

# من تأليه الحكام إلى تكفيرهم: الدين والثقافة السياسية المصرية

عمار علي حسن(\*)

مدير مركز أبحاث ودراسات الشرق الأوسط - القاهرة.

## مقدمة

إذا كانت مصر «الجغرافية» هبة النيل، فمصر «التاريخية» تعدّ في أغلبها هبة الدين، فالأخير شكل، برقائقه المتتابعة في معابد الفراعنة وكنائس المسيحيين ومساجد المسلمين، مكوناً رئيسياً للشخصية المصرية، فبدت مصر وثيقة من جلد رقيق، الإنجيل فيها مكتوب على ما خطه هيروdot، وفوقهما القرآن، وتحت الجميع لا تزال الكتابة القديمة تقرأ بوضوح وجلاء.

كان الدين دافع الفراعنة إلى التفوق العلمي في بحثهم عن الخلود بعد الموت، وهو الذي مثل جوهر الصراع بين الرومان والمسيحيين الشرقيين، كما إن الإسلام منح مصر هويتها العربية منذ ما يقرب من أربعة عشر قرناً، والدفاع عنه في مواجهة الصليبيين والتتار شكل الملح الرئيسي لتاريخ مصر في العصر الوسيط. وهذا التراكم المتعدد الأبعاد جعل الشخصية المصرية متدينة بطبعها، ولذا لا عجب من أن يكون عدد الجمعيات الخيرية في مصر هو الأكبر في العالم أجمع.

هنا يصبح الحديث عن بعد ديني للثقافة السياسية المصرية مبرراً ربما أكثر من أي مكان على سطح الأرض، وبخاصة مع ظاهرة «الإحيائية الإسلامية» التي نقلت التصور الديني من رؤية إصلاحية نظرية لدى محمد عبده ورشيد رضا إلى حركة سياسية في الواقع المعيش على يد حسن البنا، لتفرض مع موجة العنف التي لطمت الحياة السياسية المصرية في أواخر القرن المنصرم تساؤلاً عن إمكانية تنفيذ المقولات التي سادت عقوداً في الأدبيات المصرية حول دور الدين في نشر «السلبية السياسية»، أو «الخنوع»، إلى جانب ما تردّد حول «الفرعونية السياسية» و«سمات المجتمع النهري».

(\*) من مؤلفاته: الصوفية والسياسة في مصر (١٩٩٧)، والنص والسلطة والمجتمع: القيم السياسية في الرواية العربية (٢٠٠٢).

وقد استوجب تناول الدين كمكوّن للثقافة السياسية المصرية في نظر الباحثين السعي أولاً إلى تحديد العلاقة بين الظاهرتين الدينية والسياسية، على المستوى النظري، ثم في الحقل الميداني المصري، واحتاج ثانياً إلى تجلية «الوزن النسبي» للدين بين العناصر الأخرى التي تشكل القيم والاتجاهات، وقبلهما المعارف السياسية للمصريين.

تأسيساً على ما تقدم، تعاقبت مسائل عدة ضمن حيّز اختبار الكثير من الأدبيات السياسية والاجتماعية لدور الدين في تشكيل الثقافة السياسية المصرية، وتوزعت على روافد أساسية أربعة على النحو التالي:

- ١ - موقع الدين في تاريخية الثقافة السياسية المصرية، ودوره في تحديد الهوية.
  - ٢ - ما ينتجه الهيكل التنظيمي للمؤسسات الدينية المصرية من قيم سياسية.
  - ٣ - ما تنتجه الأفكار الدينية المصرية من قيم ومعارف سياسية.
  - ٤ - مستقبل العقل السياسي المصري بين «التمدين» و«التدين»، وبخاصة في ضوء التداعيات والضغوط التي ترتبت على أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، وحظ الداخل المصري حيال الإصلاح والتحديث.
- وفي رحلة جمع مادة هذا البحث، استقرت في يقيني عناصر عدة يمكن دراستها على نحو متعمق في أبحاث لاحقة لدور الدين في تشكيل الثقافة السياسية للمصريين، ويمكن تلخيصها في النقاط التالية:

- ١ - استخدام الحكام الدين في كسب الشرعية، وتبرير الأوضاع القائمة.
- ٢ - دور الدين في تحديد الهوية المصرية عبر تاريخ البلاد الطويل.
- ٣ - ما أداه الدين في إيجاد هذا الفاصل التاريخي في مصر بين المجتمع والسلطة.
- ٤ - ما خلفه الدين في العقلية المصرية من غلبة «الرفض السياسي» على «النقد السياسي».
- ٥ - دور الدين في بناء الثقافة المؤسسية لدى المصريين، نظراً إلى أنه توسل بالمؤسسة طيلة تاريخه (المعبد - الكنيسة - المسجد).
- ٦ - ما إذا كان الدين قد ساعد المصريين على بناء تصورات في مقاومة السلطة، أو على النقيض، ما تركه عبر بعض التأويلات والتفسيرات من سلوكيات سلبية حيال السلطان.

إن دراسة هذه العناصر كافة لا يمكن لها أن تنجز على وجه أكمل من دون تلمس الخطين الأساسيين اللذين سارت فيهما الرؤى والدراسات التي تناولت تاريخ مصر، منذ المنشأ المعروف وحتى اللحظة الراهنة<sup>(١)</sup>، وهما إما أن تاريخ مصر يتسم بالاستمرارية

---

(١) انظر: محمد العزب موسى، وحدة تاريخ مصر (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،

التي تصل عند البعض إلى حد الزعم بأن مصر الحديثة لا تزال فرعونية الجوهر، أو تلك التي تميل إلى أن تاريخ مصر متنوع، ويتكون من طبقات ورقائق حضارية بعضها فوق بعض، وتصل إلى حد الزعم بأن مصر التي ولدت مع دخول الإسلام إليها منبثة الصلة بما قبلها.

لكن أي من هذه الأدبيات لم يتابع الخيط الممتد في الزمن لقيام الدين بتشكيل علاقة

المصريين بحكامهم، على رغم أن أي من العناصر السابقة، في ظني، لم يكن له قوة تأثير وأهمية ما رسبه الدين من تصورات لعلاقة المحكومين بالحاكم في مصر طيلة تاريخها القديم والأوسط والحديث والمعاصر، أو أن هذه الجزئية لم تحظ بالقدر الكافي من الدراسة، مع أنها تشكل عصب هذا الموضوع في بلد قيل إن ما يبدو فيه للوهلة الأولى هو ظاهرة «السيد المطاع والعبد المطيع»، أو أنه البلد الذي علم العالم بأسره «الحكم الإلهي»،

### دراسة دور الدين في تحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم في مصر تحتاج إلى عناية أشد بما قد يساهم في تفسير جزء من سلوك المصري المعاصر حيال السلطة.

