المواطنة والخلاص المسيحي فى مصر البيزنطية

دكتور
محمد عبد الشافي محمد محمود المغربي
أستاذ تاريخ العصور الوسطى المساعد
بكلية الآداب– جامعة جنوب الوادي

ملخص البحث

المواطنة والخلاص المسيحي فى مصر البيزنطية

المواطنة والخلاص. كما هو واضح فأن أصل الاختيار لم ينطلق من المعنى التاريخي وحدة. لكن من منطلق حاجة مصر والمصريين إلى تحقيق المعنيين على أرض الواقع. فقد فقد المصريون نفوذهم السياسي على وطنهم منذ الغزو الفارسي ٥٢٥ ق.م. وكان الشعب المصري أشد الشعوب قهراً وبؤساً تحت حكم الاحتلال المتعاقب وقد كان المواطن المصري يجيئ مجتمعيا بعد المواطن الفارسي واليوناني والروماني واليهودي وكل أجنبي في بلاده .

وبعد أن إلحقت مصر بالقسم الشرقي البيزنطي من الإمبراطورية الرومانية أستمر الأنفصال بين الحكام والمحكومين كاملاً دينيا وعنصريا ولغويا وحضاريا . كان المصري يبحث عن خلاصين ، خلاص ديني روحي وخلاص تحرري.

وقراءة مفهوم المواطنة وما يقاربه من مصطلحات في الأدبيات السياسية، والفكرية ، والتربوية ; نجد أنه اقترن بالنسبة للنموذج المصري في العصر البيزنطي بحركة النضال من أجل العدل والمساواة والإنصاف والتحرر.

كان لابد لمصر والمصريين من أجل تحقيق المواطنة والخلاص وربما الديني التحرري ، هو صعود التيار الذي يبالغ في الأعتزاز بالذات وهو ميل ينصرف بالضرورة إلى الأنكماش على الذات . وفي النهاية يمكن القول أن مصر في العصر البيزنطي صارت على طريق الهوية وحققت الكثير من خلاصها الروحي ، لكنها لم تستطع أن تحقق شيء على طريق المواطنة لأن المواطنة انتساب جغرافي والهوية انتساب ثقافي .

أولاً : مقدمة :

المواطنة كلمة مستحدثة في اللغة العربية اختارها المترجمون للتعبير بها عن كلمة Politeia اليونانية و Citoyennete الفرنسية و Citizenship الأنجليزية .[١]

إذا فالمواطنة والمواطن في العربية من الوطن وهو موطن الإنسان ومحله وبالتالي فإن الكلمة ترتبط بالهيكلية البشرية والجغرافية لكيان محدد لدولة ما.[٢] والخلاص المسيحي في مجمل معناه هو التحرر من الخطر أو المعاناه كما تعني كلمة الخلاص التحرر الروحي والأبدي كما تحمل الكلمة من معاني الإنتصار والصحة والحفظ كما تعني أيضا الدخول في ملكوت السماوات كما تشير الكلمة إلى الحرية الجسدية. [٣]

أما عن مصر والمصريين فقد فقدوا نفوذهم السياسي على وطنهم منذ الغزو الفارسي سنه ٥٢٥ ق.م.[٤] وكان الشعب المصري أشد الشعوب قهراً وبؤساً تحت حكم الاحتلال المتعاقب وقد كان المواطن المصري يجيء مجتمعياً بعد المواطن الفارسي واليوناني والروماني واليهودي وكل أجنبي في بلاده بل أن بعض الأجانب كان لهم حق الرعوية أى (المواطنة) إلا المصري الذي لم يكن له حقوق غير حق الذل وأنتاج الغذاء وزخرف الحياة للغالبين. وبعد أن إلحقت مصر بالقسم الشرقي البيزنطي من الإمبراطورية الرومانية (٢٨٤ – ٦٤٢ م) كان الأنفصال بين الحكام والمحكومين كاملاً دينيا وعنصريا ولغويا وحضاريا .

لقد دخلت المسيحية مصر والتأم المؤمنون المحكومون في جماعة منظمة والكتاب المقدس أحتفى بالأنسأن وأحد الأعمدة الذين قاموا بنشر المسيحية يتمسك بمبدأ المواطنة والوطن ويقول " أنا روماني" وهو القديس بولس.[٥]

كان من الطبيعي أن يحب قاطنوها هذه الأرض أرض مصر كيف لا والكتاب المقدس في سفر التكوين[٦] حينما اراد أن يمدح أرضاً قال عنها " كجنة الرب كأرض مصر".

ماذا يريد البحث :

هذا البحث وعنوانه جاء للبحث عن الإجابة على عدة أسئلة ، هل بحث المصريون في العصور الوسطى عن المواطنة فلم يجدوها في الجغرافيا ولا البشر ولا الحضارة ولا التاريخ ووجدوها في الدين؟، هل تخلي المصريون عن مبدأ المواطنة ورضخوا للمحتل البيزنطي في ظل تعاليم بولس المنسوبة الى يسوع بإعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله واذا ضربك على خدك الايمن أعطيه خدك الايسر وأحبوا أعداءكم وأحسنوا لمسيئكم".[٧]

كان المصري في العصر البيزنطي يبحث عن خلاصين، خلاص ديني روحي وخلاص تحررى من المحتل البيزنطي فهل فضل الخلاص الديني على الخلاص التحررى؟ لأن الدين هو الأنسب للتواشج والتعايش، هل عانى المصريون من المسافة التاريخية بين مفهوم المواطنة التراتبية المقرونة بالسلالة والطائفة والدين، والمواطنة التي تستمد هويتها من الفرد المجرد والذي يعتبر الخلية الحيوية للمجتمع، هل كان المصري يخشى السلطة إلى الحد الذي لا يستشعر في نفسه القدرة على نقضها وذكر أخطائها علنا ؟ هل شعر بعجزه على تغيير الواقع؟ ، هل فضل المصرى فى العصر البيزنطى أن يسلك مسلكاً تهادنياً وتصالحياً مع أصحاب النفوذ السياسي؟ هل تأخرت حركة اليقظة والبعث القومي في مصر طيلة العصر البيزنطي ولم يكن لها وجود وهل كانت تحتاج شخصية زعيم يتحقق فيه الأماني الوطنية !؟ افتقدت مصر وجوده في ظل السيادة الرومانية والبيزنطية .

لم يستطع البحث التخلي عن قيود أنه يتعامل مع شخصية دولة عجيبة وبالتالي فإن البحث كان لابد أن يراعى عند تعامله مع الشخصية المصرية في الحقبة البيزنطية أنه يتعامل مع شخصية مركبة شرقية متوسطية إفريقية فرعونية شعوبية كل ذلك لاكتشاف ذاتها في العصر الروماني البيزنطي.

كما كان لابد من رصد الدور النضالي للمصريين، فهل تحقق على المستوى القومي الوطني في الجانب الثقافي الفكري الروحي فقط أم علي المستوى النضالي الاجتماعي التحرري المعتاد والمتعارف عليه من ثورات وقتال ومقاومة؟

ثانياً : المعنى الإصطلاحي للمواطنة :

برزت الإرهاصات الأولية لمفهوم المواطنة مع ظهور دولة المدينة اليونانية فالحقوق والواجبات تمنحه حق المواطنة.[٨] وبالتالي فإن مفهوم المواطنة أو ما يدل عليه من مصطلحات عبر التاريخ اقترن بإقرار المساواة للبعض أو الكل أى إقرار حق المشاركة الحرة للأفراد المتساويين . [٩]

ومن هنا فإن أقرب معني لمفهوم المواطنة المعاصرة في التاريخ القديم هو ما توصلت إليه دولة المدينة عند الإغريق ، والذي شكلت الممارسة الديمقراطية لأثينا نموذجاً له [١٠]

والحق أن مفهوم المواطنة من المفاهيم الأساسية في حياة المجتمعات وله أبعاد مختلفة وتطورات حادثة مستحدثة حيث يستبطن بداخله تصورات الفرد والجماعة والرابطة السياسية

ووظيفة الدولة والقيم الإنسانية وهذا المفهوم مفهوماً حياً ومتحركاً في إطار ضرورة تاريخية مستمرة ما أثار صعوبة واضحة في إيجاد تعريف مانع وجامع وربما نستوضح فكرة الوطن والمواطنة عن طريق البحث في السياق التاريخى وأصول الكلمات وماهية أصولها والاختلافات التي طرأت على هذه المصطلحات وطريقة ارتباطها بالثقافة بشكل عام وإن كان مبدأ المواطنة كمفهوم تاريخي مفهوم شامل ومعقد له أبعاد عديدة ومتنوعة يتأثر بالتطور السياسي والاجتماعي وبعقائد تلك المجتمعات وبقيم الحضارات.

فإذا بحثنا عن المواطنة والمساواه فى الكتاب المقدس نجد أن كلمة المواطنة وردت في كلمة (الرعية – الرعوية) على لسان بولس في عدة مواضع حيث استخدمها في تعريف الوجود المسيحي في المجتمع الروماني نفسه في رسالته الى كنيسة أفسس "فلستم إذا غرباء ونزلاً : بل رعية مع القديسين وأهل بيت الله".(١١) كما استخدمها بولس ليمنع جلده بدون محاكمه "أيجوز لكم أن تجلدوا إنسانا رومانيا غير مقضي عليه".(١٢) بل دفع بأنه ولد وورث حق المواطنة وهو ما أعطى بولس الحق في أن يقدم شكواه و يرفع دعواه لدي قيصر.(١٣)

واذا كانت المواطنة مظلة لفكرة المساواة فالملاحظ أن الكتاب المقدس تعهد بفكرة التمييز والتفريق وعضده بسند شرعي فاليهود رددوا فكرة الشعب المختار تقول التوراة "لأنك أنت شعب مقدس للرب ألهك وإياك قد اختار الرب ألهك لتكون له شعبا اخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض" .(١٤)

فهل كان من الصعب تحقيق فكرة المواطنة التي تتضمن فكرة المساواة في المسيحية يقول القديس بولس: "أيها العبيد أطيعوا سادتكم حسب الجسد بخوف ورعده في بساطة قلوبكم كما للمسيح لا بخدمه العين كمن يرضي الناس بل كعبيد المسيح"(١٥) ويقول في التفريق بين الرجل والمرأة: "أيتها النساء اخضعن لرجالكن كما للرب لأن الرجل هو رأس المراة". (١٦)

ولفظ المواطنة غائب عن المعاجم العربية القديم المتداولة (١٧) وإن كان مصطلح المواطنة بأصوله مشتق من الوطن، والوطن في لسان العرب(١٨) هو: الوطن المنزل لتقيم به وهو موطن الإنسان.

