مراصد

كراسات علمية ١٣

إدارة التعـددية الدينيـة

الأقباط في مصر نموذجًا

تأليف

سمير مرقس سامح فوزي

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مراصد ١٣

كراسات علمية محكمة تُعنَى برصد أهم الظواهر الاجتماعية الجديدة لا سيما في الاجتماع الديني العربي والإسلامي، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية.

رئيس مجلس الإدارة

إسماعيل سراج الدين

المشرف العام

خالد عزب

سكرتارية التحرير

أمنية الجميل

التدقيق اللغوي

أحمد شعبان

رانيا يونس

التصميم الجرافيكي

آمـال عزت

صدرت أولاً إلكترونيًّا في أكتوبر ٢٠١٠م بواسطة مبادرة الإصلاح العربي، ويعاد نشرها بتفويض خاص منها.

الآراء الواردة في "مراصد" تُعَبِّر عن رأي الكاتب فقط، ولا تعبر عن رأي مكتبة الإسكندرية.

إدارة التعـددية الدينيـة

الأقباط في مصر نموذجًا

تأليف

سمير مرقس **سامح فوزي**

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة– أثناء النشر (فان)

فوزي، سامح، –1970

إدارة التعددية الدينية : الأقباط في مصر نموذجا / تأليف سامح فوزي، سمير مرقس.– الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١٣.

ص. سم. (مراصد؛ ١٣)

تدمك: 978-977-452-212-2
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

١. الأقباط –– مصر. ٢. الأقباط –– جوانب سياسية. ٣. الأقباط –– جوانب اجتماعية. أ. مرقس، سمير. ب. مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات المستقبلية. ج. العنوان. د. السلسلة.

ديوي – 962.004932 2012644200

ISBN: 978-977-452-212-2
رقم الإيداع: 20128/2012

© 2013 **مكتبة الإسكندرية.**

الاستغلال غير التجاري

تم إنتاج المعلومات الواردة في هذه الكراسة؛ للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية. وإنما نطلب الآتي فقط:

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها "مصدر" تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية، وألا يُشار إلى أنه تمَّ بدعمٍ منها.

الاستغلال التجاري

يحظر إنتاج نسخ متعددة من المواد الواردة في هذه الكراسة، كلها أو جزء منها، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية، وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذه الكراسة، يُرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص. ب. ١٣٨ الشاطبي ٢١٥٢٦، الإسكندرية، مصر. البريد الإلكتروني: secretariat@bibalex.org

تقديم

يعد التنوع أحد أهم ملامح القوى الناعمة التي يمتلكها المجتمع المصري منذ آلاف السنين؛ حيث لم تؤد خبرة التعايش بين المصريين المختلفين في المعتقد الديني إلى مشكلات كبرى تظل عالقة بالذهنية الجمعية المتوارثة للشعب المصري، وإن لم يمنع ذلك من وجود خلافات تظهر ثم تخبو. وقد كان للتوترات الدينية، التي تكاثرت في العقود الأربعة الأخيرة أثرها في تهديد وحدة النسيج الاجتماعي المصري، وسمحت بظهور خطابات انقسامية، وتحركات طائفية، وحالات من المواجهة المباشرة على الصعيد الاجتماعي بين مسلمين ومسيحيين على خلفية سوء إدارة التنوع الديني.

انطلاقًا مما سبق، فإن هذه الدراسة لا تُعنى فقط – مثل غيرها – برصد التوتر الديني، والمظاهر، والأسباب، والتداعيات، فضلاً عن أنها لا تعيد إنتاج حديث بات مكررًا في المشهد المصري وهو التركيز على وجود مشكلات أو هموم للمواطنين المسيحيين، البعض يهون من شأنها، والبعض الآخر يضخم منها، لكنها في نهاية المطاف تظل موجودة، تتراكم على بعضها، وسط شعور من غالبية المسيحيين أنها لا تُحَلُّ، بل تتفاقم.

هذه الدراسة – تنطلق من منحى مختلف – وهو النظر إلى مشكلات إدارة التنوع الديني مباشرة في سياق السياسات العامة Public Policies، من خلال اقتفاء سيرة المشكلات، والعوامل المختلفة التي أسهمت في تفاقمها، والحلول التي اُتُّبِعَت في فترات سابقة للتعامل معها، وبيان أوجه الفعالية والقصور فيها، وأخيرًا طرح حلول ذات طبيعة برنامجية وإجرائية للتعامل مع المشكلات القائمة في ضوء المستجدات التي طرأت على الملف الديني، ومواقف الأطراف المتباينة على الساحة السياسية.

يُعد ذلك مساحة مختلفة للتعامل مع الشأن الديني في المجتمع المصري، يخرجه من الأحاديث العاطفية حول الوحدة الوطنية، ووحدة النسيج المصري، وينقله إلى خارج مساحة اجترار الهموم وسط مشاعر استقطابية بالتأكيد عليها من جانب البعض ونفيها من جانب البعض الآخر، ويدشن لمنهجية جديدة للتعامل مع هذا الملف ليس بوصفه علاقات بين مسلمين ومسيحيين فقط، ولكن– وهذا هو الأهم – باعتباره مجالاً مهمًّا للسياسات العامة التي تحقق الإدارة الرشيدة للتعددية والتنوع الديني.

تأتي أهمية مناقشة إدارة التنوع الديني نظرًا لأنها من القضايا الأساسية التي تمثل محورًا لتعميق التجربة الديمقراطية، في حالة الإدارة الرشيدة للملف، أو سببًا للتوتر، وتقويض التجربة الديمقراطية إذا لم نلتمس الإدارة الرشيدة في المعالجة. ولا مفر من طرح هذه القضية على هذا النحو، ولاسيما أن مصر تمر بمرحلة جديدة منذ ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١، أدت إلى إسقاط نظام الرئيس مبارك (١٩٨١–٢٠١١) الذي ارتبط عهده بالعديد من التوترات الدينية الجسيمة، وقد فتحت الثورة المجال أمام مختلف القوى والتيارات؛ كي تتخلص من إرث الماضي، وتعيد بناء مجتمع جديد ينطوي على علاقات أكثر انفتاحًا وأقل توجسًا، تقوم على المساواة والعدالة بين المسلمين والمسيحيين. ويُعد الحصول على "الاستقلال الثاني" في الثورة الديمقراطية مدخلاً جديدًا لإعادة اندماج المسيحيين في التيار الرئيسي للمجتمع المصري المطالب بالحرية، والديمقراطية، والعدالة

الاجتماعية. في السابق واجه المسلمون والمسيحيون الاستعمار الأجنبي، وحصلوا على الاستقلال الأول، وبعد عدة عقود عادوا إلى صفوف المواجهة معًا، وحصلوا على الاستقلال الثاني من الاستبداد الداخلي.

هناك اتجاهان أساسيان[1]:

الاتجـاه الأول

هو اتجاه ثورة ٢٥ يناير الذي تبلور في ميدان التحرير في قلب القاهرة، من خلال مشاركة المسلمين والمسيحيين معًا. ثقافة "ميدان التحرير" تعني الكثير بالنسبة للعلاقات الإسلامية المسيحية:

- كسر حاجز اللقاء، والالتقاء حول أجندة سياسية تتعلق بتغيير المجتمع، تتجاوز الذهنية الطائفية.
- خبرة التعايش الميداني على مدار أيام من حيث اكتشاف الآخر على حقيقته دون افتعال أو تزييف أو الوقوع في أسر الصور النمطية الخاطئة.
- التضامن والتعاضد في محنة المواجهة مع عنف يرعاه بقايا نظام سابق، ومشاعر الخوف من المجهول القادم، والرجاء الذي يتلكأ في البزوغ.

وبينما كان المعتصمون في ميدان التحرير يدافعون عن الثورة، كانت "اللجان الشعبية" من المواطنين تدافع عن مقدرات المجتمع، الأرواح والممتلكات. لم يُمس مواطن مسيحي، أو كنيسة، أو منشأة دينية. باختصار هو "ميلاد جديد" لرأس مال اجتماعي "عابر" يجمع بين المصريين المختلفين في النوع والدين والفكر والموقع الاجتماعي، لقاء ممتد على أساس من الثقة والتضامن والاحترام المتبادل.

لم تعرف ثقافة "ميدان التحرير" الاستقطاب، ولم تسمح به، واستمدت روحها وزخمها من التوافق بين المختلفين، وكانت، ولا تزال من الممكن أن تلد نظامًا جديدًا يستوعب الكل، ولا يستبعد أحدًا. تعني ثقافة "ميدان التحرير" أن المسلمين والمسيحيين العرب بإمكانهم أن يعيدوا بناء نظام سياسي يحقق العدالة والمساواة، بعيدًا عن إرث الطائفية والشك المتبادل والتمييز في إطار هوية اجتماعية جديدة.

وقد عبرت "وثيقة الأزهر" التي صدرت في ١٩ يونية ٢٠١١ عن هذه الخبرة في بعض نصوصها، ففي الوقت الذي طالبت فيه بالدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة، التي تستلهم المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية في التشريع، نصت على احتكام غير المسلمين لشرائعهم الدينية في الأحوال الشخصية. وأكدت على "الحرص التام على صيانة كرامة الأمة المصرية والحفاظ على عزتها الوطنية، وتأكيد الحماية التامة والاحترام الكامل لدور العبادة لأتباع الديانات السماوية الثلاث، وضمان الممارسة الحرة لجميع الشعائر الدينية دون أية معوقات، واحترام جميع مظاهر العبادة بمختلف أشكالها....".

الاتجـاه الثـاني

هو اتجاه ما قبل ثورة ٢٥ يناير، يعيش على الاستقطاب، والتمييز، وتعطيل التوافق، وزرع مشاعر الارتياب بين المختلفين في النوع أو الدين أو المعتقد السياسي أو الفكري. باختصار هو يعمق من رأس المال الاجتماعي "الجامع"، الذي يعزز التضامن حول الصيغ التقليدية في العلاقات الاجتماعية، ويطورها إلى مواجهة مع الآخر المختلف. وقد ترتب على هذا الاتجاه تداعيات كثيرة سلبية. أهم هذه التداعيات:

١- الاستقطاب الإسلامي العلماني، وهو ليس جديدًا، وإنما نعرفه في مساجلات ممتدة، واتهامات متواصلة بين هذا الطرف أو ذاك. انتعش هذا الاستقطاب مع سقوط النظام، وتحول من استقطاب فكري إلى استقطاب سياسي في الشارع على هوية المجتمع. المسيحيون في قلب هذا الاستقطاب، فمن ناحية تنادي القوي العلمانية بدولة تقوم على المواطنة الكاملة دون أن يكون الدين سببًا للتمييز بين المواطنين، ومن ناحية أخرى تطالب غالبية القوى الإسلامية بدولة حديثة تستند إلى حكم القانون والمؤسسات، ولكن على نحو يجعل الدين حاضرًا في بنيتها السياسية والقانونية والاجتماعية. إذا كان هذا هو الحادث في مصر حاليًا، ويشعر المسيحيون بأنهم بين هذا الطرف وذاك. الأفضل أن يظل المسيحيون جماعة متنوعة، وليست مع هذا الفصيل أو ذاك، يتحركون في المجال العام طبقًا لقناعاتهم السياسية وليس بوحي من توجساتهم الدينية[٢].

٢- عودة التوترات الدينية، سواء في شكل تحرشات طائفية، أو مواجهات تُدَمَّر فيها كنائس مثلما حدث في قرية "صول" ثم حرق كنيسة بمنطقة "إمبابة"، ثم نقل كنيسة ثالثة بمحافظة المنيا، والتحرش ببناء أخرى في محافظة أسوان. وفي بعض من هذه الأحداث حدثت مواجهات بين مسلمين ومسيحيين، تحطمت فيها الممتلكات، وازداد الشعور بالخوف، واليأس، وعاد إنتاج الاتهامات المتبادلة. ولعل أخطرها ما يعرف بحادث ماسبيرو الذي سقط فيه قتلى وجرحى، وترك تداعيات نفسية حرجة بالنسبة لعموم الأقباط.

٣- تصاعد أصوات كانت خافتة في السابق، تطرح رؤىً دينية شديدة التقوقع، تسلب الفقه المصري الرحب خصوصيته وتفرده، وتطرح أفكارًا تعمِّق مشاعر الارتياب والخوف، وتولِّد ردة فعل عكسية غاضبة في وقت يعيد المجتمع فيه بناء ذاته. تستخدم هذه الأصوات لغة التكفير واعتبار المسيحيين "جماعة دينية"، وليسوا مواطنين متنوعين. وبالتالي فإن انتظام المجتمع على أسس دينية يعطي السيادة لأغلبية دينية على أقلية دينية، وهو ما يمثل خروجًا على العقد الوطني المصري بين المسلمين والمسيحيين الذي تجسد عبر التاريخ، وأعاد المجتمع اكتشافه في خبرة الثورة المصرية.

٤- استمرار ذهنية إدارة الملف الديني كما كانت في النظام السابق؛ من حيث تنحية القانون، والركون إلى الحلول العرفية، وعدم التعامل بشفافية مع التوترات الدينية، والاكتفاء بالحديث المبهم حول القلة أو الشرذمة التي تفتعل الفتنة، أو فلول النظام السابق، أو الأيادي الخارجية، وتمثل جميعها "إحالة" للمجهول، دون تحديد واضح للأطراف الضالعة في الإساءة إلى العلاقات الإسلامية المسيحية، على

نحو يجعل المجتمع يتبصر الأمر. ورغم هذه المظاهر السلبية في التعامل مع الشأن الديني، فإن الأمر لا يخلو من ايجابيات يتعين التوقف أمامها: القضايا المتعلقة بالمواطنة. وقد أصبحت العلاقات الإسلامية المسيحية تُتدَاوَل على نطاق واسع، وبمساحة أكثر من الصراحة.

٥- تحول العلاقات الإسلامية المسيحية ربما للمرة الأولى منذ أكثر من ثلاثين سنة إلى شأن سياسي، تنظر في أمره مؤسسات سياسية، بعد أن ظل لسنوات طويلة رهنًا للحل الأمني.

٦- تشكُّل منتديات ولجان كثيرة، من "بيت العائلة" التي يرعاها الأزهر الشريف، إلى لجنة "العدالة الوطنية" بمجلس الوزراء، وخلافه. كل ذلك يجعل هناك نقاطًا كثيرة للالتقاء على مستويات مختلفة للنقاش حول مشكلات حقيقية، بعد أن ظلت لسنوات مجرد مظاهر احتفالية. ولكن يقتضي الأمر تفعيل هذه الهياكل؛ حتى لا تتحول بمرور الوقت إلى مؤسسات "ديكورية" لا فاعلية لها.

٧- الرغبة في التعامل مع المشكلات القبطية، وبخاصة المتفاقمة منها مثل بناء وترميم الكنائس.

ترمي هذه الورقة إلى النظر إلى المشكلات القبطية من منظور السياسات العامة، من خلال استعراض جوهر المشكلة، والبدائل المتداولة، والحلول الحالية، وطرح رؤى مستقبلية وذلك من خلال:

القسم الأول: استعراض تاريخي موجز للمشكلات القبطية، بما يعني تتبعها، وتراكمها، والإخفاق في مواجهتها.

القسم الثاني: النظر في سوء إدارة التعددية الدينية في الثلاثة عقود الأخيرة.

القسم الثالث: طرح عدد من الحلول البرنامجية والإجرائية للتعامل مع بعض المشكلات القبطية الملحة، انطلاقًا من خلفية مرجعية تستند إلى حقوق الإنسان، والخبرة الدستورية المصرية، والحقوق والحريات الأساسية المكفولة للمواطنين.

القسم الرابع: الحديث المفصل عن مقترح برنامجي للتعامل مع القضية الأبرز في الملف الديني في مصر وهي "التوترات الدينية".

القسم الأول: إطلالة على المشكلات القبطية

تردد صدى المشكلات التي يعاني منها المواطنون المصريون الأقباط خلال القرن العشرين، وتفاقمت في السنوات الأخيرة منه، واستمرت في العقد الأول من مفتتح القرن الحادي والعشرين. اختلفت طبيعتها من مرحلة لأخرى، كما تباينت درجة حدتها حسب طبيعة النظام السياسي السائد.

هذه المشكلات ليست جميعها قانونية – سياسية مثل بناء وترميم الكنائس، أو التمثيل السياسي للأقباط في المجالس التشريعية والنقابية المنتخبة، أو التعيين في المناصب العليا في جهاز الدولة، لكنها في جانب منها ذات طبيعة ثقافية مجتمعية، تتمثل في إنتاج نصوص طائفية تعمِّق الفرز والتمييز في المجتمع على أساس

ديني، وتحول دون التلاقي الطبيعي بين المواطنين المصريين مسلمين ومسيحيين، وتخلق حالة من العزلة بالنسبة للأقباط، هذا إلى جانب شيوع أنماط من الصور الذهنية المتبادلة على الجانبين تحمل في ذاتها آثار انخفاض مستويات التلاقي بين المسلمين والمسيحيين، وتغلغل الخطابات الدينية المتشددة، وتصاعد الشعور بالاحتقان لدى الأقباط وقطاع من المسلمين على حدٍّ سواء.

يُشار دائمًا في المراجع التاريخية إلى عهد محمد على باشا (١٨٠٥–١٨٤٨) أنه بداية تأسيس الدولة المصرية الحديثة، والتي تبلورت طيلة القرن التاسع عشر، وامتدت في ثنايا القرن العشرين. شارك الأقباط، أسوة بغيرهم من المصريين في مشروع الدولة الحديثة. وجنَوا ثمار المشاركة فيه، بصدور قرار في عهد الوالي سعيد باشا (١٨٥٤–١٨٦٣) بإسقاط الجزية عنهم، وإدخالهم الجيش المصري عام ١٨٥٥م. وفي أول تجربة سياسية انتخابية في التاريخ الحديث، وهي مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦م، دخل الأقباط عضوية المجلس بالانتخاب أسوة بالمسلمين[٣] ، وذلك في عهد الخديوي إسماعيل (١٨٦٣–١٨٧٩).