كما يذهب البعض، ممن يرون أن فكرة «حاكمية الله» التي رفعتها الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي أصلها مصر القديمة التي جعلت من الحكام آلهة.

لقد انتقلت هذه الفكرة إلى أوروبا حين أعجب بها يوليوس قيصر بعد أن انضوت مصر تحت سلطان إمبراطوريته المترامية الأطراف، لكنه لم يتمكن من تنفيذها بحذافيرها، فظلت متوارية في بطن التاريخ الأوروبي، حتى جاءت قرونه الوسطى المظلمة، فعدلت إلى الظهور بقوة، حين دفع الملوك والأمراء المستبدين رجال الدين المسيحي ليربروا لهم زعمهم أنهم «ظل الله على الأرض»، أو لهم حقوق مقدسة، ويحكمون بما تراه العناية الإلهية، فكان لهم ما أرادوا مقابل مكاسب وجاه دنيوي للباباوات ومن هم دونهم. وانتقلت الأفكار ذاتها إلى الإمبراطورية الفارسية، فادعى الملوك أنهم يحكمون وفق المشيئة الإلهية، ثم إلى الدولة الإسلامية، بعد تحولها من «خلافة راشدة» قدمت نموذجاً رائعاً في الحكم، إلى ملك عضوض يخالف جوهر الإسلام. لقد قال معاوية بن أبي سفيان ذات يوم: «الأرض لله... وأنا خليفة الله، فما أخذت فلي، وما تركته للناس فبفضل مني». وفي العصر العباسي قال أبو جعفر المنصور كلاماً شبيهاً حين خاطب الرعية قائلاً: «أيها الناس لقد أصبحنا لكم قادة، وعنكم زادة، نحكمكم بحق الله الذي أولانا وسلطانته الذي أعطانا، وإننا خليفة الله في أرضه وحارسه على ماله»<sup>(٢)</sup>.

إن ما سبق يبرهن على أن دراسة دور الدين في تحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم في مصر، تحتاج إلى اهتمام أكثر، وعناية أشد، من قبل المؤرخين وعلماء السياسة والاجتماع، بما قد يساهم في تفسير جزء من سلوك المصري المعاصر حيال السلطة.

(٢) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، ط ٣ (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٩٢)، ص ٤٠ - ٤٤.

## أولاً: موقع الدين في الحياة السياسية المصرية

أدى الدين في تاريخ المجتمعات السياسية دوراً لا يدانيه فيه أي عامل آخر، بدءاً من المجتمعات الطوطمية حتى حلول عصر الإيمان وبعث الرسالات السماوية، مروراً بالمجتمعات القبلية والعشائرية. وكانت اللحظة الفارقة في تاريخه هي تلك التي ترمز فيها الأوروبيون على سلطة الكنيسة، وبزغ نجم «العلمانية» التي يقوم جزء كبير منها على فصل الدين عن الدولة، لتخترق حدود القارة العجوز، وتهز ما كانت تعتقده مجتمعات أخرى «ثوابت» أو «مقدسات»، مع أن السياسة في إجراءاتها وتفصيلاتها «صناعة بشرية»، أراد الحكام في العالم الإسلامي وأوروبا على مدار القرون التي خلت أن يضيفوا عليها ثوباً مقدساً، وقال بعضهم صراحة إنه يحكم باسم الله، كما تقدم.

ويرصد بعض الباحثين تراجعاً لدور الدين في الحياة العامة للعرب المحدثين<sup>(٣)</sup>، ففي النشاط الاقتصادي باتت الكلمة العليا للربح والدعاية والتنافس من دون الارتكان، في الغالب الأعم، إلى الأخلاقيات الدينية. وفي مجال الحركة السكانية، حسم النزاع بين التصور الأخلاقي الإسلامي ومقتضيات الحياة الاجتماعية، حيث الضغوط الاقتصادية على الأسر العربية، لصالح الأخيرة، ممثلاً في تنامي الاتجاه إلى «تنظيم النسل». وفي مجال بناء المجتمع، تراجع دور المؤسسات الدينية في ضبط الاجتماعي والانضباط السلوكي، علاوة على التحدي الذي يواجه الدين من قبل المتابعين لحركة الصراع الاجتماعي، متهمين القائمين عليه بأنهم لم يناصروا، إلا في حالات استثنائية وعبر فترات زمنية متقطعة وأمكنة متباعدة، المضطهدين والمهمشين. كما يرصد هؤلاء تراجع الدور العلمي للدين، وكذلك دوره في حركة الإعمار والتشييد، على العكس مما كان سائداً في القرون التي خلت.

لكن على النقيض من التصور السابق تستمر علاقة المصريين بالدين قوية، ولا سيما أنها تسمح في كل وقت ومكان له بأن يضع بصمته على الحياة الخاصة والعامة. إن الشعور الديني هو من أهم الخصائص التي جعلت المصري مصرياً، فمصر «هي أقدم بلد في الدنيا بأسرها امتلاء بذلك الشعور الديني، ومن طول المدة التي أشرب فيها المصري بوجوده الديني، أصبح ذلك الوجدان جزءاً من كيانه، يلازمه ملازمة اللون الأسمر لجلده»<sup>(٤)</sup>.

وما أورثه الدين في أنفس المصريين وعقولهم أغزر وأعمق من أن تحيط به دراسات ميدانية عديدة، تتوزع على حقول معرفية شتى، ويزداد الأمر تعقيداً في حال الولوج إلى الظاهرة السياسية، بتعقيداتها وحمولاتها المتنوعة، وبخاصة إن كان تناول منصباً على الثقافة السياسية.

(٣) فرحان الديك، «الأساس الديني في الشخصية العربية»، ورقة قدمت إلى: الدين في المجتمع العربي

(ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ١٢٢ - ١٢٥.

(٤) زكي نجيب محمود، قيم من التراث، الأعمال الفكرية، مكتبة الأسرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة

للكتاب، ١٩٩٩)، ص ٣٨١.

## ثانياً: تاريخية العلاقة بين الحاكم والمحكوم في مصر

لما كانت مصر أول دولة على سطح البسيطة، فإن علاقة المحكوم بالحاكم فيها هي الأقدم والأعمق في الوقت نفسه؛ أقدم بحكم الشوط البعيد الذي قطعته قافلة الزمن المصرية، وأعمق بحكم ضخامة وقوة لحظة انطلاق الدولة والمجتمع، وهو ما دعا أحد علماء الآثار إلى أن يظن أن مصر القديمة ولدت كاملة.

وقد مرت هذه العلاقة بمحطات ثلاث، بدأت بالتآليه وانتهت بالتكفير ومرت بالتبجيل، من دون أن تفارق في كل مرحلة تنتقل إليها بعض خصائص المرحلة التي تسبقها، في تواصل واستمرارية ميزت جوانب عديدة من تاريخ المجتمع المصري.