وبالتالى فأننا لا نلاحظ في اللغه العربية القديمة إرتباط الوطن بالمشاعر بقدر إرتباطه بالمكان ضمن حدود جغرافية ومعطيات سياسية وباختصار فإن المواطنة هي ذلك الجهد الذي يبذله الفرد في الإنتقال من خصوصيته الطبيعية الى المستوى الكلي والشمول. (١٩)

والمصطلح يستخدم للدلالة على تلك الحالة التي يعد فيها الفرد مواطنا كونه يعيش في رحاب دولة معينة و ينتمي إليها ويخلص لها ومن ثم يحظي بحمايتها ويتمتع بعضويتها سواء أكان ذلك بحكم المولد او بحكم اكتساب الجنسيه [٢٠] وبالتالي فالمصطلح يحمل مضمونا حضاريا أنتجه الحراك التاريخي الاوروبي في قرونه الاخيرة.

وتشير أيضا دائرة المعارف البريطانية[٢١] إلى أن المواطنة بأنها علاقة بين فرد ودولة كما يحدوها قانون تلك الدولة وبما تتضمنه تلك العلاقه من واجبات وحقوق وهي أيضا تدل ضمنا على مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات، فضلا على أنها تسبغ على المواطن حقوقاً سياسية مثل حق الأنتخاب وتولى المناصب العامة. وتذكر أيضا الموسوعة الدولية[٢٢] أن المواطنة هي عضوية كاملة في الدولة وأن المواطنين لديهم بعض الحقوق مثل حق التصويت وحق تولى المناصب العامة وكذلك عليهم بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم. وأخيراً فإن المواطنة تعني أيضا مشاركة المواطنين في تدبير شئون مجتمعهم[٢٣]

وعلى أية حال فإن قراءة مفهوم المواطنة كمصطلح وما يقاربه من مصطلحات في الأدبيات السياسية والفكرية والتربوية نجد أنه اقترن بالنسبة للنموذج المصري في العصر البيزنطي بحركة النضال من أجل العدل والمساواة والإنصاف والتحرر فهل نجح المصريون في تحقيق الفضاء المشترك في ظل المد التاريخي في العصر البيزنطي وفي ظل إستحضار الغيرة الدينية في مجتمع مركب مسيحيون بمذاهب مختلفة ووثنيون وعناصر كثيرة أخرى، وإذا كان الدين عنصر فرز أو تمايزاً ثقافياً فإن قيام فضاء مشترك بين أفراد المجتمع مبني على قاعدة العدل والمساواة للأفراد والجماعات كان كفيلاً بتحقق المواطنة التي من شأنها طرد المحتل البيزنطي.

ثالثاً : المعني الاصطلاحي للخلاص المسيحي :

وردت كلمة الخلاص في مصادر وكتابات المسيحيين بمعاني تشبه المعاني اللغوية وإن كان هناك زيادة عليها في معاني تصب في الفكرة الخاصة بعقيدة الخلاص المسيحي فالخلاص في اللغة : خلص الشيء – الفتح – يخلص خلوصاً اي صار خالصاً وخلصته من كذا تخليصاً أى نجيته فتخلص ، وعلى هذا فلفظ خلص يحمل معنى التخليص والخلاص : مصدر بمعنى السلامة والنجاة[٢٤]

أما المعنى الإصطلاحي للكلمة فهو يقف على الخلاص من الخطيئة والتحرر من أثارها وأصبح هذا المعنى لازما للخلاص: "إذ قال الملاك عن العذراء فستلد إبناً وتدعو اسمه يسوع لأنه يخلص شعبه من خطاياهم"[٢٥]

وقد وردت كلمة خلاص في الكتاب المقدس بمعاني مختلفة منها كالخلاص بمعنى الإنقاذ من العدو وقال شاول: "لا يقتل أحد لي هذا اليوم لأنه في هذا اليوم صنع هذا الخلاص العظيم".[٢٦] وفي المزمور التاسع والستين "لأن الله يخلص صهيون ويبني مدن يهوزا فيسكنون هناك ويرثونها"[٢٧] وخلاص أيضا من ضيقات الحياة " لماذا أنت منحنية يا نفس ولماذا تئنين في ترجي الله لأني بعد أحمده خلاص وجهي وإلهي"[٢٨] وخلاص بمعنى الأمن والأمان والحماية : غني داود " إله صخرتي به أحتمى ترسي وقرن خلاصي ملجإى ومناصي فخلصي من الظلم تخلصني"[٢٩]

وكلمة الخلاص وردت في الكتاب المقدس بمشتقاتها زهاء خمس وأربعين وأربعمائة ، وفيما يخص العهد الجديد فقد وردت مائة مرة منها أربعة عشر مرةٍ عن الشفاء من المرض وإخراج الشياطين ، وعشرون مرةٍ عن الأنقاذ من الموت والمخاطر وستة وستين مرة بالمعنى الروحي.[٣٠] وفي العهد القديم يراد بالخلاص النجاه من الشر أو الخطر أو العدو فقال موسى للشعب لا تخافوا قفوا وانظروا خلاص الرب الذي يصنعه اليوم.[٣١] أما في العهد الجديد فقد اتجه المعنى الي اتجاه أخر وهو أنقاذ الخطاه بالايمان بيسوع المسيح [٣٢] لذلك فإن معني الخلاص ينسحب على الخلاص الديني والتحرري في معناه الشمولى.

رابعاً : صور الخلاص الروحي والتحرري في مصر البيزنطية :

هناك طائفة من المؤرخين المحدثين[٣٣] الذين قدموا للمكتبة العربية مؤلفات ضافية في إبداع وأصالة ترى أن الأيديولوجية التي سادت المجتمع المصرى فى العصر البيزنطى أيديولوجية ثيولوجية لعب فيها الدين دوراً رئيسياً في صياغة أخلاق المجتمع وفي تشكيل العلاقات الاجتماعية وبخاصة العلاقات بين المحكومين والحاكمين كما أن الدين كان عامل تجميع قومي وطني ضد العدو الأجنبي ، أي أن الكنيسه المصرية ورجالها هم المعبرون عن صوت مصر وأن الكنيسة المصرية أصبحت لدى المصريين رمزاً للاستقلال القومي في غياب الاستقلال السياسي مع مراعاة أن مصر في تلك الحقبة كانت ولاية مستعمرة وتابعة لدولة عظمي .

كل ذلك بعد أن نجحت المسيحية في امتصاص التراث الوثني رويداً رويداً[٣٤] وأول عنصر من عناصر المقاومة من وجهة نظر نفر من المؤرخين هو الرهبنة التي سلكها الشعب المصري والتي اتخذت في صورتها الأولى والتي كانت عملاً من مبتكرات مصر المسيحية ونظاما مصريا أصيلاً ثلاثة أشكال توضحت جميعا في مصر أخريات القرن الثالث وأوائل الرابع الميلادي شكلاً عرف بالرهبنة الإنفرادية والتي وضعها القديس المصري أنطوني (٢٥١ – ٣٥٦ م), والشكل الثأني عرف برهبنة الشراكة والتي أسسها القديس باخوميوس (٢٩٠ – ٣٤٨ م) والشكل الثالث عرف بالحياة الشبه تنسكية[٣٥]

وعلى الرغم من أن الرهبنة تعنى الزهد والتنسك أو الإنعزال والإنفراد بقصد التبتل والعبادة مع أختيار الفقر طوعاً كما تعني تطهير الروح واحتقار الجسد والاعراض عن شهواته[٣٦] فقد أعتبر فريق من العلماء أن هذه الرهبنة هي صورة من صور المقاومة للاحتلال البيزنطي وهي وإن كانت مقاومة سلبية فقد لجأ اليها المصريون كوسيلة للاحتجاج والمقاومة للمحتلين الرومان[٣٧] وبالتالي فإن هذا بدل أن يصب في الخلاص الروحي فأنه صب بحسب رأيهم في الخلاص التحرري.

وهذه الظاهرة عرفت بظاهرة خروج المصريين إلى الصحراء والإعتصام بها هروباً من الاضطهاد الديني الذي كانت تمارسه السلطات البيزنطية الحاكمة وكان المصري الذي يلجأ ويفر اليها يعرف ب " الهارب " او " المختفي anachoretes " أى الشخص المنسحب فراراً بدينه وهروبا من الاستبداد السياسي والعسف الاقتصادي.[٣٨]

والحق أن العالم المسيحي كله وقف على أسرار هذه الحياه النسكية وأنتشرت الرهبنة من مصر الى خارجها.[٣٩] وكانت هناك لهفة في العالم المسيحي الذي عرف الرهبنة عن طريق مصر الى الحياه النسكية وهي التي دفعت القديس اوغسطين كما سجل في اعترافاته الى أن يطلق هذا العالم وأن يهب نفسه تماما لله[٤٠] والشاهد في هذا الأمر يجد أن هذا الطريق صب في الخلاص الروحي اكثر مما صب في الخلاص التحرري الثوري .

إذا فمن الواضح أن الدافع الرئيسي لأنتشار الحركة الرهبأنية في مصر هو إضطهاد الأباطرة الرومان وثنين كانوا أم مسيحيين وكانت الرهبانية عوضاً عن الشهادة.[٤١]

كيف لا وقد ملأت الكنيسة عقول اتباعها بأن موطنهم الاصلى هو السماء وأنهم مواطنون في مملكة الله الآتية وبالتالي فقد كان موقف مسيحي مصر من الإمبراطورية البيزنطية

وتعسفها هو الفرار إلى الصحراء بحثاً عن الخلاص الروحي لقد كان المسيحي يعطي المسيح ولاءه وليس القيصر ويجل أسقفه وليس الحاكم لقد كان ولاء المسيحيين لدينهم فوق الولاء للدولة.[٤٢] لكننا لا يمكننا إهمال الرأى الذي يقول أن الرهبان المصريون أصبحوا يشكلون قوة ضخمة أو جيشاً على حد تعبير أحد المؤرخين استخدمه الاساقفة السكندريون كثيراً في مناوأة سلطان الأباطرة البيزنطيين.[٤٣]

يرى بعض المؤرخين أيضا أن ما قدمته مصر في حركة المجامع المسكونية يصب في تاريخ مصر القومي ويصب في خلاصها التحرري من الإمبراطورية البيزنطية[٤٤] على الرغم من أنه كان نشاطاً دينياً روحياً خالصاً.

