الأقباط في خطاب الإخوان المسلمين

أندريه زكي إسطفانوس[[1]](#footnote-1)

إن الحديث عن خطاب السلفيين والإخوان حول الأقباط يجب أن يكون من خلال فهم عام لقضية الخطاب الديني في مصر. هذا الخطاب الذي يتأرجح بين التحدي والاختلاف، كما أنه يتأثر في قضايا التشدد والتسامح التي سادت مصر، كذلك من المهم التعرف على بعض سمات عقلية الأقلية التي شكلت وعي الأقباط في المرحلة السابقة.

ذاع في الآونة الأخيرة الحديث عن تجديد الخطاب الديني. ولقد أخذنا المبادرة بالحديث عن هذه القضية الشائكة منذ فترة، ومازلنا نتحدث عنها، وذلك من منطلق حرصنا على أن يقوم هذا الخطاب بدوره على أكمل وجه في تطوير المجتمع ودعم القيم السامية والفكر المستنير.

وقد شهد العالم العربي سجالات فكرية حادة –بل مزمنة– بشأن قضية تطوير أو تجديد الخطاب الديني منذ مطلع التسعينيات حتى الآن. وتطايرت فيها الاتهامات بالعمالة والاستهداف والمؤامرة وغيرها. وذلك ليس في وسط ديني من دون آخر، بل ظهر ذلك في كل الأوساط الدينية والطائفية على حد سواء. بالطبع هناك العديد من المسببات التي يتعذر فحصها تفصيلاً في هذه العجالة.

في البداية يتوجب علينا تقديم شرح أولي لمدلول «الخطاب الديني»، ونجد أن مفهوم «الخطاب» –الذي شاع في أدبيات الفكر المعاصر– مقتبس كما هو معلوم من النظرية «البنيوية». وهو يفيد معنى «الكلام» المنطوق والمكتوب، فهو الوعاء الذي يحوي هذا الكلام في نسق متميز محكوم بآلات وقواعد. والمصطلح بهذا المعنى استخدمه القدماء، خصوصًا في مجال اللغة والأدب والنقد الفني، كما هو الحال بالنسبة لابن قتيبة والجرجاني وغيرهما([[2]](#footnote-2)).

يعد هذا المفهوم، بمدلولاته المعاصرة، جزءًا من نتائج ازدهار الدراسات اللغوية المعاصرة وانتقالها إلى حقول علمية وبحثية عديدة في مجال العلوم الاجتماعية. وقد انتشر هذا المفهوم في العديد من المجالات. ومن أهمها مجال الإعلام والسياسة، وكذلك مجال أصول الدين والفقه والمدرسة الإسلامية، وفي اللاهوت والدراسات الدينية المسيحية، وفي قضايا التفسير والتأويل والوعظ الديني. غير أن انتشار هذا المفهوم بهذه الكيفية الكثيفة في فترة وجيزة، وانتقاله من الإطار الأكاديمي النخبوي إلى الاطار الإعلامي العام، أدى إلى تعرضه لأشكال من التشويش والاضطراب الدلالي في معانيه الشائعة([[3]](#footnote-3)). وذلك تحديدًا بعد أن بدأت الدراسات تنتقل إلى فحص الخطاب الديني نظرًا لمقدار الحساسية وهالات القداسة التي يتم إضفاؤها على كل ما يمت للدين بصلة.

ثقافة التشدد والتسامح:

ثقافة التشدد والتسامح لها جذور عميقة في التاريخ المصري. فقبل دخول الإسلام إلى مصر، عاشت المسيحية في مصر في صراعات سياسية وعقائدية، أسهمت بشكل أو بآخر في تشكيل ثقافة التشدد والتسامح، وربما لو قدمنا صور الصراع اللاهوتي الذي دار بين القديس أثناسيوس ومعارضيه حول طبيعة السيد المسيح ولاهوته، لأدركنا أن التشدد له جذوره العميقة في التاريخ المصري. كذلك أعقب دخول الإسلام إلى مصر مراحل متعددة ومتداخلة من التشدد والتسامح مع الأقباط، وتتمثل في مظاهر عديدة لا يتسع الوقت لشرحها، لكنني أكتفي بالإشارة إلى التداعيات التي صاحبت الإسلام السياسي في الربع الأخير من القرن العشرين، والتي تمثلت في بعض المظاهر العنيفة والتوجهات الرافضة للآخر. ومن هنا يمكنني القول بأن الفكر الديني المسيحي والإسلامي أسهما بشكل مباشر وغير مباشر في بناء ثقافة التشدد والتسامح في المجتمع المصري.

إن القراءة النقدية والتحليلية للخطاب الديني في إطار ثقافة التشدد والتسامح في المجتمع المصري، عملية معقدة تتطلب منهجًا علميًا للتعامل مع الأحداث، وهو ما يصعب القيام به في هذه الدراسة المختصرة، كما أنني آثرت عدم الاستطراد الأكاديمي، والتعامل مع هذه القضية من خلال أسلوب عملي، وذلك بهدف الحوار والمناقشة.

فيما يتعلق بالآخر، هناك صور ذهنية عديدة شكلت عقلية المسيحيين في القرون الماضية، هذه الصور الذهنية هي نتاج ممارسة ثقافة التشدد والتسامح عبر فترة زمنية، والأنساق الثقافية لا تُخلَق في يوم وليلة، لكنها تراكمات عقلية ووجدانية. هذه الخبرات التراكمية هي التي تسهم في خلق ثقافة التشدد والتسامح. لذلك فإن طرح عدد من هذه الصور الذهنية، قد يساعد على فهم الخطاب الديني المنتشر اليوم في المجتمع المصري.