### ١ - مرحلة تآليه الحكام

نشأت الدولة المصرية القديمة في رحاب الدين، وكانت شعائر الملكية ورسومها ذات سمة دينية، وكان الملك يؤله في حياته، وبعد مماته، ليصبح الدين هو قوام الدولة. لقد كان الملك يقيم عبادة الآلهة ويرعاها ويحرس البلاد ويكفل رخاء أهلها<sup>(٥)</sup>، وهو يعتبر في نظر المصريين الأقدمين الضمانة الأكيدة لاستقرار نظام الكون واستمرار الحياة. ولذلك شارك الناس، عن اقتناع تام، في بناء قصوره ومعابده ومقره الأبدي بشكل يعبر عن مدى إيمانهم بعظيم منزلته. من ثم كانت الأهرامات تعبيراً مادياً واضحاً لمدى قدسية نظام الحكم الملكي في مصر القديمة، وكانت اللغة آنذاك مشبعة بما يعبر عن «ألوهية الحاكم»، فحين يتوج أو يظهر في مناسبة عامة يقال «أشرق الملك»، أو «أطل من عليائه»، وعند مماته يقال صعد الملك إلى السماء لينضم إلى موكب إله الشمس. وبات كل ما يتصل بالملوك مقدساً مهما كانت قيمته، فتيجانهم وصولجاناتهم وكل شاراتهم مقدسة<sup>(٦)</sup>، بل وصل الأمر إلى حد اعتقاد المصريين القدماء بأن «العالم الآخر» بالنسبة إلى الملوك يختلف عن عامة الناس، فالملوك إن ماتوا صعدت أرواحهم إلى السماوات العليا، أما العوام فإن قضوا فمثواهم باطن الأرض.

وقد خصصت «متون الأهرام» التي ليس لها مثيل من كتابات عن العالم القديم لتشرح سعادة الملك في الدار الآخرة، وهي تظهر كيف كان المصري القديم يتصور أن الملوك سيحتفظون بعد مماتهم بالسلطان نفسه الذي كانوا يتمتعون به في الدنيا. ها هي تقول إن «الملك تيتي لم يمت موتاً، بل جاء معظماً في الأفق» .. و «هيا أيها الملك، إنك لم تسافر ميتاً، بل سافرت حياً». ثم تمضي لتوضح حجم الحزن على رحيل الملك: «السماء تبكي من أجلك، والأرض تزلزل من أجلك»، وبعد أن يستقر الملك في السماء «يشاهد في قاعة قصره وهو جالس على عرشه العجيب وصولجانه المدهش في قبضته، ثم يرفع يده

(٥) حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥)، ص ٧١.

(٦) محمد إبراهيم بكر، «حكومة مصر في العصر الفرعوني»، ورقة قدمت إلى: حكومة مصر عبر العصور: أعمال ندوة لجنة التاريخ والآثار بالمجلس الأعلى للثقافة من ٢٢ - ٢٣ إبريل ٢٠٠٠، إعداد عبد العظيم رمضان، تاريخ المصريين؛ العدد ٢٣٧ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣)، ص ١٥ - ١٦.

نحو أولاده ليقفوا أمامه، ثم ينزل يده مشيراً نحوهم فيجلسون ثانية»<sup>(٧)</sup>.

ووصل الأمر إلى حد تطويع الدين في خدمة السياسة، فعلى سبيل المثال، نجد أن الأحداث السياسية التي مرت بها مصر، وانتهت بوحدها نهائياً عام ٣٢٠٠ ق. م.، أفضت إلى سيادة معبود رئيسي، هو معبود الإقليم المنتصر، غير أن الكهنة، أتباع الآلهة المحلية، وآلهة الأقاليم المهزومة، لجأوا إلى حيلة تحول دون اندثار معتقداتهم بانزواء آلهتهم، بإعلان أن آلهتهم هي مجرد أقانيم للإله الرئيسي، وهي لا تختلف معه في الجوهر، أو أن تلك الآلهة كانت تؤدي دوري الزوجة أو الابن لذلك الإله<sup>(٨)</sup>.

وحتى يضمن الملوك استمرار هذا الاعتقاد وترسخه جعلوا المعابد تحت سلطانهم، فقد كان الملوك هم الذين يعيّنون كبار الكهنة في المعابد الكبرى، وهم الذين يشرفون من خلال أجهزتهم الإدارية الخاصة على أعمال المباني والإنشاءات الخاصة بالمعابد، ويديرون ممتلكاتها من الأراضي والقطعان، ولهم الحق في التفتيش على خزائنها<sup>(٩)</sup>.

لكن ينبغي ألا نعتقد أن الملوك كانوا آلهة لدى المصريين القدماء مثل بقية الآلهة، تشيّد لهم المعابد، وتقدم لهم القرابين، فلم يصل تأليه الملوك إلى هذا الحد. ولم تكن مناداة الملك بـ «الإله الطيب» أو «حوريس» أو «ابن رع» أو «الشمس الحية» أو «لسان أتوم» سوى طريقة مهذبة في التعبير عن الخضوع التام له ولسلطانه، حتى وإن شاع الاستعمال اللفظي لتلك الألقاب في بعض الأوقات، إلا أنها بدأت مع مرور الزمن تفقد الإحالة إلى معانيها الأصلية<sup>(١٠)</sup>، أو تنفصل عن الأسس والجنور اللغوية والاعتقادية التي نبنت منها.

وعلى وجه العموم، كانت لدى الملك في مصر القديمة سمات خاصة<sup>(١١)</sup> في نظر رعاياه وما يصوره المقرّبون منه عنه، وما يشيعه هو عن نفسه. وكان لهذه الصفات تأثير مباشر في الحياة السياسية في البلاد خلال القرون الغابرة. ويمكن ذكر هذه السمات على النحو التالي:

أ - يعتبر الملك شخصية إلهية مقدسة، ولذا لا يصح أن يخاطبه أحد مباشرة، وإن كان يجوز له أن يتحدث في حضرته من دون أن يوجه إليه الكلام، أو يدنو منه، أو حتى يدنو من ظله المتمتع هو الآخر بالقداسة. ومعنى هذا أنه لا يمكن معارضة الملك مهما كانت سياسته خاطئة أو ظالمة.

(٧) لمزيد من التفاصيل، انظر: جيمس هنري برستد، **فجر الضمير**، ترجمة سليم حسن، الأعمال الفكرية، مكتبة الأسرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩)، ص ٨٢ - ٩٧.

(٨) محمود مدحت، **مصر القبطية: المصريون يعمدون بالدم** (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٨)، ص ٧٦ - ٧٧.

(٩) بهاء الدين إبراهيم محمود، **المعبد في الدولة الحديثة في مصر الفرعونية: تنظيمه الإداري ودوره السياسي**، تاريخ المصريين؛ العدد ١٩٩ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١)، ص ٣٩٦.

