قسم الأبحاث | 2018-08-08

المصريّون المسيحيّون...

دورهم في تأسيس الحركة الشيوعيّة

اسم الكاتب

سليمان شفيق

جميع الحقوق محفوظة © 2018
www.hafryat.com

اليسار المسيحيّ العربيّ وقضيّة الدّين

يعدّ الموقف من الدين أحد القضايا الشائكة التي تواجه اليسار العربي، خصوصاً الجانب الذي يتبني الاشتراكية العلمية كمرجعية منهجية، فيمكننا أن نرصد بسهولة أنّ المقولة الاكثر انتشاراً لكارل ماركس، مؤسس الاشتراكية العلمية، هي: «الدين أفيون الشعوب»، ورغم أنّها مقولة اقتطعت عن سياقها، فلا يخفي أنّ فلسفة ماركس تنطلق من المادية كمنظور لا يعتقد في أي شكل من اشكال الوجود الماورائي بمختلف أنواعه، انطلاقاً من نقد واضح للفلسفة المثالية والفكر الديني على حدّ سواء، انتهى إلى نفيهما بشكل واضح، فالماركسية هي إحدى الفلسفات المؤسسة للحداثة، والمنبثقة من عصر التنوير الذي مارس تصفية الحسابات مع الإيمان والفكر الديني؛ حيث سبق ظهور الماركسية ثورة علمية غيّرت نظرة أوروبا إلى الدين، فكان المناخ الفكري مؤهلاً لعودة الفلسفة المادية من خلال كارل ماركس وفلسفته المستندة إلى العلم.

كان اليسار العربي ينبت في مجتمعات متأخرة تغوص في المقدس، ويشكّل وعيها بشكل أساسي الفكر الديني، كان على فصائله أن تعبّر عن موقفها من الدين بشكل مستتر في معظم الأحيان، فتعامل بعض مفكري اليسار مع الدين باعتباره ثورة على الظلم، مثلما فعل محمود أمين العالم في مختلف كتاباته، بحديثه عن أنّ الشيوعية ليست مناقضة للدين، بينما تعامل آخرون مع الدين باعتباره مظلة رجعية للطبقات المستغلة، فنظر غالي شكري للدين باعتباره مكوناً أساسياً للثقافة العربية، ليس على نحو إيجابي، وإنما كسلبية من سلبيات فشل الطبقة الرأسمالية في إنجاز مهامها.

وعلى صعيد آخر؛ كان موقف العفيف الأخضر، المفكر التونسي، واضحاً من الدين، كأيديولوجيا الطبقة السائدة المتماسة مع الاستعمار الذي يستخدم الدين أداة من أدوات الهيمنة على الشعوب المستعمرة، واتفق معه صادق العظم، المفكر السوري، في نقده للفكر العربي؛ حيث رأى أنّ الأديان الإبراهيمية ليست سوى شكل من أشكال الديانات الوثنية السابقة لها، واتفقا أيضاً في أنّ التدين العربي هو مظهر من مظاهر التخلف الشامل الذي يعيشه الوطن العربي.

أما على الصعيد المصري، ورغم التأثر بمجريات الحراك في المنطقة بشكل عام، في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، نظراً لوحدة الإطار السياسي/ الاجتماعي إثر الخضوع تحت الولاية العثمانية، إلا أنّه برزت فروق بين رؤية اليساريين المصريين والعرب للهيمنة الدينية في مجتمعاتهم، نظراً إلى طبيعة صراع السلطة، ومدى مساحة التأثر بالتجارب الغربية، وانعكاساتها على الداخل، وكذلك حالة التفكك التي عاشتها دولة الخلافة العثمانية، وحاجة كلّ قطر إلى البحث عن بديل سياسي/ اجتماعي لملء ذلك الفراغ.

رؤية تاريخيّة لدور المسيحيّين العرب في تأسيس الحركات والأحزاب اليسارية

عاشت المنطقة العربية، منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، حالة من عدم الاستقرار الفكري والسياسي والاجتماعي؛ حيث كانت المجتمعات العربية تحت وطأة الاستعمار الغربي، بينما كانت الدولة العثمانية في حالة إعياء وضعف شديدين، وكانت قضية التحرر من الاستعمار والنهضة الشاملة من أهم الإشكالات التي واجهها المجتمع ومثقفو تلك الفترة، فتعددت في ذلك المشاريع والتوجهات.

وكان للمسيحيين العرب في تلك الفترة دور ملموس، خاصة الشاميين، ممن رفعوا العقلانية والعلمانية كمحاولة للتخلص من الحكم العثماني، الذي شهد في أواخر عهده حالة من التدهور الكبير، خاصة في مجال الحريات. وقد انتقل بعض هؤلاء المسيحيين إلى مصر، وأتاح لهم الاستعمار البريطاني المعادي للخلافة الإسلامية سبل التعبير عن أفكارهم، من خلال المؤسسات الصحفية والكتابات، وهو ما أدّى إلى ذيوع وانتشار تلك الأفكار، وتأثر بهذه الأفكار عدد من المصريين مسلمين ومسيحيين.

ابتداء من عام ١٥١٦ غدا المسيحيون العرب جزءاً من رعايا الدولة العثمانية التي عاملتهم بنظام الملل؛ إذ تألفت الرعية في الدولة العثمانية من فئتين: المسلمون وغير المسلمين. وعدّت الفئة الثانية، لا سيما المسيحيين، من أهل الذمة، وهم الذين يتعهدهم السلطان بالحماية، وذلك بالمحافظة على حياتهم وحرياتهم وأموالهم،

والسماح لهم بممارسة طقوس دياناتهم, وإعفائهم من الخدمة العسكرية. وفي المقابل يتعهد الذمّيون بدفع الجزية, والالتزام ببعض القيود التي تجعل منهم طبقة من المواطنين ولكنهم في درجة أدنى من درجة المسلمين.

وينقسم المسيحيون العرب في بلاد الشام إلى العديد من الطوائف الدينية, أبرزها: الروم الأرثوذكس, الكاثوليك, الأرمن, الموارنة, البروتستانت, وأخيراً الأقباط في مصر, وعلى الشخص المسؤول عن إدارتها لقب, وأطلق العثمانيون على هذه الطوائف اسم «ميليت باشي», وبالتالي كان على كل طائفة أن تخضع لرئيسها, كالبطريرك الذي أعطى سلطات واسعة في إدارة أملاك وأموال الكنائس والأديرة, وهو ما أدى إلى اتساع نطاق إشرافه على شؤون الكنيسة ورعاياها الدينية والمدنية والاجتماعية والثقافية والقضائية.

ونتيجة لهذا النظام, أبعدت هذه الطوائف عن مواقع الهيئة الحاكمة, الأمر الذي جعلها, أي الطوائف, تتجه نحو الاعتماد على التجارة والخدمة المالية للدولة, ولهذا فقط لعب هؤلاء دور الوسيط التجاري بين الصانع الرئيس, أي الأوروبيين, والمشتري المحلي.

وكان للبعثات التبشيرية دور كبير في تقدم المسيحيين بالتعليم, فأعدّوهم بشكل خاص ليخدموا كوكلاء للتجارة والمصالح الدبلوماسية الأوروبية, فسيطروا على زمام الأمور المالية من خلال المصارف التي تقرض الحرفيين والملاكين والفلاحين المسلمين, وهو ما أعطى المسيحيين ضمانة إلى عزلة هذه لتقدمهم الاجتماعي والاقتصادي والتعليمي, وأدت هذه الأوضاع أيضاً من الحياة الخاصة التي كانت تثير الطوائف, وتشكيل مجموعات شبه مستقلة تمارس نمطا نقمة المسلمين أحياناً.

ولقد رصدت لنا المصادر التاريخية وضع المسيحيين العرب الاجتماعي والسياسي قبيل حكم محمد على لمصر وبلاد الشام, وبين الكثير من الأحداث سوء المعاملة التي كانوا يلقونها من عامة السكان والسلطات على حد سواء.

وبحسب شاهد عيان على أحداث العصر: وصل التعصب الديني مداه, وصار المسيحيون عرضة للإهانة والإذلال, فكان المسيحي حيثما مرّ ينعت بالكافر, ويشتم صليبه, ويحتقر, ويصفع ويرفس.

وذهب المؤلف إلى أبعد من ذلك, عندما أشار إلى قتل المسيحي الذي لم يقم بدفع الجزية أو الخراج, ومنعه من ارتداء اللباس الملون وركوب الخيل, وزيادة الضرائب عليه, وحرِّم على المسيحيين حمل السلاح وتقلد السيوف, وفرضت عليهم القيود في مجال بناء الجديد من أديرتهم وبيعهم وكنائسهم ...إلخ[1].

ومما يجدر ذكره هنا, أنّ أكثر حالات الاعتداء التي وقعت على المسيحيين العرب كانت من الجند (والأوباش), وتذكر المصادر أنّ هناك جماعة من الفقهاء المسلمين لم يرضوا عن هذه المعاملة, لكنهم كانوا قلة, لهذا لم يكن لهم تأثير يذكر لردّ الأذى عن المسيحيين.

دخل المسيحيون العرب عهداً جديداً في مرحلة حكم محمد علي باشا لمصر وبلاد الشام, وهو الحكم الذي تميز بانفتاحه تجاه العرب, وقيامه ببناء دولة حديثة ترتكز على بناء جيش قوي وإعادة تنظيم الإدارة والنهوض بالزراعة, واستحداث صناعات جديدة, وإدخال التعليم العصري. ولقد استعان محمد علي في ذلك كلّه بالخبراء الأجانب وأبناء البلاد المحليين من مسلمين ومسيحيين؛ لهذا قام بإلغاء القوانين التمييزية التي كان يخضع لها بعض الرعايا, ومنح حرية ممارسة الشعائر الدينية المسيحية جهارة, وإنشاء المدارس والكنائس, واستعان بهم في إدارة الشؤون المالية, وشغل عدد منهم وظائف حكام لعديد من الأقاليم.

وفيما يتعلق بالحياة الاجتماعية, فقد أزيلت الحواجز بين المسيحيين والمسلمين كافة, فلبسوا اللباس الملون, وركبوا الخيل, وحملوا الأسلحة, ومنحوا الحرية الدينية, ومثلوا في المجالس الاستشارية بنسب متساوية مع المسلمين وامتدت سياسة التسامح هذه بالفتن إلى عهد ابنه إبراهيم باشا في بلاد الشام,

1- فدوى نصيرات، المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية في بلاد الشام ومصر (1840- 1918)، محاضرة في الجامعة الأمريكية، القاهرة، 12 نيسان (أبريل) 2010.

وانتشر العدل والتسامح في جوّ كان مشحوناً بالكراهية والتعصب, الأمر الـذي مهّد الطريق لإزالة كلّ أنواع الاضطهاد التي مارسها الأتراك ضدّهم.

وقد شكلت إصلاحاتهما في تحرير المسيحيين دوراً كبيراً في الترويج لفكرة القومية العربية, ومهدت السبيل فيما بعد لمن قالوا بفصل الدين عن الدولة, وتتابع تحسن أوضاع المسيحيين العرب من بعد خروج محمد علي باشا من بلاد الشام, وذلك إثر الفرمانات التي أصدرتها الدولة العثمانية, مثل: خط «كولخانه» عام ١٨٣٩, وخط «همايون» عام ١٨٥٦, وخط الإصلاحات والتنظيمات الجديدة عام ١٨٧٤, التي شددت على حسن معاملة المسيحيين والإبقاء على الامتيازات التي منحت لهم, وإلا خسروا الدعم السياسي الأوروبي.

ومن المهم الإشارة إلى أنّ التنظيمات قد ساهمت في ظهور قلق اجتماعي تطور إلى توتر وسفك دماء, وصولاً إلى أحداث ١٨٦٠ الشهيرة, التي كانت لها إيجابية تذكر من الناحية الفكرية؛ إذ نبهت الناس إلى ما ينجم عن الجمود العقلي من أضرار وجعلهم يدركون أضرار العداوة الطائفية, الأمر الذي جدّد السعي إلى إنشاء المدارس, ودفع المفكرين إلى تحرير الوطن من الحكم التركي, ومنهم بطرس البستاني وإبراهيم اليازجي, وهما من الجيل الذي بعث الحياة في تراث العرب الثقافي, وبذر بذرة الوطنية الأولى التي تطورت إلى حركة تتمثل أهدافهما في القومية لا الطائفية[2].

أما عن الأفكار الماركسية؛ فقد دخلت إلى المنطقة العربية, يستثنى من ذلك مصر, في العقد الثاني من القرن العشرين, ففي العراق ظهر عدد من المثقفين الذين تأثروا بالأفكار الماركسية والاتحاد السوفيتي, وجلبوا عدداً من الكتب الماركسية من سوريا, وبلدان أخرى, وانكبوا على دراستها وتداولها بين عدد محدود من الأشخاص في بادئ الأمر خوفاً من اكتشاف السلطة لهم, وتلا ذلك ظهور أول الحلقات الماركسية التي ضمت: حسين الرحال, عوني بكر صدقي, مصطفى علي, محمد أحمد المدرس, عبد الله جدوع. وقد أصدر هؤلاء الرواد الأوائل مجلة علنية باسم «الصحيفة», وكانت تصدر مرتين في الشهر, وقد صدر العدد الأول منها في

2 - المرجع السابق.

28 أيلول (سبتمبر) 1924, عالجت المجلة أوضاع العراق الاجتماعية والاقتصادية والفكرية, وركزت هجومها على الاستعمار والإقطاع والعنصرية والطائفية, إلا أنّ هذه المجلة لم تدم طويلاً؛ فقد بادرت السلطة الحاكمة إلى غلقها بسبب توجهاتها الماركسية[3].

وعام 1927؛ تشكلت المجموعة الماركسية الأولى في البصرة, وضمت كلاً من: عبد الحميد الخطيب, وزكريا إلياس, وسامي نادر مصطفى, وعبد الوهاب محمود, وعام 1928 تكونت خلية أخرى في الناصرية, ضمت كلاً من: يوسف سلمان (فهد), وغالي زويد, وأحمد جمال الدين, وأصدرت منشوراً شيوعياً بخطّ يد فهد بعنوان «يا عمال وفلاحي البلاد العربية اتحدوا» وقد عالج المنشور الوضع السياسي في البلاد والهيمنة البريطانية. وكان المنشور موقعاً باسم «الحزب الشيوعي العراقي»، ووزِّع في الناصرية, في كانون الأول (ديسمبر) عام 1932.

في 31 آذار (مارس) 1934؛ انعقد في بغداد اجتماع تأسيسي حضره شيوعيون من مختلف أنحاء العراق, وأعلنوا توحيد منظماتهم في تنظيم مركزي واحد باسم (لجنة مكافحة الاستعمار والاستثمار), وتم انتخاب أول لجنة مركزية, وأصبح عاصم فليح أول سكرتير للحزب, الذي تغير اسمه فيما بعد إلى الحزب الشيوعي العراقي, حيث اتخذت اللجنة المركزية قراراً بإعلان اسم الحزب الشيوعي العراقي بدلاً من الاسم السابق, عام 1935.

