



## جدلية الشرق والغرب في حديث عيسى بن هشام لمحمد المويلحي The Dialectic of East and West in the Hdith Isa bin Hisham by Muhammad al-Muwaylihi

♥ أ. فارس صغير

♥ المشرف. أ. نبيلة زويش

المُعَرَّف الرِّقْمِيّ للمقال: 015-003-027-0114-10.33705/2025 DOI

تاريخ الاستلام: 17-12-2024 تاريخ القبول: 24-04-2025 تاريخ النشر: 15-09-2025

ملخص: تروم هذه الدراسة إلى تقديم قراءة عميقة لجدلية الشرق والغرب في كتاب حديث عيسى بن هشام لمحمد المويلحي، الذي يعدّ مدونة مفتوحة تتزاحم فيها خطابات شتى، عكست الرؤية السياسية والاجتماعية والحضارية للكاتب تجاه الواقع المصري، بعد حملة نابوليون بوناپرت الفرنسية على مصر (1798م-1801م)، ثم الاحتلال الإنجليزي، حيث ستقف هذه الدراسة عند اللقاء الشرقي-الغربي، أو الأنا بالآخر، وتداعيات ذلك على الذات المصرية، هوية وتقاليد وثقافة ودين، وفق منظور محمد المويلحي، الذي توسّل في تشريحه لهذه العلاقة بمرجعيات كثيرة خاصة الدينية والتاريخية والأخلاقية والعلمية، مراعيًا المستجدات التي طرأت على مصر في بداية القرن التاسع عشر.

♥ جامعة مولود معمري، تيزي\_وزو -الجزائر، البريد الإلكتروني:

[faresseghir137@gmail.com](mailto:faresseghir137@gmail.com) (المؤلف المرسل).

♥ جامعة مولود معمري تيزي\_وزو -الجزائر، البريد الإلكتروني:

[Zeouiche-nabila@hotmail.fr](mailto:Zeouiche-nabila@hotmail.fr)

كلمات مفتاحية: الخطاب، الشرق، الغرب، الهيمنة، الحضارة، التراث... إلخ

**Abstract:** This study aims to provide a deep analysis of the East-West relationship as presented in the book *Hadith Isa ibn Hisham* by al-Muwaylihi. This work serves as an open discourse that reflects the political, social, and moral perspectives of the author regarding Egyptian reality. It specifically focuses on the period following Napoleon Bonaparte's French campaign in Egypt (1798–1801) followed by British occupation.

The study examines the encounter between East and West from multiple dimensions. Al-Muwaylihi draws on various religious, historical, and moral references to explore this relationship, particularly in light of the transformations that occurred in Egypt at the beginning of the 19th century.

**Key terms:** Discourse, Civilization, East, West, identity, thought, etc...

**1. مقدمة:** تعدّ مسألة لقاء الشرق بالغرب من المسائل المطروحة كثيرا في العصر الحديث، ولا زالت تيمة جوهرية إلى حدّ الساعة، كونها متجاذبة بين الفلاسفة والأدباء وعلماء الدين والأنثروبولوجيين، وتخضع لمرجعيات متنوعة من الماضي والحاضر، وتتأثر بالمتغيرات التي يشهدها العالم الشرقي والغربي في العقود الأخيرة، فكريا وسياسيا واقتصاديا وإعلاميا، فهذه المسألة تثير مجموعة من المواضيع الحساسة للحضارة الشرقية، تتعلق بالذات العربية والدين والهوية والتاريخ والأخلاق، وما زاد مرونة هذا الموضوع وحساسيته هو كونه ليس متصلا بحقبة زمنية محدّدة، بل يتغذى بالظروف التي ولد فيها، ممّا يجعل نتائج دراسته متأثرة بخصوصيات المرحلة التي أجريت فيها، وهذا لا ينفي وجود روابط الصلة بين الدراسات القديمة والجديدة، وقد سعى محمد المويلحي إلى إمطة اللثام عن

العلاقات الشرقيّة-الغربيّة، في مرحلة عرفت فيها أوروبا حركة تنويريّة فكريّة، وثورة اقتصاديّة، ونفوذًا سياسيًا جعلها تنظر إلى الدّول العربيّة نظرة استعماريّة ووسيلة لتحقيق أطماع متعدّدة. وبين من ينظر من المفكرين العرب إلى الغرب نظرة انبهاريّة مؤيدة أو على النقيض معارضة رافضة، فالهدف على العموم هو تحقيق الطّفرة الفكريّة والرّقّي الحضاري في العالم العربي - وإن اختلفت الرّؤى والتّوجهات وتنوعت الإيديولوجيات والمقاربات - وتطرح هذه الدّراسة لجدليّة الشرق والغرب في حديث عيسى بن هشام مجموعة من الإشكاليات أهمّها:

- كيف نظر محمد المويلحي إلى العلاقيّة الشرقيّة-الغربيّة؟ وما موقفها إزاء هذا الجدل؟

- ما مردّ تقزيم المصريين لذواتهم أمام المؤثرات الفكريّة الأجنبيّة؟

- هل سبب الأزمة الفكريّة في مصر يتحملها الأجانب لوحدهم؟

- ما هي الوسائل التي اعتمدها الأجانب لتحقيق الاستحواذ على الثّقافة

الشرقيّة؟

- إلى أيّ مدى تأثرت المنظومة الدّينيّة الأخلاقيّة في مصر بالعقل الغربي؟

- ما موقع الذات المصريّة في ظلّ التّغيرات التي شهدتها العالم في القرن 19؟

2. الحديث بين المقامة والفن القصصي: أجمع النّقاد على القيمة الفنيّة

لحديث عيسى بن هشام، لكنّ الجدل وقع حول هويّة هذا العمل بين من يرى أنه

لا يخرج عن جنس المقامة التّقليديّة، ومن يعتبره فنّا قصصيًا اجتمعت فيه المعالم

الفنيّة للقصة:

1.2 الحديث امتداد للفنّ المقامي: اعتبر بعض النّقاد أنّ عيسى بن هشام

لم يتمكن في حديثه من إنتاج عمل قصصيّ تتوفر فيه العناصر الفنيّة للقصة أو

الرّواية، وإنّما حديثه ليس سوى مقامة حديثة شكلت امتدادا للمقامات العربيّة

القديمة، التي برزت في العصر الأموي والعبّاسي كمقامات السيّوطي والهمذانيّ والحريريّ.

رأى سيّد حامد النّساج أنّ «الذي جعل حديث عيسى بن هشام أقرب إلى مقامات الحريري منه إلى أية قصّة غربيّة أو معرّبة إيثاره الأناقة في التعبير وسيره على نهج المقامة العربيّة القديمة في حشوها بالجناس والسّجع والمزاوجة وانتخاب اللفظ الغريب، حتى تكون مقامته ثروة للمتأدّبين.» (سيد حامد النّساج: 1968، ص51) إذ قرّب النّساج حديث عيسى بن هشام من المقامة، لما في لغته من زخرفة بديعيّة وأناقة لغويّة تعبيريّة على ما هو وارد في مقامات النّثر العبّاسي والأموي.

واعتبر محمد حامد شوكت: «أنّ مقامات المويلحي متأثرة متأثراً فنياً بأسلوب المقامة التقليديّة، رغم تعقّد الصّورة في ما بين الصّورة الفنيّة لدى المويلحي، وما بينها لدى بديع الزّمان أو الحريري من فرق ناتج عن الفرق بين مجتمعين لكل منهما ظروف أدبيّة وسياسيّة واجتماعيّة خاصّة.» (محمود حامد شوكت: 1963، ص45) فالأسلوب المنمق المصطنع الذي طبع الحديث، يحيلنا إلى المقامات القديمة التي جعلت تعليم اللّغة أحد أهدافها.

وفي دراسته لنشأة القصّة المصريّة، ذهب محمد رشدي حسن إلى أنّ حديث عيسى بن هشام وإن توفرت فيه بعض عناصر القصّة؛ كالعقدة والموضوع والشّخصيات، فهذا لا ينفي أنّ نقول كذلك؛ إنّ الحديث لم يشتمل بجلاء على أدوات المقامة «فمعظم أضلاع المقامة موجودة [...] فعنده راويّة هو عيسى بن هشام، وبطل هو أحمد باشا المنيكلي [...] أمّا الضّلّع الثّاني وهو التّقيد بالأسلوب المسجوع، فقد تقيد به أيضاً المويلحي [...] أمّا الضّلّع الثّالث وهو معالجة مختلف المشاكل، فقد اقتصر المويلحي على معالجة المشكلات الاجتماعيّة [...] والضّلّع الرّابع وهو الكديّة في المقامة فقد تجنبه المويلحي تجنباً تاماً.» (محمد رشدي

حسن: 1974، ص130) وهذا التّجاهل كان عن قصد لأنّ الغايّة من الحديث هي رصد الفروقات والمقابلات والفجوات في المجتمع المصري خلال مرحلتين بينهما نصف قرن من الزّمن.