الخطاب الديني وعقلية الأقلية:

مع أهمية الجدل الذي دار في مصر، في التسعينيات من القرن الماضي حول مفهوم الأقلية، ومدى إمكان وصف مسيحيي مصر بـ«أقلية»، فإنني لن أتعرض لهذا المفهوم في هذه العجالة، لكني سوف أستخدم تعبير «أقلية» للإشارة للأقلية الدينية العددية. وبنظرة سريعة على سمات عقلية الأقلية يمكننا أن نوجز بعضًا منها كما يأتي:

التدخل السماوي:

تنحو عقلية الأقلية إلى الأحلام الرؤويَّة التي تتمثل في تدخل الله ودعمه، هذه الأحلام تسهم في انتهاء الضغوط، وخلق مجتمع جديد تختفي فيه فكرة التمييز الديني. من هنا فإن هذه الأحلام، تعكس رؤية دينية ذات دلالات سياسية واجتماعية وثقافية. إنها تمثل هروبًا من الواقع الحالي بضغوطه، إلى مستقبل مثالي بأحلامه. وهنا عندما تنقل الأقلية فكرها وحياتها من العالم نفسه، إلى العالم الآخر، والمستوى السماوي، فإن التاريخ يتوقف تمامًا، ويصبح الفكر محصورًا فيما هو غير قابل للتحليل والدراسة.

المعجزات العامة:

إن تزايد الضغوط على الأقلية، يجعل من المعجزات العامة تأكيدًا أن الله مع هذه الجماعة، وأنه يتدخل لصالحها. فحينما تتعرض الأقلية لضغوط، تشكك في إيمانها وعقيدتها وتهددها بالزوال، تأتي المعجزات العامة لتقدم يقينًا للأقلية، بالحماية الإلهية. ولعل الحديث المتكرر عن اختبارات فردية وجماعية لظهورات ومعجزات لقديسين في النصف الثاني من القرن العشرين تعكس هذه السمة.

الهوية:

إن واحدة من أهم المتناقضات التي تشكل عقل الأقلية، هي الهوية الدينية. ففي الوقت الذي تحتاج فيه الأقلية إلى دفع المجتمع نحو هوية قومية، تنزلق هي إلى الاحتماء بالهوية الدينية، هذا التناقض يخلق فكرًا مزدوجًا يؤثر في مصداقية الانتماء القومي. ومن جانب آخر تشعر الأقلية دائمًا بخطر الذوبان القومي، مما يجعلها تؤكد هويتها الدينية. هذا الموقف المعقد يُحدث بلبلة، وفي بعض الحالات قد يُشجع انتماءات دينية ذات توجه متطرف يستخدم الهوية الدينية لأسباب سياسية.

الانغلاق الثقافي واللغوي:

تلجأ الأقليات إلى الانغلاق اللغوي الذي يشكل ثقافة فرعية. وترى الأقلية في استخدام لغة خاصة، نوعًا من التميز. لكن هذا التميز يؤدي في مرات كثيرة إلى نوع من الانغلاق وسوء الفهم. ولعل خير دليل على هذا الانغلاق اللغوي هو الطريقة التي تقدم بها الكنيسة عقيدتها عن الثالوث في مجتمع إسلامي. فنحن نعرف أن هذه العقيدة تبلورت صياغتها اللاهوتية بوضوح في القرن الرابع الميلادي. وتمَّ استخدام تعبيرات مثل «أقنوم» للتعبير عن وحدانية الله المتعدد في ذاته. ومع أن هذه المفردات اللغوية (مثل أقنوم) كانت ذات دلالة في الوقت الذي استخدمتها الكنيسة، فإن تغيير البيئة الثقافية، وقيام الحضارة العربية الإسلامية، كانا يتطلبان من الكنيسة إعادة صوغ الفكرة اللاهوتية نفسها في مفردات جديدة.

فاللغة تلعب دورًا مهماً في صوغ التواصل، لذلك فالكنيسة تحتاج أن تتكلم لغة يفهمها العامة. إن خلق ثقافة خاصة منغلقة، يؤدي إلى الانعزال والتغريب والتهميش، لذلك فالكنيسة مدعوة لإعادة النظر في اللغة التي تستخدمها، لكي تكون قادرة على بناء الجسور، والتعامل والوجود الخلاق.

هذا عرض مختصر لبعض السمات التي تشكل عقل الأقلية، ومن هنا علينا النظر بعمق للواقع الذي نعيش فيه، فنحن نعيش في حضارة عربية إسلامية، وفي الوقت نفسه نشكل أقلية عددية دينية. هذان العاملان يمثلان أساسًا مهمًا في صوغ فكر لاهوتي عربي.

إن مفردات مثل: «الوطن السماوي» في مقابل الوطن الأرضي، أو تأكيد الهوية الدينية التي تتجاوز الانتماء القومي، واستخدام مفردات تتسم بالغموض، وغيرها من التعبيرات اللاهوتية الشائعة تحتاج إلى إعادة قراءة وفهم جديد.

على الجانب الآخر يمثل صعود الإسلام السياسي إلى الساحة المصرية في النصف الثاني من القرن العشرين، تطورًا جديدًا للأقباط، فالتأكيد على الهوية الدينية، وإعادة إنتاج مفهوم الذميَّة وطرح نظام سياسي ديني، كانت تمثل تحديات هائلة للأقباط.

الإسلام السياسي ما قبل الربيع العربي:

تشمل الحركات الإسلامية في مصر العديد من الجماعات التي لديها اهتمام سياسي مباشر وغير مباشر. والجماعات التي لديها اهتمام سياسي مباشر يمكن تسميتها بالجماعات الثورية، والتي كانت تسعى إلى تغيير النظام السياسي من خلال استخدام العنف، هذه الجماعات تشمل حركات مثل: التكفير والهجرة، والفنية العسكرية، والجهاد، والجماعة الإسلامية. لقد سعت هذه الجماعات إلى التغيير من فوق إلى أسفل، وذلك من خلال استراتيجيات عنفية وكان موقفها من الأقباط واضحًا.