لعب يوسف سلمان يوسف (فهد) دوراً بارزاً؛ سواء في بناء خلايا الحزب من مدن العراق الجنوبية, أو في إقامة مركزه في بغداد, وتأسيس الحزب, حيث سافر فهد إلى موسكو عام 1935 للدراسة في جامعة «كادحي الشرق»، وبقي هناك حتى 30 كانون الثاني (يناير) عام 1938, ودرس خلال وجوده هناك العلوم الماركسية وأساليب التنظيم في الحزب الشيوعي.

عام 1941 تم اختيار فهد سكرتيراً عاماً للحزب الشيوعي العراقي, إلى أن تم إعدامه عام 1949, ولعب محمد حسين أبو العيس الدور الأبرز في حياة الحزب

3-Tarek Y. Ismael, The Rise and Fall of the Communist Party of Iraq, Cambridge University Press, 2008

الشيوعي العراقي؛ حيث كان عضو اللجنة المركزية للحزب, وأول رئيس تحرير لجريدة اتحاد الشعب, وهي الجريدة الناطقة باسم الحزب, وعمل على إصدارها مرتين في اليوم الواحد, بغية اطلاع الجماهير على كافة المستجدات في الساحة العراقية[4].

وفي لبنان؛ أسس الحزب الشيوعي اللبناني رسمياً, في 24 تشرين الأول (أكتوبر) 1924؛ إذ تم تأسيسه في بلدة الحدث من ضواحي بيروت الجنوبية, وحضر الاجتماع التأسيسي عمال نقابيون, أسسوا نقابات عمالية حقيقية, من نوع جديد في لبنان وبلاد الشام. كانت النقابات, حتى ذلك الحين, جمعيات مهنية تضم أرباب العمل والعمال – إلى هؤلاء العمال ضم الاجتماع نخبة من المثقفين والجامعيين, أصحاب مهن حرة, وكتّاباً وصحافيين, من الذين سبق ونشطوا كتابة وخطابة في الترويج لأفكار مستمدة من شعارات الثورة الفرنسية في الحرية والعدالة والإخاء, ومما تمكنوا من الاطلاع عليه في كتابات ماركس وأنجلس وغيرهم, ومتأثرين بوهج الثورة الروسية, ثورة (أكتوبر) وانجازاتها الأولى بقيادة لينين, وكان هؤلاء المثقفون قد تتلمذوا على كتابات مفكري النهضة العربية المشرقية, في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين, وتأثروا بالأفكار الجريئة لبعض رواد النهضة, وبما كشف هؤلاء من أفكار ومواقف وتجارب ثورية في التراث العربي, طمستها كلّها عصور الانحطاط المديدة, وبما نقلوا وترجموا من نتاجات الغرب المتقدمة في العلوم, وبالأخص منها علم الاجتماع[5].

كان الحزب الذي أسس في ذلك اليوم, رسمياً, حزباً للشيوعيين على امتداد المنطقة العربية التي أخضعت للانتداب الفرنسي, أي الجمهوريتين الحاليتين, اللبنانية والسورية, ولواء الإسكندرون الذي قايضه الفرنسيون, عام 1939, بامتناع تركيا عن دخول الحرب لجانب ألمانيا, وتم فيه تطهير عرقي بطرد سكانه العرب, وهو إلى جانب التطهير العرقي الذي أصاب الأرمن قبل ذلك في تركيا نفسها, من أخطر عمليات التطهير العرقي التي حصلت في القرن العشرين, واستمرت مفاعيله دون أيّة إدانة, أو تعديل, أو تعويض.

4- OP.cit.

5 - لمحة موجزة عن تاريخ الحزب الشيوعي, موقع الحزب الشيوعي اللبناني.

أما الحزب الشيوعي اللبناني؛ فهو أقدم حزب في لبنان, ويتميز بأنه يضمّ في صفوفه مناضلين من مختلف الطوائف اللبنانية, ومن الأقليات القومية الموجودة في لبنان, سيما أكبرها, الأقلية الأرمنية.

والحزب ينتشر في كل المناطق والمدن اللبنانية, لكن نظراً إلى التكوين الطائفي, فكما يكون رئيس لبنان مسيحياً مارونياً, فإنّ رؤساء الحزب دائماً كانوا مسيحيين موارنة مثل: فرج الله الحلو, ونقولا شاوي, وجورج حاوي, شكّل هؤلاء الشيوعيون حزبهم باسم «حزب الشعب», وأصدروا جريدة بعنوان «الإنسانية», ولم تتم صلته بـ «الكومنترن» إلا عام 1927, وهو عام انتسابه إليه, وتغيير اسمه من «حزب الشعب» إلى «الحزب الشيوعي». وكان ذلك شرطاً من شروط الانتساب.

كان الحزب الشيوعي هو أول من نادى في لبنان بتحديد ساعات العمل بثماني ساعات في اليوم, وكان الشعار الذي أطلقه وناضل من أجل إنجازه: ثمان ساعات عمل, ثمان ساعات تعلّم وتنزه, وثمان ساعات نوم.

وفي 7 تموز (يوليو) 1928, في الذكرى الأولى لإعلان الاسم الجديد للحزب «الحزب الشيوعي», وعودته إلى النشاط العلني المكثف, أصدر الحزب «البلاتفورم» الذي كلف «الكونفرانس» اللجنة المركزية إعداده بعنوان: «لماذا يناضل الحزب الشيوعي, غايته القصوى وشي من «بروغرامه». يؤكّد الحزب في هذه الوثيقة أنّ غايته الأساسية, كسواه من الأحزاب الشيوعية في العالم, هي تقويض النظام الرأسمالي – الاستعماري, وإنشاء النظام الاشتراكي على أنقاضه, وإذ يؤكد أنّ الاشتراكية هي الهدف الأساسي والنهائي, فإنّه يشدّد على المهام المباشرة لنضاله: تحرير سوريا (أي سوريا ولبنان) من الاستعمار الفرنسي, ومن عملائه والمتعاونين معه في الحكومات في دمشق وبيروت, وتلبية مطالب العمال بثماني ساعات عمل, وحد أدنى للأجور, وتأمين الشروط الصحية في أماكن العمل, والضمان الاجتماعي على حساب الرأسماليين والحكومة, تعويضات للعاطلين عن العمل تفي حاجات المعيشة حسب عدد أفراد العائلة, وإنذار العمال قبل صرفهم, ودفع شهر تعويض للعامل المصروف عن كل سنة عمل, وإعطاء العامل إجازة سنوية لا تقل عن الشهر مع دفع كامل أجرته.

ولدى قراءة هذه المطالب التي شكلت قاعدة كفاح الطبقة العاملة في لبنان وسوريا طوال عقود, وبعضها لم يتحقق بصورة قاطعة حتى الآن, يتبين كم كان نضج الحزب وارتباطه بواقع علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج قد أصبح متطوراً, وتطالب الوثيقة بتحسين حياة الفلاحين والعمال الزراعيين, وتصوغ مطالب لم يتحقق معظمها حتى الآن, كما تضع مهمات أخرى ديمقراطية عامة, وغيرها تتعلق بتآخي الشعوب وتضامنها.

في النصف الأول من الثلاثينيات؛ تصلب عود الحزب, وبرزت فيه عناصر قيادية جديدة شابة, أضحى معها الحزب مكوناً أساساً في الحياة السياسية, وإلى ازدياد نفوذ الحزب في الوسط العمالي, وفي الحركة النقابية, وبروز قادة نقابيين شيوعيين كبار, تعاظم تحلق المثقفين حول الحزب, ولم يبقَ كاتب أو شاعر أو رجل علم, تقريباً, إلا وأقام علاقة ما مع الحزب الشيوعي, بصورة مباشرة أو غير مباشرة, من خلال المؤسسات الصحفية والمنابر الفكرية التي أقامها وامتلكها أو شارك فيها.

عند نشوء الحرب, دفع الحزب ثمناً باهظاً لمواقفه هذه, ولعدائه للمستعمر المباشر وللفاشيين, وتعرض قادته لحكم الإعدام وللسجن ولوحق مناضلوه, وعطلت «صوت الشعب», ومنعت من الصدور, ولم يفرج عن الشيوعيين, ولم تعد «صوت الشعب» إلى الصدور إلا بعد أن طردت من لبنان وسوريا السلطات الفرنسية الموالية لحكومة فيشي, لتحل مكانها سلطات موالية للجنرال ديغول ولجنة الجزائر.

الموقف من الدّين

نستعرض فيما يلي موقفين لرؤية الشيوعيين في المنطقة العربية للدين من قطرين مختلفين؛ أحداهما لشيوعي سوري «مسيحي» الديانة, والآخر من تونس مسلم سنّي.

يؤكد صادق جلال العظم على ضرورة الفصل بين الديني والدنيوي وتصفية الأفكار الملتبسة حول وجود تصور ديني للكون, ووجود مرجعية دينية للأفكار العلمية والفلسفية, بل تجاسر على تحليل بعض القصص الدينية, ووضعها في

إطار ميثولوجي أعاد تقديمه بصورة مجازية, وانتقد موقف الشيخ نديم الجسر الذي يربط بين التقدم بمعرفة أمواج الضوء والإيمان بالجن والملائكة.

وأوضح في كتابه «نقد الفكر الديني»: «نحن نجد مثل هذه الملاحظات البديهية جداً, عن البرق والرعد والسحاب والليل والنهار, في أساطير حضارة ما بين النهرين, ملحمة جلجامش مثلاً, وفي التوراة والإلياذة, والكتب المقدسة الصينية والهندية, كما نجدها في القرآن»[6].

وفي القسم الأول من كتابه «ذهنية التحريم»؛ ينتقد العظم مسألة الاستشراق لدي إدوارد سعيد, ويعدّ أن الأخير يرى العالم العربي تابعاً فكرياً وسياسياً وثقافياً للولايات المتحدة, لكنّه يعترض فقط على شكل التبعية, ويسعى إلى تحسين شروط علاقة التبعية, لا الدعوة إلى تحطيمها.

ويرى العظم أنّ سعيد, في كتابه «الاستشراق»؛ أكّد مفاهيم المستشرقين تجاه الإسلام, باعتباره تركيباً حضارياً متمايزاً وفريداً, ويتمتع باستقلالية واستمرار في ذاته, وأنّه يتطلب نظاماً معرفياً خاصاً به لتحليله, ولا يمكن أن تطبق عليه أدوات الحداثة مثلاً أو التحليل الطبقي.

قام العظم بتوجيه أحد أسلحته العلمية ضدّ شيوع الخرافة والتلفيق لمحاولات دمج الدين مع الأطروحات العلمية والفكرية والسياسية الحديثة بشكل قسري, والذي غايته النهائية إيجاد نزعة إيمانية ذات قداسة وعصمة, تملك دفاعات تبريرية تحميها من النقد في حال ثبوت فشلها وهزيمتها.

واعتبر العظم أنّ إحدى المناورات التي استخدمتها الدولة الناصرية لتصفية آثار العدوان؛ هي استغلال واقعة تجلّي العذراء فوق إحدى كنائس ضاحية الزيتون, وقد تبنتها وسائل الإعلام الرسمية والجهات السياسية والدينية, وروّجت لها باعتبارها ذات مغزى كفاحي مؤيد للعرب.

6- صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1970.

يقول في كتابه: «إن تصوير الأطياف الروحانية, وربط تحرير القدس والصمود في وجه العدو بظهور العذراء, يجيء على لسان أجهزة إعلام بلد يعدّ نفسه ثورياً اشتراكياً, كان يجب أن يضع إمكاناته الإعلامية في خدمة الشعب بغية تثقيفه لا بغية تضليله, والشطط في متاهات الهلوسات الدينية, وتزيين الخرافات بمظهر الحقائق العلمية».

وفي هذا السياق, يقول العظم: «إنّ نظرة سريعة لأدبيات الإسلاميين تبين أنهم يستعيدون, بصورة شبه حرفية, التصور الاستشراقي للكلّ الإسلامي المتماسك دوماً عبر العصور, ولكن مع فارق واحد يتلخص في قلبهم للخصائص الثابتة التي يسبغها المستشرقون بشيء من الازدراء على هذا الكل, إلى فضائل عظمى»[7].

أما المفكر اليساري التونسي العفيف الأخضر, فيرى أنّ «السبب الأول لانحطاط المسلمين: هو تشبّثهم الدُهاني بهذه الشريعة الدموية التي تعامل الإنسان كحشرة ضارّة, شريعة القصاص اليهودية, التي استنسختها الشريعة الإسلامية, مُستلهَمة من مدونة حامورابي, في القرن 18 ق. م, أي أنّ عمرها اليوم 38 قرناً, وما تزال حية تسعى وضحاياها في أرض الإسلام, في أرض الإسلام فقط, بالألوف! فاليهود الذين أخذناها عنهم ألغوها منذ القرن الأول الميلادي, وحتى أكثر اليهود تعصّباً للشريعة لا يطالبون في إسرائيل بالعودة إلى الحدود البدنية التي ما نزال نطبقها بسادية وضمير أخلاقي ميّت»[8].

ويقول الأخضر: إنّ «أمام الإسلام اليوم, أعني صناع القرار المسلمين, خيارين: المراوحة في المكان أو الإصلاح, المراوحة في المكان أعطت على مرّ السنين حرباً دائمة مع الذات, وحرباً مع العالم, وحرباً مع العلم, وحرباً مع الحداثة, إصلاح الإسلام يطمح إلى مصالحة الإسلام مع نفسه, ومع العالم الذي يعيش فيه, ومع العلم الذي يحقق اكتشافاً مهماً كلّ دقيقة, بعضها يطرح على الوعي الإسلامي التقليدي

7- كريم شفيق، لنتذكر معاً بعض أبرز أفكار صادق جلال العظم، رصيف 22، 28 نوفمبر 2016.

8- العفيف الأخضر، نداء لإلغاء الشريعة، الحوار المتمدن، العدد 5400، 12 يناير 2017.

أسئلة مُحرجة. ومع الحداثة بما هي مؤسسات سياسية, وعلوم وقيم إنسانية كونية, أي يسلِّم بسدادها ذووا العقول السليمة أينما كانوا».

وعن إصلاح الإسلام؛ يرى الأخضر أنّ مصالحة الإسلام مع نفسه تتم بوضع حدّ للتكفير, سواء تكفير المثقفين أو الفرق الإسلامية الأخرى, كالمتصوفة والدروز والعلويين والأحمديين والبهائيين والشيعة, ...إلخ, وبوضع حد للحرب السنية- الشيعية الدائمة التي توشك أن تتحول اليوم إلى سباق تسلح نووي بين إيران وجوارها السنّي, حامل لأخطار الحرب النووية, وذلك بقبول الفصل بين الديني والسياسي؛ مصالحة الإسلام مع العالم تتطلب منه إعادة تعريف عميقة لعلاقته به تُنهي تقسيمه إلى دار إسلام موعودة بالتوسع, ودار حرب موعودة بـ»الجهاد إلى قيام الساعة», كما يقول حديث للبخاري يتلقفه المراهقون في دروس التربية الإسلامية في عدة بلدان؛ مصالحة الإسلام مع العلم تقتضي نسيان الإعجاز العلمي في القرآن, وقبول الفصل النهائي بين القرآن والبحث العلمي والإبداع الأدبي والفني[9].

