

الفصل الرابع

خبرات مدنية قبطية

١ - القبطية القبطية المسيحية في مصر: من القبطية القديمة إلى القبطية الحديثة

دائمًا ما يشدد الأقباط على أنهم ليسوا دولة داخل دولة، وهم محقون في ذلك، لكن المؤسسة المسيحية الأرثوذكسية صارت أكبر من مؤسسة دينية في نفس الوقت وأقل من دولة، والبابا شنودة يمثل زعامة دينية وسياسية باتفاق هو ذاته لا ينكره، وهو طيف واسع يجتمع لديه العديد من مفاتيح القوة الدينية والاقتصادية، فضلا عن التفاهات الخاصة بينه وبين الدولة في إطار التوظيف السياسي للمؤسسة الدينية الذي تم في العقود الأخيرة.

وهو رجل مارس المواجهة الشديدة، والآن يمارس التضاضط: الكر والفر، ووجد أن ذلك يعطيه قوة أكثر من الصدام كما يقول فهمى هويدى .. حتى تبلور لديه كيان سياسى قوى تلتقى عنده أقصى صلاحيات الكهنوت، وأقوى صيغ القوة السياسية، وأن هذه القوة وحدث بين الوجود الدينى والاجتماعى للقبطى، وبلورت المؤسسة الجامعة للهوية والدين والطائفة.

حيث يقوم البعض بتصوير الانتماء للديانة المسيحية الأرثوذكسية على منتج بالضرورة لخصوصية ثقافية جزئية مختلفة عن الخصوصية الغالبة، وأن ثمة ربطاً متلازماً بين الدين والخصوصية، والدمج بين القومية والديانة، والكنيسة والهوية، لو أضفنا لذلك محاولات الأنبا بيشوى لاستعادة اللاهوت القبطى التاريخى، والخصومة مع الطوائف المسيحية الأخرى، تتأكد لدينا فكرة تأسيس المفاصلة الداخلية والخارجية؛ حيث يتم تعريف الذات وتأكيداها أمام المسيحي المخالف، وأمام الأغلبية، ورفض ذوبانها.

إنها القبطية المسيحية السياسية الجديدة القديمة، التى تدمج بين الدين والطائفة والهوية والثروة، وهى تيار كفاحى تبلور عبر فترات زمنية طويلة، وهى تيار سلفى إحيائى، يعود للمنايع ليس الدينية ولكن التاريخية، يقوده جيل من رجال الدين والسياسة والحقوق، بعضه نشأ داخل الكنيسة وبعضه داخل المجتمع، وهو مذهب منظم وارث لكل التيارات التى حاولت إثارة الجماعة القبطية، ويعيد إنتاج عقيدة الاستشهاد، بحسبان أن الاستشهاد التاريخى القبطى تم من أجل العقيدة، وهم الآن على استعداد لتجديد المنطق كما قال الأنبا بيشوى، ليس من منطق العنف الذى يمكن أن يمارسه الأقباط وهى فكرة مستبعدة نهائياً، لاعتبارات دينية تخص الأرثوذكسية المصرية، وتخص الأقلية، ولكن الحاصل أن فكرة الاستشهاد تبرز من أجل التعبئة وتفعيل علاقات التعاون والتضامن الخاصة خوفاً من ابتلاع المحيط، وتسهم فى تدين رد الفعل القبطى تجاه الكثير من القضايا التى غالبها ليس دينياً مثل عدم وجود أقباط فى المنتخب الوطنى.

وهى تيار له رؤية سياسية تتعلق بشكل الدولة وهويتها السياسية، وله خصم سياسى هو تيار الجامعة الإسلامية، وتاريخياً نشهد تصاعدات تيار الهوية الدينى المسيحى بداية من مطلع القرن العشرين، حيث برز تيار قبطى سياسى يمينى، تجسد فى تشكيل أول حزب مسيحى فى مصر شكله المحامى «أخنوخ فانوس» تحت اسم الحزب المصرى، يطالب بفصل الدين عن الدولة، معتدل فى مواقفه من الاحتلال بعكس الحركة الوطنية السائدة فى تلك الفترة، وقبوله بالتمثيل الطائفى، وهو التيار الذى عبرت عنه صحيفة مصر التى أصدرها شنودة المنقبادى التى قامت من عام ١٩٠٨ إلى عام ١٩١١م، التى أسست لقاعدة الجدل الدينى الإعلامى داخل الجدل العام.

أيضاً لا ننسى تنظيم جماعة الشباب القبطى أو «القمصان البيضاء»؛ حيث أعلن القمص سرجيوس خطيب «ثورة ١٩» الذى انقلب عليها فيما بعد عن تشكيل «فرق الشباب القبطى» وكانت تحت رئاسته وكان السكرتير العام ابنه وليم سرجيوس. وهدف التنظيم وأهم المبادئ التى قام عليها كما يقول الدكتور محمد عفيفى، الذى درس حياة سرجيوس هى غرس المسيحية فى عقلية الشباب، وتكوين الروح الرياضية، وحياة الرجولة، والاعتماد على النفس مع الإيمان بالله، وتهيئة الشباب للكفاح الأدبى ضد الرذيلة، والرجعية والخرافات، وإنشاء لجنة للتدريب

الرياضي، وأن هذا التنظيم مكون من فرق كل فرقة مكونة من عشرة، لها سكرتير، وكل ثلاث فرق تكون شعبة لها ضابط، وكل ثلاث شعب تكون فرقة لها قائد، وفي النهاية يتولى مجلس القيادة العامة، شئون الفرق.

ثم جماعة الأمة القبطية التي هي أقرب لما قام به القمص سرجيوس، وإن كانت أشمل في برنامجها وحركتها عن حركة القمص سرجيوس، الذي اشتهر في تلك الفترة بسجاليته الشديدة وتمرده على الأوضاع الكنسية والقبطية. وتأسست جماعة الأمة في ١١ سبتمبر ١٩٥٢م، بعد شهرين من قيام «ثورة ٢٣ يوليو». تم اختيار توقيت إعلان الجماعة بشكل مقصود، حيث يصادف رأس السنة المصرية القبطية، كان حفل التأسيس لافتاً بحى الفجالة في مقر مدرسة التوفيق، وحضره حوالى ١٠٠٠ شاب كانوا أوائل من التحقوا بالجماعة، وحضر اللقاء أيضاً إبراهيم باشا فهمى الميناوى، وراغب باشا إسكندر، كما حضر اثنان من المطارنة ممثلين عن البابا يوساب الثانى بطريرك الكنيسة.. هما: الأنبا بطرس مطران أخميم، والقمص أقالديوس الأنطونى، ثم حضر الأنبا بولس أسقف حلوان فيها بعد. وأعلن لها ثلاثة أهداف وسبع آليات.. حيث أعلنت الجماعة^(١) أنها لا تعمل بالسياسة وليس لها من غرض خارج الإطار الدينى الاجتماعى سعياً لتحقيق ثلاثة أهداف:

- رفاهية الكنيسة القبطية الأرثوذكسية.

- تطبيق حكم الإنجيل على أهل الإنجيل.

- تكلم «الأمة القبطية» باللغة القبطية.

وحددت سبع آليات^(٢) على الأرض لتحقيق هذه الأهداف: التمسك بالكتاب المقدس وتنفيذ جميع أحكامه عن طريق دراسة علمية حديثة، وأن يخرج منه العلم بجميع فروع، ودراسة اللغة القبطية بطريقة علمية حديثة وإحلالها محل اللغات الأخرى، والتمسك بعبادات وتقاليد الأمة القبطية، ودراسة تاريخ الأمة القبطية والتعامل على أساس التقويم القبطى، وإصدار جرائد يومية وأسبوعية وشهرية تكون المنبر القوى للدفاع عن الأمة القبطية، وبهذا يصنع رأى العام القبطى، مطالبة الحكومة بإنشاء محطة إذاعة خاصة بالأمة القبطية، والاهتمام

(١) مقابلة شخصية مع الأستاذ إبراهيم فهمى هلال فى مكتبه بشارع الفجالة، انظر وثائق الجماعة فى ملحق الوثائق.

(٢) وثيقة (١٢)، ووثائق جماعة الأمة القبطية.

بالدعاية محليًا ودوليًا للأمة القبطية، والعمل على احترام الكرسي البابوي وتكريمه، والاهتمام بالجانب الرياضى بمختلف وجوهه، إنشاء دار كبرى تسمى المركز الرئيسى للجماعة وسط القاهرة بجوار الأحياء القبطية «الفجالة، وشبرا، والقللى، والأزبكية» تجمع فيها مؤسسات الجماعة ومشروعاتها.

من المهم وضع جماعة الأمة فى إطار حركة الأربعينيات، حيث بات المصريون والطبقة المتوسطة منهم يتجهون نحو إعادة اكتشاف هويتهم الدينية. ظهر هذا على المستوى الإسلامى والمسيحى، أى أن المجتمع المصرى ككل بسبب ما يمر به من اضطرابات أو بسبب ما يمر به من تحديات ثقافية وتعليمية فى ذلك الوقت، وأيضًا تحديات ثقل الاستعمار، هذه التحديات كلها جعلت هناك اتجاهًا إلى استعادة دور الدين أو اتجاهًا إلى اللجوء للدين، ويرى رفيق حبيب أنه فى القرن العشرين شاهدنا موجتين من الاتجاه إلى الدين: موجة الأربعينيات، ثم موجة السبعينيات.. الأمر الآخر، أنه كان هناك شىء جديد يحدث داخل الكنيسة تمثل فيما يمكن أن نسميه الجيل الجديد من الرهبان الذى ظهر فى أربعينيات القرن العشرين، هذا الاتجاه هو أن هناك جيلًا متعلمًا مثقفًا أنهى كل تعليمه الجامعى، ثم فكر فى أن يكون له دور داخل الكنيسة من داخل المؤسسة الكنسية وعن طريق مؤسسة الرهبنة باعتبارها المؤسسة التى تمثل ركيزة أساسية داخل المؤسسة الكنسية، ثم فى حركة الأمة القبطية.

فهى حركة تثقيف دينى مدنى تتمحور حول الأمة القبطية أو المصرية؛ حيث حاول هلال أن يربطها بالتيار المصرى العلمانى، وهو أحد الأفكار السياسية التى ازدهرت فى بدايات القرن العشرين على يد عبد العزيز فهمى، ولطفى السيد، وطه حسين، وسلامة موسى، وغيرهم، ولكن دون الوقوع فى خطها العلمانى الشديد، وبذلك برزت الجماعة كتيار يزاوج بين المدنية والدين، ويرى أن وجودها يتجلى فى المجال العام، وليست الكنيسة، وأن على الجماعة أن تقدم الجانب المدنى والاجتماعى من حياة المسيح، بل تقدم المسيح نفسه بوصفه شخصية مصرية.

أما بالنسبة للجانب الدينى عند الأمة القبطية، فقد كان هلال يدعو لكنيسة الحياة، أو تجلّى الدين فى الحياة العامة، كان يرى فى المسيح جانبه العلمانى، لا الكاهن فقط، والإنسان الذى يعيش فى المجتمع ويجول ويصنع الخير العام، لم تجذبه الاتجاهات الكهنوتية، ومسار الإصلاح عنده مختلف عن مسار حركة مدارس الأحد التى ترى قوة الأقباط تبدأ من الكنيسة، فقوة الأقباط عند الأمة تكمن فى الجماعة.. جماعة المؤمنين، وكانوا يريدون تبسيط العقائد للشباب

وتقليص أيام الصيام وساعات القداس، وبالتالي هم يبنون شرعيتهم على وجودهم داخل المجتمع والكفاح داخله، وليس داخل المؤسسة الدينية. وقد ضمت تلك الجماعة طوائف متعددة، پروتستانت وكاثوليك.

وهم يتمحورون بشكل كبير حول الكتاب المقدس، ويرون في التقاليد المصرية القديمة أنها دينية وممزوجة بالمسيحية، ويقدمون الثقافة المصرية بحسبانها ممسوسة ببركة المسيح الذى بارك مصر بقدمه إليها طفلاً، وبالتالي الأرض المصرية لديهم أرض مقدسة، متجلية من قداسة المسيحية. وإذا كانت مدارس الأحد تتحرك من داخل الكنيسة لإصلاح الجماعة القبطية، فإن جماعة الأمة تتحرك من داخل الجماعة لتجديد الكنيسة، ثم الاتجاه بالجماعة والكنيسة في اتجاه السياسة. فهي كانت تتحرك في مستويين: المجتمع الذى تواجهه لإعادة إنتاج حياة الأقباط بشكل فاعل، والكنيسة؛ لكى يحدثون فيها تغييراً يصاحب ممارستهم الاجتماعية.. فهم يفجرون ثورتين.

لكن هذه المحاولة لا تعنى إلا تكوين أمة داخل أمة أو بناء جماعة عرقية دينية متميزة داخل الجماعة الإسلامية الكبرى، وهو ما يزيد الأقباط انفصالاً، وهى بهذا الشكل شبيهة بالحركة السلفية الجذرية، التى ترى في التاريخ والعودة للأصول حلاً لما يواجهه الواقع. هنا تبدو الجماعات الدينية غير المؤسسية ذات الطابع الشبابى الهوياتى والرياضى سلمية في بدايتها أخلاقية في رؤيتها، لكنها سرعان ما تقوى ثم تتجه للعنف، وجماعة الأمة عندما قررت العنف واجهت الكنيسة التى تحيب مساعيها، ومن الممكن مع الاستمرار والإحساس بالذات أن تواجه الدولة لتفرض مطالبها، بل تمثل حادثة الاختطاف - كما يقول رفيق حبيب - عنفاً موجهاً ضد الدولة؛ لأن خطف البابا كان يهدف إلى تغيير القيادة الكنسية، حتى يتغير دور الكنيسة في المجتمع وعلاقتها بالدولة؛ لهذا فهو عمل سياسى.

وقد استعجلت الجماعة المواجهة مع الدولة عند تقديمها مذكرة قانونية للجنة الدستور بعد الثورة، حيث تقدمت الجماعة إلى أعضاء اللجنة في أول سبتمبر ١٩٥٣م، باعتبارها الهيئة الكبرى التى تمثل الأقباط، وقد قامت الجماعة بتوزيع حوالى ربع مليون نسخة وتبرع لطباعتها الأنبا يوساب، وهى تدعو لفصل الدين عن الدولة ونزع مادة أن الإسلام هو دين الدولة، وتم حل الجماعة في ٢٤ إبريل ١٩٥٤م، وواكب الحل تحديد إقامة بعض أعضائها في منازلهم.

ولو تأملنا البيان الصادر بحل الجماعة سنعرف مدى القوة والتحدى الذى اتسمت به جماعة الأمة القبطية؛ حيث اعتبرت قرار الحل بمثابة رفض للحياة الكريمة للأقباط، وحدد البيان

السبب في الحل - حسب قول الجماعة - أنها عارضت قيام دولة دينية في مصر، وحاولت أن تسمع المسئولين صوت الأقباط في الدستور الجديد، ولأنها طالبت بنصيب للأقباط في الإذاعة المصرية ونشرها اللغة القبطية، ثم دعا البيان الأقباط إلى صوم انقطاعي والصلاة من أجل الجماعة.

وإذا قرأنا حيثيات الحكم بإدانة الجماعة سنفهم بجلاء حقيقة موقف الدولة والثورة من سلوك الجماعة، الذين رأتهم المحكمة مجموعة حركية دينية، تعترض على الدستور المصري لا سيما في توجهه الديني، وأنها تطالب بدستور وطني لا ديني مصري ولا عربي؛ حيث تبين للمحكمة - حسب الحثيات - أنها انحرفت بعيداً عن المبادئ التي أنشئت من أجلها، واتجهت للدفع بها في غمار سياسة الدولة، والتدخل في صميم أعمال السلطات العامة وأبدت رأيها بجلاء في السياسة التي يجب أن تقوم عليها أسس الحكم، وبث تلك الأفكار في نفوس رجال الدين بل إن شباب الأمة واجهوا قرار الحل وقرروا إعلان الحرداد العام وطالبوا البطريك بالدخول خصماً من أجل الجماعة، كما طالبوا بإغلاق القصر البابوي يوم عيد القيامة وعدم قبول التهاني بالعيد، ومنع إذاعة القداس ليلة العيد.

والدولة المصرية حسمت الندية؛ حيث خاضت من أجله صراعاً مع الإخوان في بدايات الثورة لوأد هذه الندية، أو ما تتصوره شراكة في السلطة.. وها هي تكرر ذات الصراع مع جماعة الأمة. لذلك، هناك اتجاه يرى أن سبب حل الجماعة هو خوف تكرر تجربة الإخوان مع السلطة. ويتردد أن البابا يوساب قد طلب من الحكومة حل هذه الجماعة^(١)، وذلك بعد استطلاع رأي الحكومة؛ حيث لمح البابا موقف عبد الناصر غير المستريح لنشاط الجماعة، هذا إذا وضعنا في الحسبان أن جمال عبد الناصر يفهم معنى الجماعات السرية العقائدية وتحولاتها بحكم خبرته بالتنظيمات السرية، في نفس الوقت كان هناك شبه إجماع عام داخل الأقباط غير مستريح من أسلوب إدارة الأنبا يوساب للكنيسة، سواء من داخل المجمع المقدس أو معظم الهيئات القبطية بما في ذلك مدارس الأحد ونظير جيد «البابا شنودة»، الذي كان على وشك أن يقود مظاهرة ضد الأنبا يوساب.

يقول كمال زاخر^(٢): «وفي تحرك - مرتب ومدرّس - يتفق أعضاء الجماعة على التوجه

(١) العلانيون والكنيسة صراعات، وتحالفات - كمال زاخر موسى.

(٢) مصدر سابق.

للبطيريركية وإجبار البابا البطيريرك يوساب الثانى على التنازل عن المهام الإدارية وتوقيعه على وثيقة بذلك، وتعيين الأنبا ساويرس مطران المنيا والأشمونيين قائمقام محله يتولى إدارة الكنيسة، وترحيله إلى أحد الأديرة، وتم تنفيذ ذلك فى ٢٤ يوليو ١٩٥٤م، ويوافق البابا على كل هذه الترتيبات ويغادر البطيريركية فى هدوء، فى توقيت انشغال الأجهزة الأمنية والرسمية بالاحتفال بعيد الثورة، ويبدو أن شباب الجماعة قد استوحوا هذا من نهج شباب حركة ضباط «يوليو ٥٢»، وقد تمت الخطة كما قدروا لها وبغير عنف، بعد حشد ألفى عضو من أعضاء الجماعة لتأمين البطيريركية من الداخل والخارج، وقد غادر البابا القصر البطيريركى باحتفالية من الشمامسة أعضاء الجماعة بحسب الطقس الكنسى لاستقبال وتوديع البابا البطيريرك، والذى توجه إلى دير مارجرجس للراهبات بمصر القديمة كـرغبة البابا البطيريرك.

ويقوم زعيم الجماعة بإبلاغ اللواء محمد نجيب رئيس الجمهورية وقتذاك، بما تم، والذى جاء رده عبر الهاتف (وكان قد استقبله قبلا فى مكتبه برئاسة الجمهورية فى ٧ يناير ١٩٥٤م): «يا إبراهيم أى حاجة لا يوجد فيها مساس بأحد من السلطة أنتم أحرار، فأجابه: يا ريس.. لا يوجد أى مساس نهائياً. على الأرض كان يجرى شىء آخر، فقد ارتجت القيادات الرسمية والكنسية، وتسارعت الأحداث فى اتجاهات عديدة».

وواضح أن هذه العملية عقدت الأمور أكثر؛ حيث أعادت الدولة الأنبا يوساب، وتم القبض على إبراهيم فهمى هلال، ولكن المجمع المقدس أصدر بياناً إيجابياً فى حقه يطالب بالعمو عنه، الذى عاد ليمارس دوره من جديد بصدام جديد بسبب تعديلات الأحوال الشخصية وإلغاء المحاكم المالية والاستيلاء على الأوقاف القبطية، فقادت الجماعة جبهة الرفض، وفندت بالقانون والمحاضرات، فتم القبض عليهم فى ٣ نوفمبر ١٩٥٤م، وقدموا لمحاكمة عسكرية كان نصيب إبراهيم هلال خمس سنوات قضاها فى سجن طرة مع الإخوان المسلمين، وتم عزل الأنبا يوساب وتعيين لجنة لإدارة الكنيسة.

