الفصل الرابع

الشأن القبطي

- الأقباط في السياسة المصرية.
- المسألة القبطية... والشريعة والصحوة الإسلامية.
- الحماية والعقاب الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط من قانون الرعاية المذهبية إلى قانون الحرية الدينية «دراسة خاصة عن الأقباط»: التاريخ.. المواطنة...الهموم...المستقبل.

obeikandl.com

obeikandl.com

الأقباط في السياسة المصرية[1]

منذ عدة سنوات، كنت أتحدث إلى سياسي بارز من ساسة ما قبل 23 يوليه -1952 وهو قبطي كان من كبار الوفديين مع مصطفى النحاس- كنت أستوضحه بعض الوقائع التي عايشها وشارك فيها، ومنها مدى المساواة بين المسلمين والأقباط في تولي بعض الوظائف العامة. وكنت في حديثي أقتبس المواقف بمعيار مطلق للمساواة. فكان الرجل يهدئ من حماسي عن وجوب الالتزام العملي الصارم بالمبادئ المطلقة، ويتكلم عن الأوضاع التاريخية، والصياغات الفكرية والنفسية للجماعات، ووجوب الرعاية والتفهم الودود لكل هذه المكونات والملاءمة بينها. وكان يلفت نظري إلى أنه إن كان ثمة نقص في مساواة القبط في بعض الوظائف، فثمة زيادة لحسابهم في وظائف أخرى لا تقل أهمية، وثمة أسباب يتعين فحصها ومراعاتها.

وضرب لي مثلا بالشافعية، وهم أصحاب المذهب الغالب بين المسلمين في مصر، وقد اختص الحنفية بوظائف القضاء الشرعي كلها دونهم. ومع ذلك لم نسمع شِكَاة من الشافعية، ولا وصفوا أنفسهم أنهم يعانون اضطهادًا وتفرقة، ولا يكون من الإنصاف وصف مصر بأنها تضطهد الشافعية أو أن الحنفيين يمتازون عليهم. وحسب الشافعية وغيرهم الكثير من وظائف الوعظ والإرشاد والتعليم.

---

(1) تقديم الطبعة الأولى من كتاب: د.مصطفى الفقى، الأقباط في السياسة المصرية، تقديم المستشار طارق البشري، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1988.

وأدركت من حديث الرجل الكريم، كيف يكون الموقف الفكري والإنساني لمن أسهم في قيادة شعب كامل بجموعه كلها، على كثرة التصنيفات الاجتماعية والفكرية لهذه الجموع، وكيف تكون النظرة الشاملة والمعالجة الودود البناءة لمشاكل أمة بأسرها، وكيف تمكن المداواة دون استئصال، ويمكن العلاج دون البتر، حفاظا على الجسم كله، كاملا وحيًّا ومعافي.

هذا الموقف يظهر في شخصية مكرم عبيد، الذي خصه الدكتور مصطفى الفقي بهذه الدراسة، والقارئ في التاريخ المصري، يلحظ قلة الدراسات المتعلقة بالوحدة الوطنية، حتى أن كتابًا ككتاب «جاك تاجر» ظل منفردًا بالساحة أكثر من عشرين سنة، على ما في هذا الكتاب من عوار. كما يلحظ القارئ للتاريخ قلة الدراسات المتعلقة بسير القادة الزعماء وخاصة رجال السياسة. ومن هنا تظهر الأهمية المزدوجة لدراسة الدكتور الفقي، إذ جاءت تحتل مكانها في هذين المجالين معًا، وهي دراسة علمية وموثقة أعدها عقل مستقيم وقلب شغوف بوطنه، وتناول فيها سيرة زعيم مصري تبوأ مكانًا بارزًا في صدارة الحركة الوطنية المصرية ضد الاستعمار سنوات طويلة في مرحلة مهمة، ومكرم عبيد أسماه المصريون المجاهد الكبير، وكان سياسيًا داعية ومنظمًا ومحاميًا، وكان سكرتيرًا لحزب الوفد ووزيرًا للمالية، وكان يُنتخب عضوًا بمجلس النواب ونقيبًا للمحامين كلما رشح نفسه.

ودراسة الدكتور الفقي، فيها من الرصانة العلمية ما فيها من الاستقامة المنهجية ما فيها من التواضع الجم لباحث يكدح في جمع مادته واختيارها وتركيبها في سياقها التاريخي، ثم لا يشير ولو بالتلميح لما اقتضته هذه السلاسة من كدٍّ وعناء. ويجد القارئ نفسه مع مكرم عبيد في خضم

السياسة المصرية على مدى ثلاثين عاما، فيرى زعيما يتعامل مع الأحداث والجموع بوصفه المصري دون غيره. وتتعامل معه الأحداث ويتصدى له الرجال بهذا الوصف الغلاب دون غيره غالبًا. والقارئ قد ينسى في بعض فصول الكتاب أن مكرم قبطي، أو قد يتذكر ذلك ثم ينتبه إلى أن قبطية مكرم لم تكن عنصرًا مؤثرًا في سلسلة الأفعال السياسية وردودها، المثبتة في هذا الكتاب. هكذا كان مكرم، وهكذا كانت استقامة المؤلف في إثبات وقائع الشخصية المدروسة، دون اعتساف في التفسير ولا في الاستدلال.

وليسمح لي الباحث المحترم، أن أستغل استضافته لي في تقديم هذا الكتاب لأشير إلى بعض النقاط، فمن أخطر ما واجه مكرم في حياته الحزبية، خلافه مع أحمد ماهر والنقراشي في سنة 1937، الذي أسفر عن انتصار النحاس ومكرم وخروج من سموا «بالسعديين» من الوفد. ويبدو لي أن واحدًا من أهم أسباب الخلاف، كان يتعلق بالخط السياسي الذي رأى كلٌّ من الطرفين اتباعه بعد إبرام معاهدة 1936. يلحظ ذلك على وجه الخصوص في أقوال أحمد ماهر وخطبه. إذ بدأ ماهر يروج لموقف سياسي مؤاده أن إبرام المعاهدة من شأنه أن ينهي سبب الخصومة السياسية التي كانت قد قامت بين فريق سعد زغلول وفريق عدلي يكن في سنة 1922، والتي أفضت إلى انشقاق من كونوا حزب الأحرار الدستوريين وقتها. وفي المقابل يظهر من مسلك مصطفى النحاس ومكرم عبيد فيما تلا ذلك من أعوام، أن معاهدة 1936، رغم دفاعهما الكبير عنها، لم يكن لها من التداعيات السياسية لديهما، مثل ما كان لها لدى أحمد ماهر؛ لأن الوفد كان يتوقع من إبرام المعاهدة لا أن يخفض جناحه إزاء خصومه المحليين كالملك والأحرار، ولكن أن يشدد عليهم النكير، إذ تضمن له المعاهدة تهدئة مع الإنجليز لفترة يتفرغ فيها لما يسميه معركته الدستورية التي

يسعى فيها لاستيعاب سلطات الملك لصالح المؤسسة النيابية المنتخبة، كما كان يتوقع خلافا بينه وبين الأحرار حول طريقة تنفيذ المعاهدة وإدارة السياسات في هذه الفترة.

