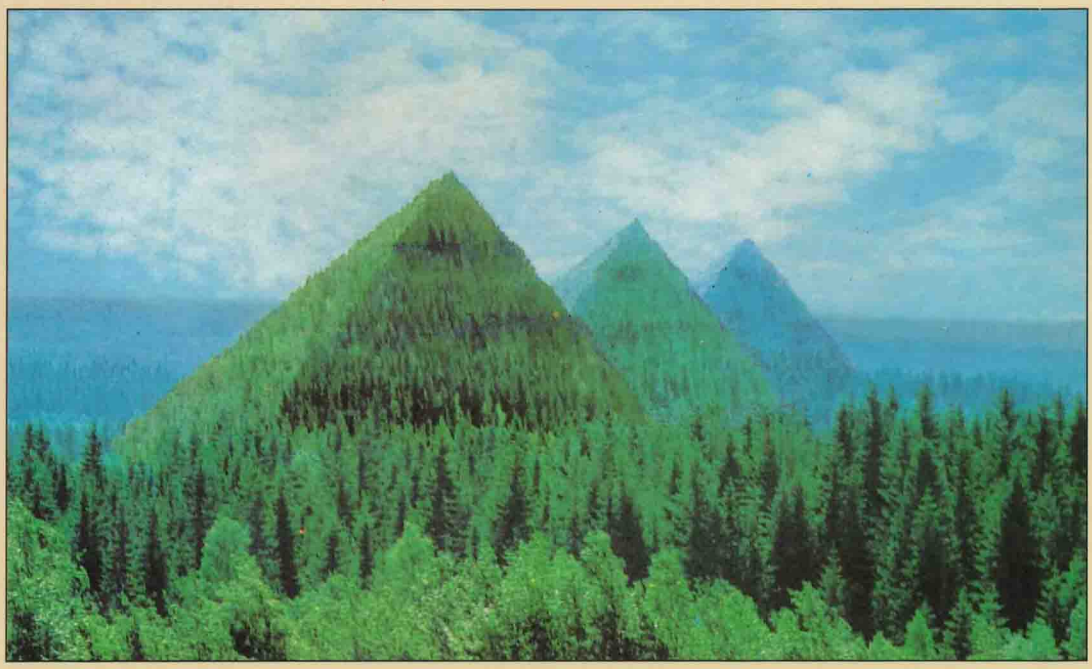
دراسات حقوق الإنسان ٤

حاكمة المصريين



تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

دراسات حقوق الإنسان ٤

حالة المصريين

أحمد أبو زيد أحمد زايد إسحق عبيد
حامد عبد الرحيم حسن طلب حلمي سالم
رؤوف عباس عبد المنعم تليمة قاسم عبده قاسم
محمد السيد سعيد

تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد

الإعداد الفني: حلمي سالم

حكمة المصريين
محمد السيد سعيد وآخرون
حقوق الطبع محفوظة ١٩٩٩
الناشر : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩شارع رستم جاردن سيتي القاهرة
تليفون : ٣٥٤٣٧١٥ - ٣٥٥١١١٢ (٢٠٢)
فاكس : ٣٥٥٤٢٠٠ (٢٠٢)
العنوان البريدي: ص ب. ١١٧ مجلس الشعب-القاهرة
E.mail :cihrs@idsc.gov.eg
إخراج: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان: **أيمن حسين**
تصميم الغلاف والخطوط: الفنان **عماد حليم**
تاريخ الايداع بدار الكتب: ٢٨ / ١٢ / ١٩٩٩
رقم الإيداع بدار الكتب : ١٨٠٦ / ٢٠٠٠

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مقدمة

هذا الكتاب هو رسالة إلى طلابنا وشبابنا من المرحلتين الثانوية والجامعية الطامحين للإلمام بالملامح العامة لتاريخ مصر الوطني، وذلك كتوطئة لدخولهم معترك الحياة العامة واستلام زمام قيادة البلاد إلى المستقبل.

إنه كتاب عن التاريخ، وليس كتابا في التاريخ.. وهو يبدأ بالتأكيد على أن الهم الحقيقي الذي يجب أن يشغل شبابنا هو المستقبل، وليس الماضي، وأن معرفة بعض أسرار التاريخ واستكشاف بعض دلالاته الجوهرية هو تمهيد ضروري لصوغ مشروع للخلاص الوطني والنهضة وتحرير البلاد من الأغلال التي أعاقت طويلا جهادها لاسترداد حريتها وريادتها الحضارية.

ويصدر هذا الكتاب عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. ويعني ذلك الشيء الكثير بالنسبة لرسالته.

فمركز القاهرة هو مؤسسة فكرية تستهدف تشجيع الفكر الذي يأخذ على عاتقه العمل على الولوج إلى حضارة إنسانية جديدة أو حقبة جديدة تماما للحضارة الإنسانية، حيث يعود الإنسان لاحتلال موقعه المركزي في الحضارة، وتحترم قيم المساواة والحرية والعدالة، وتؤمن كرامة الإنسان عبر تكريس وحماية حرية الضمير والاعتقاد، وقدسية الجسد والعقل والوجدان، وعدم جواز تعذيب أي كائن حي أو حبسه تعسفيا وتعزيز حرية التعبير والتجمع والحق في الصحة والتعليم والغذاء والعمل، وحيث يتم التأكيد على أن الحقوق المدنية والسياسية تدعم الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والعكس.

إن الولوج إلى هذه الحضارة، أو إلى هذه الحقبة الجديدة في الحضارة الإنسانية يقتضي وضع واحترام إطار تشريعي قانوني يحمي حقوق الإنسان، ويقتضي بنفس الدرجة أو بدرجة أكبر تعلم والتمرس على وتنمية عادات ذهنية وثقافية جديدة.

من أهم هذه العادات الذهنية والثقافية الاعتراف بالآخر واحترامه، والبناء على فكرة المصير المشترك للإنسانية، والاضطلاع بمسئوليات مشتركة لإنقاذ الإنسان في كل مكان وإغاثة الملهوفين والمظلومين في كل مكان، والتأكيد على أن هناك مصلحة مشتركة في اقتلاع الفقر والحرمان ومحاربة ما يتعرض له كوكبنا من تخريب بيئي وتنمية الموارد وتأمين ظروف ملائمة لتفجير الموهبة الكامنة في كل شخص وكل أمة، وكل جماعة بشرية.

ولا يقلل من ذلك كله بالمرة أن يشعر الناس بانتمائهم إلى أمة بعينها، وأن يفتخروا بتاريخها، وأن يجاهدوا لتأمين كرامتها وتحسين سبل العيش لأبنائها وإلهام شبابها لنيل العزة والمجد القومي، طالما أن ذلك لا يتم على حساب مصالح أو كرامة وحقوق الأمم الأخرى.

ويعتقد مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان أن من حق المصريين المحدثين أن يفخروا بدور بلادهم في الحضارة العالمية والتاريخ الإنساني، وأن من واجبهم أن يعيدوا بحث واستيعاب دروس تاريخهم القومي كتمهيد لإعادة استلام المبادرة الحضارية أو المساهمة في المبادرات الكبرى التي ترمي لدخول حقبة حضارية عالمية جديدة.

إن البحث بأمانة في تاريخ مصر يؤكد ما يعده مركز القاهرة رسالته الجوهرية، وهى استعادة التألق واللياقة الثقافية الحضارية العالية للمصريين عبر ضمان الظروف الملائمة لتعزيز شعورهم بالكرامة والعزة واحترام إنسانية كل مصري بغض النظر عن الدين أو الطبقة أو الجنس أو أي اعتبار أخر.

وسوف يتضح تماما من هذا الكتاب أن مراحل الصعود والمجد القومي والتفتح الحضاري في تاريخ هذا الوطن العزيز هى المراحل التي شهدت وأكدت على احترام إنسانية المواطن المصري وجدارته بالحماية القانونية من العسف والاضطهاد، وأن مراحل الهبوط والانحطاط والتحلل الحضاري في هذا التاريخ هى نفسها التي شهدت استباحة كرامة المواطن المصري وهبوط مكانته وحقرت من الضمانات القانونية والفعلية التي تؤمنه ضد العسف والاضطهاد.

وعندما نقول إن الإنسان هو معيار الأشياء جميعاً فإن مصر هى شاهد يملأ التاريخ طولا وعرضا على صحة هذا القول.

❖❖❖

إن رسالة هذا الكتاب تتقدم خطوات إضافية.

فمصر هى فصل جوهري وتمهيدي وربما أيضا مستمر في التاريخ العالمي، فهى مهد الحضارة وفجر الضمير ومحك أو مختبر كل مبادرة حضارية، أيا كان مصدرها أو منهلها الأصلي.

ولكن مصر لم تكن سعيدة الطالع في كل الأوقات.

لقد ألمت بمصر نوائب كثيرة ومحن ممتدة وقاسية طوال تاريخها المرير والمعذب، أو على الأقل أكثر وأغلب هذا التاريخ. فمنذ وهنت وتصدعت حضارتها الفرعونية العظيمة وهى تتقلب بين المستعمرين والغاصبين. وخلال نصف القرن الماضي، حصلت مصر على شئ من حريتها واستقلالها السياسي بعد

قرون طويلة من الاستعمار والهوان.. غير أنها لم تتمكن حتى الآن من الانعتاق التام من فلك تاريخ طويل من المهانة والبؤس والخضوع.

إن التهديدات والمخاطر ما زالت تحيط بها في نظام دولي يسيطر عليه الأقوياء والأغنياء.. ونظام دولي ما زالت القوة الغاشمة تلعب الدور الرئيسي في تقرير مصيره ومساره.

غير أن الميراث المرير لهذا التاريخ الطويل والمعذب يتوطن أيضا في داخلها وفي قلب ظروفها المحلية، حيث الفقر والتخلف الاقتصادي والتكنولوجي والعملي والتشوش السياسي والارتباك الثقافي.. هذا الميراث يجعل تعرضها للتهديدات والمخاطر الخارجية أشد خطرا وأنكى ألما.

ورسالة هذا الكتاب واضحة وبسيطة وقاطعة..

ويمكننا أن نصوغ هذه الرسالة كما يلي:

لقد آن الأوان لوقف عذابات هذا البلد وإنهاء بؤسه وضعفه.. آن الأوان لأن نمنح هذا البلد مناعة حقيقية ضد غوائل الزمن وافتراء الطغاة من الداخل والخارج.. آن الأوان لأن نقطع دابر اليأس ونعيد الأمل ببريقه وروعته إلى مصر والمصريين.. آن الأوان لأن نستعيد لمصر سعادتها ومجدها وسؤددها.. وأن نصنع مستقبلا يليق بالبلد الذي ولدت فيه الحضارة، وابتدأ فيه التاريخ.

إن هذه الرسالة تطرح أسئلة كثيرة، أبرزها من يقوم بالمهمة.. وكيف يضطلع بها؟

من يستطيع أن يوقف عذابات مصر وأن يصنع لها مستقبلا منيعا ضد نوائب الدهر وظلم الدول والناس؟

إن إجابتنا عن هذا السؤال حاسمة وقاطعة

أمانة هذا البلد ومستقبله معلقة برقاب شبابها وأجيالها الجديدة، فالأمانة والرسالة تستلزمان حقبة كاملة من إعادة البناء بروح التصميم وبإرادة لا تلين وعقل مفتوح وإيمان لا يتزعزع بالقدرات الكامنة في المصريين.. وهذا كله هو ما يحتم أن يقوم بالمهمة جيل فتي سيكون بكل تأكيد على موعده مع القدر.. بل وسيفتح بوابات هذا القدر للأجيال التالية حتى تسهم في مواصلة حمل الرسالة- الأمانة التي نتحدث عنها.

سوف يأتي جيل من المصريين ينجح في حمل الصخرة إلى قمة الجبل.. ويصنع طريقا راسخا للعزة والمناعة والتقدم..

هذا هو ما نؤمن به إيمانا راسخا.

ولكن ماذا عن كيف؟

إننا لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال بنفس القدر من الحسم أو التأكد.

فنحن نعتقد أن على هذا الجيل الذي نتحدث عنه أن يصوغ إجاباته على هذا السؤال بنفسه. ذلك أن من يتحمل مسئولية الانطلاق وإعادة البناء والنهوض القومي له وحده الحق في أن يصوغ مشروعه على ضوء ظروفه ومعطيات حقبته.

كل ما نستطيع أن نقوله هو أن ما ننتجه لهذا الجيل المقبل من موارد ومن ظروف ملائمة سيساعده بكل تأكيد على صياغة مشروعه الخاص وتقديم إجاباته الخاصة.. ولا شك أن ما ننتجه نحن من رؤى لمعضلات وكشوف التاريخ الوطني المصري هو بعض من ذلك.

ونستطيع أيضا أن نحدد ما يمكننا أن نقدمه للأجيال المقبلة في إطار ما يعد مساهمة عادلة لا تغلق الدائرة أمام هذا الجيل، ولا تتركه في نفس الوقت محروما من بدايات ومنطلقات.

ونعني بذلك أننا نرفض -بداية- أن نقدم رؤية لتاريخ مصر الوطني تمثل قيدا أو عبئا على الرؤى الخاصة وعلى وجدان وروح الأجيال المقبلة.. وفي نفس الوقت فإننا يجب أن نتيح لهذه الأجيال ما قد يعينها على إدراك تاريخها والغرف من دروسه ولكن بحرية وبقدر ما تحتاجه للانطلاق بالمستقبل.

إن ثقافتنا الراهنة تعطي ثقلا أكبر مما يجب بكثير للماضي عند الحديث عن الحاضر والمستقبل، وهى تتحيز إلى حد ما للرؤى التي تقيد اختيارات الحاضر والمستقبل بما ورثناه عن الماضي..

والمدارس السائدة حاليا في دراسة وفهم التاريخ المصري تميل لأن تفرض رؤيتها الخاصة لهذا التاريخ، فتقدم تفسيرات أحادية للماضي، وهو ما ينعكس على صياغة التوجهات الكبرى في مجال الثقافة والسياسة والمجتمع.

وتضاعف مدارس وتيارات فكرية وسياسية بعينها من حدة هذه المشكلة عندما تركز بصورة كاملة على استعادة حالة أو موقف ما في الماضي أو التاريخ باعتباره قالبا مثاليا يؤمل في استعادته، ويصبو هذا التيار للوصول إليه ويجعله محكا لقبول أو رفض أي جديد.

التاريخ المقدم بهذه الطريقة يصبح عبئا ثقيلا على العقل والوجدان. وهو يقيد ولا يفتح مجال الاختيارات المتاحة أمام الأجيال المقبلة والمسئولة عن خلاص مصر ونهوضها الوطني.

ونحن بدورنا لن نقدم رؤية أو نظرة أخرى للتاريخ المصري نفرض فيها قوالبنا الخاصة أو أفكارنا وتحيزاتنا نحن. وإنما سنكتفي بتقديم محاور وأبعاد فلسفية للتفكير في التاريخ والمستقبل معا.

وبذلك سنعمل عبر التأملات والأطروحات المتضمنة في هذا الكتاب على حث أجيالنا الشابة على التفكير بعمق في تاريخنا القومي، وليس على فرض قوالب أو أفكار أو تفسيرات نهائية لهذا التاريخ..

❖❖❖

إن كل وصف تاريخي أو كل حكم على وقائع وتطورات التاريخ هو بالضرورة نسبي، وهو مرهون بالمنظور المحدد الذي يطلع منه الباحث والمؤرخ، أو الفاعل السياسي والثقافي على هذا التاريخ.. وبهذا المعنى فإن الأحكام الواردة في هذا الكتاب هى أيضا نسبية ومرتبطة وجودا وعدما بالتطور الذي تنطلق منه.

وما ننطلق منه هنا -وفي هذا المقام- هو فكرة جوهرية للغاية، وهى حجر الزاوية في الرؤية التي نقدمها في هذا الكتاب. هذه الفكرة هى أن ما تحتاجه مصر للقطيعة مع الفقر والتخلف والضعف، ومن أجل الوصول إلى الكفاية والتقدم والعزة هو جهد هائل للغاية.. جهد خارق يكاد يصل في ضخامته إلى حجم الفعل الحضاري الأول الذي أسس الحضارة المصرية، ومن ثم الحضارة الإنسانية بشكل عام.

الحاجة إلى مبادرة حضارية كبرى جديدة تبررها سمة رئيسية في التاريخ الوطني المصري، وهى أن مصر التي شهدت مولد الحضارة قد أصابها انهيار حضاري شبه تام، طوال العشرين قرنا الماضية

تقريبا.

هذا الانهيار الحضاري جاء تاليا لانهيار سياسي فقدت فيه استقلالها واستقرارها، حيث تقلبت عليها عدة إمبراطوريات وتولى أمرها سلاسل من الطغاة الذين ألحقوا باقتصادها دمارا شبه شامل ربما لفترة تربو على خمسمائة عام قبل الميلاد.

إن هذا الانهيار السياسي لم يدمر عبقرية مصر الثقافية ولم يجفف ينابيعها الحضارية إلا بعد ذلك بقرون.

وعندما نتحدث عن هذا الانهيار الحضاري العام الذي وسم التاريخ الوطني المصري طوال ألفي عام فإننا لا نقصد أنه لم يتحقق في مصر ازدهار في مفردات حضارية شتى خلال تلك الحقبة الطويلة..

فقد ازدهرت الصناعات والحرف وتفتحت قرائح الإبداع في مجال العمارة كلما تحقق لمصر شئ من الاستقرار السياسي الممتد وشئ من حكم القانون وبعض العدل والمعقولية في الإدارة والحكم ولدينا دلائل قوية على موجات من هذا الازدهار في مراحل معينة من الحكم الروماني، ثم في العهد الفاطمي وبعض مراحل الحكم المملوكي.

ولكن ذلك كله لا يدحض القول بأن مصر كانت في قبضة حالة من الركود والانكماش أو فلنقل الانهيار-الحضاري الممتد، الذي يحتاج إلى فهم وتفسير لن يتاحا لنا كاملين إلا بعد بحوث مستفيضة في شتى وجوه وأبعاد الحياة الاجتماعية والسياسية في مختلف العصور التاريخية.

ذلك أن ما نعنيه بالانهيار الحضاري هو الجفاف الذي أصاب الحياة العقلية، والتوقف الفعلي للعقل التأملي الفعال الذي يطرح على مائدة البحث شتى معضلات الوجود الكوني والاجتماعي ويشحذ الاجتهاد المعرفي لدى ذات قومية ظمأى للمعارف ومدفوعة للاستكشاف والاكتشاف ومدفوعة لترجمة كشوفها العلمية والمعرفية في مبتكرات تفتح كل سلسلة منها قنوات ومسارب جديدة لتدفق الفعل الحضاري.

إننا نعني بالانهيار الحضاري التوقف عن الإضافة للمعارف النظرية في ميادين العلوم البحتة والطبيعية، وفي ميادين التكنولوجيا، والفلسفة والمجتمع. وهذا الموقف يتسم بثبات نموذج معرفي وأخلاقي سائد يرفض أو يتحيز ضد طرح أسئلة كبرى جديدة وضد البحث عن إجابات جديدة كبيرة مختلفة عما لدى المجتمع من إجابات.

إنه موقف يتسم بأن التاريخ المعرفي والاجتماعي للإنسان يكون قد أغلق وأعلن عن حتمية أن يسير المستقبل كله على صراط نموذج أو قالب واحد يقال أنه يجمع كل يقين وكل مثاليات الوجود الإنساني.

فلا يتحقق اكتشاف ولا تصبح للحياة العقلية قيمة تتعدى الإطناب والتفصيل على هامش ما يملكه المجتمع من معارف وإجابات وقوالب جاهزة.

إن غاية هذا المجتمع هو أن يرتد إلى لحظة مثالية يتحقق فيها الإلهام، وليس صنع مستقبل أفضل باستمرار من خلال تطوير الأداء وتنمية المعارف وترقية المهارات والأخلاقيات.

إن المبادرة الحضارية أو الارتياد المستمر للمجاهل هى أمور لا لزوم لها في هذا النموذج. بينما هى

المفتاح الحقيقي للتحرر من الركود الحضاري الشامل، الذي عانت منه مصر عبر كافة صنوف القهر والعذاب لأكثر من عشرين قرنا.

❖❖❖

سوف يلاحظ القارئ العزيز بسهولة ما نقصده بالانهيار أو الانكماش الحضاري الذي عانت مصر منه في العشرين قرنا الماضية عندما يتابع ما فاضت به عبقرية مصر من اكتشافات وابتكارات صنع بعضها أركانا مهمة للحضارة الإنسانية في مجموعها وذلك خلال العصور الفرعونية.

وقد ظلت تلك العبقرية تفيض حتى بعد خسوف مصر السياسي، بفترة طويلة. ولا أدل على ذلك من التفتح المدهش للذكاء العملي المعرفي للمصريين خلال مرحلة الحكم اليوناني لمصر أو حكم البطالمة.

إنك إن سألت من هو أول من اكتشف أمريكا، وأجبت بأنه كريستوفر كولومبوس سيكون قد جانبك الصواب.

فالحقيقة المؤكدة هى أن أمريكا قد اكتشفت مرة واحدة على الأقل من قبل، وأن المكتشفين كانوا بحارة ينتمون إلى العالم القديم جاءوا إلى السواحل الغربية لأمريكا الجنوبية قبل كولومبوس بـ ١٧٢٣ سنة بالضبط.. وقد حار العلماء في الكشف عن جنسية هؤلاء البحارة.. غير أن ثمة نظرية قوية وتلقي قبولا لا بأس به بين علماء الآثار واللغات القديمة.

هذه النظرية تقول إن أول من اكتشف أمريكا.. هم مصريون.

تقول هذه النظرية أنه في عام ٢٣٢ قبل الميلاد، بدأ أسطول صغير مكون من ست سفن قوية رحلته من مصر وهو مزود بمعدات الملاحة والملاحظة الفلكية الأحدث في ذلك العصر.. وأن الرحلة بدأت من النيل إلى البحر الأحمر عبر القناة التي كانت تربطها آنذاك. ومضت تلك الرحلة شرقا عبر المحيط الهادي، حتى وصلت إلى بنما ربما بالصدفة البحتة. وأخذ الأسطول يبحث عن منفذ إلى المحيط حتى يعود أدراجه إلى مصر من جديد من ناحية الشرق وإذا به يستكشف مئات الأميال من الساحل الغربي لأمريكا الجنوبية دون أن يجد هذا المنفذ، مما يضطر الملاحين إلى البقاء في أمريكا الجنوبية وسط شعوب أصلية هناك حيث نقلوا إليها مكتسبات المدنية المصرية. وحاولت سفينة واحدة العودة إلى مصر ولكنها تحطمت في جزيرة في منتصف المسافة بين استراليا وأمريكا الجنوبية، وترك الملاحون نقوشا هامة دالة على أصولهم المصرية.

ولكن كيف ظهرت الفكرة ولماذا؟ لنلخص الحكاية كما يلي.

إن أكبر عقل علمي في العالم، في ذلك الوقت، وكان في نفس الوقت مديرا لمكتبة الإسكندرية هو رياضي مصري مشهور باسم Eratostenes . قام اراتوستين بعمليات حسابية وتجارب فلكية مكنته من تقديم نظريته التي تؤكد أن الأرض بيضاوية، وقدر محيطها بدقة بالغة كما نعرفها اليوم تقريبا (٢٤,٥٠٠ ميل) وقد تأكد له هذا الحساب من خلال تجربة معملية في كل من أسوان والإسكندرية في وقت واحد. ولم يبق للتأكد من نظريته سوى التجربة العملية: أي إرسال بحارة للملاحة عبر المحيطات

المعروفة ينطلقون من شرق البلاد، ويعودون إليها من الغرب وحيث أن اراتوستين كان معلما لأبناء بطليموس الثالث حاكم البلاد، وربما يكون قد نجح في جذب انتباهه إلى أهمية البحث عن مصادر جديدة للذهب والمعادن النفيسة بعد أن نضبت موارد البلاد منها، فإنه نجح بالفعل في تدبير أمر إرسال بعثات لاستكشاف العالم واختبار نظريته.

هذه النظرية التي تقول إن المصريين هم أول من اكتشف أمريكا في القرن الثالث قبل الميلاد، وأنهم صبغوا حضارة هذه القارة بتأثيرات لا تنكر للحضارة المصرية القديمة. هذه النظرية قد تكون صحيحة.. وقد لا تكون، فما زالت المسألة مجرد افتراض علمي يستعين بطائفة من الأدلة، بينما تعوزها دلائل حاسمة حتى الآن.

ولكن لماذا برزت هذه النظرية بالأصل، ولماذا لا يوجد تفسير آخر للأدلة الأثرية المتاحة؟ السبب واضح كالشمس. فحتى ذلك الوقت، لم تكن توجد في العالم حضارة أقوى في روح العلم والبحث والاستكشاف والابتكار من الحضارة المصرية. ولهذا استند العلماء في صياغة نظريتهم هذه على العبقرية العلمية لمصر، التي تجلت في الميراث الكبير والتجديدات الثورية في الرياضيات والفلك والطبيعة والكيمياء، هذا إلى جانب علوم اللغة والمنطق والفلسفة والأخلاق.

والواقع أن مصر كانت تتمتع بخبرات عميقة ونادرة في القيام برحلات بحرية طويلة المدى، بفضل سيطرتها على تكنولوجيات متنوعة للملاحة والتوجيه، ومعرفتها بأسرار الجغرافيا في جانب لا بأس به من العالم القديم.

فقد تمكنت البحرية المصرية من الدوران حول إفريقيا عبر طريق البحر الأحمر ذهابا وعودة عن طريق البحر المتوسط، وذلك في عصر نخاو الثاني قرب نهاية القرن السابع قبل الميلاد.

❖❖❖

تكذب إنجازات تلك الفترة نظرية شاعت عن طبيعة العقل المصري في العصر الفرعوني، وهي أنه عقل عملي، يتعاطى مع الملموس ويبتعد عن التجريد الذي أدى لانبثاق علوم المنطق والفلسفة عند اليونانيين. فالواقع أن إنجازات المصريين في تلك الحقبة قد اتسمت بالشمول ونهضت على التجريد والمنطق مثلما نهضت على التجريب والخبرة.

وفي المقابل فإن الخصائص العامة لتلك الفترة التي نتحدث عنها تصدق نظرية أخرى تقول إن الازدهار الثقافي قد لا يتزامن بالضرورة مع القوة السياسية أو المجد العسكري.

فقد كانت مصر في تلك الفترة مستقلة فعليا بعد انهيار إمبراطورية الإسكندر، ولكن نخبة أجنبية يونانية الأصل كانت تحكمها بقدر ملحوظ من الغلظة والاستغلال.

ولنتصور ماذا كان يمكن أن يكون عليه حال البلاد لو أن تلك العبقرية العلمية والإبداع الثقافي ترافقا مع نهوض البلاد سياسيا واقتصاديا.

فالعبقرية الثقافية والعلمية قد تتفتح في ظروف ضعف سياسي داخلي وخارجي، ولكنها لا تستطيع أن تصون نفسها طويلا، أو أن تدرأ عن نفسها مطامع وعدوان قوى إقليمية ودولية صاعدة

وشرسة. وقد حدث فعلا أن انطفأ هذا المصباح الحضاري والعلمي الرائع الذي اتقد في ظل الصيغة الهلينستية، وذلك بعد أن سحقت مطارق الرومان مصر وجعلتها جزءا من إمبراطورية مستغلة وشرهة، امبراطورية كانت عملاقة عسكريا ومتواضعة في المنحى الثقافي والإنجاز الحضاري.

لقد سبب انفكاك الصلة بين الازدهار العلمي والثقافي من ناحية والقوة والتماسك السياسي من ناحية ثانية بعضا من المفارقات الساخرة في تاريخ البلاد، ولنتأمل دلالة رحلة بحرية أخرى قام بها رسول كهنة آمون إلى حاكم بابلوس في لبنان، وهى المنطقة التي كانت تورد الأخشاب اللازمة لصناعة السفن عموما والسفن الملكية والاحتفالات الدينية خصوصا.

وقد سلم هذا الرسول رسالة كهنة آمون لأمير بابلوس وهم يسألونه فيها تزويدهم بأخشاب لبنان لبناء سفينة آمون المقدسة. وكانت تلك الرحلة تتم بصورة دورية في الماضي أما بعد وفاة رمسيس الثالث بأربعين عاما عندما تمت هذه الرحلة الموثقة جيدا ووقعت مصر ضحية الضعف والانحطاط، فإن الحاكم الفينيقي وجد من السهل أن يهين هذا الرسول وكهنة آمون و"حاكم مصر". تمضي تلك القصة في وصف شتى صنوف الإهانة التي لقيها هذا الرسول من جانب أهالي قبرص وسكان البحر، وغيرهم من الإمارات التي كانت تتبع مصر سياسيا في الماضي، وذلك لمعرفتهم التامة بما آلت إليه البلاد بعد رمسيس الثالث من خوار وهوان (برستيد: ٣٤٦-٣٥٠). إن النفوذ الثقافي والديني لمصر في المنطقة الشاسعة المحيطة لم يكفل لها الهيبة بالضرورة، طالما أنها كانت ضعيفة من الناحيتين السياسية والعسكرية. كما أن العكس صحيح أيضا، بمعنى أن النفوذ السياسي والعسكري في غيبة التأثير الثقافي الفعال- قد ينحسر سريعا، دون أن يترك سوى ظل باهت في المحيط الإقليمي للبلاد، وعلى سبيل المثال، فقد نالت مصر نصيبا كبيرا من القوة العسكرية والنفوذ السياسي في ظل سلطة المماليك (١٢٥٠- ١٥١٧م) ولكن هذه الحقيقة لم ترتبط بنفوذ ثقافي حقيقي لمصر في المنطقة، وهو الأمر الذي قلل كثيرا من أهمية الوحدة السياسية لمصر والمشرق في ذلك الوقت.

ولقد تكرر ذلك في ظل محمد علي (١٨٠٥- ١٨٤٩م)، الذي طغت قوة مصر العسكرية في عهده على شطر كبير من المشرق العربي. فرغم أن ابنه إبراهيم يعد أول من طرح مشروع "الوحدة العربية" في التاريخ الحديث، فإن الافتقار إلى القدرات العلمية والتكنولوجية والثراء الثقافي جعل النفوذ المصري في المشرق سطحيا للغاية، وسريعا ما زال في الفترة التي أعقبت وفاة محمد علي. وكان على العالم العربي أن ينتظر نحو قرن كامل حتى يعود اللمعان لفكرة القومية والوحدة العربية.

❖❖❖

أسرار وطلاسم غامضة ما زالت تقبع خلف كل تاريخ.. وبالأخص تاريخ مصر الطويل والمعذب. لماذا وقعت تلك الانهيارات التي بدت في أزمانها وكأن لا راد لها ولا طريقة لوقفها؟ وكيف انبثقت الإرادة المدهشة للإحياء وإعادة النهوض في أوقات كثيرة أيضا فأنقذت البلاد وحررت الأمة من الاستعباد؟ ولماذا لم تنبثق هذه الإرادة في أوقات أخرى كثيرة كانت محنة الوطن في قمتها ومنتهاها، فلم تجد من يوقفها وظلت تفترس المصريين فترات لا تحسب بالسنين أو عشراتها وإنما أحيانا

بالقرون؟.

إن تفسير هذه الحركة التاريخية بين الصعود والهبوط، والمجد والضعة، والازدهار والانحلال هو موضع فلسفة التاريخ، ويعد هذا الحقل المعرفي مجالا خصبا لتأملات عميقة ليس فقط حول مصائر وأقدار الأمم وتحولات الحضارة وإنما أيضا حول طبيعة المجتمع وخصائصه وأهدافه وقيمه وثقافته.

ويحتج كثيرون على محاولة صياغة قوانين عامة لتفسير تحولات وانتقالات الحركة التاريخية لأمم قديمة مثل مصر. فهذا التاريخ الذي يمتد إلى عشرات القرون أو عدة آلاف من السنين لا يمكن فهمه في جمل بسيطة أو من خلال قالب تفسير واحد. فلكل حقبة تاريخية خصوصيتها من حيث نظم الحياة والثقافة والواقع السياسي والعلاقات الاجتماعية والطبقات الكبرى والانقسامات الرأسية والأفقية الأخرى، والعلاقات الإقليمية والدولية التي دخلت فيها الأمة وتشكلت منها نظم إقليمية وعالمية تباينت واختلفت ليس فقط بين الحقب، وإنما داخل نفس الحقبة وربما نفس القوة الدولية المسيطرة.

وكان لابد أن نسأل أنفسنا ونحن نقدم على الكتابة عن تاريخ مصر ما إذا كان ما نريده هو تفسير هذا التاريخ أو مجرد استعراض بعض المظاهر الكبرى لتحولاته.

حيث إن المخاطب بهذا الكتاب هو الأجيال الشابة، فإن الهدف الحقيقي من وراء عمله هو كيفية صنع المستقبل ونحن نستلهم دروس الماضي وتراث الأمة التاريخي. ومن هنا، لا يصبح المبتغى هو تقديم تفسيرات مبسطة لتجليات التاريخ الوطني، وإنما زيادة حساسية الأجيال الشابة لأبعاد هامة في العملية الاجتماعية والهوية الوطنية وبناء المجتمع ذاته.

إن كل بحث في التاريخ أو حول صنع المستقبل لابد أن يبدأ بإجابة ولو مضمرة عن سؤال كبير هو: ما هو المجتمع؟.

إن الفصل الأول من هذا الكتاب يجيب إجابة حاسمة عن هذا السؤال. إن كل مجتمع هو كيان معنوي، وفي ذلك يختلف مصطلح المجتمع عن مصطلح السكان. ولكن المجتمع المصري بالذات هو كيان معنوي تأسس قبل كل شئ على "حضارة أخلاقية". إذ تطورت لدى المصريين حتى قبل حكم الأسرات عقائد وقيم مشتركة تدور حول تحقيق الخير ونبذ الشر، وهى قيم تبلورت بدرجة أكبر في ظل الأديان السماوية التي تبناها المصريون، وتحديدا المسيحية والإسلام.

ويتحدث هذا الفصل عن جذور هذه الحضارة الأخلاقية والمتمثلة في رؤية للعالم تقوم على التناغم. هذه الرؤية أملت "إنشاء علاقة عميقة بين المصري وجميع عناصر الكون العريض بظواهره الطبيعية ومخلوقاته الحية". وفي المركز من هذه الرؤية العالمية نجد تقديس المصري لقيمة العدالة ولمعاني الحق. ويعطي هذا الفصل أمثلة لهذا التكوين الأخلاقي مما ورثناه من حكم وحكمة حفظتها لنا الوثائق من آلاف السنين.

ويتناول الفصل الثاني موقع مصر من العالم وتاريخه الحضاري الممتد. ويؤكد هذا الفصل أن مصر هى سرة العالم ومهده وأستاذته ومعبده وملهمته، كما أنها لغزه.

ويناقش هذا الفصل أيضا قضية جوهرية وهى الانقطاع والاتصال في التاريخ الوطني المصري. وعلى عكس آراء شائعة بين مؤرخين عرب وأجانب تؤكد على الانفصال والانقطاع، وخاصة بين الحقبة

الإسلامية وما قبلها، يدلل هذا الفصل على عمق الاستمرارية في التكوين الحضاري والثقافي للمصريين عبر كافة العصور التاريخية.

لقد اقتضت خطة هذا الكتاب أن نتناول جوانب موضوعية أساسية من حياة المصريين عبر التاريخ. وقد اخترنا التركيز على نسق الحياة المدنية، والدينية، وعلى البعد الفني/ الإبداعي للحضارة المصرية.

إن دافعنا لتبني هذه الخطة هو أن نبرز منهجا مختلفا في الكتابة عن التاريخ الوطني المصري، وهو منهج ينهض على تناول شئون الحياة والمجتمع، بحيث نتناول هذه الشئون كفعاليات وإبداعات شعبية، وكأبعاد للنظام الاجتماعي كان الشعب هو موضوعها ومجال تأثيرها. وبذلك يحدث هذا الكتاب قطيعة مع منهج تقليدي يؤرخ لمصر من زاوية حكامها بنظمهم وأسرهم وأسمائهم وسماتهم.

ولا نبالغ إذا قلنا أن الحضارة المصرية هى حضارة مدنية بأكثر كثيرا منها حضارة سياسية. صحيح أن مصر هى أول دولة مركزية في التاريخ، وأنها تجسد نموذج المجتمع المتمركز حول الدولة. ولكن الروابط الأفقية بين المواطنين المنضمين إلى أسر وجماعات قروية وأحياء حضرية ومدن وطوائف حرفية ثم نقابات عمالية ومهنية وجمعيات أهلية وغيرها من الأوعية المدنية تبدو هى المحور الرئيسي للحياة الاجتماعية لدى المصريين منذ القدم. وباختصار، فإن قوة مصر الحقيقية وتماسكها الأكبر يظهران في الإطار المدني بأكثر كثيرا مما يظهران في الإطار السياسي.

ويركز هذا الفصل على تكون الجماعة الوطنية التي تذوب فيها كل الهويات والانتماءات الفرعية. ويؤكد أن الفتنة الطائفية لا تجرح وحدة الوطن فحسب، إنما تشكل أيضا اختراقا خطيرا لأساس الانتماء عند المصريين وهو الانتماء الوطني.

ويستعرض هذا الفصل تطور القوى والفئات الاجتماعية الأساسية في مصر مع التركيز على فئات الموظفين والصناع والتجار والفلاحين. ويطرح هذا الفصل سؤالا مهما وهو: ما الذي يعطي للمصريين شعورهم بالتميز الحضاري؟

يعالج الفصل الرابع الحياة الدينية لدى الإنسان المصري. ومن نافلة القول أن الدين قد لعب الدور الرئيسي في حياة المصريين وثقافاتهم. ويرصد هذا الفصل جوانب وأبعاد الاستمرارية في الممارسة الدينية للمصريين وخاصة فكرة التوحيد.

إن التدين في مصر ظاهرة لا تنفصل عن الحياة، وخاصة أن التدين لم يرتبط -كما هو شائع- بمفهوم الحساب، وإنما أيضا بالبهجة والاتصال بمظاهر الطبيعة والتحولات الحيوية للإنسان والعالم.

ويشرح هذا الفصل بعض المظاهر اللصيقة بالتدين في مصر عبر التاريخ مثل الموت، وظاهرة الأولياء والقديسين، والسحر.

ويحدثنا الفصل الخامس عن البعد الجمالي والإبداعي في الحضارة المصرية. ويؤكد لنا هذا الفصل أن "الأدب المصري القديم هو الأكثر عراقة بين ماعرفته البشرية من آداب، وهو من أرفعها شأنا وأكثرها تنوعا". نجد هنا نظرية طريفة تقول إن "النظرية النقدية الحديثة التي روجت لما أسمته "الفن للفن" كان لها أصل مصري سحيق"، وذلك بمعنى أن الإنسان المصري القديم قد "أغرم بالقيم الجمالية التي يحملها العمل الفني قبل أن يغرم بالمصلحة المباشرة التي ينجزها له هذا العمل". وان

الهيام بجمال الأساليب الفنية قد وصلت في عهد المماليك والعثمانيين إلى "درجة مفرطة في التزويق والزخرفة، مما دعا بعض المؤرخين إلى وصف أدب هذا العهد بالانحطاط". ونجد مراجعة لهذا التقدير الشائع بين النقاد في هذا الفصل. سوف يلاحظ قارئ هذا الفصل أنه قد كتب "بصورة فنية" هو ذاته بحيث إن المتابعة العلمية لإنجازات الفنون والآداب في مصر تصبح هى ذاتها نوعا من "الأدب الموازي". وعلى عكس الاعتقادات الشائعة نجد هنا تأكيدا يجب أن يحظى باهتمام فائق من جانب القارئ الفطن، وهو أن "الإبداع المصري" يثبت أن الإنسان المصري محب للحياة، عاشق للمسرة والمرح، بقدر ما كان يؤمن بالآخرة ويهتم بالموت.

ويمثل الفصل السادس مناسبة للنظر إلى تفاعل العناصر الأساسية في التكوين الحضاري المصري في المسافة الزمنية الممتدة من الفتح الإسلامي حتى الغزو العثماني. ويتناول هذا الفصل تكون التيار الأساسي الاجتماعي والثقافي في مصر من امتزاج الموروث الحضاري المصري القديم بتعاليم الإسلام، وما جاء به نظام الخلافة من تفاعلات مع شتى الشعوب العربية والإسلامية. ويتحدث هذا الفصل عن عناصر هذا التكوين الحضاري من خلال تناول عملية تعريب مصر لغويا، وتكون النسيج الاجتماعي الفريد في مصر من مسلمين ومسيحيين، ودور نهر النيل في حياة المصريين، وانعكاساته في هذه المرحلة من التطور على النظام الإقطاعي العسكري الذي مثل القاعدة التحتية للنظام المملوكي، ومختلف القوى والفئات الاجتماعية المميزة لهذا النظام، وما أفرزته من مؤسسات (مثل السوق) ونظم قيمية وعادات اجتماعية ضاعفت من قوة ووحدة النسيج الاجتماعي الموحد للمصريين جميعا.

في الفصل السابع نتناول الثقافة المصرية، وهى في تقديرنا أهم أبعاد ومساهمات مصر في التاريخ الإنساني. ونقترب أكثر من العصر الحديث بوعوده وهمومه. ويقدم هذا الفصل رؤية رحبة لوحدة واستمرارية الثقافة القومية المصرية رغم تنوعها. ويحاول أن يقدم تفسيرا لثلاثة ظواهر ثقافية كبرى منها اضمحلال العلوم في مصر منذ القرن الأول الميلادي وخلال الحقبة الإسلامية، وبروز الصوفية وآدابها، وتركز المساهمة الثقافية المصرية في عكوف المصريين على خدمة نص القرآن الكريم.

ثم يتحدث الفصل عن مشروع الحداثة الثقافية بدوافعها الثلاثة: أي الحرية والنهضة والتنوير. ويعرض لهذه المفاهيم من خلال مساهمات الآباء المؤسسين لهذا المشروع، وخاصة الشيخ الإمام محمد عبده، وقاسم أمين وفتحي زغلول وأحمد لطفي السيد، ثم يقف بتفصيل أكبر عند طه حسين، وما يسميه بالبيان النهوضي لهذا المفكر طيب الذكر.

ويقدم هذا الفصل أيضا تناولا نقديا لعلاقة ثورة يوليو بمشروع الحداثة أو ثقافة النهضة والتنوير والحرية، وهى علاقة معقدة انصرفت إلى تبني المشروع، وتطبيقه بصورة "غير ديمقراطية".

الفصل الثامن يقتطف من الثقافة والمعرفة جانبها الخاص بالإبداع العلمي والعلم والتعليم، ليركز عليه. ويربط هذا الفصل ربطا عميقا بين النهضة والتعليم، في عصور مختلفة من التاريخ، مع التركيز على مشروع النهضة في العصر الحديث. ويلاحظ هذا الفصل استمرار الاضطراب في صياغة نظام تعليم متوائم مع الحاجة للانطلاق والتقدم والنهضة.

وفي الفصل التاسع نجد محاولة لتقييم تطور النظام السياسي في مصر حتى ثورة ١٩٥٢، وبالتركيز على الفترة التالية لثورة ١٩١٩. ويناقش هذا الفصل قضية الاستبداد في النظام السياسي من منظور المجتمع والمواطنين الذين تراوحت مواقفهم بين الاستكانة والثورة.

ويشير هذا الفصل بوضوح إلى أن أحد أهم جوانب القصور في النظام السياسي الذي نهض على دستور ١٩٢٣ أنه قد أهمل الجانب الاجتماعي وحقوق الفلاحين وفقراء الحضر. ويؤكد أن أية صيغة ديمقراطية تهمل هذه الحقوق سيكون مصيرها الفشل.

أما الفصل العاشر والأخير الذي يتناول المستقبل فيركز على الجانب المقابل، وهو أن أية صيغة اجتماعية تهمل القضية السياسية وتحديدا قضية الديمقراطية والحريات العامة سيكون مصيرها الفشل.

ومن خلال مناقشة هذه القضية فإن حجر الزاوية في صنع المستقبل يتمثل في تفعيل المواطنة من خلال المشاركة- وتجول هذا الفصل بين الأركان المختلفة والأبعاد السياسية والثقافية والاقتصادية لمشروع الانطلاق والنهضة القومية بهدف صنع مستقبل جديد لمصر.

❖❖❖

لقد عرضنا إذن لتجليات تاريخية لأبعاد أساسية للمجتمع المصري، ولم نقدم تفسيرا شاملا للتاريخ، وإنما لمسنا تفسيرات لتجليات محددة للعمليات الاجتماعية.

ومن حق القارئ -بل من واجبه- أن يراجع هذه التفسيرات بصورة نقدية، فيوسع إدراكه للتاريخ وللعمليات الاجتماعية عبر اختبار تفسيرات بديلة، اختبارا عقليا على ضوء المعلومات التاريخية الدقيقة المتوافرة.

والمؤكد أنه سيكون من المتعذر تماما التوصل إلى تفسيرات شاملة أحادية أو بسيطة. ومع ذلك فإنه من الممكن -بل يبدو لنا من الضروري أيضا- أن نقترب خطوات إضافية في استكشاف دلالة هذا التاريخ الوطني الطويل بالنسبة للمستقبل.

إذ تتعدد مداخل ومناهج صنع المستقبل.ولكن ثمة أمورا مشتركة بين جميع هذه المداخل والمناهج، ومنها أن صناعة المستقبل لا تبدأ من فراغ، وإنما مما هو معطى بالفعل في الواقع الحاضر.

وثمة سؤال رئيسي لابد أن يتعامل معه كل الباحثين عن مستقبل أفضل. وهو: ما لدى المجتمع من نواحي القوة، وما يواجهه من جوانب الضعف والخلل، ومن ثم كيفية التغلب على جوانب الضعف التي برزت في حقب تاريخية مختلفة؟ وهو ما يتحقق بتوظيف كل ما أتاحته عوامل القوة عصرا بعد عصر، وجيلا بعد جيل.

من الأسهل كثيرا أن نحدد عوامل ورصيد القوة الراهنة لمصر كما أتاحها لها تاريخ تليد، فمن وجهة نظرنا يمكن رصد أهم وأبرز هذه العوامل فيما يلي:

أولا: هناك رصيد هائل من التحضر الأصيل، الذي يتبدى في قوة الاعتبارات الأخلاقية وبروزها في سلوك المصريين، وتشكيل هذه الاعتبارات لأهم أبعاد الرؤية الدينية عميقة الجذور بين

المصريين.

ثانيا: يتمتع المجتمع المصري تاريخيا بعدد كبير للغاية من التماسك على المستوى القاعدي، وقد لا ينشأ هذا التماسك عن التجانس الثقافي والاجتماعي الفريد للمصريين، بقدر ما ينشأ عن الدوافع الأخلاقية المتعلقة بالتعامل مع الغير بينهم، وتركز هذه الدوافع في معنى الخير والمعروف، وخاصة في المحيط المباشر للعلاقات الاجتماعية.

ثالثا: يتسم المجتمع المصري، وخاصة على مستوياته القاعدية والوسطى بقدرة مدهشة -وربما خارقة- على تحمل أصعب الظروف وأشدها.

فرغم أن هذه السمة ليست دائما إيجابية بل ربما تكون قد أفضت إلى استمرار مظاهر استلاب عديدة في التاريخ الاجتماعي والسياسي، فإنها قد تشكل أيضا أحد أهم ضمانات نجاح مشروعات النهضة والإصلاح التي تمس شغاف قلوب المصريين وتشعل حماسهم. فالمصريون ليسوا فقط قادرين على تحمل أقسى المشاق وأصعبها، وإنما هم أيضا مفطورون على التضحية.

رابعا: توفر القدرة -والدوافع المجتمعية- للإبداع الثقافي والاقتصادي، حتى في الحقب التي يضيق فيها النظام الاجتماعي والسياسي بالإبداع والمبدعين والثقافة والمثقفين.

ومن الملحوظ أن هذا التعيين لعوامل قوة المجتمع هى سمات وتدفقات أخلاقية وثقافية في التكوين الشخصي الغالب للمصريين، وليست خصائص أو صفات للنظام الاجتماعي.

بل إن المظاهر الكبرى والممتدة للضعف تنشأ منهجيا عن خلل في النظم الاجتماعية التي تلاحقت في العصور التاريخية الكبرى المختلفة.

وإذا شئنا أن نقدم رصدا وتحليلا لأسباب الضعف الكامنة في التكوين التاريخي للمجتمع المصري، ومن ثم خضوعه الطويل جدا للاستعمار، ولنظم شبه استعمارية، فإننا نختصرها في خمسة مظاهر للخلل الهيكلي للمجتمع طوال عصور طويلة. بل قد لا نبالغ إذا قلنا أن مظاهر الخلل هذه تتجلى على نحو عابر للعصور التاريخية وتكاد تبرز في كافة العصور التاريخية الكبرى.

أولا: أبرز مظاهر الخلل التاريخية للتكوين المجتمعي لمصر هو الخلل بين المجالين السياسي والمدني، أو بين المجالين العام والخاص.

يظهر هذا الخلل في الثقافة القومية منذ القدم، فهى ثقافة تفرد حيزا كبيرا من الاهتمام لأدق تفاصيل العلاقات الشخصية والاجتماعية وخاصة تلك المتعلقة بحقوق الناس بعضهم تجاه بعض، ولكنها لا تبدي أي اهتمام تقريبا بالمجال السياسي، أو بالعلاقة بين الدولة والمجتمع، أو بين السلطة العامة والناس، وكيفية تنظيم أمور الحكم وشئون الدولة، باعتبارها القائم على المصالح العامة للمجتمع.

وقد ترتب على ذلك أن امتلكت مصر منذ فجر التاريخ نظاما قانونيا مدنيا غاية في التفصيل والإحكام، ولذلك استمرت بعض القضايا تنظر أمام المحاكم لفترات تربو على القرن، في عصور مختلفة. وبالمقابل، فإن الفكر السياسي والقانون الدستوري كان متأخرا وضعيفا في كل العصور، ربما باستثناء العصر الحديث.

لقد عكس هذا الخلل تحلل الدولة من القيود القانونية الصارمة في علاقتها بالمجتمع وتوغلها هى ذاتها في نسيج المجتمع بناء أو تدميراً، ومن ثم الاتساع غير العادي لدورها بالمقارنة بمجتمعات أخرى كثيرة، حتى تلك القريبة منها، ورغم أن هذا الخلل قد عكس الطبيعة الاستبدادية للدولة، فإنه لم يكن ليمثل أبدا حبل نجاة أو خلاص لها عندما ضربتها الأزمات أو قصمت ظهرها الانقسامات.

وعلى عكس الاعتقاد الشائع، فإن الدولة الاستبدادية في التاريخ المصري لم تكن، بالضرورة، دولة مستقرة. بل إن فترات عدم الاستقرار ربما تفوق فترات الاستقرار حتى في الحقبة الفرعونية التي جسدت المفهوم الفرعوني للدولة والحكومة.

فالواقع أن السلبية السياسية للمصريين والاستلاب السياسي المزمن في ثقافتهم القومية قد سببا اضطرابا في بنية الحكم بأكثر مما ساعد على استقراره. فلم تفتقد البلاد طوال تاريخها آلية مناسبة لمشاركة المواطنين فحسب، بل إنها افتقدت أيضا آليات مستقرة لتولية السلطة، وضمان خلافة مستقرة للحكام. إذ لم يكن نظام توريث العرش للأبناء غير واحد من تلك الآليات، التي شملت أيضا الانقلاب العسكري، والديني، والثورة السياسية، والحروب بين أمراء الأقاليم.

ولقد وصل هذا الخلل الجسيم بين المجالين المدني والسياسي إلى حالة ممتدة من العبث السياسي التاريخي الذي يندر أن نجد له مثيلا في تاريخ الأمم وهو ما يتجسد في العصر المملوكي الذي استمر بذاته وبالمشاركة مع العثمانيين لحقبة تصل إلى ستة قرون من (١٢٤٩-١٨٠٥م).

ولقد ترك هذا الخلل بصماته بقوة على التكوين الثقافي للمصريين حتى في العصر الحديث، حيث يقل الاهتمام بالشئون العامة بالمقارنة بالشئون الخاصة، ويضعف الحافز للمشاركة، ويكاد يغيب الإدراك بأن من حق الشعب أن يحاسب حكامه، وأن يطالب بحقوقه ويصون حرياته بسياج قوي من الضمانات. وفي المقابل، فإن هذا الخلل يسمح للدولة وللقائمين على شئونها أن تجور على حقوق المواطنين وحرياتهم، وأن تنظر إليهم "كعبيد إحساناتها"، أي كرعايا وليس كمواطنين، وبذلك تتولد السلطة عن السلطة وليس عن الشعب، الذي يصبح خاضعا لها وليس مصدرها ومناط شرعيتها.

والواقع أنه لا وجود لمستقبل واعد وناهض لمصر بدون تجاوز هذا الخلل بصورة جذرية وكاملة. فلابد أن يعبر اهتمام المصريين وحبهم لبلادهم عن نفسه من خلال وعي يؤكد أن الأمة هى مصدر السلطات وأن مشاركة المواطنين هى الضمان الحقيقي لاستقلال واستقرار بلادهم ورفعتها.

ثانيا: الخلل بين المجالين الديني والدنيوي:

لا شك أن الدين هو أهم عوامل التأثير في وجدان المصريين وتكوين أخلاقهم منذ القدم. ولا شك أيضا أن رسوخ عقيدة المصرين الدينية ترتبط ارتباطا وثيقا بدماثتهم ورقي طباعهم وتحضرهم عموما. ويمكن القول بصفة عامة أن الحضارة المصرية قد تميزت عن غيرها ببروز دور الدين بروزا لم ينقطع قط. وقد فهم المصريون دائما الدين لا باعتباره مجرد تفسير للكون، أو العبادات التي تؤهل الإنسان لنيل رضا الرب في الآخرة، بل أيضا باعتباره مرشدا لهم في شئون الحياة.

على أن التاريخ الثقافي والسياسي للبلاد شهد مراحل كثيرة اضطربت فيها الموازنات بين شئون الدين وشئون الدنيا وضروراتها، وغالبا ما ارتبط هذا الخلل بعاملين؛ الأول هو هيمنة الشئون أو المؤسسات الدينية على الحياة العامة وخاصة في المجال السياسي. والثاني هو حدوث تبدلات شديدة

في فهم الدين وممارساته، وذلك بالإفراط في الشكلانية والإسراف في النزعة الطقوسية وانكماش حيز التسامح، وتفضيل اللجوء إلى العنف لفرض أفكار رؤية بعينها للدين، والدنيا.

إن هذا الخلل قد عبر عن نفسه بأشكال مختلفة في كل عصر من عصور التاريخ الوطني المصري. ولكن النتيجة العامة كانت واحدة،وهى اضطراب الشئون العامة اضطرابا شديدا، وغالبا ما ارتبط ذلك بسيطرة مؤسسات دينية على الحكم، وتوسع هذه المؤسسات في السيطرة على -وإهدار- الموارد الاقتصادية، وإهمال شئون المجتمع إهمالا أدى إلى انكماش حضاري عام، ومن ثم خضوع لسلطة خارجية، خلال حقب زمنية ممتدة.

وليس من الغريب أن نجد توافقا زمنيا شبه تام بين سيادة روح الجمود والتزمت الديني، وصعود نجم المؤسسات الدينية أو الإسراف في التعبير الرسمي عن -أو الاستعراض المنظم والدائم لتجليات- التدين العام، من ناحية، واضطراب شئون الحكم والشئون العامة من ناحية ثانية. فخلال المملكة القديمة من العصر الفرعوني أدى هذا الخلل إلى سيطرة الكهنة على شئون الحكم في ظل الأسرة الخامسة والسادسة (كهنة عين شمس) التي شهدت فوضى شاملة بعد ألف عام من الحكم المركزي، وخلال الدولة الوسطى، اقتسم الكهنة (كهنة آمون رع) كلا من السلطة والثروة مع أمراء الأقاليم والفراعنة، وهو الأمر الذي ميز النظام الإقطاعي في ذلك العصر، واتسم هذا النظام منذ الأسرة الثالثة عشر بعدم استقرار سياسي ممتد (١١٨٠ فرعون في ١٥٠سنة) وانفجار ثورة شعبية معادية لكل من الدين والنظام الاجتماعي والفرعونية السياسية، ومن ثم ضعفت المناعة أمام القوى الخارجية التي تجسدت في غزو الهكسوس للبلاد.

أما خلال العصر الإمبراطوري فلم يستنكف الكهنة عن الاتجار بشئون الدين، وهو ما تصاحب مع بيع صكوك الجنة لأول مرة في التاريخ، وسيطرة المؤسسة الدينية على جزء كبير من أراضي وخبرات البلاد، ومن ثم كان من السهل عليهم تبوؤ سدة الحكم أكثر من مرة وبدأ عصر الانحطاط الذي قاد مصر إلى الخضوع للإمبراطوريات الآسيوية المتوالية (الآشورية، الفرس) ثم للإمبراطوريات الأوربية (اليونانية- الرومانية) باستيلاء الكاهن حريحور على الحكم في طيبة.

إن الهيمنة التامة للدين على الشئون العامة قد أدى بدوره إلى اتخاذ كل نزعة ثورية أو حركة إصلاحية لإطار ديني، وأحيانا لإطار معاد بشدة للدين وللمؤسسات الدينية. وبكل أسف، فإن تلك الحالات أو الفترات الزمنية الطويلة التي اتخذ فيها الصراع حول التغيير شكلا دينيا صرفا لم تفض إلى أي إصلاح للشئون العامة، ولم تنقذ البلاد من الاضطراب السياسي والاقتصادي أو من حالة الاستعمار. وثمة مجال واسع لتفصيل هذه الحقيقة سواء في ظل التحول إلى المسيحية، أو في العصر الإسلامي الأول والوسيط.

ثالثا: الخلل في العلاقة بين الوحدة والتنوع:

وقد تبدو هذه القضية خاصة بالعصور الحديثة فحسب، حيث صار من الممكن الاعتراف بالتعددية على قاعدة تكون الدولة القومية المتجانسة والمكاسب الدستورية والديمقراطية، وذلك بدون المخاطرة باستقرار المجتمع أو وحدته، بالضرورة.

غير أن القضية هى في الحقيقة طاعنة في القدم، بل وكانت مطروحة دائما وبصفة متصلة، حتى

بالنسبة لأمة قديمة أو الأمة الأقدم في تاريخ البشرية، وهى مصر.

لقد تمت صياغة المسألة في العصر الحديث، بصورة أحادية، وبالتركيز على التوق العميق للوحدة، التي تبحث عن تجسدها في شخص: زعيم، أو حزب، أو طريقة ما في التفكير أو رؤية معينة للعالم، وفق كلمات توفيق الحكيم- "الكل في واحد".

إن المعرفة الأدق بالتاريخ تكشف عن أن هذه الفكرة هى اختزال عنيف للواقع. فالواحدية لم تكن قالبا جاهزا تنفطر عنه الشخصية القومية بصورة تلقائية. فالتلقائية الحقة كانت هى المصدر الحقيقي للتنوع. وقد شمل هذا التنوع كافة شئون الحياة، بما فيها الدين وسلطة الحكم، فالفرعون لم يحتكر السلطة بصورة تامة إلا في حالات نادرة. وكذلك لم تكن هناك عقيدة دينية ثابتة وواحدة تفتقت عنها العبقرية الجماعية للمصريين. بل إن تلك العبقرية قد تمثلت في عملية تأليف حية ومستديمة بين العقائد والعناصر الدينية، والآلهة الذين توزعوا بين مناطق وأقسام البلاد. أما السلطة- وخاصة في عصر الدولة الوسطى القديمة- فقد استقرت ليس بفضل التسليم الجماعي والمطلق بحق الفرعون في احتكارها وإنما كنتيجة لصيغة عبقرية جمعت بين الاعتراف بسمو سلطة فرعون في المركز من ناحية وسلطات أمراء الأقاليم من ناحية ثانية. وانهارت هذه الصيغة عندما حاول الفرعون العصف بامتيازات أمراء الأقسام تماما أو عندما حجب هؤلاء ولاءهم عن الفرعون وناضلوا من أجل اقتلاع سلطاته.

والواقع أن أبرز سمات الشخصية الوطنية المصرية منذ القدم هى القدرة الفذة على التأليف بين العناصر وتكوين سبيكة موحدة منها، وهو ما يعني تحقيق الوحدة عبر الاعتراف بالتعدد وتقنينه. وتتفق فترات الاستقرار والقوة مع نجاح صيغة التوحيد عبر الاعتراف بالتنوع، كما أن فترات الفوضى والانحطاط هى تلك التي سادت فيها محاولات نسف الوحدة أو تصفية التنوع.

ففي المجال الديني، فشلت ثورة إخناتون التوحيدية، بينما نجحت صيغة التوفيق بين ديانة رع القديمة وديانة آمون التي استحدثت في العصر الإمبراطوري، فامتزجت الديانتان معا في ديانة آمون رع

وشكلت هذه الحقيقة أحدى الدروس الثمينة في إدارة البلاد، حتى من جانب الغزاة. وعلى سبيل المثال، فإن البطالمة ناضلوا من أجل إيجاد وسائط دينية مصرية صميمة ولكنها أيضا مقبولة من سكان البلاد من الإغريق.

أما في العصر الإسلامي، فقد نجحت مصر في أن تتجنب بعبقرية المسارات المتوترة التي اتخذها التطور الديني في بلاد عربية وإسلامية أخرى من حيث الانقسام والصراع بين الفرق والطوائف، وخاصة بين السنة والشيعة. ويعتقد كثيرون أن تمكن مصر من المضافرة بين عناصر من التقاليد الشيعية والإطار العام للفكر السني قد أنقذها من هذه التوترات، وخاصة أنها خضعت لحكم الفاطميين لمدة قرنين (٩٦٩/ ١١٧٤م- ٣٥٨/ ٥٦٩هـ)، ثم لحكم نظم سنية متشددة، وخاصة العثمانية بعد ذلك.

غير أن قدرة مصر على الصهر والتركيب والتوحيد بين عناصر ثقافية متنوعة لم تسعفها دائما في وجه موجات من التعصب والتزمت والعنف، سواء على الصعيد الديني أو المدني والسياسي،

فالعودة إلى سيادة الديانة الأمونية بعد وفاة إخناتون ارتبطت بتخريب واسع لمعابد الديانة الآتونية الجديدة. وارتفق انتصار المسيحية في مصر باضطهاد منظم لمن بقى على إيمانه بالديانات الفرعونية. وشهد العصر المسيحي المتأخر تأجج صراع مستعر وشديد بين طائفتين: الملكانيين واليعاقبة. كما ازدحم ذلك العصر بالصراعات المذهبية وموجات القمع الديني ضد المذاهب والأفكار التي عدت هرطقة. كما أن فترات مختلفة من العصر الإسلامي قد شهدت اضطهادا للأقباط أو ترتيب معاملة متدنية لهم.

وساهمت هذه الصراعات والتمزقات مساهمة خطيرة في إضعاف المجتمع الوطني والتمهيد للغزو أو التدخل الخارجي.

وقد لا نبالغ إذا أكدنا أن الفترات التي شهدت جموح التوجهات التعصبية وصعود الفتن العرقية والطائفية، أو الفترات التي بان فيها عجز الأمة عن التوحيد والتأليف والتركيب بين العناصر والأقسام الاجتماعية أو الدينية هى نفسها التي شهدت اضمحلال التكوين الحضاري المصري واضطراب معايير الأخلاق وتآكل الإحساس بالاستقرار والقانون وسيادة الشعور بأزمة شاملة وخانقة طالت جميع أوجه الحياة في البلاد.

رابعا: الاختلال بين الداخل والخارج:

لعب موقع مصر المركزي دورا بالغ الأهمية، بل الدور المهيمن على تاريخها السياسي الممتد. وأبرز ملامح هذا الدور هو أن مصر صارت هى بؤرة الصراعات الإمبراطورية في كل العصور، أي البؤرة التي تحسم طبيعة تشكيلات وعلاقات القوة والهيمنة في النظام الدولي. وباعتبارها كذلك، فقد تعرضت مصر لتحد مستمر لأمنها في كل الاتجاهات. وخلال حقبة المملكة الوسطى كانت غزوات "شعوب البحر" من الشمال، والليبيين من الغرب والشعوب الإفريقية من الجنوب موسمية تجري على دورات قصيرة.

وعانت مصر مهانة الاحتلال من الشرق-الهكسوس- وهو ما أجبرها على تأمين نفسها بالتحول هى ذاتها إلى إمبراطورية، خلال حقبة الدولة الحديثة، ومع تهافت هذه الدولة بدأت مصر تنتقل من أيدي مستعمر إلى آخر حتى حصلت على استقلالها وجلا عنها آخر مستعمر وهو بريطانيا عام ١٩٥٤م.

خلال هذا التاريخ الطويل تفاعلت مصر مع نطاق سياسي وجغرافي واسع للغاية يمتد إلى قلب أوربا من خلال البحر المتوسط، وقلب القارة الأفريقية وخاصة مع شرقها عبر البحر الأحمر،ومع غرب آسيا عن طريق سيناء. وبالرغم من هذا التنوع والاتساع المدهش لتفاعلاتها الدولية، فإن مصر قد بدت في غالبية عصور التاريخ كأنها منكفئة على ذاتها وغير راغبة في الانفتاح على الثقافات الأجنبية. وقد أفضت تلك الحقيقة إلى اختلال بارز بين أهمية العالم الخارجي بالنسبة لمصر من كل النواحي: أي اقتصاديا وسياسيا واستراتيجيا، وبين الاهتمام الذي توليه مصر للتعرف على هذا العالم والتفاعل المباشر معه تأثيرا وتأثرا. ولهذا السبب، وللغرابة، كانت مصر تقع فريسة قوى استعمارية لم

تكد تعرفها، وهو ما جعل الغزو الأجنبي يقع دائما كنوع من المفاجأة المخيفة التي لم تأخذ البلاد أهبة الاستعداد لمواجهتها.

لم يظهر هذا الاختلال في المجال الاقتصادي، لأن مصر كانت قد اقتحمت عالم التجارة الخارجية منذ مرحلة مبكرة للغاية في حضارتها. كما لم يظهر في المجال العلمي الذي تجسد -كما ألمحنا- في كشوف جغرافية تزودت بأفضل اكتشافات العقل والتكنولوجيا المتاحة. وإنما تمثل الخلل في ميدان الثقافة، حيث درجت مصر على الاعتقاد لا فقط في تفوقها وسموها على كافة الثقافات الأخرى، حتى تلك التي بدت بوضوح مزودة بآليات تفوق عسكري وتكنولوجي وعلمي، مثل الإمبراطوريات الأوربية المدنية، وإنما الأهم بعدم حاجتها للتعرف على تلك الثقافات عن كثب والتفاعل معها سلبا وإيجابا، أخذا وعطاء.

وقد ترتب على هذا الاختلال نتائج خطيرة تلاقت كلها عند ضعف المناعة الاستراتيجية لمصر في عصور تاريخية كثيرة، بحكم أن الإنجازات الأجنبية في ميادين التكنولوجيا والتنظيم الاجتماعي، وهى الإنجازات التي كانت تصنع التفوق في الميدان العسكري كانت مجهولة للمصريين بحكم عدم المتابعة الدقيقة للتطور في العالم الخارجي عموما ولدى الثقافات الأجنبية الصاعدة خصوصا.

خامسا: اختلال نظام الحكومة في لحظات حاسمة:

ويلخص أوجه الاختلال السابقة جميعا أن نظام الحكومة المصرية كان مصابا باضطراب عميق في لحظات حاسمة، هى تلك اللحظات التي كانت قوى إمبراطورية جديدة وصاعدة تتوثب لانتهاز الفرصة لاحتلال مصر واستعمارها.

وليس من باب الصدفة أن الهكسوس قد احتلوا مصر بعدما قضت ثورة شعبية عنيفة -فيما يبدو- على أخر أسر المملكة الوسطى، دون أن تؤسس نظاما جديدا للحكومة، وهو ما أدى إلى فوضى ممتدة وضعف داخلي بالغ.

ومن الأمثلة الأخرى إن الاضطراب الذي سببه التحول الديني الذي قاده إخناتون في نظام الدولة قد ترافق مع الصعود السريع للقوى الجديدة في آسيا وخاصة الحيثيين في ذلك الوقت، وهو ما ترتب عليه الضياع السريع للسلطة المصرية هناك. وسريعا ما وقعت البلاد فريسة لحروب أهلية وانهيار حكم الأسرة الثامنة عشرة كله وهى الأسرة التي ينسب إليها طرد الهكسوس وإقامة الإمبراطورية. وتكررت تلك المأساة بنهاية العهد الثاني للإمبراطورية حيث عانت البلاد من الحروب الأهلية التي سقط فيها سيتي الثاني ومعه نظام الحكومة والاستقرار السياسي للبلاد لفترة طويلة، وهو ما قاد في النهاية وبعد فترة قصيرة شهدت استعادة النظام في عهد رمسيس الثالث إلى انزلاق مصر طويل المدى إلى وضع المستعمرة لكل "من هب ودب" من جيرانها.

لقد تكررت هذه الأوضاع كثيرا بعد ذلك في تاريخ البلاد، حيث وصل اضطراب الحكومة او فقدانها كلية إلى حد أن غزو مصر لم يكن في حالات كثيرة يتطلب اكثر من بضعة مئات أو آلاف قليلة من الجنود، وهو ما حدث بالفعل عند دخول الفاطميين لمصر في ٩٦٩م/ ٣٥٨هـ.

لابد أن القارئ الحصيف قد أدرك ما نقصده باضطراب آلة الحكومة. ويشمل هذا المفهوم العجز المزمن عن تسيير شئون المجتمع بسبب عدم وضوح قواعد الشرعية، ووقوع أجهزة الدولة المختلفة أسيرة لمصالح وقوى متعارضة بما يجعلها تشل بعضها بعضا، وغموض مركز السلطة أو عدم تمتعه بمقبولية عامة وعجزه عن تحريك الولاء، وفقدان الحكومة للموارد أو الإرادة على القيام بواجباتها ومسئولياتها الاعتيادية في ظروف تتسم بالفوضى، حتى لو لم تكن هذه الظروف مرتبطة بحروب أهلية أو نزاعات داخلية مسلحة. إذ إن أغلب حالات الفوضى في مصر قد اتسمت بسيادة المشاحنات والمؤامرات والدسائس داخل "القصر" أو جهاز الدولة، وعجز رأس الدولة بالتالي عن ممارسة مهامه ومسئولياته.

ما يبدو واضحا تماما في تاريخ مصر وغيرها من الأمم القديمة التي امتلكت نظما سياسية مشابهة، هو أن التركيز الشديد لسلطة الحكم في يد شخص واحد هو الفرعون، وتولي هذا الشخص للحكم عن طريق الوراثة بكل ما تشتمل عليه من المصادفات قد جعل نظام الدولة رهينة لصفات وخصائص هذا الشخص، وقدراته ومواهبه ومهاراته ذات الصلة بحسن تسيير أمور الدولة.

غير أن هذا النظام الذي يتسم بالمركزية الشديدة عادة ما يترافق مع انتشار مراكز متناقضة للقوة، وتنافسها على السلطة والنفوذ في الدولة، وهو ما يفضي بدوره إلى تحكم تعسفي في شئون الناس، وخاصة عندما تضعف قبضة الفرعون أو الملك ويفقد قدرته على التواصل المباشر مع مواطنيه.

ولقد اتسمت الثقافة السياسية المصرية منذ القدم بالتركيز على مطالب العدالة والتطبيق النزيه للقانون والمساواة بين جميع الناس أمامه عن طريق فرعون قوي. إن العقد الاجتماعي والسياسي الجوهري الذي احتل موقع القلب من الثقافة السياسية المصرية هو مبادلة بين السلطة المطلقة للحاكم من ناحية وإقامة ونشر العدل بين الناس من ناحية أخرى.

ولكن إقامة هذا التوازن أو هذه المبادلة وصيانتها لم تكن مسئولية جهاز سياسي أو مدني، ولم تتوفر عليه آلية أو طريقة عمل ملموسة، وإنما ترك للفرعون أو للحاكم نفسه، وفي أفضل الأحوال ارتبط خرق هذا العقد بعقوبات مضمرة وضمنية تفرضها السماء في العالم الآخر.

أما في الواقع الفعلي، فقد فرضت هذه العقوبات نفسها من خلال الثورات والهبّات الشعبية، وتكرر في تاريخ البلاد في مراحله وعصوره المختلفة أن هب الشعب كله للانتفاض على مؤسسات الحكم التعسفي الظالم، أو لوقف ممارسات وانتهاكات جسيمة للعقد الاجتماعي/ السياسي غير المكتوب، الذي تحدثنا عنه.

وفي الأحوال التي أدت فيها الاضطرابات في نظام الحكم وسير الحكومة إلى ضعف شديد أمام الغزاة الخارجيين وعجزت الجيوش الرسمية عن صد هجوم المستعمرين، كثيرا ما قام الشعب نفسه بهذه المهمة. وسوف نجد أمثلة رائعة لهذه الحقيقة مثل صد غارات الصليبيين وحملة لويس التاسع على مصر (١٢٥٠م/ ٦٤٨هـ)، والحملة الفرنسية على مصر ١٧٩٨).

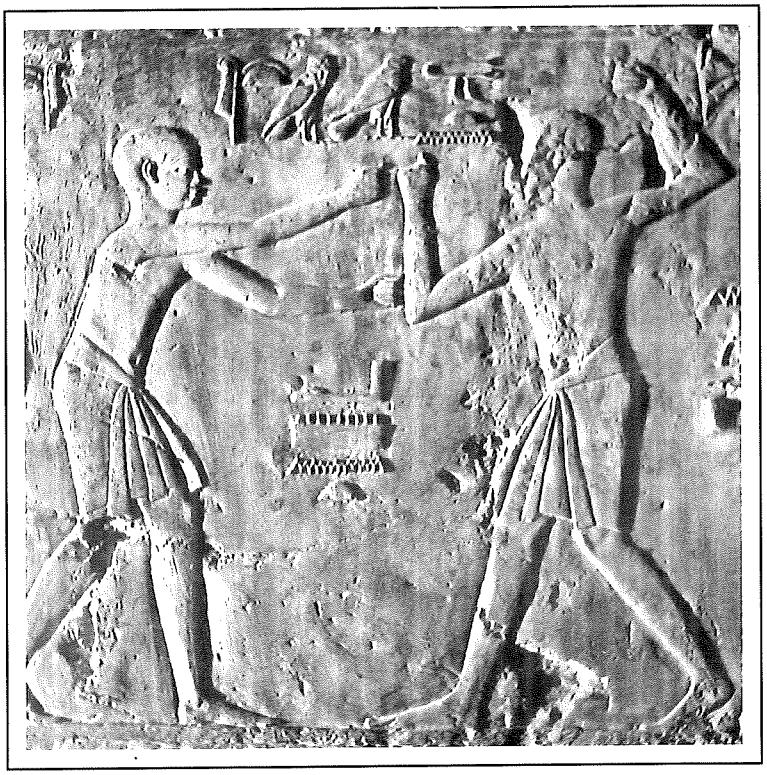
إن غياب الشعب وممثليه عن نظام الحكم في جميع عصور التاريخ السياسي المصري يُعدّ العلة

الجـوهرية وراء الأزمـات التي واجـهـهـا هذا النظام، ومـا أصـابه من اضطراب وضـعف في لحظات حاسـمـة. وإذا كان الحضور المفاجئ للشعب سواء عن طريق الثورات والهبّات الشعبية أو عن طريق النضال العسكري ضد الغزاة الخارجيين قد حقق أهدافه جزئيا أحيانا، فإنه لم يتبلور في صيغة عقد سياسي جديد حتى الآن.

إن أوجه الخلل هذه قد أنهكت البلاد وأضعفتها بحيث لم يكن لها منقذ في اللحظات الصعبة غير ذخيرة المصريين من الدماثة والتحضر والحكمة، وما توفر لمبدعيها وعلمائها من فكر ومعرفة. ولكن الآن قد آن الأوان لإنهاء هذه الاختلالات واستعادة صحة وشباب الأمة وإقامة نظام سياسي واجتماعي جديد ينهض بالبلاد ويجعل الشعب مصدر السلطات ويوفر الحريات العامة لجميع المواطنين ويقوي أواصر التضامن والإخاء بين كل أقسام الأمة ويحفز فيها نوازع الإبداع والتقدم.

محمد السيد سعيد

الفصل الأول



تكوين المصريين وحضارتهم الأخلاقية

إن تكوين الأمة المصرية وحضارتها قصة طويلة حقا، فالحيز الزمنى الذى شغله التاريخ المصرى لا يدانيه حيز آخر على وجه البسيطة من حيث العراقة والقدم.

العراقة فى هذه الحالة الفريدة لا تشير فحسب إلى أن مصر كانت موطن المبادرة الحضارية الأولى فى الكون، عندما بدأ المصريون قبل غيرهم فى تكوين مجتمع سياسى منظم كان أساسا لازدهار المعارف والصنائع، والدين، والقانون، والحكمة.. فالعراقة هى أيضا قرينة الحكمة والأخلاق، وهى لصيقة بمعنى الرسوخ والرصانة، والأصالة، والتهذيب الجميل للنفس البشرية، وهو المعنى الذى صار كامنا فى تعبير التحضر بصفة عامة.. فعراقة المصريين تعنى أنهم لم يبارحوا أبدا المعانى العامة للتحضر، إلا كاستثناءات خاطفة فى تاريخهم الطويل.

وتنطوى حقيقة العراقة الزمنية على حصيلة خبرات ممتدة، هى قبل كل شىء خبرات عقلية ووجدانية، يشهد عليها ما بقى من تراثهم الحافل بالإعجاز المعمارى مثل الأهرامات والمسلات والمعابد والتماثيل، ولكنها انتقلت من جيل إلى جيل عبر الثقافة والسلوك، كنتائج اجتهادات أصيلة فى مجال الأخلاق والدين والفنون، والآداب.

وإذا شئنا أن نمسك بمفتاح الخبرة الحضارية المصرية، فإنها تكمن فى كونها مسعى أخلاقيا.. فالحضارة المصرية، والتكوين الجوهرى للمصريين، ارتقيا كحصيلة لتوق أصيل نحو الوصول إلى أعلى مدارك الأخلاق، دون إهمال للعقل. وتجمع حكمة المصريين بين أطروحتى الأخلاق، والعقل، فى رباط لا ينفصم.

وربما كانت الحضارة المصرية القديمة هى أول من نقش كلمة العقل Logos، وهى كلمة تعنى - لدى بعض المدارس - «ضوء العقل».. وعند المصريين القدامى لم تكن تلك الكلمة مجرد صورة صوتية، وإنما

فكرة فاعلة.. ولم تكن كذلك منفصلة عن معنى العاطفة الحقة، والأخلاق.. فالكلمة حملت معانى «رحلة الروح، و«توأم العقل»، الذى يتجاوز حدود الزمان والمكان، وهى كذلك الذكرى، والعبرة، ودرس المعرفة الكبير.. وهى أيضا مدخل الغبطة، وتبادل المشاعر الإنسانية النبيلة، وهى حكاية المحبين، والعاشقين، وهى التى تقيم قصور الحكمة المتنوعة، كما تجسدت فى الأساطير، وأيضا فى منجزات الفلك، والهندسة، والمعمار، والطب، والآداب، والفنون، بشتى أصنافها..

وهكذا توحدت فى تلك الكلمة معانى العقل والعاطفة النبيلة التى هى موطن الأخلاق والتهذيب.

تلكم هى - فى رأينا - الأسرار الحقيقية لحضارة مصر منذ القدم..

التكوين الحضارى الأول

وقد وردت كلمة مصر منذ الألف الثانية قبل الميلاد، وفقا لبعض الكتابات القديمة، ومن الأسماء الأخرى لمصر كلمات: «ناوى»، و«كيمى»، و«أجيه»، أما إيجبتوس «Aigyptos» التى أطلقها اليونانيون على مصر فهى تحوير لكلمة «هور كاربتاح»، أى معبد روح بتاح، إشارة إلى مدينة منف التى كان المؤرخ اليونانى هيرودوت قد رد تأسيسها إلى الملك مينا موحد القطرين، فى الألف الرابعة قبل الميلاد، وكان كهنة، «منف» يرون فى «بتاح» أصل الوجود والآلهة جميعا.

وأيا كانت التسمية، فمصر هى تلك الدولة، وذلك المجتمع صاحب المبادرة الحضارية الأولى فى تاريخ الإنسانية.

ويرجح بعض المؤرخين أن الإنسان قد ظهر لأول مرة فى أرض مصر قبل نحو مائة ألف سنة، وأنه قد عرف الزراعة منذ نحو اثنتى عشرة ألف سنة، وأنه قد عرف الصناعة من المعادن قبل نحو أربعة آلاف سنة قبل الميلاد، وهو ما يؤشر إلى الخروج من العصر الحجرى الحديث، وبداية الحضارة، وهى المرحلة التى سبقت نشأة الأسرات الحاكمة لمصر، والتى بدأت أولاها عام ٣٢٠٠ قبل الميلاد.

ويعتقد بعض الأثريين مثل برستد أن المصريين الذين أسسوا تلك الحضارة المعروفة جاءوا أصلا من سلالات ليبية، وفى قبائل شرقى أفريقيا مثل الجالا والبيجا، وأنهم قد التحموا مع غزوات سامية من عرب الجزيرة، دخلوا على الأرجح إلى البلاد من برزخ السويس قبل عهد الأسرات بوقت طويل.. ثم تكررت تلك الغزوات بعد ذلك مرارا فى العصور التالية وقبل اختراع الكتابة.. وأن ناتج هذا الامتزاج العرقى يجعل الشعب الذى أسس الحضارة المصرية المعروفة يختلف عن ذلك الذى عاش فى زمن سحيق على أرض مصر.

أما النظرية الأقوى، والتى أخذت تشق طريقها تدريجيا فهى أن سكان مصر تألفوا من شعب أصيل بدأ يهبط من الهضبة بعدما حل الجفاف فى الألف الخامسة قبل الميلاد، ليستقر تدريجيا فى الدلتا، والوادى، واختلط هذا الشعب مع شعوب مختلفة أهمها من أصول ليبية، وشرق أفريقية، وسلالات أسيوية من شبه الجزيرة العربية. وفى غضون التطور الحضارى الطويل اختلط المصريون بشعوب شتى بسبب الحروب والغزوات والهجرة، والتجارة، وشمل ذلك الاختلاط عناصر زنجية

أفريقية، وعناصر آسيوية من الجزيرة، وسوريا الكبرى، وعناصر أوروبية أيضا، وذلك كله دون أن يفقد المصريون الذى بنوا الحضارة المدونة استمراريتهم العرقية.

وفى ذلك يؤكد الدكتور جمال حمدان أن "ثمة من التماثيل الفرعونية من عصر الأهرامات حين اكتشفت فى القرن الماضى ما تعرف الفلاحون وعمال الحفائر على بعضها كشبيه ومماثل لبعض أفراد من بينهم" إن تلك الاستمرارية الفريدة مع الاختلاط المستمر مع الشعوب الأخرى جعل مصر بلدا تعجز فيه العنصرية وادعاءات التفوق العرقى، أو غيرها من الدعوات الانعزالية والاستعلائية عن النمو والاستشراء..

كما أن هذه الحقيقة ذاتها هى ما تثبت انتماء مصر العميق للمنطقة الحضارية العربية، والبحر متوسطية، وهى ذاتها أيضا التى تظهر عبقرية مصر كقدرة فذة على الصهر والتركيب والتأليف بين العناصر فى بناء متناغم وقادر على الاستمرار.

إن المحدد الأول لتكوين المصريين هو كما قلنا كونهم أصحاب المبادرة الحضارية أو العقل الحضارى الأول فى تاريخ الإنسانية، ونعنى بذلك بناء مجتمع سياسى منظم ومستقر..

ولكن بحثنا فى هذا التكوين لابد أن يمتد إلى أسراره، وجوانبه المختلفة، ومفاتيحه.. فقد تطلب إنشاء وإدارة مجتمع منظم قادر على العطاء المستمر وتوفير الظروف المناسبة لتفتح القريحة الإبداعية لحل معضلات كبرى فى مجال الإنتاج، ونظام الحكم والتكنولوجيا، والفكر بكل ضروبه.. وتمتاز الحضارات المختلفة بالدور الخاص لأى من هذه المجالات، وبما تطرحه من حلول لمعضلاتها..

وربما يكون المحدد الأول لحضارة مصر كما يبدو فى الظواهر الكبرى لهذه الحضارة هو موقعها وموضعها الجغرافى، الذى ارتبط فوق كل شئ بالنيل ومن ثم الزراعة النهرية..

فقد ارتبطت حياة وحضارة المصريين بالنيل ارتباطا ماديا وفوق مادى، وقد ارتبطت نشأة الحضارة المدونة بالتحول من الاقتصاد الرعوى إلى الزراعة المنتظمة فى غضون الألف الخامسة قبل الميلاد.. إذ تطورت الزراعة فى مصر دون غيرها من بلاد الشرق، وبلغت شأنا عاليا فى الألف الرابعة قبل الميلاد، ومثل هذا التطور الأساسى الموضوعى للانعطاف الجوهرى الذى تم فى ذلك الوقت، وارتبط باختراع الكتابة الهيروغليفية، وقاد إلى نشأة الدولة الموحدة فى مصر بعد ذلك، فكما يقول د. سليم عبد الحق: أدى هذا التطور نحو الزراعة الراقية والمنتظمة إلى تفكك القبائل والعشائر وظهور نظام الرئاسات التى بدأت بالانتخاب، ثم ارتبطت بعد ذلك بالقوة السياسية..

غير أن الموضع والموقع وحده لا يفسر نشأة الحضارة المدونة.. فالنيل على أهميته فى حضارة المصريين لم يضمن الانتقال إلى الزراعة تلقائيا، فقد كان نهر النيل شرسا قبل أن يروضه الإنسان المصرى القديم.. ففى وقت الفيضان كانت المياه تغمر الوادى وتدمر القرى، وتملأ المنخفضات، فى حين كانت الدلتا تغرق بالمياه، وتنتشر الأحراش والمستنقعات.

وهكذا فإن مصر التى نعرفها لم تكن «هبة النيل» كما قال هيرودوت، بقدر كونها هبة السواعد المصرية التى جففت الأحراش والمستنقعات، وطهرت مجرى النيل، ونظمت دلتاه التى كان لها فى

الأصل سبعة أفرع، وذلك حتى صارت الأرض صالحة للزراعة.. وقد كانت هذه الحقيقة وراء ما يقوله أرنولد توينبى من أن الحضارة المصرية حققت ما حققته من معجزات دون أن تتلمس فى دربها الطويل علاقات «بنوة» أو «تلمذة» على يد حضارات أخرى معاصرة، أو مجاورة لها، إن كان ثمة حضارة أخرى حينذاك..

ولا شك أنه كان للموقع والجغرافيا دور كبير، سواء فى الانتقال للزراعة أو فى الأحوال الاقتصادية والفكرية عامة.. غير أنه لم يكن كله خيرا.. بل إنه أعاق تقدم مصر أحيانا كثيرة.. إذ أن مصر تحمى مدخل أفريقيا من اعتداءات شعوب غربى آسيا، الذين كانت بلادهم مركزا لاضطرابات ممتدة، أرغمت بعضهم على النزوح إلى دلتا مصر الخصيبة، وقد تكررت تلك الغزوات، وكان صدها يتطلب جهدا كبيرا، ولم يكن غرب الدلتا أكثر سلاما من شرقها. حيث عاشت بالقرب منه قبائل ليبية كانت تقوم بغزوات دورية عبر كل عصور التاريخ المصرى القديم..

ومعنى ذلك أن مصر كانت فى حاجة دائمة إلى حماية عسكرية قوية من الخارج، وإلى تنظيم اجتماعى فعال للغاية للعمل الزراعى الناهض على الري.. وقد يفسر ذلك أن التاريخ الحضارى المدون لمصر قد ارتبط بالدولة المركزية الموحدة.. وارتبط ازدهار مصر أو ضعفها وانحطاط شئونها الداخلية والخارجية بتماسك أو انحلال هذه الدولة.

وقد يعنى ذلك بالنسبة لبعض المفكرين أن المفتاح الأساسى للمبادرة الحضارية الأولى فى مصر هو نشأة الدولة المركزية الموحدة..

وقد اعتمد تتبع التاريخ السياسى لمصر على تقسيم هذا التاريخ إلى عصور معينة، قام به كاهن مصرى من سمنود اسمه «مانيتيون» عاش أيام «بطليموس»، ويعتمد تأريخ «مانيتيون» لتاريخ مصر القديمة على تقسيمه إلى ثلاثين أسرة مصرية.. ويعد عام ٣٤٠٠ قبل الميلاد هو الحد الفاصل بين حقبتين، الأولى شهدت إئتلاف المجتمع المصرى، فى إمارات صغيرة، ثم إلى مملكتين فى الوجهين القبلى والبحرى. أما الثانى: فقد شهد توحيد القطرين تحت سلطة الملك مينا، كأول ملوك الأسرة الملكية الأولى.. ويصنف تاريخ الأسرات إلى ثلاث حقب، وهى المملكة القديمة، والمملكة الوسطى، أو عهد الاقطاعيات، والمملكة الحديثة، أو الحقبة الإمبراطورية.. وتبع سقوط المملكة الحديثة عهد اضمحلال طويل تخللته محاولات للإصلاح قبل سقوط مصر في قبضة الآشوريين، والفرس، واليونانيين بعد ذلك.. وتفصل بين المملكتين الوسطى والحديثة مرحلة استيلاء الهكسوس وحكمهم لمصر، الذى استمر نحو قرن.

ويشمل عصر المملكة القديمة حكم الأسر الست الأولى، التى كان أبرزها ولا شك حكم الأسرة الأولى، الذى امتد لأربعة قرون، وقد بلغ رقى الحضارة المصرية فى تلك الحقبة الأوج، وكما يقول برستد "تجلت حكومة البلاد وإدارتها الداخلية بأجلى مظاهر الكمال بدرجة لم تكن معهودة" وسقطت هذه المملكة حوالى ٢٤٠٠ قبل الميلاد، وقبلها نحو ثلاثمائة عام من الضعف والنزاع، حتى تأسيس المملكة الوسطى على يد ملوك الأسرة الحادية عشرة، حوالى سنة ٢١٦٠ قبل الميلاد، وقد تميزت

المملكة الوسطى بازدهار الآداب والفنون، والمصنوعات، ومشروعات الرى العظيمة.. حتى سقطت تلك المملكة بوقوع ثورة داخلية عاتية أسقطت الأسرة الثانية عشرة، نحو عام ١٧٨٨ قبل الميلاد، ومهدت لسيطرة الهكسوس. ثم تبدأ المملكة الحديثة، أو عصر الإمبراطورية على أيدى ملوك الأسرة الثامنة عشرة، واستمر عصر الإمبراطورية نحو مائتى وثلاثين عاما، وبدأت تضمحل فى أعقاب ثورة إخناتون الدينية، وسقط حكم الأسرة الثامنة عشرة بعد ثورة دامية فى الداخل نحو عام ١٣٥٠ قبل الميلاد. وتسلمت الأسرة التاسعة عشرة فعالية الحكم خلال الفترة من عام ١٣٢٠ إلى ١٢٠٥ قبل الميلاد، التى سعت لاستعادة الإمبراطورية، وإعادة النظام، وسقطت بدورها بعد مرحلة تحلل واضطراب وفوضى.. وبدأ عصر الاضمحلال الممتد، الذى انقطع لفترات قصيرة شهدت محاولة استعادة النظام، والإصلاحات الإدارية.

ولم ينجح الإصلاح بعد خمسمائة عام من الفوضى فى استعادة قوة البلاد، وهو ما عرضها للغزو الآشورى، ثم الغزوات الأسيوية التالية، حتى وقوع مصر فى قبضة البطالمة اليونانيين.

وخلال حقب الازدهار خاصة، وحكم الأسرات السابقة عل مرحلة الاضمحلال خصوصا، دارت التجربة السياسية للحضارة المصرية عموما حول فرعون - صاحب البيت الكبير - ومثلت الحكومة المركزية التى يرأسها الفرعون شرطا جوهريا أو علامة بارزة، لازدهار الحضارة، وكذلك للنمط الاجتماعى الذى أضفى على تلك الحضارة سماتها الأساسية.. وفى ذلك يقول إبراهيم سيف الدين وزملاؤه "إنه فى مصر القديمة تآلف.. أمة متماسكة ومجتمع مترابط بعضه بالبعض الآخر، يسوده النظام، وتغلب فيه مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، وهو مجتمع النزعة فيه دائما نحو التنسيق والتوحيد، والانسجام.. فكان بذلك أبعد ما يكون عن المجتمع اليونانى والرومانى.. حيث تطغى مصلحة الفرد على نفع المجموع.."

إن التوحد بين الازدهار الحضارى ومراحل انتظام عمل الحكومة المركزية تحت سلطان فراعنة أقوياء قد يعنى لدى البعض أن التجربة السياسية التى تدور حول هذا السلطان هى التى تفسر الازدهار، وربما تفك لغز المبادرة الحضارية الأولى التى وقعت فى مصر، بل ربما تميز تجربة مصر الحضارية طوال تاريخها الطويل عموما.

وقد نظر المصريون إلى فرعون باعتباره تجسيدا لنظام العدالة الذى يتصرف عن «فهم» (سيا: Sia) من قلبه، تتسق كلماته مع «معات»: أى الحق.. وخلع الفكر المصرى القديم على الفرعون سلطة مطلقة لاحبا فى الاستبداد، وإنما باعتباره رمزا للنظام الكونى العادل.. وتتجلى هذه النظرة منذ بداية عصر الأسرات. فنارمر أو مؤسس الأسرة الأولى ليس مجرد سلطان للعنف المطلق، وإنما هو أداة تحققت من خلالها أعمال الحق والعدالة، وهو بذلك يفصح لا عن رمز تاريخى محدد بزمن معين، وإنما عن معنى الديمومة والاستمرارية، والحق والنظام، والطريق الصحيح، بفضل «معات» (آلهة الحقيقة والعدالة والوضوح)، التى تشد من أزره. ومؤدى رسالة التوحيد، ليس مجرد حدث عرضى لحملة عسكرية يقودها ابن الجنوب لضم أبناء الشمال، وإنما هى تأكيد «لنسق الأمور»، وتجل «لقدر

معد سلفا»، ولذلك ارتبطت صورة المصريين عن فرعون باستتباب العدالة، وليس فقط باستقرار النظام.

غير أن التاريخ المصرى القديم لم يكن استمرارا بسيطا لاستتباب العدالة، ولا حتى لاستقرار النظام.. إذ شهدت البلاد مراحل ممتدة من الفوضى، والتحلل السياسى.. بل نستطيع أن نتحدث عن دورة معينة، أو ربما دورات بعضها قصير، وبعضها طويل.. وفى كل دورة يبدأ الحكم قويا، ورصينا، وعادلا، وينتهى إلى الضعف والتعسف والنزاعات التى تؤدى إلى تحلل سياسى، وتآكل حضارى عام، حتى تبدأ دورة جديدة تجرى على نفس المنوال..

فقد شهد حكم الأسرة الأولى (٣٤٠٠ ـ ٣١٠٠ ق م) ازدهارا رائعا، وتأسيسا قويا للنموذج الحضارى المصرى، وتلاه حكم الأسرة الثانية (٣١٠٠ ـ ٣٠٠٠ ق م) الذى اتسم بالضعف، والتحلل، ثم شهدت مصر نحو خمسمائة عام من التقدم والرقى فى ظل الأسرة الثالثة التى أسسها الملك زوسر، والرابعة التى أسسها الملك خوفو، وفى نهاية الأسرة الرابعة حدث اضطراب عظيم لم ينقطع سوى بتأسيس الأسرة الخامسة، بينما شهدت الأسرة السادسة اضمحلال المملكة القديمة، وتفكك عرش الحكومة، وفوضى وتخريب غير مسبوقين، وبنهاية الأسرة السادسة دخلت مصر دورة طويلة المدى من الضعف والتدهور، استمر حتى تأسيس المملكة الوسطى على يد ملوك الأسرة الحادية عشرة، والأسرة الثانية عشرة، (٢١٦٠ ـ ١٧٨٨ ق.م)، وفى ظل هؤلاء الملوك شهدت مصر مائتى عام من أخصب وأثرى عصورها التاريخية، ومع الانتقال إلى حكم الأسرة الثالثة عشرة أخذ صرح المملكة الوسطى فى الانهيار، وقفزت البلاد إلى دورة جديدة من الفوضى، تميزت بانفجار ثورة شعبية عاتية، وقد حكم مصر فى تلك الفترة نحو ١١٨ ملكا، بمتوسط لزمن حكم الملك الواحد يتراوح بين عام وثلاثة أعوام، وبلغ أحيانا يومين أو ثلاثة.. حتى استولى الهكسوس على مصر..

وشغل الاضطراب الداخلى وحكم الهكسوس فترة مائتى عام، حتى تأسيس المملكة الحديثة على يد الملك أحمس، وخلفائه من الأسرة الثانية عشرة (١٥٨٠ ـ ٣٥٠ ق.م)، وخلال سنى المملكة الحديثة، قوى نظام الحكم فى ظل ملوك الأسر الثامنة عشرة والتاسعة عشرة، والفترة الأولى من حكم الأسرة العشرين، وشهدت هذه الدورة الممتدة، التي شغلت إجمالا نحو أربعمائة عام بناء الامبراطورية المصرية، وازدهارا عاما فى الأحوال الاقتصادية والحضارية، وهو ما خسرته مصر فى السنوات الأخيرة من حكم الأسرة العشرين، ودخلت مصر من جديد ما يسمى بدور الاضمحلال (١١٥٠ ـ ١٠٩٠ ق.م)..

هذه الدورات أو هذا التعاقب بين فترات ازدهار وفترات اضمحلال لا يمكن تفسيره بقوة الملوك العظام وحدها.. فبينما اتسم حكم هؤلاء خلال المملكة القديمة بقدر كبير من الاستبداد بالسلطة، لم يتمكن فراعنة المملكة الوسطى من احتكار السلطة احتكارا تاما، بل شاركهم فيها أمراء الأقاليم، وخلال مرحلة الينوع الحضارى فى ظل الأسرتين الحادية عشرة والثانية عشرة، شاركت فى الحياة السياسية أيضا طبقة وسطى من الكتبة والموظفين والمهنيين، دون حدوث اختلال أو اضطراب ظاهر

فى المجتمع السياسى وقتذاك.. وربما نستطيع أن نفسر قوة المجتمع السياسى فى فترات الازدهار لا بقوة السلطة المركزية المتجسدة فى الفرعون وحدها، وإنما أيضا بقوة وعدالة القانون والنظام الإدارى بمعايير ذلك الزمان.

فقد كان للمصريين فلسفة سياسية مشابهة إلى حد ما لفكرة العقد الاجتماعى التى طورها فلاسفة الغرب فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وإذا شئنا أن نلخص تلك الفلسفة بمصطلحات عصرنا، فهى تقوم على أن الوظيفة الجوهرية للحكومة التى يرأسها فرعون هى إقامة العدل.. والحكم المطلق ليس هو الحكم التعسفى الذى يفيد نفسه ويحقر مصالح الشعب، فالعدل هو الناموس الأساسى الذى جعل المصريين ينظرون بهذا القدر من التوقير للفرعون، وحكومته، وتخلى هذا الفرعون عن وظيفة العدل، أو إساءته لاستغلال السلطة يفضى إلى خلل فى نظام الكون والمجتمع، وينطوى على خرق خطير للعقد غير المكتوب بين الملك ورعيته، أو بين الملك والآلهة الذين يرعون العدل فى الحياة والكون، ويعنى ذلك أن هذا الخرق يبلغ فى جسامته حد الخلل الكونى الذى يجعل الحياة نفسها لا تطاق.

وتظهر تلك الفلسفة بوضوح فى قصة الفلاح الفصيح، التي وقعت أحداثها فى ظل الأسرة العاشرة، والتى اتسمت باضطراب عام، وفى عهد الملك خيتى نب كاورع، وتعد من روائع الأدب المصرى القديم.

وتروى القصة رحلة فلاح فقير من وادى النطرون، حمل محصوله على حماره، وراح ليسوقه فى العاصمة إهناسيا.. غير أن واحدا من أعيان الموظفين اعترض طريقه واستولى على حماره ومحصوله، وأوسعه ضربا، فذهب الفلاح لتقديم شكواه إلى كبير أمناء القصر الملكى، وجاءت الشكوى لتفيض بعبارات الحكمة والشجاعة، والتى ما إن سمعها الملك حتى أبدى إعجابه بها، وطلب من الأمين ألا يستجيب سريعا لمظلمة الفلاح حتى يحصل على المزيد منها، فبلغت الشكاوى تسعا، حتى أخذ اليأس بذلك الفلاح وقرر الانتحار.. وعندئذ أمر الملك بأن ترد للفلاح ثروته ومعاقبة المعتدى عقابا رادعا..

وما يهمنا فى تلك القصة هى الفلسفة السياسية التى تنطوى عليها، ورؤية المصريين لدور ومسئولية الملك.

ولم تكن هذه هى رؤية الفلاحين - وهم السواد الأعظم من الشعب - لدور فرعون أو الملك، وإنما شاركهم فيها الملوك، أو الفراعنة بدورهم، الذين كانوا يعرفون التزاماتهم جيدا فى فترات الازدهار، وتدل على ذلك بعض أقوال الملوك التى حفظها لنا الزمن.. وقد فاخر أمنحتب الأول رأس الأسرة الثانية عشرة، وأحد الفراعنة العظام بما يلى:

أنا الذى زرعت الحبوب

النيل يجيئنى فى كل واد

فلا جائع فى عهدى، ولا ظمآن تحت سلطانى

ويهمنا فى هذا التصريح أن الملك يفاخر بأدائه لواجباته، ووفائه بالعقد غير المكتوب مع رعيته،

ويدل هذا التفاخر على أن الملك يدرك جيدا أن الجوع والعطش وتدهور الزراعة يطعن فى مصداقيته وشرعيته ذاتها، لأن مظاهر كهذه تعنى أنه أخل بمسئولياته وبتوقعات رعيته منه ومن حكومته..

ولم يقتصر هذا الوعى على فرعون وحده، بل امتد أيضا إلى حكام أو أمراء الأقاليم، يقول أحد هؤلاء الحكام من المملكة الوسطى: «لم أسىء معاملة ابنة رجل من القوم، ولم أظلم أرملة، ولم أهن فلاحا.. إنى لم أطرد راعيا، ولم أسخر فى أشغالى عمالا بلا أجر، وبهذه الطريقة ازالت الكآبة عن قسمى وانعدم الجوع وقت حياتى.. ولما حصل فى زمنى القحط اجتهدت فى زراعة أرض قسمى حتى آخر حدوده الجنوبية والشمالية، وأطعمت سكانه لم يجع منهم أحد، وكنت أسوى العطاء للأرملة والمتزوجة والكبير والصغير..»

وتتردد نفس الأفكار فى عديد من النقوشات التى سجلت إنجازات وأفكار حكام وأمراء آخرين. أو موظفيهم. (ص١٠٥)..

ولم تكن تلك الفلسفة السياسية مجرد مقولات تجريدية، وإنما كانت مجسدة فى القانون، فتطور واحترام القانون مثل جزءا لا يتجزأ من التجربة الحضارية والسياسية فى مصر القديمة.. ولذلك نجد أيضا بين السجلات المنقوشة على المعابد أو المقابر وأوراق البردى التى حفظها لنا التاريخ كثيراً من التصريحات الدالة على احترام القانون وتطوره.. ويقول أحد رجال الطبقة الوسطى عن نفسه متفاخرا: «كنت أعرف القانون جيدا، وأطبقه بكل حزم واحتراس».. ولم يكن كبار رجال الدولة أحرارا فى تطبيق القانون أو تجاهله إلا فى عهد الانحلال والفوضى، وقد بلغت شدة الالتزام بالقانون أن التزم رجال الدولة بتسجيل عقد مع أنفسهم، فكان نفس الشخص يكتب عقدا بصفته كاهنا، ونفسه بصفته موظفا، على سبيل المثال.. ويعلق المؤرخ برستد على التطور القانونى المؤثر فى المملكة الوسطى قائلا: «ولا شك أن مثل هذه الدقة تثبت منتهى الاحتراس والحرص فى تنفيذ القانون وصيانة الحقوق المعهودة إلى ذلك الشخص» (ص ١٠٧)

وقد ارتبط هذا التطور القانونى الرائع بضمانات قوية لكفاءة الإدارة الحكومية من ناحية، وبانتشار التعليم وجعله التزاما حكوميا من ناحية ثانية.. ويعلق برستد على النظام الإدارى الداخلى الذى جرت عليه المملكة القديمة فى القرنين الأول والثانى من عهدها بأنه قد بلغ درجة وطيدة بفضل مهارة موظفى الحكومة، وأن هذه الدرجة لم تبلغها أوروبا إلا فى أواخر الحكم الرومانى.. (ص ٥٤)

ولضمان كفاءة الإدارة الحكومية اشترط على كل موظف حكومى أن يكون متعلما تعليماً راقيا، ولذلك أنشأت الحكومة مدارس خاصة لتخريج الأشخاص اللائقين لأعمال الإدارة، وكان من الضرورى للملوك أنفسهم أن يحصلوا على درجة رفيعة من التعليم فى شتى ضروب المعرفة. وكان العديد من هؤلاء الملوك يناقشون مهندسيهم ووزراءهم فى التفاصيل الفنية للمشروعات التى كان يتعين عليهم تصميمها وتنفيذها، وتؤكد مختلف الدراسات التاريخية على الذرى التى وصلها التعليم فى مصر القديمة، واهتمام الشعب والحكام بهذا الجانب، وهو ما يجعلنا نعده أحد العناصر الجوهرية فى التجربة الحضارية المصرية..

ويرتبط التعليم بالمعارف العلمية والتكنولوجية المتراكمة فى مصر القديمة، بل ومثل هذا الجانب فى التجربة الحضارية المصرية الممتدة فى عمق التاريخ القديم لمصر أحد أبرز ما اشتهر به المصريون بين الشعوب الشرقية والبحر متوسطية المجاورة، بحيث ارتبطت صفة المصرى بالمهارة التكنيكية والمعارف المتعمقة والقدرات التعليمية، والمعرفة الفذة، بمعايير تلك الحقبة من التاريخ العالمى..

وقد يصح أيضا أن نعتبر المعارف العلمية التى حصلها المصريون منذ فجر التاريخ، وقبل تدوينه، أحد الأسرار أو المفاتيح الكبرى التى تفسر حصول المبادرة الحضارية الأولى فى مصر تحديدا، دون غيرها من مجتمعات العالم القديم.

ففى الألف الرابعة قبل الميلاد اكتشف المصريون النحاس وغيره من المعادن فى الصحراء الشرقية، وشبه جزيرة سيناء، وهو ما سهل حفر الترعة، واستخدام تقنيات الحرث العميقة، وتجفيف المستنقعات وإنشاء أقنية الرى وإقامة السدود.. ويؤكد المؤرخ العراقى الشهير برهان دلّو على أن «اختراع المحراث أدى إلى تسريع زراعة الأرض وتحسينها بشكل ملحوظ» وأن الأدوات الزراعية الجديدة التى ابتكرت فى الألف الرابع والتى مكنت من فلاحة الأرض بصورة أفضل، وكذلك استخدام الماشية على نطاق واسع كقوة للجر قد رفعت إنتاجية العمل بدرجة كبيرة، كما يؤكد أن استعمال الأدوات المعدنية والتحسين المستمر للأدوات الحجرية والتطور الذى حدث فى مختلف فروع الاقتصاد وفى حياة الناس المادية والفكرية، هيأت بدورها أفضل الظروف لاختراع الكتابة الهيروغليفية حوالى منتصف الألف الرابع قبل الميلاد» (ص٥١)

ويرجع بعض المؤرخين التطورات البارزة، فى الحياة الاقتصادية والعلمية والثقافية عبر الحقب المتتابعة لتاريخ مصر القديمة، إلى الانعطافات المهمة فى الابتكارات الهندسية والتكنولوجية.

وقد مكن ابتكار الكتابة الهيروغليفية، وتبسيطها إلى الخط المعروف بالخط الهيراطيقى فى ظل أقدم أسر المملكة القديمة، من إحداث التراكم المعرفى والفنى المطلوب لتعزيز وتوطيد النموذج الحضارى المصرى، ويعد هذا الابتكار أحد أهم ملامح السبق الحضارى لمصر بالمقارنة حتى مع أقرب الحضارات إليها من الناحية الزمنية، وهى حضارة ما بين الرافدين «السومرية».

ويتفق مع نفس المعنى تبكير المصريين بوضع تقويم زمنى، ونجاحهم فى تعيين مدى السنة الشمسية بقدر كبير من الدقة، وتقسيمها إلى ٣٦٥ يوما وتقسيمها إلى اثنى عشر شهرا وذلك فى عام ٤٢٤١ قبل الميلاد، وجدير بالذكر أن هذا هو التقويم الذى مازال مستخدما حتى اليوم بعد تعديله تعديلا طفيفا وتطبيقه من جانب الامبراطور الرومانى يوليوس قيصر فى عموم امبراطوريته، والتعديل الذى لحق بهذا التقديم فى العصور الوسطى والمشهور باسم التقويم الجريجورى المستخدم اليوم فى العالم كله.

فقد مثل هذان الإنجازان (ابتكار الكتابة والتقويم الزمنى) أساسا مهما لإنجازات أخرى فى مجال الفلك والعمارة والهندسة والطب، وغيرها من المعارف العلمية والتكنولوجية.

إن روعة هذه الإنجازات لا تفسر وحدها سبق مصر بالمبادرة الحضارية أو وصولها إلى أوج

الازدهار والنضج فى فترات مختلفة من التاريخ القديم للميلاد، فبينما اضطرد التراكم المعرفى والفنى فى النمو والتوسع والتحسن، خلال أربعة الاف عام قبل الميلاد شهد هذا التاريخ الممتد والحافل انقطاعات مهمة، ودورات متصلة من التماسك والتحلل والقوة والضعف، والعزة والهوان، والنظام والفوضى.

وإذا شئنا أن نبحث عن سر هذه الدورات، أو المفتاح الذى يفسر الايناع الحضارى لمصر فى العصور القديمة، وربما فى كل عصور تاريخها، فقد نجده فى التناغم المدهش، الذى تحقق بين العناصر المختلفة للنموذج الحضارى المصرى: أى بين النظام السياسى، والقانون، والمعارف العلمية والتكنولوجية، والتى ارتقت جميعها فى الإطار الجغرافى ـ النهرى والزراعى لمصر، ولا يمكننا تفسير هذا التناغم المدهش بدون التأكيد على دور الأخلاق.

فمنذ البداية تزاملت عملية "تشذيب" النيل بالإنجازات الكبرى فى مجال «تهذيب الأخلاق» وهو ما أفضى إلى إيناع النبتة الحضارية الأولى فى منتصف الألف الرابعة قبل الميلاد، وإذا جاز لنا أن نلخص جوهر الحضارة المصرية فإننا نقول بكل قوة إنها كانت حضارة أخلاقية، والأساس الجوهرى لأخلاقية الحضارة المصرية هو أن المصرى كما يقول د. جمال حمدان «هو مخلوق نهرى»، واستمرار هذه الحقيقة هو السر فى التجانس الفريد لتاريخ البلاد، رغم تنوع الروافد الثقافية التى أخذت منها، وتعاقب الحقب السياسية التاريخية عليها. والأمر الجدير بالملاحظة هو أن مكنون تلك الحضارة الأخلاقية قد احتفظ به فى وجدان الشعب قبل أن يكون مرعيا فى قانون الدولة أو فى سجلات الحكام، وفى ذلك يقول أحد الدارسين "أمامك ترقد مصر القديمة بلا تحنيط، وإنما محفوظة فى بلسم الشمس، وفى غرائز الشعب" وإنك لتجد فى صعيد مصر ودلتاه، الربوة التى يعلوها معبد فرعونى، فكنيسة قديمة، يتوجهما المسجد من علٍ فى قصيد عقائدى متناغم.

هذا التناغم لم يكن نتاجا للدين بحد ذاته، بل هو حصيلة نظرة راسخة ومتوارثة إلى الوجود، مناطها هو سعى أخلاقى عميق.

وقد أملت هذه النظرة إنشاء علاقة عميقة بين المصرى وجميع عناصر الكون العريضة بظواهره الطبيعية ومخلوقاته الحية وقد أجل المصرى وقدس هذه العناصر والمخلوقات وحفظ هذا الإجلال فى أساطيره، وآلهته القديمة، فآمون كبير أرباب طيبة يصور فى صورة الكبش، وأنوبيس، حارس الموتى، يصور فى شكل ابن آوى، وأبيس سيد منف هو العجل المقدس، وتصور باست ـ ربة المرح ـ فى شكل قطة وحورس هو الصقر، وحتحور ـ ربة السماء وسيدة الرقص ـ تصور كبقرة و«ميكت» ـ قابلة الولادة ـ يرمز لها بالضفدعة، وخبرى ـ وهو تجسيد رع المشرق أبدا ـ يرمز له بالجعران، أما معات ـ ربة الحق والعدالة ـ فتزدان رأسها بريش النعام، ومهيت ـ عين رع اليقظة ـ يرمز لها بأفعى الكوبرا .. إلخ.

ولم تكن خيرات الوادى تقتصر على إنسان فرد، وإنما عم الخير جميع الخلائق، ولم يكن مفهوم العدل خاصا بالعلاقات بين الناس، أو بينهم وبين الفرعون والحكومة فقط، وإنما شمل أيضا علاقة الناس بالطبيعة والكون.

وقد تجمعت الأخلاق فى وعاء الحكمة المصرية، وربما تكون هى المفتاح الأساسى لفهم حضارة مصر القديمة، فقد كان للحكمة رب هو تحوتى أو توت الذى كان فى البداية ربا للقمر عند الأشمونيين، ثم وجد فيه كهنة عين شمس أسبابا لجعله ربا للكتابة والقلم وصاحب الكلمة المنطوقة، وصار توت لسان كبير الأرباب بتاح، وجعلت له الغلبة على سلطان الموت، والنسمة الدافقة، التى أعانت حورس وأمه إيزيس على بعث الشهيد أوزوريس من عالم الموتى، وذلك بفعل حرارة القلب، ونبضه، وهكذا ارتبطت الحكمة باللغة وبالعاطفة الإنسانية الجياشة، فى نفس الوقت.