رؤية تاريخيّة لدور المسيحيّين في الحركات والأحزاب اليساريّة في مصر

دراسة دور المواطنين المسيحيين المصريين «الأقباط» في تأسيس الحركات اليسارية, خاصة الماركسية, لا تنفصل عن الدور السياسي للحركات الإسلامية, سواء دولة الخلافة العثمانية, أو الساعية لبعثها بعد انهيارها, او لبروز وتطور جماعة الإخوان المسلمين والجماعات المنبثقة منها, إضافة إلى عوامل داخلية مثل: ظهور تيارات التنوير, والمطالبة بالاستقلال, وثورة 1919, وعوامل طبقية واجتماعية.

كذلك لعبت العوامل الخارجية دوراً مهماً, مثل انتشار الفكر المادي والعلمي في الغرب, وانفتاح المثقفين المصريين عليها, ونجاح الثورة البلشفية 1917, أو انتصار الاتحاد السوفيتي علي النازية 1945.

كانت نقطة البداية هزيمة عرابي, واحتلال الإنجليز لمصر 1882, الأمر الذي أدى إلى ارتماء كبار الملاك في حضن الاستعمار, ووفق خطة الحاكم الإنجليزي

9- العفيف الأخضر، لماذا اصلاح الإسلام، الحوار المتمدن، العدد 5393، 5 يناير 2017.

لمصر, اللورد كرومر, للسيطرة على البلاد من خلال طبقة كبار الملاك؛ لأنّ رؤيته فيهم على أنّهم «طبقة اصحاب المصالح الحقيقين», ورغم ذلك, نتيجة تغلغل الأجانب, شعر كبار الملاك بأنّ مصر بدأت تفلت من بين أيديهم لصالح الاجانب. وعام 1892 بلغت 7326000, وفي 1 عام 1907 قفزت إلى 87176000, وفي 1912 وصلت إلى 100152000[10].

ولم يجد كبار الملاك طريقاً للمقاومة, سوى الاتجاه من الزراعة للتجارة والصناعة, وعام 1916 كان هناك في مصر كلها (15) مصنعاً, فيها 30 ألف عامل, وكما يروي محمد فريد في مذكراته: «في 23 شباط (فبراير) 1893؛ تقدم البرنس حسين باشا, عم الخديوي, ومعه وحيد باشا يكن, وعمر باشا مصطفى, وشرعوا في إنشاء شركة زراعية يكون رأسمالها 250 ألف جنيه, لشراء أراض من الدومين أو الدائرة السنية, واستغلالها وجعلها شركة مساهمة قيمة كلّ سهم منها عشرة جنيهات مصرية, وقد اكتتب كثير من الوطنيين, وبلغت قيمة المبلغ المكتتب 200 ألف جنيه مصري»[11].

وهكذا يدل المثال علي بدايات تحول كبار الملاك إلى الاستثمار الرأسمالي, الأمر الذي قادهم نحو المطالبة بالليبرالية والحياة الدستورية, وظهرت كتابات قاسم أمين في «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة «, وتكونت مجموعة تقدمية حول الإمام محمد عبده, وتأسس الحزب الوطني لمصطفى كامل 1907, وانعكس ذلك داخل مجلس شورى القوانين, وفي 1908 ثار نقاش في المجلس بين فريقين: الأول يرى ضرورة توسيع اختصاصات الحكومة لتكون حكومة نيابية دستورية, وإعطائها اختصاصات أكبر, وفريق يرفض ذلك.

وحاولت طبقة كبار الملاك, عبر أحمد لطفي السيد, تكوين حزب لكبار الملاك, «حزب الأمة», وعندما تأسس حزب الأمة عام 1907, ضمت جمعيته 16 من المسيحيين من بين أعضائها, البالغ عددهم 113 عضواً, وكان هذا الحزب يمثل بالأساس كبار ملاك الأرض المصريين, وإن ضمّ أيضاً تجاراً أثرياء وموظفين كباراً, وعدداً من الكتّاب

10- روزنشتين ـ كتاب دمار مصر ـ ترجمة علي شكري، ص449.

11 - صبري ابو المجد دار الهلال 1964

والمحامين، وفي هذا الحزب وجد الأثرياء المسيحيون متنفساً طبيعياً للتعبير عن مصالحهم، ودخلته شخصيات من أمثال «فخري عبد النور، وسينوت حنا بك، وبشرى حنا بك»[12]، ولعب هؤلاء أبلغ الأثر في التمهيد وقيادة ثورة 1919 فيما بعد.

كما مهد ذلك لاتساع إلى مشاركة المسيحيين في الحياة السياسية، ودخولهم الأحزاب السياسية التي بدأ يتوالى ظهورها منذ أواخر العقد الأول من القرن العشرين، فاشترك اثنان منهم في تأسيس حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية الذي تزعمه الشيخ «علي يوسف»، وكان من مبادئ الحزب أن تكون اللغة العربية لغة التعليم في جميع المدارس العربية[13]، وانضمّ من المسيحيين إلى الحزب الوطني، الذي أسسه مصطفى كامل، اثنان من أبرز زعماء الحركة الوطنية «ويصا واصف ومرقس حنا»[14]، وكلاهما كان من قيادات ثورة 1919 فيما بعد.

كانت مصر حينذاك تغلي والأسعار ترتفع[15]؛ حيث كانت الأسعار ترتفع باستمرار، وجاءت أعوام الحرب ليزداد الغلاء بصورة لم يسبق لها مثيل؛ فبالمقارنة بأسعار 1914، ارتفعت الأسعار 211% عام 1918، وقفزت إلى 312% عام 1920، ونقصت نسبة الموظفين المصريين في الوظائف الكبيرة 20,7% عام 1915، ارتفعت نسبة النقصان إلى 23,1% عام 1920، في حين ارتفع نصيب البريطانيين من 42,2% إلى 59,3% في المدة نفسها[16]، وفي الوقت نفسه قام الاستعمار البريطاني بتكميم الأفواه وقمع الحريات، وسنّ قانون يجعل القضايا الصحفية من اختصاص محكمة الجنايات[17].

وأضيفت مادة إلى قانون العقوبات، هي المادة 47 مكرر، وهي مادة مشهورة في تاريخ التشريع الجنائي، ووفق المذكرة الإيضاحية لوزارة الحقانية: إنّ الحكومة أرادت بإضافة هذه المادة أن تضرب على يد الاجتماعات أو الاتفاقات، التي

12- المصدر السابق، ص155.

13- المصدر السابق: ص54 - 55.

14- وثائق تاريخية عن الأحزاب والتنظيمات السياسية في مصر من الحزب الأهلي حتى الاتحاد الاشتراكي، المجموعة الأولى، الطليعة، السنة 1 العدد 2، القاهرة 1965، ص147، 159.

15 - فوزي جرجس - دراسات في تاريخ مصر السياسي - الطبعة الاولي 1958، ص 129

16 - المرجع السابق.

17 - احمد بهاء الدين، ايام لها تاريخ ص 69

يكون العبث بالنفس أو الأموال أو الهيئة الاجتماعية غرضاً من اغراضها, أو وسيلة من وسائل تحقيق الهدف المذكور»[18].

وكما يقول د رفعت السعيد: «لعبت هذه المادة دورا مهماً في تاريخ مصر السياسي, وقد اصبحت سيفاً مسلطاً على كل الجمعيات السياسية التي يثبت أنها تتكون من شخصين فما أكثر, والتي كثيراً ما يسهل أن تلصق بها تهمة (العبث بالنفس او الأموال أو الهيئة الاجتماعية) ويضيف السعيد: «وليس من قبيل المصادفة ما سنلاحظه في كتابات الاشتراكيين, وبلا استثناء, في هذه الفترة, وهو إعلانهم أنّ هذه الآراء التي ينشرونها لا تعني الدعوة لتكوين حزب, أو جماعة, أو ما شابة ذلك»[19].

هكذا تضافر الغلاء مع تقييد الحريات والاستعمار, وبدأ كبار الملاك يتراجعون عن تقاعسهم, وظهرت الطبقة الوسطي التي ضمت صغار التجار, ومتوسطيهم, والمحامين, والمثقفين, وأصحاب المهن الحرة والطلاب, وبدأت هذه الطبقة تمارس الاحتجاجات بسبل مختلفة؛ من الإضرابات, إلى المظاهرات, وإصدار البيانات والخطب في الجمعيات, ...إلخ.

منذ حادث دنشواي, حتى قبل ثورة 1919, وكأنها بروفات لها, ونشطت الجمعيات السرية والاغتيالات, مثل اغتيال بطرس غالي من الورداني بعد حادث دنشواي 1906, والقاء قنبلة علي البرنس حسين 1915, وصولاً لنضالات الحزب الوطني بقيادة مصطفى كامل, ثم اتجاه الحزب, بقيادة محمد فريد, أكثر نحو الشعب, وظهور المدارس الليلية وتعليم الفقراء, وبدأ الحزب بالانحياز للعمال, وكتب محمد فريد في جريدة «اللواء» مدافعاً عن إضراب عمال الترام, وكون الحزب نقابة الصنائع اليدوية كأكبر تنظيم عمالي شهدته مصر حينذاك, لأنّ الحركة الاشتراكية لا تنشأ دون بيئة عمالية.

الحقيقة, إنّ الفترة من 1901 وحتى ثورة 1919, شهدت نمواً ملحوظ للحركة العمالية, مثل عمال السكك الحديدية والترام, والفبريكات الصغرى التي تهتم

18 - محمد عبد الله عنان - تاريخ المؤامرات السياسية - دار الهلال 1928 ص81

19 - رفعت السعيد، تاريخ الحركة الشيوعية المصرية من 1900 الي 1940، ص23

بالصنائع اليدوية, وعلى سبيل المثال؛ طالب عمال السكك الحديدية 1908 «منشور الإدارة رقم 457 صارم وغير مستطاع, نرجو تخفيض ساعات العمل, وتحسين رواتبنا, ولا نهدأ حتى ننال مطالبنا». وتشكلت قيادة سرية للإضراب, طالبت للمرة الأولى بـ 8 ساعات عمل بدل من 12 ساعة, ويوم راحة أسبوعياً, الامتياز في المعاش بحسب صعوبة وخطر الأعمال, ترقية العمال بحسب الأقدمية, وحذا حذوهم عمال الترام, الذين حددوا يوم 18 تشرين الأول (أكتوبر), يوم بداية إضرابهم لتحقيق مطالبهم, وهكذا شهدت مصر, من 1900 وحتى ثورة 1919, أكثر من مائة إضراب, لذلك لم يكن من المستغرب أن يكتب حينذاك اللورد كرومر: «إنّ مصر تذوب شوقاً إلى الثورة»[20].

من سلامة موسى والفابية إلى الحزب الاشتراكي

ومن البيئة التي شهدت إرهاصات التنوير والصراع الطبقي, ونمو الحركة العمالية, فإنّ دراسة تاريخ الحركة الاشتراكية والشيوعية المصرية عامة, ودور المسيحيين خاصة, رهناً بأسماء مصرية مثل سلامة موسى, وعزيز ميرهم, ومتمصّرين مثل نقولا حداد, وشبلي شميل, وروزنتال, وأنطون مارون, جنباً إلى جنب, مع أسماء من المصريين المسلمين, لكن محددات الدراسة تقتضي التوقف أكثر أمام المؤسسين المصريين المسيحيين.

في ظلّ المناخ الوطني والطبقي المضطرم, كان لا بدّ من أن تظهر بوادر الحركة الاشتراكية, وفي البدء كانت الفابية, ورائدها سلامة موسى, الذي قضى أربعة أعوام في إنجلترا, تأثر فيها ببرنارد شو والفكر الفابي, وانضوى في صفوف الجمعية الفابية, وتأثر أيضاً بنيتشة, وابن خلدون وغاندي وتولستوي, وصولاً لكارل ماركس, كما سنرى في كتابه «هؤلاء علموني»: «قد ذكرت نحو عشرين من الأدباء والعلماء والمفكرين, الذين وجهوا نشاطي الذهني, وربوا نفسي, فإنّني لم أذكر معهم كارل ماركس داعية الاشتراكية, والآن أحب أن اعترف بأنه ليس في العالم من تأثرت به وتربيت عليه, مثل كارل ماركس, وإنما كنت أتفادى ذكر اسمه خشية الاتهام بالشيوعية»[21].

20 - المرجع السابق.

21 - محمود الشرقاوي، سلامة موسى المفكر والانسان، ص122

وسلامة موسى؛ أول من أصدر كتاباً عن «الاشتراكية»، عام 1913، الذي أحدث دوياً عظيماً، جعله حين اشتدّ الإرهاب وسنوات الحرب العالمية الأولى يهرب إلى عزبته بالريف، وأهمية سلامة موسى أيضاً أنه أول من نادى بالعلمانية، في كتابة الأول «مقدمة السوبرمان» عام 1910، وما بين العلمانية والاشتراكية تجسدت فوبيا سلامة موسى.

لعل حيرة سلامة موسى ما بين المفهوم الغربي للعلمانية وتدين المجتمع المصري، جعلت كتاباته في الدين مرتبكة، وربما كان هذا الموقف التأسيسي من سلامة موسى للدين، هو ما تأثرت به الأجيال من المسيحيين، الذين التحقوا بالحركة الاشتراكية منذ النشأة في الحزب الاشتراكي 1920، وحتى إعادة إعلان تأسيس الحزب الشيوعي المصري 1975، وحزب التجمع الوطني 1976.

نعود إلى كتاب «الاشتراكية» الذي سبقت الإشارة إليه، والذي دافع فيه دفاعاً مجيداً عن الاشتراكية، لكنّه نفى إمكانية وجود الحزب الاشتراكي، ولا يستبعد وجوده فيما بعد، حينما يكتب: «ولست طامعاً في أن تعدّ هذه الرسالة دعوة للجمهور إلى الاشتراكية، ولا أن تكون سبباً في تأليف حزب أو جمعية، لكنّني أطرحها أمام الجمهور القارئ، عسى أن تكون خميرة تختمر بها الأفكار التي تستعد للبدء بالاشتراكية»[22].

ورغم ذلك، كان سلامة موسى واحد من أربعة وقّعوا إعلان الحزب الاشتراكي المصري الأول عام 1920، ليبدأ مرحلة جديدة ومختلفة في حياته؛ من الدعوة للاشتراكية إلى العمل الحزبي من أجل الاشتراكية، لأنّ جوهر الخلاف كان أنّ سلامة موسى ينتمي للحزب من أجل الدعوة للاشتراكية، وليس من أجل النضال من أجل تحقيقها، وإذا أضفنا إلى ذلك قضية الدين، وموقف سلامة موسى منها، أمكننا أن نرى مفاهيم الخلافات بين إلموسى والحزب.

ومن كتابات سلامة موسى قبل الحزب، إلى الخلاف بعد تأسيس الحزب الاشتراكي الأول، وقد رأينا من قبل كيف حاول البعض (منصور فهمي وعزيز ميرهم) تأسيس حزب اشتراكي، لكنّه تحول تحت ضغط العناصر الليبرالية إلى حزب يميني

22 - سلامة موسى - الاشتراكية- الطبعة الثانية، ص 5.

