

٢٠٢٦



عصام فوزي
باحث وكاتب مصري

حفريات

من تاريخ الاجتماع الديني في مصر



في الداخل ..

- من السيف إلى الرمز .. العنف الرمزي وتبديل الهوية.
- من السيف إلى الرمز .. تمويل الخلافة من قوت المصريين.
- من السيف إلى الرمز .. صدمة السيف وكسر الحماية القديمة.
- «خليل عبد الكريم» .. حيث يصبح التاريخ الديني فعلاً بشرياً.
- كيف أسلم المصريون؟ وعورة الرحلة وأوهام الوصول (١-٢).
- كيف أسلم المصريون؟ مراجعة نقدية للتاريخ (٢-٢).
- معاينة للواقع وأسطرة للتاريخ .. رؤية الرحالة والمؤرخين العرب لتدين المصريين.
- باذنجان وكرنبه ومحراب .. التدين العفوي العابر للشارع والمسجد.
- «رابليه والشيخ الشربيني» .. رجال دين في حديقة الهزل الشعبي.
- التدين الفلاحي المصري في العصر العثماني وفقاً لمشاهدات الشيخ الشربيني في كتابه «هز القحوف».
- سينماتوغرافيا «هز القحوف» بين البؤس والتهكم .. رحلة الفلاح بين معارك الأرض ومحاكم السماء.

□ **المثقف الدنيوي في مصر في العصر العثماني .. وجوه**

الدنيوية ف يدفاتر التجار وأروقة الأزهر.

□ **المثقف الدنيوي في التاريخ الاجتماعي الإسلامي .. من**

«محتسب» السوق إلى «عمران» ابن خلدون.

□ **المؤسسات الدينية من التأمين إلى التوظيف .. تحولات المؤسسة**

الدينية في مصر (١٩٥٢ - ١٩٨١).

من السيف إلى الرمز.. العنف الرمزي وتبديل الهوية



عصام فوزي
كاتب وباحث مصري

إذا كان السيف قد انتزع السلطة السياسية، والضرائب قد أرهقت الموارد المادية، فإنَّ التحول الإيديولوجي والديني الكامل لمجتمع بحجم مصر لم يكن ليتأتى إلا عبر آلية أعمق وأشمل. وفي هذه الحلقة الثالثة والأخيرة، نصل إلى جوهر عملية الهيمنة، حيث نتقصى آليات «العنف الرمزي» والضبط المؤسسي للذين أزاحا اللغة والرموز القديمة، وأعادوا تشكيل النسيج النفسي والاجتماعي للمصريين من الداخل ليصبح التكيف والانخراط في الهوية الجديدة خيار البقاء الوحيد.

الأدوات النفسية واللغوية للسيطرة

يمثل العنف الرمزي، وفق المفهوم الذي ابتكره عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو، المرحلة الأعمق والأخطر في حسم التحولات الكبرى واكتمال الهيمنة؛ إذ يتجاوز حدود القسر الخارجي والإكراه المادي ليتغلغل في البنية النفسية والإدراكية للمغلوبين. فهذا الشكل من الهيمنة غير المباشرة لا يتجسد في الصدام العسكري المباشر، وإنما يُمارَس عبر الأدوات التشريعية والمؤسسية الثقافية. وتكمن خطورته الفائقة في كونه عنفاً غير مرئي، يعمل على إعادة تشكيل الطباع البشرية والوعي الذاتي، معيِّداً تعريف اللسان، والمظهر، والتراتبية الاجتماعية. وبدلاً من المواجهة، يستسلم له الخاضعون بتواطؤٍ ضمني وغير واعٍ؛ حيث تُصاغ مفاهيمهم لتتكيف مع واقع المهيمن وقيمه ومقاييسه، كي يتقبلوا وضعهم

الأدنى بوصفه أمراً طبيعياً وبديهيّاً لا يدعو للشك، ممّا يقلص قدرتهم على المقاومة ويقودهم إلى استدماج الهوية الجديدة طواعية.

وفي التجربة التاريخية لمصر عقب الفتح العربي، لم تكن المواجهة العسكرية والتفوق الميداني سوى اللحظة الأولى التمهيدية التي فتحت الباب لممارسة هذا العنف الرمزي وتعميقه عبر أبعاد متعددة. تجلّى ذلك أولاً في التمييز اللغوي والإداري من خلال التعريب التدريجي للدواوين وفرض اللغة الوافدة كشرط لراغبى اعتلاء السلم الوظيفي وكرمز للرقى والثقافة، مقابل تهميش اللغة القبطية واختزالها. وظهر في إعادة تشكيل البنية المؤسسية والطبقية عبر إبعاد السكان المحليين عن مفاصل القرار وإيهام الأفراد بأنّ الأمان المالي أو الارتقاء الاجتماعي محكومان حصرياً بالانخراط في المنظومة الجديدة، مع إغفال التفاوت الأصيل في رأس المال الديني والاقتصادي المتاح لكل فريق. واكتمل ذلك بالتمييز البصري والمظهر المباشر فرضاً لمعايير مظهرية وطقوسية تؤطر الذوق العام، وترسخ الوصم الاجتماعي والنظرة الدونية تجاه الآخر لتحدد موقعه الرمزي داخل الدولة الناشئة.

وعلى الرغم من خلوّ هذا النوع من الضغط التنظيمي من الآثار الجراحية أو الألم الجسدي المباشر في كثير من أوقاته، إلا أنّه أحدث تمزقات عميقة وممتدة في البنية النفسية والمجتمعية للمصريين. فقد بدأ الأمر بتمثل الهيمنة وتداعي تقدير الذات حين تبنّى المغلوب نظرة القاهرة لنفسه، فتسلل إليه شعور صامت بالدونية والحرمان من الامتيازات، ممّا أعجزه عن المقاومة الثقافية أو الرمزية. وقد اقترنت هذه الحالة بالاغتراب النفسي والتكيف القسري؛ ففي ظل شرعنة المنظومة الإدارية والتشريعية الجديدة باسم النظام الاجتماعي العام والشرعية الفقهية، وجد السكان

المحليون أنفسهم في ارتياب مستمر تجاه أحقيتهم في التذمر، مما ولد إحساسًا متزايدًا بالاغتراب عن الذات وتضاؤل الانتماء للثقافة الأصلية، ودفع قطاعات واسعة إلى الانسحاب أو الاستسلام خوفًا من العزل الوظيفي والاقتصادي.

وتكتمل هذه الدائرة بتقليص الطموح وتضييق أفق الإمكانيات؛ إذ أعاد العنف الرمزي تشكيل بنية الاستعدادات والطبائع النفسية والاجتماعية (الهابيتوس) لدى الفرد القبطي، ليبرمج ذهنه تلقائيًا على ألا يطمح لما يتجاوز السقف المسموح له به إداريًا واجتماعيًا، ممارسًا رقابة ذاتية صارمة تنتهي بما يُعرف بالعجز المكتسب. إنَّ ما جعل العنف الرمزي هو الماكينة الأساسية والأطول أثرًا في تاريخ مصر هو أنَّ المجتمع المغلوب اشترك، بغير قصد تحت وطأة الحفاظ على البقاء والهروب من العبء المالي، في إدامة الهيمنة الواقعة عليه. ومن هنا، فإنَّ فهم كيفية تحول مصر الديموغرافي والديني واللغوي عبر العقود التالية لا يتوقف عند لحظة دخول السيف، بل يبدأ من تفكيك آليات هذا العنف الرمزي الذي أعاد هيكلة الهوية المصرية من الداخل.

التمييز المؤسسي واكتمال التحول الشامل

وهكذا، لم تكن الشدة العسكرية سوى الخطوة التمهيدية الأولى التي أعقبها تثبيت الأوضاع عبر الضبط البيروقراطي والتنفيذي. فبعد التمكن الميداني بدأت تتشكّل ملامح النظام الجديد عبر سلسلة من الضوابط التنظيمية والتشريعية التي صيغت أحكامها في إطار ما عُرف بالشروط العمرية (نسبها بعض المؤرخين إلى عمر بن الخطاب والبعض الآخر إلى عمر بن عبد العزيز) والآراء الفقهية اللاحقة. تضمنت هذه الأحكام حظر بناء دور عبادة جديدة كالكنائس والصوامع أو ترميم ما تدعى منها،

ومقاومة تمدد العمران الأجنبي في خطط المسلمين، إلى جانب مصادرة أملاك المسيحيين الذين فروا أثناء التحولات الأولى وتمليكها لمن اعتنقوا الدين الجديد.

ولم تقف حدود الضبط البيروقراطي عند المنشآت والأموال، بل امتدت لتطال تفاصيل الحياة اليومية والهيئة العامة للسكان؛ إذ فُرض تمييزٌ ظاهري صارم في الملبس والمظهر، بمنع التشبه بالمسلمين في القلانس والعمائم والأنعال أو فرق الشعر، والإلزام بشدّ الزنانير على الأوساط وقصّ مقادم الرؤوس. كما فُرضت قيودٌ على التنقل والتسلّح؛ فمُنِع حمل السلاح وتقلّد السيوف وركوب السروج، ومُنِعَت النساء من ركوب الرحائل. ووُضعت إجراءات إدارية مشددة، كختم الرقاب عند استيفاء الجزية، وإصدار قرارات بحظر إظهار الصلبان أو ارتداء فاخر الثياب كالخز والقباء. وعلى المستوى الإداري والسياسي، تبلور اتجاه سعيًا إلى إبعاد السكان المحليين عن مفاصل الدولة والوظائف العامة، تجلّى في المواقف الراضية للاستعانة بهم في دواوين الحكم، انطلاقًا من رؤية فقهية وسلوكية ترى في تمكينهم تعارضًا مع التراتبية الجديدة التي أرادت السلطة إرساءها.

ورافق هذا الاستنزاف المالي مساسٌ مباشر بالرموز الدينية، يُظهر رغبةً في إخضاع القيادة الروحية للمجتمع؛ إذ يذكر التاريخ تجريد البطريك من ثيابه وإلباسه زيًا مقيدًا لا يترك له سوى القلنسوة، ثم إركابه وأصحابه دوابّ بغير سروج والتجوال بهم أمام الأهالي على مدى أربعين يومًا لترسيخ مشهد الهيمنة. وفي العصر الفاطمي، كما تتجلى في سيرة البابا فيلوثاؤس (البطريك ٦٣)، يتبدى حسم السلطة الصارم تجاه مسألة التغيير الديني والارتداد عن الإسلام؛ حيث يوثق التاريخ واقعة القبض على شخص تحوّل من الإسلام إلى المسيحية في منطقة بركة حبش، التي كانت

تُعرف أيضًا ببركة رميس قرب الفسطاط، لِيُنْفَذَ فيه حكم الإعدام ضربًا للعنق، ثم تُحرق جثته علنًا وسط تجمهر كبير، في رسالة حاسمة تحدد حدود الحركة الدينية وتؤكد سطوة النظام الإداري والعقائدي القائم.

تكتمل أركان السيطرة العسكرية والإدارية بهذا العنف الرمزي، الذي لم يهدف إلى استئصال الجسد المجتمعي، بل إلى إعادة رسم موقع «الآخر» وإضعاف بنيته المعنوية ومكانته الاجتماعية؛ حيث تتضافر الشواهد التاريخية لتكشف كيف تحول العنف الرمزي والتمييز المؤسسي إلى أداة إعادة هيكلة شاملة للهوية العامة. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ هذه الأحكام والقيود التنظيمية لم تكن هيكلًا صلبًا يُطبَّق بوتيرة واحدة وحتمية عبر كل العصور؛ بل شهدت مسارًا متعرجًا يشتد ويتراخى بحسب طبيعة الحاكم والاستقرار السياسي والظروف الاقتصادية لكل مرحلة. حتى بلغت هذه المنظومة التمييزية إحدى ذراها الإجرائية والتنفيذية التي تجلت في القرارات الشهيرة للخليفة العباسي جعفر المتوكل (٢٣٥هـ / ٨٥٠م)، والتي عاصر آثارها في مصر البطريقان «خائيل الثاني» و«قزما الثاني»، حيث تحولت التوصيات والآراء الفقهية إلى قرارات استثنائية مشددة أُرسلت ليُعاد بها ترتيب العلاقة مع أهل الذمة مؤسسيًا ورمزيًا في كافة الولايات، وفي مقدمتها مصر.

كانت هذه التدابير الرمزية والتشريعية قد أخذت قبل ذلك طابعًا حادًا وشاملاً، كما يظهر في سيرة البابا قزما الثاني (الباباوية ٥٤)، حين صدرت قرارات الخليفة المتوكل واستهدفت أهل الذمة في أرجاء الدولة. وعندما امتد تطبيقها إلى مصر على يد واليها الجديد، تجسدت الإجراءات في حظر مظاهر الشعائر الدينية؛ بتكسير الصلبان العامة، ومنع الجنازات العلنية، وقطع ضرب النواقيس، بل الوصول إلى شلّ الشعائر الدينية ذاتها عبر منع تداول

النبذ المخصص للقداسات من الأسواق، ممّا اضطر الأهالي إلى بلّ عيدان الزرجون بالماء لاستخلاص ما تقام به طقوسهم القربانية. وترافق ذلك مع تجريد الكتّاب الأقباط من وظائفهم في الدواوين، وإرهاقهم بالخدمة في الأسطول دون تكافؤ أو سلاح، وفرض فدى مالية لإعفائهم، ممّا خلف ضائقة معيشية ونفسية مريرة.

وهنا يتبدى كيف يتضافر البُعد الاقتصادي مع الإكراه المعنوي في علاقة تضامنية حاسمة؛ فالتضييق المالي والتجريد الإداري لم يكن مجرد جباية أو استنزاف للموارد المادية، بل كان أداة لإنتاج «الوصم الاجتماعي» وسلب رأس المال المعنوي للمجتمع المحلي. فعندما يُعزل الكاتب القبطي من مقعده في الدواوين، أو يُرهق الفلاح بالضرائب المرتفعة والفدية، لا تُسلب منه معيشتة فحسب، بل يُجرّد من الهيبة والقدرة على تمثيل مجتمعه أو التأثير في موازين القوة. وبذلك يتحول العجز المالي والتهميش الوظيفي إلى دليل مُطي يُعزز التراتبية الجديدة ويؤكد الوضعية الأدنى المرتتبة على السيطرة.

تبين هذه المحطات المتلاحقة أنّ «العنف الرمزي»، بما اشتمل عليه من استبعاد ووصم وإرهاق للرمزية الدينية والاجتماعية، لم يكن مجرد إجراءات تمييزية عارضة، بل كان الأداة الأساسية التي سرّعت وتيرة أسلمة المجتمع المصري وتعريبه. فقد أدى التضييق المادي والمعنوي المستمر، والحرمان من ارتقاء السلم الاجتماعي، وإحاطة الهوية المحلية بأطر الشدة والعزل، إلى تآكل القدرة على المقاومة الثقافية والديموغرافية، ممّا دفع قطاعات واسعة عبر العقود، بحثًا عن الفكاك من الضغط المالي أو تطلّعًا للمكافأة الاجتماعية والجاه، إلى الانخراط التدريجي في الدين واللغة الوافدين، ليتحول المجتمع المصري كليًا من هامش المقاومة إلى قلب الهوية الجديدة.

من السيف إلى الرمز...

تمويل الخلافة من قوت المصريين



عصام فوزي
كاتب وباحث مصري

انجلى غبار المعارك، وحسم حدّ السيف المواجهة العسكرية بدمائها وأشلائها، مسدلاً الستار على قرون طويلة من الوجود البيزنطي في وادي النيل. بيد أنّ تلك النهاية لم تكن سوى بداية لمسيرة مؤلمة أخرى أشدّ تعقيداً؛ إذ انتقلت السلطة الجديدة من نشوة الفتح الميداني إلى مواجهة التحدي الإمبراطوري الأكبر: ترويض هذا المجتمع الزراعي الغني والسيطرة الكاملة على موارده، لضمان تدفق الشرايين المالية نحو المركز السيادي في شبه الجزيرة العربية. وفي تلك اللحظة التاريخية الفارقة، تبلورت جدلية التآكل والنمو؛ معادلة تاريخية قاسية ربطت بين طرفين في تفاعل لا يهدأ. فمن جهة، كانت مصر، «سلة خبز العالم القديم»، تتعرض لعملية تجريف اقتصادي مستمر يمتص عرق فلاحها وغلة أرضها السمر، لتُوجّه فوائضها الزراعية والنقدية إلى إنعاش المركز وإثرائه. ومن جهة أخرى، كانت عاصمة الخلافة تشهد تضخماً متسارعاً في قوتها الاقتصادية والسياسية، متحوّلةً من حواضر صحراوية محدودة الموارد إلى مركز إمبراطوري تتكدس فيه الثروات وتُصنع فيه القرارات التي ترسم خرائط العالم، متكئةً في ذلك على عصب الحياة القادم من وادي النيل وبقية المجتمعات الزراعية التي أخضعت قسراً أو طواعية.

اعتمد هذا التحول بشكل أساسي على نظام ضريبي صارم ودقيق، تمثل في «الخراج» على الأراضي الزراعية و«الجزية» على الأفراد. ولم تكن هذه الضرائب مجرد إجراءات إدارية عادية، بل

شكلت ضغطاً شديداً على المجتمع المصري واستنزافاً لموارده. ومع مرور الوقت وتتابع الولاة، أصبحت هذه الأعباء المالية ترهق الفلاحين والعمال، وتجعل عملهم اليومي مجرد محاولة لتأمين الحد الأدنى من المعيشة وتجنب الفقر الشديد. ونتيجة لهذا الضغط الاقتصادي الكبير، تحولت الضرائب من مجرد مبالغ تُسجل في دفاتر الجباية إلى أحد الأسباب شديدة الأهمية فيما حدث من تحولات اجتماعية وسكانية واسعة؛ إذ وجد الآلاف من سكان القرى أنفسهم أمام خيار صعب، وكان الدخول في الإسلام بالنسبة إلى كثيرين منهم وسيلة عملية للتخلص من دفع هذه الضرائب الثقيلة. وهكذا أدت الظروف الاقتصادية الصعبة إلى تغيير تدريجي في تركيبة المجتمع المصري؛ إذ لم يكن الحسم العسكري وحده هو المسؤول عن هذا التغيير، لكن السياسات المالية والضريبية لعبت هي الأخرى دوراً أساسياً في دفع الناس إلى اعتناق الدين الجديد والاندماج في الدولة الإسلامية.

أزمة عام الرمادة وتحميل التكلفة للمصريين

لما حلت الفاجعة بشبه الجزيرة العربية فيما يُعرف بعام الرمادة، وانحبس المطر، ألقت المجاعة بظلالها الثقيلة على عاصمة الخلافة، مهددة التجربة الإمبراطورية الوليدة بالتآكل من داخل مركزها السيادي. في تلك اللحظة الحرجة، ولتلافي تكرار الأزمة وتداعياتها، اتجهت أنظار عمر بن الخطاب في المدينة نحو وادي النيل، باعتباره مصدر الفائض الوحيد القادر على ضخ العافية في أوردة الدولة التي كانت تترنح تحت وطأة الجفاف. بعث الخليفة بكتابه المستغيث إلى واليه عمرو بن العاص، لتبدأ عملية استنفار اقتصادي ولوجستي غير مسبوقة، تحول معها القمح المصري والغذاء المتدفق من أراضي الدلتا إلى جسر إنقاذ ممتد عبر الصحراء والبحر. أفرغت مصر جزءاً حيوياً من مخزونها الاستراتيجي وفوائض

غلثها، ووضعت طاقتها الإنتاجية في خدمة المركز المضطرب، ممّا أحدث إزاحة عميقة في اتجاهات التدفق المالي والعيني؛ فبينما كانت شبه الجزيرة تستعيد تعافيتها وتصون وجودها البشري والسياسي بفضل هذا الإمداد، كانت الموارد الاقتصادية المصرية تتكيف بصعوبة، وعلى حساب القوت اليومي للمصريين، مع وضع جديد يُحتم عليها إطعام إمبراطورية بأكملها.

امتدت آثار هذه الأزمة إلى ما بعد حدود الإغاثة العاجلة، بإعادتها صياغة جغرافيا التجارة والنقل في الشرق الأدنى؛ إذ أدركت السلطة الجديدة أنّ القوافل البرية البطيئة لا تتناسب مع متطلبات السيطرة والتموين المستدام، فكان القرار بإنعاش القناة القديمة وتطويرها لتغدو «خليج أمير المؤمنين». شُقت الأرض لتصل مياه النيل بالبحر الأحمر عند القلزم، ونتجت عن ذلك الممر المائي سبل جديدة لنقل الغلال والموارد بسلاسة وسرعة، رابطة حقول مصر بمواني الحجاز مباشرة. هكذا حفرت أزمة عام الرمادة مجراها في تاريخ المنطقة؛ فلم تكن مجرد مجاعة عابرة تم تجاوزها، بل كانت المحك الذي ثبت أقدام المركز الإمبراطوري على حساب امتصاص فوائض وادي النيل، محولة مصر إلى الرئة التموينية الدائمة التي تتنفس منها الدولة الجديدة، والمحرك الأساسي الذي منح الخلافة استقرارها الاقتصادي في أشد لحظاتها حرجاً.

ممارسات الإفقار وضغوط الجباية

يتجسد دور القهر والعنف الاقتصادي في نقل مركز الضغط من استخدام القوة المسلحة المباشرة إلى استنزاف الموارد اليومية عبر ممارسات للإفقار (الجزية والخراج). يمثل العامل الاقتصادي المحرك المادي المستمر الذي يحول الانتماء الديني والاجتماعي الأصيل إلى كلفة مالية باهظة تُثقل كاهل الأفراد، ممّا يخلق بيئة

دافعة ومحفزة للتحول الديني؛ إذ يصبح اعتناق عقيدة السلطة الممسكة بالموارد سبيله الإجرائي المباشر للفكاك من العبء المالي واستعادة الهامش المعيشي. لم تكن عملية حساب الضرائب وجبايتها في مصر خلال العصر الراشدي مجرد تدبير إداري جاف، بل كانت منظومة مُركّبة تداخلت فيها الموروثات البيزنطية التنظيمية مع الرقابة الإسلامية الصارمة، لضمان تدفق الثروات دون شل حركة الاقتصاد الزراعي الذي يعتمد عليه الجميع.