وأهمها مجمع نيقيه الذى عقد سنه ٣٢٥م والذي دار حول طبيعة السيد المسيح عليه السلام فحتى القرن الرابع كانت الكنيسة المصرية تتبنى رأي أريوس حول أدمية المسيح وحينما تبنت بيزنطة على رأسها الإمبراطور قنسطنطين مذهب اريوس أيضا فقد حدث إنقلاب وتغيير لدي الكنيسة المصرية حيث أجمع الرهبان على التخلي عن مذهب أريوس ورفض تفسيراته وأنتهى هذا الصراع بإنتصار الحزب المصري ممثلا في كنيسة الإسكندرية التي اختارت البطريرك أثناسيوس رافعة راية الطبيعة الواحدة للمسيح أو المونوفيزيتية ضد المحتل البيزنطي وكنيسته القسطنطينية التي كانت تتبنى المذهب الأريوسي الذي كان يرفع راية إزدواجية طبيعة المسيح[٤٥] واعتبر هذا مظهر من مظاهر المقاومة والنضال والثورة المرادف للخلاص التحرري. كذلك أنتصرت الكنيسة المصرية في مجمع أفسس سنه ٤٣١م على الكنيسة البيزنطية[٤٦] في دحض رأي كنيسة القسطنطينية من أن الجزء الالهي من المسيح لم يولد من العذراء وأن العذراء أم المسيح الأنسان فقط.

وهذا الأمر أزعج بيزنطة وبطاركتها في محاولة استقلال الكنيسة المصرية مما دفعهم لعقد مجمع خلقدونية سنه ٤٥١م الذي أنعقد بأمر الإمبراطور مرقيان (٤٥٠ – ٤٥٧ م) لتعريف طبيعة المسيح وفي هذا المجمع كان هناك جبهتان الأولى مصرية وعلى رأسها البطريرك ديسقورس وتقول بمبدأ الطبيعة الواحدة والجبهة الأخري بيزنطية رومانية تقولان بمبدأ الطبيعتين الإلهية والإنسانية وأنتهى المجمع بإنتصار المحتل حيث تم عزل ديسقورس وهو البطريرك الوطني ونفيه في سنه م٤٥١ ميلادية وقامت الحكومة البيزنطية بتعيين أحد أعوانها بالقوة المدعو بروتيريوس (٤٥٢ – ٤٥٧ م) خلفا له على الكرسي السكندري [٤٧]

كان مجمع خلقدونية نقطة تحول بين خلاص المصريين الروحي وخلاصهم التحرري بين المصريين المغلوبين على أمرهم والبيزنطيين الحاكمين بأمرهم وحين شكل المصريون لجنة قومية دينية ردت على هذا الإجراء بانتخاب مصري بطريركا معارضاً وهو تيموتاوس خلفاً للبطريرك المعزول غير أن البطريرك البيزنطي قام بعزله قهراً ومطاردته. (٤٨)

أدي ذلك الى إنتفاضة شعبية في الاسكندرية ترقى الى درجة الخلاص التحرري الثوري ودخل أهل الاسكندرية في صراع وشغب مع القوات الإمبراطورية عند سماعهم نبأ وفاة الإمبراطور مارقيان حيث قتلوا البطريرك البيزنطي بريتوريوس في مكان العماد ويشير الى ذلك أحد الاساقفة بقوله في عهد قنصلية دينامنيوس تملك شعب الاسكندرية وشعب مصر جنون عجيب شيطاني فالكبار والصغار والأرقاء والأحرار والرهبان والكهنة وسكان البلاد الوطنيين الذين عارضوا مجمع خلقدونيا كل هؤلاء فقدوا عقولهم وقدرتهم على التعبير ولقد اتخذ المصريون المشكلة الدينية كمتنفس من شعورهم بالرفض للحاكم البيزنطي .(٤٩) وبالتالي فإن المسألة لم تعد قاصرة على الخلاف المذهبي وإنما أصبحت مسألة خلاص روحي وتحرري ضد ثيوقراطية ونفوذ بيزنطة السياسي وهي في نهاية الامر صورة من صور حركات الاستقلال والخلاص التحرري وأن كان لم يعم كل أنحاء مصر.

وفي سلسلة نشاط المصريين للخلاص الروحي تظهر شخصية الأنبا شنودة الذي أعتبره كثير من المؤرخين باعث حركة إفاقة الوعي القومي والقديس شنودة ابن فلاح فقير ولد بالقرب من بانوبوليس (أخميم) في صعيد مصر في عصر الإمبراطور قسطنطين.(٥٠) إعتنق الأنبا شنودة المبادئ الرهبانية في رعاية عمه مؤسس الدير الابيض سنه ٣٥٠ م وخلفه سنه ٣٨٣ م في رئاسة هذا الدير وظل فيها ٦٦ عاما طوالاً مكنته من تدعيم حركته وفكره على الأسس التي رسمها.(٥١)

قام الأنبا شنودة بوضع سلسلة من القوانين والتنظيمات الديرية تشبه قوانين القديس باخوميوس لكنه طورها حتى تتلاءم مع عصره وكان له نشاط كبير مع الرهبان والراهبات حيث شجعهم على ممارسة الرهبانية التوحيدية أي حياة العزلة والإنقطاع للعبادة والعمل في جوف الصحراء(٥٢) وكل هذه المفاهيم كانت في مجملها تصب في الخلاص الروحي.

ولسنا هنا بصدد عرض دوره الكبير في مقاومة الوثنية ودوره في المجامع الدينية ودوره الاجتماعي(٥٣) غير أن مقتضيات البحث تتطلب رصد دوره في الخلاص التحرري والروحي

فالملاحظ أن الفترة التي عاشها القديس شنودة هي قرابة قرن من الزمان تولى فيها حكم مصر ما يقرب من [٤٤] والياً من قبل الحكومة البيزنطية عانى المصريون خلال تلك الفترة من الظلم والتعسف ومن قسوة كبار الإقطاعيين من أفراد الطبقة الأرستقراطية أصحاب النفوذ والسلطان والثروة الذين عاشوا بعيداً عن الشعب يرفلون في حياة تطفح بروح الترف والبذخ والنعيم يملكون مساحات شاسعة من الاراضي أما غالبية الشعب فتكدح ليل نهار من أجل إرضاء هؤلاء الساده فضلاً عن الضرائب التي كان يستخدم جامعيها القسوة مع أفراد الشعب.(٥٤)

كانت الصلة وثيقة بين القديس وأفراد شعبه الذين داوموا التردد عليه في ديره حيث كشفوا له عن جراحهم وما يعانو على يد الحكام البيزنطيين وأتباعهم.(٥٥) ويرصد البحث جهوداً للقديس تصب فى الخلاص التحرري كالتنديد بالحكام البيزنطيين وإبراز مفاسدهم وتبصير مواطنيه بحقوقهم ودفعهم للمطالبة بها مستغلا قدرتة على الكتابة والخطابة وفي ذلك يقول: "سلاطين تلك الأيام يجمعون أموالا كثيرة ظلما وقد ينسون الطلبات والصلوات ويرفضون بيعته لأجل ما عليهم من الجور الويل لكل الرؤساء ومقدمى الشعوب فى كل المدن وجميع القرى.(٥٦) استشعر حكام بيزنطة مدى خطورة القديس شنودة في إيقاظ الشعور الوطني ضد بيزنطة ما نقراءه في لغة الخطاب الممزوجة بامتصاص غضب القديس في رسالة الإمبراطور البيزنطي ثيوديسيوس (٤٠٨ –٤٥٠ م) ونص هذه الرسالة على النحو التالي: "أنا ثيوديسيوس الصغير ... يكتب ويسال الأب الطاهر أنبا شنودة إن كنا مستحقين قدومه لنا لنغتنم بركتك وتصلي علينا لأن المملكة كلها منتظرة مجيئك أيها الأب القديس ونسألك ألا تتوانى عن الحضور إلينا فنحن عطاشا إلى نظرك ..... اذكرنا بصلواتك أخلص بالرب والسلام".(٥٧) على ما يبدو أن القديس شنودة استشعر أن الوقت الحالي لا يصلح للخلاص التحرري لذا اكتفي بالإعتذار للسفارة التي حملت الرسالة وطلب منهم أن يبلغوا الإمبراطور إعتذاره ودعا الله أن يثبته على كرسيه كثائر الملوك الاتقياء (٥٨)

بذل القديس شنودة أقصى ما في وسعه من أجل إيقاظ أبناء شعبه وبعث الروح الوطني القومي فيهم حتى أعتبره البعض علما من أعلام إفاقة الوعي القومي(٥٩) في حين شبهه أحد المؤرخين المحدثين بالشعلة الملتهبة التي أشعلت النيران في قلوب المصريين ودفعتهم إلي الخلاص من أعدائهم.(٦٠)

ومن الخطوات الجريئة التي قام بها المصريون والتي اعتبرها البعض أنها تصب فى المفهوم الوطني والذاتية المصرية إعلانهم تخليهم عن استخدام اللغة اليونانية لسان الفكر والثقافة والعقيدة في الشرق والتحول عنها الى اللغة القبطية وذلك بعد أن استطاع بنتينوس صياغة اللغة القبطية بإضافة عدد من الحروف اليونانية إلى الابجدية الديموطيقيه وكتبها بعد ذلك بحروف يونانية(٦١)

كان هذا الإجراء في حد ذاتيه تحدياً صريحاً لبيزنطة وأعطي لمصر في عصرها المسيحي صيغة وطنية حيث أصبح لها لغه خاصة تعبر عنها.

وأيضا من الأشياء التي كان لها أكبر الأثار من وجهه نظر بعض المؤرخين المحدثين فيما بعد على العلاقات السياسية بين مصر والإمبراطورية البيزنطية هو لجوئها الى ما يسميه البعض في العصر الحديث أساليب القوه الناعمة في مقاومتها وخلاصها التحرري والروحي ضد بيزنطة وهي سعيها لتشق لنفسها طريقا مستقلاً ليس فقط عقيدة ولساناً وإنما حضارياً فإلى جانب اللغة ظهر فن له سمات خاصة عرف بالفن القبطى استمد جذورة من الماضي مع لمسات مسيحية برسم الصلبان والقديسين والحيوانات والطيور التي تحمل دلالات مسيحية (٦٢) كما اتخذت الوجوه سمات خاصه بها تحمل مضامين فكرية مسيحية بسيطة واتسم الفن بالبساطة ليتفق مع العقيدة والفن بشكل عام يعبر عن ذاتيته الخاصة وشخصيته التي تربط بين الدين والفن(٦٣) وكذلك الموسيقى التي استخدمها الرهبان في الكنائس وتسمى Singare(٦٤)

كذلك ظهر أدب جديد عرف بالأدب القبطى وهو أدب ذو طابع ديني ، وهو عبارة عن سير لأباء الكنيسة الأولين كما ظهرت الكتابات الأبوكريفية والتي تحوي بعض القصص الديني المثير والكتابات الغنوسية وهي محاولة التوفيق بين المسيحية والافكار الفلسفية(٦٥) لكننا لم نرصد فيها أى شيء تناول الخلاص السياسي التحرري من بيزنطة إلا القول بأن الدين كان متنفساً لكراهية الحكم البيزنطي.