ونصل من خلال تفحصنا لما ذهب إليه النّقاد السّابقون الذين جنسوا حديث عيسى بن هشام لمحمد المويلحي ضمن فنّ المقامة، إلى القول إنّ الملامح المقاميّة في الحديث تتمثل في ما يلي:

- استحضر محمد المويلحي في حديثه شخصيّة بطله هي الرّاوي عيسى بن هشام، من المقامات الهمدانيّة بالاسم نفسه، حيث تعمّد النّبش في الموروث السّردي العربي، ولقد أدّت هذه الشّخصيّة دورا يتقاطع مع الذي عهدناه في مقامات الهمداني، وهو مصاحبة البطل، إذ كان عيسى بن هشام ملازما للبasha يميّط له اللثام عن كل شيء استعصى عليه فهمه في الحياة الجديدة. كما نلمس في حديث المويلحي قيام شخصيّة البasha بعدّة مغامرات استكشافيّة وتعرضه لجملة من المخاطر والمجازفات، على نحو ما كان يحوكه الهمداني تجاه شخصيّة أبي الفتح الإسكندري. إنّ هذه النّمطيّة التي اعتمدها المويلحي، تقتضي بنا إلى القول أنّ الحديث اعتمد على مرجعيّات مقاميّة سواء في عرض الشّخصيات، أم تفاعلها مع الحدث فاعلة أو مفعولة.

- يظهر التّقاطع الشّديد بين المقامات وحديث عيسى بن هشام على مستوى التّراكيب اللّغويّة، فإذا سلمنا أنّ الرّخرف البديعي، والأسلوب المصطنع، الذي يكسوه البديع من جناس وسجع وتوريّة... إلخ، باد في المقامات القديمة، خدمة للغرض اللّغويّ من كتابة المقامة، فإنّ هذه الصّنعّة اللّغويّة كانت أقلّ ظهوراً في حديث المويلحي، إذ كانت العبارات أكثر ليونة وسلاسة، ولكن هذا لا ينفي أنّ المويلحي لم يوظف الألفاظ الأعجميّة والغريبة، وهو الأديب الذي يتقن عدّة لغات، وصاحب الثّقافة الواسعة، والمنتسب إلى أسرة اللّغة والبلاغة، ومن الألفاظ

الأعجمية في المدونة: الكارت، الكرافت، مونشييري، البرنس، الأوتوميل... إلخ. والتساهل في اللغة، بل -أحياناً- الجمع بين الفصحى والعامية من طرف المويلحي كان استجابة لروح العصر، وإشباعاً للذوق العام أين أصبح الفنان يركز على الوظيفة التصويرية للغة وجعلها وعاء لمشكلات الناس، مجسداً صورة الأديب الملتزم.

- كما عمد المويلحي على مستوى اللغة دائماً إلى الاستشهاد بالتصووص المقدسة خاصة القرآن الكريم الذي تنوعت وظائفه بين الإقناع والإمتاع. وقد دار بين الباشا وعيسى بن هشام الحوار الذي مؤداه:

- الباشا: ويحك هلم فاضربه، أو دعني أقتله؛

- عيسى بن هشام: أنا لا أضرب أحداً، وأنت لا تقتل أحداً ما دمت معي واعلم أنه لا تصدر منّا مخالفة، أو جنحة أو جناية، إلا والعقاب من ورائها، فلا تعجب من طول صبري واحتمالي، وأقول لك ما قاله الخضر لموسى عليه السلام: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا، وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خَبْرًا﴾ [الكهف آية: 67-68]» (محمد المويلحي: 2012، ص20).

والطريقة للتخلص من سفاهة هذا السفيه، أن أعطيه شيئاً من الدراهم فيتحول عنّا إلى سوانا.» (محمد المويلحي: 2012، ص20) حيث أدى الاستشهاد بالنص القرآني في الحوار السابق وظيفة تأثيرية إقناعية، سعى من خلالها عيسى بن هشام أن يهيئ صاحبه للمواقف الجديدة التي ستصادفه في المجتمع المصري مستلهما القصص القرآني لسيدنا موسى عليه السلام مع الخضر.

لم يُقلّ كتاب المقامة قديماً بدورهم من الاستشهادات القرآنية والشعرية والمأثور من الكلام والقول، حتى وصل الحدّ ببعض النقاد إلى معالجة إشكالية مفادها تصنيف المقامة بين الشعر والنثر، نظراً لكثافة التصووص الشعرية في هذا النوع الأدبي. ونعود من باب التمثيل هنا إلى المقامة الرازية للحريري التي جاء فيها:

«كَلَّا والله لن يدفع المنون، مال ولا بنون، ولا ينفع أهل القبور سوى العمل المبرور، فطوبى لمن سمع ووعى، وحقق ما ادعى، ونهى النفس عن الهوى وعلم أنّ الفائز من ارعوى، وأنّ ليس للإنسان إلّا ما سعى وأنّ سعيه سوف يرى.» (محمد أبو الفضل إبراهيم: 1992، ص10) حيث يظهر التأثير الكبير للحريري بالبيان القرآني واستلهامه لتراكيبه ومعانيه، ومن الآيات التي اقتبس منها قوله تعالى: ﴿يوم لا ينفع مال ولا بنون، إلّا من أتى الله بقلب سليم﴾ [الشعراء، آية: 88-89]، وقوله تعالى: ﴿وأما من خاف مقام ربه، ونهى النفس عن الهوى فإنّ الجنة هي المأوى﴾ [النازعات، آية: 40-41] ولا عجب أن تكثر النصوص الدنيّة قرآنا وحديثا في المقامة، خاصّة تلك التي كانت ذات بعد وعظمي، حيث زادت هذه الاقتباسات المقامة جلاله ومهابة ووقعا عجيبا في نفوس قارئها على مرّ الأزمنة.

**2.2 الحديث فنّ قصصيّ: رأى -من جهة أخرى- بعض النقاد أنّ حديث عيسى بن هشام فنّ قصصيّ، كان له السبق في الظهور في تلك الفترة الزمّنيّة ومنهم محمود تيمور الذي يقول: «منذ أواخر القرن الماضي، ونحن لا نملك في أدبنا المصري القصصيّ غير كتاب واحد هو حديث عيسى بن هشام وإذا افتخرنا بأدبنا القصصيّ لم نجد إلّا حديث عيسى بن هشام، حتى ضقنا ذرعا به، وضاق هو الآخر بنا.» (محمود تيمور: 1929، ص42-43) مبرزا أنّ الحديث كانت له صدارة الأعمال القصصيّة آنذاك، أي حتى مطلع القرن العشرين، على أنّ الحديث يفتقر حسب محمود تيمور إلى العناصر الأساسيّة للقصة بتجلياتها الحديثة وخاصّة التطور والحبكة. (هاملتون جب: 1979، ص376) ولكن دون أن يخرج عن الأطر العامّة للفنّ القصصيّ وهيكله المتعارف عليه عند قصاص ما بعد مرحلة النهضة.**

وفي سياق حديثه عن القصة والوقائع الاجتماعية، اعتبر عبد اللطيف حمزة أنّ الحديث هو باكورة القصص المصرية في قوله: «ونريد قبل أن نعرض حديث عيسى بن هشام للمويلحي وهي أولى القصص المصرية الاجتماعية أن نسوق دليلاً على اتجاه التأليف المصري في ذلك الوقت ناحية العناية بالمجتمع.» (عبد اللطيف حمزة: د ت، ص 102) حيث سَلَّم أن الحديث قصة اجتماعية وليست فنّاً آخر.