ما بين الأنبا توماس وبيشوى وحركة الكتبية الطيبية، وتيار الأمة القبطية، وقبل ذلك مدارس الأحد، ما يسميه الكاتب غالى شكرى «بالوجدان الهائم»، ونسميه بالهوية البديلة التى يبحث عنها الأقباط عن الهوية السائدة فى المجتمع العربى الإسلامى، ومن رأى شكرى أنه مع حل جماعة الأمة القبطية فى ٢٤ إبريل ١٩٥٤م، ظلت أفكارها تبحث عن التجسيد والبلورة عند الكثيرين، ومن هؤلاء الكثيرين - كما يقول - الشباب المسيحى المصرى الذى

هاجر إلى الغرب، وهم أيضًا هذه الأعداد الهائلة من شباب الجامعات الذين دخلوا في سلك الرهبنة في الخمسينيات والستينيات، فأصبح منهم أساقفة، ومنهم الأنبا شنودة نفسه كما يقول غالى شكرى، بل والمؤتمر القبطى الذى عقد فى الإسكندرية فى يناير ١٩٧٧م، تحت قيادة البابا شنودة، وجاء فى البيان الأول الصادر عنه أن الأقباط يمثلون «أقدم وأعرق سلالة» فى الشعب المصرى..

٢ - الأمة القبطية: الرواية الكاملة من خلال مؤسسها

السطور التالية هى عدة حوارات أجريت^(١) مع الدكتور إبراهيم فهمى هلال مؤسس جماعة الأمة القبطية، وهى سطور تركت هلالاً يقص تاريخ الجماعة، ربما هى المرة الأولى التى تُعلن فيها تلك التفاصيل من خلال مؤسس الجماعة. هناك ما يستحق التعليق أو التحليل أو التمهيص، لكن آثرنا أن نترك الكلمات كما هى دون تدخل منا حتى تظل شهادة تاريخية، يسأل عنها صاحبها.. نترك السطور لهلال.. الذى يقول:

بدأت فكرة تأسيس جماعة الأمة القبطية حينما بدأت العمل بالمحاماة، وتبلورت الفكرة وبدأت فى عرضها على «شلتى» ولاقت استحساناً حتى من بعض الزملاء المسلمين الذين شاركونا الفكرة وتأسيسها؛ لأن كلمة الأمة القبطية تعنى الأمة المصرية، لم نستشر أحداً إطلاقاً بل كانت الفكرة من عندى، وشاركنى أصحابى فى تنفيذها بعد أن أعجبوا بالفكرة.

تقدمنا على الفور بطلب للحكومة - الجهة المختصة - لإنشاء الجماعة وجاء الرد بالموافقة ووضحنا فى الطلب أن كلمة الأمة القبطية تعنى الأمة المصرية وأن هدفنا هو خلق جبهة شبابية قوية تعرف تاريخها بشكل جيد وتستطيع حفظه والدفاع عنه، وذكرت فى الطلب أن على الجميع أن يكونوا وحدة واحدة، وأن يلتزموا بالأخلاق التى قال بها الإنجيل - هذا بالنسبة للأقباط - والالتزام بالقرآن للمسلمين حتى ولو لم ننص على هذا صراحة بسبب أن الغالبية مسيحيون.

لم تكن الجماعة طبعاً بديلاً عن الأحزاب، ولم نكن نريدها أن تلعب دوراً سياسياً على الإطلاق، ولكنها كانت فى وقت حُلّت فيه الأحزاب ولا توجد حركات فى الشارع، وكذلك لم يكن للجمعيات ولا الهيئات دور، فأصبحت الجماعة مكاناً مفتوحاً لكل الذين يحبون المشاركة.

(١) شكر للزميل سامح حنين الذى شاركنى هذه الحوارات مع الدكتور إبراهيم هلال.

كان لنا مخطط أيضًا أن نرتقى بالكنيسة، وهذا الغرض كان يسعى إليه الجميع، حتى السادات نفسه، حينما توفي البابا كيرلس السادس في ١٩٥٩م، وذهب السادات ليلقى خطبة قال فيها : عاوزين الكنيسة تسترد مكانتها وتكون زعيمة كنائس العالم. وبالتالي كان من ضمن أهدافنا خلق كوادر متفهمة و«ناس محترمة» تستطيع قيادة الكنيسة.

وهنا أتذكر كم كنا مهمين ولأدلل على ذلك، سأقول لكم ما دار في لقاء أمهات المعتقلين ومنهن أمى مع الرئيس السادات عام ١٩٥٤م؛ حيث استقبلهن باحترام بالغ، وأثناء اللقاء تقدم السادات لأمى وصافحها، وقال لها: أهلا يا أم الزعيم، ابنك شاب مجاهد. وللعلم، السادات كان «البنى آدم» الوحيد في مجموعة الثورة.

لم يكن لى أى ميول دينية على الإطلاق، ولم أكن أفكر حينما بدأت إنشاء الجماعة بأن أنشئ رجل دين، ولم تكن الأمور الدينية من اهتمامنا، بل كنت أذهب للكنيسة مرة واحدة كل أسبوعين لممارسة سر التناول - أحد أسرار الكنيسة، ويتم ممارسته خلال صلاة القداس - وأذهب للبيت ولا حتى كنت أجلس هناك، أما باقى تفاصيل حياتى لم تكن مرتبطة بالدين بأكثر من ذلك.

كانت المجموعة المحيطة بى من أصدقائى هى البداية، ومن خلالها بدأ العدد فى تزايد: ينضم فرد فيجلب للجماعة آخرين وهكذا، وحينما كنا نذهب لمكان وألقى فيه خطبة كان ينضم للجمعية أعداد كبيرة جدًا من الشباب والرجال، وكان الإقبال الشديد يجعلنا نتحرك أكثر ويدفعنا لزيارة جميع المحافظات.

فى اليوم الأول للجماعة وهو يوم الافتتاح، انضم للجماعة ١٠٠٠ عضو، وهؤلاء الأعضاء دعوا بعد ذلك كل من يعرفونهم، وهكذا إضافة إلى أننا كنا نسافر إلى كل المحافظات ونعمل فروع فى كل المحافظات إلى أن وصل العدد ٩٢ ألف عضو، وهو عدد لم يحصل عليه حزب ولا تنظيم ولا جمعية فى تاريخ مصر بمقاييس تلك الفترة وعدد سكان مصر حينها.

كان كل فرد ينضم عليه أن يدفع شلنًا - اشتراك العضوية - لا أكثر ولا أقل، لم نضع قواعد وأسسًا، إلا من أن يلتزم العضو بتعلم اللغة القبطية ويلتزم بالإنجيل، كنا فى طريقنا لذلك، كل ما كان أننى حينما ألقى خطابًا فى مكان، ينضم للجماعة كل من فيه، كانت القصة بناء فكر وليست بناء كنيسة.

والجماعة كان لها مجلس يسمى «مجمع الاثنا عشر» ومجمع معاون يسمى «مجمع السبعين» وفى الفروع يتكرر هذا النظام فرع أسيوط فرع سملوط فرع... فرع... فرع... وكان الجميع يطلق على - كرئيس للجماعة - الرائد العام للجماعة.

يوم الافتتاح

حضر الاحتفال حوالى ١٠٠٠ شاب كانوا أوائل من التحقوا بالجماعة، وحضر اللقاء أيضًا إبراهيم باشا فهمى الميناوى، وراغب باشا إسكندر، كما حضر اثنان من المطارنة ممثلين عن البابا يوساب الثانى بطريرك الكنيسة، لم نتحدث خلال الافتتاح طبعًا باللغة القبطية، ولكننا طالبنا بأن يتعلمها الجميع وأن يتم تدريسها والاهتمام بها على أساس أنها هى اللغة المصرية، وأنا أعرف اللغة القبطية بشكل جيد، وكنت أتحدثها مع كثيرين.

مقر الجماعة كان فى الفجالة، وكل الاجتماعات كانت تدار منه إلى أن أصبح لنا فى عدد كبير من المحافظات مقرات يقيم فيها اجتماعات، ويتم من خلالها التعريف بالجماعة، وتشرف على عملية حصول المواطنين على عضوية الجماعة. فكان هناك ممثلون عن القيادة يقومون بهذا الدور.

وعن مواقفنا من الكنيسة، فى البداية كنا نريد أن ننال رضاها ومباركتها لقيام الجماعة ودعم نشاطها حتى لا يتهمنا أحد بأننا ضدها، أو نعمل ضد مصلحتها، وعلى صعيد آخر كنا ننوى القيام بما نراه مناسبًا لإصلاح حال الكنيسة؛ فمثلاً كنا نريد أن نصلح ما أفسده «ملك» خادم البابا يوساب الذى انتهب طيبة البطريرك وراح يخرب فى كل شىء فى الكنيسة لدرجة أنه كان هو الذى يختار الأساقفة بنفسه.

وفى الوقت نفسه؛ لم نكن نريد تقسيم مصر على أساس دينى، كما أشيع عنا بل على العكس كان مشروعا شعاره مصر لكل المصريين، الله سلم الشريعة لموسى وقال: مبارك شعب مصر. أى بارك الشعب كله.

والمسيح حينما لجأ إلى مصر هربًا من هيرودس الملك الذى كان يريد قتله وهو طفل دشن - بارك - مصر من الشمال للجنوب، وصارت مصر كلها مباركة بكل ما فيها ومن فيها مسيحيها ومسلميها.

لم تكن لنا نزعة حزبية على الإطلاق ولم يشغل العمل الحزبى أذهاننا، ولكننا كنا ميالين لليبراليين أصحاب الفكر الحر، فلم يكن لنا ارتباط بالأحزاب، كان تفكيرنا منصبًا على خلق إنسان حر فى تفكيره ثم يختار ما يريد.

فكرة الجماعة قائمة على مبدأ المحبة، لا يوجد في المسيحية مبدأ غير المحبة، ولذلك يسمى الله بـ «الله محبة»، ونحن لم نكن نخطط لطرح بنود تشريعية تسير عليها الدولة؛ لأنه لا يوجد في المسيحية شريعة. شريعة المسيحية أن تنصاع لحكم القانون في البلد الذي تعيش فيه، ولكن في الجماعة كنا كل ما نادى به هو المحبة.

وكنا على وشك أن نترجم هذا المعنى البسيط لقيام الجماعة في أوراق وكتب تصدر عن الجماعة، وكنا بصدد تكوين مشروع كامل، لكن الوقت لم يتسع لذلك، وتم حل الجماعة بعد سنة ونصف، ولكن كان هناك جزء واضح في بداية الأمر وهو ما فسرته في حفل الافتتاح وقلت إننا نريد أن نعود للغتنا القبطية مرة أخرى، ونريد إنساناً يفعل كما كان يفعل السيد المسيح: يجول يصنع خيراً - بحسب الإنجيل - لا بد وأن يتشبه بالسيد المسيح الذي كان مصرياً.

كنا بصدد تكوين منهج كامل، ولكن الوقت لم يكن متاحاً، ومثلنا في ذلك مثل الحكام، بمعنى أن عبد الناصر والسادات لم يكن لديهما تصور للوضع «مش فاهمين حاجة»، وكل منهما جلس في الحكم ثلاث أو أربع سنوات «يلطش في الشعب» إلى أن عرف التفاصيل وبدأ يدير الأمور.

المسيح كواقي مصرياً

مصرياً. وما المشكلة في كونه مولوداً في فلسطين، ولكنه حينها فر من هيرودس لجأ إلى مصر ومصر احتضنته «دا الطفل دلوقتى لما بيتولد في دولة أجنبية بيدوه الجنسية». فالمسيح عاش في مصر وتحرك فيها كثيراً، ولذلك أنا أعتبر المسيح مصرياً خالص المصرية، ولذلك أنا أفضل أن يقول المصريون بأنهم مصريون وليسوا عرباً؛ لأنك حينها تقول إنك عربى فأنت محتل، وكنا نضرب أمثالا لأعضاء الجماعة، فمثلاً بعد احتلال العرب لمصر اتفق الأقباط والمسلمون على الثورة في وجه العرب وقامت الثورة البشميرية، وكادت أن تنجح لولا تدخل الخليفة المأمون واستعانت بالبطريك الأنطاكي وبطريك مصر، وقضى على الثورة وقتل الكثيرين الذين حاولوا الدفاع عن مصر، ومذكور في التاريخ أن المسلمين الذين فعلوا ذلك^(١).

(١) ثار المسلمون في مصر على حكاهم المسلمين، كما ثاروا في أنحاء عديدة من العالم الإسلامى، وكما قامت ثورات عديدة للمسيحيين في أوروبا على حكاهم المسيحيين.

في الوقت الذي كنت أفكر فيه بإنشاء الجماعة، فكرت أيضًا بإمكانية أن تتكون تلك الجماعة من خلال الكنيسة أى تحت عبايتها، واستغرق هذا التفكير وقتًا قبل أن أقرر أنها لا بد وأن تبعد عن الكنيسة تمامًا، لماذا؟ لأنه ثبت لى من خلال قراءة الواقع أن المشروع لن ينجح إلا إذا كان بعيدًا عن الكنيسة، ولا بد أن يديره علمانيون . فقد كان من الممكن أن ندخل الكنيسة ونغزو الكهنوت، وقد كنا من أكبر العائلات في البلد - ولاد بشوات - وكان الجميع سيرحب بذلك لكننا كنا نرفض ذلك، ولو فعلنا ذلك ما كان المشروع خرج للنور.

معالجة جديدة

كان لدينا مشروع حقيقى ننوى تكوينه، ولكن لم يتح لنا الوقت للإعداد، كنا نحتاج لـ ٣ أو ٤ سنوات لكى نتفق على مناهج وخطط ونكون لجانًا للإشراف، كان في تفكيرنا الكثير والكثير من الخطط ولكن لم يكن هناك وقت متاح، ولكننا فتحنا الباب للكلام، كان هناك حركة، وكان هناك مقترحات، كان المجال مفتوحًا.. وفي الوقت نفسه، كنا نفكر في إنتاج كتب تتحدث عن التاريخ لأن التاريخ الذى يدرس اليوم يحتوى على «مغلوطات» كثيرة غير التعليم في الماضي الذى كان جيدًا جدًا. التعليم في مصر كان يضاهى التعليم في أى مكان في العالم في بداية القرن.

وفيما يخص الكنيسة، كان لنا نظرة من نوع خاص، كنا نرى أن كتب العقيدة تحتاج إلى معالجة جديدة وخاصة الطقوس كانت لا بد وأن تتلاءم مع ظروف العصر حتى تجذب القبطى إليها، فكنا نريد إصدار كتب في العقيدة بحيث تكون مبسطة للشباب، مثلما يفعل الأنبا موسى أسقف الشباب الآن، فهو رجل متفتح. فالأصل أن تكون العقيدة مبسطة وملتحمة بالحياة، فمثلًا القداس الذى يستمر لمدة تزيد عن ثلاث ساعات كنا سوف نطالب الكنيسة بجعله ساعة واحدة، وكذلك أيام الصوم خلال السنة - ٢٥٦ يومًا خلال العام - لا بد وأن يقلل عددها حتى يستطيع الأقباط الصوم.

الكنيسة دعمتنا كثيرًا وتولت نشر دعوتنا، والخطاب الصادر عن البابا يوساب الثانى فتح أبوابًا كثيرة إضافة إلى توصيات وكيل عام البطيركية، وفي بداية ظهور الجماعة كانت القيادة الكنسية ممثلة في البابا تشجع الشباب على الانضمام للجماعة، بل كانت ترى في الجماعة منبرًا للشباب ومقرًا لاحتوائهم وفرصة لتعليم الشباب العمل والنجاح، وخطاب البابا يوساب الثانى يؤكد ذلك؛ فقد أرسله لى ليشجعنى، ونصه كالتالى:

حضرة الابن المبارك الأستاذ إبراهيم هلال الرائد العام لجماعة الأمة القبطية - باركه الرب - بعد منحكم البركات وصالح الدعاء، نتعشم أن تكونوا وحضرات الأبناء المباركين إخوانكم أعضاء الجماعة في خير وصحة. يسرنا وقد علمنا عن جهودكم الطيبة في خدمة الكنيسة وما تبذلونه من وقتكم في العمل على نشر الفضيلة والآداب المسيحية التي تحض على عمل الخير ومحبة الناس لبعضهم والابتعاد عن كل ما يشين، كل ذلك كان مدعاة لتقديرنا خصوصاً ما تقومون به من تدريس اللغة القبطية على أصولها، وإننا إذ نظهر لكم ارتياحنا التام لخدمتكم الخيرية، ندعو الله أن يبارك فيكم وفي أعمالكم ويزيدكم من نعماته، ونتعشم أن تزدادوا أكثر فأكثر في الفضيلة وفي كل مافيه خير البلاد. ونعمته وبركته تشملكم، ولعظمته تعالى الشكر دائماً.

وفي هذه النسخة التي وجهت لى كتب وكيل البطيركية أسفل الخطاب رسالة إلى كل كنائس مصر لمساعدتنا ودعمنا لنشر فكرة الجماعة وتسهيل الأمور لنا من فتح باب الكنائس لنا وإقامة الندوات والمؤتمرات وتحفيز الشباب على الانضمام للجمعية، وأرسل هذا الخطاب إلى جميع الكنائس، وكان نص تعقيب الوكيل أسفل الخطاب كالتالى:

حضرة المحترم أخونا الحبيب راعى كنيسة - يكتب اسم الكنيسة التي يوجه لها الخطاب - ويكمل: إن جماعة الأمة القبطية محل الرجاء وموضع التقدير من البابا وعليها يعقد الشعب آماله، ويعلق على نجاحها أمانيه لها نشاط كنسى تشكر عليه ودعامتها شباب مؤمن بربه معتز بقوميته. أكون شاكرًا لو مكتتموهم من نشر كلمتهم ببيعتمكم «يقصد الكنيسة»، ولكم من أبينا النعمة والبركة والسلام. توقيع القمص إفرام السريانى وكيل عام البطيركية

بديلاً عن الكنيسة

قدمنا مشروعاً متكاملًا اجتماعيًا وسياسيًا للشباب القبطى؛ حتى يخرج للشارع ويشارك في صنع القرار، ويشارك في صنع مستقبله، كذلك يعرف مشاكل كنيسته، ولا تنس أن الكنيسة في ذلك التوقيت، كانت مصابة بـ «حطة» لا يوجد بها فكر متنور وليست منفتحة على العالم، وبدأنا نتحدث مع الشعب مباشرة؛ لأننا نؤمن أن أى إصلاح يمكن إجراؤه يجب أن يبدأ بالشعب يبدأ بالفرد أولاً.

ولم نستطع أن نفعل ذلك من داخل الكنيسة؛ لأن هناك فريقاً منهم كان ممكن «ياكلنا»؛ لذا فضلنا العمل من بعيد، ولكن بمباركة القيادة الكنسية.

مشروع الإخوان ومشروع الجماعة

دائمًا عندما يثار الحديث عن جماعة الأمة القبطية ومشروعها لا بد من ربط الحديث بجماعة الإخوان المسلمين ومشروعها وربط فكرة إنشاء الجماعة بإمكانية أن تكون تيارًا موازيًا. وهذا الكلام غير صحيح، فمع أن جماعة الإخوان المسلمين لهم مشروع من الظاهر فقط يشبه مشروعنا إلا أن الجماعتين مختلفتان تمام الاختلاف، فهم لهم أفكارهم في طريقة إدارة البلد بل عندهم رغبة في الوصول للحكم، وهذه ليست أهدافنا ورغم ذلك فإن الإخوان يضعون الأمور في مكانها وحجمها الصحيح، وأنا أعرف أن كلامي سيضايق البعض، ولكن الإخوان كانوا يسرون في طريق صحيح، يربون الشباب على الفضائل.

وبالمناسبة، أنا لم أهتم يومًا بجماعة الإخوان المسلمين ولم أستق منهم أى منهج، بل كنا ننظر إلى المسيح - كان يحول يصنع خيرًا - ولم نفكر في خلق كهان، كنا نفكر بشكل علماني وإلا كنت انضمت لسلك الرهبنة وكنت أصبحت بطريركًا اليوم، إلا أنني لا أريد، كنت أفكر في مشروع علماني لم أفكر بالطريق الآخر على الإطلاق؛ لأنه ليس شرطًا أن أكون في الدير لكى أصبح متدينًا، يمكننى أن أكون كذلك وأنا وسط المجتمع، وللعلم هناك مطارنة طلبوا منى أن أنضم للرهبنة ووعدونى بأن يرسمونى «ينصبونى أسقفًا» ومنهم الأنبا ميخائيل مطران أسيوط الحالى، ورفضت.

