كتاب «الأقباط والقوميّة العربيّة»
لمؤلّفه ألبي سيف يوسف

الأب وليم سيدهم اليسوعيّ*

تعود أهمّيّة هذا الكتاب إلى توقيت صدوره في زمن دقيق حسّاس، مع تصاعد الأحداث الطائفيّة في مصر منذ ١٩٨٦. وقد ظهر في السنوات العشر الأخيرة الكثير من الكتب التي تعالج قضيّة الأقباط والمسلمين، مثل كتاب نعم أقباط، لكن مصريّون (١٩٨٠) للدكتور ميلاد حنّا، السياسيّ القبطيّ البارز، وكتاب جمال بدويّ: الفتنة الطائفيّة، وكتاب سميرة بحر: الأقباط في السياسة المصريّة، وكتاب الأقباط والسياسة: مكرم عبيد للدكتور مصطفى النقي، وكتاب للمستشار طارق البشريّ المعنون المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنيّة، بيروت، ١٩٨٢، وهو كتاب موسوعيّ (٧٢٦ صفحة من القطع الكبير) يُعتبَر بحقّ أهمّ مرجع يتناول علاقة الأقباط والمسلمين منذ محمّد علي حتّى ثورة ١٩٥٢.

ويتميّز الكتاب الذي تعرض له الآن بأنّه يتناول هويّة مصر والمصريّين، الأقباط خاصّةً وعمق ارتباطهم الأصيل بالعروبة، وذلك في زمن رفع فيه الإسلاميّون شعار الأقباط «الذمّيّة» في محاولة لتجريدهم من صفة «المواطنة» التي اكتسبوها في العصر الحديث. وجدير بالذكر أنّ

(*) أستاذ الفلسفة واللاهوت في معهد الدراسات اللاهوتيّة بالسكاكيني (القاهرة).

المؤلِّف محسوب على التيّار الماركسيّ وهو قبطيّ ارتبط مدّةً طويلة بحزب التجمّع الوحدويّ الرسميّ.

يُلقي المؤلِّف الضوء على كيفيّة تحوّل المصريّين عامّةً والأقباط خاصّةً إلى اللغة العربيّة، وتحوّلهم إلى الإسلام. وكثيرًا ما تُفهم هذه الأمور بشكل ميكانيكيّ يَفترض سوءَ النيّة أو الإحساس بالظلم أكثر منه وعي حركة التاريخ وآليّات التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة، ممّا يزيل كثيرًا من الالتباس لدى قطاع عريض من الأقباط والمسلمين على السواء.

وقد لاقى الكتاب، عند ظهوره، ترحيبًا من جميع الاتّجاهات من اليسار إلى اليمين، فقدَّم التيّارُ الإسلاميّ الكتابَ في مجلّته المختار الإسلاميّ، ومدحه، «رغم أنّ مؤلِّفه من عتاة الماركسيّين في مصر». هكذا وصفه د. فهمي الشناوي في تقديمه لقرّائه المسلمين ملخِّصَ الكتاب بأكمله. كما أقيمت أكثر من ندوة حوله حضرها كبار المفكّرين من كلّ الاتّجاهات.

جاء الكتاب في ٢٠٧ صفحات من القطع الكبير، وهو يتكوّن من مقدّمة و٧ فصول وخاتمة.

ويقدِّم المؤلِّف لكتابه الأقباط والقوميّة العربيّة بأربعة افتراضات يبني عليها دراسته القيّمة.

الافتراض الأوّل أنّ مصر «شعب واحد» يتميَّز بدرجة عالية من التماسك الاجتماعيّ بفضل اتّخاذ اللغة العربيّة أداةً للتخاطب ومصطلحًا للثقافة. ورغم وجود أغلبيّة تدين بالإسلام وأقلّيّة تدين بالمسيحيّة في مصر، فإنّ الأقلّيّة المسيحيّة أقلّيّة عدديّة، وليست عرقيّة أو إثنيّة أو لغويّة (ص ٧).

الافتراض الثاني يقول بأنّ موجبات التكامل الاجتماعيّ بين الأقباط والمسلمين تغلّبت دائمًا ـ عبر التاريخ ـ على دوافع الانعزال التي كانت تحدث أحيانًا نتيجةً للتوتّر بين الجماعتين.

الافتراض الثالث هو أنّ روابط التكامل بين المسلمين والأقباط مرّت،

عبر التاريخ، بمجموعتين متداخلتين من العوامل. الأولى هي مجموعة العوامل المتعلّقة بالأوضاع السياسيّة الاقتصاديّة الاجتماعيّة السائدة في المجتمع، والثانية تتعلّق بالمكانة التي احتلّها الأقباط أنفسهم في ظلّ هذه الأوضاع.

الافتراض الرابع والأخير يختصّ بمستقبل هذه العلاقة، وهو أنّ التكامل لن ينجح إلّا إذا طُرحت مكوّنات هذا التكامل من منظور قوميّ ديمقراطيّ تقدّميّ.

هذه الافتراضات الأربع حاضرة في ثنايا الكتاب كلّه، وقد لجأ صاحبه إلى المنهج التاريخيّ الاجتماعيّ النقديّ، معتمدًا على أقدم الدراسات وأحدثها لإلقاء الضوء على حقبة هامّة من تاريخ مصر.

الفصل الأوّل: مَن هم القبط؟

في الفصل الأوّل وعنوانه «مَن هم القبط؟» (ص ١٥-٢٤)، يقدّم المؤلّف الأقباط في مصر انطلاقًا من واقعهم الحالي. فبعد عرض لمختلف تفسيرات لفظ «أقباط» اللغويّة، وهو عرض يترك القارئ حائرًا في مدى صحّة تفضيله تفسيرًا على آخر. نخرج بالمعلومة التقليديّة التي تقول: إنّ كلمة قبطيّ العربيّة هي تحريف لكلمة اليونانيّة Aigyptos التي تعني مصر، والتي احتفظت بها اللغات الأوروبيّة حتّى الآن. ثمّ يُتناول، بالبراهين المختلفة، موضوع القرابة «العرقيّة» التي تربط بين سكّان مصر الفرعونيّة وسكّان الجزيرة العربيّة منذ فجر الحضارة. فينفي بذلك الآراء السائدة شرقًا وغربًا، تلك التي ترى في أقباط مصر الأحفاد الحقيقيين للسلالة الفرعونيّة الصافية.

وفي نظرة بانوراميّة، يتحدّث عن التوزيع الديموغرافيّ والمكانة الاجتماعيّة وظاهرة الهجرة وعدد الطوائف القبطيّة في مصر. فالأقباط، من الناحية السكّانيّة، مندمجون مع إخوانهم المسلمين في القطر كلّه. فليس هناك مدن أو أحياء معزولة بهم. ومن حيث المكانة الاجتماعيّة، فمنهم

الفقير ومنهم الغنيّ، والموظّف والحرفيّ، والقرويّ وساكن المدينة. ولا ينسى أن يذكر البرهان على أنّ نسبة الأقباط إلى عدد مجموع السكّان استقرّت منذ القرن ١٩ على ٦-٨٪. ويأتي بثلاثة أسباب رئيسة تؤثّر في عدد الأقباط: تفوّق معدّلات مواليد المسلمين، وتحوّل بعض المسيحيّين إلى الإسلام، وهجرتهم إلى الخارج.

وعدد الطوائف القبطيّة ثلاثة: الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت. وتُعدّ طائفة الأرثوذكس أكبرهم حجمًا وأعرقهم. والكاثوليك تابعون روحيًّا للكرسيّ الرسوليّ الرومانيّ منذ ١٢١٦م، وأخذوا طابعًا تنظيميًّا في العام ١٨٨٥. وأمّا الإنجيليّون، فقد انطلقوا في ١٨٦٠، مرتبطين بالكنيسة المشيخيّة في الولايات المتّحدة، واستقلّوا عنها في العام ١٩٥٨. وللكنائس المختلفة مؤسّسات اجتماعيّة ودينيّة. ويبلغ عدد مباني الكنائس في مصر نحو ١٤١٣.

الفصل الثاني: مجتمع القبط تحت حكم بيزنطة ومأزق النهضة القبطيّة

ينقسم هذا الفصل إلى جزءين: الأوّل «سمات النسق المصريّ» والثاني «مأزق النهضة القبطيّة».

ففي الجزء الأوّل، يحدّد المؤلّف الثوابت التي ميّزت مصر عن غيرها من البلدان من قبل الفتح العربيّ وحتّى قبل الاستعمار الرومانيّ، مستعينًا بالدراسات القيّمة عن مصر التي وضعها د. جمال حمدان. فعلى الصعيد الاقتصاديّ، تميّزت مصر باقتصادها المبنيّ على الزراعة والمرتبط بنهر النيل منذ فجر التاريخ. وكانت وحدة الإنتاج الأساسيّة فيها «القومونة»، أي المشاعة الريفيّة، وتتكوّن من فلّاحين منتجين ومستهلكين يحوزون الأرض ولا يملكونها، وشيخ القرية وهو المالك للأرض، أو في ما بعد، الدولة. وثمّة جهاز بيروقراطيّ ضخم يعاون الفرعون في المشروعات الاقتصاديّة الاجتماعيّة وتنظيم الدورة الزراعيّة وإنشاء المشروعات المائيّة. إنّ هذا

النسق الاقتصاديّ قاوم الاقطاعات والضياع الكبيرة. وكان فائض الإنتاج يذهب إلى الدولة، علمًا بأنّ الفلّاح لم يكن عبدًا في هذا النسق. أمّا السمة الاجتماعيّة التي تميّز بها النسق المصريّ، فهي وجود طبقتين أساسيّتين في المجتمع: طبقة الحاكمين، وكانت تضمّ الفرعون وقيادته البيروقراطيّة، من مدنيّة وعسكريّة، مع رجال الدين، وطبقة المحكومين، من الفلّاحين والرعاة والصيّادين. وهذه الطبقة خضعت للاستغلال في جميع العصور عن طريق الضرائب ونظام السخرة. وكان الجهاز الإداريّ مكروهًا من المحكومين على الدوام. وقد استمرّ هذا التقسيم الاجتماعيّ في فترات الاستقلال كما في فترات الاحتلال.

وأمّا السمة الإيديولوجيّة الدينيّة ـ وكان يمثّلها رجال الدين، وعلى رأسهم الفرعون الإله ـ فكانت وظيفة الدين هي المحافظة على جسم النظام ووحدته من خلال التشريعات الأخلاقيّة والاجتماعيّة وتنظيم الشعائر الدينيّة. ويعتبر المؤلّف هذه السمات خاصّة بالمجتمع المصريّ منذ أقدم العصور، وقد اتّخذها معيارًا لمدى تفاعُل المصريّين مع مختلف المتغيّرات التي دخلت عليهم، وبالتالي أساسًا لعمليّة الاندماج التي بدأت مع القرن السابع بين الأقباط والعرب المسلمين، كما سنبيّن ذلك في الفصل الثالث.