استندت هذه المنظومة إلى إدارة مزدوجة تجمع بين السيطرة على الموارد الاقتصادية والتحكم في المكونات الإيديولوجية الروحية للسكان؛ ففُرضت الجزية كمبلغ نقدي محدد يعادل دينارين على كل رجل بالغ قادر على العمل، مع إعفاء النساء والأطفال والشيوخ والرهبان، لتشكل المورد النقدي الثابت. أمّا الخراج، فكان المتغير الأكثر تعقيداً، إذ لم يُربط برقم ثابت وجامد، بل تخطى ذلك ليرتبط بمساحة الأرض المزروعة فعلياً ودرجة خصوبتها، ومدى وصول مياه فيضان النيل إليها في كل موسم، ليُسدد خليطاً من النقد والغلة. ولتحقيق هذا التوازن الدقيق، اعتمد الفاتحون على الخبرة التراكمية للكتاب والأراخنة المحليين الذين حفظوا سجلات الأراضي ودورات الزراعة. فمع انحسار مياه النيل كل عام، تُقرأ المقاييس وتُرصد المساحات الصالحة للري (رك الأراضي)، ثم يُحدد العبء الضريبي الإجمالي للولايات، ليترك للوجهاء المحليين توزيع التكلفة على فلاحي القرى كلّ حسب حيازته وقدرته الإنتاجية.

تنوعت آليات الجمع لتلبي الاحتياجات المتعددة للإمبراطورية؛ فبينما كانت الدنانير والدراهم النقدية تُجبي لتغطية أعطيات الجند والإنفاق على الإدارة المحلية وتسيير الفائض إلى بيت المال بالمدينة، كانت الجباية العينية هي العصب التمويني

الحقيقي. إذ سُددت حصص هائلة من القمح والزيت والعسل والخل، ليتوزع هذا الإمداد بين إطعام العسكر المرابطين في الفسطاط والثغور، وشحن الفوائض الكبرى عبر الموانئ والممرات المائية لسد رمق الحجاز وتأمين المركز السيادي للدولة. ولكبح جماح التعسف وضمان عدم استنزاف طاقة الأرض وسكانها، حرصت السلطة المركزية في تلك الفترة على إخضاع هذه العملية لرقابة دقيقة؛ فكانت تُجرى مراجعات سنوية للدفاتر، ويُفسح المجال لسماع شكاوى الفلاحين للتأكد من عدم مطالبة القرى بضرائب عن أراضٍ بارت بسبب جفاف الفيضان، ممّا جعل النظام الضريبي يوازن حينها بين الصرامة في تحصيل المستحقات، والمرونة في مراعاة تقلبات الطبيعة التي تحكم وادي النيل. غير أنّ هذا الضبط تحول بمرور الوقت إلى ضغطٍ اقتصادي هيكلي أرهق البنية المالية للسكان المحليين؛ إذ يوثّق كتاب «تاريخ البطارقة» تفاصيل المعاناة والضغوط الاقتصادية والدينية التي تعاقبت على الأقباط عبر عهود حكام مختلفين، مخلفة آثاراً عميقة في النسيج الاجتماعي.

تناقضات عملية الأسلمة

انطلاقاً من الهموم الاقتصادية للعرب الفاتحين؛ لم يكن هؤلاء بحاجة ملحة إلى أسلمة المصريين، بل كان من مصلحتهم المباشرة الإبقاء عليهم غير مسلمين لتطبيق الجزية وضخ موارد دائمة في خزائنها. ويرى عدد من المؤرخين الغربيين والنقاد المحدثين أنّ العلاقة بين الفاتحين والولايات المفتوحة، ومنها مصر، كانت محكومة في جوهرها برؤية إمبراطورية ومالية بحتة. مؤكدين أنّ الدولة الإسلامية الناشئة اعتمدت في تمويل جيوشها وتوسعها وإدارة شؤونها بشكل أساسي على عائدات الجزية والخراج، ممّا جعل خروج أعداد كبيرة من السكان من مظلة الجزية بسبب

دخولهم في الإسلام يشكل أزمة سياسات مالية حقيقية للخليفة والوالي على حد سواء، متجاوزاً بذلك البُعد الدعوي الروحي المجرد. وفي هذا الإطار، يشير باحثون من أمثال دانييل دينيت وويلهاوزن في دراساتهم حول الخراج والجزية إلى أنَّ العبارة الشهيرة «إنَّ الله بعث محمداً هادياً ولم يبعثه جابياً» ارتبطت تاريخياً بالخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز حين حاول بعض الولاة استمرار تحصيل الجزية ممَّن أسلموا. ويرون أنَّ الإخباريين في العصر العباسي عملوا على توسيع نطاق هذه المقولة أو إسقاط سياقها أحياناً على عهد عمر بن الخطاب لإسباغ النموذج الأخلاقي المثالي على بدايات الفتح.

وفي المقابل، تتكامل هذه الرؤية مع ما تركز عليه الروايات التاريخية المحلية القبطية، وفي مقدمتها تاريخ يوحنا النقيوسي المعاصر تقريباً لسنوات الفتح، التي تسلط الضوء على وطأة العبء المالي الذي أثقل كاهل السكان. وتذكر هذه المصادر أنَّ عمرو بن العاص ضاعف من شدة التحصيل المالي في سنواته الأخيرة لمواجهة التكاليف الإدارية والوفاء بطلبات المركز السياسي في المدينة المنورة، ممَّا فرض ضغوطاً متزايدة على السكان للحفاظ على مستويات الإيرادات القديمة. وفي هذا السياق، تفسر القراءات التاريخية الخلافات المتكررة بين الخليفة عمر بن الخطاب وواليه عمرو بن العاص، التي أفضت لاحقاً في عهد عثمان بن عفان إلى عزل عمرو وتعيين عبد الله بن سعد بن أبي السرح، باعتبارها نزاعات دارت في جوهرها حول حجم الحصيلة المالية المرفوعة إلى بيت المال، بما يعكس حرص القيادة السياسية على ضمان استمرار التدفقات المالية للولاية. وأمام هذه التطورات المالية، تُبرز التحليلات النقدية للسياسات المتبعة أنَّ الدولة اضطرت لاحقاً لتطوير قواعدها الفقهية والمالية لمواجهة النقص المحتمل في إيرادات الجزية مع اتساع رقعة الإسلام بين السكان المحليين؛ حيث تقرر الفصل التام

بين جزية الرأس التي تسقط بمجرد الدخول في الإسلام، وخراج الأرض الذي يظل ثابتاً على الأراضي المفتوحة حتى لو أسلم أصحابها، وذلك لحماية ميزانية الدولة من الانهيار.

اشتداد الجباية واستنزاف الأديرة والسكان

لم تتوقف هذه الضغوط الاقتصادية عند تلك المرحلة، بل امتدت وتفاقت في عهود لاحقة، كما يتجلى في عهد الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك الذي أرهق المصريين بجباية الخراج واقتطاع خيرات بلادهم؛ إذ كتب إلى عامله على مصر أسامة بن زيد التنوخي رسالة يأمره فيها بصرامة باعتصار الموارد المالية والعينية المتبقية إلى أقصى مدى. وعندما قدم عليه أسامة بما جَبَّاه من أموال وأخبره بأنه أجهد الرعية ونهكها، مشيراً عليه بالرفق بها والتخفيف عنها لتتمكن من إعادة عمارة بلادها واستدراك الموارد في العام المقبل، زجره سليمان بصياحه المأثور: «احلب الدر فإذا انقطع فاحلب الدم»، وهو ما وثقه كثير من المؤرخين الذين عاصروا تلك الفترة.

ومع انتقال ثقل الخلافة إلى دمشق وقيام الدولة الأموية، دخلت آليات حساب الضرائب وجبايتها في مصر مرحلة جديدة اتسمت بالمركزية الشديدة والتنظيم المالي الصارم، متحوّلةً من المرونة والرقابة الراشدية التي كانت تراعي، إلى حد ما، تقلبات الطبيعة والفيضان، إلى منظومة جباية صارمة تُدار بضبطٍ إداري محكم لتلبية الاحتياجات المتعاظمة للإمبراطورية المتسعة وصراعاتها العسكرية والسياسية. بدأت ملامح هذا التحول تتجلى في دمج الإدارة وتعريب الدواوين؛ حيث أزيحت الطبقة القديمة من الكتاب الأقباط تدريجياً عن مركز القرار المالي لصالح موظفين وحكام عرب، ممّا قلل من قدرة المجتمعات المحلية على المناورة أو

تخفيف أعباء التقديرات الضريبية. واستُحدث فصل إداري حاسم بين السلطة السياسية المتمثلة في أمير مصر، والسلطة المالية المتمثلة في عامل الخراج المعين مباشرة من دمشق؛ فغداً الأخير مسؤولاً أمام الخليفة عن شحن أقصى ما يمكن تحصيله من الأرقام والدنانير، دون أدنى التفات للتوازنات الاجتماعية أو ظروف المواسم الزراعية.

ولم تعد مساحات الأراضي تُقدَّر بنظرة متسامحة تتغاضى عن تعثر القرى في سنوات الجفاف، بل اعتُمدت مسوح دقيقة وإحصاءات دورية صارمة تثبت التكاليف المالي كالتزام قسري لا يسقط. ومع تزايد حركة اعتناق المصريين للإسلام فراراً من وطأة الجزية المستمرة، واجهت الخزانة الأموية عجزاً متزايداً، ممّا دفع ولاية دمشق إلى اتخاذ قرارٍ مفصلي استثنائي تمثل في استمرار جباية الجزية حتى ممّن اعتنقوا الدين الجديد من الموالي، والإصرار على فرض الخراج على الأرض بغضّ النظر عن ديانة صاحبها، في خروج صريح عن القواعد السابقة لم تُفلح محاولات الخليفة عمر بن عبد العزيز القصيرة في تصحيحه إلا لسنوات معدودة. وتزامن هذا الضغط الإداري مع توسع السلطة في إثقال كاهل السكان بمكوس وإتاوات جديدة طالت الأسواق والموانئ والحرف المختلفة، واستحداث وسائل إكراه جسدي وإلزامات مالية لضمان سداد المستحقات. هكذا تحول النظام الضريبي الأموي في مصر من مجرد أداة لتغطية نفقات الدولة، إلى آلة جباية ثقيلة تستنزف الفائض الاقتصادي للطبقات المنتجة، صانعةً حالة ممتدة من الاحتقان الاجتماعي والكوارث الإنسانية، غدت بمرور الوقت الوقود الحقيقي للثورات والاضطرابات التي زلزلت أركان الحكم الأموي في وادي النيل.

وتتجلى أبعاد هذا العبء المالي كذلك في محطات لاحقة من العصر العباسي، كما في سيرة البابا شنودة الأول (الباباوية ٥٥)، حيث تحوّلت الجباية إلى أداة إرهاب مضاعف فرضت

خراجاً وجزية متزايدة على السكان، وامتدت يد التفتيش المالي إلى داخل الديارات ومقرات الرهبان للمطالبة بالضرائب عن المحاصيل والنخيل وأشجار الأديار. وكانت المطالبات تتجاوز حدود المستحقات الجارية، حيث أُضيفت إليها متأخرات ضريبية باهظة، وطُبقت اقتطاعات حتى على الفقراء والعاجزين، بل طُوبل السكان بدفع خراجين في سنة واحدة؛ وهو ما ملأ السجون بالمعسرين ودفع قطاعات واسعة إلى الهرب والتخلي عن أراضيهم.

ثم بلغت مسارات السيطرة والتجاذب أوجها في محطات تالية مست المؤسسات الدينية نفسها؛ فيذكر التاريخ أحداثاً عاصفة مثل قرار الوالي علي بن سليمان عام ١٦٩هـ بهدم الكنائس التي أنشئت حديثاً ورفضه فدية مالية ضخمة لاستبقائها، أو ما وقع قبل ذلك عام ١١٧هـ من اضطرابات وانقسامات حادة رافقت الترخيص لبناء كنيسة مار مينا في عهد الوالي الوليد بن رفاعه، مما يعكس طبيعة التنازع والتعقيد الذي واكب استقرار الحكم الجديد. لقد كانت الشدة المالية والضغط الاقتصادي الممهد العملي لدخول نوع آخر أكثر عمقاً وخطورة من السيطرة، يتجاوز استنزاف الجيب ليصل إلى إعادة تشكيل العقل واللسان والهوية البصرية. فكيف اكتمل التحول الكبير من خلال أدوات التهميش المؤسسي والتغيير اللغوي والرمزية الاجتماعية؟

من السيف إلى الرمز..

صدمة السيف وكسر الحماية القديمة



عصام فوزي
كاتب وباحث مصري

شفراتٌ تفلق الجماجم، وتهرس العظام، وتحيل الأجساد إلى حطامٍ تندلق أحشاؤه على الرمال؛ هذا التقطيع والتمزيق الذي يخلع المفاصل ويفتت الأعضاء ليس مجرد مشاهد من ساحات الوغى، بل هو واقعٌ دامٍ صاغ خيال القاطنين في الصحراء، وانعكس مباشرةً على لغتهم التي احتضنت أكثر من ثلاثمئة اسم متمايز للسيف، تغطي أدق تفاصيل هذا العنف الجسدي الصريح. فالعربي لا يحتاج إلى أسطر لوصف مجزرة؛ إذ تكفيه كلمة واحدة فقط، لأنَّ معجمه لا يعرف التكرار أو الترادف المحض، بل يرى في كل سيف آلة قتل مستقلة تُحددها هيئتها، وصناعتها، وأثر ضربتها الذي تخلفه في الميدان.

لم يُسمَّ العربي سيفه باسم عام حين رآه عريض الشفرة بل دعاه «صفيحة»، ومتى خَفَّ وَلَطَفَ مقبضه لتسديد طعنات خاطفة فهو «قضيب»، وإن جلب حديدته وخَرِطَ في بلاد الهند أثرت فيه النسبة فصار «مُهندًا». وتستمر الدقة الوصفية لتواكب مراحل صناعة أداة التمزيق ذاتها؛ فإن بُدِئَ طبعه وطَرَقَه ولم يُحكَمْ ثقله وصقله بَعْدُ دُعِيَ «خشيبيًا». فإذا ما كَمُلَ واستُحِقَّ به إزهاق الأرواح، صُنِّفَ بحسب فعله الدامي في أجساد الضحايا؛ فإن كان من الحدة بحيث يفلق الهام ويشق الرؤوس فهو «العَضْب»، وإن كان ينفذ في العظام ولا يثنيه شيء فهو «مُصَمَّم»، في حين يُسمَّى «مُطَبَّقًا» أو «فَيْصَلًا» إن حَرَفَ ضربته لتقع عينًا على المفاصل فتفصل العضو كليًا وتُبينه عن الجسد.

لم تكن هذه الدقة الوصفية المشبعة بالدماء وليدة البلاغة اللغوية أو الترف الذهني فحسب، بل نَبَعَتْ من موقع السيف المحوري في حياة البدو وشظف عيشهم؛ فقد كان السيف أداة البقاء الأولى وعماد التكسب في مجتمع قائم على الإغارة وحماية الحمى، به تُستردَّ الحقوق وتُؤمَّن الأرزاق، وببأسه يُقهر الخصوم وتُكتسب المغنم من سبايا، وبمشيئته تُعزَّز القبيلة منعتها وثروتها. وهذه المكانة المحورية بالذات، بين الحاجة المعيشية والرمزية الثقافية، هي التي جعلت المعجم العربي يتسع لخصائص السيف ومستوياته اتساعاً شاسعاً، متفوقاً بهذا العمق الوصفي على معظم اللغات الأخرى.

رحلة البدوي المقاتل إلى مجتمعات الاستقرار

إنَّ هذا الوله بالسيف يكشف في جوهره عن تباين جذري في أنماط الإنتاج وأساليب الحياة؛ ففي بيئة صحراوية قاحلة شحيحة الموارد، شكَّل السيف لدى القبائل العربية الأداة الرئيسة لتحصيل الثروة وعنصرًا لا غنى عنه للبقاء، مؤديًا بذلك الدور الوظيفي ذاته الذي تؤديه الفأس والمحراث في المجتمعات المستقرة. غير أنَّ هذا النظام القتالي لم يلبث أن واجه اختبارًا تحوليًا مفصليًا حين امتدت حركته العسكرية خارج نطاق الصحراء لتبلغ وادي النيل؛ إذ وجد المقاتل البدوي نفسه ينزل تدريجيًا من سرجه ليبدأ أرضًا زراعية فياضة بالخيرات، ويتصل بمجتمع مستقر يعتمد على الفلاحة لا الغزو. وهناك بدأت القوة القتالية التي حملها من البادية تتكيف رويدًا رويدًا مع متطلبات مجتمع مسالم كان يعيش تحت وطأة الاستنزاف المالي والإجهاد النفسي.

كان المجتمع المصري آنذاك قد خضع لقرون لسيطرة الإمبراطورية البيزنطية، وهي سيطرة استندت إلى آلية مزدوجة

تجمع بين الاستغلال الاقتصادي عبر الاقتطاع الضريبي المرتفع، والضبط الإيديولوجي من خلال فرض العقيدة الرسمية للدولة. وقد بلغت هذه الأزمة ذروتها عندما حاول الإمبراطور هرقل فرض صيغة لاهوتية توفيقية «المونوثليتيّة» للسيطرة على الأطراف وقمع المذهب «الالاخالدوني» المحلي، وكلف الحاكم الإداري والديني المقوقس بتطبيقها قسراً على السكان. لم تكن هذه السياسة مجرد خلاف عقدي، بل تحولت إلى أزمة اجتماعية شاملة؛ إذ أدت سياسات القمع إلى تفكيك المؤسسات الدينية المحلية وشلّ وظائفها الاجتماعية وتنظيمها الجمعي، وهو ما يعكسه توارى البطريق بنيامين الأول في الصعيد لأكثر من عقد، وتوثقه المصادر التاريخية المحلية مثل عمل ساويرس ابن المقفع التاريخي. لقد أدت هذه الوضعية إلى توليد حالة عميقة من الاغتراب الاجتماعي وسحب كامل للشرعية عن السلطة المركزية، حيث بات الفرد المصري يرى في مؤسسات الدولة أداة جباية وقمع بدلاً من كونها إطاراً للحماية والرعاية.

وفي ظل هذا الشلل المؤسسي والإنهاك الاقتصادي، تشكلت لدى الفئات الاجتماعية المحلية استراتيجية تكيف قائمة على السلبية المترقبة تجاه السلطة البيزنطية، والجاهزية لتقبل أيّ تغيير سياسي خارجي يكسر حالة الانسداد. ومن هذا المنطلق السوسيولوجي، لم يُنظر إلى تحركات العرب الوافدين كتهديد يستوجب الدفاع عن السلطة القائمة، بقدر ما قُيّمت باعتبارها بديلاً قد يعيد هيكلة العلاقة بين المجتمع والسلطة؛ إذ فرضت حالة الإنهاك الشامل تقييماً براغماتياً يرجح كفة المجهول على معلوم مضطرب، خاصة مع ظهور مؤشرات أولية توحى بإمكانية تخفيض عبء المكوس ومنح هامش من الاستقلالية الذاتية لإدارة الشؤون الدينية. هذا التوقع البراغماتي هو ما جعل القطاع الأعظم من المجتمع القبطي يميل إلى الحياد وعدم الانخراط في المقاومة،

أملًا في التخلص من منظومة السيطرة البيزنطية واستبدالها بنظام أقلّ إنهاكًا للموارد والأفراد.

الحسم العسكري وإعادة هندسة السلطة

في هذا السياق المشحون بالهشاشة السياسية والمجتمعية، تقدم جيش عمرو بن العاص ليحسم الصراع عسكرياً عبر محطات مفصلية: من المواجهة المباشرة في عين شمس، إلى حصار حصن بابلون وتهاويه، وصولاً إلى انتزاع الإسكندرية. وكما يبين ابن عبد الحكم في «فتوح مصر والمغرب»، جرى ترسيخ الواقع الجديد عبر تكتيك مزدوج يجمع بين الحسم العسكري ضد الحاميات البيزنطية، والتفاوض الإداري والمصالحات المشروطة مع السكان المحليين. ولم يقدم الفاتحون الجدد أنفسهم كبديل عقائدي يتدخل في التفاصيل المذهبية للأقباط؛ وهو ما تجلّى في تأمين عمرو بن العاص للطريق بنيامين وإعادةه إلى كرسيه. وهكذا، وكما يحلل المؤرخ ميكائيل السرياني، لم يعكس ترحيب بعض الأوساط المحلية بالوافدين الجدد انحيازاً إيديولوجياً، بل كان خياراً عقلانياً اضطراريّاً للتخلص من قبضة إمبراطورية جمعت بين القمع العقائدي العنيف والنزف المالي المجهد. لقد رسم السيف حدوده العسكرية القاطعة، لكنّ الانقسام البيزنطي-القبطي العميق هو الذي عبّد الطريق لاندماج مصر في هذا المجال السيادي الجديد.

ومن هنا يتضح كيف يُسلط هذا الامتداد التاريخي الضوء على طبيعة التحولات الكبرى؛ فالتحولات الاجتماعية والعقائدية في تاريخ الشعوب لا تبدأ بتبني عقائد ورؤى جديدة تهبط فجأة على النفوس، بل تنطلق أولاً من انهيار الهياكل القائمة التي كانت تحمي أسلوب الحياة القديم. وفي هذا المشهد، يبرز الدور الوظيفي للحظة المواجهة العسكرية الأولى؛ إذ لم يكن «السيف» أداةً لإكراه

الناس على إشهار إسلامهم أو تحويلهم دينياً بشكل مباشر وقهري، بل جَسَدَ القوة الكاسرة التي أنهت السيطرة البيزنطية، وفككت أجهزة حمايتها الرادعة، صانعاً حالةً من الفراغ السيادي والهشاشة الإمبراطورية سَمَحَتْ للوافدين الجدد بالإمساك بزمام المبادرة.

ضغوط الجباية والتغيرات الهيكلية

غير أنَّ تحوُّل الفتح إلى سيطرة ناجزة جعل القوة العسكرية مظلةً صلبة تُفَرِّضُ تحت سلطتها ترتيباتٌ إدارية واقتصادية متلاحقة تجذّر النفوذ السياسي الجديد؛ وتضمن دمج السكان وظيفياً في الدورة الاقتصادية لخلافة الفتح، والتدفق المنتظم للفوائض المالية والمحاصيل نحو مركز القرار في المدينة المنورة ولاحقاً دمشق. ولم تقف الشواهد عند حدود الأطر التنظيمية الرسمية، بل سجلت المصادر الميدانية تجاوزات وإجراءات قاسية شكلت صدمة معيشية للسكان؛ إذ يوثّق الأسقف حنا النقيوسي مشاهد الشدة التي رافقت إرساء السلطة الجديدة، بدءاً من الاحتجاز القسري لرجال الإدارة البيزنطيين، مروراً بالتضييق المالي المباشر على الفلاحين عبر مضاعفة الجباية وتقدير الخراج بصرامة لتحقيق أقصى فائض ممكن، وصولاً إلى مصادرة أملاك المسيحيين الفارين، وإعادة إحصاء أرباب البيوت والأراضي.

