

آراء ومناقشات : حول الأقباط والقومية العربية

د. أبو سيف يوسف
د. إسماعيل صبرى عبدالله
القس أنسطاس شفيق
د. روف عباس
البشرى طارق
د. مجدى حماد
د. ميلاد حنا
نبيل عبدالفتاح

سبق أن نشرت «المستقبل العربي» في عددها (30) الصادر في آب/أغسطس 1981 ضمن محور المسيحيون العرب والقومية العربية ثلاث دراسات هي: الإطار التاريخي الحديث لموضوع الأقباط والوحدة العربية للأستاذ طارق البشرى؛ والأقباط وحركة القومية العربية للأستاذ أبو سيف يوسف؛ والإسلام والأقلية الدينية في مصر: التيارات والإشكاليات للأستاذ نبيل عبدالفتاح.

ويحاول المفكرون المذكورة أسماؤهم أعلاه مجتمعين مناقشة هذه الدراسات في إطار ندوة عقدتها «المستقبل العربي» في القاهرة لهذا الغرض، نظمها مندوب مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة.

أولاً: الإطار التاريخي الحديث لموضوع الأقباط والوحدة العربية

نبيل عبد الفتاح: إننى سأركز ملاحظاتي على قضيتين أساسيتين:

القضية الأولى: تتمثل في موقف «الإخوان المسلمين» من القومية العربية. ففي المراحل الأولى لتفكير جماعة الإخوان المسلمين، كان هناك قبول للفكرة القومية العربية حينما كان لها مضمون إسلامي، على الأقل من جانب النخبة المنظرة للإخوان. ثم حدث تطور بعد ذلك في موقف الجماعة، ربما بحكم طبيعة عملية التفاعل والصراع السياسى في مصر، بينها وبين الأحزاب القائمة وبينها وبين النظام السياسى. ولكن عندما بدأت الفكرة القومية فى تبنى المفهوم العلمانى، بدأ هناك رفض للفكرة فى داخل جماعة الإخوان المسلمين. ويمكن هنا الإشارة أساساً إلى التيار الذى كان يمثل «سيد قطب» الذى تولى صوغ الرؤية النظرية للجماعة تجاه قضايا عديدة منها قضية القومية العربية، والذى خلص إلى رفض هذه الفكرة لتعارضها مع أيديولوجية الجماعة.

ويمكن الإشارة هنا إلى التفاعل المعرفى بين جماعتى الإخوان المسلمين فى مصر وفى باكستان، وأخص بالذكر، التفاعل بين آراء كل من سيد قطب وأبو الأعلى الموددى. فجماعة الإخوان المسلمين فى باكستان ترفض أيضاً الفكرة القومية بمضمونها العلمانى، وترى أن الإنسان ذو توجه عام شامل يضم كل المنتمين إلى العقيدة الإسلامية. وأعتقد أن هذه نقطة أساسية لا بد من دراستها بشكل أكثر خصوصية، لأن ذلك هو المدخل لوضعنا أمام المشكلة بشكل صحيح، كما أنه يضع قيدا على أى تعميم ربما جهل بعض الجوانب التى تحاول التصدى لها بشكل محدد.

والقضية الثانية: عن علاقة حزب الوفد بالفكرة «القومية المصرية» والموقف المستنير لمكرم عبيد. إننى أعتقد أن الفكرة العربية كانت غائبة عن زعماء الوفد، باعتبارهم كانوا إمتداداً لحزب الأمة من ناحية، ولشيوخ المفهوم العلمانى وفكرة الدولة القومية بينهم، من ناحية أخرى. كذلك فإن قبول الجماعة القبطية فى مصر للدخول فى الإطار التنظيمى للوفد، كان مبنياً على هذا المفهوم العلمانى وعلى النزوع أيضاً إلى مسألة السمات الخاصة لمصر. ولذلك أعتقد أننا فى حاجة إلى توضيح سمات أيديولوجية «القومية المصرية» لدى الوفد، وهل كان مكرم عبيد يمثل تياراً فرعياً داخل نخبة الوفد -من جهة. وهل كان يشكل تياراً داخل الجماعة القبطية المصرية- من جهة أخرى.

روف عباس: لقد أشار الأستاذ طارق البشرى إلى محورين أساسيين لعملية «التمصير»: الجيش كحجر زاوية لعملية التمصير من ناحية، وإدخال الأقباط فى الإدارة وفكرة المساواة، من ناحية أخرى. وأعتقد أن هذين المحورين، فى حاجة إلى مراجعة. فمثلاً، فيما يتصل بالجيش كحجر زاوية لعملية التمصير، أعتقد أن الممارسات فى عملية التجنيد من جانب السلطة أدت إلى سلب تجربة بناء الجيش الحديث من الإيجابيات التى نعرفها فى «الدول القومية» ونموذجها النظرى. لدينا دول أوروبا الغربية، حيث الجيش بوتقة لصهر العناصر المختلفة داخل الدولة ضمن ولاء الوطنى أو الشعور القومى. بينما الجيش فى مصر كان نقمة، وكانت هناك محاولات عديدة للهروب من الخدمة العسكرية، وكانت هناك فكرة «البديلة».

وبالنسبة للسماح بدخول الأقباط في الجيش، لا أعتقد أنه كان محل ترحيب منهم، بل دليل أن رتب الضباط الذين شاركوا في الثورة العراقية - وقد كان الجيش مفتوحاً منذ فترة للأقباط - وليس من بينهم أى ضابط قبطي رغم أن ذلك لم يكن موقفاً من العربيين، بل أنه لم يكن هناك داخل الجيش ضباط من الأقباط، أى أن العسكرية كانت مهنة لا يرحب الأقباط باحترافها. أما بالنسبة لفكرة المساواة، فإننى أعتقد أنها كانت شائعة في المنطقة كلها في النصف الأول من القرن التاسع عشر كرد فعل لمواجهة الزحف الغربى. وأعتقد أن الإمبراطورية العثمانية قد طرحت فكرة المساواة كنوع من إصلاح مواطن الضعف والانهيار داخلها، وللدرد على ما يشاع عنها من تمييز بين مسلمين وغير مسلمين داخل الإمبراطورية. أما تعبير نظام محمد على عن فكرة المساواة، فقد كان منفصلاً عن هذا المفهوم وإن كان مواكباً له. فرفاعة الطهطاوى يدافع عن محمد على لاستخدامه غير المسلمين، مما يوضح أنه كان هناك نقد لهذا السلوك، ويدافع أيضاً حتى عن فكرة التعلم على أيدى غير المسلمين. ومعنى ذلك أن هناك فارقاً بين طرح فكرة المساواة كشعار وبين تطبيقها فعلاً عن اقتناع. فمحمد على انتهى الى تعيين «روزمانجى»- أى وزير مالية قبطى- لأول مرة منذ الفتح الإسلامى مثلاً.