وأمّا الجزء الثاني من الفصل فهو «مأزق النهضة القبطيّة». فقد سبق الفتح العربيّ لمصر ـ نتيجةً للصراع الممتدّ بين بيزنطة والكنيسة المصريّة ـ أن اتّجه المصريّون نحو الاستقلال عن بيزنطة، وشرعوا في خلق أدواتهم الثقافيّة، فوضعوا أبجديّة اللغة القبطيّة لمقاومة لغة المستعمر اليونانيّة. ونشطت الحركة الرهبانيّة، وترعرعت مدرسة الإسكندريّة اللاهوتيّة في وجه الفكر الوثنيّ، وأقامت مصر علاقات ودّيّة مع كنائس سورية وفلسطين والحبشة. وقد تزامنت هذه النهضة مع ضعف قوّة بيزنطة، ووقوع مصر تحت تهديدات القوى الخارجيّة، من الجنوب ومن الشمال، واضطراب التجارة.

إلّا أنّ هذه النهضة الكنسيّة المصريّة «كانت تحمل في أحشائها عوامل

إجهاضها» (ص ٤). ويُرجع المؤلِّف سبب الإجهاض هذا إلى عاملَين أساسيَّين: العامل الاجتماعيّ الاقتصاديّ والعامل الإيديولوجيّ.

فعلى المستوى الاقتصاديّ الاجتماعيّ، لاحظ المؤلِّف أنّ التغيّرات التي طرأت على النسق الاقتصاديّ الاجتماعيّ في العصرين الرومانيّ والبيزنطيّ لم تتوِ إلى نقل المجتمع المصريّ إلى نمط اقتصاديّ اجتماعيّ جديد. ولم تؤدِّ بالتالي إلى بلورة القوى الاجتماعيّة التي تستطيع أن تقيم دولتها المستقلّة في مواجهة بيزنطة. فبالرغم من ظهور كبار الملّاك والإقطاعيّات، وتحوُّل الفلّاحين إلى أجراء أو ملّاك صغار، فإنّ أصحاب الملكيّات الكبيرة لم يشكِّلوا طبقة وطنيّة. فكان معظمهم من الإغريق، وحتّى الأقليّة المصريّة التي انتمت إلى الطبقة كانت متأغرقة. وكلاهما اندمج في البيروقراطيّة المحلّيّة التي كانت خاضعة هي أيضًا للدولة البزنطيّة. وأمّا المقاومة الضارية التي شنّها الفلّاحون الصغار على كبار الملّاك والدولة البيزنطيّة، فلم تثمر إلّا حلولاً ذاتيّة، ذات صبغة مثاليّة. وتمثّلت في نزوح عشرات الآلاف من الفلّاحين من أراضيهم والالتحاق بالأديرة، لا لممارسة حياة النُّسك والتأمّل، بل هربًا من دفع الضرائب وخوفًا من تعسُّف السلطة. وعلى الرغم من محاولة الحركة الديريّة أن تجد حلولاً اقتصاديّة اجتماعيّة، فإنّ هذه الحركة ـ من الناحية الواقعيّة ـ فشلت بالفعل في إيجاد حلول اقتصاديّة تصبح نموذجًا يغطّي مصر كلّها لوجودها في مناطق منعزلة. وأصبحت مسالك تطوير المجتمع مغلقة تمامًا، لا سيّما أنّ الفقراء تشبّعوا بالفكرة القائلة بأنّ الحياة الدُّنيا هي مصدر الخطيئة (ص ٤).

وعلى المستوى الإيديولوجيّ، أدّى انعزال الفكر القبطيّ عن حركة الثقافة العالميّة إلى فقدان اللغة والثقافة القبطيّة القدرة على توظيف الفكر المعاصر للتفاعل مع معطيات العصر. وكان لانتصار التيّار الفكريّ المعبِّر عن الإيديولوجيّة «الفلّاحيّة»، وهو تيّار الرهبنة والديريّة الذي كان يمثّله غالبيّة المصريّين، أثره الكبير في تكريس عزلة مصر الثقافيّة ـ وفشل التيّار الفكريّ المعبِّر عن «الإيديولوجيّة المدنيّة» ـ الإسكندريّة خاصّةً ـ وهو تيّار

الثقافة الهلّينيّة الذي حبَّذ، في تواصله مع غاليّة-المجتمع القبطيّ، إدخال الفلسفة والعلوم اليونانيّة في برامج المدرسة المسيحيّة. وكان من روّاده إقليمنضس وأوريجانيس. وقد تعرّض أوريجانيس للاضّطهاد من قبل ديمتريوس البطريرك الذي انتقده بقوله: «كان يعيش كمسيحيّ ويفكّر كيونانيّ»، كما أدّى موقف البطريرك ثاوفيلس (٣٨٥-٤١٢)، الذي أخذ على عاتقه مهمّة القضاء على الوثنيّة، إلى فرار الكثير من رجال العلم والفلسفة من الإسكندريّة.

وهكذا يبيّن المؤلّف، تجاه الأقباط الذين ما زالوا يعيشون في وهم أنّ الفتح العربيّ الإسلاميّ كان وراء زوال الحضارة القبطيّة، أنّ هناك ظروفًا تاريخيّة موضوعيّة ملتصقة بالوضع القبطيّ نفسه وهي التي سهّلت ودعّمت الفتح العربيّ.

الفصل الثالث: تكوين مصر العربيّة

يُعدّ هذا الفصل (ص ٤٧-٨٤)، الإضافة الحقيقيّة التي جاء بها المؤلّف في هذا الكتاب، بإلقائه الضوء على فترة هامّة من تاريخ الانصهار القوميّ في مصر. ويبيّن فيه أيّا كانت آليّات تحوّل الأمّة المصريّة، على مدى خمسة قرون (من ق ٧ إلى ق ١٢م)، إلى العروبة بكلّ مكوّناتها الحضاريّة الأساسيّة. وذلك من خلال عوامل رئيسة ثلاثة أدّت إلى هذا التحوّل:

(١) الهجرات العربيّة الوافدة من الجزيرة العربيّة واندماجها في الشعب المصريّ

(٢) انتشار الإسلام كدين جديد بين غاليّة المصريّين من أصحاب الوطن الأصليّين

(٣) تحوّل المصريّين أيضًا إلى اللغة العربيّة كأداة تخاطب وثقافة، والتخلّي عن اللغة القبطيّة.

العامل الأوّل الذي ساهم في تعريب مصر: الهجرات العربيّة: (من ق ٧ إلى ق ١٣): يرى المؤلّف أنّ العروبة لم تكن غائبة قطّ عن مصر. فبحكم الجوار الجغرافيّ بين الجزيرة العربيّة ومصر، عن طريق سيناء أو البحر الأحمر، قامت علاقات متنوّعة، منذ فجر التاريخ وقبل الأسر الفرعونيّة، بين سكّان الجزيرة ومصر. فكانت أحيانًا علاقات صراعيّة (غارات البدو على طريق مصر الشرقيّة عن طريق سيناء، أو علاقات تجاريّة...) وبعد ظهور المسيحيّة في مصر، وُجدت عائلات عربيّة استوطنت إقليم الشرقيّة، وأُطلق عليه، قبل دخول الإسلام، اسم «عربيّة Arabia»..

إنّ جميع هذه الروابط الجغرافيّة التاريخيّة مهّدت الطريق للهجرات العربيّة التي بدأت مع الفتح الإسلاميّ في القرن السابع الميلاديّ، واستمرّت حتّى القرن ١٣م، في خمس موجات رئيسة. الأولى مع الفتح الإسلاميّ لمصر في عصر الخلفاء الراشدين، والثانية في عصر بني أميّة، والثالثة في عصر الخليفة العبّاس المتوكّل، والرابعة في العصر الفاطميّ في القرن ١٠م، والخامسة في العصر الأيّوبيّ عن يد صلاح الدين، في ق ١٣، كمكافأة لقتال هذه القبائل وانتصارها على الصليبيّين. وتفاوتت الأسباب التي أدّت إلى هذه الهجرات. فمنها الأسباب العسكريّة في البداية، لتأمين الحكم الجديد، ومنها الأسباب الاقتصاديّة، نظرًا إلى الإمكانيّات الكبيرة الموجودة في البلاد، ومنها الأسباب السياسيّة والضغط على السكّان المحلّيّين لكيلا ينقلبوا على الحكم الجديد.

وعلى الرغم من أنّ المؤلّف يذكر عدد البطون والقبائل التي نَزَحَتْ إلى مصر، فإنّه يترك القارئ حائرًا في معرفة نسبة هذه القبائل إلى عدد السكّان الأصليّين في مصر، للتثبّت من مقولة مؤدّاها أنّ الشعب المصريّ في غالبيّته هو جنس واحد وأنّ المهاجرين العرب لم يكونوا إلّا نسبة ضئيلة استلزمها الفتح الجديد.

وأمّا كيف اندمجت هذه القبائل العربيّة في اللُّحمة المصريّة واكتسبت

قدرًا من التجانس، وأنّها أضفت هي أيضًا صفة العروبة على السكّان الأصليّين، فيرى المؤلّف أنّ دخول المهاجرين في الأنساق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة المصريّة، التي كانت قائمة، هو الذي ساعد على هذا الاندماج. وممّا مهّد للدخول في هذه الأنساق، نظام الارتباع° ونظام الضيافة، بالإضافة إلى ثلاثة عوامل أساسيّة سهّلت هذا الاندماج وعجّلت فيه. الأوّل هو ارتباط القبائل العربيّة البدويّة بالأرض الزراعيّة مع أهل الريف، وما ترتّب على ذلك من استقرار واكتساب العادات الزراعيّة والاجتماعيّة والدخول في علاقات نسب وجوار. والعامل الثاني هو ما عُرف «بنظام الموالي»، وهو انتساب الأقباط إلى إحدى القبائل العربيّة التي تمثّل الحكومة الجديدة، ليتمتّع بالحماية. وقد ساهم هذا النظام في إطلاق صفة العروبة على أصحاب البلاد الأصليّين، بالإضافة إلى اكتساب مفردات باللغة العربيّة، نتيجة الاحتكاك اليوميّ. وأمّا العامل الثالث، فهو دور المدن الذي تعاظم مع الفتح العربيّ، فكانت هناك مراكز للتجارة ومكان يتلاقى فيه أهل الريف وأهل المدن، وشيوخ العادات، واللغة العربيّة.