أستمر الوضع في مصر وأستمر الخلاص الروحي دون تحقيق الخلاص التحرري حتى جاءت فرصة على عهد الإمبراطور جستنيان الأول (٥٢٧ – ٥٦٥ م) حيث كانت سياسته ترمي الى مد النفوذ البيزنطي على الغرب الاوروبي وصاحب ذلك الخلاف المذهبي الأمر الذي زاد عداء مصر وبلاد الشام للامبراطورية وأعطي دفعة جديدة لما يحمله الأقباط وسكان بلاد الشام من ميول إنفصالية عن تلك الإمبراطورية من ناحية أخرى (٦٦) مرت الإمبراطورية البيزنطية

بحالة من الضعف لم يستغلها المصريون في خلاصهم التحرري بل أنهم وقعوا فريسة لاستعمار أخر حيث نجح الفرس في الإستيلاء على مصر سنه ٦١٦ م.[٦٧] دام الحكم الفارسي في مصر حوالي ١٠ أعوام الى أن نجح الإمبراطور البيزنطي هرقل (٦١٠ – ٦٤١ م) في إستعادة مصر مرة أخرى وعند إذن عين هرقل في سنة ٦٣١ م بطريرك على الاسكندرية وحاكما أغسطسيا (واليا رومانيا على مصر) في نفس الوقت وهو أسقف يدعي "قيرس" ويعرف عند مؤرخي العرب باسم المقوقس أى أنه أسند الرئاسة الدينية والسياسية لشخص واحد ليكون قادراً على قهر الأقباط المصريين [٦٨]

لم يكد يصل قيصر إلى الإسكندرية حتى أرتحل البطريرك بنيامين إلى صعيد مصر ثم كتب الى أساقفتة جميعاً يأمرهم بالهجرة الى الجبال والصحاري ليتواروا فيها حتى يرفع الله غضبه[٦٩] وكانت دعوته صورة تعكس أن المصريين في ذلك الوقت لا يستطيعوا تحقيق الخلاص التحرري وربما الروحي أيضا .

وتعيين قيرس أتى على مصر بكارثة ذلك أن الاضطهادات العنيفة التي أنزلها بالمونوفيزيتيين في مصر وعارضوها بشدة أثبتت ضعف مصر في وقت الأزمات وأجمعت مصر كلها على قطع علاقتها بالإمبراطورية البيزنطية قبل مجيء العرب مصر .[٧٠]

وقعت مصر في يد العرب المسلمون وبسط العرب نفوذهم السياسي ربما لضرورات حربية لأن موقعها الجغرافي الإستراتيجي يمثل خطورة على بلاد العرب نفسها حينما يفيق البيزنطيون الى أنفسهم[٧١]

خامساً : لماذا لم يتحقق الخلاص التحرري على أرض الواقع :

يمكن تلخيص أسباب فشل مصر والمصريون في تحقيق الخلاص التحرري في أربعة محاور مختلفة : محور يتعلق بالدين والديانة ، ومحور متعلق بالشخصية المصرية ، ومحور متعلق بالإمبراطورية البيزنطية ، ومحور أخير متعلق بصاحب النفوذ السياسي الجديد على مصر الإسلام والمسلمين .

أولاً : الدين والديانة :-

لكل دين نظرةُ خاصةُ تجاه السلطة تختلف وتتغير تبعاً للسياقات التاريخية التي يمر بها أتباع هذا الدين ويمكن أن نميز عدداً من الملاحظات حول حالة التباعد والإنعزال من فكرة الخلاص التحرري.

كان التباعد هو السمة المميزة التي صبغت شكل الخلاص التحرري من السلطة البيزنطية في الغالب الأعم فالمصريون بعد استقبالهم الديانة المسيحية ولكونهم بطبيعتهم متدينون عبر تاريخهم السحيق فقد تولد لديهم مفهوم شديد الخصوصية حيث أعتبروا أنفسهم ليسوا من سكان الأرض جغرافيا ولكن من سكان الجنة (حيث أبونا أدم) وهم على الأرض بشكل مؤقت لكي يؤدوا إختباراً محدداً ثم يعودوا وبالتالي فإن فكرة الخلاص الروحي كانت أعلي من الخلاص التحرري وقد ورد ما يؤكد ذلك في الكتاب المقدس حيث يقول المسيح " مملكتي ليست في هذا العالم"(٧٢) مما عكس فكرة باهتة وسلبية على الدولة وتخومها الجغرافية الأرضية في أذهان المسيحيين المصريين بشكل عام.

كما تضمن العهد الجديد كثيراً من الآيات التي تحض على الإبتعاد وتحاشى السلطة الحاكمة وهي دعوات للسيد المسيح عليه السلام يدعو فيها أتباعه إلى الإبتعاد عن السياسة وعدم الإنشغال بمسألة السلطة في أنجيل مرقس(٧٣) سأل بعض اليهود المسيح (في محاولة للإيقاع به) عن دفع الجزية للإمبراطورية الرومانية فقال لهم :"أعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله " وهي المقولة التي اشتهرت وزاعت على الالسن.

أيضا جاء في الأناجيل العديد من الاقوال التي يفهم منها الدعوة الى الإبتعاد عن العنف في طلب الحق وهو الأمر الذي كان يتعارض مع الروح الثوريه التي كانت تميز اليهود الناقمين على السلطة الرومانية المحتلة ففي أنجيل لوقا(٧٤) ورد :"من ضربك على خدك فأعرض له الأخر أيضا ومن اخذ رداءك فلا تمنعه ثوبك أيضا"، وفي أنجيل متى(٧٥) ورد قول المسيح : " وأما أنا فاقول لكم لا تقاوموا الشر بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الأخر أيضا"

كان من الصعب تحقيق مبدأ المواطنة في مصر لأنه بعد دخول المسيحية كانت الكنيسة مشغولة بصياغة خبرات التدين أو ما يسمى اصطلاحا بالمذهب تأثراً بما كان سابقا فطبعت مصر القديمة واليونان أيضا المسيحية في القرون الأولى بطابعها (٧٦) وكان هناك صراعاً بين المسيحية والوثنية وتابعيها من المصريين تمخضت عن إصطباغ التراث الهلنستي بلون مسيحي(٧٧) هذا مع العلم بأن المسيحيين قد أنقسموا على أنفسهم في الإبتداء حيال الثقافة الهلنستية فرأى فريق منهم إمكانية الإستفادة من ذلك التراث في دعم العقيدة ورأى الفريق الآخر على النقيض من ذلك وأستمر الجدل بين هذين الإتجاهين طيلة قرون ثلاثه من العصر

المسيحي وشهد القرن الرابع محاولات جديدة للتوفيق بين الاتجاهين أو بعبارة أخرى تنصير الحضارة الوثنية وهكذا اخذت المسيحية تمتص التراث الوثني رويداً رويداً .[٧٨]

وفي الوقت نفسه صدرت من المصريين بعض المظاهر التي تهدم فكرة المواطنة تماماً فى مصر ففى الوقت الذى أصدر فيه الإمبراطور ثيودوسيوس الكبير (٣٧٨ – ٣٩٥ م) مرسوماً أعلن فيه بطلان العبادات الوثنية[٧٩] قام الاساقفة المصريون وذهبوا إلى أبعد من هذا ، حيثُ قاموا بتدمير المعابد الوثنية ومراكزها العلمية ، ومكتباتها ، وجندوا أنفسهم لتحويل الوثنيين إلى المسيحية[٨٠] رابطين في ذلك المواطنة بالدين .

كما قاموا في الإسكندرية وعلى رأسهم البطريرك السكندري ثيوفيلوس (٣٨٥ – ٤١٢ م) بتدمير معبد ديونيسيوس كما شنوا هجوما على معبد الاكروبول السكندري الشهير فر على أثره الوثنيون بزعامة الفيلسوف أوليمبيوس[٨١] وعلى عهد كيرلس قامت الكنيسة بمهاجمة اليهود وأجرت مذبحة مريعة فيهم بعد أن ترأس كيرلس المظاهرات ضدهم وتوجه بها إلى معابدهم فهدمها رأساً على عقب وطارد كل يهود المدينة ثم نهب أموالهم[٨٢] و كان هذا ضد أساسيات المواطنة .

ومظهر أخر من مظاهر فشل المواطنة التي كان من شأنها تحقيق الخلاص التحرري هي حين قام مسيحيوا الإسكندرية وعلى رأسهم كيرلس في القضاء على المدارس الفلسفية الوثنية بل أنهم لجأو إلى قتل "هيباتيا" الشخصية البارزة لأفكار تلك المدارس ، وهيباتيا ولدت فى الإسكندرية سنة ٣٧٠م ودرست الرياضيات والفلسفة ونالت شهرة واسعة فى الشرق وظلت مخلصة للهلينستية التى كان يطلق عليها أنذاك الوثنية. فقبض عليها الرهبان وقادوها إلى كنيسة قيصروم حيث قتلوها شر قتلة.[٨٣]

كما أخذ الخلاف العقيدي الحاد المجتمع المصري بعيداً عن فكرة المواطنة الأمر الذي كان يصب في رسوخ السلطة البيزنطية في مصر محققاً على أرض الواقع المبدأ الروماني القديم "فرق تسد"

وهذا الإنشقاق العقيدي هدد وحدة الكنيسة المصرية وإستقرارها وإنعكس بدوره على المجتمع في صورة إنقسام وإن اختلفت نسبته فضلاً عن الخلاف مع السلطة البيزنطية.

وعلى الرغم من أن الطرح الذي طرحه الكثر في أن المصريين في العصر البيزنطي حاولوا تحويل الكنيسة المصرية من مؤسسة دينية الى دولة قومية في مواجهة دولة الإحتلال

إلا إن تلك المحاولات كانت تصب بالدرجة الأولى في موضوع علو العقيدة والدين على فكرة الوطن والمواطنة .

وما يؤكد ذلك أن هناك مشهد من المشاهد يشير إلي ذلك حينما حاول الإمبراطور جستنيان حل مشكلة المونوفيزيتية بعد وفاة ثيموثاوس في سنة ٥٣٥م حيث عرض الإمبراطور على ثيودوسيوس الأول (٥٣٥ – ٥٦٧ م) البطريرك المصرى أن يقبل المذهب الخلقدونى مذهب الطبيعتين ويساعد في نشره ووعده في مقابل ذلك أن يمنحه كرسي البطريركية والولاية في مصر ويكون جميع أساقفه أفريقيا تحت طاعته وهدده بأنه إذا لم يطع أوامره بالخروج من الكنيسة والمضي حيث يشاء فرفض ثيودوسيوس الأول التخلي عن مذهب الطبيعة الواحدة وقال لرسل الإمبراطور: " ليس لمولاكم سلطان إلا على جسدي الفاني ولكن نفسي في يد مخلص ومهما أردتم فافعلوا وأما أنا فأتبع إيمان أبائي " وترك كرسيه وأتجه الى الصعيد[٨٤]

هذا في الوقت الذي كان فيه مصريون لم يعتنقوا المسيحية حيث بقوا على وثنيتهم يمارسون عبادتهم في سرية تامة خوفا من المسيحيين وبالطبع كان لهذه الفرقة والشتات أثاره السيئة البعيدة على وحدة وترابط المجتمع المصري أمام المستعمر البيزنطي تمثلت في تبدد الطاقات وفقدان الثقة حيث اتخذت السلطة البيزنطية من فرقة المصريين مصدراً لقوتهم ومستنداً لغزوهم.

