تأليف
يأن أسمان

صابت
مصرا الفرعونية
وفكرتا العدالة الاجتماعية

ترجمة:
د. زكي طبوزاده ود. علیة شريف

دار الفكر
للدراسات والنشر والتوزيع
دار الفنـَـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْ~
المجلة الأولى
القاهرة 1996
جميع الحقوق محفوظة

دار الدـِـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْ~
القاهرة: ش. هشام ليب - رقم 40
مدينة نصر - المنطقة الثامنة
أسهمها
الدكتور طاهر عبد الحكيم
1984

الشأن النضالي والدبلوماسي والدبلوماسي
الشأن النضالي والدبلوماسي

تأليف
يان أسمان

حافظ
 مصر الفرعونية
 وفكرة العدالة الاجتماعية

ترجمة:
 د . زكي طبوزاده و د . علیة شريف
Jan Assmann
Maât
L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale

Conférences, essais et leçons du Collège de France

Julliard
# محتويات الكتاب

<table>
<thead>
<tr>
<th>عدد</th>
<th>عنوان</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>7</td>
<td>كلمة عن المؤلف</td>
</tr>
<tr>
<td>8</td>
<td>مقدمة</td>
</tr>
<tr>
<td>10</td>
<td>النظام الكوني أو العدالة الاجتماعية</td>
</tr>
<tr>
<td>33</td>
<td>الماعت الاجتماعية</td>
</tr>
<tr>
<td>57</td>
<td>البقاء بعد الموت والخلود</td>
</tr>
<tr>
<td>89</td>
<td>الماعت: مسيرة الشمس</td>
</tr>
<tr>
<td>118</td>
<td>ماعت والدولة الفرعونية</td>
</tr>
</tbody>
</table>
عمل يان أسمان بالمعهد الألماني للآثار بالقاهرة وهو يشغل منذ عام 1976 منصب أستاذاً بجامعة هيدلبيرج. وفي عام 1984 انتخب عضواً في اكاديمية العلوم بهيدلبيرج. وقد قام بنشر مصنفاً ضخماً ترجم فيه الأناشيد والأدعية المصرية القديمة.
مقدمة


ظهرت الماعت منذ فترة طويلة وكانها المفهوم الأساسي للفكر المصري، واعتبرها علماء المصريات اصطلاحاً مرادفاً "للحقيقة والعدالة".

أما المخلدون منهم فقد وضعها في منظور كوني بحث، وطبقاً لرأيهم فإن العالم الغربي يركز على تبادل الماعت بين الآلهة من جهة والفرعون من الجهة الأخرى بكونه الوسيط الأكبر في وحماية اضطراب العناصر الكونية، تأتي الماعت لتعيد المعايير والمقاييس في جميع أنظمة الخلق، حيث ارتبط قطبي الكون والاجتماع بثوابته مماثلة.

أما بالنسبة لبيان أسمان فهو يؤكد من جانبه على فكرة العدالة: الإستقامة والتضامن إيناداً من مجتمع المشير نفسه. وقد أثَّرت له الفرصة هنا أن يقدم اعتبارات جديدة عن نقصوص الحكم، والتي من خلالها عبر المصريون القدماء في صورة مبادئ وقواعد قامت على ضفاف النيل وضمت، على مدى ثلاثة ألاف عام، عمادة تساق هذه الحضارة التي ما زالت آثارها الشامخة تبهرنا. فتأملات الاستاذ بان أسمان المشير بنتاج الأفكار الفلسفية الأكثر معاصراً، تدعو لنا لإقامة نظرة جديدة على بنيان كل من الفكر والنظم الاجتماعي للمصريين القدماء.

جان لولكان
قامت بترجمة المقدمة والمحاضرة الأولى والخامسة الدكتور زكيه طبوزاده الاستاذ المساعد للتاريخ المصري القديم بكلية الآداب جامعة عين شمس، أما المحاضرات الثانية والثالثة والرابعة فقد قامت بترجمتهم الدكتوره عليه شريف مدير عام النشر العلمي بالجلس الاعلى للآثار.
المحاضرة الأولى

النظام الكوني أو العدالة الاجتماعية

هناك أثر في التاريخ الثقافي والديني في الغرب يعود إلى مصر القديمة، مرورًا بنبشة وقديس بولس وموسى عليه السلام. إن تاريخ التحرر، فقد حرر موسى عليه السلام بالنار وبناء إسرائيل من الفقر السياسي الذي نزل مصر القديمة مثلاً خالداً له. وحرر القديس بولس بالإعتقاد في عيسى المسيح عليه السلام، الإنسان من الناموس. أما تطلع منهج الفلسفة الحديثة والذي قد يأتي اسم نبشة رمزًا له فهو يهدف بدوره إلى تحرير الإنسانية من الدين، ولكن في نطاق هذا التحرر من كل مرحلة هناك تقليد اصلي يظل موجودًا في سياق المرحلة التالية المضادة: فتآتى التوراة إلى جانب المسيحية، وكذلك الدينية بصفة عامة في المجتمع الحديث. ولم تنتهي مصر القديمة إلا فيما يتعلق برؤيتها الداخلية، التي كان يمكنها تصحيح صورة مصر المتعبد عليها والتي ظلت الأشربة اليهودية - المسيحية محفوظة بها، ومع ذلك تظل مصر الحد الذي تنتهي إليه ذاكرتنا الثقافية، إلى الدرجة التي يعتبرها كارل باسيرز (Jaspers) أصل التاريخ.

ولكن إذا أردنا مد حدود ذاكرتنا الثقافية وإعادة بناء جزء من هذه القارة الثقافية الغارقة، فمفهوم النعم، هو الذي يجب أن نتبني منه أي محاولة تفسيرية. إذ إن تحليل المصادر والاستمرار التي ترجمت لمفهوم النعم وتقدم "صور من الداخل" للعالم المصري القديم يمكن أن ننقل إلينا كيف عاش المصريون أنفسهم دنياهم وفسروها.

ولم يكن في مصر "فلسفة" بمعنى منهج ب تعالج الظواهر المنطقية والكونية والسياسة، وذلك طبقاً لمنهج خاص نظرى، كما لم يكن هناك "دين" بمعنى مجال ثقافي مثير وموازي لمجالات أخرى مثل السياسة.
أو الأخلاقيات. ولكن هناك العديد من التصورات والنصوص التي تتعلق بموضوعات تعرضت لها فيما بعد الدينية والفلسفية. ولم يكن هناك مفهوم مصري أكثر توضيحًا لهذه الوحدة الأصلية مثل مفهوم الماعط، الذي يعني الحقائق والأخلاق والعدلة في الآثام واحد متضمنًا ما يعرف اليوم تحت مسمى الدين والحكمة والأخلاق والشرع. ويأتي هذا الكتاب حول مفهوم الماعط ليقدم تاريخ فكر -خط تصور للعالم- لم يفرق بين اللاهوت والعلم، الكون والمجتمع، الدين والدولة.

وتعرض المحاضرات الخمس التالية للمجالات الرئيسية لمفهوم الماعط، والتي هي في الوقت ذاته الأبعاد الرئيسية لما يمكن أن نطلق عليه العالم المصري للمعاني مثل المقدسة والكهنوت والدولة والمجتمع والفرد، في العالم كان يسبق التقاليد اليهودية واليونانية وكان في نفس الوقت الأساس والتفيض لهما.

وقد حرصنا في الجدول التالي أن نظهر العلاقات بين مجالات الدلالات (champs sémantiques) والعادات المعانية (sinndimensionen) في العالم المصري.

إن إتاحة فرصة عرض هذه الأفكار على هيئة محاضرات في الوسط المتميز لكلية فرنسا (Collègue de France)، كان مناسبة عظيمة ليادين بها إلى كل هؤلاء الذين اشتركون في تحقيقها: أولاً الاستاذ نوركلان، الذي شرفى نجل وزملائه بهذه الدعوة، وكل من ساعدني في تحضير وكتابة النص الفرنسي.

1 إلى الذين أعطوني من وقته في باريس و هيدلبورج، ونذروا لي بيد المعلم في كتابة النص باللغة العربية:

Catherine Berger, Christiane Buhmann, Andrea Gnirs, Marianne Henich, Jean et Robert Meyer.

2 إلى الذين راجعوا ما كتبته كاتبين برجي واصبحوا من قراءات اللغة:

Jean Leclant, Pascal Vernus, Gérard and Sylvie Colin-Cauville.
ولقد اخترت موضوع الماعت لسببين: احدهما هو أن هذا المفهوم الأساسي يمكن أن يقودنا إلى فهم عميق للحضارة المصرية. وكان هذا المفهوم يحيئني دائما عندما كنت أكتب كتابا عن الدين المصرية، وذلك لأنه يبدو لي أنه كان يحمل الحدود بين الدين وكل ما هو ليس دينيا. أما السبب الآخر فهو يأتي من خارج تخصص علم المصريات فمنهج الماعت "نظرة كونية" يلعب دورا رئيسيا في المناقشة الشيقة والحالية التي تدور حول "العصر المعاصر" وأصل التاريخ. وهكذا يبدو الماعت كنموذج أولي لفلسفة ما قبل العصر المعاصر، أو بالأحرى فلسفة ما قبل التاريخ.

واختيار التحدث عن الماعت يعني أيضا الإغتراب من فيض المصادر. فما من مفهوم مصرى أحدث مثل هذا التنوع في النصوص. وسوف نتناول الآن النصوص المتعلقة بالحكم والسير الذاتية والنصوص الجنائزية واللاهوتية الخاصة بعلم الكون وعلم الطقوس والتاريخ، بأبعاده الآخر الإلهام بكل الوثائق المصرية تقريباً. والتحدث عن الماعت، هو تناول جميع مجالات المضادة المصرية بأكملها.


12

؛ اكتئف بنتائج المراجع الحديثة عن الماعت:

<table>
<thead>
<tr>
<th>القائمة</th>
<th>العربية</th>
<th>الدyectos</th>
<th>المفتاح</th>
<th>المؤسسة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>أسماء</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الاسم الأول</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الاسم الثاني</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الاسم الثالث</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الاسم الرابع</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الاسم الخامس</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الاسم السادس</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الاسم السابع</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الاسم الثامن</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الاسم التاسع</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الاسم العاشر</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
وتظهر أولاً مشكلة الترجمة في "المعاصى" هي كلمة من اللغة المصرية لذا هي قابلة للترجمة. ولكن "المعاصى" هياضاً إلهة هامة من مجمع الآلهة المصرية، وهي كذلك تصور رئيسي للفلسفة، أي الرؤية المصرية للجوانب الاجتماعية والفكرية والكونية، كما سبق أن ذكرنا. وبهذه الصفة تكون "المعاصى" غير قابلة للترجمة.

وأما أن المعاصى تصور محوري لا يمكن فصله عن الرؤية العامة للعالم، (Weltbild) حيث أنه عنصره المركزي. لذا امتنعنا هنا عن ترجمته فكان في ذلك خير حل، إلا أنه في بعض الأحيان يشار إليه بواسطة عدد من كميات المختلفة مثل "الحقيقة، عدالة، نظام Wahrheit, Gerechtigkeit, Weltordnung", "truth, jure, Weltordnung". وتعبير الصادق لهذا الفهم بريطانية يجب أن يكون rice, order". أكثر اتساعا حيث أنه لا يتعلق بترجمة أجنبية فقط، ولكن بطريقة تفكير بل ورؤية عالم من خلال عالم آخر.

فليس (Thémis) كأي تعبير عن نصوص الماعت قد يمكنه، كما لاحظ رودولف آنثيس (Rudolf Anthes) أن يأخذ صورة منهج (Kulturgeschichte) الحقيقي لدراسة تاريخ الحضارة المصرية. ورغم يكون هذا هو السبب الذي من أجله لم يكتب دراسة لفهم الماعت في عالم ر. بليكر (Biecker) في عام 1969.

وتمكن صعوبة هذا التصور في الإنساع الفريد ما يحتاجه من مفاهيم مثل: الحقيقة - الأصل - العدالة - الأفكار – الاستدامة - النظام - التضحية، إلخ. وإذا كان من العسير حصر مجال الدلالات لتصور متزامن ترمجمه، يجب إذن محاولة تخفيف جوهره، وكم قال زيجفريد مورنر "نوبان أشياء يجيب أن هناك أشياء يجيب أن ملتفتكم فورًا لإحساسنا إذا كنت تريد فهمها". لقد فكر حينئذ في الأخلاقيات المصرية وفي جوهرها الماعت. ولكن هذه القاعدة تطبق أيضا على الماعت نفسها، التي هي أكثر من أن تكون جوهر الأخلاقيات المصرية، وبالأخص فإن العلاقة بين الماعت والأخلاقات علاقة معكوسة: كانت تشكّل الأخلاقيات جوهر الماعت. كان هذا هو الرأي السائد في علم المصريات حتى الثلاثينات.

ثم حدث تطور ما في علم المصريات ولم تعدد الأخلاقيات مثل (Weltordnung). جوهر الماعت وأنا جوهرها "نظام الكون المتكامل". ونتج عن هذه الروحية المركزية تعريفات جديدة فبالحقيقة أصبحت تعني

C. J. BLEEKER, De beteekenis van de egyptische godin Ma-a-t, v Leiden, 1929.
S. MORENZ, Ägyptische Religion, Stuttgart, 1960, p.120.
'الكلام المنسجم مع الواقع'، والعدالة أصبحت تعني "الفعل المنسجم مع القوى المنظمة النشطة في الحفاظ على هذا النظام المتكامل."

فإن (Siegfried Morenz) طبقاً لتعريف زجفريد مورنزر (Weltordnung) المعت، في واقع المفعمة كانت الوضع الحق في الطبيعة وفي المجتمع، كما ظهرت في عملية الخلقت، والتي ينحدر منها مفاهيم أكثر تخصصاً مثل القانون والنظام والعدالة والحقيقة.

وإذا راجعنا مفردات معجم اللغة المصرية، فإن نظرنا مع ذلك بين ما سجله من ترجمات تحت كلمة مااعت، على التعريف الاجتماعية نظام كوني- نظام متكامل. وفي الواقع إنه يتعلق بفهم جديد فرض على علم المصريات خلال العقود الأخيرة. وهذه الفكرة التي تتعلق بما يمكن أن يشكل نواة الماعت أنت من خارج المصريات، في نطاق مجال نستطيع أن نطلق عليه "فلسفة الحضارة".

وفي متعطف القرن، حصلت هذه الفلسفة على الصفات الأولى لعلم الإنسان الثقافي، متصلة بإسماء مثل أميل ديرككهام (Emile Durkheim)، مارسيل موس (Marcel Mauss)، ماكس فيبر (Max Weber)، ألفريد فيبر (Alfred Weber)، أرمست كامييه (Oswald Spengler) (Ernest Cassirer).

S. MORENZ, loc. cit.

Wörterbuch, II, 18-20: "das Rechte, die Wahrheit u.a"

11 Cf. Bleeker, op. cit. chap. III.

ومن خرج علم المصريات الفلسفية الآلانية كامسير كان قد نشر الماعت كأي تفصيل منظمة للطبيعة، انظر:

Cassirer, (Philosophie der symbolischen Formen, II. Das mythische Denken, pp.137 sq.)
ارد ولد توبن (Arnold Toynbee) وآخرون. وبعد أزمة الحضارة في عصر النازية، والحرب العالمية والذبح العرقي، أصبح هذه الافتراضات حول أصل التطور وطبيعة الحضارة من أحداث الساعة الساحرة. ففي هذه الظروف - بعيدة عن عالم المورمون - أصبح الدصور المصري للماعت بالتالي مناسبًا أيضا للبحث.

لماذا يهم الفلاسفة بالماعت؟

بعد الحرب مباشرة، وفي عام 1948 1 ظهر العمل اللرائد للفيلسوف كارل ياسبرز (Karl Jaspers) والذي كان تأثيره عظيمًا وهو العمل المسمي "Vom Ursprung und Ziel der Geschichte". وتعالج ياسبرز في كتابه هذا نظرية شهيرة عن العصر الحجري (Achsenzeit). ويفصل هذا التصور بأنه المنحنى التاريخي الحاسم الذي يمكن أن نثمر فيه على آثارنا أي تاريخنا وشخصنا، وصل الوسط الثقافي الذي نعيش فيه والإنسان الذي نعيش معه. أما الفترة الزمنية التي نحدثها هذه النظرية فقصيرة جدا فإن مكان المنحنى لا يقع بين العصور الجليدية وثورة العصر الحجري الحديث، ولكن يقع فقط حوالي خمسة آلاف عام (ثلاثمائة عام أكثر أو أقل قليلاً). وكان يعيش في هذه الفترة هوميروس وسقوط وعرفان وعمارس وأشياء وكارستن وروضة وكينغ وفروس وواوتير، الذين أضافوا تعاملهم وكتبهم، في إعداد العالم الثقافي الذي مازلت

والرغم من أن الصين والهند مدرجين فيه، إلا أنه برنامج متعلق بالحركة الإنسانية المتمركزة ثقافيا، وهذا البرنامج هو نتاج عصر: العالم الثقافي الغربي كان مهدداً بكارثة. وإزاء النهاية المحتملة للتاريخ كان يجب العودة إلى الأصول.

ويصف باسيرز (Jaspers) هذا المعطف بـ "إفتخام" وإقع سماوى (Durchbruch & break-through) جديد "Weltordnung". وبحلول العصر الحجري يحدث توتر بين الحقيقة السماوية وحقيقة الدنيا، النظام السماوي والوضع اللائق. ولم يكن هناك قبل العصر الحجري سوى النظام الباطن، النظام الكوني، النظام الكوني، النظام الباطن (Gegenwelt). ومن هذا المنظور لا يبدو مصر وكأنها الأصل إما كعالم مغاير لعالمنا، (Gegenwelt).

ولكن باسيرز (Jasper) لم يهتم بالخصائص قبل الحجري. وكتباه في هذا الموضوع لا يمثل أي فائدة لعلم المصريات. ولكن بالعكس إيريك فولجين (Eric Voegelin) الذي كان يؤيد نظرية مماثلة عالج فكرة الإفتخام السماوي من وجهة نظر المؤرخ، وهو بخلاف باسيرز (Eric Voege 

(Cf. E. WEIL, "What is a Breakthrough in History?", in Daedalus 1304, 1975, pp. 21 - 36.)
و ظهر عمله المسمي "Order and History"، في أربعة أجزاء بين أعوام 1956 و 1974. و يحتوي، بفضل إسهام المراجع التاريخية، على وصف متعمق لتصور نظام الكون المتكامل (Weltordnung)، وكيفية إلغائه عند كلا من بني إسرائيل وبلاد البوسنة.

وفي الجزء الأول، المنشور في عام 1956 ضاحى فوجلين "النظام الكوني للشرق الأدنى" مع "النظام التاريخي لبني إسرائيل".

وتصنف حضارة الشرق الأدنى والصين، في الحضارات المبهرة على "أسطورة الكون". وفيها يظهر الكون كميثاق للكون ما هو دائم، له معنى مرتبط، وكل ما يتطلع إليه، في عالم البشر، على الدوام، المعنى والنظام يجب أن يتلاقوا ويندمجا في النظام الكوني. يوتأتي في المقدمة بنى إسرائيل وبلاد البوسنة التي تخرج "كل منها بطريقة مختلفة (من هذا الأمير الكوني "للعقل البشري لتصور جديد للنظام: "بني إسرائيل عن طريق التنزيل " نحو الوجود في حضرة الإله". أما البوسنة فعن طريق ما وراء الطبيعة (ميتافيزيقيا)". ( نحو الوجود في حب المقايسات الغير مترية لكل الكائنات". وكان هذا عبارة عن حركة خارج النظام الكوني، هجرة أو رحل، Adds Voegelin: "إن هذه الحركة – أي ما وراء الوجود في ظل نظام كوني شامل – أدت إلى التطور من الشكل المدمج للأسطورة إلى الأشكال المميزة للتاريخ والفلسفة."


وردت في النص باللغة الإنجليزية
مبنية على التطبيع، بل على التطور المبرمج للكون واجتماع وليماحية والثقافة.16

وهذا النمط من التفكير بواسطة رموز أو تصورات "دمجة", وبطريقة أخرى هذه "الإدماجية الأسطورية" تتبع طبقا لنورجلين (Voegelin) ما أطلق عليه "الأسلوب الكوني للحقيقة".17 وطبقا لهذا النشاط من الإدراك، لا يوجد شيء خارج الكون وكل شيء يتضمنه الكون وهو أيضا موجود في كل شيء؛ لهذا، في أغلب اللغات ذات الطابع "الكوني" لا يوجد فيها كلمة تعبر عن "الكون" أو عن "النظام الكوني". فهم لا يحتاجون لها وذلك لأن لا يوجد لها مضاد. وهذه هي المرحلة التي ظهرت فيها المفهوم المصري. وهي تقابل تماما ما نطلق عليه "النظام المتكامل" أو "النظام الكوني" الذي يرى فيه نورجلين المفهوم المصري للمفهوم.18 وتصور المفهوم هو نموذج أولى لتصور "دمجة". إنه يتعلق في الوقت ذاته بالإحقيبة "و"العدالة" فهي تجمع بين قطبي الوجود والواجب (Sein und Sollen)، وبين الاحتكار والمجتمع، وبين النظام الكوني والنظام البشري أي الاختلافات ويعبر تماما عن هذه الوحدة المتكاملة التي نشأت بصددها "الأسطورة الكونية".19

وكان فوجلر عالم سياسة لذا كان يهتم بالتكوينات السياسية التي تطورت تحت تأثير الأسطورة الكونية. وقد أطلق عليهم "أمبراطوريات"

For ex. IV, p. 16.

16 وفوي موقف منشأه، لكن مع تأثير أكبر للواجب على الإنسان عند:

كونيةً، وكلها منظمةً طبقاً لنظام ملكي، تدرج رئيسيًّا مستندًا على التفويض الإلهي، وكلها قد اشتركت قادمًا الحكم مع أسس نظام الكون، أي جعلوا منه نظام ديني وسياسى. في أن واحد أطلق عليه فوجلتن "نظام ديني - سياسى". وتنظر الأسطورة الكونية للعالم من منظور مركزى: ففي المركز يوجد إله خالق حافظ وحاكم للعالم، يجسد في بصورة الملك. ورغم هذا الإصرار على الوحدة، فهي لا تتعلق بالوحدة. إن العالم الذي خلق وحكم بواسطة إله واحد وشريك على الأرض هو عالم مملوء بالله لللذى وجد فوجلتن نفسه مضطراً لإختلاف (Summodeisme) نمط جديد إلى الآلهة والملكية الدينية والأسطورة الكونية يكون معًا ظواهر لتمييز الحاصل.

وهذا التفسير لرؤية بلاد النهرين والرؤية المصرية للعالم أتاح إلى فوجلتن إعادة بناء التاريخ الثقافي للإنسانية كتطور لعملية التمييز والظاهرة الكونية تقابل التحول المدمج للنظام الذي يرفض أو لا يستطيع - التمييز بين الإلهي والسياسي، الخلاص والسيطرة، الكون والمجتمع.

وقد استقطبت هذه الأفكار، خلال العقود الأخيرة، جمهور كبير ويدعى علم الاجتماع المعاصرون على سبيل المثال تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) بكل بساطة الحضارات الأولى بأنها "مجتمعات" عاشت في عالم "كوني - إجتماعى". وقد أصبح تصور النظام الكوني - "العنصير المضمون الذي يحكم الكون والبشر والطبيعة والثقافة - عنصر أساسي في السياق النظري لدراسات العلوم الاجتماعية وعلم الإنسان. وفي هذا المضمون ما يجذب عادة الاهتمام.

إلى التطور المصرى للماعت. ويبدو أن المصريين تحققوا بفهوم الماعت
أن يحدوا ما استطاعت النظرية الحديثة فقط أن تكشفه كبدا مشترك
وجوهى للحضارات الأولى.

والذ كان لهنرى فرانكفورت (H. Frankfort) الفضل أن
تسللت هذه الآراء إلى علم المصريات ۱۱. وهى يجب أن نذكر المقالة
الرائدة للفيليب درشان (Philippe Derchain) والمتعلقة بدور ملك
(H.H. Schmid) المصرى المحافظ على النظام الكونى ۲۰. إلا أننا ندين لشميد
المتخصص في العهد القديم، بالتحليل الأكثر تفصيلا للتصور المصرى للماعت، وطبقا للنظرية المعتمدة على دراسة المجتمع
"Weltordnung" والإنسان والخاصة "بنى النظام المتكامل" أي
"الأصول الكوني للحقيقة". ففى عام ۱۹۶۸ قدم تفسيره عن
"Gerechtigkeit als Weltordnung" "العدل كنظام الكون المتكامل"
الذي يعتبره اليوم رأيا منتفق عليه بين علماء المصريات ۲۱.

وتنتهى هذه الدراسة إلى النظريتين التاليين:

۱- ماعت تعني أساسا "النظام الكوني" أو "النظام الكوني
المتكامل". ۲- هذا التصور يحد ما يقابل تماما في الفكر أو في مفردات

H. FRANKFORT, Kingship and the Gods: A Study of Near East-
ern Religion as the Integration of Society and Nature. Chicago, 1948;
H. FRANKFORT, H. A. GROENEWEGEN-FRANKFORT, J. A.
WILSON, Th. JACOBSEN and W. A. IRWIN, The Intellectual Ad-
venture of Ancient Man, Chicago, 1946.


H. H. SCHMID, Gerechtigkeit als Weltordnung, Hintergrund und
Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs. BHTh 40,
Tübingen, 1968, specially pp.46-61: "Einschub III: Der ägyptische
Begriff Maât" : cf., Geschichte und Wesen der Weisheit. Berlin,
1966.
الحضارات الشرقية الأخرى. يلخص شميد النتائج التي حصل عليها بقوله "إن تأملات الحضارات الشرقية عن العالم تنطلق من نقطة واحدة وهي اعتقادهم في نظام كوني مطلق. وكيفية هذا النظام هو الخالق الواحد الذي لم يخلق العالم فقط، وإنما الآلهة نفسها وحافظ على النظام الكوني كسيد أعلى والملك يمثله في نفس الوظيفة على الأرض".

وبلص شميد (Schmid) منفصلا عن فوجلن، الذي لا يذكره اطلاقاً، إلى نفس التصور الثلاثي الذي عبر عنه فوجلن ب "ظاهرة الحضارات الكونية". وطبقاً لما ذكره شميد فإن هذا التصور الثلاثي يوجد مع اختلافات محددة في مصر وبلاد النهرين، في أوراريت، عند اليهود وحتى عند اليهود قبل الرسول:

- الاعتقاد في إنه يضمن النظام الكوني صفته الخالق والحافظ.
- هيكل سياسي للملكية الإلهية، التي تجعل من الملك الممثل الدنيو لكائن اللائلي.
- وجود تصور لنظام متكامل يوحد مجالات الكون والمجتمع، وتوصل شميد، وهو لغوي يستند على تحليل معتمد للفصوص، إلى مجموعة مكونة من ستة مستويات من المعاني مجتمعة في هذا النظام وهي الملكية والحكم والعدلية والطبيعة، أو الخصوبة، أو الإنتصار، أو التناسق أو التضحية.

إنه لا اعتراض على شرعية وخلاصه هذا التحليل في ملامحه الأساسية حيث اعتقد أن يمكننا من التخطيط لرؤية أوسع مدى، وهنا أود أن استبقى من هذا التحليل النقاط الثلاثة التالية:

op. cit., p. 65.
١) اشكال "الدمج" و"التميز" وفكرة إحلال مفهوم التميز محل مفهوم التطور. إنها نتيجة هامة جداً تمكنا من تعريف الماعت كتصور متجمع عناصر ستندفع فيما بعد في اطوار ثقافية مختلفة على شكل عناصر دينية وفلسفية وسياسية واجتماعية.

٢) تفسير للتصور المتجم الذي يعرف بأنه عدم التميز بين الطبيعة والثقافة من جهة والمقدس والسلطة من جهة أخرى.

٣) "ظاهرة النمط الكوني" التي تكون من الوحدة الثلاثية"مجمع الآلهة""الملكية الإلهية""الأسطورة الكونية".

