الأقباط في مصر الحديثة

(الجزء الأول)

الأقباط في مصر الحديثة (١)

غادة محمد

تصميم الغلاف / غادة خليفة
تدقيق لغوى / عبدالمنجي مدين
التنسيق الداخلى / محمد ندا

الطبعة الأولى
رقم الإيداع بدار الكتب
٢٠١٨/٢٦٨١٣
الترقيم الدولى / تدمك :
١- ٣-١٧-٦٦٤٨- ٩٧٨-٩٧٧
١: الأقباط
أ - العنوان ٩٢٢/٨١٧٢

جميع الحقوق محفوظة للناشر
دار المرايا للإنتاج الثقافي

صدر هذا الكتاب بالتعاون مع
مؤسسة روزا لوكسمبرج
مكتب شمال أفريقيا

ROSA LUXEMBURG STIFTUNG
مكتب شمال إفريقيا
North Africa Office

ALMARAYA

تليفون: + ٢٠٢٣٩٦١٥٤٨
البريد الإلكتروني:
elmaraya@elmaraya.net
العنوان: ٢٣ ش عبدالخالق ثروت، الطابق الثاني، شقة ١٧، القاهرة ج م ع

الأقباط في مصر الحديثة

(الجزء الأول)

غادة محمد

دار المرايا للانتاج الثقافي

الفهرس

شكر ---------- 7

مقدمة ---------- 10

الأصول التاريخية ---------- 37

ظهور المسألة القبطية ---------- 73

الفترة الليبرالية: بداية واعدة ونهاية بائسة ---------- 115

«الناصرية» اختفاء التوتُّر وتعمُّق التمييز ---------- 149

شكر

إلى الكاتـب والباحث تامر وجيـه نتيجة الجهد الذي بذله
في مسـاعدتي على بلورة الأفكار الواردة في هذا الكتاب..

إلى الباحثـة والمترجمة عزة خليل بسـبب ملاحظاتها القيمة
التي سـاعدت على تطوير المقدمة النظرية..

إلى المترجمة سـلمى عبد اللـه التي قامت بمراجعة الكتاب
وسـاهمت في توضيح عديد من النقاط الغامضة به..

المقدمة

يُمثِّل الأقباط الجماعة المسيحية الأكبر عددًا في منطقة الشرق الأوسط؛ حيث تبلغ نسبتهم 5.7% من عدد السكان وفقًا لتعداد 1986، وهو آخر تعداد أورد عدد المسيحيين في مصر، وخلص إلى أن عدد سكان مصر وقتها كان 50.4 مليون نسمة، وإذا افترضنا ثبات هذه النسبة، يصبح عددهم نحو 5.7 مليون فرد في الوقت الحالي[1].

وتتسم الأقلية القبطية بخصائص تميزها عن الأقليات الدينية الأخرى في المنطقة العربية، فهم ليسوا أقلية صغيرة جدًّا كما في تونس؛ حيث يُقدَّر عددهم بنحو 25 ألفًا[2]، وهم ليسوا أقلية كبيرة الوزن، تتمتع بنفوذ قوي، ولديها نصيب واضح من السلطة، كما هو الحال مع الموارنة في لبنان[3]، الذين تبلغ نسبتهم 23% من السكان[4]، ولديهم أحزاب وزعامات تلعب أدوارًا قياديةً في صنع السياسة، إذن فهم ليسوا جماعة صغيرة يمكن أن تتقلص بقوة بفعل الهجرة كما هو الحال في العراق[5]،

1- تظل مسألة عدد المسيحيين في مصر أمرًا خلافيًّا بين الدولة والكنيسة، وخلال استقبال البابا تواضروس لوفد من الإعلاميين العرب والأفارقة في مايو 2016، قال: إن مصر بها 15 مليون مسيحي. (الوطن، 18 مايو 2016) ويبرر رئيس الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء الفرق بين تقديرات الكنيسة والتقديرات الرسمية بأن خانة الديانة في استمارة التعداد السكاني اختيارية؛ وذلك استجابة لإعلان الأمم المتحدة الذي يمنع الإحصاء على أساس ديني، وبالتالي يؤدي عزوف بعض الأقباط عن تحديد ديانتهم إلى إمكانية حدوث خلل بين تقدير التعداد والواقع. (المصري اليوم، 4 أكتوبر 2017).

2- The Major Religions Practiced in Tunisia, World Atlas, 2018

3- تبلغ نسبة المسيحيين في لبنان 36.2%، يمثل الموارنة الجماعة الأكبر فيهم، CIA WORLD FACTBOOK, July 2018

4- https://fanack.com/lebanon/population/

5- يبلغ عدد المسيحيين حاليًّا في العراق نحو 400 ألف، وتشير التقديرات إلى أن عدد المسيحيين انخفض إلى النصف بعد الغزو الأمريكي في 2003، CIA WORLD FACTBOOK, November 2018

ولا هـم جماعـة كبـيرة ذات نفـوذ كـما هـو الحـال في لبنـان، بـل إنهـم يمثلـون جماعـة ذات وزن، تتعـرض لتمييـز متواصـل، يطـرح أزمـات لا يمكـن تجاهلهـا؛ وبالتـالي، فمـن المتوقـع أن تظـل قضيـة الأقبـاط حـاضرة بقـوة في المشـهد السـياسي المـصري عـلى الأقـل في المـدى المنظـور.

والمقصـود بالمسـألة القبطيـة الأزمـة المرتبطـة بالتمييـز الـذي يتعـرض لـه الأقبـاط في العـصر الحديـث، الـذي تفـترض قوانينـه والمبـادئ التـي يسـتند عليهـا المسـاواة بـين المواطنـين بغـض النظـر عـن الانتـماء الدينـي؛ أي: أن جوهـر المسـألة يتعلـق بالهـوة بـين الواقـع وبـين مـا هـو مفـروض في ظـل الحداثـة.

مدارس تحليل المسألة القبطية:

منـذ بدايـة عمليـة التحديـث وتفكيـك التزامـات الذمـة في القـرن التاسـع عـشر، عـلى يـد محمـد عـلى وأسرتـه، خـبُرت مـصر مشروعـات للتحديـث متباينـة في توجهاتهـا؛ حيـث تحولـت مـن الحكـم شـبه الليـبرالي في الفـترة الممتـدة منـذ 1923 وحتـى حركـة الضبـاط الأحـرار في 1952، إلى نظـام يحظـر الحريـات السياسـية والنقابيـة، ويقـدم في المقابـل إصلاحـات اجتماعيـة وخدمـات، وفي ظـل دور مهيمـن للدولـة عـلى الاقتصـاد، إلى مـشروع يقـوم عـلى اقتصـاد السـوق ويتبنـى تدريجيًـا المنظـور النيوليـبرالي، مـن حيـث تراجُـع الـدور الاقتصـادي للدولـة واتخـاذ إجـراءات تقشـفية متدرجـة تهـدف إلى إنهـاء دورهـا الاجتماعـي. وسـقطت دولـة يوليـو بسـقوط مبـارك في فبرايـر 2011، لتـأتي بعـده فـترة قصـيرة مـن الحريـات السياسـية تصـدَّر خلالهـا الإسـلاميون

المشـهد، لتنتهـي بعـودة الدولـة القديمـة في منتصـف 2013.

ولم تسـتطع أيٌّ مـن هـذه المشروعـات- عـلى اختلافهـا- احتـواء المسـألة القبطيـة أو حتـى السـير خطـوات في اتجـاه تجاوزهـا[6]، والأمـر اللافـت أنـه حتـى عندمـا اسـتطاعت ثـورةٌ تغيـيرَ النظـام في 2011، سـاء وضـع الأقبـاط، وتزايـد مـا تعرضـوا لـه مـن اعتـداءات عـلى الرغـم مـن أن ميـدان التحريـر في أوج الثـورة شـهد توحُّـدًا بـين المسـلمين والمسـيحيين في لقطـات لفتـت الكثـير مـن الأنظـار.

وخـلال العقـود الماضيـة، كانـت دراسـة هـذه القضيـة محـل اهتـمام مـن جانـب عديـد مـن الباحثـين، وظهـرت مـدارس مختلفـة لتحليـل المسـألة ووضـع التصـورات حـول التعامـل معهـا.

تـرى مدرسـة "الاضطهـاد" أن الأزمـات التـي يتعـرض لهـا الأقبـاط اليـوم تُعتـبر امتـدادًا لقـرون طويلـة مـن الاضطهـاد تعـود إلى عـصر الشـهداء تحـت حكـم الإمبراطـور دقلديانـوس في القـرن الثالـث الميـلادي، وبـرزت هـذه المدرسـة في أوائـل القـرن العشريـن، ولا تـزال مؤثـرة إلى يومنـا هـذا في بعـض الكُتـاب الذيـن يدرسـون هـذه القضيـة. ويلخـص كيرياكـوس ميخائيـل- أحد مؤسـسي هذه المدرسـة في تنـاول المسـألة القبطيـة- المشـكلة عـلى النحـو التـالي:

«منـذ القـرن التاسـع وحتـى القـرن التاسـع عـشر، ظـل تاريـخ الأقبـاط تاريخًـا للقمـع والاضطهـاد المتواصـل مـن جانـب السـادة المسـلمين، سـواء كانـوا عربًـا، أو شراكسـة، أو أتـراكًا؛ ذلـك أنـه المـرة تلـو الأخـرى، كان يجـري تدمـير كنائسـهم، ويُحـرَّم عليهـم ممارسـة شـعائرهم، وتُحـرق كتبهـم، ويتعـرض زعماؤهـم للسـجن

6- هناك استثناء وحيد هو الفترة من ثورة 1919 وحتى نهاية العشرينيات؛ حيث ظهرت مشاركة الجماهير القبطية في الحركة الوطنية، وصعدت قيادات قبطية إلى صدارة العمل السياسي، وبدأ تمثيل الأقباط بشكل مؤثر في الحكومة، لكن هذه الحالة كانت مؤقتة، وتلاشت مع بداية الثلاثينيات.

والقتل، ومع مرور القرون أصبح عددهم أقل فأقل، حتى وصل إلى أدنى نقطة؛ حيث لم يبق سوى 700 ألف... مسيحي على أرض مصر»[7].

ويحمل كتاب إدوارد واكين الروح نفسها مشيراً إلى أن: «خبرتهم التاريخية كانت بمثابة بارومتر يقيس صعود وسقوط الإمبراطوريات، وطموحات الأقوياء والجبابرة، قد حكم مصر في تتابع بلا انقطاع: الأشوريون، والفرس، والإغريق، والرومان، والعرب، والمماليك، والأتراك، والفرنسيون، والبريطانيون، وأخيراً القوميون المسلمون، لكن لم يحكم الأقباط على أرضهم»[8].

لكن الأهمية الأكبر لهذه المدرسة أن لها انتشارًا واسعًا بين الأقباط والعاديين، وليس الباحثين، وقد ظهر ذلك جليًّا في السنوات الأخيرة، عندما قتل أعضاء تنظيم الدولة الإسلامية عشرات المسيحيين في هجمات متفرقة في: القاهرة، وطنطا، والإسكندرية، والصعيد؛ حيث بثت وسائل الإعلام لقطات كثيرة لأقباط مكلومين يتحدثون عن "قدَر الاستشهاد"، والكنيسة القبطية- من جانبها- تجد في تلك الصورة المستلهمة من عصر الشهداء عونًا في تعزيز تماسك الجماعة والحفاظ على هويتها[9].

لكن مشكلة مدرسة "الاضطهاد الأبدي" هذه أنها لا تميز بين درجات وأشكال الاضطهاد الذي تعرض لها الأقباط في الفترات التاريخية المختلفة، وتؤدي إلى التعتيم على تعقيدات المشكلة

7- Kyriakos Mikhail, Copts and Muslim Under British Control, SMITH, ELDER & CO. London, 1911, p. 8

8- Edward Wakin, A Lonely Minority: The Modern Story of Egypt's Copts, I Universe. com.Inc. 2000, p. 6, originally published by William Marrow, USA, 1963

9- Vivian Ibrahim, The Copts of Egypt, Tauris Academic Studies, London and New York, 2011, p.5

القبطيـة في العـصر الحديـث[10]. إضافـة إلى ذلـك، فإنهـا لا تطـرح أو تؤمـن بوجـود أي إمكانيـة لتجـاوز هـذه المسـألة؛ لأنـه مـا دام الاضطهـاد هـو قـدَر مسـيحيي مـصر، فـلا يوجـد عـلى الأرض مـن يسـتطيع تغيـير هـذا الوضـع.

عـلى النقيـض مـن ذلـك، تنكـر مـا يمكـن تسـميتها بالمدرسـة "الدولتيـة" وجـود "مسـألة قبطيـة"، بمعنـى مشـكلة تمييـز، مـن الأسـاس، وترسـم صـورة للعلاقـات الإسـلامية- المسـيحية تقـوم عـلى أنهـا قـد اتسـمت بالإخـاء والرحمـة عـلى مـدى قـرون، وأن المسـيحيين يتمتعـون بحقوقهـم كاملـة في ظـل الدولـة الحديثـة التي لا تفـرق بـين مواطنيهـا عـلى أسـاس الديـن، وأن الصعوبـات التـي يواجههـا المسـيحيون في بنـاء دور العبـادة أو غيرهـا، تعود في الأسـاس إلى أخطـاء بيروقراطيـة يمكـن التغلـب عليهـا، وتُلقـي هـذه المدرسـة باللـوم- عنـد حـدوث أزمـات- عـلى الإرهابيـين الذيـن يسـعون إلى هـدم الوحـدة الوطنيـة، وتتهـم في الوقـت نفسـه القـوى الخارجيـة بالسـعي إلى تضخيـم الأزمـات مـن أجـل إثـارة الفتنـة في المجتمـع، وفي الأعـوام القليلـة الماضيـة، أصبـح خطـاب هـذه المدرسـة يُلقـي جـزءًا مـن المسـؤولية عـلى مؤسسـة الأزهـر؛ بسـبب مـا اعتُـبر تعنُّتًـا مـن جانـب هـذه المؤسسـة في رفـض الدعـوات لتجديـد الخطـاب الدينـي، عـبر تنقيتـه مـن المـواد التـي تشـجع عـلى التطرف، وبشـكل مـا أو آخـر، يمكـن القـول: إن الخطـاب الرسـمي للدولـة ومفكريهـا وأجهـزة إعلامهـا منـذ يوليـو 1952 وإلى يومنـا هـذا يتبنـى هـذه الرؤيـة، وهـو أمـر يبـدو منطقيًّـا للغايـة؛ لأنـه يـبرئ النظـم الحاكمـة مـن المسـؤولية عـن الأزمـات المتتاليـة التـي خبَرتهـا هـذه المسـألة،

10- Samuel Tadros, Motherland Lost, Egyptian and Coptic quest for Modernity, Amazon Customer 2013, p.4

ويُعفيها من القيام بأي خطوات لتحسين أحوال الأقباط.

ترى "المدرسة الوطنية"- التي تحظى بنفوذ كبير لدى المفكرين المصريين المهتمين بهذه القضية- أن مفتاح حل المسألة القبطية يكمن في وجود مشروع قومي جامع ينضوي حوله المصريون- مسلمين ومسيحيين، وتختفي بداخله نزعات التعصب والانقسام الطائفي، ويجد هؤلاء المفكرون في نموذج ثورة 1919، والمشروع القومي التحرري لعبد الناصر، التجسيد العملي الذي يثبت تماسك هذه الرؤية.

ويرى طارق البشري- أهم رواد هذه المدرسة- في تاريخ مصر عملية من «الامتزاج الحضاري بين المسلمين والأقباط...؛ مما كوَّن المناخ التاريخي، والحضاري، والاجتماعي، والثقافي، والنفسي لتبلور المفهوم القومي للجماعة السياسية المصرية»[11]، ويطرح أن خبرات القرنين التاسع عشر والعشرين تدل على أن بناء مؤسسات الدولة الحديثة على أساس الانتماء القومي، كفيل بتجاوز الانحيازات الطائفية، ويشدد على دور التدخلات الاستعمارية، والقوى المتعصبة من الجانبين في تعزيز الانقسام الطائفي[12].

ومن المنطلق نفسه، يشير عبد العظيم أنيس عند مناقشته لظاهرة التوتر الطائفي في السبعينيات إلى الاتفاق بين الكُتاب الذين تناولوا هذا الأمر آنذاك على أن: «المشكلة الطائفية تهدأ أو تختفي كلما كان هناك مشروع قومي للدفاع الوطني ضد الأجنبي، وللبناء الداخلي، قادر على تعبئة الشعب حوله». ويقول: «إن هذا ما حدث بالضبط في ثورة 1919 الوطنية...، وفي

11- طارق البشري، «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية»، دار الوحدة، بيروت، 1982، ص 43.
12- طارق البشري، ص 103.

المرحلة الناصرية توارت أيضًا الفتنة الطائفية في إطار مشروع وطني تنموي، ونضال عارم ضد الإمبريالية وإسرائيل...، وكان قيام عبد الناصر بوضع حجر الأساس للكاتدرائية البطرسية بالعباسية بمثابة تأكيد للتقاليد الوطنية العريقة التي عرفتها مصر الحديثة...، بينما اشتعلت الفتنة الطائفية، بل الفتن الطائفية، في عصر الانفتاح وكامب ديفيد والتبعية للولايات المتحدة، وفقدان المشروع الوطني للتنمية»[13].

وتجدر الإشارة هنا إلى أهمية التفرقة بين تراجُع أو حتى اختفاء التوتر الطائفي، وبين تجاوز المسألة القبطية؛ بمعنى الانتقال إلى حالة يكون فيها الانتماء الطائفي للفرد لا علاقة له بمكانته في المجتمع، وما يحصل عليه من حقوق؛ ذلك أن اختفاء التوتر الطائفي في فترة ما قد يكون راجعًا لعوامل أخرى تمامًا، مثل منع النقاش العام في القضايا "الحساسة"، أو قوة القبضة الأمنية للدولة، وتعتقد هذه الدراسة أن ذلك كان هو الحال مع المشروع الناصري، الذي شهد اختفاء التوتر الطائفي، لكنه وضع الأساس لتمييز أكثر عمقًا، وأكثر مؤسسية ضد المسيحيين، وهو ما سوف يشار إليه عند مناقشة تلك الفترة في قسم لاحق.

تشير فيفيان إبراهيم- في معرض مناقشتها لرؤية طارق البشري حول تجسد مفهوم الجماعة الوطنية أثناء ثورة 1919- إلى أن هذا الطرح يتجاهل خصوصية كل جماعة، والاختلافات الموجودة بداخلها، وعلى العكس من ذلك، فهو يضع الأقباط والمسلمين وكل من شارك في الثورة باعتبارهم كلًّا واحدًا، هم «المصريون»، ويصور المسيحيين «ككل متآلف تبنَّى منظورًا موحَّدًا ذا بُعدٍ

13- عبد العظيم أنيس، «مدخل عام إلى المشكلة الطائفية في مصر»، مركز البحوث العربية، القاهرة 1988، ص 13.

واحـدٍ لمسـألة الاسـتقلال الوطنـي»[14]. وفي كل الأحـوال، يبـدو أن مشـاركة الأقبـاط- التـي كان للنخبـة فيهـا دور أسـاسي- في الثـورة كان نتيجـة تفاعـلات وتطـورات في وضعهـم وعلاقتهـم بالمسـلمين وبالاحتـلال أعقـد كثـيرًا مـن مجـرد ظهـور المـشروع الجامـع الـذي اسـتطاع أن يجتـذب الجميـع.

في ضـوء التنـوع الكبـير الـذي تتسـم بـه الحركـة الإسـلامية، يكـون مـن قبيـل التبسـيط الزعـم بوجـود رؤيـة إسـلامية موحـدة لهـذه القضيـة؛ حيـث نجـد خلافـات واسـعة بـين حـزب الوسـط عـلى سـبيل المثـال، الـذي يعتـبر قضيـة الأقبـاط أمـرًا مطروحًـا للنقـاش، ويؤكـد في دعايتـه عـلى حقـوق المواطنـة الكاملـة للمسـيحيين، وبين تنظيـم داعـش الـذي يقتـل الأقبـاط عـلى الهويـة، لكـن ذلـك لا يمنـع مـن أن هنـاك عوامـل مشـتركة تجمـع بـين جماعـات الإسـلام السـياسي أو عـلى الأقـل معظمهـا؛ فـأولًا ترفـض هـذه الجماعـات مبـدأ المسـاواة المطلقـة بـين المواطنـين، وبالتـالي فمـن غـير المطـروح المسـاس بمـواد الدسـتور الخاصـة بالشريعـة[15]، وُيشـدد المنتمـون إلى الإسـلام السـياسي عـلى الـدور الرئيـسي الـذي تلعبـه القـوى الخارجيـة، وعـلى رأسـها أمريـكا وإسرائيـل، في "التلاعـب" بقضيـة الأقبـاط، وتأجيـج التوتـر الطائفـي[16]، وهنـاك ميـل عـام إلى إنـكار وجـود التمييـز بشـكل واضـح أو منهجـي، وإلى رسـم صـورة مخففـة لمـا يحـدث عـلى الأرض.

14-Vivian Ibrahim, p. 6

15- أبو العلا ماضي، «المسألة القبطية والشريعة والصحوة الإسلامية»، سفير الدولية للنشر، القاهرة، 2007، ص 26-27.

16- محمد جلال كشك، «ألا في الفتنة سقطوا، تحليل علمي بالوثائق للفتنة الطائفية»، مكتبة التراث الإسلامي، 1992، ص 26.

وتاريخيًّا، كان الموقف المعادي للأقباط مكونًا أصيلًا في فكر وممارسة جماعات الإسلام السياسي التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين، وعلى سبيل المثال: كانت مقاومة التبشير المسيحي أحد الأهداف الأساسية لجماعة الإخوان المسلمين عند نشأتها[17]، ومع إحياء نشاط الجماعة في السبعينيات، لم يطرأ تغير يُذكَر على المنظور الطائفي للجماعة، وخلال التسعينيات والعَقد الأول من الألفية، وبالرغم من قيام الجماعة بإجراء تغييرات في خطابها تسعى إلى مواكبة قيم الديمقراطية والمواطنة، كانت تصدر أحيانًا من جانب بعض قيادات الإخوان تصريحات في اتجاه معاكس، حول أمور مثل: عدم جواز ولاية غير المسلمين، أو عدم جواز مشاركتهم في الخدمة العسكرية، أو وجوب دفع الجزية[18]. وبعد ثورة يناير، عندما وصل خطاب الجماعة إلى ذروة تقدميته، بالدعوة إلى الدولة المدنية التي تكفل الحقوق الكاملة للأقباط[19]، كانت الجماعة حاسمة في رفض تولِّي مسيحي منصب رئيس الدولة[20].

اكتسب الطرح الليبرالي- الذي يرى أن حل الأزمة القبطية يكمن في قيام الدولة الوطنية المستندة إلى إعلاء قيم المواطنة والديمقراطية- مكانة كبيرة منذ التسعينيات، بحيث أصبح مهيمنًا على النقاش المتعلق بالمسألة القبطية، وبرز عند ظهور كل أزمة طائفية، ووجد قبولًا لدى قطاعات من الرأي العام القبطي ممثلًا في الشباب والمثقفين، وتقوم الأسس التي تسند إليها

17- طارق البشري، ص 470-472.

18- تصريحات لمصطفى مشهور، مرشد الإخوان في 1997.

19- محمد مرسي في حوار مع التليفزيون المصري، 13 مارس 2011.

20- تصريحات لسعد الحسيني، عضو مكتب الإرشاد، نقلتها عن المصري اليوم، 14 مارس 2011.

المواطنة على أهمية الاعتراف بالتنوع الثقافي والديني، وتعديل مناهج التعليم العام، بحيث تعطي مساحة لجميع المكونات الثقافية للمجتمع، ولا تنحاز أو تركز على جماعة بعينها، وتبنِّي سياسة إصلاحية للمؤسسات الدينية، وتعديل مناهج التعليم الديني، بحيث تصبح أكثر انفتاحًا على مدارس الاجتهاد التي ظهرت في القرنين الأخيرين[21].

وعلى مدى 20 عامًا، أولت صحيفة وطني اهتمامًا كبيرًا بقضايا المواطنة، محذرة من سيطرة قيم الدولة الدينية التي تتجسد في انتهاك حقوق المواطنين الأقباط في ممارسة الشعائر الدينية؛ بوضع العراقيل أمام إنشاء الكنائس، وإهدار حقوقهم القانونية عبر فرض الأجهزة الأمنية لجلسات الصلح العرفي بعد كل اعتداء على المسيحيين، ومساعي إدارات الكليات لمنع تعيين الطلبة المسيحيين في السلك الأكاديمي، وتحامل إدارات السجل المدني ضد الأبناء المسيحيين الذين يريدون الاحتفاظ بدينهم بعدما تحول أبيهم إلى الإسلام، وغيرها من الممارسات التي تهدر حقوق المواطنة بالنسبة للأقباط.

لكن إذا كان تبني الدولة لهذه السياسات- التي تجابه التمييز، وتحقق المساواة- كفيلًا بأن يخلصها من مشكلة مستعصية، لا تلبث أن تنفجر من وقت لآخر، مسببة جلبة في الداخل والخارج، فلماذا لا تفرض الدولة هذا التغيير من أعلى؟ خاصة أنها في أوقات بعينها- مثل الفترة الناصرية والفترة الحالية- تمتلك القوة الكافية لردع أي معارضة لسياساتها. المشكلة أنه حتى لو خلصت النوايا، فإن حسابات النخبة الحاكمة في

21- نبيل عبد الفتاح، «تجديد ثقافة الدولة الوطنية في إقليم مضطرب»، الأهرام، 11 أكتوبر 2018.

صراعاتها مع قوى المعارضة، وتأصل التوجهات المحافظة لدى غالبية السكان بسبب طبيعة عملية التحديث ذاتها، تجعل من فرض هذه الإصلاحات أمرًا محفوفًا بالمخاطر، هذا بافتراض وجود ميل تقدمي لدى من يتربعون على قمة السلطة.

الأمر الثاني: هو أن تجربة بلدان أخرى من العالم الثالث تشير إلى أن الديمقراطية ليست كفيلة بحل الأزمة الطائفية، ويشير طلال أسد إلى نموذج الهند؛ حيث لم يمنع الدستور العلماني والديمقراطية الفعالة ذلك العنف من جانب الهندوس تجاه الآخرين، ويعزو ذلك إلى أن التفاعل بين الطبقات الاجتماعية في الهند يحكمه بقوة تعبيرات تحدد تلك الطبقات، وتلك التعبيرات متأصلة في النظام الهندوسي المستند إلى أسس تراتبية؛ وبالتالي: فإن من ليسوا مصنفين داخل هذا النظام يُعتبرون "أقليات دينية"[22].

ولكن هذا لا يفسر وحده فشل الديمقراطية في نموذج مستقر وقوي مثل الهند في حل مشكلة الأقليات؛ إذ قد يشير إلى أن هناك- في داخل آليات الديمقراطية ذاتها- ما لا يجعل من حقوق الأقليات أولوية من الأساس؛ إذ إنه يعتمد في نهاية المطاف على الكتل التصويتية الأكبر حجمًا، التي تؤثر في مَن سيتولى- عمليًّا- السلطة، وعلى التعبير عن اهتمامات ومصالح تلك الكتل التي تتركز بشكل واقعي في يد الأغلبية، ويطرح ذلك بدوره تساؤلًا آخر، وهو لماذا ينحاز الجمهور عند التصويت إلى انتماءات الدين أو العِرق، وليس إلى مصالح الطبقة الفقيرة، التي هي عادة الأغلبية، وتشمل كل الطوائف

22- Talal Asad, Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity, Stanford University Press, California, 2003, p.8

والديانات والأعراق؟ وقد يرجع ذلك إلى طبيعة التحديث الذي فُرِض من الأعلى في الدول التي تأخرت في الوصول للتطور الرأسمالي، وأيضًا إلى ما يتضمنه النظام الرأسمالي ذاته من مصلحة في الإبقاء على الاختلافات في نسيج المجتمع.

طرح الدراسة:

يتبنى هذا البحث فكرة أن الاضطهاد على أساس العرق، أو الدين، أو الجنس، هو ظاهرة أصيلة في النظام الرأسمالي، وهو يعود إلى التناقض بين النزوع إلى المساواة، وفي الوقت نفسه النزوع إلى التفرقة، ومن الناحية النظرية الصرفة يفترض المنطق الرأسمالي المساواة بين جميع الأفراد؛ لأنهم جميعًا يمثلون سلعًا تقوم بأدوار مختلفة في العملية الإنتاجية الهادفة إلى الربح والمستندة إلى المنافسة، لكن المسألة تصبح أكثر تعقيدًا عند التطبيق العملي؛ لأن الاضطهاد يصبح ضروريًّا لتحقيق أهداف تخدم التراكم الرأسمالي.

وإذا أخذنا قضية المرأة على سبيل المثال، فقد حطمت الرأسمالية القيود التي كانت تحصر وظيفة المرأة في العمل المنزلي، ورفعت مكانة المرأة في ظل خطاب حول الحرية والمساواة؛ وبالتالي، فقد خلَّصت الرأسمالية المرأة- على الأقل في الدول التي لها السبق في التطور الرأسمالي- من القيود الإقطاعية التي تضعها في مكانة أدنى في المجتمع في ظل خطاب صريح، يؤكد ويبرر هذه المكانة، لكن هذا النظام ابتكر في الوقت نفسه آليات مستترة للاضطهاد تتفق وهدفه لتعظيم التراكم؛ فوضع عبء العمل المنزلي وتربية الأطفال على عاتق

المـرأة بـدون أن تتلقـى عنـه أجـرًا، أو تتحمـل الرأسـمالية تكلفـة إنشـاء المؤسسـات التـي تقـدم خدمـات رخيصـة للنسـاء؛ مثـل: دور رعايـة الأطفـال، أو المطاعـم، أو غيرهـا مـن الخدمـات التـي توفـر الجهـد الـذي تتحملـه المـرأة؛ وبالتـالي ظلـت هـذه الخدمـات سـلعة لا يمكـن تحمـل نفقاتهـا إلا مِـن النسـاء القـادرات ماديًّـا عـلى دفـع مقابلهـا، وعـن طريـق هـذا النـوع مـن الاضطهـاد غـير الصريـح، تقـوم المـرأة مجانًـا بإعـادة إنتـاج قـوة العمـل اللازمـة لاسـتمرار الرأسـمالية عـلى قيـد الحيـاة، دون أن تتحمـل الأخـيرة تكلفـة ذلك[23].

مـن ناحيـة أخـرى، تلجـأ الرأسـمالية- خاصـة في الـدول التـي تأخـر فيهـا التطـور الرأسـمالي- إلى الاضطهـاد المبـاشر القائـم عـلى اسـتغلال الوضـع الضعيـف للمـرأة في المجتمـع في تشـغيلها وفقًـا لأجـور أدنى مقارنـة بالرجـال، مـن أجـل تعظيـم الأربـاح.

وفقًـا للمنطـق نفسـه، اختلفـت وسـائل ودوافـع الاضطهـاد الدينـي في ظـل الرأسـمالية، عنهـا في النظـم السـابقة؛ فقـد كانـت مجتمعـات مـا قبـل الرأسـمالية مسـتندة إلى تراتبيـة صريحـة، ولم تكـن هنـاك حاجـة إلى إنـكار التمييـز أو تبريـره؛ لأن قيـم المواطنـة والمسـاواة أمـام القانـون لم تكـن مطروحـة مـن الأسـاس، وحيـث إن الديـن كان الأيديولوجيـا الحاكمـة في المجتمـع، فقـد كان التقسـيم الهويـاتي منطقيًّـا ومرتبطًـا بمصالـح مبـاشرة. فمثـلًا اضطهـاد غـير الكاثوليـك في المجتمعـات الكاثوليكيـة وسـيلة لتحقيـق التماسـك حـول الكنيسـة، وتأكيـد سـيطرة طبقـة النبـلاء. وفي حالـة الخلافـة

23- Chris Harman, Women's Liberation of Revolutionary Socialism, International Socialism Journal, UK, Spring 1984,https://www.marxists.org/archive/harman/1984/xx/women.html

الإسلامية منذ أن تجاوز الإسلام شبه الجزيرة العربية، وامتد إلى مناطق واسعة، وحتى القرن التاسع عشر، كان تقسيم السكان إلى مسلمين وأهل ذمة، واختلاف الوضع القانوني بين المجموعتين له هدف اقتصادي واضح هو استخراج الضرائب- في صور نقدية وعينية؛ لتمويل الحروب التي تخوضها الدولة، أو نقل الثروات إلى مقر الحكم[24].

وفي كتابه حول النزاعات العِرقية في مجتمعات الحداثة، يشير أندريه ويمر إلى أن إمبراطوريات ما قبل الحداثة دمجت الاختلافات الإثنية تحت مظلة نظام سياسي تراتبي، ولكنه شامل، تكون لكل جماعة فيه مكانها المناسب وفقًا لقواعد هذه النظام، لكن في المجتمعات الحديثة التي ظهرت داخل حدود الدول، وعززت هذه الحدود مع كل خطوة من خطوات التنمية، فإن مبادئ الديمقراطية والمواطنة وسيادة الشعب أدت إلى إدماج جماعات من السكان كانت في الماضي محصورة في وضع الأدنى أو الخاضع. لكن في ظل هذه العملية، نشأت أشكال جديدة من الاستبعاد تستند إلى أساس عِرقي أو قومي[25].

لكن هناك اختلافًا في الطريقة التي أُنجِزت بها هذه العملية في البلدان الرائدة في التحول الرأسمالي، وبين تلك التي تأخرت في تحقيق هذا التحول، ففي النوع الأول من البلدان، حدث هذا التحول بفعل تطور المدن ونشأة طبقة برجوازية مستقلة،

24- على سبيل المثال، بعد دخول الإسلام مصر، أصبح شحنات القمح التي يقدمها الفلاحون المصريون في صورة خراج تذهب إلى مكة بعدما كانت تذهب إلى القسطنطينية في السابق. زبيدة عطا، «الفلاح المصري بين العصر القبطي والعصر الإسلامي»، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991، ص 13.

25- Andreas Wimmer, Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity, Cambridge University Press, 2002, p. 1-2

في مواجهة سلطة الإقطاع التي تقف في طريق تطور المجتمع، وتعتمد على الدين كوسيلة أساسية من وسائل السيطرة، وبخلاف نظم الإنتاج السابقة، لا يحتاج النظام الرأسمالي إلى وجود اختلافات في المكانة القانونية للأفراد (سادة/عبيد، ملاك/أقنان... إلخ)؛ حيث إن العامل والرأسمالي يواجهان بعضهما بعضًا كمتساوين من الناحية القانونية في سوق العمل؛ وبالتالي، فقد استطاعت البرجوازية قيادة الثورات الكبرى نحو إزاحة العوائق أمام سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي، وتعبئة الناس تحت شعارات الحرية والمساواة[26]. وفي هذا السياق، تم تقويض سلطة الكنيسة وأفكارها الجامدة، وتطورت العلمانية كقيمة أصيلة في المجتمع، وحدث انفصال بين الهوية الدينية للشخص، ومكانته في المجتمع، والحقوق التي يتمتع بها، وصِيغت الدساتير والقوانين على هذا الأساس.

ولم يكن ذلك نهاية المطاف؛ لأن النظام الناشئ خلق شروط إعادة إنتاج التمايزات على أسس جديدة؛ ذلك أنه في كل أزمة يجد النظام نفسه في حاجة إلى خلق خصومات جديدة بين الأعضاء المشاركين في سوق العمل. فعلى سبيل المثال، استخدمت الرأسمالية العمال السود في مواجهة الحركة النقابية في أوائل القرن العشرين؛ مما عزز النزعات العنصرية عند العمال البيض[27]، وفي الستينيات مع تصاعد حركة الحقوق المدنية، موَّلت الشركات الكبرى مؤسسات بحثية محافظة، قامت

26-Alex Callinicos, Race and Class, International Socialism Journal, Summer 1992https://www.marxists.org/history/etol/writers/callinicos/1992/xx/race-class.html

27-Martha E. Gimenez, Marxism and Class, Gender and Race: Rethinking the Trilogy, Race, Gender and Class, vol 8, n.2, 2001 https://www.scribd.com/doc/205916370/Martha-Gimenez-Marxism-and-Class-Gender-Race-Rethinking-the-Trilogy

بإجـراء دراسـات زعمـت أن السـود لديهـم صفـات تشريحيـة مختلفـة عـن البيـض، وأنهـم أكـثر ميـلًا للجريمـة، وهـو مـا يـبرر العنـف الـذي تمارسـه الشرطـة ضدهـم[28].

وفي ظـل مشـكلات البطالـة، وانخفـاض معـدلات النمـو، تتبنـى الأحـزاب والحكومـات اليمينيـة في الغـرب خطابًـا عدائيًّـا ضـد المهاجريـن، باعتبـار أنهـم يشـاركون السـكان الأصليـين في المـوارد والخدمـات التـي تقدمهـا البلـد، وحيـث إن المسـلمين أصبحـوا يمثلـون قسـمًا كبـيرًا مـن المهاجريـن في بلـدان كثـيرة، أصبحـوا أصحـاب النصيـب الأكـبر مـن الدعـاوى العنصريـة. وبـدلًا مـن الخطـاب القديـم الـذي كان يركـز عـلى الصفـات البيولوجيـة للجماعـات التـي تضطهدهـا الرأسـمالية؛ كي تـبرر هـذا الاضطهـاد، أصبـح الهجـوم عـلى المسـلمين ينطلـق مـن أنهـم يعجـزون عـن التكيـف مـع ثقافـة المجتمعـات التـي يهاجـرون إليهـا، ويريـدون فـرض ثقافتهـم عـلى هـذه المجتمعـات.