أما فيما يتصل بمسألة الموقف من فلسطين والبعيد القومى، فإننى أعتقد أن تراثنا السياسى لا ينطوى على رؤية إيجابية لهذه المسألة. فلقد مثلاً، رغم أنه امتداد لحزب الأمة، إلا أنه شمل التيارات كافة بعد ذلك حتى بما فيها الحزب الوطنى فى التكوين الثانى للوفد. ورغم ذلك فإن البيان الذى نشره الوفد إحتجاجاً على عدم السماح له بالتمثيل أمام مؤتمر الصلح بعد الحرب العالمية الأولى، يتعجب من السماح «للبدو» الذين كانوا يحومون حول حدود مصر ويعيشون على خيراتها، بالتمثيل أمام مجتمع الدول، بينما لا يسمح لوفد مصر ذات حضارة آلاف السنين!. فالموقف من فلسطين لم يصدر عن زاوية الانتماء العربى وإنما من منطلق إسلامى حتى الثلاثينات، بل ان حرب 1948 كان ينظر إليها لدى رجل الشارع على أنها نصر «مسلمين» تعرضوا لظروف صعبة على أيدى «اليهود». وربما كان ذلك من سلبات الموقف السياسى المصرى من القضية الفلسطينية، أى النظر إليها على أنها قضية دينية وبذلك أعطينا للصهيونية ورقة رابحة بهذه الطريقة.

ميلاد حنا: إننى أصدر فى تحليلى لموقف الأقباط من القومية العربية من نقطة أساسية تتلخص فى أن الأقباط يدورون أساساً حول الفكرة العلمانية، وأن التحرك القبطى كله تنبغى دراسته فى العصر الحديث من هذا المنطلق. إن الجماعة القبطية تلاحظ أن مصر تتحرك تاريخياً لظروف لا يتحكم فيها الأقباط، إنما تتحكم فيها الحركة الوطنية المصرية، الحركة العالمية، الجامعة الإسلامية... الخ. وفى كل فترة من فترات التاريخ المصرى تميزت بدور الاتجاه العلمانى، كان الأقباط يتحركون، ويشاركون فى الحياة العامة ويحاولون الاشتراك فى السلطة. ولكن بمجرد إحساسهم بالخطر- ويكون مصدرها أساساً بروز إتجاه لا علمانى- فإنهم يتوقعون ويلجأون إلى التحرك فى داخل المهنة وفى داخل الكنيسة. وعندما يكون الإتجاه هو أساساً حكم دينى، يخرب الأقباط اقتصاد مصر تماماً بالسلبية لأنهم يسيطرون على اقتصاد مصر. فمثلاً، مصطفى كامل كان له وجهة نظر خاصة، بالنسبة للتعاون مع السلطة العثمانية فى مواجهة الاستعمار الغربى، ولكن الأقباط لم يفهموا ذلك وتصوروا أن فكرة الخلافة تمثل طريقاً مسدوداً أمامهم فابتعدوا تماماً.

وعندما جاء الوفد بمختلف مراحل وأشكاله، كان إتجاهه السائد علمانياً، فسواء كان الوفد إقطاعياً أو ليبرالياً أو حركة وطنية، أو جبهة وطنية، كان الأقباط مع الوفد لعلمانيته. ولكن عندما جاء عبد الناصر وتبنى الإشتراكية -ولن يكون هناك أفضل من هذا الإتجاه الإجتماعى بالنسبة لأقلية مثل الأقباط- إتخذوا منه موقفاً سلبياً، فأترياء الأقباط هجروا مصر إلى الخارج بمجرد مجيء عبد الناصر. وأعتقد أن عبد الناصر قد رحل بينما الأقباط ظلوا على موقفهم السلبى منه. وحتى عندما تصادم عبد الناصر مع التيار الدينى الإسلامى، تعاطف الأقباط معه من منطلق سلبى وليس من منطلق إيجابى.

وفضلاً عما تقدم فإننى أود أن ألفت النظر إلى نقطة جديرة بالدراسة حول العهود القديمة والحديثة على حد سواء، وهى تنظيم الكنيسة القبطية. فالأقباط عندما يستشعرون مناخاً ليبرالياً ينتشرون فى أنحاء المجتمع ومؤسساته وجمعياته العلمية والثقافية والسياسية؛ وإذا إختفت الليبرالية عادوا جميعاً إلى داخل الكنيسة، وتتكون التنظيمات والتحركات داخلها. وهنا لا بد من إجراء دراسة مقارنة بين تحرك الأقباط السياسى، وبين مد وجزر الحركات الإسلامية فى مصر، إذ أعتقد أن هناك تلازماً بين الحركتين. وكذلك أود الإشارة إلى تفاعل الأقباط مع اليسار قبلاً ثم هجرة بشكل يدعو للتأمل. لقد انفتح الأقباط بداية على الأفكار اليسارية متوهمين أن هذه الأفكار سيكون لها الإنتصار، وهذا إمتداد طبيعى لتمسكهم بفكرة العلمانية، ولكن عندما اكتشفوا أن طريق انتصار الحركات اليسارية طويل ومعقد تراجعوا.

القس أنسطاس شفيق: إننى أعتقد فيما أشار إليه د.ميلاد حنا، ولقد كتبت مرة قائلاً: "إن بزوغ العلمانية وظهورها بصفة خاصة فى الأوساط الإسلامية شرط أساسى لاشتراك المسيحى فى قوميته العربية. واختفاء العلمانية يعنى أن القبطى سيستشعر الخوف من هذه الفكرة" لأن القبطى معتقد مسبقاً بأنه إذا كان الدين الإسلامى هو أساس التحرك فالمسلم وحده هو الذى سيصنع الحضارة العربية. أما فى حال تبنى الفكرة العلمانية فإن القبطى سيدخل له مكاناً غير اقتعال. ولكن هناك نقطة أخرى لا بد من إثارها، وهى أن هناك عامل خوف، نتج عما نسميه بالوجل الموروث الذى يعانیه البعض. فالقبطى قد لا يرجو الكثير من شتات فكر قومى لم تتضح بعد معالمه، ولا حتى فى الفكر العلمانى للقومية العربية، فأصبح القبطى غير قادر على تحديد مكانه ومكانته فى إطار القومية العربية، رغم أنه يتمنى أن يوجد فى داخله.

أبو سيف يوسف: إذا نظرنا للفترة منذ تولى محمد على الحكم حتى ثورة 1919 نجد أن الطبقات الإجتماعية فى مصر قد تشكلت خلالها؛ وإذا درست العملية لأمكن تحديد موقف الأقباط والمسلمين من القومية العربية. ففى فترة مصطفى كامل -مثلاً- كان هناك اتفاق بين الأقباط والمسلمين على طلب الإستقلال لا شك فى هذا، ولكن حزب مصطفى كامل تعرض

لاتهامات عنيفة، وبخاصة من المؤرخين الأقباط بسبب تبنيه الاتجاه الإسلامى نحو الخلافة العثمانية، رغم أنه كان إتجاها تاكتيكيا لدى مصطفى كامل. والمهم أن الأقباط عارضوا فكرة القومية الإسلامية.

إن حزب مصطفى كامل من الناحية الاجتماعية كان يمثل قطاعا من الطبقة المتوسطة، كانت مصالحه الاقتصادية مرتبطة بالتجارة خصوصا مع الشام. بينما كانت عناصر البورجوازية الناشئة القبطية والإسلامية، ذات توجه غربي، خصوصا وقد كانت هناك قاعدة كبيرة للغرب في أوساط البورجوازية القبطية، فإذا أخذنا طبقة الأعيان ككل، أقباطا ومسلمين، فقد كانوا جميعا ضد فكرة القومية العربية، حزب الأمة وأفكار لطفي السيد وطه حسين مثلا. ولا يزال أعيان الريف حتى هذه اللحظة -من واقع خبرتى المباشرة معهم كعضو فى مجلس الشعب فيما بين 1971- 1975- معادين للعرب ولفكرة القومية العربية.