وفي هذا السياق، يسلط الدكتور جاك تاجر في دراسته «أقباط ومسلمون من الفتح العربي إلى عام ١٩٢٢م» الضوء على النواة الأولى لهذا التغيير، متناولاً كيف تطورت العلاقة عبر تدابير وضغوط مالية وتشريعية رُسمت حدودها القانونية تحت مفهوم «أهل الذمة»، لتبدأ تشكيلات التغيير الهيكلي المتدرج في التغلغل في بنية المجتمع وإعادة رسم تراتبيته الطبقية والاجتماعية.

آليات التحول البطيء: من الصدمة العسكرية إلى القهر الحضاري

عقب هذا التفكيك السياسي، بدأت آليات التحول الديني والثقافي البطيء والعميق تعمل على مهل وعلى مدى قرون؛ فلم يتغير دين المصريين ولا لغتهم بضربة قاطعة، بل عبر تفاعل طويل الأمد مع النظم الضريبية والإدارية الجديدة (كالجزية والخراج)، والانخراط التدريجي في الشرايين الاقتصادية للدولة الفتية، والجاهلية الطبقية للانتساب إلى النخبة الحاكمة. كذلك أدى التعريب المتسارع للديوان إلى تحويل العربية من لغة «معجم قتالي» إلى لغة الإدارة والحراك الاجتماعي، مما أزاح اللغات السائدة حينها تدريجيًا كالقبطية واليونانية من الحياة العامة إلى الحيز الديني والشخصي الضيق. إنَّ رحلة السيف، من شفرة حادة صاغت لغة الصحراء وأدوات بقائها، إلى رمز للسيادة القاطعة في وادي النيل، تعكس طبيعة التحولات الحضارية الكبرى؛ فلم يكن السيف أداة تحويل عقائدي قسري، بل القوة التي أزاحت الهيكل الإمبراطوري القديم وصنعت لحظة الصدمة الأولى. وحين سكت السلاح، تولت آليات الدولة اليومية، من جباية الخراج وضغوط الجزية والتكيف الاقتصادي والتعريب، إعادة تشكيل الخيارات المعيشية والديموغرافية للمصريين، محولةً الفتح العسكري المباشر إلى تحول حضاري وديني ممتد عبر القرون.

«خليل عبد الكريم».. حين يصبح التاريخ الديني فعلاً بشرياً



عصام فوزي
كاتب وباحث مصري

اختار من اللغة عتيقها، وأحياناً حوشيها، ليرسم طريقاً مغايراً نحو الحداثة والاستنارة؛ فانتصر للغة التراث، في الوقت الذي أخضع فيه مضامين هذا التراث لنقد كاسح. لقد اتخذ من لغة النص ذاته باباً للدخول إلى عالم اللاهوت وتفكيكه من الداخل، معيداً نسج الحكاية في سياق زمنها وبيئتها الأولى التي نبتت فيها. لقد وظف خليل عبد الكريم اللغة كعدسة فاحصة لتحقيق أهداف تحليلية نقدية في مشروعه؛ بدأت بنزع القداسة عن الواقعة النصية عبر التعامل معها كحدث تاريخي، ممّا حول النص المقدّس في قراءته من حقيقة مطلقة متعالية إلى «وثيقة تاريخية» تخضع للبحث والتمحيص. وبدلاً من لغة التبجيل التقليدية، اعتمد لغة التحليل الرصينة، الأمر الذي منحه جسارة غير مسبوقة في مقاربة ثالوث (النص، الدين، الدولة). وقد تعمد عبد الكريم استخدام مفردات واقعية حادة، وأحياناً قاسية، في وصف الشخوص والأحداث؛ هادفاً من ذلك إلى إخراج الجيل الأول من إطار القداسة المطلقة إلى رحاب البشرية؛ حيث تبرز الشخوص ككائنات إنسانية تخطئ وتصيب، وتتحرك بدوافع المصلحة، وتتصارع في فضاء الواقع الاجتماعي والسياسي.

لكي ندرك أصول ثورته العلمية وجذورها على الفهم الضيق للتراث، علينا العودة بالزمن إلى مرحلة انتمائه إلى جماعة «الإخوان المسلمين». كانت تلك التجربة، كما يصفها

عبد الكريم دائماً، شديدة المرارة؛ إذ كانت الطاعة المفروضة تعطل العقل النقدي تعطيلاً تاماً، وتصوغه ليكون عقلاً خاضعاً على كافة المستويات؛ بدءاً من القبول التسليمي بالتفسيرات الكلاسيكية للنص، وصولاً إلى الانصياع التام لأسس التربية داخل التنظيم. انضم عبد الكريم في شبابه إلى الجماعة واعتقل مرتين (١٩٥٤ و ١٩٦٥)، لكن هذه المحطات القاسية مهدت لتحوله اللاحق نحو الفكر اليساري، ليصبح عضواً بارزاً في حزب التجمع، مازجاً في رؤيته الجديدة بين العدالة الاجتماعية والإسلام المستنير. ومن هذا المزيج قدّم منهجه التاريخي الاجتماعي في دراسة نشأة الإسلام؛ حيث شرع في تفسير الأحداث والطقوس الدينية بناء على الظروف السياسية والاقتصادية والقبلية السائدة في شبه الجزيرة العربية، مؤكداً أن القرآن «نص لغوي» لا يفهم بمعزل عن سياقه الجغرافي والزمني «تاريخية النص».

تحت مجهر السوسيو-أنثروبولوجيا: إعادة قراءة الحكاية الدينية

استخدم خليل عبد الكريم، بذكاء لافت وإبداع حقيقي، مناهج البحث والتحليل السوسيولوجية والأنثروبولوجية في إعادة قراءة التراث الديني؛ فلم يكتفِ بنقد النصوص، بل غاص في الوجود الاجتماعي الفعلي للشخصيات المؤثرة في إنتاجه. وفي هذا السياق تتبع تداخل الأساطير الشعبية مع المرويات الدينية، كاشفاً عن كيفية تحولها بمرور الزمن إلى «حقائق» مطلقة لا تقبل النقد. ولعل أهم ما يميز نتاجه الفكري هو قدرته على إعمال «الجهاز العلمي» في فحص التراث؛ فخليل عبد الكريم لم يقرأ التاريخ ليعيد تأكيده، بل ليعيد فتحه ومساءلته من جديد. وقد قادت هذه القراءة المنهجية إلى

نتيجة محورية مفادها أن التاريخ ليس مقدساً، بل هو فعل بشري بامتياز، تسبق فيه مصالح الفاعلين الاجتماعيين النص في كثير من الأحيان؛ الأمر الذي يثبت أن الضرورات الاجتماعية والاقتصادية كانت، وما تزال، هي المحرك الحقيقي للتشريع والقرار السياسي.

لعبت اللغة في كتابات خليل عبد الكريم دوراً محورياً؛ إذ لم تعد لديه مجرد وعاء للنقل، بل تحولت إلى أداة راديكالية لتفكيك الخطاب الديني التقليدي وإعادة بنائه. فقد اعتمد استراتيجية لغوية تهدف بالدرجة الأولى إلى كسر الهيبة المحيطة بالنص التاريخي، مفعلاً في سبيل ذلك لغة سوسولوجية «اجتماعية» استبدل من خلالها المصطلحات اللاهوتية الغيبية بمصطلحات واقعية. تجلت أهم نتائج هذا المنهج العلمي في رفضه النظر إلى الأحداث بوصفها غيباً مطلقاً، بل قام بتحليلها، عوضاً عن ذلك، باعتبارها نتاج تفاعل بين قوى اجتماعية واقتصادية وقبلية، تشكلت في مراكز إنتاج الإيديولوجيا الدينية الجديدة في مكة والمدينة. وانطلاقاً من رؤيته أن الخطاب التقليدي يسجن العقل في قوالب لغوية قديمة تعيق الفهم المعاصر، صاغ عبد الكريم لغة فريدة تجمع بين الرصانة التراثية «المستمدة من خلفيته القانونية والأزهرية» وبين المنهج المادي التاريخي؛ ليثبت في نهاية المطاف أن التراث قابل للقراءة بعيون العصر، بعيداً عن أسر التفسيرات الرسمية.

اختراق المناطق الشائكة في التراث الديني: إثبات البعد البشري في الوحي

سعى خليل عبد الكريم إلى التنقيب في «الأنسنة» و«الظرف التاريخي» المحيط بنشأة الإسلام؛ ففي كتابه «فترة

التكوين في حياة الصادق الأمين»، صبّ تركيزه على السنوات التي سبقت البعثة، مستقصياً المؤثرات الثقافية والاجتماعية؛ كحضوره في مجالس ورقة بن نوفل والحنفاء، التي مهدت الأرضية لظهور الدعوة. وقد انطلق في دراسته من ضرورة منهجية تقضي بالفصل بين مقام «الرسالة» بوصفه وجوداً مقدساً، ومقام «الرسول» كإنسان وقائد سياسي يتفاعل مع واقع اجتماعي شديد التعقيد. فمن خلال هذا الكتاب، لم يعد التاريخ بالنسبة إليه مجرد سرد للمقدس، بل أصبح دراسة تحليلية تكشف كيف تشكلت النبوة داخل سياقها البشري والتاريخي، بعيداً عن القراءات التي تلغي دور الواقع في صياغة الحدث.

ينتقل عبد الكريم في مشروعه النقدي إلى فحص «النص المؤسس» (القرآن والسنة)، لكنّه يركز سوسيولوجياً على «فترة التكوين» و«الجزور» باعتبارهما البنية التحتية لهذا النص. ففي كتابه الشهير «الجزور التاريخية للشريعة الإسلامية»، يعقد مقارنات لغوية وتاريخية تربط بين الشعائر الإسلامية والممارسات العربية قبل الإسلام؛ ليثبت أنّ الشريعة استوعبت المكوّن الثقافي والاجتماعي المحيط بها، وهو ما ينسجم مع رؤيته العميقة للدين بوصفه ظاهرة اجتماعية في أحد أهم أبعاده. وفي هذا السياق يوظف عبد الكريم مناهج «الأنثروبولوجيا الثقافية» ليرهن على أنّ الكثير من التشريعات والطقوس، كالحج والصيام وتعظيم الكعبة، تضرب بجذورها عميقاً في الوجدان العربي قبل الإسلام؛ فهو يرى أنّ الإسلام لم يأت من فراغ مطلق، بل قام بعملية تهذيب وتقنين لممارسات كانت قائمة بالفعل. هذا التحليل ينقل النص، في قراءته، من كونه فكرة مفارقة للواقع إلى نص مستوعب للواقع ومطور له، ممّا يمنح الأحكام بُعداً تاريخياً يتصل بحركة المجتمع وتطوره.

وبناء على هذا الطرح، فتح خليل عبد الكريم باباً واسعاً لفهم نسبية الأحكام المرتبطة بظرفها التاريخي، وهنا تحديداً تبرز غايته الكبرى في التفرقة الحاسمة بين «الدين» و«التاريخ»؛ إذ تهدف لغته دائماً إلى عزل الجانب الروحي المتسامي عن الجانب التدبيري الدنيوي الذي تشكل وفق مقتضيات الزمان وحاجات المكان.

محاور النقد الديني عبر تفحص «أحوال المجتمع»

يرصد خليل عبد الكريم علاقة جدلية عميقة تنتقل من النص إلى الواقع الاجتماعي والاقتصادي الذي أنتجه؛ فهو يعبر من منطق «النص الجامد» إلى منطق «البشر المتفاعلين» معه تأثيراً وتأثراً، بدءاً من الرسول الذي حمله، مروراً بالصحابة الذين التفوا حوله، وصولاً إلى الجمهور المتنامي من المتلقين، مؤمنين كانوا أم معارضين. ومن هنا يأتي كتابه «فترة التكوين في حياة الصادق الأمين» كعمل مكمل وحيوي لفهم «النص المؤسس» من خلال سيرة صاحبه؛ حيث اعتمد فيه التحليل التاريخي المادي. فبدلاً من السرد التقليدي، ركز عبد الكريم على البيئة الاجتماعية والاقتصادية في مكة، مبرزاً أدواراً محورية، كدور السيدة خديجة وورقة بن نوفل، والتحولات النبوية التي سبقت البعثة. لقد تميزت لغة عبد الكريم هنا بجرأة لافتة في طرح التساؤلات حول «البشرية» في التجربة النبوية؛ إذ لم يكتفِ بلغة السير التقليدية التي تتمحور حول المعجزات، بل استبدلها بلغة «الصيرورة التاريخية»؛ تلك التي تبحث في كيفية تشكل القائد أو المصلح داخل رحم مجتمعه، بوصفه نتاجاً لتفاعلات الواقع لا قفراً فوقها.

يُعدّ كتاب «شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة» بأجزائه الثلاثة (السفر الأول: محمد والصحابة، السفر الثاني: الصحابة والصحابة، السفر الثالث: الصحابة والمجتمع) المتن المركزي في مشروع خليل عبد الكريم، والنموذج الأبرز على استخدامه الصادم والفريد للغة في النقد الديني. ففي هذا العمل لم يقف عبد الكريم عند حدود الباحث السوسولوجي الصارم، بل تقمص دور «الحكواتي» الذي يستلهم لغة الأدب الشعبي (الربابة) لتفكيك الهالة التي تحيط بالتاريخ المقدس. وقد وظف في ثنايا سرده سخريةً لاذعة من التفسيرات التبجيلية التي تسعى جاهدة لتبرير عثرات البشر بذرائع إلهية. وبذلك مثل «شدو الربابة» محاولة جريئة لإعادة الصحابة من «سماء المتخيل» إلى «أرض الواقع»، مبرهنًا على أنّ النص المؤسس تفاعل مع بشر حقيقيين بظروفهم الإنسانية المعقدة وطبائعهم المتغيرة، وليس مع نماذج مثالية متعالية على الزمان والمكان.

اعتمد عبد الكريم في هذا الكتاب تكتيكاً لغوياً مزدوجاً: العنوان الشعبي؛ باختياره لـ «شدو الربابة»، وهو ضربة ذكية؛ فالربابة أداة تراثية ترتبط بسير الأبطال الشعبيين (مثل أبو زيد الهلالي). وباستخدامه هذا العنوان كأنّه يقول ضمناً: «سأحكي لكم سيرة الصحابة كبشر، كأبطال تراجيدين، لهم أهواء ونزوات وصراعات، وليس كملائكة مجنحين». كما أنّه، باستخدامه اللغة الحسية، ابتعد تماماً عن اللغة المعجمية الجافة؛ فوصف الصحابة بكلمات تبرز آدميتهم، جوعهم، وفقرهم، ورغباتهم، وتنافسهم على السلطة والمال، فضلاً عن استخدام مصطلحات علمية حديثة، مثل «الأزمة الاقتصادية»، و«الصراع الطبقي»، و«التوازنات القبلية».

قدّم الكتاب، عبر أجزائه الثلاثة، نقداً جذرياً للمجتمع الأول (مجتمع النص المؤسس)، مركزاً بصرامة على الجانب البشري المصلحي؛ حيث حلل المهاجرين (السفر الأول) بوصفهم جماعة ضغط سياسي واقتصادي، وكشف كيف تشكلت ملامح «الدولة» وسلطتها في كثير من الأحيان قبل اكتمال ملامح الدعوة. أمّا في تناوله للأنصار (السفر الثاني)، فقد استخدم لغة كاشفة للصراع المكتوم بين الأوس والخزرج من جهة، وبين المهاجرين والأنصار من جهة أخرى؛ موجهاً نقده لفكرة «المدينة الفاضلة» المتخيلة، ليثبت أنها كانت في حقيقتها مجتمعاً بشرياً يهور بالتناقضات والغيرة والمنافسة المحمومة على المغانم. بينما كان تناوله لوضع النساء في مجتمع الصحابة في (السفر الثالث) هو الأكثر إثارة للجدل؛ إذ وظف فيه لغة سوسولوجيا الجسد لتحليل علاقات النبي وصحابته بالنساء؛ فلم ينظر إليها من منظور الفضائل المجردة، بل من زاوية الواقعية الاجتماعية والتحالفات القبلية والاحتياجات الإنسانية، الأمر الذي أدى إلى كسر «التابو» المحيط بحياة الرسول الخاصة. لقد نجح خليل عبد الكريم في مجمل أعماله في نقل الصراع من مربع العقيدة إلى فضاء الواقع؛ ففي لغته التفكيكية، لم يكن الخلاف بين الصحابة صراعاً حول تفسير آية»، بل كان في جوهره نزاعاً حول توزيع ثروة، أو الاستحواذ على منصب سياسي.

خلاصة القول؛ إنّ خليل عبد الكريم، في جماع كتبه، استطاع إعادة «النص المؤسس» وصحابة الجيل الأول إلى سياقهم البشري الفعلي؛ فصورهم كبشر حقيقيين يمشون في الأسواق ويأكلون القديد. وفي هذا المسعى، لم يكن عبد الكريم يبتدع غريباً، بل كان ينتصر لوصف الرسول لنفسه، معيداً الاعتبار لإنسانية النبوة وتاريخية الحدث، ومحوراً العقل من أسر التبجيل الذي يحجب الرؤية عن حركة الواقع وتفاعلاته.

كيف أسلم المصريون؟

وعورة الرحلة وأوهام الوصول (١-٢)



عصام فوزي
كاتب وباحث مصري

مدخل: مأساة «عوض الله» وما تستر عليه الدراما والتاريخ

لعبد الحكيم قاسم، الروائي المصري، رواية قصيرة، أو «نوفيلاً» كما يُصنفها نقاد الأدب، لم تأخذ حقها الكافي من الانتشار والتقدير. ربما رأى فيها البعض عملاً مباشراً يحمل أفكاراً صادمة ويتناول حادثة بسيطة، لكنها في حقيقة الأمر عمل شديد الإنسانية والأصالة، يسلط الضوء على مشاعر ومواقف يخشى المجتمع المصري، ومؤسساته الدينية بلا شك، مواجهتها والاعتراف بها. الرواية التي أقصدها هي «المهدي»، وتُعدّ واحدة من أهم الأعمال التي تناولت آليات القمع والضغط النفسي والاجتماعي الواقعة على الآخر الديني في مصر.

تدور أحداث هذا العمل الأدبي حول «المعلم عوض الله القبطي»، صانع الشماسي الفقير في أربعينيات القرن العشرين، الذي ينتقل مع أسرته إلى قرية «محلة الجياد» بحثاً عن الرزق. وهناك تستغل جماعة الإخوان المسلمين حاجته وفقره تحت ستار المساعدة والاحتواء، للضغط عليه تدريجياً وإرغامه على إعلان إسلامه. وفي الوقت الذي تحتفل فيه الجماعة بإسلامه المزعوم وتدّعي أنّ وجهه أضاء بنور الإيمان، يكون الرجل طريح الفراش يصارع سكرات الموت، شاحب الوجه، مستسلماً لحُمى شديدة أَلَمّت بجسده حتى تفيض روحه إلى بارئها.

الرواية صادمة لا شك، وقد كُتبت ونُشرت في فترة كان الرئيس المصري أنور السادات، ومعه الإعلام والمؤسسات الدينية والسياسية، يبشرون بدولة العلم والإيمان، ويضعون في دائرة الضوء رموزاً إخوانية ومؤسسية تعلن للمصريين قدوم عصر المصالحة بين الروح والمادة، والعلم والإيمان، والسلطة السياسية العلمانية وقوى الإسلام السياسي. ومن هذا المنطلق، تعرّضت الرواية للتهميش؛ إذ أسهم الانتماء الفكري لمؤلفها إلى تيار اليسار، إلى جانب إقامته خارج مصر، في جعل مضمونها موضوعاً شائكاً تحيط به الخطوط الحمراء، بعدما اعتُبرَ طرحها مساساً بالركائز السائدة للسلم المجتمعي المفروض قسراً، وتهديداً للاتجاه التلفيقي السياسي والديني الذي سعى النظام لترسيخه آنذاك.

وفي الوقت ذاته، تصطدم هذه الرواية كلياً بالصورة النمطية التي كرّستها الدراما الموسمية المفروضة على المصريين في الأعياد والمناسبات الدينية؛ إذ اعتاد المشاهد على اختزال التحول الديني في مشاهد مبسطة يظهر فيها شيخٌ وقور، أبيض الشعر رخيم الصوت، يدعو رجلاً وضع الشأن إلى الإسلام، وما إن يتلو عليه آياتٍ من القرآن حتى ينشرح صدره، ويضيء وجهه بالشهادتين فرحاً ومستبشراً. إن هذه الاستعراضات السطحية لا تحجب فقط حجم المعاناة النفسية والعقلية التي يخوضها الفرد حتى حين يتخلى عن عقيدته بمحض إرادته، ناهيك عن يُساق إليها قسراً، بل تتغافل أيضاً عن تعقيد الظاهرة حين لا ترتبط بفردٍ بمفرده، بل بكيانٍ مجتمعي واسع.

الصورة السائدة ومأزق التاريخ التقليدي

إن قيمة نوفيلا «المهدي» لا تكمن فقط في شجاعتها

الأدبية، بل في تقديمها نموذجًا مصغرًا يُكثف ديناميات القسر الناعم والضغط النفسي المتواري خلف شعارات «الهداية». فهي ليست مجرد حكايةٍ لقبطي فقير في أربعينيات القرن الماضي، بقدر ما هي رؤية نقدية نطل منها على المسار التاريخي الأكبر. فكما اختُزلت معاناة «عوض الله» تحت صخب الاحتفال بإسلامه، خُضِعَ تاريخ أسلمة المجتمع المصري ككل لعملية تبسيط وتجميل مشابهة؛ حُذفت منها طيات المكابدة النفسية والاجتماعية، ليُعاد إنتاج هذا التحول العقدي العاصف والبطيء بوصفه قفزةً إيمانية خاطفة وسلسة.

وحين ننتقل من هذا المستوى الفردي المشحون بالتعقيد إلى المستوى الجمعي، يتضح لنا أنَّ تلك الصورة الدرامية المبسطة لم تكن إلا انعكاسًا لعملية تبسيط وتسطيح أكبر خُضِعَ لها التاريخ نفسه. فالتاريخ الحقيقي الذي دونه أقباط مصر، في الفترة الأولى للفتح العربي، يخبرنا أنَّ رحلة تحول الشعب المصري نحو الإسلام لم تكن بالسلسلة التي يُصوِّرها الطرح التقليدي، بل وصلت الجماعة إلى تدينها الحاضر عبر مسارٍ ممتد وطافحٍ بالمعاناة والألم والاستنزاف المادي والنفسي والتجريف الثقافي الرمزي. غير أنَّ مدونات التاريخ بطبيعتها تتلوَّن بفرشاة كاتبها؛ فبينما يقرأ الفريق السائد هذا التحول بوصفه ملحمة هداية خاضها المجتمع بنزاهة واقتناع عقلي وترغيب روحي، يراه الطرف الآخر تجربة اقتلاع وعنف وجداني. ومن هنا، لا يصحُّ بحالٍ الاكتفاء بالنتائج النهائية الاستعراضية التي تحتفي بها السرديات الكبرى، بل يتوجب النزول للبحث في التاريخ من أسفل، والاستعانة بأدوات العلوم الإنسانية لتفكيك ظاهرة التحول الديني بكافة أبعادها النفسية والاجتماعية.

