٤٠ عاما على ثورة يوليو

شخصيّة مصر وشخص عبد النّاصر:

قراءة حضاريّة للجمع في صيغة المفرد

د. عفيف فرّاج

بين شخصيّة مصر الحضاريّة وعبد الناصر ـ قائدِ آخرِ محاولاتِ تحقيقِ إمكانات تلك الشخصيّة في التاريخ ـ خطوطُ تقاطعٍ ترسم علاقة المرموز بالرمز والوعي الجماعي العامّ بالمفرد المُشَخْصَن.

ولا يمكن فهمُ الأصداء التي رجّعها الخطابُ النّاصري في الميدان العربي الذي توسّطه على مدى ثماني عشرة سنة إلاّ بما انطوى عليه الخطيب والخطاب من سمات الشخصيّة الحضاريّة المصريّة كما تكشّفت خلال حِقَبها التاريخيّة الثلاث: الفرعونيّة، والقبطيّة، والعربيّة ـ الإسلاميّة.

إنّ مصر التي يصفها أنور عبد الملك بأنّها «السّاعية دوماً إلى الامبراطوريّة»[1] كانت بدورها مطمعاً لشتّى الامبراطوريّات ومجالَ غزووتوغّل لشتّى الشعوب. فبين عام ٥٢٥ (ق.م.) الذي حطّم فيه الغزو الفارسي الأسرةَ الفرعونيّة السادسة والعشرين، وثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ التي قادها جمال عبد النّاصر، مسافةُ زهاء خمسة وعشرين قرناً لم تعرف مصر خلالها حاكماً واحداً من أبنائها. وقد جعلت الغزواتُ والاحتلالاتُ المتعاقبة تاريخَ مصر يبدو وكأنّه حقبٌ وحلقاتٌ لا تتواصل (فارسيّة، يونانيّة، عربيّة ـ إسلاميّة، تركيّة، مملوكيّة شركسيّة، فرنسيّة، بريطانيّة).

لكنّ علاقة مصر الخاصّة بالزمن ميّزتها الاستمراريّة عبر عمرها الحضاري الذي يداني السبعة آلاف سنة، وتكوّنها السياسي ـ الاجتماعي في ظلّ دولة مركزيّة هي الأقدم، وثقافتها التي سبقت ثقافات العالم القديم وانكتبت أدباً وديناً ونظماً وعلماً وفنّاً وهندسة في تجربة فذّة تواصلت أكثر من ألفي سنة (٣٥٠٠ ـ ١٣٥٠) دون انقطاع. ولعلّ أهمّ ما تمخضت عنه تلك الحضارة كان الصفحة التي كتب فيها الضميرُ الإنسانيّ تاريخ ولادته، وهي أنقى الصفحات كما يقول كتاب بريستد **فجر الضمير**.[1]

هذه الخصوصيّات، مجتمعةً، أضافت إلى مصر خصوصيّة الاستمراريّة الثقافيّة التي تغلّبت على عوامل الانقطاع السياسي والتغريب الثقافي عبر جدل مديد وعنيد كتبت فيه مصرُ تاريخَها على شكل «مأساة متفائلة». فالمعاناة لا تُفقد المصري الرجاءَ بعودة معبوديه إليه:

النيل إلى الفيضان،
والشمس، من فوقه، إلى الشروق.

* * *

إنّ ثقل مصر الحضاري السابق للغزو الفارسي ـ وهو ما يسمّيه د. جمال حمدان «شدّة ترامي الوراء التاريخيّ لمصر»[2] ـ هو الذي يفسّر استمراريّة مصر الثقافيّة التي حيّدت التأثير الثقافي للاحتلال الفارسي لتواجه تحدّياً حقيقيّاً في الحقبة اليونانيّة الرومانيّة الألفيّة من تاريخها، وهي الحقبة التي تمتدّ بين عام ٣٣٤ (تاريخ انتزاع الاسكندر لمصر من يد الفرس) وعام ٦٤١ (تاريخ الفتح العربي الذي اقتلع الروم البيزنطيّين من أرض مصر).

مصر تمتنع على التغريب

كان احتلال الاسكندر لمصر أخطرَ شأناً من مجرّد احتلال البلاد،

(١) أنور عبد الملك، **نهضة مصر** (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٣)، ص ٥٣٥.

(١) إنّ كلمة شخصيّة، بالمعنى الخلقي والمعنوي، اكتشفها المصريّون، وتعني «يشكّل، يكون، يبني» وفهموا الحضارة على أنّها نتاج بنّاء وتشكيل وتكوين إبداعي منذ ٤ آلاف سنة؛ Breasted, **The Dawn of Conscience** (N.Y. and London: Charles Scribners Sons 1934), p. 396.

(٢) د. جمال حمدان، **شخصيّة مصر: دراسة في عبقريّة المكان** (القاهرة: كتاب الهلال، ١٩٦٧)، ص ٢٢٤.

إذ بدأ الاسكندر بإنشاء مدينة الإسكندريّة التي حملت اسمه، ثمّ «تطوّرتْ وتقدّمتْ لتصبح مركزاً هامّاً للحضارة الهلينيّة ووريثاً شرقيّاً لمدينة أثينا. وفي عهد الرومان كانت المدينةَ الثانية، بعد روما، في مقامها العلمي وفي منجزاتها الفكريّة».(١)

لكن كونيّة الثقافة الهلينيّة تخالفت مع عنصريّة المحتلّين اليونانيّين واستبداديّة الروم المتمذهبين على جمود؛ فامتنع الروحُ المصري على المحتلّين وأعاد إنتاجَ تراثه الثقافي على شكل أسلحة معتقديّة دافع بها عن شخصيّته الوطنيّة.

وفي الإسكندريّة ومدرستها وجد دعاة تغريب مصر عن هويّتها العربيّة ـ الإسلاميّة (أمثال طه حسين) ركيزةً لزعمهم القائل بحضارة مصر المتوسّطيّة؛ نافين عن مصر ـ كما زعم سلامة موسى ـ روحَها الشرقي النابض مع الجزء العربي الآسيوي عبر شريان سيناء. وتجرّأ آخرون على النقد الجارح لرؤية عبد النّاصر الاستراتيجيّة لموقع مصر «في تقاطع الدائرة العربيّة والدائرة الافريقيّة والدائرة الإسلاميّة»؛ ومن أبرز هؤلاء المتجرّئين الدكتور لويس عوض الذي ردّ مصر إلى مصريّتها المنكمشة برفضه لنظريّة الدوائر الثلاث؛ وهي التي أضاف عبد الناصر إليها «دائرةً رابعة» جعلت مصر تغدو «وكأنّها قبلة المسحوقين في الأرض»، إذْ «خرجت كمسيح مجنون تحمل صليبَ العالم الثالث كلّه».(٢)

إنّ خطأ هؤلاء المنظّرين مركّب لا بسيط. ذلك أنّهم لم يدركوا أنّ الشرق والغرب شكّلا ولايزالان يشكّلان طرفيْ جدليّة كبرى، فكان أن غلّبوا صورةَ الإسكندر الهيليني والإسكندريّة المتفلسفة العالمة على صورة الإسكندر والبطالسة الذين كانوا غزاة غاصبين عنصريّين في الجوهر، متمدّنين حضاريّين في العرض! فالإسكندر عند فيلسوف التاريخ «هيجل» ليس ناقل فلسفة وحسب، بل هو فارس الغرب وقاهر الشرق كذلك.

إنّ تاريخ الغرب عند «هيجل» يبدأ بيونان يصارع الشرق في ملحمة **هوميروس**، وببطلها «أخيل» ـ «مثال الفتوّة اليونانيّة» ـ يصارع طروادة الآسيويّة. وأمّا الإسكندر «فيجسّم مثالَ فتوّة «أخيل» اليونانيّة الشاعريّة في تطوّرها وتكاملها، ويتقدّم بها على أرض الواقع لتنهي انتقامها من آسيا»(١). وأمّا الضدّ الناقض في هذه الجدليّة العالميّة الكبرى فهو الإسلام، «ثورة الشرق المتّجهة بكليتها إلى الواحد الكلّي في حركة معاكسة للغرب المرتدّ آنذاك إلى الخصوصيّة والفرديّة والتجزيئية».(٢)

هذه الإشارة الهيجليّة الهامّة إلى توجّه الشرق إلى «الواحد الكلّي» تدلّ على الخطأ الثاني الذي ارتكبه دعاة مصر الهلينيّة الغربيّة حين أغفلوا الصلةَ العميقة (وعلى قاعدة المعتقد التوحيدي) بين الإسلام والديانتين الساميتين السابقتين له من جهة، وبين هذه الديانات جميعها وديانة أخناتون (١٤٠٣ ـ ١٣٨٥) ـ وهذه الأخيرة هي أوّل ديانة توحيديّة في التاريخ ـ من جهة أخرى.

