

الفصل الثالث

الحوار والمشاركة المجتمعية في التراث الثقافي المصري
الخصائص العامة والجذور التاريخية

الفصل الثالث

الحوار والمشاركة المجتمعية في التراث الثقافي المصري الخصائص العامة والجذور التاريخية

قراءة أولية للموضوع

يعنى هذا الجزء من الكتاب بطرح تساؤل محدد وهو... "هل الثقافة القومية المصرية بتراكماتها التاريخية المختلفة ثقافة متوافقة بطبيعتها؟... أو بصياغة أخرى، منحازة بخصائصها العامة لمستويات مرتفعة أو أشكال متميزة للحوار والمشاركة المجتمعية؟... أم على النقيض يمكن اعتبارها بالطبيعة "ثقافة مضادة" للحوار والمشاركة المجتمعية؟... أم تعتبر في حالة "وسطية" بين الطرفين المتباينين، مثلما اعتبرت دائما ثقافة "الوسط" الجغرافي و"الوسط" التاريخي و"الوسط" الثقافي الذي تتراكم وتذوب فيه وتتفاعل بداخله كل الثقافات الوافدة؟.

ولقد كان هناك بديلين لوضع هذا الجزء من الكتاب بالنسبة لبقية الأجزاء (ترتيب الأجزاء)، البديل الأول أن يسبق هذا الجزء "تشخيص الوضع الراهن"... تمهيدا له ومكملا لملامحه الأساسية، والبديل الثاني أن يأتي بعده تفسيراً، وتم الاستقرار على أن يسبقه باعتباره مقدمة ومدخلا طبيعيا له.

إن طرح الاجتهادات المختلفة للإجابة على هذا السؤال ليست بالعملية الهينة؛ لأنها تتطلب نوعاً من الإبحار في الطبقات التاريخية المختلفة، ونوعاً من التعمق ليس فقط في الطبقات السطحية لثقافة المجتمع، ولكن وصولاً للجذور التي شكلت هذه الخصائص الثقافية على مر التاريخ.

إن التنقيب في التراث الثقافي المصري عن الجذور التاريخية التي أسهمت بشكل أساسي في تشكيل الوضع الراهن لثقافة الحوار والمشاركة، بالتكامل والتفاعل بالضرورة مع المؤثرات الخارجية المختلفة (الداخل والخارج... الذات والآخر... إن كانت هناك إمكانية لوضع خطوط فاصلة) يكشف عن حالة شديدة التفرد من حيث تأثير خصوصية المكان، والتراكم التاريخي على الثقافة القومية، والتي تؤثر بدورها على خصائص منظومة الحوار والمشاركة المجتمعية. وبرغم وجود هذه السمة البينة في التراث الثقافي المصري، إلا أن تناول مثل هذا الموضوع يظل محفوفاً بمجموعة محاذير، نتيجة لتعدد وتنوع الطبقات التاريخية المترابطة المكونة للشخصية الثقافية القومية.

وتناول هذا الموضوع - أو بصياغة أخرى طرح التساؤل المعني بتحديد الجذور التاريخية للوضع الراهن للحوار والمشاركة المجتمعية كظاهرة متطورة عبر التاريخ - يتطلب تكامل وتفاعل مدخلين أساسيين لعملية التحليل، أولهما: يرتبط إلى حد كبير بخصوصية الحالة المصرية ويعنى بقراءة المنظومة الثلاثية المتسلسلة التي تشتمل على: أيكولوجية المكان - القيم والعقائد - التنظيم الاجتماعي والسياسي، وثانيهما: استعراض التاريخ الاجتماعي والسياسي في ضوء المدخل الأول... وذلك كمقدمات ضرورية للبحث في الطبقات الثقافية المختلفة التي شكلت في النهاية الوضع الراهن للحوار والمشاركة المجتمعية.

وعملية قراءة التاريخ الاجتماعي والسياسي العريض الممتد - في ظل هذا الهدف - تمثل مشكلة لا يمكن تفاديها إلا من خلال استخدام أسلوب اللقطات التاريخية العامة المنتقاة والتي تختزل في داخلها فترات تاريخية طويلة وممتدة، والتي قد تحوي بدورها قدراً كبيراً من التفصيل والتنوع الداخلي لا يمكن التعامل معه.

إن التعامل مع الفترات التاريخية المختلفة في هذا الصدد قد لا يلتزم بالسلسلة التاريخي الطبيعي وإنما يتحرك بحرية بين الفترات التاريخية المختلفة، لرصد العلاقة بين أيكولوجية المكان والعقيدة والتنظيم الاجتماعي والسياسي، ثم في النهاية، الظواهر الثقافية المرتبطة بها من زوايا رؤية مختلفة.

وفي هذا الإطار، فإن هذا الجزء من الكتاب يستهدف تقديم قراءة موجزة... ولكنها نافذة... "لمكون" الحوار والمشاركة المجتمعية في الثقافة القومية عبر تطورها وتحولاتها وتراكماتها التاريخية المختلفة بدءاً من المرحلة الفرعونية... حتى القرن العشرين.

وفي إطار المنهج المقترح (المداخل المقترحة لقراءة الطبقات الثقافية)... فإنه يمكن طرح مجموعة من التساؤلات الفرعية قد يشكل الاجتهاد في الإجابة عليها محاولة لصياغة تصور متكامل للإجابة على التساؤل الرئيسي المطروح... ويمكن إيجاز هذه التساؤلات الفرعية فيما يلي:

أولاً: إلى أي مدى كانت خصائص أيكولوجيا المكان - التفاعل المستمر بين ثلاثية الأرض (الموضع، والموقع) والموارد والبشر - عاملاً مهيئاً ومحفزاً... أو معوقاً ومضاداً... لاحتواء وارتكاز الثقافة القومية على الحوار والمشاركة المجتمعية كآليات اجتماعية محورية وتلقائية... دافعة للإينماء والتطور؟.

ثانيا: إلى أي مدى اقتربت أو ابتعدت أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي عن الارتكاز على الحوار والمشاركة المجتمعية؟.

ثالثا: إلى أي مدى تتوافق وترتبط خصائص الثقافة القومية ومكوناتها وعناصرها المختلفة- كانعكاس لأبولوجية المكان - مع مفاهيم وآليات الحوار والمشاركة الاجتماعية الفعالة؟.

رابعا: إلى أي مدى تتوافق أو تتعارض خصائص الشخصية المصرية على المستوى الفردي - باعتبارها نتاجا نهائيا واختزالا للثقافة القومية - مع متطلبات الحوار والمشاركة الفعالة؟.

والإجابة على هذه المجموعة من التساؤلات قد تمكن- بصفة عامة - من تحديد موقع الحوار والمشاركة في التراث الثقافي المصري من حيث المفاهيم، أو الدوافع والآليات، وبما قد يمكن أيضا في النهاية من التوصل إلى صيغة عامة لتأصيل مصري خاص لمسألة الحوار والمشاركة المجتمعية. هذا التأصيل قد يشكل أحد المدخلات الهامة لصياغة فكر إيجابي معاصر للمسألة، لا ينفعل فقط للمؤثرات الخارجية الوافدة، ولكنه أيضا يسهم في تشكيل الحاضر- بواقعية وخصوصية - اعتمادا على زخم التراث المحلي^(١).

إن الإجابة السريعة عن هذه التساؤلات الأربعة- في إطار هذا الكتاب - لاتلغي الاحتياج لمشروع ثقافي متكامل يتناول هذه المسألة بالاجتهاد الموسع متعدد التخصصات للوصول لنوع من التأصيل العلمي المتكامل. وتظل هذه الإجابات السريعة الأولية التي يطرحها هذا الفصل مقدمة لابد منها تؤكد هذا الاحتياج.

أيكولوجية المكان وثقافة الحوار والمشاركة المجتمعية

وفي إطار الاجتهاد للإجابة على التساؤل الأول... فإن طبيعة كل من "الموضع"... و"الموقع" تفرض نفسها كمدخل للتحليل. فبالنسبة "للموضع" والذي تعبر عنه خصائص البيئة المحلية... فإن سيادة البيئة النهرية الفيضية كسمة أساسية حاکمة للمعمور المصري (باستثناء المحيط الصحراوي شبه الفارغ) وما يكتنفها من أخطار الفيضان الدورية الحدوث، ومتطلبات حماية العمران والحاجة الملحة في مراحل أكثر تقدماً لضبط النهر، والتحكم في مياهه لإدارة طفرة التنمية الزراعية الهائلة، من خلال تخليق بيئة اصطناعية تعتمد على شبكة شديدة التعقيد من القنوات والجسور... الخ، كل هذا قد فرض نوعاً من الاحتياج للسلطة المركزية التي يمكن تحقيقها إلا من خلال هذه الآلية المركزية للتحكم والسيطرة، وهو ما أهل التاريخ السياسي المصري للريادة في مجال تعاضم مؤسسة الدولة وسلطتها المركزية الطاغية، برغم فترات الإقليمية الشديدة المتقطعة عبر التاريخ.

وهذا التصور لعلاقة الموضع بالمجتمع تصيغه النظرية الشهيرة للمفكر الألماني "كارل ويتفوجل Carl Wittfogel"، والمسماة بنظرية الاستبداد الشرقي (Oriental Despotism)، والتي تربط بين طبيعة البيئات النهرية الفيضية وطبيعة أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي ومؤسسات الحكم، باعتبار أن هذه الأشكال استجابة أيكولوجية منطقية^(٢).

إن ارتباط هذه الاستجابة في الحالة المصرية بالبناء (العقدي / الديني)... بمعنى تطابق السلطة المركزية مع الفرعون الإله الخالق المانع المانع مصدر

الخيرات هو ما أفرز الظاهرة الفرعونية... التي فرضت نفسها لاحقاً على كل أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي على مدى التاريخ المصري الطويل.

وتضع هذه الخاصية الحادة لطبيعة التنظيم الاجتماعي والسياسي، خطوطاً فاصلة وقاطعة بين الحاكم - أو الحكام - والمحكومين (سواد الشعب)، وتخفق إلى حد كبير إمكانية التدفقات الرأسية - صعوداً وهبوطاً - بين الحكام والمحكومين، ومن ثم إمكانية الحوار والمشاركة... باستثناء الدور الوسيط للمؤسسة الدينية التي شكلت أحد الآليات الأساسية لتمرير التدفقات الرأسية صعوداً وهبوطاً - في الاتجاهين - بين مؤسسة الحكم وسواد المجتمع.

وفي مقابل هذه الخاصية الحادة لطبيعة العلاقات المجتمعية الرأسية، فإن ظواهر أخرى أفرزتها إيكولوجية المكان تكمل الصورة الكلية، وأولى تلك الظواهر هي ظاهرة "الوحدة"، فلقد فرضت جغرافية مصر بالطبيعة نوعاً من التجانس و"الوحدة" على كل أفراد المجتمع، فأساس الحياة على أرض مصر واحد، ومصدر هذه الحياة وموردها الأساسي واحد (النهر)، وأنماط العمل والإنتاج واحدة، وهو ما يفرض بالضرورة العمل المشترك في تنظيم الري والزراعة، وبالمثل أيضاً فإن أخطار الفيضان واحدة ومشتركة، وهو ما أدى في النهاية إلى أن يكون المجتمع كله واحداً متجانساً متكاملًا في الغايات والوسائل، وفي صناعة الحياة ودرء أخطارها.