كيف أسلم المصريون؟ ..

مراجعة نقدية للتاريخ (٢-٢)



عصام فوزي
كاتب وباحث مصري

تحتل الرؤية الإيمانية المضيئة بؤرة السرد التاريخي لمصر منذ الفتح العربي حتى اليوم، بمضمونها المستبشر ولغتها الجزلة؛ فما من مؤرخ عربي إلا وأثنى على تعامل المسلمين مع سكان البلاد المفتوحة، مرحباً بذلك الفاتح المؤمن الممتلئ عطفاً، مع إشارات عابرة لتجاوزات محدودة ارتكبها الفاتحون، من قسوة جسدية أو استغلال اقتصادي، باعتبارها عوارض جانبية لمسار تأسيس الدولة الوليدة. وحين يُقدم مؤرخٌ أو مترجم على طرح مصادر تخالف هذا الطرح السائد، غالباً ما يُجابه بالتشكيك والالتهام بالتزييف؛ إذ يُعزى طرحة إلى التحيز أو الضغينة، لتُدْرَج المعاناة التاريخية في خانة التجاوزات الفردية الاستثنائية التي لا تمسّ، بحسب الطرح التقليدي، الجوهر السلمي للتحول العقدي.

بيد أن التحول الديني للمجتمع المصري القبطي في أصوله التاريخية لم يتم بتلك البساطة أو السلاسة التي قد تُوحي بها كلمة «أسلمة» حين يطلقها بعض المؤرخين كمفهوم موجز؛ فالواقع يشير إلى أنها كانت عملية تاريخية ممتدة متدرجة، لا يمكن فهم أبعادها الحقيقية إلا عبر دراسة تحليلية صبورة تتناسب مع مداها الزمني الطويل. كما أن فهم هذه الظاهرة المركبة يستدعي بالضرورة الأدوات المنهجية لعلوم الاجتماع والأنثروبولوجيا. فالاعتقاد، كما تُظهر دراسات تاريخ الأديان، لا ينبت دوماً من محض الاقتناع الفكري أو اللحظات الإشراقية، بل يتشكل غالباً في رحاب الممارسة المادية والاعتقاد الطقسي. وقبل

أن يُنظر الفكر الأنثروبولوجي الحديث لبنية الطقس ودوره في تشكيل الاعتقاد، كما لدى طلال أسد أو عبر مفهوم «الهابيتوس» عند بورديو، كان ابن خلدون قد ألمح إلى جانب من هذه الديناميكية؛ حين لاحظ أن الشعوب المغلوبة تميل إلى محاكاة الغالب والتطبع بعوائده نتيجة الاحتكاك اليومي والتكليف السلطوي، لا عبر الجدل النظري.

التشكل النفسي والذاكرة الجمعية

يقودنا الفهم المنهجي هنا إلى التوقف عند قضية أراها بالغة الأهمية، وإن لم تحظَ بعد بالاهتمام الكافي من قبل الباحثين في الأنثروبولوجيا وعلم اجتماع الدين؛ ألا وهي: التحول الديني لدى الأفراد والجماعات. إن السؤال المبدئي يتعلق بما يحدث في عقل الإنسان ونفسه لحظة انتقاله من منظومة فكرية إلى أخرى، سواء كان هذا الانتقال عن طوعية واقتناع، أم وقع تحت وطأة القسر والإكراه. ولا شك في وجود فارق شاسع بين المسارين؛ ففي حالة التحول الطوعي القائم على الاقتناع، لا تُشكل لحظة التحول المعلنة بدايةً للتفكير في الدين الجديد، بل هي في جوهرها نقطة منتصف لمسار فكري سبقها. إذ تسبق هذه اللحظة الظاهرة محطات تدريجية؛ تبدأ بمقاومة عقلية ونفسية للوافد الجديد، تليها مرحلة من إعمال العقل واختبار مدى صلاحية الرؤية البديلة للإجابة عن أسئلته الوجودية. ومع تزايد القناعة، تبدأ جدران الممانعة الذهنية والنفسية بالانحسار شيئاً فشيئاً، ليبقى الحاسم في النهاية هو التهيئة النفسية التي تمهد الطريق للقبول التام بالمنظومة الفكرية الجديدة.

إنّ قراءة في التاريخ الاجتماعي/الديني للشعب المصري تتيح لنا رصد كيفية تفاعل المنظومة الوافدة مع الذاكرة الجمعية

والموروث الشفهي والطقسي المستقر لدى السكان، ممَّا يُنتج في النهاية نمطاً تدينياً هجيناً يحمل خصائص البيئة المحلية بقدر ما يحمل اسم العقيدة الجديدة. ويتجلى التفاعل النفسي والعقلي الصامت بين الإيديولوجيا الدينية الوافدة وما يقبَع مستقراً في عمق الوعي والذاكرة الجمعية من رواسب وممارسات سابقة، حيث تظل تلك الموروثات الفكرية والوجدانية تمارس تأثيرها الخفي، مُحركَةً الأفكار والمشاعر ذاتها التي يسعى النمط التديني الجديد إلى التخلص منها، أو الدمج بينها وبين المنظومة العقائدية الجديدة؛ حتى وإن تم ذلك دون وعي مباشر من الفرد بما يحدث داخله من تحولات جذرية. إننا هنا لسنا بصدد انتقال مباشر وبسيط من إيديولوجيا قديمة إلى أخرى وافدة، بل أمام عملية تُنتج رؤية جديدة تماماً ومستقلة بذاتها، حتى وإن استعارت الاسم أو الشكل الظاهري للإيديولوجيا الوافدة.

وفي حين يميل التأريخ «السردى التقليدي» أو الخطاب السياسي السائد إلى اختزال التحول الديني في حدث فاصل لحظي، يقدّم علم الأنثروبولوجيا والتاريخ الاجتماعي قراءة مختلفة تماماً لهذا التحول باعتباره مساراً اجتماعياً وثقافياً واسعاً، يحدث نتيجة الاحتكاك بأفكار جديدة أو كرد فعل ضدها. وفي هذا السياق يركز الأنثروبولوجيون غالباً على فكرة التوفيق والدمج الطقوسي، محاولين فهم كيف يدمج الناس طقوسهم القديمة بالعقيدة الجديدة للحفاظ على نوع من الاستمرارية الثقافية، خاصة عندما يترافق التحول مع تغيرات سياسية أو ضغوط خارجية.

إنّ فهم التحول الديني يتطلب بالضرورة رؤية جديدة للعلاقة بين الفعل والإيمان؛ فالطقوس والممارسات اليومية ليست مجرد نتيجة لاحقة للإيمان، بل هي المساحة الحية

التي يتشكل فيها هذا الإيمان ويتعمق. وحين نتجاوز التصور الذي يرى الإيمان كفكرة باطنية خاطفة تحدث دفعة واحدة، يزول التناقض الظاهري بين الظروف الخارجية ونشأة الاعتقاد العميق. فالنموذج الذي يختزل التحول في اللحظات الإشراقية المفاجئة ينفي إمكانية تشكل الإيمان في سياقات التحول القسري أو التدريجي، بينما يظهر الواقع التاريخي، كما جرى في مصر عبر قرون من التفاعل الحضاري، أنَّ التحول الديني هو عملية تغيير مستمرة في المعايير والطقوس والممارسات، تختلف أشكالها وتتجلى مظاهرها باختلاف السياقات الاجتماعية والسياسية لكل مرحلة.

إنَّ استعادة هذه الأدوات الاجتماعية والأنثروبولوجية في تحليل وفهم ما حدث لا تهدف إلى تجريد التحول الديني من أبعاده الروحية، بل تهدف إلى تخليصه من التبسيط التاريخي. فالإيمان الذي استقر في وجدان المصريين عبر القرون لم يكن وليد قناعة فكرية خاطفة حدثت في لحظة فارقة، ولا مجرد استسلام قسري ومباشر، بل كان ثمرة مسار طويل امتزجت فيه الممارسة الطقسية اليومية بضغوط الواقع وتحدياته. لكن، كيف تفاعلت هذه الممارسة الطقسية مع الضغوط المادية اليومية للسكان آنذاك؟ وكيف أسهمت سياسات الجباية السلطوية، كفرض الخراج والجزية، بالتوازي مع الهزات الناجمة عن الثورات المتتالية، في صياغة هذا التحول الممتد وتشكيل البنى الأساسية لأنماط التدين المعاصر؟ إنَّ الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي قراءة نقدية شجاعة لمسارات التاريخ، بعيداً عن التبسيط الإيديولوجي والروايات الجاهزة.

معاينة للواقع وأسطرة للتاريخ... رؤية الرحالة والمؤرخين العرب لتدين المصريين



عصام فوزي
كاتب وباحث مصري

مثلما وفد الرحالة إلى مصر محملين بإيديولوجيا دينية جاهزة ومُحكّمة ينظرون من خلالها إلى العالم، كان المصريون، في المقابل، يسكنون كوناً معرفياً وإنسانياً خاصاً بهم؛ عالم تتداخل فيه رؤى شتى، تراوحت بين الإرث الديني الممتد والأسطورة الشعبية الحية. لم يكن أيّ من الطرفين عارياً عن الفكر أو مجرداً من مرجعيات كاملة التشكل لإدراك مشاهد الواقع وتفسيرها. تبدّت هذه الجدلية بأوضح تجلياتها حين وقف الرحالة والجغرافيون العرب والمسلمون في العصور الوسطى وجهاً لوجه أمام مهابة الشواهد الفرعونية الهائلة. في تلك اللحظة لم يكن اللقاء مجرد معاينة صامتة، بل كان حواراً مكتوماً بين وعين؛ وعي صحراوي مؤدلج ومحكوم بنص ديني صارم، وحضارة بالغة القوة قديمة التاريخ. لقد تملك الوافدين مزيجٌ من الانبهار الحسي والفضول المعرفي، لكنهم وجدوا أنفسهم أمام حجرٍ صامت لا يبين، في زمنٍ غابر سبق كشف رموز الهيروغليفية وإحياء اللغات المصرية القديمة في القرن التاسع عشر.

وفي تلك العتمة المعرفية المتبادلة، ولأنّ الجدران لم تكن تنطق بحقائق التاريخ المادي، لم يقف العقل المعرفي للرحالة محايداً، بل سارع إلى صياغة معرفته وفهمه لتلك التماثيل

والأهرامات الشامخة عبر إقحام كونه الإيديولوجي الخاص. لقد أعادوا بناء المعرفة بالحجر عبر ثلاثة روافد أساسية شكلت وعيهم بالماضي: النصوص الدينية في القرآن والتوراة لترميم الفراغ التاريخي، وعفوية الخيال الشعبي الموروث من أهل مصر الذين نسجوا أساطيرهم الخاصة حولها، وأخيراً أدبيات السحر والكيمايا التراثية القديمة التي ألقت بظلال من الغموض الجاذب على تلك الآثار العتيقة. هكذا صار الأثر الفرعوني مرآةً يعكس عليها كل طرفٍ روايته المسبقة عن العالم والوجود.

ومن داخل هذا المزيج الممتد بين التأويل الصحراوي المفرط في الاحتكام للنص الديني وبين الخيال الخرافي، وُلدت في التدوين التاريخي ظاهرة تُعرف اليوم بـ «الأسطورة الدينية للتاريخ»؛ وهي عملية إسقاطٍ فكريٍّ ممنهج، نُزعت فيها تلك الآثار عن سياقها البشري والزمني المحسوس، لتتحول في وعي الوافدين وأهل مصر معاً إلى شواهد عيانية ملموسة على قصص الأنبياء كموسى ويوسف وسليمان وإدريس، وغدت مسرحاً حياً تجسدت فوقه مصائر طغاة غابرين كفرعون وهامان وشداد بن عاد. لقد أعادت هذه المدونات التراثية صياغة تاريخ مصر القديمة وجغرافيتها صياغةً ملحمية؛ فلم تعد البلاد في أعينهم مجرد جغرافيا بشرية أو حضارة دنيوية محكومة بالسياسة والصراع الاجتماعي والاقتصادي، بل تحولت في وعيهم الجمعي إلى «أرض مقدسة»، نبت عمرانها الهائل وازدهر بفيض البركة الغيبية ودعوات الأنبياء الأوائل، لا بجهد أجيال متعاقبة من الفلاحين والحرفيين المبدعين.

ويتجلى هذا التأسيس الغيبي للمجتمع المصري ومكوناته كافة فيما تناقلته الألسن ودبّجته أقلام المؤرخين اللاحقين كالسيوطي؛ الذي سنستخدمه على طول المقالة كنموذج لمؤرخ مسلم أسطر التاريخ المصري، إذ لم يرَ في جريان النيل وهندسته

الطبيعية مجرد ظاهرة جغرافية، بل ربط سلامة النهر واستقامته بدعاء آدم له بالبركة والخصب، وهي المرويات التي سنعمد في مقالاتنا اللاحقة إلى تشرحها تفصيلاً، لكننا نستدعيها هنا كسياق كشف لكيفية نوال البلاد صك رعاية السماء، وتحول جغرافيتها من عالم طبيعي إلى مكان مصطفى ومحطّ عناية إلهية مسبقة.» إننا إذ نتأمل هذه الجدلية اليوم، لا نهدف إلى رصد المشاهدات التفصيلية للرحالة أو تتبع تدويناتهم العينية، فهذا ما ستفرد له المقالات القادمة مساحتها الاستقصائية، بل نسعى أولاً إلى تشييد إطار تفسيري؛ لفهم المعضلة المعرفية التي حكمت عقل الرحالة المؤرخ العربي، وجعلت منه كائناً مزدوجاً: يمتلك عيناً واقعية تلتقط الحاضر، وعقلاً غيبياً يعيد اختراع الماضي.

في البدء كانت البركة: تحويل الجغرافيا وتدين التاريخ

في هذا السياق العجائبي، لم يكن التاريخ سوى صراع ممتد وواضح بين الإيمان والكفر، به يُقاس نماء الوادي أو خرابه؛ فصارت معالم الأرض حكايات متحركة. هنا تُروى معجزة شلّ حركة الملك الجبار «طوميس» حين امتدت يده بالسوء إلى سارة زوجة الخليل إبراهيم، لينتهي المشهد بإهدائها «هاجر» لتسري البركة في نسلها. وهناك يتجلى تمكين يوسف الصديق الذي لم يكتفِ بإدارة خزائن الأرض، بل تولى تدبير عمران «الفيوم» وشقّ ترعها، وأرسى في «منف» أول مقياس لرصد دفقات النيل وتدبير معاش البشر. وصولاً إلى ذروة الأحداث التاريخية الكبرى المتمثلة في طغيان فرعون، الذي لم تنظر إليه الرواية الشعبية الدينية بوصفه وريثاً لعرش إمبراطوري، بل كرجل بسيط رفعته المقادير واستهواه الحظ، حتى عميت بصيرته ونكث بعهد السماء؛ لينتهي به المطاف هالكاً غريقاً تحت أمواج البحر، تاركاً وراءه قصوراً خاوية

وصروحاً أضحت في عين المؤرخ العربي رموزاً صامتة لوعيد الله،
وعبرة بليغة للمعتبرين.

لم يقف مأزق غياب الفهم العلمي لآثار مصر عند حدود
تغليفيها بالنصوص المقدسة، بل دفع هؤلاء المؤرخين إلى محاولة
سد الثغرات المعرفية بروايات تاريخية بديلة، استعارت مفاهيم
الذاكرة الشفاهية وإسقاطات البيئة الجاهلية العربية وأعدت
إنتاجها فوق التاريخ الفعلي لمصر. ومن هذه القراءة التراثية
للمجهول، صاغوا تفاصيل قصة صعود فرعون لعرش الكنانة
بدهاء مفرط، مستحضرين في صورته ملامح «الصعاليك»
المغامرين في صحراء العرب الذين ابتسمت لهم المقادير بغتة.
وفي السياق التخيلي ذاته نسجوا رواية تولي الملكة العجوز
«دلوكة بنت زباء» مقاليد الحكم بعد أن هلك رجال المملكة
غرقاً، في استدعاء واضح لاسم ملكة تدمر العربية «الزباء»، رابطين
بقاء دولتها العجوز بنسيج من الطلاسم والصور الحمائية التي
خطتها الساحرات على جدران المعابد لردع الأعداء.

ويمتد هذا التفسير العجائبي لي طال الغاية من بناء
الأهرامات نفسها؛ إذ لم يروها نتاج هندسة بشرية ومعمار
أرضي، بل صيروها قبوراً مقدسة للأنبياء الأوائل مثل «شيث»
و«إدريس»، ناصبين حول ضخامتها المعمارية الخارقة أساطير
تليق بمهابتها البصرية؛ كحديثهم الفولكلوري عن ضرس العملاق
«الوليد بن الريان بن دومغ» الذي تجاوز وزنه سبعين كيلوغراماً،
أو مشهد مقتل الجبار «عوج بن عنق» الذي سد جسده الهائل
مجرى النيل بعد أن ضربه موسى في كعبه، ليتحول صلبه وأضلاعه
إلى جسر يعبر عليه الناس بين ضفتي النهر.

مفارقة الرحالة: عينُ ترصد الواقع وعقلُ يؤسّر الماضي

على أنّ هذا الانفلات الأسطوري الجامح، والمشبع بروح المعجزات والخوارق، سرعان ما كان يرتطم بجدار الواقع الحي حين ينتقل المؤرخون من معاينة الحجر الصامت إلى معاينة البشر المتحركين. وهنا تحديداً، يقع انقلابٌ منهجي مفاجئ في أدوات التدوين؛ فعندما واجه هؤلاء المدوّنون واقعاً مصرياً نابضاً بالحياة، يعج بممارسات دينية وسلوكية يومية للعامة، تبخرت الرواية الأسطورية لعدم صلاحيتها لإدارة المشهد المعاش، واستبدلت في المقابل بمقاربة مزدوجة؛ تتأرجح بين صرامة المعيارية الفقهية التي تزن طقوس العوام بمكيال «السنة والبدعة»، وبين فضول الرحالة المستكشف لخصوصية المجتمع المحلي.

وبدلاً من تلمس الامتدادات الثقافية المتراكمة للظواهر الاجتماعية، أو تأمل العادات كبقايا حضارية متوارثة، تحول خطاب المؤرخ ليصبح ميزاناً حاداً يزن سلوك العوام بمكيال الامتثال التعبدي؛ فأسقطت ثنائيات الصراع التراثي التقليدي بين «السنة والبدعة»، و«الشرعي والدخيل»، لتقييم طقوس المصريين واحتفالاتهم الشعبية. وبذلك انقسم وعي المؤرخ العربي تجاه مصر إلى شطرين منفصلين: شطرٌ يلوذ بالغيبات ليفسر ماضياً عمرانياً عجز عن فك رموزه، وشرطٌ يستعين بصرامة الأحكام الفقهية ليوجه حاضراً بشرياً عزّ عليه استيعاب خصوصيته المحلية

التدين الشعبي والهوية المركبة لساكني وادي النيل

إنّ مُطالعة هذه المدونات، ورصدها الدقيق لمظاهر السلوك الديني والعقائدي لعامة المصريين في حياتهم اليومية،

يمثل أرشيفاً حياً وبكراً يغطي مساحات شاسعة من التاريخ الاجتماعي والأنثروبولوجي لمصر. فقبل قرون طويلة من وفود بعثات الاستشراق وتدوين الأجانب لتفاصيل المآثرات الشعبية، وقبل أن تستقر المدارس الأكاديمية لعلم الاجتماع الحديث؛ كانت كتابات هؤلاء الرحالة الأوائل بمثابة المرآة المحكومة بالمنظور الإيديولوجي الديني المتعالي، التي رصدت بأمانة، رغم ذلك، الوجدان الشعبي وتدينه العفوي، وتجلياته الطقوسية في المواسم والأعياد؛ وتحولت تلك الملاحظات الانطباعية العابرة التي سجلوها بشغف الوافد وفضول الغريب، إلى ركيزة أساسية مكنت الباحثين لاحقاً من إخضاع تلك الظواهر لمناهج علمية رصينة، تضبط ما كان متناثراً في أطر دقيقة تكشف عمق الشخصية المصرية وتجذرهما التاريخي.

إنَّ الغاية المعرفية من إعادة قراءة هذه التدوينات لا تقف عند حدود التوثيق الوصفي لما عاينوه، بل تكمن في اتخاذ شهاداتهم مادة علمية حية تتيح رصد التحولات في أنماط التدين السلوكي لدى المصريين، وتتبع المنعطفات التاريخية الكبرى التي أعادت تشكيل الوجدان الجمعي؛ وتحديدًا منذ لحظة التماس الأولى مع الفتح العربي الإسلامي. ومن خلال هذا التتبع تنجلي الكيفية التي استوعب بها العقل الجمعي المصري لغته ودينه الجديدين عبر صيرورة تاريخية ممتدة؛ حيث تحول الإسلام من دين وافد، واللغة العربية من لغة إدارة وحكم، إلى أحد مكونات عوالم ثقافية مُركّبة وهوية دينية ولغوية شديدة الكثافة صبغت تفاصيل الحياة اليومية. وهي سيروية لا تعكس مجرد تحول شكلي أو إذعان سياسي، بقدر ما تكشف عن آليات تمازج صهر المصريون من خلالها طقوسهم وثقافتهم المحلية القديمة داخل النسق الحضاري الجديد، ليعمقوا فرادتهم الخاصة المتمثلة في التدين الشعبي المصري.

ولا ينفصل هذا المسار الاستيعابي الخاص عن التعددية الدينية التي كرس وجودها في وادي النيل؛ إذ تفتح حكايات الرحالة ومروياتهم نافذة موازية لتحليل نمط تدين الفئات التي احتفظت بمعتقداتها الأصلي في إطار المسيحية القبطية الممزوجة بالحضور الثقافي الاسلامي. إن استمرار هذا المكون وتفاعله اليومي مع المحيط العام يمثل ركيزة أساسية لفهم الهوية المركبة لمصر؛ حيث نلمس من خلال النظرة التحليلية مساحات واسعة من التأثير المتبادل في العادات، والأعياد، والممارسات اليومية، وهي مساحات تشابكت وتجاوزت حدود المعتقد الفقهي الصلب لتصبح إرثاً شعبياً عابراً للطوائف وموحداً لمزاج العامة وسلوكياتهم؛ كاشفة كيف تحورت الممارسات الدينية لعامة المصريين عبر العصور، ومبرزة الكيفية التي استطاع بها المزاج الثقافي المحلي إرساء خصوصيته وتثبيت بصمته الفريدة على الدين واللغة معاً، سواء في تجليات الإسلام الشعبي، أو في مظاهر التدين القبطي الأصيل الممتد.