وفضلا عن هذا السبب السياسي الذي انتصر به النحاس ومكرم وعلي ماهر والنقراشي في 1937، في معركتهم الحزبية فلم يستطع ماهر والنقراشي تحقيق هدفهما الأصلي وهو السيطرة على الوفد من دون مكرم والنحاس، فضلا عن ذلك، فقد كان لدى مكرم سبب خاص يتعزز به في حزب الوفد أكثر من ماهر إذ كان الأول يفوق الأخير في قوة روابطه التنظيمية، ووثوق اتصالاته بالحزب رئاسة ورجالا. وكان بيت مكرم أشبه ما يكون واحدا من مقار حزب الوفد يؤمه الأعضاء نهارا وليلا، وذلك على خلاف ماهر، الذي كان رغم ذكائه السياسي غير المعتاد ورغم سابقة ممارسته أعمال الفدائيين، كان قد صار أميل للاهتمام بحياته الخاصة وبمنتديات الصفوة ومجالسهم.

والأخطر فيما واجه مكرم في حياته الحزبية، هو خلافه مع مصطفى النحاس وانفصاله عن الوفد في سنة 1942. وعلى عادة الدكتور الفقي في هذا الكتاب، يحتفل للحدث المهم ويوليه ما يستحقه من رعاية في تقصي الأسباب والإحاطة بالعناصر، ومن ذلك ما هو معروف وصحيح عن دور الملك وأحمد حسنين وغيرهما، ولكن الباحث يضيف إضافتين دلَّتا على ذكاء المعايشة لوقائع الموضوع واختيار مادته. إذ كان خروج ماهر والنقراشي من الوفد مما اختل به التوازن العضوي في قيادة الوفد وتحت زعامة النحاس. وقامت الزعامة بتغذية ظهور توازن جديد بين مكرم وأبى علم والطويل. وهذه ملاحظة دقيقة تتعلق بآليات العمل الزعامي والرئاسي وما يدرج عليه عادة من كفالة قدر من التوازن في المستوى الأدنى، وألا

يكون لجهة واحدة أو فرد واحد من شمول النفوذ ما يستوعب الدور الزعامي أو الرئاسي. ثم يشير الباحث إلى دور أمين عثمان في توسيع شقة الخلاف بين النحاس ومكرم. وإذا كانت صلة أمين عثمان بالسفير البريطاني معروفة، فإن هذه الإشارة تثير في أذهاننا مدى الإسهام البريطاني في توسيع شقة الخلاف إضعافا للوفد الذي حالفه البريطانيون أنفسهم في 4 فبراير 1942 ضد الملك.

على أنه رغم غواية الملك لمكرم في هذا الانشقاق، حتى صار صنيع مكرم في السنين القليلة التالية أحد معاول هدم الوفد كله، فالذي يذكر لهذا السياسي الكبير، أنه فيما عدا هذا الصنيع، لم يحد عن جوهر مواقفه الوطنية ولا عن الخط الوطني السياسي الذي كان يلتزمه إبَّان توليه أمانة الوفد. لقد شارك السعديين والأحرار في وزارة 1944، ولكنه ما لبث في 1946 أن خرج من الوزارة ومن الوفد الرسمي الذي كان قد شُكل لمفاوضة الإنجليز، رافضا ما رضى به آخرون من مساومات تتعلق بالجلاء والدفاع المشترك. كما يذكر لمكرم، وهو السياسي المصري القبطي، أنه كان من أكثر قيادات الوفد تفهما للوضع العربي لمصر منذ الثلاثينيات. ومع التسليم طبعًا بالصبغة العلمانية للوفد ولمكرم، فلعل مكرم كان يبذ آخرين في قيادة الوفد مثل أحمد ماهر، في إدراك أهمية المكون الإسلامي في الوطنية المصرية.

نقطة أخرى وأخيرة، إذ يبدو لي من هذه الدراسة أن العلمانية هي الوعاء اللازم لتقرير المساواة بين المسلمين والأقباط في المواطنة، وأن التناسب طردى في هذا المجال. وهي نظرة مستفادة مما جرى عليه جيل الوطنية المصرية لثورة 1919. ولكن ثمة جانبًا آخر أرجو ألا نغفل عنه، وهو أن هذه التجربة قد أفادت ومن شأنها أن تفيد في ضرب نطاق من

العزلة على التيار السياسي الإسلامي، الذي يرى في العلمانية ما يتنافى مع مبادئه وعقيدته.

وهي نظرة تضع هذا التيار في حرج بين الهدف المنشود من تقرير المساواة بين المواطنين وإن اختلفت أديانهم، وبين إسلاميته السياسية، التي يستمد منها بعضًا من معاني الهوية والانتماء للجماعة وتاريخها، معنى يتغذى بها انتماؤه لمصريته وعروبته.

وإن العلمانية التي توضع كجامع للمسلمين والأقباط تفصم جامعا آخرا بين تيار الوطنية المصرية والعربية، وبين التيار الإسلامي. وبها نكون فصمنا جماعتنا من حيث أردنا توحيدها، وتجربة الثلاثينيات وما بعدها شاهد على ذلك. وأتصور من جهة أخرى أن تحقيق المساواة والمشاركة بين المسلمين والأقباط، يكون أوضح وأجمع عليه من الكافة عندما يرد مدعوما باجتهادات المجتهدين في الفكر الإسلامي وفقهه. لا أن يأتي في ثوب العلمانية المجحود من هذا الفكر وتياره السياسي وعلى حسابه، وأنَّ تنوع مدارس الفقه الإسلامي وغزارة تجاربه وتراثه، لهو أرحب من أن يضيق عن استيعاب هذه المنافع.

أهنئ الصديق الباحث على جهده القيم النافع. ونتوقع منه بإذن الله دوام التوفيق والعمل المثمر الخصب لأمته.

المسألة القبطية... والشريعة والصحوة الإسلامية[1]

هذه الدراسات كتبت في وقتها وتنشر في حينها، وكاتبها الصديق المهندس أبو العلا ماضي يجمع بين الثقافة والحركية، ولذلك فهو مع انشغاله بالعمل الحركي العام لما يراه في صالح الإسلام والوطن، يكتب هذه الدراسات وغيرها ليجمع فيها بين اتخاذ الموقف الفكري والسياسي العام وبين الجهد الثقافي المتميز بالأصالة والذكاء، والمستند إلى خلفية ثقافية تقدم الإشباع العقلي والإحاطة بجوانب الموضوع الذي يعالجه.

ونحن عندما نقرأ هذه الفصول التي حدد تواريخ كتابتها ونشرها الأول، نعرف تماما أية مسائل فكرية سياسية كان يحياها المصريون في هذه الفترة المعيشة، وأية وجوه عمل وتفاعل تجري في الساحة المصرية، وأية مواقف فكرية سياسية كان يتعين أن تتخذ في هذا الزمان.

ووفقًا لهذا السياق ترد هذه المقدمة التي لا أراها إلا تنويعات في ذات النغمة الفكرية، فنحن جميعًا على ذات الدرب وفي ذات اللحظة التاريخية التي تكشف عنها هذه الفصول، ونحدث القارئ نفسه بالمشاغل والهموم ذاتها.

والحديث عن المسألة القبطية في مصر وعن الشريعة الإسلامية ومرجعيتها، هذان الأمران ليسا جديدين في الساحة المصرية، لا من حيث

(1) تقديم كتاب: أبو العلا ماضي، المسألة القبطية... والشريعة والصحوة الإسلامية، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: سفير الدولية للطباعة، 2007.

طرحهما، ولا من حيث المواقف الخلافية حولهما، فهما موصولان بما سبق بغير توقف ولا انقطاع، إنما ثمة جديد بشأنهما وهو التقاؤهما معًا، واتصال موقف الأقباط باعتبارها الديني بالموقف من الشريعة الإسلامية مطالبة بها أو تحفظا عليها.