إنّ فكرة الله الواحد الذي يرعى شتّى شعوب الأرض ـ وهي الفكرة التي جسّمها أخناتون (١٣٧٥ ق.م.) في «أوّل دولة توحيديّة في العالم القديم» ـ كانت انعكاساً في الوعي لواقع تكوُّن مصر كامبراطوريّة على يد تحوتمس الثالث، الإسكندر الأوّل «الذي حوّل المناطقَ المجاورة في آسيا وافريقيا إلى أوّل امبراطوريّة مستقرّة في تاريخ البشر في القرن السادس عشر ق.م.».(٣)

إنّ تسابيح أخناتون الدينيّة لربّه الكوني توحّد بين مصر وسوريا التي استظلّت حكمَ الفرعون الموحّد وإلهه الواحد:

> في بلاد سوريا وأرض مصر
> تضع كلّ شيء في مكانه،
> إنّك أنت الذي تمدّهم بما يحتاجونه،
> تزوّد كلّ كائن بطعامه
> وتقدّر له أجله.(٤)

الخطأ الثالث الذي ارتكبه دعاة مصر الهلينيّة، وأبرزهم طه حسين، هو التأليف الذي اصطنعه في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** (١٩٣٤) بين الغرب والشرق على قاعدة الزعم بأصل يوناني فلسفي

---

(١) فيليب حتّي، **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى** (بيروت: الدار المتّحدة للنشر، ط ١، ج ١، ١٩٧٥)، ص ١٤٢.

(٢) د. لويس عوض، **أقنعة الناصريّة السبعة** (القاهرة: دار القضايا، ١٩٧٥)، ص ٥٥.

Hegel, **Philosophy of History** (New York: Dover Pub. 1956), p. 224. (١)

Ibid. (٢)

Breasted, p. 274. (٣)

(٤) النصّ مأخوذ عن ترجمة وردت في كتاب فؤاد محمد شبل، **أخناتون، رائد الثورة الثقافيّة** (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٤)، ص ٩.

(غربي) للديانتين الشرقيّتين (المسيحيّة والإسلام)[1]، متجاهلاً صلة الديانتين الساميتين بالديانة اليهوديّة بما حملته واحتوته من ميراث الشرق المصري ـ العراقي القديم.

إنَّ إسقاط طه حسين للديانة العبريّة من سياق الديانات السامية، لا يُسقط أثرها الملحوظ في الديانتين الساميتين اللاّحقتين فحسب، وإنَّما يُسقط من الذاكرة أيضاً أنَّ موسى كان مصريّاً «تتلمذ في مدرسة أخناتون» ـ كما يقول فرويد في كتابه **موسى والتوحيد** و«أنَّ الفكرة الدينيّة العظيمة(التوحيد) التي جعل موسى من نفسه داعيتها وراعيها لم تكن فكرته، وإنَّما اقتبسها من مليكه أخناتون».[2] ويؤكّد Lindsay في كتابه **تاريخ موجز للثقافة**... أنّه في عصر أخناتون الموحّد كان موسى وشاوول وداود رعاة متجوّلين.[3] كما أنَّ الدراسات المقارنة بين تسابيح أخناتون الدينيّة لإلهه الواحد من جهة والمزامير والأناشيد والنصوص العبريّة من جهة ثانية تؤكّد تماثلاً يداني التطابق ـ كما أوضح «بريستد» ـ بين ديانة أخناتون الشمسيّة ودين موسى.

الخطأ الرابع في نظريّة دعاة تغريب مصر عن روحها الآسيوي الشرقي هو تجاهلهم للأصل المشترك بين المصريّين والعرب، تجاهلاً بلغ ذروة غلوّه في زعم سلامْة موسى أنَّ المصريّين والغربيّين من دم واحد وأصل واحد.[4]

غير أنَّ الواقع كما أثبت د. جمال حمدان هو أنَّ مصر بالمعنى الأنثروبولوجي هي «فرعونيّة بالجدّ عربيّة بالأب، وكلٌّ من الجدّ والأب يتحدّر من أصل جدٍّ أعلى واحد مشترك يرجع إلى ابراهيم العراقي وزوجته هاجر المصرية اللّذين أنجبا اسماعيل، أبا العرب العدنانيّين».[1] لكنَّ الأب العربي هو «أب اجتماعي (ثقافي) في الدرجة الأولى»، وهذا الأب هو الذي أحدث «انقلابَ التعريب» الأفعل والأخطر في مؤثّراته التكوينيّة على الشخصيّة المصريّة، «وبعد هذا الانقلاب أصبحت مصر جزءاً لا يتجزّأ من العالم العربي وعاشت غالباً إقليماً أو رأساً (طرفاً أو مركزاً) في دولته السياسيّة».[2]

وعلى صعيد اللّغة تنعقد أواصر القربى بين اللّغة الفرعونيّة القديمة والعربيّة بواسطة «أكثر من عشرة آلاف كلمة مشتركة بين اللغتين».[3]

إنَّ هيجل الذي حدَّد إفريقيا مكاناً للبربريّة المستقرَّة ـ فهي بالتالي «ليست جزءاً من تاريخ العالم»[4]ـ ارتبك وهو يطالع منجزات مصر الحضاريّة؛ فأعلن «أنَّ مصر ليست إفريقية».[5] فالواقع أنَّ مصر ليست إفريقيّة بالمعنى الثقافي، لكنَّها ليست متوسطيّة قطعاً، ولا يتّجه وجهها غرباً وإنَّما شرقاً، كما يقول لنا وجه أبي الهول في نظرته الثابتة ناحية الشرق. كأنَّ جسد أبي الهول هو هذا البعد الطبيعي للقارة الإفريقيّة، وأمَّا الرأس الثقافي فإنَّه آسيوي شرقي. ألا يجسِّم هذا الرمز الغني موقع مصر الجغرافي وهي تقف على بوّابة إفريقيا وتتطلّع إلى آسيا؟

«إنَّ مصر هي افريقيا موقعاً، لكنَّها كانت دائماً في آسيا وقعاً». كما أنَّ مصر القديمة في علاقاتها الخارجيّة «كانت آسيويّة أكثر منها افريقيّة».[6] حتّى النيل يجنح مجراه «في تحيّز واضح نحو الشرق بنسبة الثلث ـ الثلثين».[7]

ثمَّ ماذا يعني التقديس المشترك للشمس بين مصر وبلاد ما بين النهرين السومريّة ـ البابليّة؟

ألم يكن «رَعْ» إلّه الشمس عند المصريّين هو «شمس» ربّ العدالة والسلوك الاجتماعي الأخلاقي عند السومريّين؟ وماذا يعني هذا التركيز على عدالة الشمس التي توزّع نورها المحيي ـ وهو «نور السماوات والأرض»، بمعنى الطاقة التي تتعدّى الكتلة الماديّة وتحلّ في الكائنات ـ بالعدل والقسطاس على جميع الكائنات الطبيعيّة والبشريّة فيما يتعدّى اللون والعرق والجنس، كما بشّرت ديانة التوحيد المصريّة

---

(١) يقول طه حسين إنَّ جوهر الإسلام ومصدره «هما جوهر المسيحيّة ومصدرها»، وإنَّ اتّصال الإسلام بالفلسفة اليونانيّة «هو اتصال المسيحيّة بها». ويخلص بالتالي إلى أنَّ التراثين الغربي والمصري يصدران عن تراث يوناني مشترك. ولم يخطئ د. وضّاح شرارة في وصف تحليل طه حسين بالأفلاطوني. ذلك أنَّ المعرفة الحقيقيّة هنا تساوي المرحلة الهلينيّة واليونانيّة من التاريخ السياسي والثقافي، وطه حسين يقوم بدور سقراط «السائل، المذكّر، المولّد» لهذه المعرفة بالأصل المزعوم. راجع د. وضّاح شرارة، **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيّين** (بيروت: دار الحداثة، ط ١، ١٩٨٠)، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٢) فرويد، **موسى والتوحيد** (بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٣)، ص ١٨٥.

(٣) Jack Lindsay, **A Short History of Culture from Prehistory to the Renaissance** (London: Studio books, 1962), Chapter 4.

(٤) سلامة موسى، **اليوم والغد**، (المطبعة العصريّة، المقدّمة)، ص ٢٣٤.

(١) د. جمال حمدان، **شخصيّة مصر**، مرجع مذكور، ص ٢٢٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٥.

(٣) محمد عزة دروزة، **الوحدة العربيّة** (بيروت، ١٩٥٧) ص ٢٧.