لقد وضع المصرى القديم القلب واللسان «أى الكلام الحكيم المهذب الذى يجلب البهجة»، فى مقام أسمى من بقية أعضاء الجسد، فالقلب هو مصدر الحكمة ومحرك الانفعال، واللسان يترجم نبض القلب إلى الكلمة الحية والحلوة المنطوقة، ومحتوى ذلك كله هو الأخلاق الحسنة، وجوهر الأخلاق هو الحق والعدالة.

وفى يوم الحساب أمام الآلهة، تقف الروح «كا» أمام عرش معات - سيدة الحق والعدالة، وعن قرب يجلس توت - رب الحكمة - ليخط حسنات وسوءات الروح الماثلة أمام الميزان، وتأخذ الروح فى الاعتراف.. قائلة: «ها آنذا أمثل أمام المقام الطاهر، ولكم جاهدت على الأرض بغية الوصول إلى رحابكم المقدس، حتى تتملى عيناى بالبهاء النورانى.. أنا الآن أعاين الحق ولسانى يلهج باسم معات الجميل، لقد صعدت إلى هنا لأبوح بكلمة حق..

فمن أجل الحق الطهور كابدت كل الشرور..

يداى لم تقترفا إثما تأذى له إنس من البشر.

أنا ما تجبرت يوما على أهل بيتى..

أنا ما أرهقت أجيرا فى عمل ولا جرح لسانى كرامة خدم

ما طففت كيلا، ولا أنقصت فى كفة ميزان

ما كدرت على رضيع يرضع.. فى أمان..

ولا عكرت على السائمة أو الرعاة..

فى هذه الاعترافات، تتضح لنا تجليات الحكمة فى مثل أخلاقية. والحكمة والعدالة والأخلاق تظهر فى تصرفات بشرية وفى مجال العلاقات الاجتماعية، وهى جميعا تفهم على أنها كل ما يتسق مع مصلحة المخلوقات جميعا من بشر ونبات وحيوان.

وإذا كانت الحكمة هى الخير، والحمق والعنف هو الشر، فإن المصرى القديم هو أول من أرسى دعائم نظرية تغلب الخير على الشر فى النهاية، ومهما طالت المكائد، وتتضح هذه المعانى الكريمة والنبيلة فى الأسطورة المؤسسة للضمير المصرى القديم وهى ملحمة الوفية إيزيس التى كشفت للناس كيف تحول الحنطة إلى خبز، وزوجها أوزوريس الذى علمهم استعمال أدوات الحرث والرى، كما وضع لهم قواعد الزواج المقدس.

وتكشف هذه الأسطورة عن سمو نظرة المصريين للأخلاق، إلى الدرجة التى جعلتهم يرفعونها إلى

مقام الدين، فمع عودة أوزوريس الطيب بفضل صبر وجهود زوجته المخلصة إيزيس يصبح ملكا للرافدين على رجاء الخلود. وفى يوم الحساب يمسك بميزان العدالة، ويميز الأبرار عن الأشرار.

فقد مثلت تلك الملحمة الأسطورة الأم لكل ما جاء بعدها من أساطير الشعوب الأخرى والتى حملت بين جنباتها حكمة النضال الأساسى بين الخير والشر، وبين الإنسان وقدره، كما كشفت الملحمة بين جنباتها، أصل الحكمة والأخلاق جميعا فى تضافر قوى مع الدين.

ولم يلق هذا الجانب - والمتعلق بالأخلاق والحكمة - اهتماما كافيا بين مؤرخى حضارة مصر القديمة، الذين ركزوا تركيزا أحاديا على دور الدين فى حياة هذه الحضارة، والواقع أن الدين قد مثل بحد ذاته، ركيزة جوهرية وركنا من الأركان الأساسية للتجربة الحضارية المصرية طوال تاريخها الطويل ومنذ بداياتها الأولى، وقد زاوجت تلك التجربة بين التعدد والتوحد الدينى، فنجد أن عصور الازدهار والنظام قد شهدت محاولات قوية لدمج الرموز الدينية الكبرى وتوحيدها سواءً بصورة تراتبية - أى بجعل منزلة الآلهة متسقة مع نظام للرئاسات الربوبية - أو بصورة وظيفية، حيث يختص كل من الآلهة بوظيفة محددة فى الكون والحياة الإنسانية.

فمنذ بداية الأسرة الخامسة، أصبح للإله «رع» منزلة خاصة فى نفوس المصريين، واعتقدوا أنه انبثق فى البدء من المحيط «نون» وبأنه يولد كل صباح بعد رحلة الليل فى العالم السفلى ليشرق فى السماء من جديد، بعد أن يغتسل فى حقول «إيادو» أى حقول الجنة، وتمثل المصريون فى شروق الشمس ومغيبها رحلة رع، وفى فيضان النيل وانحساره نوعا من الصراع بين الحياة والموت، وإن كانت الغلبة فى يقينهم للحياة والخير فى نهاية المطاف.

والمصريون القدماء هم أول من آمن بالعالم الآخر، وبالبعث والحساب يوم الدينونة.. وسبقوا شعوب الأرض جميعا عندما ربطوا هذه الرموز الدينية بقيمة أخلاقية وهى العدل المتمثل - فى ارتباطه بالدين - فى كشف الحساب وميزانه لفعل البشر الذى جرى على الأرض، وفى محيط علاقاتهم الاجتماعية، فأكدوا أن الروح عندما تفارق الجسد تلحق بموكب الشمس، وهى صنفان: صالح وطالح. الأولى تنزل فردوس النعيم، والأخيرة مآلها إلى الجحيم، والروح التى تلفظها محكمة العدالة لا تملك إلا أن تحرم من «المطهر»، لكأنها تتذكر فساد فعلها وتتوجس من هول الجحيم، والجحيم ملئ بالكهوف والدهاليز التى يغلفها الظلام حيث يحرمون من إشراقة «رع» ويلقون العذاب فى العالم السفلى، وقد لاحظ دارسو التاريخ المصرى القديم وعلى رأسهم شامبليون: أن هذه بحق هى النموذج الأصلى للجحيم كما صوره الشاعر الإيطالى دانتى الليجيرى فى الكوميديا الإلهية.

ورغم الإيمان الدينى العميق فى التكوين الأساسى للأمة المصرية، وللمصرى عبر كل العصور، فربما يكون المؤرخون قد بالغوا فى الربط بين الحضارة المصرية القديمة وبين هذا الميل الدينى العميق، والأقرب إلى الصواب، هو تقدير ما للتجربة الروحية والدينية عند المصريين من قيمة مستقلة عن الواقع المادى. ومن هذا المنظور قد يتوجب علينا التمييز بين الدين كتجربة روحية عميقة الغور من ناحية وبين الدور الذى لعبه رجال الدين فى شئون الدنيا وفى الحياة الاجتماعية والسياسية لمصر

القديمة.

ويلاحظ فى هذا الإطار أن المبالغة فى دور رجال الدين أو فى محاولتهم لصبغ الدولة ونظام الحكم بالطابع الدينى كان مرتبطا ارتباطا جليا بالتدهور الذى ألم بالتكوين السياسى والحضارى لمصر فى فترات مختلفة من التاريخ القديم، وعلى سبيل المثال يشير الدارسون إلى أن انقراض حكم الأسرة الرابعة قد يكون وراءه أن كهنة رع بعين شمس تدخلوا تدريجيا فى شئون المملكة منذ وفاة خوفو، حتى استولوا على السدة الملكية.

ولنلاحظ أيضا النمو الهائل لنفوذ كهنة آمون فى ظل المرحلة الثانية من الامبراطورية وملوك الرعامسة المتأخرين، وهو ما برر ثورة اخناتون الدينية «١٣٦٧ - ١٣٥٠ ق. م». وقد لفتت هذه الثورة أنظار العلماء فى جانبها الدينى، ولم يحظ جانبها الأخلاقى بنفس الدرجة من الاهتمام، فقد كان اخناتون أميرا مبدعا ومصلحا رائدا، لم يسلك حياة الرفاهية، وإنما أمضى وقته فى المطارحات الخاصة بقضايا الكون، وذلك بعدما بدا أن الكون نفسه قد اختل بسبب شيوع الفساد وإهدار العدالة، وهو ما رمزت إليه سلطة الكهنة، ولذلك فقد عقد العزم على التحرر من هذا النفوذ، من خلال تحريم عبادة الأصنام والدعوة لإله واحد - رمز إليه بقرص الشمس - واختار لنفسه عاصمة جديدة بعيدا عن دسائس الكهنة ومؤامرات القصر، لكى يحيا حياة البساطة وينعم برؤية طهرية للعالم.

وتكمن العظمة الحقيقية لإخناتون فى أنه مصلح أمين، امتلك الشجاعة الأخلاقية اللازمة للقطيعة مع نظام سكونى، غلب المصالح الخاصة على المصالح العامة، ومثلت «ثورة التوحيد الأصيل» هذه محاولة جبارة لاستعادة شعور المصريين بالتوحد بين معنى العدالة فى المجتمع والواحدية فى نظام الكون، وهو معنى كان قد غاب لفترة بسبب فساد الأخلاق الذى كان قد طال كهنة آمون، الذين سيطروا على توسيع الأراضى المزروعة فى مصر. ومثل مبدأ الواحدية الربوبية ومحاولة استعادة الأخلاق البسيطة والمتواضعة، إلى محيط الشئون العامة ما ينسبه المؤرخون والفلاسفة إلى مصر باعتبارها «فجر الضمير الإنسانى». ويسجل العالم فلندرز بترى تلك الشهادة «إن الجميع يقرون بأن المصريين كانوا يملكون ضميرا حيا لم تعرفه شعوب الدنيا فى العالم القديم».

إن ما نعنيه بالضمير هنا هو فكرة المصرى عن الحق والباطل، والخير والشر، وذلك أن المثل الأخلاقية النبيلة عند الأجداد هى تلك التى تتسق مع العقل ومع الصالح العام، وهى ليست بحال مقصورة على إنسان فرد، ويدل على ذلك إصرار المصريين على تحقيق التناغم مع مخلوقات الله جميعا فى رحابة وسماحة جعلت الكون والمجتمع يخضعان لمفهوم واحد، هو مفهوم العدالة، وعلى هذا، فإن المثل والقيم - قولا وفعلا - هى التى تعود بالخير على المجموع دونما تمايز، وهى التى تبقى وتتوارثها الأجيال. إن الصالح العام - كما صوره الفقه الدينى فى منف - منذ الألف الرابعة قبل الميلاد، هو العنصر الانتقائى للعقل «nous» الذى يترجم الكلمة «logos»، وهو فعل إنسانى يضمن لكل ما هو خير نافع دفعة البقاء، وهو الذى يغرس فى وجدان الفرد والجماعة بذور الضمير، وكأن الضمير قد وجد مستقلا عنه وإن كان متعاضدا مع الدين، ولذلك فقد كانت النصائح الأخلاقية تبرر فى أحيان

كثيرة بالوصول إلى السعادة والتناغم الداخلى ـ أى رضا الضمير، وليس بالضرورة بالذهاب إلى جنة الفردوس.

والوثائق التى تحوى تلك النصائح والحكم الأخلاقية كثيرة، نشر علماء المصريات بعضا منها مثل أقوال بتاح حتب من الأسرة الخامسة، وأنشودة عازف القيثارة فى الأسرة الحادية عشرة، ونصائح أمنمحات من الأسرة الثانية عشرة، وأقوال الحكيم آنى من الأسرة التاسعة عشرة، وهى جميعا تنطق بالحكمة مثلما لاحظ أفلاطون فى محاوراته مع ثاموس وهيسوس.

ومن أقوال الحكيم آنى ما يلى:

- لئن كنت طيب القلب، يراك الناس فى حلل الطيبة..
- اسلك الطريق المستقيم فهو أقصر المسافات إلى الغرض النبيل.
- ترأف فى لفظك فبعض القول جارح كحد السكين.
- حذار من النميمة والنمامين.. فالنميمة توغر الصدور.
- إن كنت قد تعلمت شيئا، فأين أنت من بحور المعرفة؟
- إحذر الرشوة، فهى الفساد بعينه.
- إن دخلت دارا، فاحفظ حرمتها.
- عامل أبناءك بالحسنى ولا تدفع شقيا منهم إلى الاغتراب.

ويوجه لنا الحكيم بتاح حتب النصائح الغالية التالية: «إن من يؤرق نهاره بالطمع يجنى فى نهاية اليوم حصاد الأسى، ومن يشغل ذاته بالمتعة يعود آخر المطاف إلى أهل البيت وقد خلا وفاضه، وأما من ينصاع لنداء الضمير فهو الرابح السعيد»..

إننا لا نستطيع أن نعزو إيناع التجربة الحضارية الأولى فى التاريخ إلى الأخلاق، ولكن الأخلاق قامت بدور جوهرى تمثل فى تحقيق التناغم والارتباط بين عناصر هذه التجربة من زراعة نهرية، ومجتمع سياسى مركزى مستقر، وفلسفة سياسية اجتماعية تقوم على القانون واحترامه، وتطبيقه بنزاهة، ومعارف علمية وتكنولوجية رائدة، وبدون الأخلاق تتفكك عرى الروابط بين تلك العناصر، فسار كل منها فى اتجاه، وأصابه فساد أصيل، وهو ما حدث فى فترات التحلل والفوضى والانحطاط التى تخللت التجربة الحضارية المصرية طوال نحو أربعة آلاف عام قبل الميلاد.

والدليل الواضح على ذلك أن سقوط العقد الاجتماعى غير المكتوب الذى ألزمت الحكومات الفرعونية به نفسها فى معظم الأوقات قد واجه مقاومة ثورية من جانب سواد الشعب، والطبقة الوسطى المثقفة على السواء، ولم يكن الإيمان الدينى كافيا لقمع وتصفية هذه النزعة الثورية، سواء على صعيد الثقافة المضادة التى انتعشت فى فترات معينة من التاريخ القديم، أو على صعيد الفعل الاحتجاجى الشعبى.

فبينما نؤكد أن التكوين الحضارى المصرى قد اتسم عامة بتغليب مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، نجد أن ثقافة مضادة قد احتضنت مقولات معاكسة لهذا المعنى، وبينما نؤكد على أن الإيمان

الدينى قد ارتبط بعقيدة البعث والحساب، نجد مقولات مضادة لهذا المعنى قد انتعشت أيضا فى لحظات معينة، وخاصة عندما تفكك المجتمع، وفقد العقد الاجتماعى احترامه لدى الحكام.. والمثال الواضح على هذه المقولات ما نقلته لنا أنشودة عازف القيثارة، التي تقول: «ما أسعدك أيها الأمير الملك، تعلم أن هذه الحياة محتم عليها الفناء.. فالأجساد تموت وتنعدم، ثم يأتى بعدها آخرون يحلون محلها، تناس تلك الأمور واصرف همك فيما ينفعك.. اعمل ما تطلبه نفسك، عطر رأسك بالمر، واكس نفسك بالكتان الجميل، المعطر بالروائح الزكية المقدسة.. وأكثر من الفرح والسرور حتى لا يحزن قلبك.. اتبع شهواتك ومسراتك، وسير الأمور كما تشتهيها حتى يأتيك يوم الحزن، وهو اليوم الذى لا يسمع فيه قلبك الساكن ما يدور حوله من نحيب».. ولا يخفى ما فى هذه الأنشودة التى تنتسب إلى الأسرة الثانية عشرة من معارضة للنصائح الأخلاقية التى حرص على نقلها لنا حكماء مثل بتاح حتب، والحكيم آنى.. بل وكان منشد القصيدة نفسه واعيا بهذه المعارضة، وآسفا لذهاب محاولات هؤلاء الحكام سدى فى وقت أصاب فيه البلاد الشىء الكثير من فساد الآخلاق.

أما على صعيد العقل الثورى فقد سجل لنا التاريخ القديم ثورتين شعبيتين على الأقل، وتدلنا وثيقة الحكيم إيبور المنسوبة لقرب نهاية المملكة الوسطى على مدى العنف الذى وسم الثورة الشعبية فى تلك الفترة حيث: «دخل الفقراء إلى قصور الأغنياء الكبيرة واستقروا فيها، وجردوا أصحابها من جميع أموالهم، وأجبروهم على العمل من أجلهم».. حتى «صار الفقراء أغنياء والعبيد أسيادا ..».. و«نهبت سجلات قاعة العدل، ومزقت برديات القوانين فى الشوارع، وهوجمت مراكز الإدارة الملكية، وأتلفت جميع سجلات المالية والمساحة»..

وتدلنا اتجاهات هذا الغضب الشعبى العارم على حساسية المصريين لقيمة العدل، واحتجاجهم على فشل الحكام فى الالتزام بقيم العقد الاجتماعى الذى ميز فترات الازدهار، وبوسعنا أن نقارن هذه الاتجاهات بما عكف الفراعنة العظام على ترديده من توجيهات ونصائح بصدد كيفية أداء وظيفة الحكم والقضاء، ومن هذه التوجيهات ما وثقه لنا المؤرخ برستد من البرديات، مثل نصيحة فرعون لوزيره بأن: «الآلهة تبغض المحسوبية، يجب عليك أن تهتم بطلب الشخص المجهول، كالذى تعرفه، وبأمور الإنسان البعيد كالقريب.. واعلم أن أصدق واجبات الأمراء اتباع العدالة».. وأيضا قول أحد الفراعنة لوزيره وقت تعيينه: «ليكن جميع كتابك من رجال القضاء حتى يقول الناس عنهم أنهم «كتاب عادلون».. ويعلق برستد على تلك النزعة المناهضة لفساد الحكام والموظفين، على عكس ما هو شائع من القول بسلبية المصريين، ويبرز لنا أشكال الاحتجاج الشعبى التى ما برحت تحدث حتى اليوم، فيقول: «ومع شدة حرص القوم على القانون كثيرا ما تشككوا فى نزاهة الحكم وعدله، فقد ورد أن الناس كانوا يندبون حالة الفقير الضعيف بين يدى القضاء، أمام خصمه الغنى إذا أصدرت المحكمة حكمها ضده، فيصيح الناس بأصوات عالية قائلين (هذا نتيجة إعطاء الذهب والفضة للكتبة وإعطاء الملابس لخدمة المحكمة).. ولكن يلاحظ أن القانون الذى لجأ إليه الفقير كان غاية فى العدالة، وجرت العادة أن ينسخ فى أربعين درجا برديا، ويوضع أمام منضدة القاضى وقت انعقاد المحكمة للمراجعة

وزيادة الإيضاح، وكان يسمح لكل شخص أن يقرأ القانون ويستفسر الغامض» (ص ١٥٨)

وإذا كانت الأخلاق هى التى يتضمنها القانون العادل، فالأهم هو أن الأخلاق هى الضمان لتنفيذه فى نهاية المطاف.

تفككت العروة الوثقى بين عناصر التجربة الحضارية الأولى فى العالم، وأخذت تلك التجربة فى الوهن والاضمحلال خلال الألف سنة الأخيرة قبل الميلاد، والأرجح أن البداية الحقيقية لذلك الاضمحلال قد تمثلت فى تآكل نظام العدل، واشتداد استغلال سواد الشعب من العمال والفلاحين الذين أرهقوا بالضرائب السلعية، التى تجاوزت كثيرا نظام العشور المعروف منذ ضحى الحضارة المصرية وضرائب العمل (أو السخرة)، وهو ما أدى إلى كثرة ثورات الفلاحين والعمال، ورغم أن الفراعنة المتأخرين من الرعامسة، الذين كان آخر عظمائهم هو رمسيس الثالث (توفى عام ١١٦٧ ق. م) قد استمروا فى احترام نصوص القوانين، فإن السلطة المركزية كانت قد ضعفت كثيرا، وتغلغل الإقطاع فى البلاد، وقوت شوكة المؤسسة الدينية المتمثلة فى كهنة آمون، ورئيسهم، وهو ما ضاعف من سوء أحوال الشعب. وبسبب هيمنة النظام الإقطاعى الدينى ضعفت قدرة الفراعنة على فرض احترام العدالة والقانون فى البلاد، وهو ما أدى إلى تواتر انتفاضات الفلاحين والعمال وهروبهم من الخدمة العسكرية، وقد أدى ذلك بدوره إلى بدء الاعتماد على الجنود المرتزقة الأجانب، وخوار العسكرية المصرية، فى وقت كانت فيه شعوب أخرى تستيقظ وتطمح إلى الاستيلاء على ثروة مصر، والحصول على خيراتها.

وطوال خمسمائة عام تواصلت الأخطار الخارجية على مصر من كل الجوانب، وهو ما ضاعف من تكلفة الدفاع عنها فى وجه غزاة من البحر المتوسط، ومن الليبيين القادمين من البحر والصحراء الغربية، ومن الجنوب النوبى، والأثيوبى، وكذلك وإن كان بدرجة أقل من الشرق. ومع تعاظم الإرهاق الذى أصاب الخزانة المصرية اشتدت درجة استغلال الفلاحين، وتضاعفت نقمتهم، وهو ما أدى بدوره إلى الإغراق فى الاعتماد على الجنود المرتزقة الأجانب، وضعفت مؤسسة الحكم فى البلاد إلى أقصى مدى، وسادت الفوضى وعم الاضطراب عموم البلاد، مما أضعفها أمام الغزاة الذين استولوا على مصر، بداية بالليبيين (٩٤٥ ـ ٧١٢ ق. م) ثم الأثيوبيين (٧١٢ ـ ٦٦٣ ق. م)، وأخيرا سقطت مصر ضحية أشد الغزاة قسوة فى ذلك العصر، وهم الآشوريون (٦٧٠ ـ ٦٦٢ ق. م)، والفرس.

ولم تنجح محاولة أخيرة لإنقاذ البلاد من خلال الإصلاح الداخلى فى العهد الصاوى، (٦٦٣ ـ ٥٢٥ ق. م) وتم تدمير قدرة مصر تماما على الدفاع عن نفسها مع غزو الفرس لها عام (٥٢٥ ق. م)، وذلك حتى وقعت مصر ضحية أول تجربة للاستعمار الأوروبى على يد الإسكندر الأكبر عام (٣٣٢ ق. م).

وهكذا تلقى تجربة الاضمحلال الممتد الذى عانته التجربة الحضارية المصرية القديمة أضواء قوية على طبيعة وركائز هذه التجربة، فمن المؤكد أن أخطر مظاهر الاضمحلال قد أصابت بناء الدولة المصرية التى أصابها وهن بالغ ومتصل، وكثيرا ما يبدو ذلك فى علامات معينة ظاهرة للناس جميعا.. وعلى سبيل المثال: حكم مصر عشرة فراعنة بعد وفاة رمسيس الثالث فى غضون أقل من ربع قرن،

وعانت مصر حروبا أهلية، بل وتفككت وحدة البلاد ذاتها، وحفل تاريخ البلاد بالدسائس والمؤامرات، وصراعات الأمراء وحكام الأقاليم، حتى وقعت فريسة للاحتلال الأجنبى.

غير أن الوهن الذى دب فى أوصال الدولة فى عهد الرعامسة المتأخرين ترتب على عوامل أخرى، تشمل هيمنة رجال الدين على الحكم، والقوة المتزايدة لأمراء الأقاليم، وإغراق الطبقة الأرستقراطية فى حياة الرفاهية والنعيم، على حساب السواد الأعظم من الشعب، الذى ما انفك يعانى من إهدار القانون، وضياع قيمة العدل.

وبسبب هذه العوامل مجتمعة أخذت الزراعة المصرية فى التدهور، وبدأت المشكلات المنبثقة عن الموقع فى التجمع، بحيث كثيرا ما تزامنت مع التهديدات الأجنبية ، مما ضاعف عبء الدفاع عن البلاد.

ومن المرجح كذلك أن التدهور الأخلاقى الذى أصاب الأرستقراطية وطبقة حكام الأقاليم ورجال الدين وأدى إلى انهيار صرح العدالة قد ارتبط أيضا بعيوب البنية الإمبراطورية، فالاعتماد على الثروة المجلوبة من جزية الشعوب الخاضعة أدى إلى انحلال أخلاقى وتسيب حضارى وضياع روح التقشف والاستعداد للمخاطرة والتأهب للدفاع عن الوطن، والتفرغ للصراع على السلطة العليا فى البلاد.

وباختصار، فإن الأخلاقيات الإيجابية التى ميزت العصر الأول من الإمبراطورية التى أسسها الرعامسة قد انقلبت إلى أخلاقيات سلبية، فدب الوهن فى نظام الحكم، وانقلبت الإدارة الحكومية إلى التعسف والفساد، وهيمن رجال الدين الذين تحركهم مصالحهم فى اتجاهات شتى، وتقوى أمراء الأقاليم على حساب وحدة البلاد، وغابت الروح الحربية بين صفوف المصريين عموما، وهانت مصر على نفسها، فذاقت صنوف الهوان على يد غزاتها.

ولم يبق فى حقبة الاضمحلال من بين الأركان الكبرى للتجربة الحضارية المصرية القديمة سوى رصيد العلم والمعارف الذى تراكم لدى مصر والمصريين، والدماثة المتأصلة فى نفوسهم ووجدانهم، وهو ما ظل يبهر الشعوب والحكام الذين زاروها.

وكانت صلات اليونان تتزايد مع مصر، وكان المصريون قد بدأوا فى استخدام الأيونيين والكاديين جنودا مرتزقة فى الجيش المصرى، خاصة فى عهد الأسرة الخامسة والعشرين، عندما اجتاحت مصر قوة آشور ثم بابل.. وسمح الفرعون أمازيس (٥٦٩ ـ ٥٢٥ ق.م) لجالية يونانية أن تستقر فى مدينة نوكراطيس المصرية.. كما زار مصر عدد كبير من أعلام الفكر اليونانى، ومنهم طاليس (٦٢٠ ـ ٥٤٦ ق.م) الذى تعلم الفلك والهندسة على يد الكهنة المصريين، وفيثاغورث الذى وفد من بلدته ساموس إلى مصر عدة مرات ليتلقى العلم على يد كهنة عين شمس ومنف، وطيبة، وديموقريطس الذى قضى خمس سنوات في مصر أخرج فيها نظريته عن نشأة الكون والذرة. وقيل أن أفلاطون قام أيضا بزيارة مصر ليطلع على أسرار علومها.

وكانت مناهج التعليم فى جامعات أون ومنف وطيبة تشمل الفنون العقلية السبعة: (النحو والصرف، والحساب، والخطابة، والجدل، والهندسة، والفلك، والموسيقى).. والإلهيات: (التى كانت

تدور حول الإله توت «هرمس» رب الحكمة»، كما نهل اليونانيون من فقه إلهيات منف الذى يعود إلى الألف الرابعة قبل الميلاد، حيث الكبير بتاح يطل فى صورة «المحرك الأول» وحيث يعتقد أن الماء مصدر كل شىء، وأسطورة الخلق تبدأ من مبدأ وحدة العقل (nous) أو الكلمة، وأن عناصر الخلق هى النار والماء والتراب والهواء. والذرة، لا تفنى وهى أساس كل الموجودات.

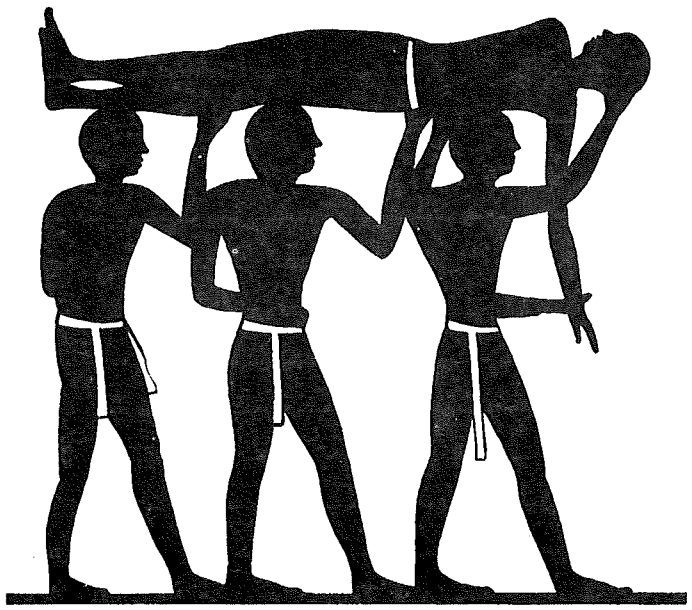
على أن واحدا من أبناء اليونان يستحق التوقف قليلا، وهو هيرودوت - أبو علم التاريخ - الذى قام بزيارة مصر بين عامى (٤٤٨ - ٤٤٥ ق. م)، لينهل من علم المصريين وليتسامر مع كهنتها حول الأسرار المقدسة.

ويعترف هيرودوت أنه لم ير على وجه الأرض شعبا متدينا كشعب مصر، وأن لسان المصريين عفيف، فهم لا يسبون أحدا، ولا يلعنون شيئا، بل يكتفون فى لحظات الغضب بالابتهال إلى الآلهة.. وهم يشفقون على الحيوان، والطير، ويحرمون الاعتداء أو الجور عليهما، وشباب مصر يوقرون فى إجلال وود كبار السن، ويفسحون لهم الطريق، ويهمون وقوفا لهم فى الأماكن العامة.. ويؤكد هيرودوت أن المصريين هم عباقرة الدنيا فى العمارة والبناء، وأن لهم فى علوم الهندسة والفلك والحساب والتقويم باعا طويلا، وأن مصر وفادة وكريمة مع الغريب.

وظلت مصر فى العهد اليونانى المقدونى تتمتع بمركز سام كمنارة للعلم والمعرفة، ويذكر للملك بطليموس الأول (٣٢٣ - ٢٨٣ ق. م) أنه كلف عالما يدعى ديمتريوس الفاليرى بإنشاء معهد علمى ومكتبة حول الحى الملكى فى الإسكندرية التى كان الإسكندر الأكبر قد أمر بتشييدها مكان قرية واقودة على شاطئ البحر المتوسط.. وكان الهدف هو أن تصبح الإسكندرية مقرا لأكاديمية العلم والعلماء، ومحبى الفنون والآداب.. وزود الملوك البطالمة مكتبة هذه الأكاديمية بلفائف البردى التى نقلت من عين شمس ومنف وطيبة وغيرها من حواضر مصر القديمة، بما تحتويه من لاهوتيات، وفلك وطب وتسابيح دينية، وموسيقى وهندسة وغيرها من فروع المعرفة التى تفتقت عنها عبقرية المصريين، وقدر لهذه المكتبة الفريدة فى نوعها أن تضم إلى جانب التراث المصرى لفائف ملحمتى الإلياذة والأوديسا، وحوارات أفلاطون والنسخ الأصلية من مسرحيات اسخيلوس وسوفوكليس، ويوريبيدس.

وكانت أكاديمية الإسكندرية موطنا لازدهار ونهضة علمية وبحثية ليس لها نظير فى التاريخ القديم. وبذلك استعادت مصر ريادتها فى ميادين الفكر، والعلم، وإن كانت قد خسرتها نتيجة لبزوغ أثينا واليونان كمركز جديد للمعرفة بعد أن نهلت من العلوم المصرية.

الفصل الثاني



مصر والعالم

سنحاول في الصفحات التالية أن نبين كيف أن نظرة المصريين إلى العالم من حولهم، كانت - تقريباً - هي الوجه المقابل لنظرة العالم إليهم. فكلتا النظرتين تنطلق من حقائق عامة واحدة أدركها المصريون، وسلم بها غيرهم من شعوب العالم، وأكدتها من بعد النتائج الحديثة للكشوف الأثرية والبحوث التاريخية المترتبة عليها، وهى حقائق موزعة على مجالات عدة، جغرافية وتاريخية وثقافية، ولكنها في النهاية تتجمع وتتكامل ليضيء كل مجال منها المجال الآخر ويسد ما به من فجوات.هذه الحقائق التي حكمت العلاقة المتبادلة بين مصر والعالم وحددت إطارها العام، يمكن أن تتركز بشكل أساسي في ست، تحتاج كل حقيقة منها إلى وقفة خاصة لبيان ما تنطوي عليه من دلالات محددة وما تتضمنه من اعتبارات خاصة، عند النظر إلى علاقة مصر بالعالم أو علاقة العالم بها، وهذه الحقائق الست هى:

١- مصر سرة العالم.

٢- مصر مهد العالم.

٣- مصر أستاذة العالم.

٤- مصر معبد العالم.

٥- مصر حقل العالم.

٦- مصر ملهمة العالم، ولغزه.

وقبل أن نمضي في مناقشة العلاقة المتبادلة بين مصر والعالم من خلال كل حقيقة من هذه الحقائق الست على حدة، لابد لنا من وقفة منهجية، لتحديد المقصود بكل من (مصر) و (العالم)، على الأقل من النواحي التي تهم بحثا من هذا النوع، فنحن لا نستطيع أن نبحث طبيعة العلاقة بين طرفين،

ما لم تكن لدينا فكرة واضحة محددة عما نقصده بكل طرف منهما، ومن الطبيعي أن ينصب اهتمامنا الأساسي على الطرف الأول (مصر)، لأنه محور هذا البحث.

وإذا ما بدأنا بالطرف الأول (مصر) فإن أول ما يمكن أن نقرره بداهة، هو أن المقصود به ليس تلك الرقعة الجغرافية في أقصى الشمال الشرقي من أفريقيا وحدها، ولكن المقصود بالطبع هو البشر الذين استقروا في هذه الرقعة وجعلوا منها بلدا له خصائصه الانثروبولوجية وحياته التاريخية وكيانه الحضاري المتفرد، لا في السياق الإقليمي لحضارة المنطقة التي ينتمي إليها فحسب، ولكن في سياق الحضارة الإنسانية كلها. وفي هذا الإطار، فإن المصريين على طول الحقب التاريخية منذ تأسيس الأسرة الأولى في أواخر الألف الرابع قبل الميلاد، إلى فجر العصور الحديثة، هم المقصودون باعتبارهم طرفاً أول في هذا البحث. وهنا يجب علينا أن نقف قليلا لكي نشير إلى المخاطر التى تحيط بمحاولة استخلاص نظرة عامة واحدة تلخص رؤية المصريين للعالم وتحدد علاقتهم به عبر تاريخهم الطويل من جهة، وتحدد رؤية العالم لهم وعلاقته بهم عبر المدى التاريخي نفسه، من جهة أخرى.

وبيان هذه الخطورة يتمثل في أننا إذا ما اعتبرنا أن نقطة البداية هى قيام الدولة المصرية الموحدة على يد أول فراعنة الأسرة الأولى (الملك نعرمر)، وأن نقطة النهاية هى فجر العصر الحديث، أي أواخر القرن الثامن عشر الميلادي وأوائل التاسع عشر، فسوف نجد أنفسنا حينئذ في مواجهة خمسين قرنا من الزمان، تغيرت فيها بلا شك سائر الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، كما تغيرت الحقائق و المعارف والشعوب مرة بعد مرة، وتطورت في مدارج الحضارة عبر الزمن خطوة بعد خطوة، وفي إطار هذا التغير الذي لم ينقطع ولم يتوقف توقفاً نهائياً وتاماً، لا ينبغي أن نتوقع أن النظرة التي كان يرى بها المصري في عصر الأهرامات، العالم المحيط به، ويرى الشعوب والحضارات المغايرة، حين لم تكن هناك دولة تضارع الدولة المصرية، ولا حضارة تضاهي حضارتها، هي نفسها النظرة التي كانت موجودة بعد ذلك بحوالي ألف وخمسمائة عام مثلا، حين كان المصريون بقيادة رمسيس الثاني يبذلون قصارى جهدهم لكي يحتفظوا ببقايا إمبراطوريتهم في فلسطين، ويحافظوا على استقلالهم وهيبتهم في مواجهة القوى الجديدة الصاعدة في شمال سورية وأعالي الفرات، وهم الذين كانوا قبل أقل من قرنين اثنين فحسب، أصحاب أول إمبراطورية في التاريخ، تمتد من وراء الرافدين علي حدود فارس شرقاً، ومن جنوب أسيا الصغرى شمالاً، إلى ما وراء الشلال الرابع جنوباً، وكان اسم مؤسس هذه الإمبراطورية الفرعون (تحتمس الثالث) يثير الذعر في سائر البلاد الخاضعة للسيطرة المصرية، وحتى غير الخاضعة، وكانت خيرات العالم القديم تتدفق من أنحاء الإمبراطورية كافةً إلى (طيبة) أو الأقصر الحالية، التى لم تكن آنذاك مجرد عاصمة لمصر، بل كانت عاصمة الإمبراطورية، بل يمكن أن نقول دون مبالغة أنها كانت آنذاك عاصمة للعالم القديم كله.

على أن عصر رمسيس وعصر الرعامسة عامةً الذي اتخذت فيه مصر موقف الدفاع إزاء القوى الفتية الناهضة التي ظلت تهددها بضراوة، لا يمكن أن يقارن بالتدهور الذي أخذت مظاهره تتجلى

بالتدريج كلما هبطنا في سلم الزمن، حتى نصل إلى العصر الذي شاخت فيه الحضارة المصرية وخارت قواها الفاعلة، فانتهى الأمر بمصر إلى الوقوع تحت رحمة أعدائها والطامعين فيها، بدءاً من الاحتلال الآشوري إلى الفارسي ثم اليوناني والروماني، إلى دخول العرب في نهاية الأمر، وما تلاه من غزو الفاطميين والأتراك، حتى نصل إلى السباق الأوروبي على احتلال مصر في مطلع العصر الحديث، وهو السباق الذي انتهى باحتلال الإنجليز لمصر عام ١٨٨٢ م.

إن الشك في إمكانية استخلاص نظرة عامة واحدة تحكم علاقة المصريين بالعالم خلال هذه الحقب الطويلة المتراوحة، لهو أمر مشروع منهجياً، بل إنه ليتسع أحيانا عند بعض المؤرخين الثقاة، ليشمل هوية المصريين ذاتها، من حيث استمراريتها في التاريخ.

وخير مثل على هذا الشك الشامل المتسع هو ما نجده في رؤية المؤرخ المعاصر الشهير أرنولد توينبي A.J.Toynbee، الذي لم ير في التاريخ الحضاري المصري خيطاً متصلاً يسمح بالحديث عن هوية مصرية واحدة مستمرة من الحقبة الفرعونية إلى الوقت الحاضر، بل رأى أن هناك انقطاعا نهائيا قد تم بأفول الحضارة الفرعونية، فأصبح المجتمع الفرعوني بذلك مجرد ظاهرة تاريخية نشأت وانقضت، فهو إذن مجتمع لا آباء له ولا أبناء، ولا يحق للمصريين المعاصرين أن يدعوا انتسابهم إليه.

غير أن التخلف الذي أصاب المصريين المعاصرين ضمن من أصاب من شعوب الشرق، فباعد بين ما هم عليه الآن وما كان عليه أسلافهم المصريون القدماء من رقي وازدهار في الفنون والعلوم وأغلب مظاهر الحياة، هذا التخلف لا ينبغي أن يدفعنا إلى تصديق فكرة الانقطاع التي يروج لها توينبي أو غيره من المؤرخين. فالأصح أن نبحث عن الأسباب الموضوعية لهذا التخلف، ونسأل عن العلة في هذا (الانقطاع) إذا جاز لنا أن نستخدم هذا المصطلح، ولعلنا في الغالب سنضع أيدينا على سبب جوهري لا يمكن إغفال آثاره، وهو أن المصريين قد ظلوا قرابة خمسة وعشرين قرناً، خاضعين للاحتلال الأجنبي المتعاقب، فلم يزل عنهم الاحتلال الفارسي إلا بالاحتلال اليوناني، وهذا حل محله الروماني، وهكذا إلى أن تخلصت مصر من آخر احتلال عام ١٩٥٤م، وهو الاحتلال الإنجليزي.

إن شعبا يظل طوال ألفين وخمسمائة عام محروما من الحكم الوطني لأنه في حالة احتلال متصلة تعاقبت عليه فيها حكومات أجنبية تنتمي إلى جيوش غازية من الشرق والغرب والشمال والجنوب، لهو شعب معزور إذا ما انتهى الأمر به إلى مرحلة من مراحل التخلف الحضاري، أو حالة من حالات الانقطاع الظاهري المؤقت بين حاضرة الصعب وماضيه المجيد، ولا شك في أن المحافظة على مجرد البقاء المستقل دون الذوبان في الكيانات الحضارية الغازية، يعد تحت ضغط الظروف الكابية الكئيبة التي مر بها الشعب المصري طوال هذه القرون، صمودا حضاريا عظيما. فالتاريخ يروي لنا كيف أن شعوباً كبيرة وامبراطوريات واسعة ذات بأس، قد ذابت نهائياً وتلاشت في كيانات غازية أقوى وأشد بأساً على الرغم من أن ما تعرضت له من غزو واحتلال لا يمكن أن يقارن بما تعرضت له مصر، على الأقل من حيث طول مدة الاحتلال متنوع الجنسيات المحتلة، وإلا فأين هم الحيثيون والميتانيون والحورانيون وغيرهم من الشعوب التي كانت تعج بها المنطقة خلال الألف الثاني قبل

الميلاد؟

نستطيع إذن أن نتحدث عن هوية مصرية غير منقطعة عن ماضيها مهما بدا لنا من شبهات الانقطاع، فعناصر الاتصال كامنة تحت السطح، فلا تتطلب منا إلا أن نجتهد في إزاحة الصدأ المتراكم عبر القرون، بلا يأس ودون كلل، إذا أردنا أن نصل إلى ما تطمئن إليه عقولنا وتشهد بصحته الأدلة.

ولعل أهم ما يؤكد هذا الاتصال الكامن، هو أن المصريين لم يستسلموا لأي قوة غازية مهما طال بها الأمد على أراضيهم، فقد توالت ثوراتهم على المحتلين الأجانب منذ الهكسوس ثم الآشوريين والفرس إلى بقية السلسلة، ولم يكن يزيدهم الفشل إلا إصراراً على مواصلة الكفاح والتضحية، إلى أن يجلو عنهم المحتل في النهاية، أو ينحل ويذوب في المجتمع المصري فيصبح جزءاً من نسيجه منتمياً إلى أرضة وثقافته، كما ذاب المشواش Meshwesh اللوبيون في العصور القديمة، وكما ذاب العرب من بعدهم، وكذلك بعض العناصر الملوكية والعثمانية، فتمصروا جميعا وانصهروا في البوتقة المصرية، أما أن يحدث العكس، فيكون المجتمع المصري هو الذي قد ذاب في نسيج الثقافة الغازية، فهو ما لم يحدث قط. صحيح أن المصريين قد خسروا معارك كثيرة في ساحة القتال وهم يدافعون عن بلدهم، ولكنهم على الرغم من الهزائم العسكرية المتكررة منذ أواخر العصور الفرعونية حتى القرن الماضي لم يقبلوا الهزيمة الثقافية، فكانوا يتشبثون مع كل هزيمة عسكرية بلغتهم وعقائدهم وتقاليدهم، إلى الحد الذي اتهمهم فيه بعض المفكرين، خاصة من علماء تاريخ الأديان، بالتحجر والجمود على نحو ما فعل ميرسيا إلياد M.Eliade جارياً في ذلك على نهج فريق من علماء المصريات من غير المتحمسين لإنجازات الحضارة المصرية القديمة، مثل جون ويلسون J.Wilson وهنري فرانكفورت H.Frankfort . نعم، لقد غير المصريون لغتهم مرة واحدة عبر تاريخهم الطويل، كما غيروا ديانتهم مرتين اثنتين، غيروا اللغة المصرية القديمة بصورتها القبطية التي كانت تكتب فيها بالحروف اليونانية بينما تنطق حسب القواعد المتوارثة عن اللغة المصرية، فاستبدلوا بها اللغة العربية، أما الديانة فقد تغيرت من العقائد المصرية القديمة الموروثة إلى المسيحية في المرة الأولى، ثم إلى الإسلام في المرة الثانية.

غير أن هذا التغير لا ينبغي أن يخدعنا، فيجعلنا نتخذه حجة على القطيعة بين ثقافة المصري القديم في العصور الفرعونية، وقيمه، وبين ثقافة المصري الجديد -القبطي ثم المسلم- وقيمه، لأننا سنكون إذا ما اتخذنا منه مثل هذه الحجة، قد أغفلنا حقائق كبرى دالة تتعلق بطبيعة هذا التغيير ومداه، وحينئذ سنكون قد أسأنا قراءة التاريخ الحضاري للشعب المصري، وقنعنا منه بمجرد ما يبدو على السطح، دون أن نكلف أنفسنا عناء التنقيب لنكشف عما يتخفى وراء هذا السطح من الحقائق الدالة.

وآية ذلك، أننا إذا ما نظرنا إلى تغيير الشعب المصري للغته المصرية القديمة، سنجد أن هذا التغيير لم يتم إلا مرة واحدة فقط عبر أكثر من ستة آلاف عام تمتد من عصر ما قبل الأسرات إلى الآن، أي أن اللغة المصرية القديمة استمرت حيه على لسان أبنائها بدون تغيير جوهري لمدة خمسة

آلاف عام، وهو زمن طويل جدا في عمر اللغات لا تنافسها فيه لغة أخرى، حتى تلك التي حافظت على كيانها دون تغيير، مثل اللغة الصينية، وهذا ما يعتبره العلماء المتخصصون من المعجزات الخارقة في تاريخ اللغات، فإذا ما أضفنا إلى هذا أن ذلك التغيير اليتيم لم يكن بالتغيير الجذري الشامل الذي ينتقل فيه الناس من لسان إلى لسان آخر مفارق تماماً في مفرداته ونحوه وصرفه، فمن المعروف علميا أن اللغة المصرية القديمة على صلتها الأكيدة بأسرة اللغات الحامية والبربارية في أفريقيا، ذات صلات أكيدة أيضا بأسرة اللغات السامية الاسيوية، ومن بينها اللغة العربية، وقد رصد العلماء الثقاة في اللغة المصرية، مظاهر التشابه العديدة بينها وبين اللغات السامية في الصرف والنحو، وفي مفردات عديدة اقتبستها اللغات السامية عامة، والعربية والعبرية خاصة، من اللغة المصرية القديمة، بل أن هناك بعض الآراء الجريئة يحاول أصحابها أن يردوا العامية المصرية مباشرة إلى أصول مصرية قديمة، وكأنها استمرار حي للغة التي كان يتحدث بها المصريون في العصر الفرعوني وهي أراء لا تخلو من بعض الصواب، فعلماء المصريات يخبروننا بأن كثيرا من المفردات الجارية الآن على ألسنة الشعب المصري بالإضافة إلى الكثير من أسماء الأعلام والأماكن إنما تعود إلى مصادر مصرية قديمة، والمصريون الآن يستخدمون هذه المفردات كما كان يستخدمها أجدادهم بالضبط، أو بشئ من التحوير في بعض الأحيان، وهكذا يثبت لنا أن تغيير اللغة لم يكن من حيث طبيعته ومداه متكررا ولا شاملا بحيث يؤدي إلى القطيعة، ولئن كانت شواهد الاتصال بين القديم والحديث حاضرة في مجال اللغة كما رأينا، كما هي، فما هي شواهده في مجال الديانة، التي تغيرت مرتين على طول التاريخ المصري؟!

إن الإجابة عن هذا السؤال بالرجوع إلى حقائق التاريخ واستقراء الواقع، ستبين لنا أن ما صدق على اللغة، يصدق أيضاً على الديانة.

فهذان التغيران، لم يكونا شاملين إلى الحد الذي يمكن أن تنشأ عنده القطيعة ويمتنع الاتصال بين ماضي الحياة الدينية وحاضرها.

إن الأدلة التي يوفرها علم الدين المقارن، تثبت لنا بما لا يدع مجالا للشك، أن كثيرا من الأفكار والعقائد التي قامت عليها الديانات السماوية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام، كانت في الأصل أفكاراً وعقائد سائدة في الديانة المصرية القديمة، وهو ما سنقف عنده بشئ من التفصيل في فقرة لاحقة (عندما نتحدث عن: مصر معبد العالم)، وحسبنا هنا أن نشير إلى أن الفكرة الأساسية التي تقوم عليها المسيحية، ألا وهي فكرة الثالوث Trinity أو (الثلاثة في واحد)، هي من الأفكار المعروفة السائدة في بنية الديانة المصرية القديمة، وليس الثالوث الشهير (أوزوريس - إيزيس - حورس) هو الشاهد الوحيد. أما التوحيد، وهوالفكرة الأساسية في الديانة الإسلامية، و في اليهودية قبلها، فإنه يعود قطعاً إلى أصول مصرية، وليس توحيد إخناتون Akhnaten الشهير هو الشاهد الوحيد، إذ تعود جذور التوحيد المصري إلى عصور أقدم بكثير من عصر إخناتون، فحين كان يبدو أن المصريين يؤمنون بتعدد الآلهة، كانت هناك رؤى واتجاهات فكرية عقلانية Rationalistic لا ترى في تعدد الآلهة إلا مجرد صور مختلفة لإله واحد، فكأن المصريين حين انتقلوا من عقائدهم القديمة إلى

المسيحية، ثم إلى الإسلام، لم يكونوا قد قاموا بانقلاب تام في حياتهم الدينية، بقدر ماكانوا يستندون إلى تراث ديني خصب، وتجارب روحية غنية، جعلتهم يجدون ثالوثهم القديم المحبب إليهم (أوزيريس - إيزيس - حورس)، لايزال ماثلاً بصورة ما، في الثالوث المسيحي الجديد، ثم جعلتهم يرون ما أتى به الإسلام في عقيدة التوحيد ليس غريباً تماماً عما سبق أن خبروه في تجاربهم الدينية السابقة. صحيح أن العقائد المصرية بلاهوتها وأسماء آلهتها قد اختفت الآن، ولكنها لم تمت، فلم تزل حية تعيش في المثل الأعلى الذي تجسده الديانات السماوية، بل في المثل الأعلى الذي تسعى الإنسانية على الدوام، بشكل أو بآخر، أن ترتقي إليه. ولاينبغي أن ننهي الحديث حول أمر تغير الديانة، دون أن نشير إلى حقيقة بالغة الأهمية في هذا السياق، آلا وهي أن بنية الدين - أي دين - تقوم على مزيج مركب من المعتقدات Dogmas التي هي موضوع للإيمان Faith أو للاعتقاد Belief، ومن الطقوس Rites التي هي أساس للعبادة Worship وحين تتحول جماعة بشرية من ديانة إلى أخرى، لا يكون التحول في الغالب شاملا للمعتقدات والطقوس معا، فالمعتقدات عادة هي التي تتغير بينما تظل الطقوس سائدة، مثل بقايا الحيوانات الرخوة التي تساعدنا على تحديد العصور الجيولوجية، كما يرى دوتيه Doute ، وهذا مايمكن تطبيقه تماما على التحولين اللذين تما في ديانة المصريين، فبالإضافة إلى ما رأيناه من أن التحول في العقائد لم يكن شاملا في المرتين جميعاً، حيث أشرنا إلى أن بعض العقائد المصرية القديمة لاتزال باقية في صميم العقائد المسيحية والإسلامية، بالإضافة إلى ذلك، نجد أن الطقوس الباقية في المسيحية والإسلام كليهما، لاتقل كماً ولا كيفاً عما بقي من العقائد، بل تزيد زيادة ظاهرة، وربما يكمن سر تفوق الطقوس عن العقائد في قابليتها للبقاء والاستمرار، إلى أن الطقوس تجمع عادة بين كل من المتدينين وغير المتدينين، من حيث هي وسيلة للاحتفاظ بروابط الماضي حتى ونحن نتطلع إلى المستقبل، فهي بذلك تكاد تكون ظاهرة اجتماعية بقدر ما هى دينية.

ليست هذه التفرقة بين العقائد والطقوس مجرد رؤية نظرية فحسب، فالواقع الفعلي في الحياة الدينية المصرية المعاصرة يصدقها من خلال ما لايكاد يحصى من الشواهد في طقوس العبادة المسيحية والإسلامية على السواء، خاصة الطقوس الجنائزية مثل تكفين الميت وتشييع الجنازة وزيارة المقابر والاعتقاد في أرواح الموتى ونحر الذبائح عند أبواب المقابر وطلب الرحمة والنور للموتى وذكرى الأربعين إلى آخر هذه الظواهر التي رصدها الباحثون المعاصرون وأرجعوها إلى مصادرها المصرية القديمة، بالإضافة إلى بعض الظواهر الشعبية الأخرى المنتشرة بين عموم المتدينين، مثل تبجيل الأولياء والمشايخ والقديسين، إلى آخر ما يمكن رصده في هذا المقام من شواهد تقطع بأن ما ذكره توينبي من أن المصريين القدماء لا أحفاد لهم، هو قول يجافي الواقع ويتنكر للحقائق. ويصدق هذا على الآراء الأخرى المشابهة، مثل رأي السير ألن جاردنر، الذي رأى أن الحضارة الإسلامية قد طمست منذ بضعة عشر قرنا مظاهر الحضارة المصرية القديمة وأخمدت روحها.

مصر سرة العالم

لاشك في أن موقع مصر في وسط العالم القديم وعند ملتقى قاراته الثلاث، قد لعب الدور البارز في تحديد العلاقة المتبادلة بين مصر والعالم، وتوجيهها بحيث يمكن أن تعكس دائما طبيعة الحركة من المركز إلى الأطراف وبالعكس، عبر التاريخ، وعلى المستويات الثقافية والاقتصادية والسياسية كافةً، أي على صعيد النشاط الإنساني في شتى ميادينه. ومن الطبيعي أن أهمية موقع مصر في قلب العالم القديم، لاينبغي أن نتوقع لها أن تظل ثابتة على مر العصور التاريخية، فنحن - كما يقول علماء الجغرافيا السياسية - لا نستطيع أن نفترض مطمئنين، أن قيمة موقع أي رقعة في العالم، قد ظلت في الحاضر كما كانت في الماضي، إلا إذا ارتكبنا مغالطة تاريخية يصعب تبريرها.

وإذا ما انطلقنا من الحقيقة الجغرافية التي تسلم بأن موقع مصر يمثل سرة العالم القديم أوقلبه، باعتبارها حلقة وصل بين أفريقيا وآسيا وأوروبا، ثم مضينا نتتبع أثر هذا الموقع المركزي في صنع التاريخ الحضاري، لا في مصر وحدها، ولكن في العالم القديم كله، فإننا سنكون قد وضعنا أيدينا على واحد من أقدم الشواهد التي تثبت كيف أن الجغرافيا توجه التاريخ وتتحكم في مساره، بغض النظر عما يمكن أن يوجه من نقد علمي لبعض أوجه الضعف والقصور في النظرية التي تؤمن بذلك، وهي نظرية الحتم الجغرافي. وكم كان المفكر المصري جمال حمدان مصيبا حين أشار في الجزء الأول من سفره النفيس الضخم (شخصية مصر)، إلى الدور الأساسي الذي لعبه موقع مصر الجغرافي في تشكيل تاريخها، حين صك هذه العبارة الموحية الدالة: (مصر ملحمة جغرافية ترجمت إلى ملحمة حضارية، وهى واسطة كتاب الجغرافيا، تحولت إلى فاتحة كتاب التاريخ).

مصر تقع في سرة العالم، هذه حقيقة جغرافية لامراء فيها، وقد يجوز الاختلاف حول تقدير أهمية هذا الموقع تبعاً لاختلاف الظروف التاريخية ولتبدل مراكز القوى الحضارية من عصر إلى آخر، على أنه مهما يكن من أمر التأثير النسبي للعامل التاريخي على أهمية الموقع، فإننا لن نصل أبدا إلى نقطة نجد فيها هذا الموقع المتوسط في قلب العالم، قد فقد أهميته تماما، إذ أننا حتى في هذا العصر الذي نعيشه حيث بلغت وسائل الاتصال ذروة تقدمها لتربط القاصي بالداني وتحول الأطراف إلى مراكز، لانزال نرى لموقع مصر أهمية استراتيجية بالغة لا يمكن تجاهلها بغير التضحية بكثير من المصالح الحيوية التي تمس أطرافا عديدة في عالمنا المعاصر.

وقد تحددت شخصية مصر الجغرافية - والحضارية بالتالي- بناءً على موقعها هذا، منذ القدم، بأنها تمثل مفترق طرق من ناحية، كما تمثل من ناحية آخرى واحة معزولة -أو شبة معزولة- عن العالم المحيط بها من الجهات الأربع، فهذه سيناء والصحراء الشرقية تعزلانها عن آسيا، ومن جهة الغرب هناك الصحراء الغربية التي تقوم بدور العازل الطبيعي بين مصر والقبائل الليبية، وفي الشمال هناك البحر المتوسط، أما في الجنوب، فلم تكن الحاجة ملحة إلى عازل طبيعي يفصل بين مصر والنوبة قبل أن تصبح القبائل النوبية الشمالية جزءا من مصر، ومع ذلك فإن سلسلة الجنادل أو الشلالات التي تبدأ من جنوب أسوان مباشرة وتتوالى في مجرى النيل كلما اتجهنا جنوبا قد قامت

جزئيا بهذا الدور العازل.

لقد كان موقع مصر الجغرافي إذن هو العامل الأول الحاسم الذي أدى إلى نشوء الحضارة وازدهارها في مصر. أما العامل الآخر الذي لايقل حسما، فهو نهر النيل، الذي وصل الوادي بالدلتا وألف بهما معاً هذه الواحة الخصبة في قلب الصحراء المحيطة، فأصبحت الحياة ممكنة بفضل هذا النهر العظيم، بل أصبحت حياة مستقرة رغدة ينعم بها أبناء النيل في الجنوب والشمال، أي في الوادي والدلتا، بالقياس إلى ما كان يعانيه البدو الرحل في الصحراء من شظف وتنقل دائم وراء الماء والكلأ. ولم يكن هذا النعيم الذي عاش الإنسان المصري القديم في ظله، مجرد منحة إلهية أو هبة طبيعية مجانية، بقدر ما كان محصلة كدح وشقاء وعمل مضن دائب استمر طويلا قبل أن يستطيع الإنسان المصري أن يستأنس النيل ويضبط مجراه على النحو الذي نراه به الآن تقريبا، وهذا ما يجعل قول هيرودوت المأثور: مصر هبة النيل، يحتاج إلى تعديل، أو على الأقل إلى إضافة تقول: وهى هبة المصريين أيضاً.

مصر مهد العالم

عندما يتحدث عامة المصريين اليوم عن مصر باعتبارها (أم الدنيا)، فإنهم في الحقيقة يبدون وكأنهم (يبتعثون) ما قد رسخ في أعماق وعيهم الجماعي وحفظته ذاكرتهم المشتركة منذ آلاف السنين، فالمصري القديم لم يكن يجد في البداية حين يتلفت حوله إلى جيرانه، سوى مجموعات بشرية بدائية تنتقل هنا وهناك دون أن تدرك من أسباب الحضارة شيئا يمكن أن يقارن بحضارته الراقية في شتى المظاهر المادية والاجتماعية والثقافية. فلم يكن غريبا إذن أن يحس بتميزه على سائر الشعوب إلى الدرجة التي أصبحت معها كلمة الناس أو (البشر) عندما ترد في النصوص المصرية القديمة، فهي تعني (أهل مصر)، وكأن المصريين قد أحسوا منذ فجر التاريخ بأنهم هم الذين وضعوا اللبنات الأولى في صرح الحضارة الإنسانية، فهم الجديرون وحدهم إذن بلقب (بيروميس) أو (رمث) ومعناه (الناس)، وهو قريب في دلالته كما يرى السير ألن جاردنر (Gardiner . A) من دلالة اللفظ الإنجليزي Gen-tleman بمعنى: النبيل أو السيد. وربما كان منطق المصريين هنا في اعتبار الشعوب الأخرى أقل إنسانية منهم هو نفس منطق بقية الأمم المتحضرة القديمة التي عاصرت المصريين القدماء أو أعقبتهم في الزمن، فقد فكر أهل بلاد النهرين مثل تفكيرهم في عهود قوتهم، واعتبر كل من الإغريق ثم الرومان كل من عداهم من الخلق برابرة، بعد أن هيأت الأقدار لهم أن يسودوا العالم القديم بحضارتهم وبأسهم، وعلى ذات النحو زعم أهل التوراة القدامى أنهم شعب الله المختار، ثم كرم الله تعالى المسلمين فوصفهم بأنهم خير أ مة أخرجت للناس، وناهيك أخيرا بما ظنه الألمان في أنفسهم حين بلغوا ما بلغوه من حضارة العلم والحرب.

وقد يكون هذا الشعور بالأولوية والتميز، هو الذي جعل المصريين يحسون، في البداية على الأقل، بنوع من الاكتفاء الذاتي وعدم الحاجة إلى الآخر، إذ لا يوجد لدى هذا الآخر من أسباب الحضارة

مايمكن أن يعطيه للمصريين أو يضيفه إلى حضارتهم الراقية، وربما أدى هذا الإحساس إلى حرص المصريين في طورهم الحضاري الأول، على البقاء بمعزل عن الآخر، إذ ماداموا لا يحتاجون من عناصر الحضارة إلى ما يدفعهم إلى محاولة اقتباسه من الخارج، فلا يوجد ما يدعو إلى كشف أسرار حضارتهم للآخرين كشفا مجانيا، وكأن المصريين كانوا يتحسبون من أي احتكاك حقيقي مع جيرانهم البدو غير المتحضرين لئلا يؤدي هذا الاحتكاك، لا إلى تحضر البدو فحسب، بل إلى إصابة المصريين أنفسهم بعدوى البداوة، وهنا يكمن أحد الأسباب الحقيقية للطابع السري الكهنوتي للعلم المصري والفلسفة المصرية، بل ولسائر مظاهر الثقافة المصرية، وها نحن نستمع إلى صيحة الخوف التي كان يطلقها العرافون والمتنبئون المصريون حين يستشعرون الخطر من تربص الأعداء، خاصة بدو آسيا.

"انظروا: ها هى أسرارنا ستقع في أيدي الجهلاء والبرابرة، وسيبرعون في فنون مصر السفلى".

غير أن رغبة المصريين في العزلة، اتقاء لبربرية الآخر وجهله، لم تكن لتتحقق على أرض الواقع لزمن طويل دون أن تضر بالحضارة المصرية نفسها، فلا توجد حضارة قديمة أو حديثة، سعت إلى عزل نفسها عن العالم من حولها، بدون أن تنزوي وتختنق، ثم تموت.

لقد وجد المصريون القدماء أن الواقع يعمل ضد رغباتهم في العزلة، فهم أنفسهم يحتاجون إلى بعض السلع التي لم تكن متوفرة في مصر بقدر كاف، مثل الأخشاب والأحجار الكريمة وبعض المعادن، وكان عليهم أن يجلبوها من الخارج، عن طريق التجارة والتبادل، كما أن مصر نفسها كانت مطمعا دائما لمن ينشدون خيراتها من سكان الصحراء أو شعوب البحر، فكان عليها أن تجرد حملات شبه مستمرة للاشتباك مع هؤلاء الأعداء الطامعين وصدهم إلى ما وراء الحدود، ومن خلال هذين النشاطين: التجاري والحربي، وجدت مصر أن حضارتها التي لم تعمل على نشرها خارج حدودها، قد انتشرت رغما عنها بقوة الظروف.

ومن الواجب أن نؤكد هنا درسين هامين:

الدرس الأول هو أن مد نفوذ مصر السياسي والعسكري خارج أراضيها، وخاصة في الشرق لم يكن اختيارا حرا، بقدر ما أملته ظروف الدفاع عن أمن البلاد. ولذلك بدأ تكوين الامبراطورية المصرية في سياق الحملة لطرد الهكسوس الذين غزوا مصر في القرن السابع عشر قبل الميلاد، وبقوا فيها نحو قرن من الزمان. وقد تعلم الملوك المصريون أن تأمين البلاد ضد غزوات مشابهة هو أمر يحتم بناء نفوذ سياسي وعسكري في الخارج، وهو ما تحقق فعلا خاصة على يد تحتمس الثالث.

أما الدرس الثاني فهو أن مصر قد تعلمت بدورها من الاحتكاك بالعالم الخارجي. فأحمس نجح في طرد الهكسوس عندما اقتبس منهم التقنية العسكرية المرتبطة باستخدام العجلة الحربية، وطورها لصالحه. وكذلك تعلم المصريون استخدام الثيران في العمارة أيضا من الهكسوس، وغيرهم من شعوب آسيا. وهو ما يبرهن على أن الحضارة المتفوقة تستطيع، بل ويجب عليها، التعلم من الحضارات الأخرى الأقل.

وهكذا وجدت مصر نفسها منهمكة في علاقات متشابكة مع الحضارات والجماعات البشرية

المجاورة لها، خاصة في غرب آسيا عن طريق سيناء أو عن طريق البحر المتوسط، وفي الشاطىء المقابل للبحر المتوسط، حيث الحضارة المانوية في جزيرة كريت، ثم الحضارة الإغريقية في بلاد اليونان في مرحلة لاحقة.

وقد تولدت عن هذه العلاقات سلسلة معقدة من التفاعل الحضاري بين شعوب المنطقة، غير أن المصريين لم يتخلوا في ظل هذا التفاعل عن تقاليدهم وثقافتهم وشخصيتهم الحضارية، التي حافظوا عليها بمنتهى التشبث والإصرار مما جعل بعض المؤرخين يرصد روح الغرور القومي عند المصريين ويشير إلى تجلياتها في تقاليدهم وأساطيرهم.

والحق أن هؤلاء المؤرخين لم يجافوا الحقيقة، فقد كان المصريون كما تروي أساطيرهم، يعتقدون أن بلدهم "مصر" هي العالم الذي نظمه الإله الخالق الأول، ولذا وجب على سائر الممالك الأخرى في الجهات الأربع احترام ذلك الكيان الإلهي المقدس، وقد كان من الطبيعي أن ينطوي المصريون على أنفسهم في الفترات التي غلبوا فيها أمام الغزاة، وحين كانت تفشل ثوراتهم المتتالية في طرد هؤلاء الغزاة كانوا على الأقل ينجحون بسبب وعيهم بتميز حضارتهم، في المحافظة على شخصيتهم الحضارية.

وإذا كان هذا وعي المصريين بأولوية حضارتهم وتميزها، وتفوقها على الحضارات الأخرى، فإن الصورة المقابلة، أي نظرة الآخرين إلى الحضارة المصرية، قد تنوعت حسب الظروف الخاصة بعلاقة مصر بكل طرف على حدة، كما تأثرت بموازين القوى القائمة والمصالح السائرة التي تحكم العلاقات بين الأمم. وعلى ضوء هذه الحقائق، يجب أن نفرق بين نظرة دولة غازية نجحت في أن تبسط نفوذها على مصر، ونظرة دولة أخرى صديقة لا تربطها بالمصريين إلا علاقات التبادل التجاري والثقافي والمصالح المشتركة.

ورغم تباين سياسات الغزاة واستراتيجيات الإمبراطوريات الكبرى حيالها في مختلف العصور، فإنها جميعا كانت مضطرة لاحترام وحدة مصر الإقليمية. فلم يتم تقسيم مصر إلى دول أو ولايات مختلفة ومستقلة عن بعضها البعض إلا لماما. ويتضح أيضا أن استمرار شعلة الحضارة المصرية القديمة بعد زوال قوتها العسكرية والسياسية بمئات وآلاف السنين جعل علاقتها بالإمبراطوريات الغازية مغايرة إلى حد بعيد عن علاقات هذه الإمبراطوريات بغيرها من المستعمرات. إذ فرضت مصر احترامها على الكافة. وكثيرا ما أثرت على غزاتها بأكثر مما تأثرت بهم.

وظهر التفوق في التكوين الحضاري المصري واضحا في مجال الأخلاق المدنية والاجتماعية. واعترف الآخرون بهذا التفوق الذي تبدى في شتى المظاهر الحياتية وفي الاختيارات الخاصة بالمعايير الأخلاقية.

أستاذة العالم

لو أن واحداً منا - نحن أبناء القرن العشرين والحادي والعشرين- شاهد في إحدى المرات فتاة جميلة رشيقة تجلس على كرسي صغير بديع في منزل فخم حيث تشرب بعض المرطبات عن طريق أنبوب مجوف أحد طرفيه في شفتيها والآخر في الكوب، وكانت هذه الفتاة ترتدي فستاناً ضيقاً من نسيج كتاني رقيق يشف عن بعض مفاتنها، وقد تعطرت وأخذت زينتها كاملة كما يبدو من أحمر الشفاه وطلاء الأظافر، ولم تنس أن تختار لجيدها وأصابعها ومعصميها وأذنيها بعض الحلي الذهبية الخلابة ولرأسها شعرا مستعارا (باروكه) يناسب جمالها ويزيده فتنة، وهي من حين إلى آخر تتطلع إلى مرآة دقيقة الصنع فربما التفت هذا الشخص إلى هذه الفتاة الجميلة إلتفاتة عابرة، ومضى إلى حال سبيله، فالجميلات الرشيقات المتأنقات، كثيرات في عصرنا هذا، ويستطيع أي منا أن يراهن هنا وهناك في ذهابه ومجيئه.

غير أن هذا الشخص عينه، ستستولى عليه دهشة أكيدة، لو أننا أخبرناه، أن هذه الفتاة التي رآها بزينتها التي لفتت انتباهه، ليست ابنة اليوم، ولا تنتمي إلى هذا العصر، وإنما هي قادمة من الماضي السحيق، من بضعة آلاف من السنين، حيث كانت نساء مصر القديمة قد عرفن كل هذه الأشياء للمرة الأولى، من أحمر الشفاه إلى طلاء الأظافر إلى الشعر المستعار إلى الفستان الشفاف الضيق، ومعظم هذه الأشياء كانت معروفة في مصر منذ عصر ما قبل الأسرات. أما الشرب بأنبوب الغاب المجوف فقد عرف فيما بعد، أما الكرسي فقد ثبت أنه من الطراز المريح جدا حتى بمقاييس هذه الأيام، ولنستمع إلى أحد علماء المصريات وهو يصف هذا الكرسي الذي توجد منه الآن نماذج كثيرة في متاحف أوربا:

"المدهش في الأمر أن الكرسي المصري على الرغم من انخفاضه، مريح للغاية عند الجلوس عليه، ومقعده متسع بدرجة تسمح بسهولة تحريك الأرجل، كما تصور ذلك مناظر كثيرة على جدران المقابر".

ليس هذا الكرسي الذي يجمع بين إتقان الصنعة وجمالها من جهة، وتتحقق الفائدة المرجوة منه على أحسن وجه من جهة أخرى، سوى إحدى القطع التي اشتهر بها الأثاث المصري بطرزه المتنوعة الأنيقة، من أسرة ومناضد وصناديق افتتن بها إنسان الحضارة الغربية المعاصرة حين رأى نماذجها الرائعة التي تم اكتشافها ضمن مقبرة الملك توت عنخ أمون عام ١٩٢٢، وحتى قبل ذلك بأكثر من قرن، حين ظهرت في فرنسا حركة (الذوق المصري Egyptian Taste) نتيجة للكتالوجات التي نشرها فنانو الحملة الفرنسية عن الفنون والصناعات المصرية، في الأثاث والزخرفة والحلي والأواني الفخارية والقطع التذكارية الصغيرة، فانتشر الولع بتقليد هذه المنتجات الفنية وأقبل الناس على اقتنائها ثم لم تلبث هذه الحركة أن انتقلت من فرنسا إلى إنجلترا طوال العقود الأولى من القرن التاسع عشر.

فإذا انتقلنا من الأثاث وأدوات الزينة وغيرها من الفنون المنزلية إلى الفنون الجميلة من عمارة

ونحت وتصوير، وجدنا ما قدمه المصريون إلى الحضارة الإنسانية شاهداً على تفوقهم على غيرهم من الشعوب القديمة، خاصة فن العمارة.

إن العمارة المصرية قد تكون في بعض الأحيان أوضح بيانا لما كان يختلج في نفوس المصريين من مشاعر وأفكار، وقد كان لها عندهم شأن عظيم، يدل عليه أن من البنائين من رفع لديهم إلى مصاف الآلهة. ولقد أسهم المصريون في تطور العمارة في العالم بما يكفل لهم ذكرا مجيدا في تاريخ البناء، فمنذ ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد، عرفوا كيف يبنون العقود والأقباء من الطوب اللبن، وكيف ينشئون القباب، وقد كانوا أول من شيد بالحجر ورفع الأساطين والعمد، وأقدم من أقام المباني الضخمة وتوجها بالطنف، وشيد المعابد المحاطة بالأعمدة، وكانوا أول من عرف الملاقف للتهوية داخل البيوت، وأول من أعلى البناء طوابق وأنشأ طراز البازيلكا Basilica وأقام المدن المنظمة. وقد علموا غيرهم حسن البناء بالحجر النحيت، وعنهم أخذ الإغريق وشعوب البحر الأبيض المتوسط، بعض عناصر الأساطين، كالتاج النباتي، والركيزة، والساق المقناة، والميزاب في شكل أسد، وبعض العناصر الزخرفية.

وما قيل عن العمارة يصدق أيضا على فن النحت وفن التصوير، كما يصدق على فنون الأدب، حيث ترك لنا المصريون قصائد غنائية عذبة، وكانوا أول من كتب قصصا للمتعة خالية من الإسفاف والمجون مفعمة بالحيوية. كما كانوا أول من عرف التمثيل، ففضلا عن النصوص المسرحية التي وصلتنا، هناك اعتراف دال لأحد الممثلين الهزليين الهواة من عصر الرعامسة، يقول فيه: "كنت أصحب سيدي في كل جولاته دون أن أكل أو أمل من إلقاء أدواري، وكنت أرد على سيدي في كل أدواره، فإن كان معبودا كنت ملكا، وإذا قتل أحد كنت أعيد الحياة للقتيل".

ويطول بنا الحديث لو أننا حاولنا حصر سائر ما قدمته مصر للعالم في الدين والفكر الفلسفي والعلوم ومظاهر الثقافة المختلفة، فضلا عن أساليب السلوك والتنظيم الإداري والاجتماعي، فعلماء المصريات يسلمون بأن الحضارة الغربية المعاصرة اقتبست الكثير من هذه المظاهر بعد أن وصلتها من خلال الحضارة الكلاسيكية (اليونانية والرومانية).

معبد العالم

حين نصف مصر بأنها (معبد العالم)، فإن المعني المجازي ليس هو المقصود ولكن المعنى الحرفي المباشر لهذا الوصف، ذلك أن مصر بشهادة الإغريق القدماء، وبتأكيد الباحثين المعاصرين المتخصصين في الديانة المصرية كانت هي التي علمت العالم بأسره تقريبا عبادة الآلهة، وها هم صفوة المثقفين في العصر الهلينستي يؤمنون بأن مصر هي موطن الآلهة الأول والدائم، فالآلهة حسب تعبيرهم- كانت تعيش هناك، ولا تزال.

وليس هذا هو المعنى الوحيد الذي نقصده بتعبير (معبد العالم)، وإنما هناك معنى آخر لا يخلو من صبغة رمزية، وهو المعنى الذي صوره المتصوفة والغنوصيون في القرون الأولى للميلاد، وأرادوا به

أن يؤكدوا أن مصر ليست مجرد بلد كغيرها من سائر البلاد، وإنما هي صورة السماء ومعبد الكون بأسره على نحو ما يصفها اسكيبيوس Asckepevs ، فهى تستحق إذن أن تكون البلد المقدس الذي يحمي بقية بلدان العالم من الكوارث عن طريق انتظام الشعائر والطقوس الدينية في المعابد المصرية، لأن أي خلل تتعرض له هذه الشعائر والطقوس، سيؤدي إلى خلل عام في النظام الكوني كله، فتخرب حركة الكواكب والنجوم ويصطدم بعضها ببعض، وحينئذ تكون نهاية العالم قد حلت، وهذا هو ما جعل الكهنة المصريين يحسوا بأنهم هم المسئولون عن بقاء النظام الكوني ثابتا مطردا، من خلال الصلوات وطقوس العبادة التي كانت تتم وفقا لنظام معين يرمز إلى نظام الحركة في الكون، لقد أصبح المعبد في هذا التصور هو قلب مصر، التي هي قلب العالم وصورة السماء، أي الصورة المصغرة من النظام الكوني الشامل، وقد أدى هذا الوضع إلى حرص الكهنة المصريين البالغ على المكان الذي تؤدي فيه الشعائر الدينية، وهو المعبد، وأيضا على اللغة التي تؤدي بها هذه الشعائر، وهى (الهيروغليفية) أي الكتابة المصرية المقدسة كما أسماها الإغريق، وفي الحالين كان هذا الحرص راجعاً إلى أسباب دينية.

لقد كان حرص الكهنة على اللغة المصرية القديمة من أن يلحقها التغير راجعا إلى اعتقادهم بأن جرس هذه اللغة كان له دور مباشر في خلق العالم، فالإله بتاح كان قد خلق العالم عن طريق الكلمة، ولهذا أصبحت الكتابة أمرا من أوامر الآلهة وتعاليمها المقدسة. أما الحرص على المعبد فيرجع إلى اعتقادهم بأن المعبد ليس مكانا مخصصا للعامة يتعبدون فيه ويمارسون طقوسهم الدينية، وإنما هو كما يدل على ذلك معناه في اللغة المصرية القديمة (قلعة الأبدية) أو (دار الخلود)، فالمعابد المصرية كانت مخصصة للكهنة المسئولين وحدهم عن الحفاظ على الخليقة بأداء الشعائر والطقوس التي لا يعرف أسرارها أحد غيرهم، خاصة من الأجانب والغرباء. فهى أشبه بمحطة نووية محظور عليهم الاقتراب منها ودخولها، فقد كان مكتوبا على معبد (دندرة) في مطلع العصر الروماني ما يصور هذا الحظر بوضوح وحسم:

"هذا مكان سري مقدس يحظر دخول جميع الآسيويين إليه، وليبق الفينيقيون بعيدا عنه، ويحرم دخول الإغريق إليه، حتى البدو".

وكذلك كان الحال في معابد أخرى خلال هذه الحقبة التي امتلأت فيها مصر بالأجانب، مثل معبد (إسنا) وفي هذا ما يدل بجلاء على أن مصر وقد انهزمت عسكريا وفقدت استقلالها سياسيا، قد تشبثت باستقلالها الروحي والثقافي والديني، من خلال حفاظها على معبدها طاهرا لا يدنسه الغرباء الأجانب، وعلى عقائدها وشعائرها، وعلى لغتها التي تستمد قداستها من خلال قدرتها على أداء هذه الطقوس والشعائر، فكأن مصر قد أصبحت حينئذ، في وضع يشبه وضع اليونان حين انهزمت عسكريا أمام الرومان، في الوقت الذي غزت فيه الثقافة اليونانية، من أدب ودين وفلسفة، قلوب الرومان وعقولهم، فقيل بحق: إن اليونان قد انتصرت ثقافيا على الرغم من هزيمتها العسكرية.

غير أن انتصار الديانة المصرية كان شاملا متجاوزا لحدود الزمان والمكان، أي كان انتصارا عالميا

لم يقتصر تأثيره على الرومان وحدهم، ولا على الحقبة الهلينستية فحسب، بل نحن نستطيع أن نلمس شواهد حية كثيرة من هذا التأثير ماثلة حتى يومنا هذا في الديانات السماوية والعقائد الشعبية التي يؤمن بها الملايين في الشرق والغرب.

فإذا ما بدأنا بالديانة اليهودية باعتبارها أقدم ديانة سماوية، وجدنا أن التأثير المصري الهائل على كثير من أفكار اليهود وعقائدهم لم يعد موضع جدال. بعد أن عقد عالم المصريات الشهير جيمس هنري برستيد مقارنات دامغة في هذا الميدان، أثبتت أن فكرة التوحيد التي قامت عليها اليهودية كانت معروفة عند المصريين لا منذ توحيد إخناتون فحسب، بل قبل ذلك بكثير، هذا بالإضافة إلى أن بعض النصوص المقدسة في أسفار العهد القديم، تكاد تكون منقولة مباشرة عن أصول سابقة في التراث الفكري لمصر القديمة، إلى الحد الذي جعل "برستيد" يعتقد أن العبرانيين قد عمدوا إلى ترجمة بعض النصوص المصرية ونقلها في أسفارهم المقدسة كما هي، والمثال الصارخ على هذا النقل هو (سفر الأمثال) و(المزامير).

أما المسيحية، ثانية الديانات السماوية، فقد كان لابد أن تنتقل إليها -وبمعنى أصح إلى العهد الجديد، بعض الأفكار والصور الدينية المصرية التي تسربت إلى العهد القديم، غير أن الديانة المصرية كان لها أيضا تأثير مباشر على الديانة المسيحية، ففكرة الثالوث هى في صميمها فكرة مصرية ظهرت بوضوح خلال الدولة الحديثة، أي قبل ظهور المسيحية بألف وخمسمائة عام، وكذلك فكرة يوم الحساب أو الدينونة the day of judgment وعبادة مريم العذراء كانت فكرة أساسية معروفة في الديانة المصرية، وعبادة السيدة مريم هى في حقيقية الأمر صورة من صور عبادة إيزيس، وكذلك الحال في كثير من الأفكار الأخرى المتعلقة بالموت ثم البعث أو الميلاد الجديد، فهى أفكار مصرية خالصة تعود إلى أسطورة أوزيريس، وقد انتقلت إلى المسيحية ليتعلق المؤمنون بها، خاصة في العصر الهلينستي الذي أصبحت فيه الإسكندرية هى العاصمة الثقافية للعالم القديم.

ولسنا في حاجة إلى أن نقف طويلا عند الإسلام، فقد أشرنا من قبل إلى أن عقيدة التوحيد كانت معروفة للمصريين حتى قبل أن ينادي بها اخناتون ويحاول أن يفرضها فرضا على المصريين، هذا بخلاف الطقوس الدينية التي ورثها المصريون جميعا -مسلمين ومسيحيين- عن أسلافهم الفراعنة.

ولم يكن تأثير الديانة المصرية في العقائد الشعبية بأقل شأنا، فهذه عبادة إيزيس تنتشر من مصر إلى وجدان العامة في كل مكان في العالم القديم بقاراته الثلاث: أفريقيا وآسيا وأوروبا، فقد ضمها اليونان إلى مجمع آلهتهم وعبدوها باعتبارها ابنة هرمس التي تناسبها المعرفة والحكمة تمام المناسبة، أما الرومان فقد أقاموا لها المعابد في قلب روما، وعبدوها باعتبارها ربة عامة للكون كله. وقد كان الأباطرة الرومان أحيانا من عبدة إيزيس المخلصين، ومنهم الإمبراطور كاليجولا الذي أقام لها معبدا كبيرا، زاد فيه بعده الإمبراطور دوميتان. ويخبرنا العالم أدولف إرمان أن أماكن عبادة إيزيس امتدت لتشمل أفريقيا الشمالية، وإسبانيا، وبلاد الدانوب، وفرنسا (التي يقال إن اسم عاصمتها باريس محرف عن اسم إيزيس حيث كان يوجد معبد لها هناك)، وإنجلترا، ومنطقة جبال الألب، وألمانيا، حيث

احتفظت كنيسة أورسولا في كولونيا بتمثال صغير لإيزيس التي لا تقهر. وهكذا سادت عقيدة إيزيس كل مكان تقريبا في أوروبا، و قد كان سلطانها ينمو على الدوام، كما يمكن أن نستدل من صيحة الشاعر الألماني الأكبر جيته: (أي إيزيس وأوزيريس، أين المهرب منكما؟!)، ونستطيع حتى هذه اللحظة أن نجد أثر هذا الانتشار في الأسماء السائدة بين نساء أوروبا: إيزابيل أي إيزيس الجميلة، وإيزادورا: أي هبة إيزيس.

لقد كانت الديانة المصرية ديانة إنسانية في صميمها، فقد خلت من طقوس العنف وترفعت عن شعائر القسوة، وارتفعت عن رذائل التعصب وضيق الأفق، كانت ديانة سلام وتسامح، وحاولت أن تقيم توازنا حميما بين السماء والأرض، بين عالم الغيب وعالم الواقع، بين الله والإنسان، وقد تجلى هذا التوازن على أحسن وجه في صورة الآلهة ماعت ابنة رع، التي تعني العدل والحق والاستقامة والاتزان، فكانت هى المعبرة حقا عن روح الديانة المصرية.

ويكفي الديانة المصرية، أنها قدمت للوجدان الديني الإنساني النماذج الأولى لكثير من الأفكار الدينية التي راجت فيما بعد وأصبحت جزءا من نسيج الديانات المعاصرة، ومن هذه الأفكار: فكرة الخلود بعد الموت، وفكرة انقسام الإنسان إلى جسد وروح، وفكرة البعث والحساب عن طريق الميزان الإلهي العادل، وفكرة الوحي، وفكرة النبوة، وفكرة إرسال الرسل الإلهية إلى الأرض، وفكرة العروج إلى السماء، وفكرة انبثاق الماء في الصحراء، وفكرة الحبل بغير دنس، وفكرة النزول إلى العالم الآخر، وأفكار أخرى كثيرة نجد نظائر لها في الديانات المنتشرة الآن. ولم يكن هذا بغريب على بلد اعتبره القدماء بحق معبد العالم.

حقل العالم

تميزت مصر بموقع فريد على نحو ما أوضحنا من قبل وعلى نحو ما يشير أحد الباحثين المتخصصين، هو الدكتور سليمان حزين، حين يسمي هذا الموقع: "أرض الزاوية التي تتحكم في مواصلات الشرق والغرب والشمال والجنوب"، فإذا ما أضفنا إلى أهمية هذا الموقع وتفرده، أن أرض مصر قد تميزت بخصوبة عالية بفضل النيل وما يجلبه الفيضان كل عام من طمي يجدد التربة ويغذيها، أدركنا كيف أن مصر قد أصبحت في نظر أهليها جنة الله في أرضه، بما تنتجه حقولها وحدائقها من أنواع الحبوب والفواكه وبما يتوفر فيها من صنوف الطيور الداجنة والحيوانات الأليفة. ولم يكن غريبا على المصريين الذين نعموا بخيرات بلادهم في الحياة الدنيا وقدروها، أن يتصوروا الجنة السماوية التي سيصير إليها الصالحون في الدار الآخرة، على أنها ليست سوى "مصر" أخرى، يجري في أرضها نيل آخر، وكأنهم لم يكونوا يطمحون في آخرتهم إلى أكثر من النعمة التي شملتهم في دنياهم، أو ربما لم يتصوروا أن هناك نعمة أوفر، وحياة أرغد، ذلك أنهم نظروا إلى جيرانهم، فوجدوهم يعانون المجاعات ويقاسون شظف العيش في أرض صفراء مجدبة، فيندفعون إذا أعوزهم القوت وانقطعت عنهم أسباب الحياة إلى أرض مصر، متسللين أو مهاجرين أو مغيرين، لعلهم يصيبون

شيئا من خيراتها.

كانت خيرات مصر تكفي أهلها وتزيد، ولم يبخل المصريون على جيرانهم في أوقات السلم بشئ من هذا الفائض، فهذا هو الفرعون "مرنبتاح" خليفة رمسيس الثاني، يرسل معونة من القمح إلى "الحيثيين" في الشمال الذين كانوا لفترة طويلة من ألد أعداء مصر، قبل أن يتزوج رمسيس الثاني إحدى أميراتهم ويبرم معهم معاهدة سلام، وهذه ملكة يمنية من الجنوب ترسل إلى مصر في طلب معونة مماثلة، بل إن النبي إبراهيم جد العبرانيين لم يكن ليفد إلى مصر إلا بسبب ما أصاب بلاده من قحط، على نحو ما ورد في الكتاب المقدس:

"وعمت تلك البلاد مجاعة، فانحدر إبرام إلى مصر ليتغرب فيها، لأن المجاعة كانت شديدة في الأرض. وما إن اقترب من تخوم مصر حتى قال لزوجته ساراي: "أنا أعرف أنك امرأة جميلة، فما إن يراك المصريون حتى يقولوا: هذه هى زوجته، فيقتلونني ويستحيونك، لذلك قولي إنك أختي، فيحسنوا معاملتي من أجلك وتنجو حياتي بفضلك".

والواقع أن فكرة النبي إبراهيم عن مصر والمصريين كانت خاطئة تماما، كما تبرهن على ذلك الرواية التوراتية ذاتها. ذلك أن فرعون مصر قد عرف بحقيقة زوجة النبي إبراهيم التي كان قد قدمها "هدية" لفرعون، فأعادها له، وأكرم وفادته هو وزوجته، وهو ما يوضح التعارض بين مخاوف النبي إبراهيم والأخلاق المدنية المتأصلة في مصر منذ القدم.

ويؤكد هذا المعنى أيضا أنه عندما رسا الأمير الطروادي باريس الذي كان قد اختطف هيلين زوجة مضيفة منيلاوس بأرض مصر، قام الفرعون المصري بتعنيفه تعنيفا شديدا على فعلته النكراء، وطلب منه مغادرة البلاد. هذا بينما تصرف منيلاوس هذا على نحو معاكس تماما عندما أتى إلى مصر طلبا لزوجته. فلما لم يجدها وواجه ريحا معاكسة في رحلته البحرية قام باختطاف طفلين مصريين وقدمهما ذبيحة لآلهة الزوابع لكي تهدأ، وعاد مسرعا إلى بلاده.

وقد تكرر مع يعقوب ما حدث قبل عدة أجيال مع إبراهيم، ويسجل الكتاب المقدس هذه الواقعة، فيقول:

"وعندما رأي يعقوب أن القمح متوافر في مصر، قال لأبنائه: "ما بالكم تنظرون بعضكم إلى بعض؟ لقد سمعت أن القمح متوافر في مصر، فانحدروا إلى هنا واشتروا لنا قمحا لنبقى على قيد الحياة ولا نموت".

لقد كانت مصر هى مخزن حبوب العالم القديم ثم الوسيط، وحقله الذي لا تنقطع خيراته، فحتى في أوقات الجدب والجفاف التي تعرضت لها مصر نفسها بسبب انخفاض الفيضان عن معدله، لم يعرف المصريون تلك المجاعات المهلكة التي عرفها أبناء الشعوب الأخرى، فدفعتهم إلى الهجرة والتنقل من مكان إلى مكان، وأحيانا إلى الغزو. لقد انفرد الفلاح المصري عن غيره بأنه لم يهاجر قط، وانفرد الجيش المصري بأنه لم يجد نفسه مضطرا إلى الغزو طلبا للطعام، فالغزوات المصرية القديمة لم تحدث غالبا إلا من أجل تأمين الحدود، ودفع خطر الأعداء والطامعين.

لقد كان انخفاض الفيضان في مصر كارثة حقيقية، ولكنها مع ذلك يمكن احتمالها والسيطرة عليها أو تقليل أضرارها بشيء من التدابير الاستثنائية والجهد الإضافي، بحيث لا تؤدي إلى مجاعة شاملة مهلكة تأتي على الأخضر واليابس، وقد حفظت لنا الوثائق الأثرية شيئا من هذه التدابير التي واجه بها المصريون القدماء كارثة انخفاض معدل الفيضان، ومن هذه الوثائق لوحة المجاعة المنسوبة إلى الملك زوسر من الأسرة الثالثة، ومنها ما تكرر حدوثه في عصر الانتقال الأول. وهذا نص مهم من عصر الملك سنوسرت الأول من الأسرة الثانية عشرة، يوضح كيف أن المصريين قد عرفوا كيف يواجهون هذه الكوارث ويتجنبون آثارها المفزعة، والنص لحاكم إقليم (الغزال) بمصر الوسطى:

"عندما حدث القحط، زرعت كل الحقول حتى الحدود الشمالية والجنوبية منها، فأطعمت السكان، ووفرت لهم الطعام، ولم يشعر أحد في الإقليم بالجوع، وأعطيت الأرملة قدر ما أعطيت المتزوجة، ولم أفرق في العطاء بين عظيم وحقير، ثم حين جاءت الفيضانات عالية ومعها الخير والمحصول الوفير، لم أكن قاسيا على أحد في تحصيل ضرائب الأطيان المؤجلة".

ولعل الدرس الأول الذي يمكن استخلاصه هنا، هو أن عطاء مصر وخيرها العميم، لم يكن يشح وينقطع إلا في فترات الضعف والانحلال، خاصة عندما كانت تخضع البلاد لحكام أجانب غير مؤهلين لأن يديروها بالكفاءة والغيرة، والخبرة التي أدارها بها القادة والحكام الوطنيون، فنحن لم نسمع طوال العصور الفرعونية عن مجاعة جعلت الناس يأكلون الكلاب والبغال والحمير، ثم يتحولون فيصبحون من أكلة لحوم البشر، ولكن هذا هو ما حدث في بعض العصور اللاحقة، وهذا هو المقريزي يصف لنا هذا البلاء قائلا:

"واستولى الجوع لعدم القوت، حتى بيع رغيف خبز في النداء بزقاق القناديل من الفسطاط، كبيع الطرف: بخمسة عشر دينارا، وبيع الأردب من القمح بثمانين دينارا، وأُكلت الكلاب والقطط، حتى قلت الكلاب، فبيع كلب ليؤكل بخمسة دنانير، وتزايد الحال حتى أكل الناس بعضهم بعضا، وتحرز الناس، فكانت طوائف تجلس بأعلى بيوتها ومعهم سلب وحبال فيها كلاليب، فإذا مر بهم أحد ألقوها عليه، ونشلوه في أسرع وقت، وشرحوا لحمه وأكلوه، ثم آل الأمر إلى أن باع المستنصر (الخليفة) كل ما في قصره من ذخائر وثياب وأثاث وسلاح، وغيره- وكانت نساء القصور تخرجن ناشرات شعورهن، تصحن الجوع! الجوع!،تردن المسير إلى العراق، فتسقطن عند المصلى، وتمتن جوعا، واحتاج المستنصر حتى باع حلية قبور آبائه، وجاءه الوزير يوما على بغلته، فأكلتها العامة، فشنق طائفة منهم، فاجتمع عليهم الناس فأكلوهم.

أما الدرس الثاني، فهو أن خيرات مصر الوفيرة وغناها بالمحاصيل واستمتاع سكانها بحياة ميسورة لا يعكر رخاءها قحط شامل ولا مجاعات طاحنة، هذا كله كان في حقيقة الأمر وبالا على المصريين ونقمة بقدر ماكان خيرا ونعمة، فهو أحد عاملين اثنين أساسيين، جعلا من مصر هدفا لأطماع القوى الكبرى الناشئة التي توارثت النفوذ والسطوة في العالم القديم، وكان الموقع في (سرة العالم) هو العامل الأول كما رأينا في فقرة سابقة.

ولم يكن هؤلاء الطامعون ليستطيعوا مواجهة مصر في عصور ازدهارها وقوتها، فلم ينفذوا إليها إلا بالتسلل، وعن طريق موجات الهجرة التي كثيرا ما تحطمت على الحدود فلقيت مصيرها المحتوم، بعد أن انتبه الفراعنة لخطورة الأمر، فكانت أهم أولويات أي فرعون جديد، أن يتوجه إلى الحدود فيتفقدها ويؤدب من يجده هناك من البدو، خاصة على الحدود الشرقية، حيث "الشاسو" و"العامو" و"العابيرو" وغيرهم من الشعوب الرحل والقبائل المتنقلة التي تتربص لتنقض عند أول بادرة تراخ أو فتور.

غير أن يقظة الفراعنة وقوتهم لم تكن لتدوم أبد الدهر، ويكفيها أنها حافظت على مصر آلافا من السنين، إلى أن أتى الوقت الذي كان لابد لهذه القوة أن تشيخ وينتهي عمرها الطويل، لتبدأ في المنطقة قوى جديدة فتية لشعوب ناشئة لم يكن لها وجود حين كانت دولة الفراعنة في أوجها.

وفي هذا السياق، لابد أن نفهم كيف تعرضت الحضارة المصرية للتدهور والانهيار، والآلية التي كانت تضعف بها، فتأخذ على غرة من جانب شعوب وإمبراطوريات أقوى. فضعف مصر الحقيقي لم يكن في اقتصادها الزراعي، ولا في علومها وحكمتها، وإنما تركز في المجال السياسي، فالانقسامات الداخلية والصراعات السياسية، وضعف الحكومة المركزية أو فسادها وضياع هيبتها وإهدارها للقانون كان وراء التدهور الذي ألم بالاقتصاد، وبالتالي بتماسك المجتمع. وكان القانون العام الذي انطبق على التاريخ المصري بكل عصوره هو أن الضعف السياسي في الداخل، وما يرتبط به من تحلل سياسي وتلاعب قانوني كان يفضي بالضرورة إلى تهرؤ اقتصادي، وبالتالي إلى انكشاف البلاد أمام الغزاة الأجانب الذين بالغوا في تدميرها أحيانا، مثلما حدث بالذات على يد الآشوريين والبابليين والفرس.

نشأت هذه القوى وازدهرت في الوقت الذي آلت فيه شمس مصر الفرعونية إلى غروب، فلم تفلت الفرصة، وانقضت على مصر الضعيفة التي أصبحت كالقصبة المرضوضة كما يقول التعبير التوراتي، فأعملت فيها تخريبا ونهبا وكأنها لم تصدق أنها قد تمكنت أخيرا من مصر، فداست ترابها واستحلت خيراتها وافتخرت بأنها هدمت آثارها ودمرت مظاهر حضارتها،كما فعل الآشوريون ثم الفرس.

كانت منتجات مصر وخيرات حقولها، هى أهم ما حرص عليه الغزاة الطامعون، فتفننوا في اتباع أيسر السبل والإجراءات التي تضمن لهم تدفق المؤن والإمدادات من حقل العالم إلى بلادهم الأصلية، ففي أثناء الاحتلال الفارسي مثلا، أعاد الملك دارا الأول (عام ٥١٨ ق.م.) حفر القناة التي تصل النيل بالبحر الأحمر والتي كان قد أنشأها الفرعون نخاو الأول (٦١٠-٥٩٥ ق.م) فأبحرت عبرها اثنتان وثلاثون سفينة كبيرة محملة بخير ما تجود به أرض مصر، ووجهتها بلاد فارس عن طريق بحر العرب، ويكرر التاريخ نفسه بعد أكثر من ألف عام، فقد أعاد عمرو بن العاص حفر تلك القناة نفسها، ليتدفق عن طريقها القمح المصري، وغيره من الأغذية والمؤن، إلى مكة والمدينة.

ولم يكن الرومان أقل حرصا من غيرهم على قمح مصر، بل إن احتلالهم لمصر كان هو الذي أنقذهم من مجاعات كانوا سيتعرضون لها حتما بسبب عجز إنتاج أرضهم المحدود عن أن يقيم أودهم

في ظل زيادة أعدادهم وتوسعهم بدون غطاء غذائي كاف. غير أن الحال لم يستمر بمصر على هذا المنوال، فما لبثت الضرائب المتزايدة المفروضة من الرومان ثم العرب، أن استنفدت موارد البلاد، وأحس الفلاحون بالقهر والظلم، فلم يكن أمامهم إلا أن يهجروا الأرض ويتركوها بورا، في محاولة للتعبير عن الاحتجاج الصامت والمقاومة السلبية.

ملهمة العالم - لغز العالم

بقيت الحضارة المصرية ماثلة في الخيال الإنساني من أقدم العصور حتى الآن، من هوميروس الذي أشار في (الإلياذة) إلى مدينة (طيبة) ذات الأبواب المائة، التي ينطلق من كل باب منها مائتا محارب بخيولهم ومركباتهم، كما استوحى في (الأوديسا) قصة (الملاح الغريق) المصرية، إلى مختلف الكتاب المعاصرين الذين استلهموا من حضارة مصر كثيرا من العناصر الموحية، في أعمالهم الفكرية والأدبية والفنية.

ويطول بنا المقام لو أننا أردنا أن نقف لنحصر هذه العناصر، ويكفي أن نشير إلى بعض الأمثلة الدالة.

في ميدان العمارة مثلا، بقيت الأهرام رمزا مصريا صميما يتحرك في وجدان الإنسان على اختلاف الأجناس والحضارات، أثرا يفوق أي اثر آخر، حتى لقد أصبحنا نرى العمائر الخاصة ببعض المستشفيات والفنادق الفاخرة تشيد على غرار عمارة الأهرام، وآخرها الفندق الشهير الضخم الذي شيدته إحدى الولايات الأمريكية، وزاد اعتقاد الناس في قدرة الشكل الهرمي على إحداث آثار نفسية وبيولوجية لا يحدثها أي شكل آخر، إلى آخر ما يروجه هواة الغرائب من أفكار تختلط فيها الأوهام بالحقائق ويختلط فيها علم الشكل الهرمي pyramedology بخيال علماء النفس وشطحات الفنانين.

وفي ميدان الفنون والصناعات، رأينا في فقرة سابقة كيف أن نزعة الرجوع إلى الذوق المصري قد غزت أوروبا في أوائل القرن الماضي خاصة فرنسا، أما في ميدان الفنون الجميلة فحسبنا أن نشير إلى فنان عالمي كبير هو (جوجان)، لنجد كيف أنه قد استلهم في أعماله المهمة، روح التصوير المصري واستفاد بأسلوبه استفادة واضحة.

أما في ميدان الفكر، فيكفي أن نذكر بعض الأفكار الفلسفية التي لعبت دورا أساسيا في تاريخ الفلسفة المعاصرة، ومنها فكرة (الرمزية) التي ظهرت بوضوح في أعمال هيجل التي أرخ فيها لتاريخ الفن، وكذلك فكرة (الهيروغليفيات) التي ظهرت في أعمال المفكر الإنجليزي (هلمهولتز) في القرن التاسع عشر بل إن أحد كبار الفلاسفة الإنجليز المعاصرين، وهو (فرديناند شيلر) قد جعل عنوان أحد كتبه المهمة "ألغاز أبي الهول" (Riddles of the sphinx).

وإذا ما انتقلنا إلى ميدان الأدب، فأول ما ينبغي أن نشير إليه، هو أن البناء الأساسي الذي قامت عليه مجموعة قصص (ألف ليلة وليلة) هو بناء يعود إلى نماذج سابقة في القصص المصرية القديمة،

وكذلك الحال في خرافات (أيسوب) اليوناني، وقصص كليلة ودمنة وغيرها من القصص التي تتخذ من الحيوانات أبطالا.

لقد كان التاريخ المصري بموضوعاته وأساطيره ينبوع إلهام فياضا للأدباء منذ أقدم العصور، فمنذ رواد المسرح اليوناني الكبار (اسخيلوس ويوربيدس وسوفوكليس) نستطيع أن نجد عناصر مصرية كثيرة استلهمها هؤلاء الكتاب المسرحيون من التاريخ المصري، بل إن أسطورة (أوديب) نفسها، تعود بأصولها إلى أرض مصر، كما أثبت المؤرخ فليكوفسكي في كتابه (أوديب وإخناتون).

وقد ظلت شخصيات التاريخ المصري القديم قادرة على أن تثير خيال كبار الكتاب في شتى العصور، ونحن لا ننسى هنا عمل شكسبير المهم (قيصر وكليوباترا) ثم عمل جورج برناردشو حول الموضوع نفسه، وربما نحتاج إلى صفحات طويلة جدا إذا ما أردنا أن نحصي الأعمال المسرحية والروائية والشعرية التي استلهمت حياة كليوباترا أو اخناتون أونفرتيتي أو سنوحي، ولكننا نحيل من يريد التوسع إلى أعمال شيللي وتيوفيل جوتييه وميكا والتري، بل إن كاتبة الروايات البوليسية المشهورة (أجاثا كريستي) لم يفتها أن تنهل من هذا النبع، فكانت مسرحيتها (اخناتون) التي ذكرت فيها على لسان اخناتون (إن مصر عظيمة، فإن عيون العالم كله عليها، ومثلما تصنع مصر، تحذو الأمم الأخرى حذوها).

وما قيل عن الأدب والعمارة والفنون التشكيلية، يمكن أن يعمم أيضا على الموسيقى، حيث نستطيع أن نشير إلى كثير من الأعمال الموسيقية الخالصة، وإلى أعمال أخرى أوبرالية، مستوحاة كلها من الحضارة المصرية.

ويمكننا أن ننظر أيضا إلى تاريخ مصر الاجتماعي والسياسي كلغز لم تتطرق العلوم الاجتماعية لفك شفراته حتى الآن. ولنفكر مثلا في قدرة المصريين الفذة على تحمل أصعب المشاق وتعبئة قواهم للتصدي لمهام قومية او لبناء أضخم وأكثر المشروعات صعوبة وتقدما، من ناحية، ثم في استمرار أوضاع عادية تفتقر إلى كثير من مقومات الاستجابة لتحدي التقدم، وشيوع انعدام المسئولية والتراخي والفوضى وسوء الأداء. ولا نعرف كيف نفسر هذا التناقض. ثم أننا لا نعرف كيف نستطيع فك ألغاز الانهيار المفاجئ الذي يلم بمصر بعد فترات طويلة من الفتوة والقوة والبناء والتعمير، ولماذا يحدث هذا الانهيار، وكيف تتداعى الأحداث بحيث يتم تدمير ما تم بناؤه في قرون من الجهد الخارق والمثابرة الفذة، في لحظات قليلة. ثم أننا لا نعرف أيضا كيف تنبثق المقاومة والثورة الوطنية فجأة وبدون توقع وبعد عقود من الخضوع لسلطان القوة الغاشمة. ولا نعرف كذلك لماذا تستمر الانقسامات وتتواصل عملية التحلل السياسي والاجتماعي في البلاد رغم ما يلم بها من مخاطر وما يحيط بها من تهديدات، فإذا البلاد تقع فريسة الغزو الخارجي بعد أن كانت تتمتع بقوة ترهب الأعداء المتربصين بها.

وغاية ما نستطيع أن نؤكده هو أن مصر لم تسقط أبدا أمام طرق الغزاة والطامعين لأبوابها، وهى قوية في الداخل. وبتعبير آخر، فإن انكشافها أمام القوى الخارجية كان يحدث دائما بسبب ضعف أدائها السياسي والاجتماعي في الداخل، وهو ما يعود بدوره إلى تهرؤ جهاز الدولة.

ولأن الإلهام لا يكون إلا حيث تغطي التواريخ والأشياء غلالة شفيفة -أو كثيفة أحيانا- من الغموض، فإن مصر كانت وستبقى لغزا، أو بمعنى أصح سرا، يحاول الفنانون الملهمون والأدباء والمتصوفة والمفكرون، أن يفضوا ختمه، فمن أسرار الهيروغليفية إلى أسرار التحنيط إلى أسرار الهرم وأبي الهول، وكلما انفتحت أبواب سر من الأسرار، تطلعت العيون إلى أبواب أخرى لا تزال موصدة، وكأنها، بمدد من السحر المصري القديم وحده، ستبقى بلا نهاية، قادرة على أن تجذب من يتحداها، كوحش أوديب الخرافي القديم الذي ذابت فيه الفواصل بين عالم الإنسان وعالم الحيوان.

المراجع

١- أدولف إرمان، ديانة مصر القديمة، ترجمة د. عبد المنعم أبو بكر ود. محسن أنور شكري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة د.ت. وجدير بالذكر هنا، أن الهيئة المصرية العامة للكتاب قد أعادت طبع هذا الكتاب المهم ضمن مشروع مكتبة الأسرة ١٩٩٧

٢- د. سيد الناصري، التأثير الرومانسي للحضارة المصرية على تفكير شعوب البحر المتوسط، بحث ضمن كتاب: مصر وعالم البحر المتوسط، إعداد وتقديم د. رؤوف عباس، دار الفكر، ط١، القاهرة ١٩٨٦،.

٣- سيرج سونيرون، كهان مصر القديمة، ترجمة زينب الكردي، مراجعة د. أحمد بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥، القاهرة ١٩٧٥،

٤- F. Aling, Egypt and Bible History.

٥- جيمس هنري برستيد، فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، مكتبة مصر، القاهرة د.ت.

٦-

A.R David, The Ancient Egyptians Raligious Beliefs and Practices, Rbedge & Kegam Paul, 1982.

٧- بلوتارخوس، ايزيس وأوزيريس: ترجمة د. حسن صبحي، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، دار القلم، القاهرة،

٨- عبد القادر حمزة،على هامش التاريخ المصري القديم.

٩- أدولف إرمان، ديانة مصر القديمة.

١٠- د. سليمان حزين، حضارة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥،

١١- الكتاب المقدس، سفر التكوين،

١٢- الكتاب المقدس، سفر التكوين،

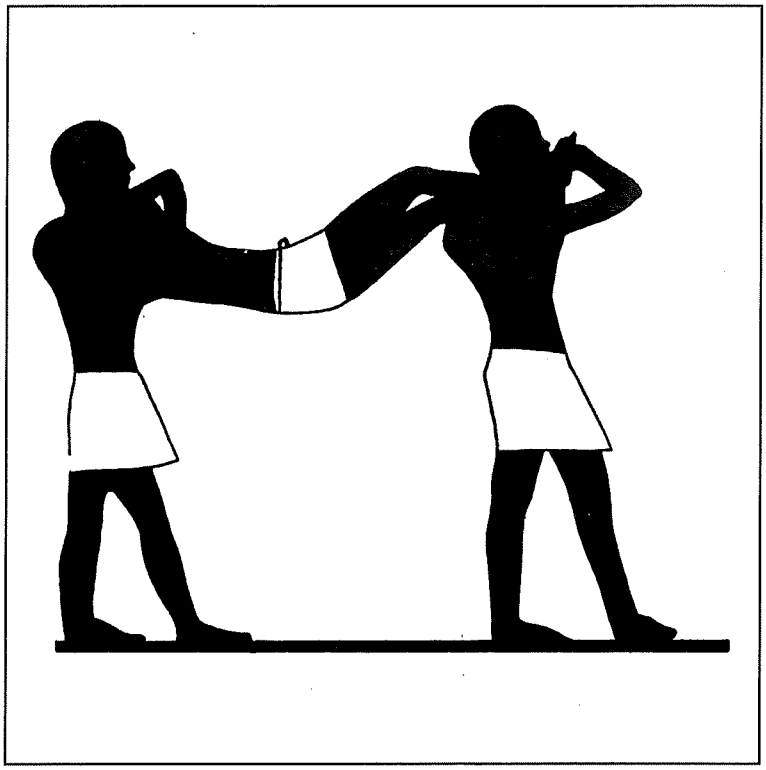
١٣- ت.ج. جيمس، الحياة أيام الفراعنة،

١٤- المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، دار ابن الوليد، حمص د.ت.

١٥- أوديب وإخناتون.

١٦- أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، جـ أ.

الفصل الثالث



الحياة المدنية

منذ انهيار الحضارة الفرعونية، تقلب على حكم مصر مستعمرون ونظم سياسية شتى، بدءا من الغزو الفارسى، فاليونانى، والرومانى، ومرورا بالدول الإسلامية المختلفة حتى قدوم عصر المماليك والعثمانيين، إلى أن جاء المستعمر الغربى فى العصر الحديث. ولكن هذه المرحلة الشاقة والمتقلبة لم تعصف بالمجتمع المصرى، ولم تفكك البناء المتماسك لحياته وثقافته، ولم تلغ التجانس الضارب بجذوره فى فجر التاريخ الحضارى للبلاد.

ويدعونا ذلك إلى أن نطرح على أنفسنا السؤال التالى: ما الذى مكن المجتمع المصرى من الدفاع عن هذا الاستمرار والتماسك الاجتماعى الفريد؟

تظهر أمامنا ونحن نحاول الإجابة على هذا السؤال التفرقة التى أقامها المفكرون وعلماء السياسة والاجتماع بين المجتمع المدنى، والمجتمع السياسى.. يتكون المجتمع السياسى من أجهزة الدولة، ومؤسساتها المختلفة (تشريعية، وتنفيذية، وقضائية)، والنخب السياسية المنظمة فى أوعية الدولة أو فى الأحزاب والمنظمات السياسية.. أما المجتمع المدنى فيتكون من الروابط الاجتماعية، وهى روابط لا تستقيم الحياة العادية بدونها.

ويمكن القول بأن الخبرة التاريخية لمصر تشير بوضوح إلى أن المجتمع يحقق استمراريته من خلال البناء الاجتماعى المدنى، لا من خلال البناء السياسى، الحكومى، الذى أشرنا إلى تقلباته وعواصفه.. جاءت وذهبت نظم سياسية عديدة، ورجالاتها ومؤسساتها، وتبقى الحياة الاجتماعية راسخة لا يعتريها أى خلل جوهرى، ولا يتسرب إليها صراع يفكك العروة الوثقى التى تربط عناصرها.

وهكذا لعبت الجوانب السياسية دورا ثانويا فى الاستمرارية الحضارية والنظام الاجتماعى المصرى.. أما الحياة المدنية فكانت مستقلة، وتمتعت بطاقة داخلية حافظت على استقرارها الملحوظ

عبر العصور.

ويدعونا ذلك إلى أن ننظر فى الحياة المدنية المصرية على نحو دقيق للتعرف على مكوناتها وخصائصها، التى اكسبتها صفة الاستقرار والاستمرارية النسبية الملحوظة.. ومن شأن ذلك أن يعرفنا على طبيعة المصريين وشمائلهم التى خلقت بينهم رابطة وطنية عميقة الجذور لا تعرف الانقسام أو التفتت.

وليس من شك فى أن هذا النظر مفيد ونحن نتأمل حياتنا المعاصرة التى تهددها لفترة بوادر انقسام وإرهاصات تتحدى هذه الرابطة الوطنية، أو نجد فيها نزوعا - لدى أقلية من الناس - لتأكيد روابط بديلة لهذه الرابطة الوطنية مثل الانتماء الدينى أو النزعات العشائرية.

فالأصل فى تكوين المجتمع الحديث أن تذوب كل هذه الروابط فى رابطة الجماعة الوطنية، التى تؤسس الأمة بكل أقاليمها وعناصرها الدينية. وواقع الحال هو أن كل هذه الروابط الثانوية كانت قد ذابت وانصهرت بالفعل فى نسيج المجتمع المصرى القديم، وقبل أن تظهر الدولة الحديثة.. وعندما تطل علينا تلك الروابط كبديل للرابطة الوطنية لا يسعنا سوى أن نؤكد شذوذها فى تاريخ هذه الأمة العظيمة القديمة، وأن نكشف عما تحمله من مخاطر تهدد بقاء المجتمع وليس مجرد تماسك الدولة أو قوة النظام السياسى.. هذا كله يظهر بعرض تاريخ المجتمع ومدنيته عبر العصور.

