

مجلة المستقبل العربى

ندوة المستقبل العربى - الاقباط والقومية العربية

تشرين الثانى/نوفمبر 1981 - العدد 33

تنشر المستقبل العربى وقائع الندوة التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية فى القاهرة، والتى قدم خلالها د. اسماعيل صبرى عبدالله عرضا شفويا بعنوان «قراءة جديدة لتاريخنا المصرى القديم» كمقدمة للمناقشة. وقد شارك فيها طبقا للحروف الهجائية كل من الأساتذة:

د. أبو سيف يوسف

مدير تحرير مجلة "الطلبة" المصرية سابقا.

د. إسماعيل صبرى عبد الله

اقتصادي مصرى، رئيس منتدى العالم الثالث.

القس انسطاس شفيق

رجل دين من المفكرين الأقباط.

د. رءوف عباس

أستاذ مساعد فى قسم التاريخ، جامعة القاهرة.

طارق البشرى

مستشار بمجلس الدولة فى القاهرة. له مؤلفات مهمة فى التاريخ المصرى الحديث.

د. مجدى حماد

مندوب مركز دراسات الوحدة العربية فى القاهرة.

د. ميلاد حنا

أستاذ فى كلية الهندسة - جامعة عين شمس.

نبيل عبد الفتاح

باحث فى مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام.

إننى لا أهدف من هذا العرض إلى تقديم لمحات عن تاريخنا الحضارى، وإنما ما أهداف إليه هو قراءات جديدة لوقائع معظمها معروف عن تاريخ مصر القديم. وسوف أقدم لهذه القراءات بملاحظتين أساسيتين: أولاهما- عن مفهومى للقومية العربية وللعروبة، وثانيتهما- عن المفاهيم الجديدة التى قدمها الاسلام وتم التفاعل الحضارى والتاريخى فى المنطقة على أساسها. إن مفهومى للقومية العربية وللعروبة ولعملية الاستعراب، مبنى على ثلاث نقاط:

أولها: إن هذا المفهوم يستبعد تماما أى فكرة عنصرية، وأى تصور مبنى على أساس أن العرب-أصلا-هم الذين خرجوا من الجزيرة العربية فقط. لأننا إذا طبقنا هذا المفهوم، لانتهدنا إلى أن ثلاثة أرباع الأمة «العربية» حاليا ليسوا عربا، وأن عددا من أعظم قادة «العروبة» فى تاريخها الطويل ليسوا عربا، واكتفى هنا بذكر صلاح الدين الأيوبي وقد كان كرديا. فمفهومى عن العروبة والحضارة العربية هو مفهوم «الاستعراب» أى مجموع الناس الذين استعربوا، أى الذين أصبحت اللغة العربية لسانهم العادى فى حياتهم اليومية، وبالتالي أداة تفكيرهم وكتابتهم، وهم الذين يسهمون فى تكوين الحضارة العربية التاريخى، وفى نضال الأمة العربية المعاصر.

ولا أعتقد أنه فى هذا الفهم أية بدعة، فالذين وضعوا علوم اللغة العربية كانوا بالمفهوم القديم أعاجم وليسوا عربا. فسيبويه، ابو النحو، لم يتخلص طول حياته من اللكنة الفارسية فى لسانه، وهو شيخ النحاة العرب. لذلك فإن أهم كتاب عربى فى علم البلاغة كتبه «الجرجاني» وهو أيضا رجل فارسى. ومن المقطوع به أيضا أن ابن سينا من الناحية العنصرية ليس

عربيا، فايران تنازع في نسبته إليها، بينما نحسب نحن انه فيلسوف عربي لأنه اختار عن وعي أن يفكر وأن يكتب باللغة العربية مع أنه يعرف الفارسية واليونانية جيدا. وعلى العكس من ذلك نجد أن عمر الخيام والشيرازي كانا من الفرس، وليسا عربيين، لأنهما اختارا أن يكتبا باللغة الفارسية. **فالأمة في مفهومى إنن: هي ظاهرة حضارية وليست ظاهرة عرقية او عنصرية،** ووسيلة نقل هذا المفهوم الحضارى والمشاركة فيه هي المشاركة فى اللغة.

وثانيها: إننى لا أعنى بالحضارة ظاهرة الثقافة، أى الانتاج الفكرى الرفيع، ولكنى أعنى بالحضارة مجموعة القيم التى تميز شعبا معيناً أو أمة معينة. فمثلا أينما نزلت فى الاقطار العربية ستقابل ظاهرة كرم الضيافة والدعوة إلى المنزل، فى حين أن هذا الموقف مخالف لموقف الحضارة الغربية فى مجموعها حيث تنتشر القيم الفردية. كذلك فإننا نحن العرب ننحاز جميعا إلى قيمة الشفقة ونعطف على المظلوم والمغلوب، أما فى الحضارة الغربية فلا رحمة للمغلوب، وهى تعجب بالابل وتعجب بالناجح. والمسألة بالطبع ليست مجرد كرم الضيافة أو مشاعر الرحمة، وإنما أسلوب حياة متكامل.

وفيما وراء القيم نجد أيضا حقائق الوجدان والإحساس الفنى. فمن الصحيح - مثلا- أنه على تنوع الموسيقى العربية ما بين الأقطار العربية، إلا أن العرب جميعا يطربون لهذه الموسيقى ويحسون بها، فى حين أن الأوروبى يستحيل عليه أن يدرك قيمتها أو وزنها أو يتابع حتى تركيباتها باعتبارها تركيبات مختلفة تماما عنه. ولقد قلت ذات مرة فى الستينات، وكنت أقصد ذلك فعلا، أن كل شىء فى الوطن العربى يتعطل عندما يخطب جمال عبد الناصر أو تغنى أم كلثوم. ويعتبر ذلك فى رأى دليلا فعليا على التواصل الحضارى على المستوى السياسى-من ناحية، وعلى المستوى العاطفى والوجدانى وهو الاحساس الفنى-من ناحية أخرى. وبهذا المعنى أتعامل مع فكرة العروبة وفكرة القومية العربية وبهذا المعنى تكون الأمة العربية هى حركة تحرر وطنى بأوسع معانى التحرر السياسى والإقتصادى والحضارى.

وثالثها: إن القول بأن العرب يمثلون «أمة واحدة» لا يعنى بالضرورة عدم وجود فروق اقليمية وقبيلية وجغرافية فى هذا الوطن العريض. بل، ولا يتنافى مع وجود خصوصيات حضارية. وإذا صح استخدام مصطلحات الأنثروبولوجيا الأمريكية هنا لأمكن لنا القول بأن لدينا "حضارة" Culture عامة وهى الحضارة العربية، وأن هذه الحضارة العامة تنطوى بداخلها على "حضارات فرعية" Sub-Cultures خصوصية، وفى اعتقادنا أن هذا التنوع لا ينال من الحضارات العربية بل على العكس يثريها، وأساس ذلك أن الحضارة العربية بهذا التصور قد تكونت تاريخيا من الاستفادة من الروافد الحضارية التى وجدتها فى البلاد التى وصل الإسلام إليها، ووصلت إليها العروبة واكتسبت شعوبها اللغة العربية، ولكنها لم تكن فى موقف سلبي، حيث أعطت العرب والحضارة العربية عطاء حضاريا معيناً. ومن هنا فإن ما يميز الفتوحات الإسلامية مثلا عن غزوات المغول والتتار، أن العرب الفاتحين، وإن كانوا بدوا، فتحوا بلدانا أعرق منهم بكثير، إلا أنهم لم يحاربوا الحضارات التى كانت قائمة فى هذه البلدان ولم يهدموا، وإنما تعلموا منها، وهذا هو سر الحضارة العربية. وما لم يحدث ذلك، فقد كان من المتصور أن تصير الفتوحات الإسلامية مجرد موجة غزوات مثل كل الغزوات التى خرجت من المناطق الصحراوية فى العالم وغزت مناطق غنية ذات حضارات، فهدمت هذه الحضارات، ولم تكن هى بناءة للحضارات. لقد تميزت الفتوحات الإسلامية بأنها كانت بناءة للحضارة العربية والإسلامية المتميزة لأنها اعترفت بالحضارات السابقة واستفادت منها وعملت كبنوة جمعت بداخلها كل زاد حضارى وجدته فى المناطق المفتوحة. ولذلك فإننا إذا عمدنا اليوم إلى البحث فى أصول الذين انتجوا ما نسميه اليوم بالحضارة والثقافة العربية ونعتبره مصدر إعرار لنا نحن «العرب»، لوجدنا أنهم ينتمون إلى أصول عرقية متنوعة جدا. هذه النقاط الثلاث تشكل مجتمعة مفهوماً الخاص عن العروبة والقومية العربية وعملية الاستعراب.

أما من ناحية المفاهيم الجديدة التى قدمها الإسلام فيمكن الإشارة الى ثلاثة مفاهيم أساسية هى التى تفسر النقاط الثلاث السابقة، وتفسر بصفة خاصة ذلك السلوك الإسلامى الحضارى فى التعامل مع الحضارات الأخرى.

1. إن الإسلام مبنى على رفض فكرة العنصرية: **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم.** ومعنى ذلك أن الإسلام يقبل بفكرة التنوع وان هذا التنوع هو للتعارف وليس للقتال وإن الأكرم هو الأتقى. ومن قول آخر: **لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى،** وهنا نجد فكرة المساواة بين الشعوب على تنوعها ورفض الافضلية المطلقة لشعب على الشعوب الأخرى، وهو ما يأتى على نقيض فكرة شعب الله المختار.

وهذا المدخل الإسلامى أباح التزاوج مع الشعوب الأخرى، كما أياج التداخل الحضارى وجعله أمرا عاديا. ولذلك فقد كان من الأمور العادية مثلا أن يكون وزير الخليفة من الفرس أو الروم، وأن يكون أحد أعظم شعراء العرب رومى الأصل، وهو ابن الرومى. وكل هذا لم يكن واردا فيما لو استمرت الفكرة العنصرية التى كان العرب يعترضون بها قبل الإسلام. فمن المعلوم أن العرب قبل الإسلام كانوا يسمون انفسهم بهذا الاسم «العرب» ومن عداهم الاعاجم-أى الذين لا يعرفون كيف يتكلمون، وكانوا يعتبرون انفسهم فى مرتبة أعلى من جميع الشعوب الأخرى رغم فقرهم فى كل شىء، ثم جاء الإسلام وكسر هذه الفكرة العنصرية.

