

بعض المفاهيم عن السلطة الملكية وارتباطها بالحقيقة في مصر الفرعونية

حسن محمد السهمي*

* حصل على الدكتوراه في التاريخ القديم والحضارة من جامعة الاسكندرية (بالإشراف المشترك مع جامعة
ليقربول بانجلترا) عام 1989.
يعمل أستاذاً مشاركاً بكلية المعلمات بجدة - المملكة العربية السعودية.

الملخص

يتناول البحث تلك العلاقة الوثيقة بين قيام الملكية المصرية بعد الوحدة على يد مينا (نعرمر) ومجموعة القيم الدينية التي تم توظيفها بعد الوحدة للحفاظ على الملكية، بهدف تلافي أية محاولة للانفصال. حيث استعرض البحث عملية التطور السياسي للمجتمع المصري بشقيها التاريخي والبيئي، اللذين هبنا الأذهان الملكية تعلو فوق المستوى البشري، ولازدواجية تعادلية قوامها الأزواج الحياتية والقيمية المتضادة.

ولقد اتخذ مينا من التدابير الواقعية ما يدعم الوحدة بين شطري الوادي في إطار تلك الازدواجية أو الثنائية. من ذلك مثلاً الزواج السياسي من الشمال، وعدم الاعتماد في اختيار الصفوة على بني جلدته من الجنوبيين. وكوّس ذلك رمزيا بتعادلية النصر بين طرفي أسطورة الصراع بين حور وست، والتعبير عنه بتمثل شعارات القطرين فضلاً عن الارتباط بأوزير. كما جعل العاصمة منف في موقع يعكس تلك التعادلية من ناحية، ويربط الملكية بمميزات المعبود بتاح في اللاهوت المنفي، لا سيما السلطة (حو) والإدراك (سيا). وقد انسحب ذلك أيضاً على الارتباط الملكي بتاسوع عين شمس في منظومة عقّدية لتكريس السلطة الملكية المتجاوزة للطبيعة البشرية، ومنحها الاستمرارية داخل مصر وخارجها.

ولقد كان حرص الملوك على توكيد شرعيتهم بناء على المبدأ السابق، مساوياً وبالقدر نفسه لاعتبار الخروج عليه ضرباً من ضروب الهرطقة. ومن أمثلة الوضع الأول مسألة الولادات الإلهية أو النبوءات مثلما تم على عهد الأسرة الخامسة وأمنمحات الأول وحتشبسوت. أو مثلما كانت الحال في محاولتي بر إيب سن وأختاتون، بالنسبة للوضع الثاني.

ولقد تناول البحث بالعرض والتفنيد بعض القضايا الحضارية المرتبطة بهذه القضية مثل ارتباط البيئة الفيزيائية وإفرازها للحكومات المركزية وعمليات السخرة، بنظم الحكم المطلقة ودور (ماعت) العدالة حيالها.

مثلت فكرة السلطة إحدى الركائز التي استند إليها الإنسان المصري القديم في مرحلة نزوعه الفطري نحو التجمع والاستقرار بعد مراحل عدة، بدءاً من مرحلة تكوين الأجناس Race-Making-period وانتهاء بمرحلة تكوين الأمة Nation-making-period، مروراً بالمنشط التقليدية من جمع والتقاط للغذاء، ثم الصيد واستئناس الحيوان، وأخيراً الزراعة التي اقترنت بالاستقرار حول مجرى النهر في شكل تجمعات بشرية صغيرة.

وما من شك أن فكرة الحكم بين تلك التجمعات سواء كانت عشائر أو قبائل، قبيل مرحلة الزراعة وإنتاج الطعام من الصعب استجلاؤها، إذ كانت حياة الفرد فيها رهناً بانتمائه لعشيرته وتقديسه لإلهها المعبود. ولم يكن ثمة تمايز بين أفرادها يسمح بممارسة القيادة أو الحكم، نظراً لمحدودية الثروة وبدائية الإنتاج. بيد أن كبر السن أو إتقان بعض الأعمال السحرية⁽¹⁾ التي كان من شأنها في المقام الأول دفع الضر عن القبيلة قد كفّل لفرد من أفرادها امتيازاً للقيادة بين أقرانه دون تمايز طبقي عليهم، بما يمكن أن نطلق عليه «الأول بين الأكفاء» The first among equals. تلك القيادة التي سرعان ما توسعت سلطاتها باكتشاف الزراعة، لتضيف إلى مهامه التعبدية والدفاعية إدارة عملية الزراعة بشتى جوانبها، من إزالة للمستنقعات واستصلاح للأراضي وإنشاء القرى وحمايتها من الفيضان، وضبط وتوزيع لمصادر الانتفاع العام والمشارك من ماء ومراعي وغابات، بحيث تجمعت في النهاية العديد من السلطات والامتيازات في يد فرد واحد بشكل جعل منه الرمز الذي تتجسد فيه الجماعة، وحدا به للحصول على مزيد من الامتيازات لصالحها وعلى حساب غيرها من التجمعات البشرية عن طريق الحروب القبلية، والتي يمكن معها القول إن سيادة الإله المعبود للقبيلة المنتصرة على المهزومة كان يمثل أولى آيات الارتباط بين العقيدة والسلطة في شكله البسيط من ناحية. فضلاً عن أنها مثلت، من ناحية أخرى، أداة لتطوير هيكل الدولة، ودفعه لبلوغ قمته بتكوين اتحادات صغرى، سرعان ما كانت تحتل في كيانات موحدة أكبر حجماً وعلى مراحل متعاقبة انتهت بها إلى شكل الدولة الموحدة⁽²⁾.

ومما لا شك فيه، أن عملية التطور السياسي كانت صنواً للتطور الاجتماعي والاقتصادي بحيث التقيا في النهاية على فكرة الدولة الموحدة التي كان النهر محركها الأول؛ بمعنى أن النيل لم يكن واهب الحياة والتربة والماء فحسب، بل كان دعامة الاتصال والترابط بين سكان شطري الوادي ودفعهم إلى إقامة ما يعرف بالمجتمع التعاوني Co-operative Society، كضرورة أملت بها طبيعته، وارتبطت بها فكرة النظام بشكل دفعت إليه بطبيعة الحال غريزة حب البقاء ودفع خطر الفيضان. ومن ثم، فقد أفرز ذلك المجتمع طبيعته التعاونية وحكومته المركزية كظاهرتين حتميتين أملت بهما طبيعة البيئة الفيضية، والتي كان الوجه الآخر لعملتها بالطبع وجود حكومة مركزية قوية ومجتمع منظم ومتماسك⁽³⁾.

ولقد استلزمت هذه الحتمية لتحقيقها وجود شخصية ذات قدرات غير محدودة تلعب دور الوساطة بين الطبيعة والإنسان في شكل «عقد اجتماعي بدائي»، يقوم أساساً على أهمية المياه في ذلك المجتمع التعاوني، والتي تستلزم استمرارته - في ضوء ما يعرف بالتحدي والاستجابة Challenge and Response⁽⁴⁾ - وجود وحدة سياسية في ظل دولة مركزية تتجمع فيها كل عناصر السلطة في يد حاكم ذي شخصية، تسمو على مرتبة البشر Super natural power. ويتأسس هذا الأخير جهازاً مركزياً للإدارة يستند على العناصر البيروقراطية في دولا ب الإدارة والبيروقراطية في المعابد فضلاً عن الأرستقراطية العسكرية، والذين يشكلون جميعاً هيكلًا فوقيًا لنظام تمثل قاعدته العريضة المزارعين والعمال وصغار الموظفين ويتنظمون جميعاً في نظام واضح المعالم سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا⁽⁵⁾.

بيد أنه من الأهمية بمكان التأكيد على أن الأساس البيئي Ecological Foundation لفكرة السلطة بمعطياته السابقة لم يكن وحده محركها الأول، بل يقف على قدم المساواة معه من الأهمية الأساس التاريخي Historical Foundation والأساس الديني Religious Foundation، واللذان يمثلان معاً في هذا الصدد وجهين لعملة واحدة، وحقيقتين تشيران إلى معنى واحد وهو الملكية الإلهية؛ بمعنى أنه إذا ما طرحنا خلف ظهرانينا ذلك التصور الأسطوري لانحدار الملك من

سلالة من يعرفون اصطلاحاً بـ «أرواح أنصاف الآلهة Semi-divine spirits» لصعوبة تحقيقه من المنظور التاريخي، لأمكننا القول إن السعي الحثيث لكل من مملكتي الشمال والجنوب في عصر ما قبل الأسرات لتحقيق الوحدة بين شطري الوادي كان مظهراً سياسياً للنمو المطرد لما أفرزته الحضارة المصرية من خبرات أولية⁽⁶⁾. الأمر الذي يمكن معه القول إن تلك الوحدة قد تأكدت في ذهن المصري القديم على أنها الشكل الوحيد المقبول لاستمرار تحديه الإنساني للطبيعة، وتطويع مقدراتها دون ما تعارض مع فكرة الثنائية التي انطوت في شكلها السياسي على مملكتي الشمال والجنوب. إذ على العكس، كانت تلك الثنائية تتفق وفهم المصري لانتظام العالم من حوله في شكل أزواج متضادة ومتوازنة في تعادلة غير متغيرة Unchanging Equilibrium، بحيث أصبح يمثل كل عنصر وضده وحدة واحدة لا يستقيم العالم والحياة فيه إلا بهما، مثل السماء مقابل الأرض، والرجل مقابل المرأة، والشمال مقابل الجنوب، والنهر مقابل الجفاف، والأرض الزراعية مقابل الصحراء. بل حتى الأفكار المجردة كالخير في مقابل الشر والعدل في مقابل الظلم⁽⁷⁾.