ما هى الحياة المدنية؟

نتحدث عن الحياة المدنية بمعنى كل صور الارتباط والتنظيم الاجتماعى التى يؤسسها أو يمارسها الأفراد والجماعات بعيدا عن عالم السياسة وعلاقاتها القائمة فى نهاية المطاف على الضبط والسيطرة القهرية.. فالحياة المدنية هى نتاج القبول الإرادى والتجمع الطوعى، فالأفراد يعيشون فى أسر ويترابطون فى جماعات قرابية وعلاقات جيرة، وهم يؤسسون لأنفسهم نظما وروابط لتسوية خلافاتهم وممارسة احتفالاتهم بالمناسبات العامة والخاصة، محاولين أن يؤكدوا من خلال عاداتهم وتقاليدهم ورموزهم الأخلاقية والمعنوية والدينية روح الجماعة بما تعكسه من تضامن وتحقق وأمن مشترك وتوق للعدالة والفرح بالحياة، والتأمل فى الكون.

والحياة المدنية بهذا المعنى هى عالم متسع يشير إلى كل ما يؤسسه الأفراد ويمارسونه فى تفاعلاتهم اليومية من تنظيمات وعلاقات وفعاليات تتدرج من الحياة داخل الأسرة عبر مستويات مختلفة إلى أن تصل إلى المجتمع الكبير بما يؤطره من تعقيدات السياسة والثقافة الرسمية.

والحياة المدنية فى أى مجتمع هى العمود الفقرى الذى يستقيم عليه بناء المجتمع كله.

وسوف نركز فى حديثنا عن الحياة الدينية فى مصر - بما ساهمت به فى استمرارية التكوين الحضارى المصرى - على ثلاثة مستويات: وهى الأسرة، والجماعات الطبقية، والممارسات الجمعية كما تنعكس فى بعض العادات والتقاليد.

الأسرة المصرية: المهد والملاذ

لا نبالغ إذا قلنا أن لا شيء في المجتمع يفوق في أهميته الأسرة سوى الوطن. فهي الرباط الذي يوحد الإنسان بأرضه ووطنه، وهي الملاذ وقت الشدة والكرب، نعود إليها دائما مهما طال بعدنا عنها.

حقيقة أن الأسرة ظاهرة عالمية، وأنها قاسم مشترك بين كل المجتمعات البشرية. فحتى أكثر المجتمعات بدائية تعرف ولو شكلا بسيطا للأسرة التي تتخلف عن الرابطة البيولوجية بين الرجل والمرأة. ولكن المجتمعات تختلف في درجة ما تتمتع به الأسرة من محورية في الحياة الاجتماعية والمدنية. والمجتمع المصري يعد من أكثر المجتمعات ارتباطا بالأسرة. وهي التي تشكل لديه الوعاء الأساسي للحياة المدنية. ومنذ القدم، فإن جل اهتمام الفرد أن يكون أسرة.

وظلت الأسرة على هذا النحو عقيدة راسخة لدى المصريين على مر العصور. وقد جاء في الحكمة المصرية القديمة ما يؤكد احترام الأسرة والحرص عليها. فيقول الحكيم بتاح حتب لابنه في وصيته: «أسس دارك وأحب زوجتك، فإنها حقل مستمر لسعدها».. ويؤكد «دع قلبها يسعد مادمت حيا.. لا تتشاجر معها. فالعنف لايجدي».. ويوحي لنا الحكيم آني - بعد ألف عام من كلمات الحكيم بتاح - أنه «كم تكون سعيدا إن وضعت يدك في يدها».. هنا، نجد اعترافا جليا بأهمية بناء العلاقات في الأسرة على المحبة والمودة، والتوازن بين الرجل والمرأة.. إن المودة الخالصة هي عنوان حياة الأسرة المصرية القديمة.

ورغم قدم هذه القيم فهي ماتزال تحكم الأسرة المصرية حتى يومنا هذا فلم يجد المصريون القدماء الذين اعتنقوا المسيحية ثم الإسلام من بعده ما يتعارض مع هذه القيم. إذ وجد أن السيد المسيح يقول في تعاليمه «أيها الرجال أحبوا نساءكم» (أفسس ٥:٢٥). وينصح الأبناء بطاعة الوالدين قائلا: «أكرم أباك وأمك، التي هي أول وصية بوعد لكي يكون لكم خير وتكونوا طوال الأعمار على الأرض (أفسس ٦: ٢-٣) كما وجد المصري في الإسلام تعاليم مشابهة. فالقرآن الكريم يحض الرجال على حسن التعامل مع النساء «وعاشروهن بالمعروف، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيراً (النساء:١٩) وحث الآباء على رعاية أبنائهم بدءا من الرضاعة. كما دعا إلى معاملة الآباء معاملة حسنة من جانب أبنائهم.. «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا» (الاسراء: ٢٢).

وتكونت الأسرة المصرية عبر تاريخها من الزوج والزوجة والأولاد وارتبطت هذه الأسرة الصغيرة بدائرة قرابية أوسع هي العائلة. ولقد كانت الرابطة القرابية إحدى السمات المميزة للحياة المدنية في مصر، وهي مازالت قوية جدا حتى الآن.،

فالمجتمع المصري لم يعرف - إلى وقت قريب - فكرة استقلال الأبناء بمساكن مستقلة بعد زواجهم مباشرة.. فقد كان الأبناء يستقدمون زوجاتهم إلى مساكن آبائهم، ويكونون بذلك عائلات ممتدة، تعيش في منزل واحد، وتضم جيلين أو ثلاثة.. ويستطيع الأبناء أن يستقلوا بمساكنهم بعد أن يكونوا قد قضوا جانبا كبيرا من دورة حياتهم الزوجية في كنف الأسرة الأم، وبعد أن يكبر الأبناء ويضيق

المكان ويحتاج المرء لبناء أسرة ممتدة جديدة.

بل إن الحداثة التى طغت على حياة المدينة لم تقض على هذه الظاهرة نهائيا. حيث تؤكد المشاهدات المعاصرة على أن كثيرا من الأسر المصرية التى يتوفر لها عائد مادى طيب تميل الى بناء مساكن من طوابق متعددة تخصص لكل ابن أو ابنة فيها مسكنا خاصا بحيث يبقى الأولاد فى كنف آبائهم وأمهاتهم، ويحظون برعايتهم المستمرة، والعكس.

ورغم هذا الترابط العائلى القوى، فالمجتمع المصرى لم يشهد تعصبا عائليا. فقد كان سكان كل قرية يتعاونون سويا فى الأزمات، وأوقات الشدة، بصرف النظر عن كبر أو صغر العائلات. بل إن الشواهد التاريخية تؤكد أن كل قرية كانت تدفع الضرائب للحاكم مجتمعة. فإذا عجزت عائلة أو أكثر دفع ما عليها من ضريبة أو خراج، فأهل القرية يدفعون عنها.

نود أن نؤكد هنا على أن ثمة ظواهر ومظاهر معاصرة لم تكن من صلب وجوهر الحياة الاجتماعية المصرية، ومنها ظاهرة العصبية القبلية والعشائرية التى تتجلى عند التنافس على منصب سياسى على مستوى مجلس الشعب، أو المجالس المحلية أو منصب العمدة.

وأغلب الظن أن هذه العصبية العائلية قد نمت مع تحول المجتمعات القروية وتفكك بنائها مما ترتب عليه تبلور مصالح اقتصادية لفئات معينة أصبحت حريصة على الاستئثار بالسلطة مع الثروة، من خلال العصبية العائلية.

لقد كانت الأسرة فى مصر عبر تاريخها الطويل هى مركز العملية الإنتاجية. فهى الوحدة الإنتاجية الأولى فى القرية والمدينة، على السواء، فالزراعة فى الاساس هى عمل عائلى. والأرض كانت طيلة التاريخ المصرى ملكا للحاكم، لا أحد يملكها إلا إذا منحه الحاكم صكاً بذلك.

وقد منحت هذه الصكوك للكهنة وكبار الموظفين (فى مصر القديمة).. ولرجال الدين وكبار الجند (فى مصر الإسلامية)، وللمماليك والأغوات (فى مصر المملوكية والعثمانية).. أما عموم الفلاحين، فإنهم يفلحون الارض، وينتفعون بعائدها، دون أن يملكوها. وقد عزز نظام الانتفاع من الاعتماد على الأسرة كوحدة إنتاجية،. فتستطيع كل أسرة أن تنتفع بكمية من الأرض على قدر ما تملك من قوة عمل من أبنائها وبناتها. ويمكن للأسرة أن تزيد من حجم الأرض على قدر ما يتوافر لها من امكانيات مادية وبشرية. وكان حق الانتفاع بالأرض يتوارث داخل الأسرة،. وقد استمرت تلك الظاهرة، حتى بعد صدور قوانين الملكية الفردية. إذ ظلت الأرض تتوارث بشكل جماعى وتزرع بشكل جماعى من قبل الأسرة ككل.

فالجميع يعمل فى الأرض تحت اشراف الأب أو أحد الأخوة، ويعمل كل فرد حسب قدرته وفى المجال الذى يتلاءم مع سنة وقدراته البدنية. ويعمل الذكور والإناث فى الأرض، بالقدر الذى يتيحه انشغال الأناث بالاعمال المنزلية. كما يستهلك افراد الأسرة إنتاجهم من المحاصيل وتربية الماشية بشكل جماعى داخل الأسرة فهم يعيشون معيشة مشتركة وفى منزل واحد. وإذا حدث أن تفرق الأخوة فى منازل مختلفة واستقل كل منهم بحياته المعيشية، فإنهم قد يواصلون عملهم المشترك، ثم يقتسمون

المحصول.

ورغم ماحدث من تغيير فى نظم الإنتاج الزراعى والتحول الى النظام الرأسمالى وشيوع المصلحة الفردية التى تتعارض مع هذه الروح الجماعية فى الإنتاج، فإن كثيرا من العائلات فى القرى لاتزال تميل لهذا النمط من العمل الجماعى مع حفظ حقوق الملكية لكل شخص.. نظرياً.

ولا يعنى ذلك بحال أن الروح الجماعية فى القرية كانت تنتظم حول العائلة فقط، بل كانت ممتدة إلى القرية ككل. وتلك نقطة هامة يجب تأكيدها إزاء ملاحظات المستشرقين العابرة التى لم تستطع أن تكتشف جوهر الرابطة الاجتماعية فى حياة القرية. فيقول هانز فينكلز - مثلا - الذى ألف كتابا عن الفلاحين المصريين نشره عام ١٩٣٤ إننا «لا نجد كذلك أية رابطة عنصرية تربط جماعة سكان القرية.. ولا أية تمثيل لسكانها، ولا أية مجالس مشورة، ولا حتى اجتماعات عامة، ولذلك فإنه لايوجد أى مكان للاجتماع فى القرية». كما كتب المستشرق الفرنسى جاك بيرك فى كتاب نشره عام ١٩٥٥ عن البناء الاجتماعى لبعض القرى المصرية فيقول: ولا استطاع أحد أن يجد، ولا نحن حتى كتابة بحثنا هذا ثمة معيشة جماعة مشتركة، ولا حتى جذوراً محلية لهذه الحياة».

وأغلب الظن أن المستشرقين هنا يحملان فى ذهنهما وهما يصفان الحياة الجمعية فى القرية صورة الحياة الجمعية الحديثة التى كانت المجتمعات المحلية فى أوروبا قد عرفتها فى ذلك التاريخ، وهى حياة تقوم على تأسيس روابط جمعية عامة أو روابط مدنية تبلور مصالح المجتمع المحلى.

إن القرية المصرية فى بداية هذا القرن لم تكن تعرف هذا النمط من الروابط الجمعية المدنية الحديثة. ولكنها كانت تعرف منذ القدم تلك الرابطة الجمعية التى تأسس عليها بناؤها وهى رابطة العائلة أو الأسرة الممتدة. فهذه الرابطة هى التى تحقق للأفراد الأمان والضمان، وهى التى تنظم عملهم واستهلاكهم وزواجهم وتربية أولادهم. ومن خلالها يتم حل النزاعات التى تنشب داخل كل أسرة أو فيما بين الأسر.

غير أن المستشرقين أيضا جانبهم الصواب إذ عملوا على البحث عن نظائر لتكون الرأى العام فى القرية المصرية لتلك التى ظهرت فى الغرب، ولم يفتشوا فى تلك الأوعية التى تخص ذاتية المجتمع القروى فى مصر. فطوال آلاف من السنين، اتسمت الزراعة المطرية فى الغرب بالخفة، بينما نهضت مصر - منذ القدم، على نمط الزراعة المروية الكثيفة. وبينما احتاجت الأولى إلى أوعية رسمية للاجتماع فرضتها المسافات البعيدة بين المزارع، فإن القرب أو التلاصق الجغرافى بين المزارعين فى مصر وفر لهم فرصا دائمة لتبادل الرأى والمشورة والتواصل الحميم.. كما وفرت الأسواق والمناسبات الاجتماعية فرصا مماثلة، حرص الفلاحون على بقائها بعيدة عن الروح الرسمية هرباً من الرقابة أو الملاحقة الدائمة لمسئولى الدولة أو الغرباء عن بيئتهم.

وفى المدينة، كان للحياة الأسرية شأن كبير أيضا. لقد انتظم الإنتاج فيها حول الصناعات الحرفية والخدمات. وشهدت المدينة ما يعرف بنظام الطوائف الحرفية، حيث يجتمع أصحاب كل حرفة فى رابطة تخضع فى نظامها الداخلى لقواعد صارمة فى الترقى والعقاب. ونجد أن هذه الطوائف قد

تأسست فى الاصل حول أسر بعينها، كما أن تنظيمها الداخلى يشبه الى حد كبير تنظيم الأسرة، الأمر الذى يدعونا الى القول بإن الأسرة قد لعبت ايضا دوراً هاما فى العملية الإنتاجية فى المدينة. فيتمتع رئيس الطائفة بسلطة أشبه بسلطة الأب، فهو كبير الطائفة يرجع اليه فى كل أمر، كما يقوم بحل النزاعات التى تنشب داخل الطائفة، أو بين الطائفة وغيرها من الطوائف.

ورغم أن الأسرة المصرية قد تأسست على مركزية دور الأب . باعتباره المرجع فى تحديد قواعد السلوك والاشراف على الحياة الاقتصادية. إلا أنها تتميز بقدر أكبر من التوازن والمشاركة فى اتخاذ القرار عن مثيلاتها فى أكثر المجتمعات العربية. فالأب فى الأسرة المصرية ليس طاغية متسلطا. فقد احتلت المرأة دوراً هاما داخل الأسرة، وهى تشارك مشاركة فعالة فى تدبير شئونها واتخاذ القرارات فيها. ولا تنقصنا الأدلة على أن الدور المباشر للأم كان فى بعض الأحيان أكبر من دور الأب فى مباشرة شئون الأسرة واتخاذ القرارات فيها، بشرط عدم الاصطدام بمرجعية الأب. وفى المناطق الحضرية، كثيرا ما تطور نوع من تقسيم العمل بين الأب والأم، بحيث يكون للأول المرجعية النهائية فى شئون أسرته، ويكون للأم سلطة القرارات اليومية، وأحيانا الهامة، والتى عادة ما تضفى عليها هيبة الأب، باعتباره صاحب هذه القرارات.

ومن المؤكد فى كل الأحوال أن المصرى عبر العصور كلها قد احترم زوجته وأجلها وترك لها حرية كبيرة فى تصريف شئون الأسرة وسمح لها بمجال واسع للقرارات التى تخصها هى. وقد تمتعت المرأة المصرية بقدر من الحرية لم تتمتع بها فى قطر اسلامى أو عربى آخر. وطوال الجانب الأعظم من تاريخ البلاد، كانت المرأة ترث عن والديها مثلها مثل اخوتها الذكور، وتشارك فى الحياة الإقتصادية بصورة مباشرة. وقد استفاضت النصوص الفرعونية القديمة فى تصوير المرأة كعاملة أو كربة منزل، بل وكإلهة. وقد ظلت المرأة المصرية تتمتع بقدر كبير من الحرية حتى فى أشد العصور انغلاقا وتخلفا. فقد ذكر مؤرخو العهد المملوكى أن النساء كن يباشرن أمور الشراء فى الاسواق، ويذهبن الى الحمامات العامة، حيث يأنسن ببعضهن ويخرجن الى القرافات والبرك وشاطىء النيل وأماكن اللهو والفرحة. ولا غرو فى أن هذا الاحترام والتبجيل للمرأة قد انعكس على ألقابها فى الثقافة المدنية المصرية، فهى الأم، وست الخلق، وست الحسن، وست الحكام، وست القضاة، وست الكل، وست الحبايب.

طبقات المجتمع

يدخل الناس في حياتهم المدنية في علاقات وأنماط من النشاط تجمعهم في النهاية في فئات اجتماعية تتشابه كل منها في طبيعة النشاط الاقتصادي الذي تنخرط فيه وفي أسلوب الحياة. هذه الفئات الاجتماعية المختلفة هي التي تشكل طبقات المجتمع.

وفى اعتقادنا أن التعرف على الفئات الاجتماعية التي كونت طبقات المجتمع المصري وطبيعة العلاقات الاجتماعية بينها أمر هام في فهم خصوصية البناء الاجتماعي المصري، والحياة المدنية

المصرية.

فكثير من المجتمعات تعرف ضرباً من التناظر بين صور مختلفة من الانتماء. فنجد أن طبقات المجتمع لا تتشكل من خلال طبيعة النشاط الاقتصادي وحده وإنما تتشكل أيضاً من خلال الانتماء الديني أو العرقي، بحيث تنخرط كل جماعة عرقية أو دينية في ضرب معين من ضروب النشاط الاقتصادي، فينقسم المجتمع إلى ما يشبه الطوائف التي تنتظم على أسس دينية وعرقية واقتصادية وثقافية. والحق أن المجتمع المصري لم يعرف شيئاً من هذا القبيل. فإذا تحدثنا عن فئة التجار أو الصناع أو غيرهما فإننا نجد بينهم المسلم والمسيحي واليهودي دون أن نصادف هذا التناظر بين النشاط الاقتصادي والانتماء الديني. حقيقة أننا نجد جماعة دينية معينة تركز على نشاط اقتصادي ما في بعض فترات التاريخ، ولكن لم يحدث أبداً أن أخذت جماعة دينية هذا النشاط برمته واحتكرته بحيث أصبح مميزاً لها كجماعة دينية.

والمغزى الاجتماعي من وراء ذلك واضح جلي، فالانتماء الديني أو العرقي أو الإقليمي ليس هو أساس الانتماء لدى المصري. فالأصل أن يكون الإنسان مصرياً، وإذا ما تكونت صور من الانتماء فإنها لا تتأسس بالضرورة على أسس دينية أو عرقية أو إقليمية، بل تتأسس على نمط العمل أو نمط المعاش إذا استخدمنا لغة ابن خلدون. فالناس إما أهل ريف (أو بادية) أو أهل حضر؛ وهم تجار أو صناع أو عمال أو زراع. وفي كل الأحوال تغلب كل هذه الانتماءات على أي انتماء آخر بالنسبة لحاجات هذا النشاط والعلاقات الاجتماعية التي تنشأ عنه. ويعكس هذا رقياً حضارياً. فالحياة المدنية عندما تتأسس على تنظيم اجتماعي يمثل فيه العمل أو النشاط الاقتصادي دوراً أساسياً تكون حياة راقية حضارياً إذا ما قورنت بحياة المجتمعات التي تدفعها الانتماءات العرقية والإقليمية إلى اقتتال وتناحر وصراع. ولكي يتأكد لنا ما نذهب إليه هنا، دعونا نتجول قليلاً في تكوين الجماعات الطبقية في المجتمع المصري التقليدي وقبل أن تدخل إليه آليات الحداثة المعاصرة.

يشتمل التكوين التقليدي للمجتمع المصري على أربع فئات أساسية، إذا استثنينا فئة الحكام الذين كانوا إما غرباء عن المجتمع وإما منعزلين في حياتهم الخاصة. وقد تداخلت وترابطت هذه الفئات الأربع، وتشكلت من خلال تفاعلاتها الحياة الاجتماعية المصرية. هذه الفئات هي: الموظفون الرسميون، والصناع، والتجار، والفلاحون وفقراء الحضر.

(أ) الموظفون الرسميون:

من المعروف تاريخياً أن مصر من البلدان النهرية التي تأسست فيها دولة مركزية مبكرة. وتعتمد مثل هذه الدولة على جهاز بيروقراطي لحكم البلاد، كما تحتاج إلى جيش قوى لحمايتها في الداخل، وصد الهجمات التي يمكن أن تتعرض لها من الخارج. وفي هذه الظروف كان لابد أن تتكون في مصر طبقة من الموظفين. وأن تتحول الوظيفة الحكومية إلى قيمة كبيرة في نظر المصري. ولقد تشكلت هذه الفئة في مصر منذ الحكومات الفرعونية، وكان للوظيفة الرسمية قيمة كبيرة في نظر

الناس. وقد أشرنا آنفاً إلى الرجل الذي ينصح ابنه بتعلم الكتابة من أجل أن يحصل على وظيفة لدى فرعون. ونستطيع أن نستدل من ذات الرواية دلالة أخرى مفادها أن الحصول على وظيفة في دواوين الدولة لم يكن أمراً يتاح لكل الناس، وإنما كان مقصوراً على أولئك الذين يتعلمون الكتابة، وربما على فئات معينة في مصر القديمة.

ولم تكن هذه الطبقة كبيرة العدد في عهد الدولة القديمة، ولكنها اتسعت في عصر الدولة الوسطى والحديثة من العاملين في بلاط الملك والوزراء (حامل أختام الجنوب وحامل أختام الشمال) والقضاة وحكام الأقاليم وجباه الضرائب والمشرفين على حفر القنوات والكتبة. والموظفون في مصر القديمة هم عمال للملك يعملون لحسابه الخاص، ولا يطمعون فيما هو أبعد من ذلك ويتصرفون وفقاً لأوامره ونواهيه، وتدفع أعطيتهم من منتجات الأملاك الملكية أو من الضرائب. وكلما أظهر الموظف كفاءة في العمل عهد إليه بمهام أكبر إلى أن يصير من كبار الموظفين، الذين إذا تفانوا بدورهم في العمل يصلون إلى أعلى مراتب التقدير عند الملك. وكانت أعلى مرتبة للتقدير أن يقدم الملك إليهم هبة بأن يكلف العمال بإعداد مقابرهم وتوابيتهم وقرابينهم على أساس أن الطقوس الجنائزية هي أكبر الأحداث التي تتطلب نفقات جمة. وقد يمنح الملك لكبار الموظفين بعض الأراضي التي يوقف إيرادهم على نفقات هذه المراسيم الجنائزية.

وظل الموظفون يمثلون جماعة هامة على طول التاريخ المصري. وقد حافظ الفاتحون لمصر بعد الحكم الفرعوني على التقسيم الإداري، واستمرت معظم الوظائف مع تطورها بتطور النظم الإدارية. فقد أدخل العرب وظائف الشرطة والبريد وطوروا نظام الدواوين. ورغم ما حدث من تغير في نظم الحكم إلا أن موظفي الدولة ظلوا ينقسمون إلى قسمين: الأول هم موظفو البلاط وعلى رأسهم الحاجب (يكلف بإدخال الناس على الأمير) والخازن (يشرف على الأموال الخاصة بالأمير) والطبيب والحراس وعدد آخر من الموظفين. والثاني هم موظفو الدولة وعلى رأسهم الولاة والوزراء وموظفو ديوان الإنشاء وعمال الخراج ورجال الشرطة، هذا بجانب وظائف القضاء والمظالم والحاشية وهى وظائف كان لها طابع ديني. وتشعبت دواوين الدولة بعد ذلك ليصبح لكل مجال ديوان خاص به. وقد توسع الفاطميون في هذه الدواوين التي تشبه الوزارات مثل ديوان الجيش وديوان الكسوة، وديوان الطراز، وديوان الاحباس (الأوقاف) وديوان الرواتب وذلك بجانب ديوان الإنشاء. وانتظمت هذه الدواوين في العهد العثماني. وخضعت وظائف الدولة لقوانين ثابتة منذ أن أدخل محمد على قانون " السياسة الملكية " الذي حدد العقوبات التي توقع على الموظفين عندما يخلّون بواجبات وظائفهم، وقوانين أخرى تنظم واجبات الموظفين. ومع التقدم الذي حدث في نظم الري والتعليم في عهد محمد على تخصصت الوظائف وتنوعت وأصبح الموظفون يشكلون جزءاً أساسياً من حلقة أكبر بدأت تتكون في القرن التاسع عشر وهى الطبقة الوسطى، التي تضم إلى جانب كبار الموظفين وأصحاب المهن الحرة المثقفين ومتوسطي التجار وملاك الأراضي.

وثمة ملاحظتان هامتان يظهران أمامنا ونحن نلقى هذه النظرة السريعة على تكون وتطور شريحة

الموظفين في مصر: الملاحظة الأولى ترتبط بعدم التمييز الديني في أداء الوظائف. بل إن الأدلة التاريخية تؤكد أن الحكام استعانوا كثيراً بأهل الذمة (من الأقباط واليهود) في أداء المهام الوظيفية، خاصة ما تعلق منها بجباية الخراج، والإشراف على الجوانب المالية. بدأ ذلك في وقت مبكر من الحكم الإسلامي لمصر يرجع إلى عهد الإخشيديين في بداية القرن العاشر الميلادي واستمر سمة أساسية في تراث العمل الحكومي المصري، بل أن بعض أهل الذمة قد وصل إلى أعلى المناصب في الدولة في العهدين الفاطمي (وجود رئيس وزراء يهودي في العهد الفاطمي) والأيوبي. أما الملاحظة الثانية فترتبط بالوضع الاجتماعي للموظفين، ومقدار المزايا التي يحصلون عليها بحكم وضعهم الوظيفي. فقد اعتاد الحكام منذ العصر الفرعوني منح موظفي الدولة العطايا والهبات. وقد كانت الأرض الزراعية هي إحدى هذه المزايا وهو نظام ظهرت بوادره في العصر الفرعوني، ولكن تعاظم أمره بعد ذلك بحيث تحول كبار الموظفين إلى الطبقة العليا. ولقد أشار على مبارك في " الخطط التوفيقية " إلى موظفين بأسمائهم حصلوا على إقطاعيات من الأرض منحهم إياها محمد على وأولاده.

(ب) الصناع:

يمكن القول إن الحضارة المصرية القديمة كانت حضارة حرفية، حيث اشتهرت الصناعات اليدوية وازدهرت. ولعل ما نجده من نقوش منحوتة على جدران المقابر والمعابد خير دليل على أن المصري القديم قد صنع الحضارة بيده وبأدوات غاية في البساطة. وقد شكل الحرفيون في المجتمع المصري القديم جزءاً لا بأس به من سكان المجتمع انتشروا في القرى والمدن يقدمون للمجتمع ما تحتاجه الحياة الإقتصادية من أدوات للزراعة والعمل، وما يحتاجه العمران من إعداد مواد البناء والبناء نفسه، وما يحتاجه المعاش المنزلي من أدوات للطعام والشراب. وهكذا وجد في المجتمع المصري القديم النجارون والحدادون والبناءون وصناع الطوب اللبن والنساجون وصناع الفخار والخزافون والزجاجون والنحاتون والصباغون والمخططون. وكان هؤلاء يورثون الحرف التي يعملون بها إلى أبنائهم فقد كان "خير سبيل لبلوغ الكفاية هو التفرع للمهنة يرثها الإنسان أباً عن جد ". وقد كان هذا يعكس فلسفة خاصة تؤكد ما أشرنا إليه في بداية هذا الفصل من الانفصال بين الحياة المدنية والحياة السياسية. فنظام توارث الحرف يمنع الصناع من التدخل في الشئون السياسية التي كانت حكراً على الفراعنة، والشئون الدينية التي كانت حكراً على الكهنة.

واستمرت الحرف الصناعية مزدهرة في المدن المصرية بعد العهد الفرعوني، وأجاد المصريون فيها. ومن ثم فقد كثر الصناع وتعددت حرفهم وبدأوا ينتظمون داخل طوائف حرفية بدت كإحدى السمات المميزة للمدينة المصرية منذ العهد الفاطمي، الذي شهدت فيه الصناعات الحضرية نهضة كبيرة، حيث اشتهرت القاهرة الفاطمية بفنون العمارة والنحت على الحجر وتشكيل المعادن وصناعة الزجاج والبلور والأنسجة بأنواعها المختلفة والسجاد بأنواعه، وغير ذلك من الصناعات. وقد شكل

أصحاب الطوائف الحرفية الجانب الأعظم من سكان المدن، خاصة مدينة القاهرة. ولم تكن هذه الطوائف تخص الصناع فقط، وإنما انتظم العمال والتجار أيضاً في طوائف حرفية. وقد استطاع أحد المؤرخين المعاصرين أن يحصى حوالي ٥٤ طائفة حرفية في مصر فترة الحكم العثماني وهى طوائف ينتظم فيها كل أصحاب حرفة أو صناعة أو تجارة، وتغطى مختلف الأنشطة من الشحاذين والعتالين إلى طوائف الصيارفة والسماسرة والخراطين والصوافين.

ولقد عملت هذه الطوائف الحرفية على تكوين حياة مدنية مترابطة ومتماسكة داخل المدينة. ولقد كونت نسيجاً من العلاقات الاجتماعية الرأسية والأفقية خلقت تماسكاً وتعاضداً اجتماعياً قل أن نجد له نظيرا في الحياة الحضرية في العصور الوسطى. فعلى المستوى الرأسي لعبت هذه الطوائف دوراً هاماً في ربط القاعدة الكبيرة من السكان الحضريين بالحكام، حيث كان نقيب الطائفة يعمل بوصفه همزة الوصل بين أعضاء الطائفة وبين والي المدينة ورجاله من الشرطة ورجال الحسبة والقضاة. كما كان يلعب دوراً في العلاقات بين طائفته وبين الطوائف الأخرى وحل النزاعات التي تنشب بين الطوائف. وعلى المستوى الأفقي حافظت كل طائفة على علاقات وطيدة بين أعضائها، وخلقت نظاماً صارماً للمحافظة على توارث الحرف بحيث لا يلتحق عضو جديد بالطائفة إلا بعد تدريب واختبار شاقين ؛ على أن يصاحب انضمامه إلى الطائفة احتفال مهيب. واحتفظت الطوائف بعلاقات وطيدة مع الطرق الصوفية، بل إننا نصادف تناظراً غريباً بين تبلور نظام الطوائف الحرفية وتبلور الطرق الصوفية في مصر. ولقد كان كل منهما ظاهرة حضرية، إذ بزغ نظام الطوائف وتبلور أثناء الحكم الفاطمي، وهى نفس الفترة التي بدأت فيها الطرق الصوفية في التبلور. فلا غرابة إذن أن نجد كل أعضاء طائفة معينة يميلون إلى الانضمام إلى طريقة صوفية معينة. ولا غرابة أن نجد تداخلا بين احتفالات الطوائف الحرفية وبين احتفالات الطرق الصوفية.

ومع تحول النظام الإنتاجي إلى الرأسمالية، وهو تحول بدأ منذ مطلع القرن التاسع عشر، تحللت هذه الطوائف الحرفية، واندمج كثير من الحرفيين في صفوف الطبقة العاملة الجديدة التي بدأت تتشكل في مصر. ورغم هذا التحول فإن بعض هذه الطوائف ظل قائماً حتى يومنا هذا، على الأقل من حيث المحافظة على الحرفة من الانقراض.

(ج) التجار:

عرف المصريون القدماء التجارة عن طريق تبادل السلع. حقيقة لم تكن هناك عملة بالمعنى المعروف لدينا الآن. ولكنهم كانوا يقيمون السلع بقيمة ثابتة عن طريق تقديرها بالنحاس. وانتشرت الأسواق في القرى والمدن كما أشارت بعض النقوش في الدولة القديمة. وكان التبادل يتم عن طريق المبادلة أو المقايضة. واتسع نطاق الأسواق منذ قيام الدولة الحديثة، ودخلت إليها السلع المجلوبة من بلدان أخرى كان يحضرها الملاحون الذين انطلقوا من النيل إلى البحار المجاورة. وتكونت منذ ذلك الحين بدايات طبقة التجار في مصر؛ الذين انخرطوا في عمليات وساطة في تبادل السلع في الداخل

(في أسواق القرى والمدن) والخارج (حيث كانوا يجلبون السلع من سورية وليبيا والنوبة وبلاد بونت «الصومال»). وعلى أي حال فقد كان معظم هؤلاء من الأجانب.

ولقد أدرك الفاتحون لمصر أهميتها التجارية بين الشرق والغرب، بل كان الموقع الجغرافي والتجاري لمصر هو أحد الأسباب الرئيسية في تحويلها إلي مجال للصراع بين الإمبراطوريات العظمى، التي ورثت الحضارة الفرعونية (اليونان والرومان والعرب). ولقد عمل كل من وفد إلي مصر من هؤلاء على استغلال موقع مصر التجاري. فثمة شواهد مثلا على أن العرب قد عملوا على إصلاح الطرق وتأمينها وحفر الآبار من حولها لتسهيل حركة التجار، كما أمر الخليفة عمر بن الخطاب بإعادة حفر القناة التي كانت تربط النيل بالبحر الأحمر. ولقد أدى ذلك إلى نمو فئة من التجار سواء من الأجانب الذين اتخذوا من مصر مستقرا لهم أو من المصريين خاصة سكان المدن الكبرى. وارتبط ذلك بازدهار الأسواق في الفسطاط والقطائع والعسكر ومن بعدها قاهرة المعز. وعلى سبيل المثال، فقد ذكر المؤرخون أن أسواق القطائع في عهد الطولونيين صارت حافلة بكل صنف من أصناف البضائع ومكتظة بالمتعاملين. كما صارت الفسطاط في العهد الفاطمي مركزاً تجارياً كبيراً ازدحمت فيه بمختلف أنواع السلع. كما صارت ثغور مصر مثل دمياط والإسكندرية والفرما وعيذاب وأسوان مقصد تجار الشرق والغرب جميعاً. وبعد تأسس مدينة القاهرة ازدهرت التجارة فيها، وبدأت تشهد نوعاً جديداً من الأسواق المتخصصة في نوع معين من السلع مثل سوق الصاغة وسوق العطارين وسوق الغزل وسوق السلاح وسوق القمح وسوق الدقيق... الخ.

وعلى غرار ما كان يحدث في نظام الطوائف الحرفية، انتظم هذان النوعان من التجار في علاقات منسجمة، وأسسا الأسواق على نظام اجتماعي يقوم على الاستقرار والترابط. فقد كان لكل سوق شيخ مسئول عن إدارته، وله وكيل ينوب عنه ساعة غيابه، وكاتب يسجل كل ما يأمره به الشيخ أو الوكيل. وكانت هذه الإدارة مسئولة عن انتظام العمل داخل السوق، والمحافظة على شرف مهنة العمل التجاري، ومنع الغش أو التدليس. وكان كبار التجار يحافظون على علاقات وثيقة فيما بينهم. وكانوا يختارون من بينهم كبيراً لهم يطلقون عليه "شاه بندر التجار" أي كبير التجار. وهذا منصب شرفي يحظى به شخص حسن السيرة طيب السمعة، مشهود له بالعفة والنزاهة. ويلتف حوله التجار، ويقوم بحل النزاعات التي تنشب بينهم، ويشرف على الأسواق.

(د) الفلاحون وفقراء الحضر:

شكل الفلاحون الغالبية العظمى للشعب المصري. وكانوا يعيشون في القرى وينتفعون بالأراضي دون أن يملكوها. إذ كانت الأراضي مملوكة ملكية إسمية للحاكم. وكان معظم الفلاحين يفلحون الأراضي على قدر ما يملكون من قوة عمل. وكان الفلاحون يشكلون طبقة متجانسة إلى حد كبير. ويعنى ذلك انهم لم يكونوا يتمايزون فيما بينهم إلا بما يمكن أن ينتفعوا به من الأرض. وحتى إن حدث بينهم اختلافات إقتصادية بسيطة، فإنهم كانوا متجانسين ثقافياً. فهم يعيشون حياة تتشابه لديهم

جميعاً، بل إنهم يتضامنون سوياً رغم ما قد يوجد بينهم من فروق إقتصادية، خاصة إذا ألم بهم مكروه، كما كان يحدث أثناء الفيضان أو وقت جمع الضرائب.

وكانت جماعات الفلاحين هي الرصيد السكاني الأعظم الذي يخرج منه كل فئات المجتمع الأخرى. ومن أكثر الفئات التي كانت تفرز من مجتمع القرية الفئة التي يمكن أن نطلق عليها فقراء الحضر. وهم أفراد فروا من دفع الضرائب في القرية أو ضاقت بهم سبل الحياة بها فذهبوا إلى المدينة. كما كانت جماعات الفلاحين هي الرصيد السكاني الأعظم الذي يخرج منه عمال السخرة الذين تجندهم الدولة للعمل في المشروعات العامة. وفى كل الأحوال فان ثمة شواهد على وجود فئة من العمال الفقراء الذين كانوا يعيشون في قاع المجتمع. وغالباً ما كانوا يعملون في مصر القديمة في الأشغال العامة مثل عمال المناجم وعمال المحاجر وعمال المقابر. وكان تشغيل العمال يتم وفقاً للنظام الذي عرف بنظام " السخرة " حيث يجمع العمال (ومعظمهم من القرى) بأمر الملك لحماية الجسور وقت الفيضان ولبناء السدود وحراستها، ولبناء مقابر الملوك والأمراء. ولعل بناء الأهرامات يقدم لنا دليلاً على الطريقة التي كان يتم بها تنظيم العمال في مصر القديمة، حيث سجل هيرودوت أن بناء الهرم الأكبر عمل فيه مائة آلف من العمال لمدة ثلاث أشهر في عملية نقل الأحجار فقط وأمضى العمال عشر سنوات في إنشاء الطريق المؤدى إلى الموقع الذي اختير لبناء الهرم، واستغرق بناء الهرم نفسه عشرين عاماً. وكانت قصور الملوك والأمراء مجالاً آخر لعمل العمال بحيث يعمل رجال كثيرون في العناية بشئون المنزل وإعداد الطعام وتحرير المكاتبات وعزف الموسيقى.

ولقد استمر هذا الوضع للعمال عبر تاريخ مصر، فثمة شواهد من التاريخ المصري الحديث على أن الفلاحين الفقراء كانوا يساقون زمراً للقيام بنفس المهام في حماية جسور النيل وقت الفيضان، كما كانوا يساقون زمراً هم وحيواناتهم والجمال والحمير على وجه الخصوص، للعمل في الأراضي التي كان يملكها الأفراد والتي كانت تعرف بالجفالك. كما سيق الفلاحون زمراً لحفر قناة السويس في منتصف القرن الماضي، ومات منهم الكثير تحت سياط التعذيب وقسوة العمل. وليست هناك شواهد تدل على تفرقة بين الأقباط والمسلمين في هذا الأمر. فقد كانت السخرة تطبق على كل منهما، وكان القبطي يموت بجانب أخيه المسلم تحت وطأة العمل القاسي سواء كان في أراضى كبار الملاك أو في حفر قناة السويس.

وتطالعنا كتب التاريخ المصري بأحاديث عن جماعات من الشحاذين والسقائين والحمالين. كانوا ينظمون أنفسهم في طوائف حرفية في العصور الوسطى.

ويدل هذا على أن ثمة فئة من الفقراء أصبحت جزءاً أصيلاً من حياة المدينة بدءاً من ذلك العصر. فقد اتسعت المدن، وزاد حجم سكانها من التجار والصناع والموظفين. ومن ثم ازداد الطلب على نوعية الخدمات التي يقدمها عمال مثل الحمالين والسقائين والباعة الجائلين وغيرهم.

ولقد تعايشت هذه الفئات الاجتماعية المختلفة في المجتمع المصري التقليدي مترابطة داخلياً وخارجياً. فكل فئة منها كان لها نظامها الداخلي، وتنظيمها الاجتماعي. ولقد لعب نظام الطوائف دوراً

في تحقيق هذا التنظيم الاجتماعي. فالحق أن هذا النظام لم يقتصر على الصناع فقط، وإنما نظم بعض العمال من سكان المدن أنفسهم في طوائف مثل الحمالين والشحاذين والسقائين والمبيضين والنقاشين والحفارين. كما نظم بعض الموظفين أنفسهم في طوائف نذكر منها طائفة الصيارفة. وكان التجار ينظمون أسواقهم على غرار التنظيم الطائفي. وقد أدى ذلك إلى أن تتأسس الحياة المدنية على روح الجماعة.

ولكن يبقى هنا سؤال هام: هل اختفت هذه الروح الجماعية بعد أن تحولت هذه الجماعات في المجتمع الحديث؟ لابد للإجابة عن هذا السؤال أن نتعرف بإيجاز على كيف حدث هذا التحول؟ لقد دخل المجتمع المصري من بعد الحملة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر في سلسلة من التغيرات أدت إلى نمو نمط الإنتاج الرأسمالي. حقيقة أن محمد على سيطر على الدولة المركزية، ونظم الإنتاج بطريقة احتكارية. ولكن التغيرات التي أدخلها محمد على نفسه هي التي أدخلت مصر في إطار النظام الرأسمالي. لقد بدأت فئة من المصريين تتشكل ممن التحقوا بالوظائف العليا في الدولة أو التحقوا بالجيش، وأدت المنح التي أهداها إياهم محمد على إلى تميزهم كطبقة اجتماعية. كما أن محمد على منح إقطاعيات من الأرض لزعماء البدو وحكام الأقاليم، وأعطى المشايخ والعمد أراضى معفاة من الضرائب. وهكذا بدأت ملكية الأرض الزراعية تشكل أساس تكون طبقة مصرية متميزة. ووصل هذا الوضع إلى أوج اكتماله مع صدور اللائحة السعيدية (صدرت عام ١٨٥٧) التي تحولت بمقتضاها الأراضي إلى ملكية خاصة. ومن ناحية أخرى أدى تطور المدن وتحضرها ونمو الصناعات داخلها إلى هجرة أعداد كبيرة من سكان القرى بحثاً عن عمل في المدينة. وبلغت كل هذه التغيرات مداها مع نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وأدت كل هذه التغيرات وغيرها إلى إعادة تشكيل البناء الطبقي، بحيث أصبح لدينا ما يمكن أن نسميه بالطبقات الاجتماعية. فقد شكل كبار التجار وكبار ملاك الأراضي وكبار موظفي الدولة طبقة عليا، وشكل متوسطو الملاك ومتوسطو التجار وأصحاب الحرف الفنية والموظفون وأصحاب المهن المتخصصة كالأطباء والمهندسين والمحامين وضباط الجيش والمدرسين، شكل كل هؤلاء ما يمكن أن يسمى بالطبقة الوسطى، وشكل العمال الزراعيون في القرى وعمال الصناعة في الحضر وفقراء الحضر طبقة عمالية.

ورغم أن مثل هذه التغيرات لابد أن يصاحبها بالضرورة ضعف للروح الجمعية التي ميزت البنية التقليدية، إلا أن هذه الانقسام الطبقي لم يصاحبه قط انقسام ديني. بمعنى أن كل طبقات المجتمع تضم في داخلها تنوعاً دينياً كما أن كل جماعة دينية فيها كل الشرائح الطبقية. ولقد ساعد ذلك على تأسيس روابط ومنظمات بديلة للطوائف الحرفية القديمة، تعمل على تشديد الروابط الاجتماعية بين الجماعات التي تنخرط في نشاط واحد تحت راية الدولة الوطنية. من أمثلة هذه الروابط النقابات والجمعيات التطوعية والاتحادات المهنية والأحزاب. ورغم أن هذا الشكل من تنظيم المجتمع المدنى لم يبلغ أوج قوته بعد من حيث درجة تأثيره وفاعليته، فإن تكونها على أساس غير ديني والتشديد على ذلك في نص دستوري قد جعل أساس الرابطة السياسية في المجتمع المصري المعاصر هي رابطة

مواطنة وليست رابطة دين أو سلالة أو إقليم. وهكذا نص قانون إنشاء أول مجلس نيابي في مصر في عهد إسماعيل في ١٨٦٦ على أن " كل شخص بلغ عمره الخامسة والعشرين يمكن ترشيحه على شرط أن يكون أميناً ومخلصاً وأن تتأكد الحكومة أنه ولد في البلاد" وظل هذا مبدأ هاماً في عضوية المجالس التشريعية حتى يومنا هذا. ومع نشر التعليم الحديث وإرسال البعثات إلى الخارج لم تحدث أي تفرقة بين المصريين على أساس الدين. ولعبت المؤسسات الدينية كالأزهر والكنيسة القبطية دوراً كبيراً في محاربة الاستعمار والتصدى للحملات التبشيرية. كما لعب المفكرون ورجال السياسة من المسلمين والأقباط دوراً كبيراً في إذكاء الروح الوطنية وفى تأكيد الرابطة الوطنية.

ومع ذلك فإن ثمة محاولات من جانب المتطرفين لبذر بذور الشقاق داخل الرابطة الوطنية أو الجامعة السياسية التي تتجاوز روابط الدين والسلالة والأقاليم. والذي يدرس تاريخ هذا الشقاق الذي نبتت بذوره في ثلاثينيات هذا القرن، يجده وليد آراء ومعتقدات ومذاهب كان أصحابها ينشرونها في الصحف، وما لبثت أن وجدت صدى في بعض مظاهر السلوك والتنظيم. لم تنبت هذه البذور في الرابطة الاجتماعية والعلاقات اليومية، ولكنها ألقيت من أعلى. وكانت ليد المستعمر دور في رميها - ولم تنبت قط من أسفل، لقد ظل نسيج الحياة المدنية على ما فيه من ترابط وتضامن. ولعل إدراك هذا الأمر يجعلنا نعى أهداف ومرامي أي بذور للشقاق تلقى علينا؛ ويجعلنا ندرك أولاً وقبل كل شئ أن بناء مستقبل الأمة هو في استعادة كيانها الواحد. فامتلاك الذات كما يقول طارق البشرى "هو حصن الأمان، وهو العدة في أي مواجهة، هو الانتماء باليقين للجماعة وإدراك تميزها عن الطرف الآخر. والطامع قوى الإدراك بأن ضمانه الأساسي لا يتأتى من عدته وأدواته، ولكنه يأتيه من تفتيته عرى التماسك في الجماعة وإفساد قوامها، أي من تصفية الانتماء. ووسيلته لذلك فيما يظهر تكسير الانتماء العام بإثارة الانتماءات المعارضة أو الثانوية، وتذويب الشعور بالتميز... ومصر والمصريون بخير بقدر ما يستبقون قوة تماسكهم، وإدراكهم لتميزهم تجاه الطامعين فيهم".

ولعل إدراكنا لذواتنا يبدأ من إدراكنا لخصوصية ثقافتنا من خلال ما تتضمنه من صور للتضامن والترابط والتجانس تظهر بادية للعيان في عاداتنا وتقاليدنا وأساليبنا في الحياة وفى طريقتنا للاحتفال بالأعياد. وربما يكون هذا موضوعاً ملائماً لختام حديثنا حول الحياة المدنية المصرية.

عادات المصريين والتميز الحضاري:

يقول هيرودوت - المؤرخ اليوناني الذي زار مصر في القرن الخامس قبل الميلاد -" اختلف المصريون كل الاختلاف عن سائر الشعوب في عاداتهم وسننهم، فالنساء عندهم يرتدن الأسواق ويمارسن التجارة، أما الرجال فيبقون في البيوت وينسجون. وبينما ينسج الناس جميعاً دافعين اللحمة من أسفل إلى أعلى، فإن المصريين يدفعونها من أعلى إلى أسفل " ويقول في مكان أخر من كتابه الشهير عن مصر " لقد سبق المصريون الشعوب إلى إقامة الأعياد العامة والمواكب العظيمة، وعنهم نقلها اليونانيون.. «وهم أي المصريون، لا يحتفلون مرة واحدة بعيد شعبي عام، ولكن أعيادهم العامة

كثيرة» وفى مكان ثالث يقول أن المصريين «يهتمون دون سائر الناس اهتماماً كبيراً بتمرين الذاكرة. وهم في العلم يتفوقون كثيراً على كل الشعوب».

وتعكس نصوص هيرودوت هذه ثلاثة معان هامة تتصل بحياة المصريين وتميز حضارتهم. الأول يتصل بهذه العلاقة المتميزة بين الرجال والنساء، وهذه الحرية التي يمنحها المجتمع للمرأة بحيث تصبح تاجرة وصانعة، ترتاد الأسواق لتبيع منتجات الرجال. والثاني يرتبط بالقدرة الفائقة للمصريين على الإبداع والتواصل الحضاري، فهم أسبق الناس إلى العلم وهم يبدعون لأنفسهم أساليب فنية خاصة كتلك التي أبدعوها في النسيج والتي أشار إليها هيرودوت. والثالث حرص المصريين على عاداتهم وتقاليدهم، وتميز هذه العادات عن سائر الشعوب، ويتجلى ذلك عند هيرودوت في عادات الاحتفال بالأعياد التى رآها متميزة بشكل جلى. وتشير المعاني الثلاثة إلى ضرب من التميز الحضاري الذي يبدو لزائر مصر الأجنبي أكثر وضوحاً مما يبدو لأبنائها.

ويدعونا هذا إلى أن نتعمق قليلاً في درس هذا التميز الحضاري. فالحق أن هذا التميز الحضاري هو الذي يعطى للمصريين " النحن " أو الاتحاد في الكل. وهو الذي يكسبهم طبيعتهم الخاصة بصرف النظر عن الدين أو التعليم أو اللون.

ولنبدأ في علاقات الجيرة والقرابة التي هي المسرح الحقيقي للعادات اليومية. فقد حافظ المصريون على مر العصور على علاقات حميمة مع الأقارب والجيران. وهذه العلاقات تعد من الأمور المتجذرة في التاريخ المصري. فتحفل كتب التاريخ القديم بالحديث عن الزيارات وطرق استقبال الضيوف وأساليب تكريمهم. فقد كان المصريون القدماء يستعدون لاستقبال ضيوفهم بإعداد الولائم التي كان الأثرياء منهم ينفقون عليها الكثير بذبح الثيران والطيور وكافة أصناف الطعام. وكان صاحب الدار يستقبل ضيوفه على الباب الرئيسي للمنزل ويصطحبهم إلى الداخل، ويجلس معهم طوال الوقت يسامرهم، ويتبادل معهم الدعوات بالصحة والهناء. ثم يجلسون إلى طعامهم وكانت الإناث يجلسن في مقابل الرجال، والفتيات يجلسن على وسائد جلدية على الأرض. وتصور النقوش هذه الاحتفالات الأسرية بحيث يبدو كل جالس وهو يحمل زهرة لوتس، الأمر الذي يدل على مبلغ الحفاوة والتقدير اللذين يلاقيهما الزائر من مضيفه. كما تظهر فرق الموسيقى التي تطرب الجالسين. حقيقة أن هذا الوصف لولائمهم الأسرية ينطبق على أثرياء القوم دون الفقراء منهم. ولكنه لا يعنى بحال أن الفقراء كانوا لا يتزاورون أو لا يحتفلون بشكل جمعي. على العكس من ذلك، فقد كانت عادات التزاور والاحتفاء بالضيوف من العادات العامة. وكان جوهر التباين فيما يمكن أن يقدم للزائرين. فأغلب الظن أن الفقراء يكتفون بتقديم بعض الشراب، ويجلسون سوياً يتسامرون ويضحكون.

ومن شأن هذا النوع من العادات اليومية أن يقوى روابط الألفة والمحبة والتضامن خاصة بين الأصدقاء والأقارب والجيران، وإلى استمرار الحياة المدنية بصرف النظر عن تقلب السياسة. فقد ظلت هذه العادات راسخة عبر الزمن، ونجد أن المؤرخين قد أشاروا كثيراً إلى هذه الروح الجمعية التي تربط أبناء الحي الواحد داخل المدينة أو أبناء الطائفة الحرفية أو أبناء القرية الواحدة. فلنأخذ

مثالا واحدا من القاهرة العثمانية. فقد كانت المدينة تتكون من أحياء، وكان كل حي ينقسم إلى حارات تشكل كل منها وحدة اجتماعية مستقلة من الناحية العمرانية (حيث يوجد على كل حارة باب يغلق ليلا)، ومن الناحية السياسية (حيث يوجد لكل حارة شيخ يدير أمورها ويحل نزاعاتها). ويحتفظ سكان الحارة بروابط جمعية حميمة. فهم يعرفون بعضهم جميعاً، تماماً مثل سكان أي قرية من ذلك العهد. وهم يتصاهرون ويتعايشون في حياة مشتركة. وترتبط الحارة بالحي ارتباطا عضويا بحيث يصبح لكل حي روحه الجمعية التي يعبر عنها في اشتراك أهل الحي جميعا في الاحتفال بمناسبات معينة. ورغم أن أبواب الحارات قد فتحت الآن ولم تعد موجودة على النحو الذي كان موجوداً في العصور الوسطى، إلا أن الحارة ظلت حتى وقت قريب وحدة اجتماعية متماسكة.

وتتدعم روابط القرابة والجيرة من خلال الاحتفال بالمناسبات الخاصة كالخطوبة والزواج والختان وحتى الاحتفال بالموت. وتشكل كل هذه العادات طقوس عبور في دورة حياة كل إنسان مصري. وتتسم احتفالات المصريين بهذه المناسبات بأنها تعبر عن التضامن الحق. إذ تقدم الهدايا العينية والمادية، ويشترك الجميع في فرحة غامرة (ساعة الزواج أو الختان) أو حزن غامر (ساعة الموت). واللافت للنظر أننا لا نجد في أساليب الاحتفال بهذه المناسبات خلافات تذكر بين المسلمين والأقباط، إذا استثنينا بعض الطقوس العقيدية. فلا يكاد المرء في الريف المصري يفرق بين حفل زواج مسلم وحفل زواج قبطي.

وتمثل الأسواق أحد معالم الحياة المدنية المصرية. وقد أشار هيرودوت إلى ذهاب النساء إلى الأسواق واشتغالهن بالتجارة. ولقد أدى التطور الذي لحق بالحياة الإقتصادية المصرية إلى ازدهار الأسواق وتحولها إلى نقاط تجمع للتبادل الإقتصادي والاجتماعي. فلم تكن الأسواق بالنسبة للمصريين مجرد تبادل للسلع، بل كانت " مراكز إخبارية واجتماعية". فالناس يذهبون إليها من أجل البيع والشراء هذا حق؛ ولكنهم يذهبون إليها أيضاً من أجل النزهة وتبادل الأخبار ومناقشة ما يشغلهم من أمور سياسية أو إقتصادية أو اجتماعية. وكانت النساء يرتدن الأسواق، بل إن المصادر التاريخية تدلنا أن أغلب رواد الأسواق كن من النساء اللائي يذهبن إلى الأسواق بمفردهن أو بصحبة أزواجهن أو أقاربهن. وقد ذكر ابن الحاج الذي كتب كتابه في العصر المملوكي أن المرء لا يستطيع أن يسير في السوق إلا بمشقة لازدحامه بالنساء "ولو أن رجلاً منع أهله من الخروج في ذلك اليوم لوقع التشويش بينهما، وقد يؤول الأمر إلى الفراق ". ومن ناحية أخري كانت الأسواق مكانا لالتقاء كل الأديان. فلم تتأسس على أساس ديني كما يوجد في بعض البلدان، وإنما شارك اليهود والأقباط مشاركة فعالة في حركة البيع والشراء، وتخصص بعضهم في تجارات بعينها كتجارة الذهب أو الخشب أو الأقمشة.

ورغم أن الأسواق طيلة الحكم الإسلامي قد خضعت لتنظيم إسلامي من خلال إشراف المحتسب عليها، إلا أن التجار من اليهود والأقباط لم يظهروا أي امتعاض من ذلك وكانوا يشاركون مشاركة فعالة في مظاهرات الاستقبال السياسية - التي كانت سمة عامة من سمات الحياة المصرية في عهد المماليك على وجه الخصوص. فقد كانوا يستجيبون لأوامر الوالي أو المحتسب بتزيين الأسواق

والحوانيت والتجمع على طول طريق الموكب السلطاني.

أما الاحتفال بالأعياد والمناسبات فقد كان من أهم خصوصيات الحضارة المصرية على مر العصور. فقد كان المصريون القدماء يبالغون في إعداد الأعياد و طرق الاحتفال بها. وقد أبلغنا هيرودوت أن المصريين كانوا يحتفلون بعيد أوزيريس احتفالاً مهيباً. وكانت زمر منهم، من النساء والرجال يتكبدون مشقة السفر إلى وسط الدلتا للاحتفال في مدينة بوباسطيس (تل بسطة الآن) بالعيد الذي كان يقام هناك لارتيمس، حتى أن هيرودوت قال بأن واحداً من أهل البلاد أبلغه أن الذين يجتمعون في هذه المدينة احتفالا بهذا العيد يبلغ حوالي سبعمائة آلف عدا الصبية. وقد تنوعت الأعياد بعد ذلك. وألفينا المصريين من بين شعوب العالم يحتفلون بكل الأعياد التي تمر عليهم أو التي تستحدث بينهم.

فثمة أعياد مصرية خالصة كالاحتفال بعيد وفاء النيل، والاحتفال بشم النسيم. وثمة أعياد إسلامية خالصه كالاحتفال بشهر رمضان وبعيد الفطر وعيد الأضحى وليلة عاشوراء والمولد النبوي، وثمة أعياد قبطية كعيد الميلاد وعيد القيامة وعيد الغطاس وخميس العهد. وترتبط كل هذه الأعياد بأزمنة مختلفة ولكنها ماثلة جميعاً في حياة المصريين إلى يومنا هذا. ربما يكون الاحتفال بوفاء النيل قد اندثر كعيد مصري. ولكن المصريين المحدثين ابتدعوا بدلاً منه أعيادا كثيرة لا هى إسلامية ولا هى قبطية كعيد الأم. وكأنهم بكثرة أعيادهم يستشرفون معنى الدعاء الشعبي القائل "ربنا يجعل حياتنا كلها أعياد "، أو كأنهم يستشرفون الفرح والأمل.

ورغم وجود أعياد دينية لكل من الأقباط والمسلمين إلا أن ثمة شواهد عديدة على مشاركة كل طرف في أعياد الآخر. فالأقباط لا يعيشون في أحياء خاصة بهم، وإنما يشكلون لحمة العمران ويشكل المسلمون سداه. ولا توجد شواهد على كلامي خير من رمضان أو مولد النبي. بل إن الصبية الأقباط يشاركون في نصب الزينات. احتفالاً برمضان ومولد النبي. كما أن بعض الأقباط يشاركون المسلمين صيامهم رمضان، وفى كل الأحوال لا يجاهرون بإفطارهم أمام الصائمين. وفى الأعياد يأتون إلى المسلمين مهنئين ويقبلون منهم هدايا أضحياتهم. وهكذا يفعل المسلمون في أعياد الأقباط. بل إننا إذا ما تعمقنا في تفاصيل الحياة اليومية لبسطاء الناس (عموم شعب مصر من الأهالي) لوجدنا أن كثيراً من المسلمين في القرى كانوا يحتفلون بأعياد النصارى بشكل لا يختلف كثيرا عن الأقباط أنفسهم. يحدث ذلك في عيد الميلاد حيث كان المصريون بعامة يصنعون نوعاً من العصيدة يعتقدون أن من يأكل منها لا يصاب بالبرد طوال العام. وكان البعض منهم يغمسون أطفالهم في الماء البارد ليلة الغطاس، معتقدين أن ذلك يحميهم من شر المرض. وفى خميس العهد يأكلون أطعمة خاصة من الفطائر ويطلقون البخور في المنازل، وفى سبت النور يتحلون بالكحل الأسود معتقدين أن ذلك يكسبهم نوراً زائداً في أبصارهم. فلا غرابة إذن أن نجد كثيرا من أصحاب الحرف والتجار يصرون على غلق محلاتهم يوم الأحد بصرف النظر عن دينهم.

خاتمة

ثمــة روح خاصة للمجتمع المصري تتشكل مستقلة عن عالم السياسة وعـن عالم التطرف الديني. هذه هي روح الجماعة التي تواجه مصيراً واحداً وتعمل سوياً لتحقيق أهدافها في الاستمرار على هذه الرقعة من الأرض التي تسمى مصر. ولعل ما قدمناه في الصفحات السابقة يكشف عن خصوصية الحياة المدنية في المجتمع المصري التي تتجلى فيها هذه الروح على نحو واضح. وبإمكاننا الآن أن نستخلص بعض السمات العامة التي تميز هذه الحياة والتي تميز بدورها هذه الروح الخاصة:

(١) التجانس:

ثمة مؤشرات واضحة على التجانس في الحياة المدنية. لا نقصد هنا التجانس التام في أساليب الحياة ورموزها فقد أدى التطور إلى ظهور تنويعات في أساليب الحياة هذه. ولكن التجانس يتجلى في المظاهر الموحدة في المأكل والمشرب، وفى الاحتفال بالأعياد والمناسبات، والحرص على إقامة علاقات حميمة مع الأهل والجيران. والمتأمل للتركيب الطبقي في مصر يكتشف أن ما نراه الآن من صور للتمايز الطبقي هي تمايزات حديثة تبلورت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر بعد أن اتجه الإقتصاد المصري إلى الرأسمالية. أما قبل ذلك فقد كان جل الشعب المصري متجانساً في تركيبه الطبقي. فلم يكن يحظى بالتميز الطبقي سوى الحكام وفئات قليلة من الجنود والتجار ورجال الدين. أما بقية أفراد الشعب الذين يشكلون العامة من سكان المدن والقرى فقد ظلوا يعيشون نفس الحياة التي كانوا يعيشونها في الماضي.

(٢) التسامح:

من اللافت للنظر أن الشعب المصري من أكثر شعوب الأرض تسامحاً. ويتجلى هذا التسامح على أسمى ما يكون في التسامح الديني. فلم تشهد الحياة المدنية للمصريين انقساماً لا في السكن ولا في التجارة ولا في الصنائع ولا حتى في الأمور الحضارية المتصلة ببناء الثقافة. فرغم تحول أعداد كبيرة من المصريين إلى الدين القبطي بعد الفرعونية، ورغم تحول أعداد كبيرة منهم بعد ذلك إلى الإسلام، إلا أن المصري لم يلغ من حياته ما كان يحتفل به من قبل من عادات وأعياد، طالما أنها لا تتعارض بشدة مع عقائده الجديدة. ويلاحظ دارسو المنسوجات والنقوش والعمارة المصرية أن الأسلوب القبطي ظل مسيطراً بعد الفتح الإسلامي. ورغم دخول الزخارف الإسلامية بعد ذلك بثلاثة قرون، إلا أن ذلك لم يلغ تماماً الزخارف القبطية التي انصهرت مع الزخارف الإسلامية لتخرج فنا مصرياً خالصاً. انظر مثلاً إلى أبواب المنازل القديمة في القرى، واكتشف فيها ما شاء لك أن تكتشف من فنون فرعونية وقبطية واسلامية.

(٣) التوازن الطبقي:

وكان التوازن الطبقي سمة غالبة على حياة المصريين المدنية فلم تشهد العلاقة بين الطبقات صراعات عنيفة من النوع الذي يجعل طبقة تثور على الأخرى. وقد كان سلوك الطبقات الفقيرة يقوم دائماً على القناعة والرضى. فالعادات والتقاليد تتشابه إلى حد كبير بين سائر فئات المجتمع، ولكن كل فئة تمارس عاداتها على مستوى مابيدها من ثروة. خذ مثلا على ذلك من نظام تقديم القرابين في مصر القديمة. فقد كان المصريون يقدمون بعض الأضاحى للآلهة. كان الأثرياء يقدمون خنزيراً يذبح وتحرق أجزاء منه قربانا للآلهة.. أما الفقراء فيشكلون خنازير من العجين ويخبزونها ثم يقدمونها قرباناً للآلهة. ومثل ذلك يقال عن التحنيط. فالكل يحفظ جثث الموتى، ولكن الصندوق الذي توضع فيه المومياء، والمقتنيات التي توضع بجانبها وغير ذلك من الرموز يختلف من طبقة إلى أخرى. ورغم ظهور تفاوتات طبقية جمة بين المصريين بعد ولوج الرأسمالية إلى بناء علاقاتها الإنتاجية والاجتماعية إلا أن مضامين الاحتفالات والطقوس تتشابه إلى حد كبير مع اختلاف في مجاليها ورموزها. خذ مثلا على ذلك من الاحتفال بالزواج. فالطبقة العليا والشرائح العليا من الطبقة الوسطى تبالغ في طقوس الزواج ورموزه وتنصب حفلات الزواج في فنادق أو قاعات، أما بقية شرائح المجتمع فانهم يقيمون أفراحهم أما في قاعات بسيطة غير مكلفة أو في المنازل؛ ولكنهم يخلقون لأنفسهم مجالاً للمتعة أشبه بعالم الفنادق عندما يحولون الكباري العلوية أو الميادين العامة (خاصة ميدان جامعة القاهرة) إلى مكان لتصوير العروسين والاحتفاء بهم على رؤوس الأشهاد.

(٤) التضامن والتساند:

وأخيراً فإن ثمة مؤشرات عديدة على التضامن والتساند في الحياة المدنية المصرية. لقد كان أهالي القرية يتساندون في دفع الضرائب " فإذا عجز أحدهم وشكا ضعفه عن زرع أرضه وزعوا ماعجز عنه على ذوى الاحتمال " على ما يقول المقريزى. وظهر هذا التضامن في نظام تقسيم العمل. فقد كان الفاتحون ينصرفون إلى شئون القتال، أما أهل مصر فقد انشغلوا بالزراعة وتفوقوا في الصنائع على سائر الأمصار الإسلامية. ورغم أن أقباط مصر كانوا سباقين إلى الاشتغال بالصنائع وإلى تقلد الوظائف في الدولة بتشجيع من بعض الحكام، إلا إنه لم يحدث نوع من الاحتكار الطائفي أو الديني هنا وهناك. ويظهر هذا التضامن في صور العلاقات الترابطية بين الأهل والجيران. ومنها أيضاً المشاركة في وقت الشدائد كالفيضانات أو الموت أو الكوارث. ولم يلعب الاختلاف الديني دوراً قط في ذلك، فثمة مؤشرات على هذا التضامن النبيل بين عقيدتي الأمة، وصل إلى ذروته في مثال جميل نطالعه في كتب التاريخ حيث حدث في عهد المماليك أن استعار الأقباط بعض قناديل وأثاث جامع عمرو بن العاص لكي يستخدموها في أحد اجتماعاهم الدينية في الكنيسة المعلقة بمصر القديمة.

ويحق لنا أن نسأل في الختام: أين منا هذا السلام وأين منا هذه الروح المصرية الأصيلة؟ السؤال مشروع وأمام ناظرينا شواهد مقلقة تهدد هذا السلام وهذه الروح. وهى شواهد، تضاعفت من خلال نمط من الوعي واستجابت له قلة من المتعلمين الذين أنجبتهم حداثة برانية لا تعرف المعنى الحقيقي للأصالة. إن الأصالة لا تختزل إلى موروث ديني يعاد إنتاجه سياسياً، ولكنها في شقها الأعمق أصالة هذه الروح الجميلة التي عاش في كنفها المصريون طيلة قرون ممتدة من الزمان، والتي طوروا من خلالها حياة اجتماعية لها قدر من الاستقلال عما هو سياسي، ولها قوة دفعها الذاتي بصرف النظر عن عثرات الزمن. وفى اعتقادنا أن مستقبلنا الحق هو في استعادة هذه الروح أمام زخم الحداثة البرانية وتناقضاتها، أو أمام التطرف الديني الذي يفسد الدين الحق والحياة المتسامحة معاً.

الفصل الرابع

الحياة الدينية

في رسالة مطولة أرسلتها ليدي لوسي دف جوردون Lady Lucy Duff Gordon إلى أمها من القاهرة بتاريخ ٢١ مايو ١٨٦٣، قالت وهى تصف بعض ملامح الحياة الدينية في مصر في ذلك الحين: "إن مصر هى (اللوح الممسوح) الذي سُطِّر عليه الكتاب المقدس فوق هيرودوت، ثم جاء القرآن فوق هذا كله.. ففي المدن يسود القرآن بينما يسود هيرودوت في الريف". ولكن عالم الأنثروبولوجيا البريطاني الأستاذ هوكارت A.M. Hocart يقول عام ١٩٤٧ معقبا على ذلك: إن هيرودوت نفسه كُتب فوق عصر الأهرام الذي يقوم بدوره فوق عصر ما قبل الأسرات، وهكذا حتى العصر الحجري القديم أو ربما ماوراء ذلك العصر. ويلاحظ هوكارت في هذا الصدد أن المصريين لا يزالون -على سبيل المثال- يطبعون أكفهم المخضبة بالدماء على قبورهم وجدران منازلهم في بعض المناسبات، وهى عادة ترجع إلي العصر الحجري القديم الأعلى في أوربا.

وهاتان العبارتان اللتان يفصل بينهما أكثر من ثلاثة أرباع القرن تشيران بشكل ضمني إلى استمرار بعض المعتقدات والعادات الشعبية وبخاصة في مجال الدين في مصر. بحيث نجد الجديد يعيش جنبا إلى جنب مع القديم دون أن ينسخه أو يطمسه. فليس من الضروري في المجتمع المصري أن يحل الجديد محل القديم، وإنما هو يقوم فوقه بحيث يوجد الاثنان معا في المكان مع إلغاء فروق الزمان وبحيث يتكامل الاثنان معا ويؤلفان وحدة متماسكة ويتداخلان أحدهما في الآخر بشكل يصعب معه الفصل أو التمييز بشكل قاطع بينهما. بل إن القديم كثيرا ما يكون أكثر قوة وأشد فاعلية وسيطرة وتأثيرا على عقول الناس وأكثر تحكماً في حياتهم اليومية من الحديث. كما هو الشأن مثلا في استمرار كثير من ممارسات السحر والشعوذة في مصر المعاصرة بين طبقات وشرائح واسعة من المصريين على الرغم من تمسكهم بتعاليم الأديان السماوية المنزلة وعلى الرغم من كل ما أحرزته مصر

نفسها من تقدم على طريق العلم، وعلى الرغم من أن الإسلام أفلح في نسخ كثير من المعتقدات القديمة واستبدل بها نسقا دينيا متكاملا أكثر تقدما ورقيا وعقلانية، فإنها لم تختف تماما من حياة الناس وتصوراتهم. بل إن كثيرا من تلك المعتقدات التي توصف أحيانا بالخرافات ظل كامنا مستترا وراء السلوك الظاهري كما أن بعضها أفلح في إعادة تشكيل نفسه بحيث يتلاءم مع أوضاع الحياة الراهنة وإن كان معناها الحقيقي يرتبط بالماضي ويمكن ردها إليه. فالخاصة الأساسية المميزة للمجتمع المصري وبالذات فيما يتعلق بالدين والشعائر والطقوس والممارسات الدينية -أو ذات الطابع الديني- والأفكار والتصورات الكامنة وراءها هى أن هذه الشعائر والطقوس والأفكار ترجع ولو جزئيا إلى مصر القديمة رغم كل ما يبدو في الظاهر من ارتباطها بتعاليم المسيحية أو الإسلام. وإذا كان هذا التواجد أو التعايش بين القديم والجديد يعتبر مؤشرا على الاستمرار فإنه يكشف في الوقت ذاته عن بعض جوانب الشخصية المصرية وطبيعة الحضارة في مصر وقدرتها على الاحتفاظ بمقوماتها الأصلية والأصيلة رغم كل ما قد يطرأ عليها من تغيرات.

وقد تلقى بعض عبارات من رسائل ليدي لوسي دوف جوردون إلى ذويها في بريطانيا (وذلك أثناء إقامتها في مصر للاستشفاء من المرض وبقائها في مصر حتى وفاتها) شيئا من الضوء على ما نريد أن نقول عن ذلك الاستمرار في التاريخ المصري منذ مصر القديمة حتى الآن، وتجاور القديم والحديث وتكاملهما في مجال الدين والحياة الدينية والعلاقة بين الأديان. وبعض هذه العبارات تتضمن محاولة لتفسير الملامح المشتركة بين القديم والحديث والكشف عن الوحدة وراء التنوع، والاستمرار وراء التغير الظاهري في الحضارة المصرية وبوجه أخص في النظرة إلى الدين.

ففي رسالة بتاريخ ٣٠ نوفمبر عام ١٩٦٢ كتبتها فوق ظهر باخرة نيلية تقول:

"لقد توقفت الباخرة يوم الأحد أمام قرية ببا. وهناك وقع بصري على كنيسة قبطية.. وكان يجلس القسيس، وقد نقشت على أبواب الكنيسة صلبان لأشكال هندسية على شكل مجموعة من النجوم وظهرت بها فتحات هى أقرب إلى الرموز الخاصة بعبادة الإلهة ميترا منها إلى أي شئ مسيحي. وكان جرجس قبطيا ولكن تم انتخابه عمدة لقرية مسلمة. وكان منزله نوعا فريدا من منازل الأثرياء.. ولكنني شعرت أنه كان بمثابة (فقرة) في (العهد القديم). وفي الكنيسة ذاتها كان يوجد قبر أحد الأولياء المسلمين تحت قبة مجاورة للمذبح. وقد دخلت هناك، وانحنى جرجس لتقبيل القبر من جانب بينما اكتفى عمر (المسلم) بإلقاء التحية والسلام على صاحب القبر من الجانب الآخر "

والطريف هنا هو أن الكنيسة كانت تجري فيها بعض أعمال الترميم، وكان يتولى ذلك العمل وبدون مقابل، عامل بناء مسلم قدم خصيصا ومن تلقاء نفسه لهذا الغرض من القاهرة بعد أن رأي الشيخ أو الولي -ساكن القبر في الكنيسة- ثلاث مرات في منامه يأمره بأن يترك عمله في القاهرة ويتوجه إلى ببا لترميم (كنيسته). وأثناء ذلك "كان القسيس الشيخ الوقور يبدو أقرب إلى أبينا إبراهيم". وتلاحظ ليدي لوسي أنه "كان هناك ثلاث عشرة عائلة قبطية في ببا بينما كانت أغلبية السكان من المسلمين، ومع ذلك فقد انتخبوا جرجس عمدة للقرية، كما أنهم كانوا ينحنون لتقبيل يده في صدق

وإخلاص حين يمر بهم في شوارع القرية.

وتسجل ليدي لوسي في رسائلها التي نشرت بعد موتها تحت عنوان "رسائل من مصر" كثيرا من الملامح والعناصر والرواسب الدينية التي وجدت طريقها من أديان مصر القديمة إلي الطقوس والشعائر التي يمارسها المصريون الآن دون أن ينتبهوا للاختلافات القائمة بين تلك الأديان القديمة وأديانهم السماوية المنزلة؛ بحيث إنها تقول في رسالة لأحد أصدقائها بتاريخ ١٨ إبريل عام ١٨٦٣:

"ليس ثمة ما يثير الانتباه أكثر من الأمور التي تدفع الإنسان إلي أن يذكر هيرودوت بشكل دائم وباستمرار. فالمسيحية والإسلام في هذا البلد يحملان كثيراً من مظاهر العبادة القديمة. بل إن الحيوانات المقدسة أصبحت الآن في خدمة الأولياء المسلمين. ففي المنيا يسخّر الناس التماسيح لأغراضهم. وقد رأيت جحر أفعي أيسكولوبيوس في جبل الشيخ هريدي.. ولا تزال قطط بوبسطس تجد طعامها في بلاط القاضي وعلي نفقة المال العام في القاهرة.. ومن بين كل الآلهة فإن آمون رع إله الشمس وقاتل التنين يسمي نفسه الآن مار جرجس وهو نفسه سان جورج الذي يقدسه المسيحيون والمسلمون علي السواء وفي نفس الكنائس، كما أن أوزيريس لا يزال تقام أعياده واحتفالاته بنفس الصخب والضجيج في طنطا في الدلتا تحت اسم السيد البدوي، ولا تزال النساء الفلاحات يقدمن للنيل الاضحيات والقرابين ويطفن حول التماثيل القديمة من أجل الإنجاب، كما أن شعائر الولادة والموت ليست إسلامية وإنما هي مصرية قديمة.. وثمة أمور كثيرة غريبة يصادفها المرء في الدين هنا. فقد يصلي المسلمون في قبر مار جرجس (سان جورج) وفي مزار ستنا مريم وسيدنا عيسي"

وأكتفي بهذه المقتطفات التي توضح ما أريد أن أقول والذي يتلخص في النقاط التالية:

١- إن ثمة نوعاً من الاستمرار ليس فقط في الشعائر والطقوس بل وأيضاً في كثير من المعتقدات الدينية في المجتمع المصري منذ أقدم عصوره المعروفة وحتي الآن. وعلي الرغم من اعتناق مصر للمسيحية والإسلام وارتباطهما بنسق متكامل وراسخ من المعتقدات وأنماط السلوك والقيم فإنهما لم يفلحا في القضاء تماماً علي هذه المعتقدات القديمة، وإنما ظل الإنسان المصري يحتفظ بقدر هائل من هذه الأفكار والشعائر والطقوس والممارسات المرتبطة بها والتي أصبحت تؤلف جانباً مما يمكن تسميته بالديانة الشعبية.

٢- إن هذا الاستمرار يعتبر واحداً من أهم الملا مح الأساسية المميزة للحضارة المصرية، بل إنه يمكن القول إنه التعبير الصادق عن قوة هذه الحضارة ورسوخها وسموها وعمق المبادئ التي قامت عليها بحيث استطاعت أن تجد لها ترجمة جديدة في كل من المسيحية والإسلام. فالمنطلق واحد في الديانة المصرية القديمة وفي كل من الديانتين السماويتين. وهذا التشابه أو التقارب الشديد هو الذي ساعد مصر علي تقبل هاتين الديانتين في مرحلتين مختلفتين من تاريخها.

٣- إن الحضارة المصرية القديمة تعتبر أطول حضارة عرفها التاريخ حتي الآن، بما في ذلك الحضارة الغربية ذاتها. فقد استمرت الحضارة المصرية قائمة حوالي ٢٥٠٠ سنة علي أقل تقدير ظلت خلالها محتفظة بقيمها وأصولها ومبادئها علي الرغم من بعض التغيرات التي طرأت عليها

بمرور الزمن وعلي الرغم أيضاً من التأثيرات الخارجية التي وجدت طريقها إليها بحكم الاتصال والاستعارة والتبادل الثقافي مع الشعوب الأخرى.

٤- إن الأديان السماوية الثلاثة التي عرفتها مصر دخل فيها كثير من العناصر الدينية المصرية القديمة التي أصبحت تؤلف معها الديانة الشعبية Popular Religion وهذا تعبير أنثربولوجي سائد في الكتابات الأنثربولوجية الأكاديمية في مقابل الدين الرسمي Official Religion الذي يقصد به التعاليم الدينية الدقيقة المضبوطة التي يعترف بها رجال الدين الرسميون أو التي تعتبر هي دين الدولة في المجتمعات التي تؤلف دولة. بل إن أقدم هذه الديانات السماوية الثلاث أي اليهودية (التي لم تجد علي أية حال من القبول والانتشار في المجتمع المصري ما لقيته المسيحية ثم الإسلام) تأثرت هي أيضاً تأثراً قوياً بالأفكار الدينية المصرية القديمة بحيث يمكن اعتبارها امتدادا لتلك الديانة مع بعض الاختلافات التي ترجع إلي تغير الظروف والأوضاع بحكم اختلاف الفترة الزمنية ونضوج الفكر الإنساني والديني. والمعروف أن عدداً من آلهة مصر القديمة -علي سبيل المثال- يظهر في ثنايا الأفكار الدينية في فلسطين، كما يستدل عليه من وجود الأختام والجعارين المصرية بكميات كبيرة هناك وكما يتمثل في تجسيدات أوزيريس وإيزيس وبتاح وسيبل وهاتور في الفكر السامي، وكذلك في اكتشاف بعض بقايا معابد مصرية أقيمت في كثير من مناطق فلسطين سواء في بيت لحم أو غيرها. بل أن رمسيس الثالث بنى له معبداً في جنوب فلسطين. والواقع أن كل الدلائل تشير إلي أن بني إسرائيل خضعوا لتأثير الديانة المصرية قبل عصر النبوات وظهور أنبياء بني إسرائيل. وقبول فكرة عبادة "العجل الذهبي "دليل واضح علي ذلك لدرجة أن بني إسرائيل حين خرجوا من مصر أيام النبي موسي اتخذوا من ذلك العجل معبوداً لهم حين غاب عنهم موسي كما ينص علي ذلك القرآن الكريم. وثمة درجة عالية جداً من التشابه بين الشعر الديني والقصائد والأناشيد والترانيم الدينية في مصر القديمة وكثير من فقرات الكتاب المقدس، كما هو واضح من الترانيم التي تمجد إله الشمس آمون رع وبعض فقرات المزامير وبخاصة المزمور رقم مائة وأربعين. وترجع هذه الترانيم إلي منتصف القرن الخامس عشر قبل الميلاد، وهي مسجلة علي ورق البردي وموجودة الآن في متحف القاهرة. والذي يسترعي الانتباه هنا هو التشابه الذي يكاد يصل إلي حد التماثل بين الألفاظ والكلمات الموجهة إلي إله الشمس وتلك التي يخاطب بها اله إسرائيل علي ما يقول الأستاذ أوسترلي Osterley مما يعني الاستعارة المباشرة. وهذه المشابهات أكثر من أن تذكر علي ما يقول هو نفسه وإن كان يعطي لنا في مقاله بعض الأمثلة والشواهد علي صدق ما يذهب إليه. وسوف نعود علي أية حال إلي هذا الموضوع فيما بعد.

٥- هذا التشابه الذي يكاد يصل إلي حد التماثل إنما يعني الاتصال والاستمرار في الحياة والأفكار الدينية المصرية القديمة كما يمكن الاستدلال منه علي تشابه المبادئ الأساسية التي ترتكز عليها هذه الديانة من ناحية والديانات السماوية المنزلة من الناحية الأخري، وبالذات مبدأ التوحيد الذي سوف نعرض له فيما بعد بشيء من التفصيل. ويكفي هنا أن نذكر أن المصريين القدماء عرفوا

فكرة التوحيد الكامنة وراء تعدد الآلهة الذي كان يسود المجتمع المصري في تاريخه القديم. ورسوخ هذه الفكرة في ضمير الإنسان المصري القديم كان بغير شك عاملاً فعالاً في تقبل المسيحية والإسلام علي الرغم من اختلاف درجة التجريد في مفهوم الوحدانية، وهو اختلاف طبيعي ويمكن فهمه بسهولة، إذا نحن أخذنا في الاعتبار فوارق واختلافات الفترة الزمنية ودرجة نمو ونضوج الفكر الإنساني خلال هذه الفترة الطويلة مما ساعد بغير شك علي تقبل المفاهيم المجردة، التي لا نجد لها تشخيصاً أو تجسيداً في الواقع الملموس. وإذا كانت اليهودية لم تنتشر في مصر انتشار المسيحية والإسلام فإن ذلك يرجع إلي حد كبير إلي خروج بني إسرائيل من مصر وبحثهم عن مبادئ دينية خارج المجتمع المصري بينما وفدت المسيحية والإسلام إلي مصر بتعاليمهما وقيمهما لكي يجدا فيها موطناً ومستقراً كان مهيئاً لاستقبالهما بحكم رسوخ المبادئ الدينية الأساسية التي كانت تحمل بذور فكرة التوحيد، وذلك إذا نحن تغاضينا عن موقف موسي العدائي من المجتمع المصري رغم نشأته وتربيته فيه، ومؤازرته لشيعته علي أبناء المجتمع المصري كما هو معروف من الحادثة التي جاء ذكرها في القرآن الكريم عن قتله لأحد المصريين تشيعاً لواحد من بني قومه؟ ثم حرص بني إسرائيل الذين خرجوا مع موسي علي سلب المصريين من معارفهم وجيرانهم من ممتلكاتهم من الذهب والفضة وهروبهم بها من مصر ومتابعة بعض قوات فرعون لهم وحادث الغرق المعروف، وهو حادث أعطي لبني إسرائيل قوة دافعة جعلتهم يثقون في أنهم شعب الله المختار. وقد أدي ذلك إلي تماسكهم وشعورهم بالوحدة والقوة وأن الله معهم يساندهم ويؤازرهم فيما يفعلون. وكما تقول الأستاذة مارجريت مري Margaret Murry في ذلك إنه إذا كان بنو إسرائيل قد سلبوا مصر كنوزها من الذهب والفضة أيام الخروج فإنهم سلبوها أيضاً بعض أفكارها الدينية ومنها فكرة التوحيد التي بلغت علي أية حال درجة من التجريد أعلي مما كان سائداً في مصر.

والمؤكد علي العموم هو أن تأثير مصر علي فلسطين كان قوياً نظراً للتفاوت الثقافي الشديد الواضح كما يبدو من بعض إصحاحات العهد القديم. ويذهب عالم المصريات الشهير جيمس هنري برستيد إلي أن نهوض الإنسان المصري إلي المثل العليا حدث قبل أن يبدأ ما يسميه رجال اللاهوت بعصر الوحي بزمن طويل، وأن هذا النهوض كان نتيجة للخبرة الاجتماعية الطويلة التي مر بها الإنسان المصري القديم في حياته. ويقول برستيد في ذلك إن المصريين كان لهم معيار خلقي أسمي بكثير من الوصايا العشر وأن هذا المعيار أو المقياس ظهر قبل أن تكتب الوصايا بألف عام.

وعلي أية حال فإن هذا الاستمرار الذي تكشفت عنه هذه المشابهات لا يقتصر علي بعض المظاهر الفردية أو الجزئية، وإنما هو يصدق ويمتد إلي بعض النظم والمعتقدات الأساسية التي تمثل ملامح رئيسية في الدين، والتي لا يمكن ردها أو إرجاعها إلى مجرد الصدفة البحتة، أو حتى إلى عامل انتشار الثقافة والاستعارات الثقافية، لأن هذا الاستمرار يتناول بعض الجوانب الأصيلة المتأصلة في الدين بل وينطبق علي نظم بأكملها وبكل تفاصيلها مما يدل علي عمقها في الضمير الإنساني المصري خلال كل تاريخه.

وقد يمكن أن نتتبع هذا الاستمرار في عدد من جوانب الدين في المجتمع المصري خلال تاريخه الطويل وبخاصة في الجوانب التالية:

١- فكرة التوحيد أو الوحدانية.

٢- فكرة الخلود والبعث والعالم الآخر.

٣- النظرة إلي الأنبياء والأولياء والقديسين.

وثمة بغير شك اختلافات هامة في التفاصيل، ولكن المهم هو الجوهر أو الفكرة الأساسية والمبادئ التي تقوم عليها هذه الأفكار ومظاهر السلوك والتصرفات المرتبطة بها والمعاني التي تكمن وراءها.

❖❖❖

كان عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي الشهير بول رادين Paul Radin يقول إن فكرة التوحيد تكمن بشكل أو بآخر تحت كل الأديان والمعتقدات بما في ذلك معتقدات الإنسان البدائي، وأنه وراء تصور تعدد الآلهة توجد فكرة الوحدة والوحدانية، وأن تعدد الآلهة ليس إلا نوعاً من التعبير التجسيدي البدائي عن الفكرة المجردة التي يصعب علي الإنسان في مراحله الأولي المبكرة، وعلي العقل البدائي البسيط، الإحاطة بها أو إدراكها علي النحو الذي نجده في الأديان السماوية المنزلة. وكان رادين يستدل علي صدق ما يذهب إليه بما يحدث بالفعل في المجتمعات البدائية حيث يوجد دائماً إله أعلي وأسمي وأكثر قدرة من الآلهة الأخرى، وأن ذلك الإله الأعلى لم يوجد في زمان محدد أو معلوم بالذات، أي أن وجوده يتعدي فكرة الزمن المحدد وأنه وجد قبل أن يوجد الزمن، فإنه هو الذي أوجد بقية الكائنات والخلائق والأحداث في الزمان.

هذه الأفكار والآراء والتصورات السائدة لدي البدائيين تعبر -كما يقول رادين وكثيرون غيره ممن يشاركونه النظرة إلي العقلية البدائية- أصدق تعبير عن الأفكار الدينية التي كانت سائدة في المجتمع المصري القديم والتي تمثلت في أرقي صورها في الصياغة الدينية التي صاغها إخناتون في الأسرة الثامنة عشرة، والتي وجدت علي أي حال كثيراً من المعارضة من رجال الدين الذين كانوا يتبعون عبادة آمون لتعارضها مع هذه الديانة وتعاليمها.

والمعروف أنه في مصر القديمة كان كل إقليم ينفرد في البداية ليس فقط بحكم نفسه وإنما كان له أيضاً الإله الخاص؟ الذي يعبده ويصوره أو يجسده في شكل أحد الحيوانات. وحين توحدت مصر كان لابد من أن تتوحد هذه الديانات المختلفة وأن تتوحد آلهتها.

وإذا كانت مصر القديمة عرفت تعدد الآلهة فإن ذلك التعدد هو من نوع فريد ويعكس كثيراً من ملامح ومقومات التوحيد في سياق تصورات الإنسان المصري في ذلك الحين، وليس في سياق تصورات الإنسان المصري المسلم الآن. وهذه مسألة يجب أن تؤخذ في الاعتبار طيلة الوقت حتي لا تختلط الأمور في الأذهان. ففكرة التوحيد في الأديان السماوية المنزلة، وبوجه أخص في الإسلام،

فكرة أكثر تجريداً مما كان يوجد في مصر القديمة، وإن كان تعدد الآلهة لدي المصريين القدماء يعكس مظاهر وتجليات الوحدة التي تكمن وراء ذلك التعدد، كما تعكس تعدد واختلاف وتنوع وظائف وقوي الإله الأسمى أو الأعلى الذي يرتفع فوق بقية الآلهة، بحيث إن كل وظيفة أو قوة من تلك الوظائف والقوي كانت تتجسد وتتجسم في صورة مجسدة دون أن ينفي ذلك وجود الفكرة الكامنة وراء ذلك التجسيد. وعلي هذا الأساس يذهب بعض العلماء الذين اهتموا بدراسة هذا الموضوع إلي القول إنه إذا كان الإنسان الحديث يستطيع أن يتصور وجود قوة عليا هي قوة الله التي تتمثل بأقوى مظاهرها في عملية الخلق فإن الإنسان المصري القديم كان يفكر في قوة (هاتور) وهي الإلهة التي كان يمثلها علي شكل بقرة. وأنه إذا كان الإنسان الحديث يفكر في الموت والبعث كفكرتين مجردتين فإن الإنسان المصري القديم كان يشخص ويجسد هاتين الفكرتين ذاتهما في أوزيريس ويرمز به إليهما. وإذا كان ذهن الإنسان الحديث يستطيع أن يستوعب فكرة أو مفهوم (العقل الإلهي) فإن الإنسان المصري القديم كان يتجه إلي (بتاح) الذي خلق العالم عن طريق إصدار الأمر إلي الفكر الذي كان يرتكز ويسكن في القلب، وهكذا فالإنسان المصري القديم كان يجسد إذن كل هذه القوي في أسماء الآلهة والمعبودات ويري تلك القوي ويدركها في أعمال تلك الآلهة وإنجازاتها. أي أن التعددية في مصر القديمة كانت تختلف أشد الاختلاف عن عبادة الأصنام بالمعني المفهوم من هذه الكلمة.

ولقد عرف المصريون القدماء قصصاً كثيرة عن الخلق، ولعل أهم هذه القصص هي التي ترد خلق كل الموجودات إلي فعل بقرة كبيرة ضخمة واقفة وأن السماء ترتكز علي أربعة أعمدة، وأن (شو) إله الهواء والجو والإلهة تفنت إلهة الرطوبة أنجبا إله الأرض وإلهة السماء وأنها كلها خلقت من (فم) بتاح، وهو ما قد يوحي بفكرة (الكلمة) التي نجدها في الأديان السماوية مع الفارق في درجة التجريد. والقصص كلها توجد جنباً إلي جنب عند المصريين القدماء، أي أنه ليست إحداها بديلاً عن الأخري وأنها كلها كانت موجودة وقائمة معاً بغير تمييز مما يشير إلي عمق واتساع مفهوم الخلق في تفكير الإنسان المصري القديم أكثر مما يشير إلي التناقض أو عدم الوضوح.

وعلي الرغم من أن فرعون باعتباره الملك المقدس وابن الآلهة كان يحمل كل مظاهر وقوي الآلهة إلا أنه لم يكن يمثل (مجموع) هذه الآلهة؛ أي أنه لم يكن ينظر إليه علي أنه يشتمل علي كل هذه الآلهة أو يحتويها كلها في ذاته، وإنما كان يحمل شيئاً من طبائع وخصائص كل منها فحسب. فهو إذن (محدد) بل و(محدود) ولذا كان يشار إليه علي أنه (ابن) رع أو(ابن) آمون أو (ابن) بتاح وليس علي أنه كل هذه الآلهة في مجموعها وكليتها. وقد تكون هذه النظرة هي التي انتقلت إلي المسيحية في النظر إلي السيد المسيح لدي البعض.

❖❖❖

وقد يجوز لنا - هنا - أن نقدم تفسيرا أوليا لانتقال مصر من فكره تعدد الآلهة التى ميزت الحضارة الفرعونية بشكل عام إلى فكرة التوحيد التى ميزت البحث الفلسفى والدينى للمصريين خلال الحقبتين اليونانية والرومانية، وانتهت إلى قبول الديانتين المسيحية والإسلامية.

فالبحث فى الفكر الدينى لم يكن منفصلا عن التحولات والوقائع السياسية والاجتماعية الكبرى التى شهدها التاريخ القومى المصرى.

ويبدو البحث فى العلاقة بين الفكر الدينى والواقع السياسى أمرا حافلا بالتعقيد، ففكرة تعدد الآلهة فى البلد الواحد قد تبدو متناقضة مع حقيقة التذمر القومى للمصريين منذ ٣٤٠٠ سنة قبل الميلاد، كما أن استقبال المصريين الحماسى للمسيحية ثم الإسلام -بما تنطوى عليه الديانتان السماويتان من تأكيد على فكرة التوحيد بدرجات مختلفة- يتناقض ظاهريا مع حقيقة أن مصر كانت جزءا من امبراطوريات استعمارية عالمية تخضع لها شعوب متعددة، وهما الامبراطورية اليونانية والامبراطورية الرومانية.

غير أن هذا التناقض نفسه قد يقدم لنا تفسيرا مقبولا لفهم الفكر السياسى المحرك للإيحاء والبحث الدينى للمصريين.

ففى حقبة الازدهار الحضاري الفريد فى ظل الفراعنة العظام، كان لكل إقليم من أقاليم البلاد «إله» خاص ورمز تصويرى له «وهو الذى يسمى طوطم فى علوم الأنثروبولوجيا» ولكن المصريين ابتكروا نظاما يوحد هذه الآلهة جميعا فى عالم إلهى واحد، ومتنوع فى نفس الوقت.

ذلك أن التنوع - أو تعدد الآلهة - لم يكن يلحق ضررا شديدا بوحدة المصريين ويدلنا على ذلك أن المراحل التى شهدت قوة السلطة المركزية فى العاصمة السياسية على حساب سلطات حكام الأقاليم لم تشهد انحسارا كاملا لمكانة الآلهة الإقليمية والعكس، فإن المراحل التى شهدت صعود سلطات حكام الأقاليم لم تشهد انهيار الإطار العام للفكر الدينى عند المصريين أو خسوف قوة الرموز الخاصة بالآلهة الكبرى التى اعترف بها المصريون جميعا، وإنما تمثلت التحولات فى مجرد صعود نجم ما كان ينظر إليه كإله إقليمى، أو إله فضله إقليم أو حاكم من حكام الأقاليم المصرية - دون أن يكون ذلك على حساب الآلهة الأخرى أو تدهور قيمة النظام العام للآلهة، كما اعتقد فيه المصريون جميعا.

نقول إن هذا التنوع لم يكن يلحق ضررا شديدا بمكانة مصر فى العالم الذى انتمت إليه، لأنه لم يكن هناك من بين القوى الإقليمية التى تفاعلت معها مصر ما يمكنه منافسة مصر فى قوتها ومجدها أو تعريضها للخطر، فمصر لفترة امتدت لنحو ٢٥٠٠ عام لم تكن تخشى حقا على استقلالها وسيادتها على أرضها، وكانت بصورة عامة مطمئنة على وجودها الراسخ الذى لم يهدده منافس آخر أو طامع تخشى بأسه، وحتى فى الحالة الوحيدة الذى انقطع فيه هذا الانفراد وهذه الطمأنينة، وهى حالة احتلال الهكسوس لمصر، فإن ما حدث هو أن هؤلاء قد تبنوا الديانة المصرية، وليس العكس.

أما بعد تدهور الحضارة المصرية القديمة، وتعرض مصر لغزوات مدمرة من الفرس والأشوريين والبابليين، والحبشيين والنوبيين والليبيين قبل أن يأتى الغزو الفرسى الثانى ثم تخضع مصر لفترة

طويلة من النفوذ اليونانى، فإن المصريين واجهوا محنة طويلة شملت عدة مظاهر مترابطة ومتداخلة. أول هذه المظاهرة هو انكشاف مصر وضعفها الدائم وعجزها المحزن عن الدفاع عن نفسها بفعالية أمام قوى إقليمة فتية وصاعدة، وضاعف من قسوة هذا العامل أن الغزوات الفارسية والآشورية والبابلية قد اتسمت بقدر مذهل من التوحش والقسوة، حيث أعمل الغزاة تدميرا وإذلالا وحرقا وقتلا فى البلاد وملوكها ورموزها الدينية، وارتبطت هذه الفترة أيضا بتراجع الحكم المركزى ورموزه، وبروز السلطات الاقطاعية لحكام الأقاليم، وشيوع العنف فيما بينهم، بحيث تضاعف الشعور بعدم الأمان فى الداخل والخارج.

وارتبطت الغزوات الداخلية وظاهرة عدم الاستقرار الداخلى لفترة طويلة بتكثيف استغلال الفلاحين وغالبية المصريين، وإهدار شبه كامل للعقد الأخلاقى الذى ربطهم فى الماضى بالفراعنة العظام، فى الوقت الذى اتسمت فيه حياة الطبقات العليا بإثراء فاحش وسفه وابتذال ملحوظين وترف وإقبال شديد منهم على شتى مظاهر الاستهلاك.

وسادت تلك المظاهر الأخيرة أيضاً فى الحقبتين اليونانية والرومانية بصورة أدت إلى انفصال وانفصام شبه تامين بين حياة الطبقة العليا التى تشكلت من المستعمرين الأجانب وأبنائهم من ناحية والسواد الأعظم من المصريين من ناحية أخرى.

وقد أفرز هذا الواقع السياسى المرير نزعتين بالغتى القوة فى الشخصية المصرية خلال حقب ممتدة شغلت فى مجموعها نحو ألف وخمسمائة عام.

النزعة الأولى هى ظهور المحنة القومية والاجتماعية للمصريين مصطبغة بطابع أخلاقى واضح، بحيث ارتبط الظلم القومى « والداخلى» الواقع على السواد الأعظم من المصريين ارتباطا ظاهرا بالتفسخ الأخلاقى والتحلل الاجتماعى للطبقات السائدة، وقد أدت تلك النزعة إلى تحريك البحث إلى المجالين الدينى والأخلاقى بدلا من المجالين السياسى والاجتماعى، وبالتالى، بدا الخلاص للمصريين باعتباره خلاصا أخلاقيا ودينيا، أكثر منه خلاصا سياسيا واجتماعيا.

وحيث إن التدهور الحضارى كان شاملا، فإن البحث عن الخلاص تركز على العلاقة بين الروح والمادة وبين الفلسفة والعقيدة، وطرحت بقوة الأسئلة الكبرى الخاصة بالكون والنظام الطبيعى ومغزى أو معنى الوجود، وقد عبر ذلك عن توق المصريين إلى نظام بديل يحقق لهم العدل والحق والخير، وحيث إن المصريين لم تكن لديهم القوة العسكرية والسياسية اللازمة للنضال من أجل تحقيق هذا النظام فى مواجهة قوى عسكرية وسياسية هائلة ومتغلغلة ومسيطرة على كل الأصعدة المادية فقد تركز البحث عن أجوبة شافية وعن نظام بديل فى عالم الروح والأخلاق: أى فى الدين.

أما النزعة الثانية فقد تمثلت فى التركيز شبه الكامل على نموذج فكرى أخلاقى يوحد المصريين جميعا - أى سوادهم الأعظم - بحيث يقوم هذا النموذج بتقنين وإتمام الرفض الرمزى الكامل للمستعمرين والطبقات المسيطرة التى تشكلت منهم ومن أعوانهم المصريين، وكان القصد من هذه القطيعة، وهذا الرفض الرمزى الكامل هو حرمان النظام السياسى والاجتماعى الامبراطورى

المفروض بالقوة المسلحة على المصريين من الشرعية والقبول، وذلك تمهيدا للاستقلال السياسى المادى أو ربما كبديل عنه فى ظروف يائسة.

لقد التقت النزعتان: أى نزعة البحث عن الخلاص الدينى والروحى (كبديل للخلاص السياسى والاجتماعى) ونزعة التركيز على الوحدة بين السواد الأعظم من المصريين (كأداة لنفى ورفض مشروعية النظام الامبراطورى القائم) فى القبول الحماسى الواسع للمسيحيين فى مصر.

ولم يكن من الغريب أن عددا ملحوظا من فلاسفة مدرسة الإسكندرية قد حضر باجتهاد لهذه المرحلة الدينية، وذلك من خلال البحث عن الأسئلة الكونية والأخلاقية الكبرى، بحثا مغايرا للميراث الفلسفى اليونانى، فبينما كان الأخير يؤكد على الطبيعة، كان بعض فلاسفة مدرسة الإسكندرية الكبار يركزون على ما وراء الطبيعة، وبينما كان الأخير يتوق إلى تبرير أو إنشاء نظام عالمى يفسر الوجود كله من خلال الرياضيات، اجتهد الفلاسفة الإسكندريون فى بحث ظاهرة الزمن والتاريخ بما يشتمل عليه من فوضى كانت تبدو قابلة للحل فقط فى ميدان الأخلاق، وبينما كان الأخير، وضعيا، كان الأول يبحث فى الروحانيات.

لقد وجد المصريون ضالتهم بعد بحث فكرى طويل ومضن فى المسيحية كاعتراض جوهرى على خضوعهم للامبراطورية الرومانية، ولذلك فقد أظهروا إخلاصا غير محدود فى تبنى تلك العقيدة- التى رفضها الأباطرة الرومان وسعوا لقمعها بقسوة - إذ عبرت لديهم عن أشواقهم للتحرر والخلاص بعد أكثر من ألف عام من الخضوع والإذلال، ولم يبخل المصريون بالتضحية لبقاء تأكيد هذا الدين وإذاعته كرمز لتحدى الامبراطورية، وهو ما تجسد فى فاصل رائع من التاريخ القومى والدينى للمصريين: هو عصر الشهداء.

ولا شك مطلقا فى أن تبنى المصريين الحماسى منقطع النظير للمسيحية كان اختيارا سياسيا فى المقام الأول، وأنه كان اختيارا مناهضا للاستعمار الرومانى وللنمط الاجتماعى - الثقافى الذى ساد فى ظله، وأن هذا الاختيار استهدف إحداث قطيعة رمزية كاملة مع هذا الاستعمار. ويدلل على ذلك أن انقلاب الرومان من العداء للمسيحية إلى جعلها المذهب الدينى الرسمى للدولة، قد سبب فيما يبدو ورطة للمصريين، الذين وجدوا أنفسهم منتمين لنفس دين الإمبراطورية، وكان رد الفعل المصرى هو تمييز المذهب الدينى المصرى عن المذهب الرسمى للإمبراطورية، وهو ما أدى إلى استمرار الصراع المذهبى طوال الوقت مع الامبراطورية، وكان تشديد الكنيسة القبطية المصرية على مبدأ الوحدة الجامعة لثلاثية الأب والابن والروح القدس تعبيرا عن النزعة القومية المصرية الرافضة للتوافق مع الامبراطورية حتى بعد تحولها إلى المسيحية، وليست مجرد استلهام لتقاليد دينية مصرية قديمة. ويؤكد هذا المعنى أن القرنين الأخيرين من الحكم الرومانى فى مصر كانا - على ما يقول المؤرخ الشهير ألفرد بتلر- تعبيراً عن نضال متصل بين المصريين والرومانيين، نضال يذكيه اختلاف فى الجنس واختلاف فى الدين..

ولا يسعنا سوى أن نشير إلى أن هاتين النزعتين معا قد تركتا أيضا بعض الآثار السلبية على تاريخ

البلاد فى تلك الحقبة، فالبحث عن الخلاص فى الدين وحده أفضى إلى إهمال التعامل مع الواقع المادى ودفع إلى الهامش مسعى الخلاص الاجتماعى والسياسى، أما التركيز المطلق على الوحدة، فقد أدى إلى شيوع العنف، لا فى العلاقة بين المصريين والرومان فحسب، بل وفى العلاقة بين أبناء البلد الواحد، كما أن هذا التركيز دعم الميل للتطرف الدينى، وإلى إبراز الجانب الطقوسى من الممارسة الدينية على حساب الجانب الروحانى والأخلاقى البحت، وبذلك تشبعت الحياة الدينية فى ذلك الوقت بمزيج من العنف والتعصب والطقوسية، وبالتالى باستمرار الانقسامات بين أحزاب دينية مختلفة واستمرار الإحباط والتوق للخلاص، وهو الأمر الذى يفسر قبول المصريين الواسع للفتح العربى، والتعايش معه، ثم التحول تدريجيا إلى الإسلام.

❖❖❖

وليس ثمة شك في أن الحضارة المصرية القديمة كانت حضارة فريدة في نوعها بين كل الحضارات المعروفة. فقد استمرت في الوجود والتأثير لعصور طويلة جداً احتفظت خلالها بكثير من ملامحها وخصائصها المميزة، بحيث إن التغيرات التي طرأت عليها تعتبر -رغم أهميتها- تغيرات طفيفة إذا قيست بطول ذلك التاريخ. بل إن قدراً كبيراً من تلك الملامح الأساسية لا يزال قائماً حتي الآن في المجتمع المصري المعاصر مما يعطيه درجة كبيرة من التفرد بين المجتمعات التي تنتمي إلي نفس "الدائرة الثقافية"، وقد تأخذ هذه العناصر شكل ما يعرف في الكتابات الأنثروبولوجية باسم البقايا أو الرواسب الثقافية Cultural Survivals التي قد تكون انفصلت عن السياق الثقافي والاجتماعي العام القديم ولكنها احتفظت بنفس الوظيفة الاجتماعية في السياق الثقافي والبناء الاجتماعي الراهنين. وقد تكون مظاهر السلوك القديم خضعت لتغيرات جذرية خلال الزمن. ولكن الأفكار والتصورات الجماعية وأنماط القيم التي كانت تكمن وراء تلك المظاهر السلوكية لا تزال تحتفظ بمقوماتها الأساسية وتوجه المجتمع في علاقاته وأنشطته وتؤثر تأثيراً قوياً في النظم الاجتماعية السائدة فيه. وربما كانت فكرة الخلود والحياة بعد الموت ووجود عالم آخر ينتقل إليه الأحياء بالموت هي إحدى هذه الأفكار الرئيسية التي لعبت في حياة المصريين القدماء دوراً محورياً تقوم حوله كثير من معتقداتهم وأنظمتهم الاجتماعية والسياسية بل ومظاهر حياتهم العمرانية كما تتمثل في المقابر والمعابد وما يتصل بها من ممارسات وشعائر وطقوس لا تزال تجد صدي لها في تصرفات المصريين المعاصرين من أقباط ومسلمين علي السواء، بحيث يمكن القول إن فكرة الخلود القديمة ظلت راسخة عميقة في ضمير الإنسان المصري طيلة هذه القرون ثم تكاملت مع التصور المسيحي والإسلامي في وحدة عضوية متماسكة، وأن الأفكار والمعتقدات والتصورات والممارسات السائدة الآن في المجتمع المصري هي مزيج متكامل ومتجانس من عناصر فرعونية وقبطية وإسلامية. وأن هذا التكامل والتجانس هما اللذان ساعدا علي بقاء واستمرار المعتقدات والعادات الفرعونية تحت

مظلة التعاليم الإسلامية، أو أن تلك العادات والمعتقدات الفرعونية التي قد تتعارض مع التعاليم الإسلامية الصحيحة أمكن للعقل المصري تطويعها وتشكيلها وصبغها بصبغة إسلامية في الظاهر علي الأقل بحيث لا يستطيع الرجل العادي أن يميز بين ما هو من أصل فرعوني أو قبطي وبين ما هو إسلامي. وهذا المزيج المتكامل المتجانس يؤلف جانباً مما سبق أن أطلقنا عليه اسم (الدين الشعبي).

وفكرة الخلود والحياة في العالم الآخر فكرة أصيلة في الديانة المصرية القديمة. وربما كانت هناك علاقة وطيدة بينها وبين فكرة التوحيد، وذلك علي اعتبار أن الإله الواحد أو الإله الأحد هو بالضرورة إله أزلي وخالد، وأن الإنسان له هو أيضاً صفة الاستمرار في الوجود لارتباطه بفكرة الخلق والألوهية الموحدة، أي أن الخلود والبقاء علي ما يقول إيستون (صفحة ٤٩) هما في الفكر الديني المصري جزء من طبيعة الأشياء علي الرغم مما يطرأ عليها من تغيرات، بحيث إن الموت يتضمن -بالنسبة للإنسان المصري- نوعاً من الأمل أو حتي (الوعد) بحياة أخري أكثر اكتمالاً وبقاء من واستمراراً من الحياة الدنيا.

يظهر هذا واضحاً في أسطورة أوزيريس الذي بعث بعد موته لكي يحكم عالم الأموات أو العالم الآخر. وهي قصة نجد لها مثيلاً واستمراراً أشبه بالتنويعات علي اللحن الأساسي في قصة السيد المسيح وقتله ثم بعثه أو رفعه إلي السماء مع ترقب نزوله من جديد لخلاص البشرية والدعوة إلي الإيمان قبل أن يأتي يوم القيامة. كذلك نجد القصة في جانب منها علي الأقل في التماثل بين الدور الذي لعبته إيزيس أخت أوزيريس وزوجته وصبرها علي الآلام ومثابرتها علي جمع أشلاء أخيها وزوجها حتي يبعث من جديد، وبين آلام ومعاناة السيدة مريم أم المسيح بحيث نجد عالم الآثار الشهير فلندرز بتري يقول إنه لم يكن من اليسير فهم حقيقة (المادونا) ومعاناتها إلا بدراسة دور إيزيس ومعاناتها وصبرها علي الألم. وهذه (الثيمة) نفسها نجدها متمثلة في (تنويعة) أخري يحتفظ بها الأدب الشعبي وهي قصة معاناة وابتلاء أيوب (المصري) وصبر ومعاناة ناعسة زوجته وجهودها حتي يشفي من بلائه. فالمرض والبلاء والابتعاد عن الناس نتيجة لذلك هي نوع من (الموت) الاجتماعي. ودور ناعسة في الصبر واحتمال الآلام إلي أن ينزل أيوب في مياه البحر ويزول عنه المرض هو بعث جديد، كما أن دورها في ذلك هو أشبه بدور إيزيس والسيدة العذراء رغم اختلاف المواقف. بل إن بعض التفاصيل الدقيقة تجد طريقها عبر القرون من قصة أوزيريس إلي قصة أيوب. ففي قصة أوزيريس تتخذ إيزيس شكل حدأة تهبط علي زوجها بعد أن ردت إليه الروح فتحمل منه ابنهما حورس، بينما نجد في قصة أيوب أنه حين يشاهد الغراب ينزل إلي الماء فيغسل عنه أدرانه ويعود منتشيا من جديد فينزل أيوب إلي البحر وإذا بالبلاء يزول ويعود معافي من جديد إلي حياة جديدة أو إلي ميلاد جديد. وهذا التشابه يرمز من ناحية إلي البعث الفيزيقي من الموت ومن الناحية الأخري إلي البعث الاجتماعي، وكلا النوعين من البعث هو شكل من أشكال الرجوع إلي المجتمع: مجتمع الأموات الذي هو امتداد لمجتمع الأحياء ورمز للخلود والاستمرار في قصة اوزيريس؛ ومجتمع الأصحاء المعافين الملئ بالحركة والحياة والصحة والعافية في قصة أيوب. كذلك فإن أوزيريس والسيد

المسيح يحملان هما أيضاً كثيراً من الصفات المشتركة التي تتمثل من ناحية في الصبر علي الألم وظلم الناس، وهو صبر سلبي يأخذ شكل تقبل الأوضاع والرضا بالأحداث وهو نفس نوع الصبر الذي نجده في شخصية أيوب. وذلك يعكس صبر إيزيس وصبر مريم العذراء وصبر ناعسة وهو صبر (إيجابي) يقوم علي المقاومة والمثابرة والعمل علي تغيير الوضع القائم مما يساعد في آخر الأمر علي البعث بصوره المختلفة. كذلك فإن كلا من أوزيريس والمسيح يقوم بنفس الدور أو حتي نفس الوظيفة التي تتمثل في العمل علي خلاص الإنسانية. فكل منهما يقوم إذن بدور (المخلص)، المخلص في الحياة الدنيا بالنسبة للسيد المسيح ثم الوعد ببعثه مرة أخري لخلاص البشرية؛ وخلاص الموتى بالنسبة لأوزيريس الذي يحكم العالم الآخر الذي تذهب إليه كل البشرية بعد الموت والدفن لتبعث مرة أخري في تلك الحياة الأبدية المزدهرة الهانئة.