(١٠) أدولف إرمان، **ديانة مصر القديمة**، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري، الأعمال الفكرية، مكتبة الأسرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧)، ص ٦٢.

(١١) إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، عالم المعرفة؛ ١٨٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤)، ص ٢٨ - ٣٢.

ب - يتمتع الملك بعلم إلهي، يجعله عالماً بكل خافية. ومن ثم لا يمكن أن يفكر أحد في التآمر عليه، أو تشكيل تنظيم معارض له، لأن الملك سيكشف هذا التنظيم، ويعاقب من يشكله.

ج - كل ما يتفوّه به الملك واجب النفاذ، ولا بد من أن يتحقق فوراً، لأن مشيئته هي القانون، ولها ما للعقيدة الدينية من قوة. ولأن الملك منزّه عن الأخطاء والآثام، فلا يكون أمام المصري من خيار سوى أن يخضع خاضعاً له، مطيعاً لأوامره.

د - لم تكن هناك حاجة في وجود الملك إلى مؤسسات سياسية، فما ينطقه يغني عن القواعد القانونية المفصلة، وما يراه يختزل الكثير من أنوار الهيئات السياسية والاجتماعية. ومن الخطيئة سرّ ما قد يقيد من سلطة الملك وجبروته، ولذا كان القضاة يحكمون بحسب الأعراف والتقاليد المحلية التي يرون أنها توافق الإرادة الملكية، وقد يغيرون هذه الأحكام إن شاء الملك ذلك، لأنه مصدر التشريع الذي يجب أن يحكم القضاء باسمه.

هـ - هناك تسليم جماعي بأن الإرادة الملكية لا تفعل إلا الخير، ولا تسعى إلا إلى كل ما هو مفيد، ولذا يجب عدم معارضة مشيئتها، أو الافتئات على الاقتناع التام بأنها همزة الوصل الوحيدة بين الناس والآلهة، والملك هو الذي يعرف رغبة الأخيرة، ويعمل على تحقيقها.

ولم يوار هذا التصور الثري تماماً مع ملوك الفراعنة الذين رحلوا في الأزمنة الغابرة، ولم يتضاءل ليصبح مجرد تاريخ انقضى، بل أعيد إنتاجه بأشكال مغايرة ودرجات أخف، طيلة التاريخ المصري، ففي «عهود الإيمان» التي تبعت نزول الرسائل السماوية مارس أغلب المصريين مع حكامهم أنواعاً من «الشرك الخفي» حين أضفوا عليهم مهابة ومكانة، ما استحقها إلا القليلين منهم، والأدهى والأمرّ حين تعاملوا معهم على أن بيدهم كل مقاليد الأمور، وراحوا ينافقون الضعيف منهم، ويكيلون له المديح، فيقوى ويتجبر عليهم، فيصبرون عليه.

إن البطالة حين غزوا مصر بعد هزيمة الفرس عام ٣٢٢ ق.م. أدركوا جيداً هذا التصور المصري، وأنه في بلد كمصر تحظى فيه الديانة مركز السيادة لا يمكن أن تسير دفة الحكم على الدوام، إلا إذا كانت القوة الزمنية على وفاق مع الزعماء الروحانيين للشعب. من هنا جعل الملوك الإغريق والأباطرة الرومان «السلطة الدينية» تحت حمايتهم على أن تردّ الجميل بتأييد السلطة الزمنية<sup>(١٢)</sup>، فقام الإسكندر الأكبر بزيارة معبد الإله بتاح في منف، ليتوجه بصفته قائداً كبيراً إلى كهنة هذا الإله. ولما تولى بطليموس مهامه الأولى عام ٣٠٥ ق.م. أسند إلى الكهنة ترويح ألوهيته المزعومة، وادعى أن الإله حورس أهدى إليه بوصفه «حورس الابن» كل أرض مصر المزروعة، وقدم له وثائق ملكيتها، وسجلاً حوى وصفاً دقيقاً لتلك الممتلكات التي خطها الإله تحوت بيده في السجل السماوي<sup>(١٣)</sup>. وقد عبّد الملوك الإغريق مع الآلهة المصرية، فقد غدا

(١٢) إرمان، المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

(١٣) مصطفى كمال عبد العليم، «نظام الحكم في العصر البطلمي»، ورقة قدمت إلى: حكومة مصر عبر العصور: أعمال ندوة لجنة التاريخ والآثار بالمجلس الأعلى للثقافة من ٢٢ - ٢٣ أبريل ٢٠٠٠، ص ٣٣ و٣٩.

الإسكندر الأكبر الإله الرسمي للمملكة، كما تم تمجيد الخلفاء اللاحقين من الملوك والملكات والأباطرة الرومان، لكنهم ظلوا «آلهة للحكومة» وليسوا آلهة لكل أفراد الشعب المصري.

## ٢ - من التأليه إلى التبجيل

ومع دخول المسيحية إلى مصر في سنة ٦٠ ميلادية بدأت مرحلة جديدة نزعت فيها الألوهية عن الحكام لدى الأغلبية، وإن ظل الوثنيون على تصوراتهم القديمة، لكن بدرجة أقل. وكان التحول الأكبر حين اعترف الإمبراطور الروماني ثيودوسيوس بالمسيحية سنة ٣٧٩ م ديناً رسمياً للدولة، فقويت شوكة مسيحي مصر في مواجهة الوثنيين، حتى تم القضاء عليهم نهائياً، بإغلاق جامعة أثينا الوثنية في عهد الإمبراطور جوستينيان (٥٢٧ - ٥٦٥ م)<sup>(١٤)</sup> لتبدأ صفحة جديدة من كفاح مسيحي مصر ضد الرومان المختلفين معهم مذهبياً، والذين اضطهدهم ليحملوهم قسراً على اعتناق فكرة الطبيعة المزدوجة (الإلهية والبشرية) للسيد المسيح.

ولم يبجل مسيحيو مصر حكام الرومان كما كان عليه الحال من قبل، بل قاوموهم وقدموا في سبيل اعتقادهم «عدداً من الشهداء خلال أربعة قرون كاملة، لا يقل، إن لم يزد، على أعداد الشهداء الذين قدمتهم كل البلاد المعروفة في أنحاء العالم الروماني في تلك الحقبة»<sup>(١٥)</sup>. وغلب على مقاومة المصريين آنذاك طابع «العصيان المدني»، إذ كان الفلاحون يتركون أرضهم حين تثقل السلطات الرومانية كاهلهم بالضرائب. وكان الفنانون يغطون الرسوم الدينية الرومانية، ويعيدون رسم الأيقونات القبطية عليها، وكان الموسيقيون يعزفون في الصلوات الكنسية ألحاناً مصرية كهنتوتية قديمة<sup>(١٦)</sup> بدلاً من الألحان الرومانية.