(٤) Hegel, **Philosophy of History**, op. cit. p. 99.

(٥) Ibid.

(٦) W. Fitzgerald, **Africa**, 1950, p. 418.

(٧) .. جمال حمدان، **شخصية مصر**، مرجع مذكور، ص ١٩٢.

الأمميّة؟ ألا يتّصل بمفهوم العدل الركين في الإسلام؟

* * *

لقد لاحظت د. نعمات أحمد فؤاد بحقّ اندراج الديانات المصريّة القديمة واليهوديّة والمسيحيّة والإسلام في سياق حضاري متواصل يشكّل حضارةَ مصر الدينيّة في جوهرها. ذلك أنّا في مصر كما في بلاد ما بين النهرين نجد الثالوث المسيحي بأسماء مختلفة؛ كما أنّ «الديانة المصريّة القديمة في آخر عهدها أوشكت أن تكون مسيحيّة قبل المسيح بما نزعت إليه من رغبة في الخلاص وفي التماسه داخل النفس حين يئست من العالم الخارجي وآضت إلى الصحراء، وأوت إلى العزلة للتأمّل والتبتّل، وعرفت النسك كما سنّت الرهبانيّة، في المسيحيّة».(١) والرهبانيّة كانت «تظاهرة للشعور المعادي لليونانيّين ومغريات الحياة المدينية»(٢) كما كانت تعيشها جاليتهم العنصريّة. لكن الروح المصري الصوفي قد شفّ عن وجوده قبل المسيحيّة بكثير ومنذ بكّر الفكر المصري إلى الحضور في العالم عام ٣٥٠٠ ق.م. عبر اللغة الهيروغليفيّة ذاتها التي اعتبرها الأفلاطونيُّون الجدد منذ القرن الثالث «لغة رامزة لطبيعة الأشياء، معبّرة بطريقة فريدة لا مثيل لها عن العلاقة الحقيقيّة بين المادة والفكرة، الجسد والروح، الواقع والفنّ»(٣). كما «اعتبر الأفلاطونيُّون الجدد التعاليم الهرمسيّة العرفانيّة الصوفيّة الشرقيّة تجسيماً، هو الأنقى للفلسفة المصرية».(٤) وقد لاحظ هيرودوتس أنّ المصريّين وضعوا لأنفسهم عادات وقوانين مخالفة لتلك المعروفة عند غيرهم من البشر؛ لكنّهم كُوفِئُوا على تقواهم بأن حلّت عليهم نعمة البصيرة السحريّة الخاصّة والمعرفة السريّة بالله والكون.(٥)

إنّ محاولات سلامة موسى وطه حسين غربنة مصر عبر ادّعاء «مرجعيّة فلسفيّة يونانيّة للديانتين المسيحيّة والإسلام» هي ادّعاء يؤدّي إلى نتيجة معاكسة لتلك التي أراداها ـ عنيت: مشرقة الفلسفة اليونانيّة في وجهها الإشراقي العرفاني ـ لا إلى غربنة مصر. والدراسات الحديثة التي استندت إلى الأدبيّات الهيلينيّة التي وُجدت في مصر تؤكّد على أصول هرمسيّة عرفانيّة مصريّة انتقلت إلى الفلسفة الأفلاطونيّة ومن ثمّ إلى الأفلوطينيّة الجديدة. ولم يعد هناك شكّ في «أنّ فيثاغوراس قد درس في مصر أيّام هرمس». ولم يعد هناك شكّ أيضاً في أنّ الأورفيّة Orphic Cult الصوفيّة في اليونان هي مصريّة الأصول(١) بل «إنّ أسماء جميع آلهة الديانة اليونانيّة هي أسماء مصريّة» كما لاحظ هيرودوتس.(٢)

إنّ التقييم الموضوعي لوقع الثقافة الهيلينيّة على مصر يشير إلى ازدواجيّة ثقافيّة قامت على أرضها على مدى ألفي عام. فقد «انحصرت الهيلينيّة في الاسكندريّة وبقيت مصر تحيي إرثها الثقافي في الأرياف، ـ وهو إرث يستند إلى المعابد والقرى ـ ولم يحصل تمازج بين الثقافتين»(٣).

وهذه الحياة الثقافيّة المصريّة الخاصّة التي استمرّ كهّان المعبد المصري (نقلة التقليد الثقافي) في إحيائها هي التي حدّدت للمسيحيّة المصريّة خصوصيّتها القبطيّة.

وما يُدهش حقّاً ليس فقط استمراريّة التقليد الثقافي الديني المصري، وإنّما غَلَبَته في نهايات العصور الوثنيّة على التراث اليوناني ـ الروماني رغم تفوّق العنصر العقلي في هذا الأخير، من وجهة فكريّة محض، على ثقافة دينيّة كان للسحر فيها دور بارز. والنتائج التي توصّل إليها مؤرّخون كبار أمثال فيليب حتّي تقول «إنّ الجاليات اليونانيّة كانت الأكثر تأثّراً بالحياة الساميّة من تأثّر الوطنيّين بالحياة اليونانيّة».(٣) ويضيف: «لم تتأثّر أكثرية السكّان بالحضارة اليونانيّة بأكثر ممّا تأثّر به السوريون المعاصرون بالحضارة الفرنسيّة. والذي حصل نتيجة إدخال الهيلينيّة هو تمزيق البنيان السياسي والفكري الذي كان ساميّاً صرفاً، واحتاج الأمر إلى مرور ألف عام قبل أن يمكن إعادة ذلك البنيان».(٤)

---

(١) د. نعمات أحمد فؤاد، **شخصيّة مصر** (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط ١، ١٩٧٨)، ص ٢٧٢.

(٢) Claire Préaux, «Graeco-Roman Egypt», published in **The Legacy of Egypt** p. 324.

(٣) Erik Iversen, «The Heroglyphic Traditions», an essay published in **The Legacy of Egypt** op.cit, p. 175.

(٤) Op.cit, p. 176.

(٥) Ibid.

(١) A.A. Barb, **Mystery, Myth and Magic**, an essay published in **The Legacy of Egypt** op.cit, p. 149.

(٢) يلاحظ «أريك إيڤرسون» في دراسته «التقليد الهيروغليفي» أنّ «فيثاغوراس درس في مصر زمن هرمس «واهب الكلمة والقوانين». وكان الباحثون في عصر النهضة يصفونه بـ«موسى المصري». والكثير من دراسات عصر النهضة تؤكّد «أنّ أفلاطون درس هو الآخر في مصر». وفي كلّ الأحوال يبقى تأثّر فيثاغوراس بالمصريّين، وتأثيره في أفلاطون، مسألة تؤكّدها قراءة الفيدو Phaedo لأفلاطون. راجع «التقليد الهيروغليفي» لأريك إيڤرسون، **The Legacy of Egypt**، مرجع مذكور، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(٣) فيليب حتّي، **تاريخ سورية ولبنان وفلسطين**، مرجع مذكور، ج ١، ص ٢٨١.

(٤) حتّي، المرجع نفسه، ص ٢٨٢.

تُسقط هذه الأدلّة دعوى طه حسين بأنّ «العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل إن تأثّر بشيء فإنّما تأثّر بالبحر الأبيض المتوسّط»[1]. كما تدلّ على هشاشة تحديده الوحدةَ التي فرض ها اليونان والرومان على شاطئ المتوسط الشمالي والجنوبي مرجعيّةً زمانيّة ـ مكانيّة لحضارة مصر المتوسطيّة؛ ذلك أنّ تلك الوحدة «كانت وحدة قهرية مفروضة من طرف واحد، وسلبيّة من الطرف الآخر، ولا يمكن أن تسمّى علاقة».[2]

إنّ علاقة التحاذي لا التقاطع، التنافي لا التفاعل، بين الثقافة الهيلينيّة والمصريّة هي التي سجّلها د. محمد مندور، بشيء من التأسّي؛ وتأسّيه مشروع لو كان بالإمكان فصل السياسي عن الثقافي في سيكولوجيّة المصري. يقول الدكتور مندور:

> إنّها في الحقّ لظاهرة عجيبة: فألف عام كانت كفيلة بأن تبذر بذور الثقافة اليونانيّة في بلادنا، ولكنّنا لا نجد أثراً لتلك البذور، ولقد انقضى ذلك الزمن بفتح العرب لمصر، وإذا بنا نرى الدواوين تعرَّب بعد ست وستّين سنة فقط من هذا الفتح، وسرعان ما اختفت اللغة الإغريقيّة وأصبحت مصر بلداً عربيّاً وإسلاميّاً.[3]

إنّ الباحث الذي لا يمسك بالعناصر الثقافيّة المشتركة بين الإسلام والحضارات الشرقيّة الأقدم لا يفهم «لماذا أصبح الجرماني البربري الذي غزا روما مسيحيّاً رومانيّاً بسرعة، بينما أصبح الروماني نفسه مستعرباً وبسرعة بعد فتوحات الإسلام»[4] كما يقول بيرينيه (H. Pirenné).