ثانياً : الشخصية المصرية :-

كما هو معلوم فقد فقد المصريون إستقلالهم منذ الغزو الفارسي سنة ٥٧٥ ق.م ثم تعاقب عليهم المحتلون تباعاً من الشرق والغرب حتى المحتل الروماني والبيزنطي فهل إتجه المصريون إتجاهاً واضحاً وصريحاً وجدياً في طرد المحتل البيزنطي أم أن القرون العديدة من قهر السلطة المركزية المطلقة قد طبع الشخصية المصرية بطابع الخنوع.؟

يمكن مناقشة هذه الفرضية بعرض بعض آراء باحثون ومفكرون معاصرون حول هذه القضية وإن كان هؤلاء اختزلوا رأيهم في شخصية الفلاح المصري على إعتبار أنه يشكل تاريخياً الجسد الرئيسي لشعب مصر .

وهناك باحثون محدثون يرون أن فكرة الخضوع عند المصري عميقة الجذور وصلت إلى أنه يفضل الموت على أن يثور حتى عرف بأنه في حالة خنوع أمام من هو أعلى منه ويرجع السبب في ذلك إلى مئات السنين من القهر والمعاناه.[٨٥] وهناك رأى يصنف الأمة المصرية

بالأمة المستكينة مستشهداً برأى جاء في كتاب الفلاحون للأب "هنري عيروط" عن كعب الأحبار أن الله بعد أن خلق كل الأشياء أعطى لكل شيء قرينا قال العقل: "أني ذاهب إلى سوريا", فقالت الثورة:"وأنا ذاهبة معك" ، وقال الفقر: "إني ذاهب إلى الصحراء" ، فقالت الصحة: "وإنا ذاهبة الى هناك", ولما قالت الوفره:"إني ذاهبة إلى مصر" ، قالت السكينة: "وأنا ساصطحبك"(٨٦)

كما يرى "أرنولد توينبي" (٨٧) أن المصري على مر التاريخ كان ينظر الى ممثلي السلطة وعلى رأسهم الحاكم نظرة إجلال بلغ في معظم الأحيان حد التأليه والتقديس ولذلك كان يزعن لأوامرهم بصورة شبه مطلقة وأصبحت طاعة الحاكم وكل من يمثله واحدة من أبرز الصفات السلوكية للمصري.

كما أن كتابات أحمد لطفي السيد قراءة للمشهد التاريخي السابق حفلت بالكثير من صفات الهوان والخنوع والدناءة وضعف النفس التي الصقها بالمصريين(٨٨) غير أن هناك من رفض الموافقة على قبول هذه التصورات عن الشخصية المصرية التي عنوانها الخنوع وإن كان رأيهم منسحب على ما بعد الفترة البيزنطية مثل جابريل باير(٨٩) فهو من الناحية النظرية لا يرى أن هناك دليل على صحة الطرح بأن سمة ما لشعب باسره أو لطبقة بأسرها يمكن أن تنتقل بالوراثه من جيل لأخر كما رد علي حجة مفادها أن ظروف مصر الطبيعية أنبساط رقعتها ويسر مواصلاتها وإعتماد الفلاح على الحكومة المركزية تجعل من الصعب عليه أن يثور فيرد بالقول إن عدداً صغيراً من الثورات كفيل بأن يقيم الدليل على أن التكوين النفسي للفلاح المصري لا يمنعه من الثورة.

أما الكاتب "عباس محمود العقاد" (٩٠) فقد دافع عن الشخصية المصرية ذاكراً أن موقف الإنسان المصري من السلطة كان يقوم دائما على أساس من الشك والريبة وليس على أساس من التقديس والخوف ولم يكن هناك ود بين الفلاح المصري والسلطة لكي يحرص عليه وكان دائما متحفزاً للتغيير لكنه كان يريد أن يرى الصفوف حوله ولا يجب أن يخاطر وحده.

وعلى أية حال إنطلاقا من الملاحظات السابقة فإن جماعية العقل المصرى التى هى النتاج الطبيعي لنمط الحياة المصرية في العصر البيزنطي لم تستطع أن تحقق فكرة المواطنة التي من شأنها طرد المحتل البيزنطي و بالتبعية تحقيق الخلاص التحرري.

ثالثاً : شخصية الإمبراطورية البيزنطية :-

المحور الثالث الذي أعاق تحقيق الخلاص التحرري وتطبيق مبادئ المواطنة في مصر في العصر البيزنطي هو شخصية الإمبراطوريه البيزنطية. وكما كانت الإمبراطورية الرومانية الشرقية أو البيزنطية هي امتداد واستمرار للإمبراطورية الرومانية بكامل هيئتها وعناصر قوتها وأسباب وجودها[٩١] فإن الفكر السياسي الروماني لم يكن يقبل دولة داخل الدولة حتى لو كانت هذه الدولة هي الكنيسة. أما الإمبراطور فقد أعتبر نفسه نائب المسيح على الأرض وعليه أن يختار لرعيته ما تؤمن به فذلك أهم واجباته ومن هنا كانت حدة الاضطهاد المسيحي للمسيحيين في مصر أقصى عذاباً وأشد إيلاماً من الاضطهاد الوثني.[٩٢]

وينبغي الإشارة الى أن الخصائص العامة للدولة البيزنطية كانت ضد المواطنة بجميع مسمياتها وتعريفاتها فلم تكن الإمبراطورية البيزنطية دولة قومية وكانت تستبعد عنصر العرق فمفهوم العرق أو القوم كان غريباً وبغيضاً للفكر السياسي البيزنطي.[٩٣] كانت الإمبراطورية البيزنطية تضم العديد من الشعوب ذات الاصول المتباينة واللغات المتعددة وكانت تضرب فكرة المواطنة لهذه الشعوب عن طريق روابط ثلاث رئيسية : دينية ، وإمبراطورية ، وثقافية فالرابط الأول الديني كان يعتمد على إعتناق رعاياها لدين واحد هو المسيحية ومذهب واحد لأن وحدة الإمبراطورية تستمد وجودها من وحدة العقيدة والمذهب.[٩٤]

والرابط الثاني الإمبراطوري والذي يعني خضوع رعايا الإمبراطورية لسيادة الإمبراطور الذي اختاره الرب وغدا بحكم منصبه نائب المسيح على الأرض . وأصبحت طاعته واجباً مقدساً .[٩٥]

والرابط الثالث هو الرباط الثقافي المتمثل في جعل الثقافة الهلنستية أو اليونانية هو الإطار الذي يربط بين العناصر المختلفة الأصول والأعراف التي شكلت سكان الإمبراطوريه.[٩٦] كما أن القبضة الحديدية التي فرضها الرومان على مصر وحدها كافية لضرب المواطنة . هذه القبضة التي جعلت على الأباطرة حتما مقضياً أن يضمنوا ولاء مصر الكامل وهدوء الأمور فيما إذا ما شاءوا أن يتجنبوا حدوث مجاعة في العاصمة قد تؤدي بعرشهم خاصة ازاء موارد القمح وذلك أنه منذ أن ضمه أغسطس مصر الى إمبراطورية الشعب الروماني كان الدور الرئيسي لمصر في الإمبراطورية الرومانية هو توفير الجانب الاكبر من احتياجات روما والقسطنطينية للقمح.[٩٧]

والمجتمع المصري في ذلك الوقت لم يكن كله من المصريين الأصلاء بل كانوا خليطاً من المصريين واليهود والرومان والإغريق وعناصر أخرى مقسمة الى طبقات بعضها كانت تتمتع بحقوق المواطنة الرومانية والباقي من وجهه نظر الإدارة الرومانية مصريون يدفعون الضرائب.[٩٨] وبالتالي فقد تعاملت الإمبراطورية البيزنطية مع شعوبها الخاضعة ومصر تحديداً بمفهوم النزعة الأبوية والتي كانت متجذرة فيها وهي نزعة لا تقر منح الحقوق بقدر ما تؤكد على الإلتزامات ولقد تصاعدت هذه النزعة الأبوية من الأسرة حتى وصلت الى رأس النظام السياسي فهو الأب وهم الابناء الذين عليهم الطاعة بغض النظر عن الحقوق التي تمنح لهم او الالتزامات التي تفرض عليهم بالاضافة الى ذلك نجد أن النزعة الأبوية لا تعرف المساواة فهناك تفرقة بين البيزنطي والمصري والجميع منشأ على تفاوت الحقوق والالتزامات ومنشأ أيضا على الطاعة وقبول ما يفرض له أو ما يفرض عليه . الأمر الذي يتناقض تماماً مع لزوميات مفهوم المواطنة .

رابعاً : شخصية صاحب النفوذ السياسي الجديد الإسلام والمسلمين :

لم يتحقق الخلاص التحرري مع وصول صاحب النفوذ السياسي الجديد الاسلام والمسلمين وربما تحقق الخلاص الروحي للمصريين في ظل الحكم الاسلامي.

جاء العرب المسلمون سنة ٦٤٢م وأنتهي إرتباط وتبعية مصر للقسطنطينية ومما يذكر لعمرو بن العاص أنه كتب أمانا للبطريرك بنيامين ورده إلى كرسيه بعد غيبة زهاء ثلاثة عشر سنة ونصه:"أينما كان بطريق القبط بنيامين نعده الحماية والأمان وعهد الله فلياتي البطريق الى هاهنا في أمان وإطمئنان ليلى أمر ديانتة ويرعى أهل مليتة"[٩٩] ولم تكن السنوات الأخيرة من السيادة البيزنطية على مصر إلا خاتمة المطاف لسيادة الإضطهاد الديني الذي مارسة الأباطرة المسيحيون في القسطنطينية ضد بني إخوانهم في العقيدة المسيحية في مصر وجرى على يد الإمبراطور هرقل ونائبه في مصر قيرس الذى عرفه المصريون بالمقوقس من صنوف العذاب وألوانه ما لم تجر بمثله ويلات العذاب زمن الإمبراطور الوثني دقلديانوس الذى عرفت فترة حكمه (٢٨٤ – ٣٠٥ م) بعصر الإضطهاد الأعظم وقد حاول هرقل والمقوقس حمل المصريين على الإيمان بعقيدة تخالف إيمان كنيسة الاسكندرية واتبعوا في ذلك اسلوباً عنيفا. [١٠٠]

يقول المؤرخ ميخائيل السرياني:"لم يسمع الإمبراطور لكنيستنا المونوفيزيتية بالظهور في أيامه ولم يصغ إلى شكاوي الأساقفة فيما يتعلق بالكنائس التي نهبت ولهذا فقد أنتقم الرب منه

.... لقد نهب الرومان الأشرار كنائسنا وأديرتنا بقسوة بالغة واتهمونا دون شفقة ولهذا جاء الينا من الجنوب أبناء إسماعيل لينقذوننا من أيدي الرومان وتركنا العرب نمارس عقيدتنا بحرية وعشنا في سلام"[١٠١] مات الخلاص التحرري وشبع موتا مع مجئ المسلمين فهل إختزل المصريون مفهوم المواطنة في مبدأ العدل والحرية الدينية والتعددية التي طبقها المسلمون.