ولكن هناك أيضاً نقاط لم اتفق فيها مع ياسبرز (Jaspers) وفوجلن (Voegelin). وهي على الأخص التمرير الثقافي للإنسى (humaniste) حول الحضارات الكلاسيكية وهذه الفكرة التي تعبير عن وجود شئ مثل الإنسانية العامة المطلقة، والتي قد تقدم نحوها الوعي البشري خلال العصر المخبر. وإذا كان اليونانيون والبربريون هم بدايتنا* فهم ليسوا بداية الإنسانية والتاريخ. وهذا الأمر لا يحدث إلا نتيجة تشييدها بالثقافة القديمة والتراث الذي نستمعنا في النصوصها صوت الإنسان العام والملحق. وإذا لم نستطيع سماع هذا الصوت في النصوص المصرية ونصوص بلاد النهرين، فهذا ليس بسببه بل هو بسبب ذكرتنا الثقافية التي لا تعودي التقاليد الكلاسيكية وتلك المتعلقة بالكتاب المقدس.

وبناء عليه نرى لا أعرف بالعملية المطلقة فيما يتعلق بالإنسان ولكننا اعتقد في العملية النسبية.

ومن رأى أنه في نطاق كل حضارة هناك إحداثيات وأقوال ذات مدى شبة عام تتجه في اتجاهين أحدهما خاص بالأهمية (من هو يشيرها إلى الغرب (الترجم)).

٢٤
المقصود بالذي يقال؟). وآخرون متعلق بالضوضع (ما هو مطروح للمناقشة؟). وبين هذين الإتجاهين هناك تضامن. ولكي يجد
الحديث عدد كبير من الناس يجب أن يطرح الكثير للمناقشة. 

ولكن نظرية ياسبرز (Jaspers) تفترض أن المصريين لم يعرفوا
تأليف النصوص واسعة النطاق، "نصوص هامة"، لأنه يقيس "الأهمية" طبقا لنمط إدراكه. وهذا في رأي حكم مسبق غير مبرر وعلينا ان نقيس
أهمية النصوص، أي عموميتها ومداها، طبقا للنمط الثقافي الخاص بها.

ولهذا القياس هنالك مناهج ستكمل عنها.

اما اعتراض الثاني فهو على صلة بهذا النقد فمفهوم الماعت، كما
أعاد بناه كل من فوجلن (Schmid) وشميد (Voegelin) ليس له
قرا ولا منظور. نعم ماعت هي رمز مدمج، ولكن هذا لا يمنع أن
يكون مركب ووجب علينا ان نحدد ما يخص المركز وما يخص المحيط
والذي يأتي في المقدمة والذى يمثل الخلفية. ولكن في إسهامات فوجلن
وشميد وكل هؤلاء الذين يرتكزوا على مفهوم النظام الكوني، يبدو لي
ان هذه البنية غير مقدرة حق قدرها²².

إن هذه البنية لانظهر إلا من خلال الأحاديث والأقوال. لان إذا
كانت التصورات مدمجة فالآيات والأحاديث غير كذلك. وخلاف
الأحاديث والأقوال هناك مؤسسات ومنظمات وجماعات ومصالح
وأعماليات محددة ومنسوبة ومميزة، يجب ان نتعرف عليها. لقد
الاجت مشكلة الماعت كفكرة وكظاهرة ذهنية وكأحد مبتعيات الوعي
البشري. واستغلت الأحاديث والأقوال كمخزون من المراجع فقط.
ولكن بمجرد أن نرتكز على الأقوال والأحاديث في حد ذاتها نجد إنا

²² ونهاك وضع مشابه في التقاليد العبرانية:


20
نتعامل مع ظواهر اجتماعية وسياسية ودينية، أي ما يطلق عليه المقر (Sitz im Leben) الذي تمثل للмяت.

وكان الإعتقاد السائد بين الباحثين من أن دراسة معمقة للماة لا يمكن القيام بها دون جمع شامل للمصادر التي ذكرت فيها كلمة ماة، بما إنها ترد في آلاف من المصادر فلم يتم اخذ هذه الدراسة.

هذا بالإضافة إلى أن البعض كان يعتبر أنه يجب الإطلاق من أصل الكلمة ومعنى العلامة الهيروغليفية الممثلة للماة لكي نصل إلى جوهرها. ولكن هذه الدراسات لم تصل إلى أي نتيجة وذلك لأن المصرين أنفسهم على ما يبدو قد نسوا المعنى الأصلي للكلمة.

لذا لن نشغّل نفسي بأصل الكلمة ولا بكتاباتها المختلفة التي في رأي تخص اطراف الموضوع. ولكننا سungeons بتحليل النصوص التي تكون فيها الماء هي الموضوع الرئيسي.

وفائدة تحليل النصوص المعتمدة على الحديث دون التحليل المعتمد على المصادر التي تذكر الماء هو أننا لن نغفل النصوص التي تعالج الماء دون أن نذكرها مثل النصوص التي تذكر نقضها مثل التي تتعلق بالكذب والظلم والفضّي والتنكر والنمود والأنانية والجشع إلخ. وسوف نرى إن النصوص الأكثر تعبيراً. وسوف استخدم منها يمكن أن نطلق عليها "تاريخ الحديث". ولا يعني "بالحديث" بمعنى سادرس نصاً واحداً بل عائلة متكاملة تكمن عن "عالم الحديث". ويتضمن هذا العالم كله التقاليد الشفهية والتي سندرك منها لماذا وكيف تمت كتباتها.

ولكن قبل مرحلة صياغة الحديث على شكل نص كانت هناك مواضيع. وليس في إمكاننا أن نتكلم دائماً إلى الجميع عن كل شيء. وكما أوضح بيير بورديو (Pierre Bourdieu) هناك دائماً سرق.
وأنتقاد ينظمون وبحثان التبادل اللغوي الممكن. ولكن لكي يتحدد مجال ما يمكن تجوبه إلى موضوع ليس هناك فقط ما إسماء بير بورديو "الرقابة"، ولكن هناك أيضا ما هو ضمني. فإننا نعيش في عالم داللي معظمه ضمني وهو الذي يكون، طبقا لمفردات ميشيل بولاني "البعد ضمني". والضمني هو الطبيعي، الواضح للجميع لذا هو خارج الموضع وذلك لأنه ليس بحاجة لمواصلة الحديث عنه ولكل يعرف إنه موضوع ثقة، وليس بموضوع إتصال.

ولكي يتتحول المنفي إلى موضوع إتصال، أي يصبح "موضوعاً" يجب أن تكون هناك أزمة، صدمة ثقة، تفت تبقين - وهو ما يطلق عليه بير بورديو "المعتد عليه". وهي الشروط التاريخية والاجتماعية التي تجعل الانقلال من ضمني إلى البين محتماً.

والخطوة الثانية هي صياغة النص ولكي يأخذ الموضوع شكل نص، فمثلا الكتابة هي الضرورية إما التكرار والإستخدام والإستعانة به كمصادر ومرجع وهذا بحتم أساليب للحفاظ عليه والكتابة هي أكثر الوسائل إنتشارا. والإستعانة بالنص تتطلب وجود بنية إجتماعية ومؤسسات. ويستلزم وجود رواج وجهور وموصلين ورما مفسرين، ولكن الأحاديث أكثر من هذا إنها نتاج تقليد متواصل من المواضع والنصوص وهذا يحتم وجود مؤسسات كالمدارس ودار الألوم كما في

P. BOURDIEU, Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques, 1982.
بلاد النهرين وبيت الحياة المصرية و الدبر و"مدرسية "الأسكندرية

الخ

والخطرة الثالثة لا تتحقق إلا نادراً. وهي التقنين وتحتمل صورتين: تقنين النص التكتليدي وتقنين النص المقدس. 2 والتقنين يخفض دائماً الحكيم للمجتمع لإضفاء صفة ملزمة لنص ما. فالنص في حد ذاته لا يحتوي على صفة تشريعية كما لا يتحول النص إلى شرع بصورة تعسفية. وهذا يترافق أيضاً مع ما اطلقوه عليه مدى تأثيره و"عموميته". "ولم تكن أي نوعية من النصوص، ومع هذا فان "مركزية" نص ما، وصفة الإرзаقة، ليست مرتبطة بصياغته ولكن بفعل اجتماعي. إنها نتاج خطة خاصة لما يسميه "الذاكرة الثقافية" التي تجعل من مجتمع يفضل الإعتماد على هذا النص أو ذاك لكي يوارن صورته وذاته. والذاكرة الثقافية لمجتمع ما تحتتم ضرورة تكاثره، والإحتفاظ بشخصية متعارف عليها طوال الأجيال (المعروف أن المجتمع الفرعوني نجح تماما في هذا التكاثر البنيوي). 3


وتوجد داخل الوثائق الأدبية الخاصة بحضارة ما بينية تكوينات محورية واخرى غير محورية يجب ان نتعرف عليها إذا كنا نريد ان نستخلص من المستندات معلومات مفيدة عن واقع غريب عننا مضى عليه الزمن. وهناك "نصوص هامة "وأخرى "أكثر فاعلية" والنصوص (The Great Tradition) الهامة هي التي تكون "النقدية الهامة" طبقا لنظرية ريد فيلد (R. Redfield)، وتأسس هذه النسبي وال сторافية، هذه هيا نقدية العامة ولكنها ليست نقدية العامة المطلقة كما عبر عنها بايسبرز (Jaspers)، بل فا عدة عامة نسبة.

والمعومة إلى دراستنا عن الماعت، علينا أن نحصر - في المستندات الأدبية المصرية - جميع الأخاديد المتعلقة بالمعاماة، مع مراعاة وضعهم في موقعهم بالنسبة للتكوينات المحورية والغير محورية.

وبين مختلف انواع الأخاديد المصرية، هناك عدد من الأخاديد تلعب فيها الماعت دورا هاما في كل منها يكون للماعت معنى خاص. وفي محاضرتنا التالية سنتناول هذه الانواع والمجالات والتي تختلف فيها درجة شرح مفهوم الماعت. فالبعض ينص متلا على ان رغة يعيش بالماعت وأن ماعت تقدم له يوميا ك_FILTER، ولكن دون أن يفسروا لنا معنى ماعت - وله هي شعرة أو شراب أو حتى شيء غير مادي. ولكن هناك نصوص أخرى تحدد ان أهم الاتصالات الملك هي تحقيق ماعت وطرد إسفات. ولكن هذا أيضا لم نتعرف على كل من ماعت وإسفات. ومن الواضح أن النصوص تتحدث عن الماعت وكأنها مفهوم معروف لاحاجة لنا بشرحه، إذن هي عنصر من عناصر البعيد الظلمى.

وأحد أنواع هذه النصوص يتعمق أكثر في شرحه لفهم الماعت...

حيث يطرح فيه السؤال الذي يشغله ما هي الماعت ومن الصواب أن ننظر على مثل هذا النوع من النصوص اسم "الحاديث المتعلقة بالماعت". "نحن إذن سعداء الحظ. وفي رأى إنه لا يمكن أن نخلط بين هذا النوع من النصوص وبقية المستندات، ويجب أن نبدأ بحثنا...

بتحليليه. وهذه النصوص ليست فقط أهم مصادرنا عن الماعت، ولكن هي أيضا محور التقليد الأدبي في مصر القديمة. وهي تنتمي إلى "التقاليد الهامة" أي التراث وهي تنتمي بجماعة من النصوص أصبحت "كلاسيكية" خلال الدولة الحديثة، وما لا شك فيه إنها تنتمي إلى النصوص الهامة من التاريخ الإنساني إذا استطعنا فهمها بصورة أفضل.

ومهمتنا الأولى تنحصر في البحث إذن عن الأوضاع التاريخية التي كان يمكن أن تظهر فيها الماعت قبل أن نصبح نقطة الإنطلاق لنوع هام من الأدب.

ومن خلال هذه النصوص يمكننا تتبع التطور الفكري لتاريخ سقوط الدولة القديمة، وإن ما كان بديهيًا و"معتاد عليه" من العناصر المكونة للبعد الضمنى تحول الآن ليصبح موضوعًا. وقد اهتمت بهذا التطور في عمل آخر لي 29، واست껴نا هنا على الخطوط العريضة لفكرة التطور هذه.

مفهوم الماعت هو من أهم اباعات الدولة القديمة. ووهب نشأة الدولة القديمة عادة لا تقدر عل حي قدرها. ومع هذا يرى أول ظهور في تاريخ الإنسانية، لملكية مركزية ذات ابعاد "نفوذ محلية." ويسترى مفهوم الماعت في نجاح هذا النظام السياسي، إنها الفكرة التي جمعت سكان وادي النيل من الدلتا إلى الجنسية الأولى تحت سيادة واحدة.

ومع نشأة الدولة تكونت فكرة الماعت واكتسبت مكانة أكبر ومدفونة. ولكن بالطبع، وظيفتها كفكر يدعو إلى الاستقرار كانت ضمنية. وإذا كانت الحضارة المصرية اقترنت على الدولة القديمة، كان عليها فيما يتعلق بمفهوم الماعت، إلا انها وراءتً "الماعت". و"

وقد اتاحة لنا سقوط الدولة القديمة الفرصة لتحسين مفهومنا عن الحضارة المصرية، وهذا رغم استمرار تواجد الثقافة المصرية في عالم من الرمزية محافظ عليه مستوى إسقاط المحلية. خلال الدولة القديمة، كان المعني والسيطرة يكونان وحدة مدمجة. وكان المعني يكمن في الحفاظ على السيادة الفرعونية، والملك هو مركز جاذبي في البلاد. فكل مبادرة كانت تأتي منه، وكل سعي ينبع من نظامه، ليتهى بعرفانه. وكانت

المعامّت تزال وتطبق لأن الملك يحبها، مما لا يعني سوى إن "الماعّت هي إرادة الملك". الملك هو مؤسسة الماعّت وتجسيدها.

ومع سقوط الملكية، يفصل المعنى عن الملكية، ولا أول مرة يظهر التساؤل عن طبيعة الماعّت - وإذا لم تكن هي إرادة الملك فماذا تكون؟ ولم تعد فكرة المزج بين الماعّت والملك من البديهيات. وما أصبحت الماعّت تمثل مشكلة تتحول إلى موضوع. فالجوانب التي أخلى نتيجة لسقوط النظام الفرعوني قد حتم احتياجات جديدة. وتأتي الأحداث عن الماعّت نتيجة لهذه الاحتياجات، فتظهر هذه الأحداث سياق تاريخي محدد: فهي تأتي بين دولتين (القديمة والحديثة). وهو مشروع بإنهيار الدولة القديمة وإمكانية التفكير حول النظام. وقد أدى هذا إلى تكوين القاعدة الثقافية للدولة الوسطى. وبعد أن انهار الدولة القديمة ما كانت تتحول الماعّت إلى موضوع بين وقطعى. وبدون عودة الملكية، ما كانت مواضيع الماعّت قد أصبحت رسمية ومحلولة إلى أحداث، وما كانت تتحول إلى تراث. وسوف نتناول هذه التصور في محاضرتنا التالية.
المحاوارة الثانية
الماعت الاجتماعية

نفتتح اليوم في إطار تحليلنا للنصوص المصرية المختلفة التي تتحدث عن الماعت أن نبدأ بذكر النصوص التي تتناول الماعت كموضوع رئيسي والتي أطلقنا عليها "الأحاديث المتعلقة بالماعت". وهي تلك النصوص المعروفة بـ "الحكم" و"التصائع" ويمكن تقسيمها إلى نوعين: التعليم والشكاوى.

تضمن التعليم على شكل نصائح أبوية يكتبها الأب عندما يقربه أجيال لينقل معرفته وخبرته إلى ابنه وخلفيته؛ وتتوفر هذه التعليم النصائح الخاصة بالنصوص والسلوكية التي ينبغي أن يتبخاها مسترشدا بالماعت. أما الشكاوى فهي نصف عالم خليما من الماعت بغض إظهار ضرورة الماعت الحيوية بينما تتعلق التعليم بالفرد المرجع تربته طبقا للماعت في حين تتعلق الشكاوى بالمجتمع الذي يعتمد على الماعت. ولذا فالنوعين مكملين لبعضهما البعض فيما يتعلق بتطور مفهوم الماعت.

إذا كان هناك نص يمكن أن يطلق عليه عنوان "مؤجر عن الماعت"
فهو هذا العمل الذي يرجع إلى الدولة الوسطى المعروفة باسم "الفلاح".


الفصيح "أو "شكاوى الفلاح"والذي ينتمى إلى أدب الشكاوى". وتدور قصته حول أحد سكان الواحة وهو فلاح بسيط لا يمت فقط الطبقة الاجتماعية الدنيا ولكن يمثل أيضاً الفئة الاجتماعية التي تعيش على حدود البلاد الجغرافية والثقافية. وفي طريقه إلى المدينة ليقياض بضاعته سرت منه. وعندما ذهب إلى منشور الدائرة التي سرق في نطاقها مطالباً بإعجابه أعجب المشرف بفصاحته الشديدة وآخر الملك عنها فامير الملك بمطالعته لكي يستطع منه المزيد من الإحاديث الشيقة. وتولى الملك في الخفاء نفحات الفلاح وعاقته بعد أن أمر المشرف بإبقائه في الدائرة. وعجب الشاكي من عدم اخذ قضيته في الإعتبار مما فجرته تأملات عميقة عن "السعي" و"عهد السعي" (lenon- l'agir)
وعن الخير والشر تنكشف عن اطار نظرية مركبة عن "الفعل" agir (l'action).

بلعب المشرف المدعو رئيسي - دون أن يكون مذنبًا كما

يعلم القاريء - دور المعارض للمعاهد. أما الفلاح الذي يجمع بين
الفصاحة والجرأة فينسب إلى المشرف المبادئ، وثوابت والافعال
والتقشيريات التي تعيز عكس ما تمليه السلوكيات المطابقة للمعاهد.
وتصل الشكاوى التي تنتاب إلى ذروتها في مقوله غامضة سوف يؤدي
تخيليها، في رأيي، إلى إعادة بناء نظرية كاملة في المذهب خاص
بالمعاهد. يقول النص المصري:

لا أؤمن للبلبد
لا صديق من لا ينصت للمعاهد
لا اعياد للجشع
لا نفر ن وزفو
لا خمس ن زه ماعث
لا نفر ن عن-إب

هنا تصل الإتهامات إلى قمتها عندما يوجه الفلاح نقداً لأسلوب
المشرف القضائي يتنص في البلاد، وعدم الإحصائيات لصوت العقل
والمجاعة. ويتم عدم تدخل المشرف بالمجاعد أي البلاد، أو بفقدان
الحس الاستعماري للمعاهد، أو الأثنانية - وما أن اللص من اتباع
نافذة رئيسي فنذا يستمر الفلاح أن رئيسي يرغب في زيادة ثروته
بالإميل، ويتم إساءة إلى موالاته. إذن الجعود وفقدان الحس والجشوع هم العناصر
الثلاثة المضادة للمعاهد التي في حالاتها نتجت صورة المعاهد بشكل
أكثر وضوحاً. وسوف نحلل فيما يلي هذه "الخطأ الثلاثات".

1- التضامن الإيجابي
أن يسعى المرء للآخر

VOGELSANG (1913) ص-25 و B2-4
LEFEBVRE ص-68 و LICTHEIM 182,

صفحة 35
البلدة هي العيب الذي يعاتب به الفلاح المشرف في أكثر الأحيان. والقضية المطرحه هنا هي قضية عدم السعي (le non-agir) والتجاهل. وفي الواقع إن الإمتاع هو السمة الرئيسية لسلوك المشرف. وهنا نصل إلى نظرية الفعل الاجتماعي حيث توجد الأفعال في سلسلة من السعي للنقل داخل نطاقات الاتصال، وهي إما إجابة أو سؤال ينتظر إجابة. فسرقة الحمار والبضاعة تعتبر فعل (إنتهاك للشرع) يقضى العقاب، وشكوى الفلاح هي فعل (إنتقادا) يقضي النظر فيه. فمن يظل ياما دون حركة بقطع الصلة بين الفعل ونتائجه حيث أن الفعل يتواجد ضمن رابطة متماسكة من الأفعال اي "شبكة من الأفعال". وهذا التعبير المصري ورد في نص آخر يرجع إلى نفس العصر كخلاصة لفكرة تشير إلى الإرتباط الوثيق بين التعباية والفعل السيء. ولكن هذه الرابطة ليست ثابتا وإنما يجب أن تدعم بصفة مستمرة والبليد يخل بالنظام بسبب فقدانه للذاكرة: هذا هو المعنى الذي تشير إليه جملة "لا الم للبليد".

إن تواصل السعي يطلب وجود ذاكرة تربط بين "الأمس" والحاضر. والبليد عاجز عن ذلك لأنه ينسى الأمس ومتطلبات الحاضر التي ترتبط به. وفقدانه للذاكرة يقطع هذا التواصل. ويعيش البليد عديم المسؤولية في حاضر مستمر. وهكذا يتفكك المجتمع.

---

هذا ما يوضح حوار قصة "الياس"، وهو نص آخر ينتمي إلى الأحاديث المتعلقة بالآيت.

"إنا لا نذكر الأمس،
إنا لانسعي في أيامنا هذه من أجل من سمي

"فقدان ذاكرة الأمس -"تتلاشي أيضاً شبكة التضامن ويتحول العالم إلى ساحة قتال يتصارع فيها الإنسان مع الآخر كما ورد في "تعاليم امتحانات الأول":

"إن الصراع يجري في ساحة القتال
لأن الأمس قد نسي
لأيفلح شيء لن ينسى من عرفة (من قبل)."

يفترض السعي البنا إلى ذاكرة اجتماعية وأهداف محفزة ثابتة لتجدد بصفة مستمرة طبقاً للظروف أو الاحتجاجات الطارئة ولكن


7 - برديه نباه 16، د. لوبمان د. لوبمان، "من باب كان نصوص من "القصص طويلة" مهندس، المثنى 9 - "فإنه مربى من الأسماء، Z. Zaba, Les...، برديه Prisse...، د. د. د، م. 16، نماذج "maximes de Ptahotep, Prague, 1956، 16.

أهداف تستنبط من الماضي وتجمع بين "الأمس" و"اليوم" وربط الفعل بحصوله والسعي بالنجاج والزروع بالحصاد. هذا هو قمة السعي المستقل طبقاً للماعز كما يوضحه الفلاح نفسه في الفقرة التالية:

"الفعل الطيب يرجع إلى المكان (الذي كان يحتله) بالأمس لاننا أمنا:
إسع من أجل من يسعى
لكي يستمر في سعيه
بذا هذا يعبر عن الشكر لما قام به ".

"إسع من أجل من يسعى": يتصل هذا التعبير هنا، كما كان الحال في قصة "اللياس"، بنذكر الأمس. من الواضح أن هذا "السعي المتبايل" مجرد صيغة مصرية قديمة مختصرة تعبير عما نسميه اليوم "السعي الإتصالي (l'agir communicationnel)" الذي يتمجه فيه الفعل في البعد الزمني الماضي على ذاكرة اجتماعية مسلمة.

طبقاً لتعاليم امتحانات الأول، يفرض "السعي المتبايل" أن "يفكر المرء في الآخرين "أو أن "يعرف من عرفه (من قبل)." وكما يشرحه أيضاً الفلاح النصي:

"الاتح均衡 وجهك عمن عرفته (من قبل)
لا تتعى أمام من رآيته (من قبل)
لا تبتعد عمن يتوجه إليك راجياً
تخلص: من كسلك في إصدار حكمك
إسع من أجل من سعي لأجلك."

VOGELSANG (1913) ص 4, B1 - 9
LIGHTHEIM ص 54 وما بعده و LICHTHEIM ص 182, B2 - 11
LEFEBVRE ص 108 - 110, B1 - 9

38
هذا "السعي المتبادل "ليس إلا المعت "و بر الدليل على صحة

نتسيرا في التعرف الوحيد الذي نعرفه للماعت:

"المكافأة لن يسعى

هي آننا سوف نسعى من أجله.

هذا هي الماعت في قلب الإله (أي طبقا لرأي الإله).

هذه الفقرة الملفتة للانتباه وردت في نص يرجع إلى عصر الملك
نفرحتب من الأسرة الثالثة عشرة. فإن مقوله "هذه هي الماعت طبقة
لرأي الإله "تعطي لهذه المعادلة - "السعي المتبادل "الماعت - قيمة
البرهان المسلم به.

وهناك عدد كبير من النصوص الجنسانية نجدها حتى العصر المتأخر
تتعلق بمفهوم "السعي المتبادل "حيث أن من يقر بها يطلب منه أن يقدم
"أنفس التم "أي أن يلقي صيغة قربان جنائي "13:

"كم هو جميل أن نسعى من أجل من يسعى
سعد القلب هو هذا الذي
يسعى من أجل من سعى من أجله "14.

W. HELCK

Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte
der 18. Dynastie (Kleine äg. Texte"), Wiesbaden, 1975, p. 29.

G. LEEBVRE, "Rémunération et morale religieuse" ASAE, 21, - 12
1921, p. 145-162; H. DE MEULENAERE, "Une formule des inscrip-
tions tardives", BIFAO 63, 1965, pp. 33-36.; P. VERNUS, "La for-
139-145; id., "La rétribution des actions àpropos d'une maxime", in
GM 84, 1985, pp. 71-79, cf. aussi H. de MEULENAERE,
"Reflexions sur une maxime", Studien zu Sprache und Religion des
alten Ägyptens (Fs. w. Westendorf). Göttingen 1984, pp. 555-559.

MACADAM, Kawa I-II, p. 16 - نص طهراقا (لوحة من العام السادس)، في،
14 : نفر. رفي يمر ن (ت) / فب يم يمر ن (ت) نير ن.ف.

: pl. 8.
"البلد ليس له اسم. "فإنما نريد أن نحتفظ به من هذه الجملة في بحثنا عن جوهر الماعت هو أهمية كلا من السعي والزمن. تظهر الماعت هنا على هيئة النظام، أو كعملية إدخال السعي في إطار الزمني أي ك التواصل يجب ضمانه بالإحتفاظ بالآمس في اليوم، يجب أن نضمن أن ما كان ذو قيمة بالأمس ما زال له نفس القيمة اليوم، علينا أن نتحمل نتائج ما قبل أو فعل بالأمس كما أنه يجب أن يكون هناك رد فعل لما قاموا الآخرون أو فعلوه بالأمس. وبالتالي فالماعت نتاج السعي الذي يتجاوز اليوم الحالي وربط بين الأمس والغد، ويضمن واقع مناسق يحقق الثقة والنجاح لأن الماعت لم تتواجد تلقائياً ولكنها وظيفية من وظائف الذاكرة الاجتماعية.  

2- التضامن الإتصالي للماعت كأسلوب للحديث

سوف نتناول الآن البيت الثاني من مقولة الفلاح القصبي وهو: "لا صديق من لاينصت للماعت. "مثلاً كانت البلدة مقابلة للسعي فالصمت هنا مقابل للسمع) أي اللغة (في حين يربط الجزء الأول من مقولته بين السعي والأمر) "أي الخذ التاني) بربط بين اللغة والصداق (أي الابد الاجتماعي) حيث يربط البلد عن الأمس مثلما يربط الأصمعه عن الآخرين. كلاهما يقطعان صلة التضامن: يقطع البلد تواصل السعي في حين يقطع الأمس تواصل الإتصال وينقلنا من مجال الفعل إلى مجال اللغة، فإن ما كان "مكافة" في مجال الفعل.


* انظر بداية هذا الفصل للرجوع إلى المقولة الكاملة. (المترجم)
بصحب "اتصال ووُدُّ متبادل" في مجال الحديث. ومن الواضح أن الفعل والمادة هما مقومات المادة الرئيسية و يأتيان "البر" و"الصدق"؛ البر وهو المادة التي "نفعلها" حينما نسعى، أما الصدق فهو المادة التي نقولها "حينما نتصل بالآخرين.