2. لقد اعترف الإسلام بشرعية وجود الديانات السابقة كلها وبالذات اليهودية والمسيحية وأمن الممارسة الحرة لشعائرها وتعاليمها، إلى حد يجعلنا نصاب بالدهشة والاستعراب إزاء توجهات موجة الاحياء الإسلامى بتياراته المختلفة التى

تعاصرنا حالياً، إذ تبدو بمثابة توجهات غريبة جدا بالنسبة لصدر الإسلام وللإسلام الصحيح في رأينا. إنني أذكر مثلا أن استاذنا الجليل الشيخ الخفيف رحمه الله ، وهو يدرسننا الشريعة في كلية الحقوق بجامعة القاهرة، قد علنا الآتي: إن الخمر في يد المسلم ليست مالا مقوما، فإذا أراقها إنسان لا يجب عليه التضمن-أى التعويض، وإذا سرقها لا يجب عليه الحد لأنها ليست مالا مقوما. أما الخمر في يد الذمى فهي مال مقوم، فإذا أراقها مسلم وجب عليه التضمن، وإذا سرقها وجب عليه الحد. وهكذا نرى إلى أى مدى ذهب الفقه الإسلامى الأصيل فى احترام الأديان الأخرى.

إن مبدأ احترام الأديان الأخرى قد ترتب عليه نتيجة حضارية مهمة، وهى أن الشعوب التى فتحت بلادها لم تجبر على الاختيار بين عقيدتها وبين البقاء فى الأرض. وإذا تصورنا أن الدين الإسلامى قد انطلق من أنه لا يبقى فى أرض الإسلام إلا كل من هو مسلم، لكان على المسيحي أو اليهودى المتمسك بدينه أن يعمد إلى الهجرة فى الغالب، ومعنى ذلك أنه سيهاجر بترائه الحضارى.

وعلى سبيل المثال عندما نجح الاتراك فى احتلال القسطنطينية لم يستطيعوا الاحتفاظ برجال العلم والفلسفة من البيزنطيين، وهاجر هؤلاء إلى الغرب وكانت تلك بداية عصر النهضة فى أوروبا. ولذلك فإن اعطاء المسيحي واليهودى فى داخل الدولة الإسلامية حق المواطنة الكاملة واحترام مشاعره وتقاليده الدينية، هو الذى جعله يتفادى هذا التناقض وبالتالي فقد استمر حيث هو وبقي معه تراثه الحضارى، وأمكنه أن يكون وسيطا فى ترجمة الفلسفة اليونانية والعلوم اليونانية.

3. إن أهمية طلب العلم يوضحها الحديث النبوى الشريف الوجيز العبارة الغنى المعانى تماما: «اطلبوا العلم ولو فى الصين». فعلى الرغم من أن تكب الله ، فى المفهوم الإسلامى هو بكل شىء محيط إلا أن رسول الله نفسه (ص) يقول: «اطلبوا العلم» مما يفترض معه أن العلم لم يقفل بنزول القرآن. وأكثر من هذا أن الرسول(ص) جعل من طلب العلم واجبا دينيا، ومن المستقر فى الفقه «أن طلب العلم مثل الجهاد» من حيث الثواب عند الله . فمن اجتهد فى طلب العلم له أجران إن أصاب، وأجر إذا أخطأ وهو أجر الاجتهاد. فضلا عن ذلك «اطلبوا العلم ولو فى الصين»، أى أن طلب العلم يظوى على مشقة ولا بد من تحمل هذه المشقة فى سبيل الحصول عليه ولو اقتضى الأمر الحصول عليه فى الصين وهذا فى منتهى الأهمية لأن الصين لم تكن بلدا مسلما، أى اطلبوا العلم ولو من عند غير المسلمين.

إن هذه المفاهيم الثلاثة، قد ساعدت على تحضّر هؤلاء البدو الذين خرجوا من الصحراء يحملون لواء الإسلام وساعدت على استفادتهم من حضارات البلاد التى فتحوها. والخلاصة أن فكرة العروبة والقومية العربية هى فكرة حضارية فى الأساس، وتعتبر اللغة وسيلة أساسية فى عملية التوحيد الحضارى. وأن هذه الحضارة العربية هى حضارة مركبة بالمعنى البيولوجى، حيث نجد أن الكائن المركب أغنى وأكثر تعقيدا ورقيا من الكائن البسيط. ولذلك فعندما نعترف بالخصوصيات المحلية والإقليمية والدينية والقبلية وما إلى ذلك، فى داخل الوطن العربى، فإن ذلك لا يتنافى مع السعى نحو الوحدة، بل على العكس فقد كان ذلك التنوع مصدر إثراء للوحدة العربية، ومن الممكن أن يكون مصدر إثراء لها، إذا كانت مثل هذه الخصوصيات محل عناية ولم توضع موضع التناقض مع الهدف الكلى وهو الوحدة العربية.

فإذا انتقلت بعد ذلك إلى محاولة تقديم قراءة جديدة لتاريخ مصر الحضارى، لكانت أول ملاحظة عامة فى هذا المجال، هى أن الإسلام قد انتشر فى بلاد كثيرة جدا، ومع ذلك فإن اللغة العربية لم تنتشر معه حيثما انتشر. يترتب على ذلك مباشرة أن التوحيد بين العروبة والإسلام تفكير غير وارد، فالعرب لا يمثلون حاليا أكثر من مجرد 15% من مجموع المسلمين فى العالم. إن المسلمين من حيث العدد يأتون بعد الكاثوليك فى الترتيب إذ تتفاوت التقديرات بخصوص عدد المسلمين ما بين 700 مليون إلى 800 مليون مسلم فى العالم من بينهم حوالى 140 مليون عربى. ومعنى ذلك أن الشعوب التى أسلمت لم تستعرب جميعها، ولكن بعضها استعرب وبعضها حافظ على شخصيته القومية. ويمكن فى هذا المجال الإشارة إلى مثلين بالغى الدلالة وخاصة عندما ننظر إليهما معا نظرة مقارنة: أولهما -حال ايران، وثانيهما- حال مصر.

فبالنسبة للحال الأول، نعرف جميعا أن ايران كانت على بعد خطوات من مركز الخلافة الإسلامية وفرضت فيها اللغة العربية كلغة إدارة وأسلمت جميعا ومع ذلك فهى لم تفقد لغتها الفارسية. لقد أخذت اللغة الفارسية كثيرا من اللغة العربية، فأخذت عنها حروف الكتابة العربية، لأن الايرانيين كانوا يستخدمون الحرف المسماة قبل ذلك فى الكتابة، كما أخذت مفردات عربية كثيرة، ومع ذلك فإن اللغة الفارسية ظلت على حالها فارسية مائة فى المائة، رغم عدة قرون من حكم إسلامى مباشر يستخدم اللغة العربية فى الإدارة، لأن ما يميز اللغة عن غيرها، ليس مجرد المفردات وإنما قواعد النحو وتركيب الجمل.

أما بالنسبة للحال الثانية، فمن المعروف أن مصر ظلت تستخدم اللغة اليونانية كلغة رسمية للدولة قبل الإسلام حوالى ألف سنة من أيام البطالسة حتى أيام البيزنطيين. ولكن ينبغى أن نلاحظ هنا أن من خصوصيات مصر هى أن الإدارة الدنيا فيها، على مستوى القرية أو القسم أو المركز، كانت تبقى عادة فى ايدى المصريين أيا كان الحكام. بمعنى أنه كان هناك تمييز دائم بين الحكومة والإدارة، فالحكومة كانت سلطة علوية أجنبية، بينما الصراف ودلال المساحة وشيخ القرية وما شاكل ذلك ظلوا من المصريين. ويستند ذلك إلى أن نظام الزراعة والرعى فى مصر كان من التعقيد بحيث يصعب فهمه

على الجهاز الأجنبي الحاكم ولذلك كان يتركه في أيدي الإدارة المصرية، ويقتصر دور هذا الجهاز على أن يحصل على ما نسميه حاليا بالفائض الاقتصادي. وتفسر هذه الظاهرة كثيرا من حقائق اللغة في مصر. فمثلا من الصحيح أن الحكم الأجنبي في مصر من أيام البطالسة حتى وصول العرب كان يستخدم اللغة اليونانية، بل وأكثر من هذا فقد أعطى كل المدن والقرى المصرية أسماء يونانية. ولكن عندما سقط الحكم البيزنطي في مصر سقطت معه كل الرموز اليونانية واستردت المدن والقرى أسماءها المصرية القديمة وبعد ذلك أضيفت بعض الأسماء العربية. وفي هذه الأثناء أيضا تنصرت مصر منذ القرن الأول للمسيحية وهذه ظاهرة أساسية في التاريخ الحضارى المصرى، ومن الملاحظ هنا أنه عندما تنصرت مصر وصلها الكتاب المقدس مترجما إلى اللغة اليونانية، ولم يصلها بلغته الأصلية وهى الأرامية، فسارعت مصر بترجمته إلى اللغة القبطية وكان ذلك بداية كتابة حروف هذه اللغة. ومعنى ذلك أنه كان هناك رفض فى داخل الشعب المصرى لأن يتحول إلى شعب يونانى أو هيلينستى ورفض الدخول فى فلك الحضارة اليونانية وتبنى لغتها. وإذا كانت هناك فئة من المصريين قد ساروا فى ركاب الحكام الأجانب وتعلموا لغتهم وعاشوا بأسلوب حياتهم، إلا أن الشعب المصرى فى مجموعه ظل محتفظا بلغته وديانته إلى أن تنصّر.