وفي الدراسات الاستشراقية، وفي حديثه عن القصة المصرية يقول هاملتون جب: «وأقدم هذه المؤلفات وأقربها إلى مفهوم القصة بالمعنى الصحيح حديث عيسى بن هشام، لمحمد إبراهيم المويلحي 1858-1930، الذي أشرنا إليه سابقاً وهو كتاب مشهور ما يزال رائجا حتى الآن.» (هاملتون جب: 1979 ص 375-376) ولكن -حسبه- فإنّ شهرة الحديث لم تتأت كون صاحبه رياديا في الفن القصصي، إنّما «إلى أسلوبه البارِع واقتداره على الوصف، فقد جمع فيه بين أحسن ما في أسلوب المقامة من خواص، وبين أسلوب حديث يتسم بالسلاسة والفكاهة. ولقد واطر ببراعة بين النثر المسجوع في الأقسام السردية [...] ومقاطع حوارية صيغت بأسلوب سهل حديث.» (هاملتون جب: 1979، ص 376-377) وهذا يعني أنّ الحديث حسب هاملتون جب وإن صنّف ضمن القصة إلّا أنّه توسّل ببعض ما في المقامة من آليات أسلوبية زادت فخامة وأكسبته شهرة.

من خلال الآراء النقدية السابقة بخصوص تجنيس الحديث في الفن القصصي نُلخص أهم المعالم القصصية في الحديث فيما يلي:

- عدم خروج الحديث عن موضوع واحد هو تشريح المجتمع المصري والمقارنة بين فترتين زمنيّتين من تاريخ مصر، مقسّما الأحداث عبر رحلتين؛ واحدة في مصر وأخرى في معرض باريس، بل وأكثر من هذا، إنّ كثيراً من الفصول أو المشاهد في الحديث لا يمكن فهمها إلّا من خلال الرجوع إلى ما كان

قبلها أو ما أعقبها من أحداث، ممّا جعل الحدث العامّ واضحاً لقارئ الحديث والوضوح شرط أساسي في الكتابة السردية الجديدة عند الكاتب وهو: «أن يوضّح في وقت ما آراءه حول القضايا المركزية، لحرفته مثل التشويق وسرعة الحركة والاستمرار، ويجب أن يحدد موقفه من تشكيل الحكمة، والبناء بصورة عامّة، وهذا يتطلب التفكير المتأنّي حول السببيّة والتعاقب والاختيار، ووجهة النظر، ويجب عليه أن يتأمل العلاقة التي سيقومها بين الحدث الأخير الذي ينهي به أحد خطوط العمل، وخاتمة الرواية كلّها» (أ. مندولا: 1997، 24) ولا شك أنّ هذه العلاقات المنطقية التي تطبع الأعمال الروائية كان لها حضورنا في مدونتنا، فاستفزاز المكاري للباشا يؤدي إلى ردّة فعل هي الضرب ثم النتيجة اقتياد الباشا إلى مراكز البوليس والمحاكم، حتى يجد نفسه سجيناً وهذا سبب في البحث عن محامي يطلب مقابلاً مادياً، والنتيجة بعدها القيام بعملية تحري من الباشا والراوي لإيجاد وقف، ثمّ مرض الباشا جرّاء كل ما لقاه من خطوب، ويمضي الراوي في تخريج أحداثه بهذا النسق المنطقي على نحو روائي جذاب. أمّا المقامات القديمة فكانت تتنوع فيها المواضيع والمضامين ولنمثل لذلك بمقامات الهمذاني وعددها إحدى وخمسين مقامة، تختص كل واحدة بموضوع واحد.

-آثر المويلحي في حديثه المضمون على الشكل، واهتم بالسرد وتقنياته وجعل الراوي مشاركاً في نمو الأحداث وتناسقها، وهو أمر وُسّمت به الأعمال القصصية الحديثة، وإنّ الزخرف اللفظي الذي طبع المقامات القديمة، لم يكن بذلك التكتيف في حديث محمد المويلحي، كيف لا؟ والمويلحي كاتب ذائع الصيت في فنّ الصحافة، وحتى حديثه قد نشره في جريدة مصباح الشرق، لقد أدرك المويلحي أنّ التّعقيد اللغوي لا يتواءم على طبيعة عصره، ولا مع هدفه الإصلاحية من وراء الحديث، وحتى مع خصوصية القارئ العربي الذي صار يحبّذ الأساليب اللغوية المباشرة الواضحة، رغم ما يملكه المويلحي من براعة لغوية تسمح بالتميق

والتزويق اللغوي، و«اللغة عند المويلحي في حديث عيسى بن هشام ليست غاية تقصد لذاتها، كما هو الحال عند الشاعر، أو غاية لهدف تعليمي، كما هو الحال في لغة المقامة، بل إنه يستخدم اللغة كوسيلة لتصوير إيقاع الحياة، ونبضها لدى شرائح متباينة من المجتمع.» (أحمد إبراهيم الهواري: 1981، ص12) حيث التغيير على مستوى وظيفة اللغة استدعته المعطيات التي واكبت إنتاج المويلحي لحديثه؛

-تتسم المقامات القديمة باستقلالية عنصر الزمن، فكل مقامة تتأطر في زمان خاص بها، لا يرتبط بالتي قبلها أو بعدها، على خلاف حديث عيسى بن هشام أين كان الزمن على شكل نسيج يجذب الأحداث، ويجعلها متداخلة بطريقة منسجمة متسلسلة، وهذا التواتر الزمني من مميزات القصص الحديثة؛

-الأحداث في الحديث محبوكة بطريقة فنية، تصل إلى مرحلة التأزم أو العقدة وفي النهاية الحل أو فك العقدة، على شاكلة ما نجده في الرواية، بدأ تأزمها بضرب الحمار للبasha، ووصلت إلى مرحلة الذروة بعد سجن البasha ورحلة البحث عن محام، والحل في الختام كان ضرورة التأقلم مع المعطيات الجديدة دون الانسلاخ عن الثقافة المصرية، كما يمكن اعتبار كل مشكلة يقع فيها البasha أثناء تنقله عقدة جزئية تدخل في الإطار العام للحبكة الفنية؛

-ظهر في الحديث أنّ الشخصيات لم تكن جاهزة، بل أخرجها المويلحي متنامية مشاركة في الحدث مثلما يفعله الروائيون في نصوصهم السردية، ونمثل بشخصية البasha، الذي بعث من القبر جاهلا لا علم له بما حدث من مستجدات في مصر، ورفضاً لكل ما يراه ويسمعه، ليحدث بعد ذلك تحول في الرؤى والنظر إلى هذه الحياة الجديدة من طرف البasha، الذي بدأ بعد حادثة الحمار ومروره بالمحكمة وترحاله إلى الإسكندرية يطلع على أنماط حياتية لم يألفها في عهد محمد علي، وفي ثانيا كل هذه الأحداث حدث تقارب نسبي بين البasha والواقع

وانتقل من مرحلة الجهل إلى العلم، وفي الختام، زال الصدام بين الباشا والواقع أين اقتنع بضروب الواقع الجديدة وأنه لا مناص من الابتعاد عنها ولكن وفقا لشروط.

في ختام حديثنا عن جنس الحديث، وبحثنا عن مواطن التداخل بين الحديث والمقامة من جهة، والحديث والفن القصصي من جهة أخرى، يفضي بنا القول أنّ حديث عيسى بن هشام عمل قصصي يقترب من الرواية، وإن لم يتخلص فيه صاحبه من الشكل المقامي، ويمكن تصنيفه في المرحلة التجميعية للرواية العربية التي نضجت فيما بعد وظهرت ذات خصائص فنية معينة، متأثرة بنظيرتها الغربية، ويمكن تجاوز هذا الجدل القائم بشأن هوية حديث عيسى بن هشام بالتّوسل بما وصلت إليه الدراسات النقدية الحديثة في ما يسمى بتداخل الأجناس الأدبية، حيث أصبح من الصعب الحديث عن الجنس الأدبي الواحد، وصار العمل الإبداعي يهضم الشعر والنثر معا بألوانهما وفنونهما، وزالت الحواجز التي كانت تفصل الجنس الأدبي عن بقية الأجناس.

