في الغرب؛ فلم تحصل المرأة الإنجليزية والأمريكية على حقوقها السياسية إلا في عشرينيات القرن العشرين، أما بقية بلاد الغرب فلم تمنح المرأة حقوقها السياسية إلا بعد الحرب العالمية الثانية.

(٧١) الطهطاوي، المرشد الأمين، ص٢١٩–٢٢١.

(٧٢) نفس المرجع، ص٧–٨.

(٧٣) نفس المرجع، ص٣٥.

الفصل الرابع

التعليم والمعرفة الحديثة

أدَّى تكوينُ الدولة الحديثة في اليابان ومصر إلى ازدياد الحاجة إلى المعارف الغربية الحديثة، ووقع على عاتق المعلِّمين الكبار، من أمثال فوكوزاوا يوكيتشي ورفاعة الطهطاوي، صياغة ملامح التعليم الحديث، كلٌّ في بلده. وكان على كلٍّ منهما أن يُدمجَ المعرفة الحديثة المكتسَبة مع الغرب في إطار الثقافة الوطنية الموروثة ليخلق منها شكلًا جديدًا من المعرفة يناسب بلده. وبعبارةٍ أخرى سعى كلٌّ من فوكوزاوا والطهطاوي إلى بناء شكلٍ من أشكال المعرفة الحديثة في بلادهم تُواجِه حاجاتِ المجتمع في مرحلة النمو، دون أن تقطعَ أواصرَ الصلة مع الطابع الثقافي المتميِّز للبلاد.

فوكوزاوا يوكيتشي

قدَّم فوكوزاوا نظرتَه الجديدة إلى التعلُّم في الفصل الأول من كتابه «تشجيع التعليم»، فقال: «إن التعلم لا يقتصر بالضرورة على طلب ما هو غيرُ عملي، كدراسة التراكيب الصينية الغامضة، وقراءة النصوص القديمة التي تتسم بالصعوبة، أو قراءة وقرض الشعر؛ فمثل هذه الاهتمامات قد تكون نافعة، ولكن لا يجب أن نبالغ في قيمتها، على نحو ما فعل علماء الكنفوشية والثقافة اليابانية في الزمن القديم … فمثل هذا النوع من التعلُّم يفتقر إلى القيمة العلمية، ولا يخدم حاجات الحياة اليومية؛ ومن ثَم يجب أن يأتيَ هذا النوعُ من التعلُّم في مكانةٍ ثانوية، وأن يكون اهتمام المرء مُنصَبًّا بالدرجة الأولى على تعلُّم الأشياء العملية، التي هي أقرب إلى حاجات الإنسان العادية.»[1]

وهناك مجالاتٌ إضافيةٌ كثيرة يجب معرفتُها، ويذكُر منها فوكوزاوا الجغرافيا، والفيزياء، والتاريخ، والاقتصاد، والفلسفة. ودراسة تلك المجالات المعرفية الجديدة لا

يمكن أن تتم إلا بترجمة الكتب الغربية ومعرفة اللغات الغربية. وعندما يُلِم المرء بالأمور العملية لكلٍّ من تلك العلوم، ذات الموضوعات المتنوعة، يستطيع البحث عن حقيقة الأشياء، ويوظِّفها في خدمة أهدافه الحالية.[٢] 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 والتحاليل والفحص الدقيق لأشياء أساسية طبَّقها العلماء على الأمور الإنسانية؛ فلا يجب أن نندهشَ فقط لعظمة ما توصَّلوا إليه من نتائج، ولكننا يجب ألا نُهملَ الأفكار البسيطة.»[٣]

وفي مدرسة كيو الخاصة التي أسَّسها فوكوزاوا كان الطلاب الجدد يدرُسون العلوم الطبيعية بصورةٍ مركَّزة، وعندما ينتقلون إلى الصفوف الأعلى كانوا يدرُسون مبادئ الفلسفة والقانون والسياسة والاقتصاد؛ فقد كان فوكوزاوا يؤمن بضرورة وجود نوعٍ من التوازن المعرفي بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية في برامج الدراسة، ورأى فوكوزاوا أن تعليم العلوم الاجتماعية مهمٌّ ليقفَ الطلاب على الشئون الدولية عندما يبلغون رشدهم فيقول: «في مدرسة كيو نهتم بتدريس كتب الفلسفة والقانون والعلوم؛ ومن ثَم يستطيعون التمييز بين الصواب والخطأ.»[٤]

وانتقد فوكوزاوا الذين يُغفِلون دراسة العلوم الحديثة بينما يتمتَّعون بمنجَزات الحضارة الحديثة «فالشخص الذي يجهل العلم وينتفع بثمار الحضارة دون أن يدري طبيعتها يشبه الحصان الذي يأكل العلف دون أن يدري عنه شيئًا، يستهلك فقط ما يجدُه مستساغًا، وينفرُ مما يجده غير ذلك.»[٥]

ولكن إذا لم تكن المعرفة قائمة على قوانينَ محدَّدة؛ فليس هناك أمل لتحقيق أي تقدُّم على الإطلاق؛ لأنه ما لم يتم وضعها في صيغة قوانينَ محدَّدة يمكن التعامل معها بسهولة، فإنها لا تلبث أن تموت؛ ولذلك رأى فوكوزاوا أن فشل اليابان في تحقيق التقدُّم والوصول إلى درجة الدولة المتحضِّرة إنما يرجع إلى غياب الاهتمام بقوانين الطبيعة؛ فقد ركَّزَت اليابان اهتمامها على نوعٍ من المعرفة بعَينه هي المعرفة الخُلُقية على حساب المعرفة بالعلوم الطبيعية، واعتقدَت اليابان أن الفضائل الخُلُقية هي مادة الحضارة، ولكنه من الواضح أن ما يؤدِّي إلى تقدُّم الحضارة هو المعرفة العلمية وليس الإلمام بالفضائل الخُلُقية.[٦] «فالمعرفة ازدادت مئات المرات منذ الأزمنة القديمة؛ فما كان يخيف القدماء أصبح يُثير سخرية المحدَثين، وما كان القدماء يشعُرون بقيمته الكبرى، يُثير ضحك المحدَثين. وقد ازدادت منتجَات العقل البشري يومًا بعد يوم، وأصبحَت المخترعات أكثر من أن تُحصر، وليس هناك نهايةٌ مرتقبة للتقدم في المستقبل.»[٧]

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 يُهملَ الناسُ فهم قوانين الطبيعة، ويتركوها للعلماء المتخصِّصين، ويقنعوا أنفسهم بالقول بأن منتَجات الحضارة عجيبةٌ ورائعة. ويجب عليهم أن يحاولوا الإلمام باستمرارٍ بالقوانين الطبيعية التي تغلغلَت في حياتهم اليومية.[٨]

فالعالم عند فوكوزاوا يمثِّل تجربة، والروح التي تقود مثل هذا العالم هي روح الاستقلال. غير أن المعرفة العلمية الجديدة لا تعني التغاضي عن القيم الروحية. ولكنها تعبِّر عن الروح التي ترى الإنسان والطبيعة من منظورٍ يحتاج إلى النظر إلى القيم الخُلُقية والروحية نظرةً مختلفة.[٩]

وعارض فوكوزاوا الدعوة إلى إحياء الثقافة الصينية التقليدية في المدارس لدعم أخلاقيات الشباب. وذكَر أن الكنفوشية مزيجٌ من السياسة والأخلاق إلى الدرجة التي يصعُب معها وصفُها بالعقيدة السياسية أو العقيدة الأخلاقية؛ لذلك فإن الفكرة القائلة بالاستفادة بالجانب الأخلاقي للكنفوشية بتطبيقها تطبيقًا مباشرًا مجرد وهمٍ ينمُّ عن الجهل. أضِف إلى ذلك أن المجتمع الياباني أصبح متغيرًا تمامًا في بِنيته عما كان عليه الحال زمنَ الحكماء أصحاب الفكر التقليدي؛ ومن ثَم ليس هناك ما يدعو إلى القول بأن نظريات تلك الأيام الغابرة تصلح للتطبيق في الأزمنة الحديثة.[١٠]

ويرتبط بهذا الموقف من التراث الثقافي التقليدي نقلُ فوكوزاوا للتغييرات التي طرأَت على السياسة التعليمية عام ١٨٨١م، وتشجيع التعاليم الكنفوشية كأساسٍ للتعليم الأخلاقي، فاستنكر فوكوزاوا «سياسة العودة إلى التعليم الأخلاقي القديم، التي أدت إلى تضييق أفق التعليم العام في حدودِ تعاليمَ أخلاقية لا نفع منها، تقول بولاء الشخص لسيده، وطاعة الفرد لآبائه، والتطرف في الوطنية، بل رصدَت الأموال لإصدار صحف وتنظيم محاضراتٍ عامة لهذا الغرض، وبذلك بذلَت الحكومة أقصى جهدها لإعاقة تقدُّم الحضارة في اليابان.»[١١]

ولكن ذلك لا يعني أن فوكوزاوا كان مُعاديًا للقيم الخُلُقية، بل كانت له رؤيتُه الخاصة لذلك النوع من القيم الذي لا يناسب المجتمع الحديث؛[١٢] فقد طالب بمراجعة التعاليم الكنفوشية، التي تتضمن ضبط النفس، وحسن إدارة شئون الأسرة، والحكومة الوطنية، والسلام الدولي، إضافة إلى التعاون الدولي، وتوسيع نطاق الحقوق الوطنية.[١٣]

ورأى «أن تقوية الولاء والطاعة والروح الوطنية ليست موضعَ اعتراضٍ بأي حالٍ من الأحوال؛ فعندما نكوِّن أسرة أو ندبِّر أمر مجتمعنا يجبُ أن نتبعَ قواعدَ سليمة كأفراد ومواطنين. كما أن على المرء أن يقومَ بواجبه نحو بلاده بحكم انتمائه إليها، وذلك كله هو مظهر الوطنية الذي أتوقَّعه من كل مواطن. غير أن تلك الروح الجميلة قد تتسبَّب في وقوع ضررٍ شديد عندما يفسَّر الولاء والطاعة في إطارٍ ضيقٍ على نحو ما نادى به أصحاب المدرسة التقليدية، فيصنَّف الشخص على أنه يفتقرُ إلى الولاء إذا لم يتبعِ القواعدَ التقليديةَ في سلوكه تجاه بلاده، فيُعَد خائنًا إذا ما حاد عن الطريق التقليدي. وهذا النوع من المنطق يُلحِق الضررَ الشديدَ بشعور الولاء والوطنية.»[١٤]