وإذ تستهدف هذه القراءة المبدئية التعرف على مراحل تشكل الوجدان الجمعي الديني المصري، فإنها لا تقف عند حدود التوثيق، بل هي نقطة بداية، منها نتحرك عبر المقالات اللاحقة، في ثنایا مدونات الرحالة والمؤرخين العرب والمسلمين الذين زاروا مصر. حيث نتقل من سطح التنظير العام إلى عمق الفحص والتحليل، لنتتبع مشاهداتهم الحية، ونرصد تعليقاتهم وانطباعاتهم حول أنماط التدين المصرية الأصيلة، مسلطين الضوء، على وجه الخصوص، على سلوكيات العامة وعاداتهم الدينية الشعبية التي سجلتها تلك المدونات، لنكتشف معاً كيف صيغت ملامح هذه الشخصية الفريدة عبر الزمان.

باذنجان وكرنبه ومحراب... التدين العفوي العابر للشارع والمسجد



عصام فوزي
كاتب وباحث مصري

في النصف الثاني من ثمانينيات القرن الماضي كان حيّ «السيدة زينب» العريق في القاهرة يمثل لي موقعاً ميدانياً اجتماعياً حياً ومفتوحاً على اتساعه. هناك كنت أمارس صعلكتي الشبابية والمعرفية وأتحرك مدفوعاً بشغف مشروع طموح يهدف إلى دراسة «التدين الشعبي» وفهمه عبر معايشة ميدانية خالصة. كان رصيف المقهى مرصدي الأول؛ أجلس عليه مستغرقاً في تفاصيل العابرين، أسترّق السمع للبساطة الكامنة في أحاديثهم، وأختزن في ذاكرتي لغات أجسادهم، وحركاتهم، وإيماءاتهم العفوية من شيوخ وأطفال.

كان الميدان مصنعاً للحياة والحكايات؛ لا سيّما حين تدلق المدارس تلاميذها في الشوارع. فكنت أراقب صخب الأولاد، ومزاحهم الخشن، وشجاراتهم التي تطير فيها شتائم شعبية مطعمة بجرأة الطفولة. وعلى الجانب الآخر كانت مدارس البنات تمنحني مادة بصرية من نوع مختلف؛ أرقب تفاعلاتهن، وأحصي في سري نِسب المحجبات وغير المحجبات، متأملاً طبيعة العلاقات الإنسانية التي تحكمهن. لقد كانت الشوارع بمثابة معمل إنساني صاخب ينتج المعنى بلا ادعاء ولا موارد.

ومع حلول الظهيرة، وحين كان يدركني الملل من رتابة المراقبة الساكنة على مقعد المقهى، كنت أتحرك حاملاً حقيبتني بحثاً عن ملاذ في مساجد الحي القديمة التي كانت

مشرعة الأبواب آنذاك، تفيض بالرحابة من صلاة الفجر حتى انتهاء صلاة العشاء. هناك، في جوف المسجد، أختار ركنًا هادئًا أفرد فيه جسدي، بعيدًا عن جلبه مراوح السقف المزعجة. أسند ظهري إلى جدار عتيق أو عمود رخامي، وأشرع في تفريغ الذاكرة على الورق، مدونًا مشاهدات اليوم الطازجة، قبل أن أختم جولتي بفتح كتاب ينسجم مع جو الحي، وغالبًا ما يكون رواية لنجيب محفوظ.

من صخب الشارع إلى سكون المسجد، بدأتُ أعيد اكتشاف أشياء طالما ألفتها عيناى منذ الطفولة، لكنّها الآن، تحت مجهر البحث، باتت تكتسى بأبعاد ودلالات مغايرة تمامًا. لم يكن المسجد مجرد دار للعبادة، بل كان ساحة ممتدة تشبه باحة دار واسعة، أو حارة شعبية مسقوفة ومفروشة بالسجاد والحصير، تتدفق فيها الحياة اليومية ببساطة وهدوء. في تلك اللحظة دخلت امرأة تحمل حقيبة بلاستيكية ثقيلة تزدهم بخضار الموسم من باذنجان وكوسة وكل ما يصلح للحشو، بينما تحتضن بساعدها الآخر «كرنبة» ضخمة ناضرة الخضرة. كان يتشبث بذيل ثوبها طفل صغير يتعثّر في خطواته، وفي اليد نفسها التي تسند الكرنبة، كانت تتأبط فردتي شبيبها البلاستيكي الأحمر، الذي بهتت وردته بفعل الزمن. كانت تمضي بخطوات هادئة واثقة، مستخدمة المسجد كطريق عبور يومي؛ فهو الجسر الرابط الذي يفتح بابه الآخر على مسكنها في حي «قلعة الكباش». لولا هذه الرحابة التي يمنحها الجامع، لكان عليها أن تقطع مسافة طويلة ملتفة وشاقة لتصل من سوق خضار السيدة إلى بيتها.

وعلى طول ممر المسجد كان يدور حوار ممتد وصاخب بين الأم وطفلها المتعثّر في جلبابها؛ حوار يتأرجح بعفوية

شديدة بين المداعبات الحانية والشتائم السريعة كلما أعاق حركتها أو توصل إليها لتحمّله، فتجيبه بصوت عالٍ وعبارات متلاحقة تذكره بأنّ يديها مثقلتان ولا تتسعان له. وفي غمرة هذه المشادة الأليفة، لمحت المرأة شاباً مستلقياً تحت طنين مروحة السقف بثياب سوداء كساها الشحم. ويبدو أنّه «صناعي» في إحدى الورش المجاورة، يقتنص لحظات غالية شحّ فيها الزبائن ساعة الظهيرة؛ جاء إلى هنا ليسترخ قليلاً من ضجيج العمل وإرهاقه، يصلي على عجل، ثم يمدد جسده المنهك لدقائق قبل أن تعود وتلتهمه طاحونة العمل اليومي. لم تتردد المرأة في إلقاء تحية حارة عليه، فهو جارها في «قلعة الكباش»؛ ولم تنسّ وهي تمر به أن تحمّله سلامات وافرة لأمه وأخته، مستفسرة باهتمام عن صحة والده، وداعية له بالشفاء العاجل من وعكته الصحية الأخيرة التي ألمّت به. لقد كان المسجد، في تلك الساعة، يختزل المفهوم الشعبي للملجأ والملاذ؛ فهو الممر، والمقيل، والمغتسل، ومساحة التواصل الإنساني التي تذوب فيها الحدود بين الديني والدنيوي.

هذا الملاذ الدافئ لم يكن سوى جامع الأميرين المملوكيين «سلار وسنجر الجاولي»، ذلك الصرح المعلق فوق رابية الكباش منذ عام ٧٠٣ هـ (١٣٠٣م). هناك، كانت العبقريّة المعماريّة تتجلى في مئذنته ذات القاعدة الحجرية المربعة التي تتصاعد لتشبه المبخرة، وفي قبتيه المتماثلتين شكلاً، والمتفاوتتين ارتفاعاً. ولم يكن اتخاذ العامة للمسجد معبراً يومياً وليد المصادفة، بل أملاه تصميمه الهندسي الذكي؛ إذ يربط بابه العمومي البحري، المطل على شارع عبد المجيد اللبان (مراسينة سابقاً)، ببابه الشرقي الآخر المنفتح مباشرة على نواحي قلعة الكباش، ليحتضن الأميرين في مرقدتهما الأخير حركية الشارع اليومية وجلبته.

ولم تكن مشاهداً لتلك الحركة اليومية العابرة داخل مسجد سلار وسنجر الجاولي بمعزل عن فلسفة معمارية أعمق شكلت وجدان القاهرة التاريخية وعلاقة المصريين بدور العبادة. فهذا النمط الفريد للمساجد ذات الأبواب المتعددة، الذي ازدهر عبر العصور الفاطمية والأيوبية والمملوكية، جسّد كفاءة هندسية استجابت بذكاء لنسيج العاصمة المكتظ وحياتها الصاخبة. والمتأمل في صروح كبرى كجامع أحمد بن طولون، والجامع الأزهر، ومسجد المؤيد شيخ، يدرك أنّ تعدد المداخل لم يكن ترفاً شكلياً، بل ضرورة أملاها تداخل المسجد مع مسارات الحياة العامة. لقد صُممت هذه الأبواب المتعددة بوعي عمراني وإنساني دقيق، لتستوعب حركة المرور المتدفقة من الحارات والأزقة المتباينة وتمنع التكدس، ولتخلق في الوقت ذاته فصلاً وظيفياً هادئاً بين ساحات الصلاة الخاشعة والمرافق التعليمية والخدمية. كما استجابت لضرورات سياسية وأمنية عبر تخصيص أبواب سرية للسلطين والولاة تجنبهم الاحتكاك بالعامة في أوقات القلاقل، فضلاً عن دورها الهندسي الحيوي، بالتعاون مع النوافذ المفرغة، في تنظيم الحشود الكبيرة وتوليد تيارات هوائية طبيعية تلطف قیظ الصيف القاهري. هذه الفلسفة الهندسية النافعة هي ذاتها التي منحت مسجد سلار وسنجر الجاولي، تلك الصبغة الحياتية الأليفة، وجعلت هذه العمارة من المسجد امتداداً طبيعياً للشارع، وملاذاً رحباً تذوب فيه الحدود بين جلال الدين وبساطة الدنيا، ليحتضن خطوات الأم المثقلة بعبء اليوم، ويوفر ظلاً ظليلاً لعامل أرهقته طاحونة العمل.

لقد استفدتُ كثيراً من ملاحظاتي التي دونتها مستنداً إلى أحد أعمدة المسجد، كما سبق وذكرت، غير أنّ المشهد الذي رأيته مراراً لحيوية العامة داخل المسجد، وتحركهم، وربطهم

العفوي بين حياتهم الاجتماعية والدينية، كان مسيطراً على ذهني، ولعب دوراً مهماً في فهم آليات التدين الشعبي وملامحه. وبعد ذلك بأعوام، كنت أطلع كتب التراث بحثاً عن توصيفها للعامة وتدينهم، فوجدت كتاباً دونه المؤرخ والشاعر والرحالة نور الدين أبو الحسن علي بن موسى العنسي، المعروف بابن سعيد المغربي (١٢١٤-١٢٨٦م)، يعكس ملامح فريدة من الحياة اليومية والتدين الشعبي في مصر خلال رحلته الطويلة، التي زار فيها مصر والعراق والشام، قبل أن يتوفي في تونس أو دمشق. وفي كتابه «المغرب في حلي المغرب»، يقدم ابن سعيد رسداً إثنوغرافياً طريفاً لتعامل العامة والحرافيش مع الفضاءات الدينية، وتحديدًا جامع عمرو بن العاص، محطاً الصورة النمطية الصارمة للمسجد، وكاشفاً عن نمط من التدين العفوي واليومي الذي يدمج القدسي بالدنيوي دون حرج. والمدهش أن وصف ابن سعيد في القرن الثالث عشر الميلادي كان مطابقاً في جوهره مع ما رأيته في مسجد سلار في حي السيدة زينب في أواخر القرن العشرين.

يبدأ ابن سعيد بوصف مشاهداته عند دخوله إلى المسجد قائلاً: «(...) إلى أن انتهيت إلى المسجد الجامع (جامع عمرو بن العاص)؛ ثم دخلت إليه، فعينت جامعاً كبيراً قديم البناء غير مزخرف ولا محتفى في حصر... وأبصرت العامة رجالاً ونساءً، قد جعلوه معبراً بأوطئة أقدامهم، يجوزون فيه من باب إلى باب ليقرب عليهم الطريق، والبياعون يبيعون أصناف المكسرات والكعك وما سوى ذلك، والناس يأكلون في عدة أماكن منه، غير محتشمين، لجري العادة عندهم بذلك، وعدة صبيان بأواني ماء يطوفون على كل من يأكل، وقد جعلوا ما يحصل لهم منه رزقاً، وفضلات مأكلمهم مطروحة في صحن الجامع وفي زواياه... والصبيان يلعبون في صحنه، وحيطانه

مكتوبة بالفحم وبالحمرة بخطوط قبيحة مختلفة، من كتب فقراء العامة».

هذا الانفتاح والتحلل من الرسمية داخل العالم الشعبي القاهري لم يكن معزولاً عن مناخ المدينة العام؛ إذ ينقل النص عن ابن سعيد اتساع حياة القاهرة اليومية المعيشية للفئات الهامشية والفقيرة، وتسامحها مع عفوية تصرفاتهم، وقلة الاعتراض عليهم فيما تذهب إليه نفوسهم، وهو ما انعكس بالتبعية على علاقتهم الحرة والمتحررة من القيود بالمسجد بوصفه جزءاً من جغرافيا المدينة الحية لا حيزاً دينياً مغلقاً معزولاً عنها.

وتكشف هذه الملاحظات التاريخية بدقة كيف كان يتعامل حرافيش مصر المحروسة وعامتها مع الرموز والعوالم الدينية؛ فهم يعبرون من باب المسجد إلى بابه الآخر تقصيراً للمسافة، ودون أدنى شعور بأن هذا السلوك العفوي قد يناقض حرمة المكان، وخاصة إذا انتبهنا إلى أن المسجد المعني هنا هو جامع عمرو بن العاص، أول مسجد بُني في أفريقيا. لقد كان هؤلاء البسطاء يحيون في المسجد حياة شبه كاملة طوال اليوم؛ يأكلون، ويشربون، ويرمون بفضلات طعامهم في أرجائه وزواياه، بل نعتقد أن الكثيرين منهم، على الرغم من ذلك كله، كانوا يشاركون في الصلاة ويواظبون على أداء الشعائر بقلوب خاشعة، دون أن يروا في ممارساتهم اليومية تلك أي تناقض مع فهمهم الشعبي الخاص والرحب للإسلام الحنيف. وتثبت المطابقة المدهشة بين شهادة ابن سعيد المغربي في القرن الثالث عشر ومشاهدتنا في أواخر القرن العشرين، أن التدين الشعبي المصري يمتلك جينات استمرارية عصية على الزمن، تستأنس بروح معمارية إنسانية فتحت أبواب المساجد للحياة ولم تغلقها دون الشارع.

«رابليه والشيخ الشربيني» .. رجال دين في حديقة الهزل الشعبي



عصام فوزي
كاتب وباحث مصري

«يللا نفلوظ العمة على موضة ونستحما

بصفيحة كالونيا

ونسافر على أوروبا نتفرج ع الدنيا

دنيا دنيا دنيا .. ترم ترم ترم».

«من أغنية الشيخ فقاعة للشيخ سيد درويش»

غالباً ما تروج في الأوساط الشعبية صورة رجل الدين المازح خفيف الظل؛ ذلك الذي يتميز بحسه الساخر وقدرته الفائقة على التقاط المفارقة وتحويلها إلى مزحة ذكية. وعادة ما يبرز هذا النموذج في صفوف طلاب العلوم الدينية والكهنة الشباب، الذين يسعون لتخفيف وطأة المعرفة الدينية الجامدة وصرامتها عبر تحويلها إلى مادة للتنكيت، وصياغة الأشعار الهزلية، بل محاكاة النصوص الفقهية بكتابات ساخرة تعيد إنتاجها على نحو هزلي. هذه الظاهرة لا تبدو عفوية ومعزولة، بل هي ممارسة مألوفة في سياقات دينية متنوعة، تمتد جذورها عميقاً في التاريخ. ففي أطروحته الشهيرة للدكتوراه، «رابليه والثقافة الشعبية في العصور الوسطى وإبان عصر النهضة»، أفرد المنظر الروسي ميخائيل باختين مساحات واسعة لتحليل ما سمّاه «ثقافة الضحك الشعبية»، دارساً بعمق هذه الفئة تحديداً، ومبرزاً كيف كانوا يمثلون الجانب الهزلي والديناميكي النابض بالحياة داخل المؤسسة الدينية وخارجها، وكيف نجحوا في تحويل الطقوس الرسمية الجادة

إلى طقوس ساخرة وموازية عبر بهجة الاحتفالات الشعبية وصخبها.

التحرر المؤقت من المطلق: المحاكاة الساخرة ووظيفتها الإنسانية

يوضح باختين في أطروحته أنَّ طلاب اللاهوت والكهنة الصغار في العصور الوسطى لم يكونوا منفصلين عن ثقافة الشارع الشعبية، بل شكلوا حلقة الوصل الحيوية بين الثقافة النخبوية المكتوبة باللاتينية والثقافة الشفهية الشعبية. ومن هذا المزيج أنتجوا أدباً ساخراً يُحاكي الطقوس الدينية بدقة متناهية، ولكن بغرض التهكم وإشاعة الضحك. فإلى جانب الكرنفالات الصاخبة، كان هناك «عيد الحمقى» و«عيد الحمار»، وكان هناك ضحك «عيد الفصح» الحر الساخر، حيث شكل رجال الدين الصغار وطلاب اللاهوت والرهبان تنظيماتهم الهزلية الخاصة، ليمارسوا من خلالها محاكاة ساخرة لكل الطقوس الرسمية والتراتيبات الكنسية الصارمة.

ويرى باختين أنَّ هذه الأعياد لم تكن مجرد نوبات مجون عابرة، بل كانت مقلوباً شعبياً بامتياز، يُعيد قراءة الوجود والمقدس من أسفل، أي من المنظور المادي والجسدي، بدلاً من المنظور الأعلى الصارم؛ ففي «عيد الحمار»، على سبيل المثال، كان يقاد حمار حقيقي إلى قلب الكنيسة ويُقام له قداس كامل، وبدلاً من ترديد الأدعية اللاتينية الوقورة، كان المصلون وطلاب اللاهوت ينهقون جماعياً، في طقس صاخب يشهد تعيين «أسقف للحمقى» أو «بابا للمجون». وفي هذه المسرحية الرمزية الماجنة لكل ما هو ديني، كان الكهنة يرتدون ثيابهم مقلوبة، ويقرؤون الصلوات من نهايتها إلى بدايتها، أو يمسون

بالكتب الدينية مقلوبة رأساً على عقب. إنَّ عيد الحمار هنا يمثل ذروة المقلوب الشعبي، إذ يتحول الحمار، الذي حمل المسيح في الرواية المقدسة، إلى مركز للإجلال الهزلي، وينقلب القداس الإلهي إلى جوقة جماعية من النهيق. غير أنَّ هذا الضحك في جوهره، لم يكن نفيًا للمقدس في ذاته، بل كان نقداً حاداً لسلطة احتكاره واستغلاله المؤسسي، عبر سحبه من التجريد النظري الجاف، وإعادةه إلى صخب الحياة اليومية بكل ما فيها من سمو وانحطاط.

لم يقتصر الأمر على الطقوس الحركية والجسدية فحسب، بل امتد ليشمل «الأدب الساخر الموازي» الذي برع فيه طلاب اللاهوت، حيث صنفوا صلوات هزلية عرفت بأسماء مثل «قداس السكارى» أو «إنجيل الفضة». وكان هذا النوع من المحاكاة الساخرة للمقدس جنساً أدبياً معترفاً به وشائعاً في العصور الوسطى، صاغوا فيه صيغاً تهكمية لصلوات الاعتراف والقداس والتراويل، يستبدل فيها اسم الجلالة بالخمير أو بملذات البطن. ولم يكن هذا الأدب يمثل هرطقة سرية أو خروجاً عن الملة، بل كان بمثابة تفريخ مشروع ومؤقت لضغط الجدية الكنسية الخانقة. وتكمن أهمية هذا التنفيس في قدرته على منح الإنسان تحراً مؤقتاً من الحقيقة السائدة والتراتبية القائمة، ليرسخ منطق النسبية في مواجهة المطلق، ويهدم الاحتكار الكامل للحقيقة الذي تمارسه المؤسسة الرسمية. بذلك، منح هذا الهزل إنسان العصور الوسطى ثنائية مدهشة للوجود: حياة رسمية مكبلة بالخوف والتقوى والتراتبية الجامدة، وحياة هزلية مرحة موازية، تقوم على الحرية والمساواة والضحك.

ومن أروقة الأزهر أيضاً: ديناميكية المجاورين والاحتجاج الساخر

ثمة تناظر سياقي لافت وقواسم تاريخية مشتركة بين ما رصده باختين عن ثقافة طلاب اللاهوت في أوروبا، وبين مجتمع «المجاورين» من طلاب الأزهر وصغار المشايخ والفقهاء في مصر، وتحديدًا في العصرين المملوكي والعثماني. ورغم غياب البنية الكنسية المركزية في العالم الإسلامي السني، إلا أن مجتمع الأزهر قديماً لم يكن مجرد قاعات درس وقورة وصارمة، بل كان طلابه، خاصة المغتربين والفقراء القاطنين في «الأروقة»، يمثلون فئة اجتماعية حيوية تجمع بين تلقي العلوم الدينية والانغماس الكامل في ثقافة الشارع ومساخره وهزلياته، ممّا جعلهم يبرعون في صناعة طقوس ساخرة تحاكي المؤسسة الرسمية وتتهكم عليها، متخذة من السخرية والتمرد المنظم أدوات احتجاجية مبتكرة ضد الظلم، أو تعنت الإدارة، أو نقص «الجراية» ورواتب الخبز والطعام، ممّا يجبر السلطة السياسية والدينية على الهبوط من بروجها العاجية والاستماع لمطالب الطبقات المطحونة؛ وأثبتت هذه الديناميكية أن «الوقار الأزهري» كان مشروطاً بالعدالة، فإذا جاع الطلاب تحول الوقار إلى هجاء لا يرحم.

رابليه والشربيني: لقاء العمامة والزّي الكهنوتي الفرنسي الساخر

وإذا كانت تلك الروح الهزلية والقدرة على الضحك من العالم والاحتفاء المبالغ فيه (الجروتسكي) بكل الوجود الإنساني قد تجسدت غرباً في فرانسوا رابليه، اللاهوتي السابق والطبيب والمهرج والروائي، فإنّ هناك مصنفاً عربياً يمثل روحه وتنطبق عليه أطروحة ميخائيل باختين التي درست أعمال

رابليه، هو كتاب «هزّ القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف» للشيخ يوسف بن محمد الشربيني في أواخر القرن السابع عشر. فالشربيني، الفقيه الأزهري، صنع في هذا الكتاب أكبر عملية «محاكاة ساخرة» في تاريخ الأدب العربي، حيث اتخذ من قصيدة ركيكة عامية لشاعر ريفي مختلق يدعى «أبو شادوف» متنًا، وقام بشرحها مستخدماً أدوات الشرح الأزهري الجاد من إعراب وبلاغة وفقه وعلم كلام، ليشرح بها النكات، ووصفاً لروث الماشية، وطباع الفلاحين والفقراء الجياع، ليصبح كتابه هو «المقلوب الشعبي» الكامل لثقافة المتون والشروح، سحباً للفقهاء والدين من تعاليمهما النظري إلى «الجسد المادي السفلي» المتمثل في الطعام والجنس والطين، تماماً كما حدد باختين في تحليله للكرنفال.