**3. الغرب في حديث عيسى ابن هشام بين الرّفص والقبول: إنّ الحديث عن الشّرق -لا شك- يقودنا إلى الحديث عن «المنطقة العربية الإسلامية باعتبارها مركبا حضاريا ثقافيا، يمثل قسما من دار الإسلام، تعرّب شيئا فشيئا انطلاقا من نواة تاريخية معروفة وبرز إلى الوجود العالمي، منذ القرن السابع الميلادي، وقذف بإشعاعه الحضاري في جانب مهمّ، من آسيا وإفريقيا وبدأ يعي نفسه وعيا قوميا حاسما انطلاقا من أخريات القرن التاسع عشر» (المناعي مبروك: 1993 ص83) أمّا الغرب فهو «تركيب حضاريّ ثقافيّ أيضا تطور بفعل عوامل خارجيّة ودخليّة من المجموعة الدينيّة المسيحيّة، كقوّة تضامن إلى مجموعة حضاريّة ابتداء من القرن السادس عشر، وكانت نواته أوربا الغربيّة، وشهد نهضة ثقافيّة فإصلاحا دينيا، فحركة تنويريّة، فتورة سياسيّة فتورة صناعيّة» (المناعي مبروك:**

1993، ص82) وبعيدا عن النتائج التي يمحضها لقاء الشرق مع الغرب، ومن ثمّ التعايش معه أو التفور منه، ينبّه غنيمي هلال إلى أنّه: «لكلّ أمة أن تعرف مكانتها لدى غيرها من الأمم، وأن ترى صورتها في مرآة غيرها من آداب الشعوب ويتاح بذلك لها أن تعرف نفسها حقّ المعرفة، وأن تحاول تصحيح وضعها، أو الدّفاع عن نفسها، وبذلك تنتهياً الفرصة، للتفاهم الحق، والتعاون الصادق بين الشعوب» (محمد غنيمي هلال: د ت، ص410) ويكشف هذا القول مدى قيمة التّحاور الثقافي بين الأمم كي تضع كلّ أمة الخطط المناسبة لتحقيق التّنهضة وإزالة الضّبابيّة عن مكانتها بين دول العالم.

في الحقيقة قضية الصّراع بين الحضارة الغربيّة والشرقيّة قضية قديمة مثيرة للجدل، وازداد الاهتمام بها حديثاً، نظراً لتعدد مستويات هذا الصّراع من ثقافي إلى ديني إلى اجتماعي إلى سياسي... إلخ، وكشف هذا الجدل عن الهوة الواسعة والبولون الكبير الذي يفرّق الغرب عن الشرق أو الأنا عن الآخر، واختلفت الرّؤى حول نتائج اللقاء الشرقي-الغربي، وانعكاساته بين من يرى أنّ سمة العالم هي التّجدّد، ومن ثمّ وجب الانفتاح والحوار الثقافي مع الغرب والعالم بأسره، باعتبار أنّ الغرب حالياً هو المهيمن والأقوى والمتحضر وبين من يذهب إلى القول إنّ تلقّح الحضارة الغربيّة بمفاهيم وتصورات غربيّة، لن يخلق فيها إلا الشّتات الفكري والانسلاخ الهوياتي، لأنّه لطالما كان الغرب ظلاماً على العرب بشتى صوره سواء كان محتلاً أم منتدباً أم حامياً... إلخ.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الأدباء الذين تطرقوا لهذا الجدل المتعلق بعلاقة الأنا بالآخر حديثاً في عصر التّنهضة هم كُثر، ومنهم على سبيل المثال: رفاة الطّهطاوي في كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" وأحمد فارس الشّدياق في كتابه: "السّاق على السّاق في ما هو الفرياق" وتوفيق الحكيم في مؤلّفه: "عصفور من الشرق"، ويحيى حقي في: "قنديل أم هاشم" والقائمة طويلة.

وسنحاول استكناه أهم النقاط التي جسدت جدلية اللقاء الشرقي-الغربي في حديث عيسى بن هشام لمحمد المويلحي:

**1.3 الرؤية العدوانية/ رفض الآخر:** سلط محمد المويلحي في حديثه الضوء على الصدام القائم حديثاً بين الثقافة العربية بعاداتها وأفكارها المتوارثة الضاربة في عمق التاريخ، والحضارة الغربية بمدنيتها وانفتاحها وأفكارها التي تختلف جداً عن المعطيات الشرقية، وهذه العلاقة حسب المويلحي خلقت نوعاً من السيطرة والاحتواء الغربي لكل ما هو عربي، ويقدم المويلحي على لسان عيسى بن هشام تعابير تمثيلية تتعلق بنظرة الغرب المحتقرة إلى العرب فيقول: «وإن نظروا إليهم من طريق العلم فنظرة المعلم إسكندر عالم العلماء إلى صبي يتهجي في العين والياء، وإن نظروا إليهم من باب الصناعة، فنظرة فيدياس صانع التماثيل والدّمى إلى بناء يقيم أكواخ القرى» (المدونة: 2012، ص198) خاصة في العصر الحديث بعد التفوق الحثيث الذي أظهره الغرب في المجال الفكري والعلمي والحضاري، وهو ما قوى لديه نظرة التفوق وتقزيم الآخر والتّمر عليه. «فلا موقع إذا للآخر في خارطة التفكير الغربي، وغاية الكمال: أن يكون الآخر غربياً فحيث يكون الغرب فثمة منطلق يقود الحياة إلى مصير خالد، وبهذا تترتب شؤون الآخر بمنظور غربي لا يريد أن يرى في موضوعه إلّا ما يتقصد أن يراه هو فعلاً ويرغب فيه [...] واضح أنّ الغرب رتب العالم حول مركز شكّل هو جوهره، وكلّ من ابتعد عن المدار المتصل بذلك المركز هوى إلى الحضيض، لأنّه فقد اتصاله بالمركز المانح للأشياء أهميتها» (عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص183) وكرّست النظرة الاستعلانية للغرب، مفهوم المركزية الذي جعل العالم الغربي ينبذ العناصر الثقافية والحضارية التي تخالفه، وأنّ العلوم والفنون وكلّ جوانب الرقيّ في العالم مصدرها الغرب ممّا أدى إلى زعزعة فكر الشرقيين وانسلاخهم عن ماضيهم وأعرافهم، وخلق مركب نقص في العقلية العربية

أمام كل ما هو وافد من الغرب، فصار العربي ذا فكر انهزاميٍّ أمام الغرب الذي سيطر على وطنه وجعله خادماً مهاناً في أرضه.

في نفس الفكرة سار المويلحي في أجزاء من حديثه، أين سعى إلى كشف الشعارات الزائفة التي نادى بها الغرب، خاصة الفرنسيون والإنجليز وهي شعارات العدل والمساواة والإخاء، وبين أنها عباءة لقضاء حوائجهم فقط، وهذا باعتراف الحكيم الفرنسي نفسه في الرحلة الثانية التي كانت في باريس في قوله: «إن كان الكلام بينكما عن المدنية الصحيحة التي تقوم على الحرية والمساواة والإخاء حقيقة، وتعمّ الخلق من غير استثناء بالعدل والإحسان، وتوفر لهم أسباب السلم والأمن في السعة والرخاء، فلسنا منها في شيء [...] ولسنا من المدنية في شيء أيضاً، إذا كنا نعتبر أنفسنا ملائكة الأرض وصفوة البشر، وأرباب الخلق فنحتقر بقية العالم» (المدونة: 2012، ص272-273) حيث صار ظاهراً للعيان زيف هذه الشعارات في كل أرض يطؤها العدو، مهما كانت صفته.

من الدواعي التي خلقت رفض الغرب في فكر المويلحي، المشاهد الاجتماعية المفعمة بالتناقض مع الفطرة البشرية والقيم الإنسانية، مثل التي وجدها في باريس ومنها ما جاء في وصفه على لسان عيسى بن هشام: «ثم شاهدنا بعد ذلك ما في رقص المدنية والحضارة، من الفضاحة والدعارة، فترى أفواج النساء كأسراب الضبّاء لا يستترّ أجسامهن إلا غلالة كالقشرة [...] فهنّ عاريات للنّظر، كاسيات في الخاطر فيأتين في رقصهنّ أشكالاً، تشرح في ساطع الضياء، مذاهب الأعصاب، ومفاصل الأعضاء» (المدونة: 2012، ص298) وهي صور تتجرد من الأدب والأخلاق، وتعكس حجم الخلاعة والمجون المذهل عند الغرب، على أنه لا يجب أن ننفي غيابها في المجتمع الشرقي، ولكن عند ردّها إلى أسبابها فإنّه يجدر بنا القول إلى أنّ الغرب عمل على تصديرها إلى بلاد العرب، إلهاء للشعوب، وحفاظاً على امتيازاته هناك، كما أنّ هذه السلوكيات وإن حضرت في

بلاد العرب، فإنها في فضاءات معينة فقط، وليست تشكل جزءاً جوهرياً في الثقافة الشرقيّة.

