

٤ روى المثقفين الأقباط فى المواطنة : دراسة استطلاعية

١. سامح فوزي

تعنى المواطنة Citizenship - فى أبسط معانيها - الارتباط بالأرض والولاء للوطن . وتشمل - فى رأى الدارسين - الذين تعرضوا لهذا الموضوع ثلاثة أبعاد: الحقوق المدنية (المساواة القانونية) والحقوق السياسية (المشاركة السياسية) والحقوق الاجتماعية (العدالة الاجتماعية).

ترمى هذه الورقة إلى اكتشاف خطابات المثقفين الأقباط فى المواطنة انطلاقاً من كون الأقباط يشكلون أحد رافدى الجماعة الوطنية ، وقد تعرضت "مواطنتهم" - فى العقود الماضية- إلى تحديات على الصعيدين النظرى والعملى.

تشمل الدراسة خطابين أساسيين هما خطاب المأزق الطائفى ، وخطاب الهموم القبطية ، وخطابين نوعيين أحدهما للإكليروس (القيادات الكهنوتية) والآخر لنشطاء الأقباط فى الخارج. وقد روعى أن تكون الخطابات صادرة عن مثقفين أو قيادات قبطية يتجاوز دورهم العام مجرد التعبير الهاجسى عن إشكاليات المواطنة دون استشراف رؤى للتعامل معها.

تتباين الخطابات فى مجال المواطنة ، وهو ما يعكس حقيقة أساسية هى أن الأقباط لا يشكلون كتلة واحدة ، أو يتخذون موقفاً متماثلاً فى القضايا العامة ، ولا سيما فيما يتعلق بالشأن القبطى. ويؤكد ذلك اجتهادات المثقفين المسلمين من شتى التيارات السياسية فى قضية المواطنة والتى تجعل الجدل يدور فى أفق سياسى وليس دينياً ، وتجعله يرتبط بمسألة الديمقراطية واستكمال بناء الدولة الوطنية الحديثة أكثر من ارتباطه بالنزعات الانقسامية والسعى وراء الحصص الطائفية^(١).

إشكاليات أولية

هناك عدة إشكاليات يتعين تسجيلها فى البداية قبلولوج إلى جوهر الموضوع .

الإشكالية الأولى : عنوان الورقة

تقدم هذه الورقة - كما يتضح من عنوانها- مساهمات مثقفين أقباط ينتمون إلى مشارب علمية وفكرية متباينة في دراسة المواطنة وإشكالياتها. وتكشف القراءة التحليلية المتعمقة لهذه المساهمات أن عوامل من قبيل "الظرف التاريخي" و"الخلفية العلمية" و"الانتفاء الطبقي" و"الإدراكات الشخصية" و"الموقع السياسي" لعبت دوراً لا يستهان به في تحديد محتوى وشكل تناول "مفهوم المواطنة". وفي كل الأحوال فإن إطلاق وصف "قبطي" أو "مسيحي" على هؤلاء المثقفين يأتي من قبيل التصنيف الدراسي فقط ، ولا يحمل حكماً قيمياً مبدئياً على إنتاجهم. فبالرغم من أن مساهمات هؤلاء المثقفين تناولت الشأن القبطي ، إلا أن منطلقاتهم الدراسية لم تكن طائفية ، وغالبيتهم لم يطلق على نفسه مسمى "قبطي" ، ولا يرحب بمثل هذا المسمى.

الإشكالية الثانية : الإطار المرجعي

تعتمد المساهمات التي قدمها المثقفون الأقباط في مجال المواطنة على إدراكهم لتطور المفهوم في الخبرة الغربية. يتضح ذلك من عودتهم إلى الأدبيات الغربية ، واستخدام لغة قانونية وسياسية حديثة نتاج الخبرة الغربية. وكل ما سعى إليه هؤلاء المثقفون هو نقل مفهوم المواطنة بدلالاته القانونية والسياسية والاجتماعية إلى الواقع المصري ، وهم في ذلك لا يختلفون عن المثقفين الليبراليين واليساريين عامة (مسلمين ومسيحيين) ويسرون في إطار المشروع النهضوي الذي عرفته مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر ، وتعرض لانتصارات وانتكاسات كثيرة طيلة القرنين الماضيين. ويعنى ذلك أمرين :

الأمر الأول : إنه لا توجد مرجعية دينية مسيحية في محاولات المثقفين المسيحيين دراسة مفهوم المواطنة ، باستثناء - ما يستبطن - أحياناً- من مبادئ أخلاقية وإنسانية ذات جذور مسيحية في الفكر الغربي.

الأمر الثاني : إن هؤلاء المثقفين يقفون موقف الرفض أو على الأقل التساؤل تجاه محاولات بعض التيارات الإسلامية إحياء مفاهيم قديمة تجاوزتها الخبرة السياسية كي تحكم العلاقة بين الأغلبية المسلمة بالأقلية غير المسلمة في المجتمعات المعاصرة ، والتي يسعى أنصار هذه التيارات إلى أن تكون إسلامية وفق تصور يتدخل فيه الدين الفقهي بالتراثي التاريخي. وأقصد تحديداً مفهوم "الذمية". وهو ما يعتبر في رأى المثقفين المسيحيين - الذين لهم إنتاج في مجال دراسة المواطنة - مرتبة أدنى أو دون المواطنة في مفهومها الحديث.

الإشكالية الثالثة : المشهد الراهن

يجرى دراسة مفهوم المواطنة الآن في واقع شديد الالتباس ، تتقاطع فيه الخطوط بين الأكاديمي الدراسي ، والسياسي البرجاتي على نحو يجعل من المواطنة محوراً للنضال السياسي حيناً والابتزاز السياسي أحياناً.

وهناك خليط من عناصر يسارية وليبرالية وقومية (على الجانبين المسيحي والإسلامي) يبحثون في أوجه القصور والنقص - قانونياً وسياسياً وفكرياً - التي تحول دون تمتع فئات اجتماعية بحقوق المواطنة كاملة ؛ في إطار طرح محاولات للإصلاح السياسي. يأتي في هذا السياق الحديث عن الهموم القبطية ، ومشكلات المرأة ، ومآسى الفقر والفقر ، والطبقة الوسطى المتآكلة.

وهناك اتجاه - على الجانبين الإسلامي والمسيحي - يسعى إلى تمرير مشروعه الطائفي بوصفه مشروعاً بديلاً أو موازياً للمواطنة. وتحكم سعيهم معادلة صفرية بمعنى أن تحقق مشروع المواطنة معنى ضمن ما يعنى زوال مبررات وجودهم. واللافت للنظر أن أنصار "المشروع الطائفي" لم يغيبوا عن المشهد المصري طيلة القرن العشرين وحتى الآن إلا أنهم في الوقت الحاضر يكتسبون أرضية نتيجة عجز أو تلكؤ الدولة في إنجاز مشروع المواطنة من ناحية ، ووجود مشروعية للمشروعات السياسية القائمة على التسويات الطائفية في الشرق الأوسط من ناحية أخرى.

الإشكالية الرابعة : مشكلة التصنيف

نشأت هذه المشكلة من انتماء المثقفين المسيحيين إلى خلفيات علمية ، ودينية مذهبية ، وارتباطات سياسية متباينة جعلت تصنيفهم -دراسياً- أمراً معقداً وشائكاً. فالتصنيف على أساس جيلي أو مذهبي أو طبقي أو سياسي قد لا يكون دقيقاً ، وقد يقود إلى نتائج مضللة ، ولا سيما أن هناك تباينات رأسية وأخرى أفقية بين هؤلاء المثقفين حيث نجد جيلاً حالياً يتبنى خطاب جيل سابق ، ووجود اختلافات في زوايا النظر ترجع إلى اختلاف دراسي أو تحيز طبقي أكثر من التباين المذهبي أو السياسي. وقد يكون للعامل السياسي دور في إنتاج مثقف ، ويؤدي زواله أو تبدل الموقع السياسي إلى اختلاف في زوايا الرؤية.

الموضوع - إذن - شائك. وأفضل تصنيف يمكن أن يلجأ إليه الباحث في هذه الحالة هو محاولة رصد موقع المثقفين من مفهوم المواطنة ، وإيجاد تصنيفات فرعية على أساس متغيرات عديدة تساعد على تحليل إنتاج هؤلاء المثقفين في السياق الذي ظهرت فيه.

الإشكالية الخامسة : ندرة الأدبيات

الأدبيات المنشورة حول مفهوم المواطنة في الخبرة المصرية محدودة ، ومساهمات المثقفين الأقباط ليست استثناء على هذه الحالة العامة.

ومن الملاحظ أن الجهد التأصيلي في هذا المجال أقل ثراء من الخبرة العملية التي حفلت بحوارات عديدة حول المواطنة في أطر حزبية أو نقابية ، أو في سياق المجموعات والهيكل الحوارية التي ولدت من رحم المؤسسة الدينية المسيحية باختلاف مذاهبها.. القليل من هذه الحوارات - رغم أهميتها - جرى توثيقه ، والكثير منها طواه النسيان ، ولم تعد تحتفظ به الذاكرة البشرية أو المؤسسية^(٢).

خطابات المآزق الطائفي

يرافق تراكم الإحساس بوجود مشكلات يعاني منها الأقباط بسبب قبطيتهم خطاباً ظل يتناسخ طيلة القرن العشرين. ويعطى الاستمرار التراكمي للمشكلات مصداقية لهذا الخطاب الذي ينظر إلى "مواطنة الأقباط" على أنها بحث في الجانب المنقوص من هذه المواطنة. ويؤدي زوال النقص إلى الاكتمال المنشود. من هنا فإن هذا الخطاب يحلل أسباب المآزق الطائفي الذي ما تلبث أن تخرج منه مصر حتى تنزلق إليه مرة أخرى ، ويرصد ملامح هذا المآزق ، ويقترح حلولاً. وتكرر وتتراكم الاقتراحات مثلما تتكرر وتتراكم المشكلات.

وكان منطقياً أن تظهر مطالبات قبطية حقوقية قبل أن يرحل القرن التاسع عشر ، وهو القرن الذي بدأ الأقباط ينالون فيه حقوق المواطنة في إطار مشروع محمد علي ، بدءاً من الالتحاق بالجيش المصري ، وسقوط الجزية رسمياً (١٨٥٥م) ، وانتخاب ممثلين عنهم في أول برلمان منتخب وهو مجلس شورى النواب (١٨٦٦م). هذا فضلاً عن بزوغ منظمات المجتمع المدني في شكل جمعيات أهلية وأحزاب سياسية وتكوينات نقابية ، في سياق مجتمعي يطرح تساؤلات عن الوطن والمواطنة.

١ - خطاب الوعي بالتفرقة

بعد مرور خمسة عشر عاماً على الاحتلال البريطاني لمصر قَدَّم وفد قبطي لكل من رئيس الوزراء مصطفى باشا فهمي ، واللورد كرومر المعتمد البريطاني في أوائل عام ١٨٩٧م عريضة تشمل عدة مطالب قبطية انحصرت - آنذاك - في "طلب المساواة في الوظائف الإدارية ، وفي عطلة جلسات المحاكم يوم الأحد ، وتعيين عضو قبطي ثالث بمجلس

الشورى ، وآخر بلجنة المراقبة القضائية ، وتعليم الدين المسيحى للتلاميذ الأقباط فى المدارس الأميرية"^(٣).

ويلاحظ أن هناك مطلبين لا يزالان على قائمة المطالبات القبطية حتى الوقت الحاضر هما تبوؤ المناصب فى جهاز الدولة ، والتمثيل فى المجالس النيابية. وجاء انعقاد المؤتمر القبطى يوم الإثنين ٦ مارس ١٩١١م لمناقشة الهموم القبطية بمثابة نقلة نوعية فى آليات مطالبة الأقباط بالمواطنة الكاملة. وذكر الأعضاء أن المؤتمر يُعقد تحت شعار: "المساواة والعدالة ؛ حتى يزول كل تفريق بين العناصر المصرية". ولعله من المهم اقتباس عبارة ذات دلالة ذكرها توفيق حبيب لميخائيل فهمى فانوس نائب الفيوم فى لقاء بأحد المؤتمرات: كلاهما (أى المسلم والقبطي) عنصر واحد يستنشق هواءً واحداً ، وتضمهما أرض واحدة" وأضاف فى حديثه قائلاً "من أين تتولد فى نفس الإنسان محبة الأوطان؟ أليس من شعور الإنسان بأنه هو الوطن والوطن له..."^(٤). أى إن الحديث عن الوطن والمواطن لم يكونا غائبين عن مؤتمر يتناول شأنًا طائفيًا محضاً ، ولذلك جاءت قائمة المطالب القبطية تستند إلى قاعدة المساواة فى المواطنة ، وشملت خمسة مطالب على سبيل الحصر هى المساواة فى احترام يوم الراحة الدينية (الأحد) ، والركون إلى الكفاءة دون سواها فى إسناد الوظائف العامة دون نظر إلى أى اعتبار آخر ، ووجود ممثلين للأقباط فى المجالس النيابية ، وحق الأقباط فى إلحاق أبنائهم بالمعاهد الأولية (الكتاتيب) أسوة بأبناء المسلمين ، ولاسيما أن الأقباط يدفعون خمسة فى المائة ضريبة على العقارات لتنفق منها مجالس المديرىات على هذه الكتاتيب. وأخيراً أن تنفق الحكومة - دون تفرقة- على جميع المرافق المصرية وهو ما يعنى أن تنفق الحكومة على المؤسسات المسيحية ، كما تتولى الإنفاق على المؤسسات الإسلامية^(٥). والنظر إلى فحوى هذه المطالب القبطية يكشف أن مطلبى المساواة فى الوظائف ، والتمثيل النيابى استمر دون أى معالجة جادة ، وأضيف إليهما مطلب جديد هو إنفاق الحكومة على المؤسسات المسيحية أسوة بالإسلامية استناداً إلى المساواة فى المواطنة. هذه المطالب لا تزال قائمة حتى وقتنا الحاضر^(٦). وتوارى الحديث عن الهموم القبطية إلى حين ، ولاسيما فى ضوء التلاحم القبطى الإسلامى الفريد فى ثورة ١٩١٩م التى يعتبرها كثيرون منشأ المواطنة المصرية...رفض الأقباط مبدأ التمثيل النسبى عند وضع دستور ١٩٢٣م ، والتفوا حول حزب الوفد (الوعاء الحزبى للثورة ثم للمواطنة المصرية) ولكن جرى حصار حزب الوفد من خلال تحالف الملك مع الأحرار الدستوريين ، ونشوء حركة الإخوان المسلمين ، والأخذ بالأيديولوجية الدينية الإسلامية فى مواجهة الأساس

العلماني للوفد ، وبالتالي حوصر الأقباط ، وتجدد إحساسهم بالمشكلات التي زادت وأخذت أبعاداً جديدة في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين.

في عام ١٩٥٠ ظهر كتاب بعنوان: "فرق تسد! الوحدة الوطنية والأخلاق القومية" مؤلفه طيب هو زغيب ميخائيل ، وقدم له المفكر سلامة موسى ، ويحوى الكتاب (٣٧٥ صفحة) سجلاً من المطالب القبطية في شتى المجالات ، وتوثيقاً أرشيفياً صحفياً ومعلوماتياً لمساجلات هذه الفترة حول إشكاليات المواطنة ، ويشعر القارئ لهذا الكتاب أنه يحمل شهادة إدانة لعصر يعتبره الأقباط ذهبياً (١٩٢٣ - ١٩٥٢م) ، ويتناول وقائع وأحداثاً وهموماً ومطالبات غير منبئة الصلة عما يشهده الشأن القبطي حالياً بعد مرور أكثر من خمسين عاماً على صدور هذا الكتاب.

في المقدمة يتناول سلامة موسى عدداً من المشكلات القبطية مثل حرمان الأقباط من الاشتغال بتدريس اللغة العربية ، والعقبات القانونية والإدارية التي تعترض بناء الكنائس ، والتضييق على نوابغ الطلاب الأقباط - على حد تعبيره - في الالتحاق بالبعثات العلمية في الخارج^(٧). ويقول : "إن السكوت على هذه المظالم هو كظم يؤذى الأقباط في الحاضر والمسلمين في المستقبل ، ويؤذى الوطن المصرى كله ، ويفككه في أى وقت"^(٨).

واختتم سلامة موسى بهذه المقولة / النبوءة مقدمة الكتاب ليبدأ الكاتب في سرد الهموم والمشكلات القبطية بأسلوب سلس يعتمد على حشد الأدلة ، وتقديم رؤية تحليلية. واعتبر المؤلف أن المشكلات القبطية تأتي بمثابة نكوص على مشروع بناء الدولة الحديثة في عهد محمد علي.

يشمل الكتاب تصنيفاً للمشكلات التي يعاني منها الأقباط بسبب قبطيتهم ؛ مشكلات تتعلق بحرمانهم من شغل الوظائف العليا في الجهاز الإدارى حتى في ظل حكومات وفدية^(٩) ، ورفض تدريس الدين المسيحى في المدارس ، وإجبار الطلاب الأقباط على تعلم الدين الإسلامى ؛ سواء من خلال حصص "التربية الدينية" أو من خلال كتب اللغة العربية والتاريخ^(١٠) ، وامتناع الإذاعة المصرية عن بث برامج دينية مسيحية أسوة بما يذاع للمسلمين. ويربط الكاتب هذا المطلب مباشرة بمفهوم المواطنة الكلاسيكية قائلاً: "طالبنا أن يسمح بإذاعة شيء من المواعظ والتراتيم الروحية للمسيحيين البالغ عددهم نحو ثلاثة ملايين نسمة من دافعى الضرائب وذوى المصالح ولكن لا حياة لمن تنادى!"^(١١).

وأفرد المؤلف حديثاً خاصاً عن القيود العشرة التى تعترض عملية بناء الكنائس. وكان العزبى باشا وكيل وزارة الداخلية قد أصدر قراراً بها فى فبراير ١٩٣٤م. وأورد الكتاب العديد من حالات بناء الكنائس التى واجهتها هذه القيود ، أو التى يسميها المؤلف "الأغلال العشرة". هذه القيود أو التى يطلق عليها الكتاب المعاصرون - تهدياً - "الشروط العشرة" لا تزال محل شكوى من جانب الأقباط ، وتكاد تكون باعثاً على معظم حالات العنف الطائفي^(١٢).

وتناول الكتاب التفرقة التى يعانها الطلاب الأقباط فى الالتحاق ببيئة التدريس بالجامعات ، رغم أحقيتهم لذلك. كما تحدث - بإسهاب - عن دور جماعة الإخوان المسلمين فى الحوض على كراهية الأقباط - حسب تعبيره - والأحداث الطائفية التى شهدتها هذه الفترة مثل حريق كنيسة الزقازيق عام ١٩٤٧م ، فقد كانت الجماعة ضالعة فيه^(١٣).

وأخيراً فإن من يطالع هذا الكتاب ، ويتعمق فى طبيعة المشكلات التى يطرحها ، ولغة الحوار المستخدمة ، ويقارن ذلك بالخطاب الآنى فى التعبير عن المشكلات القبطية فى مشتملاته وبنيتة اللغوية ؛ سيخلص إلى نتيجة مفادها أن المشكلات التى يشعر الأقباط بها تناسخ ، والتعبير اللغوى عنها يتوارث بشكل لا واعي ، وكأنه أصبح جزءاً من بنية التفكير أو اللاشعور القبطي.

٢ - خطاب البحث فى الأزمة الطائفية

فى أعقاب المأزق الطائفي فى السبعينيات من القرن العشرين اتجه بعض الباحثين الأقباط إلى دراسة أسباب المأزق الطائفي ، وما فرضه من إشكاليات المواطنة ، وما يحمله من آفاق مستقبلية ؛ دراسة أكاديمية تنطلق من فرضيات تحاول إثبات صحتها. وغلب على بعض هذه المحاولات التحيزات الأيديولوجية.

قدمت د. نادية رمسيس فرح محاولة لدراسة أسباب الصراع الدينى فى السبعينيات. وانطلقت من افتراض أساس أن الأسباب التى طرحت لتفسير الصراع الدينى الإسلامى - المسيحى اتسمت بالمحدودية ، وعدم القدرة على تغطية كافة جوانب الظاهرة. فمن ناحية أولى راجت "نظرية المؤامرة" التى تعزو أسباب الصراع الدينى إما لوجود مؤامرة داخلية أو خارجية^(١٤). ومن ناحية ثانية طرحت مجموعة من التفسيرات الاقتصادية والاجتماعية للصراع الدينى ذات طبيعة جزئية ؛ أرجعت الصراع لأسباب من قبيل تداعيات أزمة الهوية

التي أعقبت هزيمة ١٩٦٧ ، أو استخدام النظام السياسي للإسلام كأداة لاكتساب الشرعية السياسية ، أو أنها انعكاس للصراع الطبقي.

وقد رفضت نادية فرح "نظرية المؤامرة" ، واعتبرت أن التفسيرات الاقتصادية والاجتماعية تفسر جانباً من الموضوع وتغفل الجوانب الأخرى. ورأت أن هناك تفسيراً بنيوياً Structural Explanation للصراع الديني. وقصّدت بذلك أن هذا الصراع جاء نتيجة لأزمة التحول من السياسات الاقتصادية والاجتماعية التي قامت على أساس دور الدولة - في الستينيات - إلى سياسات أخرى مضادة تقوم على إدماج الاقتصاد المصري في الاقتصاد العالمي ، وما استلزمه ذلك من بناء تحالف جديد للحكم في عهد الرئيس السادات يضم عناصر إسلامية وليبرالية وبرجوازية وبيروقراطية ، ويستند إلى الإسلام كأيدولوجية من أجل بناء قاعدة تأييد شعبي لسياسات التحول من ناحية ، ومحاصرة قوى المعارضة اليسارية والناصرية من ناحية أخرى^(١٥). استغرق بناء هذا التحالف سبع سنوات (١٩٧٠ - ١٩٧٧م) ، عمد النظام خلالها إلى تخليق وعي إسلامي Islamic Consciousness عبر أمرين : أولهما: الترويج بأن هناك تهديداً يقيق بالمجتمع الإسلامي مصدره الأقباط والشيوعيون واليهود ومؤامرات العالم المسيحي ، وثانيهما: المضي قدماً في طريق تطبيق الشريعة الإسلامية بهدف توسيع قاعدة التأييد الشعبي ، وتزويد التحالف الجديد للحكم بالوسائل القانونية اللازمة للسيطرة على مقدرات وتفاعلات سائدة في المجتمع^(١٦). وقد أدى ذلك إلى انعكاسات سلبية على العلاقات الإسلامية المسيحية ، ترتب عليها حدوث صراع ديني ازدادت وتيرته مع إخفاق النظام في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية عبر السياسات التي اتبعتها. وبحلول عام ١٩٧٧م انفرط عقد هذا التحالف بخروج جناحين أساسيين منه هما حزب الوفد الذي أمكن حصاره ، والحركة الإسلامية التي خاضت مواجهة مباشرة ممتدة مع نظام السادات ، ولاسيما بعد أن نجحت في التعبير عن مطالب قطاعات واسعة من الطبقة الوسطى والدنيا (أبرز المتضررين من سياسات التحول الساداتية) والدخول في معارضة مباشرة مع الحكم - خاصة بعد توقيع معاهدة كامب ديفيد. ولجأ النظام - في محاولة لسحب البساط من تحت أقدام الحركة الإسلامية - إلى تعديل دستوري أصبحت بمقتضاه الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع^(١٧). وخلصت نادية رمسيس فرح إلى أن التعديلات التي أجراها نظام السادات: "وضعت الأقباط كلية في يد النظام ، دون وجود أى أساس قانوني يحمي حقوقهم بوصفهم مواطنين يتمتعون بالمساواة الكاملة" إلا أنها اعتبرت أن

وضع الأقباط لا ينفصل عن مستقبل القوى الديمقراطية في صراعها مع تيار الإسلام السياسي لتحديد شكل الدولة وطبيعتها ، وبالتالي تحديد وضع الأقباط فيها^(١٨).

ويتفق سليمان شفيق مع الطرح السابق ، ويؤكد أن نظام السادات سعى إلى إنشاء تحالف اجتماعي قوى يتكون من الذين أضر بهم عبد الناصر اقتصادياً (الرأسماليين - البرجوازية الريفية) وسياسياً (الإخوان المسلمون والجماعات الجديدة التي انشقت عنهم) ، وكذلك رجال أحزاب ما قبل الثورة ، بالإضافة إلى المصريين الذين كونوا مدخرات في الخارج ، والقيادات البيروقراطية التي استفادت من وجودها في القطاع العام في الستينيات. أى إن تحالف السادات كان من شرائح النصف الأعلى من المجتمع ، ولكن بحلول عام ١٩٧٧م خرجت الشرائح التي تنتمي إلى النصف الأدنى من المجتمع تحتج طبقياً على العقد الاجتماعي الجديد ، ولم يجد السادات سوى الاستقواء بالأيديولوجية الإسلامية ، وهو ما أدى إلى الصدام الديني.

وإجمالاً فإن التفسير السابق للأزمة الطائفية في السبعينيات يعتمد على المقولات التفسيرية التي طرحها اليسار ، وتدور حول التحولات الاقتصادية والاجتماعية ، والاحتجاجات الطبقية ، والتحول من اليسار السياسي والاقتصادي إلى اليمين السياسي والاقتصادي. ولم تكن الأزمة الطائفية سوى نتيجة لتغير نمط تحالفات النظام في السبعينيات عن مثيله في الستينيات^(١٩).