العامل الثاني: إنتشار الإسلام بين غالبيّة المصريّين: لم يتحوّل المسلمون إلى أغلبيّة عدديّة في مصر إلّا بعد نحو أربعة أو خمسة قرون من الفتح العربيّ الإسلاميّ. إنّ هذه الحقيقة، التي يوردها المؤلّف وهو قبطيّ، تردّ وبشكل موضوعيّ على الأفكار الشائعة لدى المصريّين جميعًا - من مسلمين ومسيحيّين - وهي تربط بشكل ميكانيكيّ بين عمليّة الفتح الإسلاميّ واعتناق الديانة الجديدة من قبل الأغلبيّة.

ويفسّر هذا التحوّل البطيء بنوعين من البواعث. النوع الأوّل هو البواعث المباشرة، ومنها ثلاثة رئيسة:

١ - دخول المصريّين الإسلام طوعًا وعن اقتناع في بداية الفتح، من جرّاء البلبلة التي كانت سائدة في داخل المسيحيّة نفسها بسبب الصراعات العقائديّة والسياسيّة.

---

(٥) إرتبع بالمكان: أقام فيه زمن الربيع.

٢- الدخول بدافع الرغبة في تحقيق المساواة بين أصحاب البلاد والفاتحين أصحاب السلطة الجديدة، والهروب من وطأة التميز، في عصر المتوكّل خاصّةً.

٣- دخول الديانة الجديدة للهرب من الضرائب التي فُرضت على المصريّين الأقباط (الجزية والخراج)، خاصّةً بعد تحوّل كثير من المصريّين إلى الإسلام مع قِلّة الموارد الآتية من الضرائب.

أمّا النوع الثاني من البواعث فهي غير المباشرة، وقد ساهمت في هذا التحوّل، ولها طابع إيديولوجيّ في جوانب أربعة:

١- إنتشار الرؤى والتنبّؤات بين الشعب المصريّ قبل الفتح الإسلاميّ، وكانت تتحدّث عن يوم الخلاص من النير البيزنطيّ، ممّا هيّأ المناخ لقبول العرب كتحقيق لهذه الآراء.

٢- تأثّر الذين دخلوا الإسلام طوعًا بفكرة التوحيد الكامنة في الضمير المصريّ بعيدًا عن التعقيدات المسيحيّة.

٣- الخلافات العقائديّة، كعقيدة طبيعة المسيح الواحدة أو الطبيعتين.

٤- النظرة الإيجابيّة التي كانت عند المؤرّخين العرب عن مصر والتي قابلها المصريّون بالمثل، بعكس النفور الذي كان قائمًا بين القبط والإغريق.

العامل الثالث: تحوّل المصريّين إلى اللغة العربيّة: لماذا غيّر المصريّون لغتهم عندما غيّروا ديانتهم، في حين أنّ دولًا أخرى مثل فارس (إيران) لم تفعل ذلك؟ وكيف تمّ هذا التغيير؟ هذا ما حاول المؤلّف تفسيره انطلاقًا من تطبيق مناهج علم الاجتماع اللغويّ، وهو يبيّن ما هي القوانين التي تحكم الصراع بين لغتين في فترة التحوُّل من لغة إلى أخرى، آخذًا في الاعتبار اللغة كنسق اجتماعيّ يتبع أنماط النظام الاجتماعيّ السائد.

ويقسم المؤلّف الأسباب التي تشرح تغلّب اللغة العربيّة على اللغة القبطيّة (التي استمرّت بعد الفتح الإسلاميّ نحو أربعة قرون) إلى ثلاث مستويات يمكن تطبيقها في جميع الأحوال على أمثال هذه الظاهرة،

بالإضافة إلى العوامل النوعيّة التي ميّزت النسق المصريّ.

المستوى الأوّل: وفيه تغلّب لغة على أخرى حين يتمتّع الشعب الغازي بقوّة النفوذ واتّساع الحضارة ورقيّ اللغة، حتّى وإن قلّ عدد أفراده عن أفراد الشعب المغلوب، وذلك بشروط ثلاثة:

١ - أن يدوم تغلّب هذا الشعب وقوّته مدّة كافية (وفي حالة مصر، استمرّ التغلّب أربعة قرون)، وأن تقيم على وجه دائم جالية يُعتدّ بها من أفراده في بلاد الشعب المغلوب، وأن تمتزج بأفراد هذا الشعب، وهذا ما حدث في الهجرات العربيّة الكبرى كما بيّناه سابقًا.

٢ - أن تكون اللغتان من شعبة لغويّة واحدة أو من شعبتين متقاربتين، وهذا حال اللغة القبطيّة واللغة العربيّة.

٣ - أن تنتشر اللغة الغالبة بعد استقرارها كلغة حياة يوميّة وتلبّي الاحتياجات العمليّة، وهذا ما حدث بالتدريج، إذ حلّت اللغة العربيّة محلّ اللغة القبطيّة، فانسحبت هذه إلى الأديرة حتّى أصبحت لغة طقسيّة.

المستوى الثاني: وفيه تظهر «قمّة تفوّق اللغة الذاتيّ»، وهذا ما أثبتته اللغة العربيّة في وجه اللغة القبطيّة. فبينما استُخدمت اللغة العربيّة منذ البداية كأداة اتّصال في التجارة والثقافة، فشلت اللغة المصريّة القديمة في فرض نفسها كلُغة اتّصال، نظرًا إلى الانقسام الطبقيّ القائم في مصر بين لغة المثقّفين ورجال الدين ولغة الشعب. هذا بالإضافة إلى تأخّر ظهور الأبجديّة القبطيّة في استمرار الاستعمار اليونانيّ الرومانيّ (ألف عام)، ممّا فرض العزلة السياسيّة على شعب مصر وتفاعله مع محيطه، وساهم في تفتيت اللغة العامّيّة المصريّة إلى لهجات إقليميّة (البحريّة والصعيديّة والفيوميّة... إلخ)

وفي المقابل، أقام العرب، مدّة خمسين عامًا، إمبراطوريّة تمتدّ من الهند شرقًا إلى إسبانيا غربًا، فاحتكّوا بثقافات متعدّدة، وطُدت فيها اللغة العربيّة كلغة عالميّة بفضل عوامل متعدّدة:

أ - أصبحت لغة العلم والثقافة، قبل أن تصبح لغة الحديث.
ب - إستوعبت كثيرًا من الألفاظ من اللغات الأخرى.
جـ - إتُّخذت كلغة للعلم والحضارة في المناطق التي أسلمت.

المستوى الثالث: وفيه تتغلَّب لغة على أخرى عندما تتغلَّب أمّة على أخرى، ويكون لهذه اللغة دولة. وقد انسحبت اللغة القبطيّة بطريقة شبه نهائيّة في مصر خلال ق ٩م، وهي الفترة التي بلغت فيها الحياة الفكريّة في العالم الإسلاميّ ذروتها، خاصّةً في بغداد عاصمة الخلافة، ممّا دفع أخصب العقول القبطيّة إلى الكتابة باللغة العربيّة، للتفاعل مع هذه الثقافة السائدة. ففي القرن العاشر فقط، بدأ الأقباط يكتبون باللغة العربيّة. وأوّل مَن كتب هو ساويرس بن المقفع. ثمّ توالت الكتابات العربيّة عند الأقباط.

وأمّا العوامل النوعيّة التي ميّزت النسق المصريّ وساهمت في التحوّل إلى اللغة العربيّة، فنجد أوّلاً البيروقراطيّة القبطيّة التي أسرعت في درس اللغة العربيّة الجديدة للمحافظة على مواقعها وتأمين مستقبلها، ممّا شجّع الإنسان العاديّ على الاقتداء بها. وثانيًا التقاليد الدينيّة المصريّة التي تعوّدت الربط بين معرفة الدين الجديد ومعرفة اللغة التي تعبّر عنه، كما حدث في اللغة اليونانيّة التي دخلت المسيحيّة من خلالها إلى مصر، فبدّلت المصطلحات الوثنيّة بالمصطلحات اليونانيّة. وأخيرًا وضع مصر الجغرافيّ السياسيّ وتحوّلها إلى مركز للثقافة العربيّة كضرورة للاتّصال بمحيطها الجغرافيّ السياسيّ، خاصّة مع المسيحيّين العرب في سورية ولبنان والعراق.

الفصل الرابع: القبط في ارتباطهم بالنسق الحضاريّ العامّ

فبعد أن وضّح ما هي الآليّات التي أدّت إلى عمليّة التحوّل الدينيّ واللغويّ عند غالبيّة الشعب المصريّ من خلال الأنساق القائمة، وأصبح الأقباط المسيحيّون أقلّيّة دينيّة في مصر، يركّز في هذا الفصل (ص ٨٧-١٠٤) على تحليل موقف هذه الأقلّيّة الدينيّة من الأغلبيّة، في ظلّ

المتغيّرات الداخليّة والخارجيّة التي طرأت على البلاد في حقبتين هامّتين من تاريخ مصر: الحقبة المملوكيّة، علمًا بأنّ المماليك سلالة غير عربيّة حكمت مصر باسم الإسلام من ١٢٥٠م إلى ١٥١٧م، أي حوالى ٢٦٧ عامًا، ثمّ الحقبة العثمانيّة السابقة على محمّد علي من ١٥١٧م إلى ١٨٠٥م، أي حوالى ٣٠٠ عامًا، علمًا بأنّ العثمانيّين هم أيضًا سلالة أجنبيّة غير عربيّة.

كيف حافظت الأقلّيّة القبطيّة على خصوصيّتها الدينيّة كأقلّيّة، وظلّت في الوقت نفسه مندمجة في نسق الأغلبيّة الإسلاميّة العامّ، علمًا بأنّ الأغلبيّة الإسلاميّة لم تكن أوفر حظًّا من هذه الأقلّيّة أمام الحكّام الجدُد المسلمين.

أوّلًا: القبط في عصر المماليك (١٢٥٠-١٥١٧)

١ ـ أدّت التغيّرات الداخليّة التي أحدثها المماليك في البنية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة في مصر إلى نتائج هامّة. فعلى المستوى الاقتصاديّ تغيّر وضع الفلّاح المصريّ ـ مسلمًا كان أو مسيحيًّا ـ تغيُّرًا جذريًّا؛ والسبب هو تراجع أهمّيّة الزراعة والتركيز على التجارة في الحقبة المملوكيّة، بالإضافة إلى ضرب المشتركات القرويّة، واستيلاء الدولة المملوكيّة على الأراضيّ من خلال الإقطاعيّات الكبيرة التي تركّز في أيدي الجيش المملوكيّ بفرقه وأجناسه. وأصبح الفلّاح «فِنًّا»، وهرب أغلبهم من الأرض وانتشرت المجاعات وتعاظم الغلاء.