والحقيقة هي أنّ هذا الانعطاف الذي أحدثه الإسلام في انكفاء مصر عن شواطئ شرقي المتوسّط وفي اتجاه الصحراء، إنّما يعود في بعده الثقافي التكويني الأعمق إلى «أنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة لم تبدع الكثير من العناصر الأصيلة، بل كانت إنعاشاً للحضارة الساميّة القديمة؛ فالحضارة الهيلينيّة، من هذه الناحية، إنّما هي ظاهرة دخيلة بين حضارتين متجانستين».[5]

(١) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر (مطبعة المعارف بمصر، ١٩٣٨)، ص ١٦.

(٢) د. جمال حمدان، شخصية مصر... دراسة في عبقريّة المكان، مرجع مذكور، ص ٢٠٨.

(٣) د. محمد مندور، في الميزان الجديد (القاهرة: دار نهضة مصر)، ص ٦٦.

(٤) H. Pirenné, **Mohammad and Charlemagne** Allen and Unwin, 1974, p. 152.

(٥) جواد علي، **التحوُّلات الكبيرة في تاريخ الشرق الأدنى منذ الإسلام** (بيروت: دار عوّاد للطباعة والنشر)، (تاريخ النشر غير مثبت)، ص ٩٩.

ويؤكّد الشاعر والباحث المصري أحمد عبد المعطي حجازي على عنصر التواصل الثقافي بين الإسلام والحضارات السابقة التي تقدّمته في تفسيره للظاهرة العجيبة التي جعلت مصر عربيّة في نصف قرن بينما لم تفلح عشرة قرون في جعلها هيلينيّة:

> الواجب علينا في هذه الحالة أن نبحث في كلٍّ من الحضارة الفرعونيّة والحضارة العربيّة الإسلاميّة عن العناصر المشتركة بالأصل أو بالتفاعل لنصل إلى التفسير الحقيقي لسرعة إسلام المصريين وتعرّبهم، وبالتالي لتطوّر التاريخ المصري على النحو الذي تطوّر عليه.[1]

وقد لاحظ د. صبحي وحيدة أنّ الإسلام «واصَل وعمّق الاتجاه العالمي الذي سارت مصر على نهجه منذ الامبراطوريّة الفرعونيّة»، في حين أدّى القطع الإسلامي مع الكثير من عناصر التراث الفرعوني إلى «إضعاف الشعور بالقوميّة المصريّة المتميّزة عن غيرها من القوميّات العربيّة الإسلاميّة والمسيحيّة على السواء».[2]

ويؤكّد فيليب حتّي تكراراً في مؤلّفه **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى** على وحدة الأعراف الثقافيّة ـ السياسيّة التوحيديّة بين مصر وسوريا خلال حقبة السيطرة البيزنطيّة، فيوضح أنّ مصر «اقتبست في القرن الخامس مذهب أصحاب الطبيعة الواحدة من الشمال (سوريا)(...) وأنّ الخروج على اللاهوت البيزنطي في مصر (أي على مذهب المشيئتين) جاء تعبيراً عن المعارضة للحكم الامبراطوري تماماً كما كانت عليه الحال في سوريا»، وأنّ الكنيسة القبطيّة «أعادت النشاط إلى لغة البلاد الأصليّة القبطيّة من ضمن بعث الاتجاهات القوميّة وإحياء التراث الوطني القديم(...) وأنّ الإغريقيّة لم تكن تستعمل في القرن السابع حين أخذ اللسان العربي يحلّ محلّ القبطيّة باستثناء لغة القدّاس. وقد جرت حديثاً محاولات لبعث هذه اللغة وإحيائها إلاّ أنّها باءت بالفشل».[3] لقد قاومت مصر غزاتها الرومان بالمسيحيّة أيّام وثنيّتهم، وحين دانوا بالمسيحيّة قاومتهم بالمذهب الأورثوذكسي اليعقوبي التوحيدي وكنيستها الوطنيّة «التي كانت تعني الدين والدولة، وكانت هي الزعامة التي تلتفّ حولها الأمّة وتثبت فيها كيانها ومشيئتها(...) حتّى ليكاد يجمع

(١) أحمد عبد المعطي حجازي، **رؤية حضاريّة لعروبة مصر** (بيروت: دار الآداب، ط ١، ١٩٧٩)، ص ٩.

(٢) صبحي وحيدة، **في أصول المسألة المصريّة**، طبعة أولى، ١٩٥٠، ص ٢٩. وانظُرْ أيضاً أنور عبد الملك، **دراسات في الثقافة الوطنيّة**، طبعة أولى، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٧، ص ٢٤٤.

(٣) فيليب حتّي، **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى**، مرجع مذكور، ص ٢١٠.

الدارسون على أنَّ المسيحية في مصر كانت تعني القوميّة المصريّة».[1] ويؤكّد فيليب حتّي الدور القومي للكنيسة المصريّة إذْ يقول: «وهذه القومية المصريّة الجديدة كانت تبدي عداء لكلّ ما كانت القسطنطينيّة تمثّله».[2]

إنَّ مصر في حِقَبها الحضاريّة الثلاث كانت موسومة بالطابع الديني، وشعبها كان دائماً «شعب خائفي الله» God - Fearing People كما وصفه هيرودوتس، أو «الشعب الذي مازال يحيا بروح المعبد»[3] على حدّ تعبير توفيق الحكيم. لكن جوهر ديانات مصر بقي «توحيديّاً» في قلبها عبر الأخناتونيّة والمسيحيّة والإسلام، توحيداً يتمثّل في وحدة الله ووحدة الوجود.

ولا تختلف تجربة سوريا الآراميّة ومسيحيّيها النسطوريّين وكنيسة أنطاكية عن تجربة مصر وكنيستها القبطيّة الوطنيّة. فمذهب المشيئة الواحدة شكّل عنصراً ثقافيّاً مشتركاً بين المصريّين والسوريّين. وقد تمسّكت شعوب المنطقة بلغاتها وثقافاتها، ولم تبهرها الثقافة الهيلينيّة، على غناها، إلى درجة تنسيها أنّها لغة وثقافة المستعمر الذي يمارس ضدّها سياسة التمييز العنصري والاضطهاد المذهبي الديني. لقد تمسّكت سوريا بلغتها الآراميّة تمسّكَ مصر بالدوميطيقيّة، وهذا ما جعل د. فيليب حتّي يؤكّد «أنّ الشرق الهيليني كان شيئاً مصطنعاً»[4].

وفي ضوء هذا الحشد من الحقائق لن يستطيع أصحاب نظريّة مصر المصريّة الهيلينيّة و/أو المتوسطيّة المتراجعة عن مداها العروبي - الإسلامي - المشرقي تفسير استعصاء الروح المصري على الهيلينيّة على مدى ألف سنة تقع بين عام ٣٣٠ ق.م. - العام الذي انتزع فيه الإسكندر مصر من يد الفرس - والفتح العربي لمصر عام ٦٤١ م. كما أنّهم لن يستطيعوا أن يفسّروا لنا في المقابل السهولة والسرعة اللتين أسلمت بهما مصر القبطيّة نفسها، دينيّاً، وعسكريّاً، وثقافيّاً للعرب المسلمين. ثمَّ إنَّ الانتشار الإسلامي الذي أذهل الكثير من المؤرّخين لا يُفهم إلاّ في ضوء التقارب بين المُثُل الثقافيّة المترسّبة في وعي المصري، ومثالِ التوحيد الإسلامي مجسّداً في تلك السماحة التي بسطت أرض التعايش المشترك بين المذاهب في توجّه أممي روحي كالذي بشّرت به ديانة أخناتون، وكان معاكساً للخصوصيّة الرومانيّة البيزنطيّة الضيّقة التي حاولت ثني المصريّين عن القبطيّة، أي «عن النسخة المصريّة الخاصّة التي استخرجتها مصر بعد أن مصرّت المسيحيّة».[1]

ويلاحظ أحمد عبد المعطي حجازي في كتابه **رؤية حضاريّة لعروبة مصر**[2] «أنَّ المصريين القدماء بقوا على لغتهم وديانتهم وحضارتهم كلّها طوال الاحتلال الفارسي واليوناني والروماني، وعندما دخل المحتلّون البيزنطيّون في المسيحيّة التي اعتنقها المصريّون قبلهم كسلاح من أسلحة المقاومة، عاد المصريون فذهبوا في المسيحيّة مذهباً خاصّاً بهم يباعد بينهم وبين مذهب بيزنطة ويحفظ لهم استقلالهم الديني». ولم يتّبع المصريون أسلوب تغيير المذهب مع العرب رغم تفشّي المذاهب والشيَع، ورغم بقائهم قرنين تحت الحكم الفاطمي وذلك لوعيهم بوحدة الهويّة مع الحكّام السنّة المقيمين في المدينة ودمشق وبغداد. وهذا الوعي بوحدة الأصول الثقافيّة هو الذي جعل المصريّين يقبلون لا الإسلام ديناً فحسب، وإنّما العربيّة لغة كذلك؛ بينما أخذ الفرس والأتراك الدين وحده واستبقوا لغتهم الأصليّة وعاءً ثقافيّاً تراثيّاً حافظاً لتميّز شخصيّتهم القوميّة (ولقد وجد هذا التميّز الثقافي تعبيراته السياسيّة منذ القدم، لكن ترجمته الكاملة إلى كيانات سياسيّة بدأت تظهر في زمن القوميّات والنفوذ الغربي).

