

المشرق

المشرق

مجلة ثقافية جامعة

تصدر مرتين في السنة

عن «دار المشرق» - بيروت

المدير المسؤول: الأب كميل حشيمه اليسوعي

رئيس التحرير: الأب سليم دغاش اليسوعي

سكرتير التحرير: ريمون حرفوش

- هيئة المستشارين: المطران أنطوان أودو - أ. لويس بوزيه -
د. جورج جبور - د. جاد حاتم - أ. عزيز الحلاق - أ. صبحي حموي -
أ. سمير خليل - أ. جون دنوهيو - د. أهيف ستر - أ. فاضل سیداروس -
د. رفيق المعجم - د. بطرس لبكي.

Direction et Rédaction

الإدارة والتحرير

Dar el-Machreq,

دار المشرق،

B.P. 166778

ص.ب. ١٦٦٧٧٨

Beyrouth, LIBAN

بيروت، لبنان

Téléph: 202423, 326110

الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و ٣٢٦١١٠

Télex: 42733 IMPACT LE

التلکس: 42733 IMPACT LE

محتويات العدد

التأضل والحوار ٥
تشويه النصحي بالعبارات الأجنبية والعاقبة،
٧ بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعي
الأصول النصية في قواعد اللغة العربية،
٢٥ بقلم الدكتور محمد كشاش
مفهوم حرف النون ومنزله في بنية الكلمة ومعناها،
٤٩ بقلم الدكتورة إكرام فاعور
لاهوت التحرير في إطاره الإفريقي،
٧٣ بقلم الأب وليم سيدميس اليسوعي
ضوء لاهوتي مسيحي على الواقع اللبناني،
٨٣ بقلم صلاح أبو جوده اليسوعي
روحانية الشرق السرياني: التراث والأبعاد والإشكاليات،
١١٣ بقلم الأب سليم دكاش اليسوعي
الموارنة والكتاب من القرن الخامس عشر حتى اليوم،
١٢٣ بقلم الأب سليم دكاش اليسوعي
كتاب «النجليات» للعارف بالله تعالى أبي محمد عبدالله بن علي
١٤٩ الخولاني الأندلسي: مخطوط حقه الدكتور علي دحروج
زيارات قرى شمال العراق الرعائية قام بها البطريك يوسف أودو،
١٨١ تحقيق الأب بطرس حداد
طائفة من «الأعلام الجغرافية» في العراق،
١٨٥ بقلم الدكتور إبراهيم السامرائي
شوقي والتسامح الديني،
٢١٥ بقلم الأستاذ عيسى فخر

بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعى ٢٢١

نهى نَجَّار: الديانة المسيحية (أ. ك. حثيمه)؛ إميل ناصيف: أروع ما قيل من الأمثال (ريمون حرنوش)؛ حوليات فرع الآداب المريية في كلية الآداب - جامعة القديس يوسف (ك. حثيمه)؛ *Mélanges de l'Université St-Joseph* (ك. ح.)؛ لويس شيخو: تاريخ فن الطباعة في المشرق (ك. ح.)؛ محمد بن الحسين السلمي: زيادات حقائق التفسير - تحقيق جيرهارد بوورينغ - (ك. ح.)؛ ابن خلدون: لباب المحصل في أصول الدين - تحقيق د. رفيق العجم - (د. ع.)؛ محمد حسين فضل الله: في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي (أ. جون دنوهيو)؛ البيانات المسيحية الإسلامية المشتركة من ١٩٥٤م/ ١٣٧٣هـ إلى ١٩٩٢م/ ١٤١٣هـ (ك. ح.)؛ B. Heyberger: *Les chrétiens du Proche - Orient au temps de la Réforme catholique* (ك. ح.)؛ أ. بطرس حدّاد: كنائس بغداد وخياراتها (ك. ح.)؛ د. ص. عزيز: أرز لبنان (ك. ح.)؛ إ. دي لويولا: الرياضات الروحية (ك. ح.)؛ أ. بولس الفغالي: إنجيل لوقا. صمود يسوع إلى أورشليم؛ إنجيل يوحنا. كتاب الآيات (ك. ح.)؛ أعمال الرسل عنصرة كلّ المصور - نشره أ. بولس الفغالي - (أ. ص. ح.)؛ أ. إميل الحاج: الكاهن المتجرد؛ ناسك الصحراء؛ المتقشف السعيد (ك. ح.)؛ كتب أهديت إلى المجلة.....

التأصل والحوار!

إذا نظرنا إلى فهرس محتويات هذا العدد من المشرق، انطلاقاً من موضوعات اللغة العربية واللاهوت في واقعه الأفريقي واللبناني، مروراً بالروحانيّة السريانيّة في تصوّر الخوري بواكيم مبارك، والموارنة والكتاب، وصولاً إلى تحقيق كتاب التجليات والهموم الجغرافيّة... نجد أنّ ما يجمع بين مختلف هذه الاهتمامات هو قضية التأصل الثقافي التاريخي. وهي قضية تهتمّ إنسان اليوم، وقد تحوّل العالم الذي يعيش فيه، بفعل التطوّر التكنولوجي وسرعة الاتّصال والتواصل والنقل الإخباري الإعلامي، إلى قرية صغيرة. كلّ واحد من البشر أصبح جاراً قريباً لجاره. إنّها الثورة الجديدة، ثورة المعلوماتيّة، التي أخذت على عاتقها محور الحواجز والحدود من كلّ نوع ولون بين أبناء البشريّة الأديّة الواحدة.

ونقول التأصل «الثقافي» لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يعيش من دون إطار يحميه ويساعده ويغنيه، من دون إطار الحقوق والواجبات المرتبط بتاريخ له عاداته وتقاليده وعلاقاته وانفتاحه وانغلاقه. والتأصل لا يشير فوراً إلى مَنْ وصل إلى الأصل واستقرّ فيه، بل هو اليوم سعيّ إلى الأصل، إلى الجوهر. هو تفتيش حثيث عن الوسائل والمقاييس التي تدافع عن الحياة وتحميها.

والتأصل هو إرادة للانتماء تلازم ماهيّة الإنسان. لا نكتفي بالانتماء الهامشيّ الخارجيّ المنطقيّ الحسابيّ وحسب، بل إنّ ما نجلّه ونرغب فيه

هو ذلك الانتماء الرجودي الذي يذهب في الأعماق ويدفع الإنسان بكل كيانه ووجوده وذاتيته. إنه فعل إرادي حر، والحرية في هذا المجال تطيع كل ممارسة وتصرف وعلاقة، إلا أن حدود الآخر هي التي تعقلن الحرية وتجعلها نسبية.

وخطر التأصل هو الانغلاق على الذات، وخصوصًا على الشكليات. والانغلاق هو في الواقع محور العلاقة بالآخر وامتناع عن الحوار، عن الأخذ والعطاء. والانغلاق على الذات وعلى الشكليات، دفاعًا عن الذات، يتحوّل في بعض الأحيان إلى نبذ الآخرين. أليست الأصولية، في بُعْدَيْهَا السياسي والديني، تعبيرًا عن التعلّق بمجموعة من الرموز كالتصوّف والشرائع والعقائد، باسم الدفاع عن الحقّ الإلهي؟ إزاء هذه الأصولية التي لا تقبل بالآخر إلا باسم عقيدتها وقانونها، طوّر العالم المعاصر - وخصوصًا الهيئات العالمية - نظرية التسامح الديني والسياسي. ولنا في هذا العدد مقال في التسامح: «أحمد شرقي والتسامح الديني». إلا أن التسامح لم يكن، استنادًا إلى اختبار عشرات السنين، الجواب الرافعي الشافي، عن التعصّب من كلّ نوع. فالإنسان يسامح الضعيف، والأقليات، والهامشيين؛ ولا يسامح القويّ والأقوياء. كما يسامح الواحد غيره ساعة يكون من الصعب إزاحته باللفظ أو العنف. يبدو التسامح وكأنّه محطة انتظار، إلا إذا وصل إلى حذّه الأقصى، أي أن يكون الآخر حرًا في تأصله.

إنّ الانتماء إلى إطار معيّن هو واقع، والتأصل عبر الانتماء هو سعي يوميّ في مواجهة عصر الاستهلاك وحضارته. فخر للإنسان أن يتسي إلى إطار معيّن، وفخر له أن يقبل بانتماء الآخر وتأصله في انتماء مختلف، لا بنوع من الرضى والتعالي، بل كحقّ هذا الآخر في أن تُحرّم كلمته وتُسمع. لا يكون الانتماء إلا بالحوار، وكذلك الانتماء إلى الحقيقة.

تشويه الفصحى بالعبارات الأجنبية والعامية

الأب كميل حشيمه اليسوعي^٥

المقدمة: هل نستبدل الهمجين بالأصيل؟

مما لا شك فيه أن اللغات تحيا كما تحيا الشعوب، فتشأ وتنمو، وتخضع للتطور، أو يُدركها التقهقر والجمود، فتموت. ومن دواعي الحيوية في اللغة اتصالها بغيرها من الألسن واكتسابها منها واكتسابها، فالعطاء يُثري على قدر الأخذ، كما هو شأن النار، فإنها تزداد أواراً ووهجاً كلما خرجت من ذاتها إلى سواها.

ومثلُ العربية من هذا القليل كمثُل نظيراتها، بدون استثناء. وأبحاث اللغويين تشهد، بما لا يراء فيه، لما رَفَدَت لغتنا، إبان العصور الإسلامية، جاراتها في الشرق كالتركية والفارسية والأوردوتة، أو في الغرب كالإسبانية خاصة^(١). وقد استعارت العربية، من جهتها، مئات الألفاظ من لغات كثيرة^(٢).

ولئن كان اقتباس المفردات من معين اللغات الزاخر أمراً يُقيد العربية لتسد فراغاً لا تقوى هي على ملئه، فالأمر يختلف عندما تتسرّب

(٥) منبر دار المشرق ومجلة المشرق.

(١) الأب رفائيل نخله اليسوعي، فرائب اللغة العربية، الطبعة الرابعة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦. وقد أخبرنا المؤلف، رحمه الله، وكان ملقاً بنحو ٣٥ لغة، أن التركية والإيرانية والأوردوتة اتبعت ما يقارب ثلث مفرداتها من العربية.

(٢) أطلب فهارمس المرجع السابق.

إلى لغتنا تراكيبٌ أو صيغٌ نحويّة غريبة عن روحها، لا تغني مقدار ذرّة، لا بل تحوّر لساننا وتلطّخه بما تُقحم فيه من ركيك العبارة وسقيم الأسلوب، ممّا يمتّجه الذوق السليم، وتأباه الكرامة. فَمَنْ مَتَا يَقْبَلُ أَنْ يُشَوِّهَ تَرَاثَهُ بِعَوَائِدَ لَا طَائِلَ تَحْتَهَا، أَوْ أَنْ يَسْتَبْدِلَ بِجَوَادِهِ الْأَصِيلِ هَجِينًا؟ وَمَتَا يُوَسِّفُ عَلَيْهِ أَنَّ تَرَائِبَ كَثِيرَةً مُسْتَقْبِحة رَاحَتِ تَنَهَالُ عَلَى الْعَرَبِيَّةِ فِي الْآوَةِ الْأَخِيرَةِ، تُرَوِّجُ لَهَا بَعْضُ وَسَائِلِ الْإِعْلَامِ الَّتِي طَالَمَا عَائَتْ فِي اللُّغَةِ فَسَادًا فَتَدَّ بِهَا الْيَازَجِيُّ، لِيَتَسَرَّعَ أَرْبَابُهَا فِي الْكِتَابَةِ أَوْ التَّعْبِيرِ، وَعَدَمِ تَمَكُّنِهِمْ مِنْ أَسْبَابِ لَفْتِهِمْ. وَلَمَّا كَانُوا غَيْرَ مُتَضَلِّعِينَ أَيْضًا مِنَ اللُّغَاتِ الْأَجْنَبِيَّةِ الَّتِي شَاعَ اسْتِعْمَالُهَا بَيْنَ الْمُتَعَلِّمِينَ، فَقَدْ ضَاعُوا بَيْنَ هَذِهِ وَتِلْكَ، وَبَيْنَ الْفَصْحَى وَالْعَامِيَّةِ، يَخْبِطُونَ خَبْطَ عَشَوَاءَ. وَالْأُنْكَى وَمَا يَزِيدُ فِي الطَّيْنِ بَلًّا، أَنَّهُمْ، فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ، يَقْرُمُونَ بِمَا يَقْرُمُونَ بِهِ عَمْدًا وَهُمْ يَعْلَمُونَ: فَتَرِيدُ كَسْرَ طُوقِ الْجُمُودِ!». وَلَقَدْ نَسُوا، سَامِحَهُمُ اللَّهُ، أَنَّ عَلَى الْمُصْلِحِ أَنْ يَبْدَأَ بِإِصْلَاحِ نَفْسِهِ، وَمَا اسْتَطَاعَ جَاهِلٌ قَطُّ أَنْ يَشْفُقَ مَا اعْوَجَّ أَوْ يَحْرِّكَ جُمُودًا.

وفي مقابل ما نشاهده عندنا من تساهل في شؤون لغتنا، يقف سوانا بالمرصاد لكلّ دخيلٍ عقيمٍ ومستوردٍ هجينٍ يُخشى منه تَلطُّيخُ جبينِ لسانهم. وعلى سبيل المثال، نورد بعض ما جاء في مقابلة صحفية أجريت مع المرحوم الكردينال ألبير دوكورتريه (Decourtray) بعيد انتخابه عضوًا في الأكاديمية الفرنسية. فقد سُئِلَ، وهو المعروف بانفتاحه الكبير وبُعده كلّ البعد عن التعصب: «لا شكّ في أنّ اللغة الفرنسية تخضع لتأثيرات لغات أخرى. فما هو في رأيك دور الأكاديمية اليوم لتعيد إلى لغة مولير قدرتها وزخمتها؟» أجاب: «أجل، ثمة خطران عظيمان يترتبان اليوم باللغة الفرنسية. أولهما تأثير اللغة الإنكليزية بأسوأ ما فيها، أعني بما هو أبعد عن القيمة الأدبية وأقرب إلى الناحية العملية. لا أرى في نشرتنا نتاج شكسبير سوى النفع والحسنات. لكن ينبغي أن نجاهد، على نحو ما يفعل أصدقاؤنا الكنديون في مقاطعة كيبيك، ونصدّي لجحافل الصيغ الإنكليزية التي لا طائل تحتها ولا ترضي الذوق السليم. والخطر الثاني يلتقي، بالحققة، الأوّل في بعضه منه. وقوامه تحجيم المفردات والنحو

وحصرها في أكثر الكلمات تقنية وأقلّ الجمل إيجاء. ولطالما أُعجبتُ بما لمستُ، لدى أصدقائي اللبانيين الناطقين بالفرنسية، من صفاء لغتهم الفرنسية هذه وغناها^(٣).

هذا رأي جبر من أحبار اللغة، وإنه لرأي حصيف معتدل. فلم لا نأخذ به بدلاً من رأي الضعفاء، القابلين بكلّ غلطٍ شاع، مدّعين أنّ «الخطأ المشهور خير من الصحيح المهجور»؟ فإنّ قبلنا بالخطأ الشائع مرة، قبلنا به مرّات، واستفحل أمره بمرّ الزمن وفست لغتنا في النهاية. وقد أحيينا أن نساهم من جهتنا في رأب ما تصدّع، فسقنا عدداً من الملاحظات أتيح لنا تدوينها في مطالعاتنا، مركّزين على بعض ما شاب العربية من تأثير اللغات الأجنبية، وعلى وجه التحديد الفرنسية في كثير من الأحيان، واللغة العامية في حالاتٍ قليلة.

أولاً: الهجين في الألفاظ^(٤)

[إذا] قالوا: «سأله إذا جاء البوّاب». وتأثير الفرنسية هنا يتّين: Il lui demanda si le portier était venu. فلفظة «إذا» تنضمّن، في العربية السليمة، معنى الشرط لا السؤال، في حين تنضمّن اللفظة الفرنسية المعنيتين. والصحيح أن يُقال: «سأله: هل جاء البوّاب?».

(٣) - «Nul ne doute que la langue française subit les effets d'autres langues. D'après vous, quel serait aujourd'hui le rôle de l'Académie pour redonner à la langue de Molière sa grande force?»

- «En effet, deux grands dangers guettent aujourd'hui la langue française. Le premier est celui de l'influence de la langue anglaise dans ce qu'elle a de moins bon, je veux dire de moins littéraire et de plus pragmatique. Je ne vois que des avantages à nous laisser imprégner par Shakespeare. En revanche, luttons, à l'exemple de nos amis Canadiens du Québec, contre tant et tant d'anglicismes inutiles et désagréables. Le second danger justement rejoint en partie le premier. Il est celui d'une réduction du vocabulaire et de la syntaxe aux mots les plus techniques et aux phrases les moins évocatrices. Il m'est arrivé souvent d'admirer chez mes amis libanais francophones la pureté et la richesse de la langue française». *Le Lien*, Beyrouth, 58^e année (1993), n° 4, p. 28.

(٤) أوردنا الكلمات بحسب الترتيب الألفبائي.

[ارتدى] = يرتدي. قالوا: «هذه المسألة ترتدي أهمية كبيرة». وهم
إنما ينقلون العبارة الفرنسية بحرفها: Cette affaire revêt une grande
importance. وشرّ الترجمة الترجمة الحرفية إذا ما شوّعت فريدة اللغة التي
يتمّ إليها النقل. وكان الأولى بهم أن يقولوا: «إنّ هذه المسألة ذات أهميّة
بالغة»، أو: «إنّها بالغة الأهميّة».

[أعطى] كثيرًا ما يقولون: «أعطى جوابًا»، متأثرين بالصيغتين
الفرنسية والعامية. فالفرنسية هي التالية: Donner une réponse، أما العرب
الفصحاء، فيقولون: «أدلى بجواب».

وقرأنا في كتاب ألفه كاهنٌ ملكٌ ناصية اللغة وعُرف بأسلوبه السلس
الجميل، ما حرفه: «مهما يكن التفسير الذي يُعطى لهذا اللقب» (يشير إلى
لقبٍ أُطلق على إيليا النبي). وجملته، كما هو واضح، طويلة بدون
لزوم، ركيكة متأثرة بما لكاتبها من معرفة الفرنسية. إذ إنّنا نعبّر في هذه
اللغة عما سبق على النحو التالي: Quelle que soit l'explication que l'on
donne de ce surnom. أما التركيب العربي الصحيح، والأسهل لإيجازه،
فيرو: «مهما يكن تفسير هذا اللقب».

[إلى] قالوا: «قام الرئيس بزيارة إلى نظيره». وهم بذلك ينقلون عن
الفرنسية: «Le président fit une visite à son homologue»، وكذلك عن
العامية. وقد يبرّر بعضهم استعمال حرف الجرّ، بدلًا من الاكتفاء بصيغة
التعدي، لأنّهم أنّ هناك فعلًا مسترًا تقديره «ذهب». والأفصح، وبدون
تأويل، أن يقال: «قام الرئيس بزيارة نظيره».

[جديد] = من جديد. كثر استعمال هذه الصيغة في الخطب والكتب
والصحف. مثلاً: «تألّق (اللاعب) شوماخر من جديد» (نهار الرياضة
والنسلية، بيروت، ١٩٩٥/١٠/٥، ص ١٠). وهم بذلك ينقلون عن
الفرنسية De nouveau. والعبارة دارجة في العامية. أما الصحيح فيرو:
«مجدّدًا»، أو «مرّة ثانية»، بحسب ما يمليه سياق الموضوع.

[دائمًا] سمعناهم يقولون في الإذاعات، بين الفقرة والفقرة، لحثّ

المتسمعين على الصبر: «أنتم دائماً مع إذاعة ف». وتأثرهم هنا بالفرنسية مفصوح، ينم فوق ذلك على جهل أصول النقل جهلاً مُطَبَّقاً. فعندما يقول المذيع الفرنسي: *Vous êtes toujours à l'écoute de Radio F*، إنما يستعمل كلمة تُزَوِّلُ بمعنىين، أحدهما للدلالة على الاستمرار المؤقت، والآخر على الاستمرار الدائم. والمراد هنا الاستمرار المؤقت، لأنه لا يُعقل أن يُحكم على المستمع المكين بالبقاء دائماً مع إذاعة ف. والقول الصحيح هو: «ما زلتُم مع إذاعة ف»، أي إلى حين، والحمد لله!

[دراسة] قرأنا العنوان التالي: «دراسة على قانون تقاعد الكتاب» (الأسبوع الأدبي، دمشق، ١٩٩٥/٨/٣١، ص ٧). فالكاتب متأثر بالصيغة الفرنسية: *Etude sur la loi...* والصيغة هي هي في العامية. والنصيح هو: «دراسة في قانون...»، أي في موضوعه.

[رفع] كثيراً ما طالعنا قولهم: «رَفَعَ التحدي» (النهار، بيروت، ١٩٩٣/١/٢١، ص ١). وهم ينقلون من الفرنسية بالحرف الواحد: *Il a relevé le défi*. وهذه العبارة الفرنسية تَطَوَّرُ عبارة سابقة هي *Il a relevé le gant*، أي «رفع القفاز». وأصل هذه الاستعارة معروف، خَبَرُهُ أَنَّهُ كَانَ النبلاء في العصر الوسيط بالغرب، إذا ما تحدى أحدهم الآخر للمبارزة، يرمي قفازه على الأرض أمامه. فإن انتشل الخصم القفاز ورفعه، أشار إلى أَنَّهُ قَبِلَ التحدي، فقالوا لغة: «رفع التحدي»، على نحو ما قالوا «رفع القفاز»، والعبارتان سيان. ولكن هل يجوز أن ننقل هذه العبارة، الأجنبية المفهوم، إلى العربية؟ نقول لا، لأنَّ أصل مدلولها غريب عن تقاليدنا، ولرَقِبْنَا بها كُنَّا كَمَنْ ارتدى سرراً شرفاً فضفاضاً واعتمر قبعة الفرنج. فلا هو غراب ولا حجل! ولنقل إذاً: «قَبِلَ (أو: واجه) التحدي»، بحسب السياق.

[شكا] كثيراً ما يقولون: «شكا من تدهور صحته». فكأنك نسمع فرنسياً يعرب ما فُكِّرَ فيه بلغته: *Il s'est plaint de la détérioration de sa santé*. والعربية الفصحى تقول: «شكا تدهور صحته»، في حين تلتقي

السيغة العامية، مجدداً، الصيغة الفرنسية.

[شكّل] يقولون: «تسير السيّارات بشكلٍ فوضويّ»، مقتفين بذلك الأسلوب الفرنسي: *Les voitures circulent de façon désordonnée*. فالقول الأصح هو التالي: «تسير السيّارات بطريقة فوضوية».

[شكّل] يستعملون هذه اللفظة استعمالاً مستمراً، علماً أنّ انعدامها في الجمل التي يقحمونها فيها لا يضير، لا بل الأنصح أن تُلقى. فهم يقولون: «هذا المبنى يشكّل عائقاً أمام السيّارات» (النهار، ١٠/٥/١٩٩٥، ص ٦)^(٥). وكأني بهم ينقلون إلى العربية الجملة الفرنسية: *Ce bâtiment constitue un obstacle devant les voitures*. فلا داعي ألّبتة إلى إيراد فعل «شكّل» في كلّ جملة تسمح مقابلتها الفرنسية أن تُستعمل فيها كلمة *Constituer*. والترجمة الصحيحة هي الآتية: «هذا المبنى (هو) عائق أمام السيّارات»، والأنصح أن نقول: «هذا المبنى يقف (أو: يقوم) عائقاً أمام (أو: في وجه) السيّارات».

ويقولون، في سياق آخر: «نشرُ هذه الرسائل يشكّل سابقة دبلوماسية» (النهار ٢٣/٨/١٩٩٥، ص ١٧). والأصل الفرنسي في «لاشعور» الكاتب هو: *La publication de ces lettres constitue un précédent diplomatique*. ففي الفرنسية نفسها، لا ضرورة مائة للفظ *Constitue* في الجملة السابقة، لكنّها أدرجت للتوكيد. وحبنا أن نقول بالعربية: «نشر هذه الرسائل سابقة دبلوماسية».

وطالّعنا في مقال أحد المتضلعين من العربية، المرحوم المطران ناويفطس إدليبي، ما يلي: «كانت تشكّل في الماضي ما اعتدنا أن ندعوه الأخلاقية التقليدية» (نشرة أبرشية حلب للروم الكاثوليك، العدد ٣/١٩٩٣ و١/١٩٩٤، ص ١٧٣). ونستشف لتوّنا التركيب الفرنسي التالي: *Elles*

(٥) سوف يلاحظ القارئ أنّ عندنا لا بأس به من استشاداتنا التالية مقتبس من هذه الجريدة الغراء، لا لبيب، إلّا لأننا نطالعها كلّ يوم. وما من صحيفة سواها، بما فيه مجلّتا المشرق، معصومة من الخطأ في هذا المجال.

constituaient ce que nous avons coutume d'appeler l'éthique traditionnelle. فما ضرَّ لو قال، رحمه الله: «كانت في الماضي، إلخ».

ولا ينفكون يقولون، كلَّ مرَّة تأتي وزارة جديدة، إنَّه تمَّ «تشكيل الوزارة» بدلاً من أن يقولوا: «تأليف الوزارة». فـ «التشكيل» هو تعريب لفظة Constitution بحرفها، ولا حاجة إلى هذا النقل الثقيل.

[ضِدَّ] يقولون، ولطالما سمعنا وطالعنا: «قاتل ضدَّ الوثنية»، وهم بذلك يلجأون إلى التركيب العامِّي أو الفرنسي: Il a lutté contre le paganisme. وبما ليهم قالوا: «قاتل الوثنيَّة» وحسب.

ومما طألنا في الصحف: «إعتقال ١٦ أصولياً بتهمة التآمر ضدَّ الدولة» (جريدة الأنوار، بيروت، ١٩٩٢/٩/٧، ص ٧). وتأثير الفرنسية هنا ظاهر، فهي تقول: Arrestation de 16 intégristes accusés de complot contre l'Etat. أما العربية الفصيحة فتقول: «... التآمر على الدولة».

وسمعنا من قال: «الآتهامات ضدَّ المسيحيين»، بدلاً من أن يقول: «الآتهامات الموجهة إلى المسيحيين». ولكته تأثر بالتركيب الفرنسي فلزمه بلا ترو، وهذا نصّه: Les accusations contre les chrétiens.

[عاش] نتردّد هنا في البتّ. فقد أخذ المحدثون يستعملون فعل «عاش» على نحو لم تألفه العربية في ما مضى. يقولون: «الوضع الذي نعيشه»، «نميش صراعاً مضيقاً»، وهم ينقلون إلى العربية تركيباً فرنسياً مَحْضاً، إذ يقول الفرنج في مقابل ذلك: La situation que nous vivons. Nous vivons une lutte exténuante. مستحدثة، لجأ فيها المتكلّم إلى المجاز لتأكيد المراد، ولكنّ مجازه لا يخلو من الغرابة وعدم المنطق. فالحياة هي التي تُعاش، لا الأشياء والأحداث، وما يبدو غريباً في الفرنسية، اللغة الأصل، يُستغرب أيضاً في التعبير العربي المنقول. والمفروض أن نقول في لغتنا: «الوضع الذي نميش فيه»، و«نميش في صراع مضيق». غير أننا لن نجرو على تخطئة من يستعمل مثل هذه التعابير، لأنّها أشدّ تأكيداً من التعبير التقليدي، علماً أننا

نحجم، في ما يخصنا، عن استعمالها.

[علّق] يستعملون هذا الفعل أقلّه في حالتين تلجأ العربية فيهما إلى فعلين مختلفين، هما: «أولى»، و«أوقف». وإليك التفصيل:

ورد في إحدى الصحف (وليس الأمر وقتاً عليها وحدها): «يعلّق المجلس أهمية كبرى على إفادات القادة» (النهار، ١٩٩٥/٢/٢٣، ص ٥). فالتقل من الفرنسية بحرفها الواحد واضح وضوح الشمس في الظهيرة. تقول تلك اللغة في مثل هذه الحال: *Le conseil attache une grande importance aux dépositions des chefs*. فما تسمح به اللغة الأجنبية بأباه الأسلوب العربي الصحيح، إذ لا يجوز أن تُقل الاستعارات بحرفها من لغة إلى أخرى بدون تكييف، وإلا وقعنا في المضحك المبكي^(٦). وعليه، فالأحرى أن نقول هنا: «يولي المجلس إفادات القادة أهمية بالغة».

وقالوا في سياق آخر، وكلّما أراحوا عنّا شبح إضراب وافد: «علّقوا الإضراب»، وهم إنما يترجمون العبارة الفرنسية: *Ils ont suspendu la grève*، وهي تشير إلى إيقاف (قد يكون مؤقتاً). ومعنى الفعل في هذه العبارة الأجنبية مجازي، لأنهم يرون أنّ تعليق الشيء مرفوعاً عن الأرض، غير ثابت الحال (Suspension)، هو خير ما يُصوّر، في عرفهم، الإيقاف، والمؤقت منه خاصّة. أمّا العربية فلا تربط بين هذا المفهوم وكلمة «علّق» وتفضّل استعمال لفظة «أوقف» أو، زيادةً في الدقّة «أوقف إلى حين». ولكن لا بدّ من الزيادة أنّنا لا نرفض رفضاً باتّاً استعمال كلمة «علّق» في مثل هذه الحال، لأنّها تعبّر عن المراد بإيجاز ومصحّة من

(٦) كثيراً ما يتنقّر الضليعون في الفرنسية فيترجمون إلى هذه اللغة «عبارات» Arabismes بالحرف الواحد، كما لو ترجمها من كانت معرفته بلفة راسين سطحية، فيقولون: *Il a salué sur lui* (سلم عليه)؛ و *Je lui ai calculé mon* calcul (حسب له حساباً) بدلاً من *J'en ai tenu compte*؛ و *Mon sang a bouilli* (فارّ دمى) بدلاً من *Mon sang n'a fait qu'un tour*، إلخ. فلماذا نهزأ من الترجمات الركيكة إلى اللغات الأجنبية، ونسأهل في ترجمتنا الركيكة إلى لغتنا؟

الخيال المليح تفتقدهما العبارة العربية «أوقف إلى حين». ومتى كان الاقتباس من الأجنبية يحمل جديدًا متساغًا، فلا بأس بتبتيه.

[غطى] لاحظنا، في استعمال هذا الفعل، حالتين: الأولى لا نرضى عنها، والثانية فيها نظر. ففي الحالة الأولى يستعملون لفظة «غطى» حيث يُفترض اللجوء إلى كلمة «شمل». مثال على ذلك: «تغطي إبرشية الإسكندرية مصرَ والسودان والحبشة»، وهم إنما يتقلون القول الفرنسي: *L'éparchie d'Alexandrie couvre l'Egypte, le Soudan et l'Ethiopie*. أما الفصحى فتقول إنَّ الإبرشية تشمل مصر وسواها من البلدان.

ويقولون بلغة وسائل الإعلام إنَّ الصحافي فلان «غطى مهرجان الشعر»، ويعنون بذلك أنه واكب الحدث ونقل تفاصيله إلى قرائه. وأصل الاصطلاح فرنسي: *Il a couvert le festival de la poésie*. أما نحن، فكنا نفضل ألاَّ يُفهم هذا التعبير الغريب في مُعْجَم إعلامينا، ولكن لا سبيل إلى الاستغناء عنه في الوقت الحاضر، بانتظار مَنْ يتحفنا باللفظة التي تنوب عنه فتحلَّ على الرحب والسعة.

[قدّم] يطلع عليك هذا الفعل، أكثر ما يطلع في الصحف التربوية أو المدرسية، مفرونا بلفظة «امتحان». فيكتبون: «قدّم طلابنا امتحانهم»، وتساءل متعجبًا: متى كان الامتحان هدية تُقدَّم؟ ثم تتذكر أنَّ الفرنسية لها أثرها في هذا التعبير، فهي تقول في هذه المناسبة: *Nos élèves ont présenté leur examen*. أما منطى العربية، فبدرك تمام الإدراك أنَّ الامتحان حدث يُفرض نفسه على الإنسان، فيخضع له. لذا فالأولى بمرتبنا أن يقولوا: «خضع طلابنا للامتحان»، أو: «تقدّموا إلى الامتحان».

[كما] يستعملها بعضهم بمثابة حرف الكاف، فيقولون: «هو كما الزهرة»، يريدون أنه كالزهرة. وهم بذلك إنما ينقلون العبارة الفرنسية *Il est comme une fleur*، وأما يريدون إبداع صيغة جديدة شاعرية النغم، وكأني بهم يُضمرون فعلًا تقديره «تكون»، ليقولوا: «هو كما (تكون) الزهرة».

وفي كلا الافتراضين، لا نراهم مصيبين، اللهم إنا إذا اعتبرنا أنه يحقّ لهؤلاء الشعراء النادرين ما لا يحقّ لسواهم.

[لعب] الجميع على علم بالعبارة الرائجة: «لعب دورًا»، وهي كما لا يخفى نقلٌ بالحرف عن العبارة الفرنسيّة: *Jouer un rôle*. ولئن لا تجد الفرنسيّة حرجًا في استعمال فعل «لعب» *Jouer* للإشارة إلى التمثيل، إلّا أنّ الذوق العربيّ السليم يستكف من هذه الصيغة، لا سيّما في مصطلحها المجازي. ولدينا والحمد لله عبارات بديلة أسلم وأجمل، نوردها في ما يلي: «مثل دورًا» - قام بدور - اضطلع بدور. والصيغتان الأخيرتان، لا سيّما الثالثة، أصلح للاستعمال المجازي.

[لَمْ ولن] كثيرًا ما نسمع خطباءنا يعلنون ما يشبه التصريح التالي: «لم ولن نقبل هذا الوضع!»، وفي هذه الجملة عيبان: أولهما أنها صيغت بحسب التركيب العامّي والأجنبيّ: *Nous n'avons pas accepté et n'accepterons pas cette situation*، في حين أنّ الصيغة العربيّة تُلحق بالمفعول بالفعل الأوّل مباشرة، فتأتي على النحو التالي: «لم نقبل هذا الوضع، ولن قبله». والعيب الثاني هو أنّ الفعل في صيغة خطبائنا لا تستقيم له حركة، إذ إنّ حكم «لم» هو الجزم في حين أنّ حكم «لن» هو النصب. فكيف التوفيق بين حكمين متناقضين؟

[ليس فقط] لا يندر أن نطالع مثل الجملة التالية: «المهمّ ليس فقط أن يشفي أجسادنا، لكن أن يعزّز أمانتنا»، ونحن نستشفّ منها لتوّنا التركيب الأجنبيّ: *L'important n'est pas seulement qu'il guérisse nos corps, mais qu'il confirme notre fidélité*. والتركيب العربيّ الصحيح يفصل بين «فقط» و«ليس»، لا بل يستعمل هنا حرف «لا» بدلًا من «ليس»، فيبرز على الوجه التالي: «المهمّ لا أن يشفي أجسادنا فقط (أو: وحسب)، لكن (أو: بل) أن يعزّز أمانتنا».

[نظر] طالعنا لأديب معروف، وفي مجلّة أدبيّة مشهورة، يُصدرها جمع من الأدباء الأعلام، العنوان التالي: «نظرة تحليليّة على قانون

تقاعد الكتاب» (الأسبوع الأدبي، ١٩٩٥/٨/٣١، ص ٢). ويبدو أنَّ صاحبه تأثر بالفرنسية تأثراً بالغاً^(٧)، إذ إنَّ الصيغة المعهودة في هذه اللغة هي: *Aperçu critique sur la loi...* أما بالعربية فلا يُنظر على الشيء بل إليه، ونقول في هذه الحال: «نظرة تحليلية إلى قانون...». وقد صادفنا مثل عبارة الأسبوع الأدبي في مجلة أخرى معروفة ومشهورة، هي الرصد (العدد ٥٣ - آب وأيلول ١٩٩٥، ص ١٩٨)، حيث ورد: «نظرة على الساحة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية». ولعلَّ صاحبها - ومثله صاحب العبارة الأولى - أراد أن يقول باختصار: «(إلقاء) نظرة على...» ولكن، هنا أيضاً، يظهر التأثير الأجنبي (والعالمي)؛ فالعبارة الفرنسية هي *Jeter un regard sur...* أما العربية السليمة فنقول: ألقى نظرة إلى...، ألقى السمع إلى... ألقى إليه السلام، إلخ...

[نقطة] كثيراً ما يقولون، خاصة في الإذاعات والتلفزة: «نال التلميذ نقطة إضافية أنجحته»، وهم متأثرون بصيغة فرنسية ينقلونها إلينا غير مرغوب فيها: *L'élève a obtenu un point supplémentaire qui l'a fait réussir*. ولا يخفى، إلا على هؤلاء، أنَّ لدى العربية كلمة تفي بالمراد وهي علامة. فحبذا لو يقولون في المستقبل: «نال علامةً إضافية...».

وينقلون كلمة *point*، في معنى لها آخر، باللفظة نفسها، إذ يقولون: «هذه نقطة مهمة»، وهم يعنون بمفهوم الفرنسيين *C'est un point important*، والصحيح في مفهومنا العربي «هذا أمر مهم» أو «هذه مسألة مهمة» أو «هذه ناحية مهمة»، بحسب ما يقتضيه المقام.

ولا بأس باستعمالهم لفظة نقطة في عبارة مستوحاة من الفرنسية هي الآتية: «وُضِعَ النقاط على الحروف» *Mettre les points sur les i*. فهذه الترجمة الحرفية لا غبار عليها، لأنَّه ليس في العربية ما يفي بمعناها، وقد كُتِبَ ما توجَّب تكييفه فنُتِلَ حرف «i» بلفظة «الحروف».

(٧) وقد سبق أن لاحظنا لدى الكاتب نفسه غلطا مماثلاً (أطلب لفظة «دراسة»).

[هدف] يجزّون هذه الكلمة بحرف الباء فيقولون: «تطرّع في الجيش بهدف تحرير وطنه». وهم يعنون، لو أفصحوا: «تطرّع... بغية تحرير...». وإنما تمسّكوا بحرف العبارة الفرنسية *dans le but de*.

[وجب] يقولون: «ذلك لا يجب أن يدعو الكويت إلى عدم تطوير قدرات جيشه» (أسبوعية الوسيط، لندن، ١٨-٢٤/٩/١٩٩٥، ص ٩). واستعمال أداة النفي قبل فعل «وجب» صيغة ألفتها العاميّة وسادت في الفرنسية: *Cela ne doit pas amener le Koweit à...* ومنطق العربية يفرض أن يكون الواجب مرتبطًا دومًا بالإيجاب، فيقال: «ذلك يجب ألا يدعو الكويت...».

[وجد] لفت انتباهنا الجملة التالية: «أجد السعي وراء المسؤولين عن هذه القضية أمرًا جيّدًا» (النهار ٢٠/٢/١٩٩٣). فإنهم استعملوا فعل وجد حيث لا يجوز استعماله، وقد أرادوا نقل العبارة الفرنسية *Je trouve* que، وهي لا تعني «العثور» على شيء، بل تنفيذ أن قائلها «يرتني» أمرًا ما. لذا يقول الفصحاء: «أرى أن السعي... إلخ».

ويقولون، وشس ما يفعلون: «يتواجدون بكثرة في المنطقة». وهم إنّما ينقلون العبارة الفرنسية *Ils se trouvent en grand nombre...* وقد ناتهم أنه لا أثر في العربية لفعل تواجد بهذا المعنى. و«تواجد» المرء، بحسب المعاجم، يعني أنه «أرى من نفسه الوجد، أي الفرح أو المحبة أو الحزن». فالبعد بين هذا المفهوم الصحيح وذاك العليل بَعْدُ الثرى عن الثرى!

ثانيًا: الهجين في بعض الصيغ النحويّة

سنشير هنا إلى صيغتين تمثّ إحداهما إلى أفعال التفضيل والثانية إلى مكان ضمير الغائب، ونركّز بعد ذلك بشيء من الإسهاب على سوء استعمال حرف اللام في الإضافة.

السلمة في مقابلة الركيكة زيادةً للفائدة^(٨).

- «الدور العلمي للريان» (المجلة
الطبريكية للريان الأرثوذكس، دمشق
١٩٩٤، ص ٨٩)
- دور الريان العلمي
+ الريان ودورهم العلمي
- «البعث الإقليمي للعلاقات الاقتصادية»
(النهار، ١٠/٥/٩٥، ص ١١)
- بُعد العلاقات الاقتصادية العلمي
- البعث الإقليمي في العلاقات
الاقتصادية
+ العلاقات الاقتصادية في بعدها
العلمي
- «الترجمات العربية للكتاب المقدس»
(وهو عنوان كتاب عُرض على دار
المشرق ليُنشر فيها)
- + ترجمات الكتاب المقدس إلى العربية
- الكتاب المقدس وترجماته (إلى)
العربية
- الكتاب المقدس في ترجماته (إلى)
العربية
- «الرئيس العام للجمعية البولسية» (النشرة
العائلية، صافيتا، عدد ٨٦، ١٩٩٤،
ص ١٠٤)
- رئيس الجمعية البولسية العام
+ الرئيس العام على الجمعية البولسية.

٢ - لتحاكي الالتباس: يقولون مثلاً: «الوظيفة الاجتماعية للكنيسة»
(مجلة الأرشييف، زحلة، تشرين الأول ١٩٩٣، ص ١٠)، وأغلب الظن
أنهم لم يستيفوا الصيغة الفصيحة بحرفها: «وظيفة الكنيسة الاجتماعية»
لأنها تدعو إلى الالتباس والتساؤل: مَنْ هو اجتماعي؟ الكنيسة أم
الوظيفة؟ لذا لجأوا إلى التركيب الأجنبي: *La fonction sociale de*
l'Eglise، فحلت «اللام» محلّ الحرف الفرنسي *de*. ويا ليتهم حلّوا
الإشكال بأسلوب مختلف أنصح فكتبوا: «الكنيسة ووظيفتها الاجتماعية»
أو: «الكنيسة في وظيفتها الاجتماعية».

ويمكن الخروج من المأزق بصيغ أخرى تختلف باختلاف الجمل
وسياقها.

(٨) أشرنا بصليب (+) إلى الصيغة الفضلى في رأينا.