في السابق، كان ثمة جدل يشتد ويضعف حول مسألة الشريعة الإسلامية، ولكنه كان جدلا يقوم بين العلمانيين وبين الإسلاميين، وكانت المسألة القبطية ومسألة المساواة بين المسلمين والأقباط من المواطنين، كانت تثور بهذا الصدد بوصفها "حجة" أو سلاحا يستخدمه العلمانيون في مواجهة الإسلاميين، بحسبان أن الشريعة الإسلامية لا تضمن هذه المساواة بين مختلفي الديانة من المواطنين، وكان ذلك من جهة العلمانيين استخدامًا يصدر عن عدم المسئولية في مراعاة موجبات التماسك الوطني؛ لأن الإسلام في مصر ثابت وباقٍ، ودعوة تطبيق الشريعة كلما قمعت لا تلبث أن تقوم من جديد أقوى مما كانت.

وهذه الحقيقة توجب على المنشغلين بأوضاع المواطنة وتماسك الجماعة السياسية، أن يساعدوا الإسلاميين في الوصول إلى الحلول لا أن يضربوهم بسلاح القبطية ويؤججوا الوقيعة بين من يستحيل أن يتنازلوا عن أصل إيمانهم من العنصرين، ويثيروا الشعور بالعداء بينهم، وقد قبل الفكر الإسلامي السياسي بهذا التحدي وأعمل اجتهاداته ليضمن من داخله وبمادته الفكرية الشرعية، يضمن إمكان بناء تنظيم تقبله المرجعية الشرعية، ويحقق المساواة الكاملة بين المواطنين مختلفي الأديان، وأمكنه ذلك فعلا، ولكن بقي بعض العلمانيين يسدد هجومه على دعاة المرجعية الإسلامية بالتشكيك في هذا الاجتهاد، رغم استقامته وشرعيته وثبوت تقبله من الكثير من ذوى الرأي المعتبر في الحياة الفكرية الإسلامية.

أقول: كانت المسألة تجري في هذا الإطار، والأقباط مع ميلهم لأصحاب التوجه العلماني، لم يكونوا يظهرون بوصفهم قبطًا في مسألة الشريعة الإسلامية ومرجعيتها، ولكن جدّ في الفترة الأخيرة المعيشة موقف آخر، وأسفر عن نفسه سفورا لا يحتمل شكا، بأن رفض الشريعة الإسلامية وإسلامية الدولة المصرية هو موقف يصدر عن مطلب قبطي، وأن الشريعة الإسلامية تتناقض مع مبدأ المواطنة، بدت رياح هذا الموقف أول ما بدت في مطالب أقباط المهجر وفيما عقدوا من مؤتمرات أخيرًا في أوروبا وأمريكا، وفيما أذاعوه من مواقف وتصريحات، وسايرهم في ذلك رجال من رءوس الكنيسة القبطية ومن يمثلها، وبدا ذلك بوضوح في فترة مناقشة التعديلات الأخيرة في الدستور المصري مطالبين بحذف ما أوردته المادة الثانية من الدستور، وهي تنص على أن دين الدولة هو الإسلام وأن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، رغم أن النص على إسلامية الدولة هو نص المادة الثانية على حاله، طبعا لم يشمله التعديل الدستوري، ولكن أطرد حديث من الجانب القبطي يفيد الإصرار على نفي دلالات المادة الثانية باسم "المواطنة"، وإثارة تناقض بين المواطنة وبين إسلامية الدولة.

ويكاد يكون هذا الموقف هو الموقف الذي تسوِّده الكنيسة بين الأقباط، وهو الموقف الذي يتبناه من يتكلمون عن الشأن القبطي بين أقباط المهجر ممن تركوا مصر من عقود عديدة، وبدا لهم أخيرًا رأي مسموع في شئون أقباط مصر، وبدا لهم أثر في مواقف الإدارة الكنسية في مصر، متعلقا بالشئون المصرية.

والحاصل أن استصحب ذلك نوعًا من التعديل في قضايا المواطنة ومطالب الأقباط المصريين، كان تركيز المطالب القبطية حسب السائد

في فترات التاريخ الماضية، متعلقًا في الأساس بموضوع المساواة والمشاركة في الشئون الوطنية العامة وفي التوظف وفرص العمل، وكان وضع المسألة في هذا الإطار يبعد العلاقة الإسلامية المسيحية عن جوانب التناقض والاحتكاك العقيدي، ويدخلها في مجال تحقيق المستوى الأمثل من المساواة واندماج عناصر الجماعة الوطنية والتحقق الأمثل لأوضاع العيش المشترك، ومن هنا جاءت اجتهادات المجتهدين في القمة الإسلامية لتحقيق هذه الأوضاع من داخل أحكام فقه المسلمين وبمادته التفسيرية والمنهجية، ليكون أكبر الضمانات في هذا الشأن؛ لأن المساواة لدى المسلم ستكون معنى من معاني دينه يتمسك بها معه.

ولكن التعديل الجديد في طرح المسائل صار يركز على مسألة بناء الكنائس ومسألة التحول من ديانة إلى أخرى ومسألة المطالبة بمبدأ نفي الإسلامية عن الدولة. ثم ترد مسائل المساواة في ذيل ما يثير الاهتمام العام في هذه الأيام، وأن أي استقراء لما يثار في الصحف ووسائل الإعلام ولما يركز عليه من أحداث ووقائع يصل بنا إلى هذه النتيجة، وهذا الواقع يوضح عددًا من الأمور في الجهات التي تثير المسائل وتتعهدها بالإذاعة والإشهار، ذلك أن الإدارة الكنسية متخصصة في الشأن العبادي، وعندما تحتكر الشأن القبطي في مصر إنما تصوغه كله بالجانب العبادي وتركز على ذلك أكثر مما تركز على شئون العيش المشترك للمواطنين في مجالات أعمالهم المهنية والحرفية وتبادلاتهم الاقتصادية وترابطاتهم الاجتماعية.

والإدارة الكنيسة في سعيها لأن تكون المُعبِّر الوحيد عن الشأن القبطي في مصر، وهو مسلك يظهر جليًّا من سلوك هذه الإدارة في عهد الأنبا شنودة، تعمل على جذب الأقباط في مجالات الأنشطة التي ترعاها الكنيسة

ليتجمعوا وحدهم فيها، وليتحقق التشكيل الجمعي المغلق على نفسه تحت سيطرتها المنفردة، وهذا الأمر يستوجب تكاثرا في عدد الكنائس والمحال الملحقة بالكنائس، لأنشطة الرياضة (بدلا من النوادي)، والتعليم (بدلا من المدارس العامة وحدها) والتدريب على المهن والحرف (بدلا من المعاهد العامة) والتجمعات (بدلا من الجمعيات المشتركة).

وكذلك فإن أقباط المهجر يرتبطون ارتباط تدين بأقباط مصر، أكثر مما تهمهم شئون العيش المشترك في مصر بين مواطنيها وإن اختلفوا في الدين. وهم لا يتصلون اتصالا عضويًّا بشئون الجماعة المصرية بمسلميها ومسيحيِّيها، إلا أن تكون اتصال ذكريات أو تعاطف عبر الحدود.