ولكن إذا كانت المادة هي الصدق فلما يشير الفلاح الفصيح للصوم وليس للكذب؟ وإذا كان يلعب الفلاح على ازدواجية معنى المادة فلماذا يقابل البلبل بالصم وليس بالكذاب؟ لأن مقولته الكذاب ليس له صديق "ملفيفة" بالمعنى - كما يقول عالم اللغة ينكليفيش (Jankelevitch) "الكاذب معزول عن الآخرين ومحاصر داخل ذاته مثل المدينة المحاصرة." وليس هناك شك أن المصريين كانوا بعلمون ذلك تماماً. فلما إذن الصمم وليس الكذب؟

ولكن قبل أن نجيب على هذا السؤال علينا أن نضيف هنا فقرة عن السمع "الأهلية" أحد الموضوعات الهامة عند المصريين القدماء حيث أنه كان الفضيلة الرئيسية. بين الفقرة الأخيرة التي تنتمي بها تعاليم بثاح حنوب و التي تقرب في مجملها من المادة بيت تدور كلها حول فعل سمع "ومشتقاته، وكمثال على ذلك:


الصلة بين الصدق والتكيف الاجتماعي والإبن والإندماج التي تتوسع فيها ينكليفيش تشبه بشدة الفكارلية.

"إنه مفيد للإبن المستمع أن يستمع،
لأن كل ما يستمع يصل إلى من يستمع
ومن يستمع يصيح رجلاً يستمع له.
إذا أحسن الاستماع أحسن الكلام
ومن يستمع يملك شيئاً طيباً.
الإسماع مفيد لمن يستمع،
الإسماع أفضل من أي شيء آخر كائن
لأنه يجعل الحب كاملاً
كم هو جميل أن يتقبل الإبن ما يقوله إلهه.
لأنه بذلك يصل إلى (حكمة) الشهروخة.
من يستمع بحب الإله،
من لا يستمع سوف يكرهه الإله،
إن القلب يشكل من يملكه
وينجعله مستمعاً أو غير مستمع;
والقلب حياة المرء، وازدهار وصحة.
من يستمع هوالذى يستمع ما قبل
ولكن من بحب الاستماع هو الذي يفعل مافيل".  

18 تستهدف التربية المصرية إنشاء إنسان جدير بالإسماع. من يستمع هو من يسمع الكلام ويصغي ويكون طبيباً قابلاً للتعليم، من يتبه لمن

يتكلم ويقبل النصيحة عندما تقدم له إن الحضارة المصرية تبدو وكأنها وفاعليتها قاسية على القدرة على الاستماع للآخرين. والحياة الاجتماعية باكلها تعتمد على قدرة الإنسان المتبادل.

ويترجم الفكر المصري البعد الاجتماعي بكتابة لغوية أي كما يقول عالم اللغة لـ (Lacan):

(الاستماع، سمع، صمت، الحكمة في اللغة المصرية هي الصمت. هذه الملحظة في غاية الأهمية فلما كانت التجارة هي التي تمثل اليوم نموذجاً لحياتها الاجتماعية، فنجد أنه بالنسبة لنا كل شيء ينصب في "عمليات بيع وشراء" وقابلتنا للمتاجرة أصبحت حادة لدرجة أن اللغة تظهر لنا على شكل البادلة ومثال على (Pierre Bourdieu) الذي يحمل العنوان الفرعي التالي: "الاقتصاد العادات اللغوية".

ولكن عند المصري القديم كان للكلام دلالة مختلفة تماماً حيث كان يعتقد أن جوهر اللغة لم يكن الكلام في حد ذاته وإنما قابلية التأثر عند المستمع. إن يصل الكلام إلى الذهن بواسطة السمع ويشكل الإنسان ويجعله إليه كائن ذو حواس. من الممكن أن يمارس الرأس نشاط مفاعلة السلع دون أن يتصل كيانه، ولكن عندما نقوم بتبادل لغوي فمن الممكن أن نتأثر ونتحول لآن اللغة تختبرنا والمعاني المجموعة تدخل في أعمقنا. من لاسمع بصوره السمع الذي يشير إلى الفلاح النصيحة. ومن لايصغي للمعال يصبح عدم الإحساس،

"قال الرعب لإشعاء: غلظ قلب هذا الشعب"

19 - لا يُستبدل الإنسان بالإنسان ولكن يُحاول أظهار العادات بالاقتصاد بخلاف من يقول على أظهار العادات، والذي كان يحاول أظهار العادات الإنسان المتواجد في (l'conomisme et cultura) لم يتعارض بذلك "بالخيار المعاد بين الإقتصادية والفانية. (صف 14، lisme)."
وثقل اذنيه وأطمس عينيه
لعل يبصر بعينيه
ويسمع بأذنيه
ويفهم بقلبه.

وفقاً لرأي الفلاح الفصيح فالمشرف مريض بنفادان الحس:
"وجهه أعمى لما يراه،
واصم لما يسمعه.
وغير منتبه لما ذكر له من نيل.".

بنى إسرائيل أيضاً شعب مستمع حيث يدور عدد كبير من نصوص التوراة حول مفهوم الاستماع ولكن هذا الاستماع موجه لما يقوله الرب بينما في مصر يقصد الاستماع للآخرين. ولكن هل الأمر بهذه البساطة؟

طبقًا لتعاليم بتاح حتب فالاستماع هو الحب:
"الاستماع أفضل الإشياء
وبه يصبح الحب تماماً".

---

20 - إشعياء 44:10 وانظر المراة 1.15 0.1 1-6 135 و16-17 (فهما يتعلق بالاقتناع).

21 - LICHTHEIM ص 177 و179 وانظر LEFEBVRE ص 181.182.B1 1-9.10 وانظر B1 ص 113 و121 وما بعد.

انظر أيضاً B1 ص 12 و 16 "رجل كان يرى مولى إلى أعمى، رجل كان يسمع أصم، من كان يعود أصبع يد"، ولكن انظر في مقالة ذلك حالة الحكم وفقاً لباح حنب 0-31-0:
"فله متوان مع لسان، شغفته مضبوطين حينما يتكلم، عينه تنظر، اذنيه كاملاً وهو يستمع لما يفيد ابنه.

22 - Ptaahhotep 047 : خبر موت تفرست (ع)

44
هذا هو السبب الذي يجعل عدم الإحساس فاقداً للصديق.
ويشرح ويبعث حب فيما بعد معنى الاستماع:

أما الاحمق الذي لا يستمع،
 فلا يسمع لأجله احد،
والملعقة لديه مثل الجهل.
والملعب مثل الضرار.
يفعل كل ما هو مكروه.
وبعات يومياً بسبب ذلك.
ويعيش على ما يموت منه الآخرين،
الكلام غذائه الضرار.
طبعه السوء معروف لدى الآخرين.
وهو يحيا كالميت كل يوم.
وإذا تجاوز عن اخطائه بسبب كم المصائب التي تخلف عليه كل يوم. 23

تصور هذه الفقرة مرة أخرى الوجه المزدوج للمعنى "الماعث التي تفعل، والماعث التي تقول".
الشخص الفاقد للصواب الذي لا يسمع يستبعد من التضامن التبادل من السعي للتبادل. لا يسمع من اجله أحد، وهو نفسه ليس قادر على السعي ولكن يفعل كل ما هو مكروه. 24 وهو يستبعد


23 في نصوص التمثيل، تعدى اتباع التمثيلي ملخص في الجملة الآتية: "الملعقة" كل من سعي من أجله على سطح الأرض (فترة 146). فهذا ليستطيع أن يشارك في تبادل الأعمال والاتصالات ليس له اتباع.

45
أما إحساس الاستماع أحسن الكلام فيَّ للكلام الصادق منه لأن الكلام هو الوسيط الذي يربط بين الفرد والجماعة. 

ومن أين يأتي هذا "الأسلوب الذي يحقق الإندماج"؟ طبقاً لتعليمات يباح حسب يتأتى هذا الأسلوب من حسن الاستماع. إذا أحسن الاستماع أحسن الكلام. والذى لا يحسن الاستماع فهو إذا لبس لديه القدرة على حسن الكلام. فكل الكلام السيئ ما هو إلا غذاء سام وبدلاً من أن يندمج صاحبه مع الآخرين، يحكم عليه بان يحيا مما يموت منه الآخرين.

وكلمة تسمى هي الماعت. فالماعت هي الحديث الذي يؤدي إلى التضامن الذي بواسطته تندمج مع الآخرين. والحديث الذي يؤدي إلى التضامن هو الحديث الذي بواسطته نحياً. وقد رأينا أنه لا يظهر إلا عند غال الاستماع أو الاستماع. إذا أحسن الاستماع أحسن الكلام. فالملذن الأولوية على الفن حيث الذي لا ينصت للماعت يصبح متعزل عن الحياة وهو حيّ ميت. وتعبر "قول المافت" لا يعني فقط "قول


25- يقول المتوفي أمام المحكمة الإلهية: "عنني مجدى" (أحياناً ما قوله) (كتاب الموت 29).

327 Ptahhotep-27

46
الصدق"، وتعبير "فعل الماعت" لا يعني فقط "إقامة الصدق والعدالة"
ولكن تنفيذ المعلم المعتد، كما رأينا، أن من ينفذ المعلم هو الذي
يسعى من أجل من يسعى، وتتركز قيمة السعي في أنه يؤدي إلى
الحفاظ على تواصل الأفعال والسعى المتضمنين أي تحقق بالأفعال
الثقة التي منحها المجتمع للسعي. وصيغة "قول الماعت" تعبر عن أن
الكلام المنظم والنمسج يحقق الفكرة المتنوّعة له كما يتعى عدم تعطيم
الانسجام الاجتماعي بتحطيم اللغة. و"الالفاح القصير" و"بتاح حسب"
يدخلان إعداد البلاكمات عند الفرد، ولكن ماذا عن إعداد الحس
الجماعي عندما يفقد المجتمع باكماله لغة التضمن؟ هذا هو أحد
الموضوع الرئيسي المتداول في أدب "الشكاوى" وخاصة في "البايز" و"نفرتي" و"نع خبر سنع" وعدد كبير من الشكاوى الأخرى. ٢٨

W. HELCK, Die Prophezeiung des Neferti (Kleine ägyptische Texte),
Wiesbaden 1970; h. goedicke, The Protocol of Neferyt, Baltimore,

Textes. C. LALOUETTE

وتندر ترجمة بالفرنسية في

بالنسبة لـ "الشاواي خبر سنع" إرجاع إلى نشر:

H. GARDINER, The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic

اما نتوصى عن الترجمة فتندفع في:

H. GARDINER, The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hierat-
ic Papyrus in Leiden 344 recto, Leipzig, 1909; M. LICHTEIM in An-
cient Egyptian Literature, I, p. 149-163.

فما يتعلق بالبايز، انتهى إعلامي رقم رأى أن أنت مثلاً متأكد بعنوان:
"Königsdogma und Keilerwartung. Politische und kultische Chaosbe-
schreibungen in ägyptischen Texten" D. HELLMANN (ed.), Apoca-
lypticism in the Mediterranean World and in the Near East, Tubingen

٤٧
وتصور هذه النصوص العالم الذي فقدت منه المأكولات كنهاية العالم؛
أعراضه فقدان تبادل الكلام والصداقة والاحترام والثقة. والنص
التقليدي في هذا الصدد هو الفقرة الثانية من "اليهود" الذي يحزن على
عدم وجود صديق يمكن الحديث معه ويفتتح كل مقطع من المقاطع
الخمسة عشر بجملة "مع من أستطيع التحدث اليوم؟"

"مع من أستطيع التحدث اليوم؟
الخوة،
أصدقائي اليوم ليسوا جديرين بالحب.
مع من أستطيع التحدث اليوم؟
القلب شرته،
وكل إمرئ ينزع ماتاع جاره.
مع من أستطيع التحدث اليوم؟
انتهت الرقة،
وعادت الوقاحة للجميع.
مع من أستطيع التحدث اليوم؟
الشر (أصبح) مُحتمساً.
الخير مموقاً على الأرض في كل مكان.
مع من أستطيع التحدث اليوم؟
صخر النهب (منشتر).
المرء يسلب مناع إخاه.
مع من أستطيع التحدث اليوم؟
المجرم أصبح أميناً للسر،
و فيما يتعلق بمقالة GARDINER، وقد 42 في نشر Admonitions، 10.1، ص 171 و 121 و 104 و نشأة حسب، بردية
BAUER، B ت 1 و 17، 111 و 104 و نشأة حسب، بردية
Prisse، 10، سطر 7

48
الرفيق اصبح عدوًا.
مع من استطع التحدث اليوم؟
لم يعد أحد يذكر الأمس
ولم يعد أحد يفعل الخير لمن يسديه إليه.
مع من استطع التحدث اليوم؟
الإخوان (اصبحوا) اشراً
وتنجح إلى الغريب 3 بعثًا عن قلب ملايين.
مع من استطع التحدث اليوم؟
حيث تحتفى الوجه
ويعرض كل وجه عن وجه أخيه.
مع من استطع التحدث اليوم؟
القلوب شرهة
والذي يعتمد عليه لا قلب له.
مع من استطع التحدث اليوم؟
إندم أهل الماعت،
البلد متروكة في أيد الظالمين.
مع من استطع التحدث اليوم؟
ليس لدينا اصدقاء
وتنضطر إلى اللجوء إلى الغريب لنشكوا له.
مع من استطع التحدث اليوم؟

- إشارة إلى نص نبات حنّب ٣٤٥٧
لا يوجد إنسان مسالم,
إختفى من كان يصاحبنا.
مع من استطيع التحدث اليوم؟
أني تعيس لاني افقد ولؤذك الصديق الواحد.
مع من استطيع التحدث اليوم؟
الشر يعم البلاد
إنه لا نهاية له". 31

إن ما يشكوه منه هنا هو افتلاق تحاد الكلام والإستماع والورد
والرفاق والثقة بين أفراد المجتمع. وحيث يتوقف الكلام يأتي العنف:

"إنه مؤلم أن نظل صامدين أمام ما نسمعه،
ولكنه غير مجد أن نرد على الجاهل.
فالرد يخلق العدلة؟
القلب لا يقبل الحقيقة.
كمما أن الرد على الكلام غير مقبول؟
فكل إنسان لا يحب إلا كلامه الذاتي؛
وكل إنسان يرتكب على الحبانية;
وقد أهل الكلام الصادق".

ويلعب أيضاً موضوع اندماج الخصائص الجماعية دوراً محورياً في اشهر
نص من هذا النوع وهو "نبوءة نفرتي" الذي أصبح فيما بعد أحد
النصوص التعليمية التقليدية: 32

pBerlin 3024, 103-130; GOEDICKE, pp. 155-172; BARTA, pp. – 31
16-18, 26 sq9.
Khakeperreseneb, vso. 3-5; LICHTHEIM p. 148. 32
لم يعد يعطى (شيء واحد) إلا بكراءة ولكن يصفت الفم
المتكلم،
وإذا أجيء على كلمة، فالذراع (هو الذي) يتحرك رافعاً العصى
فلا حديث هناك يتم سوى بالقتل.
الكلمة تؤثر على القلب مثل النار،
لم يعد يحتل أحد الكلمة التي ينطقها الفم. 2

حتى أحدث ترجمة لهذا النوع من الآداب وهي النسخة القبطية
(lotholool) "رؤية نهاية العالم" لـاسكليبيوس
تشير إلى أن أحد علامات مجيء نهاية العالم هي
"قلة وجود الكلام الطيب. " 4

عندما تخنفى الماعت، ينقطع كلاً من الكلام المتبادل والاستماع
المتبادل. ويقول "نفريتي": "3 "ويطرى على نفسه قلب الإنسان.
والمقصد هنا هو فقدان الحس الاجتماعي. وتعالج التعاليم موضوع
فقدان الحس الاجتماعي عند الفرد من خلال شخصية الأحمق. أما
الشكاوي فتصور مجتمع باكمله بلا حس اجتماعي. وما يميز مفهوم
الحس الاجتماعي في النص هو تلك العلاقة التي تربط بين مفهومي
الصداقة واللغة أي أن يتحدث الناس مع بعضهم وأن يستمع كل منهم
للآخر.

Neferti 48-50, ed. HELCK, pp. 39-42; LICHTHEIM, p. 142; La-33
louette, p. 72.
Nag Hammadi Codex VI, 8.73, 21-22, ed. M. KRAUSE, P. LA-34
BIB, Gnostische und hermetische Schriften aus Nag Hammadi, Codex
II und Codex VI (ADAIK 2) Glückstadt, 1971, p. 199.
jb n z m z3 f dsf, Neferti 42, ed. HELCK, p. 35
الماعث كفريضة لفعل الخير تطوعاً من النفس
سوف نتناول الآن البيت الثالث لنص الفلاح القصيح السابق ذكره
والذي ينص على أنه "لا اعتباد للفاحش." 
الفاحش عند المصريين صفة متصلة بالقلب حيث التعبير المصري،
عون-إب مكون من كلمة "جشع" و"قلب" و يعني حرفيًا "جشع القلب".

بعد أن تناولنا السمع والكلام والاستماع كوسائل يستخدمها الفرد
لكي يحقق أندماجه الإنساني مع الآخرين، ندخل الآن في آعمال
النفس وما يتعلق بالإراده والذهن. يبدو لي واضحًا أن الآيات الثلاثة
التي انتقلنا منها في هذا الفصل تشير إلى الثلاثة: (ريد - "فم/اذن-
قلب") الذي يتواجد بكثرة في النصوص المصرية (قارن، على سبيل
النثل، تعبر "سليم اليد وانفم والقلب". (Urk IV; 944).

إن الجشع غير قادر على الاحتفال بالأعياد حيث ترتبط الأعياد
لديه بالتبذير و"الصرف غير الشيء" (M. Maffesoli)
"إلا أن توضح حكمة من حكم تعاليم بناء حسب ما يتطلب على عدم وجود هذه
القدرة داخل النفس؛ ويحذر الآشارة أن النص الثاني لا يستخدم تعبير
"إقامة عيد" (حرفيا: "إقامة يوم جميل") ولكن "إب عن قلب" هو التعبير
المقابل على المستوى النفسي.

"إتبع قلبك طول حياتك
ولا تنفعل أكثر مما تنطلب الأمور.
لا تقصرين من زمن "إتباع القلب"،
بكره الكلا) التين (أن يضيع المرء وقته.
لا انتقلع الصلة بما يتعلق بالأمور البوية.
بتجاور ما يتطلبه بنك من عناية.
يأتي الشراء لمن يبيع قلبه,
ولكن لا نلجأ للقلب القاسد.

نحن هنا أمام دراسة نفس الجشع. بما أن ليس في إمكان الجشع أن يحتفل فقده وقرينه الكا مصابتان. لذا فإن الإشارة لا تتعلق هنا بتحطيم العلاقات الاجتماعية إما بتحطيم النفس.

في التصور المصري الدقيق للنفس البشرية، القلب والكاحما مركزاً الفكر واللمحة والإحساس. فإنه يبدو أن الأعياد كانت تساعد على دمج مكونات الشخصية التي كانت الحياة العملية تدعوه لحصرها داخل بعد إحدى.

ولكن موضوع الجشع يتعلق أيضاً بتحطيم العلاقات الاجتماعية.
فالأعياد عند المصريين يمكن أن يكون بالانسياق. إن هو كل ما يتعارض مع مقاييس الانسياق الاجتماعي التي عرفناها. هناء جزء لا يتجزأ من الماعت. وعلينا أن نرجع مرة أخرى لنستنكر تحت حثب الذي يتناول هذا الموضوع في حكمة الكاحما. يقابل فيهما الجشع والماعت كعناصر لصدار.

Ptahhotep, maxime 10, 186-193; ed. ZABA, pp. 30-31, LA- 37
LOUETTE, Textes, p. 239 sq.; BRUNNER, Weisheü, p. 115.
الحكمية التاسعة عشرة تتناول موضوع الاندماج الاجتماعي:

"إذا أردت أن يمتاز سلوكك قابعد عن الخبر اياً كان، إحدى من المسع، لأنه مرض خطير ومستعمن ولا يجعل مكاناً للا لفة، فإنه يطلب من شأن الآباء والأمهات والإخوة من أمر واحدة، ويعطي ماراة حلالة الصداقة ويبعد السيد عن صديقه ويرفع بين الزوج وزوجته. إنها خلاصة كل ما هو سبي، ويحيط بكل ما يدعو للانتباه، أما من ينكيف مع الجماهيرة فإنه يدوم ويطلق طبقاً لخطواتها.

38- وتحصير بردوات لنجد: ويعبر الصديق الغريب ويبعد المعيل من صاحب (العمل).

39- كلامه سمى تعني "برجل". فيما يتعلق بفيكت "خطوات" تعني "سلوك" او "نصر"، انظر: BARNES, Five Ramesseum Papyri, Oxford, 1956, p. 6 ad l. 16.

وبفضل ذلك فسوف يترك وصيةٌ
"أما الجشع فلا فبرله." ١٤٤

هذا النص يشير بوضوح أن الجشع هو الذي يقضى على العلاقات
الاجتماعية، وهذا فان الجشع يمثل الطرف المعاكس لكل من الحس
والخصم الاجتماعي.

يمكننا إذا أن نقول مع القديس بولا ان "لا يبقى إلا ثلاثة أشياء:
البلادة وانعدام الحس والجشع" فالجشع هو اقصاه لانه انتانية وله
نمس الصغر. فهذه الفكرة ليست مصرية بحتة ولكنها حكمة عالمية
وازالة.

يبدأ الفيلسوف بروغسون (Bergson) كتابه عن مصدر
الأخلاقات والدين بالإشارة التالية: ذكرى الثمرة الخرمة هي اقدم ما في
ذاكرة كل منا، كما هي اقدم ما في ذاكرة البشر! ١٤٤ "ولكن لا يفسر
بروسون ما يقصده ب"ذكري الثمرة الخرمة" لأنه يعتبره مفهوم شكلي. ولكن
هذا المفهوم يحتوي على مكونات خاصة هي الانتانية وشدة التعلق
بالإكتفاء الذاتي وسيادة الذات. وهذا ما يستخرج من بحث مارسيل
مورس (Marcel Mauss) المشهور عن الهبة.

Ptahhotep 298-315, ZABA, pp. 39-41; LALOUETTE, Textes, p. 41,
242; cf. G. FECHT, Der Habgierige und die Maat in der Lehre des
Ptahhotep (S. und 19. Maxime), ADAIK 1, 1958; P. SEIBERT, Die Cha-
rakteristik, pp. 72-77.

H. BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, ١٤٥

M. MAUSS, Essai sur le don, forme et raison de l'hange dans
les sociétés archaïques (paru originellement dans l'Année sociolo-
gique, seconde série, 1923-24, t. I), réimpr. dans M.M., Sociologie et
وفقًا لهذا البحث، فجميع الأخلاقيات تعذر من شدة التعلق بسيادة الذات بل تستهدف دائماً أن يجعل الفرد ن ima للأخرين. وهكذا تتعقد شبكات التبعيات المتبادلة بين أفراد المجتمع وهي أساس الثقة.

ففي المبدأ الأول للأخلاقيات نجد أخراج من ذاك وتبتقي ولانتظار وكأنك حر. إن أعلى مستوى وصل إليه هذا المبدأ، كما علمته، ورد في ناموس موسى حيث ينص: "بل تُحب فربك كنفسك" (اللاوين، 18) 

الماعت كذلك ليست إلا تهيئة وتسامي لهذا المبدأ الأساسي الذي ينص على ممارسة فعل الخير تطوعًا من النفس أي على تجريم الآثانية.

فيمقارنة الماعت بالبلادة فالماعت هي السعي، "السعي المتبادل"، مع إدراك الأمس أي إدراك البعد الزمني والاجتماعي الذي تنشأ عنهما الثقة والنجاح.

ويمقارنة الماعت بالذهن الذي لا يصغى أي باللآ مبادل فالماعت هي "الحس الاجتماعي" والاستعمال المتبادل والإمداد الإتصال في عالم اجتماعي يتركز على الكلمة وخالي من العنف والشر.

فالماعت هي فعل الخير تطوعًا من النفس والوسيلة التي بها تتكون "الذات الاجتماعية" في اعماق النفس.


تظهر هذه التحاليل العلاقة بين الثقة والإمتناع عن الاكتفاء الذاتي في صورة الأسد. لا يزيد الأسد عن اكتفاء الذاتي فعله ان يدفع ثم هذا القرار بالأرق.

من يملك حذد بان لم يظهر
ولكن يلبس من يظل بحفر
لم يرسل الأسد في مهمة (أي لم يكن محل ثقة)
لا فطيرة لم يعزل خارج المربع.

(Cf. Posener, pp. 38 sq.)
الخاضرة الثالثة

البقاء بعد الموت والخلود

ورد فيما سبق على لسان الفلاح أن "ليس للجشع اعياد" كما يقول بتاح حطب أن "الجشع ليس له مقبرة". علينا إذن أن ننتقل الآن من الحياة الدنيوية إلى الحياة الأخرى. فالعلاج الرئيسي ضد الإبتعز في الحياة الدنيا هو الاشراك في الأعياد حيث يفتح المرء على الآخرين عندما يشتركون في الانتفاعات الجماعية. ونصى حكمة من الدولة الحديثة ب"لا تختف بمفرده ولا تبعد القرى لك لكي يحيطوا بتبنيتك يوم الجنازة". فالعيد وسيلة يندمج بها الفرد في الحياة وفي الدائرة الاجتماعية التي تمتد إلى المقبرة بعد الموت. وككونها بناء ضخم ومزج ومفتوحة للزيارة، فالمقبرة تضمن للمنتفي استمرارية تواجدها في الحياة الاجتماعية؟. أما الجشع فلا يعيب له اعياد له منغلق على نفسه وغير قابل للخروج منها. ولن يكون له مقبرة ليس لأنه غير قادر مادياً، بالعكس، ولكن لأنه لا يستطيع أن يخلق لنفسه مكان في الدائرة الاجتماعية وبالخصوص لأن ليس في إمكانه توريث تروته لأولاده. فقول بتاح حطب: "لا يستطيع أن يكتب وصية سوى من يطبق الماعت". وها يجب أن نتوقف قليلاً لاننا أمام مؤسسة مصرية صرفة يجب أن نتعرف عليها لكي نفهم أسباب عدم استخدام الجشع تشبيه مقبرة؟. كانت


J. ASSMANN, "Egypte ancienne, la mémoire monumentale" in ۲ PH. GIGNOUX (éd.), La commémoration (Bibl. d’EPHE, sect. sc. rel. XCI), Paris-Louvain, 1988, pp. 47-56.


۵۷
حالة المتوفى الاجتماعية - بالمقبرة "إماموا" - بمثابة وضع اجتماعي.
لكي يحصل على هذا الوضع كان على المرء أن يوفر ثلاثة شروط:

1. رؤية: تمكنه من مزاولة مهنة حرفية - وكانت هذه المهن تحتكرها الدولة - ومن الحصول على الموارد اللازمة لصرف أجور العمال.

2. ذريعة لنولى أمور الطقس الجنائزى مما يفترض وجود ثروة تورث لوريث بواسطة وصية.

3. تقدر على ما يضمن له مكانة في كل من الذاكرة الاجتماعية وتقدير المجتمع.

ليس هناك شك في أن المقبرة كانت بمثابة الملكية الخاصة حيث كانت القواوم المادي والرمز المرئي للورث من الوراثة الفردية، ولكنها كانت أيضاً مؤسسة وواقعة اجتماعية بل، إذا أردنا استخدام تعبير موسى عالم الاجتماع المشهور، كانت "الواقعة الاجتماعية" الشاملة.

بعد أن قدمنا هذه المعطيات، في إمكاننا الآن أن نتناول ثانية حكمة بتناح حسب المتعلقة بموضوع المعاذت والجشع والتي أثارت مشاكل عديدة لدى الباحثين:

"إذا كنت قائد
تعطي أوامر لعدد كبير من الرجال، قابح القلب عن المناسبات التي تمكنك فعل ما فيه الخير بحث يكون سلوكك لغليظ عليه.
كم هي عظيمة المعاذت القوية المستمرة، التي لم تهتز منذ زمن أوزير.

58
بعاقب من يخالف قوانينها،
وهذا ما لا يدركه الجشع.
يمكن للبدنية أن تكون ثروة
ولكن لا برسى ولا يستمر ظلمهم.
عند مجئي للدينة فالماعت هي التي سوف تدوم،
بسبب يستطيع المرء أن يقول "هذه هي ثروة أبي"؟
سوف نتناول هنا، على سبيل المثال، ما يقول القِلاح الفصيح ليس
عن الماعت ولكن عن نقيضها أي عن الكذب:
"الكذب ضال عندما يتحرك
سوف يعجز عن العبور بالمعدية
وعن القيام يسفر ميمون
ومن إرث بسه سوء يظل بلا ذرة
وبل وريث على الأرض
ومن ميحي معه سوف يعجز عن الإقتراب من الشاطئ
ولن يرسل مرحب على مرافه الرئيسي".