لقد شهدت الثلاثون عامًا الأخيرة من القرن العشرين عنفًا شديدًا ضد الأقباط في الفترة ما بين 1972 و1995 كان عدد القتلى (1205) وعدد المصابين (1024). ولقد قامت الجماعة الإسلامية بنسبة كبرى من هذه الأعمال الصعبة تصل إلى 90٪ فيما قامت جماعة الجهاد بالنسبة الباقية([[4]](#footnote-4)).

وفي بداية الألفية الثانية لم يتوقف العنف ضد الأقباط. وربما تمثل حادثة كنيسة القديسين بالإسكندرية العام 2010، وكذلك حادثة الاعتداء على أقباط نجع حمادي في العام 2011 أنموذجًا للعنف غير المبرر من هذه الجماعات الثورية.

في مرحلة ما قبل ما يسمى بالربيع العربي، كانت هناك جماعات وحركات إسلامية مثل جماعة أنصار السنة، والجماعات السلفية بأنواعها، وهذه الجماعات كانت تمثل أنموذجًا للمشاركة السياسية غير المباشرة، مع أن البعض منها كان حليفًا مباشرًا وغير مباشر للنظام.

الإسلام السياسي والأقباط:

هناك العديد من القضايا التي يتناولها الإسلام السياسي تجاه الأقباط، إلا أن موقفه من قضايا المواطنَة، والنظام السياسي ووضع غير المسلمين يمثل رؤية متكاملة على المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي، لذا سوف أتناول رؤية الإسلام السياسي تجاه هذه القضايا في محاولة للتعرف على موقفه تجاه الأقباط.

القومية والمواطنَة:

يؤمن جمال الدين الأفغاني (1838-1897) بأن التاريخ الإسلامي لا يعترف بأية ولاءات قومية أو جماعات عرقية، بل إن هناك جماعة إسلامية متدينة واحدة. والمسلمون في شتى الأقطار يرفضون أي شكل من التمييز العرقي، كما أنهم منتمون ومخلصون تمامًا لعقيدتهم الدينية. والوحدة الدينية التي تعمق اللغة العربية روابطها تحل محل القومية([[5]](#footnote-5)). ويؤكد الأفغاني أن المسلمين لم يعرفوا القومية قط، بل آمنوا فقط بالدين والعقيدة([[6]](#footnote-6)). كما أنهم لا يكترثون -حسب قوله- بالأصول العرقية ولا بالشعب الذي هم جزء منه، لأنهم مخلصون ومكرسون لعقيدتهم، فقد تخلصوا من الروابط الضيقة لأجل الروابط الشاملة والكونية([[7]](#footnote-7)).

لم يكن الأفغاني متجاهلًا لأهمية القومية في التاريخ، بل كان يرى أن الروابط التي انتشرت في العالم كانت نوعين: الأول هو الاتحاد في اللغة، والثاني هو الدين. ومما لا شك فيه أن وحدة اللغة لها قدرة على البقاء والاستمرارية في هذا العالم أكثر من الوحدة الدينية([[8]](#footnote-8)). ويشير الأفغاني أيضًا إلى أن منبع الهوية أخلاقيٌّ وليس عرقيًّا، فالعرب انتصروا في الفتوحات ليس بسبب الاعتقاد في دينهم، ولكن أيضًا لأنهم فهموا أحكامه ومعاييره الأخلاقية.

أما محمد عبده (1849 - 1905) فرفض كلية مفهوم القومية، وأكد أن المسلمين لا يعترفون بالقومية ولا تنطبق عليهم أحكامها([[9]](#footnote-9)). وفرق عبده بين القومية التي تعرف بأنها ولاء لقبيلة أو عشيرة، وبين القومية باعتبارها حب الوطن وعلاقة المواطنَة؛ وهذه القومية تنهض على ثلاثة مصادر: الحب والاهتمام والكرامة. وأن الوطن هو المكان الذي نكسب فيه قوتنا، ومنه جذورنا وأصولنا، والذي لنا فيه حقوق وعلينا واجبات. وهكذا فهو يرى أن مفهوم القومية غير متوافق مع الإسلام، ويؤكد -والأفغاني أيضًا- أن الإسلام يسمو فوق النزاعات القومية ويتجاوز كل القوميات([[10]](#footnote-10)).

النظام السياسي

كان الأفغاني مقتنعًا بصلاحية الأنموذج البرلماني. ففيه يمكن للمصريين المشاركة في حكم مصر بواسطة الشورى([[11]](#footnote-11)). وأصر الأفغاني على أن يعبر البرلمان عن تمثيل حقيقي لكل الشعب وتالياً يمثل الأمة بأسرها([[12]](#footnote-12)).

والأساس الآخر في فكر الأفغاني هو الخلافة الإسلامية([[13]](#footnote-13)). فلم يكن اهتمامه منصباً على إقامة دولة إسلامية، وإنما تشجيع التعاون الوثيق بين الدول الإسلامية. والوحدة الإسلامية أكثر من مجرد التعاون بين القادة السياسيين والدينيين، إنما هي تماسك وتكافل الأمة والرغبة في العيش معًا لأجل رخاء الأمة([[14]](#footnote-14)).

هكذا فقد كان الأفغاني ثوريًّا يؤمن بقدرة الجماهير على تغيير النظام السياسي الفاسد، وتثبيت النظام النيابي الإسلامي، الذي يقوم على الشورى والخليفة. أما محمد عبده فكان يدعو لتحقيق تغيير تدريجي عبر التعليم وتجديد وإصلاح الفكر الديني. لأن المصريين -كما كان يرى- لم يكونوا على استعداد للمشاركة في نظام برلماني([[15]](#footnote-15)). لكنه كان يؤمن بأن الشورى فريضة على الأمة، وأن الأمة عليها أن تبحث عن سبل للتشاور مع الحاكم([[16]](#footnote-16)). كما رفض مزج السلطة السياسية بالدينية، ودعا لإقامة حكم مدني. وهذه السلطة المدنية ليست متعارضة مع الشريعة الإسلامية. فالخليفة ليس منزهًا عن الإثم، وهنا دور الأمة في ضبط ومراقبة سلطة الحاكم([[17]](#footnote-17)).