ديمقراطي، إلا أنّ سلامة موسى واصل دعوته من أجل تأسيس حزب اشتراكي، واللافت للنظر أنّ أكثر من دعوا للاشتراكية ولتأسيس حزب اشتراكي في مصر، منذ مطلع القرن العشرين، كانوا من المسيحيين المصريين، والمسيحيين المتمصّرين الأجانب.

قبل أن نتوقف أمام خلاف سلامة موسى مع الحزب الاشتراكي والابتعاد عنه، تجدر الإشارة إلى أنّ هناك مسيحي مصري آخر يعدّ من مؤسسي الفكر الاشتراكي، لكن من منظور ديمقراطي، أي الاشتراكية الديمقراطية، وهو عزيز ميرهم، أحد أبرز رواد الاشتراكية الدولية الثانية مع محمود عزمي، اللذين أسسا سوياً الحزب الديمقراطي المصري.

نشأ الحزب الديمقراطي في جو من النشاط السياسي الذي بعثته الثورة المصرية، والطريف أنّ عزيز ميرهم عمل على أن يوجه الحزب نحو الاشتراكية، بينما عمل هيكل على توجيهه نحو الفردية، واختلف الرجلان اختلافاً كاد أن يفضي إلى حلّ الحزب[23].

الغريب أنّه حينما تم الهجوم على الحزب الاشتراكي، وتراجع عن سلامة موسى، هاجمهم عزيز ميرهم بشدة، وكتب في الأهرام، في 20 أيلول (سبتمبر) 1920: «إنّهم لم يتجاسروا علي أن يتحملوا أمام الرأي العام المصري مسؤولية اعتناقهم المبادئ الاشتراكية كاملة، وإنهم بذلوا جهدهم كي يبددوا التهم التي رماهم بها خصومهم من أنهم متطرفون خارجون عن الدين، هادمون لنظم البلاد الاجتماعية ولقوانينها الوضعية، فتنصلوا جميعاً من تهمة التطرف، ويؤخذ من أقوالهم أنّ الاشتراكيين المصريين يقرّون بأنّ النظم الحالية نظم مرضية، يحتفظون بها مع تغيير بسيط في جوهرها، وهذا وجه ضعفهم»، وادان ميرهم هجوم بعض قادة الحزب على البلشفية.

وفي مقال آخر بجريدة «الأمل»، في 14 تشرين الثاني (نوفمبر) 1925، يقول عن الثورة:» ليست الثورة من أعمال الهدم والتخريب، ولا إراقة الدماء والقضاء على

23 مجلة اللغة العربية، كلمة شفيق غربال في تأبين محمد حسين هيكل، ص 212.

الأنفس، وانما الثورة في قلب القديم الفاسد المنحل، وفي الإنشاء والتجديد؛ فهي دليل الصحة، دليل القوة، دليل الحياة»، لكنه رغم كلّ ذلك انسلخ عن النضال الاشتراكي، وفي 1929 برز اسمه في مجلس الشيوخ، وعام 1930 حاول إخضاع الطبقة العاملة لحزب الوفد، وفي محاضرة له عام 1941 بالجامعة الأمريكية، يقول: «الاشتراكية السمحاء بعيدة عن حرب الطبقات وعن الطفرة والعدوان ومصادرة الأموال».

ومات ميرهم ومعه الحزب الديمقراطي، إلّا أنّ الذي يذكر أنّ كلّاً من سلامة موسى، وعزيز ميرهم، كان من رواد الفكر الاشتراكي في مصر، ومن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ولم يذكر لهما في كلّ حياتهما كلمة هجوم أو نقد للدين أو للكنيسة، وإنما بعد الممارسات التي سوف نستعرضها في «المسيحيون والطريق إلى ثورة 1919».

وقبل أن ننتقل إلى الظروف التاريخية لبروز فكر النهضة والفكر الاشتراكي، نتوقف أمام تقييم موقف سلامة موسى من الدين والكنيسة، وأثره في الشيوعيين المصرين حتى الآن.

تقييم دور سلامة موسى من الدّين

هناك الكثير من فيض الكتابة عن سلامة موسى، وليس تأثيره في مصر فقط؛ بل وفي المنطقة العربية والعالم، ففي «حوليات سلامة موسى»، كتاب غير دوري تصدره دار ومطابع المستقبل بالفجالة والإسكندرية، ومكتبة المعارف ببيروت، الكتاب الخامس، 1999، رئيس التحرير رؤوف سلامة موسى)، نجد أنّه من المدهش أن يكتب الافتتاحية المفكر الإسلامي الكبير خالد محمد خالد، مقتبساً ذلك من النعي الذي كتبه عند رحيله في أيلول (سبتمبر) 1958، تحت عنوان «بدأ عصر خلود سلامة موسى»، وجاء فيها: «إنّ سلامة موسى المفكر المبدع ، قد ارتفع فوق مستوى الفجائع، حياً وميتاً، ومن فكرة الذي عاش منطلقاً عذباً ودوداً، ستهبّ دوماً نسمات مجيدة، منعشة، باعثة، تلهم الناس فطنة وشوقاً وتطلعاً، أما الآن فحسبي، يا أيها الصديق، طاب مصيرك، وطاب مثواك».

لم يكن سلامة موسى، فيما كتب في مجلته مناقضاً للدين، بل يذكر حاجتنا دوماً إلى التدين والتجديد الديني، بل يغالي أحياناً فيناصر التصوف، ويقول: «إنّه لم يقرأ كتاباً بعد الإنجيل، أسمى ولا أبعث للنبالة والشرف»، كما يتحدث عن «القديس تولستوي والقديس غاندي والروحاني العظيم الغزالي»، وكان مهاجماً لما يسمى «الدهرية» أي النزعة الطبيعية، وضدّ المادية، ودافع عن الإسلام، رداً على هاري جونستون الذي هاجمه، وطالب بإلغاء الأزهر، فقال سلامة موسى: «إنّ الإسلام لا يؤذي غيره، بل هو يعمل على التسامح والإخاء، وسبّ الإسلام سبّ لبلادي»[24].

أعلن كثير من المفكرين الإسلاميين عداءهم لكتابات سلامة موسى، فكان محمد عمارة والكاتب فهمي هويدي (الأهرام 7 حزيران (يونيو) 1994) يرونه معادياً للإسلام واللغة العربية، وفي رده عليهما يقول غالي شكري: «سلامة موسى لم ينقلب على نفسه، وإنما ازداد مع الزمن نضجاً ومعرفة، ولو أنّني أردت نقد سلامة موسى في تلك المرحلة المبكرة، يقصد 1920/ 1930، لقلت إنّه جمع في سلة واحدة ما لا يتجمع: بين دعوة نيتشه إلى السوبرمان، ودعوة برنارد شو وويلز إلى الاشتراكية، وبين محبة تولستوي وديستوفسكي والتشكك في قيمة الأدب نسبة إلى العلم».

ربما يكون ذلك هو التقييم الأقرب للصحة لسلامة موسى، من أخلص تلاميذه، د. غالي شكري، بل ويرى د. رفعت السعيد: أنّ «غالي شكري أيضاً جسّد في حياته فكر سلامة موسى؛ فهو أيضاً شيوعي مسيحي، وناقد وكاتب، وكلاهما كانت له علاقة روحية بالكنيسة». ويضيف: «ولعل سلامة موسى كان له أبلغ الأثر في فكر الشيوعيين والاشتراكيين المسيحيين الأرثوذوكس، في علاقتهم بالحركة والدين والكنيسة، مثل فخري لبيب، وعريان نصيف، وأنور عبد الملك، وصولاً إلى د. ميلاد حنا، ود. رمزي فهيم، وأجيال أخرى منها: د. سمير مرقص، وسليمان شفيق، على عكس المسيحيين الكاثوليك والشاميين، أمثال شبلي شميل، وفرح أنطون، وجرجي زيدان، الذين كانت لهم رؤية أخرى»[25].

24- المرجع السابق.

25- رفعت السعيد، مقابلة شخصية، القاهرة، نيسان (أبريل) 2017.

الموقف المرتبك الذي اتخذه سلامة موسى من قضية الدين, كان مادياً دروينياً (نسبة إلى دارون), وهو ينتقد «الأديان الراهنة لأنها تتدخل في أمور العالم, وتعرقل سير الترقي لأنّ الترقي يقاضي التغيير, ولا تغيير دون بدعة جديدة, لكنّ الأديان, للصفة المقدسة التي تتصف بها, تقف جامدة ولا تقبل تغييراً فتعمل بذلك لجمود الأمة»[26].

ويضيف على لسان موسى, من كتابه «مقدمة السوبرمان»: «والدين إذا خرج من علاقة الإنسان بالكون, وأخذ يقرر أصول المعاملة بين الناس من تجارة وزواج وامتلاك وحكومة, ونحو ذلك, فإنه عندئذ يقرّر الموت لكل من يؤمن به».

وينتهي السعيد بالقول: لكنّه مع ذلك يؤكد في إصرار: أنّ «الدين ضروري لكلّ أمة, ولكلّ فرد, ولا يمكن أن يعيش الإنسان بلا دين, لأنّه ما دام قد شرع يفكر في الكون زماناً ومكاناً, فقد شرع يفكر في الدين, ومن ينظر إلى السماء في ليلة صافية, ويتأمل في أبعاد النجوم والكواكب, يعجب كيف يمكن لإنسان أن يجزم بهذا المذهب, أو بذلك عن أصل الكون ونهايته».

تأثّر اليسار المصري بالمفكّرين اليساريّين المسيحيّين الشاميّين

كما سبق ذكره, لعب الرواد الأوائل اللبنانيين والشاميين دوراً كبيراً في نشر الفكر التقدمي التنويري, الذي مهّد للنهضة ولتأسيس الفكر الاشتراكي, وأيضاً الحزب الشيوعي, (ومنهم شبلي شميل وفرح أنطون, ورفيق جبور, ومن بعدهم أنطون مارون).

شبلي شميل؛ من أبرز المفكرين المصريين من أصل لبناني, الذين ألقوا حجراً ضخماً في الماء الراكد المصري مبكراً, وابن أحد أعيان الريف اللبناني, ولد في قرية كفر شما من أسرة مثقفة, درس الطب في كلية البروتستانت بسوريا, وتخرج طبيباً عام 1871, وعام 1875 توجه إلى أوربا؛ حيث قضى عاماً كاملاً يدرس نظرية النشوء والارتقاء, وبعد ذلك جاء إلى مصر ليمارس الطب, ويصدر مجلة اسمها «الشفاء», لكنّ المعركة تبدأ حينما ألّف شميل كتاب «فلسفة النشوء والارتقاء», وهو ترجمة

26 - رفعت السعيد، تاريخ الحركة الاشتراكية، الجزء الأول، ص ص 94 -95.

»، «ستة محاضرات في نظرية داروين»، الذي نشر بالألمانية عامBuchnerلكتاب بخنر« 1868، وتثور الثورة عليه، لكنّه بعد عام ينشر رداً على مهاجميه، في بحث بعنوان «الحقيقة» ، ويستمر الهجوم عليه حتى من جمال الدين الأفغاني، لكنه يستمر، ويكتب 69 مقالاً في مجلات وصحف عدة»[27].

يكتب شميل قائلاً: «غرضي من هذا البحث، على هذه الصورة، إنما كان لإقرار الفلسفة المادية على أساس علمي متين، لإزالة الوهم العالق بأذهان كثيرين في تلك الأيام»، بل ويستخدم كتابة في خدمة النضال السياسي حينما يقول: «يستحيل قيام العدل بشريعة ثابتة غير متغيرة»[28].

ويؤكد شميل أنّ أفكاره عن النشوء والارتقاء ليست أفكاراً أوربية محضة؛ بل اعتمد فيها على الماديين العرب، مثل أبو العلاء المعري، ويذكر في مقدمة الطبعة الأولى من الكتاب بيت شعر لأبي العلاء، (يدفن بعضنا بعضاً... ويمشي أواخرنا على هام الأوائل).

بل وتأثر بابن خلدون، واستخدم أقوالاً له في الرد على جمال الدين الافغاني، هكذا لم يكن شبلي شميل ناقلاً أو مترجماً؛ بل مفكراً ربط الفكر الغربي بفكر الماديين العرب، مثل المعري وابن خلدون، كما تأثر بقوانين الجدل، وحاول أن يصيغها في صياغات عربية فيقول: «إنّ الطبيعة ليس فيها شيء ثابت مطلقاً؛ بل كل شيء فيها في حال المصير، أي المتغير»[29].

شبلي شميل والموقف من الدّين

نصل إلى موقفه من الدين، يعلن بتحدٍّ للأديان: إنّ «الإنسان طبيعي هو وكلّ ما فيه مكتسب من الطبيعة، وهذه الحقيقة لم يبقَ سبيل إلى الريب فيها اليوم، ولو أصرّ على إنكارها من ما يزال مفعول التعاليم القديمة راسخاً في ذهنه رسوخ

27 - فلسفة النشوء والارتقاء، مقدمة الطبعة الثانية، مطبعة المقتطف، 1910، ص ج.

28 - المرجع السابق، ص25.

29 - المرجع السابق، ص36.

النقش في الحجر, فالإنسان يتصل اتصالاً شديداً بعالم الحسّ, لا في تركيبة شيء من المواد والقوى يدل على اتصاله بعالم الروح والغيب...»[30].

لكنّه يظل يحترم الأديان كتراث إنساني, إذ يقول: «فدينا التوحيد السائد أنهما دين الإنجيل ودين القرآن؛ الأول يعلمنا التساهل إلى حدّ أن ينسى الإنسان نفسه في مصلحة قريبه, أي أخيه, والثاني يجعل الفقير شريك الغني في ماله, إذ يفرض عليه نصيباً منه, وكلاهما فيهما من الحكم الرائعة والآداب العالية ما يجعلهما في مبدأهما الاجتماعي مطابقين لرأي أعظم الفلاسفة والمصلحين الاجتماعيين اليوم», لكنّه يركز هجومه على رجال الدين بالقول: إنّ «الدين نفسه ليس العقبة الحقيقية في سبيل العمران؛ بل رجال الدين أنفسهم»[31].

ومن موقفه من الدين إلى موقفه من الاشتراكية, «أما عن الاشتراكية فيرى شبلي شميل أنّها طريق حتمي, وهو يسمي الرأسماليين «لصوص المجتمع», ويهاجم الأغنياء بالقول: «رأيت الغني الشبعان يبلع الجمل ويتستر, والفقير الجائع يتلصص لسرقة رغيف من الخبز الأسمر, والقانون يكافئ ذاك برفع القبعة ويعاقب الآخر بالسجن لسنوات ...».

ويتطرق للاشتراكية, ويقول بوضوح: «الاشتراكية نتيجة لأزمة لمقدمات ثابتة, لا بدّ من الوصول إليها, ولو بعد تذبذب طويل», ويضيف: «كلما ارتقى الإنسان وزاد اختباره استخدم هذا الاختبار لتقصير مدة الوصول للاشتراكية»[32].