لكـن الأمـور لم تَـسِر بهـذا الشـكل في الـدول التـي تأخـرت في التطـور الرأسـمالي، واضطـرت إلى فرضـه مـن أعـلى، مـن جانـب السـلطة نفسـها، تحـت ضغـط المنافسـة الخارجيـة؛ ذلـك أن هـذه العمليـة لم تكـن تتضمـن تشـكُّل طبقـة تـرى مصلحتهـا في إزاحـة النظـام القديـم بقِيَمـه وأيديولوجياتـه، وبالتـالي لم تتطلـب زرع قيـم مختلفـة في المجتمـع، وتعبئـة النـاس للدفـاع عنهـا، عـلى غـرار قيـم المواطنـة والمسـاواة التـي عبَّـأت البرجوازيـة الشـعوب

28-Carter Wilson, The Dominant Class and the Construction of Racial Oppression: A neo-Marxist, Gramscian Approach to Race in the United States, Socialism and Democracy, June 2011, pp. 211-234https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08854300.2011.541182?journalCode=csad20

حولها في البلاد صاحبة السبق في التطور الرأسمالي، فقد كان كل المطلوب من الشعب في هذه البلدان المتأخرة المساهمة في هذا المشروع الجديد المفروض من أعلى؛ لذلك لم يواكب عملية التحديث في هذه المجتمعات ثورة فكرية على غرار ما حدث في الغرب، ولم تُتَح للعلمانية فرصة للظهور كفكرة مؤثرة في المجتمع.

وفي الحالة المصرية، وردت الحداثة في صورة مشروع قاده محمد علي، واستهدف في الأساس تكوين جيش قوي، وقد تطلب هذا المشروع تطوير نظام الزراعة، وإنشاء صناعات ومدارس، وإرسال بعثات إلى الخارج، والاستعانة بأصحاب الكفاءة، بغض النظر عن عامل الدين؛ وهو ما أدى إلى التفكيك التدريجي لالتزامات الذمة، التي سادت لنحو 12 قرنًا، واستكمل أبناؤه وأحفاده هذه العملية حتى أُلْغِيت هذا الالتزامات نهائيًّا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وفُرِض التجنيد الإجباري على المسيحيين في الربع الأخير من ذلك القرن، لكن إلغاء الالتزامات القانونية لم يُؤدِّ تلقائيًّا إلى تحقيق المساواة؛ لأن هذا التطور حدث بدون ثورة فكرية تضع الدين في مكان جديد، على العكس من ذلك، ظل النفوذ القوي للدين في السياسة وفي وجدان الناس حاضرًا عند أي مناقشة لحقوق الأقباط؛ وبالتالي، فقد أُعيد إنتاج المشكلة في صورة نزاع حول الحقوق، يتخذ أشكالًا متباينة في حدَّتها.

ويطرح هذا البحث أن المسألة القبطية تكمن في الخلل الذي شاب مشروعات التحديث المتعاقبة في تفاعله مع المكانة المرتفعة التي حظيت بها القوى الإسلامية- التي ترى

في قيم الحداثة مصدرًا للفساد والأزمات، وتطرح مشروعًا بديلًا يستند إلى العودة إلى الأصول- في السياسة المصرية منذ أواخر القرن التاسع عشر.

وتشترك هذه القوى- على اختلاف رؤاها وأساليبها- في تبنِّي خطاب طائفي معادٍ للأقباط، ومشكك في ولائهم، ورافض لمنحهم حقوقًا متساوية، وإضافة إلى تأثير هذه القوى على مزاج وتوجُّه جماهير المسلمين تجاه الأقباط، فإن هذا التأثير امتد في كثير من الأحيان إلى النظم الحاكمة، التي لم يكن أيٌّ منها مستعدًّا لدفع ثمن الدفاع المبدئي عن حقوق الأقباط، سواء بسبب ضعفها الذي يجعلها تخضع لابتزاز القوى صاحبة الخطاب الطائفي، أو لأنها هي نفسها لديها انحيازات طائفية بحكم مرجعيتها الفكرية أو مصالحها الانتهازية.

ووفقًا لهذا التصور، يختلف هذا البحث مع مَن يرون أن ما يحدث اليوم يُعتبر ردة عن فترات سابقة، وتحديدًا الفترة شبه الليبرالية من 1923 إلى 1952؛ ذلك أن الحديث عن هذه الفترة يكتنفه كثير من المبالغة؛ لأن الانقسام الطائفي لم يتراجع بشكل حقيقي إلا في العَقد التالي على ثورة 1919، حينما لاحت في الأفق إمكانية نجاح مشروع تحرري ليبرالي، لكن الانقسام واستخدام الدين في السياسة والعنف ضد الأقباط عاد بقوة عندما تَبيَّن عجز هذا المشروع، مع نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات، واستمرت هذه الحالة حتى 1952، ومنذ ذلك الحين حتى وفاة عبد الناصر، كانت قوة الدولة قادرة على ردع أيِّ نوايا للعنف.

كما تعترض هذه الدراسة على مقولة: إن المسألة القبطية

اليوم هي من بقايا عصر ما قبل الحداثة، وسوف تزول في مسار عملية تطور المجتمع. ذلك أن هذه المسألة هي من نتاج الحداثة، وليس الفترة السابقة عليها، وسوف يعرض قسم لاحق بقدر من التفصيل: "كيف نشأت المسألة القبطية؟".

سمات المسألة القبطية:

يبقى عدد من النقاط تحتاج إلى توضيح في هذا القسم، فعندما تُطرَح مسألة التمييز في مصر، فإنه يُشار إلى جماعات مختلفة؛ مثل: النوبيين، وأهل سيناء، والشيعة، والبهائيين، ويرى هذا البحث أن مسألة الأقباط لها سمات مختلفة عن قضايا التمييز الأخرى، فإذا قارنَّا بين الأقباط والأقليات الدينية الأخرى، نجد أن هناك اختلافات أساسية مثل الفرق العددي[29]، الذي يمثل بعدًا مهمًّا في تحديد حجم المشكلة، وتأثيرها في السياسة المصرية. من ناحية أخرى، فإن مشكلة البهائيين ليس لديها البعد التاريخي العميق الذي تتسم به قضية الأقباط، فقد دخلت هذه الديانة مصر في فترة حديثة في 1864م[30]، وبدأ البهائيون يعانون من التمييز في 1960م عندما ألغى عبد الناصر المحفل البهائي، وفي الوقت الحالي، تتركز معاناتهم في عدم القدرة على استخراج الأوراق الثبوتية (شهادات الميلاد والوفاة... إلخ)؛ بسبب عدم الاعتراف بالديانة البهائية في بطاقة الرقم القومي[31].

29- يقول المتحدث الرسمي باسم الشيعة المصرية (بهاء أنور محمد): «إن عدد الشيعة يبلغ ثلاثة ملايين شخص»، محيط، 10 أكتوبر 2012، لكن لا توجد مصادر موثوق بها تؤكد أو تنفي هذا التقدير، يبلغ عدد البهائيين بضعة آلاف. https://minorityrights.org/minorities/bahai-of-egypt/

30- حوار مع باسمة محمد موسى، المصري اليوم، 28 أغسطس 2008.

31- حوار مع أمين بطاح عميد البهائيين، اليوم السابع، 20 أبريل 2009.

وتُعتبر قضية الشيعة أكثر تعقيدًا؛ بسبب العدد، ولتعرضهم لاضطهاد تاريخي قبل وبعد الدولة الفاطمية، ولكن نتيجة ارتباط هذه القضية بالأحداث الإقليمية، فقد بدأ النظام ينظر إليهم بعين الشك في أعقاب الثورة الإيرانية، وتعرضوا إلى ملاحقات أمنية في السنوات الأخيرة من عصر مبارك، وتحت حكم محمد مرسي قُتِل القطب الشيعي حسن شحاتة على أيدي السلفيين في الجيزة، لكن التمييز المنهجي في حالة الشيعة أصعب منه في حالة الأقباط؛ لأن المذهب لا يُذكَر في بطاقة الهوية، وبالتالي يمكن للفرد إخفاء انتمائه الديني تجنبًا للتمييز، وهو ما يفعله كثيرون منهم، كما أنه يصعب في كثير من الأحيان التمييز بينهم وبين آل البيت السُّنة. من ناحية أخرى، لم تظهر أزمة الشيعة كعنصر للصراع يؤثر في السياسة المصرية.

وتختلف طبيعة مشكلتي سيناء والنوبة عن مشكلة الأقباط، ففي الحالتين يحدث التمييز على جماعة سكانية تعيش في إقليم بعينه، وقد بدأت مشكلة النوبة مع بناء خزان أسوان في بداية القرن العشرين، ثم تعليته مرتين أديتا إلى إغراق عدد من القرى النوبية، لكن الأزمة الكبيرة بدأت مع بناء السد العالي ونقل عشرات من قرى النوبة إلى مناطق صحراوية، ويعاني السكان من إهمال الدولة لمناطقهم، والمعوقات التي تضعها الأجهزة الحكومية أمام تملُّكهم الأرض، وعلى خلاف المسيحيين، يُعتبر النوبيون- وجميعهم مسلمون- جماعة عِرقية لها لغتها وثقافتها، ويسود بينهم الزواج من داخل العِرق نفسه؛ وبالتالي يمكن القول: إن لديهم وعيًا بأن لهم هوية

متميزة عن الهوية المصرية، ورغم أن التمييز المنهجي يُمارس ضدهم على مستوى الإقليم إلا أن هذا التمييز لاحقهم بالضرورة عندما يرحل بعض منهم إلى المدن خارج هذا الإقليم؛ إذ إن غياب التمييز الممنهج في العمل والمعاملات الرسمية لم يمنع حصرهم في وظائف أدنى بسبب قد يرجع لإهمالهم في مكانهم الأصلي.

وبالمثل، تتخذ مشكلة سيناء طابعًا إقليميًّا، وتخص جماعة من السكان القاطنين منطقة الحدود الشرقية والمنعزلين عن المجتمع الزراعي في الدلتا والوادي، والخارجين عن سيطرة الدولة إلى حد كبير؛ حيث إن لديهم أعرافًا وطريقة في الحياة خاصة بهم، وآليات لإدارة النزاع، وهم تاريخيًّا لا يدخلون في حسابات الدولة، ولا يستفيدون من خدماتها؛ بسبب الإهمال طويل الأمد الذي تعانيه هذه المنطقة، وتَعزَّز هذا الانفصال مع استيلاء إسرائيل على سيناء في 1967، وبعد عودة سيناء، لم تحاول الدولة إدماج السكان عبر مشروعات للتنمية، ومُنِعوا مِن تملُّك الأراضي، وظلَّت الأجهزة الأمنية تُشكِّك في ولائهم، وكان لا يتم قبولهم في الكليات العسكرية طوال حكم مبارك، وبدأ يتغير هذا الوضع في 2012، حينما قُبِل 10 من أبناء سيناء لأول مرة في الكليات العسكرية[32]، وخلال السنوات الأخيرة، أضاف الصراع بين الأجهزة الأمنية والجماعات المسلحة مزيدًا من التعقيد على المشكلة. وعموما مشكلة سيناء، مثلها مثل النوبيين، تتعلق بقطاع من سكان الأطراف يُعاني من السياسات التمييزية للدولة، ويجد صعوبة في الاندماج.

32- الدستور الأصلي، 15 نوفمبر 2012.

يشير سباستيان إلساسر في كتابه حول المسألة القبطية في فترة مبارك إلى أنه لا يوجد وضع أو خبرة قبطية واحدة تنطبق على المسيحيين المصريين كافة؛ ذلك أن المجموعات المختلفة منهم تدخل في أنواع مختلفة من علاقات المساواة والتفرقة، ولها خبرات مختلفة فيما يخص الاندماج، أو الانفصال الطوعي، أو الاستبعاد القسري؛ وبالتالي، لا يمكن تحليل المسألة بشكل كافٍ إذا تبنينا رؤية تعامل المسلمين ككتلة واحدة، وكذلك المسيحيون، بغض النظر عن الاختلافات داخل كل مجموعة[33]، وتطرح هذه المقولة مسألة العلاقة بين أشكال الاضطهاد المختلفة- سواء كانت على أساس العنصر، أو الدين، أو النوع- وبين المجتمع الطبقي، وهناك مدرستان متعارضتان في تقييم هذه المسألة؛ تعزي إحداهما الاضطهاد كليةً إلى النظام الرأسمالي الطبقي القائم على الاستغلال والتمايز الطبقي، وترفض منح أي نوع من الاستقلالية لأشكال الاضطهاد هذه. والمدرسة الأخرى تضع جانبًا دور هذا النظام في إنتاج وإعادة إنتاج علاقات الاضطهاد، وتعطي استقلالية كاملة لهذه العلاقات عن سمات وقوانين المجتمع الطبقي.

ويرى هذا البحث أنه لا يمكن فصل أشكال الاضطهاد المختلفة عن الاستغلال في المجتمع الرأسمالي؛ أولًا: لأن هذا النظام يلعب الدور الرئيسي في إنتاج علاقات القهر هذه، وثانيًا: أنه لا يمكن غض النظر عن التباينات في درجات الاضطهاد وفقًا للموقع الطبقي للشخص، فيمكن القول: إن المرأة مضطهدة في المجتمع

33-Sebastian Elsasser, The Coptic Question in the Mubarak Era, Oxford University Press, 2014, p. 2

بشكل عام، لكن اضطهاد المرأة الغنية يختلف عن اضطهاد المرأة الفقيرة؛ لأن الأخيرة لا يكون لديها الموارد التي تساعدها على مواجهة هذا القهر أو الالتفاف عليه؛ فالعاملة في المصنع، أو المنزل، أو غيرهما تُضطر إلى إنجاز الأعمال المنزلية وتربية الأطفال بنفسها؛ لأن ليس لديها القدرة على تأجير من يقوم بذلك، وتتحمل القهر في الزواج، سواء في صورة عنف، أو تعدد الزوجات، أو غيرهما؛ لأنها ليس لديها بدائل.

لكن في الوقت نفسه، لا يمكن اختزال مشكلة المرأة في الفقر؛ لأنه إذا كانت المرأة المنتمية إلى الطبقات الأعلى ليست مضطرة إلى تحمُّل العبء المنزلي أو العنف الأسري، فإنها مع ذلك تواجه أنماطًا أخرى من الاضطهاد، سواء في صورة الفروق في الأجر بين الرجال والنساء اللاتي يقمن بالعمل نفسه حتى في أكثر الدول تقدمًا، أو عدم القدرة على تولي مناصب بعينها فقط لكونها امرأة، أو القيود على حرية اتخاذ القرارات الشخصية؛ مثل: الزواج، أو الطلاق، أو العمل في الخارج في حالة المجتمعات التي تسود فيها قيم محافظة... إلخ، ولا يتناقض ذلك مع كون المجتمع الطبقي يقهر الرجل أيضًا، لكن لا يستقيم القول: إن الطبقة الحاكمة تقهر الجميع: رجالاً ونساءً، دون أن نكمل هذه العبارة بالقول: إن المرأة يقع عليها قهر مضاعف.

الأمر نفسه ينطبق على الأقباط؛ ذلك أن القبطي الفقير هو الذي يتعرض للاعتداء حال نشوب خلاف بين مسلم ومسيحي في قرية أو حي مدني فقير، وهو الذي يُواجه التمييز في التوظيف، وأحيانًا التنمُّر في المدرسة، أو الشارع، ناهيك بهجمات الجماعات المسلحة في الصعيد، وغيرها من

أشكال القهر، ولا يمكن تصور أن يُواجه أغنياء الأقباط مثل هذا النوع من المعاناة، لكن هناك تمييز آخر ينطبق على الأقباط بشكل عام: أغنيائهم وفقرائهم؛ بسبب كونهم أقباطًا؛ مثل: الصعوبات التي تُواجه عملية بناء دور العبادة مثلًا، واستحالة تولِّي مناصب معينة بسبب الهوية الدينية، والحملات المضادة التي تزعم استئثارهم بالثروة أو العمل لمصلحة قوى خارجية... إلخ.

إذن لا يمكن فصل الاضطهاد عن المجتمع الرأسمالي الذي يخلق علاقات القهر، ويعيد إنتاجها بالطريقة التي تلبي مصلحته، لكن أيضًا لا يمكن اختزال التمييز على أساس النوع، أو العِرق، أو الدين، أو المذهب في الظلم النابع من الطبقة؛ وبالتالي التأكيد على أن الجميع مضطهدون، وإنكار خصوصية اضطهاد المرأة، والسود، والأقليات الدينية... إلخ.

وفي الحالة محل الدراسة، لا يمكن اختزال المسألة القبطية في أن النظام يظلم المسلمين والمسيحيين على حد سواء؛ لأن هذه الحقيقة لا تناقض حقيقة أخرى هي أن المسيحيين يقع عليهم ظلم بسبب الهوية، يضاف إلى الظلم الواقع عليهم بسبب كونهم مواطنين في مجتمع قائم على الاستغلال.

وأخيرًا، هل يستفيد أعضاء الجماعة المسيطرة من اضطهاد الجماعة الأضعف؟ يشير إليكس كالينيكوس إلى أن العامل الإنجليزي الأبيض يشعر أنه عضو في الأمة الحاكمة، وهي التي يتم اختيار المسؤولين الحكوميين منها ولا يُحرَم أعضاؤها من أيِّ وظيفة بسبب هويتهم، ويشير إلى ما يسميه "الأجر السيكولوجي" الذي يتلقاه الناس العاديين المنتمين إلى

الجماعة المسيطرة، وينطبق الأمر نفسه على العمال البيض الأمريكيين من ذوي الأجور المنخفضة؛ حيث إن "هذه الأيديولوجيا تمنحهم الراحة والسلوى، وتعطيهم كبش فداء (العمال السود) في حالة الأزمات"[34].

وإذا طبقنا ذلك على حالة المسلمين والأقباط، نجد أن هناك بالفعل استفادة ما يحققها المسلمون من التمييز الواقع على الأقباط، وتكون هذه الاستفادة؛ إما عملية مثل: الحصول على وظيفة يُحرَم منها مسيحي رغم أنه يستحقها، أو نفسية مثل: "الشعور بالانتصار" عند إجهاض محاولة بناء كنيسة، أو حتى تفريغ الغضب الناتج عن الإذلال اليومي بحثًا عن وسائل العيش في الجار المسيحي.

لكن من ناحية أخرى، فإنه عندما يتصاعد الظلم في مجتمع ما ضد جماعة ضعيفة، فإنه من الطبيعي أن يطال ذلك الظلم الأغلبية بطريقة أو أخرى، وإذا نظرنا إلى تجربة النازي مثلًا، نجد أنه بينما كان يمارس حرب إبادة ضد اليهود، كان يفرض في الوقت نفسه قيودًا مُشدَّدة على العمال؛ فجرى إلغاء النقابات، وزيادة ساعات العمل من 60 إلى 72 ساعة أسبوعيًّا، ووضع لوائح تضع قيودًا على حرية العامل في ترك وظيفته[35]، من ناحية أخرى، فإن الاستفادة الوقتية لا تتناقض مع حقيقة أن هناك استفادة أكبر سوف يحققها أعضاء الجماعة المسيطرة (وفي هذه الحالة المسلمون) في حالة وجود نظام يحقق العدالة للجميع؛ إذن فلا يمكن

34- Alex Callinicos, Race and Class

35- Life for workers in Nazi Germany, BBC, https://www.bbc.com/bitesize/guides/zcj6y4j/revision/6

اعتبار أعضاء الجماعة المسيطرة لهم مصلحة إستراتيجية في الإبقاء على اضطهاد الجماعة أو الجماعات الأضعف.

ينقسم هذا الجزء من الكتاب إلى أربعة فصول؛ يتناول الفصل الأول لمحات من أحوال الأقباط في فترة ما قبل الحداثة، مُركِّزًا على الأمور التي لا تزال امتداداتها تؤثر في القضية القبطية حتى يومنا هذا. ويتناول الفصل الثاني كيفية تشكُّل المسألة القبطية في القرن التاسع عشر على أنقاض تفكُّك التزامات الذمة على يد محمد علي وأحفاده. ويعرض الفصل الثالث للفترة شبه الليبرالية من ثورة 1919 وحتى 1952، ويبيِّن كيف فتحت آمال الاستقلال والديمقراطية إمكانيات اتخاذ خطوات في اتجاه تجاوز هذه المسألة، وكيف ترتب على تحطم هذه الآمال عودة الأزمة بصورة أقوى. والفصل الرابع يتناول الفترة الناصرية ودورها في إضفاء طابع مؤسسي على التمييز. ويتناول جزء ثان من هذا الكتاب الأبعاد الجديدة التي اتخذتها المسألة القبطية في ظل النيوليبرالية، ويناقش مواقف الحركات الإسلامية من مسألة الأقباط، وتطوُّر دور الكنيسة في علاقتها بالأقباط عبر المراحل المختلفة. وأخيرًا، يتناول الفصل الختامي توجهات الأقباط في مقاومة التمييز.

1) الأصول التاريخية:

بالرغم من أن مساحة هذا الكتاب لا تسمح بتناول تفصيلي لتطور حالة الأقباط عبر الحِقَب التاريخية المتعاقبة، إلا أن مناقشة بعض القضايا التاريخية تُعَد أمرًا أساسيًّا إذا كان لنا أن نفهم القضية القبطية في الوقت الراهن؛ ذلك أن كثيرًا من العوامل التي تُشكِّل طبيعة هذه المسألة، وتُؤثِّر على حالة الأقباط اليوم وعلاقتهم بالمسلمين وبالدولة تعود أصولها إلى قرون عديدة مضت.

فإذا أخذنا -على سبيل المثال- الرأي الشائع اليوم بأن الأقباط يستأثرون بقسم كبير من الثروة، ويُمثِّلون طبقة الأغنياء في المجتمع، فإننا نجد أن هذا التصور ترجع أصوله إلى الدور المالي والإداري المتميز الذي لعبه الأقباط في العصور التي امتدت منذ دخول الإسلام إلى مصر، وحتى العصور الحديثة.

وإذا نظرنا إلى ظاهرة العنف الشعبي ضد الأقباط، والذي يرتبط في أحيان كثيرة بمسألة بناء الكنائس، وهي واحدة

مـن الظواهـر المهمـة التـي تُشـكِّل علاقـة المسـلمين بالأقبـاط في الريـف والأحيـاء الفقـيرة اليـوم، نجـد أن جذورهـا تعـود إلى قـرون طويلـة مضـت. مـن ناحيـة أخـرى، فـإن التشـكيك في ولاء الأقبـاط، وتصويرهـم باعتبارهـم موالـين للغـرب، ليـس بالأمـر الجديـد؛ حيث تأسـس هـذا التصـور مـع أول حـالات الغـزو الأوروبي، وتعـزَّز في فـترة الحـروب الصليبيـة، ومـا تلاهـا مـن علاقـة القوى الاسـتعمارية بالمنطقـة خـلال الحملـة الفرنسـية والاحتـلال البريطـاني.

التزامات أهل الذمة:

تسـتند الدولـة الرأسـمالية الحديثـة عـلى مبـادئ المواطنـة والمسـاواة، حتـى لـو كان ذلـك نظريًّـا فقـط، بين أبنـاء البلـد الواحد بغـض النظـر عـن انتماءاتهـم؛ وبالتـالي، فهـي تفـترض أن البـشر متسـاوون في الحقـوق والواجبـات، أيًّـا كان انتماؤهـم الدينـي، أو المذهبـي، أو العرقـي. لكـن مجتمعـات مـا قبـل الرأسـمالية كانـت تقـوم عـلى أُسُـس مختلفـة، في ظـل منظـمات تراتبيـة، وتقسـيم للسـكان إلى مجموعـات غـير متسـاوية مـن الناحيـة القانونيـة (السـيد/ العبـد، مالـك الأرض/ القِـنّ... إلـخ)، ولم تكـن هنـاك حاجـة إلى إنـكار هـذه التمايـزات أو محاولـة إخفائهـا.

وفي هـذا السـياق كانـت المجتمعـات التـي أصبحـت خاضعـة للحكـم الإسـلامي مقسَّـمة إلى المسـلمين وأهـل الذمـة، وهـو اصطـلاح عرفـه الفقـه الإسـلامي، ويُطلَـق عـلى مَـن يجـوز عقـد الذمـة معهـم، وهـم أهـل الكتـاب مـن اليهـود والمسـيحيين[36]،

36 - اعتُبر المجوس أهل ذمة، وأُخِذت منهم الجزية، واعتُبر السامرة والصابئة أهل ذمة بشرط أن يوافقوا اليهود والمسيحيين في أصل عقيدتهم. قاسم عبده قاسم، «أهل الذمة في مصر العصور الوسطى»، دار المعارف، القاهرة، 1977.

وتعني الذمة التزام توطين وحماية أهل الكتاب في البلاد التي يحكمها مسلمون، في مقابل التزام هؤلاء بدفع الجزية، وتتحدد التزامات أهل الذمة وفقًا لما عُرِف بالـ "عهد العُمري"، نسبة إلى الخليفة عمر بن الخطاب، وتُمثِّل رسالة وجهها أهل سوريا إلى الخليفة يتعهدون خلالها بعدد من الالتزامات؛ منها: عدم بناء الكنائس أو الأديرة، وعدم تجديد ما خَرِب منها، والالتزام بإطعام المسلمين في كنائسهم ثلاث ليالٍ، وعدم خيانة المسلمين، وعدم منع أقاربهم من دخول الإسلام إذا أرادوا، وألا يلبسوا مثل المسلمين، ولا يركبوا الخيل، ولا يحملوا السلاح، ولا يبيعوا الخمور، أو يدعوا إلى الشرك، أو يعلموا أولادهم القرآن، أو يُظهروا الصلبان على الكنائس. وقد زاد الخليفة عمر على هذه الشروط أنه لا يجوز لمسيحي أن يضرب مسلمًا[37].

لكن ذلك لا يعني أن هذه الشروط كان يتم الالتزام بها جميعًا في كل الأوقات؛ ذلك أن القرون التالية على دخول الإسلام مصر بقيادة عمرو بن العاص في 641 تُشير إلى أن الشروط الرئيسية؛ مثل: عدم الطعن في عقيدة الإسلام، أو خيانة المسلمين كان يجري الالتزام بها، أما القيود المتعلقة بالملبس، وعدم بناء أو ترميم الكنائس، والامتناع عن ركوب الخيل، فقد كانت تخضع للتفاوض في كثير من الأحيان، ويتفاوت مدى الالتزام بها بحسب الانحيازات الشخصية للحكام، والضغوط التي كان يُمارسها الناس لدفع الحكام إلى إعادة فرض الالتزام بهذه القيود؛ فعلى سبيل المثال، لم يهتم عمرو بن العاص بالقيود الخاصة بالملبس، أو إظهار الصلبان

37- جاك تاجر، «أقباط ومسلمون، منذ الفتح العربي إلى عام 1922»، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة 2012، ص 48.

في الأفراح أو المآتم، رغم مطالبة عديد من رفاقه بذلك[38].

ويقول كورت ويرذموللر في كتابه حول الأقباط في فترة الدولة الأيوبية: «إن تطبيق القيود حول الملبس وطريقة الحياة التي وردت في العهد العمري كان الاستثناء، وليس القاعدة؛ بدليل تعدُّد المرات التي يتم فيها إعادة فرض هذه القيود»[39]، وتُشير إيريس حبيب المصري في كتابها حول تاريخ الكنيسة القبطية إلى أن عديدًا من الفترات شهدت حركة نشطة في بناء وترميم الكنائس والأديرة، وتبيَّن أنه -مثلًا- في عهد عبد العزيز بن مروان الذي تولى حكم مصر 20 سنة أثناء حكم الدولة الأموية، قام البابا يؤانس الثالث بحركة ترميم وبناء واسعة للكنائس والأديرة[40].

كما انتعش بناء الكنائس في النصف الثاني من القرن العاشر أثناء حكم المعز لدين الله الفاطمي؛ حيث استطاع آباء الكنيسة بناء دور عبادة جديدة، وتطوير الكنائس والأديرة القائمة، وإصلاح كثير من مبانيها التي خَرِبت[41].

ويشكك بعض المؤرخين في نسب هذه القيود للخليفة عمر بن الخطاب، ويشير فكري أندراوس إلى أنه في أوائل حكم الإسلام، لم تكن حماية المسلمين لأهل الكتاب تقيدها القيود التي دخلت عليها فيما بعد؛ حيث لم يكن معقولًا أن يفرض العرب هذه الشروط عند دخولهم مصر؛ لأن الذين تحولوا إلى الإسلام في تلك الفترة كانوا قلة قليلة، ويطرح أن هذه الشروط

38- جاك تاجر، ص 61.

39- Kurt J. Werthmuller, Coptic Identity and Ayyubid Politics in Egypt 1218-1250, The American University in Cairo Press, Cairo, New York, 2010, p. 31

40- Iris Habib al-Masry, The Story of the Copts, Book II, p31-32

41- Iris Habib al-Masry, p115

أُدخِلت في القرن العاشر الميلادي، عندما أصبح عدد مَن تحولوا إلى الإسلام يفوق عدد مَن تمسَّكوا بديانتهم، ويتفق أندراوس مع كثير ممَّن درسوا تاريخ دخول الإسلام مصر على أن هذه القيود لم توضع موضع التنفيذ إلا في أوقات الاضطهاد التي غالبًا لم تدُم طويلًا[42].

أشكال الاضطهاد ودوافعه:

اتخذ الاضطهاد أشكالاً متنوعة؛ مثل: رفع مقدار الجزية، وهدم الكنائس والأديرة، أو مصادرة أملاك الكنيسة، وعزل الموظفين الأقباط، وسجن الزعامات الدينية من أجل ابتزاز الأقباط وإجبارهم على جمع الأموال، وقيام جماهير المسلمين بتنفيذ هجمات على الكنائس وممتلكات الأقباط.

لم يتبع الولاة سياسات ثابتة في التعامل مع الأقباط، وكان الانتقال بين التسامح والتشدد يتوقف على عوامل متعددة؛ مثل: الميول والطموحات الشخصية للحكام، والحاجة إلى الأموال، والعلاقة مع الحكام الأوروبيين، والصراعات بين الولاة على مصر وبين الخلفاء، والحرص على عدم إغضاب جماهير المسلمين عبر غض الطرف عن الهجمات على الأقباط.

فإذا نظرنا إلى الانحيازات الشخصية للحكام، نجد أن عمرو بن العاص أبدى درجة كبيرة من التسامح في ظل ولعه بمصر، ورغبته في اكتساب تأييد المصريين، والاستمرار في حكم البلاد؛ فعندما سيطر على الإسكندرية، رفض تطبيق شروط التعامل

42- فكري أندراوس، «المسلمون والأقباط في التاريخ»، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة الخامسة، 2017، ص 79-80.

مـع الشـعوب المهزومـة التـي قاومـت المسـلمين بالقـوة، فرفـض توزيـع الأرض عـلى المحاربـين المسـلمين كغنيمـة، أو اسـتعباد شـعبها، ودخـل في سـجال مـع عمـر بـن الخطـاب حـول توقيـت جمـع الخـراج، وأذِن للأقبـاط بارتـداء زي المسـلمين، ودعـا البابـا بنيامـين -بطريـرك الأقبـاط الأرثوذكـس الـذي كان قـد غـادر الإسـكندرية إلى الصحـراء؛ هربًـا مـن اضطهـاد البيزنطيـين- إلى العـودة لممارسـة مهامـه، واسـتقبله بحفـاوة، واستشـاره في طريقـة إدارة البـلاد[43]، واضطلـع البابـا أثنـاء تلـك الفـترة بترميـم وبنـاء مـا تهـدَّم مـن كنائـس أثنـاء حكـم البيزنطيـين[44].

ويشـير فكـري أنـدراوس إلى أن عمـرو كان أفضـل مـن حكـم مصر خـلال فـترة حكـم الخلفـاء الراشـدين والدولـة الأمويـة، ويعـزو هذا التسـامح إلى سياسـته بعيـدة المـدى؛ حيـث لم يرغـب في زيـادة الحِمْـل عـلى المصريـين حتـى يسـتمروا في العطـاء، ويسـتمر العـرب في تحصيـل الضرائـب والجزيـة[45]، ويقـول جـاك تاجـر: إن تسـامح عمـرو خلَـق سـوابق خطـيرة بالنسـبة للـولاة العـرب عـلى مـصر، لكنـه يُرجـع هـذا النهـج إلى مطامحـه في أن يصبـح حاكـمًا مطلقًـا على مـصر[46].

وكان العزيـز باللـه (975- 996م)، ابـن المعـز لديـن اللـه الفاطمـي، ظاهـرة فريـدة في معاملـة أهـل الذمـة؛ حيـث حقـق المسـاواة بـين المسـلمين وغـير المسـلمين، باسـتثناء مـا يخـص جمـع الجزيـة، ولم يسـمح بالاعتـداء عـلى المسـيحيين أو كنائسـهم[47]،

43- جاك تاجر، ص 60، 64، 88.

44- Iris Habib al-Masry, p. 12

45- فكري أندراوس، ص 84.

46- جاك تاجر، ص 76.

47- فكري أندراوس، ص 123.

وبينما كان الولاة في فترات مختلفة يوافقون على ترميم وبناء الكنائس مقابل هدايا سخية، فإن هذا التقليد بَطَلَ في عهده، وتولَّت الدولة الإشراف على بناء الكنائس، وبلغ حدودًا غير مسبوقة في التسامح حينما رفض معاقبة مسلم قرر اعتناق المسيحية[48]، ويُرجع مؤرخون هذا التسامح مع المسيحيين إلى زواجه من امرأة قبطية، بينما يعزون سياسة ولده من هذه السيدة، الحاكم بأمر الله (996-1020 م) الانتقامية تجاه المسيحيين إلى غرابة أطواره وتقلباته، فقد أمر بهدم كنائس، وفرض عليهم اللون الأسود وتعليق صليب خشبي، ومنعهم من ركوب الخيول أو تشغيل مسلمين لديهم[49]، لكنه في آخر أيامه تراجع عن كثير من الإجراءات التي سبق أن اتخذها، فأمر بإعادة فتح الكنائس التي أغلقها، وأعاد ممتلكات الكنيسة التي صادرها منهم، وتخلى عن أمره السابق لهم بتعليق صلبان خشبية[50]، قبل أن يختفي نهائيًّا في أحد جولاته الليلية في القاهرة[51].

وبشكل عام اتسم عهد الخلفاء الفاطميين بالتسامح مع الذميين مقارنة بالعصور السابقة واللاحقة؛ حيث أسندوا وظائف الدولة الرئيسية إليهم، وأعادوا التقليد الذي سنَّه محمد الإخشيدي بالاشتراك في الحفلات الدينية المسيحية، ويرى مؤرخون أن التسامح الذي ساد بشكل عام في هذا العصر كان يعود إلى عجز الفاطميين، الذين كانوا يتبعون المذهب

48- جاك تاجر، ص 106.

49 - Samuel Tadros Motherland Lost, Egyptian and Coptic quest for Modernity, Amazon Customer 2013, p 44.

50- Iris Habib al-Masry, p 126

51- جاك تاجر، ص 114.

الشيعي، عن الحصول على تأييد المسلمين المصريين، وجلهم يتبع المذهب السُّني[52].

كما أثرت العلاقة مع الخلافة على توجهات الحكام تجاه أهل الذمة؛ ذلك أنه خلال فترة الحكم القصيرة التي استقل فيها الولاة عن الخلفاء، في عصر الدولة الطولونية والإخشيدية[53]، سادت درجة كبيرة من التسامح تجاه المصريين بشكل عام؛ حيث لم يكن حكام هاتين الدولتين يعتمدون على تأييد الخليفة العباسي، وبالتالي كان يتعين عليهم اكتساب قبول المصريين.

وقد قام أحمد بن طولون في بداية عهده بإلغاء الضرائب التي كانت مفروضة في عهد سابقيه، كما قام بتخفيف عبء الجزية عن المسيحيين بعدما شكوا من ارتفاع هذا العبء، ورغم أن الإخشيديين كانوا أقل تسامحًا من الطولونيين، فقد ظهر في عهدهم تقليد غير مسبوق هو مشاركة أمير مسلم في حفلة دينية مسيحية، هي عيد الغطاس[54].

وكانت حاجة الولاة إلى المال سواء بسبب الحروب أو زيادة الإنفاق سببًا رئيسيًّا في رفع الجزية، وابتزاز المسيحيين للحصول على أقصى ما يمكن استخلاصه من أموال، فقد أدت حاجة العباسيين إلى الأموال الكبيرة بسبب الحروب التي انخرطوا فيها إلى اتباع سياسة متشدِّدة ضد الأقباط[55]. وسعى الوالي العباسي

52- جاك تاجر، ص 104، 123.

53- كان ولاة الدولتين الطولونية (868-905) والإخشيدية (935-968) اسميًّا تابعين للخليفة العباسي، لكنهم كانوا مستقلين من الناحية الفعلية.

54- جاك تاجر، ص 98، 100.

55- جاك تاجر، ص 80.

علي بن سليمان في سنة 785 م إلى ابتزاز الأقباط عندما أمر بهدم الكنائس التي بُنِيت حديثًا، فقدَّموا له 50 ألف دينار مقابل التراجع عن هذا الأمر، وقام الوالي الأموي عبد الله بن عبد الملك بحبس البطريرك؛ كي يدفع له 3000 دينار، ولم يقبل إطلاق سراحه إلا بعدما تعهَّد له بجمع هذا المال من الأقباط خلال شهرين[56].

وقام الظاهر بيبرس بجمع المسيحيين واليهود، وأوقد لهم نارًا مهددًا بحرقهم، ولم يتخلَّ عن الفكرة إلا عندما تعهَّد أحد أغنياء الأقباط بفدائهم بـ 500 ألف دينار، يتم سدادها على عشر سنوات[57].

كثيرًا ما كان للمواجهات مع الأوروبيين، بدايةً بالحروب الصليبية، وانتهاءً بالحملة الفرنسية، نتيجة سلبية على أوضاع المسيحيين في مصر، فبالرغم من الخلاف المذهبي بين الكنيستين الشرقية والغربية[58]، بيد أن المسيحيين اعتُبروا دومًا من قِبَل الحكام والسكان حلفاء محتملين لأوروبا المسيحية، وقد تعرَّض أقباط مصر لأضرار أثناء هذه الحروب التي «تركت أثرًا مشؤومًا... وحفرت هوة عميقة بين الإسلام والمسيحية»[59].

كان الوضع المتميز الذي حازه الأقباط في إدارة شؤون الأموال والضرائب موضع سخط مستمر من جانب المسلمين، كثيرًا ما

56- جاك تاجر، ص 59، 78.

57- جاك تاجر، ص 149، لكن هناك رواية أخرى تفسر هذا الحدث من جانب بيبرس بأنه استهدف إجبار الأقباط على دفع ثمن خسائر الحرائق التي تسببوا في إشعالها.