والحاصل أن إثارة مسائل المساواة والمشاركة تؤدي إلى التعايش والتشارك ثم إلى التداخل والاندماج؛ لأنها مسائل تتعلق بالمصاحبة اليومية في العمل والجوار السكني والعملي وفي الأنشطة الجماعية، وليس أقدر على توحيد البشر من تشاركهم في أعمال جماعية واحدة، سواء كانت أعمالا ذهنية أو أعمالا يدوية، وساعتها لا تلبث "الأنا" الجماعية أن تشكل المتشاركين جميعًا. أما العزلة فهي تولد الغربة والوحشة، وإثارة مسائل الخلاف وبخاصة الخلاف العقيدي، فهو يفضي إلى التمييز ثم إلى الفرز والتجنيب ثم إلى الاستقطاب، وهذا ما يبدو لي أن السياسات المتبعة تفضي إليه الآن، وهي ستفضي إليه حتمًا إن بقيت كذلك.

لقد كنا نقول للعلمانيين: لا يجوز أن يكون سعيكم لترجيح وجهة نظركم ضد المرجعية الإسلامية، أن تثيروا التناقض بين المواطنة والإسلام؛ لأن المسلمين إن شعروا بهذا الضيق ستختار غالبيتهم العظمى الإسلام، إنما المطلوب أن نقيم سبل التداخل بين المبادئ ونرجح من المعاني ما يسع الإيجابيات في المفاهيم الأخرى. وكنا نقول

لهم: لا ترموا الإسلام بسهم القبطية، لأنني أخشى أن يثير لدى المسلم الشعور بأن "القبطية" هي مما يعوق بلوغه التحقيق الكامل لإسلامه، ولذلك صار الجامعيون منا، الذين ينشدون بناء التيار السياسي الأساسي في بلادنا صاروا إلى الاجتهاد لكي تكون المواطنة متداخلة مع الإسلام، فتكسب عصمته وحصانته لدى المسلم.

ولكن الغريب أن الإدارة الكنسية والمتحدثين باسم أقباط المهجر، قد أوغلوا الآن في هذا الموقف غير المسئول، ونحن على ثقة أن الغالبية العظمى من المواطنين الأقباط في بلادنا، من مهنيين وحرفيين ومزارعين وتجار وغيرهم تهمهم مسائل العيش المشترك والتداخل والاندماج بين المواطنين، ونحن معهم في ذلك بذات القدر من الاهتمام وببذل الجهد كل الجهد للتحقيق الأمثل لهذه المسائل، وعليهم أن يدركوا أن السياسات الكنيسة والمهجرية الحالية تضر بهم.

***

إن الشريعة الإسلامية ومبادئها ليست غريبة ولا بعيدة عن أقباط مصر، وقد طبقت على المصريين جميعًا منذ دخل الإسلام مصر في النصف الأول من القرن الأول الهجري، وعرفت مدارس الفقه الإسلامي في مصر، من الليث بن سعد المصري إلى عبد الرحمن بن القاسم مشيع المذهب المالكي إلى محمد بن إدريس الشافعي مؤسس المذهب الشافعي، وعرف بها الأزهر، وما كان يجذب إليه من علماء المسلمين، وهذا الإشعاع الثقافي لم يكن الأقباط بمعزل عنه، وأن كتاب القوانين المعروف باسم "المجموع الصفوي" للمثقف القبطي المعروف صفي الدين أبي الفضائل بن العسال هو من أدلة هذا الشيوع، ذلك أنه كتاب أُلِّف في القرن الثالث عشر الميلادي من جزأين، يحوى أولهما في اثنين وعشرين بابًا أحكام

العبادات في المذهب الأرثوذكسي المصري، ورغم كونه كتابًا مسيحيًا قبطيًّا أرثوذكسيًا تنضبط أحكامه مع أحوال هذه العقيدة، إلا أنه يلحظ شيوع استخدامه للمصطلحات الفقهية الإسلامية في التعبير عن أحكامه الكنسية، مثل الإجماع والفروض وغير ذلك.

ولما جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر عام 1798م حاول نابليون قائد الحملة أن يدخل القوانين المدنية والجنائية إلى مصر فلم يفلح، ويذكر الدكتور لويس عوض[1]: «والجبرتي يذكر لنا أن بونابرت عرض للمناقشة في أول جمعية تأسيسية أنشأها موضوع نظام الملكية ونظام التوريث، وعرض وجهة نظر القانون الفرنسي فيهما فرفض أعضاء الديوان بالإجماع، بما فيهم الأقباط ونصاري الشوام الذين قالوا: المسلمون يقسمون لنا».

ويستخلص الدكتور لويس عوض من ذلك أن المصريين وقتها قبلوا فلسفة الحكم الجديد للنظام النيابي، ولكنهم «رفضوا مبدأ فصل الدين عن الدولة»، وكان هذا هو موقف القبط ونصارى الشوام.

وفي نهايات القرن التاسع عشر، بعد أن كان القانون الوضعي المأخوذ عن التقنينات الفرنسية دخل مصر، وأنشئت المحاكم المختلطة بها في 1875م لتطبقها في الدعاوي التي يكون الأجنبي طرفا فيها، ثم احتل الإنجليز مصر وحكموها منذ سنة 1882م، وأنشئت المحاكم الأهلية بتقنينات وضعية آخذة من التشريعات الفرنسية، وما لبثت أن صارت ذات ولاية عامة تطبق على جمع المصريين في غير الأحوال الشخصية، وكان قضاة هذه المحاكم الأهلية يتخرجون من المدارس العليا التي تدرس

(1) لويس عوض، المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث، المبحث الثاني: الفكر السياسي الاجتماعي من الحملة الفرنسية إلى عهد إسماعيل، القاهرة: معهد الدراسات العربية العالمية، 1963م، ص121.

القوانين الوضعية، وهي مدرسة الإدارة والألسن أولا ثم مدرسة الحقوق الخديوية، ولم يكن لها شأن بالأزهر الشريف وعلمائه إلا بالنسبة إلى فقه الأحوال الشخصية.

وفي هذا المناخ نلحظ من أقباط مصر ذات موقفهم القديم من حيث تقبل تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، فقد كانت المادة 54 من القانون المدني الوضعي الجديد تنص على أن الحكم في المواريث يكون «حسب المقرر في الأحوال الشخصية المختصة بالملة التابع لها المتوفي»، وعرض نزاع عن هذا الأمر بالنسبة إلى ميراث قبطي مصري ونظرته «محكمة استئناف مصر الأهلية» الدائرة المدنية، وقد كانت المحكمة العليا في ترتيب المحاكم الأهلية الحديثة وقتها، وكانت هيئة المحكمة التي نظرت الدعوى مُشَكَّلة من «سعادة باسيلي بك تادرس ومسيو أندريس وأمين بك فكري وحنا بك نصر الله ومحمد بك زكي»، بمعنى أنها كانت هيئة مشكلة من ثلاثة أقباط ومسلمَيْن، وانتهت إلى أن نظر مواد «المواريث يستمر كما كان بحسب الشريعة المحلية؛ لأن (الملة التابع لها المتوفي) من الأقباط التي تحكم في المواريث على حسب المقرر في الأحوال الشخصية بها هي الملة المصرية، وهذه يحكم في مواريثها بمقتضى نصوص الشريعة الإسلامية، فصار الحكم في المواريث بين أبناء الطائفة القبطية بمصر واجب الحصول على حسب المقرر بالشريعة الإسلامية»، ثم انتهت إلى «أن يكون التوريث بين أبناء الطائفة القبطية بمصر بمقتضى قانون الملة المصرية أي بموجب أحكام الشريعة المحلية»[1].

ولما بدأت الجماعة المصرية تتبلور مع بدايات القرن العشرين، تحددت هذه البلورة أول ما تحددت في الصياغات والسياسات التي

(1) منتخبات المؤيد، السنة الأولى سنة 1890 م المجلد الأول، ص 236- 242.