وهنا أصل إلى مرحلة دخول العرب إلى مصر، وأنبه إلى مندخل إعادة قراءة التاريخ، سواء أكان هذا التاريخ مكتوبا على يد مؤرخين عرب قدامى أم محدثين أم على أيدي مؤرخين غربيين قدامى أو محدثين. وشير إلى أن ما كتبه المؤرخون العرب القدامى كان يندرج أساسا ضمن ما سمي بالحواليات أو التاريخ، حتى جاء ابن خلدون وأوجد علم التاريخ بمعناه الدقيق. ويضاف إلى ذلك أن الشهادات المتاحة لدينا عن مرحلة وصول العرب إلى مصر لم تكن لمؤرخين عاشوا تلك المرحلة، حيث لا نجد مؤرخين للقرن الأول الهجرى إطلاقا لأن عملية التأريخ بدأت فى العصر العباسى ومن أشهر المؤرخين فيها «الطبرى» ثم ننتظر عدة قرون حتى مجيء مؤرخ آخر هو المقريزى فى القرن الثانى عشر الهجرى أى بعد فتح مصر بحوالى عشرة قرون. ومع ذلك فالمقريزى بالذات قد اجتهد فيما كتب ولذلك فقد أوضح فى كتابه «الخطط والآثار» عدة جوانب لم أجدتها فى أى كتاب تاريخ آخر، ويهمنى من ذلك الإشارة إلى نقطتين.

النقطة الأولى منهما، أنه بعكس المفهوم العربى السائد فى كتب التاريخ كلها، فإن «المقوقس» لم يكن كبير القبط فى مصر، كما قالت العرب فى ذلك الوقت، ولكنه كان البطريرك الملكانى الذى عينته بيزنطة لأنها كانت تضطهد الكنيسة الأرثوذكسية. ويقول المقريزى أن بطريرك الاقباط المصريين فى ذلك الوقت وهو أنبا بنيامين - لأن البيزنطيين كانوا يقتلون كل من ينتخب بابا أو بطريركا للأقباط - قد أصدر بيانا للشعب القبطى يقول فيه بالحرف الواحد: «أراد الله ألا يكون للروم ملك فى مصر بعد اليوم» وطلب إلى الشعب المصرى عدم مقاومة العرب، مما سهل عملية فتح مصر. ولعل الأرقام تؤيد ذلك أيضا، فقد وصل إلى مصر تحت قيادة عمرو بن العاص عشرة آلاف جندى، ثم تبعهم عشرة آلاف آخرين، وهذا العدد لم يكن كافيا لفتح مصر فتحا كاملا لو تصدى الشعب المصرى لمقاومة الفاتحين. إنما على العكس من ذلك لقد دار القتال أساسا بين قوات الفتح الإسلامى وقوات الحامية البيزنطية التى كانت موجودة بمصر. ويوضح ذلك أن بنود الصلح الذى تم بين عمرو بن العاص والمقوقس كانت تنص على تأمين خروج البيزنطيين من مصر وليس تأمين بقائهم فيها.

و النقطة الثانية، أن العهد الذى أعطى للمصريين غير الاتفاق الذى تم مع المقوقس فالعهد العمري الذى أعطى للمصريين والذى كان ينص على تأمينهم على عقيدتهم وما إلى ذلك اقترن بأكثر من هذا، حيث نص على تسليم كل الكنائس الملكانية للكنيسة الأرثوذكسية. إن سيدنا عمر فى هذه الظروف وحيث كان الإسلام يميز فى هذه الفترة بين ما فتح عنوة وما فتح صلحا، انتهى إلى إقرار وضع فريد لمصر حيث قال: «إنكم لم تفتحوا مصر وإنما فتحها الله عليكم ولذلك فإن أرضها ملك لله وخيرها لمن يزرعها».. وبالتالي فلم تصبح أرض مصر غنيمة لأنها لم تفتح عنوة، وترتب على ذلك حظر هجرة العرب إلى مصر فى عهد عمر.. ولم تكن توجد بمصر سوى الحامية العربية بالفسطاط والحكام بطبيعة الحال، ولكن حظر قدوم العرب للاستيطان بمصر بعكس ما حدث فى العراق مثلا حيث كان نصفه مستعربا على الأقل قبل الإسلام وكذلك الشام كان معظمها مستعربا قبل الإسلام، وكان هؤلاء يمثلون العرب المسيحيين وظلوا كذلك.. لأن قبائل بكر وتغلب وصلت إلى مدينة «ديار بكر» فى الأناضول. وكان منهم شاعر بنى أمية المشهور «الأخطل» الذى كان يتلو الشعر أمام الخليفة والصليب على صدره. وعندما حاول جرير أن يتعرض له انتقده وقال له «دون هذا لن يكون ذلك»، أى دون هذا الصليب لن يكون ذلك الشعر.

أما بالنسبة لمصر فالثابت أنه خلال القرن الأول الهجرى ظلت اللغة القبطية هى لغة الدواوين وفى بدء القرن الثامن الهجرى عندما فرض عبد الملك بن مروان اللغة العربية كلغة حكم وإدارة كانت حجته فى هذا أن المصريين قد تعلموا اللغة العربية ولم تعد هناك مشكلة فى التفاهم بينهم.

إننى أصدر هنا عن منطوق موضوعى تماما ولن أعمد إلى التحيز وتنزيه أى طرف فى مسألة فرض اللغة بالذات. إننى أفترض أن الأيوبيين، ومن المعروف أنه كانت بينهم درجة من التصب العربى ضد العناصر غير العربية فى الأمة الإسلامية فى ذلك الوقت، قاموا بفرض اللغة العربية بالقوة. ولكن ألم يحدث قبل ذلك أن قام اليونانيون بفرض لغتهم على شعب مصر بالقوة، وعاشوا ألف سنة فى مصر ومع ذلك فالشعب المصرى لم يتخل عن اللغة القبطية. إننا نلاحظ هنا ظاهرة غريبة لا يمكن أن تفهم إلا لأسباب معينة تفسر لماذا أقبل الشعب المصرى على تكلم اللغة العربية. والمدخل الذى أوصلنى إليه إجتهادى يتمثل فى:

إن الإختلاط بين الشعب المصرى والشعوب التى نسميها بالشعوب العربية بعد ذلك لم يبدأ بالفتح الإسلامى... وأنا إذا رجعنا إلى ما قبل تسمية «العرب» إلى ما يسمى بالشعوب السامية نجد أن مصر فوجئت بوصول الهكسوس إليها وقد كانوا من الساميين (أى العرب) الذين قدموا من بادية الشام. لقد اكتشفت مصر بعد طرد الهكسوس أن أمنها فى فلسطين فحرص حكام مصر على وجود مصرى فى فلسطين وجنوب الشام بصفة عامة. وظل هذا الوجود حقيقة حتى سقط ملك المصريين القدماء وحتى عندما جاءت دولة البطالسة فى مصر حرصت على أن تكون فلسطين والأردن تابعتين لها وأن مملكة انطاكية لم تصل إلى هذا الحد.

ما معنى إستمرار الإتصال بين هذه الشعوب مدة تصل إلى ألفى عام تقريبا؟ معنى ذلك أنه كانت هناك حملات مصرية تصل إلى هذه البلاد وتخالط أهلها وتتزوج من بينهم، وتركت لنا من التاريخ المصرى القديم، أبناء أمراء هذه البلاد الذين كانوا يأتون للتعليم فى مصر وكانت هناك مصاهرات تتم بها أيضا وبعضهم كان يتطوع فى الجيش المصرى، كذلك فإن نفرتارى أشهر زوجات رمسيس الثانى كانت آسيوية.. وأيضا نفرتيتى آية الجمال المصرى، إن لم تكن آسيوية بالكامل فعلى الأقل بها دماء آسيوية. معنى ذلك أن هناك تواصلًا يمتد حتى نصل إلى عهد الإسلام والتفكير فى فتح مصر. وهنا نلاحظ أن الذين فكروا بداية فى فتح مصر هم التجار العرب الذين زاروا مصر وهى فى حكم بيزنطة ووصفوها واقنعوا عمر بن الخطاب بذلك. ومن الثابت مثلا أن عمرو بن العاص زار مصر عدة مرات قبل قيادة الفتح الإسلامى لها. وفى بعض الروايات أن الرسول نفسه (ص) زار مصر أيضا قبل البعثة وهو يشتغل بالتجارة. هذا من ناحية سيناء وفلسطين أى الطريق الشمالى إلى مصر..

وهناك أيضا الطريق الجنوبى عبر صعيد مصر، ومن هذه الناحية نلاحظ أن مدن قوصين وقوص وقنا كانت على اتصال بالجزيرة العربية قبل الفتح الإسلامى بلا شك ويوجد دليل مادى على ذلك، وهو أن أقدم نص مكتوب باللغة العربية حتى الآن لم يعثر عليه فى الجزيرة العربية وإنما هنا فى مصر فى الصحراء الشرقية. معنى ذلك أنه كان هناك تواصل قديم بين هذه الشعوب ولم تكن شعوبا غريبة على الشعب المصرى وينعكس ذلك على اللغة عادة ويمكن الإشارة إلى عدة مظاهر لذلك:

(أ) من المعروف أن اللغة المصرية تنتمى إلى مجموعة اللغات الحامية-السامية، وهى مجموعة اللغات التى تمتد حتى الحيشة، لكن بلا شك أن اللغة «المتكلمة» كانت قريبة من لغة هذه الشعوب الوافدة. وهذه اللغة المتكلمة غير اللغة الهيروغليفية التى وجدت على المعابد.

(ب) أن هناك تقاربا بين قواعد تركيب الجملة وقواعد النحو والإعراب بين لغات هذه الشعوب باعتبارها تنتمى إلى أسرة لغات واحدة. ويدلنا علم اللغات على أن الانتقال من لغة إلى لغة أخرى قريبة لها أو من الأسرة نفسها سهل جدا على الانتقال من لغة إلى لغة أخرى تنتمى إلى أسرة أخرى، ونعرف أن اللغة اليونانية تنتمى إلى أسرة اللغات الهندية-الأوربية وتركيباتها مختلفة تماما عن تركيبات اللغات السامية والحامية الموجودة هنا. ولذلك كان من المنطقى تماما أن تكون لغات هذه الشعوب أقرب إلى بعضها والانتقال من لغة إلى لغة أخرى عملية أسهل.