فرح أنطون قادماً لمصر من طرابلس

ثم إلى مصريّ آخر من أصل لبناني, ولد في طرابلس لأب تاجر أخشاب, وفي الإسكندرية حرّر «صدى الأهرام», وفي القاهرة حرّر «الجامعة» وعشرات الصحف, وأعاد إصدار الجامعة في نيويورك. واتصل بالاشتراكيين الأمريكيين, ثم عاد إلى مصر, وأصدر العديد من الصحف, وتسبّب في إغلاق أغلبها, ودخل حواراً ساخناً مع الشيخ

30- المرجع السابق، ص40.

31 - الجزء الثاني من مجموعة شبلي شميل، مطبعة المعارف، 1908، ص62.

32 - مقال الاشتراكية، الجزء الثاني، ص183.

محمد عبده, وهنا لا بدّ من أن نركز على موقف فرح أنطون من الدين, وموقفه من التطور الاجتماعي, ونبدأ بالموقف من الدين:

قبل أن نبدأ في هذا الموضوع, لا بدّ من أن نشير إلى أنّ فرح أنطون تأثر بالأفكار التي سادت أوروبا حينذاك, بين رينان, ومادية ابن رشد وابن العربي وأبي العلاء, وفي مدخل روايته «اورشليم الجديدة», أو «فتح العرب بيت المقدس», يقدم فرح أنطون صلاة متأثراً فيها بصلاة رينان, ويوجه حديث إلى «المسيحية», التي يرمز إليها «بالحسناء المريضة» ويكتب: «وا أسفاه عاد الغالب إلى عادات المغلوب, إن المادة قويت على الروح, والمصالح على المبادئ, والتقليد على الفكر والعقل, فهاتوا لنا معولاً آخر للهدم مرة ثانية, إلينا -يا ملائكة السماء- بجراح جديدة لمداواة هذه الحسناء المريضة..».

فالمسيحية, عند فرح أنطون, تحتاج إلى مدد جديد, لكن من أين؟ يجيب عن ذلك بالقول: «هات روحك يا بوذا لتعلمها الصبر والقناعة, وهات فكرك يا كونفوشيوس لتعلمها الحكمة, هات بلاغتك الإلهية يا أفلاطون لتدخل إلى عروقها دم الفلسفة ممزوجة بالأنوار السماوية, هات عقلك يا أرسطو لتقوية عقلها....»[33].

وينتقل من المسيحية إلى الإسلام في الرواية, ويكتب: «... وفي ذلك الوقت, تنطرحان كلاكما على الارض أخوين (يقصد المسيحية والإسلام) في المصاب, تنظران إلى الأمم والمبادئ الأخرى التي تجيء بعدكم وتقوم على آثاركم»[34]؛ لذلك كلّه خاض فرح أنطون معركة كبيرة لفصل الدين عن الدولة, وفصله عن السياسة, وفصله عن التعليم, ويكتب في الجامعة: «ذلك أنّ الدين علاقة خصوصية بين المخلوق والخالق , فالمسيحي حرّ في أن يعبد الله كما يشاء, وليس من حق الدولة أن تتدخل في شيء من ذلك, ولكن اتخاذ الأمور الدينية سبيلاً إلى الأمور السياسية في الدولة, أمر يوجب علي الدولة المداخلة والاهتمام بإقامة العدل على السواء بين الجميع, ومعاملتهم سراً وجهراً معاملة الأخوة الحقيقيين. فبهذه الطريقة ينفصل نبهاء

33 - فرح أنطون، أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس، والرجل المريض والإسرائيلية الجميلة فيها، طبعة الإسكندرية، شباط (فبراير)، 1904، ص 2.

34 - المرجع السابق، ص 3.

المسيحيين شيئاً فشيئاً عن الأحزاب الدينية السياسية, وبذلك تسقط عنهم وعنا السلطات الدينية».

وفي التعليم يكتب: «يجب وضع الدين جانباً, أي أنّ مدارس الدولة التي يدرس فيها الفريقان, المسلمون والمسيحيون, درساً واحداً, ويتلقيان مبادئ متشابهة, يجب أن تكون كالمدارس الفرنسوية معزولة عن الدين عزلاً قطعياً, أما الدروس والمبادئ الدينية فتدرس في المعابد والمنازل».[35]

تلك كانت رؤية فرح أنطون عام 1899, تلك المبادئ التي نناضل من أجل الوصول إليها, حتى عام 2017, وقد لا يمكننا طرحها بالوضوح نفسه الذي طرحها بها فرح أنطون.

وإذا انتقلنا إلى رؤية فرح أنطون للاشتراكية, نجد أنّه يؤكد ثقته في حتمية انتصار الاشتراكية, ويلاحظ أنّ هذا قبل أية بوادر انتصار للبلاشفة في روسيا, بالقول: «إنّ هذه الحركة, يقصد الاشتراكية, آخذة في الامتداد والانتشار, ونحن نأسف لها لأنّها ستكون, في مستقبل قريب أو بعيد, سبب نزاع شديد بين الشرقيين كما بين الغربيين, لكن للأسف لا يوقف مجرى النواميس الطبيعية, ومتى جاء ذلك الزمان, وصار معلوماً في الشرق أنّ هدم الفساد الاجتماعي مقدم على الفساد السياسي, لأنه بدون الفساد الاجتماعي يستحيل وجود الفساد السياسي»[36].

تلك الآراء التي يدعو فيها فرح أنطون إلى هدم دولة رأس المال, يريد منها: «دولة التعاون الاجتماعي والتضامن البشري بين جميع طبقات الأمة», وأكرر أنّ ذلك الاستقراء سبق نجاح الثورة البلشفية بأربعة عشر عاماً.

لذلك رحّب فرح أنطوان ترحيباً كبيراً بانتصار الثورة البلشفية 1917, لكنّه اختلف عن شبلي شميل, في أنّه كان مع تحرر مصر من الاستعمار البريطاني, وكتب في ذلك العديد من المقالات, الأمر الذي أدّى إلى أن تكون علاقاته بالحركة الوطنية المصرية أكثر تماسكاً وانتشاراً.

35 - كتاب مفتوح إلي عطوفة لو رشيد بك، ص 335

36 - الجامعة، السنة الرابعة، عام 1903 - العدد 10،9، مقال أورشليم الجديدة وآراء الرصفاء، ص 273.

رفيق جبور... من جبل لبنان إلى حزب الطبقة العاملة في مصر

رفيق جبور: نموذج آخر مختلف, قدم إلى مصر من جبل لبنان ليعمل بالصحافة الوفدية من منظور تقدمي, لم يكن مفكراً بالمعنى الحرفي, مثل شبلي شميل وفرح أنطون, لكنّه انحاز إلى صفوف العمال والفلاحين المصريين, وخاض غمار النضال الطبقي؛ لذلك نجده مع رفاقه في قرار الاتهام بالجناية رقم 827, عام 1925, بتهمة بثّ أفكار ثورية مغايرة للمبادئ الأساسية لدستور الدولة المصرية, وحبذوا تغيير النظم الأساسية للهيئة الاجتماعية ...., وقد ألّفوا حزباً لهذا الغرض, سموه «الحزب الشيوعي المصري», التابع للشيوعية الدولية الثالثة, وقد عمل ذلك الحزب على مقتضى شروط تلك الدولية, وبناء على تعاليمها التي ترمي إلى إلغاء الملكية الفردية ومصادرة الأملاك من اصحابها وحجزها عنهم وغير ذلك ...»[37].

رفيق غبور؛ صحفي مخضرم عمل بعدة صحف, منها «النظام والحساب», وهو واحد من رعيل من اللبنانيين خاضوا المعركة في صفوف الشعب المصري والطبقة العاملة والفلاحين, مثل أنطون مارون, المحامي الكبير الذي أنهى حياته بطريقة بطولية, خاضها مع المسجونين السياسيين في سجن الإسكندرية, المطالبين بمعاملة إنسانية, واستشهد مارون مضرباً عن الطعام, أما رفيق جبور فقد أبعد إلى لبنان.

إذاً, نحن أمام تيارين مختلفين من رؤية المسيحيين الشيوعيين المصريين في رؤيتهم للدين في مطلع القرن الفائت, تيار قادم من أصول مسيحية (كاثوليكية وبروتستانتية) من لبنان متأثرين بالفكر الغربي العلماني في الموقف من الدين, مثل فرح أنطون, وشبلي شميل, ورفيق جبور, وتيار آخر يشير الدكتور رفعت السعيد إلى أنّه قادم من خلفية أرثوذكسية, مثل سلامة موسى, في مطلع القرن والحزب الشيوعي 1920, واستمرار المنهج نفسه من قيادات مسيحية أخرى استمرت مع الحزب, بعد 1945, مثل د. فخري لبيب, وأنور عبد الملك, وعريان نصيف, وأبو سيف يوسف, وفوزي جرجس, وغالي شكري, ود. ميلاد حنا, وداود عزيز, ورمسيس لبيب, وشكري عازر, وفوزي حبشي, وآخرين. وكان هؤلاء من حيث الرؤية الطبقية

37 - ملف القضية رقم 827، عام 1925، رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين بالقاهرة، دار الطليعة، بيروت، سبتمبر 1973، ص 155.

الاجتماعية ماركسيين، لكنّهم في الرؤية الفلسفية كانوا إمّا مؤمنين أو محايدين من الموقف من الدين، ومنهم من كتب عن الكنيسة والمسيحية المصرية بانحياز إيجابي، مثل أبو سيف يوسف، وكتابه المرجعي «الأقباط والقومية العربية»، أو كتابات غالي شكري مثل «الأقباط في وطن متغير»، ولم يصدر طوال الفترة، من 1920 حتى الآن، مقال أو دراسة أو بيان منسوب لشيوعيين مصريين، مسيحيين أو مسلمين، ضدّ الدين.

ويري د. رفعت السعيد أنّ ذلك يعود لعدة أسباب؛ هي مكانة ودور المكون الديني والمؤسسات الدينية في حياة المصريين، ومحاولات الشيوعيين المصريين العمل وسط الجماهير، خاصّة العمال والفلاحين، جعلت موضوع الدين ليس محل جدل، حتى أنّ هناك اشتراكيين مسيحيين من قلب الكنيسة «خدام» مثل: د. ميلاد حنا، ود. رمزي فهيم، ومن الأجيال الجديدة د. سمير مرقص، وفي مرحلة سابقة كان هناك رهبان، كما أنّ الحركة الشيوعية والتجمّع ضمّت أزهريين مثل الشيخ مصطفي صفوان، والشيخ مبارك عبده فضل، والشيخ مصطفى عاصي، لهذا كلّه ظلّت موضوعة الدين غير خاضعة للبحث أو النقد.

العوامل الخارجيّة وظهور الحركة الشيوعيّة المصريّة

منذ مطلع القرن العشرين، بدأت مصر التي كانت تحت وطأة الاستعمار البريطاني، حالة من المخاض السياسي، نتج عنه ظهور العديد من التيارات السياسية والفكرية، سواء التي هدفت إلى خلق إطار سياسي قائم على فكر أيدولوجي، يهدف إلى مناهضة الاستعمار، أو تلك التي كانت نتاجاً لعمليات الشدّ والجذب مع الاستعمار، التي تحددت وفق محددات ومآلات المصلحة السياسية في مناهضته، أو تلك التي تأثرت بتغيرات سياسية كبرى شهدها العالم، مثل الثورة البلشفية في روسيا، أو نشأة عصبة الأمم ومأسسة النظام العالمي بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى.

كان اليسار أحد التيارات السياسية الرئيسة التي شهدت تلك المرحلة مولدها نتيجة لتلك التفاعلات الداخلية والخارجية، غير أنّ ثمّة مشهد يبدو لافتاً للانتباه في

نشأة اليسار, تمثل فيه وجود ما يشبه الاندفاع من قبل الأقليات وبشكل خاص الأقباط واليهود نحو الانضمام والسعي إلى مأسسة تلك التيارات الفكرية اليسارية, في شكل كيانات سياسية ناشطة وعاملة في الساحة المصرية, فإذا كانت نشأة اليسار في مصر لها أثر تمّ استلهامه من التجربة البلشفية في روسيا, إلا أنّ اختيار الأقباط له كوجهة سياسية معبرة عن مصالحهم يمثل ظاهرة تحتاج إلى الدراسة, وهو ما سوف نسعى إليه خلال تلك الدراسة عن طريق دراسة عدد من العلاقات, كالوضع السياسي في مصر وأثره في الأقباط واختياراتهم السياسية, وكذلك الكنيسة المصرية وموقعها من المجال العام في تلك الحقبة.

فعند الحديث عن اليساريين المسيحيين المصريين «الأقباط » وعلاقتهم بالدين, لا بدّ من أن نتطرق إلى صعود الأقباط بشكل عام إلى المجال العام, وزوال مظاهر الملية التي حكمت علاقة الأقباط بالسلطة منذ الدولة الأموية, حتى عهد محمد علي الذي أسس نموذجاً جديداً صوّر فيه الأقباط كمواطنين, في ظلّ سعيه نحو تأسيس دولة قومية مصرية مستقلة؛ حيث لم يندمج الأقباط اندماجاً كاملاً في المجرى الرئيس للحياة السياسية في مصر إلّا مع ميلاد الدولة الحديثة والمجتمع المدني, بدءاً بعصر محمد علي (1801 م – 1844 م), ووصل هذا الاندماج إلى أقصاه في ما يسمى «العصر الليبرالي الأول», الذي بدأ بثورة 1919, وانتهى بالتحولات التي صاحبت يوليو 1952.

بداية, في المرحلة التي تجلت مع حكم محمد علي في مطلع القرن التاسع عشر, طرأت على المجتمع المصري العديد من التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية, بعيدة المدى, ولم يكن الأقباط بمعزل عن هذه التغيرات؛ فعلى المستوى السياسي تحركوا مع المسلمين المصريين لتنمية المفهوم القومي للجماعة الوطنية, الذي تمثل أولاً في حركة الاستقلال السياسي عن السلطنة العثمانية, وفي حركة التمييز القومي عن الخلافة العثمانية, وهي الحالة التي كانت بمثابة البوطقة التي اندمجت فيها المكونات المجتمعة المصرية كقومية واحدة, وانتقلت فيما بعد لمناهضة الاستعمار البريطاني, والتي تعززت بمتغيرات اقتصادية واجتماعية أعادت صياغة التركيب الطبقي للمجتمع, عندما أحلّ محمد علي نظام العهد محلّ الالتزام أستفاد من ذلك التغيير بعض كبار الموظفين من الأقباط, ما

أدّي إلى ظهور طبقة جديدة من الوجهاء الأقباط ملاك الأراضي، وكان ذلك المبتدأ للانخراط الرأسي في جسم المجتمع المصري من خلال النشاطات الحرفية والتجارية والمالية والصناعية، وصولاً إلى انشغال الأقباط مع باقي المصريين بما ترتب على التغيرات الجديدة التي حلّت على مصر ببناء الدولة الحديثة، وما تحتاجه من مؤسسات سياسية ومدنية وقضائية وتعليمية وإدارية، ساهمت كل تلك العوامل في خلق برجوازية مصرية تضم جميع مكونات المجتمع المصري، أخذت على عاتقها مناهضة الاستعمار البريطاني.