في أعقاب الاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢م، يشير عدد من المؤرخين إلى أن المشكلات الطائفية بدأت في الظهور، ليس بسبب موالاة الأقباط للاحتلال، أو دعم الاحتلال لهم، ولكن بسبب سياسة التفرقة المنهجية التي اتبعها الاستعمار التي أشعرت المسلمين بأنهم الأغلبية العددية، ولهم الحق في الوظائف الرئيسية في جهاز الدولة، وفي الوقت نفسه إشعار الأقباط بأن المسلمين هم سبب إقصائهم. في هذا الخصوص يشير المستشار طارق البشري إلى سياسة الاحتلال: "تمثلت هذه السياسة في أن تعمل السلطة البريطانية – من خلال الحكومات المصرية التابعة لها – على أن تستبعد الكثير من القبط من وظائفهم بالتدريج، وأن تثير في العناصر الحاكمة من أتباعها المسلمين معايير العدالة الإنجليزية التي أشار إليها كرومر (المعتمد البريطاني) والإحساس بالفوارق الدينية، وحق الأغلبية في المناصب الرئيسية، مع تقدير أن هذه السياسة ستلتصق تلقائيًّا بالحكومة المحلية المسلمة، وبهذا يتخلص الإنجليز من العنصر القبطي جزاءً لما لم يبدوه من صداقة لهم"[٤]. أنتجت السياسة البريطانية مفعولها. بعد مرور خمسة عشرة عامًا على الاحتلال البريطاني لمصر تزايدت الشكوى من التفرقة في صفوف الأقباط، وقدَّم وفد قبطي في أوائل عام ١٨٩٧م شكوى إلى رئيس الوزراء مصطفى باشا فهمي، واللورد كرومر المعتمد البريطاني بخصوص "تعمُّد الاحتلال الإغضاء عنهم بل وتمييز إخوانهم المسلمين عليهم". وانحصرت المطالب القبطية في طلب المساواة في الوظائف الإدارية، وفي عطلة جلسات المحاكم يوم الأحد، والتمثيل السياسي في المجالس القائمة وقتئذ، فضلاً عن تعليم الدين المسيحي للطلاب الأقباط في المدارس الأميرية[٥].

لم تُحل الهموم القبطية، وشكَّل العقد الأول من القرن العشرين مجالاً للاحتقان الطائفي، وقدم بعض الأقباط بيانًا نشر في جريدة "مصر" في شهري يناير وفبراير عام ١٩١١م، جدد الحديث عن المشكلات القبطية، وأكد من جديد على المساواة في الوظائف، وتمثيل الأقلية في الهيئات النيابية، والتعليم الديني للأقباط في المدارس، وإيجاد محاكم أحوال شخصية للمسيحيين[٦].

إزاء تصاعد خطاب التمييز ضد الأقباط، عُقد المؤتمر القبطي يوم الإثنين ٦ مارس ١٩١١م، وهو أول مؤتمر ينعقد لمناقشة المشكلات القبطية، وتمخضت النقاشات التي دارت فيه عن طلب المساواة في الوظائف، ولكن من خلال التأكيد على مبدأ الكفاءة، واحترام حق الموظفين والطلاب الأقباط في الحصول على عطلة أسبوعية يوم الأحد، وتمثيل جميع المصريين في المجالس النيابية دون تفرقة، وجعل الخزينة العامة مصدرًا للإنفاق على جميع المرافق المصرية دون تمييز. وقد ساد المؤتمر روح وطنية عامة، لم تدعُ إلى التفرقة بين مسيحي ومسلم، بل دعت إلى الاندماج، والتوظيف حسب الكفاءة، والتعليم المشترك، وأهمية التمثيل النيابي دون اعتماد مبدأ تمثيل الأقلية[٧].

في غضون أسابيع قليلة عُقد مؤتمر إسلامي للرد على المؤتمر القبطي، والذي أكد على أهمية الكفاءة في تولي الوظائف العامة، وحق الأقباط في الذهاب إلى أعمالهم يوم الأحد عقب أداء الصلاة، وأهمية انتخاب المرشح الكفء بصرف النظر عن هويته الدينية، وأهمية التمثيل العادل في البرلمان، وأكد المؤتمر على أن "المسلم والقبطي كلاهما ابن الأمة المصرية، وكلاهما له الحق الكامل في خدمتها، والاعتزاز بتلك الخدمة"، وذكر بأن تهاون الأغلبية في حقوق الأقلية هو من "أكبر العوامل على العبث بالتضامن الذي هو أساس الوجود القومي"[٨].

أدي قيام ثورة ١٩١٩م، بما شهدته من مشاركة قبطية، وتلاحم مصري إسلامي مسيحي في وجه الاحتلال البريطاني، الذي كان قد خرج سليمًا دون إدانة في المؤتمرين القبطي والإسلامي، إلى بعث روح وطنية جديدة، تعززت بصدور دستور ١٩٢٣م، الذي أكد على المساواة بين كل المصريين، بصرف النظر عن الاختلاف في المعتقد الديني، وأقر حرية أداء الشعائر الدينية، وإن أشار إلى أن الإسلام دين الدولة، وهو أمر لم يكن محل اعتراض من الأقباط الذين شاركوا في لجنة وضع الدستور.

شهدت فترات كثيرة أثناء ما يعرف بالعهد الليبرالي (١٩٢٣–١٩٥٢م) عددًا من التوترات والمشكلات الدينية، بعكس ما هو شائع في العديد من الأدبيات التي تنظر بكثير من الإعجاب إلى هذه الفترة من التاريخ الحديث بأنها "فترة سعيدة" للأقباط أو للعلاقات الإسلامية المسيحية؛ إذ لم تدم الحالة الوطنية التي أعقبت ثورة ١٩١٩م طويلاً، وعادت المشكلات القبطية إلى الظهور مرة أخرى بصور مختلفة. ويمثل عقد الثلاثينيات من القرن العشرين بعثًا جديدًا لهذه المشكلات، خاصة بعد خروج حزب الوفد من السلطة، الذي احتضن تطلعات الشعب المصري المشروعة في الحرية والاستقلال والمساواة، وحدوث ما يشبه الانقلاب على الشرعية الدستورية. من هذه المشكلات صدور قرار من وزير العدل عام ١٩٣١م، بأن تكون الشهادة الطبية المقبولة في القضايا الشرعية من طبيب مسلم فقط، والتراجع عن قرار تدريس الدين المسيحي في المدارس الذي صدر عام ١٩٠٧م، وإصدار عشرة شروط تحكم بناء وترميم الكنائس، وهي شروط مقيدة في مجملها، ترهن ممارسة الأقباط لشعائرهم الدينية بموافقة السكان المحليين المسلمين، وهي الشروط التي لا يزال يُعمَل بها إلى الآن، فيما يطلق عليه شروط "العزبي باشا" التي صدرت عام ١٩٣٤م.

هناك عدد من الأدبيات التي صدرت تؤرخ أو تسجل مذكرات كتبت عن هذه الفترة تشير إلى المناخ الطائفي الذي لم يغب عنها، وارتبط ذلك في أحيان كثيرة بنشاط جماعة الإخوان المسلمين التي نشأت عام ١٩٢٨م، وسعت إلى إحلال الرابطة الدينية محل الرابطة الوطنية.

قد أشار الدكتور رشدي سعيد، وهو جيولوجي مصري معروف وأحد السياسيين الذين كان لهم دور في الستينيات والسبعينيات، في مذكراته إلى أن نشاط الإخوان المسلمين في الجامعة قبل ثورة ١٩٥٢م، ترتب عليه حالة من التفرقة بين المسيحيين والمسلمين، وإشاعة مناخ من التعصب[٩].

وأشار طبيب قبطي هو زغيب ميخائيل في كتاب، قدم له المفكر سلامة موسى، إلى الأحداث الطائفية في العهد الليبرالي بالتركيز على أوجه التمييز التي عانى منها الأقباط في البث الإذاعي، والبعثات الخارجية، وكذلك استهداف الكنائس مثلما وجَّه الاتهام إلى الإخوان المسلمين بحرق كنيسة في الزقازيق في إبريل عام ١٩٤٧م، وهو ما نفاه الإخوان المسلمون[١٠].

وفي أعقاب قيام ثورة ١٩٥٢م، خفَّت حدة المشكلات القبطية؛ نظرًا لانحسار التيار الإسلامي، ورحيل الاستعمار البريطاني الذي كان يلعب على وتر الطائفية. وبالرغم من أن هناك بعض المصادر القبطية التي تنظر سلبيًّا إلى الدور الذي لعبته الثورة، وما تلاها من سياسات اشتراكية تبناها النظام الناصري في تقويض دعائم الرأسمالية القبطية، وتجفيف منابع مشاركة الأقباط سياسيًّا بعد حل الأحزاب السياسية، فإن هناك وجهة نظر أخرى ترى أن السياسات الاجتماعية الناصرية أسهمت في تبلور الطبقة الوسطى التي استفاد منها المسلمون والأقباط على حدٍّ سواء. فضلاً عن أن الشعب المصري، مسلميه وأقباطه تأثروا بالتحولات السياسية والاقتصادية التي حدثت في المجتمع. وبصفة عامة يمكن القول أن العهد الناصري (١٩٥٤–١٩٧٠م) شهد خفوتًا في تأثير بعض المشكلات القبطية مثل بناء وترميم الكنائس، وغيرها، إلا أنه في الوقت نفسه شهد تصاعدًا لمشكلة أخرى، ظلت تنتج تأثيراتها لعقود بعد ذلك هي التمثيل السياسي في البرلمان. فقد ترتب على حل الأحزاب السياسية، ثم الركون إلى صيغة التنظيم السياسي الواحد باختلاف مسمياته تراجع مستوى تمثيل الأقباط في البرلمان. ولجأ النظام الناصري في البداية إلى إغلاق دوائر انتخابية على الأقباط عام ١٩٥٧، ثم ما لبث أن استعاض عن ذلك بتعيين عدد من الأقباط بدلاً من الإصرار على انتخابهم بدءًا من دستور ١٩٦٤، وهو ما أضعف من تواجدهم في المجتمع، وشكَّل صعوبات لانتخابهم لاحقًا، وصار المعينون أقرب إلى الحكم في تصوراتهم منها إلى مشكلات الأقباط. في هذا الصدد يرى ميلاد حنا "أن رئيس الجمهورية اكتفي بتعيين عشرة أعضاء في مجلس الشعب (أو الأمة) في كل المجالس النيابية التي تلت ذلك لتمثيل أقليات رؤى من الضرورة تواجدها في المجلس بشكل رمزي وهي الأقباط واليسار والمرأة. وجرى العرف أن يكون غالبية الـمُعَيَّنين من الأقباط"[١١]. هذه السياسة ظلت مستمرة في كلٍّ من نظامي السادات ومبارك، وأصبح انتخاب قبطي في الانتخابات البرلمانية مسألة بالغة الصعوبة.

وهكذا لم يستطع نظام يوليو الاستمرار فيما أسسته ثورة ١٩١٩ بالنسبة للاندماج الوطني بين المسلمين والأقباط. وليس صدفة أن تأميم العمل السياسي امتد إلى كل شيء؛ فالمجلس الملي تم تجميده في مطلع الستينيات، وتم وضع لائحة لانتخابات البطريرك، قُيد معها الانتخاب الحر المباشر لصالح ما يُعرف بالقرعة الهيكلية. وفي محاولة لخلق شخصيات مدنية قبطية من طراز (مكرم عبيد وويصا واصف) تم الاستعانة بالتكنوقراط الأقباط من جهة وبالأنتلجنسيا "النخبة المثقفة" القبطية من أبناء الطبقة الصاعدة، بعضهم من اليسار وبعضهم من أبناء حركة مدارس الأحد؛ بمعنى أن النظام السياسي قد استعان بكل من التكنوقراط الأقباط وبالأنتلجنسيا القبطية ليكونا بمثابة جناحين يتعامل معهما مع الشأن القبطي[١٢]. وذلك كما حدث مع العمال عندما تم اختزالهم في الاتحاد العام لعمال مصر مثلاً، أي نفس المنهج الذي يقوم على تقسيم المجتمع إلى فئات نوعية واختزالها في وسطاء قد يكونون أفرادًا أو مؤسسات.

حملت حقبة السبعينيات واقعًا مختلفًا للعلاقات الإسلامية المسيحية، فقد أطلت التوترات الدينية برأسها، وأُضيف مصطلح "الفتنة الطائفية" إلى القاموس السياسي والإعلامي. بدأت أحداث التوتر الديني بحادث أخميم عام ١٩٧٠م[١٣]، ثم حرق كنيسة بمنطقة الخانكة عام ١٩٧٢م، تلاها صدور تقرير عن بعثة تقصي الحقائق التي شكّلها مجلس الشعب، بناءً على طلب الرئيس أنور السادات، وجاء التقرير موضوعيًّا، كاشفًا عن عمق المشكلات المتجذرة في النسيج الاجتماعي المتعلقة ببناء وترميم الكنائس، والتنشئة الاجتماعية، والخطابات الدينية.. إلخ.

أدَّت عودة التيارات الإسلامية إلى الساحة السياسية، وما ارتبط بذلك من تقديم خطابات فقهية مغايرة لما تعارف عليه المصريون في شأن العلاقة بين المسلمين والمسيحيين إلى تعقيد المناخ العام. ومن أبرز ما يُشار إليه خلال هذه الفترة هو عقد المؤتمرين القبطي والإسلامي مرة أخرى، ليس تحت مظلة مدنية مثلما حدث عام ١٩١١م، ولكن تحت رعاية المؤسستين الإسلامية والمسيحية. فقد ترتب على تقدم الأزهر بمشروع قانون لإعدام المرتد، وإقامة الحدود إلى مجلس الشعب لإقراره، حالة من الرفض؛ والاحتقان من جانب الأقباط؛ حيث شعر المسيحيون بأنهم مستهدفون من هذه التوجهات الجديدة. وعلى إثر ذلك عقدت الكنيسة القبطية مؤتمرًا بالإسكندرية في ١٧ يناير ١٩٧٧م، تمخَّض عنه بيان يحمل عددًا من المطالب الأساسية؛ أبرزها: ضمان حرية العقيدة، وإلغاء الشروط العشرة المفروضة على بناء الكنائس، وعدم قبول تطبيق الشريعة الإسلامية على المسيحيين، وتحقيق تكافؤ الفرص في الوظائف العامة، وضمان تمثيل نيابي حقيقي للمسيحيين في الهيئات النيابية، وحرية نشر المؤلفات المسيحية ووضع حد للكتب التي تتعرض للدين المسيحي وعقائده، وتضمين مناهج الدراسات بالجامعات والمدارس ما يتعلق بالحقبة القبطية في التاريخ المصري، وأخيرًا حماية الأسرة المسيحية[١٤].

وقد عقد الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود، شيخ الأزهر مؤتمرًا إسلاميًّا في يوليو ١٩٧٧م للرد على المؤتمر المسيحي، أكد فيه على ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية، وأنه من غير المقبول التريُّث في قضية تطبيق الشريعة مراعاةً لمشاعر المصريين الأقباط [١٥].

وقبل أن تنتهي حقبة السبعينيات بكل ما تحمله من مناخ طائفي، بعث ميريت بطرس غالي بمذكرة مهمة للمسئولين عام ١٩٧٩م، بهدف المصارحة بالهموم القبطية، بدلاً من "الثنائية المحيرة تلك التي تنادي من جهة بالشكوى والإفصاح بقصد الإصلاح، وتنادي من جهة أخرى بالسكوت والكتمان بقصد المحافظة على سمعة البلاد في الخارج أو بقصد عدم الإثارة في الداخل، فكثيرًا ما تنتهي إلى كتم القضايا الدقيقة والسكوت على المسائل الحساسة، بدل أن تصارح بها الرأي العام لكي يتبين الحق من الباطل، والخير من الشر". وأفاض ميريت غالي في مذكرته المهمة في الحديث عن المطالب القبطية المعروفة: مشكلة الأحوال الشخصية، وبناء وترميم الكنائس، والتضييق على ممارسة المسيحيين الشعائر الدينية، وانتشار الكتابات، والمخاطبات الرسمية التي تطعن في صميم العقيدة المسيحية، وغياب الحقبة القبطية من مناهج التعليم، والمظالم التي يعاني منها الأقباط في شغل الوظائف الإدارية، والتمثيل السياسي في الهيئات النيابية المنتخبة[١٦].

ويلاحظ أن حقبة السبعينيات شهدت الحديث عن الوضع الفقهي للأقباط، ومن ثم برز مفهوم "أهل الذمة"، وتوافق ذلك مع إعلان رئيس الدولة أنه رئيس مسلم لدولة إسلامية، وهو ما يثير السؤال ضمنًا: وماذا عن غير المسلمين؟ وترتب على ذلك ما يطلق عليه "تديين الحياة السياسية"؛ أي التحرك في اتجاه السياسية على أساس ديني، أو بلغة أقرب: تيار إسلامي وتيار غير إسلامي، وهكذا. وفي هذا المقام اعتمد النظام على الكيان الديني ليكون معبِّرًا عن الأقباط بدلاً من الأنتلجنسيا والتكنوقراط الأقباط.