58- تعلَّق هذا الخلاف بطبيعة السيد المسيح، وأدى إلى انقسام الكنيسة مع انعقاد مجمع خلقيدونية سنة 451. وتعرض الأقباط الأرثوذكس، الذين يسمون أيضًا باليعاقبة، إلى اضطهاد قبل دخول الإسلام مصر من جانب حكام بيزنطة المنتمين للمذهب الخلقيدوني، وهم يعرفون أيضًا بالملكانيين والكاثوليك، ولا يزال هذا الخلاف موجودًا حتى اليوم؛ حيث فشلت محاولات توحيد الكنيستين على مدى قرون.

59- جاك تاجر، ص 142.

انعكس في صورة هجمات على الأقباط، وقد بلغ هذا النفوذ ذروته في ظل الدولة الفاطمية، خاصة قبل فترة الحاكم بأمر الله؛ حيث بدأ المسيحيون في تولِّي منصب الوزير، ويشير كورت ويرذموللر إلى أن استمرار الأقباط في الهيمنة على دور الكَتَبة في مختلف المستويات الإدارية في بدايات العصر المملوكي، أدى إلى استياء من جانب المسلمين، وعندما قام كاتب قبطي بإهانة سمسار مسلم أمام الناس في أحد شوارع الفسطاط، أثار ذلك موجه من الهجوم على أرواح وممتلكات كثير من المسيحيين[60].

ويُبيِّن أبو سيف يوسف أنه في العصر المملوكي، لعبت الشرائح العليا من «قبط الدواوين» دورًا مهمًّا في الإدارة المالية، وخاصة ما كان يُسمى «ديوان الخراج»، كما عمل كثير من المسيحيين في مسح الأرض وجباية الضرائب؛ ونظرًا لأن المماليك كانوا يفرضون ضرائب كثيرة على الفلاحين، والتجار، وأصحاب الحرف، ويأمرون بتحصيلها بأكثر الطرق تعسُّفًا؛ أدى ذلك إلى نشوء توتر بين الأقباط وبين مجموع الشعب، وكان يتحول إلى عداء عندما يستغل الجباة وظيفتهم في تكوين ثروات ضخمة خاصة بهم، وكان الحكام يستخدمون ذلك الشعور بالعداء في التأليب على المسيحيين عندما تحدث مجاعات أو أزمات مالية، ويُبيِّن أنه في الوقت نفسه، كانت قد اتسعت قاعدة المتعلمين المسلمين من طلاب الأزهر والمدارس الدينية وأئمة المساجد وفقراء العلماء، وكان طبيعيًّا أن يتطلع هؤلاء إلى الالتحاق بأجهزة الإدارة التي كانت تمثل وسيلة للإثراء؛ لذلك ظهرت في بعض فترات الحكم المملوكي احتجاجات في صورة كتب

60- Kurt J. Werthmuller, p 5051-

و»منشورات»، تؤكد على عدم جواز استخدام غير المسلمين في الدول الإسلامية، وتتهم الأقباط باستخدام أموال الدولة في مجالات لا تُقِرها الشريعة[61]، وربما يفسر ذلك ما أشار إليه مؤرخون آخرون عن أنه من أسباب اضطهاد سلاطين المماليك للأقباط كانت الضغوط التي مارسها القضاة والفقهاء، الذين تمتعوا بنفوذ كبير في تلك الفترة[62].

ويشير أليستر هاملتون في كتابه حول الأقباط والغرب إلى أن العثمانيين أظهروا منذ البداية تفضيلًا للمسيحيين واليهود في الوظائف الحكومية، وهو ما ساهم في عدم شعبيتهم داخل بعض دوائر المسلمين[63].

ويطرح فكري أندراوس أنه في بعض الأحيان كان المسلمون يستخدمون الأقباط في «التنفيس» عن الكرب الذي يشعرون به وقت الأزمات، ويُبيِّن أنه قُبيل الحملة الفرنسية، عانى المسلمون والأقباط خلال الحكم العثماني/ المملوكي من سوء المعاملة وتزايد الضرائب، ففي فترة ولاية حسن باشا الجزايرلي (1786- 1787) وحربه مع قائدَي المماليك علي بك ومراد بك، زادت تواترت الفتن الطائفية؛ لأن العامة لجؤوا إلى التنفيس عن أنفسهم باضطهاد الأقباط، سواء لتحقيق أهداف مالية لمواجهة المعاناة التي يعيشون فيها، أو لأسباب نفسية؛ حيث يوهمون أنفسهم بأنهم في مكانة أعلى من الأقباط، فالمضطهد الذي لا يملك سبيلًا لدفع الأذى عن نفسه، فيسقطه على غيره، ويُوضِّح أن الحكام كانوا يعطون الضوء الأخضر لحوادث

61- أبو سيف يوسف، «المشكلة الطائفية والأوضاع الطبقية في مصر»، ص 62 .
62- قاسم عبده قاسم، ص 88 ، 148.

63- Alastair Hamilton, p 31

العامة ضد المسيحيين[64]. ويُعيدنا ذلك إلى نقطة جرت مناقشتها في القسم السابق، حول الدور الذي يلعبه أعضاء الجماعة المضطهدة ككبش فداء يُشعر الأغلبية بالتميز؛ لمجرد انتمائهم إلى الجماعة التي يأتي منها الحكام، بالرغم من أنهم في الأغلب يتعرَّضون لنفس أوضاع المعاناة والظلم التي تعيشها الجماعة الأضعف.

التكيُّف والمقاومة:

تنوعت الأساليب التي اتبعها الأقباط في التعامل مع الحكم الإسلامي، ما بين البحث عن طرق للتواؤم مع هذا الحكم، والسعي إلى مواجهته.

تمثلت أقصى درجات التكيُّف مع الحكم الإسلامي في ترك العقيدة برمتها، والتحول إلى دين الحكام الجدد، واختلفت أسباب اعتناق الأقباط للإسلام، لكن أهمها كان تجنب دفع الجزية، ومواجهة حملات الاضطهاد، والحفاظ على المكتسبات الناتجة عن دورهم الإداري.

ويطرح بعض المؤرخين أنه رغم أن تحول الأقباط إلى الإسلام حدث بشكل تدريجي، إلا أن هناك فترات بعينها شهدت تسارع موجة التحول إلى الإسلام.

عندما دخل الإسلام مصر، بدأ بعض الأقباط ترك عقيدتهم؛ كي يتجنبوا دفع الجزية وهو ما لم يشجع عليه الحكام المسلمون[65]، وعندما اضطر الحكام إلى إعفاء الذين تحولوا إلى الإسلام من الجزية، استثنوا المزارعين الذين استمروا يدفعون

64- فكري أندراوس، ص 166.

65- Kurt J. Werthmuller, p 76

الضريبة[66] العينية من نتاج الأرض الزراعية؛ ولهذا السبب كان تحول سكان المدن إلى الإسلام أسرع من سكان الأقاليم[67]، وأصبح المسلمون أغلبية عددية في أعقاب هزيمة ثورات الأقباط، التي شارك فيها أحيانًا المسلمون بسبب ارتفاع الضرائب، في القرن التاسع[68]، كما أسلم كثير من الأقباط في ظل تشدُّد الحاكم بأمر الله، الذي بلغ حد تخيير الأقباط بين التحول إلى الإسلام وبين القتل[69]، لكن الموجه الثانية كانت في عهد المماليك في القرن الرابع عشر، عندما قام النظام بتطهير الوظائف الحكومية من غير المسلمين في موجات متكررة، والتشجيع على العنف الشعبي تجاههم[70]، وبحلول نهاية العصر المملوكي، كان عدد الأقباط قد انخفض بقوة[71].

الوسيلة الثانية للتكيُّف كانت تعلُّم اللغة العربية، ففي سنة 705م، أصدر عبد الله بن عبد الملك قرارًا باستخدام اللغة العربية في المعاملات الرسمية، فقام الأقباط بتعلُّم تلك اللغة العربية والقرآن؛ حرصًا على استمرارهم في وظائفهم، واختفت اللغتان القبطية واليونانية تدريجيًّا[72]، وحدثت هذه العملية على مدى قرون، وكانت أسرع في المدن الرئيسية منها في الأقاليم، وتشير أبحاث إلى أن اللغة القبطية ظلت مستخدمة في

66- إضافة إلى الجزية التي تُحسب على الرأس، كان هناك الخراج، وهو ضريبة تُفرض على القرية، وكان يدفعها المسلمون والمسيحيون العاملون بفلاحة الأرض.

67- جاك تاجر، 74.

68- قاسم عبده قاسم، ص 36.

69- جاك تاجر، ص 111.

70- Kurt J. Werthmuller, p 76

71- Febb Armanios, Coptic Christianity in Ottoman Egypt, Oxford University Press, p 16

72- جاك تاجر، 89.

بعض المناطق حتى القرن الثاني عشر الميلادي[73]، لكنه بحلول القرن السادس عشر، أصبحت معرفة هذه اللغة قاصرة على رجال الدين[74].

واتخذ الأقباط العاملون في الوظائف الحكومية أسماءً عربية، وتبنَّوا بعض العادات العربية مثل امتلاك السرايا[75]، ومن أجل التغلب على المانع الشرعي الذي يحظر بناء أو ترميم الكنائس، جرى تقديم الهدايا للحكام[76]، إلى جانب التحايل عند تقديم طلبات ترميم الكنائس، بالزعم أن الأمر يتعلق بأديرة أوشكت على الانهيار على رؤوس الرهبان[77].

خلال القرنين الثامن والتاسع في العهدين الأموي والعباسي، قام الأقباط بعدد من الثورات، كان سببها الأساسي ارتفاع الضرائب، فخلال ولاية الحر بن يوسف (724- 727م)، توقَّف أهالي المنطقة الواقعة بين شرق فرع دمياط والصحراء عن دفع الأموال، فأرسل لهم الوالي جنودًا لمحاربتهم، ثم خرج إليهم بنفسه، واستمر القتال لنحو ثلاثة أشهر، قبل أن تلحق الهزيمة بالأقباط. وفي الصعيد، أثناء الولاية الثانية لحنظلة بن صفوان (737-742م)، تمرَّد أقباط الصعيد على القائمين على جمع الخراج؛ احتجاجًا على رفع الجزية والضريبة والعقوبات القاسية في حالة عدم دفع الضرائب، وبعدما طرد أهل الصعيد عمال الخراج، هاجمهم جنود الوالي، وخرَّبوا عديدًا

73- Jason R. Zaborowski, From Coptic to Arabic in Medieval Egypt Medieval Encounters 14 (2008) p 1540-

74- Alastair Hamilton, p 195

75- Samuel Tadros, p 47

76- جاك تاجر، ص 106.

77- مجدي جرجس، ص 30، 31.

مـن الكنائـس، وعُـزِل الـوالي حنظلـة بنـاء عـلى شـكوى الأهـالي[78].

لكـن ثـورات البشـموريين كانـت أعنـف ثـورات الأقبـاط، وكان هـؤلاء خليطًـا بـين الأقبـاط واليونانيـين، ويعملـون في صناعـة أوراق الـبردي، ويقطنـون الأرض الرمليـة بأقـصى شـمال الدلتـا، مـا بـين فرعـي دميـاط ورشـيد[79]، وبـدأت هـذه الثـورات في أواخـر الدولـة الأمويـة، وامتـدت إلى العـصر العبـاسي، لكـن أهمهـا كان في سـنة 831، في عهـد الخليفـة المأمـون، الـذي جـاء إلى مـصر لمواجهـة هـذه الثـورة، وكانـت هـذه الثـورة، مثـل سـابقاتها بسـبب ارتفـاع الضرائـب، وانضـم إليهـا المسـلمون، وفشـل زعـماء الكنيسـة في إقنـاع البشـموريين بالاستسـلام، وفي النهايـة هُزِمـوا بعـد معـارك عنيفـة، وقتـل جيـش المأمـون أعـدادًا كبـيرة منهـم، وبِيـع أسراهـم في أسـواق العبيـد، وطـرد الخليفـة زعماءهـم مـن مـصر، وبسـحق هـذه الثـورة، انتهـت ثـورات الأقبـاط في مـصر[80].

خـلال حكـم الأيوبيـين (1171–1250)، والمماليـك (1250-1517) تواتـر انـدلاع الحرائـق الضخمـة في القاهـرة والإسـكندرية، وقيـل: إن الأقبـاط أشـعلوها بغـرض الانتقـام، فأثنـاء تـولي صـلاح الديـن الأيـوبي الـوزارة في سـنة 564 هجريـة، اندلعـت حرائـق في الفسـطاط وجامـع عمـرو بـن العـاص، قيـل: إن الدافـع وراء إشـعال هـذه الحرائـق كان الانتقـام لمـا تعرَّضـوا لـه مـن اضطهـاد في عهـد الحاكـم بأمـر اللـه، كـما اشـتعلت حرائـق في سـنوات 663، و721 هجريـة (1321)، 751 هجريـة (1350)، أثنـاء حكـم

78- زكريا رمزي، «ثورات الأقباط»، القاهرة، 2015، ص 56.

79- زكريا رمزي، ص57.

80- جاك تاجر، ص 85.

المماليك احتجاجًا على هدم الكنائس[81].

وكان الاستشهاد بمثابة ملجأ أخير لقليل منهم في ظل اليأس، ففي 1353 قام مسيحي من الطور بالذهاب إلى القاهرة والذم في الإسلام علنًا، وقال: إن هدفه هو الاستشهاد، وفي 1388، جاء إلى القاهرة مجموعة من الرجال والنساء ممن كانوا قد أسلموا، وأعلنوا على الملأ خروجهم عن الإسلام، قائلين: إنهم جاءوا؛ «لكي نغتفر الخطايا التي اقترفناها، فنقدم حياتنا على مذبح التضحية؛ لننال نعم سيدنا المسيح»، فقُطِعت رؤوسهم جميعًا[82].

الدور الإداري والمالي:

بدأ الأقباط في الاضطلاع بالأمور الإدارية والمالية في بداية دخول الإسلام مصر، فقد أدرك عمرو بن العاص أنه لا يستطيع جمع الضرائب دون معاونة المسيحيين؛ حيث لم تكن لدى العرب معرفة بأحوال هذا البلد، ولا لغته، كما فكر عمرو في إيجاد وسيلة رأى أنها قد تكفل سير العدالة؛ حيث سمح بمساهمة المسيحيين في القضاء، فقسَّم مصر إلى عدد من الدوائر، وعيَّن في كل دائرة منها قاضيًا قبطيًّا، كلَّفه بفض الخلافات المدنية والدينية لغير المسلمين، أما إذا كان الخلاف بين قبطي ومسلم، رُفِع الأمر إلى مجلس مكوَّن من قضاة الطرفين، وكانت المسائل الجنائية من اختصاص القضاة المسلمين وحدهم[83].

81- قاسم عبده قاسم، ص 58 ، 88.

82- جاك تاجر، ص 161.

83- جاك تاجر، ص 65

واستمرت الاستعانة بأهل الذمة خلال العقود التالية، وعندما تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة، بعث لولاته رسالة شديدة اللهجة تأمرهم بالتوقف عن تشغيل الأقباط، وتهدَّدهم بالعزل حال مخالفة هذا الأمر، وبالفعل تم تنفيذ أوامره بصورة مؤقتة، ما لبث أن عاد بعدها الوضع إلى حالته الأولى.

وقد أظهر الخلفاء مرارًا رغبتهم في إبعاد الأقباط من الوظائف الإدارية، كما أنهم أظهروا خيبة أملهم كلما وجدوهم باقين في مناصبهم؛ وبالتالي، فقد توالت الأوامر من جانب الخلفاء المسلمين في القرون التالية بعزل المسيحيين من الوظائف التي يشغلونها؛ حيث حاول كلٌّ من: المنصور، والمهدي، وهارون الرشيد، والمأمون، والمتوكل، والمقتدر بالله تنفيذ هذا الهدف، لكن أوامرهم ظلت اسمية، غير قابلة للتنفيذ، والأقباط من جانبهم، كانوا حريصين على الاحتفاظ بهذا الدور، والتكيُّف مع متطلباته، وهو ما دعاهم إلى تعلُّم اللغة العربية، عندما أصبح هذا الأمر شرطًا للاستمرار في توليهم هذه الوظائف[84]، وتَعزَّز هذا الدور في العصر الفاطمي؛ بحيث أصبح الذميون -إلى جانب مَن تحولوا إلى الإسلام حديثًا؛ كي يحافظوا على وظائفهم- يتولون وظائف الوزراء.

وينقل جاك تاجر عن أحد الرحالة المسلمين في ذلك العصر حديثه عن الثراء الذي كان يتمتع به بعض الأقباط في ذلك الوقت، مشيرًا إلى أن أغنى رجل في مصر آنذاك كان قبطيًّا، يمتلك عددًا ضخمًا من المراكب[85].

84- جاك تاجر، ص 78-89

85- جاك تاجر، ص 107، 115

تراجعت مكانة الأقباط مع زوال الدولة الفاطمية. فقد كان صلاح الدين حريصًا على إعادة الوجه السُّني إلى مصر، وكان إحدى وسائل ذلك قمع ما كان يعتبره المسلمون تجبُّرًا وهيمنة من جانب المسيحيين واليهود على المناصب الحكومية، فأمر باستبعاد المسيحيين من الوظائف الحكومية، إلى جانب مصادرة بعض ملكياتهم، وإعادة تقرير العهد العمري عبر إزالة الصلبان من فوق الكنائس، وفرض القيود الخاصة بالملابس، ومنع ركوب الخيل، وعدم رفع الصوت في الصلاة، وغيرها.

ويُشير كورت ويرذموللر إلى أن صلاح الدين بعد انتصاراته الكبرى في حطين والقدس في فلسطين، أصبح يتمتع بوضع شبه أسطوري في المنطقة، وغيَّر تمامًا توجُّهاته فيما يخص الأقباط؛ بحيث لم يَعُد فقط متسامحًا، بل منحهم وضعًا متميزًا، فوهبهم ديرًا بالقرب من القبر المقدس، وعيَّن أقباطًا ويهودًا في مواقع عزيزة على قلبه؛ مثل: سكرتيره الخاص، وكبير المهندسين المعماريين[86].

وكان العصر المملوكي أسوأ بالنسبة للأقباط؛ لأن المماليك لم يكونوا حريصين فقط على جمع الأموال، بل الحفاظ على الهيمنة السُّنية في مصر[87]؛ لذلك فقد أصدر السلاطين المماليك الأوامر المتتالية بالاستغناء عن خدمات الأقباط، ومع ذلك، استمر الأقباط في تولِّي الوظائف المالية، وأهمها جباية الضرائب؛ حيث إنه لم يكن هناك مَن يُنافسهم في القدرة على القيام بهذه المهمة[88].

86- Kurt J. Werthmuller, p 44-46

87- Kurt J. Werthmuller, p 50

88- قاسم عبده قاسم ص 84.

وتُشير إيريس حبيب المصري إلى أن كفاءة الأقباط في إدارة الأملاك العامة والخاصة، دفعت الحكام المماليك إلى استخدامهم في الوظائف العامة، لكن الجماهير المعدمة لم تكن تتحمل رؤية هؤلاء الأقباط في حالة ميسورة، بينما هم يقاسون العَوَز، فكانت تطالب بعزلهم، وفي بعض الأحيان كان قوة رد الفعل الأعمى من جانب العامة يُجبر الحكام على الخضوع له[89].

ويُبيِّن أليستر هاملتون أن بداية الحكم العثماني شهدت خفضًا للضرائب بشكل عام، وهو ما استفاد منه المسلمون والمسيحيون على حد سواء، ويُشير إلى تفضيل الولاة العثمانيين للمسيحيين واليهود في أعمال الإدارة الحكومية[90]، وفي تلك الحقبة، كان في كل قرية كبيرة نسبيًّا، هناك قبطي يتولى تسجيل الضرائب يُطلَق عليه «المعلم»[91].

ويُشير مجدي جرجس في كتابه حول مكانة أغنياء الأقباط في القرن الثامن عشر إلى أنه «صار جميع مقدِّمي المملكة والناظرين في دواوينها وتدبير أمورها كلهم نصارى»[92].

وبالمثل، يوضح فيب أرمانيوس إلى أن كلًّا مِن المسيحيين واليهود كانوا مُمثَّلين بقوة في مهن الصرافة، والسكرتارية، وجباية الضرائب، والوكالة المالية، موضحًا أن الشوام الكاثوليك أصبحوا يمثلون تهديدًا لهم مع تضخُّم ثرواتهم نتيجة الاختلاط بالأوروبيين، وفي ظل الدعم الذي كان يقدمه

89- Iris Habib al-Masry, p 184

90- Alastair Hamilton, The Copts and the West 1439-1822, Oxford University Press, Oxford, New Your, 2006, p 31

91- Barbara Watterson, Coptic Egypt, Scottish Academic Press, Edinburgh, 1988, p 167

92- مجدي جرجس، «أثر الأراخنة على وضع القبط في القرن الثامن عشر»، ص 51.

إخوانهم في العقيدة الأوروبيون[93].

ويُبيِّن أن الأقباط استطاعوا لقرون خلال الحكم العثماني الهيمنة على أقسام بعينها من الجهاز البيروقراطي والمالي في مصر؛ حيث إنهم كانوا حريصين على لعب أدوار مهمة في أعمال رئيسية، مثل جباية الضرائب؛ كي يظلوا في وضع مميز، مقارنة بغير المسلمين الآخرين؛ وبالتالي لا يمكن لسادتهم الاستغناء عنهم[94]، كذلك كانوا يعملون في الإدارة الحسابية التابعة للخزانة في وظيفة توزيع المساعدات، التي تأتي من الجزية التي يدفعها غير المسلمين، وبالرغم من أن كثرة الأزمات التي واجهتها السلطنة العثمانية في القرن السابع عشر أدت إلى الاعتماد على ذوي الأصول التركية في الوظائف الحكومية، إلا أن الأقباط استطاعوا استعادة مناصبهم في مرحلة لاحقة[95].

وعندما تعرَّضت الإمبراطورية العثمانية لأزمات مالية -بحلول نهاية القرن السادس عشر في ظل الصراعات مع الصفويين وإمبراطورية هابسبيرج- توسعت في الاعتماد على نظام الالتزام[96]، وهو ما أفاد النخبة القبطية بسبب سعي الملتزمين إلى تشغيل الأقباط بسبب مهاراتهم المالية[97].

وينقل أرمانيوس عن أحد الرحالة الفرنسيين الذي زار الصعيد أثناء الحكم العثماني، أن الأقباط وحدهم كانوا يعرفون القراءة

93- Febb Armanois, p 21

94- Febb Armanios, p 26

95- Febb Armanios, p28

96- هو نظام تحصيل الضرائب في الدولة العثمانية، وبموجب هذا النظام يتولى الملتزم جمع الضريبة من الفلاحين؛ كي يتم إرسالها إلى السلطان العثماني، ويدفع الملتزم مبلغًا مقدمًا؛ كي يحصل على حق الالتزام، الذي يكون في كثير من الأحيان سنة، ويقوم خلال العام بجمع الضريبة، وإرسالها إلى السلطان بعد خصم مصاريفه، وعادة ما يجمع الملتزم أكبر من المبلغ المقرر للضريبة.

97- Febb Armanios, p 27

والكتابة؛ لذلك، فقد كانوا يعملون لدى الأغنياء في وظائف مشرفين، وموظفين ماليين، وسكرتارية[98].

وقد كان لكتاتيب الأقباط مساهمة أساسية في الإعداد لهذه الوظيفة، فقد كانت هذه تناظر الكتاتيب عند المسلمين؛ حيث يتعلم الأطفال القراءة، والكتابة، والحساب، إلى جانب المواد الدينية، لكن مستوى التعليم بها كان أفضل إلى حد ما من الكتاتيب الإسلامية، وبعد الانتهاء من هذه المرحلة، كان يجري تدريب النابهين على الأعمال المالية عن طريق نظام للرعاية، يتم خلاله إعدادهم لوظائف الوكيل المالي (التي تُعرَف بالمباشر)، والمحاسب، والكاتب، وهي كلها مهام أساسية بالنسبة لجباية الضرائب[99].

ويرصد مجدي جرجس مظاهر تنامي نفوذ الأراخنة، أو «كبار وجهاء القبط من المباشرين والأغنياء»، خلال القرن الثامن عشر، ويُشير إلى أنهم توارثوا أهم الوظائف الإدارية والمالية في الدولة، إلى جانب خدمتهم لكبار العسكريين والأمراء؛ مما جعلهم على مقربة من صناع القرار، ويُبيِّن أن تضخُّم ثروات الأراخنة في ذلك العصر، والمكانة الرفيعة التي حظوا بها عزَّزت مكانتهم داخل طائفتهم، ومكَّنتهم من إحداث نقلة حضارية مهمة في تاريخ الأقباط[100]، ويُشير إلى أنه بينما كان البطريرك هو الممثل الشرعي للطائفة، وكان يشرك معه الأساقفة في الأمور الهامة، حتى منتصف القرن السابع عشر، فقد تغيَّر هذا الوضع في القرن الثامن عشر؛ حيث أصبحت كل الأمور

98- Febb Armanois, p 26

99- Samuel Tadros, p 59

100- مجدي جرجس، ص 7-12.

تقرَّر بواسطة الأراخنة بما في ذلك الشؤون ذات الطابع الديني أحيانًا، ويُبيِّن أنهم اضطلعوا بحركة واسعة لتعمير وترميم دور العبادة خلال ذلك القرن، شملت جميع كنائس القاهرة والأديرة العامرة، كما أنفقوا أموالًا كبيرة على الحركة التعليمية والثقافية في جميع أنحاء مصر، انعكست في نسخ أعداد كبيرة من الكتب، وترجمة كتب مهمة في الفكر المسيحي، إلى جانب ظهور مؤلفات جديدة، وتطور فنون الرسم والزخرفة[101].

ويطرح الدور المتميز الذي لعبه الأقباط في شؤون المالية والإدارة تساؤلاً مهمًّا حول الطبيعة الطبقية للأقباط، فهل من الجائز أن نُطلق عليهم تعريف «شعب طبقة» على غرار حال اليهود في البلدان التي عاشوا فيها؟

يتتبع أبرام ليون تاريخ اليهود، مبينًا أنه على خلاف ما هو متعارف عليه، لم يبدأ شتات اليهود مع سقوط أورشليم؛ حيث إن ثلاثة أرباع اليهود كانوا يعيشون خارج فلسطين، في مختلف بقاع الأرض، قبل هذا التاريخ بقرون، ويعزو ذلك إلى أن الطبيعة الجبلية لأرض فلسطين لم تكن تكفي لتلبية احتياجاتهم في ظل تزايد السكان، على خلاف جيرانهم الذين يعيشون في المناطق السهلية، ويُبيِّن ليون أنه لم يكن أمامهم إلا قطع الطرق أو الهجرة، وقد اختاروا الطريق الثاني بعد صراعات عديدة مع جيرانهم، وعندما يذهب غرباء إلى مناطق مأهولة بالسكان، فهم لا يذهبون كمزارعين، بل كمقاتلين، أو تجار، وقد امتهن اليهود التجارة، وكانت فلسطين منذ زمن بعيد مفترقًا لطرق التجارة، وهو ما حافظ على صِلَاتهم بهذا

101- مجدي جرجس، ص 21-43.

البلد، ويُشير إلى أن مجتمعات الاقتصاد الطبيعي تستهلك ما تنتجه، وتنتج ما تحتاجه لاستهلاكها؛ وبالتالي لا تنشأ الحاجة لدى السكان لممارسة التجارة؛ وبالتالي فإن التجار الأوائل في جميع هذه المجتمعات كانوا أجانب.

ويُبيِّن أن اليهود قطنوا عددًا لا حصر له من المدن في أوروبا، وآسيا، وليبيا، وكانوا يعيشون في تجمعات صغيرة، ويمارسون أدورًا مهمة بالنسبة للاقتصاد؛ حيث عملوا كبحارة، ومصرفيين، وسماسرة، وتَعزَّز دورهم في عصر الإمبراطورية الرومانية؛ حيث أضفى عليهم الأباطرة مزايا في روما والإسكندرية، ويُشير إلى أن العداء لليهود في العصرين القديم والوسيط يعود إلى العداء والاحتقار التاريخي الذي يكنُّه مَن يعملون بالزراعة نحو العاملين بالتجارة، حتى لو كانوا غير قادرين على الاستغناء عن خدماتهم، وتزايد دورهم مع أفول الإمبراطورية الرومانية، وأصبحوا بحلول القرن العاشر حلقة الوصل الوحيدة بين أوروبا وآسيا، لكن بعد قرنين من الزمن، مع بدء نمو المدن ونشأة التجار المحليين في غرب أوروبا، بدأ الاضطهاد يأخذ منحًا عنيفًا، خاصة وأنهم اتجهوا إلى العمل كمرابين مع صعود التجار المحليين.

ويخلص ليون إلى أن اليهود «في الأساس شكلوا تاريخيًّا جماعة اجتماعية ذات وظيفة اقتصادية محددة؛ أي: أنهم يمثلون طبقة، أو شعب- طبقة»[102].

لكن هذا لم يكن بأي حال وضع المسيحيين المصريين، فعند دخول الإسلام مصر، لم يكن للعرب دراية بالزراعة،

102- Abram Leon, The Jewish Question, https://www.marxists.org/subject/jewish/leon/ch1.htm

وكان المصريون -وجلهم من الأقباط- قادرين وحدهم على الاضطلاع بهذا النشاط، الذي يرتبط بالتقويم الشمسي المتوارث من الفراعنة؛ من حيث مواعيد الدورات الزراعية، وأوقات البذر، والحصاد؛ وبالتالي فقد كانوا يلعبون الدور الأساسي في هذا النشاط[103].

وتُبيِّن باربرا ووترسون أن الأقباط كانوا يتحملون إلى جانب الجزية، ضريبة الأرض؛ لأنهم كانوا مَن يضطلعون بالزراعة، وهو ما كان دافعًا نحو التحول إلى الإسلام؛ كي يتفادوا جزءًا من الضرائب[104].

وتنقل ووترسون عن أحد الرحالة الذين عاشوا في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر أن معظم المسيحيين في الريف، كانوا يعملون بالزراعة، مثلهم مثل المسلمين[105].

ويلاحظ فيب أرمانيوس أنه تحت الحكم العثماني، كانت هناك أعداد كبيرة من الفلاحين الفقراء والعمال وأصحاب الحرف من الأقباط، إلى جانب تولِّي قسم منهم المهام المالية والإدارية، ويوضح أن الاختلافات الاقتصادية، والاجتماعية، والإقليمية بين المسيحيين في مصر، جعلت منهم جماعة غير متجانسة، ومندمجة في الوقت نفسه في إيقاع الحياة اليومية، بالرغم من أنهم من الناحية الدينية كانوا يخضعون لسلطة مختلفة، هي الكنيسة وأغنياء الأقباط[106]، وفي السياق نفسه يُبيِّن أن أغلبية الأقباط كانوا من خارج طبقتي رجال الدين

103- قاسم عبده قاسم، ص 171.

104- Barbara Watterson, p 154

105- Barbara Watterson, p 166

106- Febb Armanois, p 22

والنخبة العلمانية؛ حيث كانوا من الفلاحين الذين يعيشون في جيوب صغيرة إلى جانب السكان المسلمين، وفي بعض المناطق النائية في الصعيد، كانت هناك بعض القرى يقطنها مسيحيون فقط، وإلى جانب انخراط المسيحيين في الزراعة التقليدية، كانوا متميزين في زراعات وصناعات بعينها في بعض المناطق؛ حيث كانوا يزرعون الورد والموالح، ويصنعون العطور في الفيوم، وفي المدن كان لهم وجود كبير في الإسكندرية، والمحلة الكبرى، وأخميم، ومنفلوط، وأسيوط، وكانوا موجودين بشكل ملحوظ في بعض المهن؛ مثل: الصاغة، والحدادة، والبناء[107].

وفي دراسته للحقبة نفسها، يقول أليستر هاملتون: إنه في وادي النيل ودلتاه، كان الأقباط يمارسون النشاط الزراعي نفسه الذي يمارسه المسلمون. ويوضح أنه رغم أنهم كانوا يميلون إلى التركز في مناطق بعينها في المدن، إلا أنه لم يكن هناك أي شيء يشبه نظام الجيتو اليهودي الذي كان موجودًا في أوروبا؛ حيث كان المسيحيون في المدن المصرية يعيشون في الأحياء متجاورين مع المسلمين وأحيانًا اليهود. ويُشير إلى أنه بحلول القرن الثامن عشر، استطاع أقباط كثيرون تجميع ثروات كبيرة واكتساب نفوذ اقتصادي وسياسي كبير، وينتمي هؤلاء إلى طبقة المباشرين أو الأراخنة، وهم الطبقة العليا المتعلمة التي كانت تعمل لدى السلطة المسلمة في مهن جباة الضرائب، والكتبة، وأمناء الجمارك، والسكرتارية، والمديرين، ويطرح أن بفضل مكانة هذه الطبقة، كان مستوى معيشة الجماعة القبطية بشكل عام أعلى من المسلمين[108].

107- Febb Armanios, p 32
108- Alastair Hamilton, p 32-34

ويبدو من العرض السابق أننا بصدد جماعة لها سماتها المميزة التي تختلف عن أحوال الأقليات في ظروف أخرى؛ فهم يختلفون عن وضع الأقليات الصينية في دول جنوب شرق آسيا، وهؤلاء أقرب إلى حالة اليهود في أوروبا؛ حيث يتخصصون في بلدان؛ مثل إندونيسيا وماليزيا في أنشطة بعينها، تتركَّز في التجارة والأعمال، ويسيطرون على قطاعات أساسية في الاقتصاد، ويسكنون أحياء خاصة بهم، ويتعرَّضون لهجمات على الأرواح والممتلكات وقت الاضطرابات السياسية[109]، في الوقت نفسه يختلف المسيحيون في مصر كليةً عن حالة السود في أمريكا، الذين كانوا تاريخيًّا الجماعة الأكثر فقرًا، والأكثر عرضة للاستغلال.

أما بالنسبة للأقباط، فلا يمكن أن نطلق عليهم وصف «شعب- طبقة»، بالنظر إلى عدم التجانس في الأنشطة التي يعملون بها؛ حيث نجد في قاعدة الهرم الأغلبية من الفلاحين في القرى، والعمال الحرفيين في المدن، بينما نجد في قمته الأراخنة الذين يعملون لدى الحكام، وكبار ملاك الأراضي، وبين الاثنين مستويات عديدة من صغار الموظفين، والكَتَبة، وأصحاب الحرف.

لكن عدة عوامل جعلت حياتهم في مستوى أفضل نوعًا ما من أغلبية السكان؛ فقد انعكست الثروات الكبيرة التي تركزت لدى المباشرين على حالة الجماعة التي كان عددها في تناقص مستمر، وذلك عن طريق تقديم المساعدات للفقراء عن طريق الكنيسة، وتعزيز التعليم لإعداد أجيال مِن الكَتَبة،

109- Mary Somers, Southeast Asia's Chinese Minorities, Longman, London, 1974

والمحاسبين، وعمال الضرائب، كما أن الحرص على الاستفادة من الفرص المتاحة، والدأب من أجل التأقلم مع المتغيرات في بيئة معادية، يدفعان في اتجاه رخاء الجماعة.

العلاقة بالأوروبيين:

ألقى الصراع بين الخلافة الإسلامية والأوروبيين بظله بقوة على حالة المسيحيين في مصر، وعلى علاقاتهم بالسكان المسلمين والحكام على حد سواء، وقد بدأ هذا الصراع قبل الحروب الصليبية في صورة هجمات متواترة من جانب الحكام الأوروبيين، واستمر بعد انتهاء هذه الحروب، وحتى الحملة الفرنسية عام 1798.

وكان غالبًا ما يفترض الحكام والسكان المسلمون أن المسيحيين سوف يتآمرون حتمًا مع الغزاة الأوروبيين؛ نظرًا للتشارك في العقيدة، بالرغم من الخلاف المذهبي الحاد بين الكنيستين الشرقية والغربية، والقمع الدموي الذي مارسه الحكام الرومان والبيزنطيين ضد الأقباط من أتباع المذهب اليعقوبي.

ويُشير جاك تاجر إلى أنه منذ دخل المسلمون بلاد العراق والشام ومصر، كانوا يعتبرون المسيحيين حلفاء طبيعيين للإمبراطورية البيزنطية، ويعطي أمثلة على تأثُّر المسيحيين بالنزاع مع الأوروبيين، موضحًا أنه في فترة الدولة الأموية، أساء الخليفة عمر بن عبد العزيز معاملة المسيحيين، بعدما تكبَّدت قواته خسائر فادحة عند حصار القسطنطينية، وأن الخليفة المهدي العباسي أمر بهدم بعض الكنائس، عندما هزمت الفرق البيزنطية ابنه هارون الرشيد، ويُبيِّن أنه في عهد

كافـور الإخشـيدي، تعـدَّدت الهجـمات التـي شـنها الإمبراطـور البيزنطـي نيقفـور فـوكاس، وكان المسـلمون يعتـدون عـلى الأقبـاط وكنائسـهم مـع حـدوث كل هجـوم يشـنه البيزنطيـون[110].

ويُبـيِّن جـاك تاجـر أنـه لمـا نشـبت الحـرب الصليبيـة الأولى في العـصر الفاطمـي، لم يتـم تسـجيل أي حركـة مـن جانـب المسـلمين ضـد الأقبـاط، ويُشـير إلى أن علاقـة الصليبيـين بالمسـيحيين المصريـين مـن أتبـاع المذهـب اليعقـوبي لم تكـن جيـدة؛ بدليـل أنهـم منعوهم مـن الصـلاة في القـدس عندمـا احتلوهـا بدعـوى أنهـم ملحـدون، وأنهـم سـهلوا لصـلاح الديـن الاسـتيلاء عـلى بيـت المقـدس؛ بإلحاحهـم عـلى الصليبيـين أن يسـلموا المدينـة، وكان الصليبيـون أقـل عـددًا منهـم، وعندمـا سـيطر صـلاح الديـن عـلى المدينـة، اعتـبر المسـيحيين «الإفرنـج» فقـط هـم أسرى الحـرب، بينـما وافـق عـلى أن يظـل اليعقوبيـون في المدينـة ويدفعـوا الجزيـة[111].