واعتقد فوكوزاوا أن فصلَ التعليم عن السياسة، وتحريم تدخُّل السياسة في التعليم، يعود بالنفع على المجتمع، ودعا إلى فصل المدارس التابعة لوزارتَي التعليم والصناعة عن هاتَين الوزارتَين لأن التعليم والسياسة يختلفان في طابعهما بعضهما عن بعض «والسياسة ذاتُ طبيعةٍ نشطة لا بد أن تستمر في الحركة، ولكن التعليم متمهِّل هادئ، فهما غير متوافقَين، وسيكون من الصعوبة بمكانٍ تجنُّب الضرر الناشئ عن ارتباطهما بصورةٍ غيرِ طبيعية.»[١٥]

وحتى يدعم فوكوزاوا وجهة نظره، استند إلى التاريخ ليبيِّن كيف أن تلك الفكرة كانت سائدةً في عصر طوكوجاوا عندما كان لا يُسمح لكبير العلماء أن يتولى منصبًا في الإدارة، رغم أنه كان يلي الوزراء مباشرة من حيث المرتبة. وقد يُستشار ذلك العالم في أوقات الأزمات، ولكن دوره في تلك الحالة كان مقصورًا على تقديم النصيحة، ولكن ذلك الفصل بين التعليم والسياسة لا يعني أن يُحجِم العلماء عن دراسة السياسة، أو تمتنع المدارس عن تدريسها. وإنما يعني ذلك أن اليابان تحتاج إلى مدارسَ يُديرها المعلمون الذين لا سلطان للحكومة عليهم، ولا يتحيَّزون لسياسة بعينها. وذلك يعود بالنفع على المجتمع؛[١٦] «فمن الطبيعي أن يوجِّه ناظرُ المدرسة تلاميذَه وَفْق ما يراه مناسبًا، وقد تُعارض مدرسةٌ مدارسَ أخرى، إذا بقي هذا التعارض في إطار التعليم فإنه لا يضر بالمجتمع، بل إن المنافسة بين المدارس تحفِّز المزيد من الدراسات، ولكن إذا أصبح لمجموعة من المعلمين مصالحُ سياسية، فإن رزانة العلماء تتحول إلى عنف وقسوة؛ مما يؤدي إلى مشاكل لا نهاية لها.»[١٧]

وعندما يقع التداخل بين التعليم والسياسة، فإن أي تغيُّر في أحدهما ينعكس على الآخر، فإذا زاد حجم التغيُّر يتخذ الانعكاس شكل الاضطراب الكبير. ولتفادي ذلك رأى

فوكوزاوا أن تُوضَع كل المدارس تحت إشراف الديوان الإمبراطوري، وفي هذه الحالة يُسنِد الديوان إدارة المدارس إلى المواطنين ذوي الخبرة والكفاءة، ويكلِّفهم بإعادة تنظيم مدارسهم لتصبح بمثابة مدارسَ خاصة تُدار بصورةٍ تعاونية. وفي نفس الوقت يجب أن تحصُلَ المدارس على معونةٍ ماليةٍ من الديوان الإمبراطوري تكفي لاستمرارها في أداء واجباتها، على أن يشكَّل مجلسٌ يضُم العلماء ذوي السمعة العلمية في البلاد، يجتمع بشكلٍ دوري للنظر في أمور التعليم، تكون له سلطة الإشراف على أنشطة المدارس، وطرق التدريس، وتقرير الكتب، وإجراء البحوث في التاريخ القديم والنظريات الحديثة، واستخدام اللغة، ووضع القواميس، وتنظيم النشاط الثقافي دون تدخُّل من جانب الحكومة. وجملة القول يتولَّى هذا المجلس مهمة المجلس الأعلى للثقافة اليابانية، دون أن تكون له أيُّ سلطاتٍ سياسية.[١٨]

ولكن فوكوزاوا لم يكن يدعو إلى إلغاء وزارة التعليم؛ لأن وجودها كان مطلوبًا لمعالجة الشئون 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، وبصفةٍ خاصةٍ كل ما اتصل بالتعليم الإلزامي، لا يمكن أن يُدار دون وجود مثل هذه الوزارة، غير أن وجودَ وزارة التعليم لا يتعارض مع واجبات مجلس العلماء الذي اقترحه فوكوزاوا.[١٩]

فالديوان الإمبراطوري لا يتولى رعاية التعليم الخاص في اليابان فحسب، بل يشجِّع ويدعم العلماء في البلاد بمنحهم تكريمًا خاصًّا ومخصَّصاتٍ ماليةً سنوية تكفُل لهم الحرية لصرف انتباههم عن مشاغل الحياة والتفرغ بالدراسات التي يريدون القيام بها؛ فبرعاية الديوان الإمبراطوري يستطيع العلماء أن يؤمِّنوا حياتهم، وتأخذ الدراسات في اليابان بُعدًا جديدًا ترقَى فيه إلى مستوى الأمم الغربية، بل يستطيع علماء اليابان أن ينافسوا علماء العالم.[٢٠]

وكان فوكوزاوا على يقينٍ أن الحضارة اليابانية سوف تحقِّق التقدم فقط بعدما تنحِّي جانبًا الروح القديمة التي تقيِّد عقول الناس، فإذا لم يتم تنحيتُها على يد الحكومة أو على يد علماء الثقافة الصينية من اليابانيين، فإن الواجب الأول لعلماء المعرفة الغربية أن يُوقظوا بين الناس الشعورَ بالاستقلال، ولكنهم لا يستطيعون ذلك إلا إذا كانوا هم أنفسهم مستقلِّين عن طريق الابتعاد عن تولِّي المناصب الحكومية. وبعبارةٍ أخرى اعتَبر فوكوزاوا أن علماء المعرفة الغربية قادةٌ للمجتمع، يقع على عاتقهم ترشيد قرارات الحكومة، وتوجيه الشعب.[٢١]

وقد سبَّبَت تلك الآراء ضيقَ زملاء فوكوزاوا من العلماء الذين تولَّوا مناصبَ حكومية، وكتبوا مقالاتٍ في إحدى المجلات الكبرى، ذكروا فيها أنه يمكن استخدام سلطة الحكومة لتعليم الشعب ونشر الثقافة الغربية بشكلٍ أسرع، بينما تقتصر الجهود الخاصة على تحقيق ذلك في مجالٍ محدود؛ لأن اليابان يجب أن تتقدَّم بسرعة، وكانت وجهة نظر فوكوزاوا، على النقيض من ذلك، تُقيم أسسَ الحضارة على قواعدَ راسخة في أذهان الشعب، ولا تسعى لمجرد تقديم المعرفة الجديدة.[٢٢]

فيرى فوكوزاوا أن التعليم لا يغيِّر ما وهبَتْه الطبيعة للناس، ولكنه يسعى للبحث عن المواهب الدفينة فيهم، ويحاول تنميتها بتحسين واقع الحياة. وأبدى معارضتَه للرأي القائل بأن التعليم يُصيب الشباب بالانطواء والتعالي؛ فليس صحيحًا أن الشخص المتعلم ينظر بازدراء إلى الفلاح، ولكن التعليم ليس شيئًا يوفِّر قوةً معينة أو يُوجِد عجائبَ محدَّدة.[٢٣]

ورأى فوكوزاوا أن التعليم يجب أن يكون فنًّا عمليًّا موجَّهًا لمصلحة المجتمع، ونصَح تلاميذه قائلًا: «يجب أن يكون المرءُ مدركًا للمدرسة الكبرى التي يُقال لها المجتمع، والتي تقع خارجَ فصول الدراسة، وأن يواصلَ تدريبه في تلك المدرسة الكبرى؛ ففي هذه النقطة يختلف التعليم المتحضر في الغرب عن التعليم التقليدي في الصين واليابان، وفيه تكمُن قيمة التعليم المتحضِّر. وإذا كان التلميذ قادرًا على الدراسة في الوقت الذي يتعلم فيه من المجتمع، فإنه سيكون مُهيَّأً لخدمة مجتمعه في الأعمال الخاصة أو الحكومية، في الصناعة أو التجارة. وسوف يجني من وراء ذلك التدريبَ الذي يؤهِّله للقيادة؛ فالنشاطُ الأكاديمي يصبح مجرد رياضةٍ ذهنية عندما ينأى عن الشئون الإنسانية، ويصبح الباحث بذلك بمثابة الولد الماجن في المجتمع.»[٢٤]

وحذَّر تلاميذه من أن يفقدَ المرءُ نفسَه في التعليم؛ ففي حفل افتتاح جامعة كيو الجديدة (٢٧ يناير ١٨٩٠م) ألقى فوكوزاوا خطبةً قال فيها: «وفيما يتعلق بإصراري على ألا يفقدَ المرء نفسه في التعليم، فمردُّ ذلك إلى أنني أعتبر الدراسة فنًّا عمليًّا؛ فبمجرد تخرُّجكم احتفِظوا داخل عقولكم بما تعلمتموه، واتجهوا إلى ممارسة أعمالكم في المجتمع، انغَمِسوا بين حشود الناس واختلِطوا بهم؛ فإن ذلك سوف يغيِّر من أفكارهم، وبذلك تُتاح لهم فرصة توسيع نطاق التعليم.»[٢٥]

ويعكس ذلك نظرة فوكوزاوا إلى التعليم العالي؛ فهو يرى أن يقتصر ذلك التعليم على النخبة من الشباب الموهوبين، الذين يريدون العمل من أجل تحقيق استقلال البلاد؛ فالتعليم العام يحقِّق استقلال الفرد بينما التعليم العالي يحقِّق استقلال الوطن.[٢٦]

وانفردَت جامعة كيو بالاهتمام بدراسة اللغة الإنجليزية محادثةً وكتابة، وأصرَّ فوكوزاوا على أن تدريسَ العلومِ الغربية باللغة اليابانية لا يحقِّق القَدْر المطلوب من الكفاءة، وأن النظام التعليمي الذي يستخدم الإنجليزية في مختلف مراحله يحقِّق أكبر الفائدة للشعب الياباني، وتنبَّأ بأن الحضارة اليابانية سوف تحتلُّ مكانةً عاليةً في العالم الأكاديمي الياباني يومًا ما.[٢٧]

ولكن تدريس الإنجليزية واستخدامها كأداة للتعليم لا يعنيان أن مدرسة فوكوزاوا لم تُساهم في تطوُّر العلم في اليابان؛ فقد تمَّت صياغة الكثير من المصطلحات اليابانية الخاصة بالعلوم الغربية في مدرسة كيو، كما قدَّم فيها فوكوزاوا لأول مرة فنَّ الخطابة، وأقام المؤتمرات لأول مرة في اليابان، وصاغ المصطلح الخاص بالخطابة باللغة اليابانية.