ويقول الأستاذ برستيد في كتابه "فجر الضمير" إن حقيقة الموت فرضت انطباعاً هائلاً علي الدين المصري وأثرت تأثيراً عميقاً علي كل من اللاهوت الشمسي واللاهوت الأوزيري (أي ديانة وعبادة الشمس واللاهوت المتعلق بأوزيريس). بل إن هاتين العبادتين تتداخلان معاً في مسألة المعتقدات المتعلقة بالموت. فلقد كان المصريون يعتقدون اعتقاداً جازماً في الحياة بعد الموت ويمارسون ممارسات كثيرة حول هذا الموضوع، وكلها لا تزال تجد لها أصداء في مصر المعاصرة. وما أشبه ما يقوله المصريون المسلمون الآن عن جنة الخلد التي لا تعب فيها ولا نصب بما تقوله إحدى الأناشيد المصرية القديمة عن "هذه الأرض التي لا عدو فيها، وكل أقاربنا ماكثون فيها منذ أول يوم في الدهر. وهؤلاء الذين سيعيشون آلاف آلاف السنين سيأتون هم جميعاً هناك، ولا أحد يبقي في أرض مصر، وليس هناك من لا يرد حوضها.. إن بقاء ما علي الأرض حلم لن يتحقق، والذي يصل إلي الغرب يقال له: أهلا بك سالماً معافي". والظاهر أن الاعتقاد في الحياة بعد الموت والخلود في العالم الآخر مستمد ولو إلي حد معين من نفس طبيعة الأرض المصرية وتجربة المصريين مع هذه الأرض في الزراعة سنة بعد أخري من ناحية، وكذلك دور التربة والمناخ في حفظ جسم الميت لفترات طويلة من الزمن بعد الدفن حيث تحتفظ الجثة بحالتها شبه الطبيعية حتى بدون تحنيط مع اختلاف بطبيعة الحال حسب نوع التربة. ولكن برستيد يذكر لنا أنه أثناء اشتغاله بالحفائر في مصر العليا كثيراً ما كان يصطدم بأجزاء من جثث بعض الموتي منذ أزمنة طويلة وقد تعرت عنها الرمال بفعل الرياح ووجد أنها لا تزال تحتفظ بمعظم خصائص الجسم الحي. وهذه مسألة لابد أن تكون قد استرعت انتباه الناس منذ أقدم العصور وأثارت خيالهم وفكرهم حول استمرار الحياة. ومع أن المصريين المحدثين والمعاصرين يدركون أن الجسم لابد أن يفني بمرور الزمن فإن ذلك لا يعني فناء الميت تماماً وإنما يعني خلاص الروح ومفارقتها الجسد بالموت وأن الروح باقية وأنها تذهب بالمفارقة إلي (البرزخ) حتي تظل هناك إلي أن يؤذن الله بالبعث والنشور فتجمع الأرواح كلها في الصور. حتي إذا ما نفخ في الصور وانتشرت الأرواح منه حلت في الأجساد من جديد، أي أن البعث هو بعث الإنسان كاملاً بجسده وروحه حتي بعد أن يكون الجسد قد بلي وزال واختفي تماماً.

وفكرة المصريين القدماء عن الروح وصعوبة إدراك معناها وصعوبة التفرقة بين "الكا" و "البا" نجد لها مثيلاً في الوقت الحالي حيث يسترشد الناس بما جاء في القرآن الكريم "قل الروح من أمر ربي". وثمة قصة شائعة في مصر عن سؤال اليهود للنبي عن ماهية الروح "ويسألونك عن الروح". وكانت الإجابة هي ما ورد في القرآن، كما أن ثمة قصصاً وأقاويل كثيرة في المجتمع المصري المعاصر عن خلق الروح ودخولها إلي الجسم وخروجها منه بالموت، والقوي التي تتمتع بها الروح وقدرتها علي الانطلاق والعودة إلي الجسم أثناء النوم وتلاقي الأرواح وائتلافها أو تنافرها ولكن هذا كله يخرج عن نطاق هذه الدراسة رغم ما فيه من طرافة. ويكفي أن نشير هنا إلي التصور السائد لدي شرائح كبيرة من المجتمع المصري من أنها (جسم) صغير طائر شفاف، أو أنها أشبه شيء بالحمامة الرقيقة البيضاء، أو أنها أقرب إلي الفراشة الصغيرة البيضاء التي تحوم أحياناً حول الضوء أثناء الليل بحيث يمتنع الناس عن قتلها أو إيذائها لأنها روح أحد الموتي التي جاءت لزيارة ذويها، ولذا يطلق الناس علي هذه الفراشات البيضاء الرقيقة اسم (الروح). وهذا كله يذكرنا بفكرة (البا) التي تتحول بالموت إلي جسم صغير له رأس آدمية وذراعان في الفكر الديني المصري القديم. فالتصور الشعبي السائد الآن في مصر هو امتداد للتصور السائد في مصر القديمة مادام الإسلام اكتفي بالقول "قل الروح من أمر ربي". وقد يجمع الناس حين يسألون عن ماهية الروح بين ما جاء في القرآن الكريم وبين التصور السائد في المجتمع دون أن يروا في ذلك أي تناقض.

فشخصية الفرد في الفكر المصري القديم تتكون من عنصرين: الجسم الفيزيقي المرئي المحسوس، والفكر أو الذكاء اللامرئي الذي يستقر في (القلب). وعلي ذلك فإن المبدأ الذي يرتبط بالنفس (أو التنفس) الذي يعطي الجسم الحياة لم يكن متميزاً تماماً عن الذكاء وبذلك كان الاثنان يرتبطان معاً ويتمثلاًن في ذلك الرمز الذي يتخذ شكل الطائر ذي الرأس الآدمية والذراعين المرفوعين والذي يظهر أحياناً في القبر وفي بعض النقوش علي النعوش وهو يهوم فوق المومياء ويمتد نحو خياشيمها. وهذا الرمز الذي يجمع بين خصائص ومظاهر آدمية وخصائص الطير -أي الإنسان الطائر أو الطائر الآدمي- هو الذي يدعوه المصريون (با Ba). فالجسم إذن هو موطن الشعور والإحساس. والشخص لا يمكن تصوره بغير الجسم أو بعيداً عن الجسم، ولذا كان المصريون القدماء يحرصون بعد الموت علي أن يحتفظ الجسم بكل مقومات ومبادئ ووسائل الإحساس والشعور بعد أن تنفصل الروح التي هي موطن هذا الإحساس والشعور قريبة من الجسد. ومن هنا كانت محاولتهم المحافظة بقدر الإ مكان علي الجسم الذي هو جزء أساسي من الشخصية. وليس من شك في أن بعض الشعائر كانت تقوم علي ذلك ولها ما يقابلها حتي الآن في ظاهرة (تلقين) الميت بعد الدفن. ففي مصر القديمة كان (كاهن الموت) يقف علي القبر ويخاطب الجسد الساكن قائلاً: "لن تبلى عظامك ولن يذوب لحمك ولن تتفكك أعضاؤك عنك" ولكن هذا لم يكن كافياً علي ما يقول برستيد وإنما كانت تمارس بعض العمليات التي تكفل رد الإحساس والحواس إلي الجسم، أو علي الأصح تمكين الميت من استخدام أعضائه وحواسه، ومن هنا يبتهل الكاهن أن تساعده إلهة السماء علي النهوض مرة أخري ويخاطبها بأن ترد إلي الميت

رأسه من جديد، وأن تجمع له عظامه وتربط أعضاءه جميعاً بعضها إلي بعض وأن ترد قلبه إلي جسده.

هذا معناه أنه لكي يتمكن الميت من استرداد وعيه وملكاته وحواسه وقواه والتحكم في جسمه وأعضائه كان لابد له من ألا يتحول إلي روح (با) بعد الموت مباشرة وبفعل الموت وحده، وإنما كان لابد من القيام بهذه الإجراءات والممارسات والطقوس والابتهالات. وقد يكون ذلك أشبه بما يحدث الآن في الاحتفال بمرور أربعين يوماً علي الدفن، حيث يعتقد الناس في مصر أن قراءة القرآن في تلك الليلة من شأنها تسهيل تحول الميت إلي هيكل عظمي تماماً وسقوط (قنطرة) الأنف مما يعني أنه قد تحول إلي روح خالصة تستطيع أن تنتقل إلي العالم الآخر، أو إلي البرزخ حيث تسكن حتي ينفخ في الصور بعد أن كانت ملازمة لصاحبها حول القبر. وأوزيريس نفسه لم يتحول إلي روح بعد موته مباشرة ولكن بعد أن تلقي (عين) ابنه حورس في الأسطورة بعد أن اقتلعت تلك العين أثناء الصراع بين حورس وست قاتل أوزيريس، ورفض حورس أن تعود عينه إلي مكانها الطبيعي وفضل تقديمها قرباناً لأبيه. ولذا كانت القرابين التي تقدم للميت تعرف في مصر باسم (عين حورس) مثلما تعرف الآن بأنها (رحمة ونور) علي روح الميت؛ كما أن تقبل هذا القربان كان له نفس التأثير أي مساعدة الميت علي التحول إلي روح مثلما حدث لأوزيريس نفسه. ولقد كان كاهن الموت عند قدماء المصريين يقدم له الطعام والشراب وهو يقول "انهض فهذا خبزك الذي لن يجف، وهذا شرابك الذي لن يفسد" علي اعتبار أن الطعام والشراب اللذين يقدمان للميت فيهما القوى الخفية التي تساعده علي التحول إلي روح مثلما فعلت عين حورس بأوزيريس.

فالإجراءات أو الممارسات التي يقوم بها الأحياء من أهل الميت هي التي تساعد علي تحوله إلي روح ودخوله عالم الأرواح وبالتالي العالم الآخر. وكان يحرس الميت في تلك الحياة الأخرى الخالية من الهموم والمتاعب روح حارسة هي التي تسمي (كا Ka) وهي تأتي إلي الوجود في نفس الوقت مع الشخص وتلازمه طيلة حياته ولكنها تنتقل إلي العالم الآخر قبله. والمصريون الآن يجمعون بين الروح وبين ما يسمونه (الطبع) الذي يحمل خصائص شخصية الفرد والذي يلازمه طيلة حياته وإن كانوا لا يقدمون له تعريفا دقيقاً، ولكنهم يرون أن (الطبع) يغادر الجسم قبيل خروج الروح، ومن هنا كان قولهم إن (طبع الشخص لا يفارقه إلا مع طلوع الروح)، والكا هي نوع من الملكة أو القوة السامية التي تحدد وتوجه مصير الفرد وحظه في العالم الآخر حيث يلتقي كل شخص مع (الكا) الخاصة به والتي تكون في انتظار قدومه علي ما يقول برستيد أيضاً.

إن المكانة الساطعة لفكرتي الموت والخلود فى العقائد الدينية للمصريين قد تعطى انطباعاً خاطئا بطغيان هاتين الفكرتين على الحضارة. والواقع هو أن المصريين كانوا ايضا وعلى نحو دائم مولعين بالحياة، ومفتونين بها. ولم يعجز المصريون قط عن دمج الفرح مع الحزن، والحياة مع الموت. والاستمتاع بالحياة مع التبتل الروحانى. أى باختصار منح الحياة الدينية فحوى بهيجة.

ومثلما تفنن المصريون في مظاهر الحزن، فإنهم تفننوا أيضا فى الابتهاج بالحياة مهما كانت

وسائلهم لذلك بسيطة وظروف حياتهم متقشفة. وقد اشار هيرودوت إلى حب المصريين للحياة وتفتق خيالهم عن مظاهر مختلفة للاحتفال البهيج بها. وعدد مؤرخون آخرون للحقب المختلفة من التاريخ المصرى مظاهر وأعيادا لاحصر لها، مارس فيها المصريون شتى الحيل والألعاب التى تدخل السرور الى القلب، وتسلى الناس بعيدا عن أحزانهم ومحنهم. ولم يفتأ المصريون فى إشباع حاجتهم للبهجة يقلبون الاحتفالات الدينية والرسمية الضخمة الى مظاهرات للفرح الشعبى وقضاء أوقات سعيدة. ويختلف ذلك اختلافا بينا عن الرصانة والصرامة التى ميزت احتفالات الحضارات الأخرى التالية أو المتزامنة مع الحضارة المصرية.

فكانت احتفالات المصريين الرسمية والدينية تبدأ بطقوس صارمة، ولكنها تنتهى بمظاهر الاغتباط الشعبى، التى تتميز بحالة من التلاقى والتمازج الشعبى الفريد، وتميزت تلك الاحتفالات بمظاهر المرح دون أن تخرج أو تنأى بعيدا إلى خرق القيم والتقاليد الأخلاقية المرعية بين أبناء شعب متدين. ولا تختلف فى ذلك مظاهر البهجة والاحتفالات الدينية من العصر الفرعونى عنها فى العصر الإسلامى الوسيط - وخاصة فى عهد الفاطميين والمماليك - عنها فى العصر الراهن.

ويمكننا أن نعتبر البهجة جزءا لايتجزأ من طبيعة الحياة الدينية عند المصريين، بالتمايز عن شعوب اخرى كثيرة تفصل فصلا تاما بين مظاهر الرهبة والخشوع المرتبطين بالدين من ناحية ومظاهر المرح والسرور المرتبطين بالحياة من ناحية أخرى، فالحياة الدينية عند المصريين تضفى على احتفالاتهم ومظاهر بهجتهم مسحة أخلاقية، وتضفى على العبادات والطقوس الدينية طابعاً بهيجاً.

ولم يرتبط الدين بصرامة رسمية حديدية، أو بمظاهر العنف والبعد عن الحياة أو العداء لها، إلا فى فترات الانحطاط، وكانت هذه المظاهر إما تعبيراً عن تطرف أملته ضرورات القطيعة مع الحكم الاجنبى وفساده، أو انعكاساً لنزعة المقاومة الروحية فى مواجهة مظاهر القهر والترف المادى.

وقد سبق أن ذكرنا أن بعض الكتاب الغربيين ممن زاروا مصر واهتموا بتسجيل مظاهر الحياة الاجتماعية وبوجه أخص الحياة الدينية لاحظوا وجود بعض أوجه الشبه بين الطقوس والشعائر والممارسات التي كان يقوم بها المصريون من مسلمين وأقباط علي أيامهم والطقوس التي كانت تمارس في مصر القديمة، وأن ثمة على الخصوص جانباً مشتركاً بين تصورات الإنسان المصري القديم عن الآلهة وتصورات المصريين المحدثين والمعاصرين عن بعض القديسين في المسيحية وبعض الأولياء الذين يحمل لهم المسلمون درجة عالية من الاحترام والتبجيل التي تكاد تصل إلي حد القداسة. وقد اعتبر هؤلاء الكتاب هذا الموقف من القديسين والأولياء والطقوس التي تمارس سواء أثناء زيارة الأضرحة أو أثناء الاحتفال بمولدهم، سمة من سمات قدرة الفكر المصري علي البقاء والاستمرار عبر العصور.

ولقد كان هؤلاء الكتاب بصفة عامة يرون في بعض الأولياء والقديسين في مصر امتداداً بشكل أو بآخر لتصورات العقل المصري القديم للآلهة القدامي ويرون في السيد البدوي مثلاً وقدرته الجسدية الهائلة التي يذكرها عنه المصريون المعاصرون وكراماته الفائقة ما يذكرهم بهرقل في الأدب اليوناني القديم أو الميثولوجيا اليونانية، وأن هرقل أيضاً هو القديس جورج قاتل التنين بجبروته وقوته عند الأقباط.

وهذه النظرة ذاتها نجدها في كتابات مدرس بريطاني عمل بعض الوقت بالتدريس في المدارس الثانوية بالقاهرة ثم انتقل إلي العمل في (البوليس) المصري وعاش طويلاً ومات ودفن في مصر ولذا عرف برتبته العسكرية وهو "الميجور ماكفرسون J. W. Mcpherson " وقد كتب ماكفرسون كتاباً طريفاً عن "الموالد" بعنوان موالد مصر The Moulids of Egypt من واقع تجربته ومشاهداته الطويلة في مصر منذ بداية القرن العشرين حتى الأربعينيات، ويشير فيه إلي أن الموالد الإسلامية أو الخاصة بأولياء مسلمين كانت تقام ويؤرخ لها حسب الشهور القبطية، ولا يتبع التقويم الهجري الذي هو تقويم قمري وذلك حتى يحتفظ بتاريخ ثابت لهذه الموالد، وذلك قبل أن يتحول الأمر بالتدريج إلي الأخذ بالتقويم الميلادي. وهذا وضع مألوف علي أي حال أو كان مألوفاً حتي وقت قريب حيث كان الفلاح المصري وربما لا يزال في بعض المناطق يتبع التقويم القبطي أو الشهور القبطية في مواسم الزراعة والأنشطة المتعلقة بها. ويذكر لنا ماكفرسون قائمة ببعض هذه الموالد: فمثلاً مولد سيدي أبو هريرة يقام يوم الاثنين الموافق لشم النسيم أو عيد الفصح عند الأقباط؛ ومولد سيدي البيومي يقام في شهر برمهات؛ ومولد سيدي إسماعيل الإمبابي يقام في شهر بؤونه؛ ومولد السيد البدوي ذاته يقام في شهر بابه، وكذلك مولد سيدي إبراهيم الدسوقي. بينما يقام مولد سيدي مرزوق في برموده وهكذا، وإن كان هذا لا ينفي أن بعض الموالد كانت تقام حسب الشهور العربية أو التقويم الهجري. ومن الطبيعي أن تقام موالد القديسين المسيحيين حسب الشهور القبطية بل وقد تتميز بتاريخ ثابت لا يتغير. فمولد مار جرجس (أو سان جورج) يقام في يوم محدد في برموده بالنسبة للأقباط الكاثوليك وفي بشنس بالنسبة للأقباط الأرثوذكس؛ ومولد ستنا دميانة يقام أيضاً في بشنس بينما يقام مولد ستنا مريم في مسري ومولد سيدي برسوم العريان في توت، كما أن مولد أبو سيفين يقام يوم ١٥ هاتور، ومولد سان سرجيوس أو أبو سرجه يقام يوم ١٥ إمشير وهكذا: وقد عفي الزمن علي بعض هذه الموالد واندثرت أو كادت، ولكن الطريف هنا هو أنه علي الرغم من أن هذه الموالد مناسبات دينية إسلامية أو قبطية فإن المسلمين والأقباط كانوا يشاركون فيها معاً ويقصدون التبرك بالولي أو القديس مما يعني أن المسألة هي في أساسها ظاهرة مصرية في ذاتها، وإن كانت تأخذ الطابع القبطي أو الإسلامي حسب القديس أو الولي (ماكفرسون: صفحات ٤٣-٥٠). وليس من شك في أن الموالد خضعت لكثير من التغيرات في مظاهر الاحتفال نتيجة للتطورات التي مر بها المجتمع المصري بوجه عام وأن بعض الموالد التي ذكرها ماكفرسون وغيره من الكتاب الأجانب الذين اهتموا بدراستها قد اختفت من الوجود. ومن هؤلاء الكتاب لين Lane وبدج Budge ومري Murray ولكن

ماكفرسون يبتهل إلي الله في كتابه أن يكون الزمان رفيقاً بالموالد وأن تظل قائمة كأحد المعالم الأساسية المميزة للحياة الشعبية في مصر خاصة، وأن الموالد تجمع بين النشاط الديني الذي يتمثل في الصلوات والأذكار وتقديم الصدقات والهبات، وبين النشاط الترفيهي الذي يتميز بشدة الصخب والضجيج والبهجة والرقص والغناء وأماكن بيع الطعام والحلوي وغيرها وهو ما يعيد للذاكرة الاحتفالات والمهرجانات المصرية القديمة التي كانت تجمع بين الناحيتين.

ولا يخلو "مولد النبي" نفسه من المزج بين هذين الجانبين الديني والترفيهي علي الرغم من طابع الوقار الذي يتصف به هذا "المولد" بما يتناسب مع مكانة صاحبه ومنزلته في قلوب المسلمين. كذلك يمارس هذان النوعان من النشاط في موالد القديسين المسيحيين في مصر. وفي كل هذه الموالد يشارك المسلمون والأقباط جنباً إلي جنب بغير تفرقة مما يؤكد أن الموالد ظاهرة مصرية صميمة وإن كانت تتخذ من الأولياء والقديسين ذريعة لإقامتها كما أنها مظهر من مظاهر تماسك المجتمع المصري بكل فئاته بصرف النظر عن اختلاف الدين، كما أنها مناسبة لإظهار مدى تعلق المصريين عموماً بالشخصيات التي احتلت في تاريخهم مكانة دينية مرموقة باعتبار أن هذه الشخصيات لها مكانة متميزة عند الله هي التي تسوغ إطلاق اسم (ولي الله) عليهم. والمصريون علي أي حال يلحقون حتي بالأنبياء عليهم السلام صفات تبين منزلتهم من الله؛ فإبراهيم أبو الأنبياء هو خليل الله، وموسي هو كليم الله، وعيسي هو ابن الله (لدي الكثيرين من الأقباط) ومحمد هو حبيب الله وهكذا. وقد كان المصريون القدماء يعتبرون الفرعون الملك المقدس هو ابن آمون أو ابن رع. والمشابهة هنا مع الفارق الكبير بطبيعة الحال نظراً لاختلاف طبيعة الدين ونوع العبادة وفارق الزمن وتأثير هذا كله في الموقف الذهني، ولكنها كلها تنبع من موقف الاحترام والتبجيل والرهبة والحماية إزاء الدين ومن فكرة الألوهية والعلاقة بين الإله الأعظم ومن يصطفيهم من عباده.

والواقع أن مكانة الأولياء والقديسين فى التدين الشعبى الإسلامى والمسيحى هي إحدى التجليات الكبرى للحياة الدينية عند المصريين فى مختلف العصور.

وربما يمكننا الاقتراب من هذه الظاهرة بأكثر من تفسير.

وقد قدمنا أن التدين فى مصر لا ينفصل عن الحياة، وأن مظاهر التدين لا تخلو من البهجة، وتمثل الاحتفالات الصاخبة بمواليد الأولياء والقديسين إحدى أبرز صور هذا الدمج بين الدين والدنيا، وبين مراسم العبادة وطقوس التطهر الدنيوى، وبين الخشوع والمرح، وقد يكون فى ذلك شئ من تفسير الاهتمام البالغ بالموالد فى مصر، بالمقارنة بغيرها من الدول الإسلامية.

ثمة اعتبار آخر قد يفسر هذه الظاهرة وهو أن الأولياء يقومون بدور بارز فى المعتقدات الدينية للفقراء والمحرومين، ولا يقتصر هذا الدور على الاعتقاد بشفاعة الأولياء عند الله عن خطايا الناس عموما، وفقرائهم بشكل خاص، إذا يعتقد فقراء المصريين بأن هذه الشفاعة ليست فقط عن الخطايا، وإنما أيضا عن المحن الدنيوية، ولذلك يقرن الفقراء احتفالاتهم بالأولياء بمطالب حياتية شتى تلتقى كلها حول الشفاعة عند الله لرفع مظاهر مختلفة من الحرمان والظلم الذى يعانونه فى حياتهم اليومية. وتظهر هذه الممارسة فى حد ذاتها نوعا من الانفصال وشيئا من الغربة عن المؤسسات الدينية الرسمية التى عادة ما تقدم الدين على نحو متعال وباعتباره تعاليم صارمة قد تخلو من الليونة

والرحمة. وبذلك يقوم الاهتمام البالغ بالأولياء بدور «أنسنة» الحياة الدينية وتقريبها من معانى الرحمة والرقة البالغة والإحاطة بالحياة الإنسانية البسيطة. والواقع أن ثمة ارتباطا حميما فى عقول المصريين بين الدين ورفع الظلم والإجحاف وإقرار العدالة والرحمة، وهو ارتباط قد يغيب عند المؤسسة الدينية التى تقوم على الرقابة على التعاليم بغض النظر عن نتائجها المادية الملموسة فى الحياة اليومية للناس.

وثمة معنى بارز للغاية فى طريقة المصريين فى فهم الدين والتدين، فالمصرى، لا يفصل مطلقا بين الدين والأخلاق الملموسة التى تمارس فى الواقع. وللأخلاق معنى إيجابى لدى المصريين جوهره العدالة والرحمة ورفض الظلم والقسوة، أيا كان مصدرها أو تبريرها، ولذلك يقال عن الظالم ومن فى قلبه قساوة أنه «مايعرفش ربنا» فلا يقبل المصرى من متدين أن يمارس القسوة أو العنف بشتى مظاهره، مهما كان التبرير الدينى لهذا الظلم أو هذه القسوة، فى عقول من يمارسهما.

وقد اختار المصريون «أولياء» جديرين بالاحترام والتقديس جاءوا بمعجزات تكشف عن الالتحام بالفقراء والرحمة بهم والعناية برفع المحن والعذاب عنهم والتخفيف من ويلات الفقر والمهانة التى يعيشها بسطاء الناس، والتضامن معهم بتلطيف ما يشعرون به من حرمان، وباختصار، فالولى هو المتعبد فائق الطيبة القادر على أن يفعل المعجزات لبسطاء وفقراء الناس، وبهذا يصبح الدين نصيرا للفقراء والمحرومين وتعبيرا عنهم أكثر مما هو تعليمات صارمة ونافذة بغض النظر عن نتائجها فى الحياة اليومية للسواد الأعظم من الناس.

ويعد اللجوء إلى شفاعة الأولياء طريقا أرقى من السحر للتخفيف من الشعور بالظلم وفقدان الأمان فى مجتمع عاش عذابات وأشكالا من القهر الخارجى والداخلى لا تعد ولا تحصى.

وكان السحر بدوره واحدا من ملامح الحياة الدينية الشعبية فى المجتمع المصرى خلال التاريخ، بل كان من الأنشطة المهمة التى تمارس فى بلاط فرعون مصر القديمة، ولم ينقطع الاعتقاد فى السحر حتى بين الملوك ونخبة المجتمع فى العصرين القبطى والإسلامى، ويرتبط هذا الاعتقاد بفقدان الأمان على كل الأصعدة.

وتذهب مارجريت مرى إلى أن «اجتلاب الحب «كان» من أهم ما يستعمل فيه السحر»، فى مصر القديمة وفى الوقت الحاضر على السواء، بل إن أساليب السحر فى مصر القديمة تكاد تكون هى ذاتها التى تمارس حتى اليوم، وإذا كان هذا كله يكشف عن مدى قوة وتغلغل الثقافة الشعبية القديمة فى ضمير الإنسان المصرى، فإنها تدل أيضا على استمرار ثقافة الخوف وعدم الأمان، ربما لسبب استمرار ظروف مشابهة حرمت الإنسان المصرى طويلا من الرعاية والأمن والثقة بالنفس.

ومن الطريف أيضا أن نجد رباطا بين ظاهرة تقديس الأولياء والاعتقاد فى السحر، فإذا كانت الشفاعة فى الدنيا وفى الآخرة هى المبرر المباشر لهذه الظاهرة، فإن الاعتقاد فى تمتع أولياء بعينهم بالشفاعة غالبا ما يتأسس على الاعتقاد فى قدرتهم على إتيان المعجزات، كهبة إلهية اصطفى بها الله بعض عباده الصالحين.

وتعد الظاهرتان معا نظرة فطرية للدين ترى فيه معانى الطيبة ومحاربة الشرور والطريق إلى الخلاص فى عالم محفوف بالمخاطر وحافل بالظلم والقهر وعدم المساواة، والدين ليس عزاء ضد المعاناة فحسب، بل كان أيضا سبيلا لمحاربتها وهزيمتها فى الواقع أيضا.

المراجع

(١)

A. M. Hocart, The Legacy of Modern Egypt, in S.R.K Glanville (ed), The Legacy of Egypt: Oxford U.P. 1949.

(٢) كتاب رادين عن:- الإنسان البدائي كفيلسوف

Primitive Man as Philosopher

وديانة الإنسان البدائي .The Religlou of Primitive Man

(٣)

The Tlerirage of The Past; Halt, Rinehart and Winston, N. Y. 1963.

(٤)

James Henry Breasted; The Dawn of Conscience : The Sources our Moral Heritage in The Ancient World, Charles Scribner's Sons; N. Y. 1945.

(٥)

Ancient Egyptian Culture; Chicago Sohn Wilson, The Burden of Egypt : An Interpretarion of U. P. 1931.

(٦) سليم حسن: الأدب المصري القديم: أدب الفراعنة الجزء الثاني، كتاب أخبار اليوم ديسمبر ١٩٩٠.

(٧)

J.W.Mcpherson; The Moulids of Egypt (Egyptian Saints Days), Cairo N.D.

(٨) مرجريت مري: مصر ومجدها، ترجمة محرم كمال ومراجعة نجيب ميخائيل، مطبعة البيان العربي القاهرة.

الفصل الخامس

فن سيد نفسه

الابداع والفنون والمرح في مصر القديمة

هذا شعب مبدع محب للحياة. هذه هي الجملة التي ترد على الذهن إذا قيل: الشعب المصري. وقد يبدو من الظاهر أنها جملة تتناقض مع ماعرف من العناية الفائقة التي أولاها المصريون وحضارتهم للموت، حتى أن أعظم إنجازاتهم (كالأهرام) هي أعمال مرتبطة بفكرة الموت.

على أن الوجه الثاني- الذي يغفله الكثيرون - لهذه الحقيقة الظاهرية، هو أن هذه العناية بالموت هي في جوهرها عناية بالحياة، ذلك أن الالتفات للموت هو بمثابة التفات للباب الكبير للحياة الحقة بعد الموت، في الدار الآخرة.

وهكذا، فإن الاستغراق في الموت، هو استغراق في الحياة العميقة.

وسوف تؤكد لنا الصفحات القادمة أن الحب العميق للحياة هو الذي يتخفى وراء تجليات فكرة الموت، وأن ما أنتجه المصريون من إبداعات أدبية وفنية هو أنشودة تمجيد للحيوية والبهجة والجمال، على الرغم من الغلاف الخارجي الحافل بعقيدة الموت وما يكتنفها -على السطح- من ثبات وخلود وسكون!

إن "كتاب الموتى" هو - في جوهره - "كتاب الأحياء"

لماذا انحجب الأدب والفن المصريان طوال القرون العديدة الماضية؟

هناك، بالطبع، الإجابة التاريخية العملية التي تتلخص في استغلاق اللغة الهيروغليفية (التي تحمل رموز النصوص المصرية القديمة) على العالم كله، حتى جاء شامبليون ١٨٢٤.

وهذا صحيح. لكننا إذا قرأنا لكاتب مثل محمد العزب موسى السطور التالية، أدركنا أن المراحل التاريخية التي تلت الحضارة المصرية القديمة قد ساهمت -بأقساط مختلفة- في هذا الحجب

والإقصاء:

"لا أتصور أن هناك حضارة من الحضارات تعرضت لحملة من الافتراءات والأكاذيب والتشويه مثلما تعرضت الحضارة المصرية القديمة. هذه الحملة الظالمة التي استهدفت مصر بدأها بنو إسرائيل بعد خروجهم الشهير، وشارك فيها اليونانيون الذين استوطنوا مصر في أواخر عصورها الذهبية، ثم الإغريق الذين جاءوها في زمن البطالمة، فالرومان الذين جعلوها أهراء قمح لروما وحرموا أبناءها دون سائر شعوب الإمبراطورية حق المواطنة الرومانية، ثم المسيحيون المصريون الذين فصموا تاريخها ودمروا رموز عقائدهم القديمة، فالعرب المسلمون الذين لم يروا في تلك الحضارة العظيمة سوى الكفر والطغيان وعبادة الأوثان".

ويمكننا أن نستنتج -بيسر - أن هذه الحملات كان باعثها واحداً: هو ألا يظهر فكر مصري قديم يؤكد أن الحضارات التي تلته قد أخذت منه الكثير أو القليل: سواء في نصوصها الدينية الأساسية، أو في رؤاها الفكرية والفلسفية للحياة والموت والإنسان، أو في إبداعها الأدبي والفني والجمالي، أو في ممارساتها الاجتماعية اليومية.

نلخص هذا الباعث في جملة واحدة:

كان من الصعب على الحضارات اللاحقة على الحضارة المصرية أن تتعامل بتسامح مع حضارة تثبت أن معظم لاهوت وناسوت هذه الحضارات اللاحقة إنما هو: صنع في مصر!

ولعل هذا القدر شبه التراجيدي للحضارة المصرية هو ما جعل مؤرخي هذه الحضارة وأدباءها يرصدون أن مصر - في عصورها القديمة المتأخرة - قد تعرضت لعدة غزوات أجنبية طويلة ومتعاقبة : الليبيون والأثيوبيون والأشوريون والفرس والإغريق والرومان، الذين ساقوا البلد العريق شيئاً فشيئاً إلى الهاوية.

ولعله يتوجب علينا أن نركز -في صفحاتنا القادمة- على الإبداع الأدبي، لأن هذا الأدب كان أكثر ما تعرض للحجب بالمقارنة بغيره من فنون ظل الكثير منها ظاهراً بحكم وجوده المادي البارز، وبحكم إبتعاده عن الاعتماد الكلي عن مفردات اللغة المكتوبة: ونقصد، مثلاً، العمارة والنقوش والرسوم. كما أن الأدب المصري -مثلما يقول المتخصصون- لا يقتصر على مجموعة من النصوص الأدبية، كبرت أم صغرت أهميتها، ويحتفظ بها المرء لنفسه، بل إنه يدخل في نسيج المشهد المصري العام، فهو يرتبط بمختلف مظاهر الفن من عمارة ونحت بارز ونقش غائر وتصوير.

الأدب المصري القديم هو الأكثر عراقة بين ما عرفته البشرية من آداب، وهو من أرفعها شأناً وأكثرها تنوعاً، وإن ظل مجهولاً إلى عهد قريب. فقد استعصت اللغة المصرية القديمة على الفهم لما يقرب من ثمانية عشر قرناً، حتى عام ١٨٢٤، حينما فك شامبليون رموز حجر رشيد، فبدأ الجميع، وخاصة علماء المصريات، يدركون مدى تنوع وأهمية النصوص المصرية.

ولقد ظل الحجر -في بادئ أمر المصريين- هو الوسيلة الوحيدة لتدوين الأدب، ثم أخذت وسائل

تسجيله تتعدد وتتباين على امتداد عمره الذي يربو على ثلاثة آلاف سنة، كانت له خلالها أنواعه وأساليبه المختلفة، كما تقول كلير لالويت في كتابها "الأدب المصري القديم".

"إذا رأيت أختي مقبلةً يغمر الفرح قلبي، وإذا عانقتها وفتحت ذراعي، فكأني رحلت إلى بلاد بونت، وإذا قبلتها وفتحت شفتيها وكأني دهنت بدني بطيوب بلاد العرب، أكون قد ثملت بدون شرب أو بدون أقداح".

ويضم الابداع المصري نصوصاً عديدة تشكل أدباً حقيقياً، يشهد على أقدم حضارة في حياة البشر، وعلى الانطلاقة الأولى لوعي الإنسان وعقله. ويعود الفضل لهذا الأدب -كما تقول كلير لالويت- في استجلاء الآداب والأ يديولوجيات التي ظهرت في أزمنة لاحقة، خاصة تلك التي تعود إلى العصور الكلاسيكية: إغريقية ورومانية وعبرية ومسيحية وإسلامية، حيث استعارت منه الأمثلة والتقاليد والأساطير والحكم.

يقول "امنموبي" في تعاليمه:

" احذر أن تسلب فقيراً معدماً واحذر أن تكون شجاعاً أمام رجل مهيض الجناح".

ويقول "سفر الأمثال":

"لا تسلب الفقير لكونه فقيراً ولا تسحق البائس عند الباب".

"لقد ظن كثيرون ممن لم يدرسوا العلوم المصرية القديمة أن مصر ليست سوى بلد المومياوات وأبي الهول والأهرام وتوت عنخ أمون".

هكذا يشير سليم حسن في كتابه العمدة "الأدب المصري القديم"، ويوضح أنه عندما ظهر كتاب "ماكس بيبر" عن الأدب المصري القديم، دهش الكثيرون عندما قرأوا عنوانه، وسأله بعضهم بشئ من الاستغراب :"أيوجد لمصر القديمة أدب قومي كذلك الأدب اليوناني واللاتيني والألماني؟"

وكان رده عليهم كتابه المختصر في الأدب المصري القديم.

ولا يستغرب سليم حسن من أجنبي عن مصر أن يسأل هذا السؤال، "إذا علمنا أن السواد الأعظم من المصريين المتعلمين الذين تحدثت إليهم في هذا الموضوع يجهلون أمره، ويعتقدون أن أقدم أدب في العالم هو الأدب الإغريقي وعنه أخذت أمم العالم آدابها، وقبله كان تاريخ الأدب في الدنيا صفحة بيضاء. ولكننا نؤكد لهؤلاء المتعلمين وأشباههم أن لمصر أدباً قومياً قديماً، وأنه أقدم من الأدب الإغريقي".

والأدب المصري القديم لا يقتصر على النقوش الدينية وتدوين الحقائق والمقالات العلمية، ولكنه يتعدى ذلك إلى مؤلفات لها قيمتها الأدبية تثبت أن المصري القديم كان يقدر الأدب ويتذوق حلاوته ويسحر ببيانه، في وقت كان الإغريق فيه، وغيرهم من الأمم القديمة، يهيمون على وجوههم ويتخبطون في ظلام الجهل.

ولا شك أن مصر أول بلد ربي في نفوس أبنائه روحاً أدبية خالصة للأدب، مجردة عن أي غرض آخر، فقد وضع المصري المؤلفات الأدبية البحتة منذ ٢٠٠٠ سنة قبل الميلاد، لا يريد بها شهرة سياسية

أو تأييداً أو نفعاً تجارياً وإنما يريد الأدب لذاته، يريد غذاء الروح وإشباع النفس الصافية بسمو التعبير وعلو المعنى: بحيث تقع في قارئه لذة فنية كالتي يحسها إذا استمع إلى شدو الشادي أو إذا رأى الصورة الجميلة وتحسس التمثال البديع.

وعليه، فإن بإمكاننا أن نقول إن النظرية النقدية الحديثة التي روجت لما أسمته "الفن للفن" كان لها أصل مصري سحيق. بصرف النظر عن اعتقادنا الراسخ بأنه لا يمكن أن يكون هناك "فن للفن"، بحيث يخلو من كل غاية . على أن المصري القديم أجل الكتابة في ذاتها ووضعها في أعلى سلم الأعمال والمهن. ونظراً لأنه كان يؤمن بالطاقة السحرية للكلمات، ويعتقد بأن الرسوم والصور تساعد على "إعادة إنتاج الحياة" مرة أخرى. فإنه قد أغرم بالقيم الجمالية التي يحملها العمل الفني قبل أن يغرم بالمصلحة المباشرة التي ينجزها له هذا العمل.

وقد نجم عن هذا الشغف الجمالي أن عرف الفن المصري القديم أشكالاً من "الشعر الخالص" وألواناً أولية مما صرنا نسميه فيما بعد "بالسريالية" الأدبية والفنية، من غير أن ينفي ذلك السمة الأصلية الأبرز في الفن المصري القديم، وهي ارتباطه بواقع الإنسان المصري القديم وتلبيته لحاجاته الروحية والدنيوية على السواء.

وقد تجلت هذه النزعة الفنية الخالصة في فنون وآداب العصور المصرية التالية، مثل العصر القبطي، والعصر المملوكي، والعصر الحديث.

وقد ازدهر فن "الأيقونة" في العصر القبطي ازدهارا شديدا، على الرغم مما وقع عليه من تحريم ومنع. وكلمة "أيقونة" تعني فسيفساء أو سطحا مزخرف البناء أوالرسوم الجدارية. وقد حرم "العهد القديم" الصور والأيقونات، في الوصية الثانية من الوصايا العشر: "لا تصنع لك تمثالا منحوتا ولا صورة مما في السماء من فوق وما في الأرض من تحت وما في الماء من تحت الأرض. لا تسجد لهن ولا تعبدهن، لأني أنا الرب إلهك، إله غيور أتفقد ذنوب الآباء في الأبناء في الجيل الثالث من مبغضي".

وعلى الرغم من ذلك التحريم، الذي تواصل في العصر الإسلامي، فقد انتشرت فنون الفسيفساء في كل ألوان الادب والفنون بشتى العصور حتى وصلت إلى ذروتها في العصر المملوكي، إلى الدرجة التي جعلت بعض المؤرخين التقليديين يصفون أدب العصر المملوكي بأنه "عصر انحطاط أدبي"، وهو الوصف الظالم المتعسف الذي ينبغي أن نعيد النظر فيه.

وفي العصر الحديث تطورت النزعة السريالية القديمة إلى درجات متقدمة، تجلت في أدب الأدباء المصريين الذين عاشوا في فرنسا أو تثقفوا باللغة الفرنسية (في ثلاثينات وأربعينات القرن العشرين) من مثل: جورج حنين وجويس منصور وألبير قصيري. كما تجلت في الفنون التشكيلية واضحة عند سيف وانلي وأدهم وانلي ورمسيس يونان وفؤاد كامل وغيرهم.

"يا إلهي كائنا من كنت": سنوحي.

لقد أدرك المصريون ما في الفن من قيم جمالية قادرة على إثارة المتعة فطلبوها لذاتها، أو طلبوا الفن لذاته، بعيدا عن أي نفع في كثير من الأحيان. فأصبحت القصص الأدبية مصدرا للترويح والتسلية لا للموعظة الدينية أو الخلقية فحسب. ومن ثم لم يكن غريبا أن يعبث الفنان المصري -في بعض هذه القصص- بآلهته المقدسة. ومن هذه القصص ما أعلن القطيعة مع الدين ليجنح جهة التحليل النفسي.

ومن زاوية أخرى، فقد تذوق المصريون -كما يقول د. حسن طلب في رسالته: "مشكلة القيم في الفكر الفلسفي اليوناني وأصولها في الفكر المصري القديم" فن الرقص وأتقنوا بعض أنواعه، ووصلوا به إلى مستوى رفيع من الحركات والإيماءات الرشيقة التي تشبه الباليه الحديث. وقد كانت الإلهة حتحور هى "سيدة الصلاصل وربة أكاليل الرقص وسيدة الافتتان».

وعلى ذلك كله، فإن الفن المصري القديم كان يتجاوب مع قيم فنية متنوعة إلى حد التناقض، بل ويستطيع أن يروضها ويخضعها لمعاييره في براعة فائقة. فمن الواقعية ومحاكاة الطبيعة إلى التجريد والانطباعية، ومن الضخامة إلى الحد الذي بلغ معه وزن أحد التماثيل ألف طن، إلى الفنون الدقيقة الرشيقة المتناهية في دقتها ورشاقتها لا سيما في أثناء الدولة الوسطى، ومن الجلال المهيب الذي يتبدى في تماثيل الدولة القديمة (وعلى رأسها تمثال خفرع الذي وصل إلى قمة لم يتجاوزها فن النحت من بعد)، إلى الحس الشعبي الساخر، ومن الطابع الديني (الذي بالغ فيه البعض إلى الدرجة التي كادوا فيها يسلبونه إنسانيته) إلى الطابع الإنساني الذي تجلى على خير وجه في فن النحت، كما تجلى في النقش البارز والفنون الشعبية، ومن الطابع الجماعي للانتاج الفني، الذي عكس المقدرة الفذة لإدراك جماليات العمل عند المصريين إلى النزعة الفردية وبوادر التحرر في عصر اخناتون والتي تجسدت في المعمار واللغة والأدب، ومن النزعة الحسية التعبيرية إلى النزعة الهندسية التي اتخذت من التناسق والتناسب معيارا.

وهكذا، فإن الفن المصري كان الخميرة التي امتزجت فيها بذور المذاهب الفنية التي تمايزت فيما بعد واتسعت وتشعبت عبر الخبرة الإنسانية على مر العصور، إلى الدرجة التي يمكننا فيها القول إن المقاربة الفاحصة لأية نظرية حديثة قد تجد أصولها في الفن المصري القديم.

يتوزع الأدب المصري إلى أنواع عديدة: الأدب الغنائي أو العاطفي والقصصي، ويليه الأدب العلمي والحكم والأمثال (التأملات).

ويؤكد المشتغلون بالتاريخ المصري القديم أسبقية مصر على بابل في ابتكار الأقصوصة وصياغتها صياغة فنية ممتعة، وتحليلها تحليلا نفسيا مناسبا.

إن أواصر وثيقة تربط بين القصص المصري، مثل قصة سنوحي وقصة الغريق، وبين قصص عديدة في الآداب الكبرى اللاحقة، مثل قصة نوح وقصة حي بن يقظان وقصة الأوديسة وقصة ألف ليلة وليلة وكليلة ودمنة. ولعل أوضح هذه الأواصر، فضلا عن مضمون الحكايات نفسها، هو تشابه

البنية الحكائية الفنية، وحضور آلية "القصة داخل قصة".

يقول سنوحي في قصته، التي يعتبرها سليم حسن -مع قصة سياحة ونامون- أقدم قصتين قصيرتين في العالم: "كنت فارا هرب من وقته، والآن يُكتب التقرير عني في مقر المليك، وكنت ثقيلا يتضاءل بسبب الجوع، والآن أقدم الخبز إلى جاري، وكنت رجلا ترك بلاده بسب العري، والآن أرتدي الملابس البيضاء والكتان، وكنت رجلا أسرع الخطى لكل من أرسل لي، والليلة أملك العبيد بكثرة، بيتي جميل، ومحل إقامتي رحب، وأنا أذكر في القصر الملكي".

أما الأدب الغنائي فقد كانت مصر وبابل فيه كغصني شجرة واحدة، وان كان إنتاج بابل حتى الآن أكثر من انتاج مصر الذي تميز بالعذوبة والقوة. كما كان الشعرالديني عند الأمتين حلوا. أما الأدب العبري فقد تخلف عن الأدب المصري في الظهور عشرة قرون، وقد وصل إلى درجة جعلته في مرتبة واحدة مع أحسن ما أخرجته مصر وبابل، ولم يستطع أن يتفوق عليهما. وقد استطاع الإغريق الذين أتوا بعد هذا العهد أن ينهضوا بالشعر الغنائي والعاطفي الذي وضُعت أسسه في مصر فلان لهم قيادة وابتكروا فيه مذاهب جديدة كما فعلوا مع كل فروع الأدب الأخرى.

وليس من شك، فيما يتصل بالأمثال والحكم والتأملات، أن مؤلفات الحكيم "بتاح حتب" (من الدولة القديمة) كانت نواة لظهور أمثال سليمان الحكيم وتعاليمه، مثلما كانت تعاليم "امنموبي" (من الدولة الحديثة) مصدرا أساسيا لقطع بأكملها من سليمان الحكيم.

ومعروف أن مؤلفات بتاح حتب ونصائحه قد ظهرت في عهد الأسرة الخامسة من الدولة القديمة، وهو العهد الذي كان عهدا ذهبيا للفن والأدب والفلسفة الدينية، حيث ظهرت النزعة الأدبية لأول مرة في صورة كتابات عن الأخلاق والسير القويم والمواعظ الحسنة.وإذا كان "المرء هو أسلوبه"، كما يقول لنا الفكر النقدي الحديث، فإن الأسلوب الجميل في الأدب المصري القديم كان موضع فخر الكاتب ومحل تقدير القارئ. والمثل البديع على ذلك قصة "الفلاح الفصيح" التي هى سلسلة من الأفكار السامية عن العدالة وحقوق الإنسان، صيغت في أسلوب قوي بليغ بدا منه أن كاتبها أراد أن يظهر قدرته الفنية على جمال الصياغة وروعة الأسلوب.

وهذه الظاهرة التي تجعل عذوبة الأسلوب هدفا يرمي إليه الكاتب كانت بارزة واضحة في مصر، مطمورة منعدمة في بابل، جارتها ومعاصرتها، فلا غرو أن كانت مصر "أول أمة شغفت بالثقافة الأدبية وعنها أخذ العالم".

ويتجلى هذا الشغف بالثقافة في العديد الذي لا حصر له من المظاهر، نشير منها إلى مظهرين: الأول هو وجود إله مختص بالثقافة والمعرفة والأدب، هو "تحوت". والثاني هو التمثال الشهير: الكاتب المصري الجالس القرفصاء.

وربما كانت الحضارة المصرية القديمة هى الوحيدة بين الحضارات القديمة التي خصت الثقافة والمعرفة بإله منفرد (وهو غير أبوللو رب الفنون في الحضارة اليونانية).

وقد صار الحرص على تميز الأساليب الفنية خصيصة أساسية من خصائص الأدب العربي

والمصري فيما بعد. وتجلى ذلك في رموز أدبية عرفت ببيانها المتفرد وصوغها المحبوك الرفيع، مثل الجاحظ وابن العميد وبديع الزمان الهمذاني وعبد الحميد الكاتب وابن المقفع وغيرهم.ووصل الهيام بجمال "الأساليب الفنية" في مصر، على عهد المماليك والعثمانيين، إلى درجة مفرطة في السرف والزخرف، مما دعا بعض المؤرخين إلى وصف أدب هذا العهد بالانحطاط.ويعتبر تمثال البقرة "حتحور" كما يقول محرم كمال في كتابه: تاريخ الفن المصري القديم- أحسن قطعة فنية من تماثيل الحيوان عثر عليها إلى الآن، ليس في مصر فحسب، بل في العالم القديم كله. فلا يمكنك العثور على ما بلغه هذا التمثال من الدقة والجمال إلا في عصرنا الحديث. فهو تمثيل حي للبقرة المصرية: لتلك العيون الحالمة والنظرة المبهمة الغامضة التي تختص بها البقرة، والتي لم يفلح في تصويرها وإظهارها إلا عدد قليل من المثالين والفنانين.

وقد بلغت سريالية المثال المصري القديم، التي أشرنا إليها منذ قليل، وهو يصنع هذا التمثال الجميل (الذي ما تزال ألوانه زاهية بعد مضى ٣٤٠٠ سنة عليها) في تضفير رأس البقرة بجدائل من زهور اللوتس، وفي وقوف رجل (هو في الأصل الملك تحتمس الثالث) تحت رأسها، بينما تمثال آخر للرجل (الملك نفسه) يجثو تحتها يرضع من ضرعها، في إشارة رمزية واضحة إلى العلاقة الوثيقة بين المصري القديم وماشيته، وهى العلاقة التي ظلت على وثاقتها الحميمة طوال التاريخ المصري حتى لحظته الراهنة، تلك الوثاقة الحميمة التي جعلت هذه الماشية في تحذيرات الحكيم الشاعر إيبور- تتضامن مع إنسانها المصري في مواجهة الخراب الذي لاقاه في زمن الاضطراب السياسي والاجتماعي، حتى إن هذه الماشية كانت تبكي بالدموع، وكانت تندب ما وصلت اليه البلاد. (التمثال وجد بالدير البحري، وموجود حاليا بالمتحف المصري).

وقد عبرت هذه الوثاقة في العلاقة بين الإنسان المصري وماشيته- عن نفسها تعبيرا حديثا في شعر شعراء مصريين معاصرين، مثل محمود حسن اسماعيل ومحمد عفيفي مطر. يقول مطر في إحدى قصائده:

«ثقلت على عباءة الدم والرماد/والريح تصفر في بوالي العظم، أذكر التصاريف التي عُلمت من لغة الصفير إلى البهائم والحمائم والكلاب:

فنفخة بين القواطع لاستقاء الخيل والأغنام، أخرى بين تقطيع ومد- فالحمائم وقع فوق الذراع، ونفخة في هيئة التقبيل تصفر من مقام العشق فالأبواب تفتح والنوافذ، بين إبهامين في الشفتين أو سبابتين يهر كلب أو تفر دجاجة أو تؤذن النوق العصية بالحليب أو السفاد».

أما تمثال الكاتب المصري، فيبدو أن الشخص الذي يمثله لم يكن على قدر كبير من الملاحة وحسن المنظر. على أن الفنان قد أظهر شكله بدقة وأمانة (حتى يستطيع قرينه أن يتعرف عليه ساعة البعث فيتلبسه ليبدأ الحياة الآخرة الجديدة): فتراه متربعا، جالسا القرفصاء، وعلى حجره ملف منشور من ورق البردي، وفي يده قلم الغاب، ولا يزال منتظرا كما كان منذ ستة آلاف سنة- تلك اللحظة التي يتفضل عليه فيها سيده بمتابعة املائه المتقطع. هذا إلى أن الجسم كله ترفرف عليه فكرة الانتظار

التي تظهر كذلك في هيئة وجهه وسحنته.

وصل الشعر العاطفي -كالفن عامة- إلى قمته مع حلول الدولة الحديثة. ولعل ذلك راجع إلى موجة الرخاء والترف التي غمرت المصريين عقب حكم الأسرة الثامنة عشرة والتاسعة عشرة والعشرين:

"تمر بدارها. إنه المساء، أطرق بابها. لم يفتح لي أحد. لو أذبح ثورا قربانا من أجل المزلاج، وغزالا من أجل العتبة، وأوزة من أجل دعامات الباب. ولكن أفضل ثيراننا سنقدمها للصبية النجارين، الذين سيصنعون مزلاجا من بوص وبابا من خيرزان، حتى إذا حضر العاشق في أي وقت، وجد باب الجميلة مفتوحا، ووجد المخدع مزينا بالكتان الرقيق، والصبية الجميلة بداخله".

إن القوة التي يتحلى بها هذا الأدب ترجع -في رأي سليم حسن- إلى الألفاظ والصوت، فإن اجتمع اللفظ العذب الرشيق مع الصوت المناسب أخذ الأدب بمجامع القلوب. أما الالفاظ الجميلة فاللغة المصرية غنية بها ونراها في خطب "الفلاح الفصيح" وفي "شجار بين كاره الحياة وروحه". أما سحر اللفظ ووقعه في النفس فقد حرمناه لأن اللغة المصرية تنقصها الحياة والحركة.

ويبدو لنا أن هذا القطع الجازم في حاجة إلى مراجعة. ذلك أن اليقين بأن اللغة المصرية القديمة تفتقر إلى الحياة والحركة هو يقين لا يمتلكه أحد، بالنظر إلى عدم معرفتنا الوافية بها، وإلى اضطراب تحصيلنا لها بسبب ما لحق بها من تهشيم واندثار ونقص، وإلى إيغالها الضارب في القدم، ثم إلى توقف استخدامها الاستخدام الذي يشحنها بالحرية والحركة والتجدد، كما يحدث في كل اللغات القديمة التي تغتني بالاستعمال وتنتعش بخبرة أهلها.

ومن جهة ثانية، فواضح أن علينا أن نغض النظر عن سعينا الحثيث لاكتشاف ما إذا كانت اللغة المصرية القديمة ذات أوزان شعرية أو خالية من هذه الأوزان. ولايدفعنا إلى ذلك الغض صعوبة ذلك الاكتشاف فقط، بل يدفعنا عامل أهم: هو أن الاكتشاف لن يكون الفيصل الجوهري في تمييزنا الشعر المصري القديم عن غيره من الذي ليس شعرا .ذلك أن الفيصل الحق في ذلك التمييز هو "شعرية النص" نفسه، بالنسبة لواقعه ولحظته التاريخية المؤطرة له. خاصة إذا حفل النص بألوان أخرى من الايقاع (غير الوزن) مما أشار إليه العارفون بلغة الأدب المصري القديم، من سجع وجناس وتكرارات وترادف. وهو ما يشكل "تقنيات" جمالية شعرية عالية، استفاد منها الأدب العربي بعد ذلك في إنجاز نثره الشعري المميز، وفي تيارا ت التحرر الابداعي العالية، كالتجربة الصوفية، وموجات الشعر المنطلق والحر، وشعر النثر.

"شعرية النص" هذه، هى التي أخذت آفاقا متسعة في أربعينيات القرن العشرين المصرية، حين بدأ ينشأ ما نسميه اليوم "قصيدة النثر"، لنقرأ للشاعر محمد منير رمزي (الذي يعتبره بعض النقاد والمؤرخين رائدا من رواد الشعر العربي الحديث):

"بعد انقضاء النهار الطويل/ حين يمسي الفجر حدثا في طوايا الماضي/ ويركن الطير إلى أجفان ليل دافئ/ اجلسي في صمت إلى نافذتك/ وانصتي إلى همس الرياح في آذان زهر نائم/ ستعرفين

الوحدة/ وتحسين مدى وحدتي".

يتوجب علينا القول هنا أن بعض عشاق تاريخ مصر القديم -سواء كانوا مصريين أو أجانب- يصل بهم الحب إلى درجات من البلاغة والأحكام المطلقة، التي يصعب التسليم بها من غير فحص. ومن قبيل ذلك أن يقول قائل: إن مصر كان لها أدب قومي منذ ألفي عام قبل الميلاد، وأن هذا الأدب كان وليد حيويتها ولم تأخذه عن غيرها أو تتأثر فيه بغيرها، حيث لها فضل الخلق والتأصيل والسبق.

فهل يمكن أن نقبل -من الناحية النظرية- أن مصر لم تتأثر في أدبها بغيرها؟ صحيح أنه كان أول أدب قومي، وأنه كان وليد حيويتها الذاتية، لكن ذلك لا يعني أنها كانت عازلة أو معزولة، أو أن أدبها قد خلق من عدم.

وإلا فبماذا نفسر أن "عشتار" -الإلهة البابلية الشهيرة- كان لها في مصر تماثيل عديدة، أو بماذا نفسر النص المصري الذي يقول فيه صاحبه إنه يريد أن يقول كلاما جديدا لم يقله أحد من قبل، ويريد ألا يكرر ما حققه الآخرون؟

وهنا يمكن ان نلمح إلى أن مسعى " التجديد" الأدبي أو "الحداثة" الفنية هو مسعى مصري قديم، حيث يحلم الكاتب المصري القديم بأن يخرج على "المألوف" ويتجاوز "النمط المحفوظ".

"خضبتُ قلبي. ومن أجلك سأفعل كل ما تبتغين، عندما أكون بين يديك. رغبتي فيك هي كحل عيني، وعيناي تلمعان لأني اراك. إنني التصق بك ، كلما لمست حبك أيها الرجل الذي ملك قلبي. يالها من لحظة هنية عساها تدوم إلى الأبد. إن قلبي لا يعرف الاتزان إلا مع قلبك، فمنذ ضاجعتك صار قلبي يخفق عاليا. لا أقوى على أن أبتعد عن جمالك. إن حبك في بدني كبوصة في الريح".

ينبغي أن نلتفت في القطعة السابقة إلى ما يزخر به النص من صور شعرية مدهشة، تستمد جمالها من اتكائها على التشبيهات البيئية المحيطة، ومن شجاعة "الأنثى" المصرية القديمة في التعبير عن نوازعها الحسية الفطرية وأشواق جسدها الحر حينما يتحقق بلقيا العاشق. كل ذلك في تشوف دنيوي ينقض الزعم الشائع عن سيادة فلسفة الموت بتجريدها الطامح للذهنية والجمود.

وفي هذا السياق يمكن أن نشير بلا كثير شطط- أن وفرة النصوص ذات الطابع الحسي الجسداني المباشر بصوت المرأة وهي وفيرة بالفعل- تدفعنا إلى التأكيد على وجود بذور قوية من الأدب المصري القديم لظاهرة "كتابة الأنوثة" التي صارت من الاعمدة الأساسية للكتابة الحديثة أو الراهنة.

لنقرأ مثلا:

"هل سترحل لأنك تريد أن تأكل؟

أأنت إذن ممن لاهم لهم سوى بطنه؟

هل ستذهب للحصول على غطاء؟

لدى أغطية فوق سريري. هل سترحل لأنك ظمآن؟

خذ ثديي، فكل ما فيهما يفيض لك. إن حبك يتسلل في جسدي، كالنبيذ عندما يمتزج بالماء".

ولا ينبغي أن نندهش إزاء مثل هذه الألوان من "كتابة الرغبة". إن "كتاب الموتى" هو في عمقه العميق- كتاب "الأحياء".

"كن كاتبا ولا تكن موظفا"

يقسم المختصون تاريخ الأدب المصري عند القدماء إلى عصرين كبيرين: القديم والحديث. امتاز العصر القديم بظاهرة شيوع المحسنات اللفظية وزخرفة الألفاظ، مع العناية بالمعنى في الوقت نفسه. أما في العصر الحديث فقد احتجبت اللغة الفنية، ولم يعد أحد من الشعب يفهمها أو يستسيغها، حتى أنه في عهد الثورة الدينية العظيمة التي حدثت أيام امنحوتب الرابع (إخناتون) من ملوك الأسرة الثامنة عشرة بدأ القوم يكتبون الشعر باللغة العامية. وقد ألفت بهذه اللغة " أنشودة الشمس" التي تنسب لإخناتون، وهى تضم منهاجا للاصلاح الديني. وقد استقر نظام الكتابة بلغة العامة وكتب له البقاء. وفي عهد الأسرتين ١٩، ٢٠ ظهر أدب قوي مكتوب بتلك اللغة التي أسماها بعض علماء الآثار: المصرية الجديدة.

وهكذا يتضح لنا أن ازدواجية اللغة (بين رسمية وشعبية، أو بين فصيحة وعامية) هى مشكلة قديمة قدم الحضارة المصرية. كما يتضح -وهذا هو الأهم- أن ظهور اللغة العامية (الشعبية) أو ازدهارها مرتبط بفترات التمرد أوالتحول الاجتماعي أو الديني أو الفكري!

هذا ما حدث مع العصور المملوكية والعثمانية، حين انتشرت لغة وسطى بين الفصيحة والعامية، وفي عصر ما بعد ثورة ١٩٥٢ حينما ازدهر تيار الكتابة الشعرية بالعامية مشكلا ظاهرة اجتماعية ثقافية كبيرة.

يقول اخناتون في "أنشودة الشمس":

"أنت تشرق بجمالك يا آتو ن الحي، يارب الأبدية، إنك ساطع وقوى وجميل، وحبك عظيم وجليل. أشعتك تمد بالبصر كل مخلوق من مخلوقاتك، ولونها الملتهب يجلب الحياة إلى قلوب البشر، عندما تملأ بحبك الأرضين".

على أن سيطرة اللغة "المصرية الجديدة" على الأدب لم تدم طويلا، فقد حن الأدباء إلى العهود الاولى، وأخذوا يرصعون عباراتهم وينتقون لها أصفى الألفاظ والأساليب مع تطعيمها ببعض الألفاظ الأجنبية.

وكانت الطبقات المثقفة عماد الأدبين القديم والحديث، واحتلت الكتابة المركز الأرفع بين كل المهن، لأن الكتابة (وما يرتبط بها من التعليم) هى في نظر المصريين القدماء سلم يرقى به المرء إلى أقوى المراكز وأعلاها، والرجل الذي يستطيع الإبانة عما في ضميره بأسلوب جميل مهذب يجد الطريق أمامه مفتوحة لأكبر المناصب وأعلى الدرجات.

"الكاتب رئيس نفسه"

ويتجلى تقدير المصريين للكتابة إلى درجة تصبح معها أهم من المعابد الدينية نفسها- من بردية بعهد الرعامسة يقول فيها خيتي بن دواوف:

"كن كاتبا، وضع ذلك في قلبك، وبذلك يمكث اسُمك. إن مؤلفا واحدا لأعظم فائدة من لوحة قبر

منحوتة، ومن جدران مقبرة محكمة التشييد. وإن كتابا واحدا لأكثر نفعا من بيت مؤسس ومن معبد في الغرب، وأنه لأجمل من قصر منيف، ومن نصب تذكاري في هيكل".

ومن التعاليم التي لقنت للملك مريكارع (متأثرة بتعاليم بتاح حتب) نقرأ:

"كن صانعا للكلام لتكون قوي البأس، لأن قوة الإنسان هى اللسان، والكلام أعظم خطرا من كل حرب".

وفي نصائح دواوف لابنه تصوير دقيق للحياة الشعبية والاجتماعية في مصر، من خلال هجاء المهن الأخرى، فيما عدا مهنة "الكتابة":

"لقد شاهدت عامل المعادن واقفا أمام أتون فرنه، وأصابعه كما لو كانت من جلد التمساح، ورائحته أكثر نتانة من رائحة بيض السمك. والنجار يقبض على الإزميل ويعاني إعياء يفوق إعياء العازق في الحقل.

فالخشب حقله والإزميل معوله. ويمتد عمله ليلا ويتجاوز قدرة ساعديه على العمل. والنساج في مشغله أتعس حالا من المرأة. فركبتاه تلامسان قلبه ويستنشق الهواء بصعوبة، وعليه أن يقدم الخبز للبواب حتى يتركه يخرج إلى ضياء النهار. لاحظ أنه لا توجد مهنة لا رئيس لها إلا مهنة الكاتب. فالكاتب رئيس نفسه. كن كاتبا حتى تغدو أعضاؤك ملساء ويداك رقيقتين، وحتى ترتدي الملابس البيضاء، وتتجول مزهوا. وإذا ناديت شخصا استجاب لك ألف شخص. وإذا سرت في الطرقات تسير حرا".

يطالعنا هذا النص بإيقاع نثري جميل، عامر بموسيقاه الداخلية المتنوعة. ويقدم لنا صورة بانورامية للحياة الاجتماعية وماتحفل به من حركة الناس وحركة العمل. والقطعة تسوق لنا ذلك في صور بسيطة صادقة لتفاصيل الحياة اليومية لهؤلاء المصريين الذين يكرهون الرؤساء (على الرغم من أنهم أبناء أول دولة مركزية في التاريخ) إذ يحبذون المهنة التي ليس لها رئيس متحكم.

على أن أخطر ما يبينه لنا هذا النص الثري هو ذلك التأكيد المبكر على حرية الكتابة واستقلالها، وعلى أن الكاتب مسئول أمام ضميره وحده حيث هو الرقيب والمصفاة، إذ الكاتب "رئيس نفسه"، وهو "يسير في الطرقات حرا".

ولأن الشعر دائما مرتبط بالغناء ارتباط الصنو بالصنو ، فقد تأصلت جذور الغناء في أرض الفراعنة ونبتت سيقانه حتى صار حرفة معترفا بها يزاولها الرجال والنساء. فقد رأينا رجالا حرموا حاسة البصر ونساءً فاتنات اتخذن من الغناء حرفة مربحة، كما تحدثنا قصة "سياحة ونامون" في نهاية الدولة الحديثة عن مغنية مصرية عملت على نشر الحضارة المصرية في سوريا من ناحية الغناء.

أخذت الموسيقى تتنوع وتقوي في الدولة الحديثة بما أدخل في مصر من آلات موسيقية أجنبية. ولما كانت العادة جرت بأن يقوم عازف أعمى بعزف بعض ألحانه عندما يتناول رب البيت أكله، فقد تفرعت منها عادة أخرى هى وجود فرقة موسيقية كاملة عندما يدعى الضيوف إلى المنزل في الولائم. وكان لقصرالملك فرق موسيقية خاصة، كما كانت للمعابد فرق موسيقية تقوم بالعزف مع التصفيق

باليد أثناء القيام بالطقوس الدينية.

وكانت الموسيقى بارزة الظهور في الحفلات، كما كانت فرقة الموسيقى ترافق رب البيت أحيانا في نزهته. وكان المصريون يبتهجون بالاستماع إلى الموسيقى عند ممارستهم لأشغالهم وخاصة وقت الحصاد، حيث يوقع الصبية ألحانهم على المزمار المزدوج، في أول ارتباط بين الغناء والعمل.

وكان اخناتون أكثرهم حبا للموسيقى حتى أنه ابتنى منزلين صغيرين لفرقته الموسيقية على مقربة من القصر: كل منزل مكون من طابقين، بكل طابق ثلاث غرف، إحداها قاعة كبيرة للتمرين، تليها غرفتان صغيرتان، أي ست غرف في مجموعها، خُصصت للعازفات يضعن فيها آلاتهن الموسيقية وصناديق زينتهن وجرار النبيذ والماء وغيرها من المستلزمات، حتى يمكنهن إجراء تمريناتهن اليومية في هدوء.

كان الغناء نوعين: فرديا (سولو) وغناء فرقة المنشدين (الكورس). في الغناء الفردي نرى المنشد وقد وضع يده تحت أذنه أو فوق خده (كما يفعل المغنون والمنشدون والمقرئون في زماننا الراهن). وكان الكورس يرافق الغناء بتصفيق الأيدي (وقد انتقلت فكرة الكورس أو الجوقة هذه إلى المسرح الكلاسيكي اليوناني).

وكانت أوقات الغناء كثيرة: عند الأكل، وفي فناء المعبد وأفنية المنازل، وعند تقديم القرابين، وعند ايداع الجثة، وعند مزاولة الأعمال. أما أغنية الحب فلم ترد لها نصوص على جداران المقابر، ومعظم ماعرف منها مأخوذ من أوراق البردي:

"وجدت الحبيب في رواقه
فغمرت السـعادة قلبي
وقلت: يـدك في يـدي
فحينما أكـون عندك
فأنا أكون في المكان الجميل
فهو يجعلني الفتاة الأولى
ولا يحزن قلبي"

في العصور التالية تطور الغناء تطورات هائلة: بدءا من التراتيل الكنسية القبطية في دور العبادة المسيحية، وصولا إلى الغناء العربي الإسلامي في العصور الإسلامية بعد فتح عمرو بن العاص لمصر.

ويلاحظ المتابعون أن الغناء قد ساهم مساهمة كبيرة في تطور الشعر نفسه، نظرا للارتباط الوثيق بينهما. فسجع الكهان المعروف كان أساسا من أسس تطور الشعر العربي إلى الألوان الحديثة منه، التي تعتمد على الموسيقى الداخلية لا الوزن الخارجي وعلى ايقاع علاقة الحروف ببعضها لا الإيقاع الخليلي التقليدي. كما أن الموشحات والادوار والطقاطيق العربية الإسلامية التي شاعت بعد فتح العرب للأندلس ساعدت على تفكيك البنية الكلاسيكية الشكلية الثابتة للقصيدة العربية الجاهلية الشهيرة، في اتجاه أشكال متحركة قصيرة أشبه بالموشح والطقطوقة والمقطعات مما ساعد بدوره على

نشوء الحركة الرومانتيكية في الشعر المصري الحديث، عند إبراهيم ناجي وعلي محمود طه وأحمد زكي أبو شادي وغيرهم.

ويقف مؤرخو الفن الحديث عند أربع علامات بارزة في الغناء المصري هى: سيد درويش ومحمد عبد الوهاب وأم كلثوم وعبد الحليم حافظ.

سيد درويش، قدم ثورة كبرى في الغناء، سبقت وواكبت ثورة ١٩١٩ في مصر، انتقل فيها بالغناء من المخادع وصالونات الأمراء وقصور الأغنياء إلى التعبير عن فئات الشعب البسيطة من عمال ونجارين وشيالين وحرفيين وعربجية بل وحشاشين وغيرهم، كما انتقل من الرطانة التركية الغريبة إلى لغة الشارع الدارجة بين أهل البلد.

ومحمد عبد الوهاب واصل طريق سيد درويش، مازجا بين "أصالة" النغم التراثي الشرقي وبين "حداثة" النغم المعاصر الغربي، في "توازن" يلخص سعي النهضة المصرية كلها. ولهذا، اعتبره الكثيرون أبا الحداثة الموسيقية المصرية المعاصرة.

وأم كلثوم كانت التجسيد التنفيذي الصوتي لأحلام سيد درويش وعبد الوهاب وغيرهما من كبار الموسيقيين المصريين مثل زكريا أحمد ورياض السنباطي، ولم يقتصر دورها الاستثنائي على عبقرية الصوت وحده، بل شمل كذلك تأدية القصائد العربية التقليدية الطوال سواء في الجانب الديني أو العاطفي أو الوطني- مما لم يكن مسبوقا، كما شمل تشكيلها لجامع وجداني عربي مركزه مصر وأطرافه بلاد العرب المختلفة.

وعبد الحليم حافظ، نشأ مع ثورة يوليو ١٩٥٢ فصار مغنيها، مثل ما كان سيد درويش مغني ثورة ١٩١٩ وشكل بذلك -مع صلاح جاهين وكمال الطويل- ملمحا رئيسيا من ملامح الوطنية المصرية، في الوقت الذي صارت فيه أغانيه العاطفية "دستور القلب" للأجيال الشابة المتتالية، في كل النصف الثاني من القرن العشرين، حتى وصف الكثيرون -بحق- هذا الزمن بأنه "زمن عبد الحليم حافظ"؛ ترنو إليه الفئات المصرية المختلفة بحنين غامر ونوستالجيا هائمة.

يرتبط الرقص بالموسيقى ارتباطا يصعب فصله. لكن بعض حركات الرقص كانت تزاول دون أن تصحبها الموسيقى. على أن الرقصات البديعة كانت تصاحبها -لكي تؤدي على أصولها الفنية- الآلات الوترية وآلات النفخ والطبول. أما الرقص عند تشييع جنازة الميت على غناء النادبات فقد كان يصحبه خصوصا قرع الطبول ذات الإطار.

ينبغي أن نفرق، إذن، بين الرقصات الدينية وبين الرقصات الدنيوية: الدينية كانت تزاول عند الدفن، وفي الأعياد والاحتفالات، وعيد رأس السنة، وعيدالإلهة حتحور، وموكب السفينة المقدسة. أما الدنيوية فكانت تزاول عند وصول رب البيت من رحلة، أو عودته بعد أن يكون الملك قد أجازه بحلى الذهب، أو عند وصول السفن القادمة إلى الشاطئ، وعند وصول الجزية إلى مصر من البلاد الأجنبية، وفي المآدب ترحيبا بالضيوف عند الأكل وبعده: وكان يجري الرقص فيها على نغمات الآلات الموسيقية المختلفة. ونرى الراقصات في الرسوم يتموجن ويخطرن في حركات رشيقة في ملابسهن

الشفافة التي تظهر تقاطيع أجسامهن الرقيقة.

ويكشف لنا مؤرخو العصور المصرية القديمة أن "الألعاب" عند المصريين القدماء كانت تنقسم إلى قسمين: الألعاب التي تزاول في الخلاء، والألعاب التي تزاول في المنازل. من النوع الأول: الألعاب البهلوانية، والمصارعة، والمبارزة بالعصي (التحطيب)، بحيث يغطي طرف العصا بالقماش حتى لا تحدث أذى أو ضررا عند المبارزة. ومن ألعاب الجلوس (بالمنازل): الشطرنج، وهى من أقدم الألعاب التي عرفها المصريون. وفي المتحف المصري مثال جميل لرقعة الشطرنج وأدواتها، وجُدت بمقبرة توت عنخ آمون، وهى مصنوعة من الماس والعاج.

هكذا يتبين أن تأخر معرفتنا بمجمل حضارة مصر القديمة (حتى وقت قريب) قد أعطى الجميع انطباعا مغلوطا عن المصريين القدماء، مؤداه أنهم أهل موت وأصحاب عقيدة خلود أبدية، ومن ثم فإنهم "أخرويون" وأصحاب حضارة المقابر. والحقيقة أن المصريين القدماء، على الرغم من عقيدة الموت والآخرة، كانوا أصحاب نزعة دنيوية بالغة العمق والثراء.

وكانت هذه النزعة الدنيوية تتفجر هادرة في الأعياد بصفة خاصة: حيث كانت الأعياد طوال السنة كثيرة عديدة، وبالذات في فصل الفيضان حيث تتوقف الاعمال الزراعية. كما كان عيد "أوبت" الكبير يستمر زهاء شهر كامل خلال ذلك الفصل، فكانت الحشود الغفيرة تحتفل بالمركب المقدسة لآمون، ويتبعون ركابها من شاطئ النهر عندما تتجه إلى أوبت الجنوبية. وكان المصريون يتركون بسرور أعمالهم ليشتركوا في الأعياد، فيركبوا القوارب ومعهم نساؤهم يحملن الصاجات، والرجال لا يكفون طوال الطريق عن الغناء والرقص وتبادل الدعابات مع من يصادفونهم في الطريق.

ويقال إنهم خلال العيد كانوا يشربون كميات كبيرة من النبيذ تفوق ما كانوا يشربونه طوال السنة. وعيد "تيخي" -وهى كلمة تعني الشكر- كان يحتفل به في اليوم الأول من الشهر الثاني (ولعله أصل عيد "باخوس" إله الخمر عند (اليونان)

وقد تجسد هذا الحس الدنيوي بجلاء، في إحدى نصائح بتاح حتب، الداعية إلى اغتنام المسرات المفرحة وإلى الاعتناء "بالذات" ومطالبها الفردية:

"اتبع قلبك ما دمت حيا. ولا تفعلن أكثر مما يقوله لك. ولا تنقص من الوقت الذي تتبع فيه فؤادك. لأنه مكروه عند النفس أن ينتقص من وقتها.

ولا تشغلن نفسك يوميا بخلاف ما يطلبه بيتك. وعندما يواتيك الثراء متع نفسك لأن الثراء لا تتم فائدته إذا كان معذبا".

يرى المشتغلون بمسألة مصر القديمة أن الشعر المصري يتميز بما فيه من صور خيالية وبما يقيده من الأوزان الخاصة به. ولكنهم يتساءلون: أي وزن يقيده؟ وهل له قيود أخرى غير الأوزان كالقافية؟

الواقع أننا تائهون في بحار الشعر المصري -كما يعترف سليم حسن مثلا- فكل ما كتب بلغة عالية في أسطر قليلة متقاربة الطول، يرجح أنه شعر يخضع لوزن من الأوزان، فإذا تكررت المقطعات واتحدت في عدد سطورها وتناسبت معانيها كان ذلك شعرا مؤكدا لا نثرا.

وليس تكرار المقطعات واتحاد عدد سطورها هو كل ما يقيد الشعر المصري، بل يلزم أن تبتدئ المقطعات كلها بكلمات مشتركة تكرر في جميعها. وقد نجد مقطعات شعرية مختلفة الطول ومختلفة في عدد السطور، متشابهة أو غير متشابهة في بدايتها، فنسميها شعرا مطلقا من القيود.

ولا يخفى المتخصصون حيرتهم وترددهم بين اعتبار مثل هذا الكلام نثرا أو شعرا لجهل الجميع بالوزن الذي كان يلتزمه المصري القديم عند تأليفه القصيد. والظاهر أن الشاعر المصري ما كان يتقيد بوزن خاص، بدليل أن مصريي العصر المسيحي (الأقباط) كانوا ينظمون شعرهم حرا خاليا من القيود الوزنية. ولا شك أن تحلل الشاعر المصري من قيود الوزن -يقول سليم حسن- يجعله أكثر حرية في تفكيره وفي صياغته الفنية.

ومن ملامح الشعر المصري تكرار صور المعنى الواحد، والترادف أو المزاوجة في التعبير،وتداعي المعاني وتساوق الأفكار، والغرام بالزخارف اللفظية ومنها الجناس وبداية الكلمات بحروف واحدة.

وكان المصريون يميلون إلى اتباع مثل هذه الزخارف اللفظية في نقوش معابدهم،بل إن رجال الدين كانوا يجدون لذة في ذكر كلمات تتحد حروفها الأولى في الجملة الواحدة.

إذن، فقد عرف المصريون القدماء ما أسماه الفكر النقدي الحديث مسألة "الإصاتة" (أي تخليق ايقاعات موسيقية من صوتيات اللغة)، وما أسماه الفكر النقدي الحديث مسألة "الحروفية" أو "المحارفة"، أي اللعب على تماثل الحروف وتكرارها في الألفاظ.

وقد أخذت الثقافات اللاحقة هاتين "التقنيتين" الفنيتين وطورتهما تطويرات ملحوظة.ونحن نعرف أن الثقافة العربية الإسلامية كانت بها جماعة في الكتابة والفكر تسمى "الحروفيين"، كما اعتمدت الفلسفة الصوفية الإسلامية على مسألة الحروف والاصاتة في توفير "وقع" وتأثير للمفردات سواء في فكرها الفلسفي أو في إنتاجها الشعري.

وقد ارتبطت هذه الإصاتة والحروفية -فيما بعد- بالطقوس والأحجبة التعويذية في التقاليد الشعبية المصرية والعربية. ثم تفشت في العصور المملوكية، وازدهرت كذلك في العصر الحديث عبر الكتابات الشعرية الحداثية.

"قلبك هو المثقال"

ترجع قصة "الفلاح الفصيح" إلى عهد الحاكم "خيتي"، أحد ملوك هيراكليوبوليس (أهناس المدينة) في نهاية الألف الثالثة قبل الميلاد. والعهد الأهناسي عهد سادت فيه الفوضى وعم الاضطهاد. فالقصة مظهر لما يحتدم في نفوس الناس ولما يشكون منه في ذلك العهد. وهى من أبلغ ما كتب في الأدب المصري القديم، حتى أنها كانت تعد نموذجا يحتذى ويقتبس منه في عهد الدولة الحديثة.

والقصة تتكون من مرحلتين أساسيتين:

الأولى مقدمة قصصية، والثانية خطب تسع. فأما المقدمة القصصية فإن طريقة عرضها هى من أبدع ما رأيناه في الأدب المصري، وهى جديرة من حيث تعبيرها عن العواطف الإنسانية بأن توضع إلى

جنب أية قطعة من هذا النوع وردت في التوراة. وقد قال برستيد عن هذه المرحلة من القصة في كتابه "فجر الضمير" : "وهذا المشهد يعد من أقدم الأمثلة التي تدل على المهارة الشرقية في تصوير المبادئ المعنوية في شكل مواقف ملموسة، وهى التي صورت بشكل مدهش بعد ذلك في أقوال عيسى عليه السلام".

أما الخطب التسع فهى تلك التي أشهر بها الفلاح (ساكن حقل الملح بصحراء النطرون) الحرب على ما كان يرتكبه الموظفون من الفوضى والظلم والعبث بصغار الفلاحين، فكان بخطبه واحدا من حملة الأقلام الذين طلبوا العدالة الاجتماعية. وكانت هذه الخطب تلقى رواجا لإمتاعها، ولأنها موجهة إلى أغنياء ذلك العصر الذين اختصوا أنفسهم دون الفقراء بالثروة والمتاع والجاه. وبالرغم من بعض الغموض الذي يبدو في أسلوبها لجهلنا باللغة المصرية ونواحي بلاغتها، ولما احتوته من استعارات قوية وتشبيهات غريبة، فإنها تعتبر أدبا من الطراز الأول في عصرها وفي العصور التالية له. ولا ريب أن القصة ترسم صورة حية لميل الموظفين عن جادة العدل والحق، إذا لم يقم عليهم ملك رشيد عادل يخافون سطوته (ولعل في ذلك بذرة قديمة لفكرة "المستبد العادل" التي صارت فيما بعد جزءا صميما من الفكر السياسي الاجتماعي في بلاد الشرق وفي العالم الثالث بعامة).

ومن الظواهر الغريبة في "شكاوى الفلاح الفصيح" أنها لأول مرة في تاريخ أدب العالم تشبه العدالة بالميزان، وتتخذ من أجزاء الميزان استعارات وأوصافا لنواحي العدالة، ونجد هذا التشبيه الآن واضحا في كل لغات العالم، وقد ظهر بصورة واضحة في القرآن الكريم، حيث تقول سورة القارعة: "فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية، وأما من خفّت موازينه فأمه هاوية" (٩/١٠١).

يقول "خنوم أنوب" أو "الفلاح الفصيح":

"أوقع العقاب على ذلك الذي يستحق العقاب. ولن يوجد شئ يشبه نهجك الصائب. هل تخطئ الموازين؟ هل ينحرف ذراع الميزان إلى جانب؟ لا تنطق بالكذب لأنك عظيم، لا تكن ذا خفة لأنك ذو وزن. لا تنطق بالكذب لأنك أنت الموازين. لا تنحرف لأنك مقدار صائب. تأمل: إنك والموازين واحد. وإذا مالت فأنت تميل. إن لسانك هو مؤشر الموازين، وقلبك هو المثقال، وشفتيك هما الذراعان".

بالطبع سوف تعوزنا الصفحات والصفحات لو طفقنا نتتبع أثر الأدب المصري ونصوصه على الآداب اللاحقة له ونصوصها الدينية أو الفكرية. حسبنا أن نشير -على سبيل المثال- إلى أن قصة "الأخوين" أصل لقصة يوسف وزليخا، ولقمر الزمان في ألف ليلة وليلة. وأن مصر القديمة قد عرفت الملاحم مثل ملحمة المخاصمة بين حور وست، وهى الملاحم التي تطورت بعد ذلك في إلياذة هوميروس وشاهنامة الفردوسي.

أما سياحة ونامون فلها تأثير واضح على قصة "يونس ورسالته" أو قصة "راعوت في وسط القمح"، وقد سبقتهما بنحو خمسة قرون. أما أثر تعاليم "امنموبي" على سليمان الحكيم وسفر الأمثال فواضح غاية الوضوح. يقول امنموبي" "الفقر على يد الله خير من الغنى في المخازن، وأرغفة (تكسبها) بقلب فرح خير لك من ثروة مع شقاء".

ونجد سفر الأمثال بالعهد القديم يقول: «القليل مع مخافة الرب خير من كنز عظيم مع الاضطراب». «أكلة من البقول مع المحبة خير من ثور معلوف مع البغضة».

"نم ليلة قبل التكلم"

والحقيقة أن الأدب المصري القديم قد أولى قضية "العدالة" (وإلهتها الشهيرة ماعت) عناية بارزة، وسوف نجد ما يدور في محور قضية العدالة وما يرتبط بها مما نسميه بالتعبير الحديث "حقوق الإنسان" مبثوثا في غير موضع.

فهذا بتاح حتب يقول في تعاليمه "إذا كنت حاكما فكن شفيقا حينما تسمع كلام المتظلم، ولا تسئ معاملته إلى أن يغسل بطنه، وإلى أن يقول ما جاء من أجله، وإنها لفضيلة للقلب أن يستمع مشفقا". و"إن الرجل الذي اتخذ العدالة معيارا له، وسار وفق جادتها يكون ثابت المكانة" و"أقم العدل وعامل الجميع بالعدالة".

وهذا "امنموبي" يحلق في الأفق نفسه:

"احذر أن تسلب فقيرا بائسا. ولا تمدن يدك لتمس رجلا مسنا بسوء، ولا تسخرن من كلمات رجل هرم. ولا تجعلن نفسك رسول سوء. هناك شئ آخر محبب إلى قلب الإله: هو التأني قبل الكلام. تأن أمام متطفل، وأعرض عمن يهاجم. ونم ليلة قبل التكلم".

ويقول: **"أما الرجل الحليم فمثله كشجرة باسقة في حديقة تنمو يانعة وتضاعف ثمرتها، فتقف أمام سيدها وثمرتها حلوة وظلها ظليل".**

وهو ما يتجلى بعد ذلك في القرآن الكريم: "وضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها".

إن هدف أدب "التعاليم" و"الحِكَم" هو نقل التراث الروحي الذي تجمع شيئا فشيئا: التقاليد وقواعد الحياة الشخصية والاجتماعية، من جيل لجيل.

إنها معالجات حقيقية للأخلاق العلمانية، تصلح للإنسان في كل العصور.

"إذا كنت تحرث، وكان هناك حصاد كاف من حقلك، وأعطاك الله بسخاء، فلا تملأ فمك دون أن تفكر في الآخرين".

بكلمات "بتاح حتب" هذه، يتجلى لنا أن فكرة "العدالة" عند المصريين ترتبط ارتباطا متينا باحترام "الغير" أو "الآخر" احتراما ذا صبغة تضامنية أو تعاونية- إن لم نقل: اشتراكية- مبكرة.

كما أن "العدالة" -عندهم- هى صنو السلام والنظام والأمن، حيث تؤكد تعاليم بتاح حتب: "لا تزرع الخوف في نفوس الناس فتلك إرادة الله. إذا لجأ أحدهم إلى العنف فإن الله ينزع الخبز من فمه. وإذا فعل ذلك من أجل الثراء، سيقول له الإله: لأحرمنك من هذه الثروة. اعمل على أن يعيش الناس في سلام. وسوف يمنحونك ما تريد عن طيب خاطر".

كما يتغنى نشيد الملك "مرنبتاح" بنفس المعاني، خاصة بعد صد إحدى غزوات الأعداء:

"بفضله عاد النظام والسلام. اجلس وتحدث وأنت مرتاح البال. لن نسمع بعد اليوم من ينادي ليلا: حذار،لقد حضر رجل يتكلم لغة غريبة".

هذا الشعب، إذن، هو الذي ابتكر "التسامح". على أن حب المصريين القدماء للنظام والسلام والتواؤم والتسامح، قد يفضي -في طرفه الآخر- إلى الدعوة لقبول الأمر الواقع، والمداهنة من أجل الأمن والسلامة، بما تنطوي عليه هذه الدعوة من تجنب الاصطدام بالسلطة. فتعاليم بتاح حتب نفسها تقول للمصري:

"أحن ظهرك أمام من هو أعلى، ذلك الذي يعلوك في الإدارة الملكية. بذلك يظل بيتك عامرا. إن مقاومة من بيده السلطة سلوك آثم. فالإنسان لا يحيا إلا طالما كان مرنا".

إن اندماج السلطة الدينية بالسلطة السياسية حيث الملك هو الإله -أو نائب الإله على الأرض- لابد أن ينتج الظن بأن معارضة الحاكم هى معارضة للإله. فالملك هو الإله وهو جماع شعبه وخلاصته المتبلورة. من هنا نشأت النظرة المصرية الشهيرة "الكل في واحد"، التي هى رحم الاستبداد، والتي استمرت متواصلة متناسلة في شتى العصور المصرية، البعيدة والقريبة.

وليس من ريب في أن ذلك التماهي بين الحاكم والإله هو الذي صار الدعامة المكينة لكل جور تمارسه ثيوقراطية الكهنوت في الحضارات التالية. ولن يخطئ أحد التماثل الشديد بين "فتوى" بتاح حتب السابقة و"فتوى" ابن تيمية بعده بقرون،حينما قال "إن ستين سنة تحت حاكم جائر، خير من يوم واحد بغير إمام للصلاة"!

الخلاصة هنا: إن رغبة المصريين في السلام والتواؤم، هى رغبة باهظة الثمن.

لكن الحقيقة الأكبر في كل ذلك هى: نبذ العنف.

ويصل احترام "الكتابة" إلى ذروته في تعاليم امنمحات الأول (كتبها خيتي بين دواوف لابنه) حيث نجد:

"لقد رأيت من ضُربَ، فعليك أن توجه قلبك لقراءة الكتب. ولقد شاهدت من أُعتق من الأشغال الشاقة. تأمل: لا شئ يفوق الكتب. ليتني أجعلك تحب الكتب أكثر من امك. وليت في مقدوري أن أظهر جمالها أمام وجهك. إنها أعظم من أية حرفة".

ونقرأ في الرسائل هذا النص الجميل:

"لا تكن جنديا. ضع الكتابة في صدرك حتى تقي نفسك أي عمل شاق، وتكون حاكما ذائع الصيت. لا تكن جنديا: ولّ وجهتك شطر الكتابة نهارا واقرأ ليلا، لأنك تعلم ماذا يفعل المليك فيما يمس كافة إجراءاته. كن كاتبا تنج من السخرة وتُصن من كل عمل.

فالكاتب معفي من العزق بالفأس. إن الكتابة تخلصك من الجدف بالمجداف، وخالية من الكدر. كن كاتبا ولا تكن جنديا: الكاتب يجلس في حجرة السفينة، وأولاد العظماء يجدفون له، وليس عليه حساب يدفعه. والكاتب ليس عليه ضرائب، فافطن".

وقد تعددت تفسيرات هذا الإجلال الشديد للكتابة في مصر القديمة، لكن كلير لالويت تقدم

تفسيرا مميزا مؤداه أن المقصود بالنصوص المصرية لم يكن هو مجرد أن تقرأ، فغايتها كانت أكثر تكلفا وعمقا.

حيث نجد أن أشكال الكائن الحي أو صوره الظلية التي كان يمكن أن تدب فيها الحياة بشكل سحري، تشكل غلافا افتراضيا ومحتملا للحياة. ومن هنا كان الناس -وخاصة الملوك في الأصل- يحاطون في مقابرهم، بفضل هذه النصوص، بكل عناصر الكون المصري. وما كان لهذه العناصر أن تظل إلى الأبد جامدة في سكونها. بل كان مقدرا لها أن تبعث إلى الحياة لتعيد إلى المتوفي المشهد العام لحياته. ولهذا السبب، فمنذ أقدم النصوص (متون الأهرام) نجد أن بعض العلامات التي تضمر نزوعا عدوانيا (الحية، فرس النهر، التمساح) قد قطعها النحات (الكاتب) بعناية إلى قسمين، لأنه لا ينبغي المخاطرة بأن تستعيد حيويتها العدوانية.

وهكذا نفهم لماذا كان انتظام الكتبة في هيئة مصونة وكفريق من الصفوة، نظرا لأنهم كانوا يملكون من العلم ما يمكن لعواقبه أن تكون في النهاية شيئا رهيبا.

ويرتبط إجلال الكتابة -عند المصري القديم- بإجلال المعرفة والتعلم وتقديس الحقيقة. ففي تعاليم بتاح حتب، نقرأ:

"لا يغرنك ما تعرفه، ولا تخل نفسك عالما. أطلب رأي الجاهل تماما كما تطلب رأي الرجل المثقف. فالعلم لا حدود له. وليس هناك من يملك المعرفة الكاملة. فالكلام الخصب مثله مثل الحجر الأخضر النفيس أحيانا ما يكون مختفيا، وقد نجده لدى الخادمات المنحنيات فوق حجر طحن الغلال.

والحقيقة شئ طيب،وقيمتها دائمة لا تزول. إنها أشبه بالصراط المستقيم أمام الإنسان الذي لا يعرف. قوة الحقيقة هى في ديمومتها. والإنسان العادل يستطيع أن يقول: هذه هى التركة التي أورثيها أبي".

ومثلما ارتبط إجلال الكتابة بإجلال المعرفة، ارتبط تقدير العدالة بتقدير العمل. فمن ناحية نجد تعاليم بتاح حتب تقول: "لا تزحزحن الحد الفاصل بين الحقول، ولا تحولن موقع خيط المقياس، ولا تطمع في ذراع أرض. ازرع الحقول حتى يمكنك أن تجد ما تحتاج إليه، وتجني خبزك من حرثك".

ومن ناحية ثانية نجده يقول:

"كن مجتهدا في كل وقت. افعل أكثر مما هو مطلوب منك. لا تضع وقتا هباء، إذا كان بإمكانك أن تعمل.

مكروه ذلك الذي يسئ استخدام وقته. إن العمل يأتي بالثروة. والثروة لا تدوم إذا هُجر العمل".

"تمثال" تعني: "جميل"

مصر -كما يقول جمال حمدان في "شخصية مصر"- هى المصدر الأكبر للوحي المتجدد الذي ألهم الحضارات المجاورة خلال قرون كثيرة.

في هذا الضوء، فإن بعض الدارسين قد ربطوا فيما يتصل -بالمسألة الفنية الجمالية- بين "ماعت"

-إلهة العدالة والحقيقة- وبين النظام والتوازن والانسجام في الفنون المصرية القديمة، كسمات أصيلة في هذه الفنون.

ويضرب الدارسون مثالا على ذلك بتمثال أبي الهول الذي يعد -على رأي هيجل- علامة على الروح المصرية ورمزا لها، ويجسد خير تجسيد فكرة الانسجام والتوازن، حيث المزيج المتساوق من عناصر متباينة ومصادر شتى، بين قوة الإنسان المتمثلة في عقله (رأسه) وبين القوة المادية المتمثلة في (جسم) الأسد. فجاء أبو الهول بهذا المزج الفني الرائع بين المعنوي والمادي نموذجا للروح المصرية التي تعتنق التوسط، وتجسيدا جماليا لروح "الماعت"، بكل ما تدل عليه من معاني التعادل والانسجام والاتزان.

ولقد أوحى أبو الهول العديد من الأعمال الدرامية الكبيرة في الأدب اليوناني، مثل "أوديب ملكا" لسوفوكليس وغيرها. بل لقد بلغ الأمر -كما يقول د. حسن طلب- إلى الدرجة التي أسس عندها بعض الباحثين (مثل فليكوفسكي) نظرية تؤكد أن أوديب مصري، وهو بالتحديد إخناتون. كما لم ينج كبار الفنانين اليونانيين من سطوة أبي الهول، وينطبق ذلك على أشهرهم فيدياس، الذي ترك لنا بعض الآثار التي صور فيها أبا الهول مستلهما الأصل المصري.

"كان المصريون يعملون في غبشة البزوغ التام للروح". هذه جملة ماركس الشهيرة. لكن هذا البدء الضبابي المبكر لم يمنع بعض علماء الجمال -مثل إتيان سوريو- من أن يرصدوا خصائص الفن المصري من خلال رصد الحاجات الكبرى التي كان يستجيب لها هذا الفن.

يلخص سوريو -في كتابه: الجمالية عبر العصور- هذه الحاجات في خمس:

١- الحاجة إلى الخلود: وهى الحاجة إلى قهر الفناء والانتصار على الموت، التي يهدف إليها الفن المصري من خلال سعيه بصورة جوهرية إلى تخليد الموضوع الذي يعالجه. فعندما تكون أجيال متعاقبة قد غابت عن الوجود بأسرها، يكفي أن تكون هناك رسوم شعب كامل من العمال والخدم والراقصين والموسيقيين ممثلة في أجواء أحد القبور، لكي تبقى الحياة مستمرة بشكل سحري تحت تصرف الميت الذي ازدان قبره بهذه الرسوم. وعلى هذا: فكما للكلمة الطاقة والقدرة، يكون للصورة فعل الإدامة والتخليد.

٢- الإحساس ببهجة الحياة: فالفن المصري على الرغم من مسحته الدينية هو فن يحب الحياة ويهدف إلى تمجيدها عن طريق رسوم تزاوج بين مشاهد الحياة، وتكون ظلاً لها وصدى لحركتها بلا انقطاع. وربما كان هذا السر في وجود المشاهد اللونية المرحة، كمشهد فرس البحر وهى تضع مولودها وأحد التماسيح يرنو إليها مترقبا، أو كبعض المشاهد الأخرى ذات التعبير العاطفي، حيث يظهر شخص وزوجته في الحديقة بين الزهور والطيور. فمثل هذا المشهد نشيد للحياة وليس تقدمة للموت، أو هو الاثنان معا، لأن هذا المشهد لم يرسم إلا لأن صاحبه أراده من أجل حياته المقبلة.

إن سعادة الحياة هى التي يرتفع نشيدها في هذا الفن، وهى الموضوع الرئيسي الذي كان على الفن أن يخلده على هذا النحو.

ولقد كان ينبغي أن يمر الفن المصري القديم -كما يقول حسن طلب- بمرحلة انتقال ينفصل فيها الفن عن أصوله الدينية. فلم يكن فن النحت على سبيل المثال ملزما -في البداية على الأقل- بأن يتضمن مقومات جمالية طالما كان يتم وضع التمثال داخل غرف مغلقة مظلمة لتظل بمنأى عن أعين المشاهدين المتطفلين. غير أن هذا الأصل الديني لم يقيد فن النحت ولم يحل دون انطلاقه إلى عالم القيم الجمالية الخصب. ولا ريب، فقد كانت كلمة "تمثال" في اللغة المصرية القديمة تعني: "جميل، وحسن، وكامل". ولذا فقد كان طبيعيا أن يستقل فن النحت عن أصوله الدينية ويسعى إلى اكتساب القيم الجمالية على أرضية راسخة بلغت أوجها في عصر الأسرة الثامنة عشرة، معلنا بذلك عن النزعة العلمانية الدنيوية المتنامية في مجال الفن، ومبشرا بظهور الحضارة بعيدا عن أصولها الدينية.

٣- الفن لذات الفن: أي الفن من أجل المتعة الخالصة المنزهة عن أي نفع. ولعل أبرز النماذج على ذلك الفنون الصغرى التي بلغ فيها المصريون شأوا عاليا من البراعة والجودة، خاصة أدوات الزينة كالحلي والمجوهرات والقلائد وغيرها من الفنون الدقيقة التي لم تكن تهدف إلا إلى صنع أشياء للزينة الخالصة،من غير أن يكون لها هدف انتفاعي عملي. ولهذا كان التجديد في أشكالها وفي أساليبها مرتبطا بالقيمة الجمالية الخالصة، ومحكومًا بالتوق الفني إلى إحراز أجمل الصياغات وأكمل الأشكال، بصورة جعلت الكثير من الباحثين يلاحظون أن يدى الفنان المصري لم تلمسا شيئا إلا وقد زخرفته وخلعتا عليه رونق الزينة والبهاء، خاصة حينما كان الفنانون يفلتون من قبضة سيدهم، ويعكفون في أوقات فراغهم على صنع أشياء لأنفسهم أو لزبائنهم المتواضعين، مما جعل مثل هذه الفنون تبلغ حدا من الكمال الجمالي جعلها مصدرا للإلهام المستمر عبر العصور.

٤- تمجيد الإنسان: وهى الحاجة التي تتلاقى عندها الحاجات الثلاث السابقة. ولم يقتصر تمجيد الإنسان وإحياء ذكره على الملوك أو الشخصيات الرفيعة فحسب، بل شمل ذلك المشاركة الجماعية العامة كحاملات القرابين والعمال والفنانين من مغنين وراقصين ولاعبين. وتدخل ضمن هذا الإطار تماثيل القزم سنب وأسرته وشيخ البلد وغيرهم من عامة الشعب وطبقاته المتنوعة.

٥- المغامرة الفنية: حيث كانت توجد معارض عامة للمنتوجات الفنية المصرية، مما يؤكد الحاجة إلى المغامرة الفنية في مظاهرها الاحتفالية. فقد كانت إقامة نصب للفرعون أو لشخصية أخرى ذات شأن مبعث نوع من احتفال شامل.

والمغامرة الفنية هنا مغامرة كاملة، لا تقتصر فقط على كونها مغامرة خلق وإبداع يفضيان بها إلى ايجاد الطرفة الفنية، وإنما هى أيضا مغامرة تقنية بما في الكلمة من معنى، وذلك نظرا للصعوبات الناشئة عن استخدام آلات بدائية في إنتاج أعمال رفيعة في مستواها الجمالي.

مع نهاية الدولة القديمة، ولفترة قرن تقريبا (من الأسرة السابعة حتى العاشرة) شهدت مصر ثورة اجتماعية قوضت النظام القائم وزلزلت توازن الضمائر، فانتشرت الاضطرابات الداخلية، وعرفت البلاد الكساد الاقتصادي والمجاعات، وتعرضت المناطق الشمالية الشرقية من الدلتا لأول غزوات خارجية (من جانب بدو الصحراء).

وفي ظل هذه الظروف ولد أدب أصيل ذو طابع خاص يعكس سمات تلك الحقبة. إنه أدب شبه فلسفي يرسم صورة الإنسان وقد حرم من الأطر الاجتماعية والدينية التي كانت مصدر طمأنينة له، ليلقى به في أحضان الشك والارتياب والقلق.

لقد شرع الوعي الفردي يستيقظ: فلم يعد كل إنسان مجرد عنصر بسيط في جماعة كبرى لا اسم لها تسير خلف فرعون. وهنا أيضا استيقظ وعي تاريخي جديد: فبدأ أهل مصر يشعرون من الآن فصاعدا بانتمائهم إلى شعب واحد يشكل "أمة واحدة". ونقرأ تعبير "بلادنا" لأول مرة في بعض نصوص هذه الفترة. ومن بين شواهد هذه الأزمة "مراثي الحكيم ايبور" و"شجار كاره الحياة مع روحه" و"نشيد عازف القيثارة".

ويمكن أن نعتبر "شجار كاره الحياة مع روحه" و"نشيد عازف القيثارة" بمثابة أول تجربة "وجودية" في التاريخ، حيث الريبة والتوجس من الآخرين واليأس من العيش ، والرغبة في الموت لفساد الحياة وزيفها.

في القطعة الأولى من "شجار كاره الحياة مع روحه" نقرأ:

"انظر : إن اسمى ممقوت أكثر من رائحة اللحم النتن في أيام الصيف، عندما تكون السماء حارة. إن اسمى ممقوت أكثر من مقت صيد السمك بينما تكون السماء قائظة. أنظر إن اسمي ممقوت أكثر من رائحة السمك وأكثر من شواطئ المستنقعات عندما يُصاد عليها. إن اسمي ممقوت أكثر من رائحة التماسيح. إن اسمي ممقوت. وأكثر من زوجة قيلت عنها لزوجها الأكاذيب، وأكثر من ثائر ولى الأدبار".

وفي القطعة الثانية يقول:

"لمن أتكلم اليوم؟ الاخوة شرٌ وأصدقاء اليوم ليسوا جديرين بالحب. لمن أتكلم اليوم؟ الناس شرهون، وكل إنسان يغتصب متاع جاره. لمن أتكلم اليوم؟ فالرجل المهذب مات والصفيق يذهب في كل مكان".

وفي القطعة الثالثة يقول:

"إن الموت أمامي اليوم كمريض يتماثل للشفاء، أو كالذهاب إلى حديقة بعد المرض.

إن الموت أمامي اليوم كرائحة بخور الصندل وكإنسان يقعد تحت الشراع في يوم شديد الريح. إن الموت أمامي اليوم كرائحة زهرة السوسن، وكما يقعد الإنسان على شاطئ السُكر، ومثل رجل يصطاد طيورا لا يعرفها. إن الموت أمامي اليوم كمثل رجل يتوق لرؤية بيته بعد أن أمضى سنوات عديدة في الأسر".

ينتسب "نشيد عازف القيثارة" إلى نهايات الدولة الوسيطة وبدايات الدولة الحديثة. مصدر الأناشيد هو تلك الأحداث التي كانت تهز الوجدان عند نهاية الدولة القديمة: "تتعاقب الأجيال وتتداعى جدران المقابر، ولكن ما من أحد يعود ليخبرنا بما حدث له في الحياة الآخرة":

"شاهدوا أمكنتهم، لقد هُدمت حيطانها، لا توجد بعد في مواضعها، كأنها لم تكن. إن أحدا لا يأتي من الغرب (الموت)، حتى يخبرنا عن حالهم، حتى يخبرنا عن حظوظهم، حتى يدخل إلى قلوبنا

السكينة، إلى أن نرحل نحن أيضا، إلى المكان الذي ذهبوا إليه".

وفي مواجهة الموت كحقيقة أكيدة لا فرار منها، وبسبب جهلنا بمصير البشر في العالم الآخر، فإن الموقف الوحيد الممكن ليس هو طرح أسئلة تظل بلا جواب، ولكن أن ننسى ، وأن نستفيد من اللحظة الراهنة، وألا تفوتنا فرصة للتمتع:

"ليكن يومك سعيدا . استنشق من العطور أذكاها . ضع حول ساعدي امرأتك وعنقها جدائل من اللوتس. فلتجلس بجوارك المحبوبة. وليكن أمامك الغناء والموسيقى. انس الهموم. اتبع قلبك وهواك، إلى أن تأتي لحظة الرحيل إلى أرض الصمت".

وهكذا فإن المصريين، قبل أبيقور بما يقرب من ألفي عام، كانوا يغنون للمسرات التي ينهلون منها كل لحظة، وللسعي وراء المتع البسيطة الفاضلة.

من أجل فهم أفضل للأدب المصري فإنه من الضروري التعرف على جانب فريد منه: ذلك أن الكتابة هى شكل خاص من أشكال الرسم، كما أنها تقع في دائرة فن النحت والرسم والنقش. ويلاحظ أن مبادئ الرسم الأساسية التي تميز الصور الظلية المعروفة بالسيلويت، أو المناظر الطبيعية المنحوتة أو المرسومة فوق خلفية مستوية كالنقش البارز أو التصوير، تتطابق كل التطابق مع خطوط علامات الكتابة.

وبمقتضى الفكرة السامية القائلة بأن "الكلمة" لها قدرة الخلق (في البدء كانت الكلمة- كن فيكون) كان "النطق" بالنصوص يعني أن ما ورد فيها من وقائع أو صدر عنها من أمنيات يتحول فورا في العالم الآخر إلى واقع عيني. وهكذا كان المرء يضمن لنفسه الحياة الأبدية، وأن تظل آمنة. هذا هو كما تقول لالويت- مبرر وجود الأدب المصري: مبرر وجود عميق.

ولذلك فإن الأدب المصري يتصل في كثير من جوانبه بالفن، الذي هو الآخر عنصر وسيط للخلود. ولأن الأدب يرتبط بالحياة في كل أشكالها ارتباطا وثيقا، فإن الفن أيضا هو "أداة" لا غنى عنها لاستمرار الحياة بعد الموت.

العمارة المصرية كتاب مصور مفتوح

إن ذلك النور القوي الذي ينبعث من شمس سافرة لافحة، ثم ذلك الاختلاف الواضح بين جدب الصحراء الشاسعة وخضرة الوادي الضيق، ثم هذه الخطوط التي لا حد لها من المناطق المزروعة ومن الهضبة الصحراوية ومن الطبقات الجيرية وما يتخللها من شقوق عمودية على الجانبين. هذه الأحوال كلها من شأنها أن تظهر فن العمارة في البلاد الأخرى ضعيفا فاترا إلى جانب فن العمارة في مصر، وتجعل النمط المصري في العمارة مميزا بخصائص واضحة برغم اختلاف أنواعه وتعدد أساليبه.

فالضوء اللامع الذي يغمر وادي النيل قد أدى -كما يقول محرم كمال- إلى إغفال النوافذ في جدران المباني، لأن الضوء المنعكس من منافذ الأبواب يكفي لإظهار جل ما بالداخل. أما الغرف التي تبعد عن الباب الخارجي فكانت تزود بفجوة مربعة في السقف، أو كوة عالية تسمح بدخول الضوء

الكافي. وكان من نتيجة ذلك أن أصبحت الجدران قطعة واحدة خالية من المنافذ، فأمكن ملؤها بكثير من المناظر والمشاهد التي كانت تنقش عليها.

المصريون القدماء، إذن، لم يعتبروا سطح الحائط جزءا من البناء، وإنما اعتبروه مكانا معدا للتصوير والنقش، مثله في ذلك مثل أوراق البردي والألواح الحجرية.

ولقد أدى اعتقاد المصريين في قيمة الرسوم السحرية إلى تصوير طقوس العبادة المختلفة على جدران المعابد أو المقابر رغبة في أن تتجدد دائما المنح الإلهية بواسطة الرسم. ولهذا فإن مانراه ليس بناءً بالمعنى المعروف، بل هو كتاب مصور يتضمن رسوم العبادات وطقوسها.

وثمة نتيجة أخرى غير مباشرة لهذا النور القوي أثرت في فن النقش، فقد كانت النقوش الجميلة في أكثر الأحيان لا تظهر واضحة في النور المنعكس من الأبواب، ومن هنا وضعوا لها ألوانا زاهية لتظهر واضحة لامعة، فصار للتلوين بذلك قيمة فائقة.

وكان هذا التباين العظيم بين الصحراء والوادي قد كيَّف الذوق الفني تكييفا واضحا. فهناك على كلا الجانبين تقع تلك الصحراء الهائلة العارية من كل خضرة وحياة، تلك الفيافي المخيفة التي تنتابها الأرواح الشريرة والحيوانات المفترسة، والتي يتوطنها البدو الذين يهمون من آن لآن بالإغارة على الحقول والماشية، وبين هاتين الباديتين الفسيحتين يقع واد من أخصب الأراضي وأعظمها ثروة، يموج بقوة الحياة وينتج أعظم المحاصيل وأغزرها، إذ تنبت الأرض في بعض الجهات ثلاث مرات في السنة، تحت أشجار النخيل المثقلة بالبلح.

هذا الخصب والثراء في وسط الجدب والقحل تنعكس صورة له في الجمع بين دقة التفاصيل وضخامة البناء، فنجد أعظم أبنيتهم الضخمة (مثل الأهرام والمعابد والهياكل والمسلات والتماثيل وغيرها) مكتظة السطوح بالنقوش اللطيفة والألوان الدقيقة.

إن الخطوط الأفقية والعمودية الظاهرة في المناظر تكيّف طراز الأبنية التي يمكن أن توضع أمامها. فإذا اقتربنا من المعابد وجدنا خطاً سائداً هو مستوى سهل وادي النيل الأخضر، وخطا علويا خلف البناء هو مستوى الهضبة الصحراوية الأعلى، وبين هذا وذاك صخور تتخللها المهاوي المظلمة. ويظهر هذا التوافق واضحا في معبد الدير البحري الواقع تحت الصخور التي تظلله.

تلك القواعد كانت مفروضة بنسبة أكبر في فن الحفر، فلقد كان أثر الطبيعة ظاهرا في تلك الجدران الهائلة والأعمدة التي كان يقيم المصريون بينها تماثيلهم الضخمة. وفي أمثال هذه المباني والمعابد لا يتفق مطلقا وضع إلهة الانتصار واقفة على إحدى قدميها وإلهة الذود والحمى وهى ترقص، لأن تلك خاصة بقمم اليونان التي تفصل بينها مجاري الماء وتغطيها الأحراش. إنها خاصة بعالم يموج بالجمال، لا بعالم يؤمن بالأبدية والخلود.

ويرى بعض المتخصصين أنه لكي نفهم عقلية الفنان المصري يجب أن ننظر إلى تلك القيم التي كان يعتبرها مثل الحياة العليا. فالثبات والقوة هما الصفتان اللتان كان يعجب بهما المرء، بدليل أن الآثار العامة كان يطلق عليها "الأشياء الثابتة".

كما كانت الحقيقة والعدالة صفتين مرغوبا فيهما في أثناء الحياة، ولذا فإن الفنان قد أظهر ذلك في استعماله كتل الأحجار العظيمة دون أن يلجأ إلى الخدع التي يستعملها معماريو العهود الراهنة ليظهروا الأحجار المستعملة في أبنيتهم بمظهر ضخم فخم. وأن النظام والتوافق اللذين كان ينظر إليهما المصري كضابط للحياة الاجتماعية يراهما الإنسان ممثلين في تقسيم النقوش على الجدران في كل جزء من أجزاء البناء، وفي توازن نسبي بين المجموع، بحيث يظهر التوافق والانسجام في كل الأجزاء.

ومن السهل بالنسبة إلى التماثيل أن نفهم السبب -كما يقول ما سبيرو- في أن التماثيل التي لا تمثل الآلهة هي لأشخاص بذل الفنانون غاية الجهد في إتقانها، لا لتكون صورا للمثل الأعلى يغلب فيها حب الجمال، وإنما لتكون أجساما حجرية، أجساما يكون لها من المميزات والشبه والتقاطيع ما لأصولها ذوات اللحم والدم. فإذا كانت الأخيرة قبيحة المنظر كان رسمها قبيحا أيضا. وإذا لم تراع هذه القواعد عجز القرين (روح المتوفي) عن أن يجد ملجأ يأوي إليه.