لكـن الأزمـة بـدأت في حملـة جـون دي بريـان عـلى دميـاط -التـي كان قسـم كبـير مـن مسـيحييها مـن الملكانيـين- في 1217؛ حيـث بـدأ النظـر إلى الأقبـاط بعـين الشـك والتسـاؤل إن كانـوا سـوف يرحبـون بالصليبيـين كـما فعـل الأرمـن والسـوريون، وأدى هـذا الموقـف إلى هجـمات عـلى الأقبـاط في القاهـرة، واسـتغل السـلطان الأزمـة في فـرض ضرائـب جديـدة عـلى الأقبـاط والأغنيـاء عمومًـا، وأثنـاء توجُّـه جنـود السـلطان إلى دميـاط نهبـوا كنائـس اليعاقبـة والملكانيـين عـلى حـد سـواء، وأمـر السـلطان بهـدم كنيسـة القديـس مرقـس بالإسـكندرية؛ بدعـوى أنهـا تتحكـم في

110- جاك تاجر، ص 90، 100.

111- جاك تاجر، ص 138-140.

الميناء، ويمكن للصليبيين أن ينصبوا فيها آلات الحرب.

الأزمة الكبيرة الثانية كانت في أواخر القرن ذاته، مع هجوم لويس التاسع على دمياط؛ حيث إنه بينما كان يقوم بمحاصرة المدينة، قام المسلمون بقتل المسيحيين القاطنين بالمدينة، وفي اليوم التالي، مع دخول الصليبيين، قام المسيحيون الذين استطاعوا الفرار من المدينة ونجوا من القتل بالعودة وقتل المسلمين، الذين لم يساعدهم كبر سنهم أو مرضهم من اللحاق بالجيش الإسلامي المهزوم[112].

ويُشير أليستر هامتلون إلى أنه عندما غزا أمالريك الأول ملك القدس مصر في 1168، سانده المسيحيون في البداية، لكن عددًا كبيرًا منهم قُتِل عند دخوله بلبيس، وهو ما كان دافعًا كافيًا لأن يرفضوا التدخل الخارجي، لكن ذلك لم يشفع لهم؛ حيث أعقب هذا الغزو فترة من عدم الثقة في الأقباط انعكست في زيادة الضرائب، وإغلاق ونهب الكنائس، وبعد ذلك بقرنين، قام بيتر الأول ملك قبرص بالهجوم على الإسكندرية في 1365 فيما اعتُبر آخر الغزوات الصليبية، وبالرغم من أن المسيحيين تعرَّضوا للنهب والقتل أثناء هذا الهجوم، مثلهم مثل المسلمين واليهود، إلا أن تلك الحملة تلاها موجة جديدة من الاضطهاد على أيدي الحكام[113].

وعندما غزا الفرنسيون الإسكندرية، كان الأقباط موضع اتهام بالتعاون معهم، وجرى تفتيش منازلهم بحثًا عن الأسلحة، وتصاعدت مشاعر الغضب، وظهرت دعاوى لقتلهم،

112- جاك تاجر، ص -141 142.

113- Alastair Hamilton, p 50-51

وهـو مـا حـال دونـه الحـكام[114].

وتحلـل زينـب أبـو المجـد الطبيعـة المركبـة لعلاقـة الأقبـاط بالفرنسـيين، مشـيرة إلى أن الترحيـب الواضـح الـذي اسـتقبلوا بـه الفرنسـيين عنـد دخولهـم مـصر كان هدفـه كسـب ثقتهـم مـن أجـل الاحتفـاظ بالـدور المهيمـن في إدارة ماليـة الدولـة، وتنقـل عن واحـد مـن علـماء المصريـات الذيـن صاحبـوا القـوات الفرنسـية عنـد توغلهـا في الصعيـد اسـتغرابه مـن «المسـاعدة المخلصـة» التـي قدَّمهـا زعـماء الأقبـاط للقـوات الغازيـة، والحـرص عـلى إطلاعهـم عـلى المخاطـر التـي قـد يتعرضـون لهـا في سـيرهم و«الدمـوع التـي ذُرِفـت عنـد وداعهـم»، وتُشـير إلى أنـه بمجـرد مـا تحقق للفرنسـيين النـصر النهـائي، سرعـان مـا تحطمـت «الصـورة الورديـة لسـكان محليـين يدعمـون محرريهـم»، فعندمـا اسـتعان بهم الفرنسـيون في جمـع الضرائـب، حرصـوا عـلى الاحتفـاظ بدورهـم المهيمـن، ومنعوا الفرنسـيين مـن الاضطـلاع عـلى أسرار هـذه المهنـة، أو معرفـة طـرق قيـاس الأرض، أو تحديـد أوقـات الفيضـان، وهـو مـا خلـق أجـواء مـن عـدم الثقـة المتبادلـة خـلال سـنوات الحملـة[115].

لكـن رغـم أن بونابـرت لم يختص المسـيحيين بمعاملة اسـتثنائية، فمن الطبيعـي أن يشـجعهم الحكـم الفرنـسي عـلى التخلـص مـن القيـود الخاصـة بطريقـة الحيـاة، وينقـل جـاك تاجـر عـن الجـبرتي اسـتياءه؛ حيـث كانـوا يُشـاهَدون وهـم «يركبـون الخيـل، ويحملـون السـلاح»، وعندمـا ذهـب أعيانهم لمقابلـة نابليون، كانـوا «يرتدون الكسـاوى ذات الأكـمام المذهبـة، المزدانـة بالوريـدات الذهبية، وعلى رؤوسـهم العمائم

114- جاك تاجر، ص 182.

115- Zeinab Abul-Magd, A Crisis of Images: The French, Jihad, and the Plague in Upper Egypt, 1798—1801, Journal of World History, Vol. 23, No. 2 (June 2012), pp. 315-343

الكشمير، وأعربوا لبونابرت عن خالص ولائهم».

وأثناء ثورة القاهرة الأولى، التي كان الدافع لها زيادة الضرائب، ولعب فيها شيوخ الأزهر دورًا قياديًّا، تعرَّض بعض الأقباط، والشوام، والأروام لأعمال اعتداء ونهب، لكن الاعتداءات التي تعرَّضوا لها في ثورة القاهرة الثانية كانت أعنف كثيرًا، وهو ما عزاه لويس عوض إلى أن ثورة القاهرة الأولى كانت «ثورة وطنية خالصة»، بينما كانت ثورة القاهرة الثانية يقودها الأتراك والمماليك؛ «ولذا انحرفت عن هدفها الوطني وتحوَّلت إلى حرب دينية صريحة جعلت من الأقباط هدفًا لها»[116].

ولم يحظ الأقباط بمعاملة إيجابية إلا في عهد كليبر، بعد إخماد ثورة القاهرة الثانية؛ حيث فرض ضريبة استثنائية على جميع السكان، فيما عدا المسيحيين، وعندما خلفه الجنرال مينو، اتبع سياسة هي معكوس تلك التي اتبعها كليبر، وسعى إلى الاستغناء عن الموظفين الأقباط[117].

لكن المسألة الأبرز فيما يخص دور الأقباط أثناء الحملة الفرنسية، كانت دور «المعلم يعقوب» في التعاون مع الفرنسيين، فقد وُلِد يعقوب في ملَّوي في منتصف القرن الثامن عشر، والتحق في عهد علي بك الكبير بخدمة قائد الإنكشارية، وأصبح يدير أمواله؛ مما مكَّنه من تكوين ثروة خاصة به، ثم شارك إلى جانب مراد بك في مواجهة القائد الذي أرسله السلطان العثماني لانتزاع السلطة من المماليك، وعند قدوم الفرنسيين التحق بخدمتهم، وبدأ بالإشراف على تموين الجيش

116- لويس عوض، «تاريخ الفكري المصري الحديث، من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل»، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 224-226.

117- جاك تاجر، ص 183.

الفرنسي، وبعد ذلك شارك إلى جانبهم في قتال المماليك، ثم أسس ما عُرِف بالفيلق القبطي لمعاونة الفرنسيين في القتال، وقرر الرحيل مع رحيل الحملة، بعد ثلاث سنوات قضاها في خدمة الفرنسيين، لكنه مات على متن سفينة إنجليزية أثناء الإبحار إلى فرنسا[118].

وفي كل الأحوال، فبالرغم من أن اتفاقية رحيل الفرنسيين كان من بنودها ضمان حماية المسلمين والمسيحيين الذين تعاونوا مع الحملة، إلا أن غضب المسلمين توجَّه إلى الأقباط بمجرد رحيل الفرنسيين، بالرغم من أن عددًا من الشباب المغاربة انضم إلى القتال مع الفرنسيين[119].

ومما سبق؛ يمكن القول: إنه في كل الأحوال، كان ولاء الأقباط محل شك، والاتهام بالتعاون مع الأوروبيين المسيحيين حاضرًا كلما حدث نزاع بين الشرق والغرب، ويرتبط هذا الاتهام بعدة اعتبارات، فقد كان الدين هو مصدر الانتماء؛ لأن الفكرة القومية لم تكن قد ظهرت بعد؛ وبالتالي لم تكن فكرة الوطن والولاء لأرض بلد موجودة من الأساس، وكانت جماعة المسلمين، شعبًا أو حكامًا، تُعرِّف أهل الذمة بأنهم «غير المسلمين»، وليس «المصريين المختلفين في الديانة».

وفي هذا السياق، يكون اعتبار المسيحيين المصريين موالين للغزاة المسيحيين أمرًا من طبيعة الأشياء، حتى لو لم يحدث تعاون بين الطرفين، أو لو تعاون المسلمون أيضًا مع الغزاة، وفي حالة الحملة الفرنسية، تعاون عديد من المشايخ عندما تأكد لهم أن انتصار الفرنسيين أمر واقع، فقبلوا التعيين في وزارة

118- لويس عوض ، ص 145-152.
119- جاك تاجر، ص 188.

مـن تسـعة أعضـاء، وقبـل عـشرات الأعيـان أن يكونـوا أعضـاءً في «الديـوان العـام»، وهـو بمثابـة برلمـان استشـاري أنشـأه نابليـون ليضـم 180 عضـوًا مـن المناطـق المختلفـة[120].

مـن ناحيـة أخـرى، فـإن تعـاون المسـيحيين مـع الأوروبيـين الغـزاة حصـل بالفعـل في أوقـات مختلفـة، وهـو يبـدو أيضًـا مـن طبيعـة الأمـور؛ لأنـه عندمـا يكـون الديـن هـو معيـار الهويـة، وهـو الـذي يحـدد مكانـة جماعـات السـكان المختلفـة، فـإن مسـاندة جماعـة خارجيـة تنتـصر للهويـة نفسـها، أو الاسـتفادة مـن هيمنـة هـذه الجماعـة؛ لتخفيـف القيـود المفروضـة مـن جماعـة الأغلبيـة الحاكمـة، ليـس بالأمـر الغريـب.

بـل إنـه حتـى في العـصر الحديـث، مـع سـيادة فكـرة القوميـة وخطـاب المواطنـة والمسـاواة...، نجـد الجماعات العِرقيـة أو الطائفة المضطهـدة أحيانًـا متنازعـة الـولاء، أو متعاطفـة مـع أعـداء جماعـة الأغلبيـة.

وفي كل الأحـوال، ظلـت السياسـات الغربيـة تجـاه المنطقـة أمـرًا مؤثـرًا في المسـألة القبطيـة، وفي علاقـة المسـيحيين بالمسـلمين في مـصر إلى يومنـا هـذا.

120 لويس عوض، ص 85- 87.

2) ظهور المسألة القبطية:

لم تنشأ المسألة القبطية، بمعنى الأزمة المرتبطة بتأثير كونهم لا ينتمون إلى ديانة أغلبية السكان على ما يحظون به من مكانة وحقوق، إلا مع التحديث؛ لأنه في المجتمعات السابقة على ذلك، كان التمايز في الحقوق بين الجماعات على أساس اختلاف الدين، أو العِرق، أو غيرهما هو من الأمور الطبيعية التي تُقرُّها قوانين المجتمع، ولا تحتاج إلى تبرير، واستندت المجتمعات الإسلامية على التفرقة بين مكانة المسلمين ومكانة أهل الذمة، كما سبقت الإشارة.

لكن عملية التحديث أدت إلى تقويض هذه العلاقات، وإحلالها بعلاقات ذات طبيعة مختلفة، لم تُنْهِ التمييز، لكنها غيَّرت في مظاهره وطبيعة الأزمات المرتبطة به، يحاول هذا القسم إيضاح كيف أثرت عملية التحديث التي بدأها محمد على واستكملها أبناؤه وأحفاده خلال القرن التاسع عشر، على تفكيك وضعية الذمة، لتحل محلها إشكالية ذات طبيعة مختلفة، فيما يخص علاقة الأقباط بالدولة والمسلمين.

مشروع محمد علي:

حكم محمد علي مصر في الفترة الممتدة من 1805 وحتى 1848، ولا يختلف كثير من الباحثين في التاريخ المصري الحديث على أن فترة الحملة الفرنسية، وما تلاها من تولِّي محمد علي الحكم تُمثِّل بداية الدولة الحديثة في هذا البلد.

لم يكن محمد علي يستهدف التحديث بهدف تحقيق نهضة عامة في البلد الذي كان يطمح بأن يستمر في حكمه طوال حياته وأن يُورِّث أبناءه وأحفاده هذا الحكم، لكن دافع هذه العملية كان الحاجة إلى بناء جيش ضخم، يُعمَل له حساب، ويستطيع أن يُلبِّي طموحاته، وأن يخلق توازنًا في علاقته بالسلطان العثماني[121]، وبعد محاولات لتكوين جيش من الأتراك ثم الأفارقة، لم يجد محمد علي مفرًّا من تجنيد المصريين، وبالفعل أسس جيشًا ضخمًا بلغ عدده في ذروة قوته سنة 1839 نحو 376 ألفًا من الجنود[122]، وتطلَّب تأسيس هذا الجيش إصلاحات عديدة في مجالات الزراعة، والتصنيع، والتعليم؛ فقد عمل على تطوير الزراعة عبر الاهتمام بالري، وتشييد الترع، والقنوات، والجسور، والقناطر، وتوسيع الأراضي الزراعية عبر توطين آلاف من البدو، وإدخال زراعة القطن. وأنشأ مصانع الغزل، والنسيج، والصوف، والكتان. وأسَّس المدارس الابتدائية، والمدارس العسكرية، ومن ضمنها مدارس الخدمات من الطب، والهندسة، والتموين، والإدارة، وأرسل مئات من الطلاب إلى الخارج؛ لتعلُّم الطب، والهندسة، والعلوم

121- يقدم خالد فهمي في كتابه «كل رجال الباشا»، دار الشروق، رؤية تفصيلية حول كيفية بناء الجيش وظروف التجنيد.

122- طارق البشري، ص 20.

التطبيقية. وفي تلك الفترة، بدأت عملية توحيد القوانين التي تنظم معاملات المصريين، باعتبارهم مصريين، وبمعزل عن انتمائهم الديني[123].

وكان محمد علي لا يتردد في الحصول على الخدمة ممن يستطيعون تقديمها بغض النظر عن الدين[124]، وبالرغم من أن الأقباط كانوا أفضل تعليمًا من المسلمين، إلا إنهم لم يكونوا على دراية باللغات الأجنبية؛ ولذلك استطاع السوريون والأرمن ملء هذا الفراغ؛ حيث عملوا في وظائف تنفيذية مهمة إلى جانب دورهم كمساعدين للباشا.

ويتتبع طارق البشري دور الأقباط في إصلاحات محمد علي؛ حيث يُشير إلى أنه أبقى على دورهم التقليدي في إدارة شؤون المالية، وحسابات الدخل والخراج، وحساب وجباية الضرائب، إضافة إلى مساحة الأرض، وكان كبير المباشرين في أول عهده هو «المعلم» - كان هذا اللقب يُعطَى لمن يقوم بجمع الضرائب، وكان يوجد معلم لكل قرية، وكان جرجس الجوهري معلم مصر، بما يعني أنه كبير الكَتَبة ورئيس المباشرين، لكن محمد علي قبض عليه وعلى باقي المباشرين، وسجنهم، وطلب محاسبتهم على أموال الضرائب منذ ترك الفرنسيون مصر في 1801، وبعدما حصَّل مِن الجوهري وعدد مِن المباشرين المسجونين ما استطاع أخذه منهم، عزلهم وعيَّن المعلم غالي، لكنه عزله وأعاده لمنصبه أكثر من مرة، بعد دفع غرامات، وقتله في نهاية الأمر، وعيَّن ولده مكانه.

123- طارق البشري، ص 30.

124- S.S. Hasan, p. 33

ويُبيِّن البشري أن نفوذ الأقباط تنامى مع تزايُد نفوذ الدولة، وزاد عددهم في الوظائف الحكومية بالرغم من أنه لم يكن لهم وجود في الجيش؛ لأن التجنيد كان مقتصرًا على المسلمين، وعندما بدأت ترقية المصريين إلى وظائف قيادية دنيا في الجيش، انعكس ذلك في الوظائف المدنية؛ حيث بدأ تعيين المصريين -ومنهم أقباط- في وظيفة المأمور[125]، وحصل قبطي هو باسيليوس غالي على لقب بك لأول مرة[126]، ومُنح أربعة أقباط منصب العمدة خلال ثلاثينيات القرن الثامن عشر، واعتبر المسيحيون المعاصرون والأوروبيون الذين زاروا مصر في تلك الفترة أن هذه كانت من أفضل الفترات في تاريخ الكنيسة القبطية[127].

ويُبيِّن جاك تاجر أن محمد علي كان حريصًا على أن يحظى المسيحيون الذين يعملون لديه باحترام المسلمين الذين يتعاملون معهم، ويضرب -مثلًا- بأمر سلَّمه لأحد عماله الأقباط، يقول: «إن يوسف الذي يشتغل في الجبخانة في خدمة الدولة، وقد حررنا له هذه التذكرة الصادرة من ديواننا، وسلمناها إليه حتى لا يتعرض لأية ملحوظة بسبب زيه»[128].

ولم يُرسل محمد علي أقباطًا ضمن الطلاب الذين أرسلهم للدارسة في الخارج، ويُشير طارق البشري إلى أن الوالي اعتبر أن المهن التي تخصص فيها الأقباط داخل جهاز الإدارة لم تكن في حاجة إلى خبرة أجنبية تستدعي إرسال طلاب إلى الخارج،

125- طارق البشري، ص 21- 22.

126-Samuel Tadros, p.78

127- Vivian Ibrahim, p.15

128 جاك تاجر، ص 195.

ويُشير إلى أن محمد علي لم يجعل الإسلام شرطًا لإرسال الطلاب؛ بدليل وجود مبعوثين غير مسلمين، من الأرمن، وغيرهم، لكنه يُلاحظ أن معظم الذين أرسلهم محمد علي إلى الخارج كانوا من غير المصريين الأصليين (أبناء الفلاحين)، وإنما كانوا من المصريين ذوي الأصول التركية، أو الشركسية، وهو ما يرجع إلى أن هدف الوالي من إرسال هذه البعثات هو إعداد قيادات المستقبل في الجيش والإدارة، وهؤلاء كانوا من غير المصريين في ذلك الوقت[129].

وعلى صعيد القيود المفروضة على طريقة حياة الأقباط، سمح محمد علي للأقباط بحمل الصليب علنًا، ودق أجراس الكنائس، وسهل الرحلات إلى الأراضي المقدسة، بعدما كانت تعوقها عقبات في السابق، كما أصدر فرمانًا يسَّر عملية بناء الكنائس في1819، بعدما كانت هذه العملية تخضع للعديد من القيود.

ويشير جاك تاجر إلى أن محمد علي لم يرفض أي طلب للأقباط ببناء الكنائس، واستشهد على ذلك بأن مخطوطات قصر عابدين تحوي كثيرًا من المراسيم الصادرة منه، فيما يخص بناء الكنائس، لكن ذلك لم يترتب عليه اختفاء القيود كليةً، فبعدما أثارت هذه الحريات غضب المسلمين، صدر مرسوم عام 1817 «إلى الأقباط والأروام بأن يلزموا زيهم من الأزرق والأسود، ولا يلبسون العمائم البيض؛ لأنهم خرجوا عن الحد في كل شيء، ويتعممون بالشيلان الكشمير الملونة والغالية في الثمن، ويركبون الرهوانات، والبغال، والخيول،

129- طارق البشري، ص 23.

وأمامهم وخلفهم الخدم بأيديهم العصي يطردون الناس عن طريقهم»[130]، لكن هذه كانت آخر مرة يتم فيها فرض مثل هذه القيود[131].

وجرى تخفيف القيود على ركوب الخيل، وفي 1844 جرى اتهام أحد الكَتَبة الأقباط، ويُدعى سيدهم بيشوي، ويعيش في دمياط بذم الإسلام، فقرر محافظ المدينة، بدعم من السكان المسلمين بتخييره بين اعتناق الإسلام أو التعرُّض للجلد، واختار بيشوي الجلد، ومات متأثرًا بجروحه، وأعلنته الكنيسة شهيدًا في ذلك العام، وعندما علم محمد علي بالحادث، عزل المحافظ[132]، وفي حادث آخر عاقب محمد علي طالبًا مسلماً تعامل بعنف مع كلوت بك، وسمح للمسيحيين لأول مرة برفع الصليب في الجنازات[133].

وتُشير فيفيان إبراهيم إلى أن سياسة التسامح التي اتبعها محمد علي تجاه الأقباط لم تكن ترجع فقط لأسباب عملية تتعلَّق بحاجته إلى الوظائف التي كانوا يستطيعون القيام بها دون غيرهم، وإنما ساعدته هذه الصورة على تعزيز شرعيته وأوراق اعتماده كحاكم لمصر مدى الحياة، وتمكين أبنائه من وراثة حكم هذا البلد[134].

وسمح غزو محمد علي للسودان للبابا بطرس السابع

130- جاك تاجر نقلاً عن الجبرتي، ص 195-196

131- Alastair Hamilton, The Copts and the West 1439-1822, OXFORD–WARBURG STUDIES, 2006, p. 15

132- Vivian Ibrahim, The Copts of Egypt, Tauris Academic Studies, London and New York, 2011, p. 15-16

133- Samuel Tadros, p.79

134- Vivian Ibrahim, p.16

برسامة أساقفة هناك لأول مرة منذ قرون، وشجَّع نشاط البعثات التبشيرية؛ لأنه رأي أنها يمكن أن تساهم في تحسين علاقاته بالدول الأوروبية، وطلب من المعلم غالي اعتناق المذهب الكاثوليكي، الذي قَبِلَ ذلك، وتحوَّل إلى هذا المذهب مع عائلته، وقد منح ذلك الكنيسة الكاثوليكية جماعة كبيرة من الأتباع؛ مما أدى في النهاية إلى تأسيس الكنيسة الكاثوليكية التي تتبع البابا في روما، لكنها تحتفظ بالطقوس القبطية الشرقية[135].

وقد خطا أبناء وأحفاد محمد علي خطوات أبعد على صعيد إلغاء التزامات الذمة، وذلك باستثناء عباس الأول حفيد محمد علي، الذي تولَّى الحكم في 1848، وجرى اغتياله في 1954، وقد كان هذا الوالي يُوصَف بأنه موالٍ بقوة لتركيا، ومعادٍ للأوروبيين، وخصوصًا الفرنسيين، واتخذ موقفًا عدائيًّا من المسيحيين، بلغ حد التفكير في نفيهم إلى السودان، لكن شيخ الأزهر رفض إصدار فتوى تجيز ذلك[136].

فقد ألغى سعيد باشا -الذي تولَّى الحكم من 1854 إلى 1863 وهو ابن محمد علي- التزامات الذمة في ديسمبر 1855، وأمر بتجنيد الأقباط في يناير من العام التالي، لكن هذه المحاولة قوبلت برفض واسع من الأقباط؛ إذ كان التجنيد مكروهًا بصفة عامة بين المصريين - مسلمين وأقباطًا؛ نظرًا لطول مدته، وانقطاع المجند عن أسرته، وكان الجنود يلجؤون إلى الهرب من الجيش، رغم شدة العقوبات التي يتعرضون لها إذا ما عثرت

135- Samuel Tadros, p.80

136- Samuel Tadros, p.76

عليهم السلطات، أو تشويه أنفسهم؛ كي يكونوا غير صالحين للتجنيد[137]، فتراجع عن هذه الخطوة، وألغى سعيد الاحتفالات التي كانت تُقام عندما يتحول مسيحي إلى الإسلام، وأتاح بناء وترميم الكنائس، وأرسل مسيحيًّا مع بعثة الطلاب في فرنسا، وعيَّن مسيحيًّا أرمنيًّا حاكمًا للسودان[138]، كما منح الأقباط حقوقًا متساوية في عضوية مجالس الأقاليم[139].

وساعد على ذلك الاتجاه الإصلاحات واسعة النطاق التي أدخلها السلطان عبد المجيد في 1856 بضغط من بريطانيا وفرنسا، وسعت هذه الإصلاحات إلى تحجيم مظاهر التمييز، ووعدت بالمساواة بين جميع الأفراد الخاضعين للإمبراطورية العثمانية بغض النظر عن الدين، وسُمِّيت هذه القرارات قانون الخط الهمايوني، الذي أعطى شرعية لبناء الكنائس، وحصر سلطة القرار ببناء الكنائس في يد السلطان وحده[140].

عُرِف الخديو إسماعيل، الذي حكم مصر من 1863- 1879، بعلاقته الودية بالأقباط؛ حيث إنه اتخذ إجراءات جديدة في اتجاه إدماجهم في أجهزة الدولة؛ حيث كان أول مَن عيَّن قضاة أقباطًا في المحاكم، وأرسل أقباطًا في البعثات التعليمية؛ لدراسة القانون، والإدارة، والطب، والتاريخ الطبيعي، والهندسة، والألسن، وعندما أنشأ أول مجلس نيابي في 1866، نص قانون إنشائه على أن «كل شخص بلغ من العمر الخامسة والعشرين يمكن ترشيحه على شرط أن يكون أمينًا، ومخلصًا، وأن تتأكد

137-خالد فهمي، ص 350-362.

138- Samuel tadros, p.83

139- Sebastian Elsasser,p.14

140- Samuel Tadros, p. 85

الحكومة أنه وُلِد في البلاد»؛ وبالتالي لم يضع شرطًا يتعلَّق بديانة الأعضاء، فجرى انتخاب نائبين قبطيين من بين 75 نائبًا هم كل أعضاء المجلس في (1866 و1870)[141]، كما وضع عائقًا أمام التحوُّل إلى الإسلام عندما سمح للكنيسة لأول مرة بعقد جلسات مع مَن يريد التحوُّل إلى الإسلام في محاولة لإقناعه بالثبات على عقيدته[142]، وفي سنة 1880، في عهد الخديو توفيق، تم فرض التجنيد الإجباري على جميع المصريين.

حركة الإصلاح الكنسي:

وكان من الضروري بالنسبة للكنيسة القبطية مواكبة هذه الإصلاحات، وإلا ستصبح مؤسسة خاملة، وتفقد دورها المحوري في حياة الأقباط، خاصة في ظل التحدي الذي فرضه انتعاش نشاط البعثات التبشيرية، بفعل تزايد عدد الأجانب في مصر، وما تتميز به من تفوق فكري، فعلى سبيل المثال أنشأت البعثات الكاثوليكية مدرستين للأولاد في الإسكندرية، ومدرسة للبنات في القاهرة، بينما أقامت البعثة البروتستانتية مدرسة للأولاد، وكانت هذه المدارس مثار اجتذاب الأقباط، وفي الوقت نفسه، فإن الجمود الذي كانت عليه الكنيسة منذ قرون، انعكس في تواضع مستوى الكهنة التعليمي والفكري[143].

في ظل هذا الوضع اضطلع البابا كيرلس الرابع -المعروف بـ «أبي الإصلاح»، والذي نُصِّب بطريركًا سنة 1854، وتوفي في 1861- بإدخال تطورات مهمة على صعيد التعليم والثقافة؛

141- طارق البشري، ص 23.

142- جاك تاجر، ص 200.

143- Samuel Tadros, 80

فقد أنشأ مدرستين في القاهرة، عُيِّن خريجوها في وظائف السكة الحديد، والبرق، والمؤسسات المالية، وأنشأ مدارس لتعليم اللغات الحية والعلوم النظرية، فُتِحت للمصريين بغض النظر عن الدين، ودعا الخديو سعيد إلى الموافقة على إدخال الأقباط مدرسة الطب، وتخرَّج في مدارس البابا كيرلس العديد من قادة الرأي والسياسة، منهم بطرس غالي وعبد الخالق ثروت[144]، كما أنشأ البابا مدرسيتين لتعليم البنات، كانتا أول مدرستين للبنات في ذلك العصر. وإلى جانب التعليم، استقدم البابا مطبعة من أوروبا، وأنشأ المدرسة البطريركية ومكتبًا لتنظيم الأوقاف القبطية.

لكن الأمر الذي لا يقل الأهمية عن هذه الإصلاحات هو مساعيه للدفاع عن حقوق الأقباط؛ حيث تقدم لسعيد باشا بعدة مطالب تتعلَّق بالسماح للأقباط بالالتحاق بالمدارس العليا، وعضوية المجالس المحلية، والمساواة في الوظائف، ويعتقد بعض المؤرخين أن موت البابا مسمومًا كان بإيعاز من الخديو سعيد[145]؛ نتيجة هذا الأداء غير المألوف في علاقة الكنيسة بالحكام.

من ناحية أخرى، أدَّت تحوُّلات القرن التاسع عشر إلى ظهور إشكالية العلاقة بين الكنيسة و»العلمانيين»[146]، وهذه ليست جديدة؛ لأن صراع الهيمنة بين الكنيسة وأغنياء الأقباط ظهر في مراحل عديدة قبل بدء التحديث.

وكان إنشاء المجلس الملي من نتائج الخط الهمايوني الذي

144- طارق البشري ص 83.

145- Tadros, 89

146- المقصود بالعلمانيين وفقًا للمفهوم الكنسي الناس العاديون؛ أي: كل من هم خارج رجال الدين.

أصدره السلطان عبد المجيد، وقضي بإنشاء المجالس التي تدير شؤون الملل الأخرى داخل السلطنة، من حيث الأحوال الشخصية والأوقاف، ويُشير صامويل تادروس إلى أن إصلاحات البابا كيرلس الرابع في فترة توليه القصيرة نسبيًّا، التي ارتكزت على محورين هما إصلاح نظام الكنيسة والاهتمام بالتعليم، أدت في الفترة التالية إلى صدام بين الكنيسة والعلمانيين[147]؛ ذلك أن الإصلاح الإداري للكنيسة سوف يؤدي إلى نشأة مؤسسة مركزية تعتبر نفسها الحارس الفعلي للجماعة، بينما نتج عن إدخال التعليم الحديث نشأة جيل جديد من الأقباط المتعلمين، الذين تأثروا أيضًا بقيم الحداثة المرتبطة بالجماعات التبشيرية، وأصبحوا يرون في أنفسهم الممثلين الحقيقيين للجماعة، والقادرين على إدارة شؤونها[148].

وقد ظهر هذا الصراع مع بداية نشأة المجلس الملي، الذي لم يظهر إلى النور إلا في 1874، ووفقًا لقانون المجلس، يجري انتخاب 12 عضوًا و12 مندوبًا على نحو مباشر من جانب أبناء الطائفة، وكان التحدي الأول من وجهاء الأقباط الذين جرى انتخابهم هو الحصول على الاعتراف الرسمي من الدولة بغرض إضفاء الشرعية على عملهم، وهو ما كان يعترض عليه رجال الكنيسة، وقدَّم رجال المجلس للخديو إسماعيل التماسًا بالاعتراف بالمجلس؛ مما أدى إلى إصداره مرسومًا بذلك بمساعدة النافذين الأقباط داخل الحكومة[149]. ودشن هذا

147- يُقصد بالعلمانيين في الخطاب المسيحي الذين خارج فئة رجال الدين.

148- Tadros, 98

149- Vivian Ibrahim, The Copts of Egypt, Tauris Academic Studies, London and New York, 2011, 35

المرسوم بداية دور الدولة في الصراعات بين الكنيسة والفئة الجديدة المتعلمة صاحبة النفوذ داخل الدوائر الحكومية.

ومنذ بداية عمل المجلس المالي، ظهر الخلاف مع البابا كيرلس الخامس (1874-1927)، الذي رفض تدخل المجلس في إدارة الأوقاف، ورفض منح أعضائه السجلات اللازمة لإدارة الأوقاف؛ مما أدى إلى تجميد عمل المجلس، وتصاعد الصراع عندما حصل أعضاؤه سنة 1892 على مرسوم خديوي بإجراء انتخابات جديدة للمجلس، ورفض البطريرك دخولهم مقر البطريركية لعقد الانتخابات، لكنهم استطاعوا عقد الانتخابات بمساعدة الشرطة، وتحت إشراف محافظ القاهرة؛ وحيث إن النخبة القبطية كانت في موقع أفضل بسبب نفوذها وصِلَاتها بالحكومة، استطاعت الحصول على قرارين حكوميين بنفي البطريرك في الصحراء، وتعيين الأسقف صانبو قائمًا بأعمال البابا، وبالفعل امتثل، ونُقِل محاطًا برجال الشرطة إلى الصحراء، لكن ما لم يُؤخَذ في الحسبان هو اعتراض عموم الأقباط على الطريقة التي عُومِل بها البابا، فعزفوا عن الذهاب إلى الكنائس، ولم يجرؤ الأسقف صانبو على تقديم نفسه بصفته الجديدة، وهجر الأساقفة الأبرشيات وذهبوا إلى الصحراء، وفشلت محاولات المجلس المالي في التعامل مع الأزمة، وأرسل الأساقفة إلى الخديو الجديد عباس حلمي -الذي كان ورئيس وزرائه رياض باشا متعاطفين مع كيرلس الخامس- يطالبونه بعودة البابا، وبالفعل صدر مرسوم بإعادته في يناير (1893) [150].

وتعكس هذه الواقعة أثر الحداثة على الصراع بين المحدثين

150- Tadros , 98-105

العلمانيين والكنيسة المُصِرَّة على احتكار تمثيل الأقباط وإدارة شؤونهم، علاوة على ذلك، فإنها قد دللت على العلاقة الجديدة بين الدولة والأقباط؛ حيث أصبحت الحكومة ملاذًا يلجأ إليه الطرفان في صراعهما من أجل النفوذ، وكذلك حَكَمًا يتدخل في الصراع فارضًا إرادته على الطرفين.

طبقة متعلمة جديدة:

تشير فيفيان إبراهيم إلى أن السياسة التعليمية التي تبنَّاها محمد علي وخلفاؤه خلال القرن التاسع عشر كان لها تأثير مزدوج على الأقباط؛ حيث أدت إلى نشأة المدارس القبطية، وخلقت طبقة متعلمة، وفي الوقت نفسه أبعدت الأقباط تدريجيًّا عن الأدوار التقليدية التي لعبوها في مجالات المحاسبة ومسح الأرض[151].

وفي السياق نفسه، يُشير سباستيان إلسار إلى أن التوسع في بيروقراطية الدولة والتعليم الحديث بفعل تطورات النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي كانت ترجع أصولها إلى تحديث الجيش على يد محمد علي، كان لها تأثيرات كبيرة على وضعية الأقباط[152]، وبالرغم من أن الأقباط لم يكن لهم وجود في البعثات التعليمية الخارجية في عهد محمد علي[153]، فقد بدؤوا في الالتحاق بالمدارس الحديثة في منتصف القرن التاسع عشر، وهو ما عاد جزئيًّا إلى النشاط التعليمي للإرساليات المسيحية

151- Vivian Ibrahim, p.20

152- Sebastian Elsasser, p.17

153- تذكر أيريس حبيب المصري أن قبطيًّا كان من ضمن الطلاب الذي أرسلهم محمد علي لتعلُّم الطب، (توثيق).

الأجنبية، كما أن المدارس التي أنشأها البابا كيرلس الرابع أولت أهمية كبيرة لتعلُّم اللغات (الإيطالية، والإنجليزية، والفرنسية، والتركية)، إلى جانب تدريس الرياضيات، والتاريخ، والجغرافيا.

وقد انتعشت هذه المدارس في عهد إسماعيل، الذي قدَّم لها دعمًا ماليًّا، وأعفى خريجيها من الخدمة العسكرية، وشجَّعهم على تولِّي الوظائف الإدارية، خاصة في خدمات السكة الحديد التي أنشأها حديثًا، ثم البنوك والتجارة في فترة لاحقة، علاوة على ذلك، فقد شجَّعهم على دخول المدارس الحكومية الابتدائية والثانوية التي خلَّفها.

ويعرض طارق البشري لأرقام تُشير إلى تزايد دخول الأقباط المدارس العليا، فيُبيِّن أن مدرسة الإدارة والألسن والحقوق التي أُنشِئت في 1867، لم يدخلها في البداية أقباط سوى الاثنين اللذين تم إرسالهما في بعثات، لكن في الفترة من 1887 إلى 1910، كان عدد خريجيها من الأقباط 137 مقابل 498 من المسلمين. وفيما يخص مدرسة الطب التي تأسست في 1824 لتخريج الأطباء الذين يخدمون في الأساس الجيش المصري، فإنه لم يدخلها طالب قبطي قبل 1886، ولم ينضم لها وقتها سوى طالب واحد، لكن اطَّرد دخول الأقباط فيها بعد ذلك، فحتى 1910 بلغ عددهم 66 مقابل 327 مسلمًا، وحتى عام 1899، لم يتخرَّج أقباط في مدرسة المهندسخانة- التي أُنشِئت في 1834، وأُغلِقت وأُعِيدت أكثر من مرة، وكانت تهدف أيضًا إلى خدمة الجيش- قبل 1899، وفي 1910 بلغ إجمالي عدد خريجها من الأقباط 36 مقابل 148 من المسلمين.

وأُنشِئت مدرسة المعلمين التوفيقية في 1880، وبدأ تخرُّج

الأقباط منها في العام التالي، وبحلول 1910، كان قد تخرَّج منها 18 قبطيًّا مقابل 78 من المسلمين، وبدأ الأقباط يدخلون مدارس الأوقاف بعد 1889، وبحلول 1911 بلغ مجموع خريجها من الأقباط 343، مقابل 1591 من المسلمين[154]، وتشير هذه الأرقام إلى أنه بالرغم من أن الأقباط التحقوا بالمدارس العليا في وقت متأخر نسبيًّا، إلا أن نصيبهم تزايد باضطراد، بصورة أصبحت تفوق نسبتهم إلى السكان.