رفاعة الطهطاوي

أدرك الطهطاوي أن تقدُّم أوروبا في المجالات السياسية والاقتصادية والعلمية ما كان ليحدثَ لولا التقدُّم في مجال التعليم. ولَمَّا كانت معرفةُ الناس محدودةً بأنواع التعليم في الغرب، فقد حَرَص الطهطاوي على أن يوضِّح ذلك في «تخليص الإبريز» مبينًا لقُرائه الموضوعاتِ الأساسيةَ في التعليم الأوروبي. وقد لفَت نظرَه اتساعُ نطاق التعليم ليشملَ الذكور والإناث على حدٍّ سواء، وعبَّر عن إعجابه بحيوية النظام التعليمي الفرنسي، وإقبال العلماء على العلوم الحديثة التي تفرَّغوا لدراستها.[٢٨] وذكَر أن العلماء عندهم يُلِمُّون بمختلف العلوم، ويتخصَّصون في واحدٍ منها يتبحرون فيه، يكتشفون المواقع الجديدة، وميَّز بين العالِم والمعلِّم والمؤلِّف؛ فالمعلِّم والمؤلِّف ليس بالضرورة عالمًا، كما لاحظ أن العلماء ليسوا من رجال الدين؛ فللعلم مجالاته وللدين مجاله.[٢٩]

وقارن الطهطاوي بين حال العلم عند الغرب وحاله في المدارس الكبرى بالعالم العربي، كالأزهر والمسجد الأموي بدمشق وجامع الزيتونة بتونس؛ حيث يُركز الاهتمام على العلوم النقلية التقليدية وعلوم اللغة العربية والأدب، على حين يتم التركيز عند الفرنسيين على العلوم الطبيعية التي تتقدَّم باطراد؛ فلا يكاد يمُر عامٌ دون أن يتوصل العلماء إلى اكتشافاتٍ جديدة.[٣٠]

ووصف الطهطاوي — بإعجابٍ شديدٍ واضح — الحياة العلمية عند الأوروبيين مقارنةً بما كانت عليه الحال في العالم الإسلامي، فذكَر أن العلماء لا يتوقَّفون عن طلب العلم فور إنهاء دراستهم النظامية، بل يعتبرون تلك الدراسة بدايةً على طريق المعرفة؛

فليست مهمة العالم أن ينقلَ ما تلقَّنه من معرفة إلى تلاميذه كما حصَّلها (على نحو ما كان معروفًا في العالم الإسلامي) ولكن ليتخذَ من تلك المعرفة نقطةَ انطلاقٍ يضيف إليها، ويعدِّل منها، وَفْق ما يهتدي إليه عن طريق البحث والدراسة. وعدَّ ذلك الحرصَ على البحث الدائم في مجال العلم سببًا في ثراء أوروبا، الذي تحقَّق عن طريق التبحُّر في العلم.[٣١]

وأبدى الطهطاوي اهتمامًا ملحوظًا بالتعليم العالي، وقدَّم وصفًا تفصيليًّا له، واهتم اهتمامًا كبيرًا بالموضوعات التي كان يتمُّ تدريسُها في المدارس الغربية فاق اهتمامه بتنظيم إدارة التعليم، ورأى أن تقدُّم التعليم في الغرب يعود إلى عاملَين؛ ميل الأوروبيين الطبيعي للمعرفة وشعورهم الدائم بالرغبة في البحث والدراسة، والعامل الآخر دَور الحكومة في تشجيع البحث وضمان حرية العمل للعلماء. وقد لعب العامل الأول دورًا هامًّا في حياة الغرب العقلية، بينما ساهم العامل الثاني في تطوُّر التعليم.[٣٢]

وبهذا الوصف لأحوال العلم والمعرفة في الغرب قدَّم الطهطاوي مفاهيمَ جديدةً للتعليم والمعرفة، فأكَّد أن التعليم الإسلامي التقليدي لم يكن تعليمًا عمليًّا قادرًا على تلبية حاجات المجتمع الحديث؛ فهناك علومٌ كثيرةٌ مهمَلة أهميتُها، كالطب، والفلك، والاقتصاد، والجغرافيا، والتاريخ، والفيزياء، والرياضيات، وغيرها، تحتاج إلى الدراسة، وتكوين العلماء المتخصِّصين فيها؛ فالتخصُّص في علمٍ بعَينه يفتح طريقَ التقدُّم على طريق المعرفة، ويؤدِّي إلى إثراء الأمة، ويحقِّق للمجتمع الرخاء والرفاهية.[٣٣]

وذهب الطهطاوي إلى أن التقدُّم الحضاري لا يتحقَّق إلا بتحقيق التقدُّم في العلوم والفنون، التي يُصيبها الركود في الأممِ الأقلِّ حظًّا من الحضارة. ولمَّا كانت المعرفة هي السبيل للرُّقي الحضاري، وجب على الحكومة أن تتولى تشجيع التعليم ورعاية العلماء.[٣٤] كما يجب على الحكومة أن تضمنَ حرية النشر وتحرِّم تقييدها بأي سبيلٍ من السبل؛ لأن تداول المطبوعات يوسِّع دائرة الحضارة، ويشجِّع العلماء على تأليف الأعمال الهامة وإتاحتها للقُراء.[٣٥] كما يجب على الحاكم أن يشجِّع العلماء بإغداق المِنَح والهِبات لهم إذا كان ينشُد تحقيقَ التقدُّم لبلاده؛ لأن ذلك يساعد على التنافس في العلم والبحث، ويؤدي إلى رُقيِّ العلوم والآداب، ويضمن استمرارَ العمل على تطبيق ثمار البحث العلمي على المجتمع.[٣٦]

ورأى الطهطاوي أن التعليمَ ضروريٌّ للإنسان كضرورة الخبز والماء. ولمَّا كان الإنسان يتميَّز بميزة العقل التي جعلَته يفضُل جميع الحيوانات، فإن عليه أن يتعلَّم

كيف يفكِّر. وقد أطلَق الطهطاوي على القدرة اللغوية والفكرية عند الإنسان اصطلاح «الناطقية» وشرحه على النحو التالي: «منَحَه الله سبحانه وتعالى قوة الكلام، وخصَّه بقوة الفكر والفهم والإفهام، ليُدرِك ما في الأشياء التي حوله من المشابهة والمباينة، ويعرف النِّسَب بين الأشياء الخفية والمُعايَنة.» ويجعل الطهطاوي القدرة اللغوية والفكرية عند الإنسان مقومًا أساسيًّا لتكوُّن المجتمع البشري والحضارة الإنسانية، فيقول: «لو لم يكن الإنسان مخلوقًا للتأنس مع إخوانه، والاجتماع مع أقرانه، ليضع معهم هيئةً اجتماعية، وحالةَ عمرانٍ تمدُّنية، لم يكن لتخصيص الحكمة الإلهية له بصفة الناطقية كبيرُ مزيَّة.»[٣٧]

ولما كان التعليم حجَر الزاوية في بناء الحضارة وتقدُّمها، فقد رآه ضروريًّا لجميع المواطنين دون تمييز، فيقول: «حُسن تربية الآحاد ذكورًا وإناثًا، وانتشار ذلك فيهم، يترتَّب عليه حُسن تربية الهيئة المجتمعة، يعني الأمة بتمامها؛ فالأمة إذا حسُنَت تربية أبنائها، واستعَدُّوا لنفع أوطانهم، هي التي تُعد أمةً سعيدة، وملةً حميدة.»[٣٨]

ورأى الطهطاوي أن يكون هدفُ التعليم بناء الشخصية، وليس مجرد حشو الأذهان بالمعلومات؛ فيجب أن يتضمَّن المعرفة بالصحة البدنية، والعائلة وواجباتها، وقواعد السلوك العام، وفوق كل ذلك الوطنية التي تحرِّك الإنسان لبناء مجتمعٍ متحضر؛[٣٩] فعلى الحكومة أن تتخذ من التعليم أداةً لتكوينِ عقلية الشباب – ذكورًا وإناثًا – بما يتفق مع أحوال الأمة ونظامها الاجتماعي.[٤٠]

وقد قضَى الطهطاوي معظم حياته معلمًا ومنظمًا للتعليم والمدارس، وكان لديه رؤيةٌ واضحة عما يجب عمله، ووضَع أفكاره التربوية في كتابه «المرشد الأمين»، فرأى أنه يجبُ أن يتم ربط التعليم بحاجات ومشكلات المجتمع،[٤١] وأن يكون التعليم الابتدائي عامًّا وموحَّدًا للجميع ذكورًا وإناثًا دون أي تمييز، باعتباره المصدرَ الأساسيَّ للمعرفة العامة،[٤٢] وأن يكون التعليمُ الثانوي رفيعَ المستوى لا يُقبل به إلا الطلاب ذوو الكفاءة والتميز، أما مَن لا تؤهِّلهم قدراتُهم للالتحاق بالتعليم الثانوي، فيتمُّ تدريبُهم على حِرفةٍ أو صناعةٍ معيَّنة.[٤٣] أما التعليم العالي فيجب أن يكونَ مقصورًا على القادرين من أبناء الذوات (الأرستقراطية). ويعبِّر عن ذلك بقوله: «درجة العلوم العالية المعدَّة لأرباب السياسات والرئاسات، وأهل الحل والعقد في الممالك والحكومات، فإنه ينبغي أن يقتصدَ في تعليمها والتضييق في نطاقها، أن كل من طلَب الاشتغال بالعلوم العالية لا بد من أن يكون صاحب ثروة ويسار.»[٤٤]

ورغم أن الطهطاوي أقرَّ حق المواطنين جميعًا في التعليم الابتدائي والثانوي دون تمييزٍ على أسسٍ اجتماعية أو نوعية، إلا أنه جعل التعليم العالي مقصورًا على النخبة،

ولكنه كان أول مفكِّر عربي يطالب بإتاحة التعليم العام للبنات، وجعله مقياسًا لدرجة تحضُّر الأمة.[٤٥]