وانتقل التبجيل إلى رجال الدين أنفسهم الذين كان يقول الواحد منهم عند توليه البابوية: «افتحوا لي أبواب البر»<sup>(١٧)</sup>، وزادت درجة هذا التبجيل بعد أن حمل البطريرك في القرن الثالث الميلادي لقب بابا، يعاونه عشرون أسقفاً في خدمة الكرازة. أما العلاقة بالحكام، فقد حكمها المبدأ المسيحي الذي يقول «ما لقيصر لقيصر، وما لله لله».

وإذا كان المسيحيون المصريون لم يفتقدوا التصميم العنيد على حماية هويتهم الثقافية ضد الرومان، فإنهم افتقروا إلى توظيف سلاح المعرفة والعلم للخلاص من الحكم الأجنبي. ومن ثم «لم نسمع طوال الحكم البيزنطي أن أحداً من أبناء الشعب النابيين ظهر لينقذ البلاد من براثن الاستعمار الأجنبي، أو يحد من نشاطهم الهدام، أو يطالب بأحقية في الحكم. أما القيادات الدينية، فما كان في وسعها أن تحل مشكلة غياب القيادة المؤهلة للخروج بالمجتمع من

(١٤) سليمان نسيم، مصر القبطية (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ٢٠٠٠)، ص ٣٨ -

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٨ - ٦٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.



أزمته، فالبطيريك، وقد سلمه الشعب قيادته، كان يمنعه مركزه الديني وكرامته الوطنية من الخضوع لإرادة الأباطرة، ولكنه كان مضطراً إلى مسايرتهم»<sup>(١٨)</sup>.

ولما فتح المسلمون مصر أحدثوا تحولاً أكبر عن الماضي في ما يتعلق بتقديس الحكام، فعلى مستوى النصّ يمنع الإسلام اتخاذ الحكام أرباباً من دون الله، وهو إن كان يأمر بطاعة أولي الأمر، فإنه يجعل ذلك مشروطاً بعدلهم وتقواهم وعملهم من أجل الخير والحق، كما أنه لا يحصر أولي الأمر في أهل الحكم.

**يمنع الإسلام اتخاذ الحكام أرباباً من دون الله، وهو إن كان يأمر بطاعة أولي الأمر فإنه يجعل ذلك مشروطاً بعدلهم وتقواهم.**

أما على مستوى الممارسة، فقد تضاعف تقديس الحكام في مصر إلى تبجيلهم، لكن في صورة تختلف كثيراً عن «الفرعونية السياسية» التي كانت سائدة في مصر القديمة، فالرابطة السياسية الإيمانية التي أوجدها الإسلام شكلت إطاراً مناقضاً للفرعونية السياسية التي كانت تقوم على أن فرعون طاغية، وأعوانه ظلمة وهمج رعا<sup>(١٩)</sup>.

ومنذ السنوات الأولى لدخول الإسلام إلى البلاد رأى المصريون كيف عوقب حاكمهم حين اعتقد أنه متميز منهم، وذلك حين اقتصر خليفة المسلمين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) من حاكم مصر عمرو بن العاص من جراء قيام ابن الأخير بضرب صبي مسيحي فاز عليه في سباق الخيل، وتقاعس ابن العاص عن أن يأخذ للمسيحي حقه، ما دفعه إلى أن يشكو إلى عمر بن الخطاب الذي جعل المسيحي يضرب نجل عمرو.

لكن انتهاء مرحلة تأليه الحاكم لم يتبعها تحرر نفسي كامل من الشعور بالضعفة حيال الحاكم، أو كف عن النظر إليه على أنه شخص غير عادي، أو أنه بيده النفع والضرر، أو الثواب والعقاب، وأن قدرته على فعل أشياء كثيرة لا حدود لها. ولقد عبّر المؤرخ المرموق شفيق غربال عن هذا الأمر قائلاً: «لقد تحرر المصري بفضل المسيحية والإسلام من ربكة الخرافة والعبودية لغير الخالق، وتحرر الشعب من رق المقدونيين والرومان. ومع ذلك فإن هذا الفرد المتحرر لم ينل الحرية التي تتيح له فرص اكتمال شخصيته، فقد بقي التمييز والتفرقة ما بين الحاكم والمحكوم قائماً، وحال ذلك دون تمتع الفرد بنصيبه الكامل من الجزاء والمسؤولية»<sup>(٢٠)</sup>.

(١٨) أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٤٢ - ٤٣.

(١٩) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، في النظرية السياسية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٢٥ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨)، ص ٤٠٢ - ٤٢٠.

(٢٠) محمد شفيق غربال، تكوين مصر عبر العصور، الأعمال الفكرية، مكتبة الأسرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ص ٣٠.

واستمرت علاقة المحكومين بالحاكم في مصر على وتيرة واحدة منذ الفتح الإسلامي حتى دخول الفاطميين، فاستعاد إضفاء طابع ديني على الحاكم جزءاً من ميراثه التاريخي القديم، فالدولة الفاطمية قامت على أساس تشابكت فيه السياسة مع الدين إلى حد أن كل تنظيم سياسي في هذه الدولة كان انعكاساً لروح التصور المذهبي الفاطمي (الإسماعيلي) نفسه، «حتى صارت أصدق مثال للدولة الدينية العقائدية (الثيوقراطية) في الإسلام»<sup>(٢١)</sup>، استناداً إلى المكانة المقدسة التي أضفيت على الإمام، وهو الحاكم، وعلى «داعي الدعاة»، المنوط به الإشراف على نشر المذهب الشيعي الإسماعيلي.

وقد دأب الحكام على تلقيب أنفسهم بالأئمة أو أمراء المؤمنين، وليس «الخلفاء»، حرصاً منهم على إظهار صفتهم الروحية وسلطتهم الدينية، فالإمام الفاطمي وُجد في منصبه بموجب الحق الإلهي، وقد اختير ليكون وصياً للنبي (ﷺ) ولعلي ابن أبي طالب (ﷺ)، وكانت الإمامة تنتقل من الأب إلى الابن الأكبر، شرط وصية الإمام السابق بذلك. وقد وصل الأمر بأحد هؤلاء الأئمة، وهو الحاكم بأمر الله، أن ذهب في عام ٤٠٨ هـ / ١٠١٧ م إلى حد اعتبار نفسه تجسيدا لله على الأرض، أو أنه «الملك الإله»<sup>(٢٢)</sup>، بما يشبه إلى حد بعيد ما كان سائداً في مصر القديمة.