٣ - عند الإضافة إلى اسم الفاعل: سمعنا أحد المذيعين يعلن: «يُعتبر السيد فلان أحد الزعماء المعارضين بشدة للحكومة». فجاءت عبارته ركيكة جدًا لأنه لم يحسن معالجة التواء المضاف إليه: «الحكومة»، والاسم الفاعل المضاف: «المعارضين»، فركن إلى أهون ما تبيّن له من سُبُل، وهي الصيغة الأجنبية وحليفتها العامية: *M^r Untel est considéré comme l'un des chefs fortement opposés au gouvernement*. وبأليته فُكّر قليلًا بمنطق لفتنا واستنجد بالفعل الذي هو حلال العقد أبدًا في الإنشاء العربي، فقال: «يُعتبر السيد فلان أحد الزعماء الذين يعارضون الحكومة بشدة»، أو «... المعارضين الحكومة بشدة»^(٩).

٤ - عند تعدّي الفعل إلى مفعولين: كثيرون من كتابنا لا يحسنون التصرف عندما تعترضهم الأفعال التي تتعدّى إلى مفعولين. ومنها فعل «أعطى»، وقد فرجنا يومًا، لدى قراءتنا أحد المقالات، بالجملة السقيمة التالية: «تُعطي له تكامله» (الأسبوع الأدبي، ١٧/٨/١٩٩٥، ص ٦)، وهي نقل مستهزل متسرّع عن الصيغة الفرنسية *Elle lui confère sa complémentarité*. والأصح أن يُراعى حكم «أعطى»، فيُكتب: «تُعطي له تكامله»!

وسمعنا مرّة من يقول: «رفض أن يُري مخطوطه ليوسف»! وكأننا نسمع فرنسيًا مبتدئًا بالعربية ينقل عن لفته الأم *Il refusa de montrer son manuscrit à Yûsuf*. أمّا العربي النصيح فيقول: «رَفَضَ أن يُري يوسف مخطوطه». وقد يقال، بتحريف المعنى قليلًا: «رفض أن يرى يوسف مخطوطه».

(٩) لا ننكر أن ثمة مرضًا يجيز استعمال الألام مع اسم الفاعل، إذا كان علي وزن من أوزان المبالغة، مبنيًا من الثلاثي، وتكون الألام عند ذاك للتشويه. فنقول مثلاً: «فلان حلالٌ للفقد كافٍ للمهمات» (المنجد، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٤٧). ومثله قول الخشاء في رثاء أخيها صخر:

«حَمَّالُ الرِّبَا، هَبَّاطُ أَوْدِيَةِ، شَهَادُ أُنْدِيَةِ، لِلجَيْشِ جَزَاؤُ»
وهذا الاستعمال عرضي، كما هو بين في البيت المذكور.

٥ - عند الإضافة إلى اسم المرأة: ورد في أحد الأحاديث الإذاعية الأدبية: «هذا ما أراد الجاحظ إفهامه للقارئ». وإنها لعمري جملة في غاية الركاقة: أولاً، لاستعمال اسم المرأة (إفهام) في مثل هذا السياق، والأفصح استعمال الفعل، وثانياً، لاستعمال حرف اللام في الإضافة خلافاً لما تبيحه العربية. ولكن صاحب القول عمد، شأنه شأن سواه، إلى أسهل الطرق، مقلداً التركيب الفرنسي: *C'est ce que Gâhiz a voulu faire*. أما التركيب الصحيح فهو: *comprendre au lecteur*. «هذا ما أراد الجاحظ أن يفهمه القارئ»، لأن فعل «أفهم» يتعدى إلى مفعولين. ولكن، ما كل صحيح جميل، فالصيغة الأخيرة ثقيلة على أذن السامع، والأفضل أن نستبدل بها صيغة أجمل وأرشق، وإن بدلت في المعنى شيئاً يسيراً: «هذا ما أراد الجاحظ أن يفهمه القارئ».

ومن سوء تأدية الإضافة إلى اسم المرأة، هذه الجملة: «الممارسة الكاملة لهذه الحقوق» (النهار، ١٦/٩/١٩٩٥). فإنه يُخِيلُ إليك وأنت تطالعها أنك تترجم الجملة الفرنسية *La pratique complète de ces droits*. بيد أن العربية لا تقبل بهذه الصيغة وتؤثر التعبير التالي «ممارسة هذه الحقوق كاملة».

٦ - في نقل أسماء العَلَم: طالعنا كتاباً صدر في بيروت منذ ستين بعنوان: «رسائل القديسة تريزيا للطفل يسوع». فقد أرتج على المترجم نقل الأصل الفرنسي *Lettres de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*، وحلّ المشكلة الناتجة من حرف *de* بنقله إلى حرف اللام. وكان الأولى به أن يترك الإضافة تجري مجراها الطبيعي فيكتب: «... تريزيا الطفل يسوع».

وقرأنا مرة مقالاً حول «القديس يوحنا للصليب» أي *Saint Jean de la Croix*. فما أبشع الترجمة هذه! والتسمية المعهودة هي الأصح والأجمل: «يوحنا الصليب».

الخاتمة

حاولنا دراسة تشويه العربية الفصحى بتأثير اللغة الفرنسية واللغة العامية. وأوردنا لدعم آرائنا أمثلة كثيرة، هي في الحقيقة غيض من فيض، وقد أحجمنا عن الاسترسال في عرضها لئلا نرهق القارئ. ولئن ذكرنا بعض المراجع جهراً، فلتبيت طروحاً فقط، إذ لا ندعي من جهتنا بلوغ الكمال. ونكرر، قبل طي الملف، ما سبق أن قلناه: لسنا من رافضي التبادل بين اللغات، ففي الأمر كلّ الغنى. ولكننا نرفض سلوك الطريق الأسهل، والقبول بالعجمة والركاكة. وقد رأينا أنّ هناك استعارات فرنسية نقلت إلى العربية نقلًا موقفاً، لأنها راعت الذهنية العربية أو لأنها سدت بعض الفراغ. فإليها وحدها ينبغي الركون.

ولعلّ بعض قرائنا لاحظوا أنّ العامية وافقت الفرنسية في كثير من الأحيان. فيحقّ لهم طرح السؤال: أليس من الغريب أن تكون التراكيب العامية أقرب إلى تراكيب الفرنسية منها إلى الفصحى؟ والجواب واضح: لأنّ كلتا اللغتين، بصفة كونهما من اللغات الحية، تتطوّران بسرعة وتكسران الأطراق لبلوغ أقصى حدود السهولة. ويقدر ما تيسر كلّ واحدة نحو التبسيط، تلتقي الأخرى. ولكن، ما دامت الحالة هذه، لم لا نخضع الفصحى لعملية التكسير والتبسيط، من أجل مواكبة سيرة التطور؟ نقول: ليس كلّ تبدّل تطوّراً، ونحن لا نبغي للفتنا أيّ تبدّل، بل التغير الذي يضمن تطوّراً معقولاً يحافظ على الجوهر والتراث. وإن بقي في العربية قليل من الصعوبات والصيغ التي تختلف عما هو عند سواها، فأين الضرر؟ فبعض ما يقولون فيه إنه من السليبيات، لا يوازي شيئاً إذا ما قورن بكلّ ما هنالك من إيجابيات أكثر الذي بين أيدينا. اللغة العربية أمانة في أعناقنا، فلا يجوز التفريط بها.

الأصول النفسية في قواعد اللغة العربية

الدكتور محمد كشاش^٥

توطئة

بين اللغة والفكر وشائج قريى وقنوات اتصال، قامت الدراسات الحديثة تؤكدها عبر سُبُل مختلفة. عُرف أحدها عن طريق اعتبار لسان الأمة جزءاً من عقليتها^(١). . . ويرز الثاني من خلال زاوية تتعلق بالتفكير، وذلك حين ذهب بعض علماء النفس إلى القول بأن «التفكير كلام باطني»^(٢).

وأدرك العلماء والفلاسفة أيضاً العلاقة القائمة بين اللغة والفكر، حين نظروا إلى اللغة على أنها مظهر الفكر ووعاؤه. نُقل عنهم قولهم: «إن الأفكار تتكوّن في عقل الإنسان قبل أن تصبح ألفاظاً وأساليب تعبير، وأنها توجد عارية تماماً، دونما أي حاجة إلى أجهزة اللغة. . . ولا شك أن ذلك القول ينطلق من خطأ بين. فمهما كانت الأفكار التي تتجمع في عقل الإنسان، فهي لا تستطيع أن تولد وتحيا إلا من مصدر ألفاظ وعبارات

(٥) أستاذ في الجامعة اللبنانية - كلية الآداب.

(١) ينظر من هذه الأبحاث ما ذكره أنور الجندي في كتابه: القصى لغة القرآن، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، ص ٢٥٢ وما بعدها.

(٢) د. محمد عثمان نجاتي: علم النفس في حياتنا اليومية، دار القلم، الكويت، ط ٨، ١٩٧٩م، ص ٢٥٨.

اللغة فلا وجود للأفكار العارية، المتحررة من أجهزة التعبير... وإن حقيقة الفكرة تظهر في التعبير، ولا وجود أيضًا للأفكار بدون التلطف بها، أو على الأقل لا وجود لأفكار إنسانية حقيقية^(٣).

إن أواصر القربى بين اللغة والفكر، وبخاصة من خلال اعتبار اللغة جهاز الفكر ومظهره، حقيقة تؤيدها الوقائع وتدعمها البراهين. إذ المعاني كامنة في النفس، وهي موجودة فيه بالقوة، ولا تبرز بالفعل إلا من خلال اللغة. فاللسان أداة يبان ما في الفكر، ممّا يعبر عنه باللفظ المفيد. قال الأخطل مؤكّدًا ذلك: [من الكامل]

لَا يُعْجِبُكَ مِنْ خُطْبٍ خُطْبَةٌ حَتَّى يَكُونَ مَعَ الْكَلَامِ أَصِيلًا
إِنَّ الْكَلَامَ لَيْنِي الْفَوَادِ، وَإِنَّمَا جُعِلَ اللَّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ ذَلِيلًا^(٤)

واليد أداة يبان، ممّا يعبر عنه بالخط، ومن ثمّ حُفِظَ من أمثاليهم: «القلمُ أحدُ اللسانين»^(٥).

من هذا المنطلق لم يُعَدَّ القول خافيًا إن اللغة تدخل في أصل غير قليل من العلوم الإنسانية. وهي تدخل إمّا كعنصر أساسي في ميدان البحث، وإمّا كأداة يتحقّق استعمالها في التعبير عن معطيات هذا العلم أو ذلك^(٦).

هكذا برزت أهميّة اللغة في أكثر من مجال وصعيد. وهي بكلمة أداة التعبير عمّا في النفس. ومن هنا التحمت بالنفس البشرية باعتبارها من

(٣) بول شرشار: اللغة والفكر، ترجمة صلاح أبو الريد، سلسلة «ماذا أعرف»، رقم ١٢، المنشورات العربية، جونية، ١٩٧٧م، ص ١٠.

(٤) ابن هشام: شرح شذور الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط ١٠، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م، ص ٢٨.

(٥) محمد بن عبد الغفور الكلاعي: إحكام صنعة الكلام، تحقيق وتقديم د. محمد رضوان الداية، عالم الكتب، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥م، ص ٤٩، وابن عبد ربه: العقد الفريد، شرحه وضبطه... أحمد أمين وآخرون، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م، ج ٣ ص ٧٧.

(٦) د. جمعة سيد يوسف: سيكولوجية اللغة والمرض العقلي، «عالم المعرفة»، الكويت، رقم ١٤٥، جمادى الآخرة ١٤١٠ هـ - يناير - كانون الثاني ١٩٩٠م، ص ١٦.

مظاهر السلوك الإنساني. وقد دخلت في احتمالات علم النفس، وأصبحت ميداناً رحيماً من ميادينه. وما ذلك إلا لأنه «العلم الذي يهتم بدراسة جميع أنواع السلوك أو النشاط التي تصدر عن الإنسان أثناء تفاعله مع البيئة وتوافقه معها»^(٧). وربما كان النشاط اللغوي من السلوك الإنساني الذي يشترك فيه النشاط الحركي والعقلي والانفعالي؛ لأن الإنسان حين يتكلم أو يكتب، لا يكتب بيده أو يتكلم بلسانه، بل يصاحبه نشاط جسمي حركي يظهر في تحريك الأجهزة التي تخص الكلام أو الكتابة. فضلاً على النشاط العقلي المتمثل بالانتباه والإدراك. إلى جانب النشاط الوجداني الذي يبرز بشكل ارتياح أو انزعاج... وهذا ما أكدّه أحد الدارسين، حين اعتبر السلوك نشاطاً كلياً. قال موضعاً ذلك: «... الإنسان حين يفكر في موضوع أو يتبه إليه أو يحاول أن يتذكر، فإن هذا النشاط العقلي تصحبه في الوقت نفسه تغيرات جسمية وحالات وجدانية مختلفة... هذا فضلاً عن الحركات والتعبيرات والأوضاع الجسمية الخاصة التي يتخذها الإنسان أثناء تفكيره وانتباهه وتذكره...»^(٨).

ولما كانت اللغة نشاطاً إنسانياً، فقد ارتبطت بعلم النفس - خاصة في العصور المتأخرة - فتعامل عالم النفس مع اللغة باعتبارها سلوكاً يمكن إخضاعه للدراسة باستخدام المناهج والأساليب السيكلوجية المختلفة...»^(٩).

ولكن الأمر يختلف في بداية تقنين اللغة ووضع أحكامها، إذ راعى النحاة وعلماء اللغة أموراً نفسية - بشكل عفوي أو عن قصد - تعود على المتكلم والسامع بالفائدة والأهمية. منها مراعاة مقتضى الحال الذي انعكس جلياً في أصول عدّة، كالربط بين الصوت والمعنى، وإتقاء الخفة على الأذن واللسان، والاهتمام بسهولة النطق... وغيرها من الأمور

(٧) محمد عثمان نجاتي: علم النفس في حياتنا اليومية، ص ١٧.

(٨) د. أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، المكتب المصري الحديث، الإسكندرية، ط ٩، ١٩٧٣م، ص ٢٣.

(٩) د. جمعة مبد يوسف: سيكلوجية اللغة والمرض العقلي، ص ١٧.

النفسية التي تظهر في جوانب متعددة ومساائل متفرقة في القواعد النحوية. وقد أولينا - من النشاط اللغوي - القواعد النحوية؛ لأنَّ النحو كما يقول «بالمر» (Palmer): «هو الذي يجعل للغة ميزة أو خاصية بشرية أساسية؛ وذلك أنَّ مخلوقات أخرى يمكنها إصدار أصوات ذات مغزى، لكن الربط بين الصوت والمعنى بالنسبة إليها يكون من نوع بدائي مغلق. أمَّا الربط بين الصوت والمعنى لدى البشر فيتم من خلال النحو»^(١٠). وقد برزت الأصول النفسية في القواعد النحوية من خلال المسائل التالية:

نماذج من الأحكام النحوية

١ - مراعاة حالة المخاطب (التداء)

التداء كما عرفه النحاة: «هو الدعاء بأحرف مخصوصة»^(١١). وأحرف التداء المعروفة هي: يا، أيا، هيا، أي وألف الاستنهام^(١٢). وقد راعت أحرف التداء حالة المخاطب النفسية، عبر مراعاة المسافة التي تفصل المتكلم عن المتكلم، فضلاً على الحالة التي هو فيها. فإذا كان المتكلم بعيداً أو غافلاً، استعملت الأحرف التي فيها مد الصوت وإطالته. وقد لاحظ علماء العربية ذلك، عن طريق تحديد استعمالها، قالوا: لا يخلو المتكلم من أن يكون مندوباً، أو غيره، فإن كان غير مندوب فإما أن يكون بعيداً، أو في حكم البعيد - كالنائم والساهي - أو قريباً، فإن كان بعيداً أو في حكمه فله من حروف التداء «يا وأي وأهيا»، وإن كان قريباً فله الهمزة، نحو: أَرَبُّدُ أَقْبِلُ»^(١٣).

(١٠) د. جمعة سبد يوسف: سيكولوجية اللغة والمرض العقلي، ص ٣٩.

(١١) الشيخ خالد الأزهرى: شرح التصريح على التوضيح، دار الفكر، لا. ب، لا. تا،

مج ٢ ص ١٦٣.

(١٢) المبرد: المفتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عفيمة، عالم الكتب، بيروت،

لا. تا، ج ٤ ص ٢٣٣.

(١٣) ابن عتيل: شرح ابن عتيل، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، لا. تا، لا. تا،

ج ٢ ص ٢٥٥.

والذي يشذ أزر مراعاة الحالة النفسية أن بعض نحاة العربية أسمى أحرف النداء «الحروف التي يتبها المدعّر»^(١٤). والشيء الآخر التأكيد على وضع المنادى قبل سرد قاعدة النداء. وصف سيويه ذلك بقوله: «وأما الاسم المندوب فينبه بخمسة أشياء: يَا وَأَيَا وَهَيَا وَأَيُّ وبالآلف... إلّا أنّ الأربعة غير الآلف قد يستعملونها إذا أرادوا أن يمدّوا أصواتهم للشئ المتراخي عنهم، والإنسان المغمض عنهم، الذي يرون أنّه لا يقبل عليهم إلّا بالاجتهاد، أو النائم المستقل...»^(١٥).

٢ - التقديم والتأخير

في نسق الجملة الاسمية يتقدّم المبتدأ على الخبر في الغالب. وقد اكتسب اسمه من موقعه؛ لذلك جاء في حدّه: «المبتدأ هو الاسم المجرد عن العوامل اللفظية مستنداً إليه أو الصفة الواقعة بعد ألف الاستفهام أو حرف النفي رافعة لظاهر، نحو: زيدٌ قائمٌ وأقائمُ الزيدان وما قائمُ الزيدان»^(١٦).

ولكن القاعدة لم تكن جامدة بل طرأ عليها استثناءات مستمدة من أحوال النفس البشرية. أمور تسوّغ تجاوز أصل القاعدة التي تنص على: [من الرجز]

«والأفضلُ في الأخبارِ أن تُؤخَّرَ»^(١٧) ❦

وتوسّعوا فيها عن طريق تجويز تقديم الخبر، وذلك لأهمية المقدم في نفس المتلقّي. من أمثله: «فاجعُ أخوك» و«عاندُ المسافر»... وسواهما من المواضع التي تتطلّب التقديم وذلك لشغف النفس بالخبر.

(١٤) ينظر، سيويه: الكتاب. تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٨م، ج ٢ ص ٢٢٩، والمبرّد: المتنضب، ج ٤ ص ٢٢٣.

(١٥) سيويه: الكتاب، ج ٢ ص ٢٢٩-٢٣٠.

(١٦) الشريف الحرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ط. جديدة، ١٩٨٥م، ص ٢٠٨.

(١٧) ابن مالك: ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م، ص ١٦.

وقد أولى البلاغيون هذا الجانب قسماً من اهتمامهم وأفردوا له مكاناً في مؤلفاتهم، موضحين فيه أسباب التقديم. من شواهد ذلك ما أثبتته الخطيب القزويني في تلخيصه، قال: «وأما تقديمه - أي المستند - فَلِكُونِ ذكره أهم، . . . وأما لِيَتِمَّ كُنْ الخبر في ذهن السامع؛ لأنَّ في المبتدأ تشويشاً، وأما لتعجيل المسرة أو المساعدة للتفاؤل أو التطيُّر. . .»^(١٨).

من أمثلة ما جاء في تقديم المستند لأهميته عند القائل، قول الشاعر:

[من الوافر]

سَلَامُ اللهِ يَا مَطَرُ عَلَيْهَا وَلَيْسَ عَلَيْكَ يَا مَطَرُ السَّلَامُ^(١٩)
حيث تقدّم «سلام» على الجار والمجرور «عليها»؛ لأنّه الأهم عند القائل، والأصل: «عليها سلام الله».

ومثل ذلك يحصل في الجملة الفعلية، إذ يتقدّم المفعول أحياناً على الفعل والفاعل دفْعاً لشكِّ يزاول النفس، ووساوس قد تعتربها فيما أُلقي إليها من أوامر أو نواهي. يشدّ أزر ذلك قوله تعالى: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»^(٢٠). حيث تقدّم الضمير «إِيَّاكَ» وهو منقول به لتخصّصه بالمعبودية على الفعل؛ ولو تأخّر لفقد تخصّصه وانفراده، ولصحّ أن يشاركه غيره على نحو قولهم: «نَعْبُدُكَ وَغَيْرَكَ». وقد أوضح السيوطي هذه المألة بقوله: «وإذا قدم المفعول أفاد الاختصاص عند الجمهور، نحو: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، أي لا غيرك»^(٢١).

إلى جانب إفادة التخصيص، حمل التقديم أموراً نفسية، وهي أهميّة المفعول وعدم أهميّة الفاعل؛ لما فيه من أولوية. ذكر ابن الحاجب في مسألة تقدّم المفعول على الفعل شرحاً جاء فيه: «... ولعلّ ذلك لكون

(١٨) الخطيب القزويني: التلخيص في علوم البلاغة، ضبط وشرحه عبد الرحمن

البوقفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لا. تا، ص ٧٤.

(١٩) الكاكي: مناجاة العلوم، ضبط وشرحه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٣م، ص ٢٢٠.

(٢٠) سورة الفاتحة، الآية ٥.

(٢١) السيوطي: معجم الهوامع، عني بتصحيحه السيد محمّد بدر الدين النعساني، دار المعرفة، بيروت، لا. تا، ج ١ ص ١٦٦.

تقديم المنصوب على الفعل دليلًا في ظاهر الأمر على أن الفعل غير موصوف
والألم يؤخر عن مرتبة أي الصدر...» (٢٢).

ومن جهة أخرى تظهر مراعاة الأصول النفسية من خلال منع تقديم
المفعول على الفاعل وعلى الفعل في حال اللبس على الإنسان؛ وذلك
حين يكون الاسم معربًا بحركات منفردة؛ فيخشى اللبس على السامع، وما
يجر التقديم من ضرر، كما في نحو: «ضرب عيسى موسى» (٢٣).

٣ - الميل إلى البساطة والسهولة

جنحت بعض الأحكام النحوية نحو الخفة، وابتعدت عن الثقل.
وكانها أخذت في اعتبارها ميل الإنسان إلى الاقتصاد في النطق، وتوفير
في المجهود العضلي. من أدلة ذلك ما جاء في باب النسبة.

تضمنت القاعدة العامة الحكم التالي: «إذا نسبت رجلًا إلى أب أو
أم إلى بلد أو حي أو قبيلة أو أخ أو صناعه، زدت في آخره ياء مشددة،
كقولك في النسب إلى «بكر» «بكري»... «وشبهه» (٢٤). ولما كانت في
النسبة إضافة ياءين إلى الكلمة، والإضافة زيادة وثقل عليها - يبرز ذلك في
الأسماء المضافة والمرتببة - فقد تجنبوا ذلك الثقل ومالوا عنه عن طريق
تعديل شيء في القاعدة؛ فكان حكم النسبة إلى الاسم المركب والمضاف
كما صرح به الخليل: «تُلْقِي الآخر منهما كما تلقي الياء من حمزة
وطلحة» (٢٥)؛ لأن طلحة بمتزلة حضرموت (٢٦). ثم يُذِيلُ قاعدته بمثل

(٢٢) ابن الحاجب: الكافية في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩م، ج ١ ص ١٢٨.

(٢٣) الصبّان: حاشية الصبّان على شرح الأشموني، دار الفكر، لا. ب، لا. تاء، مع ١، ج ١ ص ١٠٨.

(٢٤) الزجّاجي: كتاب الجمل في النحو، حققه وقدم له د. علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة ودار الأمل، بيروت وبارد، ط ١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م، ص ٢٥٢.

(٢٥) وتوضيح ذلك أن تاء التأنيث بمتزلة اسم فُصِّم إلى اسم ولو نسبت إلى اسم فُصِّم إلى اسم لعذت الاسم الثاني فكذلك هنا تحذف تاء التأنيث. يراجع، ابن الأنباري: كتاب أسرار العربية، ص ٣٧١.

(٢٦) سيويه: الكتاب، ج ٣ ص ٣٧٤.

تطيقتي، قال: فمن ذلك خَمْسَةُ عَشَرَ وَمَعْدِيكَرَب في قول مَنْ لم يُصَفَّ^(٢٧). فإذا أضفت قلت: مَعْدِي وَخَمْسِي^(٢٨). ومثل هذا الحذف فرضته أمور نفسية تتمثل في سهولة النطق، والاقتصاد في المجهود العضلي... مما يسهل على الناطق.

هكذا عرفت أعلام كثيرة نسبت إلى بلد مركّب عربته العرب على شاكلة «قالقلا»، فكانوا يقولون في النسبة إليها «قالي». والذي يقوى ذلك ما حفظه ياقوت الحموي في معجمه، وهو يعلّق على هذه النسبة بقوله: «... وتعمل بالقلا هذه البُسَط المسمّاة بالقالي اختصروا في النسبة إلى بعض اسمه لِثِقَلِهِ»^(٢٩).

وفي الإطار نفسه ظهر ابتغاء البساطة في باب التصغير. جاء في تصغير الخماسي ما يلي: «وإن كان الاسم على خمسة أحرف أصلية، أو فيها زائدة، فإنّ التصغير على ما كان في الأربعة، تقول في تصغير سَقَرَجَل: سُنَيْرَج»^(٣٠). وعلة هذا الحكم راجعة إلى أصل نفسي يتمثل بالبعد عن الثقل اللفظي الذي يولد أيضًا جهيرًا تأذّي منه الأذن.

وقد يجرون تبديلات يفرضها اللسان الذي يميل إلى السلاسة والسهولة؛ فيعدلون في أحكامهم إلى استثناءات تطلبها النفس. يدعم ذلك ما رواه أبو زيد عن الخليل، قال: «قلت للخليل بعد أحمد: لِمَ قالوا في تصغير «واصل» «أَوْصِل» ولم يقولوا «وَوَصِل»؟ فقال: كرهوا أن يُنبّه كلامهم بنبح الكلاب»^(٣١).

(٢٧) الإضافة يقصد بها النسبة، كان يطلقها سيويه فيقول: «باب الإضافة». ينظر،

سيويه: الكتاب، ج ٣ ص ٢٣٥.

(٢٨) سيويه: الكتاب، ج ٣ ص ٢٧٤.

(٢٩) ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، ج ٤ ص ٢٩٩.

(٣٠) المبرّد: المختضب، ج ١ ص ١١٩.

(٣١) ابن قتيبة: حيون الأخبار، دار الكتاب العربي، بيروت، صورة مصدّرة عن طبعة دار

الكتب المصرية، ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٥ م، مج ١، ج ٢ ص ١٦٠.

٤ - طلب الخفة

راعى كثير من الأحكام النحرية جانب الخفة، وتجنبت ما استطاعت الثقل. ويكاد الدارمى البصير لمسائل النحو العربي أن يقع في كل حكم تقريباً على مسوغ يتمثل في طلبها والاتجاه إليها^(٣٢). من هذه الأحكام عدم البدء بالمتحرك. جاء في باب الوقف: «الابتداء لا يكون إلاّ بمتحرك، والوقف لا يكون إلاّ على ساكن، فإن وقفت على المرفوع والمجرور الصحيح المنون، حذفت الحركة والتنوين. وإن وقفت على المنصوب المنون أبدلت من التنوين ألفاً...»^(٣٣).

والحقيقة التي تسيطر هذا الحكم تكمن في معرفة سبب إبدال الحركة بالسكون. فالحركة أثقل من السكون. ولما كان الأمر كذلك فرّوا من الثقل إلى الخفة، فوقفوا على السكون؛ لأنه أخف^(٣٤) وفيه راحة للمتكلّم.

وينطوي تحت المبدأ نفسه حكم التقاء الساكنين. وضابط التقاء الساكنين هو: «إذا التقى ساكتان في كلمة، وكانا مثليين، فبعض العرب يُدغم ويُتبع حركة الثاني التي قبل الأول، فيقول: رُدّ، وبعضهم يفتح للخفة، فيقول: رُدّ، وبعضهم يكسر على أصل التقاء الساكنين، وقوم يفكّون الإدغام فيقولون: آرُدُدّ»^(٣٥).

من شواهد إدغام الساكنين الفعل «غَضَّ» في قول جرير يهجو الراعي النميري: [من الوافر]

فَغَضَّ الطَّرْفَ إِنَّكَ مِنْ نُعْمِيرٍ فَلَا كَغَبًا بَلَفَتْ وَلَا يَلَابًا^(٣٦)

(٣٢) ينظر، ابن الأنباري: كتاب أسرار العربية، عني بتحقيقه محمّد بهجة الطيار، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م، ص ٣٠٩ و ٣٧٧ ر ٤١٣.

(٣٣) ابن اللّحان: كتاب الفصول في العربية، حققه د. فائز فارس، دار الأمل ومؤسسة الرسالة، إربد وبيروت، ط ١، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، ص ٨٧.

(٣٤) ابن الأنباري: كتاب أسرار العربية، ص ٣٧٧.

(٣٥) ابن اللّحان: كتاب الفصول في العربية، ص ٨٥.

(٣٦) ديوان جرير، دار صادر، بيروت، لا. تا، ص ٦٣.

ومن نماذج فك الإدغام قوله تعالى: «وَأَقْصِيْذَ فِي مَشِيْكَ وَأَغْضُضْ من صوتك»^(٣٧). وبحكم تخلصهم من ساكنين، خرجوا من ضيق النفس وجسه نتيجة لالتقاء الساكنين إلى راحة وبسطة فيه، يساعد على اتصال النطق بالكلام، كما في قوله تعالى: «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ»^(٣٨)، حيث كُثِرَت «النون» في «يكن» لسكونها - وأصلها السكون للجزم - وسكون اللام بعدها. وبذلك فرجوا عن كرتهم بتحرّره من الضيق والتبؤم. وقد لاحظ قُطْرُب ذلك، قال: «... ألا تراهم بنوا كلامهم على متحرك وساكن ولم يجمعوا بين ساكنين في حشو الكلمة، ولا في حشوييت ولا بين أربعة أحرف متحركة؛ لأنهم في اجتماع الساكنين يظنون في كثرة الحروف المتحركة، ويستعملون وتذهب الصلة من كلامهم، فجعلوا الحركة عقيب السكون»^(٣٩).

واعتمد النحاة في العديد من نظرياتهم على الخفة والبعد عن الثقل، كما استندوا إليها في دحض بعض المسائل. من أمثلة ما جاء من مذاهب في أصل «لن». وقد ردّ مذهب الفراء القائل إنّ أصلها «لا»، وأنّ «النون» أبدلت من الألف، حجّته إبدال الثقيل من الخفيف؛ «لأنّ النون مُقْطَع والألف صوت، والصوت أخفّ من المقطع، فإذا أبدلت النون من الألف خرج من خفة إلى ثقل»^(٤٠).

٥ - أَمْنُ اللَّبْسِ

عَوَّل النحاة على مبدأ أمن اللبس كثيراً في تفسير الظواهر النحوية. ويكاد يكون سمة طافية في القواعد النحوية والصرفية، يفرّون إليه؛ بغية تفسير سلوك اللغة الذي ينطوي تحت قاعدة واحدة. وقد ظهر ذلك في

(٣٧) سورة لقمان، الآية ١٩.

(٣٨) سورة البينة، الآية ١.

(٣٩) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، واجمه وقدم له د. فايز ترحيني، دار الكتاب

المريّ، بيروت، ط ١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، ج ١ ص ١٠٨.

(٤٠) المالقي: وصف المياني في شرح حروف المعاني، تحقيق د. أحمد محمّد الخراط،

دار القلم، دمشق، ط ٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ٣٥٦-٣٥٧.

تعليقات النحاة. من أدلة ذلك قول ابن مالك في باب «النائب عن الفاعل»: [من الرجز]

« وَإِنْ يَشْكُلُ خِيفَ لَبَسٍ يُجْتَبَ »^(٤١)

وترجمة هذا المبدأ في قواعدهم النحوية يتجلى في الأمثلة التالية. جاء في باب الجمع: منع النحاة جمع «حية» على «حي» بخلاف سائر ما كان من هذا النوع كبقرة ونعامة وحمام... فإنهم أسقطوا في جمعه الهاء وكذا في مذكّره. قال الكسائي: سمعت كلّ هذا النوع يطرح من ذكر الهاء إلا في حية^(٤٢).

والمتدبر للحكم السابق يجد علّة ذلك تنطوي تحت مبدأ حكوه: «لأنّ يلبس بالحي الذي هو ضدّ الميت»^(٤٣).

ومثل هذا أيضًا ما ورد في باب النداء من حذف «يا» الإضافة. إذ جوّز العلماء أن يقال في النداء: يا أيتّ يا أمّيت بحذف ياء الإضافة وتعويض الناء عنها. قال ابن يعيش: «ولا تدخل هذه الناء عوضًا فيما له مؤنّث من لفظه. لو قلت في يا خالي ويا عمّي يا خاليت ويا عمّيت لم يجز؛ لأنّه كان يلبس بالمؤنّث»^(٤٤).

ولعلّ هذا المبدأ قديم في التراث اللغويّ، إذ حاولت بعض اللهجات العربية أن تضيف شيئًا من خصوصيّتها في لغتها لتقف في الحيلولة من دون الوقوع في اللبس. وهذا بادٍ في الوقف على «كاف» الخطاب. إذ الوقف يكون على السكون؛ فيلبس المذكر «ك» بالمؤنّث «لي»؛ فأدخلوا الشين مكان الكاف للمؤنّث. قال سيويه موضحًا: «هذا باب الكاف التي هي علامة المضر. إلّعلم أنّها في التأنيث مكسورة وفي المذكر مفتوحة. وذلك قولك: رأيْتُكِ للمرأة، ورأيْتُكَ للرجل. فأما ناس

(٤١) ابن مالك: الألفية، ص ٢٤.

(٤٢) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج ١ ص ٣٣٩.

(٤٣) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج ١ ص ٣٣٩.

(٤٤) ابن يعيش: شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، لا. تا، ج ٢ ص ١١-١٢.

كثير من تميم وناس من أسد فإنهم يجعلون مكان الكاف للمؤنث الشين .
وذلك أنهم أرادوا البيان في الوقف ؛ لأنها ساكنة في الوقف فأرادوا أن
يفصلوا بين المذكر والمؤنث^(٤٥) . من شواهد ذلك قولهم : [من الطويل]

فَعَيْنَا شِ عَيْنَاهَا ، وَجِيدُ شِ جِيدُهَا وَلَكِنَّ عَظَمَ السَّاقِ وَمِنْشٍ رَقِيقٌ^(٤٦)

حيث أبدل الشاعر كاف الخطاب شيئاً في «عيناش» و«جيدش»
و«منش» . وهذه الظاهرة تسمى «كشكشة» .

إن هذه اللغة فيها من دقة وبيان ما هو معلوم . وقد كشف تقابها
المنهج النفسي الذي نفّس على ضوئه بعض الأحكام . وهي تضعنا مع
تماس من بعض الآراء اللغوية التي تناقلها اللغويون القدامى ، ولما يزل
يرددها المحدثون ، ونأخذها كايبراً عن كابر . والرأي مفاده إن الكشكشة
من اللغات المذمومة^(٤٧) . فهل إبدال الكاف شيئاً موضع ذم ؟ ! إنها بحاجة
إلى معارضة ونظرة ثاقبة بمناهج علمية متعدّدة للخروج بالرأي
الأصوب . . .

وقد تنبه العلماء لظاهرة التشابه ؛ فلجأوا إلى قاعدة أسن اللبس^(٤٨)
لتحرير النفس من برائن البلبلة والإضطراب والوقوع بالمحذور . من هؤلاء
ابن هشام الذي عقد في كتابه «مغني اللبيب» فصلاً أسماه «فيما يجب على
المبتدأ في صناعة الإعراب أن يحترز منه»^(٤٩) .

(٤٥) سيبويه : الكتاب ، ج ٤ ص ١٩٩ .

(٤٦) ابن منظور : لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، ط ١ . ١٩٩٠ م ، ج ٦ ص ٣٤٢ .
مادة [كشش] .

(٤٧) بنظر ، أحمد بن فارس : الصحاح في فقه اللغة ومن العرب في كلامها ، حققه وقدم له
مصطفى الشربيني ، مؤسسة أ . بدراي ، بيروت ، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م ، ص ٥٣ .

(٤٨) عقد السيوطي باباً أسماه «اللبس محذور» . يراجع ، السيوطي : الأشباه والنظائر في
النحو ، ج ١ ص ٣٣٩-٣٣٥ .

(٤٩) ابن هشام : مغني اللبيب ، حققه وعلّق عليه د . مازن المبارك وآخر ، راجعه سعيد
الأفغاني ، دار الفكر ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٧٩ م ، ص ٨٧٥ .

٦ - إيقاع الإعراب ووقعه على النفس

يعتبر الإعراب في العربية دليلاً على الحكم النحويّ. فالحركة الإعرائية في حقيقة وجودها أثر ظاهر أو مقدّر يجلبها العامل في آخر الاسم المتمكّن والفعل المضارع^(٥٠).

ولمّا كان الحكم النحويّ يبرزه الإعراب، فإنّ للحركة وقعها الحسن في النفس، بعيداً عن النشاز والتنافر النغميّ. ويدور الأمر جليّاً في جملة أمور. منها أنّ الإعراب يحذف في حالة خروجه إلى ثقل في الحرف الذي يحمله. وهذا حاصل في إعراب المضارع المجزوم المعتلّ اللام، نحو: لم يَقْضِ ولم يَغْزُ ولم يَخْشَ. وقد ألمح الزجاجي إلى حذفه نتيجة ما يحدث من تنافر المتماثلين والتباسه على القارئ، قال: «إنّ الأفعال المعتلة اللامات قد سلبت حركتها في حال الرفع، فصار يُنطق بها غير متحركة لاستقبال الحركات فيها، فصارت بمتزلة غير متحرك، كقولك: زيد يقضي ويمشي ويدعو ويغزو، فصار في هذه الحال بمتزلة سائر السواكن، فلما دخل عليه الجازم حذف الساكن... لئلا يكون الجزم كالرفع»^(٥١).

ويتجلى الأمر في صورة جلية أيضاً عندما ميّز النحاة بين الحركات، وصنّفوها باعتبار إيقاعها وثقل إخراجها. روي عن رجل سأل الخليل بن أحمد قال: لا أجد بين الحركات فرقاً، فقال له الخليل: ما أقل ما يميّز أفعاله، أخبرني بأخفّ الأعمال عليك؟ فقال لا أدري. قال: أخفّ الأفعال عليك السمع لأنك لا تحتاج فيه إلى استعمال جارحة إنّما تسمعه من الصوت، وأنت تتكلّف في إخراج الضمة إلى تحريك الشفتين مع إخراج الصوت، وفي تحريك الفتحة إلى تحريك وسط الأنف مع إخراج الصوت، فما عمل فيه عضوان أثقل ممّا عمل فيه عضو واحد^(٥٢).

(٥٠) ابن هشام: شرح شذور الذهب، ص ٣٣.

(٥١) الزجاجي: الإيضاح في حلل النحو، تحقيق د. مازن المبارك، دار النفائس، ط ٤، ١٩٨٢م، ص ١٠٣.

(٥٢) البيهقي: الأشباه والنظائر في النحو، ج ١ ص ٢٠٢.

ومن دلائل إيقاعية الإعراب أنَّ بعض اللهجات تستبدل مكان الألف
نونا في حال الوقف^(٥٣). من أمثله قول العجاج: [من الرجز]
مَا هَاجَ أَخْرَانَا وَشَجَرْنَا قَدْ شَجَنَ مِنْ ظَلَلِي كَالْأَنْحَمِيِّ أَنْهَجَنَ^(٥٤)
وكذلك حالهم في التعويض عن ياء المنقوص المحذوفة بالتنوين.
يقولون: قاضي رواد وكذلك الجموع: جوارٍ وغواشي...

إنَّ الحكم المتقدم يبرِّره الإيقاع المأنوس. والذي يرجَّح ذلك ما
جاء في شرح الأسترباذي معلقاً على إلحاق النون في حرف الروي، قال:
«وإنما ألحقوا هذه المدَّة في حروف الروي لِأَنَّ الشعر وضع للغناء
والترنم...»^(٥٥). ومعلوم ما في الغناء من موسيقى تتقبلها النفس بقول
حسن.

ولا تذهب بعيداً إذا قلنا إنَّ النون من الأصوات التي يحسن الكوت
عليها؛ للغنة التي فيها. جاء في سرِّ الفصاحة: «النون حرف مجبور
أغنى»^(٥٦).

ومن هذا القليل أيضاً، وينفس الميزان جاءت تسميتهم الحروف
الواردة في قول الحريري: [من الرجز]
وَالْوَاوُ وَالْيَاءُ جَمِيعًا وَالْأَلِفُ هُنَّ حُرُوفُ الْاِغْتِلَالِ الْمُكْتَفَى^(٥٧).

(٥٣) وذلك في قوافي الشعر، وهي أواخره لأنه موضع وقف محتمل لتطويل الصوت بعدما
يمضي اليت يوزنه كاملاً... وهذا التنوين يلحق الأسماء والأفعال والحروف على
اختلافها من ظاهر أو مضمّر أو معرب أو مبني أو غير ذلك. يراجع، المالقي:
رصف المباني في شرح حروف المعاني، ص ٤١٦.

(٥٤) ديوان العجاج، تحقيق د. عبد الحفيظ السطلي، مكتبة أطلس، دمشق، ١٩٧١م، ج
٢ ص ١٣ وابن جني: الخصائص، ج ١ ص ١٧١. وفيه أبدل ألف دشجا، وأنهجاء
نونا دشجن، «أنهجن».

(٥٥) الأسترباذي: شرح شافية ابن الحاجب، حقّنها وضبط غريبها الأستاذ محمد نور
الحسن وأخران، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢م، ج ٤ ص ٢٤٣.

(٥٦) ابن جني: سرّ صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق د. حسن هنداي، دار القلم،
دمشق، ط ١، ١٩٨٥م، ج ٢ ص ٤٣٥.

(٥٧) الشيخ أبو محمد القاسم الحريري: ملحة الإعراب، المكتبة الشعبية، بيروت،
لا. تا، ص ٨.

حروف علة؛ جَمَلًا على أُنات المريض لما فيها من لين وموت. نُقِلَ
عن ابن منظور أنه ذكر سبب التسمية في لسانه، قال: «وحروف العلة
والاعتلال: الألف والياء والواو، سُميت بذلك ليلينها ومَوْتُها»^(٥٨).