وضعها ما سمى بالمؤتمر المصري الذي انعقد ما بين 29 إبريل و4 مايو سنة 1911م ردًّا على مؤتمر القبط في أسيوط... وحسبي في هذا السياق ذكر أن من أعدوا للمؤتمر وحرروا تقريره الأساسي هم بناة الجماعة السياسية ذوي المنبع العلماني في النظر إلي الجماعة السياسية وإلى النظم التشريعية الوضعية، من أمثال أحمد لطفي السيد وعبد العزيز فهمي ورجال حزب الأمة، وهؤلاء أدانوا بحدة أي موقف انعزالي اتخذه القبط في المؤتمر السابق «وانتهاز فرصة الاحتلال المسيحي لإبطال التقاليد الإسلامية والاستهانة بالأكثرية وتقسيم الشعائر القومية نصفين متساويين بين أقلية صغيرة بعض أفرادها على دين الإنجليز، وبين الأكثرية الكبرى الإسلامية»، ثم كانت أولى قرارات المؤتمر: «إن الأمة المصرية هي في مجموعها لا تقبل التجزئة في الحقوق السياسية، وأنه مع ما لكل طائفة دينية من حرية في عقيدتها، فإن للحكومة المصرية دينًا رسميًا واحدًا هو الإسلام».

ثم جاء دستور مصر المستقلة في 1923م لينص في المادة 149 على أن «الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية» وضعت هذا النص في الدستور لجنة الثلاثين التي أعدته، وكان فيها ثلاثة فقط ممن يُسمَّون الآن بالإسلاميين وهم الشيخ محمد بخيت، والسيد عبد الحميد البكري، والشيخ محمد خيرت راضي، وكان فيها خمسة من المسيحيين هم يوسف سابا باشا، وقليني فهمي باشا، وإلياس عوض باشا، وتوفيق دوس بك، والأنبا يؤانس نائب بطريرك الأقباط الأرثوذكس وقتها، والذي تولى البطريركية بعد ذلك بأربع سنوات في سنة 1927م، وكان فيها عضو يهودي هو موسى قطاوي باشا، وهذه اللجنة بهذا التشكيل وافقت بالإجماع وبمشاركة من فيها من مسيحيين ويهود على إقرار هذا النص عندما طرح للتصويت في جلسات 19

مايو و14 أغسطس و3 أكتوبر 1922م، وكان أعضاء اللجنة الآخرون كلهم من ذوى التفكير الوضعي ومع ذلك وافقوا جميعًا، وأطرد ذكر هذا النص في الدساتير التالية جميعًا حتى دستور سنة 1971م الأخير.

إنني أقصر حديثي هنا عن وقائع وشهادات صدرت من أقباط أو علمانيين بشأن الشريعة الإسلامية، وذلك دون أن أعيد تكرار الجدل حول هذه المسألة من وجهة نظر الإسلاميين والعلمانيين المحدثين في المرحلة المعيشة. وحسبي أن أشير هنا في هذا السياق إلى اثنين من كبار رجال القانون في مصر، وهما قبطيان ظهرَا بيننا وانتفعنا بعلمهما في نصف القرن الماضي، أولهما الأستاذ الدكتور شفيق شحاته، وكان أستاذا لنا في كلية الحقوق، ودرسنا على يديه تاريخ القانون في السنة الأولى ومادة التأمينات العينية في السنة الرابعة، وهو من علماء القانون المدني، وكان أعد رسالة الدكتوراة في نظرية الالتزام في الشريعة الإسلامية على المذهب الحنفي، وتأثر بفنيات الفقه الإسلامي أيما تأثر مما ظهر في مؤلفاته، كتب يقول: «إن بالشريعة الإسلامية كنوزا من الأفكار والآراء والتصورات القانونية...»، «إن الفقه الإسلامي قام وترعرع في مدى أجيال عديدة، وساد في مختلف الأقطار التي جمعتها المدنية العربية، تلك المدنية التي تركت آثارًا خالدة في جميع مناحي العلوم والفنون، فليس غريبًا أن يكون أثرها كذلك في التفكير القانوني»، «من العقوق أن يهمل هذا التراث»، كما كتب في كتاب له صدر عام 1960م عن معهد الدراسات العربية، أن البلاد العربية إبان حضارتها «حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها يتمثل في الشريعة الإسلامية»، «إذا أردنا الرجوع بالبلاد العربية إلى مقوماتها الأصلية، تعين علينا الرجوع إلى هذا الينبوع...».

وثاني هذين الأستاذين هو المستشار الدكتور وليم سليمان قلادة. أذكر أنه عام 1982م أصدر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام كتابا

بعنوان «الشعب الواحد الوطن الواحد» يجمع ثلاثة بحوث لي ولوليم وللدكتور مصطفى الفقي، وكان كتابي «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية» صدر قبلها بشهور ثم سحبته الحكومة من الأسواق وحجبته ستة أشهر، فنشرت في كتاب المركز الفصل الأخير من كتابي الذي تحدثت فيه فيما تحدثت عن حقوق المساواة بين المواطنين في إطار الشريعة الإسلامية وموقف الإسلام من المواطنة واستيعاب فقهه لها وللمساواة، ونشر وليم بحثه الذي اتخذ فيها طابع الحوار مع ما كتبته، وذكر فيما ذكر أن «الإسلام يقدم نظاما يستند إلى أساس أكثر ثباتًا يعصمه من هذا التغيير الذي يبدد الاستقرار والسكينة لدى الإنسان فردا وجماعة»، ثم يتساءل عما إذا كان هذا التوجه فيه «خطورة على الوحدة الوطنية في مصر» ويجيب: «لقد كفلت الصفحات السابقة الإجابة، الإسلام لم يستبعد من المجتمع الذي يهيمن عليه تعدد الأديان من مكونات الشعب، هذا التسامح ليس خاتمة ولكن بداية»، «التوجه إلى الإسلام الآن لا يكون باعتباره ماضيا نتذكره، ولكن باعتباره واقعا حيا ومستقبليًّا»، «والدين هو الكفيل بأن يكمل ما في النظام الوضعي من نقص يهدد حقوق الإنسان وكرامته...»، «إن التجربة المصرية تقدم إنجازا إسلاميا يفخر به الإسلام ويقدمه للعالم مثلا في الإمكانيات التي يتيحها لمن يعيشون في ظله- ليس في ظل التسامح- ولكن مع إطلاق طاقات التطور والمشاركة حتى الوحدة بين المواطنين».

هذه أمثلة من مواقف أقباط مصريين من موضوع الإسلام والشريعة الإسلامية، وهي تمتد على مدى القرنين الماضيين، ونحن نلحظ أننا الآن لأول مرة يبرز هذا الموقف القبطي المنافي لإسلامية المجتمع والدولة، ومن حقنا اليوم أن نذكر مثيري هذا الأمر بيننا وبعضهم من المسئولين في الكنيسة القبطية، نذكرهم بمواقف آبائهم على امتداد قرون، وعلى امتداد مراحل مختلفة في القرنين الأخيرين.