وثاني هذه الظواهر - والتي ترتبط بأولها - هي ظاهرة "التضامن والتكافل والتعاون" والتي فرضتها البيئة النهرية فرضاً على المصريين منذ بدء استقرارهم على ضفاف النهر، ومع حلول موجات الجفاف الكبرى، حيث كان لابد من تنظيم وتنسيق الجهد الجماعي في إقامة الجسور وتعلية "الأكوام" فوق مستوى الفيضان وشق الترع والقنوات (البيئة المصطنعة)، فضلاً عن صناعة

البنية العقيدية والحضارية لاحقا بشقيها الروحي/ الثقافي والمادي (الديانات الفرعونية... المعابد والأهرامات...). ومن ثم، فإن التضامن والتكافل والأشكال التنظيمية الاجتماعية التي تجسدهما قد عبرا أيضا عن استجابة أيكولوجية لاحتياجات وضغوط بيئية، وهو ما ينعكس بوضوح عبر مراحل التاريخ المختلفة، خاصة في الثقافة الريفية، حيث تقوم منظومة العلاقات الاجتماعية على أسس التعاون والتكامل والمشاركة والتكافل. وفي هذا الإطار فإنه يمكن الخلوص إلى أن البيئة المادية المصرية قد وفرت أساسا قويا يستدعي آليات الحوار والمشاركة المجتمعية "الأفقية" كاستجابة أيكولوجية^(٣).

وهذا التباين الواضح بين طبيعة علاقات الحوار والمشاركة "الرأسية" التي تغلب عليها صفة الانقطاع والاختناق (تراث الفلاح الفصيح)، وطبيعة علاقات الحوار والمشاركة "الأفقية" التي تتسم بالكثافة والثراء والاستمرار، تستدعي مزيدا من التحليل وإلقاء الضوء لاحقا - في إطار مناقشة التساؤلات الثلاثة الأخرى - ليس فقط باعتبارها حالة تناقض، ولكن بسبب أنها اكتسبت استمرارية قوية عبر كل مراحل التاريخ المصري حتى الفترات الحديثة. وهذه الاستمرارية والقوة جعلتها أهم السمات التي اتسمت بها الثقافة المصرية وآليات الحوار والمشاركة المجتمعية المرتبطة بها.

وعودة مرة أخرى لمدخل الموضع والموقع، فإن "الموقع" باعتباره خاصية حاكمة للعلاقات المكانية بين الداخل والخارج، أو بين الكتلة القومية والآخر الخارجي، وطبقا لمجمل آراء الدكتور جمال حمدان (موسوعة شخصية مصر)، فإنه يمكن القول بأن موقع مصر على خريطة العالم قد جعل التعامل مع "الآخر الأجنبي" ضرورة موضوعية للاستمرار، فمصر بالضرورة والحتم، لا يمكن أن تعيش في عزلة عن الخارج وعن الآخر.

إن مقتطفات نصية من وصف د. جمال حمدان (موسوعة شخصية مصر) تجسد الطبيعة الخاصة "للموقع" المصري؛ ومن ثم علاقة المجتمع المصري بالآخر الخارجي:

"هي بالجغرافيا تقع في أفريقيا وتمت بالتاريخ إلى آسيا، متوسطة بعروضها، موسمية بمياهها وأصولها، وهي البلد الوحيد الذي تلقى فيه القارتان، ويقترب في الوقت نفسه من أوروبا، يمثل إنها الأرض الوحيدة التي يجتمع فيها البحران المتوسط والأحمر، الأول قلب البحار وبحر الأنهار، والثاني بحر بلا أنهار ولكنه بطوله وامتداده وموقعه كالنهر بين البحار".

"بجسمها النهري قوة بر، وبسواحلها قوة بحر، أي تضع قدما في الأرض وقدماء في الماء، بجسمها النحيل تبدو مخلوقا أقل من قوى ولكنها برسالتها التاريخية الطموح تحمل رأسا أكثر من ضخم".

"تقع في الشرق وتواجه الغرب، وتكاد تراه عبر المتوسط، تمتد يدا نحو الشمال وأخرى نحو الجنوب".

وعن نتائج هذا الموقع على علاقاتها بالآخر الخارجي أو الأجنبي:

"بموقعها البؤري المركزي على ناصية العالم كان مستحيلا أن تعيش مصر في حضارتها الألفية الفوارة تلك في عزلة منطقية على نفسها، ومع اجتماع نداء النهر ولقاء البحر وفراغ الصحراء خرجت مصر إلى العالم الواسع بالتصدير الحضاري والتبادل التجاري وأصبحت متوسطة الدنيا، قبلة العالم وحدة المعمورة، ملتقى الشرق والغرب ومجمع الجنوب والشمال وتحولت مصر إلى دولة برزخ مثلما هي دولة نهر"^(٤).

إن هذه العلائق والتشابكات الخارجية التي لا فكاك منها والتي فرضها موقع مصر قد أفضت بالضرورة إلى "تعددية" الانتماءات المصرية... ديموجرافيا

وثقافيا واقتصاديا وسياسيا... ومن ثم فرضت أيضا ضرورة الاستدعاء الدائم لحالة توازنية خاصة - لا يمكن الاستغناء عنها لفترات طويلة - بين الذات والآخر والداخل والخارج... وفى نفس الوقت، فإنها كانت دائما بوتقة انصهار واستيعاب للموجات البشرية الوافدة، البطلمية والعربية والتركية وثقافاتهما المتنوعة، مشكلة توليفة ديموجرافية ثقافية متفردة تتسم بالتجانس والثبات بقدر ما تتسم بالتنوع، وتتطلب وجود نوع من التواصل الفعال والدائم بين الداخل والخارج من خلال آليات تحاور وتشارك ملزمة وليست اختيارية، وهو ما جعل مصر دائما عبر التاريخ غير قادرة على الانكماش أو التفوق داخل حدودها، لأنها بذلك تنتقص أو تتناقض مع ذاتها...

ويؤكد د. جمال حمدان: "أن حصيلة التفاعل بين الموضع والموقع قد جعلت مصر تجمع بين أطراف متعددة غنية وجوانب خصبة وثرية وبين أبعاد وآفاق واسعة بصورة تؤكد فيها "ملكة الحد الأوسط"، وتجعلها سيدة الحول الوسطى، وتجعلها أمة وسطا بكل معاني الوسط الذهبي، وسط في الموقع، وسط في الدور الحضاري والتاريخي، في الموارد والطاقة، في السياسة والحرب، في النظرة والتفكير... ومن ثم فإنه -وفقا لهذا التحليل- فإن البيئة المادية المصرية تجعل من "الوسطية والاعتدال" أحد الأسس الهامة لبنية المجتمع وثقافته. والتحقيق العملي للوسطية يتطلب التوفيق بين المتناقضات واستحداث حالة توازنية بينها وهو ما يستدعي بالضرورة الحوار والمشاركة للتوصل لصيغة مقبولة وفعالة لإدارة الحياة".

وفى نفس الإطار، فإن حالة عدم التكافؤ بين "الموضع" و"الموقع"، حيث حجم الموضع لا يتكافأ دائما مع "خطورة" الموقع، هذا التناقض -أو عدم التكافؤ- يخلق حاجة دائمة للحوار والمشاركة والقبول -سواء مع الآخر

والأجنبي- أو على المستوى الداخلي الذي تتجسد فيه بصورة أو بأخرى "التعددية" التي أفرزتها طبيعة الموقع^(٥).

التنظيم الاجتماعي والسياسي وثقافة الحوار والمشاركة المجتمعية

وفى إطار الإجابة على التساؤل الثاني... والمعني بقياس المدى الذي اقتربت أو ابتعدت فيه أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي - تاريخيا - عن الارتكاز على الحوار والمشاركة المجتمعية، فإن القراءة العامة للتطور التاريخي لهذه الأشكال منذ بداياتها الأولى يلقي الكثير من الضوء في هذا الصدد.

شكلت مصر أول دولة موحدة في التاريخ، بزغت كشعب واحد تجمعته وحدة وطنية فلما عرفت الانفراط أو الانحلال، كما لم تعرف التقسيم لا بالطول ولا بالعرض، لا بالتقسيف ولا بالتربيع، لا في ظلال الاستقلال ولا حتى تحت الاستعمار، ويشير د. سيد عويس إلى هذه الحقيقة^(٦) في قوله:

"تحقق قدر كاف من المركزية السياسية والاستقرار في المجتمع المصري منذ زمن مبكر... فعصور الاستقرار كانت طويلة خاصة في العصر الأساسي الأول... الأمر الذي مكن المصريين من توطيد أركان نظامهم وتعميق جذور تقاليدهم وعناصر ثقافتهم العامة والسياسية. وعلى الرغم من الحكم الأجنبي لمصر الذي استمر "٢٤٧٨ عاما" فإن مصر ظلت بمجتمعها على الخريطة لم تندثر أو تمحها رمال الزمن بل بقيت بأعضاء مجتمعها قديمة وجديدة في آن واحد تعطي وتأخذ، وما أخذته أو تأخذه لم يمس الأصل الذي عندها في قليل أو كثير بل بقي الأخير مع غيره عبر الأزمان جنبا إلى جنب".

ويشير د. جمال حمدان إلى قضية المركزية السياسية موضحا طبيعتها الخاصة وخصوصيتها:

"من الوحدة إلى المركزية جاءت خطوة منطقية أخرى للأمام؛ ولكن من المركزية إلى الطغيان تمت خطوة أخيرة ومؤسفة إلى الوراء. عن الأولى... لاجدال أن الدولة المركزية والمركزية الصارمة ملمح ملح وظاهرة جوهرية في شخصية مصر، ولا تنفصل ولا تقل خطرا عن ظاهرة الوحدة نفسها... ولا تختلف في عمومها وضوابطها الطبيعية... فبقوة المركزية والوحدة الوظيفية وطبيعة الري في البيئة الفيضية فرضت المركزية السياسية والإدارية، ثم الحضارية، نفسها فرضا في شكل حكومة طاغية الدور فائقة الخطر، وبيروقراطية متوسعة أبدا، وعاصمة كبرى صاعدة إلى أعلى صاروخيا وشامخة فوق البلد غالبا".

إن هذه السمة الحاكمة للتنظيم السياسي الاجتماعي فرضت نفسها بقوة منذ الحقبة الفرعونية حتى العصر الحديث مشكلة ما يمكن تسميته "الفرعونية السياسية" التي صبغت مجمل التاريخ المصري في أحقابها المختلفة. وأصبحت "المركزية" و"الحكومة" و"البيروقراطية" و"العاصمة" أطرافا أربعة لحالة مرضية مزمنة ومستعصية نتيجة لتردى المركزية إلى الطغيان والاستبداد والذي يشكل المنبع الأساسي لكل السلبات والشوائب المتجذرة في المجتمع المصري والشخصية المصرية على السواء حتى العصر الحديث^(٧).

إن الطغيان والاستبداد كظاهرة متجذرة في التاريخ المصري تجد أكثر من طرعا لتفسيرها وتأويلها. ويفسر الدكتور سعد الدين إبراهيم الظاهرة من خلال العلاقة الجدلية بين الأرض والفلاح والحاكم... فمن يمتلك الثروة ويتحكم فيها يمتلك السلطة أي كانت وسيلته، ومن يصل للسلطة لابد أن يتحكم في الأرض والفلاح (أدوات ووسائل الإنتاج) بوسيلة أو بأخرى إذا أراد لسلطته أن تستمر وتنمو. ولقد أضاف عالم الاجتماع الأمريكي (تالكوت بارسونز) إلى هذا التفسير أبعادا أخرى من خلال مجموعة المقولات الأساسية التالية:

تتطابق حدود الدولة (الوحدة السياسية) مع حدود المجتمع (الوحدة الحضارية) في مصر تطابقا يكاد يكون تاما، وقد أدى هذا إلى درجة عالية من التجانس والتماسك الداخلي. والسلطة السياسية أصبحت نتيجة لذلك سلطة وحدانية لا تقبل التجزؤ أو اللامركزية. ووحدانية السلطة السياسية وما تتطلبه من طاعة كان يتم إلى حد كبير بالقسر والقهر المباشر بواسطة أجهزة الحكم أو بواسطة الطبيعة (الهلاك في الصحراء للخارجين على مؤسسة الحكم)... وذلك بالإضافة للدور الهيكلي الذي تلعبه دائما المؤسسة الدينية (الكهنة ورجال الدين) في تعميق اعتقاد المحكومين بقدسية الحاكم، وكذلك دور الجهاز البيروقراطي المركزي الكبير في تدعيم هذا الوضع^(٨).