---
4- بناح حب، 84-85 ; الترجمات في Dév. C. LALOUTTE, Textes sacrés, p. 238; BRUNNER, Weisheit, p. 113.
والتعليقات:
G. FECHT, Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep, ADIK I, 1958.
B2, 98-103; VOGELSANG, p. 221; LEFEBVRE, Romans et contes, p. 67.
نرى هنا مواضيع العبور والإرث والرسو وهي نفس المواضيع التي ترتبط بالمال. مفتاح هذا التكوين الغريب يتواجد في أحد المؤسسات الشرعية المصرية. كان من الضروري أن تراجع وتحكم الوصية في مكتب حاكم الإقليم نفسه بحيث تتخذ عملية التورث شكل اليمين المعلن: "ثروة المكتسبة بطرق غير شرعية لاتورث كما نراه في التعاليم "المواطنة للنظام" حيث أن:"

"كنؤس النظام لاندوم!"

وسوف يكون عاجزاً عن إيجاد مؤونة لأولاده.

من يختلس، في نهاية حياته،

سوف يكون عاجزاً عن إيجاب أولاد من "قلب مرتبط."

من يتحكم في نفسه سوف تكون له أسرة

ولكن من كان "قلب منزوع"

سوف يظل بلاورث"٦

ومازال يعلم امتنوبي بعد مرور ألف سنة ان:

"بيت اختلس يكون عدواً المدينة;

شونه ندم،

اموال أولاده تسرق

لكي تعطي للغير"٧.

والمؤسسات التي كانت تؤمن "العبور" و"الرسو" والدوام "كانت تترتب كما يلي: توريث الثروة بواسطة وصية، ثم نادية الطقس.

Amenemope 8, 5-8.
الجنازات الذي يقع على عاتق الورث، ولا يطلق جنازة دون وصيقة، وإخراً وبالخصوص ذاكرة اجتماعية تش تاريخ. هذه الذكرى هي التي تواصلها النصوص المنقوشة على جدران المقابر حيث تقرر هذه النصوص الموجزة المتوفى الأخلاقية أو، كما يقول بتاح حسب: "مطابقة للماعث.

وتاريخ هذا النوع الأدبي غني بالمعلومات وعليه ان ندرسه عن قرب. في النصوص المقابر تعودنا إلى نوع آخر من الأقوال وتنقلنا من أسلوب الحكم المرجع لجمهور عريض والمسائلة بثبات نحو أسس الوضع البشري إلى أسلوب السير الذاتية المرجعية المنقوشة على المقابر ومرجعية جمهور بعينه الذي تلعب دوراً مهماً وثبياً. هذه النصوص مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمؤسسة المقبرة، وكانت من البداية مجرد "تعليم على المقبرة". فالماعث هي التي انتجها وما يهمنا في بحثنا الحاضر هو انا نلمس هنا أصل الأحاديث المتعلقة بالماعث. ونصوص المقابر هي منبع هذا النهر من النصوص الذي يتفرع إلى عدة فروع. فالماعث والمقبرة متصلة اتصالاً وثيقاً منذ البداية وهذا ما يضفي للأخلاقية المصرية هذه الصيغة المنفردة.


ارجع أيضاً إلى: E. EDEL, Untersuchungen zur Phraseologie ägyptischen Inschriften des Alten Reichs, MDAIK 13, 1944.
ومنا انتى تناولت في عمل آخر موضوع علاقة الأخلاقيات والأدب
في مصر القديمة، فلن أقدم هنا سوى موجز مختصر عن هذا النترور.
وإذ من هنا أن نرجع إلى منتصف الألف الثالث ق.م. حيث نقطة
الانطلاق وهي تلك النصوص المختصرة التي كانت تخص المقابر.
وهي تلك النصوص المختصرة التي كانت تخص المقابر في حد
ذاتها وليس صاحبها وتتكون من صيغ سحرية موجهة ضد ناهي المقابر
فضلا عن اقوال تؤكد وتضمن أن المقبرة مشيدة طبقا لقواعد الحق.
إنهما شهدت دون أن تلمس المقابر القديمة بفضل الآجر الوافرة التي
صرفت للعمال:
من قام بهذا (العمل) لا أجل
لم يشتك
والخريفي، عامل الجبانة، قد صرفت له أجوره
ولكن:
فليكن التمساح ضده في الماء
فليكن الثيران ضده على الأرض (أي)
من سوف يقوم بعمل ضد "هذا"
وضد من لم أفعل له شيء ابداً
فالإله هو الذي سوف يحكم (بينا)

URK. I, 29; ROCCATI, loc. cit., §132.
وانطلاقاً من هنا، تطورت "السيرة الذاتية النموذجية" التي لم تعد نتحدث بعد عن المقبرة ولكن عن صاحبها.

خرجت من مدينتي
نزلت إلى إقليمي
أدبت الماعت لصالح سيدى
ارضيت الإله فيما بحبه
قلت الخير وكربت الخير
قلت الماعت وطبقت الماعت
اعطيت خيراً للجائع
ورداءاً للعارى
إحترمت أمي
تمعت بحنان أمي
لم أقل إبداً شيء سيء
او شير أو خبيث ضد أحد
لأنى كنت أمنى السعادة وان كون
"اماخر" أمام الإله وأمام الناس للابد

خرجت من مدينتي
نزلت إلى إقليمي
طبقت الماعت من أجل سيدها

URK. I, 203, sq.; ROCCATI, § 119, p. 144
ارضيته فيما يحبه
قلت الماعته وفعلت الماعته,
قلت الخير وكررت الخير.
بلغت المطالبة لاتني كنت أريد الخير للناس،
حكمت بين طرفين وأرضيتهما
انقذت الضعيف ممن كان أقوى منه،
فمئ كان لي سلطة عليه
اعطيت خيراً للمجائع
ورداءً للعاري
وتعدد من لاقرب له
روابوته لم لا ابن له.
صنعت مركبأاً من لامركباً له;
خشيت أي
تمتعت بحذان آمي
قمت باربة أولادهم
هكذا قال من يحمل الإسم الجميل "شنشي". 12
لاحظ أولاً أنه من الصواب ان نصف هذه النصوص بأنها أيضاً
"حاديث متثبتة بالماعته" فمن الواضح أن موضوع الماعته بيطر
عليها، وصورة الماعهة التي تستخرج منها مطابقة تماماً لكل ما سبق
أن اشترنا إليه في أدب الحكم، ونمكننا ان نتبهر صورة الماعهة بأنها

URK. I, 198, sq.; ROCATTH, § 120.

١٢
التضامن والحب المتبادل. فالتضامن يترجم بالفعل والكلام وهذا ما يقابل أزدواجية المائع التي تفعل وتقال. أما الأفعال فتتلمخ في عطاء "ما يلي:

خبير للجائع

رداء للعاري

مركب لن لا مركب له

تابوت لن لا ابن له

وعلى مستوى الكلام فلدينا الآتي:

- قول الخيبر وتكرار الخير
- عدم الذم في الآخرين
- إصدار إحكام ترضى الطرفين
- إنقاذ الضعيف من الأقوياء

نحن هنا أمام تضامن يسري من القمة إلى القاع، أي "تضامن عمودي" إذا أمكن التعبير. وينتمي هذا النوع من التضامن إلى أخلاقيات النجاة والحماية والتي تدفها أيضا في التوراة والقرآن. وهي عكس الأخلاقية العقلانية - الأكثر حداثة في ظهورها - والتي تستند على تضامن أفقي.

ويفرض التضامن العمودي مسؤولية على الثير تجاه المجرم ولكن لا يعني ذلك تجريد النفس من ثروتها ولكن تحسين أوضاع الفقراء بالإحسان والصدقة.

٦٥
الهدف هنا ليس إلغاء عدم المساواة ولكن تخفيض أثرها. وهذا ما تعميه الجملة اللافتة للنظر التي ترد في جميع النصوص: "انقضت الضعف من يد القوي". 13

من بارس هذا التضامن يستجلب حب الآخرين. إذن فالقصود هنا هو الحب الموضوعي وليس على المسرى أن يحب ولكن أن يكون محبوًا من الآخرين. ويحصل على هذا الحب بواسطة الماعت.

مفهوم الحب يترجم مبدأ التضامن الذي يلعب دورًا هاماً في أدب الحكم. حيث يتحقق الاندماج العاطفي على مستويات متنوعة، بدءًا من النطاق العائلي الضيق حتى النطاق الواسع المثير لجملة "كل الناس" مدرجًا كذلك الملك أو الله - وفي الدولة القديمة والملك والإله مرادفان لبعضهم البعض - في هذا الإندماج. وتشير إلى هذا النوع من الحب تلك الجملة التي وردت في تعاليم نبى حنبب، المثير إليها أعلاه، والتي ننص أن الإستماع "بؤد في الحب الكامل". "وهذا الإندماج ينعم المتوني بحالة اجتماعية محددة أي حالة "الإمامه".

"إنه إمام أمام الملك
إمام أمام الله الأكبر.
إمام أمام الناس
إنه محبوب أبيه
محبوب أمه
ومحبوب أخوانه. " 14


13 بالرغم من أن هذا النص يرجع إلى فترة عثجية
14 فيها التمييز بين السيرة النموذجية والسيرة المهنية وحيث كلمة ماعت تبدو وكأنها استعمرت.
إن مصطلح "إماخ" يترجم حالة صاحب المقبرة التي يقرها التقدير العالي، والتي تضمن له مكانة دائمة في الذاكرة الاجتماعية.

ولكن هناك ملموسة تبدو في غاية الأهمية، فلم تجد على هذه الأحاديث عن الذات المئات والمتعلقة بالenerima، إما إشارة إلى مهمة الملوم، أو إلى انجازاته الشخصية، ولا إلى الإهمالات التي حصل عليها بفضل الملك.

ولدراسة هذه الموضوعات علينا أن نتوجه إلى نوع آخر من النصوص الجائرية في زمن تطورها وتطور السيرة الذاتية المئات، ولكنه نابع من إصل مختلف وظل منفصل عنها تماماً طوال فترة الدولة القديمة؛ وإطلاق تسمية "السيرة المهنية" على هذا النوع من النصوص، على الرغم من أننا قد استبعدنا هذا النوع من دراستنا حيث لم نذكر فيه الملوم، إلا أنه هام أن نعرف أن هناك نوعين مختلفين من النصوص يصور الموتى نفسه فيهما في صورتين مختلفتين تماماً.

نوع الأول من النصوص يخص المقبرة وي뀌ز في أصله إلى التعليق البسيط الذي كان يصف المقبرة، أما النوع الثاني في المتعلق بنطفي الموتى ولم يكن سوى أمتاز هذا الإسم. النوع الأول يرسم صورة غير شخصية لصاحب المقبرة تملوته على هيئة مئاتية عامة، أما الثاني فيعطي الصفات الشخصية، والتي تخص وظيفة لامعة فريدة، الأول معتمد على مبادئ الاختلافات الإندماج والثاني على مبادئ الاختلافات التميز. ويذكر الإشارة هنا أنه لا يتعلق بالمعلوم سوى الاختلافات الإندماج.

كان هذان الطريقان خلال الدولة القديمة يقودان إلى حالة "الإماخ" ومنها إلى البقاء بعد الموت: فكل من المعلومات والوظيفة ضروريان وأولى لتحقيق الإندماج العاطفي داخل الذاكرة الاجتماعية والثانية تؤدي إلى التمييز الخاص بالشخصيات الهامة، وكلاهما ضروريان حيث يتحقق البقاء من خلال الإندماج والتميز أي بالتطبيق مع المعلوم وبالوضع الاجتماعي الرمowell.

67
لما كان قد سبق لنا أن ذكرنا أن المعّاصفة تتماثل مع إرادة الملك، فلا يُبدو من الغريب أنها لا تتحقق من خلال أداء الوظيفة حيث أنها ليست خدمة الملك وإنما خدمة الآخرين. ولكن للاغراب في ذلك إذا تذكرنا أنه في هذا العصر لا يوجد فرق بين الدولة والمجتمع؛ والتضامن مطلوب لأنه ركيزة الدولة فالملك يرغب في أن يخدم الناس بعضهم.

وأما أن الوظيفة كانت تعتبر مامتية في خدمة الملك كانت مرفوعة ولست مفروضة. وليس هناك دايع لأخلاقات مقررة بالنسبة لنتادبة الوظيفة حيث الإمتناعات المتنوعة من بخذ الملك كانت واضحة للكل مما يغنى عن المنادة بالتضامن. حيث إن المسألة هنا لا تتعلق بفعل الخير ولكن بالطموح وهو ميل طبيعي في الإنسان فلا حاجة لإثارةه. وهذا بالذات هو الذي تغير في الدولة الوسطى حيث الأسرة الحاكمة اضطرت إلى اللجوء للدعاية كثأة بوزير (Posener)

إن كلا النوعين من النصوص المتناقشة على المقابر والذان لم يخطتنا ابدا طوال عصر الدولة القديمة بدأ في الاختلاط بعد نهايتها، وقد تكون منهما نوعا جديدا من النصوص مثل قصة السير الذاتية المشرقة هو نموذج السير الذاتية التي ترجع إلى العصر الانتقال الأول. هذا تختفي الإشارة إلى خدمة الملك ولا يعود الموتى إلى الابدابة سوى طريق المعّاصفة. فالإندماج يعطي على التمثيل وتحقيق المعّاصفة يصبح مرتبطا بجدارة فردية وتحقيق مثالبة تنخطى الفردية. فالحياة التي تحقق طبقا للمعّاصفة تحقق كل من الإندماج والتمييز.

ويمكن أن نصف هذه الرؤية الجديدة بأنها "اختراق الفضيلة". فالفضيلة هي ظاهرة اجتماعية وفردية في نفس الوقت وهي وسيلة يندمج بها الفرد في المجتمع ويتميز فيه. فالحياة المطلقة للمعّاصفة تتمكون من الإندماج والتمييز في ان واحد.

G. POSENER, Littérature et politique dans l’Égypte de la XIIe dy-

يكشف استخدام مفردات جديدة عن مجئ الفضيلة لتحل محل الطرقين السابقين - الاماعت والنمير. فالاصطلاح الأكبر شمولية هو  

\[ \alpha \phi \epsilon \tau \eta \] 

نفسه الذي غالبًا ما يوجد في النصوص اليونانية. كما استخدمت اصطلاحات أكثر تخصصًا مثل إيون نفر بمعنى "طيب طيب" وقيدت بمعنى "صفة، خاصة، وربما بمعنى "طابع، سمة" وإيمات بمعنى "حسن، لطف، وواضح بمعنى "صبر، عطف، رفق" إلخ.

ولكن ينبغي أن نلقي نظرة على كلمة "الماعت" لم ترد في السير الذاتية التي ترجع إلى عصر الإصلاح الأول - والرجوع إلى هذه النصوص أصبح سهل بفضل المجموعة الهائلة والمعرفة التي جمعها شنكل (Schenkel) وهو من ذلك أن جميع الصيغ المستخدمة في نصوص الدولة القديمة والمرتبطة بالماعت تتواجد في السير الذاتية السابق ذكرها ولكن بدون أي إشارة إلى الماعت. لم أرا إلا فيما واحداً بهذا الحذف هو أن الماعت في ذلك الوقت قد تماست مع الدولة التي أصبحت "الماعت الدولة" والتي سوف تناولها فيما بعد في المحاضرة الخاصة. فالرؤية الجديدة لعالم عادل وجدير بالتقدير - الذي تختلط فيه تحقق السلوكيات الأخلاقية المتالية ونواية الODULE - لا ترتبط بالمفهوم التقليدي للماعت إلا في الدولة الوسطى التي أعقبت عصر الإصلاح الأول.

هذه الرؤية الجديدة للإنسان معبر عنها باختصار في حكمة نجدها في كل من أدب الحكم ونصوص المقابر تحت أشكال مختلفة مثل:

- فعل الخبر (مثل) الصريح.

P. VERNUS, RdE 28, 141 doc. 13; p. 145 n.f; H. de Meulenaere, 11
BIFAO 63, pp. 32 sqq.; E. OTTO, Die biographischen Inschriften
der ägyptischen Spätzeit (PE2, 1954), Nr. 16; 25; 62; 137.5.
- الطبيع الطيب (مثل) الصريح.

- الصريح هو صريح المرة.

وفى شكلها العام:  

- فضيلة المرة هي صريحه.

ما يعني أن الفضيلة هي الصريح الوحيد الذي يستطيع المرة أن ينتبه بنفسه، حيث الفضيلة هي التي تفهم فقط والجواب أصبحت الرسالة التي بها ينتبه المرة "صريحًا" معنى قلبي، هناك حاجة لتشديد مقربة أو خدمته الملك لكي يستطيع المرة أن يعتزم نفسه بواسطة "صريح".

ولكن تنتهي هذه الفكرة سوف تستعين مرة أخرى بنصوص التعاليم. فتخذ تعاليم مريكارعين البناء القدماء الخاص بضرورة تشديد مقربة وتحوله طبقاً للإجماع الجديد، فنص التعاليم:

E. OTTO, Die biographischen Inschriften der ägyptischen (Späzeit (PE2, 1954), Nr. 32.


(واح - إب) هي الصفة الأكثر ارتباطاً مفهوم "السمع الجيد"، انظر أعلاه:

Stèle de Montouhotep, Londres UC 14333 ed. GOEDICKE, JEA 48, 1962, p. 26; Cf. SCHENKEL, JEA 50, 1964, pp. 11sq.

ترتب كلمة "صريح" هنا بفكرة الذاكر لسائر نقل تعبير "بسم"، فيما يستخدم وليم "السام" حسب الفكرة التي ينتهي بها في علاقته مع "صريح".

(Dev. 487 sq.). يذكر "بدلاً من" صريح: "ذكرى المرة هو نبالة يبت."

ميركارعين، نجد بعد "السماء": "سماء المرة هو الطبع الطيب."
إثر بيئة الغربي
وتخلد مكانك في الحياة.
ثم:
بالإستقامة وتحقيق الماعت.
حيث أنها اليقين الوحيد الذي يستطيع قلب
المرء أن يتردد عليه ٣٠١
ولكن الفلاح الفصيح هو الذي يعبر عن هذه الفكرة بوضوح:
الماعت خالدة.
تنزل إلى الحياة
مع من طبقها
أنه ووضع في المقبرة وينحد بالأرض
ولكن اسمه لا يجي من على سطح الأرض
وبذكر بفضل الخير الذي فعله ٣٠٢

---

B1, 307-11 = B2, 72-76; VOGELSANG, pp. 211-213. LE-
FEBVRE, Romans et contes, p. 66.
قل الماعت ومارس الماعت
لأنها عظيمة وفعالة،
إلا أنها تدوم وقد أثبتت فاعلياتها.
إلا أنها هي التي تقوم بحالة الإماخو١.
هكذا نرى كيف تختلط فكرة الماعت مع المقتراض في الفكر المصري. فهما المبدأ والوسيلة الأساسية لضمان البقاء بعد الموت، ويبعد أنهما يشكلان كيان واحد لا يتجزأ.
ولكن هناك نص يقدم نظرة مختلفة تمامًا عن الصلة التي تربط بين الماعت والمقتراض وهو ماجأء على لسان بطل قصة "البائس". "إن مشكلة البائس تتركز في اكتشافه أن هذه الصلة قد تلشت نهائياً حيث الماعت التي تتحقق على الأرض تفترض تضامن كلا من المجتمع ونظام الدولة الإلهية السياسي.
والعكس صحيح ففي عالم خال من النظام والتضمن لم تعد إمكانية فعل وقول الماعت موجودة. ويصبح البقاء بعد الموت دونها مستحيلاً. وحيث تحل القطعية محل التواصل فينقسم العالم إلى "الهنا" و "هناك". "ويعبر "البائس" عن الرؤية الجديدة للعالم الآخر في البيت الأخير من الفقرة التالية:
"نعم، حقاً من سوف يكون هناك سوف يصبح إله حي يعاقب من ارتكب الجريمة،
نعم، حقاً من سوف يكون هناك سوف يقف على المركب موزعاً القرابين المختارة على المعابد?"
نعم، حقًا من سوف يكون هناك سوف يصبح حكيم،
ولن يُستبعد عندما يرجع بخطبه". ٥٤
مرة أخرى، لم تذكر المعاي صراحة وإنما تشير إليها ضمنًا بوضوح
تلك الأنشطة البشرية الثلاثة الدالة عليها: العدالة والثواب والحكمة
وهي انشطة لا تجدها وحدتها وارتباطها إلا في مفهوم المعاي. إن هذه
الفرقة تنص بوضوح أن المعاي لا تسود ولانطبق إلا في "هناك".
والمعنى صحيح في العالم الآخر لم يعد يعتبر "غريب الجميل"
مكان الذي يبقى المتوفي فيه بصفته "إماخو" آلام الناس. "هناك سوف
يصبح كيان مغاير تمامًا أنه سيكون "إله حي". إن الفارق بين تلك
الحالتين لا يفهم إلا إذا ميزنا بين "البقاء بعد الموت" و"الخلود". ٥۵

"إماخو" كان قابل للموت يبقى في المقدرة بعد الموت؛ أما
"الإله الحي" فهو كائن خالد. الفارق بين البقاء والخلود هو الفارق
نفسه الذي يفرق بين مصير البشر من ناحية وصير الملل والآلهة من
ناحية أخرى. وهذا الفارق لم يخفف في نهاية الدولة القديمة إلا أن
الإنسان لا يطقح إلى الخلود بصفته إنسان ولكن يكون "إله حي". "إن
الفارق بين عالم البشر وعالم الآلهة الذي ينتهي إليه الملك أيضًا -
لا يضيق بل بالعكس، كما سوف نراه فيما بعد، ولكن لكي يتخلق
هذا الفارق استخدمت أفكار جديدة فيما يخص مرحلة الإنتقال
والتحول. وتعلق هذه الأفكار بالمعاني المتصلة "بالإنسان الداخلي".

about the Dispute of a Man with his Ba. Baltimore, pp. 178-182;
W. BARTA, Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba, MÄS 18,
1969, pp. 18, 28, 47; C. LALOUTTE, Textes sacrés, p. 226.

LÄ VI, pp. 659-676 "Totenkult, Totenglauben" ٥٥ - اتفرع مقال هذه

73
الفردية الروحانية والتي قد درسناها من قبل. وهكذا نلاحظ وجود
إرتباط محدد بين ثلاثة أمور جديدة:

١- تصور للإنسان الداخلي،

٢- تصور للعالم الآخر حيث الإنسان لا يبقى بعد الموت وآليا يستمتع
بحياة أبدية وينخلد من النوع الإلهي،

٣- تصور لمرحلة انتقالية من عالم إلى آخر: محكمة الموتى.

اعتقد أنا أمام "التحام نحو السماء" ظبيًا لتعبير الفيلسوف تابي بسيز
وإنه يحقق هذا الانتقاء في الإتجاهين الخارجي والداخلي.
"تتحف خارج العالم المرئي العالم الآخر الخاص بالله الإله، وهو عالم
أبدوي، ويتحف في الداخلي عالم الروح الغير مرئي. فهناك اتفاق تام بين
الرؤية الجديدة للعالم الآخر والرؤية الجديدة ل"إنسان داخلي" أي
الروح في العالم الآخر حيث الإنسان الذي يتحول إلى إله إله سرف يتمتع
بحياة أبدية هو مملكة أوزير، والبيئة التي سوف يحققها الإنسان
العمود هو شكل إله الروح الخالدة، وتصور هذا العمود يأخذ شكل
المحكمة الإلهية.

قبل أن نتناول محكمة الموتى، وهي ذات أهمية جوهرية لتحليلها
لحفظ المعتقد، علينا أن نفهم سريعاً مفهوم الباء٢٣ من المكونات
المرتبطة التي تكون الشخصية عند المصريين، مثل "الอกا" و"القلب"
و"القلب" والإسم والجسم الخ... نجد أن الباء ترتبط ارتباط وثيق
بمفهوم الإنتقال بين العالمين، لذا فهي تصور على شكل طائر، فالطائر
الذي يطير يحقق الإنتقال بين الأرض والسماة.

---

٢٦ - الدراسة الرئيسية -

L. V. ZABKAR, A Study on the Ba Concept in Ancient Egyptian
Texts, SAOC 34, 1968, see in particular pp. 115-123.
أثناء الدولة القديمة، كان الملك هو الوحيد الذي له يا لأنه يختلف عن باقي البشر، ويتحقق هذا التحول بعد الموت صعوبةً إلى السماء لộtت مع الإله، بينما باقي البشر يبقون، أو "يختبئون "طبقاً لجملة وردت في نصوص الأهرام، في أنقابهم المشيدة في "الغراب الجميل". والتصورات النابعة للبناخة الخاصلة بالتحول والخلود لا تصبح في متناول الجميع إلا بعد سقوط الدولة القديمة.
والبناخة إصطلح "عنبر" يرمز للتحول من المرء إلى غير المرء. بقال عن الظواهر الطبيعية أنها يا، كما يطلق على الشكل الملموس لبعض الآلهة، فاللهام مثلما يعتبر با الإله هو إله الهواء أو الريح. ومحاكمة الموتى تعتبر كذلك تصور "عنبر" "الأنثى ترمز وتناسى، إذا أمكن التعبير - اجتياز عتبة الباب الذي يفصل بين العالمين والذي يجب على الإنسان أن يجتازه لكي يصل للعالم الآخر ويعبث فيه كإلهه.
نحن إذن إمام ظواهر "عنبر"، طبقاً للإصطلح الذي قد ادخله عالم العلوم الإنسانية فيكتور تورنر (Victor Turner) كلمة عنبرة (limen) المشتقة من كلمة "عنبر" (اللاتينية liminalité) للخص التجارب المتعلقة باجتياز "عبات"، وهي تشير إلى الإفصاح والإخلاص، الإبعاد والوساطة أي إلى "العبر". "المرجع للعبارة تترجم في الأشكال المجمعة للصور والمروج وكذلك في "طقوس العبقرية". وهذا ينطبق تماماً على محاكمة الموتى.

ZABKAR, pp. 11, sqq.

طبيعاً للناحية الشكلية للنظرية العتبية، فكرة محاكمة الموتى تعني تعلية العتبة وهي الفارق بين البقاء والخلود. كلما زاد الفارق بين الدائرة والآخر كلما تعلو العتبة التي يجب ان تخطى. كلما صعب العبور كلما تعقدت تجسيماته الطقسية.
والآن لدراسة محاكمة الموتى، سوف نأخذ كنقطة إطلاق نص يرد فيه جميع التصورات العتبية السابق ذكرها أي البا والعبور والمحاكمة والخلود. ورد هذا النص في تعاليم مريبكاري - وسوف استخدم هنا ترجمة الاستاذ بيروت (J. Yoyotte) الذي قدم لنا أفضل دراسة عن فكرة محاكمة الموتى المصرية: ٢٩

تأتي الروح (بها) إلى المكان الذي تعرفه

دون أن تتعد عن طرق الأمس

لا يستطيع أي عمل ان يحملها عنها

وتصل إلى من سوف يعطيها الماء.

المحاكمة التي تحكم على الخاطئ،

انت تعرف أنها ليست هيئة

---

J. YOYOTTE, Le jugement des morts selon l'Égypte ancienne, in – ٢٩

في ذلك اليوم الذي يحكم فيه الخبير
في الوقت الذي يؤدي فيه وظيفته
ويلاً للمتهم إذا حقق معه جيداً.
لا تتمتع لطول السنين،
إنهما يرون في حظة حياة باكملها
عندما يفرج الإنسان من عملية الرسو
فآن أعماله تقدس بجانبه.
ما هو هناك يستمر للأبد.
فإنما أحكم ذلك الذي يمارس ما هو مدين.
ولكن من يصل دون جريمة
سوف يكون هناك مثل الإله
يتنزه بحرية مثل أسياد الخلود "

وسوف تناول الآن فكرة محاكمة المرتبة التي لا تتطلب هنا دراسة
dقيقة إلا من ناحية واحدة: لماذا حدث بنظرية المأتم في هذه
الظروف الجديدة؟ هل أصبح لها ظيفية جديدة؟ هل تحولت أم بقت
كما هي؟

لكي نجيب على هذه الأسئلة، علينا ان نرجع إلى نوع ثالث من
النصوص أي إلى الأدب الجنائزى الذي يدخلنا في عالم مختلف تماماً
عن الاثنين الآخرين- الحكم والسير الذاتية المتوقعة المتوقعة على
المقابر- لانه تخذه تصورات وممارسات مسجية.