ومن دون شطحات الحاكم بأمر الله، فإن الحاكم الفاطمي (الإمام) كان ينظر إليه على أنه «خليفة الله في الأرض»، والمفسر الأول للشرع، ومصدر كل العلم، وولي الله الذي بإمكانه أن يشفع لمن يريد من أتباعه. وها هو «داعي الدعاة» المؤيد في الدين الشرازي يفصح عن كل هذه المعاني ويرسم تلك الملامح حين يصف أول لقاء له بالمستنصر بالله قائلاً:

«فلم تقع عيني عليه إلا وقد أخذتني الروعة، وغلبتني العبرة، وتمثل في نفسي أنني بين رسول الله وأمر المؤمنين صلى الله عليهما ماثلاً، وبوجهي إلى وجهيهما مقابل، واجتهدت عند وقوعي إلى الأرض ساجداً لولي السجود ومستحقه، أن يشفعه لساني بشفاعته حسنة بنطقه، فوجدته بعجمة المهابة معقولاً، وعن مزية الخطابة معزولاً، ولما رفعت رأسي من السجود، وجمعت على أثوابي للقعود، رأيت بناناً يشير إلي بالقيام، ولبعض الحاضرين في ذلك المقام، فقطب أمير المؤمنين - خلد الله ملكه - وجهه عليه زجراً، على أنني ما رفعت به رأساً ولا جعلت له قدراً، ومكثت بحضرته ساعة، لا ينبعث لساني ولا يهتدي لقول، وكلما استطرد الحاضرون مني كلما ازددت إعجاباً ولعقة العي اقتحاماً، وهو - خلد الله ملكه - يقول: دعوه حتى يهدأ ويستأنس. ثم قمت وأخذت يده الكريمة فترشفتها وتركتها على عيني وصدري، وودعت وخرجت»<sup>(٢٣)</sup>.

(٢١) أيمن فؤاد سيد، «الحكومة الفاطمية في مصر أنموذجاً للحكومة الثيوقراطية»، ورقة قدمت إلى: حكومة مصر عبر العصور: أعمال ندوة لجنة التاريخ والآثار بالمجلس الأعلى للثقافة من ٢٢ - ٢٣ ابريل ٢٠٠٠، ص ١٢٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩ - ١٤٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣٩ - ١٤٠، وذلك نقلاً عن سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة أيام حكم المستنصر بالله.

من هنا استعادت مصر العلاقة المريضة بين الحاكم والمحكوم على مدار ما يربو من قرنين من حكم الفاطميين (٣٥٨ هـ / ٩٦٩ م - ٥٦٧ هـ / ١١٧١ م)، فمثّلوا بذلك ما يشبه التحول الجديد في تاريخها، بعد شبه القطيعة التي أوجدتها المسيحية والفتح الإسلامي حتى نهاية حكم الإخشيد. لكن المصريين لم يتفاعلوا كلية مع تلك العلاقة المريضة، إذ لم يعتنقوا جميعاً المذهب الإسماعيلي، إلا أن القلة التي انسأقت وراء الطرح الديني والسياسي للفاطميين مارست هذا الطقس غير السوي في علاقتها بالحاكم وتابعيه حتى جاء صلاح الدين الأيوبي، فوصل ما انقطع، وأعاد الحاكم إلى حدوده الطبيعية، بتواضعه في التعامل مع من حوله، بل مع أعدائه الألداء أيضاً.

لكن المصريين لم يكفوا عن ممارسة عاداتهم التاريخية في إضفاء هالة على الحاكم، حتى إن لم يكن يرغب، فلقبوا صلاح الدين بالسلطان، تعظيماً له وتكريماً لشخصه، ليأتي خلفاؤه من الأتراك وغيرهم، أيوبيين ومماليك، ليتمسكوا بهذا اللقب<sup>(٢٤)</sup>.

وعلى رغم أن المماليك كانوا عبيداً، إلا أن توسلهم بالدين إلى جانب تحصنهم بالقوة منح حكمهم شرعية، فانقل الناس من رفضهم الصريح الذي وصل إلى حدّ مناداة الشيخ الجليل العز بن عبد السلام بأن حكم الرق قائم عليهم، ودعوته إلى تقبلهم، ثم تبجيلهم. وقد استعان حكام المماليك الأوائل بالنفوذ الروحي والتاريخي والشرعية السياسية للخلفاء العباسيين بعد سقوط بغداد تحت سناك خيل المغول في عام ١٢٥٨ م، فاستقدموهم إلى القاهرة، وأعطوهم وجوداً رمزياً وشكلياً، فبدوا بذلك في منزلة المحافظين على الخلافة، المدافعين عن ديار الإسلام، ولا سيما بعد أن تمكنوا في أول اختبار لهم من كسر الاجتياح التتري، ثم توالى انتصاراتهم المظفرة على التتار والصليبيين من بعد. علاوة على ذلك، اهتم سلاطين المماليك ببناء المساجد والمدارس الدينية، وقرّبوا إليهم العلماء والفقهاء.

ومع الزمن، نسي المصريون حكاية الرقيق، و«مملكة العبيد»، كما يقول المؤرخون الغربيون، وراحوا يضعون حكام المماليك في منزلة مرموقة، فاتخذوا لهم أعياداً، وأقاموا لهم الاحتفالات، إما لعودتهم منتصرين في المعارك، أو لشفائهم من مرض ألمّ بهم، أو بعد وفاتهم. وعندما عاد السلطان الناصر محمد بن قلاوون منتصراً على التتار سنة ٦٩٣ هـ / ١٢٩٣ م زينت القاهرة من باب النصر إلى القلعة، وجاءت فرق الغناء من كل مكان، وغالى الناس في وضع الزينات. كما زينت القاهرة للسلطان نفسه عندما شفي من إصابة أُلّت به أثناء خروجه إلى الصيد. وعند وفاة السلاطين كان يمدّ سمات عظيم من الطعام يحضره الأمراء والمقدمين والعسكر، ثم يقبلون الأرض ويد السلطان، وتضرب البشائر بالقلعة إعلاناً بتولية السلطان الجديد، وكالعادة تزين القاهرة بجميع الزينات قبل دفن السلطان الراحل<sup>(٢٥)</sup>.

(٢٤) سعيد عبد الفتاح عاشور، «أضواء على أنظمة الحكم في مصر في العصور الأيوبي والمملوكي»، ورقة قدمت إلى: حكومة مصر عبر العصور: أعمال ندوة لجنة التاريخ والآثار بالمجلس الأعلى للثقافة من ٢٢ - ٢٣ أبريل ٢٠٠٠، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٢٥) محاسن محمد الوقاد، الطبقات الشعبية في القاهرة المملوكية (٦٤٨-٩٢٣ هـ / ١٢٥٠ - ١٥١٧ م)، تاريخ المصريين؛ العدد ١٥٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩)، ص ٢٣٠ - ٢٣١.

وحكم العثمانيون مصر باسم الدين، فزعموا أمام الشعب المصري أنهم حماة الدين، وأن دولتهم هي امتداد لـ «الخلافة الإسلامية» التي أسقطها المغول عام ١٢٥٨ م، فكان للسلطان العثماني هيبة وجلالة في نفوس المصريين، بعضها لأسباب دينية. لكن هذه الهيبة لم تجد على الدوام من ينفخ في أوصالها من رجال الدين، فالبعض لم يقتنع بها، وانتهى الأمر بالإمام محمد عبده إلى أن يجهر برأيه أن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، فلا عليه نزل الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتأويل النص القرآني والسنة النبوية.