وهذه الخصائص الحاكمة القاطعة لطبيعة التنظيم الاجتماعي والسياسي، فرضت بالضرورة انقطاعا أو اختناقا في عمليات الحوار والمشاركة المجتمعية على مستوى العلاقات الرأسية بين مؤسسات الحكم وقطاعات المجتمع المختلفة - باستثناء الدور القاعدي للمؤسسة الدينية كقناة اتصال ذات اتجاهين بينهما - فضلا عن الدور الأساسي للجهاز البيروقراطي الضخم في توجيه وضبط هذه العلاقات الرأسية من خلال هيراركية حاسمة.

ويمكن القول أن الخلوص إلى نتيجة إجمالية مؤداها أن أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي كانت بالطبيعة والحتم غير مرتكزة وبعيدة إلى حد كبير عن الحوار والمشاركة المجتمعية، لا يمكن أن يكتمل إلا من خلال استكمال الصورة الكلية لظواهر وأشكال العلاقات الاجتماعية المختلفة (الأفقية على وجه التحديد) والتي أسهمت ظاهرة المركزية والطغيان في إنماءها وتقويتها كرد فعل طبيعي للمجتمع في عملياته التلقائية من أجل البقاء وإعادة إنتاج الحياة، والتي شكلت بدورها جزءا جوهريا من الصورة الكلية لطبيعة الحوار والمشاركة المجتمعية في مصر.

واستكمال هذه الصورة المنقوصة، يمكن مناقشته وتحليله في إطار الاجتهاد للإجابة على التساؤل الثالث والمعني بخصائص الثقافة القومية- كتعبير نهائي عن المنظومة الثلاثية (أيكولوجية المكان- القيم والعقائد - التنظيم الاجتماعي والسياسي) - ومكوناتها المختلفة، ومدى ارتكازها أو اقترابها أو ابتعادها عن متطلبات الحوار والمشاركة المجتمعية الفعالة.

الحوار والمشاركة المجتمعية في التراث الثقافي المصري

في إطار محاولة الإجابة على التساؤل الثالث، يمكن طرح سؤال أولي وهو "هل هناك ثمة جذور أو أصول أو تعبيرات خاصة أو مؤشرات نافذة للحوار والمشاركة المجتمعية في التراث الثقافي المصري؟". الإجابة المباشرة والتفائنية لهذا التساؤل قد تكون سلبية إلى حد ما، ويعرض الدكتور محمد السيد سعيد تفسيره لهذه الإجابة بقوله:

"قالتراث الثقافي المصري تشكل في ظل الاستبداد ونفى الآخر والطابع الإكراهي للعمليات السياسية والاجتماعية الرأسية. وهو ما تجسده تماما ظاهرة "الفرعونية السياسية" والتي صبغت الثقافة الشعبية لفترات تاريخية طويلة... والتي تتمحور حول حاكم يتوسد قمة الجهاز البيروقراطي للدولة محتكرا كل صلاحيات اتخاذ القرار بغض النظر أنه هو صانعه... أم هو مصنوع له بواسطة النخبة المحيطة به (الكهنة- الوزراء... الخ)، وميل المصريين- نخبة وشعبا - لإضفاء صفة القداسة على هذا الحاكم. وعندما تسوء أحوال البلاد وتحيط بها الأزمات من الخارج والداخل ويضطرب فيها ميزان العدل يتطلع المصريون إلى الخلاص من خلال زعيم ملهم أو بطل عظيم ينشر العدل في ربوع الوطن ويأخذ بأيدي الفقراء ويتصدى للفساد في صفوف النخب السياسية والاقتصادية (الأغنياء من الملاك والتجار...)). وتصبح كتابة التاريخ دائما في

هذه الحالة عملية إحصاء وسرد لسيرة هؤلاء الحكام الأفاضل الذين تجمعت حولهم أفئدة المصريين وحفظ لهم التاريخ مكانة خاصة بين سلسلة لا تنتهي ممن تولوا أمر الحكم والحكومة في هذا البلد عبر التاريخ^(٩).

إن هذه الصورة العامة، التي تكاد تحظى بنوع من الاتفاق والإجماع بين المفكرين والمؤرخين المصريين والأجانب على السواء، ليست صورة اختزالية وتبسيطية دقيقة إلى حد كبير. إنها في واقع الأمر تهمل كثيرا من التفاصيل واللقطات الجانبية المتباينة لطبيعة وتاريخ المجتمع المصري.

ويطرح الدكتور محمد السيد سعيد فرضيته المضادة حول هذه الصورة التاريخية المتكررة:

"غالبا ما تكون ذات طابعا انقلابيا مغرضاً، بمعنى أن مروجيها يعكسون وعيا نوعيا معاديا لنخبة حكم معينة ومحدودة، ويستهدفون ضربها أو وراثتها باعتبارها الفئة المفسدة والعقبة التي تشكل الحاجز بين الحاكم (هذا الحاكم المخلص أو المستبد العادل أو المهدي المنتظر صاحب الكاريزما الخارقة) والشعب الذي ينتظر منه الخلاص. إن هذه اللقطة التاريخية المتكررة تشكل تراثا تقليديا يستهدف دائما امتصاص الغضب الجماهيري وتفريغ الإحباط، أو توجيهه عمدا إلى النخبة أو الطغمة المحيطة بالحاكم أو الزعيم والتي تمارس الحكم في ظله وتفرعاً من شرعيته"^(١٠).

وعلى الرغم من سيادة "الفرعونية السياسية" بجنورها المركزية والسلطوية والاستبدادية على التاريخ المصري والتراث الثقافي المصري، إلا أنه لا يمكن إغفال الفترات التاريخية الطويلة والمتقطعة نسبيا من الفوضى والتحلل السياسي ووهن بناء الدولة وضمور بيروقراطيتها واستفحال "الإقليمية" واللامركزية^(١١)، وحتى في فترات الاستقرار السياسي وسيادة الفرعونية السياسية فإن الكثير من

الحكام كانوا ضعفاء، ومشكوك في شرعيتهم، ومحاطين بالمؤامرات ومظاهر الاضطراب وعدم الاستقرار (الفترة البطلمية... والإسلامية الأولى والمملوكية... الخ).

إن السؤال الذي يطرح نفسه في مقابل هذه الرؤية كما طرحه الدكتور محمد السيد سعيد استكمالاً لفرضيته المضادة هو:

"هل كان المصريون طوال هذه الفترات ينتظرون الخلاص أيضاً على يد مستبد عادل يأخذ بأيديهم من الظلام إلى النور ومن الظلم إلى العدالة؟. وكيف كانت تنتظم حركة المجتمع في هذه الفترات التي ساد فيها الاضطراب وارتبطت غالباً بالانهيار الاقتصادي وشبح المجاعة؟. وبالفرض جدلاً أن انتظار الخلاص على أيدي الزعيم أو الحاكم الملهم، كان متجذراً أو شائعاً أو غالباً على فئات كثيرة في المجتمع، إلا أن قسوة الظروف ومرارة الواقع الأليم في هذه الفترات، كان يفرض بالضرورة نوعاً من رد الفعل التلقائي ولا يسمح برفاهية الانتظار... ومن المؤكد أن المصريين في هذه الفترات قد اضطروا اضطراباً لأن يتولوا بأنفسهم جانباً كبيراً من شؤون حياتهم... دفاعاً عنها... ومن أجل البقاء... بما في ذلك الدفاع عن أنفسهم ضد تغول العصابات وأشكال الإرهاب المسلح المختلفة التي تثبت بالطبيعة في هذه الفترات" (١٢).

إن هذه الضغوط جميعها دفعتهم جميعاً للتقارب والتعاون والمشاركة معا -بآليات متعددة ومتنوعة- للاضطلاع بمسؤوليات إعادة إنتاج الحياة والدفاع عنها ودعمها.

وتكمن المشكلة أن التسجيل التاريخي والذاكرة التاريخية لم تعتن أو تحفظ الكثير الموثق الذي يمكن أن يعتمد عليه في دراسة العلاقات التشاركية، والتعاونية الأفقية - وما ارتبط بهما من ثقافة مساندة ووعي سياسي واجتماعي.

وفى مقابل هذا التجاهل والنسيان، تصبح عملية إعمال النظر والفكر فيما هو متاح من معلومات محدودة ذات أهمية خاصة لفرز وتصنيف الأشكال الممكنة تاريخيا، ومدى قدرتها على الاستمرار وإعادة الصياغة، حتى يمكن توظيفها في بناء وعى معاصر بأهمية الحوار والمشاركة المجتمعية كآليات حتمية للدفاع عن الحياة الاجتماعية وإعادة إنتاجها- مع الوضع في الاعتبار بالضرورة مدى خصوصية أو عمومية الظروف التاريخية التي أفرزتها. وفى هذا الصدد، فإنه يمكن استكشاف وعرض الأشكال المختلفة للعلاقات الأفقية المبنية على الحوار والمشاركة المجتمعية داخل إطار تحليلي ذي بعدين أساسيين هما:

أ - المشاركة المجتمعية والدفاع ضد ظروف عدم الأمان.

ب - المشاركة المجتمعية وإعادة إنتاج الحياة.

المشاركة المجتمعية والدفاع ضد ظروف عدم الأمان

في ظل ظروف القهر والاضطراب السياسي والتواجد في مربع واحد ضد سلطة غاشمة وظالمة، فإن آليات المشاركة الأفقية تصبح ضرورة تلقائية لتوفير حد أدنى من الحماية والأمان ضد الطرف الآخر، وتخفيفا للضغوط المتولدة عن القهر، وتتخذ المشاركة في هذه الحالة طابعا دفاعيا وتتبلور في أشكال متباينة من التضامن؛ بهدف الوفاء بوظائف الأمن المادي والاجتماعي. ويعرض الدكتور محمد السيد سعيد لمجتمع الحارة التقليدي كنموذج لهذه الآليات:

"فعلى سبيل المثال فإنه في العصرين المملوكي والعثماني شكل مجتمع "الحارة" - وخاصة في المدن الكبيرة مثل القاهرة والإسكندرية - نظاما وآلية عالية الكفاءة تضطلع بوظيفة جوهرية في الدفاع ضد عدوان وإرهاب الدولة، وضد أشكال الإرهاب الاجتماعي والسياسي عامة، ولعبت الحارة دورا يتجاوز بكثير كونها حيزا مكانيا وسكنيا لمجموعة من البشر، إلى كونها "تنظيما

اجتماعيا متكاملًا" يضطلع بأدوار داخلية كما يضطلع بحماية الداخل من أي خطر خارجي. ولقد شكل "سور الحارة" في هذا الإطار الحدود الفاصلة للتنظيم الاجتماعي وحماية الحياة والأمن وخاصة وقت الليل"^(١٢).

إن هذا النمط من المشاركة المجتمعية، وآلياته المرتبطة به، قد ترك بصمات عميقة في الثقافة المصرية المعاصرة برغم عمق التطورات الاجتماعية والحضارية التي تراكت فوقه، بل إن هذا النموذج التشاركي ملزال يستدعى ويستحضر ويستلهم- سواء بشكل موضوعي أو بشكل ذاتي وعاطفي - في مجالات التخطيط الحضري والعمارة والفنون المعاصرة... ليس فقط تعبيراً عن (نوستالجيا) تاريخية أو ثقافية ولكن تعبيراً أيضاً عن احتياج ملح لبعض الوظائف المنقوصة أو الغائبة في أشكال التنظيم المكاني المعاصرة.