إنَّ الفتح العربي الإسلامي لمصر كان امتلاكاً ثقافيّاً للروح المصري اتّخذ مظهر الفتح العسكري.

والملاحظ أنَّ عروبة مصر الثقافيّة كانت أشمل وأسرع انتشاراً من الإسلام، أذ إنَّ العربيّة باتت بين القرنين العاشر والحادي عشر لغة المسيحيّين والمسلمين على السواء، في حين لم يستطع الإسلام - وإن صار دين الغالبيّة العظمى منذ القرن الرابع عشر - أن يقضي على المسيحيّة. والظاهرة نفسها تنطبق على دول الهلال الخصيب.

الفتح العربي الإسلامي: مصر تتلاقى مع ذاتها

تسمح لنا هذه المقدّمات أن نفترض أنَّ الفتح العربي الإسلامي لمصر كان امتلاكاً ثقافيّاً للروح المصري اتّخذ مظهر الفتح العسكري، ذلك الفتح الذي أتمَّ عمرو بن العاص إنجازه بأربعة

(١) نعمات أحمد فؤاد، **شخصية مصر**، مرجع مذكور، ص ٩٩.

(٢) فيليب حتّي، **خمسة آلاف سنة**، ص ٢١٠.

(٣) توفيق الحكيم، **عودة الروح** (دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤، ج ٢)، ص ٦٢ - ٦٣.

(٤) فيليب حتّي، **تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٨)، ص ٢٨١.

(١) د. نعمات أحمد فؤاد، **شخصيّة مصر**، ص ٩٨.

(٢) أحمد عبد المعطي حجازي، مصدر مذكور، ص ٥٥.

آلاف فارس فقط لا يمتلكون شيئاً من قوّة البيزنطيّين البحريّة. ويجمع الكثير من المؤرّخين على أنّ المصريين «المونوفيزيين» والسوريّين اليعاقبة رحّبوا بالعرب المسلمين لأنّهم اعتقدوا أنّ عقيدة الإسلام الدينيّة أقرب إلى عقيدتهم من عقيدة السادة الرومان والبيزنطيّين.

ولهذا نجد النساطرة السوريين يحاربون في صفوف العرب الموحّدين ضدّ الروم البيزنطيّين والمسيحيّين أتباع مذهب المشيئتين.

وعلى هذه المقدّمات بنى مؤرّخون مثل «بيرينيه» الاستنتاج بأنّ «الفتح العربي الإسلامي يختلف نوعيّاً عن فتوحات جنكيزخان وأتيلا والاسكندر»، تلك الفتوحات «الزائلة» ـ على حدّ وصفه ـ «والتي تختلف عن الفتح الإسلامي الذي لا يزول».[1]

ويفسّر جواد بولس انتصارات الإسلام «الصاعقة» بكونها «تمّت في زمن يقظة الشرق القديم في صراع رهيب ضدّ الحضارة اليونانيّة. وليس النبي محمّد هو الذي حدّد ذلك الصراع حرباً مقدّسة: فالحرب بين هرقل وكسرى (٦١٠ ـ ٦٢٨) كانت تتمّ بهذا الطابع، كما أنّ محمّداً، في نظر الشرقيّين جميعاً جاء لهدم ما بناه الإسكندر الذي مهّد الطريق لليونان، ثمّ للرومان، ومن بعدهم البيزنطيّين طوال ما يزيد على ألف عام من السيطرة على العالم القديم».[2]

وهكذا يعيدنا بولس إلى الجدليّة الصراعيّة بين الشرق والغرب، صراع أخيل ـ هكتور/الإسكندر ـ داريوس، كما حدّثنا هيجل، أو صراع محمّد ـ شارلمان حسب تعبير هنري بيرينيه.

وإذا كان عبد الناصر قد نجح في خطابه المعادي للغرب بشكل جذري في تحريك شعوب هذا الشرق، فذلك يعود لما راكمه الشرق من قهر استعماري وما كابده من شوق إلى التحرّر من غرب كان يرى في الشرق ثروات أسطوريّة، تفوق بما لا يقاس، قدراته العسكريّة على حمايتها... وهو كذلك اليوم أكثر من أيّ وقت مضى.

* * *

حضاريّة الدائرة الإسلاميّة

إنّ الدائرة الإسلاميّة في تفكير عبد النّاصر ليست لها مركزيّة الدائرة العربيّة، وإنّما تكملها وتوسّعها وتمدّها بدعم إضافي في صراعها ضدّ المستعمر الغربي. والدائرتان وُجدتا متّحدتين في وجدانه منذ بكورة وعيه السياسي، وهذا يفسّر انجذابه ـ وهو طالب ـ لـ «مصر الفتاة» «والإخوان المسلمين». ولا يفوتنا أنّ الإسلام يمثّل بعداً تكوينيّاً ثقافيّاً ـ سياسيّاً فاعلاً في عالم يكابد تجزئة تتناقض مع جوهر الإسلام التوحيدي الجامع، وقهراً يولّد شوقاً للحريّة ينفجر وينكبت في أدوار، وحنيناً إلى ماضٍ يمدّ الحاضر بوعد في مستقبل قابل للتجدّد، ونداءً للعدل والعدالة الاجتماعيّة يتنافى مع تميّز الجاليات الأجنبيّة والأقليّة المحليّة التابعة. وخطاب عبد الناصر القومي انطوى على هذا البعد الإسلامي المعادي للغرب كما عبّر عنه جمال الدين الأفغاني.

لكنّ هذا البعد جاء رافداً مترافقاً مع عروبة حضاريّة قوميّة نزعت عن الدائرة الإسلاميّة طابعها الديني البحت، وأعطتها بُعد الصراع الحضاري بمضامين ثقافيّة مشرقيّة انطوى عليها الإسلام ذاته كما ذكرنا. ولا بأس من العودة لشهادة المؤرّخ فيليب حتّي في هذا الشأن: «إنّ الإسلام الحضاري يشتمل على عناصر سريانيّة آراميّة فارسيّة مصريّة»، عبّر عنها اللسان العربي واللغة العربيّة التي «كان حلولها محلّ اللغات المحليّة دليلاً على انتصار هذه الحضارة الإسلاميّة وازدهارها».[1]

وموضوعة حتّي تعني أنّ الإسلام لم يكن يشكّل ذلك «الانقطاع الخطير بالمعنى الحضاري»[2] الذي تصوّره د. جمال حمدان، ذلك أنّ جدليّة الانقطاع والاستمرار بقيت فاعلة. ولا حاجة للقول إنّ الإسلام شكّل ويشكّل العقبة الأساس، ثقافة وتاريخاً، في وجه دعاة مصر الإقليميّة أو المتوسطيّة أي الغربيّة. إذ كيف يبتلع هؤلاء الدعاة زمناً ثقافيّاً تاريخيّاً يتجاوز الثلاثة عشر قرناً تفصل بين فتح مصر (٦٤١ م) وثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، ولاسيّما أنّ الحقبة الإسلاميّة «قد حقّقت قمم تاريخها لا في مصر الفرعونيّة ـ على سموق ذلك التاريخ وشموخه ـ وإنّما في عصرها العربي؟ وعلى سبيل المثال فإنّ التوسّع المصري الفرعوني لم يصل في أقصاه إلى ما وصل إليه توسّع القرن الثالث عشر. وأعظم معارك مصر لم تكن معارك تحتمس الثالث أو رمسيس الثاني، وإنّما معارك صلاح الدين (في حطّين) وقطز وبيبرس في عين جالوت».[3]

---

(١) Henri Pirenné، مصدر مذكور، ص ١٥.

(٢) جواد بولس، مصدر مذكور.