طرح د. سميرة بحر تفسيراً للأزمة الطائفية في السبعينيات انطلاقاً من طبيعة التحالفات السياسية لنظام السادات ، دون إيلاء أى اهتمام بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية المتعلقة بالأزمة وذلك خلافاً للطرح السابق. وذهبت إلى أن السادات سعى لإنشاء حكم أوتوقراطي ديني استعان فيه بالإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الأخرى ضد القوى المعارضة للنظام ، وهى اليسار والناصريون. وقد جرى صياغة أجهزة الدولة وتشريعاتها وفق هذا الوضع الجديد ، وساعد على ذلك تكثيف أنشطة وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة ، إلى جانب خطباء بعض المساجد لإشاعة وتعزيز المناخ الديني. ونتيجة لذلك بدأت أعمال العنف ضد الأقباط تزداد ، والاعتداء على الأفراد والكنائس والممتلكات يتصاعد ، واشتد بأس الحركات الإسلامية ، وبدأت تهدد النظام نفسه. وقد حاول النظام أن يحتذى بشعار "الوحدة الوطنية" ، في مواجهة "الإسلام السياسي" وهكذا كان الدين و"الوحدة الوطنية" يواجه كل منهما الآخر ، ومع عجز النظام عن استخدام أى منهما انفلت الأمر ، وانتهى حكم السادات نفسه^(٢٠).

ويتفق محب زكى مع الطرح السابق في تفسير الأزمة الطائفية ، ويرى أنه بالرغم من لجوء الرئيس عبد الناصر إلى "الإسلام" كأداة لإضفاء الشرعية على السياسات التي اتبعتها إلا أنه لم يذهب إلى اعتبار الدين إيديولوجية حاكمة نظراً لأن سياسات الدولة اتسمت بالطابع العروبي ، وهو ما يولد ضرورة أن يصبح المسيحيون جزءاً من العالم العربي في إطار القومية العربية. ولكن في أعقاب هزيمة ١٩٦٧ حدثت ردة إلى الأيديولوجية الدينية التي عرفتھا مصر في بدايات القرن العشرين قبل اندلاع ثورة ١٩١٩. وقد اتجه السادات إلى استخدام الدين كأداة لهزيمة معارضيہ السياسيين (الماركسيين والناصريين) ، وقام بإعادة الجماعات الإسلامية إلى المشهد السياسى مرة أخرى. وهو ما أدى إلى إسباغ النظام بطابع إسلامى أثار مخاوف وقلق الأقباط. ومع ازدياد سطوة الجماعات الإسلامية زادت موجة العنف الموجه ضد الأقباط. ويعتبر محب زكى أن مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية طرحت تساؤلاً مهماً فرض نفسه في السبعينيات ؛ هو: هل الأقباط مواطنون على قدم المساواة مع المسلمين في تولى الوظائف والموقع القانونى والأهلية السياسية؟^(٢١).

ويذهب هانى المعداوى إلى أن مبعث التوتر الدينى يأتى غالباً من ظهور جماعات إسلامية أو دعوات طائفية تتبنى أفكاراً دينية مما يثير نوعاً من رد الفعل لدى المسيحيين خشية أن تنجح هذه الدعوات ، ويتحول من جرائمها الأقباط إلى مواطنين من الدرجة الثانية أو أهل ذمة. ويرى أن مشاركة الأقباط ارتبطت في الحياة السياسية إما بحزب الوفد أو الحزب الشيوعى المصرى نظراً لأن الحزبين يطرحان أفكاراً علمانية تتيح مشاركة شعبية أوسع تضم كافة أبناء المجتمع^(٢٢).

ويرجع د. ميلاد حنا إقبال بعض المثقفين الأقباط على التيار اليسارى باعتباره امتداداً وأكثر تقدماً لإرساء قواعد الدولة العلمانية التي سعى إلى تحقيقها حزب الوفد ، وما توقعوه من أن هذا التيار سوف يقضى على ما تبقى من فوارق بسبب الدين. وقد استخدم السادات التيارات الدينية الإسلامية بهدف الحد من التيارات والأفكار اليسارية بكافة صورها. وعندما أعلنت حكومة ممدوح سالم في أغسطس ١٩٧٧ أنها تنوى تطبيق الحدود في الشريعة الإسلامية على المرتد لم تستطع القوى التقدمية أن تواجه الموقف ، ولم يعد أمام الأقباط سوى الالتفاف حول قيادة الكنسية والتنظيمات الدينية^(٢٣).

٣ - خطاب استدامة الوعى بالتفرقة

شهد الربع الأخير من القرن العشرين إعادة طرح المشكلات القبطية باستخدام خطاب

بداية القرن الذى يعتمد على لغة تقترب من الوجدان الشعبى بما تحمله من عاطفية الإحساس بالمواطنة المنقوصة ، وحسم المطالبة الحقوقية الواضحة. وهى حالة يمكن أن نطلق عليها استدامة الوعي بالفرقة...

ويُعد أنطون سيدهم (١٩١٥-١٩٩٥م) نموذجاً للقيادات المدنية التى تربت وجدانياً على خطاب الوعي بالفرقة فى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضى ، وأعاد إنتاجه فى مقاله الافتتاحى - أسبوعياً - بجريدة "وطني". وبالتالى من يطالع مقالات أنطون سيدهم ويقارن بينها وبين ما عرفته مصر من كتابات حول الشأن القبطى قبل قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ يجد أوجه تشابه كثيرة فى منطلقات العرض ، ولغة التعبير ؛ وهو ما يكشف تناسخ خطاب المشكلات القبطية نظراً لتناسخ المشكلات ذاتها.

ورغم أن جريدة "وطني" ظهرت للوجود عام ١٩٥٨م إلا أن أنطون سيدهم - صاحب الامتياز - لم يتخذ هذا المنحى فى معالجة قضايا الأقباط إلا فى أواخر الثمانينيات من القرن العشرين. ويفسر يوسف سيدهم (رئيس مجلس إدارة الصحيفة حالياً) التحول الذى طرأ على أسلوب تصدى والده للشأن القبطى انطلاقاً من تزايد أحداث العنف التى طالت الأقباط وممتلكاتهم خلال هذه الفترة ، فضلاً عن محاولات تهيش الهوية المصرية واستبدال الهوية الإسلامية بها ، وهو ما أدى إلى "استغراب الأقباط واستبعادهم بشتى الصور ، التى وصلت فى بعض الحالات إلى صورة من صور اضطهاد الأقليات. هنا باتت الحاجة ملحة إلى وجود نافذة تتصدى لعرض متاعب وهموم الأقباط ، وتتولى الدفاع عنهم" (٢٤).

عرض أنطون سيدهم (فى مقالاته على صفحات وطني) المشكلات القبطية المتعارف عليها بلغة مفعمة بالشحن السياسى -إن صح التعبير- وغلب على تناوله للشأن القبطى الأسلوب المباشر فى طرح القضايا الشائكة ، وهو ما أدى إلى تزايد شعبيته فى الأوساط القبطية ، وتكوين وعى شعبى بالهموم القبطية.

تناولت المقالات الحوادث الإرهابية التى تعرض لها الأقباط فى صنبو وديروط وإمبابة وغيرها (٢٥) ، وتهاون الأجهزة الأمنية فى حماية الأقباط (٢٦) ، واستبعاد الأقباط من الوظائف العليا فى الحكومة ، وعدم توليهم الوزارات السيادية (٢٧) ، والطعن فى الدين المسيحى فى وسائل الإعلام والمؤلفات المتداولة ، والكتب المدرسية (٢٨) ، وعدم احترام حق الأقباط فى الحصول على إجازة فى الأعياد المسيحية (٢٩) ، وضعف التمثيل السياسى للأقباط (٣٠) ، هذا فضلاً عن الأوقاف القبطية التى استولت عليها وزارة الأوقاف (٣١). واحتلت مسألة بناء

وترميم الكنائس اهتماماً خاصاً في كتاباته ، ولاسيما في ضوء الشروط العشرة المقيدة التي تحكم هذه المسألة^(٣٢).

وعمد أنطون سيدهم إلى استخدام عناوين لمقالاته تكشف طبيعة الخطاب الذي يتبناه مثل: "وزارة الأوقاف تغتال أوقاف الكنائس القبطية" ، و"مهاجمة الأقباط في وسائل الإعلام والتعليم" ، و"مسلسل غلق كنائس الأقباط" ، و"ما يعانيه الشباب القبطي من الاضطهاد" وحفل الخطاب المستخدم بمصطلحات من قبيل "الاضطهاد" و"الأقباط الغلبة" ، و"الأقباط المعذبون" ، و"مواطنون من الدرجة الثانية" و"القبطي المسكين" وآلام الأقباط"... إلخ^(٣٣).

وواقع الحال أن النهج الذي تبناه أنطون سيدهم في عرض مشكلات المواطنة يمثل "خطاباً كاشفاً" لعمق المآزق الطائفية ، ويلبى حاجة قطاعات واسعة من الأقباط التي لم تكن بحاجة إلى من يعلمها ببعض أو كل المشكلات القائمة ، بقدر ما كانت تحتاج إلى من يعبر عن همومها بمفردات تجسد مشاعرها ، وتنفس عن الشعور بالغضب داخلها. خطاب يسعى إلى "التنفيس" أكثر من "التمكين".

وتكشف الخبرة التاريخية أن الحالة المصرية - عامة - في معظم فترات القرن العشرين لم تخل من خطاب مثل هذا. ولعل ذلك يفسر سبب إحجام الحكومة عن إغلاق "وطني" عقب رحيل صاحب الامتياز الخاص بها (أنطون سيدهم) واستمرارها في الصدور كالمعتاد دون أى تغيير في شكل أو مضمون الخطاب المستخدم. فقد تم إرجاء المشروعية القانونية لبضع سنوات في ضوء ما تتمتع به الصحافة من شرعية وسط جماهير الأقباط في الداخل والخارج مما جعل احتجاجها عن المشهد السياسى يخل بتوازنات دقيقة قائمة. وظل الحال كذلك حتى اكتمل تأسيس شركة تتولى إصدارها في الوقت الحاضر. ومما يدعم هذا الرأي أن أنطون سيدهم كان يكتب عن المشكلات القبطية في صحيفة الغالبية العظمى من قرائها من الأقباط. وقد أسهمت هذه الكتابات في الإبقاء على الوعي العام بوجود مشكلات قبطية ، ونقلت احتجاجات جماهير "صامته" ، وتحفظات مؤسسة دينية تؤثر عدم تكرار خبرة الصدام مع الحكم كما حدث في السبعينيات ، إلا أن هذه الكتابات كانت تحاطب الدولة بمختلف أجهزتها باعتبار أن مناط الشأن القبطي بيدها ، ولم تتجه إلى منظمات المجتمع المدني أو تدعو إلى مبادرات قاعدية مسيحية - إسلامية على أرضية المواطنة لتجاوز المآزق الطائفية ، رغم ما كانت تحمله من مشاعر ود للمسلمين ، وتأكيد على الحفاظ على الوحدة الوطنية. وإجمالاً فإن

كتابات أنطون سيدهم عكست الرهان القبطى التقليدى على كل من الدولة والمؤسسة الكنسية.

٤ - خطاب وجهاء الحياة العامة

تلعب مجموعة من وجهاء الحياة العامة من الأقباط دوراً في إدارة الشأن القبطى خاصة في لحظات التأزم الوطنى. يتحركون في الفضاء السياسى استناداً إلى أصل طبقى ، أو موقع سياسى أو ثقل اقتصادى. هم - في حقيقة الأمر - وكلاء بلا وكالة حقيقية ، يمارسون دورهم في المجال العام نظراً لغياب أو تهميش أو عدم قدرة السياسيين والتكنوقراط الأقباط المرتبطين بجهاز الدولة على إدارة هذا الملف الشائك.

ويعد ميريت بطرس غالى نموذجاً لوجهاء الحياة العامة. حاول في أواخر السبعينيات - لحظة احتدام الموقف الطائفى - أن يلعب دوراً استناداً إلى الارتباطات السياسية لأسرته ، والتاريخ الممتد لها في العمل العام ، فضلاً عن اقترابه من الواقع القبطى ربما على نحو أفضل من ابن عمه د. بطرس بطرس غالى. وقد التقى ميريت غالى بالرئيس السادات في أعقاب قرارات سبتمبر الشهيرة عن طريق الكاتب موسى صبرى ، بإيعاز من د. بطرس غالى الذى كان يجذب البقاء خارج المشهد الملتهب سياسياً وطائفيًا رغم أنه كان وزيراً في ذلك الحين^(٣٤).

ولم يكشف النقاب عما دار بهذا الاجتماع إلا أنه من الضروري ملاحظة أن الالتقاء بالرئيس السادات جاء بعد عامين من إصداره تقريراً مهماً حول المشكلات القبطية بعنوان: "الأقباط في مصر" ، وأخذ هذا التقرير رقيق الحجم صورة البيان المقدم مباشرة للمسئولين في الدولة. وغلبت عليه اللغة الهادئة ، بعيداً عن المطالبة الحقوقية الواضحة المباشرة^(٣٥).

في مقدمة التقرير يؤكد ميريت غالى أنه لم يصادف شخصياً "سوى كل تكريم واحترام وحسن معاملة ، بل ومودة من إخوانى المسلمين قبل الأقباط" ، ويطلب يبحث ما يعرضه ، "بروح من العطف والمحبة" ، وبعد المقدمة التى اتسمت بالرزانة ، والحرص على المودة والأخوة ، يتناول التقرير عدداً من القضايا بالغة الأهمية ، ويحسب للكاتب اطلاعه الواسع على تطور البناء القانونى في مصر ، والتزامات مصر أمام العالم في شكل عهود أو التزامات دولية ، وقدرته المنطقية على العرض والتحليل.

تناول ميريت غالى مفهوم المواطنة انطلاقاً من الثوابت الدستورية التى تقضى بأن المواطنين متساوون أمام القانون بصرف النظر عن الانتماء الدينى أو الجنىسى أو العرقى. وتتلخص

شكوى الأقباط من وجود قوانين وقرارات تميز في الحقوق ، وتفرق في المعاملة في مخالفة صريحة للدستور^(٣٦).

في مجال الأحوال الشخصية أشار إلى وجود لغة تحط من شأن المسيحيين - تستخدم في بعض الأحكام الصادرة من المحاكم - مثل وصف المسيحية بالديانة الكفرانية ، أو أن المسلم شريف وغير المسلم خسيس ، تستخدم هذه اللغة التي ليست من آداب المعاملة في شئ ؛ في مخالفة لفرمان عثمانى صدر عام ١٨٥٦م يستوجب إزالة التعبيرات التي تحط من شأن الناس بسبب الجنس أو اللغة أو المذهب من جميع المحررات الديوانية (الأوراق الرسمية). وطالب غالى بسرعة إصدار قانون موحد للأحوال الشخصية لغير المسلمين درءاً للمشكلات التي تحيق بالأقباط في مثل هذه القضايا من جراء تغيير الملة أو المذهب.

وفىما يتعلق ببناء الكنائس تناول التقرير بإسهاب الشروط العشرة التي تنظم عملية بناء الكنائس ، وما تنطوى عليه من قيود غير مبررة ، وإجحاف بحق الأقباط في بناء دور العبادة الخاصة بهم. وأشار إلى أن تقرير لجنة تقصى الحقائق التي شكلها مجلس الشعب - في أعقاب حادثة الخانكة عام ١٩٧٢م - طالب الدولة بوضع نظام ميسر لتنظيم تراخيص الكنائس.

وتناول التقرير كذلك مسألة الهجوم على الدين المسيحى ، والضغط على الأقباط للارتداد عن عقيدتهم ، وأشار إلى أن جهاز الدولة - ممثلاً في وزارة الداخلية - ليس طرفاً محايداً في حالات تغيير الديانة. حيث تقدم التسهيلات لمن يرغب في التحول من المسيحية إلى الإسلام ، في حين لا يحدث نفس الأمر في حالة التحول من الإسلام إلى المسيحية^(٣٧).

وفي مجال التعليم أشار ميريت غالى إلى عدة مشكلات هي عدم السماح لغير المسلمين بالالتحاق بجامعة الأزهر ، رغم أنها تمول من ميزانية الدولة ، هذا فضلاً عن أن المعاهد الدينية القبطية لا تحظى بإعانة أو دعم من المال العام ، وكذلك قصر تعليم اللغة العربية على المسلمين فقط ، والتضييق على الأقباط في الالتحاق ببعض أقسام الكليات العلمية ، وفي الكليات العسكرية ، بالإضافة إلى عدم الاهتمام بتدريس الحقبة القبطية في المدارس ، ولا يوجد قسم للدراسات المتصلة بالعصر القبطى ، رغم أنه يوجد أقسام مماثلة في كثير من الجامعات الأجنبية.

وكرر ميريت غالى الشكوى القبطية الممتدة عبر القرن العشرين وهى إبعاد الأقباط عن شغل الوظائف العليا بجهاز الدولة. وأشار إلى أن "الأقباط يعاملون الآن من حيث الوظائف العامة كمواطنين من الدرجة الثانية"^(٣٨).

وإجمالاً يمكن القول إن تقرير ميريت غالى يمثل خطاباً سياسياً مهماً يكشف ليس فقط عن حجم وطبيعة المشكلات القبطية في تلك الفترة ، لكنه يعكس أيضاً موقفاً الأرستقراطية القبطية. وكان هذا الموقف متطابقاً مع موقف الكنيسة القبطية.

٥ - خطاب السياسيين الأقباط

خاض مجموعة من السياسيين الأقباط تجربة العمل العام في ظل أنظمة حكم متباينة. وتحدث بعضهم عن مسيرته ، وما واجهه من تحديات ومشكلات ، وآثر البعض الآخر الصمت^(٣٩) ويعتبر د. رشدي سعيد (١٩٢٠م) أحد الذين تحدثوا عن تجربته ، والصعوبات التي اعترضت طريقه في المجال العام بسبب قبطيته. وهو يعد خبيراً في مجال السيسولوجيا ، وله دراسات قيمة في هذا الحقل ، واقترب من الشأن القبطي نظراً لكونه واحداً من التكنوقراط الذين حلوا محل السياسيين الأقباط في ظل حكم الرئيس جمال عبد الناصر.

ويعتبر د. رشدي سعيد أنه لم يسع إلى الملف القبطي الشائك ، بل وجد نفسه جزءاً من هذا الملف: "موضوع الأقباط في إطار الجماعة الوطنية ؛ وهو الموضوع الذي فرض نفسه على شخصياً وعاش شبحه معي طوال حياتي العملية منذ عودتي من البعثة العلمية في ١٩٥١" ^(٤٠) وينظر إلى قضية الأقباط - حسب تعبيره - على أنها "من القضايا المسكوت عنها ، والتي ظل المسئولون ينكرون وجودها حتى حطت عليهم بثقلها ، ومست الأرواح والممتلكات ، وشوهت صورتهم ، وصورة بلادهم وشككت في قدرتهم على إدارة أمورهم ، وقضية الأقباط هي قضية الوطن كله ، وحلها الأخير هو في بناء الوطن نفسه" ^(٤١).

يلاحظ أن هذه العبارة تتفق في معناها إلى حد بعيد مع عبارة ذكرها المفكر سلامة موسى في معرض تقديم كتاب "فرق تسد.. الوحدة الوطنية والأخلاق القومية" الذي تمت الإشارة إليه سابقاً. فما ذكره د. رشدي سعيد من أن: "قضية الأقباط هي قضية الوطن" سبقه بالإشارة إليه سلامة موسى - منذ أكثر من نصف قرن - حين ذكر أن: "السكوت على هذه المظالم (يقصد المظالم القبطية)... يؤذي الوطن المصري كله". البداية كانت مع عودة د. رشدي سعيد من البعثة العلمية في الخارج ، واكتشافه أن التيار الديني - أي الإخوان المسلمين - "غير شكل مصر ومزاجها العام" ، ويقدم تحليلاً سيسولوجياً لأسباب اجتذاب التيار الديني لشباب الجامعة في ذلك الحين. ويبنى تحليله على أن الهجرات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية حملت فقراء الريف إلى المدن. ووصل أعداد كبيرة من أبناء هؤلاء الفقراء إلى الجامعة. وفي رأى د. رشدي سعيد أن فقراء المدن على مدار التاريخ كانوا وقود حركات التطرف في

مصر. فهم يختلفون عن فقراء الريف في أنهم الأكثر تعرضاً للسقوط وقت الأزمات ، فهم لا يجلسون على زرع يمكن أن يسد رمقاً ، ولا يعيشون في وسع يمكن أن يخفف من الضيق الذي يأتي مع الازدحام ، ولا يتمتعون بالأمان الذي يعطيه العيش وسط عائلة ممتدة. وهذا السقوط الكامل الذي يمكن أن يتعرض له فقراء المدن خلال الأزمات يفجر الغضب ، ويجعل من تجنيدهم في حركات العنف والتطرف سهلاً^(٤٢).

ويشير د. رشدي سعيد إلى "إن جماعة الإخوان المسلمين استطاعت الاستفادة من هذه الحالة الاجتماعية ، واستولت على ولاء الشباب عامة ، وشباب الجامعة خاصة ، ونجحت في هذا المجال نجاحاً باهراً ، وأصبح لها وجود ظاهر في الجامعة أهلّ أعضاؤها للنجاح في انتخابات اتحادات الطلبة ، وتوجيه معظم أموال هذه الاتحادات لتدعيم أهدافها ، والإنفاق على معسكرات تنظيماها السرية التي كان يتم فيها تدريب كوادرها وشحنها بالأفكار"^(٤٣).

وكان من الطبيعي أن يتأثر د. رشدي سعيد بالمناخ الجديد ، وبدأ يشعر بأن التفرقة تطوله بسبب الدين. ويؤكد في هذا الصدد: "كثيراً ما أسمع استنكاراً لأي تفرقة تحدث بسبب الدين وكلاماً كثيراً عن النسيج الواحد الذي يربط بين المسلمين والأقباط إلا أن الحقيقة الواقعة كانت تشير إلى أن هذا النسيج قد أصابه الكثير من التمزق. وكان هناك من الشواهد ما يشير إلى ذلك ، فقد أصبح إبعاد الأقباط عن بعض المراكز الحساسة في الدولة أو لجان تقرير السياسات ؛ وبطبيعة الحال فإنني أتحدث هنا عن تمييز مستتر لا يتسم بالعنف ، ويصعب على كثيرين الإحساس به ، وقد يكون هذا هو أحد الأسباب التي تجعل الكثيرين من أفاضل الناس ينكرون وجوده"^(٤٤).

ويروى د. رشدي سعيد: أنه في ظل المناخ الجديد الذي بدأ يحتاج الجامعة اتهم بالتعصب الديني ، وقدمت فيه شكوى من أحد الطلاب الراسيين يربط فيها بين تعصب الأستاذ ورسوبه في الامتحان في يونيو ١٩٥٣ م. ولم يستغرب د. رشدي سعيد من الشكوى قدر استغرابه من اهتمام إدارة الكلية بهذه الشكوى. ويقول: "لكنني عرفت فيما بعد أن مثل هذا الادعاء من الأمور سهلة القبول عند البعض"^(٤٥).

بدأ د. رشدي سعيد يتعرف على المجال العام بتعيينه رئيساً لمؤسسة التعدين ، ثم عضواً معيناً في مجلس الأمة عام ١٩٦٤ م ، وقد لجأ نظام عبد الناصر إلى تعيين الأقباط بعد أن تبين

عدم قدرتهم على النجاح في الانتخابات ، ويقول د. رشدى سعيد: "أصبح وجود الأقباط بالبرلمان منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم راجعاً إلى عطف الحاكم لا إلى إرادة الشعب" (٤٦).

واشتبك د. رشدى سعيد مباشرة مع الملف القبطى عندما اختير عضواً بلجنة تقصى الحقائق التى شكلها مجلس الشعب فى أعقاب حرق كنيسة بالخانكة عام ١٩٧٢م ، وما تلا ذلك من احتكاكات طائفية تعد مقدمة لسلسلة من العنف الطائفى الذى جعل التفرقة التى طالما أرقّت د. رشدى سعيد تخرج من نطاق الممارسات التمييزية المستترة ، إلى واقع العنف المباشر الواضح (٤٧).

وقد أتاحت له هذه الفرصة الاطلاع على واقع بدا غريباً بالنسبة له.. يقول "عرفت صورة الآخر الدينى فى الفلكلور الشعبى عند فقراء المدن والساكنين على هوامشها. فصورة الأقباط عند المسلمين هى أنهم أثرياء. كنائسهم وأديرتهم مليئة بالذهب. وهم بخلاء يديرون الاقتصاد المصرى من تحت ستار ، وعددهم كبير فى الوظائف ، وهم متعصبون ولديهم خطط بعيدة المدى لتنصير مصر وبناء الكنائس فى كل مكان فيها ، والتبشير بين المسلمين ، والتخطيط لمنع زيادة أعدادهم ، ولحجب العلاج عنهم أو لتعليم أبنائهم ، ولذا فهم يدخلون كليات الطب والصيدلة والتربية للاستيلاء على مهن التطبيب وبيع الدواء والتعليم" (٤٨).

وقد انتهى تقرير لجنة تقصى الحقائق إلى مجموعة من التوصيات القيمة بشأن بناء الكنائس ، وأشار إلى أن "كثيراً من الكنائس القبطية تقادم العهد ، فلا يعرف شيء عن تطبيق الخط الهمايونى". وأرجعت اللجنة مشكلة بناء الكنائس وترميمها إلى عدم وجود نظام ميسر لتنظيم تراخيص البناء دون أن يتطلب الأمر صدور قرار جمهورى فى كل حالة (٤٩).