يتفرع من هذا المفهوم ثلاثة فروع أساسية: تشريعي، وتنفيذي، وقضائي. فالمشرعون يضعون الأحكام والتشريعات التي تتوافق والشريعة الإسلامية، وعلى التنفيذيين تطبيقها، وعلى المسلمين طاعتها. والوظيفة الثالث هي إقامة العدل. كل هذه الصلاحيات تفوض إلى الخليفة الذي تمت مبايعته، وليس انتخابه، برضا جميع المسلمين([[18]](#footnote-18)).

الخطاب الإعلامي تجاه الأقباط قبل الثورة الأولى:

لقد اتسم العقد الذي سبق ثورة يناير (كانون الثاني) العام 2011 بالغموض الأيديولوجي، والتوترات الطائفية التي انتهت بحادثة كنيسة القديسين، والتي مهدت بوضوح لملحمة وطنية باتت ملامحها واضحة في ثورة يناير.

استخدام الإخوان المسلمون شعار «الإسلام هو الحل» وتأكيدهم الهوية الإسلامية لمصر في تهميش واضح للآخر القبطي المشارك في الوطن نفسه، ونجاحهم في الفوز بعدد كبير غير مسبوق من المقاعد في البرلمان، مما يعد سابقة هي الأولى من نوعها تنذر بتصاعد التيار الإسلامي وازدياد نفوذه السياسي في ذلك الوقت، وكان هناك توقع أن يكون منافسًا شديد القوة على السلطة خلال المستقبل المنظور.

ما تردد من أن التيار الإسلامي قد يكون هو الوريث القادم للحكم، شكَّل هاجسًا لدى الأقباط؛ وذلك لسببين:

**الأول**: غموض خطاب التيار الإسلامي فيما يخص قضية الحريات الفردية والعامة، وأيضًا قضايا المواطنَة والمساواة الكاملة في المشاركة في إدارة الحكم من دون تمييز بسبب الدين.

**الثاني**: النماذج التي رآها الجميع لحكومات إسلامية بدءًا من حكومة طالبان في أفغانستان، ونظام الحكم في السودان وباكستان وإيران، لا تطمئن أحدًا، وكان هناك تساؤل عمّا إذا كان الحكم الإسلامي في مصر سوف يختلف عن النماذج السابقة([[19]](#footnote-19)).

كذلك فقد شهد المجتمع المصري سلسلة متصلة من الحوادث الطائفية في الفترة الأخيرة، بعضها احتل مساحة إعلامية واسعة –مثل أزمة السيدة وفاء قسطنطين– على الرغم من أنه أقل أهمية، والبعض الآخر توارى عن الاهتمام العام على الرغم من أنه أكثر أهمية – مثل حادثة قرية منقطين بمركز سمالوط بالمنيا، التي أدت إلى تحطم ممتلكات بعض المسيحيين إثر سريان شائعة بأن هناك محاولات لبناء كنيسة بدون ترخيص([[20]](#footnote-20)). وفي هذا السياق يمكن هنا –إيجازًا- الإشارة إلى قضيتين بارزتين:

**القضية الأولى**: تتمثل في أزمة السيدة وفاء قسطنطين، وما بات يعرف بملف اختطاف المسيحيات، وتحويلهن قسرًا إلى الإسلام. فقد حازت هذه القضية تضخيماً إعلامياً واجتماعياً غير عادي. وباتت قضية رأي عام على الجانبين. فعلى الجانب المسيحي هناك من يزعم بأن ثمَّة مخططاً لخطف المسيحيات وإجبارهن على اعتناق الإسلام قسرًا، وعلى الجانب الإسلامي يظهر الرأي المعارض الذي يؤكد أن الكنيسة تمنع المسيحيات من اعتناق الديانة التي يرغبن فيها، وأن الدولة تساند الكنيسة في ممارسة القهر عليهن.

والحقيقة أن هذه القضايا تتشابك فيها عوامل عدة شديدة الحساسية في ظل أجواء مجتمعنا الشرقي، وما به من قيم الشرف وغيرها، وذلك في ظل حال الاحتقان الطائفي التي بات مجتمعنا يعاني منها في الآونة الأخيرة. إلا أنه من المؤكد أن هذه القضية قد تمّ تضخيمها عمدًا من قِبَل البعض للتستر على قضايا أخرى أكثر أهمية، ولإشعال مشاعر العامة والبسطاء من الجانبين، وخلق مناخ طائفي يختلط بقضايا الشرف والعرض، مما ينذر باشتعال فتنة طائفية خطيرة.

**القضية الثانية:** تتمثل في أحداث الإسكندرية التي ظهرت على مرحلتين، الأولى في أكتوبر (تشرين الأول) العام 2005، والتي اندلعت نتيجة نشر إحدى صحف الإثارة تقريرًا عن مسرحية تم عرضها منذ حوالي عامين تحمل إساءة للإسلام. ونتج عنها قيام أحد المسلمين بطعن راهبة، واشتعال التظاهرات عارمة تحاول الفتك بالكنيسة التي خرجت المسرحية منها. أما المرحلة الثانية التي بدأت في أبريل (نيسان) العام 2006 بمهاجمة شخص للمصلين في كنيستين وقتله مسيحياً وإصابة البعض. ونتيجة حال الغليان العاطفي والاحتقان الطائفي اشتعلت الصراعات الطائفية في أعقاب أداء مراسم الجنازة واستمرت أيام عدة وراح ضحيتها ضحايا من الجانبين.

هذا الغموض في الخطاب وكذلك أحداث التوترات الطائفية أسهمت في حال من الارباك، وزادت حدة الهواجس لدى الأقباط وأسهم الخطاب الديني في حال من الإحباط والقلق.