ويُشير سباستيان إلساسر أنه في ثمانينيات القرن التاسع عشر فصاعدًا، أصبح هناك عدد متزايد من الطلاب المسيحيين الذين ينتمون إلى عائلات موسرة، وتوجهوا لإنجلترا وفرنسا للحصول على شهادات في القانون، والاقتصاد، والأدب، وأصبحوا بعد ذلك مشاركين في التيارات السياسية المختلفة خلال العقود التالية[155].

وفي ظل هذه التطورات، اختفت وظيفة «المعلم» تدريجيًّا في نهايات القرن، ومع ذلك استطاعت النخبة القبطية الحفاظ على نفوذها في الإدارة، بل وتوسيع هذا النفوذ بفعل القدرة على التكيف مع المتطلبات الجديدة للتوظيف؛ وبالتالي، فقد تحولوا من جماعة مهنية مغلقة على نفسها تُقدِّم خدماتها للحاكم الأوتوقراطي، إلى قسم مهم من النخبة البيروقراطية المتعلمة تعليمًا حديثًا، والتي في وضع تنافسي أفضل من المسلمين، وقد كان الفصل بين التعليم الديني والدنيوي أسهل بالنسبة للمسيحيين؛ لأنه لم تكن لديهم مؤسسة توازي الأزهر الذي كان يتمتع بدور قيادي في التعليم[156].

154- طارق البشري، ص 33.

155- Sebastian Elsasser, p.27

156- Sebastian Elsasser, p. 18

وكان ما ساعد إزاحة الأجانب من سوريين، وأتراك، وأرمن من منافسة النخبة المتعلمة المحلية في الوظائف الحكومية صدور مرسوم في 1892 يقصر العمل في الوظائف الحكومية على المصريين، وجرى تعريف المصريين وفقًا لهذا المرسوم بأنهم المولودين في مصر، أو الرعايا العثمانيين ممن يسكنون في مصر من 15 سنة على الأقل[157].

كبار مُلَّاك الأراضي:

عندما تولَّى محمد علي الحكم، كانت الأرض تُدار وفقًا لنظام «الالتزام»، وفي ظل هذا النظام، كانت الأرض مملوكة للدولة، لكنها كانت تُعطَى لشخص في مزاد عام في مقابل دفع مبلغ من المال، ويكون حرًّا بعد ذلك في تحصيل ما بوسعه تحصيله من الفلاحين، وكان «الملتزم» له حقوق على الفلاحين، مثل تشغيلهم بالسُّخرة، وكان الالتزام عند بداية تطبيقه يستمر لعام، ثم يُعاد طرح المزاد على الأرض، لكن في القرن الثامن عشر، أصبحت فترة الالتزام تمتد لحياة الفرد، وأحيانًا تُورَّث لأبنائه؛ أي: أنه كان في الواقع نظام يُشبه الملكية الفردية، وهو ما يعني أن ملكية الدولة للأرض أصبحت أمرًا شكليًّا، وعندما تولَّى محمد علي الحكم، كان المماليك يمثلون قسمًا كبيرة من الملتزمين، وكان يوجد أيضًا علماء أزهريون، وكبار موظفين، وشيوخ بدو بين الملتزمين، وإلى جانب أراضي الالتزام، كانت هناك أراضي الوقف التي كان السلطان يمنحها للمقربين منه في صورة ملكية خاصة كاملة، وكانت مساحة هذه الأرض تبلغ

157- Samue; Tadros, p. 116

600 ألف فدان في 1812، وكانت معظمها في الصعيد ومناطق قريبة من القاهرة، لكن نظام إدارة الأرض هذا لم يكن يُناسب مشروع محمد علي؛ لأنه كان يحرم الدولة من جزء من ناتج الأرض، ويعوق سلطتها في استخدام قوة عمل الفلاحين، سواء في الزراعة أو في التجنيد، ويخلق طبقة ذات نفوذ تتعارض مصالحها مع مَن يسعى إلى بناء دولة مركزية، في الوقت نفسه، كانت أراضي الأوقاف معفاة من الضرائب[158].

وعندما أصبح محمد علي واليًا على مصر، قام بإلغاء نظام الالتزام بفرض ضرائب مباشرة على الفلاحين، ثم مصادرة أجزاء من أراضي الالتزام، ورفع القدر الذين يدفعه الملتزمون؛ مما أجبر الكثير منهم على ترك الأرض، وبعد أن قتل معظم المماليك في مذبحة القلعة سنة 1811، ودفع مَن لم يُقتَل إلى الهروب إلى السودان، قام بمصادرة أراضي الملتزمين في الصعيد، وفي 1814 صادر أراضي الالتزام في الدلتا؛ وبالتالي أصبحت جميع أراضيها مملوكة للدولة، وبعد ذلك صادر أراضي الوقف، وعوَّض مُلَّاكها بمعاشات مدى الحياة؛ وأدت هذه الإجراءات كلها إلى تراجع مكانة العلماء الأزهريين والفئات التي تستفيد من الالتزام، لكن محمد علي أصدر في العَقدين الأخيرين من ولايته عدة قوانين تمهد لنظام الملكية الخاصة للأرض؛ ففي 1829 أُعطيت مساحات من الأراضي غير المزروعة إلى أفراد بنظام حق الانتفاع، وكانت تُسمَّى أبعاديات، لكنها أصبحت تُورَّث للابن الأكبر وفقًا لقانون صدر في 1836، وسُمِح ببيع

158- Gabriel Baer, A History of Land Ownership in Modern Egypt, Oxford University Press, London, 1962, p.2-3

ونقـل ملكيـة هـذه الأرض في (1846)[159].

وعـزَّز سـعيد مـن حقـوق الملكيـة ووراثـة الأبنـاء لـلأرض، ومكَّـن المُـلَّاك -لأول مـرة- مـن تسـجيل الأرض بأسـمائهم، ودفـع الضرائـب للدولـة مبـاشرة[160]، لكـن التطـورات الأهـم فيـما يخص إقـرار الملكية الخاصـة لـلأرض الزراعيـة كانـت في عهـد الخديـو إسـماعيل، ففـي ظـل حاجـة الدولـة إلى الأمـوال، اقـترح قانونًـا للملكيـة الخاصـة لـلأرض في 1871، يضمـن الملكيـة الكاملـة لـلأرض، إذا اسـتطاع دفـع سـتة أمثـال الضريبـة السـنوية مـرة واحـدة، كـما قـام بتوزيـع مسـاحات مـن الأراضي عـلى كبـار الموظفـين في الدولـة، واضطـر إلى بيـع جـزء مـن ممتلكاتـه الخاصـة في ظـل الأزمـة الاقتصاديـة التـي سـادت في آخـر حُكْمـه[161].

واسـتفاد عـدد مـن الأقبـاط مـن الإصلاحـات التـي أدخلهـا محمد عـلي في الملكيـة الزراعيـة والأراضي التـي منحهـا لكبـار الموظفـين، والتجـار، وأغنيـاء القـرى، وكان مـن أهـم الأقبـاط الذيـن حصلـوا عـلى أراضٍ في تلـك الفـترة باسـيليوس غـالي، ابـن المعلـم غـالي الـذي قتلـه محمـد عـلي، وأَوْكَل مهمتـه إلى ولـده، وكان يمتلـك عـدة قـرى في الدلتـا، منهـا قريـة 2000 فـدان، لكـنَّ كبـارًا ظهـروا في عهـد الخديـو إسـماعيل، في خـلال سـبعينيات القـرن التاسـع عـشر، أشـار كُـتاب إلى امتـلاك جرجـس أغـا آلاف الأفدنـة بالقـرب مـن جرجـا، في سـوهاج، وكان يمتلـك أعـدادًا كبـيرة مـن قطعـان الماشـية والأحصنـة.

159- Gabriel Baer, p.6-8

160- Vivian Ibrahim, p.48

161- Samuel Tadros, p.95

واستثمر بعض المسيحيين من الصعيد في أراضٍ ومزارع في منطقة الدلتا؛ لأن التنمية كانت تحدث فيها بوتيرة أسرع منها في الصعيد، وكان أحد هؤلاء، ويُدعَى جرجس إسطفانوس يتملك أكثر من 2000 فدان في الدقهلية، وأقام عددًا من طلمبات الري على قناة المنصورية، وأسس محلجًا للقطن وعصارة للقصب، وكان المسيحيون يُمثِّلون 9% من مُلَّاك طلمبات الري في كل من المنوفية والدقهلية، وتطور نصيب الأقباط في ملكية الأرض في العَقدين التاليين، بحيث أصبحوا رابع أكبر جماعة مالكة للأرض في الصعيد، بعد الدولة، وأسرة محمد علي، وكبار الموظفين[162]، وفي ظل هذه التطورات، فقد أصبح معظم وجهاء الأقباط الذين برزوا في أوائل القرن العشرين، من المنتمين إلى عائلات كبار مُلَّاك الأرض[163].

وتطرح سناء حسن أن استشراء الفساد بين الإداريين، سواء من الأتراك، أو المسلمين، أو المسيحيين، لعب دورًا في تكوين الثروات التي ساعدت في الحصول على الأرض في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتوضح أنه عندما تولَّى محمد علي الحكم في 1805، كان نظام الضرائب في حالة من الفوضى؛ نتيجة الضرائب التعسفية التي كان يفرضها أمراء المماليك، والتي كانت أشبه بحملات النهب منها إلى جباية الضرائب، ومن أجل إعادة تنظيم هذه العملية؛ كي تصبح أداة حكومية فعالة، استعان محمد علي بالأقباط في مهام الكَتَبة، وجُباة الضرائب، ومساحي الأرض.

لكن الفساد انتعش، وأصبح واحدًا من الطرق الأساسية

162- Gabriel Baer, p.63 -64

163- Sebastian Elsasser, p. 19

للإثـراء، سـواء بالنسـبة للأقبـاط أو كبـار المديريـن الأتـراك، وكان تقديـر مسـاحة الأرض بأقـل من المسـاحة الفعلية؛ وبالتـالي تخفيض الضرائـب عـن المقـدار المفـروض، وسـيلة أساسـية لإثـراء الأقبـاط، وكان كل مـن يتـم اكتشـاف فسـاده -قبطيًّا كان أم مسـلمًا- يُفصَـل مـن عملـه، ويتـم مصـادرة الأمـوال منـه، وأحيانًـا يُواجـه عقوبـة الجلـد؛ كي يكـون عِـبرة لغـيره، ولكـن كانـت ممارسـات الفسـاد تعـود بمجـرد تخفيـف قبضـة الـوالي؛ ومـما سـاعد عـلى اسـتمرار هـذا الوضـع، أنـه لم يوجـد نظـام للموازنـة يحـدد الإيـرادات والمصروفـات، وكانـت هـذه الحسـابات في حـوزة الأقبـاط وحدهـم، وسـاعد ذلـك في إثـراء عـدد مـن الأقبـاط، وظهـور طبقة مـن أغنياء الأقبـاط في نهايـة القـرن التاسـع عـشر[164].

وفي هـذا السـياق، تُشـير التقديـرات حـول ملكيـة الأرض في عهـد الخديـو عبـاس الثـاني -الـذي تـولّى الحكـم مـن 1892 إلى 1914- إلى أن أحـد الأقبـاط، وهـو ويصـا بقطـر، كان يملـك 12 ألـف فـدان، بينـما كانـت هنـاك 13 عائلـة مسـيحية تمتلـك بـين 2000 و30 ألف فـدان، وكان هنـاك نحـو 100 عائلـة لديهـا بـين 100 و2000 فـدان، وكان إجـمالي مسـاحة الأراضي التـي كان يملكهـا الأقبـاط تبلـغ نحـو مليـون ونصـف المليـون فـدان، أو حـوالي 20% مـن إجمالي مسـاحة الأراضي الزراعيـة في مصر[165].

التحديث من أعلى ونفوذ الدين:

مثلـه مثـل عمليـة التحديـث في الـدول التـي تأخَّـرت في التطـور الرأسـمالي، لم ينشـأ مـشروع محمـد عـلي للتحديـث بفعـل تطـور

164- S.S. Hasan, p.33

165- Vivian Ibrahim, p. 49

المدن، وظهور قوى اجتماعية راغبة في الإطاحة بالنظام القديم باعتباره عائقًا أمام طموحها، وأمام تقدُّم المجتمع، وهي العملية التي حدثت بصورة تدريجية على مدى قرون في الدول الرائدة في الحداثة، وصاحبتها ثورة فكرية أعادت تعريف دور الدين في المجتمع؛ ليصبح منحصرًا في الاعتقاد الشخصي للأفراد، بل كان هذا المشروع، بالرغم من شموله وعمق تأثيره، مدفوعًا برغبة حاكم في تعزيز نفوذه عبر تشكيل جيش قوي على النمط الحديث.

ويتفق كثير من الباحثين على غياب الجانب الفكري عن إصلاحات محمد علي، فيطرح طارق البشري أن هذا المشروع واجه معضلة عدم وجود نظرية سياسية تعترف بالهوية القومية المميزة للمصريين على اختلاف انتماءاتهم، فقد ضمت دولة محمد علي الأوروبيين، والأتراك، والمماليك، إلى جانب المصريين، الذين عوملوا بوصفهم «أولاد عرب»؛ أي: مسلمين، وأقباطًا، وبدوًا، وليس باعتبارهم «مصريين»، ويعزو ذلك إلى أن ابتداع محمد علي لنظرية سياسية بديلة كان من شأنه أن ينفي مشروعه الذي لا يرضى بالتقوقع داخل حدود مصر، ولا يكتفي ببلاد العرب، وكان من شأنه أن يفكك نظام الدولة التي بنى مؤسساتها في مصر من صفوة لا يجمعها إلا الإيمان بدين واحد، وأن يتجاوز الممكنات التاريخية استباقًا للأحداث قبل نضوجها، وقبل تبلوُّر القوميات المختلفة في بلاد السلطنة[166].

ويرى صامويل تادرس أن إصلاحات محمد علي لم تسبقها أو تصاحبها صحوة فكرية على غرار ما حدث في أوروبا، وإنما

166- طارق البشري، ص 25.

كان مشروعًا مفروضًا من أعلى من جانب حاكم أوتوقراطي على شعب رافض[167]، ويُبينٌ أن محمد علي لم يُرسل طالبًا واحدًا لدراسة العلوم الاجتماعية أو الفن؛ حيث كانت رؤيته للتحديث تقوم على استخدام التقنيات الحديثة من الخارج، ودراسة العلوم الملائمة لاحتياجات الجيش، وكان الذين يعودون من هذه البعثات يعملون في وظائف عسكرية أو مدنية[168].

وبالتالي، فإن عملية التحديث التي بدأها محمد علي، واستكملها خلفاؤه لم يصاحبها أيُّ تحدٍّ لنفوذ الدين في المجتمع، ولا للقيم المحافظة المهيمنة، وهو ما انعكس على الطريقة التي تم التعامل بها مع مسألة الأقباط في كل مرحلة من مراحل التحديث خلال القرن ونصف القرن التالي.

وفي واقع الأمر، فقد ظل الإسلام هو عنوان هوية المجتمع المصري غير المتنازع عليها لقرون عديدة قبل التحديث وبدايات ظهور فكرة القومية المصرية في أواخر القرن التاسع عشر، فقد كانت مصر ولاية في إمبراطوريات متعاقبة تُحكَم تحت راية الإسلام؛ وترتب على ذلك نفوذ كبير لشيوخ الأزهر -باعتبارهم قادة المثقفين- في الحياة العامة في القرون السابقة على تولِّي محمد علي الحكم.

ويُشير لويس عوض إلى دور شيوخ الأزهر في قيادة حركة احتجاج قوية ضد الوالي والمماليك سنة 1795؛ بسبب ارتفاع الضرائب وأعمال النهب التي كان يقوم بها جنود المماليك، ونتج عن هذه الحركة كتابة وثيقة تحدد حقوق

167- Samuel Tadros, p.76

168- Samuel Tadros, p.73

الحـكام والمحكومـين[169].

ولعـب شـيوخ الأزهـر دورًا قياديًّـا في مقاومـة الحملـة الفرنسـية، بالرغـم مـن أن بعضًـا منهـم تعاونـوا مـع بونابـرت، وقبلـوا التعيـين في مجلـس وزاري[170].

وبعـد رحيـل الفرنسـيين، قـاد المشـايخ الشـعب مـن أجـل عـزل الـوالي العثـماني الـذي عيَّنـه السـلطان، واضطـروه إلى تعيـين محمـد عـلي واليًـا عـلى مـصر، وحـاول السـلطان عـزل محمـد عـلي، لكـن المشـايخ تمسـكوا به[171].

بالرغـم مـن حـرص محمـد عـلي عـلى الاسـتفادة مـن خـبرات المسـيحيين المصريـين، والأرمـن، والسـوريين، والأوروبيـين، إلى حـد تسـميته «والي النصـارى»[172]، إلا أن ذلـك لم يصاحبـه -بـأي شـكل- محاولـة لتقويـض نفـوذ الدين، كـما أنه لم يكـن مسـتعدًّا للمخاطرة باسـتعداء المسـلمين مـن أجـل الحصـول عـلى تأييـد الأقبـاط أو الدفـاع عنهـم؛ لذلـك، فقـد أعـاد فـرض زي الأقبـاط بعدمـا كانـوا قـد تخلَّـوا عنـه في عـصر الحملـة الفرنسـية، ومنعهـم مـن ارتـداء العمائـم البيضـاء؛ اسـتجابة لاسـتياء المسـلمين إزاء هـذا السـلوك، وشـجَّع عـلى التحـوُّل إلى الإسـلام عـبر تقديـم حوافـز ماليـة لمـن يقومـون بذلـك، وفي عهـده لم يجـرِ قبـول شـهادة مسـيحي -حتـى لـو كان أجنبيًّـا- ضـد مسـلم، وعندمـا اعتـدى طالـب مسـلم عـلى كلـوت بـك -الطبيـب الفرنـسي الـذي كان يـترأس الإدارة الطبيـة، والـذي كان مقرَّبًـا بشـدة مـن الـوالي- لم يُسـمَح لـه بالشـهادة ضـد

169- لويس عوض، ص ص 50 -51.

170- لويس عوض، ص 85.

171- فكري أندراوس، ص 191-192.

172- فكري أندراوس، ص 197

الطالب، بالرغم من أن هذا الطالب واجه العقاب بعد ذلك[173].

ويُبيِّن طارق البشري أن محمد علي استخدم الدين في إقناع المصريين بالتجنيد؛ حيث استعان بالفقهاء والوعاظ؛ كي يُبيِّنوا لهم أنه أمر مُنْطَوٍ على خير، وأمر بقراءة الفاتحة قبل بدء التدريب، ودعا علماء الأزهر إلى المشاركة في الحملة من أجل تجنيد المصريين؛ «لإضفاء الطابع الشرعي على النشاط الجهادي»[174].

وكان الدين حاضرًا في سياسات الولاة التالين لمحمد علي، مهما بلغ تسامحهم مع الأقباط، فيُشير لويس عوض إلى مزاعم بعض المعاصرين أن الخديو إسماعيل، الذي كان أكثر من أظهر مودَّة تجاه الأقباط، استغل الشعور الإسلامي في مواجهة نوبار باشا، رئيس الوزراء المسيحي الأرمني، الذي كان مفروضًا عليه من الدول الدائنة، التي خوَّلته الإشراف على مالية مصر[175].

وأثناء الثورة العرابية، استخدم الطرفان المتصارعان الدين لإضفاء الشرعية على مواقفهما، بالرغم من أن هذه الحركة لم تكن ترفع شعارات دينية، ففي يوليو 1882 أعلن البرلمان المدعوم من عرابي أن الخديو خارج عن الأمة والدين، بينما أعلن السلطان العثماني أن عرابي عاصٍ على الخلافة[176].

وأثناء المعارك بين الجيش والقوات البريطانية، لجأ عرابي ورفاقه إلى استخدام الدين لتشجيع الناس على مقاومة القوات الغازية، كما لجأ النديم -خطيب الحركة العرابية الذي كان

173- Samuel Tadros, p. 77

174- طارق البشري، ص ص 16-17.

175- لويس عوض، ص 76.

176- لويس عوض، ص 90.

يدعو في السابق إلى وحدة المسلمين والمسيحيين في مواجهة التدخل الأجنبي، تركيًّا كان أم أوروبيًّا- إلى تغيير لغة الخطاب، مستخدمًا منطق «الجهاد ضد الكفار» باعتباره «واجبًا على كل مسلم»[177].

من ناحية أخرى، بالرغم من أن الفكرة القومية التي تجلَّت في حركة عرابي لم تتخذ مظهرًا دينيًّا، إلا أن تطورات الصراع بين عرابي والسلطان العثماني أثَّرت سلبًا على العلاقة بين المسلمين والأقباط، وينقل جاك تاجر عن واحد من القضاة الأجانب الذين كانوا يعيشون في مصر آنذاك قوله: «إنه منذ اليوم الذي تحمَّل فيه المصريون -المسلمين والأقباط النصارى- المتاعب من عدم دفع الحكومة للمرتبات، وضرائبها الجائرة، نما بين هذين العنصرين شعور وأخوة».

ويُشير إلى حالة التضامن السابقة على الأحداث الدامية في منتصف 1882، والتي ترتبت عليها هزيمة عرابي، واحتلال بريطانيا لمصر، ويُبيِّن أن بطريرك الأقباط كان من الموقِّعين على الالتماس الذي قدَّمه الضباط والأعيان للخديو إسماعيل قُبيل عزله، للمطالبة بإقامة حكومة وطنية، ودعوة مجلس الشورى للانعقاد، لكن هذه الحالة تغيرت عند اندلاع المعركة بين جيش عرابي والقوات البريطانية، وتوزيع الأسلحة على الجاليات الأجنبية لاستخدامها ضد عرابي، ومَن معه؛ حيث كان المتظاهرون ومَن تبقَّى من قوات عرابي المهزومة يخلطون بين الأجانب وبين المسيحيين المصريين؛ وهو ما أدَّى

177- Samir Menas Seikaly, The Copts Under British Rule, 1882-1914, Doctoral thesis, University of London, 1967, p. 105

إلى حدوث هجمات ضد الأقباط[178].

وبعدما وقعت مصر تحت الاحتلال، أصبح للدين تأثيرًا واضحًا على الحركة الوطنية، وكانت الفكرة القومية التي ظهرت مع حركة عرابي تعبيرًا عن التطوُّر في مكانة المصريين في أجهزة الدولة الذي بدأ مع محمد علي، ففي بداية تكوين الجيش، كان وجود المصريين مقصورًا على وظيفة الجنود، بينما كان القادة من الأتراك والألبان، لكن محمد علي بدأ تدريجيًّا يُرقِّي مصريين في الوظائف القيادية الدنيا، وفي مقابل ذلك، كان الشوام والأرمن يحظون بنصيب كبير في الوظائف الحكومية بسبب قدراتهم التعليمية، التي كانت تفوق نظيراتها لدى المصريين - مسلمين وأقباطًا.

لكن دور المصريين في الجيش تطوَّر أثناء حكم خلفائه، حتى أصبحوا يشغلون القيادات الوسيطة في الجيش، بينما ظلت المناصب القيادية مغلقة أمامهم؛ حيث كان يسيطر عليها الأتراك، في الوقت نفسه، أدَّى تطور التعليم في المدارس الحكومية، والقبطية، ومدارس الإرساليات إلى تزايد المساحة التي يحتلها المصريون في الإدارة؛ لذلك رفعت الحركة الوطنية الناشئة شعار «مصر للمصريين»، كتعبير عن السخط الناجم عن انسداد الأفق النخبة الوطنية، وفي 1879 تشكَّل الحزب الوطني الأهلي، أول حزب سياسي في تاريخ مصر الحديث، لينص -في برنامجه- على أنه حزبٌ لا ديني، يضم رجالًا مختلفي المذاهب، وأنه لا ينظر إلى الاختلافات الدينية بين المصريين؛ حيث يعتبر أنهم متساوون في الحقوق السياسية[179].

178- جاك تاجر، ص 203.

179- طارق البشري، ص -45 46.

وبالتزامن مع هذه الفكرة، نشأت فكرة الجامعة الإسلامية التي صاغها جمال الدين الأفغاني أثناء وجوده في مصر؛ حيث وفد إليها في 1871، ونُفِي في 1879، وظهرت هذه الدعوة كرد فعل على أُفُول الإمبراطورية العثمانية، والتوجُّه نحو التغريب، وهو ما أدَّى إلى ظهور حركة إحياء إسلامي برعاية تركيا، تدعو إلى العودة إلى الإسلام الأصيل في نقائه الأول أيام حكم الخلفاء الراشدين قبل أن تفسده الخلافات الدنيوية، وأن الإسلام دين عقلاني يُحرِّر العقل الإنساني من الجهل والخرافات، ويفتح أمامه الباب واسعًا أمام العلم، وتُشدِّد على أن الدين هو العنصر المشترك الذي يجمع بين أبناء هذه الأمة، وأن التأخُّر والتفكُّك الحاصل يرجع إلى البعد عن الدين والتأثُّر بالقِيَم الأوروبية، وتؤمن هذه الفكرة بالثورة على الحكام الفاسدين الخارجين على حكم الدين، وكانت هذه الدعوة رافدًا من روافد حركة عرابي، لكنها لم تكن التيار المهيمن فيها[180].

وبعد هزيمة حركة عرابي انتعشت فكرة الجامعة الإسلامية، وأثرت بقوة على الحركة الوطنية. ويُشير لويس عوض إلى أنه عندما بدأ مصطفى كامل دعوته إلى الاستقلال كانت خالية من الدعوة الدينية، وانخرط في تجمُّعه الوطني كثير من الأقباط، لكنهم انصرفوا عنه عندما بدأ يدعو إلى الجامعة الإسلامية بفعل قوة الصِّلة مع السلطان العثماني[181]، وبعد وفاة مصطفى كامل، عزَّز محمد فريد من الميول الإسلامية للحزب الوطني، وهو ما حال بين هذه الحركة وبين المسيحيين.

وعلى صعيد آخر، تطوَّر مفهوم «مصر للمصريين» إلى تصوُّر

180- لويس عوض.

181- لويس عوض ص 164.

حول «الأمة المصرية»، على يد نخبة جديدة من كبار موظفي الدولة من ذوي الأصول الريفية، الذين تعلَّم كثيرٌ منهم في الخارج، وتأثَّروا بأفكار العلمانية والتنوير، وكان أحمد لطفي السيد (1872-1963) من رواد هذه الفكرة، وبالرغم من ارتباطه، في مرحلة مبكرة من حياته بمصطفى كامل، إلا أن وقوف الأخير إلى جانب تركيا أثناء ما عُرِف بأزمة «طابا» عام 1906 -حينما ادَّعى السلطان عبد الحميد أحقية الدولة العثمانية في أجزاء كبيرة من شبه جزيرة سيناء- دفعته إلى قطيعة تامة مع هذا التيار.

وقد عرَّف أحمد لطفي السيد ورفاقه الأمة المصرية على أساس حدود الدولة المصرية منذ العصر الفرعوني؛ وبالتالي، فقد رفضوا أيَّ شكل من أشكال القومية يريد أن يضع مصر في أيٍّ كيان أكبر من حدودها، سواء كان عثمانيًّا، أو إسلاميًّا، أو عربيًّا، معتبرين أن مصر لديها شخصية خاصة تعود إلى الفراعنة، وأنه بالرغم من مرور عديد من التيارات عليها خلال قرون طويلة، فإن هذه الشخصية بقيت على حالها، وشدَّدت هذه الجماعة من المثقفين -ومنهم قاسم أمين وسعد زغلول- على أهمية التعليم، باعتباره الهدف الأهم الذي يجب التركيز عليه، إذا قُدِّر لهذا البلد أن يرتقي، ودافعوا عن قضية إنشاء جامعة مصرية، وهو ما تحقق بالفعل في 1908. وأعلنت هذه الجماعة تشكيل حزب الأمة في 1907، وكانت هذه النخبة التي ارتقت وظيفيًّا في عهد الاحتلال، تجد في الارتباط بالدولة العثمانية عائقًا في طريق التطوُّر، وعلى خلاف الحزب الوطني، لم يكن حزب الأمة يضع مطلب الاستقلال في

أولوياتـه؛ لأنـه كان يـرى أن تحقيـق النهضـة والتقـدُّم العلمـي هـو بدايـة الطريـق للحريـة[182].

الاحتلال البريطاني:

يُشـير سـمير سـيكالي إلى أن قسـمًا كبـيرًا مـن المسـيحيين كانـوا متعاطفـين مـع الحركـة العرابيـة، موضِّحًـا أن الرقابـة الثنائيـة البريطانيـة الفرنسـية عـلى ماليـة مـصر كانـت قـد أفقـدت الأقبـاط عديـدًا مـن وظائفهـم؛ ومِـن ثَـمَّ كان شـعار «مـصر للمصريـين» والدعـوة إلى التخلُّـص مـن السـيطرة الأجنبيـة، جذَّابًـا لكثيريـن منهـم، كـما كان الدسـتور الـذي وضعتـه الحركـة في فبرايـر 1882 يتضمَّـن المسـاواة بـين أصحـاب جميـع الديانـات، ويُؤكِّـد عـلى حـق الانتخـاب لـكل مـن يدفـع الضرائـب، باسـتثناء رجـال الديـن المسـيحي الذيـن كان يحـق لهـم الانتخـاب بالرغـم مـن أنهـم كانـوا مسـتثنين مـن دفـع الضرائـب، ورحَّبـت جريـدة الوطـن -وهـي أول جريـدة قبطيـة، وتأسَّسـت سـنة 1877- ضمنيًّـا بالحركـة، مشـيرة إلى أن عـرابي وأتباعـه كانـوا مدفوعـين بالحـرص عـلى جميـع المصريـين[183].

لكـن هـذا الحـال تغـيَّر في منتصـف العـام نفسـه، حينـما تبنَّـى عـرابي وعبـد اللـه النديـم خطابًـا دينيًّـا مغايـرًا، يطـرح الـصراع باعتبـاره بـين المسـلمين والكفـار، وحدثـت هجـمات ضـد الأقبـاط في الإسـكندرية ومـدن أخـرى، فقـد شـعر المسـيحيين بخيبـة أمـل إزاء الحركـة، وتخلَّـت جريـدة الوطـن عـن دعمهـا للحركـة، ورحَّبت

182- Samuel Tadros, p.13-15

183- Samir Menas Seikaly, p. 101-105

بالاحتلال باعتباره أنقذ مصر من حركة ظالمة ومتعصبة، وسادت حالة من السرور بعد انتصار البريطانيين، واصطفَّ مسيحيون لتحية القوات البريطانية عندما قامت بأول عرض عسكري في القاهرة[184].

وفي السياق نفسه، يُشير صامويل تادروس إلى أن بعض المسيحيين رحَّبوا بالاحتلال البريطاني، سواء بسبب الخوف الذي أثارته حركة عرابي في نفوسهم، أو بسبب الأمل في الحصول على مزايا، لكن هذه الآمال سرعان ما تبخَّرت[185].

كان اللورد كرومر -المندوب السامي البريطاني- يكنُّ للأقباط تقديرًا كبيرًا عند مجيئه إلى مصر؛ حيث كتب: أنهم من الناحية الإثنية، «العنصر المصري الأرقى، أحفاد المصريين القدماء، الذين تمسكوا بالمسيحية بعد الغزو الإسلامي لمصر...؛ وحيث إنهم الأرقى من حيث الذكاء والمهارات، فقد كانوا يتفوَّقون على أبناء بلدهم المسلمين في السعي نحو الثروة»[186].

لكن هذا التقدير تلاشى بعد سنوات من بقائه في مصر، فأصبح يراهم «مغرقين في النزعة المحافظة»، وأنهم «كشرقيين، لديهم عوائق كثيرة للتقدُّم، مثلهم مثل المسلمين، مثل الانسحاق الكامل أمام المعتقدات الدينية، وتقاليد الزواج، وإقصاء النساء، وختان الذكور»؛ وبالتالي، يرى أنهم «اندمجوا أكثر مما يجب مع المسلمين»[187].

يرى معظم مَن درسوا أوضاع المسيحيين في عهد الاحتلال

184- Samir Menas Seikaly, p. 106

185- Samuel Tadros, p.119

186- Samir Menas Seikaly, p. 114

187- Samir Menas Seikaly, p. 115

البريطاني أنهم لم يتلقَّوا معاملة تفضيلية[188]، ويُشير سمير سيكالي إلى أنه بعد قدوم الاحتلال بأعوام قليلة، بدأ المسيحيون يشعرون بالاستياء بعدما فقدوا مئات الوظائف في الحكومة[189]، ويقول فكري أندراوس: إنه بعد سيطرة الإنجليز على مصر، نجحوا في إنهاء سيطرة الأقباط على شؤون جباية الضرائب، ومسح الأراضي، بعد أن كانوا يسيطرون عليها منذ القدم؛ حيث أنشؤوا هيئة حديثة لمسح الأرض وحصرها بغرض السيطرة على الضرائب، ويُبيِّن أنهم بعد ذلك استغنوا بالتدريج عن الأقباط في الوظائف المهمة، تحت حجة العدالة الاجتماعية، وحق الأغلبية في المناصب الرئيسية[190]، وفي السياق نفسه، يُشير فرج توفيق زاخور إلى أن الاحتلال بدأ بتقليص عدد الرؤساء الأقباط من الإدارات والمناصب العليا، واستبدلهم بموظفين مسيحيين من فلسطين وسوريا[191].

ويُفسر اللورد كرومر أسباب توتُّر العلاقة بين الأقباط والإنجليز بوجود عدد من «المفاهيم المغلوطة» لدى الأقباط؛ «حيث تصوَّروا أن البريطانيين -الذين يتشاركون معهم في الدين- سوف يفضلونهم -بالتأكيد- على أبناء وطنهم من المسلمين، لكن البريطانيين الذين تحكمهم مبادئ النزاهة، وليس الانحياز

188- تطرح فيفيان إبراهيم تصورًا مخالفًا، وتشير إلى تمثيلهم الكبير في وزارة الداخلية، ومدارس الإرساليات، والمدارس المتخصصة، ودوائر البيروقراطية. لكن كثيرًا من الباحثين يطرحون معكوس هذا الرأي؛ مما يثير التساؤل حول ما إذا كان هذا التمثيل الذي يفوق نسبتهم في السكان يعود إلى سياسة تمييزية من جانب الاحتلال، أم إلى أنهم تاريخيًّا أكثر اهتمامًا بالتعليم، وبالتالي أكثر قدرة على الحصول على فرص التوظف.

189- Samir Menas Seikaly, p. 122

190- فكري أندراوس، ص 219.

191- مسعود ضاهر، «الهجرة اللبنانية إلى مصر، هجرة الشوام»، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1986، فرج توفيق زاخور، «الأقباط في إطار الجماعة الوطنية المصرية، دراسة تاريخية»، دار سائر المشرق، 2013، ص 132.

الديني، أرادوا تحقيق العدالة للجميع»[192].

ويرصد سمير سيكالي التغيُّر في موقف صحيفة الوطن تجاه البريطانيين، فيُشير إلى أنها بدأت في تبنِّي لهجة معارضة في السنوات التالية للاحتلال مباشرة، حينما أصبحت تعزو جميع الإصلاحات إلى توجُّهات الخديو توفيق، وإخلاص الحكومة المصرية، وعندما حدثت أزمة بين الخديو عباس حلمي واللورد كرومر في 1893 بعد قرار الخديو إقالة حكومة مصطفى فهمي، وتعيين حكومة جديدة بدون استشارة الإنجليز، انحازت الجريدة إلى الخديو، قائلة: إن مصر ليست ملكًا لبريطانيا، وبالتالي لا يحق للأخيرة فرض إرادتها على الحاكم الشرعي، وفي معرض ردها على المخاوف التي كان يُثيرها البريطانيون حول مصير الأقباط حال رحيلهم من مصر، علَّقت بأن إدعاءات التعصب الديني ليست إلا أوهامًا من نسج خيال الإنجليز بغرض معارضة الدعاوي المطالبة بالجلاء[193]، لكن توجُّه الجريدة سار في الاتجاه العكسي في أوائل القرن العشرين، مع تصاعد الميول الدينية للحركة الوطنية.

وتعقَّدت الأزمة في عهد إلدون جورست، المندوب السامي الذي تلا اللورد كرومر؛ حيث أرسل الأقباط عشرات البرقيات إلى الحكومة البريطانية والبرلمان اعتراضًا على سياسته، التي اعتبروها تمييزية ضدهم، وينتقد كرياكوس ميخائيل سياسة الاحتلال البريطاني، مشيرًا إلى خيبة أمل الأقباط إزاء السياسة التمييزية التي اتخذها الاحتلال تجاههم، رغبة منه في تشجيع المسلمين على أخذ ما اعتبره البريطانيون مكانتهم العادلة في

192- Samir Menas Seikaly, p. 117

193- Samir Menas Seikaly, p.123

بلدهم، ويُشير إلى وجود قوانين غير مكتوبة تحرم الأقباط من وظائف بعينها مثل «المدير» (بمعنى المحافظ) والمأمور، وأن جميع هذه القيود تجب إزالتها، ويُبيِّن أنه حتى 1882، لم يُواجه الأقباط أيَّ مزاعم تُشير إلى عجزهم عن تولِّي أيِّ وظيفة إدارية، لكنه بعد ذلك التاريخ، أصبحت الوظيفة -التي تصبح شاغرة بعدما كان يتولَّاها قبطي- تنقل إلى مسلم[194].

وكان جورست -الذي شغل عدة مناصب في مصر قبل توليه منصب المندوب السامي- يرى أن المسيحيين يحصلون على نصيب يفوق كثيرًا نصيبهم من السكان، وفي معرض رده على شكاوى الأقباط من أنه يُمارس تمييزًا ضدهم، أرسل إلى حكومته تقريرًا يحوي إحصائيات تم جمعها في 1901 تُشير إلى أنه بينما كانت نسبة الأقباط لا تزيد على 10% من السكان، كانوا يحتلون 45.32% من الوظائف الحكومية، ويقبضون 40% من المرتبات، في حين أن نصيب المسلمين لم يتجاوز 40% من المرتبات[195]، ووضع جورست تبريرًا صريحًا لعدم اختيار الأقباط في مناصب الإدارة العليا، طارحًا أن الجماهير (المسلمة) لا تستسيغ حاكمًا قبطيًّا عليها[196].