تقبل الشعب أفكارنا سريعًا؛ لأنه كان متعطشًا للتغيير والإصلاح، وكان يريد فقط من يده له على الطريق ونحن وفرنا له هذا الوضع الذى يتيح له الحركة والتعبير، بدليل أن عدد الأعضاء وصل إلى ٩٢ ألفًا خلال عام، وكذلك فرح المطارنة والمجمع المقدس بالمشروع جدًّا ودعمونا كثيرًا، وكان كل الإكليروس فى كل مكان يدعمنا؛ وذلك لأن المطارنة زمان كانوا قيمة وزينة «مش زى دلوقتى». لم يعترض طريقنا الأمن فى مرة، والجماعة كانت مسجلة ومشهرة وكنا نعمل وسط الشارع، وبالمناسبة حل الجماعة كان بسبب مذكرة الدستور.

- سنتحدث عن مذكرة الدستور فى وقت لاحق، ولكن الآن سنتحدث عن الفترة قبل الحل هل كان لكم مواقف من أى أحداث: فتنة طائفية تقع فى البلد، مثل حريق كنيسة السويس وغيرها؟

يجيب هلال: كان اهتمامنا يسير فى طريق ترتيب أمور الجماعة وفى طريق التعليم، لم نصل لمرحلة واضحة المعالم حتى ندلى برأينا فى كل ما يدور فى البلد، لم يتح لنا الوقت، ولكن كنا بصدد تنظيم تلك الأمور.

كتبت مذكرة الدستور بناء على طلب من الرئيس محمد نجيب الذى طالب الشعب المصرى كله بالمشاركة فى وضع الدستور بعد قيام الثورة، وفى هذا الوقت لم يكن هناك أحزاب، فقد حُلّت جميعها مع قيام الثورة، والقيادات السياسية جميعها تم اعتقالها، فكتبت مذكرة الدستور وطالبت فيها بفصل الدين عن الدولة؛ لأن الدين لله والوطن للجميع، والوطن كيان اعتبارى لا يجب أن يكون له دين، وتقدمت بها إلى الرئيس نجيب، وفى المذكرة لم أتعرض للثورة مطلقاً لا بالمدح ولا بالذم؛ لأننا لم نكن نريد أن نصنف سياسياً، كل ما ذكرته فى المذكرة عن الثورة كانت جملة واحدة «ده عهد جديد، ونتمنى أن يتم فصل الدين عن الدولة».

وطالبت فى المذكرة بإلغاء المادة الدستورية التى تقول بأن دين الدولة هو الإسلام، وللعلم إلغاء تلك المادة لصالح المسلمين والمسيحيين، ولم أطلب بإلغائها بسبب أننى قبطى ولكن لمصلحة البلد، وقد كان هناك مسلمون يؤيدون ذلك المطلب، منهم السنهورى باشا.

والوضع فى دستور ٢٣ كان مختلفاً، الجميع كان يرغب فى رضا الحاكم^(١)، ولم يتحدث أحد بصراحة فى تلك النقطة ودى طبيعة المصريين، ومع أن خمسة من كبار الأقباط شاركوا فى وضع دستور ٢٣، منهم النائب البابوى، وكذلك كان هناك يهودى إلا أن وضع المادة لم يتفق عليه الجميع، وكان هناك اعتراضات ولكنها قوبلت بعنف، وبسبب هذه المادة حدث الكثير من الفتن الطائفية، مثل حادث حريق كنيسة الزقازيق وكنيسة السويس، وكان الأقباط فى نظر المواطنين المسلمين كافرين.

كثيرون كانوا يرفضون وضع تلك المادة، فكان هناك توفيق باشا دوس الذى طالب بإلغائها فى عام ٢٣، وثابت فى المحاضر الرسمية للأعمال التحضيرية للدستور هذه المطالبات.

ولكن وافق معه الجميع بسبب الأغلبية بعد نشوب «خناقة» قوية جداً بين توفيق باشا دوس وعبد الحميد باشا بدوى بسبب تلك المادة. وقصة تلك «الخناقة»، أن توفيق باشا دوس أصر على أن تحذف تلك المادة ووقف أمام وضعها، إلا أن عبد الحميد باشا بدوى تمسك بوضعها، وقال: مش ممكن نشيل المادة دى خالص ولا نغيرها، وكان يرأس وزارة العدل فى هذا الوقت

(١) ما حدث فى دستور ٢٣ وإقرار مبدأ ديانة الدولة كان إجماعاً وطنياً تؤكد محاضر الاجتماعات، ولم يكن الحاكم يرغب فى ذلك ولا يعارضه.

- ثم مندوب مصر لدى محكمة العدل الدولية - وحينها اشتد الأمر وكادت تحدث مشكلة كبيرة انسحب توفيق باشا ووافق باقى الأقباط على مضض؛ لأنهم - يقصد الأقباط - وهذه طبيعتهم لا يجارون من أجل مصلحتهم^(١).

كان الجميع متضرراً من وجود تلك المادة، ولكن الفرق أن الأقباط لم يعانون من الاضطهاد مثلما يحدث اليوم. قبل الثورة «أيام الملكية» لم يكن بصورة رسمية، ولكن بعد الثورة منذ ١٩٥٢م، وحتى اليوم الاضطهاد يارس فينا بشكل رسمى، والشعب مسلمون ومسيحيون ليس لهم ذنب ولكن الدولة هى المسئولة، والأقباط كانوا يمثلون ٤٠٪ فى مجلس النواب فهل كان ينتخبهم المسيحيون فقط؟ طبعاً لا، كان ينتخبهم المسلمون.

باعتبارى هيئة تضم ٩٢ ألف عضو تقدمت بالمذكرة كاقترح لمشروع الدستور ووزعنا هذه المذكرة على الشعب، فقد حصل عليها ربع مليون مواطن و البابا باركها، وتبرع بـ ٢٠٠ جنيه - وهذا مبلغ كبير فى ذلك الوقت - لطباعتها وتوزيعها على الناس، كما أرسل لى خطاب شكر.

كانت الكنيسة فى ذلك الوقت تعاني كثيراً من كثرة المشاكل، وسيطرة خادم البابا «ملك» على الأمور، فكان المتحكم فى كل شىء، وهو ما أضر الكنيسة بشكل كبير، وكان هناك حالة من الغليان بين الأقباط بسبب تلك التصرفات، وكذلك فى المجمع المقدس يرفض تلك الممارسات وكان يفكر فى اتخاذ إجراء صارم، وجاء الرئيس نجيب وطلب من الوزير سليم حنا عقد جلسة معه لمعرفة أحوال ومشاكل الأقباط فسكت الوزير ولم يرد، فسأله الرئيس عن سبب عدم الرد، فقال: إنه لا يدري ما هى المشاكل، فطلب منه الرئيس أن يبحث فى الأمر، أو يأتى بمن لديه المعرفة، وعلى الفور تحدث الوزير مع الدكتور وديع فرج أستاذ القانون المعروف، فدلّه على.

أريد أن أقول إننى لاحظت أن ظل الرئيس الذى لا يفارقه أبداً كان جمال عبد الناصر جلس معنا ولم ينطق بكلمة، كل الذى كان يفعله أن يرصد التفاصيل «كل كبيرة وصغيرة».

استقبلنى الرئيس كوالد شعرت نحوه بطمأنينة، وعرفت لحظتها أن هذا الرجل يريد أن

(١) فصل طارق البشرى كيف أن لجنة صياغة الدستور، التى تشكلت من ثلاثين عضواً غير رئيسها حسين رشدى، قد وافقت بالإجماع على أن: الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية. وقال إنه لم يكن فيها «من يمكن أن يكون ممثلاً لما نسميه اليوم بالتيار السياسى الإسلامى، وكان فيها من المسيحيين: يوسف سابا باشا، وقلينى فهمى باشا، وإلياس عوض بك، وتوفيق دوس بك، والأنبا يؤانس نائب البطريرك وقتها، ويوسف أصلان قطاوى باشا من اليهود... طرح الرئيس حسين رشدى باشا الاقتراح للتصويت، فقرر بالإجماع قبوله» - الدولة والكنيسة، صفحة ٦٨، ٦٩ من منشورات دار الشروق.

يصلح ويصلح فقط ثم يغادر الحكم . طلب منى الحديث بكل صراحة عن مشاكل الأقباط فتحدثت إليه ٣ ساعات كاملة وهو يسمعي جيداً - كان عمري وقتها ١٨ عاماً .

تحدثت عن اضطهاد الأقباط وخصوصاً في تعيينات النيابة، وطلبت منه السعي في اتجاه إقامة الدولة المدنية معلاً بأن الدين يقوى أكثر حينما يبتعد عن السياسة، ثم قدمت له مذكرة الدستور وكان رده عليها: أنت كتبت حاجة كويسة، ثم فاجأني قائلاً: سنعمل على أن تكون معي في الوزارة . فابتسمت وابتسم الوزير، فتساءل الرئيس عن السبب فأخبره الوزير بعمري - ١٨ عاماً - حيث إنه يشترط أن يكون السن لا يقل عن ٣٠ عاماً للوزارة، فابتسم الرئيس أيضاً وقلت أنا على الفور: أنا وزير نفسي، وعلى كل مواطن أن يكون كذلك . فمدح الرئيس كلامي والتقطت لنا صورة جماعية وغادرت المكتب.

لم يقل عبد الناصر كلمة واحدة، وفي نهاية الجلسة رأيت في عينه شيئاً غريباً، وقلت في سري «ربنا يستر»، وكان شعوري في محله، وجاء يوم ٢٤ أبريل ليعلن عبد الناصر حل الجماعة وتحديد إقامتي في المنزل.

صدر قرار من وزير الداخلية بناء على تعليمات من عبد الناصر، وكنا نعرف بالقرار قبل صدوره، فالجماعة كان لديها «ناس» في كل مكان حتى في مكتب وزير الداخلية.

لم تتحرك الكنيسة بعد حل الجماعة، والتزمت بيتي، إلا أن قرار الاعتقال جاء ليأخذني معه دون تهمة إلا أنني كنت أعرف أن مذكرة الدستور هي السبب، وفي سجن القلعة سجن مع الإخوان ٣٠ يوماً، وكان المعتقل - المخصص سابقاً للضباط الإنجليز - فخماً حتى تمت أن يطول الاعتقال.

قصة اختطاف البابا

طوال الفترة التي سبقت تأسيس الجماعة وحتى بعد التأسيس كانت الكنيسة تغلي من أفعال «ملك» خادم البابا يوساب، والتي وصلت لمراحل صعبة؛ حيث كان «ملك» يتحكم في كل شيء في الكنيسة، وقيل إنه من كان يتخذ القرارات البابوية نفسها، وبصراحة كان «عامل بهدلة ومسخرة زائدة»، وبالتالي فكر المطارنة - الذين أحسوا بالتهميش - في إنهاء تلك الأزمة، ولأن القصة ليست سهلة ولأنها تتعلق بالبطريك الذي يمثل رئيس الكنيسة، كان لا بد من البحث عن حل، وتوصل المطارنة إلى قرار بعزل البابا - تنحيته - عن إدارة الكنيسة للتخلص من «ملك».

وجد عدد من المطارنة في الجماعة قوة كبيرة جدًا يمكن الاعتماد عليها في تنفيذ المهمة؛ لأنهم لن يستطيعوا تنفيذها بمفردهم، واستطاع عدد منهم، وعلى رأسهم الأنبا غبريال سكرتير المجمع المقدس والأنبا ياكوبوس مطران القدس، أن يتوصلوا إلى أعضاء في الجماعة وقيادات فيها وتم التفاهم معهم - أعضاء الجماعة - لتنفيذ المهمة بعد جلسات كثيرة، وتم الاتفاق على آلية التنفيذ وكل التفاصيل.

أنا لم يكن لدى مشكلة على الإطلاق مع البطريك، ولم أفكر في تنحيته حتى اللقاء الذي جمعني به بعد حل الجماعة سألته إذا كان له يد في قرار حل الجماعة، وأكد لي بأنه لم يتدخل على الإطلاق. تم الاتفاق على أن يكون هناك ثلاثة مطارنة داخل البطرخانة - مقر البابا في شارع كلوت بك - قبل التنفيذ لتسهيل عمل الجماعة.

عرفت بالمهمة قبل تنفيذها بـ ٢٤ ساعة، تم إبلاغي بأن المجمع المقدس سيتخذ إجراء مع البطريك، ولكني لم أعرف التفاصيل، ولكنني وافقت لأن الأمور كانت سيئة جدًا.

أثناء الاحتفال بثورة يوليو تحرك أعضاء الجماعة للبطرخانة وكان ينتظرهم في الداخل ثلاثة من المطارنة ودخلوا إلى غرفة البطريك وقالوا له: المجمع المقدس رأى أنك لا بد وأن تباعد عن البطرخانة وتستريح. فرد عليهم البطريك بالموافقة على الفور دون اعتراض وقدم له المطارنة ورقة فمضى عليها، وهى ورقة تفيد بتنازله عن رئاسة الكنيسة، في ذلك الوقت المجمع كله كان ينتظر في المبنى المقابل للبطرخانة؛ حيث مقره يراقب من بعيد وكان طبيعيًا على علم بكل التفاصيل.

ارتدى البابا ملابسه في هدوء واستقل سيارته البابوية الخاصة دون أن يتم رفع العلم عليها - كان هناك علم يوضع على سيارة البطريك للتعريف به في الطريق - وأخذته السيارة إلى دير البنات بمصر القديمة.

ومرت الليلة الأولى، وفي صباح اليوم الثاني كانت الحكومة على علم بكل ما جرى، فأرسلت الوزير جندى عبد الملك لإنهاء الأمر، وعندما فشل لأن الشعب والمطارنة كانوا متفقين على تنحية البطريك، أبلغ الحكومة بفشله، والتي بدأت تتدخل وحاصرت قوات الأمن البطرخانة بأعداد غفيرة جدًا.

عندما علمت بالتفاصيل في الليلة الأولى، وعلمت أن أعضاء بالجماعة هم من نفذوا العملية بترتيب مع المطارنة، ذهبت في اليوم الثاني؛ لأننى كنت أخشى أن يتم القبض على المطارنة وعندما وصلت الشرطة كنت في استقبالتها، وبعد حصار البطرخانة دخلوا إليها وتم القبض

على الجميع، فتصدرت أنا المشهد وأعلنت أنني المسئول الأول والأخير عن العملية خوفاً على المطارنة.

كان يقف خارج البطرخانة أكثر من نصف مليون قبطي يهتفون ويطالبون الحكومة بعدم التدخل ويؤيدون تنحية البطريك فور علمهم بالأمر، ونشر الخبر من شخص إلى آخر، وكانت الجماهير تتوافد على مقر البطرخانة جماعات جماعات.

ولكى نتحدث بصراحة كانت الحكومة تريد الجماعة وأنا على رأسها بأى طريقة بسبب مذكرة الدستور، ووجدت فى عملية تنحية البابا سبباً لاعتقالنا، فالحكومة لا يهتمها كثيراً تنحية البطريك وما أشيع عن حمل الجماعة للسلاح ليس له أساس، فنحن لا نعرف شكل السلاح .. ولماذا سنستخدم السلاح؟

لم نر «ملك» بعد دخول البطرخانة، ولا نعرف أين ذهب ولم يظهر بعد تنحية البابا، وفى ظنى أنه هرب لأن المطارنة لو كانوا عثروا عليه كانوا « طحنوه ».

تم توجيه تهمة العمل على قلب نظام الحكم، وحتى المذكرة الصادرة عن وزارة الداخلية والتي وقع عليها عبد الناصر، أكدت أن سبب الاعتقال والمحاكمة هى مذكرة الدستور، وطبعاً هذا الكلام يؤكد أن عبد الناصر كان « طاغية ».

أعادت الدولة البطريك فى اليوم الرابع للمقر البابوى فى البطرخانة؛ لأنها لا تريد أن يفعل أحد شيئاً على غير إرادتها، إلا أن المجمع المقدس أعلن أن البابا قد تم تنحيته وأن يده مرفوعة من رئاسة الكنيسة منذ اليوم الذى وقع فيه على ورقة التنحية - منذ اليوم الأول لتنحيته - ووقف المجمع فى وجه الدولة وقفة تاريخية لن تتكرر، وبالفعل أدارت الكنيسة أمورها بعيداً عن البابا حتى إنه سافر بعد ذلك لأسبوط وجلس فى الدير ولم يعد.

تمت محاكمتنا وحكم على بالحبس خمس سنوات ومن معى بسنة، وكانت المحكمة محكمة عسكرية، المجمع المقدس وقف معى وقفة تاريخية بطولية وأصدر بيان تنديد قال فيه: لماذا يتم محاكمة رجل كل ما فعله أن قدم اقتراحاً للدستور بطلب من الرئيس نجيب، وهذا البيان كان له أكبر الأثر فى نفسى ولولا موقف المجمع المقدس كان الحكم سيختلف، كان سيكون أكثر من خمس سنوات «لأنهم كانوا ناويين على حاجة أكبر».

حادثة اغتيال مطران القدس

حينما كانت تخطط الدولة لإصدار قانون الأحوال الشخصية الذى ألغى المجالس المليية

والمحاكم الشرعية وكان المجمع المقدس يرفض القانون، كما رفضه المسلمون، وحاولت الدولة مساومة المجمع والأقباط بأن تنحى البابا بحسب رغبتهم مقابل الصمت عن تمرير القانون إلا أن المجمع رفض المساومة تمامًا وقال: إن المجمع فقط هو الذى يملك حق تنصيبه وحق تنحيته ولا دخل للدولة بهذا الأمر، ولإعلان رفضهم للمساومة بشكل واضح تحرك على جبهتين الأولى نظم المجمع مظاهرة كبيرة جدًا، شارك فيها المطران إلياس زغبى مطران الكاثوليك، وتحركت المظاهرة من أمام البطرخانة فى شارع كلوت بك إلى مجلس الوزراء، والثانية أن قرر المجمع إعادة البابا يوساب الثانى إلى سدة الكرسي البابوى مرة أخرى.

هذه التصرفات استفزت الدولة التى لم تتوقف أبدًا عن مشروعها، وستصدر القانون رغمًا عن الجميع، ولكنها قررت معاقبة من يتحداها. عندما اجتمع المجمع المقدس واتخذ قرارًا بإعادة البابا الذى كان يعيش فى دير المحرق فى أسيوط، قرر إرسال سكرتيه الأنبا توماس مطران الغربية ومعه الأنبا ياكوبوس مطران القدس لإعادة البابا، وبالفعل استقل المطرانان القطار المتجه إلى أسيوط وهما يحملان ما يفيد إعادة البابا، وكان يصاحبهما أخو الأنبا ياكوبوس.

هذا التصرف لم يرق للدولة التى قررت العقاب، فرتبت لاغتيال المطرانين فى بنى سويف فقد أعدت الدولة قبلة تنفجر فى العربة التى استقلوها بمفردهم - الثلاثة - فى بنى سويف وبالفعل كان اللواء الباجورى وكيل وزارة الداخلية يقف عند المحطة فى بنى سويف يشاهد الانفجار بنفسه الذى حول المطرانين ومن معهم إلى «فتافيت» وكذلك الحقيبة التى كانوا يحملونها، وتحوى الأوراق الخاصة بإعادة البابا وإلغاء القرار السابق بعزله.

ولم يفكر المجمع المقدس فى تكرار الأمر وإرسال وفد آخر لإحضار البابا؛ لأن الرسالة كانت واضحة ومعناها أن من يفكر فى السفر وإعادة البابا ضد رغبة الدولة سيموت، وبالفعل لم يسافر أحد مرة أخرى، وظل البابا فى أسيوط إلى أن توفى هناك، وأتوا بجسده من أسيوط للصلاة عليه فى البطرخانة.

- وجاء البابا كيرلس.. هل تعتقد أن مجموعة مدارس الأحد أصبح لها وجود؟

المجموعة فرضت على البابا كيرلس ليضعها فى السكترارية ونصبهم أساقفة - يقصد أسقف التعليم الأنبا شنودة، وأسقف الخدمات الأنبا صموئيل الذى توفى مع السادات فى حادث المنصة - فالدولة عسكرية، تخطط لكل شىء لا ترضى بأن يأتى بطريك أو شيخ أزهر بدون رغبتها.

السجن والإخوان

وأنا في السجن، كنت مندوب الإخوان المسلمين السياسيين - في سجن لبيان طرة - وقُتل ٥٢ من قياداتهم. كان الأمن يدخل بالسلاح، ويضرب بشكل وحشى، وفي مرة من مرات القتل كان من الممكن أن أقتل معهم إلا أن عسكري الأمن كان يقف أمام زنزانتى، فقال للضابط لا يوجد أحد هنا، فذهب للزنزانة التالية وقتل من فيها.