وهذه التسمية بطبيعة الحال منبعثة من إيقاع الحروف المذكورة في
الأذن، وأثرها في النفس. يرجع ذلك ما قاله ابن طباطبا: «إِنَّ كُلَّ حَاسَّةٍ
من حواس البدن إِنَّمَا تَقْبَلُ ما يَتَّصِلُ بِها مِمَّا طُبِعَتْ لَهُ إِذَا كَانَ وَرُودُهُ عَلَيْهَا
وَرُودًا لَطِيفًا بِاعْتِدَالٍ لَا جَوْرَ فِيهِ... والأذن تَتَشَوَّفُ لِلصَوْتِ الْخَفِيفِ
السَّاكِنِ وَتَتَأَذَى بِالْجَهِيرِ الْهَائِلِ»^(٥٩).

٧ - التعادل والانسجام

أدت التعادلية التي ظهرت بشكل معادلات دورًا مهمًا في وصف
الظاهرة النحوية وتعليل حكمها. ويفضل مبدئها يظهر انسجام الحكم
وطرده على جميع الظواهر المماثلة. من أمثلة التعادلية فتح حرف
المضارعة في الثلاثي وضته من الرباعي، قالوا: «... لأنَّ الثلاثي أكثر
من الرباعي، والفتحة أخف من الضمة، فأعطوا الأكثر الأخف، والأقلَّ
الأكثر ليعادلوا بينهما»^(٦٠).

ومثله أيضًا ما ذكر في علل دخول التنوين الكلام. منها الفرق بين
المتكّن الخفيف في الأسماء، وبين الثقيل الذي ليس بمتكّن. قال
سيبويه: «واعلم أَنَّ بعض الكلام أثقل من بعض، فالأفعال أثقل من
الأسماء؛ لأنَّ الأسماء هي الأولى، وهي أشدَّ تمكّنًا، فمن ثَمَّ لم يلحقها
تنوين ولحقها الجزم والسكون»^(٦١).

وقد يتمدّدون ذلك إلى مقايسة حكم على حكم بواسطة معيار

(٥٨) ابن منظور: لسان العرب، ج ١١ ص ٤٧١، مادة [علل].

(٥٩) ابن طباطبا: كتاب حيار الشعر، تحقيق د. محمد زغلول سلام، دار الشمال للطباعة

والنشر والتوزيع، طرابلس - لبنان، ١٩٨٨م، ص ٢٦.

(٦٠) ابن الأنباري: كتاب الأسرار العربية، ص ٤٠٤.

(٦١) سيبويه: الكتاب، ج ١ ص ٢٠-٢١.

التعادل، كما ذهب الكوفيون في تفسير عدم دخول الجزر الفعل والجزم الاسم، قالوا: فلم تخفض الأفعال لثقلها، ولم تجزم الأسماء لخفتها، ليعتدل الكلام^(٦٢).

فضلاً على ذلك استعملوا التعادل^(٦٣) في البنية الصرفية في أثناء وصف الظاهرة النحوية. من أبرزها ما ذكر في علة دخول التاء على العدد المذكر. قال بعضهم: إن التاء إنما لحقت عدد المذكر وسقطت من عدد المؤنث؛ لأن المؤنث ثقیل فتاسبه حذفها للتخفيف، والمذكر خفيف فتاسبه دخولها ليعتدلا^(٦٤).

وشبه بهذا كثير في النحو، إلى درجة أنصح له السيوطي مكاناً في أشباهه أسماء «التعادل»^(٦٥).

الحجة والبرهان

هذه نماذج ستناها للتدليل على ارتباط قواعد النحو العربي بالأسس النفسية. إنه ارتباط يرقى إلى زمن تقعيد القواعد. إذ اتكأ النحاة على الأساليب النفسية - بقصد أو بغير قصد - بنية تفسير قواعدهم، وتعليل أحكام لغتهم. ولم يغربوا في منهجهم أو يجنحوا في اتجاههم؛ لأن اللغة بت النفس الإنسانية، وترتبط بها كل الارتباط. ألم تكن اللغة في حذها «أصوات يُعبرُ بها كل قوم عن أغراضهم»^(٦٦). فالأصوات تخرج من النفس؛ لتعبر عن حاجات النفس. ولكن في خروجها تتشكل بنظام تضبطه

(٦٢) الزجاجي: الإيضاح في حلل النحو، ص ١٠٦.

(٦٣) للترشح، يراجع بعض أحكام التعادل، أبو البقاء الكنيري: الكليات، أعده للطبع د. عنان درويش وآخر، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ط ٢، ١٩٨٢م، ج ٢ ص ١٢٣-١٢٤.

(٦٤) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج ١ ص ١٤٠.

(٦٥) ينظر، السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج ١ ص ١٣٩-١٤١.

(٦٦) السيوطي: المزهر في علوم اللغة، شرحه وضبطه... محمد جاد المولى وآخران، دار الجيل، بيروت، لا. تا، مج ١ ص ٧، وابن جني: الخصائص، ج ١ ص ٣٣.

أحكام وقواعد، آخذة بعين الاعتبار نفس المتكلم ونفس السامع المتلقي. منهج وأسلوب داخل قواعد النحو العربي، ولكن لم يظهر للعيان كل الظهور، بل بدا أحياناً من طرف خفي. وتسلط الأضواء الكاشفة على مجمل أبواب النحو، والتبج الدقيق لمسائله تُجلي الغمامة التي غطت الأساليب النفسية، وتظهرها للعيان واضحة. يدعم ما نذهب إليه جملة أمور منها:

١ - لحظ النخاة في تعليل أحكام النحو العربي أصولاً نفسية كثيرة، كيلة الفرق وعلة الثقل... كما راعوا وقوعها على النفس. يشفع ذلك قول ابن جني في وصف علل النحويين: «... أعلم أن علل النحويين أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقيين. وذلك أنهم إنما يحيلون على الحس، ويحتجون فيه بثقل الحال أو خفتها على النفس...» (٦٧).

ويردّد هذا في مسائل كثار، على شاكلة ما أثبت ابن جني أيضاً في عدم الوقف على الياء الساكنة بعد الضمة، قال: «ولا نوقف في ثقل الياء الساكنة بعد الضمة؛ لأنّ حالها في ذلك حال الواو الساكنة بعد الكسرة، وهذا كما تراه - أمر يدعو الحس إليه، ويحدو طلب الاستخفاف عليه» (٦٨).

وقد يتعدى هذا إلى أبنية الكلام. نُقل عن ابن دريد أنّ الثلاثي أكثر الأبنية (٦٩). ثم أوضح السيوطي ذلك بقوله: «وليس اعتلال الثلاثي لقلة حروفه حسب، فإنّه لو كان كذلك كان الثنائي أكثر من وليس كذلك؛ بل له ولشيء آخر وهو حجز الحشو الذي هو عينه بين فائه ولامه لتباينهما ولتعادي حالهما؛ لأنّ المبتدأ به لا يكون إلّا متحرّكاً والموقوف عليه لا

(٦٧) ابن جني: الخصائص، ج ١ ص ٤٨.

(٦٨) ابن جني: الخصائص، ج ١ ص ٤٩.

(٦٩) ابن دريد: الجمهرة، دار صادر، بيروت، طبعة جديدة بالأوفست، لا. تا، ج ١ ص

يكون إلا ساكنًا، فلمَّا تنافرت حالاهما وسَطُوا العينَ حاجزًا بينهما لئلا يُفاجأ الحسُّ بضدِّ ما كان آخذًا فيه ومنصبًا إليه»^(٧٠).

٢ - خصَّ علماء النحو استعمال الحرف بمعنى خاصٍّ ينفرد فيه، وإن كان يشاركه سواه في المعنى العام. وهذا مسير للنفس الإنسان التي تنحو نحو الإبانة والبعد عن اللجاج. يشفع ذلك ما نَبّه الجرجاني إليه، بقوله: «... وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثمَّ ينفرد كلُّ واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى فيضع كلاً من ذلك في خاصٍّ معناه، نحو أن يجيء بِـ «ما» في نفي الحال، وبِـ «لا» إذا أراد نفي الاستقبال، وبِـ «إن» فيما يترجَّح بين أن يكون وأن لا يكون، وبِـ «إذا» فيما علم أنه كائنٌ...»^(٧١).

إلى جانب أمر آخر يتمثَّل في الإيقاع الذي يصفيه الإعراب على الألفاظ، وذلك عن طريق المداورة بين الحركات، طردًا مع المعنى. وهذه المداورة تولد راحة في النفس، بعيدًا عن الرتابة الموسيقية. ولعلَّ ما جاء في معنى الإعراب دليل ذلك. قيل في معنى الإعراب إنه «مشتول من التَّحْبُّب ومنه امرأة عروب إذا كانت متَّحِبَّةً إلى زوجها، والمعنى على هذا أنَّ المتكلِّم بالإعراب ينحَبِّب إلى السامع»^(٧٢). يستد ذلك ما جاء في قوله تعالى: «عُرُبًا أَتْرَابًا»^(٧٣). وتفسيرها: «العُرُبُ المتَّحِبَّات إلى أزواجهن واشتقاقه من أعرب إذا بَيَّنَّ، فالعروب تبيِّن محبَّتها لزوجها بشكلٍ وعُتِّج وحسن كلام. وقيل: إنَّها الحنة التَّجُلُّ لتكون ألدَّ استماعًا»^(٧٤).

٣ - يعتمد النحاة أسسًا كثيرة في قواعدهم، كطلب الخفة وأمن

(٧٠) انسيوطي: الأنشباء والنظائر في النحو، ج ٢ ص ١٦٥-١٦٦.

(٧١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإيجاز، تحقيق د. محمَّد رضوان الداية وآخر، دار

ننية، دمشق، ط ١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص ٦٢-٦٣.

(٧٢) انسيوطي: الأنشباء والنظائر في النحو، ج ١ ص ١٠٥.

(٧٣) سورة الواقعة، الآية ٣٧.

(٧٤) الإمام القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣ هـ -

١٩٩٣ م، مج ٩، ج ١٧ ص ١٣٧.

اللبس وسواهما... وهي أدلةٌ هدفوا من ورائها أن تكون قواعدهم سهلة الفهم على طلابها، مكيّة في النفس، لا يخالطها زيفٌ نفسى، ولا تشابه فتلقى. وهذه ركائزٌ نفسيةٌ؛ لأنّها تخرج النفس من حيرة وخفاء إلى استقراء وجلاء. وقد أشار الجرجاني إلى الأمور المتقدمة، قال: «... إنَّ أنس النفس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وتأنّيها بصريح بعد المكني، وأن تردّها في الشيء وتعلّمها إيّاه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم...»^(٧٥).

وفي اعتماد الركائز المذكورة تصل النفس إلى غرضها بأقلّ جهد ممكن. والنفس تميل عادة إلى ذلك...^(٧٦).

٤ - تنبّه النحاة وعلماء البلاغة إلى العلاقة بين الألفاظ وهيئاتها والنفس البشرية. أو بكلمة أدقّ بين سلوك اللغة وأحكامها وبين النفس. وذلك حين راحوا يسألون عن سبب دخول الإعراب الكلام. عقد الزجاجي باباً لذلك أسماء «باب القول في الأعراب لِمَ دخل في الكلام»^(٧٧). وقد أنكر بعضهم دخول الإعراب الكلام لمعاني، حتّجّهم أنّ في الكلام أسماء متّفقة في الإعراب مختلفة المعاني، وأسماء مختلفة الإعراب متّفقة المعاني^(٧٨)... ولو دخل الإعراب الكلام للفرق بين المعاني؛ لوجب أن يكون لكلّ معنى إعراب يدلّ عليه، لا يزول إلا بزواله.

نتيجة لهذا ميّز النحاة بين المعاني النحوية. قال عبد القاهر الجرجاني: «وهل عرفتم الفرق بين الصفة والخبر وبين كلّ واحدٍ منها

(٧٥) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، صحّحها السيّد محمّد رشيد رضا، دار المعارف، بيروت، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ص ١٠٢.

(٧٦) ينظر، أحمد عزّت راجح: أصول علم النفس، ص ٧٣.

(٧٧) راجع، الزجاجي: الإيضاح في حلل النحو، ص ٦٩.

(٧٨) ممّا اتّفق إعرابه واختلف معناه قولك: إنّ زيداً أخوك، ولعلّ زيداً أخوك، وكأنّ زيداً أخوك. وممّا اختلف إعرابه واتّفق معناه قولك: ما زيدٌ قائماً وما زيدٌ قائم. ينظر، الزجاجي: الإيضاح في حلل النحو، ص ٧٠.

وبين الحال؟ وهل عرفتم أن هذه الثلاثة تتفق في أن كانتها لثبوت المعنى للشيء، ثم تختلف في كيفية ذلك الثبوت^(٧٩).

وذهب الجرجاني أعمق حين راح يبين المعاني الدقيقة للحالة الإعرابية الواحدة، فكان منسجماً مع نفسه كل الانسجام، قال: «وإذا نظرتم في الصفة مثلاً فعرفتم أنها تتبع الموصوف وأن مثالها قولك: جاءني رجل ظريف ومررت بزيد الظريف، هل ظنتم أن وراء ذلك علماً وأن ههنا صفة تُخصّص وصفة توضح وتبين، وأن فائدة التخصيص غير فائدة التوضيح كما أن الفائدة الشيع غير فائدة الإيهام. وإن من الصفة صفة لا يكون فيها تخصيص ولا توضيح ولكن يؤتى بها مؤكدة كقولهم: أمس الدابر، وكقوله تعالى: «فإذا نُفِخَ في الصورِ نَفْخَةٌ واحدة»^(٨٠)، وصفة يراد بها المدح والثناء...»^(٨١).

هـ - إلّا أن نظم الكلام في صيغ معينة يقتضيها النحو مع النفس البشرية. وليس ذلك بمستغرب؛ لأنّ النظم في حقيقته وضع الكلام الموضع الذي يقتضيه النحو. أو هو عبارة عن توخي معاني النحو فيما بين الكلم^(٨٢). ولما كانت حقيقة نظم الكلام تدور حول توخي معاني النحو، فإنّ الارتباط بين أحكام الكلام والنفس شديد، وذلك لأنّ ما يخرج بالصوت يدلّ على ما في النفس... والتي في النفس تدلّ على الأمور هي التي تسمى معاني أي مقاصد النفس...»^(٨٣).

هكذا ارتبط الكلام بالنفس وارتبطت معها أحكامه وقواعده، التي صدرت مراعية لها. يصدق ذلك قول ابن سنان الخفاجي: «إنّ كلام

(٧٩) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٣٢.

(٨٠) سورة الحاقة، الآية ١٣.

(٨١) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٣١-٣٢.

(٨٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٦٢ وفخر الدين الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق ودراسة د. بكري شيخ أمين، دار العلم للمالين، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م، ص ٢٧٧.

(٨٣) ابن سينا: الشفاء - العبارة - تصدير ومراجعة د. إبراهيم مذكور، تحقيق محمود الخفيري، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠م، ص ٢-٣.

الإنسان ترجمان عقله، ومقياس فهمه، وعنوان حسّه، والدليل على كلّ أمر لولاه لخفي منه، وبحسب ذلك يحتاج إلى فضل الثقيف، واجتماع اللب عند النظم والتأليف^(٨٤). ومَن يستطيع أن يزيّن الكلام ويجمله ويجعله مأثورًا مستاغًا إلّا الإعراب الذي هو حلّي اللغة العربيّة والموضح لمعانيها^(٨٥)....

دقّة أحكام اللغة وحقيقة ارتباطها بالنفس

بعد ما تقدّم من أدلّة، يمكن القول إنّها خطوة منهجيّة في ميدان الدراسات اللغويّة والنحويّة، يستطيع الدارس في ضوئها تفسير بعض القواعد النحويّة، وجعلها مستاغًا إلى طلابها ومريديها. وهو منهج يمكن أن نتخلّص بواسطته من كثير من التفسيرات المملّة والمخلّة في أحكام اللغة؛ لأنّها تباعد بين الحكم النحويّ والمعنى الذي يؤدّيه. ومن هنا تباعدت الهوة بين النحو العربيّ وبين مبتغيه؛ لجهل المقصد منه عن طريق جهل بعض مسائله وسوء فهم بعض أحكامه. ويكفي مثلاً على ما قدّمنا الحادثة التي حصلت مع الكنديّ الفيلسوف وهو يسأل المبرد وينسب إلى الكلام العربيّ كثرة التكرار من دون فائدة^(٨٦).

ومنها أيضًا مساءلتهم عن سبب زيادة «ما» في التعجّب، كما في: «ما أحسن زيدًا!». ولم يدر في خلدهم أنّ «ما» في غاية الإبهام، والشيء إذا كان مبهمًا كان أعظم في النفس لاحتتماله أمورًا كثيرة، فلهذا كانت زيادتها في التعجّب أولى من غيرها^(٨٧).

(٨٤) ابن ستان الخفاجيّ: سرّ الفصاحة، شرح وتصحيح عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمّد علي صبيح، القاهرة، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م، ص ٢٨٢.

(٨٥) الزبيدي: طبقات النحويّين واللغويّين، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٩٨٤ م، ص ١١.

(٨٦) ينظر، الفرزني: الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتفتيح د. محمّد عبد المنعم خضاجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ٥، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، ج ١ ص ٩٣.

(٨٧) ابن الأنباري: أسرار العربيّة، ص ١١٢.

بقيت نقطة في دائرة البحث يستدعيها المنهج السليم والتفكير
المتقن، تتطلب الإجابة عنها. إنها تتمثل في سؤال يرتسم في الأذهان
مفاده: إن أصول علم النفس متأخرة كثيراً عن علم النحو؛ ولذلك كيف
استطاع النحاة مراعاتها وهم يفعلون قواعدهم، ويرسمون أحكام
لغتهم؟!...

حقيقة لا يمكن الإغفال عنها في هذا المقام. والجواب يكمن في
أن اللغة ومراعاة أحكامها كانت سليقة في الإنسان. وهي ولدت مع مولد
اللغة، ولكنها لم تكن ملكة صناعية، بل كانت ملكة طبيعية في اللسان.
ولما كان اللسان عضواً في النفس الإنسانية فإن القواعد النحوية ماشت
النفس في كثير من أحوالها. والذي يشد أزر ما نحكيه، أدلة عدة لما نزل
رواسبها موجودة في التراث اللغوي، منها:

أ - إن العربي راعى في مسميته حالة المسمى النفسية، بعيداً عن
التجريح والتعنيف. وشاهد ذلك إطلاقهم البصير على الأعمى، والسليم
على اللدبغ والمفازة على الصحراء... تفاؤلاً بهنه المسميات. قال
الأصمعي وأبو عبيد: «إنما سُمي الملدوغ سليماً على جهة التناؤل
بالسلامة، كما سُميت المهلكة مفازة على جهة التناؤل لمن دخلها
بالفوز»^(٨٨).

ب - إن اللغة العربية منذ نشأتها اختصت ببعض السمات كالميل إلى
الخفة والبعد عن الثقل... وسواهما. وهي سابقة للقواعد والأحكام،
يمليها الجترح نحو البساطة. قال ابن فارس: «ومما اختصت به
العرب... قلبهم الحروف عن جهاتها ليكون الثاني أخف من الأول،
نحو: ميعاد ولم يقولوا مِوعاد. ومن ذلك تركهم الجمع بين الساكنين،
وقد تجتمع في لغة العجم ثلاث سواكن. ومنه قولهم: يا حَارِ مَيْلاً إلى
التخفيف»^(٨٩)...

(٨٨) ابن الأنباري: الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة المصرية، مبدأ

- بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ص ١٠٦.

(٨٩) ينظر، ابن فارس: الصحاح في فقه اللغة...، ص ٤٣.

ج - إن اللسان يميل إلى استعمال الصوت المناسب في اللفظين المتقاربين في معناهما، فيعطي الصوت الثقيل لما يشاكلة من الفعل والرقيق لما يناسبه من الفعل. وقد أدرك علماء العربية ذلك. قال ابن جني: «فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع... وذلك أنهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سُنَتِ الأحداث المعبر عنها، فيعدلونها بها ويحتذونها عليها... من ذلك قولهم: خَضِمَ وقَضِمَ. فالخَضِم لأكل الرطب كالبطيخ والقيء وما كان نحوهما من المأكول الرطب. والقَضِم للصلب اليابس، نحو قَضِمَت الدابة شعيرها ونحو ذلك»^(٩٠)...

بالإضافة إلى ما يحدثه اللسان من انسجام في الكلمة الواحدة، وهو يواجه الثقل والمشقة في لفظها، عن طريق تبديل بعض الأصوات ببعض، أو تعديل بعض صفات الأصوات، لجعلها أسهل في النطق. من أمثلة ذلك أَنَّ الطاء والظاء والصاد والضاد تتنافر مع تاء الافتعال؛ لأنَّ هذه لأصوات مطبقة مفخمة، وتاء الافتعال مفتحة مرققة، فيجد المتكلم سراً في الانتقال من تفخيم إلى ترقيق، فيفخم المرقق ليحدث الانسجام. من ذلك «اصتدم»، يتولون فيها «اصطدم»، وغيرها من الأمثلة...^(٩١).

من أسرار النحو العربي

هكذا رفع الغطاء عن سرّ ينجسد في قواعد النحو العربي. إنها تدلّ على عبقرية وحيوية استازت بها العربية. وهنا يدعو الواقع إلى إحقاق الحقّ عن طريق الرّدّ على مَنْ ادّعى تخلف العربية، وقصرها عن الركب الحضاريّ؛ لخشوتها وسعوية قواعدها...

(٩٠) ابن جني: الخصائص، ج ٢، ص ١٥٧.

(٩١) محمّد الأنطاكي: الوجيز في فقه اللغة، مكتبة دار الشرق، بيروت، ط ٢، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م، ص ٢٧٠، وفيه يذكر الطرق التي يتم فيها التنبيلات التركيبية بغية توفير الانسجام في أصوات الكلمة.

دعوات ودعوات حملت في بطونها الهدم، وإن اختلفت الأداة. فلا
فرق بين مطرقة ومعمل، ما دام الهدف تخريباً...
إن أحكام العريّة وقواعدها تسير وفق خطة محكمة، تُسجّت
خيطانها نسجاً دقيقاً، ورُوعيت فيها الأصول النفسية... حقيقة جلّتها
الرقائع، ودعمتها الأدلّة. إنّها البيان، وفيها الحجّة والبرهان.

مفهوم حرف النون ومنزلته في بنية الكلمة ومعناها

الدكتورة إكرام فاعور^٥

إنكَبَّ النحاة العرب بالدرس والتفصيل في دراسات واسعة على معاني الحروف التي تُعَبَّرُ جانبًا بارزًا من جوانب النحو العربي. وشهد ذلك مناقشات كثيرة، بحيث كشفت هذه الدراسات عن مسائل خلاف واسعة النطاق. وكانت معظم كتب النحو تذكر الحروف وقضاياها في ثنايا حديثها عن قواعد اللغة إجمالاً. فهي لم تَفْصِلْ، بل كانت تنظر إليها على أنها جزء وثيق في تركيب الكلام ومعناه. فكتاب سيوريه مثلاً غني بمباحث الحروف وطرق ورودها في كلام العرب، ولكنه لم يعتمد دراسة خاصة لكل أداة ليحصر معانيها، ويحدّد أحكامها. بل ذكر معاني الحروف بين ثنايا الكتاب. وقد يذكر الحرف ضمن أسرته كقوله: «باب ما يعمل في الأفعال فيجزمها، وذلك: لم ولما واللام التي في الأمر...»^(١).

وفي مكان آخر يذكر سيوريه الحروف التي تلتقي على ظاهرة ما، كأن يقول: «باب الحروف التي يجوز أن يليها بعدها الأسماء، ويجوز أن يليها بعدها الأفعال وهي: لكنّ وإنما وكأنا وإذ...»^(٢).

وكانت محاولات في تأليف كتب تختص بالحديث عن الأدوات،

(٥) أستاذة مادة النحو في كلية الآداب، الجامعة اللبنانية.

(١) سيوريه: الكتاب، مطبعة الهيئة المصرية العامة، مصر، الطبعة الثانية، تحقيق عبد السلام هارون، ج ١، ص ٤٠٨.

(٢) سيوريه: المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٥٩.

فتذكر الأداة وما تأتي عليه في كلام العرب، وما قد يطرأ على معناها من مناقشات وآراء. لكن هذه المحاولات كان ينقصها أمران ضروريان هما الرصد والشمول، لأن الغاية من هذه الكتب لم تكن رصد جميع معاني الأداة من ناحية، وشمول جميع الأدوات من ناحية أخرى.

والحروف تتطلب دراسة لجهة معانيها بالاتفاق والاختلاف حسبما اصطلاح عليه النحويون، وتنقسم الحروف إلى العامل وغير العامل فيها، والعامل إلى أنواع عمله من رفع ونصب وخفض وجرم.

وفي كلام العرب لفظ مشترك يقع تارة اسمًا، وتارة حرفًا مثل «مَنْ» اسم موصول و«مِنْ» حرف جر. وقد تكون الأداة اسمًا على رأي بعض النحاة، وهي حرف عند غيرهم. كما المثل في «إذما»، منهم مَنْ يعتبرها اسم شرط، ومنهم مَنْ يعتبرها حرف شرط. وكذلك ياء «تذهيبين» فمنهم مَنْ اعتمدها حرفًا، ومنهم اعتمدها ضميرًا فاعلاً، وهو الغالب. ومن أقسام الياء: أن تكون للمضارعة، وأن تكون للنصب والخفض في الشبهة والجمع نحو «الزيدين» وأن تكون للتصغير نحو «جُبَيْل»، وللنصب نحو «بغدادِي».

وظهرت المدارس النحوية، فكان الاتجاه البصري من خلال المدرسة البصرية، والاتجاه الكوفي للمدرسة الكوفية. وأخذت آراء علماء البصرة تروج وتثبت في حين أن آراء علماء الكوفة لم يكتب لها أن تبقى في ساحة اللغة... فأصبح نحو البصرة هو السائد بعد استقرار علم النحو وحدوء الأخذ والرّد فيه،^(٣) ولكن بعض النحويين لا يحصرون أنفسهم في الدائرة البصرية بل يفتحون آفاقهم ليأخذوا من نحو الكوفة ما يروقه وما ينسجم مع قياسهم وعلّتهم واستدلّاهم.

وفي دراسة حرف النون يلزم القيام بدراسة مفصلة لشرح معانيها، ونوعها، وموضوعها، مفردة ومركبة مع غيرها من الحروف.

(٣) عبد الرحمن السيّد: مدرسة البصرة النحوية، معر، ١٣٨٨ هـ ١٩٦٨ م، ص ١٤٦.

والنون بحسب تعريف لسان العرب لابن منظور «من الحروف المجهورة ومن حرف الذلق، وفي التنزيل العزيز: ﴿ن وَالْقَلَمُ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾»^(٤). قال الفرّاء: لك أن تدعم النون الأخيرة وتظهرها وإظهارها أعجب إليّ. وقال النحويون إنّ «ن» في الآية هي الحوت الذي دُحيت عليه سبع الأرضين. وجاء في التفسير أنّ «ن» هي الدواة. قال الأزهري: «ن» والقلم لا يجوز فيه إلا حرف الهجاء. ألا ترى أنّ كتاب المصحف كتبه «ن»؟ ولو أريد به الدواة أو الحوت لكتب «نون». أما الحسن وقتادة فقد قال: «ن والقلم» يعني الدواة والقلم وما يسطرون...»^(٥).

والنون المفردة تنقسم قسمين:
أولاً: قسم تكون فيه النون في صيغة الكلمة.
ثانياً: وقسم تكون فيه النون زائدة على صيغة الكلمة.

أما القسم الأول التي تكون فيه النون أصلاً في طبيعة الكلمة فلها موضعان:

أولاً: الموضع الأول

تكون لاحقة لأول الفعل المضارع نحو: نفعل، نضرب، نخرج، نعلم، نستخرج وشبه ذلك من الأفعال^(٦)

ومنه قول جبران خليل جبران:
هكذا الفجر فقومي ننصرف عن ديار ما لنا فيها صديق

وتدلّ النون في أول المضارع على الجماعة المتكلمين ذكوراً كانوا أو إناثاً، وذلك أن يقول المذكر: «أنا وزيد وعمرو نخرج، أو نحن نخرج»، وكذلك المؤنثان والمذكر أو المذكر والمؤنثان. وتدلّ على الواحد المعظم نفسه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَعْلَمُ مَا يَسْرُونَ وَمَا

(٤) سورة القلم/ ١.

(٥) ابن منظور: لسان العرب، تصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، الجزء الثالث، باب النون، ص ٧٤٩.

(٦) الزمخشري: المفضل، دار الجبل، بيروت، الطبعة الثانية، ص ٣٥٨.

يعلنون^(٧). ﴿ويوم ندعو كل أناس بإمامهم﴾^(٨).

وقد زادت هذه النون للمضارعة، كما زادت الياء لأنها تشبه حروف العلة، مثل: نحن نذهب، هو يذهب.

ثانيًا: الموضع الثاني

أن تكون النون في بنية الكلمة من لفظها، فيوقف فيها مع السماع، مثل كلمة «نبراس» وهو الفتيل من القطن. قالتون هنا زائدة، والكلمة على وزن «مفعال» وهي مشتقة من «البُرْس» وهو القطن. وهذا اشتقاق ضعيف جدًا^(٩).

وتزاد النون بعد أول حرف فتأتي ثانية، كما في كلمة «قنعاس» فنونها زائدة لأنه من «القَنَس» وهو خروج الصدر ودخول الظهر^(١٠).

وأما كلمة «جُنْدَب» و«عُنْصَر» و«قُنَيْر» فتدلّ على زيادة النون فيها، وأنتك لرجعتها أصلية لكان وزن الكلمة «فُعْلَلًا» وهو بناء غير موجود في كلام العرب^(١١).

وتزاد النون ثالثة ساكنة في «جَحَنَفِل» وهو العظيم الجحفة، و«عُضْفِر».

وتزاد النون رابعة في «رَعَشَن» وهو الجبان الذي يرتعش وهو من الارتعاش.

وتزاد النون خامسة في نحو «غضبان» و«سكران» لأنهما من الغضب والسكر.

(٧) يس/٧٦.

(٨) الإسراء/٧١.

(٩) ابن عصفور: الممتع في التصريف، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة، ج ١، ص ٢٦٨.

(١٠) ابن عصفور: المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٦٨.

(١١) ابن عصفور: المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٧٢.

وتُزاد سادسة في «زعفران» لأنك تقول زعفرته^(١٢).

«وتُزاد النون إذا وقعت آخرًا بعد ألف فهي زائدة إلا إذا قام دليل على أصالتها نحو: قَيْنان، حسان، عدنان»^(١٣).

أما القسم الثاني وتكون فيه النون زائدة على صيغة الكلمة فلها مئة مواضع:

١ - الموضع الأول

أن تكون علامة لجمع المؤنث، وهي «نون النسوة» لاحقة للفعل الماضي والمضارع. يقول السيوطي: «إنَّ هذه النون تعتبر علامة لجماعة المؤنث لاحقة للفعل الماضي والمضارع. إذا تقدّم هذا الفعل على الفاعل مثل: ضَرَبْنَ الهنداتُ أو يَضْرِبْنَ الهنداتُ. أو مع الفعل المجهول ضُرِبْنَ الهنداتُ، فتكون إذ ذاك النون حرفًا كتاء التأنيث في نحو: قامت هندٌ، وضربت هندٌ، وهذا الاستعمال قليل، أي قليل ثباتها في حال وجود الفاعل»^(١٤).

إنَّ هذه النون اختُلِفَ في تأثيرها في المضارع. هل الفعل المضارع معرب معها أو مبني؟ نسيويه وأكثر النحويين يذهبون إلى أنه معها مبني وإن كان مضارعًا، شبه المضارع الفرع في الإعراب الماضي الأصل في البناء. فكما حكمت على الماضي بينائه مع التوكيد في نحو «ضربن»، كذلك يُحكم في بنائه مع التوكيد في نحو «يضربن» لأنَّ الشبه قد وقع بينهما بالتوكيد، وحُمِلَ الفرع على الأصل فُبني^(١٥).

يقول ابن مالك في ألفيته في بناء الفعل:

وفعلُ أميرٍ ومفسي بُنيَا . وأغرَبُوا مضارعًا: إن غَرِبَا ..

(١٢) ابن عصفور: الممتع في التعريف، ج ١، ص ٢٧٢.

(١٣) الزمخشري: المفصل، ص ٣٥٨.

(١٤) السيوطي: معجم الهوامع، مطبعة دار السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٧ هـ.

ج ١، ص ٥٦.

(١٥) السيوطي: المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٧.

من نونٍ توكيدٍ مباشرٍ، ومن نونٍ إناثٍ: كَبُرُغْنِ مَنْ تُيْنِ^(١٦)
يقول ابن عقيل في شرح ما ورد: «ما اتَّفَقَ على بنائه، وهو
الماضي، وهو مبنيٌّ على الفتح، نحو: ضَرَبَ وانطَلَقَ، ما لم يتَّصل به واو
جمع فيُضَمُّ، أو ضمير رفع متحرِّك فيسكن. والثاني ما اختلف على بنائه،
والراجع أنَّه مبنيٌّ وهو فعل الأمر، نحو «اضرب». والمعرَّب من الأفعال
هو المضارع ولا يعرب إلَّا إذا لم يتَّصل به نون التوكيد أو نون الإناث...
والفعل المضارع مبنيٌّ على السكون مع نون الإناث مثل: الهندات
يضرِّبنَ، وأنَّ لا خلاف في بناء الفعل المضارع مع نون الإناث»^(١٧).

٢ - الموضوع الثاني

الذي تكون فيه النون زائدة على صيغة الكلمة، تكون توكيدًا للفعل
مخففة أو ثقيلة، ويقال مُثَقَّلَةٌ أيضًا، والمُثَقَّلَةُ أشدُّ توكيدًا من المخففة
لتكرير النون فيها، والخفيفة فرع عنها»^(١٨).

وهذه النون تتَّصل بفعل الطلب، وجواب القسم من بين مواضع
الأفعال، وكذلك الشرط بـ«إن» إذا كان معها «ما» فتقول في الطلب:
إِضْرِبْنِ وَلَا تُضْرِبْنِ وحل تضرِّبنِ بتخفيف النون وتشديدها. وتقول في
جواب القسم: والله لتضرِّبنِ زيدًا، بالنون الخفيفة والشديدة. وفي
الشرط: «إِذَا تَقَرَّمْتُ أَقُمُ» بنون شديدة وخفيفة أيضًا. قال تعالى: ﴿وَلَا
تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(١٩).

وقد اجتمعت النونان الخفيفة والمشددة في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ جَنَّتْ

(١٦) ابن مالك: الألفية، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٣٤٨ هـ - ١٩٣٠ م، ص ١٠.

(١٧) ابن عقيل: شرح الألفية، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مكتبة السعادة، مصر، الطبعة ١٤، عام ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م، ج ١، ص ٣٨ - ٤٠.

(١٨) السيوطي: المرجع السابق، ج ٢، ص ٧٨.

(١٩) الكهف/٢٣.

وليكونن من الصاغرين» (٢٠).

وفي الدعاء والتخفيض يجري إلحاق نون التوكيد في فعلها ذلك المجري نحو: اغفِرْ لزيد، وهَلَّا تَضَرِّبَنَّ. ولا يجوز أن تدخل في غير ذلك من الأفعال، فإن جاء منه شيء يوقَّف فيه مع السماع، قال الشاعر عبيد الله بن الحر الجعفي:

مَتَى تَأْتِيَا تُلَيِّمُ بِنَا فِي دِيَارِنَا تَجِدُ حَطَبًا جَزَلًا وَنَارًا تَأْجِبَا
أراد من «تأججا» تتأججن، فحذف التاء الأصلية لدلالة تاء المضارعة عليها تخفيفًا، وأدخل النون عليه في الواجب للضرورة، ثم أبدل النون ألًا في الوقف. وربما أراد «تأجج»، فذكر لفظ النار لأنها مؤنث غير حقيقي. وربما أراد «تأجج» إخبارًا عن الحطب.

وقد اختلف النحويون في الفعل الذي تدخل عليه نون التوكيد الخفيفة أو الثقيلة إذا كان مضارعًا: هل هو مبني معها أو معرب؟ والزمخشري يقول: «ولا يؤكد بالنون إلا الفعل المستقبل الذي فيه معنى الطلب، وذلك ما كان قَسَمًا أو أمرًا أو نهيًا أو استفهامًا أو عرضًا أو تمنيًا كقولك: بالله لأفعلن، وأقسمت عليك ألا تفعلن. واضربن ولا تخرجن، وهل تذهبن وألا تزلن، ولينك تخرجن» (٢١).

ثم يؤكد الزمخشري: «إن هذه النون لا يؤكد بها الماضي ولا الحال ولا ما ليس فيه معنى الطلب، وطرحها سائق في كل موضع إلا في القسم، فإنه فيه ضعيف كقولك: «والله ليقوم زيد» بدل ليقومن، وإذا لقي النون الخفيفة ساكن بعدها حذفت فنقول: لا تضرب ابنك» (٢٢).

قال الشاعر ابن قريع السعدي:

لا تُهَيِّنِ الْفَقِيرَ عَلَيْكَ أَنْ تَرْكَعَ يَوْمًا وَالدَّهْرُ قَدْ رَمَعَ

(٢٠) يومف/ ٣٢.

(٢١) الزمخشري: المفضل، ص ٣٣٠.

(٢٢) الزمخشري: المرجع نفسه، ص ٣٣٢.

أي «لا تَبَيِّنْ»، وقد حذفت نون التوكيد الخفيفة لالتقاءها ساكنة
بساكن آخر بعدها، ذلك للتخلص من التقاء الساكنين، وقد أبقي الشاعر
الفتحة على لام الكلمة دليلاً على تلك النون المحذوفة. ومما يدل على أنَّ
المقصود التوكيد وجود الياء في «تُبَيِّنْ» التي من الواجب حذفها للجازم،
ولكنها بقيت عند التوكيد.

وقل دخول النون في الفعل المضارع الواقع بعد «ما» الزائدة التي لا
تصحب «إن» نحو: «بِيعِنِ مَا أَرَيْتَكَ هَهُنَا» والواقع بعد «لم»^(٢٣).

وأشار ابن مالك إلى أَنَّ الفعل المؤكَّد بالنون يُبنى على الفتح إن لم
تليه ألف الضمير أو ياءه أو واوه نحو: اضْرِبَنَّ زَيْدًا. والفعل المؤكَّد بالنون
إن اتصل به ألف الاثنين أو واو الجماعة أو ياء المخاطبة حُرِّك ما قبل
الألف بالفتح، وما قبل الواو بالضم، وما قبل الياء بالكسر:

واشكله قبل مضمّر لئِنْ بما جانس من تحرُّك قد علما
والمضمّر احذفتُهُ إلَّا أَلَفٌ وإنَّ يكنْ في آخر الفعل أَلَفٌ
نحو اخْشَيْنَ يا هَذَا بالكسر ويا قَوْمُ احْشَرُونِ واضْمُنْ وقَسْ مُوَيَّا^(٢٤)

يقول ابن عقيل: «ويحذف الضمير إن كان واوًا أو ياءً ويبقى إن كان
ألفًا. فتقول: يا زيدان هل تضربان، ويا زيدون هل تضربن، ويا هند هل
تضربن، والأصل: هل تضربانن، وهل تضربونن، وهل تضربينن». .
فحذفت النون لتوالي الأمثال، ثم حذفت الواو والياء لالتقاء الساكنين. . .
ولم تُحذف الألف في المثني لخفتها، وبقيت الضمة دالة على الواو،
والكسرة دالة على الياء»^(٢٥).

أما حذف نون التوكيد الخفيفة فقد ذكرها ابن مالك في ألفيته قائلاً:
وأحذف خفيفةً لساكنٍ رَدِفَ وبعد غير فتحة إذا تنف^(٢٦)

(٢٣) ابن عقيل: شرح الألفية، ج ٢، ص ٣٠٩.

(٢٤) ابن مالك: الألفية، ص ٥٤-٥٥.

(٢٥) ابن عقيل: المرجع السابق، ج ٢، ص ٣١٤. والغلاييني: جامع الدروس العربية،
بيروت، الطبعة الثانية، ج ١، ص ٩٣.

(٢٦) ابن مالك: المرجع السابق، ص ٥٥.

إذا وليّ الفعل المؤكّد بالنون الخفيفة حرفٌ ساكنٌ، وجب حذف النون لالتقاء الساكنين. فتقول: «اضرب الرجل» بفتح الباء والأصل «اضربن» فحذفت نون التوكيد لملاقاة الساكن وهو لام التعريف، والنون الخفيفة تبدّل ألفاً عند الوقف كقوله تعالى: «لنسفنّ بالناصية» فتقول لنسفاناً.

قال الأعشى:

وإياك والميتات لا تقرّبها ولا تعبد الشيطان، والله فاعبدا

الأصل: اعبدن، وألف الفعل منقلبة عن نون التوكيد الخفيفة.

٣ - الموضع الثالث

للنون الزائدة على صيغة الكلمة، أن تكون علامة الرفع في كلّ فعل لحقه ضمير التثنية أو علامتها وهو الألف، وضمير الجماعة المذكرين في الأصل أو علامتهم وهو الواو، وضمير الواحدة المؤنثة من المخاطبة وهو الياء، وكان ذلك الفعل مضارعاً، وهو ما نسمّيه من الأفعال الخمسة. نحو: الزيدان يضربان والزيدون يضربون، وأنت يا هند تضربين زيداً.

والذي يدلّ على أنّ النون علامة إعراب حذفها في الجزم والنصب إذا قيل: لم يفعلوا ولن يفعلوا، ولم يفعلوا ولن تفعلوا، ولم تفعلوا ولن تفعلوا.

يقول ابن مالك:

واجعلْ لتحرٍ «يفعلان» النونا رفعا، وتدعين وتألونا وحذفها للجزم والنصب بيمة. كلم تكوني لترومي مظلمه^(٢٧)

هذه الأفعال المضارعة ترفع بثبوت النون، وتنصب وتجزم بحذفها. فتابت النون عن الحركة التي هي الضمة. نحو: «الزيدان لن يتوما ولم يخرجوا». فعلامة النصب والجزم سنروط النون في يتوما ويخرجا. ومنه

(٢٧) ابن مالك: الألفية، ص ١٢.

قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا اللَّهَ﴾^(٢٨).

والأفعال الخمسة وهي: يفعلانِ، يفعلونِ، يفعلونَ، وتفعلينِ. وقد حرّكت النون لالتقاءها حرفًا ساكنًا ما قبلها. وحركتها الكسر بعد الألف، والفتح بعد الواو والياء طلبًا للتخفيف مع ثقل الواو والياء لضرب من المعادلة، نحو: هم يفعلونَ وأنتِ تفعلينِ.

٤ - الموضع الرابع

أن تكون النون الزائدة لاحقة في آخر المثنى وجمع المذكر السالم نحو: الزيدان والزیدین، والزیدون والزیدین، وذلك لتدلّ على كمال الاسم، وأنه منفصل عما بعده. يقول ابن مالك:

وارفع بواوٍ ريباً أجرز وانصب سالمَ جمعٍ عامرٍ ومذنبٍ^(٢٩)

يحدّد ابن مالك من خلال هذا البيت وجود النون، جمع المذكر السالم، وإعرابه بالواو رفعًا، وبالياء نصبًا وجراً. وأشار بقوله: «عامر ومذنب» إلى ما يجمع مثل هذا الجمع وهو قسمان: جامد وصفة. ويكون ذلك في الاسم الذي لا ينصرف أي الجامد، وأن يكون اسمًا علمًا لمذكر عاقل خاليًا من تاء التأنيث، ومن التركيب، مثل الاسم «عامر»، فإن لم يكن علمًا لم يجمع بالواو والنون، فلا يقال رجل: رجلون. أما إذا صُغّر فقد جاز ذلك، نحو: رُجِيل: رُجِيلون، لأنّه وصف، ولأنّ رجلاً اسم جامد وليس بعلم. وإنما سوغ التصغير لأنّ الاسم المصغّر في قوّة الوصف، فـ«رُجِيل» في قوّة رجل صغير أو حفيّر.

وإن كان الاسم علمًا لغير مذكر لم يجمع بهما أي بالواو والنون فلا يقال في «زنب» زنبون.

أما الصيغة «مذنب» فيشترط فيها أن تكون صفة لمذكر عاقل خالية

(٢٨) البقرة/٢٤.

(٢٩) ابن مالك: الألفية، ص ١١.

من تاء التأنيث، ليست من باب أفعل فَعْلَاء، ولا من باب فَعْلَان فَعْلَى،
ولا ممّا يستوي فيه المذكر والمؤنث، مثل «مذنب» كما ورد في أرجوزة
ابن مالك فيقال فيه مَذْنِب، مَذْنِبُون، مَذْنِبِينَ.

والنون الزائدة تكون متصلة أيضًا بما ألحق بجمع المذكر السالم
وهي: عشرون، أهلون، أولو، عالمون، عليون، أرضون والسنون...

وقد جمع ابن مالك ذلك بقوله:

وَشِبْهَ ذَيْنِ وَيَمِ عَشْرُونَا وَبَابُهُ الْحَقُّ وَالْأَهْلُونَا
أُولُو، وَعَالَمُونَ، وَعَلِيُونَا وَأَرْضُونَ شَذُّ وَالسَّنُونَا^(٣٠)

وقد أشار ابن مالك: «وشبه ذين» إلى شبه «عامر» وهو كلّ علّم
مستجمع للشروط السابقة كمحمد وإبراهيم، فتقول محمّدون وإبراهيمون،
وإلى شبه «مذنب» وهو كلّ صفة اجتمعت فيها الشروط السابقة أيضًا.

«وبه عشرونا» إلى ما ألحق بجمع المذكر السالم في إعرابه: بالواو
والنون رفعًا، وبالياء والنون جرًّا ونصبًا، فعشرون وبابه وهو ثلاثون إلى
تسعين ملحق بجمع المذكر السالم، لأنّه لا واحد له من لفظه، وإذا وُجد
ليس فيه الشروط المذكورة ولكونه لما لا يعقل.

أما حركة النون في آخر جمع المذكر السالم والملحق به فتحّها
الفتح، وقد نُكسر شذوذًا كما ذكر ابن مالك.

ونونٌ مجمّوع وما به التَحْنُ فافتحْ، وَقُلْ مَنْ يَكْثِرُهُ نُنْقُ^(٣١)

تقول جاء الأفضلون، ورأيت الأفضلين، والتقيت بالأفضلين. وقد
شذّ قول جرير بن عطية بن الخطفي:

عرفنا جعفرًا وبني أبيه وأنكرنا زعانف آخرين
بكسر نون آخرين.

أما نون المثني والملحق به، فتحّها الكسر، جاء الزيدان، ورأيت

(٣٠) ابن مالك: الألفية، ص ١١.

(٣١) ابن مالك: المرجع نفسه، ص ١١.

الزَيْدَيْنِ، والتقيت بالزَيْدَيْنِ. أما فتحها فهي لغة وليست بضرورة. ومنه قول حميد بن ثور الهلالي:

على أَحُوذِيَيْنِ استَقَلَّتْ عَشْبَةٌ فما هي إِلَّا لَمَحَةٌ وتَفِيْبُ
فقد فتح نون المثنى أَحُوذِيَيْنِ.

أما إذا أريد إضافة اسم إلى آخر، حذف ما في المضاف: من نون تلي الإعراب، وهي نون التثنية، أو نون الجمع، وما ألحق بهما، أو التنوين. يقول ابن مالك:

نُونًا تلي الإعرابَ أو تنوينًا مما تُضَيَّفُ احْدِفْ كَطُورِ سِينَا^(٣٢)
تقول: «هَذَانِ غَلَامَا زَيْدٍ» وهؤلاء معلوموه ونونه.

وهذه النون التي تزداد بعد الألف والياء في المثنى، وبعد الواو والياء في الجمع كانت ماثراً للاختلاف بين التنوينين. لماذا زيدت؟ وما وظيفتها؟ وهناك مذاهب لذلك: أحدها وهو رأي ابن مالك أنها لرفع توهم الإضافة في نحو: رأيت بنينَ كرماء، وناصرين باغين. والإفراد في الإشارة والمقصور والمقصور. هُذَانِ المهتديان ومررت بالمهتدين. فلولا النون لالتبس حال الإضافة بعليةا والمفرد بالمثنى.

أما المذهب الثاني: فالنون عوض من حركة المفرد، ونسبه أبو حيان للزجاج، ورده ابن مالك بأنَّ الحروف نائبة عنها، فلا حاجة إلى التعويض بالنون. وقال أبو حيان إِنَّ الحروف إعراب.

المذهب الثالث: إِنَّ النون عوض من تنوين المفرد، وعليه ابن كيسان، ووجهه بأنَّ الحركة عرض منها الحرف، ولم يعوّض من التنوين شيء، فكانت النون عوضاً منه، ولذلك حذفت في الإضافة كما يحذف التنوين لأنها زيادة، والمضاف إليه زيادة في المضاف، نكروها زيادتين في آخر الاسم^(٣٣).

ويجوز حذف هذه النون لتقدير الإضافة، كما يجوز حذفها للإضافة كقول الفرزدق:

(٣٢) ابن مالك: الألفية، ص ٣٦.

(٣٣) السيوطي: معجم الهوامع، ج ١، ص ٤٨.

با مَنْ رأى عارضاً أرقْتُ له بين ذراعَيْ وجبهة الأسد
أي بين ذراعَيْ الأسد وجبته.

كما يجوز حذف النون لطول الكلام - تخفيفاً - من اسم الفاعل،
والصفة المشبهة به نحو: الضاريو زيداً، والחסنو الوجوه^(٣٤).

يقول المبرّد: «فإن ثُبِت الواحد، ثم أردت إضافته حذفت النون من
الاثنين، فقلت: هُذَان غلاما زيد، وصاحباً عمرو، وحذفت النون.
وكذلك الجمع نحو: هؤلاء مسلمو زيد وصالحو قومهم. فإن كان الاسم
الذي تضيفه مشتقاً من الفعل عاملاً فيما بعده تحذف منه النون وذلك في
قولك: هُذَان ضارباً زيد، وهؤلاء ضاريو زيد. هذا إذا حذفت «أل»
التعريف. وإذا أُبْقِيَتْ «أل» التعريف في الاسم الذي تضيفه ينصب ما بعده
لأنّ فيه معنى الفعل مثل: هُذَان الضاريان زيداً، وهؤلاء الضاريون
زيداً»^(٣٥).

أما الشاذّ في حذف النون من دون مبرّر هو قراءة أبي السّمّال
الأعرابي: ﴿إِنَّكُمْ لَذَانِقُو الْعَذَابِ الْأَلِيمِ﴾^(٣٦) بنصب العذاب والأليم.
وقد قدّر حذف النون للتخفيف لا للإضافة^(٣٧).

٥ - الموضع الخامس

أن تكون النون تنويناً، وهو «نون» ساكنة زائدة بعد تمام الكلمة،
تُثْبِت لفظاً لا خطّاً. والتنوين تمكين يدخل على الاسم المعرب المنصرف
دلالة على أصله إذا لم يُنَّ ولم يمنع من الصرف لسلامته من شبه.

(٣٤) الأشموني: شرح الألفيّة، تحقيق محيى الدين عبد الحميد، بيروت، ١٩٥٥ م، ص ٣٠٩.

(٣٥) المبرّد: المقتضب، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، ١٣٨٢ هـ، ج ٤، ص ١٤٤.

(٣٦) الصافات/٣٨.

(٣٧) الأنباري: البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق طه عبد الحميد، مطبعة مصر، ١٣٨٩ هـ، ١٩٦٩ م، ج ٢، ص ٣٠٤.

الحرف، ومن شبه الفعل. من أجل هذا سمي صرفًا. فالصرف هو تنوين التمكن الذي إذا جرّ به الاسم لمشابهة الفعل قيل مُنِع من الصرف... والتنوين يحذف في الإضافة.

وقد عرّفه ابن هشام بقوله: «التنوين وهو نون زائدة ساكنة تلحق الآخر لغير توكيد، فخرج نون حسن لأنها أصل، ونون ضيفن للطفيلي لأنها متحركة، ونون منكسر وانكسر لأنها غير آخر، ونون «لنسفعًا» لأنها للتوكيد أصلها لنسفعن»^(٣٨).

وهذه النون تُلحق في الشعر وقفًا، والمعني بـ«وقفًا» التثنية، فإنه يكون في القافية إذا وقّف عليها. وهي حرف غنة لكونها.

ومن أقسام التنوين أنه لا يكون إلّا في الاسم الخالي من «أل»، فلا تقول: «الرجلُ الصالح». في حين أنّ النون الزائدة في المثنى والجمع تُثبت مع الألف واللام. فتقول: «المعلّمون المؤمنون».

«ومن ثمّ قال ابن مالك في شرح الكافية، وابن هشام في توضيحه: «هما نونان لا تُثنيان». قالوا: ولعلّ الشاعر زاد في آخر كلّ بيت فضعف صوته بالهمزة، فتوهم السامع أنّه نون. وكسر الروي. وقال أبو الحجاج يوسف: هما نونان أبدلا من المدة وليسا بتنوين. وزاد البخّاز في شرح الجزولية: تنوين ضرورة في المنادى وما لا يتصرف... قال ابن هشام وهذا اعتراف منه بأنّه تنوين الصرف»^(٣٩).

وقد قسّم ابن هشام التنوين إلى خمسة أقسام: (٤٠)

الأول: تنوين التمكن وهو اللاحق للاسم المعرب المنصرف إعلامًا ببقائه على أصله، وأنه لم يشبه الحرف فينني، ولا الفعل فيمنع الصرف

(٣٨) ابن هشام: المغني، حقّقه مازن المبارك ومحمّد عليّ حمدان، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢، ص ٤٤٤-٤٤٥.

(٣٩) السيوطي: معجم الهوامع، ج ٢، ص ٨٠.

(٤٠) ابن هشام: المرجع السابق، ص ٤٤٥.

ويسمى تنوين الأمكنة أيضًا، وتنوين الصرف وذلك: كزيد ورجل ورجال.

وفي هذا المجال أظهر ابن هشام الفرق بين المنصرف وغير المنصرف، نحو: زيد. والفرق بينه وبين عمر وأحمد وشبههما من الأسماء التي لا تنصرف. وتحقيق ذلك أنها تدلّ على كمال الكلمة وانفصالها ممّا بعدها، إذ لا يصحّ إضافتها أبدًا، لأنّ الإضافة دليل الاتصال.

الثاني: أن تكون في الاسم المبني دلالة على التنكير، وهو اللاحق لبعض الأسماء المبنية فرقًا بين معرفتها وتكرّتها، وقد عرّفه ابن هشام: تنوين التنكير، ويكون في اسم العلم المختوم بويه بقياس نحو: سيويه، وعمرويه ونفطويه. ويقع أيضًا في باب اسم الفعل بالسماع مثل إيه، وإيها، ومو، وصه... ونحو ذلك^(٤١).

فهذه الألفاظ إذا كانت بغير تنوين فهي معارف، إمّا اسم لأشخاص، وإمّا لمعان معلومة. فإذا أنكرت واحدًا منها ولم تردّه لمعلوم نوّنت دلالة على ذلك. فإذا قلت: رأيت سيويه بغير تنوين فهو لمعروف. وإذا قلت سيويه بالتنوين فهو لغير معلوم، وكذلك عمرويه ونفطويه.

قال ذو الرمة:

وقفنا فقلنا: إيه عن أمّ سالم وما بال تسليم الديار البلاق^(٤٢)
وقد قال «إيه» بغير تنوين، لأنّه أراد حديثًا معلومًا. وإذا نُون ذلك أُريد به حديث غير معلوم.

الثالث: أن يكون التنوين في الجمع المؤنث السالم، ويعبّر عنه بتنوين المقابلة، مقابلًا للنون في جمع المذكر السالم نحو: مسلمات

(٤١) ابن هشام: المغني، ص ٤٤٥.

(٤٢) البغداديّ: خزائن الأدب، مصر، بولاق، ١٢٩٩ هـ، ج ٣، ص ١٩.
وابن يعش: شرح المغفل، مطبعة إدارة الطباعة النورية، القاهرة، ج ٤، ص ٣٦.

مقابل النون في مسلمين . وقيل هو عوض من الفتحة نصبًا ، ولو كان كذلك لم يوجد في الرفع والجر ، ثم الفتحة قد عوض منها الكسرة . فما هو هذا العوض الثاني؟ قيل : «هو تنوين التمكين ويردّه ثبوته مع التسمية به كعرفات ، كما تبقى نون مسلمين مسمّى به ، وتنوين التمكين لا يجمع العَلَتَيْن ، ولهذا لو مسمّى بمسلمة أو عرفة زال تنوينهما . وزعم الزمخشري أنّ عرفات مصروف لأنّ تاءه ليست للتأنيث ، وإنّما هي والألف للجمع»^(٤٣).

وهذه المقابلة لا تتبيّن أبدًا إلا إذا كان الجمع المؤنث معرفة بالعلمية ، فكان ينبغي أن يُمنع من الصرف للتأنيث والتصريف نحو : «أذرعات» لموضوع معلوم في قول امرئ القيس :
تَنَوَّرْتُهَا مِنْ أَذْرَعَاتٍ وَأَهْلَهَا يَشْرَبُ أَدْنَى دَارِهَا نَظَرَ عَالِي^(٤٤)
«وعرفات» في قوله تعالى : ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ﴾^(٤٥).

فعندما تُؤنّ هذان الاسمان مع وجود ما يمنع الصرف فيهما علمنا أنّ تنوينهما ليس بتنوين تمكّن ، بل هو تنوين مقابلة للنون . وتبعت الكسرة التنوين في الإثبات ، لأنّ صورته صورة تنوين التمكين . لذلك حُذفت مع التنوين فيهما .

الرابع : أن يكون التنوين للعوض وهو نوعان :

أ - النوع الأوّل : أن يكون عوضًا من جملة ، وذلك إذا لحق «إذ» التي هي ظرف زمان ماضٍ ، وذلك إذا حُذفت الجملة بعدها اختصارًا للدلالة على ما قبلها عليها لأنّها تضاف أبدًا إلى الجملة الاسمية والفعلية نحو قوله تعالى : ﴿إِذَا الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ﴾^(٤٦) و«إِذَا أَنْتُمْ بِالْمُدْرَةِ

(٤٣) ابن هشام : المعنى ، ص ٤٤٥ .

(٤٤) إمرو القيس : الديوان ، ص ٣١ - تنوّرتها : تمثّلت نارها وتوهّمتها .

(٤٥) البقرة/١٩٨ .

(٤٦) خافر/٧١ .

الدنيا»^(٤٧) وقوله تعالى: «وإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ ﴿٤٨﴾. والأكثر فيها الإضافة إلى الجملة التي أرلها الماضي لأنه الملائم لمعناها.

وبوجود «إِذْ» تُحذف تلك الجملة المضافة إليها اختصارًا ويعوّض من الجملة المذكورة التنوين نائبًا منابها وهو أخفّ منها. كقوله تعالى: «يَوْمَئِذٍ نُخَبِّرُ أَخْبَارَهَا»^(٤٩)، «وَأَنْتُمْ حَيْثُ تَنْظُرُونَ»^(٥٠).

المعنى: إذ زلزلت وأخرجت، وإذ بلغت الحلقوم. والأصل إذا بلغت، وإنما كسرت ذال «إِذْ» مع التنوين لالتقاء الساكنين لأنّ اجتماعهما ثقيل. وهذه كسرة إعراب لأنها معربة بالخفض، فهي منوطة ومضاف إليها ما قبلها من حين: حَيْثُ، ويوم: يَوْمَ.

ب - النوع الثاني: تنوين العوض.

أن يكون التنوين عوضًا من الحرف بحركته، وذلك في كلّ جمع مؤنث لا نظير له في المفرد، منقوصًا في حال الرفع والخفض مثل: جاءني جوار، ومررت بجوار، وجاءني قاض، ومررت بقاض، وشبه ذلك. لأنّ الجمع المؤنث الممتلئ يكون ثقیلاً بالضمّة والكسرة، فحذفت منه الياء بحركتها، وعوّض منها التنوين. وفي حالة النصب ترد الياء مفتوحة لختفها، ولا تحتاج إلى تنوين، إذ لا حذف فيعوّض من المحذوف. فتقول: رأيت جوارِيَّ وغواشِيَّ وقاضِيَّ. يقول ابن جني: «وزعم أبو إسحاق الزجاج أنّ التنوين في هذا النوع عوضٌ من حركة الياء لا غير، لأنها ثقلت في الياء، وعوّض منها التنوين، فالتقى التنوين ساكنًا مع الياء فحذفت الياء لثقل اجتماعيهما»^(٥١).

(٤٧) الأنفال/٤٣.

(٤٨) آل عمران/٤٢.

(٤٩) الزلزلة/٤.

(٥٠) الواقعة/٨٤.

(٥١) ابن جني: المُتَصِف، تحقيق إبراهيم مصطفى، ١٣٧٣ هـ، ١٩٥٤ م، ج ٢: ص ٧٠.

ويضيف ابن هشام إلى تنوين العوض، تنوين كلّ وبعض إذا قطعنا عن الإضافة^(٥٢) مثل قوله تعالى: ﴿وَكَلَّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ﴾^(٥٣) أي وكلّ منهم.

الخامس: من أنواع التنوين أن يكون للترنم، وذلك في قوافي الشعر. وهي أواخره، لأنّه موضع وقف محتمل لتطويل الصوت بعدما يمضي البيت بوزنه كاملاً. ولذلك جعلت حروف الإطلاق: الواو والياء والألف لتقبل طول المدّ، والزيادة بحرف يشبهها وهو النون. وهذا التنوين يلحق الأسماء والأفعال والحروف على اختلافها من ظاهر أو مضمّر أو معرب أو مبنيّ أو غير ذلك. فليس حكمه حكم واحد من التنوينات المتقدّمة، وذلك نحو قول امرئ القيس:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومترلين بسقط اللوى بين الدخول فخرملي
وقول جرير:

أقلى اللوم عاذل والعتابن وقولي إذا أصيبت لقد أصابا
وقول علقمة:

طحا بك قلب في الحسان طروب (بن) بعيد الشباب عصر حان مشيب^(٥٤)

يقول السيوطي: «أما لغة الحجاز فهي تختلف عن لغة تميم لأنهم يشتون المدة، وأنكره الزجاج واليرافى لأنّه يكرّ الوزن. وقال ابن يعيش: هو ضرب من الترنم زاعماً أنّ الترنم يحصل بالنون نفسها لأنّها حرف أغن»^(٥٥).

وهناك تنوين الضرورة لأنّه لا مدخل له في اللفظة. وهو إمّا مبنيّ وإمّا لا ينصرف، وكلاهما لا مدخل للتنوين فيه. مثل قول الشاعر الأحمسي:

(٥٢) ابن هشام: المنهني، ص ٤٤٦.

(٥٣) الفرقان/٢٥.

(٥٤) السيوطي: المزهر في علوم اللغة، تحنين محمد جاد المرلي، مطبعة السعادة،

مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٥ هـ، ج ٢، ص ٤٨٦.

(٥٥) السيوطي: معجم الهوامع، ج ٢، ص ٨٠.

سلام الله يا مطرٌ عليها وليس عليك يا مطرُ السلام
فإنَّ الاسم «مطر» مبنًى على الضمِّ لآته منادى مفرد وعَلَمٌ، وتنوينه
ضرورة، ولا يكون هذا إلَّا في الأسماء. وتنوين ما لا يتصرف نحو قول
الناطقة:

فلتأَيِّتْكَ قصائدٌ ولبدفَعْنِ جيشًا إليك قوادم الأكوار^(٥٦)
فقد صرَّف الشاعر كلمة «قصائد» وهي لا تتصرف للجمع وعدم
النظير، وألحق بها التنوين للضرورة.

والتنوين في غير التثنية والضرورة يجب حذفه مع الألف واللام
نحو: الرجل والغلام. لأنَّ الألف واللام دليل التعريف، والتنوين دليل
التكثير فيتناقضان، لذلك لا يُجمع بينهما، بخلاف العَلَم الذي يُنَوَّن كزيد
وعمرٍو.

والصحيح أيضًا أ عدم اجتماع «أل» والتنوين، لأنَّ التنوين معاقب
الإضافة إذ لا يجتمع معها، وهو دليل انفصال متناقضًا. ولما لم تجتمع
الإضافة مع التنوين لآته مناقضها، ولم تجتمع الألف واللام معه لآته
معاقبها؛ كما أنَّ الألف واللام زائدتان في أول الاسم، والتنوين زائد في
آخره، فثقلت الزيادة.

ويُحذف التنوين أيضًا لالتقاء الساكنين خاصة كقراءة مَنْ قرأ: ﴿قلْ
هو الله أحد، الله الصمد﴾^(٥٧) بغير تنوين في «أحد» ومثله قول أبي الأسود
الدؤلي:

فألفيْته غير مستعتب ولا ذاكرَ الله إلَّا قلبلاً^(٥٨)
بغير تنوين في «ذاكر»، وهذا الحذف لا يكون إلَّا في الضرورة الشعرية أو
نادر الكلام، وإثبات التنوين أفضل وأحسن^(٥٩)

(٥٦) القوادم: ج قادمة وهي مقدَّم الرجل. الأكوار: ج كور وهو رحل الناقة.

(٥٧) الإخلاص/ ٢-١.

(٥٨) المستعتب: طالب العتي وهو الرضا.

(٥٩) الأبياري: الإتصاف في مسائل الخلاف، ج ٢، ص ٦٥٩.

وإذا انضم إلى التقاء الساكنين كثرة الاستعمال لزم حذف التنوين، وذلك في موصوف «ابن» إذا وقع ابن صفة لما قبله أو بين اسمين علمين، أو لقيين أو كيتين. نحو: جاءني أبو عبدالله محمد بن عبدالله. وجاءني زيد بن زيد.

٦ - الموضع السادس

للنون أن تكون للوقاية، وسميت بذلك لأنها تقي الفعل كسر ما قبلها لأجل ياء المتكلم. وقد سماها ابن هشام «نون العماد»، وتلحق قبل ياء المتكلم المتصبة.

يقول ابن مالك في الألفية:

وقبل يا النفس مع الفعل التزم نون وقاية وليسي قد نُثِمَ
وليتني فشا وليتي ندرا ومع لعل اعكس وكن مخيراً^(٦٠)

فإذا اتصل بالفعل ياء (النفس) المتكلم لحقته لزوماً نون تسمى نون الوقاية، وهي تقي الفعل من الكسر. وقد جاء حذفها مع «ليس» شذوذاً، كما قال الشاعر رؤية بن العجاج:

عددت قومي كعديد الطيى إذ ذهب القوم الكرام ليس^(٦١)

ففي هذا البيت يكمن الشاهد في «ليس» إذ أتى خبر ليس ضميراً متصلاً، ولا يجوز في ذلك إلا أن يكون منفصلاً. فكان يجب على الشاعر أن يقول: ذهب القوم الكرام ليس إيتاي. واسم ليس ضمير مستتر وجوباً تقديره هو يعود على الجزء المفهوم من القوم. كما أنه حذف نون الوقاية من ليس مع اتصالها بياء المتكلم، وذلك شاذاً عند الجمهور الذين ذهبوا إلى أن «ليس» فعل^(٦٢).

يقول ابن هشام: وتلحق نون الوقاية قبل ياء المتكلم المتصبة بواحد

(٦٠) ابن مالك: الألفية، ص ١٣.

(٦١) الطيى: الرمل الكثير.

(٦٢) ابن هشام: المغني، ص ٤٥٠. وابن عقيل: شرح الألفية، ج ١، ص ١١٠.

من ثلاثة :

أحدها : الفعل متصرفًا كان نحو «أكرمني» أو جامدًا نحو «عساني» وقاموا ما خلاني وما عداني وجاشاني ، إنْ قُدِّرَ فعلًا .

أما «تأمروني» فيجوز فيه الفك والإدغام ، والنطق بنون واحدة ، وقد قُرئ بهن في السج . فقيل : النون الباقية نون الرفع ، وقيل : نون الوقاية ، وهو الصحيح ، وذلك مثل الآية : ﴿قُلْ أَفَغِيرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي أَعْبِدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾^(٦٣) .

الثاني : إسم الفعل نحو «دراكني» و«تراكني» و«عليكني» بمعنى : أدركني واطركني والزمني .

الثالث : الحرف نحو : «إتني» وهي جائزة الحذف مع إنْ وأنْ ولكنْ وكأنْ ، وغالبة الحذف مع لعلْ ، وقليلة مع ليت^(٦٤) .

ذلك لأنها أشبهت الأفعال في العمل بالتضمن ، وعدد الحروف والفتح لأواخرها . فتقول : إتني وكأنني وليتني ولكتني .

أما إذا جاءت بنون واحدة فهي نون الوقاية ، وتُحذف النون الأصلية لتقل اجتماع النونين . والحكم في ذلك أنَّ الأصلية هي المحذوفة دون نون الوقاية ، لأنَّ نون الوقاية جُعِلت لمعنى . ويوضح ذلك الأنباري : «فلما وجب حذف إحداهما ، كان حذف الأضعف أولى من حذف الأقوى . ويقول البصريون ، إنَّ حذف الأصلية أولى لأنَّ الزائدة دخلت لمعنى ، والأصلية ما دخلت لمعنى»^(٦٥) .

ونون الوقاية هنا جاءت لمعنى وقاية الحرف قبل الياء من الكسر . لذلك فبقاؤها أولى ، لأنَّ في حذفها إسقاط ذلك المعنى الذي جاءت من أجله .

(٦٣) الزمر/ ٦٤ .

(٦٤) ابن هشام : المغني ، ص ٤٥٠ .

(٦٥) الأنباري : الإنصاف في مسائل الخلاف ، ج ٢ ، ص ٦٤٨ .

وأما «ليت» فنون الوقاية لازمة لها، ولا تُحذف منها إلا نادراً كقول
الشاعر زيد الخير الطائي:

كمنية جابر إذ قال: ليتني أصادفه وأتلفُ جلّ مالي
«ليني» حيث حذف نون الوقاية من ليت الناصبة لياء المتكلم وهذا الحذف
نادر.

والكثير في لسان العرب ثبوتها...

أما «لعل» فالأكثر فيها الحذف وتجريدها من نون الوقاية كقوله
تعالى: ﴿لعلّي أبلغ الأسباب﴾^(٦٦) و﴿لعلّي أطلع﴾^(٦٧) ويقلّ إثباتها كما
قال الشاعر:^(٦٨)

فقلت: أعيّراني القدم؛ لعلني أخفّ بها قبراً لأبيض ما جد

والشاهد قول الشاعر لعلني حيث جاء بنون الوقاية مع لعلّ وهو
قليل. وقد ذكر ابن عقيل إنّ «من وعن» تلزمهما نون الوقاية فتقول: مني
وعني بالتشديد، ومنهم من يحذف النون، فتقول: مني وعني بالتخفيف
وهو شاذّ. وقال الشاعر أيضاً:^(٦٩)

أبى السائل عنهم وعني لست من قيس ولا قيس يني
وقد حذف نون الوقاية من عني ومني شذوذاً وللضرورة الشعرية^(٧٠).

ومما يجوز أن تُحذف منه وتثبت الفعل المعرب بالنون، أي الأفعال
الخمسة نحو: تضربان وتضربون وتضريين. إذا أوصلته ياء المتكلم ثبتت
نون الوقاية مراعاة لأصل الفعل في الوقاية من الكسر. وإذا حُذفت فلثقل
اجتماع التوين أو النونات، والأكثر الإثبات. ويجوز إدغام نون الإعراب
فيها. وقرئ قوله تعالى: ﴿أتأجروني في الله﴾^(٧١) بالثلاثة الأوجه:

(٦٦) غافر/٣٦.

(٦٧) القصص/٣٨.

(٦٨) هذا البيت من الشواهد التي لا يُعرف قائلها.

(٦٩) وهذا البيت من الشواهد التي لم يُعرف قائلها.

(٧٠) ابن عثيل: شرح الألفية، ج ١، ص ١١٤.

(٧١) الإنعام/٨٠.

أتحاجونني، أتحاجونني، أتحاجونني.

أما لدن وقد، رقط فالفصح في لدن إثبات نون الوقاية فتصبح «لدني» كقوله تعالى: ﴿قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا﴾^(٧٢).

والكثير في «قد وقظ» ثبوت النون نحو: قَدْنِي، وقطني، ويقُلّ الحذف نحو: قلدي وقطي أي حسبي^(٧٣).

وما عدا ما ذكر من الأفعال والأسماء والحروف، فلا تلحقه نون الوقاية من الأسماء والحروف. فإن جاء من لحاقها شيء لواحد منها فللضرورة، كقول الشاعر يزيد بن محمد الجارثي:
وما أدري وظني كل ظنٍّ أَمْسَلُنِي إلى قومي شراحي
وكانَ هذا الشاعر شبه اسم الفاعل «مسلم» بالفعل المضارع لعمله عمله، وأنه في قوله «أَمْسَلُنِي» كأنه يقول: أَيْسَلُنِي، ولكن ذلك للضرورة فقط. والأصل في الاسم المعرب إذا أضيف إلى ياء المتكلم ألا تتصل به نون الوقاية، نحو ضاربي، ومكرمي كما سبق في «أَمْسَلُنِي» وهو للضرورة فقط.

المصادر والمراجع

- ابن جني: المنصف في شرح التصريف للمازني، تحقيق إبراهيم مصطفى، طبعة البايع الحلبي بالقاهرة، ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م.
- ابن عصفور: الممتع في التصريف، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة.
- ابن عقيل: شرح ألفية ابن مالك، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة ١٤، عام ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.

(٧٢) الكهف/٧٦.

(٧٣) ابن عنيّل: شرح الألفيّة، ج ١، ص ١١٥.

- ابن مالك: الألفية، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٣٨٤ هـ.
- ابن منظور: لسان العرب، تصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت.
- ابن هشام: المغني، حققه مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢.
- ابن يعيش: شرح المفصل، مطبعة إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.
- الأشموني: شرح الألفية، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بيروت، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م.
- إمرؤ القيس: الديوان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨ م.
- الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، ١٣٨٠ هـ.
- الأنباري: البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق طه عبد الحميد، مطبعة مصر، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.
- البغدادي: خزانة الأدب، مطبعة بولاق، مصر، ١٢٩٩ هـ.
- الرماني: منازل الحروف، تحقيق جواد مكنوني، بغداد، ١٣٨٨ هـ.
- الزمخشري: المفصل، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية.
- سيوري: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة الهيئة المصرية العامة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧١ م.
- السيوطي: المزهر في علوم اللغة، تحقيق محمد جاد المرولى، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٥ هـ.
- السيوطي: معجم الهوامع، مطبعة دار السعادة، مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٧ هـ.
- عبد الرحمن السيّد: مدرسة البصرة النحوية، مصر، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.
- الغلاييني: جامع الدروس العربية، بيروت، الطبعة الثانية.
- المبرّد: المختضب، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، ١٣٨٢ هـ.

لاهوت التحرير في إطاره الأفريقي

الأب وَلِيم مِينْدُهُم اليسوعي °

إن كلمة «تحرير» تتردد بقوة بين المفردات المستعملة في علم اللاهوت الأفريقي الحالي، إلى جانب كلمتين أُخريين هما «الوحدة» و«الاستمرارية».

فما معنى «التحرير» هذا؟ ومعلوم أنه في صلب الوعي اليهودي - المسيحي، وقد حققه المسيح لكلّ البشر بشمن غال هو موته فقيامته، كما أنه يتوجب علينا أن نعرف ما معنى هذا التحرير في واقع كلّ إنسان. وقد يرى بعض المتسرّعين أنّ اللاهوت الأفريقي ليس إلّا لاهوت التحرير الذي يخصّ السود في الولايات المتحدة الأمريكية. أما نحن فنرى أنّ قراءة الواقع الذي يعيش فيه الأفريقيون هذه قراءة غير حقيقية.

ولئن كان اللاهوتيون الأفريقيون يتعاطفون بشدة مع كلّ من يواجه مختلف أنواع القهر السياسي والاقتصادي والاجتماعي، إلّا أنّ لهم وجهة نظر أخرى.

وعلى الرغم من ذلك، فعلى أن نسجل أنّ موضوع التحرير في أفريقيا لا يتحدّد بالظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية وحسب، بل إنّ اللاهوتيين الأفريقيين يتحدثون أكثر فأكثر عما يسمّونه «الفقر الأنثروبولوجي»، هذا الفقر الجذري الذي يختلف عن الفقر الساذي. فالفقر الأنثروبولوجي هو الفقر الذي يجرد الكائن البشري لا من ممتلكاته

(٥) أستاذ الفلسفة وعلم اللاهوت في معهد السكاكيني - القاهرة.

وحسب، بل من كل ما يصنع كيانه وجوهره أيضًا. وبعبارة أخرى، إنه ما يجزّده من شخصيته، وتاريخه، وجذوره التكنولوجية؛ من لغته الأصلية وثقافته؛ من إيمانه وقدرته الخلاقة؛ من كراته، وطموحاته، وحقه في الكلام... إلخ.

ولكي نفهم الإطار الذي يتم فيه التحرير في أفريقيا بموضوعة تاريخية، فمن المفيد أن نتوقف على النقاط الأربع التالية: العلوم الإنسانية، التحليل الماركسي، التحرير، والفكر الأتروبولوجي.

١ - العلوم الإنسانية

إن اللاهوتيين الأفارقة مقتنعون أكثر منهم في أي وقت مضى بأهمية العلوم الإنسانية أداةً للتحليل لا يمكن الاستغناء عنها في علم اللاهوت. فتللك العلوم هي التي تتيح التعريف بالثقافة الأفريقية وأتروبولوجيتها وعلم الكون الخاص بها. ومن غير الممكن البحث في الوضع الأفريقي بوجه جاد، من دون الإلمام ببعض هذه العلوم وإتقانها، مثل: علم الاجتماع، علم التاريخ، الفنون، الجغرافيا، تاريخ الأديان، علم النفس والتحليل النفسي، علم السياسة... إلخ.

إن المؤسسات الخاصة بالتكوين اللاهوتي في أفريقيا لا يمكنها التهرب من هذا المطلب الأساسي، وعليها أن تضع العلوم الإنسانية في صلب البرامج التكوينية. ويمكن القول إنه بدون هذه الأسس التي يجب أن يتأسس عليها اللاهوتي الأفريقي، فإنه سيجد نفسه عاجزًا عن تحليل المجتمع الأفريقي المعقد ومحيطه الزماني المكاني، وبعيدًا عن اهتمامات الإنسان الأفريقي الراقية.

لا شك في أن الدراسة المطلوبة وعرة المالك. فهي ليست محصورة في استهلاك التكنولوجيا الغربية عن طريق هذه العلوم، أو استخدام مخططات وتحليلات غريبة ولصقتها بالمجتمعات الأفريقية، فعلوم الإنسان مرتبطة بتصور اللاهوتي الإنسان والعالم. ودراسة التحليل النفسي من زاوية مسيحية تختلف عن الكيفية التي بها درسه فرويد وورنغ.

كما أنّ وجوديّة غبريال مارسيل ليست وجوديّة كارل ياسبرز أو وجوديّة جان بول سارتر. إنّ كفيّة دراسة اللاهوتيّ الأفريقيّ كلّ ذلك تتطلّب روحاً نقديةً داخليةً وخارجيةً، كما تتطلّب منه روح الإبداع؛ فعلينا أن ندرس علوم الإنسان بعين أفريقية.

إنّ الإطار الأفريقيّ مليء بالهموم المعقّدة، فهو منعّس جدّاً في ماضيه، ممزّق على نحو مأساويّ في حاضره، وينظر إلى المستقبل نظرةً تؤدّي إلى الدوار. فكلّ مقارنة موضوعيّة تتروخى دراسة الظروف الأفريقيّة يجب أن تأخذ في الاعتبار الأبعاد الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل. ونذكّر أنّ الأجيال الجديدة من الشباب الأفريقيّ مشتّة الاتجاه، ولن يملّ المعنيّ بشؤون أفريقيا من تذكير الشباب أن يعاودوا اكتشاف قارتهم، حيث الغالبية العظمى من الشعب أفريقيّة الأمس واليوم، أفريقيّة الريف والمدينة.

٢ - التحليل الماركسيّ

إنّ علم اللاهوت الأفريقيّ جزء لا يتجزأ من لاهوت العالم الثالث، هذا اللاهوت المسمّى بلاهوت المواقف، والذي ينبع من مكان معيّن وزمان معيّن ويهتمّ بتحليل البيئة التي ينبت فيها. وكثيراً ما وصفوا هذا اللاهوت بأنّه ماركسيّ، لكنّ هذا الوصف صائب في ما يخصّ اللاهوت الأمريكيّ اللاتينيّ، وغير صائب في ما يعود إلى اللاهوت الأفريقيّ، ذلك بأنّه يمكن تطبيق التحليل الماركسيّ على المجتمع البرجوازيّ الرأسماليّ الغربيّ الذي يسمي إليه رواد لاهوت التحرير الأمريكيّ اللاتينيّ. فهؤلاء الرواد أنفسهم أظهروا ذلك في تحليلهم الإمبرياليّة الأمريكيّة الشماليّة والقهر الرأسماليّ. أمّا في أفريقيا فإنّ اللاهوتيين مهتمّون خاصّة بقضيّة «الاغتراب الثقافيّ» أو ما يسمّى «التلاشي الثقافيّ» *annihilation culturelle*، ومقولات الاغتراب الماركسيّة تنطبق بوجه كاف على مجتمع الإنسان الأفريقيّ. فالعبوديّة والعنصريّة والسيطرة الاستعماريّة التي تجسّدت في مؤسّسات قائمة، جرّدت الشعب الأفريقيّ من كلّ شيء وجعلته في وضع لا يمكن قياسه بوضع الطبقات الكادحة (البروليتاريّة)

حتى الأكثر استغلالاً في القارّات الأخرى. إنّ كلمة «الاغتراب» لا تصف رصفاً أميناً هذا الوضع المحزن، لذا وَجِبَ ابتكارُ مقولة جديدة تصف الوضع الأفريقي وهي «التلاشي». هذه المقولة تحاول أن تبين المقصد الحقيقي الكامن وراء السيطرة والاستغلال اللذين تعانيهما أفريقيا، من نفي هويّة الأفريقي الإنسانية، ونفي ثقافته. وهناك كتابات لا حصر لها، متوفرة في كلّ مكان، تشهد على معاداة الاستعمار والإمبرياليّة.

وبالرغم من ذلك، هناك شيء خطير يتفوّه به مَنْ يقعون تحت الضغوط العقلانيّة أو يحددون شخصيّاتهم وأنفسهم، ومفاده أنّ لا شيء يحدث من هذا القبيل في أفريقيا، وأنّ الحديث عن النفي الثقافي ونفي الهوية الأفريقيّة حديث قديم مُتَبَدِّل.

إنّ الاستعمار والعنصريّة الجديدين اللذين كثيرًا ما تَمَّت إدانتها يتعصبان اليوم تهديدًا بارزًا في كلّ اتجاه. كذلك الحديث عن الاشتراكيّة المادّيّة التي هي نمط جديد من القضاء على الثقافة والهويّة الأفريقيّة. ومن الغريب أنّ جميع الحضارات التي تُظهر نحو أفريقيا الإمبرياليّة نفسها، لها أنماط وأشكال تقترحها على سكّان هذه القارّة. فهي لا ترى فيها إلّا المراتب الأوّليّة وأكثرها لاستغلال الإنسان الأفريقيّ بالذات.