وأمّا على مستوى السلطة السياسيّة والدينيّة، فقد شكّل المماليك، بصفتهم الطبقة الحاكمة، مجتمعًا مغلقًا انعزل عن الشعب المصريّ بسبب حواجز اللغة والعرق والثقافة، كما أنّهم، رغم إسلامهم، طبّقوا شرائعهم المغوليّة واستخدموا الشريعة الإسلاميّة في ما لم تسعفهم شريعتهم المغوليّة وحدها. وتقاتل المماليك على السلطة بسبب تعدّد أجناسهم، كما قاتلوا القبائل العربيّة التي كانت ترى أنّ العرب أحقّ بولاية مصر من المماليك.

في إطار هذه التغيّرات الجذريّة، قامت الفئة العُليا المؤلّفة من الأقباط

الموظّفين في الدواوين بدور هامّ في جهاز الدولة المملوكيّة الإداريّ في مجال الإدارة الماليّة خاصّة، علمًا بأنّ الأغلبيّة العظمى من الأقباط انتموا إلى طبقة الفلّاحين، إلى جانب النشاطات المختلفة. وقد أدّى دور أقباط الدواوين المميّز في العصر المملوكيّ إلى تفجّر التناقضات الخطيرة بينهم وبين ثلاث فئات في المجتمع المصريّ. التناقض الأوّل بينهم وبين السلطات، والثاني بينهم وبين المثقّفين المسلمين، والثالث بينهم وبين شعب الفلّاحين وفقراء المدن خاصّة.

فالتناقض الأوّل ارتبط بمهمّة كبار الموظّفين الأقباط التي اقتضت، في أغلب الأحيان، على جمع المال والمزيد من المال للسلطات. وقد تمكّن الأقباط أنفسهم من جمع ثروات طائلة من وراء هذه المهمّة واقتنوا الخدم والمماليك وتمتّعوا بامتيازات كبيرة.

وهذه الامتيازات نفسها كانت مصدرًا للبطش بهم ومصادرة أملاكهم حينًا بعد حين من قبل السلطان. وكانت هذه الممارسات نفسها يتعرّض لها الأفراد المنافسون للسلطان والموظّفون المسلمون وعلماء الدين.

وأمّا التناقض الثاني، فنشأ بين البيروقراطيّة القبطيّة والمثقّفين المسلمين في ذلك العصر، من علماء دين وقضاة وقرّاء وفقهاء وأئمّة، بسبب المنافسة على الجهاز الإداريّ الذي كان مصدرًا مضمونًا للثراء. وكان عدد الأقباط قد تضخّم في ديوان الخراج خاصّة، بسبب رغبة السلاطين في استبعاد المسلمين المصريّين والعرب خوفًا على سلطتهم. وفي العصر المملوكيّ، ازدهر، لهذا السبب، الأدب الإسلاميّ الذي يدعو إلى رفض استخدام «الذمّيّين» في وظائف الحكومة الإسلاميّة، ككتاب بن دُرَيهم (راجع منهاج الصواب في قبح استخدام أهل الكتاب) وبعض مؤلّفات الإمام التوحيديّ (كمؤلّفه منهج البردة)، كما وُجد مسلمون وأوا في توظيف «الذمّيّين» في الحكم الإسلاميّ سندًا للسلاطين.

وأمّا التناقض الثالث، وهو تناقض أصيل في مصر منذ فجر التاريخ، فقد نشأ بين البيروقراطيّة المصريّة عمومًا ـ ومنها البيروقراطيّة القبطيّة ـ

والفقراء من الفلاحين وسكان المدن، بسبب الممارسات التعسّفيّة في جمع الأموال، خاصّةً في أوقات الضائقات الماليّة التي كانت تمرّ بها الدولة، وإحجامها عن دفع الرواتب لموظّفيها، ممّا كان يُرغمهم على استغلال الفقراء. وغالبًا ما كانت الجماهير الفقيرة وفقراء المدن يثورون على الأقباط لهذا السبب. وكان السلاطين يتغاضون عن الدفاع عن الأقباط حتّى لا تتّجه الجماهير الساخطة على هؤلاء السلاطين. لا بل كان السلاطين يشجّعون الهجوم أحيانًا على الأقباط وتخييرهم بين القتل والإسلام. وفي عصر السلطان محمّد قلاوون في ق ١٥م، حدث صدام مشهور بين الأقباط والمسلمين تبودل فيها العنف بشكل خارج عن العادة وتحدّث المقريزيّ عن هذه الحادثة.

٢ ـ أمّا ما هي المتغيّرات الخارجيّة التي حدثت في عصر المماليك، ومدى تأثيرها في العلاقة بين المسلمين والأقباط، فيمكن بلورتها في الضغوط التي أمسكت بتلابيب مصر من جهات ثلاث: أوروبّا (فرنسا وروما) ودولة الحبشة والمماليك المسيحيّة النوبيّة. فقد حاولت أوروبّا القضاء على المماليك في مصر من خلال الحبشة عن طريق تهديد مصر بقطع مياه النيل الآتية من الحبشة، وعن طريق فصل الكنيسة الحبشيّة عن كنيسة مصر وضمّها إلى الحظيرة الرومانيّة. ومن جهة أخرى، كانت المماليك المسيحيّة النوبيّة في جنوب البلاد متعاطفة مع الأقباط، ولا سيّما عندما كان السلاطين يضيّقون على البطريرك القبطيّ وكانوا يهدّدون حدود البلاد الجنوبيّة.

أدّت هذه المتغيّرات الخارجيّة إلى التأثير في وضع الأقباط في مصر من عدّة نواح:

أ - إيقاظ روح الجهاد في نفوس المسلمين ودفعهم إلى عدم التسامح في معاملة المسيحيّين، أقباطًا كانوا أم فرنج.

ب - إتّخاذ الحكم المملوكيّ إجراءات تمييزيّة ضدّ الأقباط وتفضيل النصارى الروم عليهم أحيانًا.

جـ - أدّت محاولة الأوروبيّين في تغيير مجرى النيل إلى جعل الأقباط رهينة في يد السلاطين المماليك، نظرًا إلى تعرّض الأمن المصريّ للخطر.

د - أدّت غارات المماليك النوبيّة المسيحيّة إلى زوال دولتهم عن يد السلطان بيبرس (١٢٦٠-١٢٧٧) وقلاوون، والمبالغة في اضطهاد الأقباط المصريّين.

٣ ـ ورغم المتغيّرات الداخليّة والخارجيّة التي تركت أثرها في الأقليّة القبطيّة، كما تبيّن سابقًا، ارتبط الأقباط بالنسق الثقافيّ العامّ في العصر المملوكيّ وواصلوا عمليّة التعريب. فقد تزايد إنتاجهم الفكريّ باللغة العربيّة.

في القرنين ١٣م و ١٤م نفسهما، وُضعت الكتب الموسوعيّة في الفقه واللاهوت والتاريخ ونظم الدولة والقواميس القبطيّة العربيّة. ولمع أسماء «أولاد العسّال» و«فرج الله الأخميمي» وغيرهم. وتأثّر الكُتّاب بالثقافة الإسلاميّة، كصفيّ العسّال في «المجمع الصفويّ». ووُجد الأقباط في مختلف مستويات سلّم الدولة الإداريّ رغم أقلّيتهم. وساهموا في المحافظة على هيكل الدولة الإداريّ، رغم كلّ الأنواء التي مرّت بها مصر في هذه الحقبة. وعلى المستوى السياسيّ، ربط الأقباط مصيرهم بمصير إخوتهم المسلمين، فوقفوا ضدّ الغزوات الصليبيّة دفاعًا عن بلادهم، ووظّفوا نفوذهم الروحيّ لدى حكّام الحبشة في لحظات التوتّر، ورفضوا الانضمام إلى روما ـ كما فعل الموارنة في لبنان ـ رغم الضغوط العاتية. كلّ ذلك شكّل ركيزة لاندماجهم في الوطن مع مواطنيهم المسلمين وأهليهم، ولمواصلة الاندماج في الفترات اللاحقة.

ثانيًا: الأقباط في الحقبة العثمانيّة (١٥١٧-١٨٠٥)

تحوّلت مصر في ١٥١٧ إلى ولاية عثمانيّة. وفقد الأقباط نفوذهم في الإدارة الماليّة المصريّة في بداية الحكم العثمانيّ. وحلّ محلّهم اليهود الذين كانوا هربوا من محاكم التفتيش الإسبانيّة. وكان السلاطين العثمانيّون قد

سمحوا لليهود بالإقامة في الولايات العثمانيّة. فاحتكروا، في مصر وفي الأقاليم العربيّة، التجارة والأعمال المصرفيّة. ولم يكن غريبًا أن يكون ملتزم دار السكّة في مصر عام ١٦٩٦م يهوديًا ومدير ديوان المكوس في ١٧٥٠ أيضًا.

ويركّز المؤلّف على تأسيس نظام «الملّة» في الإمبراطوريّة العثمانيّة عن يد محمّد الفاتح في العام ١٤٥٣م، ويبيّن كيف تطوّر هذا النظام الذي استغلّته الدول الأوربيّة في فترة صعودها الرأسماليّ للتدخّل في شؤون الولايات الداخليّة، وكيف كان موقف الأقباط كأقلّيّة من هذا النظام.

فقد عهد نظام الملّة إلى كلّ بطريرك من بطاركة الطوائف المسيحيّة بحقوق الولاية على جميع أمور طائفته الدينيّة والتعليميّة والاجتماعيّة. وقد فسد هذا النظام من الداخل، فتنافس الناس في داخل الملّة الواحدة على شراء المناصب. ومن الخارج تدخّلت الدول الكبرى في شؤون هذه الملّة بحكم امتيازاتها الأجنبيّة.

ظلّ الأقباط في منأى عن تطبيق هذا القانون حتّى العام ١٧١٨م. ولكنّهم قاوموا جميع ضغوط الإرساليّات القادمة من روما عن طريق الفرنسيسكان واليسوعيّين، معتبرين أنفسهم كنيسة عريقة في المسيحيّة.

وفي زمن الحملة الفرنسيّة، تمسّك الأقباط بقوانين المواريث الإسلاميّة، كما وقف رجال الدين الإسلاميّ إلى جانب الأقباط لمقاومة نشاطات الكاثوليك التبشيريّة. وعلى المستوى التجاريّ، أعرضت البيوت التجاريّة الأوروبيّة عن الاستعانة بالأقباط بسبب موقفهم المتشدّد من الإرساليّات. واتّجه الأوروبيّون إلى الأرمن واليهود والشوام في تجارتهم. وظلّ هذا الموقف حتّى أواسط القرن الثامن عشر الميلاديّ.

وخلاصة القول إنّ الأقباط تعاقبت عليهم في الحقبة العثمانيّة فترات من الاستقرار المحدود، كما عانوا المظالم والتضييق، وكانت تُفرَض عليهم الضرائب الباهظة، لا بل اضطُرّوا إلى دفع الجزية بشكل مبالغ فيه في النصف الأوّل من القرن الثامن عشر.