ويرى د. وليم سليمان قلادة أن الحقائق الواردة فى تقرير لجنة تقصى الحقائق تكشف سقوط القاعدة بعدم التطبيق أى سقوط الخط الهمايونى لعدم تطبيقه فى الواقع المصرى ، هذا علاوة على أن الدستور الحالى فى المادة [٤٦] نص على أن: "تكفل الدولة حرية ممارسة الشعائر الدينية" وذلك دون النص على أن يجرى ذلك طبقاً للعادات المرعية فى مصر (٥٠). ورغم أن التقرير انطوى على تحليل قيم للمشكلة ، واقترح حلولاً لها ولمشكلات أخرى إلا أن شيئاً لم يحدث فى هذا الصدد. ويقول د. رشدى سعيد: "إن الغرض من هذا التقرير لم يكن إيجاد حل للأزمة ، بل تهدئة الرئيس السادات شخصياً" ، ومن هذا المنطلق فقد أدى التقرير الغرض منه رغم الجهد الذى بذل فى إعدادة ، وبالتالي لم تكن هناك نية وقتئذ لحل مشكلات الأقباط (٥١).

ويشير د. رشدى سعيد -بوجه خاص- إلى مشكلة بناء الكنائس نظراً لقربه من المشكلة ، وإطلاعه على دقائق الأمور بشأنها.. يقول "العقبات التى تعترض عملية بناء الكنائس وفق الشروط العشرة التى وضعها وكيل وزارة الداخلية عام ١٩٣٤م تكاد تكون مانعة لبناء الكنائس ، وعلى الرغم من عدم وجود أى سند قانونى أو دستورى لهذه الشروط ، وارتفاع الشكوى منها ، إلا أن أحداً لم يقيم بإلغائها حتى اليوم"^(٥٢).

ويستغرب عدد من الكتاب والمثقفين المسلمين من بقاء الشروط العشرة التى تحكم عملية بناء الكنائس. ويقول جمال بدوى على سبيل المثال : "الأقباط يشكون من آثار قانون قديم يفرض عليهم استخراج تصريح من وزارة الداخلية إذا أرادوا إصلاح جلدة حنفية فى كنيسة(!!) وهو كلام لا يدخل العقل.. فإذا كان صحيحاً فيجب إلغاؤه فوراً... وإذا كان غير ذلك فيجب أن يعلن على الملأ حتى لا يتراكم الغضب فى النفوس.." ^(٥٣).

ويفسر د. رشدى سعيد جانباً من أسباب المأزق الطائفى فى السبعينيات ، بسعى السادات إلى تأكيد هوية الشخص الدينية على حساب هويته الوطنية ، وبالتالى تم استخدام ميراث الريبة بين المسلمين والأقباط ، أما فى ظل قيادة سياسية واعية فإنها تستطيع تهدئة الأوضاع بيسر وسهولة ، فكما أن هناك ميراثاً للريبة والشك هناك كذلك ميراث متجذر للعيش المشترك بين المسلمين والأقباط يمكن استثماره ، وهو ما فعلته ثورة ١٩١٩م ^(٥٤).

ويؤكد د. رشدى سعيد على أهمية النموذج المصرى القائم على التعايش فى ظل تعددية دينية ، وهو ما يستدعى مواجهة جادة مع مشكلات الأقباط: "والحقيقة أن مشاكل الأقباط هى مشاكل مصر ، ومن صالح مصر أن يكون الأقباط جزءاً من نسيج حقيقى ، ومن مصلحة مصر أن تكون نموذجاً لدولة متعددة الأديان فإن ذلك يعطيها بعداً حضارياً أعمق"^(٥٥).

وتعد شهادة د. رشدى سعيد حول العقبات التى اعترضت مسيرته فى العمل العام - وما اطلع عليه من قضايا تتصل بالهموم القبطية- بالغة الأهمية لأنها قدمت تفسيراً سيولوجياً لأسباب اعتناق فقراء المدن للأفكار المتطرفة ، وطبيعة الإدراك الشعبى للآخر الدينى ، وما شكله من رافد تعصبى موازٍ لرافد الإخاء المسيحى / الإسلامى التقليدى فى مصر ، وهو ما يستلزم يقظة -أو بالأحرى التزاماً- من جانب الحكم بتفعيل ميراث الإخاء ، ومحاولة تصفية ميراث التعصب الموازى ، وذلك ليس من أجل الأقباط ، ولكن من أجل أن تظل مصر "نموذجاً لدولة متعددة الأديان"^(٥٦).

خطاب "الباحثين الأقباط"

في التسعينيات ظهر جيل من الباحثين الأقباط - ينتمون إلى جيلي الوسط والشباب - يحاولون مناقشة المأزق الطائفي على أسس جديدة . وقد تكون هذا الجيل - ثقافياً وسياسياً - في حقبة السبعينيات وما تلاها ، وبالتالي فهم يعبرون عن أزمة أثرت في النظرة للذات والآخر^(٥٧).

قدم سمير مرقس طرحاً في بداية التسعينيات حول الهموم القبطية. وطرح ستة هموم أو مشكلات أساسية في ورقة بحثية صادرة عن المركز القبطي للدراسات الاجتماعية ، ثم أعاد طرحها لاحقاً بعد أن قام بتصنيفها على أساس نوعية هذه الهموم وهو ما يمثل مقدمة لازمة للتصدي لها^(٥٨).

في رأيه أن هناك نوعين من الهموم:

- النوع الأول من الهموم دينية مؤسسية مثل بناء الكنائس والأوقاف. واقترح أن يتم التعامل معها في الإطار المؤسسي والقانوني ، وتحديداً بين الكنيسة والدولة مع الأخذ في الاعتبار الجهود البحثية والقانونية التي تصب في حل هذه النوعية من الهموم.

- النوع الثاني من الهموم هي الهموم الحياتية. ويعنى بها تصاعد المناخ الطائفي في شكل نصوص وردت في بعض أدبيات الحركة الإسلامية ، أو في شكل ممارسات عنف موجه ضد الأقباط. وكذلك تدين الحركة السياسية ، والتراجع على أرض الواقع وفي الممارسة العملية عن مبدأ المواطنة ، والإخلال بتكافؤ الفرص في الحياة العامة ، والتشكيك في العقيدة الإيمانية للأقباط^(٥٩).

وتعد هذه المحاولة مهمة من زاوية تصنيف الهموم القبطية واعتبار الجانب الديني المؤسسي مسئولية الدولة والكنيسة ، أما الجانب الحياتي من الهموم فهو مسئولية كل الأطراف ، الحكومية وغير الحكومية.

الطرح الثاني قدمه الباحث في كتاب له بعنوان "هموم الأقباط" ، وسعى من خلاله إلى استقراء آراء النخبة المثقفة حول الهموم القبطية ، واستخلاص القدر المتفق عليه بين المثقفين ، ومحاولة بلورته وتقصى أسبابه ، واستعراض أفضل السبل للتعامل المباشر معه^(٦٠).

في هذا السياق أجرى الباحث أكثر من ثلاثين حواراً مع شخصيات مدنية فاعلة - ليبرالية ويسارية وإسلامية ، ودار الحوار حول ثلاثة أسئلة فقط هي: هل هناك هموم للأقباط؟... وما هي هذه الهموم إن وجدت؟... وما أفضل سبل لحلها؟.

وقد اتفق غالبية المثقفين الذين أجريت الحوارات معهم على مجموعة من الهموم القبطية هي العقبات التي تعترض بناء الكنائس ، وعدم حصول الأقباط على وظائف ومواقع قيادية في الدولة ، وعدم إيلاء الحقبة القبطية الاهتمام الواجب في الإعلام والتعليم ، فضلاً عن عدم وجود الأقباط بشكل كاف في المؤسسات النيابية. وخلص الباحث إلى أن حل هذه المشكلات وغيرها مسئولية كل الأطراف المعنية بإدارة الشأن الطائفي: الدولة ومنظمات المجتمع المدني والحركة الإسلامية. الدولة من خلال التأكيد على المساواة أمام القانون ، وحياد البيروقراطية، وإقرار مبدأ الكفاءة في إسناد المنصب العام بصرف النظر عن الديانة. والمجتمع المدني من خلال إيجاد مؤسسات مجتمعية تعمل على تعبئة جهود الأفراد على أساس المصالح المشتركة والتعبير السلمى المشروع عن الهواجس ، والسعى إلى بلورة مطالب الأفراد بشكل مؤسسى بعيداً عن آليات التعبير الطائفية. والحركة الإسلامية - باختلاف فصائلها - من خلال إنتاج خطاب مواطنة حقيقى يطمئن الآخر الدينى ، ويبعد عنه هاجس "الذمية" الذى ما تلبث الحركة الإسلامية على إثارته من آن لآخر فى ظل غياب خطاب حاسم فى هذه المسألة^(٦١).

ورغم هذا الطرح الفقهى المتقدم الذى صدر فى منتصف الثمانينيات ، إلا أنه لم يحسم المسألة وأعاد د. محمد عماره طرحها بعد أكثر من عقد ونصف مطالباً الأقباط بقبول عقد الذمة.. مؤكداً أن عقد الذمة من العقود المؤبدة لأهل الذمة المقيمين بدار الإسلام.. وهو مؤقت بالنسبة للمستأمنين الداخلين على دار الإسلام لفترات موقوتة كالتجار^(٦٢).

وفى ختام الحديث عن خطاب "الهموم القبطية" الذى لايزال يستمر لأكثر من قرن من الزمن ، وتكاد تكون نهاية البحث فيه تماثل بداياته ؛ فإن ذلك يجعلنا نعتقد بتناسخ هذا الخطاب ، واعتباره تعبيراً عن حالة الازدواجية التى تعرفها مصر منذ مطلع القرن العشرين فى صورة خطابات متقابلة متناقضة مثل الدين/ العلمانية ، الأصالة/ المعاصرة ،... إلخ ، وهو ما يؤدى إلى تناسخ الخطابات وغياب الحسم ، وبالتالي لا نستغرب أن تشهد بداية القرن الحادى والعشرين فاجعة وطنية ، مثلما حدث فى قرية الكشخ ، وهو أمر لم تشهده مصر فى تاريخها المعاصر^(٦٣).

خطاب اكتشاف "المواطنة"

سعى بعض المثقفين الأقباط - رغم قلة عددهم - إلى الاحتفاء بمفهوم المواطنة فى مواجهة المأزق الطائفي. اتجهوا إلى إعادة اكتشاف المفهوم ، واستخلاصه من قلب الحركة السياسية

والدستورية. ويعتبر د. وليم سليمان قلادة (١٩٢٤م - ١٩٩٩م) الفقيه القانوني الكبير رائد مدرسة المواطنة في الفكر السياسي المصري.

والبحث في مفهوم المواطنة مسألة صعبة. والسبب وراء ذلك أن مسيرة المفهوم في الخبرة المصرية لم تكن تمضي في اتجاه نهضوى تصاعدي، مثلما حدث في الخبرة الأوروبية، بل كانت سيرة المفهوم تتقدم حيناً وتعثّر أحياناً. وفي أوقات كثيرة كانت الخطوة الأمامية الواحدة تقابلها عدة خطوات تقهقرية. وتكون غاية النضال والسعى هو العودة إلى لحظة تقدم سابقة، وليس الأمل في إحراز مزيد التقدم على درب المواطنة.

الغاية من وراء هذا الخطاب هو التعاطي مع الأزمة الطائفية بوصفها لحظة استثنائية أو على الأكثر منعطفاً حرجاً سوف تتمكن مسيرة المواطنة من تجاوزه، والعبور من جديد إلى حالة تتحقق فيها المواطنة على نحو أفضل. ولكن استدامة المأزق الطائفي، وتحول الاستثناء "البغيض" إلى ضيف "ثقل" ينبغي التعايش معه حتى ينصرف إلى غير رجعه، جعل أنصار "المواطنة" يلوذون بخطابهم في محاولة لمواجهة تآكل الذاكرة المصرية^(٦٤).

بدأ د. وليم سليمان قلادة تلامسه مع مبدأ المواطنة في كتابه القيم (الحوار بين الأديان) بالحديث عن حالة إنسانية اجتماعية مصرية فريدة لاحظها في كل مراحل التاريخ وهي أن هناك ثمة انفصال بين الحكام والمحكومين. كان المحكومون يعيشون أسفل خط السلطة، محرومون منها، ويتقاسمون ميراثاً مشتركاً حتى إن الدين - في مفهوم الجماهير - كان "ممارسة شخصيه وقوة ثورية"^(٦٥) وفي كل مراحل الكفاح الوطني - أي الجماهيري - "كانت وحدة الشعب خطأ أساسياً"^(٦٦) وإذا دب الخلاف في صفوف الشعب الواحد: "سرعان ما يطويه التيار العام المستمر الذي يمثل الخط الثابت لهذه الحياة"^(٦٧) والأقباط كانوا يقومون بدورهم الوطني في البوتقة التي تتجمع فيها نضالات الشعب المصري بأسره، وبالتالي عندما جاءت اللحظة المواتية انخرط الأقباط في صفوف حزب الوفد "وظل الأقباط يقومون بدورهم السياسي في الحركة الوطنية داخل الحزب الشعبى الذى كان يمثل تمثيلاً صادقاً لمطالب الأمة ويقود كفاحها، ونعنى به حزب الوفد"^(٦٨).

ويتحدث د. وليم سليمان قلادة عن نضال الشعب الواحد في التخلص من الاستعمار الأجنبي الذى أصبح تقليداً وطنياً. واستطاع الشعب الواحد أن يقضى على كل المشروعات التى كانت تهدف إلى التفرقة على أساس الدين، ولم يرتض قط أن تضمن له التعايش بين مكوناته وثيقة تصدر من دولة أجنبية أو هيئة دولية، أو حتى أن يوضع شكل تنظيمى داخلى

لهذه الحياة المشتركة^(٦٩). من هنا تحول المجتمع في مصر من " نظام الذمة " إلى " نظام الملة " ، ثم إلى النظام الذى يقوم على المواطنة والمساواة والوحدة الوطنية^(٧٠).

اتجه د. وليم سليمان قلادة إلى البحث فى عوامل اندماج الجماعة الوطنية التى تحول دون تفسخها ، وكان مضمون الدراسة والبحث هو تتبع جهود الإنسان المصرى فى حركته نحو الحصول على " المواطنة " التى تعنى أمرين هما: المساواة والمشاركة^(٧١). وتعنى المساواة أن يتمتع أعضاء الجماعة الوطنية بحقوق وواجبات متساوية ، وتعنى المشاركة أن يعمل المواطنون معاً - دون أن يسبق أحدهما الآخر - من أجل تحقيق خير هذا الوطن.

اهتم د. وليم سليمان قلادة بالبحث فى عوامل الاندماج التى تفسر عبور الجماعة الوطنية المصرية مئات السنين من المعاناة المتنوعة التى تفكك أوصال التكامل الشخصى والاجتماعى^(٧٢). وانطلق من افتراض مؤاده أن أى نظام دستورى - خلاصة الحركة السياسية لتحقيق المواطنة - لابد أن يبنى على مفهوم للإنسان يحفظ له كرامته ويضمن حقوقه. من هنا بدأ د. وليم سليمان قلادة - فى دراسة الإنسان فى الإسلام والمسيحية - دراسة شيقة تمزج بين المعتقد الدينى والإرث الحضارى فى قالب فلسفى يربط الإنسان بغايته النهائية فى العالم الآخر، وسعيه الإنسانى الأرضى من أجل بلوغ المواطنة. يعبر ذلك عن رؤية اجتهادية للصورة الدينية النقية للإنسان ، ويتجاوز ذلك إلى آفاق أرحب يكون الإنسان فيها مناضلاً من أجل خير جماعى "أنى" ، على أمل فى مقابل فردى فى الآخرة. وقد وجد جذوراً مشتركة فى النظرة إلى الإنسان فى المسيحية والإسلام. وهو أحد الأسباب التى أدت إلى أن يعيش المطلقان معاً فى وحدة قائمة على التعددية.

فى المسيحية يبلغ تقدير الله للإنسان أنه خلقه على صورته ومثاله ، وجعله سيداً للخليقة، وفى تراث الكنيسة القبطية للإنسان قيمة عظمية. وفى الإسلام هناك احترام لكرامة الإنسان وحقوقه ، وهو خليفة الله. والآيات التى تمجد الانسان وتعالى مرتبته تتناول الإنسان لذاته وليس لاعتقاده^(٧٣).

أولى د. وليم سليمان قلادة اهتماماً بمقومات الكيان المصرى وهى الأرض والبشر والمشروع المصرى والدولة والحضارة والتعددية الدينية^(٧٤):

- الأرض هى مرجع الانتماء الأول للبشر الذين يحيون عليها. وهناك ارتباط بين جغرافية مصر وتاريخها عبر العصور. وألقت المسيحية ثم الإسلام البردة الدينية على الأرض.

- البشر هم سكان الأرض الذين يحيون عليها ، ويعملون بها ويحافظون عليها. والمقصود بالبشر هنا ليس مجرد تجمع إلى بين مجموعة من الأفراد في بقعة ما ، بل لابد من وجود إرادة العيش المشترك بينهم في إطار من المصير المشترك.

- المشروع هو الذى يجمع مكونات الجماعة ، وتحقق به مصلحة الجميع ، وتتبدى فيه الإرادة الإجماعية على العيش المشترك. وفي إطار هذا المشروع يقوم البناء الدستورى والحركة الدستورية.

- الدولة هى أول أمة بالمعنى القومى الصحيح ، وأول دولة بالمعنى السياسى الكامل. هنا يتلازم الوطن السياسى "الموحد" مع تجانس سكانه ووحدتهم وتماسكهم فى أمة ناضجة بالغة الأصالة.

- الحضارة هى أقدم حضارة فى التاريخ قامت على الزراعة التى تعتبر سبقاً حضارياً لهذا الشعب المبدع. ظهرت كنموذج على مستقل غير مشتق ولا منقول من مصدر خارجى وغير مسبوق. فهى حضارة مصرية الأصل والمصدر والنشأة والمهد.

- التعددية هى التى يمثلها الدينان المسيحية والإسلام منذ أول لقاء بين عمرو بن العاص والبابا بنيامين ، ولو أن واحداً من هذين الدينين ساد لاندثرت مصر كما نعرفها ، ولو أن التعدد صار كاسحاً يكرس الفرقة لما صار للكيان المصرى مقومات ووجود موحد. أفرز تعايش المطلقين والوحدة بين أتباعهما مساحة مشتركة من المفاهيم والقيم والأهداف ، يمكن أن يواصل فى إطارها المصريون المسلمون والمسيحيون حياتهم ، فى امتزاج يتطور إلى وحدة من خلال العمل المشترك. وهذه المساحة المشتركة هى الخلفية المرجعية العامة لجميع أبناء مصر ، ومن خلالها بزغ مفهوم المواطنة ، وفى إطارها قام البناء الدستورى والسياسى^(٧٥).

تحدث د. وليم سليمان قلادة عن المواطنة بوصفها نتاجاً لحركة سياسية دستورية قام بها المحكومون الذين يعيشون أسفل حاجز السلطة فى انفصال كامل عن الحكام. وتتغذى حركة المحكومين من المساحة المشتركة التى خلفتها مقومات الكيان المصرى. زحف المحكومون إلى كراسى الحكم والسيادة ، ولم يسبق فريق منهم الآخر^(٧٦) ، كانت البدايات عندما التحم المصريون واختاروا حاكمهم (الوالى محمد على عام ١٨٠٥م) الذى بدأ المشروع الوطنى الشامل ، وأسس جيشاً يرتبط فيه أبناء مصر بأداء واجب الدفاع عن أرضهم ، واعتمد على

المصريين في بناء المشروع الجديد. أرسل بعثات علمية للخارج ، وعادت ثمار البعثات متمثلة في رفاعة الطهطاوى المثقف الملتزم الذى عاد يحمل خطاباً جديداً يتحدث فيه عن الوطن ، وحب الوطن ، وهو ما يعد إرهاصات مبكرة لمبدأ المواطنة.

وفي عام ١٨٥٥م أسقطت الجزية رسمياً ، واتجه الأقباط إلى حمل السلاح ومشاركة إخوانهم في الوطن واجب الزود عنه ، وتشكل مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦م الذى يعد أول برلمان في الخبرة المصرية ، ودخله المسلمون والأقباط بالانتخابات. وبدأ البرلمان في صراع مع الحكم المطلق والنفوذ الأجنبي من أجل التمتع بالسلطات الرقابية ، وأعد مشروع الدستور وعرض على مجلس شورى النواب يوم ١٧ مايو ١٨٧٩م ، وتضمنت نصوصه إعلان مبدأ "المواطنة" بدون تحفظ أو قيد. هكذا تبزغ "اللحظة الدستورية" بعد طول كفاح وترقب ، ونصل إلى الهدف الكامن الذى ظلت الحركة الدستورية المصرية تسعى إلى تحقيقه على مدى العصور ، ويحصل الإنسان المصرى على حقوقه السياسية. وعندما أجهض الخديوى توفيق النظام الجديد وحاول استعادة سلطاته المطلقة تواصلت الحركة الدستورية المصرية. ولأول مرة في تاريخ مصر ينشأ حزب سياسى نشر برنامجه على أساس أنه حزب سياسى وليس دينياً ، يقر حقوقاً متساوية لكل المواطنين بصرف النظر عن الدين. ورغم أن الأعوام من ١٩٠٨م - ١٩١٢م حفلت بأحداث شقاق بين مكونات الجماعة إلا أن الحكمة المصرية فرضت كلمتها ، وكانت الحصيلة إيجابية تأكيداً لفكرة الوطنية المصرية. وجسدت ثورة ١٩١٩م إجماع شعب على استرداد حقوقه من المحتل الأجنبي ومن السلطان المطلق للحاكم المحلى. وجاءت بمثابة التحقيق المكتمل لرؤيا كامنة في مخيلة الشعب - منذ أجيال بعيدة- أن يعيد على هذه الأرض بناء الدولة المستقلة^(٧٧).

في السنوات الأخيرة بدأ د. وليم سليمان قلادة يتحدث عن الردة على مشروع المواطنة. وفي رأيه أن الدور الذى لعبته حركه الإخوان المسلمين منذ نشأتها عام ١٩٢٨م. ويؤكد على أن حصاد المواقف التى اتخذها الإخوان المسلمون في نشاطهم السياسى تمثلت في "تأييد الملك ومساندة الوزارات الرجعية التى كان يقيمها ، والخصومة الشديدة مع حزب الثورة والأغلبية والنظام الدستورى ، وحصاد المواقف كان هو الضربة التاريخية لهذا النظام ، إذ وقفت الجماعة بكل ثقلها الشعبى والفكرى دون تدعيم هذا النظام ومنحه الفرصة كي يستوعب ما كان ينقصه"^(٧٨).

ويذهب د. وليم سليمان قلادة إلى أن الانتخابات التى جرت في العشرينيات من ١٩٢٤م - ١٩٢٩م دخل مجلس النواب عدد لا بأس به من الأقباط يتراوح بين ١٥ إلى ٢٣ عضواً عن

طريق الانتخاب الحر المباشر ، وتمثل هذه الأعداد نسبة مرتفعة بالنظر إلى عدد أعضاء المجلس وقتئذ. في حين أن الانتخابات التي قامت بإجرائها حكومات أقلية انخفض عدد النواب الأقباط في الانتخابات ١٩٣١ م إلى أربعة نواب ، وفي ١٩٣٨ م إلى ستة ، وفي ١٩٤٥ م إلى اثني عشر ، وفي ١٩٥٠ م إلى خمسة^(٧٩).

هكذا أصاب الأقباط ما يطلق عليه "الإحباط التاريخي" ؛ إذ أنهم بعد أن قدموا أقصى ما يمكن أن يبذله مواطنون مخلصون في حركة شعبهم ، ارتفع صوت صار مؤثراً وشائعاً ، يؤدي في الواقع العمل إلى نفيهم من نطاق سيادة الشعب ، ويهدر العقد الاجتماعي الذي قام بين مكونات الجماعة عند القيام بالحركة^(٨٠).

ويعدد د. قلادة العديد من المظاهر الدالة على الردة منها مبدأ تعيين الأقباط في مجلس الشعب لاستكمال سيادة الشعب المنقوصة بسبب عدم مشاركة أحد مكونات الأمة ، وحدوث عنف ضد الأقباط ، واختراق الأفكار الاستيعادية المناهج التعليمية ، هذا فضلاً عن مظاهر التفرقة في شغل الوظائف ، وظهور فتاوى واجتهادات دينية تنال من مواطنة الأقباط ، وتعيدهم - مرة أخرى - إلى وضع الذمية.

وينتهي د. وليم سليمان قلادة - بعد رفض السيناريوهات المطروحة مثل الذمية والأحزاب الدينية والأقلوية- إلى المطالبة باستنهاض السيناريو المصري وهنا تأتي أهميته إحياء "الذاكرة السياسية" لما تلعبه من دور حاسم في تشكيل وجدان الشعوب^(٨١).

مشروع المواطنة الذي طرحه د. وليم سليمان قلادة يعد اجتهاداً مهماً في هذا المضمار ، حاول فيه أن يجمع أسباب التماسك في المجتمع المصري وأن يجعل منها أساساً لحركة سياسية لبلوغ وإقرار المواطنة..