وفي اتساقٍ تام مع فكرة أن يتخذَ التعليم منطلقًا عمليًّا من أجل منفعة المجتمع، وضع الطهطاوي برامج الدراسة في التعليم العام، فرأى أن تتضمَّن المرحلة الابتدائية القراءة، والكتابة، والقرآن الكريم، والرياضيات، والهندسة، والنحو.[٤٦] إلى جانب الرياضة البدنية، وبعض أنواع التدريب المهني،[٤٧] وبالنسبة للتعليم الثانوي تتضمَّن برامج الدراسة الرياضيات، والجغرافيا، والتاريخ، والفلسفة، والأحياء، والفيزياء، والكيمياء، والإدارة، والزراعة، والإنشاء، والخطابة، وبعض اللغات الأجنبية.[٤٨] وذكَر أن التعليم العام يجب أن يُحيطَ الطلاب بمبادئ الشريعة الإسلامية والقانون المدني والإجراءات الإدارية، حتى يكون الطلاب على وعيٍ تامٍّ بما لهم من حقوقٍ وما عليهم من واجبات.[٤٩]

واعتَبَر الطهطاوي الدينَ من الأسس الروحية للحضارة، التي يجب أن تُوضَع في مناهج التعليم العام، فرأى أن التعليم الديني يمثِّل حجَر الزاوية في تكوين الأخلاق والسلوك السوي، ويتضمَّن منهج الدين القرآن والسنة والفقه،[٥٠] وأكَّد أن الأمور التي قرَّرها الدين لا تخضع للتفكير العقلي؛ لأن الدين يتولى تحديد إطار السلوك الإنساني؛[٥١] ومن ثَم فتدريس الدين بالمدارس ضروري على طريق طلب الحضارة؛ لأن الإسلام يستطيع أن يَبْنيَ حضارةً عظيمة؛ لأن الإسلام معيارُ الحضارة، فيجب أن يكون أساسيًّا في التعليم.[٥٢]

هذا الموقفُ من تعليم الدين وقواعد السلوك الأخلاقي كان من نقاط الاختلاف بين فوكوزاوا والطهطاوي، أما نقاط الخلاف الأخرى فهي استقلال التعليم، والفصل بين التعليم والسياسة، وتأكيد الاستقلال الفردي كهدفٍ للتعليم، واستخدام اللغة الأجنبية كأداةٍ للتعليم؛ فقد كان موقف فوكوزاوا من تلك الأمور راديكاليًّا صارخًا، بينما كان موقف الطهطاوي توفيقيًّا معتدلًا؛ فموضوع الدين في اليابان ليس على تلك الدرجة من الأهمية التي نشعُر بها نحن في العالم العربي والإسلامي. كما أن الطهطاوي كان يَدين بكلِّ ما حقَّقه على صعيد العلم والمكانة والثروة للدولة ولولي الأمر،[٥٣] على عكس فوكوزاوا الذي كان رجلًا عصاميًّا مستقلًّا.

غير أن فوكوزاوا والطهطاوي كان لهما موقفٌ محدَّد من المعرفة الغربية، باعتبارها أساسَ التعليم، كما دعا كلٌّ منهما إلى تحقيق التوازن في برامج التعليم بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، واتفَقا على أن التعليمَ والمعرفةَ الحديثة هما

مفتاح الطريق إلى الحضارة، وأن العلم والتعليم يجب أن يحظيا برعاية سلطة السيادة في الدولة (الإمبراطور في اليابان وولي الأمر في مصر)، كما اتفَقا في أن يكونَ التعليمُ العالي نخبويًّا، ولكن الطهطاوي كان أكثر ليبراليةً وتقدمًا من فوكوزاوا فيما يتعلق بتعليم البنات.

هوامش

(١) Fukuzawa, An Encouragement of Learning, pp. 1–2.

(٢) Ibid., p. 2.

(٣) Fukuzawa, On Education, p. 126.

(٤) Ibid., pp. 129–131.

(٥) Ibid., p. 126.

(٦) Blacker, pp. 35–54.

(٧) Fukuzawa, An Encouragement, p. 85.

(٨) Blacker, p. 55.

(٩) Ibid., p. 56.

(١٠) Fukuzawa, On Education, pp. 189–199.

(١١) Ibid., p. 224.

(١٢) للمزيد من التفاصيل حول موقف فوكوزاوا من القيم الخُلُقية راجع الفصل الذي يحمل عنوان Moral Code في المصدر السابق.

(١٣) Ibid., p. 197.

(١٤) Ibid., p. 224.

(١٥) Ibid., p. 166.

(١٦) Ibid., pp. 166–68.

(١٧) Ibid., p. 169.

(١٨) Ibid., pp. 173–75.

(١٩) Ibid., p. 175.

(٢٠) Ibid., pp. 182–188.

(٢١) Fukuzawa, An Encouragement, pp. 24–27.

(٢٢) Fukuzawa, On Education, introduction.
(٢٣) Oxford, pp. 174–79.
(٢٤) Fukuzawa, op. cit., p. 203.
(٢٥) Oxford, p. 173.
(٢٦) Fukuzawa, op. cit., introduction.
(٢٧) Oxford, pp. 180–82.
(٢٨) Abu-Lughod, Arab Rediscovery, pp. 115–17.
(٢٩) الطهطاوي، تخليص الإبريز، ص١١٥.
(٣٠) نفس المرجع والموضع.
(٣١) Abu-Lughod, p. 118.
(٣٢) Ibid., pp. 119–20.
(٣٣) الطهطاوي، مناهج الألباب، ص٣٤؛ المرشد، ص٦٣، ٧٨–٨٠.
(٣٤) الطهطاوي، تخليص الإبريز، ص٩.
(٣٥) الطهطاوي، المرشد، ص٨٠، و١٢٥.
(٣٦) الطهطاوي، مناهج الألباب، ص١٤٧–١٤٨.
(٣٧) الطهطاوي، المرشد، ص٤٣.
(٣٨) نفس المرجع، ص٨.
(٣٩) Hourani, Arabic Thought, p. 78.
(٤٠) الطهطاوي، مناهج الألباب، ص١٢.
(٤١) الطهطاوي، المرشد الأمين، ص٦.
(٤٢) المرجع السابق، ص٦٢.
(٤٣) المرجع السابق، ص٦٤.
(٤٤) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٤٥) محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث، ص١٠١–١٠٣.
(٤٦) الطهطاوي، المرجع السابق، ص٦٢.
(٤٧) الطهطاوي، مناهج، ص٤٥.
(٤٨) الطهطاوي، المرشد، ص٢٨.
(٤٩) الطهطاوي، مناهج، ص٦٥.
(٥٠) الطهطاوي، المرشد، ص٦١.

(٥١) المرجع السابق، ص٦١-٦٢.

(٥٢) المرجع السابق، ص١٢٤.

(٥٣) مُنِحَ الطهطاوي مساحاتٍ من الأراضي الزراعية في عهد محمد علي وإسماعيل حتى أصبح واحدًا من كبار المُلاك، انظر: رءوف عباس حامد، النظام الاجتماعي في مصر في ظل الملكيات الكبيرة، القاهرة، ١٩٧٣م.

الفصل الخامس

على طريق الحضارة

كان تحقيقُ التقدم دائمًا الشغلَ الشاغلَ لرُوَّاد فكر التنوير، والمحور الذي تدور حوله أفكارهم، وكذلك كان الحال بالنسبة لفوكوزاوا والطهطاوي؛ فكلاهما رأى في التاريخ عمليةً تقدميةً في التطور نحو تحقيق الحضارة. واستطاع الرائدان من خلال دراسة التاريخ دراسةً متأنيةً أن يكتشف كلٌّ منهما موقع المنجَزات الحضارية، وكيف أصبح الحاضرُ أفضلَ من الماضي؛ ومن ثَم يمكن استشرافُ التقدم في المستقبل.

وفي سعيهما على طريق الحضارة، كما كان يتمثل في النموذج الغربي؛ صاغ كلٌّ من فوكوزاوا والطهطاوي آراءهما فيما يتصل بتحقيقِ نمطٍ حضاريٍّ خاصٍّ ببلد كلٍّ منهما يتناسب مع ظروف مجتمعه.

فوكوزاوا يوكيتشي

لم يحاول فوكوزاوا أن يكتب تاريخًا مستفيضًا لليابان، ولكن كتاباته عن الحضارة قادَتْه إلى تقديم أول نقدٍ للمدرسة التقليدية التاريخية في اليابان؛ فقد رأى أن تلك المدرسة قد جانبَها الصوابُ عندما أعطت السلوك الأخلاقي للحاكم ووزرائه أهميةً كبرى؛ فليس من الحكمة أن نتصوَّر أن تتحقَّق الرفاهية في بلدٍ ما لمجرد تمتُّع حكامها بحُسن الخلق؛ لأن شعور الناس بالاستقرار والرفاهية يعتمد على ما بلغوه من درجة التقدُّم، ويعتمد هذا بدوره على «روح العصر» وليس على السلوك الخُلُقي للحكام؛ فقد كان لروح العصر (Jisei) تأثيرٌ كبيرٌ فعَّال على أعمال عظماء الرجال؛ لأن الأبطال والعظماء لا يمكنهم ابتداع أحداثٍ خارجة عن روح العصر؛ فلا يحققون النجاح إلا عندما يسايرونها.[1] ولما كان التقدُّم قانونًا طبيعيًّا، فقد رأى فوكوزاوا أن الإنسان بطبعه مرهونٌ بالتقدم مرتبطٌ

به؛ ومن ثَم يأخذ بأسبابه بصورةٍ طبيعيةٍ دون أن يشعر بذلك. ولا شك أن عملية التقدُّم قد تتوقف لأسبابٍ غير طبيعية لمدةٍ زمنيةٍ معيَّنة، ولكنها ما تلبث أن تندفع كالمد لتكتسحَ كل العقبات التي تقفُ في طريقها. وفي مثل تلك الحالات قد تبدأ «روح العصر» على شكل آراء تطرحها مجموعةٌ محدودةٌ من الناس، ولكن لأنها تعبيرٌ عن عمليةٍ حتميةٍ فلا تلبثُ أن تعبِّر عن نفسها لتصبح رأيًا عامًّا، وتقدِّم الفرصة لارتقاء درجة من درجات التقدُّم.[٢]