لقد توسعت وتطورت الحارة في العصر الحالي في سياق الحداثة وحل محلها الحي المدني (The Neighborhood) كتنظيم اجتماعي بديل. ويميز الحي الحديث أنه شهد تحلل نظام "الفتوات" كعناصر متخصصة في الدفاع والأمن، وحل محله نظام جديد قائم على سيطرة مؤسسات الدولة وعلى نوع من التوافقية والتفاؤلية والعرفية التي حققت القدر المقبول من الأمان من خلال القوة الطاغية لأخلاقيات الطبقة الوسطى الحديثة من الموظفين والتجار وخلافه. ويعرض الدكتور محمد السيد سعيد لأنماط هذه الآليات في المجتمعات الريفية:

"وفي المقابل فإن الجماعة القروية (The Village Community) قامت بنفس الدور تقريباً في الريف حيث كانت المخاطر والمتطلبات الدفاعية والأمنية أكثر تعقيداً بسبب القبائل والجماعات البدوية المتجولة في الهوامش الصحراوية المتاخمة، والتي تصاعدت على الدوام وطأة هجومها وعدوانها على القرى في وادي النيل نتيجة لتفاقم مشكلة الجفاف والتصحر منذ الفترات التاريخية الأولى.

وفى مقابل هذا الخطر الخارجي فإن المشاركة المجتمعية لعبت دورا أساسيا في حماية الحياة من خلال الوفاء بوظائف الدفاع والأمن في إطار تعاوني منظم، ولم تفرز الحداثة أشكالاً تنظيمية جديدة غير إضفاء طابع رسمي على وظيفة "الخفارة" التي كانت تتم مسبقاً في إطار مشاركة مجتمعية تلقائية ولكنها منظمة وفعالة.

ولقد أدى الاستيلاء الحكومي الرسمي على وظيفة "الخفارة" كوظيفة دفاعية تلقائية وشعبية إلى إعادة توظيفها لصالح الدولة وكبار الملاك ضد جماعات الفلاحين الفقراء. ويحفظ التاريخ بعضاً من هبات الفلاحين الفردية والجماعية ضد الظلم الاجتماعي الواقع عليهم، وكذلك ظاهرة المتمرد البدائي (*Primitive Rebel*) الذي يلتف حوله فقراء الفلاحين في مواجهة القهر العرقي والاجتماعي والسياسي مثل "أدهم الشرقاوي وغيره"^(١٤).

ولقد أدى تضخم الجهاز الأمني للدولة الموابك لنمو الدولة الحديثة إلى ضمور الوظائف الدفاعية والأمنية التقليدية للتنظيمات الاجتماعية المكانية التلقائية، مثل الحارة والحي والجماعة القروية الصغيرة. ولكن السبب الأساسي للتدمير الشامل لهذه الوظائف ارتبط بتفكيك التنظيم الاجتماعي التقليدي الناشئ أو المتبلور في علاقات القرابة التي وسمت التنظيمات الاجتماعية الأولية في الريف والحضر على السواء. وصار من المحتم أن تحل الروابط الحديثة التي تقوم على حق التجمع والجوار بوظائف حمائية من نوع جديد ضد تغول الدولة واستفحال سلطاتها وسطوتها، وهو ما حدث جزئياً مع نشأة الجمعيات الأهلية والأحزاب السياسية وخاصة في الفترة الممتدة من نهاية القرن التاسع عشر وحتى منتصف الخمسينات؛ حيث تعرضت هذه التنظيمات أيضاً لعملية تدمير من نوعية مختلفة نتيجة لعملية إعادة الهيكلة الجذرية للحياة السياسية والتي واكبت نظام حكم ثورة يوليو ١٩٥٢.

وفى نفس الإطار، فقد لعبت التنظيمات المهنية في العصور الوسطى دوراً شديداً الأهمية في الدفاع الاجتماعي، وفي توسيع شبكة الأمن الاجتماعي التقليدية - القائمة أساساً على العلاقات القرابية - لتمتد وتشمل أبناء الحرفة أو الطائفة من خلال علاقات تكاملية وتعاونية وتكافلية شديدة التميز، وخاصة أنها امتدت في مراحلها الأخيرة لتشتمل أيضاً على علاقات قرابية مستحدثة (زواج الأسطى من بنت شيخ الحرفة، أو الصبي من بنت الأسطى... الخ)، كما أنها أوجدت - نسبياً وإلى حد بسيط - نوعاً من العلاقات الرأسية المتوازنة والقائمة على الحوار والمشاركة بين مستويات طبقية مختلفة، وخاصة عندما تماسست وتراكبت هذه التنظيمات في بعض الأحيان مع تنظيمات الطرق الصوفية. وبينما تتسم العلاقات الرأسية في هذه التنظيمات بطبيعة الشخصية والولاء (Patrony) إلا إنها سمحت في الحالة المصرية بقدر كبير من المشاركة بين مستويات طبقية اجتماعية متفاوتة، وساهمت في خلق نوع من التمازج الثقافي الاجتماعي بين الفئات العليا والفئات الدنيا والمهمشة. ويقارن الدكتور محمد السيد سعيد بين الدور الفعال للتنظيمات المهنية في الدفاع الاجتماعي في فترات تاريخية سابقة ونظائرها المعاصرة:

"وبينما لعبت هذه التنظيمات المهنية (الطوائف الحرفية) دوراً بارزاً في الدفاع الاجتماعي؛ فقد فشلت النقابات المهنية الحديثة في القيام بهذا الدور بكفاءة - سوى لفترة محدودة وعلى نحو هامشي للغاية خلال النصف الأول من القرن العشرين - وذلك بسبب تقنياتها ومأسستها في ظل سيطرة شبه كلية من جانب الدولة وجهازها الوظيفي والأمني.

وفى المقابل أيضاً فإن مع تدمير - أو تحجيم - تنظيمات المجتمع المدني (الجمعيات الأهلية والنقابات والأحزاب السياسية) خلال حقبة الخمسينات، لم يكن من الممكن أن تنشأ آليات جديدة وبديلة للحوار والمشاركة المجتمعية سوى تلك

الأوعية الثقافية التي تستطيع الإفلات من القيود السياسية والبيروقراطية المفروضة... مثل مؤسسات "الصدقة" و"الشلة" و"الدفعة"، كما أن بعض التنظيمات شبه الدينية - مثل الطرق الصوفية - قد قامت أيضا بدور مشابه^(١٥).

المشاركة المجتمعية وإعادة إنتاج الحياة

تعرف عملية إعادة إنتاج الحياة في إطار هذا التحليل، بأنها "مجموعة الآليات الاجتماعية التي يبتكرها المجتمع لضمان ديمومة واستمرارية أنشطته الاقتصادية والحياتية الأساسية بشكل مستقل نسبيا عن مؤسسات الدولة". ويمكن القول أن المشاركة المجتمعية قد لعبت دورا مهما في تشكيل الأوعية الاقتصادية خلال العصور الوسطى والعصر الحديث على السواء. وبينما جسدت تنظيمات الطوائف الحرفية هذا الدور بوضوح في اقتصاديات الحضر، فإن أشكالا أخرى للمشاركة المجتمعية في إعادة إنتاج الحياة قد تولدت وتبلورت في الريف المصري أيضا ويعرض الدكتور محمد السيد سعيد لهذه الأنماط فيما يلي:

"فبينما اتسمت الزراعة المصرية تاريخيا بصفة عامة بالعلاقات التنافسية، إلا أنه في نفس الوقت تبلورت أشكال مختلفة من المشاركة والتي تجسدت في "فرق العمل الجماعي" وفي تبادل "العمل الطوعي البديل" في حالات المرض وغيرها من حالات الإعاقة. ومن الجدير بالذكر والتحليل أن المشاركة في العمل في الزراعة المصرية لم تنشأ بسبب قسوة الظروف البيئية - مثلما هو الحال في بيئات أخرى مثل الزراعة المطرية - وإنما نشأت في الأصل والأساس بسبب ظروف اجتماعية بحتة.

وتتجسد أرقى الصور المؤسسية للمشاركة في الزراعة في نظام "المزارعة" الشائع - والذي يربط بين صاحب الأرض وصاحب العمل - في

علاقة تشاركية متوازنة ومتكافئة وخالية نسبيا من ضغوط الاستغلال. لقد استمرت هذه الصيغة التشاركية لقرون طويلة كعلاقة إنتاج فعالة اقتصاديا واجتماعيا، ودامت حتى منتصف القرن العشرين حتى استبدلها قانون الإصلاح الزراعي بعيد ثورة يوليو ١٩٥٢ رسميا وفعليا بنظام عقود الإيجار الثابتة (الذي استمر حتى صدور القانون رقم ٩٦ لسنة ١٩٩٢)^(١٦).

وقد استحدث نظام العقود الثابتة في حينه كنوع من الإنصاف لفئة تعرضت للاستغلال (صاحب العمل)، ثم ما لبث أن اشتمل على علاقة شبه استغلالية من المزارع (المستأجر) لصاحب الأرض؛ نتيجة لتجميد العلاقة الديناميكية لنظام المزارعة في صيغة استاتيكية جامدة مؤبدة، لا تعكس التباينات المكانية وتغيرات الزمن والظروف والتي كان يستجيب لها نظام المزارعة بفعالية عالية؛ نتيجة لمرونة الصيغ التعاقدية المؤقتة التي يفرضها والتي تستجيب لمجمل الظروف الموضوعية الراهنة وقت استحداث هذه العلاقة التعاقدية.

إن هذه الصيغة التشاركية (نظام المزارعة) والتي ظهرت مبكرا في تاريخ الزراعة المصرية، أثرت إيجابيا بلا شك في التبلور المبكر للنظام التعاوني المصري في العصر الحديث على يد مفكرين عظام لم يأخذوا حقهم الكافي من الاهتمام كما لم تحظ دراساتهم بالقدر الكافي من التوثيق والتحليل.

وفي حقيقة الأمر، فإن رصيد الفكر التعاوني المصري في بداية القرن العشرين - والذي يرصد ويحلل في كثير من الأحيان كصدى وامتداد للفكر التعاوني الأوربي، والفكر الإنجليزي الفابي (Fabian Ideology) على وجه التحديد - يعكس بقدر أكبر خصوصية وخبرة وتراث التجارب التشاركية للزراعة المصرية واحتياجاتها الموضوعية، كما يعكس أيضا تيارات عميقة في التكوين الأساسي للتشكيلة الزراعية المصرية التي شاعت فيها وغلبت عليها

لفترات تاريخية طويلة - قبل عصر محمد علي - أنماط الحيازات الصغيرة، وهو ما فرض بالضرورة احتياجا خاصا لصيغ تشاركية تتكيف مع قزمية وحدات الإنتاج.

إن هذه الفرضية تكتسب قدرا كبيرا من المصداقية عندما نتبين أن أبرز وأهم المؤسسات التعاونية في مصر وهي التعاونيات الزراعية- وبدرجة أقل تعاونيات الاستهلاك - قد نشأت في ظل هيمنة الدولة ودورها الطاعى المسيطر على كافة مظاهر الحياة الاقتصادية في البلاد خلال عقدي الخمسينات والستينات. ولعل هذه الهيمنة الطاعية لم تسمح بظهور وتطور تعاونيات إنتاجية بارزة في قطاعات أخرى (مثل الصناعات الصغيرة) وهو ما يدعم بقوة الفرضية السابقة.

وبينما لا يمكن بأي وجه من الوجوه إنكار الدور الحيوي والوظائف الإيجابية التي لعبتها التعاونيات الإنتاجية الزراعية والتعاونيات الاستهلاكية في فترة التحولات الاجتماعية في الخمسينات والستينات، إلا أن خضوعها التام وبصفة مطلقة للدولة وجهازها البيروقراطي لم يسمح قط بتطور هذه الأنظمة الإنتاجية التشاركية إلى هياكل اجتماعية اقتصادية نشطة تنسم بكفاءة الحوار الداخلي وفعالية الممارسات الديمقراطية، وتتشابك وتتفاعل بتلقائية مع البنية الاجتماعية والثقافية القائمة... ومن ثم لم تسهم في توليد تغيرات ثقافية إيجابية، وخاصة أنها في كثير من الأحيان قد اشتملت على قدر لا بأس به من الفساد وعلاقات التسلط وربما الاستغلال البيروقراطي.

ولم يفلت من هذا المصير سوى التعاونيات المالية التلقائية والمؤقتة والتي تجسد ظاهرة الادخار الجماعي (الجمعيات)، وهي ظاهرة شديدة الشيوع في

الريف المصري وامتدت بالضرورة إلى المدينة؛ وخاصة بين قطاعات محدودي الدخل من صغار الموظفين والحرفيين.