وقد دعم ذلك انسحاب الدولة من كثير من الواجبات التي من المفروض أن تقوم بها مثل: التوظيف والعلاج؛ حيث وجد الفرد أنه لا مناص من العودة إلى المسجد أو الكنيسة بحثًا عن العلاج أو الدرس الرخيص، وهكذا وهنت الرابطة التي تربط بين الفرد/ المواطن والجماعة الوطنية لصالح الانتماءات الفرعية. إنها عودة إلى "دولة ما قبل المواطنة".[١٧]

وفي كتاب صدر عام ١٩٩٨م، أجريت حوارات مع عدد من أفراد النخبة المصرية، من مختلف المشارب الفكرية والسياسية: يسار، ليبراليين، إسلاميين، حول ما إذا كان الأقباط يعانون من مشكلات بسبب انتمائهم الديني، وقد أجمع المثقفون على أن الأقباط يعانون من مشكلات خاصة؛ بسبب انتمائهم لمعتقد ديني يختلف عن معتقد الغالبية العددية، وإن اختلفوا حول تحديد حجم هذه المشكلات، وطرق حلها، ما بين اتجاهات سعت للتهوين من الهموم القبطية، وأخرى حاولت التهويل منها. وما بين التهوين والتهويل، ظلت هناك مساحة مهمة لا يمكن تجاوزها هي الاعتراف بالمشكلات نفسها. أبرز المشكلات التي ذكرت هي الصعوبات التي تجابه بناء وترميم الكنائس، وتولي الأقباط وظائف قيادية أو عليا في الجهاز الإداري للدولة، فضلاً عن ضعف التمثيل السياسي في المجالس النيابية[١٨].

وقد استند عهد الرئيس السابق حسني مبارك (١٩٨١–٢٠١١) في تعامله مع الأقباط على التعامل معهم بوصفهم كتلة واحدة، اختزلت في المؤسسة الكنسية، وأصبح رأس هذه المؤسسة، البابا شنودة هو الممثل للأقباط فعليًا. واعتمد مبارك على سياسة التوازن في التعامل على مستوى الشأن الديني، ما بين المسلمين

والأقباط. وفي الواقع إن المسلمين في نظره كانوا التيار الإسلامي، فتحول الأقباط إلى الطرف الآخر في مواجهة التيار الإسلامي في ظل سيادة النظرة الأمنية في التعامل مع كليهما. أدى ذلك إلى مزيد من الاحتقان، وحمل رسائل متناقضة على الجانبين، ما بين أقباط يرون أنهم يتعرضون إلى تمييز وتعصب، وإسلاميين ينظرون إلى الأقباط على أنهم "أقلية مدللة"، و"دولة داخل الدولة"..إلخ. أدى تصاعد الاحتقان إلى حدوث كثير من التوترات الدينية التي أخذت شكل الاشتباكات بين المواطنين حول بناء وترميم كنائس، أو خلافات اجتماعية واقتصادية. وتعددت بؤر الاحتقان، وتمددت في مناطق عرفت في تاريخها مستويات مرتفعة من التعايش الإسلامي المسيحي.

وعندما تداعى نظام مبارك كانت المشكلات القبطية في أوجها. مشكلات تتعلق ببناء وترميم الكنائس، وحجب الوظائف العليا في مؤسسات الدولة عن الأقباط، وضعف الحضور البرلماني للأقباط، وتفشي السجال الديني والطعن في العقيدة المسيحية. لم يسهم نظام مبارك – بأدائه البيروقراطي الرتيب، ونظرته الأمنية الضيقة – في حل المشكلات القبطية، بل على العكس تنامت وتكاثرت وحملت أبعادًا جديدة في عهده الذي امتد لنحو ثلاثة عقود. وعلى سبيل التصنيف يمكن القول أن هناك نوعين من المشكلات القبطية[١٩]:

١ – هموم مؤسسية: نقصد بها الهموم التي تخص الكنيسة والدولة، وتتضمن الأوقاف وبناء وترميم الكنائس.

٢– هموم حياتية: نقصد بها تلك الهموم التي يتعرض لها الأقباط في حياتهم اليومية بصفتهم الدينية مثل: عدم تكافؤ الفرص، والتشكيك في العقيدة الدينية، والتراجع عن المواطنة، وتداعيات ذلك على الاندماج الوطني.

بالطبع فالتعامل البيروقراطي مع الشأن القبطي فَاقَمَ من هذه "الهموم"، وهو تعامل غير مبدع ويكرس ما هو قائم؛ فعلى سبيلِ المثال لا الحصر إشكالية بناء الكنائس مطروحة منذ حادثة الخانكة ١٩٧١ وطُرحت حولها حلول كثيرة، وكُتبت كثير من الكتابات (راجع تقرير العطيفي ١٩٧٢، وتقرير مريت غالي ١٩٧٩، وكتابات وليم سليمان قلادة، وميلاد حنا، وأبو سيف يوسف، ونبيل عبد الفتاح، وسمير مرقس، وسامح فوزي وآخرون حول هذا الموضوع)، ولكن إلى يومنا هذا لم تزل مشكلة قائمة وهمًّا جاثمًا.

كذلك فإن هجمات الجماعات الإسلامية المسلحة التي استهدفت الأقباط بشكل مباشر قد فاقمت من الإحساس بالأزمة، وعدم قدرة الكيانات السياسية القائمة من أحزاب ونقابات من ابتكار وسائل تفتح آفاقًا لاستعادة الأقباط كمواطنين في مسيرة المواطنة المصرية.

يضاف إلى ما سبق وبالعودة مثلاً إلى المحاضر الأمنية للأحداث الدينية ما يذكر دومًا "الطائفة الأرثوذكسية"، في إشارة – ربما تكون غير مقصودة – إلى نظر البيروقراطية المصرية إلى الشأن القبطي، بالرغم من أنه من مراجعة تاريخ الأقباط في الفترة العثمانية تبيِّن أن مصر لم تعرف نظام الملل بالمطلق كما هو الحال في مناطق

الشام (راجع سمير مرقس "الأقباط في العصر العثماني" في القسم الثالث من كتاب "الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط").

حكمت المشهد السابق رؤية دينية من بعض تيارات الإسلام السياسي غاب عن ذاكرتها مسيرة الحركة الوطنية المصرية والتي بذلت جهدًا نحو الاندماج؛ حيث كانت لها رؤى مغايرة لهذا الحركة. بالرغم من ذلك كان هناك تيارات أخرى استطاعت أن تقدم اجتهادات فقهية معتبرة ومتقدمة وتفصيلية فيما يتعلق بالأقباط والشأن القبطي (مثل اجتهاد الدكتور أحمد كمال أبو المجد والدكتور محمد سليم العوا والمستشار طارق البشري). بيد أن الأخوان المسلمين لم يطرحوا إلا شعارات عامة خاصة من تجنب الحديث عن بعض الأمور التفصيلية مثل مفهوم الولاية وتطبيقاته على أرض الواقع كذلك مفهومي الأغلبية والأقلية. يضاف أيضًا غلبة خطاب "تديين الحياة السياسية" أي تقسيم العمل السياسي إلى مسلمين وغير مسلمين والنظر إلى الأقباط كجماعة دينية، وهنا يمكن مراجعة الخطاب الفكري والسياسي منذ الأستاذ حسن البنا وإلى الآن؛ حيث لا يوجد نص تفصيلي يتعرض لموقف الجماعة من الأقباط بل أقصى شعار تم إعلانه في هذا الصدد هو "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" أو "شركاء في الوطن". يمكن مراجعة مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، وكتاب حديث الثلاثاء للأستاذ حسن البنا، ومجموعة أعداد مجلة الدعوة قبل توقفها، وأحاديث مرشدي جماعة الإخوان المسلمين خاصة الأستاذين مصطفى مشهور ومأمون الهضيبي، والكتابات التي صدرت عن قيادات من الإخوان المسلمين.

على الجانب الآخر نجد المراجعات الفقهية التي أنجزتها الجماعة الإسلامية – مع التقدير الكامل لقيمة المراجعة – جاءت أدنى بكثير من اجتهادات أخرى متقدمة أشرنا إليها سابقًا فيما يتعلق بقضيتي الجزية والذمة. ويضاف إلى ما سبق أن هذه المراجعات لم تأخذ في الاعتبار قط مسيرة الحركة الوطنية المصرية على أرض الواقع، فلقد وافقوا على قرار الخديوي سعيد بإلغاء الجزية عام ١٨٥٥م؛ لأن القرار صدر من قِبَل الحاكم، وهو يتحمل تبعة قراره وتركوا الباب مفتوحًا لإمكانية تغيير هذا القرار، ومن ثم لا يمكن اعتبار هذا الأمر مبدأً فقهيًّا مستقرًّا (راجع: كتاب نهر الذكريات: المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية، مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٣). يشير ذلك في الواقع إلى العودة إلى مفهوم الطائفة والذمة.[٢٠]

إن المحصلة النهائية التي خلصت إليها القضايا والهموم القبطية عشية تداعي نظام مبارك، نرصد منها[٢١]:

- استبعاد الأقباط من القوائم الانتخابية بدعوى ضعف قدرتهم على الفوز، وهنا يشار إلى موقف الحزب الوطني الحاكم حتى عام ٢٠١١م الذي لم يقدم إلا مرشحين من إجمالي ٤٤٤ مرشحًا في الانتخابات التشريعية.
- محاصرة المرشحين الأقباط الذين بادروا بالمشاركة بالفتوى الدينية من بعض عناصر تيار الإسلام السياسي، ومن بعض عناصر الحزب الوطني ذاته.

- استمرار عدم التصدي لبعض الهموم الحياتية المعلقة الخاصة بالأقباط بشكل حاسم ونهائي.
- التحول النوعي في طبيعة إثارة التوتر الديني؛ حيث مرَّ هذا التوتر الديني في ثلاث مراحل منذ السبعينيات: بدأ أولاً من قِبَل الجماعات المسلحة الإسلامية، ثم ثانيًا من خلال أحداث اجتماعية تأخذ طابعًا دينيًّا إذا كان طرفا الأحداث أحدهما مسلم والآخر مسيحي مثل حادثة الكشح، وأخيرًا ما حدث في الإسكندرية والجيزة ودهشور وغيرها؛ حيث تم توظيف المشاعر الدينية عندما شعر طرف بأن هناك ما يمس معتقده الديني، مما ترتب عليه استخدام العنف وهو أخطر نوع، وتوترات على المستوى الشعبي نتيجة أزمات في العلاقات الاجتماعية ما تلبث أن ترتدي بردة دينية، مثلما حدث في مناسبات عديدة نتيجة علاقات عاطفية تجمع شخصين مختلفين في الديانة، وعادة ما يأخذ رد الفعل في هذه الأحداث شكل "القبلية الدينية"(٢٢).
- السماح بتبادل السجال الديني بين المسلمين والمسيحيين بدلاً من الاهتمام بالهموم الحياتية المشتركة. وانتشار ما يمكن تسميته بالتوتر الناعم على عدة مستويات في الفضائيات، والمظاهرات ذات الطبيعة الدينية، وفي السجالات الصحفية الملتهبة، واعتبار أن المسيحيين والمسلمين في حالة تناقض.(٢٣)

القسم الثاني: غياب الإدارة الرشيدة للتنوع الديني

من خلال الاستعراض التاريخي الموجز السابق، يمكن القول أنه لم يغب الحديث عن التوتر الديني في الحالة المصرية خلال القرن العشرين، كان ينمو ويخبو حسب الحالة السياسية والثقافية العامة في المجتمع. فإذا كان هناك مد وطني تراجع المد الطائفي، وإذا تراجع المد الوطني حل محله المد الطائفي، يملأ الفراغ، ويعبئ القوى، ويشغل الأذهان، ويتسبب في احتقان النفوس.

منذ سبعينيات القرن العشرين تمر إدارة الشأن الديني التعددي في مصر بحالة من "التوتر" أحيانًا، و"الفتور" في أحيان أخرى. والسبب في ذلك يعود في جانب كبير منه إلى تراكم المشكلات، ونقص الخيال الإبداعي في التعامل مع معطيات الواقع ، والإصرار "المتعمد" على التعامل مع الملف الديني بذات الأساليب القديمة، التي جرت تجربتها، وتكرارها، وأثبتت الأيام عدم جدواها.

المشهد الديني ضاغط؛ في مجمله إسلامي مسيحي، وفي تفاصيله نجد أشكالاً من التباينات والانقسامات على أسس مذهبية، وثقافية، واجتماعية. عبر عن نفسه في العديد من الأحداث الطائفية، المتكررة والصاخبة. الاجتهادات في تفسير الأحداث الطائفية كثيرة، بعضهم يرجع ما يحدث إلى تحولات اقتصادية اجتماعية، وآخرون يرون فيها تعبيرًا عن أنماط جديدة من التحالفات السياسية، وفريق ثالث يرجع الأمر برمته إلى تحولات ثقافية.. إلخ. بصرف النظر عن الأسباب، والتي يختلف حولها الباحثون، إلا أنه من الثابت أن هناك تحولاً في كمِّ وكيف الأحداث على السواء. وتيرة حدوثها في تزايد، والكيفية التي تجري عليها في تحور خطير.

قد اندلعت التوترات الدينية – في بادئ الأمر– بشأن قضايا كنسية مؤسسية مباشرة (بناء أو ترميم كنيسة)، مثل حادثة كنيسة الخانكة عام ١٩٧٢م، ثم تحولت إلى أحداث إرهابية طالت الأقباط مثل غيرهم في المجتمع من مبدعين ومسئولين حكوميين، وسياح أجانب.. إلخ، وهي أحداث الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين وأشهرها صنبو وديروط وأبو قرقاص في صعيد مصر، ثم تحولت إلى خلافات جوهرها اجتماعي اقتصادي وظاهرها ديني طائفي مثل أحداث الكشح الثانية عام ٢٠٠٠م، وأخيرًا أخذت شكل "مواجهات العوام" كما حدث في أحداث الإسكندرية الأولى عام ٢٠٠٥م، والثانية عام ٢٠٠٦م، والجيزة ٢٠١٠م. التحول الكيفي في نوعية الحدث الطائفي ينذر بمخاطر عديدة، أهمها هو استدعاء الجماهير على نطاق واسع للمشاركة في التوترات الدينية، بعد أن ظلت لعقود محدودة، مكانًا وبشرًا.

ورغم التنوع والاختلاف في كم وكيف الأحداث الطائفية، اتسمت إدارة هذه الأحداث – في العقد الأخير من عهد نظام مبارك – بملامح أساسية تجعل منها نموذجًا دراسيًّا على حالة الجفاف الفكري في التعامل مع ملف بالغ الأهمية والخطورة في آن واحد:

غياب التصدي الجذري للمشكلات

هناك تمديد مستمر للمشكلات الطائفية، أو على الأقل تنامَى الشعور بوجودها واقعيًّا على مدار أكثر من قرن مثلما تبينا أعلاه. مشكلات من قبيل بناء وترميم الكنائس، والتمثيل السياسي للأقباط، وتولي الأقباط مواقع قيادية في جهاز الدولة، أو الطعن في العقيدة المسيحية في وسائل الإعلام..إلخ. هذه المشكلات وغيرها ظلت لسنوات محل تداول في المجتمع، وجرى الحديث بإفراط عنها إلا أنه لم يجرِ التعامل الجدي مع جذورها. وهناك من الآراء ما تشير إلى أنه في العقدين الأولين من حكم مبارك (١٩٨١–٢٠١١م) لم يكن هناك إدراك على مستوى مؤسسة الرئاسة بوجود مشكلات تتعلق بالمواطنين المصريين الأقباط، وساد شعور بأن المشكلات هي نتيجة غياب الوعي، ووجود أقلية متعصبة على هذا الجانب وذاك. هذا الإدراك المنقوص بالمشكلات القبطية بدأ يتغير مع وقوع أحداث الكشح الثانية ٢٠٠٠م التي أودت بحياة نحو عشرين قبطيًّا؛ فضلاً عن الجرجى، وما تلاها من تسارع وتيرة التوترات الطائفية. المفارقة الغريبة أنه في الوقت الذي كثر فيه الحديث عن هذه المشكلات، وأبدت الحكومة بعضًا من الوعي "النسبي" في التعامل معها، إلا أن ذلك لم يؤدِّ إلى تحقيق تآلف في العلاقات الإسلامية المسيحية، بل على العكس زاد الاحتقان، وبات الجميع– مسلمون ومسيحيون– يشعرون بأنهم مضطهدون، وهو مشهد غريب يستبد بالأغلبية والأقلية العددية على السواء.

إضعاف السياسي والثقافي لصالح الأمني

التوترات الدينية لها أبعاد سياسية وثقافية. على مدار عدة عقود من الأزمة توارى دور المؤسسات السياسية والثقافية، وتحول الشأن الديني إلى ملف "أمني" بحت. تنطبق هذه الملاحظة على البرلمان، والأحزاب، والمؤسسات الثقافية والإعلامية، ومنظمات المجتمع المدني. المسألة لا تتعلق بحالات التوترات الدينية التي تستلزم التدخل الأمني؛ للحد من الاعتداء على الأفراد والممتلكات ودور العبادة. ولكن القضية أنه في عهد

الرئيس السابق حسني مبارك أصبح جهاز الأمن له ولاية على الشأن الديني بمختلف أبعاده، سياسيًّا وثقافيًّا، وهو ما أدى إلى الحيلولة دون إرساء هندسة سياسية وقانونية تعزز التعددية الثقافية، ولعل ذلك هو ما ذهبت إليه وثيقة اليونسكو بشأن "التنوع الثقافي"، بالتأكيد على أن التعددية السياسية هي الرد السياسي للتنوع الثقافي.