يمكن قراءة فلسفة الوطن من خلال رأس المؤسسة الدينية لصاحب النفوذ السياسي الجديد "النبي محمد صلى الله عليه وسلم" فإنه لم يهاجر من مكة (وطنه) بسبب كفر أهلها بل هاجر بسبب ظلمهم ولم يأمر أصحابه بالهجرة إلى الحبشة لإيمان حاكمها بل لعدالته فهل إذا وجدت العدالة وجد الوطن وضمنياً وجد المصريون الوطن مع وجود العدالة التي قضت على فكرة الخلاص التحرري.

بهتت فكرة الخلاص التحرري مع مجيء المسلمين وإيمانهم بالتعددية في كل شيء وأولها الأديان فلم يسع صاحب النفوذ السياسى الجديد للقضاء على الديانات الأخرى ولم يكن هذا مجرد تسامح يمنح ويمنع. وطوال سبعة قرون منذ دخول المسيحية مصر حتى مجيء العرب المسلمون سنة ٦٤٢هـ لم يحكم مصر قبطي واحد ولم تكن هناك دولة قبطية هذا الأمر كان عاملاً كبيراً في قتل فكرة الخلاص التحرري لدي المصريون ففي الجانب السياسي كان أعظم المراتب وصل إليها المصريون فى العصر البيزنطى هم موظفون في الدولة[١٠٢] أما الوظائف ذات السيادة والسلطة فكانت للسيد البيزنطي.

ولم تكن هناك عاصمة للمصريين يمكن البداية منها للخلاص التحرري فعاصمة مصر القديمة كانت "ممفيس"[١٠٣] وهي منطقة مصر القديمة ودهشور لكن الرومان نقلوها الى الإسكندرية ونجحوا بعد أن فقدت اللغة المصرية إستقلاليتها في قتل الهوية المصرية لبعض الوقت.

وحتى التيارات الفكرية في مصر أبان العصر البيزنطي خاصة التيار الفلسفي والذي كانت الاسكندرية صاحبة المقام الأعلى بلا منازع بمدرستها الشهيرة التي جذبت الكثيرين من أبناء العالم اليوناني مفكرين وأساتذة وطلاباً كان لفلسفة الاسكندرية طابعها الخاص ومفكروا العصر السكندري كانوا يهدفون إلى فهم حكمة إلاهية دينية تحقق خلاص الإنسان باتحاده بالاله مبدأ وجوده وحياته[١٠٤] كل ذلك بعيدا عن فكرة الخلاص التحرري .

ورجال الفكر المسيحي في مصر بشكل عام لم يكن لديهم أى اتجاه في تفسير الكتاب المقدس وعظاته الدينية بعيدا عن الجسد والنفس والروح. (١٠٥)

أما اليهود بشكل عام واليهود المصريون بالتبعية كانوا ينظرون الى العهد القديم نظرة قومية كتاريخ قومي لهم وبشكل محدد فيما يتعلق بالأنبياء القوميين لبني إسرائيل(١٠٦) ولذلك فإن الدين عندهم يعلو فوق الحدود الجغرافية كل تلك العوامل ضربت المواطنة وفكرة الخلاص التحرري في مقتل.

وهناك عامل أخر هو تحول المصريون إلى الديانة الإسلامية وعلى الرغم من أن التدين ظاهرة بين الناس يشتركون في وجودها ويختلفون في وجهها فقد عرفت مصر مثل غيرها الكثير من الوجوة مثل الوثنية واليهودية والنصرانية وعندما وصل الإسلام أدى الى بعث تفاعل فكري عند الناس وأصبح هناك قابلية في التحول والتغير لكن قراءة للمشهد ذابت تماماً فكرة الخلاص التحرري ربما لأن المصريون الذين إعتنقوا الإسلام وجدوا أن المشابه العقيدي أقرب الى النفس حتى ولو كان من أقصى أركان المعمورة فالإنتماء الأول والأكبر والأساسى هو الإسلام وأمته ودار الإسلام وحضارته والمسلم أيا كانت جنسيته ليس على إستعداد للتخيير بين الإنتماء للإسلام وبين الدوائر الأخرى للإنتماء (١٠٧) مما أعطى مفهوماً أخر للوطن والمواطنة.

خاتمة:

فشلت مصر في تطبيق مفهوم المواطنة والخلاص التحرري حتى أن أحد المؤرخين المحدثين يفسر هذا الفشل ويرجعه إلى إبتعاد المصريون لقرون طويلة عن حدودهم الحضارية وذلك تحت تأثير النفوذ الثقافي الإغريقي والروماني والذي أنعكس بدوره في إختفاء الحركات الوطنية التحررية (١٠٨)

لقد كانت المواطنة بمفهومها وتعريفاتها المختلفة تعني لمصر والمصريين كسر القيود التي تحاصرها وكسر هذه القيود كان يتطلب مواجهة العواصف والتحديات ولم يكن يتسنى ذلك إلا بجماعية العقل المصرى التى هى النتاج الطبيعي لنمط الحياة المصرية عبر التاريخ .(١٠٩) وهذه الذهنية الجماعية للشخصية المصرية كما يقول "جاك بيرك" .(١١٠) قادرة على أن تجمع في لحظة واحدة يحسبها المرء نهاية بينما ليست سوى بداية جديدة. هذا هو ما جعل مصر لا تضيع ابداً رغم أنها كانت تخسر كثيراً. (١١١)

وفي النهاية يمكن القول أن مصر في العصر البيزنطي صارت على طريق الهوية وحققت الكثير من خلاصها الروحي ولكنها لم تستطع أن تحقق شيء على طريق المواطنة ، لأن المواطنة إنتساب جغرافي والهوية إنتساب ثقافي ، فالراسخون في الوعي بالمواطنة يدركون عند قراءة تاريخ حقبة مصر في العصر البيزنطي أن التمييز والتهميش المذهبي أو العقيدي لهذا الطرف على ذاك الطرف هو سلوك أنتهك مفهوم المواطنة.

كانت مصر دولة متعددة الثقافات ولم يكن بوسع الرومان الإعتراف لكل سكانها بهوياتهم الخاصة وبما يشعرون حقا أنهم ينتمون إليه . كانت مصر تائهة في تلك الحقبة بين موضوع الوطنية والقومية والهوية الوطنية ، كان لابد لمصر والمصريين من أجل تحقيق المواطنة والخلاص التحرري وربما الديني هو صعود التيار الذي يبالغ في الاعتزاز بالذات وهو ميل ينصرف بالضرورة الى إنكماش على الذات لكن مصر في تلك الفترة كانت نموذجاً للعالم الجديد الذي تلتقي فيه الثقافات والحضارات ويتعارف فيه البشر ويتشاركون حياتهم مثل نهر كبير تصب فيه عشرات الروافد الآتية من مختلف الجهات ... وسوف تظل المواطنة والقومية مسار تساؤل لدى المواطن الذي يعيش على أرض مصر كان لا بد من طرح مسألة المواطنة والوطنية والقومية من زوايا تضطر المواطن من مساءلة قناعاته السابقة وربما إعادة النظر في مفاهيم يعتبرها الناس مسلمات أو بديهيات للوصول للوطنية الشاملة الكاملة التي لا تقبل التمايز

بين الأمم ، فالمنتمون إلى أمة يقررون لأنفسهم حقوقاً لا يتمتع بها بناء الأمم الاخرى لتنطلق المواطنة الشاملة من فرضية أن جميع الحقوق توافقات بين البشر وليس فيها ما هو إمتياز مرتبط بالولادة أو العرق أو الأصل وليعى المصري أن مفهوم الأمة مفهوم ثقافي عابر للحدود ولا يترتب عليه أى حقوق سياسية وأن هناك إتفاق ضمني عالمي فحواه أن الحدود الإقليمية تشكل حدوداً فاصلة بين الأمم ، وأخيراً كان الغرض من البحث هو رصد تحركات الشعب المصري ومحاولاتهم الإنتقال من وضع التابع إلى وضع المواطن ، كان الغرض رصد المخاض العسير في محاولتهم رفض التبعية إلى الإصرار على المشاركة الفعالة التي تحقق مصالح الناس وتصون كرامتهم ، كان لابد من زرع مصطلح المواطنة في تلك الفترة و إستنطاق النصوص المختلفة لقراءة دور مصر والمصريين في تلك الحقبة التاريخية الهامة.

هوامش البحث

1- liddell (H.G) , Scott: Greek –English. "Citizenship", Fletcher (L.R): on the title of plato serrut (levis–albert):p166
2- weber (M): Citizen chip,pp43 –49, UNHCR: Nationality and statelessness,p.271
3 -Clifford (R.S.J)& Anatomies (K): Christian Salration., PP739 -743, Tillich (P): A hist of Christian., p44–46

أحمد علي عجيبة: الخلاص المسيحي صـ٤٣ـ١٠٥
4- Herodotus: the hist. of Herodotus, vol. book ii, The archaeology of achamenid Coburn (H.P): pp2-5

٥-الكتاب المقدس : (أعمال الرسل 37:16)
٦- الكتاب المقدس: (سفر التكوين:10:13)
٧- الكتاب المقدس: (أنجيل مرقس 17:12)
الكتاب المقدس(أنجيل لوقا 29:6) (متي5 :44)

8- Anicent le pors: la citoyennete.p.3
9- Dahl (R.A): Democracy.,pp220–265
10- Miller (D.d): the Blackwell.,p.74

١١- الكتاب المقدس: (الرسالة إلي أهل أغسطس 19:2)
١٢- الكتاب المقدس: (سفر أعمال الرسل 22:25-27)
١٣- الكتاب المقدس (سفر أعمال الرسل 28:22)
١٤- الكتاب المقدس (سفر التثنية 6:7)
١٥- الكتاب المقدس (رسالة إلي أهل أفسس 6:5-9)
١٦- الكتاب المقدس (رسالة بولس إلي أهل أفسس 5-22)
١٧- المعاجم العربية المتداولة: لا يوجد أي ذكر لكلمة (المواطنة)، لكن توجد كلمات (وطن، توطن، واطن، الوطن، موطن)
١٨- ابن منظور: لسان العرب، جـ١٣(بيروت١٩٦٨)

19- Ancient le pors: la citoyennete., p12
20- Oliver(D)& heater (D): the foundation of citizenship,p.87
21- Encyclopaedia Britannica. (1992) vol.3 p.332
22- World book international (encyclopaedia) (London) vol.4,p15
23- Ardent (P), Mathieu (B): droit constituonnel.,p.164 constitutionnel

٢٤ - ابن منظور: لسان العرب، صـ١٢٨، الزمخشري: أساس البلاغة،صـ١٧٢
المعجم الوسيط: صـ٢٤٩،
٢٥- الكتاب المقدس: (متي 1:21)، أحمد عجيبة: الخلاص المسيحي،صـ٢٥
٢٦- الكتاب المقدس: (صموئيل 14:45)
٢٧- الكتاب المقدس: (مزمور 35:69)
٢٨- الكتاب المقدس (مزمور 11:42)
٢٩- الكتاب المقدس: (صموئيل 3:22)
٣٠- جورج بوست: فهرس الكتاب المقدس: صـ١٧٩ـ١٨٠،أحمد عجيبه: الخلاص المسيحي،صـ٤٩
٣١- الكتاب المقدس:(خروج 14:13،مزمور 106 ،8 – 10)
٣٢- قاموس الكتاب المقدس: صـ٣٤٤

٣٣- زبيدة عطا:الشخصية القبطية، صـ٤٧ـ٦١، سيد أحمد الناصري: شنودة ،صـ٢٣ـ٤٥، رأفت عبدالحميد:الرهبانية المصرية والسلطة المصرية،صـ٧٣ـ١٠٣، عزيز سوريال عطية: الكنيسة القبطية،ص ١٤:١.