تصاعد التوتُّر الطائفي:

في ظل التحوُّلات العميقة التي شهدها المجتمع المصري في القرن التاسع عشر، تبلورت في بداية القرن العشرين، ما يُطلق عليها اليوم «المسألة القبطية».

194- Kyriakos Mikhail, p.12-22

195- جاك تاجر، ص 206.

196- طارق البشري، ص 145.

في ظل انتقال المجتمع نحو الحداثة، وإدخال نظم جديدة في حساب الضرائب ومساحة الأرض، فقد الأقباط الدور التقليدي الذي برعوا فيه منذ قرون، لكن نظرًا إلى تفوُّقهم التعليمي تاريخيًّا، والدور الذي لعبته مدارس الإرساليات والمدارس التي أنشأتها الكنيسة، أصبحت لديهم قدرة أفضل على شغل الوظائف المرتبطة بالخدمات الجديدة التي استقدمتها الدولة؛ وبالتالي أصبح لهم وضع متميز في الجهاز الحكومي، في الوقت نفسه، استطاعت نخبتهم بحلول نهاية القرن التاسع عشر الانبثاق كقسم ذي شأن من كبار مُلَّاك الأراضي، وهو ما عاد إلى علاقتهم الوثيقة بمحمد علي وخلفائه، والاستفادة من وظيفتهم التقليدية في جمع ثروات مكَّنتهم من الحصول على مساحات واسعة من الأرض؛ ومِن ثَمَّ، فقد تشكَّلت نخبة جديدة من المثقَّفين وكبار المُلَّاك، أصبحت تلعب دورًا مهمًّا في ظهور جماعة سياسية قبطية نشطة سياسيًّا في المستقبل[197].

وفي الوقت نفسه، بدأت الفكرة القومية في التبلور في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وتجلَّت في شعار «مصر للمصريين» الذي رفعه عرابي ورفاقه؛ إذن قد خرجوا من القرن التاسع عشر بصفتهم مصريين، لهم حقوق في التعليم، والوظائف، وحرية العبادة، لا كأهل ذمة لهم فقط حق الحماية في مقابل التزامات ثقيلة.

ومع ظهور الصحافة في عهد الخديو إسماعيل وانتعاشها بفعل صعود الحركة الوطنية والتأثير الثقافي للشوام، الذين وفدوا إلى مصر في أواخر القرن التاسع عشر، أنشأ الأقباط صحيفتين هما

197- Vivian Ibrahim, p.19

الوطـن 1877، ومـصر في 1895، وأصبحتـا مـن الأدوات المهمـة في الدفـاع عـن مطالـب الأقبـاط باحتـلال المناصـب القياديـة؛ مثـل: المحافـظ، والمأمـور، ونُظَّـار المـدارس، والحصـول عـلى عُطلـة يـوم الأحـد أسـوة بالجمعـة، وتدريـس الديـن المسـيحي للطلبـة الأقبـاط في المـدارس.

لم يكـن بوسـع الحركـة الوطنيـة في ذلـك الوقـت اجتـذاب الأقباط في ظـل تصاعـد التوجُّـه الدينـي المـوالي للسـلطان العثـماني للحـزب الوطنـي؛ ومِـن ثَـمَّ لم يكـن مُتَصَـوَّرًا أن يُـؤدِّي انخـراط المسـيحيين في الحركـة المناهضـة للاحتـلال إلى حصولهـم عـلى أيِّ مكاسـب عـلى صعيـد تجـاوز المسـألة القبطيـة.

عـلى العكـس مـن ذلـك، بـدا أن المنحـى الإسـلامي للحركـة الوطنيـة سـاهم في تعزيـز النزعـة الطائفيـة في المجتمـع، فقـد قـام عضـو سـابق في الحـزب الوطنـي -هـو أخنـوخ فانـوس- بتأسـيس حـزب قبطـي في 1908، أسـماه في البدايـة حـزب الأقبـاط الأحـرار، لكنـه اضطـر إلى تغيـيره إلى الحـزب المـصري المسـتقل، تحـت ضغـط المعارضـة الشـديد، وكان فانـوس قـد تـرك الحـزب الوطنـي احتجاجًـا عـلى مـا وصفـه بـــ «الخلافـات الطائفيـة» التـي ظهـرت بعـد وفـاة مصطفـى كامـل، وتركـز نشـاط الحـزب في سـنوات عمـره الثـلاث في الدعـوة إلى إصـلاح الجماعـة القبطيـة عـن طريـق الاهتـمام بالتعليـم، ودعـا إلى إنشـاء مجلـس نيـابي مـن غرفتـين؛ هـما مجلـس للشـيوخ مـن المصريـين، ومجلـس للنـواب، نصفـه مصريـون، ونصفـه مـن الأجانـب[198]، وكان فانـوس يُـروِّج إلى أن رحيـل الإنجليـز عـن مـصر مـن شـأنه أن يـضر بمصالـح الأقبـاط[199].

198- Vivian Ibrahim, p. 53

199- أبو سيف يوسف، «أقباط مصر التاريخ والقضية»، دار العين للنشر، القاهرة، 2016، ص 144.

وبالتالي كانت القضية الوطنية مثار انقسام، ظهر على سبيل المثال في معارضة جريدة الوطن للدستور والحياة النيابية، وهي كانت مطالبَ شعبيةً منذ حركة عرابي؛ استنادًا إلى أن ذلك من شأنه أن يضر بمصالح الأقباط، وأن الدستور يكون خطرًا على الدولة إذا حصلت عليه وهي في طور التكوين[200]، وفي حادث دنشواي، أخذت صحيفتا الوطن ومصر صفَّ الجنود الإنجليز الذين اعتدوا على الفلاحين[201].

شهد عام 1908 سجالًا طائفيًّا عنيفًا كانت الصحافة ساحته، وبدأت الأزمة عندما نشرت صحيفة الوطن مقالات تحمل على التاريخ الإسلامي، فرد عليها الشيخ عبد العزيز جاويش[202]، بمقال هجومي شديد اللهجة ضد الأقباط بعنوان: «الإسلام غريب في بلده» في جريدة اللواء، حتى إن الحزب الوطني اضطر إلى إصدار بيان يتبرأ من المقال، ويُندِّد بمَن يُحاولون إثارة الخلاف الطائفي، وقُوبل المقال برد من جريدة الوطن ندَّدت فيه بـ «هذا الدخيل الذي قذفته إلينا بلاد تونس...؛ لينفث سموم تعصُّبه ضد المسيحيين المصريين»، وتدخَّل الشيخ علي يوسف[203]، بمقالات تهاجم الأقباط، وتطوَّر النقاش بين معسكر يرى أن الأقباط يحصلون على أكثر من حقوقهم، وبين مَن يشكون من الظلم الذي يُعاني منه الأقباط[204].

200- فكري أندراوس ص 224.

201- أبو سيف يوسف، ص 144.

202- ولد في 1876 في الإسكندرية لأب تونسي، ودرس في دار العلوم، وترأس تحرير جريدة اللواء التي كان يصدرها الحزب الوطني، وكان من أنصار الجامعة الإسلامية.

203- ولد في 1863، وكان من علماء الأزهر، وقريبًا من الخديو عباس الثاني، وأصدر في 1889 جريدة المؤيد المناوئة للاحتلال.

204- طارق البشري، ص 55057.

وزاد حادث اغتيال رئيس الوزراء بطرس غالي على يد شاب من الحزب الوطني، هو إبراهيم الوردانى، في فبراير 1910، من حدة التوتُّر الطائفي، ولم يكن الهدف وراء الاغتيال له علاقة بالدين؛ حيث قال الوردانى: إنه قتل غالي بسبب دوره في مشروع تمديد امتياز القناة، وترؤُّسه للمحكمة التي قضت بإعدام أربعة فلاحين، وجلد 50 آخرين في قضية دنشواي، ودوره في إصدار قانون المطبوعات الذي عزَّز قدرة السلطات على معاقبة أصحاب الرأي، ومع ذلك، لم يكن هناك بدٌّ من دخول الدين في المسألة، فخرجت المظاهرات -التي يرى بعض المؤرخين أن مَن قام بها مأجورون يعملون لصالح الإنجليز لتشجيع الانقسام الطائفي- التي تُشيد بالوردانى؛ لأنه «قتل النصراني»، وكتب عبد العزيز جاويش مقالات تُهاجم المسيحيين في جريدة اللواء، ورفض المفتي التصديق على الحكم بإعدام القاتل[205]، لكن تم تنفيذ الحكم عليه في يونيو 1910[206].

وأثار الحادث غضب المسيحيين؛ حيث اعتبر الرأي العام القبطي أن دافعه كان التعصُّب الطائفي، وخاصة أنه جاء بعد فترة من السجال في الصحف.

وبادر عدد من وجهاء الأقباط بعقد «الجمعية العمومية للقبط»، التي عُرِفت بعد ذلك بالمؤتمر القبطي، في مدينة أسيوط في مارس 1911، وحضر الاجتماع 1150 مندوبًا، يُمثِّلون أعيان الأقباط في جميع أنحاء البلاد، وشارك فيه عدد من ممثِّلي القنصليات الأجنبية، وطرح المؤتمر خمسة مطالب هي منح

205- فيما يبدو استنادًا إلى حديث يقول: «لاَ يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ».

206- زكريا سليمان بيومي، «الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية 1928-1948»، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، 1991، ص 33-34.

الأحد عطلة رسمية، واتخاذ قرارات إسناد الوظائف القيادية بحسب الكفاءة دون تمييز؛ حيث إن هناك عددًا من الوظائف لا يُسمَح للأقباط بتولِّيها، تتمثَّل في المناصب المدنية العسكرية العليا، ومناصب نُظَّار المدارس، ورؤساء النيابة والمحاكم، ومفتشي ورؤساء مهندسي الري، وحكمدار البوليس، والسماح للأقباط بدخول المعاهد الأولية (الكتاتيب)؛ لأنهم يدفعون ضريبة 5% على العقارات تنفق منها مجالس المديريات على هذه المعاهد، وتمثيل الأقباط في المجالس النيابية تمثيلًا يضمن لهم حقوقهم، وقيام الحكومة بالإنفاق على المؤسسات الدينية المسيحية مثلما تنفق على المؤسسات الإسلامية[207].

وبعد انعقاد المؤتمر القبطي، تولَّى فريق من أعيان المسلمين تنظيم «المؤتمر المصري»، الذي عُقِد في القاهرة بحضور نخبة من المثقفين باعتباره مؤتمرًا مقابلًا في مايو 1911، وحضر المؤتمر قادة حزب الأمة؛ مثل: أحمد لطفي السيد، وعلي شعراوي، وأحمد عبد اللطيف، وعبد العزيز فهمي، وعدد من الباشاوات والبكوات من كبار مُلَّاك الأراضي، والتُّجَّار، وعلماء الدين، وشيوخ البدو[208]، وقام المؤتمر بتفنيد المطالب التي طرحها المؤتمر القبطي؛ ففيما يخص إجازة الأحد، قال المجتمعون: إنه لو تم إعطاء إجازة الأحد إرضاءً للمسيحيين، سوف يتعيَّن إعطاء إجازة السبت إرضاءً لليهود؛ وبالتالي، يصبح أسبوع العمل فقط أربعة أيام، وفيما يخص الوظائف، أيَّد المجتمعون مبدأ الكفاءة، لكنهم عرضوا إحصائيات تُشير

207- أبو سيف يوسف، ص 144- 145.

208- أبو سيف يوسف، ص 146.

إلى أن نصيب المسيحيين في الوظائف أكبر كثيرًا من نسبتهم إلى السكان، ورفض تعديل قانون الانتخاب بحيث يسمح بتمثيل الطوائف في دوائر خاصة، وفيما يخص حق التعليم في الكتاتيب، أكَّد المؤتمر أن الأقباط يتمتعون بالتعليم في جميع مراحله بنسبة تفوق نسبتهم إلى السكان، وأن مطلب إنفاق الحكومة على المؤسسات الدينية المسيحية متحقق بالفعل[209].

لكن اللافت للنظر أن حزب الأمة لعب دورًا قياديًّا في تنظيم وإدارة المؤتمر[210]، وكان أحمد لطفي السيد قد اعترض على عقد المؤتمر القبطي، وذكر في صحيفة حزب الأمة أن هذا المؤتمر تقف وراءه دوافع خفية، ونوايا للإضرار بالأكثرية[211].

وبالتالي، فإن حتى النخبة العلمانية المثقفة فشلت في استيعاب الأقباط، بل واتخذت موقفًا حاسمًا بالعداء لمطالبهم، ويعيدنا هذا الموقف إلى الحديث السابق حول الطبيعة الفوقية لمشروع التحديث الذي أطلقه محمد علي، والتي حالت دون حدوث صحوة فكرية، تُؤدِّي إلى انحسار تأثير الدين في الحياة العامة، واقتصاره في مجال الاختيار الشخصي للأفراد؛ ومِن ثَمَّ الاختفاء التلقائي لتأثير الانتماء الديني على المكانة والحقوق التي يحصل عليها الفرد، وفي هذا السياق، ظلت النخبة العلمانية عاجزة عن الخروج على الأفكار المحافظة السائدة.

ويُشير دور هذه النخبة في السنوات التالية إلى عامل آخر يرتبط بالانتهازية السياسية؛ فقد شكَّلت قيادات حزب الأمة بعد ثورة 1919 حزب الأحرار الدستوريين، الذي استخدم مسألة الأقباط في

209- طارق البشري، ص 87- 88.

210- أبو سيف يوسف، ص 146.

211- طارق البشري، ص 71.

الدعايـة ضـد حـزب الوفـد عـبر اتهامـه بالانحيـاز تجاههم.

إذن، فقـد خُلِقـت المسـألة القبطيـة مِـن رحـم التحديـث الـذي حالـت طبيعتـه الفوقيـة دون صعـود العلمانيـة، وبمعنـى آخـر: فصل الديـن عـن الدولـة.

3) الفترة الليبرالية: بداية واعدة ونهاية بائسة:

يُشير كثير من المهتمين بالمسألة القبطية إلى الحقبة الليبرالية باعتبارها العصر الذهبي للعلاقة بين المسلمين والأقباط، وقد امتدت هذه الفترة من ثورة 1919، وما ترتَّب عليها من إقرار للدستور 1923، والحياة النيابية القائمة على حق الانتخاب العام، إلى حركة الضباط الأحرار في 1952.

وفي البداية، يمكن وصف هذه الفترة بأنها «شبه ديمقراطية». ذلك أن كان بها ملامح من الحكم الديمقراطي؛ مثل: وجود الأحزاب، والبرلمان المنتخب، وقدر من حرية التعبير، والتظاهر، وإصدار الصحف، والإضرابات، إلى جانب وجود تنظيم نقابي مُؤثِّر، لكن في الوقت نفسه، شاب هذه التجربة كثير من النقائص؛ فقد كانت انتخابات البرلمان عُرضة للتزوير في كثير من الأحيان، كما كان الملك يملك سلطة حل البرلمان؛ لذلك، فلم يحكم حزب الوفد -أكثر الأحزاب شعبية- خلال الفترة منذ بدء ممارسة الاقتراع العام

في 1924 وحتى يوليو1952، سوى سبع سنوات[212].

من ناحية أخرى، كان حزب الوفد حريصًا على مواجهة النشاط العمالي، وأي توجُّه يسعى إلى تحقيق إصلاحات اجتماعية؛ لذلك في أعقاب الإضرابات التي حدثت في الإسكندرية بتأثير من أعضاء الحزب في 1923 و1924، قرَّرت حكومة الوفد حظر الحزب الشيوعي والاتحاد العام للعمل، الذي كان للشيوعيين نفوذ قوي فيه، وقامت قوات الشرطة بقمع الإضرابات، وشنَّت حملة لاعتقال أعضاء الحزب.

وحيث إن الحكم في معظم هذه الفترة كان في أيدي أحزاب الأقليات، كانت المظاهرات المطالبة بالاستقلال كثيرًا ما تُواجَه بعنف الشرطة.

ومع ذلك، فإن الصورة الوردية التي تُرسَم لهذه الفترة لها ما يُبرِّرها، إذا ما قُمْنا بمقارنتها بأي فترة تالية.

وعلى صعيد المسألة القبطية، فإن تصوير هذه الفترة برمتها باعتبارها فترة «تسامح وأخوَّة» بين المسلمين والمسيحيين، به قدر كبير من المبالغة، فالأمر الأقرب للدقة أن هذا الوصف ينطبق إلى حد كبير على العَقد الممتد من 1919 وحتى نهاية العشرينيات، لكن مع بداية الثلاثينيات، ظهر بوضوح عجز المشروع الليبرالي عن تحقيق وعوده، وتصاعدت الأزمة الاجتماعية في سياق أزمة عالمية حادة؛ مما ترتَّب عليه ظهور الجماعات المعادية للحداثة، وما أَتَتْ به من قِيَم.

في الوقت نفسه، استغلَّت القوى الاجتماعية الرجعية -ممثلة في الملك وأحزاب الأقلية- النفوذ القوي للدين لدى الناس،

212 Vivian Ibrahim. P.96

في الدعاية ضد حزب الوفد، عدوها الرئيسي، باعتباره يدعم الأقباط على حساب المسلمين؛ وعلى ذلك، فقد عاود الانقسام الطائفي الظهور في صور متعددة تجاوزت بقوة حالة التوتر بين 1908-1911.

ثورة 1919:

يرى كُتَّاب المدرسة الوطنية ما حدث في ثورة 1919 من تلاحم بين المسلمين والمسيحيين في مواجهة الاحتلال انعكاسًا لإرادة الجماعة الوطنية، التي تبلورت في القرن التاسع عشر؛ نتيجة عملية التحديث التي دشَّنها محمد علي، وواصلها خلفاؤه، ويطرح طارق البشري أن «خبرة القرن التاسع عشر والعشرين تُشير إلى أن الامتزاج بين المسلمين والأقباط يسير بخطًى حثيثة، بقدر ما تُبنَى مؤسسات الدولة على قاعدة الوطنية وعلى أساس الانتماء القومي»، وأن أساس الفكر القومي تكوَّن عبر الامتزاج الحضاري بين المسلمين والمسيحيين على مدى قرون؛ مما كوَّن المناخ التاريخي، والاجتماعي، والنفسي لتبلور مفهوم الجماعة[213].

ويُشير البشري إلى أن «الموقف الوطني الصارم الذي اتخذته جموع القبط...، ومدى الاستنارة التي اتسمت بها حركة الشعب وقيادته في هذه المسألة» أدَّيا إلى إفشال محاولات التفرقة، «بعد أن لاح في الأفق أن بذور «مسألة قبطية» تتشكَّل» في أوائل القرن العشرين. ويُبيِّن أنه مع قيام ثورة 1919، «ذابت كل سياسات التفرقة الطائفية أمام ما ظهر من

213- طارق البشري 43.

امتـزاج كامـل بـين المصريـين -قبطًـا ومسـلمين- وتكـوَّن الوفـد المـصري باعتبـاره المؤسسـة الأم الحاضنـة لوحـدة الشـعب المـصري بعنصريـه»[214].

وبالفعـل لا يمكـن فصـل حالـة ثـورة 1919 بمعـزل عـن تطـوُّرات القـرن التاسـع عـشر، وبدايـات القـرن العشريـن؛ ذلـك أنـه كـما سـبقت الإشـارة، أدَّت عمليـة التحديـث إلى إخـراج الأقبـاط مـن كونهـم «أهـل ذمـة»، مضطريـن في مقابـل الحمايـة إلى الخضـوع لقيـود وواجبـات لا تُفـرَض عـلى المسـلمين، إلى كونهـم «مصريـين»، لديهـم حقـوق متسـاوية لحقـوق المسـلمين في التعليـم، والتوظُّف، وممارسـة الشـعائر، وينبغـي الدفـاع عنهـا، ولم يكـن هـذا التحـوُّل راجعًـا فقـط إلى إنهـاء التزامـات الذمـة، بـل إن عمليـة تجنيـد المصريـين وترقيهـم في الجيـش كانـت عامـلًا أساسـيًّا في نشـوء الفكـرة القوميـة التـي جسَّـدها شـعار «مـصر للمصريـين» الـذي رفعـه عـرابي ورفاقـه.

وفي السـياق نفسـه، أدَّى التطـور في التعليـم، والتحـوُّل نحـو الملكيـة الخاصـة لـلأرض إلى نشـأة نخبـة قبطيـة مـن كبـار المُـلَّاك والمتعلمـين تُدافـع عـن مطالـب الأقبـاط، واسـتخدمت هـذه النخبـة التطـور المهـم، المتمثـل في نشـأة الصحافـة الحديثـة، في الدفـاع عـن مواقفهـم، والهجـوم عـلى خصومهـم.

لكـن السـؤال هـو: كيـف تحوَّلـت النخبـة القبطيـة مـن التركيـز عـلى الدفـاع عـن مطالـب المسـيحيين كطائفـة، والهجـوم عـلى مَـن يُنكـرون عليهـم هـذه المطالـب، وتبنِّيها توجُّهًـا -عـلى الأقـل- مهادنًـا مـع الاحتـلال، في الفـترة منـذ بدايـة القـرن العشريـن،

214- طارق البشري، 109، 123.

وحتى الحرب العالمية الأولى، إلى شريك في الحركة الوطنية المصرية المطالبة بالاستقلال التام التي تجسَّدت في ثورة 1919؟

ويمكن تفسير هذه التحوُّل بتطوُّرات سنوات الحرب، والسنوات القليلة التالية على التوتر الطائفي في 1908-1911؛ ذلك أنه خلال هذه الفترة بدا أن الاحتلال يستغل قضيتهم فقط في التمسُّك بالبقاء، دون أن يُقدِّم لهم أيَّ دعم في المقابل، فبينما كانت الدعاية الرسمية البريطانية لا تتوانى عن التأكيد على أن حماية المسيحيين والأجانب سبب أساسي لوجود القوات البريطانية في مصر[215]، اتخذ الاحتلال سياسة تمييزية ضد الأقباط؛ حيث بدأ استبعادهم تدريجيًّا من الوظائف، بينما كان في حقيقة الأمر يُدرك أن اتِّباع سياسة تمييزية ضد المسلمين سوف يضر بمصالح بريطانيا في مصر والمنطقة[216]؛ لذلك، فقد بدا واضحًا بعد نحو أربعة عقود من الوقوع تحت الاحتلال أن الوجود البريطاني يُشكِّل عائقًا أمام تسوية المسألة القبطية.

من ناحية أخرى، كان سعد زغلول والاتجاه الذي يُمثِّله تعبيرًا عن مدرسة القومية المصرية التي تبلورت في العَقد الأول من القرن العشرين، والتي تُعلي من الخصوصية المصرية التي تمتدُّ أصولها إلى العهد الفرعوني، ويبدو أن هذا الطرح وجد صداه عند الأقباط، فقد أدَّى الاهتمام البريطاني بالكشف عن الآثار إلى إعادة الاعتبار للتاريخ الفرعوني، وقد أدَّى ذلك إلى بعث شعور بالهوية لدى الأقباط، باعتبارهم أبناء الفراعنة الأنقياء، الذين لم يتأثَّروا بالموجات البدوية القادمة من شبه

215- Samir Menas Seikaly, p. 119

216- طارق البشري، ص 109.

الجزيـرة، وصمـدوا في التمسُّـك بعقيدتهـم، بينـما كان مـن تحوَّلـوا إلى الإسـلام هـم الفقـراء الذيـن لم يسـتطيعوا أن يشـتروا حريتهـم الدينيـة بدفـع الجزيـة[217].

مـن ناحيـة أخـرى، فقـد رفضـت هـذه المدرسـة التوجُّـه الفكـري الآخـر الـذي عـبَّر عنـه الحـزب الوطنـي ومؤيِّـدو الخلافـة العثمانية، والـذي رأى في مـصر جـزءًا مـن الجامعـة الإسـلامية؛ وبالتـالي، فقـد وجـد المسـيحيون في مدرسـة القوميـة المصريـة -التـي انطلـق منهـا سـعد زغلـول ورفاقـه- اعترافًـا بمكانتهـم، وإحيـاءً للهويـة كـما يرونهـا.

ويُشـدِّد صامويـل تـادروس عـلى أهميـة شـخصية سـعد زغلـول في دفـع الأقبـاط نحـو المشـاركة في الحركـة المطالبـة بالاسـتقلال، وكان سـعد زغلـول قـد بـدأ حياتـه بشـكل خـاص، فبالرغـم مِـن أنـه بـدأ حياتـه متأثِّـرًا بمحمـد عبـده، وسُـجِن فـترة قصـيرة في أعقـاب هزيمـة الحركـة العرابيـة، إلا أنـه غـيَّر توجُّهاتـه بعـد فـترة قصـيرة؛ حيـث ارتبـط بدُعـاة فكـرة القوميـة المصريـة، وكان عضـوًا في حـزب الأمـة، لكنـه مـع ذلـك لم ينخـرط في الأنشـطة المعارضـة لمطالـب الأقبـاط، التـي قامـت بهـا قيـادات الحـزب 1910-1911.

وعندمـا كان وزيـرًا للمعـارف أدخـل لأول مـرة تدريـس الديانـة المسـيحية للأقبـاط في المـدارس، وهـو مـا جعلـه محـل ثقـة كبـيرة مـن جانـب قيـادات الأقبـاط، وعندمـا تـولَّى بطـرس غـالي رئاسـة الـوزراء، كتـب في مذكراتـه يُعـبِّر عـن مخاوفـه مـن أن تشـن الصحـف حملـة معارضـة لهـذه الخطـوة، بمـا يُعطـي مصداقيـة للاتهامـات البريطانيـة حـول تعصُّـب المصريـين.

217- Samuel Tadros, p. 126

ويعـزو تـادروس هـذا التوجُّـه إلى الميـول الشـخصية لسـعد زغلـول، إلى جانـب اقتناعـه بـأن الاحتـلال يسـتغل المشـكلات الطائفيـة في تعطيـل انسـحابه مـن مـصر، بحجـة حمايـة المسـيحيين[218].

وفي ظـل هـذه العوامـل، فقـد مثَّلـت الحركـة المطالبة بالاسـتقلال بقيـادة سـعد زغلـول مخرجًـا للتعامـل مـع المعضلـة الناتجـة عـن التحديـث، عندمـا فتحـت أفقًـا جديـدًا أمـام إمكانيـة خلـق مجتمـع يسـتند إلى علاقـة أكـثر مسـاواةً، ويُعـزِّز مـن مكانـة وحقـوق المسـيحيين.

ومـن هنـا كانـت مبـادرة عـدد مـن القيـادات القبطيـة بالذهـاب إلى سـعد زغلـول، واقـتراح أن يتضمـن الوفـد واحـدًا مـن وجهـاء الأقبـاط، وبالفعـل تـم الاتفـاق عـلى أن يكـون واصـف بطـرس غـالي عضـوًا في الوفـد، ثـم ضـم الوفـد سـينوت حنـا وجـورج خيـاط في ديسـمبر 1918.

وعندمـا سُـئِل عـن مصـير الأقبـاط بعدمـا انضـم ممثلوهـم إلى حـزب الوفـد، أكَّـد سـعد زغلـول أنهـم متسـاوون مـع المسـلمين في الحقـوق والواجبـات، وقـد سـافر مـع الوفـد إلى باريـس في إبريـل 1919 سـينوت حنـا وجـورج خيـاط، إلى جانـب ويصـا واصـف كمستشـار، قبـل أن يجـري ضمـه إلى الحـزب في باريـس. وأثنـاء أحـداث الثـورة، كان بعـض بيانـات الوفـد يصـدر موقَّعًـا عليـه مـن غالبيـة قبطيـة أو أقبـاط فقـط؛ نتيجـة الاعتقـال أو النفـي الـذي تعـرَّض لـه غالبيـة أعضـاء الوفـد.

وعندمـا حـدث الخـلاف بـين سـعد زغلـول وبـين الأعضـاء الداعين

218- Samuel Tadros, p. 135

إلى سياسة أكثر مهادنة -وهم علي شعراوي، وأحمد لطفي السيد، وعبد العزيز فهمي- ظل واصف غالي وسينوت حنا مع سعد زغلول، إلى جانب مصطفى النحاس وعلي ماهر[219]، وبعدما تأسَّس حزب الوفد، استمر الوجود القوي للأقباط في قيادته، وفي سنة 1923، كانت اللجنة المركزية للحزب تتضمن ثمانية مسلمين وستة أقباط، بينهم مكرم عبيد الذي سيصبح من أهم قيادي الحزب في العقود التالية، وبالرغم من أن الأقباط كانوا موجودين في أحزاب أخرى، إلا أن وجودهم في الحزب الأكثر شعبية كان يُمثِّل ضمانة ورمزًا لاندماج الأقباط في الحياة السياسية[220].

المشاركة الشعبية للأقباط:

تُؤكِّد الروايات التاريخية بوضوح على المشاركة القوية للنخبة القبطية في ثورة 1919، والحركة المطالبة بالاستقلال خلال السنوات التالية عليها، لكن الخلاف يدور حول الدور الذي لعبه الأقباط على المستوى الشعبي في الثورة، والحركة المطالبة بالاستقلال في أوائل العشرينيات.

ترى فيفيان إبراهيم أن هناك كثيرًا من المبالغة في تصوير المشاركة الشعبية القبطية في الثورة، وانتشار أعلام احتضان الهلال للصليب، التي تُظهرها الأفلام ومعظم الكتابات والروايات حول الثورة، وترى أنه رغم أن هذه الأعلام ظهرت بالفعل، إلا أن ذلك حدث في مناسبات نادرة[221]، وتُوضِّح أن

219- طارق البشري، ص -141 143.

220- ,Sebastian Elsasser, p.34

221- وتنقل فيفان إبراهيم عن بيث بارون في كتاباها Egypt as Women أنه تم تزييف بعض الصور القديمة للنساء المشاركات في الثورة بوضع هذا العلم في الخلفية، ص 60.

مشاركة القمص سرجيوس -أول رجل دين مسيحي يخطب من على منبر الأزهر، والذي تخرَّج في الكلية الإكليريكية التي أنشأها البابا كيرلس الخامس- كانت تعبيرًا عن ظهور جيل جديد من رجال الدين المسيحي الإصلاحيين، ولم تكن تحرُّكاته لها أية علاقة بالكنيسة، وتُضيف أن الكنيسة تمسَّكت بدورها التقليدي في النأي بنفسها عن الثورة، والسعي لحماية حقوق الأقباط باعتبارهم «ملة»[222].

لكن أبو سيف يوسف يُشير إلى أن الوثائق البريطانية وردت بها دلائل تُشير إلى مشاركة الأقباط على المستوى الشعبي، فيُبيِّن أن في حالة أسيوط، أصدرت اللجنة الوطنية المحلية التي تشكَّلت في أسيوط، ومعظمها من الأقباط، منشورات تُنادي بالاستقلال، كما اشترك أهالي المنيا، والواسطى، وملَّوي، وهي مناطق بها تركُّز مرتفع للأقباط، في أحداث الثورة، وعندما أضرب موظفو الحكومة -لأول مرة في تاريخ مصر- كانت اللجنة الوفدية المنظمة للإضراب تتضمن اثنين من الموظفين الأقباط، وكان هناك شباب أقباط داخل التنظيم السري الذي شكَّله عبد الرحمن فهمي عضو الوفد؛ ليكون حلقة وصل بين قيادات الوفد في الخارج والحركة في الداخل[223].

وعلى المنوال نفسه، يُشير طارق البشري إلى أنه عندما وافق قبطي -هو يوسف باشا وهبة- على تولِّي رئاسة الوزراء في نوفمبر 1919، عُقِد اجتماع حاشد في الكنسية الرئيسية في القاهرة، حضره نحو 2000 قبطي وعدد من المسلمين؛ ليُعلنوا استنكارهم لقرار وهبة، مشيرًا إلى تنظيم اجتماعات مماثلة

222- Vivian Ibrahim, p. 62

223- أبو سيف يوسف، ص 150.

في الإسكندرية ومناطق أخرى، وحاول شاب قبطي ينتمي إلى التنظيم السري الذي شكَّله عبد الرحمن فهمي اغتيال يوسف وهبة، باعتباره خارج عن إجماع الأمة، بإلقاء قنبلتين على سيارته، لكنه لم يُصَب، واعترف الشاب بأنه حاول قتل رئيس الوزراء لأسباب وطنية[224].

الدستور وهوية الدولة:

يُمثِّل دستور 1923 أول دستور مصري حديث على النمط الغربي، وقد تشكَّلت لجنة وضع الدستور بعضوية 30 شخصًا، بينهم أربعة أقباط، أحدهم ممثل للكنيسة، وكاثوليكي واحد، ويهودي واحد، وقد كان معظم أعضاء اللجنة ينتمون لحزب الأمة؛ لأن حزب الوفد والحزب الوطني قاطعا الانتخابات؛ لأنهما كانا يريدان أن يجري وضع الدستور بواسطة جمعية وطنية منتخبة، وليس هيئة تُشكِّلها الحكومة.[225]

وتناول الدستور الدين في ثلاث مواد؛ فقد ذكرت المادة 3 أن المصريين متساوون أمام القانون، وفي التمتع بالحقوق السياسية والواجبات، ولا تمييز بينهم بسبب الأصل، أو اللغة، أو الدين، وتضمنت المادة 13 حماية الدولة حرية القيام بالشعائر الدينية ما دام ذلك لا يخل بالنظام العام، أو يُنافي الآداب، ونصت المادة 149 على أن الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ولم يعترض الأقباط على هذا النص، رغم أن تطورات السنوات اللاحقة أثبتت أن له تأثيرًا كبيرًا على المطالب الخاصة بالمساواة، ويبدو أن عدم اعتراض الأقباط على هذه المادة

224- طارق البشري، ص 150.
225- طارق البشري، ص 165.

كان منبعه الاعتقاد بأنه ليس عمليًّا المطالبة بتجنب أيٍّ ذكر لدين الأغلبية في الدستور، وبتضمين هذه المادة، رغب سياسيو حزب الأمة في طمأنة النزعات المحافظة في المجتمع بأنه حتى في ظل دستور ليبرالي على النمط الغربي، سوف تستمر الدولة في حماية الإسلام؛ ومِن ثَمَّ تتجنَّب مشكلات قد تنشأ بسبب الطبيعة العلمانية للدستور[226].

ويُشير سباستيان إلساسر إلى أن واحدًا من الدوافع وراء هذا النص، كان رغبة السياسيين في أن تتمكَّن الحكومات من التدخل في شؤون المؤسسات الدينية الإسلامية، لكن في كل الأحوال، لم يكن هذا مجرد نص شكلي؛ حيث إن عدم منح المسيحية أيَّ وضع في الدستور يعني أن مسألة حقوق الأقباط والمواطنة سوف تصبح أكثر تعقيدًا مما تصوَّره الذين شاركوا في كتابة هذا الدستور، من المسلمين والأقباط على حد سواء[227].

وكانت مسألة التمثيل النسبي للأقباط أكثر القضايا التي أثارت خلافًا عند كتابة الدستور. وقد طرح هذا المطلب توفيق دوس، أحد أعضاء لجنة وضع الدستور، وكان منطقه في ذلك هو إغلاق الباب أمام التدخُّل الخارجي بذريعة حماية الأقليات بعد تصريح 28 فبراير 1922، الذي أعلنت فيه بريطانيا من جانب واحد إنهاء الحماية، وأن مصر دولة مستقلة، ووضعت أربعة تحفُّظات، منها حقها في حماية الأجانب والأقليات، وفُتِح هذا الموضوع للنقاش العام عن طريق الصحف، وفي نهاية المطاف، صوَّت ثلاثة من الأعضاء الأقباط، منهم مندوب الكنيسة مع هذه المادة، لكن أغلبية أعضاء اللجنة رفضته

226- Samuel Tadros, p. 138
227- Sebastian Elsasser, p. 36

باعتبار أنه يضعف الوحدة الوطنية، وكان الاعتقاد السائد هو أن الانقسامات الطائفية الآخذة في التراجع سوف تختفي في المستقبل[228].

لكن الدستور باعترافه بمكانة الدين الإسلامي، وعدم ذكره الدين المسيحي تسبب في مشكلات عديدة في المستقبل، فيما يخص المساواة بين المسلمين والأقباط؛ ذلك أن النص على أن الإسلام دين الدولة يعني التزام الدولة بتمويل المؤسسات الدينية الإسلامية، دون المسيحية، وبالفعل تضاعفت ميزانية الأزهر ست مرات بين 1923 و1937، وبالرغم من أن ذلك أتاح للدولة السيطرة على الأزهر وعلمائه، وسمح للكنيسة بالاستقلالية عن التدخُّل الحكومي، إلا أنها حرمها من الدعم المالي، وجعلها مضطرة للاعتماد على أموال الأوقاف ومساهمات أغنياء الأقباط.

وفي السياق نفسه، ظلت مشكلة تدريس الدين المسيحي للطلبة الأقباط في المدارس دون حل، فبينما كان تدريس الدين الإسلامي إلزاميًّا، ظل تدريس الدين المسيحي اختياريًّا، ويتطلَّب الحصول على إذن من المسؤولين، وبالتالي كان خاضعًا للانحيازات الشخصية للمسؤولين في مجال التعليم[229]، وعندما تولَّى الوفد الوزارة سنة 1936، حاول جعل تعليم الدين المسيحي أمرًا إلزاميًّا في المدارس، لكن أحزاب الأقلية، وخاصة الأحرار الدستوريين حاربوا هذه المساعي باعتبارها قبولًا بتعليم الكفر في الوسط الإسلامي[230].

228- Sameul Tadros, p. 138

229- Sebastian Elsasser, p. 37

230- فكري أندراوس، ص 275.

والقضيـة الأخـرى المهمـة تتعلَّـق بممارسـة الشـعائر الدينيـة؛ ذلـك أن المكانـة التـي منحهـا الدسـتور للإسـلام، ظلـت حجـة في إحـداث تفرقـة في بنـاء دور العبـادة، ولم يحـاول الوفـد تقديـم قانـون موحَّـد ينظـم بنـاء دور العبـادة بشـكل عـام؛ ربمـا لأن ذلـك كان سـوف يُواجَـه باعتراضـات قويـة عـلى أسـاس أنـه يتعـارض مـع كـون الإسـلام الديـن الرسـمي للدولـة.