غير أنّه، رغم شراكة تلك البرجوازية الناشئة في الأصل المشترك في النشأة ووحدة الهدف، إلّا أنّها اختلفت فيما بينها في الكيفية نحو تحقيق هذا الهدف، حيث رأى بعض أصحاب النهج التغريبي لقضية الاستقلال، أنّ ذلك السعي يجب أن يتخذ عند المطالبة به غربية مثل اللجوء إلى الرأي العام الأوروبي والدول الصديقة التي من الممكن أن تشكل ضغطاً على بريطانيا يدفع نحو الاستقلال، بينما رأى آخرون ضرورة أسلمة قضية الاستقلال، خاصّة أنّ هناك حالة من العداء بين المستعمر البريطاني المسيحي، والإمبراطورية العثمانية مقرّ الخلافة الإسلامية، وكانت مصر إحدى المناطق التي تشهد تبلوراً لهذا الصراع، خاصة في قضية ترسيم الحدود المصرية الفلسطينية عام 1906، والتي شعر معها المصريين بشيء من المهانة نتيجة فرض المستعمر المسيحي لرؤيته على حساب مركز الخلافة الإسلامية، ومن هنا دفع مؤيدو ذلك الاتجاه باستغلال تلك الحالة من الخصومة السياسية وتعزيزها من أجل نيل مطلب الاستقلال، وكان الحزب الوطني، الذي تأسس عام 1907 بواسطة مصطفى كامل، أحد أكثر البلورات النشطة التي عملت على قضية الاستقلال عن بريطانيا من هذا المنطلق، بدعم من المؤسسة الخديوية في مصر، وهو ما أدّى إلى تنامي مخاوف الأقليات، خاصة الأقباط، من هذا الاتجاه.

الأقباط يبحثون عن بدائل سياسيّة

أدّت تلك المعطيات التي شهدتها مصر في مطلع القرن العشرين، خاصّة مع ميل الدولة وقتها إلى رؤية مصطفى كامل ومشروع الجامعة الإسلامية، وإن كان ذلك الانتماء يحكمه في المقام الأول اعتبارات سياسية، فكرية، وثقافية أكثر من

كونها دينية, إلا أنّ ذلك التوجه سبّب حالة من الريبة لدى الأقباط, خاصّة أنّ ذاكرتهم لم تكن قد تخلصت بعد من أحداث العنف ضدهم عندما بدأت بريطانيا في غزو مصر, والتي كانت من منطلق وحدة الدين بينهم وبين بريطانيا.

وعليه, فقد عقد الأقباط المؤتمر القبطي الأول, ورغم أنّ المؤتمر القبطي كان في الأصل موجهاً إلى الإكليروس لمناقشة الخلافات مع المجلس الملي, والذي اشتملت الدعوة إليه على الهدف منه, وهو «إصلاح الشؤون الداخلية للأقباط», بيد أنّه لسبب أو لآخر ناقش المؤتمر مطالب الأقباط بوجه عام, ورغم الطابع الذي يبدو طائفياً للمؤتمر, إلّا أنّ الصفة المدنية للمؤتمرين ووعيهم الاجتماعي والسياسي, وضعا هذه المطالب في سياق وطني, ويتجلى ذلك من تعليق طارق البشري على المؤتمر قائلاً: «على الرغم مما يوحي به عقد مؤتمر قبطي من محاولة لصدع الجماعة الوطنية, فقد شمل الجميع أو الغالبية حرص على توثيق الرباط الوطني».

ففي عام 1911؛ ظهرت أزمة فادحة كادت تودي بفكرة الجامعة المصرية, وتهدم الوحدة الوطنية, وهي تفاقم الخلاف بين المسلمين والمسيحيين, واتخاذ الخلاف الخفي شكلاً صريحاً سافراً عنيفاً في المؤتمر الذي انعقد بأسيوط, في آذار (مارس) عام 1911, والذي نشأت الدعوة إليه في الصحف القبطية عام 1909, ولما سبق ذلك من أحداث, يستطيع أن يدرك أنّ سرّ الأزمة ترجع في جوهرها إلى سوء الظنّ وفقدان الثقة, فقد كان المسلمون يسيئون الظنّ بالأقباط, ويتهمونهم بموالاة الإنجليز المستعمرين, لما يجمع بينهما من رابطة المسيحية, وكان المسيحيون يسيئون الظنّ بالمسلمين, ويتوهمون أنّهم يتحينون الفرص للانتقام منهم, ولا يحول بينهم وبين ذلك إلّا الإنجليز, وقد لعب الجهل الذي يقود إلى عصبية عمياء, لا تقوم على أساس من منطق أو دين, دوراً خطيراً في هذا الانشقاق[38].

كانت ثمار سياسات محمد علي, المستمدة من نماذج أوروبية, والتي حددت رؤيته للنهضة, قد بدأت في إتيان ثمارها؛ حيث إنّ من قاد الحراك المعبر عن الرأي العام للمصريين الأقباط, هم رجال من المدنيين الذين صعدوا في تلك الحقبة ليكونوا

38- محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، فصل محنة الجماعة الوطنية.

وجهاء مجتمع, نتيجة حصولهم على التعليم من خلال البعثات المصرية إلى أوروبا, وانخراطهم في بيروقراطية السلطة وامتلاكهم للأراضي الزراعية.

أدت تلك العوامل إلى ظهور طبقة من المجتمع أصبحت بمثابة قيادات طبيعية للأقباط, وهو ما تعزز بالتغيرات التي شهدتها الكنيسة أيضاً في تلك الحقبة, خاصة مع تأسيس المجلس الملّي العام, الذي أصبح يدير أمور الكنيسة غير الدينية؛ حيث نصّت لائحة المجلس الملي على أن يشكل المجلس للنظر في كافة المصالح الداخلية للأقباط, وأن يختص بحصر اوقاف الكنائس والاديرة والمدارس وجمع حججها ومستنداتها, وتنظيم حسابات الوارد والمنصرف, وحفظ الأرصدة, وأن يكون من واجبه إدارة المدارس والمطبعة ومساعدة الفقراء, وحصر الكنائس وقساوستها, والأديرة ورهبانها, والأمتعة والسجلات الموجودة في هذه الجهات, وذلك فضلاً عن اعتباره محكمة للأحوال الشخصية للأقباط تنظر منازعات الزواج والطلاق وغيرها. كل تلك العوامل أدت إلى ظهور طبقة من الأعيان والوجهاء والموظفين العموميين الأقباط, لديهم من القدرات والإمكانات ما يمكنهم من لعب دور سياسي يعبّر عن مصالح المصريين عامة, والأقباط بشكل خاص.

اليسار .. خيار منطقيّ أمام تلك المتغيّرات

كانت المبادئ الفلسفية التي ساهمت في تشكل الأحداث المؤدية إلى الثورة الفرنسية أول ما استضافت مصر, ممّا يمكن تسميته «أفكار اليسار الاشتراكي», التي كانت في الأغلب نابعة من كتابات وأدبيات جان جاك روسّو, التي نقلها عن الفرنسية إلى العربية رفاعة رافع الطهطاوي, وهو الذي نقل إلى العربية أيضاً الدستور الفرنسي النابع عن ثورتها, ثمّ توسّع مع عودة مزيد من المبتعثين إلى أوروبا للدراسة, هؤلاء الذين تأثروا بالأفكار الاشتراكية التي كانت رائجة آنذاك في أوروبا, تحديداً في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشري, وقتها أيضاً ظهرت كتابات تعرض للاقتصاد السياسي, حتّى أصدر سلامة موسى أوّل منشور عربي عن الاشتراكية عام 1912, وهو كتيب باسم "الاشتراكية".

خلال العقد الأول من القرن العشرين, حملت مصر على أرضها من اعتنق الأفكار الاشتراكية, ومن بين هؤلاء: شبلي شميل, اللبناني الذي أقام بالإسكندرية, وقد سعى في 1909 لتأسيس حركة اشتراكية, لكن مساعيه باءت بالفشل, ليذهب مع سلامة موسى إلى إصدار جريدة «المستقبل» ذات التوجهات اليسارية عام 1914.

وبدأ الفكر اليساري في التنامي مع صعود البلاشفة في روسيا, الذي كان بمثابة الانتصار الأعظم للاشتراكيين حول العالم, هكذا كان الأمر في مصر؛ حيث تأثرت الحركة العُمّالية فيها بهذا الصعود, وبدأت تنادي بتنظيمها نقابياً بما يحفظ لها حُقوقها. ومن أبرز المناطق التي شهدت دعوات من هذا القبيل كانت الإسكندرية, وهناك كان جوزيف روزنتال, أوّل من دعا إلى اتحاد نقابي عمالي مصري, وأحد أهم الشخصيات المحورية في تاريخ اليسار المصري بل العربي.

ومن جانب آخر, كانت الثورة البلشفية في روسيا عام 1917, ومن جانب آخر أشد متاخمة, كانت الثورة الوطنية المصرية عام 1919, وهما الحدثان المؤثران مباشرة في ظهور أول تنظيم اشتراكي عربي حقيقي, وهو الحزب الاشتراكي المصري في 1921, وكان على رأس الحزب جوزيف روزنتال وسلامة موسى.

علاقة اليساريّين الأقباط بالكنيسة وموقف الكنيسة منهم

لن نستطيع الحديث عن إرهاصات بداية اليسار المصري عامة, واليساريين الأقباط خاصة, دون التوقف عند جدل العلاقة بين علاقة اليساريين الأقباط والفكر الديني؛ أي استعراض دور الكنيسة في نشأة وتطور الفكر المصري الحديث, ومدى تأثيرها في التنوير واليسار في مصر.

تأسست الكنيسة المصرية علي يد الكاروز مرقص الرسول 60/40 ميلادية, وأسس مرقص مكتبة الإسكندرية التي قدمت للعالم الفكر الفلسفي واللاهوتي مثال العالم, ورئيس المكتبة كليمندس (215/150م), حيث وصل حبّ كليمندس للفلسفة درجة أن عدّ الفلسفة اليونانية هبة الله لليونانيين, وهي تعادل الوحي المرسل لبني إسرائيل, كما رأى أنّها تعمق مفهومنا للإيمان بزيادة معارفنا,

وقدرتنا على العلم والفهم السليم, في الوقت الذي كانت المسيحية الغربية تهاجم الفلسفة وتضعها في تناقض مع الإيمان[39].

ويضيف الأنبا مكاريوس, الأسقف العام للمنيا: «هذا وقدمت مصر أعظم الآباء اللاهوتيين والمدافعين عن الإيمان, مثل: القديس ديديموس الضرير, والعلامة أريجانوس, والبابا أثناسيوس, والقديس كيرلس, وكذلك قدمت العلماء العلامة بنتينوس, وأثيناغوراس, وكليمندس السكندري, وغيرهم كثيرون في شتى العلوم, وهي المكتبة التي أنشأها مار مرقص».

ومن الفلسفة إلى الثورة, عرفت مصر الثورة والعمل الاحتجاجي «القبطي», مثلما عرفت المناورة والتحالف مع الحاكم في مواجهة الحراك الثوري؛ فبينما ضربت الثورة بجذورها في المجتمع المصري ضد استبداد و نهب الحكم الأموي (1261-1349) لثروات المصريين من خلال ثورة البمشموريين, التي بدأت بالإضراب العام, وانتهت بالكفاح المسلح ضدّ جيوش الأمويين, كانت القيادات الكنسية تمارس دوراً يمكن وصفه بالمساومة من أجل الحفاظ على الوجود وتحسين شروطه. وانعكست هذه المساومة على هذه الثورة, فدعت الأقباط للاستكانة والخضوع للحاكم حتى انطفأ الحراك, فنلاحظ أنّ الطابع الغالب علي قيادات الكنيسة القبطية, علي مرّ العصور, هو رفض الخروج على الحاكم, حتى في أكثر الظروف ظلماً على المصريين, والمسيحيين منهم بالأخص, وبلا شكّ, فقد أثّر هذا في مسار النخب القبطية بمختلف روافدها, رغم أننا لا نستطيع أن نصف تاريخ الكنيسة القبطية كلّه بالخضوع للحاكم, فمن قلب هذه المؤسسة كانت تخرج أكثر الأفكار راديكالية, كما كانت تقمع أيضاً من داخلها.

ثم إلى بدايات التنوير القبطي وتأسيس المجلس الملي وبداية الصراع بين المدنيين والأكليروس, وأثر ذلك في تهميش دور المدنيين الأقباط وإنابة الأكليروس عن المواطنين الأقباط, وإنابة البطريرك عن الجميع.

39 - تاريخ الكنيسة القبطية الأرثوزكسية، تأليف ثيؤدور هول باتريك، ترجمة أرشيدياكون د ميخائيل مكسي إسكندر، مكتبة المحبة، 2005، القاهرة، ص 21.

إضافة إلى أنّ الكنيسة القبطية, منذ نشأتها, تعرضت للعديد من الاضطهادات المتوالية, الأمر الذي ترك انطباعاً لدى قطاعات كبيرة من الأقباط بأنّ الكنيسة لا تحتمل المزيد, أيضاً لا نغفل أنها كنيسة وطنية, يسبق لاهوت الأرض لاهوت العقيدة, وتسمى «القبطية أولاً, ثم الأرثوزكسية أو الكاثوليكية, أم الإنجيلية ثانياً», تضافر هذين العاملين (الاضطهاد والوطنية) جعل المساس بالدين, حتى من قبل اليساريين الأقباط, غير مدرج على جدول أعمالهم, حتى في أشد خلافاتهم مع الأكليروس.

الطّريق إلى ثورة 1919 وبدايات الحركة الشيوعيّة المصريّة

تعرّض المجتمع المصري في القرن التاسع عشر لتغييرات سياسية واقتصادية-اجتماعية كبيرة, دفعت لهدم الكثير من المؤسسات الموروثة وأعادت تشكيل التركيبة الطبقية للمجتمع بشكل جديد, وارتبط ذلك بثلاثة عوامل أساسية هي:

الأول: قيام محمد علي ببناء دولة حديثة, وما انتهى إليه المشروع على أيدي خلفائه.

الثاني: الاحتلال البريطاني لمصر عام 1882 وما فرضه على مصر من سياساته الاقتصادية والاجتماعية قادت مصر للتبعية.

الثالث: بداية تكوّن الحركة الوطنية المعادية للاحتلال والقهر.

أما مشروع محمد علي؛ فقد ارتكز على بناء جيش قوي وحديث, وإعادة تنظيم الإدارة, وإنهاء نظام «الالتزام» في الزراعة, واستحداث صناعات لم تكن قائمة من قبل, وإدخال التعليم العصري, وفي هذا استعان محمد علي بخبرات أجنبية وبأبناء السلالات التي تمصَّرت, لكنّه اهتم اهتماماً خاصّاً, في الوقت ذاته, بخلق إطارات من أبناء البلاد الأصليين من المسلمين والمسيحيين, واستعان بالمسيحيين ليعملوا في العديد من المصالح لا سيما التي اختصت منها بإدارة الشؤون المالية والحسابات, وتقدير الضرائب وجبايتها, كما شغل عددٌ منهم وظائف حكام لعدد من الأقاليم والأخطاط؛ كأشرقية, وأطفيح الفشن, وبرديس[40], وعندما أحلّ محمد علي نظام

40- كوثراني، مصدر سابق، ص ص 45- 46.