ولكن هناك ملاحظات نقدية يمكن تسجيلها على هذا الطرح:

أولاً: المشروع الفكري للمواطنة جاء على أرضية أن هناك محكومين أسفل حاجز السلطة يسعون - في نضال المشترك- لاختراق هذا الحاجز ، وبلوغ مقاعد الحكم ، ورصد محطات تاريخية مهمة تحقق فيها هذا المشروع. ونظر د. وليم سليمان قلادة على أن ما طرأ على هذا الطرح من انقسامات أو شقاق أو ما أسماه "ردة" استثناء على القاعدة. وإذا سلمنا - بدلاً - بهذا الطرح ، فالسؤال المنطقي الذي يجب طرحه هو.. لماذا يتنكس أو يرتد دائماً مشروع المواطنة ؟ ما هي العوامل التي تؤدي إلى حدوث ذلك؟ فإذا كانت هناك مقومات للكيان

المصرى تحتضن الحركة السياسية للمواطنين الساعية لتحقيق المواطنة.. فأين تقع - إذن - عوامل الانقسام والفرقة والتشردم ؟ وما الأسباب التى تدفع الشعب المصرى فى اتجاه الطائفية بعد فترة وجيزة من بلوغ درجة متقدمة على طريق المواطنة على النحو الذى حدث فى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين بعد سنوات قليلة من ثورة ١٩١٩م ؟ وإذا كان الشعب المصرى تحرك تلقائياً فى اتجاه استخلاص حقوقه فلماذا تمكنت ما وصفها د. وليم قلادة بالقوى الرجعية من الارتداد على مشروع المواطنة ؟ هذه الأسئلة لم تجد اهتماماً كافياً فى هذا المشروع المهم رغم أن الإجابة عليها قد تفتح آفاقاً لمعرفة الشروط الموضوعية لازدهار أو انتكاسة مشروع المواطنة ؟.

ثانياً : "الدولة" هى الطرف المحورى فى تحقيق المواطنة فى خطاب د. وليم سليمان قلادة. والواضح أن ثمة رهان على الدولة فى هذا المشروع ، ولم توجه إليها انتقادات - إلا فيما ندر - ولا سيما فى الفترة التى أعقبت ثورة ١٩٥٢ حتى الآن. وتعامل هذا الطرح مع الدولة على أنها طرف محايد Neutral فالسياسات العامة فى مجال المواطنة تأتى نتيجة علاقة جدلية ممتدة بين الحركة الوطنية الساعية نحو المواطنة ، وبين عوامل الطائفية والتفسخ التى ترعاها القوى الرجعية ، والإخوان المسلمون. هذا ما سعى إليه هذا المشروع ولكن واقع الحال فى الستينيات والسبعينيات يثبت العكس. فالدولة لم تكن طرفاً محايداً - كنخبة سياسية وبيروقراطية - فرغم أن النظام الناصرى أقر المساواة على أسس لا طائفية ، فقد جعل المشاركة تجرى على أسس طائفية. وجاء النظام الساداتى كى يجعل المساواة والمشاركة على أسس طائفية "صريحة" ، ويصعب فى ظل النظام الحالى الإقرار بحياد الدولة ، رغم بعض مظاهر التقدم فى مسيرة المواطنة التى حدثت فى الفترة الماضية. إذن مشروع المواطنة على النحو الذى إرتأه د. قلادة توقف منذ أكثر من نصف قرن ولعل ذلك هو ما دفعه فى دراساته الأخيرة إلى طرح بعض المشكلات القبطية الأمر الذى جعله يقترب أكثر فأكثر من أنصار خطاب "المهم القبطية".

ثالثاً : لم يهتم مشروع المواطنة المطروح بالمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية وعلاقتها بالتحويلات السياسية رغم أنه يصعب الفصل بينها عند تناول المفاهيم الأساسية الحاكمة للعلاقات بين مكونات الجماعة الوطنية مثل المواطنة. فقد تعامل د. وليم قلادة مع حركة التاريخ ، وما يتمخض عنها من تحولات سياسية ، بعيداً عن السياق الاقتصادى الاجتماعى ، وهو ما جعل هذا المشروع الفكرى المهم يطرح أحياناً تساؤلات لا يجيب عليها. يرجع ذلك

إلى التخصص القانوني للمفكر الراحل ، وقصر مفهوم المواطنة على المساواة والمشاركة دون إيلاء المواطنة في بعدها الاجتماعي أهمية.

وختاماً فإنه يمكن القول بأن مشروع المواطنة يمثل خطاباً أساسياً في المجتمع المصري ، وليس خطاب الصيرورة التاريخية على النحو الذي طرحه الفقيه القانوني الراحل ، وهناك خطاب آخر يسير جنباً إلى جنب معه - أساسياً وليس استثناء - هو خطاب الطائفية. وتلعب الدولة ومختلف القوى الاجتماعية دوراً إما في إنهاض الخطاب الأول وتنحية الخطاب الثاني ، أو السماح للخطاب الثاني بالانتعاش دون مساندة الخطاب الأول.

وفي هذا الصدد هناك ثلاث أطروحات مهمة يتعين تناولها وهي تمثل محاولات لتطوير مشروع د. وليم سليمان قلادة ، وتجاوز بعض الجوانب غير المكتملة فيه:

قدم د. نزيه الأيوبي طرحاً يتناول فيه مسار المواطنة في الخبرة المصرية في ضوء التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي طرأت على بنية الدولة والمجتمع. وفي رأيه أن ثورة ١٩١٩م قامت بتطوير مفهوم المواطنة المصرية. وهو نتاج جهد تراكمي لعبت "المؤسسات العلمية" التي استحدثتها محمد علي دوراً في إيجاد البيئة التي سمحت بيزوغ هذا المفهوم. ويشير في هذا المقام إلى أن "مفهوم المواطنة ليس مفهوماً طبيعياً أو تلقائياً نشأ عند الميلاد (وإن كانت بالطبع له جذوره "الطبيعية" ولكنه مفهوم وواقع فكري وسياسي لا بد من العمل المستمر في سبيله على جبهات متعددة) ويشدد الأيوبي على أن "مفهوم المواطنة وما يتصل به من مفاهيم أخرى كالوطنية والقومية... إلخ أمر لا بد من استزاعه ورعايته ، وإلا ضعف وتضعف. إنه عملية اختيارية لاحتمية فيها ، ترتبط كثيراً ليس بوحدة الماضي فقط وإنما باحتمالات المستقبل أساساً ، أي بثمرات العيش المشترك المرتقبة" (٨٢).

وهكذا يفرض د. الأيوبي اعتبار أن حركة المواطنة تسير في صيرورة تاريخية ، ويشير إلى أن ظروفًا موضوعية (لحظة تاريخية وحركة سياسية وطنية تتبنى خطاب المواطنة) ينبغي توافرها حتى يتسنى إنعاش المفهوم ، وإرساء جذور عميقة له في الواقع.

ويذهب د. الأيوبي إلى أن "ثورة ١٩٥٢م حققت إنجازات بالغة الأهمية في مجال بلورة فكرة "المواطنة" في مجاها "القاعدة" أي فيها يخص الترتيبات القانونية والإدارية والاقتصادية، التي استهدفت تطوير مفهوم الجماعة السياسية. أما من حيث المشاركة الفعلية في العمل السياسي ، والمحاورة الفكرية حول القضايا المتصلة بفكرة المواطنة ، فلم يكن الإنجاز على المستوى نفسه من التقدم" (٨٣).

وفي السبعينيات أدى التحول الانفتاحي -ضمن ما أدى- إلى تضخيم الفروق الداخلية ، الاقتصادية والاجتماعية ، وإلى تعميق الاغتراب الثقافي والاجتماعي ، ولحق الضرر الأكبر بالقطاعات الشعبية ، ونظراً لأن الانفتاح السياسي كان شكلياً ، فاتجهت قوى المعارضة للتعبير عن نفسها في صورة حركات احتجاجية ، أى عن غير القنوات الرسمية أو "الشرعية". واتخذ الاحتجاج ثلاثة أشكال هي الإضرابات والاعتصامات العمالية والانتفاضات الشعبية ، كما حدث في يناير ١٩٧٧ م ، وحركات الاحتجاج ذات الطابع الديني. ويعتبر الشكل الأخير للاحتجاج هو أهم هذه الأشكال الثلاثة. فقد اتجهت الحركات الإسلامية بالعنف تجاه الدولة ورموزها ، والمعارضين السياسيين ، والأقباط. ويعتبر ذلك بمعنى ما "هجوماً على فكرة المواطنة أو الجماعة السياسية لمصلحة فكرة الجماعة الإسلامية أو الأمة الإسلامية" ^(٨٤).

وأدى طرح فكرة الأمة الإسلامية كمفهوم بديل لمفاهيم المواطنة والوطنية والقومية إلى إلقاء الخوف في قلوب المسيحيين من أن يؤدي إحياء مفهوم "أهل الذمة" إلى تحويلهم إلى مواطنين من الدرجة الثانية ^(٨٥) ويعتقد المسيحيون أن المواطنة الكاملة بما تعنيه من حقوق وواجبات ، والتي تأسست في القرن التاسع عشر ، وما تلاه من فترات زمنية أصبحت محل هجوم من جانب تيارات في الإسلام السياسي ترى ضرورة عودتهم مرة أخرى إلى وضع الذمة. بينما هناك اجتهادات من داخل الحركة الإسلامية تحاول أن تجعل غير المسلمين في وضع المواطنين في المشروع الإسلامي ، إلا أن تياراً واسعاً يرى أنه يجب حرمانهم من المشاركة السياسية ^(٨٦).

ويرى د. نزيه الأيوبي أن خطورة المسألة الطائفية تكمن في وجود مشروع سياسي "بديل" تطرحه الحركة الإسلامية يقوم على مفهوم الأمة الإسلامية بدلاً من مفهوم المواطنة الذي تستند إليه الدولة. وهكذا انتهى د. الأيوبي بالحديث عن مشروعين أحدهما يستند إلى المواطنة ، والآخر يستند إلى الأمة الإسلامية ، كلاهما في الساحة يتنازعان الشرعية أملاً في أن يسود أحدهما على الآخر. ويشبه هذا الطرح إلى حد بعيد ما انتهت إليه د. نادية رمسيس فرح.

الطرح الثاني قدمه أبو سيف يوسف في كتابه القيم "الأقباط والقومية العربية" ويذهب إلى أن الأقباط شاركوا في إطار مشروع محمد على لبناء دولة عصرية ، وتكونت برجوازية قبطية شاركت في الحياة الاقتصادية والسياسية ، خاصة بعد إسقاط الجزية - رسمياً - عام ١٨٥٥ م ، ودخول الأقباط مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦ م ، ثم المشاركة في الأحزاب

السياسية التى تشكلت فى بداية القرن العشرين. وقد ارتفعت ثورة ١٩١٩م بقضية التكامل القومى بين المسلمين والأقباط إلى مستوى لم تبلغه من قبل. فبالإضافة إلى المفاهيم التى طرحتها من قبيل "الشعب الواحد" و "الجامعة القومية" و "المواطنة"، فإن تجربة هذه الثورة مازالت تشكل فى التراث التاريخى المشترك أحد الأطر المرجعية الرئيسية التى تتم استعادتها كلما وقعت أزمة طائفية^(٨٧).

وعلى الرغم من ذلك فإن الفترة الممتدة من ١٩١٩ - ١٩٥٢م شهدت صعاباً حقيقية على طريق التكامل من بينها توظيف الاختلاف فى المعتقد الدينى كإحدى آليات السياسة والحكم، وتحول أجهزة الإدارة إلى ساحة لمنازعات طائفية بعضها سافر وبعضها مكتوم، وتعميق الانقسام الثقافى واستفحال الفروق الطبقية، وانحياز بعض الأقباط إلى النزعة الفرعونية فى مواجهة المد الإسلامى.

وقد حاولت ثورة يوليو أن تطرح أسساً جديدة للتكامل حيث سعى نظام يوليو إلى اتباع سياسات واتخاذ إجراءات كان من شأنها أن تدعم وتوسع مقومات التكامل بين مكونى الشعب. فالبرغم من أن الرأسمالية وملاك الأراضى الأقباط تضرروا - شأنهم شأن المسلمين - من إجراءات التأميم والإصلاح الزراعى إلا أن الطبقة الوسطى استفادت بشكل عام من ترسيخ مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص والتعليم، ونأى عبد الناصر بالدين بعيداً عن حقل السياسة، وكان عهده أقل العهود توظيفاً للدين فى الصراع الاجتماعى والسياسى، إلا أنه تبقى مشكلة المشاركة السياسية التى لم يستطع حلها، ولجوء النظام إلى مبدأ التعيين فى المجالس النيابية، ولكنه استنهض - فى رأى بعض الباحثين - الطائفية^(٨٨).

وفى السبعينيات رافق التحول إلى سياسة الانفتاح الاقتصادى - فى السوق الرأسمالية العالمية - تحول سياسى يتمثل فى اعتماد السادات على تحالف جديد يضم القوى السياسية التقليدية التى عزلتها ثورة يوليو مثل حزب الوفد، أو القوى السياسية الإسلامية التى دخلت فى صدام مع نظام عبد الناصر مثل جماعة الإخوان المسلمين، واتجه السادات إلى تجميع التحالف منطلقاً من شعارات ذات توجهات دينية. وسعى التيار الإسلامى إلى طرح نموذج جديد للعلاقات بين المسلمين والمسيحيين، فى مجتمع تحكمه الشريعة الإسلامية. وكان موضوع تطبيق الشريعة الإسلامية من الموضوعات ذات الحساسية الخاصة لدى الأقباط وإزاء عجز الدولة عن القيام بمهامها الاقتصادية والاجتماعية، وضعف قدرتها على السيطرة، وازدياد الاحتجاج الاجتماعى، اتجهت الجماعات السياسية الإسلامية إلى تصفية خصومها، ومنهم رأس الدولة^(٨٩).

كما سبق نخلص إلى أن الطرح الذى قدمه أبو سيف يوسف ينطلق من أن هناك مشروعاً للتكامل يمضى حيناً ويتعثر أحياناً مع الأخذ فى الاعتبار أنماط التفاعل بين مختلف القوى السياسية - فى الحكم والمعارضة - التى تدفع المشروع فى طريق التكامل ، أو تنحرف به بعيداً عن المسار الذى ينبغى أن يسير فيه.

الطرح الثالث يقدمه سمير مرقس فى صورة مراحل خمس مرت بها مسيرة المواطنة حتى الوقت الحاضر^(٩٠):

المرحلة الأولى : عرفت ظاهرة إقرار المواطنة بقرار سلطوى من أعلى إبان عصر محمد على الذى سعى إلى بناء دولة مصرية عصرية قوية.

المرحلة الثانية: هى الالتفاف القاعدى حول المواطنة أى تبلورها على المستوى الشعبى فى ثورة ١٩١٩م.

المرحلة الثالثة : هى مرحلة المواطنة المبتسرة فى الفترة من (١٩٥٢ - ١٩٧٠م) ، وتتسم بتغييب البعد السياسى لصالح المواطنة فى بعدها الاجتماعى فى إطار المشروع الاجتماعى لثورة يوليو.

المرحلة الرابعة : هى تدين الحركة السياسية (١٩٧٠ - ١٩٨١م) فى ظل حكم الرئيس السادات من خلال الاعتماد على الدين فى إدارة شئون الحكم ، وشيوع المناخ الطائفى ، وهو ما شكل تراجعاً عن الاتفاق الضمنى حول المساواة والمواطنة والمشاركة.

المرحلة الخامسة : هى الفترة الآنية التى تشهد شداً وجذباً بين أطراف عديدة منها من يريد استمرار الوضع السابق ، ومنها من يريد استعادة المسار الطبيعى للمواطنة والتكامل الوطنى.

يتسم هذا الطرح بتعقب مراحل المواطنة ، وإيلاء أهمية للبعد الاجتماعى - المسكوت عنه عادة - فى خطاب المواطنة. ولكن يقوم هذا التصور على تداخل الأبعاد المختلفة للمواطنة - قانونياً وسياسياً واجتماعياً ، وليس التعامل معها بشكل متعاقب.

ففى الخبرة الأوروبية قاد التحقق من أحد الأبعاد الثلاثة إلى السعى وراء تحقيق بعد جديد. فلم يهتم الباحثون والساساة بالمواطنة الاجتماعية إلا عندما استقرت المواطنة ببعديها القانونى والسياسى ، أما فى الحالة المصرية - وفق الطرح السابق - فإن أبعاد المواطنة الثلاثة غير مكتملة، وتظل الحركة الوطنية فى حاجة للعودة إليها جميعاً من مرحلة لأخرى.

خطاب الإكليروس

يُعد خطاب الإكليروس في المواطنة خطاباً نوعياً . وأقصد بذلك أنه خطاب يعبر عن اتجاهات فئة اجتماعية بعينها. وقد لا يطرح - في التحليل الأخير - جديداً أو اتجاهات مختلفاً عن الخطابين السابق الحديث عنهما (أى خطاب المهوم القبطية وخطاب المواطنة) وقد يمثل في بعض الحالات مزيجاً من الخطابين معاً. وقد يقدم اجتهادات في قضايا تتصل فيها التحديات الآتية بقراءات دينية. ويحتل هذا الخطاب - لاعتبارات عديدة - أهمية خاصة تتعلق بالنظرة إلى رجل الدين ودوره ، وهو خطاب له مصداقية جماهيرية ، وقدرة تأثيرية طاغية ، ولا سيما في لحظات الأزمات ، وهي الفترة التي لا يكون لدى الجماهير فيها قدرة أو انفعالات منضبطة للتعامل مع خطابات المثقفين .

وفي معرض دراسة خطاب الإكليروس يصبح التصنيف على أسس مذهبية مقبولاً ومطلوباً في آن واحد للتعرف على أوجه الشبه والاختلاف فيما بينهما ، وما إذا كان ذلك يتصل بروافد أو قراءات دينية ، أم أنه يتعلق بالبنية المؤسسية ، والتكوين الحضارى ، والتراث التاريخي للكنيسة التي يصدر الخطاب عن أحد قادتها أو ممثليها.

خطاب الكنيسة الأرثوذكسية

تحفل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية بخطابات متعددة في مجال المواطنة. ولكن - لتطورات عديدة - أصبح خطاب البابا شنودة الثالث (بطريرك الأقباط الأرثوذكس) هو السائد ، وتطور الخطابات الأخرى في فلكه إما اتفاقاً أو اختلافاً معه. وينطلق هذا الخطاب من إدراك واع بالتراث الحضارى للكنيسة القبطية ، بوصفها مؤسسة وطنية لها جذور في البيئة المصرية: "إن الكنيسة القبطية كنيسة وطنية تنتهز كل فرصة لإظهار شعورها الوطنى ، وتضع كل جهدها للدفاع عن الوطن ، فنحن نشعر بمحبة كبرى لبلدنا مصر ، شاعرين أن تراثها مقدس بدماء الشهداء ، وشاعرين أنها بلاد متدينة. القبطى المسيحى فيها متدين.. والمسلم أيضاً متدين" ^(٩١) ويذهب البابا شنودة إلى أن الدور الوطنى للأقباط ارتبط بالنضال التاريخى المشترك -الإسلامى المسيحى- لتحرير الأرض من الاستعمار أيًا كانت صورته.

"الدور الوطنى الذى قام به الأقباط على امتداد التاريخ... إن موقفهم فى أثناء الحروب الصليبية - على سبيل المثال - يجسد هذا الدور. فلقد انضموا إلى إخوانهم المسلمين سواء فى مصر أو فى الشرق الأوسط بأسره ضد المسيحيين الغزاة فى ذلك الحين . إنه موقف وطنى لا ينكره أحد. كما شارك الأقباط فى الحركات الوطنية كلها التى انطلقت فى مصر. إن الذين

عرفوا النفي مع سعد زغلول (ثورة ١٩١٩م) كان نصفهم من الأقباط ، ولقد رفض الأقباط -عندما كانت بلادنا العربية تحت الانتداب أو الحماية- مبدأ حماية الأقليات من أساسه وبرمته" (٩٢).

ويعتبر البابا شنودة أن التاريخ المشترك يرتبط بحقيقة إنسانية فريدة ، جعلت الامتزاج الحضارى والحياتى ضرورة أساسية ، تتمثل فى أن "الأقباط هنا مصريون لا يختلفون عن كل المصريين ؛ فليس لهم وضع معين فى المجتمع المصرى يفصلهم عن إخوانهم ؛ شعور القبطى نحو بلده هو نفس شعور المصرى المسلم ، ودوره فى الحياة العامة هو دور كل مواطن دون أى تمييز .. ففى الحياة العامة يندمج الأقباط بالمسلمين ، ليس هناك من خلاف إلا فى أن المسلم يصلى فى جامع ، والمسيحى يصلى فى كنيسة" (٩٣).

ويلاحظ من العرض السابق تأثر خطاب البابا شنودة بأطروحات خطاب "المواطنة" الذى يولى أهمية كبرى لعوامل التكامل القومى بين المسيحيين والمسلمين ، والنضال المشترك - تاريخياً - لتحرير الأرض من المستعمر الأجنبى ومن ثم إرساء مبدأ المواطنة. ولكن عند الحديث عن هموم المواطنة وإشكالياتها يبرز تأثر هذا الخطاب بما ساد طيلة القرن العشرين من خطابات المازق الطائفى ، هذا بالإضافة إلى حدوث اختلاف بين خطاب البابا شنودة - فى بعض الجزئيات - وبين خطابات أخرى فى الكنيسة القبطية. فى البداية يؤكد البابا شنودة على أن الإنسان المسيحى له التزام وغاية دينية ، كما أن له التزاماً وغاية وطنية: " فى الدرجة الأولى نضع روحانياتنا فى مقدمة اهتماماتنا ، ونخدم وطننا على قدر ما تمكننا الظروف من هذه الخدمة. هناك مسيحيون ينضمون إلى الأحزاب ويخدمون فى السياسة. وهناك مسيحيون يركزون على عملهم الروحى ولا ينضمون إلى عمل حزبى ، ويكتفون بمشاعرهم القومية ، ولكن لا يشعر إنسان إطلاقاً أنه ضائع مادام له وجود فى قرارة نفسه" (٩٤).

ويذهب البابا شنودة إلى أن الأقباط لا يشكلون فئة خاصة فى المجتمع ، وأنهم أحرار يفعلون ما يشاءون فى المجال العام حسب قناعاتهم السياسية ومواقفهم الأيديولوجية " إن الأقباط ليسوا فئة مستقلة بذاتها ، إنما هم فئة من المصريين ، ينطبق عليهم ما ينطبق على كل المصريين أى لا يتواجدون بذاتهم كتشكيل مستقل له كيانه الخاص. نحن لا نحب هذا. وإنما نريد للأقباط ما نريده لكل المصريين. فإذا رغبوا كمواطنين أن يعملوا بالسياسة فعليهم أن ينضموا لأى اتجاه أو حزب يتفق وضميرهم ويتمشى مع اتجاه كل منهم ، ولكن وجودهم كهيئة أو كحزب مستقل نحن لا نوافق عليه" (٩٥).

ويحصر البابا شنودة دور الكنيسة في الرسالة الروحانية والأخلاقية "هداية الناس إلى السلوك السليم وإعداد الفرد المليء بالقيم الروحية التي تساعد على أداء واجبه الوطنى أداءً سليماً" ^(٩٦) ويرى البابا شنودة أن "الكنيسة بطبيعتها - ككنيسة - لا تتدخل في نظام الحكم. وعملها هو رعاية قلوب الأقباط ، والإشراف على حياتهم الروحية ، وقيادتهم روحياً بغض النظر عن نظام الحكم. والأقباط كأفراد شيء ، والكنيسة كهيئة دينية شيء آخر. فالكنيسة ليس عملها أن تتدخل في شئون الحكم ، ولكن المسيحيين كأفراد ومواطنين ، وكل فرد منهم حر في اقتناعه السياسى ، ولا نملك أن نرغمه في اتجاه معين. فعملنا أن نقود الناس إلى نقاوة وطهارة الروح" ^(٩٧).

يقول الأب متى المسكين: "الكنيسة تسأل المواطن المسيحى فيما يختص بإيمانه وعقيدته وسلوكه الروحي.. وهذا يؤدي إلى أن حرية المواطن المسيحى مكفولة في التصرف ، وإبداء الرأى ، والاشتراك في كل ما يخص وطنه في كل الأمور الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على السواء ، دون الرجوع إلى الكنيسة ودون أن تكون الكنيسة مسئولة عن تصرفه طالما يعبد الله بخوف ويسلك حسب ناموس المسيح" ^(٩٨).

وفي محاولة لفض الاشتباك بين ما هو سياسى وما هو دينى يؤكد البابا شنودة أن الكنيسة تؤيد مواقف وطنية وليست سياسية ، ورجل الدين المسيحى: "كمواطن يطلب رأيه في كثير من الأمور.. وله حق الانتخاب ، وإبداء رأيه في كثير من القضايا السياسية" ^(٩٩). ولا يعنى ذلك في نظر البابا شنودة اشتغالاً بالسياسة ، بل رأيه في السياسة ينبع من حب رجل الدين لبلده ، واحتراماً لحقه - كمواطن - في مباشرة حقوقه السياسية ومنها الانتخاب ^(١٠٠) ولا يختلف الأب متى المسكين مع البابا شنودة في هذا الاتجاه حيث يرى أن "رجل الدين عامة له كل حقوق المواطن الحر" ^(١٠١).

ويظهر الاختلاف في المواقف والخطابات داخل الإكليروس والذي امتد إلى النخبة المثقفة القبطية ، عند الحديث عن شرعية البابا أو رأس الكنيسة القبطية في الحديث عن مشكلات يعاني منها الأقباط بوصفهم أقباطا ، وما إذا كان حديثاً نيابة عن الأقباط ، أم أنه تعبير عن هموم تعاني منها المؤسسة الدينية. هنا تتعدد الاتجاهات ، لكنها تنحصر في رأيين سائدين. الأول: أن البابا شنودة لم يسع إلى ذلك ، وأن مقتضيات الأمور وضعت على كاهل الكنيسة هذا العبء. الأمر الثاني: أن هناك رغبة من جانب البابا شنودة في أن يدفع في اتجاه المسيحية السياسية.