أما العناصر المثقفة من المسلمين والأقباط، فإن قسما منهم كان يشكل البيروقراطية المصرية وهؤلاء ولازمهم للدولة، فإذا أعلنت القومية العربية سيكون ولازم أكبر لهذه القومية العربية والعكس بالعكس، وعلى ذلك فإن المسألة تقتضى تحديد الإطار الاجتماعى للطبقة للقومية العربية، مع تتبع عملية تخلق وتشكل المجتمع المصرى بطبقاته الأساسية وبالشرائح الاجتماعية القائمة فى وسط طبقاته، فضلا عن دراسة تأثير الدين لأنه يمثل دورا مهما فى تحديد الموقف.

مجدى حماد: من الملاحظ أن العرض الذى تقدم به الأستاذ طارق يعطى فترة تقارب القرن تقريبا، و بالتالى فنحن إزاء خبرة تاريخية معينة يمكن استخلاص الدلالات والنتائج منها. فمثلا خالص الأستاذ طارق إلى أن هذه الخبرة التاريخية تنطوى على فكرتين، من الممكن أن تكونا متقابلتين أو متكاملتين أو متعارضتين حسب الحال، وهما: فكرة المساواة من ناحية، وأمن الوطن من ناحية أخرى. ثم عمد فى خلال العرض إلى توسيع فكرة المساواة وأضاف إليها فكرة المشاركة السياسية وأعتقد أن ذلك أكثر دقة، لأن المساواة قد تعكس مجرد إطار قانونى، بينما المشاركة توضح نسبيا ما هو قائم فعلا. وأود هنا أن أسأل الأستاذ طارق، عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية التى توضح هذه الخبرة التاريخية التى كانت تؤدى إلى تدعيم فكرتى المساواة والمشاركة من ناحية، والظروف الاقتصادية والاجتماعية التى كان يطغى فيها عادة أمن الوطن من ناحية أخرى.

إسماعيل صبرى عبد الله: أعتقد أن هناك إغفالا لنقطة مهمة فى هذا العرض القيم خلال عهد محمد على، وهى إحياء اللغة العربية. لقد جوبهت مصر بفترة كانت اللغة الرسمية فيها التركية ولغة الشعب هى العامية، وكان من الممكن أن يكون مصير اللغة العربية هو مصير اللغة اللاتينية نفسها، أى أن تصبح اللغة الأم، بينما الشعب المصرى يستخدم العامية. وهنا حدث إختيار حاسم لصالح اللغة العربية، وامتد ذلك إلى تعريب التعليم. ولا شك أن ظاهرة إحياء اللغة العربية لعبت دورا مهما فى تشكيل وجدان الشعب المصرى بمختلف طبقاته، خصوصا وقد بنيت عليها فيما بعد الصحافة. وكلنا يعرف أن دور الصحافة فى الحركة الوطنية المصرية كان أكبر من دور الأحزاب السياسية. فضلا عن أن ذلك فتح الباب لهجرة عناصر عديدة سورية، ولبنانية، وفلسطينية إلى مصر للإشتغال بالصحافة. وبالتالي فإن كل هذه الروابط التى تسلسلت كنتيجة لإحياء اللغة لا بد من وضعها فى الإعتبار.

كذلك أعتقد أنه من الأخطاء التاريخية الشائعة محاولة فهم عهد محمد على دون تقدير دور إبراهيم باشا. فمأساة هذه الأخير أنه عاش ومات فى ظل أبيه وبالتالي فكل شئ نسب إلى محمد على ولم ينسب شئ إلى إبراهيم باشا. بينما يكاد يكون هو الوحيد فى أسرة محمد على الذى تمصر وتعرب. لقد فرضت عليه الظروف ذلك، فعندما نصب محمد على واليا عام 1805 كان الصعيد الأعلى مستقلا عن الإدارة المركزية من أيام على باشا الكبير وكان خاضعا لما سمي بحكم الهوارة ولقد كلف إبراهيم باشا بتصفية هذا الإستقلال واستغرقت عملية القضاء على ثورة الهوارة حوالى خمسة عشر عاما حتى انتهت تماما. المهم، أن إبراهيم باشا طوال هذه الفترة كان مقيما فى أسبوط حيث تعلم اللغة العربية وأتقنها وعاش المصريين بعيدا عن جو الأرسنقراطية التركو- عثمانية فى القاهرة. وتشكل تفكيره من جديد بطريقة برزت فيها المصرية وخصوصا بعدما سقط الحاجز اللغوى الذى كان الأتراك يتعمدون الإحتفاظ به للتمايز عن «الفلاحين» أى المصريين - مسلمين وأقباط - من غير الشركاسة والأتراك ولقد ترتب على ذلك، أن إبراهيم باشا هو الذى لعب الدور الأساسى فى فكرة بناء الجيش المصرى، وكانت المدرسة الأولى لتدريب الضباط المصريين فى الصعيد بأسوان وهنا علينا أن ننظر إلى مرحلة الفتوحات التى قادها إبراهيم باشا وبصفة خاصة تجربة الوجود المصرى فى الشام، حيث تعتبر فترة السنوات العشر التى تولى الحكم فيها هناك هى الفترة الذهبية للحكم باعتراف أبناء الشام أنفسهم. وأهمية هذه الفترة تبرز فى أنه التقى ليس بأقباط مصر فقط، وإنما أيضا بالمسيحيين فى سوريا ولبنان وفلسطين، حتى أنه نجح فى احتواء الموارد أنفسهم. وبهمنى هنا أن ألقت النظر إلى جملة مآثورة لإبراهيم باشا عندما خشى عليه محمد على وهو يتقدم فى شمال سوريا وأرسل إليه يسأله إذا كان سيتقدم لفتح اسطنبول فكان رده: «انه طالما أن أهل المناطق المحيطة بجيشى يتكلمون العربية فسوف أظل أقدم، حتى أصل إلى أرض يتكلم أهلها اللغة التركية عندئذ أتوقف». لا أريد أن أصل إلى أن ذلك كان يمثل وعيا قوميا، ولكن تنبغى الإشارة إلى أهمية دور اللغة والإحساس بأن هناك مناطق داخل الإمبراطورية العثمانية أكثر إرتباطا ببعضها بحكم اللغة من ناحية، وأكثر إرتباطا بمصر بحكم العوامل الجيوبوليتيكية كما نسميها اليوم من ناحية أخرى.

والنقطة الأخيرة لدى تدور حول فكرة «أولاد العرب»، فهذه الفكرة عندما رفعت لم يكن نقيضها النصرى إنما «الإفرنج» وهى تحريف لكلمة الفرنك أى الفرنسيين وهى مشتقة من الحملة الصليبية الوحيدة التى جاءت مصر بقيادة لويس التاسع، ولكنها أصبحت تطلق على كل الغرب. فنحن نستخدم مثلا التقويم العربى والتقويم الإفرنجى. وفى بورسعيد

والإسماعيلية هناك حتى العرب وحتى الإفرنج. ويلاحظ أن فقراء الأقباط المصريين كانوا يعيشون في حى العرب وليس في حى الإفرنج، بينما كان المسلمون الأغنياء يعيشون في حى الإفرنج! فالتقسيم إلى إفرنجى وعربى كان تقسيما مصرية في مواجهة أوروبا.