الأقباط والحياة السياسية بعد ثورة يناير:

أسهمت «ثورة الخامس والعشرين من يناير» في خروج جموع الشعب المصري عن صمته بعد قمع نظام استمر ثلاثين عامًا، بنى فيها شرعيته على غير إرادة الشعب الذى انتفض من أجل حريته وكرامته. وكان الأقباط جزءًا من الشعب الذى خرج عن صمته ليعبر عن غضبه خارج أسوار الكنيسة، بعد أن كانت الناطق باسمه، والمتفاوض الوحيد مع النظام السابق. ولعل خروج الأقباط للتظاهر والاعتصام في ماسبيرو بعد أحداث كنائس صول وإمبابة والمريناب جاء تدشين لهذا الانفصال السياسي عن السلطة الكنسية. كما أسهمت الثورة في تشكيل العشرات من التنظيمات والتشكيلات والاتحادات القبطية، لتؤكد الاستقلالية عن الكنيسة والانفصال السياسي عنها. لقد كان في أيام الثورة دلالات واستفسارات يمكن التطرق لها على النحو الآتي:

**أولاً**: أن الأقباط لا يشكلون «جماعة مستقلة»، أو «كتلة مغلقة متجانسة». فالأقباط غير متماثلين من حيث الانتماء الاجتماعي والسياسي، فهم منتشرون في جسم المجتمع رأسيًا، ومنهم العامل، والفلاح، والمهني، والحرفي، ورجال الأعمال، والتجار، ولا يربط بينهم سوى الانتماء إلى مصر من جانب، والانتماء الديني من جانب آخر. وبين هذين الانتماءين، تفترق المصالح والتحيزات والرؤى([[21]](#footnote-21)).

**ثانيًا**: لم يؤثر الاختلاف العقائدي بين الطوائف الثلاث في المواقف السياسية والاجتماعية لها. ومن ثم، فالموقف السياسي به قدر من التجانس بين الطوائف، مما يجعلنا عندما نتكلم عن الأقباط نتكلم عن جماعة قبطية بكل طوائفها.

النظام والكنيسة.. تغير وتبدل:

لقد تضافرت العوامل التي أدت إلى تحول علاقة المؤسسة الدينية الكنسية تجاه النظام من التأييد إلى المقاومة. حيث تواترت حوادث التوتر الطائفي والعنف ضد المسيحيين، فقد شهد شهر مارس (آذار) العام 2011 ثلاثة أحداث طائفية كبيرة، بعضها غير مسبوق، هي على الترتيب: هدم كنيسة صول التابعة لمركز أطفيح بمحافظة الجيزة في 9 مارس (آذار)، وقتل وتدمير وتخريب في المقطم في 11 مارس (آذار)، وقطع أذن قبطي متهم بإدارة أعمال منافية للآداب في محافظة قنا في 24 مارس (آذار). وفي منتصف أبريل (نيسان)، خرجت تظاهرات في المحافظة نفسها (قنا) اعتراضًا على تعيين محافظ مسيحي جديد لهذه المحافظة الواقعة في صعيد مصر، وهو ما اضطر الحكومة الانتقالية والمجلس الأعلى للقوات المسلحة للاستجابة لمطالبهم في النهاية.

وفي 8 مايو(أيار) العام 2011، كانت أحداث كنيسة مارمينا في إمبابة، والتي راح ضحيتها عدد كبير من المواطنين وأصيب العشرات، وقد كان من نتائج ذلك امتعاض العديد من الأقباط من الوضع القائم، ولعل أحداث ماسبيرو -التي شهدت مواجهات صريحة بين قوات الجيش والأقباط في أكتوبر من العام نفسه، وراح ضحيتها أكثر من 24 قبطيًا وعشرات الجرحى- هي بمثابة الحدث الفاصل في تحول العلاقة بين الكنيسة والنظام إلى ما يمكن تسميته بـ«المقاومة المكتومة». أيضًا أحداث كنيسة الخصوص، وما تلاها ولأول مرة في تاريخ مصر يحدث اعتداء على الكاتدرائية أثناء خروج جثامين ضحايا الخصوص، وإلقاء المولوتوف وإطلاق الأعيرة النارية صوب الكاتدرائية والمشيعين. ذلك أدى إلى انزعاج الكنيسة وخروج الأقباط أكثر خارج أسوارها إلى الساحة السياسية، انزعجت الدولة هي الأخرى، فبعد أن كانت تتعامل مع جهة محددة يسهل توجيهها، إذ بها تجد نفسها أمام مجموعات متعددة لا تعرف من يقودها، أو من تستطيع الكلام معه حتى يمكنها كبح جماحهم. إننا نستطيع القول: إن هناك حراكًا ضخمًا في علاقة الأقباط بالدولة، هذه العلاقة التي كانت في القرن الماضي علاقة تحالف مع النظام تحولت بعد الربيع العربي إلى مقاومة سلبية أثناء حكم الإخوان وتجلت إلى حالة ثورية في 30 يونيو (حزيران).

الإخوان والسلفيون والأقباط ما بعد الثورتين:

إن قراءة موقف الإسلام السياسي المتمثل في موقف الإخوان والسلفيين من الأقباط يرتبط ارتباطًا دقيقًا بتداعيات ما قبل الثورة، فالموقف الأيديولوجي الذي طرحه الإسلام السياسي في النصف الثاني من القرن العشرين، وكذلك أحداث العنف ضد الأقباط والتوترات الطائفية المتنوعة وغموض الموقف تجاه الأقباط في المرحلة المباشرة لما قبل «ثورة يناير»، يشكل أرضية مهمة لموقف الإسلام السياسي في إطار ما بعد 25 يناير (كانون الثاني) العام 2011، ورد فعله المغاير لما بعد 30 يونيو (حزيران) العام 2013.