Merikare, pp. 52-57, cf. l'analyse métrique de G. FECHT, Der – 30
Vorwurf an Gott in den Mahnworten des Ipuwer, AHAW 1972, p.
147 avec p. 222 et pp. 228 sq.
وما أن السحر كان بمثابة علم عند المصريين فكان يُضفي صبغته على كل ما يتعلق به. لذا فالعامة كلمة خضعت لمقاييس السحر كلاماً كانت تأخذ شكل صحيح و"شامل": "وسوف يطار عليها تطروفاً كبيراً حيث أصبحت مفهمة. ولكن في ماعدا الأحاديث السحرية الجنائزية تظل العامة مجرد مبدأ ولم تكن بدوناً قانوناً مدوناً مثل قانون حامورابي أو ناموس موسى. هي أساس كل التشريعات ولكن بكونها مبدأ مولود وليس القانون ذاته. أما السحر فيحتفظ بتحديد معنى "فعل" وقول العامة؛ لا يَكَفِّي أن يقول المرء في هذا المجال أنه قد أعطي خُيْر للجائع وملابس للعادي وأنه لم يُذْم في الآخرين. فالمسألة تتعلَّق هنا بتحديد شامل ولكن هذا التفاؤل لا يشير إلى ما فعله الإنسان ولكن في ما لم يفعله. وكما قال برجمون (Bergson) ف"الثمرة المجرمة" هي عنصر الأخلاقية الرئيسي. لذا فالأخلاقات تحدد على شكل تحذيرات وتَعْطُم على شكل مواعظ.

لم نتوقف هنا على المراحل المختلفة التي مر بها هذا التقنين وسوف نتناول مباشرة شكله النهائي كما ورد في فصول 30 و 35 من كتاب الموتى في الدولة الحديثة أي خلال منتصف الألف الثاني ق.م.

الفصل 125 معروف باسم "إعلان البراءة" ويتضمن على قائمة طويلتين للذينوب التي يؤكد المتوفى أنهم لم يرتكبوها. الأولى موجهة للإله الأكبر الذي يرأس المحكمة في عالم الآخرى إلى مساعدته وعددهم 24 إلهًا. إختلافاً مع الرواية السائد الذي يوضحه بويدوت والذي يعتبر أن هاتين القائمتين في مجملهما مطابقتين يوتجوت لبعضهما، يبدو لي أنهما متصلتان ببعضهما ومكملتان لبعضهما حيث يبدأ تكونهما كالتالي: "الموضوع المطول في أحد القائمتين لم يذكر إلا

Ch. MAYSTRE, les Déclarations d’innocence (IFAO, Rech 31 d’archéol., de phil et d’hist. 8, Le Caire, 1937).
بالإختصار في القائمة الأخرى. وهكذا نحصل على قائمة تحتوي كل منها على جميع مجالات التَّرْدَد. لأن تكون تكرارات عديدة.
بينما قائمة (1) في غاية الوضوح فالقائمة (ب) تعدد الذُنوب دون ترتيب واضح. إذاً فسوف تتبع القائمة الأولى.
هذَه القائمة تبدأ بحوالي عشرة ذُنوب عامة خطيرة ولا تذكر منهم القائمة (ب) إلا الأسفاء وهي من المدلولات الأكثر تعارضاً مع المأجَر والشمائل حيث تشمل جميع الذُنوب مثلما يشمل مفهوم المأجَر، وعدم إرتكابهم جميعاً.
لم أسبب أي إسفاء ضد الناس.
[لم ترد في قائمة "ب" سؤال كلمة "إسفاء"
لم أسبب معاملة الماشية.
لم أرتكب جريمة في مقر المأجَر.
لم أعرف على ما ليس له وجود.
لم أسبب.
لم أكن . . . . . (؟)
لم يبلغ عن قائد مركز الاستخبارات (الشمس).
لم أسبب الإله.
لم أسلم الينيم.
لم أفعل ما هو تعريم إلى."}

٩٧

٣٢- بيورت غيار واضحة وترجمها "P. Barguet: Le Livre des Morts des anciens, whom can we apply them and which from Egyptian, Paris, 1967, p. 158).
الرقم الحادي عشر يليه عبارة عن ذنب يتعلق بالكلام: "لم آذن في خادم
أمام رئيسه."

وهذه الجملة مماثلة - في القائمة (1) - موضوع "التضامن" الوردد
بتطرف وتحديد في القائمة (ب). ويمكن جمع الذنب المختلف حول
الذنبين الجوهريين الذين قد تناولهما في المخاضرة السابقة:

1- لم آكن جشع:

أي الذنوب المرتكبة ضد التضامن الفعال أي فعل الماعت.

2- لم أصم أذن أحن كلام الماعت:

أي الذنوب المرتكبة ضد التضامن الإنساني أي قول الماعت
كلام/سمع.

على مستوى السمع، فبعد القتيل وانتهب والسلب والعنف والتلف
الخ...

أما المستوى الخاص بالكلام والإنصات في المجال الاجتماعي فيرد
بتفصيل شديد في القائمة (ب) وبشأن مرة أخرى على أهميته
القصوى في الفكر المصري. فتعلن الأمر بعدم الترثي والاستهتار في
الكلام والصياح والعنان والذم وسب الملك والإله، وعدم الإبهام
بالرعب والتلصص والإشارة ضد أحد والإثارة ورفع دعوى ضد أحد،
والتذكير وعدم الإنصات للماعت.

كل هذه الذنوب غير واردة في القائمة (1) التي بالمقابل تتوسع في
موضوع "عدم القتل" يعني "عدم التسبب في الآلام": "لم أسبب حزن
وبكاء
وقتل

80
ولم أعطى أمر لقاتل
ولم أبيع آلاماً واحد.

الجزء الثاني من القائمة (1) يحتوى على حوالي عشرين إعلان
تتعلق بمفاهيم أكثر تحديداً فيما يخص الظهارة والصواب والتي تعبير عن
أخلاقات أو مبادئ أكثر مهنية منها عامة وشاملة.

فندق في الأول ثلاث مبادئ متعلقة بعدم إنقضان القرابين أو
إفسادها أو سرقتها؛ ومبدأ من هذا النوع موجود أيضاً في (ب) ثم
نأمل مبادئ يختصان بالظهارة الجنسية والذان ترددان عليه منطقتان في
القائمة (ب).

ثم خمسة مبادئ خاصة باستخدام الموازين والمقابس، إحداها
ترد باختلاف ظل من (ب).

واخيراً هناك عشة مبادئ تتخصص بنوع غير موجود في قائمة "ب"
وبتتعلق هذا النوع بمحرمات دينية مثل مدح مسجد في المياه الجارية أو
إطفاء نار في حمونها.

الفائدة (ب) تشدد على مبادئ التضامن الفعلي و الإنصال
التقليدية والعامية في حين قائمة (1) تشدد على الذنب المرتكبة ضد
الله. وبينما كنتة الفصل 35 من كتاب الموتى اقتبسوا من نصوص
الحكم ونقوش المفايير لكتابة القائمة (ب)، فمن الواضح أن مصادر
أخرى استخدمت لكتابة (1).

ويمكننا التعرف على هذه المصادر فهي تمثل في نوعين لم نصلنا
إلا من خلال نسج متاخرة جداً ولكن من المؤكد أنهما كانا قد وجدوا
في العصور السابقة وهما "اليمين النفيق" للكهنة و"التعليم
الكهونية". "نحو التعليم الكهونية" قواعد حياة الكهنة ويشمل اليمين
النفيق تعدهما الرسمي بإتباع هذه القواعد. وصل لنا بعين من هذا

81
النوع مكتوب باللغة اليونانية وشبهه بوضوح بالفصل 12 من كتاب الموتى 23. وهذا النص يؤمن بين ثلاثة أنواع من القواعد:
1- قواعد الأخلاق العامة مثل عدم القتل وعدم ارتكاب الزنا،
2- قواعد متعلقة بالأوزان والمقاييس،
3- محرمات خاصة مثل الدخول إلى مكان نجس ومس فروة النعجة
وأخذ سكين، الخ ...
نفس الدالوث الموضوعي يتواجد في مجموعة من نصوص ترجع إلى العصر اليوناني الروماني وهي في الواقع مفتاحات من التعاليم الكهنوتية 24. وهي منقوشة على الأبواب التي كان يدخل منها الكهنة في المعبد. التوازن واضح بين وضع الكاهن الذي يدخل المعبد والمنوفي الذي يدخل في العالم الآخر. كلاهما يدخلان في مكان طاهر ومقدس بالحضور الإلهي.

ولكن نرجع للسؤال الذي طرحنا: هل تغيرت المعاوته وفقاً لهذا التقنين السحري الجنازي؟ سوف أجيب بنعم! توسعت المعاوته...


وأتوجه نحو خلفية مهنية كهنتية حيث مفهوم الخرومات الإلهية يلعب دوراً رئيسيًا، وبالخصوص في قائمة (1) والانساب الواضح بين إعلان التبرز والنصوص الكهنتية المتأخرة بدل أن المواقع تطورت في هذا الاتجاه.

وهذا التشابه يمكن أن يعلمنا أكثر من ذلك عن وظيفة إعتراف البراءة: إن يحمل صفة التكريس أو التلقين، التلقين هو الطقس العبوري المتالي، ووفقًا للشكل الذي أعدائه المصريون لهذه الفكرة في المحاكمة الموتية في كل شيء، طقس تلقيني طبقًا لنموذج الطقس التلقيني الكهنتي (20).

والقلقين يقتضي عادة وجود "ملحق ملم بعلم الأساطير" يعود البديء خلال الإختبارات المختلفة. في مناظر المحاكمة المصرية بوفرة على البدلات وعلى جدران المقابر، إلا أنه لا يوجد في هذا الدور وكذلك الإلهة مأمون في حالات عديدة، كمسكناً، يدعو المدمني يقوده إلى قاعة المحاكمة التي تسمى "قاعة المأمون المزدوجة" ثم يقدمها - مبزوة - للإله أوزير.

ت نفسها الإدماج الاجتماعي ويؤهل الملقين للحصول على عضوته للرابطة المعنية بشرطة أن يكون قد أثبت جدارته. وهذا...

* شمار القرص أو التلقين، من "عبارة عن طقوس تلقين منظمة لدعم المجتمع في الحياة الاجتماعية... وتشمل هذه الممارسات الجهود التي تنادى لربط الشبب بأفكار بالنظام الاجتماعي لقائم كما يعتبر وسيلة لنمو التعلقات الاجتماعية" (معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية إفاغري-فرنسي، ود. الكور أحمد زكي بديوي، مكتبة لبنان، بيروت، 1980، الطبعة الثانية، ص 218). الترجم


Cf. Chr. SEEBER, op. cit.
الإجراءات مقسمة إلى مشهدين رئيسيين: مشهد التأهيل ومشهد القبول.

هذا التكوين ثنائي للإجراءات الثلاثية يعكس بوضوح على المدائن.

وفقًا للمعنى الكهنوتى للتأهيل هو التمييز حيث الكاهن يؤهل بالدخول أمام الإله بالتطهير. هكذا نرى في المدائن الخاصية بالطقوس المتبقية الأكثر شيوعًا، وهو عماد الملك، إن مشهد التطهير يسبق مشهد التقدم. من هذا المنظور مشهد وزن القلب ينسى هو الآخر بطاعاً تطهيرًا حيث يتعلق بحماكة المذوف و"بفصله عن ذنوبه" طبقًا لعنوان الفصل 125:

- فصل (فبان) عن ذنوبه.
- رؤية وجه جميع الآلهة.

ما يعني هناك "انفصال عن الذنوب" و"رؤية إلهي" "أي تطهير موصل وقبول.

إذن قبل تأهيله سوّف بحوزة المنزلي على وضع الحسى أي المدعو "وسيصبح عضو الرابطة الإلهية - التي يرأسها الوزير وسوفي يتلقى الخز والجعة من مائدة القائد.

إذن التلقيين يعني:

1- التأهيل/التطهير الذي بقر:
2- القبول الذي يعتمد:

- الدخول في عضوية الرابطة الإلهية كأحد الآلهة،
- حظي وضع "المدعو"،
- الحصول على خز وجوه.

من الواضح أن هذه التصورات تتركز على مذاق دينوبية.
فالآيات هي مقياس تأهيل وقبول المتوفى. هي التي كانت تمثل
مبدأ اندماجه الاجتماعي في الدنيا وهي التي تلعب نفس الدور في
اندماجه الاجتماعي في العالم الآخر. إنها تحكم على العالمين ولذا فهي
التي تمكن من التنقل من الواحد إلى الآخر.
الطقس الذي يظهر ويوح ويتحسن النعوة والفعل. النعوة هي
إعلان البراءة أي النعوة المقدسة، والفعل هو عملية "وزن القلب.":
الإنسان سوف يمر باختبار وزن قلبه وسوف يحقق العبور على شكل ما
سمي به "الإنسان الداخلى". القلب هو الذي يوزن على الميزان 37 أمام
النعوة وهي الريشة التي تتواجد على الكتف الأخرى. وهكذا الريشة
هي الأخف وزنا، فالأمر يتوقف على "خفة" القلب. النعوة الكامل هو
أحسن النتائج فالذنوب تتقلق القلب. بينما يوزن القلب على الميزان
يقف بالإنسان كشاهد له ويمسك الإلهانوب بالميزان وبدون الإله
جهوتي النتيجة. وبجانبه تلف "التمهيد الكبيرة" وهي وحش عليه أن
يقصي الذنوب في حالة عدم نعوة الميزان. وعندما تظهر النتيجة
الماسبة بعلن جحوتي 38

"إنني حكمت على قلب الأوزير * (فلاط)"

Cf. A. PIANKOFF, Le Coeur dans les textes égyptiens depuis 37
78 et sqq.; R. GRIESEHAMMER, Jenseitsgericht, pp. 48-51.

38 - منظر وزن القلب طبقاً لبردية آتي:
pBM 10470, col. 3-4, cf. E.A.W. BUDGE, The Book of the Dead,

* الإنسان بعد وفاته كان يتحدى مع الإله أوزير (أوزيريس) وكان
يستخدم اسم هذا الإله مثلما نستخدم اليوم كلمة "الرحمن.

الترجمة

الإله

85
وشهدت البا التي تخصه من أجله
قضيته مضبوطة على الميزان الآكبر
لا توجد جريمة تخصه".

وجواب الآلهة المساعدة:
الأوزير (فلان) عادل ومضبوط
ليس لدينا أي جريمة تخصه أو اتهام موجه ضده
لم تهمن عليه الملهمة الكبرى
أعطى له من الخبر الذي مرَّ إمام أوزير".
ثم الإله حورس يأخذ المتوفي من يده لكي يقوده للسراة الثانية
من الطقس أى لكي يدخله إمام الإله أوزير ويقول:
"أتيت إليك، يا ونفر * ومعي (فلان)
قلبه مضبوطة فقد وزن
ليس هناك جريمة من جانبِه لاحض إله ولا ضد إلهة
وقد دون جحوتى الحكم
وقال الناسوَع فيما يخصه:
أنه عادل ومضبوط جداً
روسوف بعضي من الحرب والجوعة الذين مرا أمام أوزير".
ثم يطلب المتوفى أن يُقبل في الرابطة الإلهية التي تضم
"المدسوسين" (حريوة):
"إجعلني مثل المدسوسين الذين في معينك".

* أحد أسماء الإله أوزير. (المترجم)

86
إذن فالمقصود هنا هو طهارة "الإنسان الداخلي" حيث كل الأمور المتعلقة بالقلب والبأب.

نفس الفكرة تسيطر على الحكم والنصوص المنقوشة على المقابر.

التاليم تستهدف تكوين قلب مملوء بالمعانى، قلب "متضامن والمتين" وهذا التكوين يمثل أيضاً في النموذجية الممثالة في نقوش المقابر وهي الهيئة التي يأتيها الإنسان حيث يجتاز إختبار العبء وينتقل إلى الخالد.

وهذا منطق تماماً مع الفكرة التي قد وجدناها في بداية المحاضرة لأي الفضيلة "كسر الصحراء" الإنسان المنوي المعاذ كمبدأ لهذا الصحراء الداخلي حيث إن القلب الذي سيوزن على الميزان هو الذي يقود الإنسان على طرق الفضيلة.

فإنعد لنصوص المقابر لكي نقرأ ما قبل عن القلب:

إنه قلبى هو الذي يحضرني على نادية واجبي طبقان لسلوكه،
إنه شاهد ممتاز لأجل،
لم أنخذي أوامره لأنى كنت أخشى أن أقصر في أوامره لقد ازدهرت كثيراً بفضل تعاليمه إلى فيما يخص تصرفاتي.

كتبت موسوماً من الخطيئة بفضل تعاليمه.
الكلمة الإلهية هي القلب في كل جسد.

مبارك من يقوده على طريق السعي الصالح.

نكرة محاكمة الموتى ليست فقط تأمل جديد لكتابة النصوص السحرية اللاهوتية عن العالم الآخر. إنها تترجم أيضاً الصورة الجديدة للإنسان التي ظهرت في ذلك الوقت مع التصور الجديد الخاص ليس فقط بالإنسان بل وبالسياسة. فالإنسان الذي سوف يقود قلبه الذي سوف يوزن على الميزان - ثم بعد تابعاً لأوامر الملك لكي يسعى ولكنه ينتمي الآن أوامره من نفسه هو الخاص الذي يأخذ على عاتقه الآن هذه المسؤولية. إن إنسان يقود نفسه نفسه - عكس ما كان في الدولة القديمة حيث كانت تقوده سلطه خارجية - وهذا ما تمثله جميع النصوص التي درسناها من نقوش المقابر والحكم وأيضاً أدب السحر الجنائي.

H. BRUNNER, Das Hörende Herz, OBO 80, 1988, cf. pp. 8 sqq. ("Das Herz im Umkreis des Glaubens"). See also N. SHUPPAK, "Some Idioms connected with the Concept of "Heart" in Egypt and in the Bible", in S. I. GROLL (éd.), Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity, Jerusalem, 1985, pp. 202-212.


المحاضرة الرابعة

البعد الكوني: ماعت وميسرة الشمس

قبل أن نتناول المستوى الكوني، علينا أن نفسر مفهوم "التحرير" (justification) الذي ينسحب على الدوافع المختلفة للعالم المصري: حياة الفرد الدينية، الخلوص في العالم الآخري، الحياة الكونية، والدولة الفرعونية. هذا التفسير في غاية الأهمية لأنه من صنع نقطة انطلاق بحثنا التي تتعلق بمسألة "إدماجية التصور" من ناحية ووحدة المجتمع والكون من ناحية أخرى. وفي هذا الصدد علينا أن نتابع تحليلنا لمحاكمة المونى لأنه محور المفهوم المصري ل"التحرير".

إنه التعبير المصري مأع-خرو الذي يعني حرفيًا "بار الصوت" يترجم بكلمة "مثير" (justifé). هذه الصفة كانت تتعلق باسم التوفيق لنعبر عن أنه نجح في الإمتحان الذي مر به أمام المحكمة الإلهية. وإنها قد حكمت له صالحه. ومن المرجح أن الصوت "كان يشير في البداية إلى صوت القاضي عندما كان يصدر حكم التحرير. ولكن هناك أيضاً احتمال بأن كلمة "الصوت" ترجع إلى صوت المتوفى عندما كان ينادى المحكمة براتبه. في هذه الحالة فإن كلمة "بار" تعني أنه قال الحق. وان أقواله قد صدمت. يتضمن إنذار مفهوم التحرير "عند المصريين طرف قضائي بحكم وقير وعلم، كما يتضمن مواجهة ثنائية تقتضى الوصول إلى قرار: نعم أم لا، بار أم غير بار، برئ أم جاني.

في البداية لم تصور هذه المواجهة إلا بصورة ملحوظة ومشخصة أي على شكل مواجهة بين شخصين أو حزبين متنازعين (أ) و (ب). حيث

R. ANTHES, "The Original Meaning of M3-Hrw", in JNES 13, 1954, pp. 21-51
لأثير (1) إلا في مواجهة (رب) وفي هذه الحالة تعن المحكمة أن (2)
"وابيع ثوب (ب) غير بار ". وبيطير هذا النص النصي الأول للحكمة العالم
الأخر على الأدب الجامع في الدولة الوسطى. ففي نصوص التوبيت
1 نجد أن المحكمة لا تدخل إلا عندما يتقدم طرف بطلب يطلب فيه
بحقه ضد طرف آخر. وما إن هذه الحالات كانت فيما يبدو مالوفه
فكان على كل واحد أن يستعد لها. ولكن يكون مستعدا لمواجهة أي
خصم كان على كل فرد أن يكون قد طبق الممعة. ومن طبق
الممعة أم انصح "المعمة" فهو بهذا ينتمي على الجميع.
إذا مفهوم "الإنصاز" هام للغاية: فمضن يجعله له أن "بار" يعطي
السلطنة سهم) (على خصمه. فالمتنصر هو القوى ومن يملك السلطة له
حرية استخدامها ضد خصمه. وأن فالمالنة التنفيذية كانت تعطي
للطرف المنتصر.
لم تبقى هذه المؤسسة المتبيقة الخاصة بالشرع المصري إلا في المجال
الديني، وكانت تستهدف القضاء على الانتقام الشخصي العشوائي
حيث يتمم الشخص من التصدي لخصمه إلا بعد أن تكون المحكمة قد
اعلنت "بار" في مواجهة هذا الخصم. وتعود هنا إلى ذلك المبدأ الذي
يبلغ تفريد المرء بالأحكام والذي ينتمي عليه العدل والمثل الأخلاقية؟
وتبرز هذا معنى البول والنصاز والسلطة - القوة. وفي هذا السياق
تظهر الممعة على شكل القوة المنتصرة التي لا تتأمل. وهذه الصفة
هي التي سوف نذكرها للممعة في المستوى الكوني.

Grieshammer, Das Jenseitsgericht in den Sargtexten, Abh 20,
1970.

3 - جريمة ملكية- نجت كما تظهر في قصة الفلاح النصي تعلق بأن حكم على نفسه بنفسه. وهذا
هو سلوك "عيب القلب " سخم- (وهذا النوع من السلوكات مكررة في الاعتقادات المصرية)

90
ولكن فكرة المحاكمة تطورت في إتجاه آخر فتحولت مرحلة المواجهة
السابق ذكرها توحلاً عميقاً حيث تبدلت من شكلها اللاموسع المجسد ولم
يعد الإنسان يواجه خصمه أمام محكمة إلهية إنما أصبح يواجه الماعت
ذاتها . فأخذت فكرة المحاكمة شكل مختلف تماماً وترجمت بصورة
الوران وعملية عنقل القلب .

وعلى الرغم من أن هناك مواجهة بين القلب والمعت إلا أن هذه
المواجهة اصبحت أقرب إلى المعادلة منها إلى المواجهة الثنائية . فلم تكن
يسري "المنصر " على خصمه إنما أصبح معنفاً من أي مواجهة - بل يمكن
القول إن أصبح شبه "المقرح " عليه "طقفاً للمفهوم الدينى للكلمة . ويحيث
مقطع من غناء عازف الفيجر إلى أن:

"عالم الآخرين من الرعب
ويكره الصراص
لا يخف أحد من الآخر
في هذا المكان الذي لا يعرف العداء " .

وهو ما يعني "المنصر " أو "المقرح " في آخر مرحلة تطور إليها هذا
المفهوم .

والآن، قبل تناولنا دراسة المستوى الكوني، علينا أن نلخص سريعاً
معنى "التيبر " على المستوى البشري . يبدو لنا إنه من الممكن تمييز ثلاث
مجازات او "اتفاقيات " للتبرير متكررين في دواير متعددة المركز.

والدائرة الأضيق التي تخص الحياة الدنيوية وهو الأفق الذي
فيه التبرير فوري حيث أنه مرتبط بنجاح أو فشل السعي الذي

R. HARI, La somme thébaine du père Neferhotep (IT 50), Genève, 1985, pl.4,p.12 sqq.
كما رأينا، يخضع لتضامن المجتمع إن انتصار البار على غير البار ناجم عن نجاح أفعاله الدينية وهذا ليس الإله أو الملك الذي يصدر حكم التبشير وإنما المجتمع بأكمله بوصفه وحدة متضامنة.

أما دائرة البقاء بعد الموت، أي الاستمرار بعد الوفاة، فهي أكثر اتساعًا وتسري فيها نتائج السعي الدينوي. فالبشر الذي لم يلبث هو فتى حياة الدينية سبب الفشل في دائرة البقاء بعد الموت. وهذا مازال المجتمع هو الذي يصدر كل من حكمي التبشير والإدانة.

أما الدائرة الثالثة فهي أوسيعهم وهي دائرة الخروج في العالم الآخر.

وبالرغم من أن الفرق هنا أبرز عنا كان في الدائرين السابقتين إلا أن مضمون التأملات خاصية بالخروج يركز على المواصلة أكثر في على الإقطاع أو التحول أو الإختلاف. إن تصور العالم الآخر عند المصريين كان شديد التحديد فعلى الرغم من أن المتوفى كان يبقى في العالم الآخر على شكل إله خالد، متحول ومتجلى، إلا أنه كان يحتفظ بشخصيته مسبقاً اسمه ولقابه وأسرته وعلاقاته الاجتماعية. هذا الإهتمام بالشخصية هو أساس "العنة".

* هذا التصور المؤكد عليه بشدة والذي أعد بفهارسة. إن وجود هذا الأفق الثالث لم يقلل من شأن الأثنين الآخرين فهما لم يفقدا أهميتهما حيث أن الدائرة الثالثة تتدخل مع الثانية دون أن تحل محلها. وهذا في غاية الغريبة ولكنها سمة من سمات الفكر المصري. وقد يبدو لنا أن المصريين قد أصبحوا غير مهتمين بالنجاج الفوري والتكلفة الباهظة التي كان تنطلي بها بناء المعجمة الضخمة ومواصلة الطقوس الجنازية إلا أن هذا ليس كذلك.

فتطبيق العادات ظل مرجوباً لثلاثة أسباب: ناتجة عن المبادئ التالية:

* مثلي، فيما بعد نفس السهر هذا الإعتلاج.

92
- مبدأ ضرورة تحقيق السعادة على الأرض والوصول على تأييد المجتمع؟
- مبدأ البقاء على الأرض بعد الموت؟
- مبدأ السعي إلى النجاح في إختبار الميزان وتمكن من الظهور أمام الآلهة.

«ارضيت الآله فيما يحبه...»
لأنني كنت مدركاً في سوف أصل لله يوم الوفاة»... وهننا نرى إن الماعث وقواعدها التي يجب اتباعها قد ظلت سارية كما هي.

هذا التواصل القائم على الدوائر الثلاث بظهر بوضوح في نقص رئيس الشونة المدعو باكي والذي كان يعيش في القرن الرابع عشر قبل الميلاد:

" كنت رجلاً مستقيماً وباراً وخلاياً من الحياة واضعاً الإله في قلبي، وملماً بعظمته الرهيبة. لقد وصلت إلى مدينة الخروج هذه بعد ان فعلت الخير على الأرض. لم أسب الآلام قط.