من "متون الأهرام" نقرأ ما يقوله المتوفي لحظة الحساب، في نص يضيء لنا مجموعة القيم الأخلاقية:

"أنا لم أفعل شرا. أنا لم أسئ معاملة الناس. أنا لم أجدف بالله. أنا لم أسلب ممتلكات فقير. أنا لم أرتكب ما تمقته الآلهة. أنا لم أتسبب في الإضرار بخادم لدى سيده. أنا لم أتسبب في ألم لأحد. أنا لم أتسبب في أن يجوع أحد. أنا لم أتسبب في أن يبكي أحد. أنا لم أقتل. أنا لم آمر بالقتل. أنا لم أرتكب لواطا. أنا لم أزن في معبد إله مدينتي. أنا لم أغش الموازين. أنا لم أغتصب اللبن من فم الأطفال الصغار. أنا لم أحرم الماشية من مرعاها. أنا لم أنصب الفخاخ للطيور في حدائق الآلهة. أنا طاهر. أنا طاهر. أنا طاهر".

ونلاحظ على هذا النص أمرين هامين: الأول هو تكرار لفظة "الأنا" مع كل جملة. والثاني هو نهوض النص كله على النفي. والأمران معا يحملان دلالة واسعة واحدة: هي بروز "الذات" الفردية الداخلية في التعبير، وما يقتضيه ذلك البروز من تضعضع "اليقين" و"الإثبات" المرتبطين بتفشي العقل الجماعي الكابح لفردية الفرد.

وهكذا كان الغرض الديني دائما ماثلا، لذا جاءت التماثيل ينقصها تنوع الحركات والأوضاع، وإن تغير ما ألفته من إلصاق الركبتين معا، ووضع اليدين فوقهما. ولعل هذا الثبات راجع إلى القيود التي كان يفرضها الكهنة على الفنانين والمثالين لتدوم لهم سطوتهم التي يحصلونها من الغموض المقدس. ولعله راجع إلى صعوبة المادة التي يشتغل عليها الفنان المثال.

إن تمثال أبي الهول -كنموذج- يمثل بحق الخلود والثبات ومقاومة المصاعب، وعلى فمه تنطبع ابتسامة غامضة لا تزال باقية واضحة، ووجهه وإن كان يصور القوة والبأس فهو يبث الأمن والسلام. إن هذا الفن الذي نحت هذا التمثال العظيم من مثل هذا الصخر الأصم هو -في رأي العلماء- فن كامل واثق من أسلوبه وانتاجه.

إنه فن - بجملة ماسبيرو- "سيد نفسه"

على أن الثورة التي فجرها إخناتون (في النصف الأول من القرن الرابع عشر قبل الميلاد) لم تكن ثورة دينية توحيدية فحسب، بل اشتملت كذلك على ثورة ثقافية فنية كاملة.

كان جوهر هذه الثورة هو الدعوة إلى إنسانية الفن، وضرورة تحريك اللغة وتطويرها. لقد درج المصري القديم -مثلا- على أن يطلق على ملكه "الإله الطيب"، وأن يصوره في إطار يتفق مع تأليهه له. فكانت التماثيل تصور الملك الإله يافعا قويا كامل الأعضاء خاليا من النواقص والعيوب. وجاء إخناتون ليصر على أن يرسمه الرسام (المثال) كما هو بعيوبه الجسدية بما فيها كرشه الضخم المتهدل، وبمشاعره البادية على وجهه: وهو يبكي ابنته أو يداعب زوجته الجميلة (نفرتيتي) بجوار المخدع.

وقد امتثل الفنانون والمثالون لآراء الملك الجمالية، فأصبحت الرسوم التي خلفها عصره نابضة بحيوية استمدت أصولها من الصدق مع الواقع والحقيقة. وامتازت التماثيل بإظهار طراوة أعضاء الجسم الذي يكاد ينبض بالحياة. وصار الفنانون يمزجون بين الطبيعة والإنسان في شمولية فنية رفيعة، وكان من نتائج تلك الثورة الثقافية أن اهتم الفنانون بتمثيل أفراد الشعب مثل اهتمامهم بأعضاء الأسرة الملكية.

بحق، كان إخناتون "العائش في الحق"

لذا: شهدت اللغة نهضة مماثلة، فقد تحطمت القيود التي فرضتها نزعة التزمت السابقة تجاه الكُتاب، وشرع الشعراء في قرض الشعر ونظم الأغاني والقصص وممارسة الطقوس الدينية مستخدمين لغة الحديث الشعبي (العامية). وكان لذلك أثره في حدوث نهضة أدبية جديدة شارك فيها الشعب بنصيب ملحوظ.

(أما التماثل بين إخناتون وموسى، أو بين نشيد إخناتون والمزمور (١٠٤) من مزامير داود في العقيدة اليهودية، فقصة أخرى).

وقد يستطيع المرء أن يأخذ على إصلاحات إخناتون أو ثورته الدينية والثقافية والفنية أنها تمت بقدر -قليل أو كثير- من القسر والعسف. فالمؤرخون المختصون يذكرون لنا أن "العائش في الحق" -اخناتون- وهو ينشر دعوته الجديدة، قد "حظر" على الكهنة ذكر الآلهة السابقين، وعزل الكهان المخالفين. وهدم بعض معابد الديانات السابقة (آمون خصوصا) وحرم على أصحاب تلك العقائد ممارسة الطقوس الخاصة بها، وما إلى ذلك من وجوه عنت وكبح. وهو ما يتنافى مع حرية العقيدة واحترام المذاهب المخالفة.

على أن الدلالة التي يمكن استخلاصها، هنا، هى أن مصر القديمة كانت تتراوح بين تكريس "الواحدية" وبين تكريس "التنوع"، وأنها لم تكن على الدوام داعية "الجميع في واحد"، كما يشيع عنها الاعتقاد، بل إنها كانت- كذلك- داعية "الواحد من جميع".

ومؤدى ذلك أن المجتمع المصري -باعتباره مجتمعا قديما وواسعا ومتنوعا- مبدع مدنية "التعايش" بين العقائد والسلالات والأصول المختلفة.

"ليتني رفعت صوتي في ذلك الزمان"

هكذا صرخ إيبور، في النص الذي نعده مثالا من أبرز الأمثلة لارتباط الفن المصري القديم بواقعه الاجتماعي. ويرجع هذا النص -تحذيرات الحكيم إيبور- إلى عصر ما بعد انهيار الدولة القديمة، حينما عم الفساد والانحلال الخلقي واندلعت الثورة الاجتماعية التي واكبت الغزوات الخارجية (البدو) وما رافقها من تجزئة وتفتت وخراب:

(انظر: الرجل يذبح أخاه من أمه، فما العمل؟ انظر: إن الرجل يُقتل بجوار أخيه فيتركه وحيداً لينجو بنفسه. انظر: لا صانع يعمل، والعدو يحرم البلاد من حرفها. إن من حصد المحصول لا يعرف عنه شيئاً، ومن لا يحرث يملأ مخزنه. والكاتب يجلس في مكتبه ولكن يديه لا تعملان.

انظر: إن الماشية قد تركت ضالةً سبيلها ولا إنسان يجمعها ويلم شعثها. انظر: إن الذي لم يكن يملك حبةً أصبح الآن يملك أجراناً. ومن كان يبحث لنفسه عن صدقات من القمح أصبح الآن يخرج من مخازنه ويجعلها توزّع. انظر: إن المتحلي بالفضائل يسير وهو محزون. والرجل الأحمق يقول: إذا عرفت أين يوجد الإله فإني أقدّم له القربان. وفي الحق كانت العدالة موجودة في الأرض باسمها فقط، وما يصنعه الناس حينما يلتجئون إليها هو العسف والظلم.

انظر: لقد مات السرور، ولم يعد يحتفل به بعد أحدٌ، ولا يوجد في الأرض إلا الأنين الممزوج بالعويل.

انظر: ليتني كنت ميتاً. والأطفال الصغار يقولون: كان يجب على الإله ألا يجعلني على قيد الحياة. حقاً إن قلوب كلّ الماشية صارت تبكي والقطعان تندب حالة البلاد.

ليتني رفعت صوتي في ذلك الزمان.

لكنتُ أنقذت نفسي من الألم الذي أنا فيه الآن. فالويل لي لأن البؤس عم في هذا الزمان.

انظر: إن الأمر الملكي والمعرفة والعدالة (ماعت) في قبضة يدك. ولكن ما تصنعه في البلاد هو الصراع والقلاقل.

وقد فعلت هكذا لتشتد علينا الحال. لقد نطقت زورا وبهتانا. الأكاذيب تتلى عليك، والبلاد قش ملتهب).

يمكن أن نلتمس في هذا النص الأساسي أول بوادر "الالتزام الأدبي" في التاريخ البشري. فهو يصور الحياة الاجتماعية وما آلت إليه من انهيار وفساد، حيث يوجه الكاتب خطابه الصريح إلى الحاكم (الملك) بشجاعة ووضوح واستقامة.

وهو نص يكاد يكون نصا معاصرا، إذ يرصد تقلب الأحوال وانقلاب سلم القيم، حتى لتخاله يحكي عن اللحظة الراهنة.

كما أنه ينطوي على شعور الكاتب بمسئوليته الاجتماعية والإنسانية والأخلاقية تجاه عصره وشعبه ووطنه، وما يرتبط بهذا الشعور العميق بالمسئولية من دور حي للضمير الحي، الذي يؤرق صاحبه لأنه لم يفعله، محذرا من وقوع الكارثة.

"العدو يحرم البلاد من حرفها" أليس ذلك بالضبط هو ماحدث بعد قرون عديدة، حينما أفرغت الدولة العثمانية مصر من أمهر حرفييها وصناعها؟

والكاتب لا يتورع عن اتهام الملك الحاكم:

"لقد نطقت زورا وبهتانا"، ثم يلقي صورته الشعرية البديعة: البلاد قش ملتهب.

أكدت النصوص المكتشفة حديثا أن المسرح -كنوع أدبي- قد وجد في مصر القديمة. كان المسرح نوعين: فمن ناحية كانت الطقوس الدينية في المعابد تصاحبها أحيانا بعض الحركات الإيمائية، وتلك كانت أسرارا مقدسة. ومن ناحية أخرى ظهرت عروض عامة مستقلة عن المعبد وطقوسه، تقدم مسرحيات كتبت نثرا أو شعرا، وأحيانا تكتب بمزيج من النثر والشعر، تستمد مادتها من الميثولوجيا المصرية، وتقوم الآلهة فيها بدور البطولة.

الأسرار المقدسة: كانت تقام في المعابد -منذ بداية الألف الثاني قبل الميلاد- احتفالات طقسية، إحياء لأحداث وقعت في الماضي، فتقدم على شكل عروض إيمائية وكلمات تستهدف استعادة هذه الأحداث. من هذا النوع "بردية الرامسيوم الدرامية"، وهى سرد لوقائع أحد الاحتفالات التي أقيمت بمناسبة تتويج الملك سنوسرت الأول. هناك مفكرة أو "كراسة الكاهن": المخرج المسئول عن تنظيم "مسرحيات الأسرار المقدسة"، والإشراف على تدريب الممثلين من سلك الكهنة، وعلى حسن سير العروض الطقسية. ينقسم كل فصل من فصول هذه المسرحيات إلى عدد من المناظر يتفق كل منظر منها وأحد مشاهد الطقس الذي يرجى الاحتفال به. وبالنسبة لكل منظر من المناظر يشرح النص الشعيرة الطقسية المطلوب أداؤها ودلالتها الصوفية وأسماء المتحاورين والحوار المتبادل.

وكان الاحتفال بهذه الأسرار المقدسة يقام سرا في قاعات معزولة بالمعابد، ولا يسمح لعامة الناس بحضورها، فيما عدا الورعين الذين يستطيعون المشاركة في الحدث الذي يجري تمثيله.

العروض المسرحية: عثر في إدفو على لوحة حجرية ترجع إلى عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد تقريبا كرسها المدعو امحب، وهو خادم ممثل متجول، للإله حورس إله المدينة يقول فيها:

"أنا الذي رافقت سيدي في كل جولاته دون أن أبدي ضعفا في الأداء. فأنا الرديف لسيدي في كل أناشيده. فإذا كان السيد إلها فأنا أمير. وإذا قتل فأنا الذي يعيد إليه الحياة".

بهذا كان المصريون سباقين -قبل الإغريق- في معرفة الممثلين المتجولين الذين يجمعون أهل القرية في أمسيات الأعياد، ويقدمون عروضا مسرحية لأحداث حقيقية.

كما يمكن إلحاق "التلاوات الموسيقية الإيمائية" في باب المسرح الاستعراضي الذي كان المصريون القدماء مولعين به. ومن هذا النوع مراثي إيزيس ونفتيس إلى أوزوريس، إذ كانت تنشدها راقصات موسيقيات أمام بوابات المعابد في فترة الحداد على أوزوريس، مع ما يصاحبها من جوقة (أو كورس بالمعنى المسرحي الكلاسيكي).

وهناك مسرحيات ميثولوجية مبنية حول أسطورة أوزوريس وغيرها: مسرحيات تحتفل بانتصار حورس الشاب على أعداء أوزوريس، وغيرها تصور حورس اليافع وهو يرحل بتأثير من إيزيس لمهاجمة

ست الذي يظهر على شكل فرس نهر مخيف. وفي النهاية يدخل أحد الشخوص إلى المسرح ليستخلص الدروس الأخلاقية المستفادة من هذه الأحداث. وهكذا يمكن القول إن كثيرا من عناصر المسرح الكلاسيكي مستقاة من المسرح المصري القديم.

هل نستطيع الحديث عن شعر ونثر في الأدب المصري القديم؟

من المؤكد أنه كانت هناك لغة للنثر، ولكن ما المقصود بالشعر؟ إننا لا نعرف سوى القليل عن قواعده. ونعرف أنه شعر من النوع الذي عرفته اللغات السامية: مرهف الحس بما ينطوي عليه من أوزان وجناس وسجع. والنص يشدو بإيقاع التناغم السمعي والبصري أيضا، نظرا للتناسق بين مجموعة العلامات الكتابية. ولكن "نثر" القصص والروايات بصفة خاصة غالبا ما يتسم بالتعبير الشعري، فنجد فيه السجع والإيقاعات التي تكون لحمة الشعر المصري القديم. فالتعبير الأدبي المصري يؤثر الإيحاء ومخاطبة الحس المرهف أكثر منه أسلوبا موضوعيا وصفيا، من خارج.

وهنا، ألا يصح لنا أن نسأل: أليست في بعض النصوص المصرية القديمة أقدم بدايات في التاريخ لما صرنا نسميه في لغتنا الأدبية المعاصرة: قصيدة النثر؟

الأدب المصري القديم، إذن، أدب أصيل يجمع بين التأمل الصوفي والسحر، وبين طلاقة اللسان والبلاغة، وبين الفكر الديني والآداب العامة، وبين الفكاهة والمماحكة. إنه انعكاس لروح شعب مرح حسن المعشر، إنساني، وأخلاقي، وعميق التدين، وعاشق للحياة.

وفي هذا الصدد، كذلك،يمكن أن نقول إن فكرة "موت المؤلف"- التي تحدثت عنها التيارات النقدية الحديثة- هى فكرة مصرية قديمة.

ذلك أن المؤلف غير موجود في الأدب المصري القديم على النحو المعروف في آدابنا الحديثة، حيث يرتبط كل عمل أدبي ارتباطا وثيقا بالشخص الذي كتبه. ففيما يتعلق بالقصص، بشكل خاص، كانت هناك تقاليد شفاهية ثبتها أحدهم ذات يوم، ولكن القصة لم ترتبط بشخص بعينه. ومن ناحية أخرى فإن النصوص التي وصلتنا هى في أغلبها نسخ سطرها الكتبة أثناء دورات تدريبهم.

وتكشف الأعمال الأدبية في مصر القديمة عن ولع بالجمال، والسعي وراء الكمال البصري والسمعي: صور جميلة وبسيطة وأسلوب شعري يسعى لنقل انطباع ذاتي، يكشف عن جانب من شخصية المؤلف، وإن ظل مجهول الاسم.

وهناك -قبل كل ذلك- سمة "الفاعلية"، إذ ينبغي على الكلمات والصياغات أن تلد، أو تعيد بعث الواقع الذي تعبر عنه بفضل طاقة الكلمات السحرية. لذلك يبدو أن المؤلف كان يعرف كيف يخفي نفسه لصالح هذه الضرورة الأخيرة.

ومن هنا، فقد كان للعمل الأدبي في مصر القديمة قيمة مزدوجة: يجب أن يكون جميلا وفعالا وأن يعبر عن مشاعر معينة، ولكن عليه أيضا أن يصنع الحياة.

وبتعبير علماء الجمال المحدثين:

أن يكون جماله في نفعه،

وأن يكون نفعه في جماله،

وقد عاشت هذه الفنون والإبداعات المصرية القديمة في شتى العصور التي تلت العصر الفرعوني القديم حتى عصرنا الحالي. تلاشي بعضها أو ضعف وجوده، وتطور بعضها الآخر تطورات هائلة في الحقب التالية حتى العصر الحديث. والأهم: أن آدابا جديدة قد نشأت وفنونا قد استحدثت لم تكن قائمة من قبل، وولدت ألوان من حب الحياة وابتكار البهجة هى صناعة مصرية أصيلة.

في المعمار، تطور معمار المعابد المصرية إلى معمار خاص في الكنائس القبطية والأديرة، ثم إلى المساجد الإسلامية الشهيرة. ويوجد بمصر حاليا مجموعة من الكنائس والمساجد التي تعد قطعا فنية عالية الجمال والجلال.

أما التماثيل فقد اختفت من مصر لعدة عصور حتى عادت من جديد في العصر الحديث مع المثال العظيم محمود مختار، الذي يعده الكثيرون الوريث الطبيعي للمثال المصري القديم، وتلاميذه من أمثال جمال السجيني ومحمد هجرس وغيرهما.

ويعود اختفاء التماثيل في العصور السابقة إلى تحريم العقيدة الإسلامية للتشخيص أو التجسيم لاتصاله بما ثار عليه الإسلام من "أصنام" الجاهلية. لكن أشكالا عديدة حلت محل التماثيل أو التجسيم القديم: مثل فن الأيقونات في العصر المسيحي وفن الأرابيسك في العصر الإسلامي.

وقد تواصل الأدب والشعر المصريان في العصور اللاحقة تواصلا صاعدا خصبا، في شتى أساليبه ومضامينه التي سبق التحدث عنها.

ظل الشعر والأدب المصري معبرا عن "التزام" الشاعر بقضايا واقعه الاجتماعي والسياسي (مما لاحظناه عند الحكيم إيبور وغيره)، وهو ما نجده عند شعراء مصر في العصور الوسيطة مثل ابن سناء الملك والشريف الرضى.

وتواصل هذا الالتزام عند حركة الإحياء التي مثلها محمود سامي البارودي ثم أحمد شوقي وحافظ إبراهيم وغيرهم. ثم وصل إلى ذروته العالية مع مدرسة الشعر الحر، في نهاية أربعينات القرن العشرين وبداية الخمسينات، حين تكونت فيه موجة كاملة من موجاتها هى مدرسة الالتزام الاجتماعي بقضايا الشعب والوطن: صلاح عبد الصبور، أحمد عبد المعطي حجازي ونجيب سرور وعبد الرحمن الشرقاوي وأمل دنقل.

وقد امتد خيط "التجديد" الذي عبر عنه المصري القديم امتدادات واسعة في العصور اللاحقة، حتى في العهود العثمانية والمملوكية، التي جرى العرف النقدي على أنها عهود انحطاط أدبي وفني، حيث ظهر الاهتمام بالألعاب الشكلية والزخرفية والبديعية، وهو ما اعتبره نوعا من "التقية" السياسية، في مواجهة عسف النظم الحاكمة، وهى التقية التي تتقنع بالإغراق في اللعب والزخرف.

وظلت "تيمة "السحرية والبهجة بالحياة والجسد تتنامى في الإبداع المصري، حتى شارفت قممها عالية في العصور الحديثة:

في الشعر صارت "كتابة الأنوثة" لونا أساسيا من ألوان الإبداع الشعري، بدءا من مي زيادة، إلى مي

التلمساني ونورا أمين وفاطمة قنديل وهدى حسين في اللحظة الراهنة.

كما تجلى ذلك في الكتابة القصصية والروائية عند نجيب محفوظ وإحسان عبد القدوس وإدوار الخراط. وسطعت الكتابة الحسية عند حسن طلب وماجد يوسف وعبد المنعم رمضان وعفيفي مطر وغيرهم.

وبسبب الموانع الدينية انقطع المسرح في المراحل الوسيطة، لكنه عاد إلى الظهور ثانية في أواخر القرن التاسع عشر مع أبي خليل القباني ومارون نقاش، ثم وصل إلى ازدهارته العالية بعد قيام ثورة ١٩٥٢، مع توفيق الحكيم ويوسف ادريس ونعمان عاشور وسعد وهبة وميخائيل رومان ونجيب سرور ومحمود دياب. وقد دارت معظم قضايا هذا المسرح حول مفاهيم العدل والحرية والمصير الإنساني، على النحو الذي يذكرنا بالمفاهيم الأساسية التي سادت الأدب الفرعوني القديم، كما تقدم.

وقد استلهم المسرح المصري الحديث بعض أساليب المسرح المصري القديم. لكن المسرح الشعبي كان الأكثر استلهاما لتراثه الفرعوني السابق، وهو ما تجلى في الصورة غير الرسمية للتجارب المسرحية (مسرح الشارع، والقهوة، والجرن، والسرادق، والدوار والميدان وغير ذلك). فضلا عن طقوس الأفراح والمآتم والجنازات والولادة والطهور والقراقوز، وغيرها من ممارسات وشعائر ظلت تفوح برائحة من المسرح الفرعوني القديم.

كانت السينما فنا جديدا كلية على المجتمع المصري، لكن مصر كانت أسبق بلاد محيطها في البدء بصناعة السينما بفضل سعة الأفق والروح المثقف اللذين تمتع بهما الرأسمالي المصري طلعت حرب، حينما أسس "ستوديو مصر". وقد قطعت السينما المصرية شوطا كبيرا مثمرا، عبر مائة عام، على النحو الذي قدم لنا يوسف شاهين وعمر الشريف وصلاح أبو سيف وكمال الشيخ وشادي عبد السلام (صاحب: المومياء).

ولقد ظل الطابع الصوفي الذي وسم تبتلات إخناتون، ساريا في أعماق الروح المصرية، ليتجلى مرة في هيئة ذي النون المصري، ومرة في عمر بن الفارض، ومرة في محمد عفيفي مطر، على كر الحقب والعصور.

"سيدة في النهار، وامرأة في الليل".

بهذه الجملة المكثفة وصف شاعر مصري قديم محبوبته. ولعل هذا الوصف يلخص الحضارة المصرية في توازنها بين القوة والليونة، بين العقل والجسد، بين الأخروية والدنيوية، بين الأبدية واللحظة الراهنة، بين اللاهوت والناسوت، بين السلطة والأنوثة.

وعلى ضوء هذا الوصف الشامل العذب، يمكن أن نخلص من حديث صفحاتنا السابقة إلى جملة من الحقائق المركزية نوجزها فيما يلي:

■ الإبداع المصري (الأدبي والفني) أقدم إبداع في التاريخ البشري. وهو متنوع الأشكال الفنية والقضايا والموضوعات.

■ الإبداع المصري القديم -بفنونه المختلفة- ظل مرتبطا أشد الارتباط بواقعه الاجتماعي: الديني

والفلسفي والمعاشي.

■ الإبداع المصري القديم كان سباقا في ارتياد الكثير من الطرائق الجمالية التي تبلورت بنضجها الواضح في العصور الحديثة: مثل السريالية، والوجودية، وإسقاط المنظور، والحروفية والإصاتة، والفن للفن، والتفاصيل اليومية، وكتابة الجسد (مزاوجا في ذلك بين الحلم والحس)، وقصيدة النثر.

■ الإبداع المصري القديم -بفنونه المختلفة- يثبت أن المجتمع المصري الذي أنتجه كان مجتمعا متعددا، لم يسر على مبدأ "الواحدية" على طول الخط، بل اعتد بالتنوع واحترام الغير، فضلا عن دعوته المبكرة إلى حرية الكاتب واستقلال الكتابة.

■ اشتملت مضامين الفنون المصرية القديمة على قيم صارت فيما بعد من صميم الفكر العلماني الحديث: مثل العدالة والعمل وحقوق الإنسان وتقدير "الآخر" والتكافل الاجتماعي ونبذ العنف وتحبيذ السلام، وغير ذلك من مفاهيم "المجتمع المدني" الحديث.

■ احتوى الأدب المصري القديم على إرهاصات حارة لمعنى "الالتزام" في الفن والأدب، ومسئولية الفنان تجاه المجتمع.

■ الإبداع المصري القديم يثبت أن الإنسان المصري القديم كان محبا للحياة، عاشقا للمسرة والمرح، بقدر ماكان ما ورائيا يؤمن بالآخرة والخلود بعد الموت. ولذا فهو مخترع التواؤم و الانسجام والتوازن (حتى أنهم كانوا يرقصون عند تشييع جنازة الميت على غناء النادبات) ومخترع الألعاب العجيبة الصعبة التي صارت الحضارات اللاحقة تقيم لها الدورات الأوليمبية والمسابقات الدولية.

وقد نشأت عند المصري القديم نزعات تنحاز للمتعة العاجلة على حساب المتعة الآجلة، بما في ذلك من لحظات ريبة في العالم الآخر، الذي لا يُرى رأي العين.

■ الإبداع المصري القديم (بفنونه وطرائقه وأساطيره وفلسفاته) ألقى بتأثيره الجلي على الثقافات والفنون والآداب التالية له: اليونانية والأفريقية واليهودية والمسيحية و(القبطية المصرية) والإسلامية، وعلى الحضارات المعاصرة. (بما في ذلك تأثيره على الأساطير الشعبية والحكايات الفولكلورية والطقوس اليومية للشعوب التالية).

حقا، إن كتاب الموتى هو كتاب الأحياء. حقا، من هنا مر "فجر الضمير"، ليفك مغزى: رأس إنسان، وجسم أسد.

المراجع

١- فجر الضمير: هنري برستيد، ترجمة سليم حسن.
٢- الأدب المصري القديم: سليم حسن.
٣- تطور الفكر والدين في مصر القديمة: هنري برستيد/ترجمة زكي سوس.
٤- حكماء وادي النيل: محمد العزب موسى.
٥- التراث المسروق: جورج جي جيمس، ترجمة شوقي جلال.
٦- الأدب المصري القديم: كلير لالويت، ترجمة ماهر جويجاني.
٧- الحياة اليومية في مصر القديمة: بير مونتيه، ترجمة عزيز مرقص منصور.
٨- تاريخ الفن المصري القديم: محرم كمال.
٩- مصر القديمة: فيركوتيه، ترجمة ماهر جويجاني.
١٠- مشكلة القيم في الفكر الفلسفي اليوناني وأصولها في الفكر المصري القديم، (رسالة ماجستير غير منشورة): د. حسن طلب.
١١- الجمالية عبر العصور: إتيان سوريو، ترجمة ميشال عاصي.
١٢- كتاب الموتى.
١٣- تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان.

الفصل السادس

التكوين الحضاري للمصريين

من الفتح الإسلامي حتي الغزو العثماني

"مصر ذات تاريخ طويل وتراث عريق". هذه العبارة من بدهيات المعرفة التاريخية لدي كل المهتمين بدراسة الحضارة الإنسانية بوجه عام. وعلي الرغم من هذا، وربما بسبب هذا، بات البحث في تاريخ مصر مهمة صعبة لا يمكن أن يقوم بها فريق من الباحثين علي مدي زمني محدود. وفي تصوري أن الأمر يحتاج إلي جهود مؤسسة متكاملة للبحث في تاريخ المصريين. وربما يكون هذا هو السبب في أن غالبية من درسوا التاريخ المصري قد ركنوا إلي البحث في تاريخ حكام مصر، لكي يجنبوا أنفسهم عناء البحث في تاريخ المصريين. فدراسة التاريخ الاجتماعي والثقافي دراسة حديثة نسبياً في مجال البحث التاريخي عموماً، وهي دراسة ما تزال تحبو في مصر والعالم العربي علي نحو خاص.

فإذا ما كان الأمر يتعلق بدراسة "التكوين الحضاري " وجد الباحث نفسه أمام مشكلات بحثية ومنهجية خطيرة. فالعناصر البنائية في العملية التاريخية ليست ثابتة، وإنما هي في حركة دائمة. وعندما يكون البحث عن التكوين الحضاري لشعب مثل الشعب المصري تصبح القضية أكثر صعوبة بسبب ذلك العمق الحضاري، والملامح التي تميز التاريخ المصري. فقد بدأ الإنسان المصري رحلته منذ طفولة التاريخ والبشر، فروّض النهر كما روضه النهر، واستأنس الحيوان والنبات، وبنى القري والمدن، وكشف الأسرار الأولي في الكون، وأنشأ مجتمعاً متحضراً عرف الاستقرار، والسلطة والدين، كما أنتج الفن والأدب والحكمة، فضلاً عن سيطرته علي عناصر البيئة بشكل نسبي. هذا الإنسان تعلم كيف يطوع حياته عبر الزمان.

ثم جاء زمن خضع فيه المصري للآخر، الهكسوس والفرس والرومان وامتدادهم البيزنطي. وعلي الرغم من أن هذه الغزوات شكلت منعطفات حادة، وهامة أحياناً، في تاريخ المصريين فإنها كانت

إضافة بشكل ما لرصيدهم الحضاري، تعلموا منها لكنهم لم يغرقوا في طياتها ولم يفقدوا هويتهم في موجاتها. وكانت أطول فترة خضعت فيها مصر لحاكم أجنبي، قبل الإسلام، هي الفترة الرومانية وامتدادها البيزنطي (٣٤ ق.م -٦٤٠ م). فمنذ هزيمة كليوباترا السابعة في معركة أكتيوم، وانتحارها بعد ذلك، تحولت مصر إلي ولاية ضمن ولايات الامبراطورية الرومانية حتي الفتح الإسلامي.

وعلي الرغم من طول الفترة الرومانية فإن التأثير الروماني، ثم البيزنطي علي مصر ظل تأثيراً سطحياً وقشرياً لم يخضع له سوي تلك الفئة من المصريين المرتبطين بدوائر الحكم والمؤسسات الرسمية في العاصمة وبعض المدن، علي حين بقيت جماهير المصريين تعيش حياتها بمنأي عن الحكم وأهله، لا يتحدثون لغتهم ولا يمارسون عاداتهم أو يأخذون بتقاليدهم. بل إن الكنيسة المصرية بلورت موقفاً وطنياً معارضاً للمذهب الرسمي للإمبراطورية البيزنطية مما أدي إلى معاناة المسيحيين المصريين من الأذي والضيق والاضطهاد، وانتزعت منهم الكنائس والأديرة والأملاك لصالح الكنيسة التابعة لبيزنطة، وقد أدي هذا، بطبيعة الحال، إلي المزيد من الشقاق والتباعد بين أهل مصر وحكامهم البيزنطيين.

ومن ناحية أخري، لم ينجح الاحتلال الروماني الطويل في فرض اللغة اللاتينية، أو اليونانية من بعدها، علي المصريين. ولأن اللغة إطار حضاري معبر عن الذات والهوية، ولأن اللغة ليست مجرد كلمات تنطق بها الألسنة أو تجري بها الأقلام، ولأن اللغة أداة تواصل ثقافي ووجداني بين أبناء المجتمع الواحد، ولأن اللغة تحمل المخزون الحضاري للجماعة وتؤثر في طريقة التفكير والعقلية الجماعية. لهذا كله، وكثير غيره لم يتقبل المصريون لغة غير لغتهم التي اتخذت صيغة متطورة اصطلح علي تسميتها اللغة القبطية، أي المصرية. وبقيت هذه اللغة بالنسبة لأهل مصر لغة التعامل اليومي، والصلوات في الكنائس، والأغاني والأهازيج، وظلت اللغة القبطية مستخدمة حتي بعد الفتح الإسلامي بدليل وجود برديات مكتوبة بثلاث لغات، اليونانية، والعربية، والقبطية.

كذلك فإن مصر التي كانت سلة الخبز بالنسبة للرومان ظلت تؤدي نفس الدور بالنسبة للبيزنطيين، كما أن الضرائب التي أثقلت كاهل المصريين كانت تشكل مورداً هاماً من موارد الخزانة البيزنطية. واتخذت العلاقة بين أهل مصر والحكام شكلاً مهيباً مثيراً ترك بصماته السلبية علي جموع المصريين الذين يرجح أنهم رحبوا بالفتح الإسلامي.

كان الفتح الإسلامي لمصر نقطة فارقة ومنعطفاً هاماً في تاريخ المصريين من جوانب عديدة، إذ كانت تلك هى المرة الأولي التي يتغير فيها الشكل الحضاري لمصر. فلم يكن المسلمون مجرد قوم من الغزاة الذين عرفهم التاريخ المصري علي مدي عصوره الطويلة، كما أن الدين الذي جاءوا تحت رايته كان أساساً لحضارة رائعة أسهمت في ترقية البشرية وتقدمها علي مدى يزيد على عشرة قرون. وعلي الرغم من أن المصريين غيروا ديانتهم مرتين، إحداهما عندما اعتنقوا الدين المسيحي، والثانية عندما اعتنقت غالبيتهم الإسلام، فإن الفتح الإسلامي كان فاتحة لشكل حضاري جديد لمصر. إذ أن الفتح الإسلامي غير النسيج الثقافي من ناحية، ومزج بين الموروث الحضاري العريق لمصر وما جاء به الإسلام والتعريب من ناحية أخرى.

❖❖❖

في بداية أربعينيات القرن السادس الميلادي كانت حركة الفتوح الإسلامية قد استكملت سيطرتها علي السواحل الشرقية للبحر المتوسط، وكان لابد من تأمين هذه السيطرة بالاستيلاء علي مصر وبقية سواحل المتوسط الجنوبية. وبغض النظر عن الروايات التي ذكرتها المصادر التاريخية عن تردد الخليفة عمر بن الخطاب في فتح مصر، فإن منطق التداعيات العسكرية والاستراتيجية كان يفرض علي جيوش المسلمين أن تكون مصر بحوزتهم لتأمين وجودهم في بلاد الشام. وهكذا دخلت قوات عمرو بن العاص مصر تحت راية الإسلام. وهنا وجدت القوات الإسلامية المساندة والمؤازرة من جانب الأقباط الذين حثهم البطريرك بنيامين علي مساندة المسلمين. وتخبرنا المصادر التاريخية أن قبط مصر قد قاموا فعلاً ببناء الجسور وإقامة الأسواق لخدمة جيش الفاتح عمرو بن العاص، كما قام أفراد منهم بإرشاد الجيش المسلم منذ دخوله الحدود المصرية عند الفرما (قرب بورسعيد الحالية). وكانت الحرب التي شنها المسلمون موجهة ضد البيزنطيين ولم تكن حرباً ضد المصريين.

ومن الثابت أن الفاتحين المسلمين لم يتعرضوا لأهل مصر بشيء من القيود علي حرياتهم الدينية. وحين دخل عمرو بن العاص مصر كان الأقباط يعانون الكثير من جراء اضطهادات البيزنطيين بسبب الخلافات المذهبية بين الطرفين علي الرغم من أن المسيحية كانت هي الديانة التي اعتنقها البيزنطيون والمصريون جميعاً. وقد أدت الاضطهادات إلي هروب بنيامين بطريرك الأقباط واختفائه في مغاور صحراء الصعيد وكهوفها. وعندما علم بقدوم المسلمين استبشر خيراً بزوال الحكم البيزنطي، وطلب من أتباعه مساعدة المسلمين. ويخبرنا المؤرخ المسلم عبد الرحمن بن عبد الحكم والمؤرخ المسيحي سعيد بن البطريق بأن قبط الفرما ساعدوا الجيش الإسلامي بقيادة عمرو بن العاص، كما ساعدوه أثناء تقدمه لقتال البيزنطيين بالاسكندرية.

وبعد أن استقرت أمور الفتح الإسلامي لمصر استقدم عمرو بن العاص البطريرك القبطي بنيامين وأمنه. فأخذ ذلك البطريرك، الذي قضي شطراً كبيراً من حياته في النضال ضد البيزنطيين أعداء الأقباط المذهبيين، يعمل بلا كلل لتقوية الكنيسة القبطية ويعيد تأسيس الأديرة والكنائس التي هدمت قبل الفتح الإسلامي، كما أرسل مطراناً جديداً إلي كنيسة الحبشة التي كانت تابعة للكنيسة المصرية، وكانت آخر أعماله تأسيس كنيسة جديدة للقديس مكاريوس في وادي النطرون.

وعلي الرغم من اختلاف الآراء حول فتح مصر، أكان صلحاً أم عنوة؟ فالواقع أن المصريين قد عوملوا علي أساس أن بلادهم قد فتحت صلحاً. وهو ما يعني أن يحتفظ المصريون بالأرض الزراعية وممتلكاتهم الأخري ولا يؤدون عنها سوي ضريبة الخراج. وقد تم ذلك بتوجيه من الخليفة العظيم عمر بن الخطاب الذي أدرك أن الزراعة مهنة المصريين، وأن من الصالح بقاء الأرض بيد من يقومون بزراعتها.

ومن ناحية أخري، تزخر أدبيات الفتح الإسلامي لمصر بأحاديث كثيرة تنسب إلي النبي، صلي الله عليه وسلم، توصي بالقبط خيراً عند فتح مصر لأن "لهم ذمة ورحماً"، وأن "منهم أخوال العرب"، وأنهم سوف يعينون المسلمين عند فتحهم البلاد، وما إلي ذلك. وأياً كان نصيب هذه الأحاديث من الصحة فإن الثابت أن تأثيرها ظهر في تصرفات المسلمين أثناء الفتح وبعده تجاه أهل البلاد آنذاك. وتنسب

الروايات التاريخية إلي عمرو بن العاص خطبة ألقاها مخاطباً جنوده غداة الفتح جاء فيها" واستوصوا بمن جاورتموه من القبط خيراً". وقد التزم عمرو بن العاص بمبدأ حرية العقيدة بدقة، كما كانت العدالة تميز سلوكه تجاه المصريين جميعاً. وفي رأي بعض الباحثين الغربيين أن أحوال الأقباط تحت الحكم الإسلامي الباكر كانت خيراً منها تحت الحكم البيزنطي. فقد أعطي عمرو بن العاص مساحة من بركة الحبش لتكون مقابر للأقباط، وفي السنوات التالية سمح لهم ببناء الكنائس، إذ بنيت كنيسة مار مرقص بالإسكندرية فيما بين عامي ٣٩، ٥٠ هجرية. كما بنيت أول كنيسة بالفسطاط في ولاية مسلمة بن مخلد (٤٧- ٦٨هـ).

كانت هناك نتائج مباشرة للفتح الإسلامي؛ إذ أن سياسة عمرو بن العاص قد شجعت بعض المصريين علي اعتناق الإسلام، كما أن ديانة الفاتحين جذبت أعداداً أخري من أهل مصر إلي الإسلام لأسباب مختلفة. ولكن معدل انتشار الإسلام في مصر كان ما يزال منخفضاً خلال القرن الهجري الأول (القرن السابع الميلادي). بيد أن تعريب الأداة الحكومية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٥ هـ / ٦٨٤ /٧٠٥م) بحيث صارت اللغة العربية هي اللغة الرسمية، ثم توطين بعض بطون قبائل قيس في الحوف الشرقي قرب حلوان على يد عبد الله بن الحجاب والي مصر من قبل هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥ هـ / ٧٢٣-٧٤٢م) زاد أعداد المتحولين من المسيحية إلي الإسلام.

وفي القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) كثر انتشار المسلمين في أنحاء مصر، بسبب زيادة أعداد المصريين الذين اعتنقوا الإسلام من جهة، وزيادة أعداد أبناء القبائل العربية الذين سكنوا ريف مصر من جهة ثانية. ويذكر المؤرخ تقي الدين المقريزي أن العقود الأولي من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) شهدت تحول المسلمين إلى أغلبية بين سكان البلاد. وما نتج عن ذلك من آثار ونتائج اجتماعية وثقافية بعيدة المدى. وكان السبب المباشر في ذلك أن الأعباء المالية علي المصريين قد تزايدت بمعدلات غير معقولة قرب نهاية القرن الهجري الأول مما أنتج حركة مقاومة سلبية واسعة النطاق تمثلت في عمليات الهروب بأعداد كبيرة من الريف؛ مما دفع الوالي قرة بن شريك (٩٠/ ٩٦هـ -٧٠٨ /٧١٤م) إلي إنشاء هيئة خاصة لمقاومة تلك الحركة وإعادة الهاربين إلي قراهم، كما أصدر المراسيم التي يطلب فيها اتباع العدالة في تقدير الضرائب وجبايتها. وقد حفظت لنا أوراق البردي بعض هذه المراسيم.

وعلي الرغم من ذلك فإنه يبدو من خلال مصادر تلك الفترة أن الأعباء المالية تزايدت بشكل أخرج المصريين جميعاً؛ مسلمين ومسيحيين من طور المقاومة السلبية إلي مرحلة المقاومة المسلحة؛ فتكررت ثورات المصريين خلال سنوات ١٠٧هـ / ٧٢٥م،١٢١ هـ / ٧٣٨م،١٣٢هـ / ٧٤٩م، ثم في عامي ١٥٠هـ/ ٧٦٧م، ١٥٦هـ / ٧٧٣م. وقد استطاعت الحكومة أن تخمد هذه الحركات جميعاً. ولكن الثورة تجددت بشكل خطير في القرن الثالث الهجري، ففي عام ٢١٥ هـ / ٨٣٠م شارك المسلمون والمسيحيون في ثورة عارمة بسبب ظلم السياسة الضريبية لولاة الدولة العباسية؛ فامتنعوا عن أداء الضرائب وطردوا موظفي الدولة. ولم تستطع القوات الحكومية إخماد الثورة سوى بعد قدوم الخليفة المأمون العباسي بنفسه إلي مصر سنة ٢١٧هـ / ٨٣٣م حيث تمكن قائد جيوشه المعروف باسم الأغشين من هزيمة

المصريين، وقتل رجالهم وسبي نسائهم، وباع أطفالهم في أسواق النخاسة. ويري المقريزي أن ثبات المصريين آنذاك "دالة منهم بما هم عليه من القوة والكثرة" ولكن الهزيمة تلك المرة كانت ساحقة بحيث كانت نقطة تحول حاسمة في تاريخ المصريين؛ إذ تحول كثيرون منهم إلي الإسلام ".. وغلب المسلمون علي أماكنهم من القري". وهكذا امتزجت العناصر العربية التي استوطنت الريف بالمصريين، وصار المسلمون أغلبية بين السكان. وبدأت منذ ذلك الوقت تتشكل ملامح النسيج الاجتماعي لشعب مصر بالمفهوم المعاصر.

ونتج عن ذلك تيار اجتماعي/ثقافي ترك آثاراً بعيدة المدى. فقد امتزج الموروث الاجتماعي/الثقافي المصري بتعاليم الإسلام بشكل جعل بعض عادات المصريين وتقاليدهم تختفي، علي حين استمر بعض هذه العادات والتقاليد في الوجود تحت عباءة الدين وعلي نحو لا نجده في مكان آخر من العالم الإسلامي غير مصر. إذ أن اهتمام المصريين بالموت والموتى والمقابر ظل قائماً، كما أن بعض عاداتهم في الطعام والملابس واحتفالات دورة الحياة ظلت مستمرة في إطار حضاري جديد كان الدين الإسلامي يشكل عماده وأساسه. وعلي الرغم من أن المسيحيين المصريين قد تمتعوا بحرية تنظيم شئونهم الدينية تحت رئاسة قياداتهم الكنسية، فإنهم أسهموا بقدر أو بآخر في المجري العام للحياة الاجتماعية وشاركوا في كافة نواحي النشاط الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

بيد أن مسألة تعريب مصر تعتبر مسألة غاية في الأهمية والخطورة؛ إذ كانت تلك هي المرة الأولي التي يتخلي فيها المصريون عن لغتهم علي مدي تاريخهم الطويل. وهي مسألة تثير الكثير من التساؤلات حول أسبابها ونتائجها. وفي تصورنا أن اللغة العربية انتشرت في مصر لأنها قريبة في بنائها وطرق اشتقاقها من اللغة المصرية القديمة، بل إن الدراسات التي قام بها البعض تكشف عن أن هناك صلة قرابة حميمة بين اللغتين لأنهما تنتميان إلي شجرة عائلة لغوية واحدة. ولأن اللغة تشكل الفكر الإنساني مثلما يشكلها المجتمع الذي يستخدمها، فإن القرابة بين كل من اللغة المصرية القديمة واللغة العربية سهلت من انتشار الأخيرة حتى صارت هي لغة المصريين حتى الآن.

لقد فرضت الحياة الاجتماعية علي البشر اختراع اللغة؛ أي تلك الأصوات التي تحمل معاني متفقا عليها. وبالاتفاق صارت تلك الأصوات تدل علي أفعال، أو صارت رموزاً لأشياء مادية وغير مادية. وربما كانت كلمات البشر الأولي هي تلك التي تحمل معاني الأشياء الماثلة أمامهم. وفي رأي بعض العلماء أن شكل الشفاه في نطق بعض الكلمات يشي بمحاولة تقليد معني الكلمة أو مضمونها؛ ففي كلمات الشعوب البدائية نجد تشابهاً بين الكلمات ومعانيها. ولأن اللغة جزء من الموروث الاجتماعي من ناحية، كما أنها تنقل هذا الموروث الاجتماعي وتشكله من ناحية أخري، فهي أكثر من مجرد وسيلة نقل؛ لأنها لا تكتفي بالنقل وإنما تؤثر فيما تنقله. ويؤدي هذا بالضرورة إلي أن تكون اللغة من بين عناصر رؤية الجماعة لذاتها؛ أي أنها من أهم عناصر تكوين الثقافة التي تتحرك الجماعة الإنسانية في إطارها. والسبب في ذلك أن اللغة لا يمكن أن تكون مجرد نتاج للحياة الاجتماعية، وإنما هي أيضاً من عوامل تشكيل هذه الحياة الاجتماعية، كما أن التفكير في معانيها لا يمكن أن يتم بمعزل عن السياق الاجتماعي. ومن ناحية أخري، فإن الأفكار التي تحملها اللغة لا يمكن أن تصبح أفكاراً حقيقية

ولا يمكن أن يكون لها أدني قوة تأثير دون أن يكون هناك قبول اجتماعي لها.

ومن هنا تأتي خطورة مسألة تعريب مصر وتأثيرها علي التكوين الحضاري للمصريين؛ فقد تقبل المصريون العربية واتخذوها لغة لهم لأنها لم تكن غريبة في بنائها ونسيجها عن لغتهم القديمة من ناحية، كما أن ارتباطها بالإسلام الذي اعتنقه غالبية المصريين سهل انتشارها من ناحية ثانية، وساعدت الظروف الاجتماعية علي قبولها من ناحية ثالثة.

بعد الفتح الإسلامي لمصر سمح الحكام للأهالي باستخدام لغتهم القبطية للمرة الأولي في الوثائق القانونية، وهو ما لم تسمح به السلطات البيزنطية سوي في أواخر العصر البيزنطي كما تدل الشواهد التاريخية، وفي نطاق ضيق للغاية يتعلق بالقانون الخاص فقط. وعند الفتح الإسلامي لم تكن اللغة القبطية مستعملة باعتبارها لغة رسمية. بل إن الصلوات كانت تقرأ في الكنائس باليونانية ويتم شرحها بالقبطية. وكانت اللغة اليونانية لغة الحكم والإدارة والوثائق منذ بداية العصر البطلمي حتي دخول الإسلام، واستمر الحال كذلك حتي صارت العربية اللغة الرسمية بعد تعريب الدواوين في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٥هـ / ٦٨٤ -٧٠٥م). بيد أن القبطية ظلت تستخدم إلي جوارها حتي العصر العباسي حين صارت العربية بمفردها لغة الوثائق الرسمية والقانونية. وكثيراً ما يجد الباحث وثائق مدونة باللغات الثلاث Trilingual (العربية، اليونانية، القبطية) ترجع إلي القرنين الأول والثاني بعد الهجرة، كما تؤكد أوراق البردي التي نشرها جروهمان وغيره من علماء البردي.

ولا شك في أن عملية تعريب الأداة الحكومية في مصر دفعت الكثيرين من النصاري إلي تعلم اللغة العربية حتي يمكنهم الاحتفاظ بوظائفهم المتوارثة في الجهاز الإداري والمالي. ومن المرجح أن تعريب مصر استغرق زمناً أطول من زمن تحول أغلبية سكانها إلي الدين الإسلامي؛ إذ أن اعتناق دين جديد أمر يمكن أن يتم في دقائق معدودة بالنسبة للفرد. صحيح أن فهم الدين فهماً حقيقياً يستدعي زمناً أطول، ولكن اعتناق الدين، أو التحول من دين لآخر يمكن أن يتم بمجرد انتهاء الطقوس الضرورية. أما بالنسبة للغة فالأمر يختلف تماماً لاسيما إذا كانت هناك لغة جديدة تحل محل لغة قديمة؛ إذ تستغرق العملية عدة أجيال. فالجيل الأول يحتفظ بلغته القديمة ويتعلم اللغة الجديدة. وكلما كانت اللغة الجديدة قادرة علي توفير الحاجات الثقافية/ الاجتماعية، ازداد معدل انتشارها بين الأجيال التالية، حتي تصير هي اللغة الوحيدة المعبرة عن المجتمع والحاملة لموروثه الثقافي. وهذا ما حدث بالنسبة للغة العربية في مصر.

لقد بدأ انتشار اللغة العربية محدوداً مع بداية الفتح الإسلامي لمصر، ثم أخذت تزداد انتشاراً مع ازدياد استخداماتها في مختلف جوانب الحياة في البلاد. ولم يبدأ الأقباط في ترك لغتهم سوي في أواخر القرن الرابع الهجري (القرن العاشر الميلادي)؛ إذ ظهرت آنذاك مؤلفات كثيرة كتبها الأقباط باللغة العربية سواء في الموضوعات الدينية، أو التاريخ، أو غير ذلك. فقد كتب سعيد بن البطريق تاريخه المعروف باللغة العربية، وهو من أقدم تواريخ النصرانية، وله مؤلفات في الرد علي أصحاب المذاهب المسيحية المخالفة. كذلك كتب القبطي المعاصر له ساويرس بن المقفع تاريخه المعروف بعنوان

"سير الآباء البطاركة" باللغة العربية، وله عدة مؤلفات أخري، دينية وتاريخية، باللغة العربية. وهو الأمر الذي يؤكد مدي ما وصلت إليه اللغة العربية من انتشار وسيادة في مجال الكتابة الأدبية والدينية والتاريخية فضلاً عن انتشارها في الحياة اليومية من ناحية أخري.

هكذا، صارت اللغة العربية لغة المصريين جميعاً منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي علي أقل تقدير. وربما كانت التفاعلات الثقافية والعقلية التي شهدها القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي السبب في ذلك. إذ أن هذا القرن يعتبر أهم قرن في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية؛ فقد اكتمل خلال هذا القرن التفاعل بين اللغة العربية والإسلام من ناحية والموروثات الحضارية للشعوب التي اعتنقت الإسلام من ناحية أخري. وقد شهدت فترة التوافق هذه مولد ثقافات فرعية متمايزة في كل بلد من بلدان المنطقة العربية داخل النطاق العام للثقافة العربية الإسلامية. إذ أن القرن الثالث الهجري شهد نشاطاً عقلياً وعلمياً واسع المدى، فقد آتت حركة الترجمة النشيطة المنظمة ثمارها عندما تمت ترجمة عيون المصادر في تراث الشعوب التي اعتنقت الإسلام ديناً والعربية لغة. وتحت إشراف الدولة نقلت أمهات الكتب من التراث الهندي والفارسي والسوريانى واليوناني واللاتيني إلي العربية. ومن المهم أن نلاحظ أن الكثير من تراث بلاد الشام والعراق ومصر وبلاد المغرب العربي كان محفوظاً باللغة اليونانية التي كانت لغة البلاط والإدارة والثقافة في فترة السيادة البيزنطية. ثم تلت مرحلة الترجمة والاستيعاب مرحلة الإسهام النشط والابتكار من جانب العرب والمتعربين مما ساعد علي المزيد من انتشار اللغة العربية بين الأهالي، كما ظهرت المدارس الفكرية المتنافسة في شتي أرجاء العالم الإسلامي لتصب في التيار العام للثقافة العربية الإسلامية.

ولم تكن مصر استثناء من ذلك بطبيعة الحال. فقد أنجبت عدداً من العلماء والمفكرين كانوا قوام مدرسة مصرية عربية متمايزة تتنافس مع المدارس العربية الأخرى.

هكذا، كان الدين الإسلامي واللغة العربية من أهم عناصر التكوين الحضاري للمصريين في القرون الثلاثة الهجرية الأولي؛ وإذ كان الدين بمثابة العمود الفقري للنظام الأخلاقي والقيمي لدي المصريين المسلمين، كان الموروث الاجتماعي القاسم المشترك بين المصريين المسلمين والمصريين المسيحيين. وكانت العادات والتقاليد والممارسات الاجتماعية المرتبطة بالحياة اليومية مشتركة بين المصريين جميعاً؛ فقد كانوا يأكلون نفس قائمة الطعام المصرية حسب درجة الثراء وحسب الطبقة التي ينتمون إليها، كما كانت ملابسهم واحدة من حيث مادتها وطرازها وطرق استخدامها، كما أن الأفكار نفسها كانت تحركهم جميعاً، وكانت موضوعات الشعر وأوزانه هي نفسها لدي الشاعر المصري؛ سواء كان مسلماً أو مسيحياً.

وإذا كان الدين قد جعل فرقاً بين المسلم والمسيحي، فإن اللغة التي تحدثها الجميع قد أذابت هذا الفرق أو كادت، بحيث اقتصرت الفروق علي النواحي الدينية وحدها. وطوال عصر الولاة تمتع المسيحيون المصريون بمبدأ حرية العقيدة بشكل عام؛ بيد أنهم تعرضوا لبعض المضايقات في عهد الخليفة المتوكل العباسي (٢٣٢ -٢٤٧هـ) الذي أصدر مرسوماً ضد اليهود والنصارى في بلاد الخلافة العباسية عموماً، ولكننا لا نعرف مدي ما وصل إليه تطبيق ذلك المرسوم في مصر.

من ناحية أخري ظل المسيحيون المصريون يعملون في الجهاز الإداري الذي أبقاه الفاتح عمرو بن العاص علي حاله الذي كان موجوداً منذ أيام الامبراطور البيزنطي جستنيان في القرن السادس الميلادي. ومنذ ذلك الوقت صار الأقباط طائفة متمرسة في الشئون المالية والإدارية وتولوا مناصب عديدة في السلك الإداري للدولة؛ بل إن منهم من تولي مناصب هامة تشي بأن علاقاتهم بدوائر الحكم كانت طيبة.

وفي عصر الدولة الطولونية (٢٥٤ -٢٩٢هـ / ٨٦٨ -٩٠٥م) ظل الحال بالنسبة للأقباط كما هو من حيث مشاركتهم في أعمال الإدارة، فضلاً عن قيامهم بدورهم الاجتماعي والثقافي كاملاً. وينسحب هذا الكلام أيضاً علي الدولة الإخشيدية (٣٢٣- ٣٥٨هـ / ٩٣٥- ٩٦٩م)؛ إذ سارت حياة المسلمين والمسيحيين المصريين آنذاك في مسارها الطبيعي، وبدأ المصريون يحتفلون جميعاً بعيد الغطاس، بل إن محمد ابن طغج الإخشيدي شارك بنفسه في الاحتفال بعيد الغطاس سنة ٣٣٠هـ / ٩٤١م وكان احتفالاً رائعاً علي صفحة نهر النيل.

وكانت مثل هذه الاحتفالات المشتركة سمة عامة طوال تاريخ مصر الإسلامية حتي الغزو العثماني علي أقل تقدير. ففي عصر الدولة الفاطمية (٣٥٨ -٥٦٤هـ/ ٩٦٩ -١١٧١م) عاش المسيحيون واليهود ما يمكن أن يسمي العصر الذهبي. ومن الغريب أن الدولة الفاطمية عاملت أهل الذمة عموماً معاملة متسامحة في الوقت الذي لم تتبع أية سياسة متسامحة إزاء المصريين من أتباع المذهب السني. وقد وصل بعض اليهود والنصارى إلي أرقي المناصب المالية والإدارية. والواضح أن النسيج الاجتماعي المصري ازداد تماسكاً في هذا العصر لأن المسيحيين مارسوا حياتهم الاجتماعية بحرية تامة وزادت مشاركة المسلمين لهم في أعيادهم؛ ففي خميس العهد (الذي عرفه المصريون آنذاك باسم خميس العدس) اعتاد المصريون أكل الدجاج والعدس، واستمرت الاحتفالات بعيد الغطاس علي مستوي المجتمع المصري كله؛ إذ كانت الخيام تنصب علي جانبي النيل، وتكتسي صفحة النهر بالعديد من الزوارق والمراكب التي تضاء بها الأنوار ليلاً ".. وكان يشعل علي الشطوط في تلك الليلة أكثر من ألف مشعل وفانوس.. ولا يغلق في تلك الليلة دكان ولا درب ولا سوق.." ويتهادي المسلمون والنصارى بأصناف الطعام والحلوى حسبما يذكر المؤرخ إبن إياس.

وفي عهد الدولة الأيوبية (٥٦٦- ٦٤٨هـ / ١١٧١- ١٢٥٠م) لم يحدث تغيير يذكر في العلاقات الاجتماعية، وإن زاد معدل تحول "أهل الذمة" من اليهود والنصارى إلي الإسلام. فقد ظل الأقباط يعملون في وظائف الجهاز المالي والإداري للدولة كما ظل النسيج الاجتماعي علي حاله. وفي عصر سلاطين المماليك (٦٤٨-٩٢٢هـ / ١٢٥٠-١٥١٧م) شارك المسيحيون الأقباط في الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية مشاركة إيجابية نشطة في أغلب الأحوال. فقد كانوا جزءاً عضوياً من الكل المصري يتأثرون بالأحداث الجارية في المجتمع، ويخضعون لنفس الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي شكلت الحياة الاجتماعية في ذلك العصر من ناحية، ويؤثرون بقدر أو بآخر في مجريات الأمور، وفي عادات المجتمع وتقاليده من ناحية أخري. وبغض النظر عن بعض الحالات التي عاني فيها الأقباط من الضغوط والقيود من جانب الدولة، فإنهم في أغلب الأحوال مارسوا حياتهم

اليومية بشتى جوانبها داخل إطار الحياة العامة للمجتمع المصري كله في ذلك الحين.

هكذا، إذن، كان سكان مصر في تلك الفترة نسيجاً اجتماعياً واحداً جمعته ثقافة واحدة امتزجت عناصرها فيما بين الموروث المصري عبر العصور وما جاء به الإسلام واللغة العربية، ثم تداعيات التفاعل بين هذا وذاك طوال تسعة قرون من الزمان. لقد ذاب العرب القادمون تحت راية الإسلام (وكان عددهم قليلاً للغاية بالنسبة لعدد سكان مصر)، كما ذاب أبناء القبائل العربية الذين هاجروا إلي مصر في فترات لاحقة في البنية السكانية المصرية لأسباب عديدة. كذلك فإن تحول غالبية المصريين إلي الدين الإسلامي، علي امتداد تلك الفترة الزمنية، جعل العنصر البشري في مصر عنصراً واحداً يعتنق دينين مختلفين، ولكن لغته وعاداته وتقاليده ونظامه القيمي والأخلاقي وإبداعاته الثقافية والفنية واحدة. وهذه الحقيقة هي السبب في أن المصريين جميعاً يشتركون في ملامح ثقافية وحضارية موحدة، وهي السبب أيضاً في خلو مصر من الأقليات العرقية، وفي كون نسيجها السكاني الاجتماعي واحداً.

وإذا كان العنصر البشري من أهم ملامح التكوين الحضاري للمصريين في تلك الفترة التي تهتم بها هذه الدراسة، فإن معطيات الجغرافيا، أيضاً، كانت من عوامل تشكيل التكوين الحضاري المصري. ومن بدهيات الجغرافيا المصرية أن نهر النيل هو سبب الوجود المصري؛ إذ جعل من الممكن وجود ذلك التجمع البشري الكثيف وسط صحراء شمال شرق أفريقيا وجنوب غرب آسيا، كما عوض النقص الصارخ في كمية الأمطار بهذه الصحراء بتوفير مصدر دائم للري جعل وادي النيل، في شطره المصري، بمثابة واحة فيضية.

وهكذا كانت حضارة المصريين حضارة قوم من الزراع يعتمدون علي نهر النيل، وتحيط بهم الصحراء عن شرق وعن غرب، ويحدهم البحر المتوسط شمالاً وتشكل غابات أفريقيا المدارية حدودهم الجنوبية. وقد يسر هذا قدراً من الاستقرار للمصريين بالشكل الذي ساعدهم في بناء حضارتهم.

وكان واضحاً لساكني مصر، ومن خالطوهم أو جاوروهم، أن هذه الحضارة الباكرة ازدهرت ونمت بفضل النيل. ومن ثم صار النهر محط اهتمام المصريين منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا. فقد بدأت محاولات استكشاف النهر منذ بدأ الإنسان المصري القديم يتحول إلي الزراعة، ومن ثم قامت حول النهر، ومحاولات تطويعه، حياة شعب بأكمله؛ فألبسوه ثوب القداسة وجعلوه إلهاً في عصور الوثنية، ثم جعلوه "النهر المؤمن" و"من أنهار الجنة" في عصر التوحيد.

ولأن نهر النيل هو قوام الحياة المصرية، فإن المصريين جميعاً عبر كل العصور صاغوا مع النهر دراماً تاريخية يمكن اختزالها في صورة صراع ملحمي بين المصري من ناحية ونهر النيل من ناحية أخري. وفي محاولاته لتطويع النيل تحول الفلاح المصري إلي مهندس جغرافي أعاد تشكيل طبيعة بلاده من خلال شبكة الترع والسدود التي أنشأها لترويض النهر. ومن طبيعة الأمور أن تراث هذا الصراع الملحمي بين نهر النيل والمصريين لم يمنع قيام نوع من علاقة الحب والإعجاب من جانب المصريين تجاه النهر، كما أن هذه العلاقة التي جمعت بين الصراع والحب تركت آثارها التراكمية في

الوجدان المصري علي مدي الزمان.

كان الاهتمام بأحوال النهر وارتفاع مياهه محور الحياة المصرية في كل عصور التاريخ المصري. ولذلك أقام المصريون المقاييس لتتبع مياه النهر. فإذا وصلت المياه إلى حد الكفاية للزراعة بدأ احتفال كبير ابتهاجاً بوفاء النيل. وقد ظل الاحتفال بهذا المهرجان محور اهتمام المجتمع المصري حتي بعد بناء السد العالي الذي أتم مهمة ترويض النهر تماماً، وكفل حماية المصريين من أخطار نقص الفيضان أو زيادته المفرطة التي قد تغرق الأراضي الزراعية.

وحول النهر قامت حياة المصريين كلها، وتشكل المجتمع المصري في غالبيته من الفلاحين، وسادت قيم المجتمع الزراعي علاقات المصريين. ومن ناحية أخري، حكم النهر علاقة الإنسان المصري بحكامه. ذلك أن النهر هو مصدر الحياة الوحيد تقريباً في الشطر المصري من وادي النيل، وقد استدعي ذلك، منذ بواكير التاريخ المصري، قيام سلطة حاكمة مركزية تضبط النهر وتضبط الناس الساكنين علي ضفاف هذا النهر. وحكمت ثنائية الأرض والمياه طبيعة العلاقة بين السلطة والناس في مصر علي مر العصور.

وقد أدي هذا، تقليدياً، إلي انقسام المجتمع المصري إلي طبقتين رئيسيتين هما؛ الحاكم والرعية. وربما كان هذا نوعاً من الاستمرار للتقاليد السياسية في مصر منذ أقدم العصور. فالحاكم دائماً، بجهازه الإداري والمالي وأدواته العسكرية، يتحكم في الموارد العامة للبلاد وأهمها، بطبيعة الحال، نهر النيل ومياهه التي تقوم عليها الحياة في البلاد. وكان من النتائج المنطقية لهذا التراث السياسي أن صارت الأرض الزراعية ملكاً للدولة في كل الأحوال، علي الرغم من وجود أنماط من الحيازة والملكية الفردية. صحيح أن بعض أنماط الملكية الزراعية كانت معروفة في مصر منذ الفتح الإسلامي، ولكن ظل دائماً من حق الحاكم أن ينزع "ملكية" الأرض، وأن يمنحها لمن يشاء لأسباب سياسية أو غير سياسية.

وتجسدت هذه الحقيقة بشكل واضح مع ظهور النظام الإقطاعي العسكري في عصر الأيوبيين والمماليك. إذ كانت الإقطاعات الزراعية هي الوسيلة الوحيدة الممكنة لإعالة جيوش الأمراء التي كانت تشكل في مجموعها الجيش العام للبلاد. ولذلك قسمت الأرض الزراعية في مصر إلي أربعة وعشرين قيراطاً؛ استأثر السلطان منها بأربعة، وخصص للأجناد عشرة قراريط، علي حين وزعت القراريط العشرة الباقية علي الأمراء. وهكذا ظلت الأرض ملكاً للسلطان والأمراء، ولم يبق للمصريين غير زراعتها.

وكان طبيعياً في ظل هذا النظام الإقطاعي أن يكون المجتمع المصري، آنذاك، مجتمعاً طبقياً في علاقاته واتجاهاته، وهو الأمر الذي انعكس بوضوح علي كافة مظاهر الحياة في مصر طوال الفترة الأيوبية والمملوكية. هذا المجتمع الطبقي انقسم، كما ذكرنا، إلي طبقتين رئيسيتين؛ الحاكم والرعية؛ أي السلطان وجهازه الحاكم بجناحيه العسكري والمدني، وأبناء الرعية من المحكومين. وعلي الرغم من أنه كانت توجد اختلافات وفروق داخل شرائح كل من هاتين الطبقتين؛ فإن واقع المجتمع المصري في ذلك العصر يكشف أن كلاً من هاتين الطبقتين قد عاشت حياتها الاجتماعية بمعزل عن الأخرى. ولم

تكن العلاقة بين السلطان والرعية قائمة علي أساس من الحقوق والواجبات المتبادلة بالمفهوم السياسي المعاصر، لأن ذلك كان أبعد ما يكون عن مفاهيم أولئك الحكام. إذ كانت الموارد العامة تعتبر ملكاً للحاكم، أو علي الأقل يكون هو المسئول عن إدارتها بالشكل المناسب باعتباره ملكاً للمسلمين عامة. وكان من حقه أن يفرض الضرائب والمكوس، أو يلغيها، حسبما يرى. وقد عرفت الضرائب في ذلك العصر بأسماء مختلفة، أطلقتها الرعية وسجلتها المصادر التاريخية، مثل "المغارم" و"الكلف" و"المظالم"؛ وكانت هذه الأسماء تعبيراً عن رأي الناس ومشاعرهم تجاه هذه الضرائب. ومن ناحية أخري، فإن الحكام في ذلك الزمان لم يكونوا يلتزمون بأية مسئوليات عامة في مجالات الصحة والتعليم والسكن والتغذية وغيرها، وإنما تركت مسئولية توفير مثل هذه الخدمات إلي الرعية من خلال نظام الأوقاف.

لقد تجسدت طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية في مصر في حقيقة أن المجتمع المصري في عصر الأيوبيين والمماليك، وقبلهما بدرجة ما، كان مجتمعاً يقوم علي بناء طبقي حاد؛ فثمة طبقة من الحكام العسكريين لهم كل الحقوق والامتيازات، يمتلك أفرادها الأرض الزراعية التي قام عليها اقتصاد البلاد، ولهم وحدهم حق الحكم والإدارة. وفي مقابل تلك الطبقة الرعية التي كان دور أبنائها الإنتاج الاقتصادي والثقافي، وكان علي هؤلاء عبء تمويل الجهاز الحاكم بجناحيه العسكري والمدني من خلال الضرائب دون أن يكون من حقهم أن يشاركوا في مسئوليات الحكم والإدارة في مستوياتها العليا والوسطي علي أقل تقدير.

وقد انعكس هذا الوضع، بطبيعة الحال، علي صورة الحياة المصرية آنذاك. ومن البدهي أنه كانت هناك فوارق واختلافات بين الشرائح الاجتماعية داخل كل من هاتين الطبقتين؛ بيد أن ذلك لا يغير من الحقيقة القائلة بأن المجتمع المصري في ذلك العصر، والعصور السابقة، قد انقسم إلي طبقتين من الحكام والمحكومين. وإذا كان بعض الباحثين قد تصور وجود طبقة وسطي في المجتمع المصري، فإن ذلك يرجع، في تقديرنا، إلي أن بعض فئات المصريين كانت علي قدر من الثراء بفضل اشتغالهم بالتجارة، أو غيرها، مما جعلهم يتميزون علي سائر الرعية وظهروا وكأنهم يحتلون طبقة وسطي بين الحكام بثرائهم الفاحش، والشرائح الدنيا من الرعية بفقرها المدقع. ولكن الطبقة لا تتحدد بناء علي مدي ثرائها فحسب، وإنما تتحدد أيضاً بمدي ما تتمتع به من سلطة وعلاقتها بالحاكم من ناحية، فضلاً عن علاقتها بالمجتمع من ناحية ثانية. وفي هذا الصدد كانت علاقة الحكام برعاياهم مهما كانت درجة ثرائهم ذات اتجاه واحد؛ إذ اعتبروهم مجرد رعايا خاضعين عليهم الغرم دائماً، وعليهم الخضوع والاستجابة لسلطة الحاكم الذي لم يكن يلتزم بأية واجبات تجاههم علي المستوي الاجتماعي والثقافي. ومن ناحية أخري، فإن طبيعة النظام الإقطاعي العسكري قد أدت إلي تدهور إنتاجية الأرض الزراعية. وأدي هذا بالتالي إلي ازدياد اعتماد الدولة علي الضرائب والمصادرات المالية التي تسببت في تدهور أحوال الكثيرين من الأغنياء بحيث تحول عدد كبير منهم إلي فقراء في أواخر عصر سلاطين المماليك.

استأثر الأمراء المماليك بالحكم بعد نهاية الأسرة الأيوبية في منتصف القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي. فقد تولوا كافة الرتب العسكرية العليا والوسطي والدنيا في الجيش،

وفي مقابل قيامهم بالأعباء الدفاعية كان لهم امتياز الاستمتاع بموارد البلاد كلها من خلال النظام الإقطاعي. وظلت طبقة المماليك تقوي نفسها من المماليك الذين يجلبهم تجار الرقيق إلي مصر باستمرار. وفي بداية عصر سلاطين المماليك، وطوال الشطر الأول منه، كانت مشتروات السلطان تصل إلي ثمانمائة مملوك، ثم انخفض المعدل إلي ثلث هذا العدد، أو ربعه، في العقود الأخيرة من ذلك العصر.

كذلك كان الأمراء الكبار، وولاة الأقاليم، يمتلكون جيوشاً صغيرة من المماليك تتراوح أعدادها ما بين ثلاثمائة وستمائة مملوك، وربما وصل العدد إلي ثمانمائة مملوك لدي بعض الأمراء من أصحاب السطوة والنفوذ. وكانت جيوش الأمراء تشكل الجزء الثاني من الجيش المملوكي العام وتتمركز خارج القاهرة في أغلب الأحوال. من ناحية أخري، كانت الإقطاعات هي الوسيلة المثلي آنذاك لإعالة الجيوش المملوكية؛ إذ كان المماليك يعيشون علي إقطاعاتهم التي كانت تتناسب تناسباً طردياً مع رتبهم العسكرية، بحيث تتصاعد من نصف زمام قرية للجندي إلي زمام عشر قري أو أكثر للأمير المملوكي.

وكان طبيعياً أن يحتل المماليك أعلي وظائف الدولة بحيث كونوا طبقة منعزلة عن المجتمع الذي حكموه. فقد عرف المماليك أنهم أغراب عن البلاد وأهلها ولم يحاولوا الاندماج في المجتمع المصري وحياة المصريين عموماً؛ بل إن منهم من لم يتعلم اللغة العربية علي الإطلاق. وثمة لهجة تركية كانت هي اللغة السائدة في أوساط البلاط المملوكي، وهي لهجة أبناء مملكة القرن الذهبي التركية. وعلي الرغم من أن السلطان الظاهر برقوق سمح للمماليك بالنزول من طباقهم (أي ثكناتهم العسكرية)، والسكن في القاهرة، والزواج من المصريات في أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، فإنهم بقوا علي عزلتهم الاجتماعية؛ فقد اعتبروا أنفسهم أقلية حاكمة تملك الثروة والسلطة ولم يشاركوا في الحياة العامة سوي من خلال المواكب السلطانية والأعياد الدينية والأعياد العامة.

من ناحية أخري، لم ير المصريون في المماليك سوي طائفة من الغرباء الذين يحكمونهم بتفويض شكلي من الخليفة العباسي بالقاهرة. ويغلب علي الظن أن مشاعر المصريين تجاه حكامهم من المماليك كانت خليطاً من الكراهية السياسية والعداء الاجتماعي، والولاء الديني بسبب الواجهة الدينية التي جعلت المماليك حكاماً شرعيين بتفويض من الخليفة العباسي.

وما بين المماليك والرعية وجدت شريحة اجتماعية مهجنة هم أبناء المماليك الذين عرفوا في مصطلح ذلك العصر باسم "أولاد الناس". وكانت مكانتهم الاجتماعية أدني من المماليك. وغالباً ما كان "أولاد الناس" هؤلاء ينصرفون عن النشاط السياسي والعسكري الذي يعيش آباؤهم في ظله ويختارون لأنفسهم حياة السلم والدعة. وربما يسهم بعضهم في النشاط الثقافي. ويمكن تفسير هذه المكانة الاجتماعية لأولاد الناس في ضوء الحقيقة القائلة بأن المماليك لم تكن لهم حياة أسرية بالمعني المفهوم؛ لأن وجودهم في المجتمع المصري لم يكن قائماً علي أساس الأسرة باعتبارها خلية أولية في البناء الاجتماعي، وإنما ارتكز وجودهم علي القوة الذاتية لكل أمير ممثلة في مماليكه الذين كانوا سنده وعدته في الصراع المرتقب مع غيره من الأمراء. ولذلك كان الأمراء يولون عنايتهم الكاملة ورعايتهم لمماليكهم. ولم يكن السلطان أو الأمير يتناول طعامه إلا مع مماليكه، وكان يغضب ممن لا

يأكل عنده منهم. وهكذا، لم يكن لدي أمـراء المماليك الوقت الكافي لرعـاية أبنائهم الذين كـانوا يتركونهم لينشأوا في "حجور النساء" علي حد تعبير ذلك العصر.

وكان "أولاد الناس" أي أبناء المماليك الذين ولدوا أحراراً ولم يمسهم الرق يمضون حياتهم في التعليم وممارسة الرياضة والفروسية، علي حين كان بعضهم ينضم إلي الجيش ضمن "أجناد الحلقة" التي كانت بمثابة القوات المساعدة، أو الاحتياط، للجيش العامل. ومن ناحية أخري، كانت الثروات التي يرثونها عن آبائهم، أو الإقطاعات التي يمنحها لهم السلطان تمكنهم من الحياة المرفهة بحيث يمكن أن نلحقهم بالطبقة الحاكمة وإن عاشوا علي هامشها. بيد أننا يجب أن نشير إلي أن "أولاد الناس" تعرضوا لمتاعب في غمرة التدهور العام الذي كانت الدولة تعاني منه في أواخر أيامها. أما أحفاد المماليك، فكانوا يحتلون مكانة اجتماعية أدني من مكانة "أولاد الناس". وسرعان ما كان المجتمع يمتصهم بحيث يذوبون فيه بعد جيلين أو ثلاثة؛ فيتفاعلون مع الحياة المصرية العامة ويبعدون عن الطبقة الحاكمة.

هذا عموماً هو الإطار العام للعلاقة بين السلطة والناس في مصر خلال الفترة التي تتناولها الدراسة. وربما تكون ثمة فروق بين دولة وأخري من الدول التي تعاقبت علي حكم مصر آنذاك، ولكن جوهر العلاقة ظل واحداً تجسده كلمة ابن خلدون "سلطان ورعية". وإذا كنا قد عرضنا لطبيعة "السلطان"، أو السلطة، فإنه يبقى أن نتعرف على الرعية من خلال نشاطها الاجتماعي والاقتصادي، وموقفها السياسي، فضلاً عن نتاجها الثقافي.

ففي فلك السلطة العسكرية الحاكمة كانت تدور بعض فئات من المصريين الذين ارتبطوا بالسلطان بحكم دورهم في الحياة المصرية آنذاك. أولئك هم "أرباب الأقلام" من أصحاب الوظائف الديوانية؛ الإدارية والمالية والقضائية. ولما كانت العلوم الدينية هي الأساس الذي كان التعليم يقوم عليه في ذلك العصر، كان أولئك المصريون من الفقهاء والعلماء الذين عرفتهم مصادر ذلك العصر باسم "أهل العمامة" أو "المتعممون". والواقع أن أبناء هذه الطائفة قد لعبوا دوراً هاماً في مساندة السلطة الحاكمة؛ إذ حرصوا، بشكل عام، علي تأكيد ولائهم للسلطان. ويشهد علي ذلك تلك الطائفة الكبيرة من الفتاوى التي حفظتها لنا الوثائق التي وصلتنا من عصر سلاطين المماليك.

وثمة فئة أخري عاشت علي هامش الطبقة الحاكمة، بحكم عملها في الجهاز الإداري والمالي للدولة، هم فئة المحاسبين والماليين وجباة الضرائب والكتبة الذين عملوا في خدمة الديوان السلطاني ودواوين الأمراء. وقد احتل الأقباط النصاري مكانهم في الجهازين المالي والإداري؛ لأنه كانت قد تكونت منهم فئة من الخبراء في هذه النواحي في زمن كان الإبن يرث مهنة أبيه بحيث لم تكن الدولة قادرة علي الاستغناء عنهم.

هذه هي الطبقة الحاكمة، والفئات التي كانت تعيش في جوارها وتدور في فلكها من كبار الموظفين في الجهاز الحاكم سواء كانوا من الفقهاء أو من الأقباط. أما الرعية فكانت تضم التجار وصغار أهل العمامة، وأصحاب الحرف والصنائع، والفلاحين، وعامة أهل المدن؛ إذ كان كل أولئك رعايا من وجهة نظر طبقية أفرزها البناء الإقطاعي للمجتمع المصري طوال تلك الفترة. هذا البناء

حدد لكل فئة من فئات المصريين مكانتها الاجتماعية، وما يرتبط بها من عادات وتقاليد أو ممارسات اجتماعية. وقد عاش المصريون بكل فئاتهم يمارسون حياتهم الاجتماعية بمعزل عن الطبقة الحاكمة التي لم يكن يربطهم بها شيء سوي الضرائب التي كان يفرضها عليهم السلاطين، أو أحداث العنف التي يفرضها المماليك علي حياتهم، وقد يروح بعضهم ضحية لها من آن لآخر.

هذه الحياة الاجتماعية التي عاشها المصريون حكمتها بعض المؤسسات ذات الوظيفة الاجتماعية، كما حكمتها ثقافة المصريين التي كانت نتاجاً يجمع الموروث الحضاري لهم عبر العصور وما جاء به الإسلام والعروبة من ناحية أخرى.

أولى هذه المؤسسات ذات الوظيفة الاجتماعية كانت الأسواق التي ارتبطت بالكثير من عادات المصريين وممارساتهم الاجتماعية، كما كانت تعبيراً عن جوانب كثيرة من حياتهم اليومية. إذ كانت المدن المصرية آنذاك مدناً كبيرة واسعة، كثيفة السكان، غاصة بكافة المنشآت الدينية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية؛ مثل المساجد والجوامع والمدارس، والخانات والقياسر والأسبلة والأضرحة والحمامات وما إلي ذلك. وتشير كتابات الرحالة المسلمين والغربيين إلي هذه الحقيقة بشكل أو بآخر. وكان عدد السكان كبيراً ومستقراً حتى "الشدة المستنصرية" التي حدثت في عصر الخليفة المستنصر الفاطمي، وكانت من أهم أسباب سقوط الدولة الفاطمية فيما بعد. ومع مرور الزمن استطاعت مصر أن تعوض النقص السكاني الناجم عن تلك المجاعة والأوبئة التي صاحبتها على مدي سبع سنوات. وقد شهدت مصر في عصر سلاطين المماليك نمواً سكانياً انعكست نتائجه في أسواق البلاد، التي كان عددها كبيراً، كما كانت تموج بالحركة والنشاط وتكتظ بأصناف البضائع الواردة من كافة أرجاء الدنيا.

وكانت لكل مدينة مصرية أسواقها التي تتناسب مع حجمها وعدد سكانها، فقد حدثنا ابن دقماق، والرحالة ابن*بطوطة، وغيرهما عن أسواق المدن المصرية علي امتداد نهر النيل؛ ففي الصعيد مثلاً كانت لإخميم وإسنا، وغيرها، أسواق مزدهرة، كما كانت مدينة المحلة الكبرى ".. قصبة إقليم الغربية من الديار المصرية.. " ولها أسواقها الكبيرة الرائجة، وكذلك كانت مدينة قليوب تمد القاهرة بمعظم حاجاتها من الفواكه والألبان ومنتجاتها. وفي القرى والمناطق الريفية كانت تقام الأسواق الدورية في يوم معين من أيام الأسبوع علي نحو ما يحدث الآن.

والأسواق في زمن لم يعرف وسائل الاتصال الحديثة؛ مثل الراديو والتليفزيون والصحافة كانت من أهم مراكز تكوين الرأي العام، ولم تكن وظيفتها اقتصادية بحتة، وانما كانت لها وظيفة اجتماعية أيضاً. ففي داخل كل سوق كانت توجد مجموعة من الحوانيت ذات الحجم الصغير، ولأن مساحة الحانوت كانت صغيرة كان لابد من بناء مصطبة أمام كل حانوت يجلس عليها صاحب الحانوت لمساومة المشترين أو لتبادل الأحاديث والأخبار مع أصدقائه وزواره. وقد كان السوق بمثابة مركز اجتماعي وإخباري (أو إعلامي) هام؛ إذ أن عدداً كبيراً من الناس كانوا يتواجدون به علي الدوام. ومن الطبيعي أن الناس حين يلتقون يتحدثون ويتداولون الحكايات والأخبار، ويتناقشون فيما يشغلهم من أمور سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية. وكان المنادون يقومون بدور وسائل الإعلام في حياتنا الحالية

من حيث إبلاغ أوامر الحكومة، أو قرارات السلطان ومراسيمه، إلي أفراد الرعية. وكثيراً ما تحدثنا المصادر التاريخية عن إشهار النداء في الأسواق لسبب أو لآخر؛ والانطباع الذي تتركه أخبار تلك النداءات هو أن المنادين كانوا يختارون الأسواق باعتبارها من أهم أماكن التجمع لإعلام الناس بمضمون النداء. كذلك تتحدث المصادر التاريخية عن تحذيرات نودي بها في الأسواق بألا يتحدث الناس في أمور الدولة وأخبار الحكام، وإلا تعرضوا للعقاب.

كذلك ارتبطت الأسواق بالاحتفالات الدينية والاجتماعية والعادات والتقاليد؛ إذ ارتبط "سوق الحلاويين"، مثلاً، بموسم أول رجب، ونصف شعبان، وعيد الفطر. فقد كان النشاط يدب في هذا السوق حيث تباع فيه التماثيل السكرية التي اعتاد الناس شراءها آنذاك. كما كان سوق الشماعين، الذي تخصصت حوانيته في بيع مختلف أنواع الشموع، يزدهر في شهر رمضان وعيد غطاس النصارى؛ إذ كانت تباع به كميات هائلة من الشموع.

وتكشف الأسواق أيضاً عن أن عدداً كبيراً، هم غالبية سكان المدن، كانوا يتناولون طعامهم في مطاعم ومطابخ خارج البيوت؛ وانتشرت بالقاهرة آلاف المطاعم التي اعتاد المصريون تناول طعامهم بها لاسيما في شهر رمضان. وكانت هناك مطابخ يرسل الناس إليها ما يريدون طهوه من لحوم وخضروات، ويقوم العاملون في تلك المطابخ بطهوها بعد خلطها بالتوابل وغيرها ثم يرسلونها مع صبيانهم إلي المنازل في قدور مغطاة.

ومن المؤسسات ذات الوظيفة الاجتماعية أيضاً في تلك العصور كانت الحمامات. إذ كانت بيوت المصريين تفتقر إلي الحمامات التي كانت قاصرة على قصور السلاطين والأمراء وكبار الأثرياء فقط. وكانت الحمامات العامة هي التي يقصدها المصريون، من جميع الفئات، حيث ينظفون أجسادهم وينعمون بالحديث وتبادل الأخبار والحكايات مع رفاقهم. وكانت هناك حمامات خاصة بالرجال وأخري خاصة بالنساء، كما كانت بعض الحمامات تخصص أياماً بعينها للرجال وأياماً أخري للنساء. وقد انتشرت الحمامات في جميع المدن المصرية.

وقد ارتبطت الحمامات بالحياة اليومية والعادات الاجتماعية والتقاليد. إذ كانت الحمامات، مثل الأسواق، من مراكز تبادل الأخبار والآراء. ففيها يكون الناس مضطرين إلى قطع الوقت بالثرثرة حول سائر شئون الحياة. كذلك ارتبطت الحمامات ببعض التقاليد والعادات في المجتمع المصري آنذاك؛ فقد كان دخول المريض الحمام بمثابة إعلان بشفائه. كما كان من التقاليد الاجتماعية المرعية أن يتوجه العريس إلي حمام الرجال، علي حين تتوجه العروس إلي حمام النساء في موكبين منفصلين تصاحب كلاً منهما الأغاني والموسيقي والرقصات. وبعد الانتهاء من الحمام يعود الموكبان في وقت واحد إلي مكان الاحتفال.

وفي حمامات النساء كانت المصريات تجتمعن بأفخر ملابسهن حيث يتباهين ويتبارين في إظهار الأناقة والثراء. وارتبطت الحمامات ببعض المعتقدات الشعبية التي شاعت بين المصريين في ذلك الزمان؛ إذ كان الناس، مثلاً، يظنون أن من دخل الحمام أربعين يوماً متتالية يفتح الله عليه في الدنيا.

أما المساجد والجوامع والمدارس، فإن دورها الديني والتعليمي معروف ومشهور، ولكن كان لها دور

اجتماعي إلي جانب ذلك؛ فقد كانت تقام فيها الاحتفالات ذات الطابع الديني، كما كانت المساجد هي المكان المفضل لعقد مراسيم الزواج وكتابة عقوده. ولم تكن هناك مبان خاصة بالمحاكم؛ ولذلك كانت المساجد من الأماكن التي يتم فيها عقد جلسات القضاء والحكم بين الناس. وقد أشارت بعض المصادر التاريخية إلي سوء استخدام المساجد من قبل بعض الناس؛ فقد كان أصحاب المراكب يخيطون قلاع مراكبهم أحياناً داخل المساجد، كذلك كانت النساء اللاتي يبعن الخيوط المغزولة ينتظرن داخل المسجد أحياناً حتى يقوم الدلال ببيع البضاعة، وربما يدخل عليها المرة تلو المرة لمساومتها علي السعر.

هذه المؤسسات ذات الوظيفة الاجتماعية في المجتمع المصري آنذاك، كانت نتاجاً لثقافة حكمت سلوك المصريين وتوجهاتهم، وانعكست علي كافة جوانب حياتهم. فقد كان المجتمع المصري مجتمعاً مفتوحاً، واعتاد المصريون أن يعيشوا حياتهم الاجتماعية خارج أبواب بيوتهم ولذلك كانت ثقافة المجتمع تعكس حقيقة وجود نسيج اجتماعي واحد. إذ اعتاد المصريون عامة أن يأكلوا سوياً من قائمة طعام تشي بتراث ثقافي عميق الجذور. وقد أحصت لنا كتب الحسبة عشرات من أصناف الطعام التي كانت تقدم للناس في شوارع القاهرة وغيرها من المدن المصرية؛ فضلاً عن قائمة بأنواع الحلوى التي اعتاد المصريون شراءها من الأسواق أو تجهيزها في بيوتهم في بعض المناسبات. كذلك فإن أنماط الملابس وأنواع الأقمشة التي استخدمت في صناعتها كانت تعبيراً عن مجتمع متجانس في ثقافته، متماسك في عاداته وتقاليده. ومن ناحية أخري، نجد النتاج الثقافي للمجتمع المصري في أدبيات ذلك العصر مرآة لموقفه من البيئة، والكون، والآخر، والسلطة، فضلاً عن رؤيته لذاته.

أحب المصريون بلادهم وعشقوا نيلهم، وصاغت أساطيرهم وحكاياتهم الشعبية هذا الحب وهذا العشق صياغة جميلة ومثيرة. فالحكايات والأساطير التي سجلتها المصادر التاريخية عن مصر القديمة، وحفظها مؤرخون من أمثال ابن عبد الحكم، والمقريزي وابن فضل الله العمري وغيرهم، تشي بمدي إعجاب المصريين بإنجازات الحضارة المصرية القديمة التي بقيت علي الرغم من عوادي الزمان. وقد حفظ الموروث الشعبي الكثير من الحكايات الخيالية والأساطير عن "العجائب" التي كانت بمصر. والقصص التي تدور حول هذا الموضوع كثيرة؛ ولكنها تشترك جميعاً في صفة واحدة هي المبالغة التي تعكس الانبهار بالحضارة المصرية القديمة والتي تنسب الكثير من منجزات هذه الحضارة إلي أعمال السحر والخوارق.

ومن ناحية أخري، فإن الموروث الشعبي المصري المرتبط بنهر النيل يكشف عن حقيقتين تاريخيتين غاية في الأهمية. أولاهما؛ أن حياة المصريين ووجودهم اعتمد علي النهر العظيم اعتماداً مطلقاً، وأن إحساسهم بهذا كان كبيراً للغاية. وثانيتهما؛ أن هذه المشاعر تجاه النيل، بما تعكسه من حب وخوف، قد عبرت عن نفسها في حكايات العجائب والغرائب المتصلة بالنيل وفضائله وعجائبه ومنابعه.

وقد أنتجت هذه الثقافة المصرية نظاماً قيمياً وأخلاقياً عبر عن نفسه من خلال منظومة العادات والتقاليد التي حكمت سلوك المجتمع المصري. فقد كان من عادات المصريين وتقاليدهم تحاشي الصدام مع السلطان طالما بقي بعيداً عن المساس بقوتهم أو مشاعرهم الدينية. وكانت السخرية، في أشعارهم وأزجالهم وأغانيهم الشعبية، إحدي أدواتهم في التعامل مع الحكام. وتكشف تلك الطائفة من

الألقاب والمسميات الساخرة لحكامهم عن كيفية تعاملهم مع الحاكم السئ، كما يكشف إعجابهم بالحكام الممتازين (مثل السلطان الظاهر بيبرس) عن مدي تجاوبهم مع الحاكم الجيد. وتكشف سيرة الظاهر بيبرس، التي كانت نتاجاً شعبياً، عن رأي المصريين في عدد كبير من حكامهم. وربما تكشف الأشعار الشعبية عن نوع من المداراة السياسية التي لا تصل إلي حد النفاق السياسي كما يتصور البعض.

كذلك عبرت الثقافة المصرية، وما أنتجته من العادات والتقاليد، عن نفسها في عدد من الأعياد والاحتفالات التي اهتم المصريون بإحيائها والاحتفال بها. ومن الطبيعي أن عدداً من هذه الأعياد كان يتصل بعقائد المصريين ودياناتهم؛ إذ كانت للمسلمين أعيادهم ومواسمهم التي اتخذ الاحتفال بكل منها مظهراً محدداً وارتبطت بعادات أهل مصر وتقاليدهم الاجتماعية. كذلك كان للأقباط المسيحيين أعيادهم الخاصة. وينبغي أن نشير إلي ان بعض هذه الأعياد لاسيما أعياد المسيحيين كان يتخذ سمة اجتماعية لافتة للنظر. وهناك من الأعياد ما كان يأخذ شكل الاحتفال القومي؛ وذلك لارتباطه بحياة المصريين جميعاً، مثل الاحتفال بوفاء النيل الذي ارتبط بالتراث المصري القديم. وربما كانت كثرة الاحتفالات والأعياد المصرية وراء تلك الملاحظة التي كتبها ابن بطوطة عن أن أهل مصر ".. ذوو طرب وسرور ولهو ..". وقد اتضح هذا في الطبيعة المرحة لاحتفالات المصريين وأعيادهم آنذاك.

كانت أهم الاحتفالات الدينية المصرية تتركز حول شهر رمضان وإحياء لياليه؛ وتتمثل بداية الاحتفال باستطلاع هلال الشهر الجديد. وطوال ليالي رمضان كانت القاهرة تسبح في بحر من أنوار المشاعل والشموع والفوانيس، وتزدهر الأسواق في العاصمة والأقاليم بكافة أنواع البضائع التي ارتبطت بشهر رمضان، كما أن المطاعم والمطابخ كانت تظل مفتوحة طوال الليل لاستقبال زبائنها.

وفي ليلة عيد الفطر كان الناس يسهرون لتجهيز ملابسهم حتى الصباح، علي حين يسهر المتدينون والأتقياء وكبار السن في الاستماع إلي القرآن الكريم والأذكار. ومع طلوع النهار يتوجه الرجال لأداء صلاة العيد في موكب كبير وهم يهللون ويكبرون حتى يصلوا إلى المسجد. ثم يخرج الناس للاحتفال بالعيد؛ فيذهب أكثرهم إلي شواطئ النيل لاستئجار القوارب التي يتنزهون بها فوق صفحة النهر في لهو وطرب. أما عيد الأضحى فكان الاستعداد له يبدأ بتجهيز الأضاحي منذ ليلة العيد. وكان البعض يكتفي بشراء اللحم من الجزار. ويأخذ الاحتفال به شكلاً مشابهاً للاحتفال بعيد الفطر.

وكان المصريون يحتفلون ببداية السنة الهجرية في أول شهر محرم، وفي عاشره يحتفلون بيوم عاشوراء بطبخ الدجاج وحبوب القمح مع السكر، وجرت عادتهم علي أن يتبخروا بالبخور الذي يخزنونه طوال السنة لهذه المناسبة لارتباطه ببعض معتقداتهم؛ إذ كانوا يظنون أن السجين الذي يتبخر بهذا البخور يخرج من سجنه، وأن البخور يبرئ من العين والحسد. وفي هذا اليوم يتزايد زوار مشهد زين العابدين بالقاهرة، وتذهب النساء إلى مسجد عمرو بن العاص ليمكثن به طوال اليوم.

كذلك احتفل المصريون بليلة أول شهر رجب، واعتادوا شراء تماثيل الحلوى لأطفالهم في هذه المناسبة. وفي المساء كان الناس يجتمعون للاستماع إلي القرآن الكريم والأذكار وفي ليلة الإسراء والمعراج كان الاحتفال به في أكبر المساجد المدنية حيث يجتمع الناس؛ رجالا ونساءً داخل المسجد

للاستماع إلى مشاهير قراء القرآن الكريم. كما أن الاحتفال بليلة نصف شهر شعبان كان مشابهاً.

أما احتفالات المولد النبوي فكانت تتخذ شكلاً من الفخامة والعظمة سواء في العصر الفاطمي أو العصر الأيوبي أو عصر سلاطين المماليك. ولا يهمنا شكل الاحتفال الرسمي الذي كانت الدولة تقيمه وإنما يهمنا احتفال الناس. فقد كان من عادة المصريين أن يقيموا الحفلات بهذه المناسبة في بيوتهم أو أمامها. ويبدأ الاحتفال بالقرآن الكريم الذي يتلوه القراء المعروفون بالتطريب وحسن الصوت. ثم يعقبهم المنشدون. ومن أسطح البيوت المجاورة كانت النساء يطللن لمشاهدة الاحتفال المقام أمام منازلهن. كذلك كانت تقام، داخل البيوت، حفلات نسائية بمناسبة المولد النبوي وتلتف النساء حول واحدة من محترفات الوعظ لسماع حديثها. ومن الطريف أن بعض الناس كانوا يحتفلون بالمولد النبوي بهدف استرداد النقوط والهدايا التي كانوا قد اهدوها للآخرين في المواسم والأفراح.

وقد اتخذ موسم الحج مظهراً اجتماعياً جعل منه مناسبة هامة في حياة المصريين. ففي هذا الموسم كانت تسري الحركة والنشاط في أوصال المجتمع المصري؛ فتزدهر الأسواق المخصصة لبيع لوازم الحجاج ويستعد الناس للسفر مع المحمل المصري الذي كانت الدولة تهتم به كثيراً. وكان الاحتفال بدوران المحمل يحظى باهتمام كافة المصريين. إذ كانت كسوة الكعبة ترسل من القاهرة إلي الحجاز بعد أن توضع علي جمل مزين يطوف القاهرة والفسطاط. وكان احتفال دوران المحمل مرتين سنوياً؛ المرة الأولي في نصف رجب، والثانية في شوال. وفي شهر رجب يظل المنادون يجوبون شوارع القاهرة والفسطاط وينادون في الأسواق بموعد دوران المحمل، وذلك قبل الموعد بثلاثة أيام يتكرر خلالها النداء ودعوة الناس إلي المشاركة في الاحتفال. ويقوم أصحاب الحوانيت التي سيمر بها موكب المحمل بتزيينها، وهناك تبيت النسوة والأطفال حتى يمكنهم مشاهدة موكب الاحتفال في صباح اليوم التالي. ويكون دوران المحمل في يوم الاثنين أو الخميس. وعلي طول طريق المحمل كانت تحتشد الجموع للمشاهدة من باب النصر حتى القلعة، ويسير جمل المحمل متهادياً وعليه الحرير الملون، وفوقه المحمل مغطي بالحرير تعلوه قبة فضية. وأمام الموكب تركض مجموعة من فرسان الجيش بملابس الميدان الزاهية ومعداتهم وأسلحتهم تخطف ببريقها الأبصار، وينتزعون إعجاب المشاهدين وهم يستعرضون مهاراتهم في القتال بالرماح. وفي الموكب مجموعة من شباب المماليك يقومون بألعاب بهلوانية بالرماح وهم وقوف علي ظهور الخيل. ثم يتوجه الموكب إلي الفسطاط ليتوجه بعد ذلك إلي الأراضي الحجازية.

كذلك كانت للأقباط أعيادهم؛ ومنها ما هو ديني خالص ومنها ما كان المسلمون يشتركون في الاحتفال به. وأهم الأعياد عيد الميلاد الذي كانت الكنائس تضاء فيه بالمصابيح، كما كان سوق الشماعين يزدهر أثناءه لأن عدداً كبيراً من الشموع المصبوغة بالألوان الجميلة كان يباع ويشتريه الناس جميعاً. كما كان عيد الغطاس مناسبة اجتماعية يشارك فيها المسيحيون والمسلمون. وفي عيد الغطاس كان بعض المسلمين يشاركون المسيحيين عادة غمس أطفالهم في المياه الباردة لاعتقادهم أن ذلك يمنع عنهم المرض طوال حياتهم. وقد سبق أن تحدثنا عن اتساع المشاركة الاجتماعية المصرية في الاحتفال بعيد الغطاس منذ عهد الدولة الطولونية، وهو تقليد اجتماعي ظل سارياً حتى نهاية عصر

سلاطين المماليك علي أقل تقدير.

وفي خميس العهد، الذي سبق الحديث عنه باختصار، كان المسيحيون يهدون إلي المسلمين أنواع العدس المصفي والسمك المقلي والبيض الملون؛ ولذلك أطلق الناس عليه اسم "خميس العدس". وكان من عادة النساء المصريات في هذا الموسم أن تخرجن إلي الأسواق لشراء الخواتم والبخور الذي يطلقنه في بيوتهن حتى يصرفن عنها العين والحسد والكسل والأمراض. وفي هذا اليوم كانت تباع كميات هائلة من البيض الملون مما كان يغري العبيد والصبيان والعامة بالمقامرة عليها. وكثيراً ما كان المحتسب يعاقبهم علي ذلك.

هذه الاحتفالات، التي كانت سمة بارزة من سمات الحياة الاجتماعية المصرية في الفترة التي يهتم بها البحث، كانت تعبيراً عن ثقافة شعب متجانس كما سبق القول. ومن ناحية أخري فإنها كشفت عن أن المجتمع المصري عاش حياته الاجتماعية بالشكل الذي يوافق موروثه الثقافي الطويل، وكثيراً ما كان يمارسها بعيداً عن الدولة وأهلها لا سيما في الفترات التي كان يفصل بينه وبين حكامه عامل أو آخر. فعلي الرغم من أن الدولة الفاطمية الشيعية حكمت البلاد زمناً طويلاً، فإن المصريين ظلوا مستمسكين بمذهبهم السني، بل إنهم حولوا بعض المناسبات الشيعية الحزينة إلي مناسبات فرح وسرور مثلما فعلوا بيوم عاشوراء. كذلك فإن المصريين عاشوا حياتهم الاجتماعية بمعزل عن الأيوبيين الذين كانوا غرباء علي البلاد وأهلها لأنهم أحسوا أن رجال دولة صلاح الدين وخلفائه لم يحاولوا التقارب معهم علي الرغم من أنهم حكموا البلاد ما يزيد علي ثمانين سنة، بل أنهم جعلوا من أحد رجال صلاح الدين "بهاء الدين قراقوش" رمزاً لجبروت الحاكم وعسفه في أدبهم الشعبي.

لقد كانت طبيعة العلاقة بين الفرد والدولة في تلك العصور تتيح للفرد من عامة المصريين أن يقضي حياته كلها دون أن يتعامل مع الدولة؛ إذ كان رؤساء طوائف الحرفيين والصناع، وشيوخ القرى، وعرفاء الأسواق وأمثالهم الواسطة بين الفرد والدولة في جميع الأحوال.

أما رأي الناس في حكامهم، فإننا قد نجد إشارات عنه هنا وهناك في كتب المؤرخين المعاصرين؛ ولكننا نجده متجسداً في الأدب الشعبي الذي تراكم عبر سنوات هذه الفترة الطويلة. فالموروث الشعبي يتسم بالتلقائية والبساطة من ناحية، كما أنه يدور حول أمور تتعلق بثقافة المجتمع وتقاليده وعاداته وأخلاقه من ناحية أخري. كما أن هذا الموروث الشعبي عادة ما يحمل "نواة تاريخية"؛ إذ أنه يحمل تفسيرات لأحداث "تاريخية" ويحكي عن "أشخاص تاريخيين". ويتم ذلك كله بأسلوب مثقل بالخيال والرموز الشعبية التي تخدم الأغراض والغايات الاجتماعية/ الثقافية للجماعة الإنسانية. والموروث الشعبي يحمل أفكاراً ثابتة تمثل المنحي الثقافي للجماعة؛ بيد أنه يحمل أيضاً تفسيرات تتجدد مع كل حقبة زمنية لهذه الأفكار. ومن ثم فإننا يمكن أن نصف الموروث الشعبي بأنه نوع من "القراءة الشعبية للتاريخ"؛ وهو ما يعني أن الموروث الشعبي يعكس رؤية الجماعة لتاريخها بغض النظر عن التفاصيل التي تتعلق بالزمان أو المكان، أو الأفراد في القصة التاريخية.

وينسحب هذا الكلام علي الأدب الشعبي المصري الموروث عن تلك الفترة بطبيعة الحال. إذ أن الموروث الشعبي المصري، بما يتضمنه من أساطير وحكايات وأشعار، قد كشف لنا عن الرؤية الشعبية

لتاريخ البلاد ومعالمها الجغرافية، وعكس رؤية المصريين لنيلهم وتقديرهم لفضله علي مصر وساكنيها. ومن ناحية أخري، كانت الحكايات الأسطورية والخيالية عن إنجازات قدماء المصريين تعكس قدراً كبيراً من الإعجاب بتلك الحضارة التي خلفت في عالم المادة آثاراً مادية رائعة تنوعت ما بين الأهرام وأبي الهول والمعابد وكنوز المقابر وما إلي ذلك، كما تركت في عالم الفكر والوجدان علوماً ومنجزات وفلسفة ونسجت حولها قصص خيالية كثيرة تشيع فيها أخبار السحر والمعجزات والطلسمات، بما تحويه من رهبة وغموض.

والأهم من هذا كله أن عناصر الموروث الشعبي المصري التي تتناول الحياة اليومية كانت مرآة تضئ الخبر التاريخي عن جوانب الحياة في مصر؛ اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وفكرياً. ومن أهم ما أنتجه الخيال الشعبي المصري آنذاك تلك السيرة الشعبية المعروفة باسم "سيرة الظاهر بيبرس"، أو "السيرة الظاهرية". وتدور هذه السيرة حول شخصية تاريخية حقيقية اتسمت بصفات البطولة الفذة وهو "السلطان الملك الظاهر ركن الدين أبو الفتح بيبرس الصالحي النجمي" الذي يعتبر المؤسس الحقيقي لدولة سلاطين المماليك. والسيرة تستخدم أسماء حقيقية لأشخاص تاريخيين حقيقيين في كثير من الأحيان، ولكنها تعيد صياغتهم بحيث يلقون القبول الشعبي بغض النظر عن الحقائق التاريخية. بل إن التعديل يمتد إلي الحوادث التاريخية ذاتها، فتعيد السيرة الشعبية نسجها بحيث تخدم السياق العام للسيرة من ناحية، كما توظفها في خدمة هدف السيرة وبطلها من ناحية أخري. إذ تحدثنا السيرة عن صلاح الدين الأيوبي، وعن السلطان العادل، وعن السلطان الصالح نجم الدين أيوب، وشجرة الدر وعز الدين أيبك؛ ولكنها تعيد صياغة هذه الشخصيات بالشكل الذي يكشف عن رأي المصريين فيهم.

من ناحية أخري، فإن السيرة الشعبية تكشف لنا عن التكوين الحضاري والاتجاه الثقافي للمجتمع المصري في تلك الفترة من تاريخه. وفضلاً عن ذلك فإن "سيرة الظاهر بيبرس" تحمل من الأشعار والأزجال والنوادر والأمثال والمواقف الفكرية ما يمكننا من رصد الكثير من جوانب الحياة الاجتماعية التي لا نجد لها صدى في المصادر التاريخية التقليدية.

فالسيرة تحتفي بالصوفية علي نحو مبالغ فيه؛ بحيث تجعل جزءاً هاماً من تربية البطل وإعداده يتم علي أيدي كبار الصوفية. فعلاقات بيبرس بهم وطيدة ورعايتهم له أكيدة منذ الصفحات الأولي في السيرة، وكراماتهم متكررة في ثناياها بالشكل الذي يشي بأن الجو الثقافي السائد كان أريجه الخرافة وأخبار المعجزات والشعوذة في الفترة التي دونت فيها السيرة. وهو أمر تؤكده المصادر التاريخية الأخري علي كل حال.

كذلك تكشف السيرة عن موقف أهل المدن من الفلاحين، وعلاقة الحكام بالمحكومين، وكيف أن الضرائب كانت تجبي من أفراد الرعية بالضرب والإهانة. كما تكشف عن أسماء الحرف والصناعات التي عرفها المجتمع المصري في ذلك الحين. بل إن السيرة تحدثنا عن طوائف اللصوص ومسمياتهم وأساليبهم في السرقة، وبنات الهوى وأنواعهن. فضلاً عن مظاهر الحياة في المدينة؛ مثل تعليق القناديل المضاءة أمام الحوانيت ليلاً، وتمهيد الطريق العام. وتكشف السيرة أيضاً عن أن "أهل مصر لا

يخافون إلا من الحاكم الشاطر، وأما إذا كان بطالاً فإنهم يستهزئون به"

وإذا كانت "سيرة الظاهر بيبرس" مثالاً جيداً علي الموروث الشعبي المصري؛ فإنها ليست المثال الوحيد. فالموروث الشعبي حافل بالإشارات التي لا تحصي عن العادات والتقاليد والمفاهيم والمواقف الاجتماعية التي تمثل واحداً من أهم عناصر التكوين الحضاري للمجتمع المصري طوال تلك الحقبة من تاريخه. وفي تقديري أن الموروث الشعبي الذي ينتجه الشعب في فترة تاريخية معينة مصدر هام من مصادر المعرفة التاريخية، كما أن سيرة الظاهر بيبرس في حقيقة أمرها سيرة الشعب المصري خلال فترة هامة من تاريخ المنطقة العربية. ولذلك فإن الصياغة الفنية لأحداث التاريخ وتشكيل الشخصيات وأدوارهم قد وظفت لخدمة هذا الهدف الاجتماعي / الثقافي بحيث احتفت السيرة بالشخصيات التاريخية التي لعبت دوراً في مصلحة الناس، واتخذت موقفاً معاكساً ضد من عملوا لصالحهم الخاص، أو تسببوا في الإضرار بالمصالح العامة.

هكذا، إذن، كان الأدب الشعبي من أهم عناصر التكوين الحضاري للمصريين، كما كان من أهم مؤشرات التعبير عن هذا التكوين الحضاري من ناحية أخرى. ولا بأس هنا من أن نكرر أن الموروث الشعبي يحمل قراءة الشعب لتاريخه ويكشف عن رؤيته لذاته، ومن ثم فإن أية محاولة لفهم مجتمع ما دون قراءة موروثه الشعبي ستكون أشبه بحرث البحر. فلا يمكن لباحث أن يزعم أنه يفهم مجتمعاً ما دون التعرف على وجدان أبناء هذا المجتمع وعواطفهم وأفكارهم واتجاهاتهم العامة. وهذه كلها أمور لا نجدها بسهولة وقد لا نجدها علي الإطلاق في المصادر التاريخية التقليدية، علي حين يمدنا بها الموروث الشعبي في سخاء وبساطة.

❖❖❖

تبقي بعض الملاحظات الختامية العامة حول موضوع التكوين الحضاري للمصريين خلال الفترة التي امتدت ما بين الفتح الإسلامي والغزو العثماني (٢٢-٩٢٢هـ / ٦٤١ -١٥١٧م):

أولاً : أن الموروث الحضاري الطويل للمصريين قد أسهم بشكل وافر في التكوين الحضاري للمصريين في تلك الفترة؛ وهو أمر طبيعي بالنسبة لقوم عرفوا التنظيم الاجتماعي وعرفوا معني السلطة والحكومة، وأقاموا مجتمعاً زراعياً ذا نسيج بشري موحد منذ آلاف السنين. والإنسان عادة لا يتخلى عن موروثه الاجتماعي لأي سبب طالما ظل ذلك الموروث صالحاً لحركة المجتمع وتقدمه. ومن ثم فإن عناصر كثيرة من الموروث الاجتماعي/ الثقافي المصري ظل حياً وفاعلاً طوال الفترة التي اهتمت بها الدراسة.

ثانياً : أن الإسلام انتشر بمصر علي مدى طويل نسبياً بحيث كان انتشاره طبيعياً وهادئاً جعل المصريين يفهمونه بعمق ويتخذون منه العمود الفقري لحياتهم الاجتماعية بكافة جوانبها الاقتصادية والسياسية والفكرية. كما أن اعتراف الإسلام بالآخر وبحقه في الحياة وحريته في العقيدة داخل دار الإسلام أتاح للمسيحيين الأقباط أن يدخلوا ضمن الإطار العام للحضارة العربية الإسلامية، وأن

يسهموا بقدراتهم وإبداعاتهم في إنجازات هذه الحضارة.

ثالثاً: أن التعريب في مصر قد تم بسرعة كبيرة نسبياً نظراً للقرابة اللغوية بين اللغة المصرية القديمة واللغة العربية، وأن الاستخدام اليومي للغة كان من أهم عوامل توحيد المجتمع المصري الذي اعتنقت غالبيته الإسلام وبقيت أعداد كبيرة من أبنائه علي ديانتهم المسيحية. وكانت اللغة، وما تحمله من موافقات اجتماعية وإنجازات ثقافية، تعبيراً عن نسيج اجتماعي واحد؛ فضلاً عن أنها كانت من أهم عوامل التكوين الحضاري.

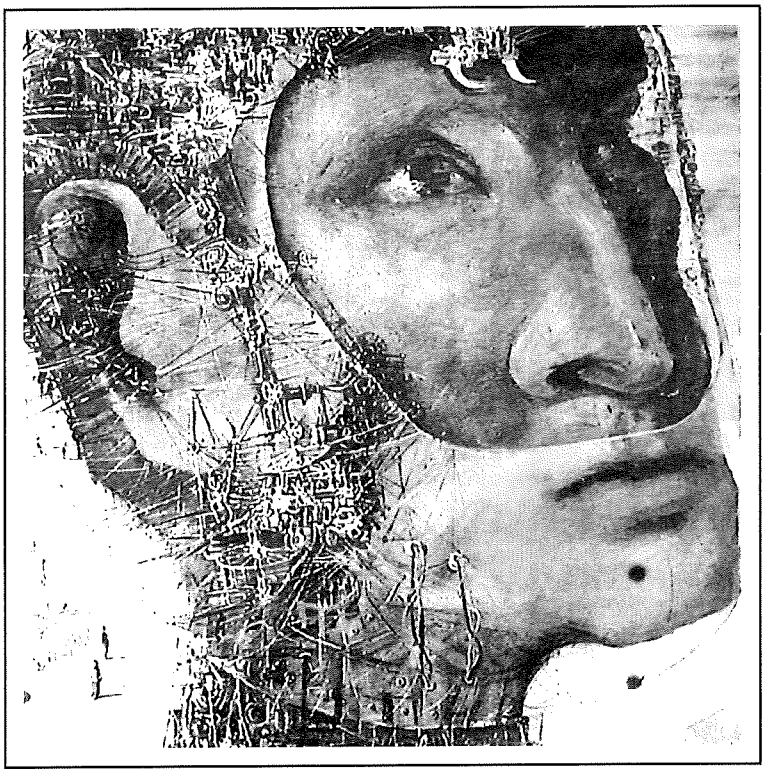
رابعاً: أن نهر النيل، بوصفه الظاهرة الجغرافية الفذة في حياة مصر، كان من أهم عوامل تكوين المصريين الحضاري بحيث صارت حياتهم الاجتماعية محكومة بثنائية الأرض والماء من ناحية، وبحيث فرضت عليهم نوعاً من التعاون الاجتماعي الوثيق الذي ميز المصريين من ناحية أخري. كما أن إيقاع الحياة المصرية، وجزءاً من إبداعاتها الثقافية، قد تشكل بفضل نهر النيل الذي كان عليه قوام الحياة ومدارها. وكان النيل ومحاولات تطويعه وضبطه من أهم عناصر توحيد النسيج الاجتماعي المصري، ومن أهم عوامل تشكيل النظام القيمي والأخلاقي للمصريين.