تنحية القانون والركون إلى الجلسات العرفية

في أحداث العنف الطائفي التي عادة ما تطول أرواح وممتلكات الأقباط، فضلاً عن الكنائس يغيب تطبيق القانون، وجرى اللجوء إلى الجلسات العرفية التي تجمع الضحية والجاني معًا فيه مشهد يضيع فيه العدل لصالح صلح شكلي. في هذه الحالة تتخلى الدولة عن سلطاتها القانونية، وتتحول إلى "وسيط" لا يحقق العدالة، فقط يجبر الضحية على قبول صيغة للصلح أقل ما توصف به بأنها لا تلبي مطالب العدالة، وتجعل الضحية يشعر بالمرارة مرتين: الأولي عندما وقع عليه الاعتداء، والثانية عندما أُجبر على قبول صلح شكلي لا يلبي شروط ومتطلبات العدالة. لا يُعاقب الجناة، بموجب هذا الصلح، وقد يكون هناك أحيانًا تعويض للخسائر المادية، قد يرفضها الأقباط؛ حتى لا تكون سببًا في "التهكم الاجتماعي" عليهم. تنحية "القانون" لصالح "المصالحة الشكلية" عادة ما يؤدي إلى فتح الشهية أمام مزيد من الأحداث الطائفية، طالما أن النتيجة معروفة سلفًا وهي عدم تطبيق القانون. بالطبع لا يمكن فصل تطبيق القانون عن المواطنة، بل إن المواطنة القانونية هي أولي صور المواطنة، وتقضي دولة القانون معاقبة المخطيء أيًّا كان، طالما أنه شارك في إحدى الجرائم التي تنال من استقرار المجتمع.

توظيف "الإعلام" في إدارة المشهد "الديني"

يلعب الإعلام دورًا رئيسيًّا في "الملف الديني" ليس فقط في تشكيل بوصلة الرأي العام تجاه الملف، ولكن أيضًا في إدارة الملف، والشد والجذب بين الأطراف المختلفة. في أحداث التوتر الديني تحدث حالة من التصعيد المتعمد من جانب المنابر الإعلامية، مثل الصحف والقنوات الفضائية والمواقع الإلكترونية. البعض يفسر هذا الموقف بالرغبة في الرواج، ولاسيما أن الموضوعات التي تخص الشأن الديني تجد إقبالاً من جانب جمهور المستهلكين، والبعض يفسرها بسعي أطراف الأزمة لاستغلال المنابر الصحفية وثيقة الصلة بها، خاصة مما كان له علاقة بأجهزة الأمن، أو بالتيارات الإسلامية، أو بالأقباط أنفسهم. وقد يُستعان بهذه المنابر الإعلامية لاحقًا في التهدئة إذا جرت تسوية الموقف المتأزم. وتكشف الممارسة عن أن تغطية وسائل الإعلام للشأن الديني تتسم بعدد من السمات الأساسية منها استخدام لغة غير منضبطة مهنيًّا، واستدعاء الروايات المنقوصة لتشكيل الرأي العام حول التوترات الدينية، ليس باعتبارها تعبيرًا عن سعي المواطنين لاكتمال الحصول على حقوقهم، ولكن لتمديد واقع سياسي معين، أو ربط هذه التوترات بتفاعلات دولية، أو التعامل معها بوصفها "مباراة كرة قدم" يخرج منها فائز ومهزوم. يعزز كل ذلك جيل من الإعلاميين الشباب يفتقر إلى المعرفة العميقة لقضايا التعايش الإسلامي المسيحي؛ نظرًا لأنه نشأ، وتعلم، وعمل في مناخ علا فيه الصوت الطائفي. المشكلة الحقيقية أن المجتمع المصري يعرف ظاهرة الإعلام التعددي، لكنه يمارس عمله في سياق غير تعددي، سياسيًّا وثقافيًّا. من هنا فإن هذا النمط من التغطية الإعلامية يمثل "خطورة"؛ نظرًا لما

يتركه في نفوس القراء من رواسب طائفية تظل كامنة في العقل الجمعي للمواطنين في انتظار لحظة اشتعال تخرجها من طور الكمون إلى حالة الفعل الغريزي العنيف المنفلت الذي قد يكون من الصعوبة السيطرة عليه .

غياب الجهة المرجعية الجامعة

الملف الديني في المجتمع المصري ليس له صاحب بالمعنى السياسي. هناك جهات مرجعية إسلامية مثل الأزهر الشريف ودار الإفتاء ووزارة الأوقاف، وهناك جهات مرجعية مسيحية مثل الكنائس المتنوعة. ولكن لا توجد جهة سياسية تتولى الشأن الديني، باستثناء ما سبق ذكره من وزارة الداخلية في عهد الرئيس السابق حسني مبارك. وعادة ما تغلب النظرة الأمنية على تناول الشأن الديني، مثل اعتبار التوترات الدينية، أو حتى المطالب الحقوقية من جانب الأقباط بأنها تعبير عن وجود شرذمة أو قلة متعصبة مسيحية في مواجهة شرذمة أخرى أو قلة متعصبة مسلمة. وهي نظرة أمنية شديدة الضيق، لا تستوعب المتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية، فضلاً عن اعتبار حقوق المواطنة محل تفاوض مستمر في مقابل تأييد الأقباط لنظام مبارك. ظاهرة "الملعب المفتوح" هي التي تهيمن على العلاقات الإسلامية المسيحية، من هنا لا نستغرب وجود كمٍّ هائل من الشائعات، والأفكار المغلوطة، التي تروج بقصد وبدون قصد لتفخيخ الملف الديني. في كل أحداث العنف التي ارتبطت بتوترات دينية تأتي الشائعات عاملاً وسيطًا بين الأزمة والاشتعال. ولم تول الحكومة والقوى السياسية اهتمامًا كافيًا بهذه الحالة الاجتماعية المرضية، التي باتت تهيمن على العلاقات الإسلامية المسيحية خلال الثلاثين عامًا الأخيرة. كمٌّ مذهل من الشائعات التراكمية يطلقها أحيانًا مسئولون محليون، وبعض المتعصبين دينيًّا من العوام، وبعضها يأتي من قوي سياسية لها رغبة في إشعال الملف الديني[٢٥]. الغريب أن كل طرف يتحدث عن هذه الشائعات كما لو كانت أمرًا مُسَلَّمًا به، في حين يعجز عن إثبات صحتها. ورغم خطورة الأمر، وما ينتج عنه من تداعيات سلبية تتمثل في استدعاء نزعات تعصبية غريزية تأخذ في طريقها قيم المواطنة والحداثة لم يجر وضع إستراتيجية محددة المعالم للتعامل مع المشكلة. ويرجع سريان واستقرار الشائعات، وإعادة إنتاجها إعلاميًّا إلى أن ملف العلاقات الإسلامية المسيحية بلا صاحب، فلا أحد يملك الولاية عليه، الكل مدعو للحديث فيه بحق أو باطل، وهو ما وفر بيئة حاضنة لنمو وانتشار الشائعات – كمًّا وكيفًا[٢٦].

التحرك الثقافي الخدمي

بمجرد وقوع الأحداث الطائفية تسعى مجموعة من المثقفين والمهتمين بالشأن العام إلى تشكيل لجان "الوحدة الوطنية" بمسميات شتى أو إعادة الحياة مؤقتًا إلى لجان أصابها تصلب شرايين ولم تعد قادرة على الحركة. تجتمع هذه اللجان بضع مرات على الأكثر ثم تتلاشى. واللافت للنظر أن هناك مجموعة من نفس الأشخاص تقريبًا تأخذ على عاتقها تشكيل هذه اللجان في حالات الاحتقان الطائفي وتصدر بيانات موقفية جادة، ورغم الدوافع الوطنية التي تحرك الكثير منهم إلا أن عدم استمرار النشاط يكشف عن غياب وجود رؤية للشأن الديني برمته، وسيادة إدراك منقوص مفاده أن هذه الفعاليات تأتي من باب إطفاء الحرائق وليس من منطلق السعي لابتكار هندسة سياسية جديدة في التعامل مع المسألة الدينية في مصر. وفي بعض الأحيان تستغل

الحكومة هذه الفعاليات في إطار مواجهتها للمطالبات الدولية بتحقيق المساواة بين المواطنين، أو حمايتهم من الاعتداء، واحترام حقوق الإنسان، وذلك من خلال التأكيد على مفاهيم من قبيل "السيادة الوطنية"، و"رفض التدخل الخارجي"، وهي من المفاهيم التي يحرص المثقفون في حركتهم على التأكيد عليها، بدافع من الرغبة في تدعيم الشأن الوطني الداخلي، فإذا بها يعاد إنتاجها من جانب الحكم، وأحيانًا فصائل الإسلام السياسي لتدعيم المواطنة المنقوصة، ومواجهة الأصوات الداعية إلى تحقيق المواطنة الكاملة لكل المصريين.

وقد ترتب على الإدارة البائسة للشأن الديني التعددي في المجتمع المصري عدد من التداعيات التي عمَّقت من مشكلات التعايش الإسلامي المسيحي، وأضافت مزيدًا من التعقيد على المشكلات المتوارثة بدلاً من السعي لحلها، فضلاً عن تدعيم الارتباك على كافة المستويات كلما وقع حادث من أحداث التوتر الديني:

- الافتقار إلى رسم إستراتيجية واضحة للتعامل مع الشأن الديني يتمثل ذلك في عدم وجود جهة مرجعية تتولى الشأن الديني بصفة عامة، وغياب الرصد الدقيق لبؤر التوتر الديني والتعامل معها؛ نظرًا لغياب التنسيق بين مختلف الفاعلين، وعدم القدرة على التعامل بشفافية مع الأحداث، وضعف قنوات الاتصال.

- عدم وجود تراكم في التعامل مع الملف، عدم وجود خبرات متراكمة؛ نظرًا للتسييس المفرط في التعامل مع الملف، والانفراد الأمني به وتنحية كل ما هو سياسي، والحرص على عدم إرساء تقاليد أساسية يمكن الركون إليها في التعامل معه، والنظر إليه على أنه موضوع للاستقطاب في المجتمع يلجأ إليه الحكم أحيانًا إما لتخفيف الضغط عليه لضعف الإنجاز داخليًّا وخارجيًّا، أو لإعطاء جرعة إضافية من الاستبداد، أو الانقضاض على الخصوم السياسيين وفي مقدمتهم الحركة الإسلامية، أو لابتزاز الأقباط أنفسهم، وضمان تأييدهم المطلق للنظام الحاكم.

- انتفاء ذاكرة التعامل مع الملف الديني، الذاكرة تعني: ثوابت الدولة المصرية، خطوط حمراء لا يصح تعديها، أمن قومي ينبغي مراعاته.. إلخ. وجود الذاكرة يعني وجود أسس ثابتة في التعامل مع الشأن الديني، وعدم توسيع دائرة السلطة التقديرية للأفراد – الذين هم عادة من الجهاز الأمني – في التعامل معه، ليس هذا فحسب بل أيضًا فتح المجال أمام تغيير الموقف من التعددية الدينية حسب الظرف السياسي، وما يقتضيه من تضييق على أطراف أو مؤسسات دينية، أو افتعال أزمات لإدارة النظام ذاته.

- التوظيف السياسي المباشر للشأن الديني، من خلال رفع جرعة "المحافظة الدينية"، والتي تتخذ أحيانًا شكل التعصب في المجتمع هذا إلى جانب رصيد النظام السياسي السابق من خلال بث مشاعر الارتياب والفرقة بين مكونات الجماعة الوطنية من المسلمين والمسيحيين، وخلق ما يمكن أن نطلق عليه الذهن الطائفي في النظر إلى الظواهر والتحولات في المجتمع.. إلخ[٢٧].

القسم الثالث: التعددية الدينية... تصورات مقترحة للتصدي للمشكلات القبطية

تناول القسمان السابقان نظرة تاريخية موجزة لتطور المشكلات القبطية، وفشل إدارة التعددية الدينية ليس فقط في الثلاثين عامًا الماضية من حكم الرئيس السابق حسني مبارك، ولكن أيضًا في ظل أنظمة حكم متنوعة ما بين شبه الليبرالي، والاشتراكي التسلطي، واليميني اقتصاديًّا ودينيًّا، وأخيرًا النظام المهجن الذي عرفه مبارك في خليط ما بين الاستبداد والسعي إلى الديمقراطية.

وفيما يلي بعض المشكلات القبطية، من خلال نظرة رأسية متعمقة لتطورها وتبيان مواقف الأطراف المختلفة في التعامل معها.

أولاً: بناء وترميم الكنائس[٢٨]

تاريخيًّا حرص الولاة في مصر على تنظيم بناء الكنائس. ومن المتفق عليه بين المؤرخين أن بناء الكنائس وتجديدها من الموضوعات التي لم يكن للحكم الإسلامي فيها سياسة ثابتة؛ حيث تأرجح الموقف منها حسب الظرف الاجتماعي والسياسي وليس الديني. وللتدليل على ما سبق – على سبيل المثال لا الحصر – أنه أثناء خلافة هارون الرشيد، أمر والي مصر "علي بن سليمان" بهدم بعض الكنائس، لاعتبارات غير دينية وإن وظف فيها الدين. بينما أذن الوالي التالي له "موسى بن عيسى" (وقت هارون الرشيد أيضًا) للأقباط ببناء الكنائس التي هدمها "علي بن سليمان"، واعتبارها – بحسب الفقهاء – من: عمارة الأرض.

بتأسيس مصر الحديثة في عهد محمد علي (١٨٠٥–١٨٤٧)، أخذت مصر مسارًا مختلفًا عن بقية دول المنطقة، وبرغم التبعية القانونية للدولة العثمانية، فإن محمد علي باشا بدأ يفك الارتباط نسبيًّا بينها وبين مصر. بيد أن الصراع بين الدولة العثمانية والقوى الأوروبية المهيمنة على مقدرات الدولة العثمانية وفق ما عرف بنظام الامتيازات، جعل السلطان عبد المجيد الأول يصدر ما يُسمى بالخط الهمايوني سنة ١٨٥٦م ويعني: الخطاب أو التوجيه أو البيان الموجه من الباب العالي، وهو ما يعني أنه مجرد نص ليس له صفة التشريع الملزم، في إطار الإصلاحات التي أراد إثبات مرونته بها تجاه غير المسلمين.

وحول هذا الخط نرصد الملاحظات التالية:

١– الخط الهمايوني، مثله مثل أي خطاب يصدر عن رئيس دولة ليست له صفة التشريع الملزم، خلافًا "للفرمان" و"الديكريتو".

٢– لم يُصَغ النص في مواد كما هو الشأن في التشريعات. وإنما كُتب بصيغة يتغنى فيها صاحبه بعبارات التمجيد والتفخيم.

٣– بالرغم من أن جريدة الوقائع المصرية، الجريدة الرسمية المخصصة لنشر القوانين والتشريعات، كانت قد صدرت منذ سنة ١٨٣٠، فإنه لم يُنشر فيها هذا الخط ومن ثم لا يكون قد اكتسب صفة التشريع الملزم.

٤- كانت مصر وقت صدور الخط الهمايوني تتمتع باستقلال تشريعي بحسب إجماع المؤرخين والقانونيين.

٥- كان هذا الخط موجهًا إلى الجماعات المسيحية التي قبلت بنظام الملل في الشام، هذا النظام لم تعرفه مصر بالمطلق (ويمكن الإحالة لمزيد من التفاصيل إلى أبي سيف يوسف في كتابه الأقباط والقومية العربية، وعزيز سوريال عطية في تاريخ المسيحية الشرقية، ومحمد عفيفي في الأقباط في العصر العثماني، وسمير مرقس في الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط)؛ حيث كان الأقباط مندمجين رأسيًا في الجسم الاجتماعي لمصر.

٦- القرارات الرسمية الحديثة والتي كانت ترخص لبناء الكنائس مع مطلع القرن العشرين وتجديدها لم تكن تشر للخط الهمايوني، وإنما إلى قانون قديم صادر في عهد الملك فؤاد هو القانون ١٥ لسنة ١٩٢٧، الذي يقوم بتنظيم السلطة فيما يتعلق بالمعاهد الدينية وبتعيين الرؤساء الدينيين. والمفارقة أنه لا يتناول موضوع بناء الكنائس أو تجديدها لا من قريب أو من بعيد. وقد استمرت الإشارة لهذا القانون في ديباجة القرارات الجمهورية لاحقًا (حتى بعد صدور القرارات الجمهورية الخاصة بتفويض المحافظين والجهات الإدارية الذي تم في عهد الرئيس السابق حسني مبارك للتخفيف من إجراءات ترميم الكنائس: رقم ١٣ لسنة ١٩٩٨، ورقم ٤٥٣ لسنة ١٩٩٩ ورقم ٢٩١ لسنة ٢٠٠٥). نخلص مما سبق أن الخط الهمايوني ليس جزءًا من البناء القانوني المصري.

٧- يذهب الدكتور وليم سليمان قلادة إلى أكثر من ذلك بقوله أن دستور ١٩٧١ ألغى أي أثر للخط الهمايوني فعليًا، وذلك بالنص في المادة ٤٦ على أن تكفل الدولة "حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية"، بالمطلق، وهو ما سار عليه الإعلان الدستوري الذي صدر في مارس ٢٠١١م عقب ثورة ٢٥ يناير. هذا النص كان يُكتب في الدساتير السابقة على دستور ١٩٧١ مضافة إليه تحفظات معينة. ويدخل نص المادة ٤٦ بصياغته الحالية في إطار ما يسميه فقهاء القانون "الحقوق المطلقة"، والتي تكون نصوص الدستور بشأنها قابلة للتطبيق فورًا، ولا تتطلب لإعمالها تدخلاً من المشرع ليبين كيفية استعمالها، ومن باب أولى ليس عليه أن يضع قيدًا عليها؛ لأنها تقرر مركزا قانونيًا يتحتم احترامه بالنسبة للمشرع والأفراد على السواء.