وتعرّضوا أيضًا للمذابح في الأيام الأخيرة للحملة الفرنسيّة بتحريض من المماليك. أمّا ظاهرة «المعلّم يعقوب» الذي قيل إنّه انضمّ إلى الحملة الفرنسيّة، ممّا جعل بعض التيّارات السياسيّة المصريّة تنتقد موقف الأقباط السلبيّ من القضيّة الوطنيّة، فإنّ المؤلّف يضعها في سياقها الاجتماعيّ الاقتصاديّ كنتيجة للعلاقات التجاريّة الاقتصاديّة التي ربطت البرجوازيّة المصريّة بالبلاد الأوروبيّة والتي ضمّت مماليك وأروام ومسلمين وأقباطًا، والتي جعلت بعضهم يرتمي في أحضان الدول الغربيّة وبعضهم الآخر يعتنق الإسلام هربًا من الأوضاع القاسية. ولكن المهمّ أنّ غالبيّة الأقباط لم يتقوقعوا على أنفسهم كأقلّيّة، ولم ينفصلوا عن التفاعلات الوطنيّة، بل ظلّوا متمسّكين بأصالتهم.

الفصل الخامس: التكامل في بناء مشروع دولة عصريّة

الفصل الخامس (ص ١٠٧-١٤٧) يغطّي مساحة زمنيّة تناولها الأستاذ طارق البشريّ بالتفصيل في كتابه الأقباط والمصريّون في إطار الجامعة الوطنيّة (٦٠٠ صفحة) (١٩٨٦). وعلى الرغم من اختلاف المنهج في تناول هذه الفترة التاريخيّة (١٨٠٥-١٩٥٢) التي يطغى فيها المنهج الوصفيّ التوثيقيّ للتاريخ عند طارق البشريّ، في حين يطغى المنهج التحليليّ الاجتماعيّ النقديّ على كتابنا، فإنّ هدف المؤلّفين يتقارب، وهو البحث عن تفاعل عنصرَي الأمّة على مدى هذه الفترة الزمنيّة، والبحث عن اتّجاه «التكامل» أو «الاندماج» بينهما لتكوين الأمّة المصريّة.

يتناول المؤلّف هذا الفصل في جزءين. ففي الجزء الأوّل، وعنوانه «القبط من بداية القرن التاسع عشر إلى ثورة ١٩١٩»، يشير إلى ثلاثة عوامل رئيسة أدّت إلى تغيّرات سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة بعيدة المدى في مصر، كما أنّها عجّلت في تدمير العديد من المؤسّسات الموروثة، وأعادت صياغة التركيب الطبقيّ في المجتمع المصريّ في القرن التاسع عشر.

العامل الأوّل: هو قيام محمّد علي (١٨٠٥) ببناء دولة حديثة امتدّت

إلى النصف الأوّل من القرن العشرين، وانعكست التغيّرات الهيكليّة التي أحدثها في جميع المجالات على وضع الأقباط ونقلهم من وضع «الذميّين» وأصحاب «ملّة» إلى شركاء في الوطن. فاستعان محمّد علي بهم في الإدارة الماليّة والعديد من مؤسّسات الدولة الحديثة.

فعلى المستوى الاقتصاديّ مثلاً: إستفادت شرائح الأقباط العليا من نظام «الالتزام»، ودخلوا في عداد كبار الملّاك. وفي ١٨٣٧، استفاد صغار الموظّفين الأقباط، كنظرائهم المسلمين، بحصولهم على ٥٠ فدانًا وزّعها محمّد علي عليهم. وفي عهد سعيد، بلغ عدد العائلات القبطيّة، التي ملكت ما بين ألفين وثلاثة آلاف فدان، ٢٧ عائلة، كما عمل الكثير من أثرياء الأقباط في التجارة في نهاية ق ١٩. ولم يمنع ذلك أغلبيّة الأقباط في ظروف قاسية من السخرة والاستغلال.

وعلى المستوى السياسيّ في هذه الفترة، خضع الأقباط للحكم المطلق الذي مارسه محمّد علي على المسلمين والمسيحيّين في البداية. ومع تطوّر الاتّجاه نحو المساواة بين عنصرَي الأمّة، أُسقطت الجزية في العام ١٨٥٥ عن الأقباط في عهد سعيد.

وفي ١٨٥٦، دُعي الأقباط إلى الانخراط في سلك الجنديّة كإخوتهم المسلمين، ودخلوا الحياة النيابيّة سنة ١٨٦٨م ومجلس شورى القوانين في العام ١٨٨٣، وعُيّنوا في السلك القضائيّ وفي مجلس الوزراء في العام نفسه، واشتركوا في عضويّة الأحزاب السياسيّة منذ بدايتها في أوائل القرن العشرين.

وعلى المستوى الثقافيّ، أسّس الأقباط عددًا كبيرًا من المجلّات والجرائد التي كانت تعبّر عن جميع المجالات، بالإضافة إلى النوادي والجمعيّات ذات النشاطات المختلفة. وقد تأثّرت الصفوة القبطيّة بأجنحتها المختلفة بأفكار عصر «التنوير» الفرنسيّ و«الليبراليّة» الإنجليزيّة وبُعد الحضارة المصريّة الفرعونيّ، وذلك من خلال شخصيّتين تُعتبران من روّاد النهضة في مصر: رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) وأحمد لطفي السيّد،

اللذين أقاما الجسور بين الإسلام وفكرة المواطنة، ولا على أساس الدين أو العرق. وكانت أفكارهما أساسًا للثورة العرابيّة سنة ١٨٨٢، التي رفعت شعار «مصر للمصريّين»، في وجه التغلغل الأجنبيّ الذي انتهى بالاستعمار البريطانيّ في عام ١٨٨٢».

العامل الثاني الذي كان له تأثير بعيد المدى هو تفتُّح الوعي القوميّ ونموّ الحركة الوطنيّة الديمقراطيّة لمناهضة الاستعمار الأجنبيّ والحكم الاستبداديّ. وقد أدّى الانفتاح على أوروبّا وعمليّات التحديث إلى نموّ الوعي القوميّ مقابل النفوذ الأجنبيّ الذي تزايد في عصر إسماعيل وتوفيق بسبب الديون. وكانت الثورة العرابيّة التي قمعها الإنجليز تعلن عن حالة الثورة التي عمّت المجتمع المصريّ بكلّ فئاته على الحكم المستبدّ والحكم الأجنبيّ.

وحاول الاحتلال الإنجليزيّ إجهاض كلّ شيء يقاومه. ورأى في فضّ عُرى الوحدة الوطنيّة بين الأقباط والمسلمين أوّل الآليّات لتنفيذ مخطّطه في السيطرة على البلاد. وتوافق هذا المخطّط مع تدخّلات الدول الغربيّة الكبرى بحجّة حماية الأقلّيات: فرنسا لحماية الكاثوليك وروسيا لحماية الأرثوذكس والولايات المتّحدة لحماية البروتستانت. ولجأ الاحتلال إلى التعامل مع الأقباط بمنطق عزلهم عن المسلمين. فاعتبرهم أقلّيّة عرقيّة خضعت لأغلبيّة إسلاميّة وخانت عقيدتها المسيحيّة. وروّج المقولة القائلة بأنّ الحركة الوطنيّة في مصر في وجه الاستعمار هي مجرّد معارضة ذات صبغة دينيّة، فعلى الأقباط أن يبتعدوا عنها. ومن جهة أخرى، حاولت الكنيسة الأمريكيّة احتواء الكنيسة الأرثوذكسيّة المصريّة لتفكيكها.

العامل الثالث: الاحتلال البريطانيّ لمصر ١٨٨٢ وإجهاض الثورة العرابيّة: وقد فرض الاحتلال سياسات اقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة أدّت إلى تنمية مشوّهة تابعة للخارج، كما أنّه أمعن في توسيع الهوّة بين الأقباط والمسلمين.

وبعد الاحتلال مباشرة، قامت سلطات الاحتلال بتسريح أغلب

الموظّفين الأقباط من الجهاز الإداريّ، وكانت حجّتهم في ذلك تحديث الجهاز الإداريّ. وفي الواقع كان هذا ردًّا على موقف الأقباط الوطنيّ من الثورة العرابيّة. وأحلّت السوريّين محلّهم. وأوهم كرومر كبار الموظّفين المسلمين بضرورة إحلال المسلمين مكان الأقباط في وظائف الدولة للتوازن في البلاد، في الوقت الذي حاول استمالة بعض أعيان القبط إلى جانبه.

وهكذا مهّدت بريطانيا الطريق لأحداث الفتنة الطائفيّة التي جرت ما بين ١٩٠٨ و ١٩١١ (ص ١١٧-١٢١)، لتُرغم الأقباط على طلب الحماية، بحجّة أنّهم أقلّيّة مضطهَدة.

ففي العام ١٩٠٦، مرّت البلاد بأزمة اقتصاديّة حادّة، فعمّت المظاهرات جميع فئات المجتمع، وشدّدت الحركة الوطنيّة ضغوطها على الاحتلال مطالبةً بالدستور... فلجأت سلطة الاحتلال إلى الفتنة، فحرّكت بعض الموالين لها لمهاجمة المسلمين من خلال الصحافة، وتبادلت الصحف الإسلاميّة الهجوم على المسيحيّين. وفي هذا الجوّ المحموم، اغتيل بطرس غالي، رئيس الوزراء القبطيّ، في العام ١٩١٠، تصاعدًا للموقف، ممّا أدّى إلى عقد «المؤتمر القبطيّ» في أسيوط في ٦/٣/ ١٩١١، طُرحت فيه خمسة مطالب رئيسة، منها إسناد الوظائف الإداريّة بحسب الكفاءة بدون تمييز طائفيّ.

وقام المسلمون، ردًّا على هذا المؤتمر، بعقد مؤتمر إسلاميّ في مصر الجديدة من ٢٩ إبريل (نيسان) إلى مايو (أيّار) ١٩١١، رفض فيه المطالب القبطيّة وفنّدها.

ويعلّق المؤلّف على هذه الأحداث بقوله إنّها، رغم عنفها، لم تفصم عُرى التكامل بين عنصرَي الأمّة، كما أراد المستعمرون. ويدلّل على ذلك بأنّها لم ترسّخ «نزعة انفصاليّة» في صفوف الأقباط. ولم تكرّس قيام «طائفة قبطيّة» ترتبط ارتباط ولاء ومصلحة «بقوى خارجيّة». ويبرهن بذلك على صحّة افتراضه الذي سبق أن وصفه في مقدّمة الكتاب من أنّ آليّات التكامل

والاندماج بين المسلمين والأقباط في مصر أقوى من آليّات الانفصال والتنافر، وهذا ما تجلّى في أسمى صورة في ثورة ١٩١٩ التي شارك فيها الأقباط بكلّ فئاتهم وفي مصر كلّها من خلال الوفد الذي تكوّنت قيادته وقواعده على مبدأ المواطنة وحدها، بغضّ النظر عن الدين. وظهر اسم ويصا واصف ومكرم عبيد وسرقس حنّا. كما ساهم الأقباط في تكريس مفهوم «الشعب الواحد» في دستور ١٩٢٣.