وقد يبدو الجمع بين راهب فرنسي من القرن السادس عشر وعالم أزهري مصري من القرن السابع عشر ضرباً من الشطح الأدبي أو المفارقة التاريخية المتكلفة، غير أنّ التأمل العميق في مسيرتي رابليه والشربيني يكشف عن لقاء مذهل في جوهر الإنسانية المتفجرة صخباً وسخرية. فالرجلان، رغم تباين عوالمهما الثقافية والجغرافية. اشتركا في صفة دينية وثيقة، وعاشا في كنف مؤسسات روحية ومعرفية كبرى، لكنهما ضاقا ذرعاً بالتعنت الديني والجمود الفكري ونفاق القائمين على حراسة النصوص، فقررا خلع عباءة الوقار التقليدي والنزول إلى صخب الشارع وحيوية، ليعيدا صياغة المقدس لا عبر المتون المغلقة، بل من خلال الضحكة الشعبية الصاخبة وفلسفة الجسد والبهجة. وبينما تنقل رابليه بين أديرة الفرنسييسكان والبندكتيين لتضطدم روحه الإنسانية الحية بجدران اللاهوت السكولاستي العقيم الذي كانت تحرسه جامعة السوربون بتزمت شديد، كان الشيخ يوسف

الشرييني يعيش في مصر تحت الحكم العثماني، حيث أصاب الركود الحقول المعرفية، وتحول الفقه في أيدي أدعياء العلم إلى قشور وشكليات تعنى بطول الحاشية و«قلوطة» العمامة، بينما تفشى الجهل والخرافة بين العامة برعاية متصوفة مزيفين يقتاتون على مآسي الناس؛ ومن هنا ولدت عند العالمين رغبة شديدة في الانقلاب على هذا الركود، ولم يجد أيّ منهما حرجاً في استخدام لغة شعبية، ساخرة مرحة، وصادمة أحياناً، لكسر هيبة تلك المؤسسات المتسلطة وتعرية زيفها.

بين الاستعلاء الطبقي والواقعية الجروتسكية العنوية

ولم تكن هذه السخرية اللاذعة نابعة من جهل بالدين أو خفة في المعتقد، بل كانت على العكس تماماً ثمرة تمكن معرفي هائل سمح لهما بالتعمق في الخطاب الرسمي وهضمه ثم السخرية منه. فرابليه لم يكن متبحراً في اللاهوت فحسب، بل كان طبيباً تشريحياً وضليعاً في العلوم الإنسانية لعصر النهضة، ومن ثم فإنّ حديثه المستفيض في رواياته عن العمالة كـ «جارجانتوا وبانتاجرويل»، ومبالغاته الجروتسكية في تفاصيل الأكل والشرب والتغوط، لم تكن مجرد نكات فجّة، بل كانت احتفاءً علمياً وفلسفياً بالجسد البشري كحقيقة حية مبهجة، وتمرداً على فكرة «الدنس الكنسي» التي قمعت الإنسان لقرون. وعلى النحو ذاته، تجلت عبقرية الشيخ الشرييني في كتابه «هز القحوف»، حيث تعمد أخذ قصيدة عامية لفلاح ريفي، وأخضعها لأدوات الشرح الفقهي واللغوي الصارم مستخدماً صيغ المتن والحاشية والاعتراض، ليصنع محاكاة تهكمية بارعة تسخر من آلية التعليم العقيمة التي انشغل بها علماء عصره وتخلوا بها عن هموم مجتمعهم.

إنّ هذا الأسلوب الهزلي/الجاد جعل من مؤلفاتهما قراءات اجتماعية وسياسية باللغة الحسّاسية، فلم ينعزل أيّ منهما في صومعته العاجية. وبينما كان رابليه يبشر بفلسفة البهجة والرضا الإنساني، وهنا تكمن المفارقة السوسيو/ثقافية؛ فإنّ الشربيني لم يصدر عن وعي احتجاجي مناصر للفلاحين، بل انطلق من مركزية مدينية أزهرية تستعلي معرفياً على الريف. إلا أنّ عبقريته الأسلوبية تمثّلت في اختراق هذا الحجاب الطبقي عبر تبني «الواقعية الجروتسكية» كأداة نقدية؛ حيث أصبحت أدواته الساخرة، من حيث لا يقصد، وثيقة تدين منظومة الجباية والظلم العثماني التي سحقت الفلاح المصري في تلك الحقبة. وهكذا يلتقي الراهب المتمرّد على كنيسته، والشيخ الناقد لعامله، في مساحة المحاكاة الساخرة، لا هرباً من حقيقة الإيمان، بل نقداً هزلياً للقوالب التي تحرّسه.

الأدب الساخر كأداة لتعرية الأدعياء وسدنة الجمل

يتجلى هذا التقارب الفني في لجوء كلا الرجلين إلى المحاكاة الساخرة «بارودي» للغة العلمية الرسمية؛ حيث يفكك رابليه لاهوت السوربون العقيم، في حين يوجه الشربيني أدوات الشرح والتحشية الفقهية نحو موضوعات ريفية يومية معتادة. وتتمدد هذه النزعة النقدية لتشمل الاحتفاء الهزلي بالأحشاء والمبالغة في تصوير الطعام والشراب؛ حيث يرى رابليه أنّ البهجة والأكل الصاخب هما السلاح الأول ضد كبت الكنيسة وتزمت الرهبان الذين يحرمون الجسد من متعه بدعوى القداسة، واصفاً ولادة البطل بانتاجرويل، وسط فيضان من المرق واللحم والطعام، بأنّه عندما ولد كان ضخماً لدرجة أنّ أمه ماتت من مخاضه، وفي ذلك اليوم خرجت من

الأرض ينابيع من المرق الساخن، وولدت مئات الآلاف من الخراف المحشوة، وتساقطت من السماء أمطار من النقانق والخمور، في يوم كرنفالي غير مسبوق صرخ فيه الجميع بأن اشربوا واشربوا، لأنّ الضحك والبهجة هما ميثاق الإنسان الحر الذي لا يعرف الخوف من أصنام الكنيسة المظلمة. وبالروح الفكهة ذاتها يستخدم الشربيني الطعام الريفى الغليظ كأداة تهكمية، فيشرح ولع الفلاحين بالكشك والبصارة والجبن المش، لكنّه يقلب الطاولة فجأة ليسخر من بطون الفقهاء وأدعياء التصوف الذين يلتهمون أموال الناس بالباطل باسم الدين، كاتباً أنّه إذا رأى الفلاح الكشك فارق عقله، وظن أنّه وقع على مائدة من موائد الجنة، وتراه يغرف بكفه كالحوت المنهمك، ويمضغ كالمطحنة الدائرة، ولا يستقر له قرار حتى يمسح قاع القصعة بلسانه، ثم يربط هذا المشهد مباشرة بطائفة من فقهاء السوء والفقراء المزيفين الذين إذا حضروا وليمة أو سماًطاً، نسوا الورع والتقوى، وتكالبوا على الطعام تكالب الذئب على الغنم، فصارت بطونهم هي قبلتهم، وجوعهم هو ديدنهم، وهم يحسبون أنّهم يحسنون صنعاً.

ومن الاحتفاء بمخيلة البطون والنهم، ينتقل الكاتبان الساخران مباشرة إلى تعرية نفاق رجال الدين وأدعياء القداسة؛ فيهاجم رابليه الرهبان دون مواربة، مستخدماً لغة تهكمية تكشف جهلهم بالقيمة الحقيقية للإيمان، وتحولهم إلى عالة على المجتمع. ويعلن في ثانياً نصوصه الروائية أنّ الراهب في ديرهم لا يحترث الأرض، ولا يدافع عن الوطن، ولا يشفي مريضاً، ولا يُعلم جاهلاً، بل هو فقط يكرر صلوات لا يفهم كنه لغتها اللاتينية، ويقلق راحة الجيران بصوت أجراسه، ويلتهم خطايا الناس ويقتات عليها، تشبيهاً له بالقرود الذي يفسد كل مكان يحل به، مؤكداً أنّ هؤلاء يمثلون سدنة

الجهل الذين يخشون نور العقل والضحك لأنه ينهي سلطتهم وتأثيرهم.

وعلى الجانب الآخر، يوجه الشيخ الشربيني سهام نقده بذكاء شديد نحو المشايخ المزيفين وأدعياء الولاية والتصوف في الريف المصري، الذين يستغلون فقر الناس وجهلهم لكسب الأموال بالدجل؛ فاضحاً تلك الطائفة التي تتسم بالصلاح الخارجي، وتلبس الخرق والمرقعات، لتوهم العامة بأنهم من أهل الخطوة وأرباب الكشوفات. حيث يهتمهم أحدهم بكلمات غير مفهومة، ويأتي بأفعال وهيئات مجنونة، والناس يمسحون ثيابه للتبرك، بينما تكشف حقيقته عن شره واحتيال لطلب السحت، وأكل أموال الأرامل والأيتام بالباطل، والهروب من إقامة الصلاة والعبادة الصحيحة بحجة أنه واصل إلى الحقيقة، وأن الشريعة عنده مجرد قشور، ليختم الشربيني موقفه بتقبيح جهل هؤلاء الأدعياء وتقبيح جهل من يتبعهم وينساق وراء زيفهم.

ماذا لو كان باختين قد عثر على كتاب «هز القحوف»؟

أمام هذا التدفق التهكمي المشترك يبرز تساؤل نقدي حول المدى الإجرائي لنظرية ميخائيل باختين؛ إذ يبدو كتاب «هز القحوف» نموذجاً مثالياً خارج القارة الأوروبية لتطبيق أطروحة «ثقافة الضحك الشعبية». فلو أخضع كتاب الشيخ الأزهري للتحليل الباختيني، لتبدى كأحد التجليات النقية للمحاكاة المرححة للمقدس والربط الصارم بين المتون والجسد. إن هذا التناظر يكشف أن الفعاليات الهزلية التي عثر عليها باختين في حارات فرنسا في القرن السادس عشر، كانت مماثلة

لما كان يحدث في ريف مصر وحاراتها بعد قرن من الزمان؛ ففي تحليله لرابليه، ركز المنظر الروسي على كيف هدم الراهب الفرنسي وقار اللاهوت السكولاستي بجعل العمالة يتبولون فوق باريس، ولو قرأ الشربيني، لدهش كيف يمكن لعمامة أزهرية أن تمارس اللعبة ذاتها بوعي مذهل، حيث استعار الشربيني أدوات الشرح الفقهي واللغوي المقدسة من متن وشرح وحاشية وتوجيه نحوي إعرابي، ليطبقها حرفياً على قمل الفلاحين، وجبنهم المش، وبصارتهم، وأجسادهم غير المغسولة. وهذا التوظيف الحرفي لأدوات الشرح الفقهية يمثل تطبيقاً عربياً مبكراً لآليات الواقعية الجروتسكية، حيث يمتزج الأعلى بالأدنى للتندر من سلطة الخطاب الرسمي، فيُنزل المقدس من عليائه ليمتزج بتراب الأرض وأحشاء البشر، لا بغرض تدنيسه أو الحط منه، بل لإعادة الحيوية والخصوبة والتدفق إليه بعد أن جففته قوالب المؤسسة الرسمية الصارمة.

غير أن باختين كان سيقف ملياً عند مفهوم «تعدد الأصوات» والحوارية في النص؛ فـ «هز القحوف» معركة لغوية بين الفلاح أبي شادوف بلغته المسحوقة، وبين الشارح الأزهرى الذي يتحدث بلسان النخبة الفقهية. ورغم أن صوت الشربيني يظل مهيمناً وطامساً أحياناً لصوت الفلاح الحقيقي، إلا أن لغة الحياة اليومية تفرض شروطها الحيوية على الفصحى المقعّرة المهجورة. لو كان باختين بيننا اليوم، لرأى أن الشيخ الشربيني لم يكن يكتب مجرد مصنف عابر للتسلية وإزجاء الوقت، بل كان يقدم خطاباً نقدياً جاداً يتوسل بالهزل الصاخب؛ إنه نص شجاع يستخدم الضحك كأداة مزدوجة لزعة اليقين الأجوف، وهدم ركائز الجمود المؤسسي والاجتماعي، وإعادة التذكير بصلة الإنسان المباشرة ببيئته ودينه، بعيداً كل البعد عن زيف العباءات والعمائم الجوفاء والجافة.

التدين الفلاحي المصري في العصر العثماني وفقاً لمشاهدات الشيخ الشربيني في كتابه «هز القحوف»



عصام فوزي
كاتب وباحث مصري

في عمق التاريخ المصري يمتد خيط غير مرئي يربط بين القناعات الدينية للمصريين وممارساتهم الطقوسية، لكننا كلما حاولنا الإمساك بأطرافه، وجدنا أنفسنا أمام مساحات شاسعة من الفراغ التوثيقي. إنَّ السؤال عن كيفية ممارسة المصريين لتدينهم اليومي يظل سؤالاً حائراً؛ إذ تفتقر المكتبة التاريخية إلى دراسات رصينة وممنهجة ترصد بدقة تلك التحولات الأنثروبولوجية التي طرأت على طقوس التعبد. وهكذا، تظل المعرفة المتاحة اليوم أسيرة الملاحظات العابرة والتعليقات السريعة التي يدونها باحث هنا أو هناك. إننا نقف مبهورين أمام نقش على جدار معبد فرعوني أو مقبرة قديمة يصور حركات سجد تتطابق في انحنائها مع صلواتنا الحاضرة، أو تتسلل إلينا عبر البرديات نصوص ترانيم قديمة تكاد تتماثل مع أدعية الكتب السماوية اللاحقة. لكن، على الرغم من جاذبية هذه الشذرات الإثنوغرافية، إلا أنَّها تظل علامات دالة على الغياب المعرفي لا الحضور؛ ذلك أنَّ ما تفتقده ساحة البحث هو الجهد المنهجي المتكامل الذي يتتبع أنماط التدين المصري عبر الزمن، وتحديدًا «تدين العامة» أو ما يُعرف بالتدين الشعبي؛ هذا التدين الذي صاغه البسطاء بعيداً عن هيمنة المؤسسات الرسمية، والذي يمثل المفتاح الحقيقي للكشف عن الثوابت التي قاومت الفناء،

والمتغيرات التي شكلت السلوك الديني للمصريين في توليفة فريدة تمزج بين الموروث والوافد، لتصنع في النهاية هوية تعبدية لها خصوصيتها.

الطقوس الدينية: فعل اجتماعي أم أداء إلهي مُنزل؟

تقع ممارسة الطقوس الدينية في قلب السوسيولوجيا باعتبارها ممارسة محايدة «أرضية» تخضع لشروط الاجتماع البشري وتوازنته، في حين ينزاح الشعور الديني الميتافيزيقي نحو عالم الفلسفة وعلم النفس الوجودي. وتتبدى المعضلة الإنسانية الكبرى مع نضج فكرة التسامي والإله المفارق؛ فمنذ أن نقل الإنسان الإله من تجليات الطبيعة الأرضية إلى متعاليات السماء، وقع في مأزق وجودي مرهق: كيف يتجه نحو المطلق السماوي عبر أدوات نسبية أرضية؟ إنه صراع الرغبة في تعظيم الخالق وتقديسه، في مواجهة جسد دنيوي مشدود فيزيائياً وبيولوجياً إلى الأرض، مما يجعل الطقس هو الوسيط والمحاولة الدائمة لجسر هذه الفجوة الوجودية العميقة بين الأرض والسماء.

وإذا كان البحث في «الثوابت والمتغيرات» للتدين الشعبي المصري يصطدم بغياب التدوين المنهجي، فإن التفتيش في دفاتر التراث قد يمنحنا بغتة تلك الوثيقة الإثنوغرافية الحية التي ننشدها. ففي القرن الحادي عشر الهجري، وإبان العصر العثماني، قدّم الشيخ الأزهرى يوسف الشربيني في كتابه «هز القحوف في شرح قصيد أبي شادوف» نموذجاً فذاً لقراءة التدين من أسفل؛ وإن كُتبت تلك الوثيقة بلغة دارجة ساخرة ونبرة تعالٍ طفحت بها السطور.

يفتح الشربيني كتابه «هز القحوف» بوصف فلاحى مصر وهم يجتمعون فى المساجد؛ لا التماساً للعبادة، بل لحساب أموالهم وغلالهم دون راعٍ أو ساجد، واصفاً إيَّاهم بالجهل والعري والقسوة. غير أنَّ هذا النص، المترع بالتهكم، يقع فى تناقضات واضحة تبرز تعالى المؤلف طبقياً وفقهياً؛ إذ يتناقض إصراره على فقر الفلاحين وعريهم مع صورتهم وهم يحصون ثرواتهم، غافلاً عن حقيقة أنَّ هذه الغلال لم تكن سوى خراج يُساقى قسراً للملتزم. وحين يختم تعويذته لطرد النمل بعبارة: «ارحل أيَّها النمل كما رحلت الرحمة من قلوب شيوخ القرى»، فإنَّه ينقل الإدانة، بوضوح تام، من الفلاحين المستضعفين إلى النخبة الريفية المهيمنة؛ ممثلة فى مشايخ القرى باعتبارهم تجسيدا للجشع والسلطة الفوقية. ومن هذا المنطلق، لا نعود أمام نصٍ يُقرأ لمجرد التندر والتهكم، بل أمام وثيقة معرفية تتيح لنا تفكيك المنظومة الإيمانية للفلاحين، وإعادة تعريف المقدس والمدنس خارج قوالب الفقه الجافة.

الممارسة الطقوسية الدينية للجسد المنهك

لم تولد المنظومة الطقوسية التى يرصدها الشيخ الشربيني فى الريف المصرى من فراغ، بل نبتت من أرضية البيئة القائمة التى يعيشها الفلاح؛ وهى بيئة محكومة بالتعب والكدح، وضغوط العيش اليومي. وفى ظل هذا الواقع الاجتماعى والاقتصادى المأزوم، تشكلت ملامح «تدين محلي» يتسم بخصائص براغماتية تفرضها شروط البقاء. ولم يكن المسجد فى وعى الفلاحين معزولاً عن حياتهم اليومية، بل تحول بوضوح إلى مركز اجتماعى واقتصادى يُستخدم لحساب الغلال وجمع الأموال تمهيداً لتسليمها للملتزم، معيداً صياغة الوظيفة الطقوسية الرسمية للمسجد لتتوافق مع إكراهات الواقع النفعي.

وقد فرضت الطبيعة الطينية الصعبة للعمل الريفي حضوراً مستمراً للنجاسة في الثياب، وتكشف العورات أثناء الاستنجاء على السواقي، ممّا جعل الطهارة الفقهية الصارمة ترفاً لا يملكه الفلاح المكبل بشروط إنتاجه اليومي، ودفعه ذلك لتفضيل أولوية العيش على حرفية النص، مع تجاهله لأحكام الشرع الرسمية إذا تعارضت مع آليات عيشه الاستثنائية. إنّ ما رآه الشيخ الشربيني جهلاً وخروجاً عن الدين، هو في حقيقته آليات تكيف صاغها الوجدان الشعبي المصري؛ حيث يُعاد تطويع الدين ليصبح قابلاً للممارسة وسط الطين، والسخرة، وضغوط الحياة اليومية، وهو تماماً ما يجسد جوهر التدين الشعبي بوصفه ابتكاراً يومياً للبسطاء، وليس مجرد نصوص جامدة تُحفظ في الصدور.

تجليات التدين العفوي والصلاة كقناة اتصال مباشر بالخالق

في كتابه التأسيسي «بحث في سوسيولوجيا الصلاة»، قارب عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا الفرنسي مارسيل موس ظاهرة الصلاة باعتبارها «ظاهرة اجتماعية كلّية» بامتياز، مخرجاً إيّاها من الفضاء اللاهوتي المعياري والذاتي الصرف، ليضعها في سياق سوسيولوجي موضوعي محكوم بالبنى الثقافية. هذا التأصيل النظري يتبدى بوضوح في المادة الإثنوغرافية الكثيفة التي قدّمها الشيخ الشربيني حول ممارسات التدين عند الفلاحين؛ فخلافاً للهدف النقدي للشيخ، يظهر الفلاح المصري هنا لا كفاعل يتحرك من موقع الجهل المحض، بل كذات واعية تمتلك وعياً عملياً يدمج الشعيرة باليومي، ويحول الصلاة إلى قناة اتصال مباشر وتدفق حي لواقعه المعاش.

يتجلى هذا التجاوز للوساطة الفقهية الرسمية حين يصف الشربيني ما شاهده من صلوات الفلاحين؛ فهذا فلاحٌ يصلي واضعاً يده على رأسه، طالباً الشفاء من صداع الرأس بعبارة: «آه يا رأسي»، وحين يواجهه الفقهاء ببطلان صلاته، يأتي رده حاسماً وعفويّاً: «أنا لا أشكو للناس، بل أشكو وجع رأسي لربي»، محولاً الصلاة من طقس حرّكي صارم إلى مناجاة ذاتية متصلة بآلام الجسد. وهو اليقّين الشفاهي المتوارث نفسه الذي يظهر في مشهد إثنوغرافي آخر ينقله الشربيني؛ إذ «صلى رجل من الفلاحين فأحرم بالصلاة وقال: يا رب، خلي لنا بهيماتنا وبقراتنا وحميرنا وطلع لنا زرعنا وخلي لي ولدي عنطوز». وحين جابهه التقييم الفقهي المدرسي على لسان رجل عارف قائلاً: «بطلت صلاتك»، احتّمى الفلاح بسلطة التواتر العائلي الفطري قائلاً: «أنا سمعت هذا الكلام من أبويا وجدي قبل موتهم». يتبدى هنا وعي فلاحٍ يرفض الاحتكار الأزهري للمقدس والمعرفة الفقهية، ويستعيض عنه بيقين يستمد مشروعيته من رحم الشفاهية المتوارثة أباً عن جد.

هذه البراغماتية العفوية لا تقتصر على حماية الرزق في الغيط، بل تفيض لتشمل الاحتياج اليومي للخبز؛ حيث تنقل العين الراصدة للشربيني أنّ امرأة من نساء الأرياف كانت تصلي «فلما تلبست بالصلاة جاء كلب وأخذ من جانبها رغيفاً»، فلم تتردد في الخروج من الطقس الصارم لحماية قوت يومها، إذ «أمسكته وقبضت على أذنه وشتمته ونهرته وخلصت الرغيف من فمه وأتمت صلاتها». وفق هذا السلوك، لا يشكل الدفاع عن الرغيف قطعاً للصلاة، بل يعكس دمجاً للممارسة الدينية مع الاحتياجات المعيشية اليومية؛ فالمرأة هنا تطوع الفعل الديني ليتوافق مع متطلبات البقاء الأساسية، بدلاً من الامتثال لطقس تجريدي ينفصل عن واقعها المادي.