لم يعانيتي أحد
لم يذكرني في أي مناسبة تقلل من شاني
أو يخصوحي أي عيب أباً كان
إني أسعد بقول الماعت
لأنني أعرف أنها مفيدة (آخ)
لم يمارسها على الأرض من الميلاد إلى الوفاة.
وإني مدافع قوى لمن يقلها
في ذلك اليوم الذي يصل فيه أمام أعضاء المحكمة
هؤلاء الذين يحاكمون الحمير ويكشفون الطبع.
وبعثون المذنب ويقطعون رأس الها (الروح)
إني باقِ ككاين لغبار عليه
 دون أن يهمني أحد
ولهذا سافك من الخروج من هناك منتصراً
مدعوَةً وسط الإماخ.
الذين انقلوا إلى الكا التي تخصهم.
(......)
كنت نبيلاً مستمتعاً بفعل الماعت
مطبيقاً لقوانين قاعة الماعت المردوجة
هكذا سعيت أن أصل إلى الحبانة
 دون أن يرتبط باسمى أية هفوة.
أنا لم أفعل السيمة نحو أي من البشر
تلك التي تدينها آلهتهم.
قضاء حياتي في الهواء الصالح
إلى أن وصلت بكمال إلى مقبرتي.
كنت اتمتع برضا الملك
واحترام حاشيته.
اما القصر وجميع سكانه
فلم يكن في قلبيهم أي عتاب تجاه أعمالي
وهُو أيضاً ما كان يراه المتواجدين خارجه (القصر)؛
كما طبعى كان يسعدهم.
اسمى كان يذكر في القصر بصفتي راماً للفضيلة
ورجل مارس الماعت.
فضيلتي كانت هناك قائمة في قلب أبي وأمي،
حبهم لي كان في صدورهم.
إحترمت من كان أكبر منى.
ورحبتي بن كان أصغر مني.
لم أدم في من كان يرضى.
كانت تتطلب منى التصيحة لأنه كان مؤكداً
إني سوف اقول دائماً ما هو صحيح.
لم تكن هناك اية منافشة لحديثي.
إسمعوا ذلك كما قلته
انتم يا من سوف توجدون:
تمتعوا يومياً بالمعان.
إنها بذرة لا يمكن الشبع منها
إن الإله، سيد أبتدأ، يعيش عليها يومياً.
افعلوها وسوف يكون ذلك صالحاً لكم.
سوف تعبرون الحياة في نعيم من القلب،
إلى أن يحين وقت اللحاق ب"الغرب الجميل".
إن البا التي يخصك تستقر على الملوح والخروج
وتم يبرحة "مثل سادة الخلد"
في دوام مع الإجداد ...".

إن الأبيات الأخيرة في هذا النص البالغ التفصيل والذي يمكن قراءته بإعتباره نشيداً للماعت، بلخص نظرية الماعت ويتضح هنا أن تطبيق الماعت مفيداً للدوائر الثلاث: في الحياة الدنيوية (عمر)، للبقاء على الأرض بعد الموت في"الغرب الجميل" وأخيراً في دائرة العالم الآخر الذي يصل إليه الإنسان على هيئة البا. فالمعان هي قانون النجاح الذي يربط هذه الدوائر الثلاث. وتعتبر "قوانين قاعة الماعت المزدوجة" بيشير بشكل مفصل إلى الممارسات الأربع وثمانية المقنينة في القسم 15 من كتاب الموتى، والتي تكون في الدولة الحديثة، قواعد الحياة التي ترضى الإله.

Turin, stela 156, éd. VARILLE, in BIFAO 54, 1954, pp. 129-135. -٦
في الأشمونين وبعد ما يقرب من ألف سنة مما سبق ذكره شهد الكاهن الأكبر للإله جحونتي في عصر الإسكندر الأكبر أو خليفته، مقبرة كبيرة ذات طراز اغريقي تحتوي نقشها على نفس التعاليم، إلا أن المبدأ الأساسي لم يعد يسامى بالمعازم ولكن بـ "صراط الإله". وقد تحولت هنا الحكمة والأخلاق التقليدية إلى ديانة. لم تعد قواعد المعازم هي التي يجب أتباعها إذن إرادة الإله. هنا ما زال مبدأ النجاح هذا مرتبط بالحياة الدنيوية مؤدياً إلى حياة هيئة مستمرة دون انقطاع عند البقاء في الغرب:

إنه مفيد (آخ) أن تمضي على صراط الإله،
الذي يضمن لم يتبعه إمتيازات عظيمة
إنه يشيد لنفسه صرحاً على الأرض
تلك الذي يكف على اتباع صراط الإله،
إن من يسير على صراط الإله,
يقضي حياته سعيداً، مالكاً ثراء يفوق اقرانه;
إنه سوف يبلغ شيخوخته في مدته.
ويصبح إماخو في إقليمه؟
إن جميع أعضائه ينزلق شابة مثل الطفل
اطفاله أمامه كثيرين ويكونون في مقدمة مدانتهم;
وسيتعاقب أواهره جيلاً بعد جيل;
سوف يشرق مثل قرص الشمس عند يروغه
وستكون ربه في قلوب الرجال
وحبي في قلوب النساء؟
وسيرحل إلى الجبالة مبتهجاً
راعي التحيط طبقاً لأسامب أئوب;
أما أطفالنا فسيتعلمون مكانه.
و سيفعل عنه سكان مدينته عندما يرحل عن الحياة:
"إنه خادم سيد العرب (إمتنيت)
ولم يكن عند البرية أي عتاب تجاه.
لقد سرت على صراط سيدك جحوتي;
لذا فبعد أن منحت لك هذه الطيبات على الأرض
سوف ينحث مثلك بعد الموت".

هذا النص يعالج استمرار البقاء بعد الموت. إلا أن هناك نص آخر من نفس المقبرة يتوزع في الحديث عن العالم الآخر، يبدأ بذكر محكمة الموتى ورد فيه ذكر الفائت حيث أن النص المستخدم قد أخذ عن تلك النصوص القديمة الشهيرة المعروفة بتعاليم ميكلارع:
"إنه الغرب (إمتنيت) هو مقر من ليس له خطاباً: سعيد ذلك الذي يصل إليه. لا يصل إليه إلا ذلك من كان قلبه قد مارس الفائت بإخلاص.
هناك لفرقة بين فقيّر وغني، هناك حيث يوجد الميزان والوزن أمام سيد الخالد، هناك لا يعفى أحد من (سماع) إصدار حكمه عندما يذهب جحوتى بهيئة الرجل (الجليس) على عرشه لإصدار الحكم على كل إنسان وفقاً لما فعله على الأرض.

LEFEBNRE, le Tombeau de Pétosiris II, les Textes, Le Caire, - v 1923. p. 36 f. Nr. 61 c.
LEFEBNRE, loc. cit., p. 64, Nr. 81.
إن تبشير الإنسان مفهوم إجتماعي أكثر منه ديني حيث التبشير هو
معادل للمعتقد والتعاليم "ليس إلا الalignedً في المجتمع. والمجتمع هو
الجهة التي تمنح النفوذ الفوري بالبقاء بعد الموت أي التبشير إلا أن مفهوم
التبشير يكتسب طابعاً دينياً أكثر فوهة عندما ظهرت فكرة محكمة الموتى
والتصور الجديد الخاص بخالد الروح. هنا تحل المحكمة الإلهية محل
المجتمع، وذلك فيما يخص إصدار حكم التبشير. ولكن هذه المحكمة
"تمثل" المجتمع أكثر مما "تغلب مكانه" حيث كلا من الإله الإلهية والمحكمة
الإلهية يمثلان مؤسسة "المجتمع. والمحكمة الإلهية لا تصدق إلا على
حكيم اصدار المجتمع مسبقاً. وهذا أيضاً ما يفعله الإله المشار إليه في
نصوص مقررة المدعو بتوزير والذي كان يمثل المجتمع؛ أما النعم الإلهية
فكان تأخذ أشكال مختلفة من النجاح والإمكانيات الاجتماعية.

إن التأليف بين التبشير والخلود يوحي بالفكرة اليهودية المسيحية
الخاصة بتبشير الإنسان. ولكن نتجنب الخلط بين التقاليد الدينية – وهذا
ما استهدفت الإصلاحات المستخدمة في هذا البحث - علينا أن
نقارن، ولن صعباً، هذه الأفكار المختلفة المتعلقة بالتبشير. وبناءً على
ettinga، وردت في العهدين القديم والجديد. في الخطابات
التي أرسلها إلى أهل غلطة (11, 3) والروممس (17, 1، والعبرانيين
(38، 1)، يقول المقدسي بولس عن التبشير:

"أما البار فبالإيمان يحيا".

وفي جملة مأخوذة من نبأ حيوق * يمكنك قراءة ما يلي:

"البار يحي بوفاته/أمانته".


من أتباع اليهود (حوالي 100 سنة ق.م.) طرح في نبأ حيوق
* (الترجمة)

Hab. 2.4.
لن نتوقف أمام الاختلافات العميقة المتواجهة في مفاهيم "الأمانة" و"الوفاء (لدني أن الآيات) و"الأمانة " التي تصل بين التقاليد اليهودية والمسيحية. ولا نتحمل هنا إلا الاختلافات مع مصر. يمكن أن تترجم الجملة السابقة ذكرها باللغة المصرية كما يلي:

"ماعت" عند م"اعت" في مأمون

إنه استدعالي حشوي مكرر حيث نفس كلمة "ماعت" تترجم مفهومي "البر" و"الأمانة "("الثقة") عند اليهود "الأمانة "طبقاً لمفهوم اليهودي و"الأمانة "طبقاً لمفهوم المسيحية كما مفهومان متصلان بالإله. وحيث أن الماعت لا تشير إلا إلى نفسها فالجملة المترجمة إلى المصرية لا تخرج من دائرة المجتمع الباطنة. وهذا يطبق تعريفنا السابق عن الحب.

الصري ليس مطلب بأن يحب ولكن أن يحقق الآخرين يحبونه.

والثاني فهم يطلب منه أن يكون موثوقاً بالله ولكن أن يستحق ثقة أي "الأمانة". والpaypal يعني "الأمانة "بمعنى الوفاء والثبات تجاه النفس وليس تجاه الإله. لدى اليهود البار سوف يبرر نفسه (بحيا) بفضل إماتته تجاه ربه ولكن في مصر البار سوف يبرر نفسه إماتته تجاه نفسه.

هذ الباطنة هي التي أدت إلى أن المصري ليس له إلا كلمة واحدة في حين أن هناك كلمتين في العبرانية واليونانية. وبالتالي فإن "ماعت" تشمل الجانبين المنفصلين في اللغتين الآخرين والتي تتضمن تجاههما كذلك: الحقيقة-أمانة-وفاء-ثبات من ناحية والبر من ناحية أخرى. وتترى هذه الملاحظة أيضاً على محاكمة الموتى حيث لاتعلق إمامة الإنسان بأحد الآلهة، أو رع، ولكن بالأمانة التي يستحقها الإنسان نفسه بفضل نضامه مع الآخرين وصلاة هذا النضام.

وستنتقل الآن إلى المجال الكوني وفكرة "تبرير الإله". إن هذه الفكرة تضمن وتضبط إذا رجعنا للمفهوم الأصلي للتبرير - هذا التبرير الذي يتأتي عن طريق المواجهة الشخصية، ""أمان "ب" وهو التبرير يعني "الانتصار". والمثال هنا في المجال الكوني، فإن الشمس تنصب على
الظلم بنشر النور. وهذا هو الانتصار الثاني لجميع المواجهات المباشرة.
إن من أهم رموز الماعت على المستوى الكوني هو الانتصار النور على الظلم. تظهر الماعت في هذا الرمز كقوة، الطاقة الكونية التي تظهر بالنهاية. وهذا الشكل يذكرنا بالرؤية الثنائية. إذا كان هناك صراع مستمر بين (أ) و (ب) برمز إله بانتصار النور على الظلم في الصباح، وإذا كان (أ) الذي يرمز للنور بعادل الماعت فعليًا (ب) يجب أن تكون قوة مضادة ومن نفس المستوى مما يعني أن الواقع يسير على هيئة صراع مستمر بين الماعت والإسفت، الخير والشر، العدل والظلم، الحقيقة والكذب، النظام والفوضى. حقًا فإن التصور الذي يرمز لانتصار الماعت على إسفت بواسطة النور ليضفي على علم الكون المصري طابعًا ثانياً. ولكن هل كانت هذه الرواية للكون ثنائية بالفعل؟
لكي نجيب على هذا السؤال علينا أن نرجع للنصوص الخاصة بنشأة الكون. لانه من المتوقع أن يعرض النظام الثنائي نشأة الكون على شكل صراع أولي، ينتصرب فيه الوجود على العدم، والكون على الخواء، والخير على الشر. ولكن في النصوص التي وصلت إليها لم توجد قصص عن الحقن أو نشأة الوجود شبيهة بال"إنمو إلخ"* البابلية أو الفصول الأولي لسفر التكوين في النزاع. وبالرغم من أنه يوجد بين الأناشيد والنصوص المتقدمة على المعابيد التي ترجع إلى العصر اليوناني الروماني عدد كبير من الإشارات إلى نشأة الكون أو إلى الحقن فلم يوجد بهم أي إشارة لصراع أولي ولا يبدو أن الماعت تلعب فيها دور هام.
هذا الأمر ملّفت للنظر لأنه يتعارض تمامًا مع الروايات السائدة بين

---

* أسطورة نشأة الكون البابلية (المترجم).
* حرفياً: "I'tat Justw" (المترجم).
علماء الآثار وَالذي بَرى في الماعِت النظام الكوري الذي اقامه صائِع
الكون أثناء الخلق وأشارنا من قبل إلى تعريف زيغفريد مورن
للماعِت الذي يُرجَم بهختصار هذا الراي
(Siegfried Morenz)
الشائع " الماعِت هي الحالة المستقرة في الطبيعة والمجتمع كما ووضع
ع بناء الخلق " ولكن لكي تؤيد هذا الراي، ليس من الضروري أن تكون
" حالة الماعِت هذه أثناء الخلق " قِد ذكرت في المصادر المصرية؟ والأمر
ليس كذلك حيث أن المرجع الوحيد المُشار إليه في هذا السياق هو نص
من نصوص الأهرام لا يوجد فيه إلا إن الملك " وضع الماعِت " بدلًا من
الإسْفِت في جزيرة البحب " ولكن الملك لا يمثل صائع الكون لا في
هذه الفترة ولا في الدولة التدفية بصفة عامة.

الإشارة الوحيدة المتعلقة بنشأة الكون التي تلعب فيها الماعِت
دورًا وردت في الفصل 80 من نصوص التواريخ حيث يتحول الموتى
إلى الإله شو-إله الربع وهو ابن الإله الأول الخلق آتوم والأخ التوأم
للإلهة تفنوت 11 والنص يعتبر سابقاً لأسلوب الزمن حيث تبديل
أسماء شو وتنووت ويشير على النواحي بـ "الحياة " و "الماعِت " التي

11 - نصوص الأهرام . Erl. 265c; Urk. VII 177صb
12 - يوجد تمثال مفعل لدور الماعِت في نفري 71 و 80 من نصوص التواريخ في:
I. SHIRUN-GRUMACH, "The Goddess Maat", in S.I. Jéurusalm
Ed), Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity, 1985, pp. 173-
201.
James P. Allen, Genesis in Egypt, Yale Egyptological Studies 
اسماء شو وتفتوت ونفسر على التوالي ب"الحياة" و"الماعت" التي تترجمها في هذا السياق ب"الحقيقة" لكي نؤكد على موازاتها ب"الحياة"...

أما الاله آتوم فيحمل اسم معبر حيث يعنى "العدم" و"الكل". يقول آتوم في هذا النص:

"تفتوت هي النتيجة الحية
إنها مع أخيها شو
واسمها "حياة"
واسمها "حقيقة"

اعيش بمصاحبة اطفالي الإثنين
اعيش بمصاحبة اطفالي الإثنين التوأم

إنني بينهما,

احدهما بجوار ظهرى
والآخر بجوار بطلي.

"حياة" تردد مع "حقيقة"

احدهما بداخلني والآخر حولي

وقفت بينهما
اذرعهما حولي. "13"
مع الإله، و"حياة" و"حقيقة" كانا إلهين: هذه هي خلاصة النص المترجمة بأسلوب مالفوف لنا. فليس هناك "خلق" ولا "وضع" ولا "حالة مستقرة" في هذا التصور للكون التي تلعب فيه الماعت دوراً و"حياة" و"حقيقة" "هوما" أي طاقات كونية.

ان الكون ليس هو المشهد الذي تظهر فيه الماعت كبطلة ولكن رحلة الشمس. وطبقاً للرؤية المصرية كانت رحلة الشمس تمثل حياة الكون أو، بالأصيح، الشكل الدورى الذي يداخله تحقق هذه الحياة حيث يتصور المصريون الكون على شكل زمنى أكبر منه مكاني. فبالنسبة لهم الكون كان عبارة عن عملية نجاح مستمر أكثر من أن يكون مكان منظم. كونية "الكون هو النجاح والنصر: هذه هي الماعت في معناها الكوني، ليست هي حالة ولكنها حدث. وإذا تذكرنا هنا أننا قد شرحنا من قبل، فيما يخص المجال الاجتماعي، أن الماعت كانت بمثابة النجاح الفعال في المشترك بين المستوى الكوني والإجتماعي هو فكرة التبرير.

فإذا كان الكون بالنسبة للمصريين عملية نجاح مستمر، فمسيرة الشمس هي مظهرها الرئيسي وهذا التصور يعطي لمسيرة الشمس مظهر "مسيرة الإنسان". وتفسر حركة الشمس وإشعاعها بالانتصار المتواصل، التبرير الدائم - ولكن ضد من؟ لم تجد أي صراع في تصور نشأة الكون حيث ابتعد الكائن في البداية دون أي مقاومة على شكل انتشار ذاتي للمواجد الذي أصبح ثلاثية وعندما الذي أصبح وجود للإله الذي أصبح كون.

ومع ذلك فالتعبير المصري الذي يعبر عن هذا الحدث الأول هو "المرة الأولى". المرة الأولى لعملية دورية تتيز بصفة مستمرة. وتكرار هذه العملية هو الواقع التصور على صورة نشأة كون مستمرة. ولكن
هناك فرق شاسع بين نشأة الكون الأولي ونشأة الكون المستمرة و
يضفي على نشأة الكون المستمرةمعنى الانتصار والنصر هو الصراع.
وأما ما سبب هذا الفرق هو السقوط والسقوط هو الذي سبب
الصراع حيث لم يكن هناك إيه صراع في البداية بلذا فهو تطور فرعي،
ثنائي لاحق. ولكن لم نجد نصوصاً مصرية عديدة توضح صورة هذا
السقوط. ويبدو لي أن هذه الفكرة كانت غامضة للمصريين أنفسهم
كانت تترجم بعدد كبير من الصور المختلفة. ليس لدينا إلا قصة واحدة
ترويها على شكل متصل وهي "كتاب بقرة السماء" إلى جانب عدد
كبير من الإشارات المليئة بالتناقضات. ويعتبر أن المصريين كان
يعتقدون أن احدانياً متعددة أدت إلى ظهور هذا الصراع وكان عليهم
الاتصال بها. فهناك عدد من الأحداث الاستورية ذات الطابع
الماسوى والذهبل - مثل "الصراع على عين حورس" وقتل أوزير وثورة
البشرية على الخلق - الشمس، وغضب الإلهة البعيدة - كانت قد أدت
إلى ظهور التفرقة 14
إلى التفرقة بين الحياة والموت
إلى التفرقة بين الليل والنهار
إلى إنفصال السماء عن الأرض
إلى إنفصال الآلهة عن البشر.
و يبدو أن العنصر المشترك بين هذه الصور المختلفة هو الإنفصال
والتفاوت أكثر منه الهبوط العنيف. علينا إذن أن نستبدل مفهوم
"السقوط" "الاصطلاحى" بـ "الإنفصال" "الأكثر مطابقة للتفكير
المصري".

14 - انظر:


والنصوص والممثل في الأدب الباطني السرئ - المعروف أيضاً بـ "سير الشمس" - والذي يخرج المقابل الملكي ويشرح بالتفصيل رحلة الشمس الليلية في الجحيم. كما يرد أيضاً هذا النوع من الأحاديث في الأناشيد الشمسية التي وردت إلينا باللغات.

ترسم الأناشيد الشمسية صورة لرحلة الشمس تظهر فيها مهارة هيئة الماعات. فظهر فيها الماعات على هيئة إلهة - إلهة الشمس - إما وأقفة كاليقان على مقدمة المركب أو تحوط جهة الإله على هيئة ثعبان. وتعتبر الأناشيد لظهور الماعات بكونها علامة انسياق الشمس على عدوى 17.

والعدو هو كل ما يعرقل حركة الشمس وشعورها فهو تحدي للتوقيف والتعتيم. يمثل عادة على هيئة ثعبان مائي ضخم يهدد رحلة الشمس بعينه الشريرة وعذبه الذي لا يروى ويؤدي إلى امتصاص أحيط السمائي والقلوب مركب الشمس على شاطئ رملي. وفي حالة وجود الماعات، يدور الصراع على شكل قانوني بين القوانين الخلاقية والحيوية حيث العدو "يعاقب "والإله "يبر". وفي هذا السياق يصور الكون ويشتهر ليس فقط كمسيرة ولكن أيضاً كفعل أو نسق من الأفعال المتنوعة أو كمسرحية مأساوية تقوم فيها الشمس بدور البطل. يمثل الشمس دور الملك المهيمن على العالم بواسطة حركته وإشعاعه. المسرحية الكونية كما تخرجها الأناشيد و"سير الشمسية" تشير إذن إلى

C.J. BLEEKER, Beekeenis, pp. 38 sqq.; J. BERGMAN, Ich bin Isis, pp. 198-203; ASSMANN, Liturgische Lieder, pp. 177-179.

رمزية سياسية واضحة إنها مسرحية الملك-الشمس التي تدور أحداثها في السماء والجحيم، وتعكس مسرحية فرعون التي تدور أحداثها على الأرض إن الأمر اليوم هو هذا التشابه لأن هذه المسرحية التي تحل الأحداث الكونية إلى أفعال بشرية تمكن من قراءة الكون. وتصبح ساحة السعي البشري وميادينه مفروعة في مسيرة الشمس. تصرف الملك-الشمس في هذه المسرحية عكس تصرف المشرف في قصة "الفلاح القصبي:

- يعارض "السير"، يعنى أنه غير "بليد"؟
- ينصت للماعت: بما يعني أنه غير "اصم"؟
- يوزع "برونه"، بما يعني أنه غير "جشع".

ونحن نعلم الآن أن التبرير "يتحقق بإتخاذ الإنسان البكر بالمعاملة حيث إنه من الضروري إن يكون ملتزماً بالمعاش وينتقل بمعالجته بل ويصبح معاة لكي ينتصر على الفشل في حياته الدنيوية وعلى التلف وآخرًا على الموت نفسه. ولكن كيف يعبر الإله نفسه لكي يتعلب على الأزمة الأبدية أي لكي ينتصر على التعبان عباد الأزل بحيث تستمر مسيرة الكون والوجود؟

موضوع "وحول إله الشمس رغ إلى معاة" التي أسفر عن عدد كبير من التصورات. والأشكال الأكثر شعوبًا هو الإحذاء المستمر (حيث يقول الأناشيد أن "معاة تحضره بصفة مستمرة" وألمامع كغذاء للإله (حيث يعيش إله الشمس على المعاة التي تغذيه وتربيه). وبحسب "إله المعارة، هو الذي يقدمها إله عادة فهو الذي:

"يحض المعاة يومياً"

لكي يزدهر كبد رع يومياً
حيث يتحدد بالقربان الأكبر.
ويقال للإله:
غذائك هو ماعت
شرايك هو ماعت
خيرك هو ماعت
جعلك هي ماعت
الدهان المعطر الخاص براسك هو ماعت
رداء جسدك هو ماعت
إسمنتاكلك للبخور هو ماعت
الهواء الذي يتنفسه أنفك هو ماعت.
وهذه الفكرة مطولة في صلاة طويلة نستخرج منها هذه المقتطفات:
أى رع يا سيد الماعت،
الذي يعيش بالماعت،
الذي يتمجه بالماعت،
الذي يتكامل بالماعت،
الذي يدوم بفضل الماعت،
الذي يمدح بفضل الماعت
الذي يبقى بفضل الماعت،

CT III, 6-7 = pBerlin 3057, XIII, 3

pBerlin 3055, XXII, 2-4, cf. A. MORET, Le Rituel du culte di-
XIX, 1902, pp. 141 sq.

109
القوى بالمعات،
الحاكم بالمعات،
الدؤوب بفضلة المعات،
المتوج بالمعات،
الذي يصح بالمعات،
وينام بالمعات
والذي يغذى على المعات,
المتحد بالمعات,
الذي أخذت المعات على جبهته،
أي ريع أيا الدائم في أفعالك والدائم في مشاريعك،
منضبطة القلب،
هو الذي يحقق المعات في كل ما يحلقه!...
إني إلىك، أنت جموتي،
احضرت لك المعات لكي تعيش عليها
لكي تتنهج بواسطةها,
لكي تكمل وتدوم وتندفع منها
لكي تكون قوى ودؤوب فيها،
لكي تدوام وتحكم وتتوج بها،
لكي تستيقظ وتشعر وتنام بها،
لكي تتغذى بها وتتوحد بجهنك
إنها تتحد بك وتقضي على أعدائك
إن قلبك يفرح عندما تتظر إليها
وتهلل الآلهة حول غرهاك
عندما يرون المعات بجوارك.
إن التواقص قد انعدمت
والصبيان قد اندحر. "33

ولكن ما يبدو لنا غريب هو أن إله الشمس الخالق والذي خلق
الماعت - حيث إنه "والدها" طبقاً لـ "التبخير الأسطوري لهذه العلاقة -
يظهر وكأنه في حاجة إليها. فلماذا يجب عليه أن يسترجعها إذا كانت
هي أصلاً منبتقة منه؟ إن المصريين قد احتفظوا بهذه الفكرة التي
تلخص في إن يسترجع الأله ما يعطيه، وذلك عندما يقول الكاهن عند
تقديم القرابين أثناء ترنيمة الطقس اليوم:

"لقد رفعت الماعت إلى سيدها;
وأعطي القرابين من خلفها. "33

وهذه الفكرة موسعة في مقبرة تفرحنب:

"إذ رع منجب الماعت، إنه هو الذي تعطي له!

ضع الماعت في قلبي
لكي أتمكن من رفعها لقرينك (كما)،
لأنى أعرف أنك تعيش عليها،
وانت الذى خلقته جسدها. "34

Livre des morts, chap. 181, 13-14; Moret, loc. cit., p. 61 n. 3:
N. de G. Davies, The Tomb of Nefer-hotep at Thebes, New York, - 33 1932, pl. 37.

111
إذا فنحن أمام حلقة عملية تقدم الاحتراف والأضحى التي تتبعتها المأمور من إله الشمس ثم ترجع إليه على شكل قربان وفقًا لبداية:

"إسهر من بسيع
لكي يستمر في سعيه"

الذي قد وجدناه من قبل في قصة الفلاح القصيح. ٢٠

و تقديم قربان المأمور إلى إله الشمس يصاحبه تلاوة ومع جميع النصوص التي ذكرا منها بعض المقتطفات تعبر نفسها بعبارة "رفع المأمور" كل من "سير الشمس" والانباذ عند الشمسية تفسر ليس ك"احاديث عن المأمور" مثل تلك التي درسناها من قبل ولكنها تمثل المأمور في حد ذاتها فهي شكل من أشكال المأمور يجسدها بواسطة الكلام. ونتقرب هنا من أحد الأوجه الأساسية في موضوعنا. لقد أدركنا كثيراً على الوجه "المأمور" المأمور التي تسمع أكثر ما تكون مرئية وبا أنها تسمع وتفهم إذن فهي دالكة. والإله هو مولد هذه الدالكة التي تظهر على هيئة النور والزمن بواسطة الإشعاع والحركة. والإنسان يكون المستمع والمسير لهذا البث المستمر من المعانى هو الذي ينطقه ويسلمه للغير بواسطة كلامه. وأخيراً يستمع الإله ويستقبل ويقبل قربان المأمور المقدم له على شكل تلاوة، ويتغذى عليها لكي يستمر في توليدها.