خامساً: أن الموروث الحضاري الطويل، وما جاء به الإسلام والعروبة (بمعناها الثقافي وليس العرقي)، والتأثير العميق لنهر النيل، قد ساهم في تشكيل العلاقة بين السلطة والناس في مصر علي مر العصور. وربما لا نبالغ في القول إذا ما ذهبنا إلي أن موقف المصري من السلطة من أهم ما يمكن ملاحظته في التكوين الحضاري للمصريين. فالمصري يخضع ظاهرياً لسلطة الحاكم ولكنه لا يساعده ولا يتعاون معه إلا إذا كان حاكماً صالحاً؛ فإذا كان الحاكم علي غير هوى الناس تجاهلوه وعاشوا حياتهم الاجتماعية بمعزل عنه وتجنبوه. فإذا ما مس أقواتهم أو أساء لعقائدهم تصدوا له وقاوموه، أو قاتلوه، كما تشهد الأحداث التاريخية في تلك الفترة.

سادساً: أن المسلمين والمسيحيين عاشوا شعباً واحداً يخضع لكافة الظواهر الطبيعية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ ميزهم موروث ثقافي واحد، وعادات وتقاليد واحدة، وقائمة طعام واحدة، وملابس واحدة، وأنماط السكن والحياة الأسرية واحدة، فضلاً عن أن إطارهم الحضاري العام كان واحداً بغض النظر عن بعض فترات الاضطراب التي حدثت في سنوات الضعف السياسي والعوز الاقتصادي. وهذه حقيقة تاريخية تعتبر من مميزات التكوين الحضاري المصري.

سابعاً : أن العادات والتقاليد والأعياد والاحتفالات من ناحية، والموروث الشعبي من ناحية أخري، كانت من عناصر التكوين الحضاري للمصريين كما كانت، في الوقت نفسه، من أبرز المؤشرات الدالة عليه في تلك الفترة من تاريخ البلاد.

الفصل السابع



الثقافة المصرية

قول أول في البنية وآفاق المستقبل

في البنية التاريخية

وجود مصر في التاريخ البشري وجود ثقافي. وقانون هذا الوجود الثقافي منذ البدء إلى اليوم- في حالات الصعود والخمود والنهوض- هو التفاعل. وبيان ذلك أن المرحلة الفرعونية قد عاصرت مراحل أولى من حضارات قديمة أخرى، خاصة في أحواض الأنهار الكبرى بأودية الصين والرافدين، بيد أن تلك المرحلة المبكرة من الحضارة المصرية قد سبقت ما عاصرها من حضارات إلى تشييد بنية ثقافية كان عطاؤها الثقافي في تاريخ البشر هو الأعلى والأبقى، في الدين والعلم والإبداع والفكر. وكانت هذه البنية هي الأعلى والأبقى في التاريخ لأنها كانت ثمرة صحة التفاعل بين عناصر جمة. فلما نضجت هذه البنية الثقافية المصرية المحلية تفتحت على الثقافات والحضارات المعاصرة لها فأخذت منها وأعطتها وتأثرت بها وأثرت فيها. والعلماء والدارسون يجمعون على أن البناء المصري، تاريخياً واجتماعياً وثقافياً، إنما كان ثمرة الوحدة التي نهضت على التفاعل بين مكونات وعناصر اجتماعية وثقافية جمة. ويجمع هؤلاء العلماء والدارسون على أن قانون التفاعل هذا يفسر كل تاريخ مصر في جميع حالاته، التقدم والتوقف والتراجع والنهوض من جديد. ذلك أن صحة التفاعل بين عناصر الوحدة ومكوناتها كان يفضي- أبداً- إلى الازدهارة، وأن مرض هذا التفاعل كان يفضي- أبداً- إلى الانكسارة. صحة التفاعل في توازن العلاقات وسلامتها بين العناصر المكونة للوحدة، ومرضه في ظهور عنصر على العناصر الأخرى واستبداده بها وطغيانه عليها.

ولقد أبدعت الثقافة المصرية أقدم الصياغات في الدين و العلم والإبداع الفني والنظر الفلسفي. تأمل المصري الكون وطمح إلى فهم ما وراء الواقع وإلى الوقوع على ماهيات الخلق والخالق والحياة والموت، فكانت له تلك الرؤى الروحية والدينية المبكرة التي وجدت تجليها- فيما بعد- في اليهودية

والمسيحية والإسلام وفي الأنساق الفلسفية الشرقية واليونانية. وسدد المصري النظر إلى الواقع ففحص بطن الأرض وظهرها ليوجه الأمواه وأنواع التربة وليدرك خصائص العناصر والمواد، فكان له ذاك الإبداع العلمي المشهود في تاريخ العلم والرياضيات، وكانت له تلك التجارب والخبرات التي بقيت مشهودة في الأبنية والهياكل والمعابد والآثار. وشغل المصري بالعلاقات بين الناس، فسعى سعيه لتحقيق التوازن الاجتماعي وإقامة الميزان، فكان له ذلك التراث الجليل من الحكمة و أصول العدل وروح القانون. ولم تكن تلك الصياغات اجتهادات فردية متناثرة يصل إليها الآحاد من التطبيقيين والمهندسين والعلماء والحكماء، وإنما شهدت الحضارة المصرية القديمة أقدم (المؤسسات) الثقافية والأكاديمية: ثمة أقدم جامعة وهي متحف الإسكندرية (دار العلم: Mouseios Alexandrian (Museum

ضمت هذه الجامعة عدداً كبيراً من العاملين في كل حقول المعرفة والعلم والفكر، فكان العلماء يجربون والحكماء يتأملون والفنانون يشكلون. كان هؤلاء يعيشون حياتهم كاملة داخل الجامعة متفرغين لعملهم، ضامنين مخصصات ورواتب كافية مزودين بالكتب والوسائل والمواد والأدوات. عرفت هذه الجامعة نظام التفرغ الكامل ونظام عمل المجموعات البحثية والتجريبية والنظرية. وثمة أقدم وأغنى مكتبة عرفتها الأزمنة، وهي مكتبة الإسكندرية.Alexandrian Library ضمت المكتبة مائتي ألف كتاب زمن بطليموس الأول، زادت- زمن بطليموس الثاني- إلى أربعمائة ألف كتاب في المعارف العامة وتسعين ألف كتاب في الحقول المتخصصة. بهاتين المؤسستين الأكاديميتين، بجانب أنشطة ثقافية وعلمية وبحثية أخرى، صارت الإسكندرية- حوالي ألف سنة- عاصمة للثقافة العالمية القديمة.

مدار هذه الثقافة عشق الحياة ورفض الموت بطلب الخلود. الموت حياة، هو وقفة عابرة على طريق الحياة الثانية الأبدية.

ومن أقدم عبادات المصريين عبادة قوتين تتصلان اتصالاً مباشراً حميماً بالحياة النامية النافعة، النيل واهب الحياة والشمس مصدرها.

من هذه الثقافة المصرية القديمة منتجات تحتل مواقعها من التاريخ الثقافي العالمي، باعتبار سبقها وريادتها، واعتبار ابتكاراتها وإضافاتها، فهي- هذه المنتجات- بالدرس العلمي ذات (قيمة تاريخية) على خريطة العلم القديم. لكن من هذه الثقافة المصرية القديمة منتجات تعلو على خريطة الثقافة القديمة، لتظل خالدة إلى اليوم، وإلى آخر يوم في تاريخ الإنسان، نعني المنتجات الفنية، ونخص الفنون الثلاثة الكبرى، العمارة والنحت والتصوير. حملت هذه الفنون الفكرة المصرية القديمة في العدل والخير والخلود، كما حملت عبقرية الإبداع الفني والاقتدار التشكيلي في آن. ثبتت هذه الفنون الثلاثة، بما لموادها من طاقات هائلة، وحدة مصر وتفاعل عناصرها- البشرية والثقافية- المكونة: أفصحت العمارة -رسالة- عن طلب الخلود ورفض الموت، كما أفصحت- تشكيلاً- عن الوحدة بين العناصر بصورة متوازنة. والأهرامات شاهد باق على طلب الخلود، ثم إنها شاهد على الصلة بالحياة الدنيوية الواقعية. كذلك حملت المعابد رسالة الخلود والصلة بالحياة في آن. لقد سمى المصريون القدماء معبد الكرنك الإلهي (أفضل مكان)، وجعلوا من أعمدته ما يبرز صورة البردية، بل جعلوا من

تيجان بعض أعمدته زهرات بردية تتفتح. وثمة طريق يخرج من معبد الأقصر الإلهي إلى معبد الكرنك هذا، على ناحيتيه تماثيل لأبي الهول، الوجه لإنسان عبارة عن الرشد والجسم لأسد عبارة عن الشجاعة. وحمل النحت المصري ذات الرسالة وذات الاقتدار التشكيلي، الإيمان والعمل أو الاعتقاد بالقوى الكونية مع الاتصال الحميم بالنفع الواقعي الدنيوي، حتى كانت القطعة الفنية الجميلة توصف في اللغة المصرية القديمة بأنها (قطعة نافعة). ووجد النحت المصري القديم تجليه الواسع في التماثيل التي جسد فيها الفكرة والتشكيل جميعا. وهكذا كان هذا الإيمان بالخلود مبعث فن من الفنون الخالدة. وتخير النحات المصري لتمثاله أجمل سنوات عمر المصنوع له التمثال، فصوره شاباً في مقتبل العمر يفيض حيوية أو صوره رجلاً في منتصف العمر يلفه الوقار، وقل أن نجد تماثيل تحاكي الوهن والضعف. وعلى الرغم من هذا فإن النحات المصري قد أضفى عل تمثاله سمات وقسمات واقعية تعبر عن أعمال أصحابها، وإن جمع بين تماثيله بتلك الابتسامة المشتركة الوقور التي تعلو الوجوه كلها، مع مسحة من التفاؤل بمستقبل يظلله هدوء الأبدية. وهكذا جاء النحت المصري على نهج غير النهج الإغريقي، فلم يقدم لنا آلهة في صورة البشر، وإنما قدم لنا بشراً في صور الخالدين. وأما التصوير المصري القديم فقد تبدت فيه مهارة معجبة في استخلاص الألوان من المواد، وفي الحذق في مزجها، وفي المزاوجة المتكاملة بين المقدس والدنيوي وبين تعدد العناصر المتفاعلة في وحدة متماسكة.

لقد أحب المصريون الألوان البهيجة، فلونت القصور بألوان زاهية، وطنافس الجدران بألوان متعددة. ودائماً ما اعتمد فن السحر المصري- الذي حاول خلق كائنات حقيقية حية- على استخدام الألوان التي لعبت الدور نفسه الذي يلعبه ضوء الشمس في الطبيعة. سلك الفنان المصري دروباً ثلاثة في تصوير العالم المرئي: الأول التعبير المباشر الذي هو ثمرة ملاحظة الطبيعة، حيوانها ونباتها ومختلف أنشطة الإنسان فيها، وتصوير ذلك تصويراً مقترباً من النموذج الطبيعي محافظاً على واقعيته. والثاني تعبير يرتقي إلى مستوى الفلسفة والسمو الفكري. والثالث تعبير غدت فيه الأشكال رمزية لا تدل دلالة صريحة ظاهرة بل دلالة خفية غامضة غموض أطواء النفس. وللمصور المصري طابع خاص، فإذا صور إنساناً عنى بإبراز القسمات المميزة في الوجه وحده ثم صور الجسد على نمط واحد لا يعدوه. ويندرج ما قدمه المصريون القدماء من تصوير تحت ثلاث مجموعات: مجموعة أولى تصور أساطير مصر القديمة عن العالم الآخر وآلهته وأقدارهم وما في الطبيعة من مظاهر فلكية.

ومجموعة ثانية تصور الطقوس الجنائزية التي كانت تقام للميت قبل دفنه.

ومجموعة ثالثة تصور مشاهد الحياة اليومية.

لسنا هنا بحيث نؤرخ لمصر، فللتاريخ التفصيلي المنهجي مجاله ورجاله، إنما نقف في مقامنا هذا عند نقاط التحول الأساسية المؤثرة- إيجاباً وسلباً- في البنية الثقافية المصرية. نقف عند التاريخ المصري عند العوامل الفاعلة الكبرى التي تعيننا على تحقيق غايتنا الثقافية هذه. وننص في هذا السبيل على أن مصر لم تغب يوماً عن الحضور الثقافي منذ البواكير الأولى لتدوين تاريخ البشر إلى يوم الناس هذا. وليس هذا الحضور ثمرة لطوابع ثابتة سرمدية ينفرد بها المصريون وتميزهم من غيرهم من البشر، وإنما هو ثمرة التفاعل المطرد بين العناصر البشرية والثقافية المكونة للبناء التاريخي الاجتماعي الثقافي المصري. فلقد ذكرنا- في موضع سلف- أن موقع مصر في العالم القديم جعلها مركز تفاعل بين مجموعات بشرية جمة تحمل عناصر ثقافية متعددة، وأن النيل دفع هذه المجموعات والعناصر دفعاً- حتى تعيش على واديه وعلى ضفتيه- إلى الوحدة وتأسيس أقدم دولة مركزية. والنيل موجود منذ درج الإنسان وظل ويظل موجوداً إلى آخر الزمان، ومن ثم فإن التفاعل الدائب المطرد يظل مفسراً لتاريخ مصر والمصريين. وحديثنا هاهنا عن الثقافة المصرية، فيكون القول إنّ التفاعل هو المفسر للحضور الثقافي الدائم في التاريخ بكل حقبه وعصوره ومراحله. ولما يمرض هذا التفاعل باختلال العلاقات يظل الحضور قائما بيد أنه حضور واهن خاب. ونحترز هنا فنقول: رب ضرب من ضروب الإنتاج الثقافي يزدهر- لأسباب يمكن معرفتها ورصدها ودرسها- في أزمان الوهن والظلم والتدهور. لكننا لا نقصد هذا الضرب الثقافي أو ذاك، إنما نقصد البنية كاملة، اجتماعية وسياسية وعلمية وفلسفية وإبداعية. وقد رأينا- في الصفحات السالفة- أن الازدهارة المصرية القديمة قد قامت على نظر كوني موحد، وحد الطبيعة والبشر والحاكم والمحكوم. آمن المصريون بأنّ الملك الفرعون قد نزل إلى الأرض يحميها ويخصبها وليعلم أهلها ويوجههم ويقودهم إلى النفع والعدل والخير، فأحبوه وألهوه وأقاموا الأبنية العظمى لتخليده، ففي خلوده خلودهم، وطابقوا بينه وبين قوى الطبيعة النافعة الخيرة، النيل والشمس. لقد أثمرت صحة التفاعل تلك الازدهارة المصرية القديمة الخالدة. فلما اختل التفاعل- لأسباب تاريخية مدونة- في القرون الأخيرة قبل الميلاد، بدأ الوهن والأفول. وعاشت مصر، منذ ذلك الحين إلى اليوم، حقيقتين عظيمين:

- دخول المصريين المسيحية.
- دخول العرب مصر، يحملون ألوية الإسلام.

ولم تكن الديانتان العظميان بعيدتين عن الآفاق العقيدية المصرية، وعلى الرغم من ذلك فقد سعى المصريون سعيا إلى درب من المحافظة يضمن استمرار طاقتهم الثقافية المبدعة. من هنا كان القديسون المسيحيون المصريون الأوائل- منذ فجر المسيحية- أصحاب أهم الاجتهادات الفلسفية التي تذهب إلى أن للسيد يسوع المسيح طبيعة واحدة. وتأسس على هذه الاجتهادات مذهب مسيحي (مصري) انشق عن المذاهب المسيحية الأخرى، وقامت عليه الكنيسة القبطية COPTIC ORTHODOX. PATRIARCHATE وهي كنيسة مصرية (قومية). ووازى اجتهادات القديسين المصريين الفلسفية في العقيدة المسيحية، جهود علمية لخدمة اللغة القبطية (القومية) وتقعيد صرفها ونحوها. فقد كانت

أول كنيسة بنيت في الإسكندرية- أشرف على بنائها القديس مرقس، الذي تسمى الكنيسة القبطية باسمه (الكرازة المرقسية) - أكاديمية بحثية، عرفت في القرون الميلادية الثلاثة الأولى بمدرسة الإسكندرية اللاهوتية. انصرف جانب من العمل العلمي في هذه الأكاديمية إلى خدمة اللغة القبطية، وأتم عالم اللغة القبطية بنتينوس الاسكندري، في القرن الميلادي الثاني، هذه المهمة. ونقل العلماء الأناجيل إلى هذه اللغة كما أعادوا كتابة مخطوطات قديمة بها. وظل القديسون، مثل أنطونيوس (٢٥١-٣٥٦) وباخوم (٢٨٦-٣٤٦) يستخدمون القبطية حتى نهاية القرن الرابع الميلادي. ويتعاظم تشبث المسيحيين المصريين الأوائل بموروثاتهم الثقافية القديمة كلما تمادى المحتل الروماني في محاربة دينهم المسيحي الجديد. في هذه الأحوال- وهذا الذي نشير إليه أمر مطرد- شد المصريون المسيحية الجديدة شداً إلى آفاق موروثاتهم الثقافية القديمة، وتركز إبداعهم الثقافي في الفن- وتحتفظ المتاحف العالمية الكبرى بآيات خوالد من الإبداع المصري القبطي، من القرن الثاني الميلادي إلى العصر الحديث. في متحف اللوفر LOVVER بباريس عمل بديع نادر يمثل مريم العذراء ترنو إلى ملاك، ويرجع تاريخ هذا العمل القبطي الفريد إلى القرن الخامس الميلادي. ويحتفظ المتحف القبطي COPTIC MUSEUM - جنوب القاهرة- بطائفة هائلة من هذا الإبداع المصري القبطي. وقد جمع الأقباط هذه الطائفة من الإبداعات وصنفوها أوائل هذا القرن العشرين، وبدأت الحكومة المصرية إشرافها على المتحف ورعايتها له سنة ١٩٣١م، باعتباره ملكية للشعب المصري. يضم المتحف أقساماً سبعة للإبداعات مصنفة حسب المواد المستخدمة في التشكيل الفني، المنسوجات، الأحجار، الزجاج والفخار. كما يضم المتحف مكتبة تحتوي على مخطوطات دينية ثمينة. ويؤكد علماء ودارسو هذا الفن القبطي أمرين: الأول أن المبدع القبطي قد بث في عمله الفني تلك الروح المصرية القديمة، مثلاً أعلى وتشكيلاً جمالياً.

بل إن مطابقة الإبداع القبطي- في أعمال بعينها- للإبداع الفرعوني، تتبدى معجبة مدهشة: في المتحف صورة جدارية تمثل مريم العذراء تحمل المسيح وترضعه، على مثال إيزيس تحمل حورس وترضعه. والأمر الثاني الذي يؤكده الدارسون والعلماء أن الإبداع الفني القبطي قد نشأ وتطور في أزمنة حرم فيها المصريون من وحدتهم مع حكامهم الذين كانوا يرعون رعاياهم، أزمنة هيمن فيها المحتل الأجنبي واستبد. لهذا مال الفن القبطي ميلاً إلى الشعبية ووحي الحياة اليومية، فن ينتجه بسطاء ويتلقاه أيضا بسطاء. ابتعد الفن القبطي عن الترف والأبهة، فكان نهجه البساطة وديدنه التيسير، فهو فن شعبي نبع من أعماق الشعب الذي أضفى عليه انطباعاته وتأملاته. قصد الفن القبطي إلى الموضوع تاركاً التفاصيل، يعني بالحقيقة ولايعني بالعرض، يهتم باللب ويطرح القشور، فهو صورة صادقة للشعب بزهده وتعبده ومرحه وفكاهته.

كذلك كان شأن المصريين مع الإسلام: تبدي نزوعهم التوحيدي- مع بقاء باطني وجداني لموروثاتهم القديمة، كما سنرى- فلم يعرف مسلمو مصر المذاهب والفرق التي عرفتها ولاتزال تعرفها المجتمعات الإسلامية الأخرى. وعلى الرغم من أن مسلمي مصر من السنة، إلا أن حبهم لآل بيت النبي يفوق حبّ

غيرهم لهم، ليس عن تشيع، وإنما عن نزوع توحيدي أصيل. ولقد عرفت الاختلافات المذهبية في الإسلام منذ عصر مبكر يرجع إلى الصراع بين علي بن أبي طالب آخر الخلفاء الراشدين ومعاوية بن أبي سفيان مؤسس الدولة الأموية. فقد برز من هذا الصراع مذهب الشيعة، وصارت قسمة المسلمين إلى أهل السنة والشيعة، ولونت الصراعات بين القطبين الكبيرين التاريخ الإسلامي كله إلى اليوم. فعلى الرغم من أن هذه الخلافات المذهبية قد مضى بها الزمن، فإننا لا نملك إلا الاعتراف بأنها مازالت عاملاً في إثارة الخلاف والنزاع في صفوف الشعوب الإسلامية ولاسيما في الشطر الشرقي من العالم العربي. ففي العراق وسوريا ولبنان وبعض مناطق الخليج مازالت تطفو بعض ألوان النزاع النابع من هذه الخلافات بين أهل السنة والشيعة، وكثيراً ما تتداخل هذه الخلافات المذهبية مع عوامل سياسية أو قبلية، فتتحول إلى صراعات من شأنها تفكيك الوحدة وتأريث مزيد من العداوات. ولقد نأى المسلمون المصريون عن كل ذلك، وتجلى هذا النأي في صور كثيرة ثقافية وسياسية وفكرية وإبداعية، كما سنرى في موضع قادم. إنما نمهد للصور الثقافية لهذا النأي بحقيقة مؤداها بقاء الكيان التاريخي المصري واستمراره، على الرغم من العواصف الهوج التي طغت على التاريخ العربي الإسلامي، خاصة حركات التوحيد والانفصال. وكان هذا الأمر يرتبط دائما بقوة شخصية الخليفة أو الحاكم, فحين يكون الخليفة أو الحاكم على درجة عالية من الكفاءة السياسية والقدرة على تصريف أمور الدولة، فإن سياسته كانت تتجه إلى توسيع سلطته بضم أكبر مساحة من الأرض إلى دولته، والربط بين الأقطار التابعة له. رأينا ذلك على طول القرنين الهجريين الأولين، أي منذ ظهور الإسلام حتى أوائل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) حينما كانت دولة الخلافة تضم معظم بلاد الإسلام من أواسط آسيا حتى المحيط الأطلسي، وتكررت الظاهرة في بداية الدولة الفاطمية على أيام قوتها في عهد المعز حينما امتدت دولته من سواحل البحر الأحمر حتى سواحل المحيط، وفي أيام صلاح الدين الأيوبي حينما شملت دولته مصر والشام والحجاز واليمن، وفي بعض عهود الدولة المملوكية، ثم على عهد الخلافة العثمانية حينما امتدت سيطرتها على كل الوطن العربي باستثناء المغرب واليمن. ولكن هذا التوحد والخضوع لسلطة سياسية واحدة كان رهناً بوجود شخصية الخليفة أو الحاكم القادر القوي، فإذا اختفت هذه الشخصية من مسرح التاريخ عادت الدولة إلى التفكك والانقسام. حدث ذلك في عصور الضعف التي أصابت الخلافة العباسية في منتصف القرن التاسع والدولة الفاطمية في منتصف القرن الحادي عشر والدولة الأيوبية بعد وفاة صلاح الدين. ولعل أجلى مثل على ذلك الأندلس التي كانت نموذجاً للدولة القوية الموحدة في الربع الأخير من القرن العاشر الميلادي في ظل المنصور بن أبي عامر. فلما انهارت الدولة العامرية في أوائل القرن الحادي عشر، إذ بالأندلس تتحول إلى ما يقرب من ستين دويلة مستقلة لا هم لأمرائها إلا محاولة توسيع أملاكهم على حساب جيرانهم.

وهذا ما يدعو إلى تأمل موقف الأمة الإسلامية من القضايا السياسية على طول العصور الوسطى الممتدة إلى أوائل القرن التاسع عشر. الحقيقة أن جماهير الشعوب كانت بمعزل عن السياسة، تنظر

في غير مبالاة إلى صراعات الحكام وإلى محاولاتهم توسيع دولهم على حساب جيرانهم، إذ كانوا يعرفون أن تلك الحركات التوسعية كانت استجابة لمطامع الحكام وكان تأثيرها ضئيلاً على حياة الناس، فقد أعرضت جماهير الأمة عن تلك المنازعات إلا حينما كانت تحس بأن نتيجتها سوف تؤثر على حياتهم وعلى مصالحهم فحينئذ كانوا يهبون للمشاركة الإيجابية، نرى ذلك حينما تعرضت الدولة الإسلامية للخطر في الغزو الصليبي أو المغولي، فقد قامت جماهير الناس بإحساس نابع من وعيها لدفع تلك الغزوات واضطلعت بالجهد الأكبر من المقاومة أكثر مما قامت به جيوش الدولة النظامية. رأينا ذلك في الحملة الصليبية الخامسة التي قادها جان دي بريين (Brienne Jean de) على مصر عام ١٢١٨، فقد كان الملكان الأيوبيان العادل (الذي توفى أثناء المعركة) وابنه الكامل يميلان إلى التفاوض مع الغزاة، ولكن جماهير المجاهدين هي التي خاضت المعركة وأحرزت النصر عليهم، وتكرر ذلك في الحملة الصليبية اللاحقة التي قادها لويس التاسع ملك فرنسا وحاولت غزو مصر بعد احتلال دمياط في عام ١٢٤٩، فقد توفى الملك الأيوبي الصالح أثناء القتال وبقيت جيوشه بغير قيادة، ولكن جمهور المسلمين هو الذي واصل القتال حتى انتصر على الصليبين وأسر الملك الفرنسي نفسه في عام ١٢٥٠. وتكرر هذا الموقف بعد عشر سنوات حين هزم المجاهدون المتطوعون جحافل المغول في معركة عين جالوت عام ١٢٦٠. على أن الغالب على أحوال المسلمين في العصور الوسطى كان السلبية واللامبالاة في موقفهم إزاء السياسة، والسبب في ذلك هو انعدام الثقة بين الحاكمين والمحكومين. وهو موقف يضرب بأصوله إلى جذور قديمة ترجع إلى التغيير الكبير الذي أصاب دولة الإسلام منذ أن استولى بنو أمية على الخلافة. وقد تمثل هذا التغير في إسقاط مبدأ الشورى الذي كان دعامة الحكم الإسلامي الأول، واستبدل به مبدأ الوراثة وما يتبع ذلك من تحول الخلافة إلى ملك مستبد يستند إلى القوة العسكرية وحدها، وكان من نتائج ذلك أن وقع الانفصال بين الدين والدولة، وبين الأخلاق والسياسة وبين الأمة والحكومة.

إن التاريخ الروحي للمصريين، منذ اعتنقوا المسيحية في القرن الأول الميلادي، إلى تخوم العصر الحديث، قد تجلى في التصوف المصري، قاعدته العناصر المصرية القديمة متفاعلة مع عناصر قبطية وإسلامية وهندية وفارسية ويونانية. عرفت القاهرة الخانقاوات- معتكفات المتصوفة والدراويش- وعرفت المدائن والقرى المصرية أضرحة أولياء الله، وامتلأ الفضاء المصري بأهل الزهادة والعبادة، يسعون إلى الصفاء الروحي والنقاء القلبي سبيلا إلى معرفة الدقائق وتذوق الحقائق بالكشف والمشاهدة. أوغل هؤلاء المصريون السالكون في الرياضات الروحية والمحاسبات والمراقبات والمجاهدات، وعاشوا المواجيد والأذواق، وطلبوا معرفة الحقيقة العلية والذات الإلهية، التي تتصف بالوحدانية، غاية غايتهم في تصورهم الكوني العميق. لم يكن هذا كله ببعيد عن الموروث المصري القديم المتواتر، ولم يكن ببعيد عن الرهبانية المصرية القبطية. ومعروف في المجتمعات الإسلامية ذلك الصراع بين الفقهاء أصحاب الظاهر والمتصوفة أصحاب الباطن والعلم اللدني، لكن الأمر اختلف في المجتمع المصري، حيث سعى الفقهاء المصريون إلى اكتساب (شعبية) المتصوفة، أو سعوا إلى تأليف

قلوب المصريين عن طريق المتصوفة. أراد الفاطميون نشر مذهبهم الشيعي في مصر، فاستخدموا التصوف المصري، لكن هذا التصوف استوعب التشيع حتى صار هذا التشيع عنصراً من عناصر التصوف الكثيرة المركبة. وعندما قضى صلاح الدين الأيوبي على دولة الفاطميين بمصر، أراد التقرب إلى المصريين، فبنى للصوفيين أول دار- (خانقاه سعيد السعداء)، أو: دويرة الصوفية- وتبارى المماليك بعد ذلك في تشييد هذه الدور، ومن أسمائها الزوايا أو الربط، وفي العصر العثماني عرفت باسم التكايا، ويبقى منها الآن- بالقاهرة- سبع خانقاوات. لقد بدأ التصوف المصري في القرن الثالث الهجري في جماعات محدودة، ولم تأت القرون السادس والسابع والثامن الهجرية حتى صار أوسع حركة شعبية مصرية منظمة. في البدء كان كل جماعة من المريدين والأتباع يسلكون الطريق على هدى ما تلقوه عن شيخهم من إشارات وإرشادات، ويلتزمون في الممارسة بما رسم لهم من عبادات وعادات، ويعكفون على إذاعة مناقبه ومحامده بعد مماته. كانوا جماعات متآلفة متوافقة، كل جماعة منها تمارس السلوك الروحي بالأسلوب الذي تؤثره والنهج الذي ترتضيه، نهج شيخها قدوة الواصلين وإمام العارفين. فلما كان القرن السادس للهجرة؛ بدأت هذه الطرق تدخل في طور جديد من الترتيب والتنظيم، وأصبح لكل طريقة نظامها وشاراتها وأعلامها، ولها أورادها وأذكارها وأناشيدها. كما أخذت تتنوع تنظيماً، وتتكاثر عدداً، وتضم الألوف من الأتباع والأشياع، وصارت بهذا التنظيم وبهذه الكثرة قوة أولى في المجتمع لها نفوذها في السيطرة على مشاعر الجماهير. وكأن رجال الطرق الصوفية رأوا أنهم أصبحوا دولة داخل دولة، فطبقوا نظام الحكم على نظامهم الصوفي، ورتبوا درجاتهم في الطريق من مريد إلى نقيب كما كان الشأن في ترتيب الجند، ونظموا مواكبهم في سيرها بالأعلام والطبول على ما كان سائداً من النظم في حشد الجيوش، حتى الصاري الذي يقام في ساحات الموالد كان مجمع الجند على عهد الفاطميين، وفوق هذا كله صار الصوفية يسمون مجتمع رياستهم بالديوان، ويطلقون على شيخهم اسم السلطان. كان التصوف المصري أوسع تنظيم شعبي أقامه المصريون على أسس فكرية روحية، تفاعلت فيها عقائدهم المتواترة الموروثة.

❖❖❖

وسنقف عند ثلاثة أمور نراها واصفةً للبنية الثقافية المصرية مرحلتي القبطية والعربية الإسلامية، أي منذ القرن الأول الميلادي حتى القرن الثامن عشر:

الأول أن دور مصر في تاريخ العلم- علوم الرياضيات، الفيزياء،.... إلخ- قد كان رائداً في تاريخها القديم الفرعوني، وأنه- هذا الدور- توقف أو كاد في هاتين المرحلتين الأخيرتين. قام العرب والمسلمون بكشوف ونتائج علمية يسجلها لهم العلماء والدارسون، بيد أننا لا نكاد نقع على اسم عالم مصري قدم عملاً علمياً ذا بال منذ القرن الأول الميلادي. تقع حقبة العلم العربي الكبرى بين القرن الثامن والقرن الثاني عشر الميلاديين، والأعمال العلمية التي أنجزها العرب ترجمت إلى اللغة اللاتينية

فصارت بعد ذلك قاعدة للعلم في عصر النهضة الأوربية. وبرهنت أن حقبة العلم العربي لم تأت طفرة، وإنما جاءت ثمرة تمثل وتكييف لعلوم السابقين. كان هناك علم هندي وعلم صيني وعلم فارسي وعلم يوناني، أنهم أعطوا العلم الصفة الدولية أو العالمية. فكانت بغداد أول مركز علمي مهم في العالم العربي الإسلامي الوسيط، حيث جرت في حدود القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، أعمال في الرياضيات وفي علم الفلك وفي غيرهما من العلوم المحضة. واحتلت دراسة المطولات الفلكية الهندية ودراسة الأعمال الكلاسيكية اليونانية مكانة مهمة. وخلال القرن العاشر الميلادي تمت الترجمة العربية (لعناصر) إقليدس وقسم من مذكرات أرخميدس و(مخروطات) أبولونيوس، وأعمال مينلاوس وبطليموس وغيرهم، وكان أرسطو أيضا مصدراً مهماً للاتصال بمنجزات العلم اليوناني. لقد قدم العرب أكثر من نقل العلم: أيقظوا المحبة له، ورعوه، ودربوا ذهنهم النقدي، وفحصوا المفهومات السابقة بالتجربة، ومالوا إلى تطوير التقنيات والتطبيقات العلمية. أين المصريون من كل هذا؟. لا نكاد نجد شيئاً، اللهم إلا بعض الأطباء، بخاصة أطباء العيون كأبي سعيد العفيف وابن الاكفاني. ويذكر ابن النفيس أيضاً، علي بن أبي الحزم القرشي (ت ١٢٨٨م) الذي انتقد جالينوس وكتب في تنقية الدم في الرئتين، واكتشف الدورة الدموية الصغرى. لقد سطع العلم المصري القديم، ثم غاب دور مصر في تاريخ العلم الوسيط، وهذا أمر لافت للنظر والانتباه بقوة. وعندنا أن المصريين القدماء قد صاغوا تصوراً كونياً شاملاً يضئ معضلات الخلق والحياة والموت، ويجعل آلهتهم يخرجون من صفوفهم، إنهم بشر من البشر، يحكمون بالرعاية رعاياهم، ويقيمون العدل في الأرض، وينشرون الخير والنماء في أركانها وأرجائها. كان هذا التصور صناعة بشرية من وحي الحياة البشرية، لم يوغل في الميتافيزيقا. لهذا كله تقدم العلم المصري القديم، نظراً وتقنية، لدفع حياة البشر إلى أمام وخدمة حاجاتها الروحية والعملية في آن.

والأمر الثاني أن مصر كانت وعاءً حافظاً لكل ثقافة الإنسانية التي ورثتها الحضارة العربية الإسلامية عن الحضارات والثقافات السابقة. عندما بدأت الازدهارة العربية الإسلامية في التراجع والضعف والخفوت وتهددتها الغزوات الصليبية والمغولية والتتارية، أخذ المصريون يجمعون كل العلوم في مطولات وموسوعات باقية. ربما كانت الموسوعة عنواناً ضيقا، كأن تكون في تاريخ مصر أو حتى في تاريخ القاهرة، ولكن محتوياتها تذهب إلى بعيد، فتضم معارف تاريخية وعلمية وجغرافية وفلسفية وشرعية عامة وجمة. من هؤلاء المصريين الموسوعيين، ابن فضل الله العمري (المتوفى سنة ٧٤٨هـ)، صاحب (مسالك الابصار في ممالك الأمصار) في بضعة وعشرين مجلداً. ومنهم تقي الدين المقريزي (المتوفى سنة ٨٤٥هـ) صاحب (المواعظ والاعتبار) أو خطط المقريزي، وقد ترجم إلى اللغة اللاتينية وترجمت قطع منه إلى الإنجليزية والفرنسية. ومنهم تلميذ المقريزي أبو المحاسن بن تغري بردي (المتوفى سنة ٨٧٤هـ) صاحب (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة). ومنهم إمام الموسوعيين جلال الدين السيوطى (المتوفي سنة ٩١١هـ) صاحب (حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة) والمطولات المستوعبة لطبقات الحفاظ والمفسرين والنحويين واللغويين والخلفاء، والمزهر في علوم

اللغة، والإتقان في علوم القرآن وجمع الجوامع في النحو والجامع الكبير في الحديث والأشباه والنظائر في الفقه، وغيرها كثير. ومن آيات الخدمة الثقافية المصرية، عكوف المصريين على خدمة نص القرآن الكريم، ولهم في هذا فيض من الأعمال الباقية، في معاني القرآن ومشكله ومجازه وغريبه، وفي النقط والخط والضبط والشكل والوقف والابتداء، وفي القراءات والتفسير، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والأحكام. وقد ألفت الحكومة المصرية- سنة ١٣٣٧هـ- لجنة تصدرها محمد بن علي بن خلف الحسيني شيخ المقارئ المصرية، للإشراف على مراجعة كتاب الله قبل طبعه، فقامت بضبطه على ما يوافق رواية حفص بن سليمان الأسدي الكوفي، لقراءة عاصم الكوفي التباعي، عن أبي عبد الرحمن عبدالله بن حبيب السلمي، عن عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وأبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم. وحين قررت الحكومة المصرية طبع هذا المصحف طبعة ثانية سنة ١٣٧١هـ ١٩٥٢م، ألفت لهذا الغرض لجنة تنظر في المصحف نظرة ثانية، فإذا هي تستدرك على الطبعة الأولى أشياء قليلة، منها ما هو خاص بالرسم، ومنها ما هو خاص بالضبط، ومنها ما هو خاص بالوقوف. وهذه النسخة القاهرية للمصحف هي الأكثر ذيوعاً وتداولاً بين كل المسلمين، في أركان العالم الأربعة.

وأما الأمر الثالث فهو أن المصريين لاذوا- شأنهم لما يختل التفاعل- باقتدارهم الجمالي على التشكيل الفني، فالفن ميدانهم الوسيع ومجالهم الرحيب. وهنا تتبدى عناصر ثلاثة في الفن المصري خلال العصور الوسيطة. العنصر الأول أدبي. وعندما نفحص الأدب العربي الذي أنشأه المصريون، لن نجد شاعراً مصرياً من طبقة الشعراء العرب الكبار كأبي تمام والبحتري والمتنبي والمعري وأضرابهم. بيد أننا نجد لونين من الشعر العربي الفصيح في مصر، غلبا على الإنتاج الشعري المصري، وعكسا طوابع مصرية محلية ملموحة. الأول هو الشعر الصوفي الذي حلق في عوالم روحية إنسانية رفيعة. يقف على رأس هذا اللون شاعران: عمر بن الفارض (المتوفى ٦٣٢هـ)، الذي كان يعاني التجربة الإبداعية معاناة فريدة، حتى يقال إنه عندما كان يحتشد لإنشاء قصيدة جديدة، تصيبه غيبوبة ربما تصل إلى أيام عشرة، يفيق منها ليملي ما أبدعه. وقد شاع شعره، وكثر شراح ديوانه، وكان منتخب من قصائده يقرر في المدارس ويحفظه الطلاب. وله التائية المشهورة التي نقلت إلى لغات شتى منها الألمانية والفرنسية.

ويأتي بعد ابن الفارض، البوصيري محمد بن سعيد الصناهجي (المتوفى ٦٩٥هـ)، صاحب البردة في مدح النبي:

أمن تذكر جيران بذي سَلَمٍ مزجت دمعاً جرى من مقلة بدم

وهي المعروفة باسم (الكواكب الدرية في مدح خير البرية) وتقع في ١٦٢ بيتاً، وله أيضا في مدح النبي قصيدة همزية على غرار قصيدة كعب بن زهير (المتوفى ٢٤هـ): بانت سعاد.

وأما اللون الثاني من الشعر المصري الفصيح، فهو شعر رقيق يكاد يعكس وحي الحياة اليومية المصرية، ويقف على رأس شعراء هذا اللون، ابن النبيه، علي بن محمد، المتوفى سنة ١٢٢٢م. وأما

الذي تكاد مصر تنفرد به في تاريخ الأدب العربي، فهو هذا الأدب الشعبي- بالفصحى والعامية- الغني. لقد أبدع المصريون من القصص والسير والملاحم وغيرها، ما استلهموا فيها كل الموروثات الإبداعية المتواترة، وضمنوها العقائد والقيم والمثل العليا المتواصلة. أما العنصر الإبداعي الثاني، فهو الموسيقى. وللمصريين- كغيرهم من الشعوب صاحبة الحضارة- غناؤهم وموسيقاهم الشعبية والدينية. استحدث المبدعون المصريون صنفين من الأداء خلال الحقبة العربية الإسلامية. كان الصنف الأول مدرسة متميزة في تلاوة القرآن الكريم وتجويده، وكان الصنف الثاني الإنشاد الديني الصوفي.

ولا ريب في أن تراثنا الغنائي والموسيقي قد تأسس إلى درجة كبيرة على هاتين المدرستين. وأما العنصر الابداعي الثالث، فهو العمارة. وليس المقصود أن للمصريين صفات ثابتة أو طبيعة سرمدية تميزهم من غيرهم، إنما نعني أن عوامل تاريخية يمكن درسها -وقد درست بدرجة ما- قد أثمرت ذلك السبق. كما ذكرنا أن استمرار مصر في التاريخ يفسره التفاعل بين العناصر المكونة لها، بشريا وثقافيا، وإن قوة مصر أو ضعفها يفسران بصحة هذا التفاعل واستقامته أو بمرضه واختلاله. وقد شهدت مصر في تاريخها الطويل خلال عشرة آلاف سنة حقبا من القوة والوهن، بيد أنها لم تشهد من الوهن مثل ما عانته في القرون المتأخرة حتى أطلت على تخوم العصر الحديث.

في البنية الثقافية الحديثة

إن مصر قد دلفت إلى عالم الحداثة مبكرة عن غيرها. ولكنها حتى الآن ما زالت تناضل من أجل إتمام عمليات تحديث ذاتها، ومن خلال الصيغة التي ضمنت صحة التفاعل بين مكونات تجربتها الحضارية الممتدة، أي صيغة التفاعل والتوازن بين هذه المكونات والعناصر. إن جوهر مشروع الحداثة يتمثل في هذا القانون أي التعددية الاجتماعية وما ينبني عليها من مؤسسات.

لقد انشغل التحديثيون في مصر طوال القرنين الماضيين بثلاثة مفاتيح جوهرية وهى الحرية والنهضة والتنوير. فالانتقال من مجتمع كلاسيكي قديم إلى مجتمع حديث هو معاناة فادحة، بسبب ضرورة القضاء على الحكم المطلق. ذلك أن جوهر الحكم المطلق هو احتكار إدارة شئون المجتمع -بالمعنى الشامل لتعبير الإدارة- وحرمان القوى الاجتماعية المختلفة من المشاركة في هذه الإدارة. وناتج ذلك هو مصادرة التعددية، وبالتالي فرصة التفاعل الصحية بين مكونات وقوى المجتمع ووقف أو تعطيل الانتقال إلى الحداثة.

وأول ما يستهدفه الحكم المطلق هو ثقافة المجتمع، لأنه يريد سندا من القبول التلقائي بشريعة انفراده بالحكم والإدارة، وهو ما لا يقوم سوى عن طريق الثقافة. فتجرى قراءة تاريخ الأمة بنهج انتقائي يفتش في موروثاتها عن مبررات للحكم المطلق، وتدار الحياة الثقافية الجارية بنهج واحدي يثبت ما هو قائم ويبرره. ولكن ذلك يؤدي حتما إلى الركود، لأنه يجهض قدرة المجتمع على الإبداع ويعطل طاقاته الإبداعية جميعا.

ولذلك كانت الحرية هى غاية سعي البشر في كل زمان ومكان. ولكنها -في حالتنا هذه- هى أول

عنصر وأهم شرط من شروط التحديث والنجاح في عصرنة مؤسسات المجتمع وأدائه.

وسوف نلحظ من قراءة تاريخنا الحديث أن الحرية شكلت أهم دعامات وضمانات الاستمرارية في النضال الوطني وفي النضال الاجتماعي في وقت واحد.

إن مجموع هذه النضالات أو هدفها البعيد كاف لتحديث مصر والانتقال بها إلى مستوى التقدم الذي تنعم به شعوب الغرب، والمجتمعات الصناعية الديمقراطية عموما.

ولفترة طويلة، كان يتم تداول مصطلح "النهضة" كمفهوم شامل ينتظم محاور متعددة منها الاستقلال الوطني والوحدة الوطنية وإقامة المجتمع الحديث. ويستخدم آخرون مصطلحا دقيقا وهو "الثورة الوطنية الديمقراطية". ودقة هذا المصطلح تتجسد في أنه يجعل الديمقراطية والحرية سبيلا لتحقيق الغايات الوطنية الاستراتيجية، ويتصل بهذا أن الاستراتيجية الثقافية لتلك الثورة يحتويها مفهوم الثقافة الوطنية الديمقراطية. ودلالة الديمقراطية في ميدان الثقافة هو توسم الثقافة الوطنية لمبادئ احترام الآخر والاعتراف بحق الاختلاف والاجتهاد والاتساع لكافة الاجتهادات والآراء والتيارات والاتجاهات والمدارس في الفكر والسياسة والإبداع، والاعتراف بدور موروثات الأمة من كل العصور التاريخية. وتتصور تلك الثقافة الديمقراطية عملية تآلف كبرى بين عناصرها بحيث تشمل العمل لتحقيق غايات أربع: تحرير الوطن، وتحديث المجتمع، وتعقيل الفكر وتوحيد الأمة.

إن مشروع التنوير قد بلور هذه الغايات في مجال الثقافة، منذ منتصف القرن التاسع عشر، على الأقل. ويعد رفاعة رافع الطهطاوي هو أبو هذا المشروع، وذلك لدوره في تأصيل المفاهيم الأساسية التي اقترحها لتحديث البلاد والنهوض بها. كما أن الإمام محمد عبده يعد المنظر الأهم لثقافة التنوير على المستوى الديني خاصة والوطني عامة.

وقد يرى البعض بعض الغرابة في القول بأن الإمام محمد عبده هو المنظر الأهم لثقافة التنوير أو الثقافة الوطنية الديمقراطية بنهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين. فقد اعتدنا على الرأي القائل بأن الإسلام لا يعترف بالوطنية أو الأوطان. ولكن الإمام الذي وقف شامخا على قمة أهم مؤسسة للتعليم الديني في العالم الإسلامي يبرز مفهوم الوطن على أرقى ما يكون هذا المفهوم حتى الآن، وبفهم لم نتجاوزه حتى الآن أو يضيف إليه الكثير. فلنقرأ تعريفه للوطن "الوطن في اللغة محل الإنسان مطلقا، فهو السكن بمعنى استوطن القوم هذه الأرض، وتوطنوها بمعنى اتخذوها مسكنا. وعند أهل السياسة مكانك الذي تنتسب إليه ويحفظ حقك فيه ويعلم حقه عليك وتأمن فيه على نفسك وآلك ومالك ومن أقوالهم فيه: لا وطن إلا مع الحرية، وقال لابرويز الحكيم الفرنساوي: لا وطن في حالة الاستبداد، ولكن هناك مصالح خصوصية ومفاخر ذاتية ومناصب سنية. وكان حد الوطن عند قدماء الرومانيين: المكان الذي فيه للمرء حقوق وواجبات سياسية... فإذا تقرر ذلك مما قلناه وجب على المصري حب الوطن من كل هذه الوجوه.. وهو الآن موضع حقوقه وواجباته التي حصلت له بما أوضحناه من دخوله في دور الحياة السياسية".

لقد تمكن الإمام محمد عبده من إحداث ما يشبه الثورة في الفكر الديني عن طريق تحرير العقل.

وطور الإمام مدرسة في النضال التنويري جعلت مشروع النهضة يحتل موقعا مركزيا في قائمة الاهتمامات الفكرية والثقافية للبلاد. وقد نشأت هذه المدرسة بعد هزيمة الثورة العرابية، فقد شارك الإمام في الثورة، ومثل فيها دور الاعتدال والتوجيه وأفتى بشرعية عزل الخديوي توفيق عندما لجأ إلى حراب الإنجليز ليوجهها إلى صدور المصريين. وحوكم محمد عبده ونفى إلى بيروت، ثم لحق بأستاذه جمال الدين الأفغاني في باريس حيث أصدرا معاً "العروة الوثقى".

بيد أن الإحباط الذي طال العمل السياسي الثوري المباشر لجمال الدين الأفغاني جعل محمد عبده يكره السياسة كرها شديدا. ومن هنا وبعد أن عاد من منفاه أخذ يطور مشروعه التنويري الذي يتفق أكثر مع طبيعته الأصلية: أي طبيعة المعلم المُنور العالم، العامل على تجديد العقل عن طريق الإصلاح الثقافي والديني والعلمي والاجتماعي، فقد رأى أن الإصلاح الديني والعلمي المطلوب هو ما يحقق الخير للبلاد. حيث أن "استبداد السياسة لا علاج له إلا وحدة الأمة وجمع كلمتها، وأن الطريق المستقيم الموصل إلى هذه الغاية هو تربيتها وتعليمها. وهكذا لا يتم العمل الوطني والإصلاح السياسي والنضج القومي إلا بإصلاح تربوي اجتماعي ديني على أسلوب التدرج والأناة".

لقد أمد محمد عبده شيعته ومريديه وتلاميذه بزاد مضئ، فأثرت تعاليمه في مفكري التنوير المصريين الذين أصبحوا معلمين وقادة رأي وساسة، وقادوا التطور الوطني المصري في النصف الأول من القرن العشرين.

وقد آمن هؤلاء جميعا بأن الوطنية هى عمل دائب في سبيل ترقية مصر في كافة الميادين والمجالات. فهذا قاسم أمين يحدد هذا المعنى: إن الوطنية الصحيحة لا تتكلم كثيراً ولا تعلن عن نفسها، عاش آباؤنا وعملوا على قدر طاقتهم وخدموا بلادهم وحاربوا الأمم وفتحوا البلاد ولم نسمع أنهم كانوا يفتخرون بحب وطنهم، فيحسن بنا أن نقتدي بهم فنهجر القول ونعتمد على العمل". فماذا عمل قاسم؟ أخرج كتابين "تحرير المرأة" سـ١٨٩٩، و"المرأة الجديدة" سـ١٩٠٠، فاستحق عن جدارة وصف محرر المرأة. إن قاسم أمين يعرض قضيته الاجتماعية من خلال أسلوب محمد عبده في العمل الوطني، فنراه يصف حال مصر السياسية ليخرج إلى وسيلة من وسائل الإنقاذ وهي تحرير المرأة وتربيتها وتعليمها، فهذه الوسيلة تضمن للوطن جيلاً قوياً حراً يصنع المجد لأمته الطامحة إلى الاستقلال والحرية. وهو ماجعل بعض الكتاب يذهبون إلى أن محمد عبده هو صاحب فكرة كتاب " تحرير المرأة "، والصحيح أن قاسماً تتلمذ لمحمد عبده، وفي إحدى المرات اجتمع به في سنة ١٨٩٧ في جنيف وتلا عليه بعض فصول كتابه.في حضور سعد زغلول ولطفي السيد. ويؤمن قاسم- كبقية مفكري التنوير في عصره- بالتدرج والأناة في معالجة المشكلات الوطنية "إني لا أقصد الآن رفع الحجاب دفعة واحدة والنساء على ما هن عليه اليوم فإن هذا الانقلاب ربما ينشأ عنه مفاسد جمة لا يتأتى معها الوصول إلى الغرض المطلوب كما هو الشأن في كل انقلاب فجائي، وإنما الذي أميل إليه هو إعداد البنات في زمن الصبا إلى هذا التغيير".

وجعل المنورون من أهم أهدافهم تأصيل الأسلوب العلمي الحديث- متأثرين بالغرب في بحث

قضايا الوطن، ولقد اصطنع قاسم هذا الأسلوب- وبخاصة في "المرأة الجديدة "، ودعا إلى الأخذ به دعوة حارة مخلصة. وكان من آباء الجامعة المصرية، فقد حل محل سعد زغلول في رئاسة اللجنة (لجنة إنشاء الجامعة) إلى أن مات، ولقد ألقى خطاباً أوضح فيه فكرة الجامعة "نحن لا يمكننا أن نكتفي الآن بأن يكون طالب العلم في مصر كما نرى في البلاد الأخرى عالما يحيط بكل العلم الإنساني واختصاصيا أتقن فرعا مخصوصا من العلم ووقف نفسه على الإلمام بجميع ما يتعلق به، وفيلسوفاً اكتسب شهرة عامة؛ وكاتبا ذاع صيته في العالم وعالما يرجع إليه في حل المشكلات ويحتج برأيه، أمثال هؤلاء هم قادة الرأي العام عند جميع الأمم الأخرى والمرشدون إلى طريق نجاحها، والمدبرون لحركة تقدمها فإذا عدمتهم أمة حل محلهم الناصحون الجاهلون والمرشدون الدجالون". يقول أن المثقفين المنشودين هم مرشدو الأمة إلى طريق نجاحها وهم المدبرون لحركة تقدمها، فهل تُعيد هذه الكلمات إلى أذهاننا قولة محمد عبده لأستاذه جمال الدين التي اقترح فيها تربية مجموعة من الرجال تربية قومية دينية سليمة لينطلقوا إلى بلادهم يربون جيلا قوياً وهو تيمن بتحرير وطنه؟

الحق أن الفئة التي قادت حركة التنوير في مصر الحديثة في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين آمنت بضرورة تحرير العقل واصطناع الأسلوب العلمي في نظر قضايا السياسة والاجتماع والتربية، فإذا كان أصحاب الخط العاطفي يؤيدون العاطفة الوطنية بالدين فإن مفكري التنوير يسندونها بالروح العقلاني المتأثر بالغرب. ففتحي زغلول كان داعية تقدم تطوري، آمن بضرورة وضوح الهدف الوطني عن طريق الأخذ بالعلم، فأخذ على عاتقه نقل عيون الفكر الاجتماعي والسياسي في الغرب إلى اللغة العربية. نظر نظرة صادقة إلى حال الأمة وحكومتها فرأى إنها أحوج ما تكون إلى معرفة المثل الأعلى الذي تبغي الوصول إليه من نظمها السياسية والاجتماعية حتى تتحد أطماعها الوطنية على طريقة عامة واضحة... ورأى فوق ذلك أن أول خطوة يخطوها المصلحون العلماء هي نقل العلم إلى أوطانهم بالترجمة... إن هذه الطريقة كانت هي ألف باء النهضة العلمية في كل أمة وفي كل زمان. ومن أشهر مؤلفاته "حاضر المصريين وسر تأخرهم" الذي ظهر أولا باسم محمد عمر، و"الآثار الفتحية" وهي خواطر في العلم والأدب والاجتماع، وكان ينتخب مترجماته من الفكر الغربي الذي يصلح لحل مشكلة قائمة في المجتمع المصري الذي كان يعيش فيه. ومن أشهر الكتب التي ترجمها "تقدم الإنجليز السكسونيين" "لادمون ديمولين" وسر تطور الأُمم" و "جوامع الكلم" و "الإسلام خواطر وسوائح" لهنري دي كاستري، وكان من خطته في الترجمة أن يصدر كل كتاب بمقدمة تبين وجوه الاستفادة والتطبيق من هذا الكتاب في مصر، وقد قام فتحي بكل هذه الجهود ليؤصل روح التقدم والتطور في مصر ولينشر في الجمهور الأسس العلمية للرقي.

ولكن بأي مذهب سياسي آمن التنويريون؟ إن الدارس يستطيع استخلاص موقفهم القومي وفكرهم السياسي من خلال كتابات أحمد لطفي السيد- مفكرهم السياسي- في صحيفة "الجريدة". وليس يعيبنا كثيراً أن نؤرخ لحزب الأمة- صاحب الجريدة- ولا أن نقف طويلا أما تكوينه الداخلي بالنسبة لعنصريه- من الإقطاعيين والمثقفين- لأن لطفي السيد قد نجح في أن يرتفع بموقف الأعيان

في الحزب إلى أن يفهموا معنى المصلحة الوطنية العامة، ونجح كذلك في إعداد شباب المثقفين في زمنه إعداداً صدر عن مذهب اجتماعي سياسي. وذهب حزب الأمة ولكن بقيت فلسفة لطفي السيد وفكره الاجتماعي السياسي الذي يعنينا هنا في المقام الأول كمثل لفكر التنويريين بعامة. كانت عقيدة لطفي السيد السياسية بداية عالمة مستنيرة لفكرة الوطنية الخالصة لذاتها والتي تقوم على الفهم الصحيح والمنطق العقلي المجدد، فبدأ بخطين واضحين:

أولا: تأكيد أن مصر للمصريين وبلورة فكرة الوطنية المصرية، للانتهاء بذلك إلى رفض صريح للتبعية السياسية للدولة العثمانية ولفكرة الجامعة الإسلامية وإلى زيف الاعتماد على أية دولة أوربية لنيل حرية الوطن المصري، يقول "إن أول معنى للقومية المصرية هو تحديد القومية الوطنية- نريد الوطن المصري- والاحتفاظ بها والغيرة عليها غيرة التركي على وطنه والإنجليزي على قوميته... ويجب ألا نقع في حبائل ذلك الوهم القديم الذي كان يراود أدمغتنا الوقت بعد الوقت، إذ كان يزين لنا مرة إن فرنسا ستحرر بلادنا ومرة أن الدولة العلية ستقوى وبحقنا عليها تسفك دماء أبطالها لتخرج الإنجليز من بلادنا ثم هي بعد ذلك تتركنا لأنفسنا أحراراً نتصرف كما نشاء... إن من الواجب أن نبعد الأمة عن هذه الخيالات الكاذبة ونوجهها إلى أن تنمي في نفسها عقيدة الاستقلال. وفي نفس الكتاب يقول أيضا "إن علينا نحن المصريين أن نترك فرنسا وإنجلترا والدولة العليا ولا نعير سياسة الخلاف ولا سياسة الوفاق أية أهمية وعلينا أن نعتمد على أنفسنا فقط في الحصول على حقنا في الدستور وحقنا في الحرية، ولابد لنا من عزة تربأ بنا أن نطلب من غيرنا أن يأتي ليحرر نفوسنا من الرقي وقلوبنا من عبادة القوى كأننا نبتغي أن يأتينا الاستقلال ونحن نيام.

وثانيا: التبشير بمذهب "الحريين"- الداعين للحرية- وهو مذهب الديمقراطية الليبرالية، للوقوف في وجه الحكم المستبد عن طريق الإلحاح الدائب في طلب الدستور والدعوة إلى التشكيلات الحزبية الحديثة القائمة على مناهج محددة، يقول "والاستقلال بغير الدستور وبغير الحياة النيابية ناقص ولا كرامة ولا حرية لشعب لا دستور له". وراح ينشر في "الجريدة " عشرات المقالات في معنى القومية المصرية وتعريف الرأي العام والأمة بالدستور والحكومة، والمناداة بكافة الحريات الديموقراطية من شخصية ومدنية والتأكيد على ضرورة حرية الفكر عن طريق وجود التعليم الجامعي الذي يضمن الحرية الفكرية، كما أكد ضرورة احترام الكلمة بمطالبته بحرية الصحافة. وقبلت هذه العقيدة- كما فعل محمد عبده- الاحتلال على أنه حقيقة قائمة -ولكنها مؤقتة- تزول بزوال مسبباتها التي تتجمع في أننا أمة متخلفة، وإذن فلا مفر- إذا أريد أن تتخلص مصر من تخلفها- من توجيه الاحتلال إلى خير مصر بالتعاون معه على إنجاز المخطط الاجتماعي السياسي المرسوم للترقية، ويعني ذلك مسالمة القوة الفعلية في البلاد لا الاستسلام لها، يقول لطفي السيد "وسياستنا مع الإنجليز لا تخلو من أحد وصفين: إما سياسة مسالمة أو استسلام. ولاشك أن سياسة المعاندة عقيمة إذ كيف يقبل المعانَد (بفتح النون) من المعانِد (بكسر النون) حسابا على أعماله؟ بل كيف يرجو العدو من العدو إصلاحا لحاله، فلم تبق إذن إلا سياسة المسالمة والمحاسنة المقرونة بالمحاسبة".

ومهما يكن من أمر فإن التنويريين قد حملوا لواء القضايا الأساسية التي تعرض للأمة الحديثة في الظروف التي عاشتها مصر في عصرهم، وحاولوا جهد طاقتهم بدافع الوطنية العالمة المستنيرة أن يصلوا إلى أنسب الحلول لتلك القضايا. ولكن طبيعة الأشياء ومنطق التطور يقضيان بضيق القاعدة التي تحمل أفكارهم وتؤمن بها، وهو ما حدث بالفعل، فقد ضاق نطاق هذه الأفكار وانحصر في خاصة المصريين وخلاصة مثقفيهم. ومهما يكن من أمر، فإن التنوير قد اتسع مداه بعد ١٩١٩م وشغل بأربع قضايا أساسية: العلاقة بالغرب، وتجديد التراث، وتحديث المجتمع، وتحرير العقل، وخير بيان للنهوض المصري في هذه الحقبة، هو بيان طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣م):

فكر طه حسين

لا خلاف على نبوغة متفردة، إنما الخلاف على أثر (بيان النهضة) الذي سطع في جل أعماله حتى الإبداعي منها. ذلك أن خصومه- من عامة المحافظين والنقليين- يرون أن بيانه هذا قد غَرّب الأمة وشد نهضتها إلى الدوران في فلك الحضارة الغربية المغايرة المعادية، أما أنصاره -من عامة المجددين والعقليين- فقد تعددت قراءاتهم لهذا البيان تعدد اتجاهاتهم وتياراتهم، فمنهم من رأى أن بيانه -فكره- قد أدى دوراً مؤثراً ثم صار تاريخاً أثرياً، ومنهم من رأي أن بيانه -فكره- باق صوتاً من أصوات حاضر النهضة وطرفاً من أطراف تناقضات هذا الحاضر وصراعاته. وسيبقى الخلاف على الرجل وأثره ما بقى الخلاف على وجهة النهوض المصري الحديث وآفاقه. هاهنا فإن الخلاف ليس على طه حسين وأثر بيانه النهوضي، إنما هو خلاف عريض على اتجاه النهضة أصلاً، والخلاف على طه حسين وأثره بعض من هذا الخلاف الأكبر. ولما تتفاعل الاجتهادات الفكرية المختلفة الممثلة لقوى الأمة ويثمر تفاعلها بياناً أو برنامجاً عاماً للنهوض فإن بيان طه حسين يتحدد موضعه في هذا البيان العام موضوعياً.

وبديهي أن يُختلف على (بيان) طه حسين، فالرجل نموذج للمفكر الفاعل الذي اصطنع الكتابة- على تنوع تجلياتها الأكاديمية والنقدية والثقافية والإبداعية- سلاحاً يخوض به معارك التحديث والتحرير والتعقيل والتوحيد.

إن جمهرة المفكرين العرب المحدثين قد قبلت- بمعارك فكرية معروفة مشهودة- بيان طه حسين النهوضي بتفاوت يضيق ويتسع من تيار إلى آخر، وبوقفات نقدية عند هذه المفردة أو تلك من مفردات البيان. بينما تصدى فريق من الغلاة لنقض هذا البيان ورفضه، بكامله وبأصوله وفروعه.

إن الباحثين لن يجدوا بيان طه حسين النهوضي مصاغاً كاملاً في أثر بعينه من آثار الرجل، وإنما هو موزع في مجمل آثاره، كما أنه منتشر في حقول معرفية متعددة. قد يجد الباحثون مبدأ التفاعل ساطعاً في (على هامش السيرة)، وقد يجدون البناء الثقافي في (مستقبل الثقافة في مصر)، بيد أن فكره النهوضي بكامله إنما يلتمس في كل أعماله. فالرجل لم يصغ بيانه متأملاً وإنما صاغه منازلاً مبارزاً ومقاتلاً. إن بيانه ثمرة لمعارك فكرية كبرى. لقد اتخذ طه سبيل العقلانية الأوربية في بواكير

نهضتها الحديثة. لكنه صدر في معظم عمله- بتفتح باهر- عن الجانب العقلي العربي الإسلامي، فلم يكن بعيداً عن طرائق الأصوليين والمعتزلة والفقهاء فبدا متكلماً. وانتقل بتلك الطرائق -بإعمال العقل مستنداً في حكمه إلى صحيح النقل- لتثبيت العقائد ودفع الشبهة، وإلى إعماله للعقل في مسائل العصر المثارة. أي انه انتقل بالعقل من مجال المشكلة الإلهية والدينية، إلى مجال المشكلة الإنسانية الاجتماعية، فبدا عقلانياً عصرياً جسوراً. ومن شأن المعارك ألا تدع مكاناً فسيحاً للتأصيل الهادئ، وأن تفتح السبيل لشئ من الغلو.

تشغل الوطنية المصرية قطعة كبرى من بيان طه حسين بخاصة في مراحله الباكرة. و(الحقيقة) المصرية- لديه- إنما هي ثمرة لقومية متفردة وشخصية متميزة. ويفسر طه حسين هذا التفرد والتميز بعاملين ثابتين: عامل بشري إنساني (العقل المصري- عنده- متفوق تفوق العقل الأوربي، في أوقات النهوض المصري والاستقلال). وعامل جغرافي طبيعي (مصر- عنده- قلب العالم). والثقافة المصرية التي:"... هي موجودة ومتميزة بخصائصها التي تنفرد بها عن غيرها من الثقافات..." تعكس الشخصية القومية لمصر، كما تعكس جوانب إنسانية عامة، إذ أن "... فيها شخصية مصر القديمة الهادئة، وفيها شخصية مصر الباقية الخالدة، وهي في الوقت نفسه إنسانية قادرة على أن تغزو قلوب الناس وعقولهم...". وتنهض الشخصية المصرية الحديثة على بنية للتربية المقصودة (سلم تعليمي) تحقق الوحدة الوطنية والتماسك الاجتماعي على سبيل التنشئة والتطبيع الاجتماعيين العصريين. من أسس هذه البنية (العقلانية)، تعميم التعليم المدني الحديث وتطوير التعليم الديني التقليدي، ومن أسسها (الوطنية) بالكشف عن العناصر الثقافية الموروثة للمصريين، وبخاصة في موروثات المسلمين والأقباط وصولاً إلى ثقافة وطنية أساسية للمصري الحديث. ومن أسسها (الديموقراطية)، بالمساواة في فرص التعليم والتمتع بالمنتج الثقافي، وقد سدد بيان طه حسين- في هذه المسألة- هجمات قوية إلى رواسب الثقافة المتخلفة، وإلى ما كان يسعى إليه الاستعمار الإنجليزي في الثقافة المصرية، وإلى العنصريين من مفكري الغرب الذين فرقوا بين عقل شرقي متخلف فطرةً وعقل غربي متقدم فطرةً. وكان منزع طه حسين في كل ذلك اجتماعياً إصلاحياً واسع الأفق. فطلب نفي المعيار الطبقي الحاد، كما طلب وحدة المصريين وتماسك المجتمع المصري، عن سبيل وحدة الثقافة الوطنية المصرية. لكن بيان طه حسين في صياغة هذا الأمر لم ينجُ من مثالية متعالية عندما رد شخصية مصر إلى (روح خالد) غامض، وإلى ملامح ثابتة جامدة. والحق أن العلم لا يعرف خصائص ثابتة لأية مجموعة تاريخية من البشر، لأي مجتمع. ولذا فإن العلماء يتحرجون إزاء مفهومات مثل: (الشخصية القومية) و(الخصوصية التاريخية)... إلخ. من وجوه التحرج أن العلم قد اكتشف الصلة بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغير، فأصبح القول بروح خالد أو بأصول ثقافية مطلقة أو بملامح ثابتة لشعب ما قولاً لا يقبله العلم، وقد وضع العلماء- في ضوء ذلك الاكتشاف- ضوابط لهذه المقومات جعلتها (مصطلحات) معتمدة في كثير من البيئات العلمية. فضابط (الخصوصية التاريخية) لمجتمع من المجتمعات، هو التعرف على ما يفسرها من تركيب اجتماعي واقتصادي وعلى ما يفسر تغيرها من

مرحلة إلى مرحلة في تاريخ هذا المجتمع.

ليست الخصوصية هنا جامدة سرمدية، وإنما هي متغيرة متحولة تاريخياً تنتظم عناصر ثابتة هي سبب بقاء المجتمع، وعناصر متغيرة هي سبب تطوره، وامتلاك الوعي الإنساني لهذه المعرفة هو أداته للتقدم. إن التعرف يفضي إلى التفسير وعلى هذا فإن (الشخصية القومية) لمجتمع من المجتمعات إنما تنهض على عمادين (جغرافي طبيعي- وبشري إنساني) ثابتين نسبياً، وعلى عماد اجتماعي اقتصادي (تاريخي) متغير. ويتأسس على هذا أن التفتيش عن (ملامح وخصائص) لمجتمع ما ممكن إذا اعتمد التغير من مرحلة إلى مرحلة في تاريخ هذا المجتمع نهجاً، وإذا تنكب طريق التجميد والتثبيت المجردين لبعض السمات والخصائص الظاهرية. ويظل التكوين التاريخي واقفاً عند الوطنية المصرية في المراحل المبكرة من تشكل بيان طه حسين، ثم أخذ البيان على مهل، يمس التكوين العربي، بيد أنه لا يمسه من جهة القاعدة الاجتماعية التاريخية (الأمة)، وإنما من جهة البنية الثقافية. بل إن تناول البيان في تلك المراحل للبنية الثقافية العربية يكاد يقف بها عند توحيد (التعليم) في (الأمة العربية) وذلك لأن هذه الأمة لها لغتها الواحدة وهي العربية. ويعلو صوت البيان وهو يؤكد ضرورة توحيد التعليم (العام) في البلاد العربية، ويرى أن هذا التوحيد أهم مقومات (العروبة). بيد أن البيان في برامجه التعليمية يحترم الخصوصيات (الوطنية): "... ومن المحقق أن هذه الفكرة يجب أن تقوم على احترام الشخصيات الوطنية للأمم العربية، بمعنى أن اتحاد برامج التعليم والثقافة لن يغير ما ينبغي أن تعني به كل أمة من جعل تاريخها الخاص وجغرافيتها الخاصة أساساً للدراسة فيها..." وبعد هذه المراحل المبكرة شرع البيان يتحدث عن نهضة عامة شملت البلاد العربية. "... الشرق العربي كله ناهض في هذه الأيام، وليست نهضته سياسية محضة، وإنما تجمع إلى السياسة العلم والأدب والاقتصاد والنظم الاجتماعية على اختلافها...". ولقد رأينا أن بيان طه حسين يكاد يقف في صياغة التكوين الوطني التاريخي عند البعدين الثابتين نسبياً وهما البعد الطبيعي الجغرافي والبعد البشري الإنساني، أما البعد المتغير وهو البعد الاجتماعي فيشحب لديه شحوباً ملموحاً، وهذا يوقع البيان في معالجة هذه المسألة في نظرة مثالية. ويسطع مشكل (القديم والجديد) في صياغة البيان للبنية الثقافية. ويقترن هذا المشكل في كثير من المواضع بمشكل (الشرق والغرب). وكما شحب البعد الاجتماعي في صياغة التكوين التاريخي في بيان طه حسين النهوضي، فإن صياغة البيان للتكوين الثقافي تشحب فيها أبعاد هامة: فعلى الرغم من أن طه حسين يتخذ من مشكل (القديم والجديد) مناسبة- إلى جانب تأصيل التجديد الفكري والأدبي- لمنازلة القوى المحافظة اجتماعياً وفكرياً، إلا أن صياغة المشكل في بيانه يشحب فيها (البعد الواقعي) أحياناً. ذلك أن القديم في البيان هو الموروث العربي القديم، كما أن الجديد هو المنتج الغربي الحديث، ويتبدى المجتمع المصري الحديث في هذا النظر وعاء فارغاً تصب فيه موروثات ومنتجات جاهزة سلفاً.

ولا تتبدى حقائق هذا المجتمع الراهنة وعلاقاته وقواه معكوسة في منتجه المستحدث إلا في بعض مواضع من البيان وفي بعض مراحله. كذلك يشحب (البعد الجدلي) في صياغة البيان وفي بعض

مراحل تشكله. وصياغة البيان للمشكلين جميعا هو على هذا النحو: كانت نهضتنا الحديثة تمتاز بخصلتين أساسيتين هما خضوعها لتيارين: يأتي أحدهما من أعماق التاريخ الإسلامي العربي منذ ظهور الإسلام إلى القرن التاسع عشر، ويأتي الآخر من وراء البحار، من حيث توجد البلاد الأوربية التي تقدمتنا وسبقتنا إلى الرقي وازدهرت فيها العلوم والآداب.

تألفت الحياة العصرية من عناصر ثلاثة: أولها عنصر الرجوع إلى القديم لإحياء ما يصلح للحياة منه مصوغاً في الصيغة المعاصرة التي تلائم ما طرأ على القلوب والعقول من تغير، وتلائم الظروف الجديدة التي تخالف تلك الظروف التي أحاطت بالقديم حين أنتجته الأجيال الماضية. والثاني الاتصال بالحياة العقلية المعاصرة في المجتمعات الأجنبية، لاستخلاص ما يلائم مزاج الشعب منها، ولتغذية هذا المزاج بها وتمكينه من أن يثبت وينمو ويصفو في سبيله إلى الرقي غير متلكئ ولا متعرض للجمود والخمود. والثالث الإنتاج الخاص الذي يصور شخصيتنا وما يكونها من العواطف والأهواء والميول ومن الخواطر والأفكار والآراء، محتفظاً في هذا كله بما لابد من الاحتفاظ به من الخصائص الموروثة، ملائماً ما يطرأ من حقائق التطور ومظاهره. نحن نختصم في الجديد والقديم، ونسرف في الخصومة، ونغلو في التفسير والتأويل، على حين يدفعنا الزمان في طريق التجديد دفعاً لا سبيل إلى الإفلات من قوته، ولكني وقفت عند ظاهرة لعلها تستحق أن يقف عندها النقاد والمفكرون، وهي الشكل العقلي الذي تأخذه الصلة بين الشرق والغرب هذه الأيام، فقد كنا منذ حين نتأثر بالغرب ونسعى إليه ونقتبس منه ونريد أن ننقله إلينا إن صح هذا التعبير. وكان هذا السعي يغني شخصيتنا أو يكاد يغنيها، فإذا نحن غربيون في تفكيرنا وتعبيرنا وحياة عقولنا وقلوبنا، وإذا حظوظنا تختلف من هذه الغربية قوة وضعفاً: منا من يُحسِن التقليد ومن يسيئه. وكان ضعف شخصيتنا هذا يبغضنا إلى المحافظين من أهل الشرق ويزهدهم فينا، وكان يثير في نفوس المجددين من أهل الغرب حباً لنا يشوبه العطف والإشفاق. وكنا نضيق ببغض أولئك وحب هؤلاء. ونتمنى لو نقف من أولئك وهؤلاء موقفا طبيعياً لا حرج فيه ولا تكلف ولا ضيق. كذلك كانت حال كتابنا وشعرائنا في هذا العصر الحديث: كانوا يريدون التجديد أو يذهبون إليه، ولكن الأمر تغير في هذه الأيام، فقويت شخصية الكتاب والشعراء حتى آمنت بنفسها وآمن بها الناس من حولها في الشرق والغرب جميعاً. ولقد تبين مما سبق أن البيان النهوضي لدى طه حسين قد انتظم مفردات واستخلاصات ومقولات ارتبطت بملابسات وقتية في زمانها، كما انتظم رؤى استراتيجية عامة تظل ما ظلت مرحلة النهوض المصري ساعية إلى تحقيق غاياتها التاريخية. وإذا كانت الديموقراطية شوقاً إنسانياً رفيعاً، فإنها عماد أول للنهوض المصري، فهي- الديمقراطية- أداة التفاعل بين عناصر التكوين الوطني من حضارات وثقافات وديانات وقيم اجتماعية وسياسية وتيارات فكرية ومدارس علمية وإبداعية. لهذا فإن الديمقراطية سبيل وحيد إلى تعقيل الفكر وتحديث المجتمع وتحرير الوطن وتوحيد الأمة. هذا البيان يتنبه إلى معضلة الديمقراطية في العالم ويستشرف أفق مستقبل آت تنهض فيه الشعوب بإدارة شئون بلادها "... ما أكثر الهول الذي صب على الناس في هذه الحرب، ولكن ما أعظم الرقي الذي أتاحته هذه الحرب

للناس، هو رقي منكر بالقياس إلى هذه الأجيال الحاضرة، ولكن الأجيال المقبلة التي لم تشهد الحرب ستفيد منه خيراً كثيراً: سعة في الحيلة لقهر المصاعب والتغلب على العقبات، ورقي مادي هائل في إلغاء مسافات الزمن والمكان جميعاً، ورقي في الشعور بالحاجة إلى العدل الاجتماعي والسياسي، وفي الميل إلى تحقيق هذا العدل وفي تعجيل تحقيقه، ورقي الشعور بأن سياسة الشعوب يجب أن تصير إلى الشعوب، ولا تظل محتكرة لطبقة بعينها من الطبقات...".

ثورة يوليو والنهضة

شهدت مصر نضجاً طيبا في "بيان" النهضة أو الأسس الثقافية لمشروع النهضة الذي تمنته البلاد وتشوقت لتطبيقه، خاصة في العقود التي تلت ثورة ١٩١٩. وكما أكدنا فإن هذا المشروع قد تحدد في غايات أربع وهى تحرير الوطن وتحديث المجتمع وتعقيل الفكر وتوحيد الشعب. لم يضع هذا البيان مفكر ولا جماعة ولا حزب. أي سطع لدى الغالبية العظمى من المصريين وفي برامج الأحزاب ونضال الطلائع وكتابة الكتاب وشعر الشعراء وإبداع الفنانين. وقد تشربت هذه الفعاليات كلها من اطروحات كبار مفكري الأمة، وخاصة محمد عبده ولطفي السيد وطه حسين، ولكنها قدمت إجاباتها الخاصة على الاسئلة الكبرى التي طرحها عليها الواقع الوطني بما اشتمل عليه من محن ووعود.

لقد شهدت مصر أيضا ميلاد فئات اجتماعية وقوى سياسية جديدة بعد ثورة ١٩١٩، منها قوى محافظة جذرية مثل الإخوان المسلمين وقوى يسارية جذرية مثل الشيوعيين. وتفرعت الحركة السياسية الوطنية إلى تيارات أربعة هى الليبرالية والاشتراكية والسلفية والقومية. ولكن هذه التيارات الأربعة لم تعمل معا كجبهة محددة. ولم يكن من السهل أن تقدم حلا ديمقراطيا لمعضلات التطور السياسي والاجتماعي للبلاد، وهى المعضلات التي كانت استفحلت في مقتبل الخمسينات.

ولذلك فقد قامت ثورة يوليو بالعمل على تطبيق المشروع النهضوي المصري ولكن بطريقة غير ديمقراطية. إذ احتكرت السلطة إدارة البلاد وحرمت جميع التيارات الفكرية والسياسية من المشاركة في إدارة شئون البلاد.

ولا ريب أن سلطة يوليو قد تمكنت لفترة طويلة من تبرير احتكار السلطة وبناء نظام سياسي غير ديمقراطي لأسباب عديدة. إذ أنها عملت على تطبيق عناصر أساسية من المشروع النهضوي الذي أنضجته الحركة الوطنية المصرية لأكثر من قرن من الكفاح. ثم أنها قامت حقيقة بثورة اجتماعية مكنت فيها الطبقات الفقيرة في الأمة من الحصول على شئ من نصيبها العادل في الخدمات الأساسية وخاصة الفن والتعليم. وجعلت سلطة يوليو من بعض عناصر التنوير نبراساً لها.

وإضافة لذلك كله، فقد أفاد نظام يوليو من تراث هائل في الثقافة التقليدية، وفي القلب من هذا التراث نجد شوقا شعبياً للمستبد العادل، وهو شوق لابد أن يثمر حكما مطلقاً، قد ينتهي إلى كوارث وأزمات وطنية فادحة. وهو ما حدث بالفعل في هزيمة يونيو ١٩٦٧.

ولازال النظام السياسي في مصر ينهض على تبني بعض العناصر الجوهرية في مشروع النهضة

وفي ثقافة التنوير. ولكن بدون وضع هذه العناصر في الإطار الديمقراطي السليم. ومن المهم في هذا السياق أن نعرض لفكر النظام السياسي كما تبلور في برنامج عمل لدخول مصر القرن الواحد والعشرين وضعه الدكتور كمال الجنزوري رئيس الوزراء.

نقرأ في هذه الوثيقة المعاني التالية: "النهضة عمل قوامه تراكم خلاق متواصل الحلقات وليس طفرة بلا جذور. ولعل أحد الدروس البارزة للتاريخ المصري أننا تعرضنا لانقطاعات متكررة في مسيرتنا الحضارية لأسباب داخلية وخارجية أضاعت منا فرصا عديدة لإنجاح ذلك التراكم الخلاق".

"إن مصر التي اكتسبت عن حق الريادة في الثقافة والفكر، والتي واكبت بدايات القرن العشرين بالانفتاح الفكري وسماحة التعددية، لجديرة بأن تظل رافعة لراية الحرية والتنوير. إن جوهر الحضارة المصرية هو الانفتاح على الأفكار والنظم والحضارات، وأن تكون مركز إشعاع على الدوام. ومن ثم فإن الدرس العصيب الذي تعلمته مصر هو ألا تتيح لتيار منفرد مهما كانت سطوته أن يخرج من حيز الفكر البشري - الذي يقبل الخطأ والصواب - إلى ادعاء العصمة واحتكار الصواب. وليس هذا مجرد جدل فكري، بل إنه تربية اجتماعية، فنحن ندافع عن التنوع الفكري في داخل بلدنا وخارجها، ولا نقبل أن يفرض علينا فكر بعينه في الداخل أو الخارج على السواء. فإننا نرى أن الحفاظ على الهوية بكل معانيها لن يتأتي بإجراءات المنع والحظر، فهذا عصر مضى. ونحن الآن في عصر السموات المفتوحة التي أصبحت بفضل تطور تكنولوجي مذهل متاحة بكل ما فيها من بث إعلامي وتثقيفي أمام البشر جميعا، إن لم يكن الآن ففي غضون سنوات قلائل. وإن مجتمعا مفتوحا يتربى أبناؤه على فهم ما يدور حولهم لهو مجتمع يقظ العقل يستطيع أن يشق طريقه بحكمة في هذا العالم، ولا يتأتى لمجتمع أن يعمل في الاقتصاد وفقا لقواعد التنافس الحر ثم يدير حركته الاجتماعية على أساس التسلط والفرض، وإن مجتمعنا الجديد لابد أن يعمل وفق مبادئ متوافقة فيما بينه وبين نفسه، وبينه وبين العالم.

إن الاعتماد على النشاط الخاص هو عودة بالأمور إلى الأصل، ويكتسب أهميته من اعتبارات نظرية وعملية في آن واحد. فالنشاط الاقتصادي الخاص هو الغالب على تاريخ البشرية بوازع حب الملكية والاهتمام والسعي لتعظيم الربح. ثم إن العهود التي شهدت سيطرة الدولة على وسائل الانتاج لم تثمر النتائج التي كانت مرجوة من ورائها. ويرتبط بهذا أن تتبلور ثقافة عامة إيجابية تعيد وصل ما انقطع مع هذه المعاني التي جسدها في التاريخ المصري رواد عظام من أمثال طلعت حرب كانت حياتهم شاهدا عليها، وتزيل معالم الصورة السلبية عن النشاط الخاص، وأن تسهم أجهزة الإعلام في هذا العمل التحضيري للقرن الجديد بدلا من إطالة فترة التحول والانتقال بلا مبرر، باستمرارها في التبشير بدور للحكومة فات أوانه وانعدمت جدواه في عالمنا. فالحكومة ليست زارعا أو صانعا أو تاجرا، وإنما هي منظم أمين يهيئ البيئة الملائمة ويرسم السياسات المناسبة للانطلاق في إطار منافسة حرة وعالمية.

لقد كان من بين أعظم ما تركه لنا القرن العشرون مفهوم التنمية البشرية الذي تفاوت حظ

تطبيقه بين دول العالم، لكنه أصبح من بين الأسس الثابتة لقياس تقدم المجتمعات ودليلا على اكتساب التنمية مفهوما إنسانيا يجعل الإنسان محور عملية التنمية طفلا وشابا وشيخا، ذكرا وأنثى، في غذائه وصحته وتعليمه وترفيهه وبيئته، وحقه في المشاركة في بناء مجتمعه وفي أن يترك له السلف نصيبا، وواجبه في أن يترك للخلف نصيبا من ثمار الحضارة لتتكافأ أنصبة الأجيال واحدا إثر آخر. وقد قطعت مصر شوطا في هذا المجال إلا إنها لا تزال بحاجة إلى: إصلاح التعليم بما يتفق وتطورات العصر التي تسابق الزمن على ساحة المعرفة العالمية، ويبدأ ذلك بتغيير نظمه ومناهجه بما يجعله سريع الاستجابة لمتطلبات سوق العمل من عمالة مدربة في مختلف التخصصات، بحيث يؤدي إلى تخريج أفراد قابلين للتدرب على مهن مختلفة. وفي حقيقة الأمر فإن دور الدولة في هذا القطاع لا يمكن الاستغناء عنه باعتبارها تحدد الإطار العام للعملية التعليمية وسياستها وخطط تطورها، وإن كانت مساحة التعليم الخاص آخذة في الاتساع دون حجر عليها إلا من حيث التزامه بالضوابط التي تضمن ارتفاع نوعيته. إن التعليم الجديد يراد له أن يضع نواة قاعدة بحثية تساعد البلاد على توليد التكنولوجيا والأساليب الفنية المتقدمة بحيث لا تقتصر على نقلها واستيرادها.

❖❖❖

شهدت مصر حقبا من الازدهار عندما صحت تفاعلاتها الداخلية، وأثرت في العالم كله تأثيرا إيجابيا، وحقبا أخرى من الخمود أو الانهيار عندما عرفت تفاعلاتها الداخلية الاختلال بسبب الاحتكار أو القمع وإنكار ما لشخصيتها من جوانب متعددة وزاخرة بمعانٍ تاريخية وعقيدية متنوعة.

ونحن الآن في مرحلة نلتمس فيها بدأ عملية تاريخية جديدة للنهوض بالوطن المصري. ومفتاح هذه العملية هو إعادة العافية إلى التفاعلات الداخلية في البلاد، وهو ما لا يتم سوى عن طريق الديمقراطية كاختيار جماعي ومتفق عليه يؤمنه الاحترام والاعتراف المتبادل بين جميع القوى والمدارس الفكرية والسياسية، ويثريه الاعتراف بتعدد وتكامل حقب تاريخها الطويل وتنمية الإصرار على صنع مستقبل مجيد للبلاد.

إن قانون التاريخ المصري يجعل مراحل هذا التاريخ تتفاعل متعاقبة بغير انقطاع مكونة وحدة هذا التاريخ، كما يجعل عناصر البنية المجتمعية الثقافية المصرية تتفاعل فينتج التعدد وحدة هذه البنية. وملحوظ أن أزمان القوة والازدهار في التاريخ المصري كانت ثمرة لصحة التفاعل وتوازنه بين مراحل هذا التاريخ بحيث لا تغلب مرحلة على أخرى، كما أن أزمان الصحة والسلامة في البنية المجتمعية الثقافية المصرية كانت ثمرة لصحة التفاعل وتوازنه بين العناصر المكونة لهذه البنية بحيث لا يغلب عنصر على آخر وينفيه. أما أزمان الوهن والانكسار في التاريخ والبنية المجتمعية المصرية فكانت ثمرة الخلل في آلية التفاعل بحيث تسعى مرحلة إلى نفي أخرى وبحيث يسعى عنصر إلى نفي سواه. وثمة شاهد ماثل من تاريخنا الحديث والمعاصر: في زمن النهوض المصري المحلي بعيد ١٩١٩م- سعى تيار

إلى تقديم (الفرعونية) تقديما يوهن من شأن المراحل الأخرى في التاريخ المصري. وفي زمن النهوض المصري الإقليمي بعيد ١٩٥٢م- سعى تيار إلى تقديم (العروبة) تقديما يكاد يقطع ماقبلها من مراحل التاريخ المصري.

والشأن أن حقيقة الوجود المصري في التاريخ في وحدة مراحله دون قطع أو قطيعة، وأن تماسك البنية الثقافية المجتمعية المصرية في وحدة عناصرها دون قهر أو وقيعة. إن السعي إلى تقديم مرحلة من مراحل التاريخ المصري على سواها هدر لمغزى هذا التاريخ، وإن السعي إلى تغليب عنصر من عناصر المجتمع المصري -بسبب الدين أو العرق..إلخ- هدم لهذا المجتمع.

لقد اهتدت المبادرة المصرية في التاريخ الإنساني إلى أول فكرية ميتافيزيقية ودينية. وإعادة بناء التاريخ المصري بكل مراحله وبكافة عناصره، وإعادة قراءته وتفسيره وبيان قانونه، كل هذا يؤهل مصر اليوم لأن تهتدي إلى أيديولوجيا يفتش عنها البشر وهم يبنون نظامهم الجديد.

مراجع

١- ياروسلاف تشرين/ الديانة المصرية القديمة، ترجمة أحمد قدري/ ١٩٦٦

-٢

E. Baldwin Smith, Egyptian Architecture as Cultural Expression (1938)

-٣

Gardner, Helen: Art Through The Ages (1959).

-٤

Gombrich, E.H:Tthe Story of Art (1960).

٥- معجم الحضارة المصرية القديمة، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٩٦ .

-٦

Glanville, The Legacy of Egypt, Oxford, 1942

-٧

Sarton, I. A History of Science, Cambridge, 1959.

٨- رنيه تاتون (إشراف)، تاريخ العلوم العام، المجلد الأ ول، ترجمة على مقلد، الطبعة الأولى: بيروت ١٩٨٨م.

-٩

E.L. Butcher, The Story of The Church of Egypt, 2vol. 1997.

-١٠

W. Vycichl, Popular Traditions in The Coptic Language, 1942.

-١١

Christian Art, Oxford, 1961.

-١٢

E. H. Gombrich: Norm and Form. London, 1966.

١٣- الأدب العربي، تعبيره عن الوحدة والتنوع لمجموعة من الباحثين.

١٤- محمد فهمي عبد اللطيف: الفن الإلهي، القاهرة ١٩٩٧م،

١٥- إبراهيم الإيباري: تاريخ القرآن، القاهرة، ١٩٦٨.

١٦- الوقائع المصرية، عدد ٢٨ نوفمبر ١٨٨١م.

١٧- تاريخ محمد عبده ج١.

١٨- محمد حسين هيكل- تراجم مصرية وغربية ص ١٦٢.

١٩- الجريدة، عدد ٦، إبريل سنة ١٩٠٨.

٢٠- تاريخ محمدعبده ج١ .

٢١- تحرير المرأة /قاسم أمين.

٢٢- المرأة الجديدة /قاسم أمين.

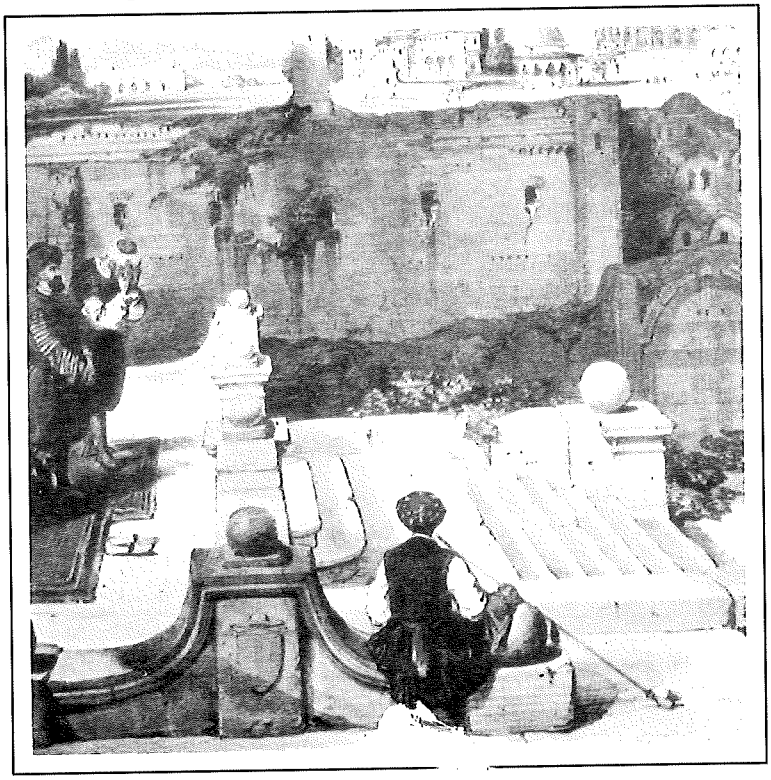
٢٣- أحمد لطفي السيد: قصة حياتي .

٢٤- أحمد لطفي السيد: آراء في السياسة .

٢٥- طه حسين،مائة عام من النهوض العربي، عبد المنعم تليمة.

٢٦- كمال الجنزوري: مصر والقرن الحادي والعشرون، مؤسسة الأهرام، ١٩٩٧

الفصل الثامن



العلم والتعليم والإبداع العلمي

يركز هذا الفصل علي التطور العلمي الذي شهدته مصر في مختلف عصورها، وعلي تطور مفهوم التعليم ومؤسساته، وعلي مراحل الازدهار والتراجع في هذا المجال وأسبابها، كما يركز علي نشأة وتطور نظام التعليم الحديث والأعلام الرئيسيين، والذين ساهموا في تطويره من مفكرين وعلماء، وعلي حالة التعليم في مصر الراهنة وأهمية التقدم في هذا المجال من أجل تحقيق مستقبل أفضل لمصر والمصريين.

نشأة العلم المصري وتطوره

يبدأ التاريخ المكتوب والمدون لأرض مصر في الوقت الذي بدأ فيه الإنسان يسجل أصول المعرفة عن طريق الكتابة بالصور أو بالرموز، وقد كان للآلات الحجرية والأواني الفخارية التي تركها الإنسان المصري وسيلة اطلاع جيدة علي بعض من ألوان الفن والفكر المرتبطة بالأيدي الصانعة والتي كثيراً ما ارتبط عملها بما كان يوجهه إليها العقل وتأمله لأشياء تحاكي أشكالا أصلية أو طبيعية فكانت تلك بدايات الفكر والمعرفة التطبيقية، والخبرة الفنية، وهناك اتفاق بين المؤرخين علي أن نشأة العلم في بلد من البلاد وازدهاره فيها هو أمر يتطلب نضوجاً كافياً في المثل الخلقية والاجتماعية وهذا يتطلب قدراً كافياً من المركزية السياسية والاستقرار. كما أن الجغرافيين قد اتفقوا علي أن المعالم الحضارية الكبري لا تستطيع أن تنشأ وتنمو إلا في إقليم يستطيع فيه جماعة من الناس أن يعيشوا معاً في سلام نسبي مع توافر سبل الإنتاج، فيقسمون فيما بينهم أعمالهم الكثيرة ويجنون ثمارها ويشجع بعضهم بعضا. وكان أن نشأت تلك الحضارات في وديان الأنهار العظمي، ومن بينها نهر النيل العظيم وهو النهر الوحيد بين أنهار العالم العظمي (الفرات، ودجلة، السند، انكنج، الهوانج هو، اليانجتسي، النيل)،

الذي يستمر في جريه شمالاً ليصب في بحر هو البحر المتوسط... وأضحت مصر "واحة نهرية طويلة وسط الصحراء" وخصوبة أرضها ساعدت علي إنتاج محصولات كثيرة، كما ساعد النيل علي تلطيف جوها الجاف الجدب فيسر للحضارة المصرية التقدم والنماء. ولحسن حظ المصريين فقد كانت عهود الاستقرار طويلة وخاصة العهد الأساسي الأول وهو عهد الأسر الأولى من تاريخ الأسرات (الأسر الست الأولى من تاريخ الأسرات حوالي ٩٢٥ سنة) حيث مكن المصريين من توطيد أركان نظمهم، وتعميق جذور تقاليدهم، فكان ذلك من أهم العوامل التي أدت إلي تقدمهم الفكري والعلمي، فقاموا بأعمال تدعو إلي الإعجاب ولا سيما أعمالهم التي تمت في الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد اللذين شملا رفعة الفن ونشأة الرياضة والطب وتنوع الصناعات ودقتها. وشهد هذا التاريخ تقدما هائلاً في التطبيقات والأفكار الأساسية، وعرف المصريون كيف يبنون منازلهم وكيف يصهرون ويصبون النحاس كما أتقنوا عمل المينا الزخرفية وصناعة الزجاج والأدوات المصنوعة من العظم والعاج والأحبار والورق والأصباغ. كما أنهم أسسوا حضارة غنية بعلوم الصيدلة والطب والكيمياء.

اختراع الكتابة:

لقد كان اختراع الكتابة هو أعظم ما قام به المصريون الأولون في سبيل وضع حضارتهم علي بداية الطريق السليم، وسواء كانوا هم أول من اخترعها -أم سبقهم في ذلك السومريون أو الصينيون- فهذا مازال موضع جدل، ولكنهم علي أية حال اخترعوها مستقلين عن غيرهم. وقد افترض العالم جورج سارتون أن المصريين بدأوا الكتابة باستعمال صور للتدليل علي أشياء أو أفكار لا كلمات ثم أصبحت هذه الصور تدريجياً وبمضي الزمن مصطلحات مبسطة ومعقدة مربوطة في النهاية علي كلمات منطوقة، وبذلك أصبحت كل صورة لا تمثل فكرة فحسب، بل كلمة معينة من كلمات اللغة المصرية. وربما يحدث فيما بعد أن تذهب الفكرة الأصلية وتحتفظ الصورة بقيمتها الصوتية، وأن يتوفر لدى الكاتبين عدد كاف من مثل هذه الصوتيات بحيث صار في مقدور المصريين أن يستعملوها، بل استعملوها بالفعل في كتابة كلمات ذوات أصوات واحدة، وبخاصة في كلمات أسماء الأشخاص، أو الكلمات ذوات الدلالة المعنوية التي لا يمكن تأديتها عن طريق التصوير، وبمرور الزمن قام المصريون باستعمال بعض الرموز للدلالة علي العلامات الساكنة الأولي في الصوتيات، وهكذا صار لديهم في زمن الدولة القديمة مجموعة علامات هجائية عددها أربع وعشرون.

اختراع ورق البردي:

كان لابد لاختراع الكتابة أن تكتمل قيمته الاجتماعية والحضارية عن طريق إيجاد مادة صالحة للكتابة سهل الحصول عليها بدلاً من النقش علي الحجر الذي انحصر في كتابة الوثائق ذات الأهمية البارزة مثل تسجيل المعارك والفتوحات وغيرها من المناسبات. فما كان من المصريين إلا أن اخترعوا تلك المادة التي صارت من أهم وسائل انتقال الحضارة عبر أزمنة التاريخ، ألا وهي "ورق البردي "... مصنوعاً من لب السيقان الطويلة لنبات البردي الذي كان يزرع في مستنقعات الدلتا... كما تطلب اختراع هذا النوع من الورق أداة خاصة للكتابة بها فكان أن استخدم المصريون أنواعاً مختلفة من

الألوان (أو الحبر) يكتبون بها علي ورق البردي بفرشاة دقيقة صنعت من السمار الرقيق الذي وجدوه في نفس المواضع المائية مع نبات البردي...

لقد تفوق ورق البردي علي غيره من مواد الكتابة مثل العظم والفخار والعاج والجلد والكتان في إمكانية صناعة صفحات متصلة الواحدة في ذيل الأخري فيما سمي "درج" في اللاتينية "فليومن" ومنه اشتقت كلمة... فليوم Volume في اللغات الحديثة أي جزء. وهكذا أمد المصريون أهل العالم الغربي القديم بأداة جيدة ورخيصة لنشر إنتاجهم الثقافي. والذي ساعد جو مصر الجاف علي حفظه وصيانته .. فيالها من صدفة عجيبة جمعت بين اختراع عظيم وجو جاف لا نظير له.. ساعد علي حفظ الكثير من جهود العقل البشري.. فالعالم مدين لهذا الورق بحفظ العديد من الوثائق الخاصة بالتوراة والإنجيل والوثائق اليونانية والرومانية.. فلولاه لتغير تاريخ الثقافة تغيراً كبيراً.

العلوم وتقدمها:

امتاز عهد الدولة المصرية القديمة بارتقاء العلوم ولاسيما الفلك والرياضيات والطب.

ترجع معرفة المصريين بالنجوم إلي أبعد عصر من عصور ما قبل "التاريخ" فجو مصر الصافي وطقسها المنعش أثناء الليل، حدا بالناس إلي التأمل في حركات الأجرام السماوية، فلاحظوا أن النجوم موزعة توزيعا غير متساو، وأنها علي هيئة أبراج ذات أشكال معينة حتي أنهم توهموا أن السماء كلها محاطة بجسم أحد آلهتهم "الإله توت" فما كان منهم إلا أن نظروا إلي السماء كلها بأعينهم مرة واحدة وتعرفوا علي مجموعات سماوية شاسعة بالقياس إلي مجموعاتنا الفلكية الحديثة، وأطولها مجموعة الرجل تخت التي تستغرق ست ساعات تقريباً لعبور خط الزوال... كما قاموا بتقسيم المنطقة الواقعة علي طول خط الاستواء إلي ستة وثلاثين قسماً، يشمل كل منها أسطع النجوم والمجموعات (أو أجزائها)، مما يمكن رصد ظهوره كل عشرة أيام متعاقبة... وقد سميت كل مجموعة منها "ديكان" وهي (عزة باللاتينية).

وقد ارتبط الفيضان السنوي للنيل كأهم حدث في الحياة المصرية ومازال مع شروق الشعري اليمانية أكثر النجوم تألقاً في السماء. واستخدم المصريون التقويم الشمسي الذي غدت السنة من خلاله مقسمة إلي أثني عشر شهراً كل شهر مقسم إلي ثلاثة دياكين، وساوت السنة ستة وثلاثين ديكانا، ثم أضافوا إليها خمسة أيام للأعياد.

ولم يكتف المصريون بقدرتهم علي استخدام هذا التقويم.. بل زادوا علي ذلك استخدامهم لبعض الأدوات الفلكية مثل المزاول الشمسية البارعة وتركيبة المضمار علي العصا الفرجونية والتي مكنتهم من تحديد سمت البداية، ومن هذه الأدوات بقايا محفوظة بمتحفي القاهرة وبرلين.

العمارة والهندسة:

يعرف الكثيرون قصة الأهرامات بدءا بأقدمها وهو هرم الملك زوسر الذي بني في القرن الثلاثين قبل الميلاد (الأسرة الثالثة) (هرم سقارة) إلي أكبرهم وهو هرم خوفو والذي يعتبر أقدم بناء من العصور القديمة، والذي لا يزال -حتى الآن- المعماريون محتارين في معرفة كيف تمكن المصريون القدماء من ابتكار تصميم هذا البناء وكيف تمكن العمال من إقامته بالرغم من أن ما كانوا يملكونه من أدوات هندسية يقل كثيراً عن أدوات هذه الأيام. وقد تم تعويض ذلك بآلاف من الرجال قاموا بعمل تلك المعجزة البشرية وتحت إشراف وإدارة حازمة ماهرة تحسب للمعماريين المصرين القدماء.. وكثيرة هي معضلات العمارة المصرية... وكتب ومسلات القدماء المنتشرة في المتاحف الأوربية وأمريكا شامخة تشهد بالتقنية العالية والخبرة العظيمة التي اكتسبها المصريون القدماء... وكيف استطاعوا نحتها وتحديد الكتابة الحجرية المطلوب تخليصها... وكيف تم نقلها وهي تبلغ وزناً ١١٦٨ طناً وارتفاع ١٣٧ قدماً وما هي الأدوات التي استعملها المصريون في قطع الصخر... وهذا التحديد الواضح في اضلاع المسلة والذي يدل علي أناقة المهندس المصري... لقد كان هذا العمل معقداً ممتلئاً بالصعوبات الحقيقية... وبالرغم من الأعداد الكبري من المسلات التي خرجت من مصر فإن كل واحدة منها ستبقي تمثل أثراً خالداً في الغرب يشير إلي عظمة مصر القديمة.

العلوم الرياضية:

تتضمن الأعمال المعمارية والهندسية في مصر قدراً كبيراً من المعرفة بالحساب والهندسة.. فقد كانوا في حاجة لمعرفة الحسابات. ويدل الصولجان الملكي الموجود بمتحف الأشمولیان باكسفورد والذي يرجع تاريخه إلي عهد الملك نارمر (قبل عام ٣٤٠٠ ق.م) وفيه سجل عدد الأسري (١٢٠ ألف أسير) والغنائم من (٤٠٠ ألف ثور، ١٤٢٢٠٠٠ من الماعز) وهي أعداد كبيرة منقوشة بطريقة قريبة جداً من طريقة الأعداد الرومانية.. حيث كتب المصريون أكبر الوحدات أولاً ثم أعقبوها بالوحدات الأخرى حسب أهميتها...

أما الحاجة للهندسة فواضحة في بناء آثار بسيطة في مظهرها الخارجي كالأهرام، حيث تحتم علي بناة الأهرام أن يقطعوا كل الحجر الجيري علي مقاسات مضبوطة قبل وضعها وهذا يترك دليلا قويا علي أنهم أحاطوا بما يسمي اليوم علم "الهندسة الوصفية"...

لقد جمع العالم أرشيبالد حوالي ٣٦ وثيقة أصلية خاصة بالرياضيات المصرية، وهي مكتوبة باللغات المصرية والقبطية واليونانية ويمتد تاريخها من عام ٣٥٠٠ ق.م إلي عام ١٠٠٠ ميلادية (أي حوالي ٤٠ قرناً) ويبلغ عدد الوثائق السابقة منها لعام ١٠٠٠ ق.م حوالي ١٦ وثيقة فقط، منها اثنتان طويلتان وكاملتان تجعلهما الأهم بين سائر الوثائق الأخرى... وتضم هاتان الوثيقتان مجموعتين من المسائل الرياضية هما الأقدم وسميتا باسم مكتشفيهما وهما بردية حولينشف (موسكو) وبردية رايند (لندن).

الكيمياء:

وفي مجال الكيمياء اهتم المصريون بصناعاتها، وألحقوا لكل معبد عمالاً أخصائيين فيها، فمنذ عهد الأسرة السادسة تظهر من بين رسوم المقابر معامل الصباغة وصهر الذهب، وفي عهد المملكة الوسطي أضيفت إلي المعابد أيضاً أفرع صناعة المنسوجات وتلوينها، وصهر المعادن الأخري، وفي أوائل القرن الثالث قبل الميلاد أنشئت أكاديمية الإسكندرية وكانت مكتبتها تحتوي علي مراجع عديدة في الكيمياء.

وفي عصر البطالسة احتكر الحكام بعض الصناعات كاستخراج الزيوت وأعمال النسيج والصباغة وصناعة الورق واستخراج الملح والنطرون. وكان يلحق بكل معبد معمل خاص أشبه بالمعامل الكيميائية الحديثة تجهز فيه الروائح اللازمة للطقوس الدينية والعقاقير الخاصة بالمعبد. لقد كان للمصريين فضل كبير في ابتكار ونشأة كثير من العمليات والصناعات الكيميائية. وفي مجال الطاقة عرف المصريون تحويل الخشب إلي الفحم النباتي فقد عثر في طور سيناء علي الفحم النباتي الذي يرجع إلي أقدم العصور التاريخية، كما عثر علي قمينة لعمل الفحم النباتي بتل العمارنة. وقد استخدم المصريون القدماء الفحم النباتي كوقود، كما استخدموا زيت الخروع في الإضاءة. وهو بذلك أول زيت يستخدم في الإضاءة. وكان يستخرج من بعض بذور النباتات أو غليها في الماء وفصل الزيت الطافي.

وبالنسبة للأجهزة والعمليات الكيماوية فقد عرف قدماء المصريين الميزان كما أمكنهم صنع المشروبات الروحية كالنبيذ والجعة بطريقة بدائية. كذلك عرفوا التخمير وكانوا يقدسون البيرة وقدموها ضمن قرابينهم. وقد ورد ذكر هذا الشراب أيام الأسرة الخامسة، وقد عثر على البيرة في أوانٍ قبل العهد التاريخي. وقد وصف هذا الشراب بإنه مصري بحت وقد ذكرت طريقة عمل الجعة على الآثار المصرية.

وعرف المصريون القدماء صناعة التعدين، فاستخرجوا الذهب والنحاس، كما صنعوا الألوان وأهمها الأزرق من أملاح النحاس وعرفوا الرصاص عام ٨٠٠ ق.م حيث بدأ استخدام الحديد بعد ذلك، واستخدم المصريون النحاس لأول مرة قبل غيره من الفلزات حيث صنع منه تمثال الملك بيبي ٢٧٠٠ ق.م كما عرفوا صناعة الصيني وصناعة الزجاج بصهر الرمل والنطرون (الذي يحتوي علي كربونات الصوديوم) ثم تشكيله وقطعه وتلميعه. وقد عرف المصريون تزجيج الفخار بمزج الرمل والنطرون وبعض الألوان المعدنية وصهرها، وقد صنع المصريون القدامى الألوان مثل الأزرق من كربونات النحاس والأصفر من أكسيد الحديد أو أكسيد الزرنيخ الأخضر من مسحوق الحجر الملكي والأحمر من أكسيد الحديد كما أمكنهم عمل الورنيش وصباغة الملابس باستخدام صبغات نباتية أو باستخدام مواد مثبته للأصباغ.

الطب وفن التحنيط:

هذا بالإضافة إلي ما تميز به المصريون القدماء من إجادة فن التحنيط الذي كان يستخدم في بعض خطواته عمليات كيميائية كالمعالجة بالنطرون بقصد التجفيف والطلاء بالراتنج لعزل الجسم عن الهواء. لقد عني القدماء بأجسام الإنسان حية وميتة فهناك دلائل وجدت في البرديات علي التقدم المصري الأصيل في التشريح ووظائف الأعضاء وبصفة أقل إدراك العلاقة بين القلب والنبض، ووجود الأغشية السحائية. وتجاعيد الدماغ، وأن للدماغ دوراً رقابياً علي الجسم وأن أنواعاً خاصة من هذه الوقاية تنحصر في أجزاء خاصة من الدماغ. هذا كله اكتشفه المصريون قبل أبقراط الذي يلقب بأبي الطب بأكثر من ألفي سنة.

وقد ازدهرت عند الفراعنة الصناعات الطبية ذات الأصل النباتي أو الحيواني فكانوا أول من استخدم النشادر في العلاج وكانوا يستخرجونه من قرون أو عظام أو حوافر الحيوانات. كما استخدم المصريون القدماء بعض العقاقير الكيميائية (المعدنية) مثل السلقون والشبة وملح الطعام وكربونات الصودا (النطرون) كما استخدموا الأفيون في تسكين الآلام.

الحيوانات والثروة الحيوانية:

اهتم المصريون القدامى بالثروة الحيوانية، وكانت لهم وسائلهم في تربية الحيوان والعناية به وتحسين الإنتاج الحيواني بالانتخاب الوراثي والتهجين وخصاء الثيران وغير ذلك من وسائل تسمين الماشية. كذلك عرف المصريون القدامى أفران التفريخ الصناعي، مما كان يثير عجب من يزورون مصر من البلاد المجاورة. كما وضعوا أسس الحفاظ علي الثروة الحيوانية، فحظروا ذبح إناث البقر، وأكل الأسماك في أوقات معينة لهذا الغرض، بل أنهم كانوا أول من أنشأ حدائق الحيوان في التاريخ.

وحفظ المصريون الأوائل أعداداً كبيرة من بعض هذه الحيوانات محنطة في مقابرهم. هذا فضلاً عن رسومها الدقيقة الجميلة التي سجلوها علي جدران معابدهم، فهم بهذا قد أعدوا "مجموعة مرجعية" لحيوانات عصرهم، سجلوا رسوما للأسد والفهد والنمر والضبع والذئب والثعلب وأبن آوي والنمس والكركدن والفيل وفرس النهر والإبل والغزال وأبو قردان والمها؛ والقرد، والخفافيش والفأر والقنفد والأرنب، والأفاعي والسلحفاة، والتمساح والورل والعجل المقدس، والجراد ونحل العسل والذباب والعقرب والعنكبوت. وبعض هذه الحيوانات قد انقرض في البيئة المصرية كالأسد والفيل والتمساح. ومن الأحياء المائية خلدوا رسوما لأنواع الأسماك منها البياض، وقشر البياض والبني والقنوم والبلطي والبوري والقرموط والشاية والبسارية والفهقة والأنكليس.

أما الطيور فقد نالت حظا أوفر من عناية الفنان القديم فسجل رسومها بدقة تسمح بتعرف أنواعها. وعلي رأس هذه الطيور أبو منجل، ومنها أيضاً النسر المصري، والصقر والنعامة التي انقرضت الآن في مصر والكركر والسماني والبجع ومالك الحزين والخطاف وأبو فصادة والهدهد والحدأة وبومة الأجران والغربان. وتعد أشهر رسوم الطيور القديمة لوحة الأوز، لأنها تنسب إلي أول

أسرة مالكة منذ حوالي ٤٤٠٠ سنة قبل الميلاد. وتضم هذه اللوحة ست أوزات، ذكراً وأنثي من ثلاثة أنواع معينة من الأوز يمكن تحديدها بدقة وهي أوز الفول، والأوز ذو الصدر الأبيض والأوز الأحمر.