(ج) إن هذا الانتقال تم على فترة زمنية طويلة. فى دار الكتب المصرية مثلا توجد مخطوطات لعقود بين أفراد مكتوبة فى القرنين الثانى والثالث الهجرى وعندما نطالعها يمكن أن نلاحظ عملية الانتقال هذه، لأنها مكتوبة بحروف عربية وبلغة عربية ولكن فيها مفردات قبطية كثيرة جدا. فعلمية الانتقال هذه لم تصدر بمرسوم لأنه لا يمكن تعلم الناس لغة جديدة بقرار أو فى يوم. إنما استمرت عملية الانتقال فترة طويلة، وأعتقد أنها انتهت فى الفترة التى ظهر فيها ابن العسال وأولاده الذين ترجموا آثار القديسين ولغة الكنيسة إلى اللغة العربية.

معنى ذلك أن فترة استعراب مصر لم تتم بين يوم وليلة وإنما استغرقت فترة تمتد إلى حوالى أربعة أو خمسة قرون ولكن الأمر أن هناك مجموعات من الشعب المصرى احتفظت بدينها وقيمت اللغة العربية وهم جماعات المسيحيين. وكذلك هناك مجموعات أخرى من الشعوب مثل الفرس تخلوا عن دينهم بينما تمسكوا بلغتهم.

ومعنى ما تقدم أنه لا العامل الدينى يفسر إستعراب مصر ولا عامل القهر الأجنبى يفسر استعراب مصر بمفرده، وحتى مع التسليم بوجود هذين العاملين، إلا أن هناك عاملا ثالثا فى غاية الأهمية ويتمثل فى الوشائج التاريخية السابقة على الإسلام من زاوية الإتصال بين شعوب هذه المنطقة. فهناك واقع تاريخى لا يمكن إنكاره ويتمثل فى تحول عدد كبير من أقباط مصر إلى الإسلام، بينما كان يتحدث لغة قبطية، ثم تعلم اللغة العربية فنشأت «لغة مختلطة» وهى اللغة العادية التى كانت تستخدم فى هذه الفترة... وبمرور الوقت اكتملت عملية الاستعراب فى مصر. ولكن العامل الدينى لا يفسر هذه العملية لأن الأقباط حافظوا على دينهم.. وكذلك لا يمكن تفسيرها بعامل القهر الأجنبى لأن هذا العامل وجد فى كل البلاد التى فتحها العرب وبخاصة فى فارس لقرىها من دار الخلافة. فمن الثابت أن الخلفاء لم يهتموا مثلا بسرعة استعراب عناصر البربر فى شمال أفريقيا، ولكنهم اهتموا بسرعة استعراب فارس لقرىها منهم ولأنه كان من الممكن أن تتحول إلى امبراطورية مناوئة لهم. وبالقطع فإن الضغط على الاستعراب فى فارس كان أقوى بكثير من الضغط فى مصر.

و فضلا عما تقدم ينبغي التسليم بأنه كان هناك جزء «إرادى» فى عملية الاستعراب بمصر، بمعنى إختيار الكلام باللغة العربية من جانب أقباط مصر.. ولذلك فإبنى اعتقد أن اهم حدثين فى تاريخ مصر الطويل هما استنصار مصر، أى تحولها إلى النصرانية - من ناحية، والتحول إلى اللغة العربية- من ناحية أخرى، لأن الذى ضغط وحدة مصر مدة ثلاثة آلاف عام سابقة على ذلك تمثل فى الديانة فى صورتها الأساسية - أن ثالوث إيزيس وأوزوريس وحورس - واللغة على تطوراتها. والتعبيرين اللذين حدثا فى تاريخ مصر الطويل هما:

- الإنتقال الى ديانات التوحيد أو الديانات الابراهيمية فى مجموعها ومن المعروف هنا أيضا أن الانتقال من ديانة ابراهيمية إلى ديانة ابراهيمية أخرى مثل مسألة اللغة يعتبر عملية سهلة نسبيا لأن الأصول الفكرية والقيم الأساسية واحدة.
- الإنتقال من اللغة المصرية القديمة إلى اللغة العربية... ويلاحظ هنا أن استعراب مصر كان يمثل ظاهرة عامة، وأقباط مصر لم يتعلموا اللغة العربية فقط، بل لقد برزوا فيها. وعلى سبيل المثال فإن ترجمات ابن العسال وأولاده تدل على تمكن من اللغتين القبطية والعربية لا يستهان به.

إن كل ما تقدم لا يعنى أن مصر، طوال الدولة الاسلامية، كانت فى حال حكم عادل، بل كان هناك حكم جائر فى فترات كثيرة جدا. وهنا نتفق مع إشارة الأستاذ الكبير عزيز سوريال عطية عن وضع الأقباط فى مصر بصيغة لبقة وذكية حيث يقول: «إن فى عصور الاستقرار والرخاء لم تكن هناك مشكلات... ولكن فى عصور الظلم والاستبداد كان الظلم الذى يقع على الأقلية القبطية ضعف الظلم الذى يقع على الأغلبية المسلمة»! وهذا الكلام يمثل منطقا موضوعيا ومقبولا رغم احتجاج بعض الكتاب العرب عليه.. وهنا أرجع إلى المقرئى مرة أخرى، فى كتابه عن «الخطط» خصص فصلا كاملا عن تاريخ الكنيسة القبطية، ضمنه قائمة بالبطاركة من القديس مرقس إلى عصره... وفى فقرة معينة يقول: «وظلت الكنيسة بدون بطرك عشرين عاما وهذا من ظلم الحكام وجورهم»، ومعنى ذلك أن الشيخ عبد الرحمن المقرئى، لأنه كان مسلما صحيحا، إعتبر تدخل الحكام فى شؤون الكنيسة الذى حرّمها من أن يكون لها بطرك مدة عشرين عاما كان ظلما وجورا. إذن، لا ينبغي أن نقول أن الصورة كانت وردية ولم تكن هناك نزاعات ولا مشكلات.

وكذلك ينبغي أن نوضح الناحية الاقتصادية فى الاعتبار، فمن المؤكد هنا أن أغلبية أقباط مصر كانوا من الفلاحين وبالتالي تفاعلت الظاهرة الدينية مع الظاهرتين الاقتصادية والسياسية، وتمثل ذلك تماما فيما يسمى بهبة الأقباط فى العصر العباسى التى اقتضت حضور الخليفة المأمون بنفسه لكى يجمعها. فى تحليلى الاقتصادى لهذه «الهبة» أن الدور الأساسى وراءها - بالإضافة إلى دور صلاح الدين - تمثل فى مبالغة الحكام فى ابتزاز الفلاحين، أى فى ابتزاز الأقباط أساسا. ومن الروايات المشهورة عن جولة الخليفة المأمون فى مصر أن امرأة قبطية قابلته فى احدى القرى وأهدته صحن مملوءا بالقطع الذهبية، فقال لها: أنت الفقيرة تهدين الخليفة؟! فأمسكت حفنة طين من الأرض وقالت له: هذا من هذا، وهذا أدوم، أى أن الذهب من الأرض. ويوضح ذلك أن الهبة كانت أساسا هبة فلاحين.

ولعلنا نقارن هنا مع التاريخ المسيحى فى أوروبا، إذ نلاحظ أن «الحركة اللوثرية» تبنها أساسا الفلاحون فى ألمانيا. كذلك فإن ثورة الفلاحين التى كتب عنها انجلز فى القرن السادس عشر فى ألمانيا تمت تحت لواء البروتستانتية لأن أمراء الاقطاع كانوا مرتبطين بالكنيسة الكاثوليكية وكان من الطبيعى أن يعمد الفلاحون، وهم طبقة غير قادرة على افراز ايدىولوجية أو تفكير سياسى متكامل، إلى البحث عن سند معنوى لحركتها السياسية من الدافع الدينى.

وبالقطع كان أغلبية الفلاحين فى مصر من الأقباط. ويرجع ذلك إلى نمط الهجرة العربية إلى مصر. فمن المعروف أن الهجرة العربية لم يصرح بها إلى مصر على نطاق واسع اطلاقا... وإنما حدث نوع من التساهل فى تطبيق الحظر. وبالتالي فإن قوافل الهجرة العربية التى خرجت من الجزيرة العربية هربا من الحرب، كانت تتفادى العاصمة حتى لا يعمد الحاكم إلى جمعهم وردمهم ثانية من حيث أتوا... كذلك فقد كانوا يتفادون إثارة المشكلات مع المصريين بقدر الامكان، سواء فى ذلك الذين كانوا أقباطا واستمروا كذلك أم الذين أسلموا، لأن إثارة المشكلات ستؤدى الى تدخل الحاكم. ومن هنا كانت نقطة تمركز العرب تدعو للتأمل، فقد كانت هناك ثلاثة اتجاهات بصفة عامة للاستيطان العربى فى مصر:

أولها: ما يسمى حاليا محافظة الشرقية، وقد كانت منطقة غير مزروعة وكانت تسمى «الحواف الشرقى»، أى المنطقة المحيطة بترعة الاسماعيلية وشمالها. وهى لم تزرع بشكل منتظم إلا بعد حفر الترعة.

ثانيها: التوجه إلى قنا والقصر وقوص ومنها إلى الوادى دون الوصول إلى منطقة الشمال.

وثالثها: الدوران من منطقة الشرقية حول منطقة القاهرة العاصمة والاتجاه إلى الصعيد وهذا هو أصل المثل التاريخى "الشرقاوية أبناء عم الصعايدة".

وكان الملفت للنظر أن العرب يستمرون فى البداية «دوا» بمناطق الاستيطان الجديدة وكانت عملية التحول من «بدوى» إلى «فلاح» عملية تاريخية طويلة لم تتم فى جبل أو جيلين. بل لقد استمر بعض عناصرهم أعرابا حتى وقت قريب.