بعد خروجى من السجن، وكنت أعمل هنا في مكتبى، هاتفنى شخص اسمه عبد العال سلومة - ما زلت أتذكر اسمه - بكباشى - وطلب مقابلتى فى أقرب فرصة، فدعوته لمكتبى وجاء بالفعل وعلى وجهه علامات المرض - هو واحد من الذين عذبوا الإخوان أشد العذابات - استقبلته واستمعت إليه وهو يقول: أنا تعبان جداً، والدولة صرفت لى مبلغاً للعلاج بالخارج وأتمنى أن تساعدنى وتوصى علياً طبيباً صديقك خارج مصر. وبالفعل هاتفت أحد الأطباء بالخارج وتحدد الميعاد، وسافر، وحينما عُرض على الطبيب أخبره أنه لا أمل، وطلب منه العودة سريعاً لمصر ليموت فيها، ولكنه كان قد تأخر وجاء جثة محمولة فى طائرة.

وبعدها بشهر أعرف خبراً آخر عن زميل لعبد العال، نُسب إليه أنه كان يقتل الإخوان بالرصاص ونقل لسجن أسيوط، وهذا الرجل ليس به مرض بل - كان ممكن يخطط حيلة يهداها - قُتل بالرصاص أيضاً على يد أحد المساجين بعد أن أوسعه ضرباً.

٣ - رفيق حبيب الذى قاده مسيحته للإسلام الحضارى

«فى تصورى أننا أقباط مصر، جذر للثقافة المصرية، وأحد أعمدة الحضارة العربية والإسلامية، وأعتقد أن لنا دوراً مهماً فى منطقتنا وداخل جماعتنا المصرية، وأمتنا العربية والإسلامية».. جملة مفتاحية للباحث والمفكر الدكتور رفيق حبيب تفتح لنا الباب لنسأل:

من هو رفيق صموئيل حبيب؟ كيف حدث هذا النموذج؟ كيف وصل إلى هذا الفكر الذى جعله - وهو المسيحى پروتستانتى، بل ومن بيت أصيل التدين عريق الانتماء للمسيحية - أن يصل لهذه النتيجة، ويكون أحد أشهر منظرى تيار التجديد الحضارى؟.. تبدو رحلته مهمة فى رصدنا لكشف معالمها.

فما يميز بنية رفيق حبيب المعرفية، أنها لم تكن تلقينية، ولا أيديولوجية، بل رحلة استكشافية، لم ينحصر داخل بيئته المسيحية المحافظة شبه المنعزلة «الپروتستانت»، مما يجعل من قلقه المعرفى

تجربة ملهمة، ننظر فيها لمشروعه كوحدة واحدة، تتابع فيها السؤال والبحث؛ حيث عبر من أقلية داخل أقلية، وسكن في بنيان مركز الحضارة في الوسط الكاشف للجميع، ثم بدا له بعد فترة طويلة، أن الدوائر التي عبرها هي وحدات تلتبس معناها من علاقاتها بالدوائر الأخرى، داخل حضارة واحدة هي حضارة الوسط، الذي يمثل فيها الدين المسجد الأعلى لها.

لكن ماذا يعنى سؤال الحضارة داخل فكر التجديد الإسلامى؟ هذا هو السؤال الذى يفتح الباب أمام كليات المعرفة الخاصة بالأمة، دراسة لاجتماعها وعقيدتها وثقافتها وعطائها وموقعها بين الحضارات الأخرى، والخصوصية الذاتية والمقومات الداخلية التى تجعل منها إسهامًا مميزًا بين الحضارات الأخرى.

وهو السؤال الذى كان الفكر الإسلامى على موعد مع نقلة كبرى على صعيد المنهج والرؤية، فالفكرة الحضارية تدفقت مع زعماء الإصلاح الإسلامى. وتمدد الخيط الحضارى لتلك المدرسة واصلاً بين جغرافيات شتى، وذاكرة متقدمة فى طلة منهجية جديدة من محمد إقبال، ومالك بن نبي، والفاروقى، وشريعتى، وجارودى، ومنى أبو الفضل وعبد الوهاب المسيرى، وهكذا بدأ يتشكل تيار جديد فى الفكر الإسلامى المعاصر راح يستشف جوهر الأزمة وليس أعراضها.

من الاجتماعى إلى الحضارى

من مواليد ٢٥ سبتمبر ١٩٥٩م، أكمل التعليم الابتدائى والإعدادى فى المنيا (مايو ١٩٧٤م) كان من أوائل الإعدادية على المحافظة، فالتحق بالمدرسة الثانوية النموذجية فى القاهرة (سبتمبر ١٩٧٤ - مايو ١٩٧٧) ثم التحق بكلية الهندسة فى المنيا لمدة عام واحد (١٩٧٧ - ١٩٧٨م) لم تستهوه دراسة الهندسة، فانقطع عن الدراسة وانتظر عامًا، ثم انتقل إلى القاهرة مرة أخرى، وحول وجهته نحو كلية الآداب جامعة القاهرة قسم علم نفس فى سبتمبر ١٩٧٨م، وتخرج فى مايو ١٩٨٢م. حصل على درجة الماجستير من جامعة عين شمس كلية الآداب فى عام ١٩٨٥م، وعلى درجة الدكتوراه فى يناير ١٩٨٨م، من كلية الآداب جامعة عين شمس أيضًا، التى تخرج فيها عام ١٩٨٢م، وفى أثناء ذلك مكث يقرأ الكثير من الكتابات التى تمس الشخصية المصرية، خصوصًا روايات نجيب محفوظ والثلاثية تحديداً، التى منحته عمقاً فى فهم حقيقة الشخصية المصرية، ودرجات الطبقات الحضارية المركبة المترابطة عليها، وأنها وإن كانت ذلك الشخص البسيط المتحرك فى شوارعها، لكنها تاريخ متواصل لا يمكن اكتشافه إلا فى لحظات وأوقات تتاح أمام الشخصية المصرية أن تعبر عن نفسها وعن كل مكوناتها.

ثلاث مدهشات في الطريق نحو رفيق

وعالم رفيق حبيب يبدو أحياناً متناقضاً إذا تم توصيفه بأى نموذج مختزل لا يراعى السياق والمرحليات ولا يراعى الأرضية الفكرية الحضارية التى يقف عليها. والمدهشات الثلاث هم: الأولى أسرية: رفيق حبيب هو نجل الدكتور صموئيل حبيب رئيس الطائفة الإنجيلية الراحل.. مساحة الاتفاق والاختلاف؟

الثانية كنسية: رفيق حبيب يصنف كمعارض للكنيسة، ووصفه البابا شنودة «بأنه فتى نائر على كل شىء»، ويستشهد بآرائه عند نقد تحولات رجال الدين واقتراهم من المجال المدنى والسياسى.. فما حقيقة موقف رفيق حبيب من الكنيسة وكيف يرى دورها؟ وكيف يرى الدور السياسى للأقباط المدنيين؟

الثالثة دينية: رفيق مسيحى پروتستانى وهم أقلية داخل أقلية أرثوذكسية، كتب مدافعاً عن الإسلام الحضارى، وينوه بأهمية حضور الإسلام ديناً وعقيدة واجتماعاً فى المجال العام، وشارك فى تأسيس حزب الوسط، وكتب مقدمة البرنامج الأول، وشارك فى برنامج الإخوان الأخير.. فلماذا كل هذا الحماس للإسلام والحركات الإسلامية.. بمعنى أوضح: كيف يكون مسيحياً وينتمى للإسلام الحضارى؟

فك المدهشات.. وتهديد الطريق للرحلة

سنحاول فى هذه السطور أن نجيب، والإجابة سيعقبها رحلة لتأكد من دقة الإجابة من عدمها، ونحن فى وضع معاكس لمسيرة البحث المنهجى الذى يتساءل ثم يجيب أو يفترض ثم يحقق...

* الأولى: رفيق حبيب هو ابن الدكتور القس صموئيل حبيب رئيس الطائفة الإنجيلية، وأحد أهم رجال الدين المسيحي المعاصرين، لكن لم يكن رفيق امتداداً لوالده فى كل أفكاره. وحتى نفهم الفرق بين الابن ووالده، يجب أن نفهم موقف الأب الفكرى، وكشف هذا الموقف والفروق سيجعلنا نفهم موقف رفيق حبيب والفكر السائد داخل الكنيسة المصرية الحالى. أين يلتقى؟ وأين يفترق؟

فالدكتور صموئيل حبيب يؤمن بالمسيحية الاجتماعية، والمسيحي المتفاعل مع مجتمعه،

ويقدم نفسه كنموذج اجتماعي، وهو ما عبر عنه في شعاره «المحبة المسيحية في الخدمة» ودور المسيحيين أن يقدموا نموذجاً في الخدمة. فالإيمان هو فعل اجتماعي، ويتحقق في العمل الاجتماعي، والتركيز على فكرة التعايش داخل المجتمع المصرى وعلى أسس دينية، وهو ما استطاع أن يعبر عنه عن طريق تأسيس مؤسسة الهيئة القبطية الإنجيلية، وهى من كبريات الهيئات التنموية.

لكن يمكن القول إن فكرتى التعايش والعمل الاجتماعى القائم على الخدمة، ليستا هما نهاية المطاف عند رفيق، بل هما بداية للتوغل داخل الذات، فالاجتماعى هو جزء من الحضارى والمكون الدينى هو المسجد الأعلى للحضارة.

«فالصورة الاجتماعية للدين تظهر فى الدور الدينى الخاص بالمجالات الاجتماعية والحياتية، وفى هذه المساحة تظهر التطبيقات العملية للدين فى حياة الناس، والجانب الدينى التطبيقي يمثل القواعد الدينية التى تنظم الحياة الاجتماعية والعملية، ومنها تتحدد أسس النظام الحياتى الشامل».. وهنا نخلص إلى نتيجة هامة ومفتاحية داخل مشروعه الفكرى «أن التاريخ الحضارى العربى للإسلام والمسيحية، أظهر أن القواعد التطبيقية الدينية المستمدة منها تمثل نمطاً ونموذجاً واحداً»^(١).

فالمشترك بين المسلم والمسيحى فى الحضارة العربية الإسلامية ليس مشتركاً حضارياً أو اجتماعياً فقط، بل إن الأساس الأول لهذا المشترك كما يقول رفيق «هو النموذج الدينى الاجتماعى» وبالتالى لحظة التفكير الدينى الاجتماعى ليست خاصة كما عند الأب، ولكنها لحظة مشتركة وتعتبر إسلامياً/ مسيحياً سوياً عن إسهام حضارى تجلى من الإيمان الإسلامى والإيمان المسيحى، حاول رفيق أن ينقل حركة الأب نحو أفق أوسع ربما مما يتحمله الواقع.

بالطبع ما نقلناه عن مشروع المفكر الدكتور رفيق حبيب، يمثل أنضج وأكثر أفكاره تعبيراً عن مشروعه. ومشروع حبيب لم يبدأ هكذا حضارياً يعتمد على القيم المشتركة بين التاريخ الإسلامى والمسيحى.

* الثانية: نتساءل فيها ما موقف مشروع رفيق حبيب من تمدد الكنيسة فى العمل الاجتماعى والسياسى؟ هنا سيفاجأ الجميع لو علمنا أن موقف رفيق أنه يؤمن بدور اجتماعى للمؤسسة الدينية، وبالتالى هو ليس مؤيداً لفكر الأب «متى المسكين»، الذى يدعم انسحاب الكنيسة إلى

(١) «إحياء التقاليد العربية»، دار الشروق.

المجال الروحي، والذي يؤيده في ذلك عدد من المفكرين الإسلاميين والعلمانيين، ورفيق يرى أن أطروحات الأب «متى المسكين» ليست مناسبة للتصور الحضارى الذى يراه، وعندما ينظر رفيق حبيب لدور الدين فى الحضارة الإسلامية بالطبع لا يقصد الإسلام فقط، ولكن المسيحية أيضًا وما يمارسه مع الحركات الإسلامية من تفاعل ودعم نظرى بالتأكيد سيفعله لو قامت حركات مسيحية مناظرة. بالتالى، الخط العام لمشروع رفيق حبيب أقرب للبابا شنودة من «متى المسكين»، وإن كان يختلف معه فى احتكارية التمثيل السياسى.

وبالتالى، يرى أن حل النزاعات الطائفية التى قد تحدث، لن يكون بتحديد دور الدين، أو تقليص الحياة الدينية، أو تقليص دور المؤسسات الدينية مما يحد من قدرتها على القيام بدورها التى أقيمت من أجله، وهو لا يرفض الانتماء للطائفة، ويدعو إلى أن يعبر كل إنسان عن طائفته الدينية أو الجغرافية أو العائلية، ولكن «إذا أصبح الانتماء إلى طائفة الأقباط انتماء جامعا مانعا، ليس لرابط الدين فقط، بل لكل الروابط، كنا بصدد طائفة لها موقف طائفى»^(١).

بل يدعو لوجود حركات مسيحية اجتماعية وسياسية ذات برامج مدنية، تستوعب المكون الحضارى العام، ويرى أن الهدف من إنشاء مؤسسات قبطية اجتماعية وسياسية «تجميع القيادات القبطية وتنمية حوارها الداخلى»، وأيضًا تفاعل تلك القيادات مع جماهير الأقباط، وهذا يمكن تجديد خطاب الموقف القبطى، والدعوة له بين الأقباط. حتى تتبلور لدى الأقباط رؤية عن كيفية التعامل مع شأنهم الخاص والشأن العام، ثم يكون على تلك المؤسسة تولى القضايا القبطية التى تحتاج لمعالجة. وعندما تتولى مؤسسة أهلية أو مؤسسات الملف القبطى، يمكنها أن تتفاعل مع الأنشطة الأهلية الأخرى، والجماعات الثقافية أو السياسية، للوصول إلى تفاهات حقيقية حول وحدة الأمة وتماسك جماعاتها.

وهو بذلك يقف على يمين الكنيسة التى ترفض مثل هذا النوع من المشاريع بحسبانها المعبر الوحيد عن الأقباط، أو بحسب تسميته «مؤسسة الأقباط»، وبالتالى هو ليس لديه ما يمنع من وجود مسيحية سياسية مدنية، وربما لم يكتب هذا صراحة مخافة أن يفهم أنه يريد وجود جماعات تشبه جماعة الأمة القبطية على غرار جماعة الإخوان المسلمين.

* أما الثالثة، فهى خاصة بالسؤال الساذج والذى أحسب أنه يؤلمه شخصيًا، إذا كان كل هذا الإيمان بالحضارة الإسلامية فكيف يكون مسيحيًا، ولماذا لم يسلم؟ حيث أجاب:

(١) الجماعة الوطنية بين الاندماج والانعزال، د. رفيق حبيب، مكتبة الشروق الدولية - ٢٠٠٥م.

إن مسيحية المصري جزء من حضارة دينية شرقية محافظة، والحضارة الإسلامية هي النموذج الاجتماعي التي تحضر فيها القيم في جانبها المحافظ، وتلك القيم حاضرة لدى المسلم والمسيحي، والنمط الاجتماعي المميز للمسيحي يتسق مع الحضارة الإسلامية داخل القيم الاجتماعية المشتركة، لدرجة يمكن القول إنه إذا كانت أغلبية مصر مسيحية، ستكون لهم حضارة مثل الحضارة الإسلامية، إذاً الحضارة الإسلامية هي الوعاء للقيم المشتركة المنظمة لحياتنا، أما العقائد فنختلف فيها، أما لماذا تسمى حضارة إسلامية؟ فيرى لأن أغلب سكانها مسلمون، ما يجعل مرجعيتها العليا الإسلام. تلك هي إجابة رفيق.

كيف حدثت المفارقة وظهر رفيق حبيب؟ وما مبررات هذا الوجود المعرفي؟ هل هناك منطق وتفسير يقف وراء هذه التجربة؟ هل هناك مراحل تسلسلت سبباً ونتيجة؟ هل ثمة مفارقات في الطريق؟.. دعونا نكتشف، ومن الثمرة نعرف الشجرة كما يقول المسيح.

١ - كانت البداية فكرة بسيطة، وهي أن البحث العلمي يمكن أن يكون وسيلة لاكتشاف الواقع الكنسي بسبلياته وإجباياته، ومن ثم يتيح ذلك للكنيسة أن تطور نفسها. وقد بدأت هذه التجربة في عام ١٩٨٢م، تحت رعاية الهيئة القبطية للخدمات الاجتماعية، من خلال مشروع بحثي عن القيم الدينية، أعقبه مشروع بحثي عن التدين والشخصية، بدأ في عام ١٩٨٥م، وفي عام ١٩٨٦م، بدأ ظهور المرحلة الأولى من العمل «سيكولوجية التدين لدى الأقباط: الجزء الأول القيم الدينية».

وعند صدور هذا الجزء كان العمل قد انتهى بالنسبة للجزء الثاني «سيكولوجية التدين لدى الأقباط: القيم الأخلاقية» ثم بدأ في الشروع في الجزء الثاني وهو «دينامية التدين» لكن هذا المشروع لم يكتمل؛ لأنه يعتمد على الدراسة العلمية التدريجية الطويلة التي تبدأ بتجميع معلومات جزئية للوصول إلى نتائج كلية، وهي كانت بداية لتجميع رؤيا، فالمشروع لم يكتمل، الكتابان الآخران امتداد، ولكنهما لم يريا النور.

كان هدف المشروع البحث عن نمط التدين في علاقاته وتأثيراته على القيم والاتجاهات الشخصية واكتشاف نمط التدين المصري لدى المسيحيين، ثم عند المسلمين، لكن المشروع وصل إلى نتيجة، تبدو خطيرة ولافتة، وهي ارتفاع درجة الولاء القومي أو الوطني والاجتماعي لدى البروتستانت عن الأرثوذكس، هذه النتيجة وضعت في سياق خاطئ تماماً؛ حيث اعتبرت ذمًا لطرف ومدحًا لطرف آخر، ونتيجة مثل هذه محكومة بعدة اعتبارات، أهمها أن البروتستانت

مجتمع مغلق يعطى تماثلاً في النتائج، بعكس المجتمع الأرثوذكسى المفتوح، الذى تتباين بداخله الميول والاتجاهات.

أيضاً، السياق العام الذى تم فيه البحث، كان فى ظروف صدام الكنيسة مع الدولة، وتحديد إقامة البابا شنودة من الطبيعى أن يكون لها انعكاساتها على أجواء الاستطلاع، لكن الضجيج كان أعلى وذهب كل شىء، وبقي أن هناك مؤامرة داخل البروتستانت ضد الأرثوذكس، يتزعمها نجل رئيس الطائفة، وكانت تلك أولى بدايات المعركة. وأجهض المشروع بالكامل، وحتى الآن هناك أجزاء منه لم تطبع.

خلاصات سيكولوجية التدين:- أن هناك مجتمعاً يقوم على الدين، ومن خلال دراسة تأثير الدين فى المجتمع نستطيع فهم هذا المجتمع، وأن الظاهرة المسيحية الدينية كتحليل اجتماعى يمكننا من فهم حدود السلوك المتوقع من الجماعة عند اتصالها بالمؤسسة الكنسية، ويتحدد مداه من مدى الانخراط فيها من عدمه، وضعت مرحلة سيكولوجية التدين يديها على محورية الدين وحضوره لدى المجتمع المسيحى، وكانت الدراسة طموحة لتقارن بين حضور الدين عند المسلمين، ولكنها أجهضت.

٢- انتهت مرحلة البحث المنظم والمؤسسى فى حياة رفيق، وبدأ طريقه نحو البحث الفردى المدعوم بالقلق والسؤال، والاستكشاف.. ومن أهم المحطات التى يجب أن تدرس جيداً لدى رفيق حبيب هى مشروع الدكتوراه، وهى دراسة هامة محورية فى مسيرته تقدم بها فى يناير ١٩٨٨م، تأثيراتها تعدت مرحلة سيكولوجية التدين.

ودراسة الدكتوراه، كانت أولى مهمات فكرة الحضارة لديه، كانت تحاول البحث عن ذلك الغامض المسمى بـ «المصرى» الذى تتناحر حوله الأيديولوجيات لحشده فى صفها قومية قبطية وعربية وإسلامية وبحر متوسطة. وهى أيضاً، كانت محاولة أوسع مجاًلاً لدراسة الشخصية المصرية واتخاذ الرسوم والفنون التشكيلية كأحد محددات التفسير والتحليل بهدف اكتشاف سمات تلك الشخصية.