في إطار استعداد الإخوان والسلفيين للدخول إلى السلطة، اتَّسم الخطاب تجاه الأقباط بمفردات جديدة ومهمة، بتعبيرات مثل «شركاء الوطن»، والحديث عن المواطنَة، واستدعاء العلاقة التي حدثت أثناء ثورة يناير في الحماية المتبادلة في ميدان التحرير. وتأكيد عدم الاعتداء على الكنائس في هذه المرحلة على الرغم من الغياب الأمني. وطرح تعبيرات مثل: دولة مدنية بمرجعية دينية، أو دولة ديموقراطية حديثة تطبق الشريعة الإسلامية. ولقد اتسم الخطاب في هذه المرحلة بدرجة من العمومية والمرونة، حتى بدأت بعض الأحداث الطائفية تلوح في الأفق، ولعل الصراع والخطاب الذي صاحب الاستفتاء على «الانتخابات أولاً أم الدستور» والذي حدث في 19 مارس (آذار) العام 2011، يمثل بداية مختلفة. فلقد اتسم هذا الخطاب بنزعة دينية حيث رأت التيارات الإسلامية الأكثر تنظيمًا، متمثلة في الإخوان والسلفيين، أن «الانتخابات أولاً» سوف تعطيهم أغلبية في البرلمان القادم، مما يؤهلهم لكتابة دستور على أسس دينية. لهذا جاء الحشد ذو التوجه الديني قبل هذا الاستفتاء يمثل نقطة تحول مهمة في الرؤية للثورة. وكانت نتيجة الاستفتاء مؤشرًا مشجعًا للتيارات الدينية (الإسلام السياسي) للتوجه نحو خطاب ديني لأسس الدولة الدينية لما بعد الثورة.

في ظل الأغلبية الساحقة للإسلام السياسي في البرلمان وكذلك في مجلس الشورى، تناول الخطاب الديني للإسلام السياسي قضية الشريعة الإسلامية، وهنا حدث تمايز بين رؤيتي الإخوان والسلفيين تجاه هذا الأمر. فلقد أصر السلفيون على التطبيق الحرفي للشريعة الإسلامية، بينما اتصف خطاب الإخوان بمرونة نحو هذا الأمر، والرغبة في النظرة العامة للتفسير الكلي للمبادئ العامة للشريعة الإسلامية. هذا التمايز كان له دلالة مهمة في العلاقة مع التوجهات الليبرالية في مصر، وكذلك الأقباط. فقضايا تطبيق الشريعة الإسلامية والأقباط كانت محورًا لسجالات مهمة في الستينيات والثمانينيات من القرن الماضي. ولعل تغيير المادة الثانية من الدستور المصري العام 1971، الخاصة بالشريعة الإسلامية وموقف الأقباط من هذا الأمر، والتصريحات المختلفة لبابا الكنيسة القبطية في ذلك الوقت، وكذلك الجدل الذي دار حول الأقباط والشريعة، يمثل كل هذا خلفية مهمة لموقف الإخوان والسلفيين من الشريعة في إطار ما بعد «ثورة 25 يناير».

فلقد مثل موقف السلفيين جمودًا واضحًا ورغبة حادة في وضع مواد الدستور المتعلقة بالشريعة بشكل يخيف الأقباط وربما المجتمع كله، في حين اتسم موقف الإخوان بقدر من المرونة، ولا سيما في مجال تأكيد المبادئ الكلية للشريعة كحل وسط يلتزم بالنص على الشريعة الإسلامية في الدستور. ومع أهمية هذا التمايز بين موقف السلفيين والإخوان نحو تطبيق الشريعة الإسلامية في دولة ما بعد الثورة، فإن موقف الأقباط لم يكن متفاعلاً مع هذا الموقف.

فلقد رأى الأقباط في المواد التي تناولها دستور العام 2012 أبعادًا طائفية، ولا سيما في المادة (219) التي تنص على أن: «مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية، وقواعدها الأصولية والفقهية، ومصادرها المعتبرة، في مذاهب أهل السُنّة والجماعة»([[22]](#footnote-22)). والتي أعطت المؤسسة الدينية الإسلامية حق تفسير بعض مواد الدستور، ولا سيما المتعلقة بالشريعة، وهنا انتقلت سلطة تفسير الدستور من المحكمة الدستورية العليا إلى الأزهر. وبذلك أصبح التفسير خاضعًا لطبيعة الأشخاص الذين يقومون به، فالتفسيرات تعتمد على سماحة وجمود من يقومون بها، وبذلك أصبح تفسير المواد الدستورية، ولا سيما المتعلقة بالشريعة الإسلامية، يتوقف على طبيعة المفسرين وسماحتهم وتشددهم، في حين أن المحكمة الدستورية تفسر مواد الدستور بأحكام قضائية. ففي الحال الأولى دولة تشريعية دينية وفي الحال الثانية دولة مدنية.

في هذا السياق شعر الأقباط بتهديد شديد فيما يتعلق بتطبيق الشريعة الإسلامية عليهم، ولم يكن التمايز بين موقف الإخوان والسلفيين تجاه تطبيق الشريعة الإسلامية مؤثرًا، فلقد رأى الأقباط أن هذا التمايز موقف تكتيكي، لكن المحصلة واحدة؛ حيث سيتم التطبيق الحرفي للشريعة الإسلامية، وهذا الموقف مرفوض لدى الأقباط.

من المهم هنا الإشارة إلى أن قادة الكنائس في مصر أعلنوا بوضوح قبولهم للمادة الثانية من الدستور كما جاءت في دستور 1971، حيث تنص المادة على أن «مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع»، وقد فهم الأقباط هذه المادة بأنها مادة مرجعية تهدف إلى مواءمة القوانين المدنية كافة، لكي لا تكون متعارضة مع المبادئ العامة للشريعة الإسلامية، وذلك من خلال أحكام قضائية سابقة للمحكمة الدستورية العليا.

مثلت قضية تطبيق الشريعة الإسلامية خوفًا مهمًا لدى الأقباط قبل وبعد 25 يناير (كانون الثاني) العام 2012، ولا سيما بعد وصول الإسلام السياسي للسلطة.