وليس أدل على ذلك من أن حكومة الإحتلال الانجليزي في مصر كانت تعترف لهم بمكانة Status خاصة، ومن ذلك مثلا أن عائلات كبيرة مثل عائلة لموم وعائلة الباسل كانت معتبرة من الأعراب وأعفيت بناء على ذلك من الخدمة العسكرية وكانت لها قواعد خاصة بها إلى عهد قريب.

لقد كانت هناك مرحلة أولى لتحول هؤلاء البدو إلى فلاحين، حيث كانوا يعيشون على حافة الأرض المزروعة ويشغلون بالرعى ويقفون من هذه الأرض أو يحصلون على قطع منها عن طريق «وضع اليد» مثل عرب مرسى مطروح. ثم كانت هناك بدايات تدريجية لاحترافهم الزراعة، فلم يكن في مقدورهم مثلا أن يقتحموا قرية ما ويطردوا أهلها منها، فكانوا يقومون ببناء قرية صغيرة مجاورة لإحدى القرى الكبيرة. وتوضح طبوغرافية الصعيد هذه الظاهرة تماما، حيث نجد في القلب قرية كبيرة لا تزال تحتفظ بالاسم المصرى القديم ومن حولها تجد منشأة كذا، محلة كذا، كفر كذا، نزلة كذا وهى المواقع التى نزلت بها القبائل العربية. ومع بقاء القرية الأصلية الكبيرة كما هى. وعلى سبيل المثال، من الشائع وجود قريتين أو بلدين متجاورتين تحملان الاسم نفسه، بل هناك بلدة بالصعيد تسمى «الكودية» وهى عبارة عن بلدين متجاورتين إحداهما تسمى «كودية الاسلام» والأخرى تسمى «كودية النصارى». وتدل هذه التسمية على أن العرب لم يستطيعوا اقتحام «كودية النصارى» فقاموا ببناء قرية مجاورة لها وكانت بينها مسافة معينة... ولكن بمرور الوقت ومع إتساع القريتين تلاحمتا معا، لكن ما زالت لكل منهما تسميتها.

كانت هذه عملية تاريخية تدريجية طويلة، ولذلك فإن الأسماء المصرية الحالية هى إما أسماء مصرية قديمة محرفة أو أسماء قبائل عربية استقرت بمصر. ومن المهم هنا أن نلاحظ أن هذه القبائل عندما بدأت فى الاستقرار والاشتغال بالزراعة قبلت التقويم القبطى وبدأت تستخدمه كأساس للحساب لأن هذا التقويم هو المستخدم فى الزراعة المصرية.

وفضلاً عن ذلك فإن هذه القبائل العربية التى إشتغلت بالفلاحة كانت تخلى عن تقاليد بدوية وتتقبل تقاليد مصرية أساسية، ولقد كان صعيد مصر هو الموطن الأساسى لعملية المزج هذه، وبخاصة التقاليد المسيحية التى يمكن أن نجد لها اصولا فى مصر ما قبل المسيحية رغم طابعها الدينى. فمثلا أذكر أننا فى قريتي التى تنتمى إلى صعيد مصر كنا نحفل جميعا مسلمين ومسيحيين بسبت النور وحد الزعفر، رغم أن ثلثى القرية كانوا من المسلمين والثلث من المسيحيين. كذلك فإن ختان أولاد القرية جميعا كان يتم فى أول شهر «توت» لكل من بلغ سبع سنوات كان ذلك بمثابة عيد فى القرية كلها. وهنا أرجع أيضا إلى المقريزى الذى كتب فصلا «فى أعياد المصريين ومواسمهم» وأشار فيه إلى اشتراك المسلمين والمسيحيين فى هذه الأعياد بما فى ذلك عيد الغطاس، حيث كان المسلمون يذهبون الى النيل فى ذكرى تعميده المسيح لأن العيد أصبح عيدا شاملا للمصريين جميعا.

معنى ذلك أنه مثلما احتفظ الأقباط بدينهم، ولكنهم أخذوا اللغة العربية وبعض قيم حضارية عربية، فإن العرب الذين «استنصروا» باشتغالهم بالزراعة دخلوا فى الإطار الحضارى لمصر، هذا الإطار الذى يتمثل عموده الفقرى فى النيل والزراعة والمواسم والتقويم والعادات المرتبطة بها. فمثلا العادات الجنائزية المصرية هى عادات قديمة عبرت المسيحية وعبرت الاسلام، بما فيها فكرة الأربعين وارتداء السواد. فمن المعروف هنا أن مصر تمثل أقلية فى العالم الإسلامى ترتدى السواد تعبيراً عن الحداد بينما فى السعودية والسودان وغيرهما يعتبر اللون الأبيض هو التعبير عن الحداد. أى أن العرب الذين استقروا فى مصر واشتغلوا بالفلاحة «استنصروا» بهذا المعنى الحضارى مثل القبط الذين احتفظوا بدينهم و«استعربوا» من الناحية اللغوية.

و فى الختام يمكننى أن أخلص من كل ما سبق، إلى أن مصر أقباطا ومسلمين «عربية»، وأن مصر أقباطا ومسلمين لها خصوصية وعلامات مميزة داخل الامة العربية. وهذا ما يعيدنى إلى الكلمة التى بدأت بها. وهى أن مفهومى عن القومية العربية والوحدة العربية، هو مفهوم مبنى على «الوحدة والتنوع» وأن الحضارة العربية حضارة مركبة تضم بداخلها حضارات جزئية تتفاوت فى أهميتها. فمثلا يعتبر المغرب الأقصى وحدة حضارية مهمة جدا، كذلك فإن مصر وحدة حضارية مهمة للغاية... الخ.

المناقشات

ميلاد حنا: لدى بعض التساؤلات حول موضوع «الجزية»: متى بدأ فرضها أولا، وكيف تم ذلك وبخاصة إذا وضع فى الاعتبار أن اقباط مصر كانوا من الاغنياء بينما كان المسلمون من الفقراء؟.

اسماعيل صبرى عبد الله: يمكننى تلخيص الرد على ذلك فى عدد من النقاط:

أولها: إن الجزية بدأ فرضها بعد الفتح الإسلامى مباشرة. وكانت تفرض على «أهل الذمة أو الذميين». ورغم أن هذه الكلمة الأخيرة تحولت إلى سبة وتمييز فى عهود الانحطاط الإسلامى إلا أن المقصود بها فى الاسلام الصحيح «أهل العهد»، وأنهم لذلك «فى ذمة رسول الله». وتوضيح ذلك مثلا مقدمة العهد العمرى عن عهد الله وذمة رسوله» لى أن حقوق اليهود والمسيحيين أمانة فى ذمة رسول الله.

ثانيها: إن الحصيلة الأساسية التي كانت تحصل عليها الخلافة الإسلامية من مصر، كانت تتمثل في «الخراج» ولم تكن «الجزية». والخراج يفرض على «الأرض» - وبنسبة "عشر" محصول الأرض. ولذلك فإن تمرد الأقباط المعروف في العصر العباسي لم يكن بسبب الجزية وإنما كان بسبب الخراج.

وثالثها: أنه ينبغي التمييز في صدد طبيعة الجزية بين ناحيتين : أولاهما - الناحية الفنية، وعن هذه الناحية فالجزية هي «ضريبة على الفرد» أو هي «ضريبة الرووس». وقد كانت معروفة في الإمبراطورية الرومانية وفي أوروبا. وقد فرضت بهذا المعنى على كل ذكر بالغ من الأقباط فيما عدا رجال الدين، وكانت نسبة ثابتة وبالتالي فقد كانت تفرض على الدخل الأدنى وليس الدخل الأقصى، وهذا من طبيعة ضريبة الرووس طالما أنها تفرض على كل فرد. وثانيتهما - الناحية السياسية، ومن هذه الناحية فرضت الجزية في نظير تأمين المسيحيين على دينهم وممتلكاتهم ومعتقداتهم. وهذا مخالف تماما لمفهوم الجزية في عصور التخلف مثلما حدث وقت الخلافة العثمانية التي كانت تجبي الجزية من الأقباط والمسلمين معا، إذ هي تمثل هنا "جزية الفاتح".

و في ضوء هذه النقاط فإن لى تفسيري الخاص لموضوع الجزية. ففي اعتقادي أن المسلمين قد وجدوا أنفسهم في موقف غريب، إذ هم يحاربون دفاعا عن الإسلام، ويقضون ذلك الدفاع عن حدود بلاد الإسلام مثل مصر وغيرها وتأمينها من الفتح البيزنطي أو غيره. فهل كان من المتصور أن يجند "أقباط" للدفاع باسم الإسلام؟... طبعاً الإجابة بالنفي. ومن هنا فإن مفهوم الجزية أقرب إلى مفهوم «البديلية العسكرية» أي بديل عن الخدمة العسكرية، لأن المسلم مفروض عليه الجهاد كجزء من الفروض الدينية. ولذلك فمن الممكن أن يلزم بالقتال. إن هذا هو تحليلي الخاص.

رءوف عباس: إن هذا التحليل هو الوضع القانوني للجزية في الوقت نفسه.

القس انسطاس شفيق: لقد سبق أن طالعت مقالكم بمجلة الطليعة «نظرة مصرية إلى تاريخنا الحضاري» الذي أشرت إلى بعض مما فيه. ولقد أنصفتكم في هذا المقال بالإشارة إلى خطأ تسمية العصر البيزنطي بالعصر الروماني أو اليوناني وأن تسميته الصحيحة هي العصر القبطي، اعترافاً بأن أقباط مصر كانت لهم حضارة وهم امتداد الفرعنة. والتساؤل هنا يدور حول انتشار اللغة العربية، إنني أفهم أن التحول إلى لغة جديدة يمكن أن يحدث عندما يكتشف المرء أن تلك اللغة تحمل من المعاني والمقولات الفكرية والحضارية ما هو أغنى من واقعها ولكنها تعلم أن العرب جاءوا إلى مصر باللغة العربية، بينما أقباط مصر لهم لغتهم التي تحمل من المعاني والمقولات الفكرية والحضارية ما هو أغنى مما كان عند العرب. فما الذي دفع بالمصريين وهم أغنى ثقافة وفكراً وعلماً أن يتحولوا إلى لغة مع كل الاحترام - كانت أقل في المستوى الحضاري من لغتهم القبطية.