طارق البشرى: لقد تصورت أن هناك ضابطين أساسيين لعلاقة الأقباط بالقومية العربية: أولهما: ضابط المساواة، وثانيهما: ضابط أمن الوطن. ولقد حاولت أن أتابع عملية تكوين "المصرية السياسية" منذ القرن التاسع عشر، لتحليل المحتوى الأساسى لها في أذهان الذين صاغوها وتمثلوا بها. وأعتقد أن فكرة المساواة ووحدة عنصرى الأمة هي الأساس. أى أن فكرة الجامعة المصرية كانت «جامعة» ولم تكن «مانعة» وكان محورها وحدة عنصرى الأمة. كذلك فإن رفع فكرة وحدة مصر والسودان تؤكد مسألة الأمن، فمع رفع هذه الفكرة إلا أنه لم تكن هناك أية حركة في الأوساط الشعبية السودانية. ومن الغريب أنه حتى الذين كانوا يتمسكون بالمصرية كانوا يطرحون التحدى لها وهو وحدة مصر والسودان!

و فضلا عن ذلك فإننى أود أن ألفت النظر إلى نقطة لم أشر إليها في البحث، ولكنها كانت مطروحة في كتابات عديدة في الثلاثينات: إن المصرى ينتمى إلى مصر... ولكن لإم تنتمى مصر؟ إن هذا السؤال قد لا يكون مطروحا بالنسبة للصينى، فالصينى ينتمى إلى الصين ولكن الصين هي الصين أو هي «امبراطورية وسط العالم» وكفى. إن طرح سؤال لإم تنتمى مصر؟ يعنى أن هناك حاجة لإنتماء أعم. ولذلك قلت أن هناك ضابطين أساسيين لا يمكن المساومة فيهما: المساواة والمشاركة من ناحية، والإنتماء الأعم كضمان لمستقبل مصر ونموها من ناحية أخرى. ولذلك فإننى لم أتصور أن الأمن قد يكون نقيضا للمساواة والمشاركة كما أشار د. مجدى حماد، رغم أن ذلك قد يحدث في الواقع، ولكن هذا هو مجهود المجاهدين أن يحاولوا حل هذه المشكلة بشكل عملى لأن هناك مشكلات عملية تتعلق بالضابطين معا.

أما بالنسبة لموقف الإخوان المسلمين من الفكرة القومية فهو موقف الرفض، ولكن من الناحية العملية يقبل فكرة الوحدة العربية. فمن الملاحظ أنه في الثلاثينات لم يكن هناك تعارض بين جامع عربى وجامع إسلامى لدى الإخوان، ولكن المشكلة برزت في الخمسينات والستينات. عندما عارض الإخوان سياسة عبد الناصر. ومن ناحية أخرى فإننى لم أذهب إلى أن "الوفد" قد تبني فكرة القومية العربية، ولكن أعتقد أنه كان هناك توجه عربى للوفد في الثلاثينات فرضته عليه الظروف وانفتح هو على هذه الظروف بدرجة معينة. ولعلنا نذكر أن جامعة الدول العربية قد انشئت بمساهمة فعالة من النحاس باشا زعيم الوفد في مصر، وأنه كان حريصا على تمثيل فلسطين في الجامعة، وكان حذرا للغاية من تيار الملك عبد الله ونورى السعيد.

فإذا انتقلت لمسألة تمصير الجيش، فإننى أتفق مع الرأى القائل بأن الشعب المصرى قد قاوم التجنيد في البداية، كان ذلك طبيعيا لأنه لم يكن يتصور أنه سيصبح جزءا من جهاز الحكم بعد قطيعة مئات السنين. إننى ألفت النظر أساسا إلى الحركة الموضوعية التي تمت في عهد محمد على، فقد بدأت عملية التحديث والتمصير بالجيش ومن حول الجيش أساسا. أما رفض الأقباط للتجنيد فقد قيل ذلك، ولكن هناك نصا مشهورا للأبنا كيرولس الرابع ينفي فيه أن الأقباط رفضوا التجنيد. بل إن بعض الكتابات توضح أن دخول الأقباط في الجيش وفي غيره من الأجهزة كان أفضل لهم.

أما الملاحظة الخاصة بعلاقة فلسطين بالبعد القومى لمصر، وأن المنطلق المصرى كان إسلاميا أساسا، أعتقد أن فلسطين كانت باب مصر إلى العروبة في العصر الحديث وأن الإسلام كان بابا إلى التوجه العربى أيضا خصوصا في الثلاثينات بل إن التيارات السياسية نفسها التي بدأت في تبني فكرة العروبة كانت تيارات إسلامية مثل مصر الفتاة. المهم لدى هنا هو فكرة حاجة مصر إلى إنتماء أعم، وسواء أكان هذا الإنتماء الأعم هو الجامعة الإسلامية أو الجامعة العربية فهذه مسألة سيحسمها التاريخ. ومن الطبيعى أن موقف الأقباط من القومية العربية سيأتى كمتغير تابع لهذا الحسم. ومع ذلك نلاحظ نشأة جمعية «الشبان المسلمين» في مصر عام 1928. لقد إنتشرت هذه الجمعية ومثيلاتها من جمعيات للشبان المسلمين في حلب وحيفا وبغداد، وتركزت إهتماماتها السياسية على قضية فلسطين وقضية فرنسة المغرب العربى. أى أن إهتمامات جمعيات الشبان المسلمين في ذلك كله كانت إهتمامات عربية وإنتشارها كان في هذا الإطار، أى أنها تعبير إسلامى عن جماعة عربية.

ثانيا: الأقباط و حركة القومية العربية

القس أنسطاس شفيق: أود أن ألفت النظر إلى أن ما يراه الأستاذ أبو سيف على أنه عوائق تحول إنتماء الأقباط للقومية العربية، يوضح الواقع القبطى أن بعضا منها قد لا يصبح كذلك. فمثلا هناك عنصر الخوف من الإنتماء إلى واقع، هو واقع القومية العربية، سجد نفسه فيه تائها، لأن الواقع القومى العربى لم يعد محددًا أمام الأقباط. هذه هي **النقطة الأولى**، أما **النقطة الثانية**، فتمثلت في أن العربية تتسم بالتخلف، وبالتالي فإن القبطى شأنه شأن كل مصرى، يتحرك نحو التكنولوجيا العالمية، والأساليب الحضارية الحديثة، لذلك فعندما يتجه القبطى - كالمسلم المصرى - ناحية الغرب، فليس ذلك هروبا من القومية العربية، ولكنه تحركا طبيعيا نحو التكنولوجيا. أى أن تخلف الأقطار العربية، يجعل الأقباط يعزفون عن الإنتماء إلى القومية العربية. وباختصار، أعتقد أنه ما لم يتقدم العرب حضاريا، فسيفيقى القبطى منتظرا ليبدل تاريخ العرب مترفا وهذا يشكل خطورة.