(١) فيليب حتّي، خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى، مرجع مذكور، ص ٢٥٢.

(٢) د. جمال حمدان، شخصيّة مصر، مرجع مذكور، ص ٢٢٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤. وقد أدرك ابن خلدون مصر الإسلاميّة هذه، وعاش في «قاهرتها» في القرن الرابع عشر، ليصف منها مصر بأنّها =

وفي مقام التأكيد على هويّة مصر الثقافيّة الإسلاميّة المشرقيّة يضيف الباحث المختصّ في تاريخ مصر Vatikiotis رأيه للمؤرّخين والباحثين العرب الذين ذكرنا أبرزهم فيقول: «حتّى لو قبلنا موضوعة طه حسين القائلة بأنّ المصريين تأثّروا أكثر ما تأثّروا بمشاركتهم بما يسمّيه «الحضارة المتوسطيّة الهيلينيّة»، فمن الواضح أنّ الأثر الأعظم على امتداد ثلاثة عشر قرناً من التاريخ كان أثر الروح الآسيوي الإسلامي». [1]

إنّ اشتمال الإسلام على أهمّ الملامح الثقافيّة لشعوب المنطقة التي سادها هو الذي يؤهّله لأن يكون «ثورة الشرق»؛ والشرق كان حاضراً بقوّة في تفكير الأفغاني الذي طالما تحدّث عن شرق خلاصُه يبقى رهناً بتصالحه مع العقل والعلم. واللافت أنّ اللاّوعي الجمعي الشرقي استيقظ حتّى عند غلاة المتغربنين، أمثال سلامة موسى، عند سماعهم بانتصار اليابان على روسيا القيصريّة عام ١٩٠٥.

وكان «مؤتمر باندونج» عام ١٩٥٥ هو مؤتمر الشرق أو «النواة التي تحلّق حولها الشرق الحضاري»[2] وقوامه آنذاك تسعة وعشرون شعباً آسيويّاً وإفريقيّاً تشدّهم معاناة القهر وتفرّقهم المعتقداتُ والايديولوجيّات. وكان عبد الناصر رئيساً للجنة صياغة القرارات، وقد خرج من المؤتمر قائداً كبيراً للعالم الثالث ورائداً لمبدأ عدم الانحياز، واستصدر من شعوب القارّتين تأييداً لحقوق شعب الجزائر والمغرب وتونس في تقرير المصير، وتأييداً للحقوق العربيّة في فلسطين[3].

فهل كان عبد الناصر يومها خارجاً بمصر «كمسيح مجنون» كما استخلص د. لويس عوض من قراءته الليبراليّة الإقليميّة المسطّحة لنظريّة الدوائر الثلاث الناصريّة؟ أم كان عبد الناصر يوصل الصوت الذي أطلقه في مصر «ارفع رأسك يا أخي...» إلى أقاصي القارّتين، وفيما يتعدّاهما إلى كلّ المطأطئين رؤوسهم في الأرض لنير السيّد الغربي، فتثور براكين، وتُسمع رعود، وتتكرّر أصداء؟ ومصر القوميّة الوحدويّة مبدأ فاعل في تحرُّك كان يحتاجها، لكنّها كانت تحتاجه هي أكثر لجسامة الدور التوحيدي الذي كان عبد الناصر يسعى بمصر إليه، أو كانت مصر تسعى بعبد الناصر إليه، كما سعت بالفراعنة والبطالسة والقادة المسلمين منذ الفاطميّين وحتّى محمد علي.

يقول ياسين الحافظ: «إنّ إستراتيجيّة التحرير هي التي أملت على عبد الناصر دوائره الثلاث وذلك من ضمن القناعة المتأتّية من التاريخ الوسيط والمعاصر باستحالة التحرير والتحرُّر من منطلق الإقليم الضيّق أو العروبة الشوفينيّة المتقوقعة، أو الإسلام السياسي المنقبض. إنّ السياق الذي طرح فيه عبد الناصر فكرة الدائرتين الافريقيّة والإسلاميّة إنّما كان في سياق كفاح ضدّ الاستعمار ولم يكن ينطوي على نظرة جغرافيّة أو دينيّة». [1]

الزعيم نبيّاً في دولة الشرق الاستبداديّة

لا يختلف مؤرّخان حول تفرُّد عبد الناصر بالقيادة السياسيّة وصناعة القرار منذ فجر الثورة. فالمؤكّد أنّ الهيئة التأسيسيّة للضبّاط الأحرار فوّضت لرئيسها القيام بدور «القائد الواحد» الذي كان «يشاور» رفاقه استنسابيّاً قبل أن «ينفرد بالقرار». [2]

> كان عبد الناصر زعيماً شرقيّاً ومصريّاً نموذجيّاً لا يطيق التنظيمات السياسيّة والمؤسّسات التشريعيّة التي تُخضع قراره لنسق تنظيمي.

وباختصار فقد كان عبد الناصر زعيماً شرقيّاً ومصريّاً نموذجيّاً لا يطيق التنظيمات السياسيّة والمؤسّسات التشريعيّة التي تُخضع قراره لنسق تنظيمي. ولا يختلف مؤرّخان حول عداء عبد الناصر ومعظم رفاقه للديموقراطيّة الليبراليّة من جهة والمدرسة الماركسيّة، إحدى ذرى تطوُّر الفكر الغربي، من جهة أخرى. والثابت أنّ الفكر الغربي لم يكن عنصراً تكوينيّاً في بنيته الفكريّة، وأنّ حماسه الوطني

= «عاصمة الدنيا، مركز نشاط الجنس البشري ورواق الإسلام، وكرسي العرش»؛ عن كتاب أنور عبد الملك الجيش والحركة الوطنيّة (بيروت: ابن خلدون)، ص ٧٢.

(١) P.J. Vatikiotis, **The History of Egypt from Mohammad Ali to Sadat** (London: Weidenfeld and Nicolson, Second ed. 1980), p. 10.

(٢) د. أنور عبد الملك، نهضة مصر، مرجع مذكور، ص ٩.

(٣) عن مؤتمر باندونج، مقرّراته ودور عبدالناصر، راجع د. نجلا أبو عزّ الدين، عبد الناصر والعرب(القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨١)، الفصل الحادي عشر.

(١) ياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة (بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٩)، ص ٨٦.

(٢) طارق البشري، الديموقراطيّة ونظام ٢٣ يوليو، (١٩٥٢ - ١٩٧٠)، ص ٦٠ - ٦١.

المبكّر كان يشدّه إلى «مصر الفتاة»، وأنّ «إيمانه الديني» كان يشدّه إلى «الإخوان المسلمين»[1]، وأنّ التنظيمين المذكورين كانا ذَوَيْ منحى فاشي إرهابي يغلّب الفعل على النظر العقلي والعقيدة الواضحة. وقد لاحظ Vatikiotis أنّ عبد الناصر لم يتعرّف إلى الغرب مباشرة قبل الوصول إلى السلطة ولم يذهب إلى العواصم الغربيّة الكبرى في زيارة واحدة خلال الثماني عشرة سنة من حكمه. ويصف ڤاتيكيوتيس مخزون عبد الناصر من الثقافة الغربيّة بأنّه «محدود وضحل»، ونهجَه بأنه «برغماتيكي تحديثي على قاعدة ايديولوجيّة إسلاميّة». ويؤكّد أنور عبد الملك تقييم Vatikiotis فيقول: «إنّ أغلبيّة الضبّاط الأحرار كانت، في ظلّ عبد الناصر، تميل ميلاً طبيعيّاً نحو الأصالة الإسلاميّة الراديكاليّة، وذلك ضمن خطّ تراثها الفكري الذي يزوّدها بتبرير نظري لمفهومها حول السلطة لاحتقارها للنقاشات والشيع الحزبيّة. كان بوسع إيمانها التقليدي أن يوحّد الأمّة من ورائها، وقد كان هذا الإيمان بوصفه ايديولوجيّة، أكثر فعاليّة دون شكّ من أفكار حزب الوفد الغامضة، كما كان يشكّل ردّاً فعّالاً في وجه الأفكار الماركسيّة».[2]

وهكذا تمّ تأميم الصحافة وإلغاء الأحزاب والحياة الحزبيّة السياسيّة التعدديّة وحلّ محلّها التنظيمُ السياسي الأحدي الذي حمل عنواناً توحيديّاً جامعاً يستهوي الطبع الشرقي والوجدان الإسلامي مثل «الاتحاد القومي» أو «الاتحاد الاشتراكي» أو غيره من «التنظيمات الورقيّة التي أشرف عليها العسكريّون، فسقطت الحياة السياسيّة في فراغ رهيب».[1] ولفت أحمد حمروش إلى «انفصام أصاب شخصيّة المجتمع الذي ينادي بالاشتراكيّة.. ويعتقل الاشتراكيّين الحقيقيّين».[2]