أوضحت هذه المشاهد السلبيّة تهدد الكيان الأخلاقي للمجتمعات العالميّة، وها هو عبد الوهاب المسيري يقدم نماذج أخرى منها في المجتمعات الغربيّة على شاكلة «المخدرات الإباحيّة [...] تأكل الأسرة، طريقة التّعامل مع المسّنين، الوقت الذي يقضيه الإنسان مع أطفاله وزوجته، تراجع التّواصل بين النّاس بسبب الكمبيوتر، الأمراض النفسيّة (الاكتئاب وعدم الاتزان)، تزايد العنف والجريمة في المجتمعات التي يقال لها متقدمة، انتشار الفلسفات العدميّة، وفلسفات العنف والقوة والصّراع (الداروينيّة الاجتماعيّة والنيتشويّة)» (عبد الوهاب المسيري: 2000، ص225) على غير ذلك من ممارسات شنيعة، بيّنت حجم الرّكود الأخلاقي الذي يعاني منه الغرب، وتشقّق البنية الدينيّة والتّربويّة هناك، رغم ما يدعيه من تحضر.

ومن أسباب رفض الآخر عند المويلحي، نهب الاستعمار لخيرات مصر واستنزافه ثرواتها، فكان مصير المستعمر وأتباعه حياة الرّخاء والبذخ، وظلّ المصري في وطنه يفتقد إلى أدنى حاجات العيش الكريم، وكأنّه خلق غريباً في بلاده، تقتصر مهامه على خدمة الغير. وأثناء تصفحنا للمدونة، نجد الباشا في مرات عدة يعبر عن سعادته بالحياة الكريمة بعد بعثه من القبر، إلّا أنّه يتفاجأ أنّها ليست من حظّ المصريين، ونذكر هنا ما جاء على لسان المحامي مصححاً للباشا ظنّه الخاطئ حول امتيازات المصريين: «أيّها الأمير لا تغبط المصري على نعمته، وتعال فابك معنا من نقمته، فليس له في هذه الجنة من دار يقرّ له فيها من قرار، وكلّ ما تراه في هذا الجانب هو ملك للأجانب» (المدونة: 2012 ص56) حيث كشفت رحلة الباشا مع عيسى بن هشام في كل الفضاءات التي أقامها بها المركزيّة الغربيّة السّاعيّة إلى الغلبة والهيمنة والحضور الأجنبيّ في كل

الأماكن (المطعم، الحان، الملهى، الحديقة...إلخ) والهيمنة على شتى القطاعات (القضاء، الشرطة، المحاماة، الزراعة، الصناعة...إلخ) وتهميش الذات العربية والتقليل من حضورها، وهذه هي الفكرة التي ولدت الاستعمار في العصر الحديث وفرضت النموذج الأمريكي والأوروبي على العالم بأسره. وأسهم الإعلام اليوم في زمن العولمة في تلميع صورة الغرب (المركز) وتسويد وجه العرب (الهامش) مؤدجا بذلك السلطة الإعلامية لتوجهات مغلوطة للرأي العام.

وصلت يد الاستنزاف والسلب إلى مختلف الثروات والممتلكات المصرية ومنها الأوقاف -التي لا تباع ولا تشتري في بلاد المسلمين- عن طريق الاحتيال والتلاعبات في المحاكم ودور القضاء وتعطيل النصوص الدينية حيث أجاب الشيخ لما اندهش عيسى بن هشام من بيع الوقف، قائلا: «نعم ويباع جبل قاف» (المدونة: 2012، ص83) إضافة إلى الأوقاف سعى المستعمر إلى الاستيلاء على التراث المصري القديم في أرض تنبض تاريخا وحضارة فرعونية ضاربة في القدم، هذه الآثار التي أنفقت الحكومات المتتالية في مصر أموالا باهظة للحفاظ عليها، إلا أن «الانتفاع بها اليوم قاصر على الأجانب وحدهم، إما لمشاهدتهم لها في ديارنا أو بانتقالها مسلوية إلى ديارهم». (المدونة: 2012، ص249) والحقيقة أن مسألة السطو على التراث الثقافي والتاريخي «قديمة في تاريخ العلاقات بين الغرب والشرق فقد كان سلب الآثار زمن السلاطين على قدم وساق واستمر حتى أواخر القرن التاسع عشر على الأقل ومطلع القرن العشرين» (سامي قدوح: 2015، 302) نظرا للمكانة التي يحظى بها التاريخ والآثار في بناء العلاقات بين الدول، فهو عنوان المجد، وسبب لمفاخرة دولة على دول أخرى.

بين المويلحي في مقاطع من حديثه أن الغرب كان سببا في زرع الشنات وخلق حياة الطبقة بين أبناء الشعب الواحد، مقدما مثالا بالبرنس (prince) وهو لقب يطلقه الغرب على صاحب المكانة المرموقة من الحاشية والمقربين له ويئنه

وبين بقية الناس حاجز يمنعهم من الوصول إليه مما يولد الشعور بالنقص لدى المصريين، ويظهر هذا في قول الباشا للخليع في الحان: «لا تهزأ بي ولا تمزح فأين نحن من البرنسات؟» (المدونة: 2012، ص199) حيث ترسخت فكرة في ذهن العمدة أنّ البرنسات فوق طبقة المصريين، وأنّ الجلوس معهم ومحادثتهم يصنف في خانة الممنوعات، وقلة احترام لذواتهم المرموقة، وهذه الفكرة لها جذور في النظام الإقطاعي الذي كان مجسدا في حكومة محمد علي، الذي جوهره تقنيت المجتمع إلى طبقتي الأسياد والعبيد.

وأشار المويلحي -ضمنيا- إلى القول إنّ رفض الغير، سببه اختلاف نمط التفكير بين الغربي والشرقي، الغربي الذي يملك رؤية مادية نفعية للعالم، على أساسها يفسر الظواهر والأشياء ووسائل العيش دون الالتفات إلى اعتبارات أخرى أمّا الشرقي فيضع في الحسبان زيادة على الرؤية المادية الآلية التي تبقى قاصرة مقارنة روحانية عاطفية شديدة الصلة بالدين، تؤمن بالحياة والموت وما بعد الموت، والقضاء والقدر خيره وشره، وتدرك مهمة الإنسان في الحياة، إضافة إلى مفاهيم كثيرة لا يكفي المقام لتعدادها واختلاف تفسيرات الناس ونظرتهم إلى الحياة والموت والبلاء كان باختلاف المرجعيات والثقافات.

وقد أثرت الرؤية الغربية المفتقرة للمفاهيم الروحية على الفكر الشرقي تأثيراً بالغاً، لبلوغ التداخل الثقافي والتلاقح الذهني مرحلة بعيدة في القرن العشرين ونستببط هذه المعاني المتعلقة بمدى حضور الخصوصيات الروحانية أو غيابها في حديث المويلحي عن الوباء، واختلاف طريقة الناس في التعامل مع هذه المعضلة: «فطبقة العامة، أناس جبلوا في مثل هذه النوازل العامة، على التسليم لأحكام القضاء، وتفويض الأمر لأقدار السماء[...] وطبقة الخاصة ونعني بها أهل الدين واليقين، وهم الذين يعتمدون أيضا على التسليم، لأحكام القضاء وحسن الاعتقاد بتحديد الآجال[...] وهم الذين يعلمون علم اليقين أنّ الموت أمر واقع لا

مردّ له وأنّ الإنسان عرضة له في كل وقت ولحظة [...] وهناك طبقة ثالثة حديثة النشأة [...] لم تتمكن التربية الدينية من نفوسهم، فقد أخذوا عن الغربيين عادة التهاون بالشرائع، والازدراء بالإيمان، وهم أصحاب الأرواح السقيمة في الأجسام السقيمة.» (المدونة: 2012، ص 123-125) فرجل الدين مثلاً عن الطبقة المحافظة التي تشبعت بالتصورات الدينية المحددة مصير الإنسان في الكون ومهمته، أما الفئة الأخيرة فظهر عليها الخوف الشديد من الموت والغلو في تناول العقاقير والأدوية، لتضاؤل الحسّ الدينيّ فيها، وتفسيرها للحياة وفقاً لمعطيات ومعايير أخرى، على أنّه لا يفوتنا أن نذكر حتى لا نجانب الموضوعيّة أنّه في الغرب روحانيين وحسّاً دينياً، وفي الشرق ماديون وشتات روحيّ، لكن ليس بنفس درجة الترسخ والتغلغل. ولا ريب أنّ هذه الهوة الفكرية -عموماً- كان لها أثر حاسم في خلق الصدام بين العقلية الشرقيّة والغربيّة، وصنع ضبابيّة عرقلت مسار التلاقح والتعايش بين الطرفين.