وهكذا فعندما تحققت الوحدة على يد مينا (نعرمر) كانت تلك الثنائية قادرة على الإبقاء على مغزاها الرمزي الذي لا يفسر بقاءها واستمراريتها كقوة حضارية فحسب، بل يسمح بقبول هوية الحاكم نفسه، الذي وإن خرج من صعيد مصر إلا أنه يصلح لحكم شطريها دون ارتباط بالضرورة بشطر على حساب الآخر. الأمر الذي عزز معه فكرة الدولة الموحدة والتي أصبح معها ظهور الأسرة الأولى إشارة لنقطة التحول الرئيسة لوجود الأمة، والتي مثلت الملكية من خلالها مفهوماً لم يكن ثمة توجه لقبوله بحال من الأحوال قبل عهد مينا⁽⁸⁾. والواقع أن تكريس ذلك المفهوم الجديد في شكل السلطة الملكية للدولة الموحدة بدءاً من الأسرة الأولى لم يكن يرجع فحسب إلى نجاح مينا في السيطرة على مقدرات الصراع كمحارب قوي، وهو أمر له وجاهته من الناحية التاريخية⁽⁹⁾، بل أيضاً لاتخاذ عدة تدابير جعلت من الدولة المركزية الأساس وما عداها من لا مركزية هي الاستثناء، بحيث لم يعد يُنظر لتفكك تلك الوحدة على أنها عودة لأحد الأشكال السياسية السابقة التي قد لا تملك الدولة منها فكاكاً، بل إنها أصبحت بمثابة غضبة إلهية

حيال وضع يستلزم معه دحر أسباب الفرقة والانقسام. وهو الأمر الذي تبدى واضحاً مع أقوى خطر تهدد تلك المركزية في عصر الانتقال الأول، والذي عبرت عنه أدبيات تلك الفترة أيما تعبير⁽¹⁰⁾.

أما فيما يتعلق بتلك التدابير فيمكن القول إنها استندت على أساس من واقع الأمر المحض مثل الزواج السياسي من الأميرة الشمالية نيت حتب⁽¹¹⁾، والذي كان يعني معه صعوبة إعادة النظر في فكرة الإقليمية والانفصالية، ذلك أن الخلف للملك مينا لن ينظر لأبناء خوولته في الدلتا نظرة التابع المهزوم في حين لن ينظروا هم إليه نظرة المعتدي الذي يستلزم الأمر التخلص منه لأنه أصبح من بني جلدتهم الذي تربطه بهم أواصر الدم.

أما ثاني تلك التدابير فهو أسلوب الملك مينا في اختيار الصفوة Elite⁽¹²⁾ ونعني بهم رجال الحكم والإدارة في الحكومة المركزية. ذلك أن مركزية الإشراف الإداري على الشمال والجنوب⁽¹³⁾ قد كرس في اختياره لرجالها فكرة كونه حاكماً دون أتباع، وبالتالي فلن يصبح ملزماً بمنحهم المقابل المنتظر لمساندتهم له في تحقيق طموحاته في الحكم وإنهاء الصراع لصالحه، بل على العكس أكدت هذه التعادلية في اختيار الصفوة حتمية تلك الوحدة، التي كان يستلزم الأمر فيها أن يدير البلاد أتباع من شطريها على حد سواء، بما يضمن معه الارتفاع فوق تقلبات التاريخ والإعلاء لشأن الحكم، ليصبح راسخاً في عقلية المصري على الدوام حتمية الوحدة واستمراريتها من خلال المظاهر المثلثة لثنائية الحكم الذي تتجمع مقدراته في شخص واحد⁽¹⁴⁾.

بيد أنه قبل أن نسترسل في ذكر المزيد من التدابير المتعلقة بتكريس فكرة الثنائية المتعادلة على أرض الواقع، تجدر الإشارة إلى أن هذه الفكرة لم تكن لتحقيق بعد الوحدة بالشكل المرجو منها لولا ذلك التعزيز الرمزي الذي حظيت به من الناحية الدينية أو الأسطورية تحديداً⁽¹⁵⁾، وذلك من خلال ما يعرف في القصص الأسطوري المصري بقصة «الصراع بين حور وست»⁽¹⁶⁾. إذ تذكر القصة في ملخصها أنه بعد أن شب حور الصغير (حور - باغر) عن الطوق ليصبح حور

الكبير (حور - ور) أصبح مهيباً للدفاع عن حقه المسلوب من قبل عمه ست في حكم مصر خلفاً لوالده أوزير الذي راح ضحية لذلك الصراع على الحكم بينه وبين أخيه ست، إذ دانت الغلبة فيه للأخير بعد قتله لأخيه، في أول حادث اغتيال سعيًا للسلطة عرفت البشرية في تاريخها الإنساني الممعن في القدم⁽¹⁷⁾. ولقد توجه حور بدعواه إلى محكمة الآلهة برئاسة الإله رع ومعاونيه من الآلهة الرئيسة في مجمع اللاهوت المصري مثل تاسوع عين شمس وتحتوت وشو وحتحور وآخرين من دونهم. وقد حاول كلا الطرفين طرح ما لديهم من دلائل وقرائن تعزز حق حور في استرجاع عرش أبيه، أو تؤكد رغبة عمه ست المحمومة في الإبقاء على سلطته في حكم البلاد، وتلك التي تحصل عليها بالغدر والخديعة والقوة. وقد أخذت هذه القضية لنظرها من السنين ثمانين عددًا، قدم كل طرف فيها أقصى ما يستطيع من جهد يدعمه بعض الآلهة من أعضاء المحكمة الذي أدى انقسامهم على أنفسهم إلى إرسال القضية برمتها في نهاية الأمر إلى الإله أوزير في العالم السفلي، في إشارة ذات دلالة - فيما يرى الباحث - إلى أن العالم السفلي هو دار الحق التي لا يأتيها باطل أبدًا، فضلًا عن كونها بمثابة اعتراف ضمني بحق أوزير في تحديد من يخلفه، وهو ما أخذ به المحكمون في نهاية الأمر، إذ حسم الصراع لصالح حور خلفاً لوالده أوزير.

والواقع أنه بالرغم من ثراء هذه القصة بالعديد من نقاط البحث لغويًا وتاريخيًا ودينيًا بل وأدبيًا، فإن ما يعنينا منه في معرض هذه الدراسة أمران: الأول أن القصة في ضوء فهمنا لقضية الثنائية المتعادلة قد أفرغت من المفهوم الضيق الخاص بالانتصار الحوري لمصلحة البعد السياسي فيها، والذي يخدم تلك الثنائية المتعادلة، بمعنى أنه إذا كان مينا الجنوبي قد انتصر في معركته الحقيقية على أهل الشمال، فإن حور الشمالي قد تحصل لنفسه على نصر مماثل على ست ممثل الجنوب في مرحلة أسبق على الوحدة. وهذه النقطة الأخيرة قد جسدت القصة أيضاً بتلك المصالحة التي تمت بين طرفي النزاع، بحيث أصبح يطلق عليهما (رحوي rhwy) أي الشريكان أو القرينان بدلا من المتصارعين أو المتنازعين. ذلك

أن هزيمة ست لم تقض عليه بل جعلت له دوراً في اللاهوت المصري كحام لمركب الإله رع في رحلتها السماوية اليومية من المشرق للمغرب، وهو الأمر الذي يقابله على أرض الواقع أن مينا لم يدمر الدلتا بنصره، بل على العكس كان الحفاظ عليها مساوياً تماماً للحفاظ على الصعيد وبالقدر نفسه من الأهمية وليصبح بذلك انتصار الجنوب وما أعقبه من وحدة نهائية قادراً على استيعاب المتناقضات والعلو فوقها لصالح نظام ثابت غير متغير على أرض مصر⁽¹⁸⁾.

ومما هو جدير بالذكر أن حرص المصري الدائم على تمثيل قصة الصراع بين حور وست وترديد أحداثها في المعابد لم يكن بهدف ديني أو لمتعة روحية فحسب، بل كان الهدف في المقام الأول سياسياً ودعائياً، إذ يؤكد فيه المرة تلو الأخرى على قدرة الملك على الحفاظ على عرشه وتأمينه ضد أعدائه في الداخل بل في الخارج أيضاً، الأمر الذي ينسحب بالضرورة على البلاد وشعبها في شطريها وحمائتها من غائلة المخاطر⁽¹⁹⁾. ومن ثم، فلا غرو أن أصبح ملك مصر هو سيد الأرضين «الذي يرتدي التاج المزدوج الممثل لشطري الوادي - والمتمثل كذلك في شعاري الربتين نخبت ووادجت (الكوبرا وأنثى النسر)، والمشرف على قسمي الإدارة، بل الحريص دوماً في احتفال التتويج «الحب سد» أن يظهر مرة بتاج الجنوب وأخرى بتاج الشمال⁽²⁰⁾. بل إن الملكة كانت تحمل من بين ألقابها لقب «التي ترى إلهين» أي حور وست، على أساس أن الملك إنما كان يجسد هذين الإلهين في ذاته، بما ينسحب بالتبعية على تأكيد مبدأ الثنائية المتعادلة أيضاً⁽²¹⁾.