اسماعيل صبري عبد الله: إن علم اللغات ينطوي على ظواهر مماثلة مما قد يستعصى على الحل. ولكن أقرب الحلول هنا هو أن لغة الفاتح يكون لها عادة نوع من الهيبة. وكما سبق أن أشرت، ففي العهود التي كانت فيها اللغة اليونانية هي اللغة الرسمية، فإن العناصر التي نسميها بلغة اليوم «البرجوازية» أو «عليه القوم» كانوا يستخدمون اللغة اليونانية في التعامل. كذلك فإن المصريين الأغنياء في عصر الخلافة العثمانية كانوا يتكلمون باللغة التركية.

هذا هو اجتهادي الذي شرحته سابقاً: أي حقيقة العلاقات السابقة، التقارب بين اللغات بمعنى أن اللغات تنتمي إلى الأسرة نفسها وأن الانتقال من لغة إلى أخرى يصبح أكثر سهولة مثل الأراميين الذين تحولوا إلى اللغة العربية ومثل السورباليين الذين تحولوا إلى اللغة العربية، لكن اليونانيين لم يتحولوا إلى اللغة العربية ولا الأتراك ولا الفرس، لأن لغاتهم غريبة عن مجموعة هذه اللغات المتقاربة وهذا مجرد اجتهادي في تفسير الظاهرة.

بالإضافة إلى هذه اللغة العربية المصرية، في مستواها الدراج وفي مستواها المكتوب، حافظت على أصول مصرية، فمصر هي البلد الوحيد الذي يستخدم الفدان والقصب حتى الآن. في دراسات المرحوم الاستاذ أحمد أمين عن الخصوصية المصرية في الأدب العربي القديم وفي الأدب العربي للعصر الأيوبي مثل البهاء زهير وغيره، ويبرز الأثر المصري البحت فيها. الدكتورة سعاد ماهر - عميدة كلية الآثار سابقاً - قالت لي وإن كانت لم تكتب ذلك بشكل واضح أن التراث المعماري الفاطمي تراث قبطي أساساً لأن الخلافة الفاطمية عندما جاءت لمصر كانت ترغب في منافسة بغداد حتى تكون عاصمة خلافة زاهية. فإذا كانت بغداد قد وجدت في مجال الفن والفنانين عناصر الفرس ففي مصر وجدوا الأقباط. وأضافت د. سعاد ماهر إلى ما قالته لي إن بعض عناصر العمارة كانت قبطية خالصة مثل زهرة اللونس وإعادة استخدامها. فإذا انتقلنا إلى اللغة المصرية الدارجة لوجدنا أننا مسلمون ومسيحيون ما زلنا نحفظ بكلمات قديمة لا تستمد أصولها فقط من اللغة القبطية وإنما أيضاً من اللغة المصرية القديمة التي تعتبر اللغة القبطية آخر شكل لها. فما زلنا حتى الآن نستخدم كلمة «بتاو» في الصعيد، وهي الكلمة المصرية القديمة للخبز، «ب» تمثل حرف التعريف، و«تأو» تمثل كلمة خبز. وأيضاً كلمة "ببصاره" أي البصارة - كلمة مصرية قديمة. وأيضاً كلمة «التوريا» - أي الفأس - الكلمة المصرية القديمة التي عبرت كل الأديان وكل الثقافات.

معنى ذلك أن الظاهرة اللغوية والظروف التي تجعل شعبا معينا يتقبل لغة ما ويرفض لغة أخرى ليس لها قوانين عامة وتحسب حالة، حالة في حدود قراءاتي في علم اللغات. وهناك حالات ليست غريبة فمثلا اللغة العبرية كانت لغة غنية جدا، ولكنها حتى انشاء اسرائيل كانت في حكم اللغات الميتة، واليهود الأوروبيون أبدعوا لغة خاصة بهم هي «البيديش». وهي لغة مفرداتها كلها تكاد تكون المانية وروسية لكن تركيبها سامي. كذلك فإن يهود أسبانيا ابتكروا لغة خاصة بهم هي «اللايني». اليهود الوحيدون الذين لم يحتاجوا إلى ذلك هم اليهود العرب، لأن العرب لم يضعوا اليهود في جيتو واعتبروا اليهودية ديننا وليست قومية ولم يفرضوا تمييزا ضد اليهود، ولذلك فقد تعلموا اللغة العبرية ولم يستخدموا لغة خاصة بهم، بينما كانت اللغة العبرية لغة غنية ولم تكن فقيرة بلا شك. إن ظاهرة التحول من لغة إلى لغة أخرى واقتصار لغة على استخدام محدد تعتبر من الظواهر المعقدة والتي تبحث كل حالة بمعزل عن الأخرى، وليس لها قوانين عامة تحكمها والتي تحتاج إلى المزيد من الدراسة.

أبو سيف يوسف: إن ظاهرة التحول من لغة إلى لغة أخرى لا يحكمها سبب واحد وإنما مجموعة من العوامل موضوعة في إطار تاريخي معين. ففيما يتعلق بظاهرة الاستعراب يلاحظ أن العرب عندما قاموا بفتح أقطار مختلفة، ومنها مصر، كانوا على مستوى معين من الحضارة، وإن كان أقل من المستوى السائد في مصر. في علم الاجتماع الديني ليس هناك تفسير لقبول العرب للدين ولفكرة التوحيد، ولكن ما ينبغي ملاحظته هنا أنه كانت هناك حركات أو ما يسمى الدين الأبراهيمي تدعو إلى التوحيد في مصر، فضلا عن أنه كانت هناك علاقات واسعة بين الجزيرة العربية والمنطقة المجاورة كلها خصوصا بيزنطة والدولة الرومانية والدولة الفارسية. فاللغة العربية كانت مستعدة تماما للتفاعل في هذا الإطار مثلما أشار د. اسماعيل أن المناطق المجاورة كانت على استعداد للتلقى. والنقطة الثانية أن اللغة القبطية لم تكن لغة «حامية» فقط وإنما كانت لغة «حامية-سامية» فيها اختلاط ربما من آثار الهكسوس الذين استمروا بمصر لمدة تربو على الثلاثة قرون. وهناك احصاء اجراه الاستاذ محمد دروزه، لا اعلم مدى دقته، عن المفردات التي من أصل سامي وعربي في اللغة القبطية، قدرها بحوالي عشرة آلاف كلمة.

أما النقطة الأخيرة: فهي أن هناك مدارس مختلفة تحاول تفسير ظاهرة تغلب لغة على لغة أخرى من ذلك مدرسة دوركايم الاجتماعية الغربية او اخر القرن 19، والتي تذهب في تفسير كيفية تغلب لغة على اخرى وعدم قدرة لغة على التغلب على لغة اخرى، إلى أهمية عنصر الفتح واستقرار الفتح في البلد ومستوى حضارة الفاتحين بالنسبة لمستوى حضارة البلد الذي تم فتحه فضلا عن المدى الزمني لاستمرار الفاتحين ومدى اندماجهم مع أهل البلد. ويمكنني أن أضيف إلى ذلك ما أشار إليه د. اسماعيل أيضا عن «خصوصية مصر». فكما لا يمكن تقسيم البلد لا يمكن أيضا تقسيم الشعب ولا يمكن تقسيم اللغة وهنا أيضا أهمية مركزية الدولة ودور القانون في فرض اللغة، فحينما يصدر قانون بأن الجميع يتكلمون باللغة العربية فسوف تسود اللغة العربية.

القس انسطاس شفيق: أود أن أضيف إلى ما تقدم ملاحظة قد تكون غائبة نسبيا عن حقيقة مشاعر الأقباط قد يكون هناك تخوف من ابرازها. فالكتاب المقدس يقول عن جماعة التلاميذ عندما حل عليهم الروح القدس أنهم تكلموا بلغات مختلفة يونانية وعبرية.. وعربية أيضا. وعندما جاءت البشارة الدينية إلى مصر حمل إليهم الانجيل -كما ذكر د. اسماعيل- باللغة اليونانية فعرفوا أن كل ما يأتي في الانجيل هو من الوحي، هو من الروح القدس هو من الله فصارت اللغة العربية لغة سماوية، ومن هنا صار إنعطاف روحى عن الأقباط لتقبل اللغة العربية من منطلق ديني قبل أن يكون من منطلق اجتماعي. هذا هو العامل الأول.

العامل الثاني أن الأقباط عانوا الأمرين من الحكم البيزنطي الذي كان موجودا بمصر وكانوا يرغبون في الخلاص منه بأي شكل من الأشكال. وعندما ساعدوا العرب وكانوا متفائلين فيما يتصل بالخلاص من البيزنطيين لكن لم يساعدوا العرب اطلاقا من أجل التفريط في أرض مصر أو لقبول حكم غريب لأن الأقباط لم يفرطوا ولن يفرطوا في أرض مصر. وعندما دخل العرب ونجحوا في الاستيطان، لا أقول اطلاقا أنهم دخلوا لكي يستوطنوا كحكام وإلا لكان المصريون قد قاوموهم، لأن الدفاع عن الأرض عملية مقدسة لدى أى إنسان في العالم وليس في مصر فقط. لكن كان عند العرب في نفسيتهم ما جعل الأقباط يطمنون اليهم ويعاشرونهم لأن سماحة الفكر الاسلامي وسماحة الفكر الديني في هذا العصر وما تسمع من عبارات عمر بن الخطاب في ذلك الوقت، رسخت الاعتقاد لدى الأقباط بأن هؤلاء القوم ليس بهم طمع في مصر. فإذا كان هناك بديل أو لا بد من أن يكون هناك بديل حتى يمكن تدارك الموقف، فيمكن قبول هذا الوجود الجديد. لكن السليبيات التي حدثت بعد ذلك جعلت الأقباط ينظرون بشز أو بتحرز، لأن دخول العرب تحول من دخول امتداد حضارى وامتداد فكري، إلى دخول اسلامي وغزو اسلامي. ولذلك فقد اعترضت على عبادة د. اسماعيل التي يقول فيها ان الأقباط كانوا يدفعون الجزية نظير عدم الاشتراك في الحرب في دولة اسلامية. معنى ذلك أن مصر تحولت إلى قاعدة إسلامية تحارب من أجل الاسلام ومن الطبيعي هنا أن لا يحارب الأقباط معركة الاسلام. فاللغة العربية قبلت من الأقباط للعامل الديني من ناحية، ولأن العرب حملوا معهم مناخا فكريا وحضاريا جعل الأقباط يطمنون الى ذلك من ناحية أخرى.