وفي هذه المسألة نفسها، مسألة الاختلاف الفكري، يري الباحث المصري إسماعيل أدهم أنّ هناك اختلافات بين تفكير الشعوب «طبيعة العقل الألماني غير طبيعة العقل الفرنسي، وطبيعة العقل الألماني والفرنسي غيرهما بالنسبة لطبيعة العقل الإنكليزي، ذلك أنّ طبيعة عقل شعب ما، ليست سوى خصائص ذلك الشعب منعكسة من مرآة نفسه [...] وطبيعة عقل الشعب يتلون بها العلم تلونا كبيراً، ذلك بحكم أن العلم نتاج ذو شكل خاص للعقل الإنساني.» (إسماعيل أدهم: 1976، ص 137-138) حيث يولي أهمية لأثر الموروثات الاجتماعيّة والتصورات الدينية في توجيه المسار الفكري، وهي مفاهيم تختلف من بيئة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر.

ونجانب الصواب إذا أرجعنا مسألة رفض الآخر فقط إلى الرؤية الدنيوية المحنّقة للعرب التي تبناها الغرب، بل هناك ظروف كثيرة أدت إلى استمراريّة

هذا الرّفْض، منها فقدان العرب لمجدهم وأقول نجمهم بين الحضارات، رغم ما يمتلكونه من ماض وتاريخ ثري أسهموا به في بناء صرح الحضارة الإنسانية ويعطي المويلحي صورة عن تخليّ العرب عن العلم الذي هو سبيل الرّقي والميل إلى الكسل وطيب العيش فيقول: "قد استغنى كبرأؤنا وأمرأؤنا اليوم عن تزيين مجالسهم بالعلم والأدب، وقصروا همهم فيها على التّفَاخر بالمقتنيات المزخرفة والأدوات المصنّعة، من عمل الغربيين، فترى الكبير أو العظيم يقلب في يده العصا المضيئة بالكهرباء[...]" وهو يعتقد أنّها أجلّ قيمة في العين من جميع العلوم التي تستضيء العقول بممارستها، ومن جميع الكتب التي تصفو الحياة بمطالعتها» (المدوّنة: 2012، ص134) لذلك فرفض الآخر لا يمكن أن يكون مطلقاً، لأنّ للذات العربيّة يدا في ما الت إليه الأوضاع، وهنا يجمع المويلحي بين فكرة رفض الآخر وجلد الذات، وهو رفض لم يكن ناجماً عن تجربة خاصّة خاضها المويلحي فقط، بل هذا الرّفْض له حضور في الذاكرة الجماعيّة للشعوب الشرقيّة في نظرتها إلى العالم الغربي، وإن اختلفت المعطيات بين جيل الأمس واليوم. ولا تقوتنا الإشارة إلى أنّ الهزائم التي يتكبدها العرب (فلسطين سوريا لبنان، الكويت، العراق... إلخ)، في حروبهم حديثاً مع الغرب لها أثر في غرس البغض العربي للغرب ورفضه.

كذلك إنّ الآخر عند المويلحي، لا ينحصر فقط في الفرنسيين والإنكليز، بل حتى في عهد محمد عليّ، كانت الحكومة مشكّلة -غالبيتها- من الأجانب، بل وكانت قائمة على الاستبداد وقمع الحريات، وإن اختلفت طرق الممارسة بين الطّورين، وهنا نعود إلى بداية المدونة، فعبارة: «سر الليل» (المدوّنة: 2012 ص17) التي أشار إليها الباشا، وهي تدل على حظر التّجول ليلاً أثناء حكومة محمد عليّ، خير دليل على ما قلناه، وأحسن برهان أنّ المويلحي يلاحق في حديثه أساليب الحكم وشؤون الرّعيّة بين فترة العلويين والفرنسيين والإنكليز دون

أن يميل مطلقا لواحدة دون الأخرى. وما يحسب للمويلحي هو اتجاهه الصريح في رفض الغازي الأجنبي، على خلاف كثير من كتاب وأدباء عصره وهو ما ذكره عبد اللطيف حمزة قائلا: «ومنها سكوت بعضهم عن التدخل الأجنبي الذي استفحل شره في بلادهم وكان يفقدهم شخصيتهم وقوميتهم كما أفقدهم حريتهم واستقلالهم ومنها البؤس الاقتصادي الذي قسم البلاد إلى قسمين أو طبقتين متباعتين طبقة الفقراء الذين لا حظ لهم من مال أو ثروة وطبقة الأغنياء الذين لهم كل المال والثروة» (عبد اللطيف حمزة: د ت، ص 566) حيث كانت للمويلحي الجراءة الكافية في إظهار مواقفه الرافضة للأجانب دون أي تردد.

**2.3 الرؤية الانبهارية/ قبول الآخر: إن ما امتلكته الحضارة الغربية جعلها محطة إعجاب لدى الفكر الشرقي في العصر الحديث، خاصة بعد حملة نابوليون بونابرت الفرنسية على مصر، أين أبانت الإمبراطورية الفرنسية عن وسائل علمية تكنولوجية كثيرة، ومناهج علمية وتجريبية، واستفادت مصر من هذه الصّحوة العلمية نظرا لما أنشأه الفرنسيون من مدارس ومعامل ومراصد ومجامع، كما كان للعلماء والمفكرين الذين رافقوا هذه الحملة إلى مصر دور في إذكاء الوعي المعرفي وتحقيق طفرة فكرية عالية «كذلك أقام الفرنسيون، مطابع عربية وأصدروا صحيفتين فرنسيتين ونشرة باللغة العربية، كما أقاموا أيضا مسرحا للتمثيل، كانوا يقدمون فيه، رواية فرنسية كلّ عشر ليال، وفتحوا مكتبة عامة، وكانوا يدعون بعض المصريين لمشاهدة ما بها من كتب.» (إيهاب النجدي: 2003، ص 38-39) دون أن نغفل النظر أيضا عن دور هذه الحملة في تعريف المصريين بفنون أدبية جديدة مثل المسرح والمقال.**

أحس المصريون بضرورة التجديد بعد هذه الحملة ومواكبة التغيرات التي طرأت على العالم، والاستفاقة من الغيبوبة الفكرية، وتجاوز مرحلة الغياب إلى الحضور وهذا يكون بالتداخل الفكري الحضاري مع فرنسا وإنجلترا وأوربا عامة

ونقل النموذج الغربي إلى المشرق فنشطت البعثات الطلّابية إلى فرنسا، وازداد الإعجاب بالحضارة الغربيّة. وكانت جسور الالتقاء نشطة في عهد محمد علي باشا، حيث أضحت القارة العجوز «مصدراً أساسياً لتأسيس النهضة التي اتبعت منها واقعياً في التعامل مع الفجوة الثقافيّة، والعلميّة التي ظهرت بين أوروبا التّاهضة والبلدان التّابعة للخلافة العثمانيّة المتدهورة، وخطت النهضة خطوات ثابتة، عن طريق استحضار خبرات أجنبيّة، لبناء اللبنة الأولى في التّعليم والصّناعة، ثم إرسال بعثات لاكتساب المعارف والخبرات الكفيلة بإنشاء البنية الأساسيّة، لمقومات النهضة» (عزّت عامر: 2003، ص2) ولا ريب أنّ هدفها أيضاً كان سياسياً وهو تقويّة سلطان الحكام في بلاد العرب، خاصّة في دولة مصر أين شجعها محمد علي، وعياً منه أنّها صمّام الأمان لحكمه، وقد حقّقت هذه البعثات ما كان مرجّواً منها، فقد عاد هؤلاء المبعوثون بثمار علميّة وترجموا المؤلّفات وفتحوا أعين الطّلبة في أوطانهم على فكر ومعارف جديدة، كما أنعشوا اللّغة العربيّة التي صارت لغة العلوم الحديثة ولسان الصّحافة.