الرحلة كانت طويلة وشاقة وعنوان الدراسة عن تحليل سمات الشخصية المصرية خلال خمسين قرناً، وهى فكرة صعبة لباحث غير دارس للفنون التشكيلية، ولكنها كانت الوسيلة المتاحة لدراسة أنماط وديناميات الشخصية من خلال الفن التشكيلى منذ العصر الفرعونى حتى الآن. كانت الصعوبات العلمية والمنهجية - بحسب ما يرى - تتمثل فى كيفية تحليل مضمون لتلك الشخصيات خلال ذلك التاريخ الطويل؟ وكيف ستنفذ ذلك بدراسة الفن التشكيلى؟

طرح رفيق حبيب أسئلة مركزية محددة للإجابة عنها خلال الدراسة

- هل هناك استمرارية وملامح للشخصية المصرية من العصر الفرعوني حتى الآن؟
- هل هناك تواصل ما بين الشخصية المصرية في العصر الفرعوني والشخصية المصرية في العصر القبطي والعصر الإسلامي؟
- هل هناك تشابه بين الشخصية المصرية وشخصية المستعمر الكامن في شمال البحر المتوسط اليونانية الإيطالية أو اليونانية الرومانية؟ أم لا؟
- من نحن بالضبط؟ وما هي هويتنا؟

أسئلة تحاول اكتشاف الذات، وباحث ليس لديه إجابات، بل وجاء من خلفيات تجعل إجاباته مفترضاً أن تتجه نحو التغريب، من نحن أيضاً؟ سؤال ملح على عقل النخبة المصرية منذ تيار القومية المصرية بكل معاركه من أيام طه حسين حتى الآن.. في تلك الدراسة يقول رفيق حبيب: «مارست دور الباحث الحقيقي لم يكن لدى إجابة محددة، أوفروض نسعى للبحث لإثباتها».

كانت الفروض أمامه صفرية، ودراسة الفن التشكيلي وتحليل مضمون اللوحات الفنية لمعرفة الشخصية المصرية أمر صعب يتجاوز أى مساحات للتحيز، فلست أمام حادثة تاريخية أو سياق فكري أو معرفي يمكن إسقاط التصورات عليه، إنها هي لوحة لا يستطيع أحد أن يغير منها شيئاً.

نتائج مهمة ومفتاحية في المشروع

انتهت رسالة الدكتوراه لعدة رؤى، تبلورت أكثر في مجمل مشروعاته الفكرية، مؤداها أن الفن في خمسين قرناً أفصح دون موارد «عن التواصل الثقافي» داخل التاريخ المصري، وأن الفن أكبر محدد على وجود هذا التواصل، وأن الشخصية المصرية من خلال تحليل سماتها القومية من الفن، لم تنقطع، هي الموجودة في معبدها وكنيستها ومسجدها، في أرضها، منذ قديم الأزل وحتى الآن، وأن الوعي وعملياته الإدراكية، وتعبيراته الفنية تتابع في مسيرته الحضارية المصرية، فرعوني وقبطي وعربي وإسلامي، في فنون الزخرفة، والمعمار والأعمدة والكنائس والمساجد، والأديرة، والرسوم الجدارية التي تخلد رحلاته وانتقالاته من حياة إلى حياة، وسفر إلى سفر، «مثل رحلة الحج»، وسواء بقيت الصورة أو تحولت إلى كلمة مجردة، تبقى الوظيفة

واحدة، وما وصل إليه رفيق حبيب شبه مستقر عليه عند باحثى الفلكلور المصرى وفنونه، فى داخل مصر وخارجها.

- الشخصية الفرعونية، تمثل الجذور التاريخية للشخصية العربية الإسلامية.

- الشخصية المصرية حالة من الاستمرارية والتواصل بين الفرعونية والقبطية والعربية وذلك على مستوى السمات والطابع القومى وعلى المستوى النفسى والاجتماعى، ولم يعرف المصريون الانقطاع. فالمصرى الفرعونى هو المصرى القبطى هو العربى الإسلامى.

- الشخصية الفرعونية القبطية العربية تختلف تمامًا وجذريًا عن الشخصية الرومانية واليونانية التى مكثت فى مصر قرونًا طويلة، وهى تختلف عن حضارة البحر المتوسط وسماتها، وبالتالى نحن فى سماتنا أقرب للمحيط العربى وحوضه التاريخى والجغرافى طوال التاريخ المصرى.

- كشف لديه الفن التشكيل أن الفن الرومانى والإغريقى قلدا الفن المصرى، لكن لم يصل لروحه، بل القطع الفنية المقلدة يجب أن ينظر لها فنيًا بحسبانها مسخًا، وهنا بدأت تلوح أمامه فكرة التغريب؛ لأن الفن العربى عندما جاء امتزج لأنه من نفس الجذر، بعكس حضارات أخرى لم يحدث معها هذا الامتزاج، وكان منها مسخًا ومنقطعًا عن الأصل المصرى.

- وإذا كان هناك استمرار داخل التاريخ والهوية والشخصية المصرية، تنتفى أفكار وتساؤلات من هو أصل البلد ومن هو الوافد، وهنا وصل رفيق حبيب لفكرة مدهشة وهو التفرقة بين الغزو والفتح، وأن دخول العرب لمصر كان فتحًا وليس غزوًا بحسبان أن الوافد الغربى هو الذى يختلف عنك فى نمطه الحضارى والثقافى، وعندما يحل ببلادنا فهو يأتى بمشروعه القيمى والحضارى الذى يدمرنا، هذا هو الغزو. لكن عندما يأتى وافد آخر من أرض أخرى من نفس جذورك ونمطك، ثم يأتى ويندمج ويدوب لا تستطيع أن تسميه مستعمرًا لأنه ذاب، عندما جاء كان غريبًا، وعندما سكن لم يكن غريبًا. إذن، العروبة ليست عرقًا والنقاء العرقى وهم وأسطورة، ويجب أن تكون العروبة معيارًا ثقافيًا وحضاريًا، وهى التجلى الأخير لحضارة الوسط.. طبعًا هناك نظريات أثبتت الوجود العربى فى مصر من قبل الإسلام بكثير بل وقبل المسيحية، ومن رأى الدكتور زكى نجيب محمود أن العروبة - فى آخر تحليل - ليست إلا نمطًا ثقافيًا يعيشه أهل بقعة هذه الأرض، وبني رأيه بناء على دراسات قام بها البعض على التراث الفرعونى.

قانون الغزو والفتح وحدود الدولة والحضارة في رؤية رفيق

اعتبر الأنبا توماس أن وصف عربى له إهانة، ذات الكلام مكرر في أحاديث لرموز دينية واقتصادية قبطية، وفي مجملها تعكس حالة من الظنون والتوهمات المتقدمة للعلمية، فضلاً عما تعكسه من وهم النقاء العرقى ومن قلق الأقلية من محيطها العربى. وهنا يبدو السؤال المهم: كيف نفهم الفتح العربى، وهل هناك قانون يميز بين الفتح والاستعمار؟ بلور رفيق حبيب في كتابه «حضارة الوسط» قانونه التاريخى لمفهوم الغزو والاستعمار في عبارة مجردة شديدة التكثيف والدلالة يقول:

حدود الحضارة ليست هى بالضرورة حدود الدول، فالأولى حدود للنموذج الحضارى، والثانية حدود سياسية واقتصادية للدول والأنظمة السياسية. والمشارك الحضارى، وهو إطار عام للحضارة، يشمل عدداً من الدول.

- فى حالة الإمبراطورية الكبرى، يمكن أن تكون حدود الإمبراطورية مساوية لحدود المشارك الحضارى، أو تزيد عليها. ومثال ذلك الإمبراطورية اليونانية أو الرومانية، وكذلك الدولة العربية الإسلامية، أو السلطنة الإسلامية. وفى عصر الدول الكبرى الذى امتد لقرون طويلة، كانت حدود الدولة تصل إلى حدود المشارك الحضارى، ثم تتجاوزه إلى دول خارجه؛ ولهذا يعد المشارك الحضارى عاملاً مهماً فى تحديد نتائج الفتح.

- كلما كان الفتح فى حدود المشارك الحضارى، حدث اندماج ملحوظ بين الفاتحين، وأهالى البلاد التى يتم فتحها. وهو الاندماج الذى يؤدى إلى تقلص المسافات بين الفاتح وأهل البلاد المفتوحة، كما يؤدى هذا إلى اختلاط الفاتحين وأهالى البلاد الأصليين، ويسمح بالتزاوج إلى حد قد يصعب بعده التمييز بين الفاتحين وأهالى البلاد التى تم فتحها. وداخل مؤلفه «حضارة الوسط».

- الفتح فى نطاق النموذج الحضارى الواحد، يعد التحقق التاريخى للنموذج الحضارى، وهو بهذا المعنى التجسيد السياسى للوحدة الحضارية الموجودة قبله وبدونه. وكذلك الفتح فى مستوى المشارك الحضارى، فهو تجسيد للمشارك الحضارى، فى نظام سياسى. ونعتقد أن هذا التجسيد، على مستوياته المختلفة، يحقق النموذج الحضارى والمشارك الحضارى، تحقيقاً تاريخياً، يمثل الظهور العملى والواقعى لهما، مما يؤثر على الوعى بالنموذج الحضارى، وكذلك الوعى بالمشارك الحضارى.

- الاستعمار على الجانب الآخر، يمثل نموذجًا مختلفًا للعلاقات بين الدول. فهو استعمار لبلاد ودول من خارج النموذج الحضارى، والمشارك الحضارى، الذى تنتمى له دولة الاستعمار.

- الاستعمار من دولة لأخرى، لا يُسبب الاندماج بين أهل الدولتين ولا يتم تبادل الحكم بين مراكز هذه البلاد، بل يبقى الحكم من الدولة التى قامت بالاستعمار على الدول الأخرى. وتحفظ دولة الاستعمار بالحكم فى مركزها. والاستعمار عسكرى الوسيلة والأسلوب، فهو استعمار لدولة بالسلاح، وحكم لها بالسلاح، ويستمر الاستعمار بقدر قوته العسكرية. وهكذا يكون الفرق كبيراً بين الفتح والاستعمار، ليس فى الوسيلة فقط، بل فى مصير كل منهما، وعلاقة الأطراف الداخلة فى عملية الاستعمار.

منذ ثلاثة عقود ورفيق حبيب يقول هذا الكلام ولا جدوى، فلمن تقرأ مزاميرك يا داود!

الإسلام هو محيط الكنيسة الآمن!

عدة خطايا ارتكبتها الباحثة رفيق حبيب بالمقارنة بين ما يسميه بالتيارات الإسلامية والمسيحية، فذلك لم يكن أمراً مقبولاً عند الكنيسة، هل عند المسيحيين حركة وتنظيم؟ هل يوجد تطرف وتشدد؟ بل وحاكمية وتكفير.. ومفاصلة ومفارقة؟.. ثم.. كيف يجروا باحث من أهل البيت أن يفشى السر، ويفتح باب الرصد للتلصص على الأسوار العالية، خاصة فى هذا الظرف وأى ظرف؟! المثير، أن هذا «المفشى» للأمر أقلية داخل أقلية..

نتكلم عن المقارنة بين التيارات الإسلامية والمسيحية فى مشروع رفيق حبيب؛ حيث يقول: «حاولت أن أركز على المتشابهات.. بين التيارات الدينية.. لماذا؟ لأن المتشابهات هى التى تجعلنا نفهم البيئة الاجتماعية التى ولد فيها الجميع بغض النظر أن الأطراف انزعجت من فكرة المقارنة أساساً».

أولاً: مقارنة حركية.. إسلامية/ مسيحية.. لصالح من تفشى السر؟

يحسب لرفيق حبيب أنه - وهناك الكثير - من أهم من كسر نظام الكتابة عن الأقباط، المتمثلة فى الكتابة الاحتفائية بعنصرى الأمة أو الكتابة الاعتذارية دفاعاً عنهم أو ضد الاضطهاد، لكن كتابات رفيق جاءت بهدف إخراج الخاص للعام، وكشف المخبوء وراء الأسوار العالية؛ فالظرف الموجود حاليًا جعل المسيحي يعرف عن المسلم والعكس ليس صحيحًا.

وتتبع الظواهر الإسلامية والمسيحية - معًا - برأيه هو عمل من شأنه إذابة الخاص في العام، والذات في الآخر، وتضييق الهوة الساحقة التي تميز بينهما.

كان لرفيق هدف لاحظته بذكاء شديد المفكر عادل حسين؛ الذى قدّر تلك المقارنة بحسبانها أحد أوجه التقريب والحوار، وهذا صحيح لأن تأمل تجارب التدين الحركى الإسلامى والمسيحى، بل ودراسة الظواهر المسيحية داخل سياق المجتمع العام، كجزء من أزمته، وفى سياق الظاهرة الإسلامية، كأوجه لقضية الدين والحياة فى مصر، كل هذا يعطى مؤشراً لاكتشاف حجم المشترك بين الفرقاء.

لنكتشف كيف تحول المشترك إلى عبء، وكيف استحالت الموحدات إلى مفترقات، فالمشترك الكبير فى حال التراجع الحضارى يصاب بخلل فى وظائفه التشغيلية وتصبح قيم الدين والجماعية قيماً صراعية.. وبالتالي ليس المهم هو الاكتشاف، الأهم أن تتحول القيم إلى فضاء نهضوى.. وهو ما فعله رفيق فى كتاباته اللاحقة.

لكن ظل السؤال الذى يوجه إليه دائماً: «كيف تكون مسيحياً وتكتب عن الأمور الداخلية بحسبان أن الأمور الخاصة (القبطية) لا يجب أن يعرفها الآخر (المسلم)؟»، لا سيما أن نظام الكتابة بهذا النهج لا يعنى عند البعض من الأقباط إلا توفير سلاح يستخدم من قبل خصوم الأقلية لا سيما الجماعات الإسلامية، ولهذا السبب اشتد غضب الكنيسة عندما كان يكتب الأساتذة: أحمد بهجت، وفهمى هويدى، والراحل عادل حسين، عن نصوص رفيق حبيب.

أكد رفيق أن هناك نوعاً من الاحتجاج الاجتماعى داخل المجتمع المصرى، عبر عن نفسه باللجوء للدين على الجانب الإسلامى والمسيحى وفى توقيت واحد، وعندما حاول رفيق استخدام أدوات تعبيرية مشتركة، للوقوف على أبعاد الظاهرة، سخنت الأجواء، لم يكن مقبولاً على الصعيد المسيحى استخدام تعبيرات واحدة لبيان أوجه الشبه بين التيارات الإسلامية والمسيحية، بل واندesh فريق من الإسلاميين، ورفض البابا شنودة نفسه الذى رد كتابة: «لا توجد جماعات فى المسيحية، تنادى بالتكفير ولا الحاكمية طول خدمتى فى الكنيسة».

بالطبع لم تسلم المحاولة من النقد، رأى البعض أنه ليس صحيحاً المقارنة بين الإسلام والمسيحية وتياراته بذات الأدوات؛ لسبب بسيط أن الهدف الأهم للحركات الإسلامية هو إقامة الدولة، وهذا لا يوجد عند المسيحيين، ويرد رفيق بأن مؤشر الدولة ليس هو المؤشر الوحيد، لا سيما إذا حفرنا داخل البنية الاجتماعية للإحياء الدينى المقارن.

فى تلك المرحلة المبكرة يلاحظ أنه كان يغلب على رفيق حبيب الدراسات الاجتماعية التقليدية، التى ترى الظاهرة فى حدود تجلياتها الاجتماعية والدينية دون أن يدخل البعد الحضارى فى رسم أبعاد الظاهرة، لكن يظل ما يحسب له التعامل مع الظاهرة الدينية بحسبانها فكرة مجردة تحضر وتعبّر عن نفسها دون ارتباط بمتغيرات اقتصادية وسياسية، سوى فى نتائجها وردود أفعالها.

وخلال ثلاثة كتب هى: الاحتجاج الدينى والصراع الطبقي، والإحياء الدينى، والمسيحية السياسية، يمكن رصد عدد من التساؤلات المهمة والتى حاول الإجابة عنها:-

- لماذا تظهر حركات إسلامية أو مسيحية لها طابع الحركة بهدف التغيير خارج المؤسسات الدينية؟

- هل يوجد تشابه بين الحالة الدينية التى تظهر على الجانب المسيحى والإسلامى بأشكال مختلفة؟ وما هو حجم التشابه والاختلاف؟

- إذا كان هناك تشابه ما على صعيد التركيب الاجتماعى - لا الدينى - فكيف يتجلى هذا التشابه على صعيد المفاهيم والمصطلحات: التطرف، والتشدد، والنظرية الحركية مثل الحاكمة؟
- هل توجد مسيحية سياسية؟

- هل تلك الحركات المسيحية فى معظمها، تعبّر عن حالة رد الفعل أم جزء منها فعل؟

١ - نتائج فى طريق المقارنة والمفارقة:

وصلت المقارنات التى عقدها رفيق حبيب عبر كتب الاحتجاج الدينى وملف الإحياء إلى أن هناك أزمة هوية وأزمة مجتمعية، واللجوء إلى الدين كان محل اتفاق للخروج من تلك الأزمة مما أدى إلى نتائج مهمة فى هذا الإطار:-

- أولاً: تصبح المقارنة صعبة إذا قارنا بين الشكل الظاهرى للحركات والتيارات الإسلامية والمسيحية لأن الشكل مختلف؛ لأجل هذا فالمقارنة تصعب. لكن عندما ترى أن كل حركات الإحياء الدينى حاولت أن تميز نفسها باعتبارها جماعة دينية نقية وسيطرت عليها فكرة النقاء، وكلها رأت أن المجتمع فى أزمة وبنهار، فسيطرت عليها فكرة الخلاص من هذا الانهيار، تصبح أدوات المقارنة أكثر سهولة.

- ثانيًا: مع اختلاف المصطلحات الإسلامية عن المسيحية، سيطر على تلك الحركات فكرة أن الخلاص يكمن في الدين وأن اللجوء للدين هو الحل الوحيد، وأنه بالعقيدة وربما بالعبادة لدى بعض الحركات الأكثر تطرفاً يتم الخلاص وليس بإصلاح المجتمع.

- ثالثًا: الحركات المتطرفة تسيطر عليها فكرة الاستعلاء بالإيمان وأنهم هم المؤمنون وغيرهم ليسوا مؤمنين، وعندما تظهر حركات تقول إن الكنيسة ليست كنيسة المسيح وتحاول أن تضرب بناء الكنيسة؛ لأنها خرجت عن المسيحية، في الوقت نفسه، توجد حركات إسلامية تستخدم السلاح وتحاول أن تسقط الدولة التي خرجت عن الإسلام، هناك مجتمع انفجر كالبركان فانفجر لجوءًا للدين وفي الدين وبالدين.

المسيحية السياسية.. والضجيج

- عندما نشر كتابه «المسيحية السياسية» عن دار يافا، اشتعلت المعركة، استوقف الكتاب الكاتب والمفكر الإسلامي فهمي هويدي، فعرضه في المساحة المخصصة له. وأحدث العرض ضجة عارمة، مما جعل البابا شنودة يرد بنفسه على رفيق حبيب، وهي سابقة لم تحدث.

الكتاب تحول إلى مؤامرة عائلية دينية من الجماعة البروتستانتية على غرار ما كتب غالى شكرى في جريدة الوطن في سلسلة مقالات بعنوان: البروتستانت حصان طروادة.. ويعكس حالة من التسرع وعدم فهم الموقف الكنسى، كما كتب المفكر الراحل وليم سليمان قلادة، الذى استهجن تعبير المسيحية السياسية، باعتبار أن المسيحية شىء واحد.

وفي الحقيقة، المسيحية السياسية كانت محاولة رصد، كيف تفكر رموز أو تيارات داخل الكنيسة فيما يخص الآراء والأفكار التى تتعلق بعلاقة الكنيسة والمسيحيين دون محاولة للتفسير أو وضعها في إطار نظرى كبقية هذه التيارات.

وبالتالى، هو رصد لألوان الطيف بروى مسيحية، تؤثر على الرأى العام داخل المجتمع حتى لو كان قائلها يتكلم روحياً، فهذه الأفكار الروحية لها تأثير معين على المجتمع.

كما لاحظ من خلال ذلك الكتاب إلى أى مدى تجذرت المؤسسة الدينية في المجتمع بشكل يفوق الوصف، وأنها جزء من طبقات الجيولوجيا في الأرض، وأن الحركات الدينية هي الحركات التى تشكل مراحل التغيير في المجتمع المصرى، وأنها هي التى ترسم شكل المراحل القادمة.