وفي مشهد آخر يتجلى الفهم الفلاحي البراغماتي للمقدس والمدنس؛ حين يسجد أحد الفلاحين فيرى حفرة في الأرض، فيلتقط قرص جلة جاف ويضعه تحت جبهته ليتم سجوده؛ فالجلة التي يصنفها الفقه الرسمي كنجاسة، يراها الفلاح امتداداً طاهراً للأرض وعصباً للحياة والخصوبة والبركة، إذ لا تناقض في وعيه بين المثل بين يدي الله والاتكاء على نتاج أرضه وماشيته. وتظهر الصلاة هنا كإيقاع مدمج في اليومي لا ينفصل عنه، مثل ذلك الأب الذي يقطع تشهده الأخير ليوجه ابنه فور عودة البقرة من الغيط قائلاً «روح وخذ صابر يحلبها في المحلاب» لحماية رزقه وقوت عياله، ثم يعود ليسلم وينهي صلاته دون شعور بالذنب. وتمتد هذه العفوية اللغوية والبيئية لتشمل تحريف القراءة والصلوات المبتكرة، كالفلاح الذي يرفع يديه ويقرأ «والتين والزيتون والنار والليمون وقبر معيكة المجنون.. جئتك يا رب ببلدتي وجلتي ومركوبي»، أو الآخر الذي يقلب النون ميماً في الفاتحة ليقراً «اهدموا الصراط المستقيم»، والآخر الذي تلدغه عقرب في السجود فيضطر غصباً عنه ويرفع رأسه ليعتذر بتلقائية «يا رب أنت تعلم أنني ما فرطت بخاطري إلا غصب عني سامحني».

سخرية القدر والجهل المركب لفقهاء الريف

وإذا كان الفلاح يتحرك وفق ارتباطه العميق والمباشر بالأرض وعمله الإنتاجي، فإنّ الخلل المؤسّساتي الحقيقي يكمن في طبقة فقهاء القرية ووعاظها، الذين عانوا من أمية شرعية مُركّبة، وحوّلوا الدين إلى أداة للمنفعة المادية والسيطرة الاجتماعية. لقد بلغ ضعف كفاءتهم المعرفية حدّاً جعل شيخ قرية طاعناً في السن ينصح الأمير بهدم الجامع؛ بدعوى أنّ الصلاة تعطلّ العمالة الفلاحية عن مواسم الحصاد والزراعة، معترفاً بأنّه طوال حياته

لم يدخل مسجداً. وتكتمل هذه المفارقة السلوكية على منابر الوعظ؛ كالفقيه الذي يشارك الفلاحين ليلاً في سرقة المحاصيل «القول الأخضر»، مستغلاً نفوذه الرمزي ليأخذ حزمتين «غمرين» بينما يأخذ الفلاح العادي حزمة واحدة، فلما صعد المنبر في اليوم التالي ليعظهم، قام شريكه في الفعل وفضحه علناً بين الصفوف قائلاً: «لما كنا وإياك في السرقة خدت غمرين»، ممّا أدى إلى طرده وعزله اجتماعياً. وتتوج هذه الممارسات بخطب منبرية ركيكة يمتزج فيها الابتذال بالدعاء النفعي للسلطة المحلية؛ كالدعاء لشيخ البلد: «يا حنان يا منان انصر شيخ بلدنا عمران»، لينتهي الطقس التعبدي بصلاة يصفها الشربيني لافتقارها للأركان والشروط بـ «صلاة معزاوية لا فرض فيها ولا نية».

ويمتد هذا القصور المعرفي لدى النخبة الدينية المحلية إلى جهل فاضح بالنصوص الأساسية؛ فيطلب آخر قراءة كتاب «الآجرومية» في النحو ظناً منه أنه متن فقهي شافعي، بينما يطلب آخر «مختصر القرآن» لتبسيط حفظه على الناشئة. لكنّ الخطورة الحقيقية لهذه الطبقة تتجاوز تدني مستوى المعرفة لتصل إلى الاستغلال النفعي لحاجة الفلاحين عبر الفتاوى؛ وتتجلى ذروتها في الفتوى التي قدّمها فقيه القرية لفلاح طلق زوجته طلاقاً بائناً (بالثلاث)، حيث أفتاه بآلية غير شرعية ومبتذلة تقضي بأن تدخل المرأة في بركة ماء حتى يبلغ الماء فرجها، زاعماً أنّ الماء ملك، والملك ذكر، وبذلك يتحقق شرط زواجها من آخر كمسوّغ لعودتها لزوجها الأول. ولم يكن هذا التحريف الفقهي ناتجاً عن غياب المعرفة فحسب، بل كان سلوكاً نفعياً مقايضاً بسلعة مادية، قبض ثمنه عيناً بـ «كيلتين من الشعير».

يظهر كتاب «هزّ القحوف» للشربيني كوثيقة إثنوغرافية مقلوبة؛ فبينما كان الشيخ الأزهري مهتماً بتسجيل «جهل»

الفلاحين للسخرية منهم وتعزيز التفوق الطبقي والمعرفي للنخبة الفقهية الرسمية، فإنه، من حيث لا يدري، وثَّق عبقرية الوجدان الشعبي في التكيف والمرونة. إنَّ السلوكيات التدينية لفلاحي مصر في العصر العثماني لم تكن خروجاً عن الدين، بل كان المحاولة الوحيدة الممكنة لإبقاء هذا الدين حياً وصالحاً للاستخدام تحت وطأة السخرة، والفقر، وظلم الحكام. لقد انتصر الوجدان العفوي والبراغماتي للفلاح على جفاف الفقيه وجموده المدرسي؛ وظل روث البهائم الجاف أقرب إلى روح العبادة من فتاوى مشوَّهة تُشترى وتُباع بـ «كيلتين من الشعير».

سينماتوغرافيا «هز القحوف» بين البؤس والتهكم.. رحلة الفلاح بين معارك الأرض ومحاكم السماء



عصام فوزي
كاتب وباحث مصري

حين رسم الشيخ يوسف الشربيني ملامح الفلاح «أبو شادوف»، لم يكن يوثق محضاً تاريخاً لأحداث وقعت بحذاقها، بل كان يقتنص بسخريته المرّة وعينه الثاقبة، والمتعالية أيضاً، سلوكاً إنسانياً مأزوماً في الريف المصري. لم تكن تلك الصورة مجرد رصدٍ جامدٍ لواقع، بل كانت فانتازيا مريرة لواقع أمر؛ تجسّدت فيه عقلية الفلاح المصري: طموحاته البسيطة، وأحلامه الساذجة، ومخاوفه الدفينة. ومن هنا، يصبح التفتيش اليوم عمّا إذا كانت تلك المشاهد قد حدثت بالفعل أم تفتقت عنها قريحة الشيخ، ضرباً من العبث الفكري، لا سيّما ونحن نقف على مسافة أربعة قرون من رحيله. فما يهمنا هنا ليس محاكمة الماضي بل قراءة المسكوت عنه في التاريخ الاجتماعي المصري، وفهم رؤية الفلاح للعالم، المكون الأكثر أهمية وحضوراً في هذا التاريخ، بعيداً عن مقصلة الأحكام الأخلاقية التي أشهرها الشربيني في كتابه «هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف».

ولأجل كشف هذا «المسكوت عنه»، نستكمل في هذا المقال ما كنا بدأناه سابقاً، من إعادة صياغة تلك اللوحات الشربينية في شكل مشاهد سينمائية. إننا لا نتدخل في منطوق الشيخ أو نُعيد كتابة نصّه، بل نضع الكاميرا على مسافة تتيح

لنا المشاهدة عن بُعد؛ لتقريب الصورة إلى عين القارئ/المشاهد بكامل حيادها، مؤجلين أيّ تحليل نقدي إلى ما بعد إسدال الستار على المشهد.

كنا قد شهدنا معاً في المقال السابق مشهداً مفصلياً نقلنا فيه الشربيني، بسخريته الحريفة المعهودة، من هيبة السماء المتخيّلة إلى طين الأرض المكتظ بالصراعات. هناك، قادت البطن الجائعة الفلاح «أبو شادوف» إلى المسجد الكبير بالمدينة وسط حشود المصلين يوم الجمعة؛ إذ ظن، براءة ريفية ساذجة، أنّ الناس تهرع إلى وليمة حافلة أو مأدبة طعام عامرة، ولم يكن يدرك أنّ المأدبة هناك وليمة روحية من نوع آخر. وما إن ارتقى الخطيب المنبر مُشهرًا سيفه الخشبي، واهتزت جنبات المسجد بتكبيرات المصلين وصيحاتهم، حتى تملك الفلاح رعبٌ هائل، وخُيل لعقله البسيط أنّها معركة طاحنة قد أشعلت نيرانها بغتة. وفي غمرة هذا الهلع فرّ أبو شادوف بجلده، يجرّ أذيال الخيبة والذعر، وهو يلهج بالحمد والثناء لله ولأولياء قريته الذين كتبوا له النجاة من تلك «المقتلة» المدينية المتخيّلة.

في هذا المقال، يأخذنا الشيخ يوسف الشربيني إلى عمق اللاوعي الجمعي للفلاح المقهور، لرصد آليات دفاعه النفسي في مواجهة السلطة. فبعد الصدمة النفسية والجسدية العنيفة الناتجة عن صدامه بصلف رجال الوالي في شوارع المدينة وسقوطه مغشياً عليه، ينتقل الفلاح من واقع القمع المادي إلى فضاء الفانتازيا والوعي الباطن. من قلب تلك الغيبوبة الناتجة عن الرعب، يُسقط الفلاح صراعاته الطبقية والاجتماعية على السماء، متخيلاً محاكمة إلهية، يصيغ تفاصيلها من مفردات قهره اليومي في القرية. هنا، تتحول الآخرة في ذهنية الفقير إلى امتداد لديوان المظالم الدنيوي لكن بعدالة مؤجلة، ويُعاد

تدوير الخطايا والذنوب بمقاييس الغيظ والبهائم. إنَّها عملية سيكولوجية بارعة، تتحول فيها القيامة إلى مرآة تعكس بؤس الريف في مواجهة توحش المدينة التي لا ترحم.

مشهد (٢)

«القيامة: يوم تحمل البهائم على الأكتاف»

خارجي / ساحة ديوان الوالي / نهار

لقطة واسعة تظهر الفخامة الأسطورية لديوان الحاكم: حشود من الجنود المدججين بالسلاح الكامل والدروع اللامعة التي تعكس أشعة الشمس. خيول مطهمة ومسرجة تنهب الأرض، أعلام الولاية ترفرف في الأعالي، وحركة مهيبية تملأ المكان بوقار صارم.

يدخل «رجل الوالي» ومعه «الفلاح». الفلاح يمثل النقيض التام للمكان؛ يرتدي جلباباً رثاً متسخاً، وفي قدمه «مركوب» قديم مهترئ، ويقبض بيده على «نبوت» خشبي غليظ. يتوقف الفلاح فجأة في منتصف الساحة، تتسع عيناه برعب حقيقي خالص، ويسقط فكه من فرط الذهول. يتلفت حوله كالمجنون، تترنح خطواته إلى الخلف، ويفلت «النبوت» من يده ليسقط على الأرض.

الفلاح (يصرخ برعب بدائي جارف، ويلطم خديه بذهول) الله أكبر! القيامة قامت! وذا المحشر لا كلام!

يستدير الفلاح في مكانه محاولاً الهروب والركض بأقصى سرعة في الاتجاه المعاكس، لكن «رجل الوالي» يمسكه بقوة من جلبابه، وتتسلل إلى وجهه ابتسامة خبث داهية.

رجل الوالي: يا رجل لا تخف ولا تخش من شيء.. ضمانك

علي!

الفلاح (يرتجف بالكامل، وصوته يتهدج ببكاء كوميدي)
 يا جندي.. أنا أخاف العرض على ربي والحساب! ليحاسبني
 على ضرب البهائم ونكاح الحمير في الغيط! أنا ما تركت حمارة
 في الغيط إلا ونكحتها خوفاً من أن أهجم على نسوان الكفر
 فيمسكني «المشدية» ويقطع رأسي!
 (يخفض صوته ويهمس برعب شديد) باسمع الناس وهم
 يقولون: كل من نكح دابة جاء يوم القيامة وهو حاملها.. أنا
 نكحت دواباً كثيرة حتى الكلاب والققط! لا أقدر أن أحملهم في
 هذا اليوم! هل تشفع لي عند ربي يسامحني؟!
 ينفجر رجل الوالي ضاحكاً من قلبه، ويهز رأسه بقلة حيلة
 وهو ينظر إلى براءة الفلاح الممزوجة بالخوف.
 رجل الوالي (يستمر في الضحك): يا هذا، لا تظن أن هذا
 يوم القيامة! إنما هو ديوان الوالي.
 يعلم الفلاح مكانه، يستوعب الكلمات ببطء، ثم يمد يده
 الخشنة ويمسح دموعه المنهمرة.
 الفلاح: يا جندي أنا ما رأيت مثل هذا المحل أبداً.. ولكن
 ما يكون الوالي؟
 رجل الوالي: هو الحاكم الذي يقبض المال والضرائب من
 بلاد الأرياف والكفور.
 الفلاح (يصرخ بفزع أشد من الأول، ويحاول الفلتان بكل
 قوته): يا جندي! الوالي يقطع رؤوس الفلاحين ولا يخلي فلاح من
 غير قطع رأس! سيبنى أهرب!
 رجل الوالي (يمسكه بإحكام، ويصرخ فيه بحدة ليفيق من
 وهمه): اهدأ يا فلاح وافهم! أنت لست في المحشر، ولن تحاسب
 على بهائمك الآن! أنت في حضرة الوالي.. الوالي لحم ودم، وهو
 جالس هناك على عرشه ينظر إلينا!
 يتجمد الفلاح في مكانه. يلتفت ببطء شديد وبحركة آلية
 نحو عمق الساحة، متبعاً إشارة يد رجل الوالي.

تتجه عينا الفلاح برعب متصاعد نحو منصة الحكم
الفخمة حيث يجلس الوالي بهيبته وجبروته محاطاً بالسيافين.
لقطة قريبة على وجه الفلاح: تتسع عيناه، وتنقلب
حدقاته لأعلى، ثم يسقط جسده فجأة لتستقر الكاميرا في لقطة
منخفضة تركز على «مركوبه» المهترئ المتروك على الأرض، ومن
خلفه في عمق الكادر تظهر فخامة وعظمة ديوان الوالي.
إظلام تدريجي...

جغرافيا الخوف وعسكرة الآخرة

إذا كان المشهد الأول المتعلق بصلاة الجمعة قد عرى
علاقة الفلاح بالسلطة الحاضرة في المدينة وجرد الطقس الديني
من مقدّساته، فإنّ هذا المشهد الثاني يذهب إلى عمق أبعد؛
ليكشف عن البنية الذهنية والنفسية للفلاح وعلاقته بالمقدس
الغيبى (الآخرة) وبالسلطة الزمنية (الوالي)، معيداً صياغة
مفاهيم الثواب والعقاب وفقاً لمعايير القاع الريفي، وذلك من
خلال نادرة يسوقها الشيخ الشربيني تجمع بين الوالي ورجاله
والفلاح البسيط. ينطلق الفلاح من تقسيم ثنائي حاد للعالم
يضع فيه «الكفر» أو القرية المألوفة برغم بؤسها في مقام
المؤمن الوحيد، مقابل «المدينة» التي يراها أرضاً للغيلان وفضاءً
للتهديد محتشداً بالجنّادى والعسكر وقطع الرؤوس وسلب
الأقوات.

ويمتد هذا الوعي ليمثّل الآخرة برؤية أرضية تجعل من
يوم الحساب نسخة مكبّرة من ديوان المظالم؛ فحين يرى الفلاح
ديوان الوالي وكثرة العسكر يصرخ فوراً: «الله أكبر القيامة قامت
وذا الحشر لا كلام». هذه النقلة تفجّر مفهوم «عسكرة الآخرة»
في ذهنه، حيث لا يعود يوم القيامة حضوراً لاهوتياً بقدر ما

يصبح ديواناً سلطانياً مكبراً، والملائكة فيه عسكر وجنود، والله هو الملك الذي يُعرض عليه العباد كالمتهمين في تحقيق يشبه تحقيقات الملتزمين والكاشف، مستنداً في ذلك إلى مرجعيته البصرية الدنيوية التي تعجز عن تخيل الغيب إلا من خلال تضخيم صور القمع المشهودة.

خطايا الفقر وبؤس الجسد المقموع

في مواجهة هذا الحشر الافتراضي، تظهر خطايا الفقر وبؤس ملاذات الجسد المقموع من خلال اعتراف بدائي لا يندم فيه الفلاح على ترك صلاة أو صوم، بل على «خطايا الغيظ» المتمثلة في نكاح البهائم خوفاً من الجرسة إذا ما اقترب من نساء القرية، وهي الكائنات التي تشاركه الشقاء اليومي. كما يتجلى شبكه البائس وخوفه من «المشدية» (أعوان السلطة والشرطة المحلية) في اعترافه بنكاح الدواب هرباً من مطاردتهم إن هو اقترب من نسوان الكفر لفقره وعجزه عن الزواج. هذا الاعتراف يحمل خلف مظهر النادرة الكوميديّة دلالة أنثروبولوجية مأساوية؛ إذ يتحول الرعب الأخرى لديه إلى همٍّ فيزيائي بحت حول كيفية حمل تلك الحيوانات يوم القيامة، محيلاً العقاب إلى سخرة جديدة وثقل جسدي يشبه حمل قناطير التبن.

يتكامل هذا المشهد عبر شخصنة السلطة وإسقاط الألقاب الريفية عليها؛ فعندما يُقاد الفلاح إلى الوالي يعجز لسانه وثقافته عن استيعاب مفهوم الوالي، فيقوم بترييف الوالي وتقزيم قامته ليتسنى له خطابه، مستغيثاً أولاً بمشايع الكفر وأولياء القرية وبأسماء هزلية، رابطاً فوراً بين الوالي ووظيفة جابي الأموال وقاطع الرؤوس.

يقدم الشربيني في هذا المشهد، وعبر خطاب النادرة،
 اختراقاً سيكولوجياً لوعي الفلاح يدمج فيه الآخرة والسلطة
 بوصفهما وجهين لعملة واحدة. ويتحقق في هذا النص «ترييف
 المقدس والمهيب» عبر إعادة تركيب تصورات الولاية ويوم
 الحشر داخل عناصر البيئة الطينية، ممّا يمثل دفاعاً بالهزل
 يستخدم فيه الفلاح الدهشة والغباء المصطنع كآلية دفاعية أمام
 تغوّل المدينة ومؤسساتها؛ فبتحويل التاج إلى قحف، والخطبة
 إلى خناقة، والديوان إلى محشر يحمل فيه القطط، يفرغ الفلاح
 قوى القمع من هيبتها المرعبة ليتحمل العيش في ظلها الثقيل.

المثقف الدنيوي في مصر في العصر العثماني.. وجوه الدنيوية في دفاتر التجار وأروقة الأزهر



عصام فوزي
كاتب وباحث مصري

بلغ تشكل «المثقف الدنيوي» في مصر العثمانية سياقه السوسيولوجي الأوضح حين كَفَّ عن كونه صوتاً فردياً معزولاً، ليصبح جزءاً من فئة اجتماعية تستمد ثقلها من مصالح اقتصادية مشتركة. وقد تجلّى هذا التحول بوضوح مع بروز طبقة أعيان التجار الذين أعادوا صياغة مفهوم المثقف وفق مقتضيات السوق والمكانة الاجتماعية؛ فلم تعد «الدنيوية» لديهم مجرد خيار فكري، بل استحالت رأسماً اجتماعياً متكاملًا، انتقلت معه الثقافة من حيز الترف الذهني إلى أداة فاعلة للهيمنة الاجتماعية. وبناءً على هذا المتغير، تشكلت شبكة معقدة من المصالح المتبادلة بين المال والمعرفة؛ فمن خلال استثمار الأعيان لثرواتهم في رعاية الفنون، وظهور نمط جديد من «المثقف الأزهري» المتصل بالسوق، تمكنت هذه الطبقة من تجاوز حدود التجارة لتصبح قوة اجتماعية قادرة على التأثير في السياسة المحلية. وبذلك لعبوا دور الوسيط الحيوي بين السلطة السياسية، ممثلة في الوالي العثماني أو أمراء المماليك، وبين القاعدة الشعبية، مستندين في ذلك إلى نموذج فريد يزاوج بين الواجهة الاجتماعية والقوة المادية.

لم يكن هذا الصعود وليد المصادفة، بل جاء نتاجاً لتحولات اقتصادية كبرى شهدتها مصر وبلاد الشام مع انتقال

السيادة إلى الدولة العثمانية عام ١٥١٧م. وعلى عكس التصور الشائع عن الركود، استفادت طبقة التجار من عوامل هيكلية جديدة؛ فبعد أن كانت المنطقة مجزأة بحدود وجمارك مملوكية، تحولت بدمجها في المنظومة العثمانية إلى سوق مشتركة ضخمة تمتد من البلقان والأناضول وصولاً إلى الحجاز وشمال أفريقيا. وعلاوة على ذلك، عززت الدولة هذا الرواج بالاستثمار في تأمين طرق الحج والتجارة، ممّا قلل من مخاطر السطو وتكاليف التأمين «العربي»، وأتاح للتاجر القاهري أو الدمشقي حرية الحركة داخل إمبراطورية موحدة. وحتى مع اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح لم تفقد المنطقة ثقلها؛ إذ شهد القرن السادس عشر بزوغ نجم اليمن في إنتاج البن، لتصبح القاهرة، بفضل هذا الحراك، المركز العالمي الأول لتوزيعه، ممّا ضخ دماءً جديدةً في عروق هذه الطبقة الدنيوية الناشئة.

في هذا السياق، حقق تجار «الوكالات»، كوكالتي الغوري وقايتباي، ثروات طائلة من تصدير البن، بينما ظلت حلب ودمشق مراكز عالمية لتجارة الحرير الخام الإيراني والمنسوجات الفاخرة. لقد شكلت هذه التحولات المختبر الواقعي الذي ولدت فيه طبقة أعيان التجار كقوة سوسيولوجية مهيمنة؛ إذ لم تكتفِ بتكديس المال، بل أعادت صياغة التراتبية الاجتماعية. ومع تلاشي الحدود، انتقل التاجر من مجرد باحث عن الربح إلى فاعل يمتلك رؤية حضارية أكثر اتساعاً، وهو ما وضع حجر الأساس لبروز المثقف الدنيوي الذي يزاوج بين النفوذ المادي والوجاهة الرمزية.