34- Vasilive (A): A hist. of the byz.,p.vol,p.116

35- Baynes (N.H), Mossl(L.B): Byazantium., p.137

Painter(S): A hist. of the Middleages., p 17–1, ware (T): the orthodox., pp45 46

36- Butler: monasticism in C.M.H PP 521 542, Maken (W.H): Christian monasticism., pp25 – 65Mcquarrue (J): 46-dictionary of Christian ethics.p.216

المسعودي: تحفة السائلين،صـ٢٣

٣٧- رأفت عبدالحميد: الفكر المصري، صـ٨٣، الرهبانية المصرية،ص٦٣

ملامح الشخصية المصرية، صـ٤١، جمال حمدان: شخصية مصر، جـ٢،صـ٤٣٧

38-Sulpicious Severus: dialogues., 1-xix ,Gregory(T.E) severus.,p. 1884.5. O.D.B.

39- Plalladius: the lausiac hist.,p 415, Johnston (W.M): Ency of Monasticism. 2 vol.

40- Augustines confessions.,p 109

أوغسطين: الإعترافات، صـ١٦٦

41- Hardy(E.R): Christian Egypt.,p15

٤٢- رأفت عبدالحميد: الفكر المصري، صـ٢٦٨

43- Budge: stories of the holy fatheners, p.51

٤٤- عزيزسوريال عطية : الكنيسة القبطية، صـ٣, زبيدة عطا: الشخصية القبطية، صـ٥٥

45- Kazhdan (A): nicaea art.in O.D.B. PP 1463–4, Stefanidov: Nicaea art E.H.W: Dawson: the making of Europe.,p 125 ,Israel (Y.A): the council of Nicea 325 A.D, p,44

46- Headlam (A.C): the council of ephesus.p 103 Papadakis (A): Ephesus councils, Champan(J): Council of Ephesus.

47-Papadakis (A):Chalcedon couneil. O.D.B,culter (A)councils. O.D.B

عزيز سوريال عطية: الكنيسة القبطية ص٤ زبيدة عطا: الشخصية القبطية ص٥٨.

48- Migne (J.P) patrolgia greaca.vol.,p 86 , konstantions (I): hist tou buzantinou.,p 129 ,gregory(T.E): Timotheos ii, Ailuros (457 460

٤٩- زبيدة عطا: الشخصية القبطية، صـ ٥٨ـ٥٩

50- Amelin eau (ed): vie de schnoudi., p.301, Kuhn (K.H):shenote, saint.c.E . vol.7,p.2131

51- Schroeder (C): discipling the Monastic , pp1 12 timbie (J.A): shenoute,p 1888

52- Amelineauled: vie shnoudi., p.312

53- Jay (H.S): A Homily of shenoute of atripe.pp.1- 15, Revillout €: Senute le prophete., pp 401 67

٥٤- ليلي عبدالجواد: القديس شنودة ، صـ٤٤

٥٥- ليلي عبدالجواد: القديس شنودة صـ٤٤، رؤوف حبيب: الرهينة، صـ١٨٢ـ ١٨٣

56- Amelineau: vie shnoudi., p344

57- Amelineau: vie shnoudi., p.365

58- Amelineau: vie shnoudi., p.366

٥٩- عزيز سوريال عطية: الكنيسة القبطية، صـ٦

60- Revillout (E):Senuti la prophete.,p412

61- Wace (H), piercy (W): a dictionary of Christian., pp.79-89

٦٢- زبيدة عطا: الحياة الاقتصادية: صـ١٠٤
63- kamil (M): Coptic Egypt. P63
٦٤- زبيدة عطا: الشخصية القبطية وموقعها من الكنيسة صـ٥٣
65- Johannes (J): apcrypha., pp 132 3, Budge (E.A.W): Coptic apocrypha. David (B): Gnosticism and Christianity. P33
66- Ostrogorsky: hist of the byzantine., p78
67-Miln (G.M.A): A hist of Egypt., vol:v pp114 115, Otrogorsky: op.cit.,p95
68-Milne(1: op. cit.p115, ostrogorsky: op 107 108, Bell: Egypt and the byzantine.p 345
69- Butler (J.A): the arab conquest of Egypt: p88, 91-Muller(G): Benjamin I 590 661. E.B vol.2
70- Bell (A.I): Egypt and the byzantine.pp. 345 346
٧١- ابن عن الحكم: فتوح مصر وأخبارها، صـ١٧٠
٧٢- الكتاب المقدس (يو 36: 18)
٧٣- الكتاب المقدس (مرقس 17 :21)
٧٤- الكتاب المقدس (لو 6: 29)
٧٥- الكتاب المقدس (متى 5 :39)
76- Baynes (N.H): , Moss: Byzantium., p221 ,vasllieke: A.hist. of byzantine., p.116
77- Tillich (P): A history of christian.pp 25-86, Kazhdan (A) talbot (A.M): paganism., pp.15523
78- Runia (D): phillo and the church fathers. Tillich (P): op.cit.,45
79- Vasiliev (A): hist of the byzantine Empire (paris 1952)., vol.l.p.83
80- Milne: A hist of Egypt. Vol.v.p 95
81- Munier (H) L, Egypt byzantine. pp 36 37
82- Levtchenco (M.V): byzonce des origins A 1453, pp36 -37
83- Milne: A hist of Egypt., pp 98 00 ,levtchenco: op,cit.37
٨٤- منسي يوحنا: تاريخ الكنيسة القبطية صـ٢٦٧ـ٢٦٨ محمود الخويرى: مصر في العصور الوسطي، صـ٤٤
85- Bouring (J): report on Egypt.,p.7, piot bey: causerie ethnographiques ser le fello: le caire.no.4
٨٦- عيروط اليسوعي: الفلاحون، صـ١٦، والترجمة الإنجليزية
Ayrout(H): the Egyptian felloh.pp.145
87- Toynbee(A):Astudy of Hist.,vol ix., p515
٨٨- أحمد لطفي السيد: المنتخبات، ط ١٢٢،٥٣،٥٠،٣٧ صفحة مطوية،صـ١٧٦
89- Gabriel (B): studies n social hist.,pp. 93- 105
٩٠- عباس محمود العقاد: سيرة وتحية،صـ٢٦
91- Dolger (F): byzanz.,pp 10 -13, Oestrogensky : the byzantine emperor.,pp 1-44.
٩٢- رأفت عبدالحميد: الفكر المصري: ٣٢٧،٢٦٨
٩٣- وسام عبدالعزيز: بيزنطة قراءة في التاريخ السياسي والإداري: صـ١٥
94- Herman (S): the secular church C.M.H, iv,pp 104- 133
وسام عبدالعزيز: المرجع السابق، صـ١٦ـ١٧
95- Schreiner (P): byzanz., pp57- 58

وسام عبدالعزيز: المرجع السابق،صـ١٧

96- Browning (R): Homer in byzantine viator,pp 15 - 33

وسام عبدالعزيز : بيزنطة صـ ٢١

97-Cary (M): A hist of rome., 10-115, Victot (C): The roman world., pp. 50-90.

٩٨- حسن أحمد الأبياري: المواطنون الرومان المقيمون في مصر، صـ١ـ٢٦

٩٩- ابن المقفع (ساويرس): سير الآباء البطارقة: م١،جـ١ ،صـ١٠٨ـ١٠٩

100- Buttler(J.A): the Arab conquest. ,p 109

منسي يوحنا: تاريخ الكنيسة القبطية صـ٣٠٥

١٠١- محمود الحويرى: المرجع السابق، صـ ٥٠.

102- Treadgold(W): the diplomatic careery.,p710

103- Kathreyn (A.B): Ency of the archaeology of ancient, Egypt. ,p690, Shoull): the oxford history,p 279

104- Coplstane (F): hist of philosophy.,11, p25

نجيب بلدي: مدرسة الإسكندرية، صـ١٠٧

105 -Magnolias (H.J): byzantine Christianity emperor, p.19

١٠٦- رأفت عبدالحميد: الفكر المصري،صـ١٢٠

١٠٧- محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الشرق والغرب، صـ١٩٤ـ٢٠٣

108- Macmillan (R) : Nationalism in roman Egypt.p,70

سيد أحمد الناصرى: شنودة، ص٤٠.