أما الأمر الثاني فيتعلق بارتباط الملك الحاكم بكل من أوزير وحور، بما يكفل له مزية ارتباطه بالحاكم المؤله والشرعي لمصر وهو أوزير، فضلاً عن مزية ضمان استمرارية العرش لوالده من بعده مثلما الحال بين أوزير وولده حور⁽²²⁾. وهو الأمر الذي يدعم سلطته بالخلفية الدينية، ويضمن لأبنائه العرش من بعده. ولعل هذا ما يفسر أحد أسباب سعي كل خارج عن مشروعية الحكم في البحث عن دعم ديني يعزز شرعية حكمه، حسبما سنرى فيما بعد.

واستكمالاً لأمثلة التدابير المهمة التي اتخذها مينا أيضاً ودعمت ذلك الربط بين السلطة والعقيدة مسألة إنشاء العاصمة منف، والتي جسد موقعها ذلك الحرص على التوازن بين شطري الوادي وهو ما عبر عنه أحد مسمياتها «ميزان الأرضين»⁽²³⁾. بيد أن الموقع لا يمكن أن نعول عليه بمفرده في هذا الصدد، ذلك أن مثال اتخاذ عين شمس عاصمة فيما قبل الأسرات لا يزال شاخصاً أمامنا. لأنها تتمتع بالمقومات الخاصة بالموقع المتوسط نفسها والتي تتميز بها منف⁽²⁴⁾. الأمر الذي يستلزم منا البحث عن سبب آخر أكثر قوة واستمرارية من مسألة الموقع يميز منف عن نظيرتها، وهو ما نعزوه إلى خصوصية اللاهوت المنفي، إذ يذهب في مضمونه إلى أن إله منف المعبود بتاح، قد خلق العالم والآلهة ووحد الأرضين، موجداً كل ما عليها ومن عليها مرثياً كان أم غير مرثي من قيم مجردة. كل ذلك بالقلب الذي عده المصري مركز الفكر والإدراك والفهم Perception وأطلق عليه «سيا Si3» وباللسان الذي كان بمثابة الأمر أو الإرادة السلطوية Authoritative Utterance، وأطلق عليها «حو hw»⁽²⁵⁾. ولقد انسحبت تلك المقدرات على الملك الذي أصبح بدوره متمثلاً لبتاح، على أساس أن هذا الأخير قد ارتبط وفقاً لللاهوت المنفي - أيضاً - بالإله حور الذي يمثله الملك بدوره من ناحية أخرى⁽²⁶⁾ وهكذا منحت تلك العلاقة للملك من مقومات القوة ما جعل منه شخصية ذات سلطة متجاوزة لبشريتها Supernatural Power أمكن بها مباشرة كل المهام الدينية والدنيوية وفقاً للسيا والحو. وجدير بالذكر أن قوة هذه الأخيرة قد ربطت الملك أيضاً بتاسوع هيليوبوليس وعلى رأسه رع - أتوم، إله الشمس الذي تجسدت صورته الأرضية في شكل تمثال أبو الهول بكل ما يحمل الأسد من قوة وسطوة وكل ما يحمله الإنسان من قدرة على الفكر والإدراك. بحيث أمكن للملك في حالة تمثيلها معاً أن يحقق جل متطلبات الحكم الدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، كما أصبح من حقه بالتالي توارث تلك المقدرات من سلفه رع - أتوم⁽²⁷⁾.

وهكذا أحدثت تلك التفاعلات بين السلطة والعقيدة على مدار التاريخ الفرعوني نوعاً من الارتباط بين السلطة الفعلية للملك وبعض الآلهة الرئيسة التي

عنيت من بين وظائفها بمسألة الحكم مثل أوزير و حور ورع وبتاح وآمون⁽²⁸⁾. وهو ارتباط عكس تلك المكانة المقدسة التي حظي بها الملك وحرصه الدائم في أن يحفظ على نفسه هذا الارتباط، بل دعمه بشتى الوسائل لكونه سر بقاء ملكه وقاعدته الراسخة؛ فبه أصبح للملك قوته المؤهلة والمتوارثة عن أسلافه من الآلهة بغية استمرار ما قاموا بخلقه ووضع الإشراف عليه في يد من يكون بمثابة الممثل لهم. وهو الأمر الذي ترسخ في نفوس المصريين باعتبار الملك استمراراً وامتداداً للإله الخالق. وأصبح عليه من هذا المنطلق واجبات عليه تأديتها حيال تلك الآلهة مقابل العديد من الحقوق والمميزات التي يتحصل عليها منهم في شكل مصالح متبادلة⁽²⁹⁾.

ومما لا شك فيه أن المظاهر الأثرية والنصية لهذا الربط إنما تستعصي على الحصر في معرض هذا البحث، لكونها ليست هي مناط البحث تحديداً، فضلاً عن تعددها وتنوعها في كل عهد من عهود فراعين مصر، ومنذ بواكير تاريخها. من ذلك مثلاً لوحة نعمر الشهيرة والتي كان تكرار صورة الملك ممثلاً في حور الصقر القامع للعدو، توكيدا على قوته الإلهية⁽³⁰⁾. وكذا الخراطيش الملكية التي لم تكن مجرد إعلام للكافة بأسماء الملك قدر كونها نوعاً من التوكيد على حقيقة كونه مؤلهاً بحق وبما ارتبط بهم من آلهة، بحيث كفلت تلك الخراطيش للملوك نوعاً من الوساطة بين الإله المعبود والبشر، فضلاً عن الإشارة إلى مكانتهم التاريخية والسياسية على حد سواء⁽³¹⁾، وهو الأمر الذي انسحب أيضاً على اتخاذ بعض الألقاب الدينية مثل «محبوب الإله...» أو «المبجل مثل الإله...»، بحيث أصبحت الألقاب السياسية التي تسبق اسمه والدينية التي تليه تؤكد جميعها على كونه الممثل الأرضي للإله المعبود⁽³²⁾. ومن ذلك أيضاً الرموز الملكية مثل التيجان المختلفة أو العمود الأوزيري، أو قرون الكبش رمز آمون التي - وإن عرفها الملوك من الدولة الوسطى - إلا أنهم توسعوا في استخدامها منذ الدولة الحديثة، بل إن ملوك كوش ومروي تمسكوا بها هم أيضاً مؤكدين على شخصيتهم المؤلهة تماماً كالملك المصري⁽³³⁾. هذا فضلاً عن تلك التماثيل الضخمة التي كانت توضع عند حدود المنطقة المقدسة للمعبد أو في مدخله لإيهام الزائر أن صاحبها - أي الملك - إنما هو وسيط بينه وبين الآلهة القابعة في مقاصيرها بداخل قدس

الأقداس⁽³⁴⁾. ومنها على سبيل المثال لا الحصر تمثال خع - أف - رع الشهير بالمتحف المصري، والذي يجسد السلطة الدينية والزمنية للملك بجلوسه على كرسي العرش رمز ايزه ممثلاً أوزير في ذاته، ويحميه الصقر حور من خلفه، مؤكداً على حكمه لشطري الوادي بعلامة الوحدة على جانبي العرش⁽³⁵⁾. وكذا تماثيل نب - حبت - رع منتو حتب مؤسس الأسرة الحادية عشرة في معبده الجتري بطيبة ومقاصيره في دندره وأبيدوس⁽³⁶⁾، فضلاً عن تلك الخاصة بسيتي الأول في القرنة والرديسية وكذا بمقصورته وسط مقاصير الآلهة السبعة في معبده بأبيدوس⁽³⁷⁾، وكذا تلك المجموعات الشهيرة بمعبد رعمسيس الثاني في أبو سمبل⁽³⁸⁾. وغيرها كثير جداً من الأمثلة التي تؤكد على الطبيعة الإلهية للملك وليست طبيعته الإنسانية بالطبع.

وهكذا نجحت تلك التدابير وتداعياتها منذ عهد مينا (نعرمر) في بلوغ الملوك لمأربهم بإقناع الشعب بتلك الطبيعة فوق البشرية - إذا جاز التعبير - وقدرتهم على الوساطة بينهم وبين الآلهة، إن لم يكونوا هم بذاتهم آلهة. وإن كانت هذه المسألة المتعلقة بالآلهية ليست مقبولة على إطلاقها بين بعض الباحثين الذين يذهبون إلى أنه إذا كان الملك قد قدر له أن يحكم منذ مولده فإنه على الرغم من ذلك لم يكن ليحظى بذلك التقديس والتأليه إلا أثناء أدائه لطقوس اعتلاء العرش، وهو توجه يدعم ذلك الربط بين السلطة والعقيدة، مناط هذا البحث⁽³⁹⁾. كما يذهبون إلى أن ذلك الربط لم يدعم السلطة الملكية في الداخل فحسب حيث التواجد الذاتي للحاكم بين شعبه، ولكنها أيضاً دعمتها سواء على حدود البلاد إزاء جيرانها أو خارجها في أرجاء الإمبراطورية منذ عهد الدولة الحديثة. وذلك على أساس أنه بالرغم من عدم وجود الملك جسدياً بين شعوب تلك المناطق الخارجية إلا أن فعالية فكرة الملك المؤله وأهميتها قد نجحت في إقناع تلك الشعوب بقدرة الملكية المصرية وقوتها وأهميتها⁽⁴⁰⁾.