وإذا كنا اليوم نعاني من الهجوم الأمريكي الصهيوني علينا في كل مجالات النشاط، وبكل الوسائل العسكرية والاقتصادية والثقافية والإعلامية، ثم نجد مواكبا لذلك حركة أقباط المهجر وصراخهم ضدنا واستقواء الكنيسة القبطية بما لا يخطئه مراقب لشئوننا على مدى السنوات القليلة الأخيرة، وسكوت العاملين من الأقباط في شئون العيش المشترك والجماعة الوطنية، وهو سكوت يتراوح بين الضعف والاستخذاء أو التأييد الصامت، إلا ما ندر منهم فهل يكون لنا أن نعيد كلمة المؤتمر المصري لسنة 1911م التي أعدها أحمد لطفي السيد وصحبه، وعاب على من يتذرعون بمطالب قبطية «حتى يصلوا بمعونة إنجلترا المسيحية إلى أن يكون لهم في مصر- وهم الأقلية الضعيفة- حق السيادة على الأكثرية الإسلامية العظمى». وهل يكون لنا أن نردد مع عبد الله النديم عباراته التي عاتب فيها من استعان بهم الاستعمار البريطاني من أهل الشام سنة 1893م وقال: «أنا أخوك، فلماذا أنكرتني».

إن أمر العلاقات الخاصة بالجماعة الوطنية، لا يجوز أن ينظر إليها في إطار أوضاع سياسية تتعلق بنصر أو هزيمة في ظروف قصيرة المدى، لأن حساباتها ينبغي أن تكون على أساس الآماد البعيدة، ونحن لازلنا نذكر الحروب الصليبية من ألف سنة والاحتلال الفرنسي من مائتي سنة ونحسب تاريخيًّا بمواقف وآثار لا زالت تترتب نتائجها، ولازلنا أيضًا نذكر الجنرال يعقوب الذي استعانت به الحملة الفرنسية على أهل بلده من المصريين.

والحمد لله

القاهرة في 4 جمادى الآخرة 1428هـ

19 **يونيو** 2007م

«الحماية والعقاب»
الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط [1]

(1)

من أول ما تقرأ هذا الكتاب، أو تنظر في ثبت محتوياته، تجد نفسك على الطريق الصحيح. بل أنك من أول ما تلمح عنوانه تجد نفسك على هذا الطريق الصحيح.

الكتاب يتحدث عن الأقباط في مصر، ونحن المصريين لنا تاريخ في هذا الأمر، ولنا خبرة ومررنا بتجارب، ونستطيع أن نقول أننا نجحنا فيما لم ينجح فيه كثيرون، في تحقيق التآلف وتأكيد الإخاء بين المسلمين والأقباط في إطار مبدأالمواطنة.

ونستطيع أن نقول أن واحدًا من أهم أسباب نجاحنا أننا اعتبرنا هذا الأمر شأنا داخليا بحتًا، قد نختلف فيه، وقد يشتد بعضنا على بعض، وقد نتصايح بالمشكلات أو نتكاتم بشأنها، ولكننا نبقيها شأنًا داخليًا ونبتعد بها عن فضول ذوى الفضول وعن هؤلاء الذين ينفذون من الفرج ويفسحون لنفوذهم مواقع لأقدامهم.

ما من نفوذ أجنبي ورد بلادنا في أي مرحلة، إلا وفتش عن التكوينات الدينية المذهبية، أو التكوينات العرقية القبلية، أو الإقليمية الجغرافية، أو غير ذلك، فيثير الخلاف بينها أو يؤجج ما هو قائم منه، ولا يكف عن السعي لبقاء

(1) تقديم كتاب: سمير مرقس، «الحماية والعقاب»: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط: من قانون الرعاية المذهبية إلى قانون الحرية الدينية (دراسة خاصة عن الأقباط: التاريخ... المواطنة... الهموم... المستقبل)، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 2000.

الخلافات مستعرة لينشغل الناس ببعضهم البعض ولينشغلوا عنه ويلتفتون عما يفعله، وما من بلد خلفها إلا ترى فيها جذوة خلاف مستعرة.

بل أكاد أقول ما من بلد تركه إلا وخلَّف فيه مشكلة حدود بين هذا البلد وبين جارات له، ومشاكل الحدود بين دول أفريقيا ودول الخليج ودول آسيا تهدأ وتثور وتخبو وتشتد. وهو يؤيد الضارب والمضروب، لأن ما يهمه هو استمرار الشقاق والقلاقل بل لقد يترك بلادنا بعد أن يمكن للعنصر السياسي الأضعف في الحكم ويجعله الوارث، لا لشيء إلا لأنه الأضعف فيظل القلق قائمًا والاضطراب وشيكا، إن لم يكن متحققا.

ومشاكل جنوب السودان مثلا، بدأت مع استقلال السودان في 1956 وبقيت إلى اليوم، لا تنتهي ولا تنحسم بأي نوع من أنواع الحلول والحسم، ومشاكل الأكراد في شمال العراق وشرق تركيا، لا تنتهي ولا تنحسم بأي من أنواع الحلول والحسم، وهناك بلاد خنقت وحيل بينها وبين الإطلال على بحار، وبلاد اقتطع من أرضها ما أعطى لجاراتها لكي يكون الأمر الواقع على تناقض مع الوضع الشرعي، وهناك الضعيف الذي تمكَّن والقوى الذي استُبعد، وكل ذلك نراه في أغلب بلاد آسيا وأفريقيا، ومشكلة كشمير تمنع أي تقارب بين الهند وباكستان، ومشاكل التبت تعوق التقارب بين الهند والصين، ناهيك عن أفريقيا وحدود دولها وتكوينات شعوبها وتشتت أقوامها بين الدول وعبر الحدود.

(2)

لذلك حُقَّ للأستاذ سمير مرقس، الوطني المصري الغيور، أن ينظر في حال مصر وعينُه على ما صنع الغرب ويصنع في شأنها، وهو في القسم الأول ينقل إلى قارئه خبرة التاريخ، تاريخ بلادنا من منظور علاقتها بالغرب والمواجهة مع مخاطره وأطماعه، ويوضح أثر السياسات الغربية وأهداف

أطماعها في وقائع التجزئة والإلحاق التي عانينا منها. وهو إذ ينقل إلينا خبرة تاريخنا في هذا الشأن، ويبلورها ويصنفها ويحللها بمنهج علمي رصين، إذ يفعل ذلك إنما يرسم أطر الصالح الوطني العام الذي ينبغي أن يتحرك المواطنون في إطاره لا يجاوزونه. وهو يضع أمام قارئه وفي بصيرته أن «المسألة الدينية» عندما يؤججها الغرب، إنما يفعل ذلك لا بحسبانها هدفًا دينيًا أو سياسيًا، وإنما يفعل ذلك بحسبانها «آلية» للتجزئة وللإلحاق السياسي والاقتصادي.

هو لا يفتأ يذكر بأن الغرب وهو يعمل على أن يظهر بمظهر من يحمي المسيحيين، إنما يسوق بفئات التبشير لتخلخل أسس المذهبية المسيحية الشرقية التليدة. وسمير مرقس واحد من أبناء هذه الكنيسة التي عرفت باستقلالها العقيدي وبتمسكها بما تعتبره أسس العقيدة المسيحية المستقيمة وسمير عندما يتكلم في هذا الأمر، ينظر بعقيدته ومن فوق تاريخ طيب، و«الاستقامة» العقيدية هنا تولد «الاستقامة السياسية» في الحكم وفي الموقف.

لذلك فهو عندما يرد إليه القانون الأمريكي الذي أصدرته حكومة الولايات المتحدة بعنوان قانون التحرر من الاضطهاد الديني، تتداعى لديه أوضاع وتاريخ وعقائد، وتصير هي ما يقوده في مجالات البحث العلمي وفي التفتيش عن الزوايا والأركان التي تخلق فيها هذا القانون. فينظر في الدور السياسي وسوابقه التاريخية، ثم ينظر في دور اليهود ودور جماعات البروتستانت، وتحركه ثقافته السياسية الاجتماعية التي تفهم وجوه حركة جماعات الضغط هناك.