وكان مفهوم الحضارة عند فوكوزاوا نسبيًّا، وفي ذلك يقول: «عندما نتحدث عن الحضارة في عالم اليوم نجد أن الأمم الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية تمثِّل أرقَى الأمم حضارة، ونجد البلاد الآسيوية مثل تركيا والصين واليابان تندرج تحت ما يمكن أن نُسمِّيه بلادًا شبه متقدمة، بينما نجد بلاد أفريقيا وأستراليا لا تزال بدائية ... ولما كانت الفوارقُ بين البلاد في هذا الصدد فوارقَ نسبيةً بالضرورة، فليس هناك ما يمنع مَن لم يتعرَّف عن الحضارة الأرقى من أن يظنَّ أن مرحلةَ ما يشبه التقدُّم التي تعيشها بلاده هي ذروة التقدم. ولَمَّا كانت الحضارة الغربية أرقى قياسًا بالبلاد شبه المتقدمة، فإن هذه الأخيرة تُعَد راقيةً قياسًا بالمجتمعات البدائية.»[٣]

وذهب فوكوزاوا إلى أن الحضارة تتسم بالحيوية والحركة، فهي ليست شيئًا ميتًا؛ فهي تمُر بدوراتٍ ومراحل؛ فالمجتمعات البدائية تمُر بمرحلة شبه التقدم، والمجتمعات شبه المتقدمة تمُر بمرحلة الحضارة، والحضارة ذاتها تتطور إلى أشكالٍ أرقى باطِّراد، «ومن ثَم يمكن اعتبار أوروبا اليوم تمثِّل أعلى مستوًى من التقدُّم الفكري الذي استطاع الإنسانُ تحقيقَه في هذه المرحلة التاريخية، ويصدُق هذا على جميعِ بلاد العالم، سواء كانت بدائيةً أو شبهَ متقدمة؛ فعلى كل مَن يهتمون بتقدُّم بلادهم على طريق الحضارة أن يتخذوا من الحضارة الأوروبية أساسًا للجدل، وأن يَزِنوا الإيجابيات والسلبيات بمعيارها.»[٤]

وفي كتابه «إطار نظرية الحضارة» كان معيار الحضارة عنده هو الحضارة الغربية التي اتخذَها أساسًا لتقييم كل شيء، ولكنه لم يَعنِ بذلك الأخذَ بالحضارة الغربية كما هي باعتبارها نموذجَ الحداثة في كل البلاد. وإنما دعا إلى تطويع الحضارة الغربية لحاجات كل بلدٍ من البلاد ومزاج كل أمةٍ من الأمم النابع من تقاليدها الاجتماعية، وفي ذلك يقول: «يجب أن نتبع أسلوبًا انتقائيًّا في تطبيق الحضارة الأجنبية على المجتمعات شبه المتقدمة، فيجب أن نميِّز في الحضارة بين ما هو مظهري وما هو جوهري، فمن السهل أن نأخذَ الأول على علَّاته على حين يصعُب علينا أن نفعل ذلك مع الآخر، والآن عندما نهدفُ إلى جلب الحضارة للبلاد، فإن أصعبَ ما يمكن عملُه يجب أن نبدأ به، ونترك الأسهلَ للنظر

فيه فيما بعدُ. أما إذا اتبعنا عكسَ ذلك، وأخذنا بالجانب الأكثر سهولة قبل أن نأخذ بالجانب الأصعب، فإن ذلك الجانب الأسهل يكون غالبًا لا نفع له، بل يكون ضارًّا أيضًا.»[٥]

وذهب فوكوزاوا إلى أن المظاهر الخارجية للحضارة تُعَد جميعًا ذات طابعٍ تطبيقي، كالطعام، والملابس، والمسكن، ومختلف الأدوات والمعدَّات ونحوها، وكذلك الإجراءات الحكومية، والقوانين والمؤسسات على اختلاف أنواعها، فإذا اعتبرنا كلَّ تلك المظاهر الخارجية حضارة، فإن كل أمة ستتبعُ منهجًا انتقائيًّا لتطبِّق تلك المظاهر على طريقتها؛ ولذلك يجب على البلاد الآسيوية ألا تقلِّد أسلوبَ الغرب تقليدًا أعمى؛ لأن ذلك لا يمكن أن يُعَد حضارة، نظرًا لاختلاف تلك البلاد عن المجتمعات الغربية. وفي ذلك يقول: «لا يجب أن نقيِّم حضارة بلدٍ ما من خلال مظاهرها الخارجية؛ فالمدارس، والصناعة، والجيش، والبحرية جميعها مجرد أشكالٍ خارجية للحضارة. وليست هناك صعوبةٌ في إيجاد تلك الأشكال التي يمكن شراؤها بالمال، ولكنَّ هناك مكوِّنًا روحيًّا إضافيًّا فيها لا يُرى بالعين المجردة، ولا يُسمع ولا يُباع أو يُشترى، كما لا يمكن استعارته. غير أن تأثيره على الأمة عظيم، وبدونه تفقدُ المدارس والصناعات والمؤسَّسات العسكرية معناها؛ فلا شك أن القيمة الكبرى للحضارة تكمُن في روحِها التي هي في نفس الوقت روحُ الاستقلال الكامنة في الشعب.»[٦]

ورأى فوكوزاوا أنه يجب ألا تستوردَ اليابانُ المظاهرَ الخارجية للحضارة فقط، ولكنها يجب أن تبدأ بخلق روح الحضارة الخاصة بها؛ لأن «حجر الزاوية للحضارة الحديثة يمكن إرساؤه فقط عندما يتغيَّر الشعور الوطني تغيرًا ثوريًّا، وتتغير معه مؤسسات الحكومة. وعندما يحدُث ذلك فإن قواعدَ الحضارة سوف ترسو، وستتكوَّن المظاهر الخارجية المادية للحضارة تبعًا لذلك، في صورةٍ طبيعية، دون حاجة إلى بذل الجهد من جانبنا، سوف تأتي دون أن نطلبها، وتتحقق دون أن ننشُدها؛ ولذلك أقول إن علينا أن نُعطيَ الأولوية للجانب الأصعب الخاص باستيعاب الحضارة الغربية. يجب أن نُصلِح أولًا من شأن أفكار الناس، ثم ننتقل بعد ذلك إلى إصلاح نظام الحكومة، وفي النهاية نتجه إلى المظاهر الخارجية ... ونستطيع أن نحفظ النظام، ونجعله يبدو يسيرًا، ولكن ذلك الاتجاه يقودنا إلى طريقٍ مسدود. وسيكون ذلك وكأننا نضع وجوهَنا على حائطٍ حجري.»[٧]

ورأى أن الشكل السياسي للحضارة لا يجب اعتباره معيارًا للحضارة كلها؛ إذ يجب تغييره إذا أثبت عدم صلاحيته. ولمَّا كانت الحضارة هي الهدف الوحيد للبشرية، الذي

يمكن تحقيقُه عبْر طرقٍ متعدِّدة، فإن التقدُّم المعقول هو الذي يمكن تحقيقُه من خلال عمليةٍ طويلةٍ تقوم على التجربة والخطأ؛ ولذلك لا يجب أن تتجه أفكار الناس اتجاهًا واحدًا لا بديل له؛ لأن التجربة هي روح التقدم. ويضيف قائلًا: «لم تكن هناك قَط حضارةٌ بلغَت حد الكمال، كما لم يكن هناك شكلٌ من أشكال الحكم بلغ الحد، فإذا وصلنا يومًا إلى حضارةٍ كاملة، فسوف تصبح الحكومة على درجةٍ عاليةٍ من الاستبداد، وعند تلك المرحلة لن نكون في حاجةٍ لتفضيل شكلٍ على آخر، أو أن نختلف حول المسمَّيات، ونظرًا لأن الحضارات في عالم اليوم تقف في منتصف طريق التقدم، فإن النظم السياسية لا تزال تمُر بعملية التطور؛ فالأمم تختلف فقط في نسبة تطورها.»[٨]

ورأى فوكوزاوا أن الحضارة علاقةٌ تعاقدية بين الناس؛ ومن ثَم كان تحقيقها هدفًا حيويًّا للبشرية، ويحتوي ذلك التعاقد على نوعٍ من تقسيم العمل بين الناس يقوم فيه «كل شخص بأداء دوره في تحقيق هذا الهدف، فتختصُّ الحكومة بحفظ النظام وتسيير الأمور، ويركِّز العلماء جهودهم على المجالات الفكرية، لاكتشاف البدائل التي تُستخدم في المستقبل، وتبذلُ الصناعة والتجارة الجهد في مجالهما للمساهمة في تكوين ثروة الأمة. وبذلك يقدِّم كل فريقٍ مساهمته في صنع الحضارة.»[٩]

ويرى فوكوزاوا أن تقدُّم الحضارة يتضمَّن التطور العقلي والخُلُقي للشعب ككل. وبعبارةٍ أخرى، ترتبط الحضارة بالمعرفة والفضائل التي تتسم بالتباين، ولكنها تتكامل معًا في نهاية الأمر.[١٠] ويطرح فوكوزاوا سؤالًا عن هدف اليابان من السعي على طريق الحضارة، فقال إنه يجب التمييز بين ما هو موروث وما هو مكتسَب، وذلك للحفاظ على استقلال البلاد. وأضاف: إن السبيل للحفاظ على الاستقلال لا يمكن أن ننشُده إلا بتحقيق الحضارة. ويمضي قائلًا: «إن السبب الحقيقي الذي يجعل الناسَ اليومَ في بلادنا يحثُّون الخُطَى نحو الحضارة هو الحفاظ على استقلال بلادنا؛ ومن ثَم فاستقلالُ بلادنا هو الهدف، وسعيُنا على طريق الحضارة هو السبيل لتحقيقه ... فبدون الحضارة لا يمكن الحفاظ على الاستقلال؛ فالحديث عن الاستقلال أو عن الحضارة هو حديثٌ عن قضيةٍ واحدة.»[١١]

ولذلك كان لزامًا على اليابان أن تحقِّق مرحلةً متقدمةً من الحضارة لتحافظ على استقلالها، وأحسَّ فوكوزاوا أن اليابان يجب أن تستوعبَ الحضارةَ الغربية حتى تحقِّق حضارتها الحديثة الخاصة بها؛ ولهذا الغرض كتب كتابه «إطار نظرية الحضارة» ليحدِّد معالم طريق اليابان إلى الحضارة، وليخلق حضارةً يابانيةً متميزة تمزجُ المكتسَب من

الغرب بالموروث الياباني، فتكسبُه قوةً روحية، وتزوِّده بروح التقدُّم. وقد قدَّم فوكوزاوا تفسيرًا عامًّا للحضارة، وتحليلًا تاريخيًّا للحضارة اليابانية، بهدف الوصول بالحضارة اليابانية إلى نفس المستوى الذي وصلَت إليه الحضارة الغربية.[١٢]