الأقباط كانوا مرتبطين بلغتهم لأنها كانت لغة اللحن الكنسى وهذه نقطة جديدة. فكما أن الاسلام يرتبط باللغة العربية لأنها لغة القرآن الكريم، فالأقباط كانوا يرتبطون باللغة لأن اللحن الكنسى والصلاة؛ سبجوا الله بالدخوف والصفوف بالترتيل وبالمزمار كل ذلك ضمن طقوس عبادة الأقباط. الأقباط في القرون الأولى والثاني والثالث

أثروا العبادة الروحية بالألحان الكنسية، ومن هنا أتساءل كيف استطاع الإقباط التخلي عن لغة لحنهم في عبادتهم ويتقبلوا لغة جديدة وهي اللغة العربية؟ ليس عندنا اجابة حتى اليوم ولكن أضع هنا أهمية العنصر الزمني بمعنى استقرار العرب لمدة طويلة بمصر والعلاقات السابقة، ولكن لا ننفي اطلاقا أن عيد الملك بن مروان، وهذا مذكور فى كتب التاريخ القبطى، كان يأمر بقطع لسان من يتكلم بغير اللغة العربية. ومعنى ذلك أن عنصر الحاكم لا بد من وضعه فى الاعتبار سواء بمعنى إكراه الحاكم او بمعنى الانجذاب إلى لغة الحاكم.

طارق البشرى: الحديث عن الجزية عادة يدور حول ثلاث نقاط: أولها: موجبات الجزية، وكما أشار د. اسماعيل فالجزية واجبة على البالغ العاقل من غير رجال الدين والعبدة هنا بالقدرة على حمل السلاح، حيث كان من المتفق عليه إسقاطها عن الشيوخ وثانيها: حكمة الجزية، وملاحظة د. اسماعيل هنا دقيقة تماما إذ ان حكمة الجزية هي الدفاع عن أهل الوطن الإسلامى من غير المسلمين. وثالثها: مسقطات الجزية، ونقطة البداية هنا هي أنه حيث أن الجزية تدفع أصلا نظير الدفاع عن غير المسلمين، فإذا عجز المسلمون عن ذلك فى أرض ما تعاد الجزية إلى أصحابها. كذلك إذا شارك المسيحيون مع المسلمين فى احدى الحروب تسقط عنهم الجزية. هاتان هما حالات إسقاط الجزية شرعا.

القس أنسطاس شفيق: ولكن اذا تعرضت مصر لحرب فى ذلك الوقت، من يجند للدفاع عنها: الحاكم المسلم، أم المسيحي الذى يدفع الجزية؟... وهل المسيحي لا يهب للدفاع عن «وطنه» طالما هو يدفع الجزية؟

طارق البشرى: إننى اتحدث هنا عن المفهوم من الناحية الشرعية. ولكن على أية حال ففى الحالات التى دافع فيها المسيحيون عن أوطانهم مع المسلمين أسقطت عنهم الجزية. وفترة الحروب الصليبية شهدت أمثلة عديدة لذلك. كذلك عندما اصدر الخديوى سعيد قانون التجنيد الاجبارى اسقطت الجزية وأعلن أن أبناء المسيحيين ينبغى أن ينضموا إلى الجيش "إحقاقا للمساواة".

رعوف عباس: إننى أود العودة الى الناحية التاريخية للإستعراب. لقد أشار د. إسماعيل إلى نمط هجرة القبائل العربية إلى مصر، وكيف كانوا يتفادون العاصمة وكنوا يتجهون إلى الأطراف. إننى أقدم هنا اجتهدا آخر استخلصته من دراستى لمشكلة الأرض فى مصر. فقد كانت ملكية الأرض الزراعية فى صعيد مصر لمن يزرعها ولذلك فقد كان أهل كل قرية يمتلكون زمام القرية، وهذه الأزمنة ثابتة والتحرك داخلها صعب. وبالتالي فإن أى واحد قادم من الجزيرة العربية لا يملك سوى أن يعيش على أطراف التجمعات، أو يحاول بناء تجمعات اخرى مجاورة يحصل على أرضها بأى شكل من الأشكال ولذلك فإننى أضع تحفظات على مسألة الامتزاج بين القبط والعرب فى صعيد مصر بالذات وأعتقد أن الشواهد تفرض علينا الحذر فى هذا المجال. إذ لا شك أن درجة التعصب بين المسلمين والمسيحيين فى الصعيد أكبر بكثير منه فى الوجه البحرى، وربما رجع ذلك - تاريخيا - إلى مزاحمة القبائل العربية لأقباط مصر فى الصعيد. وربما رجع إلى نظرة الاستعلاء التى ميزت العرب فى تعاملهم مع أهل البلاد المفتوحة، بصرف النظر عن المسائل النظرية السابق الإشارة إليها مثل الجزية. فقد فرضت الجزية فى بعض الحالات حتى على من أسلم عندما اكتشفت الحكومة تناقص الموارد لديها.

كذلك بالنسبة لعملية التحول إلى الإسلام واللغة العربية أعتقد أننا ينبغى أن نضيف إلى ما أشار إليه د. اسماعيل بعض النواحي الاقتصادية. إذ أن الجزية، حتى إذا كانت نسبة بسيطة، إلا أنها كانت مرهفة، خاصة أن "الخراج" لم يقف عند حد كونه يمثل 10 بالمائة إذ أن هذه النسبة لم تكن كذلك إلا فى القرن الأول الهجرى فقط. ولذلك فقد كان نصيب الفلاح المصرى من الخراج يتناقص باستمرار. وبالتالي فقد كان التحول إلى الإسلام واردا كنوع من تخفيف هذا العبء.

وأعتقد أيضا أن عنصر الإكراه فى فرض اللغة، كما أشار إلى ذلك الأب أنسطاس، كان واردا، وتؤكد بعض الشواهد التاريخية. ولكن ألفت النظر هنا إلى أن الكنيسة ربما واجهت مشكلة فى مرحلة من المراحل، عندما واجهتها مشكلة أجيال عديدة من المسيحيين الذين لا يعرفون غير اللغة العربية. وهى تشابه مشكلة المسلمين اليوم فى اندونيسيا وماليزيا مثلا حيث الصلاة باللغة العربية بينما لا يعرف منها المسلم شيئا. معنى ذلك أن انقطاع الصلة فرض على الكنيسة أن تواكب هذه الظاهرة التى فرضت نفسها بالتطور التاريخى.

وخلاصة كل ما تقدم أننا لا يجب أن نميز بين المصريين، إلى مسلمين وغير مسلمين، ففى اعتقادى أن معظم المسلمين المصريين هم فى حقيقة الأمر من الأقباط، لأن الهجرة العربية كمكون تعتبر نسبة صغيرة للغاية.

اسماعيل صبرى عبد الله: إننى أعتقد أنه ينبغى علينا دراسة ظاهرة التعصب جيدا. وأتصور بداية أن صعيد مصر متعصب بطبيعته، لأن الصعيد كان مستودع المقاومة دائما فى مصر، فالغزو كان يأتي من الشمال والعناصر المتمردة على الغزو كانت تهاجر إلى الجنوب. ولقد تم ذلك حتى فى عصر المماليك، فمن كان يفكر منهم فى الهرب كان يتوجه إلى سوهاج. كذلك فإن عملية التعبئة للتحريض كانت تأتي من الصعيد والأمثلة هنا عديدة من على بك الكبير حتى جمال عبد الناصر.

والأهم من ذلك أننا ينبغي أن نسأل أنفسنا عن أثر التعليم الغربي على ظاهرة التعصب التي بدأت تبرز منذ مطلع هذا القرن؟ لقد لاحظت أن درجة التعصب بين المتعلمين أكبر منها بين غير المتعلمين. ولقد كان من المؤلفين قريتي بالصعيد أن يشترك مسيحي ومسلم في الحقل نفسه، وأن يعهد المسلم إلى مسيحي بأمانة يرغب في حفظها. ولذلك اعتقد أن التعصب قد صاحب الوجود الاستعماري والوجود الفكري والاقتصادي الغربي، دون أن يعنى ذلك تهربا من المسؤولية فمن الناحية الفكرية، يلاحظ أننا تعلمنا تاريخنا نقلا عن كتب الغرب، وهذه الكتب سرّبت تلك المقولة البسيطة: إن المسلمين أصلهم عرب و غزاة وأن الاقباط هم السلالة النقية للفراعنة. وأنى أعتقد أنه حتى مصر الفرعونية القديمة ليست نقية عرقيا، وإنما شهدت تجمعا من الشعوب المختلفة عرقيا. وإذا كان ملوكها قد تزوجوا من أجنيبات، فإن الشعب المصرى قد اختلط وتزاوج مع الشعوب الأخرى بدرجة أكبر، حتى ان احدى الاسر التي حكمت مصر الفرعونية، وهى الأسرة السادسة والعشرون، كانت تسمى الأسرة الليبية، وكانت هناك أيضا الأسرة الاثيوبية. فمصر كانت لديها قدرة ضخمة على استيعاب العناصر الأجنبية التي تنزل بها، بحيث تتخلّى هذه عن أصولها، وهكذا نجد أن الجيل الثانى منها يتصرف ويعيش كمصرى.