ومن الملفت للنظر أيضا في هذا الصدد، أن النقابات العمالية في مصر لم تنشأ وتتطور بناء على علاقات مشاركة حقيقية، ولم تتجح بدرجة ما في تطوير هياكل تشاركية إلا في النطاق المحدود للجمعيات الاستهلاكية والنوادي الرياضية. وفي المقابل وفي إطار المقارنة، فإن النقابات المهنية - والتي تمتعت نسبيا بقدر معقول من حرية الحركة حتى في ظل أقصى ظروف تحكم وهيمنة مؤسسات الدولة في الخمسينات استطاعت أن تسهم بقدر ما - مهما بدا محدودا أو مقيدا - في تنمية ودفع آليات الحوار والمشاركة المجتمعية خلال القرن العشرين، بل يمكن القول أن هذه النقابات قد مثلت الساحة المدنية الحديثة الوحيدة التي شهدت ممارسات راقية لعلاقات وتفاعلات الحوار والمشاركة في مصر، خلال أربعة عقود متواصلة منذ الخمسينات وحتى التسعينات؛ حيث تم إغلاقها فعليا وتجميد دورها كأوعية مؤسسية للمشاركة المدنية والسياسية التلقائية.

والتحليل السابق يخلص إلى أن "المزارعة" والجمعيات المالية المؤقتة والنقابات المهنية قد مثلت أهم أوعية المشاركة المجتمعية الضرورية؛ لإعادة إنتاج الحياة بصورة مستقلة عن الدولة خلال القرن العشرين^(١٧). وجدير بالذكر هنا، أن نظام المزارعة هو امتداد لتجربة طويلة ممتدة عبر قرون... كما أن النقابات المهنية - ولو بشكل جزئي - تمثل امتدادا لتنظيمات الطوائف الحرفية التي امتدت بدورها عبر عدة قرون.

إن الاستمرارية والامتداد التاريخي في هذا الإطار تشير إلى نوع من الأصالة والرسوخ لآليات المشاركة المجتمعية في التراث الاجتماعي والثقافي

المصري، والتي من الممكن أن تستعيد حيويتها وعافيتها مرة أخرى برغم ضغوط الإيقاف والتجميد التي تعرضت لها في محطات تاريخية معينة. ولا يمكن في هذا الإطار أيضا إغفال الدور الخطير الذي لعبته مؤسسة الوقف الإسلامي؛ كإحدى آليات إعادة توظيف فوائض الثروة في تحقيق قدر من المشاركة المجتمعية غير المباشرة. ولقد مثل هذا النظام المصدر الوحيد لأغلب الأنشطة التعليمية والصحية والثقافية في الريف، والذي عانى من فقر مدقع بدءا من نهايات العصور الوسطى حتى العصر الحديث.

هيكل القيم والمأثور وإعادة إنتاج الثقافة وعلاقتها بمسألة الحوار والمشاركة

وفي إطار الإجابة على التساؤل الثالث (مدى توافق وارتباط خصائص الثقافة القومية بمفاهيم وآليات الحوار والمشاركة المجتمعية) فإن عملية الاجتهاد للإجابة سوف تتعرض لثلاثة عناصر أساسية وهي:

أولا: هيكل القيم في مجمل الثقافة المصرية كبنية أساسية حاكمة لنوعية الثقافة، بغض النظر عن الروافد الفرعية والتغيرات الهامشية عبر التاريخ (والتي إن كانت تسم فترة تاريخية معينة إلا أنها لا تغير بشكل أساسي في هذا الهيكل العام).

ثانيا: المأثور الشعبي كتعبير مباشر عن القيم والمفاهيم والمواقف الموجهة للسلوك، وخلاصة الخبرات الاجتماعية وهو ما يشكل الثقافة الحياتية المباشرة أو ثقافة الممارسة اليومية.

ثالثا: مسألة إنتاج الثقافة وعلاقتها بآليات الحوار والمشاركة المجتمعية.

تعكس القيم مجموعة الاستجابات الأساسية لأي مجتمع في مقابل ظروفه البيئية والأيكولوجية والتي تفرض عليه ضغوطا أو تحديات معينة. ومن ثم، فإن

المجتمع من أجل التكيف مع هذه الضغوط والتحديات يبتكر لنفسه مجموعة من الثوابت والخطوط الحمراء التي بموجبها وباحترامها يضمن البقاء واستمرارية إنتاج الحياة في مواجهة ظروف البيئة والإيكولوجية بمجملها (الموقع والموضع والموارد والظرف التاريخي والجغرافي والمخاطر ... الخ).

وفي هذا الإطار، فإن القيم تمثل أدوات ضبط وتحكم غير مباشرة للسلوك الفردي والجماعي لضمان تحقيق حالة اتزان نسبي متواصلة بين الاحتياجات وهيكل الموارد المتاحة (حسب الحقائق الإيكولوجية) ... وتمثل قيم المجتمع الصحراوي وكيفية استجابته لظروف ندرة الموارد حالة نموذجية لهذا المفهوم ... مثمنا هو الحال مع قيم المجتمع النهري الفيضي، وكيفية استجابته للحاجة لضبط الموارد أو لمجابهة الأخطار البيئية.

وتصبح القيم -في هذه الحالة- آلية ضبط وتحكم باعتبارها معايير للحكم على الظواهر والسلوك وتحديد أولويات الأهداف التي ينشدها مجتمع معين، وبالتالي، تصبح إطارا ومرجعية للسلوك المتوقع المتفق عليه. ولكل مجتمع هيكل قيمه التي يحكمها نوع من الاتساق الداخلي كمنظومة متوافقة (Consistent)، والذي يخلق بين أفرادها نوعا من الرؤية المشتركة المتجانسة نسبيا للأمور ... كما يضمن في الوقت نفسه حدا أدنى من وحدة السلوك والاستجابة النمطية للمنبهات نفسها؛ وبما يضبط كل السلوك الاجتماعي في إطار من التوقعات المسبقة.

ومنظومة القيم لأي مجتمع لها مصادرها الأساسية المادية (الإيكولوجية) والعقيدية، وهما اللذان يشكلان معا اللحاء الداخلي أو القلب (Main Core) لهيكل القيم والذي يتميز بالثبات النسبي. بينما تشكل تفاعلات هذا القلب مع الظروف التاريخية المتغيرة والثقافات الوافدة ومتطلبات التطور التكنولوجي - طبقات

خارجية متراكمة فوق بعضها من الخبرات الجماعية المكتسبة من تحولات الزمن وأحداثه في نفس الوعاء الإنساني الممتد والمتواصل عبر الزمن... وفي نفس الحيز المكاني في أغلب الأحيان... باستثناء المجتمعات المتنقلة.

وبالنسبة للحالة المصرية، فيمكن القول بأنه توجد مجموعة من الثوابت كالنهر والوادي والخصائص البيئية والإيكولوجيا المرتبطة بهما - والتي أفرزت نظاماً من القيم استمر كقاعدة وكخيط متصل طوال التاريخ المصري. وفي المقابل، فإن هناك متغيرات تاريخية أدت لاستحداث أنظمة فرعية متتالية من القيم استجاب كل منها للاحتياجات والتحديات المرتبطة بالمرحلة التاريخية ذاتها، ولكنه بدلاً من أن يلفظ أو يسقط في نهاية هذه المرحلة فإنه - مع قدر من الفرز والاستبعاد - يحدث له نوع من التركيز والتخزين في الذاكرة الجماعية، ويتحول لسمات أصيلة في الوعاء الثقافي الكلي. وهو ما أوجد بالنسبة للحالة المصرية حالة خاصة من التراكمية في الخبرة الإنسانية يرتبط جزء كبير منها بتفاعل خصوصية الموقع مع نوعيات الهجرات الوافدة المتوطة.

إن تعدد المصادر -أو الطبقات التاريخية المتراكمة في الحالة المصرية- (المصدر المصري الفرعوني القديم والمصدر اليوناني الروماني والمصدر المسيحي والمصدر الإسلامي العربي والمصدر العثماني والمصدر الغربي المعاصر... الخ) جعلت بعضاً من علماء الاجتماع (والأنثروبولوجيا) يرون أن الحالة المصرية تحتوى في داخلها على أنظمة متعددة للقيم تتعايش معاً وقد لا تشكل في مجموعها كلا متجانساً، ولكنها في نفس الوقت لا تشتمل على تناقضات داخلية متفجرة^(١٨).

إن هذه الخاصية على وجه التحديد (تعدد أنظمة القيم)، تستخدم في بعض الأحيان لتفسير تعقد السلوك الاجتماعي الفردي والجماعي للمصريين،

وصعوبة فهمه بالنسبة للآخر غير المصري، نتيجة للتناقضات الداخلية المرصودة فيه (الشهامة والخوف... التسامح مع الآخر والجمود الثقافي... التدين والسلوك غير الملزم... الخ).

ولقد حدد د. سعد الدين إبراهيم العناصر الأساسية لنظام القيم المصري على النحو التالي:

أ- القيم التي أفرزها البعد الأيكولوجي النهري

وهي القيم التي لا تزال حاکمة وحاسمة في تحديد النظرة الكلية والسلوك الجماعي والفردى للمصريين وأهمها:

- احترام وتقديس رمز السلطة المركزية والتوحد مع الحاكم في وقت الأزمات.

- الارتباط بالأرض باعتباره قيمة في حد ذاته.

- قيمة التعاون والعمل الجماعي في مواجهة الأخطار الطبيعية والأزمات.

- قيمة الصبر والجلد في مواجهة المحن.

- قيمة المحافظة على كل ما ثبت اختبار صحته في الماضي سواء كانت أدوات مادية، أو معتقدات، أو ممارسات.

ب- القيم التي أفرزها التراث المسيحي والتراث العربي الإسلامي:

وتشمل الرحمة والعدالة والتعاطف والمساواة والتسامح، بالإضافة لأهمية العلم والعمل، والشجاعة والجسارة والكرم، هذا بالإضافة لبعض القيم البدوية كالتعصب والتحزب القبلي.

ج- القيم التي أفرزتها عهود الاحتلال والحكم الأجنبي:

وتشمل الهروبية والتفوق على الذات وعدم المبالاة.

د- القيم المستمدة من الحضارة الغربية الحديثة:

وتشتمل على الحرية الفردية والإيمان بالقدرات الخلاقة للإنسان والتفكير العقلاني (Rational Thinking) وقيم الديمقراطية والليبرالية والمساواة في الحقوق والواجبات. وتتحصر هذه المجموعة نسبيا في الفئات المثقفة.

ويمكن القول في إطار هذا الفرز العام لمكونات نظام القيم المصري أن القيم المستمدة من النظام الأيكولوجي النهري بالإضافة إلى القيم المستمدة من الدين كالرحمة والعدالة والمساواة والتسامح، تشكلان معا النواة الداخلية أو صلب نظام القيم المصري، وذلك باعتبار أن هذا المكون الديني يمتد بجذوره العميقة بدءا من المرحلة الفرعونية^(١٩).

والنظرة الشاملة لنظام القيم المصري ومحاولة قياس مدى ارتكازه وتوافقه مع متطلبات الحوار والمشاركة المجتمعية ؛ تشير بصفة عامة إلى أنه لا يشكل "تعارضا جوهريا" مع هذه المتطلبات، وإن كان بتأثير مجموعة القيم المتولدة من فترات الاحتلال والحكم الأجنبي الطويلة، والتي تشكل نوعا من التناقض الداخلي مع بقية المكونات، لا يشكل في نفس الوقت قوة دافعة خاصة لآليات الحوار والمشاركة، وهو ما سيتضح إلى حد ما عند استعراض الدلالات المتباينة للمأثور الشعبي من خلال الأمثال الشعبية السائدة.