إنّ كارل ماركس استخدم مقولة هيغل «الاغتراب»، كما استخدم من فلسفة التاريخ الهيجليّة في الحضارات المختلفة مصطلح «نمط الإنتاج». ولكن سفا يونس عليه، أنّ أفريقيا غير مذكورة عند هيغل من ضمن الحضارات المختلفة؛ فمن الطبيعيّ ألاّ يردّ عند ماركس مصطلح «نمط الإنتاج الأفريقيّ». وفي كتابيّن ألفهما الشيخ أنا ديوب (Cheikh Anra Diop): أفريقيا في العصور القديمة، أفريقيا السوداء ومصر الفرعونيّة^(١)، والحضارة أو البربريّة^(٢)، أوضح هذا المفكر أنّ مقولة «نمط الإنتاج الأفريقيّ» لا تنطبق على مصر الفرعونيّة ولا على الحضارات السود القديمة، وهذا يعني أنّ على الأفريقيّين أنفسهم أن يقوموا بتحليل

L'Afrique dans l'Antiquité. L'Afrique noire et l'Égypte. (١)

Civilisation ou Barbarie. (٢)

مجتمعاتهم وتاريخها. فالآخرون لم يقوموا بهذا العمل بدلاً منهم ولن يقوموا. إنَّ الموقف الناجم عن إرث العبودية، وعن الاستعمار والإمبرياليات والعنصرية والرأسمالية الجدد التي يمارسها الأفارقة بأنفسهم على إخوتهم، وأيضاً ظهور الصراع الطبقي في أفريقيا؛ كل هذه القضايا ليس لها قوالب مسبقة ولا دراسات. فأفريقيا غير واردة في خريطة الباحثين، وإن وُردت فذكرها عابر. وحينما يتحدث الناس عن لاهوت العالم الثالث، وعن التوجهات الاشتراكية، فكأنهم يقولون إنَّ على أفريقيا أن تبتكر اشتراكيَّتها الخاصة بها. وتجربة مثل تجربة نيريري (Nyerere) في تنزانيا خير دليل على ذلك الابتكار.

٣ - مصطلح «التحرير» وأصله

كثيراً ما يتحدث الناس عن لاهوت العالم الثالث بصفته لاهوتاً للتحرير. ومع هذا، فمن المهم أن نبيّن خصوصية لاهوت التحرير الأفريقي. وإذا كان لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية ظهر إلى الوجود في الستينات، فإنه ظهر في أفريقيا قبل ذلك. ونَبغ لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية من مصدرين أساسيين. الأول من كونه رد فعل ثلاثي: رد فعل على فشل سياسة التنمية الاقتصادية التي انتهجتها تلك الدول والممّاة^(٣) (Desarollisme)، ثم رد فعل على الهيمنة الرأسمالية والإمبريالية التي مارستها الولايات المتحدة الأمريكية وتسببت في إحداث تخلف القارة اللاتينية الاقتصادي، وأخيراً رد فعل ثالث على وقاحة المدارس اللاهوتية الغربية البعيدة عن مشاكل القارة الأمريكية اللاتينية. ومصدر لاهوت التحرير الأمريكي اللاتيني الثاني، هو القراءة الخاصة التي يقرأ بها الكتاب المقدس، لا سيما العهد الجديد، في إطار نظرة تحريرية. وباختصار، فإنَّ لاهوت أمريكا اللاتينية خصوصيته وظروفه الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة عنها في أفريقيا.

إنَّ لاهوت التحرير الأفريقي قد سبق على نحو ما لاهوت التحرير

(٣) كلمة Desarollo الإسبانية تعني التنمية والتطور.

الأمريكيّ اللاتينيّ. فقد كانت ثمار اللاهوت الأفريقيّ الأولى بروز «الكنائس المستقلّة». ففي جنوب أفريقيا ظهرت بشانته الأولى لدى تأسيس كنائس خاصّة منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وفي زائير وفي الكونغو برازافيل ظهر ما عُرف بالـ«كيمبانغيزم» (Kimbanguisme) والماتوانيزم (Matwanisme) بعد الحرب العالميّة الأولى. ومنذ ذلك الحين ظهرت في أغلب دول أفريقيا الحركات الدينيّة المستقلّة، خاصّة في زامبيا ونيجيريا وساحل العاج وغانا... كما نمت في داخل الكنائس الرسميّة - الكاثوليكيّة والبروتستانتية - منذ حوالي أربعين سنة مناقشات حول كيفيّة تأسيس مسيحيّة أفريقيّة مرتبطة بالكنيسة العالميّة. هذا بالإضافة إلى مسألة «اللاهوت الأسود» وتحقيق الشخصية الأفريقيّة المستقلّة. وقد ظهر في العام ١٩٥٦ أوّل كتاب جماعيّ وقّعه كهنه أفارقة وعنوانه كهنه سود يتساءلون.

وفي العام ١٩٧٨ ظهرت مقالة مهمّة أحدثت ضجّة في أوساط المُرسّلين وعنوانها الاستقالة، كتبها الأب فيان إيّوسي اليسوعيّ (Fabien Eboussi). كما أصدر المؤلّف نفسه في العام ١٩٨١ كتابًا بعنوان مسيحيّة بلا سحر بين الوحي والسيطرة.

وفي ٢٠ ديسمبر العام ١٩٧٧ أُنتِشت في أكرا «جمعيّة اللاهوتيين الأفارقة المكونيّة»، كما بدأ ظهور أوراق في اللاهوت الأفريقيّ في العام ١٩٧٩.

حينما نتحدّث اللاهوتيين عن الحركات التي خرجت منها الكنائس الأفريقيّة المستقلّة، فإنّهم يستخدمون مصطلحات مختلفة مثل «الحركة المسيحيّة» أو «النبويّة» أو «الحركة الألفيّة» إلخ. ولكنّ هذه المصطلحات تعبّر عن القضية نفسها: الجهود المبذولة للتحرير، والبحث عن خلاص الشعب الذي يشعر بخطر الهلاك. ومن المعروف أنّ الكنيسة الرسميّة لا تنظر بعين الرضى إلى رواد حركات الكنائس المستقلّة، كما تنظر بعين الشكّ في الجهود التي تعبّ في دائرة اللاهوت الأفريقيّ.

ومنّا لا ريب فيه أنّ إشكاليّة التحرير هي ضرورة حقيقيّة يُحتملها

الوضع في أفريقيا. والتحرير يظهر رد فعل على «العنصرية» ونظرية «الفصل العنصري» في جنوب أفريقيا خاصة، كما يمكن تبينه في خطب الأسقف ديزموند توتو. وأنه من الصعب جدًا على من لا يعيشون في أفريقيا أن يتصوروا ما كان يمثل «الفهر العنصري»، المبني على المؤسسات الرسمية، قبل انتخابات ٢٥ أبريل ١٩٩٤ في تلك البلاد. هذا النظام الذي كان يدعي أنه مؤسس على الكتاب المقدس لم يكن إلا نقي الكتاب المقدس نفيًا متجسّدًا. ومن الغريب جدًا أن الكنائس الرسمية قبلت مدة طويلة هذا النظام. وما يجب أن نفهمه أن المسيحية التي بشرت بها الكنائس المستقلة في جنوب أفريقيا ليست بأي حال من الأحوال نتيجة حركات شعوزة قام بها السود، بل إنها قراءة ممارسة الإنجيل الأفريقية. وهي القراءة الوحيدة الممكنة في جنوب أفريقيا خاصة، لدى شعب مقهور سَحَقَه البيض، معتبرين أنفسهم شعب الله المختار.

وهكذا نرى في جنوب أفريقيا إطارًا مختلفًا عنه في دول أمريكا اللاتينية. فأول الذين رفعوا أصواتهم في أفريقيا واتجهوا إلى الله ليحرّرهم من القهر، هم الشعوب المتهورة أنفسهم. أما في أمريكا اللاتينية فإن الذين عبّروا عن آلام شعوبهم في لاهوت التحرير لم يكونوا من اليهود أصحاب البلاد الأصليين ولا كانوا العبيد القدماء، بل كانوا نخبة مثقفة خرجت من صفوف المهاجرين الغربيين.

إن إشكالية أفريقيا فرضت نفسها رد فعل على الاستعمار، وهذا ما حاولت أن تفعله الكنائس المستقلة والشع المسيحية التي نشأت في المستعمرات القديمة، وتجربتها في هذا المجال تلتقي تجربة أمريكا اللاتينية، ولكن المأساة في أفريقيا هي أن المشروع الاستعماري أدى إلى تلاشي الثقافة الأفريقية. ومن هنا فإن على أي منكر لاهوتي أفريقي أن يضع هذا التلاشي الثقافي في صلب اهتماماته. وإذا كان البعد السياسي في اللاهوت الأفريقي يُعرّف بأنه جبرد المقهرين للتحرر من النظام الاستعماري، فعلينا أن نقول إن هذا البعد السياسي لا يزال مهمًا حتى بعد التحرر من الاستعمار، لأن القهر السياسي ما زال يُمارَس في الأنظمة السياسية المستقلة نفسها، وتقع على

اللاهوت مهمّة نبويّة يجب أن تسير مهمّة الإنجيل النبويّة. كما أنّه على اللاهوت أن يتحرّر من الإيديولوجيّات الخادعة.

إنّ مشروع التلاشي الثقافيّ كان وما زال مشروعًا استعماريًّا وهو يعتبر أخطر ما يعانيه الإنسان الأفريقيّ. فالهدم لم يطل اللغات المحليّة والفنون وحسب، ولكنه طال المجتمعات ذاتها بكلّ مؤسساتها السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. إنّ خلاص الإنسان الأفريقيّ يأتي أولاً من خلال بعث ثقافته من الفناء، ومعيّار صدق الإنجيل هو تحقيق هذا البعث في الثقافة الأفريقيّة. وهناك تيمة أخرى لا تقلّ أهميّة عن الثقافة، غيّبت الفنّ الأفريقيّ. إنّ مَنْ يشرّ بالثقافة الأفريقيّة يجب أن يسمح للفنّ الأفريقيّ بأن يصبح لغة جديدة لإعادة خلق الشعب المسيحيّ الأفريقيّ. والتجديد الطقسيّ الذي يتمّ الآن في القارة الأفريقيّة هو ظاهرة مشجّعة. ولكن ما يلفت النظر، بعد أكثر من ثلاثين عامًا مضت على قيام المجمع الفاتيكانيّ الثاني، أنّ محاولات التجديد الطقسيّ هذه لا تزال محصورة في بعض المدن الكبيرة ويطلق عليها طابع الفلكلور، وليست تجديدًا حقيقيًّا في العمق.

٤ - الفقر الأنثروبولوجيّ والفقر النبويّ

منذ نهاية المجمع الفاتيكانيّ الثاني، كثر الحديث عن الفقراء في الكنيسة. واستطاع لاهوتيّ أمريكا اللاتينيّة تعريف ما يتصدونه بالفقر في إطار ظروفهم الخاصّة. فمن وجهة نظرهم، إنّ التغيّر هو مَنْ لا يمتلك القيم المُعترف بها في مجتمع محدّد، مثل الشرف لدى مجتمعات العصور الوسطى، أو امتلاك النقود في المجتمعات الرأسماليّة، أو امتلاك التكنولوجيا في المجتمع المعاصر... كما أنّ تحليلهم أسباب التخلف في مجتمعهم أتاح لهم أن يبرهنوا أنّ فقرهم لصيقٌ بالتخلف الذي هو بدوره، جزء من بنية الرأسماليّة. وإنّ هذا الفقر - كما أعلن عنه أساقفة أمريكا اللاتينيّة الذين اجتمعوا في بويلا العام ١٩٧٩ - ليس مرحلة انتقاليّة، لأنّه نتيجة ضروريّة لمجمل ظروف البنى الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي يتولّد منها هذا الفقر. كما أنّ مثل هذا الواقع يحتم تحوّلًا سياسيًا

اجتماعيًا اقتصاديًا وتحولًا عميقًا لكلّ هذه البنى التي تولّد الفقر. ويمكن تطبيق مفهوم الفقر هذا على وضع أفريقيا، مع ملاحظة الفرق التالي بين الحالتين: فمشكلة الفقر في أمريكا تُعرض من منطلق «الملكيّة»، في حين أنّها في أفريقيا يجب أن تُعرض على مستوى «الوجود» نفسه. وهي الطريقة عينها التي ذكرناها في كلامنا على «البروليتاريا» في الغرب. ففي أمريكا اللاتينية، نجد أنّ مكافحة الفقر مرتبطة بفكرة الصراع الطبقيّ. ويمكن الكفاح أن ينحصر في ملكيّة الخيرات والمشاركة في السلطة فحسب. أمّا في أفريقيا فنجدّه يتركّز بشكل خاصّ على المصالحة بين الناس والمشاركة العادلة والأخويّة.

قد يكون ثمة دراسات عديدة في قضيّة «التخلّف» بأفريقيا. ولكن ليس من بينها دراسة واحدة عن «الفقر». والكتاب الوحيد الذي يتحدّث عنه، وقد ألّفه ألبير تيفودجيره (Albert Tévoédjrè)، يختصّ بالعالم الثالث عامّة وليس بأفريقيا على وجه التحديد^(٤).

وإذا كانت مشكلة الفقر تُعرض في أمريكا اللاتينية من منطلق «الملكيّة» أو عدمها، فإنّ مشكلة الفقر في أفريقيا يجب عرضها من منطلق «الوجود» أو عدمه، (وما يدور في رواندا وزائير وبرروندي والصومال... إلخ، لهو أكبر دليل على ذلك). ولا يكون العرض على مستوى معضلة الفقر بمعناها المادّيّ فحسب، بل السياسيّ والثقافيّ أيضًا. وليس هذا الفقر الأفريقيّ ثمرة التخلّف البيويّ وحسب. بل هو ناتج من عمليّة التلاشي الثقافيّ التي ذكرناها سابقًا. ولهذا السبب يُسّي بعض اللاهوتيين الأفارقة هذا الفقر «الفقر الأنثروبولوجي».

إنّ مشكلة الفقر تنضمّن، في ما يخصّ الإنسان الأفريقيّ، قبل كلّ شيء نفيّ إنسانيّة الإنسان الأسود بواسطة قوى الفقر. فما من فقر أعظم من أن يُجرّد الإنسان من كيانه. وكما ذكرنا سابقًا، أنّ عمليّة النفي هذه تشمل الثقافة والاقتصاد والمجتمع بكلّ مؤسّساته. فالإنسان الأفريقيّ يجد نفسه غريبًا في أرضه، فاقداً شخصيّة وثقافته - وهو الذي يعيش، في قارّة

(٤) وعنوان الكتاب: *La pauvreté richesse des peuples*.

من أغنى قارّات العالم، كما يعيش أفقر إنسان على وجه الأرض - .
وأخطر من ذلك، أنّ الثقافة الاستعماريّة لم تُفرّغه من جوهره وحسب، بل
علّمته كيف يحتقر ذاته، وكيف يهدم ذاته بذاته. وتُعاني أحياناً أفريقيا
المستقلّة مواقف أشدّ مأساويّة ممّا عانته تحت نير الاستعمار. وبالإضافة
إلى ذلك، فإنّ المرسلين لم يكونوا غريبين عن عمليّة «التلاشي».

إنّ «الفقر الأنثروبولوجي» هوّة لا قرار لها. فلا المرتبات العالية في
جنوب أفريقيا، ولا الشفقة التي يُديها قدامى المستعمرين على الأفارقة،
ولا ما يقوم به رجال السلطة اليوم، ولا الدعاية الإيديولوجيّة التي تدّعي
الثوريّة؛ يمكنها تغيير حالة «التلاشي» التي يعيشها الإنسان الأفريقي. إنّ
إعادة الكرامة والاعتراف بكيان الإنسان الأفريقي هما فقط السبيل الوحيد
لأحداث التغيير المنشود.

نستجّ ممّا سبق، أنّ «الفقر الأنثروبولوجي» هو نفي الإنسان الذي
وصفه الكتاب المقدّس بأنّه مخلوق على صورة الله ومثاله، وأخ يسوع
المسيح ابن الله المنجّد. إنّ الفقير في الأسفار المقدّسة يتقدّم إلى الله
بصفته إنساناً ضعيفاً، بدون موارد وبدون سند إنسانيّ، ويعترف بخطيئته
ويستهل إلى الله لكي ينقّذه ويحرّره من حالة الخطيئة والبؤس التي يعيش
فيها. وبحسب الكتاب المقدّس لا يقبل الفقير بالخطيئة ولا أن يظلّ في
حالة البؤس، بل على العكس، فإنّه يتّجه إلى الله. وليست التطويبات
الإنجيليّة دعوة إلى البؤس، بل دعوة إلى شحذ القوّة، وهي رسالة رجاء
وتحرير لفقراء يهوذا. لذلك، فالقراءة الأفريقيّة المنطلقة من الظروف التي
يعيشها الناس منسّجة للمسيحيّين بأخذ موضوع التحرير مأخذ الجدّ على
نحوّ ما جاء في الكتب المقدّسة منذ أن حدّث «الخروج» من مصر عن يد
موسى، وحتى العهد الجديد.

وسيتّضح من هذه القراءة أنّ رسالة الخلاص لا تقتصر على التحرير
من الشريعة والخطيئة والموت عن يد يسوع المسيح لرفض عمليّة التلاشي
الأنثروبولوجي وإدانتها، بل إنّها برنامج متكامل لإعادة اعتبار البشريّة على
خطى المسيح. إنّ مشروع تأسيس لاهوت التنمية الأفريقيّ.

ضوء لاهوتي مسيحي على الواقع اللبناني

صلاح أبو جوده اليسوعي^٥

مقدمة

تواجهنا مقدمة الخطوط العامة للسينودس من أجل لبنان بسؤال في غاية الخطورة والإحراج، سؤال واقعي يعبر عن مخاوف كثير من اللبنانيين وقلقهم: «ألنا عرضة لأن نرى الأحداث تتجدد باستمرار وأن يعود الدمار والزوال إلى تهديد أولادنا وكل ما بنناه بالفرح والأمل؟ هل يجب علينا القبول بأن نكون أدوات لتجربة إخاء بشري تبقى فرص نجاحها غير أكيدة؟»^(١).

لا رب أن مثل هذا القلق ليس وليد ظروف لبنان الداخلية وحسب، بل هو نتيجة السياسات الإقليمية والدولية أيضًا حياله. بيد أن السبب الأساسي يكمن في بنية البلاد الطائفية. فتلك البنية تظهر طوائف متقابلة متباينة تعيش حالة تنافس وخوف متبادل. وهذا واقع ينعكس على مظهر الدولة، إذ إنها تبدو ممثلة إرادات الطوائف المختلفة. وفضلاً عن ذلك، فالأحزاب السياسية التي توهم بديموقراطية حقيقية في الحياة السياسية، والتي كان لها دور رائد إبان سنوات الحرب، ما هي في الواقع إلا

(٥) مركز التراث العربي المسيحي، للتوثيق والبحث والنشر - بيروت.

(١) *L'Osservatore Romano*, supplément au N° 11 (2255), «Lineamenta» Assemblée Spéciale pour le Liban; p 2 إن جميع الشواهد الواردة في هذه الدراسة هي من تعريب المؤلف.

انعكاس واعٍ أو غير واعٍ للطائفة.

والحالة هذه، تعني أن يصون السلام في لبنان تطبيق المبدأ المتبع منذ الاستقلال والقاضي بتوزيع المسؤوليات السياسية والوظائف والمناصب العامة بين الطوائف وتياراتها المتعددة. لكنه مبدأ واهن لأن أقلّ تبدّل في المعطيات السياسية أو السكانية أو الاقتصادية لأيّ من الطوائف قد يؤدي إلى أزمة وربما إلى حرب. زد على ذلك أنّ من شأن هذا المبدأ أن يترك الأبواب مشرّعة أمام التدخلات الخارجية في شؤون البلاد الداخلية، ما دامت كلّ طائفة تبحث عن الدعائم أينما توفّرت لكيما تضمن وجودها وحقوقها. فهل من مخرج لهذا المأزق الحرج؟

١. لبنان أو فسيفساء الطوائف

إنّ نظرة موضوعيّة إلى التاريخ تظهر لنا أنّ الطوائف هي أكثر من مجموعات تعتنق معتقدات دينيّة متباينة، بل هي مجموعات أو كتل يمكننا نعتها بـ«أأمم»، باعتبار أنّه أصبح لكلّ منها منطقة جغرافيّة معيّنة، وتاريخ خاصّ، وقانون خاصّ، وتنظيم خاصّ. فضلاً عن القوانين الدينية الخاصّة التي ترسم أطر الحياة الاجتماعيّة. إنّها أنظمة جماعيّة صارمة عززتها الأجيال المتعاقبة، والأحداث المأساويّة التي عاشها الشرق، وساهمت في ترسيخها وصبرها.

أمّا اليوم، وبعد كلّ ما عاشه لبنان من حروب وتقلّبات، فبدر الطوائف ممزّقة من الداخل، مشرذمة إلى أحزاب وتيارات متعارضة متنافسة. بيد أنّ هذا الواقع لا يلغي الشعور لدى كلّ لبنانيّ بانتمائه إلى طائفة معيّنة. فالانتماء إلى طائفة أمر لا يُدحض، يرافق اللبناني كلّّه. وإن اختلفت النظرة إلى الطائفة الواحدة، تبقى هذه الطائفة المنطلق والأساس في كلّ عمل. وبالتالي، يسعنا الكلام على آليّة للطوائف هي بمثابة قاعدة لوجود كلّ واحدة منها.

كلّ طائفة وريثة خصوصيّة تاريخيّة تحاول الحفاظ عليها على مرّ

الزمن والعصور، بإضافتها على أعضائها هويّة أو لونا خاصا مميزا. غير أنّ تلك الخصوصية التاريخية تتضمّن أحكاما سابقة ومواقف وآراء تتناقلها الأجيال تلقائيًا، الأمر الذي يخلق عقبة في وجه تطوّر مجتمع لبناني واحد ويجمّد العلاقات الاجتماعية.

ولكنّ البحث عن مخرج لهذا المأزق الحرج، لا يكون بتجاهل الحقيقة أو برفضها، بل بقبولها التام والجذري. وبالتالي يجب أن نبحث عن شروط الحلّ انطلاقًا من الطوائف نفسها. ويقولنا هذا، نستبعد كلّ مشروع أو طرح يأتي من خارج الطوائف.

٢. ضوء لاهوتي مسيحي على الواقع اللبناني

لسنا، في هذه الدراسة، بصدد البحث عن أيديولوجية توحّد طوائف البلاد، ولا عن مشروع اجتماعي - سياسي للدستور اللبناني، ولا عن برنامج تربوي يهدف إلى إعداد ثقافة لبنانية وحيدة. إنّ ما نسمي إليه هو إلقاء ضوء لاهوتي مسيحي على الواقع اللبناني، راجين أن يساعدنا ذلك على اكتشاف ما في الطوائف المسيحية من عناصر تجعل السبيل إلى مجتمع لبناني واحد وأخوي ممكنًا.

في سياق كلامنا السابق على لبنان أو فيفساء الطوائف؛ وحفنا الطائفة، أيّا كانت، بأنّها ورثة خصوصيّة تاريخيّة ثابتة، تسعى للحفاظ عليها من خلال الحفاظ على رموزها الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة - السياسيّة. غير أنّ ما يميّز تلك الخصوصية التاريخية، ليس هو توجه الطائفة نحو أصلها فحسب، بل وجود وعي لديها بأنّها طائفة، وإصرارها على أن تُعامل على هذا الأساس من قِبَل الطوائف الأخرى، وحتى من قِبَل القوى الإقليميّة والدوليّة. فينجم عن ذلك أنّ التابعية اللبنانيّة تكسب تعريفًا خاصًا جدًّا: فهي ليست مجرد الانتماء إلى الهوية الوطنيّة التي تحدّد التابعية، بل الانتماء إلى الطائفة أيضًا. ولكّتنا لا نقصد، بلفتنا النظر إلى هذه الحقيقة، أن نرفضها أو أن نحاول إلغائها، بل ننري اتخاذها نقطة

انطلاق تفكيرنا اللاهوتي.

تمتلك الطوائف المسيحية، على غرار سائر الطوائف في لبنان، هوية إنسانية، أو قوامًا إنسانيًا خاصًا، نعتبره هنا، على نحو معين، بصرف النظر عن علاقته بالإنجيل. ولئن كنّا نلّم بتلك الهوية الإنسانية الخاصة الشرعية وحتى الإلزامية، إلّا أنّه علينا أن نسال أيضًا ما هو معنى الإيمان المسيحي الكامن في صميم تلك الهوية الإنسانية.

إنّ الطوائف المسيحية هي وليدة مجادلات لاهوتية وعوامل اجتماعية - سياسية ووطنية وأحيانًا عرقية، قامت بدررٍ في تكوينها، وفي تكريس خصوصياتها التاريخية. ونتيجة ذلك، بات نقل الإيمان على الصعيد الاجتماعي، من جيل إلى جيل، متصلًا اتصالًا وثيقًا ومختلطًا بما يؤلف الخصوصية التاريخية الخاصة بكلّ طائفة. بيد أنّ واقعًا كهذا يمكن التسليم به وإن أضفى لونا سياسيًا وثقافيًا واجتماعيًا، حتى وعريقًا على الإيمان المسيحي. فالشرى الإنجيلية تعني تدخّل الله في الوجود الإنساني المرتبط ارتباطًا وثيقًا بظروف جغرافية واجتماعية وسياسية وثقافية متنوّعة، وبوقتٍ محدّد من تاريخ شعبٍ ما أو مجموعةٍ معيّنة.

فالإيمان المسيحي يأتي إذا لبدخل في العناصر الاجتماعية والثقافية والسياسية والعرقية التي تعطي جماعةً ما هوية إنسانية، أو قوامًا إنسانيًا خاصًا. لكن إن كان الإيمان المسيحي يدخل مرتديًا الهوية الإنسانية، فذلك ليضفي عليها اتجاهاً معيّنًا ويجتدّد طاقاتها. فينجم عن ذلك ترابط الإيمان المسيحي بالهوية الإنسانية ترابطًا وثيقًا، من دون أن يؤدي ذلك الترابط، بأيّ شكلٍ من الأشكال، إلى تطابق الأمرين. إذ لا يمكن الهوية الإنسانية، التي هي دومًا في طور تحقيق ذاتها، والتي لا يمكنها أن تكون كاملة بحدّ ذاتها، أن تستوعب مجمل معطيات الإيمان المسيحي، ذلك الإيمان الذي يعلّت تحقيقه التام حيال الإنسانية من إطارَي الزمان والمكان. ذلك بأنّ كلمة الله الحية تجتاز التاريخ، بحكم كونها كاملة في حدّ ذاتها، لتلاقي الهوية الإنسانية في نسيبتها وتوجهها إلى تمامها.

وعليه، فلا بدّ لهويّة الطائفة الإنسانيّة، بموجب علاقتها بالإيمان، أن تكون موجّهةً دومًا نحو المستقبل. وهذا يحملنا على طرح مشكلة عسيرة في هذا الموضع: كيف يسعنا الكلام على إيمانٍ مسيحيٍّ مترسخٍ في الهويّة الإنسانيّة ليوجّهها نحو المستقبل، نحو ما يجب أن يتمّ، إن كانت الطوائف متجهةً نحو أصولها، وكانت خصوصيّات تاريخيّة لا تبدّل؟

يدو أنّ رعي الطوائف المتزايد خصوصيّاتها التاريخيّة، وتمسّكها بما يميّز شخصيّاتها، يُخمد وعيها الإيمان المسيحيّ كحقيقة تتجاوزها دائمًا أبدًا، كحقيقة تحمل إليها بذار حياة أفضل. فقي حين أنّ الإنجيل يُعلّم ألاّ ننظر إلى الحياة كواقع لا يتغيّر، بل كواقع قابلٍ التحسّن على الدوام، نجد أنّ الطوائف، والتاريخ يشهد على ذلك، تُورث نظرةً إلى السياسة والمجتمع لا تتغيّر. يضعنا هذا الموقف الأخير في حلقة لا مخرج لها، في بلاد حُكم عليها أن تبقى فسيفاء طوائف متقابلة، في حين يدعونا الموقف الأوّل إلى الإدراك أنّ المستقبل مفتوح أمامنا وملء بالرجاء، باعتبار أنّه ليس من شيء قاطع أو محتمّ، بل لا بدّ من تحيين كلّ شيء، من السير به نحو تمامه. فالإيمان المسيحيّ لم يكن لينوب عن الهويّة الإنسانيّة ولا ليلغيها، بل ليتفاعل معها فيزيدها ديناميّة لتغيير الواقع ويوجّهها نحو المستقبل.

بيد أنّ ما ذكرناه أعلاه يبقى نظريًّا ومبسّطًا، إذ لا بدّ من التوسّع والتوضيح. ولهذا سنلقي نظرةً إلى تاريخ الخلاص الذي حقّقه يسوع، ومن ثمّ نحاول تحليل الواقع اللبنانيّ في ضوء معاني ذلك الخلاص.

٣. نظرة إلى تاريخ الخلاص

أ- يسوع المسيح وتناقض الشعب اليهودي

هناك تشابه بين صورة الشعب اليهوديّ في زمن يسوع، وصورة الطوائف المسيحيّة الراحنة في لبنان. فالأبحاث الحديثة تتكلّم على يهوديّة كانت آنذاك في ذروة الثقل والتغيّر. إذ كان هنالك، إلى جانب

المجموعات الكبرى التي ألقت المجتمع المعاصر يسوع كالفرّيسين والصدوقيين والسامريين، شيع وحركات كثيرة، كحركة المعمدانين، التي أثّرت إلى حدّ بعيد في معتقدات عامة الشعب اليهودي. ولكن على الرغم من ذلك، بقيت المبادئ الرئيسة التي يُجمع عليها اليهود أقوى من أسباب التفرقة. فقد كان يكفي المرء أن يعترف ببعض حقائق الدين اليهودي وقبل بعض الممارسات والتقاليد، كالختان واحترام راحة السبت والشرعية والهيكّل، ليكون واحدًا من الجماعة الإسرائيلية.

لن ندخل في تفاصيل الظروف التاريخية التي آلت إلى ما أشرنا إليه من تقلّب وتبدّل في اليهودية، بل نكتفي بلفت النظر إلى أنّه، بالرغم من تعدّد الحركات والشيع، بقي اليهود إيمان زمن يسوع، في نظر أنفسهم ونظر غيرهم، شعبًا مميزًا عن باقي الشعوب بفضل يقينهم الذي لا يرقى إليه شكّ في أنّهم شعب الله المختار.

غير أنّنا نودّ أن نتخذ من هذه الملاحظة بالذات نقطة انطلاق لبیان انتقادنا: فبدل أن يدرك اليهود أنّ الله اختارهم لإنجاز رسالة جامعة، جعلوا من ديانتهم ديانة جماعة منغلقة على نفسها، ديانة أمة. وهكذا يكون اليهود قد حصروا اختيارهم في خصوصيتهم (particularisme)، معتمدين بالتقاليد والتراث والحركات الوطنية والدينية. فكان من شأن ذلك أن أدّى عكس الشهادة المرجوة: بدل أن يعمل اليهود على ببناء إنسانية جامعة أخوية كما يريدّها الله، جلبوا لأنفسهم عداوة الآخرين.

- إنّ يسوع وحده استطاع القضاء على التناقض بين الشمولية (universalisme) والخصوصية، بفضل تجاوزه خصوصية اليهود كعبد وطني واجتماعي، فاتحًا هكذا الطريق إلى تحقيق أخوة إنسانية جامعة^(٢).

(٢) راجع: أنس ١٤/٢-١٦. وراجع أيضًا: المجمع المسكوني الثاني والثاني، الوثائق المجمعية، «تصريح حول علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية»، نقله إلى العربية: يوسف بشارة وعبد خليفه وفرانسيس البيري، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٤، مقطع رقم ٤.

ولكن كيف استطاع يسوع أن ينتقل إلى الشمولية؟ وما هي أبعادها واقعياً؟ يؤكد يسوع مراراً عديدة في الإنجيل أنه لم يُرسل «إلا إلى الخراف الضالة من آل إسرائيل» (متى ١٥/٢٤)، كما نسمعه، قبل حدث الفصح، يعطي تلامذته توجيهات تصب في الإطار نفسه: «لا تتركوا طريقاً إلى الوثنيين ولا تدخلوا مدينة للسامريين، بل اذهبوا إلى الخراف الضالة من آل إسرائيل» (متى ١٠/٦-٥). فكان لا بد من انتظار حدثي الصلب والقيامة لكي تأتي ساعة الشعوب غير اليهودية (راجع متى ٨٢/١٦-٢٠). إذاً، قصر يسوع رسالته، إبان حياته البشرية، على بني إسرائيل الذين كانوا «كغنم لا راعي لها» (راجع متى ٩/٣٦). أما الشفاءان اللذان يأتي متى على ذكرهما في ٨/٥-١٣ (شفاء عبد قائد المائة)، وفي ١٥/١٢-٢٨ (شفاء ابنة الكنعانية)، فيؤيدان الرأي القائل بأن يسوع أكد الفرق بين الشعب اليهودي والشعوب الأخرى، وإن لأن أمام ترسلات قائد المائة والمرأة الكنعانية.

ولكن إذا كان يسوع لم يخرج عن إطار تقليد اليهود، باحترامه المسافة التي تفصلهم عن الوثنيين، فقد رفض أن يدخل طرقاً في نزاعات زمانه القومية. فتراد مثلًا يرسل تلامذته إلى السامريين الذين يمتنعون عن استقبالهم لأنهم كانوا في طريقهم إلى اورشليم (لوقا ٩/٣٥)، ومع ذلك، فيها هو يوبخ تلامذته الذين أرادوا طلب انتقام السماء (المرجع نفسه ٩/٥٥). لا بل ذهب يسوع إلى أبعد من ذلك عندما ضرب لأحد علماء الشريعة مثل السامريّ الصالح الذي يتغلب على ما يضره شعبه من حقد على اليهود وكراهيتهم، ويبنم بأمر الرجل المتنازع، ثم يطلب يسوع منه أن يحتذي بمثال السامريّ (المرجع نفسه ١٠/٢٥-٣٧).

إلا أن أشدّ مراقب يسوع مدعاةً للدهشة كان الوجه المسيحي الذي أظهره، والذي يتناقض تناقضاً تاماً مع توقّعات اليهود المسيحية. ففي حين توقّع اليهود مبعأ يأتي ليعيد لإسرائيل ملكاً وطنياً، لم يشر يسوع إلا بحلول ملكوت الله. ولهذا السبب نجدد يتباعد عن الجموع في كلّ مرة يهيمون فيها باختطافه ليعيموه ملكاً بمفهوم الكلمة الوطني (يرحنا ٦/١٥).

إنَّ يسوع لم يكتفِ برفض المشيحية السياسية والقومية، بل وعد الأمم كافة بالخلاص الآتي، مبكِّنا اليهود على مباهاتهم بأنهم من ذرية إبراهيم: «إذا كنتم أبناء إبراهيم، عملتم أعمال إبراهيم. ولكنكم تريدون قتلي، أنا الذي قال لكم الحق الذي سمعته من الله، وذلك عمل لم يعمله إبراهيم. أنتم تعملون أعمال أبيكم» (المرجع نفسه ٤٠/٨-٤١). فيسوع، وإن عاش بين قومه وراعى تقاليدهم، قد دحض كبرياء اليهود ونظرتهم إلى أنفسهم كشعب مميز عن باقي الشعوب، وفاه بكلمات تمحي كل تفرقة وتميز بين الشعوب، وتجعل من الإنسانية جمعاء شعباً واحداً لله الأب.

لقد رفض يسوع يهودية عصبية ونظرة إلى الله متحيزة، وأظهر في كلامه وتصرفه رؤية إنسانية جامعة: إنَّ الله هو أب للجميع، لكل إنسان. غير أنَّ تبشير يسوع الثوري هذا، وإن كان دينياً محضاً، قد اصطدم بعصبية بعض اليهود المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بدوافع ذات طابع سياسي. كتب الأب فِسَار (Fessard): «أنت ساعة الاختبار وكشف أفكار القلوب. غير أنَّ تلك الامتيازات التي نالها اليهود لم تُفد، سوى أنَّها جعلتهم قادرين على ارتكاب خطيئة القومية على نحو لم يتوصل إليه أي شعب آخر. فقد رفض رؤساء اليهود الله ذاته، لا باسم رسالتهم الجامعة، بل ليحافظوا على ذاتيتهم الخاصة: «فإذا تركناه وشأنه آمنوا به جميعاً، فيأتي الرومانيون ويدترونا حرماً وأمتنا» (يوحنا ١١/٤٩). ثم أسلموه ليُصلب»^(٣). لا بد من استطراد في هذا السياق نضيف فيه لمسة إلى قول الأب فِسَار هذا: «فإن تكن سلطات اليهود وأتباعها هي التي حرّضت على قتل المسيح (يوحنا ٦/١٩)، لا يمكن مع ذلك أن يُعزى ما اُتُفِر في أثناء آلامه، إلى كل اليهود الذين كانوا يعيشون آنذاك دونما تمييز، ولا إلى يهود اليوم»^(٤).

ب - إستنتاج

ومع أنَّ اليهود عاشوا زمناً مضطرباً داخلياً، فقد رأت سلطاتهم في

(٣) Gaston FESSARD, *Pax Nostra*, Grasset, Paris, 1936, p. 201.

(٤) الفاتيكانى الثانى، سابق ذكره، ص ٨٦٥ - ٨٦٦.

يسوع خطرًا هدد هويّة شعبهم بأبعادها الثلاثة الدينية والسياسية والاجتماعية. وقبل كلّ شيء، جعل يسوع من كلّ الناس أخوة بعضهم لبعض وأبناء لله، بكشفه عن محبة الله الآب وعيشه إياها حتّى بذل الذات. وبذلك يكون قد ألغى المفهوم اليهودي للاختيار الإلهي. وفضلاً عن ذلك، وبموجب عمله عينه، يكون أيضًا قد دفع بمسؤوليّة كلّ إنسان تجاه أخيه إلى أقصى حدودها. ومن ثمّ، بانتهاكه حرمة السبت وبعض التقاليد اليهودية، يكون قد حرّر الإنسان من كلّ حياة محاطة بإطار ثابت لا يتبدّل ولا يتغيّر، «فالسبت تُجعل للإنسان، وما جعل الإنسان للسبت. فابن الإنسان سيّد السبت أيضًا» (مرقس ٢/٢٧-٢٨). ولكن في الوقت نفسه، يصبح الإنسان مسؤولاً ليميّز في زمانه ومكانه ما يتوجب عليه القيام به لبنیان إنسانية محبة كما أرادها الله (المرجع نفسه ١٢/٢٨-٣٤). وأخيرًا، بتبشيريه بملكوت الله، كشف أنّ الأمر لا يتعلّق بملك سياسيّ آنيّ، بل بملك مستقبليّ، أخيريّ ونهائيّ، وإن كان الآن في حالة نموّ سرّيّ أو خفيّ. (أنظر المرجع نفسه الفصل ٤، ومتى الفصل ١٣).

غير أنّ محاور بشارة يسوع الثلاثة هذه لا تُلغى في الحقيقة هويّة اليهود الخاصة، بل تخلق في حضنتها حالة شدّ حيوية. أو بكلام آخر، هي تُبيّن المقاييس والاتجاهات الواجب على تلك الهوية الخاصة تبنيها لكي تكون على المسار الذي يقود إلى بنية إنسانية محبة. فليس المقصود إلغاء هويّة بل تحويلها، وذلك أمرٌ يتمّ ببطء وأحيانًا بتزاع. بيد أنّ رؤساء اليهود رفضوا دعوة يسوع هذه.

ثمّة سؤال يمكن طرحه في هذا الموضع: كيف لنا أن نفهم استمرار بشارة يسوع ودعوته بعد حدث الفصح المجيد؟

٤. البشرى المسيحية بعد حدث الفصح

لكيما نجيب عن هذا السؤال، ستطلق من الكرازة المسيحية الأولى التي بدأت مع حلول الروح القدس على جماعة المؤمنين (أنظر أعمال

الرسول (١/٢-٤) - الحدث الذي طالما اعتبره التقليد المسيحي بداية المسيحية. فحدث العنصرة، في الواقع، ينطوي على معانٍ رسولية وأخيرية غنية: فمن جهة، هو يمثل انفتاح البشري الإنجيلية على العالم كله بقوة الروح القدس وأمانة المؤمنين الأوائل؛ ومن جهة أخرى، يُضفي ذلك الحدث صورةً على شعوب الأرض وأممها كافة وقد اجتمعت في جماعة أخوية واحدة حول كلمة المسيح، جماعة لم تتحقق بعد إلا بالرجاء (المرجع نفسه ١٢-٥/٢). إنَّ الحضور المسيحي في قلب العالم، قد افتتح يوم العنصرة إذًا لبلوغ غاية محدّدة. فالبشرى المسيحية تنخطف العوائق الوطنية والحواجز اللغوية التي تفصل بين الشعوب، مع إظهارها في الوقت عينه، وبمفارقة لافتة، احترام كل خصوصية. «فدهشوا وتعجبوا وقالوا: أليس هؤلاء المتكلمون جليليين بأجمعهم؟ فكيف يسمعون كلُّ منا بلغة بلده...» (المرجع نفسه ١١-٧/٢). فما المقصود إذًا برسالة مسيحية جامعة تهدف إلى جعل البشرية كلها جماعة أخوية واحدة، في حين أنّها تحافظ على خصوصية كل «أمة تحت السماء»؟ كيف لنا أن نفهم شمولية البشري الإنجيلية؟

إنَّ الكرازة، أو إعلان البشري، بأنَّ يسوع هو المسيح القائم من الموت، الذي يؤدي إلى العماد وحبّة الروح القدس، هو على علاقة وثيقة بالدعوة الملحة إلى التوبة (أنظر المرجع نفسه ٣٨/٢ و ١٩/٣). لقد فهم المسيحيون الأولون «التوبة» باحتذاء الرثيتين إلى الله الآب الواحد، وإيمان اليهود بالمسيح يسوع الذي به تمت نبرعات أنبياء العهد القديم، وبلغت الشريعة تمامها. ولكن في كلتا الحالتين، عنت التوبة تحولاً جوهرياً في الهوية الإنسانية القديمة، باعتبار أنّ الإيمان بالله الآب و يسوع المسيح أدّى إلى طريقة حياة جديدة. فالقدّيس بولس، على سبيل المثال، فهم الحياة الجديدة بالمسيح انقطاعاً بين حياته اليهودية وحياته المسيحية (أنظر فيلبي ٨/٣).

يبد أن دينامية التوبة الملحة والمتواصلة هذه كانت نتيجة فورية أدرك بها المسيحيون الأولون أنّ مشيئة الله الحقيقية ما هي إلاّ محبة مجانية

تجلّت بعمله الخلاصيّ في سبيل البشريّة جمعاء. فأصبحت شريعة المحبة شريعة المسيحيّين الأولى، ما دامت استمراراً لمشيئة الله. ولكنّ عيش هذه الشريعة لا يتمّ إلّا من خلال تحوّل باطنيّ عند المؤمن، لا تجاه الله فحسب، بل تجاه القريب أيضًا. فالمسيحية الأولى لم تفرّق البتّة بين محبة الله ومحبة القريب، لأنّ الإيمان الحقّ، كما عاشه يسوع وعلمه، لا يكون حقيقيّاً إلّا إن ترافق بالمحبة التي تذهب حتّى محبة الأعداء (متّى ٥/١٤-٤٨). بهذا المعنى يتكلّم القديس يوحنا على واجبات ليست هي قوانين أو شرائع يتعدّاها الزمن، بل قواعد سلوك تُطبّق في كلّ ظرفٍ حياتيّ، وفي كلّ مكان وزمان (أنظر ١ يوحنا ٣/١٤-١٨).