وعرفت أوروبا حديثاً ثورة صناعيّة عظيمة ومخترعات جديدة كالكهرباء مثلاً جعلتها تحقق السّبق الحضاري والريادة الفكرية، هذه الامتيازات الفكرية للغرب جعلته مصدر إعجاب عند المفكرين العرب إلى حدّ الانبهار بقيمه الأدبيّة والجماليّة والثّقافيّة، والقبول بالتّعايش معه، لدافع براغماتيّ هو استنابات علومه وآدابه في البلاد العربيّة. وفعلاً كانت المنفعة كبيرة خاصّة في مصر حيث لم يبق الأزهر وحده مصدر العلم، بل صارت المدن الأوروبيّة بدورها منارات للمعلم والتّحضرّ.

أظهر المويلحي في ثنايا مؤلفه إعجابه بفرنسا والغرب على العموم، ورسم له صوراً في غاية العظمة والتّطور، بعد أن كسب وعياً عميقاً لثقافته، وإيماناً منه أنّ التّطور مبنيّ على أساس الانفتاح على الغرب واستيراد إبداعاته وأخذ علومه

التي وصل فيها إلى مرحلة البراعة والنضج، وتيقن الكاتب أن الخروج من أسر الفكر القديم -الذي يشكل أحيانا ركودا وتوقفا على العادات البالية التي أكل الدهر عليها وشرب- أضحى أمرا ملحا، وراح يصف المويلحي جمال باريس معجبا منبها: «وإذا نظرت إلى الشارع من العلو لم تبال بالغلو، إن قلت: بحر مسجور، قام عليه شاطآن من نور، وإذا أبصرته من أسفله عند أوله، قلت: أسراب الدو، تصعد إلى الجو، بين الكواكب الزهراء، والبيوت على حافيته تشارف جو السحاب... فأين منه ما بناه لفرعون هامان؟ وشاده جن سليمان لسليمان ورفع سمنار للنعمان؟» (المدونة: 2012، ص263) هذه الصور تكشف التطور العمراني والسبق الحضاري الذي وصلت إليه مدينة باريس ملتقى الفكر، ومجمع السباح.

وفي رحلة المويلحي إلى باريس دائما، نلمس أنه لم ير فيها المدينة الجغرافية الطبيعية، بل هي فضاء مليء بالمغامرات والسحر والفن، ومكان تسوده القيم الحضارية والعلمية، جمعت بها علاقة عاطفية وجدانية حوطها بجانب من الانبهار والجاذبية، ويسترسل في التعبير عن شدة إعجابه على لسان عيسى بن هشام: "هذه هي اليوم بيت العلم والفضل، ودار السلام والعدل، ومعهد الحق والإنصاف، ومهد الاتحاد والائتلاف هذه هي المدرسة التي يشرق منها على العالم شمس الهدى والعرفان، ويتلقى عنها الإنسان حقوق الإنسان ويعرف منه وجوه الخير والإحسان، ولكل إنسان وطن، وهي لكل وطني وطن ثان» (المدونة: 2012، ص266) ولربط الأسباب بالمسببات ذكر المويلحي أن ما بلغه الغرب من تحضر في باريس وفي كل بلادهم لم يأت من العدم بل لأن الغربيين «يهجرون الرقاد، ويواصلون السهاد، ويصرفون الحياة في الجد والعمل، ولا ينتهي بهم أمل إلا إلى أمل، فليس على همهم شيء بمحال، في كل حال يذیبون بعزائمهم صلب الحديد، وتلين لإشارتهم صم الجلاميد، ويذیبون الهواء ويكتبون

على الماء» (المدونة: 2012، 266) ولعل إشارة المويلحي لنشاط الغربيين وعظمة همهم، هو الرغبة منه في إيقاظ الشعب المصري والعرب عامتهم من سباتهم الذي طال.

فحاضر الأمة العربية ومصر آنذاك مخزي، لأنها تخلفت عن ركب الأمم المتحضرة ودبّ فيها الفساد والتأخر، ورضيت بالعيش الهزيل وفرت من جدّ الحياة ومتطلباتها، وأحجمت عن خوض غمارها، وتشققت أوطانها، ويصرّح بهذا في حديثه عن الشرقيين «في انخفاضهم وارتفاع أهل الغرب فوقهم، إننا لا نزال راقدين رقادنا الطويل، في كهوف التّراخي والخمول، يقولون فنسمع، ويأمرون فنصدع، ويقتسمون أرزاقنا فنشكر وينقصون من أرضنا فنحمد، ويحتلون ديارنا فنقبل؟» (المدونة: 2012، 269) وظهر محمد المويلحي في ثنايا كتابة ذا فكر تجديدي، حيث أراد أن يخلص المجتمع من الجمود الفكري الذي فرض عليه، كما تهجم على رجال الدين وكبار القوم عامة الذين -حسبه- أسأؤوا إلى العقيدة بسبب غلقهم باب الاجتهاد، ووهنهم أمام المؤثرات الغربية، وهم في نظره جعلوا همهم «على التّفاخر بالمقتنيات المزخرفة والأدوات المصنّعة، من عمل الغربيين فترى الكبير أو العظيم يقلب في يده العصا المضیئة بالكهرباء مثلاً أو الساعة التي ترن بعدد الثّواني، وهو يعتقد أنّها أجلّ قيمة في العين، وأجمل أثراً في النّفس من جميع العلوم، التي تستضيء العقول بممارستها» (المدونة: 2012 ص134) وفكرة النّقد التي تجلت في حديث المويلحي عن رجال الدين، سببها عدم تنبهم أن لكلّ جيل خصوصياته، ولكل عصر معطياته، فأهملوا كنزاً عظيماً وفتحوا الباب على مصراعيه أمام أعداء الإسلام للتهجم عليه وتسويد صورته عبر المعمورة.

وبواصل المويلحي تهجمه على مشايخ الأزهر، ووصفهم بالانغلاق الفكري في المشهد الذي صحب فيه عيسى بن هشام الباشا إلى معمل كيميائي يوحى أنّ

العلم بلغ عند الغربيين مسافات بعيدة، ويقول على لسان عيسى بن هشام: «أقسم بالله وملائكته أنّ أكثر مشايخنا لا علم لهم بها، وأنهم لا يزالون كالعهد بهم في معزل عن هذه العلوم النّافعة، والمخترعات المفيدة، وما نشط لرؤيتها أحد منهم وهم إلى اليوم ينفرون من الأخذ بوجوه الوقاية، ويفضلون التّعرض لنيران البنادق في معارضتهم لأوامر الحكومة دون الإذعان لوجوب الاحتياط من هذه الحيوانات الدّقيقة» (المدوّنة: 2012، ص120) ففي هذه الصّورة السّاخرة التي رسمها المويلحي لرجال الدين تنبيه إلى أهميّة الانفتاح على العلوم الحديثة، وتكثيف الخطاب الدّيني مع ما طرأ على الفكر الإنساني من مستجدّات لا يمكن إغفال النّظر عنها.

إنّ الصّورة المشعّة التي أعطاه المويلحي لپاریس في ميدان الحضارة والتّطور تشبه إلى حدّ كبير تلك التي رسم بها رفاة الطّهطاوي هذه المدينة أيضا في رحلته إلى باریس، ومما ذكره في مؤلّفه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) في وصف العمران: «والبلاد الإفرنجيّة مشحونة بأنواع المعارف والآداب التي لا ينكر إنسان أنّها تجلب الأنس وتزين العمران. وقد تقرّر أنّ الملة الفرنسيّة ممتازة بين الأمم الإفرنجيّة بكثرة تعلّقها بالفنون والمعارف، فهي أعظم أدبا وعمرانا والبنادر أولى في العمارات عادة من القرى والضّياع والمدن العظمى أولى من سائر البنادر[...]» فحينئذ لا عجب أن قيل: إنّ پاریس التي هي قاعدة ملك الفرنسيين من أعظم بلاد الإفرنج بناء وعمارة، وإن كانت عماراتها غير جيّدة المادة، فهي جيّدة الهندسة والصّناعة» (رفاعة رافع الطّهطاوي: 2012 ص120) فالطّهطاوي من خلال هذا المشهد التّصويري أبان عن انبهاره بما وصلت إليه پاریس من تطوّر عمراني ذي هندسة في غاية الجمال والتّناسق، استوجب على العرب محاكاته.