ومـع تصاعـد الأزمـة الاجتماعيـة والسياسـية في العقـود التاليـة، أصبحـت قضيـة بنـاء الكنائـس قنبلـة موقوتـة كثـيرًا مـا تـؤدي إلى توتـرات طائفيـة، فقـد اسـتمر العمـل بالخـط الهمايـوني -الـذي شرَّع الحـق في بنـاء الكنائـس، لكنـه اشـترط موافقـة السـلطان العثـماني- حتـى سـنة 1934، حينـما وُضِعـت لائحـة، عُرِفـت بلائحـة العـزبي باشـا وكيـل وزارة الداخليـة في وزارة صدقـي بعـد الانقـلاب عـلى دسـتور 1923، ووضعـت 10 شروط للموافقـة عـلى بنـاء الكنيسـة، تجعـل مـن الحصـول عـلى هـذه الموافقـة أمـرًا شـبه مسـتحيل، ومـن هـذه الـشروط شروط خاصـة بالمسـيحيين؛ منهـا: عـدد أفـراد الطائفـة التـي تريـد بنـاء الكنيسـة، وهـل توجـد للطائفـة المذكـورة كنيسـة أخـرى بالبلـدة بخـلاف المطلـوب بناؤهـا؟ وإذا لم يكـن هنـاك كنيسـة فـما المسـافة بـين البلـدة وأقـرب كنيسـة لهـذه الطائفـة. وشروط لهـا علاقـة بالمسـلمين في المنطقـة؛ منهـا: مقـدار المسـافة بـين الكنيسـة وبـين المسـاجد والأضرحـة في الناحيـة، وإذا كانـت الأرض فضـاء، فهـل هـي وسـط أماكـن المسـلمين أم المسـيحيين؟ وإذا كانـت وسـط أماكـن المسـلمين، فهـل يوجـد مانـع مـن بنائهـا[231]؟

231- Samuel Tadros, p.149

وخلال الثلاثينيات والأربعينيات، حدثت اعتداءات متكررة على الأقباط وممتلكاتهم بسبب محاولاتهم الالتفاف على الصعوبات التي خلقتها اللائحة[232].

علاوة على ذلك، فإن النص على أن الإسلام دين الدولة يعطي منطقًا لمن يرفضون القوانين الوضعية؛ مثل: قوانين العقوبات، أو القوانين التي تضمن الحريات الشخصية، أو يرفضون المساواة بين المواطنين في الحقوق، وقد ظهر ذلك واضحًا في العَقدين التاليين، حينما أعلن حسن البنا رفضه القوانين الوضعية؛ لأنها تتناقض مع كون دين الدولة الإسلام.

التمثيل البرلماني والوظيفي:

حرص حزب الوفد على إدماج الأقباط في العملية السياسية، وكان الوفد حريصًا على تقديم مرشحين في دوائر بعيدة عن روابطهم العائلية، أو الإقليمية، أو الدينية أحيانًا؛ كي يثبت أن استجابة الناخبين له مرجعها الرابطة السياسية وحدها، وكان كثيرًا ما ينجح الناخبون الذين يقوم بترشيحهم استنادًا إلى شعبيته الجارفة؛ مثل: ويصا واصف الذي نجح في دائرة المطرية، في أقصى الشمال، والتي لم يكن تربطه بها أي صلة عائلية أو دينية، ونجح بطرس الحكيم في دائرة المراغة رغم العصبية العائلية لأسرة الشيخ المراغي، ونجاح غالي إبراهيم في دائرة الدلنجات بالبحيرة[233].

وبشكل عام، كانت الانتخابات التي يحصل فيها الوفد

232- من المدهش أن هذه اللائحة ظلت سارية بعد 1952، وكانت من أهم العقبات التي تعوق بناء الكنائس في عهد حسني مبارك.

233- طارق البشري، ص 212.

على الأغلبية هي التي يصل فيها عدد الأقباط إلى الحد الأقصى، بنسبة تتراوح بين 8% و10.5%، وقد حصل الحزب في الانتخابات الأولى التي أُجريت سنة 1924 على 90% من الأصوات، وكان عدد أعضاء مجلس النواب 214، وكان عدد من نجح من الأقباط 16 (8% من أعضاء المجلس)، وكلهم من مرشحي الوفد، على النقيض من ذلك، نجح أربعة أقباط فقط في الانتخابات الخامسة التي أُجريت سنة 1931 في ظل الدستور الذي وضعه إسماعيل صدقي في العام السابق، والتي قاطعها حزب الوفد[234].

وضع سعد زغلول سابقة تعيين وزيرين قبطيين في الحكومة، فكانت أول وزارة تشكَّلت بعد إقرار دستور 1923 بها وزيران قبطيان من بين تسعة وزراء، وحافظ الحزب في معظم الأحيان على هذا العدد، بينما كان عدد الوزراء الأقباط في حكومات الأقلية بين وزير ووزيرين، وأشار طارق البشري إلى أنه خلال مدة العمل بدستور 1923، وُجِد وزيران قبطيان في نحو 12 وزارة من مجموع يصل إلى 34 تشكيلًا وزاريًّا متعاقبًا.

ويُشير إلى أنه بالنسبة للوزارات السيادية، تولَّى الوزراء الأقباط كثيرًا كلًّا من الخارجية والمالية، وتولَّى قبطي واحد وزارة الحربية، بينما لم يشغل أيُّ قبطي منصب وزير الداخلية، ويُلاحَظ أن عدد الوزراء الأقباط قلَّ منذ نهاية الثلاثينيات، وغلب لون الوزارات الفنية على ما يشغلون دون الوزارات السيادية، ويُشير إلى أن الأقباط لم يشغلوا أيضًا وزارتي المعارف والحقانية[235].

234- طارق البشري، ص 214-215.

235- طارق البشري، ص -238 239.

إضافة إلى ذلك، كان الأقباط لا يتولَّون منصب نُظَّار المدارس، كما كان هناك تقليد غير مكتوب بالتزام نسبة ما من الأقباط في ترقيات رجال القضاء إلى المناصب الإدارية كرؤساء لمحاكم الاستئناف والمحاكم الابتدائية، كما وُجِدت تفرقة في تعيينات الوظائف العليا في مجالات الجيش والبوليس، وأشارت صحيفة مصر خلال الثلاثينيات إلى أنه لم يوجد قبطي واحد يشغل حكمدار في البوليس، أو مديرًا، أو وكيلًا لمديرية، وكانت التفرقة في أوضح صورها في فترات تولِّي حكومات الأقلية في الثلاثينيات؛ حيث إنه بين 1928 و1942 لم يتولَّ الوفد الحكم إلا مرتين امتدت إحداهما ستة أشهر، والأخرى 20 شهرًا[236]، وفي الوزارة الأخيرة التي شكَّلها الوفد في 1950، عيَّن الحزب قبطيًّا واحدًا بين 18 وزيرًا[237].

أزمة النخبة الليبرالية:

والملاحظ أن حزب الأحرار الدستوريين، حزب النخبة التنويرية التي درس رموزها في الخارج، وتأثَّروا بالأفكار العلمانية، وعارضوا بقوة فكرة الجامعة الإسلامية، لصالح القومية المصرية، استخدم الدعاية الطائفية بشكل واسع بغرض تقويض شعبية الوفد في نهاية العشرينيات، بعدما توفي سعد زغلول عام 1927، وتولَّي مصطفى النحاس قيادة الحزب، وفي ظل الوجود القوي للأقباط في الوفد، روَّج حزب الأحرار الدستوريين خلال الدعاية للانتخابات التي أُجريت في أكتوبر 1929 إلى المزاعم حول المسيحيين في الوفد، زاعمًا أنهم يقومون من خلاله بصبغ

236- طارق البشري، ص -240 241.

237- Samuel Tadros, p.146

مصر بالصبغة القبطية، وزعمت جريدة السياسة الناطقة باسم الحزب أن آلاف الأقباط يتحكَّمون في ملايين المسلمين، وأن مكرم عبيد وعددًا من الأقباط يديرون الحزب، في حين أن مصطفى النحاس وغيره من الأعضاء المسلمين ليسوا إلا تابعين، لكن حزب الوفد فاز في الانتخابات، وأصبح ويصا واصف رئيس مجلس النواب.

وكان من المدهش أنه عندما تم التفكير في إقامة ضريح لسعد زغلول على الطراز الفرعوني، وجد حزب الأحرار الدستوريين في ذلك فرصة لبث الدعاية الطائفية، وطرحوا أن مكرم عبيد هو من يتشبث بالطراز الفرعوني لتحقيق «مآرب سياسية»[238].

وفي ظل شدة الهجوم على القيادات القبطية في الوفد، اضطر وليم مكرم عبيد إلى إسقاط اسمه الأول، حتى لا يكون هذا الاسم مادة للتشهير من جانب الصحف الموالية للأحرار الدستوريين، وفعل الشيء نفسه، إبراهيم فرج الذي أسقط لقب «مسيحة» من اسمه، وفي الثلاثينيات، مع تصاعد نشاط العصابات الصهيونية لإقامة دولة يهودية في فلسطين، قامت جريدة السياسة بعمل مقارنة بينهم وبين المسيحيين في مصر، زاعمة أنهم يريدون الاستقلال بدولة خاصة بهم[239].

واستغل الحزب انتعاش المشاعر الطائفية في المجتمع في الثلاثينيات، ودعا من خلال جريدة السياسة إلى وضع كوتا لعدد الطلاب المسيحيين الناجحين في الجامعات، حثَّت الأساتذة المسلمين على الحد من إعطاء الطلاب الأقباط

238- طارق البشري، ص 202-204.

239- P.49-50 S.S. Hasan,

درجـات مرتفعـة[240].

ويدلـل أداء حـزب الأحـرار الدسـتوريين عـلى الأزمـة العميقـة التـي كان يعانيهـا قسـم أسـاسي مـن النخبـة الليبراليـة المصريـة، ولم تقتـصر المشـكلة في العجـز في مواجهـة التوجُّهـات المحافظـة المهيمنـة عـلى المجتمـع، وعـدم القـدرة عـلى طـرح رؤى اجتماعيـة تتحـدَّى هـذه التوجُّهـات، بـل الأكـثر مـن ذلـك أن هـذه النخبـة سـعت بوعـي إلى اسـتغلال الميـول المحافظـة والتعصُّـب التاريخـي الـذي يحملـه المجتمـع المسـلم ضـد الأقبـاط في تحقيـق مكاسـب سياسـية.

ولا يمكـن فصـل هـذا التوجُّـه عـن الرجعيـة الاجتماعيـة التـي اتسـمت بهـا النخبـة الليبراليـة عمومًـا، فقـد وُلـدت هـذه النخبـة مـن رحـم الدولـة، سـواء عـبر الاسـتفادة مـن إقـرار الملكيـة الخاصة في الأراضي الزراعيـة، أو الترقـي الوظيفـي داخـل جهـاز الدولـة؛ وبالتـالي، لم تنشـأ هـذه النخبـة في صـدام مـع الدولـة، ولم يكـن لهـا مصالـح مسـتقلة عنهـا[241]، وكان غايـة هـذه النخبـة الحصـول عـلى أكـبر قـدر مـن المكاسـب في ظـل الإمكانـات التـي يتيحهـا الوضـع القائـم، ومـن هنـا كان اسـتغلال مشـاعر التعصُّـب المتناميـة منـذ نهايـة العشرينيـات.

ومـن الجديـر بالملاحظـة أن حـزب الوفـد نفسـه اسـتخدم في بعـض المناسـبات الدعايـة الدينيـة في مواجهـة أعدائـه، فعـلى سـبيل المثـال، عندمـا اعـترض الأحـرار الدسـتوريون عـلى التصميـم الفرعـوني لضريـح سـعد زغلـول، مطالبـين بتصميمـه عـلى الطـراز الإسـلامي، اتهمهـم الوفـد بالنفـاق؛ لأنهـم «في واقـع الأمـر

240- Sebastian Elsasser, P.39

241- Samuel Tadros, p. 76

ملحدون»[242]، وتُشير هذه المفارقات إلى أن أحدًا لم يكن بوسعه تجاهل تأثير الدين على السياسة والمجتمع.

انتعاش الحركات الإسلامية:

مع بداية الثلاثينيات، ظهر ضعف مشروع الاستقلال الذي قاده الوفد، وعجزه عن تحقيق وعود الحياة النيابية الديمقراطية والاستقلال، فيما يخص الهدف الأول، فمنذ بداية تشكيل المجلس النيابي بعد إقرار دستور 1923، لم يتردَّد الملك في حل البرلمان انطلاقًا من رفضه لحكومات الأغلبية الوفدية، رغم أن هذا الحق لم يكن واردًا في الدستور، وفي 1930، قام بتشكيل حكومة جديدة على رأسها إسماعيل صدقي، الذي ألغى دستور 1923، وأصدر دستورًا جديدًا يُقلِّص من الحقوق الديمقراطية، عبر التوسُّع في اختصاصات السلطة التنفيذية، وسحب كثيرًا من اختصاصات البرلمان، وخلال العقود التالية السابقة على 1952، كان الملك يحل البرلمانات التي يحصل فيها الوفد على أغلبية، كما في عامي (1938 و1942)[243].

وفيما يتعلَّق بالهدف الثاني وهو مسألة الاستقلال، لم يكن الوفد راغبًا في تصعيد الحركة الشعبية؛ كي لا تتطوَّر إلى المطالبة بإصلاحات اجتماعية لم يكن مستعدًّا للتجاوب معها، وسار الحزب في طريق المفاوضات الطويل الذي أسفر عن معاهدة 1936 سيئة السمعة التي حققت استقلالًا منقوصًا.

وتزامن ذلك مع أزمة اجتماعية حادة في الثلاثينيات،

242- S.S. Hasan, p.49

243- فرج توفيق زخّور، ص 184.

فبحلول منتصف ذلك العقد، كان المشهد الاجتماعي قد تغيَّر جذريًّا عنه عند انتهاء الحرب العالمية الأولى؛ فقد ترتَّب على التوسُّع في التعليم تزايد كبير في أعداد المهنيين؛ مثل: الأطباء، والمحامين، والقادرين على أداء الوظائف البيروقراطية، لكن الجهاز الحكومي لم يكن بوسعه استيعاب العدد المتزايد من خريجي المدارس والجامعات، وعلى سبيل المثال، لم يكن الجهاز الحكومي قادرًا على استيعاب أكثر من 10% من خريجي المدارس الثانوية[244]، ولم يكن القطاع الخاص قادرًا على استيعاب الزيادة في أعداد المتعلمين؛ حيث أُغلِقت عديد من المصانع التي لم تستطع المنافسة مع عودة البضائع الأجنبية، بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى.

وكان ضعف القوى الشرائية نتيجة للبطالة في المدن، والفقر الشديد في الريف في ظل عدم القيام بأي إصلاح زراعي يُحسِّن من حالة الفلاحين، يجعل من الصعب إيجاد منافذ لتصريف إنتاج القطاع الخاص، وفقد كثيرون وظائفهم في معسكرات الجيش البريطاني، وتصاعدت الهجرة من الريف إلى المدن في ظل محدودية الفرص في الريف، وتزايد عدد السكان؛ حيث ارتفع عدد سكان مصر بنسبة 64% من 1915 إلى 1950[245]، وفي 1917 شكَّل سكان المدن 20.9% من سكان الريف، وتزايدت هذه النسبة إلى 33% في 1947 [246].

وفي ظل هذه التطوُّرات، ظهرت طبقة من المتعلمين، وكثير منهم من أصول ريفية، تكفر بالديمقراطية، وتُدين «الانحلال»

244- Vivian Ibrahim, p. 71

245- S.S. Hasan, p.50

246- أبو سيف يوسف، ص 155.

الناتج عن الحداثة؛ ومن هنا انتعشت مجددًا الحركات الدينية، التي كانت قد تراجعت لنحو عَقد من الزمن، بفضل المناخ الذي خلقته ثورة 1919.

وكانت أقوى هذه الحركات هي جماعة الإخوان المسلمين، التي أسَّسها حسن البنا سنة 1928 في الإسماعيلية، ثم امتد نشاطها إلى السويس، وتُشير سناء حسن إلى حالة السخط التي كان يشعر بها العمال المصريون في هذين الميناءين؛ بسبب التفاوت بين ما يتلقونه من أجور وخدمات، وبين ما يتلقاه العمال اليونانيون والإيطاليون، وقد اكتسب الإخوان شعبية كبيرة بين العمال في المدينتين؛ بسبب انتقادهم للعمال الأجانب، على أساس أنهم يساهمون في نهب ثروة البلاد[247].

وقد كانت مقاومة التبشير هي القضية الأولى التي تبنَّتها الجماعة، وقد تركَّز النقاش في مؤتمر الجماعة الأول الذي انعقد في مايو 1933 على المشكلة الخاصة بنشاط البعثات التبشيرية المسيحية وأساليب مواجهتها، وأرسلت الجماعة خطابًا إلى الملك فؤاد أعربت فيه عن اعتقادها بضرورة إخضاع البعثات التبشيرية الأجنبية للرقابة الحكومية الصارمة، وفي السنوات الخمس الأولى من نشأة الجماعة، شهدت تأسيس ما يصل إلى 15 شعبة للجماعة في المحافظات، وُجِدت أغلبها في مناطق وجود مراكز التبشير، ومع صدور صحيفة الإخوان المسلمين في عام 1933، بلور المرشد العام حسن البنا رؤيته لفكرة الجامعة السياسية الدينية، التي تتأسس على شعار: «لا القومية، ولا العالمية، بل الأخوة الإسلامية»، وعرض -وقتها- لموقف تلك

247- S.S. Hasan, p.51

الرؤيـة مـن الأقليـات الدينيـة بالقـول: «وقـد يقـول قائـل: إن الأمـة الواحـدة مـن أمـم الإسـلام تضـم عنـاصر مختلفـة، تديـن بغـير دين الإسـلام، فـلا يوجـد بـين أفرادهـا إلا الجنسـية القوميـة، والجـواب عـلى ذلـك أن سـماحة الإسـلام وصِلَتـه تتسـع لأبنـاء قومنـا، وإن كانـوا عـلى غـير ديننـا...، بـل إن تعاليـم الإسـلام تقـضي عـلى أبنائـه أن يكونـوا مـع أهـل التعاقـد معهـم سواسـية لهـم مـا لهـم، وعليهـم مـا عليهـم»[248].

وحيـث إن الفكـر السـياسي للإخـوان المسـلمين يقـوم عـلى دعامتـين؛ هـما: الجامعـة الدينيـة، والشريعـة الإسـلامية، ويؤمـن بأنـه لا رابطـة أقـوى مـن العقيـدة، وأن الإسـلام يشـمل العبـادة، والوطـن، والجنسـية، فقـد رفضـت الجماعـة الأطـر السياسـية والقانونيـة المرتبطـة بالحداثـة، فيشـير المرشـد العـام في إحـدى المناسـبات إلى أنـه «طلعـت أوروبـا عـلى النـاس بقوتهـا وبطشـها، وفضتهـا وذهبهـا، وفتنتهـا ونسـائها، ومعارفها وعلومهـا، ومخترعاتها ومكتشـفاتها، ومظاهـر حياتهـا الماديـة الصاخبـة المزخرفـة بحـواشي الـترف والنعيـم...؛ ففسـدت مبـادئ القـوم السياسـية، فهـم بـين ملكيـة مهـددة وجمهوريـة زائفـة، وديكتاتوريـة مقنعـة أو اسـتبدادية سـافرة، وفسـدت قواعدهـم الاقتصاديـة».

ومـن هنـا أيضًـا رفضـت الجماعـة المحاكـم الأهليـة؛ حيـث كتـب المرشـد يقـول: إن تلـك المحاكـم بنظامهـا وتشرعيهـا الحـالي تصطـدم بتعاليـم الإسـلام، مـن جهـة تجاهلهـا للحـدود الـواردة بالقـرآن والسُّـنة عـن السـارق والـزاني، وإجازتهـا إعفـاء الزانـين مـن العقوبـة وإباحتهـا للربـا، وكان يطالـب الحكومـة بتعديـل التشريـع

248- طارق البشري، ص473- 474.

الخاص بالمحاكم بما يتفق مع نص الدستور، من أن الإسلام دين الدولة[249].

وفي هذا السياق، رفض الإخوان شعارات: «الدين لله، والوطن للجميع»، و«الوطنية ديننا»، التي رفعتها ثورة 1919؛ ذلك أن الجماعة لم تنظر لقضية الأقباط من منطلق أنهم مواطنون مصريون من المفترض أنهم متساوون في الحقوق مع المسلمين، بل رأت حقوقهم من منظور الحماية الذي تمتَّع به في الماضي غيرُ المسلمين القاطنون تحت حكم الدولة الإسلامية.

وعلى ذلك، فقد واجهت محاولات الوفد سنة 1937 لوضع برنامج لتدريس الديانة المسيحية في المدارس معارضة قوية، كان من بين أقطابها الرئيسيين جماعة الإخوان المسلمين، باعتبار أن تدريس الديانة المسيحية يدخل في نطاق النشاط التبشيري، وقالت الجماعة في بيان لها: «إن الدين الإسلامي سيُذبَح ذبحًا رسميًّا في المدارس الرسمية بيد الحكومة الإسلامية، لقد تقرر رسميًّا- من عهد قريب- أن يُعيَّن بكل مدرسة بها عشرة من المسيحيين معلِّم ديني خاص بهم، سيُعيَّن- إذن- في التعليم الأولي معلِّمون مسيحيون، وهو النوع الوحيد من التعليم الذي ظلَّ محافظًا على صورته الطاهرة وإسلاميته الكاملة»[250].

ولم يتم حل هذه المشكلة إلا عام 1949، عندما قرَّرت الحكومة جعل تعليم الدين -بصفة عامة دون تحديد دين بعينه- إلزاميًّا في المدارس؛ وبالتالي أصبح من حق الأقباط أن يتعلموا دينهم في المدارس الحكومية[251].

249- طارق البشري، ص 477– 483.

250- طارق البشري، ص 485– 488.

125- Samuel Tadros, p.148

ولاقت جماعة الإخوان قبولًا جماهيريًّا واسعًا بعملها الخيري، وخطابها الناقم على الأوضاع البائسة الناتجة عن الحداثة، كما ساهم موقف الجماعة من قضية فلسطين في حشد التأييد الجماهيري، فقد تزامن تطوُّر العمل الطلابي للجماعة، وتشكيل الفرق الصيفية مع اندلاع الثورة الفلسطينية الأولى عام 1936، وهو ما دفعها إلى القيام بحملة واسعة لجمع التبرعات لدعم الشعب الفلسطيني في مواصلة الإضراب الذي امتد من عام 1936 وحتى عام 1939، وقامت في ذلك الوقت بتنظيم المظاهرات، وتوزيع البيانات والكتيبات، وإلقاء الخطب دفاعًا عن القضية الفلسطينية.

كما لعبت الجماعة دورًا هامًّا في مساعدة القوات المصرية المحاصرة في الفالوجا، وهو الحصار الذي نشأ بعد خرق الصهاينة للهدنة الثانية في أكتوبر عام 1948، فقد عمل الإخوان أثناء وجودهم في الميدان على نقل المؤن إلى القوات المحاصرة، وفي القاهرة، شاركت الجماعة في الضغط على الحكومة المصرية من أجل المزيد من المتطوعين لفك الحصار عن القوة المحاصرة[252].

وتُشير بعض التقديرات إلى أنه بحلول نهاية الأربعينيات، كانت الجماعة تحظى بتأييد نحو مليوني شخص[253]، وعمل خطاب الإخوان وممارساتهم العدائية تجاه المسيحيين إلى تأزيم الوضع الطائفي، وفي ظل تصاعد الهجمات على الأقباط في أواخر الأربعينيات والعامين التاليين، ينسب البعض للإخوان

252- سامح نجيب، «الإخوان المسلمون، رؤية اشتراكية»، مركز الدراسات الاشتراكية، القاهرة 2006.
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=259379

253- Ibrahim, 87 Vivian

حـرق كنيسـة وبداخلهـا ثلاثـة أقبـاط في ينايـر 1952.

كان مـصر الفتـاة هـو التنظيـم الآخـر ذو الصبغـة الدينيـة الـذي ظهـر في الثلاثينيـات، وقـد تأسـس التنظيـم في 1933 باسـم «جمعيـة مـصر الفتـاة» بزعامـة أحمـد حسـين، وتضمَّـن برنامجـه شـعارات وطنيـة وإسـلامية، وقـد رفـع الحـزب شـعار «مـصر فـوق الجميـع»، وكان يدعـو إلى إنشـاء «إمبراطوريـة عظيمـة تتألـف مـن مـصر، والسـودان، وتحالـف الدولـة العربيـة، وتتزعـم الإسـلام»[254]، وانضـم إليـه في البدايـة بعـض الأقبـاط، لكنهـم تركـوا الحـزب في ظـل توجُّهـه الإسـلامي المتزايـد في نهايـة الثلاثينيـات؛ حيـث قـام في 1940 بتغيـير اسـمه إلى «الحـزب الوطنـي الإسـلامي»، وفي 1948 غـيَّر اسـمه إلى الحـزب الاشـتراكي[255].

ويبـدو مـن شـعارات الحـزب التـي تـرى في مـصر دولـة متسـيِّدة في محيطهـا، والفـرق الشـبابية التـي كوَّنهـا تحـت اسـم «القمصـان الخـضراء» أن الحـزب كان متأثِّـرًا بالحـزب النـازي.

وقـد سـاهمت مـصر الفتـاة في الـصراع بـين الوفـد وبـين الملـك فـاروق، الـذي اسـتعان فيـه برجـال الأزهـر في إضفـاء صـورة دينيـة عـلى توجُّهاتـه، وشـاركت في هـذه الحملـة بشـقَّيها؛ حيـث دعَّمـت التوجُّـه «الإسـلامي» للملـك، ونـدَّدت بالميـل «القبطـي» للوفـد، ففـي أعقـاب معاهـدة 1936، هاجمـت الصحيفـة الوفـد؛ لأنـه قـام بترشـيح واصـف بطـرس غـالي كأول سـفير مـصري إلى بريطانيـا، بزعـم أنـه يجـب أن يكـون مسـلمًا، وقامـت بحملـة ضـد مكـرم عبيـد متهمـة إيـاه بالتعصـب؛ حيـث زعمـت أنـه يمنـع خريجـي الأزهـر ودار العلـوم مـن الالتحـاق بمدرسـة الصيارفـة؛ كي يُوسِّـع

254- طارق البشري، ص 493.

255- أبو سيف يوسف، 160.

الفـرص أمـام الأقبـاط، وأنـه أنشـأ إدارات جديـدة بـوزارة الماليـة لتعيـين الأقبـاط.

ووقفـت مـصر الفتـاة ضـد الوفـد في الخـلاف حـول عمـل حفلـة تتويـج دينيـة للملـك فـاروق، وهاجمـت الوفـد بقـوة عندمـا أصر عـلى رفـض هـذا المسـعى، وخطـب أحمـد حسـين في 1938 يقـول: إنـه «ليـس معنـى التسـامح الدينـي... أن تتحكـم الأقليـة في الأكثريـة، أو أن تـدوس الأغلبيـة عـلى دينهـا إرضـاءً للأقليـة...، إنـه يؤذينـا أن نـرى 90% مـن مؤيـدي النحـاس أقباطًـا»[256].

تغيُّرات الساحة القبطية:

اتسـم المشـهد السـياسي القبطـي خـلال الفـترة مـن 1919 إلى 1952 بحيويـة غـير مسـبوقة، لم تتكـرَّر في أيِّ عـصر تـالٍ، ففـي ظـل الانفتـاح الـذي خلقتـه ثـورة 1919، ومنـاخ الحريـات، والتجربـة الحزبيـة -رغـم كل عيوبهـا- ظهـر الأقبـاط، بمختلـف توجُّهاتهـم، كفاعـل إيجـابي في الدفـاع عـن المطالـب، ومهاجمـة الخصـوم.

ولعبـت الصحافـة القبطيـة أدوارًا مهمـة في الحمـلات السياسـية في تلـك الفـترة، فمنـذ البدايـة، دافعـت صحيفـة الوطـن بحـماس عـن إقـرار التمثيـل النسـبي للأقبـاط في البرلمـان في دسـتور 1923، ودأبـت خـلال الـدورات الانتخابيـة الدفـاع عـن ترشـيح الأحـزاب للأقبـاط، وشـاركت صحيفـة «مـصر» في حمـلات ضـد حـزب الأحـرار الدسـتوريين بسـبب موقفـه مـن الأقبـاط، وفي الدفـاع عـن المسـاواة في تـولي الوظائـف الحكوميـة القياديـة، وشـنت الصحيفـة -التـي كان سـلامة مـوسى مـن أبـرز كُتَّابهـا- هجومًـا منتظـمًا عـلى

256- طارق البشري، ص 540.

الأخوان في الأربعينيات، وشنت صحيفة «المنارة المصرية» التي أسَّسها قمص ثورة 1919 سرجيوس هجومًا كاسحًا على حسن البنا[257].

كما نشطت الجمعيات الخيرية التي كانت -على خلاف الجمعيات الدينية- معنية بتوفير التعليم، وبناء الملاجئ، وتقديم المعونات، وتعليم الحِرَف للفقراء، وكانت هذه الجمعيات تعمل بمثابة المجتمع المدني، الذي يقدِّم للأقباط ما عجزت الدولة والكنيسة عن توفيره[258].

الأمر المهم الآخر هو نشأة جماعة «جنود الجيش المسيحي» في الصعيد، بتشكيلاتها شبه العسكرية، كرد فعل على انتعاش نشاط جمعية الشبان المسلمين والإخوان، والجدير بالذكر أن هذه الجماعة كانت ترى أن ضعف الروح المسيحية كان وراء عجز الأقباط عن مواجهة جماعات مثل الإخوان، وهو المنهج نفسه الذي تبنته جماعة الإخوان ومصر الفتاة في تفسير الأزمة، وتُشير فيفيان إبراهيم إلى أن نشاط هذه الجماعة تباين بين السياسي والاجتماعي والديني[259].

من ناحية أخرى، كان النزاع بين رجال الكنيسة والعلمانيين هو السمة المميزة لمعظم الفترة الليبرالية، فبعد سنوات من النقاشات والنزاعات بين الطرفين، صدر قانون المجلس الملي؛ ليضع مالية الكنيسة تحت إشراف هيئة منتخبة، وبعد صدور القانون بأسبوعين، تُوفِّي البابا كيرلس الخامس، وكانت المنافسة تنحصر في الأساس بين الأنبا يؤانس مطران الإسكندرية والبحيرة

257- Vivian Ibrahim, 90-94

258- تعرض فيفيان إبراهيم بالتفصيل لنشأة وتطور هذه الجمعيات، 112- 117.

259- Ibrahim 91

والمنوفيـة، ويُؤيِّـده رجـال الديـن، والأنبـا مكاريـوس، ويُؤيِّـده الإصلاحيـون، وانتهـت الحملـة بصـدور الأمـر الملـكي بتنصيـب يؤانـس، وسـط اعـتراض قسـم كبـير مـن النخبـة.

وفي أعقـاب تنصيـب البابـا، تغـيَّرت لائحـة انتخـاب البابـا؛ بحيـث أصبـح يمكـن للمجلـس المـلي والمجتمـع المقـدس ترشـيح المطارنـة إلى جانـب الرهبـان؛ ولعـل الأمـر اللافـت هنـا أن الـصراع بـين رجـال الديـن والعلمانيـين كان يُخـاض في العلـن، بواسـطة الصحـف القبطيـة وغيرهـا، فعـلى سـبيل المثـال، نـشرت الصحـف القبطيـة سـجالات مطولـة عـن الخـلاف بشـأن قواعـد انتخـاب البابـا، وأثنـاء انتخابـات البابـا سـنة 1944 -حيـث تـوفي البابـا يؤانس سـنة 1942- كتـب توفيـق دوس، الوزيـر والعضـو السـابق في حـزب الأحـرار الدسـتوريين، مقـالاً في الأهـرام ينتقـد أجـواء انتخـاب البابـا.

وأشـارت فيفيـان إبراهيـم إلى أن الحمـلات الانتخابيـة للأسـاقفة، الذيـن يُمثِّلـون التوجـه الإصلاحـي داخـل الكنيسـة، تأثَّـرت بطـرق التعبئـة السياسـية الحديثـة؛ حيـث ارتكـزت عـلى وضـع البرامـج، وإصـدار البيانـات، واسـتخدام الصحـف في الدعايـة، بعكـس الرهبـان، المعزولـين في الأديـرة في الصحـراء، الذيـن لم يكـن لديهـم مـن الخـبرة السياسـية، واتسـاع الأفـق مـا يسـمح بتنظيـم حمـلات انتخابيـة عـلى النمـط الحديـث[260]، وقـد أحـرز الأنبـا مكاريـوس انتصـارًا سـاحقًا؛ حيـث فـاز بـــ 1221 صوتًـا، تـلاه الأنبـا يوسـاب، مطـران جرجـا، الـذي فـاز بـــ 736 صوتًـا.

التطـور المهـم الآخـر، هـو ظهـور مـدارس الأحـد، التـي تأسَّسـت في العشرينيـات، قبـل وفـاة البابـا يؤانـس، واسـتهدفت في البدايـة

260- Ibrahim, 133, 139

تعليم المسيحية للأطفال في القرى والمناطق التي لا تتوافر بها كنائس، وتطوَّرت هذه المدارس في الثلاثينيات والأربعينيات لتصبح أداة تجذب أعدادًا كبيرة من الشباب المسيحي المتعلِّم تعليمًا حديثًا إلى الكنيسة؛ ومن هنا تكوَّن جيل "المجددين" الذي كان يؤمن أن عليه العمل على عودة المسيحيين إلى الكنيسة، واستعادة هذه المؤسسة مجدها، وعودة دورها في حياة الأقباط[261].

نهاية بائسة:

انتهت الفترة الليبرالية بحالة هي معكوس ما كانت تنبئ به أجواء ثورة 1919، فبينما كان الاعتقاد السائد آنذاك أن المستقبل سوف يشهد توجُّهًا تدريجيًّا نحو المساواة، يصل في النهاية إلى تجاوز المسألة القبطية، كان ما حدث في العقود التالية معكوس ما كان مأمولًا، فقد استمر التمييز في مجالات متعددة، تتضمن القانون، والتوظف، والتمثيل النيابي، إلى جانب الاعتداءات المتكررة على الأقباط.

ففي سنة 1931، قرَّرت وزارة العدل أنه في قضايا الأحوال الشخصية، لن تُقبَل سوى شهادة الطبيب المسلم، وفي 1934، قرَّرت السلطة القضائية تطبيق القواعد الشرعية في الميراث على جميع المصريين بغض النظر عن الدين، واستمرَّت شكوى الأقباط بأن برامج الراديو تُمارس تمييزًا تجاههم، فيما يخص بث الشعائر الدينية[262].

261- Tadros, 17 Sameul

262- Samuel Tadros, p. 150

وفيما يخص التمييز في الجامعات، ظهرت كتابات تعترض على التمييز ضد الطلاب المسيحيين؛ فيما يخص إرسال البعثات التعليمية في الخارج، واستبعاد الطلبة الأقباط من التعيين كمعيدين في كليات الطب[263]، والانحياز إلى أبناء الأساتذة استنادًا إلى أسباب دينية، وكذلك استبعاد الأطباء الأقباط من مناصب المديرين، وعمداء الكليات، ورؤساء الجامعات، كما ظهرت خلال الثلاثينيات والأربعينيات ممارسات للشرطة اعتُبرت تمييزًا، منها على سبيل المثال إهمال الشرطة لمواجهة اعتداءات مسلمين على أقباط، أو تدخُّلها لمنع عرض أفلام مسيحية[264].

لكن الأمر الأخطر كان تزايد عدد الهجمات على الأقباط بسبب مسألة بناء الكنائس؛ ففي مارس 1936 اعترض المسلمون على بناء جبَّانة للمسيحيين في واحدة من القرى، وفي فبراير 1938 هاجم عدد من المسلمين الغاضبين منزلًا استخدمه المسيحيون في الصلاة، وفي الأربعينيات تزايدت الهجمات على الكنائس ورجال الدين، وفي 1947 تم حرق كنيسة في الزقازيق، وفي الشهر التالي جرى مهاجمة كنائس في جرجا، في سوهاج[265].

وأصبح الأقباط يجدون صعوبة كبيرة في الدعاية الانتخابية، ففي الانتخابات الفرعية في 1943، تمت مهاجمة كنائس وأشخاص أقباط في محاولة لمنع انتخاب موريس عبد النور الذي خسر الانتخابات، ويُمثِّل ذلك معكوس الحال في انتخابات 1924، حينما أرسل سعد زغلول شيخًا ذائع

263- يبدو أن هذه كانت بداية التمييز الملحوظ ضد الأقباط في كليات الطب.

264- البشري -262 265.

265- Samuel Tafdros, p.150

الصيت لمساندة والده فكري عبد النور[266].

وتُشير نتيجة انتخابات 1950 إلى التغيُّر الحاد في وضعية الأقباط مقارنةً بالفترات التالية على1919؛ حيث لم يصل إلى المجلس سوى 10 نواب أقباط (من بين 319 نائبًا)، وهو العدد الأصغر منذ بداية الفترة الليبرالية[267].

وانعكس ذلك على موقف الأقباط من الاستقلال عن بريطانيا، ففي عام 1946، أثناء الحديث عن توقيع معاهدة بديلة عن معاهدة 1936، طالبت صحيفة مصر، التي كانت مؤيدة للوفد على الدوام، أن تتضمن المعاهدة الجديدة بندًا يضمن حقوق الأقليات في المساواة[268].

ويعكس ذلك أيضًا التغيُّر في موقف القمص سرجيوس، خطيب ثورة 1919، صاحب مقولة: «إذا كان الإنجليز يتمسَّكون بوجودهم في مصر بحجة حماية الأقباط، فَلْيَمُت الأقباط، ويحيا المسلمون أحرارًا»، و«لو احتاج الاستقلال إلى مليون قبطي فلا بأس من التضحية». ففي 1949، أعرب علنًا عن بالغ ندمه؛ لأنه طالب يومًا برحيل البريطانيين عن مصر[269].