109- Jacques(B): L Egypt imperil–alisme et revolution; p.32

110- Jacques (B) : opcit, p.31

111- Jacques (B): op.cit.,p32

قائمة المصادر والمراجع العربية والأجنبية

أولا: المصادر والمراجع العربية والمترجمة:ـ

- الكتاب المقدس .
- ابن المقفع (ساويرس):ـ سير الآباء البطاركة (القاهرة ١٩٤٣)
- ابن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها (القاهرة١٩٩١)
- أبن منظـور: لسان العرب (بيروت ١٩٦٨)
- أحمد علي عجيبة: الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه (القاهرة ٢٠٠٦م)
- أحمد لطفي السيد : المنتخبات بدون تاريخ:، صفحات مطوية (القاهرة) بدون تاريخ)
- جمال حمدان: شخصية مصر ـ دراسة عبقرية المكان (القاهرة ١٩٩٥)
- جورج بوست: فهرس الكتاب المقدس (بيروت ١٩٨١)
- حسن أحمد الأبياري:المواطنون الرومان المقيمون في مصر منذ الفتح الروماني حتي صدور مرسوم أنطونيتوس في عام٢١٢م دراسة وثائقية رسالة دكتوراه - عين شمس (١٩٩٣)
- رأفت عبدالحميد: الرهبانية المصرية والسلطة البيزنطية من أعمال ندوة (الدور الوطني للكنيسة عبر العصور)صـ٦٣ـ٩٨ (القاهرة ٢٠٠٢)
- ـــــــــــ: الفكر المصري في العصر المسيحي (القاهرة٢٠٠٠)
- رؤوف حبيب: الرهبنة الديرية في مصر (القاهرة ١٩٧٨)
- زبيدة عطا :الحياة الاقتصادية في مصر البيزنطية (القاهرة ١٩٩٤)
- ـــــــــــ:الشخصية القبطية وموقفها من الكنيسة والدولة في العصر البيزنطي من أعمال ندوة (الدور الوطني للكنيسة عبر العصور)صـ٤٧ـ ٦١(القاهرة ٢٠٠٢م)
- الزمخشري: أساس البلاغة (بيروت ١٩٦٥)
- سيد أحمد علي الناصري: شنوده مؤسس الكنيسة الوطنية المصرية (ضمن أعمال (ندوة الدور الوطنى للكنيسة عبر العصور)صـ٣٣ـ٤٥ (القاهرةـ٢٠٠٢م)
- عزيز سوريال عطية:الكنيسة القبطية والروح القومي في مصر في العصر البيزنطي مقال منشور في مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، صـ١ـ١٤ (١٩٥٠م)
- عيروط اليسوعي: الفلاحون نقله الي العربية د.محمد غلاب (القاهرة- بدون تاريخ)
- قاموس الكتاب المقدس (نخبة من اللاهوتيين)
- القديس اغسطين: الاعترافات ترجمة: الخوري يوحنا الحلو (لبنان ١٩٩٦)
- ليلي عبدالجواد: القديس شنوده الاخميني الأدريبي ودوره في تاريخ مصر في العصر البيزنطي ٣٣٣ـ٤١٥م، مجلة مركز الدراسات البردية والنقوش- جامعة عين شمس صـ(٩ـ٥٨) (٢٠٠٣)
- محمد عماره: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام (القاهرة ٢٠٠٤م)
- محمود محمد الحويرى: مصر في العصور الوسطي (القاهرة ١٩٩٦)
- المسعودي (عبدالمسيح صليب):تحفة السائلين في ذكر أديرة رهبان المصريين (القاهرة ١٩٥٤)
- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، الطبعة الثالثة (القاهرة ١٩٧٢)
- منسي يوحنا: تاريخ الكنيسة القبطية (القاهرة ١٩٨٣)
- نجيب بلدي: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها (القاهرة ١٩٦٥)
- وسام عبدالعزيز فرج: بيزنطة، قراءة في التاريخ السياسي والإداري (القاهرة ٢٠٠٤م)

ثانياً: قائمة المصادر والمراجع الأجنبية:

- Amelineau (ed): Vie de schnoudi (traduite de l arab) in memories publies por les members de la mission archeologique francaise au caire (1885–1886).T.4 Paris (1888).
- Anicet Le Pors: La Citoyennete, collection: Que sais– je ? (Panis 1980)

- Ardart (P), Mothieu (B): Droit constitutionnel et institutions Politoues (Paris 2001)
- Augustine s confessions: Communicative purpose and audience annemare kotze (Brill 1973)
- Ayrout (H.H): The egyption felloh .T by Williams (J.A) (Boston 1963)
- Baynes: (N.H) Moss (L.B): Byzantium An introduction To East Roman Civilization (Oxford 1961)
- Bell (H.I): Egypt and the byzantine empure in the legacy of Egypt ed by Glanville (S.R.K) (London 1942)
- Bouring (J): Reporton Egypt and candia (london 1840)
- Browining ®:Homer in Byzantium art viator,8 (1975)pp 15–33
- Budge (E.A.W): Coptic apocrypha in the dialect of upper Egypt (oxford 1913)
- Budge (E.A.W):Stories of the holy fathers 2vol (London 1934)
- Butler (A.J) : The Arab concuest of EGYPT (oxford 1902)
- Butles (E.C): Monasticism,in cam. Med Hist (Combridge 1911)
- Buttler (J.A): The arab conpuest of Egypt and the last thirty years of the roman dominon (oxford 1978)
- Bynes (N.H)& Moss (L.B): Byzantium an introduction to east roman civilization (oxford 1961)
- Cary (M): A history of rom (London 1938)
- Champan (J): Robber council of ephesus the catholic encyclopedia, vol.5 (new York 2019)
- Clifford (R.SJ) Anatolions (K):Christian Salvation: biblical and Theological Perspectives. art. In Theological Studies ppt739– 769 (2005)
- Colburn (H.P): The Archaeology of Achamenid Rule in Egypt (Michigan 2014)
- Coplestan (F):A Hist of philosophy,vol.2(London 1950)
- Cutler (A): Chalcedon. Art. Oxford Dictionary of Byzantiun (Ox Ford 1991)
- Dahl (R.A): Democracy and its critics. (London 1989)
- David (B): Gnosticism and Christianity in roman and coptic egypt in journal of religion jol 2005.vol.85.issue3
- Dawson (C): The making of Europe (London 1932)
- Dolger (F): Byzanz and die europalshe statenwelt (Darmastadt 1964)
- Encyclopedia Britannica (1992) vol.3
- Fletcher (L.R): On The title of plato s Republic (Politec) (2007)
- Gabriel (B): Studies in the social Hist of modern Egypt (London 1969)
- Gregory (J.E):Severus art in the oxford dictionary of by zantiom, (oxford 1991)
- Gregory (T.E) Timotheos ii Ailuros in the Oxford dictionary of byzantion
- Hardy (E.R): Christion Egypt: church and people (New York 1952)
- Headlam (A.C):The council of ephesos.
- Heredotus: The History of Herodotus.T. Trans. By Isaac Littlebury vol.1 (London Mdccxxvil)
- Herman (S): The secular church in cam.med. hist, iv 91967) pp104–133
- Israel (Y.A): The council of nicea 325 AD an encyclopedia of arts.vol. 10(1): 44(2006)

- Jasques (B):L egypt imperialism et revolution (Paris 1967)
- Jaye (H.S): A homily of shenoute of atripe on human will and the devil: tronsation commentary, on literary analysis (Brandies university 1980)
- Johannes (I):Apocrypha art in the oxford dictionary of byzantiom (oxford 1990)
- Johnston (W.M): Encyclopedia of Monasticism. (Copyright year 2000)
- Kamil (M): Coptic Egypt (cairo 1968)
- Katheryn (A):Encyclopedia of archaelogy of ancient Egypt (routledge 1999)
- Kazhdan (A)& Talbot (A.M): Paganism art O.D.B PP1.552–3
- Kazhdan (A): Nicaea art. In oxford dictionary of byzantiom (oxford 1991)
- Konstantinos (i):Amantosis historie tou buzantinou krotous, 2d ed,vol.1 (Athens 1953)
- Kuhn (K.H): Shenute saint in the coptie encyclopedia.vol.7 (New York 1991) pp213–2133
- Levichenko (M.V): Byzance de orugines 1453 (Paris 1948)
- Liddell (H.G) Scott: Gneek– English Lexicon. (oxfond 1943)
- Macken (W.H): Christian Monasticism in Egypt (London 1920)
- Macmullen (R):Nationalism in roman Egypt Aegyptus, vol.44 (1964)
- Magoulias (H.J):Byzantine Christianity emperor church and the west (chicago 1970)
- Mcquannie (J):Dictionary of Christian Ethics (1967)
- Michael (D.F):The search for a great trouth: religion and philosophy in roman Egypt. (Pittsburg university 2013)
- Migne (J.P): Patrologia grace.vol.86,pt.i (paris 1860)
- Miller (D.D): The Blackwell Encyclopedia of political Thought. (Blackwell 1995) .
- Milne (G.M.A): A history of Egypt under roman rule.vol.v (London 1924).
- Monier (H): L egypt byzantine (cairo 1932)
- Muller (G): Benjamin I 590–661.art. in the encyclopedia of Coptic,vol.2 (U.S.A 1991)
- Oliver (D) Heater (D): The Foondation of Citizenship (London 1994)
- Ostrogosky (G):History of the byzantine state (U.S.A 1969)
- Painter (S): A Hist of the Middle ages 395–1500 (New York 1942)
- Palladius: the lausiac Hist of Palladius. By W.K Lowthen Charke B.D Tronslat.of Christian Litenoture Series of Greek Text (New York 1918)
- Papadakis (A): Councils.art Oxford Dictionary of Byzantiun (Ox Ford 1991)
- Papadakis (A): Ephesus councils art in the oxford dictionary of Byzantium (oxford 1991)
- Piot bey : Caueerie ethnographique sun le felloh bulletin de la societete khedival de geographie (le caire 1899)
- Revillout (E):Senute le prophete dans revue de l histoire des religions.T.8 (Paris 1882) pp 401–467
- Runia (D):Phillo and the church father acollection of papers (Brille 1995)
- Schreiner (P):Byzanz (Monchen 1986)

- Schroedr (C.T) Displing the monastic body: ascetism ideology, and gender in the egyption monastery of shenoute of atripe (Duke university 2002)
- Serrut ,(louis. Albent): Dela Citoyennete. Histoire et emengerce d un concepten mutation. (penis 2016).
- Show (L):The oxford hist of ancient Egypt (oxford 2003)
- Stefanidou (V): Nicaea art. In encyclopedia of the Hellenic word, asia minor.
- Sulpicius Sevenus: Dialogues of Sulpiti us Sevenius

The church quarterty review.vol.33, (spottiswoode 1892)

- Thomas (J): Citzenship and Civil Society (Combridge 1998)
- Tillich (P): A History of christian Thought. Judaic and Hellenjstic orgins to Existentialism (new York 1968)
- Timbie (J.A): Shenoute art in the oxford dictionary of Byzantium. P.1888 (oxford 1991)
- Toynbee (A):A study of history (London 1955)
- Treadd gold (W):The diplomatic careen and historical work of olympiodorus of thebes in Ihr, vol.26,4 (DCC 2004).
- UNHCR: Nationality and Statelessness: A Handbook For Parliamentaions (UNHCR 2005)
- Vasiliev (A) : A Hist of the Byzantine Empire 324– 1453, 2 vol. (madison 1964)
- Victor: the roman world (london1936)
- Wace (H)8 piercy (W):A Dictionary of Christion biography and literature to the end of the sith century A.D with an account of the principal sects and honeSIES (London 1911)
- Ware (T): the Orthodox Church. (Middle sex 1964)
- Weber (M): citzenship in ancient and Medieval Cities (Minnesota 1998)
- World Book international (Encyclopedia) (London)