٨- لا يوجد تاريخيًا أية قوانين تفصيلية خاصة ببناء الكنائس، سوى الإجراءات الإدارية الشهيرة المعروفة "بشروط العزبي باشا" (وكيل وزارة الداخلية) الذي أصدرها في ١٩٣٤م، وهي إجراءات إدارية لا ترقى لمرتبة القانون. وحول هذا الأمر فإنه ينبغي فهم السياق السياسي الذي صدرت فيه؛ حيث إنها صدرت خلال فترة الانقلاب الدستوري الذي قام به الملك فؤاد وإسماعيل صدقي على دستور ١٩٢٣، وذلك بإلغائه وإحلال دستور عام ١٩٣٠ محله. ويُعد هذا الدستور من الدساتير المعروفة في تاريخ مصر بقيودها الشديدة. ومن يطلع على الشروط العشرة يمكنه أن يدرك أن المقصود منها هو وضع العراقيل

أمام بناء الكنائس؛ حتى يكون ذلك غير ممكن. إنها متسقة مع السياق الذي صدرت فيه من جهة، ومع الطبيعة المقيدة للدستور والذي اتسم بحرمان الشعب من حقوقه من جهة أخرى. وتنطوي على جملة من الشروط محل انتقاد؛ نظرًا لأنها تبتعد عن جوهر المواطنة في الدولة الحديثة. من هذه الشروط – مثلاً – السؤال عن مدى قرب الأرض المراد بناء كنيسة عليها من خط السكة الحديد، أو المصارف العمومية، وعدد المسيحيين في المنطقة، وما إذا كان المسلمون المقيمون في المكان يوافقون على بناء كنيسة من عدمه؟ وهو أمر يجعل قرار غالبية السكان حاكمًا في تمتع الجماعة الدينية الأقل عددًا بحقوقها الدستورية. ومن جراء تطبيق هذه الشروط تعطل بناء كنائس في مناطق تحتاج إليها لسنوات طويلة؛ نظرًا لعملية التداخل الاجتماعي الشديد بين المسيحيين والمسلمين، بما لا يجعل هناك مناطق خاصة يعيش فيها مسيحيون، وهو إحدى العلامات الإيجابية للتعايش الإسلامي المسيحي، الذي يقوم على الاندماج وليس الفصل.

٩- تأسيسًا على ما سبق، يمكن القول أن بناء الكنائس خلال القرن التاسع عشر وحتى ما بعد منتصف القرن العشرين، لم يكن يواجه أية قيود، ولم تكن هناك ثقافة مجتمعية مانعة لذلك. وجدير بالذكر أن القضاء المصري أصدر أحكامًا تاريخية هامة في مجال حرية ممارسة الشعائر الدينية وإنشاء دور العبادة نذكر منها:

– حكم محكمة القضاء الإداري الصادر في ٢٦ فبراير ١٩٥١، وقضى بما يلي:

أن إقامة الشعائر الدينية لكل الطوائف كفلها الدستور.كما ألغت قرارًا لوزير الداخلية برفض الترخيص بإنشاء كنيسة على أساس قلة عدد أفراد الطائفة. وذكر الحكم أنه لا يوجد نص يضع حدًّا أدنى لعدد الأفراد الذين يحق لهم إقامة كنيسة.

– الحكم التاريخي في القضية رقم ٦١٥ لسنة ٥ القضائية بتاريخ ١٦ ديسمبر سنة ١٩٥٢، والذي أصدره الفقيه الدستوري الكبير الأستاذ الدكتور عبد الرازق السنهوري [٢٩] جاء فيه:

"إن اشتراط ترخيص في إنشاء دور العبادة على نحو ما جاء في الخط الهمايوني لا يجوز أن يُتخذ ذريعة لإقامة عقبات لا مبرر لها دون إنشاء هذه الدور مما لا يتفق مع حرية إقامة الشعائر الدينية."

"إن حرية الاجتماع للقيام بشعائر الدين تدخل ضمن الحريات التي يحميها الدستور مادام أنها لا تخل بالنظام العام ولا تنافي الآداب. والحكومة لم تزعم شيئًا من ذلك، ومن ثم يكون الأمر بتعطيل الاجتماع الديني قد وقع باطلاً مما يتعين معه القضاء بإلغاء الأمر المطعون فيه فيما تضمنه من منع الاجتماعات الدينية".

"وقالت المحكمة أن الدستور قد أقر تحويل الملك الخاص إلى كنيسة عامة؛ إذ نَصَّ على حماية الدولة للقيام بالشعائر الدينية".

"وأضافت المحكمة أن اشتراط الترخيص في إنشاء دور العبادة لا يجوز أن يتخذ ذريعة لإقامة عقبات لا مبرر لها في إنشاء هذه الدور، مما لا يتفق مع حرية إقامة الشعائر الدينية؛ إذ إن الترخيص لم يقصد به عرقلة إقامة الشعائر الدينية، بل أُريد به أن يُراعَى في إنشاء دور العبادة الشروط اللازمة التي تكفل أن تكون هذه الدور قائمة في بيئة محترمة مع وقار الشعائر الدينية وطهارتها، وفي هذه الحدود المعقولة ينبغي أن يقوم نظام الترخيص".

وقد كان– حتى عقد مضى– ترميم الكنيسة يخضع إلى قرار جمهوري، وهو ما سبَّب العديد من المشكلات، خاصة في ظل صدور قرارات جمهورية لترميم بعض الغرف أو حتى دورات مياه في الكنائس. وقد أشار كثير من الكُتَّاب إلى ضرورة تغيير هذا الوضع الموروث منذ عقود بعيدة، ومن بين من أعلنوا ذلك صراحة الدكتور محمد سيد طنطاوي شيخ الجامع الأزهر(٣٠).

وفي ١١ يناير ١٩٩٨م صدر قرار جمهوري رقم ١٣ بتفويض المحافظين كل في نطاق محافظته مباشرة اختصاصات رئيس الجمهورية الخاصة بالترخيص للطوائف الدينية بتدعيم الكنائس أو ترميمها، وذلك مع عدم الإخلال بأحكام القوانين واللوائح المنظمة لهذه الأعمال. تلا هذا القرار قراران آخران هما: ٤٥٣ لسنة ١٩٩٩م، و ٢٩١ لسنة ٢٠٠٥م. ويوسع الأخير من سلطة المحافظين؛ بحيث تشمل الترخيص بإعادة بناء وتدعيم الكنائس في نفس المساحة التي تشغلها، وأمهل الإدارة مدة شهر للرد على الطلبات المخصصة في هذا الشأن.

وبالرغم من أن هذه القرارات الجمهورية المتتالية شكَّلت "تحركًا" في التعامل مع مسألة بناء وترميم دور العبادة، ربما للمرة الأولى منذ عقود، فإن الممارسة العملية على المستوى المحلي كشفت أن هناك حالات استفادت من هذا التحول، وحالات أخرى تواجه صعوبات في التعامل معها؛ نظرًا لأن الأمر برمته يخضع لتقييم السلطات المحلية، وبخاصة الأجهزة الأمنية، والتي عادة ما يحكم عملها اعتبارات معقدة.

وفي العقد الأخير حدث اهتمام ملحوظ بمسألة بناء وترميم الكنائس، وقد أعد المجلس القومي لحقوق الإنسان – الذي نشأ عام ٢٠٠٣م – مشروع قانون موحد لبناء دور العبادة، ودار حوله نقاش، إلا أنه لم يُطرح في مجلس الشعب حتى سقوط نظام مبارك في ١١ فبراير ٢٠١١م.(٣١)

وفي أعقاب تجدد الأحداث الطائفية في المرحلة الانتقالية التي بدأت مباشرة منذ ١٢ فبراير ٢٠١١م، بدأت بهدم كنيسة بمنطقة صول بالجيزة، ثم حرق كنيسة أخرى بمنطقة إمبابة بالجيزة، أعيد الحديث حول إصدار القانون الموحد لبناء دور العبادة، ووعدت الحكومة بسرعة إصدار التشريع في غضون شهر في أعقاب اعتصام بعض شباب الأقباط أمام مبنى التليفزيون المصري في ماسبيرو، وهم الذين أطلق عليهم "شباب ماسبيرو"، ولكن لم يقر القانون. وتجدد مرة أخرى في أعقاب حادث قرية المريناب، ويتمثل في قيام الأهالي بهدم مبنى يصلي فيه الأقباط، في محافظة أسوان، وما تلاها من مظاهرات أدت إلى اشتباك بين المتظاهرين

وقوات الجيش أمام مبنى التليفزيون، أو الاشتباه في وجود طرف ثالث هاجم الطرفين معًا، ظهرت نية حكومية في التعامل مع القانون الموحد لبناء دور العبادة.

هناك اتجاهان أساسيان للتعامل مع هذه القضية:

الاتجاه الأول

يرى أنه من الضروري إصدار قانون موحد لبناء دور العبادة، يُخضِع المساجد والكنائس لمتطلبات واحدة.

الاتجاه الثاني

يرى أنه – تجنبًا للمشكلات التي قد تنشأ من تطبيق القانون الموحد – يمكن استحداث نظام أيًّا كان مسماه "قرار جمهوري" أو "قانون" أو "لائحة"...إلخ، ينظم عملية بناء الكنائس على نحو منفصل، ولاسيما أن هناك قرارًا صادرًا عن مجلس الوزراء في ١٧ أكتوبر ٢٠٠١م يضع تسعة متطلبات لبناء المساجد. ورغم أن هذه المتطلبات لم تُطَبَّق في الواقع العملي، فإن هناك دعوة خاصة من جانب "بيت العائلة" للأخذ بهذا الاتجاه.

ويبدو أن الاتجاه الثاني هو ما تفضله الحكومة المصرية، خاصة بعد صدور قرار من مجمع البحوث الإسلامية، يؤيد صدور نظام خاص لبناء وترميم الكنائس، وهو أمر لا يجد ممانعة من جانب الكنائس المصرية. ويدور هذا النظام، في محاكاة مباشرة لقرار مجلس الوزراء بتنظيم بناء وترميم المساجد، على نقل صلاحيات البت في بناء وترميم دور العبادة إلى المستويات المحلية بالكامل، وتحديد مساحات معينة في الريف والحضر لبناء دور العبادة، ورعاية الجهة الدينية لذلك، وتحديد مسافات مقدرة بين دور العبادة والأخرى التي تتبع نفس الجماعة الدينية، واتباع إجراءات إدارية ذات إطار زمني ينص عليها.

ثانيًا: محدودية التمثيل السياسي للأقباط

إحدى المشكلات الأساسية التي تواجه الأقباط هي محدودية التمثيل في المجالس المنتخبة، سواء كانت مجلسي الشعب والشورى، أوالمجالس المحلية، أو التشكيلات والهيئات النقابية، والمهنية والعمالية.

هذه الإشكالية تؤثر سلبًا على حالة التنوع الثقافي، والتعددية السياسية، التي تعد تعبيرًا سياسيًّا عن التعددية الثقافية. في هذا السياق تراجع مستوى تمثيل الأقباط في مجلس الشعب بما لا يتناسب مع تعددهم السكاني، وهو ما يكشف عن انكماش مساحة التسامح في المجتمع.

تكشف نتائج الانتخابات البرلمانية أعوام ٢٠٠٠م و٢٠٠٥م و٢٠١٠ عن ضعف الحضور السياسي للأقباط في المجلس التشريعي. في الانتخابات البرلمانية. ففي عام ٢٠٠٠م أُنتخب ثلاثة أقباط من إجمالي ٤٤٤ عضوًا (وتم تعيين ٤ أعضاء) أي أصبح للأقباط ٧ أعضاء بنسبة ١,٥ ٪ من إجمالي أعضاء مجلس الشعب البالغ عددهم ٤٥٤ عضوًا. وتكرر هذا المشهد في انتخابات عام ٢٠٠٥م والتي أُنتخب فيها قبطي واحد، هو وزير المالية، من إجمالي ٤٤٤ عضوًا (وتم تعيين ٥ أعضاء) أي أصبح للأقباط ٦ أعضاء بنسبة ١,٤٪ من إجمالي أعضاء مجلس الشعب، وهي تقريبًا نفس النتيجة التي آل إليها برلمان ٢٠١٠م.

ويُلاحظ أن عدد الذين رشحوا أنفسهم خلال انتخابات مجلس الشعب عام ٢٠٠٠م من الأقباط بلغ ٧٤ مرشحًا، خاض منهم الانتخابات ٦٦ مرشحًا بنسبة تناهز ١,٧٪ من إجمالي عدد المرشحين. ولم يختلف الحال كثيرًا في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥م؛ من حيث موقف الأحزاب المتحفظ من ترشيح الأقباط، بيد أن الظاهرة الملفتة للنظر هو نجاح بعض المستقلين من الوصول إلى جولة الإعادة في ٦ دوائر، إلا أن أيًّا منهم لم يُوفَّق[٣٢].

ولا تعد هذه النتائج استثناء، بل هي سمة متكررة تقريبًا في كل الخبرات البرلمانية منذ أكثر من نصف قرن، ويكفي القول إنه في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩٥م لم يستطع قبطي واحد دخول البرلمان، رغم أن عددًا منهم استطاع دخول أول برلمان في الخبرة الوطنية، بالانتخاب، هو مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦م.

ومحدودية حضور الأقباط في مجلس الشعب، يعكس حالة عامة من تراجع الحضور القبطي في مجالس النقابات المهنية والعمالية، والأندية الرياضية والروابط المدنية، كل ذلك يجفف مساحات التلاقي بين المختلفين في الدين، والتفاعل بينهم، الأمر الذي يؤثر سلبًا على التفاعل الثقافي الإيجابي بين مختلف مكونات المجتمع، ويجعل مستقبل التعددية الثقافية في تحد حقيقي[٣٣].

المراجع للبرلمانات المصرية منذ عام ١٩٦٤ وإلى الآن أي على ما يقرب من نصف قرن يجد أن نسبة تمثيل الأقباط المنتخبين في المتوسط لا تزيد عن واحد في المائة ١٪ فيما عدا برلمان ١٩٨٧ الذي أُنتخب فيه ٦ من الأقباط من إجمالي أعضاء المجلس وهو ما يقترب من اثنين في المائة ٢٪، ويؤخذ في الاعتبار أن الأرقام والنسب السابقة لا تأخذ في الاعتبار المُعيَّنين بحسب المادة ٨٧ في دستور ١٩٧١، كذلك العدد الإجمالي لأعضاء البرلمان الذي كان يضم في الفترة الناصرية ٣٥٠ عضوًا بينما يضم الآن ٤٤٤ عضوًا بالإضافة إلى العشرة المعينين ليصبح العدد ٤٥٤ عضوًا. وواجه الأقباط إشكالية في برلمان ما بعد الثورة؛ حيث قل عدد المرشحين الأقباط، ولم تُرَشَّح التيارات الإسلامية باختلاف تنويعاتها أيًّا من الأقباط على الإطلاق، باستثناء حزب الوسط، ووجود ثلاثة مرشحين على قوائم التحالف الديمقراطي الذي يدعمه حزب الحرية والعدالة الذراع السياسي للإخوان المسلمين.

جدول رقم (١)

بيان بتمثيل الأقباط في المجالس النيابية المصرية منذ عام ١٩٢٤ إلى٢٠٠٥

أولاً: تمثيل الأقباط في البرلمان من ١٩٢٤ إلى ١٩٥٢

السنة	إجمالي عدد النواب في البرلمان	عدد النواب الأقباط	النسبة
١٩٢٤	٢١٤	١٦	٪٧,٤٨
١٩٢٥	٢١٤	١٥	٪٧
١٩٢٦	٢١٤	١٢	٪٥,٦٠
١٩٢٦	٢٣٥	٢٣	٪٩,٧٩
١٩٣١	١٥٠	٤	٪٢,٦٦
١٩٣٦	٢٣٢	٢٠	٪٨,٦٢
١٩٣٨	٢٦٤	٦	٪٢,٢٧
١٩٤٢	٢٦٤	٢٧	٪١٠,٢٣
١٩٤٥	٢٦٤	١٢	٪٤,٥٥
١٩٥٠	٣١٩	١٠	٪٣,١٣

متوسط نسبة عضوية الأقباط في الفترة من ١٩٢٤ إلى ١٩٥٠ هو ٦,١٣٪

جدول رقم (٢)

ثانيًا: تمثيل الأقباط من١٩٥٧ إلى ١٩٦٩

السنة	إجمالي عدد النواب	عدد النواب الأقباط المنتخبين	عدد النواب الأقباط المعينين	إجمالي عدد النواب الأقباط	النسبة
١٩٥٧	٣٥٠	١	لم يكن قائمًا	١	أقل من نصف ٪
١٩٦٤	٣٦٠	١	٨	٩	٪٢,٥
١٩٦٩	٣٤٨	٢	٧	٩	٪٢,٦

متوسط نسبة التمثيل ٢,٥٤٪

جدول رقم (٣)
ثالثًا: تمثيل الأقباط في الفترة من ١٩٧٩ إلى ١٩٨٤

السنة	إجمالي عدد النواب	عدد النواب الأقباط المنتخبين	عدد النواب الأقباط المعينين	إجمالي عدد النواب الأقباط	النسبة
١٩٧١	٣٦٠	٣	٩	١٢	٪ ٣,٣٣
١٩٧٦	٣٧٠	صفر	٨	٨	٪٢,١٦
١٩٧٩	٣٦٠	٤	١٠	١٤	٪٣,٨٩

متوسط نسبة التمثيل ٣,١٢٪

جدول رقم (٤)
رابعًا: تمثيل الأقباط من ١٩٨١ إلى ٢٠٠٥

السنة	إجمالي عدد النواب	عدد النواب الأقباط المنتخبين	عدد النواب الأقباط المعينين	إجمالي عدد النواب الأقباط	النسبة
١٩٨٤	٤٦٨	٥	٥	٩	٪١,٩٢
١٩٨٧	٤٥٨	٤	٤	١٠	٪٢,١٨
١٩٩٠	٤٥٤	١	٦	٧	٪١,٥٤
١٩٩٥	٤٥٤	صفر	٦	٦	٪١,٣٢
٢٠٠٠	٤٥٤	٣	٤	٧	٪١,٥
٢٠٠٥	٤٥٤	١	٥	٦	٪١,٣٢

متوسط نسبة التمثيل ١,٦٥٪

النظر إلى الإحصاءات السابقة يشير إلى أننا أمام ظاهرة ممتدة على مدى خمسة عقود. وفي هذا الخصوص هناك ثلاث ظواهر أساسية يتعين لفت الانتباه إليها:

١- التجاهل الحزبي لترشيح الأقباط وحسابات المكسب والخسارة

إن المتابع لقوائم الترشيح الحزبية المتعددة منذ العام ١٩٩٠ سوف يجد تجاهلاً حزبيًّا يكاد يكون تامًّا لترشيح الأقباط، وأن ماكينة تكوين الكادر السياسي في هذه الأحزاب قد أصابها العطب أو أن العقل السياسي المصري أصبح غير مهتم بالحضور القبطي ومدى أهميته القصوى لعمليتي التكامل الوطني والاندماج القومي.