حفظ الله أئمة وعلماء الإسلام، وفداء歳جو حبيبي


Liturgische Lieder, pp. 154-157.
وهكذا تغلق الحلقة ويستمر العالم في الوجود؛ عالم يستمر في سريانه بفضل تضامن البشر والآلهة الذين يكونان وحدة مشتركة ومتماثلة، وحدة معنى متواصلة واستمرار متواصل. وهذه الوحدة هي الهمة حيث التضامن الكوني التكامل يجب أن يحافظ عليه مجراه مستمر من الإتصالات وإدخال الكلام في مسيرة الكون والوجود. وكان هذا الجهود متواصل بالفعل حيث كانت تصاب بزلة الشمس ثلاثات متواصلة ومستمرة في جميع ساعات الليل والنهار. ٢٧ ففي هذا النوع من التصور لا يتعلق الأمر فقط ب"قراءة" الأحداث الكونية وإنما يتعلق الأمر أيضاً بوصف يصبح واقع قوة الكلمة وتم إخراجه على شكل طقس وتلاوة، النص الطقس هو نص "مولود للواقع" وفقاً للمعني الذي حددته نظرية "المحدث الكلامي".

(speech act)

"إنه ينتج عنه الواقع الذي يعبر عنه.

والإتصال بين الإنسان والكون، وخاصة مع إله الشمس، يفهم على أنه الماعث نفسها حيث يعبر عنه بجملة "رفع الماعث" فالمرة لا يتعلق فقط بوصف مولد لحدث مسيرة الكون على شكل النجاح والإنصاف ولكن يتعلق أيضاً بعرض الأحوال الدنيوية. فعل "رفع الماعث" يشمل الصلاة والنداء على إله الشمس "المستمع" ونقله إلى الأحوال الدنيا. وبه يدخل النجاح الكوني في الحياة الاجتماعية.

ويحسن الآن فهمنا ل"إدماجية التصور" عند المصريين إنها ليست نتاج عدم إمكانية التمييز بين الكون والمتجتمع وإنما يميل على إجتهاد يهدف إلى توضيح ارتباطهما الصريح. من خلال هذا الإجتهاد تتعكس

للنشر، ونظرًا حاليًا:

E. GRAEFE

Liturgische Lieder, p. 113-164.


١١٣
الحياة الكويتية والحياة الاجتماعية على بعضهما البعض. وتفسر وتنظم بعضها البعض.

اقترح هنا أن نسمي هذه القدرة للعالم بمصطلح "التشبيه بالإنسان" (anthropomorphisme) وان نقابلها بقراءة أخرى اقترح ان نسميها "المركزية الإنسان" (anthropocentrisme). "هذه الرؤية الجديدة للعالم بدات تظهر خلال الدولة الحديثة إلى ان ثبتت بطريقه ثورية مع امنحنيج الرابع - اخنتون - وفترة العمارة الاختلاف بين الرؤية التقليدية والرؤية الخاصة بالعمارة وحنان صارعنا بعضهما بعضهما بعفف، تلخص في قضية التبشير الإلهي اي في قضية الصراع الاساسي بين الأزمة والانتصار.

طبقاً لفكر اخنتون ليس هناك صراع كوني، فإذا ما زالت مسيرة الكون تعتبر فعل إلهي، فإنه واحد هو الذي يحققها. وليس هناك عدد ولا أزمة ولا انتصار. لم تجﺷف المأمونة لم تعد المأمونات معاها الأخلاق ذن. لم تعد رحلة الشمس تمثل المسار الذي تعكس فيه المساواة الاجتماعية السياسي ومفهوم النبيلة المطلقة حل مكان مفهوم التماثل والتعك广大 المتبادل حيث يقوم الإله بمفرده بعملية الفعل. هكذا يتحول الوجود، في هذه الرؤية، إلى حالة جمود ستئن. ونحن هنا ليس أمام الوحدانية ولكن أمام الأحادية المطلقة والخيالية إين إمام العودة إلى حالة العالم الأول ولارجع إلى "الإشراق".

"هذه المقارنة تمكننا من استخلاص نقاط التصور التقليدي البارزة اي فكرة وجود صراع أساسي مستمر وازمة على وشك الحدوت.

هذه الأزمة الوشيكة الحدث التي تخافها البشر تظهر من خلال صور وممارسات عديدة. ولكن هل يمكن التصور أن المصريين، بناة الأهرام، كانوا يخشون بصفة مستمرة من أن الكون كان على وشك الغناء؟ هل كانوا يعتقدون بالفعل أن الثعبان عيب كان يمكن أن يقلب مركب الشمس على شاطئ رملي؟

عبارة "شاطئ عيب الرمل" تشير إلى الأحياء الذي يجب أن نبحث فيه حيث أنها استعارة شائعة للتعبير عن المجاعة أو الهوس بصفة عامة. في عالم مرتبط به جميع مجالات الواقع - كونية وسياسية واجتماعية وشخصية - تستند كل منها على الآخر، من الممكن أن الأزمة تقع في أي مكان - سواء على شكل المرض أو المجاعة أو العصيان أو الحرب أو العاصفة أو الظلم، إلخ ... وسوف يتأثر الكون بأكمله. وكذلك يستفيد الكون في حالة التصاهر بعثر على الثعبان عيب. وهكذا يعبر الفيلسوف E. Levinas عن عالمية وحداثة هذا النمط التفكيري المعتمد على الكتابة:

"لم تحدد المعاني بأي نوع خاص من الأشياء كما لانخص المعاني لمصادر معينة ولكنها تتبني من بعضها (....) في دراسة عن المقارنات الهويرية، يلاحظ برونو ميلر مقاومة هوجوم شرفة معادية بمقاومة الصحراء للأمواج التي تهاجمها، هذا لا يتعلق الأمر فقط بالumbing سلوك بشري على الصحراء ولكن يتعلق أيضاً بتفسير المقاومة البشرية بواسطة الطبيعة الصحراوية. فالمقاومة ليست...

Liturgische Lieder, p. 296, n. 58-59

إمتياز للبشر ولا للصخر ( ... ) المعنى يسبق المعطيات ويفسرها".

كذلك التربر – أي النصر – لم يكن إمتيازا للبشر ولا للشمس.
فالمعنى تسبق المعطيات عند المصريين أيضا حيث كانت تتواجد على
شكل "حياة " و "حقيقة " مع الإله قبل وآثاء بداية الوجود.

إذن فالامر لا يتعلق بعقائد – هل كان المصريون يعتقدون بالفعل
في أساطيرهم ؟ – ولكن هؤلاء ضمني باطني. حاول اخواتون أن يلغى
رميته ومرفعته الواضحة ولكن لم يتمكن من تغيير اليقين الباطني. هذا
بالتبع هو أحد أسباب فشله.

ولم ينلعل المصريون فقط بالحافظة على مسيرة الشمس - لأن هذا
الإنسكان يبدو كما لو كان بلا معنى – وإنما انشغوا بالمعنى الكلي أي
بالرتباط المتكامل مختلف مجالات المعاني، بالتماسك الكوني
للمعنى. لا بد أن شعر المصريين إن هذا التماسك كان مهددا أو.
باللاضح، مروا بتجربة تهديده حيث الاعتقاد الباطني لا يتحقق إلا من
خلال التجربة الفاعلية. إذا فمعنى عقيدتهم كان "معنى معاش " وليس
فقط "متصور."

إن التقوس الخاصة بتحرر الشعبان عبب إذ لم تنفذ كما يجب.
فليست فقط مركب الشمس وإنما النظام السياسي هو الذي سوف
ي спец.

E. LEVINAS, Humanisme de l'autre homme, Paris 1982 – 32
(Le livre de poche, biblio, essais, 4058), p. 21 sq.; B.

Ph. DERCHAIN, Le Pap. Sait 825 (B.M. 10051), Rituel
pour la conservation de la vie en Egypte, Bruxelles, 1965.
"إذا لم تقطع رأس العدو الذي أماما ساء كان (مصنع) بالشمع أو (مرسوم) على البذرة أو (منحوت) في خشب النبات أو خشب ال‌ هل طبقاً ما ينص عليه في الطقس فسوف يثورسكن الرمال ضد مصر وسوف تقع حرب وعصبان في البلاد؛ سوف تظل أوامر الملك غير منفذة في قصره والبلاد سوف تصبح خالية من المدافعين عنها. "

المحاضرة الخامسة

ماعت والدولة الفرعونية

لتبث الآن المظهر الرابع للماعت الخامسة بمعت الدولة وجعلها المؤسسية في الملكية الفرعونية. وللفهم المصري لصلة هذه الماعت والدولة بنتلخيص في موضوعين: لأبد من وضعهما في مقدمة أبحاثنا:

- الدولة موجودة لتحقق الماعت.
- الماعت يجب أن تتحقق ليصبح العالم قابل للسكن.

لذا فسنضربنا سوف يقدم في مرحلتين: المرحلة الأولى تعالج الماعت كسبب وجود الدولة الفرعونية، والثانية تتناول الماعت كشرط ضروري لكي يكون العالم قابل للسكن.

وكقاعدة لكل وحدة اجتماعية- سياسية، هناك أسطورة نامسة. وهذا ينطبق من أول سقوط طروادة إلى الثورة الفرنسية، ومن الخروج من مصر إلى المذاهب العربية في الحرب العالمية الثانية؛ وبحول التاريخ دائما إلى أسطورة (في المذاكرة) لكي يصبح حقيقة. وأسطورة نشأت الدولة المصرية، هي إقامة الملك على الأرض بواسطة الإله الخالق مع أمر بتحقيق الماعت(1) وهي ليست الفكرة الأصلية لأن هناك أسطور أكثر قدما، بل وتوجد تكوينات اجتماعية- سياسية أقدم في مصر. ولكنها الأسطورة التقليدية التي تترجم فكرة الدولة في مرحلتها الناضجة أي منذ قيام الأسرة الخامسة إلى نهاية الوثنية.

واول مظهر هذه الأسطورة نجدها في (نصوص الأهرام). فقد
وصف الملك وكتابه آتي إلى السماء، بعد أن وضع ماعت بدلاً من
الماعت في جزيرة اللهب(1)، و (جزيرة اللهب) هي العالم الدنياوي
في حالة صراع بدائي مبهم. فقد رفع الملك الغضوض عنه وجهه قابل
للسكون، وذلك بوضع ماعت بدلاً من إسقاف. والقضيقات الملكان ثم
وضعهما على رأس بحثا يتواجدا في هذه النصوص على شكل واضح
ومركز. يعتمد تحقيق ماعت على الملك، والعالم يعتمد على الماعت
لكى يصبح واضح وقابل للسكون. وهو ليس من الضروري أن تأتي
بكل الأمثلة التي تترجم هذه الأسطورة فكر الدولة، وذلك لأننا
محظوظين لأننا ملك تحت إدنا نص رئيسي واضح ومعبر لمثال
حيث يبدو وكأنه متع بصلاحيته شبه شرعية(2)، وهو ربما يرجع إلى
الدولة الوسطى، كما أنه نقش على عدد من معابد الدولة الحديثة (مثل
معبد حتشسوت بالدير البهري، والأقصر، ومدينة هابو) وفي العصر
التأخر (مقدورة طهرفا). ويتناول النص في عدد أربع وأربعون بيئة
دور الملك في انضواء التعبيد الصباحي للشمس. وعلى ما يبدو أنه لم
يتبه إليه هؤلاء الذين اهتموا بالفهور الدبي للملكية الفرعونية.(3)

Pyr. 265 c; 1775 b and, 2290.

1- ومعروف له اليوم إحدى عشرة راوية.

J. ASSMANN, Der Konig als Sonnenpriester (ADIK 7, 1970);
48 sq.

M.A. BONHÊME and A. FORGEAU, Pharaon, Les secrets du -

في هذا المؤلف لم يذكر النص.

N.C. GRIMAL, Les Termes de la propagande royale εγυπτιανε

لم يذكر سوي نصوص طهرفا وقلمه كمثال من الأمارة الخامسة والعشرون.
النص ينقسم إلى ثلاثة أجزاء: الأول يصف شروق الشمس، وهي ساعة عبادة الملك والتي ينشد فيها نشيد الإفتتاح، والجزء الثاني يروج في عشرون بيتا دور الملك كمقلم ملم بالطقوس الدينية السرية الخاصة بخط "سير الشمس" - وهذه المعيرة التي تؤهله للإلقاء النحية الصباحية تتعلق بوضوح المعيرة المقنن في "سير الشمس" الآنسورة على جدران المقابر الملكية. أما الجزء الثالث فتناول دور الملك بطريقة عامة.

"إنه الذي أقام الملك
على أرض الأحياء
إلى الأبد وإلى الأبد الأبدين
بحيث إنه يحكم بين الناس ويرضى الآلهة
ليحقق المعامته ويجعلها على المعامه.
إنه (الملك) الذي ينام الامام إلى الآلهة.
القرابين الجنائزية إلى الموتى المحليين.
ويقدم النص مفهوما أساسيا للملكية الفرعونية:
- الملك مقيم على الأرض برأسطة رع يبدي وظيفته محددة، أي بوصفه مسؤول، أمامه;
- وظيفة الملك هي تحقيق المعامه والقضاء على المعامه.

وهكذا كان الله الشمس الخالق يقيم المعامه في الدنيا: إنه يقيم الملك على الأرض، فمن المستحيل تمامًا أن يكون معنى معامته هنا "نظام كوني". فالأرض الخالق لا يحتاج حقا لوضوع لكي يقيم نظام الكوني. ويتعلق الأمر بكل تأكد بنظام بشرى، ديني، اجتماعي بسبب افتراق السماء على الأرض والآلهة عن الناس، ولا يجوز تحقيقه.
بطرقية، إذن هناك سبب مرتدة أو غير مباشرة حيث يكون:

راجع هو السبب والملك هو مسبب الماعت.

وماعت بدورها وفوقها طاقة نشأة الكون وقوى دافعة تسبيب

النظام الاجتماعي.

نظام متكامل

راجع

راجع

راجع
ويشرح نصنا هذه الجملة التقليدية: وتحقيق ماعت والقضاء على الماعت؛ بواسطة فعلين مثاليين:

- محاكمة الناس,
- إرضاء الآلهة.
- إرضاء الآلهة يعني أيضاً:
- تقديم الأضحى للآلهة،
- تقديم القرابين الجنائزية إلى الموتى الخالدين.

ويوجد لهذا النص مثيل يقدمه الفصل 126 من كتاب الموتى، حيث نجد مفهوم الماعت مفصل أكثر، أن الأمير هنا يتعلق بقردة البابون الذين يتصاحبون بعدTheir رحلة الشمس، وهم يمتنعون النموذج التعبدى الأمثل للشمس:

5 (قردة البابون) الذين يرفعون الماعت إلى سيد الكون،
الذين يحكمون بين الضعيف والقوى,
الذين يرضون الآلهة بواسطة نفخة فهمهم,
الذين يقدمون الأضحى للآلهة،
والقرابين الجنائزية للموتى الخالدين،
الذين يحيون بواسطة الماعت، ويتغذون بالماعت
نزهى القلب، بدون غدر.
الذين يكرهون الكذب؛

وتقدم هذه السطور تفصيلات مهمة للصورة العامة الواردة في النص المتعلق بالملك السابق ذكره. والقضاء بين الناس، يقوم بين الضعيف والقوى، وهذا الثنائي المعروف لدينا من قبل الذي قد رآته في نصوص المقابر، بعديننا كما أثني أن أوضحه فيما بعد - المفتاح الذي يمكننا من فهم ماعت (الدولة). و إرضاء الإله، يتحقق بوساطة نفخة الفم إذن فإنه فعل كلامي أو لغوي. والفعلان إقامة العدل، والإتصال بالإله بشرحا وبعدا صيغة (رفع ماعت)؛ وهي الحفاظ على الإتصال الذي يتم بين الأرض حيث نتحقق ماعت والسماء حيث ينتذى بها رع، ولكن في هذا النص، من يقومون برفع ماعت والسماء حيث ينتذى بها رع، ولكن في هذا النص، من يقومون برفع ماعت هم الذين يعيشون منها، وليس فقط الشمس، فالآمر يتعلق على الأرجع بالمشاركة أكثر منها بالإتصال. وهكذا صاغتها الملكة حكيمتًا:

«لقد مجدت الماعت التي يحبها (الإله)،
لأني أعرف أنه يعيش منها.
أنها أيضا خبري
وناه إشب رقيقها
بكوني جسدًا واحدًا (طبيعة) معه.»(٦)

وبقدر ما ينتذى من الماعت، يشترك الملك والإله في نفس الجسد، أي يندمجا معا في شخصية واحدة. وقبل هذا إلى مقارنة الماعت بالروح القدسية التي تعتبر طرفًا ثالثًا، فهي تجعل الوحدة بين آخرين ممكنة. ولكنه شرح نظرية لهذه البنية (الثلاثية) يبدو ملائمًا للغة فيكتب عالم الأجناس جد. بالأندية (G. Balandier):

Specos Artemidos inscription ed. A.H. in JEA 32, 1946, plV.
إن تماثل المقدس مع السياسة ليس ممكنًا إلا في حالة ما إذا كان
التصور أن يحكمها مفهوم ثالث(7).

وهذا المفهوم الثالث، يعرفه الأندية (Balandier) على أنه
النظام، أو Ordo re rum، الذي كشف مارسيل موس (Marcel) عن أهميته الكبرى (8).

ففي المجتمعات التي يقال عنها بدائية نجد أن عناصر الكون
ومختلف البنية الاجتماعية مصنفة طبقًا للقايس واحدة.

وإذا طفقت هذا على مصر القديمة، فهذه الثلاثية النظرية المكونة من
المقدس والسياسة والنظام تأخذ شكل الواقع المعامل وتعدج في
المجموعة المكونة من الشمس والملك والماعت. وترجع هذه المجموعة
المفهوم المصري للهيمنة. وطبقا للفكر المصري فالهيمنة أي حكم العالم
هي امتداد للخلق وامتياز خاص بالخلق – رغم أنه يقتسمها مع ابنه
الفرعون – يمكنه مطابقة نظام الكون بالوضع الدنيوي حيث يوجد
الانفصال، ولكن حيث مازالت موجودة أيضا، بعض ماعت، إمكانية
تطبيق الدائرة المنفصلتان.

إذن لم يكن الفراعنة صاحب الحق الوحيد لهذه السيطرة، ومع
انفصال السماوات عن الأرض، انقسمت هذه السلطة العليا إلى اثنين:
الشمس والملك، الآب والابن. وتنشر الشمس الماعت في العالم في
أشكال كونية هي النور والزمن المحدد، ويشيرها املك بدوره في الأرض
على أشكال ثقافية من عدالة وطقوس قربانية، تجمعهم الماعت بقدر ما
يحيوا منها.

E. DURKHEIM and M. MAUSS, 'De quelques formes de classification', in Années sociologiques, t. VI.
يعيش على الماعت، ماذا تعني هذه الجملة؟ بما يخص الله، يبدو المعنى واضحًا: فهي تشير إلى الماعت كقربان. وما أن مهمة الملك هي تحقيق الماعت إذن فالقربان هو التعبير الرمزى لقضاء المهمة أي تحقيق بالماعت. ولكن عدد كبير من النصوص يحدد إن الملك والله يحيان الماعت أكثر بالمعنى الأخلاقي منه بالقربانى أو الله أو الملك. و ينذى على الماعت بوصفها الحقيقة التي تقال والعدالة التي تقام.

لقد حققت تلك الماعت عندما كنت على الأرض لأنني أعترف إنك تحياء منها.(9)

إنني الوحيد الممتاز المفيد لله. إنني أعترف أنه حاكم القلوب وانه يحيا من الماعت.(10)

لقد مارست الماعت من أجل سيد الأرضين ليلًا ونهارًا.
ذلك لأنني أعترف أنه يحيا منها.

أن كرهتي هي الحديث الثانى.(11)

تحقق الماعت لان الله او الملك يحيان منها. إن المسند إليه الذي يعيش على الماعت، بعود إلى السلطة التي تطلب تحقيقها. والملك والإله مطابقين لبعضهما في هذا الصدد، الأمر إذن يتعلق بسلطة واحدة.

ذو بؤرتين يمثل الملك على الأرض في هيئة آدمية.

______________________________

PIEHL, Inscriptions hieroglyphiques 1, 100.
DAVIES, The Tomb of Neferhotep, p.127.
URK IV 1795.
وفي سلسلة فراعنة مصر اتخذ احدهم هذا الشعار الذي يعيش في ماعت، مع مغالاة أكثر بكثير من كل الآخرين، وهي أن تعني عنصرا ضروريا من القابله فهو بهذه الخطوة إجتير الوظيفة(12)، ولم بعد اختناء علامة تشير إلى سلطة إلهية، ولكن إلى السلطة نفسها حيث مثال ماعت بعقيدها الدورية. وتحقيق ماعت يُعنى عندئذ الدخول في عقيدته، وإتباع رغبته الملكية. وقد لاحظنا من قبل، في عبادة العمارنة أن مسيرة الشمس فقدت معناها الأخلاقي ولم تلعب فيه الماعت أي دور. وآلون ليس بالله شخصى، إنه لا يقوم بأي دور فضائي، فهو لا ينقد الضعيف من يد القوى ولا يصح للمضطهد أن يتنفس ولا ينتظر الشر، ولا يصير من يعده. إنه قوة عضوية، بل طاقة خلق الكون الوحيدة المعترف بها في ديانة العمارنة - ولكنها ليست سلطة إلهية. لأن هذه الوظيفة قد إنحتها الملك وعكسها، وجعل دورها قاصرا على مذهب دولة وموالي لها.(13)

و هذا يمكننا من التعرف على وضع ماعت في الديانة التقليدية.
فقد كانت أكثر من مذهب موالي للحكم وإدارة الملك؛ فإنه الإله هو الذي يريد أو لا، إن تحقيق ماعت، ثم يعاقب الملك بهذا الأمر. والملك بدوره هو الذي يريد أن يحقق الماعت. وفي نهاية الأمر، إنها الماعت هي التي تريد أو بالأحرى تشترط أن يتكلم الإنسان ويصرف بطريقة متضامنة. وهذا بالطبع يعني أن يكون الملك مطعوم وإلى إرادته تحقق، ولكن الماعت هي التي تحدد إراده الملك، ولا يمكن للملك أن يريد تحقيق أي شيء آخر ماعدا الماعت. ولكن من وجهة نظر العمارنة فقد

انعكس هذه العلاقة: إرادة الملك هي التي تحدد ما هي ماعت والماعت.
ليست إلا إرادة الملك.
وما يرمز به الحرف «س» هي الوظيفة السبائية للإرادة، والفارق بين
وجهة النظر التقليدية وجهة نظر العمارنة يظهر كالتالي:

\[ \text{س} \text{س} = \text{تضامن س} \]
\[ \text{س} \text{س} = \text{طاعة} \text{ملك} \text{ماعت} \]

ومن هذا الرسم يتبين لنا الإختصار الشديد الذي قام به مذهب
العمارنة.

فهذه الدورة القصيرة تحطم تناضل السماء والأرض والمعنى الكوني
ماعت. وذلك لأنه في مذهب العمارنة الكون لم يعد بحاجة إلى
ماعت. وقد ابتعد اختراع عن علم الكون السابق والذي كان كما
سنرى خاصية من خصائص الفكر المصري. الكون في العمارنة، كما
أوضحه فيروس وربوت هو «الأمان النام والجمال النام».(14) ولم يعد
يمثل على شكل جزيرة لله ننال على الملك أن يتفقها من الماعت
وهذا بإقامة الماعت. ولكنها أيضا الرؤية التقليدية التي تظهر أكثر
وضوحًا من هذه المقارنة. وبالتالي سيحسن فهمنا لدور الماعت
التكويني في الرؤية التقليدية للعالم.

ولنفحص الآن النظرية الثانية التي تشير إلى أن العالم معتمد على تحقيق مأهول لكي يصبح للسكنى، وإلا ستستعمل الماعت بدلاً من الماعت.

وهنا نلمع عمق نظرية الإنسان وعلم الكون المصري، اللذان صبغا بلون من المشاكل. فآول مبادئ نظرية الإنسان المصري ينص على أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون الماعت في الحياة الدنيوية: وذلك لأنه سوف يحرم من حب الآخرين والتعزل كما ما رأينا، هو ميت حين؟ وفي الحياة بعد الموت: لأنه لن يصل أبدا إلى وضع الإمام، ولن يكون له مكان في الذاكرة الاجتماعية، وفي العالم الآخر: لأنه لن ينجح في امتحان وزن القلب. كل هذا أصبح لنا مألوفا الآن.

ولكن هناك مبدأ آخر يقول إن الإنسان لا يستطيع على العيش بدون الدولة وذلك لأنه يعيش في تابعة مؤسسية عمياء تحقيق وتضمن الماعت وهو نفسه غير جدير على تحقيقه، وكل ما يستطيع أن يفعله هو أن يقوله ويطبعه ولكن ليس في امكانيه أن يحققها أو يقيمها. والمهم هنا هو المصطلحات المستخدمة.

والفعلان إري يفعل وسخر، بتحقيق لا يختلفان أبداً.

أوهمه ما يستخدم لفراد والآخر للملك. وتحقيق سخر وإقامة سمن الماعت بواسطة الملك يضمن من المناخ المناسب للإنسان لكي يستطيع أن يقوم ويطبق الماعت.

وبلغ من تبعية البشر للماعت وطبيقاً لنظريه الإنسان السلبية عند المصريين، إنها الماعت، وليست ماعت التي تمثل الحالة الإبدائية، المعطية والطبيعي، فالطورة الطبيعية للأشياء هي الدمار والتحلل والتفكك والفساد. ولكي يتعلق النظام والإندماج والإنسجام يجب بذلك

128
مجهود متواصل نحو كل ما هو ثقافي وغير معطى وغير محتمل. والدولة بتقديمها الجهد الثقافي الذي يعترض طريق الانتقادات الطبيعية نحو الفوضى، هي التي تطرد المغات.

أسفل أظلم، إنها العنف وعدم الإنصال وقانون الأقوى. والتقليد الفيدري (1) الذي يعتمد أيضا على تصوير سلبي عن الحالة البدائية، يطلق عليها «قانون الآسماك» حيث الأكبر يأكل الأصغر. وقانون الآسماك كما توضحه نصوص القابور، يجب أن يتضيى فيجب دائما أن ينقذ الضعيف من يد الأقوى. وهكذا علينا أن نفهم جملة «يحكم البشرة الودرة في الجزء الخاص بدور الملك على الأرض: ذلك يحكم بين الضعيف والقوي».

والعدالة هي إذن ممارسة المائع ومعارضة قانون الآسماك؟ وممارسة العدالة تفترض وجود الدولة الفرعونية البيرورفاطية، ومؤسساتها وهيئاتها القضائية. الدولة كلها هنا لكي تنقذ الضعيف وتعارض قانون الأقوى. وهكذا نقرأ في تعاليم مريكا رع:

(الله) جعل لهم حكاما في البيضة، وقوادا لتحمل ظهور الضعفاء منهم (16).

والدولة الفرعونية لا تفسر كمؤسسة قوة وعنف وقهر كما يصفها سفر الخروج، ولكن كمؤسسة حرية تحرر الإنسان من ضر الإنسان. وطبقا للمصر في القهر ليس عمل سياسى ولكنه طبيعي ويجب خديعته بالسياسة، بالدولة، وجود الدولة ضروري لكي لا تتأكد حكمة. وتذكر الإنسان هذه السلبية هي أساس Homo homini luqu.

1- وفيدا هو أحد كتب الهندوس الدينية الأربعة (التمرج).

The instructions for King Merykare P. 135, cf. Der Konig als Sonnenpriester, pp. 60 sq.
لكل مذهب متحفظ خاص بالدولة، سواء في مصر القديمة وفي الصين والهند ومع توم سويمورز (Thomas Hobbs) وجوسيف دى (Carl Schmitt) وكارل شميدت (Joseph de Maistre) وآرثر ديجن (Arnold Gehlen). طبقا لهذه النظرية الإنسان غير قادر على خلق النظام من نفسه وبالتالي فلا وجود لنظام خارج الدولة.

إنهما على الأقل رسالة الشكاوى التي ترسم صورة لعالم أو دولة

بما وضعت في الخارج

إنهما المعاشا التي تحكم في المجليس.

ولكن كيف وقفت النظرية التي ترى في الحالة البدائية للإنسانية حالة من العنف والكفاح المستمر - جزيرة من اللهب - مع تصوير قدسية العالم، وإنبعاثه من مصدر إلهي واحد؟ أننا لم نجد أنفسنا مرة أخرى أمام مسألة السقوط أو الإتفاق.