أما توفيق الحكيم في دراساته الحديثة قد سوّد صورة الحضارة العربيّة، عندما ألغى وجود الشّرق مظهرها انبهاره بالعقل الغربي قائلاً: «نعم اليوم لا يوجد شرق... وإنّما هي غابة على أشجارها قرده، تلبس زيّ الغرب على غير نظام ولا ترتيب ولا إدراك» (توفيق الحكيم: 1984، ص304) فاستحق العربيّ أن يكون تابعا مقوّدا والغربيّ متبوعا قائدا حاويا مشارق الدّنيا ومغربها، جديرا بالتّفاخر والتّعالي، وليس هذا التّهمج من توفيق الحكيم على واقع الأمة العربيّة وتعرية أوضاعها من باب الانتقاص والاستخفاف بقيمتها أو إنكار وزنها، بل هو نوع من نقد الذات وفتح عيون العرب على ما هو كائن وبين ما يجب أن يكون، لأنّ الاستمراريّة على هذه الحالة يؤدي إلى التّشئت والعدم.

وأكد الشّيخ حسن العطار على ضرورة التّلاقح الفكري بين الحضارتين الشّرقية والغربيّة، ولا مناص من هذا في ظلّ جمود العقل العربي، وتذيله التّرتيب بين الأمم التي بلغت أشواطاً بعيدة في مجال الاختراع والتّقدم، وهنا يقول: «فإنّ قسارى أمرنا النّقل عنهم بدون أن نخترع شيئاً من عندنا، وقد اقتصرنا على النّظر في كتب محصورة، ألفها المتأخّرون المستمدون من كلامهم نكرها طول العصر، ولا تطمح نفوسنا إلى النّظر في غيرها كأنّ العلم فيها» (أحمد إبراهيم الهواري: 1981، ص66-67) حيث دعا العطار إلى التّحرر من أسر التّصورات الباليّة التي تخنق العقل البشري في دائرة ضيقة، هذه التّصورات والآراء المتعصبة هي التي هيمنت على التّفكير المصري في مرحلة العصور الوسطى وحالت دون الأخذ بالفلسفات والعلوم التّنويريّة.

عاد حسن العطار إلى تاريخ العرب ليؤكد على ضرورة التّحاور مع الحضارات الأجنبيّة، حيث سار السّلف على هذا النّهج، وهنا يقول: «إنّ من تأمل في علمائنا السّابقين يجد أنّهم كانوا مع رسوخ قدمهم في العلوم الشّرعية لهم اطلاع عظيم على غيرها من العلوم والكتب، التي ألّفت فيها حتى كتب المخالفين في العقائد

والفروع، وأعجب من ذلك تجاوزهم إلى النظر في كتب غير أهل الإسلام، من التّوراة وغيرها من الكتب السّماوية واليهوديّة والنّصرانيّة، ثم هم مع ذلك ما أخلوا بتثقيف السّننهم برقائيق الأشعار ولطائف المحاضرات» (أحمد إبراهيم الهواري: 1981، ص66) حيث برهن بهذا المثال التّاريخي أنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة ما كانت لتبغ أوج إشعاعها لولا الانفتاح على الأجانب، والإقبال على مؤلفاتهم حتى في مجال النّحو واللّغة والدين، رغم ما يملكونه من كنوز معرفيّة في هذه الميادين الفكريّة.

#### 4. خاتمة: توصلنا من خلال الدراسة السّابقة إلى جملة من النّتائج نوجزها

كالآتي:

- إنّ مدونة حديث عيسى بن هشام لمحمد المويلحي، وثيقة تاريخيّة سياسيّة حضاريّة، أجاد الكاتب فيها توثيق الواقع المصريّ وتشريح معطياته، واستشراف مستقبل راقٍ ينهل من ماضيه الثّريّ، وينفتح على العوالم الأجنبيّة الجديدة؛
- استعان الأجانب بوسائل متنوعة معلنة وغير معلنة، لبسط نفوذهم في مصر، وخدمة لأهدافهم الاستعماريّة؛
- يتحمّل رجال الفكر -خاصّة مشايخ الأزهر- جزءاً كبيراً من المسؤوليّة بخصوص ذوبان الثّقافة المصريّة في الفكر الغربيّ؛
- إنّ التّفوق العمراني والحضاري للأجانب جعل المصريين يقزّمون ذواتهم وينبطحون أمام كلّ ما هو وافد من الغرب؛
- ما أعابه المويلحي على احتكاك المصريين بالغرب، هو دخول المدنيّة الغربيّة بغتة في البلاد الشّرقية وتقليد الشّرقيين للغربيين، في جميع أحوال معاشهم كالعميان، لا يميزون بين ما ينفعهم ويضرّهم أو بعبارة أخرى ما كان يريده المويلحي هو الدخول في ركب الحضارة العالميّة مع عدم الانسلاخ عن الثّوابت

والقيم والمحلية، وفقاً لطرق مدروسة، واستراتيجيات دقيقة. فالمويلحي رافض للغير في صورته الاستعمارية، ومعجب به في وجهه الفكري العلمي؛

- من باب الحكمة القول إنّ التّحاور الغربي الشرقي نعمة أكثر ممّا هو نقمة وأنّ اختلاف التّفكير لا يلغي اللقاء والانفتاح، لأنّ التّاريخ بيّن أن رقيّ الإنسانيّة في تنوع ثقافتها، وأنّ اتباع نموذج واحد ونمطيّة ثابتة يؤدي إلى الانغلاق والجمود، بل إنّ من المستحيل أن يسير العالم بحضارة واحدة، فكلّ حضارة لها إبداعات مميّزة في مجال ما (أدبي، عمراني، عسكري علمي... إلخ)، وازدهار العالم مرهون بمدى تبادل الثقافات والعلوم والآداب، وقد بيّن التّاريخ أنّ الانفتاح على الأعاجم وحضاراتهم لا يؤدي إلى الانسلاخ عن العادات والقيم المحليّة مطلقاً. نعم لقد انفتح الغربيون مثلاً على الحضارة الإسلاميّة في العصر العباسي ولكنّهم لم يتخلّوا عن تراثهم وآدابهم، وهذا أجدر بالعرب أن يقوموا به حديثاً.

## 5. قائمة المراجع:

- 1-سيد حامد النّساج، تطوّر فنّ القصّة القصيرة في مصر، (القاهرة: دار الكتاب العربي 1968).
- 2-محمود حامد شوكت، الفن القصصي في الأدب المصري الحديث، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1963).
- 3-محمد رشدي حسن، أثر المقامة في نشأة القصّة المصريّة الحديثة، (القاهرة: الهيئة العامة المصريّة للكتاب، القاهرة 1974).
- 4-المصحف العثماني، رواية ورش عن نافع، (مصر: الصّادر عن دار العلم والمعرفة 2014).
- 5-(المدوّنة)؛ محمد المويلحي، حديث عيسى بن هشام، (مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012).
- 6-محمد أبو الفضل إبراهيم، شرح مقامات الحريري، المقامة الحاديّة والعشرون(الرّائية) (بيروت: المكتبة العصريّة 1992).
- 7-محمود تيمور، الشّيخ سيد العبيط وقصص أخرى، (القاهرة: المطبعة السلفيّة، 1926).
- 8-هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، (بيروت: دار العلم للملايين، 1979).
- 9-عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفيّة، (القاهرة، مصر: دار الفكر العربي، دت).
- 10-أ. مندولا، الزّمن والرواية، (بيروت: دار صادر، 1997).
- 11-أحمد إبراهيم الهواري، نقد المجتمع في حديث عيسى بن هشام للمويلحي، (مصر: دار المعارف، 1981).
- 12-المناعي مبروك، الأنا والآخر ومقتضيات العبارة: الشرق والغرب في مؤلفات الشّابي مجلة الآداب، مج41، ع12 1993).
- 13-محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، (مصر: دار نهضة للطباعة والنّشر، دت).
- 14-عبد الله إبراهيم، الثقافة العربيّة والمرجعيات المستعارة، (الرّباط: دار الأمان 2010).
- 15-عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، (مصر: دار الهلال 2000).
- 16-سامي قدوح، منابت القصص في الأدب العربي الحديث، (بيروت: دار المؤلّف 2015).

- 17- إسماعيل أدهم، المؤلفات الكاملة، (القاهرة: دار المعارف، 1976).
- 18- إيهاب النجدي، صورة الغرب في الشعر العربي الحديث، (الكويت: مكتبة الكويت الوطنية، 2008).
- 19- عزت عامر، الغرب بعيون عربية، مجلة العربي، ع28، 2003.
- 20- رفاة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم، 2012).
- 21- توفيق الحكيم، عصفور من الشرق، (القاهرة: مكتبة الآداب، 1984).