والنقطة الثالثة، تتصل بمساهمة الأقباط في دفع حركة التطور والتقدم في مصر، وأعتقد أن ذلك مرتبط لا شعوريا لاحتياجهم إلى مزيد من الإندماج فى وحدات وطنية. ولذلك لا أعتقد أن ذلك نوع من المغالاة فى الروح الوطنية كما يرى الأستاذ أبو سيف، وإنما هو نوع من الضمان. قد تكون هناك بالفعل مغالاة فى الروح الوطنية لدى الأقباط حتى أنهم

يقولون: «نحن وطنيون أكثر من كوننا متدينين!». ولكن التفسير الإجتماعي لذلك، يكمن في أنه مهما قال القبطي أنه في تدينه يخدم وطنه، لن يصدقه أحد، ولكن عندما يتصدر لمواقف إجتماعية في خدمة وطنه، بحيث تصير مواقفه وطنية فعندئذ سيتقبل المجتمع العربي الإسلامي في غالبيته، مسيحية القبط الوطنية، أو وطنية القبط المسيحية. فالمغالاة في الوطنية هنا، ليست نتيجة إفتعال، ولكن لأن القبطي لا يستطيع أن يلتقى مع أخيه المسلم إلا على أرض الوطنية. ولنتصور مثلا حوارا بيننا حول أمور الدين، هل يمكن أن يستمر لأكثر من دقائق، وبعدها تبرز الإختلافات الأساسية، أما الجدل بيننا حول أمور الوطن فإنه يمكن أن يبقى ممتدا ويمكن أن نلتقى. لأن هذه هي الأرضية الوحيدة المشتركة بين الأقباط والمسلمين على مستوى القوميات، فإن من يتصدى لفكرة القومية من الأقباط يصير بالضرورة وطنيا أكثر من اللازم وليس في هذا ادعاء.

والنقطة الرابعة، أن القبطي المصري في إعتقادي ليس له الخيار في أن يعرض عن القومية العربية وإلا سيعيش غربيا في مجتمع هو بالضرورة مجتمع عربي. فانخراط القبطي في القومية العربية وقبوله لها فكريا وروحيا وواقعا إختبار واختيار، وهذه هي المشكلة الحقيقية. ما الذي يعنيه ذلك؟ إن هذا الإنخراط هو اختيار حاسم لأنه من جانب القبطي يمثل فعل محبة والمسيحي مطالب بأن يحب كل الناس بما فيهم المسلم وغير المسلم. فكل من يعيش معه عليه أن يحبه، بل يشارك من خلاله أى المسيحي المصري المسيحي العربي والمسلم العربي كما نصح من قبل أن يشارك المسلم المصري. ولكن ليس للقبطي المصري الخيار أن يصير عربيا، فهو بالضرورة عربي لأنه موجود في وسط مجتمع عربي ومن حيث هو مصري، فهو عربي.

أما الجواب النهائي بالنسبة لمشكلة إنتماء الأقباط للقومية العربية، فهو مرتبط بنوعية الحياة الروحية التي يمكن أن يعيشها القبطي في الوطن العربي: هل هي الحياة كما نراها ممثلة حاليا في بعض الأحيان في مصر بالذات؟ وأخص بالذكر هنا الإرهاصات التي نراها في الجماعات الإسلامية وهل هذا المناخ العام الموجود الذي يتحرك في وسط هذه الجماعات يمكن أن يطمئن الأقباط من تجربتهم في وحدتهم الوطنية أن ينطلقوا إلى قومية عربية ربما تكون إمتدادا لما هو موجود بمصر. إننى أعتقد أن الأقباط سيقفون متربصين بالموقف على نوعية الحياة الروحية التي يمكن أن يعيشوها في دنيا العرب، ونوعية الفكر الديني فيها هل هو فكر حضارى عقلانى أم هو فكر ديني محض.

والنقطة الأخيرة، التي أعتقد فيها هي أن الأقباط يرغبون في قيام نهضة دينية عقلية في الإسلام، ويرغبون في أن يمتدوا إلى قومية عربية لا إلى قومية إسلامية. بل إننى أعتقد أنه ما لم تكن القومية العربية حريصة على ربط الأقباط بها، فستقع بالضرورة في أسار العامل الديني للمجتمع ولن تبقى قومية عربية. أى أن الأقليات العربية هي التي تعطى هذه القومية مضمونها العربي.

إسماعيل صبرى عبد الله: إننى أعتقد أن هناك كلمة لم أسمعها من أول المناقشات حتى الآن، مع أنى أعتقد أنها تمثل حلولا لقضايا كثيرة، وهي كلمة الديمقراطية الحقيقية. إذ لا شك لدى في أن الديمقراطية والمساواة الحقيقية تمثلان حلا لهذه المشكلات، وأن النص الدستوري بعدم التمييز بين المصريين بحسب العقيدة لا بد من أن يطبق تطبيقا كاملا.

طارق البشرى: إننى أحاول هنا أن أجرد المساواة من الديمقراطية لأن النظام الديمقراطى قد ينقلب إلى نظام غير ديمقراطى، بحيث تعلق فكرة المساواة حتى على النظام السياسى وبحيث تكون المسألة هي أساسا ما يستقر في الضمير العام.

رعوف عباس: إننى أعتب على الأستاذ أبو سيف، مع عرضه الممتاز للقضية، و ذلك لأمر مهم، وهو أنه ركز أساسا على الأقباط، وخلص إلى أنهم ما لم يأخذوا بعدد من "الوصايا" فسوف يعيشون على هامش المجتمع. أننى معه في أن الحل هو الإندماج في العمل السياسى، ولكن لا بد من أن يكون هناك مناخ يسمح بالمشاركة. وأضرب لذلك مثلا أنه يحز في نفسى وأنا معلم مسلم أن أعمل يوم 7 كانون الثانى/يناير، بينما تعطل المصالح والمعاهد العلمية في أيام أقل أهمية، أى لا بد من أن يكون هناك على الجانب الآخر نوع من المؤشرات التي تجعل هناك إحتراما من جانب المجتمع ككل لعقيدة المواطن القبطى وإتاحة الفرصة له ليحتفل بمناسباته الدينية، بل ومشاركته فيها.

طارق البشرى: إن عرض الأستاذ أبوسيف الشيق يثير لدى بعض الملاحظات:

أولها- إن فكرة أو كلمة الأقلية لم تطلق على الأقباط طوال الفترة من ثورة 1919 حتى ثورة يوليو 1952. وكان الأقباط يرفضون إستعمال كلمة أقلية، وكانوا يعتبرونها غير واردة ويلزم ألا ترد. فهناك مصريون فحسب وكانوا هم حريصين على هذا المعنى.

ثانيها- أن الحركة على الجانبين القبطى والإسلامى في حاجة إلى إعادة تقويم، لأن هناك نوعين من التقسيم في الحركة الوطنية، نوع يعتمد على الحركة الدينية التي تعبر عن المصالح الإجتماعية ومصالح القوى السياسية المختلفة، ونوع آخر يعبر عن العلاقة غير المتوازية بين العناصر الوافدة والعناصر المورثة. وأصبح المجتمع يعرف هذه الإزدواجية وهذين المعيارين، بحيث يمكن القول أنه لا التفكير الدينى يعبر عن مصلحة واحدة ولا التفكير الإجتماعى يمكن أن يعبر عنه تياران مختلفان من هنا ومن هناك. فمثلا إذا اعتبرنا أن السراى قوة سياسية لها مصالحها ولها موافقها كان يعبر عنها

الشيخ الظواهري في الوقت نفسه الذى يعبر فيه عنها إسماعيل صدقى. كذلك نجد في إطار التيار الليبرالى حزب الوفد وحزب الأحرار الدستوريين كلاهما من التيار نفسه تقريبا و لكنهما يعبران عن مصالح متضاربة ومتضادة.