وفي فترة مشهورة من نصوص التوبة، الإله الخالق يعلن بما يتعلق بعدم السماوات والظلم بين الناس:

"لقد خلقتك كل واحد مساوي للآخر، وحرم أن يقتروا الظلم، ولكن قلوبهم خالفت ما قلتهم."


العالم كما انبثق من الإله الأول لم يكن يحتاج لدولة. فالدولة هي الحل الثاني، هي الوسيلة الوحيدة التي تمكن بتحقيق الإنصاف والعدل والإنسجام في حالة العالم بد الإنشاق وسبب الإنشاق، هو قلب الإنسان الذي يعترض عن المساواة الأولي وأصبح بعيدًا عنها. إن فالتضامن لم يكن فطريًا في قلب الإنسان ولكن الجشع والآلانية هما اللجان يهيمنان عليه، وأنه يجب طردهما لكى يزرع بدلاً منهما التضامن.

وتنطبق أيضاً على طبيعة الكون نفسه هذه المبادئ التي تصف طبيعة البشر واحتياجه للدولة.

المبدأ الأول هو أن الكون غير قادر على أن يعيش بدون الماعت. وهذا يفهم تماماً بعد كل ما رأيناه في المปรากฏات السابقة، وهو مترجم في الفكرة التي تقول أن الحياة والماعت سبقاً ووجود الكون. ولكن المبدأ الثاني الذي لا يتركنا نفهمه بسهولة والذي يقول أن الكون غير قادر أن يعيش اً (أن يستمتع في الأزدهار) بدون الدولة الفرعونية. هذا هو الهجيج (Hylar) أو المسرى الفرعوني الذي ثار ضد طلعت الهجيج.

«يا فرعون ملك مصر، التمساح الكبير الراش في وسط أنهره الذي قال: نهرى لي، وإننا الذي عملته لنفسى» (حبقيال 9,3). إنه الفرعون.

«مساعد الإله الشمس،
الذي يهزم الأعداء بقوة كلمته،
الذي يجعل من مركب الشمس تبحر في سعادة» (19).

\[Medinet Habou IV p. 1.422-423, down; cf. Re und Amun, p. 39.\]
إن كل النصوص المصرية تتفق فعلاً على أن النظام الفرعوني هو الشرط الأساسي للنجاح، ليس فقط للفعل البشري ولكن أيضاً للفعل الإلهي، أي الكون. فنظرية الإنسان السلبية مصاحبة للعالم كوني سلبي. إنه فليب درشوان (Philippe Derchain) بوضوح. لقد استند لإظهار ماساوية للرؤية المصرية للعالم واطلق عليها "فلسفة متشابهة (420). ومسيرة الكون ليست في حرة مستمرة، آلية أو نظام منظم لذاته، فإن النسبية للمجرين لا يوجد هنا هذا النظام الشامل والأصلي، هذا الإتجه السابق للإستمرار الذي يسيطر على التآملاط الخاصة بالكون عند أفلاطون وارسطو، والتي تظل متعلقة بمنه ومنا للكون. وما أن العالم ليس بنظام ينظم نفسه فهو يتعلق بسلطة عليا تحافظ على مسيرته. وهذه السلطة هي الهيمنة الملكية الإلهية التي تتحقق في السماء في رحلة الشمس وعلى أرض في الدولة الفرعونية. وإذا ضعفت هذه السلطة وإذا توقف هذا التضامن بين السماء والأرض، كانت تتوجه حتمياً مسيرة الكون نحو الماعث.

والماعث، هي الظلم والكذب والفوضى والحرب والعنف والتمرد والكراهية والسرقة والآلام والمرضى والمجاعة والموت أي جميع مظاهر العيوب التي استقرت في العالم والتي يحتاج العالم إلى اقتحامها. والشكاوى، خاصة نبوءة تفتي، تقدم صورة متشابهة للعالم الحالي من الملكية وبالتالي من الماعث.

"قرص الشمس ممجوب،
إنه لن يضيء أبداً حتى يستطيع الناس الرؤيا،
لن يستطيع الحياة إذا غطته السماء،
إذا حرما منه، كل الناس متصبح صم.

Ph. DERCHIAN, le Papyrus Salt 825, 1 pp. 25 and 28.
نهر مصر أصبح خايباً،
بعضه على الأقدام (جافا)
(نهر البحر أصبح مثل الشاطئ والشاطئ غطته المياه).
وستفاتل رياح الجنوب رياح الشمال.
والسماء، ستصبح عاصفة واحدة (21).
الأمر يتعلق هنا بالطبيعة التي ستتأثر ب"غياب الملكة". والفقرة
الأخيرة توضح الجانب الدينى من الكارثة:
"تدع سربك الناس،
وسهر عند لحم الساعة
ولكننا لن نعرف موعد الظهر،
ولن نستطيع توضيح الظلال،
ولن نهر من ضوء عندما سننتظر.
ولن تعود الآمن مملوء بالمياه،
وتصبح كالقمر عندما تكون الشمس في السماء.
ومع هذا فإنه لن يخالف موعده المعتاد
وإشعاهه ستصبح في عيون الناس كلها.
كما كان الأمر في الماضي (22)."

Nefertti 51-53; Helck, pp. 42f.; LALOUETTE, p. 73.
وبعد مرور ألف عام يمكننا أن نقرأ الآية في نبوءة وحى صانع الفخار: وهي نبوءة سياسية من نفس النوع ولكن مكتوبة باللغة اليونانية:

«ستصبح مياه النهر منخفضة، والأرض عمياء، وسيظل نور الشمس، حتى لا نرى الكارثة تغلب مصر، ستتوقف الرياح باراض مصر.»

(23)

انهيار الدولة يدمر التوافق بين الأرض والسماء. سوف تستمر مسيرة الشمس إلا أنها لن تعد متنفذا ولا لن تكون قوة موجهة للأمور الدنيوية. وكل من نبؤتي نفرتي وصانع الفخار ينتهج بالإعلان مجيء ملك منزلك. فتقول نبوءة نفرتي:

«عندئذ سياتي ملك من الجنوب»

أمين، صادق الصوت هو اسمه.

سياخذ التاج الأبيض,

سيرتدي التاج الأحمر,

وهكذا سبوح القويتان

(24)

وستعود حمأة إلى مكانها,

وستطرد إسفة إلى الخارج.»


Neferti 57-59; HELCK, p. 49; LALOUETTE, pp. 73 sq.
وعلى نفس النغمة التنبوؤية الخاصة بمجيء منفذ، تحتفل بعض
الأغاني في الدولة الحديثة بظهور ملك جديد مثال مرنباح:

"إنه يهجي بالأرض بأكمالك!
لقد أقبل الوقت السعيد.
واشرق السيد على كل البلاد;
وعدمت ماعته إلى مكانها.
وكل الانتقاء احضروا انظروا
لقد إنصرت ماعته على الماعته.
وسقط الأشار على وجههم,
واصبح الجاشيون محترمون
وسطيت الملابس، ولن تنضب أبداً;
ويأتي الفيضان,
ويصبح النهر أطول، وتحمل الليل الضحكاو
ويأتي القمر في موعده
ويهدى الآلية ويسعدون، ونعيش في الضحكة وفي دعوة(20).

ولكن كما لاحظه جورج بوزنير (Georges Posner)، فإن الملك
المنقذ لا يقوم إلا بإعادة الأمور إلى حالتها الطبيعية. ولا يتعلق الأمر
بمجيء عهد جديد وخارق كما جاء عند اشعياء:

P. Sallier 1 (p. BM 10185) rto VIII, 7-IX.1 ed. GARDINER, Late-
Egyptian Miscellanies pp. 86 sq; R. CAMINOS, Late Egyptian Mi-
collanies, pp. 324 sqq.; AHG Nr 239, cf. G. POSENER, De la di-
يسكن الذئب مع الخروفي.
ويربض النمر مع الجدري،
والعجل والشبل والمسمن معها،
وصبي صغير يسوقها.
والبقرة والدبة ترعان،
تربي اولادهما معا
والأسد كالبقرة يأكل تبنا.
ويلعب الرضع على سرب السبل،
ويبذل الفظيم يده على حجر الأفعون. (أ شعيباء، 11، 6 - 8).
كلا، في مصر الملك المنفرد لم يعود بالعالم إلى حالة عكسية
وخيالية كما كان عليه وإما يرجع إلى حالته الطبيعية التي، بسبب خلل
ما، لا يمكن أن تبقى من تلقاء نفسها وتتبع ميل طبيعي نحو التردي-
نحو الماعز. العالم المصري ليس في حاجة لإنقاذه، ولكن هو
بهجة دل الحفاظ عليه. و有两种 الحكم هي محاربة اللبل إلى الإنسان
منشأ في الكون، ونفوذية اللبل للخلاص الذي هو أيضا ملاذ للكون
وثباته للخلاص هي التي تهم وخلاص هو الماعز، مبدأ الخلاص ذو
معنى، في مقابل الماعز مبدأ الفساد المحتمل.
ويقول أوست كونت (Auguste Comte)
حتى نبتنا، ونجب أن نبتنا حتى نحكم، وفي هذه الحالة لم تكن
المعرفة التي يحتاجها الفرعون لكي يبتنا وبحكم معرفة منزلة ومعالية،
ولكنها معرفة متناصلة ونجب أن نتعرف ونخرج ونسحب مفتش
نشرة الوجود اللازمة للعالم، وهي، كما يقول رويه كابليو
القوى التي تهيمن على الإنجام الكوني، والتي تحرص
Caillois)
على الإزدهار المادي والتنظيم الإداري. وعالم الكون المصري ليس بسيئًا إلا فيما يتعلق بإمكانية تشكيل الكون هذه ذات المعاني المتعارضة التي لا تكون إمكانيًا سابقًا للاستمرار ولا نظام منظم ذاتي، ولكنها في حاجة دائمة للإشعال. ولهذا يجب التعرف عليها ثم تجربتها إلى حكومة أي عمل ثقافي وسياسي وقاضي. والخلاص من خلال حيث أنه في متناول يد من يملك المعرفة. ويعرف المرء على المعايير ويجوز استعدادتها دون وقوع ثورات. ولكن يجب وجود الملك، ويرى المصري العالم على شكل هرمي. وطاقات نشاط الكون متعددة ونابض متميزة، ولكنها موجهة صوب صورة إله الشمس- الخالق- الحاكم- التكامل. إذن يجب أن يعكس وتمثل نصيحة هذه الطبقات على الأرض لكي تتناسب في نفس التشكيك الهرمي. نكرر أن هذه الرؤية تتعلق ببيئة العالم وليس برميا المعالين. إنها رمزية، عالم من المعاني، ولكن رمزية متعلقة دائما ببداية المعطيات الكونية والاجتماعية والبشرية وجعل هذه الرؤية للعالم على صورة مؤنسة هي الحكم الفردي لفرعون. وإذا تفتح الحكم الفردي تظل الرؤيا ويفقد العالم معناه. إن فالمؤسسة الفرعونية هي دين ودولة في نفس الوقت، وذلك لأن تمغبر طبقات نشاط الكون المنجرية يتحقق بالعبادة والتبادل الإتصالي. والدولة هي إدارة النجاة والاتحاد المثالي للنهاة والسيطرة.

وبتضح أن مفاهيم (التصاميم) و (الإتصال) هما العنصران المشتركان في جميع مجالات الأحداث والأقوال التيً درسنا فيها مفهوم المعايزة خلال خمس محاضرات. وفي رأيي يجب أن نترك فكرة مفهوم نظام الكون التكامل (Weltordnung) كمركز للتصور المعايزة. فالمركز الحقيقى، ونقطة البداية التي تتطور منها كل المعاني الأخرى هو الأساليب الإجتماعي المبنى على التضامن الإتصالي.
وإن التحقيق أو والإخراج الأكثر بدءًا وعالمي لهذا التضامن الاصطلاحي هو — وقد عرفنا من مرسل موس مؤلف: 

"Essai sur le don" التبادل المتساوئ للهيئة والهيئة المقابلة.

وهو هذا التبادل له الطبع ووظائف إقتصادية ولكنه يؤدي أيضا وعلى الأخص ووظائف إنسانية. إنه رسالة "تقول" شيا ما. وهذه الرسالة - لقد سبق لنا عرضها بتوعض في محاورتنا الثانية - إنه الإنسان في تابعته للإنسان. فالتبادل يقيم علاقات تربط الإنسان بالإنسان والإنسان بالمجموعة والمجموعة بالآخرين. لقد حمل التبادل لهذه العلاقات معاني ترجمها في الواقع على شكل اعمال وإنفعالات.

والمجتمعات التي قام بدراسة مايسل موس (Marcel Mauss) هي مجتمعات بسيطة مبنية على علاقات القرابة، وفيها يضمن التماسك الاجتماعي بواسطة تقوس المبادلة وعلاقات القرابة. وكل هذا يتغير إذا انتقلنا من مستوى المجتمعات البسيطة والقبائلية إلى مستوى المجتمعات المركبة ذات الطبقات و"الإمبريالية". ولكن مصر لا يد وان مرت بهذا الإنتقال بنفسها، وخلال فترة قصيرة للغاية. لقد كانت مجبرة إذن على تحويل المبادئ الأساسية للتواصل الاجتماعي المبينة على تبادل الهبات وتضامن الأقارب إلى مبادئ أكثر توجها وعامة وقابلة على أن تصبح قاعدة لرابطة بشرية أكثر إنساعة في رابطة الدولة الفرعونية.

وهناك المشكلة التي حلها مذهب الماعات. وقد تطور مذهب الماعات المبادئ والمارسات المبنية على التضامن الأسري والتبادل المادي إلى هذا النوع الجديد للتبادل المتوازن الذي اطلقنا عليه "تبادل التضامن" في مقابل "الحب". لقد حل تداول المعني أي تداول "الحقيقة" محل تداول الممتلكات.

أنها نفس الفكرة التي يستند عليها اتصال الملك بالآلهة. وإن البنية الأصلية للتبادل الموجود قد احتفظ هنالك نقيحة. لقد تكمنا من قرب عن
حلقة تقديم القران. يعود فيها الملك للإله ما خلقه الإله بنفسه، ويفعل بالمثل للنبي يسعى لكي يشجعه لكي يستمر في معبده. ووصف الملك دائما بأنه محبوب من إله بقيم معه عملية تبادل. ويحصل هو أيضا على الحب في مقابل التضامن الذي يأتي به. ونذكر أن التضامن هو الربحية وعدم الإعراب بالإكافاء الذاتي. وهذا بالطبع لا يتعلق الأمر بتعيين الإنسان للإنسان، ولكن في تبعية البشرية باكملها للعالم الإلهي.
وعلى مستوى المجتمع، تقيم المعايير الصحيحة التي تربط الإنسان بالإنسان وتشمل الإنسان وتشمل الإنسان والإدماج الاجتماعي. وعلى مستوى المليك، فالราม تقيم الروابط التي تربط عالم البشر بعالم الآلهة وتشمل الإنسان الإسلامي المتكامل. وعما هي إذا أن مبديء التضامن الاجتماعي المتمد لكل من الأبعاد السياسية للسيطرة الفرعونية والإبعاد الكوني للنظام الشمسي.

وختاما نتناول مشكلة الخروج من المعايير. فإذا كانت المعايير تعمل بهذه الجودة فلماذا الخروج منها؟ هذا الخروج هو واقعة تاريخية.
فليس الدولة بالطبع التي خرجت لأن المعايير هي أسطورة تأسسها وسبب وجودها. والدولة، بالعكس، قد ازداد ارتباطها بالممارسة للدرجة أن المفهوم تواجد أكثر فأكثر في الزمان المعاصر مثل كا. المعايير - في المعايير هو كا معايير حيث: معايير - معايير (المقيم في المعايير هو وجه: في الأول) وسر معايير (قوى المعايير هو رفع: رفع الثاني) إخ. ويمثل تأثير من قبل قربان المعايير، الذي يرجع أصله للعهد الأثري إلى كل العادات ويستمر حتى العصر المتأخر، لدرجة أن هناك مثابات من الأمثلة في المعابد اليونانية الرومانية إلى أن أصبح منظر قربان المعايير يمثل طقس الطقوس. لا، الإله والفرد هما اللذان يخرجان منها، وربما التوأمة على المعايير على مستوى الرمز.
الرسمي والخاص بالدولة، ليس إلا رد فعل لهذا التطور على مستوى آخر.

وفضل هذا الاكتشاف يرجع إلى أتو (E. Otto) وبرونر (H. Brunner). (16) ففى بحثه على السير الذاتية في العصر الماضي، يوضح أن إنسان العصور الكلاسيكية والعصر المتأخر حدد كثير في الصحة التي كانت ترتبط بين العمل ونتائجه. ويشرح أن التصور الكلاسيكي هكذا: إن نتيجة الفعل، النجاح أو الفشل، كانت تتم تلقائيا طبقا لقانون طبيعي. والآن، في العصر المتأخر أصبحت نتائج الصحة تتبع من مشيئة الله ويترجم التغير في تفسير سببية السعي بسلسلة طويلة من الحكم والأمثلة والتعبيرات المجرى. قام بمقال (H. de Meule - وخاصة هرمان دي مولنير - P. Vernus) بجمع مجموعة لا بأس بها، وبدلا من الحكمة القديمة: إن الذي يسعى، هو الذي من أجله سوف يسعى، نقول الآن: إن الذي يسعى، يكافيه الله، واخيرا يقابل هلموته برونر في مقالات همساسا عن "حكم الله في الحكمة المصرف"، هذا المبدأ الذي قد وصفه أتو (Otto) لبدا دائما التصور الكلاسيكي والعصور المتأخر الذي ظهر في الحركة الاجتماعية الدينية المسمى بالمفاهيم الشخصية. وكل هذا صحيح، وما علينا إلا أباد مفهوم المملكة (آلة تربط بين الحركة ونتائجها بطريقة تلقائية وحتمية) بتفسيرنا الجديد للمفاهيم باعتبارها وظيفة اجتماعية في تابعية التضامن والذاكرة والتفاهم الاجتماعي، واخيرا الدولة الفرعونية. وتحل رؤية الإنسان في تبعيته الله محل رؤية الإنسان في تبعية الإنسان.

بالطبع كان الإله دائماً متضمناً في المفهوم الكلاسيكي، ولكن بطريقة غير مباشرة حيث تبعية الإنسان للإله كأنها تنظيم الدولة التي كانت مقامة عن طريق الإله. أما الآن، فعُلّمت إسهامات المبادرة. والفرق يواسى بالضبط الفرق بين التصور التقليدي والتصور في مصر العمارنة للمؤاهة. فالقوى الشخصية لا تفعل أكثر من أن تضع الإله بدونه الملك في وضع المهيمن، وهكذا سوف تتمة المأهاة بإدارة الإله كما كان الوضع في عقيدة آخرون قبل ذلك - وهذا التماثل يجد تعبيره الصريح والواضح في حكمة آمون إم اوبت التالية:

«أما بالنسبة للمؤاهة، فهي الهيئة الكبرى للإله، والذي يعطيها من مصواه (٣٧).»

لكن تتمة المائدة بإدارة الإله هو إلگاتها. فتمم إدراة الإله بأعمال فردية، الإله التي ينتمي ترجمها المصري وبلخصها بمفهوم (حزوت) (٤٨). فتمصير المؤاهة في الإدا (حزوت) ولا تبقى إلا إدراة الإله.

والفرق الأ seri٣س بين إدراة الإله والمأهاة هو أن المؤاهة يمكن أن تتعرف عليها، وتحصل عليها ونقلها فهيئة واضحة ومرجعة، أما إدراة الله فهي مخفية. فإن الإنسان الذي يضع المؤاهة في قلبه قد جعل من


١٤١
نفسه اجتماعيا واندمج في المجتمع والكون واشترك في الإتصال وفي الحياة العملية وفي الاستماع للآخرين. والإله، إنه الإنسان الذي يضع الله في قلبه وهو المثل الأعلى، إنه الإنسان الذي وضع نفسه بين يدي الإله.

ومن الآن، لم يعد الكون وإنما التاريخ هو الذي يصبح له معنى. وذلك لأنه افضل الله هزوات تجلب وغضب وقوته العقابية بأو من خلال الأحداث التاريخية والسيرة الذاتية. وعلى مستوى حياة الفرد يظهر معنى جديد للذنب يترجم بواسطة أسلوب حديث من الأحوال والالأحاديث. فتعمل نصوص اللوحات الإعرابية بأخطاء وقرار حديث الراحمية الإلهية. كما يظهر على المستوى الفعلي الملكي معنى جديد من المعاشرة، وهو «المنظور التاريخي» حيث تقدم المستندات الخاصة بمعركة قادش الأمثلة الأكثر إدهاشًا والتي بكرة تداخلها تثبت الأمثلة الكبرى التي كانت تنطلق عندئذ بالحدث المعاصر والفردي.

وضع المأتمت ينتج عنه فتور لهذا التماسك بين الأفعال، الذي تحدثنا عنه في محاضرنا الثانية، وعندئذ يخرج السعي من إطار التكرار والإستعادة. ولم يعد الحدث هو التكرار لأول مرة، ولكنه تجلي للإشراف الإلهية الفردية.

وبخرج كذلك الفرد من إدماجه في المجتمع وتبعيته للآخرين ليدخل في تبعية الإله. أنهما مظهراً لحركة واحدة تجاه التفرد، الذي يتوجه في اتجاه عكسي لمأتمت.

وربما يكون متوازياً لهذا التطور نحو التفرد، وتتضح لنا - من خلال الوثائق - علامات لشعور جديد بالهجر والقلق نجاة المجتمع والكون باكمله. إن الأمر يتعلق بهذا القلق الذي سيكون بمثابة بصورة العصر المناخ والتي أوضحها فليب درشان (Philippe Derchain) بأنها "قلق تجاه العالم نفسه وينتهي، وليس نحو الشعر، كما سيكون الوضع بالنسبة لشعوب أخرى (1970)، ونتضيف، كما كان الوضع بالنسبة لمصر نفسها. وهذا القلق الذي أدى إلى إزدهار حاد للسحر في مصر بتفق مع "الغموض" الأصلي للعالم الذي لم تعد الماعت تضمن "إحلال غموضه", وسأشرح ما أعني بهذا التعبير.

كانت الماعت تقل مشكلتين التي كلما ضعف مفهوم الماعت كلما سببت قلق وعدم ترازن في العالم المصري.

واول هذه المشاكل هي إزالة غموض العالم. وطبقاً لعلم الكون السني لمصر القديمة كن العالم غامضا: تأبه للفساد كما يتأهب للكمال، أي إنه متأهل "للبير" لكونه "خاضع للماعت". وجعل هذا العالم "معتيا" هو جعله ذو معنى ثابت ومحقق للمعنى المستمر، وشاحن لطاقات خلق الكون ضد الجذبية المفتوحة وجعل العالم قابل للسكنى، واضح وموثوق به.

أما المشكلة الثانية هي ربما أكثر خطورة وعمق وشمولية (l'altruisme pre-Universel) : إنها التضامن، فعل الخير تطوعا -scriptif- وهذا التضامن هو الحدث الافتافي الأساسي حدد سجموند فرويد (Sigmund Freud) في بحثه "قلق في الحضارة" أن "الإبدال القوة الفردية بالقوة الجماعية" يمثل فعل ثقافي فاص (1930). وهذا الحل

---

ph. DERCHAIN, le Papyrus SALT, p. 27.


٤٣
طبقا لفريود، يظل دائماً غير ثابت. ولكن الإنسان لن يستسلم إبداً لتحولات قمعية. إذن ارتدية الشخصية لم تكن إبداً في أي مكان نتائج ثقافية، وإن عدد لا يعلم به من المعاصر نقع وتركز حول هدف واحد هو المشور على توازن مناسب بين مطالب الفرد والاحتياجات الثقافية للجماعة. ومفهوم الماعت هو بدون شك أحد الرموز الأكثر تعبيراً ووضوحاً لهذا التوازن الذي عليه تأسيس تكوين ثقافي فريد؛ وهنا في رأي إمكشام الدوران الشبه اعجازي للحضارة المصرية والذي استمر آلاف السنين. وهذا التوازن سيستعزع بشدة للخروج من الماعت.

فإذا خرج الإنسان من تبعية الإنسان ليخضع لتبعة الإله، فهناك قانون آخر يبدأ وكأنه يجب أن يفرض نفسه بطريقة منطقية وحتمية لكى تتوأزه هذه الحركة، وهو قانون حب الآخرين. وهما اللواء المنطقي لهذا التطور الذي يرى الثور في مصر في عصر الرماسة، ولكن مصر لن تحقق بنفسها. فحركة الثور الفردية، التي اطلق عليها سيفريد مورنر (Siegfried Morenz) ظهور الإله المتعالي، لم تؤدى إلى تحوّل جذري، ولكنها أيضاً لم تفرض تماماً التكوين الثقافي لمصر القديمة من محتواها. وللإنقاذ بنقطة البداية في تحليلنا هذا يجب أن نبحث عن سبب عدم اشترك مصر في هذه الثورة العامة للرؤية الجديدة، والتي وصفها ياسبرز (Jaspers) بالعصر الغربي.

للوصول إلى هذا النوع الجديد من التكوين الثقافي، لم يكن يكفي الخروج من الماعت ولكن الخروج من مصر. و»الخروج من مصر« لا يعني، كما تمكّن به ردائل دراي (Raphael Drai) في كتابه الذي ظهر حديثاً (23)، »اختراع الحريات«، ولكن »اختراع الدينانية« كنوع جديد من التألف البشري تتوأزه في كل من التابعية للإله والإنسان الآخر.

ومن هذا، كان يرى الباحثون في ماغت النظام الكوني والآلي.

الذاتي، كان يمكن خروج من ماغت أن يبدو وكأنه تخلص الروح من سجن كوني. ولكن الآن، وفي رأى الله، يطرح نفسه من جديد. لن تعرف ما إذا كان يجب علينا أن نتعديل مفهوم ماغت (ليس ماغت الدولة ولكن ماغت الحكومة) في عدد الرؤى العميقة التي وضعها الإنسانية عن المثلية والعدلة والأمان كأس للعالم.
اصدارات سلسلة الفكر

المؤلف
د. فؤاد زكريا
د. رؤف عباس
د. محمد برادة
د. محمد رضا محرم
ابناراد سعيد
ابراهيم أبو لغد
الكسندر شولان
ترجمة محمد هشام
د. قاسم عبد قاسم
لطفي الأولي
د. أحمد حسين الصاوي
د / فرج فوهة
فاروق عبد القادر
د. سيد محمد القمنى
د. نافع الحسن
دومينيك فالبيت
ترجمة : ماهر جوياشاني
مراجعة : زكية طبو زاده

العنوان
1 - الحقيقة والهوام في الحركة الإسلامية المحاصرة
2 - جماعة النهضة القومية
3 - محمد منصور وتنظيم النقد العربي
4 - تحديت العقل السياسي الإسلامى
5 - الواقع الفلسطيني
6 - الفلسطينيون عبر الخط الأخضر
7 - بين الأدب والتاريخ
8 - أوراق من الملف العربي مستقبل الصراع العربي الإسرائيلي عام 2000
9 - المعلم يعقم بين الاسترخة والحقيقة
10 - الحقيقة الغامية
11 - نافذة على مسرح الغرب المعاصر
12 - أوزيريس
وعقيدة الخلد في مصر القديمة
13 - مصداقية الردع
النوايا الإسرائيلية
14 - الناس والحياة في مصر القديمة
د. غالي شكري
كلير لالويت
ترجمة: ماهر جوبجاتي
مراجعة: د. طاهر عبد الحكيم

جاب فيركوتير
ترجمة: ماهر جوبجاتي

دومينيك فالبيل
ترجمة لويس بقطر

راول جيراردب
ترجمة: خليل كلفت

ياسمين أسمان
ترجمة د. زكية طبوزاده
و. علي شريف

16 - اقواس الهزيمة
وعي النخبة بين المعرفة والسلطة
16 - الأدب المصري القديم

17 - مصر القديمة

18 - علم المصريات

19 - الأساطير والميزانوقيات
السياسية

20 - ماعت [مصر الفرعونية
و فكرة العدالة الاجتماعية]