ومما لا شك فيه أن نجاح الملوك في إقناع شعوبهم بقدراتهم الإلهية ولا سيما في مسألة الوساطة مع الآلهة كانت من الأهمية بمكان من حيث شغل الفراغ

الديني لدى العامة، عندما بدأت العمليات اللاهوتية للآلهة المعبودة تمنع في التعقيد، وتستعصي على الفهم، بعدما أوغلت مصر في الأخذ بأسباب حضارتها، فضلاً عن اتصالها بشتى الثقافات والحضارات من حولها. ولعل هذه الأهمية تتنافى مع ادعاء فيلدونج Wildung بأن المصريين لم يكونوا مهئين لقبول تساوي الملك مع الإله، بعكس أولئك الذين عاشوا على تخوم الإمبراطورية حيث كانوا مهئين تماماً لذلك. ويضيف أن المصريين لم يعبدوا الشخصية الملكية بكاملها بل قدروا فيها بعض جوانبها، حتى إن الملك مهما عاش ومهما قدم من جلائل الأعمال لم يكن بقادر على الارتقاء إلى مكانة الآلهة⁽⁴¹⁾.

والواقع أن اختلاف النظرة للملكية بين داخل مصر وخارجها أمر يعوزه الدليل المقنع على أساس أن المصريين في الداخل كانوا هم الذين حملوا على عاتقهم عبء توصيل فكرتهم عن ملكهم عبر الحدود المصرية، فلو لم يكونوا مهئين لها في الداخل لما نجحوا في التمسك بها وعكس مظاهرها في أعمالهم السلمية والعسكرية في الخارج. أما النظرة الخاصة لعدم الارتقاء بمكانة الملك إلى المرتبة الإلهية، فإنه بالرغم من أن هذه القضية لا تزال مثار جدل وتخرج عن نطاق هذا البحث الذي يستهدف - حسبما ذكرنا - التركيز على الشواهد التاريخية لربط السلطة بالعقيدة وبعض انعكاساتها في الحضارة المصرية، إلا أنه يمكن القول أن المصري ظل حريصاً على رفع ملكه فوق مستوى البشر سواء أكان حياً أم ميتاً في محاولة للتمسك بفعالية الوساطة بينه وبين الآلهة في الدنيا والآخرة. وهو ما يؤكد ضمناً على الجانب الإلهي في شخصه، سواء أكان كاملاً أم جزئياً.

وعلى أية حال، فلقد أكدت هذا المبدأ في الربط بين السلطة والعقيدة - أو بالأحرى في تمثل الملك للآلهة - العديد من الأمثلة التاريخية منذ بداية الأسرات ودعم من رسوخه رد الفعل حيال أية محاولة للخروج على هذه المنظومة في شكل ردة أو هرطقة دينية، أو في شكل سطوة على العرش من غير أولي الشرعية أو الأحقية في اعتلاء أريكة العرش. ولسوف نستعرض - قدر الطاقة - أهم تلك الأمثلة وأشهرها، تلك التي عكست ذلك الحرص من قبل الملوك أو معارضتهم في التمسك بذلك المبدأ.

بالنسبة لمسألة الهرطقة الدينية يمكن الإشارة بداية لتلك المحاولة التي قام بها برلياب سن من الأسرة الثانية، والذي أعلى من شأن الإله ست على حساب حور الذي يمثل ارتباط الملكية به - حسبما ذكرنا سلفاً - حجر الزاوية في قوة حكم الملك المؤله، الذي كان هو ذاته حور ابن أوزير. حقيقة أن السبب الحقيقي لتلك المحاولة ما يزال يلفه الغموض، إلا أنه إذا ما قبلنا الرأي الخاص - والذي يتسق وبحثنا - في كونها صراعاً داخلياً بين الملك وأهل الدلتا وكهانتها المخلصين لربهم حور لا يمكن القول أنه رغم أنها كانت محاولة قومية لا تستهدف الانقسام بل تستهدف تعزيز مركز الملكية بعيداً عن أية مؤثرات إلا أنها باءت بالفشل لتعارضها مع الأساس الديني الذي قامت عليه الوحدة. ومن ثم فلا عجب أن كان الفشل ليس هو فقط ما آلت إليه، بل إن صاحبها قد حذف اسمه من بعض قوائم الملوك كأحد الخارجين على عبادة حور⁽⁴²⁾.

أما المثال الثاني في مسألة الهرطقة الدينية فيختص بالأتونية والذي لم يكن حظ صاحبها الملك امنحتب الرابع (اخناتون) بأحسن حالاً من سابقه. إذ على الرغم من أنها كانت قفزة فكرية وعلامة في فكر التوحيد الديني تحسب للحضارة المصرية، إلا أنها كانت تمثل تهديداً لكل التقاليد والأعراف الدينية، بل وللمصالح المستقرة التي أسهبت في دراستها المراجع التاريخية، حتى إن المصادر المعاصرة لها قد أطلقت عليها اسم «فترة الاضطراب». وهو تعبير عرفته النصوص المصرية منذ طرد الهكسوس وحتى الأسرة الثانية والعشرين كوصف للغزوات الأجنبية التي تهدد استقرار البلاد، الأمر الذي يشير إلى نظرة المصري لعهد اخناتون. كذلك قام توت عنخ آمون برد اعتبار كل العبادات التقليدية في مصالحة مع كهنوتها في منف وطيبة وعين شمس، وذلك بإعادة فتح معابدها، بل والتأكيد في مرسومه الإصلاحية على أن ما حاق بالبلاد من متاعب وفشل جيوشها في استرجاع أملاكها في بلاد جاهي إنما يرجع إلى غضبة الآلهة على مصر التي تجاهل ملكها اخناتون تلك المعبودات، وغضبته كذلك على الأفراد أنفسهم الذين لم تعد دعواتهم مستجابة بعدما أدارت لهم الآلهة ظهورها⁽⁴³⁾.

وبالنسبة لقضايا اغتصاب العرش أو على الأقل عدم مشروعية امتلاكه كان الملوك يتخذون العديد من أساليب الدعاية التي تستفز ذلك الحس الديني لدى الشعب حيال الطبيعة الملكية المؤلهة. ولسوف نسوق في هذا الصدد أشهر نماذج ذلك التوجه، وإن كان ينبغي - بادئ ذي بدء - أن نشير كذلك إلى أن مراحل النقلة من أسرة ملكية لأخرى، أو من عصر برمته لآخر إنما كان يستوجب أحياناً زواجاً سياسياً ممن اعتلى العرش من غير ذوي الدم الملكي بإحدى أميرات البيت المالک السابق. وهو أمر يستند في مرجعه السياسي على الدعامة الدينية في مسألة الدم الملكي، إذ ترجع بأصولها الأولى إلى ارتباط الملكة الأم بايضة زوجة أوزير الذي يمثله الملك، والذي أصبح بناته ضمناً بنات الإله. وهذه المزية الأخيرة قد أفاد منها العديد من الملوك في زيجاتهم السياسية لاكتساب شرعية العرش عبر التاريخ الفرعوني⁽⁴⁴⁾.

وإذا ما عدنا لأمثلة الدعاية السياسية التي أفادت من العقيدة، فمن الدولة القديمة يمكن الإشارة إلى تلك القصة التي تضمنتها بردية وستكار والمعروفة بقصة «خوفو والساحر...» حيث يشير عنوانها إلى أن أحداثها ترجع لعهد الملك خوفو الذي استحضر له ولده ساحراً بهدف التسرية عنه. أما ما يعنينا في القصة فإنما يتوافق مع الأحداث التاريخية التي تشير إلى أن نهاية الأسرة الرابعة قد تعرضت لبعض الاضطرابات والصراعات على العرش بشكل أفاد منه كهانة رع التي استولى كبيرها - وسر كاف - على عرش مصر مؤذناً بأفول أسرة وبداية أخرى جديدة هي الأسرة الخامسة⁽⁴⁵⁾. وفي محاولة لتوطيد دعائم ملكه لأجيال متعاقبة في أسرته تم تدبيج قصة يتضمن مضمونها نبوءة بولادة إلهية كانت نتاج حمل زوجة كاهن رع حملاً إلهياً من الإله رع. وقد أثمر ذلك ثلاثة أبناء تعاقبوا جميعهم على عرش مصر، الأول وسر كاف والثاني ساحورع والثالث ني وسرع. وبالطبع فعلى الرغم من التفاوت السني في الواقع فيما بينهم إلا أن الأسطورة قد غضت الطرف عن هذه المعضلة لتوكيد حقيقة البنية الإلهية التي دعمت مشروعية حكمهم. كذلك فإن إرجاع القصة برمتها لعهد خوفو إنما ينطوي على نوع من الإيغال في الزمن حتى تصبح وكأنها كانت في رحم الغيب الذي يمثل الاطلاع عليه صميم المعرفة الإلهية⁽⁴⁶⁾.