الحوار والمشاركة المجتمعية في المأثور الشعبي

تعتبر الأمثال الشعبية عن الثقافة الشعبية "Popular Culture Mainstream" تعبيراً مباشراً. ويعرف "أرثر تيلور" المثل الشعبي بقوله:

"المثل أسلوب تعليمي ذائع بالطريقة التقليدية... يوحي في أغلب الأحيان بعمل أو يصدر حكما على وضع من الأوضاع".

ويعرف المثل الشعبي أيضا بأنه موقف صادق يختزن وجهة نظر، قد لا تكون متسقة مع الإطار (الأيدولوجي) السليم؛ ولكنها تحمل خلاصة التجارب الاجتماعية والمادية... وهو كتعبير يصوغ الموقف المادي بلا وساطة نظرية ويعبر عن حكمة الشعب المستمدة من تجاربه التاريخية^(٢٠).

وفى إطار الاستعراض الانتقائي السريع لعينة من الأمثال الشعبية المصرية، فإنه يمكن رصد العديد منها متوافقا مع متطلبات الحوار والمشاركة المجتمعية مثل:

"القفة أم ودنين يشيلوها اثنين" - "يد على يد تساعد" - "البركة فى كثرة الأيادي" - "جنة من غير ناس ما تنداس" - "ما تعرفه تعوزه" - "ما خاب من استشار".

والأمثلة الشعبية المذكورة وغيرها، تعبر بصفة عامة عن رؤية إيجابية بالنسبة للمشاركة والحوار بوصفها آليات مطلوبة لدعم الحياة الاجتماعية وتسيير الأمور^(٢١)، وخاصة فى إطار العلاقات الأفقية بين الأطراف المتساوية. ولا ينفى ذلك وجود العديد من الأمثال الشعبية الأخرى التي تحض على الفردية والسلبية واللامبالاة وتجنب المسؤولية، وقد يفوق عددها- نسبيا- عدد الأمثلة التي ترتبط إيجابيا بمفاهيم الحوار والمشاركة، وهو ما يعكس إلى حد كبير ما سبق ذكره عن التناقضات الداخلية فى نسق القيم المصري، وكذلك تأثير التباين الشديد فى نوعية وسيولة العلاقات الاجتماعية الأفقية مقابل الانقطاع والاختناق فى العلاقات الاجتماعية الرأسية، والتي تتجسد فى أقصى صورها بين مؤسسة الحكم والفئات المختلفة للمحكومين.

خلاصة القول، أن المأثور الشعبي متمثلا فى الأمثال الشعبية يشتمل على رؤية متناقضة لمسألة الحوار والمشاركة، وإن كان يغلب عليه إلى حد ما الرؤية

السلبية التي تعكس الموقف الدفاعي السلبي الذي اتخذته طبقات الشعب المختلفة حيال قهر مؤسسات الحكم الأجنبية- أو الوطنية - على مر التاريخ.

ويمكن استكمال اجتهاد الإجابة على السؤال الثالث (مدى توافق وارتباط الثقافة القومية بمفاهيم وآليات الحوار والمشاركة المجتمعية) من خلال استكشاف وتحليل مسألة "إنتاج وتجديد الثقافة"، باعتبار أن القوام الثقافي لكل مجتمع يشهد بصفة مستمرة عملية تجديد مستمرة لحلقاته الخارجية (راجع التحليل السابق لهيكل القيم) من أجل الاستجابة للتحديات والأوضاع الجديدة التي يفرضها التطور التكنولوجي، وما يستتبعه من تغيرات اقتصادية واجتماعية وسياسية، أو أية أحداث ومؤثرات خارجية، وكذلك بتأثير الاحتكاك بثقافات مختلفة وهو ما يتحقق واقعا من خلال آليات اجتماعية وطبقية وغيرها.

إن هذه التغيرات لا تمس بصفة عامة الهيكل الأساسي (The Main Core) للبنية الثقافية، وإن كان التراكم الزمني على المدى البعيد قد يحدث أيضا بعض التغيرات المحدودة في هذا الهيكل. وتعتبر عملية إعادة إنتاج الثقافة من أخطر الآليات المؤثرة على مجمل الحياة الاجتماعية وحيويتها، وعلى قدرة المجتمع على التطور والنماء لأنها المسؤولة عن تكييف قوامه الثقافي في مواجهة تغيرات وتحديات ضاغطة.

وترتبط مسألة إعادة إنتاج الثقافة بشكل وثيق بمسألة الحوار والمشاركة المجتمعية، حيث أن إعادة إنتاج الثقافة إذا ارتبطت بفئة اجتماعية معزولة عن التيار الثقافي العام، أو بنخبة محدودة منفصلة عن بقية المجتمع؛ فإن الناتج الثقافي المتولد لا يلتحم ويتفاعل مع تيار الثقافة الرئيسي (Main Stream). وتتولد في هذه الحالة ظاهرة ثنائية أو تعددية النظم الثقافية داخل المجتمع، وهو ما يؤدي لحالة من الفصام الاجتماعي وعدم قدرة المجتمع ككل على التواصل

والتكامل فى حركة متنامية نحو الإنماء والتطوير. وعلى النقيض من ذلك، فإن عملية إعادة إنتاج الثقافة من خلال آليات حوار ومشاركة مجتمعية نشطة تتفاعل فيها أطراف وطبقات المجتمع المختلفة - غالبا ما تقودها الطبقة الوسطى الاجتماعية والثقافية - فإن النتاج الثقافى الذى يسهم فى تجديد القوام الثقافى العام يكون أكثر تعبيرا واتساقا مع تيار الثقافة الرئيسى المتجذر والسائد محققا نوعا من التوازن ما بين "الطفرة" و "الاستمرارية" أو "المستجد" و "القديم" أو "الوافد" و "الذاتى" فى عصر العولمة - على سبيل المثال... ومن ثم تأخذ دورة التجديد حدها الأقصى، ويمتلك المجتمع قدرات جديدة على الإنماء والتطوير من خلال ثقافته المتجددة.

وعلى مدى التاريخ؛ فإن عملية إعادة إنتاج الثقافة احتكرت غالبا بواسطة النخبة الحاكمة والطبقات العليا المرتبطة بها، ومن خلال تفاعل تام مع دور المؤسسة الدينية، ثم يبدأ النتاج الثقافى بعد ذلك فى التقاطر للطبقات الأدنى متوغلا... ومتجزرا... فى مجتمعات الحضر بصفة أساسية، ثم يختنق التقاطر إلى حد كبير بالنسبة للمجتمعات القروية، حيث يختلف الحال مع مجتمع الفلاحين المصرى على مر التاريخ والذى لم يتأثر قوامه الثقافى كثيرا... لأسباب عديدة... بالمؤثرات الثقافية الهابطة من الطبقات العليا.

وفى فترات تاريخية معينة، وفى ظل ظروف اقتصادية أتاحت فوائض وتراكمات للثروة خارج نخبة الحكم، فقد نشأت بالضرورة آليات جديدة لإنتاج الثقافة، ومن أهمها على سبيل المثال نظام "الوقف الإسلامى"، الذى أتاح تقديم كم هائل من الدعم للنشاط الثقافى والخيرى والاجتماعى فى العصور الوسطى. وأتاحت الفوائض التجارية التى استمرت حتى القرن السادس عشر (اعتمادا على تجارة التوابل الشرقية)، ثم خلال فترات متباعدة بعد ذلك (اعتمادا على تجارة

البن اليمنى) للفئات العليا من المجتمع القاهري - الاستمتاع بحياة ثقافية ثرية، وجدت بعض الأصداء في الأروقة والحواري بين الطبقات الشعبية.

وخلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، تراكمت لدى كبار الملاك فوائض مالية كبيرة، ونشأت من خلال ذلك الطبقة الوسطى بشقيها التقليدي التجاري والحديث (موظفي الدولة والمهنيين)، وبدأت هذه الطبقة الجديدة تلعب أهم الأدوار في معترك الحياة الثقافية والاجتماعية. والواقع أن طبقة كبار الملاك لم تبخل في الإنفاق على الثقافة والحياة الثقافية، تماماً مثلما اضطلع قسم كبير منها بالدور الأكبر في العمل الخيري والتنموي خلال النصف الأول من القرن العشرين، وهو ما دعم مصادر الإنفاق على "أشكال العمل المشتركة" المختلفة بحيث لم تعد مؤسسة الوقف الإسلامي هي المصدر الوحيد للإنفاق على هذه الأشكال^(٢٢).

وحيث أن الطبقة الوسطى الحديثة كانت تتمتع بحواس ثقافية رفيعة، فإنها شكلت "طلباً" هاماً على الإنتاج الثقافي، واتحدت تيارات التجديد الثقافي مع العمل الخيري الناشئ عن دوافع دينية وحديثة، لتجعل من نهاية القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين أزهى عصور مصر الثقافية، وأكثرها ارتباطاً بآليات وتقاليده الحوار والمشاركة المجتمعية خلال تاريخ مصر الحديث.

ولقد حرمت الأنشطة الثقافية والتشاركية بعد ذلك من كل تمويل مستقل، وفقدت استقلاليتها الاقتصادية النسبية عندما استكملت الدولة سيطرتها على كافة مصادر الإنفاق المعروفة على هذا النشاط، وهو ما خلق أزمة ومعضلة حقيقية عند محاولة إحياء واستئناف مسار العمل المدني التشاركي المستقل في عقد السبعينات. ويرسم الدكتور محمد السيد سعيد الملامح الأساسية لهذه الفترة الاستثنائية ما بين نهاية قرن وبداية قرن جديد - والتي جسدت فيها الازدهار الثقافي نماذجاً شديدة التميز من الحوار والمشاركة المجتمعية وذلك فيما يلي:

"إن الازدهار الثقافي الاستثنائي الرائع الذي شهدته مصر خلال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، والعقد الأول من القرن العشرين قد إنطوى على أهم الكنوز الثقافية للحوار والمشاركة كقيمة مستقلة بحد ذاتها. ولقد مثلت هذه الكنوز والأرصدة الأرضية المباشرة التي نهضت عليها حركة العمل الأهلي الحديثة (الجمعيات الأهلية) التي نجحت بفعالية متميزة في بناء مؤسسات ثقافية وتعليمية وصحية وخيرية عملاقة في مصر خلال عقدي العشرينات والثلاثينات من هذا القرن؛ بما في ذلك الجامعة الأهلية التي أصبحت فيما بعد جامعة القاهرة، والصروح الطبية الكبرى مثل مستشفى الجمعية الخيرية الإسلامية بالجيزة ومستشفى المواساة بالإسكندرية، وغيرها الكثير.

إن هذا التفتح الثقافي مثل في حد ذاته أهم حصاد للحوار والمشاركة المجتمعية بأوعيتها الحديثة وبمضمونها الراقي. ولقد أسهم في إنتاج هذه الظاهرة المتميزة وشارك فيها مدى شديد التنوع والاتساع من فئات المجتمع المختلفة، متضمنا على سبيل المثال شيوخ وخريجي الأزهر (كمؤسسة ثقافية / دينية وتعليمية تقليدية قديمة) وخريجي المدارس الحديثة والبعثات إلى أوروبا - والتي نشأت في عهد محمد علي وخلفاؤه. كما ساهم فيها المحامون والأطباء والمهندسون جنباً إلى جنب مع المبدعين في مجال الرواية والشعر، والفلاسفة والمؤرخين والفنانين في مجالات الغناء والموسيقى والفنون التشكيلية وفنون السينما... الخ.