وكتب غالي شكري عن «التناقض بين المحتوى الاجتماعي (المتقدّم) للإجراءات الوطنيّة التي اتخذها عبد الناصر في مجال الاقتصاد، وبين الشكل السياسي»[3] (البيروقراطي ـ القمعي ـ التخلّفي). وأسف أنور عبد الملك لوجود «تناقض غير مألوف في قلب القوى السياسيّة المتحرّكة لدفع ثورتنا إلى الأمام والذي اتخذ شكل الحرب في الظلام بين الإسلام السياسي والضبّاط الأحرار من جهة، ثمّ بين التيّار الوطني والدولة من جهة ثانية».[4]

وكتب روائيّون كبار أمثال نجيب محفوظ، ويوسف ادريس، وصبري حافظ، وصنع الله ابراهيم، وغالب هلسا، وجمال الغيطاني وغيرهم «شكاوي المصري الفصيح» في زمن الناصريّة. كما صدرت مجموعة من مذكّرات السجون كان أكثرها حميميّة وأبلغها وقعاً تلك التي كتبها طاهر عبد الحكيم في كتابه **الأقدام العارية**[5] وقد احتوى عمل الحكيم الأوتوبيوغرافيّ الطابع عناصرَ روائيّة ودراميّة تجعل شهادته أبلغ الشهادات على ضراوة القمع الذي تعرّض له كتّاب ومثقّفون اختلفت خياراتهم السياسيّة ـ الثقافيّة عن الناصريّة في النظريّة والممارسة. ويلاحظ د. سماح إدريس «أنّ الكتابة عن القمع السياسي في زمن عبد الناصر لم تتوقّف بعدُ رغم مضيّ أكثر من واحد وعشرين عاماً على رحيل الرئيس جمال عبد النّاصر»[6]، ويرى أنّ أحد الأسباب، هو «الضراوة والقسوة» اللتان مارسهما النظام النّاصري سجناً وتعذيباً بلغ أحياناً حدّ الموت أو الإعدام.[7] ويحصي ضحايا القمع الذي طال الصفوف الأولى من المفكّرين والأدباء والقادة السياسيّين، فإذا بهم لائحة طويلة تزيد على صفحة كاملة.[8]

فهل تسوغ هذه الوقائع السوداء حكماً كالذي أطلقه لويس

---

(١) يذكر «أحمد حسين» رئيس «مصر الفتاة» أنّ عبد الناصر كان من أوائل الكوادر التي دخلت الكليّة الحربيّة متأثرة بمبادئ الجمعيّة. ويذكر عبد الناصر أنّه انضمّ فعلاً إلى «مصر الفتاة»، ويحدّد Vatikiotis عام ١٩٣٤ أو ١٩٣٥ تاريخاً لانضمامه (راجع كتاب ڤاتيكيوتيس، **Nasser and his Generation** ص ٦٠ ـ ٦١). ويذكر أحمد حمروش في مقابلة مع «السفير» أنّ عبد الناصر كان عضواً في جمعية الإخوان المسلمين وأنّه أقسم على السيف والمصحف في حضور المرشد العام.

ويسمّي Vatikiotis عبد الناصر، وعبد اللطيف البغدادي، وكمال الدين حسين، وأنور السادات مؤيّدين أو أعضاء لجمعيّة الإخوان المسلمين (المرجع نفسه، ص ٨٥).

وترد الوقائع ذاتها عند أنور عبد الملك في كتابه **مصر مجتمع يبنيه العسكريّون** كما في كتاب طارق البشري المذكور حيث يذكر عداء عبد الناصر ومعظم رفاقه للديموقراطيّة الليبراليّة ومؤسّساتها والأحزاب المصريّة التي شايعتها كحزب الوفد، وذلك لتأثّره ومعظم رفاقه بايديولوجيّة «الإخوان المسلمين»، و«مصر الفتاة» (المرجع المذكور، ص ٧٣).

(٢) أنور عبد الملك، **الجيش والحركة الوطنيّة**، مصدر مذكور، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(١) أحمد حمروش، **خريف عبد الناصر** (القاهرة: مكتبة مدبولي، الجزء الخامس، ط ٢، ١٩٨٤).

(٢) أحمد حمروش، المرجع نفسه، ص ٣٨٥.

(٣) د. غالي شكري، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، (بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٨)، ص٧٦.

(٤) أنور عبد الملك، **نهضة مصر**، مرجع مذكور، ص ١٠.

(٥) طاهر عبد الحكيم، **الأقدام العارية**، صدرت عن دار ابن خلدون ـ بيروت.

(٦) د. سماح إدريس، **المثقّف العربي والسلطة: بحث في روايات التجربة الناصريّة**، (بيروت: دار الآداب، ط ١، ١٩٩٢)، ص ٤٠.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المرجع المذكور، ص ٤٠ ـ ٤١.

عوض بأنَّ «عبد الناصر سيدخل التاريخ باثنين من أهمّ منجزاته، وهما تصفية الشيوعيّة بعد تصفية الديموقراطيّة في مصر، وإلى حدٍّ ما في العالم العربي»؟[1]

إنَّ عبد الناصر لم يستحدث موقفاً قمعيّاً من الثقافة والمؤسَّسات السياسيّة الحزبيّة بقدر ما كان استمراراً لتقليد الدولة البيروقراطيّة المصريّة.

إنَّ هذا الرأي لا يستقيم على أرض التاريخ المصري المليء بملوك/آلهة يتحدَّرون من سلالة الشمس لا من تراب الفلّاح وعرق العامل، ولا يأتلف مع ملامح الشخصيّة الحضاريّة المصريّة حيث الثقافة تولد وتتطوَّر في المعبد المصري منذ القدم، وحيث الكهَّان المثقَّفون مقيمون في قلب السلطة: سلطة الفرعون المصري الأصيل أو اليوناني ـ الروماني الذي يقلِّده، أو الحاكم المسلم الذي تقع الديموقراطيّة، كمؤسسة، خارج مدار ثقافته.

إنَّ عبد الناصر لم يستحدث موقفاً قمعيّاً من الثقافة والمؤسَّسات السياسيّة الحزبيّة بقدر ما كان استمراراً لتقليد الدولة البيروقراطيّة المصريّة «التي تحدَّدت عبر السبعين قرناً وتميَّزت بالاتجاه إلى الوحدة التوحيديّة: وحدة الوطن، وحدة المجتمع، وحدة العمل والفكر، وحدة السلطة، وحدة توَّجتها الفلسفات والأديان التوحيديّة في أقدم المجتمعات الموحَّدة كافّة وأكثرها اتصالاً واستمراريّة وتجانساً من جميع النواحي البشريّة والفكريّة والوجدانيّة معاً».[2]

ويرقى عن الشكّ أنّ الدولة المصريّة القديمة تطابق في مواصفاتها دولة «الاستبداد الشرقي» كما وردت في أدبيّات ماركسيّة كلاسيكيّة، وكما صاغها Wittfogel في كتابه الشهير **الاستبداد الآسيوي Oriental Despotism** أي نمط الإنتاج الآسيوي حسب المصطلح الماركسي اللّاعنصري. والصفتان الأساسيّتان لهذه الدولة هما:

١ ـ تنظيم شؤون الريّ وشبكة المواصلات المائية؛
٢ ـ ملكيّة الدولة للأرض.[3]

(١) د. لويس عوض، **أقنعة الناصرية السبعة**، مرجع مذكور، ص ١٨.
(٢) أنور عبد الملك، **نهضة مصر**، مرجع مذكور، ص ١٨.
(٣) Karl A. Wittfogel, **Oriental Despotism** (New York: Vintage Books, Reprint of 1957), p. 1.