وفي الجزء الثاني من الفصل الخامس، بعنوانه «صعاب على طريق التكامل»، وهو يغطّي الفترة من ١٩١٩ حتّى ١٩٥٢، ارتفعت ثورة ١٩١٩ بقضيّة التكامل بين المسلمين والأقباط إلى قمّة لم تبلغها من قبل. فقد طُرحت مفاهيم جديدة، مثل «الشعب الواحد» و«الجامعة القوميّة» و«حقّ المواطنة». فأصبحت هذه القضيّة حتّى الآن أحد الأطراف المرجعيّة الرئيسة لعنصرَي الأمّة، يتمّ الرجوع إليها كلّما وقعت أزمة بين المسلمين والأقباط.

وبالرغم من ذلك، فقد حدثت في هذه الفترة متغيّرات يعاكس بعضها عمليّة التكامل. وطرح بعضها إشكاليّات هزّت بالعمق تلك التوجّهات السياسيّة والثقافيّة المستقرّة خاصّة عند المثقّفين والفئات الوسطى والصغيرة من الأقباط. من أهمّها:

١ - توظيف المعتقد الدينيّ كآليّة من آليّات الحكم والسياسة، خاصّة من قِبل حزب الأحرار الدستوريّين (نشأ عام ١٩٢٢) والقصر، على عهد الملك فؤاد الأوّل. وقد أدّى ذلك إلى صدور قرار من وزارة الداخليّة في العام ١٩٣٤ وضع شروطًا عشرة لبناء الكنائس. وفي العام ١٩٤٠، صدر قرار وزاريّ آخر يمنع المدرّسين الأقباط من تدريس اللغة العربيّة.

٢ - تعاظم الهجرة الداخليّة من الريف إلى المدينة، بحثًا عن الوظيفة الإداريّة. فتسبّب ذلك في تفاقم المشاكل في المدن، واحتدّ الصراع حول الجهاز الإداريّ الذي كانت تسيطر عليه شخصيّات أجنبيّة حتّى العام ١٩٤٧.

٣ – تعمّق الانقسام الثقافيّ في داخل المجتمع بسبب تعدّد الروافد الثقافيّة من مدارس أجنبيّة وحكوميّة وأزهريّة ومسيحيّة إلخ.

٤ – البلبلة الإيديولوجيّة، فقد اختلفت التيّارات الفكريّة في تحديد هويّة البلاد الثقافيّة. ومن أهمّ هذه التيّارات، التيّار القوميّ الفرعونيّ، والتيّار البحر متوسّطيّ، والتيّار الأصوليّ الإسلاميّ، والتيّار العروبيّ.

وقد عبّرت هذه المتغيّرات الأربع عن أزمة نظام الحكم المتفاقمة في هذه المرحلة، كما أنّها عبّرت عن عجز هذا النظام في حلّ القضيّة الوطنيّة، وفي تحقيق الأدنى من الحقوق والحريّات والعدالة الاجتماعيّة. ولهذه الأسباب، فقدت الليبراليّة، التي جسّدها في هذه الفترة حزب الوفد، من جاذبيّتها. وانصرف الناس عن هذا الحزب وعن أحزاب الأقلّيات. فلم يبق أمام الناس إلّا الخيار الطائفيّ. فإمّا الانتماء إلى جماعة الإخوان المسلمين وإمّا الانتماء إلى الكنيسة القبطيّة.

وإذا كانت هذه حال مصر في هذه الفترة، فكيف عاشت الكنيسة القبطيّة، كمؤسّسة دينيّة، هذه الظروف التاريخيّة، على غرار ما حدث في المجتمع الأكبر؟ يصف المؤلّف هذه المرحلة، في داخل المؤسّسة الكنسيّة، بأنّها كانت فترة «الصراع بين النزعة الأبويّة المحافظة والنزعة الدستوريّة الديمقراطيّة». والكنيسة المصريّة معروفة بأنّها أشدّ الكنائس محافظة في العالم، بالرغم من ديمقراطيّة الاختيار الذي يتمّ به تنصيب البطريرك القبطيّ في أعلى سلطة في الكنيسة. فمنذ لحظة تنصيبه، يصبح صاحب السلطة المطلقة في أعلى ممارسة لمهامّه حتّى مماته. وتقوم سلطة البطريرك على ركيزتين: إحداهما روحيّة والأخرى زمنيّة. والمعضلة في الركيزة الزمنيّة، التي ترجع جذورها التاريخيّة إلى العصور الوسطى، إلى كونه همزة الوصل بين الدولة وجميع رعاياه، بما يعني ذلك من أبعاد سياسيّة.

وقد بدأ التناقض بين المؤسّسة الكنسيّة في مصر والشعب القبطيّ، مواكبًا نموّ الحركة الديمقراطيّة في مصر. فبضغط البرجوازيّة القبطيّة، أصدر

الأمر العالي في ١٨٧٤ لائحة «مجلس الأقباط الأرثوذكس العموميّ»، المعروف «بالمجلس الملّيّ». ونصّ الأمر على أن يتكوّن المجلس الملّيّ من اثني عشر عضوًا يتمّ انتخابهم في جمعيّة عموميّة مكوّنة من ١٥٠ عضوًا، ويرأس اجتماعهم البطريرك. وكان الهدف من هذا المجلس الإشراف على الجانب الزمنيّ من شؤون الأقباط (الأوقاف ـ المدارس ـ الملاجئ . . .) ولم يكن هذا ليُرضي رجال الإكليرس.

وفي العام ١٨٧٥، تولّى كيرلّس الخامس منصب البطريرك، واستمرّ فيه ثلاثة وخمسين عامًا. وكان محافظًا جدًّا. وكانت سنين مليئة بالصراع بينه وبين أعضاء المجلس، أُقصي خلالها عن السلطة البطريركيّة، ثمّ عاد. وظهر تيّار من العلمانيّين معارض للمؤسّسة الكنسيّة من دعاة الإصلاح الكنسيّ.

وتبلورت حركة الاحتجاج على الكنيسة في اتّجاهين: إتّجاه يدعو إلى الإصلاح من داخل الكنيسة، وتزعّمه حبيب جرجس منذ ١٨٩٨ (وقد تُوفّي في ١٩٥١)، وتمحور حول «تدريس مبادئ الدين المسيحيّ» فأدّى إلى ما يُعرف الآن بـ «مدارس الأحد»، وكان هدفه ترقية التعليم وتكوين رجال الدين، ونتج عنه إنشاء الكلّيّة الإكيريكيّة.

وفي ١٩٤٨، بدأ الرعيل الأوّل لمدارس الأحد في إصلاح أعضاء الرهبانيّة القبطيّة الذين عُيّن منهم في ما بعد البابا شنوده بطريركًا، ومنهم الأب متّى المسكين والأنبا صموئيل، وكانوا في أغلبهم خرّيجيّ جامعات. وتخرّج على أيديهم معظم القيادات الكنسيّة.

وأمّا الاتّجاه الثاني، فقد اتّخذ طابعًا سياسيًّا طائفيًّا: تأسّس «الحزب الديمقراطيّ المسيحيّ» في أواخر الأربعينات، وكان أمينه العامّ المحامي رمسيس جبراوي، ثمّ تنظيم «الأمّة القبطيّة»، وتمّ في عام ١٩٥٢. وكان التنظيم يتّخذ شعارًا موازيًا لشعار الإخوان المسلمين.

ففي عشيّة ثورة ١٩٥٢، كانت البرجوازيّة المصريّة بفصائلها المختلفة

ـ الوطنيّة والقوميّة والإصلاحيّة والدينيّة ـ قد فشلت في تعبئة أغلبيّة الشعب المصريّ حول مشروع قوميّ يدفع قضيّة التكامل بين المسلمين والمسيحيّين إلى الأمام. ورغم ذلك، فإنّ حركة الأقباط في مجموعهم ارتبطت على الدوام بأهداف النضال الوطنيّ. ففي ١٩٣٨، رفض الأقباط قبول الحماية كأقلّيّة. وفي ١٩٤٨، سقط لهم شهداء في حرب فلسطين. وفي الخمسينات امتنعوا عن العمل في القاعدة البريطانيّة.

الفصل السادس: ثورة يوليو (تمّوز) ١٩٥٢: بدايات جديدة للتكامل ونكوص عنها في السبعينات

في حلقة جديدة من حلقات تطوّر العلاقة التاريخيّة بين المسلمين والأقباط، وفي ظلّ متغيّر هامّ (ص ١٥١-١٨٨)، يعالج المؤلّف الأسس الجديدة التي أرستها ثورة التكامل هذه في ظلّ الأوضاع السابقة والمسالب التي شابتها حتّى الآن من ثلاثة جوانب: جانب التأسيس، وعنوانه «ثورة يوليو تطرح أسسًا جديدة للتكامل» (١٥١-١٦٢)، وجانب ما يمكن أن نسمّيه تغيير المسار وما ينتج عنه من تداعيات طائفيّة، وعنوانه «عقد الفتنة الطائفيّة» (١٦٣-١٧٦)، وأخيرًا جانب تفسير ما آلت إليه الأمور الآن، وعنوانه «الأزمة الاجتماعيّة كمحرّك لعوامل التوتّر» (١٧٦-١٨٨).

ورغم أنّ الساحة مليئة بالكتابات عن ثورة ١٩٥٢، فإنّ المؤلّف يتميّز عن بقيّة الكتابات بأنّه يضع هذه الثورة في سياقها التاريخيّ ولا يتوقّف إلّا عند الجوانب التي تختصّ بموضوعه من حيث اندماج أو عدم اندماج الأقباط والمسلمين، آخذًا في الاعتبار الدراسات القيّمة التي وضعها المستشار طارق البشريّ وغيره.

في ما يختصّ بالجانب الأوّل (١٥١-١٨٨)، يُثبت الكاتب ما هو الموقف الإيجابيّ الذي اتّخذته غالبيّة الأقباط من الثورة وترحيبهم بها. فباستثناء كبار الملّاك الزراعيّين وكبار الرأسماليّين، توافقت أهداف الثورة الستّة مع مصالح طبقات الأقباط والمسلمين الوسطى والصغيرة، لما تمثّله

من ضرب لمصالح التحالف الاستعماريّ مع السراي والبرجوازيّة المصريّة الكبيرة بمختلف أجنحتها. وهي مطالب كانت تشكّل جوهر أهداف النضال الوطنيّ والاجتماعيّ.