إنّ الإيمان المسيحيّ، كما فهمه المسيحيّون الأوّلون وعاشوه، يظهر ويُعبّر عنه في حياة تأخذ مجراها تبعاً لشريعة المحبة. ففي مثل ذلك السلوك وحده شهادة حقيقية للإيمان بيسوع المسيح وحضوره في قلب المؤمن والجماعة.

أ - محبة الله لا تنفصل عن محبة القريب

في ضوء ما ذكرناه آنفاً، يسعنا القول بأنّ الإيمان المسيحيّ هو دعوة إلى إنشاء إخاءٍ بشريّ جامع بين أناس خلّصهم الله وتبّاهم جميعاً بالمسيح. غير أنّ ذلك لا يعني على الإطلاق أنّ الإيمان المسيحيّ يتضمّن برنامجاً محدّداً جازماً للتطبيق. لكنّ في ذلك دعوة إلى بيان ضمير شخصيّ وجماعيّ يستمدّ نوره من محبة المسيح التي تقود كلّ شيء إلى الله الأب. وكما سبق أن ذكرنا، فتلك المحبة لا تكتمل سوى بتجليها تجاه القريب، ما دامت محبة الله ومحبة القريب لا تفصلان الواحدة عن الأخرى بمتنوّس التجسّد ذاته. وهذه ملاحظة نستحقّ لفت النظر إليها بسبب وضع انكناس الشريعة اللاهوتيّ.

فنتيجة المجادلات اللاهوتيّة، وما تبعها من تطوّرات درامية لا يسعنا الآن أن تناولها لضيق الوقت، يميل اللاهوت الشرقيّ إلى تعرية وضع يسوع الإنسانيّ من ثقله الضروريّ، ممّا يجعل الوجه الإنسانيّ في

يسوع شبه غائب، لا بل غير حقيقي. فمجيء يسوع إلى العالم وحياته الأرضية وموته وحتى قيامته، لا تحتل المكان الذي تستحقه في الطريقة التي ينظر من خلالها اللاهوت الشرقي إلى شخص المسيح. لذلك ترانا نعترف بيسوع ممجدًا في السماء بعيدًا عنا. ولكن ألا يكشف ذلك أيضًا عن خطر حقيقي؟ أعني به ميلنا إلى الاهتمام بالاعتراف بسر الإيمان وتناسينا هدفه الأخير: إخاء بشري متحد بالمسيح، هو بمثابة نجسيم الأبدية السعيدة تجسيمًا أوليًا. إن يسوع هو المسيح الممجد بكل تأكيد، ولكنه أيضًا هو الله الذي يتخذ وضعنا البشري، وبالتالي يجسد بشكل دائم حضور الله الفاعل في العالم.

ليس لدينا متسع من الوقت في هذه الدراسة لتناول ممارساتنا الدينية، ورموزها المتأثرة بنظرة كونيّة (cosmique) قديمة، جعلت مسكن يسوع في سماء بعيدة عنا. أكتفي بالتأكيد أن حقيقة التجسد تُظهر الله وقد اتخذ وجهًا بشريًا هو وجه القريب، وهذا بالذات ما يؤلف جوهر شريعة المحبة، والمعيار الأخلاقي الذي يفترض على كل مسيحي، وكل جماعة مسيحية، تطبيقه في الظروف الحياتية الواقعية. بيد أن ذلك يقى تحديًا كبيرًا، إذ كيف يمكننا الربط، أو التوفيق بين محبة إنجيلية جذرية، والحنى في ابتلاك حيوة إنسانية خاصة؟ وكيف يجب علينا أن نفهم تلك المحبة على المستوى الجماعي؟ فهل يعني ذلك التضحية بالطائفة في سبيل الطوائف الأخرى؟

ب - ترابط العدالة بالمحبة

قبل أن نتوسع في المسألة المتعلقة بالمحبة الإنجيلية والطوائف المسيحية، لا بد لنا من أن نتعرض لعلاقة العدالة بالمحبة، حتى لا تظهر المحبة وكأنها دعوة إلى الانتحار، إلى التخلي العشوائي عن الحقوق والواجبات، فيزداد الظلم بدلًا من زواله.

ذكرنا سابقًا أنه ما من توبة حقيقية إلا التوبة التي تحركها محبة الله، وما من محبة حقيقية لله إلا وتوازنها محبة مماثلة للقريب. وبالتالي، نظير

متطلبات العدالة. فمحبّة القريب تفرض قبل كلّ شيء إنصافه. ولكن بالطبع، لا يمكن حصر المحبة بإنصاف القريب وحسب، بل المحبة أكبر بكثير من مجرد عدالة اجتماعية هي عرضة لأن تصبح إيديولوجية، أو قلّة عدالة تجاه بعضهم بعضاً، إن لم تحرّكها المحبة وتحولها باستمرار. «فاختبار الماضي وزماننا الحاضر يبرهنان على أنّ العدالة لا تكفي نفسها بنفسها، بل يمكنها أن تؤدّي إلى إنكار ذاتها وخرابها، إن لم تسمح لتلك القوّة الأكثر عمقاً، ألا وهي المحبة، بتنمية الحياة الإنسانية في مختلف أبعادها. إنّ اختبار التاريخ أدّى إلى صياغة المبدأ التالي: ذروة الحقّ هي ذروة الظلم (Summum ius, summa iniuria). ولكنّ هذا الإثبات لا يُنقص قيمة العدالة، ولا يتقلّل من معنى النظام المؤسّس عليها، بل هو يبيّن، من منظار آخر، ضرورة اللجوء إلى تلك القوى التي تفوق العقل عمقاً ونكيّف نظام العدالة ذاته»^(٥). فلا بدّ إذاً من أن تحتوي المحبة العدالة ما دامت المحبة شرطاً لمسار الثانية الصحيح. وبالعودة إلى موضوعنا، فالنظرة إلى علاقة الطوائف المسيحية بالمحبة الإنجيليّة يجب أن تمرّ حتماً بالعدالة الوطنية.

٥. الطوائف اللبنانية ونظام العدالة الوطنية

أ - مأزق العدالة الوطنية

يُلخّص الفكرُ المعاصر تلك المبادئ التي يؤسّس عليها كلّ نظام عدالة حتّى بثلاث: مساواة في الحقوق، ووفاء للتعهدات الموقّعة بحريّة كاملة، واحترام العتود^(٦). ولكن عندما نعتبر هذه المبادئ في الإطار اللبناني، نجد أنّها تفقد الكثير من دقّتها ووضوحها، ولا سيما حين تُطبّق على العلاقات بين الطوائف، تلك العلاقات التي هي قاعدة الحياة الوطنية. فمن جهة، تجعل الطوائف من المجتمع اللبناني مجتمعاً تعددياً

(٥) Jean-Paul II, *Dives in misericordia*, (Encyclique), 1980, N° 12.

(٦) Gaston FESSARD, *op.cit.*, p. 73.

خاضعاً لأوضاعها القانونية المختلفة ولحالة التوتّر التي تطبع الاتصال في ما بينها. ومن جهة أخرى، «الفاعل بين الأفراد لا يتم إلا من خلال شبائك الطوائف التي تزتر في عقليتهم العامة وسلوكهم السياسي. فالطائفة تحجب الرؤية عن اللبناني... الذي يتعلّق بها حتّى في ولادته وحياته وموته. لذا نبدو آراؤه ومقاصده، لجهة نظرته إلى الدولة ودوائر الحكومة، وكأنّها مستقاة من ولائه للطائفة. فهو لا يعيّر عنها، وقد لا يعرف التعبير عنها، إلاّ بموجب الدوافع والتوجّهات التي تحدّد لها الطائفة»^(٧). وبنتيجة ذلك، يُسمّى نظام العدالة الوطنية من دون تحديد أو تعريف واضح ثابت، وتبقى مسألة إنشائه مرهونة بما تبديه الطوائف من إرادة حسنة.

لا يمكن أن يقوم نظام العدالة الوطنية إلاّ حينما تجتمع نزعات الطوائف المختلفة حول تفاهم مشترك على صورة المجتمع. ولكن كيف يمكن التوصل إلى مثل ذلك التفاهم ما دام تعارض الطوائف يرغم كلّاً منها على إعطاء عدالتها الخاصّة كلّ التجسيد الممكن؟

ذكرنا في ما تقدّم أنّ الحياة الشخصية والحياة العامة، على حدّ سواء، مشروطتان بالنظام الطائفي. غير أنّ المواطن، بالرغم من ذلك، قادر، إن أراد، على أن يعمل لصالح نظام عدالة وطنية. فإعداد مثل هذا النظام هو مسؤولية ملقاة على وجدان كلّ مواطن، باعتبار أنّ كلّ لبناني مدعوّ إلى عدّ نفسه في جميع أعماله، حتّى الصغيرة منها، مسؤولاً عن الخير العام، ومكلّفاً بدور فريد إزاء الجميع. ويتناول موضوع المسؤولية الشخصية في مواضيع أخرى من هذه الدراسة. أمّا الآن، نستعرض لدرر الطوائف - المجموعات في بناء عدالة وطنية، إذ إنّ تحقيق تلك العدالة كما يجب يبقى مسؤولية مشتركة.

وسنبدأ الآن قراءة موضوع العدالة في ضوء الكتاب المقدّس بحسب الطريقة التي اتّبعتها في النقطة السابقة.

Edmond RABBATH, *La formation du Liban politique et constitutionnel*, (٧)
Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1986, p. 139-140.

ب - العدالة بين الله والبشر

يتكلم سفر التكوين على عهد أقامه الله مع إبراهيم (تك ١٥/١٨ و ١٧/٢-١١). ثم ما لبث ذلك العهد، الذي بدأ مع شخص واحد، أن أصبح عهد الله مع شعب كامل (مز ١٠٥/١٠، رسل ٣/٢٥). «وفي ذلك أيضًا تأسس وحدة جديدة على شكل عقد ثنائي، وَضَعَ يهوه بموجبه قدرته في خدمة اليهودي، في حين أَنَّ اليهودي تعهد بالآلَا يتخذ إِلَهًا آخر غير يهوه. وبالتالي، قام نظام عدالة بين الله والإنسان»^(٨). أما تجسيد هذا العهد فتم لاحقًا عن طريق شرطين واضحين هما الختان والشرعة (تث ١٥/٥-٢٠). فالله يمنح إسرائيل عهده، وبالمقابل على الشعب اليهودي أن يحافظ على الشروط بأمانة. لذلك يُختتم العهد بسلسلة بركات ولعنات (خروج ١٩/٨و٥، تث ٢٨).

ولكن بالإضافة إلى ذلك، هنالك وجهاً أساسيان يظهران في عهد الله مع إسرائيل: أولاً، إِنَّ عهد الله مع شعبه هو أبديّ لأنَّ أمانة الله لا ترتين بأمانة البشر (أنظر: روم ٣/٣). ومن ثم، ذلك العهد هو ميثاق يجب إنجازه، وإنجازه تمَّ كاملاً في المسيح. غير أنَّ رؤساء اليهود، وقد وجدوا أنفسهم أمام خيار عسير، آثروا الاعتصام بحرف الشرعة، مفضلين بذلك تحقيق عدالتهم الذاتية، لا العدالة الآتية من الله. لذا صار اليهودي، «بسبب انعدام إيمانه بالروح الذي يوحد البشر أبناء الله، أسير النظام الراهن، أسير عناصر هذا العالم. في حين أنَّ المسيحي، وقد أدرك أنَّ الشرعة أعطيت للإنسان لتقوم بدور المربي ترفعه إلى نظام جديد، لا يتمك بامتيازاته بأنانية، ولا يتباهى بعدالته الخاصة، بل بإيمانه بخلاص المسيح، وباتحاده به يجد منفذاً إلى العدالة الحقيقية»^(٩).

قبل أن نحاول استخلاص العبر من هذه النظرة اللاهوتية إلى العدالة الروطنية، ستوقف قليلاً على الشرع اللبانيّ لتدرك معنى الواقع على حقيقته

Gaston FESSARD, *op.cir.*, p. 74. (٨)

Gaston FESSARD, *op.cir.*, p. 75. (٩)

قدّر الإمكان، فنستطيع بالتالي أن نجسّم العبر اللاهوتية. ولكن لا بدّ هنا من ملاحظة لنوضح أنّنا لا نتناول القضاء اللبناني الذي يَأْوي بين الجميع، بل ما يميّز الطوائف ويجعل من المجتمع مجموعة «مجتمعات صغيرة».

ج - لمحة سريعة إلى الشرع اللبناني

+ حقوق الطوائف المسيحية والطائفة الإسرائيلية^(١٠)

«إنّ حقّها، وهو جماعيّ بشكل خاصّ، يقوم اليوم على مجموعتيّ قرانين وضعيّة (positives): فمن جهة، هنالك القوانين التي يمكننا وصفها بالنظاميّة بحكم أنّها تسوس وجود هذه الطوائف وعملها. ومن جهة أخرى، هنالك قوانين الأحوال الشخصية بحصر المعنى، التي تُلَازِم الطوائف وتصدر عن تشريعاتها الداخليّة، ثمرةً لأعرافها المتّبعة»^(١١).

أمّا في شأن القوانين النظاميّة، فهي تنظّم اختصاص محاكم الطوائف المسيحية والطائفة الإسرائيلية وتشتمل على أحكام الطوائف القانونيّة المتعلّقة بتنظيمها.

أمّا الامتيازات الممنوحة تلك الطوائف، فهي تتضمّن النواحي التالية: أولاً، كلّ ما يختصّ بالأحوال الشخصية بمعناها الأكثر توسّعاً؛ ثانياً، كلّ ما يختصّ بأمور الأوقاف الدينيّة وأعمال الإحسان، كالجمعيّات الخيريّة مثلاً؛ وثالثاً، الصلاحيّة الكاملة للحكم في الدعاوى المتّصلة بخلافات رجال الإكليروس أو رجال الدين اليهود أو الرهبان أو الراهبات، مع كلّ ما يتّصل بالعقائد الدينيّة، وذلك تبعاً للقوانين الدينيّة المرعيّة الإجراء على ألاّ يمسّ ذلك صلاحيّة السلطات العامّة التي تحدّدها القوانين المدنيّة والجزائيّة^(١٢). يبقى أن نشير في هذا الإطار إلى تعدّد

(١٠) معظم معلومات هذه المقاطع مستفاد من كتاب إدمون رباط السابق ذكره.

(١١) Edmond RABBATH, *op.cit.*, p. 110.

(١٢) راجع: Edmond RABBATH, *op.cit.*, p. 112.

الشرع الكنسي واختلافه بتيجة تعدّد الطوائف نفسها.

وفي سنة ١٩٥٩، أقرّ المجلس النيابي قانونًا يساوي بين الرجل والمرأة في الطوائف المسيحية والطائفة الإسرائيلية. غير أنّ ذلك القانون «الذي أنشأ لصالح اللبنانيين المسيحيين واليهود نظامًا ميراثيًا مكيفًا على نظام الغرب، قاد إلى تعزيز مسيرتهم القديمة على طريق العصرية الأوروبية، وبالتالي إلى توسيع الخطّ الفاصل الذي يضعه الإسلام بين المؤمنين وأهل الكتاب»^(١٣).

+ حقوق الطوائف الإسلامية

إنّ القوانين النظامية (lois organiques) التي تعتمد الطوائف الإسلامية لإدارة شؤونها الخاصة، تعطي كلًّا منها استقلالًا ذاتيًا. فكلّ طائفة تتمتع باستقلال ذاتي في كلّ ما يتصل بحياتها الدينية والاجتماعية والإدارية. «فتمتلك كلّ طائفة من الطوائف الإسلامية الثلاث سلطتها القضائية الخاصة والمختصة وحدها بكلّ شؤون الأحوال الشخصية بالمعنى الواسع للكلمة، كما أنّها تشمل على شؤون الوراثة. أمّا الشرع الذي تطبّقه، فهو مشتقّ من قوانينها الذاتية. وبذلك يخضع السّنة للشرع الإسلامي بحسب المذهب الحنفي، والشيعة للمدرسة الجعفرية، في حين يتألف الشرع الدرزيّ من تقاليد وأعراف وعادات وآراء مذهبية وقرارات اجتهادية محكمة الترتيب»^(١٤).

د - الطوائف والعدالة الوطنية

إنّ ما ذكرناه في ما تقدّم، على إيجازه، يرسم صورة حقيقيّة عن تعدّد الشؤون التشريعية واختلافها في الطوائف اللبنانية. إضافة إلى ذلك، يبرز الدستور اللبناني بين الطوائف الرطائف العامة في الحقوق الباسية والإدارية والقضائية والعسكرية. فكيف يمكن بعد ذلك تشجيع نظام عدالة

Edmond RABBATH, *op.cit.*, p. 121. (١٣)

Edmond RABBATH, *op.cit.*, p. 137. (١٤)

وطنية في بلد تعيش فيه الطوائف بحالة توتر إن لم نُقل منافسة؟ في بلد تنظر فيه كل طائفة إلى مصالحها الخاصة وحسب، وتجد نفسها دومًا في حالة دفاع عن النفس؟ لا يخفى على أحد أن تعزيز الوحدة الوطنية وتطورها، في أي بلد كان، لا يكون إلا عن طريق تقدّم التشريع بفضل التزايدات القضائية التي تطال مختلف أوجه الحياة بدون استثناء. ولكن عندما ننظر إلى لبنان، نجد أن هذه الوسيلة الحيوية شبه مثلولة ما دامت كل طائفة في نزاع مع الأخرى، تلقي إلى نفسها مقاليد أمرها وتسعى جاهدة لتحقيق عدالتها الذاتية.

إن التعارض بين الطوائف وتياراتها المتعددة لم ينفك عن الظهور والتأصل في الحياة العامة منذ الاستقلال، مما أثر ويزوثر سلبيًا في الوحدة الوطنية التي هي في أساسها ضعيفة البنية، نظرًا إلى الظروف التاريخية التي ساهمت في تكوين لبنان. فيكفي أن تتسكك طائفة ما بمطلب لها، أو تعارض مشروعًا عامًا، حتى تظهر علامات أزمة تمس استقرار البلاد. ومن اللافت في هذا السياق، أن أيًا من الحلول التي طُرحت إلى الآن لم ينل إجماع الطوائف. ولهذا تبدو الحلول وكأنها اتفاقات واهية. في حين يقتضي التوصل إلى اتفاق منيع يحمل عناصر تطور الحياة الوطنية، إجماع إرادات الطوائف بحرية. وما الغموض والالتباس اللذان يميزان الاتفاقات الأساسية سوى نتيجة بديهة لغباب القاعدة السالفة الذكر. إذ يمكن أي اتفاق تمّ عنده أن يصبح عرضة لتأويل متناقضة متباينة بحسب تقلب آراء الطوائف ومتنفذات مصالحها الخاصة والآية. فلا بد من الإقرار بجرأة ونزاهة أن كل الاتفاقات التي عُقدت بين الطوائف تنقصها الإرادة الحرة والإجماع. فهناك دومًا طائفة أو أكثر تبدو كأنها أكرهت على الموافقة على الاتفاقات الوطنية، فتأتي نتيجة ذلك لاحقًا أزمات وحروب. وسرعان ما يُترجم اتفاق ما موقفين أساسيين: موقف المستفيد من الاتفاق وموقف المظلوم من جرائه؛ موقف المتمسك بما وحب له الاتفاق من امتيازات وموقف المطالب بإلغاء تلك الامتيازات وتغيير الاتفاق. فينتج من ذلك الواقع أن العدالة التي يتشبّث بها المدافع عن الاتفاق، ما هي

غير «عدالة فريسيّة» مبنية بمعظمها على أنانيته وتمسكه بالحرف لكيما يحفظ لنفسه امتيازات أكسبته إيّاها ظروف معيّنة. وفي الوقت نفسه، لا تمثّل مناداة المظلوم بالعدالة سوى «رياء فريسيّة» لا يهدف إلّا إلى قلب الامتيازات لصالحه. ولكن أين هو المخرج من هذه الدائرة الأليمة؟ كيف يكون ولوج ديناميّة تعزّز العدالة الوطنيّة بمعناها الواسع؟ لربّما توصلنا إلى ذلك بإلقاء الضوء على المبدأ - مصدر كلّ حقّ.

+ ما هو المبدأ مصدر كلّ حقّ؟

بما أنّ لكلمة «حقّ» (droit) مفاهيم متعدّدة، فلا بدّ من أن نوضح مفهومنا للحقّ هنا. نعني بـ«الحقّ» القاعدة الحقوقيّة التي توجّه سلوك الناس وتوسّعها في مجتمع معيّن. وتظهر تلك القاعدة الحقوقيّة عندما يكون أفراد جماعة، لا تبعاً لميزات مشتركة كالعرق والثقافة والدين وحسب، بل كمجتمع مؤلّف بقصد بلوغ غاية ما. لذا ينبع الحقّ من تلك الحركة الآيلة إلى الغاية المحدّدة، وهكذا يكون الحقّ قوّة خلاقة ديناميّة. فالحقّ يتخطّى حدود العصيّة والمصالح الضيقة والخصوصيّة الأنانيّة، ليلبغ الشموليّة، والخير العامّ.

وبالعودة إلى موضوعنا، فالطوائف في لبنان، كما سبق أن بيّنا، تؤلّف مجموعات تنطوي على غايات رويّة وديويّة في الوقت نفسه. أمّا الدولة التي هي، بحسب التعريف الجامع، مجتمع زمنيّ ذو غاية دنيويّة، فتبدو مقيدة بتضارب غايات الطوائف المتعدّدة وتنزعها. والدستور هو خير معبر عمّا للبلاد من طبيعة اجتماعيّة معقّدة. فهل من سبيل لتحريك ديناميّة الحقّ التي ذكرناها أعلاه؟

إنّ كلّ طائفة تبدو في الواقع كأنّها حاملة نظامين متعارضين: أوّل قائم، وآخر يرسم التأسيس. أضف إلى ذلك تعارض غايات الطوائف في ما بينها، وهذا يحول دون تحديد الغاية الوطنيّة وتعريف نظام العدالة الوطنيّة الذي لا يمكن أن يكون في حالة جامدة واهنة. غير أنّ حالة الجمود أو قلّ حالة الضياع وبقْدان الوجهة والغاية المشتركة، لا تعيّر

الدولة ككلّ وحسب، بل تصيب كلّ الطوائف. فتقدّم الطوائف نحو غاياتها الذاتية بات عتيماً، بل وحتى أمست الغايات ذاتها مجهولة ضبابية. فهل يسعنا بعد ذلك القول بأنّ الطوائف هي مصدر الحقّ بحسب التعريف الذي حدّدناه؟ بالطبع لا.

ينبغي على كلّ طائفة أن تثير مسألة العدالة الوطنية، لا بحسب الطريقة المعهودة، بل بانصرافها إلى نوع من النقد الذاتيّ الجدّي. فمثل هذا النقد يسمح لها بإنشاء حوار حيويّ في داخلها في ضوء غايتها الروحية. ولا بدّ أن يقود ذلك، إن تمّ بصدق ونزاهة، إلى تغيير مفهوم العدالة الوطنيّة عندها وموقفها منها من جهة، وإلى تجدد في داخلها يحررها من الجمود والضباع من جهة أخرى.

إنّ تقدّم العدالة الوطنية مرهون بأن تكبح كلّ طائفة العنف والأنانية الجرسّخين فيها، وعدم سلوك هذه الطريق يعني الاستمرار في حالة الضياع وخنق تطوّر الحياة الطبيعيّ.

+ هل نظام العدالة الوطنية في طريق مسدود؟

يستلزم الترجية نحر عدالة حقيقية إقرار الجميع بأنّ أيّاً من الطوائف لا يسعها الادّعاء أنّ نظامها القائم يتطابق وغايتها السامية. بل أكثر من ذلك، فنظامها القائم، مع كلّ ما يحويه من حقوق وامتيازات وغنى، هو حقيقة تتعارض مع غايتها ما دام وسيلةً للانتفاع الذاتيّ، ولتغذية الأنانية الفردية والجماعية. وبالتالي فهو مصدر عنف وقلة عدالة، لا حيال الطوائف الأخرى وحسب، بل في داخل الطائفة الواحدة أيضًا.

ولكن في الوقت نفسه، فالقول إنّ على الطوائف أن تُعقّق عن أنانيّتها وتتخلّى عن امتيازاتها وحقوقها لصالح بنيان نظام عدالة وطنيّة، هو قول يُسَطّ الأمور، بل هو ساذج. فالطوائف لا تزال تشتتر إلى نقطة النقاء إيجابية وحقيقية في ما بينها. أو بكلام آخر، تحتاج الطوائف إلى تغيير طريقة تعاملها السلبية حيال مروضع العدالة الوطنية، إلى تغيير طريقة تفكيرها ومناحيها والخروج من الدائرة المغلقة.

إن كانت بعض الطوائف تتمسك بامتيازاتها وحقوقها التي أكسبتها
إياها ظروف معينة، كمن يتمسك بالحرف، فعلى الطوائف الأخرى
المنادية بإلغاء تلك الامتيازات والحقوق، أن تبرهن أن دعوتها جامعة
ووطنية، أي إنها لا تؤدي إلى تمييز مجحف جديد بين المواطنين. وهكذا
تصبح العدالة الوطنية «لعبة شدّ حبال» بين الطوائف. «عندما يحتاج
المطالب بقوة لكي لا ينجز حرفة اتفاق ما، لا يمكن المدافع أن ينكر
أولاً أن ذلك الرفض يقوم فعلياً على حق مشروع. ولكن على ذلك الذي
يعمد إلى الروح إزاء الحرف أن يقدم البرهان بنفسه أن قدرته هي حقاً في
خدمة الجميع»^(١٥).

فمهما يكن من أمر الأناثية والعنف والجشع المسيطر في نظام
الطوائف المتمسكة بالحرف، نخطئ إن ظننا أن نهوض العدالة الوطنية
يبدأ بتخلي تلك الطوائف عما تملكه لصالح الطوائف الأخرى. فالأناثية
ورغبة السلطة والعنف تملك على الطوائف عامة. فالطائفة التي ترفع
نفسها في موقع المطالب، موقع المظلوم، تملك القناعة الراسخة أن الحق
إلى جانبها وأن تلة العدالة والظلم ينشآن عن أناثية الطوائف الأخرى.
وهكذا نبقى ندور في حلقة مفرغة لا يمكن أن نزول إلا إلى «اتفاقات
واهية» سرعان ما تتحوّل إلى أزمات وربما إلى حروب.

هـ - الطوائف المسيحية ونظام العدالة الوطنية

هل نحن إزاء حالة ميؤوس منها أم هنالك سبيل للرجاء؟ إن التنازع
الإرادات الحرة، التي بوسعها وحدها أن تنجز اتفاقاً حقيقياً، اتفاقاً يضمن
الحوار السلمي والبناء والموضوعي بين «الحرف» و«الروح» لصالح الخير
العالم، هو رهن الإرادة الطيبة الحرة في كل من الطوائف. ولكن أجب
انتظار تلك اللحظة تحلّ علينا من السماء؟ بالطبع لا. فبمقدور الطوائف
المسيحية، بل ومن واجبها، أن تأخذ المبادرة وتطلق الميرة نحو نظام
أفضل.

إن كان للطوائف المسيحية الحقّ بامتلاك امتيازات وحقوق تترقن لها استمراريتها، وتحفظ لها هويتها الخاصة، فلا بدّ، في الوقت نفسه، من أن تكون مجموعة الامتيازات والحقوق هذه موجّهة نحو غاياتها الأساسية. غير أنّ الواقع يبيّن أنّ نظام كلّ طائفة وامتيازاتها تبدو كأنّها وسيلة للعنف في خدمة الأنانية الفردية والجماعية. لذا تبقى عدالتها بعيدة كلّ البعد عن غاياتها الأساسية، ألا وهي خلق نظام عدالة حقيقية في خدمة الجميع. ولهذا السبب ينبغي على هذه الطوائف أن تكون روحية أكثر منها مادّية. فالبعد الروحيّ وحده يوجّه النظام القائم مع كلّ عناصره نحو خير كلّ اللبائين، وهو الضمانة الوحيدة لتحويل الأنانية والعنف إلى قوّة خلاقة.

ولكن أنكني مثل هذه الخلاصة لتوضيح دور الطوائف المسيحية في بيان مجتمع العدالة؟ الجواب سلبيّ بدون شكّ. فكما سبق أن ذكرنا، تتجأّر الطوائف عامة، والمسيحية بوجه خاصّ، تيارات متعدّدة متافسة، ممّا يفقد التجانس في الطائفة الواحدة. لذا يكون الحلّ في إيجاد «نواة صلبة» في الطوائف المسيحية تصلح كنقطة انطلاق لمجتمع العدالة المنشودة. وما هذه النواة الصلبة، في نظرنا، غير الكنيسة، أو الكنائس على وجه أصحّ. فيقدور الكنائس أن تُشعّر المؤمنين بفضيلة العدالة، وأن تباشر هي نفسها، بمقتضى التزاماتها في مختلف أوجه الوجود الاجتماعيّ، العمل من أجل عدالة وطنيّة في ضوء إيمانها.

٦. الكنائس ونظام العدالة الوطنيّة

حل ما ذكرناه في ما تقدّم يفترض تمييزاً بين الكنيسة والطائفة؟ الجواب هو نعم. صحيح أنّ الكنيسة، مهما كانت، تحفظ نظرتها إلى الطائفة والإيمان معاً وبغير تفرقة. ولكن بما أنّ رسالتها الأساسية تكمن في مرافعة رسالة المسيح، فعليها أن تعي أنّه لا سبيل إلى المقايمة بين الإيمان والطائفة، وأنّ رسالتها، بصفة كونها كنيسة، لا تقتصر على الطائفة، بل تفتح على الشموليّة. ولذلك ينبغي للكنيسة أن تولي مجتمع

العدالة أهميّة تفوق اهتمامها بما يؤلّف نظام طائفيتها.

أو بكلام آخر، يكون دور الكنائس الفعلية في إظهار عدم جدوى الأنظمة التي تتمسك بها الطوائف، إن فقدت تلك الأنظمة غايتها القصوى، ألا وهي ببناء مجتمع أخويّ عادل لأناس أحبهم الله جميعاً وتبتّاهم بالمسيح يسوع. ذاك هو مثال العدالة الواجب على الكنائس المناداة به، والعمل من أجله.

غير أنّ فهم الأمور من هذا المنظور، هو دعوة إلى تخطّي مجرد العدالة المألوفة. فالموضوع يتعلّق بعدالة مطبوعة على المحبة القادرة وحدها على دفع كلّ نظام بشريّ نحو كمال أفضل درماً. وهكذا ترافق العدالة المحبة وتكتمل بها، ما دامت المحبة حركة تتجاوز مفاهيم العدالة الداعية إلى احترام الحقوق وكرامة الإنسان والمساواة الاجتماعية، لتصل إلى ممارسة المغفرة والرحمة، تبنك الفضيلتين المسيحيّتين اللتين تمكّنان المؤمن من التغلّب على النقائص التي ترافق حتماً كلّ عمل بشريّ. أوليس من واجب الكنيسة ككلّ وواجب كلّ مؤمن أن يسيرا في حركة المحبة هذه؟

لكلمة «عدالة» في العهد الجديد معنيان: أوّل يفيد العدل والبرّ والسلوك وفقاً للحقّ (dikaïosynè, dikaïos)، وثان يعني التبرير (dikaiōsis). أما عدالة الله (أو برّه)، فهي، كما أشرنا إليه آنفاً، مصدر خلاص للبشر: فهي أمانة الله لعهدده مع أناس خونة ظالمين. فعدالة الله ليست عدالة التعاوض، ولا عدالة المجازاة. وبهذا المعنى تسمي عدالة الله تبريراً للناس، عدالة مشوّها محبة الله الخالصة والمجانية على حدّ قول القديس بولس: «أما الله فقد دلّ على محبته لنا بأنّ المسيح قد مات من أجلنا إذ كنّا خاطئين» (روم ٨/٥). ولكن إن كان الله، بدافع محبته ورحمته اللتين لا حدّ لهما، قد أحبّنا ونحن خطاة، أيوسمنا أن نكون نحن على هذا القدر من السمو فنقلده؟ بالطبع لا. إذ لا يمكن إنساناً أن يمارس بقوّة الذاتيّة مثل هذه العدالة، ولكنّه يسمي قادراً بفضل عمل المسيح فيه. فالموضوع

يتعلّق إذاً بتحوّل داخليّ في المؤمن الذي يفتح على المسيح. كتب القديس بولس إلى القورنثيين: «فَسأَلْكُمْ بِاسْمِ الْمَسِيحِ أَنْ تَصَالِحُوا اللَّهَ. ذَاكَ الَّذِي لَمْ يَعْرِفِ الْخَطِيئَةَ جَعَلَهُ اللَّهُ خَطِيئَةً مِنْ أَجْلِنا كَيْمَا نَصِيرَ بِهِ بَرًّا لِلَّهِ» (٢ قور ٥/٢١).

إنّ محبة الله ورحمته هما ينبوع العدالة الحقيقيّة، ولا يمكن عدالة مسيحيّة أن تكون منفصلة عن ذاك ينبوع الذي لا ينضب. فأن تبحث الكنيسة أو يبحث المؤمن عن العدالة بحسب متطلبات الإنجيل، فذلك يعني الانضمام إلى كلّ إنسان في أعماق احتياجاته بعيداً كلّ البعد عن مجرد عدالة التبادل. وهكذا ندرك التأكيد التالي: ما من عدالة مسيحيّة حقيقية إن لم تكن في المحبة.

بيد أنّ ثمة سؤالاً يمكن طرحه إزاء هذا التأكيد: ألا يفرد مثل هذا السلوك المسيحيّ الكنائس والطوائف المسيحيّة، في آخر الأمر، إلى التضحية بنفسها في سبيل الآخرين؟

٧. الكنائس ومتطلبات المحبة

للإجابة عن السؤال السابق، نبدأ بالبحث على مستوى المؤمن الفرد، ومن ثمّ سنرى إذا كان بوسعنا تطبيق موقف المؤمن العاديّ على الكنائس بصفتها جماعات مؤمنين.

- يُظهر الإنجيل أنّ يسوع يشهد بأقواله وأفعاله على أنّ محبة الله الآب هي رحمة لا حدّ لها تجاه الخطاة (أنظر مرنس ٢/١٥-١٧ ومثى ١١/١٩-١٨). فرحمة الله اللامحدودة تصبح واضحة، حقيقة معاشة، من خلال شخص المسيح، وهو بالنسبة إلى المؤمن قدوة يقتدي به (أمثلة في مثى ٥/٤٣-٤٨، إلخ). ولكنّ محبة الله بالمسيح، التي تصالح البشر مع الله (يوحنا ٣/١٦-١٧)، تبلغ كلّ إنسان (يوحنا ٣/٣٥ و٢٠/٥ و١٦/٢٧)، فيكشف الله عن ذاته محبةً في الإيمان بالمسيح يسوع، وفي المحبة الأخويّة (راجع ١ يوحنا ٤/٧-١٢). فليس للإيمان المسيحيّ من وجود

من غير محبة معاشة وانعياً. أو بكلام آخر، إن مصداقية الإيمان تقتضي الحياة بالمحبة. أولاً، محبة الله، ما دامت حياة المسيحي المطيع يسوع هي حياة الإنسان وقد حُرّر من الخطيئة ودخل في علاقة بحياة الله نفسها. وثانياً، محبة القريب، وهي محبة مؤسّسة على مجانية المحبة التي يتقبلها المؤمن من الله بالمسيح (أنظر متى ١٨/٢٣-٣٥). إنها ثمرة الروح القدس ذاته (غلاطية ٥/٢٢)، يسكبها الله في قلب المؤمن (غلاطية ٥/٥). وبالتالي، فمحبة القريب هي استمرارية محبة يسوع ذاتها (يوحنا ١٣/٣٤-٣٥)، وإظهار حقيقي ملموس لمحبة الله الذي لا يُرى (١ يوحنا ٤/١٦). فمن واجب المؤمن إذاً أن يعيش محبة المسيح الخلاصية في حياته. «ما دامت حياة المسيح تكشف لي أنّ جوهر الخلاص يقوم على التضحية بكلّ فردية (individualité)، وعلى إمانتها لكي أحيّا الشخصية (personnalité) الحقيقية في نفسي وفي الآخرين، لا أصبح شبيهاً بالمسيح إلا على قدر ما يُضحّي «الأنّا»، بمبادرة محبة مماثلة، بكلّ فردية يتلبّس بها ويقوم بدورها، حتّى تتمكّن الشخصية الحقيقية من البروز والانتشار»^(١٦).

فإن كان بمقدور المؤمن البسيط القلب أن يوسّع دائرة المحبة في حياته العائلية والاجتماعية والمهنية، عن طريق تنازله عن فرديته، ألاّ يسعنا القبول بأنّ تضحي كنيستنا وطائفتنا بفرديتهما في سبيل الكنائس والطوائف الأخرى؟

لا نرى لماذا يجب على مثال المحبة الذي كشف المسيح عنه وعاشه، أن يُستبعد عندما نخرج من الإطار الفردي والجماعي، من المؤمن إلى الكنيسة والطائفة. ولقد كمن الاعتراض في أنّه، على مستوى علاقات الكنائس بالطوائف المسيحية، وعلاقات هذه الأخيرة بالطوائف الإسلامية، لا يمكن تحديد فحوى ممارسة المحبة، ولا سيما في ظروف عميرة تضارب فيها المعطيات المحلية والإقليمية والدولية وتتعقّد. فما

Gaston FESSARD, *op.cit.*, p. 114. (١٦)

الذي يضمن ألا تؤول تضحية الكنيسة، التي هي في آخر الأمر التضحية بالطائفة نفسها، ما دامت الكنيسة نواتها، إلى الموت لا إلى الحياة، إلى الزوال بدل بزوغ الشخصية الحقيقية؟ على هذا الاعتراض الصائب لنا ردان: بادئ ذي بدء، لن نتوصل أبدًا إلى أن نفهم كيف نمارس محبة المسيح المثالية في مثلها، ذلك أمر يفلت من الفهم الإنساني. فهو مثال ويبقى كذلك. ولكن، مع تسليمنا بذلك، علينا دومًا أن نسعى إليه في حياة المؤمن الخاصة، كما في علاقات الكنائس بعضها ببعض، وعلاقاتها بالطوائف الإسلامية. وهذا أمر يفترض عبور مراحل انتقالية تبقى غير تامة، بكل تأكيد، بالنسبة إلى المثال الفائق، ولكنها تمثل نموًا مستمرًا نحوه، ما دامت مستلزمة منه.

ومن ثم، وهذا الرد الثاني، لا يمكن محبة المسيح، في أي حال من الأحوال، أن تكون دعوة إلى الموت أو قلة العدالة: إنها دعوة إلى الحياة الحقيقية. لأن تلك المحبة التي لا تنفصل عن العدالة، تحمل في جوهرها، حموم الحرية والحقيقة والعدالة.

ونبدي هنا ملاحظة ذات شأن: إن ما تقدّم يكشف لنا عن شرط آخر في ممارسة المحبة. فإن كان لا يسع المحبة إلا أن تكون انفتاح الكنائس بعضها على بعض، وعلى الطوائف الإسلامية، لبنیان مجتمع أخوي، فلا بد لتلك المحبة أولًا من أن تعاش، بكلّ متطلباتها، في قلب كل كنيسة.

على مثال يسوع، يجب أن تُعاش المحبة وتُمارس في دائرة صغيرة لكي تستطيع التوسّع لاحقًا لتشمل كلّ العالم. فيسوع قد كشف عن مثال المحبة إزاء حياته بين قومه. فهو قد وُلِدَ يهوديًا تحت الناموس الذي احترمه، وبدأ رسالته بين قومه وقد أحبهم حتى المتيهي. «ولأنه تبع طريق الإنسانية خطرة فخطرة، أي طريق إنسانيته في زمن محدد وبلد معين، معطيًا قيصرًا ما يُقيصر، استطاع، في الوقت نفسه، أن يكشف لنا شيئًا فشيئًا الكمال الإلهي، وكيف يسعنا على مثاله أن نعطي الله ما لله»^(١٧).

Gaston FESSARD, *op.cit.*, p. 124. (١٧)

فالمسألة إذاً هي مسألة تحويل في نظرتنا إلى الأمور وتصرفنا حيالها. فمما لا شك فيه أنّ من واجب كلّ كنيسة أن تنصرف إلى الاهتمام بأبنائها، وعلى الأخصّ بأشدّهم حرماناً وحاجة، سواء أُمادياً كان ذلك أم روحياً أم أخلاقياً. ولكن، ألاّ تتحوّل تلك المساعدة إلى عصبية وانغلاق على الذات. إنّ محبة كلّ إنسان خاصّة، ومحبة الكنيسة خاصّة، هما واجب يعني تجاهله قلة عدالة إزاء التريب الأقرب. غير أنّ مساعدة التريب الأقرب يجب أن تكون دائمة لا تلبث أن تتوسّع، وإلاّ تحوّلت العدالة إلى قلة محبة، إلى أنانية إنّ هي إلاّ مصدر كلّ شرّ.