سوسيولوجيا النفوذ: المثقف الدنيوي والتحالف العضوي مع المال

توازي هذا التحول مع تشكّل بنية اجتماعية فريدة نتجت عن تداخل عضوي بين طبقتي التجار والعلماء؛ فبينما كان التاجر يمول حلقات العلم، كان العالم الأزهري يمارس التجارة لتأمين استقلاله المادي عن سلطة الدولة وجور الجبابة. أفرز هذا الاندماج مُطاً دنيوياً من المثقفين، أذاب الفوارق التقليدية بين رجل الدين ورجل السوق، وخلق وعياً جمعياً يربط بين قداسة العلم وحيوية الواقع المعاش. ومن قلب هذه الشريحة التجارية المصرية انبثق نموذج المثقف الدنيوي ليقدم مساراً معرفياً مغايراً للأمط التقليدية التي هيمنت على المشهد لقرون طويلة. ولتفكيك هذه الظاهرة تستحضر الدكتورة نيللي حنا في دراساتها ملامح ثقافة الطبقة الوسطى خلال العصر العثماني، كاشفةً عن فضاء تعليمي لم يعد حبيس أروقة الأزهر أو المدارس الملحقة بالمساجد فحسب؛ بل تخلّق فيه جيل من المثقفين الذين استهلوا رحلتهم من «الكتاتيب» التقليدية، لكنهم لم يتوقفوا عندها، بل انطلقوا نحو آفاق أرحب مستمدين معرفتهم من الكتب الدنيوية والانخراط الحي في نبض الشوارع والخانات، ليصبحوا صوتاً يُعبر عن تطلعات العامة بعيداً عن الوصاية الدينية الصارمة.

هذا التزاوج أنتج مثقفاً يمتلك وعياً مغايراً للمتون الفقهية المجردة، حيث اتجهت اهتماماته نحو تدوين الوقائع التاريخية وسير الأعيان ومراقبة التحولات اليومية في المجتمع، وهو ما يظهر بوضوح في طبيعة الكتابات التي ركزت على الواقع المادي والزمن المعاش بدلاً من الانكفاء على القضايا الغيبية. وقد أسهم هذا الانفتاح على الحياة العامة في ظهور لغة أدبية جديدة تمزج بين الفصحى وروح الشارع، وتُعبّر

عن تفاصيل الحياة في المقاهي والوكالات التجارية، ممّا جعل هذا المثقف فاعلاً حقيقياً في مجتمعه المحلي، وقادراً على نقد السلطة السياسية من منظور يجمع بين الشرعية الأخلاقية والخبرة الاقتصادية. وبمرور الوقت، تحول هذا التحالف إلى ما يشبه البورجوازية العلمية التي لعبت دور حائط الصد أمام الهيمنة العسكرية، وحافظت على حيوية الهوية المحلية عبر تطويع اللغة لوصف المستجدات الاجتماعية. وبفضل هذا الاندماج بين مرجعية الأزهر وواقعية السوق، برز هذا المثقف كجسر تاريخي مهد لانتقال المجتمع من النمط التقليدي إلى مشارف العصر الحديث، حيث أصبح هؤلاء المثقفون هم الوسطاء القادرين على تحريك الجماهير واستيعاب المتغيرات الكبرى التي شهدتها البلاد لاحقاً.

أنثروبولوجيا الحارة: التاجر كمدوّن للوعي الجمعي

لم يجد التاجر المثقف في الرتبة الاجتماعية لحياته الأسرية، ولا في الطقوس المتكررة لجماعته الطبقية المغلقة، ما يستفز رغبته في التدوين أو يغري فضوله المعرفي؛ فداخل تلك الدوائر المترفة كانت الحياة تسير وفق قوالب جاهزة من الواجهة والبروتوكول التي تفتقر إلى حرارة التجدد. وعوضاً عن ذلك وجد ضالته الحقيقية في السوق الصاخب، حيث تنصهر حكايات الفقراء، ونوادر العامة، وأمثالهم السائرة، في بوتقة واحدة من الحيوية الفائقة.

وعلى الرغم من ملامح التصادم أو علاقات الاستغلال التي قد تفرضها طبيعة التحالف بين المال والمعرفة تجاه الفئات الأكثر انسحاقاً، إلا أنّ هذا «المثقف/ التاجر» ظل

مسكوناً بالانجذاب نحو الثقافة الشعبية الشفاهية بوصفها المختبر الحقيقي للطبيعة البشرية. ففي مفارقة طبقية لافتة أثر الخروج من وقار صالونات الأعيان ليجد ضالته في عالم العوام والحرافيش؛ حيث تتحرر اللغة من قيودها الطبقية، وتتحول الحكاية البسيطة إلى أداة حادة للمقاومة وسلاح للسخرية من قسوة الواقع. ففي جلسات السمر لم يكتفِ التجار بتمويل حكواتية السير الشعبية، مثل «الظاهر بيبرس» و«بني هلال»، بل إنهم، رغم قدرتهم على اقتناء أنفس المخطوطات، آثروا تدوين «تعديلات» العامة وهوامشهم. وهو ما عكس إدراكاً بأن التحولات التاريخية تُصاغ في الحوار بعيداً عن السرديات الرسمية. لقد استشعروا أن الثروة، وإن منحتهم المكانة، فإن تمثلات الناس وحكاياتهم هي التي تمنح وجودهم الاجتماعي «المعنى» والامتداد.

لم يكن اهتمام هذا المثقف بتدوين تلك الأمثال والسير الشعبية مجرد ترفٍ أدبي، بل محاولة واعية لفهم آليات الحراك في الشارع. فقد مالت الطبقة الوسطى التجارية إلى «النوادر» المروية عن العامة لا طلباً للمؤانسة فحسب، بل لقدرة تلك المحكيات على حمل نقدٍ مبطن للسلطة، مما ليك كانت أم ولاة، لا يستطيع التاجر التصريح به بلسانه الطبقي المحافظ؛ وبذلك صار تدوين نكات العامة حيلةً لـ «الاحتجاج بالوكالة»، حيث تمنح السخرية الجارية على لسان الفقير ممراً آمناً لرسائل التاجر النقدية. وفي هذا السياق تحول التاجر من الانكفاء على سجلات صفقاته وشؤونه العائلية إلى «أنثروبولوجي بالفطرة»، يلتقط من أفواه الباعة والحرفيين تلك المنتجات الثقافية اليومية ليعيد صياغتها كوثنائق إنسانية نابضة. ففي المتجر لم يكن الاحتكاك اليومي بالحمالين والدلالين والمكارية مجرد ضرورة إجرائية، بل كان فضاءً لولادة

لغة وسيطة؛ وبدلاً من أن يفرض التاجر لغته الطبقية عليهم، وجد نفسه مسحوراً بقدرة هؤلاء البسطاء على صياغة أمثال وحكايات ونوادر، تختصر حكمة اقتصادية واجتماعية لا توجد في بطون الأمهات من الكتب.

اقتصاديات المعرفة: بورصة الكتب ونضاءات التداول

اتسم سوق الكتب في مصر العثمانية بدمج التراث بالتحويلات الاجتماعية؛ ففي الصنادقية والأزهر والحسين تحولت الحوانيت إلى ملتقيات للمساجلة. وفي غياب المطبعة ظل «الوراق» هو الناشر الفعلي؛ يدير النساخ ويحدد جودة الكتاب وفق مهارة الخطاط ونوع «الورق الإفرنجي». انقسم السوق إلى تيار أكاديمي لطلاب الأزهر، وشعبي ترفيهي للسير والملاحم. واكتملت المنظومة بحرفة «المجلداتية» التي جعلت من النقوش «المكبوسة» قيمة جمالية تُميز الكتاب المصري.

بالتوازي، أنتج هذا الحراك نمط حياة حضرياً تجلى في نشوء «المقهى» كفضاء عام رعى فنون الحكواتية وخيال الظل. وارتبطت التجارة بتعلم القراءة والكتابة عبر بناء الكتاتيب؛ إذ رصد أندريه ريمون ١١٨ سبيلاً ومكتباً بُنيت بين القرنين ١٦ و١٨. ويظهر الارتباط جلياً في منحى تشييد الكتاتيب الذي صعد مع نمو تجارة البن في القرن الثامن عشر وتراجع بنهاية القرن. لقد امتلكت هذه الطبقة الوسطى ثقافة مكتوبة مرتبطة بالسوق، وأخرى شفاهية حيوية. ومن الخطأ اعتبار الشفاهية نقيضاً للمدونة أو دليلاً على الأمية؛ بل كانت وسيطاً مختاراً للمتعلمين للتعبير عن ذواتهم. إن ثقافة هذه الطبقة ليست مجرد صورة مبسطة عن ثقافة العلماء،

بل هي ثقافة ذات تاريخ خاص تطورت في سياق ظروف الفترة من القرن السادس عشر حتى الثامن عشر، لتشكّل جسراً مهّداً لانتقال المجتمع نحو مشارف العصر الحديث.

خلاصة القول؛ إنّ الثقافة في ذلك العصر لم تكن مجرد هواية للمتعلمين، بل كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحركة السوق وأموال التجار. فبفضل «وكالات البن» و«طرق التجارة»، توفرت الإمكانيات المادية لبناء المدارس، ونسخ الكتب، وتدوين حكايات الشارع. لقد نجح التاجر في أن يكون حلقة الوصل التي جمعت بين وقار العلم وحيوية الحارة. لكنّ هذا الدور الذي لعبه المال في دعم الثقافة لم يغيّر حياة التجار وحدهم، بل أثر بشكل أعمق على الطرف الآخر من المعادلة: «رجل الدين». فالعالم الأزهري لم يعد يكتفي بالجلوس في زاويته للتدريس، بل أصبح بفضل علاقته بالسوق وبالتجار شخصية مستقلة ومؤثرة في حياة الناس اليومية. وفي المقال القادم سوف ننتقل من عالم التاجر لنقترب من أروقة «الأزهر»؛ لنقصي التحولات التي طرأت على شخصية الشيخ في ذلك العصر. لنرى كيف تحول صغار المشايخ والطلاب «المجاورون» من فقهاء منكميين على المتون الدينية إلى فاعلين اجتماعيين ومثقفين دنيويين، يكتسبون نفوذهم من القرب المباشر من الناس والانخراط في عالمهم الثقافي اليومي.

المؤسسات الدينية من التأميم إلى التوظيف... تحولات المؤسسة الدينية في مصر (١٩٥٢-١٩٨١)



عصام فوزي
كاتب وباحث مصري

استكمالاً لما تناولناه في مقالنا السابق حول تحول الدين في الدولة الحديثة من كونه «مؤسسة حكم» كما كان في العصور الوسطى، إلى «قوة رمزية وإيديولوجية» تتفاوض مع الدولة على مساحات النفوذ والشرعية؛ فالدولة توظف هذه القوة لتعزيز شرعيتها، بينما يستثمرها الخصوم كأداة لحشد الجماهير ومواجهة السلطة. وبفعل هذا التجاذب تظل الإيديولوجية الدينية حاضرة في وعي الأفراد ولا وعيهم، مما يجعلها ساحة تنافس محمومة للسيطرة والهيمنة. لا ينصبّ اهتمامنا هنا على الدين كإيديولوجيا في حد ذاته، بل على «تموضعه المؤسسي»؛ بما يتضمنه من وجود مادي، وصلاحيات، ومصالح، ورجالٍ قائمين على شؤونه، وأدوات لإنتاج الخطاب الديني وترويجه. ولتفكيك هذا التحول نقوم باستقراء النموذج المصري عبر مرحلتين مفصليتين: الأولى فترة بناء التجربة الناصرية التي اتسمت بضبط المؤسسات الدينية وإخضاعها للبيروقراطية العسكرية ذات التوجه القومي؛ والثانية التحولات التي طرأت على هذه المؤسسات في عصر السادات، حيث راوحت بين دورها كجهاز تابع ينفذ توجهات الدولة، وبين نزوعها الإيديولوجي نحو الهيمنة على المجتمع والدولة معاً.

عند استقراء التجربة التاريخية المصرية في بناء الدولة الحديثة ودور المؤسسة الدينية فيها، نجد أنَّ جمال عبد الناصر اتخذ من الإيديولوجية القومية مرتكزاً ثابتاً، بينما وظف الإيديولوجية الدينية أداة مرحلية تبعاً لمقتضيات الصراع؛ ففي مواجهة التحديات الخارجية كان سلاح القومية والوطنية هو المتصدر، بينما جاء دور الدين في المرتبة الثانية، حيث استخدم عبد الناصر الإيديولوجيا الدينية لتعزيز مكانة مصر كقائد للعالم الإسلامي (الدائرة الإسلامية في فلسفة الثورة)، وواجه بها خصومه الإقليميين الذين استخدموا «الرابطة الإسلامية» لمواجهة المد القومي. أمّا في الصراعات الداخلية، فقد استدعى قيم العدالة الاجتماعية، مكرساً، ضمناً، نموذج «المستبد العادل».

جمال عبد الناصر: «تأميم» الخطاب الديني، وتحجيم المؤسسة الدينية

اعتمد عبد الناصر استراتيجية تقوم على إخضاع المؤسسة الدينية للدولة ودمجها ضمن مشروعه القومي الشمولي. وفي ظل مواجهته للقوى الرأسمالية الداخلية والضغوط الدولية، تعاظم صعود الخطاب القومي/الاشتراكي على حساب الخطاب الديني التقليدي؛ الذي خضع بدوره لعملية «فرز» إيديولوجي، حيث تم دعم الطروحات التي تخدم التوجه الناصري، وتهميش أو قمع ما يعيق هيمنة الدولة. وبرز في هذا السياق مصطلح «الاشتراكية الإسلامية» كأداة لمواجهة التيارات الدينية المحافظة والحركات الإسلامية المنظمة.

هذا على صعيد الإيديولوجيا الدينية كمنظومة عقائدية، أمّا على الصعيد المؤسسي، فقد اتخذت الدولة الناصرية تدابير

هيكلية لتحجيم نفوذ المؤسسة الدينية؛ بدءاً من إلغاء القضاء الشرعي، وصولاً إلى إصدار قانون تطوير الأزهر عام ١٩٦١. هذا القانون مثل نقطة تحول مفصلية، إذ نقل الأزهر من مؤسسة ذات استقلالية نسبية إلى جهاز إداري تابع للدولة. مكنت هذه التبعية النظام الناصري من توظيف المنابر الدينية لتسويق مفاهيم مثل «الاشتراكية العربية»، مع إعادة صياغة جوهر الإسلام ليصبح دعوةً للعدالة الاجتماعية ومحاربة الإقطاع، بما يتسق مع أهداف السلطة آنذاك. خلال الستينيات لجأت الصحف، بإيعاز من الدولة، إلى نشر مقالات مطولة لعلماء الأزهر تحت عناوين مثل: الإسلام... دين الاشتراكية الأول، كذلك توسعت الصحافة في نشر آيات الزكاة وأحاديث التكافل الاجتماعي، جنباً إلى جنب مع أخبار بناء المصانع وتوزيع الأراضي على الفلاحين.

بينما انهمك عبد الناصر في قمع التنظيمات السياسية الدينية المعارضة، وبالتحديد جماعة الإخوان المسلمين، حرص في المقابل على إبراز تدين الدولة الرسمي؛ عبر الهيمنة والتحكم الكلي في المؤسسات الدينية القائمة كالأزهر والأوقاف والإعلام الديني؛ ضماناً لعدم ترك الساحة الدينية شاغرة للمعارضة. وظل استدعاء الدين كإيديولوجيا مهيمنة ممارسة يدورها ناصر للحظات الاستثنائية والتحويلات الراديكالية، وهذا لم يكن توظيفاً عقائدياً بقدر ما كان تعبئة مؤسسية قومية بعباءة دينية. ولعل اللحظة الأبرز في تاريخ ناصر الخطابي تجسدت أثناء عدوان ١٩٥٦، حين تحولت المؤسسة الدينية إلى أداة للتجيش الشعبي. فمع بداية العدوان الثلاثي لم يكتفِ عبد الناصر بمخاطبة الجماهير عبر أجهزة الإعلام، بل اعتلى منبر الجامع الأزهر ليعلن صرخته الشهيرة: «سنقاتل، ولن نُسلم». كان اختيار الأزهر رسالة للعالم الإسلامي بأن المعركة تجاوزت

حدود السياسة لتصبح «جهاداً» تخوضه الدولة بمؤسساتها الدينية وشعبها ضد استعمار يعتدي على قلب العروبة والإسلام. وفي تلك اللحظة تحولت المساجد إلى مراكز للمقاومة الشعبية، واصطبغ الخطاب القومي بنبرة جهادية ألهمت مشاعر الجماهير في مصر وخارجها.

في ذروة الصراع الإقليمي مع القوى التي سعت إلى تدشين «حلف إسلامي» لتقويض المد القومي، لجأ جمال عبد الناصر إلى المؤسسة الدينية كأداة دفاعية مضادة، حيث جيش علماء الأزهر لتكريس مفهوم «الاشتراكية العربية» باعتبارها التطبيق المعاصر لجوهر العدالة في الإسلام الباكر، وليست كفراً كما روج خصومه، وهو التوجه الذي تعزز بتأميم المنبر الإعلامي عبر تأسيس «إذاعة القرآن الكريم» عام ١٩٦٤، لتصبح أداة لترسيخ الدولة كحامية للحمى الديني ضد ما وصفه ناصر بـ «إسلام النخب» أو «الإسلام السياسي» المرتبط بالاستعمار. ومع اندلاع حرب اليمن، حيث واجه التدخل العسكري اتهامات بالاعتداء على «الإمامة» والشرعية الدينية، استدعى ناصر خطاباً تحريرياً، تم ترويجه عبر المؤسسة الدينية، صوّر المعركة كنصرة للمستضعفين ضد «الكهنوت» والرجعية، موظفاً حججاً شرعية لدعم الثورة على الظلم.

أنور السادات: «الرئيس المؤمن» والتوازنات الجديدة

أما السادات، فقد نهج نهجاً مغايراً جذرياً، ساعياً لفك الارتباط مع الإرث الناصري واليساري عبر إحياء الفكر الديني في المجال العام، حيث حرص على تصدير صورة الحاكم «المؤمن» الذي يبدأ خطابه بالبسملة، ويظهر بالجلباب في

قريته «ميت أبو الكوم»؛ ليرسخ شرعية تقليدية محافظة تضاد الشرعية الثورية الناصرية. وفي إطار استراتيجيته المعروفة بالتدين الحداثي النفعي للمجتمع؛ سمح السادات في مطلع السبعينيات للجماعات الإسلامية باختراق المؤسسة التعليمية الأقوى، أي الجامعات المصرية بطلابها وأساتذتها والعاملين فيها، والمسؤولين عن النشاط فيها، لضرب نفوذ التيارات الناصرية واليسارية، وخلق توازن قوى يخدم استقراره السياسي. ولم يقف الأمر عند حدود الرموز والمؤسسات، بل توجّ السادات هذا التوجه بـ «دسترة الهوية» في عام ١٩٧١، حين جعل مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، وهي خطوة إيديولوجية كبرى هدفت إلى امتصاص الضغط الشعبي وتثبيت أركان حكمه، وتوفير الغطاء الشرعي اللازم لسياساته، ولا سيّما عند التحضير لتوقيع معاهدة السلام التي استدعت مظلة حماية دينية من المؤسسة الرسمية لتمريرها في مواجهة المعارضة.

طوال عصر السادات قامت بعض المؤسسات الدينية أو أجنحة بداخلها بدعم تيارات محافظة؛ لضبط التوازن ضد التيارات الليبرالية أو اليسارية التي كانت تؤرق نظام السادات وتهدد شرعيته. هذا الدعم، وإن كان تكتيكياً في البداية، كان يوفر بيئة حاضنة تنمو فيها بذور التشدد لاحقاً بعد أن تخرج تلك التيارات عن السيطرة. لذا لم تأتِ النتيجة كما أراد السادات؛ بل ظهرت الصراعات داخل المؤسسة الدينية نفسها، وبينها وبين حلفائها من التيارات الإسلامية المتشددة المتواجدة خارجها. فعندما تتماهى المؤسسة الدينية الرسمية مع السلطة السياسية بشكل كامل، يفقد جزء من الجمهور الثقة في استقلاليتها، وهنا تميل الكفة لصالح التيارات المتشددة كحركات احتجاجية، تسوق لنفسها بأنها الصوت الحر للدين. لقد

تحولت علاقة التفاهم والتحالف بين المؤسسة الدينية الرسمية وجماعة الإخوان المسلمين، وبقية التيارات الإسلامية المتشددة، إلى خلاف فقهي على من يمثل «الإسلام الصحيح» في مواجهة ما يسمونه «دين الدولة» المؤسسي، ثم إلى صراع حاد على احتكار الفتوى للسيطرة على أدوات الإعلام الديني والهيمنة على وعي الجماهير المؤمنة.

انهيار التحالف بين نظام السادات بمؤسساته الدينية وبين التيارات الإسلامية نتيجة لعدد من العوامل؛ أهمها «معاهدة السلام»، حيث اعتبرت التيارات المتشددة اعتراف السادات بإسرائيل «خروجاً على الملة» وتفريطاً في ثوابت الأمة، مما حوّل التحالف إلى عدائية إيديولوجية. كذلك كان الصراع على «الاحتكار الديني من العوامل الدافعة لانحياز التحالف؛ فقد شعرت جماعة الإخوان المسلمين وبقية الجماعات المتشددة، مثل تنظيم الجهاد والتكفير والهجرة، بأن المؤسسة الدينية الرسمية «مرتدة» أو «مداهنة للسلطة»، فبدأت بطرح نفسها كبديل أصيل، يمتلك الحق في التكفير والحكم، مما جعل الصراع صراعاً على أحقية تمثيل الدين.

أدى التنافس المحموم على الهيمنة الدينية إلى ارتدادات كارثية عصفت بالدولة والمجتمع؛ فبمجرد أن فقدت المؤسسة الرسمية مركزيتها وقدرتها على احتواء الخطاب الشبابي، انفرط عقد المرجعية وظهرت «فوضى إفتائية» تزعمها متشددون وغير متخصصين. وسرعان ما انزلق هذا الصراع من أروقة الفكر إلى عسكرة فعلية للمجتمع، حيث تحول الشارع إلى ساحة مواجهات أمنية دامية بدأت باعتقالات أيلول/سبتمبر ١٩٨١ وانتهت بعمليات الاغتيال، ليحل الرصاص محل الحوار. وفي ظل هذا الاستقطاب الحاد بين خطاب يداهن السلطة، وآخر

يتبنّى التشدد، انحسر التيار الوسطي الذي ميز التدين المصري تاريخياً، ممّا خلف فجوة عميقة في الوعي الجمعي. لقد كان رهان السادات على توظيف الدين كأداة سياسية بمنزلة الشرارة التي أدت إلى «تسييس المقدّس» و«تقديس السياسي»؛ وهو ما أفقد المؤسسات الدينية نفوذها الايديولوجي، وحوّل الدين إلى ساحة صراع، أفضت في النهاية إلى انفجار عنيف هدد استقرار الدولة طوال عقدي الثمانينيات والتسعينيات.