وأرض مصر كانت «منذ عصر الفراعنة إلى عصر سعيد، ملكيّة أو امتيازاً أو مجال تحكّم مطلق للسلطة المركزيّة»[1]؛ وكانت هذه السلطة توزِّع الأرض على رجالها المختارين. وكانت هذه الملكيّة للأرض ومفتاح المياه تعني «أنَّ الدولة ليست جهاز إدارة وتمثيل يمارس سلطات غير مباشرة بالتوكيل والانتداب، وإنَّما أداة قسر تتوسَّل الأجهزة الإداريّة وبينها الجهاز الإعلامي الايديولوجي، الذي يعمل في خدمة دولة تعلن سلطتها وتتماهى في مرآة الدائرة الايديولوجيّة».[2] إنَّها دولة اعتادت تنظيم شؤون الفكر في موازاة تنظيم شؤون الريّ، وتعيد إنتاج الايديولوجيا من قلب السلطة، ويقوم فيها المثقَّف ـ الموظَّف بدور الكاتب وكاهن المعبد. ومن طبيعة الجهاز الإداري «أن يميل إلى الاستبقاء والاستمراريّة لا الجدليّة، وإلى النظام لا الحركة»[3]، وإلى «تغليب الأمن والنظام» على الحريّة. ذلك أنَّ مصر تستمرّ في الداخل كما في مواجهة الخارج بواسطة الدولة، أي الأجهزة الإدارية البيروقراطيّة القائمة منذ آلاف السنين.[4]

هذا الاحتكار لأجهزة الأمن والثقافة والإعلام يمكِّن لعبادة الشخصيّة القائدة، وينتج الزعيم على هيئة نبيّ يرمز إلى المجتمع في كليته، ويشخِّص تلك الأغنية الجنائزيّة التي كان الفراعنة الأجداد ينشدونها ويردِّدها من بعدهم فلّاحو مصر الأحفاد الذين «يغنُّون من قلب واحد» ـ كما يقول توفيق الحكيم في رواية **عودة الروح** ـ نشيدَ «الكلّ في واحد»[5].

صحيح أنَّ الحكيم أنكر مقولة «الكلّ في واحد» بعد أن صاح ديك وعيه ذات صباح، وتبدَّى له عبد الناصر، الذي تأثَّر بروايته، على شكل سلطان مستبدّ «فاقت سلطته سلطة أيّ حاكم مصري قبله.. حتّى الفراعنة» كما يقول في **وثائق على طريق عودة الوعي**. لكنَّ الحكيم لا يستطيع أن يزعم أنَّ عبد الناصر اختلق النشيد التوحيدي القديم ـ الجديد، أو أنَّ عبد الناصر كسر تقليداً ديموقراطيّاً عريقاً قائماً على الفصل بين السلطات والتعدُّديّة الحزبيّة و«حريّة الإنسان الفرد التي تبقى أهمّ من بناء الأهرام»، كما يقول نجيب محفوظ في سياق نقده للدولة الناصريّة الاستبداديّة.

(١) أنور عبد الملك، **نهضة مصر**، مرجع مذكور، ص ٥٣٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٣٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٤٠.
(٤) المصدر السابق، ص ٥٣٧ ـ ٥٣٨.
(٥) توفيق الحكيم، **عودة الروح** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ج ١)، ص ٦٢.

إنَّ لـويس عوض، وهـو الأكثر راديكـاليّـة في نقـده لقيـادة عبـد الناصر، يشهد عـلى غياب الـديموقـراطيّة كتقليـد، فيذكـر في بيانـه الهجومي أقنعة الناصريّة السبعة أنَّ مصر لم تمارس الملكيّة المقيَّـدة أو الملكيّـة الدستوريّة بـين ١٩٢٣ (السنة التي وضـع فيها الـدستـور) و١٩٥٢ إلاَّ فترة خمس سنوات وأنَّ الدكتاتوريّات سادت ما تبقّى.[١] وهذا يعني أنَّ أحد أهمّ هدفين لثورة ١٩١٩ الشعبيّة، وهو الدستور، لم يتحقّق، وأمَّا الهدف الثاني، وهو جلاء الإنجليز عن مصر، فقد حقّقته قيادة عبد الناصر.

ولا يستـطيع المـرء إلاَّ أن يأسـى عـلى الخلاف بـين رجال الفكـر ورجـال السلاح، وأن لا تفجعـه مفارقـة تقولهـا روايـات صنـع الله إبراهيم وتتمثَّل في أن نخبـة من أعظم منتجي الثقـافة في مصر لم يتـح لهـا سجن «أبو زعبـل» أن ترى بعض مـا ناضلت من أجله يتحقّق في ضوء النهار: صناعة وسـدوداً وكهربـاء تزحف عـلى الأرياف، وعلماً مجانيّـاً حتّى أعـلى المـراحـل الجـامعيّـة، لا لأبنـاء مصر فقط، بـل وللعرب كذلك.

وموجعة أكثر، ربَّما، المفـارقة المماثلة في أنَّ كبار أدبـاء مصر أمثال نجيب محفـوظ ويوسف ادريس وصنـع الله ابراهيم وجمـال الغيـطاني الذين استلهموا التحوُّلات الاجتماعيّـة التي أحدثتهـا ثورة ٢٣ يـوليو ليكتبـوا، في زمن عبد النـاصر، أهمّ رواياتهم، تقـدَّمـوا بشهـادات إدانة قاسية لتجربته!.

* * *

لقد مارس عبد الناصر من موقعه المركزي في السلطة مـوضوعـة «المستبدّ العادل» التي دعا إليها الأفغـاني، وترجم مـوضوعـة «العروة الوثقى» بمعنى الجماعـة أو الأمّة التي تمتنـع على الاختـلاف والجدل، وناط بأجهزة الدولـة البيروقـراطيّة العـريقة مهمَّـة الصهر والمجـانسة القسريّة لكافّة الجدليّات، وأبرزها الجدليّة الاجتماعيّة. وقـد كشفت التجربة نقائص هذه الطروحات في الممارسة، وفضحت حربِ الخـامس من حزيران ١٩٦٧ كافّة الهياكل التنـظيميّة الكـرتونيّـة وعلى رأسهـا البنية العسكريّة. وقد علّمت الهزيمة عبد الناصر أنّه «يجب أن تكون هنـاك حكـومـة ومعـارضـة حقيقيّـة، لا مسرحيّـة معـارضـة». وقـد انتهى إلى أن يعلن صراحـة في ١٩٦٧/٨/٣، أي بعـد الهـزيمـة مباشرة، بأنّه «ضدّ نظام الحزب الواحد، لأن الحـزب الواحـد يؤدّي غالباً إلى قيام دكتاتوريّة مجموعة معيَّنة من الأفراد». ويختم متوقّعاً مـا حدث فعلاً بعد موته بقوله:

«إنّنا إن لم نغيّر نظامنا الحالي فإنّنا سنمشي في طريق مجهول ولن نعلم من سيستلم البلد بعدنا»[١] ولم يوافق أعضاء اللجنة التنفيذيّة العليا عـلى فكرة تشريع المعارضة، وكان أنور السادات أصلب المعارضين[٢].

* * *

يبقى أنَّ عبـد النـاصر السلطوي لم يـوظّف السلطةَ لمصلحتـه الشخصيّـة ولم يبنِ عَـرشـاً للقبيلة أو السـلالـة، وبقـي في زمن السلالات المقدَّسـة والمدنّسـة يعيش في البيت المتواضـع الذي ورثـه عن سـاعي البريـد، والده. «لقـد عمل في القصـور، لكنّه لم يعش فيهـا كملك»؛[٣] هذا مـا يقولـه Vatikiotis ويضيف: «كـما أنّـه لم يعش حياته كفرعون، لكنّه كان فرعوناً في موتـه».[٤] وقد كـان الأمر كذلك بشهادة الملايـين الذين ردَّدوا أصـداء خطابـه على مـدى ثماني عشرة سنـة من عمق الزمـان والمكان المصـريّين، فخـرجوا، كـأنّهم النيل في فيضانه الأبديّ، منشـدين في جنازتـه ذلك النشيـدَ المصري القديم الذي كان ينشده أجدادُهم في مناسبات مماثلة أو حـين يموت رأس الدولة «سيّـدةِ الحيـاة والمـوت في حياة مصر عـبر الأجيال».[٥] ومن قلبٍ واحدٍ كانوا ينشدون نشيد «الكلّ في واحـد» أو «لا إله إلاّ الله.. عبـد النّـاصر حبيب الله». وكنّـا نحن الـذين أخصبت فينـا مُثُـل الغَـرس الثقـافي الغـربي، نقف مشـدوهـين عـلى الهـوامش ننظر.. ولا نرى، ونسمع.. ولا نصدّق.

(١) لويس عوض، أقنعة النّاصريّة السبعة، مرجع مذكور، ص ٣٢ - ٣٣.

(١) من محاضر اجتماعات عبد النّاصر العربيّة والدوليّة، إعداد عبـد المجيد فـريد (بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط ٢، ١٩٨٥)، ص ٢٩٣.

(٢) وصف أنور السادات عمليّة الانفتاح الـديموقـراطي عن طريق الحـزبين بـأنّها «فتح للكلاب اللّي عايزة تنهش في الحكم»، المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٣) P.J. Vatikiotis, **Nasser and his Generation**, New York: St. Martin's Press 1978, p. 267.

(٤) Ibid.

(٥) أنور عبد الملك، **الجيش والحركة الوطنيّة**، مرجع مذكور، ص ١١٠.