أما من الدولة الوسطى فهناك المثال الخاص بالملك امنمحات الأول مؤسس الأسرة الثانية عشرة بعدما نجح في اعتلاء العرش اغتصاباً من آخر ملوك الأسرة السابقة الذي كان امنمحات مستوزراً في عهده. ونظراً لافتقاده مؤهلات الشرعية والانتساب للدم الملكي فقد دبجت من أجله نبوءة تستند هي الأخرى على المعرفة الإلهية الموغلة في القدم لحوالي خمسة قرون أي إلى عهد سنفرو أول ملوك الأسرة الرابعة. فحسبما تذكر القصة طلب سنفرو من رجال بلاطه أن يأتوا له بمن يسري عنه ويحدثه عن المستقبل فجاءوا له بكاهن يدعى نفرهو (نفرتي)، فطفق يتحدث عما سيحل بالبلاد من مصائب وكوارث لن تصبح منها بمنجاة إلا بظهور ملك جنوبي يدعى أميني (الاسم المختصر لأمنمحات). وقد عدد الكاهن من سمات هذا المنقذ المنتظر في المنشأ والمظهر وأعماله البطولية ضد الأعداء ما يتفق تماماً والملك امنمحات⁽⁴⁷⁾، ليعطينا التاريخ الفرعوني بهذه النبوءة مثلاً آخر على الدعاية السياسية التي تتخذ من الدين - ممثلاً في كهانه - سنداً في محاولة لدعم الحكم الجديد للملك المغتصب للعرش بغض النظر عن نسبه الملكي.

أما في الدولة الحديثة - وتحديداً في الأسرة الثامنة عشرة - فهناك العديد من الأمثلة لربط شرعية الحكم بالدعوى الدينية، حيث كان الدافع وراء تعددها ما عرف في الأسرة الثامنة عشرة من مشاكل لوراثة العرش صاغت توجهات ملوكها نحو ذلك المنحى دعماً لمكانتهم وشرعيتهم.

وأول هذه الأمثلة هو الخاص بالملكة حتشبسوت التي لجأت في التغلب على غريمها في صراع السلطة، تحتموس الثالث، بادعاء قصة «الولادة الإلهية» والتي صورت أحداثها على معبدها الجتري في الدير البحري، إذ ادعت نصوص هذه القصة أن الإله آمون قد تنبأ أمام الآلهة بولادتها كابنة له واختار لها اسمها متعهداً بضمان السطوة لها. وهي نبوءة في شكل قرار إلهي، أي محققة الوقوع. وذلك بعدما تمثل آمون لأمرها بشراً سوياً في شكل والدها تحتموس الأول وذلك في مخدعها حيث حملت منه في ابنته الإلهية حتشبسوت. وأصبح اعتلاؤها العرش إرادة إلهية تجب كل الأعراف الأخرى الخاصة بتولي الحكم، والتي لم تكن أبداً في

صالح حتشبسوت في أحوالها العادية، بعيداً عن مسألة استغلال مكانة آمون في دعم موقفها السياسي في الحكم⁽⁴⁸⁾.

ولقد كان رد فعل غريمها تحوتس في تأكيد أحقيته للعرش منصباً في جوهره على نفس التوجه بادعاء أنه كان الملك المختار من قِبَل آمون إيان كان يعمل ضمن كهانته، وأنه قد توج ملكاً أمام إله الشمس في السماء التي فتحت له أبوابها. واختيرت له أسماؤه الأربعة الأخرى بالإضافة لاسمه الخامس تحوتس⁽⁴⁹⁾.

ومما هو جدير بالإشارة في معرض هذه الاختيارات الإلهية أن امنحتب الثالث قد سجل لنفسه ولادة إلهية في معبد الأقصر مماثلة تماماً لتلك الخاصة بحتشبسوت، في محاولة للتغلب على الأصل الأجنبي لأمه المتعارض مع أساس وراثته العرش عبر الأم والدم الملكي⁽⁵⁰⁾. أما حور محب الذي لم يكن من أصل ملكي فقد دعم شرعيته أيضاً بالأسلوب نفسه الذي اتخذته تحوتس الثالث ذريعة لتولية عرش البلاد، سواء في اختياره بذاته أو تعيين ألقابه⁽⁵¹⁾.

ولعل تكرار ذات الأساليب المستندة على دعم السلطة بالبعد العقدي ليدل على فعاليتها بالشكل الذي دفع هذين الملكين لنهج منهج سلفيهما دون أن يجدا أية غضاضة في ذاك التكرار مادام يحقق الهدف المنشود منه.

أما تحوتس الرابع فقد انتهج لدعم شرعيته هو الآخر منهجاً يستند أيضاً على الأساس نفسه في الربط بين السلطة والعقيدة، إذ تشير مصادر عهده إلى أن صراعاً على العرش قد قام بينه وبين أحد أخوته من أبيه امنحتب الثاني الذي ربما كان أحق بالملك منه، الأمر الذي حدا بتحوتس الرابع إلى تدبيج قصة ذات بعد ديني تستهدف جعل مسألة اعتلائه للعرش إنما كان وفق رغبة إلهية لا راد لها. وقد صيغت تلك القصة على اللوحة الشهيرة المعروفة اصطلاحاً باسم «لوحة الحلم» أو «لوحة أبو الهول» القائمة بالفعل بين قائمي أبو الهول الأماميين. وملخصها أن تحوتس الرابع عندما كان أميراً أخذ للراحة خلال الظهيرة بعد رحلة صيد في صحراء الجيزة واتخذ من الظل حول تمثال أبو الهول ملاذاً له. وخلال إغفائه تجلى

له أبو الهول طالباً منه أن يزيج عن تمثاله رمال الصحراء المتراكمة. ومن المعروف أن أبو الهول كان يمثل تجسيدا لصور الإله رع إله الشمس باسم خبري - رع - أتوم، وأنه كان يحمل ضمن ألقابه لقب ابن رع إشارة لكونه الصورة الحية لهذا الأب الإلهي، وتوكيدا على الرابطة بينه وبين رع الذي يمنحه قوة إلهية. ومن ثم حظي بأهمية كبيرة استلزمت تلبية رغبته الإلهية في كشف تلك الرمال التي تغطي جسده. أما المقابل - وهو حجر الزاوية في هذا الصدد - فقد عبرت عنه كلمات الإله حسبما وردت في النص «... إني أنا أبوك (صور رع) الذي سوف يمنحك مملكته الأرضية (ويجعلك) فوق كل الأحياء، وسوف ترتدي التاج الأبيض والأحمر معتلياً عرش مصر.. أيها الأمير الوراثي...»⁽⁵²⁾.

وهكذا تتدخل الرغبة الإلهية مرة أخرى - حسبما تشير كلمات النص - لا لتحسم صراعاً حسم بالفعل، بل لتدعم الذي دان له الأمر، وتكسبه شرعية كان في حاجة إليها.

ومما لا شك فيه أن ما تم سوقه من الأمثلة التاريخية التي تدل على توظيف العقيدة لدعم المكانة الملكية إنما تعد غيضاً من فيض الأمثلة التي حرص أي ملك على تمثيلها في آثاره مؤكداً على الجانب الإلهي المقدس، حفاظاً على قوام الملكية واستمراريتها منذ أن رسخ مينا (نعرمر) ذلك الأساس. وهو الأمر الذي يستطيع الباحث في الحضارة المصرية أن يتلمسه في الأدلة الأثرية والنصية لأي ملك سواء كانت تلك الأدلة تعبدية أو ذاتية، والتي تستعرض أعماله في الداخل والخارج. يستوي في ذلك الملوك الوطنيون وغير الوطنيين الذين أسسوا أسراً حاكمية في سلسلة الأسرات المصرية لاسيما في عصرها المتأخر، بل إن الفرس أصحاب العقيدة الخاصة بهم لم يُستثنوا من هذه المحاولات التي لا يؤكدوا فقط حفاظهم على بعض مظاهر العبادة المصرية بعد مرحلة من التعدي على آثار الآلهة التي اعتبروها مغنماً خاصاً بهم كغزاة، بل إن دارا الأول قد تمثل في ذاته الإله حور حيث ظهر على لوحة محفوظة بمتحف برلين وهو يعبد على شكل صقر⁽⁵³⁾. وقد سار الإسكندر الأكبر عند غزوه لمصر على النهج نفسه، إذ كان حريصاً على توكيد

اعتباره ابناً لآمون وفقاً للتقاليد المصرية، وذلك عند زيارته لمعبده في واحة سيوة، تلك الزيارة التي كانت - فيما يرى تشرني Cerny - بداية حقيقية للتحول العميق في مفهوم الإسكندر عن الملكية وعن مصيره هو نفسه بعد غزوه اللاحق للعالم⁽⁵⁴⁾. وهذا الاتجاه حرص عليه الملوك البطالمة أيما حرص فيما بعد، بدرجة جعلت ادعاء الولادة الإلهية جزءاً أساسياً ليس فقط في النصوص والمناظر التي تنتمي إلى عهده؛ التي تشبهوا فيها بفراعين مصر حيال آلهتهم بل انعكست أيضاً في استحداثهم لعنصر معماري جديد في بعض معابدهم عرف اصطلاحاً باسم «بيت الولادة» (الماميي Mammisi)⁽⁵⁵⁾.

وعلى أية حال، فمما هو جدير بالذكر أن تناول قضية الملكية الإلهية كركيزة أساسية لموضوع ارتباط السلطة بالعقيدة في مصر الفرعونية قد حدث بمؤرخي الحضارة المحدثين إلى طرح تصورات خاصة ببعض قضايا الحضارة المصرية المرتبطة بقضية الملكية الإلهية، والتي اختلفت فيها وجهات نظرهم قريباً أو بعداً بمقدار فهمهم للقضية الأساسية نفسها.