وهناك تفسير قدمه – في هذا الخصوص – الكاتب الراحل الأستاذ محمد سيد أحمد لغياب الأقباط عن قوائم الحزب الوطني عام ١٩٩٥ بأن ذلك بسبب الرغبة في تحقيق توازن سياسي بسبب استبعاد التيار الديني من الانتخابات. يعني ذلك استمرار النظر إلى الأقباط باعتبارهم جماعة دينية وهي النظرة التي روَّج لها التيار الديني نفسه منذ مطلع الثمانينيات وذلك بقصد "تديين الحياة السياسية والمجال العام" أو تحول العمل العام السياسي المدني إلى ديني؛ بحيث تصبح بموجبه حلبة الصراع السياسي مجالاً للتنافس بين تيارات دينية وطائفية لا بين تيارات سياسية. وربما يكون السؤال ماذا بعد الحضور المكثف للتيار الديني في الانتخابات، هل إهمال ترشيح الأقباط كان حماية لهم مثلاً؟ واقع الأمر أن هناك إشكالية حقيقية في أنه متى تعددت الأسباب والتفسيرات فيما يخص عدم ترشيح أقباط وبالذات على قوائم الأحزاب الرئيسية فإنه يعكس كسلاً داخليًّا حزبيًّا خاصة مع تنامي ظاهرة حضور قبطي لافت على مستوى المستقلين كذلك وصول بعضهم – في الانتخابات السابقة – إلى جولات الإعادة الأمر الذي يعكس أن ما يحكم الأحزاب هو عنصر المكسب والخسارة بشكل مباشر، وفي نفس الوقت عدم إعطاء نفسه أولوية لقضية دعم التكامل الوطني عمليًّا على أرض الواقع.

٢- التشكيك في أحقية الأقباط للترشح: الديني يحكم المدني

الراصد للعملية الانتخابية على أرض الواقع يرى كيف يشكك كثير من المرشحين – ليس فقط المنتسبين للتيار الديني بل بعض الأحزاب أيضًا – في أحقية ترشح الأقباط، وحق تمثيلهم في البرلمان استنادًا إلى فتاوى دينية بالرغم من وجود فتاوى أخرى حاسمة وصارمة من شخصيات معتبرة تبيح ذلك. بيد أن ما يعكسه هذا الأمر هو الامتداد الديني للمجال المدني وغلبة مفهومي الأغلبية والأقلية بالمعنى الديني.

٣- التعيين: الحل السهل

في ضوء ما سبق، اعتادت الأنظمة المتعاقبة منذ عام ١٩٥٢م على التعيين؛ لتعويض غياب الأقباط، وهو ما دعا البعض إلى التفكير في الأخذ بمبدأ "الكوتة" أو "التمثيل النسبي" الذي رُفض تاريخيًّا في مناسبات عديدة – من جانب قطاع عريض من الأقباط – إيمانًا بقضية المواطنة، وأنه لا فرق بين مواطن وآخر بسبب الدين، وأن العمل السياسي يمارس بالصفة المدنية للمواطن، وأن التكامل الوطني يعني حضور الجميع من دون تمييز. لم يتطرق برلمان الثورة ٢٠١١م – كما يطلق عليه – إلى كثير من الملفات من ضمنها استمرارية ضعف بل يمكن الغياب شبه الكامل لحضور الأقباط برلمانيًّا، فلابد من ابتكار الآليات المتنوعة – في ظل مناخ ديموقراطي صحي ومجال عام مدني – التي تتيح الحضور الفاعل للجميع بصفتهم المواطنية واستكمال عملية التكامل الوطني والتي لا تستقيم عملية الإصلاح والتغيير بدونها.

وللتعامل الجدي مع هذه الإشكالية المتوارثة، ينبغي أن يكون هناك حرص وطني على انخراط الجميع في العمل العام على كل المستويات وفي كل المجالات، وتجاوز النظر إلى الأقباط على أنهم جماعة سياسية أو دينية، وإنما هم مواطنون. ومن ثم لا بد من ابتكار وسائل وآليات تضمن حضورهم واندماجهم على

قاعدة المواطنة، كل بحسب توجهاته السياسية والفكرية، والتي تتجاوز لدينا الدستوري والقانوني لتشمل الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والمدني؛ أي ليست المواطنة فقط المساواة بغض النظر عن الدين والجنس والعرق... إلخ، وإنما أيضًا تعني اقتسام الموارد ومنظومة حقوق متكاملة للجميع؛ وهو ما يكفل أن ينتقل الحديث من إشكالية المواطنة للأقباط فقط إلى مواطنة كل المصريين؛ وهو ما يعني الجهد المشترك للجميع، أي ينقلنا من مواطنين مقيمين Denizens إلى مواطنين فاعلين Active Citizens.[٣٤] وعليه فإن الحرص على حضور المواطنين الأقباط في شتى الهياكل والبنى المختلفة النقابية والبرلمانية.. إلخ، لا بد أن يكون مجال عناية من الجميع، وعليه نقدم هنا بعض المقترحات العملية التي من شأنها دمج الأقباط في العملية السياسية وذلك كما يلي:

١- اللقاء الوطني

الإعداد للقاء وطني يعنى بقضية الاندماج الوطني على قاعدة المواطنة، ويعمل على وضع الرؤى والتصورات والخطط التي تحقق الاندماج عمليًا، والخروج بميثاق شرف تلتزم به كل القوى الوطنية فعليًا، يتضمن من ضمن ما يتضمن:

- كيفية التواصل مع فترات الصعود الوطني للحركة الوطنية والمراكمة عليها.
- متابعة وضبط ما يخل بالاندماج الوطني؛ من حيث توظيف الدين سلبًا في العملية السياسية، أو معالجة غياب الحضور القبطي، وبخاصة من على القوائم الحزبية، كذلك ضمان تطبيق الأفكار والاقتراحات التي يتم طرحها وضمان عدم الطعن في دستوريتها.
- ضمان تطبيق المواد الدستورية الداعمة لتحقيق الاندماج السياسي على قاعدة المواطنة ببعديها الثقافي والسياسي/ المدني.
- تقوم بدور توجيهي في الاختيارات والممارسات المختلفة فيما إذا كانت سوف تفعل أو تعطل من الاندماج الوطني، ومدى الملاءمة السياسية لهذه الاختيارات والممارسات.
- تكوين خريطة معرفية متكاملة تتكون من العناصر التالية:
  - قراءة تحليلية للانتخابات السابقة تشمل أسماء المرشحين المستقلين والحزبيين، وما هي المعوقات التي واجهتهم، أو كيف فازوا أو كيف خسروا في جولات الإعادة، وأين تزيد فرص النجاح في الريف أم في الحضر.. إلخ.
  - وضع قوائم تصنيفية للشخصيات القبطية المدنية، واقتراح الأسماء على الأحزاب، وتشجيع الدخول في تحالفات حزبية، على الأقل، في دعم المرشحين الأقباط.
  - حق التدخل السريع لتدارك الغياب أثناء العملية الانتخابية.

يشار إلى أن اللقاء الوطني يمكن أن يشكَّل من شخصيات عامة مشهود لهم بالوطنية والكفاءة والخبرة في هذا المقام، كما أنه سيكون في حالة انعقاد دائم لعدد من السنوات يتفق على أن تكون فترة مرحلية؛ حيث بنهايتها تكون مصر قد استعادت الحالة الطبيعية للاندماج الوطني.

٢- القائمة النسبية

تبني حملة للأخذ بنظام القائمة النسبية، وهي التي يمكن أن تنتقل بالحياة السياسية المصرية كيفيًّا؛ حيث التوجهات والأفكار السياسية هي معيار الترشح والانتخاب، وليس الانتماء القبلي أو الطائفي أو العائلي..، أي أشكال التنظيم الأولية النقيض – بالتعريف – للدولة المدنية الحديثة. وفي هذا المقام يمكن أن نقترح ما يلي:

أن يُنَصَّ في ميثاق الشرف المزمع إعداده من خلال اللقاء الوطني – الذي أشرنا إليه سابقًا – على أن تضم كل قائمة نسبية على الأقل اسمين قبطيين من إجمالي العشرة، هذا في حالة الأخذ بنظام توزيع الدوائر كما جرى في عام ١٩٨٤. في هذه الحالة يمكن أن يحصل المرشحان القبطيان على حق التمثيل النيابي ضمن النسبة الفائزة في القائمة الحزبية. ولكن في حالة فوز القائمة بنسبة معينة، ولم يكن المرشحان القبطيان ضمن النسبة الفائزة، في هذه الحالة يجري تصعيد أحد المرشحين القبطيين ليحل محل أحد المرشحين من الأسماء الفائزة. وهو إجراء يمكن أن يتم في إطار الحزب الواحد. (كما يتم لتأمين مبدأ تمثيل العمال والفلاحين).

إذا لم تحصل القائمة الأولى على إجمالي مقاعد الدائرة (وبعد تأمين حضور الاسم القبطي الأول) فإن النسبة المتبقية سواء كانت موزعة على قائمة أخرى أو مجموعة قوائم فإنه يُراعى أن يكون هناك مرشح قبطي ضمن الأسماء الفائزة. وعليه نضمن – محصلة لما سبق – أن يكون هناك قبطيان عن كل دائرة على مستوى الجمهورية.

٣- الأخذ بالقائمة النسبية والدوائر الانتخابية

بموجب هذا النظام يجري تقسيم أعضاء المجلس النيابي إلى قسمين مناصفة، يُشغل القسم الأول عبر انتخاب بالقائمة، ويُشغل القسم الثاني عبر انتخاب فردي. مفاد ذلك إذا افترضنا أن عدد مقاعد مجلس الشعب ٤٥٤ مقعدًا أسوة بما هو مُتبع الآن، فإنه يشغل مقاعد البرلمان على النحو التالي:

- يخصص ٢٢٢ مقعدًا للانتخاب الفردي وفق دوائر انتخابية تغطي كافة أنحاء الجمهورية، حسب تقسيم جغرافي يُتفق عليه.
- يخصص ٢٢٢ مقعدًا للانتخاب بالقائمة. في هذه الحالة تعتبر الجمهورية بأسرها دائرة انتخابية واحدة، تتنافس القوائم المتعددة وفق نظام التمثيل النسبي للفوز بالمقاعد المخصصة. هنا يُنص على أن تُخصِّص كل قائمة الأسماء العشرة الأولى للعناصر التي تحتاج إلى تمثيل سياسي في البرلمان مثل المرأة، والأقباط، والقيادات الحزبية الكبرى. ثم تخصص الأسماء العشرة التالية للكوادر الشابة، ثم توضع بعد ذلك الأسماء بالترتيب وفق قدراتها التنافسية.

- تخصص ١٠ مقاعد للتعيين في البرلمان أسوة بما كان مُتَّبعًا طيلة العقود الماضية، ولكن مع النص صراحة على استخدام هذا الحق الدستوري من جانب رئيس الجمهورية في تحقيق "توازن في التمثيل السياسي لمختلف القوى الاجتماعية والسياسية والفئات النوعية". وهو الأمر الذي يجعل للتعيين معنىً واضحًا.

٤- القائمة القومية

بالإضافة لما سبق يمكن الأخذ بفكرة ما يمكن تسميته بالقائمة القومية وهي الفكرة التي أُقترحت لعلاج غياب التمثيل لفئات نوعية عديدة مثل صغار المنتجين من أصحاب الصناعات الصغيرة، وصغار الموظفين، وعمال القطاع العام، وصغار الفلاحين، وندرة وجود أعضاء من نشطاء المجتمع المدني، بالإضافة للمرأة والأقباط؛ حيث تقتضي أصول الممارسة البرلمانية أن يجري تمثيل كافة أو معظم قطاعات الشعب في البرلمان بحكم أنه مجلس تمثيلي بطبعه. وعليه يمكن أن تكون القائمة القومية على مستوى مصر كلها والتي تشمل كل العناصر الذين غابت عنهم فرصة دخول مجلس الشعب في العقود الأخيرة. وتتلخص فكرة القائمة القومية في الآتي:

أن يتم الاتفاق على إضافة ٥٠ مقعدًا إلى العدد الإجمالي من مقاعد المجلس؛ حيث يتم انتخابهم (الـ٥٠) من خلال ما يعرف بالقائمة القومية، فيصبح على كل حزب سياسي أو تحالف حزبي أو تكتل من المستقلين أن يتقدم بقائمة كاملة من ٥٠ مرشحًا. ويختار الناخب بتأشيرة واحدة قائمة واحدة بأكملها دون غيرها، ويتم عد الأصوات الخاصة بهذه القائمة على اعتبار أن مصر كلها دائرة انتخابية واحدة. فإذا افترضنا أن مجموع الأصوات الصحيحة ٩ ملايين صوت يتم توزيعها على الخمسين مقعدًا، فالقائمة التي تحصل على ١٨٠ألف صوت أي ٢٪ من الأصوات الخاصة بالقائمة القومية فإنها تفوز بمقعد واحد. وإذا حصلت قائمة على ٩٠٠ألف صوت أي ١٠٪من إجمالي الأصوات فإنها تفوز بخمسة مقاعد. وإذا حصلت قائمة على ١,٨مليون صوت أي ٢٠٪ من الأصوات فإنها تحصل على ١٠مقاعد، وهكذا.

ويمكن رصد عدد من النقاط الأساسية في هذا الخصوص:

- ضمان النص على الانتخاب بالقائمة القومية في الدستور الجديد.
- أن أي مواطن لديه إمكانية متاحة في الترشيح إما في دائرته المحلية أو من خلال الانضمام إلى أية قائمة قومية.
- كما تفيد القائمة القومية في عدم اللجوء إلى تطبيق نظام" الكوتة"، أو التمثيل النسبي الذي رفضه المصريون تاريخيًّا؛ لأنه يقسم مصر على أساس طائفي، ويكرس من مفهومي الأغلبية والأقلية على أساس ديني لا سياسي.

- تدفع هذه الفكرة إلى بذل الجهد في اختيار أسماء جديرة لتمثيل مصر/ الدائرة الواحدة، كذلك توسيع قاعدة الأسماء وكسر احتكار الأسماء التقليدية بل وكسر الاحتكار الجيلي، والطبقي، والعائلي، وتفريخ كوادر جديدة للحياة السياسية المصرية، تتجاوز الأسماء البيروقراطية والتكنوقراطية والطائفية.

بالطبع يمكن التنويع في الأخذ بهذه الفكرة؛ حيث يمكن تقسيم مصر إلى خمس دوائر كبرى، فتتكون كل دائرة من عدد من المحافظات، ويتم توزيع الخمسين مقعدًا على الدوائر الخمس فيكون نصيب كل دائرة (التي تتكون من عدد من المحافظات) عشرة مقاعد. وتمارَس العملية التصويتية بنفس الكيفية التي شرحناها سابقًا.

وما يجري على مستوى التمثيل السياسي نلحظه فيما يمكن أن نطلق عليه "البيروقراطية التمثيلية". يقصد بهذا المصطلح – أي البيروقراطية التمثيلية – أ أن يكون الآخر الديني حاضرًا في مختلف المؤسسات الحكومية. ويؤدي وجود الأقباط في مختلف مؤسسات الدولة إلى خلق حالة من الضبط الذاتي لأداء هذه المؤسسات في اتجاه التسامح، وتدعيم مفهوم التنوع الثقافي في الحكم الرشيد للمؤسسات الحكومية. وهو ما يتفق مع الفلسفة التي تتبناها منظمة اليونسكو[٣٥]. تشير الشواهد إلى أن حضور الأقباط في الجهاز الإداري ليس بالقدر الملائم، خاصة على مستوى المواقع القيادية، والتي يجري إسناد المواقع فيها بالاختيار، وإن كان قد حدث تحول نوعي في السنوات الأخيرة بإسناد رئيس الجمهورية منصب محافظ إلى قبطي، وهو خطوة لم تستطع حكومة الثورة أن تحافظ عليها، خاصة في ظل شيوع رفض شعبي يبدو أنه يستمد ماء الحياة من تفسيرات غير مستقرة فقهيًا حول عدم جواز تولي القبطي مواقع قيادية في جهاز الدولة، توصف بأنها ضمن الولايات العامة[٣٦].

ثالثًا: اختيار المعتقد الديني

دستوريًا تنص المادة (٤٦) من دستور ١٩٧١، ووردت في الإعلان الدستوري في مارس ٢٠١١ على أن "تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية"، وجاءت صياغة المادة بالمطلق دون إيراد أية تحفظات أو قيود قانونية أو تقديرًا لممارسات عرفية سابقة. من هنا فمن المفترض– دستوريًا – أن المواطنين أحرار في اختيار المعتقد الديني، مما يستتبع البقاء فيه، أو الذهاب إلى دين آخر. ولكن هذا لا يحدث – على إطلاقه – عمليًا.

فمن ناحية أولى، لا يواجه التحول من المسيحية إلى الإسلام أية عقبات، بل – من الملاحظ – يجري تذليل الإجراءات، والعقبات الإدارية، في سبيل تغيير أوراق الهوية لإثبات عملية التحول الديني إلى الإسلام. وقد كان مُتَّبعًا – حتى فترة قريبة – أن يجري لقاء يجمع الراغب في التحول إلى الإسلام مع رجل دين مسيحي؛ للتأكد من انتفاء وجود أية ضغوط عليه، إلا أن هذا العرف لم يعد مطبقًا. وهناك مطالبات من جانب حقوقيين مصريين باستعادته رغم ما كان يكتنف هذا اللقاء من صعوبات، مثل ضيق الوقت المخصص لجلسة النصح الديني، وعقد هذه الجلسات في مقار أمنية..إلخ[٣٧].