ونحن عندما ننظر في تاريخ مصر الحديث، ونتابع حركة ويصا واصف ومرقس حنا وغيرهم من بداية القرن العشرين، ونقرأ سمير مرقس الآن في

هذا الكتاب وفي غيره مما قرأنا من مقالات، عندما أفعل أنا ذلك أقول، هذا الرجل أنا أعرف آباءه، اندمجوا في وطنهم وتوحدوا به وأدركوا الصالح الوطني العام، وربحت تجارتهم بما أرسوا من أسس واقعية لمبدأ المواطنة الذي ينسبغ على المصريين جميعًا ويثبت الأحقية في المساواة في الحقوق والواجبات. والمشاركة في الشئون العامة.

ذلك أن المواطنة في التاريخ الحديث لدينا، نشأت من التشارك والتعاضد في إزاحة الاستعمار عن بلادنا وفي تحرير الإرادة العامة من الضغوط والقسر والاستلاب. ونحن اليوم إذا أسمينا أحد شوارعنا باسم «مصطفى النحاس»، أسمينا الشارع الذي يلتقي به باسم «مكرم عبيد». ونقر بالأساس الرصين الذي تقوم عليه الجماعة الوطنية ممن تشاركوا في الزود عن بلادهم وكف أيدى المعتدي عنها.

وكان هؤلاء الوطنيون الآباء، أحَدَّ بصرًا وأزكى ذكاء من أن يغيب عنهم أن مصر باقية وأن المصريين جميعًا باقون بإذن الله، مهما طرأت عليهم من الحوادث والطوارئ، والفرنسيون بكل تجبرهم بقوا ثلاث سنوات، والإنجليز بكل توهجهم الإمبراطورى في العهد الفكتوري وما تلاه، لم يبقوا أكثر من أربع وسبعين سنة، وأن الصليبيين من قبل الذين رفضهم أقباط مصر كما يذكرنا كتاب سمير مرقس، لم تدم غزواتهم ولا دويلاتهم في الشام وفلسطين إلا مُددًا متراوحة انتشرت على مدى مائتين من السنين فقط.

(3)

قانون التحرر من الاضطهاد الديني في الولايات المتحدة. ينص على وقف الولايات المتحدة لمعوناتها وقروضها ومساعدتها إذ ظهر اضطهاد أو عدم مساواة مارسته الحكومات بذاتها أو تركته يحدث. والقانون طبعًا يلزم الرئيس الأمريكي باتباع هذه السياسة، ولكنه يترك له تقرير ما إذا كان

بلد بعينه يمارس فيه الاضطهاد أو عدم المساواة ويستحق هذا العقاب.

والقانون بهذا لا يقيد الرئيس الأمريكي فلا يمنعه ولا يفرض عليه، ما دام ترك له تقدير ملائمة استخدام هذه السلطة أو عدم استخدامها، والمعونات والمساعدات الأمريكية بطبيعة الحال هي أمر تقديري أصلا في أيدي أصحاب السياسة هناك. فماذا صنع القانون؟!

إن التقدير السياسي لساسة الولايات المتحدة، في هذا الشأن، هو تقدير بالغ المرونة، فهم لم يحتجوا على الاجتياح الإسرائيلي للبنان في 1982. وهم لا يجدون له بأسا فيما يلحون على بقائه في العراق من تجويع لشعبه وإماتة لأطفاله رغم انتهاء حرب الخليج الثانية منذ عشر سنوات، وهم في الأصل ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية شارك الصهاينة بالدعم والمساعدة والتأييد في طرد الفلسطينيين عن فلسطين وإحلال الإسرائيليين محلهم.

وإن ضخًا لمعونات أو وقفها، لهو أمر يخضع للتقدير السياسي المطلق للصالح الأمريكي، وأن يفكر قادة الولايات المتحدة في صالحها لهو واجب عليهم قبل أن يكون حقا لهم، وليس الخطأ في أنهم يفكرون هكذا، ولكن الخطأ هو في أن نتوهم نحن أنهم لا يفكرون بمنطق المنفعة التي تعود على بلادهم. وفي الستينيات من القرن العشرين استمروا يقدمون لمصر معونة من القمح كل سنة، رغم أن سياسة عبد الناصر وقتها كانت ضدهم تثير عليهم الشعوب العربية وتدعم المواقف المعاكسة لهم بين الدول حديثة الاستقلال في آسيا وأفريقيا، وكان ذلك من الأمريكيين بتقدير سياسي لحفظ «شعرة معاوية» بين مصر وبينهم وليمكن في المستقبل التهديد بسحب المعونة في ظرف اقتصادي لا تطيقه الأوضاع المصرية.

أحكى ذلك كله لأوضح أن أمر المعونة هو أمر تقدير سياسي، وهو أداة سياسة، ويمكن أن يجري الاضطهاد في بلد صديق لها فتتغافل عنه

السياسة الأمريكية دعما منها لحكومة هذا البلد الصديق، ولكن أن يجري الاضطهاد في بلد غير صديق فتتغافل عنه أيضًا لأن إثارة المسألة في ذلك الوقت لن تعود عليها بالنفع كما فعلت مع عبد الناصر قبل منتصف الستينيات. ويمكن أن يجري الاضطهاد في بلد صديق فتثير الولايات المتحدة موضوع الاضطهاد ضده، للضغط عليه ولإجباره على تبني ما تريد أن تفرضه من سياسات.

إذًا فالقانون لا يضيف للإدارة الأمريكية ممكنات لم تكن لديها، ولا يتيح لها فهما لم تكن مترخصة فيه، ولا يتيح للرئيس الأمريكي ما لم يكن متاحا. وهو من جهة أخرى لن يحرك السياسة الأمريكية إلى ما يخرجها عن سابق عهدها من مراعاة الصالح الأمريكي بحق واستخدام المعونة بوصفها واحدة من أدوات إمضاء هذه السياسة.

ومن هنا ففي ظني أن الأمر في أساسه أمر أن تلفت نظر من يشملهم هذا القانون أو يمكن أن يشملهم بحكمه، تلفت نظرهم إلى أن الولايات المتحدة تقف معهم وتشد أزرهم وتظاهرهم، مما يوثق الوشائج ويشد الأواصر. وقد ذكرت صحيفة «وطني» التي تصدر في مصر، ذكرت على لسان رئيس تحريرها أنه عندما كان يناقش الأمريكيين هناك في هذا الأمر لاحظ أنهم لا ينوون قطع المعونات إنما يهمهم إيجاد آلية إشراف ومتابعة. وأتصور أن هذا هو عين المقصود، وهو إيجاد وسائل للتدخل في الشئون الداخلية للبلاد المختلفة.

وكما أنه باسم «المعونات» يصير التدخل وطلب المعلومات وإبداء النصح في توجيه السياسات الاقتصادية، فإنه بذات الاسم أيضا يمكن أن يصير التدخل له وجوه تبدو مشروعة وأخلاقية وتنتهي باستدراج جزء من المواطنين للحديث باسمهم.