وأن هذه الحركات الدينية ذات مضمون اجتماعي واحد، وإن كانت تعطى منتجات مختلفة حسب كونها مسيحية أو إسلامية، وأن الدين والمجتمع لا انفصالان داخل المجتمع المصرى وكذلك الدين والسياسة، والمؤسسات الدينية والمؤسسات السياسية، وأنا بصدد بنية قامت على الدين لا نستطيع أن نعزلها أو نغيرها أو نفهمها بعيداً عن الدين، وأن هذه الحركات الدينية هى مجتمعية بالأساس، يعنى لسنا بصدد مجتمعات عادية تظهر فيها حركات دينية، بل المجتمع يتشكل فى كلياته وقيمه على الإسناد الدينى.

يقول: «الحركات الدينية فى مصر مسيحية أو إسلامية هى تعبير عن المجتمع؛ وبالتالي بنية المجتمع كله بأزماته ومشكلاته حاضرة داخل هذه الحركات الدينية المسيحية أو الإسلامية. وبالتالي، فالخلاصة النهائية أنه من خلال الدين فى علاقته بالمجتمع والسياسة والحركات الدينية فى علاقتها ببعضها البعض والحركات المسيحية فى علاقتها بالحركات الإسلامية، يتحدد مستقبل مصر».

مؤشرات العمل السياسى للكنيسة عند رفيق حبيب

١ - التعليم والتنشئة الكنسية تخلق جيلاً كنسياً، وتقوم على نسق من القيم وتصور للإنسان والعالم والحياة خلاف النسق الذى تنادى به الأسرة أو وسائل الإعلام أو مدارس الدولة، وهذا يؤدى إلى خروج جيل مميز عن أقرانه، ومن الممكن مع الرؤى الجذرية، أن يكون كفيلاً بخلق جيل يمثل حضارة فرعية. والتعليم عمل من أعمال السياسة.

٢ - قيام الكنيسة بدور المعلم الأول خاصة لدى المنتمين إليها يؤدى إلى تزايد دور الكنيسة فى مقابل مؤسسات الدولة.

٣ - البابا شنودة يفرق بين الاشتغال فى العمل السياسى، وإبداء الرأى السياسى، والذى يبدى رأياً سياسياً يؤثر على جماعة ما، يمارس العمل السياسى، والزعامة الدينية المسيحية منذ السبعينيات تمارس دوراً سياسياً، وتشتغل بالرأى السياسى الموجه الذى ينعكس على الرأى العام وعلى سياسات الدولة.

٤ - من هنا، كان من رأيه أن تحالف بعض رجال الدين والأقباط مع التيارات العلمانية يعبر عن الوعى السياسى لديهم، وترحيب بعضهم بعلمنة الدولة أو المجال العام هو نوع من الانحياز السياسى، فى حين أن الكنيسة جزء من هذه التركيبة الحضارية.. «هذه التركيبة التى لم

أخترها، لا أنا ولا غيري، لكنها شيء موجود في المجتمع، وأتصور أن الكنيسة غاب عنها هذا المشروع الحضارى وغاب عنها أهمية مواجهة التغريب، وغاب عنها أهمية مواجهة العلمنة».

وفي تصور رفيق أن العلمنة لا تستطيع أن تحمى المسيحية داخل جدرانها إذا انتشرت في خارج الجدران «وأن المجال الإسلامى خارج أسوار الكنيسة يحمى المسيحية، لكن العلمنة خارج أسوار الكنيسة ستزحف بعد أن تقضى على التركيبة والفكرة الإسلامية»^(١).

الطريق إلى المشروع الحضارى.. للحضارة جغرافيا وتاريخ

أسفرت تلك الكتابات عن معارك ضخمة عاشها رفيق حبيب، سجلها في كتابه «اغتيال جيل»، وهو كتاب واجه فيه الجميع: المؤسسة الدينية ورجال الدين والمثقفين الأقباط، واجههم جميعاً داخل سطور هذا الكتاب، وإذا كان الجميع كان ضده، فقد قرر أن يكون ضد الجميع على غرار أناسيوس الرسولى، وأن يثبت لكل من خالفوه أن لدى الفتى حلماً، وأن مشروعه هو لمفكر، لا لمحلل، أو باحث، وأن لديه نظرية، لا مجرد أفكار، هكذا خرج مشروع رفيق حبيب من رحم التحدى.

وفي كتاب «من يبيع مصر»، الذى أهدها إلى جمال حمدان، بدأت تنبت لديه فكرة خصوصية المكان التى ترجمها إلى خصوصية الحضارة، وظهرت لديه فكرة حضارة الوسط، ووجد أن الحضارات ثلاث: حضارة الشرق الأقصى، وحضارة الغرب، وحضارة الوسط. وقد قدم نظرياً مهماً في كتابه «حضارة الوسط» يكشف بجلاء عن مشروعه الحضارى واضعاً له إطاراً نظرياً على التجريد عميق المعمار بتعبير الدكتور سيف عبد الفتاح أستاذ العلوم السياسية.

«والوسط هو معنى جغرافى، لكنه التقى مع فكرة الوسط والوسطية، ولا أدري أهذه صدفة أم ماذا؟ نحن وسط جغرافى فلسنا شرقاً ولا غرباً، ولو نظرت إلى خريطة العالم ستجدنا فى قلبه، من هنا جاءت هذه الفكرة»^(٢).

حاول رفيق من خلال هذا الكتاب أن يميز أبنية كل حضارة من خلال القيمة التى تميز كل كتلة من هذه الكتل الكبرى ودلالة هذه المتميزات خاصة فى مجال الدين. ثم كيف تقوم الحضارات؟ وكيف تسقط؟ ما هى المناطق الـ «بين حضارية» مثل تركيا؟ مقدماً تصوراً جغرافياً للمناطق البينية الحضارية، شارحاً رؤيته لصعود وهبوط الحضارات.

(١) مقابلة شخصية.

(٢) مقابلة شخصية.

يرى رفيق أنه عندما يصعد دور الدين، ويصبح المرجع الأعلى تتقدم الحضارة العربية الإسلامية، وعندما يتراجع دور الدين تتراجع الحضارة العربية الإسلامية، وعندما نصل إلى أشد نقطة في التراجع نجد تراجعاً في دور الدين، وعندما نصل إلى أعلى نقطة في النهضة نجد سيادة لمرجعية الدين. الحضارة الغربية بالعكس عندما يتراجع دور الدين تنهض، وعندما يزداد دور الدين تتراجع.

ويؤكد أنه بدون اكتشاف خصوصية الحضارة بكل جوانبها لن نستطيع أن ننهض، وأن سؤال النهضة ليس سؤالاً بسيطاً؛ لأنه يعنى كيف أعيد إنتاج ثوابتي الحضارية لتمييز خصوصيتي في مرحلة حضارية أخرى من المهم إعادة اكتشافها؛ لأنه أظهر جزء من دراسة الفن التشكيلي أن انهيار السمات الحاكمة للشخصية الفرعونية مثلاً، كان مع انهيار الدولة والتراجع الحضارى، إذاً، هناك نمط حضارى يحمينا ونمط آخر يميّتنا، وفي مرحلة التراجع الحضارى علينا أن نكتشف النمط الحضارى الذى ينعش الحياة.

– نظام القيم صيغة التفاعل الحضارى

يلح رفيق حبيب على إيجاد صيغة جديدة يمكن أن يتفاعل من خلالها الأقطاب داخل المجال العام، يحافظ على وجود مكونات الجماعة الوطنية – الإسلامى والقبطى والعربى – بحسبان أن دراسات المشروع خلصت إلى أن الحضارة القبطية جزء من الحضارة العربية الإسلامية على مستوى القيم والسمات الشخصية ومستوى التاريخ والجغرافيا.

وحتى نفهم أى حضارة، يجب أن نتكلم عن القيم المشكلة لها، وما ينتج عن هذه القيم من نظم حضارية «وإذا كنا بصدد الحديث عن المجتمع المصرى، فحتى نعرفه علينا أن نعرف وعيه الجمعى.. هل هذا الوعى الجمعى به بنية حضارية واحدة أم بنى حضارية مختلفة؟»^(١).

وهنا يضع رفيق تعريفه للموضع الذى توجد داخله الجماعة القبطية بحسبانها تنتمى لبنية حضارية واحدة للجماعة واحدة مشتركة فى السمات والنمط الاجتماعى مع الجماعة المسلمة، وأن هذا الاشتراك هو الذى شكّل حضارة واحدة مع المنطقة العربية الإسلامية. فالغاية الحضارية المشتركة، هى التى تجعل سلوك الناس وفكرهم يتجه نحو هدف واحد، مما يؤدي إلى تراكم الجهد الحضارى نحو هذه الغاية. والتفكك بهذا، ينتج من تفكك الغايات الحضارية العليا،

(١) مقابلة شخصية.

مما يجعل التراكم غير ممكن، أو مستحيلًا. والغاية الحضارية تمثل القيمة الحضارية، أى تترجم منظومة القيم أو العقيدة الحضارية إلى مشروع على أرض الواقع، تحقق به القيم، وتحقق البناء والتقدم والازدهار في مختلف الميادين. فالغاية أو الهدف، هو مشروع عملي، وبرنامج واقعي، يترجم منظومة القيم، والنموذج الحضارى. ومن خلال الغايات، نكتشف المشروع الراهن للحضارة، وكلما تفرعت وافترقت الغايات، فلن نصل لمشروع موحد للمحيط الحضارى، وكلما تجمعت الغايات، كلما كنا بصدد مشروع واحد للمحيط الحضارى.

– الاختلاف والتشابه الدينى والحضارى

إذا كنا مشتركين فى القيم والاتجاهات ونمط الشخصية ونمط الحياة، إذا كنا مشتركين فى كل هذا ومختلفين فى الدين، فهل يمنع هذا التباين العقيدى من تفعيل المشترك وجعله رافعة حضاراتنا؟ يجب «دعنا نؤكد أن هناك إسلامًا ومسيحية.. فالإسلام لم يكن ضد الحضارة، بالعكس عندما جاء داخل الحضارة طورها وهذبتها. وعندما جاءت المسيحية، فإنها لم تكن أيضًا ضد الحضارة القائمة، ولم تدمرها، بل هذبتها. وكثير من قيم الحضارة المصرية والعربية، توافقت مع المسيحية والإسلام؛ لأن هذه القيم قائمة أساسًا على فكرة البحث عن الدين داخل حضارة منذ مهدها دينية، وبحث عن الدين وعاشت به».

فالنمط والميل الجماعى الذى ساد فى المرحلة الفرعونية والمنطقة العربية قبل الإسلام، ظل سائدًا فى المرحلة المسيحية، واستمر مع الإسلام وتطور إلى مفهوم الأمة داخل الحضارة العربية الإسلامية وداخل الكنيسة المصرية. نحن نتكلم عن جماعة الكنيسة، ولا يجوز كما يرى رفيق فى فهم المسيحية المصرى أن يكون هناك مؤمن مسيحى بمفرده لكن فى الغرب يوجد هذا النموذج المسيحي الفردى.

وهنا يضع رفيق المصرى المسيحي داخل مواصفات حضارية هى ذاتها الموجودة عند المصرى المسلم، والمسلم الفلسطينى، والسعودى، أى أن المسيحي جزء من الأمة العربية الإسلامية، وتجمعه الثقافة الفرعية مع المسلم وهى تلك الإطار الثقافى الذى قد يميز المسلم المصرى عن المسلم الفلسطينى. والجميع تجمعهم حضارة واحدة، فالمسيحي المصرى يختلف ثقافيًا وحضاريًا مع المسيحي الأمريكى وإن تشابه معه فى العقيدة.

والمسلم المصرى يشترك مع المسلم الفلسطينى حضاريًا وعقائديًا. لهذا تجمعت الأمة بأخوة

العقيدة وأخوة الحضارة؛ وتوسعت مساحة أخوة العقيدة وأخوة الحضارة. وهذا التشابه والترابط جعل هذه الأمة لا تنفك «لهذا أرى أن الاختلاف في الدين لا يؤدي لاختلاف الحضارة. والمسلم الأمريكي ممكن أن يكون مسلمًا أمريكيًا ينتمي للحضارة الأمريكية؛ لأن الإسلام لا يطلب من الذى يؤمن به أن يخرج من حضارته بل يذهبها، وبالتالي أخوة الحضارة وأخوة العقيدة جعلت من المسلمين والمسيحيين أمة واحدة»^(١).

وهنا يبرز سؤال مهم: إذا كان هذا هو قدر التشابه بيننا، لماذا إذاً يحدث توتر طائفى شديد بين هؤلاء المتشابهين؟

بداية يرى رفيق أن معارك الطائفية ليست إجابة عن سؤال الحضارة، وأن معارك السياسة والطائفية هى إجابة عن سؤال الأزمات الاجتماعية وسؤال المصالح الخارجية وانهيار البنية الاجتماعية.. «وإذا لم يكن فى مصر مسيحيون ومسلمون - كانت ستوجد نزاعات أهلية بين السنة والشيعة، وإذا لم يكن هناك سنة وشيعة كان سينقسم السنة إلى صوفية وسلفية.. فتتيجة هذا الانهيار، هو تقسيم المجتمع. وبانهيار أى مجتمع يضعف، ولا تنتظم كل المصالح الخاصة داخل إطار المصالح العامة».

ويفرق رفيق بين الصراع داخل المشترك الحضارى وخارجه؛ فالصراع الداخلى مثل الحروب الأهلية التى يتصارع فيها الناس داخل مشترك حضارى ومكانى وجغرافى، وهو صراع داخلى بالمعنى الكامل للكلمة، مما يجعله عنيفًا بقدر ما هو صراع مباشر. ولكنه فى النهاية صراع موقوت بفقدان التوازن الداخلى، والتناقضات الداخلية.

أما الصراع خارج المشترك الحضارى وعبر المشتركات، فهو صراع يمكن أن يستمر حتى يكون صراعًا تاريخيًا ممتدًا. كما أنه صراع بين أطراف أكثر بعدًا عن بعضها، وهو صراع الغرباء، مجازًا. ولهذا نتصوره مثل الأمراض المزمنة التى تستمر لوقت طويل ولا تظهر فجأة، بل يمتد تكونها لفترات طويلة، ثم تظهر وتستمر لفترات طويلة أيضًا. وهذا الصراع ليس حادًا بنفس الدرجة؛ لأنه صراع طويل نسبيًا، مما يصعب معه أن يكون حادًا ومدمرًا فى فترات قصيرة. والصراع العابر للمشاركات الحضارية، يكتسب من اختلاف المشتركات مبررًا للصراع، بل إن هذا الاختلاف فى حد ذاته يمكن أن يتوأكب مع اختلاف المصالح. وتصبح الحالة التى يرتبط فيها الاختلاف الحضارى بالخلاف فى المصالح حالة صراع محتملة. بهذا يكون الصراع خارج المشترك الحضارى، أكثر قابلية للاستمرار لفترات زمنية طويلة.

(١) مقابلة شخصية.

٤ - سمير مرقس: قراءة في مشروع المواطنة لجيل الأفق الممكن

الباحث سمير مرقس هو أحد تجليات الامتزاج الذى حدث بين الفكر الدينى والفكر اليسارى، ولم يستطع أن يرث أرض الفكر المدنى المسيحى بكل صنوفه وتنويعاته من وليم سليمان قلادة، وميلاد حنا، وأبوسيف يوسف وغيرهم، وقدم تمثلاته الخاصة، وقلقه، واجتهاداته المضافة إلى رصيد الجماعة الوطنية..

يضع مرقس كتاباته ضمن الكتابات متعددة المستويات فى التحليل، وهى كتابات يبرز فيها التاريخ بالتحليل الثقافى والاجتماعى، مع عمق فى اللاهوتيات جعلته الوحيد الآن من المدنيين الأرثوذكس الذى له تصنيفاته الدينية، وهى تحظى بعناية كبار اللاهوتيين المعاصرين، بل وبعضها يدرس وينشر داخل المؤسسة الدينية..

لديه اعتزاز خاص بالمصرية والخبرة المترشحة من أحواضها التاريخية، وولع لا ينتهى بزمرة المبدعين الوطنيين؛ فلا تخلو دراسة أو كتاب من جدارية ينقش عليها أساء صانعى الومضات من المصريين.

وسمير مرقس من نوعية الباحثين الناشطين، فهو جزء من فعاليات عديدة علمية وثقافية، وعلى مفترق طرق.. أو إن شئت فى الوسط الكاشف.. بين اتجاهات شتى: بين اليسار، والليبرالية، والحقوقية، والإسلامية، والكنسية لا سيما أسقفية الشباب، معتصماً بالمواطنة بوصفها الجامعة الوطنية، وقطب الحوار، ولقاء اليمين باليسار..

هذا الموقف الوسط بين كافة الاتجاهات، جعله لا يميل للحلول والأفكار الجذرية كثيراً سوى فى قضية واحدة وهى استقلال الوطن.. بداذلك جلياً فى كتاب «أزمة الحماية والعقاب».. حيث كتب له المستشار طارق البشرى فى المقدمة: «أول ما تقرأ هذا الكتاب، أو تنظر فى ثبث محتوياته، تجد نفسك على الطريق الصحيح».

١ - تحليل فى مدار المثقفين الأقباط الجدد..

- جيل مرقس من المثقفين الأقباط هو جيل الفتنة الطائفية، وجيل ملف العلاقات الإسلامية المسيحية، وهو أيضاً الجيل المهموم بالتاريخ المصرى بالمعنى الحضارى والثقافى، وملك الدين والتدين، وهى أجندة نضجت بفعل الأزمات بعد أن لم تكن محل اهتمام الأجندة الفكرية فى

أوقات كثيرة.. وهو جيل القلق والهوية الذى عليه أن يعبر مرحلة مأزومة من تاريخ مصر، التحدى فيه انتقل من الخارج إلى الداخل، جيل أخذ على عاتقه مهمة وصل الأجيال المثقفة القديمة بالأجيال الجديدة.

- هذا الجيل الذى تحرك فى مناخ دينى مختلف فى دورات التدين المصرية الإحيائية التى بدأت إحدى دوراتها مع ظهورات العذراء فى ١٩٦٨ م، فإذا كان التدين فى الستينيات والسبعينيات مر من خلال نافذة الروح الصاعدة، ثم العقيدة.. ففى الثمانينيات والتسعينيات بات التدين فى معظمه يدخل فى عملية الترشيد، يعود ثانية إلى الأرض، ويتخلص من الخيال والأسطورة، ودخل فى مرحلة التقنين والوضع.

- وهو جيل المؤسسات المدنية والأهلية الثقافية.. حيث ظهر على المشهد القبطى حركة أسقفية الشباب - التطور الطبيعى لحركة مدارس الأحد بقيادة الأنبا موسى - ومجموعة العدالة والسلام الكاثوليكية والأساتذة: نبيل مرقس، وجورج عجايبي، وعشرات آخرون، بدأت تتجدد شرايين الكنيسة والجماعة القبطية بعمل ثقافى حوارى، يتحاور مع قضايا العالم المعاصر بشكل مباشر.. وهو ما واكب تأسيس القس صموئيل حبيب منتدى حوار الثقافات داخل الهيئة القبطية الإنجيلية فى بحث عن دور وأرضية للقاء القادة الدينيين والفكرين لمناقشة قضايا الدين والتنمية والعنف والمرأة، وإقامة المؤتمرات والندوات المتخصصة.. وعرف المجتمع الإنجيلى ليس فى صورته المنعزلة الروحية، بل فى تدين اجتماعى منفتح.

- وهو جيل المواطنة المؤسس للخطاب الدينى الحقوقى المكافح من أجل المواطنة وفق الجماعة الوطنية الذى قاده هؤلاء الشباب من خلال تنظيرات وكتابات، دفعت بمقولة المواطنة إلى ساحة البحث والجدل والحوار بعد أن انتبه جيداً أن ثمة تحولاً مهماً فى هذا الاتجاه يقوده الدكتور وليم، والمستشار البشرى.

- وهو جيل المثقفين العائدين لأرضية الدين والتراث مثل وليم سليمان قلادة العائد من أرضية اليسار إلى الدين مع عودة المستشار طارق البشرى وعدد من المفكرين، ومثل عودة الدكتور ميلاد حنا، و«التراثيون الجدد» كما سماهم البعض، وظهرت كتابات حسن العشماوى، والدكتور محمد عمارة، والأساتذة: عادل حسين، وفهمى هويدى، ود. المسيرى ومدرسة أسلمة المعرفة، وتيار المعهد العالمى للفكر الإسلامى، وشركات توظيف الأموال والاقتصاد الإسلامى، وهى التغيرات التى أثرت على التيارات الدينية الإسلامية فاتجهت نحو الواقعية

والعقلانية النظرية، لا سيما مع تحولاتها نحو العمل السياسى والتقابى، وشهدت ذروتها مع التأسيس الأول لحزب الوسط.