إسماعيل صبرى عبد الله: إننى أعتقد أن التحليل هنا معقد للغاية نتيجة لتركيبة وتداخل مستويات مختلفة، فهناك الموروث والوفاة، وهناك الصدمة بين الجديد والقديم، وهناك اتجاهات سلفية فى الإسلام وفى المسيحية، وحركة تجديد هنا وهناك. كذلك هناك صدام بين التيارات الفكرية ككفر. وعلى مستوى ثالث يمكن أن نجد المصالح الإجتماعية التى تقف خلف التيارات السياسية والتى قد لا تتطابق معها تماما. فمثلا الوفد والأحرار الدستوريون كلاهما ليبرالى على طريقة تعبر عن مصالح طبقية محددة: أحدهما ليبرالية الصالونات التى تميز الإقطاع، والآخر يعبر عن ليبرالية البورجوازية. وبالتالي فإن تحليل نمو المجتمع المصرى طوال المائة عام الماضية مثلا ينبغى أن يضع فى حسابه هذه العوامل وما بينما من تداخل، وإننى أعتقد مثلا أن القاعدة الإجتماعية للتيار الدينى الإسلامى هى قاعدة ثورية «سُرقت» من الثورة لأن وضعها و مصالحها الإجتماعية كان لا بد من أن تجعل منها قوة تقدمية. فإذا كانت تمارس نوعا من العنف تجاه الأقباط فى هذه المراحل فى بعض المواقع الجزئية فذلك إنحراف كامل لها، يمثل تحول فرقة من جيش معين لكى تضرب فى الجيش نفسه تماما. والشىء نفسه ينطبق على الأقباط.

ومعنى ذلك أن عملية الإستقطاب إلى مسلم وقبطى لها خطورتها البالغة لأنها تطمس معالم الصراع السياسى والصراع الطبقي. ولذلك فعند تناول الظاهرة الدينية لا بد من أن نتناولها كعقيدة وكفكر وكحركة وكمصالح طبقية تحاول الإستفادة منها.

القس أنسطاس شفيق: إننى أود أن أضيف توضيحا لفكرة الخوف لدى الأقباط من زاوية أخرى: يمكن أن أسميها زاوية «أزمة التحديث». فعلى سبيل المثال إنتهى التعديل الدستورى فى مصر إلى تطبيق الشريعة الإسلامية باعتبارها «المصدر الرئيسى للتشريع». وهنا ثارت ثائرة الأقباط خوفا من كيفية تطبيق الحدود، والولاية، وما إلى ذلك. وحدثت لقاءات عديدة شاركت فيها على مستوى عام وعلى مستوى خاص، ولكن لم يمكن التوصل إلى شىء. إن هذه التجربة فى مصر تعتبر حديثة، ولا شك أن اصطدام تطبيق الشريعة الإسلامية بالعصر والروح العصرية، سيوجد بالضرورة تناقضات على المستوى المسلم وليس على المستوى القبطى فقط. وهذا هو ما يخيف القبطى، إذ أنه يتساءل عما يمكن أن يدفعه -والجربة فى مصر لا تزال موضع الإمتحان- إلى أن يزج بنفسه فى أمر مجهول. ولذلك فإننى أرى كقبطى أن الخروج من أزمة الحداثة هذه يتمثل فى الدخول فى القومية العربية بأسلوبها الحضارى والعلمى.

طارق البشرى: إننى أعتقد أن الخوف له سبب آخر، فالغزو الغربى يخيف المسلمين والأقباط معا، لأنه يمكن أن ينفى إسلامية المسلم وقبطية القبطى معا، ولذلك فإن هذا الغزو فى حاجة الى تكاتف الطرفين معا. ولننظر مثلا إلى المسألة من زاوية أخرى، وهى ظاهرة الهجرة إلى الخارج، إنها تعكس حالة من الذوبان فى المجتمع الغربى الذى تتم الهجرة إليه، وأعتقد أن أبناء المسلم المهاجر، وكذلك أبناء القبطى المهاجر، لن يعرفوا أباءهم إذ سيتحولون إلى "خواجهات" حتى لو احتفظوا بأثر من آثارهم المصرية.

إسماعيل صبرى عبد الله: لقد لخص الأب انسطاس المسألة تلخيصا جيدا فى رأى، حينما أشار إلى أن القومية العربية كأيديولوجية غير واضحة، وأحد جوانب عدم الوضوح يتمثل فى التساؤل التالى: كيف تتجدد الحضارة العربية أو تجدد نفسها ذاتيا دون أن تنتكس إلى عصر مظلم ودون أن تفقد شخصيتها المتميزة فى معمعان الغرب؟ وأعتقد أن غالبية الذين تصدوا للتفكير فى قضية القومية العربية لم يعطوا العناية الكافية لهذه المشكلة، وأعتقد أن هذا هو ما قصد إليه بقوله أن القومية العربية فكرة غير واضحة المعالم حتى الآن. ومن ناحية أخرى أشار إلى أزمة التحديث باعتبارها وجه آخر للمشكلة، والتحدى المطروح على العرب اليوم مسلمين ومسيحيين يتمثل فى التساؤل التالى: كيف يصيرون عصريين دون ذوبان شخصيتهم ويصيرون مجرد مقلدين لغيرهم، أين مشكلة التمييز بين التحديث والتغريب؟ وهذه القضية مطروحة على المسلمين والمسيحيين بالضبط كما حدث أن حافظت الكنيسة الشرقية على ذاتيتها فى مواجهة الكنيسة الغربية رغم وحدة الدين المسيحى. فكيف يمكن لنا نحن العرب فى المجال الدنيوى أن نحقق ما حققته الكنيسة القبطية إزاء الغزو الغربى.

ميلاد حنا: إننى فى حيرة من أمرى، فالندوة تعكس أفكارا وتصورات قيمة للغاية، ولكنى أشعر كأننا فى واد وما يحدث من حولنا يجرى فى واد آخر، وأخشى ما أخشاه أن يكون ما فعله بمثابة تفرغ لمشاعر الأقباط داخلنا. ولذلك فإننى أود أن اتساءل هل نحن مجرد راصدين لحركة المجتمع أم دارسين له بهدف إكتشاف نقاط الضعف فى التكوين النفسى للأقباط والمسلمين وطرق الغزو لها؟

إننى أعتقد أن الوحدة الوطنية تمثل مقبلا بالنسبة لمصر. فمثلا إذا قلنا أن فلانا يمتلك عددا من العقارات الأطلين وما شابه ذلك ستجد من يقول لك على الفور "بارك الله له"، ولكن إذا قلت أنه غير متدين فسوف نجد أن الإنسان المتحضر يتحول فجأة إلى إنسان مفترس دفاعا عن الدين. لذلك فالانتماء الدينى يأخذ شكل الانفعال النفسى فى مصر أقوى من النظرية الماركسية مثلا. . إننى بالتحديد تقدمى وأنتمى إلى القبادات اليسارية ولكنى لا أتسامح نهائيا إزاء أى مساس بالأقباط الذين أنتمى إليهم. معنى ذلك أن الشرح الرئيسى فى مصر يمكن أن يكون أحد مداخله الدين حقا إننى أعتقد فى صحة كل ما قلناه عن المقومات التاريخية للوحدة الوطنية وإختفاء الفروق العرقية... الخ. كل ذلك يجعل مهمة العناصر التقدمية أسهل بدون شك، ولكنه لا يعنى أن الخطر غير موجود.