«العهد» محل نظام «الالتزام»، استفاد بعض كبار الموظفين المسيحيين من هذا التغيير الذي فتح الطريق عمليّاً، وبمرور الوقت، كي يدخل الأعيان المسيحيون في عداد كبار ملاك الأرض[41].

عام 1837، دخل في عداد ملّاك الأرض المتوسطين صغار الموظفين من المسلمين والقبط الذين أعطي كل منهم مساحة خمسين فدانًا[42]، واتسعت قاعدة صغار الموظفين اتساعاً مضطرداً، مع توسُّع محمد علي في زراعة القطن[43]، واستعان حاكم مصر بالحرفيين والصُّنَّاع المسيحيين، فاستخدمهم في المصانع التي أنشأها؛ بل أعفى من الجزية من عمل منهم في ترسانة الإسكندرية.

ومن محمد علي إلى سعيد الابن؛ حيث صدرت العديد من التشريعات التي حددت معظم حقوق الملكية الريفية للأرض[44]، وانفتح الطريق أمام نمو طبقة مُلَّاك الأرض نموّاً كبيراً، وسعت بالتالي إلى أن يكون لها وزن مقابل في الهيمنة على الحكم، وقد شكل كبار مُلَّاك الأرض من المسيحيين جزءاً لا يتجزأ من هذه الطبقة، ويمكننا أن نستخلص أنّه في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كانت هناك 27 عائلة مسيحية، تتراوح ملكية كلّ منها بين ألفي فدان وثلاثين ألف فدان، من بينها: عائلات غالي، وسميكة، وعبد النور، ومكرم، والمنقبادي، ومقار، وويصا، وبقطر، وعبيد، وأندراوس بشارة... وغيرهم[45].

وفي تلك الفترة، قامت في مصر بورجوازية مالية وتجارية كبيرة سيطر عليها الأجانب والمتمصرون، لكنّها ضمت أيضاً عدداً من أثرياء المدن المصريين، ومعظمهم من المسيحيين[46]، واشتغل بعض التجار المسيحيين في أعمال المقاولات وفي

41- طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص 20، ورياض سوريال، المجتمع القيطي في مصر في القرن 19، القاهرة، مكتبة المحبة، 1984، ص ص 54 -55.

42-علي بركات، تطور الملكية الزراعية وأثره على الحياة السياسية في مصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1977، ص 102- 108.

43- المصدر السابق، ص ص 133- 134.

44- هيلين أن ريفيلين، الاقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى الحسيني، دار المعارف، القاهرة

45- علي بركات، مصدر سابق، ص21.

46- رمزي تادرس، الأقباط في القرن العشرين، جريدة مصر، الجزء الأول، القاهرة، 1910/ 1911، ص ص 58- 88.

إنشاء بنوك للتسليف وشركات ومصانع. وكان آل ويصا يملكون معظم أسهم سكة الحديد الضيقة في الفيوم[47].

وفي الريف، شكَّل أعيان المسيحيين وأغنياء الفلاحين جزءاً من الطبقة الوسطى الريفية، وعملوا في تربية الماشية وصناعة الألبان وتربية النحل، وأقاموا معمل حلج القطن وعصر القصب. وضمّت الفئات الوسطى الحضرية والريفية: الصاغة والمهنيين من المحامين والأطباء والصحفيين والتجار، ثم تأتي الفئات الوسطى الصغيرة من: الموظفين والصيارفة، والمساحين، والنساخين، والوزانين، وكتبة الحسابات، ومستخدمي المؤسسات التجارية والمالية الأجنبية.

أما الحِرَفيون المسيحيون؛ فكان لهم ثقل مهم في صناعة النسيج، وكان منهم النجارون والبناؤون وعمال الصباغة، ويقرر بعض الباحثين أنّ أكثرية المسيحيين كانت حينذاك من صغار الفلاحين وعمال الزراعة، وقد تعرضوا مع الفلاحين المسلمين لأشكالٍ بالغة القسوة من الاستغلال، فأرهقتهم الضرائب المتزايدة، وفُرِضت عليهم السخرة، وتحالف عليهم كبار الملاك من أجانب ومصريين ومن أعيان الريف، لتجريدهم من ملكياتهم الصغيرة، وفي عهد الخديوي إسماعيل حصدتهم المجاعات، وجُلِدوا بالسياط وجُنِّدوا في حروب لم يكونوا يعرفون عنها شيئًا[48].

وفيما يتعلق بمشاركة المسيحيين في الحياة السياسية؛ فقد حكم محمد علي مصر حكماً مطلقاً، وكان يعاونه «المجلس العالي»، لكن لم يدخله أحد من المسيحيين[49]، ولكنّهم دخلوا المؤسسات النيابية بعد أن تولى الخديوي إسماعيل، وفي مجلس شورى النواب (1866 ـ 1869)؛ انتُخب عضوان من الأعيان المسيحيين (عن العُمَد)، وذلك من مجموع 75 عضواً يشكلون المجلس، وفي 1881 كان في مجلس النواب أربعة مسيحيين من 80 عضواً[50]، وبعد الاحتلال البريطاني عُيِّن في

47- علي بركات، مصدر سابق، ص271.

48- علي بركات، مصدر سابق، ص271.

49- أحمد خاكي، رسائل من مصر، حياة لوس دف جوردون في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1976، ص ص 114- 131- 139- 143- 148.

50- محمد خليل صبحي، تاريخ الحياة النيابية في مصر في عهد ساكن الجنان محمد علي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة 1939، ص 9.

مجلس شورى القوانين (1883 ـ 1890) خمسة من البكوات والبشاوات المسيحيين[51]، وعندما أنشِئت الجمعية التشريعية حرصت الإدارة الإنجليزية على التمسك بفكرة تمثيل الأقليات؛ فنصّ القانون على تعيين أربعة مسيحيين وثلاثة من مشايخ البدو[52].

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، نما الشعور الوطني إلى ضرورة إقراره مبدأ المواطنة وتقرير المساواة في الحقوق المدنية بين المسلمين وغير المسلمين؛ ففي عام 1855 أُسقِطت الجزية عن المسيحيين. وفي عام 1856 صدر الأمر العالي ينص على أنّ أبناء المسيحيين سوف يُدعَون إلى حمل السلاح أسوةً بأبناء المسلمين، فتزامنت هذه الإجراءات مع سياسة اتجاه الدولة إلى الاعتماد وبدرجة أكبر على المصريين ككل في وظائف الدولة والجيش.

وفي حكم الخديوي إسماعيل، بدأت حركة الإصلاح التشريعي، ومنذ 1883 بدأ تعيين المسيحيين في الهيئات القضائية. فكان هناك، للمرة الأولى، قضاة ومستشارون مسيحيون في محكمة الاستئناف[53]، وفي العقدين الأول والثاني من القرن العشرين تولى اثنان من المسيحيين رئاسة الوزارة هما: «بطرس غالي باشا» (1908 ـ 1910)، و«يوسف وهبة باشا» (1919 ـ 1920)، ومنذ 1883 جرى العرف على تعيين مسيحي واحد في كلّ وزارة، وارتفع عددهم إلى اثنين للمرة الأولى عام 1924، عندما شكّل سعد زغلول وزارته[54].

واتسعت مشاركة المسيحيين في الحياة السياسية، ودخلوا الأحزاب السياسية التي بدأ يتوالى ظهورها منذ أواخر العقد الأول من القرن العشرين؛ فاشترك اثنان منهم في تأسيس حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية، والذي تزعمه الشيخ «علي يوسف»، وكان من مبادئ الحزب أن تكون اللغة العربية لغة التعليم في جميع المدارس العربية[55]، وانضمّ من المسيحيين إلى الحزب الوطني، الذي أسسه

51- المصدر السابق، ص ص 37- 43.

52- المصدر السابق، ص ص 5- 55.

53- أنور عبد الملك، نهضة مصر، تكون الفكر والأيدلوجية في نهضة مصر الوطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1983، ص 272.

54- سوريال، مصدر سابق، ص 52.

55- المصدر السابق، ص ص 54 - 55.

مصطفى كامل، اثنان من أبرز زعماء الحركة الوطنية هما: «ويصا واصف، ومرقس حنّا»[56].

وعندما تأسس حزب الأمة عام 1907، ضمت جمعيته 16 من المسيحيين من بين أعضائها، البالغ عددهم 113 عضواً، وكان هذا الحزب يمثل بالأساس كبار ملاك الأرض المصريين، وإن ضمّ أيضاً تجاراً أثرياء، وموظفين كباراً، وعدداً من الكتّاب والمحامين، وفي هذا الحزب وجد الأثرياء المسيحيون متنفساً طبيعياً للتعبير عن مصالحهم، ودخلته شخصيات من أمثال: «فخري عبد النور، وسينوت حنّا بيك، وبشرى حنّا بيك»[57].

وألّف ثري من أثرياء الصعيد، وهو الدكتور «أخنوخ فانوس» الحزب المصري، ولكن الحزب قام على أسس طائفية كما قام على مبدأ الشراكة مع المحتلين الإنجليز، على أن هذا الحزب لم يعمر كثيرًا[58]، حيث لم يقبل عليه معظم المسيحيين أنفسهم، إيماناً منهم بأنّ مصيرهم هو جزء لا يتجزأ من مصير بقية المصريين.

وفي نهاية القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، كان للمسيحيين عددٌ كبير من الجرائد والمجلات، ومن هذه مجلات متخصصة نسائية وطبية وزراعية وتشريعية بالإضافة إلى المجلات الدينية «الملية»[59]، وكانت لهم بعض نوادٍ اجتماعية وبعض جمعيات اختصت بالشؤون الطائفية والأعمال الخيرية[60].

أما فيما يتعلق بالتيارات الفكرية التي أثرت في تكوين المثقفين والمتعلمين المسيحيين، خاصة الصفوة من أبناء البورجوازية المسيحية بأجنحتها المختلفة، فقد تأثروا بدرجاتٍ متفاوتةٍ بأفكار عصر التنوير الفرنسي من ناحية، وبالليبرالية الإنجليزية من ناحية أخرى، مثل غيرهم من المثقفين المسلمين[61]، وتحت تأثير الحماس الذي

56- وثائق تاريخية عن الأحزاب والتنظيمات السياسية في مصر من الحزب الأهلي حتى الاتحاد الاشتراكي، المجموعة الأولى، الطليعة، السنة 1، العدد 2، القاهرة 1965، ص ص 147- 159.

57- المصدر السابق، ص 155.

58- أحمد زكريا الشلق، حزب الأمة ودوره في الحياة السياسية، دار المعارف، القاهرة، ص ص 98- 99.

59- يونان لبيب رزق، الأحزاب السياسية في مصر من 1907 إلى 1984، دار الهلال، القاهرة 1984، ص ص 65- 67.

60- رمزي تادرس، مرجع سابق، ص ص 143- 144.

61- المصدر السابق، ص 146.

فجرته مكتشفات علم المصريات, جرت صياغة المفاهيم والقضايا الرئيسة في الفكر الوطني الحديث, وقام بهذه المهمة عدد من رواد «عصر النهضة», نخص بالذكر منهم: «رفاعة الطهطاوي» (1801 ـ 1873), و«أحمد لطفي السيد» (1872 ـ 1963), وسلامة موسى, وشبلي شميل, وجرجي زيدان, وآخرين.

ووجدت هذه الأفكار أرضاً صالحة في صفوف الصفوة المثقفة من المسلمين والمسيحيين معاً, ثم ترسّخت جذورها على امتداد الفترة التي فصلت بين الطهطاوي ولطفي السيد, والتي شهدت تطورات وأحداثًا هائلة؛ إذ حاول فيها الخديوي إسماعيل أن يحكم مصر كدولة قومية حديثة, وتغلغل فيها رأس المال الأجنبي, ليقوم بعملية منظمة عرفت تحت اسم «نهب مصر», وفيها قام الحزب الوطني الأهلي, وقامت الثورة العرابية تحت شعار «مصر للمصريين», وفيها خضعت البلاد للهيمنة الإمبريالية وظهرت الأحزاب السياسية, ولكن في هذه الفترة, أيضاً, لم يكن يخفى على سلطان الاحتلال أن البلاد تعيش حالة تنذر بثورة وطنية ضدّ الحكم الأجنبي.

بعد أن استعرضنا دور (الكنيسة والفكر الديني) في نشأة وتطور الوعي القومي والثقافي والثوري, يبدو جلياً أنّ المكون الديني في مصر له خصوصيته في الوعي الاجتماعي من جهة, وفي بناء الدولة من جهة أخرى.

اليساريّون المسيحيّون والثورة المصريّة

عن جدل العلاقة بين المؤسسة الدينية المسيحية والدولة والمواطنين المسيحيين, سنجد ترابطاً جدلياً ما بين الروحي والزمني؛ حيث إنّ الأغلبية المسيحية (الأقباط الأرثوذكس والكاثوليك يمثلون أكثر من 95% من المسيحيين) يرتبطون بالكنيسة, بغض النظر عن تدينهم, من سرّ المعمودية بعد الميلاد إلى صلاة الجناز بعد الوفاة, وربما ذلك ما يدعونا إلى التأمل, على سبيل المثال, في كلمات الرفيق والمفكر ميشيل كامل في حوار خاص معه؛ عندما أكّد أنّه علماني «لا ديني», رغم أنّه قد تمّ تعميده وهو طفل, لأنّ العماد يجريه الوالدان في الشهور الأولى للمولود,

وكان قد أوصى بعد موته بحرق جسده, وبالفعل مات في باريس, لكن في القاهرة أقامت العائلة صلاة الجنازة على روحه[62].

نعود إلى دور المواطنين المصريين المسيحيين والثورة, وعند الحديث عن ثورة 25 يناير 2011, ودور المسيحيين المصريين بشكل عام فيها, واليساريون المصريون بشكل خاص, لا مناص من الخوض في العلاقة بين المجتمع والمسيحيين, كشريحة منه, والسلطة الحاكمة, والتي أسست لها ثورة 23 يوليو 1952, تلك العلاقة التي تشكلت على إثرها ملامح العلاقات البينية المجتمعية من جهة, ومن جهة أخرى ملامح أبعاد العملية السياسية في مصر.

وإذا ما نظرنا إلى الخط السياسي لثورة يوليو, نجد أنه ارتكز على أحد أكثر النقاط التي كانت بمثابة نقطة ضعف لما يسمى «الحقبة الليبرالية» (1922-1952), وهي ارتكاز العملية السياسية والاقتصادية على مجتمع النصف في المئة, أي احتكار نخب سياسية واقتصادية لها[63], ومن هنا تبنت ثورة يوليو خطاباً سياسياً واقتصادياً, يحمل معه وعوداً بالتمكين للشعب, مما أضفى عليها طبيعة شعبوية أكسبها الزخم الشعبي الذي كان بمثابة الدافع لاستمرارها كتجربة حكم.