(4)

نحن المواطنين المصريين، مسلمين وأقباط، مسئولون عن تحقيق مبدأى المساواة والمشاركة، وعن توثيق التضامن الوطني العام، ومسئولون عن إشاعة روح المودة والوئام، والبلد بلدنا ونحن نعيش فيه من زمان لا تدرك الذاكرة مداه، إلى زمان لا يدرك البصر منتهاه، والحوادث والطوارئ تجئ وتذهب، والدول الكبرى تظهر وتزول. وعلينا أن نستبصر أوضاع العلاقات الذاتية بين بعضنا البعض أو ما توصيه علينا أفرادا وجماعات.

وأول ما يتعين التواصي به هو أن نحيط علاقتنا الذاتية بسياج وطني وثيق، فلا تنفتح هذه العلاقة لأجنبي عنها، ونحن إن لم نرع مصالحنا الذاتية بأنفسنا فلن يرعاها لنا الآخرون، والدول الكبرى لا تفكر إلا في استبقاء هيمنتها واستدامة نفوذها، ولا تثريب عليها أن تفكر بهذه الطريقة، إنما التثريب علينا أن نمكنها من أنفسنا وأن نترك أنفسنا «موضوعًا» لنشاطها.

وثاني ما يتعين التواصي به، أن المواطنة ليست حقًا فقط ولكنها واجب وتبعة والتزام، وهي انضباط وتقيد وتحاكم في إطار الصالح الوطني العام. ومن حق المواطن أن تكفل له الدولة والجماعة المركز القانوني والسياسي المتساوي مع الآخرين. وأي انجراح لهذا الحق يتعين أن يعالج بوضوح وبصراحة. وأن الوصف الذي تتشكل به الجماعة السياسية هو الوصف الذي يكفل به حق المواطنة لدى كل من يتصفون به بغير زيادة ولا نقصان. وما يقوم من ممارسات مخالفة يتعين أن تقاوم، في إطار الجماعة الوطنية الواحدة «بغير وَكَسٍ ولا شَطَط». وهذا وجه كون المواطنة حقًا، إما كونها واجبًا فهي تتأتي من الإدراك الجماعي وللصالح الوطني الجمعي العام، ومن أن تدور في هذا الإطار لا تجاوزه. وحقوق الأفراد وحقوق

الجماعات الفرعية مشروطة بالصالح الجماعي الوطني العام.

وثالث ما يتعين التواصي به أيضًا أن أمور الجماعة الوطنية هي أمور تتعلق بالبنية الأساسية للمجتمع وللجماعة، وهي بهذا الوصف يتعين أن تعلو على أوضاع الخلافات الحزبية، فلا تستخدم أداة في صراع سياسي حزبي ولا يتوسل بها في انتصارات حزبية أو هزائم؛ لأن تعريض قوائم الجماعة السياسية الوطنية للخطر هو هزيمة للجميع وليس فيه منتصر وغير منتصر، لذلك يتعين تعامل الأحزاب والتنظيمات في هذه المسألة بروح التعاون والتضامن والتشارك لا بروح المزايدات.

وحتى في إطار العلاقة بين الدولة وهيئات المعارضة السياسية، يتعين أن تنحي الأمور الخاصة بالجماعة السياسية الوطنية وأركانها من معارك السياسة الجارية بين الدولة بمؤسساتها وبين أحزاب السياسة وتياراتها، وأن يحل التشارك والتناصح محل التعارض والخصام، والدولة هي مؤسسة الحفاظ على الأمن القومي، تحميه وتحاكم عن أي تقصير أو تهاون يبدو منها في الزود عنه، ومن عناصر هذا الأمن ضوابط الجماعة السياسية الوطنية.

وعندما كتبت كتاب «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية» الذي صدر من نحو عشرين سنة، أتذكر أن بحثي في وقائع هذا الكتاب، قادني في النهاية إلى إدراك أن الجماعة الوطنية في بلادنا أعيد تشكلها في تحرك المواطنين لاسترداد إرادتهم في تقرير أمورهم وإزاحة السيطرة الاستعمارية عنها، ومن هنا صارت الحركات الوطنية ضد سيطرة القوى الكبرى هي الأساس الحركي الواقعي الذي نشأ به مفهوم المواطنة في العصر الحديث في بلادنا، أي أن الواقع هو الذي صاغ النتائج الفكرية والفقهية التي تبلور بها هذا المفهوم، بحيث أن هذا الكتاب بمئات

الصفحات التي ضمها صار عندي كما لو كان مقدمة لبحث ذي جوانب فقهية، ووردت هذه الجوانب في آخر الكتاب في عشرات من الصفحات، عن المساواة والمشاركة من وجهة نظر تستند على الفقه الإسلامي.

(5)

أعود من جديد إلى كتاب الصديق العزيز سمير مرقس، وأجدني مختلفًا معه في أمر واحد في هذا الكتاب القيم، وهو ما استشعرته في القسم الأخير منه، من أنه يرى أن دخول الدين في السياسة هو ما أثار المشاكل في أمر العلاقة بين المسلمين والأقباط من مواطني مصر.

وفي هذا الصدد أستطيع أن أقول، أن خبرتي الشخصية التي أتت لي من بحث هذه العلاقة في تعاقبها وتتالى وقائعها على مدى التاريخ الحديث، أنه على عكس ما يقول فإن موضوع المساواة يكون مكفولا أكثر ومدعوما أكثر أن جاء من داخل الفكر الإسلامي وكان مما تقتضيه النظرة الإيمانية لدى المسلم.

وهذا ما تقوم به حركة التجديد الفقهي الحديثة على مدى عشرات السنين الماضية، واستطاعت أن تقدم حلولا هامة وجوهرية في هذا الصدد، وكنت بحمد الله واحدا من المشاركين فيها، سواء في كتاب «المسلمون والأقباط» أو فيما تلاه من دراسات.

وأن هذه الخبرة البحثية عينها، أكدت لي أن أرض المواطنة التي يتجمع فيها المسلمون والمسيحيون من المواطنين، لا تجمع مسلما تجرد من دينه وفكره ولا قبطيا تجرد من مسيحيته وتاريخه، إنما يأتيها المسلم بدينه وعقيدته وتاريخه وفقهه، ويأتيها المسيحي بعقيدته ومذهبيته وتراثه، ويرد ضمان المواطنة من أن يكون كلا من المواطنين مصدقا عليها بدينه

وثقافته وفكره، وأن أخطأ ما نتصوره أو نتوهمه أن يكون تشكل المواطنة على حساب الدين والعقيدة وعلى حساب النسيج الثقافي الذي يشكل المسلمات والوجدان.

إذا كان دستور 1971 وتعديلاته قد استحدثت حكما بأن تكون مبادئ الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع، فإن دساتير مصر السابقة كلها كانت تنص على أن دين الدولة هو الإسلام، بما تعتبر معه المصدرية التشريعية محض تفريع على هذا المبدأ. وأرجو ملاحظة أن البلد العربي الوحيد تقريبا الذي خلا دستوره من أن دين الدولة هو الإسلام، هو أكثر البلاد العربية التي عرفت الفتن الطائفية، أقصد بذلك أن لا علاقة عكسية بين النص في الدستور على دين الدولة وبين المسلك الطائفي.

وإن زعماء مصر من القبط في 1923 لم يعترضوا على نص أن دين الدولة هو الإسلام؛ لأنهم بموجب وجودهم بين زعماء مصر في مراكز القيادة الشعبية، كانوا يحملون هموم المجتمع المصري كله ويعرفون خصائصه، وهؤلاء هم من أرى في سمير مرقس البنوة لهم والأخذ عنهم، وأن سمير مرقس ومن يدل عليهم من جمهرة أقباط مصر هم الوارثون لهؤلاء، فطوبي لهم آباء كبار وأبناء بررة.

والحمد لله