يذهب الرأي الأول إلى أن ثمة فراغ في مجال المشاركة القبطية في الحياة العامة قد حدث في السبعينيات بحيث لم تعد هناك نخبة السياسيين الأقباط الذين لعبوا دوراً قبل قيام ثورة يوليو ١٩٥٢م ، وغاب عن المشهد السياسى التكنوقراط الأقباط الذين أداروا الملف القبطى في إطار بنية الدولة الناصرية في الستينيات. حدث ذلك في ذروة المآزق الطائفى في السبعينيات وهو ما استدعى أن تقوم الكنيسة بملء الفراغ ، ولاسيما أنها تعد المؤسسة الشعبية الوحيدة التى يلتف الأقباط حولها^(١٠٢).

أما الرأي الثانى فيذهب إلى أن الكنيسة سعت لتمثيل الأقباط سياسياً ، وحدث ذلك بعد إجهاض دور القيادات المدنية القبطية التى لم يعد لها أى ثقل في إدارة الشأن الدينى ، وأصبح منط الأمر بيد البابا شنودة^(١٠٣).

وواقع الحال أن مناقشة هذه الظاهرة يحتاج إلى قدر من الموضوعية في المعالجة وهو أمر لم يتحلل به الذين أيدوا أو عارضوا ما سمي بالدور السياسى للبابا شنودة أو القيادات الكنسية عموماً ، وظل الأمر أسير العلاقات الشخصية بين القيادة الدينية وبعض المدنيين الأقباط الذين يتطلعون إلى لعب دور أكبر في الحياة العامة ، ويعتقدون أن الكنيسة تحول دون لعبهم هذا الدور ، أو يسعون لنيل رضا الكنيسة للعب هذا الدور.

وهناك عدة نقاط يتعين إبرازها:

أولاً: إن الطرف الحقيقى الذى صنع هذه الظاهرة - أيًا كان تقييمنا لها - هو الدولة التى في إطار سعيها للتغلغل في المجتمع ، وإحكام قبضتها على المؤسسات الشعبية حولت الأقباط فعلياً إلى "طائفة" ، وجعلت الكنيسة الأداة المؤسسية للطائفة ، واختزلت الطائفة والأداة المؤسسية المعبرة عنها في شخص رأس المؤسسة ، الذى أصبح رئيس المؤسسة والطائفة معاً.

وتتعامل الدولة - بمختلف أجهزتها - مع الكنيسة على أنها مؤسسة طائفية أكثر من كونها دوراً للعبادة. يتضح ذلك بداية من نص التصريح الرسمى ببناء كنيسة الذى يشار فيه صراحة إلى أن الأقباط الأرثوذكس "طائفة" ، وتتقبل الكنيسة التهانى باسم الأقباط في الأعياد ، وتجرى نيابة عنهم المفاوضات مع الدولة في المسائل الطائفية ، وتعبّر عن آرائهم السياسية في قضايا تسعى الدولة لخلق إجماع قومى حولها مثل القضية الفلسطينية. ويساعد على خلق هذه الصورة ماكينة الإعلام الرسمى الذى يخضع خضوعاً كاملاً لرقابة الدولة بمختلف أجهزتها.

ثانياً : إن الالتفاف الشعبى حول المؤسسات الدينية ، وقياداتها ، يعكس نزوعاً تلقائياً - وجدانياً باطنياً - عند الأقباط. قد يكون مبعثه اعتبارات تاريخية تتعلق بالمسيرة الممتدة المتوارثة للكنيسة القبطية ، أو الظرف الاستثنائى الذى مرت به الكنيسة فى مطلع الثمانينيات ، أو تزايد أعداد الأقباط الذين يعتمدون على الكنيسة بوصفها شبكة أمان اجتماعى تؤمن احتياجاتهم المعيشية فى ظل تقلبات المجتمع والاقتصاد ، وأخيراً الشخصية الكاريزمية للبابا شنودة فى وقت غابت فيه عن المشهد السياسى شخصيات قبطية مدنية فاعلة.

ودليل على ذلك التدفق الشعبى غير المسبوق على الكاتدرائية المرقسية - مقر إقامة البابا شنودة - فى أعقاب أزمة صحيفة النبأ للاحتجاج على ما نشرته الصحيفة واعتبرته الجماهير مساساً بالعقيدة المسيحية. هؤلاء لم يذهبوا إلى مؤسسات الدولة أو المجتمع المدنى ، ولم يبحثوا عن قيادات مدنية بل تدفقوا - تلقائياً - إلى ساحة الكاتدرائية لمطالبة القيادة الدينية باتخاذ موقف حاسم. ورغم أن بعض الشعارات التى رفعها المتظاهرون انتقدت القيادة الكنسية إلا أن ذلك يثبت أن لهذه القيادة دوراً عاماً فى مخيلة المواطن القبطى العادى.

ثالثاً : إن القيادات المدنية القبطية لم تولِ اهتماماً بالشأن القبطى كالاهتمام الذى أولته له القيادة الدينية . ولم تستطع على مدار العقود الثلاثة الماضية على الأقل أن تخلق وعاءاً مؤسسياً تصب فيه جهودها ، علاوة على أن ارتباطات القيادات المدنية بمؤسسة الدولة تارة ، وبالقوى السياسية السائدة تارة أخرى حال دون أن تحمل على عاتقها الملف القبطى بتشعباته الكثيرة. وكان بإمكان هذه القيادات أن تطرح رؤى للخروج من المأزق الطائفى - على أرضية مدنية - وتحاول تعبئة وحشد تأييد واسع حولها إلا أن ذلك لم يحدث ، وظلت هذه القيادات على تشرذمها ، وظل الملف القبطى يحتل مرتبة ثانوية بالنسبة لبعضها ، وأهمية "مرحلية" بالنسبة للبعض الآخر.

خلاصة القول إن قيام المؤسسة الكنسية بالتعبير عن المشكلات القبطية هو وضع خلقته ظروف عديدة متداخلة ، وإن البداية الحقيقية لاستعادة دور القيادات المدنية القبطية يكون بتعظيم مشاركتها فى الحياة العامة ، وأن تمتلك رؤية تجاه الشأن القبطى. فقد أثبتت التجربة فى السنوات الماضية أن البقاء وإثبات الوجود فى العمل أصبح عبئاً ثقيلاً بالنسبة للأقباط ، ويتطلب من الشخصيات المدنية القبطية فتح جسور حوار مع كل القوى والتيارات فى المجتمع ، ومحاولة الابتعاد عما يثير الصدام من أى منها ، والسعى الدائم لكسب تأييدها. وهى حالة معقدة تحول - بالتأكيد - دون أن يعبر القبطى فى المجال العام عن إشكاليات

المواطنة على النحو الذى تتوقعه منه القاعدة الشعبية القبطية ، الأمر الذى يقود فى نهاية المطاف - إلى اهتزاز الثقة فى القيادات المدنية ، والبحث من جديد عن القيادة الدينية .

ومن الملاحظ أن خطاب البابا شنودة فى مجال الحديث عن إشكاليات المواطنة لا يختلف عما تطرحه القيادات المدنية فى خطاباتها منذ مطلع القرن ، كما أنه لا يختلف عن الخطاب الذى تطرحه عناصر دينية مصرية لها ملاحظات نقدية على إدارة الشئون الكنسية والدور العام للبابا شنودة .^(١٠٤)

ويجوز خطاب البابا شنودة حديثاً عن الهموم القبطية المعتادة مثل العقوبات التى تعترض بناء وترميم الكنائس^(١٠٥) ، وضعف التمثيل السياسى للأقباط فى الحياة العامة^(١٠٦) ، وعدم تولى الأقباط الوظائف العليا فى الجهاز الإدارى^(١٠٧) ، والهجوم على العقيدة المسيحية فى وسائل الإعلام والكتب المتداولة^(١٠٨) ، وأعمال العنف التى تطول الأقباط من آن لآخر^(١٠٩) وإذا نظرنا إلى هذا الخطاب نجده يطرح مشكلات دون أن يلحقها بمقترحات للحل إلا فيما ندر ، ويترك الأمر برمته فى يد الحكومة ، حتى لا يقع فى مغبة التدخل فى السياسة^(١١٠) .

خطاب الكنيسة الكاثوليكية

على عكس الكنيسة الأرثوذكسية فإن رأس الكنيسة الكاثوليكية فى مصر البطريرك إسطفانوس الثانى ليس له خطاب معلن فى مجال المواطنة ، وتقتصر عظاته على الموضوعات الإيمانية والروحية . ورغم ذلك فإن هناك اجتهادات مهمة فى المحيط الكاثوليكي أبرزها أطروحات الأب وليم سيدهم اليسوعى بشأن لاهوت التحرير ، وإمكانية نشوء تحرير مصرى عربى .

ينطلق الأب وليم سيدهم من فكرة محورية هى أن المسيحيين الكاثوليك فى مصر أقلية الأقلية أى هم أقلية داخل المسيحيين الذين يعتبرون أقلية فى المجتمع المصرى ، وأنه لا بديل سوى الانفتاح على المجتمع لتجاوز محدودية العدد . وفى هذا السياق يرى سيدهم أن الانفتاح لا يزال محدوداً . "نسجل بكل تواضع وبساطة غيابنا الفادح خاصة فى المجال السياسى .. فتأثيرنا فى الانتخابات العامة أو المحلية يكاد ينعدم ، وتمثيلنا فى البرلمان ومشاركتنا فى السلطة التنفيذية ناهيك عن السلطة القضائية والأحزاب السياسية لا يذكر"^(١١١) .

ويسلط الأب وليم سيدهم الضوء على بعض إشكاليات المواطنة مثل قيام التيار الإسلامى بعزل الأقباط ووصفهم بالذميين ، والتصفية الجسدية للآخر الدينى (المسيحي) فى

موجات الإرهاب المتتابة^(١١٢) والاتجاه نحو "أسلمة" المجتمع المصرى من خلال "فرض سلوكيات كانت جديدة على المجتمع مثل انتشار ظاهرة الحجاب ، والصلاة فى الميادين ، والأذان فى التلفزيون ، وتأسيس الشركات والبنوك المسماة إسلامية.. إلخ ، وبذور الفتنة بين الأقباط والمسلمين"^(١١٣) ويطرح الأب وليم سيدهم هموماً خاصة يعانى منها الكاثوليك ، وأبرزها رفضهم محلياً من قبل بعض القطاعات الأرثوذكسية فى مصر نظراً لأنهم يتبعون - عقائدياً- إحدى الكنائس المسيحية فى الغرب (أى الفاتيكان) ، وهو ما أدى إلى وجود اتجاه متشدد ينفى صفة "المواطنة" عنهم^(١١٤).

ويحاول الأب وليم سيدهم أن يتجاوز الواقع بكل تحدياته ليطرح رؤية جديدة تقوم على اندماج المسيحيين فى المجتمع ، وبذلك تتحقق المواطنة على أرض الواقع. ويعتقد أن لاهوت التحرير يجيب على تساؤلات عديدة طالما شغلت المسيحيين حول الإيمان ، وجدوى النضال، والسعى نحو الملكوت الأبدى وتحقق المواطنة عملياً. فى هذا الصدد يرى الأب وليم سيدهم أن الإيمان يرتبط بالنضال ، والسعى إلى بلوغ "الخلاص" بالمفهوم المسيحى (أى الفوز بالملكوت السماوى) يرتبط بخلاص الجماعة. وهو ما يستلزم من الإنسان المسيحى أن يخلع عنه فرديته ويندمج فى مجتمعه ليحرره من أمراضه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، فالدين تحرر فى المقام الأول ، وتحرير الإنسانية من كل مظاهر العبودية المعاصرة هو جزء أصيل من تدين الشخص وإيمانه^(١١٥).

ويعد الأب وليم سيدهم نموذجاً لرجل الدين المثقف الذى يسعى إلى تجاوز الأطر الضيقة ، والإسهام فى المجال العام من خلال أطروحات تُخرج الدين - أو بالأخص الخطاب الدينى- من الطقوس والشكليات والرموز إلى الحياة ، والالتحام بالواقع ، ومحاولة تغييره بدافع إيمانى وإنسانى. وهو ما يجعل "المواطنة" خبرة حياتية يومية أكثر من كونها تعبير عن صياغات نصوصية جامدة. ولعله فى هذا يتفق مع أطروحات خطاب المواطنة -السابق تناولها- والتى دائماً تجعل المواطنة نتاج حركة مواطنين مستمرة ، وليست نتيجة "معطى" قانونى نصوصى.

وأهم ما يميز هذا الطرح هو محاولة الأب وليم سيدهم إرساء أسس التقاء مع المثقفين المسلمين على أرضية تحويل الدين إلى طاقة إيمانية لتحرير الواقع والمشاركة - المسيحية الإسلامية - فى تغيير المجتمع ، وهو ما يحقق الاندماج والتكامل الوطنى والاجتماعى.

خطاب الكنيسة الإنجيلية

يواجه خطاب الكنيسة الإنجيلية في قضية المواطنة تحدياً بنوياً يتمثل في الحاجة إلى إنتاج خطاب لاهوتى وطقسى تعبدى ، يعبر عن ارتباط حضارى بمصر ، وفى نفس الوقت الارتباط الكيانى - عقائدياً وتاريخياً- بالكنيسة الأم في الغرب.

ويمثل ذلك توازناً تسعى إليه الكنيسة الإنجيلية. وقد استطاعت الكنيسة الكاثوليكية أن تحقق قدراً من المواءمة بين التعبير عن الارتباط حضارياً بمصر -طقسياً وحياتياً- وبين الارتباط عقائدياً بالكنيسة/ المركز في الفاتيكان^(١١٦).

وهناك محاولات يقوم بها الإكليروس الإنجيليون لتجاوز حالة الاغتراب المكانية عن طريق طرح رؤى جديدة تجعل هناك مكاناً للكنيسة الإنجيلية في مجال إنتاج خطاب المواطنة على الصعيد المسيحي.

من هذه المحاولات بحث نشر مؤخراً للقس أندريا زكى حول مفهوم المواطنة في الخبرة المصرية. وينطلق الكاتب من افتراض أساسى أن المواطنة مفهوم بديل يؤسس المشاركة على أساس من المساواة والتعددية بعد أفول القومية العربية - كأيدولوجية استيعابية للمسلمين والمسيحيين - وظهور حركات الإسلام السياسى التى تطرح مفهوم الذمية.

واستند الكاتب في تعقبه لمفهوم المواطنة في مصر إلى الطرح الذى قدمه د. وليم سليمان قلادة ، لكنه تجاوز السياق الحضارى الذى حاول أن يؤسس فيه د. قلادة مفهوم المواطنة وهو الارتباط كيانياً بأرض مصر ، واختلاط الطقوس التعبيرية في الكنيسة القبطية بمصر ، واعتبر القس أندريا زكى أن المواطنة تعبر فقط عن حركة مواطنين مسلمين ومسيحيين لبلوغ الاستقلال ، وتأسيس المواطنة على أساس من المشاركة والمساواة^(١١٧).

وتطرح هذه المساهمة مجموعة من الإشكاليات:

الإشكالية الأولى : الاعتقاد أن المواطنة تالية أو بديل عن الانخراط في إطار حضارى أوسع. فهى البديل عن القومية العربية والأمية الإسلامية. وهذا الطرح يجعل المواطنة لاحقة . للارتباط الأشمل أمياً ، في حين أنها سابقة -أو يجب أن تكون سابقة- على أى ارتباط آخر. ففي الخبرة الأوروبية الحديثة - على سبيل المثال- أدى تحقيق المواطنة في إطار الدولة القومية

- قانونياً وسياسياً واجتماعياً- إلى الاتجاه إلى الوحدة السياسية والاقتصادية مع أمم أخرى ، وهو ما يطرح مفهوماً جديداً للمواطنة.

الإشكالية الثانية : الاعتقاد أنه بالإمكان تحقيق المواطنة على أساس من العلاقات التاريخية والمصالح المشتركة ، دون اهتمام بما يمكن تسميته بالوعى الحضارى للمواطنة ، وهى حالة تتجاوز التمتع بالحقوق أو الحصول على جنسية دولة ما ، بل إن هذا الوعى الحضارى يعطى للأبعاد السياسية والقانونية للمواطنة معنى وغاية^(١١٨).

الإشكالية الثالثة : الاعتقاد أن المواطنة بلغت لحظة استقرار أو محطة نهائية بإقرار المواطنة دستورياً فى حين أن الجانب القانونى هو أحد جوانب المفهوم التقليدية الذى تجاوزته الأطروحات الحديثة التى تولى الجانب الاجتماعى أهمية متزايدة. وبالرغم من أن الباحث كان واعياً لذلك فى البحث المشار إليه إلا أنه اكتفى بنقد مشروع د. وليم سلبان قلادة من هذه الزاوية ، دون أن يقود طرْحاً بديلاً أو يتناول مشاريع فكرية أخرى^(١١٩).

خطاب المصريين الأقباط بالخارج

يكتنف خطاب المصريين الأقباط بالخارج أو ما اصطلح على تسميتهم بأقباط المهجر كثير من الغموض واللبس. وهو ما أدى إلى إنتاج أساطير حولهم ، واعتبارهم فى كثير من الأحيان مصدراً للبلاء أو على الأقل الخطر الذى يحيق بهذا الوطن^(١٢٠).

يُقصد بـخطاب أقباط المهجر الخطاب الذى يعبر عنه نشطاء مصريون مسيحيون فى الخارج، يهتمون بالشأن القبطى ، ويعلنون هدفهم فى السعى لإزالة المشكلات التى يتعرض لها الأقباط بسبب قبطيتهم ، وعادة ما ينشئ هؤلاء النشطاء منظمات يتحدثون باسمها وصفها مجدى خليل فى دراسة مهمة له بأنها أقرب إلى الهياكل التنظيمية الخاوية ، التى تعمل بشكل موسمى فى ضوء ضعف مصادر التمويل ، وندرة العنصر الشاب المدرب القادر على النهوض بها ، واعتمادها على أساليب ثابتة منذ السبعينيات^(١٢١) وهؤلاء النشطاء لهم خطاب فى مجال المواطنة ، والبعض منهم (مثل شوقى كراس) يتحدث عن المشكلات والهموم القبطية من منطلق أن الأقباط "أقلية مضطهدة" يريد المستعمر العربى الإسلامى القضاء على الشخصية القبطية ، أو تحويلها للإسلام: "يريد تهيمش الأمة القبطية سلالة الفراغة وأصحاب البلاد الأصليين" ويرى أن الأقباط المتعاونين مع الحكومة تستخدمهم "حكومة مصر العنصرية"^(١٢٢).

والبعض الآخر يرى أن الهموم القبطية تعبر عن مشكلات المواطنة ، ويسعون إلى تحقيق المواطنة الكاملة للأقباط أسوة بالمسلمين في وطن واحد يؤمن بالديمقراطية وأسس الدولة المدنية الحديثة. من أمثلة هؤلاء د. نبيل عبد الملك^(١٢٣).

ويصعب استقراء مجمل أدبيات نشطاء المهجر نظراً لتشعبها ، واختلاف منطلقاتها ، وتركيز معظمها على تناول المشكلات القبطية التي سبق طرحها وتداولها منذ بداية القرن العشرين حتى الوقت الحاضر. ولكن هناك مشروعين مهمين تبنهما قطاع مهم من نشطاء المهجر في السنوات الماضية. وبصرف النظر عما إذا كان هناك إجماع حولهما ، أو أن هناك آلية عمل أو تحركاً مؤسسياً تمخض عنهما ، فإن طرحهما يمثل في حد ذاته " نقلة نوعية" في تحرير الخطاب المهجري من بعض مظاهر الشوفينية والإفراط العاطفي في التعبير عن قضايا حقوقية في المقام الأول ، والإسراع بإلقاء التهم جزافاً على المختلفين في الفكر أو أسلوب الاقتراب من الشأن القبطي. العمل الأول هو الميثاق القبطي Coptic Charter ، والطرح الثاني هو "الإعلان المصري : ورقة عمل من أجل مصر ديمقراطية حديثة".

ينطلق "الميثاق القبطي الذي صدر عام ٢٠٠٠م من مجموعة من الثوابت الأساسية منها أن الغرض من الميثاق هو أن يتمتع الأقباط "بالمواطنة الكاملة" ، وفي سبيل ذلك يقترح أصحاب هذا الميثاق مجموعة من المحاور التي تنطوي - من وجهة نظرهم - على العوامل التي تحول دون تمتع الأقباط بالمواطنة الكاملة^(١٢٤) من ناحية أولى هناك مطالبة بتغيير مناخ عدم التسامح السائد من خلال نشر فكر الحوار ، وقبول الآخر في المناهج الدراسية ، وتجريم الحملات الدعائية ضد الآخر الديني سواء كانت بواسطة الإعلام أو المنظمات الدينية أو الأفراد.

وحول مسألة استبعاد وتمييز الأقباط يطالب الميثاق بنشر تعداد دقيق للأقباط ، وتمثيل الأقباط بشكل كامل وعادل في المؤسسات النيابية وهو ما يتطلب - مرحلياً - اللجوء إلى مبدأ التمثيل النسبي ، وأن تتضمن المناهج الدراسية الحقبة القبطية ، ويتمتع المصريون - جميعاً - بالمساواة في المساحة الإعلامية المخصصة لهم مسلمين ومسيحيين.

ويقترح الميثاق لإزالة التمييز ضد الأقباط تعديل الدستور في اتجاه التأكيد على الطبيعة العلمانية للدولة ، والمساواة الكاملة في الحقوق والواجبات ، وإلغاء كافة القوانين التي تطبق على غير المسلمين ، وتحد ممارسة العبادة مثل الخط المهيأوني الصادر عام ١٨٥٦م في بناء الكنائس ، هذا بالإضافة إلى إلغاء النص على بند الديانة في الأوراق الرسمية ، وحظر كافة الممارسات التي تحض على التفرقة.

ويرصد الميثاق جملة من الاقتراحات لإلغاء التضييق على الأقباط مثل معاقبة من يثبت تورطه في أعمال عنف ضد الأقباط ، وتعويض المتضررين تعويضاً عادلاً ، والحد من التمييز الحكومي في حالات التحول إلى الإسلام ، والقضاء على الممارسات الاجتماعية التمييزية ضد الأقباط.

ويزكى الميثاق أهمية الحوار مع المسؤولين بالدولة والمثقفين ومنظمات المجتمع المدني حول هذه المقترحات وسبل تفعيلها ، وأهميه التركيز على دعم الديمقراطية ومشاركة كافة الفئات المهمشة في المجتمع المصري. ويشدد الميثاق على أن الأقباط هم جزء من نسيج الوطن ، وهو ما يجعلهم في موقف المطالب بالمساواة الكاملة مع أقرانهم المسلمين استناداً إلى مرجعية مستمدة من المبادئ العالمية لحقوق الإنسان. تشكلت اللجنة الراعية لهذا الميثاق من نشطاء في المهجر وأحد القيادات القبطية في الداخل^(١٢٥).

تبنى "الإعلان المصري" منظمتان الأولى: هي "المصرية الكندية لحقوق الإنسان" ، والثانية: هي "أقباط الولايات المتحدة". ويعتبر أصحاب هذا الإعلان أنفسهم "مواطنين مصريين"^(١٢٦) ويبدو منذ الوهلة الأولى حرص أصحاب هذا الاجتهاد على تحديث وتقديم مصر - كهدف أساسى - ويأتى حل المشكلات القبطية في إطار مشروع إصلاحى شامل في مصر وهم في ذلك يتلاقون مع المثقفين الوطنيين المصريين الذين يبغون حلاً للمأزق الطائفى في سياق التعامل الجاد مع مجمل مشكلات الكيان المصرى سياسياً واجتماعياً وثقافياً. ويطالب الإعلان / الوثيقة المنظمات الدولية ومؤسسات المجتمع المدني أن تعطى أهمية للجماعات المهمشة ، ومن بينها الأقباط. وهذه خطوة متقدمة في اعتبار مشكلات الأقباط تعبيراً عن مشكلات المواطنة ، وهناك فئات أخرى تورقها مشكلات نعتقد أنها تحول دون تمتعها بالمواطنة الكاملة^(١٢٧).

الإعلان - إذن - ينظر للأقباط على أنهم مواطنون لهم مشكلات في إطار جسد سياسى واجتماعى متخن بمشكلات أخرى تخص جماعات أخرى ، والحل يجب أن يكون شاملاً ، ويتمثل في الإصلاح الدستورى على نحو يكفل المساواة لجميع المواطنين ، بصرف النظر عن الانتماء الدينى أو العرقى على أساس من الديمقراطية ، والتعددية الثقافية ، واحترام الأسس التى تنهض عليها الدولة المدنية^(١٢٨).

ويسعى الإعلان إلى إنشاء مجتمع تعددى ليبرالى ، ولا يدعو إلى أن تدعم الدولة الكنيسة ومؤسساتها أسوة بما يحدث مع مؤسسة الأزهر والمساجد ، ولكنه يدعو إلى استقلال

المؤسسات الدينية عن الدولة ماليًا وإداريًا ، ويكون من حقها انتخاب رؤسائها ديمقراطيًا. هذا إلى جانب المطالبة بإلغاء قانون الطوارئ وإطلاق حرية تأسيس الأحزاب السياسية والجمعيات الأهلية بما يتفق مع قواعد الليبرالية السياسية^(١٢٩).