ويرى المؤلّف أنّه، رغم أنّ تنظيم «الضبّاط الأحرار»، الذي قام بالثورة، كان يمثّل جبهة من ممثّلي التيّارات الإيديولوجيّة المختلفة (وطنيّة ـ ديمقراطيّة ـ إسلاميّة ـ ماركسيّة)، فإنّه واجه صعوبات متعدّدة، منها جهل المواطنين بكلّ فئاتهم لشخصيّات التنظيم، وغياب قاعدة مدنيّة منظّمة في وسط الجماهير، وأخيرًا صعوبات تطبيق مبادئ الثورة الستّة، نظرًا إلى تباين إيديولوجيّة التنظيم.

وإذا كانت غاليّة الأقباط قد تجاوبت في البداية مع الثورة، فإنّ الأسباب السابقة جعلت المتعلّمين والمثقّفين منهم يتحفّظون ويتردّدون تجاهها. ذلك بأنّ طبيعة التنظيم وعدم وضوح رؤيته في السنوات الثلاث الأولى، وغياب الأقباط من هذا التنظيم على كلّ مستوياته التنفيذيّة والتشريعيّة، وقربه من جماعة الإخوان المسلمين، وعدم حلّها كبقيّة الأحزاب، اعتبرت في ما بعد موجّهة ضدّ الأقباط، خاصّة وأنّ قطاعات من الفئات الوسطى القبطيّة ارتبطت بروابط المصلحة أو الفكر بالنظام الليبراليّ القديم.

وقد استطاعت الثورة أن تحلّ أزمة الثقة هذه بينها وبين الأقباط، بمجموعة من الإجراءات التدريجيّة في الخمسينات والستّينات. فعلى الصعيد السياسيّ، أدّى عزل النفوذ السياسيّ البريطانيّ وإسقاط النظام الملكيّ وعزل الأحزاب الموالية للقصر إلى إزالة أهمّ مصادر التميز الطائفيّ. وعلى الصعيد الاجتماعيّ، تمّ ترسيخ مبدأ تكافؤ الفرص والمساواة بين جميع المواطنين من خلال مجّانيّة التعليم وإلحاق جميع الخرّيجين بالوظائف والأعمال عن طريق مكاتب العمل. وفي مجال الثقافة، لمع كثير من أسماء الأقباط في الصحافة والأدب. وعلى المستوى الدينيّ، صرّح عبد الناصر بناء ٢٥ كنيسة في العام، متجاوزًا «الخطّ

الهمايونيّ». ورفضت الثورة الحلف الإسلاميّ الذي تزعّمته السعوديّة وأمريكا.

وعلى الرغم من النقد الذي وُجّه إلى ثورة يوليو (تمّوز) ـ شرقًا وغربًا ـ فإنّ المؤلّف يرى أنّها أضافت دفعة جديدة للمزيد من التكامل القوميّ بين المسلمين والأقباط.

الجانب الثاني «عقد الفتنة الطائفيّة» (١٦٣-١٧٦): تولّدت آمال عريضة في السنوات الخمس الأولى لحكم السادات (١٩٧٠-١٩٨١) في تعزيز التكامل بين المسلمين والأقباط، إذ وقعت في هذه الفترة ثلاث أحداث إيجابيّة: صدور الدستور الدائم في ١/٩/١٩٧١، وحرب أكتوبر (تشرين الأوّل) ١٩٧٣ وما افترضته من تلاحم، خاصّة في قطاع الشباب، بين عنصري الأمّة من أجل التحرير، ثمّ المحاولة المتعثّرة لتطوير الحزب الواحد.

إلّا أنّ الانعطافات الحادّة، التي أدخلها السادات على التوجّهات الاقتصاديّة والسياسيّة الداخليّة في مصر، أجهضت وعطّلت ما كان متوقّعًا من الأحداث الثلاثة. لا بل شهدت البلاد توتّرًا بين المسلمين والأقباط في نهاية السبعينات لم تشهد له البلاد مثيلًا منذ بداية القرن التاسع عشر.

فعلى المستوى الاقتصاديّ، صدر القانون الشهير المعروف بقانون «الانفتاح» عام ١٩٧٤. فأعاد مصر للاندماج في السوق العالميّة، بما يعني ذلك من سيطرة المؤسّسات الاقتصاديّة العالميّة. وبرزت الرأسماليّة التجاريّة والطفيليّة بصورها المختلفة في داخل البلاد كحليف للرأسماليّة العالميّة.

وعلى المستوى السياسيّ، أدّت السياسة الاقتصاديّة الجديدة بالضرورة إلى التحالف مع القوى المحافظة التي كانت قد عزلتها الثورة في الداخل، كالوفد والإخوان المسلمين، وفي الخارج السعوديّة.

وأدّى تطبيق هذه السياسات في الواقع إلى مقاومة ضارية من قبل الطبقات والفئات والقوى السياسيّة والاجتماعيّة التي ارتبطت بالمشروع الناصريّ في الخمسينات والستّينات. فما كان من السادات إلّا أن ردّ على

هذه المقاومة في اتّجاهين: الاتّجاه الإيديولوجيّ برفعه شعار «العلم والإيمان»، مقابل «المادّيّة والإلحاد»، وأضاف إلى الدستور مادّة «الشريعة الإسلاميّة مصدر رئيسيّ من مصادر التشريع»، وعُدِّلت في ١٩٧٩ لتصبح «المصدر الرئيسيّ للتشريع». والاتّجاه الثاني على مستوى القوى السياسيّة، إذ أطلق سراح المسجونين من جماعة الإخوان المسلمين. وأنشأ «الجماعة الإسلاميّة» في ١٩٧٢ بالتنسيق مع رؤساء اللجان الدائمة في مجلس الشعب، للوقوف ضدّ الناصريّين والماركسيّين، في الجامعات خاصّة.

وهذا التوجّه الجديد، المحكوم بالشريعة الإسلاميّة، دفع الأقباط وغيرهم إلى تساؤلات جذريّة. فما هو محتوى مقوّمات النموذج الجديد للتكامل بين المسلمين والمسيحيّين؟ خاصّة وقد ظهر ثانيةً نموذج العصور الوسطى الذي يعرّف المسيحيّين بأنّهم «أهل ذمّة»، كما قدّمه قادة الإخوان المسلمين كالشيخ محمّد الغزالي ود. أحمد يوسف. وتراجع مفهوم «الشعب الواحد» و«الجماعة الوطنيّة».

وتصاعدت الأزمة بين المسلمين والأقباط على صعيد الواقع المعاش، ودعا بعض القضاة وغالبيّة طلبة الجامعات إلى تطبيق الشريعة. وتبلور هذا الاتّجاه في التصعيد في كتاب «الفريضة الغائبة» للجهاد الذي اغتال السادات في ٦ أكتوبر (تشرين الأوّل) ١٩٨١، بعد أن كفّر المسلمين لابتعادهم عن الشريعة، وألغى حتّى صفة «الذمّيّة» عن المسيحيّين. فلم يبقَ أمامهم إلّا الإسلام أو الموت.

وهكذا وصل التكامل إلى طريق مسدود في بداية الثمانينات. فالمسلمون عزموا على الجهاد والمسيحيّون على الاستشهاد.

الجانب الثالث «الأزمة المجتمعيّة كمحرّك لعوامل التوتّر» (١٧٦-١٨٨): يستند فيه المؤلّف إلى الخبرة التاريخيّة في العلاقة بين الأقباط والمسلمين، وتطبيق مناهج علم الاجتماع في تحليل هذه الظاهرة للطائفيّة وتفسيرها منطلقًا من معالجتها «كأزمة مجتمعيّة». ومَن درس التاريخ يستخلص أنّ التفاعل بين الجماعتين المسيحيّة والإسلاميّة عاش في معظم

الأحيان علاقات التوافق والتسوية والتنافس والصراع والتمثيل. وهذه المصطلحات كلّها مقتبسة من علم الاجتماع.

ويستخدم مصطلح «الأزمة المجتمعيّة» ليفسّر ما حدث في السبعينات. فإنّ هذه الأزمة تبدأ في زاوية محدودة ومعيّنة ـ وهي، في حالتنا، الأزمة الاقتصاديّة ـ وتتعمّم بعد ذلك لتشمل جميع نواحي الحياة حيث ينشأ ما يُسمّى «الانقباض الاجتماعيّ»، وهو يعني بدوره «تفكّكًا في البنيان الاجتماعيّ»، وعجز السلطة بوجه خاصّ على أداء واجبها، وتدهور معنويّاتها. وهذا ما حدث في السبعينات.

وقياسًا بالأزمات السابقة في تاريخ مصر، وآخرها الأزمة الاقتصاديّة التي مرّت بها مصر عام ١٩٠٥، وأدّت إلى فتنة ١٩٠٨-١٩١١، يحاول المؤلّف أن يشخّص العوامل الداخليّة والخارجيّة التي أدّت إلى أزمة السبعينات، مستعينًا بعلم الاجتماع.

العوامل الداخليّة: من مظاهرها «انحراف سخط الجماهير» نحو جماعة اجتماعيّة تؤخذ ككبش فداء. فيوجّه صاحب السلطة غضب الجماهير إلى الأغيار الدينيّين. وظهر ذلك في الاعتداءات المتكرّرة والعنيفة على الأقباط بكلّ فئاتهم، سواء في الجامعات أم في القرى والمدن.

والمظهر الثاني هو النقدُ الذي وُجّه إلى الأقباط بحجّة «عدم اتّساق المكانة»، أي تذكيرهم بوضوح أنّهم ذمّيّين، فعليهم ألّا يتخطّوا حدودهم في داخل المجتمع الإسلاميّ. والمظهر الثالث هو تحميل الأقلّيّة القبطيّة مسؤوليّة ما حدث، أي أنّهم هم سبب الأزمة الاقتصاديّة. والمظهر الرابع تصاعد التوتّر لدى الطبقات المتضرّرة من الحراك الاجتماعيّ إلى أعلى أو تدنّيه إلى أسفل. والمظهر الخامس هو كثافة الهجرة إلى المدن، وازدياد البطالة بين المتعلّمين، وتدنّي مستويات المعيشة، بالإضافة إلى الهجرة إلى الدول العربيّة وفساد القيم التقليديّة في الأسرة المصريّة، وأخيرًا عجز الدولة المصريّة على القيام بواجباتها، وتحريض الجماعات الإسلاميّة على تصفية خصومها السياسيّين.

في ظلّ هذه العوامل الداخليّة التي تعبّر عن وجود الأزمة الاجتماعيّة، تكون سمة المجتمع الغالبة عدم القدرة على نفي أو تحييد المؤثّرات الخارجيّة التي تعدّدت مصادرها ومستوياتها في عقد السبعينات.

وأهمّ هذه العوامل الخارجيّة:

١ - تغلغل الأوساط اليمينيّة الغربيّة في مصر للتأثير في العلاقة بين الأقباط والمسلمين من خلال المؤسّسات الدينيّة، مسيحيّة كانت أم إسلاميّة.