ومن ناحية ثانية في حالة تحول مسلم إلى أي دين آخر، مثل المسيحية، فإن الأمر يكتنفه صعوبات عديدة، ليس فقط على مستوى الحصول على أوراق هوية تثبت الحالة الدينية الجديدة، ولكن على مستوى العلاقات الاجتماعية ذاتها، مما يجعل استمرار بقائه في نفس محل سكنه أمر بالغ الصعوبة. وهي حالة شائعة في معظم البلدان العربية؛ حيث إن التحول عن الإسلام، دين الأغلبية، ليس بالأمر المقبول اجتماعيًّا. في الحالة المصرية الظاهر أن المادة الثانية من الدستور الصادر في عام ١٩٧١م، والمعدل عام ١٩٨٠م، والتي تنص على أن الإسلام دين الدولة، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، تشكل أساسًا قانونيًّا يحول دون تغيير العقيدة بالنسبة للمسلمين، واعتبار أن حرية الاعتقاد تكون في قبول الإسلام أو غيره من الأديان، فإذا دخل الشخص الإسلام – دون إكراه – فليس له الخروج منه[٣٨].

وقد ظهرت في الأعوام الأخيرة إشكالية مواطنين أُطلق عليهم "العائدون إلى المسيحية"، وهم عدد من المسيحيين أسلموا، ثم عادوا إلى المسيحية مرة أخرى، وقاموا بتحريك دعاوى قضائية لإثبات حالتهم الدينية الجديدة. بعضهم حصل على أحكام قضائية بالعودة إلى المسيحية، والحصول على أوراق هوية تثبت حالته الدينية الجديدة، ولكن مع الإشارة في بطاقات تحقيق الشخصية إلى ما يشير إلى تحولهم في السابق إلى الإسلام، الأمر الذي يُخشى معه تعرضهم إلى ترصد اجتماعي[٣٩]. ويُلاحظ أن هذا الحكم الذي صدر في ٩ فبراير ٢٠٠٨م، قد ألغى حكمًا سابقًا صدر في إبريل ٢٠٠٧م يؤيد الموقف الحكومي في رفض استصدار أوراق ثبوتية جديدة للعائدين إلى المسيحية على خلفية أنهم مرتدون.

ويرتبط بحالات تغيير العقيدة، وهو ما يمثل في أحيان كثيرة مصدرًا للمشكلات الاجتماعية، التبعية المباشرة للأبناء المسيحيين القصر لأحد والديهم الذي أسلم، على خلفية أن الأبناء يتبعون خير الأبوين دينًا، وهو ما يحدث في مناسبات كثيرة رغمًا عن إرادة الأبناء، وقد لا يكتشفونه إلا عند استخراج بطاقة شخصية، عندما يجدون أن ديانتهم هي الإسلام، وغُيِّرت أسماؤهم المسيحية إلى أسماء إسلامية[٤٠].

في أعقاب ثورة ٢٥ يناير وافقت وزارة الداخلية على استصدار بطاقات رقم قومي تتفق مع الأحكام القضائية بتغيير الأوراق الثبوتية للعائدين إلى المسيحية؛ بحيث يدوَّن فيها صفته الدينية الحالية، وهي المسيحية. وهناك مطالبات في ظل الحديث عن الدولة المدنية بأن يحذف بند "الديانة" بطاقة الرقم القومي. وفي كل الأحيان لابد من تقنين مسألة التحول الديني في المجتمع؛ حتى تتلاءم مع طبيعة مجتمع يتشكل على أسس ديمقراطية، ويرعى الحريات الأساسية، من هنا يمكن اعتبار المسألة شخصية، تتعلق بإثبات التحول أمام القاضي في المحكمة، باعتبارها حقًّا من حقوق الإنسان، ولا تدخل المؤسسات الدينية طرفًا في ذلك.

رابعًا: التمييز المجتمعي ضد الأقباط

هناك حالات يواجه فيها بعض الأقباط تمييزًا على الصعيد المجتمعي، لا سند له من القانون، وغير ناتج عن سياسات حكومية مباشرة، لكنه تعبير عن اختيارات أفراد، في مناخ تأثر كثيرًا بدعاوى التطرف. في أحيان

كثيرة، بسبب هذا المناخ، يزاد الأقباط ابتعادًا عن الحياة العامة، وحساسية في التعامل مع المجتمع. أحد أهم الأسباب وراء تقلص مساحة التسامح الديني هو خطاب الحركات الإسلامية، المقلقة، والمضطربة، والتي تبعث على مراجعة وضع المسيحي في المجتمع، من شريك في المواطنة، له كل الحقوق وعليه كل الواجبات، إلى ذمي تنتقص حقوقه وواجباته في المجتمع، وهو ما يشكل خروجًا على الفقه الإسلامي المصري التقليدي المتسامح. أكثر من هذا، تأخذ هذه الخطابات شكلاً تحريضيًّا في بعض الحالات.

هنا يظهر فريقان من الإسلاميين: أحدهما ينتمي إلى مدرسة "الذمية المعدلة" التي تؤكد أن حق المواطنة مكفول لكلٍّ من المسيحيين والمسلمين، ولكن دون إغفال أفضلية المسلمين في المجتمع السياسي؛ نظرًا لأغلبيتهم العددية. وفريق آخر يرى أن الأقباط "أهل ذمة"، أعفاهم الحاكم المسلم في عام ١٨٥٥م من أداء الذمة، وبالتالي فإن وضع المواطنة الحالي ليس هو الوضع الأفضل، بل المرجو هو العودة إلى الذمية بكل ما تحويه من دلالات واشتراطات[٤١].

التصدي إلى هذه المشكلة يحتاج إلى بروز اجتهادات تراكمية جادة في التيار الإسلامي، تعيد استلهام الفقه المصري التقليدي، الذي يقوم على التوازن ما بين احترام وضع الدين في النظام العام، ولكن مع إقرار المساواة بين المواطنين بصرف النظر عن الاختلاف في اللون أو الدين أو الجنس أو العرق.

ويقتضي ذلك:

- إصدار وثائق أساسية على غرار وثيقة الأزهر في يونية ٢٠١١م، تفصِّل في الشرح بشأن الرؤية الفقهية المصرية للعلاقة بين المسلمين والأقباط.
- إعادة إصدار كلاسيكيات الفقه المصري، منذ كتابات الإمام محمد عبده، مرورًا بالشيخ شلتوت والدكتور عبد المتعال الصعيدي، وانتهاءً بالاجتهادات المعاصرة التي تؤكد على الحرية الدينية، وتتناول بالنقد ما هو متداول من أفكار قديمة يعاد بعثها حول الذمية، وموقع غير المسلمين في الدولة الإسلامية.. إلخ.
- إدماج الأفكار الحديثة في الفقه الإسلامي في البرامج الإعلامية والتعليمية، ولن يتسنى ذلك إلا من خلال وضع رؤية حكومية واضحة تجاه هذا الشأن، تجري ترجمتها في صيغ تنسيقية بين هيئات عديدة، على النحو الذي سوف نناقشه تفصيلاً عند الحديث عن التوترات الدينية لاحقًا.
- تشجيع المبادرات الاجتماعية التي تسعى لتشكيل "رأس المال الاجتماعي" المسلمين والمسيحيين، خاصة الشباب على صعيد العمل الاجتماعي، التنموي، الإنساني. تساعد هذه المبادرات على تشكل هوية اجتماعية جديدة لدى الطرفين، وتساعد على تغيير الصور النمطية المشوهة لدى كلٍّ منهما عن الآخر، مما يخفض من مستويات التمييز الاجتماعي.

القسم الرابع: التوترات الدينية... تصورات لإدارة أفضل للتنوع الديني

تشهد مصر منذ عام ١٩٧٠ (سنة أول حادثة توتر ديني والمعروفة باسم حادثة أخميم وقد سبقت حادثة الخانكة بعامين) أحداث توتر ديني متتالية فشلت الدولة في التعامل الجدي معها مما أدى إلى تفاقمها. الأكثر من ذلك أن الأدوات والأساليب التي كنا نستخدمها في محاولة علاج التوتر شابها التراجع، فبعد أن كان اللجوء إلى تشكيل لجنة لتقصي الحقائق كوسيلة لمعرفة دقائق ما حدث – لجنة العطيفي ١٩٧٢، والاحتكام إلى القضاء الطبيعي باعتبارهما من الآليات التي تعبر عن الدولة الحديثة – أصبحنا نلجأ إلى جلسات المصالحة "الشكلية" ذات الطابع العرفي مما أدى إلى العودة بمصر إلى ما قبل الدولة الحديثة.

مسار التوتر الديني: ١٩٧٠ حتى ٢٥ يناير ٢٠١١

مرت أحداث التوتر الديني في مصر بأربع مراحل ساهمت في تعقدها ووصولنا لما نحن عليه الآن، وذلك كما يلي[٤٢]:

المرحلة العنفية؛ من قِبَل جماعات العنف الديني تجاه الأقباط. حدث ذلك في السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، وكثيرًا ما حركتها الرغبة في إحراج الدولة، وإظهارها بمظهر غير القادر على حماية المواطنين، خاصة الأقباط. وأخذت أحداث العنف عدة أشكال منها الاعتداء على مواطنين أقباط، وفرض الإتاوة عليهم، وترويع المواطنين في مناسبات معينة، والهجوم على المحال المملوكة للأقباط.. إلخ. وارتبطت هذه الأحداث بتأويلات دينية تسلب من الأقباط مواطنتهم، وتعيد طرح مفاهيم مثل الذمية، والكفر.. إلخ.

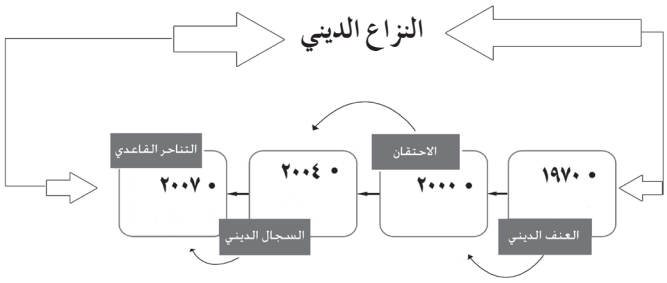
مرحلة الاحتقان؛ حيث تتحول أية واقعة جنائية يكون أحد طرفيها مسلمًا والآخر مسيحيًّا إلى واقعة دينية، من أشهر هذه الأحداث هي حادثة "الكشح" الثانية عام ٢٠٠٠م، والتي راح ضحيتها نحو عشرين قبطيًّا، وأخذت شكل خلافات تجارية في البداية، ثم ما لبثت أن تطورت في صورة اعتداء مسلح عشوائي على عدد من المسيحيين.

مرحلة السجال الديني؛ وتظهر في وجود منابر إعلامية مكتوبة ومقروءة ومرئية وإلكترونية تحض على الطعن في العقائد، وتروج لحديث المفاضلة بين أهل الأديان، وعادة ما تترك هذه المنابر الإعلامية مساحة واسعة من التعصب، والغضب عند القراء والمشاهدين، وهو ما ينعكس سلبًا على العلاقات الاجتماعية بين المواطنين العاديين. ويُلاحظ بصفة عامة أن الجسم العام للمجتمع المصري، مسلميه ومسيحييه، لم يكن يومًا مؤيدًا لصدام أو جدل ديني، وهو ما يعرف في بعض الأدبيات بالتيار الرئيسي أو الأغلبية الصامتة من المصريين. وتؤدي مناقشة، ونقد العقائد في وسائل الإعلام إلى التأثير سلبًا على التيار الواسع من المجتمع المصري.

مرحلة التناحر القاعدي؛ حيث تحدث مواجهات بين المسلمين والمسيحيين لأسباب عديدة مثل: بناء كنيسة، تحول ديني، قصص عاطفية طرفاها مختلفان في الديانة.. إلخ. حدث ذلك في مناسبات كثيرة وفي محافظات مختلفة.

النتيجة أن تكون لدى البعض من كل طرف نظرة خاصة سلبية عن الآخر وبخاصة في أوساط معينة لم تستطع روح "التحرير" أن تصل إليهم، وإنما سيطرت عليهم روح الخوف؛ من جهة الأقباط الخوف من أنهم يتعرضون للاضطهاد، ومن طرف المسلمين أن الإسلام يتعرض للتقليل. وهو الأمر الذي يستدعي استخدام: خوف الأقباط مغلف بما حدث في العراق من تنكيل بالمسيحيين، والمخاوف في سوريا من وجود استهداف منظم للمسيحيين عقب زوال نظام البعث، أما على الجانب الإسلامي فإن هناك إحساسًا بفائض القوة الدينية، ورغبة في تشكيل مستقبل المجتمع المصري، ورسم العلاقة بين الدين والدولة، ليس على النحو المستقر دستوريًّا، وفقهيًّا ولكن من خلال مساحات أخرى تشهد طغيان السياسي على الديني.

"فائض القوة الدينية"؛ لدى كل طرف ضد الطرف الآخر



٢٥ يناير

في ذروة مشهد التوحد بين المصريين في ميدان التحرير من أجل التغيير، وقعت حادثة إطفيح ثم حادث إمبابة، ثم حادث المريناب، ومتوقع أن تتكرر في أماكن أخرى بما يؤدي إلى اتساع نطاق جغرافيا التوتر الديني.

إن تبعات التوترات الدينية في هذا المرحلة الانتقالية الدقيقة التي تعيشها البلاد بعد ٢٥ يناير، ستكون أشد وطأة وخطورة على المجتمع أمنيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا من أية قضية أخرى؛ لأنها تشكل أحد مقومات الأمن القومي المصري. وهي تمثل تحديًا لشرعية الدولة المصرية الحديثة، دولة المواطنة والقانون، المستندة إلى قيم الحداثة والعدالة والملتزمة بمواثيق وعهود حقوق الإنسان.

ومما لاشك فيه، أن اعتماد الحل الأمني كإستراتيجية وحيدة لعلاج أحداث الفتنة الطائفية في الفترات السابقة أدى إلى مزيد من التعقيدات والإشكاليات أكثر مما أسهم في حلها حلاً جذريًّا شاملاً. كما أدت سياسة

تقديم المسكنات الإعلامية والأمنية بديلاً عن الحلول الإستراتيجية الحاسمة ـ تارة بحجة أن الظروف لا تسمح، وتارة أخرى باستخدام فزاعة القوى الدينية المتشددة ـ إلى تزايد عدد المشاحنات الدينية في السنوات الأخيرة، حتى أن بعض المشاكل ذات الطبيعة الاجتماعية سرعان ما تتحول إلى حوادث دينية عنيفة لمجرد أن أحد طرفيها مسلم والآخر مسيحي مما أدى إلى فقدان ثقة المواطن العادي في مثل هذه الحلول الجزئية والسطحية.

رؤية للمواجهة

انطلاقًا من إرادة وطنية جامعة لبناء تقاليد المواطنة وقواعد الحياة المشتركة بين المصريين على اختلافهم في إطار دولة القانون يأتي الاهتمام بضرورة دراسة الظاهرة والتفكير في وضع إستراتيجيات وسياسات للمواجهة.

نهدف بداية إلى رصد بؤر التوتر في مصر، ومعرفة أسباب الحدوث واحتمالات الحدوث، وتقديم الاتجاهات الإستراتيجية والسياسات العملية للمواجهة.

الأهــداف

١- دراسة خريطة التوتر الديني في المحافظات المختلفة

ليست كل المناطق تشهد توترات طائفية، بعضها يرتفع فيه مؤشر السخونة الطائفية، وبعضها تسوده علاقات هادئة من الود والتعاون بين مختلف المواطنين، مسلمين ومسيحيين، وبعضها مرشح للتوتر في حالة نشاط عوامل الاختلاف الكامنة فيه. وتحقق الخريطة المتكاملة للتوتر الديني في مختلف المحافظات تحقق عددًا من الأهداف أهمها: أولاً: الوقوف على الأسباب الحقيقة التي تتسبب في إشعال الخلافات الطائفية، ثانيًا: الانطلاق في التعامل في الملف الديني من معلومات موثقة، وفق منهجية متفق عليها، وليس بناءً على اجتهادات أو آراء أو تحيزات لطرف أو آخر، وأيضا ليس بالاستناد إلى المعلومات التي تتوفر لدى الأجهزة المحلية، والتي يشوبها في كثير من الأحيان القصور، وغياب القدرة على التواصل مع مختلف الأطراف. وأخيرًا، فإن رسم خريطة للتوتر الديني تساعد الباحثين الاجتماعيين على إجراء دراسات مفصلة "مقطعية" في الجسد الاجتماعي؛ لرصد العوامل السياسية والثقافية والسوسيو اقتصادية التي تشكل "منشطات" للتوتر الديني، وطرح الحلول المختلفة لتثبيطها، وتفريغها من الفعالية.

٢- رصد مظاهر التمييز الديني في المجال العام والتي قد تؤدي إلى توترات ومشاحنات

ينبغي رصد مظاهر التمييز الديني في المجال العام، سواء من حيث الإفراط في استخدام الرموز الدينية في غير محلها، أو تصدير خطابات دينية في غير سياقها، أو ترويج آراء أو فتاوى تتسبب في الجدل،

والسجال على المستوي المجتمعي بين المختلفين في المعتقد الديني. في أحيان كثيرة، نتيجة لحالة التدين الشكلي، ورغبة بعض جماعات الإسلام السياسي الهيمنة على المجال العام، ووجود احتقان طائفي على الجانبين الإسلامي والمسيحي، فإن مظاهر التمييز الديني في المجال العام عادة ما تؤدي إلى توترات ومشاحنات بين المواطنين سواء في أماكن العمل أو في المواصلات العامة أو في الطريق العام.