رفاعة الطهطاوي

نظر رفاعة الطهطاوي إلى التاريخ من نفس الزاوية التي نظر إليه منها فوكوزاوا، باعتبار التاريخ حركةً تقدُّميةً يقطعها الإنسان على طريق الحضارة، وسجلًّا للحضارة البشرية. ومن بين مؤلَّفاته المتأخرة كتابٌ في مجلدَيْن عن تاريخ مصر — سبقَت الإشارة إليه — وكان الكتاب قد قصد به أن يكون الأول في سلسلة تعرضُ لكل ما يجب أن يعرفَه المصري الحديث عن بلاده؛ لأن الطهطاوي رأى أن دراسة التاريخ تُفيد الأمم؛ فهي تلعب نفس الدور الذي يلعبه التعليم العام في صياغة الروح الوطنية؛ لأنه يتضمَّن تجارب الماضي التي تُعين الأمة على حل مشاكلها الراهنة.[١٣]

ورأى الطهطاوي أن دراسة التاريخ تؤدى إلى الوصول إلى نتيجتَين؛ أولاهما أن الحضارة مجرد مرحلة من مراحل التطور وليست ذروة ذلك التطور، وثانيهما أن الناس يجب أن تتوفر لديهم الرغبة في المضيِّ على طريق الحضارة والتضحية في سبيل تحقيقها. وأرجع الطهطاوي نجاحَ أوروبا في بلوغ ما حققَته من الرُّقي الحضاري إلى ثلاثة أسباب؛ أولًا ما أبداه الأوربيون من روح المبادرة والحيوية، ثانيًا اتباعها لنظامٍ سياسي يقوم على الحرية والعدالة، وثالثهما حرصهم على الاستفادة من صِلاتهم بالشعوب الإسلامية ذلك الاتصالَ الذي كان سلبيًّا زمنَ الحروب الصليبية وإيجابيًّا في إسبانيا وإيطاليا؛ فكان الأوروبيون قادرين على الاستفادة من اتصالهم بالبلاد الإسلامية؛ لأن عقولهم كانت متفتحة، وإن اختلفوا عنهم في العقيدة؛ ومن ثَم رأى الطهطاوي أن الوقت قد حان كي يتجهَ المسلمون والعرب إلى التعليم من أوروبا دون تردُّد.[١٤]

وأكَّد الطهطاوي أن الاتصال بأوروبا يحفِّز التقدم الحضاري في 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 وخاصةً أهل العلم منهم يزوِّد الوطن بأسباب التقدم.[١٥] وامتدح الطهطاوي محمد علي لإنهائه عُزلة مصر وتشجيعه الاتصال بالأجانب؛ لأن ذلك يعود بالنفع على الاقتصاد المصري، ويدفَع بالبلاد على طريقِ التقدم الحضاري.[١٦]

وقد دعا الطهطاوي إلى استيعاب كل فروع المعرفة، فيما عدا ما اتصل بالدين المسيحي، وتحفَّظ على بعض مجالات الفلسفة الغربية التي تتناول أشياء تتعارض مع ما جاء بالكتب المقدسة؛ ولذلك اشترط على مَن يقبل على دراسة الفلسفة أن يكون ضالعًا في العلوم الشرعية، حتى لا تؤثِّر تأثيرًا سلبيًّا على إيمانه.[١٧] واستخدم الطهطاوي مصطلح «التمدن» عند وصفه للتطور الاجتماعي والاقتصادي في أوروبا، وقسَّم التطور الحضاري إلى ثلاثِ مراحل، ضرب أمثلةً طريفةً لكلٍّ منها، فقال: «فكلما تقادم الزمنُ في الصعود رأيتَ تأخُّر الناس في الصنايع البشرية والعلوم المدنية، وكلما نزلتَ ونظرتَ إلى الزمن في الهبوط رأيتَ في الغالب ترقِّيَهم وتقدُّمَهم في ذلك.

وبهذا الترقِّي وقياس درجاته، وحساب البُعد عن الحالة الأصلية والقُرب منها، انقسم سائر الخلق إلى عدة مراتب:

المرتبة الأولى: مرتبة الهمَل المتوحشين.

المرتبة الثانية: مرتبة البرابرة الخشِنين.

المرتبة الثالثة: مرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضُّر والتمدُّن.

مثال المرتبة الأولى همَل بلاد السودان، الذين هم دائمًا كالبهائم السارحة، لا يعرفون الحلال من الحرام، ولا يقرَءون ولا يكتبون، ولا يعرفون شيئًا من الأمور المسهِّلة للمعاش، أو النافعة للمعاد ...

ومثال المرتبة الثانية عرب البادية؛ فإن عندهم نوعًا من الاجتماع الإنساني والاستئناس والائتلاف ... غير أنهم أيضًا لم تكتمل عندهم درجة الترقِّي في أمور المعاش والعمران والصنايع 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 جميعَ هؤلاء الأمم أربابُ عمران وسياسات وعلوم وصناعات وشرائع وتجارات، ولهم معارفُ كاملة في آلات الصنايع ... ولهم علمٌ بالسفر في البحور، إلى غير ذلك. وهذه المرتبة الثالثة تتفاوت في علومها وفنونها وحسن حالها وتقليد شريعة من الشرائع وتقدُّمها في النجابة والبراعة في الصنايع المعاشية، مثلًا البلاد الإفرنجية قد بلغَت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها ...»[١٨]

وقد عارض الطهطاوي التقسيم التقليدي الإسلامي للعالم إلى دار الإسلام ودار الكفر؛ ففي التصنيف الحضاري الذي أورده أعلاه وضع البدو العرب الذين يُعَدُّون

مادة الإسلام ضمن شريحة البرابرة، بينما وضع المسيحيين الأوروبيين في نفس الشريحة التي ضمَّت العرب والفرس والأتراك، واعترف لهم بتفوقهم في مجال المعرفة. وجعل هذا أساسًا لتجديد علاقة العرب بأوروبا في العصر الحديث. وفي كتابات الطهطاوي ترِد عبارة «البلاد الغربية» لأول مرة في الأدبيات العربية لتعبِّر عن أوروبا وغيرها من بلاد الغرب كمُقابلٍ للعالم الإسلامي، وبذلك أراد الطهطاوي أن يبيِّن أن هناك الغرب في مقابل الحضارة الإسلامية، وأن لكلٍّ من الحضارتَين جوانبها الإيجابية، فامتازت الحضارة الإسلامية بالشريعة، على حين امتازت الحضارة الغربية بالمعرفة العلمية.[١٩]

وعند تمييزه بين الحضارتَين ذكَر الطهطاوي أن الفارق بينهما يتمثل في روحانية الشرق ومادية الغرب، فيذكر في «تخليص الإبريز» أن الفرنسيين ماديُّون يسعَون لتحقيق الثروة المادية؛ ومن ثم يختلفون عن العرب في ذلك؛[٢٠] ولهذا السبب لا يرى أن العرب يستطيعون أن ينهَجوا نهجَهم حتى يتم استيعابهم للحضارة الأوروبية؛ ولذلك سعى للتعرُّف على أسس تلك الحضارة التي يستطيع العرب أن يفيدوا منها وأن يكتسبوها.[٢١]

وهنا نجد الطهطاوي يميِّز بين مكوِّنَين من مكوِّنات الحضارة؛ المكون الروحي الذي يتصل بالأخلاق والعادات والسلوك، ويتمثل في الدين والشريعة، والمكوِّن الآخر مادي يتصل بالمنافع العمومية، كالزراعة والتجارة والصناعة، وهو ضروري لتحقيق التقدُّم. غير أن الوصول إلى درجةٍ عاليةٍ من الرقي الحضاري يحتاج إلى المزج بين العنصرَين، وإلا كان التطور مختلًّا. ورأى الطهطاوي أن الأخذ بالمظاهر الخارجية للحضارة الأوروبية، كالملابس، والأدوات، ونمط الحياة اليومية لا يحقِّق التقدم الحضاري، ولكن التغيُّرات البنيوية المادية والروحية هي التي تجعل التقدُّم الحضاري ممكنًا.[٢٢]

ورأى الطهطاوي أن العرب (والمسلمين) يجب أن يقتبسوا بعض المظاهر النافعة من الحضارة الغربية، على أن يكون ما يقتبسونه منها في إطار القيم الخُلُقية والمبادئ القانونية للشريعة الإسلامية. وأشار إلى أن الاندفاع نحو العقلانية دون تحفُّظ يتعارض أحيانًا مع الشريعة الإسلامية، من خلال إشارته إلى أن إغراقَ الفرنسيين في العلم جعلهم يحيدون عن طريق الإيمان، غير أنه لم يُلقِ المزيد من الضوء على هذه الفكرة، وإن كنا نظن أنه كان مدفوعًا إليها بدافع الحرص على عدم إثارة المدرسة التقليدية عند طرحه لفكره الجديد؛ لأننا نجده يقول «كما أن البلاد الإسلامية قد برعَت في العلوم الشرعية والعمل بها وفي العلوم العقلية، وأهملَت العلوم الحكمية بجملتها؛ فبذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه وجلب ما تجهل صنعه.»[٢٣] فهو هنا لا يجد مناصًا من الاستفادة من الجانب المادي في الحضارة الغربية، ولكن على أساسٍ انتقائي.