ولما مالت الدولة المصرية القديمة للأفول، كما يحدث في دورات التاريخ لم تندثر حضارتها وإنما تغلغلت في الحضارتين الإغريقية والرومانية فازدهرت بذلك حضارة الإسكندرية الهجين، ثم انصهرت هذه الحضارات مع الحضارات البابلية والآشورية، والصينية والهندية في بوتقة الدولة الإسلامية، وتولدت منها النهضة الإسلامية الزاهرة التي عاصرت قرون الظلام الوسطي في أوربا، والتي وضعت بذور النهضة الغربية المعاصرة

مكتبة الإسكندرية:

لقد انتقل مركز الحضارة إلي مصر مرة ثانية في القرن الثالث الميلادي وأصبحت الإسكندرية حاضرة العالم وقبلة العلماء، وكانت تزهو بمكتبتها التي تضم أكثر من نصف مليون من المخطوطات من جميع فروع المعرفة، وكان علماء الإسكندرية يختلفون عن فلاسفة أثينا فقد اهتموا بالتجريب إلي جانب الاستنباط الفكري فظهر أرشميدس الذي وضع قوانين الطفو وعين الأوزان النوعية للأجسام الصلبة، واخترع الروافع واللولب، كما ظهر الكثير من علماء الفلك والرياضيات الذين قاموا بتعيين محيط الأرض ونسبة بعد الشمس عن الأرض إلي بعد القمر عنها. كما وضع كلاوديوس بطليموس الذي ولد بالإسكندرية عام ١٠٠ ق.م مؤلفه العظيم المسمي القواعد الذي ترجمه العرب بعد ذلك تحت عنوان المجسطي وفيه يعرض بطليموس نظريته الشهيرة عن مركزية الأرض. فيقول إن الأرض ثابتة في السماء وحولها تدور الكواكب والشمس. وقد ظلت هذه الفكرة ثابتة أربعة عشر قرناً إلي أن أثبت كوبرنيكوس خطأها.

والخلاصة أن ما تم من اكتشافات علمية في مدرسة الإسكندرية قد حقق الكثير مما استقر حتى اليوم كنواة حية في جذور العلم الحديث.

مصر في العصر الإسلامي

دخلت مصر دورة جديدة، من الازدهار العلمي والتقني بإشراق نور الإسلام في القرن السادس الميلادي، حيث أقام الإسلام صرح العلم والمعرفة مرة أخري ونفض عنه ما أصابه من شوائب وخرافات كادت تودي به. ولو أن مركز الحضارة في العالم انتقل إلي بغداد في القرن التاسع الميلادي حيث نشطت حركة الترجمة من اللغات الهندية والصينية واليونانية إلي العربية، فإن معظم العلماء المسلمين كانوا يتجولون عبر الدولة الإسلامية التي امتدت علي طول الساحل الشمالي لأفريقيا، وعبرت البحر الأبيض لتضم الأندلس، وتوغلت من الناحية الشرقية إلي أواسط آسيا حتى وصلت إلي جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق..

ومن المشروع تماما أن نناقش دور مصر في نهضة العلوم خلال حقبة ازدهار الحضارة العربية

الإسلامية. فهناك خلاف في التقدير بين مدرستين، الأولى ترى أن مصر لم تقدم الكثير لذخيرة المعارف والاجتهادات المعرفية والعلمية المرتبطة بالحضارة الإسلامية. فلم تكن القاهرة إحدى حواضر العلم والمعرفة مثلما كانت دمشق أو بغداد أو نيسابور، وذلك أثناء الخلافتين الأموية والعباسية. كما أن عددا ضئيلا للغاية من العلماء الذين ولدوا في مصر قد ساهموا مساهمة كبرى في الإبداع العقلي للحضارة الإسلامية. وقد يعود ذلك إلى الانقطاع اللغوي الذي شهدته مصر بين العصرين الفرعوني والإسلامي وعدم المعرفة باللغة الهيروغليفية، بينما كانت اللغات الفارسية واللاتينية والهندية معروفة لدى علماء المسلمين.

أما المدرسة الثانية، ترى أن مصر كانت في الحقيقة شريكا أساسيا في حصيلة المعارف والاجتهادات مثلها مثل غيرها من الدول الإسلامية، وأنها وريث شرعي لمجمل هذه المعارف مثل غيرها من الدول الإسلامية، وذلك لأن إنتاج المعرفة في الحضارة الإسلامية قد خضع لقانون جغرافي شامل، ولم يكن نتاجا لعبقرية خاصة بدولة أو منطقة بعينها من مناطق الخلافة أو الحضارة الإسلامية بعهودها وحلقاتها المختلفة.

وثمة عديد من العلماء المسلمين الذين يجسدون هذا القانون العام ومنهم الحسن بن الهيثم، والفارابي، وابن سينا، وابن خلدون.. إلخ.

لقد عاش حسن ابن الهيثم فترة من حياته في مصر وكان ابن الهيثم أول من أخضع علم البصريات للمشاهدة والقياس والاستنتاج. فخلص بذلك علم البصريات من شوائب الحدس والتخمين، ووضع أسس هذا العلم التي تظل صامدة حتى الآن. فهو أول من فسر الإبصار تفسيراً صحيحاً، وأثبت أن الضوء ينبعث من الجسم المرئي ويسقط علي العين التي تنقله إلي مركز الإحساس بالضوء في المخ وشرح تركيب العين شرحاً وثيقاً. وأجري تجارب علي انكسار الضوء وحيوده وميز بين الأضواء الذاتية التي تنبعث من الأجسام وتلك التي تنعكس من سطوح الأجسام الكثيفة.

ولقد أمضي العالم الطبيب ابن النفيس الشطر الأخير المزدهر من حياته في القاهرة، وأهم إنجازاته تعد من أساسيات علم الفسيولوجيا فهو أول من اكتشف الدورة الدموية، وأول من صحح أخطاء الأطباء الإغريق مثل جالينوس والأطباء العرب مثل أبن سينا وفهمهم للدورة الدموية، فهو قد أثبت بالتشريح أن القلب يأخذ غذاءه من الشريان التاجي المحيط به، وليس من الدم الذي في تجاويفه، وبين أن هذه التجاويف أربعة لا ثلاثة، كذلك أظهر أن الجدار الفاصل بين البطين في القلب غير منفذ للدم، كما كان يظن. ولا شك أن هارمني الذي تنسب إليه المصادر الغربية الفضل كله في اكتشاف الدورة الدموية، قد أطلع علي ما كتبه فيزاليوس وسيررفيتوس في النصف الثاني من القرن السادس عشر نقلاً عن ترجمة لاتينية لأجزاء كثيرة من "شرح تشريح القانون" لابن النفيس الذي جاء فيه وصفه للدورة الدموية.

ويعتبر كتاب "حياة الحيوان الكبري" للدميري من أوفى المراجع وأكثرها شمولاً فيما يتعلق بدراسة علم الحيوان عند العرب، ولذلك كان هذا الكتاب الجامع من أشهر كتب التراث العلمي التي ذاع صيتها

في مختلف الأقطار العربية، ولد مؤلفه كمال الدين الدميري في مصر عام ١٣٤٩ ميلادية (٧٥٠ هجرية) وقد تلقي علومه الدينية في الأزهر واستمر مثابراً علي القراءة والبحث والتحصيل حتي أصبح من أئمة العلماء في هذه الجامعة العتيدة. وكان الدميري علي جانب كبير من العلم والمعرفة، إذ يعتبر كتابه "حياة الحيوان الكبري" مزيجاً من العلم والأدب والتاريخ والفقه والحديث والقصص ويدل الكتاب بما فيه من استدلالات كثيرة علي كثرة بحوثه وسعة اطلاعه وعلي أنه حجة في كثير من العلوم الدينية والدنيوية.

وبوجه عام كانت الدولة الإسلامية التي تعد مصر أحد أقطارها صاحبة نهضة علمية لم تعرفها الإنسانية من قبل، والواقع أن مصر والأمة العربية قد وافتها ظروف طيبة في العصر الإسلامي الزاهي جعلت لها مركزا قيادياً في العلم، فقد نهلت من العلم الأغريقي وأضافت إليه. وقد كان العلماء العرب موسوعيين في كتابتهم ومعني ذلك تميز العالم منهم في ناحية أو أكثر من نواحي التخصص المعروفة في هذه الأيام. فقد كتب ابن سينا مثلاً في فروع كثيرة من العلوم والفنون، ومع ذلك فشهرته الواسعة بالطب والفلسفة، وعالج البيروني عشرات الموضوعات ولكنه تميز في التاريخ والفلك والرياضيات والتعدين فقد تمكن من تقدير الوزن النوعي لعدد من المعادن بدقة كبيرة.

ومن أشهر مؤلفات ابن سينا الذي ولد في القرن العاشر ميلادية ٩٨٠ كتاب الشفاء، وفي الجزء الخاص بالمعادن تحدث ابن سينا عن تحول المعادن الخسيسة إلي نفيسة، وقسم الأجسام المعدنية إلي أحجار وكباريت وأملاح.

ويعتبر كتاب "الجماهر في معرفة الجواهر" لأبي الريحان أقدم مرجع للجيوكيمياء وقد نشرته جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد عام ١٣٥٥هـ، وتناول فيه تقسيم الأحجار الكريمة وترتيبها طبقاً لقيمتها كالياقوت واللؤلؤ والزمرد، وكذلك الفلزات المعروفة في عصره ومناطق وجودها وطرق تعدينها وقد استغل الوزن النوعي للكشف عن نقاء الفلزات والصلابة في الكشف عن الجواهر.

ويعتبر جابر بن حيان من أشهر الكيميائيين العرب، ولعله أول من حول الكيمياء من صناعة وخبرة إلي علم له قواعد وأصول ويلقب لذلك بأبي الكيمياء، لقد بين جابر أهمية إجراء التجارب بدقة في الملاحظة وعدم التسرع في الاستنتاج وظلت أبحاثه ومؤلفاته منارا لهذا العلم منذ فجر الحضارة الإسلامية حتي فجر الحضارة الأوربية في القرون الوسطي.

وقد عرف جابر كثيرا من العمليات الكيميائية من تبخير وترشيح وتكليس وإذابة وتبلور، وحضر كثيراً من المواد الكيميائية ووصف خواصها مثل حامض الكبريتيك ونترات الفضة وحامض النتريك. وقد حضر كلوريد الفضة وكبريتوز الزئبق.

ومن مشاهير الأطباء الذين كتبوا في الطب والكيمياء الرازي. وقد اعتبر الباحثون أنه مؤسس الكيمياء الحديثة في الشرق والغرب. وكان للرازي كتاب الحاوي في الطب، ترجم إلي اللاتينية ودرس هو وكتاب القانون لابن سينا في الجامعات الأوربية حتى القرن الثامن عشر، وكان مكتشفاً لكثير من الأمراض ووصفها توصيفاً لا يختلف كثيراً عما نجده في الوصف الحديث لها.

وبجانب الأبحاث العلمية التي قام بها هؤلاء الرواد الأوائل فلقد كانت لهم أيضاً أفكارهم التربوية والتعليمية.

وكانت أهم الظواهر الاجتماعية في النسق الفلسفي للفارابي ظاهرة التربية التي تعني بالنفس الإنسانية كي يعد الفرد منذ صغره ليصبح عضواً في المجتمع، وليتمكن من تحقيق كماله الخاص.

وتتلخص التربية عند الفارابي في أن يكتسب الفرد قيماً ومعرفة ومهارات عملية في ثقافة معينة وفي عصر معين، وغاية التربية عند الفارابي أن يبلغ الفرد الكمال، والمقصود من وجود الإنسان في هذا العالم هو أن يبلغ السعادة التي هي الكمال الأقصي وهي الخير علي الإطلاق.

ومن غايات التربية أيضاً تكوين القيادات السياسية، لأن الجهل في الصفوة أكثر ضرراً منه في العوام. ويحتاج أهل المدينة إلي ربان ذي سياسة مرضية، يدبر أمورهم تدبيراً مستقيماً ويحقق لهم الخير، فهناك تكامل بين الفرد والأسرة والمدينة في الحياة الاجتماعية.

وصحة المدينة "هي اعتدال أخلاق أهلها" وهذا الاعتدال هو أهم الغايات التي ينبغي أن تحققها التربية، لأن مرضها هو تفاوت أخلاق أهلها. واضطراب سلوكهم وآرائهم لفقدان قيم مشتركة تضبط سيرتهم.

ويدخل ضمن الغايات عقيدة "حذق البضائع" لأن إتقان الصناعات النظرية والعملية معني من معاني الحكمة، فالحكماء هم الذين "حذقوا الصنائع جداً وكملوا فيها".

ذلك أن غايات التربية في رأي الفارابي الجمع بين العلم والعمل، والكمال في المعارف التي من شأنها أن تطبق هو تحويلها إلي عمل "وما شأنه أن يعلم ويعمل فكماله هو أن يعمل".

استعمل الفارابي عدة مصطلحات في مجال التربية والتعليم في التأديب والتقويم والتهذيب والتشديد والتعليم والارتياض والتربية.

وحقيقة الأدب عند الفارابي بمعناها التربوي هي اجتماع خصال الخير، أما التأديب فهو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم.

أما التعليم فهو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن، وهو يفرق بين التعليم والتأديب "فالتعليم طريق تحصيل الثقافة النظرية، ويغلب عليها استعمال القول، أما التأديب فهو تحصيل السلوك الخلقي والجوانب التقنية أو المهارات العملية، فهما طريقان مختلفان، ولكن الفارابي لم يلتزم هذه التفرقة فعرف التعليم مرة أخري بما يشمل التأديب.

ويري الفارابي أن طريقة التعليم ينبغي أن تلائم مستوي المتعلمين، فالناس عامة وخاصة، وبما أن التربية كما يراها ضرورية لكل فرد من أفراد الأمة إذ بدونها لا يبلغ الكمال والسعادة فإنها ينبغي أن تكون عامة لجميع الناس، وبهذا فإن طريقة التعليم تختلف باختلاف الفئة التي نريد أن نعلمها. فهناك طريقتان أساسيتان في التعليم، طريقة الجمهور وتقوم علي الاقناع، وطريقة النخبة وتقوم علي البراهين، وكذلك تختلف الطريقة التعليمية باختلاف الموضوع أو المادة التعليمية، فإذا كنا نعلم

الفضائل الفكرية النظرية فذلك يكون عن طريق البرهان، إما إذا أردنا أن نعلم الفنون العملية والصناعات، فإن ذلك يكون عن طريق الإقناع.

والطريقة البرهانية تتم بالقول أي بالطريقة الشفوية أو بالكلام ويسميها بالتعليم المسموع، وهو الذي يستعمل فيه المعلم القول، وذلك في الأشياء التي يمكن تعليمها بالسماع ويؤدي هذا إلي اكتساب الفضائل النظرية. أما الثانية أي الطريقة الاقناعية وتتم باستعمال القول والعمل، وهي الصالحة لتعليم الفنون التطبيقية والفضائل الخلقية".

أما ابن سينا فيري أن النفس بقواها المختلفة وسيلة المعرفة أو الإدراك. وهو يفرق بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي فوسائل الإدراك الحسي، كما ترينا، هي الحواس الظاهرة الخمس والحواس الباطنة الأربع. هذه الحواس الظاهرة والباطنة تختص بالإدراك الحسي. ويحدث الإدراك الحسي عندما تصل المثيرات الحسية إلي آلات الحس فتطبع فيها وتدركها القوي الحاسة.

والخلق في نظر ابن سينا عبارة عن "ملكة يصدرها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية" ومعني ذلك أن الخلق ليس إتيان السلوك الفاضل ولكن تعود هذا السلوك الفاضل والإتيان به في كل مناسبة من المناسبات. وحتي يتعود الإنسان الحق الفاضل لابد أن يحكم عقله جيداً في كل سلوكه، ويعاقب نفسه إذا انحرفت عن الفضيلة.

إن هدف التربية عند ابن سينا هو نمو الفرد نمواً كاملاً من جميع النواحي: النمو العقلي، والنمو الجسمي، والنمو الخلقي، ثم إعداد هذا الفرد لكي يعيش في المجتمع ويشارك فيه بعمل أو حرفة يختارها وفق استعداده ومواهبه، فالتربية السينوية لم تغفل الحديث عن النمو الجسمي وكل ما يتصل به من رياضة بدنية وطعام وشراب، نوم ونظافة، ولم تستهدف فقط النمو العقلي وجمع المعلومات. كذلك لم تركز علي الجانب الأخلاقي فقط، بل استهدفت وجود الشخصية المتكاملة حساً وعقلاً وخلقاً. ويحدث ذلك لتعد المواطن لمهنة أو عمل أو حرفة يشارك بها في عملية البناء الاجتماعي.

وينتهي بنا المطاف إلي الغزالي في القرن الخامس الهجري وحوله يدور الكثير من الجدل، فهو بعد أن تعلم الفلسفة وعرف عنها الكثير أخذ يهاجمها، ويعد فكر الغزالي حلقة من حلقات تطور المجتمع الإسلامي. وفي البداية كانت تتكون الصفوة العالمة بشكل اساسي من الفقهاء (علماء الدين) ثم ظهر الكتاب والفلاسفة ثم الصوفية، وكانت كل جماعة تمثل نوعية معينة من قيادات المجتمع. تعايشت أحياناً ودخلت في صراعات عنيفة أحياناً أخري، دفاعاً عن مبادئها أو مصالحها. وساهم هذا الصراع بدوره في تشكيل المجتمع الإسلامي وحضارته، وقد انتهي منذ القرن الحادي عشر إلي أواخر القرن الثامن عشر بتحالف بين الفقهاء والصوفية وانتصارهم علي الفلاسفة والعلماء إلي أن بدأت في الظهور قيادة فكرية جديدة تتمثل في العلماء الجدد وسيأتي ذكرهم فيما بعد.

يمثل الغزالي الاتجاه الإسلامي التقليدي في تأكيده علي أهمية العلماء في المجتمع ويحدد وظيفة العالم ودوره في المجتمع بأنه (أ) طلب الحقيقة والوصول إليها، (ب) تهذيب النفس والعمل وفقاً للعلم الذي يصل إليه (ج) نشر الحقيقة وتعليم الناس دون رغبة أو رهبة.

ويسرف الغزالي في نقده لعلماء عصره (ونقده لذاته) وخاصة لاهتمامهم بالثروة والنفوذ وتقربهم من الحكام، وعدم التزامهم بعلمهم، واهتمامهم بالعلوم التقليدية التي تقود إلي المناصب (مثل الفقه) وإهمال العلوم المفيدة مثل الطب.

درس الغزالي الفلسفة بحق خلال قيامه بالتدريس في المدرسة النظامية في بغداد وفلسفة الإغريق وخاصة أرسطو وأفلاطون وأفلوطين، وفلاسفة المسلمين وخاصة ابن سينا والفارابي تمهيداً للرد عليها. كانت المشكلة الأساسية التي واجهت الغزالي هي التوفيق بين الفلسفة والدين وقد حسمها بإن الفلسفة تكون صحيحة بقدر ما تتفق مع مبادئ الدين الإسلامي، وألّف الغزالي كتاباً عرض فيه خلاصة الفكر الفلسفي المعروف في عصره "مقاصد الفلاسفة" اتبعه بكتابه الشهير "تهافت الفلاسفة" وقد لخص هجومه علي الفلسفة في عشرين مسألة تتعلق بالإله والكون والإنسان.

أحدث تهافت الفلاسفة ضجة وأثراً عظيمين في العالم العربي والإسلامي. كما انتقل تأثيره إلي العالم الأوربي والمسيحي، بحيث صار الغزالي والتهافت من عوامل إضعاف الفكر الفلسفي الإغريقي في العالم الإسلامي رغم محاولات الدفاع عن الفلسفة التي قام بها ابن رشد وغيره.

انحسار الازدهار العلمي:

شهد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي انتصار العلوم الدينية علي العلوم الفلسفية والطبيعية. وقد يعزو المؤرخون هذا الضعف في العلوم الفلسفية والطبيعية إلي هجوم الغزالي العنيف. بينما الغزالي لم يكن إلا ممثلاً لثقافة عصر بعينه فليس من المعقول أن يمنع فرد واحد العلماء والباحثين أن يعملوا بالفلسفة والعلوم الطبيعية، إن هناك أسبابا عديدة لهذا التخلف، ربما يكون أهمها تفكك الدول الإسلامية وانهيار الإدارة المركزية ومحاولة أمراء الأقاليم أن يحتفظ كل منهم بحكم إقليمه، فانشغل الحكام بهذه الأمور ولم يعودوا يشجعون العلم والعلماء. بل ربما أتخذ بعضهم من العلماء، علماء الفقه والدين، أداة لمساندة حكمهم، فأخذوا يشجعون بذلك الدراسات الفقهية التي يسهل لأصحابها التأثير علي العامة ودفعهم لتأييد الحاكم.

وعلي كل حال فإنه علي الرغم من هجوم الغزالي علي العلوم الفلسفية والطبيعية فإنه قد ساعد في عودتها إلي مناهج التعليم في الأزهر في أواخر القرن التاسع عشر؛ حيث استعان شيخ الأزهر محمد الانبابي بما ذكره الغزالي عن العلوم الطبيعية وإنها لا تتعارض مع الدين وأجاز تدريسها.

كان نظام التعليم في الإسلام ينقسم إلي مرحلتين واضحتين: أولية وعالية. ولا نكاد نميز بينهما إلا بصعوبة مرحلة وسطي، أما التعليم الأولي فكان يتم في الكتاتيب لعامة الناس، وعلي يد المؤدبين في البيوت لأبناء الخاصة، بينما اتخذ التعليم العالي مكانه في المؤسسات التعليمية الإسلامية المختلفة من مساجد ومدارس ودور العلم والحكمة والربط والبيمارستانات وما إليها.

وكان منهج التعليم في المرحلة الأولي يتميز بطابع ديني واضح ويتكون بصفة أساسية من تعليم القرآن ومبادئ الدين والقراءة والكتابة كما كان يتضمن أحياناً أطرافاً من الشعر والنحو والقصص

والحساب، مع العناية بالتربية الخلقية.

أما منهج التعليم العالي فكان في صدر الإسلام دينياً بحتاً يشمل علوم التفسير والحديث والفقه والكلام. وما يساعد علي دراستها مثل علوم اللغة والأدب والشعر ثم ما نشأ من علوم عاشت علي هامش العلوم الدينية كالقصص والمغازي والتاريخ. ومع تطور الحضارة الإسلامية واقتباس علوم الاغريق، ظهر منهج تعليمي جديد بجانب منهج التعليم الإسلامي يدرس طلابه العلوم الفلسفية والطبيعية (الرياضيات، المنطق، الطب، الفلك، الطبيعيات.. إلخ) ولم يكن الجمع بين هاتين المجموعتين من العلوم سهلاً، ولم تتمكن منه إلا قلة من الطلاب والعلماء، ومع ضعف العلوم الفلسفية والطبية، وبعد شدة الهجوم عليها بدأت تختفي تدريجياً من مناهج الدراسة منذ القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) إلي بداية القرن التاسع عشر.

الحملة الفرنسية وبداية النهضة العلمية الحديثة

كان نابليون حين غزا مصر قد اصطحب معه كما هو معروف مجموعة من العلماء قوامها أربعون عالماً في فروع العلم المختلفة وفي ٢٠ أغسطس سنة ١٧٩٨ أصدر نابليون بونابرت قرار بإنشاء أول مجمع علمي في القاهرة أطلق عليه اسم "المجمع العلمي المصري" علي غرار المجمع العلمي الفرنسي بباريس وكان المجمع في بدء إنشائه يضم:

١- قسم الرياضيات

٢- قسم الطبيعة

٣- قسم الاقتصاد السياسي

٤- قسم الأدب والفنون الجميلة

ويبدو أن هذا المجمع لم يقم بدور كبير في نشر العلوم والمعرفة حتي أعيد تكوينه في الإسكندرية عام ١٨٥٦م ثم انتقل إلي القاهرة عام ١٨٨٠م، من بعدها لعب دوراً بارزاً في نشر المعارف العلمية المختلفة.

أما أهم ما قام به علماء الحملة الفرنسية فهو تأليف كتاب "وصف مصر" وهو عبارة عن موسوعة تقع في تسعة مجلدات كبيرة بالإضافة إلي أحد عشر مجلداً ضخماً للصور والرسوم.

استغرق العمل في كتاب وصف مصر أربعة عشر عاماً (١٨٠٩-١٨٢٢) وظهر المجلد الأول منها في عام ١٨٠٩م، أما المجلدات الثمانية الباقية فقد ظهرت بعد سقوط نابليون وكانت المجلدات التسعة موزعة علي النحو التالي:

- مجلد لدراسة التاريخ الطبيعي
- أربعة مجلدات لدراسة العصور القديمة
- ثلاثة مجلدات لدراسة الدولة الحديثة

أما الطبعة الثانية لهذه الموسوعة فقد صدرت في ٢٦ مجلداً بالإضافة إلي ١١ مجلداً للصور

واللوحات، وهي نفس المجلدات التسعة للطبعة الأولي، تم توزيعها علي مجلدات أصغر حجما، والاختلاف بين الطبعتين طفيف.

اشترك في وضع كتاب "وصف مصر" مائة وسبعون عالماً وفناناً جاءوا مع الحملة الفرنسية وانطلقوا إلي المدن والقرى من الإسكندرية شمالاً وحتى أسوان جنوباً يسجلون كل ما تقع عليه أعينهم. ولقد استطاعت ريشة الرسامين المهرة أن تحقق المعجزة، وجاءت رسومهم في غاية الإبداع. وكانت الصور التي رسموها لأهرام الجيزة أول صورة يراها العالم لهذه الأهرامات وكذلك كانت صورة أبي الهول وهو مدفون في رمال الصحراء.

لقد أذهلتهم الرسوم التي شاهدوها علي آثار قدماء المصريين ونقلوها بأمانة بالغة، وحتي النقوش التي ظهرت علي أوراق البردي رسموها دون أن يعرفوا معانيها، رسموا المعابد في الأقصر ودندرة والجوامع في قاهرة المعز لدين الله، رسموا قلعة الجبل وابن طولون والسلطان حسن، كما رسموا بوابات القاهرة القديمة كباب الفتوح وباب النصر وباب زويله ودخلوا بيوت المماليك ورسموا ما بها من روائع، ورسموا الأسياد والحريم والجواري. وفي الحقول كانوا يدرسون النباتات وأوراقها وأزهارها حتي الصخور الصماء درسوا ملامحها وتراكيبها، وفي البحار كانوا يدرسون الأسماك والمرجانيات والرخويات، كما درسوا الطيور والزواحف والثدييات.

احتلت الموسيقي الشرقية جزءاً من دراسات الفرنسيين في كتاب "وصف مصر" فوضعوا النوتة الموسيقية لبعض ألحانها، كما رسموا الآلات الموسيقية المختلفة من عود ومزمار وطبلة. ولطبع هذه الموسوعة الرائعة قام الفرنسيون ببناء مطبعة خاصة في باريس لطبع الكتاب وتعميم نشره في أقطار العالم.

اكتشاف حجر رشيد:

في عام ١٧٩٩م صدرت أوامر قيادة الاحتلال الفرنسية أن تنتقل فرقة من فرق الجيش إلي منطقة رشيد لبناء موقع حصين يقي الجيش الفرنسي هجمات الأعداء. وكان في تلك الفرقة ضابط اسمه بوشار وجد بطريق الصدفة حجراً عليه عبارات مكتوبة بثلاث لغات وقد عرف الحجر فيها بعد باسم (حجر رشيد) (اللغات الثلاث هي: الهيروغليفية والديموطيقية واليونانية) وقام بوشار بتسليم الحجر إلي القائد الفرنسي (مينو) الذي احتفظ به لمدة عامين بمنزله بالإسكندرية وعندما سمع نابليون بخبر العثور علي حجر رشيد أمر بتسليمه إلي المجمع العلمي المصري. ولكن علماء المجمع لم يهتدوا إلي حل رموزه، فأمر بأن تطبع نسخ من الحجر وتوزع علي جميع مراكز بحوث الآثار في محاولة لفك طلاسمه إلي أن جاء فرانسوا شامبليون (١٧٩٠-١٨٣٢) فقام بدراسة النقوش علي الآثار المصرية القديمة وساعده في دراسته معرفته باللغة الديموطيقية، فتوصل إلي فصل الكلمات عن بعضها البعض، وعرف قواعد اللغة فقرأ نقوشها وترجم معانيها. ومنذ ذلك الوقت ازدادت معرفة العالم بمصر وتاريخها القديم.

النهضة في عصر محمد علي:

أدرك محمد علي بعد توليه الحكم في مصر عام ١٨٠٥م أنه سيظل أسير الشعور بالخطر ما لم يعمد إلي تعزيز الجيش المصري، وتطلع إلي الأخذ بأسباب النهضة الغربية، وخاصة في تنظيم الجيش وتسليحه، ولكنه حين تأمل ذلك وجد أن الهدف يجب أن تصاحبه نهضة علمية بعد أن أدرك أن الغرب قد سبقه بآماد طويلة، وأن الأمر ليس بالسهولة التي تصورها. فقد كانت الجيوش الغربية الحديثة تعتمد علي خبرات علمية في الهندسة أو في العلوم الطبيعية والكيميائية، وكانت ترعاها خبرات طبية وبيطرية، وهي خبرات تحتاج إلي إعداد طويل في نماذج من المدارس تختلف عن النماذج التي انتهي إليها التعليم في مصر حين أصبح مقصوراً كما قلنا علي العلوم الشرعية، والعلوم الأخرى لم تكن تدرس إلا لكي تكون وسيلة لفهم العلوم الشرعية وتطبيقها. وعند ذلك تطلع محمد علي إلي نقل العلوم الغربية أو التي تفوق فيها الغرب لتحقيق هذا الهدف العسكري.

وكان الطريق الأساسي الذي سلكه محمد علي لبناء النهضة الحديثة هو فتح قناة البعثات الدراسية، وبدأ ذلك بعد أربع سنوات فقط من توليه الحكم، لتتوالي بعد ذلك في تخصصات مختلفة، تركزت بالدرجة الأولي في المجالات العلمية والتكنولوجية.

وإذا كان تأثير البعثات قد امتد ليشمل جميع ميادين الحياة الوطنية، فهو أظهر ما يكون في الترجمة، وكان رائد حركة الترجمة في ذلك الوقت رفاعة الطهطاوي. وكان محمد علي قد اختاره إماما للمبعوثين بعد أن أقنعه الشيخ حسن العطار بذلك. وكان الشيخ العطار من علماء الأزهر المتنورين بالعلم وفائدته، ولما قرر الوالي أن يوفد عددا من شباب مصر إلي باريس عام ١٨٢٦م كان رفاعة أمامهم. فأقبل علي دراسة العلوم المقررة علي البعثة، وبدأ باتقان اللغة الفرنسية وبها قرأ التاريخ والجغرافيا والأدب، فلفت بهذا الاجتهاد نظر رئيس البعثة الفرنسي الذي أحبه وشجعه، وسعي في تحويله مترجماً ينقل إلي العربية ما تحتاج إليه القوة الجديدة الناشئة من علوم عسكرية وهندسية وطبيعية وكيمياء، فدرس كل تلك العلوم، كما درس إلي جانبها الفلسفة وعلوم الاجتماع.

دور رفاعة الطهطاوي في النهضة:

وعاد رفاعة إلي مصر عام ١٨٣١م وتقدم للوالي مقترحاً إنشاء مدرسة للترجمة قال عنها في مشروعه "إنه يمكن أن ينتفع بها الوطن ويستغني عن الدخيل".

لقد عرفت الدولة العثمانية الطباعة العربية قبل مصر لكن حصيلة إنتاج المطابع في تركيا خلال قرن من الزمان لم تتعد الأربعين كتاباً (١٧٣٨-١٨٣٠م). بينما أعطي الطهطاوي والحركة الثقافية التي أنشأها للأمة أكثر من ألفى كتاب خلال أقل من أربعين عاماً، كانت الأساس المتين والخلاق لبناء مصر الحديثة.

ولما افتتحت مدرسة الطب بأبي زعبل عام ١٨١٧م برئاسة كلوت بك، كان من المتعذر يومئذ العثور علي تلاميذ يعرفون اللغة الأجنبية، فلم يكن ثمة بد من أن تدرس لهم علوم الطب باللغة العربية التي

لا يعرفون غيرها، ولتحقيق هذا الغرض احتاجت المدرسة لمترجمين ينقلون معارف الأساتذة إلي الطلبة، وكان رئيس المترجمين بالمدرسة سورياً يدعي يوحنا عنجوري وهو الذي اختبر رفاعة الطهطاوي بعد عودته لتعيينه بالمدرسة فوجده كفؤاً.

لقد أنشئت مدرسة الألسن عام ١٨٣٥م وعين رفاعة مديراً لها، علاوة علي قيامه بإدارة المدرسة من الناحية الفنية.

جاء الطهطاوي ليقود الأمة إلي آفاق أرحب يجعل فيها العلم يتسع باتساع العالم الذي يمكن أن تمتد إليه إدراكات الإنسان ويتصل بمصلحة الدارين: الدين والدنيا، وهو في هذا لا يبتدع ولا يخترع بل يؤكد علي ما جاء في النص الديني وما يتفق وحكم العقل ومصلحة الإنسان وحاجة الأمة كما جاء في قول الرسول عليه الصلاة والسلام "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له".

ويلح الطهطاوي علي هذا المعني العام فيقول في موضع أخر "واعلم أن كل العلوم شريفة، ولكل علم منها فضيلة" ولو أنه يعطي الأولية للعلوم الشرعية إلا أنه لا يفوته أن ينبه إلي أن علوم الشريعة لا يستقيم منهجاً إلا إذا تمكن دارسها من عدد أخر من العلوم المرتبطة بالعلوم الشرعية، وفي مقدمتها علوم اللغة، وكذلك العلوم الرياضية، والأكثر من ذلك أن يربط الطهطاوي بين العلوم الشرعية والفنون والصناعات التي "لا تتم العلوم الشرعية إلا بها، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالفنون والصناعات عليها مدار انتظام الممالك، وتحسين الحالة المعاشية للأمة والأفراد فهي من فروض الكفايات".

المدارس العليا في عهد محمد علي وما بعده:

أنشئت في سنة ١٨٢٧ مدرسة الطب في أبي زعبل وعين كلوت بك مديراً لها وأختار لها عددا من الأساتذة الفرنسيين والأسبان والإيطاليين والبلغاريين.

وفي عام ١٨٣٩ تم نقل المدرسة والمستشفي إلي مكانها الحالي مكان قصر العيني القديم وهو قصر أحمد بن العيني الابن الأكبر للسلطان خشقدم

وفي عام ١٨٥٥ ألغيت المدرسة لفترة قصيرة، ثم أعيد افتتاحها في عام ١٨٥٦ برئاسة كلوت بك.

وفي عام ١٨٦٣ عهد لأول مصري بإدارة المدرسة وهو الدكتور محمد علي البعلي باشا الذي طورها وأضفى عليها حياة جديدة.

وفي عام ١٨٢٧ أنشئت أول مدرسة بيطرية في رشيد من البيطريين (هامون وبرينو) ومترجم إيطالي وشيخ من الأزهر. وقد نقلت في عام ١٨٣١ بجوار مدرسة الطب بأبي زعبل لمعالجة الحيوان وتمرين الطلاب. وكانت الدراسة باللغة الفرنسية مع وجود مترجم إلي العربية.

النهضة في عهد اسماعيل:

افتتحت مدرسة الزراعة التوفيقية بالجيزة في ١١ نوفمبر ١٨٨٦م وهي النواة التي نشأت عنها كلية الزراعة بالجيزة. وأعيد تنظيم المدرسة سنة ١٨٩٦م وشيد لها بناء جديد سنة ١٩٠٢م. وتطورت

إلي مدرسة عليا من أكتوبر١٩١٨.

وحين تولي إسماعيل الحكم أشاع مناخاً فكرياً جديداً فمن المعروف أنه بعث النهضة العلمية من مرقدها بعد أن كانت قد تجمدت في أعقاب القضاء علي تجربة محمد علي، وأحيا التعليم المدرسي بمختلف مستوياته بعد أن تدهور. وبادر إسماعيل بإعادة ديوان المدارس وأعاد سياسة البعثات وشجع إنشاء الجمعيات العلمية والأدبية وشجع إنشاء الصحف وقد أدت هذه المؤسسات دوراً فعالاً في تنمية المجتمع المصري ثقافياً وسياسياً، وكان أهم ما فعله إسماعيل التوسع في تعليم البنات حتي المرحلة الثانوية.

وفي عهد إسماعيل عين علي مبارك وزيراً للمعارف. وتوسع في المدارس والكتبخانة. وأنشأ دار العلوم لتجديد اللغة والقضاء الشرعي لفتح باب الاجتهاد وانشأ صحيفة روضة المدارس، وحرص أن يكون في الكتبخانة مدرج كبير حتي يحاضر فيه الشيخ المرصفي لكي يجدد الأسلوب الأدبي مع غيره من الأساتذة الفرنسيين، وحرص علي أن تكون المكتبة مفتوحة والترجمة فورية، وحرص علي تدريب العاملين في الكتبخانة.

ويستمر التجديد علي أيدي محمد عبده الذي جاء مقتفياً الاتجاه التنويري علي أثر الشيخ رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك، ولقد تتلمذ محمد عبده علي الأفغاني لكن سرعان ما رغب عن سياسته متجهاً بقوة إلي تأسيس دعوته التنويرية علي قاعدة عريضة من الحرية تحرك الأذهان من ثباتها وتوقظ العقول من سباتها إيماناً منه بأن قيود الجهل والتقليد لا يفكها إلا عقول واعية ناضجة قادرة علي الانتقاء الصالح وتقويم المعوج ونقض الفاسد ونقد النظم والمبادئ والنزعات الجديدة قبل قبولها عن أية سلطة كانت ترهبها أو تكفرها. علي أن يكون منبتها التربية الصحيحة والقيم والأخلاق القويمة المستمدة من الشريعة السمحاء.

والتجديد عند الأستاذ الأمام لا يعني التغيير أو التبديل بل إزالة ما طرأ علي الأصول مما يتعارض مع روحها ومقاصدها الأمر الذي يكشف عن نقاء هذه الأصول، ويبدو ذلك بوضوح في درجة الخلاف المصنوع بين النقل والعقل، والدين والعلم، والخصومة المتوهجة بين القديم والجديد. وتأكيده علي أن الإسلام لم يكن قط عدواً للتفكير الحر ولا حجر عثرة أمام العلم ولا مناهضاً للمدنية والعمران.

ولعل في دعوة الأستاذ الإمام لإحياء التراث وتكوينه جمعية لإحياء الكتب العربية، وحث تلاميذه علي الترجمة باعتبارها أيسر السبل للاتصال بالحضارة الغربية خير دليل علي وجهته في التجديد.

وكانت دعوته إلي فهم الدين علي طريق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلي ينابيعها الأولي، واعتبار الدين من موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه، وإنه علي هذا الوجه يعد صديقا للعلم باعثا علي البحث في الكون، داعياً إلي احترام الحقيقة مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل. ومن ثم جاءت دعوته لإصلاح الأزهر مرتكنة علي القاعدة الأساسية التي تؤكد أنه ليس هناك أدني تعارض في الجمع بين العلوم الطبيعية والعلوم العقلية من جهة أو اللغة الأدبية من جهة أخري. مبيناً ومعتمداً علي سنة أساطين الحضارة

الإسلامية في عصور ازدهارها وباعثاً للحركة العلمية التي كان عليها الأزهر قبل نكبته بالجمود، وكد في تكوينه "للجمعية الخيرية الإسلامية" التي سعت سعياً حثيثاً لنشر التعليم بين الطبقات الدنيا في المجتمع المصري، ورعاية المعاقين المحتاجين من جهة، وعملت علي الحفاظ علي الهوية الوطنية والإسلامية التي حاولت مدارس الإرساليات والمعاهد الأجنبية طمسها من جهة أخرى.

التعليم وقيام الجامعة:

لقد جاء صدي دعوة التنوير التي قام بها رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك ومحمد عبده فيما ردده جيل جديد من التنويريين كان علي رأسهم لطفي السيد ومصطفي كامل وسعد زغلول وطه حسين ومصطفي عبد الرازق وعلي عبد الرازق وحسين هيكل ومحمد فريد وقاسم أمين وآخرون.

وكان من نتيجة دعوة هؤلاء جميعاً للعلم والتقدم تكوين رأي عام هب في عام ١٩٠٦م لتحقيق أمنية غالية طالما راودت المصريين وهي إنشاء جامعة أهلية، بعد أن وجد الأهالي أن دائرة التعليم في ذلك الوقت كانت ضيقة جداً ولم تكن تفي بالغرض المطلوب، وهم في الوقت نفسه يرغبون في إيجاد نوع من التعليم الصحيح الذي كانت تمارسه مختلف البلاد الأوربية والذي كان يساعدها علي التقدم والازدهار.

وكانت أول دعوة لإنشاء جامعة أهلية تبناها الزعيم مصطفي كامل مع إشراق فجر القرن العشرين في ١٩٠٠م.

"ويلزم أن شبابنا الذين يجدون أن في أوقاتهم سعة ومن نفوسهم استعدادا يصعدون بعقولهم ومداركهم إلي حيث ارتقي علماء الأمم الذين يشتغلون اناء الليل وأطراف النهار، وبالهدوء والسكينة لاكتشاف الحقيقة ونصرتها في العالم. هذا هو العمل الذي نشرع فيه ونطلب المساعدة عليه من كل سكان القطر، نحن نعلم أن عمل الحكومة وحده لا يفي بكامل حاجاتنا وأنه مهما كان لديها من الرغبة ومن القوة فلا تستغني عن مساعدة الأفراد".

ذلك كان شعور التنويريين المتدفق، وتلك أمنيتهم الوحيدة. ولا شك أن كثيراً من المصاعب أخذت تحوطهم من كل جانب قبل أن ينجحوا في تنفيذ هذا المشروع. وفي يوم ١٢ أكتوبر سنة ١٩٠٦ تكونت لجنة تحضيرية للبحث في هذا الموضوع يرأسها الأمير أحمد فؤاد. وكان من أعضاء اللجنة سعد زغلول باشا وقاسم أمين بك، وكان من أثر جهود هذه اللجنة أن افتتحت الجامعة الأهلية في ٢١ ديسمبر ١٩٠٨م.

وانتدبت اللجنة بعض العلماء الأوربيين للتدريس بالجامعة وكانت من الأعمال التمهيدية التي قامت بها اللجنة افتتاح مكتبة للجامعة كانت علي جانب عظيم من الأهمية في ذلك الوقت، لأن الجامعة لم تكن لتحتوي إلا علي كلية الآداب فقط.

قيام الجامعة الحكومية:

وفي سنة ١٩٢٤ أشار جلالة الملك فؤاد علي وزير المعارف في ذلك الوقت باحياء مشروع الجامعة فانشأ لها نظاماً خاصاً، واتصل بمجلس إدارة الجامعة وتم التعاقد بين الطرفين علي ادماجها في الجامعة الجديدة علي أن تكون نواة لها كلية الآداب. وضمت مدرستي الطب والحقوق وتحولتا إلي كليتي الطب والحقوق. كما أنشئت كلية العلوم التي لم تكن موجودة قبل ذلك بصدور القرار في ١١/ ٣/ ١٩٢٥ للتخصص في دراسة العلوم الأساسية وهي الرياضة البحته، والرياضة التطبيقية، الطبيعة، الكيمياء، النبات، الحيوان، الجيولوجيا ثم أضيف إليها بعد ذلك علوم الحشرات والفلك والأرصاد الجوية.

في عام ١٩٢٥ ضمت مدرسة الطب إلي الجامعة وعين الدكتور ولسن مديراً لها.

وفي عام ١٩٢٧ ضمت إلي الكلية مدرسة طب الاسنان التي أنشئت في عام ١٩٢٥.

وفي عام ١٩٥٥ تم تحويل مدرستي الصيدلة وطب الاسنان إلي كليتين منفصلتين.

وكان أول عميد مصري لكلية العلوم د. علي مصطفي مشرفه الذي ولد في عام ١٨٩٨م وتخرج في مدرسة المعلمين العليا عام ١٩٢١م وأوفد للدراسة العليا في انجلترا حيث حصل علي دكتوراه في فلسفة العلوم عام ١٩٢٣ ثم درجة دكتوراه العلوم عام ١٩٢٤م. وعين أستاذاً مساعداً للرياضة التطبيقية ١٩٢٥ ثم أستاذاً للرياضة، وفي عام ١٩٣٦ عين عميداً لكلية العلوم واستمر يشغل هذا المنصب لمدة ١٤ عاماً. وقد أنشأ واشترك في تأسيس وعضوية عدد من الجمعيات العلمية في مصر منها:

- الجمعية المصرية للعلوم الرياضية والطبيعية
- المجمع المصري للثقافة العلمية
- الأكاديمية المصرية للعلوم
- المجلس الأعلي للبحوث

وتناولت بحوثه العلمية نظرية النسبية ونظرية الكم والرياضيات.

وأول رئيس مصري لقسم الجيولوجيا نصري متري شكري من عام ١٩٥٣ إلي ١٩٦٣

ومنذ بداية الجامعة وحتي الآن تدرس فيها العلوم الطبيعية باللغة الانجليزية علي الرغم من المحاولات المتكررة لتعريب العلوم. وفي سنة ١٩٤٢ أنشئت جامعة الإسكندرية وبها كليات العلوم والهندسة والطب والصيدلة من الكليات العملية، وفي سنة ١٩٥٠ أنشئت جامعة عين شمس على غرار جامعتي القاهرة والإسكندرية، وفي سنة ١٩٥٧ أنشئت جامعة أسيوط.

ثم أنشئت جامعات المنصورة، وطنطا، والزقازيق، والمنيا، وأسوان وحلوان، كما أنشئت كليات العلوم والطب والهندسة بجامعة الأزهر.

الجمعيات العلمية:

وقد لعبت الجمعيات العلمية التي أنشئت في مصر والبلاد العربية دورها في إذكاء روح النهضة العلمية بعقد المؤتمرات العلمية. ويوجد عدد كبير من هذه الجمعيات، ويرجع تاريخ بعضها إلي أكثر

من نصف قرن من الزمان مثل المجمع العلمي المصري.

كذلك كان لإنشاء عدد من مراكز البحث العلمي والمعاهد النوعية المتخصصة، ومحطات التجارب كان لها جميعاً الأثر البالغ في هذه النهضة العلمية الحديثة، ومن هذه المراكز المركز القومي للبحوث ومعهد الصحراء ومعهد بحوث البناء، ومعهد علوم البحار، ومعهد الأحياء المائية، ومؤسسة الطاقة الذرية، ومركز النظائر المشعة ومعهد البحوث الطبية.

❖❖❖

وقد حمل التنويريون بأجيالهم المختلفة مهمة تعميم الحق في التعليم وعصرنته باستمرار على أكتافهم، وذلك لسبب واضح هو أن التعليم هو الرافعة القوية لمشروع التنوير، أو هكذا اعتقد الآباء المؤسسون لمشروع التنوير والنهضة المصرية.

فكان رفاعة الطهطاوى ومعه رفيقه ابراهيم أدهم هما أول من طرح مشروعاً متكاملاً وطموحاً لتولى الدولة مسئولية نشر التعليم فى مرحلته الأولى وقام هذا المشروع على أفكار تعليمية وتربوية جوهرية ظلت تمثل مبادئ أساسية للفكر التربوى المصرى منذ ذلك الوقت حتى الآن، ومن أهم هذه المبادىء مبدأ تكافؤ الفرص، وحق الفقراء فى التعليم المجانى الذى تموله الدولة، وضرورة أن يتجاوز التعليم الهدف الذى حدده محمد على وهو مجرد تخريج مستخدمى الدولة، وأن يطمح لإمداد الشعب كله بالمهارات والمعارف البشرية اللازمة لتمكينه من الإنتاج والإبداع،. وأخيرا قيام التعليم بدور رئيسى فى التكامل والاندماج القومى بين المسلمين والمسيحيين، ولم يتحمس الخديوى سعيد لهذا المشروع، فلم يخرج إلى حيز التنفيذ.

ومن أجمل عناصر الفكر التربوى التنويرى المصرى ما جاء بتقرير مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦ والذى طالب بأن تنشأ مدرسة بكل مديرية من مديريات البلاد، وأن تفتح أبوابها على أساس مبدأ تكافؤ الفرص، وأن يشمل التعليم الدين وسائر العلوم على أن «يكون عموما أى مسلمين وأقباطا مع بعضهم، حيث جميعهم أولاد الوطن».. وهو المبدأ الذى أصَّلَ الوحدة الوطنية، وجعل التعليم أداة من أدوات تعميق هذه الوحدة.

ثم يأتى بعد ذلك مشروع على مبارك عام ١٨٦٨ والذى استهدف مد مظلة تطوير التعليم إلى «جميع المدارس والمكاتب سواء بالقرى أو بالبنادر»، وهو ما يعنى أن يتسع معنى تكافؤ الفرص بحيث تلغى الفجوة بين المدنية والدين، وليس فقط الفجوة بين الأغنياء والفقراء.

ثم يأتى مشروع التطوير الشامل للتعليم عام ١٨٨٠ كإنعكاس لتطور المشاعر الوطنية التى تأججت بالثورة العرابية، ولتعاظم نفوذ وقيمة مشروع النهضة والتنوير. وكان المأمول من هذا المشروع أن تغزو المدارس كل أرجاء البلاد. ومن الطريف أن نسبة الالتحاق بالتعليم الأولى عام ١٨٧٨ قد بلغت ٤١٪ من مجموع الأطفال فى سن التعليم. وتتضح قيمة هذه النسبة إذا عرفنا أنه قد مر نحو قرن من الزمن حتى وصلت نسب الإستيعاب إلى ما لا يزيد كثيرا على ضعف هذه النسبة.

ومنحت ثورة ١٩ قوة دفع هائلة لقضية توسيع وتطوير التعليم، وهو ما تحقق جزئيا من خلال التقرير والسياسة التى وضعتها لجنة ملكية عام ١٩. وكان الهدف هو أن تنشأ مدرسة فى كل مدينة وقرية فى مدة لا تتجاوز عشرين عاما، والتأكيد على تعليم البنات. ولم تتمكن البلاد من تطبيق هذا المشروع بكامله بسبب عدم توفر الموارد المالية، كما قيل.

وقد دفع هذا الواقع الى بروز اجتهادات عديدة، كان منها مشروع إصلاح التعليم الإلزامى لعام ١٩٤١ والذى استهدف ضمان إلزامية التعليم الأولى. وتولى الدكتور طه حسين مسئولية الدفع نحو ضمان الحق فى التعليم، سواء بصفته مستشارا لوزير التعليم، أو وزيراً للتعليم هو نفسه عام ١٩٥١. وكان د. طه حسين كذلك وراء معادلة إصلاح التعليم الثانوى على يد وزير التعليم نجيب الهلالى عام ١٩٣٥.

وتبنت ثورة يوليو كثيرا من مشروعات التوسع والإصلاح التعليمى التى كانت قد تعثرت قبلا. وأقرت مبدأ مجانية التعليم على جميع المستويات وفى جميع المراحل التعليمية، الأمر الذى قفز بنسب الاستيعاب إلى المستويات المعروفة الآن بالنسبة للتعليم الإساسى، وبقية مراحل التعليم.

ومن المثير أن خطط تطوير التعليم فى ظل الثورة قد بدأت بتقرير عام ١٩٥٢ وضعته لجنة اسمية باسم رئيسها على ماهر، وضمت أعظم العقول التنويرية المصرية بمن فى ذلك أحمد لطفى السيد، وعبد الرزاق السنهورى ود. أحمد زكى ود. ابراهيم بيومى مدكور، ومحمد شفيق غربال.. إلخ إلى جانب لفيف من أهل الفكر والتعليم والخبراء الأجانب.

ومن المثير بنفس الدرجة أن التطور التعليمى فى مصر قد خالف الفلسفة التى وضعتها هذه اللجنة مخالفة جسيمة وفى جميع المراحل.. بينما لاتزال هذه الفلسفة صالحة حتى الآن لتطوير التعليم، وخاصة فى مرحلته الجامعية.

الحالة الراهنة للعلم والتعليم

ولاريب أن التوسع فى إنشاء الجامعات والعدد الكبير من الجمعيات العلمية والمؤسسات والمراكز البحثية كان تعبيرا عن مشروع طموح للترقى فى مضمار العلم والتكنولوجيا والتعليم.. وبلغ هذا المشروع أقصى مستويات تطوره فى عقد التسعينيات بفضل الدعم والرعاية الحكومية المباشرة، وغير المباشرة. وخاصة أن هذا العقد كان قد شهد نضوج خبرة علماء كانوا قد تلقوا تعليمهم فى جامعة القاهرة فى عقد الأربعينيات، عندما كانت هذه الجامعة تصنف على نفس مستوى جامعات عالمية تليدة فى أوروبا الغربية وفى أمريكا الشمالية.

ومع ذلك، فإنه لاريب ايضا أن الحصاد الفعلى لهذا المشروع كان مخيباً للآمال بشدة. فالأداء التعليمى فى مصر قد تدهور بشدة من الناحية النوعية، بينما لم يصل إلى المستويات العالمية المطلوبة من الناحية الكمية. وتراجع مستوى التعليم والأداء العلمى للجامعات المصرية بما فى ذلك جامعة القاهرة تراجعاً ملحوظاً فى عقدى الثمانينيات والتسعينيات بالمقارنة بعقدى الأربعينيات

والخمسينيات.. ولم يرتبط توسع المجتمع العلمى وأعداد المشتغلين بمراكز البحوث والتى وصلت إلى نحو ١٥٠ ألفا بمؤشرات أداء إيجابية راقية مثل معدلات النشر العلمى فى المجلات والمنابر العلمية العالمية، وبراءات الاختراع، أو المساهمة فى السوق العالمى للتكنولوجيا والإنتاج سواء بمنتجات جديدة أو بوسائل وأساليب إنتاج جديدة. ويكاد يكون وجودنا القومى فى المعترك العالمى لإنتاج العلم والتكنولوجيا والمعارف الفنية هامشياً إلى حد يقترب من العدم.

إن بعض أسباب هذه الحقيقة يعود إلى توقف المشروع التكنولوجى المصرى فى أعقاب هزيمة عام ١٩٦٧ ـ فمثلما توقف مشروع محمد على فى أربعينيات القرن التاسع عشر توقف مشروع عبد الناصر العلمى والتكنولوجي فى ستينيات القرن العشرين، بسبب الهزيمة العسكرية فى الحالتين، وتكشف تلك الظاهرة عن إحدى سمات مشروع الترقى التكنولوجى العلمى التعليمى فى القرنين ١٩ و ٢٠ فى مصر وهى أن قوة الدفع الاساسية لهذا المشروع جاءت من الإعتبارات العسكرية المتصلة ببناء جيش وطنى وتوسعه كجزء لا يتجزأ من عملية بناء دولة قوية ذات دور إقليمى وعالمي مستقل.

وبسبب توقف قوة الدفع العسكرية ـ السياسية للمشروع التكنولوجى ـ العلمى ـ التعليمى المصرى نلاحظ حالة إهدار كبيرة للموارد البشرية المتميزة التى تفتحت قدراتها المبدعة فى سياق هذا المشروع. إذ فقدت مصر الثروة الهائلة من علمائها الشباب والكبار الذين انخرطوا فى مشروعات علمية وتكنولوجية عديدة، وذلك بسبب اضطرارهم لمغادرة البلاد والعمل فى الخارج حيث يمكنهم مواصلة العمل فى التصميمات والفروع العلمية والتكنولوجية التى نموا فيها معارفهم ومهاراتهم. وتواصل ابداع هؤلاء فى الخارج، حيث يحتل بعضهم مراكز مرموقة فى المؤسسات العلمية والتكنولوجية والاقتصادية فى عديد من دول أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. (ولعل ظاهرة أحمد زويل، المصري الذي حاز على جائزة نوبل في الكيمياء عام ١٩٩٩- خير دليل على ذلك)

وإذا تأملنا أسماء وأدوار العلماء العرب فى الخارج وطبيعة مساهماتهم، فسوف نجد أنها لا تقتصر على مجال البحوث التطبيقية ومجال التصميمات الهندسية، وإنما امتدت إلى مجال البحوث الأساسية فى العلوم الطبيعية والعلوم البحتة.

وتثبت هذه الحقيقة زيف الادعاء الذى يطلق بالتعميم على التاريخ الثقافى والعلمى المصرى كله، والقائل بأن المصريين لم يكن لديهم اهتمامات بالعلوم البحثية أو بالتأملات التجريدية والنظر الفلسفى الخالص ودراسة الكون دراسة اساسية، بقدر ما حصروا اهتماماتهم بالجوانب التطبيقية وذات النفع المباشر.

فالواقع أن ميل العلوم المصرية للجانب التطبيقى على حساب الجانب التجريدى التأملى الخالص ليس أمرا مطلقا، وأنه كان وليد الارتباط بالحاجات التى تمليها دولة مستقرة تقود مجتمعاً زراعياً على درجة لا بأس بها من الرخاء الناشىء عن الثروة الزراعية، وذلك بالمقارنة مع حالة المجتمع اليونانى والإغريقى اللذين اعتمدا على الحرب والتجارة والملاحة، وشغل بالتالى بقضية السياسة فى ظروف اتسمت بصراع دائم بين دول كثيرة.

وفى الوقت الحاضر، فإن العلة الحقيقية وراء ضآلة النتائج الإيجابية أو المحصول الفعلى لمؤسسات التعليم والعلم والتكنولوجيا فى مصر رغم اتساع قاعدتها تكمن فى أن مصر لم تتمكن حتى الآن من انجاز عملية تاريخية كاملة للتصنيع. فالواقع هو أن مصر لم تنجز بعد الخطوات والعمليات الأساسية فى الثورة الصناعية الأولى، ولا الثانية بالطبع. ولم يتحول المجتمع إلى آفاق أعلى من الواقع الاقتصادى القائم على الزراعة والخدمات، إضافة إلى أنشطة صناعية خفيفة ومبعثرة. ولهذا السبب، فإن مصر لاتنتج تكنولوجيا، لأن إنتاج التكنولوجيا يتوقف على تطور بنية أساسية صناعية متقدمة نسبياً.

وفى هذه الظروف، فإن المهمة الرئيسية للتعليم العالى مازالت هى انتاج موظفين للدولة، ولم تتغير طبيعة العملية التعليمية بالرغم من أن الحكومة قد توقفت عن التوظيف التلقائى لخريجى التعليم العالى، ولذلك يجد هؤلاء الخريجون صعوبة كبيرة فى إيجاد فرص عمل مناسبة فى السوق المفتوح. وفى نفس الوقت، فإن الجامعة مازالت عاجزة عن إحداث التحولات المطلوبة للجمع بين مهمتى التعليم وإنتاج المعرفة العلمية عبر الأنشطة البحثية الأساسية والتطبيقية، وهى تظل كذلك معزولة عن هياكل وأنشطة الإنتاج الصناعى العام والخاص.

والواقع أنه كان يمكن تعويض غياب قوة الدفع اللازمة لإنتاج العلم والوصول لأفضل مستويات التعليم فيما لو كانت بقية العناصر المؤثرة على التكوين العلمى والتعليمى للأمة قد قامت بواجبها. فقوة الدفع المادية المتمثلة فى الصناعة نحتاج لظروف اقتصادية موائمة. أما العناصر الأخرى فهى أكثر خضوعاً لعوامل الإرادة القومية والثقافة الوطنية. ونتحدث هنا تحديدا عن دور المجتمع العلمى، والحكومة، ورجال الأعمال والمشتغلين بالإنتاج والخدمات. فلم يتمكن المجتمع العلمى من نشر ثقافة علمية فى كيان الأمة بمختلف أجيالها وطبقاتها. كما عكف رجال الأعمال على استيراد المعرفة والخبرة الفنية والتكنولوجيا بدلا من تشجيع إنتاجها على المستوى الداخلى.. أما السبب المباشر فى هبوط الإهتمام بالعلم والتكنولوجيا فى العقود الأخيرة فكان هو تخلى الحكومة عن دورها فى وضع وتطبيق سياسة متكاملة للعلم والتكنولوجيا، بعد هزيمة عام ١٩٦٧.

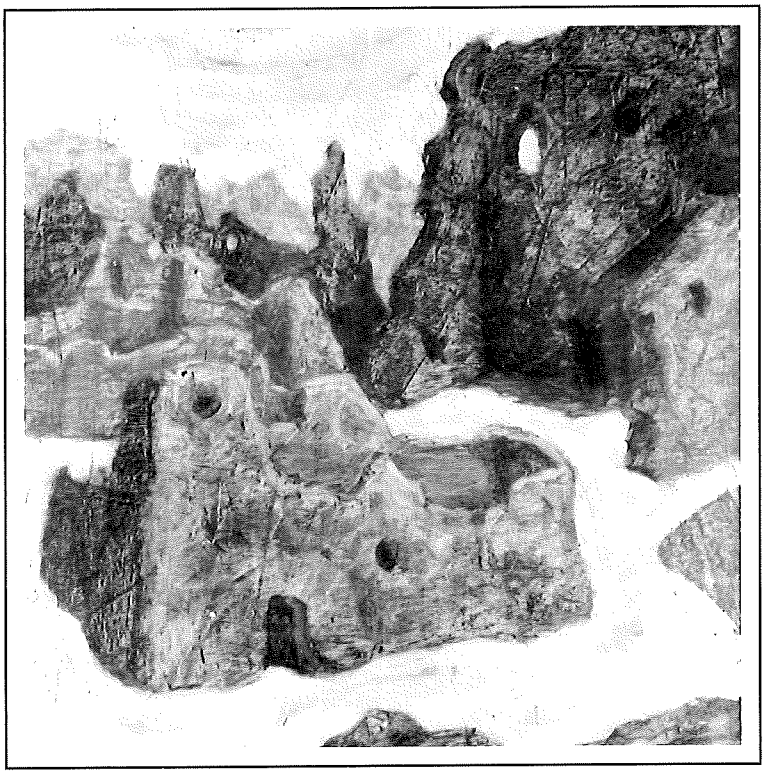
ويعنى ذلك أن الارتقاء الجذرى بالعلم والتعليم يتوقف فى جانب منه على التخطيط المادى الضرورى لتصنيع البلاد، والقفز بها إلى أفلاك التقدم الصناعى. وهذا الجانب من الصورة له متطلباته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ثم أنه يتوقف فى جانب آخر منه على الثقافة القومية. فنحن أشد ما نكون حاجة الى وضع تصور متكامل عما نبغى أن نكون عليه من حيث النوعية الحضارية والمجتمعية: أى صورة المجتمع المرغوب، ومعايير بناء هذا المجتمع. إننا لن نجد تناقضاً حقيقياً بين معطيات الحداثة ومابعد الحداثة من ناحية والحكمة المتجذرة العميقة التى أنتجها لنا حكماؤنا فى الحضارة العربية - الإسلامية، من ناحية أخرى. فقد اتفق هؤلاء الحكماء جميعا ومنهم الكندى والرازى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن خلدون والمسعودى على أن رقى العلم والمعرفة فى مجتمع هو المعيار الأهم لرقية والتعبير الأمثل عن فاعلية نظمه ومؤسساته الدينية والدنيوية، وأن

الدولة العادلة القوية لن تقوم إلا على أساس من مناخ يعطف ويشجع على العلم والمعرفة، وإنه لا نهضة بدون النهل من العلم والحكمة والبحث المضنى والمثابرة على تحصيل المعارف.

وعندما نطور ثقافتنا فى هذا الإتجاه سيكون من اليسير علينا أن نملك قوة الوضع الحضارى والاقتصادى اللازم للحصول على مناحى التقدم والنهوض الأخرى فى شقها المادى، ومنها التصنيع وإنتاج العلم والتكنولوجيا.

ويجب أن نسعى فى جميع أمور حياتنا على ضوء من الترشيد الذى تدل عليه الثقافة والمعرفة العلمية. ويخطىء من يظن أنه يمكن فصل سياسة العلم عن السياسة العامة، فالسياسة العلمية أصبحت تصاغ فى قلب السياسة العامة. فلا خطة سليمة للتعليم أو الصحة أو الصناعة أو الزراعة إلا وتقوم على أساس من المعلومات العلمية الصحيحة التى يوفرها البحث العلمى الأساسى والتطبيقى.

الفصل التاسع



السياسة والحكم

عرفت مصر السلطة المركزية المطلقة المستمدة من حق إلهي أسطوري منذ ٣٢ قرناً قبل الميلاد -على أرجح الأقوال- وبذلك تكون مصر أقدم بلاد الدنيا قاطبة في التوصل إلي هذا الشكل التنظيمي المتميز للجماعة البشرية. وجاء قيام هذه السلطة المركزية نتاجا للظروف البيئية في بلد عماد حياته الزراعة التي تقوم على الري النهري من مصدر واحد هو النيل، ومن ثم كان قيام السلطة المركزية ضرورة أملتها ظروف البيئة لتنظيم الاستفادة من مياه الري، استمرارا للعمران. وكان لابد أن تعقد لواءها لأقوى الحكام وأكثرهم بطشاً، حيث لعبت طبيعة مصر السهلة المنبسطة دوراً فعالاً في تمكين مثل ذلك الحاكم القوي من بسط سلطانه على الآخرين. وتوافق الناس مع هذه السلطة المركزية ومع رموزها طالما كانت توفر لهم الحماية وتيسر لهم العيش، وراحت النخبة الحاكمة تدعم مكانتها من خلال الأساطير التي استقرت في وجدان الناس، وأضفت عليها صفة القداسة، وجعلت حقها في السلطة مستمدا من الآلهة ومستندا إلي رعاية السماء، وبذلك اقترنت طاعة الحاكم بطاعة الآلهة والعكس بالعكس. وإن كان ذلك لا يعني أن الناس تحملوا عنت السلطة دون حدود، فقد كان هناك دائماً حد أقصي لاحتمالهم، إذا تجاوزته السلطة قاموا ثائرين كانفجار البركان.

ومع تعاقب العصور طوال تاريخ مصر القديم ظل للسلطة المركزية نفس الطابع القدسي الذي قبله الضمير الجمعي للمصريين عبر عشرات القرون، والذي يجعل السلطة مركزة في يد "الفرعون" صاحب الحق الإلهي لا ينازعه فيها أحد، ولا يعلو صوت على صوته، فها هو ذا الفرعون "اختوي" من ملوك أهناسيا (الأسرتان التاسعة والعاشرة من الدولة القديمة) يحذر ابنه من أي تابع له يكثر من الكلام ويحشد خلفه أتباعا كثيرين وينصحه بقوله: "اطرده، اقتله، امح ذكراه هو وأتباعه الذين يحبونه"، ويوصيه بأن يعلى من شأن رجاله ويقويهم "فما أعظم الشخص العظيم عندما يكون رجاله

المقربون عظماء، وما أعظم وأقوى الذين يكون له نبلاء كثيرون"، ومن الطريف أن ينصح الملك ولده بأن يعاقب الناس بالضرب والإعتقال عندما يخطئون، وألا يقتل أحدا إلا إذا ثار عليه.

كان الناس إذن من وجهة نظر السلطة مجرد أدوات إنتاج يفلحون الأرض لتتدفق خيراتها على الخزانة العامة، ويقوّمون بالعصا وفقدان الحرية إذا تقاعسوا أو قصروا في أداء واجباتهم، أو ارتكبوا ما تعده النخبة الحاكمة جرما يستحق العقاب. وبذلك لم يكن أمام الناس من سبيل لدفع الظلم عن أنفسهم سوي الشكوى (تماماً كما فعل الفلاح الفصيح في مصر القديمة)، وأن يستعينوا بعدالة السماء على جور أهل الأرض شأن سائر المستضعفين.

وعندما دخل العرب مصر لم يتغير الإطار العام للسلطة من حيث تمركزها في يد نخبة تستند إلي القوة، وكانت هذه المرة قوة الفتح، ولم يتغير مفهوم استناد السلطة إلي مصدر إلهي، فالأرض أرض الله والملك ملك الله يورثه من يشاء من عباده المتقين، بل تحولت الفكرة إلي تفويض إلهي صريح على يد العثمانيين فيما بعد تأثرا بالتفويض الإلهي عند البيزنطيين، وكان الحكم لا يخلو من طابع الاستغلال. وإذا كان عمر بن الخطاب قد لام عمرو بن العاص على عدم تركه ما يكفي من لبن لأبناء البقرة والإسراف في استنزاف حليبها إشارة إلي الاشتطاط في جباية الخراج، فان أحدا من الخلفاء المتعاقبين لم يلق بالا إلي ما يلحق بالمحكومين من أذي من جراء عسف الولاة، فتعاقبت ثورات المصريين نحو القرنين من الزمان ضد الحكم الإسلامي حتى أخمدت بالعنف المبالغ فيه في عهد الخليفة المأمون.

لقد ظلت السلطة المركزية النخبوية في مصر تسيطر على مواردها الاقتصادية، فالأرض أداة الإنتاج في المجتمع الزراعي ملك للدولة، يسيطر عليها الجالس على أريكة الحكم سواء كان عاملا لخليفة أو سلطانا مملوكيا أو عثمانيا. ولا مجال لمشاركة الناس في السلطة إلا في أدنى درجات سلم البيروقراطية، أما الدرجات الأعلى فاحتفظت بها النخبة الحاكمة، وموقع الجماهير هو موقع الشغالة في مملكة النحل، يكدون ويكدحون لإنتاج الفائض الذي يتدفق على جيوب حكامهم وخزانة الدولة يوم لم يكن هناك حدود تفصل بين تلك الجيوب والخزانة العامة. ويتوقع الناس في المقابل أن توفر لهم السلطة الأمن وتقيم العدل وتحقق الرخاء، ولا يطمعون فيما هو أبعد من ذلك، وهم ينصرفون إلي أداء واجباتهم طالما كان ثمة حد أدني من ذلك الثالوث متوفرا، وقلما يشقون عصا الطاعة على السلطة إلا إذا ضاقت بهم سبل العيش، وعز القوت وغاب الأمن، أما اختلال ميزان العدل، فكانوا دائماً أكثر صبرا عليه.

ومع مطلع العصر الحديث، شهدت مصر تغيرا في مفهوم المصريين للسلطة أخذ ينمو تدريجياً مع بداية القرن التاسع عشر، كأثر هام من آثار الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨- ١٨٠١)، فقد تحمل المصريون عنت العثمانيين والمماليك وطغيانهم وظلمهم طالما كانوا يوفرون لهم الحماية والأمن، فإذا بهم يعجزون عن ذلك في مواجهة (الفرنجة)، فقد قضت الحملة على سطوة المماليك على البلاد، وكسرت شوكتهم وأظهرت ضعفهم وعجزهم أمام المصريين، الذين رأوا لأول مرة أن بإمكانهم الاعتماد

على أنفسهم دون المماليك للدفاع عن وطنهم، وأدت مشاركة نخبة المصريين في المجالس التي أقامها بونابرت في مصر إلى تغير نظرتهم إلى السلطة، ولحقوق المحكومين قبل الحكام، وواجبات الحكام نحو المحكومين، فكان لذلك أثره البارز في توجيه "الزعامة الشعبية" من الأعيان والعلماء، وفي طبع حركتها بطابع معين في السنوات التي أعقبت خروج الحملة من مصر، جعل من النخبة الشعبية المصرية عنصراً فعالاً على الساحة السياسية.

وبقدر ما هزت الحملة الفرنسية مفهوم السلطة عند المصريين، هزت كذلك مفاهيم العدل والأمن والحماية والمشاركة في السلطة، وأيقظت عند النخبة الجديدة وعياً سياسياً جعلها تختار بنفسها شخص الحاكم (محمد على)، وتفرضه فرضاً على ولي الأمر (السلطان)، ولا تسلمه أمر البلاد دون قيد أو شرط، وإنما تملي عليه شروطها لأول مرة في تاريخ مصر- في وثيقة مكتوبة (حجة) سجلت في المحكمة الشرعية، لكي تلزمه بإقامة العدل والاعتماد على مشورة العلماء والأعيان فلا ينفرد وحده بالقرار.

غير أن محمد على تحلل من قيود تلك الوثيقة، بعدما عصف بالقيادة الشعبية التي نصبته واليا، وملكته أمر مصر، وانفرد بالسلطة ليستخدمها في إقامة صرح مشروعه السياسي الذي أرسى دعائم مصر الحديثة، بفضل ما أدخله من تغييرات على البنية الأساسية للمجتمع المصري، وعلى مؤسساته الاجتماعية على مدي ما يزيد قليلا على الأربعين عاما، قام خلالها بتحديث الاقتصاد المصري بما ترتب عليه من تغيرات اجتماعية، وأعاد تنظيم مؤسسات الحكم بما يتفق مع المهام الجديدة التي اضطلعت بها السلطة، التي لم تعد مجرد جهاز جباية وأمن كما كانت من قبل بل أصبحت أيضاً جهاز إنتاج وخدمات (أحياناً)، كما أقام نظاما تعليميا حديثا جنباً إلي جنب نظام التعليم الديني التقليدي، إلي غير ذلك من تطورات تفاوتت من حيث الاتساع والعمق، ولكنها أسفرت في نهاية الأمر عن إرساء دعائم المجتمع المصري الحديث، بغض النظر عما أحاط بالتجربة من سلبيات أثرت على مردودها الاجتماعي، وعلى صلابة الدعائم التي قامت عليها.

ذلك التطور الذي شهدته مصر في عهد محمد على (١٨٠٥-١٨٤٨) كان يمثل تجربة تنمية تعتمد على الإمكانات الذاتية لمصر، فرغم الضخامة النسبية للمشروعات الإنمائية التي تمت في إطار تلك التجربة، لم تقم إلا على أكتاف مصر وحدها، باستثمارات مصرية خالصة، قدم فيها المصريون مرغمين ثمرة كدهم وجهدهم وعرقهم، ولم يكن هناك مجال لأي استثمارات أجنبية، فلم تعقد مصر قروضاً لتمويل مشروعاتها الإنمائية أو السياسية، وبذلك لم تتح لرأس المال الأجنبي الفرصة للتسلل إلي مصر، بما يتبعه من نفوذ سياسي. وطوال ما يزيد على الأربعين عاما كان القرار السياسي قراراً مصرياً يعبر عن مصالح مصر وحدها، ولم يكن نتاجا لضغوط خارجية.

ولعل ذلك يفسر الشراسة التي ضربت بها القوي الإمبريالية التجربة المصرية في تسوية ١٨٤٠ ١٨٤١ الشهيرة، بما تضمنته من إلزام محمد علي وخلفائه بتطبيق المعاهدات المبرمة بين السلطان والدول الأجنبية، وكان من شأن تطبيقها فتح السوق المصرية على مصراعيها أمام البضائع الأجنبية،

وإتاحة المرصة للتجار الأجانب للتعامل مباشرة مع المنتجين في السوق المصرية. وكان معني ذلك ضرب تجربة التنمية المصرية بالاعتماد على الذات، عن طريق كف يد الدولة عن إدارة الاقتصاد الوطني، وتقليص موارد الدولة المالية لتقتصر على الضرائب وحدها، بدلا من استئثارها بفائض الإنتاج الاقتصادي كله، لا ليذهب إلي المصريين أصحابه الشرعيين ولكن ليضخ إلى الخارج في خزائن البنوك والشركات الأوربية. ومعني ذلك تصفية الدور الذي تلعبه الدولة في عملية التنمية، وإجهاض تجربة التحديث المستقلة التي بدأت تتشكل في عهد محمد على.

ولما كانت مصر قد خطت في ذلك العهد خطوات واسعة في طريق ربط السوق المصرية بالسوق العالمية من خلال التوسع في إنتاج المحاصيل النقدية وخاصة القطن، فإن ضرب تجربة الصناعة الحديثة في مصر التي كانت تستهلك جانبا لا بأس به من هذه المحاصيل باعتبارها مواد أولية، جعل الاقتصاد المصري مهيأ للعب دور أساسي كمورد للمحاصيل النقدية للسوق العالمية، بقدر ما لعبت السوق المصرية دوراً ملحوظاً في جذب رؤوس الأموال الأجنبية للاستثمار في مصر.

وأدي اختفاء دور الدولة كممول أساسي للإنتاج الزراعي إلي وجود فراغ ملأته رؤوس الأموال الأجنبية مع غياب بديل مصري يتمثل في طبقة من الممولين المصريين، وجاء ذلك إما في صورة استثمارات مباشرة في قطاع العقارات والخدمات، أو في شكل قروض للدولة استخدمتها في استكمال مشروعات البنية الأساسية التي تيسر سبل ربط السوق المصرية بالسوق الرأسمالية العالمية (كالري والسكك الحديدية، والبرق، وتطوير المدن، وغيرها من الخدمات)، أو في صورة مشروعات استراتيجية تخدم المصالح الإمبريالية بالدرجة الأولي (مثل قناة السويس). وقدمت الامتيازات الأجنبية والنظام القضائي القنصلي ثم المختلط المظلة القانونية التي وفرت الحماية لرأس المال الأجنبي في حركته في السوق المصرية.

وهكذا شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر نصب شباك التبعية حول مصر، التي أدت في نهاية الأمر إلي تحويل مصر إلي وحدة متخصصة في إنتاج المواد الأولية (وخاصة القطن) لخدمة السوق الرأسمالية العالمية، وكان من الطبيعي أن يتوج هذا التحول بالتدخل السياسي والعسكري الأجنبي بحجة حماية المصالح الأجنبية في مصر، والذي تمثل في الاحتلال البريطاني عام١٨٨٢.

وفي ظل الاحتلال البريطاني، تم إحكام روابط التبعية الاقتصادية بجعل مصر وحدة متخصصة في إنتاج القطن لخدمة الصناعة البريطانية، وأجهضت كل المحاولات التي قام بها بعض المصريين لإقامة صناعة وطنية، وبلغت التبعية ذروتها بربط الجنيه المصري بالجنيه الإسترليني عام ١٩١٤، وبذلك كان الاقتصاد المصري أشبه ما يكون بالبقرة الحلوب التي ترعى على أرض مصر، وتمتد ضروعها عبر البحر المتوسط لتحلب في أوربا، فقد كان هناك ضخ منتظم لفائض الإنتاج الاقتصادي المصري إلي بنوك أوربا في صورة فوائد وأقساط القروض، وعائدات رؤوس الأموال الأجنبية الموظفة في مصر .

وكانت أبرز نتيجة لهذه التبعية انعكاس أزمات العالم الرأسمالي على الاقتصاد المصري، فعانت مصر من أزمة ١٩٠٧، كما عانت من الكساد العالمي الكبير (١٩٢٩- ١٩٣٢). فضلاً عن تعبئة الاقتصاد المصري لخدمة بريطانيا وحلفائها في الحربين العالميتين الأولي والثانية، مما عرض البلاد لأزمات اقتصادية واجتماعية كان لها صداها فيما بين الحربين العالميتين.

❖❖❖

هذا التطور الذي شهدته مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر كان له انعكاسه على بنية السلطة في مصر الحديثة منذ محمد على الذي كان يستند إلي نظام إداري محكم اتسم بالمركزية المطلقة، حرص على إعلاء كلمة السلطة وبسط هيبتها في جميع أنحاء البلاد وعلى جميع ساكنيها، بعد إزالة كل الحواجز التي تحول بينه وبين الاتصال المباشر بالشعب دون وسطاء، وأخضعت الوحدات الإدارية في الأقاليم لسلطان الحكومة المركزية المطلق مع إهمال تطوير الهيئات الإدارية المحلية.

وارتبط بتلك المركزية في الحكم أوتوقراطية شديدة، فالحكم في مصر كان مرده إلي إرادة الحاكم، ومن ثم كان محمد على حريصا على البت في شتى المسائل المتعلقة بمختلف نواحي الحكم الجليلة والبسيطة على حد سواء. وكان لابد من إيجاد مؤسسات إدارية يتدرب من خلالها الموظفون على أداء ما يسند إليهم من أعمال. ومن ثم كانت المجالس المختلفة التي أنشأها محمد على لتقديم المشورة في المسائل الإدارية والعسكرية، وإن لم يعمل على إعطاء تلك المجالس فرصة النمو الذاتي من خلال تدعيم سلطاتها وتحسين أوضاعها، فكان يغير فيها ويبدل وفق هواه: فهو تارة يعدلها أو يوقفها أو يلغيها، وتارة أخرى يعيد نشاطها ويهتم بمشورتها. فالأمر مرده إليه وحده.

وبدأت تظهر تدريجيا فروع لكل إدارة حكومية في صورة مجلس أو "ديوان" كديوان الجهادية (الحربية) وديوان البحرية، وديوان التجارة والشئون الخارجية، وديوان المدارس (التعليم) وديوان الأبنية والأشغال، ثم ديوان الفابريكات (الصناعة)، ووضعت لأول مرة اللوائح التي تحدد اختصاصات هذه الدواوين وواجبات موظفيها، ودرجاتهم، وطرق تأديبهم، وعلاقة الدواوين بالديوان الخديوي الذي اختص بالنظر في الشئون الداخلية إلي غير ذلك من أمور أوجبها التنوع في وظائف السلطة مع نشأة الدولة الحديثة مثل إنشاء محكمة خاصة للنظر في جرائم كبار الموظفين عرفت باسم "جمعية الحقانية"، وأخري للنظر في المنازعات التجارية عرفت باسم "مجلس التجارة". واستمر هذا النظام بصورة أو بأخرى حتى أدخل نظام الوزارة عام ١٨٧٨.

وكانت الوظائف الكبرى حتى أواخر القرن التاسع عشر تكاد تكون وقفا على الأرستقراطية التركية، التي تضم أخلاطا من أتراك آسيا الصغرى والمغرب وتونس، والشراكسة، بالإضافة إلى الأكراد والشوام والأرمن، وكان العنصران الأخيران هما الغالبان على مناصب الإدارة المالية والأموال الخارجية لإتقانهم لها وللغات الأجنبية. ولم يكن يجمع بين تلك العناصر سوي التمسك بأساليب

الحياة التركية، واتخاذ التركية لغة للحديث والمعاملة. واشتملت تلك الفئة على بعض المصريين الذين هيأت لهم ثقافتهم وإجادتهم للغة التركية فرصة ولوج الوظائف الكبرى والمشاركة في الإدارة، غير أن عددهم كان محدوداً، وحرص الحكام على صبغهم بالصبغة التركية، فكانوا يزوجونهم من جواريهم المعتقات التركيات والشركسيات حتى يألفوا العادات وأساليب الحياة التركية، وكان من يحظى بهذا (الشرف) من المصريين يصبح مؤهلا لتولي المناصب الكبرى. وترتب على ذلك كسر حدة انعزال الأتراك على أنفسهم (إلي حد ما)، مما حمل إليهم دماء جديدة ازداد تدعيمها نتيجة حرص كبار الموظفين من المصريين والأعيان من كبار الملاك على مصاهرة العائلات التركية، مما أدى إلى إيجاد روابط وصلات اجتماعية بين الأتراك وبعض عائلات أعيان المصريين.

وبعد الاحتلال أصبحت الوظائف الحكومية الكبرى من نصيب الأوربيين عامة والإنجليز خاصة، واتجهت سلطات الاحتلال إلي إسناد الوظائف الهامة إلى الجيل الجديد من أبناء الأعيان المصريين والأتراك الذين تلقوا ثقافة غربية بالجامعات الأوربية فكان منهم المديرون وبعض رجال الإدارة والقضاء والنيابة.

أما وظائف الإدارة الدنيا في قطاعات المالية والنقل والخدمات (السكك الحديدية، البرق، البريد، المديريات الإقليمية) فكانت من نصيب المصريين من فئة "الأفندية" الذين أفرزهم نظام التعليم الحديث سواء في تلك المدارس الحكومية أو الأهلية التي أنشأتها الجمعيات الإسلامية والقبطية وكان من بينهم بعض الشوام. وكان "الأفندية" أكثر الفئات المصرية انفتاحا على المؤثرات المختلفة الداخلية والخارجية، وأكثر الفئات الاجتماعية تقبلا للجديد، واستطاع أفرادها أن يطوروا نمط معيشتهم وأزياءهم وعلاقاتهم الأسرية تشبها بالأرستقراطية التركية أحياناً وبالأجانب أحياناً أخرى، ولم يقطع بعضهم الصلة بأصولهم الريفية وإن ظلوا يتعالون عليها.

ورغم هذه المشاركة النسبية للمصريين في الإدارة ظل طابع السلطة أوتوقراطيا استبداديا طوال الفترة السابقة على صدور دستور١٩٢٣، فلا يعني وجود مجالس نيابية في مصر منذ عام ١٨٦٦ عندما أنشأ إسماعيل "مجلس شورى النواب" أن ثمة مشاركة شعبية في السلطة عرفتها مصر في ذلك الحين، لأن نشوء الحياة النيابية على هذا النحو لم يأت نتيجة الصراع بين الجماهير والسلطة المطلقة بغرض الحصول على حق المشاركة في السلطة، وتقييد الحكم بقيود دستورية تحفظ للأمة حقوقها وتجعلها مصدر السلطات، وإنما كان قيام الحياة النيابية استكمالا لمظاهر الدولة الحديثة وفي صورة منحة من الحاكم فكانت اختصاصات هذا المجلس (شورى النواب) محدودة، للحاكم أن يقبل مشورته أو يرفضها دون إبداء أسباب، وكانت عضويته قاصرة على مشايخ القرى والعمد والأعيان الذين شكلوا الزعامات التقليدية للريف، وجاء إشراكهم في هذا الإطار النيابي بهدف الحصول على تأييدهم للحكومة وتسهيل مطالب الحكومة عند الأهالي. ولم يتحول الأعضاء إلي معارضة وطنية حقيقية إلا عندما شجعهم إسماعيل على ذلك عام ١٨٧٩ لتخفيف ضغوط الدول الأجنبية عليه، وهو تطور لم يستفد منه إسماعيل (الذي عزل من منصبه) بقدر ما أفاد منه الأعيان الذين طوروا حركتهم

والتحموا بالعسكريين من المصريين خلال أحداث ثورة ١٨٨١ المصرية المعروفة بالعرابية.

وإذا كان الاحتلال البريطاني قد حرص على إقامة نظام نيابي من ثلاث درجات هي: مجالس المديريات، ومجالس شوري القوانين والجمعية العمومية، فإن ذلك لم يهدف إلي إتاحة الفرصة أمام المصريين للمشاركة في السلطة، وإنما كان يهدف إلي استقطاب الأعيان لتأييد سياسة الاحتلال، والتعرف على رغباتهم وتوجيه القرارات بالقدر الذي لا يضر بمصالح أولئك الأعيان مع إسقاط بقية المصريين تماماً من الحساب. ورحب الأعيان بهذه الرعاية (السامية) من جانب الاحتلال فقبلوا بالتعاون معه باعتبارهم "أصحاب المصالح الحقيقية" بين المصريين بحكم كونهم كبار الملاك الزراعيين، وبادلهم الاحتلال الود فعدهم "العقلاء" في مواجهة أبناء الطبقة الوسطي الصغيرة من الأفندية الذين شكلوا جماهير الحزب الوطني فيما بعد بزعامة مصطفى كامل ومحمد فريد الذين عدهم الاحتلال "المتطرفين".

وهؤلاء المتعاونون أو "المعتدلون" كما سماهم رجال الاحتلال، هم الذين خلت أمامهم الساحة السياسية بعد ضرب الحزب الوطني قبل الحرب العالمية الأولي، "أصحاب المصالح الحقيقية" كما كانوا يطلقون على أنفسهم، كبار منتجي القطن الذين ارتبطت مصالحهم المادية مع السوق البريطانية، الذين رأوا في (إصلاحات) الاحتلال مبررا لوجوده، فقبلوا به وبالتعامل معه مادام يعمل -من وجهة نظرهم- على تطوير مصر، ورأوا أنه عندما يرى مصر قد تقدمت (بفضله)، وأن أهلها أصبحوا مؤهلين لحكم أنفسهم بأنفسهم، فسوف يبادر بالجلاء بعدما يجد أن مهمته قد انتهت، وأن رسالته (الحضارية) قد أنجزت، ولا بأس من تنظيم علاقة مصر ببريطانيا على أساس تعاقدي في صورة معاهدة تضمن لبريطانيا مصالحها الاستراتيجية في إطار علاقة (صداقة) بين البلدين.

وهكذا خلت الساحة أمام الأعيان وحزبهم "حزب الأمة" فقبلوا بالتعاون مع بريطانيا ومعهم النخبة التركية الشركسية خلال الحرب العالمية الأولي، على أمل أن تقدر بريطانيا لمصر وقوفها إلي جانبها وقت الشدة، فتمنحها درجة من درجات الاستقلال، لابد أن ترتقي معها مصر مدارج الاستقلال خطوة خطوة حتى تحقق الاستقلال التام.

ومن رجال حزب الأمة المعتدلين "العقلاء" كان تشكيل "الوفد المصري" عام ١٩١٨، بعد مقابلة ١٣ نوفمبر الشهيرة التي شارك فيها ثلاثة من أقطاب حزب الأمة على رأسهم سعد زغلول باشا، للسعي لتحقيق الاستقلال بالطرق "السلمية"، وحرص سعد أن يمثل في الوفد عناصر من الأقباط والحزب الوطني وإن ظلت أغلبية "الوفد" لرجال حزب الأمة.

كان المصريون قد بلغوا الحد الأقصى من تحمل مظالم السلطة خلال الحرب العالمية الأولى حيث نهب الريف المصري، وسخرت قواه العاملة في خدمة المجهود الحربي لبريطانيا وحلفائها، وبلغت تكاليف المعيشة ضعف ما كانت عليه قبل الحرب، وأدت عودة المصنوعات الأجنبية إلي التدفق على السوق المصرية عند نهاية الحرب إلى إغلاق المصانع التي قامت خلال الحرب وتخفيض بعضها لإنتاجه، وتفاقم مشكلة البطالة، وضاق الناس ذرعا بالاحتلال وتطلعوا إلي إزاحة كابوسه من بلادهم.

لذلك أعطي المصريون تأييدهم للوفد على أمل أن ينجح المعتدلون فيما أخفق فيه المتطرفون. فإذا كان النضال الشعبي قبل الحرب الأولي قد عجز عن أن يزحزح بريطانيا عن موقفها، فلعل الباشاوات دعاة التعاون مع الإنجليز يكونون وجوها مقبولة عند بريطانيا، تثق في نواياهم وتقدر موقفهم، فتقبل التفاوض معهم حول الاستقلال، وخاصة أنهم كانوا على استعداد لإبرام معاهدة صداقة وتحالف معها تحفظ لبريطانيا مصالحها الاستراتيجية.

وإذا ببريطانيا تتنكر لأصدقاء الأمس، وتنفي قادة الوفد وعلى رأسهم سعد زغلول باشا، وهنا انفجر بركان الغضب الشعبي في ثورة عارمة (مارس ١٩١٩)، وخرج الفلاحون والعمال والطلبة والموظفون والنساء ربات الخدور، ليصبوا غضبهم على رموز السلطة، سلطة الاحتلال، ورموز الاستغلال الاجتماعي معا، فهوجمت القطارات التي تحمل جنود الاحتلال، واقتلعت قضبان السكك الحديدية، وهوجمت مراكز الشرطة، وفي نفس الوقت هوجمت قصور بعض كبار الملاك ونهبت، ونظمت المظاهرات العارمة والإضرابات.

ولعل ضراوة العنف الوطني الذي صاحب ثورة ١٩١٩ كانت وراء اتجاه أغلبية "الوفد المصري" إلي محاولة التوصل إلي اتفاق مع بريطانيا حول صيغة استقلال ذاتي، فقد خشى الباشاوات من اندلاع أتون الغضب الشعبي الذي طال مصالحهم بقدر ما طال مصالح الاحتلال البريطاني، ومن ثم كان ميل أغلبيتهم إلي مقابلة الإنجليز في منتصف الطريق والركون إلي الاعتدال.

وهكذا صدر تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذي وصفه سعد زغلول "بالنكبة الوطنية" ليعطي مصر استقلالاً منقوصاً، وشكلت لجنة إدارية لإعداد الدستور وصفها سعد زغلول "بلجنة الأشقياء" وفرض على مصر إطار جديد للسلطة حدده دستور ١٩٢٣.

وانطلق الدستور من مقومات الليبرالية، فقام على فكرة الحريات الفردية، واشتمل على باب للحقوق والحريات العامة يدور حول مقومين رئيسيين هما: المساواة والحرية، فنص على المساواة بين المصريين جميعا أمام القانون، وفي التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، وفي تولي الوظائف العامة، وفيما عليهم من الواجبات العامة، فلا تمييز بين المواطنين بسبب الأصل أو اللغة أو الدين. كذلك أقر الدستور للمواطنين الحرية الشخصية، وحرية الاعتقاد، وحرية الرأي والاجتماع، وحق تكوين الجمعيات، وحق مخاطبة السلطات العامة، وضمن حرمة المنازل والملكية الخاصة، فحظر انتزاعها إلا للمنفعة العامة وفق القانون، كما حظر مصادرة الثروات ونفي المصريين خارج البلاد.

ورغم النص على أن الأمة مصدر السلطات، وأن يكون الحكم نيابياً، ويتمتع مجلس الوزراء بالهيمنة الكاملة على مصالح الدولة، ومسئولية الوزراء مسئولية تضامنية أمام مجلس النواب، تمتع الملك بوضع خاص في الدستور، فذاته مصونة لا تمس، ولا يتحمل مسئولية، ويمارس سلطاته من خلال وزرائه، ولا تنفذ توقيعاته في شأن من شئون الدولة إلا إذا وقع عليها رئيس الوزراء والوزراء المختصون، وأوامره لا تخلي الوزراء من المسئولية (سواء كانت شفهية أو مكتوبة). ومع ذلك كان للملك حق إصدار مراسيم لها قوة القانون، كما كان له حق تعيين الوزارات وإقالتها، وحق حل مجلس النواب حلا مطلقاً دون

شروط. واحتفظ الملك لنفسه بحق إنشاء ومنح الرتب والنياشين، وتولية وعزل الضباط، وتصريف شئون الأزهر ومعاهده الدينية والأوقاف، وجعله الدستور متحكما في التصديق على القوانين عن طريق الأعضاء في مجلس الشيوخ (٥/٢ الأعضاء) وكذلك كل ما يتصل بتعديل الدستور (الذي اختص به مجلس الشيوخ).

وقد ترك الدستور أهم نقطة في الحكم النيابي دون أن يحددها التحديد الكافي مثل سلطة الوزراء، وصلتهم بالشعب ممثلا في نوابه من جهة، وإشرافهم على ما يؤدي إليه من خدمات عن طريق المصالح والإدارات من جهة أخرى. كما أجمل إجمالاً مخلا في بيان موقفهم من رئيس الدولة (الملك)، واكتفي بأن يصوغ ذلك في عبارات غامضة تحتمل كل تأويل.

وقد أدت السلطات الكبيرة التي خص الملك بها نفسه في الدستور الذي صدر كمنحة من الملك للشعب، أدت إلى إضعاف التجربة الليبرالية والإضرار بالدستور، فاتخذ القصر من أحزاب الأقلية أدوات يستند إليها في حكمه، وزيفت الانتخابات ليتم بذلك القضاء على المبدأ القائل بأن الأمة مصدر السلطات والذي يمثل محور الليبرالية. وامتدت عمليات التزوير لتشمل جداول الانتخابات، فتم استغلال النص الذي يقضي بتحرير جداول الانتخابات بواسطة مأموري الأقسام والمراكز والعمد، فقامت الإدارة بوضع جداول ملفقة تتضمن تكراراً للأسماء، وأسماء أشخاص لا وجود لهم وأسماء الموتى، وكانت الانتخابات تجرى وفق هذه الجداول التي لا تعبر عن المواطنين تعبيراً دقيقاً، وتفتح الباب على مصراعيه لتزوير إرادة الشعب.

ومما زاد الطين بلة، قيام الإدارة بحجب التذاكر الانتخابية عن أنصار الخصوم، إذ جرت العادة على أن يعاد طبع التذاكر الانتخابية قبل إجراء انتخابات مجلس النواب، وكان يتولى توزيعها العمد في القرى وأقسام الشرطة في المدن، فكان من السهل عدم تسليم التذاكر لأنصار خصوم الحكومة، ومن ثم يتم التحكم في نتيجة الانتخابات. وأصبح وزير الداخلية في الحكومة التي تتولى إجراء الانتخابات يملك تحديد شكل مجلس النواب. هذا فضلاً عن إرهاب الأميين من الناخبين (وهم الغالبية) الذين كانوا يصوتون شفاهة، فكان الاعتداء نصيب من يعطي صوته لغير أنصار الحكومة.

أضف إلي ذلك ما شاع من رشوة الناخبين وشراء أصواتهم من جانب بعض المرشحين وخاصة في المدن، وما جرت عليه العادة من تخلص الحكومات من العمد والمشايخ المعارضين لهم بفصلهم قبل الانتخابات لضمان نجاح مرشحي السلطة.

وهكذا كانت الممارسات الانتخابية في الحقبة المسماة بالليبرالية تمسخ جوهر النظام الليبرالي الذي يقوم أصلا على الإرادة الحرة للناخب في اختيار من ينوب عنه ويمثله في المجلس النيابي، فنادرا ما كانت نتيجة الانتخابات تعبر تعبيراً صادقاً عن الإرادة الحرة للناخب، وبذلك لم يكفل دستور ١٩٢٣ لمصر حياة ديمقراطية صحيحة.

ولعل ذلك يفسر عدم استقرار الحياة النيابية في مصر في الحقبة الليبرالية، فمنذ برلمان ١٩٢٤ توالت على مصر عشر هيئات نيابية حتى قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، ولم يكمل برلمان واحد سنواته

الخمس على مدى تلك الفترة. فقد حل برلمان ١٩٢٤ (الذي انعقد في مارس) في ديسمبر من نفس العام. وعندما أجرت وزارة أحمد زيوار باشا الانتخابات اجتمع مجلس النواب الجديد يوم ٢٣ مارس ١٩٢٥ ليحل في اليوم نفسه. وانعقد البرلمان الثالث في يوليو ١٩٢٦ لدورات ثلاث، ثم أوقف محمد محمود باشا الحياة النيابية لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد (عام ١٩٢٨)، ولكن وزارته سقطت قبل انتهاء تلك المدة. وانتخب برلمان رابع في يناير ١٩٣٠ ليحل في السنة نفسها (وهي الفترة التي شهدت الإطاحة بدستور ١٩٢٣، وإصدار دستور أكتوبر ١٩٣٠) ووضع قانون انتخاب جديد ضيق من حق الانتخابات وقصره على شرائح اجتماعية معينة وفي ظل هذا الانقلاب الدستوري انتخب برلمان خامس استمر أربع دورات تشريعية قطعها عودة دستور ١٩٢٣ من جديد تحت ضغط الحركة الوطنية (ديسمبر ١٩٣٥)، وانتخب البرلمان السادس في ظله (مايو ١٩٣٦)، ولم يستمر أكثر من عامين، وقام البرلمان السابع في أبريل ١٩٣٨، والثامن في مارس ١٩٤٢، والتاسع في يناير ١٩٤٥، والعاشر في يناير ١٩٥٠.

ومع عدم استقرار الحياة النيابية خلال تلك الحقبة، عانت مصر من عدم استقرار السلطة التنفيذية، فتعاقبت الوزارات على الحكم الواحدة تلو الأخرى، ولم تعمر أي منها إلا أربعة عشر شهراً في المتوسط، مما كان له آثاره السلبية على الأداة الحكومية، وحال دون متابعة السياسات التي كانت تتبناها تلك الحكومات المتعاقبة.

ومن الغريب أن تشكيل البرلمانات العشرة التي شهدتها مصر خلال تلك الحقبة كان يتناقض تناقضاً كبيراً من مجلس تشريعي لآخر، فنجد الحزب الذي أحرز الأغلبية في مجلس نيابي، يحتل مقاعد الأقلية في المجلس الذي يليه، وقد تتحول هذه الأقلية إلى أغلبية ساحقة في برلمان تال ينتخب بعد شهور قليلة، وهلم جرا، دون أن يكون هذا التحول انعكاسا حقيقيا لتغير موازين القوي على الساحة السياسية، أو يكون تعبيراً عن انحسار الشعبية عن حزب سياسي لصالح حزب آخر، أو عن تغير اتجاهات الرأي العام، بقدر ما كان تعبيراً عن مكونات "طبخة الانتخابات". ولم يستطع حزب الأغلبية (الوفد) الذي كان يقود الحركة الوطنية أن يصل إلي الحكم إلا من خلال انتخابات تجريها وزارات محايدة في ظروف معينة تفرضها مقتضيات الحالة السياسية.

وهكذا كانت الديمقراطية الليبرالية التي عرفتها مصر قبل ثورة ١٩٥٢ ديمقراطية وهمية، وكان الحكم في حقيقة الأمر أوتوقراطيا بيد الملك، تعاونه نخبة محدودة من الشرائح العليا للبورجوازية المصرية ربطتها بالقصر روابط التحالف والمصالح المشتركة. ويتضح ذلك عندما نقارن عدد السنوات التي انفرد فيها القصر بالحكم من خلال أحزاب الأقلية بعدد السنوات التي حكم فيها الوفد باعتباره حزب الأغلبية البرلمانية. ففي الفترة الواقعة بين ١٩٢٤ -١٩٥٢ حكم القصر مدة تقرب من ٢٩ عاماً بينما حكم الوفد أقل من ثماني سنوات، وحكم مؤتلفا مع الأحرار الدستوريين لمدة عامين.

وخلال السنوات العشر التي تولت فيها الحكم وزارات تتمتع بالشعبية السياسية، تركزت معظم الإنجازات التي تحققت خلال الفترة، والتي كانت تقدر عندئذ باعتبارها مكاسب ذات بال، مثل إبرام

معاهدة ١٩٣٦ وإلغاء الامتيازات الأجنبية، وإلغاء صندوق الدين العام، وتأسيس جامعة الدول العربية، وصدور أهم التشريعات السياسية والاجتماعية، وإنشاء ديوان المحاسبة، وديوان الموظفين، وغير ذلك من إنجازات تشريعية نتجت عن استقرار تلك الوزارات استقراراً نسبياً وتمتعها بشعبية لا يستهان بها.

كان الملك إذن هو مصدر السلطات (وليس الأمة)، يشاركه فيها الإنجليز من خلال حقيقة وجود جيش الاحتلال على أرض مصر، ومن خلال ما كان لهم من حق التدخل في شئون مصر الدفاعية والتشريعية في إطار التحفظات الأربعة التي كفلها تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢، ثم من خلال ما تمتعت به "الحليفة بريطانيا" من مزايا وفرتها معاهدة ١٩٣٦ بعد إبرامها.

وكيفت الأحزاب السياسية الليبرالية نفسها مع هذا الوضع (بما فيها الوفد)، فجعلت من الوصول إلي السلطة هدفا لها لتحقيق الاستقلال الوطني (الذي تراه) بوسيلة واحدة هي المفاوضات، غير أن هدف الوصول إلي السلطة احتل مركز الصدارة على حساب الغاية المنشودة من ورائه (الاستقلال الوطني)، وتجلي ذلك في المهاترات التي حفلت بها الصحف الحزبية على مر تلك الحقبة، وفي ارتماء أحزاب الأقلية في أحضان قصر عابدين (الملك) تارة وتمسحهم بأعتاب قصر الدوبارة (دار المندوب السامي ثم السفارة البريطانية بعد ١٩٣٦) تارة أخري، للحصول على جواز المرور إلي السلطة. ولم يسلم الوفد من ذلك أيضاً فكان دخوله انتخابات ١٩٢٤ بعد وفاق مع القصر، وكانت الانتخابات الحرة التي حملته إلى السلطة في ١٩٣٦ و ١٩٥٠ نتيجة رضاء الإنجليز والملك عن إتاحة الفرصة له للعب دور محدود ينتهي بإقالة وزارته عندما يرى الطرفان أنه قد أدي دوره، أو عندما يحسون أنه قد هم بتجاوز ذلك الدور. وفرض الإنجليز حكومة الوفد على الملك فرضاً (حادث ٤ فبراير ١٩٤٢) عندما اقتضت مصلحتهم وجوده في السلطة.

وفي ظل ما سمي بالتجربة الليبرالية، تميز حزب الوفد بمحاولة تحقيق بعض المطالب التشريعية للجماهير المصرية في أضيق الحدود، بما لا يضر بالمصالح الخاصة بالشريحة العليا من البورجوازية المصرية ضرراً بليغاً، ويحقق استرضاء قطاعات من الجماهير التي يستند إليها في شعبيته (على نحو ما حدث في عهد وزارة ٤ فبراير ١٩٤٢).

وفي ظل ذلك النظام، أخليت ساحة البرلمان والسلطة للشريحة العليا من البورجوازية المصرية من كبار الملاك الزراعيين وأصحاب الأعمال، فعملوا من خلال الهيئتين التشريعية والتنفيذية على رعاية مصالحهم الطبقية الضيقة وحدها، ووقفوا سدا منيعاً في وجه دعوات الإصلاح التي روج لها بعض من تميزوا ببعد النظر من مثقفي نفس الشريحة الاجتماعية، فرفضوا المقترحات التي قدمت لحل بعض جوانب المسألة الاجتماعية التي تفاقمت خلال تلك الفترة، ورأوا أن ابقاء الطبقات الفقيرة تعاني الفقر والجهل والمرض (ثالوث المسألة الاجتماعية عندئذ) أضمن لمصالحهم، فتقاعسوا عن محاولة إيجاد حلول للمسألة الاجتماعية التي ازدادت تفاقماً، وأدت إلي استفحال مظاهر الرفض الاجتماعي التي قوبلت دائماً بالقمع من جانب السلطة.

وهكذا أدى غياب الوعي الاجتماعي عند الطبقة التي لعبت الدور الرئيسي في الهيئتين التشريعية

والتنفذية في تلك الحقبة إلي سحب البساط تدريجياً من تحت أقدامها، لصالح الجماعات الأيديولوجية التي استمدت جماهيرها من أبناء البورجوازية الصغيرة على وجه الخصوص، حتى وقعت ثورة يوليو ١٩٥٢ لتقيم سلطة جديدة على أنقاض تلك التي أقامها دستور ١٩٢٣، وتوجه الضربات القوية للطبقة الاجتماعية التي لعبت الدور الرئيسي في ظلها.

❖❖❖

لم تكن السلطة في مصر سلطة شعبية، وإنما كانت أوتوقراطية أساساً تتركز في يد الحاكم الفرد فرعوناً كان أم خليفة أم سلطاناً أم ملكاً، تعاونه نخبة متميزة اجتماعياً اختصت بالثراء (الجاه) والنفوذ، عانت الجماهير من بطشها وعسفها واستبدادها، وترك ذلك كله أثره في الأدب الشعبي وفي كثير من العادات الاجتماعية النابعة من التمايز الاجتماعي والمعبرة عن التراتب الهرمي (الهيراركي) للمجتمع المصري، مثل ترجل الفلاح عن دابته إذا مر بمجلس أحد الأعيان أو حتى انتزاعه نعليه والسير حافيا إذا مر أمام هؤلاء، أو ما كان شائعاً قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ من تقبيل الفلاح ليد صاحب الأرض (السيد) حتى لو كان صبياً غض الإهاب.

واستخدم الوعاظ آيات قرآنية بعينها لتأكيد هذا التمايز والحض على طاعة أولي الأمر، والتسليم بالتفاوت في الثروات على أساس أن الله وحده مقسم الأرزاق، وازدراء الثروة والتنفير منها على أساس أن الفقير أقرب الناس إلي الله. مما يدفع الفقير إلي الرضا والقبول بالتمايز الاجتماعي "لكل صغير كبير ولكل رئيس مرؤوس" و "اللي مالوش كبير يشتري له كبير" و "لما أنت أمير وأنا أمير مين يسوق الحمير" إلي غير ذلك من أمثال شعبية تعبر عن القبول والرضا بالتمايز الاجتماعي بل وعده أمراً طبيعياً.

كما تعبر الأمثال الشعبية عن الخضوع التام للسلطة والاستكانة لها كقولهم "اللي يتجوز أمي أقوله يا عمي"، أو "أرقص للقرد في زمانه" أو "بلد بتعبد تور، حش وارمي له" أو "طاطي رأسك ما بين الروس أحسن الماشي عليك يدوس". وتعبر عن الرضا بالواقع واليأس من إمكانية تغييره مثل "إن طلع من الخشب ماشة يطلع من الفلاح باشا" فهناك استحالة أن يكون لأبناء الفلاحين شأن كأبناء الأكابر، ومثل: "مهما الفلاح أترقي تبان فيه الدقة". ولا يقف الأمر عند الاستسلام للواقع الاجتماعي بل يمتد الأمر إلي تأييد السلطة المطلقة والثراء الواسع مثل "الاعتبار للمال مش للرجال" أو "أصلك فلوسك وجنسك لبوسك" أو "إذا شفت الفقير جري يبقي بيقضي حاجة للغني" و "طلب الغني شقفة كسر الفقير زيره". فالفقير يعمل مخلصاً لخدمة السلطة ويتفاني في ذلك ثم ينال جزاء سنمار "آخر خدمة الغز علقة"، وإن كان يستخف بذوي السلطان ويري فيهم الفساد وخراب الذمم: "حاميها حراميها" و"ارشوا تشفوا" و "يفتي على الإبرة ويبلع المدره".

وهكذا يفيض الأدب الشعبي بالتعبير عن معاناة الجماهير من بطش السلطة وما تركه في ضمير

المصري من آثار نفسية سلبية مازالت آثارها ماثلة في مجتمعنا إلي اليوم كاللامبالاة: "أردب ما هو لك ما تحضر كيله، تتغبر دقنك وما ينوبك غير شيله"، وفقدان روح المغامرة وإيثار السلامة: "امشي سنة ولا تخطي قناة"، وفقدان الأمل في إقامة العدل بغض النظر عن المكانة الاجتماعية: "المية ماتجريش في العالي"، إلي غير ذلك من أمثال شعبية عبرت عن معاناة المصري الطويلة من استبداد السلطة والظلم الاجتماعي حتى شاع عند بعض الدارسين عزوف المصري عن الصراع وإيثاره السلامة وصبره على الظلم حتى أنه يتحمل من المظالم ما تنوء به كواهل البشر، وقلما يثور على واقعه التعس، التماساً لعون من السماء يرفع عنه الضيم: "اصبر على جار السوء لا يرحل لا تجيله له غارة" و"يا بخت من بات مظلوم ما بتش ظالم" إلى غير ذلك من أمثال تدل على الخنوع والاستسلام والرضا بالواقع على علاته، وعدم الطموح إلى تغييره.

ورغم أن تحمل المصريين للظلم وصبرهم عليه حقيقة تاريخية لا مراء فيها، إلا أن ذلك الصبر لم يكن أبداً بغير حدود، فهناك حدود للطاقة على التحمل تنفذ عندما يتحول الأمل في الخلاص من الواقع التعس إلي سراب، عندئذ لا يبقى في قوس صبر المصري منزع للسهام، فيهب الشعب عن بكرة أبيه هبات تلقائية تتخذ طابع العنف، وتلحق الدمار برموز الظلم والاستبداد.

❖❖❖

وقراءة تاريخ مصر منذ أقدم العصور تزودنا بالأدلة الناصعة على انتفاض الشعب المصري عندما يتبدد أمله في الخلاص من واقعه الأليم، وعندما يفتقد أسباب العيش، وعدم قبوله الضيم، وتنكيله بالمستبدين والظالمين على الصعيدين السياسي والاجتماعي.

ولعل أحداث الثورة الاجتماعية التي شهدتها مصر أواخر أيام الأسرة السادسة في عهد الدولة القديمة (عام ٢٢٨٠ قبل الميلاد) خير دليل على عدم استكانة المصريين للظلم، وانفجار غضبهم، "فانقلبت البلاد إلي عصابات، ولم يعد الناس يحرثون حقولهم، وأضرب الناس عن دفع الضرائب، وهجموا على مخازن الحكومة ونهبوها، واعتدوا على مقابر الملوك الآلهة فنهبوا ما فيها، وبعثروا أشلاءهم، وصب الشعب انتقامه على الأغنياء، فنهبوا القصور وأحرقوها حتى رجال الأمن أصبحوا في مقدمة الناهبين..". وهكذا ثار الفلاح الصابر المطيع عندما بلغ الظلم مداه، وبلغ التناقض الاجتماعي حد الأزمة، فلم يفرق بين معبد لإله، أو ديوان للحكومة، أو مخزن للدولة، أو حتى مدفن لفرعون مقدس.

وتاريخ مصر الإسلامية حافل بالانتفاضات الشعبية التي لم تخل من العنف والدمار، والتي وجهت ضد مظالم السلطة، وبلغ عددها ثلاث انتفاضات كبيرة في الدلتا والصعيد على مدى نحو ربع القرن في مطلع القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، وبلغت ذروتها زمن الأزمات الاقتصادية والمجاعات على طول العهد الإسلامي، ولم تقل عنفا ودماراً عما شهدناه في العصر الفرعوني.

كل تلك القرائن التاريخية تقوم دليلاً على عدم قبول المصريين للضيم ورفضهم للذل والمهانة، واستهجانهم للظلم وتحفزهم لمواجهته عندما ينفذ صبرهم. وتلك القرائن تدحض الربط بين نمط الإنتاج الاقتصادي والسلوك الجمعي للشعب، مثل الربط بين البيئة الزراعية، والمسالمة والخنوع. غير أن ذلك لا يعني أن المصريين ميالون للثورة أو التمرد على السلطة بوسائل عنيفة، فالعنف في سلوكهم استثناء تدفعهم إليه ظروف معينة أفرزها الواقع التاريخي.

وفي عهد محمد على الذي شهد بناء الدولة الحديثة على نحو ما رأينا ضربت الدولة بإجراءات التحديث الكثير من المؤسسات الاجتماعية التقليدية، فأضعفت طوائف الحرف دون أن تقوم بتصفيتها، ودخلت طرفا في مجتمع القرية الذي كان مغلقاً على نفسه من قبل ففككت روابطه، وحركت شبابه من الأرض إلي الخدمة في الجيش الحديث، أو العمل في المصانع الجديدة. وأصبح المصريون مسئولين أمام السلطة عن أعمالهم وسلوكهم كأفراد، بعد أن كانوا يتعاملون مع السلطة في العصر العثماني كجماعات من خلال الطائفة أو القرية. غير أن السلطة لم تعن بتوعيتهم بما تريد، أو تعبئتهم معنوياً لتحقيقه، فهم ينتزعون من الأرض للخدمة العسكرية بدعوى الجهاد، ومن ثم عرف الجيش ب "الجهادية"، دون أن يفهموا طبيعة هذا الجهاد ومدي ضرورته وجدوى تلك الحروب التي يخوضونها. تعاملت معهم الدولة كأدوات تخدم أغراضها المختلفة، ولم تتعامل معهم كبشر، ومن هنا كانت مواقف الجماهير السلبية من نظام محمد على رغم خطورة مشروعه الحضاري والسياسي بل من هنا كانت مقاومتهم السلبية للسلطة.