غير أنّ واقع الممارسة السياسية يشير إلى أنّ ما نتج عن تلك التغيرات؛ هو تبديل للنخب ليس أكثر, فقد احتكرت النخبة الجديدة من الضباط الأحرار العملية السياسية, غير أنّ مشروعات الإصلاح الزراعي وتمكين الفلاحين من الأراضي, إضافة إلى القطاع العام ومجانية التعليم, وغير ذلك من الامتيازات التي حصل عليها المواطنون, ولم تكن متاحة من قبل, جعل من احتكار تلك النخبة للعملية السياسية أمراً مقبولاً للعديد من شرائح الشعب.

ولعب الخطاب السياسي في تلك الحقبة, وانطلاق المشروع العروبي القومي, دوراً كبيراً في تشكيل الوعي الجمعي السياسي للمصريين في تلك المرحلة, فقد تم إعلاء شعارات مثل: الكرامة الوطنية, والاشتراكية, ومناهضة الاستعمار

62- حوار خاص مع ميشيل كامل، بيروت، 1981.

63- علي ليلة، الأقباط والعمل الاجتماعي في مصر، دراسة منشورة في «الأقباط في مصر بعد الثورة"، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الإمارات العربية المتحدة، آب (أغسطس) 2012، الطبعة الأولى، ص 28.

والامبريالية، وبروز الناصرية إقليمياً ودولياً، ما أضفى دوراً سياسياً بارزاً على الصعيد الخارجي، انعكس على مستويات الرضى لدى شرائح كثيرة من المواطنين داخلياً، فأصبح هناك اتجاه سياسي واحد اعتنقته نسبة كبيرة من المصريين، وكان مدعوماً برفض من قبل السلطة لما يعارضه، كان هذا الاتجاه يتمثل في الناصرية، التي تقوم على رافدين هما: الحرية والاشتراكية.

أفرزت تلك المعطيات شخصيات قبطية تشبعت بالفكر السياسي للمرحلة، وتبنت توجهات قومية واشتراكية؛ فالبابا الراحل، شنودة الثالث، الذي لقب ببطريرك العرب، نتيجة مواقفه القومية خاصة تلك التي كانت داعمة للقضية الفلسطينية، ورفضه لسياسات السادات التي كانت وجهتها الصلح مع إسرائيل، والميل نحو الغرب في العلاقات الدولية، كما أفرزت أيضاً وليام سليمان قلادة، أحد أكثر المتحمسين للمشروع القومي العربي، وكذلك ميلاد حنا أحد مؤسسي حزب التجمع، مما يعد دلالة على ميل النخبة القبطية إلى المشروع اليساري.

ولعل هذا التوجه نحو اليسار من قبل النخب القبطية التي برزت في تلك الحقبة، يمكن تبريره بثلاثة مبررات رئيسة:

أولها أنّ الحركة القومية العربية كانت تشكل انفصالاً عن الخلافة الإسلامية، حيث إنّ نشأة الفكر القومي العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في الأساس، كانت تهدف إلى خلق أيدلوجية مضادة لتلك الأيدلوجية المستمدة من الخلافة، والتي كانت تستند على الدولة العثمانية في مشروعية احتلالها للأراضي العربية، وهو ما تبلور في أوائل القرن العشرين في شكل تنظيم مناهض للوجود العثماني، فيما عرف باسم «الثورة العربية الكبرى»، ولعله منطقي أن ينحاز الأقباط إلى دعم القومية العربية، حيث معها يتحولون من أقلية أو ملّة في دولة الخلافة، إلى شركاء في الوطن، استناداً إلى قاعدة المواطنة.

أما العامل الثاني: فيتمثل في بروز بعض التنظيمات والجماعات الإسلامية المتشددة، التي ظهرت بعد سقوط الخلافة العثمانية، على أمل إعادة إحياء الخلافة في ظل مشروع إسلامي حداثي، وفي مقدمتها «جماعة الإخوان المسلمين»، التي

كانت تهدف إلى الحفاظ على التوجه العام لمجتمع يغلب عليه الطابع الإسلامي في مواجهة الغزو الثقافي الغربي الذي صاحب الاحتلال البريطاني.

أما العامل الثالث: يتمثل في أنّ تأييد التوجه العربي القومي شكل قناعة لنخبة عربية مسيحية، نذكر منهم فارس الخوري، الذي خرج من السجون ليتولى رئاسة الوزراء في سوريا، وميشيل عفلق الذي أسس حزب البعث القومي العربي، المرسخ لفكرة القومية العربية الحديثة، وهو ما يعني أن النخبة المسيحية كانت تدفع المجتمع بعيداً عن تبنّي التوجه الديني، الذي قد يتسبب في تغييب مواطنة الأمة[64].

ورغم ميل المسيحيين المصريين إلى اليسار، بشقيه الماركسي والناصري، إلا أنّه كان هناك وجود لبعض الإشارات السلبية لدى الأقباط من النظام الناصري، لعلّ أبرزها خلو مجلس «قيادة الثورة» من أي ضابط مسيحي، ما حال فيما بعد دون وصول أحد المسيحيين إلى المناصب العليا السيادية في النظام الناصري الجديد، إضافة إلى إجراءات التأميم والتمصير والإصلاح الزراعي التي تتضرر منها عدد يقترب من 41% من أصحاب رأس المال المسيحيين في الصناعة، وحوالي 32% في الزراعة، وقد أدى حلّ الأحزاب السياسية إلى القضاء على نفوذ الأقباط في الحياة السياسية، كما أنّ استثناء جماعة الإخوان المسلمين من القرار، والتي عدّها النظام جماعة دعوية، وليست حزباً سياسياً، أعطى انطباعاً لدى الأقباط بأنّ هناك تحالفا ما بين النظام والإخوان المسلمين، غير أنّ تلك المخاوف تبددت نسبياً؛ حين بدأ النظام في إجهاض مساعي الإخوان في السيطرة على المجال العام للمجتمع المصري، كما لم تسجل أيّة تحيزات مضادة للأقباط، خاصة في شغل الوظائف العامة في مستوياتها الإدارية المختلفة، إلا أنّ العامل الأهم يتمثل في محاولة النظام لبناء شخصية مدنية قبطية استعان في الوصول إلى مسعاه هذا بالتكنوقراط الأقباط، إضافة إلى النخبة القبطية المثقفة، وهو ما يعني أن النظام السياسي بدأ يدعم الجناح المدني على حساب الجناح الديني، فيما يتعلق بالشأن القبطي.

64- المرجع السابق، ص 29.

ذهبت تلك المكتسبات أدراج الرياح في ظلّ حكم السادات, الذي رأى في استمرار تلك التنوعات الأيدلوجية, خاصة اليسارية منها, تهديداً لتطلعاته نحو الانفتاح على الغرب, مما جعله يتبنى سياسة مفادها تحقيق حالة من السحق لتلك التيارات باستخدام تيارات الإسلام السياسي, فأعطى الضوء الأخضر لجماعة الإخوان المسلمين للعمل بحرية, فبدأت مجلة «الدعوة» في الصدور, والأسر الجامعية في السيطرة على الجامعة والحركة الطلابية, النشطة جداً في ذلك الوقت.

أدّت تلك المتغيرات إلى وجود عدد من الأسئلة الفقهية التي طرحتها تلك الجماعات حول وضع الأقباط القانوني ضمن الدولة والمجتمع, على أساس مفهوم أهل الذمة, مما جعل الأقباط يصابون بحالة من الاغتراب المجتمعي, ليتبدل الحال, حيث انفتح المجال أمام جماعة الإخوان المسلمين, وفي المقابل انغلق أمام الأقباط, خاصّة بعد التصريحات العدائية التي أطلقها السادات, فيما يتعلق بأسلمة الدولة, والتقليل -الذي وصل حدّ الإهانة- تجاه الأقباط والكنيسة المصرية, والتي كانت أقصى درجاتها تحديد إقامة البابا شنودة.

قتل السادات في حادث المنصة, في 6 تشرين الأول (أكتوبر) 1981, أثناء احتفالات النصر, ورغم تنفس الأقباط الصعداء بمقتل السادات, إلا أنّ الريبة كانت أكبر مما يحمله المستقبل, خاصة بعدما استحوذ التيار الإسلامي على مساحة فارقة من الشارع المصري, والتحولات الجوهرية التي أصابت الطبقة الوسطى التي تعدّ الإطار الحاضن لقيم وسلوك المجتمعات, جراء التغيرات السلبية التي أصابتها, اقتصادياً وسلوكياً, نتيجة الانفتاح, ولجوؤها إلى اتخاذ أنماط من التدين تتوافق مع المتغيرات التي أحدثتها سياسات السادات.

تولى حسني مبارك رئاسة الجمهورية خلفاً للسادات, وأبدى بعض المرونة في تعامله مع الأقباط, يمكن تفسيرها في عدد من المؤشرات مثل: إلغاء قرار السادات بعزل البابا شنودة, ووجود بعض التسهيلات في بناء الكنائس, مقارنة بالشروط العشرة التي وضعها السادات, ومحاربة الأصولية الدينية المتمثلة في التيارات الجهادية, غير أنّ المتغير الأكبر والأهم, الذي حدد علاقة نظام مبارك بالأقباط, تمثل في ظاهرة تشدّد الشارع المصري بعد عقد من السعي نحو أسلمته.

ساهمت تلك العوامل في إيجاد المعادلة التي حكمت علاقة الأقباط بالدولة، حتى قيام ثورة 25 يناير 2011، حيث تولت الكنيسة دور الممثل السياسي للأقباط، في مقابل منحها امتيازات اجتماعية واقتصادية، لتكون بمثابة المكمل للدور المنقوص للدولة تجاه مواطنيها الأقباط، خاصّة أن التمثيل السياسي للأقباط أصبح في تناقص مستمر، فبالنظر إلى نتيجة الانتخابات البرلمانية عام 1984، نجد أنّ عدد الأقباط الذين نجحوا بالانتخاب هم أربعة فقط، وهو العدد الذي أرتفع في انتخابات 1987 ليصل إلى ستة أعضاء منتخبين، ليشهد التمثيل السياسي للأقباط انخفاضاً حاداً في انتخابات 1990، ليصل إلى عضو واحد فقط منتخب، وصولاً إلى انتخابات 1995 التي لم يستطيع مرشح قبطي واحد الوصول فيها إلى عضوية البرلمان.

مع بوادر انهيار نظام مبارك، التي يمكّننا أن نقول إنّها بدأت منذ عام 2005، بدأت تنشط مجموعات من الشباب القبطي في المطالبة بحقوق الأقباط، متأثرة بازدياد وتيرة أحداث العنف الطائفي، وتبنت قضية المواطنة كغطاء لحركتها، خاصّة بعد التعديلات الدستورية عام 2005، التي نصّت على المواطنة كمبدأ لنظام الحكم في مصر، ورغم عدم وجود اتجاه أيدلوجي واضح كمحدد للهوية السياسية لتلك المجموعات، إلا أنه يمكننا الجزم بأنها كانت واقعة بشكل كبير تحت تأثير اليسار، وهو ما سوف يتضح فيما بعد في ميدان التحرير؛ من الشعارات التي صاغتها الثورة، المتمثلة في العيش، الحرية والعدالة الاجتماعية.

بدأت إرهاصات تحرك المسيحيين الجماهيري «بفعاليات عفوية أو منظمة في الشارع وخارج الكنيسة» في القاهرة، في نيسان (أبريل) 2006؛ الاعتداء على ثلاث كنائس، مما أدّى الى مصادمات بين مسيحيين ومسلمين، وقد يرتبط هذا الخروج القبطي المحدود بخروج المعارضة المصرية قبلها بعام (2005)، من خلال حركة «كفاية»، وإن لم يكونا في الاتجاه نفسه، ثم توالت الاحتجاجات الميدانية، كرد فعل في أغلب الاوقات على اعتداءات على كنائس أو ممتلكات للأقباط، وقد ظهرت في تلك الفترة المجموعات الافتراضية، التي تلاقت من خلال برامج غرف الدردشة)، MECAg، ومسيحيو الشرق الأوسط ((Free Coptsوالمنتديات، مثل: الأقباط الأحرار كانت هذه المجموعات تلعب دوراً في توثيق ونقل الأحداث، إضافة إلى تحفيز ودعوة الأقباط للمشاركة في المجال العام، والاحتجاج ضدّ الظلم الواقع على الأقباط، إضافة

إلى هذه المجموعات الافتراضية ظهرت جريدة «الكتيبة الطيبية» عام 2004، التي كانت أيضاً توثق الاعتداءات الطائفية والانتهاكات التي يتعرض لها الأقباط، كما كانت تقدّم خطاباً ثورياً يندّد بسياسات نظام مبارك تجاه الأقباط، وكان هذا الخطاب مستنداً إلى تفسير «لاهوت التحرير» للكتاب المقدس، الذي كان ينشر له مقالات في الجريدة، يكتبها الأب ماتياس نصر منقر يوس، قائد الكتيبة الطيبية (يلاحظ أنّ تلك المقالات سبقتها بأعوام 2003/2000 كتابات الأب وليم سيدهم اليسوعي، ومنها كتب: لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، لاهوت التحرير في إفريقيا، لاهوت التحرير الآسيوي، لاهوت التحرير الفلسطيني، وغيرها من الكتابات).

في نهاية عام 2009، تحديداً في 11 أيلول (سبتمبر)، الموافق رأس السنة القبطية»، وفي أول تحرك مبادر، وليس ردّ فعل، أعلنت حركة «أقباط من أجل مصر» أول إضراب قبطي يلتزم فيه الأقباط منازلهم احتجاجاً؛ «من أجل منع تعدّي البعض على البعض الآخر، من أجل إنهاء حالة الميوعة والاستهتار المصابة بها الدولة، من أجل إجبار الدولة على الالتزام بحيادها تجاه كلّ مواطنيها، من أجل مدنية الدولة» كما قال هاني الجزيري منسق الحركة، وكان مؤتمر «الإضراب القبطي الأول»؛ هو إعلان تأسيس الحركة، وقد شارك في تنظيم هذا اليوم مجموعة «الكتيبة الطيبية» في عزبة النخل، تأسست هذه المجموعة من 9 مؤسسين، وانضمّ إليها لاحقاً عدد من الشباب القبطي، خاصة بعد أحداث نجع حمادي، في كانون الثاني (يناير) 2010.

سعت تلك الحركات إلى محاولة خلق تيار سياسي للأقباط بشكل عام، وللشباب منهم بشكل خاص، خارج معادلة الدولة/ الكنيسة، كنقطة انطلاق للوصول إلى حالة الفعالية للمواطنين المصريين المسيحيين، تجاه الواقع السياسي المصري، والاشتباك مع إشكالياته، وما يترتب عليها من متغيرات سياسية واجتماعية، وهو ما لم يكن مقبولاً بدرجة كبيرة، سواء من النظام الحاكم، أو من الكنيسة.

hafryatnews

hafryatnews

hafryat news

hafryatnews

hafryatnews

hafryat news

All Rights Reserved © 2018

www.hafryat.com

جميع الحقوق محفوظة© 2018