وأولى هذه القضايا تذهب إلى أن البيئة الفيضية المصرية التي أفرزت جهازاً بيروقراطياً مركزيّاً على رأسه الملك المؤله بهدف التحكم في مياه النهر وتوزيعها قد أفرزت حكماً أتوقراطياً صنواً للسلطة المطلقة. وهي رؤية اقتصر في طرحها على أساس من الحتم الجغرافي الذي يذهب إلى أن البيئات الفيضية لا تفرز إلا نظم حكم ذات سلطة مطلقة، أي ديكتاتورية بالمصطلح الحديث⁽⁵⁶⁾.

والواقع أن هذه القاعدة لا يمكن قبولها على إطلاقها، بمعنى أنه ينبغي أن نفرق بين مركزية السلطة وطغيان السلطة، فالأولى حتمية إدارية فرضتها ظروف البيئة الفيضية، وهي في النهاية لصالح الإنسان المصري وليست ضده. ذلك أنه لم يكن متصوراً أن يكون النيل بكيانه المائي الواحد الذي يمتد في وادي النيل ودلتاه منقسماً سياسياً بين مصر العليا ومصر السفلى، فذاك معناه أن يكون الصراع على الماء في تلك البيئة الزراعية نقمة على أهلها وليست نعمة جعلت من مصر هبة له. ووفق هذا الإطار تفهم المركزية الإدارية وعلى رأسها الملك المؤله، وهو أمر ليس له

صلة بطغيان السلطة الذي يعتبر - فيما نرى - نتاجاً لتراكمات تاريخية في المجتمعات التي عرفته والتي ليست بالضرورة أن تكون ذات بيئة فيضية .

ولعل هذا الرأي يدعمه أهم أساس عرفه المصري كمعيار للضبط الاجتماعي Social control ، ونعني به العدالة «ماعت» . إذ لو عرفت مصر طغيان السلطة على يد الفرعون الحاكم، لما استقام ذلك مع حرص الملوك على التوكيد بأنهم يحكمون بواسطة ماعت، حتى عد فم الملك بمثابة معبد لها، وأنهم الممثلون لها والتجسيد الحي لها . وهو ارتباط دعم منه أيضاً ارتباط كل من الملك وماعت بالإله رع، إذ بينما تمثله الأول وارتبط به - حسبما أشرنا سلفاً - كانت ماعت ابنته والضيء الذي أنعم به على العالم⁽⁵⁷⁾ في رمزية بالغة الدلالة في الربط بين الضياء والوضوح من ناحية مع قيم الحق والعدالة من ناحية أخرى .

ولعل هذه القضية تدلف بنا إلى ثانية القضايا الخاصة بالقضاء والقانون في مصر الفرعونية، فالمعروف أن مصر عرفت التنظيمات القضائية من مجالس للقضاء والحكم ذات الاختصاص، والدرجات المتباينة كما عرفت إجراءات التقاضي خلال عصورها التاريخية المختلفة . بيد أنه على الرغم من ذلك لم تتوافر لدينا وثائق متكاملة لتشريعات محددة، وهو الأمر الذي يراه البعض لافتاً للنظر ويعزونه إلى قوة الدولة وهيمنتها، الأمر الذي أدى لتوفر الأمن فيها بجانب المسألة التي اتصف بها المصريون، مما لم يجعل ثمة مدعاة لتكرار القوانين وتدوينها⁽⁵⁸⁾ .

والواقع أن تفسير ذلك يعد أكثر شمولاً مما سبق لارتباطه أصلاً بعصب هذا البحث، وهو الملكية الإلهية التي كانت تتخذ من العدالة (ماعت) صنواً لها، ومن ثم فإن العدل كل العدل كانت ما تنطق به أو تأتي به من أفعال . ولما كان القضاء يحكمون أصلاً باسم الملك ونيابة عنه فإن العدالة المطلقة بالتالي كانت سيبلهم . الأمر الذي لم يكن معه ثمة احتياج لتدوين قوانين، إذ إن الملك كان هو المصدر الوحيد للقانون على أساس أن إرادته الآمرة إنما كانت تعمل وفق ماعت، ومن ثم أصبحت كلماته قانوناً لا يأتيه الباطل أبداً، سواء حكم بها بذاته أو من ينوب عنه، وهو الأمر الذي جعل كفالة العدالة للجميع أمراً مستقراً في وجدان كل فرد خاضع ومؤمن بتلك الملكية ومقوماتها الإلهية⁽⁵⁹⁾ . والجدير بالذكر في هذا

الصدد أن المراسيم الملكية الخاصة بحماية أوقاف المعابد لا يمكن اعتبارها بحال من الأحوال قوانين تنسحب على كل أفراد المجتمع. حقيقة أنها تحمل في مضمونها فكرة القانون، ولكنها كانت في أحسن الأحوال لوائح داخلية لتلك المؤسسات، لضمان عدم العبث بمقدراتها من قِبَل موظفيها⁽⁶⁰⁾.

أما ثلاثة القضايا المتعلقة بالملكية الإلهية فهي قضية «السخرة» التي يذهب أصحابها إلى أن الملوك استناداً على حقهم الإلهي قد اعتمدوا عليها في إنجاز الأعمال والإنشاءات الملكية كنظام اجتماعي ذي مردود اقتصادي. بيد أننا في هذه العجالة يمكننا القول إن معالجة هذه القضية ينبغي أن تتم في ضوء عدة اعتبارات، منها أن عمال الإنشاءات الملكية لم تكن توجههم سطوة التسخير في أعمالهم، بل كانت هناك روح الرضا والرغبة في التميز والإبداع. ذلك أن السطوة قد تدفع للعمل، لكنها أبداً لا تفضي إلى إتقان العمل. كذلك فإن الملكية الإلهية تمثل في هذا الصدد اعتباراً دينياً له قيمته، وهو قيام أولئك العمال بالعمل ترضية لملكهم المؤله في إنشاء «بيت الأبدية» (المقبرة) الخاص به أو معبد يقربه من الآلهة أو يؤكد على ألوهيته نفسها، ثم إنها تمثل أخيراً اعتباراً للمصلحة الذي لا يمكن إغفالها، إذ كان العامل يتحصل في مقابل عمله على مخصصات من مطعم وملبس ومشرب تصرف له إبان أشهر الفيضان والتحاريق بما يقيه الفاقة، ويضمن تشغيل طاقته المعطلة، وهي معالجة قمة في الرقي الاجتماعي والاقتصادي بما يتتفي معها أمر السخرة بالطبع⁽⁶¹⁾.

أضف إلى ذلك وعلى سبيل المثال، أنه لو صح الرأي الخاص باستغراق بناء الهرم الأكبر ما لا يقل عن عشرين عاماً - وقياساً عليه بقية المنشآت - لتأكد معنى انتفاء السخرة. إذ لن يكون هناك ثمة مدعاة لاستغلال العمال في أوقات معينة من السنة ماداموا مسخرين، إذ الأقرب للمنطق هنا أن يحملوا قسراً على العمل طيلة أيام العام⁽⁶²⁾.

أما إذا ما اتجهنا إلى فلاحى الأرض الزراعية وارتباط عملهم بالسخرة فيمكن القول - في ضوء ما ذهب إليه أستاذنا الدكتور عبدالعزيز صالح في دراسته

عن «الأرض والفلاح في مصر الفرعونية» وبالقياس عليه - إن السخرة في أعمال الدولة كانت بمثابة الخضوع المباشر لاحتياجاتها من الطاقة البشرية في مجالات النشاط الاقتصادي المختلفة، بما فيها الزراعة، الأمر الذي لا يمكن أن نعهده سخرة من أي نوع، لأنها لم تنطو على الحرمان من الحرية أو الحقوق الأساسية للفرد مقابل عبودية مطلقة مثلاً، حتى ولو كان الأمر إقطاعاً ملكياً لأحد موظفيه لقطعة أرض بالناس والماشية وسائر الأشياء⁽⁶³⁾. وهذا الأمر لا يعني في حالة انتقال الأرض بالبيع بين الأفراد، انتقالها بمن عليها وما عليها، ولكنه - فيما نرى - نوع من الحق الضمني للمشتري لضمان مقومات العمل من مزارعين وماشية وأدوات للعمل ضماناً لاستقرار أوضاع العمل قبل أي شيء آخر، وهو استقرار تكفل به المالك والمزارع على حد سواء لتحقيق المصلحة لكليهما فيه⁽⁶⁴⁾. وهو أمر يؤكد على انتفاء السخرة بمعناها الشائع تدعمه كل الأدبيات والمراسيم التي صورت حياة المزارعين والعمل وحقوقهم في التملك والمبادئ المرعية في التعامل معهم، وهي مبادئ كان يحرص على توكيدها جميع الحكام وكبار الموظفين في سيرهم الذاتية، إذ ما عداها كان يعد بحق فساداً إدارياً وأخلاقياً⁽⁶⁵⁾.