ولما سقطت الخلافة عام ١٩٢٤ م أراد الملك فؤاد في مصر إحياءها، فتصدى له الشيخ علي عبد الرازق بكتابه الشهير **الإسلام وأصول الحكم**، ليؤكد أن «الخلافة» لم ينزل بها نص، ولم ينعقد لها إجماع، وليس لها دليل في السنة، إنما هي اجتهد بشري لصحابة الرسول (ﷺ)، في تصورهم الحكومة، وأن الإسلام ليس ديناً ودولة، إنما هو دعوة دينية خالصة لا تشوبها نزعة ملك أو حكم. ورأى عبد الرازق أن ضياع الخلافة لم يؤثر سلباً في أركان الإسلام ولا مصلحة الأمة، وأنهى كلامه قائلاً: «الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هياؤا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزة وقوة. الخلافة ليست في

شيء من الخطط الدينية، كلا، ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»<sup>(٢٦)</sup>.

### ٣ - من التبجيل إلى التكفير

عاش حكام مصر قروناً طويلة مقدسين أو مبجلين، يحيطهم الجلال وتكلمهم الهيبة، من دون أن يدري من ذهبوا في القرون الغابرة أنه سيأتي يوم وينقلب فيه الدين إلى غير صالح السلطان، فبعد أن كان التدين يعبد أمامه طريقاً وسيعاً بات يتيح لفئة تناوئه فرصة تكفيره استناداً إلى تأويل ذاتي وضيق لنصوص القرآن الكريم. ونعني بهذه الفئة الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي التي دبجت بياناتها وتأويلاتها ابتداء من ستينيات القرن المنصرم، لتكفر رئيس الجمهورية، ومن حوله، بل مؤسسات الدولة أيضاً، مهما كانت صغيرة أو مقصية عن بؤرة صنع القرار أو مركز الهيمنة والتحكم في جسد الدولة المصرية الفارع.

وبدأت هذه المسيرة المقطوعة من تاريخ مصر، بما رآه سيد قطب في كتابه **معالم في الطريق** الذي اعتبر فيه أن المجتمع الراهن جاهلي، ونادى بـ «الحاكمية»، أي «الحكم بما أنزل

(٢٦) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، تحقيق محمد عمار (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ١٨٢.

«الله»، ولذا رفض أي نظام سياسي لا يمتثل لهذا التصور، فهذا هو يقول: «... ليس لأحد أن يقول لشرع يشرعه هذا شرع الله، إلا أن تكون الحاكمة العليا لله معلنة، وأن يكون مصدر السلطات هو الله سبحانه وتعالى لا الشعب ولا الحزب ولا أي من البشر»<sup>(٢٧)</sup>، ومن ثم يصبح الحاكم الذي لا ينتهج هذا النهج في نظر قطب خارجاً عن ملة الإسلام، أو جاهلياً، تجب مقاومته، واستبداله بـ «جماعة مؤمنة» تطبق «شرع الله».

وتلقت الجماعات والتنظيمات التي تشظت، بشكل لافت، هذه الفكرة، وراحت تعمق فكرة تكفير الحاكم، ففي كتابه الموسوم بـ **رسالة الإيمان** يقول صالح سرية أمير ما عرف بتنظيم «الفنية العسكرية» الذي قاد محاولة فاشلة لاغتيال الرئيس السادات عام ١٩٧٤: «إن الحكم القائم في جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر، ولا شك في ذلك»، مستنداً في ذلك إلى غياب «الحكم بما أنزل الله»، ويرى أن كل من وإلى الحكومات والأحزاب والجماعات الكافرة فهو كافر، وأن تحية العلم شرك، والسلام الجمهوري شرك، وتحية قبر الجندي المجهول شرك<sup>(٢٨)</sup>. وتبنت «جماعة المسلمين» المعروفة أمنياً وإعلامياً باسم «التكفير والهجرة» الموقف نفسه، إذ حكم أميرها شكري مصطفى على مؤسسات الدولة جميعاً بالكفر، وطالب باعتزال الأجهزة الحكومية ومؤسساتها والامتناع عن أداء الخدمة العسكرية أو قبول الوظائف العامة<sup>(٢٩)</sup>. وفصل محمد عبد السلام فرج مؤسس «تنظيم الجهاد» في كتيبه الشهير **الفريضة الغائبة** هذه النقطة كثيراً، متخذاً موقفاً مشابهاً، إذ رأى أن الحاكم مرتد، وأن أبواب الكفر التي أخرجته من ملة الإسلام عديدة، ولذا وجب قتاله. وفي رسالة لعبود الزمر، أمير جماعة الجهاد الذي لا يزال يقضي فترة عقوبة لاشتراكه في اغتيال الرئيس الراحل أنور السادات، يقول: «شرف الله الجماعة بقتل السادات على أيدي بعض رجالها»، ويطالب بـ «الخروج على الحكام الكفرة وقتالهم وخلعهم، وتنصيب إمام مسلم واجب بإجماع علماء المسلمين على كل مكلف».

وتتفق جماعتا «الجهاد» و«الجماعة الإسلامية» - قبل أن تراجع الأخيرة موقفها - على الحكم بكفر رئيس الجمهورية كفر عين، فهو خارج عن ملة الإسلام، لأنه لا يطبق «شرع الله»، ويستبدله بقوانين بشرية وضعية، ويستتهزئ بالشريعة الإسلامية، ويستحل ما حرم الله، ويجعل نفسه رباً من دون الله، فيحل ما رحمه، ويتخذ من صفة الألوهية، وهي حق التشريع المطلق، الذي لا يكون إلا لله تعالى<sup>(٣٠)</sup>. وكان طارق الزمر يرى أن «قتال الحاكم واجب على جميع المسلمين كل بحسب قدرته، ولا يسقط عنهم إثم ترك هذا الواجب إلا أن يهبوا ويخلعوا الحاكم، الجاهلي العميل». وعزز أمير الجماعة الإسلامية، المسجون في الولايات المتحدة حالياً،

(٢٧) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط ١١ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ١٠٥.

(٢٨) صالح سرية، **رسالة الإيمان** (القاهرة: جامعة القاهرة، ١٩٧٧). وهي عبارة عن وثيقة نشرها

طلاب في جامعة القاهرة وتم توزيعها بشكل محدود.

(٢٩) هالة مصطفى، **الإسلام السياسي في مصر: من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف** (القاهرة:

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٢)، ص ١٤.