٢ - إندلاع الحرب الطائفيّة في لبنان (منذ ١٩٧٥)، ممّا رفع درجة الهواجس بين المسلمين والمسيحيّين في مصر.

٣ - شكّل قيام الثورة الإيرانيّة عند الجماعات الإسلاميّة في مصر حُلمًا قابلاً للتحقيق.

٤ - دور أقباط المهجر ونزعتهم الانعزاليّة، خاصّة «الهيئة القبطيّة الأمريكيّة» في نيوجرسي (تأسّست ١٩٧٤) وما قامت به من اتّصالات مشبوهة.

ويختم المؤلّف هذا الفصل بتفاؤل حذر، وإن كان يُثبت أنّ الأقباط، رغم ما يعانونه، لم يصلوا إلى حدّ المطالبة «بوطن قوميّ» على مثال اليهود. هذا بالإضافة إلى خبرة الاندماج التاريخيّة التي عزّزتها المؤسّسات التي وضعها محمّد علي (١٨٠٥)، بالإضافة إلى اندماج الأقباط في جميع التطوّرات الوطنيّة (١٨٨٢ و١٩١٩ و١٩٥٢)، وفي الحروب التي شنّها إسرائيل.

الفصل السابع: إشكاليّة مطروحة: الإثنيّة والأقلّيّة

يكرّس المؤلّف هذا الفصل السابع والأخير (ص ١٩١-١٩٩) لقضيّة هامّة وخطيرة تتعلّق بوضع الأقباط كأقلّيّة في مصر. وهو يودّ أن يوضح من الناحية النظريّة ما هي المعاني المختلفة التي تثيرها الدراسات الاجتماعيّة حول مفهوم «الأقلّيّة والإثنيّة»، لتحصين المصريّين ضدّ المفاهيم التي تحوط بهذه المصطلحات، حتّى لا تصبّ في خانة «تكريس الصراع» على المستوى السياسيّ. يعالجه في ثلاث نقاط: «عن مفهوم الإثنيّة» و«عن

مفهوم الأقلّيّة». ثمّ «ختام ومحاولة نظرة مستقبليّة».

أمّا «الإثنيّة»، فإنّ المؤلّف يرفض صفة «الأبديّة» والجمود التي يدعو إليها علماء الأنتروبولوجيا في الشرق والغرب في تعريفهم إثنيّة معيّنة، باعتبارها «جماعة من السكّان، فرعيّة أو صغيرة، تعيش في مجتمع أكبر. تربط أفراد هذه الجماعة وتوحّد بينهم روابط العرق والثقافة واللغة والدين والعادات». ويضيف إليها عوامل البيئة المحيطة بهذه الجماعة بجانبيها الجغرافيّ والاقتصاديّ. ويبيّن أنّ صفة «التجانس» حكمت المنظومة الإثنيّة الاجتماعيّة في مصر منذ البداية. وتظهر الخصوصيّة المصريّة في ثبات العنصر الجغرافيّ الطبيعيّ والتركيبة الاقتصاديّة الاجتماعيّة الإيديولوجيّة التي تعاملت معها الهجرات العربيّة (الزراعة ـ المشترك القرويّ ـ التوحيد).

وأمّا اللغة العربيّة والدين الإسلاميّ، فهما يُعتبران إضافتين إلى إثنيّة المجتمع المصريّ العربيّة، مع الخصوصيّة المصريّة.

فإنّ تغيير اللغة عند المصريّين لم يتمّ كأداة اتّصال بين قوميّات متعدّدة، كما هو الأمر في الهند، ولكنّه تمّ أساسًا كاحتياج لتطوير ما في ثقافتها من أشكال أساسيّة، وهي وظيفة اللغة بصفتها عنصرًا هامًّا من عناصر تكوين الإثنيّة.

وبالرغم من الاختلاف في العقائد والطقوس، فإنّ الجانب الأخلاقيّ، بالإضافة إلى دين الشعب (الأولياء والقدّيسين)، يشكّل أرضية مشتركة تجلّت في استمراريّة الحياة بين المصريّين في مختلف مستوياتها البيولوجيّة والثقافيّة والاقتصاديّة، ممّا كان حاسمًا في ترسيخ التكامل بين المسلمين والمسيحيّين على مرّ الأجيال. والتاريخ يشهد أنّه، حتّى في أحلك الساعات، لم يكن واردًا عند الأقباط تلك «النزعة الانفصاليّة» أو «الانعزاليّة» بصفتهم الإثنيّة. والمطلوب الآن هو التمييز، في أسباب الصراع، بين ما هو اجتماعيّ وسياسيّ واقتصاديّ. والشعب المصريّ شعب واحد.

وأمّا «الأقلّيّة» القبطيّة، فلا تدخل في التصنيفات والتعريفات المتداولة في الدراسات السوسيولوجيّة الغربيّة، لأنّ «إقامتهم ليست محدَّدة في رقعة جغرافيّة معيَّنة في الوطن، ولا توجد لوائح تميزيّة ضدّهم، وليس لهم مجال خاصّ في تقسيم العمل الاجتماعيّ، ولا يختصّون بالمهن الوضيعة، ولا تنخفض مستويات دخولهم عن المستويات العامّة، ولا يجري فرض ثقافة لغويّة عليهم»

فالشعب المصريّ واحد وعليه أن يحافظ على هذا التماسك ضدّ الدراسات التي تتنبّأ بسيادة الهويّة العرقيّة «والهويّة الدينيّة»

وفي الختام «محاولة لإلقاء نظرة مستقبليّة» (٢٠٣-٢١٢). يلخّص المؤلّف موقفه، الذي حاول أن يدلّ عليه طوال الكتاب، بإثباته أنّ مجموع خبرة الأقباط والمسلمين التاريخيّة المشتركة جعلت التكامل بين الاثنين يشكّل حجر الزاوية التي تجسّدت في ظاهرتين رئيسيّتين. ظاهرة «التجانس» بين سكّان البلاد وظاهرة «الإحساس والوعي للمصير المشترك ورفض تقسيم الوطن». وهذا ما يفسّر قدرة الشعب المصريّ على تجاوز الأخطار الخارجيّة التي كانت وما زالت سببًا للتوتّر والصراع. وهاتان الظاهرتان هما ما للماضي من ميراث حيّ، وهما تساعدان على استقراء المستقبل.

ويؤكّد المؤلّف أنّ المجتمع المصريّ يتعرّض لنوعين من الأخطار يؤثّران بعمق في مستقبل التكامل الإسلاميّ المسيحيّ وفي مستقبل البلاد. فالخطر الخارجيّ ممثّل في الرأسماليّة العالميّة بقيادة أمريكا والصهيون الخارجيّ والعرب المرتبطين بهما عن وعي أو عن جهل من الداخل. والهدف هو تفتيت الوطن العربيّ وربطه بالسوق الاستهلاكيّة ومنعه من إنتاج التكنولوجيا، لتختلّ معايير المجتمع.

ويختم باحتمالين للمستقبل، واقتراح للانطلاق والمحافظة على آليّات التكامل. الاحتمال الأوّل استمرار «الأزمة المجتمّعة» وتراجع التكامل. والثاني ظهور حركة سياسيّة ديمقراطيّة تعرض أسسًا للإصلاح الاجتماعيّ الاقتصاديّ تتبنّاه خمس فئات عريضة من الطبقات الشعبيّة والوطنيّة، يقوم

على ردّ الاعتبار للاتّجاه المناهض للأمبراليّة وحلفائها في الداخل. والتركيز على الصناعة والزراعة لتغطية الاحتياجات الشعبيّة، وقيام التعدّديّة الحزبيّة الصحيحة وإصلاح التعليم. وأمّا الاقتراح فهو طرح قضيّة «تجديد الحضارة العربيّة الإسلاميّة»، تقوم على تجديد مفهوم «التنمية المستقلّة ومفهوم القوميّة العربيّة ومفهوم الديمقراطيّة».

الخاتمة

وفي النهاية، وعلى الرغم من الصورة الإيجابيّة التي يرسمها المؤلّف للعلاقة بين المسلمين والأقباط في هذا الكتاب، فإنّ هناك أكثر من قضيّة يجب أخذها في الاعتبار.

أهمّها قضيّة الهويّة، فإنّ هويّة الأقباط العربيّة، كما يعرضها المؤلّف، هي مثار جدل كبير في الأوساط القبطيّة أوّلاً، ثمّ عند الغالبيّة الإسلاميّة. وذلك خاصّةً بسبب عدم قدرة المسلمين والأقباط على مواجهة المشكلات التي تطرحها عليهم الحداثة بما تحمله من قيم ومفاهيم غير تقليديّة. فإذا كان الأقباط في غالبيّتهم يرفضون هذه «العروبة» التي تجرّدهم من ميزة أساسيّة تعوّضهم عن عقدة «الأقلّيّة العدديّة»، فإنّ المسلمين، وخاصّة الطبقات الشعبيّة والتيّار الإسلاميّ، ترفض العروبة كوعاء وتفضّل عليها «الهويّة الإسلاميّة».

وبينما يتحصّن الأقباط في مقولة «ورثة السلالة الفرعونيّة» ليُثبتوا انتماءهم الأصيل إلى الأرض المصريّة، ويقولون بأنّهم متميّزون عن المسلمين بهذه الصفة، لأنّ المسلمين فقدوا ميزة «مسيحيّتهم» في عصور التحوّل وبالتالي لم يصبحوا للاضطهادات، فإنّ المسلمين تحصّنوا وراء «أغلبيّتهم العدديّة»، وبالتالي، وراء أحقّيّتهم في تسيير أمور البلاد بكلّ عناصرها السياسيّة والثقافيّة والدينيّة: «الإسلام هو الحلّ».

ومن هنا، فإنّ «الأزمة المجتمعيّة»، التي يتحدّث عنها المؤلّف كمقولة لتفسير ما يحدث الآن، لا تكفي لشرح أبعاد الخلاف. والدليل على

ذلك عنوان الكتاب نفسه. فالمشكلة الأساسيّة هي مشكلة «هويّة»، لا مشكلة اقتصاد أساسًا. وأمّا الأنساق التي تحفّظ عنها بقدر ما فيها من الرصانة العلميّة، فإنّها تبيّن أنّ «قوّة الموروث التاريخيّ السلبيّ» (عصور الاضطهادات وآليّات الاندماج التي كانت أسبابًا للتحوّل إلى الإسلام وإلى العروبة على مستوى الدين واللغة) تظلّ تفعل فعلها في الوقت الحاضر على مستوى السلوك اليوميّ، وما زالت عوامل التكامل، على الأقلّ في الوقت الحاضر، أدنى من المستوى... إلّا أنّ الشواهد الأخيرة تبيّن أنّ تيّار التعقّل والاتّزان سيطغى في النهاية على تيّار التشرزم والعنف والإرهاب.