٨. الكنائس وخطيئة اليهود الذين لم يؤمنوا بيسوع المسيح

تكلّمنا في مستهلّ هذا القسم من الدراسة على رفض رؤساء اليهود يسوع. فقد اختار قادة الشعب الاكتفاء بخصوصيتهم التاريخية، رافضين بذلك تدخّل الله نفسه، الذي يهدف إلى تحويل الخصوصية هذه. كما تكلّمنا على حدث العنصرة، واصفين إيّاه وعداً بالآخرة عندما تصبح الإنسانية جمعاء واحدة وأخوية، من غير أن يزول ذلك إلى إلغاء خصوصية كلّ مجموعة أو كلّ شعب. والبعد الثاني لحدث العنصرة - بُعد لا ينفصل عن الأوّل - هو افتتاح الرسالة الإنجيلية على العالم، تلك الرسالة التي يؤلّف عمادها الإيمان بالله أبي يسوع المسيح والمحبة الجذرية، أساسان يقودان إلى التضحية بالنفس في سبيل الإنسان، أقرّياً كان أم «بعيداً». ولكن كيف لنا أن نفهم علاقة الحقّ في الحفاظ على الخصوصية بمتطلبات المحبة؟ ألاّ ينطوي الأمران على تناقض واضح؟

لكيما نجيب عن هذا السؤال، نذكّر بواجبي كلّ مسيحي وكلّ كنيسة: الراجب الأوّل يتلخّص بالكشف عن مصداقية الإيمان المسيحي عن طريق ممارسة المحبة. والثاني هو تأكيد الأمانة للعدالة التي تأتي المحبة لا لتلغيها بل لتكمّلها. غير أنّ هاتين الفضيلتين لا تنفصلان البتّة عن خصوصية الكنائس التاريخية، بل على خلاف ذلك، تدخّل بفضليهما خصوصية كلّ كنيسة في ديناميّة تمامها الذي يكمن في الله نفسه. وهذا

بالضبط ما عنيأ به بزوغ الشخصية الحقيقية. فلا بد من التأكيد التالي: ما من خصوصية حقيقية إلا في المحبة. وما ذلك سوى جوهر الإيمان المسيحي وسره. فالخصوصية في المحبة هي جوهر الثالوث الأقدس، إذ إن كل أقنوم من الثالوث هو علاقة خالصة بالأقنومين الآخرين. كل أقنوم مختلف عن الأقنومين الآخرين، ولكنه على اتحاد تام بهما. ألا يعني ذلك أن كمال المحبة المسيحية هو تكريس الخصوصية؟ فلا بد إذا من الاختيار بين الخصوصية التي يدعونا الله إلى بنائها، والخصوصية التاريخية التي تدفع الكنائس إلى رؤية نفسها غير مثقفة مع الرسالة المؤتمنة عليها. ولكن، ألا يعني الأمر الأخير هذا تكرار خطيئة رؤساء اليهود في زمن يسوع؟

الخاتمة: الكنائس رجاء وإيمان بمستقبل أفضل

إن ما خلصنا إليه من تأكيدات ليس، في أي حال من الأحوال، حلًا جاهزًا لا يحتاج إلى أن يُطبّق بصورة ميكانيكية. فمن الوهم أن ننظر إلى تلك التأكيدات مثل هذه النظرة.

إن التأكيدات التي استجناها تبلغ ذروتها في مثال المحبة، وهي ليست برنامجًا، بل بداية حلّ. فهي معروضة لتكون عاملًا يساعد كلّ مسيحي، وكلّ كنيسة، على قراءة الماضي والحكم عليه، وتقييم الحاضر، واعتماد موقف عملي من أجل المستقبل.

يُظهر لنا الماضي بلاذًا تعيش إحدى حالتين: إما حالة هدوء، إذ تحاول الدولة أن توازن بين الطوائف وتياراتها الأقوى؛ وإما أزمة، إذ تشبّث كلّ طائفة بخصوصيتها المتفانمة، مع كلّ ما تتمسك به من امتيازات وتحمله من أحكام سابقة ومخاوف. وفي كلتا الحالتين، يبقى التقدّم نحو مجتمع عدالة يعيش فيه اللبانيون من غير خوف، متساوين بالحقوق والواجبات، مجتمدًا.

ورفضًا عن ذلك، فالاتفاقات التي تُفرض على طوائف متعارضة،

تبقى بدورها بعيدة كل البعد عن أن تكون اتفاقاتٍ صحيحة عَقَدَتْها إراداتٌ حرة هي وحدها قادرة على البحث عن حلٍّ وسط، عن حكمٍ منصف صائب مبنٍ على حوارٍ بناءٍ وسلميٍّ بين «الحرف» و«الروح».

ومن جهةٍ أخرى، تُظهر لنا النظرة الموضوعية إلى التاريخ أنَّ الطائفة، أيًا كانت، أسيرة خطرين: إما أن تُصارع لكي تحافظ على خصوصيتها مهما كُلف الأمر، وهذا يعني أن تعيش في ظلٍّ خطر دائم وتعزّز أمانيتها مية؛ وإما أن تفتح على محيطها وتنطلق في الطريق الذي يزيل كلَّ تفرقة، وهذا يعني، مع الوقت، فقدان الطائفة خصوصيتها ووجودها كجماعة مميزة. إنّه مازق في تاريخ الطوائف لم يظهر له مخرج قط، ويبدو أنّه سيدوم.

ولكن من غير أن نستبعد إمكانية توصّل الإرادات الحرة في الطوائف إلى تكوين مفهوم مشترك للمجتمع اللبناني، نرى أنّ بوسع الكنائس أن تقوم بدور كبير في سبيل الخير العام في لبنان، وذلك بموجب متطلبات الإيمان المسيحي نفسه.

الكنائس: رجاء لبنان الأكيد

ينبغي على الكنائس، بموجب رسالتها الجامعة، أن تفرض تمييزًا - ولا نقول تفرقة - بينها وبين طوائفها. فبفضل مثل هذا التمييز يصبح بوسع الكنائس أن تتجاوز عوائقها التاريخية الموروثة وترفع نظرها إلى الزمن الآتي، الزمن الأخير، لكيما تستمدّ منه القوة التي تساعد على اتخاذ مبادرات صعبة، تحثّها على اتخاذها محبة المسيح المثالية. إنّه من واجب الكنائس أن تدع «الأزلي» يتدخل في «الزمني»، في النظام القائم، حتى يوصله إلى غايته التي تفوق بلا قياس كلَّ رضع بشري.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار اختلاف التيارات السياسية والاجتماعية التي تجتاز الطوائف، فلا تستطيع الكنائس أن تقوم وحدها بكلِّ عملٍ للتوصّل إلى بنية مجتمع عادل أخوي. ولكن يمكنها أن تكون النواة التي تحوّل مع الوقت وجه طوائفها. فبرفضها الطائفية تُحيي الإيمان لدى

أبنائها، ويرفضها التحزب والتعصب تعمل للخير العام، ويرفضها الأحكام السابقة الموروثة حيال الحياة الوطنية تدخل بحرية في حوار مع الطوائف الأخرى، وتبنى قضاياهم المحقة بعيشها لا لنفسها بل لغيرها، وتبدأ حينذاك المير نحو المجتمع الأخوي المنشود.

إنه لطريق طويل لا يمكن اجتيازه بين ليلة وضحاها. ولكن بفضل دينامية الإيمان المسيحي الذي يجعل المزمّن ينسى ما وراءه لينمطى إلى الأمام (فيلبي ١٣/٣)، لا ينال التشاؤم والإحباط من عزائم المسيحيين وكنايسهم. فكل الصعوبات والعداوات والانتقامات تُمسي وسيلة تظهر من خلالها قدرة محبة المسيح وحضوره الحي: محبة وحضور يُزيلان شيئاً فشيئاً الأنانية ريوذيان إلى التكامل في وحدة حقيقية.

مراجع البحث

- كمال الصليبي، بيت بمنازل كثيرة، نقله إلى العربية عفيف الرزاز، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٩٠.
- المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، الوثائق المجمعية، «قرار مجمعي في الكنائس الشرقية الكاثوليكية»، و«تصريح في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية»، نقله إلى العربية: يوسف بشارة وعبد خليفه وفرنسيس البيسري. بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٤.
- CORM (Georges); *Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionnelles*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1971.
- FESSARD (Gaston), *Pax Nostra*, Grasset, Paris, 1936.
- Jean-Paul II, *Dives in misericordia* (encyclique), 1980.
- *L'Osservatore Romano*, Supplément au N° 11 (2255), «Lineamenta», Assemblée Spéciale pour le Liban, 1993.
- RABBATH (Edmond), *La formation du Liban politique et constitutionnel*, Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1986.

روحانيّة الشرق السرياني: التراث والأبعاد والإشكاليّات

في كتاب العالم الراحل
الخوري يواكيم مبارك (١٩٢٤-١٩٩٥)
«مخدع القلب الزوجي»^(١)

الأب سليم دكّاش البوعيّ^(٢)

لم أعد أتذكّر اليوم الذي التقيت فيه الخوري يواكيم مبارك، ولكنّي أتذكّر جيّدًا الكلمات التي سمعتها عن لسانه يوم أحد الفصح في كنيسة سيّدة لبنان الباريسيّة العام ١٩٨٠، وكان يلقي عظة المئاسية. سمعته يقول «إنّ المارونيّة، وإن حملت الصليب والألم، لا تنسى، عبر الإفخارستيّا، أنّها في فصح دائم وقيامة مستمرة. المارونيّة حركةٌ روحيّة لها جذورها في ماضي الشرق الأنطاكيّ المسيحيّ، لا تتحدّد بجغرافيّة معيّنة ولا بحواجز مصطنعة. إنّها في خدمة الحياة والعيش المشترك والتعاون والصداقة والمحبة، وكلّ ذلك في كثير من التواضع والوعي الذاتي».

وصيف ١٩٩٢، بعد سنوات العمل الجادّ في سبيل المجمع اللبناني الثاني، انسحب الأب مبارك من عمل عاشه على مستوى الرجاء الكبير،

^(١) *La chambre nuptiale du cœur. Approches spirituelles et questionnements de l'Orient Syriani*, par Youakim Moubarak, «Libanica» IV, Cariscript, Paris, déc.

1993, 126 pages.

^(٢) رئيس تحرير مجلة الشرق.

إلا أنه لم يُنجز ولم يتحوّل إلى تاريخيّة على شاكلة المجمع اللبناني الأول. وهذا الانسحاب قاده إلى عزلة روحية في باريس وجوارها، وكان بداية لعملٍ تكوّن في فكره وتصوّراته منذ أمد بعيد، وكان يعتبره، حتّى في جهده المجمعّي، فناة أساسيّة وأوليّة. إثر خروجه من الساحة اللبنانية، اختار يواكيم مبارك الغوص في مجال الروحانيّة السريانيّة، في جذورها ومنطلقاتها، في أشكالها وآبائها وإطارها. وسريعاً، وبعد سنة على استقائه من أمانة سرّ المجمع اللبناني وأمانة سرّ مجلس البطارقة والأساقفة الكاثوليك في لبنان، صدر له كتابٌ صغير بالفرنسيّة يحمل العنوان التالي: مخدع القلب الزوجي، مقاربات روحانيّة للشرق السريانيّ وإشكاليّاته. والكتاب، المُبدى إلى الأب جان - موريّس فييه الدومينيكانيّ، مزوّج الشرق المسيحيّ، جاء في ١٢٦ صفحة من القطع الوسط، ويتضمّن معالم الروحانيّة السريانيّة في خطوطها العريضة بحسب تصوّر الخوري يواكيم مبارك. وهو الأخير في سلسلة مؤلّفاته الصادرة قبل وفاته.

والهمّ الروحانيّ عند مبارك، ليس وليد الصدقة أو أنّه ردّة فعل حيال ظروف معيّنة. إنّهم متأصل في وجدانٍ المارونيّ المترهّب، الآتي من شمال لبنان حيث نشأت الرهبانيّة ونمت على روحانيّة إنجيليّة متأصلة. وهو همّ له جذور في فكر من رافق العالم لويس ماسينيون وفي ثقافة من تطرّق إلى الكثير من الموضوعات والقضايا، فكانت له عدّة مطالعات ذات طابع روحيّ وفي الروحانيّة، ككتابه في القدّاس (١٩٥٨)، والتجديد الليتورجيّ (١٩٦٢)، وستان الشرق السريانيّ الروحانيّ (١٩٧٧) وما جاء في الخماسيّة المارونيّة الأنطاكيّة (١٩٨٤)، وأخيراً رياضته التي ألّفها في الرهبانيّة الأنطونيّة وقد عنوانها: «الروحانيّة بين الأمس واليوم»، ونشرتها مجلة حياتنا الأنطونيّة في عددها التاسع الصادر سنة ١٩٨٦.

أقام مخدع القلب الزوجيّ هي كالتالي: المقدّمة (الصفحات ٥ - ١٢)، أولاً: طرق الشرق السريانيّ الروحانيّة، في ثلاثة فصول: الشروط الزمنيّة، البنى الكنسيّة، ومناخ الحياة الروحانيّة وثنابته في العالم السريانيّ (ص ١٣-٢٩)، ثانياً: عناصر روحانيّة من الشرق السريانيّ في أدبيّين

روحانيّين أساسيين، في فصلين: كثارة الروح القدس وطريق الشيخ الروحانيّ (ص ٢٩-٦٤)، ثالثاً: الإشكاليّات والمفارقات أو خمير الشرق السريانيّ الروحانيّ في مواجهة شروط العيش الجديدة في العالم المعاصر في اثني عشرة نقطة، (ص ٦٥-١٠٨)، بعض المعالم السيليوغرافية (الصفحات ١٠٩-١١٤)، والخاتمة في فصلين (ص ١١٥-١٢٢).

يركّز مبارك في المقدّمة على بعض الأمور:

- يركّز أولاً على خصوصيّة الشرق السريانيّ (وهو يفضّل تعبير L'Orient Syriani على Syrien لابتعاد عن كلّ خلط سياسيّ، وعلى Syriacque لتلّاء تُفسّر الصفة بأنّها لغويّة وأنّ الشرق كلّهُ يتكلّم السريانيّة، وعلى Syro-antiochien، إذ إنّ الشرق السريانيّ لا يمكن حصره بأبرشيّة أنطاكية). إنّهُ تركّيز على خصوصيّة الروحانيّة السريانيّة. والشرق السريانيّ هو النسيب المحقّر في إطار المسكونيّة، إذ لا اعتبار له، بل إنّهُ مهمّشٌ لا دور له على الصعيدين الأكاديميّ والكنسيّ. بالرغم من ذلك فإنّ سريانيّة الكنيسة تمثّل الدور الشريك الفاعل في تنمية روح المسكونيّة، وهي الخمير الروحانيّ الواعد عندما ننظر إلى الماضي وتراثه الحيّ.

- في الثلاثين سنة الأخيرة، حدث تجدّد مهمّ في الدراسات السريانيّة تمّ على «يد أعزّ أصدقاء الشرق في كنيسة الغرب»، ولا بدّ من كلمة تقدير لما قاموا به. يقول الخوري يواكيم في هذا الشأن: «إنّي أمتشق المهمّة في آخر المطاف بعد أن شدّني سير أعمالي الجامعيّة إلى الدراسات الإسلاميّة، ثمّ ربطتني الظروف المأساويّة بالحقّق المارونيّ. إلّا أنّه يبقى متّسع من الوقت للقيام بالعمل الصالح وبعض الشعور بالذنب يدفع للسير على طريق جديد سيراً حثيثاً» (ص ٩٠). والصفحات التي يكتيها الخوري مبارك موجهة إلى المؤمنين شرقاً وغرباً، لكن بصورة محدّدة. فالدراسات الأكاديميّة الحاصلة في إطار السريانيّة مهمّة ومتنوّعة وذات قيمة، ومنها التي تحاول تبسيط الموضوعات والمحتوى، إلّا أنّ ما ينقص هو المحور، أي المكان الذي يعاش فيه التراث السريانيّ، مثله مثل التراث البيزنطيّ واللاتينيّ. فماذا يَمنع العلماء والدارسين

والمُتَذَرِّقِينَ أَنْ يَزْرَعُوا فِي جِسْمِ الْكَنِيسَةِ الْجَامِعَةِ شَيْئًا مِنْ تَرَاثِ
الرُّوحَانِيَّةِ السَّرْيَانِيَّةِ؟ يَا حَبَّذَا لَوْ تَسْتَمِرُّ الزِّيَارَاتُ الرُّوحَانِيَّةُ الَّتِي يَتَحَدَّثُ
عَنْهَا الْآبَاءُ السَّرْيَانُ، فَتَصْبِحَ زِيَارَاتُ الْكَنِيسَةِ السَّرْيَانِيَّةِ وَرُوحَانِيَّتِهَا
مَوْجَّهَةٌ نَحْوَ الْكَنِيسَةِ الْجَامِعَةِ!

- وَيَخْتِمُ الْمُؤَلَّفُ مَقْدَمَتَهُ بِالدَّعْوَةِ إِلَى تَحَاشِي نَزْعَتَيْنِ: الْأُولَى هِيَ النُّزْعَةُ
النَّبَشِيرِيَّةُ الْإِلْتِفَافِيَّةُ - وَهَذَا بَعِيدٌ عَنِ الرُّوحَانِيَّةِ السَّرْيَانِيَّةِ - وَالثَّانِيَّةُ هِيَ النَّظَرُ
إِلَى الشَّرْقِ الْمَسِيحِيِّ السَّرْيَانِيِّ وَكَأَنَّهُ مَجْمُوعَةٌ تَارِيخِيَّةٌ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لَعَلِّ
الْآثَارِ. إِنَّ الشَّرْقَ الْمَسِيحِيَّ السَّرْيَانِيَّ هُوَ فَاعِلٌ حَيٌّ لَهُ دَوْرُهُ الْوُجُودِيَّ.

إِنَّ الْإِطَارَ الَّذِي نَشَأَتْ فِيهِ الرُّوحَانِيَّةُ السَّرْيَانِيَّةُ يَتَمَيَّزُ بِتَارِيخٍ لَا يَتَرَدَّدُ
مُبَارَكٌ بِوَصْفِهِ بِالتَّارِيخِ «الذَّلِيلِ الْمُهَانَ»، إِذْ إِنَّ مَسِيحِيَّ الشَّرْقِ السَّرْيَانِيِّ
نَالُوا نَفْسِيهِمْ مِنَ الْإِمْبِرَاطُورِيَّاتِ الْمَسِيحِيَّةِ وَالْإِسْلَامِيَّةِ. وَيَبْرُرُ مُبَارَكٌ هَذَا
الْوَصْفَ بِسَرْدِ تَارِيخِيٍّ مُوَضَّعِيٍّ. وَهَذَا التَّارِيخُ هُوَ أَيْضًا تَارِيخُ الشَّرْقِ
السَّرْيَانِيِّ «الْمُحَاصَرِّ وَالْمُشْتَّتِ». فَهُوَ «مُحَاصَرٌّ» لِأَنَّ الْحَيَاةَ الْمَدْنِيَّةَ مَمْنُوعَةٌ
عَلَيْهِ، وَ«مُشْتَّتٌ» لِأَنَّ الْإِرْتِدَادَ إِلَى حَيَاةِ الْعِبَادَةِ وَتَقَوُّعِ الْحَيَاةِ الْمَدْنِيَّةِ فِيهَا
يُدْفَعَانِ أَبْنَاءُ الْجَمَاعَةِ إِلَى الْهَجْرَةِ وَالشَّتَاتِ. وَمَعَ ذَلِكَ كُلِّهِ، فَتَارِيخُ
الْجَمَاعَاتِ السَّرْيَانِيَّةِ الشَّرْقِيَّةِ هُوَ تَارِيخُ الْجَمَاعَاتِ الْمُتَجَدِّدَةِ وَالْمُتَشَفِّفَةِ
وَالْمُشْرِقَةِ، وَهَذَا مَا جَعَلَهَا تَتَمَدَّدُ خَارِجَ حُدُودِ الشَّرْقِ، ضَمَّنَ حَيَاةَ رُسُولِيَّةِ
نَاشِطَةٍ، حَتَّى الْقَرْنِ الثَّلَاثِ عَشَرَ. وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ هَذِهِ الْجَمَاعَاتُ قَامَتْ،
إِثْنَانِ الْقُرُونِ الْوَسْطَى، بِدَوْرِ الْوَسِيطِ الثَّقَافِيِّ بَيْنَ الْيُونَانِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ أَوَّلًا، ثُمَّ
بَيْنَ الْحَضَارَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَزَمَنِ الْحَدَاثَةِ الْمَعَاصِرَةِ ثَانِيًا.

إِنَّ الْبَنَى الْكَنِيسِيَّةَ ثَلَاثَ مَرَابِطَةٍ: الْبَنَى الْبَطْرِيَرِكِيَّةَ، ثُمَّ الْبَنَى الرُّهْبَانِيَّةَ
الَّتِي حَدَّدَتْ الْبَنَى الثَّلَاثَةَ وَهِيَ إِطَارُ الْكَنِيسَةِ الْلِيْتُورْجِيَّةِ. وَالْوَاقِعُ أَنَّهُ إِذَا
كَانَ الْمَثَالُ الرُّهْبَانِيُّ هُوَ الَّذِي أُعْطِيَ الْبَنَى الْبَطْرِيَرِكِيَّةَ الْقُوَّةَ وَالْمَتَانَةَ، فَإِنَّ
الْبَنَى الْآخِرَةَ كَانَتْ ضَرُورَةً كَنِيسِيَّةً مَأْتَةً لِلْحِفَافِ عَلَى حَيَاةِ الشَّرَكَةِ.

وَمَا يَهْمُنَا فِي مَجَالِ الثَّوَابِتِ الَّتِي يَسْتَخْرِجُهَا مُبَارَكٌ مِنْ تَارِيخِ
الْكُنَاسِ الشَّرْقِيَّةِ السَّرْيَانِيَّةِ هُوَ مَجْمُوعُ الْخَصَائِصِ الَّتِي تَتَمَيَّزُ بِهَا الرُّوحَانِيَّةُ
السَّرْيَانِيَّةُ، وَقَدْ عَرَضْنَا فِي سِتِّ نَقَاطٍ:

أولاً: إنّ الحياة الليتورجية هي عمود الكنيسة السريانية الفقريّة، وتنظّم الحياة اليوميّة في الممارسات الرهبانيّة وأهمّها تلاوة الفرض الإلهي، إلّا أنّ الجوهر الأسراريّ هو الذي يعبر عن ماهيّة العمود الفقريّ. ومع أنّ الحياة الإفخارستيّة لم تتطوّر كما حدث منذ القرون الوسطى في الكنيسة الكاثوليكيّة، إلّا أنّ الشاهد على أهمّيّتها في الشرق السريانيّ هو تعدّد النوافير التي بلغت السبعين على أقلّ تقدير، وهذا ما يجعل منها مدرسة الحياة المسيحيّة الأولى. وقبل الإفخارستيّة، يطبع العماد بطابعه حياة المؤمن، علامة اتّحاد بالمسيح، عبر ثلاثة نماذج: المسيح العريس، تصوّر العماد عودةً إلى الفردوس، تشبيه حياة المعمّد بالحياة الملائكيّة.

ثانيًا: إنّ ما يميّز الحياة الروحيّة هو إحساس عميق بانقطاع المسيحيّة عن اليهوديّة إلى حدّ المعاداة، وذلك ما هو بين في الكثير من النصوص، كما هو الأمر في تصوّر أفرام الذي رأى أنّ إسرائيل - العروس قد افترق الخطيئة في المخدع الزوجي.

ثالثًا: إنّ الخصوصيّة الشرقيّة السريانيّة تزكّد الجذّة المسيحيّة تأكيدًا واضحًا. وهذه الجذّة تؤدّي إلى رفض كلّ ما ليس هو رأي المسيح العريس. إنّ بعد أساسيّ في الدعوة الأنطاكيّة نجده عندما تقلّب صفحات الآباء الروحانيّين. وهذا التعلّق بشخص المسيح يؤدّي إلى التعلّق ببشريّة المسيح وهو التعلّق نفسه بحرفيّة المعنى الكتابي. فالجور المسيطر هو جور العرس حيث إنّ الحياة الروحيّة تجد نفسها غائصة في ذلك العرس، وكذلك الكنيسة، بأبعادها الأسراريّة والمعمدانيّة والإفخارستيّة.

رابعًا: لا بدّ أن تثير عودة الربّ المخافة، فيستعدّ لها المؤمن بالصلاة والسهر. والشرق السريانيّ جمع بين المتروحد المصلّي الساهر المستعدّ للعودة مع الراهب العائش في المخافة، لأنّ العودة هي المقدّمة للدينونة. والإطار النيبويّ في هذه المعاني، هو الذي رفع من مرتبة الليتورجيا وصلاة الفرض وصلاة الحساي التي تطلب مغفرة الخطايا. وربما نستطيع تفسير الجذّة المسيحيّة بالانتباه إلى حياة الآخرة والنهيا التي تطبع

الروحانية السريانية في عمقها، وتجعل من الإمامة والتشف والممارسات
التقوية كلمات لها صداها في الحياة اليومية.

خامساً: إن الترابط بين النها - الآخرة والجدّة المسيحية، المؤسسة
على الطابع الزفافي لعلاقة المؤمن بالمسيح، هي التي تحوّل قساة
التشف إلى انتظار العريس الآتي بفرح. ومهما استمرت الغمامة
المظلمة، فإن نور جبل طابور هو الذي سيفرم المؤمن.

سادساً: ألم يكن هذا المنحى الروحاني على حساب الشأن
الأرضي؟ ألم يُشجع الهجرة - إلى حدّ تشبيهها بالملكوت - على حساب
التجذّر والتأصل والانشاف؟ الإشكالية تبقى على مستوى السؤال فقط.

لن أتوقّف كثيراً على العرض الذي يقدمه مبارك لعلمين من أعلام
الروحانية السريانية، أفرام والشيخ الروحاني، فهو يقول: «لقد توقّفنا عند
أفرام النصيبي الريحاري، وعند يوحنا الدلياني. الأوّل هو من القرن الرابع
والثاني هو من القرن الثامن، وهما بالتالي يحدّان عصر السريانية الذهبي». فمن ناحية، يتمي أفرام إلى العالم السرياني الغربي، الذي سيصبح على
التوالي يعقوبياً فملكياً ثمّ مارونيّاً، في حين أنّ يوحنا هو في الأساس
نسطوريّاً ثمّ آشوريّاً فكلدانيّاً. وإذا كان اختيار أفرام هو من البديهيّات
نظراً إلى مكانته، فإنّ اختيار يوحنا الدلياني، مكان إسحق السرياني، جاء
بصورة تلقائية بعد أن تعرّف مبارك على أطروحة روبر بولاوي الكرملّي
المميّزة في حياة يوحنا الدلياني وشخصيته وروحانيته (ص ٣٠-٣١). وقد
استطاع يواكيم مبارك أن يقدّم في حوالى الثلاثين صفحة خير معالم
روحانية أفرام ويوحنا الدلياني، إلّا أنّه لم يكتفِ بالعرض المعرفي، بل
إنّه، في كلّ صفحة من الصفحات، أدخل الملاحظات وعزّز الملاحظات
بالتصوّف والروحانية الغربية، لا بل بالأدب الغربي.

قراءته لأفرام تتوزّع على خمسة عشر مقطعاً: أفرام الشاعر، أفرام
اللاهوتي المنحدّث عن الأسرار بالقصائد والغناء، أفرام مكمل المزامير
بالمزامير. إنّ ما يقوله أفرام نظماً هو ما تشله الطبيعة المخلوقة.
«فالطبيعة هي الكتاب حيث الجديد يعيد القديم وكلّ كتابة أخرى إلى نشيد

الطبيعة الأخرس؛ ودور الشاعر يكمن في تحرير القصيد والتعبير عن الاتحاد والتناغم العميق بين الطريقتين اللتين عبّر بهما الآب عن نفسه، بواسطة كلمته وروحه، منذ بداية العالم» (ص ٣٤). وهذا العمل يحققه أفرام بواسطة سَلَم الرموز، في رمزية الجوهرة والعين والمرأة ومخدع القلب الزوجي، حيث إنّ كلمة قلب هي الأهم في هذا التعبير إذ إنّها ترمز إلى العاطفة وإلى الجسد معًا. القلب هو منزل الصديق العريس، حيث يستضيف الصديق العريس المسيح العروس. ويفرد مبارك، وهذا بارز في عمله، مكانًا واسعًا للحديث عن أهمية مريم في الأدب الأفرامي، وكذلك عن الأنوثة، كتعبير عن سرّ الله: «لأنّنا قالت له رغبة: المسيح أت، عبّر ليا عاشقًا: ها أنا هو» (من أناشيد أفرام).

أما مداخلة يواكيم مبارك في يوحنا الدلياني، أو في «طريق الشيخ القديم»، فهي تتناول حياته وأعماله وتصوّره لتدرّج الممارسات على المستوى الجسداني ثمّ النفساني فالروحاني وما يقابل ذلك على صعيد التأملات (التأورات) أو المشاهدات والأعمال. ويتوقّف المؤلّف عند أبرز المحطّات التي تميّز تعليم الدلياني الروحاني، انطلاقًا من «ذكر الله الدائم في القلب»، إلى النظر الباطني والاندھاش والتعجب والمخافة عند الولوج إلى الداخل حيث الملكوت. وحسنًا فعل مبارك عندما انطلق في شرح ماهية الحبّ والمحبة في تصوّر الدلياني، الحبّ الذي يتوافق والمرحلة الأولى من تطوّر الحياة الروحانية والمحبة (العشق في ترجمة مبارك) التي تقابل المرحلة الثانية، عند الاستنارة والاتحاد. وما يشير إليه المحبة هو جمال الكلمة المتجسّد إذ ترغّب فيه النفس الرغبة الجامحة، فتتلوّن هذه المحبة بالحنان والرفقة والاتضاع حتّى العذاب من أجل المحبوب.

وما يستوقف الباحث في قراءته كتاب مبارك مخدع القلب الزوجي هي الأسئلة أو الإشكاليات التي يطرحها في الفصل الثالث من كتابه حيث يسعى إلى مقابلة خمير الشرق السرياني الروحاني بأوضاع حياة العالم المعاصر: «إذا كان من الطبيعي ألاّ نقبل إرث الآباء السرياني الروحاني كمجموعة عناصر كاملة قابلة للاستهلاك، بل كخمير يخمر عجينة جديدة،

فلنرَ ماذا يحدث عندما يواجه هذا الخمير الأوضاع التي هي خاصة زماننا والتي هي تختلف كل الاختلاف عما عايشه معلّمونا في زمانهم» (ص ٦٥).

وما هي المسائل التي طرحها مبارك في هذا الإطار؟

إنّه وضع جدولاً من اثني عشرة مسألة لها علاقة بالإرث المنقول والواقع المعاصر. هذه المسائل هي التالية: في خصوص العزلة في «البريّة»، الصراع مع الشياطين والألفة مع الملائكة، العمل اليدوي، الأصوام، السهر، الإمامة عامة، الزواج والبتولية، العذراء مريم والروح، الحضور الإفخارستي والممارسات الإفخارستية، النهيوية والالتزام الدنيوي، طريق القلب والسكينة والرفانا والأدنيا، التأمل المشاهدة والرسالة. وكلّها، في الواقع، مواضيع حسّاسة وجوهريّة في الحياة الروحية اليوم، فلا تهمّ الراهب فقط بل الكثير من الناس في مجتمعاتنا شرقاً وغرباً.

لا مجال لعرض آراء مبارك بالتفصيل في كلّ مسألة من هذه المسائل. أكفي باستخراج بعض المقاييس الأساسية التي يشدّد عليها:

- إنّه يركّز بشدّة على الأشكال الأولى والطرق القديمة التقليدية التي عرّتها الحياة الروحية عند آبائنا السريان. هذا ما نجده في حديثه عن العزلة في البريّة والعمل اليدوي والأصوام والأسهار والممارسات الأخرى، وهي تساعد المؤمن اليوم في تنظيم نفسه وجسده.

- إنّه يدعو للابتعاد في ذلك كلّ عن كلّ مغالاة، وعن الشكليات التي لا معنى لها. في هذا المجال، لا مانع من الاستعانة بعلم النفس والعلوم الإنسانية الأخرى لضبط ما هو من الروح حقيقة وما هو من نزعات نفسية غير منظّمة ليست سوى تعبير عن نزوات ودوافع لا واعية.

- كلّنا يعلم كم أنّ فكر يواكيم مبارك هو فكر انفتاحي وعالمي شمولي. إلّا أنّه ينطلق من خصوصيّة معيّنة في ما يهمّ الروحية السريانية، فيتّارن بينها وبين الاختبارات الأخرى (في مواضيع ذكر الله والعذرية والالتزام الدنيوي) محاولاً أن يحدّد ماهية الاختبار الروحي الملازم لكلّ إنسان. إنّه الصراع مع الذات ومع الآخرين للوصول إلى ملكوت العدالة والخير

والمحبة. ولا شك أن الاختبار الروحي، أو الممارسة الروحية النشطة التي تتحوّل إلى حدث وفعل، هي التي تقود كل ممارسة سياسية صحيحة لا بل يجب أن تفتن بتلك الممارسة السياسية.

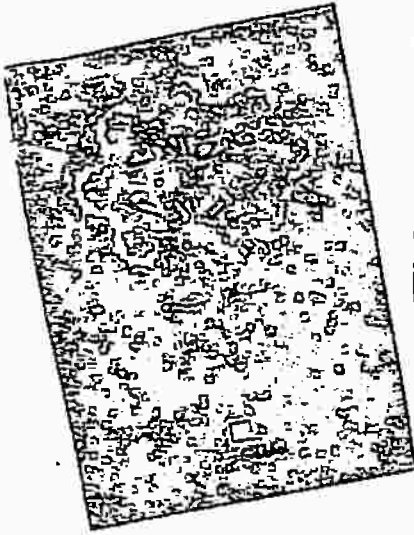
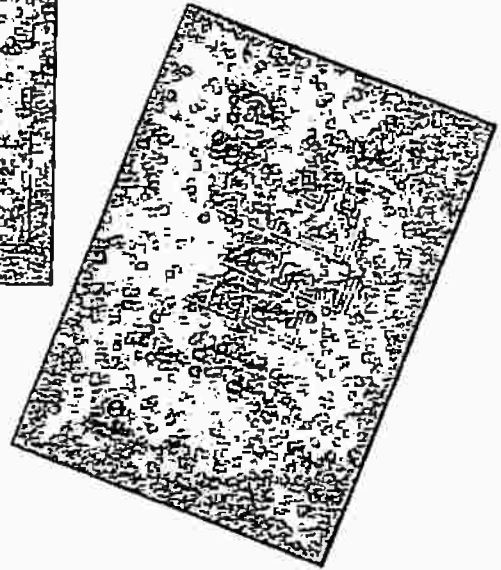
- اللاهوت المريمي له موقعه في تصوّر مبارك للروحانية السريانية. هو يقرّ بأن هذه الروحانية - من ناحية أفرام والدلياني على الأقل - لا تذهب بعيداً في التكريم والتبوية. إلا أنها عمدت إلى جعل مريم عنصراً أساسياً وعضوياً في سرّ الخلاص، إذ إن مريم هي المخدع الزوجي على الإطلاق، وقد استقبلت في حضنها الروح القدس، فكان الابن هو العطاء الأسمى للعالم. وحضور الروح القدس الفاعل في مريم أم يسوع المسيح هو حضور الآب في سمات الأثوثي الأبدية.

- ولدى يواكيم مبارك همّ مسكوني، وهو يجد في الروحانية السريانية ما يؤكّد الروح المسكونية، عندما يجعل مشاهدة العريس في صلب الكنيسة سواء على مستوى تراتبيتها، أو في كونها الكنيسة المعلمة، أو الكنيسة المحبة. عندما نضع «المشاهدة» في أساس الرسالة، فإن اللقاء بالآخر، المرسل إليه، يكون لقاء حقيقياً ذاتياً.

يصعب القول إننا استوفينا في هذه الصفحات كل العناصر التي تألّف منها الروحانية السريانية في تصوّر يواكيم مبارك، وهو كان قد باشر بموسوعة كبرى في الروحانية السريانية كتب منها العجزم غير اليسير، أعني حوالى السبعين بالمئة ممّا كان قد وضعه نصب عينيه، وكان قد قام بالدراسات التمهيديّة مدّة ستين على الأقل قبل المباشرة بها باللغة العربية. وعسى أن تصدر هذه الموسوعة قريباً بهمة المريدين والباحثين.

ولا بدّ من الإشارة أخيراً إلى أن هذا الاهتمام التاريخي الفكري بالروحانية السريانية هو محطة أساسية في حياة يواكيم مبارك الأكاديمية والكهنوتية والكنسية، لا بل الوطنية. فهو رائد من رواد الإصلاح في الكنيسة، وما إصلاحه وترميمه لدير قنزين، دير الحب، والنسك، إلا إشارة رمزية. فالإصلاح الوطني لا يقوم إلا على روحانية متأصلة.

صدر عن دار المشرق



الموارنة والكتاب من القرن الخامس عشر حتّى اليوم

الأب سليم دكاّش اليسوعي °

يهدف هذا البحث، ذو الطابع التاريخي، إلى دراسة علاقة الموارنة بالكتاب، الوسيلة الثقافية الأساسية، وذلك منذ ما قبل تأسيس المدرسة المارونية وإنشاء مطبعة قزحيا الأولى التي فيها طُبع كتاب المزامير بلغة عربية وبحرف سرياني (١٥٩٤ و ١٦١٠). ويتطرق هذا البحث إلى تطوّر حركة طباعة الكتاب ونشره على يد الموارنة أثناء الفترة التي تمتدّ من تأسيس المدرسة المارونية حتّى المجمع اللبناني (١٧٣٦)، ثمّ يحلّل ما قرّره المجمع في شأن تأليف الكتاب ونشره، ويعرض حركة النشر أثناء القرن التاسع عشر ومن ثمّ يتناول وضعيّتها في القرن العشرين.

١ - قبل تأسيس المدرسة المارونية

يقول ج. دنديني (١٥٥٤-١٦٣٤) رئيس السفارة الرومانية إلى الموارنة في مذكراته عمّا رآه وتحقّقه عند الموارنة: «إنّ الموارنة لا يستخدمون المطابع لطبع الكتاب ونشره بكثرة، ووضعهم هو وضع باني المشاركة». «فالموارنة يخطّون كتبهم باليد، رغم أنّ هذه الطريقة لا تخلو من الخطر، لأنّ النساخ يستطيعون أن يضيفوا أو أن يحذفوا ما يطيّب لهم. لكنّ النسخ يتطلّب جهدًا ووقتًا طويّلين، وبما أنّ عدد النساخ عندهم هو

(٥) رئيس تحرير المشرق.

قليل فلا خوف من التحريف، إذ من الممكن معالجة ذلك بسهولة^(١).

هذه الملاحظات يؤكدها البطريك إسطفان الدويهي (١٦٣٠-١٧٠٤) في كتابه تاريخ الأزمنة وتاريخ الطائفة المارونية. فالبطريك المؤرخ لم يكتفِ بعرض الأحداث ذات الطابع الديني والسياسي، بل إنّه نقل إلينا بعض المعلومات ذات الطابع الثقافي، وعلى الأخص تلك المتعلقة بنسخ الكتب وأسماء بعض الذين اشتهروا في هذا المجال قبل دخول آلة الطباعة جبل لبنان. ففي كتاب تاريخ الأزمنة يذكر المؤلف أسماء عدد من النساخ: فالشماس سابا بن سليمان بن الخوري جرجس من قنات، قام بتحريّر الإنجيل بخط اصطرغالي على ورق سنة ١٣٣٢م، والأسقف يعقوب مطران إهدن نسخ الإنجيل هو أيضًا سنة ١٣٦٦م وقد كان محفوظًا أيام البطريك في قنوين، والقس يوسف البقوفاني نسخ كتاب المزامير سنة ١٥٩١ (قبل ثلاثة أعوام من طباعته في قزحيا)، والخوري الحبيس جرجس الهدناني، «ذي الخطّ الجميل وناسخ الكتب الكنسية». وذكر أيضًا الخوري حتّا بن الزطيمية من ترتج (وقد هاجر إلى جزيرة قبرص)، «الذي كان للطائفة سندًا متينًا في نسخ الكتب البيعية»، وولده القس يوسف والشماس إلياس اللذان اشتهرا بنسخ الكتب الكنسية^(٢). فالنساخ، نظرًا لأهمّيتهم ولحاجة الكنيسة إليهم، لاقوا اهتمامًا خاصًا في تاريخ الأزمنة، إذ إنّ الواحد منهم يُعدّ سندًا للطائفة وعاملًا أساسيًا في الحفاظ على التراث والأمانة.

النساخ «اليعاقبة» والموارنة في نهاية القرن الخامس عشر

وُسُتدَل على قلة النساخ عند الموارنة من خلال رواية البطريك الدويهي نفسه في تاريخ الأزمنة وتاريخ الطائفة المارونية عن نشاط النساخ «اليعاقبة» في القرن الخامس عشر، ونشاطهم في مجال نشر الكتب الدينية المختلفة، والعمل على نسخ الكتب انطلاقًا من قرية بقوفا وبعض قرى

(١) Cf. Gemayel N., *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe*, pp. 640-641; cf. Daadini, *Voyage au Mont-Liban*, p. 95-96.

(٢) راجع: تاريخ الأزمنة، نشرة فهد، ص ٣٠١، ٣٢٠، ٣٢٣، ٣٦٦، ٣٨٠.

شمال لبنان وقرية حردين في بلاد البترون. فالمعروف أنَّ اليعاقبة كانوا في جونية وفق روايات الشريف الإدريسي^(٣)، ولكنهم، وفق روايات مؤلف تاريخ الأزمنة دخلوا لبنان حوالى منتصف القرن الخامس عشر(?) عن طريق الشمال، حيث تحوّل أحد المقدّمين، وهو عبد المنعم، إلى الإيمان اليعقوبي؛ واستوطنوا بعض القرى مثل بقوفا وقرية موسى والجبة وحصرن وحديث. ويُفهم من رواية الدويهي ومن شهادة دنديني أنَّ اليعاقبة دخلوا حاملين الكتب والعلم والثقافة وأصول النسخ، وأنَّ دُستوروس بن ضمر، أسقف القدس اليعقوبي، جاء حاملاً كتاباً مزبناً قدّمه إلى عبد المنعم. وقد برع من النساخ اليعاقبة الخوري حنا الذي كان حسن الخطّ في السرياني «وصار يُغيّر في الكتب المقدّسة ويزرع بها الزوّان كقول ابن القلاعي»^(٤). ونستدلّ من المخطوطات الطقسية السريانية المارونية العائدة إلى القرن الخامس عشر أنَّ تأثيراً مباشراً حصل في النصوص، بسبب انتشار الكتب الطقسية اليعقوبية الكثيرة الشبه بالكتب الطقسية المارونية التي تُكتب بالحرف السرياني والخطّ نفسه المعروف باليعقوبي. ولنا من هذا دليل على أقدم مخطوط للقدّاس المارونيّ المحفوظ في المكتبة الوطنية بباريس وهو من سنة ١٤٥٤م والذي يذكر أسماء نساخ يعاقبة معروفين^(٥). ويؤكد نشاط اليعاقبة وتأثير نساخهم في الكتب الخاصّة بالموارنة تحوّل قرية حردين إلى مركز يعقوبي تُنسخ فيه الكتب والمؤلّفات على اختلافها، بعد أن طُرد اليعاقبة من منطقة الشمال بأسرها.