ويحتوى الإعلان على مجموعة من البنود التى رأى أصحابه أنها تحل المشكلات القبطية ليست بصورة منفردة ولكن من خلال ليبرالية حقيقية ، مثل إلغاء بند الديانة من الأوراق الرسمية ، وحق الشخص فى تغيير معتقداته الدينية دون أن ينسحب تأثير ذلك على أسرته ، وأن تكون أبواب المعاهد الدينية - الإسلامية والمسيحية - مفتوحة أمام الطلاب من الديانتين بما يسهم فى دعم الثقافة المتبادلة عن الآخر الدينى ، وإعمال مبدأ المساواة والكفاءة فى شغل الوظائف العامة ، وسن قوانين موحدة لبناء دور العبادة^(١٣٠) ويطالب الإعلان بتخصيص نسبة عددية للأقباط - كإجراء مرحلي - أسوة بالمرأة لدعم مشاركتهم فى المجالس النيابية فضلاً عن إنشاء مفوضية قومية للحريات وحقوق الإنسان^(١٣١).

القراءة التحليلية لمحتوى الوثيقتين تكشف عن عدد من النقاط الأساسية

- تجمع الوثيقتان على مبادئ أساسية هى التركيز على مفهوم المواطنة ، والطبيعة العلمانية أو المدنية للدولة المصرية ، واللجوء إلى مبدأ التمثيل النسبى - كإجراء مرحلي - لتعزيز مشاركة الأقباط فى المجالس النيابية ، وحرية العقيدة ، والاستناد إلى مبادئ حقوق الإنسان ،.. إلخ. ورغم هذا التشابه الكبير فمن الملاحظ أنه لم يحدث تنسيق بين النشطاء الذين أصدروا الوثيقتين فى نفس الفترة الزمنية تقريباً.

- خاطبت الوثيقتان الدولة والفاعلين المجتمعيين الآخرين ، واستخدما مصطلح "المهمشين" لوصف الأقباط ، واعتبرتهم جزءاً من جماعات أخرى مهمشة إلا أن "الميثاق القبطي" ركز على الشأن القبطى دون فصله عن المجموع المصرى ، أما "الإعلان المصري" فقد سعى -كما يتضح من عنوانه- إلى إصلاح حال الجزء (أى الأقباط) من خلال إصلاح مصرى شامل لكل البنى القانونية والسياسية للدولة فى اتجاه الحرية والمساواة.

- يطرح "الميثاق القبطي" و"الإعلان المصري" مشروعهما استناداً إلى مرجعية واحدة هى موانيق حقوق الإنسان ، وهو ما يختلف عما يطرحه بعض المثقفين الأقباط فى معالجتهم للشأن القبطى من الركون إلى الحركة الوطنية الدستورية بوصفها مرجعية نضال تاريخى تراكمى مشترك ، وأساس حركة أنية مستمرة مشتركة أيضاً^(١٣٢).

ويطرح ذلك سؤالين إشكاليين تحتاج الإجابة عليهما إلى دراسة منفصلة : الأول يدور حول العلاقة بين الحركة الوطنية المصرية ، وتطور موائيق حقوق الإنسان تاريخياً ، والثاني حول ما إذا كان تصديق مصر على الموائيق الدولية لحقوق الإنسان يجعل من مبادئ حقوق الإنسان - عالمياً - جزءاً أساسياً من البنية الدستورية المصرية التي لا تستطيع الحركة المصرية تجاوزه.

سيناريوهات مستقبلية

في ختام هذه الورقة يمكن طرح مجموعة من السيناريوهات المستقبلية ورصد محددات واشتراطات كل منها. وينطلق بعضها من مقولات جرى استخلاصها من ثنايا إسهامات المثقفين الأقباط.

السيناريو الأول: إعادة اكتشاف القيادات المدنية القبطية

ينطلق هذا السيناريو من مقولة / افتراض مفاده أن سعى الأقباط لتحقيق المواطنة الكاملة يرتبط ارتباطاً شرطياً بوجود قيادات مدنية فاعلة في المجتمع ، تستطيع طرح إشكاليات المواطنة على أرضية وطنية تتجاوز مطالبه الطائفية التفاوضية. في هذه الحالة يصبح الجدل حول المواطنة - المشكلات والآفاق - أحد أركان مشروع مجتمعي شامل لنهضة المجتمع. ويقود غياب أو تهميش أو انعزال هذه القيادات المدنية إلى حالة شديدة الالتباس والتعقيد ، تشهد ملامحها كلما طفت على السطح أزمة طائفية ، وتتمثل في تأكيد الحرص علناً - شكلياً واختزالياً - على "الوحدة الوطنية" ، وفي نفس الوقت إدارة الأزمة - باطنياً - من خلال مفاوضات طائفية مباشرة بين السلطة السياسية والقيادات الدينية.

ويعد ذلك نتيجة حتمية لفراغ المشهد العام من السياسيين الأقباط الذين لعبوا دوراً في الفترة من (١٩٢٣ - ١٩٥٢م) ، وعدم قدرة التكنوقراط الأقباط الحاليين على التعامل مع إشكاليات المواطنة على أرض الواقع على النحو الذي قام به أقرانهم طيلة العهد الناصري (١٩٥٤ - ١٩٧٠م).

نلمس المفاوضات الطائفية - كأداة لتسوية أزمة متعددة الوجوه - في أزمتي قرية الكشح الأولى (١٩٩٨) والثانية (٢٠٠٠م) ، وحادثة صحيفة النبأ (٢٠٠١م) ، وأخيراً أزمة سور دير الأنبا أنطونيوس بالبحر الأحمر (٢٠٠٢م).

ويعبر الركون إلى التفاوض الطائفي عن ردة عملية عن مشروع المواطنة ، واتفاق ضمنى على تنحية دولة القانون والعودة إلى دولة ما قبل المواطنة التى كانت تدار من خلال هذا النمط من التفاعلات السياسية. ويصبح دور النخبة المثقفة المهتمة بالشأن الدينى - فى هذه الحالة - إما إنتاج أدبيات نظرية تمثل حديثاً متواتراً عن الوحدة الوطنية ، أو تقديم رؤى جادة للتعامل مع المازق الطائفى لا يلتفت أحد إليها ، أو يُنظر إليها على أنها أحد بواعث هذا المازق ، وليس أطروحات نقدية للخروج من برائته.

إذا استقر هذا المسلك وترسخ فإنه سوف يصبح مبدأ موازياً لمبدأ المواطنة. وتنفصل الممارسة السياسية عن النص الدستورى ، ويتعد الأقباط عن البناء القانونى للدولة باعتبار أن "التفاوض الطائفى المباشر" صار له الأولوية والمصدقية والقدرة على الإنجاز والحسم . ولا يعد ذلك - بأى حال من الأحوال - صيغة لعقد اجتماعى بين الدولة وقطاع من رعاياها؛ لأنه يقوم على أساس لا ديمقراطى.

وتطرح قضية إعادة اكتشاف قيادات مدنية قبطية عدة إشكاليات تتمثل فى ضرورة وجود ممثلين للأقباط فى المؤسسات التمثيلية -على المستويين القومى والمحلى- بالانتخاب ، وليس بالتعيين ، وبروز قيادات مدنية قبطية تمتلك مشروعاً نهضوياً عاماً شاملاً للمجتمع. إذا تحقق ذلك فسيكون هناك إمكانية للتعامل مع إشكاليات المواطنة فى إطار مؤسسات الدولة - التنفيذية والتشريعية والقضائية - ليس بوصفها شأنًا طائفيًا محضاً ولكن من منطلق أنها هموم مواطنين يجرى التصدى لها على أساس من القانون.

السيناريو الثانى: إيجاد حوار إسلامى/ مسيحى "استيعابى"

ينطلق هذا السيناريو من مقولة/ افتراض مفاده أن إشكاليات المواطنة التى يواجهها الأقباط ليس فقط مبعثها سياسات عامة أو قرارات سلطوية ، ولكن - فى جانب منها - ذات طبيعة مجتمعية تتعلق بالنظرة إلى الذات والآخر ، وميراث الهواجس المتبادلة ، وحالة الترصد والشك التى تحكم العلاقات الإسلامية المسيحية على المستوى الشعبى. وقد كشفت دراسات عديدة أن ميراث الإخاء بين المسلمين والأقباط يلزمه ميراث آخر موازٍ من الشك ؛ يلعب السياق المجتمعى دوراً فى إيقاف وتفعيل أى منهما.

الخروج من هذه الحالة الملتبسة لا يحتاج إلى قرارات فوقية فحسب ، بل يتطلب - فى الأساس - حواراً إسلامياً مسيحياً "استيعابياً" ، بيدد الهواجس المتبادلة ، ويسعى لإيجاد

حلول مبتكرة لأزمات حياتية - لها جذور دينية - على المستوى القاعدي. ليس هذا فقط ، بل إن وجود سياق مجتمعي تسوده قيم التلاقى والحوار والعقلانية يجعل هناك بيئة سياسية واجتماعية حاضنة ومشجعة لأى مبادرات فورية في اتجاه تعزيز المواطنة الكاملة.

خبرة الحوار الإسلامى المسيحى فى المجتمع المصرى لا تزال احتفالية ونخبوية. وغالباً ما تأتى الدعوة للحوار من أطراف مسيحية ، وإذا انطلق الحوار فإنه يكون إما بين مؤسسات دينية رسمية ، أو بين أشخاص لهم باع فى مسألة الحوار ، وهم ارتباطات بمؤسسة الدولة أو الهيئات الدينية الرسمية - الإسلامية والمسيحية - بصورة أو بأخرى وهو ما يضع قيوداً على آفاق الحوار ونتائجه. واللافت للنظر أن هناك رغبة إسلامية - ملحوظة - فى الحوار مع المسيحية الغربية ، فى حين لا تتوفر مثل هذه الرغبة فى الحوار مع المسيحية المصرية ، رغم أن الحوار الإسلامى - المسيحى على أرضية مصرية يدعم الصيغة المصرية للتعايش ، ويظهر المسلمين بمظهر القادرين على التعايش مع الآخر الدينى ، ويوفر فرصة للأقباط - بوصفهم مواطنين - كى يدافعوا عن مشروع سياسى وحضارى أسهموا فى صنعه. مشروع وطنى "مختلف" يقف فى وجه صيغ التعايش المفروضة من الخارج.

ومن أبرز سمات الحوار الإسلامى - المسيحى "الاستيعابى":

أولاً : أن يكون سعياً متبادلاً من أجل "التمكين" ؛ وأعنى بذلك أن يكون حواراً بين مواطنين متساوين فى الحقوق والواجبات ، ويتمتعون بأهلية سياسية فى التفكير والعمل ، وليس حواراً بين أغلبية وأقلية على أرضية التقسيم الطائفى ، أو بين مواطنين وذميين على أرضية المسموح به من الحقوق والواجبات.

ثانياً : أن تحتل الهموم الحياتية المباشرة - والسعى من أجل الديمقراطية والحرية والإصلاح السياسى - حيزاً واسعاً من الحوار رغبة فى إعادة بعث حركة وطنية جديدة بهدف بلورة مفهوم جديد للاستقلال السياسى والاقتصادى والثقافى.

ثالثاً : أن يشتبك الحوار مباشرة ودون مواربة أو تأجيل مع الهواجس المتبادلة على الجانبين (المسيحى والإسلامى) ، وهو ما يجعل الحوار يتحول من "مناسبة" إلى حالة تمتد أفقياً ورأسياً فى الجسم الاجتماعى للمجتمع.

وحتى يتسنى ذلك يتعين وجود قيادات مدنية قبطية وإسلامية -على المستوى الشبابي- تلتزم بحوار عقلاني يقوم على الاحترام المتبادل ، ويلقى جانباً ميراثاً طائفياً استمر لأكثر من ربع قرن ، ويستقر في وجدان هذا الجيل وأعماقه. إنه تحدٍ ومسئولية تقع على عاتق مختلف مؤسسات التنشئة (المدنية والدينية) لتساعد جيل الشباب على الحوار المباشر من أجل إعادة التكوين ، وإيقاف ماكينة التنشئة الطائفية على الجانبين ، والانخراط في حوار "استيعابي" في مواجهة واقع استبعادي يدفع دائماً في اتجاه الفرز والتقسيم أكثر من التلاقى والاندماج رغم الشعارات البراقة المتواترة التي تهيمن على الخطاب الحاكم للعلاقات الإسلامية- المسيحية.

السيناريو الثالث: البحث عن "هندسة سياسة جديدة"

يقصد بالهندسة السياسية الجديدة إعادة بناء أسس الدولة الحديثة على أساس من المواطنة وحكم القانون. صيغة حكم جديد New Governance تخرج المواطن من حالة الاغتراب التي يعيشها في علاقته بمؤسسات الدولة ، وتجعله يرتد إلى الاحتماء بالكيانات الطائفية ، أو يلجأ إلى قانون الفوضى والعنف.

تقوم الهندسة السياسية الجديدة على ثلاثة أركان أساسية:

الركن الأول : إعادة الثقة في مؤسسات العدالة. ونعني بذلك أن يكون اللجوء للقضاء ميسراً ، في متناول المواطن العادي ، وأن تسير إجراءات التقاضي بوتيرة لا تجعل الشخص المتضرر يفقد الثقة في إمكان استرداد حقه المسلوب ، أو يعتريه اليأس ، وأن تنتهي "غابة القوانين" التي تجعل دائماً من النظام القانوني كياناً غامضاً لا يمكن التنبؤ به Unpredictable. هنا سيشعر المواطن القبطي والمسلم أن مؤسسة العدالة ترعى الحقوق ، وتصون الحريات.

الركن الثاني : إعادة اكتشاف مفهوم "الصالح العام" Public Interest. ويعني أن يعمل من يشغل وظيفة عامة على صيانة الصالح العام لمجموعة المواطنين ، دون تفرقة أو تمييز بينهم. وقد يكون مفيداً استعادة أطروحة ماكس فيبر حول حياد البيروقراطية ، والاستناد إلى الكفاءة في التعيين والاستعانة بأطروحات حديثة حول البيروقراطية التمثيلية Representative Bureaucracy ؛ حيث تمثل البيروقراطية كل عناصر المجتمع ، في توازن يسمح بحضور ومشاركة الآخر الديني ، من خلال تقاليد يحرص عليها المجتمع ، دون أن يكون ذلك بحكم القانون حتى لا تتحول الطائفية من ممارسات مجتمعية إلى نصوص قسرية (١٣٣).

الركن الثالث : إعادة الحياة إلى مؤسسات المجتمع المدني - الأحزاب والنقابات والجمعيات الأهلية - حتى تتحول إلى وعاء مجتمعي يحتضن مشاركة الأفراد ، ويعددهم للعمل العام بعيداً عن وصاية الكيانات الطائفية. إنه رأس المال الاجتماعي Social Capital الذى يحتاج إليه المجتمع فى شكل روابط تعاونية تقوم على الاحترام والثقة المتبادلة. ويحتاج المواطن إلى هذه المؤسسات التى تعيد إنتاج العلاقات - عبر الطائفية - على أساس من المصلحة المشتركة ذات الفائدة العامة^(١٣٤).

هوامش الدراسة

- (١) من أبرز المؤلفات التي صدرت في الفترة الأخيرة ، وتمثل إعادة قراءة وتأصيل لبعض الاجتهادات التي قدمها مفكرون مسلمون ومسيحيون في مجال المواطنة.
- انظر: السيد ياسين ، المواطنة في زمن العولمة ، القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية ، سلسلة المواطنة (٥)، ٢٠٠٢م .
- وانظر أيضاً: د. سعيد النجار ، مفهوم المواطنة في الدولة الحديثة ، رسائل النداء الجديد (٦٤) ، مايو ٢٠٠٣م .
- (٢) هناك حوارات مهمة دارت حول المواطنة وإشكالياتها ، وموقع الأقباط في المجتمع المصرى في إطار مجموعة التنمية الثقافية بأسقفية الشباب بالكنيسة الأرثوذكسية ، ولجنة العدالة والسلام بالكنيسة الكاثوليكية ، وكذلك الحوارات التي شملت ممثلين للتيار الإسلامى وبعض القيادات المدنية القبطية إلا أن معظم هذه الحوارات لم يوثق ، ولم ينشر عنه إلا القليل.
- (٣) توفيق حبيب (تقديم) ، تذكارات المؤتمر القبطى الأول ، القاهرة: مطبعة الأخبار ، (د.ت) ، ص ٩-١٤ .
- (٤) تذكارات المؤتمر القبطى الأول ، ص ١٢٣ .
- (٥) المرجع السابق ، ص ٨٥ - ٨٧ .
- (٦) إذا نظرنا إلى التقرير الذى قدمه ميريت بطرس غالى للمسئولين عام ١٩٧٩م والذى سبيل الحديث عنه تفصيلاً نجد أنه أشار صراحة للعديد من المشكلات التى كانت محل بحث ودراسة فى المؤتمر القبطى الأول مثل حرمان الأقباط من تولى الوظائف العليا ، وعدم إنفاق الدولة على المعاهد الدينية القبطية أسوة بالمعاهد الإسلامية ، فضلاً عن المشكلات فى التعليم التى يعانى منها الأقباط . واللافت للنظر أن ميريت غالى - نفسه - كان واعياً للعودة إلى مساجلات المؤتمر القبطى وقال صراحة عند الحديث عن الأقباط فى الوظائف العامة "لن أعود هنا إلى أعمال المؤتمر القبطى بأسىوط والمؤتمر الإسلامى بمصر الجديدة سنة ١٩١١".
- انظر التقرير الذى رفعه ميريت غالى للمسئولين بعنوان "الأقباط فى مصر" ، ص ٣١ .
- (٧) راجع التقرير الذى قدمه ميريت غالى للمسئولين الذى سبيل الإشارة إليه ، وقد تناول هذه المشكلات الثلاث تحديداً.
- (٨) د. زغيب ميخائيل ، فرق تسد! الوحدة الوطنية والأخلاق القومية ، القاهرة: بدون ناشر ، ١٩٥٠م ، ص ١ .
- (٩) المرجع السابق ص ١١ .
- من الملاحظ أنه فى مجال الحديث عن حرمان الأقباط من شغل الوظائف العامة ، وهى نفس الشكوى التى ترد حتى الآن ، يشير المستشار طارق البشرى إلى أن السياسة البريطانية تعمدت عقب احتلال مصر محاربة الأغلبية المسلمة على حساب الأقلية القبطية التى رفضت التعاون معها ، وهو ما ظهر فى صورة استبعاد الأقباط من وظائفهم والتركيز على حق الأغلبية فى المناصب العليا.
- راجع: طارق البشرى ، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية ، القاهرة ، دار الشرق ، ط ٢ ، ١٩٨٨م ، ص ١٠٨ .

ورغم ذلك فإن السياسات التي اتبعت طيلة القرن العشرين مع اختلاف وتباين الحكومات والأنظمة الحاكمة - باستثناء عهد الرئيس عبد الناصر - لم تتخذ من الإجراءات التي تضع حداً لها.

(١٠) د. زغيب ميخائيل ، مرجع سابق ، ص ٣١.

(١١) المرجع السابق ، ص ٧٨.

ومن اللافت للنظر أن مسألة إذاعة الصلوات أو البرامج الدينية للمسيحيين في الإذاعة والتلفزيون لا تزال على أجندة المطالب القبطية حتى الآن.

(١٢) المرجع السابق ، ص ٨٣ - ١٠٧.

وكشفت التجربة أن العديد من حوادث العنف ضد الأقباط تحدث من جراء التحايل على العقوبات التي تعترض عملية بناء الكنائس. فبالرغم من أن هذا الكتاب تناول تفصيلاً هذه القضية ، إلا أن الشروط العشرة ظلت باقية ، وكانت وراء إشعال حادثة الخانكة عام ١٩٧٢ م ، ورغم صدور تقرير برلمانى يطالب بإعادة النظر في هذه الشروط إلا أن الحال استمر على ما هو عليه حتى إن هذه الشكوى تكررت في التقرير الذى رفعه ميريت غالى للمسئولين في الدولة ، وكانت وراء الأحداث الطائفية بكفر دميانة بالشرقية في ١٢ فبراير ١٩٩٦ م ، عندما حاول القس بكنيسة القرية بناء غرفة "لتجهيز القربان" الذى يقدم في الصلاة. واثارت شائعات أن الأقباط يريدون بناء معبد وهو ما تسبب في هجوم على منازل وممتلكات الأقباط ، وكانت هذه المسألة وراء أحداث طائفية أخرى وقعت في قرية جرزا مركز العياط في نوفمبر ٢٠٠٣ م.

راجع وطنى ٢٣/١١/٢٠٠٣ م.

(١٣) لمزيد من التفاصيل ، انظر:

د. زغيب ميخائيل ، مرجع سابق ، ص ١٠٨ - ١٣٨.

(١٤) تناولت د. نادية رمسيس فرح بشكل نقدي "نظرية المؤامرة". ووجدت أن المؤامرة كانت دائماً مصدرها المعلن إما القوى الاستعمارية والصهيونية وإيران خارجياً أو تدور حول الدولة للتغطية على فشل سياساتها الاقتصادية والاجتماعية ، أو حول البابا شنودة الذى اتهم بالسعى إلى لعب دور سياسى يفت في عضد الأمة على نحو ما ذكرت بعض الأدبيات. ومن اللافت للنظر أن حديث المؤامرة يجد قبولاً لدى الذهنية الشعبية التي يغلب عليها التسيط والاختزال في التعامل مع الظواهر الاجتماعية. لكنه أيضاً وجد من يقبله ويعيد إنتاجه في المحيط الثقافي. ويترتب على ذلك استمرار حديث المؤامرة ولكن مع تغير في أطراف المؤامرة بالحدف أو بالإضافة. ففي دراسة حديثة للدكتور محمد عمارة هناك حديث عن مؤامرة يحركها "العملاء من أقباط المهجر ، واللوبي الصهيونى في أمريكا ، والتحالف المسيحى في الكونجرس الأمريكى ، وجميع الذين اتخذوا الكذب في موضوع الأقليات مصدراً للسحت الذى يرتزقون منه" وبنه إلى أن الكنيسة القبطية أصبحت طرفاً في هذه المؤامرة بعد "دخولها مجلس الكنائس العالمى الذى أقامته المخابرات الأمريكية...حتى لقد أصبح بعض الغيورين عليها- حتى من أبنائها- يحشون من اهتزاز طابعها الوطنى التاريخى لحساب الغرب والتغريب" ، ويتنبأ بفشل المؤامرة ويحاطب الأقباط قائلاً "ومن جنون أن تتصور الأقلية النصرانية إمكانية تفرغ الوطن من المسلمين الذين يكونون ٩٠٪ من سكانه ، وحرام أن ينخدع البعض بغواية الغرب".

راجع د. محمد عمارة ، أكذوبة الاضطهاد الدينى في مصر ، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، سلسلة قضايا إسلامية (٦٠) ، ٢٠٠٠ ، ص ٤٤ ، ص ٩٤ ، ص ١٠٠.

ويوجه كاتب إسلامى آخر هو د. محمد مورو اتهامات ذات طبيعة تأمرية للبابا شنودة دون أن يقدم سنداً لها مثل "البابا شنودة يدفع عجلة الفتنة بأقصى سرعة" ، "البابا شنودة يريد إغراق البلاد في بحر من الماء" ، "البابا

شودة يبرم اتفاقاً مشبوهاً مع العلمانيين عموماً والشيوعيين خصوصاً". راجع د. محمد مورو ، يا أقباط مصر انتبهوا ، القاهرة: دار المختار الإسلامي ، ١٩٩٨ ، ص ١٤٠ - ١٥٤ .

(١٥) لمزيد من التفاصيل:

- Nadia Ramsis Farah, Religious Strife in Egypt, London: Gordon and Breach Science Publishers, 1989, PP. 9 - 39.

(١٦) Ibid, PP 110- 119.

(١٧) Ibid, PP 120 - 121.

(١٨) Ibid, PP 127.

في هذا الصدد يلاحظ أن نادية رمسيس فرح انتهت إلى أن مستقبل طبيعة الدولة في مصر رهن بها سوف يؤول إليه الصراع بين القوى الديمقراطية ، وربطت مصير الأقباط بهذه القوى ، وبين الحركة الإسلامية. ويبدو أن هذا السيناريو لم يعد مجدياً نظراً لحدوث متغيرات لاحقة أضعفت منه. فقد أدى وجود عامل خارجي إلى التأثير إلى حد بعيد من هامش المناورة في مسألة الديمقراطية ، وحدثت مراجعات وتباينات في صفوف الحركة الإسلامية بشأن الديمقراطية ، جعلت التقسيم الجامد بين القوى الديمقراطية والحركة الإسلامية يحتاج إلى مراجعة.

وقد كانت الباحثة موفقة إلى حد بعيد حين ربطت بين الأقباط والقوى الديمقراطية في نضالها ، وبالتالي لم تضع الرهان القبطي في يد الدولة وحدها بوصفها أساس المشكلة ومصدر الحل في قضية المواطنة ، وهو الاعتقاد الذي تبناه العديد من الفاعلين الأقباط في الداخل والخارج ، وأثبتت الأحداث أنه غير صحيح في كل الأحوال نظراً لأن الدولة - رغم تحيزات بعض عناصرها وأجهزتها - تتأثر بالسياق المجتمعي سلباً وإيجاباً ، وهو ما يجعل من الضروري أن يتحرك الأقباط في مسارات متعددة ، في حوار مفتوح مع كل القوى والتيارات ، ونضال مشترك من أجل تحقيق المواطنة الكاملة. (١٩) سليمان شفيق ، الأقباط بين الحرمان الكنسي والوطني ، القاهرة ، دار الأمين ، ١٩٩٦م ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

ويعبر هذا الاتجاه عن موقف قطاع واسع من اليساريين تجاه المأزق الطائفي. ومثال على ذلك ما ذكره د. عبد العظيم أنيس في تحليله للمشكلة الطائفية: "حاول السادات ونجح في تغيير توجهات النظام السياسية والاجتماعية والداخلية وعلاقاته الخارجية ، وتبلور كل هذا فيما عرف بسياسة الانفتاح التي كانت في الحقيقة سياسة التبعية للولايات المتحدة ، واستيعاب الاقتصاد المصري كجزء تابع من الاقتصاد الرأسمالي المعاش ، وإزاحة القوى الاجتماعية التي كانت تقود المرحلة الناصرية وذلك لمصلحة كبار ملاك الأراضي ، وكبار التجار والجماعات الطفيلية التي كانت متوارية في المرحلة الناصرية انتظاراً للحظتها الحاسمة في الانقضاء. ولقد جرى شيثان هامان في تلك المرحلة كانا بمثابة إرهابات للصراع الطائفي خلال الانفتاح: أولهما: الإفراج عن قيادات وعناصر الإخوان التي كانت معتقلة خلال المرحلة الناصرية وثانيهما: النص في الدستور على أساس أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع. وكان للأمينين صلتها الواضحة بسياق الأحداث التي وقعت بعد ذلك".