- وهى الفترة التى قويت فيها الجماعات الدينية العنيفة فى عراكها مع الدولة، وشهدت جولات دامية شديدة. وردت الدولة بقوة ونجحت فى الإحاطة بتلك الظاهرة، انتهت بالمراجعات للعمليات الجهادية وللمقولات المؤسسة للعنف والتكفير.. باختصار هو جيل سمير مرقس وحنا جريس ورفيق حبيب وجورج عجايى ونبيل مرقس، ونبيل عبد الفتاح وأحمد عبد الله رزة، وأبو العلا ماضى، وعبد المنعم أبو الفتوح.. وكان عليه أن يضع تساؤلاته الصحيحة حتى يتمكن من تلقى جواب صحيح، فهل نجح فى ذلك؟!.

٢ - سمير مرقس البداية والمسار

سمير مرقس من مواليد شبرا، لأسرة تنتمى لشرائح الطبقة المتوسطة، تعرف على الأفكار اليسارية بحكم ارتباط بعض من أفراد عائلته بالحركة الشيوعية، طالع مبكرًا الكثير من أفكارها التى من الواضح أنها تركت الكثير من الأثر فى تكوينه.

وفى الجامعة، تعرف على الدكتور وليم سليمان قلادة «فى أول زيارة أعطانى المنافستو الأيديولوجى، أو إن شئنا الدقة أعطانا مفاهيم تأسيسية عن لاهوت الكنيسة القبطية الأصيل النقى، الذى لا يقال، ولم أجد فرقًا كبيرًا بين الماركسية وتلك المفاهيم، مثل فكرة العدل الاجتماعى والمساواة، كان يشرح لك المسيحية، بوصف الجميع شركاء فى جسد المسيح، ولا يوجد فرق بين عضو وآخر، إلا فى الوظيفة والدور»^(١). وكان مما استوقف مرقس من كلام قلادة هى نظرية الحاكم والمحكومين، بحسبان أن تاريخ المصريين هو تاريخ اختراق حازر السلطة من أجل الحكم ومن أجل المواطنة.

فى بداية الثمانينيات، بدا مرقس مهتمًا أكثر بحركة مدارس الأحد، يجمع مادتها ويوثق روادها، وربما هو الوحيد الذى يمتلك ذاكرة ووثائق تلك الحركة. تصادف أنه التقى بالأنبا موسى، وهو من الشخصيات التى أثرت فى حياته، لا سيما مع صعود حركة أسقفية الشباب، التطور الطبيعى لحركة مدارس الأحد. كان البابا فى الدير، والكنيسة تديرها لجنة خماسية، والاتجاه العام القبطى ينحو نحو الانقسام، والعلاقة بالنخبة قلقة، فضلًا عن حالة القلق من

(١) مقابلة شخصية.

صعود التيارات الإسلامية، وما شابه هذا الصعود من آثار انعكاسية لقوة الصدام الحادث بين مؤسسة الحكم والكنيسة، وخوف من تكرار أحداث السبعينيات.

كان لخطاب الأنبا موسى تأثير قوى فى شخصية مرقس، لا سيما على صعيد خطاب موسى الدينى والإرشادى الذى يعيد شرح ما استغلق على الشباب من أمور اللاهوت، فإذا كان خطاب البابا يربط الشباب بالكنيسة، فإن الأنبا موسى يحاول ربط الشباب بمتغيرات العالم، واحتلت قضيتا الاغتراب والانتفاء مكاناً بارزاً فى نصوصه وعظاته، كما أنه تميز بالطقس التكاملى الذى يربط بين الممارسات الدينية والطقسية والمبادرات الحياتية، كما أن لديه مهارات خاصة فى صنع عدد من المقولات والأفكار تجمع ما بين الدينى بالمدنى بالثقافى والتنموى، ويجعل دروساً ومباحث وأنشطة يجتمع حولها الشباب.

حيث حاول الأنبا موسى إبان أزمة البابا مع الدولة أن يعيد تجسير الفجوة بين الكنيسة والنخبة المثقفة، وكانت أسقفية الشباب فى تلك الفترة عامل تهدئة كبير ومنصة حوارية مؤثرة ونجحت فى استقطاب مجموعة من الشباب، كان فى طليعتهم الباحث سمير مرقس ومجموعة مميزة من شباب الأسقفية ممن نشطوا فى استقدام عدد من رموز النخبة المصرية بكافة أطيافها من أجل الحوار، بل ومن داخل نخب التيارات الإسلامية استغلالاً للحظة التماس الفكرية التى تمت بين الأستاذين: البشرى وقلادة، واستقبلت الأسقفية ومركز الدراسات القبطية الأساتذة: فهمى هويدى، والعوا، وعمارة، وغيرهم.

٣ - الخبرة الحوارية المرقسية

تم تأسيس مجموعة التنمية الثقافية، والذى كان سمير مرقس من أبرز الفاعلين فيها، وعملت تحت مظلة أسقفية الشباب بالكنيسة القبطية الأرثوذكسية، وذلك فى عام ١٩٨٦م، وتعد هذه المجموعة الأساس الذى انطلق منه عمل المركز القبطى للدراسات الاجتماعية لاحقاً فى عام ١٩٩٤م، فالمجموعة تعمل مع الشباب على المستوى القاعدى، والمركز يعمل مع النخب والجماعة البحثية، وقد خلص الجهد الذى شارك فيه سمير مرقس ومجموعة من الشباب إلى^(١):

- وقد انطلقت هذه الرؤية من خلال دراسة شاملة لوضعية الشباب القبطى فى الثمانينيات، حيث جاءت نتائج هذه الدراسة لتوصى بما يلى:

(١) سمير مرقس الآخر.. المواطنة.. الحوار، مكتبة الشروق الدولية - طبعة ٢٠٠٥.

أهمية إحياء القدرة على التواصل مع المجتمع بعد فترة «انكفاء» أثبتت نتائجها السلبية. دعم القدرة على التعامل فيما يحدث ويدور في الواقع من متغيرات متلاحقة على كل المستويات.

عدم الرضوخ للمناخ الطائفي الذي تكرر في بداية السبعينيات، والذي يفرض ردة فعل سلبية، والمبادرة بفهم أسباب تشكيله وابتكار وسائل وأساليب تمكن من تجاوزه، والإصرار على التواجد بل وخوض تجربة الحوار مع الآخر بتنوعاته الفكرية المختلفة.

هذا، وقد راعى هذا النشاط ألا يكون معبراً عن تيار سياسى بعينه أو مذهب فكرى محدد وإنما يدعو للاستفادة من منجزات الفكر الإنسانى والخبرة البشرية على مر العصور، وترك المجال مفتوحاً للشباب للاختيار الحر لمن يريد أن يشارك في الحياة العامة والانتماء لما يشاء من اتجاهات أو تيارات فكرية وسياسية مختلفة.

خلص الجهد الشبابى إلى تحديد أهدافه في ضوء ما سبق، وذلك كما يلي^(١):

(١) فهم التراث الكنسى فهماً مستنيراً من منظور ثقافى وإعادة قراءته قراءة معاصرة.

(٢) إعادة قراءة تاريخ الأقباط من خلال تاريخ الجماعة الوطنية المصرية.

(٣) دراسة الواقع المعاصر بظواهره المتعددة.

(٤) مد جسور الحوار مع المجتمع والانفتاح على ما يدور فيه ودفع الشباب إلى المشاركة الحية والفعالة.

(٥) تنمية القدرات العقلية وطرق التفكير واكتساب المهارات الثقافية.

في ضوء هذه الأهداف، تم وضع كورس للتنمية الثقافية، واحتل موضوع العلاقات الإسلامية المسيحية في مصر بؤرة الاهتمام. وعليه، تم دراسة العلاقات الإسلامية المسيحية في مصر عبر العصور مع التركيز على حقبة السبعينيات.

٤ - خبرات الحوار المرقسية

قدمت تلك المجموعة خبرة حوارية مختلفة في جديتها واشتباكيها، استناداً وتطويراً للأسس الحوارية التي وضعها الأستاذ وليم قلادة في أدبيات القواعد الحوارية الإسلامية المسيحية؛ حيث يرى مرقس أن مصر لم تعرف إلا الحوار الحى بين الدينين المصريين، وبخاصة أن العلاقات

(١) مصدر سابق.

الإسلامية المسيحية في مصر ارتبطت بمجمل الحياة الاجتماعية للمصريين في مختلف مجالاتها، خاصة أن العلاقة الحوارية بين الدينين كانت تدرج تحت إيقاع الحياة اليومية. وأن العلاقة المسيحية الإسلامية في مصر جدلية قائمة على قاعدتي التفاعل الاجتماعى والتعددية الواقعية والعيش المشترك بين المسيحيين والمسلمين في مصر ليس تعبيراً عن وجود فيزيقى لأفراد ينتمون إلى ديانتين، يعيشون في إطار جغرافى واحد لا يترتب على وجودهم أى تفاعلات على أى من المستويات الاجتماعية كانت أو الثقافية أو السياسية، لكن خصوصية الحياة المصرية في استيعاب المسيحية والإسلام والمسيح بحسبه في علاقته بالآخر، يجسد المحبة المسيحية فالآخر الذى يعيش معه المسيحي مهما كان جنسه ولونه وانتماءه الدينى هو إنسان على صورة الله ومثاله وخليقة له مثلى.

أشكال الحوارات

* الحوار الموجه: وهو الذى يكون من أجل هدف موضوع كاتخاذ موقف معين من قضية بعينها.

* الحوار المجرد: محاولة كل طرف للوصول معاً إلى المطلق حسبما يرى كل طرف، والالتقاء سيكون من خلال الفكر والتأمل .

* الحوار من خلال الحياة المشتركة: يمضى أصحاب الأديان فى تلك الأديان لبناء الواقع وتطويره ومواجهة التحديات؛ حيث يعكف رجال الدين المسيحي بالبحث فى آيات الكتاب المقدس التى تدعم الإيجابية فى العمل الحياتى.

* الحوار الدعوى التبشيري: يحاول كل طرف نفى الآخر والتبشير بعقيدته.

* الحوار السجالي: يحاول كل طرف إبراز أفضل ما لديه بالنسبة للآخر دون تجريح أو أن يطالبه صراحة بتغيير دينه.

ومرت خبرة الحوار لدى المركز القبطى الذى يقوده مرقس بمرحلتين:

الأولى: مرحلة الحوار الإسلامى المسيحى حول المواطنة، وأسفرت برأى الكاتب عن مجموعة من النتائج:

* الصياغة الفكرية المشتركة لتجاوز «الأنى» المحمل بالمصالح والتنازع إلى ما هو «مستقبل» يحمل الاندماج والتكامل للمصالح العام.

* مقاومة «المغايرة»، التى تعنى الإلغاء والاستبعاد أو النفى ورفض ما يعوق الارتباط الوطنى. العلاقة الإسلامية المسيحية لاتقوم على الندية والصراع. وأن تلك العلاقات تتجاوز اللعبة السياسية، والتأكيد على الحوار الوطنى الداخلى.

والثانية: الحوار الإسلامى المسيحى حول المواطنة فى الواقع المصرى^(١) :

- ونتج عن هذه الخبرة توسيع الرؤية للمواطنة من الوضع القانونى من خلال منظومة متكاملة من الحقوق الاجتماعية والمدنية إلى المواطنة الثقافية.

- تأسيس قاعدة معرفية حول المفهوم وخبرات الآخرين.

- تناول القضايا المجتمعية وقراءة التاريخ المصرى وليس القبطى فقط من منظور المواطنة .

٥ - أزمة الحماية وخطاب المواطنة

أما كتاب الحماية والعقاب^(٢) لسمير مرقس والذى ألفه فى مقتبل الأربعينيات من عمره متأخرًا عن أهل جيله من المؤلفين بملاحظة الأستاذ البشرى، فقد أخذ مكانه داخل وجدان الجماعة الوطنية، ونال احتفاء شديدًا وحتى الآن يعتبر مرجعًا مهمًا، ومثل قفزة فى الفكر المدنى القبطى، ومن خلال الكتاب تكتشف فى أى موقع يظهر سمير مرقس بالضبط، فهو ليس امتدادًا منهجيًا لوليم قلادة، لكنه على يساره، ربما هو أقرب إلى «أبو سيف» من ولیم قلادة، وقد يكون أقرب للاهوت التحرير من حيث المنهج، لكن فى نفس الوقت إذا أضفت الجانب اللاهوتى فى دراساته، يكون فى وضع وسط أو فى منزلة وسط بين المنزلتين إذا جاز التعبير بين ولیم و«أبوسيف»؛ حيث قام بعمل تأصيل تاريخى للمنطقة ومصر، وتحليل اجتماعى بالمنطق الماركسى، بداية من الدولة العثمانية، ثم فكرة القانون، ثم فصل ثالث خاص بالعلاقات الإسلامية المسيحية فى مصر، وبه بعض المقولات التى ظلت تأسيسية فى مشروع مرقس حتى الآن، ولعل أهمها موقفه مما يسميه:

- «بتدين السياسة»^(٣)، ويقصد به تحول العمل العام السياسى إلى عمل دينى، وهو ما ظهر

(١) مصدر سابق.

(٢) سمير مرقس الحماية والعقاب الغرب والمسألة الدينية فى الشرق الأوسط، طبعة ٢٠٠٠م.

(٣) تدين السياسة من المقولات الجواله والتأسيسية فى مشروع سمير مرقس.

بعد ذلك جليًا في أبحاثه التى ترى فى الزج بالمقدس فى المجال العام مصادرة له واستبعادًا للمختلفين دينيًا، ويعد برأيه أمرًا خطيرًا؛ لأن المجال العام الذى من المفترض أن تلتقى فيه كل الجماعات ليس مجالًا للقاء المقدسات.

- «الخبرة المصرية»^(١) وتنبع هذه الخصوصية باعتبار أن مصر شكلت عبر تاريخها إقليماً موحدًا، وأنه كان دائمًا فى حالة من التشوف للانعتاق من الروابط السياسية بمراكز سياسية أخرى، ولعل هذا الموقف يتسق مع موقفه من العروبة؛ حيث يرى أن منطق العوامل الجيو-سياسية ونظرية المجال الحيوى والأمن القومى، هو ما يحكم تلك العلاقة ويبرهن على ذلك من خلال العروبة الناصرية؛ حيث يؤكد أن الرابط الرئيس لها هو الرابط بين أمن مصر وأمن المنطقة العربية. كما أن هذه الخبرة امتدت لديه للحديث عن إسلام مصرى مختلف، وفقه وامتصاص شرعى متنوع عن غيره.

- وأن الأقباط بين خطابات ثلاثة^(٢): الخطاب الطائفى، والخطاب الأقلى، وخطاب المواطنة، وهو ما طوره لاحقًا فى المواطنة الثقافية التى يعبر عنها بمقولة المركب الثقافى، الذى يقدمه كمشروع لتمثيل الهويات والثقافات مقابل المشروع الحضارى الإسلامى، الذى يقدم مشروعًا آخر للحضور الثقافى من خلال الخبرة الإسلامية.

٦ - تاريخ المواطنة بين قلادة ومرقس

يقرأ قلادة تاريخ المصريين وفق حركة المحكومين من خلال النضال المشترك من أجل اختراق حاجز السلطة؛ حيث صارت الأرض هى الوطن، والمشاركون فى التحرير هم المواطنون، وهنا يكمل سمير مرقس تلك الرؤية من خلال الجماعة الوطنية، باعتبارها الحاضنة التى استوعبت الجماعة القبطية بداخلها، والمواطنة لديه هى حركة المصريين من أجل المشاركة والمساواة، وعلى مدى التاريخ كانت المواجهة بين المصريين وحكامهم الأجانب، قبل دولة الاستقلال، من أجل استخلاص حق المواطنة، إنها حركة ظل يراكمها المصريون عبر التاريخ.

وبرأيه، أن هذه الحركة أثمرت بداية من الإرهاصات الأولى لتأسيس الدولة الحديثة^(٣) فى

(١) الأقباط والخصوصية الثقافية وخطابات المواطنة والطائفية والأقلوية، سمير مرقس ورقة غير منشورة.

(٢) الأقباط والشرعية بين دستورين، إطلالة أولية، سمير مرقس، إسلام أون لاين موقع مدارك ٢٠٠٩م.

(٣) سمير مرقس الآخر.. المواطنة.. الحوار، مكتبة الشروق الدولية طبعة ٢٠٠٥م.

بداية القرن التاسع عشر: مشروع محمد على، ثم في تأسيس مجلس شورى النواب في العام ١٨٦٦م، ثم في لحظات النهوض الوطنى المتتالية بعد ذلك: حركة عرابى، ثورة ١٩١٩م، وضع دستور ١٩٢٣، ثورة ١٩٥٢م، وحكم مصر بواسطة المصريين. فى كل هذه المراحل كانت الجماعة الوطنية بمكوناتها: المسلمين والأقباط، تشارك كلها فى التحرك نحو استخلاص حق المواطنة.

وأن الأقباط مواطنون فى المقام الأول وأعضاء فى الجماعة الوطنية المصرية، فهم لا يشكلون «جماعة مستقلة» أو «كتلة مغلقة» بدعوى أنهم غير متماثلين من حيث الانتماء الاجتماعى المصرى والسياسى، فهم منتشرون «رأسيًا» فى الجسم الاجتماعى المصرى، ومنهم العامل والفلاح، والمهنى، والحرفى، ورجال الأعمال، والتجار، ولا يربط بينهم سوى الانتماء إلى مصر من جانب، والانتماء الدينى من جانب آخر، وبين هذين الانتماءين تفتقر المصالح والتحييزات والرؤى.

وبمراجعة مسار المواطنة فى مصر من خلال التطور الاجتماعى والسياسى، مع الأخذ فى الاعتبار مسيرة التكامل الوطنى المصرى وحركة الأقباط فى هذه المسيرة، يرصد سمير مرقس مراحل خمس لمسيرة المواطنة:

المرحلة الأولى بزوغ المواطنة

إقرارها من فوق من خلال مشروع محمد على من خلال بناء الدولة الحديثة، ومحاولات فك مصر عن الخلافة العثمانية وتذويب الأشكال الخاصة للتنظيمات الدينية الاجتماعية الذمية (الملية) فى المواطنة العامة.

والمرحلة الثانية تبلور المواطنة

الائتلاف القاعدى حول المواطنة ويقصد بها تجربة ثورة ١٩١٩، والتي أعطت للمواطنة «مضمونًا جماهيريًا اجتماعيًا»، كما كرست فعليًا مفهوم التكامل الوطنى، بل تجاوزته إلى الاندماج الوطنى بفضل التحقق العلمى لشعار وحدة عنصرى الأمة. استطاع النظام السياسى الليبرالى الذى قاده حزب الوفد، والذى تأسست مشروعيته فى ١٩١٩م، وبوضع دستور ٢٣، أن يستوعب كل القوى الاجتماعية والسياسية فى المجتمع المصرى آنذاك. ودفع الجميع بما فيهم الأقباط إلى المشاركة السياسية الفعالة.

والمرحلة الثالثة المواطنة المبتسرة

أى الاقتصار على البعد الاجتماعى للمواطنة. ويقصد بها الفترة الناصرية، تحديدًا حيث اهتم النظام السياسى بتحقيق المواطنة فى إطار المشروع الاجتماعى لثورة ٢٣ يوليو، الذى ساوى بين الجميع فى فرص التعليم والعمل. واستفاد الأقباط من هذه الفرص. إلا أن الثابت أنه قد تم تجاهل الجانب السياسى للمواطنة، وضعفت المشاركة السياسية. وقد تأثر الأقباط كثيرًا بهذا الأمر خاصة بعد أن استُحدث مبدأ التعيين ولأشخاص غير مسيحين كانوا فى الأغلب الأعم من التكنوقراط.

والمرحلة الرابعة تغييب المواطنة، تدين الحركة السياسية

ويقصد بها المرحلة الساداتية (١٩٧٠ - ١٩٨١ م)، والتى شهدت اعتمادًا على الدين فى إدارة شئون الحكم؛ بدايةً من ارتداء العباءة الدينية؛ أو استخدام سلاح الفتاوى الدينية لتبرير وتقرير القرارات السياسية إلى إجراء تعديلات دستورية وتحديد الشريعة الإسلامية؛ لتكون المصدر الرئيسى للتشريع. بالإضافة إلى شيوع المناخ الطائفى بسلسلة من الأحداث الطائفية المتكررة والممتدة حتى الآن، ومحاولة علاجها بتكريس الانشطار الوطنى. الأمر الذى أثر سلبًا على المواطنة.