إنني أشرك د.عروف في أن الأستاذ أبو سيف ركز أكثر على الأقباط، وإن كان ذلك مقصودا طبقا لبرنامج الندوة. ولكني كنت أتوقع أن اسمع شيئا عن "مدارس الأحد" باعتبارها تعبيراً عن التنوير في الوسط القبطي، ومن هنا يطرح تساؤل لماذا وندت، وبهذا الشكل؟ ولماذا خرج من الأقباط ولماذا إستمر من إستمر داخل مصر واستطاع ان يصل إلى السلطة من خلال الهرم الديني؟ خصوصا أن الكنيسة المصرية مرة أخرى تنفرد وتتفرد بالزعامة السياسية للأقباط ففي أوائل هذا القرن كانت القيادة الدينية للأقباط بعيدة عن السياسة ولكن الحال تغير بعد ذلك حيث تسللت عناصر من "الأفندية" إلى أركان الطبقات المتسلقة في أجهزة عبد الناصر المختلفة، واستولت البورجوازية المتوسطة على قيادة الكنيسة القبطية لكي تجد لنفسها مكانا عالميا على الساحة السياسية للمنطقة.

ومن القضايا الجديرة بالدراسة هنا ظاهرتان: أولاهما- ظاهرة هجرة الأقباط، لماذا ومتى وكيف وأي نوعية؟ إن هذه الظاهرة في غاية الأهمية على المجتمع المصري ككل وعلى المجتمع القبطي، خصوصا وأنها تمثل تصفية ضخمة للعناصر المثقفة وللكوادر. وثانيتهما- الإستفادة من الحركات الرجعية العالمية، فمثلا من الذي يتولى تمويل مجلة "الأقباط" ولها كل هذا الانتشار في أمريكا وكندا؟ هل مجرد التبرعات الفردية؟ لا يمكن، بل لا شك أن هناك إتجاهات وأجهزة عالمية تغذي مثل هذه التيارات. فإذا أمكن لأقلية يهودية أن تعيش "في المهجر" آلاف السنين ثم تغزو فلسطين وتقيم دولة إسرائيل، فلماذا لا يكون هناك أمل للأقباط لكي يخرجوا إلى أمريكا ثم "يعودون" لغزو مصر حتى تعود قبطية كما كانت؟! كانت!

ثالثا: الإسلام والأقلية الدينية في مصر: التيارات والإشكاليات

طارق البشري: لقد أشار الاستاذ نبيل إلى مجموعة الإصلاحيين الجدد، ولقد قفز إلى ذهني مثلا د.عبد العزيز كامل و د. أحمد كمال أبو المجد كمثلين لهذه المجموعة. وهذا التيار قد لا تكون له جماهيره بالفعل. ولكن أهميته الكبيرة تتبع من أنه يمد الجسور بين تيار الفكر الإسلامي والتيار الفكري الذي يمثله أبناء المؤسسات الحديثة الذين لا تتوافر لهم مثل هذه الثقافة الدينية كما أنهم لا يستخدمون الفكر الديني في صيغهم السياسية. إنهم يملكون ناصية الفكرين معا، ويحاولون مد الجسور بينهما، ولا بد من أن يلاقيهم من الإتجاه الآخر من يمد معهم الجسور أيضا.

أما بالنسبة للخريطة الفكرية للجماعات الإسلامية فإنني لا ألمح شيئا عن الخريطة التنظيمية، فهناك ثلاثة تيارات: أولها- تيار التكفير والهجرة وهو تيار الغلاة، وثانيهما- التيار السلفي وهو التيار الذي يبحث في أثر السلف، وثالثها- التيار المجدد وتعتبر عنه مجلة المسلم المعاصر ويوسف قرضاوى مثلا. ويهمني هنا الإشارة إلى الغلاة، إذ أنني أعتقد أنه لا خوف منهم ولا من فكرهم كنظام أو كبناء نظام خصوصا في مصر وذلك لعدة اعتبارات منها:

- إنه ليس لديهم مشروع بناء نظام.
- إنهم ليسوا مقبولين من جمهور المسلمين.
- إن الأطراف الأخرى التي لها قول في السياسة المصرية لن تسمح لهم بذلك.

إنهم بمثابة فرقة صدام، ويمكن إستخدامهم كأداة، ولكن لا توضع في أيديها مقاليد الحكم. ولذلك فإن التيار الوسيط هو الذي يعول عليه، وهنا يبرز مثلا الشيخ متولى الشعراوى.

وبالنسبة لمسألة الولاية، نجد أن المودودي في كتابه "الأحكام السلطانية" يشترط الإسلام في الإمامة وقيادة الجيش والقضاء، ويضع لكل وظيفة شروطها و اختصاصاتها.

القس أنسطاس شفيق: إنني أعتقد أن الأفكار الجيدة التي عرضها الأخ نبيل تثير لدى تساؤلات وملاحظات عديدة. ولكنها تنطوي على مشكلة معينة، وهي أن هناك جماعات إسلامية أخرى في الواقع المصري أكثر نشاطا وحركة غير التي تكلم عنها الأخ نبيل حتى وإن كانت لم تكتب شيئا ولكن دراستها واجبة. وهناك جماعات إسلامية ليست واردة في التصنيف الذي قدمه، مثل تلك الجماعات التي تلجأ إلى أعمال من العنف، الدين منها براء. أنني أطالب الجماعات الإسلامية بأن تفتح حوارا معي منذ خمس سنوات ولا ألقى إستجابة، أننا بطبيعة الحال لن نفتح حوارا حول قضية الدين ولكن حول قضية الوطن. ولكنهم يرفضون، أنهم يرفضون حتى فتح حوار مع مسلمين. وهذا إتجاه ليس مضاد للحضارة فقط وإنما مضاد للدين الإسلامي نفسه.

إسماعيل صبرى عبد الله: إنني أعتقد أن الأزمة الراهنة، رغم أنها ليست موضوعنا اليوم، إلا أنها ترجع لأسباب طارئة في مقدمتها الأزمة الإجتماعية التي تثير مشاعر الإحباط لأمال وتوقعات الكثيرين، فضلا عن الأزمة السياسية التي تبرز في افتقاد الديمقراطية والحرية وتؤدي هذه الأزمات عادة إلى أن يبرز على السطح ظواهر متطرفة ومتعصبة. ولكن يهمني التأكيد على أنه في تاريخ مصر الطويل كانت مثل هذه الظواهر المتطرفة والمتعصبة ظواهر طارئة و ليست ظواهر أصيلة.