وذهب الطهطاوي إلى أن الأمة التي تُهمِل تطوُّر الحضارة في بلادها، وصولًا إلى أرقى مستوًى يمكن بلوغه، تتعرَّض للوقوع تحت سيطرة غيرها من الأمم.[٢٤] ويرى أن تحقيقَ الرُّقي الحضاري يجلب منافعَ متعددة، فتقل الحروب وتتناقص الصراعات حتى تتلاشى تمامًا ويتلاشى معها الاستعباد والفقر؛ فالحضارة تؤدِّي إلى حفظ القانون والنظام والتنافس في طلب العلم والمعرفة، وتنمية الزراعة والتجارة والصناعة، واكتشاف الأراضي الجديدة التي تساعد على النمو الاقتصادي، واختراع المُعدَّات والآلات التي تيسِّر وسائل الإنتاج، ولا يتحقَّق ذلك إلا بتشجيع العلماء على وضع المؤلَّفات في مجالات العلوم والشريعة والأدب والسياسة والاقتصاد، وضمان حرية النشر وتطور الصحافة، حتى يتسع بذلك مجال الحضارة.[٢٥]

لقد استقى فوكوزاوا والطهطاوي معظم أفكارهما المتصلة بالتاريخ والحضارة من كتابات المؤرخين الغربيين؛ فكلاهما تأثَّر كثيرًا بكتاب جيزو Guizot عن تاريخ الحضارة الأوروبية، وقد أضاف إليه فوكوزاوا كتاب باكل Buckle عن تاريخ الحضارة في إنجلترا. وقد قدَّر كلٌّ من فوكوزاوا والطهطاوي الحضارة الغربية تقديرًا كبيرًا، وجعلا هدفهما أن تلحق بلادهما بأعلى درجات الرُّقي الحضاري، ولكنهما لم يطرحا أفكارهما دون تحفُّظات؛ فقد اتفقَت وجهاتُ نظرهما حول التناقضات الأساسية بين ثقافة بلادهم الوطنية التقليدية وبين الثقافة الأوروبية، وسعى كلٌّ منهما إلى رسم الطريق الذي تسلكُه بلاده طلبًا للرُّقي الحضاري، واتفق الرجلان على أن المظاهر الخارجية للحضارة الغربية لا تحقِّق التقدم، كما رأيا في التقدُّم الحضاري السبيلَ للحفاظ على الاستقلال الوطني.

ولكن هناك خلافات جوهرية بين أفكار فوكوزاوا والطهطاوي فيما يتصل بتكوين الشكل الوطني المتميز للحضارة في بلادهم؛ فبينما سعى فوكوزاوا إلى صياغة نظامٍ أخلاقيٍّ جديدٍ من خلال ما أسماه «روح العصر» تمسَّك الطهطاوي بالقيم الخُلُقية الإسلامية، كإطارٍ لا غنى عنه لعملية التطور الحضاري الحديث، غير أن الرجلَين اتفقا على مبدأ الانتقاء عند الاقتباس من الحضارة الغربية.

هوامش

(١) Blacker, The Japanese Enlightenment, pp. 93–94.

(٢) Ibid., pp. 98–99.

(٣) Fukuzawa, An Outline of the Theory of Civilization, pp. 13–14.

(٤) Ibid., p. 15.
(٥) Ibid., p. 16.
(٦) Fukuzawa, An Encouragement of Learning, p. 30.
(٧) Fukuzawa, op. cit., p. 18.
(٨) Ibid., p. 45.
(٩) Ibid., p. 62.
(١٠) Ibid., p. 104.
(١١) Ibid., p. 193.
(١٢) Ibid., the preface.
(١٣) الطهطاوي، تخليص الإبريز، ص٢٠٦.
(١٤) Abu-Lughod, Arab Rediscovery, pp. 146–48.
(١٥) الطهطاوي، مناهج، ص١٨٨.
(١٦) نفس المرجع، ص٢٣٢.
(١٧) الطهطاوي، تخليص الإبريز، ص١٣١.
(١٨) نفس المرجع، ص٦-٧.
(١٩) Abu-Lughod, p. 139.
(٢٠) الطهطاوي، تخليص الإبريز، ص١٢٤-١٢٥.
(٢١) الطهطاوي، مناهج، ص٥-٦.
(٢٢) نفس المرجع، ص٦-٧.
(٢٣) Abu-Lughod, p. 145.
(٢٤) الطهطاوي، المرشد، ص٤٣.
(٢٥) نفس المرجع، ص٢١١–١١٢.

خاتمة

كان كلٌّ من فوكوزاوا يوكيتشي ورفاعة الطهطاوي رائدًا فذًّا للتنوير في بلاده، وقد ترك كلٌّ منهما أثرًا بالغًا على تطوُّر الفكر الحديث في بلاده، وأثَّر تأثيرًا كبيرًا في جيل المثقَّفين المعاصرين له. وقد حاول كلٌّ منهما أن يصوغَ أفكارًا جديدة في مجالات السياسة والاقتصاد والنظام الاجتماعي والتعليم والمعرفة، وأن يطرحَ مفاهيمَ جديدةً للحضارة وسبل ترقيتها، متبعًا في ذلك أساليبَ راديكاليةً أحيانًا وتوفيقيةً أحيانًا أخرى. ولَمَّا كان الرجلان قد تأثَّرا بالفكر الليبرالي الغربي الذي كان متاحًا في أواخر القرنِ الثامنَ عشر، وأوائل القرنِ التاسعَ عشر، فقد اتفقت مصادرهما بقَدْر ما اتفقَت الأُطر المرجعية التي ركنا إليها. ورغم إعجابهما الصريح بالفكر الغربي والحضارة الغربية، لم يميلا إلى اقتباس تلك الحضارة وتبنِّي ذلك الفكر دون تحفظ؛ فقد فضَّلا اتباع أسلوبٍ انتقائي عند الاقتباس من الحضارة الغربية لا يتعارض مع الثقافة الوطنية لمجتمع كلٍّ منهما وظروفه الموضوعية. ومن هنا كان تأكيدُهما ضرورة أن يتخذَ التطور الحضاري طابعًا أصيلًا يقوم على السِّمات الجوهرية للمجتمع، وعارَضَا تمامًا مبدأ التبنِّي العشوائي للحضارة الغربية واقتباس مظاهرها الخارجية. ويعكسُ ذلك إدراكَهما العميق للتاريخ وفهمَهما الشامل للحضارة بقَدْر ما يعكسُ نُضجَ الوعي الوطني عندهما، وتأثير المكوِّن التراثي في ثقافتَيْهما.

ولَمَّا كان الرجلان قد تأثَّرا بنفس المصادر والأُطر المرجعية للفكر الغربي، فقد كانت آراؤهما متشابهةً في كثيرٍ من الحالات حول موضوعات المساواة وحقوق الشعب والعلاقات الأسرية والتعليم والحضارة، رغم اختلاف الظروف التاريخية والثقافية للمجتمعَين الياباني والمصري اختلافًا كبيرًا. غير أن فوكوزاوا كان أكثر راديكاليةً وجُرأة في نقده

للمكوِّن الأخلاقي في الثقافة التقليدية اليابانية فيما اتصل بمسائلَ معيَّنة، كوضع المرأة والعلاقات الأسرية والمعرفة التقليدية. وقد عالَج الطهطاوي نفس الموضوعات بحرصٍ شديد واتجاهٍ شديدِ التسامُحِ مع الموروث الثقافي شديدِ الميلِ إلى التوفيق بينه وبين الأفكار المكتسَبة. لقد كان من السهولة بمكانٍ بالنسبة لفوكوزاوا أن يُحاربَ بضراوةٍ الكنفوشيةَ والتعاليمَ الصينيةَ التقليدية، وأن ينتقد أفكار الحكماء ويسفِّه من تعاليمهم، وهو أمرٌ لم يكن باستطاعة الطهطاوي أن يفعلَه؛ لأن القيم الخُلُقية التقليدية في الثقافة العربية ذاتُ اتصالٍ بالدين، وللدين وضعٌ خاص ليس له نظير عند اليابانيين؛ ولذلك تمتع الطهطاوي بميزة لم تتوفَّر لفوكوزاوا؛ فقد استفاد من الإطار الرَّحْب الفَضْفاض للثقافة الإسلامية، فوظَّف الجوانب الإيجابية منها لدعم وتمرير الأفكار الجديدة التي طرحها لأول مرة في محاولة لإقناع الناس بها، وتبديد مخاوفهم منها، وذلك في سياق نقد القصور في تفسير القيم الثقافية المتوارثة، وإيجاد نوعٍ من الرابطة بينها وبين الأفكار الجديدة التي يدعو إليها.

أضِفْ إلى ذلك أن فوكوزاوا كان يتمتع بوعيٍ وطنيٍّ نتج عن ذلك المزجِ الفريدِ بين الشنتوية والفكرة القومية الحديثة، وبذلك وردَت مصطلحات «الأمة اليابانية»، و«الثقافة اليابانية»، كثيرًا في كتاباته كأمورٍ مسلَّم بها. ولمَّا كان اليابانيون يشعُرون بذواتهم، ويشتركون معًا في الإحساس بهويةٍ متميزةٍ تضربُ بجذورها في أعماق الثقافة اليابانية المستمدة من العقيدة الشنتوية، فإن فوكوزاوا لم يكن في حاجةٍ إلى مناقشة تلك المسلَّمات، بينما كان على رفاعة الطهطاوي أن يستفيضَ في الحديث عن الهُوية الوطنية لبلاده، في محاولةٍ لبلورة تلك الهُوية من بين شعورٍ فَضفاضٍ بالانتماء إلى الأمة الإسلامية، وبذلك وضَع الطهطاوي أصول الفكرة القومية التي تطوَّرَت فيما بعدُ على يد الجيل التالي من المثقَّفين المصريين.

وجديرٌ بالذكر أن وعي فوكوزاوا بعدوانية الغرب وخطورته على بلاده جعلَه يركِّز على فكرة الاستقلال الوطني، الذي رأى أن السبيل لتحقيقه لا يتم إلا من خلال الاستقلال الفردي، والاعتماد على الذات، والسعي لبلوغ درجة الرُّقي الحضاري التي بلغَها الغرب، ولكن الطهطاوي لم يُدرِك تمامًا خطر العدوان الغربي، رغم إصراره على ضرورة الأخذ بالمعارف الغربية كسبيلٍ للرُّقي الحضاري والحفاظ على الاستقلال، إلا أنه اتخذ موقفًا متسامحًا إزاء تغلغُل المصالح الغربية في مصر، بل رأى فيها عاملًا مساعدًا على تقدُّم البلاد، ولم يدُرْ بخلَده قط أن ذلك التغلغلَ كان مقدمةً لعدوان الغرب.

المراجع

- أحمد بدوي، رفاعة الطهطاوي بك، القاهرة، ١٩٤٩م.
- أحمد عزت عبد الكريم، تاريخ التعليم في مصر في عهد محمد علي، القاهرة، ١٩٣٦م.
- إبراهيم عبده، تاريخ الوقائع المصرية، القاهرة، ١٩٤٢م.
- أحمد أحمد الحتة، تاريخ الزراعة المصرية في عصر محمد علي، القاهرة، ١٩٥٤م.
- جمال الدين الشيال، التاريخ والمؤرخون في القرن التاسع عشر، القاهرة، ١٩٥١م.
- جمال الدين الشيال، رفاعة الطهطاوي زعيم النهضة الفكرية في عصر محمد علي، القاهرة، ١٩٤٦م.
- رءوف عباس حامد، النظام الاجتماعي في مصر في ظل الملكيات الزراعية الكبيرة، ١٨٣٦–١٩١٤م، القاهرة، ١٩٧٣م.
- رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، القاهرة، ١٨٣٤م.
- رفاعة رافع الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، القاهرة، ١٨٧٠م.
- رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، القاهرة، ١٨٧٢م.
- رفاعة رافع الطهطاوي، أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل، القاهرة، ١٨٦٨م.
- رفاعة رافع الطهطاوي، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، القاهرة، ١٨٧٣م.
- صالح مجدي، حلية الزمن بمناقب خادم الوطن رفاعة بك رافع الطهطاوي، القاهرة، ١٩٥٨م.
- عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية في مصر، الجزء الأول، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٨م.