مثلها مثل فترة ثورة 1919 والعَقد التالي لها، تميَّزت الحقبة الناصرية بتراجع، أو بالأحرى زوال التوتُّر الطائفي.

لكن هذه السمة المشتركة كانت تعود إلى عوامل مختلفة في الحالتين، كما أن آثار ثورة 1919 على أحوال الأقباط اختلفت عن آثار العهد الناصري.

266- S.S. Hasan. P.. 53

267- البشري، ص 561.

268- S.S. Hasan, p.53

269- Samuel Tadros, p.146

4) «الناصرية» اختفاء التوتُّر وتعمُّق التمييز:

سمات المشروع الجديد:

مثَّل المشروع الذي تبناه جمال عبد الناصر قطيعةً مع الأُسُس التي بُنِي عليها النظام السابق؛ فقد أدَّت سياسة الإصلاح الزراعي -الذي تم على ثلاث مراحل، لم تُنفَّذ منه المرحلة الأخيرة التي كان الحد الأقصى للملكية فيها 50 فدانًا- إلى ضرب سلطة طبقة كبار المُلَّاك، ونتج عن حركة التأميم الواسعة في 1961 تقويض رأس المال الخاص، وتولِّي الدولة قيادة النشاط الاقتصادي، استلهامًا لتجربة الاتحاد السوفيتي والكتلة الشرقية، ودشَّنت الدولة بنية تصنيعية ضخمة غير مسبوقة استنادًا إلى إستراتيجية إحلال الواردات.

في الوقت نفسه، أدخلت الدولة إصلاحات اجتماعية واسعة، أهمها مجانية التعليم الجامعي، والالتزام بتوظيف الخريجين، وتأسيس نظام للمعاشات، ودعم السلع الغذائية الأساسية، وقد منحت هذه الإصلاحات النظام شعبية جارفة، وأدت في الوقت

نفسه إلى تغيُّرات كبرى في تركيبة النظام الطبقي السائد، فقد حلَّت الدولة محل كبار مُلَّاك الأراضي والرأسماليين، فأصبحت الطرف الذي يُمارس الاستغلال ويتلقَّى الفائض، وتشكَّلت نخبة من كبار المديرين والمسؤولين المدنيين والعسكريين، الذين أصبحوا الطبقة المسيطرة التي تجني ثمار النظام الجديد، وتمكَّن هؤلاء من تكوين ثروات كبيرة سرًّا، استطاعوا استثمارها بعد العودة إلى نظام اقتصاد السوق في منتصف السبعينيات.

وكان مقابل ذلك مصادرة كل نشاط جماهيري؛ حيث تم إلغاء الأحزاب في 1954، وإنشاء التنظيم الأوحد (هيئة التحرير، ثم الاتحاد القومي، ثم الاتحاد الاشتراكي)، وتأميم النشاط النقابي، والسيطرة على الحركة النقابية، عبر إقامة تنظيم نقابي وحيد هو «الاتحاد العام لنقابات عمال مصر»، وبعد أزمة 1954، التي انتهت بسيطرة جناح جمال عبد الناصر على الحكم، توقَّفت الحركة السياسية والعمالية لسنوات، قبل أن تعود في منتصف عام 1968 بعد الأحكام التي برَّأت قادة الطيران المسؤولين عن التدمير الذي لحق بهذا السلاح في 1967، وكانت صيغة منح الامتيازات من أعلى في مقابل مصادرة الحريات العامة مقبولة بشكل عام؛ لأن المكتسبات الاجتماعية التي قدَّمها النظام أفادت قطاعات واسعة من السكان، حولت أعداد هائلة من أبناء الفقراء في الريف والمدن إلى طبقة وسطى مهنية.

ولم تستطع جماعات المعارضة -صغيرها وكبيرها- مقاومة التوجُّهات السياسية للنظام، ففيما يخص حزب الوفد والأحزاب الليبرالية، فقد اختارت قياداتها إما الهجرة بما استطاعت

تهريبه من ثروة، أو القبول بالأمر الواقع والانزواء في صمت، أما تنظيم الإخوان المسلمين، فقد تحالف في البداية مع الحركة، قبل أن تتحوَّل العلاقة بينهما إلى صراع اتخذ مسارًا دمويًّا، فقد اتُّهمت الجماعة بمحاولة اغتيال عبد الناصر في الإسكندرية في 1954، فيما عُرِف بـ «حادث المنشية»، وتم على أثر ذلك تنفيذ حكم الإعدام على عدد من قياداتها.

وفي 1965، قُبِض على عدد من أعضاء وقيادات الجماعة، بتهمة التخطيط لعمليات اغتيال ضد مسؤولين وتخريب منشآت، فحُكِم على سبعة من قيادات الجماعة، على رأسهم سيد قطب، بالإعدام، وتلقَّى قياديون آخرون أحكامًا بالأشغال الشاقة المؤبَّدة، وإلى جانب ذلك، وُضِع الآلاف من أعضاء الجماعة في السجون.

أما المعارضة اليسارية محدودة التأثير، فقد تعرَّضت هي الأخرى لحملة تنكيل واسعة؛ حيث وُضِع المئات من قيادات وأعضاء الحزب الشيوعي في السجون، وفي عام 1964 أطلق النظام سراحهم في مقابل اتخاذ قياداته قرارًا بحل تنظيمهم والاندماج في الاتحاد الاشتراكي على أساس أنه ليست هناك حاجة لهذا التنظيم، ما دام النظام يتخذ على عاتقه مهمة بناء الاشتراكية.

المسألة المهمة الأخرى التي شهدت قطيعة مع النظام السابق هي قضية الهوية، فقد استندت ثورة 1919 والنظام السياسي الذي ترتَّب عليها على رؤية حول «الهوية المصرية»، التي تُمثِّل امتدادًا للهوية الفرعونية، التي تنعكس في تاريخ، وثقافة، ووجدان يُوحِّد المسلمين والمسيحيين، وكان المنافس

لهذه الرؤية مدرسة الجامعة الإسلامية، التي نشأت في نهاية القرن التاسع عشر، وخفتت لعَقد من الزمن قبل أن تعود بقوة متجسِّدة في التنظيمات ذات الميول الإسلامية، وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين بداية من أواخر العشرينيات، لكن «الهوية المصرية» كانت الأيديولوجيا الرسمية للنظام الذي حكم مصر ما بين 1919 و1952، حتى ولو كان ذلك مجرَّد شعار مُفرَّغ من المضمون.

كانت التوجُّهات العروبية قد ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين مع سقوط الإمبراطورية العثمانية، ووجدت السياسيين والمفكرين المدافعين عنها في شبه الجزيرة العربية (الشريف حسين)، والشام (ميشيل عفلق، وقادة حزب البعث)، كما أدَّت تأثيرات الصحفيين الشوام الذين قدموا إلى مصر في أواخر القرن التاسع عشر، ونشأة السينما، وقدوم الفنانين السوريين واللبنانيين إلى مصر، إلى خَلْق شعور بوجود نوع من الروابط بين العرب.

ومن ناحية أخرى، بالرغم من مركزية الرابطة الإسلامية في فكر الإخوان المسلمين، إلا أن الجماعة لم تكن تتَّخذ موقفًا عدائيًّا نحو فكرة الانتماء العربي، ويعرض طارق البشري إلى حديث لحسن البنا هاجم فيه طه حسين، الذي كان يرى هوية مصر في ارتباطها بشعوب البحر المتوسط، وشدَّد على الصلات التي تربط مصر بالعرب، بفعل الهجرات العربية لمصر قديمًا وحديثًا، وبفعل الاشتراك في اللغة، والدين، والعادات، والثقافة.

ويُشير إلى تصريحات للبنا في مناسبات مختلفة حول أن «الإسلام الحنيف نشأ عربيًّا، ووصل إلى الأمم عن طريق العرب»، وأنه

«إذا ذلَّ العرب، ذلَّ الإسلام»؛ ويدلل بذلك على الصِّلة الوثيقة التي كانت تراها الجماعة بين العروبة والإسلام[270].

وكان تأسيس الجامعة العربية عام 1945 خطوة في دعم التصوُّر بأن مصر تنتمي إلى هذه المنطقة، لكن ظهور قضية فلسطين كان منعطفًا أساسيًّا على صعيد تأكيد هذا الشعور، فبعدما زرعت بريطانيا بذور دولة يهودية على هذه الأرض، وتواطأت مع العصابات الصهيونية في قتل وتهجير السكان الفلسطينيين، وجد الحكام العرب أنفسهم أمام واقع جديد، هو إمكانية إقامة دولة يهودية في فلسطين، فدخلوا حربًا خاسرة أدَّت إلى ضياع 79% من فلسطين، وفي السنوات السابقة على هذه الحرب، عملت جماعة الإخوان المسلمين على حشد الدعم الشعبي لهذه القضية، سواء بجمع التبرعات، أو تنظيم المظاهرات، أو المشاركة المباشرة في الحرب ضد العصابات الصهيونية.

لذلك؛ فقد شهد النصف الأول من القرن العشرين ما يمكن تسميته ظهور للمشاعر والدعاية التي تربط بين مصر وبين المنطقة العربية، لكن ذلك لم يتبلور قط في شكل تيار قومي عربي ذي تأثير، على غرار تيار الجامعة الإسلامية، أو القومية المصرية.

أخذ جمال عبد الناصر هذه الإرهاصات إلى مناطق جديدة، حينما وضع العروبة في قلب مشروعه السياسي، فقد استند الأساس الفكري لهذا المشروع إلى أن مصر تُمثِّل جزءًا من «الأمة العربية»؛ حيث تجمعها بشعوبها أواصر اللغة، والتاريخ،

270- طارق البشري، ص 474.

والجوار، وتتشارك معه في أهداف التحرُّر السياسي والاقتصادي من النفوذ الاستعماري، وكانت قضية فلسطين عنصرًا محوريًّا في هذا المشروع، باعتبار أن هذا الكيان يُمثِّل صنيعة الإمبريالية؛ لإعاقة مساعي شعوب المنطقة للتحرُّر، وهي الحقيقة التي تجسَّدت في الدور الذي لعبته بريطانيا في مساعدة اليهود على تأسيس دولة لهم في فلسطين في النصف الأول من القرن العشرين، والتحالف الوثيق بين أمريكا وإسرائيل بعد ذلك.

وفي ظل هذا المشروع، كانت الوحدة العربية هي الهدف النهائي والأسمى الذي يجب أن يُكافح من أجل تحقيقه كل العرب، وقد دخلت مصر بالفعل في تجربة للوحدة مع سوريا، لكنها لم تصمد أكثر من عام.

التفاعل مع حركة الضباط:

لم يكن للمسيحيين دور في حركة عزل الملك التي قام بها تنظيم الضباط الأحرار في 23 يوليو 1952، فقد كان الجيش مرتبطًا تقليديًّا بالملك، ولم يكن للوفد تأثير قوي عليه؛ لذلك لم يستطع الوفد التأثير في التكوين الطائفي لهذه المؤسسة عبر المساعدة في إدماج الأقباط بها، كما كان يحدث في المؤسسات المدنية؛ لذلك كان الجيش من المؤسسات التي تظهر فيها التفرقة بوضوح بين المسلمين والأقباط[271]، وبالتالي، فعند قيام حركة الضباط الأحرار، كان هناك قبطي واحد برتبة لواء، وقبطيان برتبة أميرالاي (عميد) [272]، وعندما تشكَّل مجلس

271- طارق البشري، ص 643.

272- أحمد حمروش، «قصة ثورة 23 يوليو»، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدارسات والنشر، بيروت، 215.

قيادة الثورة، لم يكن به ضابط قبطي واحد[273].

واستقبل الأقباط بحذر حركة الضباط، في ظل الغموض حول نوايا وتوجُّهات الحركة، وكان أول رد فعل رسمي من جانب الأقباط، هو بيان جمعية التوفيق القبطية، الذي صدر في 31 يوليو يُرحِّب بالحركة، وكانت الجمعية تضم طلابًا ومهنيين من الطبقة المتوسطة، وبالتالي كان الضباط الأحرار يأملون في أن يحصلوا على تأييدها، وفي الشهر التالي، نشرت الجريدة، التي كانت قريبة من المجلس الملي، سلسلة مقالات تضمَّنت رؤيتها للتغيير، ودعت البابا يوساب الثاني إلى الاقتداء بمحمد نجيب في السعي إلى الإصلاح[274].

وكان المشهد القبطي آنذاك يُعاني اضطرابًا حادًّا، فبالرغم من التاريخ الإصلاحي للبابا مكاريوس، والتأييد الكبير الذي كان يحظى به لدى المجلس الملي وجماهير الأقباط، فقد عجز خلال فترة توليه القصيرة السير أيَّ خطوة على طريق هذا الإصلاح؛ بسبب مقاومة المجمع المقدس، وانتهى به الأمر مؤيِّدًا للاتجاه المحافظ، وعندما تُوفِّي في 1945، انتُخب الأنبا يوساب وصدر الأمر الملكي بتعيينه في مايو 1946. وخلال الفترة التالية احتدم الصراع بين البابا والمجلس الملي، الذي انضم إليه قسم كبير من رجال الدين؛ وكان السبب الرئيسي لذلك الخلاف هو مساعدة البابا، ملك جرجس، الذي قيل: إنه كوَّن ثروة طائلة عبر فرض إتاوات على الكنائس وتلقِّي الرشاوى لتعيين الأساقفة، وقد وصل الأمر إلى اشتباكات جسدية بين

273- أبو سيف يوسف، ص 186.

274- Vivian Ibrahim, p.159

يوساب وأنصاره وأعضاء المجلس الملي في 1950[275].

وفي ذكري مرور شهرين على الحركة، نشرت صحيفة مصر خطابًا غير موقَّع، هنَّأت فيه الرئيس محمد نجيب، وامتدحت التزام الضباط الأحرار بالتحرُّر من الطغيان، وتطهير أبنية الدولة القديمة، وكان الضباط الأحرار من جانبهم، راغبين في الحصول على تأييد الأقباط، وخلق مناخ من الوئام شبيه لذلك الذي ميَّز ثورة 1919، وألقى محمد نجيب خطابًا في جمعية الشباب القبطي أكَّد فيه أن أساس «النهضة» المصرية كان الوحدة بين المسلمين والأقباط، ودعا المؤسسات القبطية الدينية والعلمانية إلى تطهير هياكلها الإدارية[276].

وفي غضون ذلك، بدأت المنابر السياسية للأقباط في المطالبة بتغيرات على صعيد تعزيز حقوقهم السياسية والقانونية، فطرحت جريدة مصر بأنه حان الوقت بالنسبة لمجلس قيادة الثورة لأن يُصحِّح التقاليد التي سادت في العقود القليلة الماضية، ومنعت الأقباط من تولِّي بعض الوظائف، وصدرت مطالبات قبطية لمجلس قيادة الثورة بتعديل برامج البث الإذاعي، عبر إعطاء المسيحيين مساحة أوسع؛ لأن إذاعة الصلوات المسيحية كان يقتصر على المناسبات الدينية، كما طالبت الجريدة بفصل الدين عن الدولة، وإزالة القيود على بناء وترميم الكنائس، ومن جانبها قدمت جماعة الأمة القبطية، الحركة الشبابية الأبرز بين الأقباط، مطالب بوضع دستور جديد، وجعل اختيار البابا بالاقتراع العام[277].

275- البشري، 427.

276- Vivian Ibrahim, p.160

277- Vivian Ibrahim. P. 162-166

في الوقت نفسه، سعى الحزب الديمقراطي المسيحي إلى رفع مطالب الأقباط. وكان هذا الحزب قد تشكَّل في نهاية الأربعينيات، بزعامة المحامي رمسيس جبراوي، الذي كان في حزب الوفد قبل أن يتركه مكرم عبيد في 1942، وبعد حركة الضباط، غيَّر اسمه إلى الحزب الديمقراطي القومي؛ كي يتلاءم من التوجُّه القومي للضباط الأحرار، وأصدر الحزب برنامجًا يضم مطالب عامة، ومطالب تخص الأقباط، وكان ضمن هذا البرنامج الدعوة إلى إعادة توزيع الأرض، ليس عن طريق فرض حد أقصى للملكية، بل بإلزام المُلَّاك برفع مستوى عمالهم الزراعيين، ورفع الحد الأدنى للأجور، وأن تكون سياسة الحكومة قومية، ليس مبنية على أساس الدين، وأن تتبنى الحكومة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأن يتم حذف بيان دين الطالب من الأوراق الحكومية، وأن تُلغى النسبة الطائفية من الوظائف القضائية[278].

وفي تلك الأثناء، اشتدت المعارضة تجاه البابا، إلى حد قيام شباب من جماعة الأمة القبطية باختطافه سنة 1954، قبل أن يعيده البوليس[279]، وتطوَّر الأمر إلى إعلان المجمع المقدَّس عزل يوساب الثاني، وأبلغوا الحكومة بالقرار، وفي سبتمبر 1955، قرَّرت الحكومة عزل البابا بعدما ظهر التأييد الواسع من جانب عموم الأقباط لهذه الخطوة.

وعندما جاء وقت انتخاب البابا الجديد، صعدت آمال جيل مدارس الأحد الذين أتموا تعليمهم الجامعي، وطمحوا إلى إحياء دور الكنيسة، ومن هؤلاء القمص متَّى المسكين والأب

278- أبو سيف يوسف، ص 168.

279- Ibrahim, 196.

أنطونيوس (الذي أصبح في 1962 الأنبا شنودة، أسقف التعليم الكنسي)، وقاوم رجال الكنيسة من الجيل القديم مطامح هؤلاء الآباء الجدد، الذين كان يُؤيِّدهم المجلس الملي، ورأى رجال الكنيسة أن عمر المرشَّح لمنصب البابا يجب ألا يقل عن 40 عامًا، وأن يكون قضي 15 عامًا على الأقل في الرهبنة، وبعد مداولات استمرت نحو عامين، انتصرت الحكومة لرجال الدين، وصدر قرار جمهوري في 1958، يحوي شرط السن ومدة الرهبنة، وجرى انتخاب البابا كيرلس السادس كمرحلة انتقالية بين الجيلين.

الإصلاحات الاجتماعية:

تبنَّت الدولة الناصرية خطاب «الوحدة الوطنية»، الذي يُؤكِّد أنه لا توجد تفرقة على أساس الدين، وأن المصريين يُشكِّلون نسيجًا واحدًا، ويتشاركون في الطموحات والهموم نفسها، واتخذ النظام عدة إجراءات إصلاحية اتساقًا مع توجُّهه الاجتماعي، أدَّت إلى تعزيز تكافؤ الفرص، فعندما تقرَّرت مجانية التعليم الجامعي، وُضِعت قواعد محددة للقبول لا تسمح بتدخُّل عامل الدين في الاختيار؛ لذلك -فعلى سبيل المثال- كان ثلاثة أرباع طلاب كلية الهندسة في جامعة عين شمس خلال الستينيات من الأقباط، وكان 40% من طلاب كلية الطب جامعة القاهرة في الفترة نفسها من الأقباط أيضًا، وانطبق الأمر نفسه على التشغيل؛ لأن الدولة كانت تقوم بتعيين جميع الخريجين في الهيئات الحكومية وشركات القطاع العام، ولا دخل للهوية الدينية في هذه العملية، وكانت جميع

الترقيات تتم بالأقدمية حتى الدرجة الأولى، وعندما أُعلن التحوُّل إلى «النظام الاشتراكي» في أوائل الستينيات، أُتيح للجميع -دون تمييز- الاستفادة من الخدمات الصحية والثقافية[280].

وفيما يخص الموقف من الحركات الإسلامية، تحالف الضباط الأحرار في بداية حكمهم مع الإخوان المسلمين، قبل أن تتحوَّل العلاقة بين الطرفين إلى عداء مستحكم كما سبقت الإشارة، وعلى الصعيد الإقليمي اضطلع نظام يوليو بدور بارز في تهدئة الصراعات الطائفية، ومحاصرتها على الساحة اللبنانية، وندد بالمعسكر الذي تتزعمه السعودية باعتباره ممثلًا للقوى «الرجعية» في المنطقة، واتخذ موقفًا عدائيًّا من مساعي المملكة، بتأييد من أمريكا لتكوين «الحلف الإسلامي»؛ لكي يكون بديلًا عن مشروع القومية العربية[281].

وفي سياق فرض الدولة هيمنتها على المؤسسات القائمة، افتقدت مؤسسة الأزهر مقدار الاستقلالية الذي كان متاحًا لها في السابق؛ وبالتالي، لم يَعُد مسموحًا لشيوخه باللعب على وتر الطائفية عبر تبنِّي خطابات معادية للأقباط، أو مشكِّكة في ولائهم.

أبعاد جديدة للأزمة:

على الجانب الآخر، حمل المشروع الناصري مخاوف من نوع جديد للأقباط، وأدخل أشكالًا جديدة للتمييز عمَّقت من الانقسام، وقد ظهرت أول هذه الآثار في الأشهر القليلة التالية على حركة الضباط، حينما تم تطبيق المرحلة الأولى

280- أبو سيف يوسف، 189.
281- أبو سيف يوسف، ص 190.

مـن الإصـلاح الزراعـي، فقـد شـكَّل ذلـك ضربـة للنخبـة القبطيـة مـن كبـار المُـلَّاك، ويذكـر باحثـون أن هـذه العمليـة قـد شـابها نـوع مـن التمييـز؛ لأن الأراضي التـي تمـت مصادرتهـا مـن كبـار المُـلَّاك الأقبـاط جـرى توزيعهـا في أغلـب الأحيـان عـلى فلاحـين مسـلمين[282]، وشـكَّلت حركـة تأميـم الـشركات والبنـوك الأوروبيـة في أعقـاب حـرب 1956 ضربـة إلى أعـداد كبـيرة مـن المهنيـين الأقبـاط، بالنظـر إلى وجودهـم القـوي في هـذه الـشركات، وبـدأت في تلـك الفـترة الموجـات الأولى مـن هجـرة أغنيـاء الأقبـاط -والمسـلمين أيضًـا- بأخـذ مـا اسـتطاعوا تهريبـه مـن ثـروات بعـد مصـادرة ممتلكاتهـم الزراعيـة، والمهنيـين الأقبـاط الـذي انسـدَّ أفـق العمـل أمامهـم[283].

ومثَّلـت حركـة التأميـم الواسـعة في 1961 ضربـة ثانيـة إلى أغنيـاء الأقبـاط، لكـن ضرب مصالـح أغنيـاء الأقباط ما كان سـيُمثِّل مشـكلة في حـد ذاتـه لـو كان مصحوبًـا بمسـاواة حقيقيـة في الفـرص؛ ذلـك أنـه بالرغـم مـن اسـتفادة المسـيحيين مـن الإصلاحـات الاجتماعيـة، التـي تجسَّـدت في انتقـال أعـداد ضخمـة مـن أبنـاء الفلاحـين والعـمال إلى مصـاف الطبقـة الوسـطى المتعلِّمـة، وحصولهـم عـلى وظائـف في الجهـاز الإداري للدولـة، إلا أن هـذه الاسـتفادة كان لهـا حـدود يصعـب تخطيهـا، فقـد كان هنـاك وجـود قبطـي محـدود داخـل النخبـة الجديـدة التـي تشـكَّلت بعـد 1952؛ حيـث إن معظمهـا جـاء مـن أصـول عسـكرية[284]، وكان هـؤلاء يُشـكِّلون «أهـل الثقـة» الذيـن يعتمـد عليهـم النظـام؛ وبالتـالي، كان مِـن

282- Samuel Tadros, p.168

283- أبو سيف يوسف 189.

284- Sebastian Elsasser, p.74

الطبيعي أن يستبعد مَن هم خارج هذه الدائرة.

وكان الطرح الذي يتبنَّاه النظام تجاه مسألة الأقباط هو التأكيد على أن المجتمع المصري يقوم على وحدة المسلمين والأقباط في الأهداف، والمساواة بينهم في الفرص، لكن ذلك كان لا يعني بأيِّ شكل أن تكون المسألة القبطية موضوعًا للنقاش العام، فمن غير المسموح الحديث عن أن هذه الجماعة، أو غيرها، لها مطالب بعينها، ويمكن القول: إن هذا المشروع كان في جوهره متناقضًا، ليس فقط مع إمكانية تجاوز المسألة القبطية بإزالة مظاهر التمييز، وتحقيق المساواة الكاملة، وفصل دين الفرد بما يتحصَّل عليه من فرص في المجتمع، بل أيضًا مع مجرد الحوار العلني حول مشكلات، أو هموم، أو مطالب لجماعة من السكان؛ ذلك أنه بخلاف المشروعات القائمة على الليبرالية السياسية والاقتصادية، لا تعترف المشروعات الشمولية المستندة إلى رأسمالية الدولة من الأساس بوجود انقسامات في المجتمع، على أساس ديني أو غيره، وتنظر إلى الشعب ككيان واحد يجب تعبئته لتحقيق الهدف الأسمى تحقيق الاشتراكية، التحرُّر من الاستعمار، التنمية المستقلة... إلخ؛ وبالتالي، يبدو أيُّ حديث عن وجود جماعات ذات مصالح أو تطرح مطالب خاصة بها، كما لو كان يضرب في صلب هذا المشروع؛ لأنه يؤدِّي إلى انقسام المجتمع، وليس مصادفة أن قمع الأقليات كان عاملًا مشتركًا في النظم الشمولية في الصين، وشرقي أوروبا، والاتحاد السوفيتي.

وفي هذا الإطار جرى التعامل مع مظاهر الأزمة بقرارات فوقية، فعلى سبيل المثال، عندما لم ينجح قبطي واحد في

انتخابات 1957، أول انتخابات نيابية جرت بعد الثورة، استخدم عبد الناصر ابتداءً من 1964 الحق الذي منحه إياه الدستور بتعيين نواب في البرلمان، فدأب على تعيين عدد من الأقباط بعد كل انتخابات، وحافظ عبد الناصر على تقليد تعيين وزير قبطي في الحكومة، وكان من الوزارات التكنوقراطية غير المؤثرة في السياسة، وتم وضع سقف غير رسمي يحول دون تولِّي المسيحيين المناصب القيادية، وأصبحت التخصُّصات الحساسة مغلقة في وجههم؛ مثل: طب النساء، إلى جانب كلية دار العلوم، والآداب العربي، وبعض أجهزة الدولة الحساسة[285]، وعلى سبيل المثال، لم يُعيِّن عبد الناصر سفيرًا مسيحيًّا واحدًا خلال فترة حكمه[286]، وجرى تسوية المشكلة التاريخية المتعلقة ببناء الكنائس عبر اتفاق بينه وبين البابا كيرلس السادس، بمنحه 25 ترخيصًا سنويًّا لبناء كنائس جديدة[287].

وفي السنوات الأولى لحركة الضباط، جرى توحيد القانون في الأحوال الشخصية؛ لإنهاء الاستقلالية للمحاكم الشرعية والمحاكم التي تُنظِّم أحوال المسيحيين، وعندئذ حاولت الكنيسة التعبير عن رفضها لهذا القرار، عن طريق الدعوة إلى صوم احتجاجي في عيد الميلاد في 1955-1956، لكن هذا الإجراء لم يكن له أي تأثير[288].

من ناحية أخرى، يمكن تصوُّر أن رؤية النظام الناصري حول الهوية أحدثت نوعًا من الاغتراب لدى المسيحيين، فعلى

285- Sebastian Elsasser, p.79

286- Samuel Tadros, p.167

287- أبو سيف يوسف، ص 189.

288- Sebastian Elsasser, p.74

خلاف المسيحيين العرب في الشام، لم يشعر مسيحيو مصر -قط- أنهم عربًا، وبالرغم من العداء التاريخي بينهم وبين اليهود، لم يتطوَّر لديهم تعاطف مع ميول عبد الناصر المعادية لإسرائيل[289]، فقد كانت فلسفة القومية المصرية المستندة إلى الانتماء الفرعوني تجد صدًى واسعًا لدى المسيحيين؛ لأنها تُشعرهم بالفخر لأنهم أحفاد الفراعنة، وأنهم سكان البلاد الأصليون ممَّن لم يتأثَّروا بالعنصر العربي؛ لذلك فقد كان من الطبيعي أن يُؤدِّي التحوُّل الذي حصل على يد عبد الناصر في الرؤية للهوية إلى شعور عام بالاغتراب؛ لأنه أصبح مفروضًا عليهم أن يكونوا جزءًا من توجُّه لا يؤمنون به، ومع ذلك، لم يكن مسموحًا في ظل هذا النظام بالتعبير عن هذه المشاعر، أو طرح رؤى بديلة للهوية.

ويُحيلنا ذلك إلى قضية أخرى تتعلَّق بتصوُّر عبد الناصر حول الإسلام، فقد كان عبد الناصر علمانيًّا في ميوله الشخصية وطبيعة مشروعه، لكن لم يكن بوسعه استبعاد الدين تمامًا من حساباته؛ ذلك أنه كان يدرك أهمية الدين في الوجدان الشعبي، كما كان الإخوان يمثلون القوة المعارضة الأساسية له في الداخل، وكان خصمه الرئيسي في المنطقة يتمثَّل في «معسكر الرجعية» بقيادة السعودية، وكان الاتهام بالشيوعية والعداء للدين حاضرًا على نحو مستمر في خطاب المعارضة الإسلامية، وبصورة عامة، لم يتخلَّ عبد الناصر تمامًا عن المكوَّن الإسلامي في النظر للهوية المصرية، وهو ما ظهر في فترة مبكرة جدًّا، عندما تحدَّث في كتابه «فلسفة الثورة» عن الدوائر الثلاث

289- Samuel Tadros, p. 166

المحيطة بمصر؛ العربية، والإفريقية، والإسلامية، كما اهتمت الدولة في عصره بمؤسسة الأزهر، بالرغم من أنها قضت على استقلال هذه المؤسسة، وعملت على تعظيم حجمها ودورها.

ويُشير باحثون إلى أن بداية صبغ مناهج التعليم باللون الإسلامي حدثت في عهد عبد الناصر، على يد وزير التعليم آنذاك، كمال الدين حسين، الذي كان ينتمي في السابق إلى الإخوان المسلمين، فقد بدأ في عهد هذا الوزير تعديل مناهج اللغة العربية؛ بحيث تحوي مزيدًا من الآيات القرآنية والأحاديث[290].

الرئيس والبابا:

استندت العلاقة بين البابا كيرليس السادس وعبد الناصر بتعاون ومودَّة، ربما لم يكن لها نظير في علاقة القادة بالباباوات في مصر، وتشكَّلت هذه العلاقة على أساس أن البابا هو ممثِّل الأقباط في مصر، والذي يتفاوض في شؤونهم مع الرئيس.

وقد ساعد على اضطلاع البابا بدور مهيمن في شؤون الأقباط الإجراءات الاجتماعية التي اتخذها عبد الناصر، والتي قضت على طبقة وجهاء الأقباط، التي تُمثِّل امتدادًا للأراخنة، والدور القيادي الذي ظلت تلعبه لقرون في إدارة شؤونهم، وفي مساعي النظام لتحطيم المؤسسات المستقلة، جرى تقويض الاختصاص القضائي للمجالس الملية، ثم صدر قانون في 1957 يستبدل بالأوقاف جميعها سندات حكومية، ثم تحدَّدت جميع مساحات الأديرة والكنائس الموقوف عليها في حدود 200 فدان،

290- Samuel Tadros, p. 168

وبالتالي تقويض مساحة التصرُّف لدى المجلس.

وبرزت قوة الصِّلات بين الرجلين في مناسبات عديدة؛ فعندما حدث خلاف بين البابا والمجلس الملي حول النفقات عام 1967، أعلن الأخير أنه لن يستطيع دعم رواتب العاملين في المقر البابوي، وهنا كتبت الأهرام أن البطريركية تُعاني عجزًا ماليًّا مقداره 31 ألف جنيه، ورفض البابا استقبال مكالمات المهنئين في عيد القيامة، وبعد لقاء بين البابا وعبد الناصر، أمر الرئيس بتسديد العجز من ميزانية الدولة وحل المجلس فورًا[291]، وشارك عبد الناصر في تمويل الكاتدرائية المرقصية بالعباسية، وحضر افتتاحها[292].

وعندما حدثت هزيمة 1967، أعطى ظهور السيدة العذراء عند كنيسة بمنطقة الزيتون شعورًا بالتشارك بين المسلمين والمسيحيين في مواجهة المحنة.

وشهدت الفترة الناصرية اختفاء التوتر الطائفي؛ بحيث لم تُسجَّل حالات هجوم على شخوص الأقباط أو كنائسهم.

لكن اختفاء التوتر الطائفي في الفترة الناصرية كان مختلفًا في أسبابه عن الظاهرة نفسها في فترة ثورة 1919 والعَقد التالي لها، فقد بعث مشروع الاستقلال والديمقراطية الذي طرحته ثورة 1919 وحزب الوفد الآمال لدى الأقباط في إمكانية تجاوز الأزمة القبطية، وتَحقَّق بالانخراط في هذا المشروع الوطني الجامع الذي يُحقِّق وحدة «عنصري الأمة»، وكان الوفد بشعبيته الجارفة في تلك الفترة يتبنَّى خطابًا واضحًا، يُؤكِّد على وحدة المسلمين والأقباط، والمساواة بينهما، ويتَّخذ سياسات

291- Ibrahim, 177
292- Sebastian Elsasser, p.80

غـير مسـبوقة في تعزيـز نصيـب الأقبـاط في الحكومـة والبرلمـان؛ وكل ذلـك أثَّـر عـلى المنـاخ الشـعبي في فـترة الثـورة والسـنوات التاليـة لهـا، وخلَـق حالـةً مـن التآخـي والشـعور بالمصـير المشـترك، لكـن العجـز عـن السـير قدمًـا بمـشروع الديمقراطيـة والاسـتقلال في طريـق أكـثر جذريـة كان وراء فشـله، الـذي أدَّى إلى إعـادة طـرح المسـألة الطائفيـة بشـكل أقـوى، وأخـذ العلاقـة بـين المسـلمين والأقبـاط إلى حالـة مـن التوتُّـر الحـاد.

ويرجـع باحثـون زوال الهجـمات ضـد المسـيحيين أثنـاء حكـم عبد النـاصر إلى القضـاء عـلى الإخـوان المسـلمين، والمنظـمات الأخـرى ذات الميـل الإسـلامي، إلى جانـب قبضـة الدولـة الحديديـة التـي لم يكـن أحـد يجـرؤ عـلى تحديهـا[293].

لكـن إضافـة إلى ذلـك، يتعـيَّن الأخـذ في الاعتبـار حالـة الشـعور العـام بالرضـا تجـاه هـذا المـشروع -قبـل أن تُوجِّـه لـه هزيمـة 1967 ضربـةً قاتلـةً- في ظـل مـا أحدثـه مـن تحسُّـن في مسـتوى المعيشـة، ومـن دور مـصري ريـادي في المنطقـة والإقليـم، فقـد كانـت الجماهـير تُصـدِّق في قـدرات هـذا المـشروع عـلى تحقيـق أحلامهـا، وفي ظـل هـذا المنـاخ يمكـن أن يختفـي التوتُّـر، دون أن يعنـي ذلـك بـأيِّ حـال تسـوية الأزمـة.

ذلـك أن المـشروع النـاصري لم يكـن يحمـل في طياتـه إمكانيـة تجـاوز المسـألة القبطيـة، بـل إنـه تعامـل كـما لو أنـه لم تكـن توجد مسـألة قبطيـة مـن الأسـاس، وافـترض أن المسـلمين والمسـيحيين مُتوحِّـدون في الأهـداف والمصـير، وحقَّـق التمثيـل السـياسي للأقباط بطريقـة شـكلية عـبر تعيـين نـواب في البرلمـان، وفي الوقـت نفسـه،

293- Tadros, 169

أخـذ التمييـز المـوروث مـن الفـترة السـابقة إلى مجـالات جديـدة، وأضفـى عليـه طابعًـا مؤسسـيًّا يجعـل تجـاوزه مسـألة أصعـب، وكان التعامـل مـع هـذه المسـألة يتـم بالهـروب إلى الأمـام بواسـطة قـرارات مـن أعـلى تُحافـظ عـلى صـورة البلـد الهـادئ الخـالي مـن الصراعـات، الـذي تعيـش فيـه الأغلبيـة والأقليـة في تـآخٍ، وتحظـى الأخـيرة بقـدر مـن الحقـوق.

*****

وضعت وفاة عبد الناصر في سبتمبر 1970 نهاية لصيغة من الحكم تقوم على تكفُّل الدولة بالحماية الاجتماعية للمواطنين في مقابل تأميم الحياة السياسية والنقابية، ومنع أي نوع من المعارضة للنظام. وانعكست هذه الصيغة على علاقة الدولة بالكنيسة وبالأقباط، بحيث أصبحت تلك المؤسسة ممثلة للأقباط أمام الدولة، وبالتوازي مع ذلك، جري تجميد المبادرات التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين في صورة جمعيات وصحف ومؤسسات تدافع عن مطالب المسيحيين. وكانت المفارقة هي وفاة البابا كيرلس السادس بعد عبد الناصر بفترة وجيزة، في مارس 1971، لتنتهي بذلك حقبة متميزة فيما يخص العلاقة بين رأس الدولة وقيادة الكنيسة.

ومع بداية السبعينيات، تأسس نمط جديد من الحكم يقوم على التخلي التدريجي للدولة عن دورها الاجتماعي والسماح بهامش من المعارضة السياسية، وإجراء تحول جوهري في السياسة الخارجية. وتطلبت هذه التحولات تغيرات في خطاب رأس الدولة وفي علاقة الدولة بالإسلام السياسي، وهو ما ترتب عليه تغيرات كبرى في أحوال المسيحيين وعلاقتهم بالدولة والمسلمين.

يتتبع الجزء الثاني من هذا البحث (سوف يصدر لاحقًا) أحوال الأقباط في فترة اقتصاد السوق التي بدأت في النصف الأول من السبعينيات ولا تزال مستمرة حتى يومنا هذا. كما يتناول التحولات الموازية في دور الكنيسة وفي علاقتها بالأقباط، وكذلك مواقف الإسلام السياسي من المسألة القبطية وتأثير ذلك على أحوال الأقباط. كما تعرض خاتمة هذا الجزء وسائل المقاومة التي طورها الأقباط في التعامل مع أزمتهم.