والأهم أن هذا الازدهار الثقافي قد عبر عن مضمون ديموقراطي متكامل؛ لأنه ارتكز بصفة أساسية على قيمة الحوار، ليس فقط في إطار أو داخل تيار فكري متجانس، ولكن أيضاً بين عقائد وتيارات متباينة؛ بل ومتضادة ومتناقضة في بعض الأحيان. لقد شهدت مصر في هذه الفترة موجات متوالية ومتصلة من الحوارات والمناظرات العظيمة في مختلف مجالات ومصارف الفكر والفن

والفلسفة. وهى مناظرات اتسمت عموماً بالتفتح والسماحة وقبول الآخر، وأسهمت في تحقيق التوسع المطرد في الساحة الثقافية لكي تضم بين ضفافها كافة التيارات الفكرية والسياسية وكافة المذاهب الفنية والتعبيرية. والملفت للنظر في إطار هذا التحليل، أن هذه المناظرات والحوارات الفكرية قد ازدهرت على أرضية إطار مؤسسي ديموقراطي مهتز ومأزوم ومخلخل. وفى هذا الصدد يمكن القول أن هذه الحوارات والمناظرات قد جسدت المعنى الأكثر استقامة ونجاحاً للديموقراطية المصرية في ظل دستور عام ١٩٢٣. وتكاد تكون هذه الحركة الثقافية المتدفقة هي المكسب الباقي الوحيد عبر الزمن لعصر الليبرالية المصرية.

أما بالنسبة للأوعية والأشكال التي ضمت وسمحت وشجعت هذه المشاركة والحوار الثقافي العظيم؛ فقد توازت فيهما الأوعية المدنية التلقائية (مثل الصالونات الثقافية في منازل كبار الملاك، أو كبار المبدعين والمثقفين) والأوعية التعبيرية الحديثة والمرتبطة بالحضارة الصناعية مثل: الجريدة والمجلة، والحزب السياسي والمنندى الثقافي، والمدارس والجامعات، والنقابات المهنية، ... إلخ.

وبفضل روح الحوار وقبول الآخر والتسامح النسبي الذي ساد حركة النهضة والاستنارة الثقافية وما اتسمت به من ازدهار، فقد شهدت مصر ظاهرة فريدة وهى امتداد مؤسسة "الصدّاقة" لكي تظل بجناحيها مبدعين ومفكرين ومثقفين ينتمون لتيارات متعارضة في مجال السياسة ومذاهب الفكر. وقدمت مصر في هذه الفترة نماذج رائعة وأسطورية عن الصداقات الفذة بين المبدعين الكبار. وتكاد تكون بقايا تلك التقاليد هي ما يجمع عناصر الثقافة المصرية الراهنة في وعاء واحد؛ برغم اشتداد الخصومات بين الاتجاهات السياسية

المختلفة (التيار الاشتراكي والماركسي - التيار الناصري - التيار الديني - تيار الوسط... إلخ)" (٢٣).

نظرية عامة لثقافة الحوار والمشاركة في مصر الحديثة

إن مجمل نتائج التحليلات السابقة المرتبطة بالتساؤل الثالث (مدى توافق وارتباط خصائص الثقافة القومية بمفاهيم وآليات الحوار والمشاركة المجتمعية)، يمكن أن يفرز خلاصة نهائية تمثل ما يمكن تسميته بنظرية عامة لثقافة الحوار والمشاركة في مصر الحديثة. ولقد حدد الدكتور محمد السيد سعيد ملامح هذه النظرية فيما يمكن إيجازه فيما يلي:

"تشكل ثقافة الحوار والعمل التشاركي الأعمدة الأساسية للمجتمع الحديث، وبدون هذه الأعمدة لا تنهض تيارات الحداثة بوظائفها التكاملية والتنموية والتوزيعية والدفاعية. ولا تكتمل هذه الوظائف إلا مع امتداد ثقافة الحوار والمشاركة الاجتماعية من فئات النخب المحدودة لتتشعب وتتجذر في النسيج الاجتماعي الكلي والحياة الشعبية في قواعدما تحتية. وكذلك لا تكتمل هذه الوظائف إلا من خلال علاقات رأسية (هيراركية) فعالة تحدث فيها التدفقات في الاتجاهين وليس فقط علاقات أفقية... يعطينا التاريخ المصري في هذا الصدد نماذجاً أولية قد تكون غير مكتملة؛ ولكنها تعكس إمكانية الحوار والعمل المشترك من خلال علاقات هيراركية (مثل: بنية الحارة المدينية، وبنية الأوقاف التقليدية)" (٢٤).

وترتبط نشأة وتطور ونماء ثقافة الحوار والمشاركة بصفة أساسية "بالطبقة الوسطى الثقافية". ويختلف مفهوم "الطبقة الوسطى الثقافية" تماماً عن مفهوم الطبقة الوسطى الاجتماعية. فبينما تحتل الأخيرة مكانها في الفضاء الفاصل بين الطبقات العليا والطبقات الشعبية، فإن الطبقة الوسطى الثقافية تمثل الفئة الوسيطة

بين منتجي الثقافة الإبداعية من ناحية، والمستفيدين منها أو مستهلكيها في نهاية المطاف - أي المجتمع كله - من ناحية أخرى. وتقوم الطبقة الوسطى الثقافية بدور شديد الأهمية والتعقيد في عملية إنتاج الثقافة، حيث تقوم بتذوق وانتقاء وهضم وتوليف الأفكار والقيم الجديدة التي تفرزها النخب السياسية والاجتماعية والثقافية العليا، ثم تتولى بعد ذلك إشاعتها ونشرها في الجسد الاجتماعي كله. وعادة ما تقوم بذلك من خلال ممارسات (ثقافية / اجتماعية) تختلف أشكالها باختلاف ظروف الساحة السياسية وخصائص المجتمع المدني في المجتمع والطرف الزمني وملابساته المختلفة، وطبقاً لمدى اتساع هامش الحركة والانتشار المتاح لنقل وتعميم هذه الأفكار والقيم الجديدة، والذي يرتبط بدوره بالحجم والنقل النسبي لهذه الطبقة بالنسبة لبقية طبقات المجتمع^(٢٥).

وفي إطار هذا التحليل، فإن الحجم الكبير نسبياً للطبقة الوسطى الثقافية في مصر، وحيويتها الفائقة خلال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، يمثل حالة شديدة الغرابة في إطار الظروف السلبية التي نشأت فيها هذه الطبقة. فبرغم ضآلة فرصة التعليم بالنسبة لقطاعات كبيرة من المجتمع، وانحصار نسبة المتعلمين من السكان في الفئات العليا من المجتمع فقط، فقد قامت هذه الطبقة بدور شديد التميز، ليس فقط في إثراء وضبط مسار الحياة الثقافية والسياسية، ولكن أيضاً في دعم ودفع الحوار والعمل المشترك. فإلى جانب المبدعين الكبار وفائقي الشهرة في مجالات الفلسفة والفكر السياسي والاجتماعي وفي ضروب الفن والأدب المختلفة، فقد كان هناك أيضاً العديد من المشتغلين بهذه المجالات الذين لم تتح لهم فرصة الذیوع والشهرة، ربما بسبب المستوى الوسيط لأنشطتهم في هذه المجالات، أو بسبب عدم تخصصهم الدقيق فيها، أو بسبب عدم اتخاذها مهناً أساسية بالنسبة لهم. ولقد كان أغلبهم من

الموظفين والأطباء والمهندسين، وخريجي الأزهر ووعاظ المساجد، والمدرسين والنظار، وضباط الشرطة والجيش... الخ.

ويمكن طرح تفسير أولى للحبوية الفائقة لهذه الطبقة الوسطى الثقافية خلال تلك الفترة الزمنية (العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر والعقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين) يرتبط بمجموعة من العوامل أهمها على وجه التحديد: "التماسك الداخلي النسبي لهذه الطبقة، ثم إدراكها الواعي بالرسالة المجتمعية والأخلاقية التي تحملها".

وفي المقابل، فإن المعوق الرئيسي وحجر العثرة الأساسي الذي عرقل استمرارية هذه الطبقة الثقافية وأدى إلى انكماشها وانكماش دورها في النهاية، تمثل في: التمزق، والانقسام الداخلي لهذه الطبقة بين تيارات فكرية وسياسية ومذهبية شتى وخاصة خلال عقد الأربعينات (التيار الماركسي والليبرالي والديني... الخ).

وبرغم انكماش هذه الطبقة نسبيا؛ إلا أن نظام ثورة يوليو قد ورث بعض عناصر من مشروعاتها السياسية والثقافية. ولكن ذلك كان على حساب إفقائها استقلالها الفكري والسياسي ومصادرة أفق حركتها الاجتماعية خلال عقدي الخمسينات والستينات. ومن الغريب أن نظام ثورة يوليو برغم صدامه المحزن مع كافة التيارات المذهبية والسياسية للطبقة الوسطى، وهو الذي جاء أساسا كتعبير عن مصالحها، قد اختزل بداخله هذا الإرث وأصبح يمثل القاسم المشترك الأعظم، أو الصيغة التوازنية بين جميع هذه التيارات بدءا من التيار الليبرالي الوفدي، مروراً بالتيارات الوطنية والدينية، وانتهاءً بالتيارات الماركسية. وبرغم هذا الإرث والاختزال، وبرغم أن نظام ثورة يوليو كان تعبيراً مباشراً عن مصالح الطبقة الوسطى الاجتماعية، إلا أنه من خلال العديد من الممارسات قد

تمكن من تحطيمها أو تفريغها (أو إعادة هيكلتها) لصالح هيكل (إداري/سياسي) جديد من العناصر (البيروقراطية والتكنوقراطية) منزوعة الفكر والمفتقرة إلى رؤية ثقافية واضحة المعالم والاتجاهات، والتي اكتفت بالقبض على دفعة الإدارة الحكومية، وتسييرها وفقا لمرجعية النظام، وهو ما أدى لتدهور آليات الحوار والمشاركة المجتمعية إلى أدنى مستوياتها.

وبرغم أن الهزيمة (العسكرية/السياسية) عام ١٩٦٧، قد أعادت بعض الحيوية للحياة السياسية والفكرية، وولدت العديد من الحوارات والمناظرات والصراعات الفكرية لفترة من الوقت، إلا أن ذلك قد تم بعد أن كانت (البيروقراطية) قد أحكمت قبضتها تماما على كافة مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية، وأصبح من الصعب تجديد المبادرات الاجتماعية، وتأسيس جدلية ثقافية جديدة، تعيد الحيوية إلى هذه الطبقة وتستدعي آليات الحوار الغائبة وتدعم العمل التشاركي.

ويعرض الدكتور محمد السيد سعيد طبيعة الصدمات - التي أدت لتفكيك الطبقة الوسطى الثقافية بدءا من فترة الخمسينات:

"واجهت الطبقة الوسطى الثقافية عمليتين هائلتين من حيث تأثيرهما على كل من تماسكها الداخلي *Inter-Consolidation* وإدراكها الواعي برسالتها المتمثلة في تحديث مصر. العملية الأولى هي "البقرطة" *Bureaucratization* كما سبق عرضها، والتي تجسدت في تشغيل مؤسسات: "الثقافة والتعليم والبحث العلمي، والفنون والآداب، وغيرها وفقا للوائح (بيروقراطية) لم تترك مجالا كبيرا للحافز الإيجابي والفردية، ولم تسمح في نفس الوقت بالتصعيد الملائم لأفضل العناصر وأكثرها قدرة على الإبداع للمراكز القيادية الحساسة والوظائف المؤثرة في الحياة الثقافية والاجتماعية.

العملية الثانية والتي تلت وتوازت جزئيا مع ظاهرة "البقرطة"، كانت هي سياسات التحول الاقتصادي في اتجاه اقتصاديات السوق (أو ما عرف بسياسة الانفتاح) والتي أسهمت بشكل أساسي في تمزيق الطبقة الوسطى إلى أشلاء، وخاصة في البدايات الأولى على وجه التحديد، حيث أدت الضغوط التضخمية الهائلة في عقدي السبعينات والثمانينات، إلى شعور هذه الطبقة بإفقار نسبي شديد، وتهديد مكانتها الاجتماعية والمعنوية، وإلى اضطرارها لملاحقة الضغوط الحراكية في المجتمع من خلال بيع قوة عملها في الدول النفطية وإلى الاستثمارات العربية... ثم للاستثمارات الخاصة الداخلية إن وجدت إلى ذلك سبيلا. ولقد أدى ذلك مع عوامل أخرى إلى تحطم النسيج الأخلاقي للطبقة الوسطى الثقافية وتحللها؛ ثم انكماشها على نحو ملحوظ.