انظر: د. عبد العظيم أنيس ، مدخل عام إلى المشكلة الطائفية في: د. لطيفة الزيات (تقديم) ، المشكلة الطائفية في مصر ، القاهرة: مركز بحوث الوحدة العربية ، ١٩٨٨م ، ص ٣٤ .

(٢٠) سميرة بحر ، الأقباط في الحياة السياسية المصرية ، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٤م ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .

ومن الملاحظ أن هناك آراء في الأوساط القبطية تميل إلى الاعتقاد أن التحول الذي أحدثه السادات في علاقته بالجماعات الإسلامية يعود إلى كونه متعصباً دينياً أو على الأقل يحتفظ بارتباط ما بحركة الإخوان المسلمين.

(٢١) لمزيد من التفاصيل انظر:

- Moheb Zaki, Civil Society and Democratization in Egypt, 1981 - 1994, Cairo: Ibn Khaldoun Center, 1994, PP. 196 - 198.

حول هذا الموضوع يقول د. سليم نجيب "تحالف السادات مع الإخوان المسلمين من أجل الحفاظ على بقائه في كرسي الحكم، ومنحهم عدداً كبيراً من التنازلات والامتيازات على الصعيد الإسلامي الديني، ونجحت هذه القوى الإسلامية الدينية الجديدة في التغلغل إلى درجة كبيرة في المؤسسات العلمانية نجاحاً غير مسبوق، فأصبحت تجثم في الإدارة الحكومية والأحزاب السياسية والجامعات والنقابات المهنية، بل وحتى في قوات الأمن، وأصبح الدين هو القوة السياسية الوحيدة... هكذا انبث الإخوان المسلمون والإسلاميون وتغلغلوا في اتحادات الطلاب ونوادي المعلمين، ولم يضيعوا وقتاً في فرض سيطرتهم وهيمنتهم عليها بتعصيد مادي ومعنوي من النظام، وطرردوا الناصريين والماركسيين والمسيحيين".

انظر: د. سليم نجيب، الأقباط عبر التاريخ، القاهرة: دار الخيال، ٢٠٠١م، ص ١٣٢.

(٢٢) هاني المعداوى، الأقباط وقضية العروبة، الفكر العربي، العدد (٥٤)، سبتمبر ١٩٧٨م، ص ٣٦٣.

(٢٣) د. ميلاد حنا، نعم أقباط لكن مصريون، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٠م، ص ٩٢.

(٢٤) يوسف سيدهم، دور وطني في الدفاع عن الأقباط، ورقة مقدمة إلى ندوة "الملل والنحل والأعراق - هموم الأقليات في الوطن العربي" التي نظمتها مركز ابن خلدون في ١٨/١٢/١٩٩٧م.

(٢٥) وطني ٢٦/٧/١٩٩٢ و ٢٩/١١/١٩٩٢م.

(٢٦) في هذا الصدد يقول أنطون سيدهم "إن تهاون رجل الأمن في اتخاذ الاحتياطات اللازمة عند ظهور بوادر التحرش والاستفزاز والتحرش أدى إلى تكرار الأحداث الخطيرة وتفاقمها، وزيادة الخسائر في الممتلكات والأرواح"، وطني ٦/١٠/١٩٩١م.

(٢٧) وطني ١٠/١١/١٩٩١م.

يلاحظ استمرار شكوى الأقباط منذ مطلع القرن بشأن الاستبعاد من الوظائف العليا، وكذلك الوزارات السيادية. وفي هذا الموضوع يذهب د. غالى شكرى إلى أن النظام الحاكم منذ عهد الرئيس جمال عبد الناصر استخدم "التعيين" كأداة الديكتاتورية في ترسيخ الطائفية خاصة، وأن الوزارات التي أمسك بها المسيحيون كانت من الوزارات الهامشية، وقد كان عرف "التعيين" من بين العناصر الرئيسية لإشعار قطاعات من المسيحيين المصريين بأنهم "أقلية"، فإما أن يعاملوا بهذه الصفة على مختلف المستويات، وإما أنهم مواطنون لا رعايا فيعاملون كبقية المواطنين. ولكن غيابهم عن كثير من المناصب الرئيسية في أجهزة الدولة رغم ما يراه بعضهم من كفاءات في صفوفهم أدى بهم إلى الاعتقاد بأن الدولة لا تنصفهم كأقلية ولا كمواطنين.

د. غالى شكرى، الثورة المضادة في مصر، القاهرة: كتاب الأهالي رقم (١٥)، ١٩٨٧م، ص ٣٠١.

(٢٨) ذكر أنطون سيدهم أن "الإساءة للدين المسيحي وكرهه واحتقاره وبالتالي حمل البغضاء لمعتنقيه"، وطني ١/٤/١٩٩٠م.

انتقد الكاتب الإسلامي فهمي هويدي، هذه الظاهرة وذكر في أحد مقالاته: "اسمحوا لنا أن نسجل اعتراضاً صريحاً على ما يصدر عن بعض الدعاة الإسلاميين من مقولات تمس الأقباط وتناقل من عقائدهم" وأضاف

قائلاً "شيوخنا الذين ينتقدون عقائد المسيحيين من فوق المنابر ليسوا متأمرين يقيناً ، وليسوا دعاة فرقة أو فتنه . وإن صب كلامهم في تلك الأوعية الثلاثة".

انظر: فهمى هويدى ، حتى لا تكون فتنه ، القاهرة: دار الشروق ، ط ٣ ، ١٩٩٦م ، ص ٢٦٨ وص ٢٧١ .

(٢٩) في هذا الصدد كتب أنطون سيدهم قائلاً: "إن عدم تقنين إجازات الأقباط يجعل المدارس والكلديات تحدد امتحاناتها في أثناء الأعياد ، فهل يعقل أن يضطر التلاميذ والطلبة إلى تأدية امتحاناتهم في أيام الأعياد ، وأليس في هذا إذلال لهم وعدم احترام لشعورهم" وطنى ٢٩/٣/١٩٩٢م .

(٣٠) لاحظ استمرار الحديث عن مشكلة التمثيل السياسى للأقباط .

(٣١) مشكلة الأوقاف جرى حلها لاحقاً باتفاق بين الكنيسة ووزارة الأوقاف ، وهو ما يقدم نموذجاً لتسوية المشكلات ذات الطبيعة الكنسية .

(٣٢) اهتم أنطون سيدهم اهتماماً خاصاً بمسألة بناء وترميم الكنائس وفق القيود العشرة التى وضعتها وزارة الداخلية والتى سبق تناولها عدة مرات .

(٣٣) اعتمد هذا الجزء على قراءة لمضمون مقالات أنطون سيدهم ، والتى ورد نصها في كتاب تذكارى عنه .

انظر: - يوسف سيدهم ، أنطون سيدهم ومشوار وطنى ، القاهرة: جريدة وطنى ، ١٩٩٦م .

ويمكن العودة أيضاً إلى:

- القس شنودة جبره إقلاديوس ، أنطون سيدهم ، القاهرة: دار فيلوباتير للترجمة والنشر ، ١٩٩٨م .

(٣٤) د. بطرس بطرس غالى ، طريق مصر إلى القدس . قصة الصراع من أجل السلام في الشرق الأوسط ، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٩٧م ، ص ٣٥١ .

(٣٥) حاول عدد من الشخصيات العامة القبطية إرسال برقيات إلى الرئيس السادات تجمع بين اللغة الهادئة في التعبير وفي نفس الوقت تكشف عن خطورة الموقف . ومثال على ذلك الخطاب الذى بعث به حنا ناروز المحامى إلى الرئيس السادات في ٢٢/١٠/١٩٨٠م ، والذى شكاه فيه من تكرار "الحوادث ضد الأقباط بشكل خطير مثير ، خصوصاً من الجماعات الإسلامية بالجامعات وغيرها ، والتى يعتدى فيها على الطلبة المسيحيين ، وتُخطف الطالبات المسيحيات" وأدان - في خطابه - المسئولين قائلاً "إن هذه الأمور لا تؤخذ بأى حزم ، بل إن وعود المسئولين لا يتم منها شيء إلا في النادر ؛ مما يشجع على تكرارها وتكرارها" .

انظر: القمص أنطونيوس الأنطونى ، وطنية الكنيسة القبطية وتاريخها المعاصر ، الجزء الثالث ، القاهرة: بدون ناشر ، ٢٠٠٢م ، ص ١٠٣ .

(٣٦) ميريت بطرس غالى ، الأقباط في مصر تقرير مرفوع للمسئولين في الدولة وأحبابي من المسلمين لتعميق أواصر المحبة والتعاون والوحدة الوطنية على أساس من الواقع العملى ، القاهرة ، يناير ١٩٧٩م .

(٣٧) يلاحظ أن مشكلة تغيير الديانة من الموضوعات التى تسبب حساسية في الأوساط القبطية ، وأثيرت في عدة مناسبات منذ فترة طويلة ، ولا تزال تثار حتى الوقت الحاضر . ومبعث الحساسية ليس فقط ما يرتبط بها من أزمة في العلاقات الإنسانية ، ولكن الإحساس أن أجهزة الدولة ليست طرفاً محايداً في هذا الأمر ، علاوة على أن الأقباط يرون أنه من الصعوبة بمكان تغيير الديانة بالنسبة للمسلم ؛ وهو أمر لا يتناسب مع المساواة المفترضة دستورياً بين المواطنين ، وحق كل شخص في أن يختار المعتقدات الدينية التى يعتقد فيها .

فمثلاً في كتاب "فرق تسد! الوحدة الوطنية... والأخلاق القومية" الذى صدر عام ١٩٥٠م . ينتقد المؤلف زغيب ميخائيل سرعة إنهاء إجراءات الراغبين في التحول من الإسلام إلى المسيحية ، ويقول "والآن نتساءل

هل لو كانت الفتاة مسلمة ورغبت في اعتناق المسيحية هل كانت تتم إجراءات تنصيرها بمثل هذه السرعة؟ بل هل كان يسمح لها بترك دينها إطلاقاً؟"

وقد وردت هذه الشكوى في التقرير الذى بعث به ميريت غالى للمسئولين ، كما وردت في مقررات المؤتمر الذى عقدته الكنيسة القبطية في ١٧ يناير ١٩٧٧م ، ورغم ذلك استمرت المشكلة قائمة. وذكر يوسف سيدهم - في شهادة له حول المهوم القبطية - أن الدولة تحتفى بمن يشهر إسلامه ، في حين أنها تقوم بتعذيب ومطاردة من يقوم بتغيير عقيدته الإسلامية ليعتق الدين المسيحي.

انظر ، سامح فوزى ، الخروج من نفق الطائفية. هموم الأقباط ، القاهرة ، مركز ابن خلدون للتنمية ، ١٩٩٨م ، ص ٢٦٩.

وقد أصدر مؤخراً قاص قبطى شاب اسمه روبر فارسي مجموعة قصصية بعنوان "بنت يهوذا". اعترافات من دفتر خيانة المسيح" تتناول هذه المسألة الشائكة في مجموعة من القصص القصيرة. وبالرغم مما يرد على هذه القصص من نقد أدبي ومنهجي إلا أنها تعبر عن حالة شعور قبطى عام. وتعد هذه القضية من الموضوعات التى تثار دائماً عن طريق نشاط أقباط المهجر سواء فيما يصدرونه من بيانات ، أو ما ينشرونه من مقالات.

مجدى خليل ، أقباط المهجر. دراسة ميدانية حول هموم الوطن المواطنة ، القاهرة: دار الخيال ، ١٩٩٩م ، ص ١٤٢.

وراجع كذلك روزاليوسف ١٩/٧/٢٠٠٣ و ٢٦/٧/٢٠٠٣م.

(٣٨) ميريت غالى ، الأقباط في مصر ، مرجع سابق ، ص ٣٢.

ويجدر الإشارة إلى أن ما انتهى إليه ميريت غالى في تقريره الذى رفعه للمسئولين يتفق مع مجمل القرارات التى أصدرها المؤتمر الذى عقدته الكنيسة القبطية في الإسكندرية في ١٧ يناير ١٩٧٧م ، فقد طالب المؤتمر بحرية العقيدة ، ورفض مشروع قانون تطبيق الحدود في الشريعة الإسلامية ، وتمثيل الأقباط نيابياً تمثيلاً عادلاً ، وحرية النشر ورفض التعصب. وما تقوم به الجماعات الإسلامية من أعمال عنف ضد الأقباط ، هذا إلى جانب المساواة في الوظائف.

انظر القمص أنطونيوس الأنطوني ، مرجع سابق ، ص ٣٠ - ٣٣.

وهناك ملاحظة يتعين تسجيلها أن هناك إحساساً قبطياً عاماً بالتخوف من تطبيق الشريعة الإسلامية.

ويعزو نبيل عبد الفتاح ذلك إلى أن: "الإدراك القبطى للأغلبية مشوب بالغموض ، والتردد إزاء بعض الممارسات التاريخية التى شابهها التمييز ، وإن كانت مثل هذه السياسات التمييزية تعبيراً عن صورة المسيحية في القرآن كتاب المسلمين الأعظم ، وفي الفقه الإسلامى ، وبعضه الآخر كان نتاجاً للتجربة التاريخية. والنموذج الذى صاغه الفقه والحكم الإسلامى حول أهل الذمة وحقوقهم والتزاماتهم يقال إنه ينزع صفة المواطنة عن المصرى القبطى ، فمن ثم فهو يشكل أحد هواجسه من أى تراثى أو إسلامى ، ويطرح المصريون المسلمون ممثلين في جماعاتهم الإسلامية للتطبيق المجتمعى كنموذج مضاد للدولة" انظر نبيل عبد الفتاح ، المصحف والسيف. صراع الدين والدولة في مصر ، القاهرة: مكتبة مدبولى ، ١٩٨٣م ، ص ٦٩.

(٣٩) من الشخصيات القبطية التى لها بصمة في السياسة المصرية : د. بطرس غالى ، ورغم أنه لم يتحدث إلا قليلاً عن التحديات التى واجهها بسبب انتمائه الدينى إلا أن ما ذكره في هذا الصدد مهم في فهم وتحليل أشياء عديدة. فقد ذكر أنه أصيب بخيبة أمل لعدم تعيينه وزيراً للخارجية لكونه مسيحياً. واعتبر ذلك دلالة على التيار المتصاعد لعدم التسامح الدينى في مصر ، وعلامة على التردى الفكرى. ولا سيما أن جده كان رئيساً لوزراء مصر في مطلع القرن العشرين. ولعل شعوره بالغبن في هذا الصدد ؛ هو ما دفع د. مصطفى خليل (رئيس

الوزراء والذي احتفظ بوزارة الخارجية في التعديل الوزاري في ١٦ فبراير ١٩٧٧م) إلى التأكيد له على أن تعيينه شكلي، وأن د. بطرس غالي سوف يشرف على وزارة الخارجية... ونظراً لمشاعر الضيق التي لازمت د. بطرس غالي نصحه أحد أصدقائه المقربين (وهو مجدى وهبة) بالعودة إلى الجامعة عقب توقيع معاهدة السلام.

انظر: بطرس بطرس غالي، طريق مصر إلى القدس. قصة الصراع من أجل السلام في الشرق الأوسط، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٧م، ص ١٩٤-١٩٥.

(٤٠) د. رشدى سعيد، رحلة عمر. ثروات مصر بين عبد الناصر والسادات، القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣م، ص ٨.

(٤١) المرجع السابق، ص ٨.

(٤٢) المرجع السابق، ص ٥٥-٥٦.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٥٦.

يروى د. رفعت السعيد أنه عقب انتقال حسن البنا (مؤسس جماعة الإخوان المسلمين) إلى القاهرة عام ١٩٣٢م، بدأت الجماعة تجذب سكان المناطق الفقيرة الذين كانوا يعانون من الوحدة والغربة في مدينة القاهرة، والمهاجرين الوافدين إلى العاصمة الذين وجدوا الراحة النفسية في اجتماعاتها، وفي تأدية الصلوات الجامعة، وأصبحت الأغلبية الساحقة من الذين يحضرون حديث الثلاثاء للمرشد الإمام حسن البنا من الطلاب والموظفين والمدرسين والمهنيين.

د. رفعت السعيد، حسن البنا. متى.. كيف.. ولماذا؟، القاهرة: كتاب الأهالي رقم (٢٨)، أكتوبر ١٩٩٠م، ص ٩٠-٩١.

(٤٤) المرجع السابق، ص ٥٨.

(٤٥) المرجع السابق، ص ٧١.

(٤٦) المرجع السابق، ص ١٣٠.

يذهب د. ميلاد حنا إلى أن عبد الناصر عندما اكتشف صعوبة نجاح قبلى بالانتخاب لجأ إلى الأخذ بنظام قفل الدوائر، إلا أنه عدل عنه عندما اكتشف أنه يثير حساسيات، واكتفى بحق رئيس الجمهورية في تعيين عشرة أعضاء في مجلس الشعب (أو الأمة) لتمثيل أقلية رأى ضرورة تواجدها في المجلس ولو بشكل رمزى. وهذه الأقليات هى الأقباط واليسار والمرأة.

ويضيف د. ميلاد حنا قائلاً: "وكان الشاهد أن هؤلاء الأعضاء المعينين -أقباطاً كانوا أو مسلمين- لم يكونوا ذوى فاعلية في داخل المجلس، فقد علمتهم الخبرة أن يكونوا مصفقين ومداحين، وفي أفضل الأحوال صامتين، وإلا فإنهم يعرفون مسبقاً أن مصيرهم إلى الاستغناء عن خدماتهم مع انتهاء فترة المجلس وهذا ما تم بالفعل للدكتور رشدى سعيد أستاذ الجيولوجيا المعروف، والذي عين في كل المجالس منذ عام ١٩٦٤، ولكن استغنى عن خدماته ولم يعين عام ١٩٧٦ لأنه لم يكن مؤيداً لسياسة الحكومة على طول الخط في السنوات الأخيرة لهذا المجلس".

انظر: د. ميلاد حنا، نعم أقباط لكن مصريون، القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٨٠م، ص ٨٦-٨٩.

(٤٧) يروى محمد حسنين هيكل أن الرئيس السادات أبلغه في أعقاب حادثة حرق كنيسة بالخانكة أن البابا شنودة عمل على إحراجه وتحيده، ولذا فإنه سوف يطرح المسألة الطائفية في مجلس الشعب، إلا أن هيكل نصحه بتجنب هذا الأمر حتى لا تتحول مصر إلى مجتمع طائفى، واقترح عليه أن يطلب من المجلس إنشاء بعثة لتقصي الحقائق. وبالفعل حدث ذلك وأسند رئاستها إلى الدكتور جمال العطيلى.

انظر محمد حسنين هيكل ، خريف الغضب. قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات ، بيروت ، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ، ط ١٩ ، ١٩٨٧م ، ص ٣٥٦ - ٣٥٧.

(٤٨) د. رشدي سعيد ، مرجع سابق ، ص ١٣٦.

وما لاحظته المؤلف خلال الزيارات والحوارات التي قام بها في بعثة تقصي الحقائق تؤكد ما ذهب إليه أحمد صادق سعد من أن الفتنة الطائفية لها منطلقات ثقافية متجذرة في الوجدان الشعبي ، من خلال الأمثال الشعبية التي ترمي الآخر الديني بأبشع الأوصاف ، وهو ما يستوجب إجراء دراسات على المفهوم الشعبي للدين. لمزيد من التفاصيل انظر :

- أحمد صادق سعد ، بعض المنطلقات الثقافية للنزاعات الطائفية ، في : د. لطيفة الزيات (تقديم) ، المشكلة الطائفية في مصر ، مرجع سابق ، ص ٤٣ - ٥٣.

ومن ناحية أخرى يرى نبيل عبد الفتاح أن هناك مناخاً قديماً سائداً يسمح بإضفاء الدين على النزاعات المدنية ، ويسمح بانتشار الشائعات والأساطير التي تحول فرداً من دياناته إلى الديانة الأخرى ، والاعتداء على بعض الفتيات - حيث يتصافر العرض والشرف والدين - وانتشار الصلبان على زى الفتيات أو على أغذية الرؤس ، أو اشتعال حريق في بيت من بيوت العبادة ، أو خلاف حول قطعة أرض ، وتحويل ذلك إلى نزاع ديني معقد. انظر :

- نبيل عبد الفتاح ، النص والرصاص. الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر ، بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٩٧م ، ص ٧٧.

(٤٩) انظر نص التقرير في ملاحق كتاب هموم الأقباط ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ - ٣٠٧.

(٥٠) د. وليم سليمان قلادة ، دستور ١٩٧١م ألغى الخط الهمايوني ، الأمل ١٠ / ٤ / ١٩٩٦م.

(٥١) حوار أجراه الباحث مع د. رشدي سعيد نشر بجريدة " وطني " ١ / ٢ / ١٩٩٨م.

(٥٢) د. رشدي سعيد ، رحلة عمر ، مرجع سابق ، ص ١٣٠.

(٥٣) جمال بدوي ، الوحدة الوطنية بديلاً عن الفتنة الطائفية ، القاهرة : مكتبة الأسرة ، ٢٠٠١م ، ص ٥٦.

(٥٤) حوار أجراه الباحث مع د. رشدي سعيد نشر بجريدة " وطني " ١ / ٢ / ١٩٩٨م.

(٥٥) المرجع السابق.

(٥٦) أشار د. رشدي سعيد في مذكراته إلى أن هناك تقارير أمنية ظلت تلاحق مسيرته في العمل العام ، رغم اختلاف موقعه ، تتهمه بالتعصب وتعيد قراءة وتركيب أحداث غير متصلة لإثبات هذا الاتهام ، وقد سمح له الرئيس السادات بالاطلاع على هذه التقارير. ومن هنا اكتشف جهازاً مختلفاً متوازياً يدير البلاد باطنياً ، ويؤثر في اتجاهات صاحب القرار.

انظر :

- د. رشدي سعيد ، رحلة عمر ، مرجع سابق ، ص ١٠٤ - ١٠٧.

(٥٧) كثر الحديث في السنوات الأخيرة عن المشكلات القبطية. بعض المحاولات التي قدمت كانت جادة رصينة تحاول البحث في العلل واقتراح حلول باستخدام أدوات العلم الحديث ، وبعضها كان تبريراً يتحدث عن "الظرف التاريخي" ، وضرورة تأجيل طرح الموم إلى أن تنتهي مصر من حل المشكلات الأخرى... إلخ وهو ما يجعلنا نستبعد مثل هذه الخطابات التي تحاول تأجيل فاعلية ودور البحث الاجتماعي.

ومن الأمثلة على ذلك كتاب ظهر مؤخراً بعنوان "مشاكل الأقباط في مصر وحلولها" للدكتور نبيل لوقا بباوى. وقد اعتمد هذا الكتاب على نقل مجموعة من الآراء من كتب أخرى، دون أن يربط بينها منهج محدد فضلاً عن عدم إسناد هذه الآراء لأصحابها.

(٥٨) سمير مرقس، مشاركة الشباب القبطى في الحياة السياسية بين المحددات العامة والصعوبات الخاصة، القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، أوراق دراسية (٤)، ١٩٩٤م.

(٥٩) سمير مرقس، الحماية والعقاب. الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط، القاهرة: دار ميريت، ٢٠٠٠م، ص ٢٠٣-٢٠٨.

(٦٠) سامح فوزى، الخروج من نفق الطائفية. هموم الأقباط، القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٨م.

(٦١) بالرغم من أن مسألة "الذمية" ظهرت فيها اجتهادات مهمة قضت بنهايتها مثل الطرح الذى قدمه د. محمد سليم العوا إلا أنها لا تزال تطرح من آن لآخر، وهو ما يسبب قلقاً مشروعا للمواطن القبطى.

انظر :- د. محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام. حوار ١٩٨٧م، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧م، ص ٣٨-٤٣.

(٦٢) انظر: آفاق عربية ١٢/٩/٢٠٠٢.

(٦٣) من الأشياء الملفتة والطريفة تتبع "بريد القراء" في صحيفة "وطنى" للتعرف على نبض المواطن العادى تجاه الهموم القبطية.

وهذه نماذج لبعض الرسائل:

- د. مدحت فريد (القاهرة) "هناك سبعة آلاف ساعة إرسال دينى سنوياً في التلفزيون يخصص للأقباط منها ساعة ونصف" (٢٢/٤/٢٠٠١م)

- ماهر فرج بشاى (أسيوط) "الأقباط ليس لهم مطالب معينة ولكن لأنهم مصريون فإنهم يرون أنه يجب أن يتمتع الجميع بكافة الحقوق في كل المجالات، وعلى جميع المستويات، فال مساواة هى أساس الاستقرار لأى مجتمع فى الداخل" (٢٢/٤/٢٠٠١م)

- محمود عبد الحميد (بنى سويف): "أشبعنا الإعلام المصرى بجميع وسائله المقروءة والمرئية والمسموعة عن عدالة الإسلام فى القضاء والناظر إلى قاضى محكمة سوهاج وأحكامه التى أصدرها فى وقائع الكشف المعروفة لا تمت للإسلام بأى صلة. وهو بهذه الأحكام الجائرة والظالمة أصاب الإسلام فى مقتل!!..." (٢٥/٣/٢٠٠١م).