والمرحلة الخامسة المواطنة المستعادة، محاولة استعادة المسار الطبيعى

ونقصد بها المرحلة التى نعيشها (١٩٨١ وحتى الآن)، وهى مرحلة تشهد شدًا وجذبًا بين أطراف عدة منها من يريد استمرار الوضع السابق، ومنها من يريد أن تستعيد مصر مسارها الطبيعى فيما يتعلق بالمواطنة والتكامل الوطنى الدينى.

٧ - وفاء قسطنطين متعرجات فى طريق المشروع

قامت بين الباحث سمير مرقس وعدد من المفكرين الإسلاميين شراكة ونشاط حوارى داخلى وإقليمى، وضمه بهم مواقف مبدئية عديدة أهمها على الإطلاق قضايا الاستقلال الوطنى، ورفض التدخل الخارجى خصوصًا فى مسائل الأقليات، أيضًا مواقف أخرى تخص

قضايا الصراع العربى الإسرائيلى، وغيرها من القضايا.. حتى جاءت لحظة وفاء قسطنطين. والبعض يعتبر أنها حالة فارقة فى تقاليد الكنيسة وعلاقتها بالدولة، وتخلى كل منهما عن التقاليد المرعية على صعيد التعامل والممارسة.

وتحولت تلك اللحظة إلى فارقة أخرى فى مشروع الحوار الإسلامى المسيحى، والذى يضم سمير مرقس، وعددًا من الرموز الفكرية والسياسية للحركة الإسلامية، وتعثرت فيها خبرة حوار مهم بين رؤيتين.. إحداهما إسلامية ترى ضرورة أن تقوم النخب المسيحية المدنية بالتدخل لوقف تحرك الكنيسة داخل المجال السياسى، باعتبار أن الكنيسة جعلت من نفسها ذات ولاية سياسية على الأقباط.

والثانية كان رد المجموعة الحوارية المدنية القبطية، أن ما مارسه الكنيسة حصيلة سياق عام، وأن الإدانة المطلوبة منها لن تخرج فى صورة بيانات حدية كالتى يخوضها بعض المعارضين للكنيسة، ولكن من خلال مواقف فكرية وهو ما حاولت أن تقدمه من خلال عدة وثائق، تناول آخرها دور المؤسسة الدينية.

لكن الطرف الآخر يرى أنه مطلوب موقف نقدى واضح كالذى خاضه ضد الأفكار الإسلامية المتشددة التى كانت تتقصص من المواطنة، بينما يصر الطرف الثانى على أن الموقف هو فكرى فقط.. خلال ذلك السياق، يمكن أن نقرأ مفهوم المواطنة الثقافية التى يقدمها سمير مرقس، وهى لحظة تمايز شديدة الوضوح بين المشروع الإسلامى بكل أدبياته والرؤية التى يطرحها سمير مرقس، ولا يمكن أن نفهم المواطنة الثقافية إلا بعد قراءة موقفه من الشريعة الإسلامية، والتحليل الذى قام به لموقف الأقباط من التعديلات الدستورية الأخيرة فى ضوء خبرتين دستوريتين فى دستور ٢٣ ودستور ٧١، وهو يلخص موقف الأقباط من الشريعة والذى يتحدد وفق ثلاثة محددات: طبيعة السلطة السياسية، المجال العام، دين الدولة^(١).

ويرى أن تعريف المحددات الثلاثة بالشكل الذى تم التوافق عليه مع دستور ٢٣ وخبرة ثورة ١٩ هو الذى أقام الإجماع؛ حيث كانت السلطة مدنية، ولم يهيمن المقدس على المجال العام، وديانة الدولة مقرونة بفقهاء مصرى خاص بعكس دستور ٧١، الذى أسماه دستور ولى الأمر؛ حيث حدث تراجع عن فكرة مدنية السلطة، وزحف المقدس على المجال العام، وديانة الدولة صارت تؤل لدى بعض الإسلاميين بحسبانها ذات معنى إقصائى؛ حيث تم التفريط فى الفقه المصرى لصالح فقه وخبرة أخرى وافدة.

(١) الأقباط والشريعة بين دستورين، إطلالة أولية - إسلام أون لاين ٢٠٠٩م.

وهنا يقدم مشروعه المواطنة الثقافية كبديل للمشروع الحضارى الإسلامى، ومشروع المواطنة الثقافية يقدم حلاً للحضور الإسلامى والعربى على أرضية المركب الثقافى، والأمر اللافت أن الحل هنا يأتى من طرف يعتبر أقلية^(١)، لكنه يقدم حلاً للمشكلة الثقافية للأغلبية، وليس العكس؛ حيث كان من المعتاد أن تقدم الأغلبية حلول التعايش داخل مكونات الجماعة الوطنية، ويتعامل مع تلك المكونات بوصفها أجزاء أصيلة وبالتالى شأنًا وطنيًا، ليس داخل هذا المركب طارئاً أو ضعيفاً داخل تلك المكونات، المتداخلة مع بعضها البعض، ولا مجال لـ «إما أو»..

ويأتى مفهوم «المواطنة الثقافية» أو المواطنة فى بعدها الثقافى كما يفهمها مرقس، ليعيننا فى فهم مدى حضور الخصوصيات الثقافية المتنوعة فيما أسماه «المجال الحيوى الفاعل» أو عملية المواطنة فى شمولها، ويعنى بالمواطنة الثقافية: أنها الحق فى المشاركة - الثقافية - فى المركب الثقافى العام لمجتمع بعينه.. أى أنها العملية التى من خلالها يكون للخصوصيات الثقافية حق المشاركة وتمثيل الهوية الثقافية الخاصة فى المركب الثقافى العام بالتساوى مع الهويات والخصوصيات الأخرى.. إدراج التاريخ الثقافى للخصوصيات المتنوعة ضمن التاريخ العام والذاكرة القومية.. حرية التعبير الكاملة للخصوصيات وإبراز المنظومة الرمزية الخاصة بكل خصوصية بصورة يألّفها الجميع. إن شعور أحد أطراف عملية الاندماج بأنه وحده يملك الحقيقة المطلقة، وأن باقى الأطراف عليهم التحرك تحت سقف أطروحات بعينها باعتبارها مطلقة وغير قابلة للنقد، وهو ما يعنى إضفاء «المقدس» على المجال العام، إنما يعدّ أمراً خطيراً؛ لأن المجال العام الذى من المفترض أن تلتقى فيه كل الجماعات ليس مجالاً للقاء المقدسات.

وثمة تساؤلات حول هذا المشروع منها:

- إن هذا المشروع لم يعين نوعية تلك الخصوصيات، هل هى دينية أم عرقية أم سياسية، وهل الانتماء للديانة المسيحية الأرثوذكسية منتج بالضرورة لخصوصية ثقافية جزئية مختلفة عن الخصوصية الغالبة، وهل ثمة ربط متلازم بين الدين والخصوصية؟

- ولو تكلمنا داخل الخبرة المصرية فيما يتعلق بالبنى الأنثروپولوجية المشتركة، والقواعد الاجتماعية الموجهة، وحضور الدين كمجسد أعلى للقيم.. هل كل هذه الموحّدات تركت مجالاً للانفراد بأى خواص لأى طرف مصرى ليختلف عن الآخر بصرف النظر عن الدين أو الأصل؟.

(١) يرفض الباحث سمير مرقس مصطلح الأقلية عند الحديث عن المسيحيين المصريين.

- الإسلاميون يرون أن هذا المشروع لم يراع حقيقة الأوزان الثقافية داخل هذا المركب، وغابت عنه فكرة التعاقد، بحسبان أن مقابل حق التمثيل والحضور.. هو حق المرجعية. لكن إذا أكدت المواطنة الثقافية فكرة الأوزان الثقافية، تصبح هى ذاتها المشروع الحضارى الإسلامى.. ويفقد فرادته.

٨ - بين مرقس وحبيب.. تنويعات داخل جيل واحد

من المهم عند تحرير تجربة فى الفكر المدنى المسيحى المصرى فى ظلال الكاتب والباحث سمير مرقس، أن نتوقف أمام تجربة أخرى مهمة وهى تجربة الباحث د. رفيق حبيب، كيف يمكن أن نفهم المقولات والمنهج لدى كليهما. سمير ينطلق من الحركة على أرض الواقع، ورفيق ينطلق من أرضية الدين، وسمير ينتهى من الحركة إلى الخبرة المصرية. ورفيق ينتهى من الدين إلى الحضارة، مصر للأول هى قومية ومدنية خاصة داخل فضاء عام أو مجال حيوى، ومصر للثانى مركز من مراكز الحضارة الوسط الذى يضم العالم العربى والعالم الإسلامى.

الخبرة المصرية فى رأى مرقس امتصت كل التجارب والديانات، التى مرت بمصر ثم مصرتها، ورفيق يرى أن القيم العليا للثقافة المصرية هى جزء من قيم عليا أخرى، ومن ثم حدود الحضارة ليست هى بالضرورة حدود الدول، فالأولى حدود للنموذج الحضارى، والثانية حدود سياسية واقتصادية للدول والأنظمة السياسية، والمشارك الحضارى، وهو إطار عام للحضارة، يشمل عددًا من الدول.

بينما يرى مرقس أن المشترك الحضارى بين المسلمين وغير المسلمين وكل المصريين هو مجموعة القواعد السلوكية والاجتماعية والحياتية التى تأسست عبر سنين، يؤمن رفيق بالأمة الإسلامية الواحدة المتعددة التكوين والتعدد من مسلمين وغير مسلمين وسنة وشيعة، بينما يرى مرقس فى المحيط العربى والعالم الإسلامى مجالاً حيويًا للحركة والأمن القومى، يتعامل رفيق مع فكرة الدولة باعتبارها دولة لأمة وإفرازًا منها وهى وكيل عنها، الدولة لدى سمير هى الخبرة المصرية التى أقيمت تحت شعار مصر للمصريين فى ثورة ١٩، وأن ما سبق كان مرحلة تاريخية شهدت محاولات لتحقيق هذا الهدف، ولم يكن فيها المسيحيون يمثلون ذات الدور الذى مورس فى تلك الحقبة وإن مرحلة المواطنة والشاركة والمساواة ولدت بثورة ١٩، تحت شعار مصر للمصريين. يرى مرقس أن الدين قد يصادر الحركة الاجتماعية، إذا أصبح هو الرابطة الأساسية، فغير الرابطة الدينية سيكون مستبعدًا.

لم تنتعش الكتابات اللاهوتية لدى المثقفين الأقباط كثيرًا بعكس خبرات دينية أخرى مجاورة، ربما لصرامة الكنيسة القبطية، واحتكارها لهذا المجال، وربما لأسباب أخرى، لكن يبدو أن ثمة استثناء برز لدى اثنين هما الدكتور وليم قلادة المحقق والجامع لكتابه الدسقولية، وسمير مرقس. وما يميز خطاب مرقس اللاهوتي أنه قدمه عبر عدة مستويات مبسطة قاعدية للشباب من خلال أسقفية الشباب، ونخبوية تقدم المعرفة الدينية في جداولها مع المعرفة المدنية والثقافية.

ونقطة الانطلاق في المشروع اللاهوتي عند مرقس هي ذات النقطة المركز في المسيحية وهي المحبة؛ حيث خلق الله الإنسان على أساس المحبة ومن على أرضيتها ننطلق في تعاملنا مع الآخرين، المحبة البازلة (أغابى) هو معيار إلى أى حد «الذات الإنسانية» قد قدرت ما فعله الله نحوها، وفي نفس الوقت تستعيد (الذات) ذلك في علاقتها مع «الآخر».

ويرى مرقس أن الله صالح أهل السماء بأهل الأرض بالمسيح وبتجسده، بعد الخطية، كأنا المسيح يلعب دور الجدل عمليًا من خلال مفهوم ما يسمى مفهوم المصالحة، وأن هذه المصالحة هي التي دعت الله أن يتجسد بنفسه.

ومرقس يفضل كثيرًا عندما يتحدث في اللاهوت مقولة الإيوان عن الدين؛ حيث يرى أن الدين أقرب إلى الفكرة المؤسسية منه إلى الفكرة الحركية الحرة. «فأنا أقرب إلى فكرة الإيوان الآن».. الإيوان النابع من القلب المعتمد على الممارسة الحية^(١)، الذى يمارس المحبة. إيوان يقود الحراك، وينحاز نحو تحريك الحياة للأمام، وينحاز نحو العدالة الاجتماعية وخدمة المحتاجين «هنا يكون الإيوان لاهوتًا للتحرير أو جزءًا من عملية التغيير، بخلاف المؤسسة التي يمكن أن تصدر الحراك الاجتماعى؛ لأنها بحكم أشياء كثيرة أصبحت جزءًا من القصة.. هي نفسها أصبحت تعبيرًا عن التركيبة الاجتماعية القائمة».

بهذا الإيوان المحرك الناضج وروحه الجياشة، استقبل المصريون المسيحية؛ حيث تحولوا بشكل جماعى إلى تكوين جماعة مسيحية دمجت القومية بالدين بالتاريخ بالثقافة بحسب مرقس، ومع تأسيس تلك القومية تأسست الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، والتي باتت مرادفة لمصر وحاملة للقومية الجديدة، خاصة وقد احتضنت المضطهدين والكادحين، بل عملت على تحولهم من شعب مسالم إلى شعب مقاوم كما يرى سمير مرقس.

(١) مقابلة شخصية.

حيث اكتشفوا معنى الاستقلال مع نضالهم لاستقلال المذهب والنزوع إلى الاستقلال عن الإمبراطورية الرومانية «وعلى مدى قرون كانت مصر ولاية مستعمرة تابعة لدولة عظمى، ولكن لها كنيسة مستقلة، فأصبحت رمزاً للاستقلال القومى فى غياب استقلال سياسى حقيقى».

وطبيعة الكنيسة كما يقدمها مرقس هى كيان ذو طبيعة دينية، ولكنه ليس كياناً منغلّقاً على نفسه، وإنما منفتحاً على ما حوله بما يضم من عناصر مادية وبشرية. فالكنيسة باعتبارها «جماعة المؤمنين» تقدم النموذج العملى، والذى تطالب به الأفراد فى الانفتاح على العالم والمجتمع والآخر من دون تحديد هويته.. وتقدم صلاتها المرفوعة من أجل الفلاح والزراعة والماء، بل واعتمدت الكنيسة القبطية الأرثوذكسية التقويم الزراعى المصرى، وبلورت الكنيسة ما سبق فى صلواتها فى صياغات غاية فى الرقة والعزوبة؛ حيث تُتلى على لسان الكاهن معبرة عن اهتمام المصريين حول أمور تهم حياتهم اليومية بشكل مباشر.

وبالنسبة لتأصيل مفهوم المواطنة على الأرضية الأرثوذكسية، بدءاً من مقولة السيد المسيح «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، فمن رأى مرقس أن هذا التقسيم يفيد أن الإنسان هو محصلة لأمرين: الأول علاقة بالله من خلال الكنيسة، الثانى علاقة بالواقع «المدنى» Civil، الذى يعيش فيه بكل مؤسساته وقوانينه التى تنظم العلاقات فيه بين البشر على اختلافهم. ولأن المسيحية «ليست مذهباً سياسياً أو اقتصادياً»، أو لديها رؤية للحكم السياسى، فإن على كل مسيحى أن يكون مواطناً فاعلاً فى سياق المجتمع الذى يعيش فيه، آخذاً فى الاعتبار مدى تطوره والتزامه أن يشارك فى الدفع بهذا التطور، فى ضوء الرؤية اللاهوتية الملزمة بأن يؤدى المسئوليات التى وضعها الله عليه.

* ملاحظات

نحن إذاً أمام مشروع خصب وطموح تبرز فيه صفة الجامعية، فهو ليس مشروعاً طائفيّاً منغلّقاً، بل مشروعاً يقدم رؤية استيعابية، ويمثل رؤية مهمة فى فهم الشخصية المصرية ومكوناتها، لكن تبدو أمامنا بعض الملاحظات؛ حيث يرى سمير مرقس وفق مشروعه أن الأقباط ليسوا كتلة واحدة ولا يشكلون جماعة مستقلة أو كتلة منغلقة، وأن الأقباط منتشرون بطول وعرض جسم الوطن كما يقول وهو محق، لكن هل يلفت نظره المحاولات التى تجرى داخل بعض قطاعات الأقباط لتأسيس وجود سياسى للجماعة القبطية وفق جملة من

التصورات حول «الأصل العرقى» و«المصرية القومية المانعة» وعلمنة المجال العام، يدفع ذلك نضالاً حقوقياً مدعوماً دولياً، بل وراجت الآن مقولات حول المحاصصة والكوتة، وأن هذا التوافق صنع تجانساً وتكتلاً تقوده بعض اتجاهات المؤسسة الدينية وقطاعات من العمل المدنى الأهلى الذى جرى تطيفه، وبعض النخب القبطية الذين ينبرون كتابة حول هذه القضايا. هذا الاتجاه غير معروف ثقله وقوته بين الأقباط، لكن التنوع والتعدد داخل الجماعة القبطية هو الضمانة الرئيسية للمواطنة؛ لأنه إذا تحول الأقباط إلى جماعة واحدة مصممة فالخطر ينتظر الجميع، وهنا يبدو أن العائق الوحيد أمام توسع هذا التيار الوزن النسبى الكبير لقطاع المهنيين داخل الأقباط من مهندسين وأطباء وصيادلة ومحاسبين، وأغلبهم من ذوى الأشغال الخاصة والمكاتب الاختصاصية الحاضرة فى صلب الحياة المصرية وركيزة نشاطهم الخبراتى والمادى مع كل المجتمع، وبالتالي هم معنيون بشكل أكبر بالاختلاط وعدم التمايز؛ لأن هذا ينعكس بالإيجاب عليهم وهم ضمانة كبيرة للتعايش والتسامح، بالإضافة إلى قطاعات كبيرة من التجار، وبعض المثقفين، لكن إلى أى حد سيصمد هؤلاء أمام تيار العزلة؟.

- كما يلحظ الأستاذ سمير مرقس ويشاركه كثير أن المواطنة بدأت مع تأسيس محمد على للدولة الحديثة والجيش الوطنى، وتلازم ذلك مع فك الارتباط بالدولة العثمانية، وأن ذلك تنويع لكفاح المصريين، ومن ضمنهم الأقباط، وهى تطوير لنظرية المحكومين للدكتور وليم سليمان قلادة من خلال سعى الجماعة الوطنية المشترك لاستخلاص حقوقهم من الحاكم الأجنبى عبر مسار حركة اختراق المحكومين لحاجز السلطة وجلو سهم فى مراكز الحكم، ويرى أن اتجاه بعض الولاة مثل الإخشيديين، والطولونيين فى سعيهم نحو الانفصال عن مركز الخلافة أحد المحاولات التاريخية لبناء قومية مصرية وهنا يسعنا الاختلاف مع الباحث.

فالحركات الانفصالية التى كانت تحدث داخل بعض ولايات الخلافة لم تكن قاصرة على مصر، بل شملت عدداً من الولايات عبر التاريخ لأسباب متعددة، ليس من بينها أسباب قومية، كما أن النضال الذى كان يخوضه المصريون فى كثير من التاريخ ليس من أجل الجلوس والوصول للسلطة، فمثلاً فى ثورة القاهرة الأولى والثانية إبان الاحتلال الفرنسى، والإنجليزى، كان الكفاح الشعبى ينطلق من أرضية دينية، ولم يطلق الثوار المصريون فى كل ثوراتهم أى شعار من شعارات القرن العشرين مثل مصر للمصريين أو الاستقلال أو اهتاف بحياة الشيخ عبد الله الشرقاوى أو عمر مكرم؛ لأن أى زعيم أو مفكر كان يتضاءل أمام أى خليفة أو سلطان الخلافة كما يقول الدكتور الشناوى.

كما يضيف الأستاذ محمد شفيق غربال عن ثورة القاهرة: «ثار أهل القاهرة ثورتين عنيفتين، وقام الفلاحون في الأقاليم كلما اتاحت لهم فرصة، وقد ذكرنا من الأسباب ما يكفي لتفسير هذا الكره، دون أن نلجأ إلى تعليله، بانتحال تعبيرات من تاريخ الشعوب في القرن التاسع عشر، والتاريخ الصحيح.. أنه لا تحدث الفتن الشعبية بالقاهرة إلا وفق باعث إيجابي واحد وهو الرغبة في العودة إلى الوضع كما ألفه الناس، ولا يمكن تسمية ما ألفوه استقلالاً، إنما اسمه الوحيد حكم المماليك تحت السيادة العثمانية».