والواقع أن ما استعرضناه من أسس بيئية ودينية وتاريخية قامت عليها السلطة الملكية في مصر الفرعونية وانعكاسات مقوماتها على مسارها التاريخي وإنجازاتها الحضارية مادية كانت أو معنوية، يجعلنا نذهب بما لا يدع مجالاً للشك إلى أن فكرة السلطة في مصر الفرعونية قد تميزت بخصوصية أصيلة غير دخيلة⁽⁶⁶⁾، ارتبطت ارتباطاً عضوياً في نشأتها واستمراريتها بالشوابت البيئية والعقائد الدينية والمتغيرات التاريخية التي صاغت تفاعلاتها معاً واستجابات البشر لها شكل السلطة الملكية وطبيعة الإدارة المركزية في تناغم واتساق.

الهوامش والمراجع

- J. G. Frazer: *The Golden Bough* (London, 1987) p.87.

(1)

يرى الباحث أن هناك إمكانية أيضاً للربط لغوياً بين كلمة السحر (حكاو) HK3W وكلمة (حقا)

- Hq3**. وذلك في حالة قبولنا تقارب النطق بين حرف **K** وحرف **q** في اللغة المصرية القديمة، وكذا الاستناد إلى الدلالة الصوتية لكلتا الكلمتين كقرينة على الرغم من اختلاف طرائق الكتابة لكل منهما. وهو أمر نظرته بين يدي أهل الاختصاص اللغوي نظراً لإدراكنا لصعوبة الإيغال في مثل هذه التخريجات دون إلمام كامل بأصولها اللغوية. راجع:
- WB III, 170-177; L. H. Lesko (ed.) **A Dictionary of Late Egyptian** II, pp. 141-3.
 - (2) د. جمال حمدان: **شخصية مصر**، ج 2، القاهرة: 1981، ص 550-551. جمال حمدان استراتيجية الاستعمار والتحرير، القاهرة: 1983، ص 13.
 - K. W. Butzer: **Early Hydraulic Civilization in Egypt**, Chicago: 1976, Passim.
 - (3) د. سليمان حزين: **حضارة مصر أرض الكنانة**، القاهرة: 1991، ص 75-79، 102، 148-152. شخصية مصر، ص 544-545.
 - (4) - J. A. J. Toynbee: **A Study of History**, London: 1948, Passim;
Wilson: **The Culture of Ancient Egypt** Chicago: 1965, pp. 18-42.
 - (5) شخصية مصر، ج 2، ص 555.
 - K. W. Butzer: Long- Term Nile Flood Variation and Political Discontinuities in Pharaonic Egypt; J. D. Clark, S. Brandt (eds.) **From Unters to Farmers**, Berkeley: 1984, pp. 103-4.
 - (6) - H. Frankfort: **Kingship and the Gods** - Chicago: 1962, p. 15; **CAH I/2A**, pp. 1,3.
 - عن التطور السياسي ومحاولات الوحدة من قِبَل مينا (نعرمر) راجع: د. عبدالعزيز صالح: **الشرق الأدنى القديم**، ج 1، مصر والعراق، القاهرة: 1982، ص 62-67.
 - (7) - Wilson: Egypt, in H. Frankfort and Others (eds.) **Before Philosophy**, London: 1954, pp. 49-51, H. Frankfort: **Kingship and the Gods**, p. 19.
 - (8) - *Ibid.*, pp. 15-18.
 - (9) - **CAH I/2A**, pp. 6-10.
 - (10) راجع على سبيل المثال: تحذيرات ايبو - ور **AEL I**, pp. 150-161.
 - (11) - M. A. Hoffman: **Egypt Before the Pharaohs**, London: 1984, pp. 322-3.
 - (12) مصطلح الصفوة مثله مثل القوة والضغط الاجتماعي من الاصطلاحات الحديثة المستخدمة في «علم الاجتماع السياسي»، والتي لم يجد الباحث بأساً من توظيفها بما يتوافق ومعطيات هذا البحث وبمحدودية تنفق والموضوعية الخاصة في عدم المغالاة في استخدام اصطلاحات حديثة لتوصيف مظاهر حضارية موهلة في القدم. أما عن التعريف بهذه الاصطلاحات فراجع، د. إسماعيل علي سعد: «مقدمة في علم الاجتماع السياسي»، الإسكندرية: 1991.
 - (13) - J. Vercoutter: **The Near East: Early Civilizations**. Trans. By: "F. Tannenbaum London: 1967, p. 269, **CHI/2A**, pp. 37. 40.
 - (14) - H. Frankfort: **op. cit.**; pp. 18-19.
 - (15) - *Idem.*: **Before Philosophy**, pp. 14-16. عن دور الأسطورة في الفكر القديم، راجع:
 - (16) راجع هذه القصة تفصيلاً في: د. سليم حسن: **الأدب المصري القديم**، ج 1، القاهرة: 1945، ص 152-171.
 - **AEL II**, pp. 214-223, W. K. Simpson: **The Literature of Ancient Egypt** London: 1973, pp. 109-126.
 - (17) - Hart: **Egyptian Myths**, London: 1990, pp. 31-2.
 - (18) - H. Frankfort: **Kingship and the Gods**, p. 22.

- (19) H. W. Fairman: **The Triumph of Horus**, An ancient Egyptian Sacred Drama, London: 1974, pp. 32-3.
- (20) H. Frankfort: **op. cit.** pp. 20-21, D. P. Silverman: **Divinity and Dities Religion in Ancient Egypt**, in Egypt, in: B. E. Shafer (ed.), London: 1991, p. 67:
د. عبدالعزيز صالح: حضارة مصر القديمة وآثارها، ج1، القاهرة: 1962، ص 228.
- (21) A. Gardiner: **Horus the Behjetite**, JEA 30 (1944). p. 59, n. 4.
- (22) M. A. Ibrahim: **Aspects of Egyptian Kingship According to the Temple of Edfu**, Published thesis Cairo: 1972, p. 116; D. P. Silverman: **op. cit.**, p. 70.
- (23) من مسميات منف راجع:
P. Montet: **Geographie de L'Egypte Ancient I**, Paris: 1927, p. 27-34;
د. حسن السعدي: **حكام الأقاليم في مصر الفرعونية**، دراسة في تاريخ الأقاليم حتى نهاية الدولة الوسطى، رسالة ماجستير منشورة، الاسكندرية: 1991، ص 61-63.
- (24) الشرق الأدنى القديم، ص 65،
J. Vercoutter: **op. cit.** pp. 248-9, p. Lampl: **Cities and Planning in the Ancient Near East** (London) pp. 25-26., H. KEES: **Ancient Egypt, A Cultural Topography**, trans. By I. F. Morrow, London: 1977, pp. 147 ff.
- (25) J. Cerny: **Ancient Egyptian Religion**, London: 1957, p. 45;
H. Frankfort. **op. cit.**, pp. 27-9.
اعتبر المصري القديم «الحو» و«اليسا» زوجا مولها يشتمل اسميهما على عدة معاني يتعلق بالرغبة والأمر أو الفهم والإدراك. بل ويذهب جاردنر إلى اعتبار كلمة «حو» بمعناها السالف قريبة جداً للكلمة العربية «وحى» كما يرى أن الكلمة المصرية «حقا» بمعنى السلطة إنما تتضمن مضامين «الحو» و«اليسا» من قوة الأمر والخطاب أو قوة المعرفة الإدراك. انظر:
A. Gardiner: **Some Personifications**, PSBA 38 (1916) pp. 43-54.
- (26) J. H. Breasted: **The Philosophy of a Mamphite Priest**, ZAS 39 (1901) pp. 46, 49;
B. J. Kemp: **Ancient Egypt, A Social History**, Cambridge: 1982, p.72.
هناك نقطة ارتباط ذات أهمية وتتعلق بالقضية مسار البحث، وهي سعي اللاهوت المنفي للإفادة من الشعبية الأوزيرية، وذلك بالإشارة في أحد نصوصه إلى بناء القصر الملكي أمام مكان دفن أوزير بمنف، وذلك بعد انتشاله من مياهها بحيث أصبح غرق أوزير وانتشاله ذا رمزية ترمي إلى أنه لم يكن فيه هلاكه بل قوة دافعة للمياه نفسها التي أدت للفيضان وما يستتبعها من جلب للخير والنماء ليصبح بذلك أوزير هو الطافي وتصبح منف أخصب بقاع الأرض وتخزن الأرضين. راجع:
H. Frankfort; **op cit.**, p. 30.
- (27) A. Gardiner: **op. cit.** 92-4; D. Wildung: **Egyptian Deification in Pharaonic Egypt**, New York: 1977, pp. 17-19.
- (28) يرى الباحث أن ارتباط آمون بعقيدة ثامون الأشمونين في عصور تالية لها وحلوله محل أحد أزواجها «تنمو» الخاص بالظلمة ربما يمثل أيضاً أحد نماذج توظيف العقيدة لمصلحة السياسة، فأمون إله طيبة قد عوض التأخر النسبي لظهوره، ولا سيما بعدما أصبح إله الدولة الرسمي بأن أصبح ضمن الأزواج الأربعة السابقة على بدء الخليقة ومظاهرها وعلى رأسها بالطبع الإله رع. كما حصلت طيبة بذلك على أسبقية النشأة على غيرها من عواصم مصر بما يتفق أيضاً ومكانتها كعاصمة لمصر وإمبراطوريتها وكمقر لإلهها المعبود. وهو

الأمر نفسه الذي أفادت منه الأسمونين التي تمت عملية الخلق الأول بها مما دعم مكانتها التي لم تكن ترقى سياسياً لمرتبة عين شمس ومنف صاحبي نظريتي الخلق الآخرين. انظر:

- د. صمويل نوح كريم: أساطير العالم القديم، ترجمة: د. أحمد عبد الحميد يوسف، القاهرة: 1974، ص 52-54، أدولف أرمان: ديانة مصر القديمة، ترجمة: د. عبد المنعم أبو بكر، ود. محمد أنور شكري، القاهرة: د.ت، ص 108-110.