وترجع تلك المقاومة السلبية إلي غياب الوعي السياسي، وافتقاد القدرة على التنظيم، بقدر ما ترجع إلي غياب القيادة الشعبية القادرة على تحريك الجماهير، بعد أن صفي محمد على القيادات الشعبية التقليدية التي أتقنت أساليب الحشد الجماهيري، والتي كان لها فضل تنصيبه واليا على مصر.

واتخذت المقاومة السلبية أشكالاً مختلفة، كالإهمال المتعمد في تنفيذ التعليمات الخاصة بزراعة الأرض، وترك الأرض تعاني البوار، طالما كان عائد الإنتاج يذهب في معظمه إلي الدولة، أو حتى الفرار من القرى تخلصا من التزاماتهم الإنتاجية والمالية، وكذلك الهرب من المصانع التي جندوا للعمل بها قسرا، حتى اضطرت الحكومة إلي إلزام شيوخ القرى بكفالة عمال المصانع، وألزمتهم بإحضارهم في حالة الهرب من المصنع، وتعمدت تأخير دفع أجورهم شهوراً حتى تربطهم بالمصانع، فلا يفرون منها على أمل استخلاص مستحقاتهم المالية.

ورغم أن الجيش الحديث والخدمة فيه، كان أول انصهار للمصريين في بوتقة المواطنة، وأول مصدر لنمو الشعور بالانتماء الوطني، ومبعث إحساس الجندي المصري بقدراته وكفاءته، ورغم بسالة الجيش المصري الحديث في المعارك التي خاضها في المشرق العربي كله، إلا أن بقاء الجنود في الخدمة العسكرية دون تحديد لمدة زمنية معينة، حتى كان البعض يقضون سنوات عمرهم كلها حاملين السلاح، جعل الفلاح المصري يحاول التهرب من الجندية بإتلاف بعض أعضائه وإلحاق العاهات

بنفسه حتى يصبح غير لائق للخدمة العسكرية. وإزاء انتشار هذه الظاهرة، اضطر محمد على إلي تشكيل فرقة عسكرية للقيام بالأعمال المعاونة للمجهود الحربي من أصحاب العاهات، حتى يؤكد للناس ألا سبيل للتخلص من الخدمة العسكرية، فيكفون عن إلحاق العاهات بأنفسهم تهرباً من الخدمة العسكرية.

غير أن المقاومة السلبية لم تستمر طويلاً، وخاصة أن الدولة لاحقت الفلاحين بمطالبها المالية إلي حد عجزهم عن سدادها، ولم تترك لهم من عائد عملهم إلا ما يقل عن الوفاء بحاجاتهم الأساسية، فهبت انتفاضات فلاحية تلقائية، شهدت مصر عددا منها في عصر محمد على، اتخذت طابعَ العنف، مثل انتفاضة الصعيد عام ١٨١٢ التي واجهتها السلطة بإحراق القرى الثائرة وذبح سكانها، وانتفاضة فلاحي المنوفية عام ١٨٢٣ التي أخمدت بنفس الطريقة.

وشهد الصعيد عدة انتفاضات في عشرينات القرن التاسع عشر، بلغت إحداها حد التمرد على السلطة، وطرد موظفي الحكومة من الإقليم، وإقامة نوع من السلطة الشعبية في قنا والمنطقة من حولها. واضطرت الدولة إلي استخدام الجيش لقمعها، فدار قتال حقيقي بينه وبين ما يقرب من أربعين ألف فلاح بقيادة شخص عرف باسم "أحمد المهدي"، ولم يهدأ الإقليم إلا بعد تصفية الانتفاضة الشعبية وسقوط مئات القتلى من الفلاحين، وفرار الناجين منهم إلي الصحراء ليعودوا إلى التمرد على السلطة من جديد عندما نشبت انتفاضة أخري من إسنا إلى أسوان، وامتدت إلى جرجا، واستفحل أمرها حتى كلفت الحكومة الجيش بقمعها. ولكن القوات التي توجهت إلي المنطقة الثائرة كانت هذه المرة من الفلاحين المجندين، فانضم الجنود بأسلحتهم إلي الثائرين، واضطرت الحكومة لتجريد قوات جديدة تركية (عام ١٨٢٤)، واستمرت المعارك بين الطرفين نحو ستة أسابيع انتهت بهزيمة الفلاحين والتنكيل بهم.

ولم تخمد نيران الثورة في الصعيد، فحدثت هبات محدودة في مناطق كثيرة كانت تواجه دائماً بالقمع وإحراق القرى الثائرة، كما حدثت هبات مختلفة في بعض مناطق الوجه البحري كالشرقية ومنطقة البراري شمال الدلتا. وكان ضيق الحال، وثقل عبء الضرائب، والتجنيد العسكري، والعمل الجبري (السخرة)، وعسف السلطة واستبدادها، من بين العوامل التي حركت جماهير الفلاحين ضد الحكومة في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

وأمام تكرار الانتفاضات الشعبية في مواجهة مظالم السلطة أصدر عباس الأول (عام ١٨٤٩)، قانوناً يشبه قوانين الطوارئ، قضى بضرب الحصار حول القرى الثائرة، والحكم على من يتزعم التمرد بالسجن المؤبد، والحكم على المشاركين فيه بالسجن ثلاث سنوات، مع مضاعفة العقوبة في حالة استخدام "المتمردين" للأسلحة النارية.

ورغم قسوة ذلك القانون، وبشاعة أساليب القمع التي اتبعتها السلطة في مواجهة الفلاحين الثائرين، شهد عصر إسماعيل عدداً من الانتفاضات، كانت أخطرها انتفاضة جرجا (عام ١٨٦٥)

بزعامة رجل يدعي "أحمد الطيب" استطاع أن يحشد وراءه جماهير الفلاحين في مواجهة شرسة مع قوات الجيش التي ألحق الفلاحون بها الهزيمة، واضطرت الحكومة إلى تجريد قوات عسكرية كبيرة بقيادة أحد كبار الضباط، استخدمت المدافع لمواجهة الفلاحين الثائرين واستطاعت تصفية انتفاضتهم وقتل الآلاف منهم، ومن بينهم زعيم الثائرين.

ومع اشتداد الأزمة المالية، وزيادة الضرائب، وتشدد الجباة في تحصيلها، مع وقوع القحط الذي تطور إلى مجاعة، تعددت انتفاضات الفلاحين طوال سبعينيات القرن الماضي في طول البلاد وعرضها، فرغم بطش الحكومة بالمشاركين في تلك الانتفاضات، كان واقع الجماهير التعس يحركها للدفاع عن حقها في الحياة في مواجهة سلطة غاشمة تحرم جماهير المنتجين ثمرة كدهم، لتنعم به الطبقة الحاكمة من كبار الملاك التي لم تتحمل من أعباء الضرائب إلا النزر اليسير، بينما وقع على عاتق الفلاحين وحدهم تمويل الخزانة العامة ومواجهة مطالب الدول الأجنبية صاحبة الديون.

ولم يقتصر العنف الثوري على جماهير الفلاحين وحدهم، بل امتد ليشمل ضباط الجيش (من أبناء الفلاحين) الذين ضاقوا ذرعا بالتمييز في المعاملة داخل الجيش بينهم وبين الضباط الشراكسة، واعتراض فريق منهم على قرار بتسريحهم، فكانت المظاهرة الشهيرة التي نظموها احتجاجا على التدخل الأجنبي في شئون البلاد والظلم الاجتماعي معا (فبراير ١٨٧٩)، والتي أجبرت الحكومة على الرجوع عن قرارها.

كانت تلك هي المرة الأولى التي يشق فيه العسكر عصا الطاعة على "ولي النعم" منذ عهد محمد علي، وبدأ الضباط المصريون يلعبون دورا سياسيا فعالا منذ ذلك الحين، حتى انتقلت إليهم قيادة العمل السياسي فكانت ثورة ١٨٨١-١٨٨٢ التي عرفت بالثورة العرابية.

ولا عجب -إذن- أن نجد الجماهير الفلاحية المصرية تتحمس لهذه الثورة وتؤيدها، فقد رأت الجماهير في شخص أحمد عرابي -زعيم الثورة- "المخلص" الذي جاء ليرفع عن كواهلهم الظلم الاجتماعي الذي عانوا منه سنين طويلة، فانقضوا على رموز الظلم الاجتماعي (كبار الملاك) وهاجموا أراضيهم، وطالبوا بتوزيع الأرض على الفلاحين، ولم يبخلوا على الثورة بالدعم المادي، بل أقبلوا على التطوع في صفوف الجيش دفاعاً عن الوطن ضد التدخل الأجنبي.

صبر المصريين على مظالم السلطة له حدود كان تجاوزها يقود إلى الثورة والتضحية بالنفس بأسلوب انتحاري فريد. ورغم غياب الوعي السياسي بالمفهوم الحديث- عندهم، إلا أن وعيهم الغريزي بتفاقم الظلم والاستبداد جعل حركاتهم في مواجهته تتسم بالعنف والقوة وان افتقرت دائما إلى التنظيم الجيد. وبعد الاحتلال البريطاني ارتبطت مقاومة استبداد السلطة بالنضال الوطني ضد الوجود البريطاني في مصر، كما ارتبطت بعد -ثورة ١٩١٩- بالنكسات التي عانى منها مشروع الاستقلال الوطني والقصور في السياسات التي مارستها الحكومات التي تعاقبت على السلطة قبل ثورة ١٩٥٢.

وقد ظلت مقاومة الفلاحين لتحديات السلطة تتخذ شكل الهبات التلقائية غير المنظمة التي يتم القضاء عليها بالقوة الغاشمة، وإنزال أشد العقوبات بالمشاركين فيها دون اهتمام بحل المشكلات التي قادت إلى تلك الهبات. وظل الفلاحون يفتقرون إلى القيادات السياسية الواعية وإلى الخبرة بالنضال الجماعي والتنظيم، فضلا عن غياب الوعي السياسي بينهم. وعلى النقيض من ذلك كانت مقاومة العمال لاستبداد السلطة وللظلم الاجتماعي أكثر تنظيما: تتخذ شكل الإضرابات وحركات الاحتجاج واحتلال المصانع. وأدى تلاحم الطلبة مع العمال في مناسبات سياسية كثيرة إلى إضفاء طابع التنظيم على حركات الاحتجاج الموجهة ضد السلطة فنظمت الإضرابات وشكلت الجمعيات العلنية والسرية، وساهمت في ذلك بعض الأحزاب السياسية والجماعات الأيديولوجية.

ولم تقف السلطات مكتوفة الأيدي في مواجهة حركات الاحتجاج الجماهيرية ففرضت الأحكام العرفية لفترات طويلة، ولجأت إلى القوانين الاستثنائية وإلى سلاح القمع والاغتيال والسجن إلى غير ذلك من وسائل واجهت بها السلطة مقاومة الجماهير لاستبدادها.

المراجع

١- أحمد فخري، مصر الفرعونية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٠.

٢- الجبرتي، عبد الرحمن: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، الجزء الرابع.

٣- عبد الرحمن الرافعي، عصر محمد على، القاهرة ١٩٥١.

٤- سعيد إبراهيم ذو الفقار: الإمبريالية البريطانية في مصر ١٨٨٢-١٩١٤.

٥- زين العابدين شمس الدين: الإدارة الإقليمية في مصر في عهد محمد على، رسالة دكتوراه، آداب عين شمس ١٩٨٥.

٦- رءوف عباس: النظام الاجتماعي في مصر في ظل الملكيات الزراعية الكبيرة، القاهرة١٩٧٣.

٧- الكسندر شولش: مصر للمصريين، أزمة مصر الاجتماعية والسياسية، تعريب رءوف عباس، القاهرة ١٩٨٣.

٨- أحمد زكريا الشلق: حزب الأحرار الدستوريين، دار المعارف، القاهرة١٩٨٢.

٩- عبد العظيم رمضان: تطور الحركة الوطنية في مصر ١٩١٨-١٩٣٦، القاهرة ١٩٦٨.

١٠- عبد العظيم رمضان: دراسات في تاريخ مصر المعاصر، القاهرة ١٩٨١.

١١- على الدين هلال، السياسة والحكم في مصر، العهد البرلماني ١٩٢٣-١٩٥٢، القاهرة ١٩٧٧،.

١٢- فاطمة حسين المصري، الشخصية المصرية من خلال دراسة مظاهر الفولكلور المصري، دراسة نفسية تحليلية انثروبولوجية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤.

١٣- أحمد الحتة: تاريخ الزراعة المصرية في عهد محمد على، القاهرة ١٩٥٠، على الجريتلي، تاريخ الصناعة في مصر النصف الأول من القرن التاسع عشر، القاهرة ١٩٥٢، محمود السروجي: الجيش المصري في القرن التاسع عشر القاهرة د.ت.، على شلبي، المصريون والجندية، القاهرة ١٩٨٨.

١٤- على بركات: تطور الملكيات الزراعية في مصر وأثرها على الحركة السياسية، القاهرة ١٩٧٩.

الفصل العاشر

مصر تدخل القرن الحادي والعشرين

الطموح، الرسالة، ومشروع النهضة القومية

دخول البشرية إلى قرن جديد وإلى الألفية الثالثة بعد ميلاد السيد المسيح هو أمر له دلالة رمزية كبيرة.

وقد جرت العادة على أن تتخذ الشعوب الحية من مناسبة دخول قرن جديد فرصة للتأمل والمراجعة والنظر إلى المستقبل نظرة مفعمة بالأمل. والسؤال الكبير الذي تطرحه هذه الشعوب على نفسها هو ماذا حققته وماذا لم تحققه خلال تاريخها الماضي، وماذا تطمح في تحقيقه، وكيف تصل بهذا الطموح إلى مبتغاه؟

إن هذا السؤال لا يطرح في فراغ أو لمجرد انتهاز فرصة عبور الحواجز الوهمية للزمن. فلا يجب أن ننسى أن الزمن نفسه هو صناعة إنسانية، وأنه لا يملك دلالة ذاتية متأصلة فيه، وإنما تتحدد هذه الدلالات بما يشتمل عليه موقف البشرية كلها من معطيات: وما تنوء به من مشكلات وما صارت تتمتع به من إمكانيات ووسائل، وما يتيسر للآمال الكبرى من سبل التحقق.

ولا يستطيع أي شعب أن يؤسس اختياراته في المستقبل بصورة عقلانية وواقعية إلا بعد مسح ما يجري من متغيرات في الساحة العالمية، والمقصود هنا المتغيرات ذات الوزن التاريخي.

وبعد إجراء هذا المسح، درج المفكرون على القيام بنوع من تقدير موقف بلادهم وشعبهم، وتعيين ما لديه من ذخائر تعينه على مشواره في القرن الجديد، على أن أهم ما يطرحه هؤلاء المفكرون على أمتهم هو علامات وأهداف أساسية لمشروع للنهوض. وهم قد يشحنون هذا المشروع بالحماس ويسرجون فيه مصابيح الأمل. غير أنه يتعين عليهم أيضا مصارحة شعبهم بما يجب أن يقوم به هو ذاته من إصلاح ضروري لشئونه، ونقد وتعديل مؤسساته وممارساته. ومساعدته على الأخذ بالتوجهات السليمة لتحقيق نهضته والبلوغ بطموحاته إلى التمام والإنجاز.

ولحسن الطالع، فإن مصر تلج القرن الحادي والعشرين وهى مشغولة بإصلاح شئونها وتقويم ما أعوج من مسارات تطورها خلال القرن العشرين. وثمة ما يدفعنا للاستبشار بمستقبل البلاد خلال القرن المقبل. غير أن مصر ما زالت أيضا تعاني من تركة ثقيلة من المشكلات، ومن أوجه القصور والقيود والعقبات. ويتحتم على مفكري الأمة مصارحتها بهذا كله، كما يتحتم عليهم أن يستنفروا الشعب كله إلى الإصلاح والمشي بسرعة على مدرج التقدم والنهوض. ذلك انه لن يتحقق لمصر ما تطمح فيه بدون تعبئة إرادتها كاملة وشحن حماسها وتوظيف مواردها وقدراتها بالتمام حتى ينطلق مشروعها للنهضة إلى آفاق مفتوحة.

وعلى ضوء هذه التقاليد، سوف نتناول هنا المتغيرات العالمية الكبرى التي تؤثر على مكانة واختيارات مصر في العالم وفي محيطها الحيوي العربي، ثم نقدم تقويمنا لنواحي القوة والضعف في وضع مصر القومي، كمقدمة لاقتراح بعض آفاق التطور المستقبلي للبلاد، أو عناصر أساسية في مشروع مصر للنهوض الوطني والأخذ بأسباب القوة والتُقدم.

❖❖❖

أولا: دلالة القرن الحادي والعشرين

اتفقنا على أن دلالة القرن الحادي والعشرين تتحدد بما ينبسط خلاله من متغيرات واتجاهات على الساحة العالمية. ويمكننا أن نحصر هذه الدلالات في عشرة اتجاهات كبرى قد تؤدي إلى انتقال وتطور جذري وعميق للتكوين الحضاري للبشرية كلها. وهذه الاتجاهات العشرة يمكن رصدها كما يلي:

١- ثورة تكنولوجيا ما بعد الصناعة:

فأبرز التغيرات التي يشهدها العالم في نهاية القرن العشرين تتمثل في هذا التراكم بالغ السرعة للمعارف العلمية والتكنولوجية التي تفتح عصرا جديدا للتطور المادي والاقتصادي للبشرية. ويتخذ هذا التراكم شكلا ثوريا بتفتح إبداعات البشرية على أوعية معرفية جديدة وأساليب إنتاج وتوزيع مغايرة. هذه الثورة تقودها فروع علمية وتكنولوجية راقية وخاصة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات وتكنولوجيا الفضائيات والمواد الجديدة والتكنولوجيا الحيوية وتكنولوجيا الإشعاع والتكنولوجيا البحرية وغيرها، هذا إلى جانب التكنولوجيات التي تخدم الإبداع الثقافي.

إن المعارف المتراكمة والبحوث العلمية الأساسية والتطبيقية التي تجمعت منذ فجر التاريخ وتكثفت مع عصر النهضة ثم عصر الاستنارة في أوربا الغربية قد أنشأت الصناعة الآلية الحديثة بالقرب من نهاية القرن الثامن عشر. بينما سمحت المعارف والبحوث التي تراكمت منذ ذلك العهد بثورة اقتصادية زاحفة تجسدت في الصناعة العصرية القائمة على الإنتاج الكبير لسوق واسع، والقادرة على التوظيف

السريع للاكتشافات الجديدة، وهو ماظهر وكأنه نموذج جديد للصناعة بدءا من نهايات القرن التاسع عشر. أما الثورة التكنولوجية الراهنة التي يتوقع استمرارها بقوة خلال القرن الحادي والعشرين فتقود إلى ثورة ما بعد الصناعة. حيث لا يقوم الإنتاج على تحويل مواد أولية وتجهيزها من خلال خطوط إنتاج عملاقة مملوءة بالآلات التي يقوم على تشغيلها آلاف من العاملين لكي تصبح سلعا نمطية معدة لاستهلاك جمهور واسع. وإنما يقوم الإنتاج على تحويل أفكار وإبداعات العقل البشري مباشرة من خلال عمليات إنتاج تدار ذاتيا ولا تشغل سوى حيز مكاني بسيط لكي تنتج معارف وسلعا تشبع حاجات نوعية خاصة لكل جماعة على حدة وبفئات مختلفة من الناس. وباختصار، فإن الثورة التكنولوجية الراهنة تقوم على الذكاء وتنتج معارف بأكثر مما تقوم على المواد أو على رؤوس الأموال لكي تنتج سلعا. ومعنى ذلك إحداث تغيير جوهري في أساليب الإنتاج وطبيعة المنتجات ونوع العمل البشري والأشكال والقوالب التنظيمية التي تجمع هذه العناصر كلها. وهذا كله يؤسس نمطا جديدا من الاقتصاد لا تستطيع التنبؤ بملامحه كاملة في اللحظة الراهنة.

٢- الكوكبة الاقتصادية والاتصالية:

بفضل هذه الثورة التكنولوجية يخطو الارتباط المتبادل بين أجزاء العالم خطوات كبيرة إلى الأمام في مجال الاقتصاد والاتصال. فالشركات تنظر إلى الكوكب الأرضي كله كمجال اقتصادي واحد، حيث يتم الإنتاج من مواقع متعددة ومتكاملة فيما يسمى بالمصنع العالمي، ومن ثم تنمو التجارة الدولية وحركة الاستثمار، بل وحركة السكان وقوة العمل نموا ملحوظا عبر الحدود القومية. ويسر ذلك كله شبكة مذهلة ومتنامية من الاتصالات والمواصلات. كما ينظمه توسع مذهل في التشريع الدولي الذي ينقل سلطة القرار الخاص بتحريك تلك الموارد والتدفقات الإنتاجية والمالية والتجارية إلى المستوى العالمي، بعد أن كان في الماضي حكرا للدولة القومية. وهذا هو ما يسمى بالعولمة، أو الكوكبة.

وفي الوقت الحالي تتسم العولمة بقدر كبير من عدم المساواة بين الأمم، كما أنها تخلق تحديات كبيرة للدول القومية جميعها، وبالذات الدول القومية الأفقر والأضعف. وقد لا يمكن التنبؤ بصيرورة هذه العملية. فلا يمكن لأحد مهما كان أن يصادر على تواصل النضال من أجل المساواة بين الشعوب. وفي الوقت نفسه، فإن المساواة الحقيقية لن يتم ضمانها سوى عبر التقدم الاقتصادي والاجتماعي والعلمي، والمشاركة النشطة في المبادلات الدولية المفيدة التي تساعد على تعزيز كفاءة الاقتصاد القومي.

٣- الآمال المبتورة في استحداث تكوين سياسي جديد للبشرية:

إن التطورات الضخمة على صعيد الاقتصاد والأفكار السياسية والمعارف العلمية والتكنولوجية تفتح الطريق نظريا أمام الآمال في إنشاء تنظيم سياسي جديد لم تشهده البشرية من قبل. فالأشكال البدائية والقديمة من "العولمة" كانت تتحقق من خلال إمبراطوريات عالمية أو كونية مثل الإمبراطورية

اليونانية والرومانية والفارسية والإسلامية والمسيحية ... إلخ. ولكن هذه الإمبراطوريات كانت تقوم على علاقات استعمارية وعلى هيمنة مركز واحد. بينما انصبت الآمال في إيجاد هيكل سياسي جديد للبشرية على تطوير هيئة الأمم المتحدة وتمكينها من أن تلعب دور "حكومة عالمية" على نحو متزايد وبعد تطوير ميثاقها لكي يصبح دستورا عالميا يضمن الحق في المساواة والمشاركة المتكافئة في صيانة السلام والأمن الدوليين وتمكين كل الثقافات من الازدهار، والاضطلاع بمسئولية مشتركة ومتكاملة في تنمية العالم وخاصة أجزائه الفقيرة.

ولكن هذه الآمال ما زالت محبطة لأسباب عديدة. فالدول المتقدمة وعلى رأسها الولايات المتحدة تستهدف تأسيس نظام عالمي خاضع لها مما يمكنها من السيطرة على مقادير الشعوب الأخرى.

وهى تستخدم الأمم المتحدة عندما تشاء، وتهمشها عندما تشاء. وهى لا زالت ترفض تطوير الأمم المتحدة وإصلاحها، والاعتراف بأن سلطة الأمم المتحدة يمكن أن تعلو على سلطانها هى.

وحتى الآن، لم تستطع بقية دول العالم، وخاصة دول العالم الثالث إبراز بديل يمكنه انقاذ وإصلاح الأمم المتحدة كهيئة عالمية فعلا بحيث تشارك كل دول العالم في اتخاذ قرار وضع السياسة العالمية، وتتحمل أعباء ومسئوليات تطبيق هذه السياسة على مستوى الكوكب كله.

٤- تكوّن "أخلاق عالمية":

ورغم الإحباط المؤقت للآمال في استحداث تنظيم سياسي جديد للبشرية يقوم على المشاركة وقيم السلام والمساواة بين الشعوب، فثمة تطور تقدمي يتمثل في بزوغ الوعي بوحدة المصير الإنساني والحاجة لتعميق التفاهم بين الشعوب والنضال المشترك من أجل الارتفاع بنوعية الحياة على الكوكب الأرضي، وتمكين كافة الأفراد والجماعات من التمتع بالحد الأدنى من الطيبات الاقتصادية والسياسية والاتصالية التي أنتجتها العبقرية المشتركة للإنسانية جمعاء. ونستطيع أن نؤكد أن ثمة نمواً ملحوظاً لأخلاقيات عالمية تشمل احترام حقوق الإنسان وضرورة تمتع كافة الأفراد رجالا ونساء، أطفالا وشيوخا بغض النظر عن لونهم أو جنسهم أو أصولهم القومية والعرقية أو تنوعهم الثقافي واللغوي، أو مركزهم السياسي بمعنى انتمائهم إلى أغلبية أو أقلية بحقوق أساسية سياسية ومدنية واقتصادية واجتماعية وثقافية لا يجب انتهاكها أو إلغاؤها. وقد تسربت هذه الأخلاق إلى كافة الثقافات، على الأقل في مجالات معينة للحقوق. فلم يعد من المستساغ مثلا معاملة المعاقين وكأنهم كائنات ناقصة الأهلية أو الإنسانية، ولم يعد من الممكن معاملة المرأة كجنس مهمل، أو إنكار الحق الأساسي للأفراد في التعبير عما يجول في ضمائرهم.

ولا يمكن القول إن هذه الأخلاق العالمية قد حققت الانتصار السياسي في أي أمة من الأمم أو في المستوى الدولي فما زالت المصالح العارضة هى الموجهة الحقيقية للسياسة الخارجية والداخلية، وهو ما يؤدي إلى انتهاك هذه الموجهات الأخلاقية، إلا إذا كان الرأي العام الداخلي والعالمي يراقب بدقة وحسم تطبيقها، ويفرض احترامها. كما أن الافتقار إلى تنظيم سياسي عالمي فعال يجعل تحققها

ناقصا بشدة. وفوق ذلك، فإن بعض الدول الكبرى تتلاعب بالقيم الأساسية لهذه الأخلاق العالمية لتحقيق أهداف سياسية خاصة بها. ومع ذلك كله، فقد صارت هذه الأخلاق العالمية حقيقة واقعة في الساحة الدولية، وبقدر ما لا يجب المبالغة في قوتها الحالية، فإنه لا يجب التهوين من شأنها.

٥- ثورة الآمال الديمقراطية والمدنية:

ويرتبط بكل المعطيات السابقة أن عقد الثمانينيات والتسعينيات قد شهد تحول النظم السياسية لعشرات من الدول من الديكتاتورية بأطيافها المختلفة إلى الديمقراطية بألوانها وممارساتها المتعددة. ويكشف هذا التحول عن عمق التوق لاستيعاب منجزات الديمقراطية بين كافة الشعوب. رغم اختلاف الظروف الاقتصادية والاجتماعية ومستويات التطور الحضاري.

وكذلك، فإن معنى السلطة السياسية ذاته يتغير في إطار التطلعات الديمقراطية الجديدة. فلم يعد المطلوب هو "تقليد" نظام الحكم الديمقراطي في الغرب وإنما اقتحام معانٍ جديدة للممارسة الديمقراطية. فلا يجب أن تستمر السلطة السياسية للأبد علاقة إكراه وطاعة عمياء لقوانين تصدرها برلمانات تمثيلية ويطبقها تنفيذيون يتسمون بالبراعة والبرود إذ أن التطور الحضاري والثقافي والاتصالي والمعرفي يجعل من الممكن على نحو متزايد أن تقوم جماعات مترابطة من الناس بتدبير أحوالهم بالتوافق فيما بينهم ومن خلال القبول الطوعي والتفاهم المتبادل وهو ما يسمى بلغة اليوم "المجتمع المدني".

والجديد في تلك الصورة هو أن تطور وتوسع الهيئات والمؤسسات التطوعية التي نسميها بالمجتمع المدني لم يعد محصورا داخل كل دولة قومية بل إن هذه الهيئات والمؤسسات تتعاون فيما بينها عبر الحدود القومية لكي تنظم معا مصالح عالمية ومتبادلة وتناضل من أجل رؤى مشتركة بالتوافق فيما بينها، وهو ما يسمى بالمجتمع المدني العالمي.

والشرط الرئيسي لهذا التطور الديمقراطي الهام سواء على مستوى الدولة الواحدة أو على مستوى العالم هو نشأة المواطن ومبدأ المواطنة التي تعني حيزا معينا من الحقوق الخاصة التي لا يجب أن تنتهكها الحكومة أو أية سلطة أخرى، وكذلك اضطلاع هذا المواطن بالتزام أخلاقي وقانوني أمام شركائه في المواطنة القومية وأمام العالم كله، وذلك في مقابل تمتعه بحماية عالمية وقومية، وهو ما يسمى المسئولية المدنية أو الواجب المدني.

٦- اتساع المفارقة بين الإمكانات الكوكبية واستمرار الفقر على نطاق واسع:

هذه التطورات الإيجابية العالمية التي تضاعف قدرات البشرية على إنتاج الخيرات الاقتصادية والسياسية والثقافية تتناقض مع استمرار الفقر والتخلف على نطاق واسع للغاية. إذ يعيش نحو ربع البشر تحت خط الفقر المطلق. ويعاني ربع آخر من العوز، ويحرم ملايين البشر من أدنى الاحتياجات الإنسانية بما في ذلك مياه الشرب النظيفة والكهرباء والصرف الصحي المناسب، ومن الفرص في

التعليم والصحة والمعرفة، ومن الخدمات الأساسية التي صارت لصيقة بكرامة الكائن الإنساني. ويتركز هذا كله في جنوب العالم، أي في أفريقيا وآسيا شمالا وجنوبا وأمريكا الوسطى والجنوبية. هذا إضافة للحرمان من الحريات السياسية والاجتماعية والثقافية في مناطق واسعة من العالم. ورغم أننا نتحدث عن المسئولية المشتركة للإنسانية في اقتلاع الفقر وإنهاء الحرمان بكل صوره، فإن ثمة إعاقة لتطبيق هذا المبدأ نتيجة استمرار الأنانية الطبقية والقومية والفشل السياسي وقصور الوعي والاستبداد السياسي وضعف الشعور بالمسئولية الأخلاقية في الشمال والجنوب على السواء.

ويشكل هذا التناقض أحد أهم الموضوعات على أجندة القرن الحادي والعشرين.

٧- اتساع الفجوة بين الأخلاق العالمية وتفاقم العنف والكراهية:

إن انهيار القطبية الثنائية ونهاية الحرب الباردة بين العملاقين السوفيتي والأمريكي قد تصاحب مع انبثاق آمال جديدة في انبلاج فجر السلام العالمي. ولكن ما حدث كان مفجعا. إذ انتشرت الحروب الدينية والعنف بين الشعوب والجماعات العرقية والطائفية. وترافقت هذه الحروب مع تجدد جرائم الإبادة الجماعية والتطهير العرقي والوصول إلى مستويات خارقة من العنف الوحشي ضد المدنيين العزل والأبرياء، وهو ما يتم باسم الدفاع عن الهوية القومية والدينية والثقافية. ويعكس تفشي العنف بكل صوره فشل المجتمع الدولي في ضمان العدالة، ونمو المصالح والأيديولوجيات المرتبطة بالعنف والكراهية بين الأجناس والأديان والثقافات وتعمق المخاوف المتبادلة في ظل غياب التطبيق الحازم والنزيه للقانون الدولي، وشيوع ازدواج المعايير، واحتكار عدد محدود من الدول وخاصة الولايات المتحدة لسلطة القرار في السياسة العالمية على حساب الآمال الموضوعة على تجديد وبعث هيبة الأمم المتحدة وتوسيع المشاركة داخلها. كما يعكس هذا التنامي الخطير للعنف حالة عدم المساواة بين الأمم من حيث فرص النمو والتطور الاقتصادي والاجتماعي، واستمرار وتوسع الفجوة بين الإمكانات الكوكبية واستمرار الفقر والحرمان بكل صوره.

٨- صدمة التهميش والصدع بين عالمين:

وتتجمع العوامل السابقة كلها لكي تركز السلام الاجتماعي والرفاهية الاقتصادية والقوة السياسية والعسكرية فيما لا يزيد كثيرا عن ٢٥ دولة من بين مائتي دولة في عالم اليوم. وثمة فئة وسيطة من الدول التي تناضل للحاق بمستويات المعيشة والتطور الاقتصادي والاجتماعي والقدرات السياسية التي تتمتع بها الفئة الأولى. غير أن ضآلة عدد هذه الدول الوسيطة يجعل الانقسام بين الشمال الغني القوى والجنوب الفقير الضعيف أشبه بالصدع بين عالمين يتعايشان في كوكب واحد، ولكنهما لا يعيشان فيه معا.

٩- تهديد الاستعمار عن بعد:

وبسبب تنامي فجوة القوة والقدرة فإن قطاعا معينا من المجتمع العالمي قد يجد نفسه في وضع الخضوع التلقائي لسيطرة الأغنياء والأقوياء في عالم القرن الحادي والعشرين إلى درجة تعيده إلى وضع الاستعمار. حيث تتحكم في ترتيباته الداخلية ومواقفه الخارجية قوى متفوقة تكنولوجيا واقتصاديا ومهيمنة ثقافيا وعسكريا. ويتم ذلك على نحو فج ومباشر دون الحاجة إلى احتلال عسكري أو وجود سلطة أجنبية في عواصم البلاد المستعمرة.

١٠- تهديد التفسخ والفوضى الاجتماعية:

وبالنسبة لمناطق واسعة وهامشية في الاقتصاد العالمي والسياسة الدولية، قد يصل الأمر من السوء إلى درجة تحالف الفقر الشديد والتمايزات والاستقطابات الطبقية والحزازات والحساسيات القبلية والطائفية والدينية وشيوع الحقد والكراهية وضعف الوعي بالبدائل الإيجابية الممكنة وتردي التعليم والثقافة وغير ذلك من الأوضاع المرتبطة بالتخلف الاجتماعي والسياسي الشديد إلى درجة التفسخ الاجتماعي الكامل، حيث يسود الإجرام الفردي غير القابل للردع وتشيع كافة صورة العنف والإرهاب بين الجماعات وتزداد صور العصيان السياسي والمدني اليائس وتضعف سلطة الضبط القانوني وتنهار إرادة الإصلاح الشامل والديمقراطي وتغيب الاعتبارات الإنسانية عن سلوك الحكومة والأفراد على السواء، بل وقد لا يستطيع النظام الدولي كله أن يفعل الكثير لإنقاذ الدول والشعوب التي تفترسها حالة التفسخ هذه، فتتآكل ماديا وينهار تكوينها الاجتماعي والبيئي لفترة طويلة مقبلة.

لقد شهدنا بالفعل هذه الحالة في العقد الأخير من القرن العشرين في عدد من دول أفريقيا جنوب الصحراء مثل الصومال وليبريا وسيراليون ورواندا وبوروندي وغيرها. ومن المرجح أن تستمر وتتوسع لتشمل أعدادا أكبر من الدول التي تعيش موضوعيا هذه الحالة دون أن تصل إلى درجة انهيار الدولة والنظام العام بعد، هذا إن لم يتقدم النظام العالمي بحل سريع وشاف يوقف بحسم حالة التفسخ هذه.

ولا شك أن الحاجة لهذا التدخل الحاسم ستشكل أحد أهم القضايا على جدول أعمال القرن الواحد والعشرين.

❖❖❖

ثانيا: وضع مصر على خريطة القرن الحادي والعشرين

الاتجاهات الأساسية للتغيير في القرن الحادي والعشرين تبرز خريطة شديدة الصعوبة بالنسبة لدول العالم الثالث. فالأرجح هو أن عددا محدودا من هذه الدول سيتمكن من الدخول إلى قلب هذه الخريطة، بينما ستظل الغالبية قابعة في هامشها خلال النصف الأول من القرن. وهذه الأخيرة ستتعرض لتمزقات خطيرة وربما تخضع للاستعمار عن بعد.

والسؤال الذي يطرح نفسه على الأمة المصرية هو ما إذا كانت ظروفها ومعطياتها الحالية تمكنها من دخول قلب الساحة العالمية في القرن الحادي والعشرين؟ الإجابة عن هذا السؤال تتوقف على حصاد عملية المراجعة والتأمل المتعمق اللذين يتوجب على الأمة أن تقوم بهما. بحيث تعبئ ما لديها من عوامل الانطلاق والتقدم وتهزم ما تعاني منه من عوامل الركود والانكماش بإرادة حازمة يستنفر فيها كل طموحها، وكل حيويتها.

وقبل أن نقوم بعملية المراجعة هذه لابد في البداية من أن نؤكد على بدهية أولية، وهى أن قدر مصر يفرض عليها وعلى الآخرين استحالة تهميشها. فأبجديات الوجود المصري منذ القدم تقول بأن مصر كانت وستظل حقيقة مركزية في معترك التاريخ وساحة النضال بين القوى الكبرى وبين الأفكار والتيارات والمدارس الفكرية والحركات التاريخية العالمية. بل إن محك انتصار أي من هذه القوى والمدارس والحركات هو ما إذا كانت قد فازت بمصر أم أنها خسرتها.

معنى ذلك أنه يستحيل تهميش مصر، وذلك بحكم عوامل الجغرافيا السياسية والبشرية على الأقل.

ولكن الجغرافيا لا تعطي امتيازات مجانية. صحيح أن مصر كانت دائما في قلب العالم. ولكنها خلال حقب معينة لم تكن سوى موضوع وفريسة لصراعات الكبار، بينما شكلت هى ذاتها خلال حقب أخرى قوة كبيرة أمسكت بميزان القوة والتأثير وربما حددت الأثقال والاتجاهات.

وهذا التباين في الدور كان يتم عبر دورات تاريخية طويلة الأمد للغاية، بعضها استمر لعقود والآخر يحسب بمئات السنين.

فقد شهدت مصر حقبا تاريخية طويلة شكلت فيها مجرد ساحة للصراعات بين غيرها من القوى الكبرى مثل الصراع بين القوتين اليونانية والفارسية في العصر القديم، والصراع بين القوتين الرومانية والفارسية قبل ظهور الإسلام، والصراع بين الإمبراطوريتين البريطانية والفرنسية في العصر الحديث. وشهدت مصر حقبا تاريخية أخرى طويلة بدورها كانت فيها قادرة على النهوض بذاتها وبمحيطها وفاعلة في قلب العلم وراغبة في الأخذ بأسباب التقدم ورائدة في صنع الحضارة والعمران. وتشمل هذه الحقب العصر الفرعوني، والعصر الهيلينستي، وبينما لم تلعب مصر دورا سياسيا بارزا في عصر الخلافتين الأموية والعباسية، فإنها قد تولت عبء الدفاع عن قلب العالم العربي/الإسلامي بعد انكسار الخلافة العباسية، وحتى بروز الإمبراطورية العثمانية.

والقاعدة العامة هى أن تحول مصر إلى ساحة لصراعات غيرها من الكبار كان يوقع بها في أسر

الاستعمار، ويهد كيانها ويخمد فيها حواس الريادة، ويفضي إلى انكماشها معنويا، بل وحسيا. وقد كان ذلك هو مصير مصر خلال القرون الثلاثة لهيمنة الإمبراطورية العثمانية من بداية القرن السادس عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر.

وشهد القرن التاسع عشر صعود وانكسار قوة مصر السياسية، وتأسيس دولتها القومية الحديثة بفضل انبثاق الوعي القومي المصري الذي حمل محمد علي إلى الحكم ومكنه من تطبيق مشروعه للانطلاق الاقتصادي والثقافي بالبلاد.

وقد شهد القرن التاسع عشر انكسار هذا المشروع ووقوع مصر تحت مظلة الإمبراطورية البريطانية. ولكن هذا لم يمنع من استمرار فورة اقتصادية وعمرانية وسكانية وثقافية/ تعليمية جبارة هى التي صنعت مصر الحديثة.

أما القرن العشرون، فربما يكون قد أهدر كله دون تحقيق إضافة كبرى أو نوعية جديدة لاقتصاد مصر. ففي النصف الأول من القرن اضطرت الأمة إلى تكريس طاقاتها في النضال من أجل إنهاء الاستعمار البريطاني. وخلال نصفه الثاني كانت ثمة محاولات بطولية للانطلاق، ولكن طاقات البلاد تبددت بسبب الحروب المتصلة مع إسرائيل، ونتيجة لاضطراب السياسات واختلاط الأدوار وقلة التركيز على أهداف الانطلاق وربما أيضاً بسبب اضطراب الموازين الاجتماعية التي عادة ما تتلو الحروب الكبيرة المماثلة لحرب ١٩٦٧ و١٩٧٣.

ولم تبدأ البلاد في الالتفات إلى ضرورة الإصلاح الجاد لأحوالها الاقتصادية والاجتماعية المضطربة سوى في العقد الأخير من القرن. وبدأت مؤشرات النجاح تظهر بجلاء في مجالات وقطاعات معينة، بينما ما زالت مجالات وقطاعات أخرى تعاني من التعثر.

وقد شهدت العقود الثلاثة الأخيرة من القرن انطلاقا أشد قوة لعدد من دول العالم الثالث كانت مصر تسبقها في مؤشرات التقدم بزمن طويل. وبالتالي أخذ موقع مصر النسبي في التراجع من حيث الإنجاز في الميادين الاقتصادية والاجتماعية.

ويقودنا الرصد الموضوعي والنزيه لمؤشرات الأداء القومي المصري في الساحة العالمية إلى القول بأن المجال الاقتصادي هو الأقل، بينما كان المجال الثقافي الإبداعي هو الأفضل. ويقع في الوسط أداؤنا القومي في المجالين السياسي والاجتماعي الداخليين.

ولنشرح بعض مؤشرات هذا الأداء بإيجاز:

١- المجال الاقتصادي- الاجتماعي:

إن عجز مصر عن تحقيق انطلاقة كبرى في مجال التنمية الاقتصادية بالمقارنة بغيرها من الأمم القديمة يكشف عن تردي الأداء الا قتصادي القومي لا في العقود الأخيرة فحسب، بل ربما طوال الردح الأطول من القرن العشرين.

فقرب نهاية هذا القرن صارت مصر من بين الدول متوسطة النمو ذات الدخل المنخفض ولم

تسجل نجاحا يذكر في اقتلاع الفقر أو التخفيف منه. ويعود ذلك أساسا إلى ركود الزراعة المصرية لعشرات من السنين وقصور جهد البلاد في التصنيع، والفشل في الإفادة من القاعدة الواسعة نسبيا للمتعلمين تعليما عاليا ومن علماء البلاد وباحثيها وعقولها المفكرة، وقد ترتب على ذلك أن مشاركة مصر في التجارة الدولية وفي تدفقات رأس المال والتكنولوجيا تكاد لا تذكر. وإن استمر هذا الوضع، فإن مصر تحكم على نفسها بالهامشية الاقتصادية في المعترك العالمي، وهو أمر يتناقض مع مكانتها المركزية في السياسة والثقافة العالمية وفي الجغرافيا الكوكبية.

وتتضح هذه الصورة الهامة بالأرقام، كما يلي:

أ- إن مصر من أفقر دول العالم بمؤشر متوسط الدخل الفردي، وقد اعتبرها تقرير البنك الدولي عن التنمية في العالم البلد الـ ٥١ الأفقر في العالم من بين الدول التي تتوفر عنها معلومات. إذ بلغ متوسط نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي عام ١٩٩٥ نحو ٧٩٠ دولارا. ويمكننا تصور ضآلة هذا الدخل الفردي إذا عرفنا أن متوسط الدخل بالنسبة للدول متوسطة النمو في ذلك العام يبلغ ٢٣٩٠ دولاراً، وإن متوسط الدخل بالنسبة للدول ذات الدخل المتوسط الأفقر يصل إلى ١٦٧٠ دولارا في ذات العام، أي ما يربو على ضعف متوسط الدخل في مصر. ومصر هى أيضا الدولة العربية الأكثر فقرا، إذا استثنينا اليمن والسودان وجيبوتي، وجزر القمر!

ب- إن المركز الاقتصادي لمصر قد تدهور بسبب تقدم الآخرين بمعدلات أسرع خلال العقود الخمس الأخيرة، التي سجلت فيها مصر معدلات نمو منخفضة وأحيانا سالبة. وخلال الفترة من عام ١٩٨٥ إلى عام ١٩٩٥ بلغ متوسط معدل النمو السنوي للناتج المحلي الإجمالي ١,١٪ فقط، وهو من بين المعدلات الأقل بين دول العالم قاطبة.

ونتيجة لهذا الركود سبقتنا دول كثيرة أخرى كانت قد بدأت مسار التطور والتنمية بعد مصر بكثير، وإذا اكتفينا بمقارنة مصر مع كل من تركيا وإسرائيل، فسوف نجد أن حجم الاقتصاد بمؤشر الناتج المحلي الإجمالي مقوماً بالدولار عام ١٩٩٥ قد بلغ في مصر نحو ٤٧,٣ مليار دولار بينما وصل في إسرائيل إلى أقل قليلا من ضعفه في مصر، أي نحو ٩٢ مليار دولار، بالرغم من أن حجم السكان في مصر يصل إلى نحو عشرة أضعافه في إسرائيل، أما تركيا فقد بلغ حجم الناتج المحلي الإجمالي نحو ١٦٤,٨ مليار دولار، أي ما يقرب من ٣,٥ مرة حجمه في مصر بالرغم من التساوي التقريبي لعدد السكان في البلدين.

ج- ويرتبط هذا الأداء بقصور جهد البلاد في مجال التصنيع. إذ كان من الواضح تماما أن ضآلة الموارد الزراعية والمائية في مصر يجعل مستقبلها الاقتصادي الحقيقي مرهونا بنجاحها في دفع عجلة التطور الصناعي. ولم تشهد مصر ثورة صناعية بالمعنى الحقيقي الذي شهدته بلاد أخرى. ولذلك استمرت الصناعة التحويلية تشكل جزءا صغيرا لا يزيد على ١٥٪ من الناتج المحلي الإجمالي، بينما تشكل نسبة ٢١٪ من الناتج في حالة تركيا، ونحو ٣٠٪ في حالة إسرائيل. ولهذا السبب فإن مصر لا تكاد تشارك في التجارة الدولية. إذ لم تزد صادراتها عام ١٩٩٥ عن ٥,٣ مليار دولار، بينما بلغت

٢١,٦ مليار دولار في حالة تركيا، و١٩مليار دولار في حالة إسرائيل.

د- ويتأكد تردي الأداء الاقتصادي والاجتماعي القومي إذا نظرنا إلى حصيلة هذا الأداء في مجال التنمية البشرية الذي يشمل التعليم والصحة والخدمات الثقافية ومستوى مهارة قوة العمل ومستويات المشاركة السياسية والمدنية. فسنجد أن مصر من بين أقل دول العالم تطورا في نوعية الحياة ومستوى التقدم الاجتماعي والبشري.

ويؤكد تقرير التنمية البشرية الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٩٧ أن مصر من أقل دول العالم نمواً بمقاييس التنمية البشرية، وخاصة بالنسبة لمؤشرات الأداء في مجال التعليم ومهارات قوة العمل والتمتع بالخدمات الثقافية ومظاهر المشاركة السياسية.

وتعد هذه النتيجة مخيبة للآمال كثيرا، إذا أخذنا في الاعتبار أن مصر من أقدم دول العالم في دخول ميدان التعليم النظامي الحديث، والخدمات الصحية والثقافية. بل إن مصر من الدول الأولى في العالم التي دخلت ميدان الحياة المدنية والسياسة الحديثة.

هـ- إن هذه المعاني لم تكن غائبة عن القيادة العليا للدولة، ولذلك نجد أنها ركزت تركيزا ملحوظا على انتشال الوضع الاقتصادي المتردي للبلاد. وقد بدأت الخطوات الجادة للإصلاح الاقتصادي منذ بداية عقد التسعينيات. وتمثل الجانب الأساسي للإصلاح في السيطرة على الضغوط التضخمية والقضاء على العجز المزمن في الموازنة العامة للدولة، وتحقيق الاستقرار النقدي والمالي، وإنعاش الادخار والاستثمار المحليين وقد حقق هذا الجانب نجاحا ملحوظا ومتميزا. إذ انخفض معدل التضخم وتم القضاء على عجز الموازنة، وزاد الاحتياطي من النقد الأجنبي زيادة كبيرة، ووضعت نهاية حاسمة للسوق السوداء التي كانت قد انتشرت في الاقتصاد وتحقق مستوى مقبول للغاية من الاستقرار المالي والنقدي.

وبعد فترة انكماش غير قصيرة، بدأ الاقتصاد في الانتعاش من جديد على أسس مالية ونقدية سليمة.

ولكن هذا النجاح لا يزال ناقصا. إذ لم يتطرق الإصلاح بعد إلى جوانب أساسية من الاقتصاد. فما زال معدل الادخار والاستثمار محدوداً وكذلك لم يتحقق التقدم المنشود في تخفيض عجز الميزان التجاري بسبب ضخامة الواردات وضآلة القدرة على التصدير.

وترجع هذه الضآلة إلى عدم تنافسية السلع المصرية في الأسواق العالمية من حيث الأسعار والنوعية. كما أن نوعية الصادرات تمثل مشكلة أخرى. إذ تطغى عليها سلع وخدمات محددة مثل النفط وخدمة العبور في قناة السويس، والسياحة. وبالنسبة للصادرات الصناعية يلاحظ انخفاض المحتوى التكنولوجي وبساطته. ويرجع هذا كله إلى استمرار تخلف الاقتصادي المصري، الذي لم يتمكن حتى الآن من إنجاز ما أنجزته البلاد المتقدمة في ثوراتها الصناعية الأولى والثانية، ولم يتحرك سوى خطوات محدودة ومتعثرة في مجال الفروع التي تقود الثورة التكنولوجية الراهنة.

ويحتاج التقدم إلى عمليات إصلاحية كثيرة، تشمل الاهتمام بالقدرات التكنولوجية الوطنية،

وتحسين القدرة على التطوير والابتكار المحلي، واقتحام ميادين الثورة الراهنة بالاستجابة لمتطلبات زيادة الادخار والاستثمار وتحسين نظم الإدارة الصناعية والإنتاجية وإدارة التكنولوجيا في الفروع الجديدة. وهذه الجوانب كلها ترتبط ارتباطا وثيقا بإعادة هيكلة الصناعة، بل بتحقيق تطوير عميق في التكوين الثقافي والتعليمي في مصر.

مما لا شك فيه أن إنجاز ثورة صناعية وتكنولوجية، ومن ثم الانطلاق بالاقتصاد المصري إلى النهوض يعتمد على الثقافة أكثر مما يعتمد على المال.

٢- المجال الثقافي:

إن صورة التكوين الثقافي للمصريين ظلت لردح طويل من الزمن أكثر إنسانية وتوازنا وإشباعا لاحتياجات النفس البشرية عن غيرها. فالمجتمع المصري اتسم من الناحية الثقافية بقدر مدهش من الانسجام والتجانس، وهو ما نجم عن طائفة من القيم الثقافية الإيجابية تشمل التسامح وعمق مشاعر الخير وكراهية العنف والترابط الأسري والتدين السامي والتكافل والتلاحم الاجتماعي، بصفة عامة. وقد تكونت في سياق إبراز هذه القيم سبيكة قومية قوية بين المسلمين والمسيحيين في مصر أفشلت كافة محاولات التفريق وزرع الفتنة بين أصحاب الديانتين الكبيرتين في مصر خلال القرن التاسع عشر والردح الأول من القرن العشرين.

وخلال ما يقرب من مائة عام بدأت بافتتاح مجلس شورى القوانين في ستينيات القرن التاسع عشر وحتى عام ١٩٥٢ شارك المواطنون المصريون بنشاط وافر في ساحة العمل العام السياسي والاجتماعي، وبقوة كان يؤمل معها إحداث تغيير جذري في الصورة التقليدية للثقافة السياسية المصرية التي رميت بالاستكانة والسلبية ونفاق الحكام والرؤساء.

ورغم السلبيات الكثيرة التي لحقت بالثقافة السياسية في مصر، كان للقيم السامية التي رفعتها ثورة يوليو نفوذ هائل في الساحة الدولية، إذ شكلت مصر قطبا ثقافيا بارزا في السياسة الدولية وبدرجة تتجاوز بمراحل قدراتها الاقتصادية وثقلها الاستراتيجي.

ولا يرجع الفضل في تلك الحيوية الثقافية التي تمتعت بها مصر وخاصة في الساحة الدولية إلى الفضائل التقليدية للثقافة القومية المصرية فحسب. فإلى جانب هذه الفضائل التي زخرت بها الرموز والقيم وأساليب الحياة المصرية، شهدت مصر قرنا كاملا من التفتح الاستثنائي للإبداع الثقافي، وخاصة في مجالات الفنون والآداب كافة. وبفضل هذا التفتح، تمكنت مصر من إنعاش اللغة العربية، وإنتاج حركة تنوير قوية، وازدهار الإبداع الجمالي في كل دروبه تقريبا. ومكن ذلك كله البلاد من احتلال واحتكار موقع الطليعة الثقافية في العالم العربي وأفريقيا حتى قرب نهاية عقد الستينيات.

إن بعض نواحي القوة الثقافية التي تمتعت بها مصر لنحو قرن كامل من الزمن مازالت تضيء الحياة المصرية وتصل بوهجها إلى العالم العربي، وأحيانا إلى العالم الخارجي. غير أن الربع الأخير من القرن العشرين شهد خلخلة عنيفة للتكوين الثقافي في مصر، مما فتح الباب على مصراعيه

لسلبيات كثيرة أضعفت من منعة مصر ومكانتها في الخارج، ومن سكينتها الداخلية، بل ومن إرادتها على تحقيق التقدم.

ويمكننا أن نرصد بعض هذه السلبيات في العناصر التالية:

١- التلاحم الاجتماعي التقليدي الذي وسم الحياة المصرية أخذ في التآكل. ويهمنا أن نشير في هذا الصدد إلى تكرار أحداث الفتنة الطائفية، وإلى حدوث شرخ في السبيكة القومية المصرية بين المنتسبين للديانتين الكبيرتين في مصر: أي الإسلام والمسيحية.

٢- والتسامح الديني والثقافي والاجتماعي أخذ أيضا ينحسر مما فتح ثغرة، بل فجوة كبيرة تمدد فيها التعصب والجمود والتطرف الديني والثقافي. وقد اتخذ هذا كله شكلا عنيفا وغريبا على الحياة المصرية هو الإرهاب الذي عانت منه مصر معاناة روحية وسياسية هائلة طوال الربع الأخير من القرن العشرين.

إن نموذج التدين السامي الرائع الذي ميز مصر والمصريين، والذي نجح في استيعاب كثير من إنجازات الحداثة بسلاسة مدهشة يكاد يخلي مكانة لنموذج تدين يقوم على فرض الرأي بالقوة والشكلانية والغلظة والانغلاق على العالم ومعاداته، والعودة إلى الخرافات والتقاليد البالية التي لا تمت بصلة لروح وتعاليم الإسلام. وقد كانت هذه الخلخلة في النموذج المصري للتدين مصاحبة للتعصب الديني، وبالتالي للفتنة الطائفية، وكذلك للردة الاجتماعية وخاصة فيما يتعلق بحقوق المرأة.

٣- ومن اللافت للنظر أيضا أن الاستلاب السياسي قد تصاحب مع نزعة واضحة لانحسار المشاركة الجماهيرية، بل ولانحسار اهتمام قطاع عريض من المجتمع بالشئون العامة: المدنية والسياسية، وميل شديد للانغلاق على الذات الفردية والجماعية والعودة إلى التقاليد البالية لمداهنة السلطة والحكام وليس مساءلتهم وتصويب أدائهم من خلال النقد المسئول. وبسبب ذلك كله، ضعفت كثيرا روح القراءة والاهتمام بالثقافة وتراجع تذوق الفنون والآداب حتى بين أعلى الفئات التعليمية في مصر. وفي ظل غياب التفاعل الحي بين المبدعين والجماهير العريضة من المتذوقين للثقافة والفنون والآداب، أهدرت أهم مزايا الثقافة المصرية حتى كادت مكانتها الرائدة في الإطار العربي تضيع بدورها.

٤- وإلى جانب ذلك كله، غابت الثقافة الاقتصادية الرفيعة عن نموذج مصر للحداثة والأصالة والتقدم. فلم يعرف المصريون إلا لماما فضائل الادخار والاستثمار الجاد، ومهارات التنظيم والإدارة الحديثة للأعمال التجارية والصناعية، وغلبت عليهم عادات الاستهلاك الزائد من ناحية وذهنية الإدارة البيروقراطية للأعمال الاقتصادية من ناحية أخرى.

وحتى في ظل العودة إلى سياسات التحرير الاقتصادي وقواعد السوق والاهتمام الحكومي بالإدارة الاقتصادية، لم تنهض ثقافة اقتصادية حديثة تنعش الاهتمام بالادخار والاستثمار، بل انفجرت نزعة استهلاكية هائلة قلصت كثيرا ماهو متاح للادخار المحلي، وفضلت أكثر الفئات ثراء واستعدادا للعمل الاقتصادي أن تقصر نشاطها على الوكالة للشركات الأجنبية بدلا من المخاطرة في أنشطة التصنيع

والاهتمام بتطوير البحوث العلمية والتكنولوجية سعيا لتنمية التكنولوجيا المحلية والقدرة على التصدير أو حتى الاعتماد على النفس بدلا من الاستيراد وتدهورت أخلاقيات العمل كثيرا في البلاد. ومما لاشك فيه أن هناك تحسنا ملموسا في أداء الشركات المصرية خلال السنوات العشر الأخيرة، غير أن ذلك التحسن لا يقارن بما هو مطلوب للانطلاق بالاقتصاد الوطني إلى أفلاك التقدم- وهنا تقف الثقافة الاقتصادية السائدة كعائق هام أمام هذا الانطلاق.

٣- المجال السياسي والاجتماعي:

ولا يمكن بالطبع عزل التطورات في مجال الثقافة عن الأداء القومي في المجال السياسي. وهنا تبدو المشكلة الأساسية هى كيفية تحقيق التوازن السليم بين الدولة والمجتمع، وبين الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وبين الحاجة لاستنفار وتعبئة كل قدرات المجتمع وتوحيده من أجل تحقيق النهضة والإقرار بالحاجة إلى التنوع والتسامح والتعدد الفكري.

فبسبب اختلال هذه التوازنات لم يسمح التطور السياسي في البلاد عامة، ربما منذ فجر النهضة المصرية بإقامة قاعدة قوية للمواطنة، وبقيام المجال السياسي بدوره السليم في مضافرة التقدم الاقتصادي/ الاجتماعي مع النهوض الثقافي والبشري بصورة عامة.

فالدولة المصرية الحديثة التي أنشأها محمد علي بدأت بتفويض ومباركة ممثلي الأمة من علماء الأزهر، ولكنها سريعا ما تحولت إلى الاستبداد وإلى ملكية وراثية، تعاملت مع المصريين كرعايا وليس كمواطنين. وبسبب الأخطار الاستعمارية التي حاقت بالوطن، جمعت الحركة الوطنية المصرية بين هدف الدفاع عنه ثم الحصول على الاستقلال وهدف تأسيس نظام ديمقراطي في مصر. وتأكد هذا الارتباط بين الوطنية والديمقراطية في ثورتي ١٨٨١ و١٩١٩ واستمر حتى عام ١٩٥٢ عندما انفصلت الأهداف الوطنية عن الأهداف الديمقراطية.

لقد مثل هدفا الاستقلال والديمقراطية أهم محاور الوطنية المصرية منذ ستينيات القرن التاسع عشر. ويتعين على الحركة الوطنية أن تخوض معارك طاحنة مع الضواري الاستعمارية من جهة ومع الحكم الملكي الوراثي من ناحية أخري. ولم تتمكن الحركة الوطنية من تحقيق هذين الهدفين. إلا بصورة جزئية، إذ هزمت الثورة العرابية وسقط دستورها الخاص لعام ١٨٨١، وبينما تحقق لمصر بفضل ثورة ١٩ دستور ديمقراطي عام ١٩٢٣ واستقلال مشروط عام١٩٢٢. فإن استمرار وجود القوات البريطانية وتجزؤ الحركة الوطنية بين قوى متصارعة أدى إلى عدم الاستقرار السياسي مما تمثل في عدد من الانقلابات الدستورية والسياسية.

وإضافة لذلك، فإن غياب البعد الاجتماعي في الحركة الوطنية المصرية قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ أدى إلى تآكل شرعية النظام السياسي القائم نظريا على دستور عام ١٩٢٣. بل وأدى إلى فقدان نموذج الحكم الديمقراطي بريقه الخاطف في أعين قطاعات واسعة من المصريين، بما في ذلك الطبقة الوسطى الحديثة.

ولذلك اتسم النظام السياسي لثورة يوليو بطابع غير ديمقراطي. إذ فضل التركيز على أهداف العدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية والتحديث عموما في الداخل ومواجهة الخصوم الإقليميين والدوليين في الخارج. وبينما كان نجاح نظام يوليو مهتزا في مجال التحديث والتنمية الاقتصادية، فإن إنجازه الاجتماعي كان هائلا بكل مقياس. وقد تشرب المجتمع كله بالقيم الاجتماعية التي دافع عنها نظام يوليو في عقد الستينات، فمن الثابت أن مصر ما زالت من أكثر بلاد العالم الثالث كله من حيث تحقق العدالة الاجتماعية النسبية. وكان لهذه القيم جاذبية هائلة في العالم الثالث كله حيث ارتبطت إلى درجة بعيدة باسم ناصر.

غير أن الطابع اللاديمقراطي لنظام يوليو جعل من الصعوبة بمكان كبير تخلق مجتمع مدني حقيقي يقوم على حقوق المواطنة والمشاركة المتساوية في إدارة الشئون العامة، ومبادئ المساءلة. ولم تتحقق المبادئ الأساسية للحداثة السياسية. وربما تكون أهم نتائج الممارسات غير الديمقراطية أن أخمدت روح المشاركة وعادت روح مداهنة ونفاق الموظفين العموميين والحكام بصورة عامة. وترتب على ذلك أن افتقدت البلاد الآليات السليمة للمصارحة بالمشاكل والنقد البناء والتجديد المنهجي للمجتمع من خلال المسائلة. ومال المجتمع كله للتغطية على المشكلات والسلبيات وفضل التمويه عليها بدلا من حلها وبدلا من تحمل أعباء هذا الحل والمشاركة المتساوية في ثماره. وبذلك تفاقمت المشكلات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وتم تأجيلها من مرحلة إلى مرحلة تالية حتى صرنا أمام تحدي القرن الحادي والعشرين.

لقد بدأت عملية التحول إلى نظام سياسي تعددي ومفتوح في مصر مبكرا، وقبل أن تبدأها بلاد مشابهة لنا في النظام السياسي. فقد أعلن التحول إلى نظام المنابر ثم الأحزاب عام ١٩٧٦. وأجريت في البلاد عدة انتخابات تتسم بشئ من النزاهة. وكانت البلاد كلها تطمح في مواصلة هذا الطريق على نحو تدرجي ومأمون وصولا إلى صيغة دستورية ديمقراطية كاملة، تبعث الحياة في المواطن، وتعيد للمجتمع المدني قدراته المفقودة.

غير أن هذه الآمال قد انكمشت بصورة ملحوظة خلال عقد التسعينيات. إذ انكمشت الأحزاب السياسية وتحولت إلى مقار وجريدة وصارت البلاد أكثر بعدا عن فكرة تداول السلطة بسبب شكوك حقيقية حول نزاهة الانتخابات إضافة إلى جمود الأحزاب. وانحسرت المشاركة السياسية بصورة خطيرة. وفوق ذلك كله اتخذ العنف والإرهاب مسارا صعوديا خطيرا طوال النصف الأول من عقد التسعينيات، ولم تعد هناك حياة سياسية حقيقية تتجاوز المناظرات في الصحافة الرسمية والحزبية، كما أن عديداً من النقابات المهنية تعطلت. وأصيبت الصفوة السياسية بمزيج من البيروقراطية واليأس. وانخفض مستواها كثيرا ولم تعد مفتوحة على الأجيال الشابة.

وتؤمن الأغلبية الساحقة من المصريين بمشروعية النظام السياسي القائم، ولكنها تظل بعيدة عن الساحة السياسية والفكرية. لا تملك مصر في اللحظة التاريخية الراهنة مؤسسات سياسية ونقابية قادرة على التواصل مع الجماهير وضخ طاقاتها وتطلعاتها في قنوات رسمية مشروعة.

ثالثا: طموحات التقدم ومتطلباته

يؤكد لنا العرض السابق أن موقف مصر وهى تدلف إلى القرن الحادي والعشرين مختلط إلى حد ما. هناك إيجابيات، وهناك سلبيات. وهناك ما يدعونا للتفاؤل بمستقبلنا، وما يدعو لبعض القلق.

وفي كل الأحوال، فإن قراءة واقعنا بدقة يجب أن تزيدنا إصرارا على خوض غمار معركة التقدم، ونحن واثقون من أن لدينا الكثير من عوامل القوة، وخاصة أن ظروفنا تحسنت كثيرا مع نهاية القرن بالمقارنة بما سبق.

لقد واجهنا مشاكل كثيرة خلال الربع الأخير من القرن العشرين، وسبقتنا بلاد كثيرة. ولكننا نجحنا في المحافظة على تماسك الأمة وصلابة الدولة في وقت شديد الصعوبة. ولم تواجه مصر ما واجهته بلاد عربية أخرى ذات ظروف مشابهة مثل الجزائر. بل ولم تواجه مصر ما واجهته دولة عظمى مثل الاتحاد السوفيتي من فوضى اقتصادية وتفسخ اجتماعي وانهيار سياسي.

بل كان ما حدث هو العكس. فخلال عقد التسعينيات تغير موقف مصر الاقتصادي من حال إلى حال. وبعد أن كان الاقتصاد المصري يصنف كحالة ميئوس منها، صار يقدم كواحد من النماذج الناجحة في إدارة الانتقال الصعب. ومن الناحية السياسية، تتمتع مصر باستقرار ملحوظ بعد نجاحها في الخروج من أزمة الإرهاب. ولكن الأهم هو أن الخلافات الفكرية والسياسية لم تمزق وحدة الأمة مثلما حدث في حالات مماثلة. فمصر ما زالت قادرة على الاجتماع على قلب واحد من حيث الدفاع عن مبادئها وقيمها ومصالحها. ويلتف الجميع حول بيارق الوطنية المصرية.

ومن الناحية الاجتماعية، لم تفقد مصر تقاليدها العريقة في التكامل الاجتماعي المنبثقة من قيم التراحم ومن رؤية دينية سامية.

فإذا شئنا أن نلخص الموقف الذي واجهته مصر خلال النصف الثاني من القرن العشرين قد نخلص إلى القول بأن خصوصية مصر قد حمتها من انكسارات وتصدعات خطيرة ألمت ببلاد مشت مشوارا مشابها وواجهت امتحانات مماثلة. وإن نهاية القرن قد شهدت إعادة لجميع عناصر الإرادة الضرورية للخروج من فلك التخلف، وتحقيق الانطلاق. ذلك أن النهوض هو الإجابة السليمة التي تقي البلاد التعرض للانكسارات وتمنحها المناعة الحقيقية ضد التصدعات.

ويعني ذلك أن علينا أن ننظر إلى المستقبل بثقة وإصرار، وأن نطلق لطموحاتنا القومية العنان، ثم أن نتفق على كيفية صياغة هذه الطموحات في مشروع للنهضة القومية، ويتحتم بعد ذلك أن نحسب ما يحتاجه هذا المشروع من طاقاتنا وجهودنا، وما يتطلبه ذلك من تحولات وإصلاحات وتضحيات.

(١) صورة المستقبل للأمة والعالم:

نستطيع بالفعل أن نصنع مستقبلنا القومي بأيدينا. ولكن البداية السليمة هو أن نحدد ما نريد أن نكون وأن نملك صورة تقريبية عن المستقبل الذي نتقدم لصناعته.

لقد طرحت بلادنا على نفسها وعلى غيرها تصورها عن المستقبل المنشود للعالم، من النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية. ولم تكن تلك التصورات نابعة عن مثل تجريدية جديرة بالاحترام فحسب، بل كانت حصيلة الدروس الثمينة للتجربة التاريخية.

ففي منتصف الخمسينيات، ولم تكد مصر تحصل على استقلالها، حتى طرحت رؤية للسلام العالمي تقوم على مناهضة سياسة المعسكرات والاستقطابات، والتأكيد على معاني عدم الانحياز والحياد الإيجابي، ومشاركة كافة القوى في العالم، بما فيها الدول المستقلة حديثا في صنع السياسة واتخاذ القرار الدولي.

لقد كانت تلك الصورة هى الاستجابة الأمثل في ذلك الوقت لتحدي استمرار الاستعمار الأوربي، سواء بالمعنى السياسي المباشر أو بالمعنى الاقتصادي غير المباشر.

كان امتلاك تلك الصورة شرطا ضروريا للنجاح الفعلي في قضية الاستعمار المباشر وإنهاء الأنظمة الصقرية خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

ولا تزال تلك الصورة ضرورة لمواجهة التحدي الماثل أمامنا في مقتبل القرن الحادي والعشرين، وهو احتكار القرار العالمي (القطبية الواحدية)، والتهميش المتزايد لغالبية شعوب العالم الفقيرة، والاستعمار عن بعد. ولكنها (أي هذه الصورة)تحتاج إلى تطوير وإضافة. ذلك أن صنع المستقبل المشترك للبشرية يتطلب مشروعا جديدا قد تطرحه مصر على نفسها وعلى رفيقاتها من الدول التي تشترك معها في المثل. هذا المشروع لابد أن يشمل ثلاثة عناصر جوهرية:

العنصر الأول هو العدل العالمي كقاعدة لا غنى عنها للسلام العالمي. إن هذا التلازم بين العدل والسلام هو الذي يحول دون إقامة السلام على أساس من الاستعمار أو العنصرية أو احتلال واكتساب الأراضي بالقوة أو إنكار حقوق الشعوب والأقليات.

أما العنصر الثاني فهو مبدأ المسئولية المشتركة للإنسانية، أولا فيما يتعلق بصيانة التراث المشترك: المادي وغير المادي، وثانيا في صنع مستقبل مشترك. ولابد أن يشمل هذا المستقبل القضاء على الفقر كأولوية أولى وحاسمة، لأن الفقر هو مصدر كل بلاء. ولا شك أن مبدأ المسئولية المشتركة يعني بتأكيد وحدة الإنسانية وأيضا ضرورة النظرة الإنسانية لكل قضايا الكون والمجتمع الدولي بما في ذلك ضرورة ولوج حضارة جديدة حيث تمثل القيم الأخلاقية والثقافية والروحية مكانة أسمى من القيم المادية.

وأما العنصر الثالث فهو التنوع والتعدد كقيمة بحد ذاتها وكمصدر للإخصاب المتبادل للتجارب الإنسانية، ويتعلق هذا المبدأ أيضا بحتمية احترام حقوق الإنسان، واحترام الآخر الثقافي والاعتراف به، والتعلم المتبادل من تجارب الآخرين.

وبإيجاز، فإن الأطروحة المصرية لمستقبل العالم يمكن تلخيصها في إقامة مجتمع المشاركة والعدل على المستوى العالمي.

إن هذه الصورة لمستقبل العالم في القرن الحادي والعشرين لا تنفصم عن صورة للإقليم العربي

والأقاليم والأمم المحيطة به. وقبل كل شئ، فإن طموح مصر القومي ومشروعها الخاص للمستقبل لابد أن يطرح مسألة تصفية النظام الاحتلالي العنصري في إسرائيل، وإيجاد حل للصراع العربي الإسرائيلي يقوم على مبادئ العدل، ويمكن الشعب الفلسطيني من ممارسة حقوقه السياسية والتاريخية بدون انتقاص.

وما يجب التأكيد عليه في هذا السياق هو أن نضال مصر من أجل إحلال العدل في المنطقة وتصفية النظام الاحتلالي الاستعماري الاستيطاني وإرساء حل يقوم على المساواة والعدل في فلسطين لا ينفصل عن نضالها من أجل مجتمع العدل والمشاركة على المستوى العالمي.

ولكن المفتاح الحقيقي لهذا النضال يجب أن ينهض على بناء مستقبل مصر ذاتها.

فمن المستحيل أن تنجح مصر في الوصول إلى نظام إقليمي يقوم على السلام العادل بدون أن تسترد عافيتها وتضاعف مصداقيتها وتؤكد جدارتها وقوتها، وهو ما يجب أن يتحقق من خلال مشروع نهضتها.

أما هذا المشروع نفسه فلابد أن يقوم على نفس المبادئ الجوهرية التي تطرحها مصر على غيرها من الأمم في المستوى العالمي.

■ فلا يمكن أن يكون هدف مصر هو مجتمع المشاركة والعدل على المستوى العالمي بينما تفتقد هى لأوعية المشاركة والعدل.

■ ولا يمكن أن يكون هدف مصر هو المسئولية المشتركة للإنسانية بينما تفتقد هى لأوعية تضمن هذه المسئولية الوطنية المشتركة في إطار ديمقراطي.

■ ولا يمكن أن يكون هدف مصر هو القضاء على الفقر على المستوى العالمي بينما تفتقر هى لسياسة نشطة للقضاء على الفقر محليا وتأسيس مجتمع التضامن والتكافل على المستوى الوطني.

إن هذه الأهداف يجب أن تصاغ في مشروع جديد للنهضة يحظى بتأييد القوى الرئيسية في المجتمع.

(٢) أهداف النهضة الوطنية:

منذ بداية الدولة الحديثة، ومصر تطرح على نفسها أهدافاً مختلفة ترتبط بعبور الفجوة بين التخلف والتقدم، وبين التبعية والاستقلال، وبين الفقر وإشباع الحاجات الحقيقية. وتعددت الصياغات التي تعكس هذه الطموحات. فعبر الميثاق الوطني لعام ١٩٦٢ عن أهداف النضال الوطني بمصطلحات الكفاية والعدل: أي النمو الاقتصادي الذي يمكن الأمة من إنتاج ما يكفيها وتوزيعه توزيعا عادلا بين طبقات وفئات الأمة.

أما ورقة أكتوبر لعام ١٩٧٤ فقد طرحت الجمع بين العلم والإيمان. وفهم هذين المفهومين بدلالاتهما العامة. فالعلم هو القوة الضاربة وراء التقدم المادي، الذي لابد وأن يقترن بالقيم الإيمانية والتراحم والتكافل والعدالة.

لقد انصرف النضال الوطني المصري في مستوييه السياسي والفكري إلى تحقيق نموذج للتقدم فيه أصالة وخصوصية تبعد عن معنى تقليد النموذج الرأسمالي الغربي. وقد يعبر البعض عن ذلك بالبحث في نموذج حضاري جديد أو معنى للتقدم تتضافر فيه الإنجازات المادية مع الاعتبارات الروحية والأخلاقية. ولقد كان ذلك ما رمى إليه الاشتراكيون من حيث التوق إلى عدالة تتجاوز الآفاق الرأسمالية بما تشتمل عليه من قوى سوق عمياء واستغلال وعدم مساواة. كما أن هذه المعاني تكمن وراء طرح شعار الحل الإسلامي أو المشروع الإسلامي الذي يستهدف الجمع بين المفاهيم الإيمانية وأغراض الإعمار وإشباع الحاجات المادية وغير المادية. وهناك أيضا أطروحات الاتجاه الحرياتي الذي يؤكد على قيم الحرية: الفردية والجماعية، وضرورة نيلها على المستويين الاقتصادي والسياسي.

ويمكننا أن نقترب من نفس النتيجة إذا ما استعرضنا برامج الأحزاب والفرق السياسية في البلاد.

ويسهل أن نرى كيف تتفق هذه الأحزاب جمعيا فيما بينها على نشدان معانٍ للتقدم لا تكتفي بالماديات وتشمل قيما ودلالات غير مادية، وتختلف هذه الأحزاب فيما بينها تبعا لما تركز عليه من هذه القيم. فالتيار الحرياتي يركز على الحرية ويركز التيار الاشتراكي على المساواة، بينما يركز التيار القومي على الوحدة، والتيار الإسلامي على الشريعة. ويمكننا بالطبع أن نتابع هذا التمايز في خطابات فكرية وبرامج سياسية متباينة إلى حد ما وجديرة بالدراسة والتأمل لا من حيث المبادئ التجريدية وحدها، وإنما أيضا من حيث الممارسة والخبرة والنتائج المتحققة لدى النماذج التي تجسد كلا منها.

جل ما نستطيع قوله هو أن كل من هذه الصور للتقدم، وما تشير إليه من سبل واستراتيجيات أو سياسات قد يكون جديرا بالتجربة والتطبيق فيما لو أخذت به الأمة باختيارها الديمقراطي الحر. فقد ترى الأمة تطبيق برامج الحريات في مرحلة معينة، وبرامج الاشتراكيين في مرحلة أخرى، ثم قد تعود إلى هذه الأولى أو تعرج منها إلى برامج بديلة يصوغها المدافعون عن المشروع الإسلامي أو القوميون العرب، أو غيرهم من اتجاهات الفكر والسياسة.

فتظل حقيقة الحق في الاختيار وإعادة الاختيار بين برامج متنافسة وأحزاب تتبارى لتشكيل الحكومة في مرحلة زمنية بعينها هى المعيار الحاسم والذي يترجم معنى صنع المستقبل بالإرادة الحرة للشعب. كما أن المنافسة والمبادرة الحرة بين الأفكار تمثلان قوة دفع وحفز مستمرة لتحسين وتجويد برامج العمل التي تطبقها التيارات والأحزاب السياسية المنتخبة، لأن أي حزب لن يبقى في السلطة إلى الأبد، وعليه أن يعيد إقناع الشعب بأن لديه ما يضيفه إيجابا لحياته ومستقبله.

فإذا جرب الشعب بنفسه تطبيقات متباينة ومتعددة لمعاني التقدم فسوف يصبح لديه مع الوقت رصيدا متعدد الأبعاد من الإنجازات التقدمية والإنسانية، وهو رصيد يعكس خصوصية هذا الشعب وتطلعاته.

فإذا كان من الواضح لدينا الآن أن التقدم والنهوض الذي ننشده لبلادنا هو مفهوم مادي وما بعد مادي وهو متعدد الأبعاد ويقبل إضافات ومساهمات شتى يستلهم كل منها منظومة من منظومات القيم

التي يقبلها الشعب ويقر بها إلى قلبه ووجدانه، فإن ما يبقى لنا -هنا في هذا المقام- هو أن نركز على الجوانب المادية: الاقتصادية- الاجتماعية- والسياسية- الثقافية لمعنى التقدم الذي نطمح إليه.

❖❖❖

(أ) المستوى الاقتصادي- الاجتماعي للتقدم

يمثل تعريف التقدم والتنمية إحدى أبرز إشكاليات الفكر الاجتماعي الحديث.

غير أنه بالنسبة لنا يكفي أن نؤكد جوانب ومؤشرات بعينها تشكل في مجموعها طموحا مشروعا وانشغالا مستقبليا جوهريا خلال القرن الحادي والعشرين.

هذه الجوانب تشمل ما يلي:

١- تفتح ملكات ومواهب ومجالات تطور الشخصية الفردية للمصريين:

فالمتفق عليه الآن وبعد احباطات مريرة في الممارسة، أن التقدم والتنمية يجب أن تدور حول الإنسان الذي هو غايتها وهدفها. وأعظم ما يمكن أن يبتغيه الإنسان هو أن يحصل على فضاء غير محدود لنمو شخصيته ومهاراته وقدراته وملكاته في ميادين ومجالات عديدة: أي ميادين المعرفة والأخلاق والمهارات العلمية والثقافية والجمالية والإبداعية والرياضية كافة.

تنمو الشخصية بتأثير الإتقان المتعاظم لمهارات أساسية في مجال أو آخر، ويجب أن نركز طموحنا على تمليك كل إنسان على أرض مصر لمهارات أساسية معينة.

يتجاوز هذا الطموح بكثير مجرد محو الأمية التي لا زلنا نرزح ونحن على أعتاب القرن الحادي والعشرين تحت وطأتها بنسبة مرتفعة. ويجب أن يكون لكل إنسان في مصر هواية يتقنها ويستطيع إسعاد غيره بها.

ونستطيع أن نؤكد أن هذا الهدف هو مؤشر مركب للإنجاز والأداء القومي في كافة الميادين.

٢- إثراء وتنويع الرصيد المعرفي والمهاري للمجتمع ككل:

ويتفق مستوى تفتح الملكات والمواهب الفردية مع رصيد المجتمع المعرفي والمهاري. ويعد هذا الرصيد هو المؤشر الحقيقي والأفضل دائما للتقدم، فالتخلف يعني وجود رصيد قديم لا يتجدد سوى ببطء، وبالاستعارة من الآخرين. أما التقدم فيعني ضخامة هذا الرصيد وتجدده المستمر. والواقع أن المدارس التقليدية كانت تشير ضمنا لهذا العامل عند تعريفها للتقدم، وذلك من خلال تأكيدها على الدور الذي تلعبه الصناعة التحويلية بالذات. وهى النشاط الذي يعتمد بدرجة أكبر كثيرا على رصيد المعارف الفنية والتكنولوجية، ومن ثم العلمية. أما في الحقبة الراهنة، فقد صار هذا الرصيد نفسه قطاعا إنتاجيا، بل صار القطاع الإنتاجي الأكبر، بحيث تخطت الدول الأكثر تقدما حاجز الصناعة

وأصبحت تعتمد على المعلومات.

ونحن من جانبنا نفضل تعبير الرصيد المعرفي والمهاري كبديل لمصطلح مجمع المعلومات أو الصناعة، لان المسألة المهمة هى "هضم وتمثيل وفهم" المعلومات، وليس المعلومات بحد ذاتها، ومن ثم انعكاس هذا الفهم على تطور المهارات في التعامل مع عناصر الوجود والتجربة الإنسانية، بما في ذلك الإنتاج.

وقد آن الأوان لأن نحدث ثورة كمية وكيفية في رصيدنا المعرفي والمهاري، بما ينعكس على هيكلنا الإنتاجي.

وسوف نقترح طريقة لإنجاز هذه الثورة وهى الاقتحام المباشر لميادين الثورة التكنولوجية الراهنة، والاعتماد بدرجة أكبر على جماعة المثقفين والمبدعين.

٣- تكوين القدرة على الابتكار بالتعاون مع الآخرين:

لا يكفي أن نهضم وأن نتعلم وأن نفهم ما تكون لدى العالم من معارف ومهارات، بل يجب أن نساهم بدورنا في تكوين المعارف والمهارات العالمية من خلال الابتكار والإبداع.

والواقع أننا سنقدم سريعا على مرحلة جديدة في التاريخ الاقتصادي للعالم ننسب فيه النمو الاقتصادي إلى الابتكار والإبداع الإنساني وليس لرأس المال أو العمل الجسماني التقليدي.

وبالنسبة لمصر، وهى بلد فقير في رأس المال وفي الموارد الطبيعية، فإن الأمل الحقيقي في تحقيق معدلات عالمية للنمو الاقتصادي يكمن في الإبداع والابتكار، وبالطبع في التجويد والامتياز.

نود أن نشير هنا إلى أن هذا المعنى للتقدم هو أصعبها على الإطلاق بالنسبة لنا، وذلك بسبب خضوعنا لفترة طويلة لنظام تعليمي يقمع الإبداع وينمط المعارف ويعوق كثيرا من النمو الحر للشخصية ويرفض المخاطرة ويعاقب على المغامرة والاستكشاف. بينما هذا كله هو المفتاح الحقيقي للتطور الاقتصادي، بل ولكل مظاهر ومعاني التقدم، وخاصة في ميادين التكنولوجيا.

فإذا لم نقتحم التكنولوجيا الحديثة بالابتكار وليس بالاستيعاب والهضم وحدهما، فقد لا نستطيع حتى أن ندافع عن استقلالنا وأمننا الوطني بفعالية.

٤- إشباع متزايد للحاجات الأساسية المتجددة:

لا معنى لطموحاتنا القومية ولا مجال لفكرة التقدم وصنع المستقبل إذا لم ننجح في اقتلاع الفقر. والفقر ليس مجرد دخل منخفض، بل يجب أن نقيسه بالحرمان وما يشكله من قيد شديد على نمو الشخص الإنساني صحيا ومعنويا، فالجوع وعدم توفر مسكن لائق ومياه شرب نظيفة وبيئة صحية وحد أدنى من الخدمات الصحية والتعليمية هو الخصم الحقيقي والأهم والعدو الأكثر شراسة لبلادنا، بل وللإنسانية كلها.

وأهم مضامين فكرة التنمية والتقدم من ناحية نتائجها هو اقتلاع الفقر وإشباع حاجات حقيقية

ومتزايدة للشعب.

ويجب أن نشير هنا أيضا إلى أن التنمية ليست هي زيادة الاستهلاك إجمالا، وأن التقدم قد يتناقض مع زيادة استهلاك مواد وسلع معينة ربما لا يحتاجها المجتمع حقيقة، وقد يستعيض عنها بما هو أفضل منها من حيث التكلفة والعائد الاجتماعي والفردي.

٥- أسلوب حياة ينمي الشعور بالسعادة والتحقق:

ومن الممكن أيضا تصوير التقدم كأسلوب حياة يسمح للناس بأن تشعر بالتحقق والسعادة. ويتضمن ذلك بالضرورة الوفاء بالحق في العمل، ومن ثم القضاء على البطالة، وإتاحة فرص للترقي من خلال أداء أفضل، ويفترض ذلك إتاحة ظروف موائمة للتعلم المستمر والحصول على فرص عادلة في تولي وظائف قيادية، والتمتع بحقوق أساسية في المجالين الاقتصادي والاجتماعي.

ويهمنا هنا بصورة خاصة أن نؤكد أن السعادة والتحقق هما معنيان اجتماعيان، يرتبطان إلى حد كبير بعملية بناء الأمن والشعور بالتضامن والتآخي بين عناصر وأفراد الأمة.

وينطوي هذا الشعور على مكونين جوهريين: الأول هو المساواة في فرص النمو والتطور الشخصي بين الجميع، وبغض النظر عن الدين والجنس والطائفة والجهة الجغرافية، أو أي اعتبار آخر. أما الثاني فهو الاندماج الاجتماعي، ومن ثم تجسير الفجوة بين الأشخاص من أديان أو مناطق جغرافية أو اجيال مختلفة، وكذلك بين الرجال والنساء.

٦- الشعور المتنامي بالحرية في مجتمع ناهض وآمن في الداخل والخارج:

إن الترجمة الأكثر عمقا للتقدم هو شعور الفرد بالحرية وتفتح مجالات أوسع للاختيار، وامتلاك أدوات صنع اختياراته، وذلك بالارتباط مع نهوض المجتمع، ونمو قدراته الاقتصادية والاجتماعية.

ويرتبط معنى الحرية أيضا في الحالة المصرية والعربية بالأمن ضد العدوان، وخاصة العدوان الإسرائيلي، وعدوان الدول الكبرى.

إن الشعور الداخلي بالأمن يجب أن يمثل أيضا معيارا حاسما للتقدم. فلا شك أن معدلات الجريمة العالية وشعور الشخص باستباحة أمنة بدون سبب يهدر القيمة الحقيقية للتقدم المادي وكذلك يجعل توسيع مجال الاختيار وفكرة الحرية ضربا من العبث.

والواقع أن ذلك هو ما يحدث في عدد من الدول المتقدمة. ويعود فقدان الأمن في جوهره إلى عدم المساواة واتساع الفوارق والفجوات في فرص الحياة والتطور الشخصي وانعدام الاندماج الاجتماعي أو سيادة أفكار وعادات وممارسات تعمل على إثارة النعرات والروح التعصبية والخوف المتبادل.

إن التقدم هو بكل بساطة القضاء على الخوف، أو بالأحرى القضاء على المخاوف التي لا يستطيع الإنسان درءها.

❖❖❖

(ب) المستوى الثقافي- السياسي للتقدم:

بينما يمثل المستوى الاقتصادي والاجتماعي قاعدة عملية بناء الأمة وتقدمها، فإن هذه العملية تتم على مستوى الوعي: أي في المستويين الثقافي والسياسي.

ولا شك أن هذا المستوى هو الذي عانى من أشد صور القصور خلال القرن الماضي كله

إن التقدم على هذا المستوى له بدوره معانٍ متعددة، يهمنا أن نركز بينها على ما يلي:

١- التمتع بحقوق الإنسان:

لا يمكن تصور تقدم أو نهوض ثقافي- سياسي بدون التمتع بحقوق الإنسان الأساسية، وعلى رأسها حرية الضمير والاعتقاد، وحرية التعبير وحريات التجمع والمشاركة في إدارة شئون البلاد بالمساواة مع الآخرين، وقبل كل شئ، فإن المهمة الأولى التي يجب أن تتمتع باحترام يصل إلى درجة التقديس هى صيانة كرامة الإنسان في مصر وتحريره من الخوف وإنهاء كل الممارسات التي تحول دون تحقيق هذا الهدف.

وبوسع النظام السياسي والاجتماعي أن يجتهد في تغذية معنى الكرامة والعزة، ونيل الفخار من تحقيق هذا البعث لكرامة الإنسان في مصر، بوسائل وآليات لا حصر لها. ولكن المؤكد أن هذا الهدف يجب أن يؤطر في التشريع الوطني بحيث يحيط حقوق الإنسان بسياج من الاحترام والتوقير بما يجعل انتهاك هذه الحقوق جريمة أخلاقية بالقدر نفسه الذي يجعله جريمة قانونية.

٢- إحياء حس المواطنة والمسئولية:

والواقع إن منظومة حقوق الإنسان كما هو منصوص عليها في الصكوك والمواثيق الدولية تشتمل أيضا على معنى الواجب والمسئولية. فالواجب هو الوجه الخارجي للحق.

غير أن من الضروري أن نبرز هذا الجانب في محور أو هدف مستقل للتقدم في الميدانين الثقافي والسياسي.

ونشير إلى أن الواجب والمسئولية في هذين الميدانين ينصرفان إلى إحياء وممارسة معنى المواطنة. بأبسط التعبيرات تعني المواطنة أن كل إنسان هو شريك كامل وبالتساوي مع الآخرين في تحديد ورسم مصير الوطن، وهو ما يفرض قيام المواطن بدوره في اتخاذ القرارات ورسم السياسات ووضع الاستراتيجيات المؤثرة على مصير الوطن ومستقبله، وهو ما يبدأ بالواجبات الأولية والمباشرة مثل ملاحظة النظافة ونظام المرور، مرورا بدور المواطن في تصحيح الأداء في دائرته المحلية في كل ميدان، وانتهاء بقرارات الحرب والسلام على المستوى القومي.

وفي سبيل ذلك، لا يستقيم معنى المواطنة بدون المشاركة، وبدون العمل التطوعي في مجالات مختلفة، والتصويت وربما الترشح في الانتخابات العامة وخوض مناقشات حول الشئون العامة، والتعبير بحرية عن آراء.. والانضمام إلى نقابات وجمعيات أهلية وأحزاب سياسية.. إلخ.

والواقع أن مفتاح إنقاذ البلاد من التخلف وإطلاق طاقاتها وتمكينها من التحليق في أجواء فضاء التقدم يكمن في هذه المسألة التي تلخص كل شئ وكل العوامل الأخرى: أي إحياء وبعث المواطنة.

٣- الاندماج الاجتماعي عبر التنوع:

فإذا افترضنا أن المجتمع: ثقافة وسياسة صار يشجع على المشاركة وتحمل المواطن لمسئولياته المدنية والسياسية يصبح التحدي الأكبر هو كيفية تحقيق الوحدة بالرغم من الاختلاف والتمايز. إن الوجه الأول لهذه المسألة هو كيفية تحقيق الاندماج القومي والسلام الاجتماعي والشعور بالتضامن والقربى بين مواطنين لهم انتماءات دينية وجغرافية مختلفة.

لقد نجحت مصر بامتياز في تحقيق هدف الاندماج القومي في أغلب فترات تاريخها. أما اللحظات التي اشتعلت فيها فتن طائفية فكانت استثناء، وهو استثناء كان يحدث في مراحل الهبوط والانكماش القومي. فالفتنة هى أسوأ مظاهر التحلل وأسبابه، والعكس صحيح.

إن إصرار الأمة على القضاء على الفتنة الطائفية، واقتلاع جذورها هو أهم الضمانات لتحقيق اندماج قومي أفضل في المستقبل بين المصريين المنتمين للديانتين الإسلامية والمسيحية.

وثمة وجه آخر للقضية، وهو التعدد السياسي والفكري. فلا شك أن هناك بعض المشكلات التي تعيق قبول الآخر والاعتراف به والتفاعل الصحي معه تنافسا وصراعا ثم تعاونا ومسالمة. ولا تصل أمة إلى قمة الإنجاز إلا إذا عرفت كيف توثق وحدتها وتصون سلامها الداخلي بالرغم من التمايز والتنافس بين تيارات الفكر والسياسة، وهو تمايز وتنافس يشكل قوة دفع جوهرية للتصحيح والإصلاح القائم على النقد البناء.

٤- الديمقراطية ومبدأ سيادة الأمة:

وتقدم الديمقراطية حلا أوليا مناسبا لمشكلة الجمع بين الاندماج القومي والتعددية الفكرية والسياسية، إذ يفترض النظام الديمقراطي تمتع الشعب بصلاحياته كاملة في الأخذ بما يشاء وما يختار من البرامج والسياسات وفي اختيار الحكومة التي تطبقها في انتخابات حرة ونزيهة تجري بصورة دورية. فالشعب هو صاحب السيادة.

وعلى نفس القدر من الأهمية، فإن كل قوة فكرية وسياسية تلتزم التزاما كاملا بأن تحترم التدابير والإجراءات الديمقراطية، وهو ما يحتم عليها الاعتراف بالمنافسين، بغض النظر عن شدة المنافسة والاختلاف أو حتى الصراع بين الأفكار والبرامج.

٥- التطور المؤسساتي:

ومع ذلك، فإن الحل الديمقراطي لمشكلة الجمع بين الوحدة والتنوع ليس حلا نهائيا أو بسيطا. فدائما ما تظهر تناقضات جديدة ومشكلات جدية. ولابد أن يتوفر على تطبيق المبادئ الديمقراطية

سلاسل من المؤسسات التي تنتشر في كل مستويات الحياة الاجتماعية.

والوظيفة العامة لهذه المؤسسات هى تعبئة المجتمع وقدراته لحل المشكلات وفي نفس الوقت تحقيق الحل السلمي للخلافات والمنافسات، وهو ما يتطلب توازن المصالح وإتاحة الفرصة للتعبير عن جميع وجهات النظر بصورة قانونية.

وقد يمكننا أيضا أن نعرف التقدم الثقافي والسياسي بأنه القدرة على إبداع وتصحيح مسار مؤسسات عامة: مدنية وسياسية للتعبئة وصيانة الاندماج الاجتماعي والوحدة الوطنية وتجديد أسسها بصورة مستمرة.

❖❖❖

رابعا: مقدمات ومداخل ضرورية للمستقبل

إذا كانت الخطوة الأولى اللازمة لصناعة مستقبل مصر هى تحديد صورة المجتمع الذي نبغي أو نطمح للوصول إليه، فإن الخطوة التالية هى رسم استراتيجيات العمل وبرامجه التنفيذية.

ولابد أن نحرص على أن يكون رسم الاستراتيجيات ووضع برامج التنفيذ إجراء ديمقراطيا تتوفر له درجة عالية من التوافق. ويعني ذلك أن يتم هذا الإجراء نفسه بالمشاركة بين جميع القوى الفكرية والسياسية في البلاد وأن يكون مناسبة للحوار وحفز اهتمام المجتمع والمواطنين.

وقد لا يمكن التنبؤ بالاستراتيجيات المحددة وبرامج العمل التي يؤمل أن تحقق غايات وطموحات المصريين. غير أن من الممكن أن نبرز أفكاراً أساسية صارت بالفعل موضع توافق عام في مصر وخاصة أنها تلعب أدوارا وسيطة في الوصول إلى الغايات والأهداف الطموحة المتوخاة.

وسوف نركز هنا على خمس أفكار، هى كما سبق القول مداخل ضرورية لصنع المستقبل.

المدخل الأول:

هو التنمية البشرية: ونقصد بذلك أن المفتاح الحقيقي لانطلاقنا الاقتصادي، بل للنهضة الشاملة هو الاستثمار في البشر بصورة متكاملة، أي من خلال التعليم والصحة والثقافة والتدريب والرياضة والفنون والآداب.

المدخل الثاني:

هو حرق مراحل التطور التكنو-صناعي، والدخول مباشرة إلى ميدان التكنولوجيا الراقية وخاصة المعلوماتية والهندسة الوراثية والموارد الجديدة وتكنولوجيات الفضاء والتكنولوجيات البحريه والعسكرية.

ولا يعني ذلك بالضرورة إهمال الفروع والتكنولوجيات الأخرى. فالمقصود هو أن نركز على طائفة

محددة من المنتجات وأساليب الإنتاج الجديدة لكي نقتحم من خلالها السوق العالمية، لتبدأ دورة تطورية على مستوى أعلى تشد بقية قطاعات الاقتصاد إلى الأمام.

ويتطلب هذا المدخل توفير الموارد الضرورية للانطلاق في ميادين البحث والتطوير التكنولوجي كقاطرة للنهوض الاقتصادي.

المدخل الثالث:

هو التنمية السياسية. فالعقبة الحقيقية التي أعاقت تقدم مصر ونهضتها تمثلت في قصور شتى الصياغات السياسية التي حكمتها منذ بداية الدولة الحديثة، وبالطبع قبل ذلك، ربما لآلاف السنين. وهو ما أوضحناه في أكثر من فصل في هذا الكتاب. ويعني مدخل التنمية السياسية هنا عددا من الأمور، أهمها الإصلاح الدستوري الديمقراطي، وتأكيد مبدأ الشفافية والمحاسبية، وإصلاح جهاز الدولة وتحسين كفاءته بصورة جذرية، وهو ما ينعكس على تحسين نظم إدارة مختلف القطاعات الاجتماعية.

المدخل الرابع:

مدخل المجتمع المدني وإطلاق المبادرات الأهلية. ويعد هذا المدخل الأمل الحقيقي في القضاء التام على الروح السلبية وعادات الاستكانة لدى قطاع كبير من المواطنين. فإطلاق المبادرات الأهلية وتشجيعها في كل المجالات هو شرط ضروري للنجاح في النهوض الاقتصادي وفي ميدان العلم والتكنولوجيات، وهو المكون الأساسي للتحول الديمقراطي، كما أنه يمثل المحتوى النشط لفكرة التنمية الثقافية.

ومع إطلاق الطاقات الفردية والجماعية وإتاحة أوعية متعددة لفتح تلك الطاقات في مبادرات اقتصادية وثقافية وسياسية على المستوى غير الحكومي يتكون مجتمع مدني نشط وقادر على تحقيق الوحدة الوطنية دون إجحاف بالتنوع.

المدخل الخامس:

مدخل المجتمع المتكافل. ونعني بذلك مجتمعاً يقوم على الاعتماد المتبادل والمساعدة المتبادلة. وهو في نفس الوقت مجتمع يقضي تدريجيا على العزلة والحزازات وعدم التكافؤ. فلابد من تقريب المسافات والفوارق بين الطبقات، وبين المدينة والريف، وبين مختلف مناطق وأقاليم البلاد.

إن المجتمع المتكافل الحديث لا ينشأ على أساس من تشجيع أعمال البر والخير الفردي، رغم أن هذا الجانب شديد الأهمية، وإنما ينشأ أساسا عندما تتحقق المساواة في فرص النمو والتنمية بين الأقاليم الجغرافية والطبقات والفئات الاجتماعية والأجيال، وبين الرجال والنساء، ولابد في إطار ذلك كله من تمكين وصيانة الوحدة الوطنية بين المسلمين والمسيحيين. ولا غضاضة في سبيل تحقيق ذلك

من أن نعطي اهتماما أكبر بالمناطق والقوى أو الفئات الاجتماعية التي نالها في الماضي قدر أقل من الاهتمام، وذلك لتحقيق المساواة بعد فترة زمنية معقولة.

ويهمنا في ختام هذا الفصل أن نؤكد على التكامل بين مسارين مهمين لمستقبل المجتمع:

المسار الأول هو تعميق الاندماج القومي. فكما سبق أن أشرنا تكمن خصوصية مصر في قدرتها الفذة على صنع سبائك ثقافية واجتماعية، وعلى التركيب والتأليف بين العناصر التي تستمد منها شخصيتها وحضارتها. ومن المهم للغاية في هذا الإطار أن نعمق الوحدة الوطنية وأن ننبذ كل الدعاوى والممارسات التي كانت وراء الفتنة الطائفية.

أما المسار الثاني فهو تمتع المصريين جميعا بحقوقهم الإنسانية وبعث شعورهم بالكرامة وصيانة حرياتهم العامة والشخصية في التشريع والممارسة على السواء.

مؤلفو الكتاب

د. أحـــمـــد أبو زيد:

أستاذ علم الأنثروبولوجي- جامعة الإسكندرية، ورئيس التحرير السابق لمجلة "عالم الفكر" .

د. أحـــمـــد زايد:

أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب-جامعة القاهرة، المدير السابق لمركز البحوث والدراسات الاجتماعية بجامعة القاهرة.

د. اســحق عــبــيــد:

أستاذ التاريخ القديم- كلية الآداب-جامعة عين شمس، عضو المجلس الأعلى للثقافة .

د. حامد عبد الرحيم:

أستاذ الكيمياء، ورئيس مركز التراث بكلية العلوم - جامعة القاهرة.

د. حـــســن طلب:

شاعر، ونائب رئيس تحرير مجلة "إبداع" الشهرية، عضو هيئة تدريس قسم الفلسفة بكلية الآداب- جامعة حلوان.

أ. حلمي ســـالم:

شاعر، ومدير تحرير مجلة "أدب ونقد" الشهرية التي تصدر عن حزب التجمع.

د. عبد المنعم تليمة:

أستاذ الأدب العربي، والرئيس السابق لقسم اللغة العربية بكلية الآداب-جامعة القاهرة .

د. قاسم عبده قاسم:

أستاذ التاريخ الوسيط، ورئيس قسم التاريخ بكلية الآداب - جامعة الزقازيق.

د. رؤوف عـــبـــاس:

أستاذ التاريخ الحديث، وكيل كلية الآداب-جامعة القاهرة، رئيس الجمعية المصرية للدراسات التاريخية.

د. محمد السيد سعيد:

نائب مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بجريدة الأهرام، والمستشار الأكاديمي لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

المحتويات

تقديم	(محمد السيد سعيد)	٥
الفصل الأول: تكوين المصريين وحضارتهم الأخلاقية	(د. اسحق عبيد)	٢٥
الفصل الثاني: مصر والعالم	(د. حسن طلب)	٤٥
الفصل الثالث: الحياة المدنية	(د. أحمد زايد)	٦٩
الفصل الرابع: الحياة الدينية	(د. أحمد أبو زيد)	٩١
الفصل الخامس: فن سيد نفسه الابداع والفنون والمرح في مصر القديمة	(حلمي سالم)	١١٣
الفصل السادس: التكوين الحضاري للمصريين من الفتح الإسلامي حتى الغزو العثماني	(د. قاسم عبده قاسم)	١٤٩
الفصل السابع: الثقافة المصرية قول أول في البنية وآفاق المستقبل	(د. عبد المنعم تليمة)	١٧٣
الفصل الثامن: العلم والتعليم والابداع العلمي	(د. حامد عبد الرحيم)	١٩٩
الفصل التاسع: السياسة والحكم	(د. رءوف عباس)	٢٢٥
الفصل العاشر: مصر تدخل القرن الحادي والعشرين	(د. محمد السيد)	٢٤٥

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

هيئة علمية إقليمية لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان في العالم العربي

٩٤-١٩٩٩

للقيام بهذه المهمة توصل المركز إلى ضرورة العمل في خمسة اتجاهات رئيسية، وهي كالتالي:

أولا: البحوث والدراسات

يجرى المركز بحوثاً ذات طابع أكاديمي وتجريبي وميداني في مجال حقوق الإنسان، وخاصة في القضايا الإشكالية التى تعترض نشر ثقافة حقوق الإنسان وتعليمها في العالم العربي بشكل خاص. وقد أعد باحثو المركز ومراسلوه من الباحثين نحو مائة دراسة وورقة بحثية، نشرت في مطبوعات المركز ومجلته رواق عربي، وهى دورية بحثية فصلية تعنى بقضايا حقوق الإنسان، وبعضها جرى عرضه في مؤتمرات محلية أو إقليمية أو دولية.

ثانيا: التعليم

يقوم المركز بجهد تعليمي مباشر، من خلال تنظيم أنشطة ودورات تعليمية خاصة لهذا الغرض، وإلقاء المحاضرات في المنتديات والدورات التعليمية التى تنظمها مؤسسات أخرى، نذكر منها:

- الدورة التدريبية الصيفية لطلاب الجامعات، وهي دورة سنوية ينظمها المركز بالتعاون مع كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وقد عقدت منها ٦ دورات، كل منها تستمر شهرا.
- دورة الفنانين "الإبداع وحقوق الإنسان"، قام المركز بإعداد هذه الدورة انطلاقا من الدور الذي يلعبه الفن في رفع حساسية الجمهور ووعيه بقضايا حقوق الإنسان.
- الدورة العربية الإقليمية الأولى حول استراتيجيات حركات حقوق الإنسان (أغسطس ٩٧)، حضرها أربعة وعشرون مشاركا من قادة الصف الأول والثانى من منظمات حقوق الإنسان فى تسع دول عربية.
- ورشة العمل التدريبية للمحامين الفلسطينيين ٩٨، ٩٩، قام المركز بإعدادها بالتعاون مع مركز القدس للمساعدة القانونية واستضافها لعامين متتاليين.
- قدم باحثو المركز وخبراؤه في السنوات الخمس الماضية عددا من المحاضرات في مقر المركز وخارجه كما استضاف عددا من المحاضرين من مختلف قارات العالم ومن مختلف الخلفيات العلمية والمهنية.
- نادى السينما: يتم خلاله عرض أحد الأفلام التى تحمل مضمونا إنسانيا لتوصيل رسالة وثقافة وقيم حقوق الإنسان باستخدام وسيلة فنية جذابة، ويشترك في مناقشة العرض فنانون ومدافعون عن حقوق الإنسان.
- إنشاء أكبر مكتبة متخصصة في العالم العربي في حقوق الإنسان، تضم نحو خمسة آلاف كتاب باللغتين العربية والإنجليزية وأرشيفا صحفيا ووثائقيا، وتقدم خدماتها للباحثين وطلاب الدراسات العليا والصحفيين والجمعيات الأهلية ومنظمات حقوق الإنسان.

ثالثا: الندوات والمؤتمرات

يعقد المركز الندوات وحلقات النقاش والمؤتمرات المحلية (مصر) والإقليمية (العربية) والدولية، التى يجرى من خلالها مناقشة أعمال المركز، أو بهدف توليد واختبار أفكار جديدة للعمل، منها ما هو منتظم مثل "صالون ابن رشد"، وهو منتدى شهري يهدف إلى تأكيد رسالة ومنظورات حقوق الإنسان من خلال النقاش وتبادل الآراء والأفكار حول حدث من أحداث الساعة. ومنها ما هو غير منتظم مثل مناظرات حقوق الإنسان التى تدور خلالها مناظرة بين أصحاب وجهات نظر مختلفة إزاء ورقة بحثية معدة مسبقا.

أما على الصعيد الإقليمي والدولى، فقد نظم المركز ورش العمل والمؤتمرات التالية:

١- ورشة مجموعة العمل العربية حول الأبعاد القانونية لصحة المرأة (أغسطس ١٩٩٥).
٢- مؤتمر إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي (٢٩ فبراير ٣ مارس ١٩٩٦)، شارك فيه نحو مائتي مفكر وأستاذ جامعي وباحث ومدافع عن حقوق الإنسان من اثنتي عشر بلدا عربيا، وقام بتناول الأبعاد النظرية والعملية لقضية الديمقراطية (بالتعاون مع مجلة السياسة الدولية ومؤسسة "مواطن" الفلسطينية).
٣- الورشة الإقليمية لإصلاح قانون الأحوال الشخصية في بلدان المغرب العربي (ديسمبر ١٩٩٦).
٤- ورشة عمل حول "استراتيجيات الحركة الفلسطينية لحقوق الإنسان بين الاحتلال الإسرائيلي والسلطة الوطنية الفلسطينية" في ١٣-١٦ مارس ١٩٩٧. بالتعاون مع كبرى المنظمات الفلسطينية لحقوق الإنسان.
٥- ورشة إقليمية "نحو استراتيجيات للنهوض بالحركة العربية لحقوق الإنسان" (٢٩ ـ ٣١ يوليو ١٩٩٧).
٦- ورشة عمل إقليمية حول أزمة حقوق الإنسان في الجزائر (١٠ ـ ١٢مارس ١٩٩٨).
٧- تقييم دليل اليونسكو لتعليم حقوق الإنسان في مرحلتي التعليم الأساسي والثانوى، وذلك من خلال ثلاث ورش إقليمية عربية ومحلية (مصرية) في مارس ١٩٩٨(بالتعاون مع اليونسكو).
٨- المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان في الدار البيضاء (٢٣ ـ ٢٥ إبريل ١٩٩٩)، للنظر في مهام وأولويات الحركة على أعتاب القرن الحادي والعشرين. بمشاركة ١٠٠خبير ومدافع عن حقوق الإنسان في ٤٠ منظمة من ١٥ دولة عربية.
٩- ندوة حول حقوق الإنسان والتطور الديمقراطي في العالم العربى، نظمها مركز القاهرة في واشنطن في نوفمبر ١٩٩٩ في إطار المؤتمر السنوي لدراسات الشرق الأوسط .

رابعا: تعزيز قدرات الحركة العربية

إخضاع حركة حقوق الإنسان بشكل عام، والحركة العربية بشكل خاص للدراسة النقدية، بهدف تعزيز قدراتها الثقافية والحركية على ممارسة تأثيرها بشكل أفضل. أنشأ المركز برنامجه الدولي الأول " نحو استعادة زمام المبادرة " وهدف البرنامج هو تعزيز فعالية منظمات حقوق الإنسان من خلال القيام بتقييم نقدي لأساليب العمل والاستراتيجيات الحالية وتجرى عملية التقييم على النطاق الإقليمي العربي في عام ٢٠٠٠ .

خامسا: المطبوعات

يصدر المركز عشر سلاسل من المطبوعات وأربع دوريات، تتدفق من خلالها ثقافة حقوق الإنسان في اشتباك مباشر مع القضايا الآنية للتطور الديمقراطى في العالم العربي .

(أنظر قائمة مطبوعات المركز)

قائمة مطبوعات
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولا: مناظرات حقوق الإنسان:

١-**ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني:** منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصورانى، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
٢-**الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان:** محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجانى، عبد القادر ياسين، عزمى بشارة، محمود شقيرات .
٣-**الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤:** علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
٤-**ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة:** محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
٥-**التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس:** جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
٦-**حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي:** عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
٧-**حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين:** الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.

ثانيا: مبادرات فكرية:

١- **الطائفية وحقوق الإنسان:** فيوليت داغر (لبنان).
٢- **الضحية والجلاد:** هيثم مناع (سوريا).
٣- **ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية:** فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- **حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية:** هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- **حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار:** د. أحمد عبد الله.
٦- **حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة:** منصف المرزوقى (تونس).
٧- **تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان.** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨- **نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد:** أحمد عبد الحفيظ.
٩- **الأطفال والحرب- حالة اليمن:** علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي:** د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- **اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد:** د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- **التكفير بين الدين والسياسة:** محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان:** د. هيثم مناع.
١٤- **أزمة نقابة المحامين:** عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- **مزاعم دولة القانون في تونس!:** د. هيثم مناع.

ثالثاً: كراسات ابن رشد:

١- **حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان.** تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.
٢- **تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي.** تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- **التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان.** تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- **أزمة حقوق الإنسان في الجزائر:** د. إبراهيم عوض وآخرون.
٥- **أزمة "الكشح" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن.** تقديم وتحرير: عصام الدين حسن.

رابعا: تعليم حقوق الإنسان:

١- **كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- **أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- **مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان:** محمد السيد سعيد.

خامسا: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).

سادسا: مبادرات نسائية:

١- **موقف الأطباء من ختان الإناث:** آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- **لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث:** آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- **جريمة شرف العائلة:** جنان عبده (فلسطين ٤٨).

سابعا: دراسات حقوق الإنسان:

١- **حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير:** أحمد المسلماني.
٢- **التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية:** أحمد تهامي.
٣- **النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط.** أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- **حكمة المصريين.** أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.

ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف.

تاسعا: مطبوعات دورية:

١- " سواسية ": نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٣٠ عددا]
٢- رواق عربي: دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ١٦ عددا]
٣- رؤى مغايرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ٨ أعداد]
٤- قضايا الصحة الإنجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها عددين]

عاشرا: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع المجلس القومي للمنظمات غير الحكومية:
١- التشويه الجنسي للإناث (الختان) - أوهام وحقائق: د. سهام عبد السلام.
٢- ختان الإناث: آمال عبد الهادي.

ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)
١- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة(فلسطين).

ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان
١- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) بالتعاون مع اليونسكو
١- دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي (نسخة تمهيدية).

* * *

(تحت الطبع أو الإعداد)

١-أعمال المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان. (باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية).
٢-تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: منظور عربي
٣-التعليم الأزهري بين تطور القيم والمفاهيم وجمودها.
٤-موقف رجال الأعمال من قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان.
٥-نحو آفاق جديدة لتطور الحركة العربية لحقوق الإنسان.
٦-الإصلاح السياسي وحقوق الإنسان.
٧-الجمعيات الأهلية.
٨-آفاق التحول الديمقراطي في العالم العربي.
٩-دليل تعليم حقوق المرأة.
١٠-التسامح السياسي في مصر: دراسة في المقومات الثقافية للمجتمع المدني.
١١-اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان.

حكمة المصريين

أحمد أبوزيد — أحمد زايد — إسحق عبيد
حامد عبد الرحيم — حسن طلب — حلمي سالم
رؤوف عباس — عبد المنعم تليمة — قاسم عبده قاسم
محمد السيد سعيد

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان