سياحة الليل .... سياحة النهار

الخليجيون والأوربيون في مصر

تاليف: ليسا وِن ترجمة: صخر الحاج حسين

سياحة الليل، سياحة النهار: الخليجيون والأوربيون في مصر

تأليف: ليسا ون
ترجمة: صخرَ الحاج حسين
راجع الترجمة: ليسا ون، زياد منى
مصورات الكتاب من المؤلفة
تصميم الغلاف: حلمي التوني
إخراج: زياد منى. **تنفيذ إلكتروني:** بسام صياغة

الطبعة الأولى: أيار 2009. الحقوق جميعها محفوظة

شركة قدمس للنشر والتوزيع ش م م
شارع الحمرا، بناء رسامني
ص ب 6435/113
بيروت، لبنان
هاتف: 750054/01 فاكس: 750053/01

التوزيع في سورية: قدمس للنشر والتوزيع
شارع ميسلون، دار المهندسين 0905 ص ب 6177
الفردوس، دمشق – سورية
هاتف: 2229836/011 فاكس: 2324472/011
دمشق، سورية.

الموزعون ولابتياع نسخ إلكترونية وورقية انظر: http://www.cadmusbooks.net

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار.

عدد كلمات الكتاب: 104000 تقريبًا

ليسا وِن

سياحة الليل سياحة النهار

الخليجيون والأوربيون في مصر

ترجمة : صخر الحاج حسين

المحتوى

كلمة شكر 11

مقدمة الطبعة العربية 19

مقدمة: من الأهرامات إلى ملاهي شارع الهرم 23

هِردُت الدليل السياحي: 28

«قوم زائفون» 38

أصالة مراوغة أم خادعة؟ 41

إثنوغرافيات السفر والسياحة 45

1) القِيَم ومنهجية الأنثرُبولوجيا العابرة للأمم 59

1/1) منهجية بحث السياحة 59

2/1) أخلاقيات العمل الميداني 64

3/1) أسماء مستعارة وحماية الرعايا 68

4/1) مناهج ومخبرين 71

2) كنز مدفون 79

1/2) الإمبريالية والاستعمار وعلم المصريات 89

2/2) هل كان العرب والمصريون مهتمين بمصر القديمة؟ 101

3/2) سياسات علم المصريات اليوم: اللغة 109
4/2) سياسات علم المصريات اليوم: إدارة المواقع 111
5/2) ماضي من؟ 118
6/2) علم المصريات والاستعمار والسياحة 126

3) أطلنطِس والزئبق الأحمر 133
1/3) مصر القديمة والمعرفة الحضارية الضائعة والحجرات السرية: أطلنطِس 144
2/3) الهرمسية والتنوير الروزيكروشي 148
3/3) كنوز معرفية دفينة 152
4/3) أنفاق سرية، علم فلك، وعصر أبو الهول 153
5/3) نظريات المؤامرة: 173
6/3) الأبواب السرية في الأهرامات 175
7/3) نظريات بديلة لمصر القديمة والعصبية المصرية 180
8/3) نحو أنثروبولجيا عِلم الآثار 184
9/3) خيالات العرب عن مصر القديمة 193

4) عربدات الأمير الغازي الجنسية الجماعية وشائعات أخرى عن السياحة الخليجية 195
1/4) دروس التاريخ الإقليمية: الحضارة والسفر والحج 205
2/4) السياحة العربية 215
3/4) العمالة الإقليمية المهاجرة 226
4/4) الأمير تركي وزيجات الصيف 232
5/4) أنثرُبولوجيا الشائعة 239
6/4) تباين اللهجات بين المصريين والخليجيين 244
7/4) العصبية الفرعونية ضمن سياق إقليمي 247

5) مواعيد غرامية عابرة للحدود 253
1/5) المواعيد والغزل العابر للأمم/الحدود: حالة مريم 258
2/5) السياحة العربية من منظور سعودي 267
3/5) عائلة عاشور 270
4/5) استنتاجات: أوجه التشابه والتباين 284
5/5) تذييل مقلق 288

6) مستنسخ مخطوط قديم[1]، حفريات، غرافيتي، شَبَه: إثنوغرافيا فكرة مصر 295

1/6) سرديات دولة، سرديات عن حالة 306
2/6) رقص شرقي 314
3/6) خواتم: إثنوغرافيا فكرة مصر 325

الهوامش 331

ثبت المراجع 355
مصادر عربية 355
مصادر غير عربية 356
مصادر إضافية 371

مسرد 373

كشاف عام 381

كلمة شكر

موّل «مركز البحوث الأمريكية في مصر» منحة البحث الميداني الذي قمت به في القاهرة، ما طوق عنقي بجميل يلزمني أن أشكر السيدة أميرة خطاب وأفراد الفريق جميعهم، لمساندتي وخصوصًا في مد يد العون لي في الحصول على تأشيرة دخول إلى الأراضي المصرية بغية القيام ببحثي.

قبل أن أبدأ عملي الميداني، أمضيت عامًا درست فيه اللغة العربية في «مركز دراسة اللغة العربية في الخارج» في الجامعة الأمريكية في القاهرة، وعامًا آخر في بحثٍ لما قبل الأطروحة موّلته منحة أخرى من مركز دراسات المنطقة واللغة الأجنبية. وأجدها مناسبة لأعبر عن شكري وامتناني لجفري هربست في جامعة ودرو ولسن لترشيحي لهذه المنحة، ما منحني وقتاً إضافيًا كنت في أمس الحاجة إليه لأقوم بمشروع بحثٍ ضخم إضافة إلى العديد من المشاريع الفرعية.

كما أقر بديوني الفكرية إلى أساتذتي وزملائي من الطلاب الخريجين في قسم

الأنثربولوجيا في جامعة برنستن (طبعًا ليس أي منهم مسؤول عن هذا المشروع الأخير). كما حالفني الحظ بأن تقف إلى جانبي لجنة من المستشارين أكملت مقارباتهم مشروعي وأضافت إليه الكثير. أما الإصغاء إلى عبد الله حمودة وهو يتحدث فكمن يستمع إلى قصيدة تلقى. فبراعته وحيلته الرشيقة في تبني أي موضوع وتقليبه مرارًا وتكرارًا، وتشذيب حوافه، وأطرافه الخشنة تكشف العشرات من وجوهه وجوانبه الجديدة. كما زودني عبد الله بكثير من النصائح النظرية قبل أن أخوض هذا الميدان ما أعانني على أن آخذ بالحسبان أخلاقيات طرح الموضوع وأوجه مقارباتي المنهجية إلى بحث السياحة العربية.

وكان لي جِم بون مصدر إلهام متواصل. وأصدقكم القول إنه غالبًا ما انتابتني أحلام يقظة، جعلتني أتساءل كيف للمرء أن يكون ندًا لجِم. شرعت أحسب بأنه كان لزامًا عليَّ أن أمضي ساعات في كل يوم أقرأ كلاسيكيات الأنثرُبولوجيا، والأدب والفلسفة، ناهيك عن أفلام ألفريد هتشكوك التي كان علي مشاهدتها كلها، وعادة ما كانت تنتهي أحلامي تلك بما يشبه الخيبة لأنني أعرف أنه ليس ثمة من مثيل لجم بون ولن يظهر مثيل له. لكن إذا لم يقيض لي أن يُعترف بي وأُقرأ مثله، فعلى الأقل أستطيع أن أطمح إلى السبل والمقاربات التي يستخدمها عند سبره لأي عمل، سواء كان فيلمًا سينمائيًا أو أثرًا كلاسيكيًا أنثرُبولوجيًا. وأما الدرس الذي أحاول دائمًا أن أستقيه منه هو تجنب الغوغائية والتفسيرات المبسطة. وأنا واثقة من أنه، ومع جهودي جميعها، لاتزال هناك تعميمات فظة وكبيرة في هذا الكتاب، ما تجعل جِم يجفل مرات ومرات كلما قرأه.

كما وافق لري روزن على أن يكون مشرفي في مرحلة متأخرة من تخرجي، عندما كنت لا أمارس بحثي. وما زلت مذهولة من دعمه الكبير القلبي العميق، ونصحه الرشيد. اعتدت أن أعمل تحت وطأة ظن أن ميزة الأكاديمية هو أن يأخذ المرء قضية تبدو بسيطة ويعقدها، لكن لري علمني أنه من الأفضل أن يأخذ المرء قضية معقدة ويبسطها ويجعلها مفهومة. لقد كان لري يشجعني باستمرار كما لم يبخل علي بتوجيهاته وإرشاداته خلال المراجعات والتنقيحات التي خضع لها هذا الكتاب، وبالنتيجة فإن الشكل الذي صار عليه الكتاب يدين له بالكثير.

اقترحت علي جولي تيلر أن أحضر دروساً في الرقص الشرقي لكسب نظرة قريبة على مهنة من يجب أن أدرسهم، وكانت نصيحة ممتازة. فِنكن آدمز مرشدتي في البدايات مارست مقاربتها في دراسة السياحة بالغ الأثر في مشروع بحثي. كما علمني خالد فهمي الكثير عن التاريخ المصري. ووافق رُبرت فتاليس من جامعة بنسلفِنيا في اللحظة الأخيرة على أن يكون قارئًا حياديًا خارج إطار النقاش الرسمي لدفاعي عن الأطروحة، ولم يبخل بدعمه ونقده البناء. أما جيمس ترسِل فكان مشرفي وناصحي خلال منحة لثلاث سنوات في مكتب جامعة برنستن لبحوث السكان، ولا تكفي عبارات الشكر لكل ما قدمه لي، سيما دعمه للعديد من المشروعات المختلفة التي عملت عليها في «مكتب البحث السكاني» بما في ذلك مراجعات الكتاب وتنقيحه.

وكان لأساتذة آخرين درست معهم في قسم الأنثرُبولوجيا في جامعة برنستن بالغ الأثر ما يجعلني أوجه شكري إليهم فردًا فردًا: ولتر آرمبرست وإيزابيل كلارك–ديسز وهلدرد غيرتز ورينا لِدرمن وغنناث أوبسكير وكي ورن على ما علموني إياه. ومن المؤسف حقًا أن أعود من عملي الميداني إلى القسم من دون كي وأوبي وهيللي. وفي الوقت ذاته، كانت سعادة غامرة أن أستفيد من أشخاص جدد قدموا إلى القسم: جواو بيل وجون بورنمن وكَرُل غرينهاوس وكرولين روس الذين مدوا يد العطاء بكل ما هو مفيد من نصائح وتبصرات لافتة.

ثمة العديد من الطلاب والأساتذة اللامعين الذين مدوا لي يد العون في اكتساب اللغة العربية سواء في القاهرة ومِدلبري وبرنستن بمن فيهم الدكتور عصام رفعت، وعباس التونسي ونبيلة السيوطي وسنان أنطون وأحمد قاروط وكرس ستون ومرغريت لاركين ولارا ديب وهادي ديب.

في الوقت الذي كنت عاكفة على كتابة الأطروحة التي أصبحت في النهاية أساساً لهذا الكتاب، حالفني الحظ في أن تقرأ مجموعتان من الطلاب من زملائي الخريجين، الفصول وتناقشهم معي. أتوجه بالشكر الجزيل لِكِن كروز وأليكس إدمندز وهَيكو هنكل وألسن ليك وكفيتا ميسرا وراشيل نيوكومب ونتالي بيتز وسارة بينتو وسُزَنا ترنكا للتعليقات والنصائح التي أغنت الكتاب. وفي الوقت

الذي كنت أحوّل فيه الأطروحة إلى مخطوط كتاب، أفادتني القراءات النقدية لتجمع أنثرو سايبر للكتابة والتي تضم ألكس إدمندز وراشيل نيوكومب وألسن ليك وكريستي لاتا وسارة بينتو وكرستين شايد وتوم سترُنغ وسوزانا ترنكا وهيلي دوشينسكي. قبل أن أتوجه إلى عملي الميداني، تشكل مشروع بحثي عبر نقاشات مع صحبتين، جون مكدوغال وألسن ليك وكين كروز وألِكس إدمندز وكريستي لاتا الذين كانوا بمثابة رفقة فكرية مثقفة وأصدقاءً حميمين. كما أقر بدين فكري عميق لأمنية الشكري ومروى الشكري اللتين مارستا تأثيرًا لافتاً بتسديد خطى تفكيري فيما يتصل بمصر وبطرق عديدة. والشكر أيضًا لبول عمار الذي شاركني نظرياته وأخلى لي شقته في المنيرة التي احتوت على حوض استحمام جميل. كما أعبر عن امتناني لكرول زنكا لصداقتها وميلان آدمز للعون الذي قدمته لي وتشجيعها في أثناء عملي في مخطوط الكتاب. كما يجب أن أوجه الشكر أيضًا إلى العديد من الناس الذي أمدوني باقتراحات بيبلوغرافية بمن فيهم لالي خليلي ووندي وِلز وسيليا أبليغيت ومكسيم كيرجنيف وإرك زيلو وفورست باس وإرك كاوفمن وبول أربايا وسِلفيا مَير وماثيو هيدي وكرستُف جسكولفسكي.

كما استفدت من فرصة عرض فصل من هذا الكتاب في مركز كِفوركيان لدراسات الشرق الأدنى في جامعة نيويورك وأعبر عن امتناني للقراءة المتبصرة التي زودني بها الدارسون هناك. ولا أغفل توجيه عميق شكري لِتش روز ودُنلد كول ولالي خليلي ورانية سالم للقراءات المتمعنة والنقد الذي حظيت به النسخة الأولى من المخطوطة ولِن تشبمَن وجيم بير ووندي مور في دار نشر جامعة تِكْسَسْ للتبصرات اللافتة التي انصبّت على تحرير الكتاب. والشكر الخاص لوندي لحماستها لمشروع هذا الكتاب.

وأرفع صوتي بامتنان وشكر لماريا مكمث وكورتني وليمز ونانسي خالق وأنجل فُستر وكارولاين مورو وبوني غوش–دستِدار ودَرن راند وبابور حبيب وفِلِب سدُفسكي وراكِل سلفتِلا وسِلفن تشمبونويز وكيث وأمي مُرتُن وبرَيَن وكاثي إنغلز ورُبرت إنغلز ونيكول ورون برؤر ولورين هبرت ولورنس فايست وجِسيكا تبفر لتشجعيهم لي وصداقتهم التي منوا بها علي. ويجدر بي القول إن جميع من ذكرت ليسوا

مسؤولين بأي حال من الأحوال عن أي خطأ أو تأويلات أو تفسيرات غير صحيحة يمكن أن يضمها الكتاب، في الوقت الذي لهم الحق في أن ينسبوا إلى أنفسهم وبحرية كاملة أي إشراقات لافتة فيه.

في عملي الميداني ساعدني الكثير من الناس الذين ضحوا بمصالحهم الشخصية وآثروا مد يد العون لي في بحثي هذا، وللأسف لا أستطيع أن أعبر عما كانوا فيه من رحابة صدر. الدكتور علي عمر عبد الله، عميد كلية السياحة في جامعة حلوان الذي أشرف على بحثي وعرفني على العديد من الناس وأمدني بتوجيهاته الحريصة فيما يتصل-ببحثي عن السياحة في مصر. وفي الأهرامات هناك الدكتور زاهي حواس الذي كان مصدر معلوماتي وناصحي في آن، فقد تعلمت منه الكثير عن مصر القديمة والحديثة. وسخى عليّ بوقته إلى درجة كبيرة . وسأبقى على امتناني الدائم للمساعدة التي قدمها لي محمود عفيفي ومنصور بورياق وطارق العوادي ونشوى جابر وشعبان عبد الجواد ومي سمير وأحمد عبيد وعبير عواد ونرمين عبد المؤمن وسحر مبروك والحسين عبد البصير وسالي أحمد زكريا ومحمد اسماعيل وأحمد علام وعصام بيبرس وأيمن وهبي ومماركو نجيب ورمضان البدري ونهى عبد الحافظ وفريد حسنين وعادل عبد الهادي الذين عملت معهم في أهرامات الجيزة، والذين غمروني بصحبتهم الحميمة. كما تعلمت الكثير من نقاشات تمت مع علماء آثار شأن إد برفرسكي وأنجيلا ملورد جونز ومايكل جونز ومارك لينر. ولم يبخل كل من رُبرت شُك وجون أنطُني وِست بإشراكي في نظرياتهما.

في القاهرة ثمة العديد من راقصات وأساتذة رقص ومؤدين ومصممين أشرعوا لي أبوابًا توضحت من خلالها تعقيدات عالم الرقص الشرقي وغموضاته. كما أدين على نحو كبير إلى ديانا (آن-كورين ماهيو) التي كانت مدرستي في الرقص إضافة إلى كونها صديقة قدمتني إلى جميع الأشخاص الذين كانوا ذا عون لي في القاهرة . كما أعبر عن امتناني لليزا وياسمينة وسماسم وكَرُلَينْ ودنيا (بشرى) وأسمهان ولوسي وأشرف أمين ووائل ابراهيم وعادل شكري وأشرف صبحي للنقاشات المستفيضة التي نورت معرفتي بالرقص الشرقي. كما أدين لفرنسِسكا سولِفن ولمجموعتها الكبيرة من المنشورات التجارية عن الجمعية الدولية للراقصات الشرقيات.

وفي خان الخليلي رحب بي كل من عبد العزيز وأسامة محمد أمين في محلهما حيث جعلته القاعدة الأساس التي انطلقت منها في القيام ببحثي حول السياحة. كما أشكر الصديقة العزيزة ليلى جمال التي صوّبت من تفكيري. وأشكر سماح وعماد ونياديا وصلاح على صبرهم في شرح أشياء لأنثربولوجيّة لا تتمتع بحس النكتة والفكاهة والتي لم تفهم دعاباتهم ونكاتهم إلا لمامًا.

وكان جمال عامر قد عرفني على الفسطاط ودلّني إلى المواقع المعمارية التي كان يتردد عليها السياح، والتي كانت واجهات خارجية. أما هبة ورندة وهما دليلتان سياحيتان فقد قدمتا لي تبصرات لافتة في فن تقديم المرء للآخرين نفسه. كما كانت كلا من فاطمة وإيناس غاية في اللطف وخفة الظل عندما كانتا تخبراني كيف كانت الأمور تسير في الفندق. وفي قرية نزلة السمان تجولت مع محمود الخطاب وعلي الشاعر اللذين أمداني بالحقائق. وأشكر الدكتور رفعت السعيد من حزب التجمع والدكتور ابراهيم دسوقي أباظة من حزب الوفد الذي التقيت به والذي توفي وللأسف قبل أن يرى هذا الكتاب النور.

وهناك عدد كبير من مصادر المعلومات الآخرين الذين لا يوفيهم الشكر حقهم وأعدهم بالتزامي بسرية أسمائهم وعدم البوح بها. وبالطبع ليس منهم من هو مسؤول عن النتيجة التي آل إليها بحثي هذا.

كما أن هناك العديد من الأصدقاء الذين لم يكونوا مصادر معلومات على نحو خاص لكنهم أمدوني بمعلومات كثيرة عن مصر بشكل عام. وهم وراء حبي للبلد كما كانوا السبب في المرح الذي عشته في القاهرة، بغض النظر عن الصعوبات التي كنت أواجهها في بحثي في بعض الأحيان. وأشكر في المقام الأول ندى أباظة ومحمد ثروت سليم ومحمد نصر لكونهم رعوني بصداقتهم ورعايتهم لي عندما مرضت، وأخذوني معهم في جولات مستمرة في القاهرة. ولم يكتفوا بذلك بل كانوا دائمًا في استقبالي ووداعي في المطارات وساعدوني في إنجاز بحثي. عدّني كل من ندى وحمادة ونصر شقيقتهم. (وبالفعل لاتزال ندى تدعوني بطفلتها، مع أنها تصغرني بسنوات). وكان محمد أنور طبيبي وصديقًا حميمًا، ولست أذكر عدد المرات التي عادني فيها ووصف لي فيها الدواء عندما تكرر مرضي. كما رتب

الأمر مع محمود عباس البدوي في أن يلتقط صورًا رائعة لهذا الكتاب.

أشكر عائلتي أباظة وسليم للدعوات التي وجهوها لي لزيارتهم. كما اعتنى بي الدكتور ثروت سليم في مشفاه عندما كنت مريضة، وأشكر الدكتور هشام فاروق الذي اقتلع لي «ضرس العقل» في أثناء ما كان يتحفني بوجهات نظره وتعليقاته الساخرة والظريفة عن الحياة في مصر. وأشكر ندى وزينب أباظة ودعاباتهما التي جعلتني أصاب بنوبات هستيرية من الضحك. وأصر كل من عبد الحليم جعفر وأمل وأنجي وكاميليا ولبنى على أن يكونوا عائلة أخرى. كما شاركتني أمل عثمان منزلها وحياتها. ووسّع رامي لقى والسفير عبد المنعم عمارة والسفير حمدي صالح من مسيرة بحثي. وكان أنور عصمت ولوسي اسكندر خير صديقين. وأتوجه بشكر خاص للدكتور حسان مصطفى.

الشكر كل الشكر لأصدقائي الذين جاؤوا لزيارتي في أثناء إقامتي في مصر، كرِس رُلينز وتد مايك ولويز ون ومارغُت لفِنغر ومايك كول وخالي جون ألدوس وزهرة. فقد ساعدوني على التعرف إلى موقع ميداني مألوف بعيون جديدة. كما أعاروني بعض الصور التي ساهمت في إغناء هذا الكتاب، وعلى هذا أشكرهم شكرًا مضاعفًا.

أشكر زوجي السابق محمد عاشور لدعمه لي ومؤازرته، رغم أننا اختلفنا دائمًا فيما يتصل ببحثي. وأقر بأنني تعلمت الكثير من نقاشاتي معه.

كانت أسرتي جِف ولويس وجارد وكوري ودون رفئِل، دعامتي في الأوقات العصيبة. لا أستطيع أن أفي والديّ بخالص شكري لرعايتهما التي أحاطاني بها وللحب الذي منحاني إياه.

وحالفني الحظ في أن أتعرف بزوجي دِفيد إنغلز عندما عدت إلى جامعة برنستن بعد عملي الميداني. آمل أن آتي بولديّ سيف ورايغل إلى مصر في القريب العاجل. (لربما تمكن دِفيد ذات يوم من قراءة هذا الكتاب). وإذا كنت سأترك نقشاً على النصب والمعالم التاريخية في مصر، كما فعل آلاف بل وأكثر من السياح من قبل، سيكون اسم دفيد. لكنني الآن سأهديه هذا الكتاب.

مقدمة الطبعة العربية

كنت في العشرين من العمر عندما أخبرني والدي بأننا سوف نرحل إلى المملكة السعودية. في ذلك الوقت كنت أجهل العالم العربي. «أليست هي البلاد حيث مكة؟ إذًا دعونا نزور مكة». كان على والدي أن يشرح لي بأن مكة مكان للمسلمين فقط. لم أكن أعرف هذه الحقيقة عن الإسلام أو عن المملكة السعودية.

كنت فرحة ومصرة على الذهاب إلى مكان جديد وغريب كلية. وما بدا بأنه غريب وأجنبي، سرعان ما أصبح مألوفًا. درست عن السعودية والإسلام وعرفت الكثير عنهما. كما حصلت على عمل في مدرسة للفتيات هناك واشتغلت مصورة فوتوغرافية مع إحدى السيدات السعوديات. في الوقت الذي كانت هناك فيه فروق كبيرة بيننا فيما يتصل بالدين والثقافة، كان هناك كثير مما نشترك به. فقد نشأت في بيئة مسيحية محافظة تشبه بيئة الإسلام في العديد من النواحي. صارت بعض من زميلاتي وطالباتي صديقات حميمات وبقينا على اتصال حتى عندما

غادرت المملكة وذهبت إلى مونتريال لأنهي تعليمي الجامعي. ولصيفين، رجعت لزيارة والدي في جدة، ومن خلال طالباتي السعوديات نميت اهتمامًا أكاديميًا بالطريقة التي يتواعد فيها الشبان والشابات السعوديين سرًا غير هيابين يتحدون المعايير الثقافية لجيل الآباء.

عندما مضيت إلى الجامعة، أردت أن أقوم بورقة بحثي في مكان ما من العالم العربي، لكنني لم أعرف أين آنذاك. ثم وذات صيف مضيت إلى مصر لأدرس اللغة العربية ووقعت في حب «أم الدنيا»، كما فعل الكثيرون من قبل. في القاهرة، وجدت كل شيء تحت الشمس، فقد سحرني تنوع القاهرة وتناقضاتها. كما ألفيت البشر هناك حميمين بمزاج طيب. اتخذت قراري حينئذ أن أقوم ببحثي الأنثرُبولوجي في القاهرة. ولأنني أيضًا أعرف أن العديد من أصدقائي من المملكة السعودية يمضون إجازات الصيف هناك، بدا لي ذلك فرصة طيبة كي أدرس جانبًا من المجتمع والثقافة السعوديين اللذين يتجسدان خارج حدود المملكة. سرعان ما خطرت لي فكرة القيام بمشروع بحث أنثروبولجي عن السياحة والنزعة العابرة للأمم في مصر.

عندما احتضنت الفكرة في البداية، اعتقدت بأنني أعرف مسبقًا محصلة بحثي. فلقد عزمت على أن أجري مقارنة بين الخليجيين والسياح الغربيين في مصر، كما اعتقدت أن المفارقة ستبدو واضحة بل وفاقعة. فالخليجيين يشتركون باللغة والدين والثقافة ولسوف يتفاعلون مع مصر المعاصرة. أما الغربيون، فيفتقدون إلى اللغة والثقافة ومثقلين بتاريخ من الغزوات الاستعمارية وسينصب اهتمامهم على التاريخ الفرعوني من دون أن يولوا أي اهتمام بالحياة والمجتمع في مصر. باختصار توقعت اختلافات بسيطة بين مصر الميتة وتلك الباقية على قيد الحياة.

وكما هو الحال دائمًا، يبدو الواقع أكثر تعقيدًا من التوقعات والآمال المبسطة. وبينما من الصحيح أن الغربيين منهمون جدًا بمصر الفرعونية، وجدت أيضًا عالم المصريات الغربيين الذين عزموا على التغلب على ارتباطات مهنتهم بالاستعمارية والذين انهمت بحوثهم بالسياسة المصرية المعاصرة وبالنزعة القومية.

كما وجدت أن المواقف حيال الزوار من الخليجيين كانت مختلطة، وخلافية

إلى حد ما. فالعديد من أصدقائي وصديقاتي المصريين كانوا متشائمين من الأسباب التي تدفع الخليجيين إلى القدوم إلى مصر في الإجازات. لكنني كنت أعلم من صديقاتي السعوديات أن إجازاتهم في مصر لم تكن لمجرد ممارسة الرذائل. عندما وضعت كتابًا حول هذا، قررت أن أصور وجهات النظر جميعها على نحو منصف ومتعاطف مع كلا الطرفين.

كتبت هذا الكتاب كأمريكية تعشق العالم العربي. لذا عندما أخبرني الدكتور زياد منى مدير دار قدمس للنشر والتوزيع برغبته نقل الكتاب إلى اللغة العربية، بلغت سعادتي أقصاها. لكن خشية انتابتني في آن. ماذا لو أسيء فهمي؟ ثمة أناس قالوا لي: إن الكتاب سيصبح محط جدل وسيثير الخلافات لأن موضوعه السياحة الخليجية في مصر. لكنني أعتقد أن القراء سيجدون فضائح أقل بكثير مما يتوقعون. ليس في الكتاب أبطال ولا أنذال. ما يحويه فقط هو مزيج من وجهات نظر وآراء وسلطات سياسية واقتصادية، وآمل أن يُظهر لنا الطريقة التي تجعلنا نحترم كل الآراء، حتى لو لم تعبر عنا.

وضعت هذا الكتاب أيضًا بوصفي طالبة أدرس العلوم الإنسانية والثقافة والشرق الأوسط، شأن الطلاب جميعهم. فأنا لاأزال أكتسب المعرفة والعلم. أرجو من القارئ العزيز أن يغفر لي أي أخطاء أو زلات وقعت فيها.

أعبر عن شكري وامتناني للمترجم صخر الحاج حسين لصبره وأناته على هذا الكتاب، سيما حرصه وعنايته بمفردات ومصطلحات أنثرُبولوجية خاصة من الصعب أن تترجم إلى العربية.

كما أهدي النسخة العربية من الكتاب إلى الدكتور زياد منى، صديقًا عزيزًا. فقد كان لرؤيته النافذة في اختيار هذا الكتاب وإعداده للنشر الشيء الكثير ما يجعله متاحًا لأصدقائي الأعزاء وزملائي الذين لا يتمكنون من قراءته باللغة الإنغليزية.

ليسا وِن

سدني – أستراليا أيار 2009

مقدمة:
من الأهرامات إلى ملاهي شارع الهرم

فلنتخيل مِصرَين، الأولى منهما أرض غامضة عتيقة، صحراء فسيحة متلألئة شطرها شق ضيق امتلأ اخضرارًا متفجرًا قطعها من الشمال إلى الجنوب، وعلى طول أهداب وادي النيل الخصيب استلقت آثار حضارات عريقة، تعود لأكثر من خمس ألفيات، صانت أهراماتها ومعابدها وأضرحتها عبر القرون الرمال والمناخ الصحراوي الجاف. تضم الأهرامات ممرات خفية ومسالك منخفضة لا يمكن للمرء أن يعبرها إلا بنفسه حيث تنفتح إلى حجرات خبيئة داخلية فيها توابيت فارغة. أما الجادات العتيقة فتحرسها المسلات وتماثيل «أبو الهول»، حيث يرى المرء شعاعات الشمس التي جمّدها الحجر. كما تهيمن التماثيل الغرانيتية المهولة للملوك وملكات قضوا منذ أمد طويل، على قاعات واسعة تردد صدى معابد في الجنوب. للمرء أن يعبر هذه الآثار التي هيمنت عليها أعمدة جبارة رصعتها نقوش أزهار

المصور 1) سياح غربيون يمتطون الجمال في هضبة الهرم (تصوير دبليو إتش تشو)

اللوتس، ويردد صدى عقبيه على الأرض الحجري ويتخيل أنها كانت قصورًا لعرق من سحرة عماليق انقرض منذ أمد بعيد. كان لأولئك البشر العريقين معرفة وافرة ودقيقة بعلم الفلك، فقد بنوا نصبهم ومعالمهم لتتماشى مع الشمس والنجوم في الانقلاب الشمسي والاعتدال الربيعي.

يسكن أرض مصر الحاضر أبناء سلالات أولئك الفراعنة. الشتاء هو الوقت الأمثل لزيارة تلك الآثار. لكن إن رغب المرء بزيارتها صيفًا، فمن الأفضل أن يخلد للنوم باكرًا ويستيقظ مع طلوع الشمس، كي يتسنى له أن يرى النصب والمعالم التاريخية صباحًا قبل أن تعكس الصحراء الزجاجية أشعة الشمس التي تبهر الأبصار وتجعله يذوي في قيظ الظهيرة. لكن المساءات تختلف، فهي مكرسة للجولات في خان الخليلي والسوق الذي يشبه متاهة. هناك يمكن للمرء أن يشتري الحلي الذهبية والفضية وأن يكتب اسمه عليها بالهيروغليفية، ويساوم أصحاب المحلات على التذكارات التي يصنعها فنانون محليون شأن الصناديق والعلب المرصعة بأصداف تشبه اللآلئ، أو الزهريات التي صنعت من المرمر، أو القوارير

الزجاجية الدقيقة المصنوعة يدويًا والتي تحوي، على ذمة الباعة، زيوت عطرية هي ذات الأريج الذي عطّر أجساد نفرتيتي وكليوباترا.

أما مصر الأخرى فهي نابضة بالحياة، وما آثارها الفرعونية سوى خلفية لدراما أكثر حداثة. تُعد الأهرامات الواقعة على أطراف القاهرة أمكنة لقاء رومانسية يراها المرء في العديد من الأفلام المصرية حيث يختلس العشاق القبل على كومات من أحجار منخفضة. في مصر هذه، تقبع القاهرة القلب النابض للعالم العربي، وهي مثل هوليوود ونيويورك تتحول إلى مدينة كبيرة مغبرة مكتظة يقطنها أكثر من خمسة عشر مليون نسمة. في أحياء المهندسين والزمالك الأنيقة التي تقع بجوار القاهرة، يبقي الأشخاص العاديون عيونهم مفتوحة علهم يرون ممثلاً أو مغنيًا مشهورًا. لابد وأن الناس يتذكرون أن عمر الشريف ومنذ أربعين عامًا خلت، هام بالممثلة المصرية فاتن حمامة حتى أنه اعتنق الإسلام ليتزوج بها. لكنهما انفصلاً بعد ذلك بسبب ما قيل عن إدمانه القمار. أما الآن فيمكث عمر الشريف في شقة في حي المهندسين بعد أن تقاعد. عندما توفيت أم كلثوم في عام 1975 احتشدت الملايين في الشوارع لتمشي لأكثر من ميل في موكب تشييعها، وبكى العالم العربي برمته «الستّ». مصر هذه قوة سياسية كان على رأس ديبلوماسيتها وزير خارجية واضح وصريح (يترأس الآن الجامعة العربية) اعتاد أن يتوسط في النزاعات الإقليمية. وثمة مطرب شعبي [شعبان عبد الرحيم = شعبولا] حقق نجومية بين ليلة وضحاها في كل أرجاء العالم العربي بأغنيته الوحيدة «أنا بكره إسرائيل». تذكرنا مصر هذه برؤى الراقصات الشرقيات الفاتنات اللواتي يرقصن بأزياء لامعة تتلألأ مثل سطح نهر النيل في الليل عندما يعكس أضواء القاهرة الملونة.

وهناك يرى المرء دينا الراقصة الجميلة ترصع قدمها اللؤلؤةَ، ماسةٌ وزنها أربعة قيراطات. أشيع أن أحد الأثرياء من المعجبين بها، أهداها تلك الماسة التي شبكتها بخاتم ألبسته إصبع قدمها، ازدراءً له. في مصر هذه، الصيف هو الوقت المناسب للزيارة، إذ تأتي الحشود من كل أرجاء العالم العربي إلى القاهرة لقضاء العطلات والإجازات. النهارات هنا مضجرة وقائظة ما يجعل المرء يمضيها في النوم ليستيقظ في وقت متأخر من الظهيرة ويذهب إلى المقاهي المنتشرة في حدائق

الفنادق من أجل وجبة إفطار تحتوي على الفول المدمس الساخن (الذي تنبعث منه الهبلة) ويجلس هناك ويراقب الصبايا اللواتي يتبخترن بين الطاولات بينما يسترخي يدخن الشيشة (النرجيلة) التي تنبعث منها روائح التفاح. تنهض مصر هذه من غفوتها بعد الغروب، عندما يتبدد اللون الأسمر لهذه المدينة المغبرة ويتحول إلى ليل عذب بارد ذي لون نيلي مخملي، ترقطه بقع من ضوء ينبعث من مصابيح الشوارع وأبنية تضم المكاتب الحكومية العملاقة ومن لافتات المحلات الكهربائية. كما أن السهر طوال الليل والذهاب إلى المطاعم والمسارح والديسكوتيك ميزة لليل هنا. ويجعل فيلم ناجح للممثل الكوميدي علاء ولي الدين المرء يتباهى بأنه شاهد الفيلم قبل أن يعرض على جهاز الفيديو. ومن الممكن للمرء أن يذهب مع عائلته في العوامات التي تبحر في النيل لمشاهدة الراقصات. إضافة إلى الفرجة على «العرض الروسي» حيث مجموعة من خمس أو ست حسان من الكتلة الشرقية يضعن على خصورهن سيورًا كالأسود فوق جوارب مخرمة، وأغطية للرأس صنعت من الريش، ويؤدين رقصة متزامنة لافتة هي مزيج من ألحان عربية وغربية. ربما لا يزور المرء الأهرامات لكنه يراها من البعيد، من شارع الهرم الذي يقصده البشر وكأنهم يقصدون الأمكنة المقدسة في رحلة حج. وتتسابق الملاهي الليلية والكباريهات المشهورة على جانبي الشارع الطويل الذي يمتد إلى مسافة طويلة من القاهرة إلى الأهرامات والتي تشرع أبوابها من ساعات المساء المتأخرة حتى السادسة أو السابعة من الصباح. وهناك يجود الزبائن بإعجابهم براقصتهم المفضلة ويمطرونها بالنقود، ويمنون برزمة من نقود من فئة العشر جنيهات على مدير الصالة الذي يدب فيهم الحماس من خلال تلويحه بالنقود، ليسمح لهم أخيرًا بأن يتدفقوا وينتشروا على جسدها وهي ترقص، لكن النادل يقف لهم بالمرصاد حيث يرجعهم في الوقت الذي تخطو فيه إلى طاولة المعجبين وتشكرهم بابتسامة وإيماءة. ويحين وقت المغادرة عندما تبدأ الشمس تنشر خيوطها الأولى، وينكفئ الزوار العرب إلى فنادقهم، في الوقت الذي تمتلأ فيه حافلات السياح الذين قدموا من الغرب الذاهبين إلى أهرامات الجيزة أو سقارة أو إلى المتحف المصري.

تستدعي مصر في أذهان معظم السياح الوافدين المومياءات والأهرامات. لقد جال

الغربيون مصر منذ عهود الإغريق القدماء، سالكين طريقًا سياحية آمنة على طول نهر النيل. كان النيل ولايزال المحور الرئيس للحضارة في مصر، وباستثناء توسع المنتجعات الساحلية على شواطئ البحر الأحمر والبحر المتوسط، تبقى الرحلات البحرية في النيل هي الطريق السياحية الرئيسة إلى يومنا هذا.

تنضفر صورة الغرب عن مصر مع نصبها ومعالمها التاريخية، حتى بات من البداهة للأوربيين والأمريكيين أن أهرامات مصر هي الموقع السياحي الأول بامتياز. تُعدّ الأهرامات آخر اهتمامات الخليجيين الذين يزورون مصر. فالعرب عمومًا ينهمون بصور وخيالات معاصرة فيما يتصل بثقافة مصر التي تأصلت واشتهرت بترويجها للمغنين والمغنيات والراقصات الشرقيات ونجوم السينما في تلك الأرجاء من العالم العربي. يعرف عن السياح القادمين من المملكة السعودية والكويت والإمارات العربية المتحدة بأنهم يمضون أوقاتهم في ملاهي شارع الهرم الليلية. فالسياحة العربية والخليجية سياحة ليل أما سياحة الغرب فهي سياحة نهار، إذ تبدأ رحلات السياح الغربيين إلى الأهرامات باكرًا في الصباح لتجنب قيظ الظهيرات، بينما لا تنتهي أمسيات الملاهي الليلة حتى خيوط الفجر الأولى.

الخليجيين يفترق العرب عن الغربيين في نظرتهم إلى مصر. فما يرونه يتأثر بثقافة ودين ولغة وتاريخ وسياسات كل منهم. لقد شكلت هذه الصور المتباينة عن مصر، صورة لمصر عن ذاتها هي، خالقة طبقات متداخلة من الهوية. فمصر هي أرض الفراعنة، والأهرامات والمومياءات، كما أنها قلب السينما العربية، والموسيقى العربية والرقص الشرقي أيضًا. لقد أنتجت قرون من الحوار العابر للأمم طبقات من الخيالات والصور عن مصر.

تكشف هذه الرؤى المتباينة عن مصر الكثير عن الغربيين والخليجيين بقدر ما تكشف عن مصر نفسها. فالافتتان الغربي بمصر الفرعونية لا يمكن أن يفهم من دون معرفة الطريقة التي انضفر فيها علم المصريات مع تاريخ الإمبريالية الأوربية. والصورة النمطية المصرية عن الخليجيين وهم يمضون الليالي بلعاب يسيل على الراقصات الشرقيات إن هو سوى عرض (أمارة) على اقتصاد هجرة اليد العاملة الشرقأوسطية والذي لونته الفروق الثقافية والاستياء من سوء توزيع الثروة النفطية.

المصور 2) شارع الجامعة العربية في المهندسين وهو مكان يتردد عليه السياح العرب
(تصوير محمود عباس البدوي)

يحاول كتابنا هذا أن يستكشف التجربتين المتوازيتين العربية والغربية مع مصر، بوصفهما طريقة للتأمل والتفكير بالاختلافات والتشابهات.

هِردُت الدليل السياحي:

لألفيات خلت درج تقليد لرحالة غربيين، من الإغريق إلى الرومان إلى أوربيي القرن التاسع عشر تجلى في قراءة هِردُت كنوع من كتيب سياحي يعين الناس إلى مصر. لقد سافر « أبو التاريخ» ذاك إلى مصر حوالي 460-455 قبل التأريخ السائد [ق ت س]، وأنتجت رحلاته مزيجًا خاصًا من التاريخ، وحقائق لافتة، وشائعات وأساطير. فقد وصف أقدم عجائب الدنيا السبع، هرم الجيزة الأكبر، وزعم أن ابنة فرعون موّلت بناءه بجعل بغي من نفسها:

أما الآن فقد أخبرني الكهنة أن خوفو فرض على جميع المصريين أن يعملوا لأجله . . وتابعوا: إنه انحدر إلى وضاعة وانحطاط كبيرين، ذلك أنه وطلبًا للنقود وضع ابنته في حجرة، وأمرها أن تحصل على مبلغ معين من المال . . لم تكتف ابنته بالحصول على المبلغ الذي حدده لها والدها، بل وانطلاقًا من مصلحتها هي عنيت بترك نصب وراءها، وطلبت من كل زائر أتاها أن يجلب حجرًا واحدًا لإكمال ذكراها. من تلك الحجارة، قالوا: إن الأهرام بني وانتصب في وسط الأهرامات الثلاثة أمام الهرم الأكبر[1].

لقد ردد غُستف فلُبير صدى افتتان هِردُت بالأبنية التذكارية الضخمة وفانتازياه الإيروتيكية لما هو غريب بعد أكثر من ألفيتين، والذي زودتنا رسائله بحكاية أسفاره في نهر النيل صعودًا حيث رصّع وصفه لتسلق الأهرامات بتقارير مصورة عن زياراته لفتيات راقصات وعاهرات. بعد أن قرأ فلبير ما كتبه هِردُت بأن هرم منقرع (أطلق عليه الإغريق ميكينيروس) بني بأمر محظية إغريقية تدعى رُدُبِس، أصر على تسميته هرم رُدُبِس[2]. لقد كان للخيال الأوربي الاستشراقي فيما يتصل بجنسانية الشرق الأسطورية الوضيعة والذي كتبت عنه رنا قباني وإدوارد سعيد وآخرون، أصل موغل في القدم فعلاً[3].

من هِردُت إلى فلبير إلى سياح اليوم، تبع الرحالة طريقًا آمنة تبدأ من الاسكندرية إلى نصب الجيزة ومعالمها التاريخية وإلى ممفيس (سقارة)، ومن ثم إلى نهر النيل والكرنك وطيبة [الأقصر] وأسوان. شُحن الافتتان الغربي القديم بالنصب والمعالم التاريخية في الحقبة الحديثة مع غزو نابوليون للبلاد في عام 1898، وصُورت الروح الإمبريالية الفرنسية على أنها حملة علمية، عنيت من بين أشياء أخرى، بالتنقيب والبحث في النصب والمعالم التاريخية القديمة. بوصفه مؤرخًا، نوه رُبرت تِغنر بأن هذا ما منحها نسب التقدم الذي أحرز في عصر التنوير ‹Tignor 1993:1–15›. وبوصفها إرث إمبراطورية وجهت صناعة السياحة في مصر الحاضر السياح الغربيين لرؤية مصر قديمة تبعثرت فيها نصب ومعالم تاريخية أُخرجت من ماضٍ فرعوني.

يبدو سحر السياحة في مصر القديمة جليًا للغربيين على خلاف السياح من

المصور 3) حفر فيكتوري يظهر أبو الهول وقد دفن حتى منكبيه في الرمال. قبل أن ينقب عنه الأوربيون من جديد

الخليجيين الذين نادرًا ما يقضون بعضاً وقت في زيارة المواقع الفرعونية، وهم لا يشكلون أي مقدار مئوي من السياح الذين يبحرون في النيل للذهاب إلى الأقصر. إنهم يتجنبون الأهرامات وينخرطون بصور وخيالات عصرية للثقافة المصرية.

ضمن بيئة شرقأوسطية، تعد مصر عملاقًا ثقافيًا وإعلاميًا معاصرًا، أكثر منها «أرض شيللي العتيقة»[4]، تبث أفلامها، ومسلسلاتها التلفزيونية، وموسيقاها الشعبية إلى العالم العربي برمته ‹Armbrust 1996, Abu-Lughod 2004›. بحسب العرب تستحضر مصر صورًا وخيالات ليس عن الأهرامات فقط، ولكن أيضا عن سياسيين مشهورين شأن جمال عبد الناصر المعروف بنزوعه إلى القومية العربية. وقامات أدبية شأن نجيب محفوظ الأديب الحائز على جائزة نوبل

ومطربين محبوبين شأن أم كلثوم وعمرو دياب ساحر الجيل صاحب الأغنيات الجماهيرية، وممثلين كوميديين شأن عادل إمام وعلاء ولي الدين وممثلات وممثلين دراميين شأن ناديا الجندي وأحمد زكي، وراقصات شرقيات شهيرات مثل فيفي عبده ولوسي ودينا[5].

العرب جميعهم يعرفون الأهرامات، لكن الصورة التي تستحضرها مصر في الأذهان هي اللهجة المميزة التي طرقت أسماع الجميع في الأغنيات والأفلام

المصور 4) سياح غربيون يعتطون الجمال في الثلاثينات من العقد المنصرم
(تصوير مجهول – من مجموعة المؤلفة)

المصور 5) ملصق يعلن عن حفلة غنائية لعمرو دياب في أحد الفنادق الجديدة والفاخرة في مصر (تصوير محمود عباس البدوي)

والمسلسلات التلفزيونية منذ الطفولة.

مع أني أمريكية، ونشأت على صور الأهرامات ومومياءاتها، فقد بدأت عنايتي واهتمامي بموضوع السياحة في مصر عندما كنت أعيش في المملكة السعودية وأسمع حكايات وقصصًا عن الإجازات والعطل التي تمضيها صديقاتي السعوديات في القاهرة. المملكة السعودية ملكية تحكمها عائلة سعود، وهي مكان لأقدس مدينتين عند الإسلام جعلت منها ثروتها النفطية الهائلة محط أنظار عمال مهاجرين من كل أصقاع العالم. كنت في العشرين من العمر عندما مضيت إلى المملكة السعودية. فقد

كان والدي وهو جيوفيزيائي، يعمل هناك. قررت أن أترك المدرسة وأقيم لبعض الوقت في المملكة السعودية مع عائلتي. بعد أن جاءت حرب الخليج بصور شبه الجزيرة العربية إلى الأميركيين، دخل في أذهان أصدقائي في نيويورك بأنها مكان بائس ولا يمكن العيش فيه، لكنني لم أهتم بل على العكس فقد بدت لي تجربة جديدة تمامًا وفرحت بذهابي إليها.

لا ريب في أن المملكة السعودية تمثل شيئًا غريبًا لأمريكي. يلتزم الرجال (يكاد الأمر يقتصر عليهم) بعقود للعمل هناك، وإن حدث واستلموا مناصب هامة في شركاتهم، فيجلبون عائلاتهم. يعيش المغتربون الغربيون في مجمعات خلف أسوار عالية مارست وظيفة أمن وحماية لهم في السنوات الأخيرة مع تزايد عنف المعارضة للاحتلال الغربي لبلدان الشرق الأوسط. بدت تلك الأسوار في تسعينيات القرن المنصرم، حيث كنت أعيش هناك آنذاك، وكأنها شيدت لتفصل بين الثقافات. كانت للنساء خلفها حرية ارتداء ما يرغبن من دون أي إساءات أو نظرات متطفلة.

عندما كنت أعيش في المملكة، كان من الصعوبة بمكان أن تجد المغتربات عملاً فيها. لذا انصرف العديد منهن إلى رياضة التنس أو إلى السباحة في مسابح المجمعات. وغالبًا ما كانت أسر المغتربين وعائلاتهم تتخذ قرارها بالذهاب إلى هناك عندما يصبح لديهم أطفالاً صغار، وهناك تترك الأم عملها في بلادها لتنصرف إلى تربية أطفالها. أما الرجال فيعملون مع زملائهم السعوديين، ويصبحون على صلة من خلال حوار بين ثقافي مع زملائهم. كانت الشركة التي يعمل فيها والدي تتلقى وجبات طعام سعودية تقليدية تحوي لحم الضأن والكبسة. لقد علّم السعوديون الأجانب فن تقطيع شرائح اللحم وصنع كرة من الأرز باليد اليمنى من دون أن يستخدموا أي أدوات طعام. قيل للأجانب إن مقلتي الخروف تُعدان من الأطعمة الشهية والمترفة، وتذوقها يُعد ضربًا من شجاعة. كنت أسمع في الغالب من مغتربين يتحدثون عن طرق مختلفة لشي الخروف (وكانت تعرف بالإنغليزية باسم goat grabs) هناك شهدوها وذكروا بالاسم من تناول مقلتي الخروف.

تتميز الحياة في المملكة السعودية بفصل صارم بين الجنسين. ففي الوقت الذي

يعمل فيه الأجانب من الرجال ويقيمون علاقات اجتماعية مع زملائهم السعوديين في العمل، فهم لا يلتقون بنساء سعوديات. كما أنهم يقعون في محظور السؤال عن صحة زوجة السعودي، فذلك يعد وقاحة حتى لو طرح السؤال بتهذيب جم. في سن السادسة يذهب صبية السعوديين وفتياتهم إلى مدارس منفصلة، وأما الرجال والنساء هناك فلا يختلطون في العمل إلا فيما ندر (وحتى في تلك الحالات النادرة يبقون الأمر سرًا لتجنب غضب المطاوعة الذين يفرضون الدين والتقاليد[6]. كما يتجنب السعوديون الاحتكاك بزوجات الأجانب من زملائهم في العمل وبناتهم انطلاقًا من تهذيب وبالتالي لا تتسنى للنساء الأجنبيات فرصة التعرف على النساء السعوديات، بما أنهن لا يتعرفن إلى زوجات زملاء أزواجهن في العمل. تُعد النساء السعوديات لغز وأحجية لجميع الأجانب الذين يعملون في المملكة، كما عبر عن ذلك أميركيون استخدموا عبارتين للإشارة إلى النساء السعوديات (أشياء سوداء مجهولة/Unidentified Black Objects, UBOS) أو (أكياس قمامة سوداء تمشي/ walking black trash bags) إزدراءً للعباءة الحريرية السوداء والطرحة اللتين تظهر بهما السعوديات في الأسواق والمحلات. وما يزيد في توسيع الهوة بين السعوديات والأجنبيات ويكرس الحواجز الثقافية التي تحول دون أي تفاعل أن قليل جدًا من الغربيين يتحدثون العربية[7].

ذات يوم وبعد وصولي إلى المملكة بوقت قصير، اتصلت بي إحدى النساء الأمريكيات، زوجها زميل لوالدي في العمل، تعرف واحدة من السعوديات عاشت سنوات عديدة في ولاية كُلُرادو الأمريكية. كانت السيدة السعودية تبحث عن مدرّسة تصوير وأخرى تعلم اللغة الإنغليزية لمدرسة بنات كانت هي مديرتها. تقدمت لكلا العملين، ودرّست لعام كامل اللغة الإنغليزية للصفوف الرابع والخامس والسادس، كما درّست فن التصوير من الصف السابع إلى الثاني ثانوي.

في ذلك العام تعرفت إلى مدرسات أخريات في المدرسة وأصبحت علاقتي حميمة مع بعض طالبات قسم التصوير، اللواتي كنت أكبرهن ببضع سنوات فقط. كما تعرفت إلى سوزان أيضًا وهي المسؤولة عن دروس التصوير في المدرسة كانت توثّق أحداث المدرسة والعديد من حفلات الخطوبة للطلاب بالصور الضوئية.

عملت معها في تصوير حفلات الخطوبة والأعراس عندما كانت تلتزم بتصوير إحدى المناسبات. بعد عام أمضيته في التدريس، عدت إلى الكلية، لكنني كنت قد أمضيت موسمي صيف في المملكة قبل أن أبدأ دراستي الجامعية. اعتدت لقاء أصدقائي السعوديين وأعمل في الصيف مع سوزان.

بدأتُ علاقة حميمة مع عائلة مريم إحدى طالباتي السابقات. اعتدنا الخروج مع والديها في العديد من أمسيات الصيف عندما يخلي القيظ مكانه لجو بارد منعش. كنا نذهب إلى مراكز التسوق الضخمة ونبتاع البوظة لأشقاء مريم الصغار ونتجول بين المحلات المختلفة. أما والدها بوجهه الضاحك الذي تجمعت كل تجاعيد الدنيا في عينيه، فقد كان دائم النصح لي بأفضل ما يمكن سماعه من الغناء العربي. برأيه كان راشد الماجد مطربًا جيدًا لكن الأفضل ودائمًا بحسب رأيه، هو المطرب المصري محمد عبد الوهاب وعبد الحليم حافظ. مرة ذهبنا بسيارته إلى الكورنيش حيث ترجلنا ومشينا ليغمرنا النسيم العليل هناك. كنت أرتدي الزي السعودي التقليدي، أي العباية والطرحة، كما مريم. أما والدها فاكتسى جلابيته البيضاء واعتمر كوفيته الموشاة بمربعات حمر وبيض. كنا نتشبث بيدي شقيق مريم الأصغر الذي ارتدى بنطالاً وتي شيرت. مرت بنا مجموعة من الشبان يلبسون الجلابيات ويتنزهون بين العشب الفاصل بين الطريق ورصيف المشاة. عندما حاذيناهم انطلقت شفاههم بتهليل ومديح. جذبت مريم طرف طرحتها بخفر وحياء وغطت بها وجهها الذي تكشف عن ابتسامة عندما أخبرتني بأنهم كانوا يرددون بعضًا من شعر يمتدحون فيه حسننا. تجاهل والدها بكل لباقة كلمات الغزل التي كانت تلاحقنا. هكذا كنا نمتع أنفسنا في الصيف.

التقيت بعمر الذي عرفني على العديد من أصدقائه، ذكورًا وإناثاً، بمن فيهم اثنين غير متزوجين كانا يتواعدان في السر بالطبع، في آخر صيف أمضيته في جدة. ثمة تهتك وربما بعض من خلاعة كانت توشي اختلاط الجنسين في السعودية، لكن ذلك لم يكن جديدًا علي كلية، ذلك أنني علمت أن بعضًا من طالباتي السابقات في المرحلة الثانوية كنّ يواعدن أصدقاءهن عبر أصدقاء آخرين أو في المراكز التجارية في جدة، أو على الشواطئ في منطقة «أبحر»، وهي منتجع مائي يقع إلى الغرب

من جدة حيث الأرض ملكية خاصة ما يمنع المطاوعة «الشرطة الدينية»، من أن يفرضوا فصلاً صارمًا بين الجنسين كما هو الأمر في أمكنة أخرى.

ثمة مكان آخر يلتقي فيه شبان وشابات المملكة ويتواعدون في إجازات الصيف، إنها القاهرة. وفي الغالب يخطط الأصدقاء السعوديون لإجازاتهم من أجل أن يلتقوا بعضهم ببعض خارج البلاد. مصر هي المكان الذي يكثرون من التردد عليه حيث يذهبون إلى القاهرة والاسكندرية، وأحيانًا إلى شواطئ الغردقة.

كانت مريم قد أمضت جانبًا من الصيف مع خطيبها في مصر، كما التقت هناك أصدقاء وصديقات لها عرفتهم في جدة. واحدة من صديقات مريم التقت بصاحبها، أصبح فيما بعد خطيبها في أثناء إجازة في القاهرة.

ما كنت أسمعه أذهلني. سألت صديقاتي من السعوديات ما كن يفعلنه في مصر، وما الثياب التي كنّ يلبسنها (أوكن يرتدين العباءات والطرحات؟) وكيف كنّ يلتقين أصحابهن من الرجال. وكيف يتدبرن ويهربن من آبائهن ليخرجن مع شلة مختلطة صبية وصبايا. لاأزال أحتفظ بصورة أعطانيها عمر التقطت له في آخر مرة كان فيها في إجازة في القاهرة مع أصدقائه السعوديين. تظهر الصورة عمر وصديقه المقرب عبد الله في غرفة في أحد الفنادق في مصر. كان عمر قد عاد لتوه من المسبح يرتدي الشورت وتي شيرت أصفر أو برتقالي بشعر ممو ج أقرب إلى الطول منه إلى القصر ما جعله يعلق على شعره آنذاك الذي جعله يبدو وكأنه ريفي جازاني. يظهر عمر في الصورة وهو متكئ على خزانة في غرفته في الفندق بساقين متصالبتين كيفما اتفق عند الكاحلين، مطلقًا ابتسامة عريضة. أما عبد الله فيبدو على سيماءه الجد وتكسي وجهه ملامح غطرسة. كان شعره طويلاً في مؤخرة رأسه وقصيرًا في المقدمة وعلى الجانبين ووسم وجهه شاربان رفيعان. كان يرتدي قميصًا حريريًا من نوع فرزاتشي مونّس بالأحمر والأصفر والأخضر. من الواضح في الصورة أنه كان يهم بالخروج. أذهلتني الاختلافات بين هذه الصورة وتلك التي للسياح الغربيين الذين أعرفهم وزاروا مصر. فصور أولئك الأخيرين تبرز الأهرامات وأبو الهول والمعابد الفرعونية. أما الصور التي بحوزة عمر فلم تظهر أيًا من النصب والمعالم التاريخية، هناك فقط الفنادق والمسابح.

حكى لي عمر عن قصص مدهشة في أثناء إجازته في مصر. فهناك خاض أولى علاقاته الجنسية مع فتاة سعودية لم تبلغ العشرين زعم بأنها هي من أغوته. بعد أن فرغا من ممارسة الجنس، رأى آثار دماء بين فخذيها ذعر فما هذا إلا دليل على عذريتها. لكنها ضحكت وأخبرته بأنه ربما الطمث. عندما تظاهرت بأنني مصدومة، تحول عن الموضوع فجأة وقال ربما فاجأك بأن مثل هذه الفتاة الشابة لم تكن عذراء، لكن ذلك لم يكن سابقة، فقد أخبرني بأنه ضاجع نساء سعوديات أخريات كان يواعدهن في مصر وفي السعودية، فيما بعد.

لست أعرف مدى استثنائية حكايته. فقد سمعت حكايات أثارت فيّ دهشة أكثر في أثناء وجودي في السعودية، لكنها في هذه المرة جاءت على لسان النخبة الليبرالية من الطبقتين الوسطى والعليا. (في الطرف الآخر كانت صديقتي نجوى، وهي امرأة سعودية محافظة متزمتة تغطي وجهها بخمار وطرحة، وحتى عينيها لم تسلمان من اللون الأسود، فقد قبعتا تحت نظارة سوداء خشية أنظار الرجال الغرباء المتطفلة). لقد زعزعت الحكايات التي كنت أسمعها قناعاتي بالنزعة المحافظة الصارمة السائدة في المملكة، وجعلتني أرى أن الجيل الأصغر من النساء والرجال العزّب كان يتحدى المعايير الثقافية السائدة التي تفصل بين الجنسين التي فرضها النظام بالقوة. لم يكتف الشبان والشابات بالمواعدة للحصول على بعض من متع، بل أفلحوا أيضًا في التخلص من الزيجات المرتبة وفي أن يختاروا شركائهم بملء إرادتهم ‹Wynn 1997›[8].

عندما انتسبت إلى الجامعة لأدرس الأنثرُبولوجيا، انتابتني شكوك بأنني لن أتمكن من الحصول على إذن يمكنني من البحث العلمي والعمل الميداني في السعودية، لكنني لم أتخل عن الفكرة. فبإمكاني القيام بإنجاز بحث إثنوغرافي عن السعودية، لكن موقع عملي الميداني سيكون مصر. قمت بعملية سبر واستكشاف للإجازات الصيفية التي يقضيها السعوديون في مصر بوصفها نافذة مشرعة تمكنني من الولوج إلى التغيرات والتحولات التي طرأت على الأجيال في الثقافة السعودية والاستقصاء إلى أي درجة دعّم فيها السياح السعوديون المعايير الثقافية في بلدهم أو انحرفوا عنها في أثناء وجودهم في إجازاتهم في بلد عربي أكثر ليبرالية.

عندما حاولت العثور على أدب أكاديمي غربي يتحدث عن السياحة العربية في مصر، أخفقت، إذ لم يكتب سوى القليل عن هذا الموضوع. اعتقدت للوهلة الأولى أن مرد ذلك هو قلة الكتابات نسبيًا في العلوم الاجتماعية حول المملكة السعودية بشكل عام. وفي الوقت الذي يوجد فيه كثير من « الاختصاصيين» الذين كتبوا عن مصر، ليس هناك سوى حفنة من علماء الاجتماع من كتب عن المملكة السعودية، وقلة منهم قامت ببحوث في البلاد[9] ، وحتى فيما يتصل بالغربيين الذين يتحدثون العربية، فإن اللهجات المحلية في السعودية ليست معروفة إلا على نطاق محدود جدًا.

عندما غرقت في أدب السياحة، أدركت أن غياب أي نقاش حول السياحة الخليجية في مصر لا يعزى إلى ضآلة الدراسات الأكاديمية والمنح الدراسية باللغة الإنغليزية حول بلدان الخليج، بل له علاقة بالافتراضات الضمنية بالأدب الذي صور السياحة عمومًا على أنها ظاهرة غربية. كي نجيب عن هذا السؤال من المفيد لنا أن نقوم بمراجعة سريعة لكتابات العلوم الاجتماعية التي تناولت السياحة.

«قوم زائفون»

في ستينيات القرن المنصرم، بدأ علماء الاجتماع بالكتابة عن السياحة والتنظير لها بوصفها صنفًا فريدًا من الترحال. جون فُرستر كان واحدًا من الأوائل الذين كتبوا في هذا الميدان عندما قال: إن صناعة السياحة خلقت «قومًا زائفين» جنبًا إلى جنب مع «ثقافة فولكلورية زائفة» ‹Forster 1964:217–227›. انهمّ فرستر بالمشكلات الثقافية أو المفارقات التي تنجم كنتيجة «لتتجير الكياسات الاجتماعية» (شأن إعطاء الأوامر والتوجيهات مثلاً) وبواسطة ذلك تتحول «الصلة الأخلاقية» إلى «صلة نقدية» (عندما يأخذ أحدهم نقودًا مقابل تلك الكياسة كانت ستمنح طواعية بطريقة أو بأخرى) أو عندما تتحول المناسبات إلى «فرجة» للاستهلاك السياحي، أو عندما يرتدي الناس أزياء تقليدية ويصرون على أن يدفع لهم السياح نقودًا مقابل الصور الفرتوغرافية التي يلتقطونها لهم.

باستخدامه لمفردة «أخلاقي» بالارتباط مع حوار اجتماعي، قال فرستر بوجود ميادين بعينها ضمن ثقافة ما، تنفصل على نحو علني عن مملكة الحوار الاقتصادي حيث شُجب تسليع هذا الحوار على الصعيد الأخلاقي. بحسب فرستر كان ذلك الأسلوب الذي حولت فيه السياحة التفاعلات الاجتماعية العامة إلى سلع وبضائع تباع وتشرى ما هدد بتدمير الأصالة الثقافية.

في العقدين التاليين، أي في السبعينيات والثمانينيات ردد العديد من المنظرين صدى جدال فرستر حول اللاأصالة الثقافية التي ولّدتها السياحة. وتحسر علماء الاجتماع والأنثرُبولوجيون هؤلاء على الطريقة التي كانت السياحة تحول فيها الثقافات إلى مسارات أخرى ‹e.g., V. Smith 1989, Greenwood 1989›. بحسب هؤلاء المعلقين، كان تسليع الأشكال الثقافية (وليس تسليع اللباقات فقط) هو ما صيّر الثقافات التقليدية ثقافات غير أصيلة وبالتالي إلى ثقافات لا معنى لها. يبدو هذا المنظور وهو ثيمة عامة في أدب السياحة، بأنه مستمد من نزعة تشاؤمية أصولية فيما يتصل بالرأسمالية والتحديث. في هذه النظرة، تُرى الثقافة على أنها آخر حصن للمعنى. وعبر السياحة تمارس الرأسمالية اعتداءاتها الوحشية حتى على الثقافة التي تنزع إلى تسليع واستهلاك كل شيء تجده في متناولها ‹MacCannell 1976, Graburn 1989, K. Adams 1997›.

في هذه الكتابات، تم تصوير الحداثة على أنها حالة تغريبية، كما جعل خلو العمل من المعنى الناس في المجتمع الصناعي يبحثون عن المعنى والأصالة في الثقافة. اتخذ هذا السعي لبوس السياحة بما أن نظرة المرء إلى ماضيه التاريخي (كما يحدث في مواقع السياحة التاريخية شأن تلك التي تسعى إلى إعادة خلق الحقب الاستعمارية أو قرية الفايكنغ)، أو ماضيًا معاصرًا آخر هو أسلوب في الحياة أقل تعرضًا لسيرورة التصنيع، يمد الناس الآخرين بالأصالة الثقافية كبديل عن فقدان المرء لأصالته هو. في هذا المنظور، يتم سجن السائح والمُساح في ديالكتيك مفاده، الأصالة خُسرت وسُعي إليها، استهلكت على نحو تلصصي، وبالتالي تآكلت. من غير المدهش، أن هذا الأدب صور السياحة على أنها تفترس الثقافة التي كانت تدمر ما تستهلكه.

اقترح عالم الاجتماع دين مكنِل أن ثمة علاقة مباشرة بين التغريب الذي تمارسه الحداثة والسياحة الجماعية (سياحة الكتل). مؤسساً لجداله في صيغة قال بها الأنثرُبولوجي إدورد سبير عن الثقافة «الحقيقة» و«الزائفة»، حاجج مكنِل بأن تجربة العمل في ظل الرأسمالية، تخلو من المعنى الثقافي والرضى. بحسب سابير ‹Sapir 1985› كلما كان الاندماج بين المجالات الاقتصادية والثقافية الأخرى (الدين، الفن، الصلات، الطقوس) ناقصًا في المجتمع ، فإن تلك الثقافة «زائفة» والحياة فيها غير ناجزة روحيًا. وبحسب مكنِل، إن انشطار المعنى الثقافي عن الجانب الاقتصادي من الحياة هو ما أنتج حالة التغريب التي يعيشها البشر الحديثون. وبدوره فإن هذا التغريب يدفع نحو سعي إلى الأصالة عبر حيوات وثقافات أناس آخرين. لقد سافرت النساء والرجال الحديثين بغية تعرف ثقافات جديدة، وكأنهم يريدون أن يثبتوا لأنفسهم أن الأصالة الثقافية لاتزال موجودة، ويجدوا استراحة قصيرة ينأوون من خلالها بأنفسهم عن حيواتهم القاحلة على الصعيدين الثقافي والروحي.

إن الافتراض بأن السياحة هي نوع من السفر، أي ممارسة حداثية إحلالية[10]، تتخلل جُلّ الأدب منذ الجدال النافذ الذي طرحه مكنِل في كتابه ‹The Tourist: A New Theory of the Leisure Class, 1976›. لم ير مكنِل في السياحة مجرد تصنيمًا لا ضرر منه لثقافات وأمكنة وبشر آخرين، بل رغبة متعمدة تهدف إلى تصنيفٍ وتعيين حدودٍ وإقصاء. بحسب وجهة النظر هذه لا يقتصر الفرق بين السائح والمُساح في تموضعهما في الاقتصاد العالمي، بل في وجهة نظر عالمية تلازمهما[11].

الصلة التي أقامها أولئك المنظرين بين السياحة والحداثة، تُعد صلة حرجة، لكنها أدت إلى مجموعة من الافتراضات عن السياح لونت البحوث الأنثرُبولوجية عن السياحة، ومع السياح بوصفهم حديثين إحلاليين، ومع الحداثة التي ينظر إليها عمومًا على أنها ظاهرة غربية، جُعل من أدب السياحة منحازًا على نحو كبير إلى وصفها على أنها مقولة غربية على وجه الحصر[12]. ثمة زعم ضمني يتكرر لا يقف عند حدود التصريح بأن الثقافة الأصيلة توجد في نمط حياة الشعوب

غير الأوربية بل يتعدى ذلك ليقول: إن السائح الأصيل الوحيد هو الفرد الغربي. فعلى سبيل المثال، يفترض جون أري أن لغير الغربيين ما يفعلونه أفضل من أن يهدروا وقتهم ونقودهم على السياحة، وهو يجمع الرحالة من غير الغربيين تحت يافطة ذات نبرة ودودة تتحدث عن المهاجر التواق المجتهد العملي، زاعمًا أن «العديد من المهاجرين الجدد أو (أيًا منهم) تفكروا بوجوب وجود أغراض أكثر جدية للسفر من البحث عن عمل، أو لم شمل العائلة، أو زيارة الأقارب» ‹Urry 1990: 142–143›.

يمكن شرح، وإن على نحو جزئي، افتراض المنظرين الذي يقول إن السائح شخص غربي بالتأسيس على فكرة أن المجتمع الغربي فقط هو الذي يمتلك الأساس الاقتصادي لإنتاج سياحة شعبية. لكن الافتراض ذاته مستمد أيضًا من اقتران السياحة بالحداثة وبموقف متفرد حيال السياحة بوصفها وقت فراغ. رغم ذلك يشكل عرب الشرق الأوسط وشمالي إفريقية تقريبًا نحو ثلث الزوار الأجانب إلى مصر كل عام، نصفهم سياح خليجيون[13]. وعلاوة على ذلك، يمكث السياح القادمون من الخليج لوقت أطول من نظرائهم الغربيين وينفقون نقودًا أكثر منهم، ما يجعل السياحة العربية عاملاً هامًا في دعم الاقتصاد السياحي[14]. لا يكتفي السياح العرب بالظهور في مصر فقط، بل يتدفقون إلى بيروت ومراكش وإلى مدن أوربية وأمريكية أخرى صيفًا. إن الإقرار بمقولة السياح العرب على جانب من الأهمية ليس لأن ذلك يمارس تحديًا لصورة عن السائح عفى عليها الزمن، بل لأنه يزعزع الافتراضات التي تدور حول العلاقة بين الحداثة والثقافة الغربية.

أصالة مراوغة أم خادعة؟

بحسب منظري السياحة شأن كثلين آدمز وفالين سمث ودين مكنِل تعرضت الأصالة الثقافية لعملية تآكل ليس من خلال تسليع الثقافة فقط، بل من خلال الطريقة التي تعيّن فيها السياحة المادة المناسبة لفرجة السائح. فالسائح يرغب في رؤية طقوس ثقافية أصيلة لزام أن تؤدى له. لكن وفي اللحظة التي تؤدى فيها

هذه الطقوس، تكف عن كونها أصيلة. إن سعي السائح للأصالة يؤدي إلى تفتيشه في الكواليس– كل أداء طقسي محضر لجمهور سياحي يولد بحثاً عن الحقيقة الاجتماعية الكامنة خلف الأداء. لكن الخلف مراوغ وهو ينزلق دائما من متناول السائح. في الواقع لا يمكن إيجاد ما خلف الكواليس، لأنه في اللحظة التي تقع فيها عينا السائح عليه، يكف عن كونه خلفًا حقيقيًا. تنتج السياحة الأداء الذي يحاكي مشهد الخلف. رغم ذلك فإن النظرة التلصصية للسائح تفسد العلاقة بين السائح وابن البلد، وتمنعه من الوصول إلى ماوراء الستار، لأنه في اللحظة التي تؤدى فيها سيرورة ثقافية أو احتفالية للسياح، تكف عن كونها طقساً ثقافيًا أصيلاً.

لقد استفاد العديد من المنظرين الذين كتبوا عن السياحة من فكرة عالم الاجتماع إرفنغ غفمن عن الواجهة والخِفية بغية توصيف اللقاء السياحي. في حين رأى الكتاب الأولون الذين تحدثوا عن السياحة الجوانب الأدائية لصناعة السياحة بوصفها نتجت في أشكال ثقافية غير أصيلة، فإن غفمن لم يضع الأداء على قدم المساواة مع عدم الأصالة. فبحسبه، كل التفاعل الاجتماعي في الحياة اليومية، سياحيًا كان أم غير ذلك، مجسد على خشبة الحياة إلى حد ما. إن الأداء ليس ضلالاً ناجمًا عن سياحة الكتل واندماج المجتمعات الصغيرة جميعها في اقتصاد السوق، وإنما ما تدور حوله الحياة الاجتماعية في كل مكان. بل إن غفمن يذهب أبعد من ذلك ويقول: إن هذا السعي وراء الستار لا يقتصر على اللقاء السياحي، بل هو خصيصة «الحياة اليومية»، كما يصف طبقات الأداء والكشف المتعددة التي تميز «لعبة المعلومات»، وهي دورة محتملة لامحدودة من التخفي والاكتشاف، والكشف المزيف وإعادة الاكتشاف ‹Goffman 1959:8›. أخيرًا، يجادل غفمن أن الأداء «ليس واجهة فقط، ولا هو يخلق هويات غير أصيلة. على العكس، فالرجل يحاجج أنه «(بـ)معنى من المعاني وبقدر ما يمثل هذا القناع المفهوم الذي تشكل لدينا عن أنفسنا، أي: الدور الذي نجاهد أن نلعبه، فإن هذا القناع هو ذاتنا الأكثر صدقًا، الذات التي نحب أن نكون» ‹ibid:19›. إن الشخصية الاجتماعية تتأسس في الأداء ومن خلاله، كما تُوسَم الأحداث الاجتماعية بالطقس والإبداع، وهما المادة الأساس للقاءات بشرية، كما تشكل دلالة في أبعادها الطقسية والأدائية

والإبداعية.

(رغم ذلك، فإن مكنِل محق بالإشارة إلى أن هناك نوع محدد من السياحة يدور حول سعي إلى أصالة أبدًا مراوغة وجلية. هذا التوق الحديث إلى تجربة تجسد الأصالة والإرث والثقافة تنتج حالة مفارقة لا يمكن إنجاز الأصالة فيها أبدًا. ذلك أنها وفي اللحظة التي يتم فيها وسمها بهذه الطريقة ستكف عن كونها أصيلة. ثمة سيرورة ديالكتيكية لإنتاج الأصالة وتعريتها تؤطر التجربة البدئية للسائح. هذا جدال مقنع، لأنه سواء أكانت الأصالة مقولة صالحة للتحليل الأكاديمي أم لا، فمن اليقين أنها عامل من أكثر العوامل السيميائية قوة ضمن ضرب معين من السياحة الثقافية ‹Culler 1981›).

لقد تحولت كل من الأنثرُبولوجيا والعلوم الاجتماعية إلى منظور عن السياحة يختلف عن المنظور الذي ميز المرحلة الأولى من التنظير. وأخذ العديد من المنظرين يرتابون بانهمامهم الأول الذي يقول إن السياحة تعري الأصالة الثقافية[15]. لقد خُلق الأداء الثقافي، كما يجادل هذا المنظور الجديد، عبر حوار وديالكتيك. وكما أظهر غفمن الكيفية التي تتم فيها بناء هويات الأفراد الذاتية عبر الأداء، كذلك أيضًا تحتاج الأنثرُبولوجيا إلى أن تدرس الطريقة التي بنيت فيها الهويات القومية والثقافية عبر الأداء، والسياحة، والسفر و اللقاءات بالآخر الثقافي والقومي.

وكما أشارت جودِث بتلر ‹1989, 1993› في تطبيقها النسوي لمفهوم الأدائي (performativity) فالعلاقة بين الأداء والهوية سيرورة تتداخل مع السلطة ‹see Mitchell 2002›. تعد هذا النقطة حاسمة في تناولي السياح العرب والغربيين في مصر بالدراسة والتمحيص. فكليهما في موقع من السلطة وجهًا لوجه مع معظم المصريين. إذ يشكل السياح الغربيون سلطة اقتصادية مقابل غالبية المصريين الذي يعملون في اقتصاد السياحة، كما أن للاهتمام الغربي بالأوابد الفرعونية جذور تمتد إلى قرون بل حتى إلى ألفيات من الإمبريالية في مصر إن وسعنا من كلامنا ليشمل قدامى الإغريق والرومان. إن الخليجيين أيضًا، هم في موقع من السلطة مكنتهم فيه ثروتهم النفطية من جعل مصريين شغيلة في الخليج، وحولت مصر إلى ملعبهم الصيفي. يتناول المصريون السياح العرب بالنقد والتحليل ويتهمونهم باستغلال

ثروتهم لنشر الفساد الأخلاقي، بدءًا الاستغلال الجنسي للنساء المصريات، إلى رعايتهم للأعمال المسرحية السوقية البذيئة التي تخبأ إلى حين الصيف بانتظار الجمهور العربي الخليجي.

إن سلطة جائرة غير متكافئة بين السائح والمُساح تجبر البشر على الخضوع إلى تعريفات خارجية للأصالة الثقافية تهدف إلى إشباع آمال السائح وفانتازياته[16]. لكن بالرغم من مشروعات «تعاونية» تسعى إلى تعريف الثقافة المصرية يمكن أن تشكلها فانتازيات السياح العرب والغربيين، علينا أن نتوخى الحذر من أن ننظر إلى هذه الجهود بوصفها غير أصيلة أو خلو من المعنى فيما يتصل بالمُساح. ففي نيبال على سبيل المثال، أظهر عالم الأنثربولوجيا فِنكن آدمز كيف تم تأسيس [هوية حاملي حقائب مستلقي الجبال في نيبال الذين عرفوا باسم شِربَس «Sherpas» عبر محاكاة مع صورة غربية عنهم بوصفهم متسلقي جبال جريئين مضيافين منورين روحيًا. بما أن الصور الثقافية هي «النقطة الحاسمة لدفع التطور المستمر والسياحة اللذين يرغب بهما الشيربيون والغربيون» شأن تعريف الذات هذا هو مشروع سياسي هام للشيربيين ‹V. Adams 1996:22›. رغم ذلك، ليس تعريف الذات هنا مجرد مشروع سياسي يشترك فيه الشيربيون على نحو ساخر بغية الحصول على مكاسب اقتصادية. هذه الصورة هي مصدر أهمية وعزة لمعظم الشربيين الذي يسعون على نحو محموم لإنجاز هذه الهوية الثقافية.

ثمة نقطة شبيهة أخرى يمكن تطبيقها على مصر، حيث ساهمت السياحة العربية والغربية فيها في تطوير هوية قومية مصرية. يتفحص هذا الكتاب الطريقة التي تشابك فيها تاريخ الارتحال الغربي والاستعمارية والسياحة وكيف ساهمت جميعها في خلق صورة ذات مصر القومية المعاصرة بوصفها دولة فرعونية بالغة القدم. منذ ثلاثة قرون لم يبد المصريون اهتمامًا كبيرًا بالأهرامات، حتى عندما كانت أوربة تمر بمرحلة «الهوس بمصر/ الإيجبتومنيا». لكن الحال تغير، ففي أيامنا هذه بدأ المصريون ينظرون إلى الأهرامات بوصفها جزءًا من إرثهم القومي كما أن العديد منهم يعتز بأمجاد الماضي الفرعوني. لقد ساهم الافتتان الغربي التاريخي بمصر القديمة من دون ريب في توسيع وتضخيم الهوية المصرية بوصفها

أرضًا فرعونية قديمة، لكن الأصول الاستعمارية لعلم المصريات لا تقلل من أهمية صورة مصر الفرعونية وأصالتها لأولئك المصريين الذين يتماهون مع الجلال الغامض للحقبة الفرعونية والذين يرون النصب والمعالم التاريخية مكونًا لإرثهم القومي.

لكن الماضي الفرعوني ليس سوى مكون واحد فقط من الهوية القومية المصرية لمعظم المصريين، فمصر هي موطن أم كلثوم بقدر ما هي موطن الأهرامات. وليست المسألة في إيجاد مصدر أو مصدرين للهوية المصرية أو اكتشاف أي هوية هي الأكثر أصالة، بل هي رؤية الطريقة التي خلقت فيها الهويات المتعددة المتصارعة أحيانًا وحددت عبر نقاط من الاحتكاك العابر للأمم مع الدخلاء.

إثنوغرافيات السفر والسياحة

عندما انتسبت إلى الجامعة في منتصف التسعينيات كان بعض المنظرين يدعون لإثنوغرافيا بغية الامتداد إلى أبعد من دراسة القرية المحلية التقليدية. لذا شرعوا يدرسون حركة الشعوب والأشياء رافضين أفكار الثقافة والسكنى[17] المحددة الثابتة زمانًا ومكانًا «spatiotemporally". تأتي أنا تْسِنغ في كتابها ‹In The Realm of The Diamond Queen 1993› بمثال عن هذه المقاربة، تهجر فيه موقع القرية الثابت وتحذو حذو مصادر معلوماتها في القرية الإندونيسية مِراتُس، والذين يمكن فهم مجتمعاتهم على حد تعبير حجتها، فقط عندما تؤخذ حركتهم المستمرة بالحسبان. مقاربة أخرى كنت قد وقعت في غرامها بها هي إثنوغرافيا أميتاف غوش[18] الذي وصف قرية في دلتا نهر النيل على أنها ابتليت «بكل القلق المحموم الذي يستولي على مسافري الخطوط الجوية القابعين في ردهة الترانزيت» ‹Ghosh 1992, cited in Clifford 1997:1›.

أما لي فتبدو فكرة القيام بإثنوغرافيا الترحال مرحلة متقدمة في هذا الوقت، حتى أنها تبدو مابعد حداثية. لقد كان الأنثرُبولوجيون رحالة دائمًا، وغالبًا ما كتبوا عن السفر والترحال من خلال تصوير أنفسهم رحالة في حالة تجاور مع ثقافات محلية ثابتة وجدت في مكان معين، قرية ثابتة أو مجتمع تموضع في مكان

محدد. إن الكتابة عن السياح العرب والغربيين في مصر، في ظني، مشروع جديد بالفعل. (يجب أن تكون هذه المسألة المتعذرة مادة لتفكير وتأمل كبيرين للعديد من طلاب الأنثربولوجيا في مرحلة التخرج الذين يحاولون أن يشكلوا مشروعًا ميدانيًا ومسارًا لمهنة: ماذا بمقدروي أن أدرس وأكتب فيما يتصل بهذا الموضوع ليكون جديدًا بكليته؟).

كان لجيمس بون وهو أحد أساتذتي، فهم تاريخي على نحو أفضل فيما يتصل بالكتابات الأنثربولوجية، وأشار إلي بكياسته بأن جيلي من الأنثربولوجيين، وجيله، لم يكونا أول من كتب عن الهويات الهجينة والشعوب المتنقلة. وبالعودة إلى عام 1955 كان كتاب كلود ليفي شترواس ‹Tristes Tropiques› واحدًا من أول وأعظم الإثنوغرافيات فيما يتصل بالسفر والترحال التي صورت الموضوع الإثنوغرافي بوصفه منزاحًا وهجينًا على قدم المساواة كما هو حال الأنثرُبولوجي. لقد وصف شترواس، عندما قدم لأول مرة إلى مدينة ساو باولو وبدأ يبحث عن أناس كي يدرسهم، «لقد أرضت فضولي الأنثرُبولوجي قرية بدائية تبعد حوالي خمسة عشر كيلومترًا عن ساو باولو لسكانها المهلهلين شعر فاتح وعيون زرقاء أظهرت أصولهم الجرمانية حديثة العهد» ‹Levi-Strauss 1981 [1955]: I39›.

في كتابه ‹Tristes Tropiques› تتبع شترواس أثر تواريخ من المهاجرين والمستعمرين والبعثات التبشيرية والهنود الذي كانوا دائمًا في حال من التنقل. إن السكان الأصليين الذين قابلهم في أعماق أدغال الأمازون كانوا واعين وعارفين الأعراف الأنثرُبولوجية حتى قبل أن يعرّفهم بها:

> تعلم الأنثرُبولوجيون الشبان أن السكان الأصليين يخشون الظهور في صور ضوئية، وكان من الضروري أن يجعلوهم يتغلبون على هذا الخوف ويكافئوهم عن المخاطرة التي يعتقدون أنهم يخوضون بتقديم التعويضات لهم نقدًا أو عينًا. أتقن الكادوفي اللعبة إذ لم يكتفوا بأن يقبضوا النقود قبل أن يسمحوا بتصويرهم، بل أجبروني على أن أصورهم كي أدفع لهم ‹Ibid.: I76›.

كانت الكتابة عن السفر والترحال لاتزال تشكل نزوعًا جذابًا، أأخبرنا شترواس

بذلك منذ نصف قرن مضى أم لا. قبل توجهي إلى الميدان مباشرة التهمت كتاب جيمس كلفرد ‹Cliford, Routes 1997› ضمن سجالات مفادها أن الموضوعات الأنثرُبولوجية المعاصرة كانت عابرة للأمم والثقافات، وهذا ما تم اكتشافه عبر السفر والترحال ومن خلال الاحتكاك مع الآخرين[19]. في أثناء ذلك الوقت، عدت إلى جامعة برنستن بعد أن أمضيت سنوات في هذا الميدان، وأدركت في وقت متأخر، أن إرث الأنثرُبولوجيين الذين يكتبون عن السفر والترحال لم يترسخ بما فيه الكفاية، وقد بات ضروريًا جدًا، وأن أي باحثة لم تأخذ بالحسبان السفر ونقاط الاحتكاك العابرة للأمم بين الشعوب، كانت تهيئ نفسها لنقد «حديقة الثقافة»[20].

لكن حتى عندما التفت الأنثرُبولوجيون لدراسة السفر والسياحة والحركة بوصفها عناصر نقدية للمحيط الاجتماعي والثقافي الذي يصفون، فإن كتابات علوم الاجتماع والأنثرُبولوجيا عن السياحة بقيت أكثر تجاذبًا. وفي الوقت الذي تبدو فيه مفردتي سفر ومسافر حياديتين، فإن السياحة مادة غير جديرة بالبحث الأنثرُبولوجي، وغالبًا ما صور الأدب الأنثرُبولوجي السياح على نحو ساخر ومحط ازدراء وأهدافًا للباروديا[21] ومقاصد تقيم مغايرات مع معرفة أنثرُبولوجية عميقة حول الثقافات الغريبة التي يستهلكها السياح ويدمرونها على نحو أخرق[22]. وما يدعو للسخرية فإن شأن هذه التراتبيات المبحثية للمعرفة والسلطة تقلد ممارسات السياحة عينها والتي وصفها غرابرن «المتخمة بالنفاجين» ‹Graburn 1989:35›.

وفي الوقت الذي تقرأ فيه السياحة على أنها خطاب عن الحداثة وممارسة لها، هي وفي الوقت ذاته، تهدم مقولاتها الآمنة والواثقة، الأنثرُبولوجي المُربك والسائح والأصلاني « ابن البلد» والحديث والتقليدي والسامي والوضيع. يتجلى شأن هذه المقولات على وجه الخصوص في المقالات حديثة العهد التي تناولت الأنثرُبولوجيا والسياحة والتي تصف الأنثرُبولوجي على أنه «سائح» أو العكس بالعكس كي تخلع أو على الأقل تزعزع المقولة الثقة للمسافر الذي ندعوه الأنثرُبولوجي ‹Crick 1985, V.Adams 1996, Boon 1992, Bruner 2004›. كتب كرِك في البدايات مقالة حاسمة أقام من خلالها هذا المقارنة إذ يبدأ مقالته بسؤال: «ما الفرق بين أن يكون المرء أنثرُبولوجيا أو سائحًا أو أنثرُبولوجياً يدرس السياحة؟»

‹1985:74›. لقد اقترح كرِك أن هناك صلة تاريخية حميمة بين الأنثرُبولوجيين والمسافرين/ السائحين . وأما المسافرون فقد سعوا للنأي بأنفسهم عن السائحين بسبب التشابهات المخيفة بين كليهما. وهو يرى أن هذا يفسر نفور الأنثرُبولوجيين من أن يأخذوا على عاتقهم القيام ببحث عن السياحة.

> في ظني أن أحد الأسباب التي ساهمت في عدم إتاحة الفرصة للسياحة أن تتحول إلى مسألة على جانب كبير من الأهمية في الأنثرُبولوجيا يكمن في أن السياح هم أقرباء نوع، فهم يتصرفون شأن مرآة مطقطقة نستطيع من خلالها أن نرى شيئًا من النظام الاجتماعي الذي يفرّخ أنثرُبولوجيين إضافة إلى سياح. وعلاوة على ذلك، يذكرنا السياح ببعض السياقات والدوافع والالتباسات التجريبية والبلاغة التي تشترك في جعل المرء أنثرُبولوجيًا ‹Ibid:78›.

يعدّد كرِك بعض المجالات حيث يمكننا أن نبحث عن التشابهات بين السائح والأنثرُبولوجي. فكلاهما مواطنين مؤقتين وهامشيين في حضارة أخرى، وغالبًا ما يوجدان في «فقاعة بيئية» تبطلها أسطورة الغمر الأنثرُبولوجية. وكلاهما يتضمنان خلق صور نمطية واستخدام أعراف بلاغية في الكتابة عن ثقافات أخرى، «أي أنه لا يمكن الحفاظ على التمييز الصارم بين الدراسات والحكايات» ‹ibid.:79›. وكلاهما يستخدم الآخر بغية خلق الذات، كما تميز «النزعة الأداتية والمسافة» عالم السائح والمنهج العلمي، وكلاهما طفيليان يتغذيان على سماسرة الثقافة، ذلك أنهما يطوفان أكانا دليلين سياحيين أو مصدرين للمعلومات. طرح كرِك سؤالاً مفاده فيما إن كان يجدر بنا أن نبقي على تمييز بين الأنثرُبولوجيا والسياحة، ويعطي أسبابًا هامة تجعل من إبطال هذا التمييز مفيدًا. يقترح كرِك أن يأخذ الأنثرُبولوجيون في الحسبان التشابهات، فقط لأن الدور السياحي هو الذي يمكن للأنثرُبولوجي أن يتبناه على الصعيد الاستراتيجي في أي وقت (كما عندما يتحول الاستفسار السياسي الحساس الذي يطرحه الأنثرُبولوجي إلى مجرد فضول السائح الذي تعوزه الكياسة لتهدئة حالة توتر).

رغم ذلك وفي الوقت الذي يستخدم فيه كرِك مفهوم السياحة، حيث الأصالة

دائمًا مسألة عالقة، بوصفه طريقًا لتحدي أصالة الأنثرُبولوجي وسلطته كمؤول وناطق ثقافي، يستخدم جيمس بون ‹James Boon 1992› المقارنة "لاستكشاف الإمكانيات العابثة للمواجهات غير الأصيلة المتقاطعة ثقافيًا التي تتبنى سلطة أكثر اكتمالاً". ويقترح أنه، ومن خلال قبولنا بالمواجهات السياحية بوصفها موضوعات صالحة للدراسة الإثنوغرافية، فمن الممكن لهم، أي: الأنثرُبولوجيين، أن يفلحوا في الكشف عن بعض أفكارنا التي أقامتها الأعراف حول ما يؤسس لمصدر معلومات أصيل وهو لقاء ميداني ملائم ومادة حقيقية لملاحظات ميدانية، تقر بغنى وثراء التبصرات الإثنوغرافية التي جُمعت من خلال اللقاءات مع هويات هجينة و«لحظات كوسموبوليتية» مقلقة[23]. في هذه الدراسة، هذا يعني مدى واسعًا من الهجناء/ مصادر المعلومات، بمن في ذلك راقصة أُسترالية تَحدّت قانونًا جديدًا في المحكمة المصرية يحظر على غير المصريات ممارسة الرقص في مصر وقروية من نزلة السمان قرب الأهرامات والتي عاشت لعقود طويلة في الغرب كمهندسة أقمار صناعية صغيرة وعادت الآن لتفتتح «بازارًا» سياحيًا على بقعة من أرض رغب علماء المصريات بها وأرادوا أن يحفروا هناك بحثاً عن بقايا فرعونية وجيولوجية أمريكية دخلت في جدال أشبه بالنزاع بشأن تأريخ إيجبتولوجي لنصب الجيزة ومعالمها التاريخية والتي جاءت إلى القاهرة من أجل القيام ببحوث وإلقاء محاضرات بالاشتراك مع كاتب نيوإيجي[24] عن مصر العريقة وامرأة سعودية شابة أمضت أيام الصيف في مصر حيث كان والدها يعيش ووالدتها التي كانت تتنقل بين عملها في جدة وأسرتها في القاهرة. وهذا يعني أن نرى ارتحال هذه الشخصيات وهوياتهم الهجينة على أنها جوانب أصيلة للمجتمعات والثقافات في نهاية القرن وليس بوصفهم أناس كوسموبولوتيين على نحو استثنائي وأن نضعهم مقابل شخصيات أصيلة على الصعيد الثقافي.

وهكذا فقد أثارت دراسة السياحة مسألتين نظريتين رئيستين فيما يتصل بالأنثرُبولوجيا. إحداها موقع الهوية، وربما موقع «الثقافة» بحد ذاتها. تكشف مقارنة التجارب العربية والغربية في مصر عن الطريقة التي خُلقت فيها الهويات القومية عبر اللقاءات مع الهويات الأخرى. يقيم هذا البحث صلة بين مشروعات

السياحة وعِلم الآثار والأداء الثقافي المتقاطعة ثقافيًا بوصفها مكونات في إنتاج خيالات الأمة والشعب متعددة ومتنازع عليها المتنافسة في الغالب[25]. إن وصف الأمة على أنها «متخيلة» لا يعني أن الأمم والبشر يتم تخيلهم على أنهم قدموا من لا شيء، إذ على الدوام هناك شيء سابق على اللقاء. رغم ذلك، فإن هذا الشيء القبلي هو شكل ما وقوة عندما يتم تجسيد «الخيال» في المؤسسات: من مواقع أركيولوجية، ومتاحف، والنصب والمعالم التاريخية إلى الفنادق، والميديا والنتاجات الثقافية.

أما المسألة النظرية الثانية التي أثارتها الدراسات السياحية تلك التي تتصل بـ«الأصالة» الثقافية وموقع الأنثربولوجيا بحد ذاتها: ماذا يجدر بالأنثرُبولوجيون أن يدرسوا وما عليهم أن يوجزوا في وصفهم «ثقافة» أو شعبًا؟. لقد أكد عدد من الأعمال النظرية الحديثة كيف أن السفر واللقاءات المتقاطعة ثقافيًا ساهمت في إنتاج ذاتيات في مشروعات بناء الأمة[26]. عندما تلتقي جماعةٌ جماعةً أخرى، تعرّف كل منهما الذات والآخر، وترسمان الحدود وتفهمان الاختلاف. وبحسب ملاحظة كريس برينتس «إن تأسيس «الذات» و«الآخر» لا ينفصل عن إفسادهما لبعضهما البعض» ‹1994:50›. إن الاقتصاد السياحي في مصر ينير المشروعات الخلاقة للنتاج الثقافي الذي يحدث في مثل مناطق الحدود وأراضي الحدود هذه[27]. ينبني هذا الكتاب على عمل متقاطع المباحث المعرفية التي تتفحص الطريقة التي بنيت فيها هويات البشر عبر سيرورات أصبحت في الوقت ذاته تحاكي وتقاوم في لقاءاتها مع **الآخرين**. باختصار يوضح الاقتصاد السياحي في مصر كيف تم تعريف **الذات** عبر اللقاء مع **الآخر**.

ولكن في الوقت الذي يمكن فيه توصيف الهويتين الاستعمارية ومابعد الاستعمارية باستخدام استعارات السفر والترحال أو ما أطلق عليه ها « مجاز فضاء الرحّل» ‹Ha 1997:159›[28]، فإن مفاهيم السفر والاحتكاك المتقاطع ثقافيًا ليست كافية لشرح السيرورات التي تعرف من خلالها جماعة ما نفسها لجماعة أخرى. علينا أن ندرس أيضًا: ما الذي دفع تلك الجماعات إلى أن تحتك ببعضها بعضًا؟ ما الدافع أو أشكال العنف التي تجبر الجماعة على تعرِّف ذاتها للجماعات

الأخرى. ما هي آمال أو هوامات[29] إحدى الجماعات التي تسعى جماعة أخرى إلى إنجازها أو تحديها أو تقليدها أو هدمها على نحو غير هياب؟.

في أثناء دراستنا للسياحة من المفيد أن نجمع مجاز الاستهلاك إلى مجازات السفر والاحتكاك المتقاطعة ثقافيًا بغية فهم سيرورات بناء الهوية التي تلي ذلك. رغم أن للسياحة الغربية في مصر جذورها في اللقاءات الاستعمارية المفروضة فيما مضى، وأحيانا عنيفة، لذا للسياحة في أيامنا هذه أساساً مختلفًا من السلطة: السلطة الاقتصادية التي استخدمتها ببراعة طبقة المستهلكين العالمية التي تشتغل في بلد فقير حيث ريوع السياحة تأتي في طليعة المصادر الثابتة التي تعود على البلد بالنقد الأجنبي. هذا لا يعني الحديث عن الاستهلاك بالمعنى الذي اقترحه بعض المنظرين الأوائل للسياحة، حيث يلوث التبادل الاقتصادي مع السياح ثقافة أصيلة محلية إلى حد ما، بل يهني رؤية الكيفية التي هيأ فيها السياح المستهلكون الدوافع لأولئك الذين يشتغلون بالسياحة، في الصناعات الخدمية والإنتاج الثقافي وحتى في عِلم الآثار (من الراقصات الشرقيات إلى «رقص الدراويش» الذي يؤدى أمام جمهور من السياح الغربيين قرب خان الخليلي إلى الإنتاجات المسرحية للسياحة الصيفية العربية)، ليشتركوا في خيال[29] بعينه عن مصر. في الوقت ذاته يجدر بنا توخي الحذر عندما نستخدم مفردات شأن **دافع** الذي يوحي بظلال معنى التبادل الطوعي، ما يجعلنا لا نهمل فيه شيئين. الأول الصلة(ات) القائمة بين الاستهلاك السياحي المعاصر لمصر والإمبرياليات ماضيًا وحاضرًا. والثاني ولبلد فقير شأن مصر، فإن «الدوافع» المالية لديها رهانات كبيرة لأولئك البشر الذين تعتمد أسباب عيشهم على الدولار واليورو والريال التي تأتي من السياحة ومن بنى السوق العالمية الليبرالية المزعومة التي تقصي جماعات وطبقات بعينها من الاستفادة من الاقتصاد السياحي بطرق قسرية وأحيانًا عنيفة ‹Mitchell 1995, 2002; Tsing 2005›.

في بداية هذا الفصل وصفت الطريقة غير المباشرة التي جعلتني أنهم بموضوع بحثي، بعد أن مكثت وعائلتي في المملكة السعودية (في أثناء ذلك كنت سائحة في اليمن والأردن). إن الوصف المؤلم للجالية المغتربة في جدة والتي كنت أشكل

جزءًا منها، مع حماستنا للتسابق على الفوز بأكبر قطعة لحم، والدمى الإثنية السعودية والوصف المزدري للسعوديات ليست مجرد انحراف غريب الأطوار في لحظة محرجة من ماضيّ قبل أن «أصبح أنثرُبولوجية» ومن المفترض أنني اكتسبت منظورًا أكثر تطورًا وثقافة فيما يتصل بالفروق الثقافية. فالتأسيس لسردي الخاص هنا في تاريخ محدد من الخيالات العابرة للأمم هو جهد مدروس، وهو أيضًا رسالة تذكير لي بأن الأنثرُبولوجيا في الشرق الأوسط تمشي يدًا بيد مع أشكال أخرى من اكتساب المعرفة والحوارات السياسية والاقتصادية في المنطقة، وحتى الاحتلال العسكري الغربي. إن المغتربين والسياح أنسباء للأنثرُبولوجيين، فهم يتصرفون مثل «مرآة مهشمة نستطيع أن نرى فيها شيئًا من النظام الاجتماعي الذي يفرّخ أنثرُبولوجيين وسياحًا» ‹Crick 1985: 78›. وكما يتشبث المبحث المعرفي بالطرق التي اشتغلها أنثرُبولوجيو الحقبة الاستعمارية من مواقع بعينها كانت مزيجًا من التعاون مع السلطة الاستعمارية، والاعتماد عليها، ومعارضتها[30]، يجدر أيضًا بأنثرُبولوجيي الشرق الأوسط المعاصرين أن يأخذوا في الحسبان الطرق التي كان فيها دخولنا إلى العالم العربي مشروط ومُمَكّن ومعاق من خلال الغزوات العسكرية الأوربية والأمريكية على المنطقة وبالتالي الهيمنة عليها ثقافيًا ‹Asad 1991›. وما قدومي المبكر إلى العالم العربي بوصفي تابعة لعالم أمريكي في المملكة السعودية إلا جزء من ذلك.

إذا كانت مشاهد الوصول مادة أيقونية خام للكتابات الإثنوغرافية التي تصور الاحتكاك الأول الذي قامت به تلك الإثنوغرافيّة مع موقع عملها الميداني الذي تم التخطيط له سابقًا ‹Pratt 1986› فإن الأنثرُبولوجيين المعاصرين لا يمتلكون في الغالب سوى القليل من مشاهد الوصول، حتى قبل أن ينطلق العمل الميداني الرسمي، بما أن اكتساب المعرفة الأنثرُبولوجية يتم افتراسه دائمًا من قبل أشكال حداثية (ومابعد حداثية) أخرى من اللقاءات الثقافية، شأن أولئك الأنثرُبولوجيون الذين زاروا موقع عملهم الميداني بداية كسياح أو موظفين لوكالة تطوير دولية أو منظمة غير حكومية، أو مدرسي لغة الإنغليزية، أو راقصة شرقية أو . . (ويمكن أن تستمر لائحة من « اللقاءات الأولى» إلى ما لانهاية). ولأنثربولوجيين»أصلانيين»

‹Limon 1991› و«نصفيين»[31] ‹Abu-Lughod 1991› يُعدّ العمل الميداني عودة أكثر منه لقاء أول أو ثاني أو أخير[32]. بالانسجام مع هذه الحالة المعاصرة من الاستقصاء الإثنوغرافي، فإن مشهد الوصول الذي وصفته في بداية الفصل الثاني، «الكنز المدفون» هو مشهد من سلسلة وصولات تعود إلى اللحظة التي قررت فيها أن أرافق والدي إلى المملكة السعودية. تلك الحقيقة وجوانب أخرى من الظروف التي أحاطت ببحثي في مصر تستحق مزيدًا من التوضيح، وهكذا قبل البدء في التوصيف الإثنوغرافي يجمع الفصل الأول، هذا الخيط ثانية مع نقاش «علم الأخلاق ومنهجية الأنثرُبولوجيا عابرة الأمم»، يناقش هذا الفصل الظروف التي أحاطت بإقامتي في مصر والبحوث التي قمت بها هناك وبعض المسائل الأخلاقية فيما يتصل بالقيام ببحوث إثنوغرافية بين جماعات صغيرة من كبار المثقفين والمشهورين من مصادر المعلومات الذين يمكن أن تتأثر حيواتهم الشخصية ومهنهم بنشر هذه الدراسة الإثنوغرافية. كما يتصدى هذا الفصل لبعض المشكلات المنهجية الكامنة في الإعداد لإثنوغرافيا عابرة للأمم متعددة المواقع في بيئة مدينية.

كما تصديت للقضايا المنهجية في الفصل الثاني، حيث سردت بعض المشكلات التي صادفتها في أثناء محاولتي إيجاد مصادر معلومات يتسنى لهم الوقت للتحدث إلى أنثرُبولوجية غير ملمة بمادتها التي تعمل عليها، وفي الفصل الرابع، حيث ناقشت صعوبة دراسة السياح، خصوصًا لأنثروبولجية أمريكية تريد أن تعرف لمَ يأتي السياح الخليجيين إلى مصر.

يراجع الفصل الثاني «الكنز المدفون» تاريخ علم المصريات الذي انطلق في تلك الأيام حيث كان سعيًا وراء كنز مباح لجميع الأوربيين أكثر منه سعيًا وراء عِلم الآثار. ثمة حكايات هامة لزام أن نسردها، شأن سباق على طراز إنديانا جونز بين عالم أركيولوجيا ألماني وآخر فرنسي للحصول على دائرة بروج دندرا. إنهمّ مسلمو العصور الوسطى بالماضي الفرعوني، وعدّوه دليلاً على عرق قديم من السحرة– العماليق. لكن الغربيون تسيدو ميدان علم المصريات لقرون عديدة، وحتى في أيامنا هذه لايزال علماء المصريات المصريون مجبرين على نشر كتاباتهم باللغة الإنغليزية والفرنسية والألمانية، في الوقت الذي تتحدث ثلة من عالم المصريات

الغربيين العربية وقليل منهم من يكتبها. لا يُفسر ذلك بقلة الاهتمام الذي يبديه العرب بمصر الفرعونية، بل يفسر تاريخ الاستعمارية الغربية في مصر وسيطرتها على المؤسسات التي تنظم عصور مصر القديمة.

إن الفرعنة، أي النزعة الفرعونية التي تتماهى مع مصر التاريخ القديم، هي أصل رئيس للعصبية المصرية الحديثة. فقد هللّت الصحافة المصرية لاكتشاف عالم المصريات زاهي حواس قبور بُنّاء الأهرامات في تسعينيات القرن المنصرم لإقامته الدليل على أن من بنى الأهرامات هم عمال مصريون وليسوا عبيد بني إسرائيل، وهي لحظة مجد في وجه مزاعم إسرائيلية تقول إن أسلافهم هم من بنى الأهرامات. لكن وبحسب مصريين آخرين لا يستحضر «فرعون» ماضيًا ثقافيًا يدعو للفخر، بل على العكس فهو يثير فيهم قرفًا مردّه الطغيان والاستبداد الوثني. لقد صرخ من اغتال الرئيس المصري السادات بفخر «مات الفرعون!»، كما رفض بعض السياح المسلمون أن يزحفوا عبر الممرات الداخلية الضيقة للأهرامات، خشية أن يظهروا وكأنهم ينحنون لفرعون. سيتفحص هذا الفصل والفصل الذي يليه هذه المواقف المتصارعة حيال المجد والعزة القومية في ماضي مصر الفرعوني.

يعالج الفصل الثالث « أطلنطِس والزئبق الأحمر» سياسات علم الآثار من زاوية مختلفة، ويدرس إعادة كتابة النيوإيجيين للتاريخ الفرعوني. للعرب والغربيين خيالات غامضة فيما يتصل بمصر القديمة. كما يراجع هذا الفصل نطاقًا واسعًا من الأساطير والخرافات عن مصر القديمة، من أيام أطلنطِس أفلاطون إلى الوسيط الروحي (النفس الرائية) إدغر كايس الذي كان يعتقد بأنه تقمص لأحد كبار الكهنة المصريين في تلك الحقبة القديمة، وتنبأ بأن حجرة مع أسرار حضارة ضائعة ستكتشف تحت مخلب «أبو الهول». يظهر هذا الفصل السبب الذي جعل نظريات النيوإيج تمارس أذيتها على المصريين الوطنيين كما يفسر هذا الفصل بعضًا من نظريات المؤامرة التي طورها النيوإيجيون فيما يتصل بمستنقع البيروقراطية التي تغمر أولئك الراغبين بالحفر والتنقيب في ماضي مصر. لكنه يظهر أيضًا أنه ثمة ما يجمع عالم المصريات ومنظري النيوإيج، بغض الطرف عن محاولات علماء المصريات الجادة بالابتعاد عن المنظرين النيوإيجيين، فقواسمهم تبدأ من التاريخ

الكولونيالي المشترك الذي يمارس تأثيره في السردين الأكاديمي والشعبي لمصر القديمة، إلى جمهورهم المشترك من السياح الغربيين الذين يستهلكون نظريات كلا الطرفين.

ويظهر الفصلان الثاني والثالث أن جوانب مصر والهوية المصرية التي سلم بها الغربيون وكأنها أشياء طبيعية كانت قد تأسست على مر التاريخ. فالغربيون يزورون الأهرامات ليس لأنها نصبًا ومعالم تاريخية فقط، بل لأن تلك النصب والمعالم أقيمت من خلال السيرورات الاستعمارية الأوربية ومبحث علم المصريات والطريقة التي يُشيد فيها تاريخ الحضارة من قبلهما. كما يستكشف هذان الفصلان الطريقة التي ارتبط فيها علم علم الآثار بمشروعات سياسية وثقافية واجتماعية مثل النزعة القومية.

ويلتفت الفصل الرابع وهو بعنوان «حفلات الجنس الجماعية، الأمير الغازي، وشائعات أخرى عن السياحة الخليجية» إلى اللقاءات التي تمت بين المصريين والخليجيين وتمثلاتها. تنتشر بين المصريين صورة نمطية عن الخليجيين مفادها أن الأخيرين يأتون إلى مصر للانغماس بما هو محرم ومحظور في بلادهم من السعي وراء المومسات إلى الانخراط في حفلات جنس جماعي، واحتساء الكحول وصولاً إلى القمار. ومن هنا فهم يرتبطون في التصور العام للمصريين بملاهي شارع الهرم الليلية سيئة الصيت. كما أن قصصًا وحكايا تنتشر عن حفلات جنس جماعية خليجية تقام في الفنادق. في عام 1999 عُدّت مآثر أمير سعودي يعيش في القاهرة مع حاشية كبيرة من الخدم والحراس الشخصيين اشتهروا بعنفهم ومخاشنتهم لكل من يعترض سبيلهم مادة لحديث راج بين المصريين. إن أساطير المدينة هذه حول الجنس والقوة والثروة والاستغلال حولت هذا الأمير إلى نموذج بدئي أسطوري لصورة العربي الثري الخليجي النمطية الذي يعتقد بأنه يستطيع شراء كل شيء. هذه الصور السلبية عن الخليجيين يمكن أن تفهم فقط في سياق الهوية العربية والسياسة وهجرة اليد العاملة والاقتصاد السياسي الإقليمي. لقد قمت باستكشاف هذه الصور النمطية عن السياحة العربية ضمن سياق بحث وتحقيق أنثرُبولوجيين لأساطير وشائعات وثرثرات مدينية.

في الفصل الخامس وهو بعنوان «مواعيد عابرة للأمم» يتم النظر إلى السياحة الخليجية من منظور مختلف لشابتين سعوديتين. إن الصورة النمطية المصرية الشائعة عن السياح الخليجيين تشي بأنهم يأتون إلى مصر للانغماس في نشاطات مخزية، إضافة إلى أنهم يستغلون المصريين المساكين. لكن نظرة إلى الشباب السعودي الذين يمضون إجازاتهم في مصر تظهر أن إجازة هؤلاء السياح العرب الصيفية في مصر غايتها لقاء السعوديات، إضافة إلى الاستفادة من الحريات التي توافرها لهم البيئة المصرية. كما أن الشابات السعوديات يرغبن بالمجيء إلى مصر بغية مواعدة الشبان في جو أكثر تحرر من مملكتهم رغم ذلك مايزال هذا الجو محكومًا بالمعايير الثقافية والاجتماعية السعودية. وبوصفها ظاهرة ثقافية سعودية في الأساس وتحدث خارج حدود المملكة، فإن إجازة الصيف في مصر هي مثال غير عادي على الثقافة العابرة للأمم.

يصور الفصلان الرابع والخامس اللقاءات بين المصريين والخليجيين بغية إجراء مقارنة بين الخيالات التي يكونها كل من الطرفين عن الآخر. إن لحظات الاحتكاك الثقافي تصبح فرصًا لتعريف الذات والآخر. فالمصريون يغذون الصور النمطية التي يجسد من خلالها الخليجيين انتهاك الآداب الاجتماعية، بينما يرى السعوديون المصريين على أنهم مرتزقة خانعون. وتصور كلا المجموعتين بعضهما الآخر على أنه مفترس جنسيًا. لقد خُطط للفروق اللغوية والثقافية بين المصريين وأهل الخليج على أساس اقتصاد إقليمي لونته هجرة اليد العاملة والتباين الشديد في الثروات.

وفي كلا الفصلين، تظهر هويتا الذات والآخر على أنها شأن مركزي. رغم ذلك فنقاش الهوية ليس غاية بحد ذاته، بل هو استراتيجية لدراسة « الثقافة» وهي الميدان التقليدي للبحث الأنثرُبولوجي. كنت قد عنيت بوصف لحظات الاحتكاك المتقاطع ثقافيًا والتي تدفع البشر إلى صحوة وإدراك، وبطرق أخرى إلى تقاليد ثقافية مغفلة من خلال المقارنة مع تقاليد الآخرين، ومن ثم عنيت باستكشاف ما يفعله البشر بهذه الفروق. فمثلاً، أبيّن في سردي للحكايات الأسلوب الذي يصف فيه المصريون الطريقة التي يتناول فيها الخليجيين طعامهم ويرتدون لباسهم،

وكيفية سلوكهم في المجتمع، أو الطريقة التي ينتقد فيها الخليجيين مفردات التهذيب التي يستخدمها المصريون عندما يتوجهون بكلامهم إلى شخص آخر وكيف واجهتني هذه المؤشرات الصغيرة على الاختلاف الثقافي الذي يكشف عن المعايير الثقافية لكل منهما. ثم أظهرت كيف أثارت هذه الفروق والاختلافات نقاشات عما تعنيه شأن هذه المؤشرات، فكلا الطرفين يتخذان هذه الفروق وتلك الاختلافات دليلاً على تواريخ سياسية وحضارية من بين أشياء أخرى. باختصار جليّت الطريقة التي ارتبطت فيها الثقافة بالسرديات الحضارية، أو الطريقة التي ارتبطت فيها « العادات والتقاليد» ب«الحضارة[33]».

أما الفصل الأخير وهو بعنوان «مستنسخ مخطوط قديم ، حفريات، غرافيتي، صور» فيتفحص ظاهرة الراقصات الشرقيات الأجنبيات (من غير العرب أو المصريات) في مصر. لقد بات الرقص الشرقي شائعًا، بل ومرغوبًا خارج العالم العربي، والنساء الأمريكيات والأوربيات واليابانيات اللواتي احترفن الرقص الشرقي في أوربة والشرق الأوسط يؤدين في جميع أرجاء أوربة والشرق الأوسط، لكن غايتهن المنشودة هي أن يرقصوا في القاهرة. فبحسبهن، من ترقص في القاهرة ستتمكن من الرقص في أي مكان آخر. تجمع هذه الظاهرة بفرادة عناصر الخيالات والصور الشرقية والغربية منها عن مصر. فالراقصات الشرقيات يقدمن استعراضاتهن لجمهور السياح عربًا وغربيين، في فنادق القاهرة وملاهيها، وعواماتها التي تعبر نهر النيل. كما أن العديد من الراقصات جئن إلى القاهرة في البداية بوصفهن سائحات. ورحلتهن تلك كانت نقطة علام قدمتهنّ في البداية إلى الرقص الشرقي. يكشف التمحيص في جذور الرقص الشرقي في مصر أن تاريخًا من اللقاءات المتقاطعة ثقافيًا ساهم في تشكيل هذه الظاهرة الثقافية «الإرثية»[34] بين مصر والغرب وبين مصر والعالم العربي، تلك اللقاءات التي أجرت تغييرات جوهرية على شكل الفن كما يؤدى اليوم.

مع أن مادة البحث تركز على القاهرة، فإن هذا الكتاب يقتفي أثر الشخصيات عبر المواقع والأمكنة ويعبر المعمورة من الشابات والشبان السعوديين الذين يأتون إلى مصر في الصيف لينطلقوا إلى مواعداتهم الدسمة وطقوس الغزل والتودد، إلى

علماء الآثار وجماعات النيوإيجيين الذين ينتجون تواريخ متصارعة لأهرامات الجيزة لعرضها على التلفاز، إلى الراقصات الشرقيات الأوربيات اللواتي يحاولن خلق اسم وصيت لهن في القاهرة. تسعى هذه الفصول لرسم بعض النقاط بالتفصيل فيما يتصل بمسارات شبكات متنوعة عابرة للأمم تتقاطع عبر القاهرة حيث تشكل السياحة قاسم مشترك لجميع تلك الشبكات. لكن هناك أكثر من مجرد تصنيف نظري للسياحة ، كما أن الأنثرُبولوجي يجمع هذه المواضيع المتباينة. هذا الكتاب دراسة لصور وخيالات وتاريخ[35] مختلفة عن مصر كشعب وثقافة وتاريخ. فهو يقيم صلة بين التاريخ السياسي، والاقتصاديات الإقليمية والدولية، والإنتاج الثقافي مع سيرورة راهنة من بناء هوية قومية. هذا الكتاب رسم قلق لشبكات عابرة للأمم ولقاءات متقاطعة ثقافية بين شعوب وقوميات ولغات وطبقات وأديان وأيديولوجيات وخيالات وصور مختلفة تتشابك جميعها في مصر.

إن تاريخ الأنثربولوجيا هو تاريخ السفر والترحال واللقاءات المتقاطعة ثقافيًا. كما أن السياحة تنويع على أنواع السفر والصفقات المتقاطعة ثقافيًا والإمبريالية، والاستعمارية والحجيج الفكريين والرحلة الكبرى[36] وعلم الآثار والأنثربولوجيا وأكثر، والتي كانت لقرون عديدة عناصر حاسمة في بناء الأمم والذاتيات. بإمكاننا البدء بفهم الكيفية التي تأسست فيها فكرة مصر ومُكّنت بوصفها مكانًا، وثقافة، وتاريخًا، وشعبًا وبلدًا وأمة من خلال أخذنا بالحسبان هذه السيرورات التي تؤسس لتاريخ من اللقاءات العابرة للأمم.

1) القِيَم ومنهجية الأنثرُبولوجيا العابرة للأمم

1/1) منهجية بحث السياحة

ثمة مشكلات منهجية بعينها تكمن في القيام ببحوث عن السياحة ‹Graburn 2002› إحداها بنيوية، فالسياح يتواجدون لوقت قصير في البلد المساح. ربما يبقى السياح الغربيون في القاهرة لأسبوع أو اثنين في الحد الأقصى، بينما يميل السياح العرب للبقاء إلى وقت أطول، ربما شهر، أو أكثر. رغم ذلك، فسياحة شهر لا تُعد كافية كما أنها لا تمكننا من معرفتهم، والتحدث معهم، وجعلهم يتحدثون بحرية، وهي أمثولات لبحث إثنوغرافي نوعي. أما المشكلة الثانية فتتجلى في أن السياح يؤخذون من محيطهم الثقافي الذي يجعل من الصعوبة بمكان أن يكيفوا خبرتهم في السفر والترحال مع بقية حياتهم. فمثلاً، يعتقد المنظرون بأن التغريب

المصور 1/1) الكاتبة تنسخ ملاحظاتها الميدانية في شقتها في حي المهندسين في القاهرة (تصوير ندى أباظة)

الناتج عن الحداثة أو السعي خلف طريق في الحياة أكثر أصالة هما من يوجهان بالسياحة. بإمكان المرء أن يتوجه بأسئلته عن حيوات وأوطان السياح الذين يمضون إجازاتهم في مصر، لكنه لن يتمكن من معرفة إن كانوا حداثيين مُغرّبين، أو مابعد حداثيين، أو أي شيء آخر على نحو كامل[1].

يتم تبرير هذه المشكلة والتخفيف من وطأتها، أي صعوبة وضع التجارب

السياحية ضمن حياة السياح اليومية، إلى حد ما في حالة بعض مصادر معلوماتي من العرب الذين عرفتهم في السعودية. بعد أن أقمت في مدينة جدة عامين، أسست علاقات مع طالبات ومدرسات المدرسة التي عملت فيها، وهم أناس اعتدت أن أراهم كل يوم، كما أنني أعرفهم على نحو جيد. لهذه الأسباب، تمكنت من إقامة صلات وروابط بين حيواتهم هناك في جدة، وإجازاتهم في مصر. لكن ما يتعلق بمصادر أخرى من عرب وغربيين، لم يكن هناك ببساطة من سبيل للانخراط في عملية رصد حريصة ودقيقة أشارك بها على مدى وقت ليس بالقصير والتي هي ميزة وخصيصة للبحث الأنثرُبولوجي.

رغم ذلك، كان من الممكن أن أكرس الوقت لا تعرف إلى المصريين الذين يعملون بصناعة السياحة، إضافة إلى المغتربين (شأن الراقصات الشرقيات الأجنبيات) في القاهرة الذين يعملون في صناعة السياحة. وبالنتيجة، عزمت على أن يكون التركيز الرئيس لبحثي هو السياحة من منظور السياح. الاستثناء كان دراستي للسياح السعوديين في مصر، حيث تآزرت معرفة مسبقة عن عالم السياح السعوديين الاجتماعي مع بحثي الذي كنت أجريه في القاهرة وأضافت إليه المزيد.

أمضيت ما مجموعه ثلاث سنوات ونصف في مصر، من بداية حزيران عام 1998 إلى نهاية تشرين الثاني عام 2001، إضافة إلى زيارة لاحقة استمرت لشهر واحد. كرست السنة الأولى من حياتي هناك لدراسة اللغة العربية في الجامعة الأمريكية في القاهرة، في مركز دراسات اللغة العربية في الخارج. اقتضى مني ذلك دراسة مكثفة للهجة لمصرية المحلية القياسية الحديثة. وعامًا آخر لإعداد بحث «ماقبل الأطروحة» بغية تضييق حدود مشروعي الذي تبنته مدرسة وودرو ولسن في جامعة برنستن ومولته منحة دراسات اللغة الأجنبية والمنطقة. ما تبقى من وقت أمضيته في إدارة العمل الميداني، بتمويل من مركز البحوث الأمريكية في مصر وصندوق مِلن.

وأفلحت عبر مركز البحوث الأمريكية في مصر في الحصول على تأشيرة دخول للأراضي المصرية بغية إجراء بحوث. سمحت لي شروط الموافقة بالبحث والتنقيب في الأرشيفات وإجراء اللقاءات الرسمية مع ممثلين عن الحكومة، إضافة

إلى أي اتصالات أخرى أحتاج إليها. بالمقابل حُظر علي القيام بأبحاث إحصائية مثل اختيار لقاءات عشوائية وعدّها عيّنات وإجراء مسوحات ومعاينات نقدية وتحليلية. وعيّنت لي الحكومة المصرية مشرفًا على بحوثي هو الدكتور علي عمر عبد الله، عميد كلية السياحة والفنادق في جامعة حلون والذي اقترح علي دروبًا لبحثي على جانب كبير من الأهمية والتشويق وكان ذو عون كبير، كما سهّل لي إجراء اللقاءات والاتصالات، وأرشدني إلى السبيل الأمثل للتعامل مع الناس هناك، وتحدث بصراحة وتجرد عن الجوانب التي تثير الحساسية في موضوع بحثي كنت قد أثرتها معه.

أبلغني مركز البحوث الأمريكية في مصر وهي المنظمة التي رعت بحثي أن شروط الإذن الذي مُنحت والذي حظر علي إجراء مسوحات إحصائية، شملت كل الأنثرُبولوجيين في ذلك الوقت. وبالرغم من وجود تقييدات فيما يتصل بأي نوع من معلومات يحصل المرء عليها من اللقاءات الرسمية، انتابتني آمال في البداية في الحصول على بعض المعلومات القيمة والتي لم أكن أستطيع الحصول عليها عبر البحوث النوعية التي اعتمدت على عدد قليل من مصادر المعلومات. فمثلاً، تمكنت من الحصول على بعض الأرقام عن عدد السياح العرب الذين يسافرون إلى مصر مع عائلاتهم، وحجم الجماعات التي تأتي وإن كانوا يلتقون بأصدقاء من أوطانهم خلال أيام إجازاتهم، أم أنهم يبقون سِيرَهم طيّ الكتمان في مصر؟. هذا ما كان سيجيب عن بعض الأسئلة الرئيسة التي طرحتها حول الطريقة التي يمضي فيها العرب إجازاتهم في مصر. ثمة اعتقاد شائع في مصر مفاده أن العرب يأتون إليها للانغماس في نشاطات فضائحية محظورة في بلادهم مثل الحفلات، وشرب الكحول، والسعي وراء القوادين لمدهم بالعاهرات، تحميها حالة كتمان وسرية يفرضها زحام القاهرة. ومن جهة أخرى صَوّر جُلّ السعوديون الذين أعرفهم إجازاتهم في مصر على أنها نوع من وقت ممتع تقضيها العائلة على نحو محتشم وأخلاقي، تتخللها بعض الأشياء المحرمة في الوطن، شأن الذهاب إلى دور السينما، أو الذهاب إلى الرقص في أقبية الديسكو أو الفرجة على حفلة رقص شرقي في أثناء تناول طعام العشاء، لكن لا شيء مخزٍ أو غير أخلاقي كما تزعمه

الصورة النمطية المصرية. بالطبع لم توفر الاستبيانات معلومات دقيقة فيما يتصل بعدد السياح العرب الذي يأتون إلى مصر طلبًا للسياحة الجنسية. لكن بعون من هذه الاستبيانات، تمكنت من معرفة عدد السياح الذي يأتون إلى مصر مع عائلاتهم، وعدد الذين يأتون لوحدهم، أو مع الأصدقاء من الجنس نفسه، وهذا ما يقدم بعض الدلائل على أنواع النشاطات التي يمكن أن ينغمسو فيها. وعلاوة على ذلك، ومن خلال سؤالهم فيما إذا كانوا يلتقون بأصدقاء آخرين من بلادهم أثناء تواجدهم في مصر، تمكنت من وضع فرضية لي على محك الاختبار مفادها أن الإجازة في مصر لم تكن هروبًا من قيود مجتمعاتهم القمعية والخانقة إلى فردوس القاهرة، بحسب الخليجيين، بل في ظني أن الدافع إلى ذلك هو نوع من توسيع عالمهم الاجتماعي أكثر منه هروبًا. فالقاهرة مكان لتزجية الوقت مع الأصدقاء والعائلة، وإقامة علاقات جديدة مع السياح القادمين من بلادهم عينها.

لكن من دون الحصول على الإذن الذي يخولني إجراء مسوحات ومعاينات، استنتجت بأنه يجدر بي أن أجد سبلاً أخرى للتحدث إلى السياح القادمين من الخليج، وأعوّل على تقديم نفسي إليهم، واستخدام علاقاتي السابقة في جدة التي كبرت وباتت صداقات حميمة.

رغم أن النتائج لم تمدني بالبيانات النموذجية التي كنت أنشدها، فقد التقيت بالعشرات من السياح العرب بهذه الطريقة. وجدت في المكان الذي كنت أقوم فيه ببحوثي العديد من الأسباب المقنعة التي دفعتني لاستخدام منهجية البحث هذه. فقد عثرت على دلائل تشي بأساليب ملتوية يقترب فيها بعض المحتالون ليطرحوا عليهم أسئلة بريئة في ظاهرها بذريعة إجراء مسح ومعاينة للأسواق، لكنها في الأساس تستهدف السياح العرب من الأثرياء. لربما هذا ما جعل السياح العرب كارهين لحديث مع أي باحث غير معروف. ومن جهة أخرى، ألفيت نزوعًا عند الأشخاص هناك في أن يكون صريحين وصادقين معي عندما يزكيني لهم أحد يعرفونه، وفي الغالب كانوا يتحدثون بتجرد حول موضوعات كنت أعتقد بأنها من المحرمات. لقد جمعت الكثير من المعلومات الهامة بتلك الطريقة، التي لم أكن لأحصل عليها حتى من خلال اختيار عينات عشوائية[2].

2/1) أخلاقيات العمل الميداني

في الغالب يصعب الحصول على إذن يسمح بالقيام ببحوث في مصر، سيما البحوث الأنثرُبولوجية. لذا يقوم بعض علماء الاجتماع ببحوثهم من دون إذن مسبق ذلك أنه من السهولة بمكان لهم أن يمكثوا في البلاد لأوقات طويلة من خلال تأشيراتهم السياحية. آخرون يتقدمون بمقترحات البحث إلى السلطات ويدرجون ورقة عمل في البحث تختلف كليًا عن مشروع بحثهم الذي يعدّون له، عندما يبدو لهم بأن الحصول على إذن أمر صعب.

ثمة العديد من المدارس الفكرية فيما يتصل بأخلاقيات القيام ببحوث من دون إذن مسبق، أو بالكذب بموضوع البحث الذي يتم التقدم به إلى السلطات المختصة، بسبب طبيعته الحساسة أو لكونه موضوعًا محظرًا ويشكل أحد تابوات المجتمع. يجادل بعض الباحثين الأجانب بأنهم لا يخوضون في مجال العلاقات العامة ويجب ألا يتوقع منهم أن يتناولوا الموضوعات التي ترتأيها الحكومة المصرية فقط، وبأنهم يحملون على عاتقهم مسؤولية حيال الجماهير المصرية وليس حيال النخبة. ففي الوقت الذي لا يصادق فيه النظام على مادة البحث التي تتعرض لقضايا الفقر والفساد في المؤسسات الحكومية وغير الحكومية، وما شاكل ذلك، من الممكن للشعب المصري أن يستفيد من هذا كله في حال تسببت حالة الإحراج والارتباك الناجمة عن تلك الدراسات في إجراء تغييرات سياسية في البلاد.

رغم ذلك، ثمة آخرون، يجادلون أن على البحاثة الأجانب الذين يريدون التنقيب عن الفضائح أن يركزوا على مجتمعاتهم هم، ويتركوا الفضائح المصرية للبحاثة المصريين. فهؤلاء الأخيرين أكثر ارتباطاً بمجتمعاتهم، وحسهم بالمسؤولية الاجتماعية لبلادهم أكبر من حس الدخلاء الذين يأتون إلى مصر، شأنهم شأن المرتزقة، بغية الحصول على معلوماتهم وبياناتهم، ويغادرون مع غنائمهم، وينشروها وعيونهم مسمرة على أهداف مهنتهم من دون أي إحساس بالمسؤولية تجاه المجتمع حيث قاموا ببحوثهم.

أما فيما يتصل بالشروط التي التزمت بها في بحثي فأعد نفسي واضحة، ذلك

أنها وثيقة الصلة بالنقاشات التي واجهتها في جمعية البحوث الأجنبية التي تتصل بكيفية القيام ببحوث في مصر. في الوقت الذي كنت فيه أقوم ببحوثي قيل إن الأنثرُبولوجيين يواجهون مصاعب في الحصول على الإذن الرسمي. من جهة أخرى، كان من السهولة بمكان للأمريكيين والأوربيين أن يعيشوا في مصر لأوقات طويلة (وأحيانًا لأوقات غير محدودة) بناء على تأشيرات دخول سياحية. لذا كانت تجري بعض النقاشات بين الباحثين من الشبان الذين التقيتهم حول طرق القيام ببحوثهم. فالعديد منهم أداروا أبحاثهم أثناء تواجدهم هناك بتأشيرات سياحية. أما آخرون فقد تقدموا بمقترحات لمشروعات لم يكونوا عازمين على القيام بها بالفعل بغية الحصول على تأشيرات تخولهم حق القيام بأبحاث والحصول على منح كبيرة لا تقدم سوى للباحثين المخولين والحاصلين على الأذونات. أشيع في مجتمعنا الأكاديمي الصغير الذي يضم أغرارًا، أن ذلك حصل في الماضي القريب على يد أحد الباحثين الذي اقترح منهجًا لبحثه، ليتحول بعد ذلك إلى الكتابة عن تاريخ الدعارة في مصر، وهذا ما مارس أذية فعلية للحكومة التي منعت إصدار تأشيرات بهدف الأبحاث لبعض الوقت. لست أعرف إن كان ذلك صحيح، لكن زملائي أثاروا نقاشاً حول حسنات هذا الإجراء على نطاق واسع في ذلك الوقت. وقال البعض إنه من الحكمة بمكان أن يقوم المرء بأبحاثه حول موضوعات حساسة تناسب مجتمع الباحثين ومصريين آخرين خارجين عن سيطرة الحكومة بغض النظر عن مصادقة الحكومة المصرية عليها، بينما جادل آخرون بأن هذا ليس أسلوبًا غير أخلاقي فقط، بل يهدد البحوث المستقبلية لآخرين.

لبعض زملائي أسباب قوية ومقنعة تدفعهم إلى القيام بأبحاث سرية من دون الحصول على الأذون الرسمية، لكنني عزمت على أن تلك استراتيجية لا أستطيع المضي بها ما يمنعني هو أخلاقياتي. يقينًا كنت أرغب في القيام بأبحاث حول بعض الموضوعات التي لا تنال رضى الحكومة المصرية، شأن شبكة السماسرة العقاريين والذين يشاع عنهم بأنهم لا يكتفون بتزويد السياح الخليجيين بالشقق المفروشة خلال إقامتهم، بل يوافرون لهم الموسمات أيضًا، مثلاً ‹الجوهري 1995›. لكنني لم أحصل على إذن يمكنني من الخوض في مثل هذا البحث، لذا اكتفيت

بنقاش الشائعات التي تنسج حول الدعارة المتلازمة مع فتح حوار مع المصريين عن السياحة الخليجية. كما أنني ركزت على نحو كبير على وجود أشكال أقل فضائحية وخزيًا من السياحة الخليجية. وبالمثل، لم أتعرض بالنقاش إلى الصلة القائمة بين السياحة والإرهاب، أي التكتيكات التاريخية والراهنة التي يتبعها المعارضون الإسلاميون للنظام الحالي والذين قاموا بهجمات على السياح بوصفها أسلوبًا يضر بعائدات صناعة السياحة المربحة وبالتالي بعائدات البلاد.

في الماضي دفعني بعض المحاورين إلى التخلي عن نقاش يطال الإرهاب والبغاء الفعلي (وليس شائعاته) في سيرورة التحليل هذه للصلات العابرة للأمم. لم يكن الأمر مجرد سهو، بل هو محاولة متعمدة لتجنب الركون إلى موضوعات تسبب الأذية لمضيفي المصريين (انظر أيضًا ‹Tsing 2005:xii›). إن مدونة أخلاقيات جمعية الأنثروبوجيا الأمريكية التي أشايعها، تذّكر الأنثرُبولوجيين «بأن يقروا بديونهم للمجتمعات التي يعملون فيها» كما تعلن تلك المدونة أن الأنثرُبولوجيين «ليسو مسؤولين فقط عن المضمون الواقعي لتصريحاتهم، بل عليهم أن يأخذوا بالحسبان وبكل عناية التضمينات السياسية والاجتماعية للمعلومات التي ينشرونها» ‹AAA 1986›.

هناك مختلف أنواع الباحثين الذين تربطهم بالمجتمعات حيث قاموا بأبحاثهم روابط متباينة وأفكار مختلفة فيما يتصل بالوفاء لمصادر المعلومات، والشعب المصري، والدولة. لقد صممت مشروعًا كنت آمل أن يكون على جانب من التشويق للأكاديميين وعلماء الاجتماع، وأن يكون ملائمًا لصناع السياسية في مصر. فقد سعيت للنأي بنفسي عن الموضوعات الحساسة، أو تلك التي لا تناسب أن أتوجه بها إلى الأجانب، شأن الهجمات الإرهابية التي نادرًا ما تستهدف السياح أو السياحة الجنسية. رغم ذلك وجدت من غير الممكن أن أتجنب بعض الموضوعات، ذلك أنه وفي سياق بحثي كان تلك الموضوعات تلح علي مرارًا وتكرارًا حتى من دون أن أسعى إليها على نحو خاص. والمثال الجلي على ذلك هو البغاء. فعندما يتحدث المرء مع المصريين عن السياحة العربية، يلمّح جلّهم أو يتطرقون بالذكر إلى هذا الموضوع على نحو مباشر. والشيء ذاته ينطبق عندما أتحدث مع الناس

عن الرقص الشرقي. وبينما لا أدير أبحاثاً عن البغاء على نحو خاص، فقد تطرقت إلى هذه المسألة بأبعادها الاستطرادية في الفصل الرابع.

وبغض الطرف عن قيامي بلقاءات رسمية وتسجيلها على آلة التسجيل، أو من دونها، فقد أبلغت كل شخص ومن المرة الأولى بأنني أنثرُبولوجية أبحث في النزعة العابرة للأمم في مصر وأجري مقارنة بين السياحة الغربية والعربية. عندما ألقيت كلمة في عام 2001 في مركز البحوث الأمريكية في مصر قدمت فيها بعض النتائج الأولية لبحثي، حضر اللقاء بعض من المصادر الذين كانوا يزودوني بالمعلومات بمن فيهم علماء مصريات، وراقصة شرقية فرنسية وأخرى أسترالية كانتا من بين مصادري، وأحد السياح العرب كنت قد التقيت به ودعوته لحضور اللقاء الذي جمع البؤر الرئيسة لمخطوط كتابي هذا، علم المصريات وافتتان حركة النيوإيج بنصب الجيزة ومعالمها التاريخية والسياحة العربية وتمثلاتها في وسائل الإعلام المصرية، والراقصات الأجنبيات في القاهرة.

تناولت هذه المحاضرة بالذكر لأنه من الضروري أن أعرف بأن مصادر معلوماتي كانت تدرك التركيز الأوسع لبحثي، أي، بأنني كنت أقارن علم المصريات مع صور وخيالات النيوإيج لمصر القديمة، وأجاورها مع السياحة العربية والراقصات الشرقيات الأجنبيات. ومن الأهمية بمكان أن نعرف ذلك بما أن الراقصات الشرقيات يشغلن موقعًا واعيًا على الصعيد الأخلاقي في المجتمع المصري كما انتابتني هواجس من ألا تتقبل بعض مصادري للمعلومات أن تطرح عليهم أسئلة شأنهم شأن الراقصات برحابة صدر. فأحد مصادري الرئيسين وهو الدكتور زاهي حواس، كان شهمًا لدرجة حتى أنه لم يكتف بالسماح في تنفيذ ما عزمت عليه في الكتابة عن الراقصات، وعالم المصريات، والنيوإيجيين، والسياح العرب في كتابي، بل قدمني إلى خصومه الأيديولوجيين في تأويل التاريخ المصري القديم كما عرفني على الراقصة الشرقية المصرية لوسي التي رحبت بي بحرارة وكياسة ومنّت عليّ بلقاء بتوصية من الدكتور زاهي حواس.

بعد أن أكملت بحثي، طلبت من الدكتور زاهي حواس أن يمارس دور القارئ الحيادي في الدفاع عن أطروحتي، ووافق بكياسته المعروفة. لقد أسعدني أن تسنح

لي فرصة أن يكون لي الدكتور زاهي حواس مصدر معلومات ومقوّم رسمي لمحصلة عملي الأخيرة، وهذا شيء لم يحدث كثيرًا في تاريخ الأنثرُبولوجيا، لكنه بات الآن في ازدياد، بفضل اهتمام الأنثرُبولوجيا المتزايد بالعلوم[2]. وما يدعو للأسف الشديد هو الوضع المحرج الذي ألفيت نفسي فيه، إذ لم أتمكن من أن أدفع نقود منحتي الدراسية شيئًا لتغطية نفقات سفر الدكتور زاهي حواس لحضور الدفاع عن أطروحتي في الولايات المتحدة، ولم أكن لأدعه يدفع نفقات بنفسه، رغم أنه عبرّ عن رغبته عن ذلك بطيبة خاطر (أكرر القول هذا لا يعني أن الدكتور زاهي حواس يدعم استنتاجاتي التي توصلت إليها في كتابي أو يتفق معها).

شكل عملي الطوعي في الأهرامات، والذي ناقشته في الفصل الثاني جانبًا آخر من سعيي لأكون باحثة أخلاقية، وأرد شيئًا من جميل لمصادري الذين لم يبخلوا علي بوقتهم ورؤاهم. ومرة أخرى تم هذا بالاتفاق مع مبادئ جمعية الأنثرُبولوجيا الأميركية للأخلاقيات الأنثرُبولوجية، والتي تنوه إلى ضرورة التزام الأنثرُبولوجيين «بالعمل المشترك وتبادل الرؤى ووجهات النظر مع الأشخاص الذين يتم درسهم بطرق مناسبة».

3/1) أسماء مستعارة وحماية الرعايا

سعيت، وآمل أني نجحت، إلى حماية مصادري ما يثير أحيانًا بعض المسائل الصعبة التي تتعلق بالنهج الذي نتبعه. ففي الغالب عندما يريد الباحث أن يخفي هوية أحدهم، فإن تغيير اسم المصدر الذي يزودنا بتفاصيل عن حياته أو حياتها لا يكفي. إذ ثمة بشر قادرون على التعرف إلى الشخص الذي نصفه حتى من دون أن نذكر اسمه. من جهة أخرى، إذا حاولنا وغيّرنا ما يكفي من التفاصيل لجعل هوية الشخص غفلاً، عندئذ نلفى أنفسنا في مخاطرة خلق هوية خيالية. أما إذا تجاهلنا التفاصيل، فنحن معرضون لخوض مغامرة التعرف على أولئك الأشخاص من خلال بعض الصفات التوصيفية التي ذكرنها، أو ربما نجم عن ذلك نقص في المعلومات حيث يصبح من المتعذر دمج ذلك المصدر في بيئة الحدث. يشكل هذا

واحدة من المعضلات الأخلاقية لتقديمها في الأنثرُبولوجيا المعاصرة، عندما نضطر أن نزعم بأن مصادرنا وأولئك القابعين في دوائرهم الاجتماعية سيقرؤون ما كتبناه عنهم. في ظني أن للضرورة الأخلاقية لحماية مصادر المرء الأولوية على وصف تلك المصادر بدقة باستخدام تفاصيل تعين على تحديد هوياتهم.

لم أكتف خلال الدراسة الإثنوغرافية التي قمت بها بتغيير الأسماء على نحو تفرضه الثقة، بل غيرت الكثير من التفاصيل التي تساهم في تحديد هوية أي من مصادر المعلومات عندما كنت أتحدث عنهم. (ومن جديد كان هذا من شروط مبادئ الجمعية الأنثربولوجية الأمريكية). الاستثناءات الواضحة هي عندما كنت أتحدث عن علماء المصريات شأن الدكتور زاهي حواس، وعن بعض من كتاب «النيوإيج» وعالم الجيولوجيا ربرت شُك تلك هي سمات القيام بأنثرُبولوجيا العلم: إن مصادري يحاورون شهاداتهم ومؤهلاتهم الأكاديمية مع إصدارتهم الواسعة، مثلاً ‹Traweek 1988›. وكلما تم الاستشهاد بالدكتور زاهي حواس أو الدكتور رُبرت شُك أو أنطُني وست بالاسم، أورد واحدًا أو أكثر من أعمالهم المطبوعة في لقاءات مسجلة. كان هناك كثير من التفاعل من مصادرٍ تمت تسميتها، وهذا ما جعلني أزعم بأنها لم توثق في أثناء التسجيل، بغض النظر إن كانوا لفتوا انتباهي إلى ذلك أم لا إذ عندما كنت أشير إلى هذا، لم أكن أحددهم بالاسم.

كانت هناك مجموعة من مصادر المعلومات تفاعلت معها إلى حد كبير وحميم حتى أنني كنت أعرف الكثير عن حيواتهم الخاصة (وبدورهم كانوا يعرفون عني الكثير أيضًا) التي إن نشرت ستسبب بفضائح كبيرة، تلك المجموعة كانت الراقصات الأجنبيات. بالرغم من أن جميعهن يعرفن بأنني كنت أقوم ببحث عن الراقصات، فقد بتنا أصدقاء، واستلزمت تلك الصداقة بوحًا بحيوات خاصة. ذلك البوح كان صرخة بعيدة عما يمكن أن يكشف عادة إلى الباحث. في مثل هذه الحالات كان علي أن أزعم أن شأن ذلك البوح لم يحدث في سياق موافقة مبنية على معرفة، ذلك أنه وفي الوقت الذي كانت تلك المصادر تطلعني على مثل تلك الأشياء، لم يضعوا في أذهانهم بأنهم يتعاملون مع باحثة، بل مع صديقة. وعندما حان الوقت لأكتب فيه أطروحتي، دأبت أفكاري تتصارع حول الطريقة

المصور 2/1) لوسي واحدة من أشهر الراقصات الشرقيات والممثلات والمغنيات في مصر، وهي تغني وترقص في «باريسيانا» وهو أحد ملاهي شارع الهرم يملكه زوجها. في الصورة تدعو لوسي سائحة عربية صغيرة من بين الجمهور الذي يحضر عرضها لترقص معها على الخشبة وهي تغني (تصوير المؤلفة)

التي يجب أن أكتب بها، في الوقت الذي أحافظ فيه على عدم الكشف عن هوية مصادري. في النهاية توصلت إلى قرار، بأن ذلك لن يتم في صيغة دراسة إثنوغرافية نموذجية ذلك أن مجتمع الراقصات الأجنبيات كان ضيقًا، والعديد فيه يعرف الكثير عن قضاياه وشؤونه، ولأن العديد من أفراد هذا المجتمع لا يقتصر هذا على الراقصات فقط فهناك أيضًا العملاء ومدراء مسارح والأثرياء ممن

يرعون الراقصات وإلى آخر القائمة، يعرفون الراقصات اللواتي تعاملت معهن، لذا لم يكن بمقدوري أن أغير الكثير من التفاصيل كي أخفي هويات مصادري من دون أن أخلق شخصيات خيالية.

وكانت النتيجة في هذه الدراسة الإثنوغرافية أنني تعاملت مع عدد محدود جدًا من الراقصات، مع أن ثلث ملاحظاتي الميدانية عالجت مجتمعهن، خلا نقاش مقتضب لبعض مسارات المهنة للراقصات الأجنبيات التي استخدمتها لترسيخ بعض النقاط النظرية في الفصل الختامي. مستقبلاً، آمل أن أجد استراتيجيات أخرى للكتابة عن هذا المجتمع وعن المعضلات الشائقة التي تواجهها الراقصات اللواتي يعشن على الهوامش الأخلاقية للسياسة الأجنبية واللواتي يتفاوضن على هوياتهن الجنسانية في بيئة متقاطعة ثقافيًا.

4/1) مناهج ومخبرين

إن أكثر مكون أهمية لبحثي كان عملية رصد نوعية اشتركت فيها مجموعات من الأشخاص أمضيت معهم القدر الكبير من الوقت، وعرفتهم جيدًا، وعددتهم عمومًا أصدقاء لي. تألفت تلك المجموعات في جلها من الراقصات الأجنبيات، ومدرسات الرقص، ومصممي ومصممات الرقصات. وهناك عمال مصريون وباعة في أحد المحلات في منطقة الصاغة التي تجاور خان الخليلي، وعمال مصريون في فندق بثلاثة نجوم يتردد عليه السياح العرب، وعلماء آثار مصريون ومنقبون عن التحف والآثار في هضبة الهرم، وأدلاء سياحيون مصريون، وعائلات من نزلة السمان، وهي القرية المحاذية لأبي الهول وأهرامات الجيزة، وعدد من العائلات السعودية الكبيرة التي تمضي إجازاتها الصيفية في مصر كل عام. كما التقيت أيضًا سياحًا عرب من المملكة السعودية واليمن وعمان والإمارات العربية المتحدة ومراكش ولبنان وسوريا وفلسطين، وآخرين غربيين التقيتهم في الأهرامات وخان الخليلي ومواقع سياحية أخرى. لقد اقتصرت عيناتي من السياح على أولئك الذين يتحدثون العربية والإنغليزية والإسبانية وهي اللغات التي أتحدثها.

إضافة إلى المجموعات الرئيسة من مصادر المعلومات التي أسلفت ذكرها، أجريت لقاءات رسمية وغير رسمية مع أدلاء سياحيين ووكلاء سفريات وخرطية (مخادعين)، وضباط شرطة سياحية، ومدرسين في كلية السياحة، ومدير سابق لمتحف القاهرة وخفراء متاحف وعلماء آثار، وعلماء مصريات (مصريين وأوربيين وأمريكيين) وأصحاب النظريات البديلة عن تاريخ مصر الفرعونية (تضم هذه المجموعة المنظرين المصنفين نيوإيج)، وراقصات مصريات وأجنبيات، ومدراء ووسطاء نوادي الرقص، ومدراء ملاهي ليلية، ومعلمي رقص وخططي رقصات، وإدارات وعمال الفنادق، وسائقي سيارات أجرة، وأناس يشتغلون في صناعة السياحة، وفنانين، وحرفيين يصنعون تذكارات فنية وسياحية (من عمال يعملون في الفضيات إلى رسامين على ورق البردى)، وأصحاب محلات وبائعين في الأسواق السياحية في خان الخليلي، ومالكي إسطبلات، وسكان آخرين من قرية نزلة السمان، وصحفيين مصريين، وممثلين عن البيروقراطية الحكومية بعديدها التي تشرف على تطور السياحة وضبطها، وممثلين عن حزبين سياسيين معارضين.

اعتدت أن أسجل اللقاءات الرسمية، وأدونها. رغم ذلك كنت أحترم رغبات الأشخاص كلما أظهروا عدم رغبتهم في تسجيل اللقاءات، أو عدم ذكر أسمائهم أثناء اللقاءات.

بنهاية العامين ونصف العام من عمر البحث (أمضيت في مصر ثلاثة أعوام ونصف العام)، كنت قد حصلت على العديد من اللقاءات، لكنني لم أتبع نهج اختيار العينات على نحو عشوائي، ولم تكن البيانات التي جمعتها تمثل شريحة معينة، كما أنني لم أقم بتحليلها. حاولت أن أحلل الملاحظات التي تفوهت بها مصادر معلوماتي في عدد من السياقات المختلفة، سياق الناس الذين ذكروا تلك الملاحظات، ووضعهم في مصر (وفيما يتصل بالسياح) وضعهم في بلادهم وفي عوالمهم الاجتماعية. ومن ثم حاولت أن أضع هذا كله في منظور ثقافي وتاريخي واقتصادي وسياسي أوسع. وفي بعض الحالات، لم يكن ممكنًا أن أقوم ببحوث كمية، بسبب عدم وجود ما يكفي من بشر تشملهم مهنة أو ثقافة بعينها (المثال هنا هو الراقصات الأجنبيات) ما يسمح بالقيام باختيار عينات عشوائية.

إن المعاينات والمسوح الكمية لبعض البشر الذين ضمنتهم في بحوثي التي لم أتمكن من القيام بها، كانت لتحل بعض المسائل الهامة التي بقيت معلقة. رغم ذلك، وحتى لو مكنتني شروط الموافقة على بحثي من اتباع تلك المنهجية، فإن تحديد الجماعات التي سألتقيها والتي تمثل المجتمع بحق، سيشكل صعوبة بالغة لذلك النوع من الإثنوغرافيا المدينية متعددة المواقع والتي أقوم بها. ذلك أن كل جماعة أكتب عنها، كنت أحاور ما يقارب من ثلاثين إلى أربعين شخصًا منها. لقد شكلت اللقاءات والحوارات العديدة التي تم وصفها في آلاف من الصفحات التي أتخمت بملاحظات ميدانية، قدرًا هائلاً من البيانات التي يجب أن استخدمها. رغم ذلك ولأن الأعداد كانت قليلة نسبيًا إضافة إلى أن اختيار العينات لم يتم على نحو عشوائي، كنت حريصة بشأن ضروب الاستنتاجات التي توصلت إليها من تلك البيانات. وبعينة بهذا الحجم، لم يكون معقولاً سوى في الحد الأدنى أن أقدم نتائج إحصائية، بسبب الهامش الواسع من الأخطاء التي اقترنت بحجم هذه العينة. بدلاً من ذلك، فقد أوجدت استراتيجيتي في إرث « الوصف الثخين»[4] الأنثرُبولوجي ‹Geertz 1973› أي أن آخذ حقيقة اجتماعية محددة، كالطريقة التي أكد فيها أحد الأصدقاء المصريين مزاعمًا تتصل باستغلال السياح العرب لهم، لأضعها في بيئتها (سياقها) وأشرح ماذا يكمن خلف تلك المزاعم، وكيف يؤولها الآخرون، وكيف يمكن أن تتغير مع مرور الوقت، ومَن مِن الممكن أن يتشاطر هذه المزاعم، ومن سيتحداها، وما إلى ذلك. لم أستدل من هذا النقاش أن مزاعم ذلك الصديق المصري تمثل مزاعم نسبة مئوية معينة من المجتمع المصري، حاولت فقط أن أصف ما يعنيه ذلك، ولمَ هي موجودة.

لقد أكملت المصادر المكتوبة اللقاءات والرصد، إذا لجأت إلى المواقع الإلكترونية (خصوصًا تلك التي عالجت نظريات المؤامرة فيما يتصل بهضبة الهرم)، والمجلات الأكاديمية (سيما الأثرية والجيولوجية منها) والمنشورات التجارية (التي تتحدث عن الراقصات الشرقيات). كما اعتمدت على أرشيفين لتغطية وسائل الإعلام المصرية المعاصرة لموضوعات تم بحثها والاستقصاء عنها في هذا الكتاب، تلك كانت ملفات لقصاصات الأخبار حفظها مركز الدراسات والتوثيق الاقتصادي

والقانوني والاجتماعي وتلك الموجودة في مكتب قسم التفتيش في إدارة آثار هضبة الهرم. تشكل صور وسائل الإعلام عنصرًا جوهريًا لتحليلي في الفصل الرابع، الذي يدرس تقارير وسائل الإعلام المصرية تلك عن ظاهرة «الزيجات الصيفية» العربية المصرية وما قام به الأمير تركي بن عبد العزيز آل سعود وبطانته. هنا لم يُعن تحليلي إلا بالقليل مما مارسه حراس الأمير تركي الشخصيون من طيش وتهور، مثلاً، فعنايتي الكبرى تركزت على الطريقة التي عومل بها الأمير وحراسه في الصحافة، والطريقة التي استخدم فيها النائب العام الذي عين حديثاً وسائل الإعلام ليجعل من نفسه بطلاً جماهيريًا بإعلانه عن نيته بمحاكمة حراس الأمير تركي، والطريقة التي ناقش فيها المصريون الموضوع فيما بينهم. وفي الواقع فإن فضائح الأمير تركي الفعلية لم يكن لها سوى تأثير بسيط في معظم المصريين، لكن الاتهامات انصبت على شخصه، وتحول إلى رمز عام للسائح العربي البغيض الذي أساء ومارس أذيته وإهاناته على العمال المصريين المساكين، والذي اعتقد أنه بالإمكان شراء أي شيء والخروج من أي مأزق يتعرض له (هذه القضية التي طرحتها على نحو منهجي ناقشها الكتاب بالتفاصيل في الفصل الرابع).

انهمّ بحثي بمعالجة جماعات متباينة وبوجهات نظر ومواقف عدائية حيال بعضها بعضًا، أو أقله كوّنت صورًا نمطية سلبية عن بعضها بعضًا، المصريون والسياح العرب، المصريون والسياح الغربيين، علماء المصريات والنيوإيجيون، علماء الآثار وقرويو نزلة السمان. في بعض الحالات سعيت إلى شرح أساس هذه الصور النمطية، أو دحض مصداقيتها. في حالات أخرى، لم يكن بالإمكان إثبات أي من هذه الصور أو أن حالتها كحقيقة لم تكن ذات صلة. لقد تم تحليل الشائعات والصور النمطية بوصفها حقائق اجتماعية. يجدر بالآخرين ألا يسيئوا فهمي ويتهمونني بالتغاضي عن تلك المعتقدات، والشائعات والصور النمطية، فقط لأنني أضعها تحت مجهر الدراسة. لقد حاولت أن أفسر فقط سبب انتشارها وتصديقها.

كما وصفت عددًا من الجماعات تعد خصومًا فكريين لبعضها البعض. وبذلت ما في وسعي أن أبرز بكل احترام وتجرد وجهة نظر كل جماعة. وأما النقطة التي كنت فيها حيادية في تقويمي كانت هي الأكثر صعوبة وتجلت في مقارنة عالم

المصريات والمنظرين الجدد للسجلات الأثرية في مصر والتي تحدث عنها الفصل الثالث[5]. ثمة سببان لهذا أولهما أنني لم أكن حيادية كلية في تقويمي. فلي قناعاتي الخاصة بي فيما يتصل بتأريخ نصب الجيزة ومعالمها التاريخية صحيحة كانت أم خاطئة. ثانيًا، من الصعوبة بمكان لأنثرُبولوجي أن يبتعد عن علماء الآثار، ذلك أنه كانت وعلى الدوام صلة تاريخية حميمة بين الأنثرُبولوجيا وعلم الآثار. حتى عندما لا يكون لجل الأنثرُبولوجية الثقافية المعاصرة سوى القليل ما يجمعها مع الأنثرُبولوجيا المادية/الطبيعية وعِلم الآثار، فإن هذه الصلة التنظيمية لاتزال هناك (بما أن ميداني الأنثرُبولوجيا وعلم الآثار يشكلان جانبًا من قسم واحد في العديد من الجامعات)، وبسبب ذلك يتم تدريب العديد من الأنثرُبولوجيين الثقافيين على أساسات الأنثرُبولوجيا المادية أو علم الآثار (رغم أنني لست واحدة من هؤلاء، بل أتيت من جامعة تركز على الأنثرُبولوجيا الثقافية). لذا فإن دراستي لعلم الآثار قربتني من الأشخاص الذي كنت أدرسهم، أكثر مما هي الحالة مع الأنثرُبولوجيين الذي يقومون بدراسات، فلنقل، عن علماء الرياضيات أو الأطباء.

رغم ذلك، لا تسعى أنثرُبولوجيا العلم لأن تثمن فضائل وميزات علم بعينه بل تعنى بثقافة العلم، والعالم الاجتماعي للعلماء والطريقة التي تعيد فيها الجماعة إنتاج نفسها وإنتاج معرفتها، والحدود التي تعين ميدانًا وتقصي ميادين أخرى عنها، والطريقة التي تقرر فيها هذه الحدود نظريات من هي المقبولة، حتى قبل أن يتم تقويمها على أساس فضائلها وميزاتها العلمية أو تلك التي تنقصها. لذلك إن أمعنا النظر في النظريات التي تتبناها جماعات مختلفة فيما يتصل بأصل معالم الجيزة التاريخية، لن يجد المرء بأنني أعرض خاتمة عنها صحيحة وخاطئة. فأولاً وقبل كل شيء، لن يكون هذا منصفًا لمصادر معلوماتي. في الوقت الذي يعمل فيه بعض من هذه المصادر وهم علماء مصريات أرثوذكسيون على مواقع قرب أهرامات الجيزة، كنت ألتقي خصومهم الفكريين الذين تكرموا بوقتهم وشاركوني نظرياتهم بكل وضوح. وإن حدث واضطررت أن أثبت بأنهم كانوا على خطأ، سأكون قد خدعت جماعة من تلك المصادر.

لكن المسألة ليست في عدم التزام جانب منهم، إذ إنني غير مؤهلة لأقرر

فضائل أي من الجانبين كما أنني لست بعالمة مصريات ولا عالمة آثار، ولا أستطيع قراءة الرسوم الهيروغليفية. ما أملكه فقط معرفة رئيسة بتاريخ السلالة المصرية الحاكمة القديمة والنصوص الهرمسية، ومعرفتي الوحيدة بالجيولوجيا هي ذلك القدر القليل الذي ورثته عن والدي الجيوفيزيائي، ذلك كله، كما سنرى موجود بين أسس المعرفة التي استخدمها بشر آخرون في تطوير نظرياتهم فيما يتصل بتأريخ أهرامات الجيزة وأبو الهول.

إن سعيي للوقوف على الحياد في تقويمي لا يعني، رغم ذلك، أنني كنت قادرة على أن أحرز بعضًا من موقع أرخميدي وأحصل على بيانات لم تتأثر بموقعي في هذا الميدان. بل على العكس، كنت أقوم ببحوث تقيم مقارنة بين السياحتين العربية والغربية في مصر، وجميع من تحدثت إليهم، تلقاني كأمريكية وكغربية وهذا ما تجلى في الطريقة التي تعامل بها الأشخاص معي. فالمصريون، إذا سمحت لنفسي أن أنطلق في التعميمات، شعب لبق ومهذب، ولا يحبذون إهانة أي شخص في وجهه. وكنت أتذكر هذا في كل مرة أتوجه فيها بسؤال أحد الغرباء عن رأيه بالفرق بين السياحة العربية والغربية في مصر والذي يقدم وصفًا مشرقًا للسياح الغربيين، ليبدأ بعدها بانتقاد لاذع للسياح العرب (الخليجيين) وهو في حال من الفرح بل والنشوة. كانت الأسئلة تلح علي، كيف ستكون إجابتهم لو كان من يسألهم أحد العرب؟.

دعوني أقدم مثالين عن لقاءات مع سائقي سيارات أجرة يوضحان هذه النقطة. كنت قد عزمت على أن ألتقي بسائقي سيارات الأجرة بشأن موضوع السياحة بما أنهم يشكلون عنصرًا هامًا من صناعة السياحة في مصر. وفي كل مرة أصعد فيها إلى سيارة أجرة، أبدأ حديثًا مع السائق حول الفروق بين السياح العرب والغربيين الذين يسافرون معه. في الوقت الذي يقدم فيها البعض بعض التحفظات على نحو مؤدب بشأن السياسة الأمريكية الخارجية، فهم وعلى العموم، يسردون لقاءات إيجابية مع الغربيين. ومن ثم في بعض الأحيان يبدأون بمقارنة السياح العرب مع السياح الغربيين من منظور غربي كما يصف اللقاء التالي الذي دونته في ملاحظاتي الميدانية:

سألته عن تجربته مع مختلف السياح الذين ركبوا معه في سيارته. قال: إن الأوربيين منظمين، ويلتزمون بكلمتهم. فهم أصحاب أخلاق ومبادئ، وهذا شيء، على خلاف ما يعتقده العديد من الناس، ليس له علاقة بالدين. بإمكان المرء أن يثق بهم ويعتمد عليهم، في الوقت الذي أشار فيه إلى العرب على أنهم فوضويون فاسدون ولا يمكن الثقة بهم، إذ لم يمض على تمدنهم الكثير، فقد كانوا ومنذ عقود قليلة بداة يخربشون في الأوساخ، لذا ما الذي تتوقعين منهم؟ (ملاحظة ميدانية 1999/07/28).

بالتأكيد لم يكن المصريون يتجنبون التفوه بأشياء مسيئة عن السياح الغربيين إكرامًا لي فحسب، بل هناك آخرون يفعلون ذلك عن بعد نظر (سيما سائقي سيارات الأجرة الذين يسعون للحصول على بقشيش جيد). تذكرت هذا عندما كنت أجري لقاء مع رجل اسمه محمد أمضى العديد من إجازاته الصيفية في مصر. أخبرني طرفة مفادها أنه أراد مع أحد أصدقائه السعوديين أن يحتالوا على أحد سائقي سيارات الأجرة. صعدوا في السيارة وسألهم السائق، في سياق الحديث عن المكان الذي قدموا منه أجابوه بأنهم كويتيان. وعلى الفور رحب بهم السائق بحرارة بعبارة «أحسن ناس» وهي عبارة يستخدمها المصريون كثيرًا. سأله محمد: إذًا أنت تحب الكويتين؟. وبالطبع استمر السائق الذي كان يتوق لبقشيش في مديحه الكويتيين. سأله محمد من جديد: ولكن ماذا عن السعوديين؟. وعلى الفور رد السائق: دول قفاي، أنا مبطيقهومش، ولاد حرام ومناخيرهم في السما[7]. ميتحبوش. الكويتيين حاجة تانية. رد محمد: عذرًا نحن سعوديان. استمتعا بمراقبة السائق الذي بدأ يرتبك، عندما حاول التراجع عن الإهانات التي فجرها.

أخبرني محمد هذه الحكاية ليوضح مقدار تملق سائقي سيارة الأجرة المصريين (انظر الفصل الخامس للاطلاع على دراسة نقدية تظهر المواقف السعودية إزاء عمال السياحة المصريين). بالتأكيد تحمل هذه الحكاية رسالة أكثر شمولية، ففي لقاء اجتماعي يتفوه بعض الأشخاص، مصريين أم غير مصريين، بأشياء سلبية عن المرء (أو عن الشريحة الاجتماعية التي يدركون بأنه ينتمي إليها).

كنت ملزمة بأن أبقي هذا في ذاكرتي خلال مسيرة بحثي (أي، التقيت

بأناس أخبروني بمقدار كراهيتهم للأمريكيين، أو مقدار حبهم للخليجيين). مفترضة الانحياز، كنت حريصة على ألا أتوصل إلى استنتاجات تتأسس على نوع من جدولة مبسطة لعدد سائقي سيارات الأجرة الذي صرحوا بحبهم للسياح الغربيين مقابل العدد الآخر الذي قالوا بحبهم للسياح العرب، ومن ثم استخدمت تلك المعطيات لكي أقرر من سيكسب الرأي العام في هذه المنافسة. بدلاً من ذلك، كلما سمعت أحدهم يعبر عن حبه أو كراهيته للعرب أو للغربيين كنت أطرح عليه السؤال، لماذا. كانت الأسباب التي قدموها تبوح بإجاباتهم، عندما كانوا يتفوهون بالكثير عن التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تميز مختلف المجموعات من البشر.

إن جلّ مصادر معلوماتي تواقون لمعرفة ما ينتج عن المعلومات التي أعطونيها. وأرجو ألا أحرجهم أو أخيّب آمالهم أو أخدعهم. فأنا أتطلع إلى استجابتهم وأنظر إلى هذا العمل على أنه جزء من حوار متواصل.

2) كنز مدفون

زرت أهرامات الجيزة لأول مرة في كانون الأول من عام 1999. كان قد مضى على وجودي في مصر عام ونصف العام حيث عزمت على أن أؤجل رحلتي القسرية تلك. في ذلك الوقت عبر المصريون والأجانب عن دهشتهم عندما علموا بأنني لم أذهب إلى أهرامات الجيزة حتى ذلك الحين. من هي تلك الأمريكية التي تعيش في القاهرة ولم تذهب لرؤية الأهرامات؟ بالطبع، رأيت الأهرامات، فبإمكان المرء أن يراها من معظم الأبنية الشاهقة في القاهرة. تقع الأهرامات في الجيزة وهي منطقة منفصلة إداريًا عن القاهرة. وفي نهاية القرن العشرين اندمجت المدينتان في امتداد مديني واسع. تبعد الأهرامات حوالي ثلاثين دقيقة بالسيارة عن وسط مدينة القاهرة (وفق حالة ازدحام السير). لكنني لم أرها عن قرب.

أخيرًا زرت الأهرامات وأبو الهول عندما أتى إلى مصر اثنان من أصدقائي الأمريكيين في نهاية الألفية. يُعد الهرم الأكبر أقدم عجائب الدنيا السبع، وهو

المصور 2/ 1) أحد أهرامات الجيزة وفي الخلفية تبدو القاهرة بغمامها (تصوير دبليو إتش تشو)

الوحيد الذي صمد منها. منطقة الجيزة موقع سياحي كبير في بلد لا تنقصه المواقع السياحية. وعلى حد زعم البعض، تضم مصر نصف آثار العالم القديم ويعود السبب في ذلك إلى مناخها الصحراوي الذي مارس دوره في الحفاظ على الآثار السياحية ‹Horn 1992›. رغم ذلك، لم أكن مهيئة لضخامة الأهرامات وأبو الهول وجلالها. وتكاد تكفي لتنسي المرء بأن هناك عدة آلاف من السياح يحتشدون حولها معه، وأقول: تكاد.

زيارتي الثانية للأهرامات جاءت بعد شهر، عندما أجريت أول لقاء لي مع الدكتور زاهي حواس المعروف لكل أمريكي شاهد أحد البرامج الخاصة التي تعرضها قناة ناشيونال جيغرافِك أو قناة فُكس عن مصر القديمة. في الجامعة لم يكن عندي جهاز تلفزيون، لذا لم أكن أعرفه ، لكن جيمس بون وهو من أشرف على بحثي هذا، أطلعني في السنة الثانية من دراستي الجامعية على مقالة من مجلة نيويوركر تتحدث عن ترميم أبو الهول تناولت بالذكر الدكتور زاهي حواس ‹Stille 1997›، ومنذ ذلك الحين استولت علي رغبة في أن ألتقيه. دفع تحول

لقائي به إلى واقع ببعض فانتازياتي الساذجة حول كيفية قيامي بعمل أنثرُبولوجي ميداني، لكنه أيضًا قدمني إلى بعض القضايا المتعلقة بتساؤلاتي الإثنوغرافية عن قبلة السياحة الغربية في مصر.

وإليكم بعضًا مما جاء في ملاحظاتي الميدانية:

كنت قد عدت لتوي من لقاء مع الدكتور زاهي حواس. موعدي معه كان في الساعة الحادية عشر صباحًا، وكنت على وشك أن أتأخر، لذا استقليت سيارة أجرة إلى المكان المنشود. على طول الطريق المؤدية إلى الأهرامات المجاورة إلى فندق مينا هاوس، رأيت بشرًا يصرخون من محلات وأكشاك سياحية على سيارة الأجرة التي كنت استقلها ويركضون بمحاذاتها، محاولين إيقافها، مرددين لسائقها بالعربية بأن يأخذني إلى هذا المخزن أو ذلك الإسطبل (بالطبع سيتقاضى عمولته عن ذلك). في الواقع كانوا يندفعون باتجاه مقدمة السيارة وكأنهم على وشك أن يصطدموا بها، لينحرفوا بعد ذلك فجأة ويركضون بمحاذاتها، متشبثين بباب السائق، متظاهرين بأنهم يجرون حديثاً وديًا معه، في الوقت الذي كانوا يهرولون فيه بسرعة لافتة كي يبقوا بموازاته. أما هو فقد كان يصرخ بهم قائلاً: إنها ليست سائحة، ذلك أنني أخبرته بأنني على موعد مع مدير الأهرامات في مكتبه[1].

عندما اقتربنا من مكان امتلأ بالحرس اعترض أحدهم السيارة كان يرتدي اللباس الأسود وأوقفها ومد يده أمامه. «التذكرة؟» قالها بالعربية، وأعطى إشارة بيده. أجابه سائق السيارة بأن لدي موعدًا مع الدكتور زاهي حواس، وبأنني لا أحتاج إلى تذكرة. اقترب الرجل وأخبرنا أنه من غير المسموح أن نتابع طريقنا بالسيارة وأشار إلي أن أترجل. قلت له: إنني على موعد مع الدكتور زاهي حواس. كرر الرجل ما قاله وأشار على نحو مبهم إلى تلة، وقال إنه سيأخذني إليه.

بينما كنت أتجادل مع سائق السيارة الذي بدا مرتبكاً وحائرًا، مثلي تمامًا، توجه أحد أفراد الشرطة السياحية من مركزه وأمسك الرجل الذي أوقفنا من ياقته وأخذ يسوقه بعيدًا عنا ويضربه على رأسه. لم تكن ضربات مؤلمة، كانت نوعًا من التقريع مثلما يفعل أخ كبير مع

أخيه الأصغر سنًا. من ثم أخلى سبيل الرجل الذي أخذ يسوي من ثيابه وهندامه، وأخذ يهرول مبتعدًا باتجاه اسطبل الخيول تحت الأهرامات.

اتضح أن ذلك الرجل إن هو سوى «وشيش»[2] سياحي حاول أن يجبرني على النزول من السيارة ليحصل على أجرة مرافقته لي في تلك المنطقة. كان حريًا بي أن أدرك ذلك إذ لم يكن يرتدي ملابساً رسمية، لكنه خدعني عندما أخذ يتحدث بنبرة تدل على أنه صاحب سلطة. عندما اختفى، اعتذر سائق السيارة المربك مثلي تمامًا وقال إنه لم يكن يعرف ماذا يحصل كما أنه لا يعرف كيف تسير الأمور هناك. اتجهنا مباشرة إلى ضابط الشرطة السياحية وأخذت أشتكي أولئك المخادعين، لكنه ابتسم على نحو غامض ولطف، وقال: معلش، ثم دلّنا على الطريق التي تؤدي إلى مكتب الدكتور زاهي حواس. لقد كان مسموحًا للسيارات أن تعبر بالفعل (ملاحظات ميدانية 2000/01/25).

ذلك اللقاء الغريب كان أنموذجيًا للسياح الذين يزورون الأهرامات فرادى. أخيرًا وفي اللحظة التي أفلحت في الوصول إلى مكاتب علماء الآثار الذين يعملون في الجيزة سنحت لي فرصة الاستماع إلى حديث صعقني حيث مارس سحره علي وكأنه كتاب أقرأه لأول مرة. دار الحديث حول تقاطع السياسات الثقافية وعلم الآثار في مصر. لقد جعلني أول لقاء مع الدكتور زاهي حواس أعيد النظر في منهجية بحثي. دعونا نتابع من الملاحظات الميدانية لذلك اليوم:

موعدي كان في الحادية عشر صباحًا. دخلت إلى مكتب الاستقبال وأخبرت السيدة الجالسة وراء مكتبها بأنني وصلت للقاء الدكتور زاهي حواس. كان هناك أشخاص آخرين قدموا لرؤية الدكتور زاهي حواس. بدا بأنهم أتوا من دون موعد. كان من الواضح تمامًا أن الدكتور زاهي حواس ظن أنني في آخر قائمة الزوار، ذلك أنه استقبل الجميع قبلي رغم أنهم لم يحصلوا على موعد منه. جلست في مكتب خارجي نحو خمس وأربعين دقيقة قبل أن استدعى. بدا أن ذلك كان مفيدًا لأنني لاحظت بعض التفاعلات التي لفتت انتباهي بين علماء الآثار الأجانب

ونظرائهم من المصريين في قاعة مكتبه أثناء انتظاري.

كانت هناك سيدة أوربية ورجل مصري يتحدثان باللغة الإيطالية. وسرعان ما بدأا يتحدثان بالإنغليزية.

هي: . . المرأة الأوربية تستطيع أن تقوم بأربعة أشياء في الوقت نفسه، بإمكانها أن تتحدث، وتصغي، وتفكر، وتجيب . . .

هو: أنت لست امرأة خارقة.

هي: كما أقول لك النساء الأوربيات جميعهن يستطعن فعل ذلك.

هو: وما أوربة؟ إنها لا شيء.

هي: أوربة تاريخ من التطور والتقدم يمتد إلى ألفي عام، وأنتم تنسخونها. المصريون نسخوها، والأمريكيون نسخوها، انظروا إلى لباسكم! (سترة وبنطال)، هذا كله أوربي.

هو: (بنظرة متغطرسة ومرتابة وجهها إلى أحد زملائه المصريين): هذا كله مصري!.

هي: إنني أتحدث عن الشكل، وليس عن النسيج. البنطال والقميص، أوربيان، نتاج ألفي عام من التطور.

هو: ما تتحدثين عنه مصري صرف.

هي: ألفا عام من التطور. قبل ذلك كان لباسكم يقتصر على الجلابية والشبشب فقط.

هو: لقد طورتم ما صممناه.

هي: لا. كل ما في الأمر أنكم نسختم ما لدينا.

هو: نحن ابتكرنا وأنت طورتم. أوربة لا شيء، إنها هراء بهراء.

هي: وأنتم لا شيء. أنتم مجرد نسّاخ.

كانا غارقين في المزاح ويبتسمان بين الفينة والفينة. كان هناك حدود للحديث ، لكن من الواضح بأنهما كانا يتشاجران حول أتفه الأمور ومنذ وقت طويل.

سأل رجل آخر الرجل الذي كان يتحدث.

الرجل الثاني: إذًا أنت ذاهب إلى أمريكا، متى؟.

هي: إنه إرهابي. لا يمكن أن يذهب إلى هناك. سوف أتصل بالسفارة الأمريكية وأخبرهم بألا يسمحوا له بالذهاب لأنه إرهابي. وأعدكم بأنهم سيمنعونه. انظروا إلى وجهه، سيتبين لكم بأنه إرهابي.

هو : (يرد على المرأة) لا تقلقي عزيزتي، سأعود من أجلك فقط. لن أتركك من أجل الذهاب إلى أمريكا.

تقطب في وجهه. يبدأ الرجلان ينظران إلى صفحات إحدى المجلات إلى مقالة امتلأت صورًا ملونة لامعة لواحد من مشروعات الحفريات التي نفذاها.

هو: انظر إنه قبري (مشيرًا إليها أن تنظر إلى الصورة).

هي: هل أنت مدفون هناك؟ (تضحك وتشاكسه).

هو: لا. كنت مدير الحفريات في هذا القبر. (يبدأ بوصف المشروع وما كان يفعله هناك.)

هي: (تستمر في مشاكسته، تختطف المجلة من يده وتريها لشخص آخر كان موجودًا في المكتب):

انظر، إنها صور عائلته.

ينتزع المجلة منها ويطويها، بدا عليه بأنه تأذى ورفض أن يعيد المجلة إليها رغم أنها رجته وأظهرت له أسفها. ..

في هذه اللحظة تحديدًا دعيت إلى الدخول إلى مكتب الدكتور زاهي حواس. مضيت وجلست. كان هناك بعض الأشخاص في مكتبه يتحدثون إليه، صحفيان فرنسيان وعالم آثار بولندي. قدمنا الدكتور إلى بعضنا بعضًا، وطلب من أحد معاونيه أن يجلب لنا شاي الخبيزة ومن ثم تابع حديثه معهم. بينما كان يتحدث معهم جلت بناظري في المكان فرأيت رفوفًا من الكتب تغطي جدارين، امتلأت بكتب علم الآثار باللغة العربية والإنغليزية والفرنسية والإيطالية والألمانية. أما مكتبه فقد تكومت عليه الأوراق وظروف الرسائل. على مكتبه ذاك يرى المرء حوالي عشرة أثقال ورق على شكل أهرامات صنعت من مواد مختلفة من البلاستيك والغرانيت وأشياء أخرى. وعلى الجدار رتبت صور فوتوغرافية مؤطرة على شكل هرم. في وسطها كانت صورة

للدكتور زاهي حواس وهو يتلقى جائزة من الرئيس المصري حسني مبارك. أما الصور المحيطة فقد أظهرت الدكتور زاهي حواس مع وزير الثقافة المصري وعمر الشريف والأميرة دَيَنا وهِلري ردهَم وتشلسي كلنتن وبربرا بُش وبرُك شيلدز ومجموعة من مضيفات شركة طيران تي دبليو إيه. في الوقت الذي كان فيه الدكتور زاهي حواس يتحدث إلى ضيوفه كان يدون في دفتر ملاحظات رسمي بلون أصفر ويتعامل مع الاتصالات الهاتفية. علق أحد الحضور على مقدرته في التعامل مع عدد من المهمات في الوقت ذاته «هذا لا شيء» رد الدكتور زاهي حواس. « بإمكاني أن أقوم بخمسة أو ستة أشياء في الوقت ذاته. فأنا أُعدّ كتابي الثاني عن البحرية، وادي المومياءات الذهبية، وأشار إلى كرّاس أصفر كان يكتب عليه. «سيترجم إلى خمس لغات. وسينشر في دار نشر هري أبرمز».

في النهاية انصرف الضيوف الآخرون، والتفت إلي. شرعت أطرح أسئلتي حول الألفية والحجرات السرية الموجودة تحت الأرض، وإدارة الموقع، كان يجيب بين المكالمات الهاتفية التي تصله من حين لآخر. وكلما كان يجيب عن الهاتف كان يناولني مقالة أو كتابًا له كي أتصفحه. وردًا على كل سؤال أطرحه، كان يحيلني إلى مقالة ما. وكان يكرر دائمًا: بإمكاني أن أعطيك نسخة منه أو بإمكانك أن تبحثي عنه في المكتبة. فهمت من ذلك أنني لم أكن مهيئة على نحو جيد لهذا اللقاء، كان ذلك جليًا. بما أنه كان يكتب شيئًا ما تقريبًا حول كل شيء أردت أن أسأله عنه، لكنني لم أقرأ شيئًا مما كتبه.

انصرفت بعد لقاء قصير. أعتقد أن الجميع أراد منه شيئًا ما، ولم يكن لديه الوقت لطالبة أنثرُبولوجيا غرّة في مرحلة التخرج أن تزعجه. مشيت إلى البيت بتثاقل، بعد أن تأكدت بأنه لم يعد هناك من نقاشات مفيدة وشائقة في مكتب سكرتارية الدكتور زاهي حواس حول إن كانت أصول البنطال والقمصان أوربية أم مصرية.

نزلت من هضبة الهرم وانتظرت حافلة. في تلك الأثناء كانت عاصفة رملية شرسة تهب وكان علي أن أرتدي نظاراتي الشمسية وأربض

في كشك موقف الحافلات المغلق. رأيت على الجدار كتابات باللغة العربية:

مصر يا حبيبتي
ألفية سعيدة
أتمنى لك التقدم والازدهار
إلى مصر، حبيبتي ، غاليتي.

هذه الكلمات وقّعها علاء صقر. تذكرت ما قاله لي أحد السياح السعوديين كنت قد أجريت معه لقاءً: ليس هناك في الوطن العربي من يعتز بوطنه أكثر من المصريين.

بعد أن عدت إلى البيت في ذلك اليوم، بدأت أفكر في خطوتي الثانية. أُثبطت همتي. فقد أردت أن أقوم ببحث عن علم المصريات من منظور اجتماعي، وكنت أعيّن على هدف تمثل في التعرف على علماء الآثار في منطقة الأهرامات. من الصحيح أن الإجابة عن العديد من الأسئلة التي أردت طرحها على الدكتور زاهي حواس يمكن أن توجد في كتاباته. رغم ذلك، كنت أعرف أيضًا أن ثمة أسئلة لا أعرف كيف أطرحها في تلك النقطة، كما أن الأشياء التي تكتسب بالاحتكاك طويل الأمد مع مصادر المعلومات لا يمكن أن يحصل عليها المرء في لقاء رسمي، أو في مقالات منشورة. كان من الواضح أنه ليس لدى الدكتور زاهي حواس وقت يضيعه معي.

أدركت أنني كنت أعمل في لاوعيي على أنموذج من العمل الميداني تأسس على مقدمة عفى عليها الزمن تقول إن لدى مصادر المعلومات التي كنت أعتمد عليها الوقت الكافي ليجلسوا ويدردشوا ويشاركوني حيواتهم. لكنني كنت أسعى في الواقع إلى مصدر واحد **لم يكن** عنده الوقت الكافي ليجلس ويدردش. كان الدكتور زاهي حواس دائم الانشغال، كما أن وقته من ذهب، ولديه عدد من الأصدقاء يستطيع أن يمضي معهم أوقاته. توجب علي أن أجد سبيلاً آخر للوصول إلى مكاتب علماء الآثار .

بعد أن قرأت عددًا من مقالاته وضمنت لقاءً آخر معه، أفلحت في عقد صفقة

أتطوع من خلالها بالقيام ببعض الأعمال في مكتبه. عملي كان محصورًا في الطباعة وتصحيح بعض المقالات التي ينشرها باللغة الإنغليزية. كان لهذا العديد من الفوائد. أولها، كنت أساعد الدكتور زاهي حواس، وهذا ما منحني شعورًا بأنني لست عالة عليه. كما أنني لم أكن أتسول من أجل أطروحتي. ثانيًا، أعطاني هذا سببًا يمكنني من التواجد في مكاتب علماء الآثار في الجيزة على أساس قانوني، كي يتسنى لي أن أرصد الحياة اليومية للقيمين على الآثار القديمة في الأهرامات. عندما كان يتسنى للدكتور زاهي حواس بعض أوقات الفراغ، كان يتحدث معي عن عمله، كما كنت أرافقه عندما يحل ضيفًا في لقاء تلفزيوني بالقرب من أحد مواقع الحفريات. ثالثاً، في الوقت الذي كنت أطبع فيه مقالاته، كنت أتعلم الكثير عن أبحاثه والقضايا التي كانت باعتقاده هامة، كما عرفت القليل عن علم المصريات، وهي موضوع كنت أجهله تمامًا.

أخيرًا، وبما أنني كنت أمضي في الأهرامات ثلاثة أيام في الأسبوع ولمدة عام كامل، تعرفت إلى الطاقم الذي كان يعمل مع الدكتور زاهي حواس، أي علماء الآثار الذي يعملون معه في مكاتبه. بينما كنت أعمل على الحاسوب في غرفة خلفية. كانت سحر تطبع الردود على الرسائل الإلكترونية التي تصل إليه، أما طارق فالتزم بتنظيم شرائح أحدث أعمال الحفريات، واقتصر عمل كل من نشوى ومي على الرد على الاتصالات الهاتفية، وكان أيمن يغوص في مرجع كبير ليغني معلوماته عن أحد الأضرحة والذي يعود إلى الأسرة الوسيطة. أما سالي فقد انهمت بقراءة الصحف والجرائد اليومية لتقتطع منها جميع المقالات التي تتحدث عن موضوعات لها علاقة بعلم الآثار بغية حفظها في ملفات المكتب. واعتادت نرمين على ترتيب كتب علم الآثار حسب الترتيب الأبجدي في مكتب الدكتور زاهي حواس، وانكب الحسيني ورمضان يشتغلان على استمارات التخرج للجامعة من أجل التقدم لشهادة الدكتوراه في علم المصريات في الولايات المتحدة وجمهورية التشيك. أما مهمة محمد وشعبان فقد تمثلت بأخذ الزوار إلى منطقة الأهرامات. كان لمحمود عفيفي كبير القيمين على منطقة الجيزة، وأحمد حجار، مدير الأهرامات مكاتب بالقرب منا، واعتادا على الاندفاع إلى غرفنا لإلقاء التحية، وأحيانًا، في

نهاية النهار كانا يديران عمليات الحفر لأضرحة بُنّاء الأهرامات، واعتاد منصور بورياق على الحضور إلى مكتبنا للاستراحة وتجاذب أطراف الحديث. فبعد ساعات من المشي المضني تحت أشعة الشمس اللاهبة كان يأتي منهكاً. رغم ذلك بدا بأن له طاقة لا حدود لها. اشتهر منصور بالقيام بتقليد الناس على نحو ساخر فقط بغية إضحاكي. عندما نتحرر من وطأة وازدحام العمل، كانت سالي ونشوى تساعداني في البحث في محفوظاتهما بغية العثور على مقالات ذات صلة بمشروع بحثي.

كان فريق الدكتور زاهي حواس من علماء الآثار المصريين مسؤولاً عن أكثر اللقى أهمية في التاريخ الحديث. ففي عام 1990 بدأ هذا الفريق بالتنقيب في أضرحة بُناء الأهرامات التي سعى إليها من قبل عدد من عالم المصريات من قبل في رمال الجيزة ولوقت طويل، لكن من دون نجاح ‹Hawass and Lehner 1997›. هذا العمل يغير الطريقة التي ينظر من خلالها علماء الآثار إلى بناء الدولة المصرية القديمة، والعلاقة بين الحاكم والرعية. فمثلاً، شاع اعتقاد بأن شكل الأهرامات مقدس ولا يستطيع أن يستخدمه سوى الملوك. ووجد أن الأهرامات الصغيرة جدًا، والنماذج الأولية لها إن هي سوى شواهد على القبور فوق أضرحة الحرفيين والمهندسين، والصُناع المهرة الذي اشتغلوا على أهرامات الفراعنة، والتي تشير بأن هذا كان إرثاً فولوكلوريًا لا يقتصر فقط على الملوك ‹Hawass 1996›. وما هو على جانب أكبر من الأهمية، حفرت على القبور أسماء ونقوش وفرت معلومات عن هوية من بناها، وتشير إلى أنهم كانوا عمالاً مصريين نُظموا إلى فرق كوفئوا على جهودهم. وبهذا أجابت عن النظريات التي شاعت والتي تقول إن من بنى الأهرامات عبيد من بني إسرائيل.

أما اللقى الكبرى الثانية والتي كان يشتغل عليها فريق الدكتور زاهي حواس خلال الحقبة التي كنت أقوم فيها بعملي الميداني كان في واحة بحرية في مقاطعة الجيزة. هناك، وجدت مقبرة هائلة تحت الأرض تعود إلى الحقبة الرومانية الإغريقية في مصر، عندما كانت بحرية مصدرًا رئيساً لإنتاج الخمور وموقعًا تجاريًا لقوافل الصحراء. أطلق على هذه المنطقة الدكتور زاهي حواس اسم «وادي المومياءات

الذهبية» ذلك أن العشرات من المومياءات ذات الأقنعة الذهبية وجدت في أضرحة العائلة. لقد عثر على مومياءات من مختلف المستويات والطبقات، والتي ألقت ضوءًا جديدًا على بنية الطبقة الاجتماعية ومراسم الدفن لحقبة سابقة غامضة من التاريخ المصري ‹Hawass 2000a›.

يتقلى فريق حواس المصري بكليته، دعمه من الحكومة المصرية. في أيامنا هذه هناك العديد من علماء الآثار المصريين الذي يتعاملون مع كل الأمور ذات العلاقة، من المملكة القديمة إلى المواقع الإغريقية والرومانية. لكن حتى عهد قريب كان هناك حفنة من عالم المصريات المصريين المشهورين[3]. وشهد النصف الثاني من القرن العشرين أعدادًا لا بأس بها من علماء المصريات المصريين، لكن سادة هذا الميدان هم من غير المصريين، كما أن غالبية النصوص كتبت باللغات الفرنسية والألمانية والإنغليزية. يتحسر علماء المصريات، ومنهم بعض الغربيين، على ندرة النصوص المترجمة إلى العربية وبالعكس، لكن لا يبدو بأن هناك دفعة بنيوية لإحداث تغيير.

ليس مصادفة أن المصريين لم يشاركوا في ميدان علم المصريات حتى عهد قريب. فلسنوات، أبعدهم الأوربيون عن هذا الميدان عن عمد، ذلك أنهم لم يريدوا أن يخسروا سيطرتهم على مركز خدمات وصيانة الآثار القديمة في البلاد. في البداية عندما طلبت من الدكتور مارك لينر لقاء نتحدث فيه عن أبحاثه في مصر، أصر على أن أقرأ أولاً مقالة دُنلد رَيْد ‹Donald M. Reid, Indigenous Egyptology: The Decolonization of a Profession 1985› قبل أن يتحدث معي. حدد لينر المقالة لجميع طلابه الذين يدرسون علم الآثار في جامعة شيكاغو ليغرس فيهم إدراكاً ووعيًا بالتاريخ المشحون سياسيًا في ميدانهم. إن علم المصريات ومنذ بدايتها، اقترنت بالإمبريالية الأوربية، واختبرت حقبتها من التفكك الكولونيالي التدريجي.

1/2) الإمبريالية والاستعمار وعلم المصريات

لا يمكن فهم السياسات المعاصرة لعلم المصريات من دون معرفة شيء ما عن

المصور 2/2) صورة سياحية تعود إلى الثلاثينيات من القرن المنصرم. في الخلف كتب «مشهد انتصار نابوليون، سقارة في الخلفية، الجيزة». (الخيال السياحي يسقط المعنى على المشهد الذي من الواضح أنه من دون ملامح)
(المصور غير معروف، من مجموعة المؤلفة)

تاريخ هذا الميدان وعلاقته بالقوى الاستعمارية الأوربية، التي بدأت مع غزو نابوليون لمصر في عام 1798. إذًا دعونا أولاً نتحول إلى مراجعة لهذا التاريخ كما سرده مؤرخو هذا المبحث المعرفي[4].

عندما غزا نابوليون مصر جلب معه كيميائيين وعلماء أحياء وعلماء معادن وعلماء نبات ولغويين وفنانين ورسامين ورياضيين ومهندسين. أكسب الفرنسيون الغزو شكل حملة علمية، وأخذ الفريق العلمي يدرس ويقوم بنسخ رسومات الأضرحة القديمة والآثار القديمة (إضافة إلى جوانب أخرى من مصر)، وفي النهاية جمع الفرنسيون أبحاثهم في كتاب ضخم تألف من عشرين مجلدًا بعنوان ‹وصف مصر/ Description de l'Egypte›. كان بونابرت عضوًا في معهد فرنسا وهو منظمة فرنسية مشهورة تعنى بالثقافة الأكاديمية، وبعد أقل من شهرين من وصوله إلى

مصر دشن معهد مصر بالتوجه ذاته والأهداف عينها لدراسة البلاد ولتنويرها ‹Brier 1999 : 48›.

منذ البداية وجدت صلة حميمة بين الاستقصاءات الأثرية في مصر والاستعمارية، هذا من دون أن نذكر الحروب. فالعديد من الرسومات والتقارير التي جمعت في كتاب ‹وصف مصر› كانت نتاجًا مباشرًا للمعارك التي مهدت الطريق للفنانين والعلماء الفرنسيين ليتابعوا عملهم من دون أن يعترضهم شيء. لقد سار هذا الفريق على خطى الجيش، وأرسل إلى العديد من المواقع بعد انتهاء المعارك مباشرة. في الأول من تموز من عام 1798 حط الجنود الفرنسيون قرب الاسكندرية. في الصباح التالي، ومن قاعدة «عمود بومبي» بدأوا هجومهم، واستولوا على المدينة في ظهيرة ذلك اليوم. في اليوم التالي، ذهب الفنانون والعلماء إلى شاطئ البحر، وفي اليوم الذي يليه، كانوا قد تجهزوا للبدء بالعمل، إذ وضعوا مخططات لعمود بومبي وأخذوا قياساتها، بينما كان الجيش منهمكاً في القتال. وعندما فرغت أقلام الحبر من الفنان دِنُن في الحملة فيما بعد، صهر طلقات صنعت من الرصاص ليرسم بها ‹France 1991 : 17›.

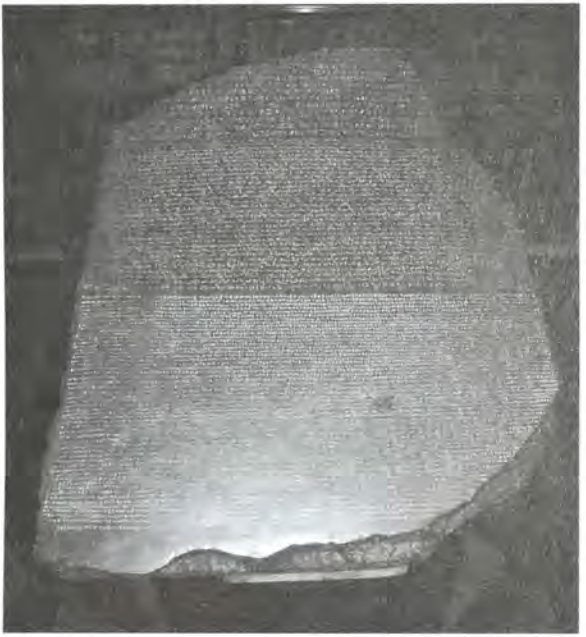
لم يمض وقت طويل، حتى أُخضعت مدينتا القاهرة والاسكندرية، وشرع نابوليون في التأسيس لمعهد مصر من أعضاء لجنة الفنون والعلوم الذين جلبهم معه، وشيد المعهد في قصور نخبة البلاد التي أخضعها. رسم الفرنسيون المساجد والقلعة والأهرامات وأبو الهول والعديد من الآثار القديمة الأخرى بعناية وحرص فائقين. وقارنوا ما كانوا يرونه بسجلات هِرُدت، والجغرافي الإغريقي سترابو وعالم الطبيعة بليني الأكبر وكتاب آخرين كانوا قد زاروا مصر في السابق. وفي عام 1799 تجهزوا لحملة إلى مصر العليا، عبروا أسيوط وقِنا وأسوان، ورسموا معابد دندیرا وجزيرة الفيلة وإسنة وإدفو وكوم أمبو والأقصر في طريقهم. رافق الفنانون الجنود، في بعض الأحيان كان يسمح لهم بالتوقف لدقائق قليلة من أجل رسم معبد قبل أن يتحركوا من جديد.

لم يكتف أفراد اللجنة برسم وتوثيق الآثار القديمة، بل شرعوا يوثقون التاريخ الطبيعي، والموارد المعدنية والعادات المحلية، وتقنيات الزراعة التي كان

يستخدمها السكان هناك. كما اصطادوا الطيور والحيوانات وحنطوها، ورسموا النباتات، وجمعوا البذور، والحشرات والمعادن، وكتبوا الحواشي عن أساليب السقاية. وعثر اللفتننت بيير فرنسوا كزافيي بوشار وهو مهندس فرنسي على حجر رشيد الشهير الذي يتألف من بقايا مرسوم سياسي قديم كتب بلغات ثلاث وهي الهيروغليفية والديموتيكية* واليونانية. فيما بعد شكل هذا الحجر المفتاح الرئيس الذي فك استغلاقات اللغة الهيروغليفية، وحوّل على نحو جوهري الفهم الحديث لمصر القديمة[5].

انتهى الاحتلال الفرنسي لمصر بعد ثلاثة أعوام، عندما هزمهم البريطانيون. واستمرت اللجنة في العمل عبر أشهر تخللتها فوضى ودوامات سياسية. في الأيام الأخيرة من المعركة، سعى أعضاء اللجنة إلى مغادرة مصر، لكن القوات البريطانية أجبرتهم على العودة إلى الاسكندرية. واستسلم الجنرال مِنو إلى إنغلتره في 1801/08/30، وسمح البريطانيون للفرنسيين أن يأخذوا معهم كل الآثار القديمة وعينات من التاريخ الطبيعي كانوا قد جمعوها، لكن البريطانيون أبقوا على حجر رشيد الأصلي بعد أن أقروا بأهميته الكبيرة. ورجع الفرنسيون إلى ديارهم وقد أسقط في يدهم، كما عادت مصر إلى الحظيرة العثمانية، لكن هذه المرة بحضور أوربي قوي. كان ذلك بداية لعهد طويل من الإمبريالية الأوربية في مصر.

لقد أطلقت حملة نابوليون ما سمي ببدعة الهوس بمصر في أوربة، ما أحدث تأثيرًا في الفن والعمارة والموضة والمجوهرات والأدب[6]. كما استهل غزو نابوليون حقبة من السعي الأوربي الحثيث وراء الثروات في مصر. فرنسا وإنغلتره كانتا اللاهثتين الرئيستين خلف الآثار القديمة، سيما في البدايات. فقد أفلح قنصلا البلدين في مصر، الإنغليزي هنري سلت والفرنسي برننديتو درُفِتي في تقسيم مصر وجعلها «مناطق نفوذ» على حد وصف فَغان، وذلك من أجل غزواتهما الشخصية على القبور والأضرحة القديمة. وحصلا على فرمانات تخولهما حق الوصول إلى مناطق شتى ونائية، ما تُرجم على أنه حق حصري بكنوز وثروات الآثار القديمة للبلاد، ما خيب آمال قناصلة الدول الأخرى غير ذوي الشأن، والبعثات التبشيرية والمغامرين الذي كانوا أيضًا في سعي محموم خلف تلك الكنوز والآثار، والذين كان عليهم أن يدخلوا في



المصور 3/2) حجر رشيد (تصوير فلاديمير كرستشفسكي)

مفاوضات عند غزوهم لمناطق نفوذ القنصلين البريطاني والفرنسي.

ثمة علاقة حميمة وجدت بين السياسة والسعي وراء الكنوز والثروات في تلك الأيام. فقد جادل العديد من المؤرخين أن محمد علي باشا، الذي كان والي مصر آنذاك، لم يثر أي جدال أو نزاع فيما يتصل بالآثار لكنه أقر بأنها تمارس سحرها وفتنتها على الأجانب الذين أراد أن يحافظ على علاقات ودية معهم، لذا وزع ثروات متنوعة ومنح حقوق الحفر والتنقيب كهبات لهم. في تلك الأيام من الوجود الأوربي في مصر، مكن التنافس المحموم سلت ودرُفتي من وضع أيديهما على جزء هائل من الآثار القديمة، ويعود الفضل إلى في ذلك إلى منصبيهما بوصفهما ممثلين عن أهم حكومتين أجنبيتين أثبتتا مقدرة في الانتصارات العسكرية واحتلال مصر.

وغالبًا ما حصلت تينك الحكومتين على فرمانات من الباشا بنفسه.

في بعض الأحيان كانت فرق الحفريات ترفع علم بلادها فوق خيامها أو سفنها لتزعم لنفسها الحصانة الدبلوماسية، حتى في الأحوال التي يكونون فيها بعيدين عن أي صلات دبلوماسية، أو يعملون لصالح أحد القناصلة، وذلك منعًا لمنافسة أي من الأروبيين الآخرين، أو حكام المناطق والمقاطعات الأصغر، من مباغتة عمليات الحفر والاستيلاء على المصنوعات اليدوية[7]. استمر هذا الحال إلى ما بعد عام 1835 عندما صدر الأمر الأول الذي يحظر إخراج الآثار القديمة من البلاد وتدمير وتخريب النصب. وحتى القطع الأثرية التي جمعت وأعطيت إلى أول متحف مصري، وزّعها في آخر الأمر العثمانيون من حكام مصر كهدايا إلى زوار الولاية من الشخصيات الأوربية ذات الشأن.

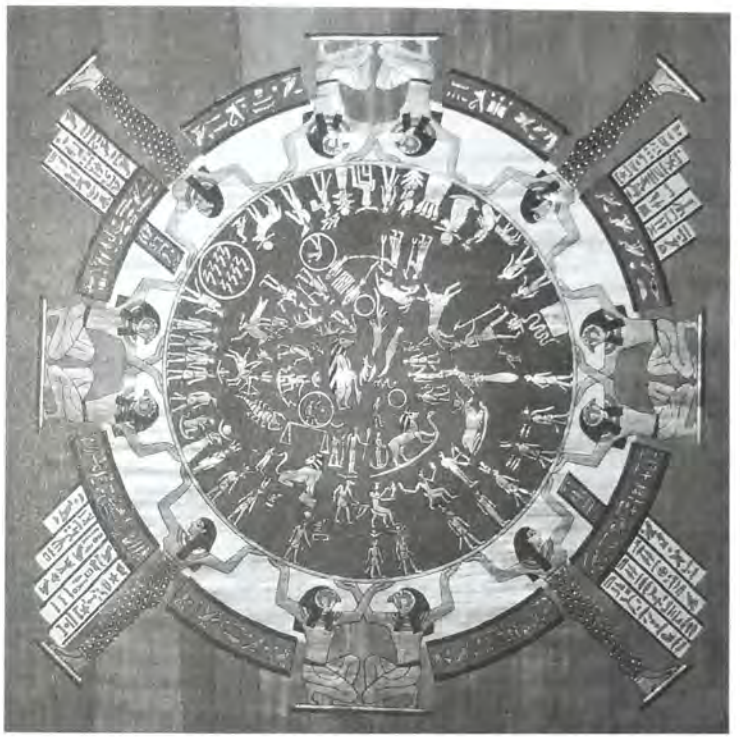
أما سرقة الأضرحة والقبور في مصر فلها نسب يعود إلى زمن طويل. إذ تدون أوراق أبُوت وأمهِرست* وهي مجموعة من أوراق البردى قضية أثيرت في المحكمة ضد عصابة من نهّاب وسلاّب القبور والأضرحة منذ أكثر من ألفين وسبعمائة عام في مدينة طيبة. (عندما سئل اللصوص عن السبب الذي دفعهم إلى سرقة ضريح فرعون، أجابوا إذا كان فرعون هو الرب كما يقول الجميع، لمَ لم يمنعنا؟[8]). لكن وفي الوقت الذي كان فيه نهُاب القبور المصريين مهتمين على نحو رئيس بالأغراض القيّمة والثمينة التي كانوا يحصلون عليها، كان للأوربيين الاهتمام ذاته لكن بكسر وشظايا لآثار من القبور عينها. فقد أخرجت من البلاد كميات هائلة من نصب كبيرة وصغيرة. كان نصيب اللاعبين ذوي الشأن القطع الكبيرة من آثار القبور، كالتوابيت وأجزاء من نقوش جدارية، أما آخرون فكانوا يفتشون بين الآثار عن قطع صغيرة يمكن حملها، وكانوا حتى يتاجرون بالجثامين الموجودة في القبور. وفعلاً، وقبل عامين من الغزو الفرنسي لمصر، ازدهرت تجارة المومياءات التي كانت تسحق وتباع كمادة أولية تدخل في تصنيع الدواء، على أيدي الأوربيين. (من الواضح أن هذه الممارسات خلطت بين مادة الريزين الأسود المستخدم في تحضير المحنطات والمومياءات، وكلمة فارسية تعني « القار» و«الزفت» الأسود، والذي من الممكن أنه يحتوي على خصائص علاجية. أما مسحوق الجثامين المحنطة

فقد استخدم للجروح والكسور وداخل الجسم للعديد من الأمراض المزمنة والعلل. يكره المرء أن يتخيل أثر هذا المسحوق في مريض أوربي، سيما وأن النقص في المومياءات الحقيقية دفع العديد من التجار الذين يتعاملون بهذه المادة إلى تقليد تلك المومياءات من خلال لف الجثث التي قضت حديثاً وتركها تحت أشعة الشمس حتى تجف[9].

سرعان ما دفع الهوس بكل ما هو مصري التجارة التي كانت في أحسن حال، إلى ما هو أبعد من الجثث التي حولت إلى مساحيق. في بداية عام 1819 نوه دي مُنتول وهو أحد الرحالة الأوربيين، بأن قروبي قرنة التي تقع على الضفة الغربية من الأقصر، كانوا يكسبون عيشهم بالتنقيب عن النصب والمحنطات والمومياءات والتماثيل ومصنوعات يدوية أخرى استجابة لطلبات الأوربيين ‹Greener 1966:107›. وفي عام 1833 دفعت «شهوة الأوربي لكل ما هو غريب مميز»، على حد التعبير اللافت الذي استخدمه فغان أحد الرهبان للتنويه ساخرًا أنه «من المستحيل للمرء أن يلقى الاحترام عندما يعود إلى أوربة قادمًا من مصر من دون مومياء في يد، وتمساح في اليد الأخرى» ‹Fagan 1975:11,13›.

ومع احتدام السيطرة الأوربية على مصر، تم إخراج ما هو أكثر من مومياءات ومحنطات من البلاد. فقد ضمت الغنائم الهامة التي تم الاستيلاء عليها من مصر رأس رمسيس الثاني، ولوح ملوك أبيدوس وآخر من الكرنك، وربما أشهرها دائرة بروج دندرا اللافتة التي نقلها الفرنسيان لِلُران وسلنييه سرًا واللذين كانا يتنافسان مع الألماني لبسيُس، للاستيلاء عليها. لقد استخدم لِلُران مسحوق البارود لتفجير دائرة البروج من سطح المعبد، نظرًا لضيق الوقت الذي يتطلبه نزعها من الحجارة باستخدام أدوات نظامية. باعها هذان الفرنسيان لقاء مبلغ ضخم للملك لويس الثامن عشر، أما الحفرة التي تركها ليلوريان في سقف المعبد فقد تم حشوها بلصاقة من الجص طبق الأصل عن دائرة البروج قبعت نسختها الأصلية في متحف اللوفر.

كانت المسلات هي الغنائم الأثيرة عند الأوربيين. فقد أعطى محمد علي باشا إحدى مسلتي الأقصر إلى الفرنسيين في عام 1819، ونقلها بعد أكثر عقد من الزمان المهندس لِبا إلى باريس حيث شيدت في بلا دو لا كونكورد. (طالب الفرنسيون



المصور 4/2) لوحة لدائرة بروج مصرية قديمة رسمت على ورق البردى لبيعها للسياح المعاصرين (تصوير دَنِس دركس)

بمعظم المسلات وأعطيت لهم، لكن المصاعب الكبيرة التي نجمت عن نقل مسلات الأقصر إضافة إلى التكلفة الهائلة، أخمد من حماسة الحكومة الفرنسية لتمويل استملاكات ضخمة شأن هذه). طالب العديد من الدول بمسلات الاسكندرية التي لُقّبت بـ«إبر كليوباترة» في آخر الأمر ذهبت إحداها إلى لندن، بينما ارتفعت الأخرى في سنترل بارك في مدينة نيويورك في عام 1880 ورافقتها طقوس ماسونية[10]. وإذا تكلمنا بالإجمال هناك مسلتان مصريتان في إنغلتره (في دورسِت ولندن)، ومسلة واحدة في كل من اسطنبول، وباريس ونيويورك، وثلاثة عشر في روما حيث تزين

تلك المسلات ساحات المدينة العديدة ‹Habachi 1988›.

لقد كان التنافس على ثروات مصر شديدًا وعصبويًا، كما يوضح هذا الاستشهاد، للفنان دِفيد روبرتس الذي جال في مصر ووضع رسومات عن النصب التذكارية خلال القرن التاسع عشر، عندما وصف نقل مسلة الأقصر لتقام في باريس:

> تطلب إزالة المسلة سلسلة من عمليات استغرقت خمس سنوات، من تموز عام 1831 إلى تشرين الأول من عام 1836 لزعزعتها من مكانها في الأقصر وتشييدها في بلا دو لا كونكور في باريس، حيث باتت سادس نصب يحتل البقعة ذاتها، أو هيئت لها في غضون خمسين عامًا. إذ كان هناك تمثال للويس الخامس عشر خلال نظام الحكم البائد، وتمثال الحرية (قبله كانت المقصلة) خلال الثورة الفرنسية، وعمود من الخشب خلال عهد الإمبراطورية، أزيل في عصر الإحياء وجرت تدابير من قبل لويس الثامن عشر لاستبدال تمثال لويس الخامس عشر، لكن أمرًا صدر عن تشارلز الخامس استبدله بتمثال لويس السادس عشر. مع ذلك لم

المصور 5/2) حفر يعود إلى العصر الفكتوري لإحدى إبر كليوباترا، مسلات الاسكندرية، والتي نقلت من مصر وتنتصب الآن في مدينتي نيويورك ولندن

تنفذ تلك الإجراءات على الأرض قبل أن تتبنى حكومة الثورة الأخيرة مسلة الأقصر. إن المسافر الذي ينظر الآن إلى آثار المعبد يشعر بأسى عميق ذلك أن واجهته الرائعة دمرت بغية إشباع هذا الخيلاء القومي الأحمق. لقد حصل الفرنسيون على إذن من محمد علي باشا لينقلوا المسلة، ونصبوها، بكلفة غالية، في عاصمتهم [لمصلحة من؟]. لم يكن هدفهم الحفاظ عليها بل أرادوها احتفاءً بذكرى نصر، أو إبرازًا لحقبة في تاريخ فرنسا. لقد أزيلت المسلة من عرش أمجاها، حيث انتصبت لثلاثة وثلاثين قرنًا فقط لتزين، بعون من البرونز وطلاء الذهب، بقعة في باريس لطختها آلاف الجرائم! ‹Roberts 2000›.

لقد استاء رُبرتس من نقل واحدة من مسلتين توءمين كانتا تنتصبان كحارسين على برج يناجي معبد الأقصر، تاركة توأم روحها باقية في عزلة أضنتها. (وهبت المسلة الأخرى لفرنسا أيضًا، لكن وكما أسلفنا، فإن التكلفة المرتفعة والجهود التي بذلت في ترحيل المسلة الأولى إلى فرنسا، كانت عاملاً ثبط الهمم). رغم ذلك تشوب انتقاد رُبرتس اللاذع لفرنسا سخرية، ذلك أن إنغلتره هي الأخرى حصلت على مسلتين مصريتين.

لقد تضمن السباق من أجل الحصول على أثمن الثروات وأغنى مواقع الحفريات إحساساً بالعزة القومية. رغم أن القنصلين الإنغليزي والفرنسي، كانا يستخدمان سلطات بلديهما لمزيد من السعي وراء الآثار القديمة، لم يكن دافعهما إتخام المتاحف الوطنية لبلديهما. إذ مول كل من سُلت ودرُفِتي الحفريات التي قاما بها، واستخدما النفوذ السياسي لبلديهما ليحصنا موقعيهما ضد أي تدخل، ومن ثم ليبيعا الغنائم لمن يدفع السعر الأعلى، وبذا يحصلان على المجد والمال. وسرعان ما دخل جمُّاع الآثار الآخرين حلبة المنافسة، منقبين عن سبل أخرى يكسرون من خلال احتكار القنصلين الفرنسي والبريطاني للكنوز المصرية. فقد جمعت السفارات والبعثات التبشيرية ومغامرون آخرون تلك الآثار والكسر القديمة لنبلاء وملوك أوربة والذين أشعلت مجموعاتهم من التحف والعاديّات الصغيرة لهيب الغيرة والاهتمام بمصر، وكانت أساساً لمجموعات دولية أخرى من التحف المصرية انتهت جميعها في المتاحف الأوربية. في بداية العقد الأول

المصور 6/2) بطاقة بريدية أرسلها ماكس ردمَن من أسوان إلى بلمونت في مستشوستس (من مجموعة المؤلفة)

من القرن التاسع عشر، أخذ الرحالة الأوربيون يشتكون من أن التحف اليدوية الأجمل والأكثر قيمة توجد في لندن وباريس وروما أكثر مما توجد في مصر نفسها ‹Greener 1966: 108›.

لربما حال كل هذا السعي وراء الكنوز والثروات، والتنقيب بين الآثار، كما تردد في الغالب، دون أن تتعرض شواهد التاريخ لمواجهة أقدار ومصائر أسوأ. ظل الحكام العثمانيون ولوقت طويل يسحقون الحجارة التي كانوا يأتون بها من المعابد والنصب بغية الحصول على نترات البوتاسيوم. وبهذه الطريقة تم مسح العديد من المعابد والقبور على نحو كامل من السجلات التاريخية ‹Waltz 1996: 70›.

مع أن بعض المغامرين الأوائل صانوا بعض النصب وتركوها للأجيال القادمة، فلا يمكن أن نطلق على عملهم أركيولوجيا. لقد كان اصطياد الثروات. وحتى بعد أن تمكن شامبليون من حلّ رموز الكتابة الهيروغليفية (حدث ذلك بعد اكتشاف حجر رشيد بنحو عشرين عامًا)، وكان الدارسون يستخدمون أوراق البردى والأضرحة والقبور لإعادة بناء التاريخ المصري القديم، فإن " صائدي الثروات" أولئك كانوا يتسابقون مع بعضهم بعضًا بغية تكديس المجموعات وجمعها على

نحو عشوائي، مستخرجينها بتفجير القبور في بعض الأحيان، واضعين كل ما تيسر لهم من تماثيل صغيرة ونسخة عن الخنفساء المصرية المقدسة، من دون أن يدونوا مصدرها، وكيف وجدت. كما كانت أوراق البردى تباع وتشرى من دون معرفة من أي ضريح أو مومياء أتت.

شهد منتصف القرن التاسع عشر تغيرًا تدريجيًا في المواقف حيال الحفاظ على ثروات مصر القديمة، وكيفية البدء بأعمال الحفر والتنقيب عنها، ومن له الحق في الحفر عن اللقى وحيازتها. في عام 1858 عين الفرنسي أُغست مارييت المدير الأول لمركز آثار البلاد الذي اكتسب شهرته من إماطة اللثام عن السيرابيوم في ممفيس، جادة أبو الهول في سقارة التي كتب عنها سترابو وأسس متحفًا جديدًا في بولاق وزوده سعيد باشا باليد العاملة من أجل حفرياته الأثرية بغية جمع المادة لمتحفه الجديد. كان بإمكانه أن يحصل على أيد عاملة من قرية كاملة لو أراد، وفي الواقع قام بذلك، فقد بلغ مجموع العمال الذي اشتغلوا معه حوالي 2780 عامل ‹Fagan 1975›. وبقي الأمر « اصطياد ثروات»، رغم أن الكنوز كانت معدة في تلك الحقبة لتبقى في مصر بدلاً من ترحيلها إلى أوربة. لقد سعى مارييت إلى الإبقاء على تدفق سريع من الآثار الرائعة ليملأ بها المتحف وليبقي الباشا على اهتمامه والذي كان يعتمد على رغبة هذا الأخير ووده لتوفير مصادر التمويل واليد العاملة. بعد ذلك جاء أحد عالم المصريات الذي خاب أمله من تقنيات الحفر التي استخدمها مارييت والتي كان من ضمنها استخدام الديناميت:

> «لقد لجأ مارييت وبكل صفاقة إلى تفجير جميع الأجزاء المتداعية من المعبد الغرانيتي واستعان بعصبة كبيرة من الجند بغية محوه بدلاً من رفع الحجارة واستبدالها بواسطة البكرة . . من المثير للغثيان حقًا أن يرى المرء درجة التدمير الحاصل وعدم العناية بالمكان والحفاظ عليه ‹in Fagan 1975:332›.

أغضب تعيين سعيد باشا مارييت في منصبه القناصلة ونهّاب الكنوز والثروات الذي اعترضوا على سيطرة الدولة على اللقى الأثرية. لكن وفي الوقت الذي احتفظ فيه باللقى في متحف بولاق في مصر، استخدم الفرنسيون مارييت لخدمة أغراضهم

السياسية والدبلوماسية إذ مورست عليه الضغوط لمرافقة سعيد باشا إلى فرنسا بغية الحصول على قرض مالي أرادت فرنسا منحه لمصر. فيما بعد قدمت الديون التي نجمت عن تلك القروض، المبرر لفرنسا وبريطانية لعزل خليفة سعيد الخديوي اسماعيل في عام 1879. ومن جديد نرى كيف اقترنت الآثار القديمة بالإمبريالية الأوربية في مصر. فقد سيطر البريطانيون على سياسات البلد عبر القادة الدمى، كما حافظ الفرنسيون على حضور في البلاد، واستمروا في التحكم بآثار مصر حتى جاءت ثورة الضباط الأحرار في عام 1952.

2/2) هل كان العرب والمصريون مهتمين بمصر القديمة؟

الحقيقة القائلة: إن القليل من المصريين برزوا بوصفهم علماء مصريات في تلك الأيام، لا تعود إلى عدم اهتمام المصريين بماضيهم الفرعوني. فالمسلمون الأوائل اهتموا بالآثار الفرعونية، ورأوا فيها بقايا عرق قديم من السحرة العماليق. لقد عبر المؤرخ والرحالة العربي القروسطي ابن خلدون عن استيائه من أن البدعة العربية لاصطياد الثروات باستخدام السحر في مصر كانت منتشرة حتى أنها كانت صناعة تفرض عليها ضريبة ‹Greener 1966:85›. ووصف كل من المؤرخين القروسطيين مَيكِل كُك ‹Michael Cook 1983› وألرش هارمن ‹Ulrich Haarmann 1980–1996› كيف صور المؤرخون العرب القروسطيين مصر القديمة وتاريخها ونصبها ومعالمها التاريخية، على حد تعبير كلمات هارمن:

> روعة، غرابة، سحر تلك هي الصفات البارزة التي ألصقتها النصوص الإسلامية القروسطية بمصر القدم والتاريخ. لقد تحولت مصر القديمة إلى أرض المعجزات، والسحر والكنوز، إضافة إلى الإبداع الرياضي والحكمة في العلوم، إنها صورة ثنائية مألوفة لنا منذ الهرمزية الهلنستية وعصر النهضة إضافة إلى أوربة عصر التنوير ‹1996:607›.

جال المسلمون النصب والآثار المصرية، وزاروا آثار ممفيس وهرم سقارة والمومياءات، وأبو الهول في الجيزة والمصطبات في واحة دخلة، والفيلة، وأسوان،

ودنديرا، والأقصر ‹Haarmann 1996: 611, 615›. وينقل هارمن القول إن المكان المنشود للرحالة العرب القروسطيين كان معبد أخميم الذي يقع جنوب الجيزة، على طول طريق القوافل ‹ibid: 612–613›. وشأن السياح الرومان من قبلهم والأوربيين من بعدهم، ترك المسلمون القروسطيون أثرهم من خلال الغرافيتي العربية التي كتبت على النصب ‹Vachala and Ondras 2000›، ومثل الرومان والأوربيين، حطموا النصب والأضرحة بحثًا عن الكنوز والثروات.

سافر المفكر المصري الشهير رفاعة الطهطاوي إلى باريس في أوائل القرن التاسع عشر، حينما كانت مصر بدعة العصر بفضل المعروضات المصرية في متحف اللوفر والتقدم الذي كان يحرزه شامبليون في فك رموز الكتابة الهيروغليفية وعاد بشاغل واهتمام جديدين بتاريخ مصر القديم ‹Yared 1996›. كان قد احتج عندما قدم محمد علي باشا مسلة إلى الملك لويس فِليب. لقد كان الطهطاوي السلف الأول للنزعة العصبية الفرعونية في مصر، والتي طورها فيما بعد أشخاص مثل علي مبارك ومصطفى كامل وأحمد لطفي السيد، تلك النزعة التي استمدت العزة من الدولة العظمى التي أنشأها الفراعنة والتي احتفت بإرث تلك الدولة الفرعوني بوصفه العامل الفريد الذي يميز المِصرَنة[11].

لقد اهتم عدد كبير من المفكرين المصريين بالماضي الفرعوني ‹Reid 2002 and Selim 2001›. ففي الوقت الذي زعم فيه البعض أن انصراف المصريين أو العثمانيين عن الاهتمام بالآثار، هو ما أدى إلى نقل تلك الآثار على أيدي الأوربيين خلال المئة وخمسين عامًا من عمر الاستعمارية، فإن هذا الإعلان كان يحتاج إلى إثبات صدقيته. لا ريب في أن البعض انصرف عن ذلك، تمامًا شأن بعض الأوربيين الذي لم يكن لهم سوى اهتمام ضئيل سواء بالآثار والنصب المصرية أو حتى الأوربية، لكن الحال ليست كذلك فيما يتصل بجميع مصريي ذلك الوقت. بل يجب علينا أن ننظر إلى الأسباب البنيوية التي دفعت بالاهتمام الأوربي في نصب مصر ومعالمها التاريخية وثبطت من عزيمة المصريين والعرب الآخرين. إن ما يشاع عن أن قلة الاهتمام العربي والمصري المفترض في تلك الآثار يتصادف مع حقبة من الغزو العسكري الأوربي لمصر، أمر يجانب الحقيقة.

وبالمثل، لم تكن قلة الاهتمام السبب وراء بقاء المصريين بعيدين عن دراسة علم المصريات، وجعلت من غالبية علماء الآثار الذين يدرسون مصر القديمة، أوربيين. بل كان علماء المصريات البريطانيون والفرنسيون هم من جهدوا وعن عمد لإقصاء المصريين عن هذا الميدان المعرفي. إن ماريت الذي عُد دائمًا العراب الذي أسس لإدارة الآثار المصرية هو من سعى وبكل جهده لوضع حد لمهنة بعض علماء المصريات من المصريين الأوائل. لقد أسس الباحث الألماني هاينرِش برُغش «مدرسة اللغات المصرية القديمة» في عام 1869 والتي ضمت عشر مصريين من بين طلابها. لكن خشية ماريت من أن تضيع مقدرات البلاد من آثار وكنوز قديمة في حال أوهل مصري ليحل محله، تآمر ومنع الطلاب المصريين الذين كانوا يتعلمون على أيدي الألماني برُغش من الدراسة في المتحف أو في المواقع الأثرية ‹Reid 1985: 235›. في النهاية أغلقت المدرسة أبوابها ذلك أن ماريت رفض أن يستخدم خريجيها في إدارة الآثار، إذ كان عليهم أن يعملوا خارج ميدان علم المصريات. فيما بعد تعاون علماء الآثار الفرنسيون والبريطانيون، والذين كانوا لايزالون يتنافسون على النفوذ في الشؤون المصرية، على إقصاء المصريين والحفاظ على الهيمنة الأوربية على إدارة الآثار. «عمومًا في النصف الأول من القرن وقبل عام 1922 أجبر علماء الآثار الغربيين المتنفذين والمهتمين ثلاثة من المدارس الأهلية التي تدرس علم المصريات على إغلاق أبوابها عبر رفضهم أن يستخدموا خريجي تلك المدارس» ‹Reid 1985: 246›.

لقد سيّس هَوَرد كارتر في عام 1922 اكتشاف ضريح توت عنخ أمون الذي يكاد أنه لم يمُسّ، في مصر ومارس تأثيره في الحفريات الأثرية لعقود بعد ذلك[12].كما ساهم هذا الاكتشاف في تعزيز العنصر الفرعوني في النزعة العصبية المصرية. لقد كانت النزعة المصرية في حالة مد، وقبل ثمانية شهور من اكتشاف كارتر منحت بريطانيا مصر استقلالاً جزئيًا ما مهد الطريق للقائد الوطني سعد زغلول للصعود على السلطة في عام 1924. في أثناء ذلك تصدر خبر اكتشاف كارتر هذا الأنباء في كل أرجاء العالم. وعندما حاولت حكومة زغلول تقييد الحفريات التي كان كارتر مستمرًا بالقيام بها، أغلق هذا الأخير الضريح احتجاجًا. عندها وضع الفرنسي

بيير لاكو مدير الآثار في البلاد يده على الضريح وأعلن بأن شيئًا منه لن يغادر مصر. وفقط بعد عامين من هذا جدد أحمد زِوار الذي خلف سعد زغلول كارتر التصريح لكارتر في العمل في الضريح، ومن يومها لم تستقم الأمور والأحوال بين كارتر وإدارة الآثار ‹Reid 1985: 238›. عندما توفي سعد زغلول سجي في ضريح غير فرعوني ضخم كان قد احتل مبنى ضخمًا في المدينة في مقاطعة المنيرة في القاهرة، وعد ضريحه هذا شاهدًا معماريًا على الأهمية الرمزية المتزايدة للتاريخ الفرعوني للقوميين المصريين في تلك الحقبة[13].

وبغض النظر عن الطرائق الأثرية التي كانت تتزايد على نحو كبير والتحكم القومي بإدارة آثار البلاد، لم توضع القوانين التي تمنع من تهريب آثار مصر إلى الخارج إلا بعد سنوات طويلة من ذلك. بعض الكِسر الصغيرة جدًا أخرجت من البلاد من خلال ثغرات في القوانين التي هدفت إلى حماية إرث مصر.

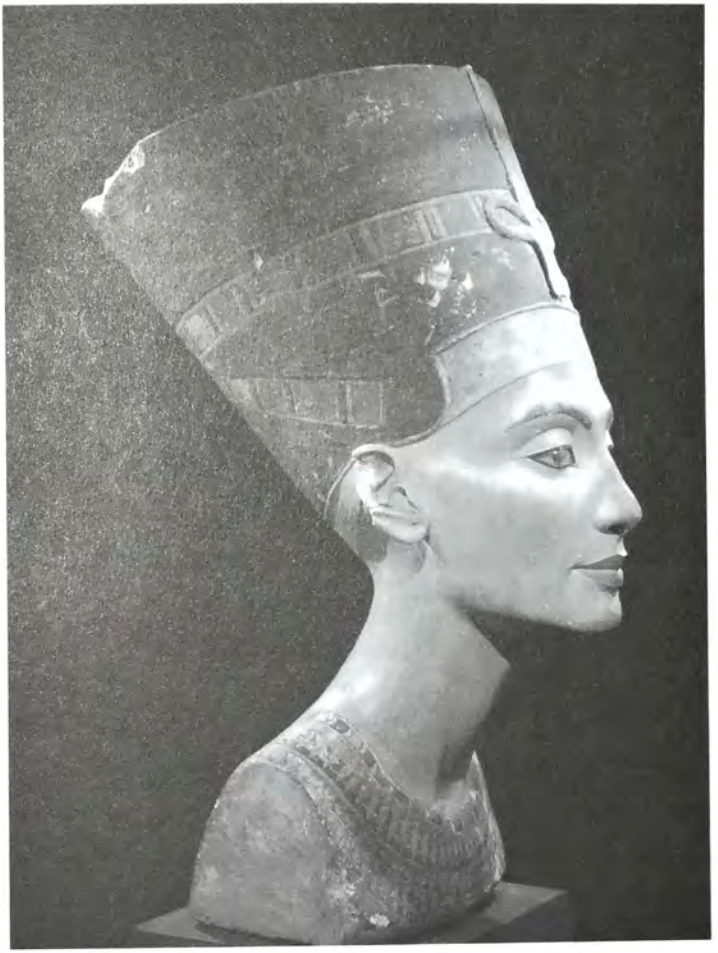
يُعد تمثال نفرتيتي النصفي خير مثال على ذلك. منذ أقل من عشرين عامًا، كانت القوانين المصرية تسمح لعلماء الآثار الأجانب الذين ينقبون في مصر أن يأخذوا معهم بعض الآثار القابلة للحمل والتي لم يستخرجونها من الأرض. وبعد كل عملية حفر، كان على علماء الآثار أن يقدموا لقاهم إلى ممثل عن مكتب الآثار المصري الذي يختار القطع التي يراد أن يبقيها في البلاد. أما ما تبقى من قطع فتعطى للعلماء آثار ليأخذوها معهم إلى أوطانهم. إن السماح للمفتش أو المراقب المصري بأن ينتقي ويقرر أولاً كان يعني أن يضمن بأن أفضل اللقى سوف تبقى في مصر. لكن علماء الآثار الأجانب لم يكونوا ليعدموا الوسيلة، فقد استنبطوا طرقًا وأساليب جديدة وذكية تمكنهم من الاحتفاظ بأفضل القطع الأثرية.

في عام 1912 قاد عالم الآثار الألماني لُدفِغ بورخَردت حملة لجمعية الاستشراق الألمانية في تل العمارنة. وفي السادس من كانون الأول استخرج فريقه تمثال نفرتيتي النصفي، وهو نحت فريد[14]. كانت القوانين في ذلك الوقت تسمح بتوزيع الآثار بين مصر ومنقبين أجانب مرخص لهم بالعمل. وبعد انتهاء أي بحث أو تنقيب تُقدم اللقى للمفتش المصري المسؤول عن الآثار، ومن ثم يكون له الحق باختيار القطع التي ستبقى في البلاد، أما ما تبقى فيمكن أن تصبح في حيازة من يحمل

المصور 7/2) مجموعة من السياح الغربيين في عقد الثلاثينيات من القرن المنصرم تجمعوا عند مدخل ضريح الملك توت عنخ أمون. المصور غير معروف (من مجموعة المؤلفة)

تخويل الحق في الحفريات. عندما نشرت نتائج حفريات بورخردت في عام 1923 مع تمثال نفرتيتي النصفي الذي عُد القطعة الرئيسة في مجموعته، وقت قصير بعد قضية هورد كارتر وضريح توت عنخ أمون، أصرت إدارة خدمات الآثار على أن الأول هرّب رأس نفرتيتي خارج البلاد وحاولت أن تسترجعه لكنها لم تفلح في ذلك. ولكن كيف حدث وأن غافلت تلك الجوهرة الأثرية المفتش المسؤول عن الآثار المصرية؟.

ما يعتقد بأنه حدث هو أن بورخردت وبعد أن أدرك قيمة التمثال، غطاه بالطين، لكنه نظف القطع الأخرى على نحو بالغ العناية التي استخرجها من الأرض. عندما جاء المفتش ليختار القطع التي يجب أن تبقى في مصر، تجاهل الرأس المطمور بالطين واختار القطع التي خضعت للتنظيف. بات رأس نفرتيتي



المصور 8/2) تمثال نفرتيتي النصفي (تصوير أريليو)

ملكية لجيمس سَيمُن وهو تاجر برليني كان قد مول عمليات الحفر والتنقيب، وتحول الرأس إلى إحدى غنائم مجموعة المتحف المصري [في برلين، ألمانيا. ز م].

علمت بحكاية تمثال نفرتيتي النصفي من عالم آثار مصري شاب اسمه طارق العوادي. وردًا على احتجاجاتي على أخلاقيات بورخردت، كان رد طارق فلسفيًا فقد قال وهو يهز كتفيه: بورخردت كان حذقًا جدًا.

بعد حادثتي نفرتيتي وتوت عنخ أمون اللتين دفعتا القوميين المصريين إلى مزيد من الاهتمام بالآثار التي تُرحل من مصر، توقفت الحفريات الأجنبية في مصر على نحو شبه كامل لعقود، من دون تطمينات بأنه سيسمح لهم بأخذ الكنوز معهم إلى ديارهم، ولم يستطع علماء الآثار أن يجمعوا تمويلاً ممن كانوا وراء دعم الحفريات ‹Hoving 1978›. وساهمت ثورة الضباط الأحرار في مصر في لجم الغربيين عن مزيد من التدخل والانخراط في الحفريات الأثرية في مصر. ولم يبدأ علماء المصريات الغربيون بالعودة إلى مصر حتى بدايات عقد الستينيات من القرن المنصرم، بطلب الحكومة المصرية من منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة «اليونسكو» الدعم الدولي بغية الحفاظ على معبد أبو سمبل والنصب الأخرى الواقعة في منطقة النوبة، والتي كانت على وشك أن تغرقها مياه بحيرة ناصر بعد بناء السد العالي ‹Wilson 1964:195›.

رغم ذلك لم يفلح أحمد قدري الذي كان يشغل منصب رئيس منظمة الآثار المصرية آنذاك (وهي سلف المجلس الأعلى للآثار) بإلغاء القانون الذي يسمح بتوزيع التحف والمصنوعات اليدوية بين الأجانب والدولة المصرية حتى وقت متأخر من عام 1983. وفي عام 1983 أقر القانون المصري رقم 117 من قانون الآثار المصرية أن الآثار الموجودة في مصر جميعها تخص الدولة. لكن الدعوات القومية لإبقاء كنوز مصر في البلاد كانت قد أطلقت قبل ذلك بوقت طويل. لابد وأن صُنّاع القانون في مصر، قبل عام 1983 توصلوا إلى حل يقضي بالسماح بخروج اللقى التي ليست على جانب من الأهمية من مصر. لقد غمرت الآثار القديمة مصر لكنها لم تكن تملك الموارد التي تمكنها من حفظها وتخزينها، إضافة إلى أن إمكانية عرضها جميعها لم تكن متيسرة هي الأخرى. وفي المتوسط كان يتم اكتشاف موقع أثري شهريًا. في الوقت الحالي يضم متحف القاهرة أكثر من 176000 قطعة من الآثار والكنوز، لكن ليس هناك من متسع لعرض سوى 40000 منها. أما ماتبقى منها فقد غصت

المصور 9/2) معبد أبو سمبل، بعد أن أزيح النصب وأعيد تجميعه على أرض أكثر ارتفاعًا لمنع وصول مياه بحيرة ناصر إليه بعد بناء السد العالي (تصوير فلاديمير بومورتزيف)

به المخازن والمستودعات في الطوابق السفلى من المتحف ‹Gharib 1997: 45–46›. ويتم في الوقت الراهن بناء متحف أضخم على أطراف مدينة القاهرة.

استمد التقرير التاريخي الذي أوجزته هنا إلى حد كبير من المصادر الحديثة، وبيقيني أن القراء سيرغبون بالاطلاع على تقارير تاريخية أكثر اكتمالاً وصادرة عن جهات رسمية. لكن من الأهمية أن نوجز تاريخ علم المصريات لكي نفهم السياسات المعاصرة لمصر الحاضر (بما في ذلك الصراع بين علم المصريات الأرثوذكسية وكتّاب «النيوإيج» الذين ينظّرون لمصر القديمة وهذا ما سأناقشه في الفصل التالي)، إضافة إلى فهم السحر والافتتان الذي تعنيه مصر الفرعونية للسياح الغربيين، وليس للسياح العرب.

دعونا نجري مراجعة لبعض النقاط الرئيسة التي يمكن لهذا التاريخ أن يشي بها حول العلاقة التاريخية بين علم المصريات والسياسات الاستعمارية. أولاً، وظف أول من جمع الآثار والكنوز المصرية القديمة صلاتهم الدبلوماسية (السياسية)

للحصول على تخويل لاستخراج تلك الآثار ونقلها إلى خارج مصر، ضامنين أن ممثلي الدولتين الأوربيتين قد أخذوا غالبية اللقى الأولى واللتين كان لهما النفوذ الأكبر في مصر، وبالطبع نحن نتحدث عن فرنسا وبريطانيا. وحتى عندما لم يكن للمنقبين الصفة الدبلوماسية، كان البعض يزعم تلك الصفة من خلال رفع علم بلادهم لمنع أي صائدي كنوز آخرين من الاستيلاء على غنائمهم. يصف بيتر غرين هذا على أنه «سلسلة من هجمات صيد على الكنوز، تنكرت بزي «بحث علمي» ونفذت تحت درع دبلوماسية السفن الحربية وحمايتها» ‹20: 1979›. ثانيًا، استخدمت الحكومة الفرنسية ماريت المدير الفرنسي لإدارة خدمات الآثار بغية إقناع المصريين بأن يقترضو من المصارف الأوربية ما يخدم تعزيز سلطتهم الإمبريالية في الوقت الذي كانت فيه مصر تغرق في الديون، سامحة لدائنيها بأن يمارسوا مزيدًا من السيطرة والتحكم بأموال البلاد. ثالثاً، اشتغل بعض عالم المصريات الأوربيين على نحو فاعل لمنع المصريين من يرتقوا في المناصب ما يشكل تهديدًا لمواقعهم، واحتفظ الفرنسيون بالسيطرة على إدارة الآثار في مصر حتى عام 1952.

3/2) سياسات علم المصريات اليوم: اللغة

في أيامنا هذه لا يجرؤ علماء المصريات الأجانب حتى على التفكير بنقل الآثار من البلاد. فهم بالغو الحرص فيما يتصل بالالتزام بقوانين الحفر والتنقيب المحلية واحترامها. لقد تغيرت بنية علم الآثار وتغيرت الدوافع والعقوبات لتهريب هذه الآثار إلى حد كبير حتى أيًا من علماء الآثار الحاذقين لن يفكر بأخذ أي شيء من مواقع الحفر بغية بيعه، كما فعل هورد كارتر. الآن لاتزال هناك كنوز في رمال مصر يمكن أن ينقب فيها علماء الآثار الأجانب، لكن ثروتهم الآن ليس المشغولات اليدوية الأثرية بل العمل الذي يقومون به والذي ينتج عنه اكتشافات تصنع شهرتهم ومنشوراتهم التي تعزز من مهنتهم وشهادات الدكتوراه التي يحصل عليها طلابهم.

لكن علم المصريات يبقى مسيّسًا، ولو بطرق مختلفة. وحتى في أيامنا هذه

يشكي العديد من عالم المصريات من الهيمنة الأوربية على هذا المبحث المعرفي. وأكثر المقالات والكتب تنشر باللغات الأوربية. وعندما ينشر علماء المصريات المصريون باللغة العربية يعرضون مقالاتهم لمخاطر إغفالها من عالم المصريات الغربيين الذين يتسيدون هذا الميدان، بما أن جُلّ أولئك الغربيين لا يعرفون اللغة العربية. لكن خلال المؤتمر الدولي الثامن لعلم المصريات الذي انعقد في مصر في عام 2000[15]. أعلن المنظمون وبكل فخر بأن العربية ستكون لغة المؤتمر الرسمية لأول مرة. لكن الصحافي المصري يسري حسان والذي حضر المؤتمر كتب فيما ما بعد بأنه أحس «مثل الأطرش في الزفة» ذلك أن جميع الإجراءات كانت باللغة الإنغليزية، ولم تقدم أي ورقة من أصل أربعمئة ورقة عمل باللغة العربية. وقرأ وزير الثقافة كلمته الافتتاحية باللغة العربية، وفي الوقت الذي ترجمت فيه كلمته إلى اللغة الإنغليزية، لم تترجم أي من الكلمات التي ألقيت بالإنغليزية إلى العربية مع أنها لغة المؤتمر الرسمية. وعبّر حسان عن ذلك قائلاً: «علماء المصريات يتحدثون اللغات جميعها باستثناء العربية»[16].

هاجم يسري حسان المشرفين على تنظيم المؤتمر في الصحافة[17]. وعندما جنّد المنظمون طلاب آثار شبان للعمل بوصفهم أدلاء يرتدون ملابس الخاكي القديمة، وبذلات الميدان وقبعات تقي من قيظ الشمس علّق ساخرًا: « لقد أثبت رئيس المؤتمر أنه صاحب ذوق رفيع من خلال جمعه فتيات حسان للعمل دليلات سياحيات ويرتدين على رؤوسهن قبعات مميزة جداً». كما نشر نظرية المؤامرة عن السيطرة على المعلومات وزعم أن استخدم اللغات الأوربية عمومًا والإنغليزية على وجه الخصوص هدف منها إقصاء المتطفلين والغرباء كي لا يتسنى لأي مصري الحصول على أي معلومات من المؤتمر إلا ما يريد المنظمون أن يعرفوه.

كان تنظيم المؤتمر نجاحًا حقيقيًا، والسبب في ذلك يعود إلى جهود اللجنة المصرية المنظمة له. أما تلك الخوذ فقد هُدف منها أن تكون ملفتة وقد ارتداها الشبان والشابات (وجميعهم كانوا طلاب علم المصريات يدرسون في جامعات مصرية ولم يتم اختيار أي منهم بناء على أسس جمالية) لخلق إحساس بالفكاهة والدعابة. في كل يوم كان هناك فريق خاص من المنظمين يترجم إلى العربية خلاصات ما عدّوه

أهم ما جاء في الأوراق والأنباء لذلك اليوم، وكانت توزع على الصحافة الناطقة بالعربية. لم يتمكن المنظمون من توفير ترجمات فورية إلى العربية بسبب كميات المواد الكبيرة، لكن بالتأكيد لم يكن هناك سيطرة أو توجيه للمعلومات. كان هناك العديد من المصريين الذين ألقوا محاضرات في المؤتمر، وبما أنهم ألقوها باللغة الإنغليزية فقط فهذا يعكس حقيقة المهنة. لو أنهم ألقوها باللغة العربية، لوجد زملائهم من الأوربيين والأمريكيين أنفسهم بعيدين عن فهم ما يدور في المؤتمر، بينما ضمن إلقاءها باللغة الإنغليزية وصول تلك المحاضرات إلى عالم المصريات الغربيين والمصريين على السواء، والذين ينبغي عليهم تعلم اللغات الأوربية للنجاح في مهنتهم تلك[18].

إن الهجوم الذي شنه يسري حسان في الصحافة يعكس وعيًا عصبيًا لمفارقة تقول: إن مهنة علم المصريات والتي تعد مصر مركزها، وهذا طبيعي، يتسيدها الغربيون، وجلّهم لا يعرفون العربية. وما يدعو للأسى أن كلا من أحمد كمال في نهاية العقد الأول القرن التاسع عشر وعبد المحسن باكير بعد ذلك بقرن تقريبًا أقرّا كل على حدة بالصلات التي تربط اللغة العربية بالمصرية القديمة، ليس من أجل السياسات الثقافية، ولكن أيضًا من أجل المعرفة ‹Reid 1985: 237, 245›، وهي صلات سوسيولغوية غالبًا ما نوه إليها علماء المصريات المصريون في أثناء أحاديثي معهم، والتي لن يكون من المتيسر لغير الناطقين بالعربية أن يدركوها على نحو مباشر[19].

4/2) سياسات علم المصريات اليوم: إدارة المواقع

ثمة قضية أخرى في سياسات علم المصريات في أيامنا هذه أثارها علماء مصريات مصريون يعملون في الجيزة في أثناء قيامي بعملي الميداني هناك تمثلت في قلة الجهود التي بذلها علماء المصريات الأجانب لترميم الآثار والنصب الآيلة إلى الزوال والحفاظ عليها. لقد اشتكى أعضاء المجلس الأعلى للآثار في مصر من أن فِرق حفريات وتنقيب أجنبية جاءت إلى البلاد وبذلت جهودًا كبيرة وموّلت

عمليات حفر لمواقع جديدة، بدلاً من رعاية وترميم المواقع القديمة التي كانت تتعرض لعمليات حت وتعرية بسبب ترك العديد منها معرضًا لعوامل تقنيات الحفر والتنقيب الرديئة التي استخدمها علماء الآثار سابقًا. إن آثار مصر وثرواتها التاريخية هي في خطر حقيقي، فقد جادل كل من جون وإليزَبث رومر ‹John and Elizabeth Romer 1993› أن المئة عام الأخيرة شهدت قدرًا كبيرًا من التخريب والدمار أكثر مما شهدته خلال أربعة آلاف سنةٍ خلت، وثمة الكثير من الدمار أيضًا ينذر بالتهديد القادم مع عالم المصريات الحديثين. إن مصر القديمة تجارة تعود بالكسب والربح على العديد من الأشخاص من المتاجرين على نحو قانوني بآثار الماضي (شأن الحالة التي باع فيها المتحف المتروبولي للفن في بداية السبعينيات آلافًا من القطع الصغيرة من مجموعته المصرية) إلى المعارض الناجحة التي تدر أموالاً هائلة والتي تعرض فيها الآثار المصرية في المتاحف المعاصرة. ورغم ذلك، وبحسب جون وإليزابيث رومر «فقط 1% من مجموع عشرات الملايين التي تكسبها مصر القديمة في الغرب يستخدم للحفاظ على تلك الآثار في مواقعها».

فعلى سبيل المثال يتعرض وادي الملوك في مصر العليا لفيضانات هائلة على نحو دوري، وقد غمرت كل الأضرحة في الوادي باستثناء تسعة منها، بينما امتلأ العديد منها تمامًا بحطام خلّفتها الفيضانات. وبحسب جون وإليزابيث فإن علماء الآثار هم المسؤولون لأنهم فتحوا غالبية هذه الأضرحة ما جعلها تمتلأ بالماء وتتعرض للعوامل الخارجية. لقد ساهمت الحفريات الأثرية، وخصوصًا حفريات الأنفاق في الأضرحة والقبور في إضعاف تكاملها البنيوي، وبدأ العديد منها ينهار. في عام 1991 انهار جانب من سقف ضريح توت عنخ أمون الذي تزينه المشاهد الفلكية الجميلة، إضافة إلى قسم من الجدار. لقد أنحى كل من جون وإليزابيث باللائمة على الحفريات الأثرية التي تسببت بالأضرار التي لحقت بضريح توت عنخ أمون، وليس على التلوث أوالسياحة أوالمصريين الذين يعيشون بالقرب من تلك المنطقة أو على أي من العوامل الأخرى التي تعد عادة هي السبب.

رغم ذلك، فقط تناولت ثلاث مقالات فقط من أصل 340 مقالة تناولت موضوع الحفاظ على المواقع الأثرية في المؤتمر الدولي السادس حول علم المصريات الذي

انعقد في عام 1991. وعندما أثار رئيس منظمة الآثار المصرية هذه المسألة التي تتصل بالحاجة الملحة إلى الحفاظ على المواقع والدعوة للعمل[20]، قرّعه رئيس المؤتمر مذكرًا إياه بأن المؤتمر مكرس لعلم المصريات ولليس للحفاظ على المواقع الأثرية[21]. وبغض النظر عن أن علماء المصريات هم الأكثر انهمامًا بالآثار وبالتالي تقع على عاتقهم مسؤولية كبيرة لحمايتها، فإنه لم ينجز سوى القليل لاستعادة هذه النصب وتلك الآثار والحفاظ عليها. لقد عبر زاهي حواس ‹2003› وجون وإليزابيث رومر ‹1993› وآخرون عن استيائهم من أن علماء الآثار مهتمون بفتوحات واكتشافات جديدة وباستمرار الحفريات أكثر مما هم مهتمون بأن يدفعوا لقاء أعمال الترميم، أو حتى لقاء الزجاج الضروري لحماية النقوش الموجودة على الأضرحة، من عبث أيدي السياح وأنفاسهم.

لقد شكى العديد من علماء الآثار الذين أجرى معهم جون وإليزابيث رومر لقاءات خاصة للتحضير لكتابهما من أن الموظفين المصريين هم المسؤولون عن دمار الأضرحة والقبور وخرابها، أما آخرون فقد ألقوا باللائمة على السياحة بوصفها المذنب الأول. «في الواقع إن الرسميين المصريين هم الوحيدون المنهمون والذين يعملون يوميًا بغية تخليص نصبهم التاريخية من الزوال. فقد تم تجاهل مطالبهم، مع بعض الاستثناءات لإشراك فيما هو الآن صناعة التقانة المتطورة للحفاظ على المواقع الأثرية» ‹Romer and Romer 1993:1›.

إن العديد من علماء الآثار لا يملكون التقنيات والوسائل الضرورية لترميم الأضرحة والقبور. وثمة خطر هائل يكمن في ارتكاب أخطاء في مشروعات الترميم. فعلى سبيل المثال، استخدمت عملية ترميم أبو الهول غير الناجحة التي جرت في بداية عقد الثمانينيات من القرن المنصرم طبقات سميكة من الإسمنت (تجمع هذه المادة الرطوبة والمواد الملوثة من دون أن تسمح بفتحات تتنفس منها الصخور) لربط الحجارة بجسد أبو الهول، ما أدى إلى مزيد من التلف الذي تعرض لها بنيانه ‹Stille 2003›. لكن ليس هناك حافز للذين يستطيعون تنظيم الموارد والخبرات بغية الترميم، إذ يتجلى اهتمام معظم علماء الآثار بتطوير سيرتهم المهنية من خلال الإعلان عن اكتشاف جديد، أكثر مما هم مهتمون بالحفاظ على إرث مصر

على المدى الطويل. إن عمليتي الحفاظ على الآثار وترميمها مكلفتان، وغالبًا ما تُعد مشروعات تتطلب دعمًا مؤسساتيًا كبيرًا[22].

أحد أولئك علماء الآثار هو الدكتور زاهي حواس الذي عبر عن خيبته من هذه الحالة ‹Hawass 2003›، فقد أشار إلى أنه وحتى اليوم ليس هناك من خريطة آثار لمصر، وأما عمليات الحفر والتنقيب فلم تنشر بجُلها وهي تُعد من الضروريات لجعل سجل علم الآثار متاحًا للأجيال القادمة. وتتجلى أهمية ذلك على نحو الخصوص في حالة المواقع التي تتفكك وسرعان ما تضيع. كما أن الخطر يتهدد على وجه الخصوص وادي الملوك في مصر العليا. فحشود كبيرة من السياح تزور الأضرحة التي تتعرض إلى عوامل الحت والتعرية بمعدلات استثنائية، سيما تلك التي زينت الرسوم جدرانها المكشوفة للهواء والرياح، وأشعة الشمس وأضواء آلات التصوير، والأملاح التي يحملها السياح في عرق أجسادهم، والاهتزازات الناجمة عن الحافلات السياحية الثقيلة التي تنهب الأرض قرب الأضرحة. أضف إلى ذلك السياح الذين يلمسون الأضرحة لتحسس المجسمات الهيروغليفية النافرة. يتنبأ بعض علماء الآثار أن العديد من الرسوم الموجودة على الأضرحة، سيما تلك الموجودة في وادي الملوك، ستضيع تمامًا في غضون مئتي عام أو أقل إذا بقيت نسبة الحت والتعرية كما هي الآن ‹Sadek 1990:16f›. في ذلك الوقت كنت أقوم بعملي الميداني وكان الدكتور زاهي حواس يلتمس قرارًا يقضي بتعليق أعمال الحفر والتنقيب في مصر لعشر سنوات، باستثناء دلتا النيل، حيث تم القليل من أعمال الحفر تاريخيًا، وحيث الماء والرطوبة يعرّيان النصب بسرعة كبيرة حتى بات العديد منها مهددًا بالزوال. بعد أن انتهيت من عملي، كان الدكتور زاهي حواس قد رقيّ إلى منصب الأمين العام للمجلس الأعلى للآثار، وبعد ذلك بمدة وجيزة أصدر المجلس قانونًا جديدًا يحظر كل أعمال الحفر الجديدة من الجيزة إلى أبو سمبل، متسامحًا فقط بأعمال الترميم والأعمال الإبغرافية[23] في هذه المنطقة، بينما بقيت منطقة الدلتا وواحات الصحراء الأمكنة الوحيدة التي يسمح فيها القيام بأعمال الحفر والتنقيب.

لقد عبر الدكتور زاهي عن استيائه من أن العديد من علماء الآثار يهتمون

بالشهرة فقط، (رد عليه علماء آثار آخرون التهمة ذاتها). تم البدء بمشروعات ترميم مكلفة وضخمة، وغالبًا كانت تتم بدعم مالي من الخارج، بغية تنظيف وترميم أكثر تلك النصب شهرة، شأن أبو الهول والمقصورات الجوانية من أهرامات الجيزة. لكن آلافًا من الأضرحة والنصب التي تعرضت لأعمال الحفر، كانت بحاجة ماسة إلى للحفاظ عليها وصيانتها لكنها أهملت، والسبب بسيط، إذ ليس هناك ما يكفي من تمويل أو من عمال للحفاظ عليها. ويصر الدكتور زاهي حواس قائلاً: لسنا في حاجة إلى المزيد من الحفريات. نحن في حاجة إلى أن نحافظ على ما لدينا ونصونه. لكن المكتشفات العظيمة تصنع شهرة عالم الآثار، ومعظم هؤلاء، مصريين كانوا أو غربيين يفضلون أن يعملوا على اكتشاف مواقع جديدة تهز الأوصال تملأها الغنائم الأثرية على أن يرمموا الأضرحة القديمة التي أكسب اكتشافها شهرة للآخرين في سنوات ماضية.

رغم ذلك، تطرح تلك الجدالات عن أعمال الحفر والحفاظ على النصب مسألة الاستهلاك: لمتعة من يتم التنقيب عن النصب والحفاظ عليها؟ ‹Colli 2002›. بشكل عام، إنها متعة السياح الأجانب. في أثناء عملي الميداني هناك كان المصريون يدفعون أجرة دخول رمزية لزيارة الأهرامات كانت تساوي (20/1) من الأجرة التي يدفعها الأجانب. لكن في السنوات الماضية، صدر قرار بإغلاق الأهرامات في وجه الزوار المصريين خلال العطل الرسمية الوطنية المصرية (ولكن ليس للأجانب). عندما سألت الدكتور زاهي حواس عن هذا القرار، أجاب بأن عشرات الآلاف من الطلاب والعائلات المصرية تلتقي بجانب الأهرامات طلبًا للرحلات خلال العطل المدرسية. فهم يجلسون على حجارتها الواطئة ويتناولون طعامهم وشرابهم، لذا كان من الضروري، كما قال، أن تغلق الأهرامات في وجه المصريين في تلك المناسبات لمنع الأعداد الهائلة من الزوار من التسبب بأي أذية لها. كان قرار تحديد عدد البشر الراغبين بزيارة الأهرامات حكيمًا وعمليًا صدر بدافع الحفاظ على الموقع، كما فسر لي الأمر. بعد أن أغلق الموقع بوجه المصريين في أيام العطلات، بدأ خفراء الأهرامات يتعرضون للوم وغضب المصريين المحتجين على عدم السماح لهم بالتمتع بما هو مفترض بأنهم إرثهم.

كما كان علماء المصريات والمصريون المحليون خصومًا عنيدين في سجالاتهم حول حقوق أعمال الحفر والتنقيب. فالعديد من المواقع الأثرية في مصر تقبع تحت منازل يقطنها[24] مصريون أو بالقرب منها. لقد رغب علماء المصريات الذين أجريت لقاءات معهم في إنجاز أعمال حفر وتنقيب تحت قرية نزلة السمان التي تحاذي الأهرامات حيث يشتبهون بوجود معابد مدفونة على جانب من الأهمية تتصل بكتلة هرم الجيزة، كما كانوا دائمي الاستياء من القرويين الذين يسكنون فوق مواقع تاريخية. وفي مسعى منهم لطرد القرويين من منازلهم، تم سن قانون معقد قسّم القرية إلى مناطق (أ، ب، ج) بحسب قيمتها الأثرية المفترضة، ومنع القانون الجديد القرويين الذين يسكنون المنطقة الأثرية الرئيسة «أ» ليس فقط من بناء منازل جديدة عليها، ولكن حتى من إجراء أي إصلاحات مهما كانت بسيطة. لقد شرح الدكتور زاهي حواس لي الفكرة ومفادها أن بيوت أولئك القرويين كانت تنهار ببطء بفعل الزمن، وبالتالي سوف يهجرها أصحابها طلبًا لمنازل بمواصفات أفضل في أمكنة أخرى عندما ستستصلح الأرض أركيولوجيًا. أما القرويون فمن جانبهم عبّروا عن استيائهم الشديد من اهتمام علماء الآثار بالتاريخ القديم والطريقة التي يتم فيها تجاهلهم وهم أسلاف لبشر استوطنوا هذه البقعة لعدة قرون. لقد عبّر أحد القرويين الذين التقيتهم على نحو ساخر بأن لقى الماضي توجد تحت منزل كل مصري، بما فيهم منزل الرئيس حسني مبارك في هليوبوليس، والمثير للفضول أن علماء الآثار لم يصدروا أوامرهم بالقيام بأعمال الحفر والتنقيب تحت منزله، بل على العكس ركزوا على بيوت القرويين الفقراء المجردين من أي نفوذ سياسي في البلاد.

هذا مجال لنزاع حامي الوطيس حيث ما يتم الجدال بشأنه هو قيمة بقايا الماضي يتصل بوجود مصريين معاصرين، كما أنه شاهد على الحقبة الاستعمارية لعلم المصريات التي أسلفنا ذكرها. ثمة حقيقة تفيد بأن الغنائم الأثرية لم تعد أضرحة متخمة بالكنوز يمكن نقلها إلى متحف، وهذا يعني أن القرويين لا يمكن أن ينتقموا من علماء الآثار من خلال العثور على اللقى المواد وبيعها قبل أن تصبح بحوزة علماء الآثار (مع أني غالبًا ما كنت أسمعهم يتحدثون عن حُفر شُقّت في

ساحات بيوتات القرية على أمل اكتشاف أثرٍ ما يمكن بيعه في أسواق التحف غير الشرعية). إن الغنائم الأثرية الآن ليست سوى المعرفة التي يجب أن تجمع من الحفريات بالغة العناية، لكن القرويون يتذمرون من أن بعض علماء المصريات لن يقنعوا سوى بطرد نهائي للساكنين الجدد كي يتسنى لهم تقسيم الأرض إلى مصبعات ويتابعوا الحفر لسنوات عديدة.

ثمة طريقة أخرى ترتبط فيها هذه القضية بتاريخ الإمبريالية الأوربية في مصر. وكما جادل سِلبرمَن ‹Silberman 2000› ركز علم الآثار في الشرق الأوسط على الماضي البعيد في الوقت الذي تجاهلت فيه تمامًا الماضي الأحدث عهدًا، والذي إذا توجهنا إليه، نجد أنه يُعدّ عائقًا في وجه الجهود الرامية إلى القيام بأعمال الحفر والتنقيب، بما أن البشر كانوا يميلون إلى إقامة مباني فوق المواقع الأكثر قدمًا ‹Abu-El-Haj 2001›. بعد أن وصف أعمال الحفر والتنقيب التي طالت موقع تل طناش التوراتي في الضفة الغربية، أشار سِلبرمن إلى أن من قام بأعمال الحفر ليس لديهم ما يقولونه بشأن التاريخ مابعد التوراتي لهذا الموقع؛ «وكأن حيوات القرويين المعاصرين وثقافاتهم (الذين اشتغلوا وبالمصادفة البحتة كأيدٍ عاملة في أعمال الحفر والتنقيب) ليس ذات أهمية **لأي**» ‹Silberman 2000:245›. إن ما يصفه سِلبرمن على أنه «أسطورة العصر الذهبي»، أي الفكرة التي تقول: إن اقتصار عناية علم الآثار على ماضٍ بعيدٍ جدًا في التاريخ يحمل دلائل على تاريخ عظيم للبشرية ويجعل من علماء الآثار المعاصرين ورثة لعقائد الإمبريالية التي كانت تشكل القدر الكبير من تاريخ علم المصريات، من خلال الإشادة بالمصريين القدماء في الوقت الذي تعلن فيه عن عدم وثاقة صلة المصريين الحديثين بحضارة العالم ‹ibid.:249›. وبحسب رايد ‹Ried 2002› ما يجدر ذكره على وجه الخصوص هو أن ميدان «علم المصريات» مُكرّس فقط لأعمال الحفر والتنقيب التي تتصل بالبقايا الفرعونية، وليس لآثار الحقبتين القبطية والإسلامية الأحدث عهدًا في مصر؛ إن ذكر هذا الميدان يعُرِّف ضمنًا مصر الحقيقية على أنها مصر التاريخ البعيد جدًا فقط[25].

5/2) ماضي من؟

بدلاً من أن تحتفي التواريخ التنقيحية[26] ومنها على سبيل المثال ما كتبه فغان ‹Fagan 1975› وفرانس ‹France 1991› بتاريخ علم المصريات و"الكنوز" التي جاء بها إلى الولايات المتحدة والمتاحف الأوربية، تصوره على أنه عملية نهب واسعة النطاق لمصر القديمة أقدم عليها صُيّاد الكنوز والثروات الأوربيون، ويضعون هذا ضمن السياق التاريخي للإمبريالية الأوربية في الشرق الأوسط[27]. لكن هذه التقارير التنقيحية[28] لاتزال تصور تاريخ علم المصريات على أنه مسعى أوربي على نحو كبير. وحقيقة أن الاهتمام المتواضع الذي أبداه مؤرخو هذا المبحث المعرفي إزاء علماء الآثار المصريين أحدث انطباعًا بأن التاريخ المصري ينتمي إلى درجة ما إلى الغربيين الذين سحروا به منذ أمد بعيد «E. Colli 2002» ومع كتابه ‹[فراعنة من؟]/ ‹Reid, Whose Pharaohs? 2002› أعاد رايد كتابة تاريخ علم المصريات مركزًا على العديد من علماء الآثار المصريين والمشاركين الذين أغفلتهم التقارير التاريخية لهذا التاريخ.

لقد انحازت هذه الحكايات التنقيحية أيضًا إلى النصب والتحف والأضرحة الخرساء التي لم يؤذ ما مورس عليها من انتهاكات أي دين مصري باق على قيد الحياة. وفي الوقت ذاته، تعالج هذه التواريخ على نحو صريح ومباشر اليد العاملة المجندة (المجانية) للفلاحين المصريين الذين أرغموا على حفر التراب في قيظ الصحراء تحت إمرة المنقبين الأوربيين وتوجيهاتهم (والمصريين كما يذكّرنا رايد) الذين يحصدون مجد مكتشفاتهم من دون أن يضنيهم جهد إخراج تلك الآثار من تحت أطنان من الرمال.

في أيامنا هذه فإن المصريين الذين يحتفون بماضيهم الفرعوني، ينظرون إلى تاريخ علم المصريات وإلى الطريقة التي رُحلّت بها بعض من أجمل التحف الفنية التاريخية من البلاد بما يجعلهم يشعرون وكأنها عملية إنتهاك. لكن هذه وجهة نظر نخبوية تحابي الأشياء و«الإرث» على حساب البشر ‹Meskell 2005›. كم سيبدو تاريخ علم المصريات مختلفًا إذا نظرنا إليه من منظور القرويين المسيحيين

الذين شيدوا منازلهم وأمكنة عبادتهم على أضرحة فرعونية قديمة، والذين أرغموا فيما بعد على الرحيل عنها من قبل جبهة موحدة من منقبين وسلطات محلية أو استعمارية الذين وصفوا أولئك القرويين «بالحشرات الضارة» التي لا يحق لها العيش هناك ‹Roberts 2000› (استخدم ديفد رُبرتس وهو رسام مواقع حفريات، هذه المفردات وغيرها لوصف القرويين الذين كانوا يعيشون حول النصب التاريخية نصف الدفينة وعليها)»؟ أو لو وُصف هذا التاريخ من منظور عدة آلاف من قرويي سقارة الذين أرغموا على أن يحفروا شارع أبو الهول في ممفيس لماريت الذي صنع مجده وشهرته آنذاك على أنه «منقب» ذو باع طويل؟.

إن تواريخ علم المصريات التي كتبت تبقى تواريخ نخبة، والحكايات التي تصور الاستغلال في تاريخ علم المصريات على أنه الأساس الذي أودى بأوابد مصر، تغفل حكاية هامة عن الأساليب والطرق التي تأسست فيها تلك علم المصريات، سواء كانت أوربية أو مصرية، على جهود الفلاحين المصريين[29]. وكما يلاحظ توسغ ‹Taussig 2004› فإن الاحتفاء بالأشياء والمواد في المتاحف يشيئها[30] ويجعلها تجسد ثقافة في الوقت الذي يمحو فيه العلاقة بين الأشياء والبشر، والجهد الذي أنتجها. إن التركيز على مواد لافتة في التواريخ عالم المصريات وفي الأنماط المعاصرة للسياحة الغربية في مصر هو إرث العلاقة الكائنة بينه وبين سعي الاستعمار لتصيّد الكنوز.

لقد استخدمت علم المصريات اليد العاملة المجندة، تمامًا كما فعلت العديد من مشروعات الدولة الضخمة، شأن شق قناة السويس ‹Beinin 1998›. لكن ما يحتفى به في كتب التاريخ هي المواد التاريخية المجيدة التي أماطت اللثام عنها جهود أولئك العمال، أو حتى جهود علماء الآثار الذين أشرفوا على توجيه أعمال الحفر والتنقيب. لكن ما لا يحتفى به هو الجهود المضنية في حفر كميات هائلة من الرمال من دون أن ينال من قام بها أي تعويض، أو حتى إن كان ثمة تعويض فهو لا يكاد يسد الرمق. لربما لا تنتج السواعد المبللة بالعرق حكاية تاريخية مشوقة، مثلما يفعل ذلك سرد يروي حكاية سعي وراء ثروات أو اكتشاف مهول، كما أنها وبكل تأكيد لا تنتج جولات ناجحة لمعارض ومتاحف تدر أموالاً مثل

الجولة التي حُمل بها تمثال الملك توت عنخ أمون في أواخر عقد السبعينيات (والذي حمُل في جولة جديدة في أواخر عام 2005 وكسب ملايين أكثر من تلك التي جمعها في جولته السابقة).

في تواريخ الآثار والأوابد المصرية هذه وفي سيرورة اكتشافها، يقبع الفلاح المصري على الهامش. وهو لا يصبح بطل الحكاية ونجمها إلا فيما ندر (إلا عندما يتم تصويره على أنه ذو حظ عاثر اكتشف ثروة مصادفة نقب عنها من اختص بذلك فيما بعد، انظر ‹Hawass 1997, 2000a›)، وهو اللص في الغالب (يتجلى ذلك عندما يوصف أولئك الفلاحين على أنهم من ينهبون القبور أو من يحتلوها، انظر ‹Hawass 2002b, El- Wakil 1988›)، لكنه وفي أمكنة أخرى يذكر على نحو عارض في المحصلة التي تؤول إليها حكايات الاكتشافات البطولية والتاريخ والحضارة وعلم الآثار. ثمة أسباب تجعل من الأهمية بمكان أن ندرس دور جماعات وأفراد ذوي الامتيازات الأقل، في دراسة علم المصريات، ليس فقط لهدف تجريدي ومراوغ يكمن في «مساعدة الخاضعين على إعلاء صوتهم»، لكن لأن هؤلاء البشر لديهم دور وتأثير في هذا المبحث المعرفي، مع أنه مخفي في معظم الروايات التاريخية. والمثال الواضح هو أن العمال المصريين غير المتعلمين والذين يعملون في الحفريات، هم من يقوم بجل هذا العمل وبجهود مضنية. وبينما هم ليسوا علماء آثار مجازين بشهادات جامعية، فهم مدربون وماهرون في تقنيات أعمال الحفر والتنقيب. هنا تحضرني حادثة عندما كنت أزور مواقع حفريات الأضرحة لبُنّاء الهرم في الجيزة في عام 2001. لقد أراد العالم آثار المصري الذي أشرف على أعمال الحفر أن يريني لقيا عثر عليها مؤخرًا. «أرها الجمجمة» قال لأحد العمال الذي كان حافي القدمين ويرتدي جلابية تقليدية لقروي مصري. ركع العامل على الأرض في الرمال وبدأ يرسم دائرة في الرمال بأصابعه. وبينما كان يتبع سير هذا الخط دافعًا بالرمال إلى الخلف بعيدًا عن مركز الدائرة لتنسحب الرمال وتنكشف عن جمجمة قديمة عمرها 4500 سنة أخرجوها ومن ثم غطوها من جديد لحمايتها من العوامل البيئية. هذا العامل، المجرد من أي تدريب عالم آثار رسمي، يعرف تمامًا كيف يكشف عن اللقى من دون أن يلمسها أو يخاطر

المصور 10/2) جامع أبو حجاج في موقع آثار معبد الأقصر (تصوير بل مكلفي)

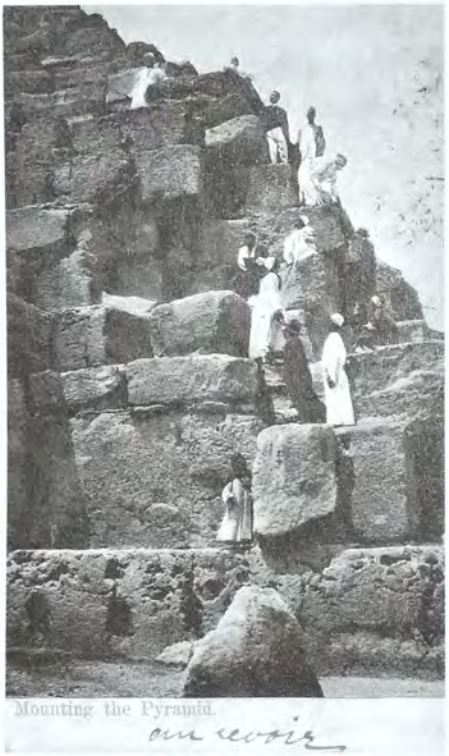
بأي تلف قد يصيبها، في الوقت الذي يتسمر فيه العالم آثار قابعًا فوق رأسه، يراقب عمله. سرعان ما قلبت هذه اللحظة افتراضاتي فيما يتصل باليد العاملة «غير الماهرة» التي استخدمت في أعمال الحفر والتنقيب. رغم ذلك فإن شغل أولئك العمال مُغيب في الوقت الذي يحصل فيه علماء الآثار على الشهرة وأمجاد المهنة لقاء أعمال الحفر والتنقيب التي يشرفون عليها.

ثمة مثال آخر أقل بروزًا يتصل بالعمل الذي تهمله جلّ الروايات الأثرية وهو الشرطة السياحية التي تحرس النصب والمعالم التاريخية[31]. فالشرطة السياحية هناك لا تتقاضى سوى حفنة من الدولارات في كل شهر ما يعطيهم دافعًا قويًا لسرقة التحف والآثار أو التغاضي عن الآخرين وهم يبحثون عن غنائمهم بين الآثار لبيعها في السوق السوداء. دائمًا هناك مواد وأشياء تضيع من المخازن في هضبة الهرم، رغم أن هذا لا يحدث إلا قليلاً لأن العقوبات رادعة. لكن الحراس يحصلون على رشى من قبل أولئك الذين يريدون الوصول على نحو غير شرعي إلى

النصب، شأن السياح الذي يرغبون بتسلق الأهرامات، أو الدخول إلى الأضرحة. يتكرر ورود الحكايات في الكتب وفي مواقع السياح على شبكة الإنترنت والذين يجدون دليلاً سياحيًا مصريًا يعرف كيف يدفن مئة جنيه في جيوب حراس الليل كي يخفروا منطقة أخرى من هضبة الهرم في الوقت الذي يتسلق فيه السياح واحدًا من الأهرامات قبل أن ينشر الفجر خيوطه الأولى.

ليس هناك من فروق بين ما يتقاضاه فيه أفراد الشرطة السياحية من مرتبات شهرية متدنية، ومعظم البيروقراطية المصرية. كما يعمل علماء المصريات والمفتشون والمشرفون على التحف الأثرية في هضبة الهرم لقاء أجور بالكاد تغطي نفقات ركوب الحافلة إلى العمل والعودة منه، ربما مع ساندويش فاصوليا طعام إفطار. لكن لبعض علماء الآثار خيارات أخرى في سد ثغرات مرتباتهم الهزيلة، وهي خيارات قانونية. فهم يعملون أدلاء سياحيين لوكالات السياحة المحلية خارج أوقات دوامه الرسمية، والمحظوظون منهم ينشرون الكتب عن النصب والآثار (كما فعل الدكتور زاهي حتى الآن وبنجاح). لكن هذه الفرص لا تتوفر للشرطة السياحية وحراس المخازن.

ولكي نفهم السبب الذي يحول دون توفر الفرص للشرطة السياحية وعمال المخازن التي تمكنهم من أن يستفيدوا ماديًا، من الضروري أن نستطرد في كلامنا للقيام باستكشاف موجز للعوامل التي تحدد من الذي يستفيد من السياحة إلى المواقع الأثرية في مصر. علينا أن نأخذ بالحسبان أولاً وقبل كل شيء الشركات المتعددة الجنسيات والعديد القليل من المصريين الأثرياء الذي يملكون مجموعة معتدة من الفنادق الفاخرة وعبّارات نهر النيل التي تستضيف السياح. لقد ناقش متشل ‹ Mitchell 2002:179–205› هذه الشبكة التي تعود بأرباح هائلة. في المواقع السياحية، نجد أدلاء الرحلات السياحية الذين يعملون لوكالات السفر التي تتجول بالسياح. ثمة العديد من وكالات السفر تلك في القاهرة والجيزة يملكها ويديرها قرويو نزلة السمان والذين يعتمد نجاحهم في كسب زبائنهم في جانب منه على علاقاتهم بالفنادق حيث يمكث السياح. اعتادت هذه الفنادق على أن تعلن عن رحلات ليوم أو لنصف يوم بالتنسيق مع وكالات السفر تلك (التي تتفاوض معها



المصور 11/2) بطاقة بريدية من لشتنشترن وهرَري من عام 1906 أرسلت من الاسكندرية إلى اليونان تصور أدلاء مصريين يساعدون أوربيين يتسلقون هرمًا، وهو نشاط سياحي شائع لكنه خطر. في أيامنا هذه بات تسلق الأهرامات محظورًا (كتب خلفها باللغات الإيطالية واليونانية والفرنسية) (من مجموعة المؤلفة)

الفنادق لاحتكار الإجراءات والتدابير مقابل نسبة من الأرباح). لكن أدلاء السياحة لا ينالون سوى أجور زهيدة لمرافقة السياح طوال اليوم مع البقشيش ومقدار مئوي من أي مشتريات يشتريها السياح من محلات التحف والهدايا خلال رحلتهم. إن ما يسمى «بالوشيشة السياحيين» أو بالعامية المحلية «خرطية» (مفردها خرطي) [32] وهم في الغالب قرويون جاؤوا إلى المواقع السياحية والذين اعتادوا على بيع

التذكارات والتحف والبطاقات البريدية إلى السياح مذ كانوا أطفالاً (في الجيزة والقاهرة غالبًا ما يأتي هؤلاء من قرية نزلة السمان)، كما أنهم يحصلون على نسبةٍ من أي مشتريات يشتريها السائح عندما يرافقه ذلك الخرطي[33].

رغم ذلك، لا يسمح بالدخول إلى المتاحف والمواقع الأثرية المصرية شأن الأهرامات وأبو الهول إلا للأدلاء السياحيين الحاصلين على شهادات. كما يحتاج المواطن المصري إلى شهادة جامعية في علم المصريات أو علم الآثار للعمل كدليل سياحي، إضافة إلى شهادة دليل سياحي يحصل عليها من خلال امتحان رسمي. غالبًا ما يمنع الأدلاء السياحيون الخرطية من دخول المتاحف أو المواقع الأثرية مع السياح. وعلى من يدرسون تاريخ مصر من غير المصريين ويأتون بمجموعات سياحية إلى مصر أن ينسقوا جهودهم مع دليل محلي ويفسحون الطريق له ليلقي محاضرته في أثناء وجودهم في الموقع السياحي. وصف بعض علماء المصريات الأجانب الذي كانوا يعملون في مواقع الحفريات في مصر في أثناء عملي الميداني هناك بأنهم أرغموا على الصمت في المتاحف وأذعنوا إلى أدلاء سياحيين يحملون شهادات جامعية أو حتى إلى حراس تلك المتاحف. كما كانوا يمنعون في بعض الأحيان من التجول مع الأصدقاء والتحدث عن تلك الآثار سواء في المواقع أو في المتاحف من دون شهادة علمية، بغض النظر عن خبراتهم.

ثمة سببان وراء تلك القيود، كما قيل لي. الأول ضمان أن الأدلاء المدربين والحاصلين على الشهادات هم عن سيتحدث عن ماضي مصر بغية منع الجهلة من نقل معلومات غير صحيحة، واختلاق قصص عن الماضي. كما أنها وسيلة ناجعة لتصمت آراء ووجهات نظر بديلة عن ماضي البلاد لا تنسجم مع الحكاية الأثرية العقدية الرسمية عن التاريخ المصري. (سنناقش وجهات النظر البديلة تلك في الفصل القادم).

أما السبب الثاني فيكمن في أنهم يريدون رسم مسالك مثالية بغية استجرار عائدات السياحة. فهم يمنعون غير المصريين من أن يعملوا أدلاءً سياحيين محليين ويحولون دون عمل المصريين الذي لا يحملون شهادات كأدلاء في آن. يتقاضى المصريون الذين يعملون كمفتشين علماء آثار في أمكنة كأهرامات الجيزة مرتبات

شهرية ضئيلة جدًا. لكن العديد ممن أعرفهم كانوا يعملون منذ ساعات الصباح الأولى إلى الظهيرة في الأهرامات، ومن ثم ينتقلون إلى أعمالهم المسائية بوصفهم أدلاء سياحيين في القطاع الخاص ما يمكّنهم بالكاد من تدبر ما يعينهم على أن يحيوا حياة الطبقة الوسطى.

لا يُمنح الحراس والعاملون في مواقع الحفريات من غير المتعلمين الفرص التي تُمنح للأدلاء الحاصلين على شهادات جامعية والتي تمكنهم من الاستفادة المادية من صناعة السياحة، ما لم يكتسبوا اللغات الأجنبية. وحتى إن حصلوا على شهادات جامعية واكتسبوا لغات أجنبية فلن يتمكنوا حينذاك من الاستفادة من مشتريات السياح الذين يتجولون معهم. لا عجب إذًا أن تجد الآثار طريقها خارج المستودعات الحكومية التي يملك أولئك الحراس قليلي الدخل مفاتيحها، ويشاع بأن القرويين الذي يقطنون بالقرب من مواقع الحفريات يعيشون على سرقة الأضرحة ويبيعون التحف في السوق السوداء، مع أن هذه التجارة كانت تحدث «في الماضي»[34] فقط. إن شأن هذه الشائعات سواء كانت صحيحة في تفاصيلها أم لا، تصف بحق البُنيات التي تحدد كمية الدخل الذي يتدفق من الافتتان الغربي بالنصب والمعالم التاريخية الفرعونية على نحو متفاوت جدًا في المجتمع المصري، من خلال تعيين الدوافع والفرص للاستفادة من المطالب الغربية لتحف وأثريات غير شرعية.

جادل هِلاين سِلرفمن ‹Helaine Silverman 2004› أنه في الوقت الذي نتفحص فيه السجل الأركيولوجي لمكان ما، لا يكفي أن نتفحص تاريخ نهب الآثار بوصفه تاريخًا من «العنف فرض على . . السجل الأركيولوجي». بل حري بنا أن نأخذ بالحسبان أشكال العنف الاجتماعي التي ألهبت عمليات النهب هذه، أي حالة الفقر والبؤس التي دفعت الفلاحين والعمال «إلى السعي وراء دخل إضافي من خلال سرقة الأضرحة والقبور خدمة لأسواق تحف نهمة» ‹2004: 733–734› والتي تدفع أرباحًا قليلة لحُفّار القبور الباحثين عن الآثار تباع بأضعاف تلك المبالغ عندما يتم تهريبها خارج البلاد.

6/2) علم المصريات والاستعمار والسياحة

كما مهد الاستعمار الروماني والفرنسي والبريطاني الطريق أمام علم الآثار في مصر، فإنه أيضًا فتح الطريق أمام السياحة، وحماية السائح الروماني ومن بعده أوربيي عصر التنوير. لقد زار كل من هِردُت وبليني الأكبر وسترابو وأفلاطون مصر وكتبوا عن أسفارهم تلك. وكما في التاريخ الحديث، ازدهرت السياحة الرومانية والإغريقية في ظل الاستعمار. عندما كانت الاسكندرية تحت سيطرة اليونانيين، زار سياحهم خنوفس بهدف السياحة الجنسية. واحتل الرومان مصر في عام 30 ق ت س لقرنين من الزمن، بعد ذلك جعلوا منها آمنة لرحالة ومسافري الرحلات الكبرى ‹Greener 1966›. لقد اعتمدت الإمبراطورية الرومانية على طرق مواصلات آمنة ومسالك مضمونة لرحلات إدارتها، وبهذا أصبحت السياحة في مصر شائعة في تلك الحقبة لنخبة المجتمع. فقد مخرت السفن عباب البحر الأبيض المتوسط حاملة على متنها السياح الرومان والتجار إلى الاسكندرية ‹Fagan 1975:20›. وكما في الأزمنة الإغريقية، ظلت الاسكندرية تشتهر بمنتجعاتها، لكن الرومان زاروا أيضًا أهرامات الجيزة وممفيس ونزلوا إلى نهر النيل وصولاً إلى طيبة، وذهبوا إلى المقامات الدينية والنصب وكتبوا على كل المواقع التي زاروها. فقد كتب أرستيد السميرني[35]:

> لن يخشى المرء بعد الآن الطرق الرملية الضيقة لجزيرة العرب ومصر، فليس هناك من جبال أو أنهر محال الوصول إليها (ليس ثمة) من أمة بربرية لا يمكن للمرء أن يزورها. ولكي يكون المرء آمنًا، عليه أن يكون رومانيًا ‹Cited in Greener 1966:12›.

لقد كان الرومان والإغريق أيضًا أول الأوربيين الذين نقلوا النصب التاريخية المصرية من أمكنتها واستخدموها لتزيين مدنهم[35]. ويعود السبب إلى أن روما تحوي ثلاث عشرة مسلة مصرية، وهو عدد يفوق أي مدينة أوربية أخرى أو أي بلد آخر، إلى أن الرومان كان لهم السبق بألف وثمانيمئة سنة على جُمّاع التحف والنصب من الأوربيين الشماليين.

وكما في عصور الرومان، بدأ سياح القرن التاسع عشر الأوربيين برحلات في

القوارب في نهر النيل لرؤية الآثار. لكن وسائل المواصلات الحديثة اختصرت الوقت الذي كانت تستغرقه مثل هذه الرحلة إلى حد كبير. لقد مهدت وكالات السفر والسياحة مثل وكالة توماس كُك الطريق للسياحة الجماعية ‹Hazbun 2006›، وضمنت الحكومة الاستعمارية سلامة المسافرين. وفي أوائل عام 1737 نُقل عن أحد المسافرين الأوربيين أن السخام سوّد دواخل الهرم الأكبر الناجم عن المصابيح التي كان الزوار يستخدمونها ‹France 1991:97›، مشيرًا إلى أن الزوار الأوربيين القلائل لم يكونوا الوحيدين الذين دخلوا الأهرامات، بل هناك المسافرون العرب في العصر الوسيط، على ذمة هارمن. لقد سهلت الاستعمار الأوربي سياحة غربية ناجحة في مصر، وفي أواخر القرن التاسع عشر نوه أحد الرحالة الفيكتوريون إلى أن أبو سمبل يغص بالسياح الأوربيين ‹Edwards 1983›.

في مصر ثمة اليوم إدراك واسع للروابط بين علم المصريات والاستعمار والسياحة. ذات يوم، كنت أتحدث عن مشروع بحثي إلى محمد وهو أحد تجار التوابل في خان الخليلي. قلت له: إن البحث هو مقارنة بين السياحتين الغربية والعربية في مصر. شرع يقدم لي طبولوجيا[36] السياح. وقال: إن السياح العرب يأتون إلى مصر للعديد من الأسباب، للمتعة، وللعلاج الطبي، ولممارسة الرياضة، ولأداء فروض الحج للعتبات المقدسة، وحتى من أجل العلاجات التي تعتمد على السحر. أما ما يتصل بالسياح الغربيين فقال:

> ثمة أنواع عديدة من السياح الغربيين. فهناك المثقفون منهم، وطلاب العلوم والباحثون عن السؤال والمعرفة. يهتم جُلّهم بالآثار القديمة والنصب الإسلامية والفرعونية. كما أنهم منهمون بتقصي الحقائق عن احتلال مصر الذي تم على أيدي بلادهم هم. فالفرنسي يسأل عما فعله نابوليون في مصر وما فعله خلفائه خلال حقبة الاحتلال الفرنسي. والشيء ذاته ينطبق على البريطانيين والطليان. لقد كان الروم أول من احتل البلاد، وهم يسألون اليوم عن الآثار الرومانية التي جاءت في نهاية الحقبة الفرعونية في مصر (ملاحظات ميدانية بتاريخ 1999/07/28).

لقد أقام محمد صلة جلية بين تاريخ الاستعمارية الغربية في مصر والاهتمام

الغربي المعاصر بالآثار المصرية (انظر المصور 2/2) . وبالمثل، تعكس سياسات علم المصريات اليوم التي وصفتها في هذا الفصل وعيًا قوميًا وفكريًا للعلاقة التاريخية بين الاهتمام الغربي بالآثار المصرية والإمبرياليات الغربية في مصر. إن الشكاوى التي تقول إن علماء المصريات الأجانب ليسوا مهتمين إلا على نحو ضئيل بالحفاظ على المواقع الأثرية توحي بأن أيام السعي خلف الآثار والكنوز الأثرية ليست من أمور الماضي كليًا. فاصطياد الكنوز والثروات قد قايض وببساطة شديدة غنائم ما يوضع في المتاحف من أثريات يدوية بغنائم ما ينشر من مكتشفات جديدة، والدعم الذي يمنحه ذلك للمهنة الأكاديمية.

لم يكن الاستعمار هو الوحيد الذي مهد الطريق للسياحة الغربية الجماعية في مصر. إن فكرة مصر شكلت منذ زمن جانبًا من الخيال الثقافي الشعبي. ففي أوربة الحديثة والولايات المتحدة، يعود القدر الكبير من جماهيرية مصر، ومع أنها بلاد أجنبية ساحرة، إلى التوارة التي عرفت بها. لا جديد في هذا. فقد قال الروماني جوليُس هُنُريوس: إن الأهرامات كانت مخازن قمح يوسف التي استخدمت في أيام الوفرة، وردد بعض المفكرين القروسطيين العرب وجهة النظر هذه ‹Haarmann 1996›. في الأيام الأولى من الاستشكافات الأثرية في مصر (عندما تحول السعي وراء الكنوز على نحو مطرد إلى علم) كان هدف عدد من أعمال التنقيب والحفريات على وجه الخصوص إيجاد دليل أثري على صحة حكايات توراتية. وشاعت شأن هذه الأمور بين علماء المصريات القابعون في أريكاتهم والحاصلون على التمويل أوطانهم[37]. لايزال العديد من الكتاب المعروفين ينشدون اللجوء إلى قاعدة جمهور شبيه وكتب تقيم صلة بين مصر القديمة والتوراة وغيرها من رموز ثقافية غربية تاريخية غامضة وهامة مثل أطلنطِس (انظر الفصل الثالث)[38].

للمصريين مواقف ووجهات نظر مختلطة حيال التماهي مع الماضي الفرعوني. ففرعون، الذي ذُكر في القرآن هو رمز للاستبداد والطغيان والوثنية الذي اضطهد أنبياء إله واحد حق، أذلّه فيما بعد. رغم ذلك فالنصب التي خلّفتها الحقبة الفرعونية مذهلة. وفي العصور الوسيطة، شوه المصريون المسيحيون والمسلمون النصب الفرعونية والرسومات والكتابات الهيروغليفية، وطمسوها تعبيرًا عن رفضهم

المصور 12/2) مسلة مصرية قديمة تشمخ في الفاتيكان، يتوجها صليب (تصوير أدريان بلز)

الوثنية التي اعتقدوا بأنها تمثلها. لكن آخرين زاروها زيارة المُعجب، والباحث وراء الكنوز، وحتى من أجل الصلاة. إن كتّاب العصور الوسطى ومنهم الإدريسي، وهو مصري من أصل مغربي، قال: إن الإسلام لم يسمح بزيارة عجائب مصر فقط، بل نصح بها لمن ينشد المعرفة ‹Haarmann 1996:611›.

في الحقبة الحديثة، نرى تجاذبًا مصريًا شبيهًا حيال الماضي الفرعوني. ففي عشرينيات وثلاثينيات القرن المنصرم، احتفى فنانون وكتاب وسياسيون قوميون مصريون بالماضي الفرعوني الذي كان وقوده مكتشفات ضريح الملك توت عنخ أمون المذهلة على يد كارتر في العشرينيات والصراع الذي تلا ذلك بين الحكومة المصرية والمنقبين الأجانب ‹see Hoving 1978› ما أدى إلى استيلاء المصريين على الضريح وتعديل وتنقيح قوانين أعمال الحفر. وأما المفكرون عينهم الذين ناصروا النزعة العصبية الفرعونية في عقد الثلاثينيات، فقد صاروا يرفضونها في الأربعينيات لصالح هوية مصرية عربية، ومع أن عبد الناصر غازل فكرة النزعة الفرعونية، فقد تخلى عنها في نهاية المطاف لصالح هوية قومية عربية ما مكنه من أن يتحدى المحاولات السعودية والإيرانية التي سعت إلى قيادة إقليمية على أساس هوية إسلامية موحدة.

بعد هزيمة إسرائيل العرب في حزيران في عام 1967، وتحديدًا بعد موت عبد الناصر، عاد المفكرون المصريون من جديد إلى النزعة الفرعونية، حيث من الممكن جدًا أن تلك الخطوة كانت تعبيرًا عن إخفاق القومية العربية، وسعى العديد من الكتاب (مثل نعمت فؤاد) إلى ما وصفه النقاد بأنه محاولة سخيفة للتصالح بين نزعة فرعونية وهوية عربية لمصر[39]. كما قدم السادات نفسه على أنه «آخر الفراعنة»، ويشير سليم ‹Selim 2001:14› إلى أن الفرعون الذي شُبه به السادات (أو فلنقل: الذي شبه نفسه به) كان أخناتون، الذي عرف في مصر وخارجها بأنه "الفرعون المُوحّد". (لقد جاء أخناتون بالعبادة التوحيدية لأتون إله الشمس معارضًا بذلك الطبقة الكهنوتية القوية في ذلك الوقت). ومع محاولته المبتكرة والمخفقة لنشر عبادة التوحيد في مصر القديمة، أولت الجماهير أخناتون على أنه السلف الأول للأديان التوحيدية اليهودية والمسيحية والإسلام. وبهذا فإن تماهي السادات مع مصر الفرعونية تجنب بعضًا من الدلالات السلبية للإحالات القرآنية إلى فرعون[40]. رغم ذلك، فإن السادات الذي قمع بوحشية الإسلاميين الذين احتضنهم من قبل (وذلك لمواجهة المشاعر المؤيدة للتيار الناصري والتي هددت سلطته) اغتالوه وتشبثوا بسلبية ملامح تلك الصورة التي رسمها عن نفسه، عندما

المصور 13/2) مئة جنية مصري (تقدمة رانيا سالم)

صرخوا «قتلنا فرعون» في اللحظة التي أطلقوا فيها النار عليه. (دفن السادات تحت نصب هرمي في مدينة نصر)[41].

تاريخيًا اسُتخدمت النزعة العصبية الفرعونية ضد المعارضة على نحو ناجح. ففي عشرينيات وثلاثينيات القرن المنصرم، فسرت الصحافة المصرية العثور على ضريح الملك توت عنخ أمون بأنه رمز عظمة مصر سرقه كل من هورد كارتر (عالم الآثار) ولورد كرنرفُن (داعم الحفريات) والمتحف المتروبوليتاني (الذي كان يرصد هذا الاكتشاف بوصفه فرصة يضيفه إلى مجموعته المصرية) وصحيفة التايمز اللندنية، مجازيًا وربما حرفيًا[42]. كما أبرزت العصبية الفرعونية هوية مصرية مميزة بعيدة عن أي هوية إسلامية أو عربية أوسع، وهذا ما يفسر ظهورها من جديد بعد هزيمة

حزيران عندما عُدّت القومية العربية إخفاقًا ذريعًا.

ربما لا يؤثر تركيز السياحة الغربية على الآثار الفرعونية في العديد من المصريين شخصيًا. لكن الصور الفرعونية شقت طريقها إلى العديد من رموز الهوية المصرية من شعار الأهرامات لصحيفة الأهرام الرسمية إلى علامة وضعت على ضريح في أحد الأهرامات في مدينة نصر تشير إلى الذين قضوا في حرب تشرين الأول في عام 1973، إلى الصور والرموز الفرعونية التي نراها على العملية المصرية المحلية. وفي يقيننا أنها ليست مصادفة أن نجد في جميع فئات العملة النقدية المصرية، الجانب الذي يظهر الرموز الفرعونية (تماثيل الفراعنة، والقوارب الشمسية وأزهار اللوتس والكتابات الهيروغليفية، والإطارات التي حوت في داخلها أسماء الملوك الفراعنة والصلبان المصرية وأبو سمبل وأبو الهول وغير ذلك) هو دائمًا الجانب الذي كتب عليه باللغة الإنغليزية، بينما يحمل الجانب الآخر والذي كتب باللغة العربية صور المساجد المصرية والتصاميم الهندسية الإسلامية (انظر المصور 2/ 13).

تنتشر رموز الماضي الفرعوني في الثقافة المصرية المادية المعاصرة. وحتى عندما تثير أهميتها وفحواها جدالاً بوصفها مصدرًا للعزة والكرامة المصرية، فإن بقايا الماضي الغابر باتت جزءًا لا ينفصل عن المفردات بغية مناقشة هوية قومية مصرية. سنعالج في الفصل القادم المنظورات المختلفة التي تتصل بالماضي القديم في مصر وعلاقته بالاستعمار الأوربي والعصبية المصرية المعاصرة: أي خيالات وصور غامضة أو «نيوإيجية» عن مصر القديمة.

3) أطلنطس والزئبق الأحمر

حالما وصلت إلى الأهرامات (هذا الصباح)، أعطاني الدكتور زاهي حواس ما أطبعه، وهكذا عدت إلى غرفة الحاسوب وبدأت العمل. كانت مقالة يحضرها لصحيفة الأهرام. جلست وكتبت العنوان عندما دخل طارق الغرفة وأخبرني بأن هناك شخص يعتقد بوجود شيء مخبأ تحت واحدة من صخور الهرم الأكبر. ألواح حجرية وعليها كتابة قديمة. انتابني شعور بالإثارة وقلت: هل يمكنني مرافقة الدكتور زاهي حواس إلى الموقع؟"، لكن طارق أخبرني أنهم أرسلوا ذلك الشخص لرؤية الدكتور زاهي حواس لثلاثين ثانية فقط، بعدها سلمه بسرعة لطارق الذي كان من المفترض أن يرافقه إلى الهرم الأكبر لتفحص ذلك الحجر. سألني طارق: طالما أنك متشوقة للقاءه، أقترح أن أخبره بأنني منشغل وسأرسل معه أحد مساعدي الدكتور زاهي حواس، وبالطبع ستكونين أنت. سنجهز لك سيارة وكل شيء. أجبت: نعم، نعم،

وقد غمرتني السعادة.

مضينا في سيارة حمراء مع محمد، وهو أحد علماء الآثار ومفتشي الهيئة، إلى الجانب الآخر من الهرم الأكبر. محمد شخص لطيف وصبور على ما بدا بأنه رحلة سخيفة تحت أشعة الشمس اللاهبة التي قال إنها تصل إلى أربعين درجة مئوية. ذهبنا إلى هناك وأخذنا فِليب إلى الصخرة التي قد كان ميزها بحجر أبيض وضعه فوق قطعة من ورق على الأرض أمامها. أشار إلى الصخرة وبينما كنت ومحمد نراقبه، تسلق الرجل قليلاً وربّت عليها ليجعلنا نتأكد أي من الصخور كانت. سألناه: كيف استنتج بأنها هي ما ينشد، أجاب أنه أحصى أكثر من 30 كتلة حجرية تقريبًا ترتفع 5-8 أمتار (كانت ترتفع عن الأرض بمقدار 7-8 أمتار) ببساطة شديدة انتابه إحساس بأنها هي.

وقفنا هناك لبضع دقائق نتطلع إلى الصخرة، محاولين أن نشعر بأهمية اللحظة معه. لم تكن لحظة النشوة. كان فِليب ينظر إليها بوقار، بينما اكتسى وجهي أنا ووجه محمد حمرة بسبب حرارة الشمس. لم نكن نعرف ماذا نقول أو نفعل، لذا كل ما فعلناه أننا عدنا أدراجنا إلى مكاتبنا في الأهرامات. في طريق العودة، سألني فِليب عن طول فترة عملي مع الدكتور زاهي حواس. أجبته إنها لم تتعد بضعة أشهر، وأردفت بأنني متطوعة لهذا العمل، ولست عالمة آثار. قال: برأيك ما الذي سيفعله الدكتور زاهي حواس بالمعلومات التي قدمتها له؟. أجبت: بصراحة، لا شيء على الإطلاق.

بدا خائب الرجاء، وبدوت متعجبة قليلاً. هل ظن أنه بناء على «إحساسه» فقط (الكلمة التي استخدمها) بأن هناك شيئًا خلف تلك الصخرة، بأن المصريين سوف يحفرون في الهرم الأكبر من أجل أن يتحققوا من إحساسه؟. قلت له: كما ترى، الأمر لا يتعلق بحالتك الخاصة إذ ليس بإمكان الدكتور زاهي حواس أن يحفر في هذا الهرم، حتى لو كانت رغب في ذلك هذة رغبتة. ذلك أن أي أعمال حفريات هنا تتطلب إذنًا من المجلس الأعلى للآثار، وعليك أن تتقدم بطلب لهم عبر أشخاص يرعون الأمر من جامعة مرموقة أو من متحف، كما

يجب أن تكون عالم آثار حاصل على شهادة الدكتوراة، وأن تحصل على تمويل لهذه الحملة، ومن ثم تتم مراجعة الطلب بلجنة تتألف من ثلاثين عضوًا . . لذا باختصار، القرار لا يعود للدكتور زاهي لوحده، بل إلى لجنة من المجلس الأعلى للآثار الذين لن يقوموا بأي خطوة ما لم تكن أنت عالم آثار تتبناك إحدى الجامعات، وتمول بحوثك.

في مكاتب مفتشي الآثار أخبرني فِليب بأنه يعتقد أن المصريين القدماء كانوا أسلاف شعب الأطلنطِس الذين هربوا من هناك عندما غرقت مدينتهم وبنوا الأهرامات، وخبأؤوا تحتها سجلاتهم وتاريخهم في حجرة سرية. قلت له: كما تعرف، هناك العديد من الناس لديهم النظرية ذاتها. بدا وكأنه تضايق قليلاً لأنني نسبت أفكاره إلى أحدهم، وسرعان ما قال: لكن هل تعرفين من أين جاءت الفكرة الأصل التي تتصل بشعب أطلنطِس؟. قلت: من صندوق كايس؟. قال: لا، من أفلاطون. في الأصل تحدث عنها أفلاطون. بلى. قال: إنه وجد من صعوبة بأن يقتنع بأفكار كايس لأن تلك التي تتصل بمصر تختلط بأشياء أخرى. قلت: هذا صحيح، لكنني أعتقد بأن مارك لينر جمع قراءات كايس ذات الصلة بمصر جميعها في كتاب واحد. جلبت له نسخة الدكتور زاهي ‹[الحجرة السرية]/ Robert Bauval, Secret Chamber› الذي كان على ما أذكر عن جمع لينر قراءات كايس. جلس فِليب على أحد المقاعد في مكتب خارجي وبدأ يقلب في الكتاب. بدا قانعًا بأن يكتفي بالبقاء هناك.

تسكع لمدة ساعتين، وكنت أراه في كل مرة أخرج فيها من غرفة الحاسوب إلى مكتب الدكتور زاهي لأطلب منه مراجعة مسودة ما كنت أطبعه. قبل أن يغادر، أعطيته رقم هاتفي وطلبت منه أن يتصل إن أراد أن يناقش المزيد من نظرياته.

في تلك الليلة اتصل بي فِليب لمعرفة إن كنت أرغب بتناول مشروب معه، أخبرته بأنني سألتقيه مع بعض الأصدقاء. لم أشأ أن ألتقيه لوحدي، وكنت قد خططت للقاء ندى وحمادة ونصر، كما خمنت أيضًا بأنه يريد أن يلتقي ببعض المصريين. مررت به إلى فندقه في شارع

الهرم، ومن ثم استقلينا سيارة أجرة إلى مطعم هارديس بدلاً من أي مكان آخر (الفضل في ذلك الاختيار يعود إلى افتتان حمادة بسندويشات لحم الضأن المشوي هناك). تأخر الآخرون، وبينما كنا ننتظرهم تناولت البطاطا المقلية وبدأ فِليب يخبرني عن نظرياته حول الأهرامات. كانت قصة طويلة انتهت إلى: شعب مصر القديمة سليل شعب أطلنطِس وهم بدورهم سليلو مخلوقات فضائية. لقد بنى الأطلنطِيون الأهرامات. وكانت هناك حرب بينهم وبين الليموريين (وهما عرقان مختلفان من المخلوقات فضائية، كان حريصًا على الإشارة بأنهم جاؤوا من كواكب مختلفة) تلك الحرب التي أبادت جُل هاتين الجماعتين.

لقد كانت زيارة فِليب الأولى إلى مصر منذ حوالي عشر سنوات، وخلال إقامته هنا أذهلته سطوة النصب والمعالم التاريخية لكنه قال إنه استلقى معلوماته عن الأطلنطِس وليموريا عندما رُدَّ إلى الماضي منذ بعض السنوات، عندما عرف بهذا التاريخ، كما اكتشف أيضًا بأنه هو كان متقمصًا لكاهن مصري قديم من أطلنطِس. (هذا ذكّرني هذا بما قالته سماسم، وهي راقصة شرقية سويدية تعمل في القاهرة، عن إيمانها بالتقمص: لست أرى مشكلة في التقمص. لكن لمَ يعتقد الجميع بأنهم تقمص لكليوباترا أو كهنة مصريين قدماء ذوي شأن؟ ليس هناك من يدعي تقمصه لأي كناس مصري قديم. لابد وأن أولئك الكناسون قد تُقمصوا في مكان آخر!). لقد تعرض فِليب إلى إرتدادات عديدة جعلته يدرك ذلك. لم أفهم ما الذي كان يعنيه بكلمة إرتداد، لذا سألته: هل هذا يحدث في الأحلام أم في غشية، أم عندما تكون في حال من التأمل والتفكر، أم ماذا؟. قال: لا، حدث هذا خلال معالجة رُدّية بالتنويم المغناطيسي في أُستراليا، ويتطلب الأمر شخصًا مدربًا لمساعدتك في هذا الأمر. لذا جاء إلى مصر حيث اعتقد بأنه هناك حجرة سرية في الهرم الأكبر خلف واحدة من الصخور تحتوي على ألواح حجرية فيها معلومات تثبت معتقداته. هدفه (كان) في أن يجعل أحدهم يحفر خلف تلك الصخرة، وأن يجد الحجرة كي تبرأه.

لذا فقد جاء إلى هنا بمهمة محددة، وليس فقط كسائح، بل ساعيًا وراء

إماطة اللثام عن هذه المعلومة التي ستسوغ معتقداته. سألته: إذًا ما الذي ستفعله الآن عندما علمت بأن الدكتور زاهي لن يتصرف بحسب ما تعرفه؟. ابتسم بمراوغة وقال: سأنتظر وأرى كيف ستسير الأمور. لقد أخبرني بهذه المسائل قبل أن تأتي ندى وحمادة ونصر، ثم وعندما كانوا يتحدثون مع بعضهم، اغتنم فرصة الحديث معي على انفراد. رغم ذلك، لم يتفوه لهم بأي كلمة عن الغرض من وجوده في مصر. وعندما أراد نصر وعلى نحو بالغ الأدب أن يسبر غور اهتمامه بمصر (بما أنني قلت لنصر سابقًا في ظل أية ظروف التقيت بها فِليب في الأهرامات)، أصر على الكتمان، وأخبرهم بأنه مجرد سائح، وطلب نصيحة نصر بكل جدية فيما إذا كانت واحة سيوا ومعبد الاسكندر الكبير أبيدوس جديرة بزيارتها.

أخبرني نصر فيما بعد أن ما أدهشه في فِليب، وبغض النظر عن افتتانه بمصر، جهله بالشرق الأوسط المعاصر والإسلام، والكنيسة المسيحية القبطية، والسياسة، وحتى بأساسيات الجغرافيا. لم يكن يعرف شيئًا عن النزاع الفلسطيني الإسرائيلي ولا أين تقع الكويت . . لم يكن يعرف كيف يضع مبسم الشيشة!. قال نصر وهو غير مصدق: الأمريكيون جميعهم يعرفون ذلك، وأول شيء يتعلمونه هو تدخين الشيشة.

بالعودة إلى العمل في الأهرامات، في اليوم الذي التقيت فيه فِليب بحلول نهاية النهار، كنت قد انتهيت من أعمال الطباعة، جلست في مكتب الدكتور زاهي حواس أقرأ أحد كتب علم الآثار من مكتبته عندما قال: إن أحد الأمراء العرب من دول الخليج كان قادمًا لزيارته. سألته إن كان يريد مني أن أغادر، فقال معتذرًا: نعم، فهذا الشخص هام على الصعيد السياسي. دخل مدير المكتب وأخذ يرتبه ويزيل الغبار منه. تناولت كتابي ومضيت لأجلس في الغرفة الأخرى. دخل رجل ببذلة سوداء إلى الممر برفقة رجل آخر. لم يبد عليهما أية مظاهر غير عادية، بل على العكس تمامًا، لا حاشية ترافقهما، ولا ما ينذر بأنهما شخصان مهمان، سوى سيارة مرسيدس سوداء مع سائق. ولم تكن هناك أية بهرجات أو مظاهر ملكية تهدف إلى التأثير في الآخرين، كما كنت

أتوقع. اتجها مباشرة إلى غرفة الدكتور زاهي حواس، بينما تطاولت أعناقنا أنا وعلماء الآثار في المكتب الخارجي لرؤيته وهو يدخل. غادر بعد عشرين دقيقة، من دون أي ضجيج، كما دخل. بعد ذلك بوقت وجيز، سألني الدكتور زاهي إن كنت مستعدة أن أغادر. كان سيوصلني أنا وعالم آثار آخر إلى بيوتنا بما أننا كنا نقطن الحي ذاته.

في السيارة التي أقلتنا إلى حي المهندسين بدأ الدكتور زاهي حواس يخبرنا عن زيارة الأمير. قال: إن الأمير أخبره عن والدته التي كانت في حالة مرض شديد ودخلت في غيبوبة منذ ست سنوات. لم يكن بمقدورها الكلام أو الرؤية أو التواصل بأي طريقة. ومنذ ذلك الوقت سافر ابنها (الأمير) في كل أرجاء العالم متوسلاً شفائها، وأنفق الملايين لكن من غير طائل. كما استنزف كل ما في جعبة الطب من معلومات وعلوم، وبدأ يتردد على الشيوخ وهم الأطباء الشعبيون ذوو الصفة الدينية. أخذوا الكثير من نقوده وأرسلوه إلى هنا وهناك، لكن عبثاً فقد بقي الأمر على حاله، وذلك كله لم يساعد في شفائها. أخيرًا أخبره أحد الشيوخ في المملكة السعودية (وهو معالج يعتمد الدين أسلوبا له) بأن رجلاً مشهورًا في مصر اسمه زاهي حواس «سيعطيك زجاجة من الزئبق الحمر وجدها في ضريح أحد المومياءات. هذه الزجاجة تحتوي على ما يشفي والدتك»، وبناء على هذا أتى الأمير إلى الدكتور زاهي وأخبره بالحكاية.

قال له الدكتور زاهي: اسمع، ليس عندي زجاجة زئبق أحمر، أو أي زجاجة أخرى لوالدتك. لا أعرف شيئًا عن هذا. كما لا أعرف كيف أساعدك. هناك العديد من البشر يقبّلون أياديك ويلهثون ورائك من أجل نقودك. لكنني لست واحدًا منهم. نقودك لا تعنيني. يؤسفني مرض والدتك لكن ما باليد حيلة. أخبره الأمير بأن حركة من يد الشخص الذي يرافقه تمنح الدكتور زاهي الذي هو نفسه لم يكن يعرف شيئًا يمكن أن يساعد والدته، البركة/ هبوة (aura). لقد استخدم الدكتور هذه المفردة عندما كان يقص الحكاية عليّ باللغة الإنغليزية. ظننت أنه من الشائق فعلاً أن يترجم هذه الكلمة التي استخدمها الأمير بالعربية،

والتي أعتقد بأنها بركة. لم تخطر لي شأن هذه الترجمة من قبل، لكنها كانت تعطي معنى كاملاً في سياقها. كما أنها أظهرت بأن الدكتور زاهي حواس كان يضع الأمير كحالة ذهنية في الخانة ذاتها مع النيوإيجيين شأن فِليب الذي كان يتأمل في الأهرامات.

سألته عن «الزئبق الأحمر» ذاك، وهي الكلمة العربية لمادة إشعاعية، لكن هناك اعتقاد سائد بين المصريين والعرب بما يسمى «الزئبق الأحمر المصري» أو «الزئبق المصري»، ويقال إنه مادة نادرة أوجدها كهنة مصريون قدماء عن طريق السحر وخبئت في زجاجات مع مومياءات الملوك. طبعًا، قال الدكتور زاهي: إنه لم يجد مثل هذه المادة أو أي زجاجة في المومياءات التي عثر عليها.

بعد أن روى لي ذلك كله، قال الدكتور زاهي: ما رأيك بهذه الحكاية؟.

قلت: في ظني أنها تصلح لبحثي!. يالها من مصادفة غريبة أن يظهر فِليب والأمير العربي في اليوم ذاته في مكتب الدكتور زاهي حواس. في ظني أن ذلك يظهر أن الغربيين ليسوا الوحيدين أصحاب تواريخ مختلفة ونظريات غير علمية فيما يتصل بمصر القديمة، سواء كان الشخص «شيخًا» في المملكة السعودية أو منومًا مغناطيسيًا يمارس الرُدّة في أُستراليا. لكن وفي الوقت الذي يميل فيه أولئك الأوربيون للظن بأنهم تقمص لمصري قديم، فإن الاعتقاد بهذا الزئبق الأحمر يبدو بأنه خيال عربي على نحو التحديد عن لإرث مصر القديمة (ملاحظات ميدانية 27 تموز 2000).

ذكرني لقاء ذينك الشخصين فِليب والأمير في مكتب الدكتور زاهي حواس في اليوم ذاته بأن العرب والغربيون يشتركون بخيالات غامضة عن مصر القديمة. رغم ذلك، فإن هذا النوع من الخيالات والصور عن مصر القديمة ينتشر بين الغربيين على نحو كبير إلى درجة أن صناعات صغيرة ازدهرت لتلبية متطلبات تلك الجماعات في مصر. تعُدّ مجموعات النيوإيج السياحية سوقًا رئيسة لوكالات السفر، ويقال إن خراطية السياح باتوا يستهدفون السذج منهم على وجه الخصوص أو «المتعبدين» (كما كانوا يسمون) ذلك أن العديد من المصريين يظنون أنهم يعبدون الأهرامات[1].

يرجع بعض مؤرخي حركة النيوإيج بدايتها إلى حركة الثقافة–المضادة الهيبية في عقدي الستينيات والسبعينيات ‹Danforth 1989›. لكن جذور هذا الإرث تعود إلى الحركة الروحية[2] في القرن التاسع عشر، وربما يمكن القول إنها تعود إلى تاريخ أبعد من ذلك وتحديدًا إلى نقد عصر التنوير في القرن الثامن عشر للاهوت السائد ‹Melton 1988›، بمعنى أنها إرث من ردم الهوة بين العلمي والروحي ينشد «بدائلاً لمعرفة وإيمان تقليديين»، وبهذا فإن حركة النيوإيج ليست جديدة على الإطلاق ‹Hess 1993›.

لا يصدق هذا أكثر من صدقه على خيالات وصور النيوإيج عن مصر القديمة. فالحركتان الفاعلتان الأكثر بروزًا في المشهد المصري اللتين قدّمت لهما في هذا الفصل هما الروزيكروشين[3] ومؤسسة الأبحاث والتنوير سبقتا «الازدهار السكاني»[4]. وتأسست المنظمة الخفية العتيقة للصليب الوردي «أمورك» أو الروزيكروشيين) في الولايات المتحدة في عام 1935 على يد جي سبنسر لويس، أما المؤسسة فقد كرست لترويج وتشجيع أفكار إدغر كيس (1877–1945) وهو عالم نفس روحاني أمريكي شهير كان يظن أن مصر مستعمرة قديمة لحضارة أطلنطِس الضائعة.

التقت علم المصريات الأرثوذكسية والتأويلات الغامضة لمصر القديمة، في عدة نقاط في القرن التاسع عشر، حيث كانت هناك روابط متعددة بين التطور التدريجي لعلم المصريات بوصفها علمًا (من حملة منظمة هدفت إلى البحث والسعي وراء الثروات والكنوز، والنهب، كما وصّفناها في الفصل الثاني) وخيالات وصور غامضة ودينية عن مصر. كان «صندوق استكشاف مصر» المنظمة الأولى التي موّلت عمليات السبر والبحث الأثرية فيها الذي رعى وأشرف على بعض عالم المصريات الأوائل الذين سعوا إلى إيجاد دليل عالم آثار على حكايات توراتية. وأصبح تشارلز بيازي سْمِث وهو فلكي وعضو في الجمعية الملكية السكتلندية انهم بمصر في أواخر مهنته واقترح نظرية «إنش الهرم» وهو مقياس خاص بالأهرامات (عدّه إلهامًا إلهيًا) لا يشبه أي مقاييس مصرية أخرى. وعدّ كثيرون فلندرز بِتري عراب علم الآثار الحديثة الذي جاء إلى مصر في البداية بحثًا عن «إنش الهرم» الذي قال به سْمِث وكتب عن خيبته عندما ألفى هشاشة تلك النظرية ‹Fagan 1975›.

ومع الوقت، ابتعد علم المصريات عن التفسيرات الغامضة والتوراتية والروحية لتاريخ مصر القديمة، لكن الخيالات والصور التي تتصل بمصر القديمة بقيت شائعة بين السياح الغربيين. تُعد رحلات النيوإيج إلى مصر شغلاً مزدهرًا للأدلاء السياحيين، وفي الغالب يحاضر علماء المصريات المحترمون بالمجموعات السياحية جنبًا إلى جنب مع خصومهم المنظريين النيوإيجيين إذ تهيء السياحة صلة مستمرة بين هذه المجموعات المختلفة.

يتتبع هذا الفصل التطور التاريخي لبعض النزعات في الخيال البديل لمصر القديمة، من نظرية أطلنطِس إلى الحركات التي تأسست على الإرث الهرمسي مثل الروزيكروشينية. ومن ثم تدرس صلاتهم، التاريخية والمعاصرة، بعلم المصريات القياسي والإمبريالية الغربية في مصر. أخيرًا، تظهر كيف أن النزاع بين علم المصريات وحركة «النيوإيج» لا يقتصر فقط على سياسات الأكاديمية، بل حول العصبية القومية المصرية أيضًا.

لست أسعى إلى استنزاف تاريخ الخيالات والصور الغامضة عن مصر القديمة، بل سيمر هذا الفصل مرور الكرام على الأدب وهو هنا فسيح. ثمة العديد من الافتراضات الأصيلة التي تتصل بمصر القديمة والتي يمكن أن أسبر أغوارها، من التواريخ الأفرومركزية لمصر، إلى شراء جوزف سْمِث ورق بردى مصري قديم إلى الطائفة النوابية الأمريكية في جورجيا. هذا العمل، يركز فقط على مجموعة صغيرة من منظرين أوربيين بدلاء في جلهم لمصر القديمة[5]. إذًا كيف حدث واخترت مجموعة المنظرين والكتاب التي سأناقشها في هذا الفصل؟ الأمر بسيط، لقد عثرت عليهم، أو فلنقل إن آخرين وجهوني إليهم بطريقة أو بأخرى عبر موقع عملي الميداني، وبالتحديد في مكاتب علماء الآثار في الأهرامات. اكتشفت البعض منهم في البداية من خلال قراءة كتبهم التي ألفيتها على رفوف مكاتب الدكتور زاهي حواس الذي يملك مجموعة هائلة منها لرُبرت بوفال وغرهم فِلبس وغرهم هنكُك وكتاب نيوإيجيين آخرين في مكتبته. وبينما كنت أقرأ كتبهم رأيتني أقرأ الروزيكروشينية وصندوق كايس. أما كتاب ونظريات أخرى فقد قفزوا من خلال أحاديث ونقاشات مع محمد نظمي وهو أحد أدلاء السياحة النيوإيجيين أحالني

إليه الدكتور زاهي حواس. في البداية التقيت جون أنطُني وست وربرت شُك في مكتب الدكتور زاهي حواس. وبدورهم أظهر كل المنظرين الذي غطيتهم في هذا الفصل في كتاباتهم اهتمامًا كبيرًا بالدكتور زاهي حواس ومارك لينر وببحوثهم الأثرية في هضبة الهرم. وبالفعل، فأنا لم أفكر بداية بأن أدرس منظري حركة النيوإيج في مصر القديمة إلى أن بدأت العمل في مكتب الدكتور زاهي حواس ووجدت من الضروري أن أتكيف مع نظرياتهم. لقد كان الدكتور زاهي حواس يتحدث عنهم باستمرار ويذكرهم في المحاضرات التي كان يلقيها على مجموعات النيوإيج السياحية بين الفينة والفينة. وبهذا فقد كان هؤلاء المنظرون جانبًا كبيرًا من وعي الدكتور زاهي حواس في عمله في هضبة الهرم.

لكن في البداية لزام أن نلقي نظرة على المصطلحات: لقد جاهدت كي أجد كلمة أصف بها البشر أصحاب وجهات نظر فيما يتصل بتاريخ نصب ومعالم مصر التاريخية لا تلتقي مع وجهة النظر الأثرية. إن مصطلح (غير المتخصصين بعلم المصريات/ Non-Egyptologist) لا ينفع، بما أن عددًا من هؤلاء المنظرين يعدون أنفسهم علماء مصريات، سواء قبلتهم الجماعات عالم المصرياتة الأرثوذوكوسية أم لم تقبلهم . في بعض الأحيان أجد مصطلح النيوإيجيين مناسبًا، لكنني وبشكل عام أتجنب هذا المصطلح لأنه مبهم وليس حيادي القيمة، وفي أي حال لايَعدّ آخرون أنفسهم نيوإيجيين على الإطلاق. لقد أطلق عليهم العديد من عالماء المصريات مصطلحًا خاصًا (بلهاء الأهرامات/ Pyramidiots) لكنه مصطلح يحط من قدرهم إلى درجة غير مقبولة. أخيرًا، رسيت على مصطلح «المنظرين البدلاء/ Alternative theorists». وحتى هذا المصطلح يمكن ألاّ يقبله البعض بما أنه يجمع هذه الجماعات المختلفة على نحو عشوائي، وكما أشار لي جون أنطُني وست ‹West 2000› هي حيلة مناسبة قام بها علماء المصريات للتخلص من أي شخص لا يتفق معهم من خلال جمعهم تحت تصنيف (Pyramidiots) مثل فون دِنِكِن (الذي نظّر بأن من بنى الأهرامات رواد فضاء خارجيين جوالين) مع أنه في الواقع كان لكتاب آخرين نظريات تم البحث فيها مليًا والتي يمكن أن نستمد منها قضية علمية متماسكة، حتى لو لم يقبلها علماء المصريات. رغم ذلك فإن

مصطلح «النظريات البديلة» يعبر عن انقسام جوهري بين علم المصريات القياسي والآخرين جميعهم يُقر به «المنظرون البدلاء» شأن وست على أنه سيرورة خاصة قوية تخضعهم الأكاديمية إليها:

> إن من يتمكن من تفسير مصر القديمة يستطيع الزعم بأنه يسيطر على البوابات التي تنفتح على الثقافة الغربية. وهذا ربما يفسر ازدهار الفرديين أصحاب النظريات المبهمة حول الأهرامات، والفراعنة من حينها ‹Tonkin 1996›.

في السنوات الأخيرة، روج عدد من الكتب لنظريات تربط النصب التاريخية بعلم الفلك وعلم التنجيم والقصص التوراتية، وأسطورة أطلنطِس. تأسست نظرياتهم في الآثار الفرعونية، لكنها انحرفت في نقاط رئيسة عن سرد علم الآثار القياسي لمصر القديمة. لقد كان عدد من هؤلاء البشر بصدد البحث عن حجرة سرية مدفونة في رمال الجيزة، وهي «قاعة السجلات» لحضارة ضائعة غامضة سبقت الفراعنة. وقد انبنت نظرياتهم على أساطير وخرافات غربية متعددة غذتها المكتشفات الأثرية، شأن «الباب» سيء الصيت ذي القبضات النحاسية في الهرم الأكبر، والضريح الرمزي لأوزيريس الذي تم التنقيب عنه في عام 1999. بُحث في هذه الكتب على نحو واسع كما وضعت لها الهوامش والحواشي، لكن وخلافاً لمعظم التقارير والحكايات الأثرية، فقد امتلأت بنثر حسي ونظريات مؤامرة تسترعي الانتباه (إضافة إلى نظريات مؤامرة رائجة. دعونا نأخذ على سبيل المثال، المقاطع الافتتاحية من كتاب ربرت بوفال «Robert Bauval 1999a, Secret Chamber: The Quest for the Hall of Records›:

> إن الحكاية التي سأسردها غريبة بقدر ما هي مثير للجدل. إنها حكاية سر عتيق لازم خيالات الباحثين من جيل إلى جيل . . ثمة سر محصن داخل أقدم وأضخم وأطول وأكثر النصب قداسة على هذا الكوكب. في داخل هرم الجيزة الأكبر، هناك قبعت حجرة سرية وقفت في صمت جليل لفتها عتمة غريبة تنتظر أن تنفتح في أي لحظة. لربما كانت الغنيمة الأثرية الأسمى. منذ اكتشاف مدخل أن يمكن يؤدي إلى هذه الحجرة في آذار من عام 1993.

رغم ذلك هناك المزيد.

يبدو أن مقبرة الجيزة قررت أخيرًا أن تفرغ جميع أسرارها دفعة واحدة. إذ ليس بعيدًا عن الهرم الأكبر، وفي منطقة مميزة ضحلة تقع إلى الشرق، يقبع أبو الهول العظيم. لربما كان يحرس مجموعة من الكنوز تحت بطنه «قاعة السجلات» لحضارة ضاعت منذ زمن طويل في غشاوات الزمن. هناك أيضًا، وبتزامن مدهش، ثمة مدخل لمثل هذا المدفن عرف منذ عام 1993.

لمَ لم تُفتح تلك « الحجرات» حتى الآن؟

ماذا يمكن أن تحتوي؟

أوَتعرف السلطات المصرية أكثر مما تسمح به؟

أثمة «مؤامرة» هنا، تشمل ما هو أكثر نجاسة وشرًا من علم المصريات المؤسسات؟ أم أن «هناك شيء آخر؟».

سنعود لاحقًا إلى أعمال هؤلاء الكتاب المعاصرين المعروفين. لكن في الوقت الراهن سأستحضر أعمال بوفال بوصفها مثالاً على أسلوب غربي مميز يتخيل مصر يربط بين النصب المصرية القديمة والأنفاق السرية، والمقصورات المدفونة والسجلات الصوفية لحضارة ضاعت منذ زمن بعيد. ليس كل السياح الغربيين منهمين بقاعة السجلات الأطلنطيسية ونظريات المؤامرة «الشريرة». رغم ذلك، ما يشترك به هذا الخيال الخاص عن مصر مع حكايات أكثر رتابة عن السياحة الغربية فيها هو أن كليهما يركزان على نصب الماضي الفرعوني.

1/3) مصر القديمة والمعرفة الحضارية الضائعة والحجرات السرية: أطلنطس

بالطبع، كان فِليب محقًا، فمفهوم أطلنطِس بدأ في كتابات أفلاطون. إن وصف أفلاطون للحروب بين أثينا وأطلنطِس في طيميُس وكريت[6] هي حكاية رمزية عن الصراع من أجل الحرية. يرى العديد هذه الحكاية على أنها تجسد الصراع بين بلاد فارس وبلاد الإغريق. لقد انحدرت جزيرة أطلنطِس، الطاهرة

البريئة العزيزة على قلب إله البحر الإغريقي بوزيدن، إلى فساد وفشلت في عبادة الآلهة[7]. في أطلنطِس، يصف أفلاطون روعة الثروة الشرقية التي يعتقد العديد من المعلقين بأنه وصف رمزي «لمدينة بابلية أو مصرية من أجلها عارض نمط الحياة المتعقلة للمواطن الهيلليني الحقيقي» ‹Jowett 1953: 787› يؤكد أفلاطون التاريخ عينه، أي تسعة آلاف عام قبل أن يكتب هو نفسه، لتأسيس أثينا ولصد الغزو القادم من أطلنطِس.

بحسب أفلاطون، جاءت حكاية [رجل الدولة ومشرع أثيني] سولون عن أطلنطِس في الأصل من كهنة مصريين. ربما كان هذا هو الأساس لنظريات لاحقة ربطت عمارة النصب التاريخية في مصر بكولونياليين أطلنطيسيين هاربين. كما دفعت الحكاية أيضًا بعض الأكاديميين للبحث عن أصل أسطوري مصري لأطلنطِس التي قال بها أفلاطون. يجادل غرِفث ‹Griffiths 1991:1› بأن زيارة سولون كانت حقيقة تاريخية، كما يجد تشابهات بين أسطورة أطلنطِس والأساطير المصرية المتنوعة. يقترح السيد مارتن أن الحكاية جاءت من كهنة مصريين بالفعل، وبأن «الكهنة المصريون استمتعوا بخداعهم الإغريق» ‹cited in Jowett 1953:787›. مع ذلك يرى جوِت أن حكاية أفلاطون عن أطلنطِس محض أسطورة، وردًا على مارتن، يجادل الرجل بأن «هناك مخادع أو ساحر أكبر من الكهنة المصريين، أي أفلاطون نفسه» ‹ibid.›.

سواء أكان لأفلاطون مصدر مصري لحكايته أم لا، فبالتأكيد له مصدره الإغريقي المباشر: إنه هِرُدُت. في الوقت الذي دُوّن فيه أول ذكر عن أطلنطِس وهو لأفلاطون، فإن هِردُت كان أول من تحدث عن أسفار سولون إلى مصر، وثمة تشابهات جوهرية بين عاصمة الإمبراطورية الميدية إقطبانا (همدان) هِردُت وأطلنطِس أفلاطون، فكلا المدينتين بنيتا على أنهما عدد من حلقات متراكزة ضمن حلقات أخرى على سبيل المثال ‹Griffith 1991:5–8›. هناك أيضًا عدد من التشابهات بين أطلنطِس التي تحدث عنها أفلاطون وحكاية هِرُدُت عن الطقوس الملكية المصرية. ينوه غرِفث على نحو ساخر إلى أن «أفلاطون كان أصيلاً إلى حد كبير في العديد من مناحي تفكيره، لكنه قنع أن يستخدم هِردُت خلال زيارته

إلى مصر دليلاً سياحيًا له» ‹ibid.19›.

لقد رأى معاصرو أفلاطون ومنهم الجغرافي سترابو والفيلسوف لُنجينُس طرحه عن الأطلنطِس على أنه حكاية رمزية. لكن الأفلاطونيون الجدد رأوا في فترة لاحقة ما قال به أفلاطون عن أطلنطِس بأنه ليس مجرد مجاز بل حقيقة تاريخية أيضًا ‹Jowett 1953:703›، لقد أطلق جوِت على ذلك خيال ذو شهرة عالمية.

> ما يأتي تاليًا في الأهمية فيما يتصل بحكاية طراودة وأسطورة الملك آرثر . . بقدر ما جرى العديد من المحاولات لإيجاد جزيرة أطلنطِس العظمى جرت أيضًا محاولات لاكتشاف بلاد القبائل الضائعة. ومن دون الأخذ بالحسبان وصف أفلاطون، ومن دون التشكيك بالسرد كله بوصفه تلفيقًا، بحث المؤولون عن تلك البقعة في كل أرجاء المعمورة، في الولايات المتحدة والعربية السعيدة وسيلان وفلسطين وسردينيا والسويد ‹ibid.:781›.

لقد تم إحياء أسطورة أطلنطِس مع الاكتشاف الأوربي للولايات المتحدة الأمريكية. فالولايات المتحدة تناسب وصف أفلاطون لأرض هائلة تعادل في حجمها ليبيا (كان الإغريق يقصدون بها إفريقية) وآسيا مجتمعتين، تقع وراء أعمدة هرقل، أي مضيق جبل طارق (لم تكن جزيرة غارقة). ومع ذلك، عندما كتب السير فرنسِس بيكُن كتابه ‹The New Atlantis› واقترب سير توماس مور من هذه الفكرة في بناء مدينته الفاضلة لم يحييا أسطورة أطلنطِس على نحو كبير عندما كانا يكتبان بالإرث الأفلاطوني لدولة وهمية[9]. ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر اجتمعت أسطورة أطلنطِس مع سرديات العهدين القديم والجديد (التي ماهت بين الحكاية وطوفان نوح)[10].

تم إحياء فكرة أطلنطِس على نحو درامي في عام 1882 مع إصدار كتاب إغناطيُس دُنلّي ‹Ignatius Donnelly. Atlantis: The Antidiluvian World›. كان كتابًا رائجًا ألهب مخيلة جيل بأكمله. راجع دُنَلّي أساطير الطوفان من ثقافات شتى، ونوه إلى التشابهات، واقترح أن هذه الجماعات هي سليلة ثقافة متفوقة قديمة، تتحدث عن جزيرة أطلنطِس، أرسلت بالكولونياليين الذين وصلوا إلى شواطئ كل بقعة حيث توجد براهين على حضارة قديمة. وبحسب دُنَلّي فإن أقدم مستعمرة

لأطلنطِس كانت مصر. وأطلنطِس منبع الأبجدية الفينيقية الأصلية وحضارة المايا. وكانت جنة عدن التوراتية الأصلية وجبل الأولمب عند الإغريق. أما ملوك أطلنطِس وملكاتها وأبطالها الفعليون فقد أُسطروا (مُثلجوا) كآلهة وإلاهات عند الإغريق والهندوس والمصريين والاسكندنافيين القدماء. كانت أطلنطِس هي الأرض منها انطلق الإنسان من البربرية إلى الحالة الحضارية. وكما نوه رِتشَرْد إليس «عثر دُنلّي على علّة كل شيء تقريبًا» ‹Ellis 1998:41›.

لاحقًا، ألهم دُنَلّي العديد من الكتاب لا يتسع ذكر جميعهم هنا، نخص بالذكر منهم مدام هلنا بلافاتسكي[11] وهي كاتبة إرواحية روسية أسست جمعية لندن الثيوسوفية والتي لم يطل الأمر بعد خروج كتاب دُنَلّي إلى العلن، حتى نشرت كتابها ‹The Secret Doctrine› زعمت بأنه تأسس على سجل أطلنطيسي يدعى "كتاب دزين/ The Book of Dzyan»، كما ألهمت كتابات دُنَلّي عن أطلنطِس كتابات أخرى عن قارة أسطورية مفقودة أخرى. نوّه دُنَلّي إلى أن أستراليا بقايا قارة قديمة جيولوجيًا في المحيط الهادي. ونوه عالم الحيوان فِلِب سكلِتر في سبعينيات القرن التاسع عشر إلى وجود مستحاثة حيوان الليمور في إفريقية، رغم أن المخلوق يوجد الآن فقط في مدغشقر، ما جعله يقدم فرضية عن جسر بري إندو–مدغشقري مغمور الآن أسماه ليموريا. أخذت مدام بلافاتسكي الاسم واقترحت أن الليموريين وهم عرق لاجنسي (Hermaphrodite) يشبه القرود، كان قد سبق زمنيًا الأعراق الأطلنطيسية على ظهور الخليقة ‹Ellis 1998:65›. إن فكرة ليموريا كان قد تبناها فيما بعد (كما هي فكرة أطلنطِس) الروزيكروشيون ‹Cervé 1963:II›.

في الحقب المعاصرة، يُعد دُنَلّي السلف الروحي لكتاب شأن غرهم هنكك الذي استمر في ربط الأساطير ونصب ثقافات العالم المختلفة بغية إيجاد دليل على حضارة أصلية تعد سلفًا لما جاء بعدها (وفي هذا لم يبتعد أولئك الكتاب عن أهداف بعض الأنثرُبولوجيين الأوائل.) في كتاب هنكك ‹Fingerprints of Gods, 1995 › طُوّر طرح يقول بحضارة أطلنطيسية واضحة ازدهرت قبل عشرة آلاف وخمسمئة عام قبل التأريخ السائد، اختفت لاحقًا في «الجائحة المهولة التي هزت الأرض في نهاية آخر عصر جليدي». انتشر مستوطنون من هذه الحضارة المفقودة في أرجاء

الأرض، وأسسوا «عبادات الحكمة». وفي كتابه ‹Heaven's Mirror: Quest for the Lost Civilization› يجادل هنكك أنه من أهرامات المايا والإنكا إلى معابد أنغكر الكمبودشية وإلى أهرامات مصر، جميعها «تحمل بكل وضوح بصمة هدف مشترك وقد صممت لتخدم فكرة روحية عامة» ‹1998:313›. ويأخذ هنكك من بِكُن فكرة المجتمع السري «المكرس للحفاظ على إرث المعرفة الغامض من حقبة ماقبل الطوفان» ‹1998:315›.

من الواضح أنه ومنذ بداية الأسطورة الأطلنطيسية، أقيمت روابط هامة بين أطلنطِس ومصر. أما الأقل وضوحًا فهي أصول فكرة حجرة سرية خبيئة تحت أهرامات الجيزة أو تحت أبو الهول تحوي مدونات حضارات مفقودة. رغم أن الفكرة اقترنت تاريخيًا فيما بعد بالقاعة الأطلنطيسية للسجلات (التي فضّلناها في لاحقًا) تبدو الفكرة التي تقول إن معرفة سرية من حضارة مفقودة قد دفنت تحت رمال الجيزة بأنها أتت من إرث مختلف في الخيال الأوربي عن مصر القديمة: الهرمسية.

2/3) الهرمسية والتنوير الروزيكروشي

إن النصوص الهرمسية هي مجموعة من الكتابات (جلها باليونانية) جمعها، ربما في وقت ما قبل القرن الثاني من التأريخ السائد، كتاب مجهولون ونسبت إلى هرمس ترسمغستس. هرمس هذا أو ما يعرف بـ(هرمس الثالث العظيم) هو حالة توفيقية بين الإله المصري توث وهرمس الإغريقي نتجت عن الاستعمار الإغريقي لمصر. لكن مجموعة النصوص الهرمسية التي تتكون من سبعة عشر نصًا جمعت في حقبة مجهولة، لم تذكر على أنها مجموعة من النصوص حتى القرن الحادي عشر. صُنفت النصوص إلى: الهرمسية التقنية، وتغطي موضوعات السحر والخيمياء وعلم التنجيم والطب الذي يعتمد على التنجيم، وعلم النبات التنجيمي، والهرمسية الفلسفية التي تحوي «خطابات وجهها هرمس إلى تات وأسكليبيوس وأمون، وإيزيس إلى حورس[12]‹Fowden 1993:4›. تم الحفاظ على

هذه النصوص الخيميائية والتنجيمية بفضل رواج موضوعها في بيزنطة، كما أن بعض الهرمسية الفلسفية شاعت عند كتاب بيزنطيين مسيحيين بعينهم، شأن لكتنتيُس لكن هذا الأخير انجذب إلى تلك النصوص التي ناسبت فهمه لطبيعة المسيحية، في الوقت الذي حذف فيه جوانب أخرى من التعاليم الهرمسية الغامضة ‹ibid.: 8›. لقد أضيفت النصوص الفلسفية القليلة التي تم الحفاظ عليها على نحو جوهري عندما وجدت مجموعة من ورق البردى الهرمسية الفلسفية في عام 1945 كتبت باللغة القبطية بالقرب من حمرا دوم في مصر العليا ‹ibid.: 4–5› اعتمادًا على أعمال المؤرخ غارث فودن افترض رُبرت بوفال أن فكرة المدونات الدفينة للحكمة السحرية ظهرت بداية في في نصوص الهرمتيكا، وهي نقطة هامة سنعود إلى بعد قليل ‹Bauval 1999a: 11–30; see also Fowden 1993: 27–41›.

لقد كان لمصر القرون الوسطى أيضًا نصوصها الهرمسية وتواريخ مصر الفرعونية التي تعود على الأقل إلى بدايات القرن الحادي عشر ق ت س. يجادل كُك بأن هذه النصوص ربما لم تكن استمرارًا لإرث مصري محلي أصيل عبر القرون، بل استُقدمت من جديد إلى مصر من العراق، بينما يقترح هارمن ‹Haarman 1996: 620› بأنها جاءت من إيران. ويستمر كُك في جداله بأن كتّاب النصوص الهرمسية العربية لم يستحضروا سوى المصادر المصرية القديمة ليلبسوا تواريخهم رداء المرجعية، لكنهم فعلوا ذلك بالحيلة ‹Cook 1983: 93›. يقول تقليد عربي قديم أن هرمس ترسمغستس كان مسؤولاً عن بناء الأهرامات، هرمس هذا يتطابق مع شخصيات تاريخية للعديد من الموروثات الدينية، بمن فيهم إدريس الذي ذكر في القرآن، وحنوك المذكور في التوراة، وثوت الإله المصري ‹ Dykstra 1994: 58, Fowden 1993›.

سادت الهرمسية الإغريقية في إيطاليا في القرن السادس عشر، قبل الغزوات الاستعمارية الأوربية الحديثة لمصر. أما جوردانو برونو، وهو فيلسوف هرمسي فقد «نشر في أوربة في نهاية القرن السادس عشر حركة خفية سرية طالبت بإصلاح عام للعالم، على شكل «عودة إلى الدين المصري والسحر الخيّر»» ‹Yates 1986: 216›. ربما شكل برونو هذا مجتمعًا سريًا في ألمانيا، وكان مع فلاسفة هرمسيين آخرين عاملاً هامًا خلف البيانات الروزيكروشية التي نشرت في ألمانيا في بدايات

القرن السابع عشر. لقد أعلن فرنسِس يتس أن الإرث الهرمسي الخيميائي قوة دفعت بعصر التنوير الأوربي. كما هيئت معالجة النصوص الهرمسية للخيمياء، مع افتراضها بأنه يمكن الحصول على السيرورات الكيميائية عبر التجارب والاختبارات، جسرًا رئيسًا بين النزعة الصوفية السحرية القروسطية، والعلوم، وعصر النهضة والثورة العلمية للقرن السابع عشر ‹see also France 1991›.

لقد كانت البيانات الروزيكروشية «إعلانًا عن تنوير في شكل أسطورة يوتوبية عن عالم تقوم فيه الكائنات المُنورة التي تتكامل مع أرواح، بفعل الخير وتريق نفوذها الشافي وتبذر المعرفة في العلوم الطبيعية وفي الفنون، وتعيد البشرية إلى فردوسها قبل السقوط» ‹Yates 1986:207›. لقد مارست تلك البيانات تأثيرًا لافتًا في أوربة في ذلك الحين. فقد تحدثت عن أخوية أسسها جماعة الروزنكريُتس – «إكليل الورد المسيحي، المسبحة المسيحية/ The Christian Rosencreutz». يجادل يتس أن ليس هناك من مؤرخ جاد يمكن أن يقتنع إلا بأن الحكاية الروزيكروشية خيال مجازي، لكنها تشير إلى أنه وحتى في حالة عدم وجود تلك المجتمعات السرية في وقت نشر تلك البيانات، فإنها بالتأكيد قد ألهمت تشكيل مجتمع سري حقيقي في تاريخ لاحق ‹ibid.: 206–208›. لقد عُدّت الأخويات الأوربية أسلافًا للنظام الروزيكروشي التابع لمنظمة الصليب الوردي القديمة والغامضة، الذي أسسه الدكتور إتش سبنسر لويس[13] في بداية الثلاثينيات من القرن المنصرم في الولايات المتحدة.

وبالرغم من أن الحركتين الروزيكروشية والماسونية هما إرثين مختلفين، فهمت تقيمان صلات تاريخية عديدة تميزت بكونها رمزية وبنيوية[14]. لقد تأثر إلياس أشمول هو صاحب مبادرة ماسونية شهيرة في عام 1646، كما يوُثّق يتس بالبيانات الروزيكروشية حتى أنه نسخهم بيده ‹ibid.›[15]. في منتصف القرن الثامن عشر، تم تبني مرتبة جديدة من الماسونية في فرنسا أطلق عليها إكليل الورد المسيحي. «بدا هذا وكأنه قبول، ضمن الإرث الماسوني نفسه . . لفكرة الصلة بين الروزيكروشية والماسونية» ‹ibid: 211–212›. كما يستخدم الروزيكروشية والماسونيون الكثير من الرمزية المصرية الغامضة عينها. وكلاهما يزعمان بإرث فلسفي في مصر القديمة،

كما أن لكليهما تواريخ أسطورية تعود بأخويتيهما السريتين إلى ألفية في مصر القديمة. يزعم الروزيكروشيون أن تاريخ أخويتهم يعود إلى حقبة الفرعون تحتمس الثالث عام 1489 ق ت س[16]. وبحسب إحدى الأساطير الماسونية، تعود الأخوية في تاريخها إلى أصل فن العمارة، وبهذا فهي تقترن بالأهرامات المصرية وهي أقدم العينات الباقية لعمارة النصب التاريخية.

وكما نوهنا، أشار مؤرخو الحركات إلى أن هذه التواريخ هي خرافات صرفة. ففي عام 1818 أورد توماس بين مقالة كتبها الماسوني صموئيل برتشرد في عام 1730 قال فيها: لدى بناء برج بابل، جيء بفن ولغز الماسونية للمرة الأولى، ومن هناك نقل عالم الرياضيات البارز والشخصية الهامة عند المصريين يُقليد هذا الفن وذلك اللغز إلى الأجيال اللاحقة، ونقله إلى حيرام، وهو الماسوني الأعلى الذي كان منهمًا ببناء معبد سليمان في أورشليم ‹Paine 1818›. يشير باين إلى أنه ثمة تناقضًا صارخًا فيما يتصل بتقحيب الزمن «الكرونولوجيا» الموجودة في الحكاية التي قدمها بتشرد. فمعبد سليمان بني وكرس قبل الحقبة المسيحية بألف وأربع سنوات، وأما يُقليد وكما تظهر الألواح التاريخية فقد عاش قبل الحقبة ذاتها بمئتين وسبع وسبعين سنة. لذا فمن المستحيل أن ينقل يُقليد أي شيء لحيرام، بما أن الأول لم يولد إلا بعد 700 سنة من الحقبة التي عاش فيها الأخير ‹ibid›.

يورد كتاب بعينهم ‹see Bauval 1999a› الدوافع المصرية التي كانت وراء النزعة الهرمسية الأوربية في نهايات عصر النهضة وبدايات عصر التنوير (كما وثّق ذلك كل من فودين ويتس) كدليل على مسار تاريخي غير إشكالي لمعرفة مصرية قديمة تناقلتها الأجيال منذ أزمنة مصر القديمة حتى يومنا هذا. لكن ثمة مشكلات في هذا الاستدلال. ففي الوقت الذي يذكر فيه الأدب الروزيكروشي البيانات الروزيكروشية لألمانيا القرن السابع عشر بوصفها الإلهام وراء حركتهم، فإن مصدرهم للمعلومات حول التاريخ المصري لحركتهم هو أركيولوجيا معاصرة (من المؤكد أن الفرعون تحتمس الثالث لم يكن معروفًا سواء لعصر النهضة أو التنوير في أوربة). وكما يشير يتس ‹Yates 1986: 206–207› ليس هناك من شاهد تاريخي يدل على مجتمع روزيكروشي موجود في الوقت الذي نشرت فيه تلك البيانات،

بل، ثمة شاهد يدعم الطرح الذي يقول إن الحكاية الخيالية عن الروزنكريُتس ألهمت أكثر مما وثقت تشكيل أخويات سرية كانت بشائر لروزيكروشية وماسونية حديثة.

إن ما تشير إليه الصلات بين الروزيكروشية المعاصرة والهرمسية بالفعل هو تاريخ الانتحال الأوربي للأسطورة المصرية ونزعة الغموض التي تعود إلى الاستعمار الإغريقي على مصر القديمة وما تلا من نزعة توفيقية للدينين المصري والإغريقي. إن هرمس ترسمغستس ليس تجسيدًا لحكمة القديمة لحضارة ضائعة مررت إلى الأجيال فقط كما قال بها بوفال وآخرون، بل هو تجسيد لإرث أوربي يتخيل مصر القديمة على أنها مخزن للحكمة القديمة لحضارة ضائعة.

3/3) كنوز معرفية دفينة

في لحظة تاريخية معينة التحمت الأسطورتان في الخيال الغربي اللتين تقول إحداهما إن مصر كانت مستعمرة لحضارة أطلنطِس الضائعة، وإن السجلات التي تحتوي على حكمة هرمس ترسمغستس المفقودة (توث–هرمس) دفنت تحت رمال مصر. تبنى الروزيكروشيون الذين كما نوهنا، يرجعون جذورهم إلى الإرث الهرمسي الأوربي، أساطير أطلنطِس وليموريا بوصفهما جزءًا من ذخيرتهم من المعتقدات الغامضة ‹see Cerve 1963›. ربما كان إدغَر كايس الأكثر شهرة في ربط هذه الأفكار[17] مع اعتقاده القائل: إن سجلات حضارة أطلنطِس المفقودة دفنت تحت نصب الجيزة، وتحديدًا تحت مخالب أبو الهول إذا توخينا الدقة.

صعد إدغر كايس، وهو نفس رائية (وسيط روحي) والمولود في كنتكي عام 1877، إلى الشهرة بسبب مقدرته على شفاء الناس من خلال دخوله إلى عالم الغشية وفيه كان يشخّص الأمراض ويصف العلاجات الفاعلة في العديد من الحالات حين كان يعجز الطب التقليدي. خلال دخوله في عالم الغشية كان يتحدث عن الحيوات الماضية واللحظات التاريخية ولهذا كله اكتسب لقب»النبي النائم» ‹Cayce 1968›[18]. وبالرغم من أن كايس كان مسيحيًا فقد آمن بالتقمص، وكان

يعتقد بأنه هو نفسه كاهن مصري أعلى اسمه «رع تع» في تقمص سابق.

خلال عدد من غشياته[19] تحدث كايس عن أطلنطِس التي كان يعتقد أنها حضارة تعود إلى عشرة ملايين سنة مضت عندما وصل الأطلنطيون إلى الأرض ‹Cayce, Schwartzer, and Richards 1988 : xxi›. عندما غرقت جزيرتهم حوالي عام 10000 ق ت س، هرب الناجون من أطلنطِس إلى مصر القديمة. كان كايس يعتقد أن الأطلنطيين بنوا الأهرامات وأبو الهول بين 10490 ق ت س و10390 عندما اتخذوا من مصر ملجًأ لهم[20]. وبحسبه، فإن الأطلنطيين بنوا حجرة سرية تحت مخالب أبو الهول دعيت «قاعة السجلات» تحوي معلومات عن حضارتهم المفقودة. وزاد في ذلك أن قاعة السجلات الأطلنطية تلك سيعاد اكتشافها في عام 1998 أو في تاريخ قريب منه، وبأن هذا الاكتشاف سيعجل بالمجيئ الثاني للمسيح وببزوغ فجر النيوإيج. توفي كايس في عام 1945، وأسس أتباعه وأبنائه صندوق كايس (Cayce Foundation) إضافة إلى مؤسسة الأبحاث والتنوير المرتبطة بالمؤسسة، والجامعة الأطلنطية في فرجينيا بيتش التي روجت لأفكاره والتي بقي اهتمامها منصبًا على مصر القديمة. وكما سنرى لاحقًا، مارست تلك الهيئات دورًا فاعلاً في دعم عدد من البحوث والاستقصاءات الأثرية والجيولوجية التي كُرست للبحث عن قاعة السجلات.

4/3) أنفاق سرية، علم فلك، وعصر أبو الهول

في سعيها لإثبات نبوءات كايس، بدأت مؤسسته المسماة مؤسسة إدوارد كايس في سبعينيات القرن المنصرم، محاولة لتمويل أبحاث أركيولوجية بغية إيجاد دليل على الحجرة السرية – قاعة السجلات الأطلنطسية– الخبيئة تحت «أبو الهول». أرسلت المؤسسة طالبًا أمريكيًا في مرحلة التخرج لدراسة علم المصريات في الجامعة الأمريكية في القاهرة بهدف إقامة اتصالات فيما يتصل بهضبة الهرم[21]، وفي عام 1978، وحدت المؤسسة جهودها مع معهد أبحاث ستانفرد للمساعدة في تمويل عمليات معاينة للمقاومة الكهربائية لسياج أبو الهول ومعبده من أجل اتخاذ

تدابير لأية شذوذات محتملة في الأرض على أمل إيجاد حجرة مدفونة خبيئة. كما ساعدت كل من مؤسسة الأبحاث والتنوير ومؤسسة إدغر كايس في بداية ثمانينيات القرن المنصرم في تمويل عدد من المشروعات فيما يتصل بهضبة الهرم، بما في ذلك مشروع مسح الجيزة بين عامي 1980–1979 ومشروع الكربون الإشعاعي للأهرامات من عام 1983 إلى 1984 بوصفه محاولة لتحديد تاريخ الملاط المستخدم في الهرم الأكبر[22] من خلال الإشعاعات.

لم تثمر تلك المحاولات عن شيء، إذ لم يعثروا سوى على إشارات على ثقوب في الصخور، ولم يكن هناك من دليل بأنها تشي بشيء سوى أنها شذوذات طبيعية في الحجر الكلسي. لقد نجم عن المحاولات التي هدفت إلى تأريخ ثلاث عينات من الملاط المأخوذ من الهرم، نتائج متفاوتة مع تواريخ جميعها تسبق التأريخ عالم المصريات القياسي لأهرامات الجيزة بعدة قرون، وليس هناك من تاريخ يقارب عام 10500 ق ت س الذي قال به كايس.

لكن وفي أواخر عقد تسعينيات القرن المنصرم، أعاد علماء الآثار المصريون اكتشاف بئر عميق يمتلأ ماءً في هضبة الهرم يقع بين أبو الهول والهرم الثاني على بعد نحو 250 مترًا من قاعدة الهرم الأكبر. وبالفعل وثّق عالم المصريات سليم حسان هذا البئر في ثلاثينيات العقد المنصرم، لكن عمليات الحفر والتنقيب فيه لم تجر بشكل كامل بسبب الماء الذي يملأه. نزح الماء من المهوى تحت إشراف الدكتور زاهي حواس وتم اكتشافه. كان فيه مستويات ثلاثة، أخفضها يقع على عمق 90 مترًا تحت مستوى الأرض. والمستوى الثاني يحوي ست غرف قُطعت في الصخور، وتابوتين كبيرين من حجر الغرانيت تم العثور عليهما في غرفتين. أما المستوى الثالث والأكثر انخفاضًا، والذي كان غارقًا بالماء، فقد حوى تابوت حجري هائل، فتح غطاءه وركن على أحد الجوانب شأن التابوتين الآخرين الموجودين في الغرفة الثانية. وكانت جميعها فارغة.

أثار الاكتشاف مؤسسة الأبحاث والتنوير الروزيكروشيين وآخرين الذين اعتقدوا أن ذلك ربما كان بداية سلسلة من اكتشاف الممرات القابعة تحت الأرض التي تؤدي إلى حجرات سرية تحت أبو الهول والأهرامات أو تحت أحدهما. وبالفعل

المصور 1/3) سائحة أمريكية (والدة المؤلفة) تقف بالقرب من أحد مخالب أبو الهول
(الصورة هدية من لويز وين)

بدا وكأن ممرًا صغيرًا يشبه النفق ينطلق من إحدى زوايا الضريح، ما جعل الآمال تشرق من جديد. لقد تحقق الأركيولوجيون من هذا الممر لكنهم وجدوا أن النفق ينتهي بعد عدة أقدام. مؤسساً استنتاجه على كِسر خزفية وجدت في مهوى البئر، وعلى نقش بالهيروغليفية وجد على البئر بالقرب من أحد التوابيت الحجرية، أرجع الدكتور زاهي حواس تاريخه إلى الأسرة السادسة والعشرين «السايتية» أي بعد ألفيتين من إقامة أبو الهول وبناء الأهرامات. لقد افترض بأن هذا الضريح هو رمز لذكرى الإله أوزيريس، سيد الراساتاو (Rasataw)، ومن هنا لقب الاكتشاف «ضريح أوزيريس». (في عام 1999 استضافت قناة فوكس التلفزيونية الدكتور زاهي حواس في مقابلة خاصة للحديث عن هذا الاكتشاف). لكن تأريخ هذا الاكتشاف ظل متنازعًا عليه، فقد جادل روبرت بوفال وآخرون سعوا للتعلق بآمال وجود أنفاق سرية تحت الأرض، بأن تأريخ الدكتور زاهي حواس لهذا الضريح كان خاطئًا (انظر لاحقًا)[23].

وفي تسعينيات القرن المنصرم أيضًا، تلقت نظرية كايس حول مجيء حضارة أطلنطيسية راقية إلى مصر حوالي عام 10000 ق ت س، دعمًا لا يصدق من نظريتين منفصلتين تحدتا تأريخ عالم المصريات لنصب هضبة الهرم. في البداية كتب كل من روبرت بوفال وأدريان غلبرت كتابًا أسمياه لغز أُريون ‹The Orion Mystery, 1994› الذي قال: إن أهرامات الجيزة أعادت إنتاج موقع النجوم الثلاثة في حزام أُريون[24]. بعد أن استخدما علم الفلك الذي يتصل باندفاعات مخروطية لدوران المحور (Precessional Astronomy)، أو علوم الحفريات الفلكية (Archaeastronomy) ‹Bauval and Hancock 1997:62›، اقترح كل من بوفال وغلبرت بأن الأهرامات الثلاثة في هضبة الهرم (خوفو، خفرع، منقرع) تتماشى مع النجوم الثلاثة في حزام أُريون (النطاق، النيلام، المنطقة)، ولكن ليس في عام 2500 ق ت س، وهو التاريخ التقريبي الذي قال به علماء المصريات لبناء الأهرامات. وفي تناقض مع كل الإثباتات الأثرية التي تقول إن الهرم الأكبر بني في الأسرة الرابعة من المملكة القديمة، زعم بوفال وغلبرت بأن دليل الحفريات الفلكية أثبت أن تاريخ الأهرامات يمكن أن يعود إلى بدايات العصر الحجري في عام 10500 ق ت س[25].

وحوالي الوقت ذاته، كان جون أنطُني وِست يطور نظريته حول تأريخ نصب أعظم في هضبة الهرم: أبو الهول. كان وِست يقرأ كتاب ‹The Temple of Man› وهو عمل كتبه باحث فرنسي عن مصر القديمة[26] اسمه رِنيه إي شوالر دي لوبيج (Rene A. Schwaller de Lubicz 1998 [1957]) قال فيه: إن أبو الهول أظهر دلائل على أنه تعرض لعمليات حت وتعرية بسبب الماء وليس بسبب الهواء. جذلاً، مضى وِست بهذه النظرية إلى ربرت شُك الجيولوجي في جامعة بسطن في عام 1989 الذي وافق عليها بعد أن درس جسد أبو الهول رغم أنه أبدى تحفظه في البداية. لأن مصر كانت ذات مناخ صحراوي منذ ما قبل حقبة السلالات الحاكمة، ولأن شُك أحس بأن فعل الحت الذي تعرض له أبو الهول سببه الارتشاحات وليس (الطوفان) فإن تاريخ نحت أبو الهول جرى في حقبة قبل تأريخ عالم المصريات التقليدي له. مؤسساً مزاعمه على علم دراسة المناخ

قبل الحقبة التاريخية «Paleoclimatology" للمنطقة، جادل شُك بأن جسد أبو الهول نحت في حقبة بين 5000 و7000 ق ت س على أقل تقدير، أي 2500 عام في الحد الأدنى قبل التاريخ الذي حددخ علماء المصريات ‹see Schoch 1992a, 1992b, 1993›. بعد أن رُتب دليل شُك إضافة إلى دليل عالم زلازل وعالم في دراسة المناخ قبل الحقبة التاريخية وخبيرًا جنائيًا[27] ، أنتج وِست فيلمًا قدم فيه نظريته ‹[لغز أبو الهول]/ The Mystery of the Sphinx, West and Heston 1993›. قام بدور الراوي تشارلتن هستن، وبث على شاشة إن بي سي في تشرين الثاني عام 1993 رآه 33 مليون مشاهد ‹Bauval 1999a: 203›.

وفي عام 1996، أصدر كل من بوفال وهنكك (علينا أن نتذكر أن غرهم هنكك نشر في عام 1995 كتاب ‹[بصمات الآلهة]/ Fingerprints of the Gods› موحيًا بأن نوعًا من حضارة أطلنطيسية متفوقة ضائعة سبقت الأهرامات في مصر، والمكسيك وبيرو) كتاب ‹[حارس سفر التكوين]/ Keeper of Genesis, 1997› الذي قارب نظرية وِست واستخدم مبادئ علم الفلك الذي يتصل باندفاعات مخروطية لدوران المحور لوضع تاريخ أبو الهول يعود إلى 10500 سنة ق ت س. كما توسع في كتاب بوفال وغلبرت «سر أُريون» باستخدام جداول الكومبيوتر للسماوات لإقامة توازيات بين نصب الجيزة والكواكب في عام 10500 ق ت س.

لم يكن بوفال أو غلبرت أو هنكك أو وِست أعضاء في مؤسسة الأبحاث والتنوير، كما أنهم لم يؤمنوا بكايس، مع أنهم كانوا يُدعَون بين الحينة والأخرى للحديث عن نظرياتهم في اجتماعات تلك المؤسسة. لكنهم وجدوا جمهورًا جاهزًا لنظرياتهم بين الأشخاص الراغبين بأن يصدقوا بأن نصب هضبة الهرم تملك من الغموض أكثر مما تمثله قصص علماء المصريات القياسية.

إذًا كيف تلقى علماء الآثار هذه النظريات؟. عمومًا، لا يُعد المجتمع الأركيولوجي مغرمًا بالنظريات التي تتصل بمصر القديمة ويكتنفها الغموض. لكنه أيضًا لا يَعد تلك النظريات تهديدًا له. لذا يميل علماء المصريات لتجاهل تلك النظريات أو الوقوف منها موقف الساخر، كما يصف هذا التقرير التالي الذي أعددته من ملاحظاتي الميدانية.

[كنت أجلس في مكتب السكرتارية التابع للدكتور زاهي حواس، أدردش مع إيجبتولوجية بريطانية دعونا نرمز إليها بحرف ا. كنا ننظر في مادة أرسلتها إلى إلزابث مزُتشي التي كتبت أطروحة تخرج بدرجة الشرف عن النوابيين وهي طائفة دينية توجد في جنوبي الولايات المتحدة تؤمن بأن الأمريكيين السود ليسوا سليلوا إفريقية، بل مخلوقات جاءت من الفضاء الخارجي عبر مصر القديمة].

بدأت أريها المادة النوابية ما جعلها تضحك. نظرت كلتانا إلى صورة ملاخي يورك مؤسس النوبيين، الذي كان يرتدي الأزياء الفرعونية مع غطاء الرأس، يطوقه تمثالان شُرح عنهما كيفما اتفق في أحد معارض توت عنخ أمون. قالت: انظري إلى هذا! هل لاحظت حذائه؟ انظري! إنه يرتدي لباسًا غريبًا ، انظري إلى الأسفل. هل ترين رباط حذائه. إنه الشيء الوحيد الذي أعاد الصورة إلى الواقع. لم تستطع أن تكف عن الضحك على حذائه.

استمرينا في تصفح المادة. «انظري، هنا لديهم هرمًا وهم يحملون تابوت العهد» قلت لها.

«ولكن من أين لهم بتابوت العهد»؟.

نظرت إليها وقلت ضاحكة: حسن، في الواقع ليس تابوت العهد. ضحِكَت. أقصد من أين جاءتهم الفكرة؟. ما الذي جمع هذه الرموز المصرية والكلمات الإسلامية والعربية وتابوت العهد مع بعضها بعضًا؟.

نظرت إلى لغتهم الهيروغليفية التي ابتكروها، وقالت إن بعضها حقيقي، والبعض الآخر يبدو أنها ذات علاقة بالهيروغليفية، لكنها ليست هيروغليفية أصيلة. ثمة رموز أخرى غير هيروغليفية على الإطلاق، ربما أخذت من مصادر أخرى أو أنها اخُترعت. ما أخبرتني به، هو أن ليس هناك من حروف في الأسطورة النوابية، حتى تلك التي تعد هيروغليفية أصيلة لها أصواتها الفعلية الموجودة في اللغة المصرية ذاتها. «انظري إلى هذا الرمز! ليس له قيمة صوتية على الإطلاق».

حضر إيجبتولوجي أمريكي دعونا نسميه ب إلى المكتب. جلس وأخبر

عن لقيا حديثة في موقع حفرياته القريب . . ابتهجت ا وقالت إنها تريد الخروج وتلقي نظرة على ما وجده. طلبت منه أن يحصل لها على موافقة الدكتور زاهي بغية مرافقته لتزور الموقع حيث اللقيا. سألتها: أوَ هذا ضروري؟. أينبغي عليك أن تطلبي الإذن لزيارة موقع عالم آثار آخر؟. أجابت: حسنًا، ربما لن يكون ذهابي هناك لمجرد الزيارة، فأنا في الواقع أريد أن ألقي نظرة على ما وجدوه. عندما يقوم الواحد منا بالحفريات، عليه أن يقدم قائمة كاملة من الأشخاص الموجودين في الفريق الذي يعمل معه ويحصل على ترخيص أمني وهذا ما يستغرق حوالي ثلاثة أشهر. لذا أعتقد أنه يجدر بنا إبلاغ الدكتور زاهي بذهابي لإلقاء نظرة. فأنا لست عضو في الفريق. وفي يقيني أن الدكتور زاهي لن يرفض، لكن في كل الأحوال لا يضير أن نضعه في الصورة.

عاد ب بعد أن سمح له بزيارة الدكتور زاهي، وشجع ا على أن تخرج معه إلى الموقع بسرعة قدر الإمكان. كان على وشك الرحيل عندما أريته المادة النوابية. نظر إليها، من غير أن يبدي أي اهتمام، قال وهو يهم بالمغادرة: إنها مملة، ولا أطيق النظر إليها.

«برأيك ألا تدعو للضحك؟».

«لا! لا تدعو للضحك. يجدها بعض زملائي «ظريفة» لكنني أجدها مملة، لاأطيق النظر إليها».

[ملاحظاتي الميدانية الثاني والعشرين من كانون الثاني من عام 2001].

عندما بث فيلم «لغز أبو الهول» على شاشة إن بي سي وشاهده جمهور عريض بوصفه منهجًا علميًا مقنعًا لتأريخ نصب الجيزة، لم يستطع علماء المصريات أن يتجاهلو نظريته أو البرنامج أو أن يصفوهما بأنهما «ممتع» أو «ممل». فهو لم يعد نظرية سخيفة نشرت في كتب مبهمة يقرؤها جمهور النيويورك، هذه كانت نظرية ناقضت وعلى نحو صدامي تأريخ عالم المصريات لنصب الجيزة، وبثت على تلفزيون أمريكي في فترة الذروة. لقد أغضب بث البرنامج عالماء المصريات المصريين على وجه الخصوص. فقد كتب أحد مراسلي صحيفة أخبار اليوم مقالة في 1994/01/08 تحت عنوان «سرقة حضارة مصر» مستشهدًا بعبارة الغزو الثقافي

ونوع من التغلغل الصهيوني التي أطلقها الدكتور زاهي حواس على نظرية وِست (انظر الملاحظة 50 لاحقًا من أجل شرح واف).

اتحد علماء المصريات في وجه كل من وِست وشُك وجنّدوا خبرائهم لدراسة جيولوجيا هضبة الهرم. وفي مقالين منفصلين ظهرا في دورية عالم المصريات (كمت/KMT) رد كل من الجيولوجي جِمس هرل ‹Harrell 1994› وعالم المصريات مارك لِنر ‹Lehner 1994› على جدال شُك نقطة بنقطة[28]. اتفق لِنر مع ردة فعل حواس عندما أكد أن النظرية كانت إهانة للمصريين. وقال: إنها مسألة مبدأ أن يدافع المرء عن تفسير عالم المصريات لمصر القديمة، ليس فقط من أجل العلم، ولكن من أجل المصريين أنفسهم. «أعتقد أنه تقع على عاتقنا مسؤولية مهنية للرد على أفكار مثل التي يطلقها كايس ووِست، التي تجرد المصريين من إرثهم من خلال ردهم أصول حضارة وادي النيل وعبقريتها إلى عامل ضاع في الزمن منذ وقت طويل مثل أطلنطِس ‹Lehner 1994›.

أما وِست، الذي اعتاد على الريبة والازدراء الذي يقابله به مجتمع عالم المصريات، فقد تقبل النقد بصدر رحب، لكن شُك، وهو جيولوجي في جامعة بُسطن، دهش عندما وجد نفسه خارجًا بوصفه مروجًا نيوإيجيًا لنظرية شاذة. وحتى في الفيلم، كان من الواضح أن وِست وشُك اختلفا حول بعض النقاط. فقد كان شُك يميل دائمًا إلى أكثر تواريخ أبو الهول، القابع منذ نحو 5000 ق ت س، تحفظاً. وهو لا ينكر أن رأس أبو الهول يعود إلى الملك خوفو، لكنه أوحى بأنه نحت جديد. «في ظني من الواضح أن المصريين من الأسر الحاكمة والذين حسب ظني ورثوا هذا البناء، تسلوا به لبعض الوقت ونحتوا رأسه من جديد، واعذورني على بعض المفردات العامية»» والكلام لشك ‹Schoch 2000›. لكن وِست أصر على عدم قناعته بأن الرأس هو رأس الملك خوفو، كما أنه افترض تاريخًا أقدم لجسد أبو الهول، حيث دفعه إلى الوراء إلى 36000 ق ت س، وهي صرخة بعيدة عن التاريخ المتواضع الذي قال به شُك وهو 5000 سنة ق ت س.

في تموز عام 2000 أجريتُ مقابلة مع وِست وشُك بعد أن التقيتهما في مكتب زاهي حواس. رسم اللقاء بهما نزوعًا جديدًا في العلاقات بين الدكتور زاهي حواس

وأصحاب النظريات البديلة، شأن وِست وبوفال وهنكك وآخرين. بعد ما يقرب من عقد من الزمان من العداء، وبعد أن أقصيا من هضبة الهرم في أثناء قيامهما بالبحوث في بداية التسعينيات، التقى أخيرًا كل من وست وشُك بالدكتور زاهي حواس على أسس من الود، رغم اختلاف وجهات نظرهم. فقد حاضروا الجمهور ذاته، وعرض كل منهم نظريته. كانت السياحة هي التي قربتهم من بعضهم ولم تكن المحاضرات هي السبب الوحيد الذي جمعهم. محمد نظمي صديق الجميع وديناميو الرحلات المسؤول عن حشود النيوإيجيين بكل ما يحتاجونه كان من رتب اللقاء الأول.

رغم ذلك وبغض النظر عن حالة الاسترخاء في العلاقة مع الدكتور زاهي حواس، أقصى مجتمع عالم المصريات نظرياتهم والذي كان لايزال على امتعاضه من شُك الودود المعتدل المزاج والذي صرح قائلاً: أنا لست منظرًا بديلاً. آمل أن تقدروا ذلك. قالها بطريقة توحي وكأنه يوجه ملاحظاته إلي. «أنا عضو في جامعة بوسطن منذ عام 1984، وكما تعرفون فأعضاء الكليات والأقسام جزء من مؤسسة!». قالها وهو يبتسم. «لكنني سأسمي الأشياء بأسمائها، وفي هذه الحالة ثمة تعرض للماء وارتشاحات»[29].

قبل أن يتم إنتاج الفيلم الذي عرض على محطة إن بي سي، سلم كل من وِست وشُك ورقة علمية في لقاء في عام 1991 في جمعية أمريكا الجيولوجية عرضا فيها نظريتهما التي استقبلها الجيولوجيون بحفاوة والذين لم يناقضوا الاستنتاجات التي وصلا إليها. كما أن العديد منهم، بحسب شُك «كانوا متحمسين لها»[30].

> كان كل شيء يسر على ما يرام، إلى أن وصل الأمر إلى الصحافة التي بدأت تخاطب عالم المصريات، الذين (ردوا) على الفور: هذا جنون، هذا هراء، فنحن نعرف عمر أبو الهول. بالطبع فهم لم يروا أي بيانات إذ لم يحضروا عندما قدمت الأوراق . . وهم أيضًا ليسوا جيولوجيين، إنهم (مستمرون) فقط في تخمينهم الذي يعتمد على الغريزة وهذا مالم أعتد عليه! لقد فاجئني الأمر ‹Schoch 2000›.

بحسب شُك، بات لعلماء المصريات هاجس قراءة وحيدة من التاريخ المصري

القديم، ما جعلهم يفقدون رؤية الاحتمالات الأخرى. وحتى الجيولوجيون الذي وافقوا مع عالم المصريات على التأريخ كانوا «جيولوجيين يعملون في هضبة الهرم مع علماء مصريات و. . هم بالفعل علماء مصريات . . وأقصد بأن لديهم اهتمامًا خاصًا . . ولم يقوموا بأبحاث جيولوجية جيدة، لكن كما تعلمون، كانوا يعرفون ما أرادوا الوصول إليه، وهو أن أبو الهول يعود فقط لألفين وخمسمئة عام، لذلك فهم يحاولون التقليل من شأن البيانات التي أملكها».

باختصار، يستنتج شُك بأن علماء المصريات لم يكونوا علماءً جيدين، ذلك أنهم لم يكونوا يرغبون في النظر إلى أي أفكار جديدة وتقويمها بناء على مزاياها، بدلاً من ذلك، كانوا يتخلصون من أي شيء لا يتوافق مع أفكارهم المسبقة فيما يتصل بتأريخ هضبة الهرم. قال: في ظني، يُعد هذا جدل عقيم . . فنحن لسنا متأكدين من أن المصريين كانوا يشيّدون عمارة حجرية تدل على نصب تاريخية قبل تاريخ محدد، لذا فلا يعقل أن ذلك تم قبل ذلك التاريخ، ومن الضروري القول إننا لا نستطيع أن نكتشف أي شيء جديد في تلك المملكة.

قارب شُك عالم المصريات ضد معاييره بغية الوصول إلى علم جيد كان ينقصهم، بينما كان لِوست معاييره المختلفة. ففي رأيه أن المؤهلات الرسمية التي تجاهلها علماء المصريات، لا تعني لهم سوى القليل. في لقاءنا قدّم لي ملاحظاته عندما قال إنه ليس عالم مصريات متمرس، وهو فخور بذلك. «أحيانًا، عندما يسألني الناس عن مؤهلاتي أقول: إنني لا أملك شيئًا منها، وهذا ما يجعلني أعرف أشياءً. إن أركيولوجيي المؤسسات، في رأيه، ذوو وجهة نظر ضيقة ما يمنعهم من التفكير وتلقّي أي نظرية جديدة . .». من خلال تجربتي، أستطيع القول: إن عالِمًا متنورًا مثل المسيحي المؤمن، يحب أعداءه». قال ذلك وهو يضحك. لقد ردد كلمات ألفارس ‹Alvares, 1988› الذي قال: العلم (الح)ديث يجعل من المعرفة نادرة لأنه يصر على هيمنة لا منافس لها ‹cited in Nader 1996: I›.

«النيوإيجيون» ليسوا معادين للعلم. يشير لُرِنغ دنفُرث إلى إن اختلاف حركة النيوإيج عن حركات دينية أخرى أكثر وضوحًا يشكّل الدرجة التي تقترب فيها حركة النيوإيج من ميادين الثقافة الأمريكية وتستفيد منها والتي لا تُعد فقط علمانية

المصور 2/3) أبو الهول في عام 2006 مع سقالات لعمليات الترميم التي تقوم على قدم وساق عند الكتف الأيمن الذي سقط جزء منه في أواخر عقد الثمانينيات (تصوير، محمود عباس البدوي)

بل علمية أيضًا . . وما هو على جانب من المفارقة لا نبالغ عندما نقول إن العلم بات رمزًا مقدساً في حركة النيوإيج، مع أن المقدار الكبير من التفكير النيوإيجي يتميز بعدم إيمانه بالعلم إلى درجة كبيرة ‹Danforth 1989:254›. وهذا يصدق بكل تأكيد على منظرين مصر القديمة البدلاء. ففي الوقت الذي يضع فيه منظرون شأن وِست وبوفال أنفسهم في مواجهة المجتمع عالم المصريات الأرثوذوكسي، فهم أيضًا يحشدون ما يستطيعون من أدلة علمية. لقد أحاط وِست نفسه، بعد أن أقصاه علماء المصريات، بثلة من علماء من ميادين معرفية أخرى لدعم نظريته بالمصداقية. أما فيلمه «لغز أبو الهول» فيعدد مشاركة «فريق علمي» من الخبراء بمن فيهم شُك إضافة إلى جيوفيزيائي/ وعالم زلازل ودارس للمناخ لحقبة ماقبل التاريخ، وخبيرًا جنائيًا. ويصف وِست نفسه في الفيلم بأنه عالم مصريات.

دعونا نأخذ مثالاً آخر، لقد استمر كل من بوفال وهنكك في عام 1997 في

إحداث تطويرات جديدة في علم المصريات، كانا يحاولان في بعض الأحيان أن يصالحا نظرياتهما مع العائدة إلى عالم المصريات. كان مدركين للبحث الذي قام به كل من الدكتور زاهي حواس ولنر حول مجتمع العمال في هضبة الهرم، وضروح بنّائي الأهرامات، وقبلا بالفرضية الأرثوذوكسية التي تقول إن المصريين هم من بنى الأهرامات حوالي العام 2500 ق ت س. لكنهما أبقيا على تأكيدهما أن حضارة أقدم وأكثر رقيًا هي من وضعت تصميم النصب في عام 10500 ق ت س، لكن الدلائل على ذلك دُمّرت، ويقترحان بأن طبقة كهنوتية تناقلت هذه المعلومة إلى أن جاء الوقت وبنيت أهرامات الجيزة فعليًا في الأسرة الحاكمة الرابعة.

يكمن جانب من الاختلاف بين المعسكرين في الطريقة التي قارب من خلالها علماء المصريات والمنظرون البدلاء الأساطير المصرية. يقول وِست: إن السبب الذي يجعله يقبل بأن تاريخ أبو الهول يعود إلى 38000 سنة مضت هو أن التواريخ الأسطورية المصرية القديمة تدعم هذا التاريخ. كما شرح الأمر لي:

> إن المصريين أنفسهم وفي عدد من النصوص . . يتحدثون عن حقب طويلة قديمة . . حقب طويلة من الزمن، حكم فيها مصر ولعهود طويلة «النتش» وهم الآلهة أنفسهم، ومن ثم ملوك دعيوا «شمس حورس» وهم كائنات نصف إلهية. وفيما يتصل بالتأريخ، فإن هذه النصوص المنفصلة تختلف فيما بينها، لكنها عمومًا تتحدث عن حقب زمنية هائلة، فهم يتحدثون عن 34000 أو 36000 سنة ق ت س. وبالطبع أقصى الدارسون الأرثوذوكسيون هذه التواريخ. أما الآن . . فأميل إلى الاعتقاد أن المصريين يعرفون ما يتحدثون عنه. كما أميل إلى التفكير بأنهم، ربما يعرفون الكثير عن تاريخهم أكثر مما يعرفه علماء المصريات.

يُظهر الجدل بشأن «ضريح أوزيريس» مثالاً آخر على جانب التشويق عن الطريقة المختلفة التي قارب فيها علماء المصريات والمنظرون الآخرون الأسطورة المصرية القديمة. كما نوهنا، كان أوزيريس يدعى «رب الراساتاوا»، والمعنى الحرفي للكلمة هو «الأنفاق الواقعة تحت الأرض» أو المقبرة. وبالتحديد، استخدمت المفردة في حقبة المملكة الجديدة للإشارة إلى الجيزة. أما علماء المصريات فقد أخذوها

لتعني المملكة الجديدة، الحقبة الأخيرة (أي بعد ألفيتين تقريبًا من بناء الأهرامات في الأسرة الرابعة من المملكة القديمة)، وقد مَثلَج المصريون القدماء هضبة الهرم وعدّوه مكانًا لأنفاق خبيئة تحت الأرض، وحفروا البئر ووضعوا فيه نصبًا تذكاريًا رمزيًا لأوزيريس، إله العالم السفلي. ومن جهة أخرى، أصر بوفال على أن المملكة الجديدة استخدمت مفردة راساتاوا (اعتاد على أن يلفظها راستوا أو رستاو) للإشارة إلى الجيزة ذلك أن معلومات تناقلتها الأجيال تفيد بأن هضبة الهرم يقبع فوق سلسلة من الأنفاق الواقعة تحت الأرض وفوق مقصورات دفنت فيها نصوص سرية منذ القديم. لذا فإن كلا من بوفال ووست يفهمان حرفيًا ما يفهمه علماء المصريات على أنه أسطورة. ومن الشائق أيضًا أن نرى السبل المختلفة التي وصل من خلالها بوفال والدكتور زاهي حواس إلى استنتاجاتهما فيما يتصل بالتأريخ. ففي الوقت الذي يؤرخ فيه الدكتور زاهي حواس لخزف ونقش هيروغليفي ويربطه مع المملكة الجديدة وأسطورة الحقبة الأخيرة للجيزة الأوزيرية، يصر بوفال على أن «الحدس» يخبره بأن البئر يعود إلى حقبة أقدم بكثير من الحقبة السايتية التي يعزو الدكتور زاهي حواس البئر إليها. يقول: حدسي ينبؤني بأن الدكتور حواس مخطئ. إذ يبدو هذا المكان مغرقًا في القدم.، ربما بقدم أبو الهول نفسه ‹1999a:298›.

هذه ليست مجرد مقاربة مختلفة لأسطورة، بل موقف مختلف حيال ما يؤسس لطرق مقبولة في المعرفة. ليس هناك من عالم آثار يدافع عن تأريخ موقع يتأسس على "حدس"، كما يفعل بوفال. لكن هنا بالضبط يكمن سحر هؤلاء المنظرين. فهم يحاججون بأن هناك طريق أخرى للمعرفة، ليست آلية ولا هي علمية، بل حدسية وغامضة. وكما ينوه هِس «تمثل حركة النيوإيج انهمامًا عميقًا في البدائل للمعرفة التقليدية والإيمان» ‹1993:3›. يتهم كل من بوفال ووِست عالماء المصريات بإهمالهم الجوانب الرئيسة للمعتقدات المصرية القديمة:

> نشأت مؤسسة عالم المصريات الحديثة منذ أربعينيات القرن المنصرم أو ما يقارب ذلك، ونأت بنفسها عن الإرث الباطني والسحري لمصر القديمة. عندما ينظر علماء المصريات إلى أنفسهم بوصفهم «علماء» ينتابهم قلق ويشعرون ببعض من انتهاك لمقدساتهم عندما تواجههم الجوانب الخاصة «للعلم» الذي أعلنوا عن أنفسهم قيمون عليه . .

بإمكاننا أن نشبه هذا بجرّاح يحاول أن يجد روح المريض من خلال تشريح جسده. ما يدعو للحزن والأسى، هذا بالتحديد ما كان يحدث في الدراسات التي تناولت مصر القديمة وثقافات قديمة أخرى، عندما تترك بين أيدي «العلماء» فقط. إن علم المصريات ليست علمًا، بل **علم مقدس**. إن الهرم الأعظم ليس فقط بنية هندسية استجابت لقواعد هندسية محددة، بل معبد مقدس للدخول إلى غوامض الوجود الكوني ‹Bauval 1999a: 41-42›.

يجادل وِست في دراسته لمصر القديمة:

كلما تعمقت بها، أدركت أن التاريخ الحديث قام بتشويه صورة القدماء على نحو فاضح، وفي مصر على وجه الخصوص . . بحسب علم المصريات الأرثوذكسي، من الغرابة بمكان أن يتخذ هذا الموقف وسط عجائب الفن العمارة في العالم، حقًا إن الإغريق هم من اخترعوا الحضارة، وقبل هذا كانت مصر نوعًا من بروفة رائعة، لكنها لا تملك فلسفة حقيقية ولا دين حقيقي متماسك، ولا علوم يمكن للمرء أن يتحدث عنها، وعلم الرياضيات عندهم كان بدائيًا. هذا كله [ال] (موقف) أرثوذوكسي. وإذا أردت أن أعبر عن قناعتي، لم يكن التاريخ يُشوه فحسب، بل إن مصر أيضًا لم تمثل بدايات الحضارة. هي بطريقة ما نهاية حضارة عظيمة، منذ ذلك الحين بدأت رحلتها نحو الهاوية ‹West 2000›.

يجيب مارك لينر «هناك من يُدعى جون وِست ينتقد عالم المصريات على نحو لاذع لحجبهم العلم المقدس الكامن في الثقافة المصرية من دون أن يكون قادرًا على قراءة اللغة المصرية. إنه كالمرء الذي يزعم معرفة المعنى الحقيقي الذي يرمي إليه شكسبير لكنه لا يستطيع أن يقرأ اللغة الإنغليزية»[31].

وما هو هام أن علماء المصريات والمنظرون البدلاء لا يدرسون الشيء ذاته تمامًا. وكما يجادل كل من بوفال ووست «علم المصريات ليست علمًا، إنه علم مقدس ‹Bauval 1999a: 42›. يحدد المنظرون البدلاء الهدف من دراستهم بوصفها دراسة باطنية وليست فقط رحلة إلى تاريخ علماني يمكن أن تنجز من البحث في

الأنقاض في الصحراء. لكل من عالم المصريات والمنظرين البدلاء أهداف دراسية مختلفة وبالتالي تنبع الطرق التي يتبعها كل منهم من تلك التعريفات المختلفة، وهكذا، فعند الحديث عن بئر أوزيريس، يقول بوفال بقِدَمه من خلال «حدسه». إن غموض الهدف يجيز غموض المنهج[32].

وعلى نحو عام، فإن النزاع يكمن في ما هو متفق عليه[33] وفي رغبة بالانهمام بمجموعة من النصوص وبالمعرفة. ثمة جدال لافت بين لنر وبوفال وهنكك نشر في كتاب ‹Keeper of Genesis, Bauval and Hancock 1997›. أما لِنر، وبعد أن أقصى وِست بسبب عدم معرفته بمصر القديمة:

> يقول منظر آخر عن الأهرامات في حديث ساخن جرى على مائدة عشاء: أين الدليل؟. الأهرامات تتنتصب هناك من دون أي دليل يظهر الطريقة التي استطاع فيها المصريون أن يبنوها. لكنني ذكرت له أربعة عناوين لكتب إيجبتولوجية وجميعها باللغة الإنغليزية، كرست لأدوات مصرية قديمة ووتكنولوجيا ومبنى حجري ومواد وصناعات. ومع أنه نشر كتابًا ضمنه نظرية جديدة عن الأهرامات لاقى روجًا استحسانًا على نحو واسع، فقد اعترف بأنه لم يقرأ عملاً واحدًا من هذه الأعمال الرئيسة. لو أن أولئك المنظرين قرأوا وتمثلوا تلك المصادر الرئيسة وبدأوا الحوار، لكان الأمر أكثر مرحًا وأكثر تحديًا ‹Bauval and Hancock 1997:311›.

يجيب كل من بوفال وهنكك:

> نحن نتذكر عنوانًا إيجبتولوجيًا واحدًا (وليس أربعة) ذكرتها خلال حديث ساخن جرى على مائدة العشاء. العنوان الوحيد كان كتاب كلارك وإنغلبخ «العمارة والبناء في مصر القديمة» ‹Clarke and Engelbach, Ancient Egyptian Construction and Architecture›. لقد قرأه كلانا منذ صدوره، ولم نتأثر به إلى درجة كبيرة. وكما تعرفون فإن ربرت بُفال مهندس بناء اكتسب مهنته بالممارسة وأمضى عشرين عامًا وهو يقوم **بتشييد** أبنية هائلة في الشرق الأوسط. وفي رأيي، بغض النظر عن كلارك وإنغلبخ، وهذا ما يعطيه أساساً جيدًا ينطلق منه إلى

حوار «المرح والتحدي» عن لوجستيات بناء الهرم الأكبر. ليس هناك من بديل لتجربة حقيقية، بغض النظر عن عدد «المصادر الرئيسة» التي « نقرأها ونتمثلها». (وبالمناسبة، بأي معنى يمكن القول إن كلارك وإنغلبخ مصدر رئيس؟. أكانا موجودين عندما بني الهرم؟ وهل بنوه؟) ‹ibid.›.

لا ريب في أن هذا الجدال كان بالغ الأثر إذ إن لِنر لم يكن عازفًا عن الاشتراك في الحوار، لكنه يؤكد، إن أُشرك في المناظرة، فعلى المرء أولاً (المقصود بوفال وهنكك) أن يتحدث لغة أدبيات عالم المصريات عينها. وبحسبه فإن المصادر الرئيسة واضحة . لكن بوفال وهنكك يرفضان إشراكه بشروطه، ويتحديان طبيعة المبدأ المتفق عليه وتحديد المصادر الرئيسة.

ثمة معركة نشبت على ما هو علم وما هو إيجبتولوجيا. يجنّد وِست «فريقًا علميًا» بغية تأكيد صحة نظريته عن أبو الهول، وبوفال يطلق على بحثه صفة «علم الآثار الفلكية/ the science of astroarchaeology»، رغم ذلك لم أجر لقاءً مع أي إيجبتولوجي حاصل على درجة علمية يعد مناهج بوفال أو استنتاجاته علمية. فوِست يطلق على شفالر دي لوبيج «إيجبتولوجيًا مرتدًا»، بينما عدّه إيجبتولوجي آخر كنت قد التقيته «نيوإيجي».

يكشف التمعن في الطريقة التي استقبلت بها هذه النظريات البديلة ضمن عالم الأكاديميين القدر الكبير عن الطرق والأساليب التي يعرفها علماء المصريات وماذا يعرفون والسيرورة التي من خلالها تم إثبات شرعية العمل العلمي وصحته. كما يكشف أيضًا سياسات علم المصريات وتعيين الحدود المهنية. أن يضع المرء حدودًا، وأن يطلق على شيء «إيجبتولوجيا»، وعلى شيء آخر» نيوإيج»، فهذا يعني أنه يؤسس لتراتبية ويدعم صيغة واحدة من إنتاج المعرفة من خلال مقارنتها على نحو سلبي وغير ملائم مع صيغة أخرى. إن العلم مفهوم اجتماعي وسياسي، لأنه وفي النهاية، وكما تحب لاورا نادر أن تذكرنا، «إنه محيط مؤسساتي . . مجموعة من البشر، توحدهم منافسة عامة. إن العلم معرفة مُنظمة، شكل من أشكال التساؤل، عادة من عادات الفكر، صاحبة امتيازات، مؤمثلة ‹Nader 1996:1›.

وهذا ما يفسر إفتتان أولئك الكتاب بالدكتور مارك لنر، ذلك أنه يجسد في مهنته مَعبرًا من معسكر النيوإيجيين إلى معسكر علم المصريات الأرثوذوكسي[34]. عُيّن لنر عالم المصريات أستاذًا مساعدًا زائرًا في المعهد الشرقي لجامعة شيكاغو وجاء في الأصل إلى مصر في عام 1972 بوصفه تلميذًا لكايس مولته مؤسسة الأبحاث والتنوير كان مصممًا على إثبات أن الأطلنطسيين هم من نحتوا أبو الهول .

بعد زيارته الأولى إلى مصر، عاد لنر إلى الجامعة الأمريكية في القاهرة كي يدرس الأنثرُبولوجيا، ومن جديد موّله أعضاء مؤسسة الأبحاث والتنوير. وفي عامي 1977 و1978 حصل معهد الأبحاث في ستانفرد على إذن للقيام بمعاينة المقاومة الكهربائية للأرض تحت أبو الهول، للبحث عن فجوات في الصخور. صندوق كايس موّل جانبًا من المشروع وكان يأمل أن يكشف البحث عن دليل لقاعة سجلات خفية واقعة تحت الأرض، واشترك لنر في البحث بوصفه عضوًا في فريق العمل. أحدث فريق العمل حُفرًا دقيقة في الأرض حيث أشارت الإكترودات إلى تجاويف في الصخور، وبدلاً من العثور على حجرة هناك، وجدوا ما بدا أنه شذوذات جيولوجية طبيعية في الصخور.

وبحسب لنر رسمت تلك النقطة بداية شكوكه فيما يتصل بالعثور على قاعة السجلات. بعد أن أشركوا الدكتور زاهي حواس، الذي كان حينذاك إيجبتولوجيًا شابًا في العمل بغية تنظيف الأرض حول أبو الهول، تهيئة لمعاينة المقاومة الكهربائية التي أجراها معهد أبحاث ستانفرد، وجدوا كسرًا من أدوات ومواد خزفية تعود إلى المملكة القديمة. كان من الواضح أن الأسخاص الذين بنوا أبو الهول خلفوها ورائهم. لقد افتُتن لِنر بالحقائق التي أماط اللثام عنها علم الآثار في مصر القديمة، أكثر مما سحر بالنبوءات الغامضة عن ماضي مصر الأسطوري[35]. الآن، وبعد ما يقارب ثلاثين عامًا من العمل في مصر، يشتهر لِنر بأنه واحدًا من خبراء العالم فيما يتصل «بأبي الهول». فقد أمضى الرجل خمس سنوات مديرًا ميدانيًا لمركز الأبحاث الأمريكي في مصر ومشروع مسح أبي الهول، وهو مشروع مهد الطريق لجهود الترميم باستخدام آلات التصوير الفوتوغرامترية بغية توثيق حجم أبو الهول وأبعاده الدقيقة. لقد أنجز لِنر قدرًا كبيرًا من الخرائط والمصورات

بيده. وكما يخبرنا هو بالحكاية، لم يعد هيابًا عندما واجه تاريخ المكان الفعلي والأفكار الغامضة الغريبة لأطلنطِس والمخلوقات الفضائية والحجرات السرية وقاعة السجلات.

عاد لِنر إلى الجامعة في عام 1986 ليحصل على شهادة الدكتوراه في علم المصريات في جامعة ييل. لقد كان العمل الذي انهمّ به مختلفًا عن علم المصريات التقليدية، إذ اعتمد القدر الكبير منه على دراسة صفوة الأشياء والمواد التي أخرجت من باطن الأرض من قبور ملكية وأخرى تعود لنبلاء. لكن القليل جدًا تسرب عن الحياة اليومية وعامة الشعب في مصر. فبدلاً من البحث عن أشياء ذات قيمة فنية وعن قبور مستكينة، شرع لِنر يبحث عن دلائل تركت من غير عمد للأجيال القادمة (أو ربما إلى الأبد). وعوضًا عن البحث في القبور والتنقيب فيها، أخذ يمعن النظر في البقايا والآثار والأوساخ التي تركت بالقرب منهم ساعيًا إلى إيجاد كِسر أدوات. لقد درس آثار الأدوات في الحجارة وعاينها وجمع عينات من الطين وحللها كيميائيًا باحثاً عن آثار المعادن فيها. فعلى سبيل المثال، وَشَت مستويات مرتفعة من النحاس في واحدة من المناطق بأن أدوات نحاسية كانت تستخدم لقطع الحجارة، ذلك أن هذا المعدن طري جدًا، وسرعان ما يتفكك عند استخدامه. ومن ثم أعاد بناء أدوات نحاسية محتملة ومثاقب يمكن أن المصريين القدماء استخدموها، واستخدمها بنفسه ليعرف إلى أي حد تعرضت فيه تلك الأدوات إلى الحت أو التعرية. ومهتديًا بكميات النحاس الموجودة بين الأوساخ والفضلات، استدل على قدر كبير من المعلومات عن كمية الحجارة التي قطعت والكيفية التي تم بها ذلك في منطقة بعينها وهذا ما عُدّ مفيدًا في حل غوامض الطريقة التي قطع فيها المصريون القدماء الحجارة في العصر البرونزي. باختصار، بدلاً من البحث عن حجرات وغرف سرية، ومخابئ تحتوي على كنوز مذهلة، قام لِنر بعمل عادي يخلو من الإثارة والفرجة، بل وأكثر من ذلك، عمله ذاك كان مملاً أكثر منه عملاً مبهرًا، إذ شرع ينخل البقايا وما جفى البراكين والمعادن من فضلات، وبدأ يحللها بحثاً عن محتواها الكيميائي.

لقد أمدنا لِنر بحكاية تحوله إلى علم المصريات الأرثوذكسية بحجة قوية

في رسالة بعث بها إلى بوفال وهنكك نشرت في كتاب ‹Keeper of Genesis 1997›:

> خلال العامين اللذين أمضيتها في الجامعة الأمريكية في القاهرة، تخصصت في الأنثرُبولوجيا، وتلقيت أول دروسي في علم الآثار المصرية والحقبة المصرية السابقة على التاريخ. كما أمضيت جلّ وقت فراغي في الجيزة وزرت مواقع قديمة أخرى ومشروعات أركيولوجية. لم أعثر على أي آثار لأقدام لآلهة. وبعد أن أصبحت على ألفة مع القدر الكبير من البحوث الأثرية السابقة التي لم يألفها مجمع كايس وأشباهه من المتحمسين لمصر إلا في الحد الأدنى، وجدت «آثار أقدام» بشر، ودلائل على أدوات استخدموها، وأسماءً وعلاقات أسرية، وهياكل عظمية، وحضارة مادية . . .
>
> بدأت أوحي لمجمع كايس بأنهم ينظرون إلى حكاية مصر/ أطلنطِس بوصفها أسطورة بالمعنى الذي روج له جوزِف كمبل أو المعنى الذي اقترب منه كارل ينغ في دراساته عن سيكولوجيا النماذج البدئية. رغم أن الأسطورة ليست **حقيقية** بالمعنى الحرفي للكلمة ربما كانت **حقيقية** بالمجاز الأدبي بطريقة أو أخرى. تقول «قراءات» كايس، وبطريقتها الخاصة، إن العالم الجواني للرموز والنماذج البدئية أكثر «واقعية» من مفردات العالم المادي . . ففي عِلم الآثار، يريد العديد من الهواة والنيوإيجيين اقتفاء أثر حضارة مفقودة ومخلوقات فضائية، نعم و«الآلهة»، من دون أن يصغوا إلى البشر الحقيقيين القابعين خلف ستارة الزمن ومن دون أن يضطروا إلى التعامل مع الموضوع الشائك الذي أسس عليه «الدارسون الأرثوذوكسيون» وجهات نظرهم. ‹Cited in Bauval and Hancock 1997:310›.

ثمة العديد من التبصرات الهامة واللافتة التي يمكن أن نستقيها من هذه المراجعة الموجزة لبعض من منظري مصر القديمة. يتهم كل من وِست وبوفال وآخرون في معسكر «النيوإيج» عالم المصريات بضيق الأفق فيما ما يبدو عليه الدين ونزعة الغموض في مصر القديمة. وبدورهم يتهم علماء المصريات النيوإيجيين بأنهم

لا يملكون مرتكزًا أكاديميًا حقيقيًا لدى تناولهم مصر القديمة بالدراسة، كما أنهم يتبنون منهج القص واللصق للوصول إلى علم المصريات، فهم يختارون المواد التي تلائم نظرياتهم، ويغفلون تلك التي لا تخدمها. أما ربرت شُك فيجد نفسه في وضع قلق. فمن جهة، يرى نفسه عالمًا ملتزمًا بوضع النظريات على محك الاختبار من دون أي أفكار مسبقة. رغم ذلك رفضه علماء المصريات لأنه لم يعالج الموضوع من وجهة نظر علم المصريات ولأنه اشترك مع الشخص «الخطأ». لذا فقد وجد نفسه في المعسكر عينه مع وِست الذي يملك الفكرة التي لشُك فيما يتصل بعوامل الحت والتعرية التي سببها الماء، وفيما يتصل أيضًا بوضع تاريخ أقدم لأبو الهول، لكن الأخير مؤرخًا له ب 36000 سنة ق ت س مؤسساً على حساباته في علم الفلك الذي يتصل بعلم الفلك الأسبق.

لقد سلم علماء المصريات بأن قدرًا من العمل الذي قام به المنظرون البدلاء يتضمن معرفة وبحوثاً واسعة، لكنهم يجادلون أنه في الوقت الذي يستخدم فيه أولئك المنظرين البيانات العلمية لدعم نظرياتهم، فهم يلتقطون من المواد ويختارون، أكثر مما يأخذون المادة بمجملها، ويحاولون العمل من تلك النقطة وصولاً إلى رؤية تاريخية لا تقررها سلفًا أفكارهم الخاصة. من الواضح أيضًا أن عالم المصريات لم يأخذهم على محمل الجد لأنهم لم يشتركوا بالمصطلحات ذاتها، ولم يعملوا انطلاقًا من اللغة عينها، ومن الأدب نفسه، ومن المفردات ذاتها من نقاط المرجعية المشتركة.

إن الأركيولوجيا علم، شأن أي علم، له إجراءاته الثقافية والاجتماعية التي تسعى إلى إثبات صحة نظرية وإقصاء الدخلاء[36]. وكما تشير تعليقات لِنر (عندما قال إنه وعلماء مصريات آخرون لديهم مسؤولية مهنية للرد على النظريات «التي جردت المصريين من إرثهم») ثمة جوانب سياسية واضحة لهذا الجدال الذي أثير بمصطلحات المؤهلات العلمية.

5/3) نظريات المؤامرة:

يزعم غري فل تنوتا على شبكة الإنترنت بأن الدكتور زاهي حواس هو سليل «كينونة غير بشرية» وجّهه الكاتب الباطني ألستر كرُلي وألمح إلى أن الدكتور زاهي حواس «سفير الجانب المظلم[37]». ويزعم رتشرد هُغلند (الذي يضم موقعه على شبكة الإنترنت صورًا مُعالجة لمركبات فضاء هيروغليفية موجودة على جدار معبد أبيدوس «العربة المدفونة») بأن الدكتور زاهي حواس لا يكتفي بالقيام بحفريات سرية غير قانونية تحت الهرم الأكبر، لكنه أيضًا يختار كل مواقع الهبوط للمهمات الاستكشافية التي تقوم بها وكالة الفضاء الأمريكية (ناسا) بين الكواكب[38]. أما الشائعة الأثيرة على قلب الدكتور حواس والتي بثت على شبكة الإنترنت فتزعم بوجود ممر سري يصل بين حمّام الدكتور زاهي والهرم الأكبر اعتاد أن يسلكه الدكتور زاهي حواس للذهاب إلى الأهرامات صونًا لأسرار وخفايا «الحضارات المفقودة».

لقد أشار علماء المصريات ومنذ زمن بعيد إلى هؤلاء فيما بينهم على أنهم «بلهاء الأهرام». كان مدير آثار الجيزة يجد متعة في إطلاق هذا الاسم عليهم علنًا[39]. لقد كان الدكتور زاهي حواس هدفًا لعدد كبير من الشائعات ونظريات المؤامرة التي انتشرت في فضاء شبكة الإنترنت وفي وسائل الإعلام في مصر وخارجها. وفي الوقت الذي كان فيه العديد من التشكيلة المذكورة أعلاه والذين تخلص منهم الدكتور زاهي حواس بحس الدعابة عنده (يظهر الدكتور زاهي حواس صورة لحمام مكتبه بوصفها جزءًا من شريحة العرض التي كان يقدمها للمجموعات السياحية ليؤكد لهم بأن حمامه لا يحتوي على ممرات وأنفاق سرية)، أما آخرون فقد كانت ضرباتهم له أكثر إيلامًا. كان الدكتور زاهي حواس غالبًا ما يتحدث بنقمة واستياء عندما انضم مُنظّر نظرية المؤامرة في الإنترنت لري هنتر مع مجموعة من أعداء الدكتور زاهي حواس في قرية نزلة السمان للهجوم عليه في حملة استهدفت سمعة الرجل في الصحافة المحلية عندما سقط قسم من كتف أبو الهول[40].

لم يكن الدكتور زاهي حواس عدوًا للنيوإيجيين. في الواقع زعم بأنه كان أول

شخص سمح لتلك الجماعات أن تتأمل في الأهرامات خارج أوقات الزيارة الرسمية إلى أن انتشرت شائعات على شبكة الإنترنت سابقة على (Y2K) حول جماعة تخطط للانتحار في الهرم عشية الألفية الجديدة. (في ذلك الوقت أغلقت السلطات المصرية الأهرامات في وجه المجموعات التي تأتي خارج أوقات الزيارة الرسمية والتي دفعت مبالغ كبيرة للحصول على امتياز يمكنها من أن تقضي ساعتين في الأهرامات ليلاً). لقد ركز القدر الكبير من عمل الدكتور زاهي حواس كسكرتير مساعد لآثار الجيزة[41] على العلاقات العامة، فقد أعطى للتلفزيون والصحف لقاءات ومقابلات كانت تتم في كل يوم تقريبًا وتدور حول موضوعات مختلفة، وكرس جُلّ برنامج عمله ليرد على مزاعم «بلهاء الأهرام». وكما قال، هذا ما دفعه ليكتب مؤلفًا ومقالات ذات طبيعة عامة عن علم الآثار المصرية ليتمكن من منافسة احتكار «بلهاء الأهرام» للجمهور المهتم بمصر القديمة من غير أهل الاختصاص. وانطلق في موقعه على شبكة الإنترنت[42] بغية منافسة المطحنة التي تولد الشائعات التي تُصدّرها نظرية المؤامرة على شبكة الإنترنت ومواجهة الاتهامات التي قالت إن الحكومة المصرية والمجلس الأعلى للآثار صناديق سوداء من المعلومات.

قال لي: «قررت ألا أقضي وقتي أكتب المقالات التي لن يقرأها أحد. كما عزمت على أن أبقى على تواصل مع الجماهير، خصوصًا وأن هناك عدد كبير من الناس المهووسن بالأهرامات ومصر القديمة». شكلت حملته نجاحًا عريضًا ودعى في عام 1992 آرت بل صاحب برنامج إذاعي رائج في الولايات المتحدة كرس للظواهر الخارقة، ليشهد على تقطيع عمال البناء المصريين للحجارة وتهذيبهم لها من أجل أعمال الترميم. كان آرت بل من بين الذين روجوا لفكرة تنفي بناء المصريين القدماء للأهرامات من دون أن يستخدموا أدوات حديثة. واستضاف مجموعة من الكتاب أيدوا نظريات قالت إن المخلوقات الفضائية هم من بنوا الأهرامات. عندما شهد بل كيف أن العمال المصريين المعاصرين يقطعون الحجارة بأدوات بسيطة جدًا وباستخدام التقنيات ذاتها التي استخدمت في العصور القديمة التي تم فيها بناء الأهرامات، بث إلى مستمعيه بأنه تحول وبات من «معتنقي» معسكر الدكتور زاهي حواس.

في وقت آخر، ألقى الدكتور زاهي حواس محاضرة على مجموعة من السياح كانوا يضعون مجسمات للأهرامات على رؤوسهم. سأل الجمهور لمَ يرتادون هذه الأهرامات فأجابوه بسبب «سلطتها»، وهو اعتقاد يقول إن أي شيء يقع تحت الهرم أو ضمنه هو مصان. ردًا عليهم أخذ الدكتور زاهي حواس بعض اللحم النيء الذي ترك نصفه في مكتبه ووضع النصف الآخر داخل الهرم الأكبر لمدة ثلاثة أيام. في نهاية الأيام الثلاثة تفقد كمية اللحم في كلا المكانين. ألفى اللحم الذي تُرك في الهرم، كما قال، أشد عفونة من اللحم الذي تركه في مكتبه. بعد ذلك دعى مراسلين دوليين للقيام بفحص العينتين من اللحم وأخبرهم «ربما ليس لأهراماتنا سلطة، لكن أهراماتكم في فيرجينيا بيتش وكاليفورنيا لها ذلك»[43].

في كل مرة أرى فيها الدكتور زاهي حواس يجري لقاءات مع التلفزيون المصري عن هضبة الهرم كان جلّ حديثه يتناول تفنيد الخيالات والصور الأجنبية عن مصر التي تسعى، على حد قوله، إلى «سلب مصر من المصريين»، وطمس معنى الآثار والنصب بوصفها مركبًا من العزة والهوية القومية المصرية. إن ما يؤكده هو أن هؤلاء المنظرين البدلاء ليسوا هامشيين، بل هم جزء هام من ضمير من فريق مصري من علماء الآثار الذين يعملون في الأهرامات. إن الحكومة المصرية على قدر كبير من الوعي والإدراك، إضافة إلى أنها تحارب على نحو فاعل هذه الصور وتلك الخيالات الغربية عن مصر القديمة.

6/3) الأبواب السرية في الأهرامات

مع ذلك مازالت نظريات المؤامرة في ازدهار. بغض النظر عن حالة الاسترخاء والهدوء في العلاقات بين الدكتور زاهي حواس والمنظرين البدلاء شأن ربرت بفال الذي مارس تعذيبًا على القراء في أحدث كتبه عندما طرح السؤال «هل ثمة «مؤامرة» هنا لا تشمل علم المصريات فقط، بل مؤسسات أخرى، أكثر شرًا؟» ‹1999a: xvi›. إن قضية روبوت أبوات[44] غنتنبرنك كانت مثالاً رئيساً على تركيز دائم ومستمر لنظريات المؤامرة على هضبة الهرم.

في عام 1993 كلف المجلس الأعلى للآثار في مصر معهد الآثار الألماني بتنظيف «فتحات التهوية» في الهرم الأكبر وتركيب مراوح له. يتفرد هذا الهرم بأربع فتحات ضيقة (يبلغ قطر كل منها ثمانية إنشات)، فتحتان منها جاءتا من الجدران الشمالية والجنوبية مما يسمى «حجرة الملكة»، وأخريان من الجدران الشمالية والجنوبية جاءتا من «حجرة الملك». تسير الفتحتان من حجرة الملك إلى خارج الهرم، لكن الفتحتين في حجرة الملكة لا تخرجان منه ولا يعرف إلى أي مسافة تمتدان. في الأصل، لم تكن الفتحتان ظاهرتين في حجرة الملكة، بل اكتشفهما وايمن دكسن في العقد الثامن من القرن التاسع عشر الذي اخترق الخمسة إنشات أو ما يقارب من الحجارة التي كانت تسد الطريق إليهما. لم يعرف علماء المصريات الغرض من هذه الفتحات المغلقة، لكن بفال وغلبرت ‹Bauval and Gilbert, 1994› خمنا بأنهما صممتا لتهيئة سبيل من أجل روح فرعون كي تصل إلى النجوم في السماء.

على أي حال، عزم المجلس الأعلى للآثار على تنظيف الممرات الموجودة في حجرة الملك وتركيب المراوح لتجديد الهواء في الداخل الذي يستنشقه المئات من السياح في كل يوم. وإضافة إلى مشكلة الهواء الملوث في داخل الهرم، هناك عملية التكثيف التي تنتج عن تعرق السياح وتنفسهم ما أدى إلى تراكم طبقات سميكة من رواسب الأملاح التي انبنت على الجدران الداخلية للهرم.

كلف معهد الآثار الألماني المهندس الألماني رودلف غتنبرنك بإنجاز أعمال التنظيف تلك حيث استخدم تقنيات بدائية لتنظيف الفتحات الخارجة من حجرة الملك، كانت قد نظفت سابقًا وركب مراوح للتهوية، ومن ثم صمم روبوتا لافتًا مجهز بوصلة فيديو لاستكشاف الفتحات المغلقة الآتية من حجرة الملكة. اخترق الروبوت الذي أسماه أوباوت 2 الفتحة إلى مسافة مئتي قدم، وهناك اعترض سبيله ما بدا بأنه باب شعري بقبضتين من النحاس.

دهش غنتنبرنك. أيعقل أن الباب يخفي وراءه حجرة سرية لم تكتشف في الهرم؟. تواق لاستثمار الفرصة، قام بجلب طاقم تلفزيوني لتصوير مزيد من الاستكشافات، كان من الواضح أنه يخطط لإنتاج فيلم وثائقي تجاري عن استكشاف الفتحات الذي قام به الروبوت. لكن معهد الآثار الألماني منعه من متابعة العمل،

واشترط عليه الحصول على إذن من المجلس الأعلى للآثار ذلك أن أي عملية تصوير لاكتشافات وعمليات تنقيب أركيولوجية في مصر تحتاج إلى ترخيص من الحكومة لا يمت بصلة للترخيص الذي يمنح للقيام بأبحاث (طبعًا إضافة إليه). وبما أن غنتنبرنك لم يطق أن ينتظر شهورًا بغية الحصول على الترخيص، زعم بأنه حصل على إذن شفهي بمتابعة عمله من الدكتور زاهي حواس (وهذا ما أنكره الدكتور زاهي حواس بشدة) واستأنف التصوير والاستكشاف.

في نيسان عام 1993، بدأت الأنباء تتدفق إلى الصحافة العالمية. فقد أعلنت التايمز اللندنية العثور على «حجرة سرية تكشف لغز الهرم». وعنونت صحيفة إيج في ملبرن مقالة لها «هرم يخفي أسرار فرعون»[45]. تلا ذلك انتقادات وردود أفعال. فقد أثار ذهاب غنتنبرنك إلى الصحافة من دون الرجوع إليهما غضب المجلس الأعلى للآثار ووزارة الثقافة المصرية. لكن عمليات التصوير التي قام بها من دون أي إذن رسمي والتخطيط لإنتاج فيلم تجاري قررت مستقبله المهني. فقد مُنع من القيام بمزيد من البحوث، وتبرأ معهد الآثار الألماني منه على الفور ووعدت السلطات المصرية على نحو غير واضح بأن عملية الاستكشاف سوف تستمر في المستقبل تحت رعاية منظمة مسؤولة، ربما كانت الجمعية الجغرافية الوطنية «ناشيونال جيوغرافيك سُسيتي/ NGS».

بعد ذلك، كشفت نظريات المؤامرة عن وجهها الحقيقي. فقد اتهم لري هنتر (الذي هاجم الدكتور زاهي حواس بعد حادثة سقوط كتف أبو الهول) الحكومة المصرية بمتابعة الاستكشاف الذي بدأه غنتنبرنك سرًا في العام الذي أغلق فيه الهرم للقيام بأعمال التنظيفات[46] وكان من بين العديد الذين أطلقوا مثل تلك الاتهامات. كما عزا كل من لِن بِكنت وكلايف برنس مرلفا رواية ستارغيت ‹Stargate Conspiracy 1999 :78› خسارة غنتنبرنك الترخيص بمتابعة أبحاثه إلى نوع من المؤامرة، وهزءا من أن مجرد خرق للبرتوكول سبب قرار الحكومة المصرية في منعه من متابعة عمله.

إن أحد الأسباب وراء ازدهار نظرية المؤامرة يكمن في جذبها للجمهور ومبيعاتها الكبيرة للكتب. لكن هناك سبب شرعي آخر. فالأجانب الذين لم ينشأوا

المصور 3/3) صورة لداخل أحد من أهرامات الجيزة (تصوير إلياس إتش دباس الثاني)

في أحضان إجراءات بيروقراطية عالم المصريات افترضوا وجود مؤامرات لأنهم وببساطة شديدة لا يمكنهم أن يتخيلوا أن الأعمال التي تقوم بها الحكومة المصرية يمكن أن تكون غامضة ومبهمة. ولكن لمَ منعت الحكومة المصرية غنتنبرنك من متابعة عمله لمجرد أنه اتبع اجراءات غير صحيحة في نقل اكتشافه إلى الصحف والإعلان عنه؟ كانوا يتساءلون.

أولاً وقبل كل شيء، جدير أن ننوه إلى أن معظم موظفي الحكومة المصرية يقلقهم أي اهتمام من الصحافة يمكن أن يطالهم. فالصحافة السيئة تمارس ضغوطها عليهم والعديد منهم يخشى أن يفقد منصبه جراء فضيحة عامة. ثمة تاريخ طويل في مصر، يعود إلى اكتشاف كارتر لضريح توت عنخ أمون في عشرينيات القرن المنصرم، لوسائل إعلام تمارس نفوذها على الرأي العام من خلال تقاريرها حول أعمال التنقيب الأثرية والتي تحث التدخل من قبل الحكومة المصرية ‹see Hoving 1978›. إن أصحاب نظريات المؤامرة الذين يعملون من الخارج ومن دون أي فهم للسياسات الداخلية للبيروقراطية والوزارات المصرية لا يستطيعون أن يفهموا قلق

البيروقراطية من تقارير صحفية. ما يبدو بأنه مؤامرة في العمل، يمكن أن يكون مجرد شخص يحاول الاحتفاظ بمنصبه.

لكن ما يخفق الدخلاء أيضًا في تقديره هو أن خرق البروتوكول والذي ينتج عنه تجاوز من يترأس وزارة الثقافة والإعلان عن الاكتشاف تعده السلطات المصرية عملاً خطيرًا للغاية. إنه تحدٍ، بل إهانة للسيادة الوطنية على النصب التاريخية التي تستدعي هاتيك الأيام عندما كان المغامرون والقناصلة يفعلون ما يحلو لهم، بل ويعبثون بمقدرات الإرث الفرعوني لمصر من دون أن يولوا السلطات المحلية أي اهتمام (انظر الفصل الثاني). إن قضية غنتنبرنك لم تكن المرة الأولى التي توقف فيها الحكومة المصرية العمل بسبب مسائل إجراءية تتصل بالإعلان عن مكتشفات. ففي ثلاثينيات القرن المنصرم، تم عزل عالم المصريات المصري سليم حسان من منصبه ورفع طه حسين عميد جامعة القاهرة وقتها بحقه دعوى قضائية بسبب ذهابه مباشرة إلى الصحافة مع اكتشافاته بدلاً من الذهاب عبر المشرفين عليه في الجامعة ‹Reid 1985: 243›. أما المسألة الأحدث عهدًا، فتتصل بأحد البالينتولوجيين[47] الأمريكيين الذي اكتشف عظام نوع هائل جدًا من الديناصورات لم يكن معروفًا من قبل في واحة البحرية والذي مضى مباشرة إلى الصحافة متجاهلاً السلطات المصرية. ونتيجة لذلك خسر الشهادة التي خولته القيام ببحوثه ‹Amran 2000›. وبالمثل، الدكتورة جوان فلتشر وهي إيجبتولوجية بريطانية من جامعة يورك التي أعلنت عن اكتشاف مومياء في ضريح أمنحوتب الثاني وزعمت بأنها مومياء الملكة نفرتيتي، منعت من القيام بأعمال التنقيب في عام 2003 لأنه توجهت ب»اكتشافها» إلى الصحافة من دون أن تعلن عنه من خلال المجلس الأعلى للآثار.

ولّد اكتشاف غنتنبرنك اهتمامًا كافيًا من الصحافة ما جعل المجلس الأعلى للآثار في مصر يدرك بأن ثمة جمهور عريض يطلب المزيد من جهود الاستكشاف، وهذا ما يدر أموالاً ويساعد على ترويج السياحة في مصر. لقد قرر المجلس الأعلى للآثار في مصر أن يرعى جهودًا للتنقيب في الفتحة، وأفلح في وضع تدابير وترتيبات مع الجمعية الجغرافية الوطنية لتصميم روبوت يمكن أن يخترقها ويولج آلة تصوير

تحت فجوة في «الباب» لتصوير ما يرقد خلفه. كما رعى الدكتور زاهي حواس واستضاف حدثًا تلفزيونيًا بعنوان «الأهرامات على الهواء مباشرة: إماطة اللثام عن الحجرات السرية» صورته الجمعية الجغرافية الوطنية، وبثته على الهواء على المحطة التابعة للجمعية وعلى تلفزيون فُكس في الولايات المتحدة. حدث هذا أخيرًا في 2002/09/16، أي بعد تسع سنوات من الاكتشاف الأصلي الذي قام به غنتنبرنك. ولكن ما الذي وجدوه خلف الباب الحجري ذي القبضات النحاسية؟ سدًا آخر من الحجر الكلسي يشبه إلى حد كبير الباب الأول يقع خلفه بعدة إنشات، «بقبضات» نحاسية شبيهة» ‹National Geographic News 2002›.

7/3) نظريات بديلة لمصر القديمة والعصبية المصرية

ثمة علاقة معقدة بين هؤلاء المنظرين البدلاء والسياحة وعلم الآثار في مصر. فمنظمات شأن مؤسسة الأبحاث والتنوير رعت عملاً أركيولوجيًا هامًا في مصر نزعة الغموض التي روجت لها تلك الجمعية وكتاب ذوو رواج شأن بوفال وهنكك وفِلبس ووِست شجعوا كل بدوره الافتتان الغربي بالآثار المصرية. وهذا ما أدى إلى ازدهار السياحة. فعائدات رسوم الدخول إلى الآثار والمتاحف الناتجة من الانهمام السياحي في النصب الفرعونية يهيء مصدرًا رئيساً لتمويل الفرق الأثرية المصرية في مواقع عملها.

«النيوإيجيون» يفيدون الاقتصاد، مع ذلك فإن هذه المجموعات لاتزال تؤجج المشاعر في الصحافة المصرية[48]. لذا لمَ تثير نظريات النيوإيج هذا القدر الكبير من هذه الكراهية؟.

بالطبع، يتجلى أحد الأسباب في الاعتقاد الخاطئ الذي انتشر بين المصريين ومفاده أن المجموعات التي جاءت كي تتأمل في الأهرامات هي في الواقع تعبد تلك النصب، وهذا ما يحمل معاني بغيضة للمصريين المتدينين، المسلمين منهم والمسيحيين. لقد أخبرني أحد الموظفين المصريين في هضبة الهرم وهو مسلم ورع، بأنه سُرّ لأن الأهرامات أغلقت بوجه المجموعات المتأملة في الليل لأنه أحس بأن

السماح لمثل هذه المجموعات للدخول إلى الأهرامات يشجع الوثنية.

لهم معتقداتهم، ولي معتقداتي، ولا أقول إن عليهم أن يؤمنوا بما أؤمن به، لكن في الوقت ذاته، لست مضطراً لتشجيعهم. إنهم يتعبدون ويصلون في الأهرامات، وهذه ليست طريقة لعبادة الله، وإذا حدث وشجعتهم على ذلك، أو سهلت لهم المسائل، سأكون مذنبًا في جانب من المسألة أيضًا.

أراني أحد المفتشين العاملين في الآثار صورة حصل عليها لدليل مصري يرتدي الجلابية، جعلته إحدى مجموعات النيوإيجيين يقف داخل الهرم بقدمين حافيتين على الأرض ويدين مضغوطتين على جدران الممر. شرح لي هذا المفتش أن النيوإيجيين يؤمنون بأن هذه طريقة لاستجرار الطاقة من الهرم، لكنه أشار إلى أنهم دفعوا ذلك الدليل المسلم إلى أن يرسم إشارة الصليب، ما يُعد إساءة لمعتقداته ودينه.

يصف الأدلاء السياحيون عمومًا المجموعات النيوإيجيية في مصر بـ«العبدة» ذلك أن هناك اعتقاد شائع يقول بعبادتهم للأهرامات. ليس كل المصريين يعتقدون أن النيوإيجيين يعبدون المواقع الأثرية، رغم ذلك، التقيت ببعض الأدلاء السياحيين المتخصصين بمرافقة هذه المجموعات، وكانوا حزانى في تأكيدهم لي الفرق بين العبادة والتأمل. لقد تكيف العديد من المصريين العاملين في السياحة مع النيوإيجيين، مظهرين موقفًا متسامحًا – لكم دينك ولي ديني– عندما كانوا يلقون المحاضرات عن تاريخ الأهرامات على النيوإيجيين. حتى أنهم جمعوا كتابات الكتاب النيوإيجيين الرائجة في مسعى منهم لفهم معتقدات أولئك الذي يستضيفونهم. (فمثلاً يمتلك محمد نظمي وهو دليل سياحي توسط لإصلاح ذات البين بين الدكتور زاهي حواس وكتّاب شأن بوفال ووِست، مكتبة كبيرة من الأدبيات النيوإيجية).

في الوقت الذي يمكن أن يشكل هذا أحد الأسباب في معاملتهم على نحو غير ودي في مصر فإن الأسباب الأكثر أهمية هي ذات طبيعة سياسية. تُعد نظريات النيوإيج مسيئة للمصريين ذلك أنها تهاجم العزة القومية المصرية في إرثها الفرعوني.

فبحسب المصريين الذين يفخرون بأنفسهم كونهم سليلوا حضارة عظيمة بقيت نصبها التاريخية ستة آلاف عام، فإنهم ينظرون إلى زعم الآخرين بأن المخلوقات الفضائية أو الأطلنطيسيين كانوا هم من بنوها، بوصفه محاولة لتجريد مصر من تاريخها القديم المجيد[49].

لقد شبه فاروق حسني وزير الثقافة المصري هذا بالإسرائيليين الذي ينسبون بناء الهرم الأكبر لعبيدهم[50]. ولذلك غالبًا ما تتحدث الصحف المصرية عن هذه النظريات بوصفها «نوعًا من التغلغل الصهيوني»[51] فهذه النظريات تنكر الذكاء والعظمة المصرية عندما يقال بعجز المصريين القدماء على بناء الأهرامات ما يذكّر ببقايا الاستعمارية.

يصر النيوإيجيون على زعمهم بأن النصب التاريخية المصرية تؤكد وحدة البشرية جمعاء ذلك أنها إرث عالمي. وهذا ما يعني أن النصب التاريخية ليست مصرية إذا كانت تنتمي إلى «العالم» عمومًا وهذا ما يشكل تحديًا لعزة الدولة القومية، وإنكارًا لحيازة المصريين للماضي الفرعوني بوصفه وسيلة يدعم الهوية الأبدية لمصر ككينونة قومية. رغم ذلك فالغربيون عينهم الذين يحبون أن ينتحلوا الأهرامات لهم لا يتخلون عن نزعهتم القومية وحدودهم الوطنية عندما يتصل الأمر بالاقتصاد العالمي. فهم لا يشرعون أبوابهم ليتدفق منها المصريون الباحثون عن أعمال وعن أسلوب عيش أكثر إنسانية شأنهم هم. إنهم يريدون أن يتحدوا بعض الحدود الوطنية لكن الأمر لا ينطبق على البعض الآخر، يريدون أن يسيطروا على أفضل ما في مصر، وينبذوا ما تبقى منها، ويعودوا إلى حياتهم المرفهة في أوطانهم.

في حديث إلى مجموعة من السياح الأمريكيين في فندق ميناهاوس في 2000/02/22، طرح الدكتور زاهي حواس سؤالاً بمنتهى البلاغة: لماذا ينتاب الأمريكيون هواجس بشأن «قوة الأهرامات»؟. السبب حاضر، فهم يحصلون على يومين كعطلة في كل أسبوع. أما هنا في مصر، فالجميع منشغل، يقاتل ازدحام المرور، وليس هناك من وقت للتفكير «بقوة الأهرامات». لقد ألمح الدكتور زاهي حواس إلى المعتقدات النيوإيجية وقال: إن هي سوى سلوان لنخبة بورجوازية مرتاحة ومسترخية لديهم كل الوقت الموجود في العالم، وليسوا مضطرين إلى خوض

معارك مع مطالب الحياة اليومية.

يمارس أتباع كايس ومن يؤمن بأفكاره مضايقاتهم لعلماء الآثار المصريين و(الأجانب) الذين لا يرون إلا مبالغ النقود التي تصرف على ما يعدونه تفتيشاً لا جدوى منه عن «قاعة سجلات» لا وجود لها في الأصل، في الوقت الذي يمكن أن توظف هذه الأموال في إدارة المواقع والحفاظ على الآثار. وفي المحاضرة ذاتها، خاطب الدكتور زاهي حواس بحزن وأسى مجموعة من السياح بالقول: تخيلوا النتيجة لو أن كل الأموال التي استخدمت في الجدالات التي تتصل بالتنقيب والبحث عن الممرات السرية، استخدمت في الأبحاث والحفاظ على الآثار.

لكن، ربما الأكثر أهمية هو البحث عن لقى أركيولوجية جديدة لافتة، حجرة سرية خرافية في الهرم الأكبر أو تحت مخالب أبو الهول تستعيد الأيام الأولى من الاستكشافات الأثرية في مصر، عندما كانت الأضرحة تخترق، وتنهب وتسلب وأحيانًا تُدمر بحثاً عن الثروة والشهرة وعن لقى خرافية جديدة وعن شهرة علماء الآثار والدول التي تدعمهم. وهذا ما يفسر غضب العديد من الناس من علنية العمل الذي قام به غنتنبرنك، وما بدا بأنه الإساءة الكبيرة التي لحقت بالمراقبين المصريين كانت في أنه صور بقصد إنتاج فيلم تجاري، بمعنى آخر كان ينوي أن يستفيد من اكتشاف يُعد حصريًا للمصريين. دعونا نستعيد كلمات ربرت بفال التي استشهدت بها في بداية هذا الفصل، عندما كتب عن هذه الحجرة الخرافية الخبيئة على أنها «غنيمة أركيولوجية هامة» وأوحى بأن أبو الهول العظيم . . أيضًا يمكن أنه يحرس مجموعة قيمة من الكنوز تحت بطنه. شأن هذه اللغة أي «غنيمة أركيولوجية» و«نفائس كنوز» تعكس إلى درجة كبيرة السعي وراء الثروات الذي كان ماضي علم المصريات.

لايزال هناك إلغاز وجاذب للمغامر ومن يركب المخاطر وصورة إنديانا جونز عن عِلم الآثار. كيف نشرح أيضًا أن بوفال يكتب في مقالة صحفية إثارية تروج لكتابه الجديد ‹Bauval 1999b› بأنه «تسلل» إلى ما يدعى بفتحة بئر ضريح أوزيريس لتفحصها حيث من الواضح من كتابه ‹Secret Chamber 1999a› أنه تمكن من الدخول إلى فتحة البئر بعد أن حصل على إذن من الدكتور زاهي حواس ورافقه

أحد المفتشين والقيمين على الآثار المصرية عصام شهاب، وهو الإجراء ذاته الذي يسري على أي شخص سواء كان عالم مصريات أو شخصًا عاديًا للوصول إلى المواقع الأثرية المغلقة في وجه العامة؟[52]. يعرف عن الدكتور زاهي حواس بأنه يرتدي قبعة يشير إليها الناس في الغالب بأنها «قبعة إنديانا جونز» سواء كان في مواقع الحفر أو في صورة يستعرض نفسه مع طلابه المقيمين في الجمعية الجغرافية الوطنية. كان الدكتور زاهي حواس يختار عددًا من أغطية الرأس المختلفة ليقي نفسه قيظ الشمس في أثناء العمل مثل العمامة الملفوفة التي غالبًا ما يستخدمها العمال في مواقع الحفريات في هضبة الهرم، لكنه كان يختار أن يرتدي قبعة الستتسن خاكية اللون والتي تعطي انطباعًا بأنه مستكشف مغامر حالم.

8/3) نحو أنثروبولجيا علم الآثار

يالأهرامات من أعجوبات، بحجمها الهائل، ودقتها خطوطها الهندسية ما يجعل منها أثرًا معماريًا وهندسيًا يتحدى البُنّاء الذين يستخدمون تقنيات الحاضر. يبلغ طول الهرم الأكبر حوالي 500 قدم. اكتسي في الأصل حجرًا كلسيًا صلبًا، قصد من ذلك أن يتقد في قيظ شمس مصر، ويذكّر من يشاهده بالصلة بين فرعون ورع إله الشمس[53]. رغم ذلك بنى الأهرامات منذ 4500 سنة مضت خلال العصر البرونزي أناسٌ لم يستخدموا العجلات. باستخدام هذه التقنيات الرئيسة، اكتمل بناء الهرم الأكبر، كما يقول هِردُت، في مدة تقارب العشرين عامًا. حتى الآن لا يعرف علماء الآثار بدقة كيف كان العمال يرفعون الحجارة، مع أنهم صدّروا الكثير من النظريات عن ذلك. لذا ليس من المفاجئ أنه إزاء هذا الجلال وذلك الغموض، أن يخترع الناس القصص والحكايات ويملأو الثغرات بأصول خرافية لها.

وكما أشرنا في النادرة التي أوردناها في هذا الفصل عن الأمير الخليجي الذي زار الدكتور زاهي حواس طالبًا علاجًا لوالدته الراقدة في غيبوبة، فالغربيون ليسوا الوحيدين من يقومون بذلك. للعرب خيالات روحية مختلفة عن مصر الفرعونية. تزدهر الشائعات حول «الزئبق الأحمر» الأسطوري والذي يقال إنه مدفون مع

المومياءات الملكية. لقد اقتفى الدكتور زاهي حواس أثر أصول الإلغاز الذي يحيط بسر الزئبق الأحمر ووصل إلى الحفريات التي قام بها ألفرد لوكاس في سقارة قبل ما يقرب من الستين عامًا، ما نتج عنها زجاجة من مادة غير معروفة بنية ميالة إلى الاحمرار تم عرضها في متحف الأقصر، وهناك أثبتت بأنها الأكثر لفتاً للانتباه للمصريين من زوار المتحف. وما يلفت الانتباه على نحو الخصوص، عندما بدأ الدكتور زاهي حواس يتقرى هذه الشائعة، وجد أن حديث «الزئبق الأحمر» معرفة شائعة بين الناطقين بالعربية، لكنها ليست معروفة للسياح الغربيين والعلماء آثار على السواء ‹Hawass 2001a›.

والغربيون ليسوا الوحيدين الذين يلجأؤون إلى الأساطير التي تقول بوجود كنوز دفينة في هضبة الهرم. ففي العصور الوسطى، نشرت كتب بالعربية وُجهت إلى صيادي الثروات وتضمنت تعليمات واضحة عن التوقيت الصحيح للتبخير (إزالة المفاسد والأذيات بالبخور) والتعويذات السحرية بغية الكشف عن المخابئ السرية للكنوز القديمة (انظر الفصل الثاني). كما اعتقد الغزاة المسلمون الأوائل، الذين أذهلتهم المعابد والتماثيل والنصب الهائلة والذين لم يتمكنوا من فهم أي من النقوش الهيروغليفية التي وجدوها، بأن عرقًا من سحرة عماليق ولىّ منذ زمن بعيد وانقرض احتل مصر، ولم يبتعدوا في ذلك عن المعتقدات الغربية التي قالت إن من بنى الأهرامات مخلوقات فضائية أو أطلنطيون. إن أسطورة الزئبق الأحمر التي ربطها الدكتور زاهي حواس مع الحفريات التي قام بها لوكاس في سقارة ومتحف الأقصر يمكن اقتفاء أثرها في الواقع إلى زمن أبعد في الماضي: إلى القرن الثامن/التاسع حين كتب الكيميائي جابر بن حيان أن «أكثر الإكسيرات قيمة التي مزجت على وجه الأرض خبيئة في الأهرامات» ‹Haarmann 1996:610›.

إن أحد الفروق الرئيسة بين العرب والغربيين أصحاب الخيالات الباطنية عن مصر هو أن الغربيين لايميلون إلى معرفة الكثير عن مصر الحديثة. فبحسبهم، مصر هي « أرض عتيقة» وقديمة، على حد تعبير [الشاعر الإنغليزي] شلّي. لاحظ صديقي المصري محمد نصر، بعد أن التقى بفِليب وعرف بمعتقداته عن أطلنطِس وليموريا والمخلوقات الفضائية ، أن الجانب الأكثر سحرًا عنده بأن معرفته المفصلة

والعميقة بالتاريخ المصري الباطني اقترنت مع جهل كامل بالشرق الأوسط الحديث، على الأصعدة السياسية والثقافية والتاريخية. وهذا ما يفسر، من بين تفسيرات أخرى، لمَ تشتغل هذه الخيالات البديلة عن مصر القديمة بهذا الزخم وتلك القوة، لأن مصر تمثل لوحًا فارغًا لإسقاط أفكار لم تعوقها معرفة التاريخ الفعلي[54].

تعود جذور الخيال الأوربي عن مصر إلى الماضي البعيد. ويصدق هذا على الخيال الباطني لمصر القديمة، كما يصدق على الخيال عالم المصريات. وهكذا تنشأ التوازيات الغريبة بين علم المصريات الأرثوذكسية والمعتقدات البديلة حول مصر القديمة، تمامًا كما حرضت الإمبريالية الفرنسية الخيال عالم المصريات عن مصر والذي تعود جذوره إلى مرحلة رومانية وإغريقية أقدم عهدًا حيث كان الافتتان بالمعابد والنصب التاريخية الفرعونية القديمة، وكذلك أيضًا يعود الخيال النيوإيجي الحديث عن مصر ليصل إلى حملة نابوليون. لكن هذا الخيال هو أكثر تجذرًا في إرث إغريقي (الذي كان أيضًا نتيجة لقاءات كولونيالية) من انتحال للدين المصري، حكمة هرمس–ثوت السحرية.

في اقتفاءنا أثر جذور هذه المجتمعات والمنظمات ومعتقداتها، من المهم جدًا أن نميز بين الأنساب الأسطورية التي تخلقها لنفسها (يزعم الماسونيون جميعهم أن مجتمعهم يعود إلى ابراهيم والمصريين القدماء، أما الروزيكرشيون فيزعمون أن مجتمعهم يعود إلى زمن الفرعون تحتمس الثالث في عام 1489 ق ت س)، والتواريخ الفعلية لمنظماتهم والتي يمكن أن نتتبع تاريخها (وهي ليست قديمة تقريبًا). رغم ذلك فإن الجذور الفكرية لهذه الحركات هي بالفعل أكثر قدمًا من تكونها التنظيمي، فحركة التنوير الروزيكروشية (كما تطلق عليها يتس) كانت قد تجذرت في الإرث القبالي [الصوفي] الهرمسي في أواخر عصر النهضة ألهمته الهرمِتكا وهي مجموعة من النصوص الإغريمصرية السنسكريتية السحرية الخيميائية الفلسفية التنجيمية التي كانت نتاجًا لاستعمار إغريقي لمصر. وجاءت فكرة أطلنطِس من أفلاطون الذي يبدو أن قراءته لحكاية هِردُت عن زيارة سولون إلى مصر هي من ألهمته.

مع ذلك ليس من الغريب جدًا أن نجد صلات وتوازيات بين علم المصريات الأرثوذوكسية والحركات النيوإيجية المتنوعة. يبدو الأمر كذلك من منظور أيامنا

هذه، حيث يوجد سياج مبحثي معرفي ممُترس ومحروس جيدًا بين علم المصريات والمنظرين البدلاء لمصر القديمة. لكن هذا ربما يفسر السبب الذي يقبع خلف التشديد في الحراسة على هذا السياج. لقد أمضى علم المصريات العديد من العقود يحاول ضبط نفسه في مشروع علمي صارم وينأى بنفسه عن أصولها الافتراضية المجازفة الصانعة للأسطورة الساعية وراء الثروات والكنوز[55]. يُعدّ النيوإيجيون والمنظرون البدلاء التجسيدت الحية لهياكل عظمية في الخزانة التاريخية لعلم المصريات وذلك على عدد من المستويات.

وبسبب هذه الصلات التاريخية بقي علم المصريات الأرثوذكسي والمنظرون البدلاء، ملزمين ببعضهما بعضًا على نحو جدلي رغم جميع الخلافات. إن تفنيد مقولة إنش الأهرام، وعلم الأهرامات (Pyramidology) ونظريات أخرى باتت لحظات حاسمة في تطور مهنة علم المصريات، وستبقى كذلك. ولذلك كله يتذمر المنظرون البدلاء لمصر القديمة من أن علماء المصريات انتقائيون وضيقوا التفكير، ويسرعون لنبذ أي فكرة لا تتكيف مع حدود مهنتهم الضيقة. كما أن أولئك المنظرين البدلاء يُبقون على افتتانهم بعلم علم المصريات ويرصدون أي اكتشافات وتطورات نظرية في هذا الميدان. ويبقى الأمر أن علم المصريات وحركة النيوإيج لا يستطيعان التخلص من بعضهما بعضًا.

إن العلم نظام معرفة يعرّف نفسه على أنه حيادي وموضوعي وعقلاني[56]. والعلم والدراسات التكنولوجية هي مبحث معرفي مشترك الميادين وجديد نسبيًا ظهر عندما تحدى فلاسفة العلم شأن كون ‹Kuhn 1962› وفيرآبند ‹Feyerabend 1975› الفرضية التي تقول إن العلم كانت حركة متطورة باتجاه الوصف العقلاني والموضوعي للواقع المادي، من خلال إظهار الطريقة التي يقاوم بها العلم التحولات للوضع القائم بغض النظر عما إذا كانت التغيرات المفترضة هي تحسينات للنظريات الثقة السائدة[57]. وبناء على ذلك مضى منظرو العلم والدراسات التكنولوجية يدرسون الخصوصية الاجتماعية والثقافية لأي وصف للعالم المادي. لا تستلزم التنويعات معرفة الطريقة المختلفة التي تبني فيها الميادين المعرفية والمبحثية المختلفة وثقافات العالم، ذلك العالم فقط، بل تسعى إلى الطريقة التي تبني

فيها المواقع المادية أيضًا حيث تُشيّد المعرفة وتُجاز بما في ذلك المختبر مثل ‹ Knorr Cetina 1995, Traweek 1988› والكتاب الطبي ‹Martin 1987› والمتاحف ‹Bennett 1988, Haraway 1994, Castañeda 1996, Silverman 2004› والموقع الميداني الأركيولوجي ‹Abu El-Haj 2001, Silberman 1989, Castaneda 1996 Meskell 2001, Hodder 2003› إضافة إلى سبل أقل تقييدًا على الصعيد المادي حيث تشيد فيها المعرفة، شأن ما يحدث خلال التفاوض الذي يجري بين العلماء حول كيفية تفسير نتائج تجربة ما ‹e.g., Lynch 1985› أو في تقنيات أدبية يتبناها علماء في كتاباتهم ‹e.g., Knorr Cetina 1995; Silberman 1995›.

تكشف مقاربة العلم والدراسات التكنولوجية بأن العلماء يعرّفون عملهم على أنه حيادي، وموضوعي، وعقلاني لكي يدعموا سلطتهم[58]. في دراسة للصراع بين وست وشوك وعلماء المصريات الأرثوذكسيين مثل مارك لينر وزاهي حواس حول تأريخ أبو الهول، نرى معركة مستمرة على مناهج البحث، لكن المعركة الحقيقية هي حول السلطة ومن له الحق في أن يؤرخ لأبي الهول. لقد باتت دراسة الجدالات العلمية منهجًا لفهم الطريقة التي تبنى فيها المعرفة العلمية اجتماعيًا. «خلال تلك الجدالات، يفكك الممارسون المعرفة، وعندما يتم ذلك، يصبح من الممكن للمحللين أن يدرسوا أداء المعايير التي يعتقدون أنها تجمع تلك المعرفة، والتأثيرات السياقية التي تشجب الخصوم وعملهم ‹Knorr Cetina 1995:163 ›. في مصر نرى كيف يتم تضمين السياحة الغربية في هذه السجالات. وكما أسلفنا الذكر، اشترك علماء المصريات مع النظريات النيوإيجية بعد أن أفلح كل من وست وشوك في بث برنامج خاص على التلفزيون إلى الملايين من المشاهدين حول تأريخ أبو الهول. هذه المعركة، والمعارك اللاحقة التي دارت حول من الذي سيتقرى عن «الباب» السري في الهرم الأكبر ومن سيذيعه، تظهر أن الدكتور زاهي حواس (على وجه التحديد)، وعلماء مصريات مصريين آخرين، والحكومة المصرية يدركون قيمة البحث في السوق، بعد أن شهدت مصر القديمة انجذابًا مهولاً من السياح إليها، وهنا عزم الدكتور زاهي حواس وعلماء مصريات مصريون آخرون على أن يتنافسوا في ذلك السوق.

ينزع النقاد إلى اختزال جدالات منظري العلم والدراسات التكنولوجية إلى موقف يقول إن ليس هناك واقع على الإطلاق، بما أن كل العلم هو بناء اجتماعي. كما أنهم يصورون العلم على أنه نزعة عدمية في الدراسات والمنح الدراسة، وكأن ذلك يعني أنه على العلماء جميعهم أن يقبلوا يأس الموضوعية والعقلانية والعلوم والحقيقة. (قام كلا الجانبين بجهود طيبة ليتذكروا التشابه الذي أقام غيرتس في الطب فيما يتصل بالتفكيك مابعد الحداثي للعلم، عندما يقول على نحو ساخر: إذا كان من المستحيل أن يحقق المرء بيئة مستشفى مطهرة ومعقمة تمامًا فهذا لا يعني أن جميع الأطباء سينقلون مسرح عملياتهم الجراحية إلى المجارير العامة ‹Geertz 1973: 30›.

ثمة توازيات جلية بين «حروب العلم» هذه، والتحديات التي يطرحها إدوارد سعيد في الدراسات الاستشراقية ‹Said 1978›. يجادل إدوارد سعيد، على خطا فوكو، بأن ليس هناك من معرفة "خالصة" عن الشرق، بل كل شيء مؤسس في علاقات سياسية وتاريخية محددة للسلطة. لقد كان تأثير سعيد في العلوم الاجتماعية كبيرًا، وأحدث شقاقًا عميقًا في بعض أقسام الدراسات عن الشرق الأدنى. أحيانًا يصور مشايعو سعيد مستشرقي أيامنا هذه على أنهم تقليديون رجعيون. لكن لهؤلاء «التقليديين» ما يجعلهم يتذمرون من النزعة الجديدة، وبالتحديد بأنها تحابي جدالاً أو موقفًا سياسيًا على حساب آخر أكاديمي، وبهذا فهي تهدد بأن تجيز لجيل من الدراسين لا يتأسس عملهم في معرفة المصادر التاريخية واللغات. باختصار، يخشى البعض أنه عندما تطرح مسألة الموضوعية، سيتم التخلي عن هدفها ومعه المعايير الفكرية الصارمة.

إن النقد مسألة يجب أخذها بجدية في الدراسات التي تتصل بالعلم، خصوصًا عندما يدرس غير العلماء ميادين يمكن أن يعرفوها أو لا يعرفوها (وهذا ما يتم في الغالب) إضافة إلى العلماء الذين يدرسونهم، وينشرون تلك الدراسات لجمهور لا يعرف بجُلّه الميدان العلمي الذي يكتبون عنه. لقد طرح ألن سوكال هذه المسألة على نحو مؤثر عندما كتب تفكيكاً تهكميًا لبناء الفيزياء الكمية (Quantum Physics) الاجتماعي :Trangressing the Boundaries ›

Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity› قدمه إلى مجلة سُشال تكست ‹Social Text, Sokal 1996a›. يصف سوكال اقتراحه كالتالي: ليس هناك من مكان في كل هذا شيء يشبه سلسلة منطقية للفكر، يجد المرء فقط استشهادات بالسلطة، ولعب بالكلمات وتماثلات متوترة، وتوكيدات صريحة ‹Sokal 1996b:63›. نشرت المقالة وأتبعها سوكال جذلاً بتفكيك مقالته هو في مجلة لينغوا فرانكا ‹Lingua Franca, Sokal 1996b› إضافة إلى قرار المجلة بنشرها. من الواضح أن ذلك تم من دون مراجعة لما ورد فيها.

ويمضي سوكال قدمًا ليستنتج في مقالته الثانية التي ألحقها بالأولى عن الحدث بأنه أثبت «أن المشكلة مع هذه المبادئ [أي التفكير الذاتوي] هي أنها مزيفة . . فثمة عالم حقيقي، وخصائصه **ليست** مجرد بنيات اجتماعية، فالحقائق والبراهين هامة جدًا» ‹ibid.:63› (التأكيد في الأصل). رغم ذلك هذه قراءة خاطئة إلى حد كبير لميدان الدراسات التي تتناول العلم. إذ يزعم بعض الكتاب أن ليس هناك من عالم حقيقي، وأن الحقائق والبراهين لا تهم. لكن وفي الوقت الذي يوجد فيها شيء مادي، فإن المفردة التي يوصف فيها هذا الشيء هي بنية اجتماعية، والعلماء الذين يصفونه إنما يفعلون ذلك على أساس سلطة مراتبهم العلمية، وجامعاتهم، وأقسامهم في تلك الجامعات، وهي جميعها تشكل جزءًا من العالم الاجتماعي ‹Knorr Cetina 1995:161›.

لكن نشر مقالة سوكال التهكمية أثارت مسائل خطيرة أخرى عن مؤهلات الكتاب، والناشرين وجمهور الدراسات العلمية. وبالفعل، لماذا نشر محررو مجلة سُشيال تكست مقالة سوكال؟. إذا ما نحينا اللغة الاصطلاحية العويصة واقتباسات المراجع جانبًا[59] يتضح أن المحررين لم يكن لديهم معرفة كافية بالفيزياء الكمية تمكنهم من رصد أقسام من مقالته كان من الواضح للفيزيائي أنها زائفة، ومع ذلك فالطبيعة التفكيكية لهذه المقالة كانت غريبة على عالم الفيزيائيين حتى أن محرري سُشال تكست ارتابوا بمقدرتهم على إرسال مقالة سوكال إلى فيزيائي تقليدي لمراجعتها، ليقوموا بعد ذلك بتقويم استجابة ذلك الفيزيائي.

لهذه النقطة أهمية لهذا الفصل: بعد أن اعترفت بما ينقصني من مؤهلات

إيجبتولوجية وجيولوجية، لزام علي أن أعتمد على تقارير مرجعيات أخرى، وفي غياب اتفاق بين هذه المرجعيات كيف لي أن أقرر أيًا من التقارير الذي يتحدث عن تاريخ هضبة الهرم هو أكثرها صدقًا؟. تعوزني الثبوتيات التي تمكنني من اتخذا هذا القرار. وعلاوة على ذلك، فإن الحاجة إلى معرفة كافية لاتخاذ قرار «موضوعي» فيما يتصل بتأريخ المعالم التاريخية، فثمة دوافع شخصية عديدة يمكن أن تؤثر في قراري، فأنا عالمة أنثرُبولوجيا، لذلك أتماهى مع علماء الآثار، الذين يُعدون جزءًا من هذا المبحث المعرفي شأني أنا (رغم أنني لست خريجة قسم الأنثربولوجيا ذي الميادين الأربعة)[60] وأمضيت قرابة العام بصحبة علماء المصريات الذين كانوا مصادر معلوماتي وكانوا بعضًا من أكثر الأشخاص الذين عملت معهم في مصر دماثة ولطفًا، وأكثرهم كرمًا وسخاءً بوقتهم ومعرفتهم. ومن جهة أخرى، فوالدي جيوفيزيائي، ربما هذا ما جعلني أميل إلى دعم وجهات نظر الجيولوجي شوك الذي اقترح تأريخًا للأهرامات تحدى فيه التأريخ عالم المصريات، والأكثر، فأنا لنتمي إلى طائفة المورمون[61]، وقد نشر جوزف سْمِث تفسيرًا لبعض أوراق البردى المصرية التي ابتاعها في بدايات القرن التاسع عشر والتي كان علماء المصريات قد تخلصوا منها[62]، وهكذا لربما أملك حافزًا شخصيًا آخر لإثبات أن علماء المصريات لا يعرفون في الواقع بقدر ما يعتقدون أنهم يعرفونه.

رغم ذلك فإنه لمن المؤكد أن رفضي التزام طرف دون الآخر في السجالات التي أصفها سيُعمل مشاعر مريرة في صدور القراء، من التقليديين الذين يؤمنون بأن ثمة حكايات موضوعية عن مصر القديمة (والحديثة) ويجب أن نتطلع إليها، إلى علماء المصريات الذين يشعرون أنني إذا لم أقصي المنظرين البدلاء على جناح السرعة، فأنا بذلك أشرعنهم وأهاجم علماء المصريات. لكن الانحياز إلى أي من الطرفين في تلك السجالات الدائرة بين النيوإيجيين وعالم المصريات لن تكون فقط مقاربة غير أصيلة (بما أن جُل التقارير عن الصراع الدائر بين عالم المصريات والمنظرين البدلاء تتخذ جانبًا دون الآخر)، بل ربما كانت مستحيلة (لأسباب شخصية تشي بعدم قدرتي على الانحياز إلى أي من الطرفين على نحو موضوعي)، كما أن الأمر ليس ذي صلة بالمهمة التي أقترب منها. إن هدفي هنا لا يكمن في حل الصراع القائم بين

منظورات كل من حركة النيوإيج، وعلم المصريات الأرثوذكسي فيما يتصل بمصر القديمة من خلال الشرح للقارئ الحساس بأن حكاية عالم المصريات عن التاريخ المصري هي أكثر صحة وأشد إقناعًا. كما أن الغرض هنا لا يتصل بحكمي على المقاربتين وتحديد أي منهما «علم» وأي منهما ليست كذلك. لقد نحيت أفكاري وانطباعاتي فيما يتصل بمصداقية نظريات علم المصريات والنيوإيج حول تأريخ نصب الجيزة التاريخية ومعالمها ليس فقط بسبب حاجتي للمؤهلات لكن لأنني في النهاية أكثر انهمامًا في استخدام هذا الصراع لفهم شيء ما عن الطريقة التي يشتغل فيها العلم (علم المصريات)، وكيف يوطد العلماء سلطتهم، وكيف تشكل السياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية والتاريخية التي يشتغل العلماء فيها هذا العمل والنظريات التي يأتون بها. (من جهة أخرى، في الوقت الذي لا أقدم فيه موقفًا يتصل بصحة أي مقاربة منهما، أجادل بأن كلاً منهما مقنعة على قدم المساواة بطريقتها الخاصة). بالنظر إلى علم المصريات وعلاقته بالحكايات البديلة (أي حكايات النيوإيج بمصطلحات البعض) عن مصر القديمة، بإمكاننا أن نلقي الضوء على العلاقة بين التاريخ والسياسية وبناء ميدان من المعرفة، والعلاقة بين ذلك التاريخ، وحكايات كل ميدان عن الماضي.

إن الصراع على السلطة الذي نراه في علم المصريات المعاصرة لا يقتصر فقط على الميدان العلمي أو الأكاديمي، ولا حتى على المشاريع المالية الرابحة للسياحة والأفلام التلفزيونية الوثائقية. في مصر حدود العمل العلمي هذا ‹Gieryn 1983› هو صراع على السلطة الأكاديمية، بكل ما يستتبع ذلك من مصطلحات التمويل والملكية والدعم الإداري والشهرة الشخصية والسلطة، وأيضًا الصراع على القوى الثقافية والتاريخية الأوسع من نوع تلك النزعة العصبية. وتمامًا كما تم تسييس علم المصريات كنتيجة لصلتها مع الإمبريالية، وكذلك الأمر أيضًا مع منظري مصر القديمة البديلين. ومع سعيهم إلى المكتشفات الأثرية الجديدة واللافتة («الغنيمة الأثرية الأسمى» على حد تعبير بوفال) التي ستجبر المؤرخين على أن يعيدوا النظر بنظرياتهم فيما يتصل بتطور الحضارة، ومع ازدرائهم بين الحينة والأخرى ببروتوكولات الحكومة بالإعلان عن المكتشفات وبث بحوثهم على الملأ، فإن كلاً

من العلماء والمنظرين البدلاء يعيدون إنتاج اللغة والطرق والمناهج التي اتبعها مغامرون وصيادو ثروات في القرن التاسع عشر رواد علم المصريات المعاصرة.

لكن وفي الوقت الذي كان فيه علم المصريات قادر على التخلص من لوثة ماضيه الإمبريالي ودمج نفسه مع السياسات العصبية المصرية السائدة، بقي المنظرون البديلون لمصر القديمة شوكة في خاصرة القوميين المصريين. لقد وضعت أرومة قوية في الفكر القومي المصري، التفرد الحضاري لمصر منفصلاً عن جيرانها العرب والأفارقة بسبب إرثها الكامن في دولة فرعونية عتيقة ومستقلة وعظيمة. لكن ثمة شيء واحد يشترك به جميع المنظرين البدلاء تقريبًا هو أنهم تحدوا تلك المزاعم المصرية التي تقول بالعظمة والأمجاد وبطرق عديدة. بغض النظر عن الفروق الواسعة في نظرياتهم فيما يتصل بالتاريخ المصري، سواء كان فون دانكن بنظريته عن رواد فضاء أتوا من السماوات والذين يعرفون كيف يعالجون أمورهم بأشعة الليزر، أو هنكك ونظريته عن ثقافة قديمة متفوقة (ربما كان يقصد الثقافة الأطلنطية، لكن ليس بالضرورة) انتشرت فوق الأمريكيتين وآسيا. إن ما يشترك به أولئك المنظرون هو أنهم يموضعون العبقرية التي بنت الأهرامات خارج محراب تاريخ أسرة فرعونية حاكمة راسخة علميًا، اعتُرف بها كدولة. لا يهم إن كان المنظرون البدلاء يجادلون بأن البشر الذين يعودون إلى حقب قديمة كانوا أكثر تطورًا على الصعد الروحية والفكرية والعلمية أكثر مما منّت عليهم علم المصريات بثقتها. ما يهم هو أنهم لا يعاملون بوصفهم **مصريين** قدماء.

9/3) خيالات العرب عن مصر القديمة

السياح الغربيون ليسو الوحيدين في انهمامهم بوجهة نظر تقول إن مصر تركز على ماضيها الفرعوني القديم. فالعرب أيضًا، لديهم خيالاتهم الباطنية والغامضة عن مصر الفرعونية. والمثال المعاصر هو « الزئبق الأحمر» الأسطوري. لقد ذكرتني رؤية الأمير السعودي وفِليب في مكاتب الدكتور زاهي حواس في اليوم ذاته بأن العرب والغربيين يشتركون بخيالات باطنية غامضة عن مصر القديمة. رغم ذلك،

فالانهمام بمصر القديمة ينتشر على نحو أكبر بين الغربيين، إلى الحد الذي تعد فيه النصب والمعالم التاريخية المصرية القديمة الجاذب الرئيس للسياح الغربيين. لكن الأمر ليس كذلك للسياح العرب في مصر، إذًا ما السبب وراء ذلك؟.

أستطيع أن أجادل بأن السبب يكمن في أن السياحة الغربية في مصر في هذه الأيام هي إرث الاستعمارية الأوربية. فهي تدفع السياح باتجاه رؤية لمصر على أنها أرض فرعونية قديمة، تبعثرت عليها بقايا عصور قديمة من نصب ومعالم تاريخية إلى آلهة وموتى. لقد أنتجت الحقبة الفرعونية بعضًا من أعظم الفنون في تاريخ البشرية وشيدت نصبًا تتحدى المهارات التقنية الحديثة. إن الأهرامات وأبو الهول وعجائب الأقصر هي ما أطلق عليها أحد الموظفين في إدارة تطوير السياحة المصرية «القيمة المطلقة»، وهي أمكنة جذب سياحية حقيقية. وستبقى دومًا كذلك بغض النظر عن التقدم الشامل الذي تحرزه البلاد في تطوير السياحة[63]. ربما بدا من البدهي، للمصريين والغربيين على السواء، بأن على السياح أن يأتوا إلى مصر لزيارة النصب والمعالم الفرعونية.

لكن وكما سنرى في الفصلين الخامس والسادس من هذا الكتاب، فإن السياحة العربية المعاصرة في مصر لا توجهها النصب والمعالم التاريخية على نحو رئيسي. يقول مفتشو الآثار المصرية إن العرب (من غير المصريين) هم الأقل عددًا من زوار الأهرامات، ويقول أحد المديرين السابقين لمتحف القاهرة إن هذا يصدق أيضًا على من يزورون المتحف[64]. عندما نعقد مقارنة بين الأهداف المختلفة للسياح العرب والغربيين في مصر، يتضح فجأة أن النصب والمعالم الفرعونية القديمة ليست هي الكنوز السياحية الحقيقية لمصر فحسب. إن قيمتها بحد ذاتها هي نتيجة تاريخ طويل شكلت من خلاله الظروف التاريخية، أي السياسة والحروب والاحتلال والاستعمارية والتبادل الاقتصادي والثقافة والفلسفة، خيال شعب واحد لشعب آخر بسبل بالغة الخصوصية. إن إرث الاستعمار الغربي في الشرق الأوسط لايزال يردد صدى السياسات المعاصرة للأركيولوجيا وأنماط السياحة في مصر الحاضر.

4) عربدات الأمير الغازي الجنسية الجماعية وشائعات أخرى عن السياحة الخليجية

في ثالث صيف أمضيه في مصر، انتقلت من شقتي المهلهلة في حي المنيرة الذي يقع بالقرب من وسط مدينة القاهرة، إلى شقة أصغر (لحسن الحظ أنها مكيفة) في حي المهندسين وهي ضاحية راقية من ضواحي القاهرة تتخمها المحلات والمطاعم وأمكنة لتناول الوجبات السريعة والطعام الجاهز. ذات صباح ولم يكد يمضي على انتقالي إلى شقتي الجديدة وقت طويل، شرعت أدوّن ملاحظاتي الميدانية عندما تناهى إلى أسماعي صوت موسيقى يأتي من الخارج. توجهت إلى غرفة النوم وأشرعت مصراع النافذة الخشبية التي تطل على الشرفة. في الشارع ومقابل البناء الذي يواجه شقتي، كانت مجموعة من ثلاثة رجال وفتاة صغيرة لا يتجاوز عمرها الثماني سنوات، ترتدي ثوبًا أبيض مكشكشًا. رجلان منهم يعزفان على آلتيهما الأول على الكمان والثاني يقرع الطبلة. أما الفتاة الصغيرة فكانت تهز

المصور 1/4) أحد سحرة الثعابين في العقد الرابع من القرن المنصرم في الأقصر
(المصور مجهول. من مجموعة المؤلفة)

وسطها بمهارة تفوق عمرها. وحمل الرجل الثالث رقًا صغيرًا بيمناه كان يهزه من وقت لآخر، وبيسراه كان يلوح بثعبان أخضر طويل كان يتمايل إلى الوراء والأمام بقوة، وقد يَبّسه الخوف.

عزفوا ورقصوا ولوحوا بثعبانهم لعدة دقائق. استمروا لبضع دقائق ليصرخ الرجل الذي كان يحمل الثعبان: السعودية! الكويت! الخليج العربي!، وعزف على الكمان قليلاً. ثم جاء أحدهم إلى النافذة وتطلع منها. واستأنفت الفرقة الصغيرة

نشاطها وتابعت الفتاة رقصها. أشعل الرجل المتطلع من النافذة لفافة تبغ واتكأ على عتبة النافذة، وأخذ يراقب. بعد دقائق توقفوا عن غنائهم وصرخ حامل الثعبان: الرياض! ، الكويت! الإمارات!.

رد الرجل الواقف في الشباك ببعض الازدراء: عُمان.

عاد الرجل الذي كان يحمل الثعبان إلى صراخه لكن هذه المرة كان حماسه جديدًا: عُمان! مسقط! الخليج العربي! ، وأكد كلامة بهزات من رقه «عُمان! أحسن ناس!».

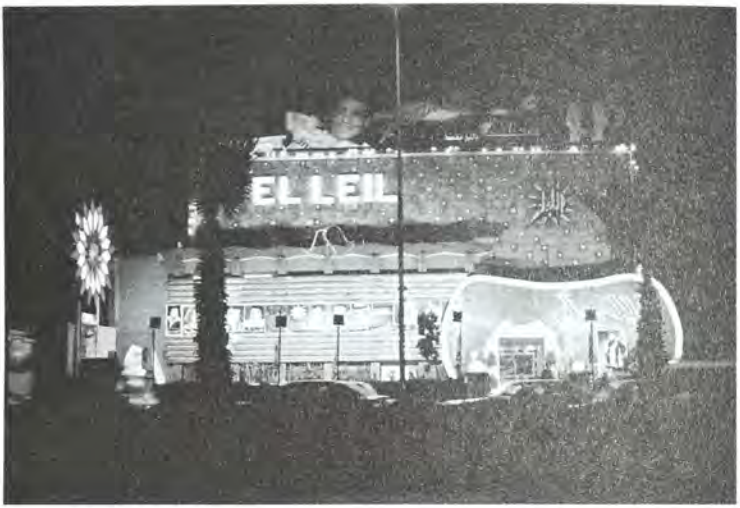
ابتعد الرجل عن النافذة. ووقف الموسيقيون في الشارع يطقطقون بأقدامهم على الأرض. راقبت، وتساءلت ما الذي سيفعلون بعد ذلك؟. بعد مضي دقائق ظهر الرجل على النافذة من جديد. دلى ورقتين نقديتين من فئة الخمسة جنيهات مصرية إليهم بطريقة توحي بأنه كان يعذبهم للحصول عليهما. انتظر الرجال بفارغ الصبر، ومن ثم أومأ العماني باتجاه الفتاة الصغيرة. وسرعان ما بدؤوا العزف من جديد، وعادت الطفلة ترقص. بعد دقائق، رمى الرجل بالنقود إلى الشارع. توقف المصريون عن عزفهم، أما زعيمهم الذي كان لايزال يمسك بيده الثعبان المطواع، مرر الرق إلى خطاف ذراعه اليسرة وانحنى ليلتقط النقود بيمناه. بعد أن وضع النقود في جيبه، أطلق تحية أخيرة: دول أخوتنا من عمان!. استدارت الفرقة وتحركت على طول الشارع، وبدأ قرع الطبلة يتلاشى كلما تقدموا في سيرهم. رفع عازف الكمان بناطريه إلي، وأنا أراقب ما يجري من شرفتي، وللحظة تساءلت إن كانوا سيفعلون ما فعلوه لأجنبية، لكنهم مضوا في طريقهم، واتجهوا إلى البناء التالي.

تكرر ذلك المشهد العديد من المرات خلال الصيف، وكان «سحرة الثعابين» كما كان يحلو لي أن أطلق عليهم ساخرة (بما أن الثعابين لم تكن تسحر على الإطلاق) يؤدون طقوسهم دائمًا أسفل النوافذ ذاتها وفي الأبنية ذاتها، «الشقق المفروشة» التي كان الجوار يعرفون بأنها تؤجر للعرب المصطافين. كانت تلك الفرق الموسيقية الصغيرة تطلق تحياتها، وتؤدي أغنية أو رقصة راجية أن يمّن عليها أحدهم بالمال.

توقعت أن أسمع الموسيقيين يعزفون في الشوارع والطرقات في كل صباح، تمامًا كما يفعل بائع الربابات في كل ليلة والذي كان يذرع الشارع جيئة وذهابًا، ويعزف ألحانًا حلوة على آلته الملونة ذات الأوتار البلاستيكية. كان يعلق عشرين ربابة أخرى ربطت مع بعضها بعضًا فوق كتفه ليبيعها إلى الأطفال العرب في الإجازات. في أمكنة أخرى من حي المهندسين حيث ازدحام المرور، كان المتسولون يتجولون عبر السيارات التي تتوقف عند تقاطعات الطرق ويصرخون: يا رب، سائلين الصدقة. كان هناك رجل ذكي على نحو ملحوظ وقف على قارعة الطريق بالقرب من طبق امتلأ بالبيض المكسور، كان يضرب جبينه لساعات وساعات، وغطت وجهه ملامح الخيبة والأسى، وكأنه فقد عملاً يعيله وبات على حافة الجوع. لقد رآه سكان تلك المنطقة مئات المرات من قبل، لكن ضحاياه كانوا من الأجانب والغرباء والسياح العرب الذي يبدون التعاطف ويعطونه النقود لشراء طبق جديد من البيض.

يبدّل حلول موسم السياحة العربية في الصيف المشهد المديني للقاهرة. فالموسم يبدأ في تموز، ويبدأ السياح من الدول الخليجية بالتدفق إلى القاهرة لقضاء إجازة الصيف. بعضهم يمتلك شقّقًا في القاهرة، والعديد يستأجر غرفًا في فنادق بأجور خاصة بإقامة طويلة، بينما يستأجر آخرون شققًا مفروشة لأسابيع أو حتى لشهور.

في سبعينيات وثمانينيات القرن المنصرم، وخلال الازدهار النفطي الذي أتى بسياح عرب خليجيين محدثي النعمة إلى القاهرة بحشود، كان مكانهم المفضل لإقامتهم وتسكعهم هو شارع الأهرامات، وهو شارع طويل يؤدي إلى الأهرامات وتحتشد على جانبيه الملاهي/الكباريهات والنوادي الليلية. لكن عصبة من المصريين أضرمت النار بعدد من تلك الملاهي في عام 1986 ‹van Nieuwkerk 1995› وبين ذلك التاريخ وتراجع الصناعة النفطية الذين تزامنا، لم تستعد المنطقة وجهها كما كان من قبل. وفي نهاية الألفية الثانية وبداية الثالثة، ومع أن شارع الأهرامات كان لايزال مقترنًا في الذاكرة الشعبية بالسياحة العربية للعديد من المصريين، فإن المرابع الليلية الفاخرة، المجهزة بالمرايا وسجاد البلش، وبكل ما تتطلبه صالات



المصور 2/4) الليل، وهو ملهى ليلي يقع في شارع الهرم (تصوير محمود عباس البدوي)

الديسكو من ديكورات، تبدو الآن في حال رثة وبالية، وبحلول الساعة الرابعة صباحًا أي عند بزوغ خيوط الفجر الأولى، يمتلأ ربع تلك الأمكنة فقط في معظم الليالي. في تسعينيات العقد المنصرم بدا أن مركز السياحة الخليجية يتحرك باتجاه وسط القاهرة إلى فنادق الخمس نجوم الواقعة حول ساحة التحرير، وغاردن سيتي والدقي وباتجاه فندق الماريوت على جزيرة الزمالك في وسط نهر النيل.

بحلوا نهاية عقد التسعينيات، عندما كنت أتابع عملي الميداني، بات حي المهندسين الجزء الأكثر شهرة من المدينة الذي يرتاده السياح الخليجيون ليستأجروا الشقق المفروشة فيه، وباتت شوارع حي المهندسين مقصدًا ومكانًا لحياة الليل الاجتماعية للسياح العرب. وبات شارع جامعة الدول العربية مكانًا رئيساً للتسكع. في طريق بثمان جادات يقسمه صف عريض من الساحات والحدائق، اكتظ بالمحلات والمقاهي، وبكل سلسلة من المطاعم العالمية المختصة بالوجبات السريعة، من مكدنلد إلى هارديز وبوبز بغ بوي وسبوي وباسكين رُبنز وومبي

وبيتزا هت وفرايد تشيكن وهاوس أوف دُنتس وإي أند دبليو وتاكو بل (تلك المطاعم جميعها تخلو من الفول بما أنه يُعدّ طعامًا للطبقة المسحوقة اجتماعيًا ولا يناسب تلك الأمكنة الرفيعة) وهناك ترى العشاق مصريين كانوا أو خليجيين يتجولون على الأرصفة الواسعة، يحدقون بمحلات الألبسة والأحذية، والأدوات الإلكترونية والعطورات والذهب. كما يرى المرء بائعي الأرصفة والشوارع يبيعون الساعات الرخيصة، وألعاب الأطفال. في ليالي الصيف، وعلى جزيرة في وسط الشارع، ثمة حمار للركوب للأطفال الصغار وغير الصغار، ويرمي الشبان على الأرض الألعاب النارية الورقية على بعضهم بعضًا، ويصدرون أصوات ضجيج تستمر وتستمر طوال الليل. في النهارات، ينهب الباعة الجوالون الشوارع يبعيون آلات موسيقية بلاستيكية تشبه الألعاب كما يبيعون آلات الناي المصاصات واللب، وأكياس البذور المحمصة والجوز.

في منتصف شهر أيلول يغادر السياح. ويكف الموسيقيون عن عزفهم تحت نوافذ البشر، ويختفي المتسول صاحب طبق البيض المكسور، ويظهر بائع الربابات مرة في كل أسبوعين بدلاً من كل ليلة. بعد تسعة شهور، يعود ما أسلفنا ذكرهم إلى الظهور من جديد في المشهد السياحي المصري.

تعلمت وبسرعة أن وصول السياح الخليجيين في الصيف لا يكتفي بتغيير المشهد البصري، بل يتعداه ليغير المشهد الأخلاقي أيضًا. ففي الصيف، يمنّ علي بعض الأصدقاء بنصائح وكأنها تصدر عن أشقاء وشقيقات تحذرني من الخروج في وقت متأخر من الليل. «ألا تعرفين؟ العرب هنا» لم تكن تلك التحذيرات تعني بأن أحد العرب سيعتدي علي، بل كانت مسألة احتمال أن أتعرض للتحرش، أو ربما كانت قلقًا عامًا في الحفاظ على احترامي لنفسي، بما أن أي امرأة تتسكع ليلاً في مكان يملؤه العرب يُظن بأنها مومس.

خلال مسيرة بحثي سمعت أكثر من مرة المصريين يقرنون السياح الخليجيين بالجنس غير الشرعي. فقد صرح أحد الضباط في الشرطة السياحية ذات مرة وعلى نحو جدي بقوله: اسمعي الخليجيين يأتون هنا من أجل الجنس فقط. وأما نسائهم هنا، يتخلصن من التقاليد المفروضة عليهن في بلادهن، وهنا بإمكانهن أن يرتدين

المصور 3/4) بائعون متجولون يفترشون الأرض في شارع الجامعة العربية (تصوير محمد عباس البدوي)

الثياب العادية على سبيل التغيير. وأكد أحد مساعدي مدير فندق خمس نجوم كان يَعد نفسه دون جوان أن جميع السياح القادمين من الخليج يأتون إلى مصر من أجل ممارسة الجنس وشرب الكحول، وذهب إلى أبعد من ذلك عندما قال إن النساء الخليجيات يحاولن دائمًا أن يغرين الرجال الذين يعملون في المناصب العليا في تلك الفنادق (وبالطبع كان يشير إلى نفسه)، ويتصلن ويدعين الرجال إلى غرفهن. وأكد ثلاثة من مدراء الفنادق (من أصل أربعة قابلتهم)، ومن دون أي تحريض، بأن الخليجيين كانوا يأتون بالعاهرات إلى غرفهم في الفندق، وهذا ما كا يسبب مشكلات ذلك أن العاهرات كن يسرقنهم ليذهب الخليجيون ويشتكون إلى إدارة الفندق بأن أحد موظفي الفندق قد سرقهم.

> عادة لايبلغ العزب من الرجال عن السرقة، فهم يعرفون أنه خطأهم، فهم من أتى بتلك النساء إلى غرفهم، لكن المتزوجين منهم يبلغون، لأنه من الممكن أن تسأل الزوجة: أين ساعة يدك؟، يضطر حينها للزعم بأنها

سرقت وقد أبلغ إدارة الفندق (ملاحظات ميدانية 1999/08/18).

إن الزعم القائل بوجود صلة بين السياحة الخليجيين والبغاء انتشر أيضًا بين الذين لا يعملون في صناعة السياحة على نحو مباشر. ففي الديسكوتيك، إذا أدّت امرأة مصرية رقصة خليجية، يطلق عليها أصدقائي المصريين سليلو الطبقة الوسطى «مومس»، بما أنها، على حد قولهم، لا بد وأنها تعلمت تلك الطريقة في الرقص للرجال الخليجيين. (من الواضح أنه لم يخطر ببالهن أن مثل تلك المصريات ربما تعلمن تلك الرقصات من صديقاتهن السعوديات). وقد أخبرتني واحدة من الراقصات الشرقيات المحترفات بأن أي راقصة تواعد عربًا تكون مومس[1].

ثمة اعتقاد جلي أن الخليجيين هم غزاة ومفترسون، سيما مع النساء المصريات. فقد أخبرني أحد سكان حي المهندسين:

> كما تعرفين، إنهم يدمرون بلدنا. إنهم هنا للقيام بأشياء لا يستطيعون القيام بها في بلادهم. وكما ترين، فالأمريكيون والأوربيون يستطيعون أن يفعلوا ما يحلو لهم، بإمكانهم أن يحتسوا الكحول، وأن يتعاطوا المخدرات، وبإمكانهم أيضًا أن يقيموا علاقات جنسية مع نساء أخريات قبل الزواج، لذا فهم لا يشعرون بالحاجة إلى الذهاب إلى أبعد من ذلك في بلدان أخرى. والشيء ذاته يحدث تقريبًا في مصر، فهنا كل شيء مباح تقريبًا، وللمرء أن يحيا الحياة التي يريد. لكن في المملكة السعودية، ليس هناك من شيء من هذا القبيل، لذا فهم يمارسون ما يمارسون على نحو يقارب الجنون والهوس عندما يجتازون حدود المملكة. إنهم يمارسون في بلادنا ما لا يستطيعون أن يمارسوه عندهم، فالكحول والمخدرات والنساء والملاهي الليلية محرمة وممنوعة في بلادهم ومُشرّعة عندنا. إنهم يدمرون بلادنا. ولكن لماذا؟ لأنهم يمرحون هنا مع النساء المصريات، ومن ثم يعودون إلى بلادهم بكل أمان وسلامة. ولكن ماذا عن النساء؟. لربما تنتهي المرأة المصرية بحمل. عندها ما الذي سيحدث؟. بالتأكيد حياتها ستُدمر. وما الذي ستفعله حينئذ؟. الذكر السعودي عاد إلى بلاده، وعليها هي تحمل العواقب ومعاناتها (ملاحظات ميدانية 1999/08/09).

ومن جديد كنت أناقش بحثي مع صديق مصري من الطبقة المتوسطة ويدرس الطب. حذرني من أن ألتقي بأي رجل عربي من أجل بحثي، مشيرًا إلى أنني سأتعرض إلى تحرشهم. أخبرته بأنني أعتقد أن الخليجيين مؤدبون ومهذبون مقارنة بالمصريين، لأنني لم أتعرض من قبلهم لأي مضايقات أو أي كلمات مسيئة في الشوارع، خلافًا للمصريين الذين كانوا يطلقون عبارة جنسية بذيئة وملاحظات وقحة. نظر إلي منكرًا وساخرًا:

> لا أعرف من أين أتيت بهذه الأفكار عن **الخليجيين**. إنهم سيئون، وغير مؤدبين. إنهم مهزوزن يأتون إلى هنا لملاحقة الفتيات. لربما لم يتحدثوا معك لأنهم لا يعرفون كيف يتحدثون مع امرأة طبيعية. لكنهم يعرفون كيف يتحدثون مع العاهرات في الشوارع. يأتون إلى مصر من أجل النساء فقط، بما أنهم عاجزون عن رؤيتهن في بلادهن. وأكثرهم طموحًا يأتي إلى هنا ليتحدث مع النساء. أما أصحاب الطموح الأعظم فيأتون لمضاجعة النساء المصريات!. إنهم يأتون ليفعلوا ما لا يستطيعون في بلادهم (ملاحظات ميدانية 1999/08/06).

في بداية بحثي كنت أجهد عقلي بشأن الطريقة التي تمكنني من تأكيد الشائعات أو دحضها فيما يتصل بالعلاقة بين السياحة العربية والرذيلة. لم تكن نوعًا من موضوع يمكن أن يسلم نفسه بسهولة إلى تمحيص علمي، خصوصًا في ظل الحدود التي تسمح لي القيام ببحثي هذا. إذ لم يسمح لي أن أدير أي نوع من المعاينة (المسح) الكمية وحتى لو سمح لي، لم يكن بإمكاني أن أسأل المتهمين: هل تترد على بيوت الدعارة؟، وأتوقع إجابة صريحة. أن أسأل الكثير عن هذه المسألة بالغة الحساسية، فإن ذلك يعني أن أخاطر بفقدان الإذن الذي منح لي، ورغم ذلك، لم يكن بالإمكان أن أتجاهل التراتبية التي كانت مصادر معلوماتي تنقل الموضوع من خلالها.

خطرت لي نقطة تحول منهجية ذات يوم عندما التقيت بمديري فندقين مختلفين لأسألهما عن الفروق بين السياحة العربية والسياحة الغربية، فأخبرني سعد:

> العقلية العربية ليست عملية، وهي ليست عقلية بزنس، فما يريدونه

فقط هو المرح والمتعة. عندما يستيقظ السائح الغربي، يبدأ بالتفكير بمخططه الذي رسمه لذلك اليوم، ماذا يجب أن يفعل، ما الذي يجب إنجازه. الأمر يختلف مع السائح العربي الذي فور استيقاظه يبدأ بالتفكير «كيف سأتناول الكحول اليوم؟، كيف سأصطاد فتاة؟، وكيف سأمارس الجنس معها؟» (ملاحظات ميدانية 1999/08/24).

سحرتني الطريقة التي زعم فيها سعد بأنه قادر على قراءة عقول السياح. بعد وقت قصير من لقائي بسعد، قابلت مديرًا آخرًا لفندق خمس نجوم أطلق مزاعم فانتازية عن نساء خليجيات انغمسن في ممارسات مثلية داعرة. «ثمة موضة انتشرت مؤخرًا بين النساء الخليجيات لا يتعدى عمرها الأربع أو خمس سنوات وهي السحاق. ترتدي النساء ثيابهن ويخرجن يحتسين الكحول ويدخنّ الحشيشة، ومن ثم يعدن إلى الفندق وهناك يمارسن الجنس المثلي مع فتيات أخريات» سألته كيف له أن يعلم ذلك؟. «لقد رأيتهن!» أجاب، «كما أن عمال خدمة الغرف في الفندق رؤهنّ أيضًا!».

يا له من زعم مثير ذلك أنه من المعروف أن مدير الفندق لا يسلم وجبات الطعام شخصيًا إلى غرف الفندق، وهذه مهمة خدمة الغرف كما هو معروف. كما بدا لي أنه من غير الممكن لموظفي الفندق أن يرو الفتيات وهن في الأسرّة منغمسات بأفعال جنسية مثلية، بما أنهم لا يستطيعون دخول الغرف من دون قرع الأبواب أولاً، وحتى لو كانت النساء الخليجيات يشتركن في حفلات جنس جماعية داعرة، فلن يفعلن ذلك في أثناء إجابتهن على قرع الباب. لذا شرعت أسأل نفسي، من أين جاءت تلك الشائعات؟، ومن الذي يطور هذه الصور والخيالات الفانتازية لنشاطات جنسية غير شرعية ينخرط فيها العرب؟، وكيف انتشرت تلك القصص والحكايا؟.

أدركت بأنني لا أحتاج إلى القيام بنوع من المسح الكمي يميط اللثام عن النشاطات الفعلية التي ينخرط فيها السياح الخليجيون وأقسمها بحسب مقادير مئوية في كل نشاط والتي أستطيع من خلالها أن أثبت أو أنفي الصور النمطية العالقة في أذهان المصريين عن اقتران السياح الخليجيين بالدعارة. ليس بالضرورة

أن يتم إثبات أو نفي الشائعات، والقيل والقال، وأساطير المدينة لجعلها **حقائق اجتماعية**. لربما صحيح أن بعض الخليجيين يأتون إلى مصر طلبًا للجنس والكحول ونشاطات أخرى محرمة في بلادهم، لكن وفي الوقت ذاته صحيح أن نقول إن دوافع كثيرين منهم ليست كذلك. لكن نشاطاتهم الفعلية هي في الغالب لا علاقة لها بذلك، بما أن الغالبية العظمى من المصريين الذين يتحدثون عن العرب القادمين إلى مصر طلبًا للجنس والدعارة لم يشهدوا على ذلك بأم العين، لذا يصبح السؤال كالتالي: بغياب أي دليل أو برهان على أن هذا ما يأتي الخليجيون من أجله إلى مصر، لماذا تنتشر هذه الشائعات، ولماذا يتم تصديقها على نحو واسع وعريض؟.

في هذا الفصل أسعى إلى اقتفاء أثر بعض الخيالات المصرية عن السياح الخليجيين وتحليل الكيفية التي نقلت هذه الصور والخيالات وبثت. ومن ثم سأقيم صلة بين هذه الخيالات وتلك الصور المتصلة بالخليجيين مع سيرورات اقتصادية وسياسية وتاريخية واجتماعية–ثقافية أوسع تشي بالعلاقات بين الجنسيات في هذه المنطقة، ومن ثم سأعود إلى عقيدة النزعة العصبية الفرعونية المصرية التي ظهرت على نحو بارز في النقاش الذي تناول تاريخ السياحة الغربية في مصر (الفصل الثاني).

1/4) دروس التاريخ الإقليمية: الحضارة والسفر والحج

قبل أن أشرع في وصف السياحة العربية في مصر، أود أن أرسم «تاريخًا» حضاريًا بإيجاز للشرق الأوسط، بما أن فكرة الحضارة، كما سنرى، ستبرز بكل جلاء في الصور المصرية التي تشكلت عن السياح العرب، والتي لا يمكن اختزالها إلى مجرد خيال عن التاريخ والهوية القومية المصرية على أنها فرعونية. وتمامًا كما شكّلت الإمبريالية الغربية في مصر الخيالات الغربية عنها إضافة إلى الطريقة التي قدمت فيها مصر نفسها لنزعة الاستهلاك السياحي الغربي، كذلك يلعب تاريخ الشرق الأوسط الإقليمي دوره في النماذج المعاصرة لسياحة الخليجيين في مصر. إن الازدهار الذي شهده أواخر القرن العشرون في السياحة العربية الإقليمية يمكن أن

يرى على أنه تغير معاصر يتميز عن أنماط النزعة العابرة للأمم التي ميزت المنطقة لقرون، من الغزو العسكري إلى التجارة، وصولاً إلى رحلات الحج الدينية.

بكل يقين، تُعد مصر الفرعونية واحدة من أكثر حضارات العالم القديمة شهرة. لكن الشرق الأوسط اشتهر أيضًا بعدد من الإمبراطوريات التي شيدت النصب والمعالم التاريخية، من بلاد آشور إلى بابل وصولاً إلى سومر. وشأن مصر الفرعونية، تطورت تلك الحضارات على طول وديان أنهار خصيبة بدأ الأوربيون بأعمال الحفر فيها، ومَثلَجوا هذه البقعة من العالم بوصفها «مهد الحضارة» (الغربية). وهناك إمبراطوريات شرق أوسطية ودول عُدت مدنًا مستقلة نملك عنها سجلات أثرية تضم «نجران» في ما يعرف الآن باليمن [حاليًا في السعودية. ز م]، و«تدمر» في سوريا، والحضارة النبطية والتي تقع مدينتها «البتراء» في الأردن هي أيضًا مشهورة. لا يعرف سوى القليل أن النبطيين خلّفوا ورائهم مدينة أخرى بأضرحة حفرت في مدائن صالح في الشمال الغربي من السعودية تشبه إلى حد كبير مدينة «البتراء» في الأردن. وفي جنوبي جزيرة العرب، كان لملكة سبأ العظيمة (التي تشير إليها الحكاية التوراتية عن سليمان وملكة سبأ) التي صدّرت البخور، وأبحرت تجارتها في المحيط الهندي واستعمرت أصقاعًا من شرقي إفريقية.

كانت مصر بلدًا مسيحيًا رزح تحت الحكم البيزنطي المتفكك عندما غزاها عمرو بن العاص قائد الخليفة الإسلامي عمر بن الخطاب. عبر الغزاة المسلمون سيناء ودخلوا مصر عبر غزة، وبين عامي 639 و641 ت س، أخضعت مصر قوة قوامها 4000 فارس. وبحلول عام 710 كانت العربية قد أصبحت لغة إدارات الحكومة، لكن التحول إلى الإسلام سار بوتيرة أكثر بطئًا. ففي عام 725 كان 98% من السكان لايزالون يعتنقون الديانة المسيحية[2]. استقر عرب القبائل في منطقة الدلتا الشرقية، وجاء حكام مصر اللاحقين بجيوشهم واستوطنوا مصر، وبدأوا الاختلاط بالسكان من خلال الزواج، وبدأوا يسيطرون على الأرض. لعب الاستعمار العربي في مصر إضافة إلى الزواج المختلط دورًا في عملية اعتناق دين الإسلام، لكن الجزية والتمييز على أساس الدين والذي أثقل كاهل غير المسلمين زاد من الضغوط على المصريين حيث أجبرهم على اعتناق الإسلام، وهكذا وبحلول عام 1300 وبحسب

فَتِكيُتِز مؤرخ مصر «باتت مصر المركز الأقوى للسلطة الإسلامية وسلطتها»[3]. فمن القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر، كان الحكام المسلمون من الأجانب قد سيطروا عليها: من الخلافة العباسية إلى سلسلة من الحكام الأتراك، والفاطميين وأيوبيي صلاح الدين (الكردي) والمماليك، وأخيرًا الإمبراطورية العثمانية.

غزا نابليون مصر في عام 1798 مستفيدًا من ضعف حكام مصر من العثمانيين والمماليك. ومع أن الغزو لم يدم سوى مدة قصيرة، فقد جاء بتغييرات هامة استمرت طويلاً. فقد شكك قبل كل شيء بمصداقية المماليك وجعلهم في موقع شبهة. ثانيًا، مع أن مصر ظلت قاعدة أمامية بالاسم فقط للإمبراطورية العثمانية، فقد ساعد الغزو الأوربي على فصلها عن الحكم العثماني، وهي نزعة عززها دهاء مناورات محمد علي باشا السياسية. وثالثاً، وسم الغزو حقبة جديدة من النفوذ الأوربي المتزايد والذي تحول فيما بعد إلى سيطرة على الحكومة في مصر (انظر الفصل الثاني).

بعد أن طرد البريطانيون الفرنسيين في عام 1801، ظهر محمد علي باشا، وهو عثماني من أصل ألباني، بوصفه حاكمًا استثنائيًا قويًا على مصر. دمر محمد علي سلطة المماليك في مصر وفي النهاية حصل على حكم ذاتي بموافقة الإمبراطورية العثمانية. في مصر، طور أنظمة الزراعة والسقاية وعددًا كبيرًا من الأعمال والأشغال العامة إضافة إلى المصانع، معتمدًا على نصائح الأوربيين وتقنياتهم، وتنصيب كثير من المستشارين الأوربيين في حكومته. كما حدّث الجيش واستقدم نظامًا تعليميًا جديدًا للدولة. ويجمع جلّ المؤرخين على عدّ الغزو الفرنسي وحكم محمد علي باشا مؤشرًا على بداية الحقبة الحديثة في مصر، ويعود ذلك في جانب كبير منه، إلى برنامج الإصلاحات الذي فرضه حاكمها على البلاد، وتعزيز دور سلطة الدولة المركزية، وظهور بشائر الهوية الوطنية المصرية المستقلة عن الإمبراطورية العثمانية، والاندماج في نظام عالمي أكبر، يبدأ بالتفاعل المتزايد مع قوى الدول الأوربية[4].

في أثناء ذلك، وفي نهاية القرن الثامن عشر، كانت قوة جديدة آخذة في الظهور في شبه جزيرة العرب. فقد تحالف حاكم قبلي من إمارة نجد اسمه محمد بن سعود، مع مصلح ديني وهو محمد بن عبد الوهاب (ومن هنا جاءت كلمة « الوهابية» التي تستخدم في الغالب للإشارة إلى الاقتراب الإصلاحي السعودي من

الإسلام السني) وبدآ حملة من الغزوات والتطهير الديني لما كانا يعدانه وثنية. أخضع ابن سعود منطقة نجد والحساء ونجران، وهي الإمارات الرئيسة لغربي وجنوبي ووسط جزيرة العرب، قبل أن يزحف إلى مكة والمدينة في عام 1803. وأخذ محاربوه البداة (الإخوان) يدمرون النصب والأضرحة التي كانت مواقع للحجيج والصلوات (كانت الأضرحة والمقامات الشيعية هدفًا على نحو خاص لإصلاحهم السني)، مقلدين بذلك تدمير النبي محمد للأصنام في مكة في عام 628. وبحلول عام 1804 سيطر ابن سعود على الحجاز وهي الشق الغربي من شبه جزيرة العرب التي تضم مدينتين مقدستين. ومن ثم تابعت قواته لتغزو العراق وسوريا.

هذه الغزوات العسكرية شكلت تهديدات خطيرة للامبراطورية العثمانية، لكن اسطمبول لم تكن بموقع يمكّنها من أن تشتبك عسكريًا مع هذا القائد القبلي البدوي القوي، وهكذا كُلف محمد علي باشا بإرسال قوات مصرية لطرد قوات ابن سعود واستعادة الحجاز. استولى محمد علي على مناطق شبه جزيرة العرب بين عامي 1811 و1823 ما كرس سلطته على نحو أكبر في العالم الإسلامي في وجه حكم عثماني مركزي. ونتيجة لذلك بدأ سلسلة من غزوات كانت دوافعها شخصية. ففي عام 1820 انطلق بحملة لإخضاع السودان (أخرجه منه البريطانيون فيما بعد)، وبحلول عام 1833 سيطر على سوريا وفلسطين، ومكّن أقربائه ونصبهم حكامًا على الأصقاع التي أخضعها، واستقل على نحو فعلي عن الإمبراطورية العثمانية، رغم أنه بقي اسميًا تابعًا لها.

كان محمد علي على وشك أن يدمر قوة الإمبراطورية العثمانية بكليتها، عندما تدخلت كل من فرنسا وإنغلترا للحفاظ على الوضع الراهن وإعادة الحكم العثماني على ما كان عليه. في عام 1841، أجبر الأوربيون محمد علي على الخروج من المشرق، وكتعويض منح لقب ممثل السلطان في مصر وضمن حق حكم وراثي لمن جاء من بعده. وبقيت مصر إمارة تتمتع بحكم ذاتي من الإمبراطورية العثمانية حتى الحرب العالمية الأولى، يحكمها الباشوات والخديوات والسلاطين وملوك من ذرية محمد علي (مع ذلك كانوا زعماء شكليين فقط في سنوات الاحتلال البريطاني لمصر) حتى منتصف القرن العشرين عندما طردت ثورة تموز من عام

1952 البريطانيين وأنهت عهد الملكية في مصر.

بعد هزيمة التحالف الوهابي السعودي وأنصارهم في بدايات القرن التاسع عشر، عادت أقاليم شبه جزيرة العرب إلى الحظيرة العثمانية، باستثناء نجد التي حافظت على استقلالها. تناثرت قبائل البداة في شبه جزيرة العرب، خلا طبقة التجار التي استوطنت البلدات الساحلية والمزارعين الذين سكنوا المرتفعات الجنوبية والغربية. وحكم الأمير حسين، وهو هاشمي، مدن الحجاز المقدسة في بداية القرن العشرين، لكن لهفته كان تتزايد باتجاه التخلص من السيطرة العثمانية. انحاز الهاشميون خلال الحرب العالمية الأولى إلى الحلفاء وقادوا ثورة عربية ضد الإمبراطورية العثمانية، وطردوا الأتراك من الحجاز وأخضعوا فلسطين والمشرق. قسمت اتفاقية سايكس–بيكو (وهي اتفاقية ثلاثية جمعت فرنسا وأنغلتره ورسيا في عام 1916) أصقاع الإمبراطورية السابقة إلى مجالات حيوية للنفوذ والسيطرة الأوربية، وحصرت حكم الهاشميين بالحجاز. وترك وسط صحراء العرب مستقلاً، رغم خضوع الإمارات الصغيرة الواقعة في الشرق (الإمارات العربية المتحدة، البحرين، قطر، الكويت) والبلاد الجنوبية الأكبر عمان واليمن إلى درجات متفاوتة من التدخل والحكم البريطاني في السنوات اللاحقة. وفي عام 1914 أعلنت بريطانية مصر محمية لها. في الواقع، احتلت بريطانية مصر عسكريًا وسيطرت على شؤون تلك الأخيرة على نحو كبير منذ عام 1882. وبقيت مصر مذاك الوقت تحت السيطرة البريطانية حتى عام 1956.

في أثناء ذلك، وفي قلب شبه جزيرة العرب، انطلق عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود وهو من ذرية ابن سعود ليعيد إخضاع الأراضي التي خسرتها جماعته منذ قرن مضى. جمع عبد العزيز هذا جيشًا من البداة لإخضاع الإمارات الشرقية والوسطى[5]. لم يعر العالم الخارجي الكثير من الاهتمام إليه طالما اقتصر على مناطق الصحراء القبلية. استمر الهاشميون يحكمون الحجاز ولقب الأمير حسين نفسه خليفة الإسلام، سليل النبي محمد وحاكم المدينتين المقدستين مكة والمدينة. زحف عبد العزيز آل سعود في أكبر غزوه له حتى تاريخ ذلك الوقت إلى الحجاز في عام 1924 وأطاح بالحكم الهاشمي، ومكّن من سلطته على شبه جزيرة العرب

من الشرق إلى الغرب. بعد أن استولى على عسير، وهي منطقة جبلية زراعية تقع بين الحجاز واليمن، انتهت غزواته وتأسست المملكة السعودية في عام 1932 (ربما من الأفضل أن نقول أنها اكتملت بحلول هذا التاريخ).

بقي الحجاز المركز الرمزي (إن لم يكن المركز الإداري والفعلي) للعالم الإسلامي بمدينتيه مكة والمدينة في الوقت الذي كانت تحكم فيه أصقاع المسلمين من مراكز مختلفة عبر التاريخ. كان المسلمون يتجهون بصلواتهم إلى مكة. كما دأب القادرون منهم على القيام برحلة حج إلى مكة على الأقل لمرة واحدة في حياتهم. كان يرمز إلى حكم الحجاز من خلال الحاكم الذي يقدم الكسوة للكعبة والمقام في جامع مكة المقدس والذي يتجه إليه المسلمون بصلواتهم، ويدور الحجيج حوله في كل عام[6]. كما أن الكسوة كانت تستبدل في كل عام خلال شهر «ذو الحجة» وهو الشهر القمري الذي تتم فيه مناسك الحج. في خطوة منفردة وتأكيدًا لاستقلاله وسلطته الإقليمية، جعل محمد علي باشا من كسوة الكعبة مسؤولية تقع على عاتق مصر بعد أن انتزع الحجاز من بن سعود في بدايات القرن التاسع عشر. كانت الكسوة ترسل من القاهرة على متن قافلة سنوية. بعد أن أخضع عبد العزيز آل سعود الحجاز، أقام مصنعًا في مكة في عام 1926 ليصنع كسوة الكعبة. إضافة إلى رمزية المدينة ومكة مجرد بوصفهما مركزين للسلطة في العالم الإسلامي، كانتا تدران دخلاً يدفعه الحجيج لحكامهما[7].

في الوقت الذي تأسست فيه المملكة السعودية الحديثة قبل اكتشاف احتياطيات نفطية هائلة في أعماقها، كانت البلاد فقيرة وتحُكم بالحد الأدنى. أما الاقتصاد الداخلي فقد تركز على زراعة التمور في الواحات وتربية المواشي (الماعز والجمال) وبعض الزراعات الصغيرة في مرتفعات الحجاز وإمارة عسير الجنوبية. كما كان التجار يمارسون بعضًا من تجارتهم في المدن التي تحوي مرافئ والتي تقع إلى الشرق والغرب من البلاد، كما عرف الخليج العربي في الشرق صيد اللؤلؤ. وبعيدًا عن الإتاوة التي كانت تنتزع من الحجيج القادمين إلى الكعبة، كان اقتصاد البلاد يتمحور حول تلك الصناعات الصغيرة.

لكن اكتشاف النفط في الظهران وفي أمكنة أخرى غيّر هذا كله. ففي خمسينيات

العقد المنصرم شكّل النفط مصدر الدخل الرئيس للملكة السعودية والدول الأخرى الغنية بالنفط في تلك المنطقة، خصوصًا الكويت والعراق. كما فرض اكتشافه تغييرات هائلة على ثقافات تلك البلدان. فها هي ثلاثية الروائي السعودي عبد الرحمن منيف ‹مدن الملح› تبرز تحليلاً لافتاً لهذا التحول، وفيها استخدم الخيال ليروي تاريخ الحكم الملكي في المملكة السعودية، خصوصًا التجاوزات التي كان يرتكبها الملك سعود بن عبد العزيز (وهو ابن مؤسس المملكة) والتي رمزت إلى العديد من الآثار الخبيثة التي نجمت عن الثروة النفيطة المفاجئة التي انصبت على بداة الصحراء الذين لم يعرفوا سوى الفقر في حياتهم ‹but see Vitalis 2006›.

في أثناء ذلك، شهدت تلك الحقبة تغيرًا مهولاً في النظام السياسي المصري. ففي خمسينيات وبداية سيتينات العقد المنصرم، صعد جمال عبد الناصر القائد المصري ذو الشخصية الكارزمية وتربع على عرش السلطة الإقليمية بوصفه صوت القومية العربية. أخرج ناصر البريطانيين والأجانب الآخرين من مصر واستولى على ممتلكاتهم، وأمم قناة السويس. وامتلأت خطاباته الحماسية عاطفة بلاغة وجهها ضد الإمبريالية الأوربية والاستعمار الصهيوني للأراضي الفلسطينية[8]. تداعت صورة القومية العربية بعد هزيمته في حربه مع إسرائيل في حزيران من عام 1967 وتضائل الدعم العقدي له في العالم العربي. توفي ناصر في عام 1970 إثر نوبة قلبية.

خلف عبد الناصر في الحكم أنور السادات الذي تحرك في الاتجاه المعاكس لسلفه، وتخلى عن اشتراكية ناصر العربية وأسس لإصلاحات اقتصادية عرفت بسياسة الانفتاح. أحرز السادات نجاحًا لابأس به ضد إسرائيل تجلى في حرب تشرين من عام 1973 ما أعاد لمصر سمعتها في العالم العربي. كما دعّم من قوة مصر العسكرية قرار حظر تصدير النفط وفيه أوقفت الدول النفطية العربية إنتاجها ورفعت الأسعار ورفضت بيع النفط للولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوربية الداعمة لإسرائيل. على أي حال استخدم السادات نجاحه في حرب تشرين لاحقًا بوصفه قوة لعقد صفقة مع إسرائيل توقع مصر فيها اتفاقيات سلام مقابل أن تستعيد شبه جزير سيناء من إسرائيل التي استولت عليها في حرب الأيام الستة

في حزيران من عام 1967. عبرّ الاستياء الشعبي من مصر عن نفسه بكل وضوح، وتم عزل مصر سياسيًا واقتصاديًا من بقية الدول العربية، ولم تلبث أن طردت من جامعة الدول العربية لخروجها عن الصف العربي. جاء حسني مبارك إلى سدة الحكم بعد أن اغتيل السادات على يد جنود إسلاميين في عام 1981، وفي عهد أعيدت مصر إلى الحظيرة العربية. ميزت عهد مبارك بيروقراطية شديدة ونزعة اعتدال مقارنة بعهدي ناصر والسادات المشحونين المتوترين سياسيًا. استمر مبارك بسياسة اللبرلة الاقتصادية التي بدأها سلفه السادات ولكن على نحو حذر والتزم رسميًا باتفاقيات سلام مع إسرائيل (ولو أنه سلام بارد) وتحالف مع الولايات المتحدة. سعى مبارك إلى إعادة بناء مركز مصر بوصفها رأس الهرم السياسي في العالم العربي من خلال لعبه دور الوسيط في النزاعات الإقليمية وراعية لعملية السلام العربي الإسرائيلي.

أما الهوية الأخرى العابرة للأمم في المنطقة والتي تنافست مع القومية العربية، فكانت الجامعة الإسلامية. وغالبًا ما صورت إيران الثورية على أنها المركز العقدي لها. لكن تلك الهوية اقترنت أيضًا بالمملكة السعودية خصوصًا في عهد الملك فيصل بن عبد العزيز وهو الابن الثاني لمؤسس المملكة والذي استلم العرش. بعد نمط الحياة الذي عاشه شقيقه الأكبر الملك سعود والذي كاد أن يوصل البلاد إلى حافة الإفلاس برغم الازدياد الهائل في إنتاج النفط، حاز الملك فيصل على الذي عرف عنه الزهد والتقشف على إعجاب واحترام العالم العربي للدور الذي لعبه في مواجهة إسرائيل والولايات المتحدة خلال قرار حظر تصدير النفط في عام 1973 (لكن فيتالِس ‹Vitalis 2006› سعى إلى هدم وتفكيك سيرة الملك فيصل الأشبه بسير القديسين). توسعت موارد البلاد على نحو كبير في عهد فيصل لتستوعب الحجيج المسلمين إلى مكة وتقدم العون لهم. بعد اغتيال فيصل على يد أحد أقربائه، آل حكم المملكة إلى الملك خالد حتى عام 1982 ومن ثم جاء الملك فهد ليتربع على عرش المملكة حتى عام 2005 والذي تبنى رسميًا لقب «خادم الحرمين الشريفين» مؤكدًا مركزية الإسلام في إضفاء الشرعية على حكم عائلة سعود.

ركزنا في هذه اللمحة التاريخية والسياسية الموجزة على مصر والمملكة السعودية

بغية توضيح بعض الملامح من التنافس بين مصر وجيرانها إلى الشرق. لقد شكل هذا التاريخ السياسي مواقف المصريين حيال السياحة العربية الخليجية وخصوصًا السياح السعوديين والتي يجب أن نراه في ضوءه. ضمن العالم العربي لاقت الطموحات المصرية في الهيمنة السياسية مستويات متفاوتة من النجاح، من دورها كمركز للقومية العربية في ظل عبد الناصر إلى عزلتها في حقبة السادات، لكن تنافسها مع المملكة السعودية برز للعيان في المجال السياسي. رغم ذلك، فالنفوذ والتأثير الثقافي لمصر في الخليج وفي كل مكان من الوطن العربي أمر لا يمكن الاختلاف بشأنه. ففي مصر توجد أشهر الجامعات في العالم العربية دينية كانت أم علمانية (من جامعة القاهرة إلى الأزهر). ومع أن وسائل الإعلام المصرية المسموعة والمكتوبة والمرئية هي الأكثر انتشارًا وصاحبة الجمهور الأوسع في العالم العربي منذ زمن بعيد، فإن هذا النفوذ بدأ يذوي ويتضائل مع النجاحات الهائلة لقناة الجزيرة القطرية وعدد من القنوات الفضائية الأخرى[9]. لاتزال مصر تنتج الأفلام والمسلسلات التلفزيونية التي يشاهدها جمهور عريض في العالم العربي. وبرغم النجاحات الفردية التي تأتي من العراق والمغرب ولبنان وسورية والمملكة السعودية لايزال الفنانون المصريون هو الأكثر عددًا على الساحة الفنية وشهرتهم هي الأكثر انتشارًا في العالم العربي.

وفي الوقت الذي يُصوّر التاريخ السياسي للمنطقة على أنه يتمحور حول الصراع العربي الإسرائيلي، فمن الأهمية بمكان على الأقل (ومن أجل غايات فهم أنماط السياحة، وهذا ما هو على جانب أكبر من الأهمية) أن نولي العناية الطريقة التي حوّل فيها الاقتصاد النفطي المنطقة سياسيًا وثقافيًا واقتصاديًا. فقد موّل الاقتصاد النفطي تصدير الأيديولوجيات الدينية والسياسية من المملكة السعودية. وأتى بمئات الآلاف من المهاجرين من الشرق الأوسط وآسيا الساعين وراء ظروف معيشية أفضل من تلك التي في بلادهم، إضافة إلى الخبراء الوافدين من أوربة والولايات المتحدة، للعمل في دول الخليج (سنتحدث عن هذه الظاهرة وعلاقتها بالسياحة العربية في مصر بالتفصيل). كما موّل الاقتصاد النفطي وشجع على السفر والترحال لمجرد المتعة والترويح عن النفس. فالثروات الهائلة التي

جاء بها هذا الاقتصاد إلى المنطقة موّلت عمليات التبادل العابرة للأمم إلى درجة غير مسبوقة، لكن توزع الثروة المجحف هذا، ولّد النزاعات وحالات من التوتر بين الأمم والشعوب.

إن تاريخ الحوار العابر للأمم ليس جديدًا على المنطقة. رغم ذلك فإن الكتاب الذين يتناولون المنطقة أبدوا شأن هذه الملاحظة، وغالبًا ما تم ذلك في الافتتاحيات على أنها كشفًا جديدًا. ربما ولأن النزعة في دراسة حركات السلع والبشر العابرة للأمم نزعة حديثة تقترن بانعطاف حاد في الأنثرُبولوجيا (رفض الباحثون من خلالها دراسة المجتمعات والثقافات التي يفترض أنها منظمة ومكتفية ذاتيًا بغية التركيز بدلاً من ذلك على الطريقة التي يتم فيها تحول المجتمعات والثقافات التي يعاد خلقها عبر قوى الحرب، والهجرة، والتجارة وتحركات أخرى للشعوب والسلع). أحيانًا يزعم أن الظاهرة التي تُدرس ظاهرة جديدة. يُعد الكتاب مضاوي الرشيد الأحدث ‹Al-Rasheed 2005› الذي تناول موضوعة النزعة العابرة للقوميات في الخليج العربي تصحيحًا مفيدًا لهذا الزعم، كما أنه يقدم إضافات لدارسي تاريخ الشرق الأوسط الذين يعرفون المنطقة التي عبرها الحجيج وقوافل التجارة وشكلتها الغزوات الدينية والعسكرية.

وفي الواقع شكل الحج إلى مكة عاملاً قويًا لتحركات الشعوب والبشر والسلع العابرة للأمم، وذلك قبل عصر الاستشكافات والغزوات الأوربية للعالم بوقت طويل. ومع انتشار الإسلام، حث الحجّ البشر من مناطق مرمية بعيدًا من إندونيسيا والصين وإفريقية الغربية على الذهاب إلى شبه جزيرة العرب. كما دفع بالشعوب والثقافات إلى إعادة التمركز والتموضع الدائمين، شأن بعض الحجيج الذين انتهى بهم الأمر للاستقرار في مكة، وفي أمكنة أخرى من شبه جزيرة العرب، أو في مواقع أخرى على طول طريق ترحالهم. لقد جمع المسافرون عبر البحار وقوافل الحجيج التي تحركت برًا الواجب الديني مع مهنة التجارة وكانت قوافل التجارة تأتي من مصر والمغرب وسورية والسودان وإيران. وبعيدًا عن تأثيرات الأسفار المصرية إلى مكة، فإن قوافل الحجيج والتجار القادمين من إفريقية الغربية مرت أيضًا عبر مصر في طريقها إلى هناك.

رغم ذلك، وبغض النظر عن هذا التاريخ الطويل من السفر والترحال والتجارة والحج، فإن السياحة الإقليمية وهجرة اليد العاملة من النوع الذي تحدثنا عنه في هذا الفصل تتصل على نحو مباشر باقتصاد النفط. وفي الوقت الذي لا تعد فيه النزعة العابرة للأمم، ظاهرة جديدة في المنطقة فإن المستوى والسياق الذي تحدث فيه جديد. وبحسب كول وألتوركي ‹Cole and Altorki 1998:165› فإن أول سياح عرب قدموا إلى مصر بأعداد كبيرة كانوا من الليبيين في ستينيات القرن المنصرم، لكن تدهور العلاقات السياسية بين البلدين أدى إلى إغلاق الحدود في بداية السبعينيات. وقد أدى ازدياد الثروة النفطية والعائدات الهائلة المتاحة وعلى نحو متزايد في دول شبه جزيرة العرب إلى نمو السياحة العربية الخليجية، وأخذت حشود من السياح تتدفق إلى لبنان ومصر في شهور الصيف القائظة[10]. ومع بداية الحرب الأهلية في لبنان في منتصف السبعينيات التي امتدت حتى نهاية الثمانينيات، تخلى السياح عن بيروت كمقصد لهم واتجهت السياحة الخليجية إلى مصر وبالتحديد إلى القاهرة، كما أضحت مراكش هي الأخرى مقصدًا للسياح. عندما انتهت الحرب اللبنانية، بدأ السياح الخليجيون بالعودة إلى بيروت، وشهدت مصرًا انحدارًا متواصلاً في حصتها من السياح الخليجيين. وعُدّ عقد الثمانينيات ذروة السياحة الخليجية في القاهرة، لكن ومع أن الخليجيين بدأوا يتجهون بعيدًا إلى أوربة وآسيا والولايات المتحدة (خصوصًا ولايتي كاليفورنيا وفلوريدا) لقضاء إجازاتهم، كانوا في الغالب يمرون عبر مصر في طريقهم إلى أمكنة أكثر جدة وغرابة.

كيف يمكن لنا أن نقارن بين أهداف السياح الخليجيين واهتماماتهم بتلك التي للسياح الغربيين التي ناقشناها في الفصول السابقة؟.

2/4) السياحة العربية

مع السياح كحديثين إحلاليين ومع الحداثة التي ينظر إليها عمومًا على أنها ظاهرة غربية، يميل علماء الاجتماع إلى عدّ السياحة مقولة غربية بامتياز (انظر

الفصل الأول). ثمة زعم يقول: في الوقت الذي يعد فيه غير الغربيين أصلانيون أصيلون (أبناء البلد)، فإن السائح الأصيل هو الغربي[11].

رغم ذلك فالسياح العرب هم القوة الاقتصادية والاجتماعية النافذة في مصر، كما أن السياحة العربية هي في الأساس سياحة تمتع، وليست سياحة بحث عن عمل أو زيارة أقارب. يمثل السياح العرب 30% من مجموع السياح في مصر (وتمثل السياحة الخليجية نصف هذا الرقم)، وعلاوة على ذلك، فالسياح العرب يمكثون أوقاتًا أطول وينفقون كثير من النقود في اليوم أكثر مما ينفقه السياح الغربيون. وينتج عن حضورهم في مصر سجالات ثقافية حادة إذ تبدأ المسارح المصرية خلال مواسم الصيف بعروضها السخيفة المبتذلة الموجهة في الأساس لتلبي أذواق الخليجيين وتأتي بالدولارات السياحية للبلاد. ثمة العديد من نقاد المسرح عبّروا عن استياءهم البالغ من النفوذ الخليجي ونقمتهم عليه والذي ساهم في تدمير الثقافة المصرية وولد صورة إقليمية سوقية وغير أخلاقية للهوية المصرية.

في السياق الإقليمي، مصر هي أرض أم كلثوم وعمرو دياب وعادل أمام ومغنين مشهورين آخرين وموسيقيين وممثلين وممثلات وراقصات وكوميديين وكوميديات أكثر مما هي أرض الفراعنة. فالأفلام السينمائية المصرية، والبرامج التلفزيونية والموسيقى تبث في أرجاء المنطقة جميعها، وأما اللهجة المصرية فهي الأكثر انتشارًا وفهمًا في الشرق الأوسط بسبب هيمنة مصر على الثقافة الشعبية في العالم العربي. تورد إيناس، وهي عاملة استقبال في أحد الفنادق المصرية في حي المهندسين يتردد عليه الزبائن القادمين من الخليج، وبكل جلاء تأثير الثقافة الشعبية المصرية في جذب حشد من السياح الخليجيين:

> يأتون إلى هنا بانتظام، عامًا بعد عام. فهم يشعرون هنا وفي لبنان بأقصى درجات الحرية. في الخليج، ثمة تعقيدات أكثر من هنا، مثلاً الملابس التي ترتديها النساء. هنا في مصر، ترتدي المرأة ما تشاء، خلافًا لتلك الملابس السوداء المفروضة على نسائهن. في الوقت ذاته، بإمكان الرجال أن يفعلوا ما يحلوا وبحرية تامة. ففي الخليج ينظر الرجل حوله ولا يرى سوى نساء محجبات متلفعات في الوقت الذي يشاهد فيه على التلفزيون المصري النساء المصريات وهن يضعن المساحيق على وجوههن

ويرتدين التنانير القصيرة ويتمازحن ويضحكن، من دون تلك الحواجز التي يراها على أجساد النساء في بلاده. كما أنه هناك راقصات يظهرن في التلفزيون، وأشياء أخرى. عندها يقول لنفسه: ما أروع أن أعيش بينهم هناك ولو لبعض الوقت! (تضحك). وعندما يشاهد الخليجي فيلما سينمائيًا أجنبيًا ويرى ما ترتديه النساء فيه يقول لنفسه: ياسلام!، خذونا هناك ولو للحظات! . . وهناك الأفلام السينمائية المصرية حيث بإمكان المرء أن يرى مصطفى قمر وعمرو دياب أو أي من المغنين الآخرين، وقد امتلأت بالنساء اللواتي يرقصن بملابسهن القصيرة، وهنا يقول الخليجي: واو، سأذهب إلى مصر لأمضي بعض الوقت هناك، وسأرى تلك الفتيات وأستقيل لبعض الوقت من بيتي وزوجتي. ويأتي إلى هنا. القاهرة مثل الولايات المتحدة لهم! إنهم يحدقون ببلاهة في كل مكان، ينظرون إلى كل البشر وينتعلون الصنادل ويلبسون الجلابيات، والبيجامات. ليس لديهم فكرة عن كيفية التصرف هنا. يأتون إلى هنا فقط ليمضوا أوقاتًا ممتعة، ويروا الأشياء، ويعيشوا حياتهم بحرية كما نعيشها نحن المصريون. بربك، لم يذهبون إلى شرم الشيخ وإلى الغردقة!. ليكحلوا عيونهم برؤية الأجنبيات وهن يرتدين مايوهات السباحة ويستلقون على الشاطئ. إنهم يحبون أن يروا أشياء كتلك. سياحتهم لا علاقة لها بالثقافة!. الثقافات تغيب وتتنفي عندما يتصل الأمر بهذه المسائل. إنهم يريدون أن يروا أشياء جميلة!. نساء فاتنات!. هذا كل شيء. أليس كذلك يا أحمد؟. الرجل رجل ولا يمكن أن يتغير. في كل زمان وفي كل مكان. فالرجل يحب أن يرى النساء الجميلات، كما أنه يرغب برؤيتهن بملابس السباحة . . ولربما تغازلنه تلك النساء. وهنا يشعر وكأنه ملك!. (ردًا على ضحكي) قالت لي: أنا جادة (ملاحظات ميدانية 2000/09/16).

يتفاعل السياح العرب مع صورة معاصرة للثقافة المصرية أكثر مما يفعله السياح الغربيون وهي صورة تأصلت في انتشار اللغة المشتركة والانتشار الإقليمي للثقافة الشعبية. يأتي السياح الخليجيون إلى مصر لرؤية مسرحية لأحد ممثليهم المفضلين، أو إلى ملهى ليلي في فندق سميراميس لمشاهدة عرض الراقصة المشهورة

دينا، أو لكي يظهروا في صور مع المطرب إيهاب توفيق الذي يغني هناك مرتين في الأسبوع وتُبث أفلامه «الكلِب» العديد من الفضائيات العربية. في الصيف، تقيم فنادق الخمسة نجوم في القاهرة والغردقة وشرم الشيخ حفلات موسيقية يحييها نجوم من جميع أرجاء الوطن العربي ويصل سعر التذكرة في بعض الأحيان إلى 150 دولار. تُوجه هذه الحفلات المكلفة إلى الزبائن الخليجيين الذين يمضون إجازاتهم في مصر، بما أن القليل من المصريين من يستطيع أن يتحمل أعباء حضور هذه الحفلات لمجرد أن يرى أحد المغنين. (وحتى الطبقة المصرية القابعة في الهرم الاجتماعي والتي تستطيع أن تدفع رسوم مثل تلك الحفلات، فهي لا تحضرها، فهم يرون مطربهم المفضل في أعراس الأقرباء أو الأصدقاء).

لا يمضي السياح الخليجيون على نهج السياح الغربيين التقليدية في زيارة المعالم الفرعونية. فقد أخبرني أحد الموظفين في السلطة السياحية المصرية أن السياح العرب نادرًا ما يزورون المواقع الأثرية. وأكد العديد من المرشدين السياحيين والمشرفين على الآثار الشيء ذاته. كما أخبرني أحد مدراء المتحف المصري السابقين في القاهرة أن العرب يشكلون العدد الأقل من زوار المتحف. وتثبت الأرقام الآخذة بالهبوط لمن يحضر متحف الصوت والضوء في أهرامات الجيزة وأبو سمبل هذه الادعاءات، بما أن المعارض الناطقة باللغة العربية هناك لا تشكل سوى عشر المعارض الناطقة باللغات الأوربية (الكتاب السنوي المصري للإحصائيات 1997) وهنا نرى الحضور المصري أكثر بروزًا من الحضور العربي.

غالبًا ما يضع عمال الفنادق المصريين السياح العرب والغربيين في قطبين متقابلين. فمخططاتهم، على حد تعبير أحد مدراء الفنادق، مختلفة كليًا. فالسياحة العربية تدور حول حياة الليل إذ يبقى العرب سهّار حتى الفجر، كما أنهم دائمو التسكع في ردهات الفنادق والمطاعم وفي الشوارع. ينامون جلّ النهار، ولا يستيقظون حتى وقت متأخر من المساء. وبالمقارنة، والقول له، يستيقظ الأمريكيون والأوربيون في الصباح الباكر وينطلقون في رحلة مرتبة سلفًا لمشاهدة الأمكنة السياحية حيث يزورون الجيزة وأهرامات ممفيس (سقارة) والمتحف المصري وخان الخليلي. ويعودون إلى الفندق حيث يستقرون في غرفهم في الساعة السابعة أو الثامنة في

المصور 4/4) شارع القاهرة، لوحة إعلانية تعلن عن فيلم «زي الهوى» وهو أحد الأفلام السينمائية الحديثة . والعنوان مقتبس من إحدى أغاني عبد الحليم حافظ (تصوير محمود عباس البدوي)

المساء ولا ينغمسون في حياة الليل في الفندق إلا قليلاً، أما الأوربيون الذين يرتادون بارات ونوادي الفنادق فهم عادة من المغتربين الذين يقيمون في القاهرة.

سمعت شكاوى العديد من عمال الفنادق المصريين يزعمون فيها أن السياح العرب لجوجون أكثر من السياح الغربيين. وقال ناصر، وهو معاون مدير أحد فنادق الخمس نجوم: إن العرب ينفقون نقودًا أكثر مما ينفقه الغربيون، لكن نقودًا كثيرة تعني مشكلات كثيرة أيضًا. فهم يتذمرون طوال الوقت، ويتصرفون وكأنهم يستطيعون شراء كل البشر، كما أنهم يعاملون موظفي الفندق بغطرسة. وقال سعد وهو معاون مدير آخر لأحد فنادق الخمس نجوم:

الغربيون يختلفون كليًا عن العرب الذين يمتلكون عقلية مغايرة تمامًا. فمثلاً عندما يطلب السائح الغربي وجبة طعام ويتأخر النادل في تقديمها، يستدعي الغربي النادل ويقول له: انتظر الطعام منذ وقت طويل لمَ تأخر؟ أرجو أن تسرعوا بتقديم الوجبة؟، وأشياء من هذا القبيل. أما السائح العربي فيستدعي النادل عندما

يتأخر في تلبية الطلب ويقول له: إنني انتظر هنا منذ ساعتين. إضافة إلى ذلك، فإن السائح الغربي يعرف ما يطلب وما يريد، بينما العربي على النقيض تمامًا، فهو لا ينظر إلى قائمة الطعام بل يختار أي شيء من دون أن يتأكد مما طلب، وعندما يأتي الطعام، يبدأ بالتذمر والشكوى ويقول: ليس هذا ما طلبته!. وحتى عندما يدفع السائح العربي المبلغ ذاته، فإن العمال يفضلون التعامل مع السائح الغربي على أن يتعاملون مع العرب.

ربما تقول ذلك لأنني أجنبية!.

أقسم لا، فأنا أقول الحقيقة، ولست الوحيد الذي يقول ذلك. المصريون جميعهم الذين يعملون في قطاع السياحة يعرفون هذا. إنهم يشعرون بالراحة أكثر عندما يتعاملون مع الغربيين. فالتعامل معهم مريح ذلك أنهم واضحون، وأكثر تهذيبًا، ويعرفون ما يريدون. العرب من جهة أخرى، يعاملون العمال المصريين على نحو فظ وسيء وكأنهم يستيطعون شراء أي شيء، حتى البشر.

من جهة أخرى، التقيت بموظفة استقبال في أحد فنادق الأربع نجوم كانت تفضل السياح العرب على الغربيين بسبب قدرتهم على التفاعل مع الثقافة المحلية. فبحسب إيناس الغربيون منعزلون ويبدون خوفًا من طلب أي شيء:

عندما يأتي الغربيون، لا يطلبون ولا يسألونك شيئًا. أقصى ما يسألون عنه هو الاتجاهات، أو كم سيدفعون لسائق التكسي. كما أنهم يكتفون عندما يكونون في غرفهم بطلب المناشف أو ورق التواليت. لا يطلبون شيئًا على الإطلاق. وإذا رأى أحدهم شيئًا في الغرفة فهو لا يتفوه بأي شيء عنه. أعتقد بأنهم يستطيعون تدبر أمورهم. (تضحك). أعتقد أنهم يأتون إلى هنا ليستمتعوا، وبالتأكيد فهم لا يأتون بفكرة تدور في رأسهم بأنهم جاؤوا لمجرد أن يتذمروا. وهم لا يأتون إلى هنا ليجروا اتصالات هاتفية دولية. كما أنهم لا يريدون خدمة غرف أيضًا. يأتي الغربيون ويسألون عن مطاعم مكدونالد وكنتكي. فهم لا يجربون أي مطاعم أخرى. ربما كانوا غير واثقين من الطعام، وربما من الطريقة التي يحضر بها. كما أنهم يخشون من المياه. فهم يفضلون المياه

المعدنية المعبأة في زجاجات. في الواقع إنهم يخافون! وهم لا يشربوه مياه الصنابير. كما أنهم يرتابون من أن نعبأ لهم مياه الصنابير في زجاجات. ومعظم العرب أيضًا يخشون شرب الماء، والسعوديون منهم على وجه الخصوص. لكن أحدًا من الغربيين لا يشرب مياه الصنبور. فهم حريصون على أن تكون مياه معبأة، وهم دائمو الارتياب. ربما جاءتهم هذه الأفكار من الخارج. لا يعلم بذلك سوى الله.

على أي حال، التعامل مع الغربيين سهل جدًا. إذ ليس هناك من تتعامل معه (تضحك). بالطبع ثمة العديد منهم يحبون التعرف إلى المصريين، يحبون المرح والضحك . . لكن حال العرب دائمًا كذلك. فهم يأتون في أي وقت، ويرغبون بالتعرف إليك ومعرفة اسمك وأن يبدأوا دردشة وما إلى ذلك . . أما (الأوربيون) فبالكاد يشعر المرء بحضورهم. طلباتهم قليلة جدًا. في الواقع هم لا يطلبون أي شيء. بما أنهم دائمًا يأتون عبر وكالة سفريات مسؤولة عن كل ما يطلبون. أما العربي فشكواه تسبقه. يهتم العرب كثيرًا بمكيفات الهواء، وهم يعشقونها، ذلك أن كل شيء في بلادهم من السيارة إلى المنزل إلى المحلات، مكيفة. وفي اللحظة التي تتعطل فيها المكيفات، وهذا ما يحدث كثيرًا هنا في فندقنا هذا، (تضحك) ترينهم وكأنهم يستعدون للقتال!. عمومًا من الممتع التحدث إلى العرب، فهم يحبون الكلام والمزاح، لكن الغربيون يبدون وكأنهم (واخدين موقف)، ويخشون التحدث إلى أي أحد، ويخشون من أن أحدًا سوف يخطفهم. عندما يتحدث المرء إلى غربي، يبدي ارتيابه دائمًا، يحاول أن يستكنه ما وراء هذا الود، وماذا يدبر له.

المسألة التي أجمع عليها كل العاملين في قطاع السياحة والذين التقيتهم، هي أن السياح العرب ليسوا مهتمين بمعالم مصر القديمة. غالبًا ما توضع الصورة النمطية عن السياح الخليجيين المهووسين بالجنس بجانب السياحة الغربية الأكثر «ثقافة». ذات يوم كنت أتحدث مع أحد الباعة في منطقة الحسين ذات الطابع الإسلامي المشهورة بين العرب والغربيين على السواء. عندما سألته عن الفروق بين

السياح العرب والغربيين، تناول قطعة من ورق وبدأ يرسم عليها رسمًا كاريكاتوريًا لعربي يعتمر غطاء رأس أبيض ولحية وقال:

> الغربيون يأتون إلى هنا ليزوروا المواقع الفرعونية. إنهم منهمون بثقافة وتاريخ مصر القديمة. أما العرب فيأتون إلى هنا لأي نوع من السياحة؟ من أجل الجنس. إنهم ليسوا منهمين بأي شيء من التاريخ، أو الآثار أو الثقافة. كل ما يعرفونه هو شارع الهرم والشقق المفروشة. هل تعرفين ما الشقق المفروشة؟.
>
> [نعم كما في حي المهندسين].
>
> تمامًا. يأتون إلى هنا من أجل الجنس (ملاحظات ميدانية 1999/07/24).

وكما توحي تعليقات البائع «فالشقق المفروشة» كانت وللعديدين، رديفة للجنس غير الشرعي (ونشاطات أخرى)، ذلك أن رقابة الدولة هي أقل في الشقق منها في الفنادق. وفي الوقت الذي يعرف فيه حي المهندسين بأنه المكان الذي يفضله العرب من أجل استئجار الشقق، فقد أخبرني العديد من ملاكها هناك أنهم يرفضون تأجير منازلهم للسياح العرب بسبب الفضائح التي يتسببون بها لجيرانهم هناك. يشاع عن الخليجيين بأنهم يسكرون ويقيمون حفلات عربدة ويأتون بالنساء إلى شققهم، وهذا ما يسيء إلى سمعة الشقة والبناية. وكما أسلفت فإن العديد من الملاك يرفضون تأجير الخليجيين، رغم أنهم يعرفون أن بإستطاعتهم تأجير الشقق في فصل الصيف بمبالغ أكبر من المبالغ التي يدفعها المغتربون القادمون من أوربة للشقق ذاتها ولأوقات أطول. قال لي أحد الملاك، وهو قاضٍ:

> لا يمكن أن أؤجر شقتي للعرب. فهذا المبنى مكان محترم، والعرب مشهورون باصطيادهم النساء وجلبهم إلى الشقق. إضافة إلى ذلك فإن عاداتهم الثقافية غريبة!. فهم يطهون الطعام ويتناولونه على الأرض. ذات مرة أجّرت شقتي لبعض منهم، كانوا يستخدمون موقدًا يعمل على الفحم يحضّرون عليه طعامهم، كان الموقد يلوث الأرض ويحرقها ويلطخها باللون الأسود. كان علي أن أستبدل الأرضية من جديد. كما اعتادوا أن يتناولوا الطعام فوق الأثاث! نعم كانوا يجلسون على

كراسي غرفة الجلوس والطعام بقربهم على الكرسي ذاته، حتى أنهم لا يستخدمون الأطباق، بل يغرفون الأرز بيد واحدة ليأكلونه مباشرة على الكرسي. وهناك عادة سيئة لا تفارقهم فهم يفركون أصابع أقدامهم. ذلك كله صحيح! إنهم مغرمون بتدليك أصابع أقدامهم طوال الوقت! وهذا مقرف (ملاحظات ميدانية 1999/08/16).

ويحصل الذين يؤجرون للخليجيين بعقود قصيرة الأمد في الغالب على ثلاثة أضعاف ما يحصلون عليه من المستأجر الغربي لعام كامل في الشقة ذاتها. يسوغ ملاك الشقق الذين التقيتهم هذا التصرف بأن ل«سوء» السمعة ثمنها، فهم يضعون كرامتهم واحترامهم لنفسهم على مذبح النقود. على أي حال، يبدو أن شأن تلك التصرفات تأسست على فكرة مبالغ فيها عن المبالغ الهائلة التي ينفقها الخليجيون. فقد أخبرني محمد شربس وهو أحد ملاك الشقق:

كنت أملك شقة في شارع الدقي أجرتها لشخص كويتي. وهي شقة عادية تجلب لي ألف جنيه في الأحوال العادية، لكنني أجرتها إلى ذلك الكويتي لقاء ثلاثة آلاف جنيه في الشهر ولمدة ثلاثة شهور. وهكذا حصلت منه على أجرة شهر، وعربون شهر ما وصل مجموعه إلى ستة آلاف جنيه.

لكن مبلغ ثلاثة آلاف جنيه في الشهر مبلغ مهول!.

حسنًا، اسمعي. إن أجرة الإقامة في غرفة مزدوجة في فندق من مستوى سميراميس تراوح بين 700 و800 دولار لليلة الواحدة. لذا يبدو مناسبًا لأولئك العرب أن يستأجروا شقة بدلاً من الإقامة في الفندق، حتى لو كانت أجرة الشقة مرتفعة. على أي حال، بعد أن قبضت النقود مضيت ولم أعد أتصل بالمستأجر ولم آت إلى الشقة إلى أن تلقيت مكالمة من أحد الجيران في البناء قال فيها إن الكويتي يرتكب الفضائح، فقد كان صوت الموسيقى يسمع في الخارج، كما أنه يأتي بالنساء على مدار الساعة. مضيت إلى الشقة على الفور وكان الوقت ليلاً. وبالفعل كان صوت الموسيقى يسمع من أسفل البناء. قرعت الباب، فتحت لي الباب امرأة وسألتني من أكون، رددت: وأنت من تكونين؟. دخلت

على الفور لأجد الكويتي مع آخر خليجي وامرأة خليجية، اعتقد بأنها كانت سعودية إضافة إلى امرأتين مصريتين. ألفيت في المكان صخب الطعام والشراب وصوت الموسيقى، كانت حفلة جنسية. طلبت منه على الفور أن يخلي الشقة. وهذا هو السبب الذي يجعل من بعض المصريين يمتنعون عن تأجير السياح العرب، ففضائحهم تزكم الأنوف. تلك كانت المرة الوحيدة التي أؤجر فيها شقتي للعرب، وقد تعلمت درسي. (ملاحظات ميدانية، 1999/08/09).

كانت كلفة الإقامة لليلة الواحدة في فندق سميراميس إنترناشيونال في الوقت الذي أجريت فيه اللقاء أقل بكثير مما تصوره شربس، ربما ربع المبلغ الذي ذكره، وفي حالة الإقامة الطويلة التي ترتبها وكالات السياحة والسفر تحصل على تخفيضات. يبدو أن العديد من المصريين يميلون إلى المبالغة بشأن المبالغ التي ينفقها السياح القادمين من الخليج، وهذا ما يبرر رفعهم للأسعار. كانت القصص الخرافية تنتشر عن السياح العرب الأثرياء الذين يهدرون آلاف الجنيهات على متع لليلة واحدة. وبحسب المصريين فإن الطبقة الوسطى في الخليج تعيش حياة ترف ورفاه. لقد أخبرتني إيناس: في دول الخليج، يمنحون إجازات ونقودًا من أجل السفر! هل تعرفين ذلك؟ وهم يحصلون على نقود من أجل أن يسافروا مع زوجاتهم وأطفالهم وذلك كجزء من مرتباتهم خلال إجازة الصيف.

يسبب هذا التفاوت اللافت في الثروة استياء العديد من المصريين الذين يحملون في وعيهم الجمعي ذكرى عن مصر عندما كانت بلدًا غنيًا مقارنة بدول الخليج. فهي من كست الكعبة غطائها المذهب، وهي من أرسلت بمعلميها وأطباءها إلى الخليج ليدربوا «العرب غير المتعلمين». لقد واجهتني صور منتشرة للعرب على أنهم بداة من دون تاريخ أو حضارة، وباتوا أثرياء منذ عهد قريب والذين سنحت الفرصة لهم الآن أن يمارسوا دور الأسياد على بقية العالم العربي. أخبرني أحد التجار في منطقة الحسين بالقرب من القاهرة والتي تمتلأ بالحشود من السياح العرب والغربيين على السواء، باستياء بالغ عن أخلاقيات الخليجيين السيئة وشرح الأمر لي:

ماذا تتوقعين؟ إنهم بدائيون. بداة، لم يختبروا الحضارة إلا مؤخرًا

منذ اكتشاف النفط في السبعينيات والثمانينيات. في أثناء ذلك، وكما تعلمين كانوا لايزالون يعيشون مع الماعز والخراف. نعم بالفعل!. مرة كنت في المملكة السعودية، رأيت رجلاً يقود سيارة مرسيدس جميلة، سيارة رائعة حقًا، فارهة، نزل منها وأخرج خروفًا. أعني كانت سيارة جميلة ومع ذلك كان يضع الخراف فيها. لا أعتقد أن مرسيدس جميلة أُعدت لحمل الخراف!. لكن تلك هي طريقة حياتهم، فهم يحبون حيواناتهم، ولا يتخلون عنها من أجل الحضارة (ملاحظات ميدانية 1999/07/30).

وأخبرني أحد سائقي سيارات الأجرة:

يأتي العرب إلى هنا من أجل المتع فقط. أما الغربيون فلرؤية الأهرامات. والشيء الوحيد الذي يفعله العرب في منطقة الأهرامات هو ركوب الخيل والجمال في الصحراء. فتلك هي أصولهم: الصحراء والخيل والجمال، ليس لديهم تاريخ خاص بهم، لذا لمَ يجب عليهم أن يهتموا بالتاريخ الفرعوني؟. ليس للعرب حضارة، فهم لم يتطورا إلا مؤخرًا. لا يزالون مثل الأطفال. يأتون إلى هنا ويهدرون نقودهم على سياحة المتع، فهم لا يريدون سوى الفتيات والكحول والمخدرات . . إلخ. لكن لا تسيئي فهمي، نحن نتحمل هذا العار أيضًا، فنحن نجري خلفهم، وخلف نقودهم (ملاحظات ميدانية 1999/09/25).

هذه أغرب فكرة وأكثرها فرادة والتي كان المصريون يرددونها أمامي، ومن مختلف المهن والخلفيات الاجتماعية، وهي أن الخليجيين بلا تاريخ، وأن المصريين هم الوحيدون الذين يمتلكون تاريخًا وحضارة. هذه الفكرة هي بناء **للآخر العربي** يخفي حشدًا كاملاً من أحداث تاريخية مجيدة وقامات تاريخية هامة وتقاليد وإرث ثقافي، من ثقافات البدو الرحل لقبائل الصحراء إلى المراكز المدينية المأهولة منذ أزمنة بعيدة شأن مكة وجدة وصنعاء، ومن ملكة سبأ إلى قوافل طرق البخور واللبان وحضارات البتراء النبطية في الأردن ومدائن صالح في السعودية، ومن أشعار الجاهلية إلى تطور الإسلام والتوسع اللاحق في التقاليد الدينية والفلسفية النافذة في شبه جزيرة العرب. بعد أن عكسوا خيال الغرب عن

التاريخ الحضاري المصري بغياب أمة حديثة تخيل المصريون أممًا ودولاً عربية معاصرة بغياب التاريخ أو الحضارة.

3/4) العمالة الإقليمية المهاجرة

شكلت هجرة العمال المصريين في الخليج عاملاً رئيساً ساهم في زيادة التوتر الاجتماعي الإقليمي. وبحسب الاقتصادي المصري جلال أمين، اقتصرت الهجرة قبل عقد السبعينيات على فئة النخبة المصرية الذين همشتهم ثورة عبد الناصر، والذين اتجهوا إلى البلاد الغربية ‹Amin 2000:95›. لكن مع الازدياد الحاد والمفاجئ في الثروة النفطية الخليجية في السبعينيات، اتخذت الهجرة المصرية شكلاً مختلفًا تمامًا. فقد برزت الحاجة إلى أيد عاملة غير ماهرة ونصف ماهرة في الخليج وليبيا والعراق. وبدأ المصريون يدركون أن الذهاب في أوقات قصيرة إلى خارج البلاد هي فرصة لتوفير النقود وتدبير شؤون الحياة، من مناسبات خطوبة وزواج وتربية الأطفال وتعليمهم وبناء منزل أو ترميمه ‹Nada 1991›. ازدهرت هجرة اليد العاملة المصرية إلى حد وصل فيه عدد العمال المهاجرين في أواخر السبعينيات إلى 3–4 مليون عامل من أصل عدد السكان الذي كان يقارب 40 مليون نسمة ‹Amin 2000:95–98› وقدرت دراسات هجرة اليد العاملة المصرية أن ما مقداره 10–15% من قوة العمل المصرية كانت خارج البلاد في عام 1984 ‹e.g., LaTowsky 1984›.

لقد أحدثت ظاهرة هجرة اليد العاملة إلى الخليج تغييرات اجتماعية جوهرية. فقد باتت العائلات والأسر المصرية ترغب في تحمل فراقات طويلة الأمد، إذ كان الأزواج يتركون زوجاتهم وعائلاتهم لسنوات في كل مرة بما أن العمال غير المهرة ونصف المهرة منهم لم يسمح لهم بأن يجلبوا معهم عائلاتهم إلى البلد الجديد. (لقد أرادت دول النفط الثرية أن تتأكد من أن هجرة أولئك العمال هي ظاهرة مؤقتة، كما أن منعهم من جلب أسرهم يضمن بأن العمال الأجانب الذين يقبعون في أسفل الهرم الاجتماعي لن يتمكنوا من الاستقرار إلى الأبد في البلد المضيف)[12]. وفي

الوقت ذاته، لم تقتصر آثار السفر والترحال على المهاجرين حيث أماطت اللثام عن أنماط حياة جديدة وعن بضائع ونماذج جديدة في الاستهلاك، بل تعدتها إلى الأهل والعائلة في الوطن. فالعمال المصريون العائدون من الخليج كانوا يأتون بسلع لم تكن تتوفر في بلادهم:

> بعد سنوات قليلة من الهجرة القاسية، بدأ المصريون القابعون في أوطانهم بالحديث عن مهاجرين جاؤوا لدى عودتهم إلى مصر ب(ال)ثلاجة وجهاز (ال)تلفزيون و(ال)المروحة اليابانية. سواء قيل ذلك بنبرة تميز أو إعجاب أو حسد، فإن تلك البضائع والسلع كانت تذكر دائمًا مع أداة التعريف (ال)، وتشير إلى أن امتلاكهم بات هدفًا ومقصدًا من كل تلك الهجرة، وبأن الحياة لا يمكن تصورها من دون تلك الأشياء ‹Amin 2000:98›.

إضافة إلى تشجيع انتشار أشكال جديدة وآمال جديدة من الاستهلاك، سهلت الهجرة حركة انتقال الأيديولوجيات وطرق التفكير فيما يتصل بالدين. فالعمال المصريون العائدون من الخليج العربي جلبوا معهم ممارسات جديدة، أو لنكن أكثر تحديدًا، اعتراضات جديدة على ممارساتهم القديمة. فاليد العاملة المهاجرة في الخليج باتت تشكل عاملاً أكيدًا خلف الترويج لتمسك المصري بإسلام أشد «أرثوذوكسية» (الإسلام السلفي أو الوهابي) في مصر، والذي ألف فيما مضى عبادة جماهيرية للأولياء إضافة إلى ممارسات أخرى عدها ما يسمى الإسلام الأسمى[13] هرطقات.

يعزو جلال أمين رغبة المصريين الجديدة بالسفر إلى عدد من الأشياء أولها، اللغة المشتركة، والمسافات القصيرة التي تفصلهم عن مصر، وتحسن وسائل النقل والمواصلات التي سهلت من الهجرة الجماعية على أيدي الناس العاديين. لكن الأهم من هذا كله، كما يجادل جلال أمين، فإن وسائل الإعلام المشتركة أحدثت «ثورة من آمال مشرقة». لقد غذى التلفزيون الرغبة في تحسين مستوى الحياة. وكنتيجة لعاملي الهجرة وازدياد ووفرة صور الاستهلاك التي خلقتها وسائل الإعلام الجماهيرية بما فيها «السلع والخدمات التي كانت تُعد ترفًا بينما باتت الآن ضرورات» ‹Amin 2000:98›.

شهدت السنوات الأخيرة قلة في الاعتماد على العمال المصريين في الخليج، إذ إنهم استبدلوا بالعمال القادمين من بلدان آسيوية (يُعد هؤلاء أقل تهديدًا بالهجرة الدائمة والتهييج السياسي). كما أدى ارتفاع مستويات البطالة بين الخليجيين إلى جهود بذلتها دول الخليج لاستخدامهم في قوة العمل. رغم ذلك لايزال العديد من المصريين يذهبون للعمل في دول الخليج كأطباء ومعلمين وسائقين وعمال. لعموم الشعب المصري باستثناء الطبقة المتنعمة، فإن وقتاً يمضيه المرء هناك يعد فرصة لتوفير بعض النقود للزواج، أو للبدء بتكوين أسرة، أو لتوفير التربية والتعليم والزواج للأولاد. وكما يلاحظ جلال أمين، فإن انتشار العمل يبقى مرتبطًا على نحو لصيق مع انتشار الثقافة الشعبية عبر وسائل الإعلام وانتشار السلع وأشكال جديدة من الاستهلاك. لقد أدى تدفق البشر والأشياء إلى تمازج للثقافات وإلى إدراك سمات ثقافية مشتركة، أسهمت بدورها في توسع هوية عربية عابرة للأمم[14].

ومع ذلك، لم يثبت الاحتكاك المتزايد بين الأمم بأنه صيغة للانسجام ولتفهام أكبر متقاطع الثقافات. إن تجربة العمال المصريين في الخليج ليست مبهجة على الدوام إذ غالبًا ما يجبر العمال على السفر من دون أسرهم. الموظفون على مستوى المدراء هم من يحق لهم أن يأتون بأسرهم معهم. من الصعوبة بمكان أن يتأقلموا وينخرطوا في الحياة الاجتماعية المحلية. لكن ثمة عوامل أخرى تعزلهم عن السكان المحليين أيضًا. مع هذا العدد الكبير من العمال المهاجرين الذين يدخلون ويخرجون من البلاد طوال الوقت، فإن المجتمعات المحلية في الخليج تبقى حذرة من ترسيخ أواصر علاقات مع بشر متنقلين. ينظر إلى الأجانب عمومًا بعين الريبة والشك بوصفها أصحاب تأثيرات مفسدة. ففي المملكة السعودية على سبيل المثال، يدعو كتاب الافتتاحيات في الصحافة المحلية لوضع حد للاعتماد المحلي على المربيات والسائقين الأجانب ومهن أخرى بوصفها تفرز آثارًا غير محسوبة العواقب على العائلات السعودية ‹Arebi 1994›. وكتب الروائي المصري ابراهيم عبد المجيد رواية اسمها ‹المكان الآخر، 1997› عن تجربة أحد المهاجرين المصريين في واحدة من دول الخليج لم يذكرها بالاسم. الرواية تجربة تغريبية سوريالية تتحدث عن الاحباط الجنسي، والصدامات الثقافية والمؤامرات والسياسة ضيقة الأفق.

أما على مستوى ملموس، يمكن للعمال المهاجرين أن يواجهوا سياسات عرقية تعري أيديولوجيات العروبة والوحدة الإسلامية. ففي السعودية وفي عقد التسعينيات، كان لبعض الشركات (بما في ذلك شركات تملكها الدولة مثل الخطوط الجوية السعودية) نظام أجور، يحدد المرتب الشهري لكل منصب بحسب جنسية الموظف وليس فقط وفق تجربته وكفاءته. فمثلاً إذا كان هناك ميكانيكيون يشتغلون في الخطوط الجوية السعودية من كل الجنسيات، فإن الأمر يكون على النحو التالي: يتقاضى السعودي والأمريكي والأوربيون الغربيون أعلى مرتبات، بينما يتقاضى الفِليبيني والباكستاني والهندي والبنغالي أخفض مرتبات، أما العمال القادمون من الدول العربية فيجدون أنفسهم في مكان ما في الوسط من نظام الأجور هذا. لقد اعتمد نظام الأجور هذا على معدل الأجور في البلد الذي جاء منه العامل، وتم تبرير الأمر على هذا النحو، العمال جميعهم يكسبون أكثر مما يسكبونه في بلدهم الأم وهذه هي النقطة الأهم. فالغاية من العمل في السعودية هي تحويل الأجور التي يحصل عليها العمال إلى بلادهم أو ادخارها ليأخذوها معهم[15]. على أي حال، تجسدت الآثار المباشرة لهذه السياسات في التمييز بين العمال ومكافأتهم على أساس جنسياتهم، ما خلق حالة من التوتر والاستياء التي غالبًا ما كانت تتردد إلى مسامعي من العمال غير السعوديين[16].

طبعًا كان لبعض المصريين تجارب إيجابية في حياتهم في الخليج. لكن الجوانب السلبية لتجربة اليد العاملة المهاجرة خلقت استياء عامًا في مصر، وباتت جزءًا مما يكمن خلف العبارة الشائعة التي كنت أسمعها مرارًا وتكرارًا من سائقي سيارات الأجرة سليلي الفئة الأدنى اجتماعيًا إلى نخبة الطبقات العليا في مصر «يعتقد العرب بأنهم يستطيعون شراء أي كان وأي شيء بنقودهم».

قدم لنا مهدي، وهو مهندس كيميائي سعودي نشأ في المملكة والذي اعتاد السفر إلى الخارج، بعض التبصرات في ظاهرة اليد العاملة العالمية المهاجرة في المملكة السعودية:

> المصريون ليسوا محبوبين كثيرًا في السعودية، على وجه العموم. أعتقد بأن لذلك علاقة بمجيئهم إلى المملكة السعودية للعمل وكسب النقود

فقط. بإمكانك أن تلمسي أن هذا السبب الرئيس لمجيئهم. يبدو الأمر وكأن الاقتصاد هو الأساس الجوهري للتعامل والتفاعل مع المملكة. كما أن جلهم من الطبقات الدنيا في المجتمع، وهمهم الوحيد هو الحصول على نقودنا. هذا هو السبب الأول الذي يدفع العديد منهم للمجيء إلى بلادنا. السبب الثاني في عدم محبة الخليجيين لهم هو النفاق. الطريقة التي يتحدثون بها، فهم دائمو القول: يا معلم ، يا باشا، يا فندم. كما أنهم دائمًا متزلفون ومداهنون[17] (لقاء في نيسان عام 2002).

فكر للحظة، ثم مضى يقدم شرحًا بنيويًا. «أعزو ذلك للفقر، أعني من يأتي للعمل في المملكة. فهم مضطرون إلى أن التصرف بخضوع مع البشر من حولهم». لاحظ مهدي أن هذا سبب سلوكاً سلبيًا عند السعوديين الذي يتعاملون مع المصريين. من السهولة بمكان أن يعتاد المرء على التعامل مع المصريين بطريقة متسيدة وسلطوية ومتغطرسة لأنهم دائمو الاعتذار والأسف، ولا يدافعون عن أنفسهم.

لست مع الصورة النمطية . . في الواقع هناك العديد من المصريين المتعلمين. للمصريين حضارة عظيمة، ليست حضارة غابرة، بل حضارة عظيمة حتى الآن. أعتقد بأننا كونّا انطباعًا خاطئًا عن المصريين بسبب الطبقة الدنيا التي تعتمد على السعوديين اقتصاديًا والملزمة على اتباع أسلوب التملق والمداهنة. هم كالهنود، ففي المملكة يُعد الهنود عمومًا أغبياء. حتى بات تعبيرًا شائعًا على الألسنة: ياغبي ياهندي إنت. أو يقول شخص لآخر: ما بالك؟ تحسبني هندي؟!. هنا كلمة «هندي» تعني غبي. لكن باعتقادي أن السبب في هذا كله هو الهنود غير المتعلمين أبناء الطبقة الدنيا الذين جاؤوا إلى المملكة طلبًا للعمل. وهم لا يتحدثون العربية، وبالكاد يتحدثون الإنغليزية، وهم لا يفعلون شيئًا سوى الإيماء برؤوسهم. ومن هنا أطلق عليهم السعوديون صفة غبي. لكن عندما يسافر السعودي إلى الخارج ويلتقي بالهنود، يدرك أنهم أذكياء وأن على السعوديون أن يراجعوا نظرتهم النمطية إليهم (لقاء في نيسان عام 2002).

إن الإزدراء الذي يقر مهدي بوجوده حيال المصريين ازدراء متبادل. فخلال

عملي الميداني، كان أصدقائي من المصريين يعبرون عن استيائهم من «العرب» كما يشيرون بلهجتهم المصرية. كنت أناقش ظاهرة سياحة الصيف العربية في عام 1999 مع حمادة وهو صديق مصري سليل الطبقة الوسطى.

قال حمادة: لا أفهم لمَ يأتي العرب إلى مصر في الوقت الذي يعرفون أنهم مكروهون هنا. أعني، حسنًا، أتفهم الأمر عندما يقيمون في فنادق خمس نجوم، ذلك أنهم يدفعون مقابل أن يعاملوا على نحو جيد، لكنني لست أفهم أولئك الذين يقيمون في حي المهندسين.

أجبته: إنه لأمر غريب ومفاجئ أن العديد من البشر يكرهون العرب من دون حتى سبب مقنع. أعني أن سعد وأنور (وهما صديقان لي) يكرهان العرب أيضًا، رغم أنهما لم يحتكا مع أي منهم. أستطيع أن أتفهم موقفًا سلبيًا يصدر عن عامل مصري جراء المعاملة السيئة التي يلقاها هناك، أما أنت وأنور وسعد . ..؟.

قال: لهذا السبب نكرههم، لما يفعلونه مع المصريين الآخرين (ملاحظات ميدانية 1999/08/17).

تتصل حالة التوتر التي أشار حمادة إليها على نحو الخصوص إلى حادثة جرت بين عامي 1992 و1993 كُتب عنها الكثير وسُطرت لها الافتتاحيات في الصحافة المصرية، والتي بدا أن لها تأثير جثم في وعي العديد من المصريين. باختصار، اتهم أحد العاملين المصريين في السعودية، مدير المدرسة السعودي حيث كان أطفال العامل المصري يدرسون، بأنه لاط ولده الصغير. وبدوره اتهم مدير المدرسة السعودي بالافتراء عليه. تحولت القضية إلى المحكمة، حيث وجد القاضي السعودي أن مدير المدرسة بريء من تهمة اللواطة، وحكم على المصري بثمان جلدات للاتهام الكاذب، تبعها ترحيل من البلاد.

كنت أعيش في المملكة آنذاك أعمل مصورة في واحدة من مدارس الفتيات كما أسلفت في بداية الكتاب. أذكر بوضوح عندما سألتني إحدى طالباتي عما إذا كنت قد سمعت بالقضية. أبلغتني بأن الصحف السعودية نقلت بأن هناك عدد من تمظهرات شعبية لمشاعر معادية للسعودية في مصر تبعت الحكم على الرجل المصري. والأكثر، أفيد بأن بعض المخازن والمحلات في مركز اليمامة التجاري في

حي الزمالك، وهو مكان يتسكع فيه المصريون والخليجيون على السواء، علقت لافتات على الواجهات تقول: لا نرحب بالعرب. قالت لي طالبتي بأسى عميق: يقول والداي: إننا لا نستطيع أن نذهب إلى مصر هذا العام، فمصر لم تعد آمنة لنا. في الوقت الذي كنت أنجز فيها عملي الميداني في مصر عام 1999 كان المصريون لايزالون يتحدثون عن القضية (ثمة حوادث صغيرة أخرى تحدثت عنها وسائل الإعلام المصرية). لقد أورد الكثيرون هذه الحادثة على أنها سبب محدد لكراهية المصريين للسعوديين.

4/4) الأمير تركي وزيجات الصيف

لكن القضية التي احتلت العناوين الرئيسة في الصحف في أثناء إقامتي في مصر تلك المتصلة بالأمير تركي بن عبد العزيز آل سعود. كان هذا الأمير السعودي وهو شقيق الملك عبد الله يعيش في منفاه في مصر ومتزوج من هند الفاسي وهي امرأة مغربية، قيل إنه عارض رغبات أسرته من خلال هذا الزواج. (أخبرني بعض المصريين بأن هذا الزواج انتقد بسبب السياسة التي كانت تنهجها أسرة هند، وسرت شائعات أخرى تقول إن السعوديين كانوا غير راضين عن سمعتها الأخلاقية). بما أنه منع من جلب زوجته إلى المملكة، فقد يمم وجهه شطر مصر ليجعل منها سكنى له ومستقرًا، وهناك شغل الطوابق العلوية من فندق هلتون رمسيس وهو فندق من فئة الخمس نجوم يقع على نهر النيل المكان الذي يفضله السياح الخليجيون الأثرياء. عاش هناك مع بطانة ضخمة، خدم وطباخون وفريق دولي من الحراس الشخصيين كانوا يرافقونه أنى ذهب.

ومن حين لآخر، كان يسمع عن قضايا في الصحف تتناول مناوشات تحدث بين حراس الأمير تركي الشخصيين وكل من يعترض طريق سموه الملكي. فقد كان أولئك الحراس «ينظفون» له الطريق في كل مكان يذهب إليه، وأفيد بأنهم يدفعون ويعاملون بخشونة وقسوة من يتباطأ في الابتعاد عن طريقه[18]. لكن القضية التي شدت أنظار الصحافة واحتلت العناوين الرئيسة كانت تلك التي تتصل بطباخين

مصريين يعملان في مطبخ الأمير. بعد أن أمضى الطباخان وقتاً تجاوز الشهور في العمل عنده في الأجنحة التي كان يحتلها في الفندق من دون أن يعوضهما بشيء، قررا الهرب من خلال ربط أغطية وشراشف مع بعضها والنزول متدليين من النافذة التي كانت ترتفع لأكثر من عشرين طابقًا. نزل أحدهما بسلام، وكُسِر ظهر الآخر.

في الأسبوع الذي تلا الحادثة كان الأمير تركي قد ظهر على الصفحات الأولى من الصحف المصرية من جديد. فقد كتبت فتاتان فِليبيتان من حاشية الأمير على ورقة تقولان إنهما سجينتان في هيلتون رمسيس، وطلبتا من أي عابر سبيل أن يتصل بالسفارة الفِليبنية. لفت الورقة بعشر جنيهات ورميت من الطوابق العليا من الفندق، حيث شقت طريقها من هناك إلى الصحافة المصرية. فيما بعد تناولت مقالات صحفية بالتفاصيل كيف أن الفتاتين اتهمتا بمحاولة سرقة مجوهرات وللآلئ الأميرة، وكعقوبة لهما، تم احتجازهما من دون أن يدفع لهما شيء ومع تعريضهما للتأديب الجسدي.

لقد غطت كل الصحافة المصرية حالتي الطباخين والفِلبينيتين وصورت الحالتان على أنهما مثال على ظروف عمل إقطاعية في الخليج العربي. لم يمض كثير من الوقت حتى أنكر الطباخان المصريان ما قالاه، وزعما بأنهما لم يتلقيا معاملة أفضل من تلك التي كان يعاملهما بها الأمير تركي، وبأن سوء الحظ والطالع تلبسهما في اللحظة التي أطلقا فيها اتهاماتهما ضده. شعر المصريون باحتقار وازدراء شديدين تجاههما، وسادت وجهة نظر عامة تقول إن الطباخين اشتريا. وفي الواقع كان هناك تاريخ حافل بقضايا سجلت ضد الأمير تركي ولم تجد طريقها إلى المحاكم، أما المصريون فقد كانوا يزعمون بأن سموه الملكي كان يتملص من تلك القضايا من خلال شراء الذمم والرشى والضغوط.

أخيرًا شقت واحدة من القضايا طريقها إلى قاعة المحكمة. فقد احتك حراس الأمير الشخصيون مع الكابتن أباظة وهو ضابط في سلك الشرطة المصرية وانهالوا عليه ضربًا، ما أدى إلى إصابته في عينه إصابة خطرة. لم يكن من الممكن إسكات الكابتن أباظة بالنقود أو الضغوط، ولم يعد بإمكان السلطات المصرية أن تغمض

المصور 5/4) فندق هِلتُن رمسيس حيث احتل الأمير تركي فيما مضى الطوابق العلوية مع حاشيته من الخدم والحشم والحراس الشخصيين (تصوير محمود عباس بدوي)

عينيها عن هذه الإهانة المباشرة لجهاز سلطة الدولة. في ذلك الوقت عُيّن ماهر الجندي مدعي عام جديد. كان الجندي يحاول أن يصنع لنفسه سمعة طيبة بين المصريين كشخص يحارب الفساد والمحسوبيات. وبالفعل بعد أن وجه الاتهام

إلى أحد أبناء حمي الأمير واثنين من حراسه الشخصيين، سوري ونمساوي، لقيامهم بالاعتداء على الضابط المصري، تنامت شعبيته بين المصريين. حددت تواريخ المحاكمة، وحكم على الحارس الشخصي السوري، بينما رفض كل من ابن حمي الأمير والحارس النمساوي الظهور في المحكمة. أحس المصريون أن أصغر السمكات– الحارس الشخصي السوري– قُدمت كبش فداء إرضاءً التعطش الجماهيري إلى العدالة.

بعد تلك الحادثة، غاب الأمير السعودي عن الصحافة لوقت إلى أن جاء عام 2001، عندما اتهم جواهري مصري زوجته، الأميرة هند، بأنها طلبت من الجواهري مجموعة من الذهب واللآلئ بما تتجاوز قيمته مليون جنيه. ولم ترجع الأميرة المجموعة إلى صاحبها، كما أنها لم تدفع ثمنها. ومن جديد غطت الصحافة المصرية هذه القضية وباتت شأنًا يتحدث به الجميع على الملأ، بينما صورت الأميرة على أنها خير ممثل للأثرياء الخليجيين الذين يمتصون دماء الآخرين، ولسان حالهم يقول: مع ثرائها، كانت نهمة لخداع وسرقة المصريين.

بدأت الصحف تتصل بمقر إقامة الأمير في فندق «رمسيس الإمارات» وهو اسم لافت عن توليفة بين الثروة السعودية والسلطة السياسية. علق أحد ضباط الشرطة كنت قد التقيته بأن المساحة الواقعة في الطوابق العليا من هيلتون رمسيس كانت مثل سفارة، رغم أنها لم تكن تملك حصانة دبلوماسية، كان هناك إحساس قوي بأن هذا المكان وتلك المساحة قطعة منيعة من السعودية. «صحيح أنه يعيش في المنفى، لكنه شقيق الملك فهد، رغم كل شيء، وربما كان في طريقه إلى العرش».

في الصيف الذي بدأت فيه بحثي، كانت مآثر الأمير تركي وحراسه قد أصبحت مادة للحديث العام في مصر وصار الجميع يتلذذ بسماع فضائحه وينق باستياء بشأن الأسلوب الزلق والمراوغ الذي كان يتدبر فيه الخروج من مشكلاته. لكن ما كان شائقًا، كما لاحظت، هو أن المقارنات كانت ترسم في الغالب بين الأمير تركي والسياح الخليجيين الذي اعتادوا على المجيء إلى مصر صيفًا. وعندما كنت ألتقي المصريين كي أستمزج آرائهم فيما يتصل بالسياح الخليجيين، كانوا غالبًا يقولون: يعتقدون أن بإمكانهم أن يفعلوا ما يحلو لهم لأنهم يملكون النقود،

تمامًا مثل الأمير تركي.

كان هناك عنصر قوي من الأسطورة في هذه القصص والحكايات التي انتشرت عنه. فعندما التقيت إدارة فندق هيلتون رمسيس بشأن الفضائح التي أحاقت بشخص الأمير، امتنع جميعهم عن الحديث على آلة التسجيل، لكن في سرهم كان يثرثرون جذلين بأصوات ساكنة: إنهم يربون كلاب الرتوايلر الكاسرة هنا، وحراسه يلعبون كرة القدم في الممرات. فالأمير لا يفعل شيئًا سوى النوم. وفي عيد ميلاد حفيدة الأمير جاؤوا بفرقة الجيبسي كينغز الإسبانية واستأجروا خمس وأربعين غرفة لهذا الغرض في فندق هيلتون النيل. ونقل موظفو الفندق ما شاهدوه عن حاشية الأمير إلى بعضهم بعضًا، على شكل نوادر وقصص، بمزيج غريب من الخشية والسخرية.

كان فندق «رمسيس الإمارات» عالمًا أسطوريًا حتى في خارجه. كان المصريون يحبون على وجه الخصوص أن يتفكروا في شخصية الأميرة هند الفاسي زوجة الأمير. قال لي أنور وهو أحد أصدقائي المصريين:

> كما تعرفين، ترافق الأميرة هند الفاسي مجموعة من الفتيات اللبنانيات طوال الوقت. وهن على جانب مهول من الجمال. يعشن معها ويمضين معها أنى ذهبت. إنهن جميلات حقًا. أنت تعرفين (فرقة الفور كاتس اللبنانية أليس كذلك؟) وتعرفين كم هن جميلات. بعض الناس يقارنون فتيات الأميرة مع فتيات تلك الفرقة، وهذا ما يغضب مرافقات الأميرة على اعتبار أنهن أجمل من فتيات الفور كاتس ويقلن: نحن أجمل من الفور كاتس. ليس بإمكانك أن تتخيلي جمالهن. (ملاحظات ميدانية 1999/09/20).

قالت لي السيدة المصرية هبة:

> زوجة الأمير مراكشية، وهي تستخدم السحر. كما أنها تضع على زوجها الأمير تعويذة، وهذا ما جعله يتخلى عن كل شيء في بلاده من أجلها. إنها ساحرة، وكلما أرادت دعوته تشطر تفاحة وتتمتم ببعض الكلمات السحرية وهنا يأتي الأمير على الفور. إنها فاتنة. (ملاحظات ميدانية 2000/02/16).

ليس لأنور أو هبة أي سبيل في الحصول على تلك المعلومات وتفاصيلها عن الأمير وزوجه، رغم ذلك يعلنانها وكأنها حقائق. وحتى الصحافة التي من المفترض أنها مصدر الحقائق، كانت تقدم معلومات متناقضة. ففي الوقت الذي كانت فيه قضية الكابتن أباظة تتصدر العناوين الرئيسة في الصحف، قالت إحدها: إن الأمير تركي قد استقر في الطابقين العلويين من هيلتون رمسيس لسبع سنوات، وقالت صحيفة أخرى إنه شغل الطوابق الثلاثة العليا بينما أوردت صحف أخرى أنه أقام لخمس سنوات أو ستة وحتى تسع سنوات في مصر. وزعمت إحدى الصحف أن ابن حميه الذي اتهم بالهجوم على الكابتن أباظة احتجز، بينما نفت مصادر أخرى هذا النبأ.

أمضيت أسابيعًا أحاول أن أحصل على الحقائق بشأن الأمير تركي، لكن إحباطاً انتابني بسبب استحالة فرز الحقائق عن الأساطير والشائعات والقيل والقال. في لحظة ما أدركت في الوقت الذي كنت أسعى فيه إلى وضع أساس واقعي للاتهامات بالعربدات الجنسية للفتيات الخليجيات، أدركت بأنني أسعى وراء الشيء الخاطئ. ليس هناك من ضرورة أن يثبت القيل والقال أو يدحض لجعله حقيقة اجتماعية. فالأسس الواقعية للشائعات فيما يتصل بالأمير كانت غير هامة، كما شكلت القصص المتناقضة والغريبة عن السلطة والثروة والاستغلال وحتى السحر الأمير تركي. أي أن تركي بات ظاهرة اجتماعية، وأسطورة مدينية رُوجت. لقد أصبح الأمير تركي البطل البدئي الأسطوري لصورة نمطية عن الخليجي الثري الذي يستغل المصريين.

لم يكن الأمير تركي الشخصية الوحيدة أو الظاهرة الاجتماعية الفريدة التي تلبست هذا المعنى الرمزي في تمثيل العلاقات المصرية–الخليجية. فقبل أن تتصدر فضائح الأمير العناوين الرئيسة في الصحف بسنوات، دار القيل والقال حول ممدوح الليثي الذي كان يشغل آنذاك منصب رئيس اتحاد الإعلام والتلفزيون، ورئيس قطاع الإنتاج الفني، وأحد الموظفين ذوي المناصب في وزارة الإعلام. في الواقع، كان هو من يقرر من سيصبح نجمًا من الممثلين والممثلات، وبعد قضية درامية أثيرت في المحاكم، جُرّم بتهمة القوادة. فقد اتهم بأنه كان يقدم الممثلات المصريات إلى

أثرياء الخليج. كانت واحدة من أشهر القضايا القانونية في مصر وأصبحت موضوعًا ساخنًا للنقاش بين المصريين الذين صُدموا بأن شأن هذا الموظف الحكومي وبمثل هذا المنصب، يبيع مبادئه لأموال الإفساد «العربية».

أما القضية الأخرى والتي شدت انتباه وسائل الإعلام في السنوات الأخيرة كانت تلك التي سميت ظاهرة «زيجات الصيف» والتي انكشف من خلالها سماسرة الزواج الذين يأخذون مبالغ طائلة من النقود ليزوجوا الأثرياء العرب الطاعنين في السن من القرويات المصريات الفقيرات. كان الزوج العربي يطلق وببساطة متناهية تلك الفتاة القروية البائسة بعد أن يمضي سياحته الصيفية، تاركاً إياها في ظروف بالغة السوء. فقد فقدت عذريتها، وربما حملت منه وبالتالي ستعود إلى وضع اقتصادي أكثر بؤساً مما كانت عليه قبل «الزواج». وبحسب أحد صحفيي مجلة روز اليوسف (وهي المجلة التي تتصدر نقل أخبار زيجات الصيف هذه)، فإن هذه الزيجات تحدث بأعداد هائلة في قرية حوامدية التي تقع حول المدينة بالقرب من المنيب في الجيزة حيث يستفيد سماسرة الزواج والخليجيين من الظروف الاقتصادية الضاغطة للقرويين هناك. (العديد من الفتيات كن قاصرات، ويتضمن جانب من المؤامرة تزوير وثائق لجعل الفتيات يبدون أكبر سنًا).

واستجابة للحملة الصحفية وما تلاها من مشاعر غضب جماهيرية قوية، نقلت صحف (مثلاً صحيفة الوفد) في 1999/09/10 أن وزير العدل فاروق سيف النصر سن قانونًا حاول أن يشكم هذه الممارسة. أولاً منع القانون الجديد الزيجات التي تتم بالوكالة والتي كانت تزوج فيها النساء إلى رجال ليسوا موجودين أصلاً. (اشتعل غضب جماهيري عارم بسبب تقارير أثارتها إحدى الصحف عن نساء يزوجن إلى عزّب جذابين لم يلتقوهن من قبل، ليكتشفن بعد ذلك بأن الرجل لم يكن سوى رجل عجوز مريض يريد ممرضة مجانًا). كما نظم القانون الزيجات بين النساء المصريات والرجال الأجانب بتحديد الفارق في العمر بما لا يتجاوز الخمسة والعشرين عامًا، وينص على أن يلتزم الرجل بإيداع مبلغ من المال مقداره 25000 جنية مصري في حساب مصرفي متاح للعروس فقط، وليس لأسرتها، بعد الزواج. كما طالب القانون الزوج الأجنبي بأن يهيء وثائق تثبت وضعه الصحي والمالي.

دارت قضايا الأمير تركي وممدوح الليثي وزيجات الصيف جميعها حول المخاوف من الثروة الخليجية التي تمارس استنزافاً واستغلالاً للمصريين وتدمر منظومة القيم الأخلاقية والاجتماعية في مصر. وخلافاً لقضية الأمير تركي، ما جمع قضية ممدوح الليثي إلى ظاهرة زيجات الصيف كانت الخشية من الخليجيين النهمين المعتدون الذين يسعون وراء النساء المصريات مهيضات الجناح. يستدعي هذا إلى الأذهان أيضًا التحذيرات التي كنت أتلقاها من أصدقاء بأن أحترس وأحتاط من البقاء خارج المنزل إلى ساعة متأخرة من الليل في الصيف، وبأن أتجنب الأمكنة التي تعد مفضلة لتسكع الخليجيين. (إن شبح التهديد بالاعتداء الجنسي هو ثيمة هامة سنعود إليها، ولكن من زاوية مختلفة هذه المرة، في الفصل القادم).

لقد ساهمت وسائل الإعلام في نشر فضائح الأمير تركي وممدوح الليثي وزيجات الصيف، وفي اللحظة التي تدخل فيها الحكاية مجال الجماهير عبر المجلات والصحف (مثل صحيفة روز اليوسف وهي الرائدة في عرض الفضائح على صفحاتها)، يبدأ التفكير بها في المقاهي وفي الشوارع وفي المنازل وبين الأصدقاء والأقارب الذين يعيدون سردها وتأويلها، إلى أن تتخذ معنى أكبر من الحياة نفسها، عبر هذه الميكانزمات الاستثنائية تضحي ممثلة الجميع.

5/4) أنثرُبولوجيا الشائعة

غالبًا ما تصور شائعات المدينة وأساطيرها جماعات مستضعفة من المجتمع على أنها تتعرض للهجوم. فعلى سبيل المثال درس كتاب مثل ديفِد سمبر ‹Davis Samper 2002› ونانسي شِبر–هيُز ‹Nancy Scheper–Hughes 1996› الشائعات التي تناولت التجارة غير الشرعية بأعضاء من أجساد الأطفال من دول العالم الثالث. كما تفحص كل من فِلدمن–سفِلزبرغ وندنكو وشمِدت–إهري ‹2000› الشائعات التي تناولت برنامج لقاحات التيتانوس في الكاميرون الذي هدف إلى إخفاء خطة لتعقيم النساء الكاميرونيات الشابات. يعبر انتشار هذه الشائعات عن العلاقات غير المتكافئة للسلطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية بين الجماعات

في مجتمع معين ‹Turner 1993، Samper 2002› إذ ترمز الجماعات التي تتعرض للهجوم في هذه الشائعات إلى علاقات سلطة أكبر بين من يمثلها من أبناء البلد أو الآخر الأجنبي (يعد الخليجي هنا أجنبيًا)، أو بين الناس المحليين ومركز سلطة الحكومة البعيد.

تُصور القصص التي تتحدث عن عرب خليجيين في مصر أجساد النساء المصريات، بائسات القرى وعاهرات المدن، وطامحات الفن بأنها تستنزف جنسيًا وأخلاقيًا من قبل أثرياء الخليج. كما تقدم القصص التي تناولت الأمير تركي وحاشيته ضحايا من الجنسين، ذكورًا وإناثاً. وفي الوقت الذي يتذمر فيه المصريون من عجز حكومتهم عن اتخاذ التدابير القانونية، أخذت قصص الأمير تركي تمثل ليس فقط المعضلات التي يواجهها العمال المصريون المهاجرون في الخليج، بل أيضًا تفاضل القوة العالمية بين مصر والمملكة السعودية.

دراسة الشائعات والخرافات المدينية ركزت في الغالب على أنه يمكن إثبات عدم مصداقية وصحة الشائعات (كما في حال الشائعات التي تناولت اللقاح في الكاميرون) أو تلك التي لا يمكن أن تثبت بأنها صحيحة (كما في حال الشائعات التي تناولت التجارة بأعضاء الأطفال). لكن الشائعات في مصر التي تدور حول الخليجيين لا تتناسب مع ما تقتضيه الشائعة. ففي الوقت الذي لم تتأكد فيه بعض الشائعات (كما أفاد مدراء الفنادق المصرية الذين التقيتهم عن حفلات النساء الخليجيات المثلية)، فإن شائعات أخرى شأن زيجات الصيف والفظائع التي كانت حاشية الأمير تركي ترتكبها، جاءت على لسان مصادر إعلامية مصرية موثوقة ولها شأنها. في الواقع، كانت هذه الحقيقة التي أربكتني، فقد واجهت صعوبة في كيفية تأويل هذه القصص إذ أمضيت ساعات طويلة أتأمل التقارير الصحفية المتناقضة، أحاول أن أستكشف كيف لي أن أقرر أي قصة هي الصحيحة وكيف لي أن أتحقق من تلك المزاعم بنفسي. وحتى عندما التقيت بإدارة فندق هيلتون رمسيس لم أحصل على كثير عن الأمير تركي، ولم تكن لدي فكرة عن الطريقة التي تمكنني من إيجاد ضحية فعلية «لزيجات الصيف».

في اللحظة التي تخليت فيها أخيرًا عن مهمتي التي تتصل بالفصل بين

الحقيقة والخيال، أدركت أن هذه القصص لا تزال تشتغل في بعض الجوانب الرئيسة المحددة، شأنها شأن الشائعات. أولاً، لم تكن التقارير الإعلامية التي تناولت الأمير تركي متماسكة في وصفها لنمط حياته وإقامته في مصر، وتوحي بأن مصادرها لم تكن منيعة تمامًا عن المركبات الأسطورية لشخصية الأمير تركي. ثانيًا، حتى لو تأصلت هذه الشائعات في أحداث واقعية نشرتتها مصادر وسائل الإعلام، فهي تبقي على انتشارها عن طريق التواصل الشخصي من قبل المصريين الذين يزينون (كما فعلت هبة في تقريرها عن تقنية التفاحة السحرية التي تمارسها الأميرة هند) ويضيفون تأويلاتهم الشخصية والاجتماعية. ثالثاً، ومثل الشائعات التي تدور حول الاتجار بالأعضاء البشرية، فهي تحوز على معنى اجتماعي أوسع يجعلهم أكبر على الصعيد الرمزي من أي حدث أو نبأ. وتعبر كل حكاية بطريقتها المجازية الخاصة عن جانب سياسي واقتصادي واجتماعي أكبر للعلاقة بين مصر ودول الخليج العربية.

ومن دون أن نرتاب ولو للحظة بأن هناك عدد من الخليجيين الأثرياء الذين يستخدمون مصر كملعب لهم ويفترسون طبقة مصريين دنيا المضطهدة اقتصاديًا والمقموعة اجتماعيًا من المصريين، سيما النساء، أسجل ارتيابي وشكوكي بأن هؤلاء الرجال يمثلون غالبية الخليجيين الذي يمضون إجازاتهم في مصر. إن جلّ الخليجيين الذي يمضون إجازاتهم في مصر هم من الطبقة الوسطى، وغالبًا ما يسافرون مع عائلاتهم، ولربما ليس منهم من يتردد على العاهرات أكثر مما يفعله الأثرياء المصريون. لذا لماذا يجب أن يمثل هذا العدد القليل من الحالات (الأمير تركي، ممدوح الليثي، زيجات الصيف) الكل؟.

أولاً وقبل كل شيء، تعبِّر هذه الحالات عن التفاوت في السلطة السياسية والاقتصادية بين مصر والخليج ما جرّ الاستياء. إن الفروق الجلية والمدركة (وهي حقيقية جدًا) في الثروة ينتقدها المصريون الذين يتحدثون على نحو نوستالجي عن تلك الأيام عندما كانت مصر دولة ثرية في مواجهة دول الخليجيين الصحراوية البائسة. في هذا التفاوت الاقتصادي ضمن تفاعلات بنى اقتصادية إقليمية تعتمد إحداها على الأخرى بين الخليجيين والمصريين كما نوه الشاب السعودي

مهدي الذي كان أحد مصادر معلوماتي، فإن غالبية المصريين الذين يتفاعلون مع الخليجيين إنما يفعلون ذلك انطلاقًا من موقع التفاوت الاقتصادي وحتى التبعية. كما ساهمت هجرة اليد العاملة الإقليمية في إذكاء نار التوتر الاجتماعي. وتمامًا كما أصبح الأمير تركي رمزًا متطرفًا للخليجيين من الأثرياء، كذلك الأمر أيضًا صُوّرت حالة العامل المصري الذي جُلد في السعودية ورحّل بعد اتهامه مدير المدرسة السعودي بالاعتداء الجنسي على طفله، على أنها رمز للجور والعسف والذل الذي يخضع لها العمال المصريون في الخليج.

يحطم المصريون الغطرسة الخليجية من خلال تبادلهم النوادر المضحكة عن العرب الأثرياء الذين ينقلون حيوانات الحظائر في سياراتهم الفارهة وينفقون النقود على وجبات مترفة يشرعون في تناولها بأيديهم أو على أثاث المنزل، ويجلسون في مقاهي الفنادق الفاخرة يفركون أقدامهم بتبطل:

> التقيت زينب لنتناول فنجان قهوة سوية في فندق سميراميس. جلسنا في المقهى وأخذنا نراقب البشر الذين يروحون ويجيئون في القاعة . . كان هناك عدد من الخليجيين. بدأنا نتحدث عن موضوع البحث الذي أقوم به. قلت لها: كما تعرفين، ما ينفك الناس هنا يخبروني بأن ثمة صورة نمطية عن العرب. فمثلاً يقال إنهم يدلكون أصابع أقدامهم. سألتها بقليل من التردد. اتكأت زينب إلى الأمام، بعينين واسعتين وقالت: بالطبع! نعم! ألم تري ذلك؟. إنهم مغرمون باللعب بأصابع أقدامهم!. بعد دقيقة قالت لي جذلة: ليسا، ليسا! انظري! هناك أحدهم يلعب بأصابع قدمه فقط كي يثبت لنا بأن الأمر حقيقي!. تطلعتُ، كان هناك رجل خليجي يرتدي السروال القصير والصندل ويجلس إلى طاولة في المقهى واضعًا قدمه العارية على الكرسي وكان يفرك كاحله. لم يكن يمس أصابع قدميه، وفي الواقع طيلة جلوسه لم يفعل ذلك. كان يضع قدمه على الكرسي فقط ويده على كاحله، لكن من الواضح أن هذا المشهد كان كافيًا لزينب لتصف ما فعله على أنه دلال عربي أنموذجي لأصابع القدمين. قالت لي: لابد أنه سمعنا لذا قرر أن يخدعنا بهذه الطريقة. لقد قال في سره هذه

هي أفضل طريقة لأعود بهما (أي أنا وهي) إلى غرفتي في الفندق، سأريهما قدمي!. كانت زينب تضحك ضحكاً لم أعهده بها من قبل (ملاحظات ميدانية 1999/08/24).

في مرة أخرى كنت ألتقي فيها بموظفة استقبال في فندق ترتاده مجموعة كبيرة من الخليجيين. أخبرتني إيناس:

إنهم لا يطلبون طعام الفندق، فهناك طعام محدد آخر يحبون تناوله. ثمة مطاعم متخصصة بالطعام الخليجي: الكبسة، وأشياء من هذا القبيل. نعم لا يحبون الأشياء الجيدة، إنهم يحبون الأشياء السيئة والقذرة، وإذا حدث وذهبوا لتناول طعام عادي فسيكون مستوى المطعم أرقى منهم[19]، وهم لا يحبون ذلك!. (ملاحظات ميدانية 2000/08/29).

مثل هذه النوادر كنت أسمعها على نحن متواصل. كانت تعكس صورة شاعت على نطاق واسع بين المصريين عن الخليجيين بوصفهم بداة رُحّل من دون تاريخ أو حضارة، محدثو النعمة في الشرق الأوسط الذين يسيطرون من خلال ثرواتهم على بقية العالم العربي، لكنهم لا يعرفون في الواقع كيف يتصرفون بما يناسب هذا الوضع الاجتماعي–الاقتصادي.

لكن هذه الصور النمطية عن الطبقة والذوق تُقنّع أيضًا فرقًا ثقافيًا. فلنأخذ على سبيل المثال انتقاد إيناس للطريقة التي يتناول بها العرب طعامهم. الكبسة هي الطبق السعودي الأساس في طعامهم. يحتوي هذا الطبق على لحم مشوي يوضع على سرير من أرز «بسمتي» المبّهر والمتُبل. إنه طبق مترف يحُضر للضيوف المهمين في المملكة السعودية. درجت العادة على أن تُقدم الكبسة في طبق كبير لمجموعة من البشر يتناولونه بأيديهم اليمنى، وهذا يتطلب خبرة كبيرة أن يستخدم المرء يدًا واحدة لصنع كرة من الأرز يضعها بعد ذلك في فمه. لكن من وجهة نظر إيناس، فهذا نوع من الأطباق تشتهر فيه فئات المجتمع الدنيا، فهو «قذر» وليس «شِك» ذلك أن تناوله يتم بالكف[20].

6/4) تباين اللهجات بين المصريين والخليجيين

هناك أيضًا فروق لغوية قليلة لكنها هامة بين المصريين والخليجيين تمارس دورًا لا يستهان به في اللقاءات العابرة للقوميات بين العرب. ففي العربية المصرية يستخدم الضمير المخاطب «إنتَ/ إنتِ» بين الأشخاص الذيت تربطهم علاقة حميمة ومن المرتبة الاجتماعية ذاتها، أما بين الغرباء، أو عندما يخاطب أحدهم شخصًا متقدمًا في العمر أو ذي مكانة اجتماعية عالية، فيتم التخاطب بمفردة «حَضرتَك/ حَضرتِك». ومن جهة أخرى، فإنه غاية في التهذيب وإظهار الاحترام أن يُخاطَب الغريب، أو طفلاً يخاطب أستاذه، أو خادمًا يخاطب سيده/ سيدتها بمفردة «إنتَ/ إنتِ» في المملكة السعودية، وبالمقارنة تُستخدم مفردتا «حضرتَك/ حضرتِك» للإشارة فقط إلى التهكم والسخرية[21]. (تعادل هذه المفردة تقريبًا الطريقة التي يستخدم فيها الأمريكيون عبارة «سُمُوَّك/ your Highness» على نحو ساخر). لكن المصريون لا يدركون أن السعوديين لا يستخدمون عبارات «التفخيم» و«التبجيل» فيما بينهم. لذا فعندما يسمع المصريون السعوديين وهم يخاطبونهم بمفردتي «إنتَ/ إنتِ» تظهر وكأنها وقاحة تخلو من التهذيب والاحترام وتدل على غطرسة كبيرة من جانب السعوديين، ذلك أنه يبدو للمصريين بأن السعوديين يضعون أنفسهم في علاقة متفوقة ضمنية معهم.

وبالمثل، وكما أخبرني المهندس السعودي مهدي، يبدو المصريون وكأنهم يظهرون تهذيبًا مبالغًا فيه، بل خنوعًا في أثناء حديثهم. جادل مهدي بأن لذلك ربما علاقة بالفروق الطبقية والتبعية الاقتصادية المصرية لأموال الخليج. وفي الوقت الذي يلعب فيه هذا، من دون ريب، دورًا في تحديد التفاعلات بين المصريين والخليجيين، فإن استخدام «التوقير» مبدأ ثقافي عام يعتمده العديد من مصريي المدن، حتى بين الأنداد من البشر. وهناك أصدقاء من خلفية طبقية واقتصادية شبيهة غالبًا ما يستخدمون كلمتي «باشا» و«بيه» فيما بينهم (وهي ألقاب ورثها المصريون عن الحقبة العثمانية) بوصفها طريقة لإظهار الود والاحترام. ومن جديد، ما هو أخلاقيات حميدة وسلوكيات ودودة للمصريين يمكن أن يبدو تملقًا وتذللاً للسعوديين، وما هو أسلوب صادق وصريح للسعوديين يبدو للمصريين وكأنه فظاظة

ووقاحة، بل وغطرسة.

لأن مصر هي المهيمنة على الثقافة الشعبية في المنطقة، فإن لهجتها وثقافتها منتشرتان ومألوفتان لجمهور الأفلام المصرية والمسلسلات التلفزيونية والعروض المسرحية والأغنيات في أرجاء العالم العربي. وكانت النتيجة الطبيعية لذلك عدم تأثر المصريين كثيرًا باللهجات والثقافات الأخرى في المنطقة[22]. إن مصر صاحبة هيمنة محصنة، وهي تصدر لهجتها وثقافتها الشعبية عبر إنتاجات وسائل الإعلام، ونادرًا ما تستهلك ثقافات شعبية لمناطق أخرى من العالم العربي. معظم الخليجيين الذين عرفتهم كانوا على إلفة تامة مع اللهجة المصرية اكتسبها من الأفلام السينمائية، حتى أن العديد منهم يستطيع أن يقلدها، لكن لمعظم المصريين، تبدو اللهجات الخليجية غريبة، في الوقت الذي يفهمونها فيها بسبب التشابهات القائمة في اللغة العربية الأم[23]. وحتى عندما تكون اللهجات مفهومة من كلا الطرفين، فهناك طبقات أخرى من المعنى تفعل فعلها. فالمعاني الثقافية والاجتماعية المشفرة في اللغة لا تترجم دائمًا، أو أنها تترجم على نحو خاطئ، كما في حال استخدام السعوديين والمصريين لمفردتي «حضرتك» و«إنتَ».

إن القول إن المصريين والخليجيين يتحدثون لغة مشتركة (إن لم تكن لهجة) ويشتركون بهوية واحدة كونهم عربًا، يمكن أن تكون خادعة، ذلك أنها تنكر فروقًا لغوية وثقافية واجتماعية هامة بينهم يمكن أن تسهم في سوء فهم متقاطع ثقافيًا. ففي مصر، وبالرغم من الهوية العربية المشتركة، لا يزال الخليجيين هم «الآخر» على الصعيدين الاجتماعي والثقافي. فرشا، وهي امرأة مصرية تعمل في فندق خمس نجوم يرتاده الخليجيون في الصيف على نحو رئيس، تحدثت عن هوة (ثقافية) جوهرية بين المصريين والسعوديين.

> هم (السعوديون) لا يفهموننا (نحن المصريين). وكما تعرفين، عندما تقولين شيئًا لأحدهم، ينظر إليك فقط . . إما أنه لا يفهم ما نقول، أو ربما كان في الأمر شيء آخر، شيء ثقافي، يمنعه من أن يجيب . . أعتقد أنه لا يفهم ما نقول. هذا ببساطة شديدة (ملاحظات ميدانية 1999/08/04).

وفي نقاشات دارت بيني وبين إيناس وباسم، امرأة ورجل يعملان في فندق يرتاده زبائن خليجيون، غالبًا ما كانا يرويان لي نوادر تظهر الطريقة التي يفترق فيها الخليجيين عنهم (أي المصريين) ثقافيًا.

إن وجوه النساء الخليجيات المغطاة لا تعني في الواقع الوجوه المغطاة ذاتها في مصر. ففي الخليج الأمر جزء من ثقافة وتقاليد المرأة الخليجية، لكنها يمكن أن تخلعه وتركض نصف عارية بحسب الحالة التي هي فيها، حالما تخرج من بلادها» هذا ما أخبرتني به إيناس. ومن ثم بدأت تتحدث عن امرأة دخلت إلى الفندق مع زوجها ووجها مغطى، وصعدت إلى الغرفة وغيّرت مظهرها بالكامل حيث عادت ترتدي بنطالاً ملتصقًا بجسدها، وقميص مفتوح من الأمام. حتى أن منظرها كان قبيحًا!. فالبنطال الضيق بدا مريعًا على جسدها!. «كما تعلمين فهذا النوع من الثياب لا يناسب أيًا كان!» أضافت إيناس. أما باسم فقد التفت إلى إيناس وأخبرها: فيما بعد كانت ترتدي ثوب سهرة يصل إلى هنا، وأشار إلى منطقة مرتفعة من فخذه. قالت إيناس: لم أرها بهذا المنظر. من السيء أنني أعمل في النهار فقط. التفتت إلي وقالت: نعم، كانت تتجول نصف عارية طوال الوقت. لكن عندما كان عليها أن تستقبل أحد أصدقاء زوجها، تسرع وتغطي نفسها تمامًا وتعود الملابس تكسوها بالكامل. أخذا يضحكان (ملاحظات ميدانية 2000/09/16).

مرة أقامت هنا في الفندق ست عشرة امرأة عربية كلهن منُقبات. أخذن يتمشين متشحات بالسواد. عندما يراهم المرء لا بد أن يقول: يا لها من غيمة سوداء!. جلسن هنا، واحتشد بهن رواق الفندق . . كن متشابهات قاطعها باسم. وافقته إيناس: ليس بإمكان أحد أن يميز واحدة عن الأخرى، خلا أن واحدة أقصر أو أطول من الأخرى . . (ملاحظات ميدانية 2000/08/29).

في الأساليب التي يصف فيها المصريون الطريقة التي يلبس فيها الخليجيين ويأكلون ويتصرفون على الملأ، أو عندما ينتقد الخليجيون الطريقة التي يتحدث بها المصريون، نراهم يواجهون مؤشرات ضئيلة على فروق ثقافية بين بشر يفترض

بأنهم متشابهون نسبيًا في روابط أخرى من الثقافة والدين، ما يلقي الضوء على المعايير الثقافية لكل طرف. هذه الفروق تدفع المرء إلى نقاشات حول ما تعنيه شأن تلك المؤشرات على الفروق الثقافية. فكلا الجانبين يأخذ هذه الفروق على أنها دليل على الحضارة والتواريخ السياسية، من بين أشياء أخرى. باختصار، تُسيّس الثقافة وترتبط بالسرديات الحضارية. وهنا نرى كيف ارتبطت «العادات والتقاليد» بـ«الحضارة»[24].

إن الطبيعة الخاصة لمفهوم الأخرية فيما يتصل بالخليجيين توضحه على خير وجه مفردة «عرب» التي يستخدمها المصريون للإشارة إليهم، «لا تذهبي إلى ذلك المكان» كنت أسمع هذه العبارة من أصدقائي المصريين «فهناك كثير من العرب»، «العرب جرب». مثل هذه العبارات كانت تربكني وتمارس تشويشًا علي عندما شرعت في بحثي ذلك لأنني افترضت أن مفردة «عرب» تتضمن المصريين أيضًا. لكنني لم أدرك إلا بعد وقت أنه وفي هذه السياقات فإن هذه المفردة تشير إلى العرب من غير المصريين، وغالبًا إلى الخليجيين[25].

7/4) العصبية الفرعونية ضمن سياق إقليمي

العصبية الفرعونية، أو النزعة الفرعونية، كما أطلق عليها البعض ‹غوردن/ Gordon 1971:126› تطرح للنقاش (هوية قومية مصرية أساس تعود إلى زمن الفراعنة تميز مصر من بقية العالم الإسلامي والعربي[26]. يتتبع غوردن الإرث الذي تعود إليه النزعة القومية الفرعونية ليصل إلى عرابي باشا، القائد العسكري المصري الثوري الذي ظهر في نهاية القرن التاسع عشر. ومن مؤيدي هذه النزعة الذين برزوا فيما بعد، سعد زغلول القائد الوطني المصري في عشرينيات القرن المنصرم[27] ومصطفى كامل وأحمد لطفي السيد في سنوات ماقبل الحرب العالمية الأولى ‹Reid 1985:239› والشخصية الأدبية طه حسين الذي ظل يناصر حتى الأربعينيات شكلاً من أشكال النزعة العصبية المصرية أو الفرعونية التي زعمت بأن جذور مصر تعود إلى أوربة، وليس إلى بقية العالم العربي ‹Gordon 1971:126–127›.

وفي ظل قيادة جمال عبد الناصر باتت القومية العربية العقيدة المتسيدة، لكن كلاً من غوردن وكُبلاند يجادلان بأن ناصر كان في الأصل صاحب نزعة قومية مصرية ولم يتحول إلى القومية العربية إلا بعد عامين قضاهما في السلطة[28].

اختبرت النزعة الفرعونية مدًا جديدًا بعد رحيل عبد الناصر في ظل حكم أنور السادات[29]. ففشل القومية العربية التي نادى بها عبد الناصر وهزيمة العرب في حزيران عام 1967 ساهم في نهوض بلاغة هوية إسلامية وفرعونية. وغالبًا ما أشار السادات إلى إرث مصر الفرعوني القديم في خطاباته. وفي الوقت الذي رحل فيه السادات، كان قد اقترن شخصيًا بهوية فرعونية بطريقة حوت ظلال سلبية من المعاني وأخرى إيجابية. فقد أطلق السادات على نفسه على نحو علني لقب «آخر الفراعنة»، وعزز الكاتب الصحفي المشهور وواضع سيرته الذاتية، محمد حسنين هيكل من هذه الصورة عندما كتب في روايته عن حياة وموت السادات، بحزن وأسى، «لأول مرة يقتل الشعب المصري فرعونه» ‹Haikal 1983: 255›. رغم ذلك فلهذا التعبير ظلال معاني سلبية إضافة إلى الإيجابية منها. فقد صرخ من اغتال السادات بجذل ونبرة انتصار «قتلنا الفرعون» مستحضرين نصرًا دينيًا على حاكم وثني آثم مبرزين حالة التجاذب التي رأى فيها المصريون ماضيهم الفرعوني.

ربما كان أفضل دليل على إرث هذا البناء الفرعوني للتاريخ موجود في الاستخدام الجماهيري لكلمة "العرب"، في مصر اليوم. ثمة دلالة ساخرة تكمن في قول المصريين لكلمة "العرب"، فهم عادة لا يشيرون إلى أنفسهم، بل إلى بشر من البلدان العربية الأخرى، وخصوصًا من الخليج، مع أن مصر يشار إليها رسميًا على أنها جمهورية عربية "جمهورية مصر العربية". وعلى نحو شبيه، فإن التعبيرات والتصريحات العامة التي يسمعها من المصريين التيَ تقول إن الخليجيين «ليسوا متحضرين»، وإن الحضارة انكشفت لهم فقط في منتصف القرن العشرين عندما مكنتهم أموال النفط من الدخول إلى "العالم الحديث" يمكن أن تستحضر ضمنيًا رواية لتاريخ مصري يكون المصريون فيه سليلو الفراعنة، الذين شكلوا جزءًا من حضارة عظيمة لألفيات خلافًا لبقية أصقاع الوطن العربي.

اقترح تمثي متشل ‹Timothy Mitchell 1995› بأن تماهي المصريين مع

الماضي الفرعوني هو نتيجة للكولونيالية الغربية وفيما بعد للسياحة الغربية في مصر اللتين ركزتا على تاريخ المعالم التاريخية المصرية، وهذا بكل يقين، صحيح. كما كتب عن الطريقة التي التقى فيها بشر استخدموا كلمة «نحن» عند الحديث عن حضارة فرعونية قديمة عندما تعامل مع البشر المشتركين الذين يعملون في صناعة السياحة في الأقصر وأسوان. ربما لهذا التماهي مع مصر القديمة الكثير من وثاقة الصلة للمصريين في تأسيس هوية معارضة مقابل عرب غير مصريين .

من جهة أخرى، فإن الإحالات إلى «العرب» وحاجتهم «إلى الحضارة» يمكن أن يتضمن تاريخًا إقليميًا أحدث عهدًا، كانت مصر فيه قاعدة قوية وحتى مستقلة للإمبراطورية العثمانية هزمت أسلاف الملكية السعودية الحديثة الحاكمة وحكمت مكة والمدينة لوقت قصير. تصور هذه الرؤية التي تتصل بالتاريخ السعودي (أو تاريخ شبه الجزيرة العربية) والمصري الذي يتم استحضاره، السياح السعوديين والخليجيين الآخرين على أنهم شعب قبلي بدوي تحولوا منذ عهد حديث، ولوثتهم نقود النفط القذرة. إن استخدام مفردة «العرب» يشير إلى السياح الخليجيين وبهذا تتم مقارنتهم ضمنًا مع الآخر «البدوي» المصري، أي الذي يقطن الصحراء خارج وادي نهر النيل الخصب وشبه جزيرة سيناء.

هنا لست أجادل من أجل هوية عصبية مصرية فرعونية أو متسيدة، أو هوية مصرية ترى الخليجيين على أنهم «آخر». فعماد، وهو مسيحي قبطي، يعمل في منطقة الحسين وهي قسم إسلامي من مدينة القاهرة، في محل يرتاده السياح الغربيون والخليجيون على السواء، وهو لا يحب كثيرًا السياح الخليجيين.

> قال: العرب وقحون ومتغطرسون. لكن بغض النظر، نحن أقرب إليهم من الأجانب والغرباء. فالعلاقات بين مصر والأجانب هي علاقة محض نفعية. فنحن نشترك مع المملكة السعودية بالدين واللغة. أما مع الأجانب من غير العرب، فلا يربطنا بهم شيء. عليك أن تنظري إلى المسألة بهذه الطريقة. لمصر مع العرب صلات أخوية، ومع الأجانب صداقات فقط[31].

يتم التعبير عن الفروق بين غير المصريين على نحو جلي من خلال التصنيفات

اللغوية، والتي يميز العرب من خلالها العرب عن غير العرب (الأجانب). وفي الواقع عند الحديث عن السياح، كان عماد ومصريون آخرون يعملون في صناعة السياحة، يستخدمون عمومًا مفردة السياح للإشارة إلى الأجانب من غير العرب، لكنهم كانوا يطلقون على السياح العرب كلمة «العرب».

إن الهوية دائما متغيرة وعلائقية وتتعلق بالمحيط الذي توجد فيه. هي شيء يتم جمعه على نحو متواصل من ذخيرة تحتوي على أجزاء مُركِبة ‹Hammoudi 2002›. والمحصلة النهائية ليست ثابتة، بل يتم تعريفها وبناءها على نحو مستمر. كما لا يمكن استشرافها والتنبؤ بها بمجرد النظر إلى كل العناصر التي تشكلها. لذلك، عند النظر إلى الهوية القومية/العصبية المصرية، لا يعود السؤال فيما إذا كان المصريون يعدون أنفسهم "عربًا" أو "غير عرب"، بل يصبح السؤال عن اللحظة التي يشعرون فيها بأنهم "عرب" وعن اللحظة التي يشعرون فيها بأنهم "مصريون"، وسبب ذلك. كما أنها ليست مسألة إيجاد هوية صحيحة، بل إيجاد المستويات المختلفة للهوية، وتعلم السياقات التي يصبح فيها كل مستوى مختلف بارزًا. لذا فخلال مد القومية العربية في ظل قيادة عبد الناصر، أو خلال الاحتفال بمناسبات شأن حرب تشرين، وأيضًا عندما تضع مصر نفسها وجهًا لوجه مع الولايات المتحدة أو مع إسرائيل على الصعيد السياسي، في مثل تلك الأوقات، من الممكن أن يشعر المصريون على نحو أكبر بعروبيّتهم. خلال المدة التي أمضيتها في البحوث الميدانية عززت الانتفاضة الفلسطينية وتصوير وسائل الإعلام لمعاناة الشعب الفلسطيني على أيدي الإسرائيليين الذي يحملون أسلحة أمريكية الصنع، من مشاعر الوحدة العربية في وجه مضطهديهم من غير العرب. ومن جهة أخرى، وعندما يُواجه المصريون بظاهرة حشود السياح الخليجيين الذين يتسكعون ليلاً في شارع الجامعة العربية في حي المهندسين خلال شهور الصيف، فمن الأمور الأكثر احتمالاً أن يستحضروا مصريتهم بوصفها مؤشر على الاختلاف.

وكما أن سياسات علم المصريات في أيامنا هذه (انظر الفصلين الثاني والثالث) تعكس تاريخًا من الاستعمارية الغربية والسفر في مصر، كذلك الأمر مع خطاب النزعة القومية المصرية التي تعبر عن أنماط تاريخية مختلفة لعلاقات مصر

السياسية والاجتماعية والاقتصادية مع البلدان العربية. إن الكراهية المنتشرة للسياح العرب في مصر تشّفر الاستياء من استغلال العمال المصريين المهاجرين إلى الخليج وتوزيع الثروة الجائر في المنطقة. لقد انتشرت فضائح الأمير تركي وحاشيته في مصر لأنها أصبحت أسطورة مجازية للثروة والاستغلال الخليجيين، شأنها شأن «زيجات صيف» أبطالها رجال خليجيون أثرياء متقدمون في العمر من فتيات مصريات قرويات بائسات، وترى بوصفها تطرفًا رمزيًا «لافتراس» جنسي يمارسه الخليجيون، مدمرين بذلك النظام الأخلاقي والاجتماعي في مصر. يذكرنا هذا بأن النزعة الفرعونية ليست هي من تعرف هوية قومية مصرية فريدة. إن العداء الذي تحمله كلمة «مصري» في مواجهة «العربي» يمكن أن تختزل لعدد هائل من الفروقات الأخرى، أولاً بين أسلوب الحياة المديني الحضاري، وقبائل البدو (كما يظهر في استخدام مفردة «عرب» للإشارة إلى الخليجيين والبداة المصريين) إضافة إلى عدد كبير من الإحالات الأخرى إلى تاريخ مصري فريد، وسياسات وبالطبع، إلى ثقافة شعبية معاصرة.

تشفّر الثقافات السلوكيات والآداب الاجتماعية من خلال تصور انتهاكاتها. إن الصور النمطية عن الخليجيين في مصر هي الخيال المصري للآخر العربي بوصفه يجسد انتهاكًا لأعراف السلوكيات الاجتماعية. وإذا رأينا المسائل من ذلك المنظور، فإن مسألة ما يفعله العرب، **فعلاً** في مصر هو قضية منفصلة تمامًا. هي الصور النمطية والشائعات التي بحد ذاتها حقيقة اجتماعية.

وهذا يعني، أن ما يفعله العرب في مصر فعلاً غير وثيق الصلة. ففي الواقع إنه لأمر يغري بأن نضع الطريقة التي تقارن بها النشاطات الفعلية للسياح الخليجيين جنبًا إلى جنب مع الصور النمطية للمصريين عنهم (أي الخليجيين). سيأخذ الفصل القادم بالحسبان السياحة العربية في مصر من منظور السياح الخليجيين والذين يشكل السعوديين معظمهم.

5) مواعيد غرامية عابرة للحدود

تقول الصورة النمطية المصرية عن السياحة العربية إنها تتمحور حول شرب الكحول والقمار والجنس ونشاطات متنوعة أخرى غير مشروعة. كما أوحت الدراسات الأكاديمية القليلة جدًا التي تحدثت عن السياحة الجنسية في مصر بالشيء ذاته. فمثلاً، كتب كريم الجواهري ‹1995› عن شبكة كبيرة من أشخاص يلعبون دور القوادين للخليجيين العزب بمدهم «بالخادمات» اللواتي أيضًا يعملن في البغاء في الشقق المفروشة التي يستأجرها الخليجيون في القاهرة[1]. إذًا، يتوجب القيام بمزيد من البحوث في هذه الظاهرة وعن النشاطات التي يقوم بها العرب في العطل والإجازات على نحو أعم.

لكن بحسب العديد من السعوديين، فإن الذهاب إلى مصر لا يعني الذهاب إلى معانقة الفضائح. ذلك أن الإجازة في القاهرة تعني للفتيات السعوديات اللواتي عرفتهن في جدة، فرصة للقاء شبان سعوديين آخرين والتسكع معهم، وربما

المصور 1/5) سينما ميامي في القاهرة (تصوير محمود عباس البدوي)

مواعدتهم والعثور على بوي فرند. والإجازة في القاهرة تعني إمكانية الخروج شبابًا وشابات إلى المسارح ودور السينما (وهذا ما لا يوجد في المملكة السعودية)، كما تعني البقاء حتى وقت متأخر ليلاً والذهاب إلى صالات الديسكو حيث يقدمون أو لا يقدمون المشروبات الروحية، والخروج إلى حفلات موسيقية لمغنين عرب ومصريين مشهورين في الفنادق الرئيسة. إن جاذبية الذهاب إلى القاهرة وقضاء إجازاتهم هناك تتجلى لجل السعوديين شبانًا وشابات، في اغتنام الفرصة للتسكع مع سعوديين آخرين ومن كلا الجنسين في مكان، متحرر إلى حد ما، لكن ليس إلى درجة كبيرة، من النواميس والقيم الاجتماعية التي تحد من التفاعل بين الجنسين في بلادهم.

التجارب التي عشتها في المملكة السعودية لمدة عامين قبل أن ألتحق بالجامعة، هي من قادتني إلى بحثي الأنثروبولجي الذي قمت به في مصر، ذلك أنني تنبهت إلى الأهمية الاجتماعية لإجازة الصيف في مصر الذي تؤديه في حيوات الفتيات

السعوديات اللواتي عرفتهن في جدة. كنت منهمة بالتغيرات التي تحصل للأجيال، شأن المواعيد الغرامية التي تتلهف إليها الفتيات السعوديات، سرًا بعيدًا عن عيون جيل آبائهن الذين تشكل لقاءات ماقبل الزواج محرمات مطلقة[2]. ثمة أمكنة بعينها حيث تسير المواعيد الغرامية على أحسن حال، شأن شواطئ الأبحر ومراكز جدة للتسوق ‹Wynn 1997›. المكان الثالث هو القاهرة أو الاسكندرية أو الغردقة. عرفت عدة فتيات في جدة كن قد التقين بأصحابهن في أثناء الإجازة في مصر وتابعن تلك العلاقات عن طريق الهاتف، سرًا بالطبع، عندما يعدن إلى المملكة. لقد أدت بعض تلك العلاقات إلى الخطوبة أو الزواج. تلك كانت طريقة للشبان والشابات السعوديين لتجنب الزيجات المرتبة.

كنت أعلم أنه من الصعب الحصول على تأشيرة دخول إلى السعودية بغية القيام بمشرع اطروحة بحث. ولهاذا السبب قررت أن أعمل على مشروع بحث عن السياحة السعودية في مصر. ما كان لافتًا من المنظور الأنثربولوجي وجود طقوس اجتماعية سعودية كانت تمارس طقوسها خارج حدود المملكة. وكي أهيء منظورًا مقارنًا عن الشبكات العابرة للقوميات/الحدود وتحركات الشعوب، عقدت العزم على توسيع مشروعي ليصبح دراسة عن السياحتين الغربية والعربية في القاهرة. تلك كانت بداية البحث التي أدت في النهاية إلى هذا الكتاب.

عندما تقدمت بمشروع بحثي إلى جامعة برنستن، شجعني مشرفيّ وزملائي. لكن عندما وصلت إلى مصر لأتحدث عن مشروعي مع بحاثة آخرين وأصدقاء، أثبطت همتي. فقد نالوا من عزمي ونصحوني بعدم القيام ببحث عن السياحة الخليجية في مصر. واستشهدوا بحالة واحدة من الأنثرُبولوجيات كانت قد أبعدت عندما كانت تدرس السياحة في مصر. أخبرتني «س» إنه ليس من المهم للمرء أن يعرف آراء الخليجيين عن تجربتهم في مصر، لكن الأهم هي آراء المصريين عن العرب. بعد أن أمضت هناك قرابة الخمس سنوات، شاركت «إس» المصريين احتقارهم «للعرب» وآمنت بأنهم لا يستحقون الوقت الذي ستكرسه لدراستها. وبعيدًا عن تثبيط همتي، فإن إبعادها عن البحث ألهب حماسي وانهمامي في مشروع بحثي هذا أهمله البحاثة أيضًا على نحو جلي.

وبالمثل، فقد دأب العديد من أصدقائي المصريين على النيل من همتي، ولأسباب مختلفة. أولها، كانوا يقولون: إن العرب جميعهم يأتون إلى مصر سعيًا وراء النساء، وافترضوا بأن بحثي سوف يميط اللثام عن الصناعة الجنسية المصرية. بكلمات أخرى، افترض أصدقائي المصريين بأن الكتابة عن السياحة العربية تعني الكتابة عن البغاء في مصر. ثانيًا، كان لديهم تحفظات فيما يتصل بإمكانيتي فيما يتصل بجمع البيانات من دون أن أضع نفسي في حالات يمكن أن تعرضني للشبهات. قال جُلهم: إن اقتربت من الرجال بهدف البحث الذي أعدّه سينظر إليّ كامرأة منحلة أخلاقيًا وسيعاملونني على نحو يخلو من الاحترام[3].

اتفقت بالرأي مع من رأى أن البحث سيكون صعبًا على المستوى المنهجي (انظر الفصل الأول) وبأنني سألاقي هناك صعوبات في الحصول على البيانات التي أريد. لكن، وفي أثناء تقدمي في خطا عملي الميداني تحدثت مع مزيد من السياح العرب، كما ازدادت قناعتي بأنه من الضروري أن يصف المرء السياحة العربية في مصر من منظور الزوار العرب والمصريين. أولاً، أذهلني أن للطرفين مثل هذه التصورات عن إقامة العرب في مصر، وعن بعضهما بعضًا. ثانيًا، أدركت بأن العداء الكامن بينهما والصور النمطية التي يحملونها حول بعضهم كانت نقطة للدخول إلى بعض التبصرات الرئيسة حول الاقتصاد السياسي للمنطقة، والتحركات (الحركات) العابرة للقوميات للبشر، والأموال، والثقافة والأيديولوجيات (انظر الفصل الرابع).

كان الأنثرُبولوجية محقة بمعنى ما عندما قالت إن منظور العرب لا يتطابق مع الكيفية التي تشتغل فيها السياحة العربية في مصر. هذا لأن الصورة النمطية المصرية عن العرب راسخة، حتى أنها تشتغل من دون أي إحالة لما يفعلونه بالفعل في أثناء قضائهم الإجازة. عندما أصغيت إلى المصريين وهم يقدمون نظريات متطرفة عما يفعله العرب في مصر (المتع السحاقية في الفنادق، والرجال المتقدمون في العمر الذين يتزوجون من فتيات مراهقات ليجعلن منهن ممرضات وعبدات جنسيات)، استهلكتني فكرة أن أجد طريقة لأثبت تلك النظريات أو أدحضها. كيف لي أن أعرف مدى تردد العرب على البغايا؟. كيف لي أن أثبت أو أفند

حكايات عن حفلات عربدة سحاقية عربية في فنادق خمس نجوم؟. بالطبع كان من المستحيل أن يكتشف المرء شيوع البغاء في مصر بطريقة منهجية، ذلك أنه بطبيعته خبئ، وحتى لو سمح لي أن أوزع استبيانات ودراسات (وهذا ما لم يتيسر لي – انظر الفصل الأول)، ليس هناك من تقنيات منهجية تسمح لي أن أحوز على بيانات كمية يمكن الركون إليها في شأن هذه الموضوعات. أخيرًا خطر لي أنه وعلى مستوى هام، لم يكن من الضروري أن أجد كيف كان البغاء المنتشر منظمًا كي أفهم الطريقة التي يتم فيها تأويل السياحة العربية في مصر. إن الطريقة التي يتحدث بها المصريون على أنهم قدموا إلى مصر من أجل قضاء إجازات جنسية هي حقيقة اجتماعية ويتوجب تحليلها. وهنا لا يصبح السؤال: هل يأتي العرب إلى مصر من أجل البغاء؟، بل: لماذا يظن المصريون أن العرب يأتون إلى مصر من أجل البغاء؟، وما التبصرات التي تقول إن هذا الاعتقاد السائد أو هذا النمط يمكن أن يلقي الضوء على العلاقة، سياسية كانت أو اقتصادية أو دينية أو اجتماعية أو ثقافية، بين مصر وجيرانها من الدول العربية؟.

لكن هذا كله لا يجسد سوى نصف المشهد فقط. ذلك أنه وبغض النظر عن المقدار الذي يمكن أن تكون فيه الصور النمطية المصرية عن السياح العرب صحيحة أو غير صحيحة (بكل يقين هناك بعض الأساس لهذه الصورة النمطية)، فهناك قدر كبير مما يجري لا علاقة له بالجنس أو الكحول أو الاستغلال. في هذا الفصل أود أن أعرض ماذا تعني الإجازة في مصر للشبان والشابات السعوديين من خلال استعراض بعض الحالات التي تمت دراستها والمأخوذة من بحوثي في جدة والقاهرة. بعد ذلك أريد أن أعود إلى بعض المسائل التي ناقشتها في الفصل الماضي من منظور «العرب»، وإنما أفعل ذلك من خلال تفحص تجارب عائلة سعودية تمضي صيفها في مصر. لا أجعل من عائلة عاشور ممثلاً للسياحة العربية ككل، وكذلك الأمر الاستنتاجات التي حصلت عليها لم تكن مقيدة بتفصيلاتها ‹Geertz 1973›. لكن من خلال تحليل نشاطات هذه العائلة الفريدة وتفاعلاتها الاجتماعية مع المصريين، آمل أن أصل إلى بعض التبصرات الأوسع عن الاحتكاك المتقاطع ثقافيًا وعن بناء الهويات، للذات والآخر.

1/5) المواعيد والغزل العابر للأمم/الحدود: حالة مريم

كانت مريم في الخامسة عشر من عمرها في صف التصوير الذي تم اختياره، والذي كنت أدرسه في مدرسة سعودية خاصة للفتيات في جدة[4]. كانت فتاة لامعة ومنطلقة ومتحمسة. ذات يوم كنا ندردش في مدخل المدرسة في الاستراحة بين الدروس. مرت بالقرب منا فتاتان في سنتهما الأخيرة وهنأتاها. شكرتهما، ومن ثم التفتت إلى قائلة: خُطبت لتوي. كانت قد التقت خطيبها في مركز تجاري في جدة في أحد الأيام عندما كانت تتسوق مع ابنة عمتها وصديقتان أخريان. كان والدها قد أوصلهم إلى المركز التجاري بسيارته، ومن ثم غادرهم ليتسوقوا وذهب ليجلس في مقهى. أخذت الفتيات يتجولن من محل إلى آخر، يتمعن بالتفرج على الملابس والمجوهرات والحلى المعروضة في الواجهات، بينما كن يمشين لاحظت الفتيات أن شابين بدآ باللحاق بهن. أحدهما كان جميل المحيا، التقت نظرات مريم بنظراته لمرات خلسة، وشرعت تتحدث عنه مع رفيقاتها.

عندما مضت الفتيات لشراء الآيس كريم من محل بسكن-ربنز قرب مدخل المركز التجاري، تبعهما الشابان. وفي الوقت الذي أخذت فيه رفيقاتها وابنة عمتها وقتهن، عمدًا، في استعراض النكهات المختلفة للآيس كريم، وقفت مريم قليلاً كي تعطي الشاب فرصة الاقتراب منها. حاول أن يتحدث إليها، مطريًا عليها، سائلاً عن اسمها. كانت تطرق في الأرض حياء وخفرًا وترفض أن تجيب. لكنه كان متوثبًا لأنها لم تتحرك من مكانها. أخذ يترنم بمقطع من أغنية للمغني السعودي راشد الماجد بصوت خفيض كي لا يلفت انتباه من هم أكبر منهما في العمر، والذين كانوا يحيقون بهم. تتحدث الأغنية عن شاب تواق للقمر، والقمر هنا صبية جميلة. يقول المقطع: إما هي تنزل له، ولا هو يطلع لها. أخيرًا منت عليه بابتسامة صغيرة. نظر بعصبية إلى رجل وامرأته متقدمين في العمر كانا يتوجهان إلى كشك الآيس كريم. «بسرعة ما اسمك؟» أصر عليها. أجابته بحياء: مريم. وبسرعة أيضًا ناولها قطعة صغيرة من الورق كتب عليها اسمه ورقم هاتفه. «اتصلي بي» قالها وابتعد مع صديقه.

في اليوم التالي، وعندما كانت مريم في بيت ابنة عمتها، اتصلت به، واسمه أشرف، وأخذا يتحدثان لمدة ساعتين قبل أن تعنفها عمتها لكي تنهي المكالمة. كانا يتحدثان في كل يوم بعد ذلك، لساعة على الأقل. بدأ أشرف يلح على أن يلتقيا وجهًا لوجه. في البداية رفضت، لكن وبعد أسبوعين، وافقت على أن تلتقي به، شريطة أن يتم ذلك بصحبة بعض صديقاتها. رتبت الأمر مع والدها على أن يوصلها هي واثنتين من بنات عمتها إلى التشيزكيك فاكتوري وهو مكان يقع في شارع التحلية، افتتح منذ وقت قريب يرتاده الجميع حيث المشاوير والتسكع. أوصل والدها الفتيات وذهب لبعض التسوق على أن يعود بهن بعد ساعة. طلبت الفتيات بعض التشيزكيك ومضين إلى المنطقة المخصصة للفتيات والعائلات التي كانت لحماية النساء عمومًا من نظرات الافتراس التي تصدر عن العُزّب من الرجال. أما أشرف الذي كان في انتظارهن عندما دخلن إلى المحل، تبعهما بكل جرأة إلى الأعلى. رآه الرجلان الفِليبنيان اللذين كانا يحرسان المخزن عندما دخل، لكنهما لم يكلماه وتركاه يمضي. إذ لم يريدا أن يطبقا عليه قانون يمنع الاحتكاك الذكور والإناث وهذا ما كان أحد الأسباب الذي جعل من التشيز فاكتوري مكانًا يرغبه ويرتاده الجميع.

في الأعلى، جلس أشرف قبالة مريم «كي يتسنى له أن يتأمل وجهها الجميل، بينما كان يتحدث معها». بعد انقضاء خمس عشرة دقيقة وهما يتحدثان، تركت مريم، متعمدة، وشاح رأسها ينزلق إلى الخلف قليلاً عن جبهتها ليكشف عن شعرها الموج الجميل. بعد دقائق تظاهرت بأنها أدركت أنها تكشف نفسها، ولكن بدلاً من أن تعدّل من وضع وشاحها، خلعته كلياً كي يتسنى لأشرف أن يرى طول شعرها، ومن ثم أعادت ربطه على نحو عابث ما جعل أطرافه المجعدة تطل بجرأة من تحت الوشاح. أخذا يدردشان، وتفوه أشرف بعبارات أنيقة ومؤدبة. بعد خمس وأربعين دقيقة، بدأت ابنة عمها تتململ وتنظر بعصبية إلى ساعتها. فوالد مريم سرعان ما سيعود، ولن يخاطروا وأشرف معهم ذلك أنهم سيمنعون من الخروج من دون إشراف والديهم. قرأ أشرف الرسالة على الوجوه وانصرف.

ازدادت لقائتهم في المطاعم، ودائمًا كان بصحبتها بنات عمتها، وصديقاتها

اللواتي كنا يلازمنها، وأحيانًا يكون بصحبتهما أحد أصدقاء أشرف أو شقيقه الأصغر. سرعان ما تخلت عن ادعائها بأنها تحاول أن تبقي شعرها مستورًا بحجاب، إذ كانت تتركه ينزلق حالما يغيبان عن أنظار الناس، رغم أنها كانت تبقيه على رأسها كلما كان معهما أحد أصدقاء أشرف. بعد ذلك التقيا على شاطئ «أبحر» عندما بدأ قيظ الصيف يشتد. يقع شاطيء الأبحر إلى الشمال من جدة حيث يمتلك الأثرياء بيوتًا خاصة وأحواض سفن في خلجان البحر الأحمر الصغيرة. وبما أن المكان كله ملكية خاصة، ويخلو من الشواطئ التي يرتادها عموم الناس، لم يكن المطاوعة وهم ممثلو هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يستطيعون دخول المكان والتحكم بالسلوكيات كما يفعلون في أمكنة عامة أخرى في جدة. لذا كان الشيء الوحيد الذي كان الشبان والشابات يخشونه هو الوالدين. دعى أحد أقرباء مريم أسرتها لتمضية عطلة نهاية الأسبوع معهم في فيلتهم في الأبحر، وكانت عائلة أشرف تملك فيلا ضخمة هناك أيضًا ليس بعيدًا عنهم.

خلال النهار كان كبارهم يبقون قريبًا من البيت، أما والدة مريم وعمتها فتمضيان شطرًا من الوقت في المطبخ، أو تحت مظلة على الشاطئ، بينما كان والدها يلعب مع ابنه الأصغر. مضت مريم مع عبد الله شقيقها الصغير وبنات عمتها إلى خليج صغير كان بعيدًا عن بيت عمتها، وهناك التقوا بأشرف. كانت مريم وبنات عمتها يرتدين ملابس السباحة فوق سراويل قصيرة صنعت من قماش الليكرا تغطي الساقين حتى الركبتين إضافة إلى فستان الصيف فوق هذا كله. جلسا على الرصيف البحري يتحدثان. سبحا قليلاً، إذ لم تشأ مريم أن تبلل شعرها كيلا يصبح جعدًا. ما فعلته هو السباحة أكثر من أي شيء آخر، لكي يرى أشرف تفاصيل جسدها القابع تحت لباس السباحة. بعد ذلك أخذ أشرف مريم وشقيقها في جولة ركوب في الجيت سكي.

في ذلك الربيع تكررت لقاءاتهما على الشاطئ، وبالرغم من وجود الرقيب «شقيقها» استطاعت أن تمضي أوقاتاً مع حبيبها من دون أن يعرف والداها. وخلافًا لمعظم السعوديين، لم يكن شقيقها، عبد الله، من النوع الغيور، ولم يكن يمانع في أن تلتقي شقيقته أشرف. في الواقع كان يحب أن يركب على الجيت

سكي الذي يملكه أشرف. وكلما كان عبد الله منشغلاً بركوب البحر، كانت مريم وأشرف ينتهزان الفرصة ليمسكا بإيدي بعضهما في الخفاء.

كانا حبيبين فريدين، وكان كل أصدقائهما يعرفان أنهما يلتقيان. ثم، وفي أواخر الربيع، فاجأ أشرف مريم بالذهاب إلى والديها طلبًا ليدها. قال أشرف لوالديها إن شقيقته رأت مريم في حفل زفاف وأعجبتها واقترحتها عروساً لشقيقها. وكما بدا فإن العائلتين كانو على صلة قرابة بعيدة، لكن والدة مريم لم تصدق حكايته. بينما كان والد مريم يتحدث في الصالون مع أشرف، اعتذرت أمها منهما وانصرفت لتستجوب مريم إن كانت تعرف أشرف من قبل أم لا. لم تطق مريم أن تستمر في الكذب، واعترفت بأنها التقته يتسوق ذات يوم، ومنذ ذلك الحين كانا يتحدثان على الهاتف. لم تذكر الأوقات التي التقت فيها به في الأبحر. لم تستصوب والدتها لقاءاتهما على الهاتف في غياب أي ارتباط رسمي ولو كان الارتباط خطوبة. لكنها اطمأنت بأن سلوك مريم كان محترمًا بما أن علاقتهما انتهت بطلب يدها للزواج. وهكذا احتفظت والدتها بالسر ولم تخبر زوجها بأن مريم وأشرف كانا على علاقة سابقة.

بدأت لقاءات العائلتين منذ ذلك الحين، ووافقتا على الخطوبة. بما أن والدي مريم كانا ليبراليين بعض الشيء، كانا يتركان مريم وأشرف يجلسان لوحدهما في الصالون ليتحدثا لبعضهما بغية تعميق معرفتهما ببعضهما. حتى أنه بات من المسموح لهما أن يخرجا مع عبد الله. أحب عبد الله أشرف لأن هذا الأخير كان يشتري له أشرطة كاسيت وهدايا صغيرة أخرى. كما أتى أشرف بعطورات كهدايا لأمها، إضافة إلى بعض الحلي الذهبية لمريم. كان أشرف في عمر لا يمكنّه من الحديث عن الزواج، إذ كان في عقده الثاني، لكنه كان يستطيع أن يتزوج حتى وهو في هذا العمر، ذلك أنه كان يملك ثروة خاصة به. فوالده، رجل غني توفي منذ سنوات عديدة ما جعل الثروة تؤول إليه وإلى أشقائه وشقيقاته.

جاء الصيف، وكان أشرف يخطط ليقضي شهرين مع عائلته في مصر. جاء مع والدته إلى بيت مريم وعرضا أن تأتي مريم إلى مصر معهم، فقد كانا متزوجين شرعيًا، إضافة إلى أن والدته أكدت لوالدي مريم بأنها وبناتها سيكنّ رقيبات

على مريم. وكما أسلفنا منذ قليل، فبالرغم من أنهما متزوجان شرعًا، فإن الأمر ليس كذلك على الصعيد الاجتماعي. فهما لم يقيما حفل زفاف (ليلة الدخلة)، لذا ليس من المسموح لهما أن يتواصلان جسديًا. إذًا كان من الضروري أن يطمأن والداها بأن هناك رقباء عليهما.

سمعت جميع كل التفاصيل من مريم خلال الاستراحات التي كانت تتخلل الدروس في المدرسة. كانت في لهفة لتحكي حكايتها، كيف التقت بأشرف، خطيبها الشاب الوسيم. كنتُ وقتها مدرسة فتية، وفي العشرين من العمر، وهذا ما جعلها تلمس فيّ صديقة أكثر مني مدرِّسة. وبما أنني أمريكية، فقد افترضت بأنها يجب أن تتحدث إلي عن عشقها من دون أن تخشى أحكامي التي يمكن أن أتفوه بها عن لقاءاتها مع أشرف السابقة على الخطوبة.

من جانبي كنت مسحورة بحكايتها، وبالطريقة التي كانت تلتف فيها هي وصبايا سعوديات أخريات في تلك المدرسة على قوانين الأسرة والوالدين فيما يتصل بلقاءاتهن مع الشبان. فالعديد من طالبات المدرسة الثانوية كن يواعدن شبانًا شاهدنهم في المراكز التجارية في جدة أو على الشاطئ في الأبحر. وثمة طالبتان أيضًا كانتا تواعدان شابين التقتا بهما في إجازة صيف في القاهرة. فمي، مثلاً، كانت قد التقت بشاب من جدة في فندق ماريوت القاهرة في الكافتيريا التي تقع خارج الفندق. وسرعان ما وجدا بأن ثمة أصدقاء أو أقارب مشتركين بينهما. أمضيا معظم الإجازة يتسكعان ضمن مجموعة كبيرة يذهبون إلى المطاعم ودور السينما والنوادي. عندما عادا إلى جدة استمرت مي في علاقتها مع هذا الشاب على الهاتف وأحيانا كانا يلتقيان من حين لآخر في المطاعم. كان رجائها في أن تنتهي علاقتهما بالزواج. أما رنا فقد التقت بشاب كويتي في القاهرة، وبدأ عشقهما، وكانا يمضيان جل الوقت يتحدثان على الهاتف. لكن نادرًا ما كانا يلتقيان. فخشيتها كبيرة من أن والديها لن يسمحا لها بالزواج من شاب ليس سعوديًا. بعد أن أغلقت المدرسة أبوابها، وانتهيت أنا من مسؤولياتي، أمضيت الصيف أشتغل مصورة لنساء سعوديات كنّ يصورّن حفلات الزفاف والخطوبة في السعودية. في منتصف الصيف، اتصلت بي مريم ورتبنا لقاءً نذهب فيه فيه لنتسوق في مركز الجمجوم التجاري الذي يقع

بالقرب من منطقة الكورنيش. فوجئت بعودة مريم السريعة من القاهرة. أخبرتني باختصار بأنها أنهت خطوبتها لأشرف وعادت مبكرًا من إجازتها. في البداية لم تشأ التحدث عن الأمر، لكن وعندما أخذنا نلتقي لأكثر من مرة في الصيف، عرفت مزيدًا عن حكايتها.

في القاهرة اعتادت والدة أشرف النوم باكرًا تاركة أولادها يستمتعون من دون إشرافها ورقابتها. في الفندق تقاسمت مريم غرفتها مع شقيقتي أشرف الصغريين. بينما مكث أشرف وشقيقه في غرفة واحدة. أشرف هو الأكبر بين أشقائه وشقيقاته، وهذا ما مكّنه بأن يفعل ما يحلو له، وكان أشقائه يذعنون له. لقد أمضوا أوقاتًا صاخبة بحسب معايير مريم. فقد كانوا يمضون النهارات في النوم، ويسهرون الليالي، يذهبون إلى الديسكو، والنوادي الليلية، ولا يعودون إلى الفندق حتى السادسة أو السابعة صباحًا. لأول وهلة، دهشت مريم بتعمق أشرف في حياة الليل في القاهرة إذ كان يعرف جميع الأمكنة الراقية في القاهرة.

لكن ومع مرور الوقت، فقدت مريم اهتمامها بأشرف. فقد كان يثمل عندما يخرجون، وهذا شيء لم تعهده عندما كانا في جدة. كما بدا بأنه يعرف العديد من النساء في تلك الأمكنة، وغالبًا ما كان يترك مريم مع أشقائه وشقيقته ليذهب ويتحدث إليهن. من الواضح أنه كان يمضي وقتاً طويلاً في القاهرة في كل عام ولديه العديد من العلاقات فيها. كان ثريًا ولم يكن مضطرًا لأن يعمل، لذا كان يمضي كل وقته في الحفلات. كانت مريم ترى جانبًا مختلفًا تمامًا فيه. فأشرف في جدة لم يكن كذلك. وبوصفها خطيبته، كانت ترى بأنه لا يعاملها باحترام عندما كان يتركها ليتحدث إلى النساء الأخريات اللواتي كان يعرفهن في المرابع الليلية في القاهرة. لكن القشة التي قصمت ظهر البعير كانت عندما أقام حفلة عيد ميلاد لامرأة فرنسية كان يعرفها، وقال لمريم إن عليها تأتي بهدية. كانت مريم على يقين من أن المرأة الفرنسية صاحبة أشرف. اتصلت بوالديها وأخبرتهم بأنها ترغب في العودة إلى السعودية. لبّوا طلبها وحجزوا لها تذكرة.

في البيت، أخبرت أمها بما حدث. لم تكن تعرف ما حكت أمها لأبيها، لكنها كانت واثقة من أنه لن يسمح لها بالذهاب في إجازة من دون صحبة عائلتها،

كما أنها لم تشأ أن تخرج أبدًا من دونهم. لم تعد تذكر الخطوبة من جديد من المنزل. عندما عادت إلى المدرسة في الخريف، أخبرت صديقاتها بأن خطوبتهما لم يكتب لها النجاح من دون أن تدخل في التفاصيل. لم تشأ أن تقول إنها أمضت الإجازة في القاهرة وحدها مع رجل بأخلاقيات أشرف خشية أن تعرض فرصة خطوبة ثانية من أحد آخر للخطر.

خلال العام الدراسي، التقت مريم بصديق جديد، من جديد في أحد المراكز التجارية في جدة. تحدثا في البداية على الهاتف، ومن ثم التقيا في المراكز التجارية والمطاعم، كما كان الأمر مع أشرف. التقت به مرة واحدة في الأبحر، ذلك أن بنات عمتها واللواتي يملكن الفيلا هناك، كن مسافرات، ورغم أن لها صديقات هناك في الشاطئ، لم يسمح لها والداها بأن تذهب إلى أبحر مع عائلة لا تربطهم بها أواصر قربى، ما لم يأتي شقيقها معها، وهذا ما كان من الصعوبة بمكان أن يتم.

في الصيف التالي أقنعت مريم أسرتها بالذهاب إلى القاهرة لتمضية الإجازة هناك. أخبرتني بأنها كانت تظن أن والديها رتبا الرحلة من أجلها. كنوع من المؤاساة لما عانته علاقتها بأشرف في الصيف الماضي. بحسبها، فقد رجت والديها أن يذهبوا إلى القاهرة ذلك أن صالح، صاحبها الجديد، كان ذاهبًا إلى هناك أيضًا. لم تكن رؤيته هي الدافع الوحيد لذهابها، بل كانت أيضًا عازمة على أن تعرف كيف يسلك هناك، بعد ما حدث مع أشرف. كانت رحلتها إلى القاهرة نوعًا من اختبار لأخلاقيات صالح وسلوكه حياله.

طبعًا كانت تواعد صالح لشهور عديدة، وتسنى لها بعض الفرص التي مكنتها من الانفراد به، حتى أنها ذهبت لرؤيته مع أصدقائه ذات مرة في شاطئ الأبحر. لقد كان صالح يعرف مسبقًا بأنها لا تتحجب، فهي تضع وشاحًا على رأسها بسبب التقاليد، وليس بسبب قناعات شخصية، بما أنها خلعته أمامها عندما كانا بعيدين عن الأنظار. كما كانت تعرف أيضًا أن عائلته متحررة إلى حد ما أيضًا. عرفت ذلك في المرة الوحيدة التي رأته في الأبحر، فقد كانت شقيقته معه ولم تكن تغطي رأسها. القليل من المصريين فقط يعلمون مقدار المواعيد الغرامية ونشاطات اجتماعية أخرى تتم بين الجنسين في السعودية في أمكنة عامة مثل

المراكز التجارية وفي البيوت الخاصة وأمكنة أخرى كشاطئ الأبحر. لذا لم يكن لزامًا على مريم وأشرف أن يذهبا إلى القاهرة سعيًا وراء الغرام.

بمعنى من المعاني، كانت القاهرة (أو أي مكان خارج المملكة) تشكل اختبارًا حقيقيًا للشخصية السعودية. فالأشياء العديدة التي كانت شرعية ومسموح بها في القاهرة، لم تكن كذلك في المملكة السعودية. وعلى حد تعبير مريم بإمكان المرء أن يعرف الكثير عن شخص ما من خلال رصد ما يفعله عندما لا يمنعه القانون من ذلك. بكل يقين، هناك من يتناول الكحول ويتعاطى المخدرات ويمارس الجنس في المملكة، وهذا كله متاح، لكن للنخبة فقط والتي تمكنها ثروتها وعلاقاتها وسلطتها من أن تهزأ بالقانون والأعراف الاجتماعية، لكن من الصعوبة بمكان للمرء أن يوافر هذه الأشياء لنفسه. فقط العازمون على مخالفة القوانين هم من يبذل تلك المساعي عادة. ومن جديد وبحسب مريم، يرى المرء قيم امرئ آخر في بيئة حيث تصبح مثل تلك الأشياء متاحة، كالذهاب إلى مطعم في القاهرة حيث الجعة الرخيصة متوفرة في قائمة الطعام، أو إلى فندق حيث الكازينو هناك يفتح أبوابه على مدار الساعة، وأي شخص يمكنة الدخول طالما يحمل جواز سفر غير مصري، أو في الديسكوتيك حيث يجد المرء هناك النساء المتهتكات الباحثات عن رجل عربي ثري.

كانت بعض صديقات مريم وأقاربها ذاهبين إلى القاهرة أيضًا في الوقت ذاته وخططوا جميعًا للقاء هناك والخروج مع بعضهم. مرة أخرى سمح والدا مريم بخروجها من دون أي إشراف أو رقابة، طالما كان شقيقها الصغير معها. لكن في هذه المرة، لم يكن شقيقها عبد الله كسابق عهده، كما كان الأمر مع أشرف. ربما كان دافعه إلى ذلك تحذير والديه بأن يكون أكثر حرصًا على شقيقته، أو إحساسه بأنه كبر وبات مدركًا لدوره الشقيق الذي يغار، في النهاية لم تتمكن مريم من الانفراد بصالح. لكنها كانت تستطيع أن تلتقي به ضمن مجموعة من الأصدقاء، ذلك أن عبد الله لم يكن يمانع أن تخرج شقيقته مع مجموعة من الشبان والشابات. كانت مريم تسعد عندما ترى أن صالحًا يحب الخروج كي يرقص ويمرح من دون أن يتناول الكحول. كما كان صالح مطمئنًا إلى أن مريم لم تكن تخرج إلى أي مكان

في القاهرة من دون أن يرافقها شقيقها. وهذا ما جعله يدرك أن عائلتها تبالي بها وبسمعتها وشرفها. لكن ماذا لو عرف بشأن رحلتها إلى القاهرة مع أشرف!. هي لم تذكر ذلك أمامه، لكن ربما عرف من شخص آخر إذا كان جادًا في أن يعرف الشيء الكثير عن مريم ويتحقق من تاريخها. كانت تأمل بأنه يفترض أنها كانت بصحبة شقيقها طوال الوقت في ذلك الصيف أيضًا.

لمريم سبب قوي يدفعها إلى الرغبة في الذهاب إلى القاهرة، لكن بنات عمتها كنّ يبحثن عن المرح هناك. فقد ذهبن لمشاهدة كل الأفلام التي كانت تعرض في دور السينما، أجنبية و مصرية، ومرتان ذهبن إلى النادي الليلي في فندق سميراميس، حيث شاهدا الراقصة المشهورة دينا، إضافة إلى إيهاب توفيق أحد المغنين الأثيرين على قلوبهن. كنّ قد رأين أفلامًا له في السعودية على التلفزيون المصري، لذا شكل الأمر لهنّ مشاعر البهجة الكبيرة عندما رأينه شخصيًا، حتى بلغ الأمر إلى حد التقاط الصور معه قبل أن يبدأ في الغناء. في النهارات كنّ يتملصن من أقربائهن من الذكور ليتسكّعن في قاعة الفندق. كن يعبثن، بل ويغازلن شبانًا عربًا آخرين كانوا يفعلون الشيء ذاته، تمامًا كما كان الأمر يتم في شارع التحلية ومراكز جدة التجارية، كما حصلن على بعض أرقام الهواتف بتلك الطريقة. في غرفتهن، كن يتصلن بالأرقام ويتحدثن إلى الرجال على الهاتف.

أما في الليالي، فقد اعتدن على لقاء أصدقاء آخرين من جدة بمن فيهم صالح وأصدقائه وأقاربه. كان الجميع يخرج في حشد كبير إلى بار المطعم شأن لوس أميغوس في فندق سميراميس، والذي أحبوه ذلك أنه وفي كل ليلة كان هناك غناء أو مرح أو لعبة صغيرة أو منافسة يجريها دي جيه إيرلندي. بعد ذلك كانوا يذهبون في الغالب من هناك إلى أحد الديسكوات في هِلتُن النيل أو شيراتون الجيزة. من خلال ذهابها مع أصدقاء صالح، التقت هديل ابنة عمة مريم بحسان وهو مهندس شاب من سكان جدة لا يتجاوز الاثنين والعشرين عامًا. تسنت لهما العديد من الفرص التي مكنتهما من التحدث والتودد إلى بعضهما، وقبل أن تنتهي إجازة الصيف أعطى حسان هديل رقم هاتفه في جدة بغية الاستمرار في العلاقة هناك. روت مريم كل تلك القصص لي عندما رجعت من إجازتها. كانت لا تزال تواعد

صالح حتى ذلك الحين، وهديل تواعد حسان. وغالبًا ما كانت الفتاتان تفلحان في التملص من الرقباء وتواعدان صاحبيهما في المطاعم.

2/5) السياحة العربية من منظور سعودي

في أشهر الصيف تصبح الفنادق في القاهرة متنزهات يستعرض فيها الشبان والشابات أنفسهم، ويراقبون بعضهم بعضًا ويطلقون كلمات التودد والغزل. في الصيف، يغير فندق سميراميس انتركنتنتل من ترتيب الطاولات في مقاهيه ومطاعمه بما يناسب السياح العرب[5]. إذ اعتادوا هناك وضعو عدد أكبر من الطاولات في الخارج المقاهي لتستقر في ممرات وصالات الفندق بغية تمكين الزبائن من الجلوس ومراقبة الآخرين الذين يتمشون جيئة وذهابًا ويمرون من المكان نفسه لمرات عديدة. يرى المرء الظاهرة ذاتها في حدائق فندق ماريوت. فالأمر يتعلق في أن تَرى وتُرى.

معظم السياح العرب الذين تحدثت إليهم كانوا يسافرون في مجموعات تضم عائلات كبيرة أو أصدقاء وكانوا يقيمون في الفنادق أو الشقق المفروشة ذاتها. وعندما يسافر السياح العرب فرادى، كانوا يلتقون ببعض الأصدقاء وزملاء المدرسة في أثناء تواجدهم في القاهرة ليخرجوا مع بعضهم. تُعد الإجازة في القاهرة فرصة للقيام بكل ما هو ممتع ومرح، أشياء محرمة في المملكة، لكن بحسب السعوديين الذين أعرفهم، لم يكن الأمر انحدارًا إلى مستوى من الرذيلة التي يتخيلها المصريون. إن نشاطات هذه الجماعات من المصطافين لا يمكن أن تمارس انتهاكات كبيرة ذلك أنهم نقلوا جزءًا صغيرًا من عالمهم الاجتماعي من السعودية إلى القاهرة، لذلك ليس بإمكانهم فعلاً أن يذهبوا أبعد مما يُعد سلوكاً مقبولاً في بلادهم. هذا النوع من النشاط لا علاقة له بالبغاء، بل مرتبط بالمراهقين السعوديين الذين يتسكعون جماعاتٍ بعيدًا عن الأعين المفترسة للجيل القديم.

إن الصورة النمطية الشائعة السائدة بين المصريين هي أن الخليجيين يأتون إلى القاهرة لينأوا بأنفسهم عن ثقافتهم وحصارها. هذا يصدق ضمن حدود ضيقة

المصور 2/5) واحد من عدة قوارب راسية في نهر النيل في القاهرة والجيزة توجد فيها جميع متع الليل من مطاعم ونوادي ليلية ومحال فاخرة (تصوير محمود عباس البدوي)

ذلك أن كل الاتهامات المصرية تقول إن العرب يأتون إلى مصر سعيًا وراء النساء المصريات، أو البغايا. ما لاحظته في سياق بحثي أن الخليجيين يمضون جُل وقتهم يتسكعون في القاهرة مع خليجيين آخرين. فهم لم يأتوا إلى القاهرة هاربين من مجتمع رجالهم ونسائهم. لربما وجدوا أن القوانين الاجتماعية فيما يتصل بالتفاعل بين الذكر والأنثى أكثر مرونة كونهم في مكان مختلف بقوانين ونواميس اجتماعية مختلفة، لكن وبما أنهم يجتمعون مع عرب آخرين، فهذا يضع حدًا لانحرافهم عن النواميس الاجتماعية[6].

في الواقع، وإلى الحد الذي يكون فيه الدافع للمواعدة في أثناء الإجازة، هو الزواج (وهذا حال العديد من الشابات السعوديات اللواتي تحدثت إليهن)، فإن الناس المعنيين هنا يجب أن يتصرفوا على نحو حذر وحريص، كما عليهم أن يضعوا في أذهانهم أنه يجب الحد من الانحراف عن النواميس الثقافية وسلوك

طريق استراتيجي فيما يتصل بهذه المسألة. لقد أرادت مريم أن تجد سبلاً كي تلتقي بصالح على انفراد، لكنها في الوقت ذاته كانت تدرك وعلى الدوام، بأنه سيقوّم أخلاقياتها على أساس سلوكها حياله، لذا هذا ما جعلها لا تكترث بملازمة شقيقها الأصغر لها بما أنها تعرف بأن ذلك سيعيطها المصداقية بوصفها أساسًا للزواج. وربما كان لصالح الهواجس ذاتها عندما رفض تناول الكحول عندما كان يخرج مع مريم وشقيقها. ما يوضحه هذا هو أن الإجازة في مصر ليست نوعًا من تجربة غريبة خارج القوانين الثقافية السعودية. إن مريم وأصدقائها وأقاربها كانوا لايزالون يفكرون فيما يتصل ليس فقط بمفردات القوانين الثقافية السعودية لكن بالمجتمع السعودي، بما أنهم كانوا يسافرون ويتوقعون أن يلتقوا بأناس يعرفونهم من هناك، أي من موطنهم الأصلي.

وما هو أكثر، الزعم الخاطئ أن السعوديين وعرب خليجيين آخرين يأتون إلى مصر بحثًا عن لقاءات ومواعيد مع النساء، والقيام بأشياء أخرى لا يستطيعون القيام بها في بلادهم. صحيح أنهم يأتون إلى مصر ليحضروا حفلات موسيقية وليذهبوا إلى الديسكو ودور السينما والمسارح، والتي لا يوجد منها شيء في السعودية، لكن الأسطورة التي وجدتها تنتشر بين العديد من المصريين هو أن السعوديين ليس لهم أي فرصة تمكنهم من التفاعل اجتماعيًا مع النساء في المملكة، وهذا ببساطة شديدة ليس صحيحًا. ففي جدة على الأقل، شاطئ الأبحر، والحفلات الخاصة والمراكز التجارية، والمطاعم جميعها مواقع لتجمعات أنثوية ذكورية، هذا من دون أن نذكر المواعيد الغرامية[7]. فيما يتصل بالشبيبة السعودية، تُعد القاهرة الأنموذج ذاته من المكان، شأن الأبحر: مكان يلتقي فيه السعوديين بسعوديات، مكان لمواعيد غرامية وعشق. إن المواعدات واحدة من السبل الرئيسة التي يتجنب من خلالها الشباب السعودي سيطرة كبارهم، ليس على المدى القصير فقط بعثورهم على طرق تمكنهم فقط من الهروب من رصد السلطة لهم، بل وعلى المدى، من خلال سعيهم لشريك الحياة في المستقبل وتجنب الزيجات المرتبة.

3/5) عائلة عاشور

كنت وزهرة جالستين على سريرها في غرفة نومها في شقة والديها في حي المهندسين. كان يومًا صيفيًا قائظًا ما جعل من الخروج من المنزل ضربًا من جنون. قنعنا بالاستلقاء تحت نسمات المكيف الكهربائي. كانت زهرة تطلي أظافر قدميها باللون الأحمر وكان شقيقها البالغ من العمر سبع سنوات متمددًا على الأرض بين ركام من أقلام ألوان إضافة إلى كراسة للرسم. كنت أخبر زهرة بشيء يقوله المصريون عن العرب. لكنها قاطعتني.

العرب؟. هل تقصدين السعوديين؟.

كما تعرفين فإن العرب . . «خطر لي أنها ربما لا تعرف حجم استخدام المصريين للمفردة». حسنٌ، كما تعرفين، يقول المصريين: «عربًا» للإشارة إلى أي خليجي، أو حتى إلى أي مشرقي. إلى أي من ليس من شمالي إفريقية وليس مصريًا.

نظرت زهرة لي، وكأنها لا تصدقني. «هل أنت جادة؟».

نعم ألا تعرفين ذلك؟.

لا، لم أعرف ذلك. وماذا يسمون أنفسهم؟. أليسوا عربًا بالله عليك؟.

إنهم مصريون. أعني: نعم، ويعدون أنفسهم عربًا، لكن عندما يقارنون أنفسهم مع الخليجيين، يقولون إنهم مصريون، والآخرون عربًا.

هزت زهرة رأسها بنبرة عدم تصديق. إنني آتي إلى هنا منذ كنت طفلة صغيرة. لم أكن أعرف ذلك. أعني لا أستطيع أن أصدق بأنني لا أعرف.

هززت كتفي بلامبالاة. حسن، بالطبع لن يسمعونك إياها في وجهك. وأنا واثقة من أن هناك أشياء شبيهة يقولونها عن الأمريكيين لا أسمعها، أيضًا ذلك إنهم مؤدبون جدًا ولا يتفوهون بشيء شأن ذلك في وجهي.

نعم أعتقد أن الجميع يعرف بأنك أجنبية.

قطّبت، منزعجة من عجزي على أن أنسجم. حسنٌ، أحيانًا يعتقد الناس أنني سورية أو لبنانية لأنني لا أبدو مصرية، لكنني أتحدث العربية على نحو

جيد. إذا لم أتحدث كثيرًا، لا يستطيعون تحديد بلدي. أحيانا يسألونني إن كنت مصرية نشأت في الخارج وتعلمت العربية في مرحلة متأخرة من حياتي. ضحكت من إحدى الذكريات. فذات مرة أخبرت سائق التاكسي بأنني فلسطينية.

وهل صدقك؟.

لا أعتقد ذلك. فهو لم يعبأ بذلك. كان يسعى لبقشيش كبير. وأخذ يكرر بأنه علي أن أدفع له بالدولار. أخبرته بأنني لا أملك دولارات، لكنه نظر إلي بعين الريبة. لكنه لم يقل إنني لست فلسطينية. أو يعتقد بأن العملة الفلسطينية هي الدولار؟.

ضحكت وأخذت تجفف أظافر قدميها ملوحة بيدها. طبعًا، فقد ظن أنك أمريكية، ولكنه لم يرد أن يكون وقحًا ويقول لك ذلك، لذا لجأ إلى المواربة بحديثه عن البقشيش بالدولارات. العرب هكذا. استخدمت المفردة لتشمل المصريين أيضًا. يحبون أن يكونوا مؤدبين. وهم لا يحبون المواجهة. لكن هذا لا يعني أنهم سيجلسون هناك ويدعون أنهم يصدقون قصة جنونية. لذا كان عليه أن يجد طريقة مختلفة ليظهر لك بأنه يعرف أنك تكذبين. من دون أن يقول ذلك. تلك هي حلوله. كي يسألك إن كنت ستدفعين إليه بالدولار. غيرت من موقعها وبدأت تطلي أظافر قدمها الأخرى.

كفت عن التفكير في ذلك. صحيح ما قالته عن المصريين كونهم مؤدبين ولا يرغبون في توجيه الإساءة إلى مشاعر أحدهم بمجابهة مباشرة. «لكنه كان يحاول حقًا جاهدًا للحصول على بقشيش» قلت لها، وأعني ما قلته صحيح، لكنني لا أعتقد أنه كان يستخدم ذلك مبررًا ليجعلني أعرف بأنه يعرف أنني كنت أكذب. سألني هل لدي أطفال. وعندما أجبته بالنفي قال: الطفل فوق ذلك الجسر تمامًا، إنه يزحف نحوك، وهو في طريقه إليك، إنه يزحف فوق جسر تشرين (أكتوبر) ليجدك في حي المهندسين. حقًا كانت صورة مزعجة. وأعني، فكرة طفل لم يولد بعد، يزحف عبر القاهرة يبحث عني، إنه نوع من حلم سيء. لكنه تصور بأن علي أن أشتهي الأطفال لذا كان يقولها وكأنه يباركني. لذا وكما تعرفين يجب أن أعطيه بقشيشًا. ثمة بعض الأشخاص متخصصون في ذلك، بالتنبؤ بالحظ السعيد

من أجل بقشيش. تعرفين ما أعنيه. وكأن الأمر تقليد هنا. هل هناك اسم محدد لأولئك الناس، أو كلمة بعينها في العربية للطريقة التي يتحدثون بها، أو ما شاكل ذلك؟ تعلمتها ذات مرة، أظن ذلك.»

تجاهلت السؤال. يبدو أنه مزعج فعلاً. كيف عرف بأن ليس لديك أطفال؟. لمَ كنت تتحدثين إليه عن حياتك الخاصة؟.

هو من سألني. ما كان بوسعي أن أفعل؟ أجبتها.

جعدت حاجبها. عليك تجنب الحديث مع السائقين بهكذا انفتاح. ليس لديه الحق في أن يتدخل في حياتك الشخصية بمثل هذه الطريقة. هذا ليس من شأنه.

لكن هذا هو حال السائقين دائمًا. فهم ثرثارون ويسألونني إن كنت متزوجة وعندي أطفال. ألم يفعلوا ذلك معك؟.

لا. لا يفعلون ذلك. يحدث هذا معك ربما لأنك أجنبية. فهم يعتقدون بأنهم يستطيعون أن يفعلوا أي شيء على نحو فظ ووقح. ولأنك أيضا تركبين التاكسي لوحدك. إنهم لا يتحدثون معي. كما أنك تبتسمين كثيرًا. عليك ألا تبتسمي لهم، فهم يعتبرون ذلك نوعًا من دعوة أو ما يشبه ذلك، قالت ذلك وهي عاقدة حاجبيها. في الواقع لا أطيق سائقي التاكسي هنا في مصر. فهم لا يشون بكلفة الرحلة، وعندما أناولهم النقود، يظهرون انزعاجًا ويقولون: إيه ده؟، وكأنني لم أدفع ما يكفي لهم في اللحظة التي أعرف فيها بأنني أعطيتهم مبلغاً طيبًا. على أي حال لمَ لا يقولون كم يريدون من البداية؟.

حسن، فالنظام هنا هو أنك تعرفين تمامًا كم ستدفعين لقاء أي مكان تذهبين إليه، ومن ثم تدفعين عندما تخرجين من التاكسي. لذا عندما تسألينهم كم يريدون، سيعرفون على الفور بأنك لا تعيشين هنا، وفي هذه اللحظة ينتهزونها فرصة للإستغلال.

هذه ليست أخلاقيات مهنية. يجب أن يكون لديهم عدادات في سياراتهم كما هو الحال في المملكة. وفي العديد من المرات التي ركبت فيها سيارات الأجرة كانوا يطلبون مني النزول لأنهم لا يريدون الذهاب حيث أريد. كنت دائمًا ألح

على أن أقول لهم: ألستم سائقي تكسي؟ أليس هذا عملكم؟.

وهل كنت تجيبين؟.

لا لم أكن أفعل. كنت أنزل من السيارة من دون أن أتفوه بكلمة واحدة.

ركبت سيارات الأجرة مع زهرة من قبل، وأستطيع القول إنها كريمة النفس فيما يتصل بالبشر. فقد كانت تعطي السائق أكثر مما يطلبه، وحتى عندما لا يحدد المبلغ تعطيه دائمًا أكثر مما متعارف عليه. وعندما يجادلها في أجرة الركوب، تعطيه على الفور تجنبًا للنزاع، حتى عندما كنت أعترض بأن هذا كثير. لم تكن تحب الشجارات. حالما يسمعون لهجتي، يضاعفون ثمن كل شيء. قالت بنبرة من التسليم. يضاعفون ثمن كل شيء على الفور. كانت تتحدث باللهجة الجداوية حرف (غ – ك) القوي لحرف «قاف» بدلاً من الحرف «جيم» كما يفعل المصريون، لذا يتم التعرف عليها بوصفها خليجية. ابنة عمتها فايقة على النقيض منها. فالبرغم من أنها سعودية، تتحدث لهجة مصرية طليقة، كما أنها تقرعهم عندما تشعر بأنهم تجاوزوا الحدود. وإذا تعرضت الفتاتان للتحرش، تبث فيه فايقة خوفه من الله وتجعله ينسل خجلاً، وعندما تتعامل مع سائقي سيارات الأجرة تضع حداً لخداعهم. كلما خرجنا سوية، تبدأ فايقة تخبرني بأن أغلق فمي وأن أدعها تقوم بالحديث.

زهرة عاشور فتاة سعودية من جدة لا يتجاوز عمرها الواحد والعشرين عامًا. لها بشرة قمحية اللون وشعر بني غامق طويل مرسل. في السعودية تغطيه احترامًا للتقاليد، وليس بسبب قناعاتها الدينية. تقول عن نفسها إنها ليست محجبة، وهي لا ترتدي وشاحًا عندما تكون في مصر. في الواقع، تحب المجيء إلى مصر في الإجازات لأن ذلك يمكنها من أن ترتدي ما تحب من دون أن ترتدي العباية فوقهم. والدها لا يمانعان طالما ترتدي ملابس محتشمة تصد المتحرشين. وعندما تتعرض إلى المضايقات والإزعاج في الشارع بسبب جينزها الضيق والقميص التوب وهي عادة لا تخبر والديها ذلك أنها لا تريد أن تعطيهم مسوغًا ليقنعوها بأن تكون ملابسها أكثر حشمة.

عائلة عاشور سليلة طبقة وسطى تعمل بالتجارة في جدة. بما أن زهرة صبية،

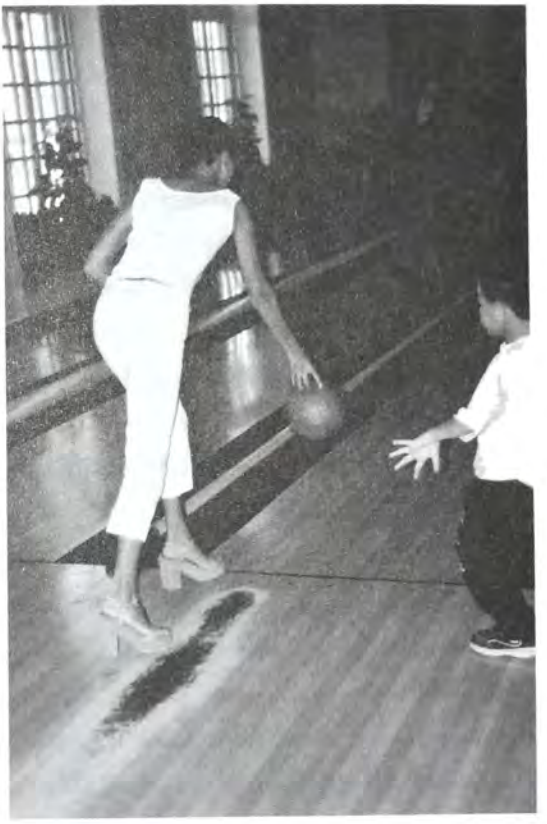
تأتي عائلتها إلى مصر تقريبًا في كل صيف طلبًا للإجازة.. كان والدها قد تقاعد منذ وقت طويل أما أمها فكانت معلمة، وهذا ما مكنهم من أن يقضوا الصيف برمته في السفر والسياحة. كما أن لهم أقرباء في مصر كانوا يقيمون عندهم في بعض الأحيان. فعم زهرة متزوج من امرأة مصرية وهو يعيش في الاسكندرية. كان والد زهرة يحب أن يمكث هناك لأنه يعشق مدينة الاسكندرية حيث الطقس جميل في الصيف. في أوقات أخرى، كانوا يستأجرون شقةً مفروشة في القاهرة، لأنها مدينة أكثر حيوية وصخبًا، كما أن والدة زهرة تفضلها على أي مكان آخر. في مثل هذه الحالة كان والدها يسبقهم إلى القاهرة ويقيم في أحد الفنادق الصغيرة اعتاد أن ينزل فيه سياح عرب بينما يبحث عن شقة مناسبة للعائلة ليقيموا فيها طوال الصيف. كان يفضل الإقامة في فندق شهرزاد، بغض النظر عن سمعته السيئة أنه مكان يجلب الخليجيون إليه البغايا. في الواقع من غير المحتمل أنه يعرف ذلك، فهو يحب هذا الفندق لأنه يقع في كورنيش العجوزة، وبهذا كان يستطيع أن يبقى بالقرب من نهر النيل. فقد كان يهيم بالماء.

لزهرة بعض الأصدقاء المصريين، أو أشباه أصدقاء في المملكة السعودية. أقامت تلك الصداقات جزئيًا من خلال امرأة عمها المصرية، ما جعلها هي والمصريين يشعرون بأنه هناك بعض التفاهم المتبادل. زهرة تعشق مصر وتقول إن صديقاتها المصريات في المدرسة في المملكة، هم مثل أخواتها. تقول إنها تشعر بحرية أكبر في مصر لأنها لا تضطر إلى أن تغطي جسدها بالملابس عندما تخرج من المنزل. وتقول، في الوقت ذاته: إنها تشعر بالغربة، ولا يعود هذا إلى الشح في الصداقات أو إلى لهجتها المختلفة، لكن أشكال التفاعل التي تجعل منها غريبة، ومرتبكة حيال الطريقة التي يجب أن تؤول فيها عروضًا من البشر، خصوصًا من الرجال. هي لا تحب الطريقة التي يتودد فيها الرجال إليها ويتغزلون بها، فهي تعدها عدوانية، وحتى وقحة. وتقول أن السعوديين يتوددون بنفس الطريقة ولكنهم أكثر تهذيبًا واحترامًا.

زهرة تحب أن تأخذ معها خادمتها عندما تخرج، لأن الناس هناك يضايقونها، وأحيانًا يقتربون منها بحيث يلامسون جسدها، وهنا تبدأ الخادمة بالصراخ.

الخادمة صلبة معهم وهي تعرف كيف تضع حدودًا لتصرفاتهم، لكن زهرة لا تحب المواجهة. فهي تقول لي دائمًا: لا أعرف كيف أتحدث مع الناس هنا، لذا أرغب في أن يتحدث أي شخص إليهم عوضًا عني. لذا يكون خروجها من المنزل مع الخادمة أو مع أحد الأقرباء. حتى عندما كنا نخرج أنا وهي، كانت تنتظرني أن أبدأ الحديث مع الناس، رغم أنني أمريكية ولغتي العربية هي لغتي الثالثة. لا أخشى الثقة بنفسي في التعامل مع الناس كما أنني أتحدث اللهجة المصرية، وهذا أمر ترفض زهرة القيام به. سألتها: إذًا أنت تحبين خادمتك؟ فأنت على وفاق معها، أليس كذلك؟. هزت زهرة كتفيها وقالت: نعم إنها لطيفة، فقد صنعت لساقي الحلاوة/ العقيدة البارحة، وكأن هذا يكفي ليشرح علاقتها مع الخادمة، فهي تثق بها ما يجعلها تسمح لها بأن تنزع شعر ساقيها، وهو أمر حميم. لكن في كل مرة تخرج فيها من غرفة نومها تقفل الباب خلفها وتقول لي: لا أثق بالخادمات. لا أحد من إخوتها يفعل ذلك، فجميعهم صبيان، وغير مضطرين لوضع المساحيق والماكياجات والمجواهرت حتى يخشون على سرقتها. كما أن السبب الذي يدفع زهرة لأن تخرج مع خادمتها هو أن تضبط سلوك شقيقها، شريف. فهو لا يسيء التصرف مع الخادمات أكثر مما يفعله مع أي شخص آخر، وهي تؤنبه عندما يتجاوز الحدود.

كانت عائلة زهرة تقضي معظم الأوقات في نادي رياضي وهناك يلعب شريف التنس. كان يضرب الكرة ويعيدها إليه بإشراف مدرب تنس. عادة ما كان شريف يذهب إلى النادي برفقة والده. ذات يوم أخذتني زهرة إلى النادي، كانت تتحدث على الهاتف الجوال مع والدها الذي كان يتصل بها كل ساعتين للاطمئنان عليها، أين هي وما هي فاعلة. لم نكد نبتعد سوى عشرة أمتار في النادي عندما تبعنا شخص يتبختر في مشيته، وسرعان ما نادى علينا، وسألنا ما الذي نفعله هنا. في البداية تجاهلت زهرة صوته، ثم التفتت إليه ورمقته (وهو حارس البواية في النادي) بنظرة دلت على عدم اكتراثها وقالت في هاتفها الجوال: بابا! تحدث إليه، وناولته الهاتف من دون أن تتفوه بكلمة. تلا ذلك، حديث قصير، ومن ثم أعاد الرجل الهاتف لزهرة بكل احترام وقال بنبرة إذعان: لمَ لم



المصور 3/5) زهرة وشريف يلعبان البولينغ في إحدى صالات البولينغ في الاسكندرية (تصوير المؤلفة)

تذكري اسم الدكتور عبد العزيز؟. ردت عليه بطيف ابتسامة وبأدب وبرود: لا أعرف الإجراءات هنا.

فوجئت في البداية كيف أن يمكن لمثل هذه الفتاة الدافئة الحميمة أن تتصرف بالطريقة التي فعلت مع مصريين لا تعرفهم. زهرة ليست من النوع المتكبر، ولا هي تبدي ازدرائها، لكنها تحافظ على مسافة كبيرة بينها وبين العالم من حولها.

كانت تتصرف على طريقة الملوك، نشأت على إظهار الأدب والتهذيب الذي يؤكد تفوقها وتميزها. حتى عندما يتجرأ الناس عليها ويتواقحون، تتجاهل الأمر برمته من دون أي ردة فعل، حتى أنها لا تغضب، تقول فقط: إنه لا يعرف أكثر من هذا، هذا ما نشأ عليه. دلفنا إلى النادي وجلسنا إلى طاولة بينما تابعت الحديث مع والدها على الهاتف. ركض الحارس يبحث عن مدرب التنس لشقيقها شريف. أنهت زهرة مكالمتها والتفتت إلي وقالت: والدي يقول إنه علي دفع مبلغ خمسين جنيهًا من أجل درس التنس. سعر الدرس يراوح عادة بين العشرين والثلاثين جنيهًا، شيء من هذا القبيل، لكن والدي يدفع دائمًا زيادة كي يعاملونا على نحو جيد هنا.

أوه! إذا هذا يفسر ترديد الحارس لاسم أبيك الدكتور عبد العزيز، بكل هذا التبجيل.

في البيت، كان والدها يمضي نصف اليوم يتجول في أرجاءه ويلبس بيجامة مقلمة. لكن في المساءات، يكتسي ثوبًا أبيض بسيط، من دون أن يعتمر غطاء الرأس ويأخذ شريفًا معه في مشوار يمتد لساعتين. كان يقوم بذلك كل يوم حفاظاً على صحته وليفرغ بعضًا من طاقة ابنه الصاخبة. كنا ننتظر خروجهما لنغادر أنا وزهرة، كي لا يتعلق شريف بنا (كان يبلغ من العمر سبع سنين، وكان يريني بأنه يستطيع أن يعد على أصابعه بكل فخر)، ويبكي ملحًا على الخروج معنا في الليل. انسللنا إلى الخارج واستقلينا سيارة أجرة إلى فندق خمس نجوم يقع على نهر النيل. جلسنا في مقهى كي يتسنى لنا أن نشاهد الناس وهم يتمشون، وطلبنا بعض الطعام. عندما شارفنا على الانتهاء من الطعام، اتصل والد زهرة على الهاتف الجوال، وسأل عن مكان وجودنا. قال لها علينا أن نعود إلى البيت بحلول الساعة الحادية عشر. رجته أن يسمح لنا بأن نمكث إلى وقت متأخر، استجابة لطلبها جعل موعد رجوعنا بعد منتصف الليل بنصف ساعة، لكن ليس أكثر.

كانت الساعة العاشرة والنصف، ولم نكن نعرف ما نفعل. فقد تناولنا الطعام، وأغلقت المخازن أبوابها، كما أن الوقت كان مبكرًا لكي نذهب إلى ديسكو أو إلى نادي ليلي. ولدينا حظر بألا نتأخر بعد منتصف الليل، ولن يأتِ أحد إلى النوادي

الليلية حتى الساعة الثانية عشر والنصف في أقل تقدير. كانت زهرة مستاءة، ظهر ذلك على الطريقة التي جعلت فيها من فمها مبوزًا، إذ لم يتسنى لها فرصة الذهاب إلى الرقص. اقترحت عليها أن نذهب إلى كازينو الفندق لرؤيته. في مصر يقتصر الدخول إلى الكازينوهات على الأجانب فقط (ليس بإمكان أحد الدخول إليها من دون أن يبرز جواز سفر أجنبي، ويشاع بأن تلك الكازينوهات أمكنة تسكع يرتادها السياح العرب كثيرًا، سيما في هذا الفندق. لم أدخل إلى أي كازينو في مصر من قبل، بما أنني لم أكن أستطيع أن أرافق أحدًا من أصدقائي المصريين إلى هناك، لكنني كنت دائمًا أرغب في الذهاب، من جهة من أجل البحث الذي أقوم به، وبدافع الفضول من جهة أخرى. كنا على الأقل نعرف أن أبواب الكازينو في مصر مشرعة أربع وعشرين ساعة في اليوم.

«لكن القمار حرام» أشارت إلي.

«اسمعي، إليك ما سنفعله هنا. سوف نأخذ النقود التي سندفعها لقاء دخولنا إلى الديسكو وسنقامر بهذا المبلغ فقط. ليس أكثر. وسيكون الأمر شبيهًا بدفع رسم الدخول إلى المكان. إذا خسرنا ستكون النقود ثمنًا لمتعتنا، وهذه ليست خسارة بما أنه ليس هناك ما نفعله، وأي شيء سنفعله سيكلف نقودًا. أما إن ربحنا، سنعطي النقود إلى أعمال الخير». ابتسمت زهرة موافقة.

كان الكازينو غرفة ضخمة وأنيقة فيه عدد من الثريات وكساء يغطي الجدران التي تبدو مثل الستائر. لم يكن هناك من نوافذ خلفها. هناك عدد كبير من الطاولات يقف بالقرب منها رجال ونساء يرتدون بزات الكازينو الرسمية، وابتسامات جوفاء على وجوههم. كان الرجال يرتدون السروايل والصدارات، أما النساء فكن يرتدين التنانير القصيرة وجميعهم يضعون ربطات عنق صغيرة. في المكان لم يكن هناك سوى زبونين. الأول خمسيني تبدو على سيماءه البلادة والخمول، وكان يلعب لعبة لا أعرفها. أما الآخر فقد كان بدينًا إلى درجة كبيرة اعتلى كرسي البار على نحو حريص. بدا كلاهما «عربي» (أي ليسا مصريان). عندما استرقنا السمع لحديثهما مع موظفي الكازينو، علمنا بأن أحدهما مشرقي والآخر خليجي. نظر كلاهما إلينا نظرة خاطفة من دون أن يتحدثا إلينا.

ذهبت وزهرة إلى البار وطلبنا شراب الفراولة. حاولنا أن ندفع ثمنها لكنهم قالوا لنا إن المشروبات مجانية. أحسسنا بالسعادة لأننا حصلنا على مشروبات من دون أن ندفع. أخذنا نتحدث في البار لوقت قصير، ونشرب عصيرنا ، بينما كنا نحاول أن نستجمع شجاعتنا بغية استكشاف بقية الكازينو. أخيرًا أخذنا نتجول في المكان وألقينا نظرة على مختلف الألعاب. قررنا أن نلعب البلاك جاك. أخذنا نقودنا إلى الصراف (الكاشير) لنأخذ الفيش. في البداية اشتروا منها الجنيهات المصرية بسعر منخفض ما يشعر المرء بأنه خدع ومن ثم أعطونا الدولارات الأمريكية، ومن ثم بدلنا الدولارات بالفيش. لعبنا وربحنا. ثم لعبنا وربحنا من جديد. ثم خسرنا، من ثم ربحنا مرتين متتاليتين. لمَ لا ننسحب فلقد ربحنا؟. ليس هناك من يفكر في ذلك. عادة يلعب الناس إلى أن يخسروا كل شيء. دعينا نرى بأننا نعرف كيف نتوقف. وهكذا صرفنا الفيش وتوجهنا إلى الباب. كسبنا خمسة عشر دولارًا، أعطيناها إلى أحد المتسولين في الشارع. قالت زهرة إنها كانت تفضل أن نعطيها إلى بواب المبنى الذي تقطن فيه، بما أنه بحاجة ماسة إلى النقود. لكنها وبعد أن فكرت في الأمر رأت أن الأمر غريب أن تعطيه هي بدلاً من أن يعطيه والدها، ولربما ظن ناطور البناء أنها رشوة ليسكت عن مجيئها على نحو متأخر معي ومع بنات عمتها، وهي لا تريد أن تعطيه انطباعًا خاطئًا بأنها تفعل أي شيء من وراء ظهر والديها.

لم تتجاوز الساعة الحادية عشر والنصف عندما قالت زهرة يجب أن نذهب إلى البيت إذ ليس لدينا ما نفعله. وافقت على اقتراحها، ولكنها خسارة أن سمح لك والدك أن تتأخري ساعة أخرى ولم نستطع أن نستفيد منها.

قالت: أحب أن أفعل ذلك. فأنا أطلب منه دائمًا أن يسمح لي أن أتأخر، رغم ذلك أعود إلى البيت قبل الموعد. يجعله ذلك سعيدًا. كما يمنحه إحساسًا بأنه يمكن أن يثق بي.

عدنا إلى شقتها ودخلنا بهدوء تام لئلا نوقظ شريف. في غرفتها، شغلت التلفزيون، وتناولت أنا بعض مجلاتها من الرف. وضعت قابس الكومبيوتر في الكهرباء ودخلت أون لاين لتريني موقعًا تظن أنه مثال على تصميم جيد حقًا. لقد

كانت تحضر أخيرًا دروساً في تصميم المواقع وتريد أن تصمم صفحة موقعها على أنموذج هذا الموقع. جاء والدها وسألنا عن أمسيتنا. كانت جيدة يا أبي. علق بشيء ما على عودتنا باكرًا. لم يكن هناك ما نفعله. ابتسم وتمنى لنا ليلة سعيدة.

تذكر أن يقول لها أمرًا وهو في طريقه إلى الباب: لقد اتصلت مدام زينب وسألت عنك. قطبت زهرة ولم تقل شيئًا. تظاهر والدها بأنه لم يلاحظ وأغلق الباب.

مدام زينب امرأة مصرية مطلقة تعيش في الجوار. كانت زهرة ترتاب في أنها تحيك المخططات لتوقع والدها في حبالها، والذي كان يعيش بدون زوجته على نحو مؤقت. فقد كان على والدة زهرة أن تُدرّس في ذلك الصيف لذا كانت تبقى في المملكة، مع ولديها اللذين يعملان في جدة. وبما أن زهرة لا تعمل، فقد كان والدها يأخذها وشقيقها الأصغر إلى مصر في الإجازات. كانت والدتها تأتي إلى مصر مرة كل ثلاثة أسابيع أو نحو ذلك. لقد التقى والدها بزينب في استقبال أقيم السفارة السعودية. كانت زينب متزوجة فيما مضى من رجل سعودي ولها منه ابنة. زعمت بأنهما طلّقا لأنه شحيح. تظن زهرة أن زينب تحضر النشاطات التي كانت السفارة السعودية تقيمها السفارة السعودية في القاهرة على أمل العثور على زوج سعودي جديد لكي ينفق أمواله عليها.

مرة التقت والد زهرة واكتشفت بأنه يعيش بجوارها، وبدأت مذاك تزورهم في البيت باستمرار وتجلب ابنتها معها بحجة أنها تريد لها أن تتعرف على زهرة. كانت زينب تغطي شعرها بوشاح عندما تكون خارج المنزل، لكنه تخلعه عندما تدخل إلى بيت زهرة التي كانت تجد في هذا نفاقًا بينًا. أوتعتقد بأنها متزوجة من أبي، حتى تنكشف عليه؟. ظلت زينب تردد تعليقات على مسامع زهرة بأن يجب أن تعدها مثل والدتها، وتحاول أن تفرض ابنتها على زهرة كرفيقة لها يمكن أن تصطحبها لتريها القاهرة. رفضت زهرة العرض بأدب جم في البداية، ومن ثم ببرود شديد. كانت تقول لي بغضب: لا أريد الإحساس بأنها أمي. فلدي أم!.

بمرور الوقت، وبالاحتكام إلى زياراتها المتكررة إلى رجل غير مرتبط، تأكدت قناعة زهرة بأن المرأة تسعى وراء الزواج من أبيها. إنها ترى فيه رجلاً يعيش

لوحده مع ولد صغير، وهي تعتقد بأنه يحتاج إلى زوجة، وأم لولده. لربما تعتقد بأن والدي من الأثرياء. النساء المصريات يعتقدن بأن السعوديين جميعهم أثرياء، وبأنها فرصة رائعة أن يحصلن على أحدهم، حتى لو كانت زوجة ثانية. في الواقع والدي لا يملك ثروة وأمي هي من تعيلنا بعملها. وما الذي سيفعله؟ هل سيبطلب من زوجته النقود كي يتزوج من أخرى؟. والدتي تعيل منزلين، هنا في مصر والآخر في المملكة، وهل تعتقد هذه «المصرية» أنها ستتزوج من والدي وتنتقل إلى شقة تدفع أجرتها أمي؟. بدأت زهرة تتصرف ببرود حيال المرأة. لاحظت زينب هذا ولجأت شاكية إلى والد زهرة الذي سوغ لابنته تصرفها. في معظم الأحيان كانت زهرة تبقي على صمتها بحضور زينب. لا أستطيع التحدث إلى والدي كما أتحدث إلى والدتي. اتصلت بأمها في المملكة وحكت لها ما تفعله تلك المرأة، وبدأت أمها تقلق، ما جعلها تكرر زياراتها إلى مصر رغم مصاريف السفر الإضافية. بدأت تأتي إلى مصر مرتين في الشهر، فقط لتمضي مزيدًا من الوقت مع زوجها وولدها.

ضمنت هذا الكتاب وصفًا مسهبًا لزهرة وعائلتها كطريقة لفهم أشياء عن تجربة السعوديين في مصر. وهذا ليس لأن حالة زهرة أنموذجية للسعوديين الذين يمضون إجازاتهم في مصر. لا أزعم أن عائلة عاشور هي أنموذج أولي لعائلة سعودية. نعم من نواح معينة، إنها عائلة استثنائية، فوالدة زهرة تعمل عند الحكومة معلمة في مدرسة وهي تعيل زوجها وأطفالها بمرتبها. في الوقت نفسه ليس هناك عائلة سعودية يمكن أن نعدها نموذجًا. (هل ثمة عائلة سعودية تعد نموذجًا أوليًا بالكامل لديها 4,53 طفلاً؟). أو نختار عائلة من القبائل في نجد، أو عائلة تجار من جدة؟. هل درس أي شخص في الخارج بمنحة حكومية؟ أم سيكتفون في البقاء في مناطقهم ولا يغادرونها إلا في الإجازات التي يمضونها في مصر؟). رغم ذلك، فمن خلال التمعن في حالة واحدة، أي تفاصيل حياة أسرة واحدة وشبكة العلاقات الاجتماعية التي تحيق بهم في مصر، نستطيع أن نفهم شيئًا عن تجربة السياح السعوديين في مصر.

أولاً وقبل كل شيء، تُعد زهرة أقرب إلى المجتمع والثقافة المصريين من معظم

السياح الغربيين. فعائلتها تأتي إلى مصر في كل عام تقريبًا في إجازة الصيف. وهناك شبكة من العلاقات العابرة للحدود تمت من خلال الزيجات والصداقات التي تربط الناس في البلدين. فكما أسلفنا عم زهرة متزوج من امرأة مصرية، ولزهرة صديقات تعرفهن من مدرستها في جدة مصريات أو نصف مصريات، ونصف سعوديات. غالبًا ما كانت تخبرني بأنها تعد المصريات اللواتي تعرفهن في المملكة شقيقات لها.

رغم ذلك، فإن استخدام زهرة لمفردات الصلات لتعريف علاقاتها مع صديقاتها المصريات لا يعني أنها لا تعي فروقًا اجتماعية وطبقية هامة بين السعوديين ومعظم المصريين. عندما سألتها على نحو رسمي عن تجربة السياح السعوديين في مصر قالت: حسنًا، يرى معظم السعوديين في المصري خادم أو خادمة، وكوافيرة وسائق، وأشياء أخرى شبيهة. في أفضل الأحوال نعرفهم مدرسين من المدارس. أعني، أنا لا أراهم من هذا المنظور، لكن العديد من السعوديين يفعلون. أعلم بأن هناك العديد من المصريين أثرياء، أيضًا، لكننا في الواقع لم نحتك بهم بقدر ما نحتك بالفقراء منهم الذين يعملون سائقين في المملكة. أطرقت لبرهة، ثم استأنفت: هناك العديد من الأطباء المصريين أيضًا لذا أعتقد بأنهم ليسوا جميعًا عمال فقراء. توقفت ثم قالت: أعتقد أنك تستطيعين القول إن السعوديين يرون المصريين على أنهم شعب يقدم الخدمات.

زهرة تحب أن تأتي إلى مصر، وبالرغم من ارتباطها بالمكان لا تشعر بأنها في وطنها بشكل كامل. تشعر بأنها دخيلة بسبب لهجتها السعودية، وهي في الغالب تشتكي من أنها تتعرض للخديعة من قبل أناس يفترضون بأن جميع السعوديين أغنياء. وكأوالية دفاعية ضد هذه التهديدات، تتصرف حيال معظم المصريين بطريقة باردة، ومؤدبة ومن غير اهتمام. من جهة أخرى، تُعد أحوال فايقة ابنة عمها السعودية، والتي نشأت هناك أفضل فيما يتصل بمصر. فهي تتحدث اللهجة المصرية التي تعلمتها من مشاهدة الأفلام السينمائية المصرية ومن البرامج التلفزيونية التي تعرض في المملكة، وهي تشعر وكأنها في وطنها عندما تكون في القاهرة.

مؤكد أن زهرة تستفيد من وجودها في مصر في الخروج والقيام بأشياء لا تستطيع أن تقوم بها في المملكة، أشياء مثل عدم ارتداء العباية وغطاء الرأس، وارتداء الملابس الضيقة في الشوارع، ومشاهدة الأفلام في دور السينما، أو الذهاب إلى كازينو، وهي المرة الوحيدة التي تقوم بها مع صديقتها الأمريكية. لكنها لا تمضي بعيدًا في اختراق القوانين الاجتماعية والثقافية التي نشأت عليها، فثمة محظورات فرضها والداها عليها التزمت بها. فهي لا تتناول الكحول ولا تتعاطى المخدرات، كما أنها لا تخرج منفردة مع رجل مصري أو سعودي. تقول زهرة: إن الفتيات السعوديات يرغبن بالمجيء إلى مصر لمواعدة والتسكع مع الشبان السعوديين الذي لا يتمكنون من رؤيتهم في جدة، والعكس صحيح أيضًا، لأن القوانين الاجتماعية هنا أكثر مرونة. لقد عرفت زهرة عددًا من السعوديين والسعوديات في الإجازة أبقوا على علاقاتهم مع بعضهم حتى عندما عادوا إلى جدة. لكن عندما كانت زهرة تلتقي برجال سعوديين كان ذلك يتم عبر نساء أخريات، صديقات أو قريبات من المملكة، وغالبًا ما تنشأ بينهم صلات اجتماعية في مجموعات من الشبان والشابات.

ربما كان أكثر ما يلفت الانتباه في حكاية عائلة عاشور، رغم ذلك، الطريقة التي تبرز فيها كيف تزعم كل جنسية بأن الآخر، مصر أو سعودي، هو المفترس الجنسي. فثمة استياء شاع بين المصريين مفاده أن الخليجيين يستغلون نساء مصر البائسات ماديًا (انظر الفصل الرابع) أكانو بغايا مدن أو قرويات مدقعات الفقر. على النقيض من ذلك، تعتقد زهرة بأن زينب المرأة المصرية تريد أن تسرق والدها من أسرته. كما تعتقد أيضًا أن النساء المصريات يلاحقن الرجال السعوديين ظنًا منهن أن جميع السعوديين أثرياء وبأنهم لا يريدون سوى بعثرة نقودهم. لذا، ومن هذا المنظور الأنثوي فإن الوجه الطريف الآخر للمفترس الخليجي الذكر الثري الذي يسرق النساء المصريات المسكينات هو المرأة المصرية الخبيثة التي تستخدم حيلها الجنسية لتوقع في شراكها رجلاً خليجيًا ثريًا.

4/5) استنتاجات: أوجه التشابه والتباين

يأتي السياح السعوديون والخليجيون إلى مصر لعديد من الأسباب، طلبًا للإجازات والدراسة والمعالجة الطبية والبزنس. فهم يهربون من حرارة الصيف الخانق هناك بذهابهم إلى مناخ أكثر برودة إلى حد ما، حيث القوانين الاجتماعية أكثر مرونة مما هي عليه في بلادهم. بالطبع، يذهب السياح الخليجيون إلى كل أرجاء العالم، لكن لمصر سحرها الفريد. أولاً، لكونها بلدًا رخيصًا وغير مكلف، سواء للسياحة أو للدراسة. كما تحوي مصر معاهد أكاديمية جيدة للراغبين في الدراسات العليا بعيدًا من وطنهم. كما يفضل العديد من العرب المجيء إلى مصر للعلاج بسبب وجود المعدات الطبية المتقدمة والتي تُعد غير مكلفة مقارنة بأوربة أو الولايات المتحدة. كما أن المكوث في المستشفيات في مصر لا يشعر المرء بالغربة ثقافيًا كما هو الحال هناك. وهناك يُسْرٌ في التواصل مع المرضات، كما أنه لا توجد صرامة في التعامل مع أسر المرضى، ففي مصر يمكن لذوي المرضى أن يقيموا معهم في المستشفى وليس هناك من حدود لساعات الزيارة كما هو الحال في المستشفيات الغربية.

وتوافر اللغة المشتركة وسيلة سهلة للعربي ليتدبر أموره في أي مكان يذهب إليه في مصر أكثر مما يمكن أن توفر لغته التعامل مع الناس في أي مكان في الغرب. وينطبق هذا على نحو خاص، على الجيل المتقدم في العمر والناس الذين لا يتقنون لغاتً أجنبية، فهم يفضلون المجيء إلى الدول العربية لقضاء إجازاتهم. لكن أولئك الذين يقضون إجازاتهم في أوربة أو الولايات المتحدة غالبًا ما يمرون في مصر. أخبرتني امرأة يمنية:

> نزور أنا وشقيقتي أرجاء العالم. ذهبنا في إجازة إلى الولايات المتحدة واليونان وإسبانيا وإيطاليا وإنغلتره وسورية ولبنان. لكن كنا دائمًا نعود إلى مصر في كل عام، أينما كنا. وكأن مصر قلب العالم العربي، وهي لنا مكان لم شمل العائلة. عائلتنا تنتشر في عمان، والإمارات، لذا فالقاهرة هي المكان حيث نلتقي ببعضنا (ملاحظات ميدانية، 1999/08/29).

القاهرة منطقة مألوفة وحميمة للسياح العرب التي يعود العديد منهم عامًا بعد عام، شأن الشقيقتين اليمنيتين أو عائلة عاشور[8]. لكن حكاية زهرة عن تفاعلها غير المريح مع المصريين يظهر بأن هناك لحظات من الصدام الثقافي. فاللغة المشتركة والدين وبعض الخصائص الثقافية والاجتماعية المشتركة يمكن أن تكون مضللة، ذلك أنها تغوي الناس وتجرهم إلى إحساس بالتشابه، ومن ثم عندما تنشأ الفروق فيما بينهم يبدؤون يتضايقون. أي: من السهولة بمكان للمصريين أن يفسروا السلوك الخاص للسياح الغربيين الذين لا يتحدثون العربية، فهم مختلفين بالكامل، غرباء، ومهما فعلوا يمكن للمرء أن يتجاهله بهزة من كتفيه، وشرحت بسيط تلخصه كلمة واحدة هي «غريب» فيما يتصل بهم، فهم «أجانب». لكن المصريين لا يعدون الخليجيين «أجانبًا»، حتى أنهم لا يسمونهم في أغلب الأحيان «سياحًا»[9]. فهم ببساطة شديدة «عرب» وهي كلمة تعبر عن الاختلاف، بما أنها تتضمن بأن المصريين ليسوا عربًا، وبالتشابه رغم أن المصريين ناطقين بالعربية، وهم كما هو واضح جزء من العالم العربي.

إن الفروق الثقافية واللغوية مغلفة بفروق اجتماعية أخرى اشتقت من اقتصاد إقليمي ميّزته هجرة اليد العاملة والفروق الهائلة في الثروة. تمارس هجرة اليد العاملة المصرية وانطباعات المصريين والعرب عن تلك التجربة دورًا هامًا في التفاعلات المصرية العربية اليومية. وكما نوهت زهرة، ينظر العديد من السعوديين إلى المصريين كعمال، أو أشخاصًا يعملون في قطاع الخدمات. فمهدي، وهو رجل سعودي، يرى في المصريين مرتزقة جاؤوا إلى المملكة للحصول على أموال قدر ما يستطيعون (انظر الفصل الرابع). فهو يكره أدبهم المبالغ به، واستخدامهم ألقاب تفخيم وتشريف عفا عليها الزمن ورثوها عن العثمانيين والتي تمارس عليه ثقلها، بوصفها تملقًا ونفاقًا. في الوقت الذي يشكل فيه هذا مثالاً، في جانب منه على أساليب تخاطب مختلفة على الصعيدين اللغوي والثقافي، فإن مهدي يقر بأن لذلك ربما علاقة مع موقع المصريين الاقتصادي مقابل موقع السعوديين، بما أن معظم المصريين الذين صادفهم في السعودية ومصر يعتمدون اقتصاديًا عليه وعلى سعوديين وعرب من أجل أن يقيموا أودهم، وهذا ما يضيف حافزًا غير ثقافي إلى سلوك خانع.

يرى العديد من الخليجيين الذين التقيتهم بأن معظم المصريين يريدون خداعهم وسلبهم نقودهم. والنتيجة كانت زيادة في الحذر والاحتراس من المصريين الذين يلتقون بهم حتى في الشارع، حذر فسّره المصريون ببساطة على أنه تحفظ وبرود، أو حتى غطرسة. هنا نجد الجانب الآخر من الصور النمطية المتنوعة للمصريين عن العرب، ما يمكن أن يُرى غطرسة عربية، كان بحسب زهرة، آلية دفاعية ضد ما تَعده وقاحة وعدوانية مصرية. وبالمثل فإن الصورة المصرية عن المفترس الجنسي العربي الذكر له ما يقابله بحسب زهرة أيضًا. فهناك النساء المصريات الجشعات اللواتي يسعين لسرقة والدها من أمها نتيجة حلم في غير مكانه عن الثروة السعودية[10].

رصدت العديد من الأدبيات الأكاديمية عن السياحة (انظر المقدمة) بأن واحدًا من العوامل الرئيسة التي تدفع إلى السفر هو رغبة المرء في تغيير مؤقت لبيئته ومحيطه وتجربته شيئًا أكثر مما هو يومي وحياتي. وهذا فهم يتعلق بالحدس والبديهة لهذا الجانب من السياحة، يمتزج مع صورة مبالغ فيها لقيود الحياة في دول الخليج أنتجت الصورة النمطية المصرية عن العرب القادمين إلى مصر سعيًا وراء الكحول والقمار ومطاردة النساء. رغم ذلك فإن حالتي أسرتي زهرة ومريم ورحلاتهم العديدة إلى مصر توضح بأن هذا ليس ما تعنيه الإجازة في مصر للعديد من السياح الخليجيين.

إن تجربة المواعدة العابرة للحدود التي اختبرتها مريم على سبيل المثال، توضح أن السعوديين لا يأتون بالضرورة إلى مصر للتخلص من عالمهم الاجتماعي. بيقين أن مريم وأصدقائها كانوا يأتون إلى مصر من أجل أشياء لا يستطيعون القيام بها في بلادهم، كالذهاب إلى المسارح والحفلات الموسيقية والديسكو والبارات، لكن هذا لا يعني أيضًا أن أنواع النشاطات الاجتماعية التي ينغمسون فيها في أثناء وجودهم في مصر ليست موجودة في بيئات خاصة في المملكة السعودية. لقد جاءت الفضائيات التلفزيونية إلى بيوت السعوديين بكل المشاهد والصور التي يمكن أن يذهبوا إلى مصر من أجلها، وبل ومزيد. بكل تأكيد يتوافر الكحول والمخدرات في السوق السوداء في السعودية، والكحول يباع قانونيًا في معظم دول الخليج الأخرى.

والأكثر، لا تحتاج معظم الشبيبة العربية لأن تأتي إلى مصر كي تتجمعن مع الجنس الآخر أو تواعده. وكما أوردت في أمكنة أخرى من الكتاب فإن المواعدات السرية تحدث بين البالغين في جدة وعلى شاطئ الأبحر، ولا نخطئ إن قلنا إن الكلام ذاته يصدق على مدن أخرى في الخليج ‹Wynn 2006›.

والأكثر من ذلك، فإن العديد من الخليجيين الذين التقيت بهم وأجريت لقاءات معهم، أتوا إلى مصر ليقضوا إجازة مع الأقارب والأصدقاء من موطنهم، أو أنهم رتبوا ليتلقوا بهم بينما هم في مصر. وهكذا فإن الزعم الذي يقول إن الخليجيين يأتون إلى مصر ليمارسوا أفعالاً «شائنة» لا يستطيعون القيام بها في بلادهم هو اعتقاد كنت أسمعه في الغالب من المصريين، يجب أن تلطفه حقيقة تقر بأنهم يجلبون معهم جانبًا من العالم الاجتماعي في بلادهم معهم في رحلاتهم. في حالة زهرة على سبيل المثال، تضبط المنظومة الأخلاقية أي نزعة تدفعها إلى أن تضل الطريق بعيدًا عن أسلوب حياتها في المملكة السعودية، وعن رقابة والديها[11]. أما مريم فقد رأت رحلاتها إلى القاهرة على أنها استمرار لحياتها الاجتماعية والمواعدة في وطنها، وهي بيئة مختلفة لاستكشاف وتحديد هذه العلاقات، وليست وسيلة للنجاة بنفسها من النواميس الأخلاقية والثقافية والاجتماعية السعودية. إن واحدًا من أكثر الجوانب اللافتة لظاهرة السياحة العربية في مصر هو ما توضحه عن الطبيعة العابرة للحدود للثقافة والمجتمع. إن حالة السعوديين الذين يستخدمون إجازة الصيف كسبيل للمواعدة وتشكيل شبكات هي مثال عن ظاهرة ثقافية سعودية أنموذجية تحدث **خارج** حدود المملكة.

في حقبة النزعة العابرة للحدود/الأمم، والهجرة والسياحة، من الأهمية بمكان أن نصغي إلى الجهود التي يسعى إليها البشر للحفاظ على هوياتهم، حتى في وجه فرص لا تنتهي لاستعارة ثقافية وتبني الهجنة. ربما هو قرب المصريين من الخليجيين ما يأتي بالفروق الثقافية واللغوية والاجتماعية إلى بؤرة أكثر حدة بينهم. هناك ملمح أخلاقي لهذا النوع من العمل الذي تقوم به الهوية التي تُشربه دلالة دينية غالبة. تنكشف الجوانب الرئيسة لهوية البشر وما يحرصون عليه، عندما تُواجه إحدى الجماعات بآخرها الثقافي وعندما يرمى بحياتها خارج ثقافتها إلى

عالم اجتماعي وثقافي مختلف.

5/5) تذييل مقلق

في خريف عام 2000 وبعد أن انتهت الإجازة الصيفية، غادر القاهرة معظم السياح العرب، وبدأ الطقس يميل إلى البرودة وانبعثت من الليالي رائحة احتراق ذلك أن المزارعين كانوا يحرقون القش (العصافة) بعد حصاد حقولهم وحبست هضبات المقطم إلى الجنوب الشرقي من القاهرة الدخان في غيمة رائحتها علقم، وانتشرت فوق معظم أنحاء المدينة.

ذات مساء ذهبت إلى فندق سميراميس انتركنتننتل لأسحب نقودًا من الصراف الآلي هناك كي أدفع إيجار شقتي. وبينما كنت أمشي أطقطق بقدمي على طول رواق من الغرانيت الصقيل والملمع، سمعت صوتاً مترددًا: لِيسا!. كنت على وشك أن أتجاوز زايد وهو رجل سعودي التقيته في ذلك الصيف. كان الشقيق الأكبر لبندر صديق زوجي من جدة. زايد الذي كان طيارًا سابقًا في القوات الجوية السعودية، يعمل الآن طيارًا خاصًا لبعض الأمراء غير ذوي الشأن في العائلة السعودية الحاكمة. عندما سألته عن سبب وجوده في القاهرة، قال: مهمة عمل، وسيبقى بضعة أيام. بالكاد تعرفت إليه، فقد كان يضع على عينيه نظارة طبية بإطار مستطيل أزرق لازوردي. بدت غالية الثمن وأنيقة. بأدب جم سألني عن زوجي، وهو أحد معارفه، وسألته بدوري عن صديقته، وهي امرأة أمريكية أعرفها لكننا لم نلتق، وكان يزورها عندما كان عمله يضطره إلى الذهاب إلى نيويورك. أخبرني بأنهما افترقا. «آسفة» قلت له. هز كتفيه بلا مبالاة. قررنا أن نذهب إلى بار الفندق لاحتساء كأس.

جلسنا على كراسي البار بالقرب من بعضنا، طلبنا عصيرًا وأخذتنا ذكريات الصيف الماضي عندما كان زايد وثلة من الأقارب والأصدقاء يمضون إجازاتهم في القاهرة. في ذلك الصيف استأجر زايد وبندر ووالدتهما شقة مفروشة في برج للشقق في ساحة لبنان في حي المهندسين. في الظهيرات وبعد أن يستيقظوا، يطلبون

وجبات الطعام من «مرّوش» وهو مطعم لبناني يقع تحت شقتهم على مفترق طرق، وأحيانًا كانوا يذهبون إلى التسوق في «بوتيكات» حي المهندسين التي لا يمكن أن يقارن بالتسوق في جدة. في المساءات يلتقون بأصدقاء سعوديين في القاهرة. من أبرز أولئك الأصدقاء الشقيقان أحمد وعمر اللذين استأجرا غرفة في فندق سميراميس لمدة شهر كامل. وكانت رانية، صديقة أحمد، تقيم أيضًا في الفندق عينه مع أقاربها إضافة إلى مجموعة من صديقاتها اللواتي كن يقمن هناك أيضًا. عمر كان قد أنهى علاقته مع صديقته في السعودية، وقد أشيع بأنه كان جريح القلب، لكنه لم يظهر ذلك بل أخذ يظهر لامبالاة حيال الموضوع. لكنه بدأ يعابث ويتودد إلى صديقات رانية. أما حاتم وهو الشقيق الثالث فقد بقي في جدة لضرورات عمله.

الأشقاء الثلاثة جميعهم كانوا وسيمين، لكن أحمد كان الأكثر جاذبية. طويل ذو شعر بني لوحته الشمس وكاد أن يتحول لونه إلى الشقرة، ما جعل من صديقاتي المصريات لا يصدقن أنه سعودي. فهو حليق الذقن دائمًا، ويرتدي جينز ليفايس بخصر منخفض، أما الصورة النمطية التي في أذهان صديقاتي المصريات عن السعوديين بأنهم غير معتادين على ارتداء السراويل بما أنهم يرتدون الثوب في السعودية، وحتى عندما يرتدون السروايل في الإجازات فهم عادة يرتدونهم بخصر عالي على نحو غير مريح ويدسون قمصانهم فيها ما يجعل من المشهد سخيفًا.

بما أن أحمد وعمر ورانية وصديقاتها وقريباتها يقيمون في الفندق ذاته، فقد أصبح المكان لاجتماعهم في الأمسيات. كانت ثلتهم عادة ما تزور أمكنة عديدة في كل ليلة وتمكث خارج الفندق حتى وقت متأخر حتى الخامسة أو السادسة صباحًا. كانوا يذهبون إلى النوادي الليلية المنتشرة في سلسلة فنادق هلتن للرقص أو إلى بار المطعم لعشاء راقص على نهر النيل، أو إلى المسارح التي تنتشر في الدقي لرؤية الأفلام المصرية والعالمية المترجمة.

وبغض النظر عن الأمكنة التي سيقصدونها لاحقًا، فقد كانت الأمسيات تبدأ عادة بالصغار أي الذين هم في أواخر عمر المراهقة وبدايات عقدهم الثاني، الذين يجتمعون على طاولة كبيرة في الزاوية في لوس أميغوس، وهو بار صمم على الطريقة المكسيكية في فندق سميراميس وهناك أيضًا دي جيه إيرلندي. كانوا يلتقون هناك

المصور 4/5) صورة فندق سميراميس القديم على بطاقة بريدية. التاريخ غير معروف (من مجموعة المؤلفة)

حوالي الساعة العاشرة أو الحادية عشر ويمكثون هناك إلى منتصف الليل وأحيانًا إلى ما بعد ذلك، إذا كان الرقص في قمة صخبه قبل أن يتوجهوا إلى مكان آخر. أحيانًا كانت والدة زايد، وهي امرأة شقراء بالغة الجمال، تحب ارتداء التنورات القصيرة وتذهب إلى البار ذاته، تجلس مع صديقة سعودية على طاولة أخرى، يقال إنها لبنانية، حصلت على التبعية السعودية. رغم ذلك ينكر زايد وبندر الشك في أصولها السعودية الخالصة. ربما كان مصدر الشائعات تلك هو جمالها اللافت، بما أن اللبنانيات، بحسب السعوديين، هن الأكثر جمالاً في العالم العربي. كان ولداها يتوقفان دائمًا ويغمرانها بالتحيات كلما خرجا ودخلا إلى البار.

(شُده حسن، وهو أحد أصدقائي المصريين لمجرد أن والدة بندر وزايد تذهب إلى البار ذاته الذي يذهب إليه ولداها، وهي ترتدي التنورات القصيرة، وقال إنها لا تبدي احترامًا لوليديها البالغين بارتداءها ملابسًا غير محتشمة على الملأ وتذهب إلى مكان حيث يقدم المشروبات الكحولية، حتى وإن كانت لا تحتسيه، لكنه أطرى على الطريقة التي يعاملها بها ولداها. أما ليلى، وهي صديقة حسن،

فلم تتفق معه في رأيه إذ قالت إن والدتيهما تستطيع أن تفعل ما يحلو لها، كما أنه لا يحق لولديها ولا لحسن أن يتفوهوا بأشياء سيئة عن سلوكها. وافق حسن وقال: إنه من الأفضل أن تفعل ما تفعله أمام ولديهما، على أن تمارس ذلك سرًا، فذلك يعني على الأقل أنه ليس هناك ما تخفيه. رأى كل من حسن وليلى أن هذا سلوك غير مألوف من السعوديين، لكن أصدقائي السعوديين والإماراتيين كانوا يتجاهلون ذلك وكأن الأمر مألوف جدًا لهم).

في ليلة من كل أسبوع هناك عرض روسي في بار سميراميس حيث تؤدي مجموعة من ست فتيات شابات من دول الاتحاد السوفييتي سابقًا رقصة روتينية تبدل فيها الراقصات أزيائهن. كانت المساحات الضيقة للبار الطويل الضيق وحشود الصيف جعلت من حركة الراقصات بطيئة حيث لم يستطعن أن يذهبن إلى غرفة تبديل الملابس والعودة إلى مساحة الرقص المرتفعة قليلاً في الطرف القصي من البار (بالقرب من الطاولة حيث اعتاد أن يجلس عليها زايد وأصدقائه). حل مدير البار هذه المشكلة بأن جعل الفتيات يرقصن في وسط البار على أكثر طاولتين ارتفاعًا وطولاً. وأخبر مدير البار المشرفين (بأن يتركوا مساحة في وسط هذه الطاولات، لكي يساعد مصمم الرقصات راقصاته على الصعود إلى أعلى الطاولة، وهذا لم يكن سهلاً بما أنهن ينتعلن أحذية بكعوب عالية. في الليالي التي يُقدم فيها العرض الروسي، تجلس ثلة الشبان والشابات السعودية إلى إحدى الطاولات حيث تؤدي الراقصات تاركين ركنهم المعتاد. ارتدت الفتيات الروسيات في واحدة من الرقصات لباس لوتارد جي–سترنغ فوق جوارب مخرمة يرفعن سيقانهم إلى أعلى رؤوس الجالسين إلى الطاولة. أقولها صراحة أنني دهشت عندما نظرت إلى أردافهن وأفخاذهن المكسوة بالتخاريم، لكن السعوديين حافظوا على سيماء راقية تبدي عدم اكتراث بالمشهد، أحيانًا كانوا يراقبون الراقصات وفي أحيان أخرى كانوا يحوّلون أبصارهم ليتحدثوا ويغازلوا بعضهم بعضًا.

ذات مساء وعندما التقت الشلة في فندق سميراميس، لم ينضم أحمد الشاب الوسيم وصديقته رانية إليهم حتى وقت متأخر. عندما ظهرا أخيرًا في الساعة الواحدة وارتسمت على وجهيهما ابتسامة عريضة أظهرت قليلاً من ارتباك.

المصور 5/5) فندق سميراميس إنتركنتيننتل (تصوير محمود عباس البدوي)

تسائلت إن كان ذلك بسبب انفرادهما ببعض عدة ساعات في غرفة الفندق، بينما كان رفاقهم في البار، وسرعان ما دب الفرح والبهجة على الطاولة عندما أعلنا خطوبتهما. في الصباح الباكر، وبعد أن وصلت إلى منزلي، اتصلت بزوجي السابق إلى الولايات المتحدة لأفجر له الأنباء، «حقًا» أجابني بصوت فيه نبرة من عدم تصديق. «أتسائل إن كانت الخطوبة ستستمر. فأحمد زير نساء، وهو دائمًا يواعد عدة نساء في وقت واحد». أخبرني زوجي عن النساء السعوديات الجميلاتي اللواتي

كان يواعدهن وينهي معهن العلاقة في جدة. وعبر عن دهشته إزاء القرار الذي اتخذه أحمد. وما أثار دهشته على نحو كبير أن اختياره وقع على رانية تحديدًا والتي في رأيه، جميلة لكنها مملة إلى درجة كبيرة بشخصية تميل للكآبه.

قبل أن ننهي المكالمة حكى لي زوجي حكاية مضحكة كيف أنه وأحمد كانا يتسكعان في أحد المراكز التجارية في جدة. وشأن السعوديين الآخرين في مثل عمرهم، ذهبا للترصد النساء ومغازلتهن، لكن أحمد كان يضايق الفتيات فقط ليمتع أصدقائه. خلال الأذان، أغلقت جميع المحلات، وبينما كان الرجال يتوجهون إلى مسجد المركز التجاري، تخلف أحمد ومحمد (زوجي السابق) في الممر سعيًا منهما للاختباء من المطاوعة[12] الذين يمكن أن يأتوا ويضايقونهما بسبب عدم الذهاب إلى الصلاة. في الممر كان حمام النساء. أخذ أحمد ومحمد يراقبان باب المرحاض، وعندما خرجت إحدى النساء الجميلات منه، ترتدي عباءة وتضع طرحة تتناسب والعباءة، أخذا يرميانها بنظرات ثاقبة. شدت المرأة العباءة بإحكام على كتفها بيد وأشاحت بنظرها على نحو متغطرس وتجاهلتهما. عندما مرت بالقرب منهما، قال أحمد بصوت ودود منخفض: شخّيت يا حلوة؟[13]. كانت كلمة جداوية مغرقة في عاميتها كما قال لي محمد وهو يضحك. جفلت المرأة حتى أنها نظرت إليهما. توقعت أن يطريا على جمالها، وليس أن يشيرا بكل وقاحة إلى ما كانت تفعله في الحمام.

عندما جلست مع زايد في الكوفي شوب سألته عن أصدقائه وعائلته، تذكرت شكوك زوجي حول مقدرة أحمد على أن يلتزم بخطوبة أو زواج، وتسائلت إن كان أحمد ورانية لا يزالان مرتبطين بالخطوبة. نعم، أجابني، رغم أنه يظن بأن موعد الزفاف لم يحدد بعد. سألني زايد كيف يسير بحثي، أخبرته بأنني أمضي أيامي في الأهرامات أتأمل الانبهار الغربي بمصر الفرعونية. كما قلت له إنني عرفت مجموعة من الراقصات من روسيا البيضاء هربن من عسف وجور الرجل ذاته الذي كان يدير الراقصات «الروسيات» اللواتي شاهدناهن في فندق سميراميس ذلك الصيف. كان الرجل قد أخذ جوازات سفرهن واعتاد أن يقفل عليهن شقتهن خلال النهار حتى أنه في بعض الأحيان لا يكلّف نفسه جلب الطعام لهن. في

النهاية تدبرن أمر هروبهن ووجدن مديرًا آخر كان رحيمًا بهن حيث أقمن في شقة مع والدته اللطيفة التي كانت تعد الطعام لهن. لكن لم يتوقفن عن مطالبتهن المدير الأول الذي يَدينّ له بمبالغ دفعها ثمنًا لأجور السفر بالطائرة من روسيا البيضاء إلى مصر، باسترجاع جوازات السفر.

وفيما يتصل ببحثي حول السياحة العربية، أخبرت زايدًا أن جُلّ أصدقائي المصريين بدوا واثقين من أن جميع الخليجيين يأتون إلى القاهرة سعيًا وراء البغايا، بدا لي أن هذا ليس حال الجميع على الإطلاق.

«هذا أكيد» قال زايد، ووضع كأس عصير البرتقال على الطاولة. معظم السعوديون لا يأتون إلى مصر من أجل المومساتشراميط.

أومأت برأسي.

تابع قائلاً: المومسات شراميط في المغرب العربي أكثر جمالاً بكثير من المومساتشراميط المصريات.

رمشت بعينيّ.

6) مستنسخ مخطوط قديم[1]، حفريات، غرافيتي، شَبَه: إثنوغرافيا فكرة مصر

في عام 1865 علّقت الليدي لوسي دف–غردن وهي من أوائل السياح البريطانيين في مصر قائلة: هذا البلد مستنسخ مخطوط قديم كتبت فيه التوراة فوق هِردُت وكتب فيه القرآن عليها[2]. في مصر أمضى البشر ألفيات يكتبون فوق نصب الماضي ومعالمه التاريخية، مستخدمينها معابدًا وكنائسًا ومساجدًا ومنازلاً ومتاحفًا، مفسرينها بحسب خيالاتهم، منتحلينها لبرامج عملهم السياسية. في عام 1400 ق ت س تولى تحتمس الرابع أول أعمال الترميم المعروفة والتي طالت أبو الهول، واضعًا صفيحة بين مخالبه ليؤشر لجهوده التي بذلها، أما الرومان فقد حفروا وأخرجوه من الرمال من جديد استعدادًا لزيارة نيرون إلى مصر في القرن الأول ت س. وفي أربعينيات القرن التاسع عشر عاد المستكشفون الفرنسيون من جديد ونظفوا جسده من الرمال[3]. وفي كل حالة من الحالات التي ذكرنا، غذت الرغبة

لتبجيل فن النحت القديم، لانتحال قوة حضارة ولّت منذ وقت طويل وتسخيرها في خدمة نظام سياسي معاصر. وأصبحت مصر الفرعونية مستعمرة إغريقية ومن ثم رومانية. في تلك الحقبة أزال الرحالة الرومان الذين وصلوا إلى أطراف الإمبراطوية المسلات وأرسلوا بها إلى روما مكرسين سابقة للمستعمرين الأوربيين والرحالة وسرّاق الأنتيكات والتحف القديمة بعد ذلك بنحو ألفيتين. وتركت المسيحية القبطية أثرًا لها جاعلة من المعابد القديمة كنائس صغيرة كما طمست النقوش الهرطقية، لكنها أيضًا حافظت على بعض منها بالأوحال التي استخدموها للصقها عليها، ما حافظ على اللوحات والرسومات من الشمس وحت الرياح إلى أن جاء أوربيو القرنين التاسع عشر والعشرين حيث نظفوها من هذه الأوحال.

مصر غذت منذ العصور القديمة خيالات ماضٍ غريبة متنافسة في الغالب. فالكتابة على طبقات التاريخ المتنوعة غُيبت على نحو كبير لتهيئة مزيد من النقوش، للبشر كي يسقطوا خيالاتهم عن الماضي ويكتبوا حكاياتهم عن التاريخ، لكن هذا لم يتم من دون بعض رجوع إلى ما جاء من قبلهم مهما كانت تفسيرات تلك الآثار خيالية. لقد تخيل عرب القرون الوسطى المصريين القدماء بأنهم عرق من العمالقة ووضعوا كتبًا سحرية عن السعي وراء الكنوز والثروات التي ترجمت فيما بعد وباعها أحد عالم المصريات لسياح القرن التاسع عشر. وأكل الأوربيون أجساد المصريين القدماء المسحوقة واستخدموها لأغراض طبية، في الوقت الذي كان العرب لا يزالون ينشرون فيه شائعات عن سائل أسطوري يستخدم في التحنيط أشيع بأنه يحتوي على سر طول العمر. وبالعودة إلى هِردُت (كما يبدو أن المرء يفعل ذلك دائمًا)، نجد افتتانا إغريقيًا قديمًا بمصر أكثر قدمًا، يجتمع مع متعة عندما يسرد حقائق مشكوك فيها، شأن أن الأهرامات بنيت بتمويل من ممارسة ابنة خوفو للبغاء، وبأن الأجزاء الخارجية للأهرامات نقشت بسجلات ورقعت بعدد البصل الذي تغذى عليه العمال الذين بنوها. (إن مغزى هذه الحكاية له ثلاثة تشعبات، فقد تخيل الأجانب ومنذ وقت طويل مصر امرأة مغوية ماكرة، ويخبر الأدلاء المرء ما يعتقدون بأنه يريد أن يسمعه، والرحالة يحبون أن يرووا حكاية خيالية).

لكن تلميحات هِردُت الخبيثة التي تقول إن عظمة الفراعنة بنيت على بغاء نسائهم يذكرنا بأن لعبة الخيال التاريخي ليست مجرد تمرين تخييلي في صناعة الأسطورة. وكما كتب كل من إدوارد سعيد ورنا قباني ومالك علولا، بأن وصف الآخر هو دائمًا تمرين سياسي[14]. إن مقارنة السياحة العربية بالسياحة الغربية في مصر تؤكد السيرورات التاريخية التي أنتجت أيقونات طبيعية جلية للهوية القومية. يجادل مؤلفو كتاب صدر حديثاً عن السياحة بأن مدنًا وبلدانًا بعينها (شأن القدس وروما ومصر) منحت «أهمية ثقافية وتاريخية» لم يكن من ضرورة لها أن تنخرط بالنوع ذاته من المنافسة المسعورة لخلق هوية أصيلة من أجل استقدام دولارات السياحة كما تفعل أمكنة أخرى ‹Fainstein and Judd 1999: 11›. هذه المواقع، على حد قولهم، تحوز على شيء يسمى «حظ المكان» وهذا ليس بعيدًا عن جدال أحد المسؤولين المصريين الذي يعمل في قطاع السياحة عندما قال: إن النصب والمعالم التاريخية الفرعونية كانت مواقع جذب سياحية رئيسة. لكن بالطبع (وكما يقر فينشتاين وجد)، ليس هو الحظ الذي يمنح هذه الأمكنة الأهمية الثقافية والتاريخية. إن حظ المكان نتيجة لسيرورة تاريخية طويلة هي دائمًا سياسية، وفيها نقاط جغرافية بعينها أو آثار هي مراكز حضارية مختارة يجب على المجتمعات الحديثة أن تجعل منها قبلتها، ومن ثم تُسّخر رحلات الحج هذه والسرديات الحضارية من أجل مشروعات سياسية معاصرة ‹Abu El-Hajj 2001›. وهذا ما يمكن أن يظهر لاحقًا على أنه "حظ" يوضح كيف تصبح فيها هذه الخطابات مهيمنة، شأن مفهوم الحتمية أو الحظ يمكن أن يخفي الظروف السياسية التي خلقت هذه الأهداف بوصفها أيقونات للهوية القومية.

رغم ذلك فإن الخطابات ليست مهيمنة بكليتها، كما بينت السياسات المعاصرة لعلم المصريات. والحقيقة التي تقول إن الماضي الفرعوني بعيد عن كونه مناطق جذب سياحية رئيسة للسياح العرب في مصر يذكرنا بتفصيلات شيدت مصر القديمة بوصفها سردية قومية لجمهور بعينه، وليس للآخرين.

لقد أظهر هذا الكتاب الطريقة التي تعكس فيها برامج العمل السياحية والسرديات وتؤسس فعلاً لبعض من المجالات العديدة المختلفة حيث العمل

المصور 1/6) بطاقة بريدية أرسلت في عام 1908 وتظهر مشهدًا للقاهرة من المنارة. وصف من كتب هذه البطاقة خط الرحلة الذي يتوقف في الاسكندرية وإقامة ثلاثة أسابيع في فلسطين (من مجموعة المؤلفة الخاصة)

السياسي الذي يصف مصر، كبلد، وشعب وثقافة، وتاريخ، تم الانتصار عليه. ففي السياسات المعاصرة لعلم المصريات، على سبيل المثال، يبقى في الأذهان أن كتابة التاريخ القديم هو فعل سياسي في جوهره. وفي حالة الرئيس السادات والذي أطلق على نفسه لقب «آخر الفراعنة»، انتحلت رموز مصر القديمة في محاولة لتسخير عظمة الماضي من أجل قائد سياسي معاصر، لم تكتف بإضفاء الشرعية لعهده، بل أيضًا هالة من العظمة. لكن مثال السادات هذا يذكرنا أن شأن رموز الماضي هذه هي متعددة الارتباطات، لمن اغتالوه، أيضًا، صورت السادات على أنه فرعون، بكل ظلال المعاني السلبية للوثنيى الاستبدادي التي استحضرتها.

من المؤكد أن المستعمرين الأوربيين لم يكونوا أول من قَدّم الماضي الفرعوني إلى المصريين. فلفرعون حضور مستمر في القرآن، حيث يظهر في قصص موسى والإغراء الجنسي الذي تعرض له يوسف. في القرآن تقترن الحقب الفرعونية بالفساد وتُصور على أنها حضارة عظيمة دمرها الله من أجل خطاياها وآثامها.

إن فرعون ليس اختراعًا كولونياليًا، بل هو اختراع كولونيالية أوربية، وبالتالي العصبيون المصريون الأوائل الذين أعطوا الماضي الفرعوني بعضًا من صوره الأكثر إيجابية، مكنّوا المصريين الحديثين من أن يتحدثوا بفخر عن إرثهم الفرعوني[5]. وفي خمسينيات القرن المنصرم غنت أم كلثوم قصيدة لحافظ ابراهيم أطرت فيها على مجد وجلال الأهرامات: (وقف الخلق، مصر تتحدث عن نفسها)[6].

في المعركة التي دارت على تاريخ مصر والتحف في الحقب القديمة أصبحت رموزًا متعددة الارتباطات محملة بطبقات لا تنتهي من المعنى، واستخدمت مثل التعويذات المقدسة في الصراع من أجل المرجعية لكتابة الماضي وإعادة كتابته. لكن تأثير هذه السيرورات ليست تمرينًا تجريديًا في وضع كتب التاريخ بل آثارًا مباشرة على نحو أكبر في حيوات المصريين المعاصرين الذين يعيشون بالقرب من المواقع السياحية الرئيسة، أو على بقايا أركيولوجية. هذه النقطة أثارتني عندما التقيت بعالم المصريات وسكان قرية «نزلة السمان» التي تقع بالقرب من أهرامات الجيزة وأبو الهول. وبحسب عالم المصريات، بنيت القرية في أعلى مواقع أركيولوجية رئيسة في المملكة القديمة تحتوي على معبد الوادي لخوفو. رغب علماء المصريات ولوقت طويل مضى بأن يحفروا هذا الموقع كما ضغطت أجيال عديدة من مديري هضبة الهرم على الحكومة لترحيل القرويين إلى أصقاع مختلفة إذ لم يكتفوا باتهامهم باعتراض سبيل تقدم المغرفة الأثرية، بل اتهموهم أيضًا بالحفر تحت بيوتهم بغية إيجاد تحف لبيعها في السوق السوداء. (وبالفعل تظهر عدد من الحفر التي تم حفرها مؤخرًا في الرمال بالقرب من الأهرامات تحت جناح الليل، جاعلين من ركوب الخيل في الصحراء خطرًا، أن البعض منهم حاولوا ذلك، بالرغم من أن الجدال حول إيجادهم لمواد قابلة للحمل مازال مستمرًا). وكما أخبرني أحد عالم المصريات في لقاء أجريته معه:

> ثمة تلوث لموقع هنا (في هضبة الهرم) ولم تعد الأهرامات في الصحراء، بل أصبحت وسط المدينة. علينا أن ننقل القرية. كنت دائمًا أقول: إنه يجب نقل القرية، وإنه على الحكومة أن تبني لهم قرية أخرى لترحلهم إليها. أما الجمال والخيول فهي تنتشر في كل مكان . . وهي

المصور 2/6) جمال تنتظر السياح في ثلاثينيات القرن المنصرم (المصور مجهول، من مجموعة المؤلفة الخاصة)

> تبرز على الأهرامات وبالتالي فهي تساهم في تلوث الموقع. لكن . . أولئك البشر، من المستحيل أن نحركهم من هنا، ذلك أنهم متنفذون، وأثرياء! بالفعل هم أثرياء! فالعديد منهم يكسب النقود من الجمال والخيل، كما أنهم معتادون على تهريب التحف والأنتيكات، إنهم يفعلون كل شيء[7].

وزعم أن ثروة القرويين قد ترجمت إلى قوة سياسية حقيقية ما جعل السياسيين يمتنعون عن دعم علماء الآثار على فرض تهجير لقرويي نزلة السمان.

أما القرويين فقد اشتكوا بدورهم، لي، بأن علماء المصريات كانوا يحاولون اجتثاث جذورهم من أرضهم التقليدية في سعي غامض وسري إلى المعرفة.

زعموا أن جذورهم في هذه المنطقة تعود إلى مئات بل ربما إلى آلاف السنوات. ويقول الدكتور ممدوح الخطاب وهو رجل متقدم في العمر من إحدى العائلات

البارزة في القرية:

«وجدت» قرية نزلة السمان منذ زمن طويل مضى . . ومرشدي الأهرامات، أولئك الأدلة الذين كانوا يعملون مع السياح الذين جاؤوا لزيارة الأهرامات، والسياحة لم تبدأ في القرن العشرين أو القرن التاسع عشر، لكنها بدأت منذ زمن طويل جدًا. فلنقل إنها بدأت من حقبة المملكة القديمة، أو المملكة الوسطى أو الجديدة. وربما نعرف عن لوحة الأحلام القابع بين ساقي أبو الهول الأماميتين، وجاء الفرعون تحتمس الرابع إلى المنطقة ونام في فيء أبو الهول . . لذا من هناك ظهر نوع من السياحة، أولئك البشر الذين كانوا يشتغلون أدلاءً لبشر آخر، ويخبرونهم الحكايا، صحيحة كانت أم غير ذلك. لكنهم كانوا البشر الذين سردوا حكاية الأهرامات.

المصور 3/6) صورة تعود لثلاثينيات العقد المنصرم تظهر أبو الهول يطل على قرية نزلة السمّان (المصور مجهول، من مجموعة المؤلفة)

المصور 4/6) بطاقة بريدية للينيرت ولاندروك (تاريخ البطاقة غير معروف) تظهر الأهرامات وقرويي نزلة السمان في أثناء فيضانات نهر النيل، قبل أن يتم بناء السد العالي. ثمة صورة شبيهة أراني إياها قرويان وعلماء مصريات لدعم مواقفهما المتنازعة بخصوص الحفريات التي تجري تحت قرية نزلة السمان الحالية (من مجموعة المؤلفة)

لقد ألمح الدكتور الخطاب إلى أن القرية ليست الوحيدة التي تعود في تاريخها وقدمها إلى النصب والمعالم التذكارية، بل هناك السياحة أيضًا، فهي والقرية صنوان.

ما كان ساحرًا بل وفاتنًا، رغم ذلك هي الطريقة التي استخدم فيها الفريقان، علماء الآثار والقرويون، صورة حاججوا من خلالها من يملك الحق بهذه الأرض. عندما أجريت لقاء مع الدكتور زاهي حواس بشأن قضية الحفريات والقرويين، أخرج صورةً لهضبة الهرم والأهرامات تعود إلى أربعينيات القرن المنصرم. قال: كما ترين، في ذلك الوقت كانت المنطقة خالية تقريبًا. فالمنطقة الواقعة أمام الأهرامات غمرتها المياه برمتها، وبقي القليل جدًا من المنازل. وحتى «لو» رأيت الجانب الأيمن بكامله عندما تذهبين إلى المدينة، من شارع الأهرامات، لم تكن

هناك من منازل في ذلك الحين. وبإمكانك أن تري الأهرامات من قلب مدينة القاهرة. أما الآن فقد توسعت القرية حتى باتت تضم 200000 نسمة، في الواقع تقريبًا 200000 أسرة.

وذات يوم أجريت لقاءً مع رجل عاشت عائلته في قرية نزلة السمان، على حد قوله، منذ أجيال. فقد أمضى شبابه يعمل مهندسًا ويعيش خارج البلاد، لكنه قرر أخيرًا أن يتقاعد، ويعود إلى قريته، وأن يفتتح محلاً يبيع فيه الهدايا والتحف للسياح. وعندما ناقشنا القرية والنزاع الدائر بين القرويين وعلماء المصريات، أخرج من جيبه بطاقة بريدية مع صورة قديمة للقرية «أترين؟». إنهم [علماء المصريات] يقولون إننا بنينا قريتنا على موقع آثار. لكن انظري إلى هذه الصورة حيث تقع القرية اليوم، لم يكن هناك شيء خلا بحيرة. هل بنى المصريون القدماء مدنهم في الماء؟ بالطبع لا! لقد بنيت قريتنا على أرض خالية، ومنطقة الآثار والتحف تقبع في مكان آخر.

كانت الصورة عينها التي أرانيها الدكتور زاهي حواس. كانت الصور المتشابهة تظهر مرارًا وتكرارًا عندما كنت أتحدث إلى القرويين وعلماء المصريات. رغم ذلك أبرز قروي آخر صورة أخرى ليحاجج بها كما فعل المهندس:

> إذا عدنا إلى الوراء قليلاً قبل بناء السد العالي فإن الفيضان السنوي كان يغطي المنطقة برمتها، بما في ذلك البيت الذي نجلس فيه الآن. فالمياه كانت تغمر المنطقة على نحو كامل. كان أجدادي العظماء يعيشون على الأرض المرتفعة بالقرب من هضبة الهرم تمامًا، ما نسميه بالعربية «الوايا العالي» والتي تعني حرفيًا الأرض العالية، ذلك أن المياه كانت تصل إلى حد كان البشر يستطيعون أن يعيشوا فوقه، وعندما ينحسر الفيضان، يخرج الناس من منازلهم ويبدؤون بفلاحة الأرض وحرثها وما إلى ذلك . . آلاف السنوات هذه وهذه المنطقة يغطيها الفيضان (**المياه**). وحتى لو نظرنا إلى محيط السهل، سنعرف حينها أين تقع المناطق التي كان نهر النيل يغمرها . . لذا فهذه المنطقة كانت مغمورة بالمياه، ولست أعتقد بأن المصريين القدماء جاؤوا وبنوها في المياه[8].

تشكل هذه القضية أهمية مباشرة لقرويي نزلة السمان الذين يشعرون بأن

تبجيل علماء المصريات للماضي يأتي على حساب احترام حقوق سكان الأرض المعاصرين. وفيما يتصل بمعبد الوادي الذي يزعم علماء المصريات بأنه يقع تحت قرية نزلة السمان يساجل الدكتور ممدوح الخطاب بقوله:

> [حتى لو عثر علماء الآثار على بعض بقايا من معبد الوادي] أسيكون سببًا كافيًا كي نتخلص من قرية كاملة تحوي خمسة آلاف منزل؟. ثمة عشرين ألفًا أو يزيد من البشر يسكنون هذه المنطقة، تم التخلص منهم من أجل معبد الوادي أو معبد المدفن. وإذا كانت هذه هي الحال في قرية نزلة السمان كونها قريبة من الأهرامات، ما الذي سيحدث في الأقصر، حيث تقع المدينة بين معبد الأقصر ومعبد الكرنك؟. أيجب علينا أن نتخلص من مدينة الأقصر بأكملها. وما الحال في القاهرة الإسلامية التي سترين فيها محلات ومنازلاً ضمن المعالم والنصب التاريخية نفسها؟. إذًا علينا أن نتخلص من القاهرة برمتها! صدقيني لست أبالغ، وحتى تحت بيت الرئيس مبارك سيكون هناك تحف وأثريات، لأن الهيليوبولس كان موقعًا قديمًا. ونحن نعرف أنه إذا جعلت بمسح لأرض مصر، لسوف تجدين منطقة ماقبل الأسر الحاكمة التي حكمت مصر (ما قبل السلالات الحاكمة)، ثم ستجدين المملكة القديمة، والمملكة الوسطى والمملكة الجديدة، والحقبة الإغريقية الرومانية، إلى أن تصلي إلى الأزمنة القبطية والإسلامية. هي طبقات تاريخ تراكمت فوقها بعضها بعضًا. إذًا ماذا ستكون أجوبة علماء الآثار على هذا؟ أنتخلص من مصر ونرحل إلى ليبيا ونعيش هناك ونترك كل شيء لعلماء الآثار؟.

ومن جديد عدنا إلى مستنسخ مخطوط قديم، إلى طبقات ونسخ من تاريخ يكتب على بعضها بعضًا، على الأرض ذاتها، وعلى النصب والمعالم التاريخية ذاتها، وعلى الصورة ذاتها. لكننا نتذكر أيضًا أن الحفريات، وهي تقانة قراءة التاريخ ليست تمرينًا فكريًا تجريديًا بل فعل مُسيّس فيه تضمينات ليس للدارسين فقط، بل أيضًا للمصريين المعاصرين الذي يعيشون على حفريات محتملة أو بالقرب منها. وبمعنى ما تتوازى الحفريات مع فكرة المستنسخ لمخطوط قديم. على السطح

يظهر الأمران ليمثلا مسارين متعارضين، أحدهما يتكوم فوق الآخر ليميط اللثام عن آثار أقدام الماضي. لكن نظرة متفحصة لسياسات علم المصريات تظهر الطريقة التي يتم فيها الشروع في الكشف عن النصب والمعالم الأثرية خدمة لمراكمة متزامنة لمعنى تاريخي وتأويل على الماضي المصري[9].

الافتتان الأوربي بمصر الفرعونية كان وراء توسيع هوية مصرية وتضخيمها بوصفها «أرضًا» عتيقة. إن توهج عصر التنوير في العالم الغربي ليصف الشرق ويحكمه كان الدافع الحقيقي لما أصبح في أيامنا هذه صناعات متعددة، السياحة وعلم الآثار والأنثربولوجيا والمتاحف والأدلاء السياحيين وكتب عن السياحة وإعادة إنتاج العصور القديمة (والتجارة بالتحف الفنية في السوق السوداء)[10]. إن السياسات الراهنة لعلم المصريات تتردد مع السيرورة التاريخية التي تحول من خلالها السعي وراء الثروات والكنوز الأوربي وسياسة النهب الواسعة تدريجيًا إلى علم الآثار في ظل إشراف الحكومة المصرية.

ركزت السياحة العربية في مصر على صورة مختلفة كليًا عنها كشعب، وتاريخ وأمة وثقافة. وكما أنبُنتت هوية فرعونية مصرية عبر تاريخ من علم المصريات والاحتكاك مع الغرب، تأسست أيضًا الهوية الثقافية المصرية جزئيًا في إنتاجات ثقافة شعبية بثت في جميع أرجاء الوطن العربي من مغنين كلاسيكيين مثل أم كلثوم إلى أيقونات ثقافة البوب مثل عمرو دياب. فالسياح العرب يجيئون إلى القاهرة في الصيف ليختبروا العالم الثقافي لمسلسلاتهم التلفزيونية الأثيرة، والأفلام السينمائية والنتاجات المسرحية والأغنيات. فهم يأملون برؤية مسرحية نجومها ممثليهم المفضلين، ويذهبون إلى النوادي الليلية لرؤية مطرب شعبي يغني، أو كما قال (في الفصل الرابع) أحد عمال فندق مصري: فقط ليلتقوا بفتاة مصرية حميمة شأن الفتيات اللواتي يرون على التلفزيون المصري. وفي بيئة إقليمية، يفخر المصريون بهويتهم القومية التي تأسست من خلال ماضٍ فرعوني بالقدر الذي تشكل فيه مصر هيمنة ثقافية في العالم العربي حيث تتسيد وسائل الإعلام الإقليمية الناطقة بالعربية، وحيث اللهجة المصرية هي الأكثر انتشارًا، وبالتالي يفهمها العرب جميعهم على اختلاف مشاربهم.

وهنا أيضًا نجد أيضًا صدوعًا في وحدة الثقافة واللغة التي تسهل السياحة العربية في مصر. من الممكن أن الخليجيين الذين اقتاتوا على نظام غذائي مرئي من أفلام مصرية خليعة نسبيًا يزعمون بأن المرأة المصرية العادية التي يلتقون بها والتي تعمل في المطاعم والفنادق والكازينوهات التي يترددون عليها، متهتكة جنسيًا. بينما اعترف المصريون الذين التقيتهم بأنهم دهشوا بطراز الملابس وأطايب الطعام ومؤشرات أخرى على الثقافة الخليجية. كما تعكس الفروق اللغوية بين اللهجات الخليجية والمصرية تواريخ مختلفة من فعاليات عابرة للأمم وفروق ثقافية فيما يتصل بالخطاب المؤدب يمكن أن تؤدي إلى حالات سوء فهم (انظر الفصل الرابع). إن البيئة الإقليمية لليد العاملة المهاجرة وتوزع الثروة النفطية الجائر في العالم العربي ساهم في خلق بغض مصري حيال السياح العرب. كما أن بعض الأحداث في مصر وخارجها، من المآثر التي ارتكبها الأمير تركي إلى المعاملة السيئة التي يلقاها المصريون الذين يعملون في الخليج، أوقدت نار الاستياء. ومن جهة أخرى، فإن الصور النمطية المصرية الشعبية التي تصر (بمزيج من النقمة والاستياء، وربما بوخزة من كبرياء) على أن السياح الخليجيين يأتون إلى مصر بهدف استغلال النساء المصريات جنسيًا، تكذبها الفعاليات التي يقوم بها الشبان في إجازاتهم. فالسياح الخليجيون المدينيون الذين يفضلون رؤية وقتهم في القاهرة على أنه فرصة للقاء ومواعدة ومغازلة أبناء بلدهم، ينظرون إلى المصريين بحذر واحتراس بوصفهم يستغلونهم على الصعيد الاقتصادي ويحاولون الاستفادة من ثروة خليجية متخيلة (الفصل الخامس).

1/6) سرديات دولة، سرديات عن حالة

هذه المشاهد التي رسمتها لأشكال بعينها لسياحة العرب والغربيين، لا تستنزف الخيالات السياحية عن مصر. بعيدًا عن ذلك. تتفاوت أشكال أخرى من السياحة كنت قد أغفلتها في حكايتي هذه عن اللقاءات العابرة للأمم/الحدود، من سياحة الرياضة والرحلات الدينية المقدسة (الحج) إلى رحلات الصحراء (السافاري)

ورحلات الصيد، إلى سياحة «الشمس والبحر والرمال» للغربيين والعرب (الأوربيون على وجه الخصوص) الذين يتوجهون مباشرة إلى شواطئ سيناء أو إلى منتجع الغردقة على البحر الأحمر حيث يمضون الإجازات ويتجنبون القاهرة والنصب والمعالم التاريخية جميعها[11]. وفي الوقت الذي اقترحت فيه بأن السياح العرب منهمون بصورة أكثر عصرية لمصر أكثر من الغربيين المهتمين بالماضي الفرعوني، فهناك من دون ريب سياح غربيون منهمون في الثقافة المصرية المعاصرة. وحتى هنا تختلف رؤية ثقافة مصر المعاصرة، فالسياح الغربيون يزورون عروض الدراويش وهم يرقصون قرب الأزهر وخان الخليلي أو يحضروا عروضًا فولكولورية راقصة أكثر مما يذهبون لمشاهدة مسرحية أو حفلة موسيقية أو فيلمًا مصريًا، وهي أنواع من النشاطات الثقافية المصرية الرائجة بين السياح العرب. وفي الوقت الذي توجد فيه أشكال أخرى من السياحة يتوزعها العرب والغربيون تكشف عن خيالات متنافسة عن مصر، فإن أنماط السياحة التي صورتها في هذا الكتاب تمثل المقاصد السياحية الأكثر نموذجية ونشاطات السياح العرب والغربيين في مصر.

إن الأنموذجين العريضين للسياحة اللذين تمت مقارنتهما في هذا الكتاب، الغربي منهما والعربي، ليسا متساوقين. لقد قمت برسم صور عن السياحة العربية والغربية على تاريخ الاستعمارية الغربية والاقتصاد السياسي الإقليمي كي أجد سبلاً تتردد فيها صور الآخر (صور سياحية عن مصر إضافة إلى صور مصرية عن السياح) في هذه السياقات الاقتصادية والسياسية الأوسع والتي تُعد غير المتكافئة. لمصر علاقة مع العالم العربي أكثر من علاقتها مع الدول الغربية. وللمصريين احتكاك مباشر مع السعوديين والخليجيين، أكثر مما هو عليه الحال مع الأوربيين أو الأمريكيين، سببه اتساع هجرة اليد العاملة الإقليمية التي أحدثها الازدهار النفطي. فقد أعطت اللغة المشتركة والثقافة الشعبية السياح العرب أساساً مختلفًا تمامًا لفانتازيات عن مصر وأفكار تتصل بماذا يفعلون هناك ولا يشاركهم فيه السياح الغربيون. في الوقت ذاته تبتعد الدول الغربية (بغلبة أمريكية وأوربية) على الصعيد الثقافي، لكنها تبرز على الصعيد السياسي والاقتصادي. ولا يمكن مقارنة الغضب الطارئ في الصحافة المصرية والقيل والقال عن معاملة العمال المصريين في

الخليج، أو ما قام به الأمير تركي، بالغضب الذي يحس به العديد من المصريين حيال الدول الغربية، وخصوصًا الولايات المتحدة بسبب هيمنتها الاقتصادية وغزواتها العسكرية في أفغانستان والعراق ودعمهم لإسرائيل في احتلالها المستمر لأراضٍ فلسطينية ولبنانية وسورية وقتل الفلسطنيين واللبنانيين.

وفي الوقت الذي لا يمكن أن نرى فيه السياقات الاقتصادية والسياسية والتاريخية الأوسع لعلاقة مصر مع البلدان العربية والغربية على أنها تغييرات ثانوية لمعادلات جوهرية، بل هي تعكس بنيات عالمية أكبر من اللامساواة والجور الاقتصادي والاجتماعي، كذلك أيضًا أشكال السياحة التي أحدثوها هي مختلفة على نحو كبير. لذا وفي الوقت الذي يكون فيه الاعتقاد العربي بإكسير فرعوني قوي (الزئبق الأحمر)، وخيالات عربية غامضة متشابهة عن مصر القديمة والتي تتبع كتاب آخرون أصولها إلى الحقب الوسيطة هي برهان على أن الغربيين ليسوا الوحيدين الذين بنوا تاريخًا فرعونيًا حافلاً بالنصب والمعالم الأثرية، وفي الوقت الذي يلجأ فيه السياح العرب إلى الشيوخ المصريين (الأطباء الشعبيين) من أجل علاجات سحرية يمكن أن تجيز أو لا تجيز لهم الرجوع إلى ماضٍ فرعوني غامض. فهذا وببساطة شديدة ليس المعادل العربي لخيال النيوإيج الغربي عن مصر القديمة التي تسحر الجمهور الغربي وتدفع بصنف محدد من سياحة النصب والمعالم التاريخية التي يقوم بها الغربيون. كما أن هذا لا يعني أن جُل السياحة الغربية هي سياحة نيوإيجية. رغم ذلك فالصنف المتسيد من السياحة الغربية يعنى بالنصب والمعالم التاريخية القديمة، وتشترك هذه الرؤية عن مصر مع سياحة النيوإيج والتي هي رؤية عن مصر أيضًا بوصفها وريثة للماضي الفرعوني التاريخي الغامض. إن جماهيرية الكتب المكرسة «لأحجيات الأهرامات وأسرارها» توضح أن البنى الغامضة لماضي مصر تتنافس مع سرديات إيجبتولوجية أشد أرثذكسية لجمهور غربي بطريقة ليس لها معادل للعرب الذين لا تتضمن رحلاتهم عمومًا زيارة النصب والمعالم التاريخية الفرعونية.

وبالمثل، ليس هناك من معادل في السياحة الغربية لظاهرة العرب الذين يأتون إلى مصر سنويًا للقاء الأصدقاء والعائلة، كما وصفت السياح السعوديين

المصور 5/6) إعلانات في شارع في القاهرة للدعاية لفيلمين مصريين، وثالث لحفلة المطرب المصري عمرو دياب ليلة رأس السنة ورابع لألبوم للمطربة اللبنانية نجوى كرم (تصوير محمود عباس البدوي)

الذين يقضون بانتظام شهرًا أو أكثر من إجازة الصيف في القاهرة في موضع آخر من الكتاب. والسياح الغربيون لا يشاركون السياح العرب الاهتمام ذاته بالثقافة الشعبية المصرية المعاصرة ذلك أنهم لا يشتركون مع المصريين باللغة، كما يفعل السياح العرب، لذا فهم لا يأتون إلى مصر لرؤية راشد الماجد وهو يقيم حفلة خاصة في فندق في القاهرة، أو ليدفعوا مئات الجنيهات ليشاهدوا إيهاب توفيق ودينا في نادي سميراميس الليلي.

لكن ما يشترك به نوعا السياحة التي وصفت هو الامتياز الاقتصادي. فالسائح العادي في مصر، أكان عربيًا أو غربيًا أو آسيويًا هو أغنى بكثير من معظم المصريين والسياحة هي الرابح الأكبر من النقد الأجنبي. هذه القوة الاقتصادية تترجم إلى أشكال من القوة السياسية والثقافية ‹Mitchell 1995›. وتشمل هذه القوة توفير الشرطة السياحية الأمن والحماية للسياح العرب والغربيين، والطريقة التي تغمض فيها السلطات المصرية عينيها عن نشاطات تلقى العقاب إذا انخرط فيها المصريون، مثل العلاقات والمعابثات الجنسية للسياح العرب والغربيين، والإساءات التي أوقعها الحرس الشخصي للأمير تركي على المصريين. فعندما يقارن زايد، وهو

أحد معارفي السعوديين كنت قد قدمته في الفصل الماضي، على نحو عارض مزايا كل من البغايا المغربيات والمصريات، فهذا يعكس اقتصادًا عابرًا للأمم تمد فيه الدول الأكثر فقرًا رجال الدول المجاورة الأثرياء والأكثر نفوذًا بخدمات جنسية. وحتى أولئك الذين يزعمون بأنهم ليسوا على معرفة شخصية بالبغاء يستطيعون الحديث عن سوق أجساد الإناث العربيات. هذه القوة الاقتصادية يمكن أن تُرى أيضًا في تمويل المسرحيات والرقصات الفلكورية وإنتاجات ثقافية أخرى معدة للسياح العرب والغربيين، وفي بناء المتاحف وأعمال الحفر للمواقع الأثرية المصرية القديمة التي يزورها السياح الغربيون على نحو رئيس.

إن مثل هذه التوسعات في هوية مصرية ثقافية معدة للاستهلاك الأجنبي لا توجد في فقاعة سياحية. فهي أيضًا تتحرك لتحدث تأثيرًا أمضى، عندما تصبح جزءًا من مفردات لنقاش هوية ثقافية قومية مصرية. وبهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن تأثير صناعة السياحة في المصريين الذين لا يملكون ارتباطًا اقتصاديًا أو شخصيًا مباشرًا مع صناعة السياحة. لذا فإن إنتاجات ثقافة شعبية مصرية من المسرحيات إلى عروض الرقص الشرقي التي يستهلكها جمهور مشترك من المصريين والسياح العرب في أيام الصيف، إلى الأفلام والأغنيات التي تُصدر إلى المستهلك العربي في الخليج وأمكنة أخرى، يمكن أن يصوغها جمهور غير مصري. وفي الوقت الذي لم يعمل فيه أو يعيش العديد من المصريين في الخليج، فإن تقارير وسائل الإعلام عن التجارب السلبية للذين عاشوا وعملوا هناك، إضافة إلى علنية أفعال الأمير تركي وزيجات الصيف بين الأثرياء من العرب والفتيات القرويات البائسات، ذلك كله مارس تأثيره في الخيال المصري عن السياح العرب في إجازاتهم في مصر، حتى بين المصريين الذين لهم احتكاك ضئيل أو ليس لهم احتكاك مع السياح العرب.

وفيما يتصل بالسياحة الغربية في مصر، فإن تأثيرها في مستوى المواجهة اليومية ضئيل، بما أن معظم السياح الغربيين لا يحتكون سوى قليلاً مع السكان المحليين، غير أولئك الذين يعملون في صناعة السياحة أدلاءً سياحيين أو موظفي استقبال في الفنادق وموظفين آخرين. لكن لخيال السائح الغربي عن مصر كأرض

فرعونية قديمة أثر أوسع على المدى الطويل وذلك بقدر ما تقرر الحكومة المصرية دروسًا على الماضي الفرعوني في المدارس الحكومية وتستخدم التاريخ الفرعوني في خطابات عن التاريخ القومي والوحدة، وتحاول أن تطرد القرويين من منطقة الجيزة ‹Rose 2003› والأقصر ‹Mitchell 2003› بغية تمهيد الطريق لمشاريع تنمية وحفريات أركيولوجية وخيالات سياحية لما يجب أن تكون عليه القرية المصرية. سواء كان المصريون يتماهون كأفراد وجماعات مع الماضي الفرعوني أو يرفضونه لصالح مؤشرات أخرى على الهوية، فهم لا يستطيعون الهروب من حضوره المهيمن بوصفه رواية متنافسة من الهوية المصرية عندما تحلّي الرموز الفرعونية الأمثلة المبتذلة العديدة لثقافة مادية، من النقد الوطني مرورًا بالطوابع وصولاً إلى الشعارات التي تميز الصحف الحكومية.

إن القوة الاقتصادية التي يشترك فيها السياح الغربيون والعرب هي الرابط الأكثر وضوحًا بين أشكال مختلفة من السياحة. وربما الأقل وضوحًا هو أن أنماط السياحة العربية والغربية التي وصفتها في هذا الكتاب تشترك بنقطة مرجعية مشتركة في تصور دولة مصرية أقوى. ويتجلى هذا في شعار «دخول الألفية السابعة» الذي استخدم في حملة علنية لاحتفالات (Y2K) في أهرامات الجيزة (ماذا يمكن أن يكون أكثر قوة من أمة خالدة تعيش ست ألفيات في الوقت الذي تنهض فيه إمبراطوريات وحضارات وتموت؟)، أو في تلبس السياسيين المصريين العصبويين في ثلاثينيات القرن المنصرم النزعة القومية الفرعونية إثر اكتشاف ضريح توت عنخ أمون. وبهذا نرى أمثلة على اللحظات التي تم فيها التعبير عن الهوية الفرعونية على صعيد المحاكاة استجابة لصور غربية عن مصر، وعلى صعيد المعارضة تأسيسًا لأوراق اعتماد لدخول عظمة تاريخية وحضارية ضد دوغما كولونيالية بريطانية وفرنسية تمترس حضاريتها. ومن جهة أخرى يضع المصريون ماضيهم الفرعوني جانبًا لصالح هوية إسلامية أو عربية في لحظات المواجهة مع الولايات المتحدة وإسرائيل دعمًا للانتفاضة الفلسطينية وعندما يعارضون الأعمال العسكرية الغربية في بلدان مسلمة مثل أفغانستان والعراق. وهنا يكون الرجوع إلى صورة دولة أو صورة وطنية تكون فيها مصر عملاقًا سياسيًا في العالم العربي المعاصر، وليس

وريثة ماضٍ فرعوني حضاري[12].

كما تظهر صورة الدولة وبناءها على نحو جلي في الخيالات التي شكلها المصريون عن السياح العرب. فالصور المصرية الدارجة عن السياح التي تصورهم على أنهم بداة محدثو نعمة وبأنهم يداعبون أصابع أقدامهم ويتناولون الطعام بأيديهم ويشاركون حيوانات الحظيرة سياراتهم الفخمة، هي أيضًا بنيات لهوية حضارية. فهي تعكس بناء مصر بوصفها دولة مركزية قوية وعظيمة في الحقب التاريخية والمعاصرة منها وتضع صورة الدولة المصرية هذه بجانب تصوير ضمني لقبلية عربية متشظية، بمعنى آخر غياب الدولة والحضارة. وبالمثل كنت أسمع في الغالب السياح السعوديون وهم يعبرون عن احتقارهم لحالة الخنوع التي يلفون المصريين عليها ونفورهم من استخدام المصريين لألقاب تفخيمية اشتقت من اللغة التركية شأن «يا باشا، يا بيه، أفندم»، إضافة إلى كلمات وعبارات فرنسية يشيع استخدام شأن كلمة «مرسي». ويذهب بعض السعوديين إلى أبعد من ذلك عندما يزعمون أن شأن هذه النزعات اللغوية تعكس تاريخًا مصريًا من الخضوع للقوى الاستعمارية، يقارنوه بصورة يرسمونها للثقافة والتاريخ السعوديين بوصفهما غير هيابين في مواجهة الغرب، وتتميز بنزعة مساواة قبلية تفترق عن بنية طبقية مصرية تراتبية صارمة. ومن جديد، فإن مثل هذه البنى من الاختلاف الثقافي بين المصريين والسعوديين تقيم صلات جلية أو ضمنية مع أشكال من حالة الدولة والتاريخ الوطني.

تدخل الدولة إلى هذه الحكاية بطريقة أخرى. فمقارنة الترحال العربي والغربي في مصر يوضح كيف أن الهويات القومية والتواريخ والثقافة تتوسع عبر لقاءات حدودية شأن السياحة. وفي الوقت الذي يشارك فيه الأفراد المصريون في صناعة السياحة، من الأهمية بمكان الإقرار كيف تعيد مؤسسات بنية الدولة إنتاج الصور العربية والغربية عن مصر وتسرمدها، بطرق تسوّق فيها الدولة المصرية مصرَ على أنها مقصدًا سياحيًا، وتمنح شهادات لأدلاءها السياحيين، وتدرب عالم المصريات وتستخدمهم، وتضع كتبًا تاريخية، وترمم النصب والمعالم التاريخية، وتخلق نصبًا جديدة وتنظم فعاليات ثقافية وتمولها، من أوبرا عايدة

التي تعرض في كل عام أمام الأهرامات وأبو الهول، إلى الدراويش وهم يرقصون لجمهور السياح مرتين في الأسبوع في الفسطاط، إلى النتاجات المسرحية الصيفية التي تُعد لجمهور عربي خليجي، إلى الراقصات الشرقيات اللواتي يؤدين لكلا الجمهورين الخليجي والغربي.

رغم ذلك يبقى المصريون والهوية المصرية بعيدين عن أن يحددا بدولة مهولة تشتغل من الأعلى لبناء ثقافة مصرية. هذه الخطابات عن التاريخ والثقافة والهوية التي صادقت عليها الدولة لا يتشربها المصريون ومن يسافر إليها على نحو هامد. فهم مستنزفون بطرق تستجيب لسرديات متسيدة في بعض الأوقات لكنهم يتحدون تلك السرديات في أوقات أخرى. كان الدكتور زاهي حواس غالبًا ما يشتكي من أن جُل المصريين الذين يزورون الأهرامات لا يحترمونها بما يكفي، بل يبتذلونها باستخدام الحجارة المنخفضة كأمكنة يجلسون فيها مع عائلاتهم في النزهات وخلال أيام العطل الرسمية. وبالمثل وفي الوقت الذي يتناول فيه القليل من الأفلام والبرامج التلفزيونية المصرية التاريخ الفرعوني كثيمة، تظهر النصب والمعالم التاريخية الفرعونية في الثقافة الشعبية المصرية على أنها بيئة للقاءات رومانسية غير شرعية. ففي الأفلام المصرية تزور الشخصيات الأهرامات ليس تقديرًا لجلالها الغابر، بل لاختطاف قبلة في بقعة أخاذة حيث لا يمكن لجيرانهم أو أقاربهم التلصص عليهم. وبدلاً من رؤية هذه القراءة الشعبية للأهرامات على أنها مؤشر على الجهل أو نقص في الثقافة، ربما من المفيد أكثر أن نرى هذه الأفعال على أنها عصيان ‹de Certeau 1984 : xv› يقاوم بنى جاذبية النصب والمعالم التاريخية. شأن «تكتيكات الاستهلاك» هذه كما يدعوها دي سيرتو هي أفعال سياسية بطريقتها الخاصة لأنها تقاوم بعناد فرض خطابات نخبوية مذهلة ممركزة عن التاريخ المصري والهوية المصرية[13].

تبدو إعادة كتابة الدولة المصرية لتاريخ فرعوني تشبه استنساخ مخطوط قديم يحكي حكاية عصبية مصرية موحدة سرمدية، مقابل مشهد كولونيالي أوربي واستخدامه لإيجبتولوجيا بغية خدمة سردياته للتاريخ الحضاري، مثل تكتيك المقاومة الذي قال به دي سيرتو. رغم ذلك، وعندما ننظر إلى ممارسات

علم المصريات المعاصرة في سياق الصراعات مع المواطنين المصريين الذين تعتلي منازلهم وأراضيهم الزراعية آثار العهود القديمة، فإن المؤشر يتحرك فجأة وتقرأ النزعة القومية الفرعونية على أنها فرضًا استراتيجيًا (إن أردنا الالتزام بمفردات دي سيرتو) لسرد نخبة قوية[14].

ربما كانت الغرافيتي هي المجاز الأكثر نفعًا من مستنسخ مخطوط قديم إذ يصادف علماء المصريات في أيامنا هذه طبقات من الغرافيتي فوق طبقات على النصب والمعالم التاريخية، باللغات الهيروغليفية واليونانية واللاتينية والعربية والفرنسية والإنغليزية والألمانية[15]. الغرافيتي فعل فردي (أو تكتيك) وهي ليست تلك التي تتبناها الدولة أو تأخذها على عاتقها، كما أنها ليست حركة دينية أو حتى حقل معرفي. إنها فعل يبتلع على أحد المستويات القراءة السائدة، كما إنها تصنيف موقع. وهي تقبل مؤشرات النخبة على التميز الحضاري، بينما وفي الوقت ذاته تتحدى مطالب التبجيل والاحترام التي تصنعها شأن هذه السرديات المتسيدة[16]. وفي محاولتها كتابة سرديات الحضارة والتاريخ المتسيدة ، تطالب الغرافيتي ضمناً لبعض من ثقلها. وتصبح في الوقت ذاته معارضة، وداعمة ومحاكية[17]. وبهذا المعنى، فهي تعبّر على نحو متقن عن الخارطة المعقدة لعلاقات القوة التي تميز السياحة بوصفها موقعًا رئيساً حيث تشكل اللقاءات العابرة للأمم الهويات القومية.

6/ 2) رقص شرقي

حتى هذه النقطة، اعتمدت على تمييز تجريبي بين مسارات الرحلة السياحية التي تفصل خيالاً «عربيًا» و«غربيًا» مفترضًا عن مصر على نحو دقيق. أريد هنا أن أتحول من خلال الأخذ بالحسبان مجالاً سياحيًا أخيرًا يربك هذه التصنيفات الدقيقة. إن الرقص الشرقي هو مثال على موقع سياحي حيث الخيالات الغربية والعربية عن مصر تنضفر على نحو معقد. ضمن مصر، تقول الصورة النمطية عن السياح العرب إنهم [الخليجيين] أكبر جمهور «للرقص الشرقي» كما يسمى في

اللغة العربية (يعرفه الغربيون على أنه «هز البطن»). لكن السياح الغربيين أيضًا يظهرون بين جمهور الراقصات الشرقيات اللواتي يؤدين رقصاتهن في عبارات تبحر في النيل ليلاً وفي المطاعم والديسكوتيكات والملاهي الليلية في فنادق القاهرة. ولعب الخيال الغربي عن الرقص الشرقي المصري دورًا هامًا في تحويل شكل هذا الفن «التقليدي».

في أواخر القرن التاسع عشر، مهدت الإمبرياليتان الفرنسية والإنغليزية الطريق لتصنيع أكاديميين ودارسين يصفون الشرق الأوسط الذي أيقظ بدوره اهتمام المجتمع الغربي في الشرق. فقد جاءت المعارض والمهرجانات العالمية في المدن الأوربية والأمريكية بثقافات وشعوب غريبة دخيلة لتفتن الجماهير الغربية[18]. إن رحالة مثل فلوبير نشروا حكايات عن راقصات التقوهنّ خلال أسفارهم في الشرق الأوسط، ولاحقًا فعّلت المهرجانات العالمية من هذه الفانتازيات الغريبة عن الثقافة الشرق أوسطية من أجل الجمهور الغربي من خلال أداءات الرقص الشرقي. وكما يسرد متشل ‹Mitchell 1988› قدم معرض باريس الكبير في عام 1889 نسخة طبق الأصل لأحد شوارع القاهرة وفيه يؤدي المبنى الخارجي لأحد المساجد إلى قسم جواني من مقهى صاخب على الطراز المصري تؤدي فيه الراقصات رقصاتهن مع الموسيقى. (ذهل المصريون بما رأوه هناك). كانت شعبية تلك الراقصات مهولة إلى درجة جيء بهن إلى مهرجان شيكاغو الدولي في عام 1893 حيث رقصن هناك لستة شهور. هناك راقصة سورية عرفت باسم «لِتِل إيجبت/ little Egypt" أفيد بأنها كانت محط جاذبية كبيرة في المهرجان حيث فتنت الجمهور الأمريكي وصدمته بحركاتها الراقصة، عدّها الجمهور الأمريكي البيوريتاني إيحاءات جنسية و«خلاعة» ‹see Buonaventura 1983›.

وهكذا تمضي معظم تواريخ الرقص الشرقي. رغم ذلك تدرس دُنا كرلتُن ‹Donna Carlton 1994› أسطورة «لِتِل إيجبت»، وتظهر اللبس الذي أحاط الراقصة الأصيلة التي رقصت تحت هذا الاسم، مجهولة الجنسية. وتبرز صورة تعود إلى بداية القرن صورًا لـ«لِتِل إيجبت» يظهر فيها العديد من النساء الغربيات الشرق أوسطيات. وما هو على جانب من الإثارة زعم دُنا كرلتن أنه، وبغض النظر عن عدد المصادر

التاريخية، الأكاديمية منها والشعبية، التي تفيد بظهور «لِتِل إيجبت» في مهرجان شيكاغو العالمي، ليس هناك أي تقرير معاصر جاء على ذكرها ما ألقى الشك على حضورها هناك وعلى وجود «لِتِل إيجبت» تاريخية أصلية ‹Carlton 1994:x›. إذا كانت هذه هي الحال، عندئذ فإن لِتْل إيجبت هي صورة ‹Baudrillard 1988› أيقونة تختصر خيالاً محددًا عن النساء، والرقص والشرق الأوسط والمهرجانات العالمية، من دون حتى نسخة أصل خرجت منها.

الرقص الشرقي «Danse du ventre» بات صرعة في الولايات المتحدة، وأسطورة لِتِل إيجبت انتحلها العديد من الراقصات الأمريكيات اللواتي رقصن في برامج منوعات تحت الاسم ذاته. إن «الهوتشي كوتشي/ hootchy-kootchy» كما كانت تدعى كانت في الوقت ذاته إظهارًا آثمًا لمثل بورجوازية عن حشمة الأنوثة وباروديا الإيروتيكا وباتت ثمنًا معيارًا لعروض الكباريه والمسارح والمتنزهات ‹Badger 1979›. لقد شق الرقص الشرقي طريقه إلى بعض الأفلام القديمة، وخضع فيلم ‹Danse du Ventre 1896› «للرقابة بسبب الحركات غير المحتشمة» التي ظهرت فيه ‹Badger 1979:105›. وفي فيلم من إنتاج عام 1951 أدت رندا فلمنغ دورًا بالاسم فقط لِلِتِل إيجبت التاريخية.

كانت هَلوَدة الرقص الشرقي مسؤولة عن تغيير هام في شكل الرقص هناك في مصر. فقد تغير زي الرقص إلى درجة كبيرة. فالملابس الأساس التي ترتديها الراقصات في المهرجانات العالمية كانت صدرة فوق تنورة طويلة، لم يكن المشهد غريبًا بما يكفي، لذا أضافت عروض الكباريه الخرز والترترة والبرق والطرحة لإشباع فانتازيا غربية عن روعة الشرقيين وانحطاطهم. ثمة بعض من جدل أثير حول الكيفية التي جيء فيها بزي القطعتين حمالة الصدر الخرزية والتنورة الطويلة مع فتحة على الجانب ومِتى. تقول وندي بونافنتورا ‹Wendy Buonaventura 1989›: إن هذا الزي طُور في الكاباريهات الغربية ومن ثم جُلب إلى مصر عبر الأفلام الأمريكية التي مارست نفوذًا كبيرًا على السينما المصرية، ومن ثم رشح هذا الزي ليسكن الجماهير التي تبنته واستخدمته. لكن سارة غرهم-براون ‹Sarah Graham Brown 1988:180› تعتقد أن الزي جاء من أزياء رقص هندية جلبها

البريطانيون إلى مصر وشقت طريقها بعد ذلك إلى الغرب. في أي من الحالتين، ما تشترك به الروايتان هو جدال يتصل بحمالة الصدر والتنورة اللتين أعدتا كزي للراقصات في مصر تطور عبر الحوارات الثقافية العابرة للأمم/ الحدود التي دارت في بعض الأحيان بين نهاية القرن التاسع عشر وثلاثينيات القرن العشرين. يشير فان نيوفكِرك ‹Van Nieuwkerk 1995: 198› إلى أن زي القطعتين ظهر في بدايات السينما الأمريكية قبل عشرينيات القرن المنصرم، بينما لم يظهر في السينما المصرية حتى أواخر عشرينيات القرن عينه. إن تصوير هوليوود للرقص الشرقي في الأفلام الأمريكية مارس وبكل يقين، تأثيرًا قويًا في صنّاع السينما المصرية الأوائل الذين كانوا هم أنفسهم روادًا في هذا الشكل الفني. وكما يشير نيوفكِرك، فإن تصوير السينما للملهى الليلي فيما بعد مارس نفوذه على دوائر الرقص الشرقي الشعبية أكثر مما مارسه على الملاهي الليلية ذاتها، بما أن القليل من المصريين كانوا يترددون على الملاهي، والكثير منهم كانوا معرضين لتفسيرات وسائل الإعلام لتلك الملاهي.

في مصر المعاصرة استمر «الرقص الشرقي» في ارتباطه بالسياحة بطرق هامة. أولاً، العديد من الراقصات كن يؤدين أمام جمهور من السياح في الفنادق والقوارب التي تبحر في النيل. ثانيًا، العديد من الراقصات الشرقيات اللواتي يرقصن في القاهرة في هذه الأيام جاؤوا إلى مصر في البداية كسائحات.

ثمة حكاية سمعتها خلال مسيرة بحثي تقول: إن فتاة زارت القاهرة في إجازة أو طلبًا لعمل، خرجت مع بعض الأصدقاء للفرجة على راقصة شرقية. أُخذت الفتاة بتلك الراقصة. عندما عادت إلى أوربة أو إلى أُستراليا أو حتى إلى الولايات المتحدة (لا أعرف على وجه اليقين) وجدت من يدّرس الرقص الشرقي وبدأت تحضر دروسًا. ثمة شبكة واسعة من المدرسين والطلاب والمشجعين «للرقص الشرقي» (يجد العديد مصطلح «هز البطن» مسيئًا) في تلك البلاد، ولم يقتصر الأمر على ارتباطهن بالتواصل الشفهي، بل ارتبطن أيضًا بمحلات الأزياء والرقص واستوديوهات التمرين، والمطاعم والنوادي التي يتردد عليها الخبراء العرب ومجلات مختصة بالرقص وشبكة الإنترنت. (أخبرتني كرُلين، وهي راقصة أُسترالية، أنها بينما

المصور 6/6) بطاقة بريدية تبرز لوحة رسمتها إليس ليوليا فِدلر تظهر زي رقص شرقي لا يكشف عن الخصر (من مجموعة المؤلفة)

كانت تعمل في عام 2000 لرعاية مهرجانها الدولي السنوي للرقص الشرقي عند رقية حسن، وهي مصممة رقص مصرية وجدت ما مجموعه 450 مدرسة رقص شرقي لها مواقع على شبكة الإنترنت، في كل أنحاء العالم.)

تبدأ أولئك النسوة في العادة بتلقي الدروس في بلادهم ومن ثم يجدون عملاً يمكنهم من الرقص في أحد الأمكنة المحلية. ربما يعودون إلى القاهرة عدة مرات

لتلقي دروسًا قصيرة مكثفة على يد مدرسات ومصممات رقص مثل رقية حسن وإبراهيم عاكف وعايدة نور وهم مصريين، أو ديانا وهي راقصة ومصممة رقص فرنسية استقرت في القاهرة. أخيرًا هناك من ينتقل منهن إلى مصر على أمل تحقيق حلمهن في النجاح كراقصات في مهد الرقص الشرقي. بحسب الراقصة الشرقية الأجنبية، يُعد العمل في مصر ذروة مهنتها، وتضع هذا على خلاصة خبرتها وبه تضمن نجاحها كراقصة أو مدرسة أو مصممة رقص عندما تعود إلى بلادها.

برزت الراقصات الأجنبيات في مصر لسنوات، كانت شعبيتهن تصعد وتذوي في حفلات الزفاف وفي الملاهي الليلية وصالات الديسكو في فنادق خمسة نجوم. خلال بحثي، التقيت براقصات من الأرجنتين (اسمهان) وأستراليا (كرُلين) وإنغلترا (ياسمينا) وفرنسا (ديانا) وإيران (ليزا) واليابان (كازومي) وروسيا (كاتيا ونور وشمس وقمر) والسويد (سماسم). سمعت عن راقصات أخريات من الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا والبرازيل، ومن كل بلدان الاتحاد السوفييتي السابق. جاء معظمهن إلى مصر بأسلوب رقص يختلف عن الأسلوب الذي تتبعه الراقصات المصريات. إذ يتعلمن في بلادهن على يد مدرسين ومدرسات يعتمدون على نحو كبير على أفلام الفيديو تعود إلى ثلاثين أو خمسين عامًا. أما ما تبقى فيكون خيالاً شرقيًا مُهَلوَدًا للرقص والذي ينتشر على نحو واسع في الغرب والذي يقول عنه العديد إن صلته بالطريقة التي يتم فيها أداء الرقص في مصر ضئيل. تبدأ معظم الراقصات الأجنبيات بحضور دروس رقص وتصميم رقصات مع مدرسين ومدرسات عندما يأتين إلى هنا، وهذا ما يعدل من أسلوبهنّ «ويمصرنه».

في السنوات الماضية كان للراقصات الأجنبيات تأثير كبير في سوق الرقص في مصر. فمعظم الراقصات اللواتي التقيت بهن، مصريات وأجنبيات، يزعمن بأن الراقصات الأجنبيات جعلن من الأجور تنخفض حتى بات جميع الراقصات يؤدين في الفنادق. للأجنبيات، الرقص في القاهرة إنجاز مشتهى إلى درجة كبيرة، فهنّ يراكمنه إلى خبرتهن، كما تضحي أخريات بنقودهن للحصول على عمل هنا. ثمة قصص تتحدث عن راقصات كن يدفعن كي يرقصن في أمكنة مشهورة. من الصعوبة بمكان أن نؤكد إلى أي درجة صحيح هذا الكلام. في معظم الأحوال تدفع الراقصات

المصور 7/6) ديانا وهي فرنسية كانت فيما مضى راقصة شرقية أدت رقصاتها في جميع أرجاء الشرق الأوسط وفي إفريقية قبل أن تستقر في القاهرة حيث تعمل الآن مدربة ومصممة للرقص الشرقي (تصوير المؤلفة)

المصور 8/6) سماسم راقصة سويدية كانت ترقص في القاهرة أكثر من عشر سنوات (تصوير المؤلفة)

رشىً لمدير المسرح إن أرادت أن تحتفظ بموطء قدم لها في البرنامج الفني. وقد شيع أن البعض يدفعن أكثر من المعتاد ليتمكن من الرقص في مصر.

لكن وحتى لو أنهن يرقصن لقاء نقود أو يدفعن للناس كي يسمحن لهن بالرقص، فثمة طريق أخرى تجعل من حضور الراقصات الأجنبيات يؤثر في سوق الرقص. معظمهن يأتين إلى القاهرة من دون معرفة جيدة بالبزنس وبأجور الراقصات، ويتحولن إلى ضحايا مطواعات لمديري أعمال فنانين مغمورين يريدون تسلق طرف خيط المهنة. عديمو الضمير (مديرو الأعمال) أولئك يحاولون أن يبقوا على سيطرتهم على الراقصات من خلال منعهن من التحدث إلى راقصات أخريات. وهذا ما يعني جهلها بأجور الرقص وما يجب عليها أن تتقاضاه. وهنا يذهب

مدير الأعمال إلى أمكنة أخرى ويدفع لها ثلثي الأجر المتفق عليه وأحيانًا نصفه. وحتى لو لم تكن راقصة مجدّة، سيقبل بها بعض مدراء الخشبات، على الأقل لمدة قصيرة من الزمن، بما أن للنوادي أسعار منصفة لجميع الراقصات، ويعرفون إن دفعوا إلى أي راقصة أقل من المعتاد فسيضعون الفرق في جيوبهم. هذا النوع من المنافسة يهبط بالأجور لجميع الراقصات الأخريات المصريات منهن والأجنبيات، اللواتي يرغبن بالرقص في القاهرة.

وبالطبع لكل مكان روح المنافسة الحركات العرض والطلب تلك. لكن القاهرة تتفرد بسبب العرض الكبير للراقصات اللواتي يرغبن «في الرقص» هناك. وفي الوقت ذاته يتناقص الاهتمام المحلي بعروض الرقص مع جيل الشباب من النخبة الاجتماعية الذين يفضلون أن يمضوا الليالي في صالات الديسكو والبارات. وبحسب الراقصات الأجنبيات اللواتي رقصن في بلدان مختلفة، فإن معدل الأجور في القاهرة هو نصف ما هو عليه في دبي أو في لبنان.

لكن هناك طريقة أخرى أكثر أهمية تجعل من العرض الكبير للراقصات الأجنبيات يؤثر في مشهد الرقص في القاهرة. تشتغل هذه الطريقة في نقطة تقاطع الاقتصاد بالتقويم الاجتماعي للراقصات في المجتمع المصري. ففي مصر لا تؤدي الراقصات عروضهن في الملاهي الليلية وصالات الديسكو والكباريهات فقط، بل يُعد حضورهن ضروريًا في احتفالات ومناسبات مثل المآدب وحفلات الزفاف. رغم ذلك ثمة وصمة من عار اجتماعي تلتصق بالراقصات أنفسهن ‹see van Nieuwkerk 1995› إذ يعتبر العديد من أفراد الطبقة الوسطى في مصر الراقصات نساءت خليعات يبعن أجسادهن. وتطبق كلمة "رقاصة" بوصفها لقبًا يعبر عن ازدراء ويكاد أن يكون مرادفًا لكلمة "عاهرة" (روت فيفي عبده وهي إحدى الراقصات المصريات في لقاء معها على التلفزيون بأن ابنتها تتعرض للمضايقة في الجامعة من قبل الطلاب الآخرين الذين أشاروا إليها بالكلمات "أنت بنت الرقاصة". نصحني أصدقائي وصديقاتي المصريين بأن أكف عن الحديث والتسكع مع "تلك الراقصات" واللواتي اجتمعت بهن خلال سياق بحثي، حفاظاً على سمعتي وأخلاقياتي).

كما ساهم الإحياء الإسلامي في مصر وهو شكل آخر من أشكال الحوار

المصور 9/6) ليزا راقصة شرقية بريطانية من أصل إيراني تؤدي على عبارة نايل مكسيم في القاهرة (تصوير لويس وِن)

العابر للأمم في الحط من قدر شكل فني يكشف عن الجسد الأنثوي ويجعله شهوة للآخرين، ووصمه بالعار. يظهر فان نيوفكِرك ‹van Nieuwkerk 1995› كيف تجعل الراقصات المصريات المحترفات (هي حرفة خلقت العديد منها بين أحضانها) من الرقص في المهرجانات وحفلات الزفاف مختلفًا عن الرقص في الملاهي

الليلية. وفي الوقت الذي يعد فيه العديد من الناس أن الرقص في المهرجانات وحفلات الزفاف عملاً محترمًا، فإن الرقص في الملاهي غير ذلك، ويصفون على من ترقص هناك أفضل قليلاً من «بغي». رغم ذلك، فالرقص في الفنادق المشهورة والملاهي الليلية يكرس شهرة الراقصة. وطالما يمكن للراقصة المصرية أن تحصل على دخل مادي لا بأس به، فسيكون هناك دائمًا راقصات راغبات في التضحية بسمعتهن على مذبح القيم الاجتماعية لقاء مهنة تجلب النقود. لكن إذا لم يكن هناك من نقود تكفي فإن العديد يفضلن الحفاظ على سمعتهن في المجتمع على أن يرقصن في الملاهي الليلية لقاء مبالغ تافهة. لكن الأجنبيات لا يواجهن شأن تلك الخيارات الصعبة ذلك أنهن أقل تأثرًا بسلم القيم الاجتماعية في مصر، وبالنظرة التي يمكن أن يثبتهن فيها هذا المجتمع بما أن إقامتهن في مصر لن تطول إلا لبضع سنوات. كما أن الرقص ليس مجرد وسيلة للحصول على النقود بحسب العديد منهن، فهو يتحول إلى نوع آخر من الانتشار الاجتماعي (الخبرة والانكشاف على العديد من أساليب الرقص المختلفة «والأصالة» والصيت الذي سيكسبنه من كونهن رقصن في القاهرة)، وهذا ما يمكن أن يستثمر إلى مبالغ كبيرة من النقود عندما يعدن إلى بلادهن.

ومع الراقصات الأجنبيات وهنّ يهبطن بالأجور التي يمكن أن تحصل عليها الراقصة في القاهرة، ومع ذبول جماهيرية الراقصات وعروض الرقص الشرقي شأن أشكال أخرى من المتع التي تُعد منحطة من وجهة نظر المجتمع، تنهض الاستعراضات والأمكنة التي يمكن فيها للمرء أن يعبر عن سلوكه بأكثر الأشكال تحررًا، شأن (صالات الديسكو والتي تجلب النخبة الثرية من الشبان التي أمضى أولياء أمورهم أمسيات في ملاهي يشاهدون الرقص الشرقي). ليس للمصريات دافع كبير ليعرضن أنفسهن إلى العار الذي يمكن يلصقه المجتمع بهن من خلال كونهن راقصات في بيئة تتزايد فيها النزعة الاجتماعية المحافظة. هذا الالتواء المعقد العابر للأمم/ الحدود على الاقتصاد الأخلاقي للرقص في المجتمع المصري هو وبكل يقين عامل يقبع خلف النقص في نجمات مصريات صاعدات في مشهد الرقص في مصر في أيامنا هذه. وفي الوقت الذي تتربع فيه ثلاث راقصات مصريات على عرش

الرقص الشرقي في مصر (فيفي عبده، لوسي، دينا)، لا توجد راقصة مصرية واحدة يمكن رؤيتها على أنها في طريقها لإنجاز هذه النجومية، في الوقت الذي كنت أقوم فيه ببحثي رأيت أن الأجنبيات يشكلن نصف الراقصات المسجلات على الأقل (وربما أكثر من النصف) في معظم فنادق الخمس نجوم في القاهرة (إما في ملاهي الفنادق أو على القوارب التي تبحر في النيل والتابعة في الأصل للفنادق).

في آب عام 2003 قرر أحد أعضاء الحكومة المصرية أن يتدخل. فقد أعلن أحمد الأموي وزير القوى العاملة والهجرة عن نيته منع جميع الراقصات الشرقيات من غير المصريات من العمل بدءًا من كانون الثاني عام 2004 [19]. لكن ياسر علام، وهو رجل أعمال مصري ثري وزوج الراقصة الروسية نور (اسمها الفني) صاحبة الشعبية الكبيرة أقام دعوى ضد القانون الجديد. كما أقامت الراقصة الأسترالية كرلين إيفانوف دعوى ضد فرض القانون الجديد. واستخدمت سجالات عدة ضد إنفاذ القانون الجديد وللعديد من الأسباب. أولاً، سيواجه العديد من مديري الفنادق والملاهي الليلية المنتشرة في منتجعات البحر الأحمر مثل الغردقة نقصًا حادًا في الراقصات بما أنهم يستأجرون وبشكل رئيس راقصات روسيات للأداء في عروض الرقص الشرقي. ببساطة شديدة، ليس هناك ما يكفي من المصريات اللواتي يقمن في تلك البلدات المهيئات (المدربات، والمجهزات بأزياء الرقص الشرقي والراغبات) في العمل كراقصات. ثانيًا، أشارت كرلين إلى أن جُل النقود التي تأتي من الراقصات الأجنبيات تذهب إلى الاقتصاد المصري على شكل أجور، وشراء أزياء الرقص، ومرتبات تدفع للفرق ودروس يتلقينها من مدربين ومدربات ومصممين ومصممات الرقص الشرقي المحبوبون من قبل الراقصات الأجنبيات وطالبات الرقص الشرقي، هذا من دون أن نذكر قسمًا كبيرًا يقتطع من مرتباتهن كضرائب تفرضها الحكومة المصرية. لذا فالأجور التي تدفع للراقصات الشرقيات الأجنبيات لا تشكل أي تهديد للاقتصاد المحلي. ما هو شائق أن اعتراض كَرُلَيْن على ما تأسس عليه القانون القائل إن الرقص الشرقي هو «شكل فني مصري خالص يجب ألا يخضع لأي تطفل أجنبي[20]». وحاججت كل من نور وكَرُلَيْن بأن شكل الرقص ليس مصريًا صرفًا، وكدليل يؤكد كلامهما لم تكتف الراقصتان

بالإشارة إلى الحضور التاريخي للراقصات الأجنبيات اللواتي يرقصن في مصر، بل تحدثتا عن تاريخ طويل من الحوارات الفنية العابرة للأمم/ الحدود، والتي صاغت الشكل المعاصر للرقص الشرقي كي يمارس في هذه الأيام في مصر. في النهاية أفلحت الراقصتان حيث ألغت الحكومة المصرية في أيلول عام 2004 القانون الذي يمنع الأجنبيات من العمل راقصات شرقيات في مصر.

إن العدد الكبير من الراقصات الأجنبيات في مصر إن هو سوى نتيجة لجماهيرية الرقص المصري في البلدان الغربية واليابان، ولتزايد تحركات الشعوب العابرة للأمم/ الحدود في مصر في مرحلة مابعد الانفتاح (سياسة الباب المفتوح). الراقصات والمدربين والمدربات والمصممين والمصممات والموسقيين الذين التقيتهم، سواء مصريين أو أجانب، جميعهم اتفقوا على أن الراقصات الأجنبيات أدَّين دورًا هامًا في الاقتصاد وفي تطوير الرقص الشرقي في مصر في هذه الأيام[21]. لكن تأثير تحركات الناس العابرة للأمم/ للحدود في تطور الرقص الشرقي ليس ظاهرة مابعد حداثية جديدة، وإنما تعود إلى القرن التاسع عشر (وربما إلى ماقبل ذلك، مع أن سجلها التاريخي غامض). وكما نوهنا من قبل، حتى أزياء الرقص المصري «التقليدي» كان ابتكارًا تبناه خيال هُليوود الذي ظهر في بدايات القرن العشرين عن الرقص الشرقي. إن هَلوَدَة الرقص الشرقي في مصر توضح كيف يتقاطع الآخر الغريب (والإيروتيكي) مع الحوارات المتقاطعة ثقافية، في تاريخ الحوارات العابرة للأمم لخلق تعريفات جديدة للأشكال الثقافية «التقليدية». إن قرار المحكمة الذي سمح لغير المصريات بالعمل راقصات شرقيات في مصر هو إقرار جماهيري غير معتاد لحقيقة تقول: إن هذا الرقص المصري أبدع وعُرِّف عبر تاريخ من هذه الحوارات العابرة للأمم/ الحدود.

3/6) خواتم: إثنوغرافيا فكرة مصر

يروي هذا الكتاب حكاية عن الطريقة التي شُيِّدت فيها مصر والهوية المصرية – عبر حوارات عابرة للأمم – من الاستعمارية الأوربية إلى الهجرة الاقتصادية

الإقليمية التي نشأت من اقتصاد النفط، إلى القوى الاقتصادية للسياحة المعاصرة، أي العرب والغربيين[22]. لكن، الحكاية ليست حكاية عن المصريين فقط، هي حكاية عن الأمريكيين والأوربيين والعرب (من غير المصريين) أيضًا. وكما أشار دارسون مثل إدوارد سعيد وهومي بابا، إذا لم نستطع الافتراض بهوية مصرية موجودة سابقة، عندها لا نستطيع أن نفترض بوجود هوية أوربية أو عربية خليجية موجودة سابقًا تمارس نفوذها على المصريين. إن الحكايات التي سردتها ألمحت أيضًا إلى بعض الطرق والأساليب التي بات فيها الناس أوربيين أو عرب خليجيين عبر تفاعلات مع المصريين والبناء المشترك للهويات.

هذا الكتاب أيضًا حكاية عن سرديات قومية في اقتفاءها آثار سلطة الدولة لتكتب سرديات عن التاريخ والهوية. تنبثق هذه السرديات القومية من حوار مع سياسات معارضة وعبرها مقابل قوى خارجية قوية تراوح من كولونيالية أوربية وسياسات إقليمية شرق أوسطية مع خطابات متنافسة من الحضارة العربية والإسلامية، إلى السلطة السردية المشتتة والتي لاتزال قوية لعوامل معاصرة لا علاقة لها بالدولة، ومن الكتاب الأمريكيين والأوربيين الذي يكتبون تواريخًا بديلة عن مصر القديمة، إلى سياح خليجيين أثرياء يستهلكون رواية ثقافة شعبية عن مصر.

مع فنحن نرى أيضًا كيف أن هذا الاستهلاك الجماهيري لتلك السرديات لم تحدده الدولة أو قوى السياحة الاقتصادية العالمية القوية. إن التكتيكات الصغرى للأضعف تقاوم خطابات الأمة والهوية المتسيدة. يصدق هذا على المستوى المحلي من القرويين المصريين الذين ينازعون أهمية الدراسات والاستقصاءات الأثرية التي تقع حول الأهرامات، إلى سكان القاهرة الذين يستخدمون الأهرامات متنزهاً أو استراحات رومانسية أكثر مما يستخدمونها للتأمل فيها بذهول وإعجاب، إلى أصحاب المحلات المصريين الذين يرفضون خدمة السياح العرب كحركة احتجاج ضد التعامل المهين الذي يلحق بالعمال المصريين المهاجرين إلى المملكة السعودية. كما ينطبق أيضًا على الاستهلاك العالمي لبنى الهوية المصرية القومية المصرية من السياح الغربيين الذين يخلقون تواريخًا لمصر الفرعونية تناقض سرد

عالم المصريات الأرثوذكسي الذي صادقت عليه الحكومة المصرية، إلى السياح الخليجيين الذين يتجاهلون الأهرامات ويرفضون المزاعم المصرية بعظمة وأمجاد حضارية، إلى الراقصات الشرقيات، روسيات كنّ أو أستراليات، اللواتي يتحدين محاولة صنّاع القوانين المصريين لتعريف الرقص الشرقي على أنه شكل فني مصري في الأصل.

إن السفر واللقاءات المتقاطعة ثقافيًا ليست مجرد عوامل تساهم في إنتاج ذاتيات لمشروع بناء الأمة وهي عوامل رئيسة. إن الاقتصاد السياحي في مصر ينير المشروعات الخلاقة لإنتاج الثقافي والهوية التي تحدث عبر سيرورات محاكية ومعارضة في آن في لقاءات مع آخرين قوميين. إن الأمثلة التقليدية لنظرية مابعد الاستعمارية حيث مفهوم الثقافة هذا طُور في الغالب ركّز على اللقاءات بين المستعمِر والمستعمَر والغموض الخلاق الناجم ‹see Bhabha 1990–1994›. لكن إن كانت هذه الإثنوغرافيا تبدأ بهذا السرد الكبير، سرد التاريخ المصري كما أُنتج عبر اللقاءات الاستعمارية مع الغرب واشتراكه مع المباحث المعرفية الأكاديمية (شأن علم المصريات) التي انبثقت منهم، فقد انحرفت لاحقًا لتدرس نوعًا مختلفًا آخر من اللقاء مابعد الكولونيالي. في هذا اللقاء العابر للأمم/الحدود والمتقاطع الثقافات، بات الغرب شخصية هامشية وعُكس اللقاء مابعد الكولونيالي، بدلاً من مستعمِرين سابقين باتوا سياحًا. إننا نتأمل في سيناريو أصبح فيه عرب جزيرة العرب سياحًا في أصقاع سلطة كولونيالية سابقة وهي مصر (كونها كانت مركزًا قويًا للحكم العثماني فيما مضى) أو أوربة. أخيرًا في استطرادي الموجز لاستشكاف الحالة المعاصرة للرقص الشرقي في مصر، نرى، أن نعيد الصياغة من هومي بابا ‹Homi Bhabha 1994: 2› التفاوض المعقد والمصادقة على هجنات ثقافية جديدة، والتي رغم ذلك تتنكر محرجة بزي «الإرث».

إن الرحلات الغربية والعربية في مصر متجذرة في ألفيات من الترحال والتجارة ورحلات الحج والإخضاع والاستعمارية والسياحة. تاريخ اللقاءات العابرة للأمم هذا مارس بدوره تأثيرًا مستديمًا في الهوية القومية المصرية. ثمة دروس نظرية هامة يمكن استقاءها من هذا الذي شكل الكتابة والشكل عينه لهذه الإثنوغرافيا، أحدها

موقع الهوية وحتى «الثقافة». تكشف دراسة السياحة العربية والغربية والرقص وعلم المصريات في مصر عن الكيفية التي خلقت بها الهويات القومية عبر لقاءات مع آخرين ثقافيين. كما تظهر أيضًا كيف أن الهويات قلقة وتعتمد على المحيط الذي توجد فيه ونسبية[23]. مصر تعني العديد من الأشياء المختلفة في سياقات مختلفة. فهي موجودة في مسامات، كما أنها عصية على التثبيت لأنها متحولة على الدوام. أما الشكل الذي منحته في هذه الإثنوغرافيا حيث يبدو أحيانًا مثل هرم تحيط به أميال من الرمال، وأحيانًا مثل أضواء بيض تنعكس على سطح نهر النيل ليلاً، ما هو إلا وصف جزئي واحد ملزم على مصارعة أشكال أخرى، تتوهج مع عوامل جوانب أخرى من اللقاءات التاريخية.

أما القضية الهامة الأخرى التي أثارتها دراسة السياحة، وعلى وجه التحديد تاريخ الرقص الشرقي في مصر، هي قضية «الأصالة» الثقافية ومبحث الأنثرُبولوجيا بحد ذاته، ماذا ينبغي على الأنثرُبولوجيين أن يدرسوه؟، وماذا عليهم أن يضمنوا في وصفهم لثقافة أو شعب أو أمة؟. تتجاهل واحدة من الدراسات الأنثرُبولوجية التي ظهرت مؤخرًا عن الرقص الشرقي في مصر (الإثنوغرافيا الموثوقة التي قام بها فان نيوفكِرك ‹van Nieuwkerk 1995› عن المغنين والراقصات في مصر) وعلى نحو كامل ظاهرة الراقصات الشرقيات الغربيات اللواتي يرقصن هناك. إن الإرث الإثنوغرافي الذي يتجلى في التركيز على الأصيل و«التقليدي» والمحلي وعلى المجموعات المتماسكة جغرافيًا، جعل مجموعة كاملة البشر، أي عابر للأمم/ الحدود للراقصات الأمريكيات والأوربيات واليابانيات اللواتي يقمن ويعملن في القاهرة في شقق فاخرة تنتشر في كل أرجاء المدينة أكثر ما تنتشر في منطقة معزولة وبعيدة، شأن المغنين والراقصات المصريين الذين يعيشون في شارع محمد علي، تغيب في الأدبيات الأنثرُبولوجية. رغم ذلك فإن تاريخ الرقص في مصر، إضافة إلى التأثير الهائل للراقصات المصريات في السوق اليوم، هو تذكير بأن ليس هناك من شكل ثقافي موجود في عزلة، ولا يمكن أن يفهم أي شكل خارج السياق التاريخي لأداءه وانتشاره العابر للأمم.

هذه الإثنوغرافيا إذًا، التزمت بألا يكون تحديها مكرسًا للتنقيب عن مصر

الحقيقية أو التقليدية أو الأصلية أو الصادقة في تربة الوطن الأم وتقاليد شعبها. بدلاً من ذلك، رؤيتنا هذه لمصر تتأسس في انتشار الفضاء الافتراضي لنظريات حول بُنّاء المخلوقات الفضائية للأهرامات وفي تدفق النفط السعودي عبر الاقتصاد الإقليمي، وفي حمالات الصدر الداخلية المزينة بالخرز للراقصات الروسيات والأستراليات اللواتي يرقصن على قوارب تمخر النيل. هذه الإثنوغرافيا تقتفي آثار فكرة مصر المكنة تاريخيًا والمؤسسة على نحو مشترك ومتبادل والمسرودة على نحو خلاق والمتنازع عليها على الدوام في حفريات وغرافيتي التاريخ في قالب من الحركة والترحال والإخضاع والثورة.

الهوامش

تصدير: من الأهرامات إلى ملاهي شارع الهرم

1) ‹Cited in Greener 1966:10›. كما قال أدلاء هِردُت من الكهنة: إن المبالغ التي أنفقت على الفجل والبصل والثوم للعمال، نقشت بالهيروغليفية على الهرم. وينوه غرينر قائلا: للمرء أن يتساءل إن كان مترجم الفجل والبصل كان يضحك في سره من سائحه الساذج ‹ibid.›.

2) ‹See Francis Steegmuller, translator and editor, Gustave Flaubert: Flaubert in Egypt (1996)› سافر فلوبير عبر نهر النيل في عام 1849. لمزيد من الاطلاع على فانتازيات فلوبير الشرقية التي تضعهم ضمن سياق الإمبراطورية الأوربية، انظر ‹Said 1978; Tucker 1985; Kabbani 1986; Buonaventura 1989; and Karayanni 2005›.

3. See Lockman 2004 for a review of the history of Orientalism, Said's critique, and its impact and subsequent critics.

4. Percey Bysshe Shelley wrote his poem "Ozymandias" in 1817-1818 about ruins found in sand, and it begins, "I met a traveler from an antique land...".

5) ما يدعو للحزن أن أحمد زكي وعلاء ولي الدين (وهما من المفضلين عندي) اثنان من أكبر نجوم السينما المصرية، توفيا في أثناء عملي الميداني في مصر بعد أن انتهيت من كتابة هذا الفصل.

6. See al-Rasheed 2002 for a history of the mutawwecīn in Saudi Arabia, and Wynn 2007 for a brief discussion.

7) بالفعل في الوقت الذي أشار فيه العديد من الكتاب المعروفين وعلماء الاجتماع إلى أهمية إماطة اللثام عن الصندوق الأسود للثقافة والمجتمع السعوديين، ثمة مشروع آخر يعادل إظهار

الثقافة السعودية إلى العلن أهمية يتجلى في توصيف وتحليل ثقافة المغتربين الأجانب في المملكة السعودية والطريقة التي تفعل تجسد بها وتستهلك صورًا تتصل بأشكال اللباس للآخر السعودي (كما يتجلى ذلك في الدمى الصغيرة التي تملكها أسر وعائلات المغتربين الأجانب، بمن فيهم أسرتي، والتي تظهر رجالاً ونساء سعوديين يرتدون لباسهم التقليدي.

8. Works that deal with generational cultural differences in Saudi Arabia include Altorki 1986, Al-Rasheed 2002, Arebi 1994, Doumato 2000, and Yamani 2000.

9) بعض أفضل الدراسات في العلوم الإجتماعية التي تناولت المملكة السعودية ونشرت باللغة الإنغليزية كتبتها ثلاث أنثرُبولوجيات سعوديات ثريا التركي ومضاوي الرشيد ومي اليماني.

10) (Paradigmatic) والمفردة صفة من (Paradigm) «مثال، أنموذج» تنقل معنى التشكيلات الصرفية أو الإعرابية من الكلمة إلى الجملة. أي أن الصفة تشير إلى إمكان إحلال كلمة محل كلمة في عبارة ما، وقواعد ذلك الإحلال. ويعبر جوناثان كالر Jonathan Kaler عن ذلك بإن العلاقات الإحلالية تتحكم في إمكانية الإبدال أو الاستبدال. انظر: المصطلحات الأدبية الحديثة الدكتور محمد العناني. ص 68 (المترجم).

11) في الوقت الذي سار فيه العديد على هدى مكنِل في توصيفه لسياحة الكتل بوصفها ظاهرة إحلالية للحداثة، اسكتشفها آخرون ‹e.g. Urry 1990. Eco 1986. Jameson 1991› على أنها ملمح من ما بعد الحداثة. إذ يجادل أوري ‹Urry 1990› أنه لزام رؤية السياحة بمفردات التغيير في الاستهلاك والرأسمالية، واللهاث وراء الأصالة كان لحظة تاريخية خاصة بحقبة الحداثة والرأسمالية العليا. إن النماذج الراهنة والمستقبلية للرأسمالية والاستهلاك، على حد قوله يمكن أن تنتج أغراضًا سياحية مختلفة تمرح في صورة شبيهة ولا تطالب بالأصالة، وهي نوع من (مابعد) السياحة (post-tourism) تعكس حالة النماذج المعاصرة للاستهلاك. وبالمثل يجادل كوهين ‹Cohen 1979› لزام علينا أن تنفحص النماذج المختلفة من السياحة بغايات سياحية مختلفة، لا تنضوي جميعها تحت تصنيف شامل للحداثة أو مابعد الحداثة، أكثر مما يجب علينا أن نسعى خلف نموذج إرشادي مفرد لما ينشده السائح.

12. E.g. MacCannell 1976 and 1992, Valene Smith 1989, and Urry 1990, but see Vitalis 1995, Ossman 1995, Mitchell 1995, and Cole and Altorki 1998 for exceptions within the regional literature, and Chambers 1999 and Graburn 2004, both of whom discuss Japanese tourism.

13) هذه الأرقام هي لعام 1998 مصدرها الكتاب السنوي للحكومة المصرية عن السياحة (مركز خدمات إعلام الدولة المصرية 1999). في عام 1998شكل عدد الزوار الأوربيين إلى مصر 56% من العدد الإجمالي، ووصلت نسبة القادمين من الشرق الأوسط وشمالي إفريقية إلى 31% من إجمالي الزوار، أما الزوار الأمريكيون (من شمالي أمريكا وجنوبها) فلم يتجاوز 6%.

14) يتفاوت عدد الأيام التي يمكث فيها السياح في مصر على نحو كبير بحسب التبعية في كل عام. بحسب مركز خدمات إعلام الدولة المصرية (1999) ففي عامي 1991 و1994 تجاوز عدد الأيام التي مكث فيها السياح العرب في مصر عدد الأيام التي مكث فيها الأوربيون، بغض النظر عن كون عدد الأخيرين تفوق على عدد الزوار العرب. في عام 1993 كان ثمة تكافؤ في عدد الأيام التي مكث فيها العرب والأوربيون في مصر. أما في أعوام 1994 و1995 و1996 فقد أمضى الأوربيون عددًا من الأيام أكثر مما أمضى العرب وساهم في هذا التفاوت عدد من العوامل أولها ازدياد شعبية لبنان بعد الحرب الأهلية بوصفه محط أنظار للسياح من العرب (لكن وبما أن هذا الكتاب أعد في عام آب من عام 2006 فقد أحبط الإرهاب الإسرائيلي الذي مورس ضد لبنان وآمال اللبنانيين في اقتصاد سياحي مزدهر) أما العامل الآخر فتجلى في الأعمال الإرهابية

التي ابتليت بها مصر ما جعل السياح الأوربيين يبتعدون عنها خوفًا لبضع سنوات، ما أدى إلى ازدياد نسبي في عدد السياح العرب فيها.

15) عندما ظهرت الطبعة الثانية من كتاب فالين سْمِث الرائد الذي تناول أنثرُبولوجيا السياحة والذي نشر في عام 1989، كتب غرينوود خاتمة انتقد فيها جداله هو في عام 1977 مشيرًا إلى أن الانهمام الأنثرُبولوجي بالسياحة ينشأ من نظرة حولت إلى نظرة رومانسية عن «المجتمعات التقليدية البكر الساكنة نسبيًا التي أقحمت في دنيا رأسمالية» ‹Greenwood 1989:181f› وأقر بأن السياحة يمكن أن تؤدي إلى استجابات ثقافية خلاقة أكثر منها تدمر المعنى. انظر أيضًا ما كتبه جنثن فريدمان ‹Jonathan Friedman 1990› عن استكشاف الطريقة التي يستخدم فيها الناس السياحة على نحو فاعل في مشاريعهم الثقافية، ثمة منظور شبيه يتجلى هو الآخر في مقالة لغرابرن ‹Graburn 1984› عن الفنون السياحية وسياسات الهوية الإثنية. انظر المقدمة لبرونر ‹Bruner 2004› من أجل مراجعة لأدب السياحة والأصالة.

16) كاثلين أدامز أثارت هذا الجدال في ‹Kathleen Adams. 1996. in "Ethnic Tourism and the Renegotiation of Tradition in Tana Toraja."›. وكما ينوه دنسن ناش ‹Dennison Nash 1997› لا يمكن للمرء أن يبرر طابع الموقع السياحي من دون أن يدرس فرض «الأحلام المتروبولية» واستجابات «مضيف» مختلف. انظر أيضًا تحليل روث فلبس ‹Ruth Phillips (1994)› الذي يحلل أسباب أبقى الفن الأمريكي الأصلي السياحي المحلي خارج المتاحف.

17) تضم الأمثلة أنثرُبولوجيون يدرسون الجماعات المنفية أو اللاجئة ‹Malkki 1995› وجماعات تنتج أو تستوعب المهاجرين والعمال المهاجرين ‹Ghosh 1986›، والحجيج ‹V. Turner 1974› والثقافات التي حددها الارتحال والحركة والإحلالات الزمانية والمكانية والانقطاعات ‹Tsing 1993› وحركة البضائع والسلع، والأفكار والمعلومات والنقود والناس ‹e.g. Appadurai 1990›، إضافة إلى دراسات إثنوغرافية تتناول السياسات العالمية التي صدرت عن غير الأنثرولوجيين مثل ‹Enloe 1989›.

18) (أميطاب غوش)كاتب وأديب هندي مجيد. تناول في رواية له ‹Amitav Gosh. The Shadow Lines 1988› تاريخ أسرتين هندية وبريطانية عرض من خلالها طبيعة العنف الذي رافق تقسيم ولاية البنغال ما نجم عن تشكل باكستان الشرقية في عام 1947 ومن ثم بنغلاديش في عام 1971. تسائل هذه الرواية شرعية ضروب الحدود جميعها، القومية منها والدولية (المترجم).

19) ومن جديد خذلني إحساسي بالموضوع، في الوقت الذي أسعدتني مقالات كليفورد التي كتبها كلفرد ‹Clifford 1997› عن الترحال، كنت جاهلة بأنه نشر عن موضوع الترحال والنظرية في عام 1989 وهو العام الذي تلقيت فيه مقرري الأول الأنثرُبولوجيا على نحو سريع حيث كنت أتلقى أولى دروس الأنثرُبولوجيا في مرحلة الدراسات العليا.

20) ينتقد هذا المصطلح إرثًا أنثروبولجيًا مفترضًا من المحاولات لإيجاد حدائق مستقلة من الثقافة ليدرسها ويصفها.

21) (Parody) تسمى أيضًا المعارضات. هي محاكاة ساخرة لأثر أدبي أو موسيقي أو تاريخي في الغالب لشخص معروف (المترجم).

22) ‹See Crick 1985 and Bruner 2004 for a critique; Mary Louise Pratt 1986› للاطلاع على التعليق والمراجعة النقدية، وماري لويس برات ‹Mary Louise Pratt 1986› التي توحي بأن الرتابة والضجر الذي تتسبب فيه الكتابات الأنثرُبولوجية يعود إلى محاولاتها للنأي بنفسها عن أقرانها الذين يقبعون في مرتبة علمية أقل، خصوصًا سرديات السفر.

23) يعالج إدورد برونر ‹Edward Bruner 2004› على نحو مثير أيضًا الحدود الإشكالية القائمة بين

الإثنوغرافيا والسياحة وبين الإثنوغرافيين والسياح وكتابة الإثنوغرافيا وكتابة السياحة.

24) (نيو إيج/ New Age) حركة حديثة تؤكد العامل الروحي في الحياة، ظهرت في الثمانينيات وأكدت الوعي الروحي. أتباعها يؤمنون بالتقمص وعلم الفلك ويمارسون التأمل. (New Age traveller) أي مسافر نيواجي، هو عضو في حركة ثقافية نيوإيجية يسافر في الغالب ضمن مجموعات في أمكنة لها دلالات روحية (المترجم).

25) انظر ‹Castaneda 1997› للاطلاع على إثنوغرافيا السياحة الأثرية في المكسيك، وناديا أبو الحاج ‹Abu El-Haj 2001› لدراسة مفصلة للعلاقة الحميمة القائمة بين النزعة العصبية الإسرائيلية وعِلم الآثار. (See also Taussig 1992:37–52).

26) ‹E.g. Clifford (1997). Anderson (1991). Ghosh (1992)›. أعمال نستُر غارسيا كنكليني ‹Néstor García Canclini (e.g. 1993, 1995)› طبيعة الهجنة، إضافة إلى الصراعات القائمة بين الذين يريدون أن يحافظوا على "التقليد"، من نخبة خُوّلت بنيات سلطة حالية إلى أنثرُبولوجيين تشكل «الثقافة التقليدية» عملة تجارتهم، وأولئك الذين يسعون وراء مشروع تحويل للحداثة.

27. Cf. Appadurai (1986), Anzaldua (1987), Gupta and Ferguson (1997), and Rosaldo (1989).

28. V. Adams (1996), Taussig (1992). See also Appiah (1992).

29. fantasies.

30) ليس بالضرورة أن تكون هذه الدوافع مالية.

31. See, for example, Stocking 1991b, Asad 1991, Turner 1991, and other contributors to Stocking 1991a.

32) (Halfie) ويمكن أن نترجمها إلى «النصفي» وهو استخدام اضطرنا إلى اللجوء إليه لأن كلمة «هجين» (Hybrid) لا تفي بالغرض. فالنصفي في الأنثرُبولوجيا من له جنسيتين. وفي رسالة من المؤلفة إلى المترجم أثبتت شرحها للكلمة كالتالي: «ابتكرت هذه الكلمة الأثنروبولوجية ليلى أبو لغد وهي وعلى حد تعبير المؤلفة، نصفها فلسطيني ونصفها الآخر أمريكي، وبالنتيجة لن يطلق عليها صفة المواطن الأصلي (الأصلاني). فعندما تكون «ليلى» في فلسطين أو في العالم العربي ينظر إليها بوصفها أمريكية والعكس يصدق أيضًا فعندما تكون في الولايات المتحدة ينظر إليها بوصفها فلسطينية. وأضافت المؤلفة: إن ليلى أبو لغد هي أول من استخدم المفردة كتابة للتعبير عن «الأنثرُبولوجيين النصفيين» في مقالتها الكلاسيكية «الكتابة ضد الثقافة/ Writing against Culture». وتقر ليلى أبو لغد أنها استقت فكرة استخدام المصطلح من أنثرُبولوجية أخرى هي كرين نارايان (Kirin Narayan) (اتصال شخصي، المترجم).

33) إن أدبًا مكينًا يستكشف التفاوض لهويات مبحثية وهويات أخرى خلال العمل الميداني لإثنوغرافيين أصلانيين، أنظر التركي 1986 وستورات Stewart 1989 للاطلاع على استكشافين مثيرين.

34) (Cuture and culture) في سؤالي للمؤلفة عن قصدها من استخدام المفردة (Culture) ذاتها لدلالتين كان جوابها التالي: الدلالة الأولى، وهي التي يستخدمها الأنثرُبولوجيون على وجه التحديد تعني العادات أو الطريقة التي ينظر المرء من خلالها إلى العالم بما في ذلك الطقوس اليومية ومعايير الاحتكاك بين الناس. أما الدلالة الثانية وهي الشائعة والتي لا يستخدمها الأنثرُبولوجيون فتشير إلى التهذيب والكياسة إضافة إلى المدنية (Civilization). ومن هنا ارتأينا أن نترجم الأولى إلى العادات والتقاليد والثانية إلى الحضارة (المترجم).

35) (Traditional) درجت العادة على استخدام المفردة (Tradition) إلى تقليد و(Traditional) إلى تقليدي. لكن في ميادين شأن الأنثرُبولوجيا وعلم الآثار والإثنوغرافيا، وحتى في الدراسات

التاريخية والتوراتية تميل هذه المفردة إلى الدلالة على المتوارث ومن هنا يمكن لنا أن نضع المقابل لكلمة (Tradition) إرث و(traditional) إرثي (المترجم).

36) آثرنا استخدام «صورة» أو «صور» مقابلاً للكلمة الإنغليزية (image/s) و«خيالات وصور» مقابل الكلمة الإنغليزية (imaginations) (المترجم).

37) (The Grand Tour) أي الرحلة التي يتم فيها زيارة العديد من الأمكنة، أو تلك التي يتم فيها مسح كامل لكل أصقاع المكان (المترجم).

1) القيَم ومنهجية الأنثرُبولوجيا . .

1. See Graburn 2002 for a thorough discussion of the methodological problems inherent in tourism research.
2. For an in-depth discussion of fieldwork methods of the Middle East, see Clarck 2006, Schwedler 2006, Carapico 2006, and Tessler and Jamal 2006.
3. Sharon Traweek (1988) is one who reports that her publications and grant proposals have often been peer reviewed by the high energy physicists that she studies.

4) (Thick description) استخدم هذا المصطلح الأنثرُبولوجي الأمريكي الشهير كلفرد غيرتز (Clifford Geertz) للحديث عما يظن أن على الأنثرُبولوجيين أن يفعلوه، أي أن يقدموا وصفًا مفصلاً ومكثفًا وكاملاً لمعاني الأشياء في ثقافة أو في شبكة اجتماعية. لكن من نحت المصطلح في الأصل الفيسلوف البريطاني غلبرت رايل (Glbert Ryle). الإحالة في هذا الهامش إلى اتصال شخصي بالمؤلفة (المترجم).

5) في الأصل (asshole) (المترجم).

6) آثرنا أن نثبت حديث السائق بالعامية المصرية كونه يعبر بدقة عن دلالات المفردات (المترجم).

2) كنز مدفون

1) تقنيًا هذا ليس بصحيح بما أن الدكتور زاهي حواس كان آنذاك المدير العام لعاديّات الجيزة وسكرتير الدولة الثقافي المساعد للآثار، وهو يترأس الآن المجلس الأعلى للآثار.

2) في الأصل (hustler) والمفردة العربية هي كلمة عامية تطلق في سورية على من يلح على المسافرين لكي يصعدو هذه السيارة أو تلك، كما أنها تعني من يلاحق السياح بغية مرافقتهم للحصول على نقود (المترجم).

3) الأسماء الكبيرة منهم تضم أحمد باشا كمال الذي عمل في بدايات القرن العشرين، وسليم حسن الذي تُعد حفرياته في منطقتي الجيزة وسقارة خلال عقدي العشرينيات والثلاثينيات من القرن المنصرم النصوص الأساسية لهذه المواقع حتى الآن وأحمد فخري الذي ركز عمله في الأربعينيات والخمسينيات من القرن المنصرم على الواحات المصرية، بما في ذلك سيوا والفرافرة وبحرية والفيوم إضافة إلى دحشور الأقرب إلى القاهرة. يغطي كتاب دونالد مالكوم ‹Donald

‹Malcolm, Whose Pharaohs 2002› بحوث علماء المصريات الهامين هؤلاء الذين تم إغفالهم في معظم تواريخ علم المصريات/ الإيجيبتولوجيا.

4) أنجزت الخلاصة الموجزة عن تاريخ السعي الأوربي وراء الثروات والكنوز والأيام الأولى للإيجيبتولوجيا من عدد من المصادر الثانوية اللافتة، وعلى نحو خاص ‹Greener 1966, Fagan 1975, Hoving 1978, France 1991, and Reid 2002›. وأحيل القراء المهتمين بتاريخ علم المصريات إلى هذه المصادر من أجل تقارير أكثر كمالا وشمولية ومصداقية أكثر مما يمكن أن أقدمه هنا.

5) للإطلاع على تاريخ حملة نابوليون والمعهد الذي أنشأه انظر ‹Tignor 1993; Greener 1966, Fagan 1975, and France 1991› وللاطلاع على التقارير الموجزة أيضًا. نشرت أعمال اللجنة في عدد من المجلدات مع لوحات ملونة كبيرة لما رسمه الفنانون، ما سبب دهشة كبيرة في فرنسا. نشر بندكت تاشين ‹Benedikt Taschen (1994)› نسخة جيب من كتاب ‹Description de l' Egypt›.

6) إن استعراضًا كاملاً لتاريخ نزعة الهوس بمصر (Egyptomania) خارجة عن اهتمامات هذا الكتاب ومجاله. ثمة بعض المصادر الممتازة منها ‹James Stevens Curl's Egyptomania (1994) and the essays by Jean-Marcel Humbert and others in the catalogue accompanying the Egyptomania exhibit at the Louvre, the National Gallery of Canada, and the Kunsthistorisches Museum in Vienna 1994›. يشير همبرت (Humbert) إلى أن نزعة الهوس بمصر ثيمة متكررة في الفن الغربي وهي بالتأكيد سابقة على وصول نابوليون: غالبا ما كانت ظاهرة الهوس بمصر ترد إلى حقبة بدايات القرن التاسع عشر التي أشير إليها على أنها حقبة «العودة إلى مصر/ Return to Egypt»، أو كانت ترى على أنها تعبير للحظات خاصة تذوي سريعًا (افتتاح قناة السويس، واكتشاف قبر توت عنخ أمون). في الواقع هي نزعة أبدية لا يمكن ردها إلى نوع أو أصل أو جنس معين ومستمرة، خلال الحقب الرومانية، ومن عصر النهضة إلى الحقبة ما بعد الحديثة» (ص 25). إن مصطلح الهوس بمصر مستخدم منذ القرن التاسع عشر ‹Curran 1996›.

7) شأن الخدعة التي قام بها الفرنسي لولُران (Lelorrain) لمنع صعود عملاء القنصل البريطاني هنري سالت (Henry Salt) إلى متن سفينته، الذي كان مسلحًا بمرسوم من كبير وزراء محمد علي باشا، والذين كانوا يحاولون إعاقته من نقل (زودياك ديندیرا/ the Zodiac of Dendera) وامتلاكه. لولراين ديبلوماسيًا، وكان يحاول نقل الزودياك حتى بعد المرسوم الذي صدر في عام 1835 والذي قضى بمنع تصدير الآثار القديمة، رغم ذلك أفلحت خديعته، وخاب أمل عملاء القنصل البريطاني، وفي النهاية أخذ الزودياك إلى فرنسا حيث قبع في منحف اللوفر. للاطلاع على الرواية ‹See Fagan 1975›.

8) للاطلاع على نقاش يتصل بتاريخ نهب القبور انظر ‹Hawass 2002b:17. See also Hoving 1978›.

9) للمزيد من البحوث عن المحنطات والمومياءات، انظر ‹D'Auria, Lacovara, and Roehrig 1988, Ikram and Dodson 1998, and Pringle 2001›.

10) إن الاهتمام الأوربي بهذا الشكل من النصب التذكارية يعود إلى تاريخ أكثر قدمًا من الحقبة الحديثة. وأول مسلة مصرية تنقل إلى خارج البلاد بوصفها تذكارًا لانتصار القوة الاستعمارية الأوربية كانت مسلة تحتمس الرابع الصغيرة التي أخذت في عهد الإمبراطور الروماني أوغسطس (30 ق ت س–41 ت س). وفي الأصل كانت تقف في الكرنك، أما الآن يراها المرء أمام اللاتيران (Lateran) في روما. أغرم الرومان بالمسلات المصرية، وقلدوا شكلها في طرازهم

المعماري. للمزيد من المعلومات عن النصب التذكارية الأوربية والحدائق والمقابر ومخططات تنسيق الحدائق انظر ‹Curl 1994›.

11 Sources that discuss the history of pharaonic nationalism include Colla 2000, Dykstra 1994, Ismail 2002, Reid 1997, Selim 2001, Walker 1994, and Wood 1998.

12) للاطلاع على تقرير مثير عن اكتشاف هورد كارتر ضريح توت عنخ أمون، وعن العديد من الحقائق التي بقيت طي الكتمان حتى عهد قريب عن تورطه في تجارة الآثار والكنوز المصرية غير الشرعية انظر ‹Hoving 1978›.

13) لكن حسن ‹Hassan 1998: 206› يلاحظ أن ضريح سعد زغلول هو مثال وحيد على الهندسة الفرعونية في قلب مدينة القاهرة، رغم أن العديد من التماثيل لفنانين مصريين تحمل الثيمة الفرعونية ذاتها.

14) كان لدفع بُرخردت (Ludwig Borchardt) ينقب في مشغل أحد الفنانين في تل العمارنة. رأس نفرتيتي مع بعض المواد والأشياء المصنوعة من الجص من ذلك المشغل هناك تركت في مكانها عندما هُجرت تل العمارنة بعد موت أخناتون.

15) مؤتمر علم المصريات هذا يعقد مرة كل أربع سنوات، وتلك هي المرة الثانية التي ينعقد فيها في مصر.

16) في المؤتمر السابع الأسبق الذي عقد في كمبردج، نشرت الأوراق باللغات التالية: الإنغليزية 178، الفرنسية 30، الألمانية 18، الإيطالية 2، (العربية لا شيء). نشرت 248 ورقة عمل من الأربعمئة التي قدمت للمؤتمر الدولي الثامن لعلماء المصريات في عام 2003، كان الجردة الإجمالية 201 باللغة الإنغليزية، و35 بالفرنسية، 11 بالألمانية.

17) الاقتباسات جميعها من ‹Hassaan 2000›، وهي ترجمتي عن العربية.

18) إن انقسام قوميات من قدم الأوراق، أكثر تنوعًا مما يوحي به تشظي اللغة. من بين 248 ورقة نشرت من المؤتمر الدولي الثامن لعلماء المصريات الذي انعقد في القاهرة، مثلت مؤسسات من الدول التالية: مصر 50، الولايات المتحدة 28، فرنسا 25، ألمانيا 25، إيطاليا 20، المملكة المتحدة 17، بولندة 17، روسيا 12، إسبانيا 10، الأرجنتين 7، هولندا 6، تشيكيا 4، البرتغال 4، سويسرا 4، هنغاريا 3، اليابان 3، النمسا 2، كندا 2، اليونان 2، بلجيكا 1، الدنمارك 1، السويد 1، تايوان 1، الأورغواي 1. لم يصل العدد الإجمالي إلى 248 ورقة لأن بعض الأوراق نشرها كتاب يمثلون أكثر من مؤسسة وطنية، فهناك ورقتان نشرهما باحثون محسوبين على مؤسسات دولية (UNESCO, ECHO) وبعض الأوراق نشرها بعض الباحثين المستقلين الذين لا يمثلون أي مؤسسة. والعديد من الباحثين الذين جاؤوا في الأصل من إحدى البلدان كانوا ينشرون أوراقهم من مؤسسة في بلد آخر. إن تسيد الأوراق المصرية التي قدمها باحثون مصريون إلى المؤتمر يعكس بكل يقين أن هؤلاء الباحثين ليسوا مضطرين إلى السفر خارج البلاد للوصل إلى المؤتمر (يقول حواس ‹2003›: إن نحو 500 عالم مصريات مصري حضروا المؤتمر) لكن هذا يقدم دليلاً أيضًا على نزعة الولوج المتزايدة للمصريين في هذا الميدان، وهذا ما يعكس بدوره الفرص التي وفرتها سياسات الحكومة المصرية للمصريين للدراسة والعمل في مجال علم المصريات.

19) لتحليل حديث العهد للصلات اللغوية بين العربية الحديثة والمصرية القديمة ‹See Noh 2003›.

20) المنظمة المصرية للآثار هي سلف المجلس الأعلى للآثار الأعلى، وهو الهيئة المصرية الحكومية التي تشرف على كل الحفريات والمتاحف في مصر.

21) لم يكن المؤتمر الدولي السابع عن علم المصريات الذي انعقد في كمبردج أفضل من سابقيه إلا

بأربعة أوراق عمل فقط من أصل 228، نشرت لاحقًا، عالجت مسألة الحفاظ على الموقع، لكن وبحلول المؤتمر الثامن عالجت 25 ورقة من العدد الإجمالي للأوراق التي بلغت 248 مسألة الحفاظ على الموقع أو إدارته أو كليهما معًا.

22) المؤسسات الأجنبية المشاركة في أعمال ترميم الآثار القديمة والحفاظ عليها في مصر تضم the American Research Center in Egypt (the Sphinx project), the Paul Getty Institute) (Nefertari's tomb), Chicago House (in the Valley of the Kings), the Polish Institute of Conservation (Hatshepsut's temple), the German Institute (the Northern Pyramid of Sneferu in Dahshour and the reconstructed funerary temple of Sneferu), and the French Institute of Egyptology (in Karnak and South Saqqara. the Pyramid Complex of Pepi .(I). بالطبع يمكننا القول إن الجهة الأكبر التي قامت بأعمال الترميم والحفاظ على الآثار والمواقع التاريخية في مصر هي قسم الترميم والحفاظ على المواقع الأثرية المصري، وهو هيئة تعمل بإشراف المجلس الأعلى للآثار.

23) (Epigraphy) هو علم دراسة النقوش (المترجم).

24) شأن الدكتور زاهي حواس، يتحسر علماء المصريات الذين ساهموا في كتاب ‹The Archaeology of the Nile Delta : Problems and Priorities› (van den Brink, ed., 1988) على ضياع المواقع الأثرية في الدلتا، ولكن بدلاً من تسمية الماء كالخطر الرئيس، كما فعل د زاهي حواس، فإنهم يلقون بالمسؤولية على عدد السكان الذي يتزايد بنسبة كبيرة. (إن خطر الماء ينبع من سعي المصريين لسقاية الأرض بغية حرثها والعناية بها). يصف الوكيل، وهو أحد الذين ساهموا في الكتاب أنه من بين «المشكلات التي برزت خلال أعمال الحفر والتنقيب» في موقع عالم آثار في منطقة الدلتا، «كيف أن استصلاح الأرض شجع السكان المحليين للهجوم على الموقع وتهيئوا لزراعته ما سبب أضرارًا فادحة بالبقايا الأثرية» ‹El-Wakil 1988:265›. جدير بنا أن ننتبه إلى كلمة « هجوم» لوصف مساعي المزارعين المحليين لاستخدام الأرض للزراعة. انظر ‹Mitchell 2002:179–205› للاطلاع على نقاش للنزاعات على "إرث" مصر والمحاولات العنيفة التي قامت بها الدولة لتجريد القرويين المصريين من أراضيهم لتوسيع مواقع أركيولوجية وسياحية، و ‹Rose 2003› لأكثر من قضية تتصل بالجغرافيا السياسية حول منطقة الجيزة.

25) يواجه ريد (Reid) هذه المسألة بتركيزه في عمله على علماء الآثار المصريين الذين لم يكتفوا بالبحث في الماضي الفرعوني فحسب، بل طالت أبحاثهم البقايا القبطية والعثمانية أيضًا.

26) (Revisionist histories) مصطلح أطلقه دتُن (Dutton) على المؤرخين التقليديين الذين يؤكدون ملامح الاستمرار وملامح التطيف النفعي داخل النظم السياسية على مر التاريخ، ويركزون على آلية السياسة العملية والسلطة الفعلية وهي التي تتناقض مع تركيز التاريخيين الجدد على أبنية التسلط والإخضاع القائمة على الأيدولوجيا. ومن بين هؤلاء يذكر دتُن كنراد رسل (Conrad Russell) وكفن شارب (Kevin Sharp) (المترجم).

27) إن المجاز (metaphor) الغريب لكلمة «يغتصب» استخدمه مرارًا المؤرخون التنقيحيين لوصف الحقبة الاستعمارية من نهب الثروات. ‹Fagan 1975, the Romers 1993, and France 1991› وعناوين كتبهم جميعها: "اغتصاب كذا . . (النيل، ومصر، وتوت عنخ أمون). ومن الغريب أنه وبدلاً من استخدام كلمة "النهب"، التي يمكن أن تصف على نحو ملائم أكثر السيرورة التي رُحَلت من خلالها كميات كبيرة من الآثار من مصر لتتخم المتاحف والمجموعات الخاصة والشخصية في أوربة وأمكنة أخرى، لجأ جميع أولئك الكتاب إلى صورة مجندرة (Gender) للعنف الذي يعبر عن تفاضل القوة بين الأوربيين والمصريين من خلال تصوير مصر على أنها امرأة استبيحت.

28) (Revisionist accounts) أو التاريخ التنقيحي (revisionist history) وهو مصطلح يطلقه دتُن على المؤرخين التقليديين الذين يؤكدون ملامح الاستمرار وملامح التكيف النفعية داخل النظم السياسية على مر التاريخ ويركزون على آلية السياسة العملية والسلطة الفعلية وهي التي تتناقض مع تركيز التاريخيين الجدد على أبنية التسلط والإخضاع القائمة على الأيديولوجيا. ويذكر دتُن الأسماء التالية: كنراد رسل وكفن شارب وآخرين (المترجم).

29) لذلك، لا يقتصر الأمر على تهكم (ironic) بسيط أن الكتاب المصريين ذوو النزعة العصبية الفرعونية قد صوروا الفلاح المصري ولوقت طويل على أنه رمز لهوية فرعونية أبدية لمصر ‹Selim 2001›.

30) (Reify) مصطلح نقدي يشير إلى عملية تجميد العلاقات أو السيرورات ومعاملتها معاملة الأشياء (المترجم).

31) انظر ‹Dural 2006› والذي نشر عندما كان هذا الكتاب في طريقه إلى المطبعة، للاطلاع على استثناء هام في تركيا.

32) إن مفردة ترجمان، أحيانًا تلفظ تركمان هي أيضًا (مثل خرطي) تستخدم للإشارة إلى المواطن المصري الذي تنقصه الخبرة الرسمية في السياحة وغير معتمد كدليل سياحي رسمي، لكنه يصادق المسافرين ويأخذهم في جولات سياحية. واشتقت كلمة ترجمان (وتترجم في بعض الأحيان إلى كلمة دليل أو مترجم فوري) من الجذر ترجم، ذلك أن من يعمل في هذه المهنة هم في الغالب من اللغويين المحنكين الذين يتحدثون عددًا من اللغات الأجنبية.

33) تراوح تلك النسبة المئوية بين 5% و65% ويعتمد ذلك على نوع المشتريات. فعلى سبيل المثال يذهب المقدار المئوي الأصغر للذهب والفضة، أما المقادير المئوية الأكبر فتحصل عليها الرسومات على ورق البردى. كما يعتمد على العلاقة بين الدليل السياحي وصاحب المحل حيث تتم عملية الشراء. انظر ‹Wynn 2003: Chapter 3› للمزيد من التفاصيل.

34) يناقش محمد بكر ‹1988: 50› مسألة السوق السوداء للتحف والأنتيكات في واحدة من مدن دلتا النيل: في الماضي كان يتردد على المنطقة تجار التحف والأنتيكات ويشجع السكان المحليين ويغريهم بالنقود للعثور له على تلك المواد والأشياء القديمة. آنذاك كان البحث عن تلك الأشياء يتركز، سرًا وعلى نحو رئيس في المزارع المجاورة للقرية. وكما قال سكان تلك المنطقة إنها أنى وجدت آنية فخارية وقدمت إلى ذلك التاجر كان يسارع ويكسرها، قائلاً بأنها عديمة القيمة. لكنه كان يدفع بسخاء للرخام والمرمر والآنية المتعددة الطبقات والجواهر وألواح الأردواز. ظلت هذه الممارسة قائمة إلى أن عين المنظمة المصؤية للآثار حارسين في المنطقة.

35) تعبر النبوءة البطليمية (نبوءة الخزّاف) عن الأمل أن الإغريق الكولونياليين سيمسحون عن وجه الأرض وستدمر مدينتهم، وسيختفي الأجانب والغرباء، وستستعاد التماثيل التي سرقت من مصر. «وسيدمر مرتدو الأحزمة (الإغريق) أنفسهم، ذلك أنهم أتباع تيفون وستهجر مدينة الغرباء والأجانب التي بنيت بيننا. وسيحدث كل هذا عندما تلاقي الشرور نهايتها. وعندما يختفي الغرباء والأجانب الموجودين في مصر كأوراق شجر في خريف . . وستعاد التماثيل التي سرقت من مصر جميعها إليها» ‹Fowden 1993: 21›.

36) (Typology) تصنيف النماذج والأنواع. وتعني أيضًا دراسة اللغة وتشابهاتها التركيبية والمورفولوجية فيها، من دون أخذ تواريخها بالحسبان (المترجم).

37. See, for example, Politeyan (1915), Hogarth (1899), Egypt Exploration Society (1894), Brugsch (1880), Robinson (1841).

38. These are numerous but see in particular books by Graham Phillips (e.g. 1998, 2002,

2003) and Ahmed Osman (1990, 2002, 2004).

39. Hassan (1998:211); see also Selim (2001).

40) ما يمكن أن نستكشفه لا يمكننا منه حجم المساحة. فبما أن زوج أخناتون كانت نفرتيتي، التي ناقشنا تمثالها النصفي في هذا الفصل، وخلفه كان توت عنخ أمون، وكلاهما شخصيات محبوبة في ماضي مصر الفرعوني.

41) إن المراجعة الموجزة التي أجريتها هنا لا تقيم العدل بين الفروق الطفيفة للنزعة العصبية الفرعونية في السياسيات المصرية والفنون، وتعبيراتها العديدة، والعوامل الرئيسة التي تعبر عنها والصيغ المعارضة للهوية المصرية. هناك العديد من المصادر الهامة التي يمكن للمرء العودة إليها. بعض خطابات النزعة القومية المصرية الحديثة التي تتبنى مسألة الماضي الفرعوني (لاتضم تلك الخطابات التي طرحها علماء مصريات في أي مكان وردت فيها من هذا الفصل والفصل القادم) وتضم: فؤاد (1968، 1978) الحكيم (1994) هيكل (1933، 1965) حسين (1954) موسى (1961). وهذه قائمة مختصرة جدًا. أما المصادر الثانوية باللغة الإنغليزية فتضم ‹Cook 1983. E. Colli 2000. Douglas and Malti-Douglas 1997, Dykstra 1994, Gershoni 1982. Gershoni and Jankowski 1986 and 1995. Haarmann 1996. Hassan 1998, Jansen 1985. Kepel 2003. Reid 1997. Selim 2001, Walker 1994, and Wood 1998›.

42) كان المتحف المتروبولي يراقب عملية الإكتشاف تلك على أنها فرصة ليضيفها إلى مجموعته المصرية. وقد باع كل من كارتر وكارنرفُرن Carnarvon صحيفة التايمز اللندنية حق نشر التقارير الأولى عن الضريح ما أثار حفيظة الصحف والصحفيين المصريين والدوليين الآخرين. للمزيد انظر ‹Hoving 1978› من أجل مزيد من التفاصيل.

3) أطلنطس والزئبق الأحمر

1) لقاء مع أحد أصحاب المحلات في منطقة الأهرامات كان يلبي طلبات أحد السياح من زبائنه. كان يتحدث عن خريطة، وقال إنهم يحاولون أن يصطادوا السياح في الفنادق بعد أن أجروا تقويمًا سريعًا حول كمية النقود التي أسسوا عليها ما يرتدونه. قال: إنهم يبحثون على نحو الخصوص عن أشخاص يرتدون ثيابًا كتانية بيضاء مهلهلة، بما أنها دائمًا دلالة على «المتعبد»، أي جماعات النيوإيج، أو الناس الذي يتأملون بالأهرامات لأنهم يعدون من السهولة أن يفترقوا عن نقودهم.

2) (Spiritualism) حركة تعتقد أن الموتى يظهرون حضورهم للبشر عبر وسيط أو وسيلة (المترجم).

3) (Rosicrucianism) يعتقد البعض أن الماسونية تطورت عن تحدرات سرية للروزيكروشيين، ويقول البعض الآخر: إن الروزيكروشية والماسونية يعودون في أصولهم إلى مصر القديمة. فقد برز الاسم ما بين عامي 1614–1615 (المترجم).

4) (Baby boomer) . بعد الحرب العالمية الثانية ارتفعت معدلات الولادات حيث شكلت في منتصف عقد الخمسينيات من القرن الماضي زيادة في معدل الولادات في فترة «الكساد الأعظم» التي مرت بها الولايات المتحدة من القرن الماضي بمقدار 30%. هذه المستويات العالية غير المسبوقة في الولادات أحدثت ما سمي بالبيبي بوم (Baby boom) كان نتيجة لبحبوحة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ورد فعل على الحرمان الذي عاناه البشر في سنوات الكساد. لقد

ساعد هذا الازدياد في عدد السكان على نمو وازدهار ضواحي ومقاطعات جديدة في الولايات المتحدة لحقبة مابعد الحرب. ترك جيل البيبي بومر (البومريون) أثرًا كبيرًا في أمريكا لم ينته. وعكست ثقافة الستينيات في جانب منها تسيد وهيمنة اليافعين من البومريين. وبالرغم من أن هذا الجيل من المتوقع له أن يتقاعد في العقود الأولى من القرن الحادي والعشرين، فإن حلول مشكلة «الضمان الاجتماعي» باتت هاجساً يؤرقهم. ارتبط هذا الجيل بعمل المرأة وانتقالها من أعمال مؤقتة في فترة الكساد إلى أعمال دائمة ماجعلهن يطالبن بطرق أكثر فعالية للحد من الولادات. في الستينيات ظهرت أشكال جديدة من مانعات الحمل، سواء كانت أقراصًا أو أجهزة أو جراحات لمنع الحمل نهائيًا. في نهاية القرن العشرين كان هناك ما مقداره 64% من النساء في سن 15–44 أعلنّ استخدامهن مانعات الحمل تلك ما انعكس على الموقف من الجنس والتفرقة العنصرية والثقافة والتربية (المترجم).

5) يعد كتاب مارتن برنال ‹Martin Bernal. Black Athena› من الأعمال الرائدة التي تحدثت عن النظريات الأفرومركزية حول أصل الحضارة. وللاطلاع على دراسة حول العلاقة بين العرق (race) والنظريات الأولى عن مصر القديمة انظر ‹Trafton 2004›. وهناك كتاب عن أوراق البردى التي ابتاعها جُوزِف سْمِث ‹Joseph Smith› (انظر الحاشية 13 لاحقًا) وهو بحد ذاته كراس ديني هو في لارسن ‹Larson 1985›. كتبت إليزابيث ماوتشي مقالة لافتة (حتى الآن لم تنشر) عن الطائفة النوابية (Nuwaubian).

6) حواران أفلاطونيان ضم الأول منهما وصفًا لجزيرة أطلنطِس نقله كاهن مصري كان يعتقد أن الجزيرة أكبر من آسيا الصغرى وإفريقية «ليبيا» مجتمعتين إلى سولون. وفي الحوار الثاني يدون أفلاطون تاريخ أطلنطِس ويصف الأمة هناك بأنها دولة يوتوبية. ومع أن المادة التي اعتمد عليها أفلاطون في وصفه محض خيال، فهناك إمكانية وصوله إلى سجلات غير موجودة (المترجم).

7. The Collected Dialogues of Plato, Edith Hamilton and Huntington Cairns Edition 1961,1159

8. Jowett 1953. " Introduction' to Vol. 2 of " The Collected Dialogues of Plato" 2.

9. Ibid, "Introduction" to Vol. 3, 703.

10) أمريكية من أصل روسي مؤسسة المذهب الثيوصوفي (Theosophy) الذي يعتبر أن كل مفكر مبدع وباحث أصيل في أسرار الطبيعة ماديًا كان أم روحيًا هو ثيوصوفي من رعايا «المملكة الإدراكية العليا» (المترجم).

11) ‹Garth Fowden 1993› مصدري الرئيس للمعلومات عن النصوص الهرمسية (Hermetic) وعن أساسهم المصري والعلاقة الكامنة بين هرمس وتوث. كما انجذبت إلى أعمال فرنسيس يتس الذي ألفت كتبه ‹Frances Yates. Giordano Bruno and The Hermetic Tradition; The Rosicrucian Enlightenment› الضوء على الكيفية التي قرأت بها وتم تبنيها في أواخر عصر النهضة وبدايات عصر التنوير في أوربة. للاطلاع على نقاش الإرث الهرمسي في مصر في العصور الوسطى حيث يعود تاريخها إلى بداية القرن الحادي عشر ت ش، انظر ‹But see Haarmann 1996, and Cook 1983›.

12. AMORC website, www. Rosicrucian. Org, accessed 19 June 2006

13) عمومًا تشترك الحركتان بمقاربة سرية وغامضة غير دينية للدين وتأكيد الأخوة، والتعاليم الأخلاقية، والأعمال الإنسانية الخيرية. رغم ذلك فإن الماسونيون لا يشاركون الروزيكروشيين اهتمامهم بالبحث العلمي، والخيمياء والسحر ‹See Waite 1887:402›. تأثرت جماعات أخرى بهذه الحركات وبالافتتان الأوربي والأمريكي السائد آنذاك بمصر القديمة. فمثلاً، ابتاع جُوزِف سْمِث (Joseph Smith) مؤسس كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة (المورمون) (the

Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints) مومياء وعددًا من أوراق البردى دمجها في الكتاب المقدس للكنيسة (المترجم).

14) في الوقت الذي تذكر فيه مبادرة أشمول (Ashmole) عادة على أنها أول مبادرة ماسونية مدونة، يشير يتس إلى أن هناك واحدة جاءت قبل ذلك. إذ إن السجل الذي عرف أولاً كان لمبادرة رُبرت موري (Robert Moray) الذي كان منهمكاً بالخيمياء والكيمياء، وهي صلة أخرى تربط الماسونيون الأحرار الأوائل بالإرث الروزيكروشي ‹Yates 1986:210›.

15) كان لويس، مؤسس الروزيكروشيَن «المنظمة الخفية العتيقة للصليب الوردي منظمة/ AMORC» الأمريكية، جامعًا هامًا للمصنوعات اليدوية المصرية والآشورية والبابلية، وشكلت مجموعته أساساً للمتحف الروزيكروشي المصري في سان خوسيه بكاليفورنيا، ويقال: إن المتحف يحتوي «على أكبر مجموعة من المصنوعات اليدوية المصرية في غربي الولايات المتحدة» بما في ذلك مومياءات لبشر وحيوانات، ومجوهرات وجرار تحوي أحشاء الأجساد المحنطة وخزف وأدوات برونزية وأنسجة (AMORC website. www.rosicrucian.org. accessed 19 June 2006). لدى المساونيين تبني مماثل للنزعة الرمزية (Symbolism) المصرية، تم توثيقها بإسهاب في عمارتهم ورموزهم ومفردات العناوين والألقاب ‹انظر Bauval 1999a›.

16) عندما أقول «ربط الأفكار» فأنا لاأقصد أن كايس تعمد إقامة هذه الصلة، أو أن له أي خلفية هرمسية أو روزيكروشية. فأنا لا أعرف ما كانت تأثيراته الفكرية على وجه الدقة. (يقول ابنه هيو لِن كايس «(Hugh Lynn Cayce (1968» إن والده لم يقرأ كتابات أفلاطون عن أطلنطِس أو أي كتابات أخرى حول الموضوع). ما قصدته هو أن كايس هو المصدر الأول الذي أستطيع أن أحدده، والذي ارتبطت فيه فكرة أطلنطِس مع فكرة سجلات الحضارة المفقودة بما أنها دفنت تحت رمال الجيزة.

17) إن تصريحاته التي قال كايس إنه لا يتذكرها بعد أن تنتهي حالة النشوة، سجلتها سكرتيرة اعتقد أنها تقمص لابنة من حياة سابقة.

18) قام كايس بأربعة عشر ألف «قراءة» لأكثر من ثمانية آلاف شخص. عالج ما يقرب من ألفين وخمسمئة من تلك القراءات (لألف وستمئة شخص مختلف) مع حيوات أولئك الأشخاص الماضية، وتأثيرها في حياتهم الحاضرة. وكان لسبعمئة من أولئك البشر تقمصات في أطلنطِس ‹Cayce 1968›.

19) يصرح كل من بوفال وهنكك ‹Hancock 1997› بأن هذه التواريخ جاءت من قراءة لكايس قدمت في الأول من تموز في عام 1932 (القراءة رقم 5748–6).

20. Cayce, Schwartzer & Richards 1988:132. They are not specific but presumably this American student was Mark Lehner.

21. See Bauval and Hancock (1997), chapter 5 for details about ARE/ECF involvement in various Giza archaeology projects and relationship to Egyptologist Mark Lehner.

22) قمت بزيارة البئر مرتين، الأولى في بداية عام 2001، ومرة أخرى بعد حوالي ستة شهور. خلال زيارتي الأولى، تنبهت إلى وجود نفق ظاهر يبدأ من زاوية مهوى البئر. وفي المرة الثانية كان النفق قد امتلأ بعلماء الآثار الذين كان جانب من زيارتهم يتمثل في الحفاظ على التكامل البنيوي للضريح، لكن ربما أيضًا، كانوا يسعون لإخماد أي تخمين بوجود ممرات سرية تحت الأرض.

23) صياد وعملاق في الميثولوجيا الإغريقية ابن إله البحر بوزيدون قتلته الإلهة أرتميس وحولته إلى كوكبة من النجوم (المترجم).

24) إن نظريتهم أكثر تعقيدًا مما أتيت عليها هنا، لذا أحيل القراء إلى بوفال وغلبرت ‹Gilbert 1994:97-196› من أجل شرح واف. كما لخص بوفال وهنكك ‹Hancock 1997:24-86› تلك النظرية. إن صلة لافتة بين المقاربات الغامضة العربية والغربية لمصر القديمة تظهر هنا، أيضًا. كما استخدم الكتاب المصريون القروسطيون أيضًا نوعًا من علم الفلك الذي يتصل باندفاعات مخروطية لدوران المحور لتأريخ الآثار المصرية القديمة إلى عشرين ألف سنة ‹Haarmann 1996:616›.

25) أطلق وست على شوالر دو لوبيج (Schwaller de Lubicz) لقب «عالم المصريات المرتد»، لكن هناك عَالمية مصريات بريطانية تساءلت عنها) بشأنه وصَفته بأنه نيوإيجي، ولو أنه، كما أقرت، أنتج توصيفات جيدة جدًا للمعابد المصرية التي درسها.

26) يعدد شريط الفيديو «لغز أبو الهول/ the Mystery of Sphinx» الذي ظهر في عام 1993 «فريقه العلمي» على النحو الآتي: جون أنطني وست كاتب وعالم مصريات، والجيولوجي والجيوفيزيائي الدكتور روبرت. إم. شُك، وعالم الزلازل والجيوفيزيائي الدكتور توماس دوبكي، وعالم المناخ لحقبة ماقبل التاريخ البروفسور جون كوتزباك، والخبير الجنائي التحري الرقيب فرنك دومينغو من شرطة مدينة نيويورك.

27. Other refutations of the West-Schoch hypothesis include Gauri, Sinai, and Bandyopadhyay (1995) and Hawass and Lehner (1994a and 1994b); Schoch responded to critics in several letters to KMT.

28) مالم يتم تحديد ذلك على أنه جاء من مصدر منشور، كل الاقتباسات والاستشهادات من وست وشُك مصدرها نسخة المقابلة المسجلة التي أجريتها معهما في الثاني من تموز من عام 2000.

29) ثمة جيولوجيان آخران هما دِفيد ككسل وكَلن ريدر قاما فيما بعد بفحوصهما المستقلة في جدالات شُك واتفقا مع نهجه في الاستنتاج، رغم أن ريدر يجري محاولة لمصالحة نظرية الأول مع العائدة لمجتمع عالم المصريات، وهذا ما يرفضه شُك ‹Reader 2000, Coxill 1998›. وفي الوقت الذي قام فيه ريدر «بعمل عظيم جدًا لتقويمي» للباليوهيدروجيولوجي (Paleohydrogeology) لحدود أبو الهول والمنطقة المحيطة، نوه شُك إلى أنه «واضح جدًا فيما يتصل بأنه يبحث عن مصالحة، بين آراء عالم المصريات والجيولوجيا. في ظني هذه ليست الطريقة التي يقوم بها المرء بمقاربة العلم، فأنت تنظر إلى البيانات التي تأتي إلى استناجاتك، ومن ثم تقوم التأريخ البديل، كما أنك لاتحاول . . أن تجد الوسيلة السعيدة لتجعل من الجميع يشعرون بالرضا» ‹Schoch 2000›. للمزيد من النقاش عن الطريقة التي يميل فيها العمل العلمي في بدء التفاوض مع الإجماع في تشكيل وصياغة نظريات وتحليل بيانات معتمة ضبابية انظر ‹Knorr Cetina 1995:152›.

30. The comment comes from a letter written by Dr. Mark Lehner to Robert Bauval and Graham Hancock in 1995, which Bauval and Hancock published in full as an appendix in their Keeper of Genesis (1997).

31) هذه رؤية لافتة مصدرها زميلي كين كروز.

32) (Canon) وهي كلمة خلافية لها العديد من المعاني «برنامج، نظام، سياسة، مبدأ، عقيدة، مجموعة القيم . . والقائمة تطول) لكننا آثرنا ترجمتها كما وردت أعلاه ذلك أنها تجمع العديد مما ذكرنا (المترجم).

33) يكرس بوفال في كل كتبه، قدرًا كبيرًا من المساحة للدكتور زاهي حواس ولليتر، ويحتل الأخير تقريبًا مساحة فصل كامل في كتاب ‹Keeper of Genesis› عنوانه «The Case of The Psychic, the Scholar and The Sphinx» حيث يشير الوصف «Scholar، التي تعني "الدارس" إلى ليتر،

وثمة فصل آخر مكرس له أيضًا في كتاب هنكك وبوفال ‹Message of the Sphinx 1996›. يضع كل من بوفال وهنكك وبذكاء، غشاوة على مقولات النيوإيجي وعالم المصريات من خلال، على سبيل المثال، الاقتباس من مقالات وكتاب ألفه لينر عندما كان كايس لايزال مؤمنًا، وينسب تلك المادة إلى «الدكتور مارك لينر»، مع أن المادة كان قد كتبت قبل أن يحصل الأخير على شهادة الدكتوراه في علم المصريات بوقت طويل.

34. Stille (1997) provides an account of Lehner's conversion to Egyptology.

35) يناقش بورديو ‹Bourdieu 1993› القواعد الضمنية والقوية للمباحث المعرفية الأكاديمية من أجل كيفية الانخراط بلعبة معرفية، بما في ذلك القواعد التي تشي بكيفية تقويض أو تحدي نظرية ضمن ذلك المبحث المعرفي.

36. http://www. Think-about it.com/Mars/ a_master_occultist.htm, accessed February 2000

37. http://www.enterprisemission.com, accessed February 2000

38) لسوء الحظ، تقع الجماهير الجاهلة بشأن هذه الموضوعات ضحية سهلة إضافة إلى أن بلهاء الأهرامات كانوا دائمًا يجدون جماهيرًا جاهزة لهم. فتأويلاتهم مشوقة، ومثيرة ورومانسية (حالمة) ولو أنها «غير موثوقة من الناحية العلمية» ‹Hawass 2000d: 21›.

39) لا يحتاج سقوط كتف أبو الهول إلى تفسير، إذ هناك مجموعة كاملة من العوامل التي ابتلته وتسببت بذلك. فتسرب مياه الصرف الصحي من قرية نزلة السمان المجاورة إلى الحجارة أغرق الحجارة الرملية بالأملاح التي تبلورت بعد ذلك، وتسببت في تصدع الحجارة نتيجة الضغط. ومن ثم جاءت الريح لترمي بقطع هائلة من هذا النصب وتتفتت إلى قطع صغيرة. لمعرفة حكاية الجهود للحفاظ على أبو الهول والنزاع بين المجموعات النيوإيجرية وعالم المصريات الدكتور زاهي حواس ولينر انظر ‹Stille 1997›.

40)بعد أن فرغت من عملي الميداني وعدت أدراجي إلى الولايات المتحدة، رُقيّ الدكتور زاهي حواس إلى منصب الأمين العام للمجلس الأعلى للآثار في مصر، واستمر في الإشراف وإدارة عمليات الحفر والتنقيب في الجيزة.

41. http://www.guardians.net/hawass

42) «أليس من كاريكاتور آسر، أن يجعل النسخة المقلدة أكثر قوة من الأصل؟» ‹Taussig 1997: 5›.

43) (Upuaut) أحد آلهة المثولوجيا المصرية القديمة (المترجم).

44) ‹Bauval and Hancock 1997: 131›. إن الموجز الذي قدمته عن غنتنبرنك وعن روبوته أوبوات بكل مفاصله وتطوراته المعقدة إن هو سوى موجز مختصر جدًا. للاطلاع على وصف كامل للأحداث والشخصيات التي اشتركت في هذه العملية انظر كتاب بوفال ‹Secret Chamber 1999a› والذي يكرس حوالي مئة صفحة لهذا الموضوع.

45) وضع أهرامات الجيزة الثلاثة في جدول بحيث يغلق أحدها في كل عام في وجه الجمهور بغية القيام بأعمال التنظيف والتهوية، في الوقت الذي يفتتح فيه الهرمان الآخران في وجه عدد محدود من السياح كل يوم.

46) البالينتولوجيا (Paleontology) علم حياة الحيوان والنبات لما قبل التاريخ عبر تحليل بقايا مستحاثاتها والذي يمكن العلماء من اقتفاء أثر تاريخ تطور الكائنات الحية والمنقرضة منها (المترجم).

47) رغم أن العديد من المقالات ظهرت بعناوين مثل «سرقة حضارتنا» وما إلى ذلك، تعترف واحدة من المقالات الحديثة التي ظهرت في الصحافة العربية ‹خضير 1999›كارهة بأن حتى أشد النظريات حماقة عن مصر تأتي بالدولارات السياحية.

48) الجريدة الرسمية المصرية 1997/05/16، الكاتب محسن عريشي يستشهد بفاروق حسني فيما

يتصل بهذا الشأن.

49. Ibid.

50) حواس، الاقتباس من صحيفة أخبار اليوم 1994/01/08.

51) ولكي أكتشف بنفسي الأنفاق الموجودة تحت أبو الهول تسللت إلى فتحة البئر القديمة، لأصبح، وذلك كما أعتقد، واحدة من القلائل الأحياء الذين اقتربوا من «قاعة السجلات . .Bauval› 1999b:64›. لا يتطلب الأمر جرأة حقيقية أن يرى المرء «ضريح أوزيريس». في الوقت الذي كنت فيه في مصر، كان الدكتور زاهي حواس يسمح لأي شخص يطلب منه أن ينزل إلى البئر، يرافقه المفتش والقيم على الآثار. وهناك بوابة تقفل بالمفتاح تغطي المدخل إلى البئر، لذا لا يمكن «التسلل» إلى هناك من دون المفتاح.

52) جُردت الأهرامات من الأحجار الكلسية التي كانت تكسوها بالكامل تقريبًا في الحقبة العثمانية، التي استخدمت لبناء القاهرة، لكن بقاياها لاتزال تغطي قمة هرم خفرع.

53) بحسب أكثر النظريات غرابة، لربما تجد جمهورًا لها لأنها صحيحة على الصعيد الرمزي. لقد رحب الناس بنظرية دفيد إكس عن الأهرامات أن شعب متلون، متحول يشبه الحرباءات، ذلك أن العديد من السياسيين متحجري الفؤاد (كالزواحف)، وهم يتزوجون من أبناء جنسهم للحفاظ على وضعهم الطبقي، وهم موجودون ليحكموا العالم.

54. See Gieryn (1983, 1995) for a useful approach to "boundary-work" whereby science draws boundaries between itself and "non-science."

55) لا أملك المساحة الكافية لمراجعة شاملة لأدبيات دراسات العلم وما يجب أن تقوله عن مطالب العلم بالحيادية والموضوعية، لكن بعض المصادر الجيدة التي يمكن أن نبدأ بها تتضمن الآتي Gieryn (1983 and 1995), Knorr-Cetina (1995), Latour (1993), Shapin (1995), Watson-› .‹Verran, Turnbull & Turnbull (1995), and Jasanoff's edited volume (2004)

56) يكتب فيرآبند ‹Feyerabend 1975› «إن حالة التماسك التي تطالب بأن النظريات تتفق مع النظريات المقبولة هي شيء غير منطقي لأنها تحافظ على النظرية الأقدم، وليس على النظرية الأفضل».

57) وكما يشير فوجيمورا ‹Fujimura 1998:347› فإن الصراع الحقيقي لا يدور»حول العلم مقابل اللاعلم، كما أنه ليس عن الموضوعية مقابل الذاتية، بل عن الموثوقية في العلم. بمعنى آخر أي نوع من العلم يجب أن يمارس، ومن يجب عليه أن يحدده؟ انظر أيضًا ‹Gieryn 1983›.

58) صرح محررو المجلة في ردهم بأنهم طلبوا من سوكال بأن يشذب من لغته الاصطلاحية لكنه رفض.

59) للمزيد من النقاش عن العلاقة الإشكالية بين علم المصريات والأنثربولوجيا انظر ‹Trigger 1979›.

60) (المرمون/ Mormon) تأسست هذه الطائفة في الأصل في عام 1830 على يد جوزف سمث الذي لقب بالنبي. يبلغ عدد أعضاء هذا الدين حوالي 21 مليون فرد. يدعم المورمون التسامح الديني ويعدون أن جميع الأديان فيها عناصر من الحقيقة والخير. رغم ذلك ترى الكنيسة المورومونية نفسها أنها الوحيدة المخولة والمعترف بها من الله. يعبرون عن ذلك بقولهم «إنها الكنيسة الوحيدة الباقية على وجه المعمورة» (المترجم).

61) انظر على سبيل المثال، ‹Larson 1985›. وهنا جمعت البراهي لإيجبتولوجية للكاتب بألا يفند فقط سْمِث بل أن يقترح العنوان التالي «البديل: المسيحية الكتابية/ :The Alternative Biblical Christianity» للفصل الذي اختتم فيه كتابه.

62) مقابلة أجريت مع الدكتور نظمي أمين فرج، السكرتير المساعد للدولة لشؤون التخطيط، إدارة تطوير السياحة المصرية بتاريخ 2000/09/18. جرت المقابلة باللغة العربية في جلها، لكن الدكتور نظمي استخدم مصطلح «القيمة المطلقة/ Absolute merit» باللغة الإنغليزية.

63) بحسب صحيفة الحياة في عددها الصادر في 1998/10/15 (العدد رقم 12998) إضافة خاصة عن السياحة الخليجية في مصر) فإن السياحة الخليجية للمواقع الأثرية في مصر هي في ازدياد. فالعرب الذين زاروا أهرامات الجيزة وأبو الهول قارب عددهم 150000 زائر في عام 1998 مقارنة بعدد الزوار في عام 1997 50000 زائر فقط. رغم ذلك، عندما تتم مقارنة هذه الأعداد بالعدد الإجمالي للزوار السنويين إلى أهرامات الجيزة وأبو الهول، فهي لا تشي بتغير كبير. ففي عامي 1995 و1996 (وهي آخر أرقام حصلت عليها) إذا لجأنا إلى اللغات في معرض الصوت والضوء في أهرامات الجيزة، نجد أن 4379 زائرًا حضروا البرنامج الناطق بالعربية، وهو الأخفض بين جميع اللغات الأخرى (بالمقارنة حضر 83209 من الزوار المعرض ذاته الناطق باللغة الإنغليزية) وتلك الأرقام لا تضم فقط السياح العرب، لكن المصريين أيضًا. (الكتاب السنوي للإحصائيات المصرية 1996).

4) عربدات الأمير الغازي....

1) تتطلب مسألة المعنى الدارج لكلمة «شرموطة أو «prostitute» بالإنغليزية، عادة يتم التفوه بتلك الأخيرة لتفادي قولها بالعربية)، مزيدًا من نقاش. باختصار: يفضل المصريون في الغالب، حتى عندما يكون حديثهم بالعربية، أن يستخدموا الكلمة الإنغليزية حتى وإن كانوا لا يعرفون سوى القليل من مفردات تلك اللغة، ذلك أن لكلمة «شرموطة» وقع سيء بالعربية. من الأفضل أن تترجم كلمة «شرموطة» إلى الإنغليزية عبر مقابلها «whore» (وتعني أحيانًا قحبة)، وهي تتضمن حكمًا أخلاقيًا. لكنها لا تعني بالضرورة بأن المرأة تمارس الجنس لقاء النقود. رغم ذلك عندما يتحدث الناس عن الراقصات الشرقيات والنساء الأخريات اللواتي يترددن على الملاهي الليلية التي يرتادها الخليجيين من السياح، تتضمن كلمة «prostitute» اعتقادًا أن المرأة التي خضعت للتصنيف تلقت نوعًا من المكافأة لخدمات جنسية أدتها.

2. Vatikiotis 1991:13. My too-brief recap of Middle East history cobbles together the work of various historians, but in particular I have relied on Vatikiotis (1991, fourth edition), Goldschmidt (2002, seventh edition), Korany and Dessouki (1991), al-Sayyid Marsot (1996, 1985), Waterbury (1983), and al-Rasheed (2002).

3. Vatikiotis 1992:14.

4) رغم ذلك يجب التنويه أن هناك عددًا كبيرًا من التجار الأوربيين الذي مارسوا تأثيرًا ونفوذًا قويين إضافة إلى ممثلي القوى الأوربية هناك، سيما في الاسكندرية قبل غزو نابوليون.

5) يشير إليه المؤرخون الغربيون عادة على أنه ابن سعود. وهنا سأشير إليه على أنه آل سعود أو الملك عبد العزيز لتمييزه من سلفه محمد بن سعود.

6) كسوة الكعبة من الحرير الأسود (رغم أن اللون تغير على مر التاريخ) وهو مطرز بسخاء وعلى نحو سميك بالآيات القرآنية بخيط نفيس من الذهب. حاليًا يستخدم لذلك مئات الكيلوغرامات من الأقمشة الحريرية وكميات كبيرة من خيوط الذهب المطرزة، ويكلف صنعها ملايين الدولارات. وفي كل عام وبعد أن تكسى الكعبة بهذا الرداء الجديد، تقطع الكسوة القديمة وتقدم القطع

منها هدايا إلى قادة مسلمين وغير مسلمين ومؤسسات وما شابه.

7) هذه الحالة كانت سابقة على استثمار موارد النفط في المملكة السعودية، أما الآن يقدم هذا البلد إعانات مالية للحجيج.

8) أحيل القراء الأعزاء إلى رواية لافتة (1994، 1996) لغازي القصيبي وهوكاتب وديبلوماسي سعودي بعنوان ‹شقة تدعى الحرية› تصور بهجة أيام القومية العربية عندما كانت القاهرة مركزًا للعالم العربي.

9) بالرغم من أن مركزها في الخليج العربي، تعد قناة الجزيرة، وعلى نطاق واسع مشروعًا صحفيًا عابرًا للحدود وفيه العديد من الكوادر المصرية. المصريون على الأقل لا بعدون هذا المشروع نجاح صحفي للخليج العربي (على أية حال، ربما للخليجيين رأي آخر، فأنا لم أسأل مصادر معلوماتي بشأن هذا الموضوع).

10) عندما أتحدث عن سياحة «الخليجيين» في هذا الفصل فإني أشير إلى السياح القادمين من جزيرة العرب، وبالتحديد من السعودية، وعمان والكويت والبحرين وقطر، والإمارات العربية المتحدة. أناقش هنا وبإيجاز السياحة اليمنية أدناه لكن من الصحيح أنها تسمية مغلوطة للإشارة إلى هذا على أنها سياحة خليجية لأن ليس لليمن حدود مع الخليج العربي (الفارسي) أو خليج عمان. إن التي الصفة التي استخدمها في اللغة الإنغليزية «الخليجيين» هي ترجمات مباشرة من المفردات العربية التي يستخدمها المصريون للإشارة إلى هؤلاء السياح. ففي الاستخدام الشائع (خصوصًا عندما تقال بنبرة القصد منها الحط من قدرهم) تشير كلمة العرب عمومًا إلى العرب من غير المصريين، أي من الخليج والمشرق والعراق إضافة إلى الليبيين والمصريين البداة. (إن الاستخدام المصري الذي يعطي معنى أكثر إيجابية لمفردة «عرب» يشتمل على مصريي المدن وشمال إفريقيين آخرين، ولقد ناقشت السبل المختلفة التي يستخدم فيها المصريون مفردة «عرب» في مكان آخر من هذا الفصل). أما كلمة «الخليج» وهي نعت، فتضيق من مجال نقاشنا، إذ يشير المصريون إلى السياح الخليجيين بأنهم خليجيين من الكلمة العربية «خليج». ومع السعودية تمتد من الخليج العربي (الفارسي) إلى البحر الأحمر، فإن المصريين يضمّنون السعوديين في تصنيفهم للخليجيين.

11) كي نكون متأكدين، فإن الغربيين يشكلون غالبية السياح في العالم، بحسب وليمز وشو ‹Williams and Shaw 1992›، والأوربيون يشكلون ما نسبته 60% من سياح العالم.

12) انظر ويلاند لنقاش الاستراتيجيات التي استخدمتها الدول المضيفة لمنع العمال المهاجرين من أن يشكلوا جاليات مستوطنة «وهذه هي الآثار الجانبية الأشد رفضًا من قبل الحكومات المضيفة للهجرة» ‹Weland 1993:41›.

13) يشير ما يسمى النعت إلى السجالات التي دارت حول هذا الاصطلاح، والتي كانت في الواقع أعرض من تلك التي دارت عن المرجعية الدينية. غالبا ما يشير المنشقون إلى الطريقة السعودية في ممارسة الإسلام بمفردة «الوهابية» والتي سميت تيمنًا بمحمد عبد الوهاب، وهو مفكر ومصلح ديني برز في القرن السابع عشر، نصح بالعودة إلى أصول الإسلام وتطهير الممارسات الدينية السائدة والشائعة، شأن عبادة الأولياء والتي قال عنها إنها إفساد للدين الأصلي الذي أوحي به. اندمجت مبادئ الإصلاح الديني التي نادى بها عبد الوهاب وظهرت بوصفها مبادئ أصولية مُنظمة في الحلف الثوري بين عبد العزيز آل سعود والإخوان، وهو البداة المحاربون، ما أدى إلى «توحيد» (تقرأ على أنها غزو) المناطق التي تشكل الآن ما يسمى بالمملكة السعودية الحديثة. رأيت العديد من السعوديين يتأذون من كلمة «الوهابية»، والتي قالوا إنها تعني مجرد فرقة واحدة من بين فرق محتملة أخرى في الإسلام. لكنها ليست فرقة، كما أكدوا، إنما هي

الطريقة الصحيحة والحقيقية لممارسة الدين. لكن خلال عملي الميداني في مصر وجدت هذه الطموحات (أو ربما كانت مجرد مزاعم) التي تهدف إلى هيمنة دينية تحداها بشر يقولون إن الوهابية هي في الواقع طريقة من طرق مقاربة الدين، لكنها ليست بالضرورة الأكثر صحة. انظر ‹Lacey 1983› لنقاش عن الطريقة التي ينظر بها إلى المصطلح في السعودية.

14. For oil economies and labor migration, see Fargues (1980), Ibrahim (1982a and 1982b), Kerr and Yassin (1982), Serageldin et. al. (1984), Beblawi and Luciani (1987), Mursī (1989), Crystal (1990), and Gause (1994).

15) بما أن ذلك كان نظام الأجور الذي كانت تطبقه الخطوط الجوية السعودية في بداية تسعينيات القرن المنصرم عندما كنت أعيش هناك. ليست عندي أي معطيات ثابتة فيما يتصل بنظام الدفع والأجور السائد حاليا هناك.

16) انظر ‹Vitalis 2006› للاطلاع على نقاش سياسات التفرقة على أساس العرق التي بذرتها شركة أرامكو خلال سنيها الأولى في السعودية، من أجل تقويم هذه السياسات الأكثر حداثة ضمن سياق تاريخ التراتبيات العرقية في المملكة السعودية.

17) في الأصل «they are always kissing ass» (المترجم).

18) أخبرني أحد العاملين في إدارة الفندق أن إطلاقًا للنار حدث مرتين بين حراس الأمير تركي والمصريين. في المرة الأولى، كان أحد الوزراء المصريين في مهمة رسمية له في الفندق وتوجب أن يكون هناك حضور أمني مشدد، وكان حراس الأمير يحاولون أن يمروا عبر جهازًا يكشف المعدن الموجود في أسلحتهم. لكن المفرزة الأمنية للوزير لم تسمح لهم بالعبور مسلحين، واندلع النزاع حيث استخدمت الأعيرة النارية. زعم موظف الفندق أن الحادث طوي من أجل أسباب سياسية.

19) (Chic) وتعني «أنيق، جيد، مساير للموضة»، درجت هذه المفردة وباتت تستخدم للتعبير عن اللباس والمظاهر بشكل عام (المترجم).

20) يقيني ليس كافيًا فيما يتصل بالصورة النمطية التي تتحدث عن ولع الخليجيين باللعب بأصابع أقدامهم. فأنا لم أر بأم العين أي خليجي يفعل ذلك. في الواقع ينزعج السعوديون إلى درجة كبيرة من لمس أصابع القدمين على الملأ، حتى أكثر مما ينزعج المصريون أنفسهم. فالقدم تعد في السعودية عضو غير نظيف، وتُعد إهانة أن يضع المرء قدمه بالقرب من أي شخص آخر، أو حتى الجلوس وإظهار باطن القدم للآخرين. لذا وجدت من الصعوبة بمكان أن أتخيل أن هناك عرب خليجيون يفركون أصابع أقدامهم في الأمكنة العامة في القاهرة للتحريض على صورة نمطية قومية كلية. رغم ذلك فهذه صورة عن الخليجيين كانت تواجهني مرارًا وتكرارًا بين المصريين. لكن رمزية تدليك أصابع القدمين توحي بعزو المصريين لليبيدو غير مناسب ومفرط متضمن في صورهم النمطية عن الخليجيين، إضافة إلى الإزدراء التي تدل عليه هذه الحركة.

21) قدمت لي إحدى صديقاتي السعوديات مثالاً على الطريقة التي يستخدم السعوديون بها مفردة «حضرتَكْ/ حضرتِكْ» تهكمًا إذ تقول الأم لابنتها التي غفلت عن تنظيف غرفتها لوقت طويل «هل تسمحين، حضرتِك، أن تنظفي غرفتك؟».

22) فمثلاً، يؤدي العديد من المغنين المشرقيين والمغاربيين ويسجلون أغنياتهم باللهجة المصرية لضمان انتشار أغنياتهم ونجاحها. في الوقت ذاته لا أعرف أي مغنٍ مصري يغني باللهجة اللبنانية أو السورية أو المغربية أو الجزائرية. لقد نشرت مصر ثقافتها الشعبية في أرجاء العالم العربي قاطبة، لكنها بالكاد تعرف الثقافة الشعبية لبلدان أخرى، مع بعض الاستثناءات اللافتة لمغنين مغاربة وجزائريين ولبنانيين حازوا على شعبية وجماهيرية في مصر.

23) الاستثناء من هذا التعميم هي النخبة المفكرة وأولئك الذين هاجروا إلى الخليج طلبًا للعمل، والذي كما أسلفت، لعب دورًا خطيرًا في خلق مشاعر التفرقة. (يبدو بأن هذا المشهد يتغير في السنوات الأخيرة، رغم ذلك، مع انتشار البث الفضائي وتعافي الاقتصاد اللبناني في مرحلة مابعد الحرب الأهلية ما جاء بالعروض والبرامج التلفزيونية اللبنانية إلى مصر.

24) انظر المقدمة.

25) من اللافت أن هذه المصطلحات تشكل جانبًا كبيرًا من الحياة اليومية في مصر، وتظهر مؤشرًا لغويًا هامًا على الهوية، رغم ذلك لا أجد سوى القليل من ذكرها في الأدبيات الأكاديمية، حتى بين علماء السياسة والمؤرخين الذين يكتبون عن الوحدة العربية. ثمة استثناء هو فكري حسان (وهو مصري)، الذي يرى أن أحد أسباب فشل الوحدة العربية بوصفها موتيفا (motif) يتكرر دائمًا للهوية القومية المصرية هو أن المصريين يستخدمون كلمة عرب للإشارة إلى قبائل البداة أو سكان جزيرة العرب ‹Hassan 1998:209›. ولاحظ الإثنوغرافيون الذين كتبوا عن السكان البدو بأنهم يستخدمون كلمة عرب للإشارة إلى أنفسهم بوصفهم مميزين عن "المصريين". انظر ‹Abu-Lughod 1993:223, 227›. وبهذا حتى بين العمال المشتغلين بقطاع السياحة في سيناء، حيث لا يوجد سياح خليجيون بكثرة هناك، كما هو الأمر في القاهرة، فإن المصري الذي يتحدث عن العرب إنما يشير ربما إلى البداة المحليين أكثر منه إلى الخليجيين الذين يشار إليهم هناك بكلمة "خليجيون".

26) غالبًا ما تتم مقارنة هذه النزعة بالنزعة الفينيقية التي ظهرت في لبنان، وتماهي (تطابق الهوية الإسرائيلية) إسرائيل مع العبرانيين القدماء وانتحال (تبني) كمال أتاتورك للحثيين ‹انظر Reid 1985:239›.

27) وما يشي بدلالة وأهمية كبيرتين، أن سعد زغلول دفن في ضريح فرعوني جديد هائل شيد من غرانيت أسوان.

28. For a discussion of Nasser's conversion to Arab nationalism, see Gordon (1971:126-9) and Copeland (1969:56-7, 162-3, and 168-89). For discussions of the evolution of the ideology of pharaonic nationalism, see Salama Musa (1961:50-1), Wendell (1972, esp. pp.236-9 and 265-73), Reid (1985:233-46), and Gershoni (1982:59-94). See also Cook (1983), Douglas and Malti-Douglas (1997), Dykstra (1994), Gershoni (1982), Gershoni and Jankowski (1986), Haarmann (1996), Hassan (1998), Jansen (1985), Kepel (2003), Mitchell (2002), Reid (1997), Selim (2001), Walker (1994), and Wood (1998).

29) بحسب الكتاب إسرائيلي كانت النزعة الفرعونية موضة (بدعة) في العالم العربي عمومًا وفي مصر على وجه الخصوص منذ ظهور النزعة القومية الحديثة. لقد أكد النظام السابق، في ظل عهد ورعاية عبد الناصر القومية العربية أكثر من أي وقت مضى، وفي عهد السادات برزت إشارات باتجاه الحقبة الفرعونية على نحو كبير ‹Israeli: 1985:110›.

30) من اللافت أن عمار، وكمسيحي قبطي، لايزال يرى العلاقة بين مصر والسعودية أقرب من العلاقة بين مصر والولايات المتحدة، وذلك لعدد من الأسباب من بينها، الدين المشترك (الإسلام). (لقد اختار السعودية والولايات المتحدة لإجراء المقارنة فكلاهما غني وله من الروابط الحميمة مع مصر الشيء الكثير. في بداية نقاشي معه كان يتحدث عن المساعدات الأجنبية لمصر التي جاءت من البلاد العربية والغربية.) لقد ترجمت العبارة العربية التي استخدمه على أنها «علاقات مصلحة». إن الاختلاف (الفرق) الذي يصفه بين العلاقات العربية المصرية مقابل العلاقات المصرية الغربية كانت «علاقات شقيقة» مقابل «علاقات صداقة»، أي روابط ودية، مقابل صداقة.

5) مواعيد غرامية عابرة للحدود

1) للاطلاع على نقاش موجز عن السياحة الغربية والجنسية العربية في مصر انظر أيضًا ‹Behbehanian 2000›.

2) كانت هناك بعض المواعدات المصادق عليها اجتماعيًا بعد الزواج. إذا أراد رجل وامرأة أن يتعرفا ببعضهما، غالبًا ما يلجآن إلى الخطوبة، والتي تتضمن توقيع عقد الزواج (كتب الكتاب) بعدها يصبحان متزوجان تقنيًا. أما الزواج فهو لا يكتمل حتى يجري الاحتفال بالزفاف بشكل رسمي، بعد شهور أو حتى سنوات. يُعد كتب الكتاب زواجًا رسميًا لكن من غير مساكنة، ويشكل حماية لأي خسران (الممارسات الجنسية) يمكن أن تتعرض إليه المرأة، كما يسمح لها أن تنفرد مع الرجل من دون رقيب. من ثم بإمكانهما أن يتواعدا، أما إذا وجد كلاهما بأنه بات ضربًا من المستحيل أن يستمرا في تلك العلاقة يلجآن إلى الطلاق ويذهب كل منهما في طريقه من دون أي لطخة تؤثر في سمعة المرأة، طالما هي عذراء ‹Wynn 1996›. لمزيد من معلومات أوفر حول حياة المرأة السعودية (بما في ذلك المواعيد والزواج) انظر ‹Altorki 1986 and Yamani 2000›.

3) ما يجدر ذكره أن الدكتور علي عمر عبد الله، عميد كلية السياحة والفندقة في جامعة حلوان، وهو المشرف المصري على بحثي، شجعني وسهل لي كثير من اللقاءات مع زاور خليجيين إلى مصر، وكل الخليجيين الذين تحدثت معهم خلال سياق بحثي كانوا مؤدبين ومحترمين.

4) اضطررت إلى تغيير بعض التفاصيل في حكاية مريم للحفاظ على خصوصيتها. الأسماء التي وردت في هذا الفصل، جميعها مستعارة.

5) أخبرني مدير الفندق المذكور أن التغيير في أمكنة الجلوس في المقاهي والمطاعم هو تدبير متعمد بغية جذب السياح الخليجيين.

6) ربما هذا لا ينطبق على الرجال الذي يقضون إجازاتهم مع أصدقائهم من الرجال. رغم ذلك، كنت غالبًا ما أرى وأتحدث إلى أشخاص يمضون إجازتهم في مجموعات تضم ذكورًا وإناثًا. عادة تضم هذه المجموعات الذكورية الأنثوية مزيجًا من الأصدقاء والأقارب الذين إما أنهم يسافرون مع بعضهم أو أنهم ينسقون إجازاتهم كي يلتقوا هناك.

7) إن معرفتي بجمعنة أنثوية ذكورية في السعودية تقتصر على جدة فقط. أفترض أن النوع ذاته من عملية الجمعنة تلك (وسبل أخرى شبيهة يستمها الشبان والشابات هناك لتقويض السلطة التي فرضت عليهم شأن تلك القيود) موجودة بدرجات مختلفة في مدن أخرى في المملكة وفي الخليج العربي، لكنني لا أعرف مداها.

8) وكما يجادل ستكفسكي ‹Stokowski 1992› علينا أن نتفحص كيف تؤثر الشبكات الاجتماعية في كل شيء، من الأمكنة التي يقصدها السياح إلى نوع السياحة التي تنخرط بها مجموعات السياح (مثلا السياحة الثقافية مقابل سياحة البحر والرمال والشمس).

9) يطلق بعض المصريين عليهم جميعًا كلمة «سياح»، لكن في أغلب الأحيان تستخدم كلمة «سائح» للحديث عن الغربيين والآسيويين، بينما تشير كلمة «عرب» إلى زوار قادمين من الخليج ومن بقية العالم العربي. تستخدم المفردة التي ترجمت إلى «أجانب» للإشارة فقط إلى من هم من غير العرب، وهم عادة الغربيون والآسيويون، لكنها لا تستخدم للحديث عن العرب أو الأفارقة.

10) ولمقارنة لافتة، انظر إثنوغرافيا نكول كنستبل ‹Nicole Constable 2003› عن زيجات « نظام البريد» mail order التي تتم بين رجال بيض وآسيويات، وفيه تشير بأن هناك صورتان شائعتان متنافستان للنساء اللواتي نحن بصددهن، تصور إحداهما النساء على أنهن بائسات

وعاجزات ومُستغلات من قبل الغربيين البيض الأكثر ثراء الذين يتاجرون بجنسانيتهن، بينما ترسم الصورة الأخرى النساء على أنهن مرتزقات اقتصاديات داهيات يستفدن من رجال محرومين من الحب.

11) هذا التصريح ينطبق على الرجال الخليجيين بدرجة أقل مما ينطبق على النساء الخليجيات. كتب كريم الجوهري ‹Karim el-Gawhary 1995› أن هناك شبكة واسعة من رجال يشتغلون بالعقارات يلعبون دور قوادين، يزودون العزب من الرجال الخليجيين الذين يستأجرون شققًا مفروشة في القاهرة، "بالخادمات" اللواتي يعملن أيضًا بغايا. ثمة حاجة للقيام بمزيد من البحوث حول هذه الظاهرة وحول نشاطات الإجازات التي يقوم بها رجال عرب على نحو أعم. لنقاش موجز عن السياحة الجنسية العربية والغربية في مصر انظر ‹Behbehanian 2000›.

12) وهم جماعة الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف، وهم يشكلون كينونة شبه مستقلة تفرض الأخلاق في المملكة. انظر الرشيد للاطلاع على المنظورات حول تاريخ هذه المنظمة وعلاقاتها المعقدة مع الدولة السعودية انظر ‹al-Rasheed 2002 and Doumato 2000›.

13) أثبتنا الكلمة بالعامية عامدين بناء على ما ورد في النص الأصلي (المترجم).

6) مستنسخ مخطوط قديم . . .

1) (Palimpsest) مخطوط يكتب فوق مخطوط أقدم محت عنه بعض الكلمات بطريقة تظهر الكلمات القديمة من خلال عملية شف لها (المترجم).

2. Cited in Fagan 1975:14.

3) للاطلاع على نقاش الاستثمارات الفرنسية الإمبرالية في أبو الهول انظر ‹Porterfield 1998›. واغتنم الفرصة كي أشكر كرستين شايد للفت انتباهي إلى هذا العمل.

4) وكما أشار شري أرتنر فإن «سياسات التخوم/ borderline politics» للسياحة تحيق بخطابات الهوية الوطنية التي من المحتم أنها «مجنسنة ومحولة إلى إيروتيك» ‹Sherry Ortner 1997:182›. إن رحلة فلوبير إلى مصر عبر نهر النيل كانت حكاية قديمة للسياحة الجنسية الأوربية وفيها انضفر وصفه لزياراته إلى النصب والمعالم التاريخية الفرعونية مع حكايات عن ارتباطه مع البغايا المصريات. في الحقب المعاصرة تحولت السياحة الجنسية الغربية إلى مواقع معولمة مختلفة، والسياحة الجنسية في مصر، على الأقل في الخيال الشعبي المصري، لا تكاد تذكر فيما يتصل بالذكر الأوربي، رغم أن اعتقادًا ساد بأن النساء الأوربيات كن يأتين إلى سيناء في إجازات من أجل ممارسات جنسية مع السكان المحليين. وبالمقارنة، اتهم النقاد المصريون المعاصرون السياح العرب من الذكور باستخدام ثرواتهم لنشر الفساد الأخلاقي عبر الاستغلال الجنسي للنساء المصريات. لنقاش موجز عن الطريقة التي جنسنت السياحة المصرية وتم تحويلها إلى إيروتيكا انظر ‹Wynn 2006›.

5) روى لي البروفسور عبد الله حمودة أنه عندما كان في مصر وزار مسجد ابن طولون، ما أذهله على نحو رئيس حجم المسجد والذي لا يمكن مقارنته في أي مكان من إفريقية الشمالية. فقد شعر بأن أجزاءه الضخمة والفسيحة بنيت بغية التناغم مع الأجزاء الفرعونية، وكأنا البناؤون المصريون سعوا لتشييد بنيان إسلامي ينافس إرث الماضي الفرعوني، في بنية نصبه المعمارية وفي زعمه بأنه موقع تاريخي متفرد.

6) الأغنية هي «وقف الخلق» (مصر تتحدث عن نفسها) للملحن رياض السنباطي. أدين لعبد الله حمودة لجعل تلك الأغنية مثالاً رئيساً على الطريقة التي يبجل فيها المصريون ماضيهم الفرعوني. ثمة ترجيعات شعبوية في هذه الأغنية التي غنتها أم كلثوم ذلك أنها كانت المفضلة عند جمال عبد الناصر، وأما صوتها وأغنياتها فقد هيأت استمرارية للهوية المصرية والثقافة الشعبية في التحول من الملكية إلى حقبة ما بعد ثورة عام 1952.

7) هناك عالمة مصريات أخرى تشارك الأول الذي أجريت اللقاء معه، ازدراءها للقرويين، كما تزعم أنهم يملكون ثروة خيالية في القرية (هل جربت يومًا أن تحضي عدد سيارات المرسيدس التي تقف أمام منازلهم في نزلة السمان؟). لكنها ترتاب في أنهم جمعوا ثروتهم تلك من تهريب الآثار والتحف. لقد راكموا ثرواتهم من كونهم رجال أعمال أذكياء ومن سلب السياح من كل ما يستطيعون سلبه. وهم لا يحتاجون إلى تهريب الآثار. ففي أيامنا هذه لم يعد هناك ما يستأهل تهريبه في هضبة الهرم، كما لا يوجد شيء يمكن أن يباع بسعر جيد في السوق العالمية. فقد عثر على جميع التماثيل وخلافها وكل ما بقي الآن أساسات مباني من بقايا الحجارة وكِسر وشظايا من آنية وأوحال غريبة الشكل وما إلى ذلك ما جعل علماء الآثار تواقون إلى تحليلها طلبًا للأدلة لكن وفي الوقت ذاته لا تشكل أي قيمة للسوق السوداء.

8) يشير علماء المصريات بالطبع، إلى أن مجرى النهر تغير العديد من المرات في الألفيات التي مرت على مصر، ومجراه في أواسط القرن العشرين لا يشي بالمكان الذي سكنته المياه منذ آلاف أو مئات من السنوات.

9) أدين لسارة بينتو لهذه الملاحظة الذكية عن الارتباط بين الحفريات والمستنسخ عن مخطوط قديم.

10) لقد صور متشل ‹Mitchell 1995› مدى ارتباط الوصف والسيطرة الوثيق والذي نراه في الاحتلال الأوربي لمصر.

11) للاطلاع على خلاصة تاريخ السياحة العربية والغربية في مصر والفعاليات السياحية القياسية والمقاصد لكل منهما انظر ‹Cole and Altorki 1998:162-167›. يُعد كتابهما دراسة لافتة عن تأثير التطور السياحي في المجتمعات المحلية التي تسكن الساحل الشمالي الغربي في مصر.

12. See E. Colli's (2000) dissertation (especially the poignant anecdote on pp.iv-v) for more on how Egyptians resist narratives of pharaonic greatness.

13) لمعرفة المزيد عن الطريقة التي يقاوم بها المصريون سرديات عن أمجاد الفراعنة وعظمتهم انظر ‹E. Colli's 2000›.

14) للإطلاع على تطبيقات دي سيرتو الأكثر عمقًا للخريطة، الاستراتيجية والتكتيك على ممارسات سياحة النصب والمعالم التاريخية انظر ‹Castañeda 1996›.

15. For an Egyptological reading of graffiti on the monuments, see Vachala and Ondráš (2000), for example.

16. MacCannell (1976) and Culler (1981) are the definitive sources for thinking about how sites are labeled and given markers for touristic consumption. See also Bruner (2004) on the processes of site sacralization.

17) أدين بشكر وامتنان عميقين لكرستين شيد لتبصراتها التي حرضتني حول معنى الغرافيتي في هذا السياق الذي يتصل بالنصب والمعالم التاريخية. ولقراءة أنثرُبولوجية موسعة للغرافيتي. انظر ‹Merle 1998›.

18) لتوصيف القضايا العالمية إضافة إلى تحليل للنظام السياسي العالمي الذي شرعنوه على نحو لافت انظر ‹Rydell 1984›.

19) زعمت صيحفة الجمهورية اليومية أن ثمة خمسة آلاف راقصة أجنبية يعملن في القاهرة. من المؤكد أن هذا رقم مبالغ به إلى حد كبير. ففي ذلك الوقت لم يصل العدد ربما إلى أكثر من مئة راقصة، ولا يتمكن جميعهن من إيجاد عمل.

20. Khaled Moussa Al-Omrani, "Foreign Dancers Reply to Decree." Business Monthly, November 2003, American Chamber of Commerce in Egypt.

21) لزام أن أنوه أنه عندما يتحدث المصريين عن «الراقصات الأجنبيات» فهم في الغالب يقصدون أيضًا الراقصات المسيحيات الأرمنيات، وهن مواطنات مصريات، ولدن ونشأن في مصر، ويتحدثن اللهجة العربية المصرية على نحو كامل وطليق يخلو من أي إشارات تدل على أنهن من إثنية معينة.

22) هدفت من استخدامي مصطلح «اللقاءات العابرة للأمم/ الحدود» في الأغلب للإشارة إلى الحوارات التي وصفتها في هذه الكتاب، لكن آخرين طبقوا مفهوم «الأراضي الحدودية/ borderland» أو «المناطق الحدودية/ Borderzones» على اللقاءات السياحية. للاطلاع على مراجعات واضحة ونيرة لهذا الأدب انظر ‹Ortner 1997:181–182 and Bruner 2004:17–19›.

23) أدين إلى متش روز لتبصراته اللافتة في النقاشات التي خضناها حول هذا الموضوع في القاهرة.

ثبت المراجع

مصادر عربية

1. ابتهال غيش: الهُريم الذهبي مازال تحت الدراسة. أكتوبر، ديسمبر 1999.
2. احتفالاً بقدوم الألفية الثالثة . . هرم ذهبي فوق قمة خوفو. الأخبار 1999/02/19.
3. حيدر خضير: تخريب الآثار . . أم دعاية لها؟. الأهرام 1999/09/12.
4. زاهي حواس: السيدة في مصر القديمة. القاهرة، وزارة الثقافة 2002².
5. زاهي حواس: إنهم يزيفون التاريخ. الأهرام 2000/05/20.
6. س الحكيم: مصر الفرعو–عربية. القاهرة، مركز الحضارة العربية للعلم والنشر 1994.
7. صالح العقد: هوية الشخصية المصرية من خلال التاريخ. الأهرام 1987/08/21.
8. عصام عمران: وزير الثقافة . . آخر من يعلم. الجمهورية 2000/06/29.
9. محمد عبد العليم مرسي: التربية ومشكلات المجتمع في دول الخليج العربية، مشكلة العمالة الأجنبية – معالجة إسلامية. الرياض، دار عالم الكتب 1989.
10. محمد هيكل: ثورة الأدب. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية 1965 [1933].
11. محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر. القاهرة، دار الثقافة الجديدة 1986.
12. موريس أبو ناضر: الحركة القومية – أسباب التعثر وسبل النهوض. الحياة 1997/03/24.
13. نعمت أحمد فؤاد: شخصية مصر. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1978 [1968].

مصادر غير عربية

Abdel Meguid, Ibrahim, 1991. *The Other Place*. Translated by Farouk Abdel Wahab. Cairo: American University in Cairo Press.

Abu El-Haj, Nadia, 2001. *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Abu-Lughod, Lila, 1989. "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World." *Annual Review of Anthropology* 18:267-306.

Abu-Lughod, Lila, 1991. «Writing Against Culture.» In *Recapturing Anthropology*, Richard Fox, ed. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, pp.137-162.

Abu-Lughod, Lila, 1993. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.

Abu-Lughod, Lila, 2004. *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.

Adams, Kathleen M., 1996. "Ethnic Tourism and the Renegotiation of Tradition in Tana Toraja (Sulawesi, Indonesia)." *Ethnology* Vol. 36:4.

Adams, Vincanne, 1996. *Tigers of the Snow and Other Virtual Sherpas: An Ethnography of Himalayan Encounters*. Princeton: Princeton University Press.

Adler, Judith, 1989. "Origins of Sightseeing." *Annals of Tourism Research*, 16:7-29.

Algosaibi, Ghazi A., 1996 [1994]. *An Apartment Called Freedom*. Translated from the Arabic by Leslie McLoughlin. London: Kegan Paul International.

Amin, Galal, 2000. *Whatever Happened to the Egyptians?: Changes in Egyptian Society from 1950 to the Present*. Cairo: The American University in Cairo Press.

al-Rasheed, Madawi, ed., 2005. *Transnational Connections and the Arab Gulf*. New York: Routledge.

al-Rasheed, Madawi, 2002. *A History of Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.

al-Sayyid Marsot, Afaf Lutfi, 1996 [1984]. *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*. Cambridge: Cambridge University Press.

Al-Sayyid Marsot, Afaf Lutfi, 1985. *A Short History of Modern Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Altorki, Soraya, 1986. *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among the Elite*. New York: Columbia University Press.

American Anthropology Association, 1971, revised through 1986. "Statement on Ethics: Principles of Professional Responsibility." Available online at *http://www.aaanet.org/stmts/ethstmnt.htm*, accessed June 14, 2006.

Anderson, Benedict, 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.

Anzaldua, Gloria, 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/ Aunt Lute.

Appadurai, Arjun, ed., 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Appadurai, Arjun, 1990. «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy.» *Public Culture* 2(2):1-24.

Appiah, Kwame Anthony, 1992. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*.

New York, Oxford: Oxford University Press.
Arebi, Saddeka, 1994. *Women and Words in Saudi Arabia: The Politics of Literary Discourse*. New York: Columbia University Press.
El-Aref, Nevine, 2002. "Home at Long Last." *Al-Ahram Weekly*, 31 January – 6 February, p.23.
El-Aref, Nevine, 2002. "The night of counting the years." *Al-Ahram Weekly*, 31 January – 6 February, p.22.
Armbrust, Walter, 1996. *Mass Culture and Modernism in Egypt*. New York, Cambridge: Cambridge University Press.
Asad, Talal, 1991. "Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony." *In Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology, vol. 7*, George W. Stocking, Jr., ed. Madison: University of Wisconsin Press, pp.314-324.
Badger, Reid, 1979. *The Great American Fair: The World's Columbia Exposition & American Culture*. Chicago: N. Hall.
Badone, Ellen and Sharon R. Roseman (eds.), 2004. *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
Bakr, Mohammed I., 1988. "The New Excavations at Ezbet El-Tell, Kufur Nigm; The First Season 1984." In E.C.M. van den Brink, ed., *The Archaeology of the Nile Delta: Problems and Priorities*. Amsterdam: Netherlands Foundation for Archaeological Research in Egypt, pp.49-62.
Baudrillard, Jean, 1988. "Simulacra and Simulations." In Jean Baudrillard, *Selected Writings*, ed. Mark Poster (Stanford; Stanford University Press, 1988), pp.166-184.
Bauval, Robert and Adrian Gilbert, 1994. *The Orion Mystery: Unlocking the Secrets of the Pyramids*. London: Heinemann.
Bauval, Robert and Graham Hancock, 1997. *Keeper of Genesis: A Quest for the Hidden Legacy of Mankind*. London: Arrow Books.
Bauval, Robert, 1999a. *Secret Chamber: The Quest for the Hall of Records*. London: Century.
Robert Bauval, 1999b. "Is the Great Pyramid about to reveal its deepest secret?" *The Guardian*, 7/11/1999, p.64.
Beblawi, Hazem and Giacomo Luciani, eds., 1987. *The Rentier State*. London: Croom Helm.
Behbehanian, Laleh, 2000. "Policing the Illicit Peripheries of Egypt's Tourism Industry." *Middle East Report* 216.
Beinin, Joel, 1998. *Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882-1954*. Princeton: Princeton University Press.
Bennett, Tony, 1988. "The Exhibitionary Complex." *New Formations* 4:73-102.
Bernal, Martin, 1987. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classic Civilization*. London: Free Association Books.
Berg, Robert, 2002. "Searching for Zerzura." *Saudi Aramco World* 53(6).
Bhabha, Homi, 1990. *Nation and Narration*. London, New York: Routledge.
Bhabha, Homi, 1994. *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
Blavatsky, Helena Petrovna, 1925. *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion and Philosophy*. Covina, CA: Theosophical University Press.
Boon, James, 1992. «Cosmopolitan Moments: Echoey Confessions of an Ethnographer-Tourist.» In *Crossing Cultures: Essays in the Displacement of Western Civilization*, edited

by Daniel Segal. Tuscon: University of Arizona Press, pp.226-253.
Bourdieu, Pierre, 1993. *Sociology in Question*. Translated from the French by Richard Nice. London: Sage.
Brier, Bob, 1999. "Napoleon in Egypt." *Archaeology Magazine* 52(3):44-53.
van den Brink, E.C.M., ed., 1988. *The Archaeology of the Nile Delta: Problems and Priorities*. Amsterdam: Netherlands Foundation for Archaeological Research in Egypt.
Brugsch, Heinrich Karl, 1880. *The True Story of the Exodus of Israel, Together with a Brief Review of the History of Monumental Egypt, Comp. from the Work of Dr. Henry Brugsch-Bey; Edited with an Introduction and Notes by Francis H. Underwood*. Boston: Lee.
Bruner, Edward M., 2004. *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago: University of Chicago Press.
Buonaventura, Wendy, 1983. *Belly Dancing: the Serpent and the Sphinx*. London: Virago Press.
Buonaventura, Wendy, 1989. *Serpent of the Nile: Women and Dance in the Arab World*. New York: Interlink Books.
Butler, Judith, 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge.
Butler, Judith, 1989. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
Castañeda, Quetzil, 1997. *In the Museum of Maya Culture: Touring Chichen Itza*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Cayce, Edgar Evans (Hugh Lynn Cayce, ed.), 1968. *Edgar Cayce on Atlantis*. New York: Hawthorn Books.
Cayce, Edgar Evans, Gail Cayce Schwartzer, and Douglas G. Richards, 1988. *Mysteries of Atlantis Revisited: Edgar Cayce's Wisdom for the New Age*. San Francisco: Harper and Row.
de Certeau, Michel, 1984. *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.
Cervé, Wishar Spenle, 1963 (1931). *Lemuria: The Lost Continent of the Pacific*. San Jose, CA: Supreme Grand Lodge of AMORC.
Chambers, Erve, 1999. *Native Tours: The Anthropology of Travel and Tourism*. Waveland Press.
Clifford, James, 1989. "Notes on Theory and Travel." *Inscriptions* 5:177-88.
Clifford, James, 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
Cohen, Erik, 1979. «A Phenomenology of Tourist Experiences.» *Sociology* 13, pp.179-201.
Cohen, Erik, 1984. "The Sociology of Tourism: Approaches, Issues, and Findings." *Annual Revue of Sociology* 10:373-392.
Cole, Donald P. and Soraya Altorki, 1998. *Bedouin, Settlers, and Holiday-Makers: Egypt's Changing Northwest Coast*. Cairo: American University in Cairo Press.
Colla, Elliott, 2000. *Hooked on Pharaonics: Literature and Appropriation of Ancient Egypt*. PhD dissertation, Department of Comparative Literature, University of California at Berkeley.
Colla, Elliott, 2002. "*Whose Pharaohs?* by Donald Malcolm Reid" (book review). *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, vol.2. Electronic document, *http://web.mit.edu/CIS/www/mitejmes/issues/200210/colla.htm*, accessed June 8, 2006.

Constable, Nicole, 2003. *Romance on a Global Stage: Pen Pals, Virtual Ethnography, and "Mail Order" Marriages*. Berkeley: University of California Press.

Conway, Moncure Daniels, ed., 1896. *The Writings of Thomas Paine*. New York: G.P. Putnam's Sons.

Cook, Michael, 1983. "Pharaonic History in Medieval Egypt." *Studia Islamica* 57:67-103.

Copeland, Miles, 1969. *The Game of Nations: The Amorality of Power Politics*. New York: Simon and Shuster.

Coxill, David, 1998. «The Riddle of the Sphinx.» *Inscription: Journal of Ancient Egypt* 2:13-19.

Crick, Malcolm, 1985. «Tracing the Anthropological Self: Quizzical Reflections on Field Work, Tourism, and the Ludic.» *Social Analysis* 17:71-92.

Crone, Patricia and Michael Cook, 1977. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Crystal, Jill, 1990. *Oil and Politics in the Gulf: Rulers and Merchants in Kuwait and Qatar*. London: Cambridge University Press.

Culler, Jonathan, 1981. «Semiotics of Tourism.» *American Journal of Semiotics* 1(1-2): 127-140.

Curl, James Stevens, 1994. *Egyptomania: the Egyptian revival: a recurring theme in the history of taste*. Manchester, England: Manchester University Press.

Curran, Brian A., 1996. "Egyptomania: Egypt in Western Art, 1730-1930" (Book Review). *The Art Bulletin*, December 1996.

D'Auria, Sue, Peter Lacovara, and Catharine Roehrig, eds., 1988. *Mummies and Magic: The Funerary Arts of Ancient Egypt*. Boston: Museum of Fine Arts.

Danforth, Loring, 1989. Firewalking and Religious Healing: The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement. Princeton: Princeton University Press.

Description de L'Egypt, 1994. Germany: Benedikt Taschen.

Díaz-Andreu, Margarita and Timothy Champion, eds., 1996. *Nationalism and Archaeology in Europe*. London: University College London Press.

Donnelly, Ignatius, 1882. *Atlantis: the Antediluvian World*. New York: Harper.

Douglas, Allen and Fedwa Malti-Douglas, 1997. "Film and Pharaonism: Shādī ʿAbd al-Salām's *Eloquent Peasant*." In Issa J. Boullata and Terri DeYoung, eds., *Tradition and Modernity in Arabic Literature*. Fayetteville: University of Arkansas Press.

Doumato, Eleanor Abdellah, 2000. Getting God's Ear: Women, Islam, and Healing in Saudi Arabia and the Gulf. New York: Columbia University Press.

Dykstra, Darrell, 1994. "Pyramids, Prophets, and Progress: Ancient Egypt in the Writings of Ali Mubarak." *Journal of the American Oriental Society*, 114(1):54-65.

Eco, Umberto, 1986. *Travels in Hyperreality: Essays*. New York: Harcourt Brace and Co.

Edwards, Amelia, 1983 [1883]. *A Thousand Miles Up the Nile*. Boston: Houghton Mifflin.

Egypt State Information Service, 1999. *Egypt Yearbook: Tourism*. Cairo: State Information Service Publications.

Egypt Exploration Society, 1894. *An Atlas of Ancient Egypt: With Complete Index, Geographical and Historical Notes, Biblical References, etc.* London: K. Paul, Trench, Trübner.

Egyptian Museum Berlin (museum catalogue, n.d.). Berlin: Agyptisches Museum.

Ellis, Richard, 1998. *Imagining Atlantis*. New York: Alfred Knopf.

Eltahawy, Mona, 1999. "Egyptians disown celluloid 'prince.'" *The Guardian*. 17 April, p.17.

Enloe, Cynthia, 1989. *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International*

Politics. Berkeley: University of California Press.
Fagan, Brian M., 1975. *The Rape of the Nile: Tomb Robbers, Tourists, and Archaeologists in Egypt*. New York: Charles Scribner's Sons.
Fainstein, Susan S. and Dennis R. Judd, 1999. "Global Forces, Local Strategies, and Urban Tourism." In Judd, Dennis R. and Susan S. Fainstein, eds., *The Tourist City*. New Haven: Yale University Press, pp.1-17.
Fargues, Philippe, 1980. *Réserves de Main-d'Oeuvre et Rente Pétrolière: Étude Démographique des Migrations de Travail vers les Pays Arabes du Golfe*. Beirut: Centre d'études et de recherches sur le Moyen-Orient contemporain.
Faucher, Jean Andrew, 1986. *Les Francs Macons et le Pouvoir*. Paris: Ed. Perrin.
Feldman-Savelsberg, Pamela, Flavien T. Ndonko and Bergis Schmidt-Ehry, 2000. "Sterilizing Vaccines or the Politics of the Womb: Retrospective Study of a Rumor in Cameroon." *Medical Anthropology Quarterly* 14(2):159-79.
Feyerabend, Paul, 1975. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: NLB.
Forster, John, 1964. The Sociological Consequences of Tourism.» *International Journal of Comparative Sociology* 5(2): 217-227.
Fowden, Garth, 1993. *The Egyptian Hermes*. Princeton: Princeton University Press.
Fox, Richard, ed., 1991. *Recapturing Anthropology*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.
France, Peter, 1991. *The Rape of Egypt: How the Europeans Stripped Egypt of its Heritage*. London: Barrie and Jenkins.
Friedman, Jonathan, 1990. «Being in the World: Globalization and Localization.» In *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, M. Featherstone, ed. London: Sage Publications, pp.311-328.
Fujimura, Joan, 1998. "Authorizing Knowledge in Science and Anthropology." *American Anthropologist* 100(2): 347-60.
García Canclini, Néstor, 1995. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Translated by Christopher Chippari and Sylvia López. Minneapolis: University of Minnesota Press.
_____, 1993. *Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico*. Translated by Lidia Lozano. Austin: University of Texas Press.
Gauri, K. Lal, John J. Sinai, and Jayanta K. Bandyopadhyay, 1995. «Geologic Weathering and Its Implications on the Age of the Sphinx.» *Geoarchaeology* 10(2):119-133.
Gause, F. Gregory, III, 1994. *Oil Monarchies: Domestic and Security Challenges in the Arab Gulf States*. New York: Council on Foreign Relations.
el-Gawhary, Karim, 1995. «Sex Tourism in Cairo.» *Middle East Report* 195:26.
Geertz, Clifford, 1973. "Thick Description: Toward and Interpretive Theory of Culture." *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, pp.3-30.
Geertz, Clifford, 2002. "Le Proche-Orient en Extrême-Orient: sur l'Islam en Indonésie." In Lucette Valensi, ed. *À L'oeuvre: Une histoire anthropologique de l'Islam méditerranéen*. Paris: Editions Bouchene, pp.197-214.
Gershoni, Israel, 1982. "The Emergence of Pan-Nationalism in Egypt: Pan-Islamism and Pan-Arabism in the 1930s." *Asian and African Studies* 16:59-94.
Gershoni, Israel and James Jankowski, 1986. *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*. New York: Oxford University Press.
Gershoni, Israel and James Jankowski, 1995. *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945*.

Cambridge: Cambridge University Press.
Gharib, Samir, 1997. "Finding a new home for Egypt's ancient treasures." *UNESCO Courier*. 50(12):45-46.
Ghosh, Amitav, 1986. «The Imam and the Indian.» *Granta* 20:135-46.
Ghosh, Amitav, 1992. *In an Antique Land*. London: Granta Books.
Gieryn, Thomas, 1983. "Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists." *American Sociological Review* 48:781-795.
Gieryn, Thomas, 1995. "Boundaries of Science." In Jasanoff et. al., eds., *Handbook of Science and Technology Studies*. London: Sage, pp.393-443.
Gillespie, Kate and Liesl Riddle, 2003. "Case-Based Business Education in the Arab Middle East and North Africa." Paper presented at the *Business Education Systems in Emerging Market Economies: Trends and Prospects Conference*, Atlanta, Georgia, November 7, 2003. Electronic document available at *http://www.ciber.gatech.edu/workingpaper/2003/04-013.pdf*, accessed June 15, 2006.
Goffman, Erving, 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, NY: Doubleday.
Goldschmidt, Arthur Jr., 2002. *A Concise History of the Middle East*, Seventh Edition. Boulder: Westview Press.
Gordon, David C., 1971. *Self-Determination and History in the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
Graburn, Nelson, 1989 (1977). «Tourism: The Sacred Journey.» In *Hosts and Guests*, Valene Smith, ed. Philadelphia: University of Pennlysvania Press.
Graburn, Nelson, 2002. "The Ethnographic Tourist." In *The Tourist as a Metaphor of the Social World*, ed. Graham M.S. Dann. Wallingford, UK: CABI Publishing.
Graburn, Nelson, 2004. "The Kyoto Tax Strike: Buddhism, Shinto, and Tourism in Japan." In *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Ellen Badone and Sharon R. Roseman, eds. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, pp. 125-139.
Graham-Brown, Sarah, 1988. *Images of Women*. London: William Heinemann.
Green, Peter, 1979. "Tut-Tut-Tut." *New York Review of Books* 26(15).
Greener, Leslie, 1966. *The Discovery of Egypt*. London: Cassell.
Greenwood, Davydd, 1989. «Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization.» In *Hosts and Guests*, edited by Valene Smith. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Griffiths, J. Gwyn, 1991. *Atlantis and Egypt*. Cardiff: University of Wales Press.
Gupta, Akhil and James Ferguson, eds., 1997. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
Ha, Marie-Paule, 1997. "Relations of Cultures: A Review of Ali Behdad's *Belated Travelers*, Xiaomei Chen's *Occidentalism*, and Chris Tiffin and Alan Lawson's *De-Scribing Empire, Post-Colonialism and Textuality*." *Research in African Literatures* 28(4): 154-164.
Haarmann, Ulrich, 1980. "Regional Sentiment in Medieval Islamic Egypt." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43:62-64.
Haarmann, Ulrich, 1996. "Medieval Muslim Perceptions of Pharaonic Egypt." In A. Loprieno, ed., *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden, New York: Brill, pp.605-27.
Habachi, Labib, 1988. *The Obelisks of Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press.

Hamilakis, Yanni, 1996. "Through the Looking Glass: Nationalism, Archaeology and the Politics of Identity." *Antiquity* 70:975-8.

Hamilton, Edith and Huntington Cairns, eds., 1961. *The Collected Dialogues of Plato, including the Letters*. Translated by Lane Cooper and others. New York: Pantheon Books.

Hammoudi, Abdellah, 2002. "L'intuition du Maghreb: un rêve paradoxal." In Lucette Valensi, ed. *À L'oeuvre: Une histoire anthropologique de l'Islam méditerranéen*. Paris: Editions Bouchene, pp.163-174.

Hancock, Graham, 1995. *Fingerprints of the Gods*. London: Heinemann.

Hancock, Graham and Robert Bauval, 1996. *Message of the Sphinx: A Quest for the Hidden Legacy of Mankind*. New York: Three Rivers Press.

Hancock, Graham, 1998. *Heaven's Mirror: Quest for the Lost Civilization*. New York: Crown Publishers.

Haraway, Donna, 1994 (1983). "Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-1936." Reprinted in Dirks, Eley and Ortner, eds., *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton University Press, pp.49-95.

Harrell, James A., 1994. "The Sphinx Controversy: Another Look at the Geological Evidence." *KMT: A Modern Journal of Ancient Egypt* 5(2):70-74.

Hassan, Fekri A., 1998. "Memorabilia: Archaeological Materiality and National Identity in Egypt." In L. Meskell, ed., *Archaeology Under Fire: Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*. London: Routledge, pp.201-216.

Hassaan, Yousry, 2000. "Failure knows its friends at the Egyptology Congress: those responsible for Egyptian antiquities speak every language...except for Arabic." al-Masaa, 11 March.

Hawass, Zahi and Mark Lehner, 1994a. „The Sphinx: Who Built It and Why?" *Archaeology* 47(5):30-41.

Hawass, Zahi and Mark Lehner, 1994b. "Remnants of a Lost Civilization?" *Archaeology* 47(5):44-47.

Hawass, Zahi and Miroslav Verner, 1996. "Newly discovered blocks from the Causeway of Sahure." *MDAIK* 52:177-186.

Hawass, Zahi, 1996. "The Workmen's Community at Giza." *House and Palace in Ancient Egypt*, edited by Manfred Bietak. Wien: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenshaft, pp.53-67.

Hawass, Zahi and Mark Lehner, 1997. "Builders of the Pyramids." *Archaeology Magazine* 50(1):30-37.

Hawass, Zahi, 1997. "Tombs of the Pyramid Builders." *Archaeology Magazine* 50(1):39-44.

Hawass, Zahi, 2000a. *Valley of the Golden Mummies*. New York: Harry Abrams.

Hawass, Zahi, 2000b. *Silent Images: Women in Pharaonic Egypt*. New York: Harry Abrams.

Hawass, Zahi, 2000d. "The Five Secret Chambers." *Al-Ahram Weekly*, 1-7 November, p.21.

Hawass, Zahi, 2001b. "The Sphinx cried twice." *Al-Ahram Weekly*, 24-30 May.

Hawass, Zahi, 2002b. "More dances with tomb robbers." *Al-Ahram Weekly*, 3-9 January, p.17.

Hawass, Zahi, 2003. "Site Management and Conservation." In Z. Hawass, ed., *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century: Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists*. Cairo, New York: American University in Cairo Press, vol.3, pp.48-61.

Hazbun, Waleed, 2006. "The East as an Exhibit: Thomas Cook & Son and the Origins of

the International Tourism Industry In Egypt." In *The Business of Tourism: Place, Faith, and History*, Philip Scranton and Janet F. Davidson, eds. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Heikal, Mohamed, 1983. *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat*. New York: Random House.

Hess, David J., 1993. *Science in the New Age: The Paranormal, Its Defenders and Debunkers, and American Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.

Hogarth, David George, 1899. *Authority and Archaeology, Sacred and Profane: Essays on the Relation of Monuments to Biblical and Classical Literature, with an Introductory Chapter on the Nature of Archaeology by the Editor*. London: Scribner.

Hope, Murray, 1990. *Ancient Egypt: The Sirius Connection*. Dorset: Element Books.

Hope, Murray, 1991. *Atlantis: Myth or Reality?* London: Penguin Books.

Horn, Miriam, 1992. "The vanishing past." *U.S. News & World Report* 113(11): 80-86.

Hoving, Thomas, 1978. *Tutankhamun, the untold story*. New York: Simon and Schuster.

Humbert, Jean-Marcel, 1994. "Egyptomania: A Current Concept from the Renaissance to Postmodernism." Essay in Egyptomania: Egypt in Western art 1730-1930 (catalogue accompanying the exhibit at the Louvre, the National Gallery of Canada, and the Kunsthistorisches Museum in Vienna). Ottawa: National Gallery of Canada.

Hussein, Taha, 1954. *The Future of Culture in Egypt*. Translated from the Arabic by Sidney Glazer. Washington: American Council of Learned Societies.

Ibrahim, Saad Eddin, 1982a. "Oil, Migration and the New Arab Social Order." In *Rich and Poor States in the Middle East: Egypt and the New Arab Order*., Malcolm Kerr and El Sayed Yassin, eds. Cairo: American University of Cairo Press.

Ibrahim, Saad Eddin, 1982b. *The New Arab Social Order: A Study of the Social Impact of Oil Wealth*. Boulder: Westview.

Ikram, Salima and Aidan Dodson, 1998. *The Mummy in Ancient Egypt: Equipping the Dead for Eternity*. Cairo: American University in Cairo Press.

Israeli, Raphael, 1981. *I, Egypt: Aspects of President Anwar Al-Sadat's Political Thought*. Jerusalem: The Magnes Press, Hebrew University.

Israeli, Raphael, 1985. *Man of Defiance: A Political Biography of Anwar Sadat*. Totawa, NJ: Barnes and Noble Books.

Iversen, Erik, 1993 (1961). *The Myth of Egypt and Its Hieroglyphs in European Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

Jameson, Fredric, 1991. «Introduction.» *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.

Jansen, J.J.G., 1985. "The Creed of Sadat's Assassins: The Contents of 'The Forgotten Duty' Analysed." *Die Welt des Islams* XXV (Leiden: Brill):1-30.

Jasanoff, Sheila (ed.), 2004. *States of Knowledge: The Co-Production of Science and Social Order*. New York: Routledge.

Jobbins, Jenny, 2002. "Law from an antique land." *Al-Ahram Weekly*, 31 January – 6 February, p.22.

Jowett, Benjamin, 1953. *Dialogues, translated into English with analyses and introductions by B. Jowett*. Fourth Edition. Oxford: Clarendon Press.

Judd, Dennis R. and Susan S. Fainstein, eds., 1999. *The Tourist City*. New Haven: Yale University Press.

Kabbani, Rana, 1986. *Europe's Myths of the Orient: Devise and Rule*. London: Pandora Press.

Karayanni, Stavrous Stavrou, 2005. "Dismissal Veiling Desire: Kuchuk Hanem and Imperial Masculinity." In *Belly Dance: Orientalism, Transnationalism, and Harem Fantasy*, Anthony Shay and Barbara Sellers-Young, eds. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, pp.114-143.

Kepel, Gilles, 2003. *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Berkeley: University of California Press.

Kerr, Malcolm and El-Sayed Yassin, eds., 1982. *Rich and Poor States in the Middle East: Egypt and the New Arab Order*. Boulder: Westview.

Knorr-Cetina, Karen, 1995. "Laboratory Studies: The Cultural Approach to the Study of Science." In S. Jasanoff et al. (eds), *Handbook of Science and Technology Studies*. London: Sage, pp.140-66.

Kohl, Philip L. and Clare Fawcett, eds., 1995. *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Korany, Bahgat and Ali E. Hillal Dessouki, eds., 1991 [1984]. *The Foreign Policies of Arab States: The Challenge of Change* (second edition). Boulder: Westview Press.

Kuhn, Thomas, 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kuklick, Henrika, 1991. "Contested Monuments: The Politics of Archaeology in Southern Africa." In George W. Stocking, Jr., ed., *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology, vol. 7*. Madison: University of Wisconsin Press, pp.135-169.

Lacey, Robert, 1983. *The Kingdom: Arabia and the House of Saud*. New York: Avon Books.

Larson, Charles M., 1985. *By His Own Hand Upon Papyrus: A New Look at the Joseph Smith Papyri*. Grand Rapids, MI: Institute for Religious Research.

Latour, Bruno, 1993. *We Have Never Been Modern*. Translated from the French by Catharine Porter. New York: Harvester Wheatsheaf.

Lavie, Smadar and Ted Swedenburg, eds., 1996. *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Durham, NC: Duke University Press.

Lawton, Ian and Chris Ogilvie-Herald, 1999. *Giza: The Truth*. London: Virgin Publishing.

Lehner, Mark, 1994. «Notes and Photographs on the West-Schoch Sphinx Hypothesis.» *KMT: A Modern Journal of Ancient Egypt* 5(3):40-48.

Lévi-Strauss, Claude, 1981 [1955]. *Tristes Tropiques*. Translated by John and Doreen Weightman. New York: Atheneum.

Lévi-Strauss, Claude, 1993. *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Limon, Jose E. "Representation, Ethnicity, and the Precursory Ethnography: Notes of a Native Anthropologist." In *Recapturing Anthropology*, Richard Fox, ed. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, pp.115-136.

Lockman, Zachary, 2004. *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

de Lubicz, Rene Schwaller, 1998 (1957). *The Temple of Man*. Translated from the French by Deborah and Robert Lawlor. Rochester, VT: Inner Traditions International.

Lynch, Michael, 1985. *Art and Artifact in Laboratory Science: A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory*. London, Boston: Routledge and Kegan Paul.

Lynch, Michael, 1993. *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social*

Studies of Science. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
Malkki, Liisa, 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago, London: University of Chicago Press.
MacCannell, Dean, 1992. *Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers*. New York: Routledge.
MacCannell, Dean, 1976. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.
Mauss, Marcel, 1990. *The Gift: the form and reason for exchange in archaic societies*. Translated by W.D. Halls. New York: W.W. Norton.
Martin, Emily, 1987. *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.
Mayes, Stanley, 1959. *The Great Belzoni*. London: Putnam.
Melton, J. Gordon, 1988. "A History of the New Age Movement." In *Not Necessarily the New Age*, edited by Robert Basic. Buffalo: Prometheus Books.
Merle, Florence, 1998. *The International Graffiti Movement: Mixed Metaphors and Aesthetic Disruption*. PhD dissertation, Department of Anthropology, Princeton University.
Mitchell, Timothy, 1988. *Colonizing Egypt*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
Mitchell, Timothy, 1995. "Worlds Apart: An Egyptian Village and the International Tourism Industry." *Middle East Report* 196(25/5):8-11, 23.
Mitchell, Timothy, 2002. *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
Mullen, Patrick B., 1972. "Modern Legend and Rumor Theory." *Journal of the Folklore Institute* 9(1):95-109.
Munif, Abdelrahman, 1987 [1984]. *Cities of Salt*. Translated by Peter Theroux. New York: Random House.
Munif, Abdelrahman, 1991. *The Trench*. Translated by Peter Theroux. New York: Pantheon.
Munif, Abdelrahman, 1993 [1989]. *Variations on Night and Day*. Translated by Peter Theroux. New York: Pantheon.
Mūsā, Salāma, 1961. *The Education of Salāma Mūsā*. Leiden: E.J.Brill.
Nada, Atef Hanna, 1991. *The Impact of Temporary International Migration on Rural Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press.
Nader, Laura, 1996. *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge*. New York: Routledge.
Nash, Dennison, 1977. «Tourism as a Form of Imperialism.» In *Hosts and Guests*, edited by Valene Smith. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Nash, Dennison, 1981. "Tourism as an Anthropological Subject." *Current Anthropology* 22(5)461-81.
National Geographic News, 2002. "Update: Third 'Door' Found in Great Pyramid." *National Geographic News*, September 2002, electronic document available online at: *http://news.nationalgeographic.com/news/2002/09/0923_020923_egypt.html* (accessed June 20, 2006).
van Niewekerk, Karin, 1995. *A Trade Like Any Other: Female Singers and Dancers in Egypt*. Austin: University of Texas Press.
Noakes, Aubrey, 1962. *Cleopatra's Needles*. London: H. F. & G. Witherby.
Noh, Heba Moustafa, 2003. "Distinction (=Arabic *Tamyiz*) and Its Manifestation in

Egyptian." In Z. Hawass, ed., *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century: Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists*. Cairo, New York: American University in Cairo Press, vol.3, pp.315-321.

Ortner, Sherry, 1997. "Borderland Politics and Erotics." In *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press, pp.181-212.

Osman, Ahmed, 1990. *Moses: Pharaoh of Egypt: The Mystery of Akhenaten Resolved*. London: Grafton.

Osman, Ahmed, 2002. *Moses and Akhenaten: The Secret History of Egypt at the Time of the Exodus*. London: Bear and Company.

Osman, Ahmed, 2004. *Jesus in the House of the Pharaohs: The Essene Revelations on the Historical Jesus*. London: Bear and Company.

Ossman, Susan, 1995. «Boom Box in Ouarzazate: The Search for the Similarly Strange.» *Middle East Report* 196(25/5):12-15.

Owen, R., 1985. *Migrant Labour in the Gulf*. London: Minority Rights Group.

Paine, Thomas, 1818. "Origin of Free-Masonry." In *The Writings of Thomas Paine*, Moncure Daniels Conway, ed., 1896. New York: G.P. Putnam's Sons.

Phillips, Graham, 1998. *Act of God: Tutankhamun, Moses & the Myth of Atlantis*. London: Sidgwick and Jackson.

Phillips, Graham, 2002. *The Moses Legacy: In Search of the Origins of God*. London: Sidgwick and Jackson.

Phillips, Graham, 2003. *Atlantis and the Ten Plagues of Egypt: The Secret History Hidden in the Valley of the Kings*. London: Bear and Company.

Picknett, Lynn and Clive Prince, 1999. *The Stargate Conspiracy: The Truth about Extraterrestrial Life and the Mysteries of Ancient Egypt*. London: Little, Brown.

Politeyan, J., 1915. *Biblical discoveries in Egypt, Palestine and Mesopotamia*. London: E. Stock.

Pollock, Susan and Reinhard Bernbeck, 2004. *Archaeologies of the Middle East*. Oxford: Blackwell Publishing.

Porterfield, Todd, 1998. *The Allure of Empire: Art in the Service of French Imperialism, 1798-1836*. Princeton: Princeton University Press.

Pratt, Mary Louise, 1986. "Fieldwork in Common Places." In James Clifford and George Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, pp.27-50.

Prentice, Chris, 1994. "Some Problems of Response to Empire in Settler Post-Colonial Societies." In Chris Tiffin and Alan Lawson, eds., *De-Scribing Empire: Post-Colonialism and Textuality*. London: Routledge, pp.45-58.

Pringle, Heather, 2001. *The Mummy Congress: Science, Obsession, and the Everlasting Dead*. New York: Theia.

Raafat, Samir, 1999. "Freemasonry in Egypt: Is It Still Around?" *Insight Magazine*, March 1, 1999. Available online at http://www.egy.com/community/99-03-01.shtml, accessed June 20, 2006.

Rabinow, Paul, 1986. "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology." In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford and George E. Marcus, eds. Berkeley: University of California Press, pp.234-261.

Reader, Colin D., 2000. «A Geomorphological Study of the Giza Necropolis, With Implications for the Development of the Site.» *Archaeometry* 43(1):149-159.

Redford, Donald B., 1979. "The Historiography of Ancient Egypt." In Kent Weeks, ed., *Egyptology and the Social Sciences*. Cairo: The American University in Cairo Press, pp.3-20.

Reid, Donald M., 1985. "Indigenous Egyptology: The Decolonization of a Profession." *Journal of the American Oriental Society* 105(2):233-246.

Reid, Donald M., 2002. *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*. Berkeley: University of California Press.

Reybaud, J., 1828. *Histoire de l'expedition francaise en Egypte*. London.

Roberts, David, 2000. *The Holy Land: Egypt and Nubia. From drawings made on the spot by David Roberts R.A. With historical descriptions by the Reverend George Croly, LLD.* Cairo: American University in Cairo Press, 2000.

Robinson, Edward, 1841. *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea: A Journal of Travels in the Year 1838. Undertaken in Reference to Biblical Geography*. London: J. Murray.

Romer, John and Elizabeth Romer, 1993. *The Rape of Tutankhamun*. London: Michael O'Mara Books Ltd.

Rosaldo, Renato, 1989. Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis. Boston: Beacon Press.

Rose, Mitch, n.d. *The Problem of Power and the Politics of Landscape: Stopping the Greater Cairo Ring Road*. Unpublished manuscript.

Rose, Mitch, 2003. Monumental vistas: Narratives of heritage and the landscape of the Giza Plateau. PhD dissertation, Department of Geography, University of Cambridge.

Rydell, Robert W., 1984. *All the World's a Fair: Visions of Empire at American International Expositions, 1876-1916*. Chicago: University of Chicago Press.

Sabagh, G., 1982. "Migration and Social Mobility in Egypt." In Malcolm Kerr and El Sayid Yassin, eds, *Rich and Poor States in the Middle East: Egypt and the New Arab Order*. Cairo: American University in Cairo Press.

Sadek, Hind, 1990. "Treasures of Ancient Egypt." *National Parks* 64(5/6):16-17.

Said, Edward, 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

Samper, David, 2002. "Cannibalizing Kids: Rumor and Resistance in Latin America." *Journal of Folklore Research* 39(1):1-32.

Sapir, Edward, 1985[1924]. «On Culture, Genuine and Spurious.» In *On Culture, Language and Personality*, David G. Mandelbaum, ed. Berkeley: University of California Press, pp.308-331.

Scheper-Hughes, Nancy, 1996. "Theft of Life: The Globalization of Organ Stealing Rumors. *Anthropology Today* 12(3):3-11.

Schoch, Robert, 1992a. "Redating the Great Sphinx of Giza." *KMT: A Modern Journal of Ancient Egypt* 3(2):52-59, 66-70.

Schoch, Robert, 1992b. "A Modern Riddle of the Sphinx." *Omni* 14(10):46-48, 68-69.

Schoch, Robert, 1993. "Reconsidering the Sphinx." *Omni* 15(6):31.

Schoch, Robert, 1999. *Voices of the Rocks: A Scientist Looks at Catastrophes and Ancient Civilizations*. New York: Harmony.

Schoch, Robert. Personal Interview. July 2, 2000.

Schoch, Robert and Robert Aquinas McNally, 2003. *Voyages of the Pyramid Builders: The True Origins of the Pyramids from Lost Egypt to Ancient America*. New York: Jeremy P. Tarcher.

Scholch, Alexander, 1981. *Egypt for the Egyptians!: The Socio-political Crisis in Egypt.*

London: Ithaca Press.
Selim, Samah, 2001. "The New Pharaonism: Nationalist Thought and the Egyptian Village Novel, 1967-1977." *Arab Studies Journal* 8(2):10-24.
Shapin, Steven, 1995. "Here and Everywhere: The Sociology of Scientific Knowledge." *Annual Review of Sociology* 21:289-321.
Shay, Anthony and Barbara Sellers-Young, eds., 2005. *Belly Dance: Orientalism, Transnationalism, and Harem Fantasy*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, pp.114-143.
Shelley, Percy Bysshe, 1998 (1818). «Ozymandias.» In *The Norton Anthology of British Literature*, 8th ed., M. H. Abrams, et. al., eds. New York: Norton.
Silberman, Neil Asher, 1989. *Between Past and Present: Archaeology, Ideology, and Nationalism in the modern Middle East*. New York: Henry Holt.
Silberman, Neil Asher, 1991. "Desolation and Restoration: The Impact of a Biblical Concept on Near Eastern Archaeology." *Biblical Archaeologist* 54:76-86.
Silberman, Neil Asher, 1995. "Promised Lands and Chosen Peoples: The Politics and Poetics of Archaeological Narratives." In P.L. Kohl and C. Fawcett, eds., *Nationalism, Politics, and Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.249-262.
Silberman, Neil Asher, 2000. "Sultans, Merchants, and Minorities: The Challenge of Historical Archaeology in the Modern Middle East." In U. Baram and L. Carroll, eds., *A Historical Archaeology of the Ottoman Empire: Breaking New Ground*. New York: Kluwer Academic/ Plenum Publishers, pp.243-251.
Silverman, Helaine, 2004. "Subverting the Venue: A Critical Exhibition of Pre-Columbian Objects at Krannert Art Museum." *American Anthropologist* 106(4):732-738.
Sirageldin, Ismail, Naiem Sherbiny, M. Ismail Serageldin, 1984. *Saudis in Transition: The Challenges of a Changing Labor Market*. New York: Oxford University Press for the World Bank.
Smith, Valene, 1989. «Introduction» to the 2nd edition of *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Smith, Valene, 1992. "*Hosts and Guests* Revisited." *American Behavioral Scientist* 36(2):187-199.
Sokal, Alan, 1996a. "Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity." *Social Text* (46-47).
Sokal, Alan, 1996b. "The Problem with Cultural Studies." *Lingua Franca* 6(4):62-64.
Stadelmann, Rainer, 2003. "The Great Sphinx of Giza." In Z. Hawass, ed., *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century: Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists*. Cairo, New York: American University in Cairo Press, vol. 1, pp.464-9.
Steegmuller, Francis, translator and editor, 1996. *Gustave Flaubert: Flaubert in Egypt*. New York, NY: Penguin Books.
Stewart, John O., 1989. *Drinkers, Drummers, and Decent Folk: Ethnographic Narratives of Village Trinidad*. Albany: State University of New York Press.
Stille, Alexander, 1997. *Perils of the Sphinx*. New Yorker, February 10, 1997, pp. 54-66.
Stille, Alexander, 2003. *The Future of the Past*. New York: Picador.
Stocking, George W., Jr., ed., 1991a. *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology, vol. 7*. Madison: University of Wisconsin Press.
Stocking, George W., Jr., 1991b. "Maclay, Kubary, Malinowski: Archetypes from the Dreamtime of Anthropology." In George W. Stocking, Jr., ed., *Colonial Situations:*

Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology, vol. 7. Madison: University of Wisconsin Press, pp.9-74

Stokowski, Patricia, 1992. "Social Networks and Tourist Behavior." *American Behavioral Scientist* 36(2):212-221.

Taussig, Michael, 1992. «Violence and Resistance in the Americas: The Legacy of Conquest.» *The Nervous System*. London: Routledge Press, pp.37-52.

Tignor, Robert, 1993. «Introduction» to *Al-Jabarti's Chronicles of Napoleon in Egypt*. Princeton, New York: Markus Wiever Publishing, pp.1-15.

Tomas, Andrew, 1972. *From Atlantis to Discovery*. London: Robert Hale.

Tonkin, Boyd, 1996. "Riddles of the sphinx." *New Statesman and Society* 9(402):39-40.

Trafton, Scott, 2004. *Egypt Land: Race and Nineteenth-Century American Egyptomania*. Duke University Press.

Traweek, Sharon, 1988. *Beamtimes and Lifetimes: The World of High Energy Physicists*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Trigger, Bruce G., 1979. "Egypt and the Comparative Study of Early Civilizations." In Kent Weeks, ed., *Egyptology and the Social Sciences*. Cairo: The American University in Cairo Press, pp.23-56.

Tsing, Anna, 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: marginality in an out-of-the-way place*. Princeton: Princeton University Press.

Tsing, Anna, 2005. *Friction*. Princeton: Princeton University Press.

Tucker, Judith E., 1985. *Women in Nineteenth-Century Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Patricia A., 1993. *I Heard It Through the Grapevine: Rumor in African-American Culture*. Berkeley: University of California Press.

Turner, Terence, 1991. "Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness." In George W. Stocking, Jr., ed., *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology, vol. 7*. Madison: University of Wisconsin Press, pp.285-313.

Turner, Victor, 1974. «Pilgrimage as Social Process.» *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, pp.166-230.

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. "Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property," adopted by the General Conference at its sixteenth session, Paris, 14 November 1970.

United States Information Agency. "Curbing Illicit Trade in Cultural Property: U.S. Assistance Under the Convention on Cultural Property Implementation Act." Washington, D.C.: USIA.

Urry, John, 1990. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage Publications.

_____, 1992. "The Tourist Gaze 'Revisited'." *American Behavioral Scientist* 36(2):172-186.

Vachala, Břetislav and František Ondráš, 2000. "An Arabic Inscription on the Pyramid of Neferefra." *Abusir and Saqqara in the Year 2000*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic Oriental Institute.

Vatikiotis, P.J., 1992. *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak*, Fourth Edition. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Vitalis, Robert, 1995. «The Middle East on the Edge of the Pleasure Periphery.» *Middle*

East Report 96(25/5):2-7.
Vitalis, Robert, 2006. *America's Kingdom: Mythmaking on the Saudi Oil Frontier*. Stanford: Stanford University Press.
Waite, Arthur Edward, 1887. *The Real History of the Rosicrucians Founded on Their Own Manifestoes, and on Facts and Documents Collected from the Writings of Initiated Brethren*. London: G. Redway.
El-Wakil, Abdel Latif, 1988. "A Brief Report on the Problems Met with During Excavations at Silvago, Delingat, Behera Governate" [sic]. In E.C.M. van den Brink, ed., *The Archaeology of the Nile Delta: Problems and Priorities*. Amsterdam: Netherlands Foundation for Archaeological Research in Egypt, p.265.
Walker, Dennis, 1994. "The Collapse of Neo-Pharaonic Nationalism in Egyptian High Culture After 1930." *Islam and the Modern Age*, 25(4):234-252.
Walz, Terence, 1996. "The American Experience in Egypt." *Archaeology* 49(1): 70-75.
Waterbury, John, 1983. *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes*. Princeton: Princeton University Press.
Watson-Verran, Helen Turnbull and David Turnbull, 1995. "Science and Other Indigenous Knowledge Systems." In Sheila Jasanoff et.al. (eds.), *Handbook of Science and Technology Studies*. London: Sage, pp.115-139.
Wendell, Charles, 1972. *The Evolution of the Egyptian National Image: From its Origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid*. Berkeley: University of California Press.
Weeks, Kent, ed., 1979. *Egyptology and the Social Sciences*. Cairo: The American University in Cairo Press.
West, John Anthony, 1985. *The Traveler's Key to Ancient Egypt: A Guide to the Sacred Places of Ancient Egypt*. New York: Alfred A. Knopf.
West, John Anthony (Producer), & Charlton Heston (Narrator), 1993. *The Mystery of the Sphinx* [videotape]. Livonia, MI: The Sphinx Project.
West, John Anthony. Personal Interview. July 2, 2000.
Weyland, Petra, 1993. *Inside the Third World Village*. London: Routledge.
Williams, Allan M. and Gareth Shaw. "Tourism Research: A Perspective." *American Behavioral Scientist* 36(2):133-143.
Wilson, Colin, 1996. *From Atlantis to the Sphinx*. London: Virgin Books.
Wilson, John A., 1964. *Signs and Wonders upon Pharaoh: A History of American Egyptology*. Chicago: University of Chicago Press.
Wissa, Karim, 1989. «Freemasonry in Egypt 1798-1921: A Study in Cultural and Political Encounters.» *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)* 16(2):143-61.
Wood, Michael, 1998. "The Use of the Pharaonic Past in Modern Egyptian Nationalism." *Journal of the American Research Center in Egypt* 35:179-196.
Wynn, Lisa, 1997. «The Romance of Tahliyya Street: Youth Culture, Commodities and the Use of Public Space in Jiddah.» *Middle East Report* 204: 30-31.
Wynn, Lisa, 1996. "Marriage Contracts and Women's Rights in Saudi Arabia." *Shifting Boundaries in Marriage and Divorce in Muslim Communities*. Special Dossier, Women and Law Program, Montpelier, France: Women Living Under Muslim Laws, pp.106-121.
Wynn, Lisa, 1998-2002. *Unpublished Fieldnotes*. Cairo and Giza, Egypt.
Wynn, Lisa, 2003. *From the Pyramids to the Nightclubs of Pyramids Road: An Ethnography of the Idea of Egypt*. PhD diss., Department of Anthropology, Princeton University.
Wynn, Lisa, 2006. "Women, Gender, and Tourism: Egypt." In Suad Joseph, ed., *The*

Encyclopedia of Women and Islamic Cultures, Vol.IV: Economics, Education, Mobility, and Space. Leiden: Brill.

Wynn, Lisa, 2007. "Women in Saudi Arabia: Orientalism, Occidentalism, and the Political Discourse of Islam and Tradition." In Homa Hoodfar, ed., *Women's Movements and Gender Debates in the Middle East and North Africa*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, Contemporary Issues in the Middle East Series. Forthcoming 2007.

Yates, Frances, 1964. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge & K. Paul.

Yates, Frances, 1986 (1972). *The Rosicrucian Enlightenment*. London, NY: Ark Paperbacks.

Yamani, May, 2000. *Changed Identities: The Challenge of the New Generation in Saudi Arabia*. London: The Royal Institute of International Affairs.

Yared, Nazik Saba, 1996. *Arab Travellers and Western Civilization*. Translated from the Arabic by Sumayya Damluji Shahbander, revised and edited by Tony P. Naufal and Jana Gough. London: Saqi Books.

مصادر إضافية

Baranowki, Shelley. 2004. *Strength Through Joy: Consumerism and Mass Tourism in the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carapico, Sheila. 2006. "No Easy Answers: The Ethics of Field Research in the Arab World." *Political Science and Politics* 39:429\-431.

Clark, Janine A. 2006. "Field Research Methods in the Middle East." *Political Science and Politics* 39:417\-423.

Dawson, Michael. 2004. *Selling British Columbia: Tourism and Consumer Culture, 1890-1970*. Vancouver: University of British Columbia Press.

Edensor, Tim. 2003. *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Oxford: Berg.

Hitchcock, Michael. 1995. «Inter-ethnic relations and tourism in Bima-Sumbawa.» *Sojourn* 10(2):233\-58.

Hutt, Michael. 1996. «Looking for Shangri-La: From Hilton to Lamichane.» In *The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism*, edited by T. Selwyn, 49\-60. Chichester: John Wiley and Sons.

Koshar, Rudy. 1998. «What ought to be seen;: Tourists, Guidebooks and National Identities in Modern Germany and Europe.» *Journal of Contemporary History* 33(3):323\-340.

Neatby, Nicole. 2003. «Meeting of Minds: North American Travel Writers and Government Tourist Publicity in Quebec, 1920-1955.» 1955.» *Histoire Sociale/Social History* 36(72):465\-495.

Romano, David. 2006. "Conducting Research in the Middle East's Conflict Zones." *Political Science and Politics* 39:439\-441.

Schwedler, Jillian. 2006. "The Third Gender: Western Female Researchers in the Middle East." *Political Science and Politics* 39:425\-428.

Shaffer, Marguerite S. 2001. *See America First: Tourism and National Identity, 1880-1940*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

Tessler, Mark, and Amaney Jamal. 2006. "Political Attitude Research in the Arab World: Emerging Opportunities." *Political Science and Politics* 39:433\-437.

Zuelow, Eric. 2004. «Enshrining Ireland's Nationalist History Inside Prison Walls: The Restoration of Kilmainham Jail.» *Eire-Ireland* 39 (Fall/Winter, 2004):180\-201.

_____ 2005a. «The Tourism Nexus: The Meanings of Tourism and Identity since the Irish Civil War.» In *Ireland's Heritages: Critical Perspectives on Memory and Identity*, edited by Mark McCarthy,189\-213. Hampshire: Ashgate.

_____ 2005b. The Tourism Nexus: Tourism and National Identity since the Irish Civil War.» PhD Dissertation, Department of History, University of Wisconsin at Madison.

_____ 2007. «National Identity and Tourism in 20th Century Ireland: The Role of Collective Re-Imagining.» In *Globalization and Nationalism: The Persistence of Nations*, edited by Andreas Sturm, Mitchell Young, and Eric Zuelow. Routledge Studies in Nationalism and Ethnicity. New York, London: Routledge.

_____, forthcoming. *Making Ireland Irish: Tourism and National Identity since the Irish Civil War*. Syracuse: Syracuse University Press.

مسرد

Dr. H. Spencer Lewis	إتش سبنسر لويس
otherness	الأخرية
Ed Brovarsky	إد برفرسكي
Edward Sapir	إدرود سبير
Adrian Gilbert	أدريان غلبرت
Edgar Cayce	إدغر كايس
Edgar Cayce	إدغر كيس
Art Bell	آرت بل
Erving Goffman	إرفنغ غفمن
Eric G.E. Zuelow	إرك زيلو
Eric Kaufman	إرَك كاوفمن
Mythologized	أَسطروا
Auguste Mariette	أغست ماريت
Elizabeth Mazucci	إلزابث مزُتشي
Aleister Crowley	ألستر كرُلي
Alison Lake	ألسن ليك
Alfred Lucas	ألفرد لوكاس
Alan Sokal	ألنَ سوكال

Elias Ashmole	إلياس أشمول
Alex Edmonds	أليكس إدمندز
Anna Tsing	أنّا تْسِنغ
Angel Foster	إنجل فُستر
Angela Milward Jones	أنجيلا ملورد جونز
Pyramid inch	إنش الهرم
Ann-Corrine Mahiou	آن-كورين ماهيو
Upuaut 2	أوباوت ٢
Abbott and Amherst papyri	أوراق أبُت وأمهرست
Isabel Clark-Deces	إيزابيل كلارك-ديسز
Babor Habib	بابور حبيب
paleontologist	بالينتولوجي
Barbara Bush	بربرا بُش
Brooke Shields	برُك شيلدز
Bernandino Drovetti	برنندينو درُفتي
Brian and Kathy Inglis	برَين وكاثي إنغلز
Poseidon	بوزيدن
Paul Arpaia	بول أربايا
Bonnie Ghosh-Dastidar	بوني غوش-دستِدار
Rosicrucian Manifestos	البيانات الروزيكروشية
Peter Green	بيتر غرين
Pierre Lacau	بيير لاكاو
Anthro Cyber Writing Group	تجمع أنثرو سايبر للكتابة
Tad Mike	تد مايك
goat grabs	التسابق للفوز بأكبر قطعة لحم
Charlton Heston	تشارلتن هستن
Charles Piazzi Smyth	تشارلز بيازي سْمِث
Chelsea Clinton	تشلسي كلنتن
Tom Strong	توم سترنغ
Thomas Paine	توماس بين
Sir Thomas Moore	توماس مور
Thomas Cook	توماس كك
TWA	تي دبليو إيه
the Atlantic University	الجامعة الأطلنطية
Jessica Toepfer	جسيكا تبفر
Jeffrey Herbst	جفري هربست
Jim Boon	جم بون
James Harrell	جمس هرل
Deutsche Orient-Gesellschaft	جمعية الاستشراق الألمانية
American Anthropoloy Association, AAA	جمعية الأنثروبوجيا الأمريكية

the National Geographic Society	الجمعية الجغرافية الوطنية
Geological society of America	جمعية أمريكا الجيولوجية
London Theosophical Society	جمعية لندن الثيوسوفية
Joann Fletcher	جوان فلتشر
Joao Biel	جواو بيل
Jowett	جوِت
Giordano Bruno	جوردانو برونو
Joseph Smith	جوزف سْمث
Joseph Campbell	جوزَف كمبل
Julie Taylor	جولي تيلر
Julius Honorius	جولْيس هنريوس
John Urry	جون أري
John Aldous	جون ألدوس
John Anthony West	جون أنطني وِست
John Borneman	جون بورنمن
John Forster	جون فرستر
John MacDougal	جون مكدوغال
J. Spencer. Lewis	جي سبنسر لويس
Jim Burr	جيم بير
James Boon	جيمس بون
James Trussel	جيمس ترسِل
James Simon	جيمس سَيمُن
Saite period	الحقبة السايتية
Zodiac of Dendera	دائرة بروج دندرا
University of Texas Press	دار نشر جامعة تِكْسَسْ
Harry Abrams Press	دار هري أبرمز
Foreign Language and Area Studies (FLAS)	دراسات اللغة الأجنبية والمنطقة
Darren Rand	دَرن راند
David Inglis	دفيد إنغلز
David Roberts	دفيد رُبرتس
Donald Cole	دُنلد كول
Denon	دنُن
Don Raphael	دون رفئِل
De Montule	دي منتول
Dean MacCannell	دين مكنِل
psychic visionary	رائية/ وسيط روحي
Rachel Newcomb	راشيل نيوكومب
Raquel Salvatella	راكِل سلفتِلا
Robert Inglis	رُبرت إنغلز
Robert Bauval	رُبرت بوفال

Robert Tignor	رُبرت تِغنر
Robert Schoch	ربرت شُك
Robert Vitalis	رُبرت فتاليس
Richard Ellis	رتشَرْد إليس
Richard Hoagland	رَتشرد هوغلاندهُغلند
Rhonda Flemming	رندا فلمنغ
Rene A. Schwaller de Lubicz	رِنيه إي شوالر دي لوبيج
Rudolph Gantenbrink	رودلف غنتنبرنك
Rosicrucians, the Ancient Mystical Organization of the Rose Cross «AMORC»	الروزيكروشيَن – المنظمة الخفية العتيقة للصليب الوردي
Rena Lederman	رينا لِدرمن
Sarah Pinto	سارة بينتو
Serapeum	سِرابيُم: معبد مكرس للإلهة المصرية–الهلينية
Susanna Trnka	سُزَنا ترنكا
Sylvain Champonnois	سِلفن تشمبونويز
Sylvia Maier	سِلفيا مَير
Saulnier	سلنييه
Solon	سولون
Mass tourism	سياحة شعبية
Celia Appligate	سيليا أبليغت
Schmidt–Ehry	شمِدت–إهري
Age	صحيفة إيج
moral nexus	الصلة الأخلاقية
cash nexus	صلة نقدية
The Rose Cross	الصليب الوردي
Samuel Pritchard	صموئيل برتشرد
Egypt Exploration Fund	صندوق استكشاف مصر
the Cayce Foundation	صندوق كايس
Mellon Foundation	صندوق ملن
Nuwaubian	الطائفة النوابية
Timaeus	طيميُس
Wisdom Cults	عبادات الحكمة
Arab–ness	عروبية
Ethics and Methodology of a Transnational Anthropology	علم الأخلاق ومنهجية الأنثروبولوجيا/ أنثرُبولوجيا عابرة الأمم
Precessional astronomy	علم الفلك الأسبق
Pompey Pillar	عمود بومبي
Garth Fowden	غارث فودن
Graburn	غرابرن
Graham Philips	غرهم فِلبس

Graham Hancock	غرهم هنكُك
Gary Val Tenuta	غري فل تنوتا
Gustave Flaubert	غستف فلبير
Gananath Obeyeskere	غننات أوبسكير
Geerrtz	غيرتس
Valene Smith	فالين سمث
Vatikiotis	فتكيُتز
Sir Francis Bacon	فرنسس بيكُن
Francis Yates	فرنسس يتس
Francesca Sullivan	فرنسسكا سولفن
Philipp Sadowski	فلب سدُفسكي
Philip Sclater	فلب سكلتر
Feldman-Savelsberg	فلدمن-سفلزبرغ
Flinders Petrie	فلندرز بتري
Vincanne Adams	فنكن آدمز
Photogrammetric	الفوتوغرامترية
Forrest Pass	فورست باس
Von Daeniken	فون دنيكن
NBC	قناة إن بي سي
spiritualist	كاتبة إرواحية
Caduveo	كادوفي
Carl Jung	كارل ينغ
Caroline Moreau	كارولاين مورو
Kathleen Adams	كثلين آدمز
Chris Rawlins	كرس رُلينز
Chris Stone	كرس ستون
Krzysztof Jaskulowski	كرستُف جسكولفسكي
Kirsten Scheid	كرستين شايد
Crick	كرك
Carol Greenhouse	كرُل غرينهاوس
Caroline Evanoff	كرلين إيفانوف
Carol Zanca	كرول زنكا
Caroline Rouse	كرولين روس
Critias	كريتيَس
Kristi Latta	كريستي لاتا
Kavita Misra	كفيتا ميسرا
Clive Prince	كلايف برنس
Ken Croes	كن كروز
Courtney Williams	كورتني وليمز
Kay Warren	كي ورن
Keith and Amy Morton	كيث وأمي مُرتُن

Non-Egyptologist	اللا-إيجبتلجست
Lebas	لِبا
Lepsius	لِبسيُس
Loring Danforth	لُرنغ دنفرث
Larry Rosen	لري روزن
Larry Hunter	لري هنتر
Lieutenant Pierre Francois Xavier Bouchard	اللفتننت بيير فرنسوا كزافيي بوشار
Lactantius	لِكتنتيُس
Lelorrain	لِلران
Lynn Picknett	لِن بكنت
Lynne Chapman	لِن تشبمَن
Longinus	لُنجينُس
Dream Stele	لوحة الأحلام
Ludwig Borchardt	لودفيغ بورخردت
Laurence Feist	لورنس فايست
Lucie Duff-Gordon	لوسي دف-غردن
Louisi Wynn	لويز وِن
Lemuria	ليموريَا
Martin	م مارتن
Edgar Cayce Foundation, ECF	مؤسسة إدوارد كايس
Association for Research and Enlightenment, ARE	مؤسسة الأبحاث والتنوير
Matthew Hayday	ماثيو هيدي
Margot Lovinger	مارغِت لفنغر
Mark Lehner	مارك لينر
Maria McMath	ماريا مكمث
The Master Mason	الماسوني الأعلى
Mike Call	مايك كول
Michael Jones	مايكل جونز
The Metropolitan Museum of art	المتحف المتروبولي للفن
Egyptisches Museum	المتحف المصري
Mitch Rose	مِتش روز
Corpus Hermeticum	مجموعة النصوص الهرمسية
Madame Helena Blavatsky	مدام هلنا بلافاتسكي
Schoola of Ancient Egzptian	مدرسة اللغات المصرية القديمة
Princeton's Woodrow Wilson School	مدرسة وودرو ولسن في جامعة برنستن
Margarit Larkin	مرغريت لاركين
American Research Centre in Egypt	مركز البحوث الأمريكية في مصر

Centre d'Etudes et de Documentation Economique, Juridique et Sociale, CEDEJ	مركز الدراسات والتوثيق الاقتصادي والقانوني والاجتماعي
Center for Arabic Study Abroad (CASA)	مركز دراسة اللغة العربية في الخارج
New York University's Kevorkian Center for Near Eastern Studies	مركز كِفوركيان لدراسات الشرق الأدنى في جامعة نيويورك
the Pyramids Radiocarbon Project	مشروع الكربون الإشعاعي للأهرامات
the Giza Mapping Project	مشروع مسح الجيزة
Egyptian-ness	المصرية
Stanford Research Institute, SRI	معهد أبحاث ستانفرد
Deutsche Archaeologische Institute, DAI	معهد الآثار الألماني
University of Chicago's Oriental Institute	المعهد الشرقي لجامعة شيكاغو
Institute de France	معهد فرنسة
Institute d'Egypt	معهد مصر
Concept of performativity	مفهوم الأدائي
Office of Population Research, OPR	مكتب البحث السكاني
Maksym Kyrczaniw	مكسيم كيرجنيف
Malachi York	ملاخي يورك
Alternative theorists	المنظرين البدلاء
the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO)	منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة
Ancient Mystical Organization of the Rose Cross	منظمة الصليب الوردي القديمة والغامضة
Menou	مِنو (الجنرال)
Place de la Concorde	ميدان النصر/ بلا دو لا كونكور
Nathalie Peutz	نتالي بيتز
Neche	النتش
Ndonko	ندنكو
Nuwaubians	النوابيون
Nichole and Ron Brouwer	نيكول ورون بروَر
Heinrich Brugsch	هانرِش بُرغش
Herodotus	هِرُدُت
Hermetica	الهرمتِكا
Hellenistic hermeticism	الهرمزية الهلنستية
Hermes Trismegistus	هرمس ترسمغستس
Hildred Geertz	هلدرد غيرتز
Hilary Rodham	هِلري ردهم
Hollywoodization	هَلوَدة
Henry Salt	هنري سلت
Howard Carter	هَوَرد كارتر

Heiko Henkel	هَيكو هنكل
Haley Duschinski	هيلي دوشينسكي
Wayman Dixon	وايمن دكسن
Walter Armbrust	ولتر آرمبرست
Wendy Moore	وندي مور
Wendy Willems	وندي ولِز
Euclid	يُقليد

كشاف عام

ا

آن-كورين ماهيو 15، 374

أبحر 35، 260، 264

أبو الهول 23، 30، 54، 80، 100، 115، 119، 144، 148، 183، 188، 295، 345، 351

أبيدوس 95، 137، 173

أحسن ناس 77، 197

أحمد حجار 87

أحمد زكي 31، 331

أحمد عبيد 15

أحمد علام 15

أحمد قاروط 13

أحمد لطفي السيد 102، 247

أرض شيللي العتيقة 30

أسامة محمد أمين 16

أسمهان 15

أسوان 99، 349

أسيوط 91

أشرف أمين 15

أشرف صبحي 15

أشياء سوداء مجهولة 34

أعمال مسرحية سوقية بذيئة 44

أغست مارييت 100، 373

أكياس قمامة سوداء تمشي 34

ألرش هارمن 101

ألسن ليك 14

أليكس إدمندز 13، 374

أم كلثوم/ الست 25، 31، 45، 216، 299، 305، 352

أمل 17، 117، 154، 280، 319، 336

أمل عثمان 17

أمنية الشكري 14
أميتاف غوش 45
أنَّا تْسِنغ 45، 374
أنثرُبولوجيا عابرة الأمم 53
أنجيلا ملورد جونز 374
أوربة 338، 341
إبراهيم دسوقي أباظة 16
إد برفرسكي 15، 373
إدرود سبير 373
إدغر كايس 54، 152، 154، 373
إدفو 91
إدوارد سعيد 189، 297، 326
إرفنغ غفمن 373
إرك زيلو 14، 373
إرِك كاوفمن 14، 373
إيزابيل كلارك–ديسز 374
ابن خلدون 99
اصطياد الثروات 206
الأردن 29، 30، 95
الأقصر 85
الأهرامات 331، 340، 344، 345
الإسكندرية 29، 36، 91، 92، 96، 126
الإمارات 44
الاستغلال الجنسي 27، 351

ب

بابور حبيب 14، 374
البحر الأحمر 40، 260، 347
البحر المتوسط 27
بربرا بُش 85، 374
برت ولورنس 14
برُك شيلدز 85، 374
برننديو درُفتي 92، 374
بروج دندرا 53، 95، 375
برَين وكاثي إنغلز 14، 374
البغاء 66، 67، 253، 256، 257
بلا دو لا كونكورد 95
بليني الأكبر 91
بول أربايا 14، 374
بول عمار 14
بوني غوش–دستِدار 14، 374
بيتر غرين 109، 374
بيروت 41، 215
بيير لاكاو 104، 374

ت

تجمع أنثرو سايبر للكتابة 14، 374
تد مايك 17
تركي بن عبد العزيز آل سعود 74، 232
تسليع الأشكال الثقافية 39
تشارلز الخامس 97
تشلسي كلنتن 85، 374
التشيك/ جمهورية 87
تقاطع السياسات الثقافية وعلم الآثار 82
تمثال الحرية 97
توم سترُنغ 14، 374
تومَس كُك 127، 374
تي دبليو إيه 85، 374

ث

ثروت سليم 16، 17
الثقافة الحقيقية 37
الثقافة السائدة 38، 101
ثقافة فولكلورية زائفة 101

ج

جارد 17
جامعة بنسلفنيا 13
جامعة شيكاغو 89
جامعة ودرو ولسن 11
جدة 20، 215، 253، 255، 257، 258، 260، 281، 282، 283، 287، 289، 293، 350
الجرمان 46
جزيرة الفيلة 91
جسيكا تيفر 14، 374
جف 17
جفري هربست 11، 374
جمال عامر 16
جمال عبد الناصر 30، 211، 248، 352
جم بون 12، 374
جمعية الأنثروبوجيا الأمريكية 66، 374
جمعية الاستشراق الألمانية 104، 374
جواو بيل 13، 375
جودِث بتلر 43
جولي تيلر 13، 375
جوليُس هُنُريوس 128، 375
جون أري 41، 375
جون ألدوس 17، 375
جون أنطُني وِست 156، 343، 375
جون بورنمن 13، 375
جون فرستر 38، 375
جون مكدوغال 14، 375
جيزان 36
جيم بير 14، 375
جيمس بون 49، 80، 375
جيمس ترسِل 13، 375
جيمس سَيمُن 106، 375

ح

الحجرات السرية 180
حجرات خبيئة 23
حجر رشيد 92، 40، 41، 47
الحداثة 39، 74، 215، 332
حديقة الثقافة 74
حراس الأمير تركي 33، 348
حرب الخليج 15
الحسين عبد البصير 55
حفلات الجنس الجماعي 136، 346
حمادة 17، 231
حمدي صالح 92
حملة نابوليون 232، 336
حي الزمالك 25

خ

خالد فهمي 13
خان الخليلي 16، 24، 51، 71، 72، 127
الخليجيون/ الخليجيين 5، 199، 201، 274، 284، 350، 351

د

دائرة بروج دندرا 53، 95، 375
دار نشر جامعة تِكْسَسْ 14، 375
دار نشر هري أبرمز 85
دَرن راند 14، 375
دفيد رُبرتس 119، 375
دُنلد كول 375
دنُن 375
دنيا/ بشرى 15
دورِست 96
دول قفاي 77
دون رفئِل 17، 375

ديانا/ آن-كورين ماهيو 15
دي مُنتول 95
دين مكنِل 375

ر

راشد الماجد 35، 258، 309
راشيل نيوكومب 13، 375
الراقصات الشرقيات 25، 27، 51، 57، 61، 67، 73، 202، 313، 317، 324، 346
راقصة أُسترالية 49، 317
راكِل سلفتِلا 14، 375
رامي لقى 17
رانية سالم 14
رُبرت إنغلز 375
رُبرت إنغلز 14
رُبرت تِغنر 29، 376
رُبرت شُك 15، 69
رُبرت فتاليس 13، 376
رُدُبس 29
الرذائل 21
رفاعة الطهطاوي 102
رفعت السعيد 16
رقص الدراويش 51
رمسيس الثاني 95
رمضان البدري 15
رنا قباني 29
رندة 16
روَر ولورين 14
روما 96، 336
الريال 51
ري روزن 12
رينا لِدرمن 376

ز

زاهي حواس 15، 54، 67، 68، 69، 80، 81، 114، 177،182، 313، 335، 355
زهرة 270، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 285، 287، 276
الزيجات الصيفية 74

س

سارة بينتو 13، 376
سالي أحمد زكريا 15
ساو باولو 46
سترابو 91، 100، 146
السحرة- العماليق 53
سحر مبروك 15
س رُلينز 17
سُرَنا ترنكا 13، 376
السعودية 19، 36، 37، 56، 19، 20، 21، 196، 213، 347، 348، 349، 350، 351
السعوديون/ السعوديات 33، 34، 29، 230، 253، 255، 268، 283، 292، 312، 348
سعيد باشا/ الخديوي 100، 26، 100، 101
سقارة/ ممفيس 29، 100، 101، 119، 100، 101، 119، 90، 185، 218
سِلفن تشمبونويز 14، 376
سِلفيا مَير 158، 159، 376
سلنييه 95، 376
سماح 16
سماسم 136، 320
سنان أنطون 13
سنترل بارك 96
سوزانا ترنكا 14
السياحة العربية 12، 194، 198، 203، 205،

213، 215، 256، 257، 311، 328، 352
السياحة الغربية 67، 144، 188، 194، 205، 221، 308، 350
سياحة الليل 5
سياحة النهار 5
سياحة شعبية 41، 376
السياحة والإرهاب 66
سيف 17، 238
سيليا أبليغيت 14

ش

شارع الهرم 23، 26، 27، 55، 70، 135، 199، 222، 331
شبكة السماسرة العقاريين 65
شركة طيران تي دبليو إيه 85
شعبان عبد الجواد 15
شعبان عبد الريحم/ شعبولا 25
الشيشة/ النرجيلة 26

ص

صلاح 207
الصلة الأخلاقية 38، 376
صلة نقدية 38، 376
صندوق ملن 61، 376

ط

طارق العوادي 107
الطرحة 34، 316
طقوس الغزل والتودد 57
طقوس ماسونية 96
طيبة 20، 94، 126، 189، 234
طيبة/ الأقصر 29، 95، 96، 97، 98، 121، 185، 194، 249، 196، 304

ع

العائلات السعودية الكبيرة 71
عادل إمام 31
عادل شكري 15
عادل عبد الهادي 15
العالم العربي 19، 211، 212، 213، 216، 224، 284، 285، 348، 349، 350
عباس التونسي 13
عبد الحليم جعفر 17
عبد الحليم حافظ 219
عبد العزيز 16، 74، 209، 210، 211، 212، 232، 276، 277، 346، 347
عبد الله حمودة 12، 351
عبد المنعم عمارة 17
عبير عواد 15
عجائب الدنيا السبع 28
العرض الروسي 26، 291
عصام بيبرس 15
عصام رفعت 13
عصر التنوير 29، 305، 341
علاء ولي الدين 26
علم الأخلاق ومنهجية الأنثرُبولوجيا عابرة الأمم 53
علم المصريات 27، 250، 305، 314، 327، 336، 337، 344، 345
علي الشاعر 16
علي عمر عبد الله 15، 102، 350
علي مبارك 102، 25
عماد 250
عمر الشريف 25
عمرو دياب 305، 309
عمود بومبي 91، 376

غ

غرابرن 47، 376
غُستف فلُبير 29، 377
غنناث أوبسكير 13، 377

ف

فاتن حمامة 25
فاطمة 16
فالين سمث 41، 377
فايست وجسيكا تبفر 14
فرنسِسكا سولِفن 15، 377
فريد حسنين 15
الفسطاط 16، 313
فِلِب سدُفسكي 14، 377
فِنكن آدمز 13، 44، 377
فورست باس 14، 377
الفوز بأكبر قطعة لحم 52
الفول المدمس 26
فيفي عبده 31، 321، 324

ق

القاهرة 95، 335، 337، 345، 347، 348، 349، 351، 353، 355
قرنة 39
قرية الفايكنغ 64
قضايا الفقر والفساد 25
القمار 80
قناة فُكس 38

ك

كاثي إنغلز 14
كادوفي 46، 377
كارولاين مورو 14، 377
كاميليا 17
الكبسة 243
كثلين آدمز 41، 377
كرستُف جسكولفسكي 14، 377
كرستين شايد 17، 351، 377
كرِس رُلينز 13، 377
كرِس ستون 47، 377
كرِك 13، 48، 377
كَرُل غرينهاوس 15، 377
كَرُلَيْن 95، 324
الكرنك 14، 304، 336
كرول زنكا 13، 377
كرولين روس 14، 377
كريستي لاتا 13، 377
كفيتا ميسرا 46، 377
كلود ليفي شترواس 62، 46
كلية السياحة والفنادق في جامعة حلون 25
كليوبترا 53، 96
الكنز المدفون 13
كِن كروز 17، 377
كورتني وليمز 347، 377
كوري 91
كوم أمبو 137
الكويت 223
الكويت/ الكويتيون/ الكويتيات 14
كيث وأمي مُرتُن 14، 377
كيث وإمي 14
كين كروز 13، 343
كي ورن 377

ل

لارا ديب 13

لالي خليلي 14
لبا 95، 378
لبسيُس 378
لبنى 326
لري روزن 12، 378
اللفتننت بيير فرنسوا كزافيي بوشار 92، 378
لِلُران 95، 378
لِن تشبمَن 14، 378
لندن 96، 70، 375
لودفيغ بورخردت 105، 99، 378
لورنس فايست 14، 378
لوسي 67، 105، 97، 102، 378
لويز وِن 95، 378
لويس 95، 97، 333، 342، 373، 375
لويس الثامن عشر 97
لويس الخامس عشر 97
لويس السادس عشر 102
لويس فِليب/ الملك 319

م

مات الفرعون 54
ماثيو هيدي 14، 378
مارغِت لفنغر 378
مارك لينر 89، 344، 378
ماركو نجيب 15
ماريا مكمث 14، 378
مايك كول 17، 378
مايكل جونز 15، 378
مبادئ جمعية الأنثرُبولوجيا الأميركية للأخلاقيات الأنثرُبولوجية 68
متحف اللوفر 95، 102
المتحف المتروبولي للفن 112، 378
المتحف المصري 26، 106، 378
متحف بولاق 100
مِتش روز 14، 378
مجلة نيويوركر 80
محمد أنور 16
محمد اسماعيل 15
محمد ثروت سليم 16
محمد عاشور 35
محمد عبد الوهاب 93
محمد علي باشا 185، 336
محمد نصر 16
محمود الخطاب 17
محمود عباس البدوي 15، 11، 15، 16، 17، 20، 21، 24
محمود عفيفي 103
مدرسة اللغات المصرية القديمة 61، 378
مدرسة وودرو ولسن في جامعة برنستن 14، 378
مُرتُن وبرَين 13
مرغريت لاركين 11، 378
مركز البحوث الأمريكية في مصر 73، 19، 378
مركز الدراسات والتوثيق الاقتصادي والقانوني والاجتماعي 11، 379
مركز دراسات المنطقة واللغة الأجنبية 11
مركز دراسة اللغة العربية في الخارج 14، 379
مركز كِفوركيان لدراسات الشرق الأدنى في جامعة نيويورك 14، 379
مروى الشكري 23
المسلات 5، 95، 108، 149
مصر العليا 45، 247
مصر الفرعونية 102، 260، 293
مصطفى كامل 34، 102
المطاوعة 91

معابد دنديرا 102
معبد أخميم 91
معهد فرنسة 379
معهد مصر 19، 379
مفهوم الأدائي 379
مكة [المكرمة] 40، 95
مكسيم كيرجنيف 379
ممارسة حداثية إحلالية 19
المملكة السعودية 107، 332، 347، 348
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة 92، 379
مِنو (الجنرال) 95، 379
ميدان النصر/ بلا دو لا كونكور 379
ميدان النصر/ بلا دو لا كونكورد 15
مي سمير 101
مَيكِل كُك 14

ن

نابليون بونابرت 207
ناديا الجندي 31
نانسي خالق 14
نبيلة السيوطي 13
نتالي بيتز 379
نترات البوتاسيوم 99
نجيب محفوظ 30
ندى أباظة 16
نرمين عبد المؤمن 15
نزلة السمان 16، 344، 352
نشاطات فضائحية 62
نشوى جابر 15
نصر 16، 104، 105، 69
النصوص الهرمسية 148، 54، 67، 341، 378
نفرتيتي 25، 33، 96، 97، 108، 139، 140، 141، 337، 340
نهى عبد الحافظ 15
نيكول ورون برورَر 379
النيوإيج 54، 340
نيويورك 14، 343، 379

هـ

هادي ديب 13
هانرِش برُغش 379
هِردُت 28، 331
هرم خوفو/ الهرم الاكبر 101
الهرمزية الهلنستية 29، 379
هرم منقرع/ ميكينيروس 17
هشام فاروق 13
هلدرد غيرتز 92، 379
هِلري رِدهم 379
هنري سلت 103، 379
هَوَرد كارتر 25، 379
هوليوود 13
هَيكو هنكل 380
هيلي دوشينسكي 380
الهوس بمصر 336

و

وائل إبراهيم 15
واحة بحرية 88
واحة دخلة 101
وادي المومياءات الذهبية 85، 88
وادي النيل 23، 160
ولتر آرمبرست 13، 380
وندي مور 14، 380
وندي وِلز 14، 380

ي

ياسمينة 15
اليمن 51

Copyright © 2007 by the University of texas press.
All rights reserved Printed in the United States of America First edition, 2007
Requests for permission to reproduce material from this work should be sent to:
Permissions
University of Texas Press
P.O. Box 7819
Austin, TX 78713-7819
www.utexas.edu/utpress/about/bpermission.html

∞ The paper used in this book meets the minimum requirements of ANSI/NISO Z39.48-1992 (R1997) (Permanence of Paper).

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
Wynn, L. L., 1971–
Pyramids and nightclubs : a travel ethnography of Arab and Western imaginations of Egypt, from King Tut and a colony of Alantis to rumors of sex orgies, urban legends about a marauding prince, and blonde belly dancers / L. L. Wynn. — 1st ed.

p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-0-292-71701-5 (cloth : alk. paper)
ISBN 978-0-292-71702-2 (pbk. : alk. paper)
1. Urban anthropology—Egypt—Cairo. 2. Culture and tourism—Egypt—Cairo. 3. Cairo (Egypt)—Public opinion. 4. Cairo (Egypt)—History. 5. Cairo (Egypt)— Social life and customs. I. Title.
GN648W96 2007
306.4'819096216—dc22

2007022652

Pyramids and Nightclubs

A Travel Ethnography of Arab and Western Imaginations of Egypt, from King Tut and a Colony of Atlantis to Rumors of Sex Orgies, Urban Legends about a Marauding Prince, and Blonde Belly Dancers

L. L. Wynn

University of Texas Press, Austin