٣- رصد التمييز في الخطابات الإعلامية والثقافية والدينية والسياسية، والمناهج التعليمية، التي قد تسهم في حدوث التوترات

هناك مجالات أساسية يُشار إليها بأنها الأكثر احتضانًا لعوامل "الإشعال الطائفي"، منها الخطابات الدينية، والإعلامية، والسياسية. ويؤدي غياب النقد الحقيقي لها إلى حدوث تأثيرات كبيرة على الجمهور العام في المجتمع. المشكلة الأساسية ليست فقط في إظهار أوجه القصور في هذه الخطابات، ولكن أيضًا في وضع الآليات التي تكفل تطويرها، وتلافي أوجه النقص فيها. في أحيان كثيرة يتناول الباحثون – على وجه العموم – هذه الخطابات بنقد، دون تبيان ما حدث فيها من مراجعات، وما ينتظرها من تطوير، وهو ما يجعل الأمر برمته يدور في دائرة مفرغة. وحتى يمكن تجنب "العمومية" في تناول القضايا، يتعين إجراء دراسات ذات طبيعة "تشريحية" للخطابات الدينية والإعلامية والسياسية؛ حتي نتبين على وجه التحديد ما ينقصها للتعامل الجدي معها.

٤- وضع البدائل والحلول العملية المناسبة لمواجهة التوترات التي قد تحدث وتحديد طبيعتها وتوصيفها بدقة من حيث التمييز بين الوقائع ذات الطبيعة الدينية والوقائع الاجتماعية

يؤدي التوصيف والتشخيص الجاد للتوترات ذات الطبيعة الدينية إلى استشراف عدد من الحلول العملية التي يمكن الأخذ بها في سياقات متباينة. وهنا ينبغي أن نلفت الانتباه إلى قضايا أساسية، برغم أن هناك مشكلات أو هموم قبطية عامة، يعاني منها الأقباط على وجه العموم، فإن درجة التأثر بهذه المشكلات تختلف مكانيًا وزمنيًا، وأيضًا تختلف حسب المستوى الاجتماعي. يستدعي ذلك التفكير في هندسات قانونية وسياسية معمقة للتعامل مع المشكلات، مع الوضع في الاعتبار اختلاف درجة حضورها وتأثيرها من سياق جغرافي لآخر، ومن مستوى اجتماعي لآخر.

٥- وضع إستراتيجية طويلة الأمد في المجالات الثقافية والتعليمية والإعلامية والقانونية وأخرى آنية مباشرة

هناك مشكلات تحتاج إلى سياسات عملية مباشرة تضع نهاية لها مثل مشكلة بناء وترميم الكنائس، وهناك مشكلات أخرى، خاصة التي ترتبط بالتمييز المجتمعي، والنظرة السلبية للآخر الديني المختلف، أو مواجهة الأفكار ذات الطبيعة الاستبعادية للمختلفين في المعتقد الديني، وإيجاد سياقات أوسع تسمح بالمشاركة من جانب مختلف أطياف المجتمع، كل ذلك يقتضي سياسات بعيدة المدى ثقافيًا، وسياسيًا، واجتماعيًا. في أحيان كثيرة تبدو المشكلة من اختلاف مستوى التوقع، ما بين حديث عن ضرورة حل مشكلات، وحديث

آخر يرمي إلى التسويف في الحل، وما بين هذا وذاك، يختلف الناس حول النظرة إلى المشكلات. فمن يذهب إلى أن حل مشكلات الأقباط يقتضي وقتًا لتهيئة المجال العام، وهو أمر في ظاهره يبدو صحيحًا في بعض الأحيان، لا نجده يقدم تصورًا لسياسات بعيدة المدى للتعامل معه، وتكون الإحالة إلى المستقبل في هذه الحالة، ليست تعبيرًا عن التخطيط، ولكن رغبة في التسويف، حتى وإن لم يكن بشكل متعمد.

الهوامش

١- سامح فوزي، «الحضور المسيحي العربي: العمق والإشكاليات»، **مجلة الأزهر** (أغسطس ٢٠١١م).

٢- سامح فوزي، «الخروج من نفق الاستقطاب»، **صحيفة الشروق** (٤ يونية ٢٠١١م)؛ سامح فوزي، «في انتظار نخبة جديدة»، صحيفة الشروق (١٩ نوفمبر ٢٠١١م).

٣- وليم سليمان قلادة وآخرون، **المواطنة تاريخيًّا، دستوريًّا، فقهيًّا** (القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، ١٩٩٨): ٥٤-٥٥.

٤- طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ط. ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨م): ١٠٨.

٥- توفيق حبيب، مقدم، **في تذكار المؤتمر القبطي الأول** (القاهرة: مطبعة الأخبار، ١٩٩١): ٩-١٤.

٦- المصدر السابق: ٤٠.

٧- المصدر السابق: ٨٥-٨٧.

٨- مجموعة أعمال المؤتمر المصري الأول، المنعقد بهليوبوليس (من ضواحي القاهرة)، من يوم السبت ٣٠ ربيع الثاني سنة ١٣٢٩هـ (٢٩ إبريل ١٩١١م)، إلى يوم الأربعاء ٤ جمادى الأولى سنة ١٣٢٩هـ (٤ مايو ١٩١١م)، المطبعة الأميرية سنة ١٩١١، ٧-١٧.

٩- رشدي سعيد، **رحلة عمر: ثروات مصر بين عبد الناصر والسادات** (القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣): ٨، ٥٥.

١٠- زغيب ميخائيل، **فرق تسد! الوحدة الوطنية والأخلاق القومية** (القاهرة، ١٩٥٠): ١٠٨. وما بعدها. ويشير الكاتب إلى حقبة الأربعينيات بوصفها تعبيرًا عن حالة من الطائفية، جاء ذلك في إطار التعبئة لمواجهة الصهيونية، وخرجت مظاهرات الإخوان المسلمين تقول "اليوم يوم الصهيونية، وغدا يوم النصرانية". وقد نفى الإخوان المسلمون أنفسهم الاتهام بحرق كنيسة الزقازيق، ووجَّه بهذه المناسبة الإمام حسن البنا رسالتين إحداهما إلى بطريرك الأقباط الأرثوذكس والثانية إلى الدكتور إبراهيم فهمي المنياوي وكيل المجلس الملي آنذاك نافيًا الواقعة برمتها، ومؤكدًا على أهمية الوحدة الوطنية بين المسلمين والمسيحيين. السيد يوسف، **الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر**، تاريخ المصريين ١٣٨ (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٩): ٥٢٠.

١١- ميلاد حنا، **نعم أقباط لكن مصريون** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٠): ٨٨.

١٢- سمير مرقس، **الأقباط من انتزاع المواطنة إلى اصطناع الأقلية**، في لا عروبة من دون المسيحيين (بيروت: مركز عصام فارس للشئون اللبنانية، ٢٠١١): ١٢٦.

١٣- أشـــار سميـر مرقس إلى حـادث أخميـم في بحث قُدِّم في ندوة بألمانيا عام ٢٠٠٩م بعنوان:
The Problematic of National Inclusion in Egypt Religious Tension: Exceeding Safety LeveL. Beginnings…. Course….Future Scenarios.

١٤- نبيل عبد الفتاح، **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٤): ٢١٦-٢٢٧.

١٥- محمد حسنين هيكل، **خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر السادات**، ط. ١٩ (بيروت: شركة المطبوعات، ١٩٨٧).

١٦- ميريت غالي، **الأقباط في مصر: تقرير مرفوع للمسئولين في الدولة وأحبائي من المسلمين لتعميق أواصر المحبة والتعاون والوحدة الوطنية على أساس من الواقع العملي** (القاهرة، ١٩٧٩).

١٧- سمير مرقس، «المواطنة والتغيير»، **الشروق الدولية** (٢٠٠٦).

١٨- سامح فوزي، الخروج من نفق الطائفية: **هموم الأقباط** (القاهرة: مركز ابن خلدون للتنمية، ١٩٩٨).

١٩- سمير مرقس، **الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط** (د.م.: ميريت للنشر، ٢٠٠٠).

٢٠- سمير مرقس، **غير المسلمين في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة**، ٢٠٠٩. ورقة مقدمة لمؤتمر "اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث".

٢١- سمير مرقس، **المواطنون الأقباط والمشاركة في العملية الانتخابية: الخلفية التاريخية.. الإشكاليات.. وخيار الاندماج الوطني (المواطنة السياسية والثقافية) وآليات دعمه**، ٢٠٠٧. ورقة غير منشورة.

٢٢- Sameh Fawzy, "Religious Tribalism", Ahram Weekly (3-9 Dec 2009)؛ سامح فوزي، «القبلية الدينية من ديروط إلى فرشوط»، **جريدة الشروق** (٥ ديسمبر٢٠٠٩)؛ سامح فوزي، «لماذا الانحناء أمام الشعبوية الدينية الصاعدة؟» **جريدة الشروق** (١٩ ديسمبر ٢٠٠٩).

٢٣- Sameh Fawzy, "Egypt's Sectarian Problem", Daily news Egypt (Monday 30 June 2008).

٢٤- عُقد مؤتمر في جامعة "كامبريدج" في يناير ٢٠١٠م حول "الفضائيات في العالم العَربي"، وقُدِّمت أوراق حول الفضائيات الإسلامية والمسيحية واليهودية. وسوف يصدر قريبًا في كتاب، منها الورقة التي قدمها سامح فوزي حول الفضائيات المسيحية. انظر Sameh Fawzy, "Christian Satellite Channels in the Middle East", Arab Satellite Channels (Cambridge, 2010.)

٢٥- سبق الاعتداء على كنيسة وممتلكات الأقباط في كفر دميان بالشرقية عام ١٩٩٦م شائعة تقول: "إن الأقباط يريدون بناء معبد داخل الكنيسة"، وسبقت أحداث الكشح الدرامية بسوهاج عام ٢٠٠٠م التي أودت بحياة واحد عشرين قبطيًا شائعة تقول: "إن المسيحيين سمموا مياه الشرب"، وخلال عام ٢٠٠٤م سرت شائعات تحولت إلى سلسلة من التحذيرات على منابر الكنائس بأن هناك محلات تجارية يملكها مسلمون تغرر بالفتيات المسيحيات. وهو ما ثبت خطؤه، رغم انتشاره المذهل في الوسط القبطي. وتكررت في أحداث السيدة "وفاء قسطنطين" عام ٢٠٠٤م شائعة أخرى مفادها "أن

المسلمين خطفوا زوجة كاهن وأجبروها على الإسلام"، وهو أمر لم يثبت صحته. وعلي الجانب الآخر تسري شائعات في الوسط الإسلامي مثل "خطف الفتيات المسلمات وإيوائهن في الأديرة"، وكذلك "قيام بعض الشباب القبطي برش سائل على ملابس السيدات المحجبات يتحول إلى صلبان يصعب إزالتها". وهو أمر غير حقيقي. وفي حادثة بمها بالعياط عام ٢٠٠٧م ذكرت الصحف أن هناك منشورًا تحريضيًّا جرى توزيعه على نطاق واسع يشجع عوام المسلمين على منع بناء كنيسة في القرية بعبارات تصنف المسيحي في خانة الأعداء.

٢٦- سامح فوزي، «إذا كان للمرأة "مجلس" يدافع عنها..فمن يدافع عن التنوع الديني؟» **صحيفة الشروق** (٢٠ يونية ٢٠٠٩).

٢٧- سامح فوزي، «الذهن الطائفي كيف يبدَّد؟» **صحيفة الشروق** (السبت ٢٠ يوليو ٢٠٠٩)؛ سامح فوزي، «تمديد الاحتقان الطائفي.. مسئولية مَن؟» **صحيفة الشروق** (السبت ٢٥ سبتمبر ٢٠١٠).

٢٨- لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع يمكن مراجعة سمير مرقس: المواطنة الثقافية. اندماج وتعددية: بناء الكنائس نموذجًا، دراسة في أعمال المؤتمر السنوي الأول للمواطنة الذي نظمه المجلس القومي لحقوق الإنسان، ٢٠٠٧.

٢٩- وليم سليمان قلادة، «دستور ١٩٧١ ألغى الخط الهمايوني»، **جريدة الأهالي** (١٠ إبريل ١٩٩٦). وفيه إشارة إلى نص الحكم في القضية رقم ٦١٥ لسنة ٥ قضائية، جلسة ١٦ ديسمبر ١٩٥٢م.

٣٠- كتب أنطون سيدهم في جريدة "وطني" ذات التوجه القبطي عشرات المقالات التي تنتقد قرارات جمهورية لتنظيم بعض الإصلاحات في كنائس. راجع بعض هذه المقالات: (١٩٩١/٦/٩م)، (١٩٩١/٦/١٦م)، (١٩٩١/٦/٢٣م)، (١٩٩١/٧/٧م)، (١٩٩١/٧/١٤م)، (١٩٩١/٧/٣١م). وقد صرح الدكتور محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر إلى أن هذه المسألة لا يجب أن تستمر. انظر: **جريدة الأخبار** (١٩٩١/٧/١٩م)،.

٣١- سامح فوزي، «التشريع الموحد لبناء دور العبادة»، **روز اليوسف** (٢٧ يوليو ٢٠٠٨).

٣٢- مرقس، **المواطنون الأقباط والمشاركة في العملية الانتخابية**.

٣٣- لا يظهر ضعف الحضور القبطي في الانتخابات العامة فقط، ولكن يتكرر في كافة أشكال الانتخابات، فمثلاً خاض الكاتب المشارك في هذه الورقة انتخابات مجلس نقابة الصحفيين في نوفمبر ٢٠٠٧م، ورغم أنه تمتع بتأييد قطاعات واسعة من المجتمع داخل الجماعة الصحفية وخارجها، فإنه لم يوفَّق، ومما يلفت الانتباه إليه أنه جرى منذ اللحظة الأولى النظر إليه على أنه "مرشح قبطي"، رغم أنه كتب مقالات عديدة تنفي هذه الصفة، وتستنكرها في انتخابات نقابية. لمزيد من التفاصيل حول هذه التجربة انظر: سامح فوزي، تجربة انتخابات نقابة الصحفيين، ورقة مقدمة إلى مؤتمر "النقابات المهنية"، الذي نظمته المؤسسة العربية لدعم التطور الديمقراطي في يوليو ٢٠٠٨م.

٣٤- مرقس، «المواطنة والتغيير».

٣٥- فوزي، **الخروج من نفق الطائفية: هموم الأقباط**: ٩٨.

٣٦- في هذا المقام رصد أحد الباحثين تضاؤل حضور الأقباط في مختلف مستويات صناعة القرار الإداري، فلا يوجد بين ٢٧٤ رئيس جامعة وعميد كلية أو معهد قبطي واحد، وهذا أمر متكرر

منذ سنوات، ولا يوجد سوى عدد قليل من الأقباط في مستويات صناعة القرار المحلي، فضلاً عن محدودية حضورهم في المؤسسات السيادية. في هذا المقام رصد أحد الباحثين تضاؤل حضور الأقباط في مختلف مستويات صناعة القرار الإداري، فلا يوجد بين ٢٧٤ رئيس جامعة وعميد كلية أو معهد قبطي واحد، وهذا أمر متكرر منذ سنوات، ولا يوجد سوى عدد قليل من الأقباط في مستويات صناعة القرار المحلي، فضلاً عن محدودية حضورهم في المؤسسات السيادية.

٣٧- راجع رصدًا تفصيليًّا لهذه المسألة في:
International Religious Freedom Report 2007
عادل جندي، المساواة الفعلية في سبيل المواطنة، ورقة وزعت في ندوة المواطنة التي نظمها المجلس القومي لحقوق الإنسان، يوم ٢٥ نوفمبر ٢٠٠٧م.

٣٨- نستخلص ذلك بوضوح من قضية "محمد حجازي"، وهو شاب مصري أعلن في صيف عام ٢٠٠٧م اعتناقه المسيحية، وقد أثيرت ضجة حول هذا الموضوع. وقد رفض القضاء الإداري طلبه بإثبات ديانته الجديدة – أي المسيحية – في أوراق الهوية، أسوة بما يجري مع المسيحيين الذين يتحولون إلى الإسلام. وقد أوردت المحكمة في نص حكمها "أن الأديان السماوية قد أنزلت من رب العزة في تسلسل زمني يجعل الارتداد عن الدين الأحدث إلى الدين الذي يسبقه خروجًا على المألوف. وأن القرآن الكريم ألزم المسلم بألا يجبر غير المسلم على الإسلام، وأن غير المسلم حر في دخول الإسلام أم لا.. ولكن من أسلم وآمن فإنه قد مارس حريته في العقيدة، ولا يجوز له الارتداد عن الإسلام، وإلا كان مرتدًّا ومتلاعبًا بهذا الدين الحنيف، باعدًا ذاته عن الهدى، ومنزلقًا في نفسه". المصري اليوم، ١٠ فبراير ٢٠٠٨م. **المصري اليوم** (الأربعاء ٣٠ يناير ٢٠٠٧م).

٣٩- **المصري اليوم** (الأربعاء ١٠ فبراير ٢٠٠٨م).

٤٠- راجع تقرير "هويات ممنوعة"، الذي أصدرته منظمة هيومين رايتس واتش بالتعاون مع المبادرة المصرية للحقوق الشخصية (نوفمبر ٢٠٠٧): ٩.

٤١- سامح فوزي "الأقباط والحركات الإسلامية"، ورقة مقدمة إلى ندوة "المواطنة والوحدة الوطنية" التي عقدها مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية بالقاهرة (٢٠ يناير ٢٠٠٨).

٤٢- مرقس، **الأقباط من انتزاع المواطنة إلى اصطناع الأقلية**.