إذا رجعنا لموضوعنا الأصلي، أعتقد أن الجزء المهم في ورقة الأستاذ نبيل ينصب على موقف الجماعات الإسلامية، من قضية القومية العربية أيضا. لأن هذا الموقف الإسلامي له رد فعل محدد لدى الأقباط. فإذا نظرنا إلى القومية العربية من مدخل الديمقراطية قبل العلمانية حتى، بل أن العلمانية جزء من الديمقراطية وليس العكس ولا ضمان للعلمانية بدون ديمقراطية. فالديمقراطية والمساواة الحقيقية في الحقوق وأعمال نصوص الدستور التي تقول بعدم التمييز بين المصريين

بسبب العقيدة، أو اللون، أو الجنس، هي المدخل الحقيقي لقبول الأقباط لفكرة القومية العربية. ولأن جوهر الديمقراطية يبني على التعدد والإعتراف بالغير لأن كل الآراء التي قدمها الأستاذ نبيل، تعبيراً عن موقف الجماعات الإسلامية بالطبع، تبدأ بنفي الغير أو قبوله جزئياً. فإذا نظرنا لحركة القومية العربية على أنها حركة عقلانية ديمقراطية تريد أن تحرر الإنسان بمعنى الملايين العريضة التي لا يسمع صوتها أحد وليس مجرد النخبة، وأنها تؤكد لنا شخصيتنا الحضارية المتميزة التي تسمح بأن نجدد حياتنا بما يتناسب وروح العصر دون أن نفقد هذه الشخصية الحضارية المتميزة، لوجدنا أن هذا يصطدم ببعض التيارات الإسلامية بالرفض. فإذا كانت التيارات الإسلامية تعتمد إلى رفضه ابتداءً، فمن الطبيعي أن يكون موقف الأقباط هو الرفض والتخوف. ومن هنا أعود إلى ما بدأت به في أول الندوة من أن مشكلة تعصب الأقلية هي أساساً مشكلة الأغلبية. فإذا ما طرحت الأغلبية طرحاً مشابهاً لما تقدم لأقلية على القبول بالفكرة، وإلا فمن يريد أن يعيش وضع أقلية، حتى إذا كانت سبعة أو ثمانية ملايين مواطن، ويرفض أن يكون قويا بقوة مائة وخمسين مليوناً من البشر؟ إن هذا التصور لا يمكن رفضه إلا من قبل من يخشى ألا يجد لنفسه مكاناً ومكانة داخله، ولكن إذا كان هناك ضمان لكفالة الحقوق على أساس المساواة، والوصول إلى المكان الذي تؤهله الكفاية وأن الدين لن يكون عقبة في الوصول إلى أي شيء فمن الطبيعي أن أسعى إلى الانتماء للكيان الذي يوفر لي كل ذلك.

ومن هنا فإنني أعتقد أن الندوة قدّمت مساهمة مهمة، وأفادت موضوعها الأصلي من عدة نواح فمن ناحية أولى أوضحت الخلفية التاريخية لعلاقة الأقباط بالمسلمين وبالقومية العربية أن هناك مفاهيم إعتبرناها مسلمات بينما يجب إعادة النظر فيها.

ومن ناحية ثانية أوضحت المناقشات طبيعة المخاوف المعوقات التي تشعر بها الجماهير القبطية إزاء القومية العربية.

ومن ناحية ثالثة إتضح لنا نقاط الصدام بين حركة الإحياء الإسلامي وحركة القومية العربية. وأن نقاط الصدام هذه يقابلها تخوف من الأقباط من حركة القومية العربية. ويصبح المخرج من هذه المشكلة أن يجرى التأكيد على المحتوى الديمقراطي للقومية العربية بمعنى قبول التعدد والتنوع باعتباره يثرى القومية العربية ولا يضعفها بمعناها الحضاري والتحرري وإن ذلك التأكيد يمكن أن يحل أكثر من عقدة، لا عقدة تخوف الأقباط منها فقط، إنما عقدة الخلط الموجود في حركة الإحياء الإسلامي بين الأمة الإسلامية والأمة العربية أيضاً. إذ أنني أعتقد أن الإسلام دين وحضارة، وأنه كحضارة، أحد مقومات القومية العربية الأساسية، ولكنه لا ينبغي أن يكون هناك خلط بين الدين والقومية. لأن الدين من طبيعته عالمي، وأبدى، وأزلى، بينما القوميات بمثابة كائن محدد من حيث الزمان والمكان. بل إن القرآن الكريم نفسه إنطوى على القول **(وجعلناكم شعوباً و قبائل لتعارفوا)** أي ليست هناك أمة واحدة. ولكن الوزن الإسلامي في نشأة وتطور الحضارة العربية مسلم به.

القس أنسطاس شفيق: إنني أصدر في تقويمى لموقف الكنيسة القبطية من القومية العربية من أن الكنيسة بوصفها ظاهرة إجتماعية تتحدد، وتتعين، وتتميز، بما تتحدد وتتعين وتتميز به كل المؤسسات والهيئات والفئات الإجتماعية الأخرى الموجودة في البيئة المحيطة بها، ومن المسلم به أن البيئة المحيطة بها هي بيئة عربية إسلامية. فضلاً عن ذلك فإن الكنيسة القبطية تتميز عن بقية الكنائس الأخرى العالمية بأنها خصت بشرف الأولوية في الروحانية والرسولية والوطنية، وليس هذا إدعاء، فهي صاحبة أقدم كرسي من كراسي الكرازة-كرسي مار مرقس الرسول، ومار مرقص أفريقي وإنتماءاته أصلاً مصرية.

فإذا نظرنا إلى الكنيسة القبطية بهذا المنظار الإجتماعي لتحديد علاقتها بالقومية العربية، لأمكن الإشارة إلى عدد من الملاحظات:

أولها- أن الكنيسة القبطية ما برحت منذ زمن بعيد تتحد بدرجة ما سلبياً بالنسبة لقطبين كبيرين: القطب الأول: هو الإسلام الذي أصبح بحكم التاريخ مرادفاً للحياة كلها الكلية والجامعة، ولكن الكنيسة القبطية سرعان ما إطمأنت إلى الإسلام روحياً فتقبلت جواره مع مرور الوقت وهذا ما لم يحدث لها مع القطب الآخر وهو الكنيسة البيزنطية على سبيل المثال وهي كنيسة مسيحية. أي أن الكنيسة القبطية قبلت أن تعيش في جوار وتأخي الإسلام ولم تقبل أن تعيش في جوار وتأخي الكنيسة البيزنطية.

ثانيها- أن البيئة الإسلامية التي تتفاعل معها، أي السياسات والثقافات الإسلامية المتعاقبة على هذه البيئة، نشأت في داخلها كنيستنا القبطية أول ما نشأت مصرية الأصول ولكن ناصرية الإيمان، وهي لا تزال تعبر عن ذلك في طقوسها الجلييلة وتقاليدها الشريفة وهي تحيا وتتصرف بموجب هذين الأمرين: أمر مصريتها وأمر إيمانها، رغم أن البيئة المحيطة بها قد تعربت كلها وليس في ذلك تعارض. فكنيسة القبطية إستمرت في ممارسة إيمانها ووطنيتها دون تعارض مع عربيتها، دون أن تخشى- والحق يقال كما حدث في الكنائس الأخرى في البلدان العربية- عملية التعريب، بحيث أنها لم تفعل كما فعلت هذه الكنائس تقدم قدما وتؤخر الأخرى، تمضى قدما إلى التعريب ثم تعود إلى موقع آخر، هي خائفة بلا شك من الإعتقاد ضمنياً وصراحة بأنها محاصرة من قبل هذا الحاكم أو ذاك، ولكن لم يحدث هذا في مصر، وتاريخ عمرو بن العاص وموقفه من الأقباط في مصر موقف مشرف أعطى بداية طيبة لكي ما يطمئن أقباط مصر للعمل الحضاري الإسلامي أو العروبي في ذلك الوقت.

ثالثها- أن الكنيسة القبطية لا تعلم بغير ذلك وما يحدث في التاريخ بعد ذلك مخالفا لمعرفته الكنيسة في بداية لقائها مع الإسلام، يمكن القول بأنه ليس من الإسلام في شيء وليس من المسيحية في شيء.