(٣٠) انظر في هذا الصدد: عصام الدين درباله وكرم زهدي، **ميثاق العمل الإسلامي**، راجعه وأقره عمر

عبد الرحمن، وهو بمثابة المنطلق والمرجعية لـ «الجماعة الإسلامية».

عمر عبد الرحمن، هذا التصور فقال ذات يوم إن المفسرين أجمعوا على عدم طاعة أولي الأمر في المعصية، وأجمعوا على وجوب الخروج عليهم لكفرهم<sup>(٣١)</sup>.

#### ٤ - بين التأليه والتكفير: القديم لا يموت كله

قد يعتقد متعجل أن تكفير الحكام على أيدي بعض التنظيمات والجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي يمثل قطيعة تامة مع النظرة الدينية للحاكم في مصر القديمة. وهذا التعجل مردّه الى ثلاثة أمور: الأول يتصور أن التكفير يعني التحرر من عبودية الأفراد مهما كان سلطانهم، بحسب ما ذهب إليه سيد قطب، استناداً الى أنه لا «كهنوت» ولا «إكليروس» في الإسلام، وأن الله سبحانه وتعالى هو «الحاكم الأوحد» لهذا الكون، وهو «الخالق» وببده وحده أجل الناس وأرزاقهم، ولا شريك له في الملك، ولذا فلا خضوع إلا له ولا خوف إلا منه. والثاني

يتوهم أن فكر التكفير مصري الأصل. والثالث يعتقد في أن مسألة الحكم باسم الدين تصور سياسي إسلامي.

**يعدّ وجود مؤسسة حكم باسم الدين خروجاً على القيم الدينية الإسلامية لأنه نوع من التجسيد البشري للدين.**

وفي حقيقة الأمر، فإن هذه الجماعات والتنظيمات، حين كفّرت الحاكم لم تكن تريد إصلاحاً سياسياً، بل رمت إلى استبدال الحاكم «الكافر من وجهة نظرها» بآخر «مؤمن» بحسب

مقاييسها، وطرحت تصوراً لشكل الحكم الذي تريده، لن يقود في خاتمة المطاف إلا إلى «ثيوقراطية» أخرى تحت لافتات جديدة قائمة على فهم مغلوط للنص القرآني، هي «الحكم بما أنزل الله» و«تطبيق الشرع» و«حكم الجماعة المؤمنة» و«الخلافة الإسلامية». وهذه الشعارات قد لا تقود في حد ذاتها إلى شكل من أشكال «الحكم الإلهي» لو تم تأويلها وفق الجوهر الصافي والمقاصد الأساسية للدين الإسلامي، لكن بحسب طرح هذه الجماعات والتنظيمات، فإنها تبدو إطاراً أيديولوجياً لهذا النوع من الحكم، الأمر الذي يعني إعادة إنتاج صورة الحاكم التي كانت سائدة في مصر القديمة بحسب بنية معرفية جديدة.

ويعدّ وجود مؤسسة تحكم باسم الدين خروجاً على القيم الدينية الإسلامية، لأنه نوع من التجسيد البشري للدين، الأمر الذي يتناقض مع المكانة المطلقة له، فتحول سلطان الدين إلى مؤسسة حاكمة يعني أن هذه المؤسسة ملكت ما للدين من سلطان. والحاكمة الدينية في الإسلام هي من خلال إعلاء القيم والقواعد الدينية المتفق عليها أو التي تختارها الأمة جمعاء<sup>(٣٢)</sup>، وليست لشخص، ولا لجماعة مهما علت مكانتها واتسع نفوذها.

(٣١) انظر: محمد سليم العوا، «التيار الإسلامي وتجديد الفكر السياسي»، ورقة قدمت إلى: الفكر السياسي المصري المعاصر: أعمال المؤتمر السنوي الخامس عشر للبحوث السياسية، ١٦ - ١٨ فبراير ٢٠٠٢، تحرير علا أبو زيد [وآخرون] (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٣)، ص ٨٧ - ٩٤.  
(٣٢) رفيق حبيب، في فقه الحضارة العربية الإسلامية: إحياء التقاليد العربية، الأعمال الفكرية، مكتبة الأسرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣)، ص ٣٢.

علاوة على ذلك، فإن فكر التكفير ليس مصري الجذور، بل صنعة التأثير بتيار فكري نشأ في شبه القارة الهندية، الأمر الذي تكشفه المقابلة بين أفكار سيد قطب وما جاء في كتابات أبو الأعلى المودودي، وبخاصة كتابه **الحكومة الإسلامية**. وعلى النقيض من مصر، فإن «شبه جزيرة الهند»، منطقة المتناقضات الشديدة والمتعارضات العنيفة، ونتيجة ظروف تاريخية معقدة، نشأ فيها تيار إسلامي تفاعلت فيه مركبات النقص، ومشاعر الاضطهاد، وأحاسيس الأقليات، وكرهية الاستعمار، وعجمة الإسلام، فأدى إلى رد فعل - مع من لا يدرك طبائع الأمور، ولا يتعقل منطق الواقع، ولا يتفهم حركة التاريخ، ولا يتبع أسلوب العلم، ولا يتشرب روح الدين - تردى في المبالغة العنيفة، والتعصب البالغ، والتعالي الشديد، وبهذا انحدر إلى تصوّر منغلق على نفسه فقط، متقوقع على ذاته وحدها، منعطف على خيالاته وأوهامه، فبه جمود وجدة، هي إلى صلابة التحجّر منها إلى شدة الحق»<sup>(٣٣)</sup>.

من هنا نجد أن علاقة المصري بالحاكم تندرج إلى حد كبير في إطار السمة الغالبة على المجتمع المصري، وهي الاستمرار، أي «استمرار الكثير من سمات عناصره الثقافية، وبخاصة في ما يتعلق بعاداته وتقاليده والألفاظ التي يتحدث بها المصريون وغير ذلك»<sup>(٣٤)</sup>.

إن المصريين في الوقت الراهن لم يعودوا يؤلهون الحاكم، بل إن قطاعاً من النخبة السياسية والثقافية والاجتماعية في مصر المعاصرة تسخر من بعض سلوك وأداء الحكام وتنتقدهم إلى حدّ الجلد، في حين يطلق العوام النكات التي تنال من هيبة الحاكم، إلا أن ما في البطانة من قدرة على إفساد الحاكم بتدليله وتبجيله وإضفاء عليه من عظيم الصفات ما ليس فيه إطلاقاً، وكذلك في الهوامش من بعض استكانة، هو تجلٍ لخاصية الاستمرارية هذه، أو أنه بعض رواسب «الحاكم الإله» في مصر القديمة □

(٣٣) العشماوي، الإسلام السياسي، ص ٣٢ - ٣٣.

(٣٤) سيد عويس، نظرات باحث علمي اجتماعي مصري، الكتاب الذهبي (القاهرة: مؤسسة روز

اليوسف، ١٩٨٨)، ص ٦٤.