القضية الثانية التي تناولها الإخوان والسلفيون هي: قضية تهنئة المسيحيين في أعيادهم وحضور المناسبات الدينية في الكنائس.

فمثلاً يقول الشيخ ياسر برهامي، نائب رئيس الدعوة السلفية: «لا يجوز تهنئة غير المسلمين في أعيادهم، لأن أعياد المشركين تتضمن تعظيمًا لعقائدهم الكفرية: كميلاد الرب وموته وصلبه، فتهنئتهم بها شر من التهنئة على الزنا وشرب الخمر، وأقل أحوالها التشبه بهم».

أما بخصوص حضور الاحتفالات الدينية داخل الكنائس، فيقول الشيخ ياسر برهامي: أعياد المشركين لا يجوز شهودها ولا المعاونة على إقامتها، قال الله تعالى: (وَالَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ) ([[23]](#footnote-23)) ولا يجوز المشاركة فيها؛ لأنهم -كما هو معلوم لكل من شارك في ذلك- يُظهرون شركهم وكفرهم من تعظيم الصلبان أمام الجالسين.

إلا أن هناك أمورًا لم يختلف –كثيرًا- عليها الإخوان والسلفيون، إلا في أن الإخوان يميلون لاستخدام لغة مطاطية، أما الخطاب السلفي فيتميز بالصدامية، فمثلاً إن سألت أيًّا من الإخوان أو حتى المرشد شخصيًّا عن حرية العبادة، سيجيب بلغة مطاطية أن فكر الإخوان لا يتعارض مع حرية العبادة. في حين أن فتاوى الإخوان عن الأقباط، التي صرح بها الشيخ محمد عبدالله الخطيب (عضو مكتب الإرشاد للجماعة ومفتيها في القضايا الشرعية) في مجلة الدعوة التي هي لسان حال جماعة الإخوان المسلمين، في العدد رقم (56)، ثلاثة أسئلة عن رأي الإسلام في مجموعة من القضايا التي تتعلق بغير المسلمين، كان من بينها حكم بناء الكنائس في ديار الإسلام. وأجاب مفتي الإخوان بأن حكم بناء الكنائس في ديار الإسلام على ثلاثة أقسام، الأول: بلاد أحدثها المسلمون وأقاموها كالمعادي والعاشر من رمضان وحلوان وغيرها، وهذه البلاد وأمثالها لا يجوز فيها بناء كنيسة، والثاني: ما فتحه المسلمون من بلاد بالقوة كالإسكندرية بمصر، والقسطنطينية بتركيا. فهذه أيضًا لا يجوز بناء هذه الأشياء فيها، وبعض العلماء قال بوجوب الهدم لأنها مملوكة للمسلمين، والقسم الثالث: ما فتح صلحًا بين المسلمين وسكانها، والمختار هو إبقاء ما وجد منها من كنائس وبيع على ما هي عليه في وقت الفتح، ومنع بناء أو إعادة ما هدم منها، وهو رأي الشافعي وأحمد، إلا إذا اشترطوا في عقد الصلح مع الإمام إقامتها، فعهدهم إلى أن يكثر المسلمون كل البلد، وواضح أنه لا يجوز إحداث كنيسة في دار الإسلام، ويقول صلَّى الله عليه وسلم: «لا تبنى كنيسة في الإسلام ولا يجدد ما خرب منها». وهذا الرأي لا يُختلف عليه بين الإخوان والسلفيين.

وهناك أمر آخر لا يختلف عليه الإخوان أو السلفيون، وهو أمر ولاية القبطي والمرأة، إلا أن التصريحات الأعنف جاءت من السلفيين. فقد كشف محمد حسان عن أنه لا يجوز ولاية المرأة في الأمور العامة خصوصاً الرئاسة، كما لا يجوز ولاية القبطي بحسب اتفاق العلماء، إلا أنه أجاز ولاية المرأة والقبطي في الشؤون الخاصة، مشيرًا إلى أن العلماء اختلفوا حول هذه القضية، فمنهم من أجاز ومنهم من رفض، مؤكدًا ضرورة الاحتكام في هذا الشأن للمادة الثانية التي تنص على الهوية الإسلامية لمصر، وكما لا يجوز للمرأة أن تؤم المسلمين في الصلاة، فلا يجوز أن تتقدمهم في الولاية العامة.

وأضاف حسان خلال مقابلة أجراها مع برنامج «واحد مع الناس» الذي يقدمه عمرو الليثي على فضائية دريم، أن هذا ليس انتقاصًا من قدر المرأة أو الأقباط، مشيرًا إلى أن مرجعية الوظائف لدى المنهج السلفي تعود إلى الأمانة والقوة، وهذا تأصيل شرعي، يرتبط بالولايات الخاصة، التي لا يجوز فيها التمييز على أساس الجنس أو الدين، وأضاف حسان أن الأقباط سيحكمون بشريعتهم ولن يجبروا على التعامل بالشريعة الإسلامية، قائلاً: «لا ألزمهم بشريعة الإسلام، ولكن أطالب الأقباط أن يحترموا مشاعر المسلمين فقط، كما يجب على المسلمين أن يحترموا مشاعر غير المسلمين، فليس من العدل ظلم غير المسلم أو عدم احترام مشاعر المسلمين»([[24]](#footnote-24)).

الخلاصة

اتسم موقف الإسلام السياسي تجاه الأقباط، بالتمييز الطائفي، الذي اتضحت معطياته ومؤشراته من خلال السعي إلى أسلمة المواطنَة والقومية، واعتبار مسؤولية الدولة هي الدعوة، وكذلك الخطاب الغامض تجاه الأقباط قبل ثورة يناير، وبعض التمايزات في موقف الإخوان والسلفيين في قضايا الشريعة الإسلامية، وأيضًا تهنئة المسيحيين في أعيادهم، وحضور الاحتفالات الدينية الخاصة بأعياد المسيحيين. أما في بعض القضايا مثل ولاية المرأة والقبطي وبناء الكنائس، على الرغم من أننا نجد اختلافًا في شكل الخطاب، إذ يتميز خطاب الإخوان بالنعومة والمطاطية، ويتميز خطاب السلفيين بالصدامية، فإن المضمون في الحقيقة واحد بين خطابي السلفيين والإخوان، وهذا ما عرضناه سلفًا.