وفي هذا السياق، لم تعد هذه الطبقة قادرة على قيادة حركة نشطة لإعادة الحياة للمجتمع المدني، وبعث الروح في آليات الحوار والمشاركة المجتمعية؛ وخاصة في مواجهة المقاومة الشديدة التي أبدتها (بيروقراطية) الدولة ضد كل أشكال التحرير الاجتماعي والإصلاح السياسي، بالتوازي مع التحرير الاقتصادي^(٢٦).

إن استعادة الدور الطبيعي والطلبعي لهذه الطبقة - من خلال الاستفادة من التوجهات الليبرالية الناشئة عن ترسيخ التحرير الاقتصادي والتداعيات الإيجابية للعولمة وثورة المعلومات والاتصالات - تشكل طاقة الأمل في إمكانية دعم ودفع آليات الحوار والمشاركة المجتمعية لمستواها الطبيعي المطلوب، لمساندة عمليات التنمية الاقتصادية والاجتماعية على المستوى الوطني.

الشخصية المصرية وتوافقها مع مفاهيم الحوار والمشاركة

وتختتم عملية التحليل في هذا الفصل بالاجتهاد في الإجابة على التساؤل الرابع، والمعني برصد وتحديد مدى توافق أو تعارض خصائص الشخصية المصرية - على المستوى الفردي (باعتبارها نتاجا نهائيا واختزالا للثقافة القومية) - مع متطلبات الحوار والمشاركة الفعالة.

وفي هذا الإطار، فإن الكتابات والاجتهادات المعنوية بدراسة وتحليل خصائص الشخصية المصرية متعددة ومتنوعة، ويمكن التركيز هنا بشكل عام على تأثير العوامل التاريخية والتجربة الإنسانية المصرية في تشكيل هذه الخصائص وتطورها.

فيرى الدكتور حسين مؤنس^(٢٧) (أن السمة الأساسية التي واكبت بزوغ الحضارة المصرية - التي ولدت إرهاباتها الأولى قبل التاريخ - وإنتاجها لأشكال الحضارة المادية والاجتماعية المختلفة مثل الزراعة والعمارة والكتابة والهندسة والقانون وأساليب الحكم... الخ، كانت ولادة "الضمير الإنساني" من خلال اكتشاف الروح والتفكير والتأمل والتفاعل الخلاق مع الطبيعة والمواد؛ حتى الوصول إلى جوهر محاسبة النفس... ثم البحث عن القوى الكونية والآلهة الخالقة التي سوف تقوم بعملية الحساب ونصب الميزان العادل... وفي مقابل الحياة الدنيوية البشرية المادية في الأرض... نشأت حياة أخروية سومدية موازية في السماء... وأصبح الدين والأخلاق خط الاتصال بين الحياتين ممتدا من السماء حتى الأرض؛ مشكلا محاور الارتكاز الأساسي لكل البناء الاجتماعي والحضاري للمجتمع).

"وفي وجدان الإنسان المصري القديم... وفي بيته وحقله ومدينته... تجسدت رموز ومعاني الضمير والإحساس الإنساني والقانون الأخلاقي... أو ما

يمكن اختزاله بصورة كلية في مفهوم "المروءة" والتي تشتمل على المكونات الخمسة "الإنسانية والحب والخير والعدالة والفضيلة".

إن الاكتشاف المبكر وتأصيل وترسيخ هذه الحقائق، كان أعظم إضافة قدمها المصريون للحضارة البشرية، هذه الإضافة التي تمحورت حول فكرة اكتشاف الإنسان لذاته، وتمييزه عن الحيوان الغريزي بالعقل والضمير، وأنه لا تتأزع من أجل البقاء؛ ولكنه تعاون من أجل البقاء والنماء... وأنه لا قتل ولا ظلم ولا عدوان، بل حب وتعاون وإخاء... ومن ثم فإن المفاهيم والمعاني الأولية للحوار والمشاركة المجتمعية ولدت مع بزوغ الحضارة المصرية القديمة.

إن هذا الإطار - أو الجوهر - العقيدي الذي بلورته وكرسته ورسخته تراكمات الديانة والحضارة القبطية (التي ابتكرت نموذجها الخاص من المسيحية) والديانة والحضارة الإسلامية (والتي حملت مصر رسالتها في فترات تاريخية ممتدة) كان ولا يزال أهم وأخطر العوامل المؤثرة في تشكيل شخصية الإنسان المصري على مر العصور، كما أنه المفتاح الأساسي لفهمها، بل إنه هو المسئول أيضا - بالإضافة للمؤثرات الأيكولوجية السابق ذكرها - وبالتكامل معها - عن الثبات النسبي لخصائص هذه الشخصية على مر العصور، بغض النظر عن إيجابيات وسلبيات هذا الثبات. ويحاول الدكتور محمد سعد أبو عامود تحديد ملامح الشخصية المصرية من خلال مجموعة من كتابات المفكرين المصريين المعاصرين، ويشير لطرح الأستاذ عباس محمود العقاد (في مقدمته بعنوان "مصر والمصريون" لكتابه عن سعد زغلول) عن مجموعة الخصائص العامة لشخصية الإنسان المصري المعاصر، والتي تشكلت عبر التراكمات التاريخية على مر العصور نتيجة للتأثير المتداخل للأبعاد الأيكولوجية، وبعد العقيدة، ومتغيرات أخرى مثل طبيعة العلاقات الرأسية والأفقية (السابق مناقشتها) فيما يلي:

- الإنسان المصري متدين بطبيعته ويؤثر عالم الغيب (آخريته) على أغلب ملامح عالم الشهادة (دنياه).

- الإنسان المصري اجتماعي بطبيعته مرتبط بأسرته وأقرباءه ومجتمعه ويشكل ارتباطه بأسرته وبينه والاستمرارية التاريخية لهذا الارتباط أساس الانتماء الاجتماعي القوي للفرد لمجتمعه الأكبر وأمته.

- الإنسان المصري "محافظ" بطبيعته وخاصة فيما يتعلق بأمر الأسرة وصلة الرحم.

- الإنسان المصري صبور على العمل ومشاقه ومن ثم فهو طويل البال، ولا يتعجل المقادير.

- ذهنية الإنسان المصري عملية وواقعية سهلة المنطق واضحة في نظرتها إلى الدنيا، وحكمها على الأشياء.

- علاقة الإنسان المصري بالحكام والحكومة قائمة على عدم الثقة، والعداوة المستترة أو المهادنة المحتملة... ويندر أن تتطور هذه العلاقة لعلاقة ود وثقة.

ويصل د. جمال حمدان إلى نتائج قريبة نسبيا لما توصل إليه العقاد في إيجاز بليغ، واصفا شخصية الإنسان المصري بأنها "متدينة" دائما و"محافظة" حتما و"معتدلة" باستمرار "واقعية" في أغلب الأحيان. ويشير إلى أن خاصية الاعتدال بالذات، تمثل نقطة الوسط والارتكاز والنواة الأساسية بين كل مجموعة الخصائص، ومن ثم، فهي المظلة الجامعة والعنوان الرئيسي العريض الشامل لها جميعا.

والاعتدال المغروس في طبيعة الشخصية المصرية- وفقا لجمال حمدان - يبتعد بها عن دائرة التطرف كما يوفر لها هامشا من المرونة والتكيف والقدرة

على التغيير المتدرج... وهو ما يؤكد التاريخ من خلال كيفية استيعاب المجتمع المصري للهجرات والثقافات الوافدة، وكيفية امتصاص وتذويب هذه الهجرات والثقافات في نسيج المجتمع وفى تيار الثقافة الرئيسى السائد، والممتد منذ القدم بدون تحولات مفاجئة مدمرة. وبحكم هذا الاعتدال كانت الشخصية المصرية دائما أجنح إلى التعاون والتكامل ، أكثر من جنوحها للتنافس والصراع... ومن ثم فهي تنزع تلقائيا للحوار والمشاركة المجتمعية.

ويطرح الدكتور سيد عويس رؤية موازية ومكملة للرؤيات السابقة، أفرزتها دراساته الاجتماعية والميدانية للمجتمع المصري المعاصر والتي حاول تأصيل نتائجها من خلال ربطها بالخبرة التاريخية المصرية. وتضيف هذه الرؤية خاصيتين هامتين للشخصية المصرية، الأولى هي "حب السلام" مرتكزا على أن المصريين القدماء قد اعتبروا أن الرجل الفاضل يسمى "محباً للسلام" وبالنص الحرفي "حاملاً للسلام".

أما الخاصية الثانية فهي "حب العدالة" وهي وإن كان لها أصولها العقيدية الفرعونية... إلا أنها تأصلت وترسخت من خلال العقيدة المسيحية ورسالة الإسلام ودعوتها للعدل كما جسدها القرآن الكريم^(٢٨).

ويشير العرض الموجز السابق لبعض الرؤى المنتقاة لطبيعة الشخصية المصرية وخصائصها بوضوح، إلى أنها فى مجملها تتوافق مع متطلبات الحوار والمشاركة المجتمعية الفعالة، وأن بعضاً من تلك الخصائص تمثل محركاً منطقياً للاستجابة واللقاء مع "الآخر" والتفاعل معه من خلال حوار وعملية مشتركة مختلفة... مع الوضع فى الاعتبار الاستثناء السابق ذكره والخاص بالعلاقات الرأسية وطبيعة العلاقة المتأزمة بين الفرد ومؤسسة الحكم بأشكالها المختلفة.

مراجع ومصادر الفصل الثالث

- (١) محمد سعد أبو عامود - ورقة بحثية - مؤتمر الحوار والشراسة في الواقع المصري "١٧-١٨" مارس ١٩٩٨ - صفحة "١، ٢".
- (٢) خصوصية الموضوع أيضا - تسهم في استكمال وتوازن الصورة الكلية للثقافة المجتمعية كاستجابة أيكولوجية.
- (٣) محمد سعد أبو عامود - مرجع سابق - صفحة ٣.
- (٤) محمد سعد أبو عامود - مرجع سابق - صفحة "٩، ١٠".
- (٥) محمد سعد أبو عامود - مرجع سابق - صفحة ٣.
- (٦) المرجع السابق صفحة ٤.
- (٧) محمد سعد أبو عامود - مرجع سابق - صفحة ٥.
- (٨) المرجع السابق صفحة ٥.
- (٩) محمد السيد سعيد - ورقة بحثية - مؤتمر الحوار والشراسة في الواقع المصري "١٧-١٨" مارس ١٩٩٨ - صفحة ١.
- (١٠) محمد السيد سعيد - مرجع سابق - صفحة ١.
- (١١) فتحي سعد - تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي.
- (١٢) المرجع السابق صفحة ٢.
- (١٣) محمد السيد سعيد - مرجع سابق - صفحة ٢.
- (١٤) محمد السيد سعيد - مرجع سابق - صفحة ٣.
- (١٥) محمد السيد سعيد - مرجع سابق - صفحة "٣، ٤".

- (١٦) محمد السيد سعيد - مرجع سابق - صفحة "٤، ٥".
- (١٧) محمد السيد سعيد - مرجع سابق - صفحة "٤، ٥، ٦".
- (١٨) محمد سعد أبو عامود - مرجع سابق - صفحة ٦.
- (١٩) محمد سعد أبو عامود - مرجع سابق - صفحة ٧.
- (٢٠) المرجع السابق صفحة ٧.
- (٢١) محمد سعد أبو عامود - مرجع سابق - صفحة ٨.
- (٢٢) محمد السيد سعيد - مرجع سابق - صفحة ٧.
- (٢٣) محمد السيد سعيد - مرجع سابق - صفحة "٦، ٧".
- (٢٤) المرجع السابق صفحة ٩.
- (٢٥) محمد السيد سعيد - مرجع سابق - صفحة ١٠.
- (٢٦) محمد السيد سعيد - مرجع سابق - صفحة ١٠.
- (٢٧) محمد سعد أبو عامود - مرجع سابق - صفحة ١١.
- (٢٨) محمد سعد أبو عامود - مرجع سابق - صفحة "٨، ٩".