- عبد الرحمن الرافعي، عصر محمد علي، القاهرة، ١٩٣٧م.
- عبد الرحمن الرافعي، عصر إسماعيل، القاهرة، ١٩٣٧م.
- علي الجرتلي، الصناعة في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، القاهرة، ١٩٥٥م.
- قاسم أمين، المرأة الجديدة، القاهرة، ١٩٠١م.
- لطيفة محمد سالم، المرأة والتغير الاجتماعي في مصر، القاهرة، ١٩٨٦م.
- محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، مع النص الكامل لكتابه تخليص الإبريز، القاهرة، ١٩٧٤م.

- Abu-Lughod, Ibrahim, Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters, Princeton University Press, 1963.
- Akamatsu, Paul, Meiji 1868: Revolution and Counter Revolution in Japan, London, 1972.
- Allen, G. C., A Short Economic History of Modern Japan, 2nd ed., London, 1962.
- Baer, 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.
- _____, The Meiji Restoration, Stanford University Press, 1972.
- _____, 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 Mixed Courts of Egypt, New Heaven, 1930.
- Brown, D. M., Nationalism in Japan, Berkeley, 1955.
- Crouchley, A. E., The Economic Development of Modern Egypt, London, 1938.
- _____, The Investment of Foreign Capital in Egyptian Companies and Public Debt, Cairo, 1936.

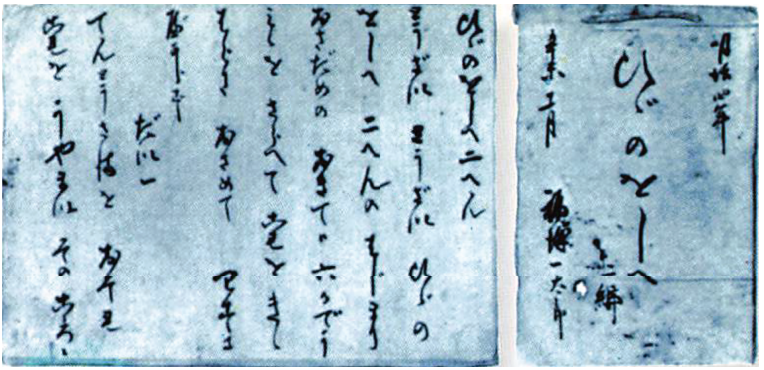
- Dodwell, Henry, The Founder of Modern Egypt: A Study of Muhammad Ali, Cambridge University Press, 1931, Reprinted 1967.
- Dore, Ronald P., City Life in Japan, University of California Press, 1976.
- Douin, G., Histoire du règne du Khédive Ismaïl, 3 vols, Rome, 1933–1939.
- Dower, W. (ed.), Origins of Modern Japanese State: Selected writings of E. H. Norman, New York, 1975.
- Fahmy, Moustafa, La Révolution de l'industrie en Egypte et ses conséquences Sociales au 19e siècle (1800–1850), Leiden, 1954.
- Al-Faruqi, Isma'il, Islam, New York, 1979.
- Fazlur Rahman, Islam, 2nd ed., University of Chicago Press, 1973.
- Fukuzawa Yukichi, The Autobiography of Fukuzawa Yukichi, trans. Eiichi Kiyooka, Columbia University Press, 1968.
- _____, An Encouragement of Learning, trans. David A. Dilworth & Umeyo Hirano, Sophia University, Tokyo, 1969.
- _____, An Outline of the Theory of Civilization, trans. David A. Dilworth & G. Cameron Hurst, Sophia University, Tokyo, 1973.
- _____, On Education: Selected Works, trans. Eiichi Kiyooka, University of Tokyo Press, 1985.
- _____, On Japanese Women: Selected Works, trans. Eiichi Kiyooka, University of Tokyo Press, 1988.
- _____, 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.
- _____, 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 Beginnings of Political Democracy in Japan, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1950.
- Irokawa Daikichi, The Culture of the 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, 1868–1938, Princeton University Press, 1969.
- Marshall, B. K., Capitalism and Nationalism in prewar 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 Peoples, Hawaii, 1964.
- Nishikawa Shunsaku, The Historical Legacy in Modern Japan, Competition, Paper Currency, and Benevolence, The Japan Foundation Newsletter, vol. XVI, no. 1, July 1988.
- _____, 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 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.

فوكوزاوا يوكيتشي شابًّا في الملابس الأوروبية.

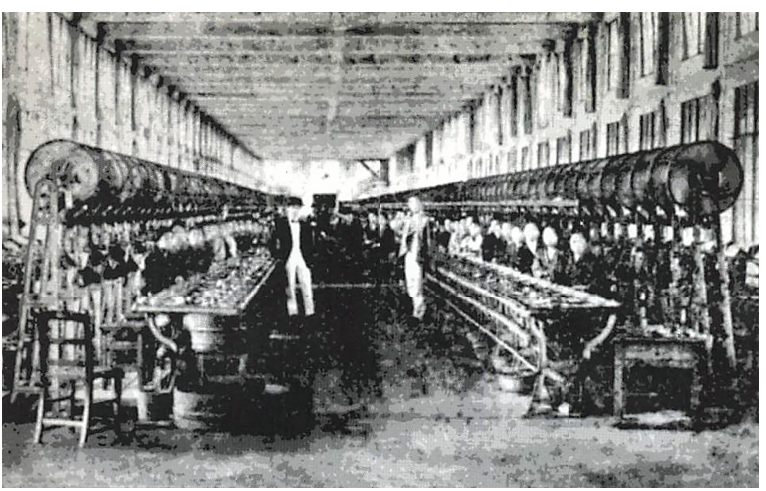
فوكوزاوا يوكيتشي في الملابس اليابانية التقليدية.



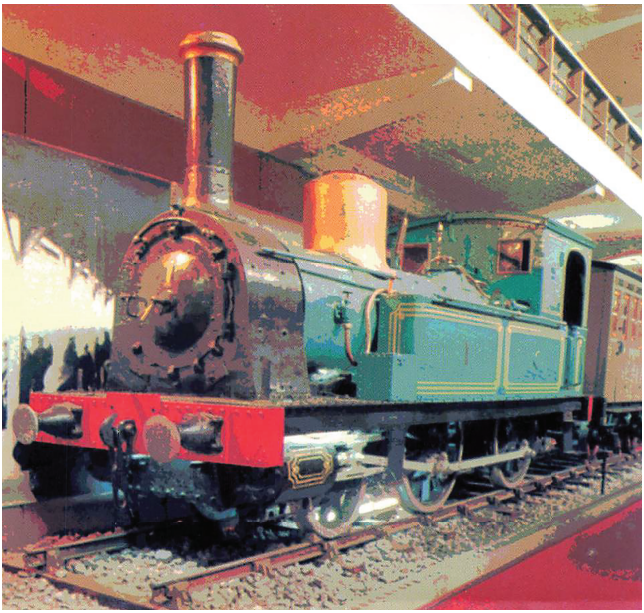
(١) الدروس اليومية، ١٨٧١م (بخط يد فوكوزاوا).

(٢) غلاف كتاب «أمور غريبة»، ١٨٦٦م.

(٣) سلسلة «إطار الحضارة»، ٦ أجزاء، ١٨٧٥م.



مصنع للحرير في توميوكا في عصر فوكوزاوا يوكيتشي.

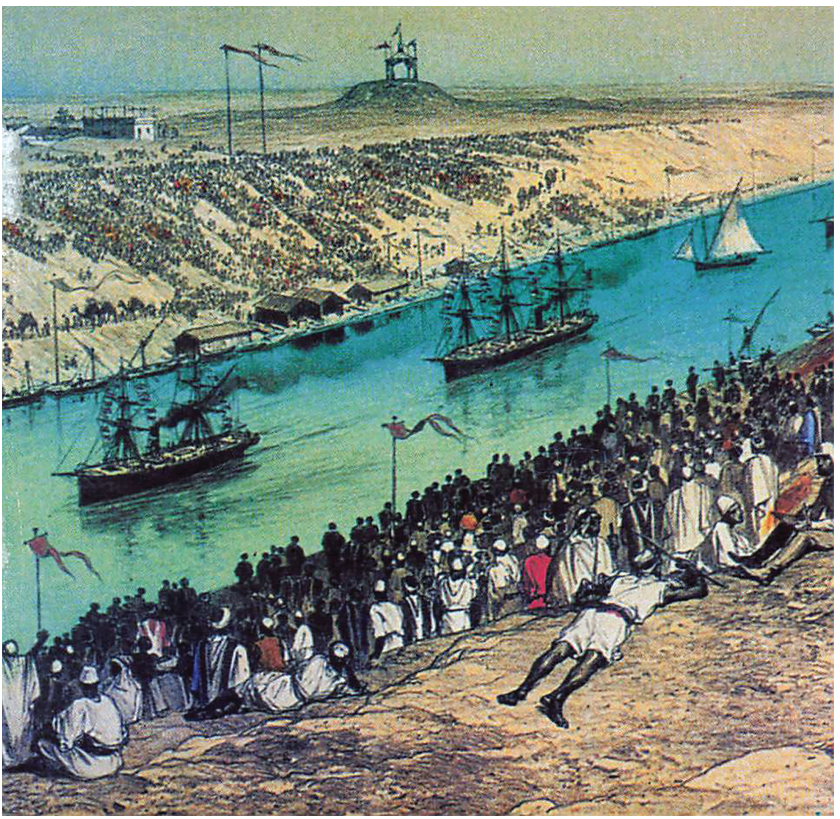


أول قطار يسير في نفس العصر.

رفاعة رافع الطهطاوي.

محمد علي والي مصر يستقبل بعض الوفود الأجنبية.

دار الأوبرا المصرية (افتُتحَت ١٨٦٩م).



قناة السويس (افتُتحَت ١٨٦٩م).

هنـــداوي