جميع ما سلف يؤكد موقفًا طائفيًّا ضد الأقباط سواء من الإخوان أو السلفيين، إلا أنه بعد ثورة يونيو (حزيران) اختلف الموقف بشكل ما، فقد تحول خطاب الإخوان لخطاب هجومي عنيف للغاية، إذ يوجه الإخوان أصابع الاتهام للأقباط بأنهم هم السبب الرئيس واللحمة الأساسية لثورة يونيو (حزيران)، وهم من أشعلوا الثورة.

وحدث توازن آخر في خطاب السلفيين، إذ اتسم بنوع ما من التغير والتبدل عن المواقف السالفة، فقد اصطبغ خطاب السلفيين بنغمة ناعمة تجاه الأقباط. ومع هذا فإن الاختلافات التكتيكية في المواقف الأيديولوجية لا تغير من رؤية الأقباط للخطابات السياسية ذات التمايزات الدينية التي تبناها الإخوان والسلفيون قبل 30 يونيو (حزيران) ومازالوا يتبنونها بعدها.

وربما قد حان الوقت لخطاب جديد تجاه الأقباط، جديد في كل شيء، فقد تغير الشكل مرارًا وتكرارًا إلا أن المحتوى لم يتغير قط. وتغيير المحتوى أصبح أمرًا حتميًّا، فلا يقدر أحد أن ينكر أن الأقباط فصيل وطني يجب أن يتمتع بكامل حقوقه ويقوم بكامل واجباته، تجاه وطنه الحبيب: مصر.

1. ) أستاذ في كلية اللاهوت (القاهرة)، رئيس رابطة الكنائس الإنجيلية في الشرق الأوسط. [↑](#footnote-ref-1)
2. محمود، إسماعيل، الخطاب الأصولي المعاصر، سينا للنشر، القاهرة، 1996، ص11. [↑](#footnote-ref-2)
3. نبيل، عبدالفتاح، محرر، الخطاب الديني في وسائل الإعلام المصرية، منتدى حوار الثقافات بالهيئة القبطية الإنجيلية، القاهرة، 2006 ، ص11-12. [↑](#footnote-ref-3)
4. أندريه، زكي، الإسلام السياسي والمواطنَة والأقليات ومستقبل المسيحية العربية في الشرق الأوسط، الشروق الدولية، القاهرة، ص 202- 205. [↑](#footnote-ref-4)
5. جمال الدين، الأفغاني، الأعمال الكاملة، تحرير: محمد عمارة، القاهرة، 1968، ص349-350. [↑](#footnote-ref-5)
6. المرجع السابق، ص307. [↑](#footnote-ref-6)
7. Gama Al-Din, Al-Afghani, «Islamic Solidarity», in Islam in Transition: Muslim Perspectives, John J. Donohue and John L. Esposito (eds.), New York and Oxford: Oxford University Press, 1982. p. 21. [↑](#footnote-ref-7)
8. Gamal Al-Din, Al-Afghani, «An Islamic Response to Imperialism», in Islam in Transition: Muslim Perspectives, John J. Donohue and John L. Esposito (eds.), New York and Oxford: Oxford University Press, 1982. P. 16. [↑](#footnote-ref-8)
9. محمد، عبده، الأعمال الكاملة، تحرير محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص506-508. [↑](#footnote-ref-9)
10. جمال الدين، الأفغاني ومحمد، عبده، «القومية والدين الإسلامي»، في العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت ، 1970، ص50. [↑](#footnote-ref-10)
11. الأفغاني، 1986، ص374. [↑](#footnote-ref-11)
12. المرجع نفسه، ص473. [↑](#footnote-ref-12)
13. المرجع نفسه، ص248. [↑](#footnote-ref-13)
14. Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798- 1939, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 117. [↑](#footnote-ref-14)
15. عبده، المجلد الأول، 1993، ص343. [↑](#footnote-ref-15)
16. المرجع نفسه، ص381-386. [↑](#footnote-ref-16)
17. عبده، المجلد الثالث، 1993، ص307-309. [↑](#footnote-ref-17)
18. زكي، الإسلام السياسي، ص111. [↑](#footnote-ref-18)
19. حنا، جريس، «غياب الأقباط عن السياسة ليس شذوذًا»، حوار أجراه حمدي حسين، موقع إسلام أون لاين على الرابط الآتي:

    www.islamonline.net [↑](#footnote-ref-19)
20. سامح، فوزي، الأقباط... تساؤلات مشروعة حول ملف ساخن، موقع إسلام أون لاين، في 17/ 1/ 2005 على الرابط الآتي:

    www.islamonline.net. [↑](#footnote-ref-20)
21. ميرفت، فهد، بعد ثورتين: الأقباط يخرجون من القوقعة إلى الحياة السياسية، الأهرام العربي، يوليو (تموز) 2014. [↑](#footnote-ref-21)
22. النص الكامل النهائي لـ«مشروع دستور مصر»، بوابة المصري اليوم، الأحد 2 ديسمبر (كانون الأول) 2012. [↑](#footnote-ref-22)
23. سورة الفرقان، الآية 72. [↑](#footnote-ref-23)
24. حمدي، السعيد سالم، الأقباط بين مطرقة السلفية وسندان الإخوان، موقع عرب تايمز، على الرابط الآتي:

    http://arabtimes.com/portal/article\_display.cfm?Action=&Preview=No&ArticleID=21464 [↑](#footnote-ref-24)