و بالتالى فإن فكرة النقاء العنصرى القبطى من ناحية، وفكرة أن كل المسلمين هم عربا من ناحية اخرى كلتاهما خطأ ولا بد من التخلص منهما. ومن الناحية الاقتصادية، عمدت الشركات الغربية فى سياسات التعيين إلى المحاباة، وكان المقصود من ذلك، بلغة القرن التاسع عشر، أن تقسم "عصرى الأمة". وكانت عملية المحاباة معقدة للغاية. وأضرب لذلك مثلا ما تكشف عند تأميم "البنك العقارى المصرى" عقب سنة 1956 فهذا البنك كان مرهونا له مليون فدان من أجود أراضى مصر لى يعرف وزنه الاقتصادى. لقد كان إجمالى العاملين فى البنك من الموظفين 120 فردا من بينهم اثنان فقط من المسلمين، أولهما - كان موظف تسهيلات جوازات والآخر- كان بدرجة وكيل البنك لكن كل عمله تخليص أعمال البنك مع وزارة المال. وبحث سياسة التعيين فى البنك وجدنا التالى: الأولوية الأولى للفرنسيين، الثانية للعناصر الكاثوليكية من غير المصريين والموارنة فى المقام الأول، والأولوية الثالثة لليهود، والرابعة للأقباط الكاثوليك وأخيرا الأقباط الأرثوذكس.

نبيل عبد الفتاح: إننى أعتقد أن ما قدمه د. اسماعيل يمثّل نوعا من الاجتهاد التاريخى، وأود بدورى أن أضيف إلى هذا الاجتهاد التاريخى نقطة أخرى تتصل باعتراف العرب المسلمين بالخصوصية التاريخية للمجتمعات المفتوحة. وأود أن أضرب مثلا لذلك بقضية، قد تبدو معاصرة الآن، وهى العلاقة بين الاسلام القانونى-أى الشريعة وبين التراث القانونى المصرى القديم. والفرضية التى أتيناها فى صدد هذه العلاقة هى أن العرب الفاتحين قد اعتبروا التراث القانونى المصرى القديم، وقد كان بناء متطورا، جزءا من البناء القانونى الجديد الذى جاء لى يحكم العلاقات الاجتماعية المصرية فى ظل النظام السياسى الاسلامى الجديد. ولقد تمثلت المشكلة الجديدة التى عكست أزمة فكرية لدى «النخبة الفاتحة»، فى هذا البناء القانونى المصرى القديم المتميز، بينما لم تجد أمامها «تراكما اجتهاديا» يسمح لها بمواجهة المجتمعات الحضارية المفتوحة وبالذات المجتمع المصرى. وأعتقد أن الاجتهاد الذى طرحه فى هذا الصدد هو قبول الهيكل القانونى المصرى القديم واعتباره جزءا لا يتجزأ من البناء القانونى الجديد، واعتبر، بالمصطلح الأصولى، من قبيل العرف كمصدر من مصادر البنيان القانونى للشريعة، وذلك فيما لا يتعارض مع النصوص الاسلامية القطعية. مع وجود نسق أحوال ذمى مرتبط بالأحوال الشخصية. وهذا ما يؤكد على الخصوصية الحضارية المصرية، كما يؤكد على الملاحظات التى أشار إليها عدد من الزملاء فى هذه الندوة حول بعض أنماط السلوك المشتركة والتى لها مصدر تاريخى قديم، مما يؤكد أن التراث الثقافى المصرى ما زال ممثلا ومؤثرا فى حياة المصريين دون تفرقة ما بين مسلم ومسيحى.

وينقلنى ذلك إلى نقطة أخرى تتصل بالخبرة التاريخية التى قد تبدو سلبية فى بعض الحالات عن عدد من سياسات التمييز من قبل النخبة الاسلامية فى مصر. إننى أعتقد هنا أن هذه الظاهرة متعلقة بالنخبة أساسا وقد لا تبدو متعلقة بالمواطن المصرى العادى، المسلم والمسيحى على حد سواء. إذ أننى أتصور أن النخبة الحاكمة هى التى كانت تسمح ببعض هذا التمايز، بينما أعتقد أن المصريين العاديين كانوا يمارسون قدرا كبيرا من الممارسات المشتركة التى تعكس نوعا من «الموحدات» الثقافية التاريخية للمصريين.

طارق البشرى: أود أن أضيف ملاحظة أخرى تتصل بالعلاقة بين الشريعة والتراث القانونى القديم. فإذا كان من الصحيح أن الشريعة الإسلامية قد أخذت كثيرا من الاعراف والعادات الموجودة واستوعبتها، إلا أننا ينبغي أن ننظر أيضا الى الوجه الآخر لهذه الظاهرة، أى استقبال هذا التراث القديم للمفاهيم العربية. ولننظر على سبيل المثال لكتابات صفى الدين بن العسال حيث يتضح فيها مدى تأثره بالفقه الشرعى الاسلامى، ومن ذلك مثلا فكرة الاجماع كمصطلح فى علم أصول الفقه، وفكرة القياس. ويلاحظ أيضا أنه حتى الكلمات والالفاظ التى اختارها للحديث عن تولية البطريرك قريية إلى حد بعيد من الكلمات والالفاظ التى استخدمها الماوردى فى حديثه عن الولاية. ومن المعروف أن الماوردى كان شافعيًا والمذهب الشافعي كان قائما آنذاك.

مجدى حماد: إننى أود أن أتوجه بسؤال للدكتور اسماعيل عن محصلة هذا التطور والتفاعل التاريخى الطويل بين الاقباط والمسلمين فى اطار الخصوصية المصرية، هل يمكن القول أن هذا التطور والتفاعل فى اتجاه التكامل أم على العكس من ذلك يتجه هذا التطور والتفاعل التاريخيان فى محصلته العامة فى اتجاه عدم التكامل. وخصوصا أن

فكرة «الوحدة والتنوع» التي أشار إليها د. اسماعيل لا تقوم في المجتمعات إلا إذا كانت على أساس "سلمي"، أي وحدة وتنوع في إطار التفاعل السلمي بين القوى الاجتماعية المختلفة. وإذا لم تكن في إطار التفاعل السلمي بين القوى الاجتماعية المختلفة فهي تصير في الحقيقة نوعا من «الوحدة والصراع» وخصوصا إذا كانت الوحدة قانونية أو رسمية. فهل التفاعل القبطي الإسلامي كان في اتجاه الوحدة والتنوع، أم الوحدة والصراع. لقد أشار د. اسماعيل الى بعض الظواهر الحديثة التي يمكن أن نجد تفسيرها لها في التاريخ القديم. فمثلا هناك إشارة إلى ارتباط المستوى الثقافي بدرجة التعصب الديني، وأن هناك ارتباطا طرديا بين مستوى الثقافة المسيحية أو الإسلامية ودرجة التعصب الديني. وبالتالي إذا قلنا أن التعصب يولد التعصب، من ناحية ويولد التعصب المضاد، من ناحية أخرى، فكيف يمكن تفسير ذلك من منظور الوحدة والتنوع.

كذلك من الظواهر الملاحظة الآن أن الأقلية القبطية في مصر أكثر تفوقا من الناحية المهنية والثقافية من الأغلبية الإسلامية، وبخاصة إذا وضعت نسب السكان في الاعتبار. ولكننا نعرف أن الحكم العثماني عمد إلى نزح الخبرات المهنية والفنية من مصر وغيرها إلى العاصمة التركية، ولقد تم هذا النزح بلا تمييز ديني، أي أنه تم على حساب الأقباط بدرجة أكبر لأنهم كانوا أصحاب المهن الأساسية. فما هي علاقة ذلك بالتركيب المهني-الديني الحالي في مصر حيث يلاحظ أن الاختلال قد عاد مرة أخرى لصالح الأقلية القبطية.

إسماعيل صبرى: إنني أصدر أساسا عن أن مصر كان لها نمط حضارى لا يمكن أن تعيش إلا به، وبالتالي فالوفاة الذى يرغب فى أن يعيش بها، أيا كانت معتقداته وأصوله، عليه إما أن يدخل فى هذا النمط أو يعيش على هامشه مثل البدو والأعراب الذين ينتقلون من منطقة إلى أخرى. والدخول فى النمط الحضارى المصرى يعنى تحول الوافد إلى فلاح، ويوم يحدث هذا التحول فإن الوافد يكون قد اكتسب حضارة كاملة وليس مجرد مهنة أو حرفة.

أما بالنسبة لقضية التعصب. وينبغى أن نكون فى منتهى الوضوح هنا، إننى أعتقد أن التعصب هو مشكلة الأغلبية وليس مشكلة الأقلية. فحيث يوجد تعصب فإن المسؤولية تقع على الأغلبية، لأن تعصب الأقلية ما هو إلا رد فعل دفاعى نتيجة للاضطهاد. وينطبق ذلك من الناحية السيكولوجية العامة على كل الأقليات. فمثلا الأقلية المسلمة فى يوغوسلافيا متعصبة رغم أنها لا تعرف اللغة العربية ولا تعرف الإسلام جيدا، إلا أنها تعتبر نفسها قومية مستقلة وفى غاية التعصب للإسلام. وبالتالي فتفسير المسألة هو أساسا تفسير سيكولوجى وليس تفسيرا دينيا. ويتضح ذلك أيضا فى حال الأقليات اليهودية فى أوروبا، فعندما انتهى الاضطهاد والتمييز ضدها وبدأت عملية الذوبان والاندماج فى المجتمعات الأوروبية القديمة، ثم جاءت الصهيونية لى توقف هذه العملية. كذلك من الملاحظ أن تعصب الأغلبية يحرم الأقلية من جهة معينة، مما يدفعها إلى التركيز على مهن أخرى، فمثلا إذا حرمت الأقلية من رئاسة الدولة وقيادة الجيوش، فلا بد من أن تشتغل بالصناعة والتجارة والمال وهى المجالات المفتوحة أمامها. وإذا لم تكن الفرص أمامها متكافئة، فهي تعتمد على التعليم لتحسين فرصها فى المنافسة. وباستمرار نجد أن الأقليات التى تتعرض للاضطهاد، قوية فى المال وفى التجارة وفى الصناعة لأنها مستبعدة من الصعود إلى مناصب الدولة العليا.