- المهندس سعدون أيوب (الجيزة) "الشروط العشرة لبناء الكنائس صدرت من وكيل وزارة الداخلية فى فبراير ١٩٣٤. وهو موظف عمومى لا يملك سلطة التشريع" (١٤/١/٢٠٠١م).

- ألبر إبراهيم (القاهرة) "هل بناء الكنائس يمثل خطراً قومياً أو أهمية استراتيجية حتى يتم قصر الموافقة على بناء كنيسة على قرار لرئيس الجمهورية؟" (٢٠/٥/٢٠٠١م).

- المهندس توفيق ميخائيل (القاهرة) "أستاذ بكلية العلوم داخل المحاضرة، وتفرد فى وجوه الطلبة ثم طلب من المسيحيين رفع أيديهم وفى نوع من الاستطراف قال: كويس العدد النهارده قليل نتبجح بقى!! وبدأ فى طرح موضوعات ومسائل تخص الدين المسيحى ليست فى موضوع مادته ولا مجال لها فى هذا المكان.... أرجو متابعة ما يقال داخل قاعات الدرس حتى يمكن وأد الفتنة فى بدايتها" (١٧/٦/٢٠٠١م).

- د. ظريف حليم (أسبوط) "لا أزال أشعر بغصة ومرارة في حلقى من هول ما رأيت وقرأت عن الدير المقدس ورموزه.. أيليق بهذا المكان المقدس الذى نخلع أحذيتنا قبل دخوله أن يدنس بالأقلام الصفراء هكذا.. لصالح من الإساءة في المقدسات والتشكيك في المعتقدات؟" (٨/ ٧/ ٢٠٠١م).

(٦٤) طرح الباحث في مقال له منذ سنوات مجموعة من الأسئلة وحاول الإجابة عنها. منها لماذا يكتسب الخطاب الطائفي مصداقية عملية على حساب خطاب المواطنة؟.. لماذا يتراجع خطاب المواطنة -على أرض الواقع- في مواجهة رباعية اللاحل وهي معاناة قبطية.. صمت رسمي.. ضغوط التيار الإسلامى. تلويح الأجنبى بمد يد العون؟ لمزيد من التفاصيل: سامح فوزى، دفتر أحوال شاب قبطى حائر، اليسار، عدد(٩٥)، يناير ١٩٩٨م.

(٦٥) د. وليم سليمان قلادة، الحوار بين الأديان، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٦م، ص ١٣٠.

(٦٦) المرجع السابق، ص ١٣٦.

(٦٧) المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٦٨) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٦٩) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٧٠) المرجع السابق، ص ١٣٦.

(٧١) سمير مرقس، وليم سليمان قلادة شخصه وفكره. مقارنة أولية في: وليم سليمان قلادة مدرسة الوطنية المصرية، مقالات حول الدكتور وليم سليمان قلادة، القاهرة: بدون ناشر، ٢٠٠٠م، ص ٨.

(٧٢) د. وليم سليمان قلادة، المسيحية والإسلام في مصر ودراسات أخرى، القاهرة: دار سيناء، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

(٧٣) لمزيد من التفاصيل انظر د. وليم سليمان قلادة، المسيحية والإسلام في مصر، مرجع سابق، ص ٩٠.

(٧٤) د. وليم سليمان قلادة، مبدأ المواطنة. دراسات ومقالات، القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، ١٩٩٩م، ص ١٧- ٨٧.

(٧٥) اهتم د. وليم سليمان قلادة بالانتهاء الحضارى للأقباط وكنيستهم الوطنية، واستفاض في تبيان أن الطقوس والعادات والصلوات المستخدمة في الكنيسة القبطية ترتبط ارتباطاً عميقاً وكيانياً بأرض مصر، وبيئة مصر وشعب مصر. ويذهب إلى أنه في القرون الأولى كانت مصر محتلة، أما الكنيسة القبطية فكانت مستقلة، وهو ما جعلها أول وعاء شعبى ومؤسسى يبشر بالاستقلال السياسى لمصر لاحقاً.

انظر: د. وليم سليمان قلادة، مدرسه حب الوطن، القاهرة: أسقفية الشباب، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

(٧٦) يرى د. وليم سليمان قلادة أن المواطنة تعنى المساواة والمشاركة وهو ما تحقق من خلال مسيرة الحركة الوطنية.

(٧٧) د. وليم سليمان قلادة (وآخرون)، المواطنة تاريخياً - دستورياً - فقهاً، القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، ١٩٩٨م، ص ٣٩- ٦٢.

جاء بمثابة ردة على اللحظة الدستورية التى انبثقت عن ثوره ١٩١٩م، والتى يعبر عنها دستور ١٩٢٣م، وما حملته نصوصه من حق المواطنة، والمساواة بين المواطنين بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو العرق.

(٧٨) د. وليم سليمان قلادة، العلاقات الإسلامية - المسيحية في الواقع المصري: المفهوم الأساسى في الماضى والحاضر والمستقبل في: سمير سليمان (مشرف)، العلاقات الإسلامية - المسيحية قراءات مرجعية في التاريخ والحاضر والمستقبل، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٤م، ص ٣٣٧.

(٧٩) استخدمت دعاية طائفية ضد مكرم عبيد في الأربعينيات ووصف في الانتخابات بالمرشح النصراني.

- انظر: د. زغيب ميخائيل ، فرق تسد ، مرجع سابق ، ص ١٧٧ - ١٨٠ .
- ويلاحظ أن هذا الأمر تكرر بعد مرور خمسين عاماً في انتخابات مجلس الشعب عام ١٩٩٥ م.
- انظر: تقرير اللجنة الوطنية المصرية لمتابعة الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩٥ م ص ٤٩ - ٥٠ .
- (٨٠) د. وليم سليمان قلادة ، الأقباط: من الذمية إلى المواطنة في: د. أسامة الباز (محرر) ، مصر في القرن ٢١ الآمال والتحديات ، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٩٦ م ، ص ١٩٥ .
- (٨١) المرجع السابق ، ص ١٩٨ - ٢٠٤ .
- (٨٢) د. نزيه الأيوبي ، الدولة المركزية في مصر ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩ م ، ص ٨٥ .
- (٨٣) المرجع السابق ، ص ١١٠٣ .
- (٨٤) المرجع السابق ، ص ١٦٥ ، ص ٢٠٨ .
- (٨٥) Nazih, Ayubi, Political Islam. Religion and Politics in the Arab World, London: Routledge, 1991, P.52.
- (٨٦) Ibid, pp.52- 54.
- (٨٧) أبو يوسف ، الأقباط والقومية العربية (دراسة استطلاعية) ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧ م ، ص ١١٠ - ١٢٥ .
- (٨٨) المرجع السابق ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .
- (٨٩) المرجع السابق ، ص ١٠٨ .
- (٩٠) سمير مرقس ، الحماية والعقاب ، مرجع سابق ، ص ١٩٥ - ٢٠٠ .
- (٩١) أول حوار مع قداسة البابا شنودة الثالث ، وطني ٣/ ١١/ ١٩٧١ م.
- (٩٢) الوطن العربي تحاور البابا شنودة الثالث (٣) ، ٧/ ٩/ ١٩٨٤ م.
- (٩٣) البابا شنودة يفتح كل الملفات ، السياسة ٢١/ ١٢/ ١٩٨٥ م.
- وفي حديث آخر يقول البابا شنودة "نحن في مصر ، مسلمين ومسيحيين عشنا أزيد من أربعة عشر قرناً من الزمان في ألفة ومحبة وتعاون ، فامتزجنا واندمجنا واتحدنا.. وصار لنا "شكل" واحد ، ولغة واحدة ، ولهجة واحدة ، فضلاً عن المصير الواحد".
- انظر: الوطن العربي تحاور البابا شنودة (١) ٣٠/ ٨/ ١٩٨٤ م
- (٩٤) الحوادث تحاور البابا شنودة في القاهرة ، الحوادث ٢٢/ ٢/ ١٩٨٥ م.
- (٩٥) البابا شنودة يفتح كل الملفات ، السياسية الكويتية ٢١/ ١٢/ ١٩٨٥ م.
- وأكد البابا شنودة نفس المعنى في حديث آخر بقوله "المفروض أن يشارك الأقباط في العمل السياسي ويتصلوا بالأحزاب التي تروقههم ويشاركوا بالرأى ويدلوا بأصواتهم في الانتخابات".
- انظر: الكفاح العربي ٢٤/ ٨/ ١٩٩٢ م .
- وانظر أيضاً: أنور محمد ، السادات والبابا ، أسرار الصدام بين النظام والكنيسة ، القاهرة : دار AM ١٩٨٩ م.
- (٩٦) السياسة الكويتية ٢١/ ١٢/ ١٩٨٥ م.
- (٩٧) السياسة الكويتية ٢١/ ١٢/ ١٩٨٥ م.

ويلاحظ في هذا الصدد أن البابا شنودة يؤكد اعتقاداً ثابتاً في تعامل الكنيسة مع الدولة ، يتفق فيه مع خطاب الأب متى المسكين الذي يوصف دائماً بأن له خطاباً روحياً مجتمعياً يختلف عن خطاب البابا شنودة.

(٩٨) الأب متى المسكين ، مقالات بين السياسة والدين ، القاهرة: دير القديس أنبا مقار بركة شهيت ، الطبعة الخامسة ، ٢٠٠١ ، ص ٣٢ .

(٩٩) أنور محمد ، مرجع سابق ، ص ١٥٥ .

(١٠٠) حديث مع البابا شنودة في عيد الميلاد ، مجلة آخر ساعة ، ١٩٨٧/١/٧ .

(١٠١) الأب متى المسكين: مرجع سابق ، ص ٣٣ .

(١٠٢) في هذا الصدد يقول على سبيل المثال د. وليم سليمان قلادة "إن مسألة الدور السياسى للكنيسة ، ودور البابا مطروحة طرحاً مغلوطاً ، فالبابا في كل تصريحاته ومقالاته يقول مبادئ عامة مما يمكن أن يقوله أى متدين فى أى دين أما الذين يقولون كلاماً كثيراً عن أن البابا احتكر الزعامة السياسية ، وأصبح الزعيم المتوج للأقباط ، ويسد الطريق على الأراخنة والعلمانيين ، فهم يحسدون بهذا معنى أن الصفوة القبطية تعلق قصورها وتقصيرها على شناعة البابا شنودة" .

انظر د. عمرو عبد السمیع ، الأقباط والرقم الصعب . حوارات حول المستقبل ، القاهرة: مكتبة الأسرة ٢٠٠١م ، ص ١٧٣ .

(١٠٣) من أبرز أصحاب هذا الاتجاه د. ميلاد حنا وجمال أسعد وتبناه د. يونان لبيب رزق في فترة من الفترات .

يطالب د. ميلاد حنا بالبحث عن الأراخنة - وهى تسمية تعنى القيادات المدنية القبطية ، ويعزو تمثيل القيادات الدينية للأقباط سياسياً إلى تأميم الحياة السياسية في عهد عبد الناصر ، وهو ما أدى إلى أن تصبح الكنيسة هى المؤسسة السياسية الأولى للأقباط .

انظر: د. عمرو عبد السمیع ، مرجع سابق ، ص ١٥٠ - ١٥١ .

ويفسر جمال أسعد ظاهرة اضطلاح الكنيسة بتمثيل الأقباط - سياسياً - إلى العزلة السياسية التى حدثت في السبعينيات ، ودفعت الأقباط إلى الهجرة إلى الكنيسة ، ويرى أنه عندما اعتبرت قيادة الكنيسة أنها القيادة الممثلة والمعبرة عن الأقباط تجاوزت الكنيسة دورها الدينى والوطنى والاجتماعى ، وأصبح البابا شنودة الممثل السياسى للأقباط .

انظر: جمال أسعد ، من يمثل الأقباط الدولة ؟ أم البابا ؟ القاهرة: بدون ناشر ، ١٩٩٣م ، ص ٩٦-٩٨ .

وتبنى رأى السابق لبعض الوقت د. يونان لبيب رزق ويقول في هذا الصدد "مع ممارسات القيادة الدينية القبطية وجدنا أنها جمعت بين يديها القوة الدينية والقوة السياسية ، وربما القوة المادية لأن التبرعات عندها في النهاية ، وترجمت هذا كله إلى شكل من أشكال الاستبداد بالسلطة" .

د. عمرو عبد السمیع ، المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

(١٠٤) في هذا الصدد يلاحظ أن الأنبا غريغوريوس (أسقف البحث العلمى سابقاً وأحد أبرز رجال الإكليروس) الذى شاع أمر اختلافه مع البابا شنودة في قضايا دينية سبق أن تناول العديد من المشكلات القبطية التى يتحدث عنها البابا شنودة ، رغم أنه أكد في خطاب له أمام الرئيس السادات عقب فرض العزلة على البابا شنودة: "إن الكنيسة لا تقحم نفسها في سياسة الدولة" .

راجع: الأنبا غريغوريوس ، الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط ، الجزء ٦ ، القاهرة: أسقفية البحث العلمى ، ١٩٩٤م ، ص ١٤ .

وإذا عدنا إلى مواقف الأنا غريغوريوس المنشورة نجد أنه تبنى نفس خطاب البابا شنودة في الحديث عن المشكلات القبطية مثل رفض استخدام التلفزيون كأداة عامة لجميع المواطنين في مهاجمة العقيدة المسيحية ، ورفض التطرف الديني. وسبق أن تقدم الأنا غريغوريوس باقتراحات أثناء وضع الدستور الدائم عام ١٩٧١م تطالب بعدم النص على دين للدولة ، أو النص صراحة على الاعتراف بالكنيسة القبطية بوصفها الكنيسة الوطنية.

لمزيد من التفاصيل انظر كتاب: "الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط" ، الأجزاء ٣ و ٤ و ٥ و ٦ من إصدار أسقفية البحث العلمي.

وعلى صعيد آخر نجد أن كيال زاخر (أحد القيادات المدنية) التي تطالب بالإصلاح الكنسي له مقالات تتفق في مضمونها مع خطاب البابا شنودة.

فمثلاً حول العقبات التي تعترض بناء الكنائس (الأخبار ١٠/٤/٢٠٠١م) ، وحول إساءة الإعلام للأقباط (الأخبار ٤/١/٢٠٠١م) ، وانتقاد أسلمة المجتمع (الأهالي ٧/٥/١٩٩٧م) وفي أحد المقالات دافع كيال زاخر عن حق البابا في الحديث عن مشكلات الأقباط قائلاً "لقد هلّل الإعلام كثيراً لمواقف قداسة البابا ضد الهيمنة الأمريكية والتعنّت الصهيونيّ الشّع ؛ وهذه كلها مواقف سياسية ، فلماذا الغضب عندما يكشف في لقاء دافئ عن جانب من أبنين أولاده" (صوت الأمة ١١/١١/٢٠٠٢م).

(١٠٥) روزاليوسف ١/٦/١٩٩٢م

(١٠٦) محمود فوزى ، البابا شنودة وتاريخ الكنيسة القبطية ، القاهرة : دار هاتية للنشر ، ط (٢) ، ١٩٩١م ، ص ١٩٨.

(١٠٧) العربى ٢٦/١٢/١٩٩٤م. والسياسية الكويتية ، ٢١/١٢/١٩٨٥م.

(١٠٨) محمود فوزى ، البابا شنودة وأقباط المهجر ، القاهرة: دار النشر هاتية ، ط (٢) ، ١٩٩٣م ، ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(١٠٩) العالم اليوم ٤/٥/١٩٩٤م.

(١١٠) يتضح هذا في رفض البابا شنودة لمبدأ التمثيل النسبى ولكن دون اقتراح صيغ سياسية وقانونية تكفل تمثيلاً أفضل للأقباط. ولعل الأمر الوحيد الذى تدخل فيه البابا شنودة مع الحكم فى السبعينيات كان يتعلق بالشرعية الإسلامية ، وما إذا كان الأخذ بها فى النظام القانونى المصرى سوف يترتب عليه إخلال بمساواة المسيحيين ، وهى نفس التساؤلات والهواجس التى طرحها البابا شنودة فى حوار نشر بصحيفة الأخبار فى ٢٧/١١/١٩٨٦م.

(١١١) الأب وليم سيدهم اليسوعى ، كلام فى الدين والسياسة. نحو لاهوت تحرير مصرى عربى ، القاهرة: دار مصر

المحرسة ، ٢٠٠٣م ، ص ١١٠-١١١

(١١٢) المرجع السابق ، ص ٩٩.

(١١٣) المرجع السابق ، ص ٢٢٣.

(١١٤) المرجع السابق ، ص ٩٨ ص ١٣١.

(١١٥) هناك مشروع فكرى متكامل يطرحه الأب وليم سيدهم فى هذا الصدد ، وله كتابات عديدة عن خبرة لاهوت التحرير فى آسيا ، وإفريقيا ، وأمريكا اللاتينية ، وأخيراً يسعى إلى طرح الفكرة فى السياق العربى.

ومن الملاحظ أنه فى السنة الأخيرة حدث اهتمام ملحوظ بمسألة "لاهور التحرير" على مستوى المعالجات الصحفية ، والكتابات الأكاديمية. وشارك فى النقاش كتاب مسلمون بارزون مثل الأستاذ جمال البنا ، ود. حسن حنفي ، ود. محمد السيد سعيد.

انظر (وطني ٣/٨/٢٠٠٣، ١٧/٨/٢٠٠٣، ٣١/٨/٢٠٠٣م)

ونشرت صحيفة "التجمع" التي يصدرها حزب التجمع معالجات مهمة حول "لاهور التحرير"، وشارك فيها كتاب مسيحيون ومسلمون خلال شهور أغسطس وسبتمبر وأكتوبر ٢٠٠٣م، ومن الملفت أن الفكرة لاقت ترحيباً في أوساط الشباب الذين بدأوا يتحدثون عن هذه الصيغة الإيكانية المجتمعية الجديدة لتغيير المجتمع من شتى جوانبه.

ومن الصعب التنبؤ بما إذا كان هذا الاهتمام سوف يتحول إلى حركة اجتماعية في المحيط العربي على غرار ما حدث في أمريكا اللاتينية، ولا سيما أن مقومات قيام مثل هذه الحركة غير متوفرة في الواقع الاجتماعي الآتي.

(١١٦) ينصرف الحديث إلى خطاب الإكليروس الإنجيليين، دون أن يمتد إلى النشاط الذي تقوم به الكنيسة الإنجيلية أو الهيئة القبطية الإنجيلية وغيرها على المستوى القومي في مجال التنمية والحوار الإسلامي المسيحي والخدمات الاجتماعية، وهي بالتأكيد أنشطة مجتمعية مهمة. انظر توثيقاً لندور الاجتماعي للإنجيليين في:

أديب نجيب سلامة، الإنجيليون والعمل القومي (داسة توثيقية)، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٣م.

(١١٧) القس أندريا زكي، من الفرد القومي إلى المواطن: نظرية سريعة لتاريخ المواطنة في مصر، في: نادية حليم (محرر) المواطنة الدين والديمقراطية. أعمال الحوار المصري الألماني ٩-١٣ أبريل ٢٠٠٣م، هانوفر - ألمانيا الاتحادية، القاهرة: دار الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٧٩-٩٣.

(١١٨) هناك اتجاه يرى أن المواطنة الحقيقية ليست مجرد الحصول على بطاقة هوية وجواز سفر، لكنها قبل أن تكون وضعاً قانونياً وسياسياً هي انتهاء حضاري. ويعطى هذا الانتهاء الأبعاد القانونية والسياسية معنى وغاية، من هذا المنطلق فإن الانتهاء الكياني القبطي لمصر لم ينقطع على مدار القرون الطويلة المتعاقبة. وهو ما يجعل "القبطي" مواطناً مصرياً حتى قبل أن ينشأ مفهوم المواطنة، وتشكل ملامحه وأبعاده.. وهو مواطن يجد جذوره وتكوينه الحضاري في البيئة المصرية.

انظر: سامح فوزي، المواطنة: المسيرة والإشكاليات، المحيط الثقافي، العدد (٢٦)، ديسمبر ٢٠٠٣م، ص ٦٧.

(١١٩) أورد الباحث في تحليله نقداً لطرح سمير مرقس - السابق تناوله - استناداً إلى أن هذا الطرح اكفى بإيراد البعدين القانوني والسياسي للمواطنة في حين أن سمير مرقس تناول المواطنة في بعدها الاجتماعي.

(١٢٠) لمزيد من التفاصيل انظر:

نبيل عبد الفتاح، سياسات الأديان. الصراعات، وضرورات الإصلاح، القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣م، ص ٣١٩-٣٢٤.

ويرى نبيل عبد الفتاح في هذا الكتاب القيم أن العجز في التعامل مع المصريين في الخارج يؤدي إلى إنتاج الفكر التأمري بما يحمله من أساطير وأوهام.

(١٢١) مجدى خليل، أقباط المهجر، مرجع سابق، ص ٦٦-٦٩.

(١٢٢) المرجع السابق، ص ٧٨-٧٩.

هناك خطاب هامشي في المحيط القبطي لا يمكن تجاهله، وإن كان ضعيف التأثير على المسار العام للأقباط. يقوم هذا الخطاب على مفهوم "الأمة القبطية" و"الاحتلال الإسلامي العربي لمصر"، ويطالب بمطالب تصب مباشرة في اتجاه خلق كيان قبطي متفرد، يشعر بشيء من التميز في المجتمع المصري.

ويعد هذا الخطاب الذي هيمن على كتابات نشطاء المهجر في أواخر الستينيات والسبعينيات امتداداً لخطاب جماعة الأمة القبطية الذي ظهر لفترة قصيرة وتلاشى في مطلع الثمسينيات.

(١٢٣) هناك كتاب في دول المهجر ليسوا نشطاء مباشرين في إطار التنظيمات القبطية، لكنهم يكتبون بصفه دائمة ، ويمتلكون أطروحات جادة في معالجة مشكلات المواطنة من أبرزهم عادل جندى.

(١٢٤) هذا الميثاق جرى تداوله بين المهتمين بالشأن القبطي ، وعرض على بعض المسؤولين بالدولة.

ويمكن الاطلاع على النص كاملاً www.thecopticcharter.org

(١٢٥) من الرموز القبطية التي تبنت الميثاق: د. حلمى جرجس (بريطانيا) ، عادل الجندى (باريس) ، ولیم حنا (الولايات المتحدة) ، صبرى جوهرة (الولايات المتحدة) ، كامل إسكندر (أستراليا) ، ويوسف سيدهم (مصر).

(١٢٦) نبيل عبد الملك ومايكل منير (تقديم) ، الإعلان المصرى ورقة عمل من أجل مصر ديمقراطية حديثة ، واشتطن: المنظمة المصرية الكندية لحقوق الإنسان ، ومنظمة أقباط الولايات المتحدة ، ٢٠٠٢م ، ص ٢١.

(١٢٧) المرجع السابق ، ص ٢٦.

(١٢٨) المرجع السابق ، ص ٢٧.

(١٢٩) المرجع السابق ، ص ٢٨ - ٣٣.

(١٣٠) المرجع السابق ، ص ٣٥ - ٣٩.

(١٣١) المرجع السابق ، ص ٤٠.

ويلاحظ أن هذا الاقتراح يتمشى مع ما تأخذه بعض الدول من وظيفة المفوض البرلمانى أو ما يسمى في الخبرة السويدية بالأبودسمان. وهى هيئة مستقلة تراقب الأداء الحكومى ، وتستقبل شكاوى الأفراد من أى تعسف قانونى أو بيروقراطى غير مبرر ، وتحقق فيها ، وترد الحق لأصحابه .

انظر تحليلاً لهذه الخبرة في: سامح فوزى ، المساءلة والشفافية. إشكاليات تحديث الإدارة المصرية في عالم متغير ، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، ١٩٩٩م ، ص ٨٧-٩١.

(١٣٢) يلاحظ على سبيل المثال الحرص على مرجعية الحركة الوطنية الدستورية في كتابات د. ولیم سليمان قلادة. ويذهب سمر مرقس إلى أن خيار المواطنة يعنى رفض الطرح "الأقلوى" أى اعتبار الأقباط أقلية وفق مواثيق حقوق الإنسان الدولية ، وكذلك الطرح "الذمى" الذى يروجه فضيل من الحركة الإسلامية.

(١٣٣) هناك إحدى نظريات تفسير الفساد ترى أن الفساد هو آلية الحصول على حقوق مهضومة بالنسبة للأقليات في المجتمعات. وهو من هذا المنطلق يلعب دوراً وظيفياً مهماً يساعد على التغلب على عدم حياد الجهاز البيروقراطى. إن شيوع هذه النظرية يؤكد أن الفساد والطائفية وجهان لعملة واحدة.

(١٣٤) وضع الباحث ورقة عمل حول هندسة سياسية للتعامل مع الشأن الطائفي في إطار مؤسسات الدولة المدنية وبالأخص في مجال التعليم.

لمزيد من التفاصيل انظر:

- Sameh Fawzy, Accomodating Islamic Fundamentalism in a Secular State: Egypt as a Case Study, M.A. Thesis, Institute of Development Studies (IDS), University of Sussex, The United Kingdom, September 2001.