- (29) - J. Gamot: **Religions Egyptiennes Antiques**, Paris: 1952, pp. 124-130; P. Vernus, J. Yoyotte: **Les Pharaons**, Paris: 1988, p. 111.
- (30) - C. Aldred: **The Rise of the God-Kings**, in S. Piggott (ed.) **The Dawn of Civilization**, London: 1967, p. 126, pl. 14; M. Saleh, H. Sourouzi: **Official Catalogues, the Egyptian Museum Cairo**, Mainz: 1987, p. 8a.
- (31) - D. Willdung: **op. cit**; p. 23; A. Radwan; **Der Königsname: Epigraphisches zum Gottlichen Königstum im Alten Ägypten**, **SAK 2** (1975) passim.
- (32) - G. Hart: **op. cit**; p. 29; D. Willdung: **op. cit**. p. 27.
- (33) - **Ibid.**, fig. I; N. de G. Davies: **The Tomb of Ken-Amon at Thebes**, New York: 1930, p1. XI; J. Leclant, **Recherches sur les Monuments Thebains de la 25 the Dynastie dite Ethiopienne**; (1965) p1. 69B.
- (34) - C. Aldred: **op. cit**. pp. 111, 112, 126, pls. 25, 29, 51.
- (35) - M. Saleh, H. Sourouzi: **op. cit**; p1. 31.
- (36) - L. Habachi: **King Neb-Hepetre Mentuhotep His Monuments, Place in History, Deification and Unusual Representations in the form of Gods**, **MDIK 19** (1963), pp. 50-9.
- (37) - قدم الباحث رسالة دكتوراه بعنوان «دراسة حضارية لمعهد سيتي الأول» (الاسكندرية: 1989)، حيث تناول كل مظاهر الملكية الإلهية وعبادة الأسلاف على ذلك العهد، راجع الرسالة: ص 133-138.
- (38) - L. Habachi: **Features of the Deification of Ramesses II**, **ADAIK 5** (1969) passim; esp. pp. 40-5; e. g., figs 2,9,20,4.
- (39) - E. Hornung: **Conceptions of God in Ancient Egypt**, trans, by J. Baines, London: 1983, pp. 139-142; B. Kemp: **op. cit**; p. 76.
- (40) - J. H. Breasted: **ZAS 39**, p. 52.
- (41) - D. Willdung: **op. cit**; p. 28, cf. n. 40 supra.
- (42) - الشرق الأدنى القديم، ص 84-86، د. أحمد فخري: مصر الفرعونية، القاهرة: 1971 ص 83 - 85، CAH I/2A pp. 31-2; J. Vercoutter: **op. cit**; p. 267.
- (43) - D. Redford: **Akhenaten; the Heretic King**, Cairo: 1989, pp. 207-8.
- (44) - B. Lesko: **The Remarkable Women of Ancient Egypt**, California: 1978, pp. 1-11.
- (45) - CAH I/2A, pp. 178 - 9، الشرق الأدنى القديم، ص 128-129،
- (46) - AEL I. pp. 217-221; W. K. Simpson, **op. cit.**, pp. 23-30.
- (47) - AEL II. pp. 139-146.
- (48) - BAR II, 196-210; PM II, pp. 348-9.
- (49) - BAR II, 131-149.
- (50) - **Ibid.**, 841; PM II, p. 326 (152).
- (51) - BAR III, 22-32.
- (52) - BAR II, 810-815.

- وعن علاقة أبو الهول بالإله رع، راجع: د. سليم حسن: أبو الهول، ترجمة جمال الدين سالم، القاهرة: 1968، ص 61.
- A. Radwan: **SAK** 2, p. 214.
- (53) ديانة مصر القديمة، ص 370.
- J. Cerny: **op. cit.**; p. 129. (54)
- **PM** VI, pp. 169-177, 223-9; Vol Seton-Williams; **Ptolemaic Temples**, London: 1978, p.14. (55)
- (56) شخصية مصر، ج 2، ص 553-555.
- A. Radwan. **op. cit.**, pp. 214-6; V. Lons; **Egyptian Mythology** (Middlesex, 1986) pp. 112-3. (57)
- تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من الأهمية العظيمة لتلك الآلهة إلا أنه من المستغرب ألا يشيد لها معابد في طول البلاد وعرضها كغيرها وبما يتناسب ومكانتها بين الآلهة الكبرى. إذ إن ما شيد لها - حسبما أعرف - عبارة عن معبد صغير بالكرنك في مجاورات معبد مونتو، انظر **PM** II, pp. 11-13.
- S. Allam: **Egyptian Law - Courts in Pharaonic and Hellenistic Times**, **JEA** 77, p. 109-127. (58)
- د. عبد المنعم عبد الحليم سيد: حضارة مصر الفرعونية، ج1، الاسكندرية: 1978، ص 108-109، ولمزيد من التفاصيل راجع:
- J. Pirenne: **Histoire des Institutions et du droit Prive de L'Antienne Egypt**. 3 **Tomes**, **Bruzelles**: 1932-35.
- (59) راجع:
- L. Epszation: **La Justice Sociale Dans le Proche-Orient Ancien et le Peuple de la Bible** (Paris, 1983) pp. 41-78.
- T.A.G.H. James: **Pharaoh's People**, Oxford: 1985, pp. 81-2;
- J. Assmann, **Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten**, München, 1990; M. Lichtheim, **Maat in Egyptian Autobiographies and related studies**, **OBO** 120, Göttingen, 1992, Ch. 1.; B. Menu, **Recherches sur l'histoire Juridique, Economic et Sociale de l'Antienne Egypte**, Versailles, 1982, Ch. 1/1.
- **Ibid**, p. 97; W.F. Edgerton: the Nauri decree of Seti I, **JNES** 6 (1947) p. 230. (60)
- J. Wilson: **The Culture of Ancient Egypt**, Chicago: 1965, p. 72; (61)
- الشرق الأدنى القديم، ص 114-117،
- T. G. H. James. **op. cit.**, p. 85-6.
- (62) الشرق الأدنى القديم، ص 115، د. أحمد فخري: مصر الفرعونية، ص 112-114، د. أحمد فخري: الأهرامات المصرية، القاهرة: 1982، ص 151.
- (63) د. عبدالعزيز صالح: الأرض والفلاح في مصر الفرعونية: في الأرض والفلاح في مصر على مر العصور، إصدار الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، القاهرة: 1974، ص 56-57.
- A. Bakir: **Slavery in Pharaonic Egypt**, Cairo: 1978, pp. 6-9.
- (64) الأرض والفلاح في مصر الفرعونية، ص 57-58،
- A. Bakir; **op. cit.** p. 8.
- B. J. Kemp: **Ancient Egypt, Anatomy of a Civilization**, London: 1991, pp. 116-128. (65)
- (66) التأكيد على كون فكرة السلطة وأسسها أصيلة غير دخيلة على مصر يأتي رداً على أحد الباحثين الذي يذهب إلى أن الملكية الفرعونية التي ميزت الحضارة المصرية قد سبقتها إليها بعدة أجيال إحدى مراكز

الحضارة النوبية في قسطل عند الشلال الثاني، وهو زعم يفتقد إلى الأدلة التاريخية والأثرية في إثباته.
انظر ثم قارن:

- B. Williams: The Lost Pharaohs of Nubia, in **Archaeology**. 33 n. 5 (1980) p. 12 cf.
- M. A. Hoffman: **op. cit.** pp. 257-264;

وعن بداية الأسرات المصرية وما يقابلها زمنياً في النوبة، انظر: د. محمد إبراهيم بكر: تاريخ السودان القديم، القاهرة: 1983، ص 29-34.

الاختصارات

ABBREVIATIONS

- ADAIK** : Abhandlungen des deutschen Archalolgischen Institutes Kairo, Gluckstadt.
- AEL** : M. Lichtheim; Ancient Egyptian Literature, 3 Vols., Berkeley (1973 - 1980).
- BAR** : J. H. Breasted; Ancient Records of Egypt, 5 Vols., Chicago (1906).
- CAH** : Cambridge; Ancient History.
- JEA** : Journal of Egyptian Archaeology, London.
- JNES** : Journal of Near Eastern Studies, Chicago.
- LA** : Lexikon der Agyptologie, Wiesbaden.
- MDIK** : Mitteliungen des drustschen Institut Fur Agyptische Alterums-kunde in Kairo, Mainz, Berlin, Wiesbaden.
- PM** : B. Port and R. Moss, Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings, etc. 7 Vols., Oxford (1927 - 1952).
- PSBA** : Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, Lopndon.
- SAK** : Studien Sur Altagyptischen Kulture, Hamburg.
- WB** : A. Erman, H. Grapowl Worterbuch der Agyptischen Sprache, Berlin.
- ZAS** : Zeitschrift fur Agyptische Sprache and Altertumskunde, Berlin.