إنّ معالجة موضوع التأثير اليعقوبي اللاهوتي وقلة النسخ عند الموارنة كان في رأس اهتمامات المطران ابن القلاعي الذي ألّف الكثير. ونسخ العديد من الكتب، وأتبع نوعاً من المدرسة التي تعتمد السماع وتقضي بمناهضة اليعاقبة وتعليمهم من خلال زجليّاته المعروفة. أمّا فرا غريغور فقد ألّف كتاباً في تفسير الإنجيل، كما أنّه استبق المدرسة

(٣) راجع: فلسطين وسوريا للإدريسي، ص ١٧٠ (نصّ عربيّ)، نشرة غيلوماسية.

(٤) راجع: تاريخ الأزمنة، ص ٣٦٢ وأيضاً ٣٥٣-٣٥٤، ٣٥٨، ٣٩٥-٣٩٧.

(٥) راجع: زجليّات ابن القلاعي، بطرس الجميل، ص ١٨.

المارونية فأرسل ثلاثة شبّان موارد إلى روما ليدرسوا علم اللاهوت ويكونوا رهباناً في جمعيّة الفرنسيسكانية، ثمّ ليعودوا مدافعين عن الإيمان المستقيم لأنّه «يا بطرس إذا رأيت العلم صادراً من قاعدة رومية فاعلم أنّ الخلاص قرب من شعبك».

أمّا المبعوث البابويّ جيوفاني باتيشتا إليانو فإنّه عمد إلى إحراق ما وقعت عليه يداد من كتب ومخطوطات طقسية وبيعية، يشوبها التحريف في الرعايا والأديار والمحابس المارونية، تقوده في ذلك إرادة في إبعاد الشبهات والتأثير «اليقويّ» عن إيمان الموارد، ورغبته في ربطهم بإيمان الكنيّة الرومانيّة قلباً وقالباً. فهو كان تحقّق، كما يقول الأب شيخو، «أنّ كثيراً من كتب الموارد الدينيّة والكنيّة قد اندست فيها تعاليم مخالفة لمعتقدات الكنيّة الرومانيّة أوقف عليها غبطة السيّد البطريرك والمطارنة فوافقوه على فسادها ناسين ذلك إلى نساخها من ذوي البدعة اليقويّة أو من جيّال الطائفة»^(٦). واللافت أنّ إليانو كان يضع اليد على الكتب الفاسدة أو يتاعها من أصحابها فيحرقها ويعود بنسخة من تلك الكتب بعد طبعها مصحّحة في روما. وهو اقترح إثر سفارته الأولى في تقريره الذي رفعه إلى البابا غريغوريوس الثالث عشر سنة ١٥٧٨، أنّه ينبغي أن تُنشأ في رومية مطبعة تُنشر فيها الكتب العربيّة والسريانيّة التي يحتاج إليها الموارد في كتاباتهم، حتّى تقوم هذه المطبوعات المنقّحة مقام الكتب الخطيّة التي يستعملونها والتي سرت إليها بعض الأضاليل فيحرقونها لاستغنائهم عنها بما هو أفضل». والواضح أنّ إليانو رأى أنّ أمس حاجة ينبغي التفرّغ لها قبل سفره الثاني إلى جبل لبنان هي الاهتمام بطبع بعض التآليف في العربيّة ونشرها في لبنان. غير أنّ طبع الكتب كان ينطّلب تجهيز مطبعة وإعداد حروف جديدة عربيّة وسريانيّة. وقد اهتمّ إليانو بإعداد هذه المطبعة التي كانت في عهدة الطّباع لوتكا الذي طبع فيها التعليم المسيحيّ الشّهير لمؤلّفه بطرس كنيّزبوس معرباً وتمّ طبعه بالحرف الكرشناقيّ في

(٦) راجع: الطائفة المارونيّة والرهبانيّة البوسميّة، للريس شيخو، ص ٥٠.

نيان ١٥٨٠. وقد حمل إليانو معه في سفرته الثانية مجموعة كبيرة من المواد الكنسية بينها قوانين المجمع التريدانتيني الإيمانية والتعليم المسيحي المطبوعة في روما.

٢ - الكتاب والموارنة بعد تأسيس المدرسة المارونية (حتى المجمع اللبناني)

يقول الأب بولس صفيّر في مقدّمته ل دليل المخطوطات والكتب التي عُرضت لمناسبة الذكرى المئوية الرابعة لتأسيس المدرسة المارونية (١٥٨٤-١٩٨٤): «إنّ المدرسة المارونية في روما تشكّل منعطفًا تاريخيًا في حياة الكنيسة المارونية. منها انطلقت تلك الشرارة الأولى لمشعل الحضارة والنهضة الثقافية التي قاد مسيرتها الشاقة تلامذة المدرسة المارونية في لبنان والشرق، وإليها يعود الفضل في افتتاح الغرب الأوروبيّ على كنوز الشرق وبقية الأديان والمذاهب». أمّا تلامذة هذه المدرسة فإنهم «مُنّ عرّف الغرب المسيحيّ بحضارة الشرق. فنقلوها إليه، بواسطة ترجماتهم القيمة وتعليقاتهم وشروحاتهم وتفسيرهم».

وما تجدر الإشارة إليه هنا، في إطار تقييم دور المدرسة المارونية الثقافيّ هذا، هو ما تحقّق، وإن بصورة بدائية، على صعيد حركة تأليف الكتاب وطبعه ونشره وتوزيعه مجانًا كوسيلة ثقافية رئيسية. فمطبعة قزحيا الأولى (١٥٨٤) كانت، بشكل مباشر أو غير مباشر، من ثمار تأسيس مدرسة روما حتّى إنّ بعض الباحثين يشيرون إلى أنّ منشئ المطبعة هو من تلامذة روما^(٧)، لأنّ مطبعة قزحيا لم تدم طويلاً وبقيت حركة الطباعة المارونية مرتبطة جغرافيًا بعاصمة الكتلّة، إذ إنّ نهاية القرن السادس عشر والسابع عشر شهدا تأسيس خمس مطابع في إيطاليا وهي: مطبعة الميديس سنة ١٥٨٩ ومطبعة يعقوب قمر (Luna) سنة ١٥٩٥، ومطبعة لوتكا سنة ١٥٨٠، ومطبعة المدرسة المارونية سنة ١٦١٤، ومطبعة انتشار

(٧) راجع : N. Gemayel, *op.cit.*, pp. 641-642.

الإيمان للغات المتعددة سنة ١٦٢٦، وقد اضطلعت الأخيرة بدور كبير في طباعة الكتب بالعربية والسريانية وهي مؤلفات مُعدّة للطوائف الشرقية ومنها الموارنة. فيهدف هذه المطبعة كان طباعة الكتب اللغوية المختلفة كالمعاجم ومبادئ اللغة والكتب الليتورجية وقوانين الإيمان والتعليم المسيحي والكلندر الغريغوري ومقررات المجمع التريدانتيني (١٥٦٢)، وقانون الإيمان ومنه نسخة في مكتبة الفاتيكان. في هذا الوقت، نشطت حركة النسخ في جبل لبنان عند الموارنة، نتيجة حتمية لازدياد عدد المدارس وتعليم القراءة والكتابة: فزخرت المكتبات بالمخطوطات التي نسخت في النصف الثاني من القرن السادس عشر وفي السبع عشر ومصدرها جبل لبنان. فعلى سبيل المثال نذكر مخطوط مجموع الكلمات اليونانية الدخيلة على السريانية لابن إسحق (١٥٥٧)، وكتاب الرسائل الذي نسخ في قزحيا (سنة ١٥٨٢)، ومعجم ابن بهلول (١٥٩٦-١٦٠٦)، الأناجيل بحسب السنة الطقسية (١٦٨٧)، كتاب الشرطونية لكل الدرجات الكهنوتية المئذنة (١٦٥١) للمطران لوقا الترياصي (+ ١٦٧٣)، مقطوف الأسرار النصرانية (١٦٧٢) للمطران يوحنا الحصري، ومجموعة كبيرة من مؤلفات السيد البطريرك إسطفانوس الدويهي^(٨).

لقد أشرنا إلى موضوع ارتباط طباعة الكتاب ونشره بروما والمدرسة المارونية وتلامذتها وبالرساليات. فالواضح من قراءة المصادر التاريخية قراءة أوليّة أنّ روما أرادت أن تبقى المصدر الأساسي في نشر الكتاب المعدّ للموارنة والشرقيين لتستطيع مراقبة مضمون هذه المؤلفات وربطها عضوياً بغير قانون الإيمان الروماني. فالبعض البابوي إليانور كان شدد على طبع الكتب الدينية منقحة في روما لئلا تبقى جرائم البدع منبئة بين العموم معرضاً لآفات الضلال رغماً عن استقامة الموارنة وحرص نيتهم. ويقول الأب شيخو في كتاب الطائفة المارونية والرهانية اليسوعية إنّ بعض الموارنة باسروا في رومية طبع رتبة القداس والنواقيير الجارية في

(٨) راجع: B. Aggoula, «Le livre libanais de 1585 à 1900» in *Le livre et le Liban* p. 311, n° 4.

كنائسهم وذلك في السنة ١٥٨٤، وإذ لم يكن في رومية من يعرف اللغة السريانية اختاروا بين النسخ الخطية التي استندوا إليها نسخة فاسدة تشتمل على عدة نوافير منقولة عن اليعاقبة كنافور بر شوشان ومار ماروتا مع ذكر المبتدعين في عداد القديسين المطلوبة شفاعتهم ولا سيما برصوما أحد زعماء البدعة اليعقوبية. وفي مكتبة كمبردج بين مخطوطاتها السريانية (Wright II, 1060) نسخة من النوافير المارونية بينها طقس مار برصوما. ورتما كان شيخو يشير حنا إلى المطران موسى بن سعاده العنيسي العاقوري، من أول تلامذة روما، الذي عني بطبع القديس الماروني في مطبعة الميديس سنة ١٥٩٤ مع جرجس عميره^(٩).

أما الكب المارونية الطقسية وغيرها والمؤلفات المعدة للطائفة المارونية، التي طبعت في روما أثناء القرن السابع عشر وقبله تحت إشراف تلامذة روما ورؤسائهم، فإننا نورد أهمها في الجدول التالي^(١٠):

- كتاب الجنّاز الماروني (١٥٨٥).
- صلوات الكنيسة المارونية السبع بالكرشوني (١٥٨٤).
- الأناجيل الأربعة (مطبعة الميديس)، ١٥٩٠.
- مبادئ القراءة (مطبعة الميديس)، ١٥٩٢.
- قواعد العربية للسهجي (مطبعة الميديس)، ١٥٩٢.
- كتاب الجغرافية للإدريسي (مطبعة الميديس)، نصّ عربيّ مع ترجمة لاتينية بقلم جبرائيل الصهيوني ويوحنا الحصريّ سنة ١٦١٩ (مطبعة ١٦١٩).
- كتاب الطب لابن سينا (مطبعة الميديس)، ١٥٩٣.
- كتاب القديس للأمة المارونية، ١٥٩٢ و ١٥٩٤، ١٦٠٤.
- مختصر التواريخ المقدّسة لبارونيوس (عربيّ)، ١٦٥٣.
- ترجمة الكتاب المقدّس العربيّة، ١٦٣٣.

(٩) راجع: المرجع السابق، ليرس شيخو، ص ٥١.

(١٠) N. Gemayel, *op.cit.*, pp. 649-650.

- مقالة في تجسّد الكلمة لبوناونتورا (عربي).
- مقالة في الاعتراف والتناول، فحص الضمير لبوناونتورا (عربي).
- مبادئ الإيمان الكاثوليكي والروماني (عربي).
- حياة بعض القديسين لبوناونتورا (عربي).
- مقالة في الأسرار (عربي).
- الاقتداء بالمسيح (عربي).
- حياة القديس سمعان العمودي لأورسين دو بورج (عربي).
- حياة القديس أنطونيوس البادواني (عربي).
- المهد الجديد، (عربي)، ١٥٩٠.
- الشحيمة المارونية، ١٦٥٦ و ١٦٦٦ (سرياني).
- مبادئ اللغة السريانية-لإبراهيم الحاقلائي-١٦٢٨.
- مجمع نيقية، لإبراهيم الحاقلائي، باريس، ١٦٤٥.
- غراماطيقي (سرياني) ليوسف العاقوري، روما، ١٦٤٧.
- كتاب المزامير لجبرائيل الصهيوني وفكتور شلق، ١٦١٤ و ١٦١٩.
- قواعد القديس باسيليوس، بالعربية.
- العقيدة المسيحية ومقالة في الطبيعتين، للكاردينال بللوغا.
- كتاب السواعي بجمّة البطريرك سركيس الرّزي سنة ١٥٨٤ في الفاتيكان.

هذه الكتب وغيرها كان يحملها المرسلون وتلامذة روما معهم إلى جبل لبنان ليوزّعها على الذين يعرفون القراءة والكتابة. وكانوا يفيدون منها بشكل غير مباشر في الوعظ وتعليم القراءة والكتابة في المدارس المنشأة حديثاً. وهذا ما عزّز في أثناء القرن السابع عشر مهنة النسخ فأصبح هناك طبقة من الكتاب والنساخين، على الأخصّ في صفوف الإنكليزوس، كالرهبان والكهنة وحتى الشماسة^(١١). وقد حاول ميخائيل المضروسي وإبراهيم الغزيري إعادة إحياء مطبعة قزحيا بطلب من البطريرك

(١١) هذا ما يتّضح عند مراجعة لائحة المخطوطات التي نُشرت في الكلييك لمناسبة الذكرى المئوية الرابعة لتأسيس المدرسة المارونية في روما ١٥٨٤-١٩٨٤. راجع: دليل المخطوطات والكتب الذي نشر في المناسبات.

إسطفان الدويهي، لكن مساعهما ياء بالفشل. وكذلك المعنى الذي قام به بطرس مبارك في مطلع القرن الثامن عشر^(١٢).

وما تجدر الإشارة إليه هنا هو الدور الكبير الذي اضطلع به تلامذة روما الموارنة في إنشاء المدارس ومنها مدرسة سيدة حرقا (١٦٢٥) وغيرها من المدارس أثناء القرن السابع عشر، استجابة لطلب البطارقة والأساقفة، يساعدهم في ذلك المرسلون الأوروپيون. لكنّ عدداً من خريجي المدرسة المارونية، ومنهم عدد من المبرزين في العلم والمبدعين، لم يعودوا إلى جبل لبنان للمشاركة في النهضة الثقافية فبقوا في روما والمراصم الأوروپية، يعلّمون ويكتبون، يترجمون ويؤلفون وينشرون الكتب في ميادين العلوم الدنيّة والمدنيّة كافة. هذا الوضع دفع البطارقة وحتى المجمع اللبانيّ، إلى المطالبة بعودة الخريجين إلى الكنيسة للمشاركة في تحمّل مختلف المسؤوليّات الثقافية والروحية، وعدم بقائهم في روما أو في العواصم الأوروپية. صحيح أنّ بعض التلامذة الموارنة حظي بلقب «عالم مارونيّ» نظراً لنموذجهم، ولما قاموا به من أعمال مهتمة على صعيد الترجمة كوضع الكتاب المقدّس المتعدّد اللغات، (Bible Polyglotte)، وجمع المخطوطات ونشرها. لكن نداءات البطارقة - وقد تجلّى ذلك بوضوح في المجمع اللبانيّ - كانت الدليل على أنّ الكنيسة بحاجة ماسة إلى الجميع وبالأخصّ إلى أولئك المبرزين من أبنائها.

وإذا ما استبينا الحركة الإبداعية التي نشأت أثناء النصف الثاني من القرن السابع عشر على يد البطريرك إسطفان الدويهي ومدرسته في جبل لبنان، فإنّ حركة التأليف والطباعة والنشر «المارونية» كانت مرتبطة بروما عاصمة الكتلّة وبالعواصم الأوروپية. ففي نهاية القرن السادس عشر، قامت حركة تبادل في الكتب بين روما وجبل لبنان. إذ كانت المخطوطات البيعية تنقل إلى روما حيث كان يتمّ فحصها، ثمّ تُطبع منقّحة لتعود بأعداد

(١٢) N. Gemayel, *op.cit.*, pp. 652-653.

وفيرة إلى بلاد الموارنة. لكن تلك المخطوطات لم تكن تأخذ شكلاً جديداً وحسب، بل مضموناً جديداً، كما حدث لكتاب القُدّاس الذي طُبِعَ منقّحاً في روما وقد أوقف البطريرك توزيعه لمدة ستين لآته كان يشوّه مضمون القُدّاس الماروني. لكنّ دنديني أقنع البطريرك بتوزيع الكتاب، مقابل إعلان أرثوذكسيّة إيمان الموارنة جهاراً في روما.

أمّا أهمّ المؤلّفين التي اشتهروا في هذا القرن، وقد ارتبطت أَسماؤهم بعناوين مؤلّفات قيّمة في مختلف ميادين العلوم، فهم على التوالي:

- ١ - يوسف جرجس العسكري.
- ٢ - بطرس ديبى.
- ٣ - سركيس المجري.
- ٤ - إبراهيم الحاقلاني (+ ١٦٦٣).
- ٥ - يوحنا الحصريّ (+ ١٦٣٢).
- ٦ - جبرائيل الصبيونيّ (+ ١٦٤٨).
- ٧ - جرجس عميره (+ ١٦٤٤).
- ٨ - يوحنا المعمدان الحصريّ.
- ٩ - إسحق الشدراويّ (+ ١٦٢٩).
- ١٠ - سركيس الرزّي (+ ١٦٣٨).
- ١١ - فيكتور شلق (+ ١٦٣٥) مؤسّس مدرسة رافنا.
- ١٢ - ديونيسيوس الحاقلاني.
- ١٣ - فوستوس نيرون (+ ١٧٢١).
- ١٤ - يوحنا متى نيرون.
- ١٥ - موسى العنسي (+ ١٦١٤).
- ١٦ - بطرس المطوشي (+ ١٦٢٥).
- ١٧ - إسطفان الدويهي.
- ١٨ - ميخائيل الحصريّ (+ ١٦٦٩).

- ١٩- عبد المسيح الحداثي.
- ٢٠- يوسف الحصري.
- ٢١- لوقا القرباصي (+ ١٦٧٣).
- ٢٢- وهبه الهدناني.
- ٢٣- عبدالله الشباي.
- ٢٤- يوسف الحلبي (+ ١٧٢٥).
- ٢٥- الشدياق يوسف (+ ١٧٢٥).
- ٢٦- أنطونيوس الصهيوني.

٣ - الكتاب في المجمع اللبناني (١٧٣٦) وبعده

عندما عُقد المجمع اللبناني سنة ١٧٣٦، كانت المطابع الشرقية قد نمت في روما والعواصم الأوروبية وأصبح الكتاب المطبوع بالعربية والسريانية عاملاً أساسياً في نشر الثقافة. ولا بدّ من الإشارة قبل عرض موقف المجمع اللبناني من موضوع الكتاب وأهميته، إلى حدثين بارزين في موضوع طباعة الكتاب: ١ - بعد تجربة قزحيا سنة ١٦١٠، انتظر الشرق (المسيحي) حوالى القرن لكي يهتم بإنشاء المطابع الخاصة به، وقد كانت مطبعة حلب للروم الأرثوذكس الأولى التي باشرت طباعة الكتب الدينية والأدبية سنة ١٧٠٦ (?)، فصدر عنها: كتاب المزامير (١٧٠٦)، وكتاب الإنجيل (١٧٠٦)، والمُتَّخَب من مقالات يوحنا فم الذهب (١٧٠٧)، وكتاب النبوات (١٧٠٨)، وكتاب صخرة الشكّ وهو كتاب ينفي بعض العقائد التي تقول بها الكنيسة الرومانية (١٧٢١). ٢ - سنة ١٨٣٣-١٨٣٤، بدأت مطبعة الشوير، بإدارة عبدالله زّاخر، بطباعة الكتب، فصدر عنها: كتاب ميزان الزمان، ترجمة الأب فروماج (١٧٣٤)، وكتاب المزامير (١٧٣٥ وما بعدها)، وكتاب تأملات روحية (١٧٣٦).

إنعقد المجمع اللبناني سنة ١٧٣٦ إثر دخول آلة الطباعة ثانية الشرق المسيحي، ممهّداً بذلك إلى نشر الكتاب بأعداد وفيرة، على أيدي أبناء

البلاد. أما موقف المجمع اللبناني فجاء في هذا المجال مميّزًا: إنّه أفرد في القسم الأوّل - الباب الأوّل (قوانين ٣١-٥٣) عدّة صفحات للحديث عن دور الكتاب وشروط استعماله. فاهتمامات المجمع بتأليف الكتاب الأدبي والديني وطبعه أو نسخه مرتبطة حكمًا باهتمامات المجتمعين تربويًا وثقافيًا ودينيًا وبالأخصّ الإصلاح الديني. ومن الممكن استخراج بعض النقاط المتعلقة بوضعية الكتاب ونشره كما يراها المجمع:

أ - إنّ الفصل الثالث ورد في الباب الأوّل المتعلّق بسلطان الكنيسة التعليمي، قبل الفصل المتعلّق بإنشاء المدارس ومنهج الدروس وتشجيعها. والواضح أنّ المجمع أراد من ناحية، «تنظيم» وضعية الكتاب من تأليفه إلى طبعه أو نسخه، بحيث أوكل إلى السيّد البطريرك والأساقفة أو نوابهم مهمة السماح «بنشر أيّ كتاب أو رسالة في فنّ أو معنى، نظرًا كان أو نشرًا أو تاريخًا». والهدف من هذا «التنظيم» هو منع الكتب التي تشتمل «على بدعة أو فطنة تعليم كاذب...» (٣١ ب). فالسلطان الكنسي الروماني بمراقبة الكتب انتقل هنا من السلطات الرومانية إلى الكنيسة المحليّة التي عليها، وهي تدخل في إطار حركة التجديد والإصلاح، أن تأخذ على عاتقها مهمة مراقبة مضمون الكتاب وترجيئه. وعلى السلطات أن تمنع أيضًا الكتب التي هي مشار شكّ، مثل كتب المبتدعة والعرافين والسحرة.

ب - يتعهّد آباء المجمع بنشر الكتب التي تعود بالفائدة على أبناء الكنيسة، وهو يحدّد المجالات التي سؤُلف فيها الكتب وتُشر، إذ الحاجة ماسّة إلى: ١ - كتاب في الناموس القانوني الديني والمدني يتماشى مع عادة الشرقيين وتسوية الدعاوى وفصلها بمنتضى كلا الناموسين. ٢ - كتاب في قواعد اللغة السريانية وآخر في قواعد اللغة العربية للمدارس الابتدائية. ٣ - كتاب في المنطق والفلسفة. ٤ - كتاب في اللاهوت الجدليّ مع مختصر لتاريخ الكنيسة. ويتعهّد البطريرك بنشر هذه الكتب على نفقته وتوزيعها بسعر معتدل إن لم تتمّ طباعتها في روما.

ج - يدعو المجمع إلى نشر الكتب البيعية والدينية في مجموع واحد

وتوزيعها بأعداد وفيرة، وطبعها برعاية البطريك والأساقفة المحليين.

د - في الفصل المتعلق بالمدارس، يدعو المجمع إلى توسيع حلقة التعليم لتشمل العدد الأكبر من أبناء الكنيسة، وإلى اعتماد برنامج تدرس يتطلب تأليف الكثير من الكتب ويفترض بالتالي طبعها وتوزيعها على مختلف القرى والمناطق. فبذلك يكون المجمع قد دعا إلى تشجيع الكتابة والتأليف ومهنة النسخ - التي كانت قد نمت في القرنين السادس عشر والسابع عشر - خاصة وأن الطباعة لم تكن قد ازدهرت بالشكل الكافي الذي يلبي حاجات الجميع.

هـ - في هذا المجال، بحث المجمع طلبية المدرسة المارونية في روما وخريجيتها ومعلمي المدارس (وهم في غاليتهم من خريجي المدرسة المارونية) على التأليف والكتابة والترجمة في مختلف المجالات، وذلك بأن يؤلفوا في العربية الكتب المدرسية مقتطفة من مؤلفين معروفين بالفضل، وأما أن يترجموها من اللغة اللاتينية إلى العربية على الأقل. «ثم فليعنوا بترجمة ونشر تأليف الآباء القديسين وأعمال المجامع وقوانينها وتاريخ الكنيسة وغيرها من المصنفات الحرة بالمطالعة والتي لا توجد عند الشرقيين لا في السريانية ولا في العربية». وبما أن الطباعة لم تكن بعد مزدهرة في ذلك الحين فإن المجمع «يأمر الرهبان بأن يعينوا في كل دير نساخاً مجيدين حاذقين في صناعة الخط والكتابة» للحفاظ على التراث الكنسي بمختلف وجوهه، وإعداد الكتب المدرسية بوفرة لتسد حاجة المدارس الناشئة. واللافت دعوة المجمع طلبية المدرسة المارونية إلى نقل الكتب من اللغات الأجنبية إلى العربية أو تأليفها في إطار رغبة مرفوعة إلى السلطات الكنسية الرومانية بشأن ضرورة عودة خريجي المدرسة إلى الوطن وعدم السماح لهم بدخول الرهبانيات اللاتينية أو بالإقامة في روما أو غيرها (قانون ٤٧).

و - يشدد المجمع على تعلم اللغتين السريانية والعربية، لكنه يأمر رؤساء معلمي المدارس في المدن والقرى والأديار الكبيرة «أن يعنوا بتدريس اللغة العربية التي أحكم وضعها الطيب الذكر جبرائيل فرحات». وهو

يشجّع بالتالي على نسخها أو طبعها في حين ينهى عن استخدام الكتب الأخرى التي يقول فيها المجمع بأنّها «تأليف الكفرة والهرطقة». وهذا معناه أنّ اللغة العربية كانت قد دخلت الحيز الماروني، لكن تعلّمها كان له شروطه بحيث إنّ المصدر يجب أن يكون مارونيّاً.

ز - إنّ الأب بطرس فروماج اليسوعي، وقد وجب عليه أن يلقي كلمة افتتاح المجمع اللبناني، كان الرائد في مجال تأليف الكتب وترجمتها. وربما اضطلع بدور أثناء جلسات المجمع لكي تقوم الكنيسة بواجبها في مجال نشر الكتاب، الوسيلة الثقافية الأساسية. والجدير بالذكر هنا أنّ فروماج الذي عمل طباعياً، وفي حقل الترجمة، مع عبدالله زاهر الملكي الكاثوليكي؛ عمل أدبيّاً، وأيضاً في حقل الترجمة، مع جرمانوس فرحات، فوضعا معاً عدّة كتب روحية وتقوية.

ح - إنّ انعقاد المجمع اللبناني جاء متوافقاً مع تزايد نتاج تلامذة روما وغيرهم من الموارنة في مختلف العلوم الدينية والتاريخية واللغوية والروحية والأدبية. ومن اللافت أن يكون القاصد البابوي، يوسف سمان السمعاني، من كبار المؤلفين والناشرين، صاحب «المكتبة الشرقية» التي طُبعت بين سنوات ١٧١٩ و ١٧٢٨. ففي أثناء القرن الثامن عشر، لمعت أسماء عديدة في مجال تأليف الكتب ونشرها، نعرض هنا أهمّها:

- القسّ يوسف الباني (+ ١٧١٣) (روما).
- المطران جرمانوس فرحات (١٦٧٠-١٧٣٢).
- عبدالله قرألي.
- بطرس مبارك (يسوعي) (١٦٦٣-؟) (روما).
- جرجس بنين (يسوعي) (١٦٧٢-١٧٤٣).
- يوسف سمان السمعاني (١٦٨٧-١٧٦٨) (روما).
- إسطفانوس عزّاد السمعاني (+ ١٧٨٢) (روما).
- يوسف السمعاني (١٧١٠-١٧٨٢) (روما).
- ميخائيل الغزيري.

- إسطفانوس بن ورد (١٦٩٩-١٧٤٥) (روما).
- أنطون القياسي.
- عيسى الجمامتي.
- يوحنا البازنجاني.
- سمعان عوّاد الحصريّ (البطريك) (١٦٨٦-١٧٥٦) (روما).
- يوسف إسطفان (البطريك) (١٧٢٩-١٧٩٣) (روما).
- إسطفانوس أخيل القبرصيّ (١٧٢٣-؟).
- تادى مالك سرور (١٧٠١-؟).
- جرجس سعد البجاني.
- أنطونيوس بن مبارك (١٦٩٨-؟).
- يوصاف البسكتناويّ (المطران) (١٦٩٠-١٧٦٩).
- بطرس بن عبدالله بن إسحق التولاديّ (١٦٥٨-١٧٤٦).
- عبدالله باميل الشبايّي (١٦٦٣-١٧٣٦).
- يوسف بن جرجس الحلبيّ (+ ١٧٢٥).
- إندراوس إسكندر القبرصيّ (١٦٨٧-١٧٤٨).

وجدير بالذكر أنّ جزءاً من هذه المؤلفات نُشرت مطبوعةً في روما والمدن الأوروبية، وبقي آخر مخطوطاً أو نُشر عن طريق النسخ في جبل لبنان. ولا شكّ في أنّ مطبعة عبدالله زاهر قامت بدورٍ في نشر الكتب الدينيّة والطقسيّة الخاصّة بالطوائف الشرقيّة لا سيّما الموارنة، ونشرت سنة ١٧٨٨ كتاب المجمع اللبنانيّ في طبعة تختلف بعض الشيء عن تلك التي نُشرت باللاتينيّة وصادق عليها الكرسيّ الرسوليّ.

ومن الواضح أيضاً أنّ النداء الذي أطلقه المجمع اللبنانيّ، مطالباً بتأليف الكتب ونشرها، لقي بعض التجاوب والصدى عند الكثير من خريجي المدرسة المارونيّة وغيرهم، الذين عملوا على التأليف والترجمة. وبسبب غياب الطباعة عند الموارنة في جبل لبنان، فإنّ الكتب التي وضعها بعض المؤلّفين المحليّين أثناء القرنين السابع عشر والثامن عشر بقيت تتداول منسوخة، الأمر الذي يفسّر ازدهار مهنة النسخ في هذه الحقبة.

ولقد بقيت روما مصدر الكتب الطقسية العادية الأساسية، في حين كانت الكتب الأخرى تُنسخ في الأديرة ومراكز الأساقفة.

أما الجامعات المارونية المحلية التي انعقدت بعد سنة ١٧٣٦ (بقعانا - ١٧٥٦، غرسطا - ١٧٦٨، ميفوق - ١٧٨٠، عين شقيق - ١٧٨٧، بكركي الأول - ١٧٩٠)، فإنها لم تنطرق إلى موضوع تأليف الكتاب أو نشره، مكتفية بالعودة إلى المجمع اللبناني والتذكير بمقرراته. ولا بد من انتظار محفلة جديدة في تاريخ الموارد الثقافية، وهي نهاية المدرسة المارونية في روما (١٧٩٨) وتأسيس مدرسة جديدة في لبنان، هي عين ورقة، لكي يخطو تأليف الكتاب وبالأخص طباعته ونشره، خطوة جديدة مع مطلع القرن التاسع عشر. القرن الذهبي في مجال التأليف والطباعة والنشر في لبنان. فالتأليف، وكذلك الطباعة، انتقلا من روما إلى لبنان، بفعل النهضة الثقافية التي كان محورها الأساسي مدرسة عين ورقة والمدارس الأخرى المنشأة في مطلع القرن التاسع عشر. ولا شك في أن هذا القرن شهد أيضًا تراجعًا في حركة التأليف والنشر المارونية في العواصم الأوروبية، لكنّ الإرساليات الأجنبية قامت بدور مهم وأساسي في النهضة الطباعة وازدهار المدارس^(١٣).

٤ - الكتاب: من مدرسة عين ورقة (١٧٨٩) إلى نهاية القرن التاسع عشر

إنّ تأسيس مدرسة عين ورقة وجعلها مركزًا أساسيًا لتربية الإكليريكين وإعدادهم توافق مع تأسيس مطبعة ترحيًا في مطلع القرن التاسع عشر على يد الأخ سيرافيم حوقا الشوشاني البيروتي سنة ١٨٠٨. وقد كانت حروف هذه المطبعة سريانية عني بصيها الأخ حوقا ولم تكن فيها حروف عربية، رغم أنّ الأخ المذكور كان يريد افتتاحها لطبع كتب بأحرف عربية. والواضح أنّ هذه المطبعة أخذت على عاتقها طبع الكتب

(١٣) B. Aggoula, *op.cit.*, p. 310.

الطقسية والمختلفة (الشحيم بالكامل، القُدّاس الإلهي بالسرياني والكروشوني ترجمة المطران جرمانوس فرحات، كتاب صلوات نهاريّة وليليّة، كتاب الرسائل عربيّة جرمانوس فرحات، كتاب ريش قريان، التعليم المسيحي، شرح معاني القُدّاس، تساعية مار أنطونيوس، مبادئ القراءة السريانيّة، مورد التحقيق في أصول الغراماطيق، فرائض المجامع الرهبانيّة اللبنانيّة...).

استمرّت مطبعة قزحيّا في العمل حتّى سنة ١٨٩٧، عاملة على طبع الكتب البيعية والدينيّة والروحيّة، على الأخصّ تلك التي كانت تُطبع في روما، كـ القُدّاس الإلهي والشحيم وغيرها، بالإضافة إلى بعض الكتب الروحيّة الخاصّة بالحياة الرهبانيّة. فمطبعة قزحيّا الجديدة تابعت، بعد ٢٠٠ سنة تقريبًا، ما كان على مطبعة قزحيّا القديمة أن تقوم به في حقل طباعة الكتاب ونشره. زد على ذلك أنّ مهمّتها انحصرت في التقليد تقريبًا، أي إنّها أمنت تزويد الكنائس والمدارس المارونيّة كتبًا كانت تُطبع سابقًا في روما. وإلى جانب هذه المطبعة، أنشأت الرهبانيّة اللبنانيّة مطبعة أخرى في طاميش سنة ١٨٥٥، وجيَّزتها بالأحرف السريانيّة والعربيّة، وقد اشتهرت بطبع الكتب المدرسيّة ومنها القواعد العربيّة وغيرها. وفي هذه المرحلة أيضًا، أنشئت المطبعة المارونيّة في حلب سنة ١٨٥٧ على يد المطران يوسف مطر، فقامت بطباعة الكتب الكثيرة بالحرف العربيّ في مختلف الحقول، كالكتب الطقسية والروحيّة والمدرسيّة (مبادئ القراءة العربيّة والتركيّة) وكتب أدبيّة وشعريّة (منها ديوان المطران فرنسيس الشاميّ أسقف حلب، وديوان ابن الفارض، وبعض الكتب النظرية والفلسفيّة)^(١٤).

واللافت أيضًا، أنّ التّقدّم الذي حصل في مجال إنشاء المدارس وبالأخصّ تلك التي كانت تعنى بإعداد الإكليريكّين (عين ورقة - ١٧٨٩،

(١٤) راجع: «تاريخ فنّ الطباعة في المشرق»، لريس شيخو، مجلة المشرق، المجلّد رتم ٣، ص ٣٥٨-٣٥٩.

مار يوحنا مارون في كفرحي - ١٨١٣، مار جرجس في رومية المتن - ١٨١٨، مار عبدا هريريا - ١٨٣٣، عين سعادة - ١٨٦٣...، إلى جانب المدارس التي تديرها الإرساليات وهي عديدة، ومدارس الأديار والأبرشيات (مدارس الحكمة، قرنة شهوان، غزير، المحبة - عرمون، الكرميم) حيث كان يتابع الكثير من الموارد تحصيلهم العلمي، ترافق مع إنشاء عدد من المطابع على يد الموارد: مطبعة دير القمر، صاحبها حنا أبي صعب من البترون، المطبعة الوطنية أسسها جرجس شاهين وحنّا الغرزوزي سنة ١٨٥٥، المطبعة الشرقية التي أسسها إبراهيم النجار سنة ١٨٥٨ وقد امتلكت قسماً منها مطرانية بيروت المارونية إثر وفاة المؤسس، مطبعة إهدن أسسها رومانوس يمين والمطران يوسف الدبس، تلميذ عين ورقة سنة ١٨٥٩، المطبعة العمومية والمطبعة الكاثوليكية العامة أسسهما يوسف الشلفون، كما أنّ الشلفون نفسه كان مديراً للمطبعة اللبنانية التي أسسها داود باشا، ومطبعة الأرز في جونية سنة ١٨٩٥.

ومن بين الذين قاموا بالدور المهم في تأسيس المطابع ونشر الكتب، لا بدّ من الإشارة حكماً إلى يوسف الشلفون، صاحب المطبعة العمومية، وناشر الصحف: الزهرة سنة ١٨٧٠، النحلة مع القسّ لويس صابونجي، النجاح سنة ١٨٧٠ وهي أوّل جريدة يومية في «بلاد الشام»، والتقدّم وقد كانت منبراً للعديد من الأدباء والمؤلفين. أمّا الكتب التي طبعت في مطابع الشلفون (أي المطبعة العمومية، والكليّة، والعمومية الكاثوليكية والمصباح - وهي كلّها مطبعة واحدة حملت هذه الأسماء) فهي كثيرة. إذ إنّ مطبعة أنتجت نحو ٣٠٠ كتاب في مختلف الحقول الطقسية والمواعظ والمتناسير والكتب الفلسفية والنظرية والجدلية والمدرسية والأدبية والشعرية والتاريخية والعلمية والفقهية.

والواضح أنّ مطبعة الأديب يوسف الشلفون كانت وسيلة ثقافية ودينية من الطراز الأوّل، أفاد منها الكثير من الأدباء ورجال الدين، نذكر منهم: القسّ يوسف الشايب (خريج عين ورقة)، يوسف الحلبي، المطران يوسف إلياس الدبس (وقد نُشرت مؤلّفات عديدة له في هذه المطبعة)،

الخوري بطرس الخوري، المطران بولس مسعد (تلميذ عين ورقة)،
المعلم إسكندر زياده، المعلم بولس زوين، القس أنطونيوس الفغالي،
الخوري نعمة الله كرم، الخوري بولس الزغبى، الخوري بولس عواد،
الدكتور شاكور الخوري، المعلم سعيد الشرتوني. ويبدو أن مطبعة الشلفون
كانت المطبعة الأولى التي اهتمت، إلى جانب المطبعة الأميركية والمطبعة
الكاثوليكية، بنشر الكتب غير الدينية كالمؤلفات التاريخية والعلمية
والحسابية والأدبية وغيرها، وقد يعود هذا إلى كون صاحبها علمانياً^(١٥).

ومن الموارنة الذين أفسح لهم المجال في المطبعة الكاثوليكية للآباء
اليسوعيين لنشر مؤلفاتهم وترجماتهم الدينية ابتداء من منتصف القرن
التاسع عشر (١٨٥٢)، نذكر: المعلم جرجس زوين، المطران بطرس
كرم، الأب سليمان غانم، الخوري يوحنا رزق، الخوري أنطون آصاف،
المعلم سعيد الشرتوني، المعلم جرمانوس فرحات، المعلم رشيد
الشرتوني، القس أفرام الديراني، الخوري يوسف البستاني. ونشرت
المطبعة الكاثوليكية نحو عشرة كتب دينية مارونية، منها: منارة الأقداس
وتاريخ الطائفة المارونية للدويهي وكتاب الفرض اليومي. أما الذين نشرت
لهم المطبعة الكاثوليكية في مختلف العلوم غير الدينية منهم: جرمانوس
فرحات، سعيد الشرتوني، جبرائيل إده (يسوعي)، المعلم يوسف
حرفوش، رشيد الشرتوني، المعلم نجيب حيفة، القس أفرام الديراني،
المعلم جرجس زوين، الأب جرجس فرج صفير. وقد اهتمت المطبعة
الكاثوليكية، بناءً على توصيات المجمع اللبناني، بنشر العديد من الكتب
التي تعنى بتعليم اللغة السريانية والتي ألفها موارنة: كالمعلم منصور
الحكيم، القس جرجس الرزي، القس جبرائيل قرداحي وأرسانيوس
الفاخوري. وغالبية هؤلاء خريجو مدرسة عين ورقة وغيرها من المدارس
المارونية.

(١٥) راجع: تاريخ فن الطباعة في الشرق، لويس شيخو، مجلة المشرق، المجلد
رقم ٣، ص ١٠٠١ - ١٠٠٣.

هذه الأسماء وغيرها تشير إلى إسهامات الموارنة في النهضة الثقافية أثناء القرن التاسع عشر في لبنان وأيضاً في المشرق العربي، إن أخذنا بعين الاعتبار دورهم في مصر وسوريا والآستانة. مع ذلك لا بد من الإشارة إلى أن المطابع الرئيسية الثلاث وهي: المطبعة الكاثوليكية، والمطبعة الأميركية، والمطبعة الأدبية (خليل سركيس) لم تكن في يد الموارنة، رغم أن أبوابها كانت مفتوحة أمام العديد منهم - أو الذين انتقلوا إلى طوائف أخرى مثل بطرس البستاني - لنشر مؤلفاتهم. فمع مطلع القرن العشرين لم تكن لدى الموارنة الوسيلة - المؤسسة في مجال الطباعة والنشر، التي تستطيع توجيه المؤلفين والكتاب وحثهم على الإنتاج والإبداع. وتجدر الإشارة إلى أن آخرين اختاروا طريق الهجرة، كالكونت رشيد الدحداح وغيره.

٥ - الكتاب والموارنة في القرن العشرين

إنّ النصف الأول من القرن العشرين بتطوّر كبير طرأ على الطباعة في لبنان، بحيث أصبحت هذه الصناعة ركيزة أساسية من ركائز النهضة الصناعية. وإنّا نعرض هنا أهم المراحل التي قطعتها الطباعة ودور الموارنة فيها وفي تأليف الكتاب ونشره:

١٩٠٠-١٩٠٨:

توفي المطران يوسف الدبس سنة ١٩٠٧، فتوقفت المطبعة الكاثوليكية العمومية عن العمل ولم تبق في الساح إلا المطابع الكبرى. ونشأت مطابع أخرى على يد بعض المسلمين في بيروت وطرابلس وقد برز منها مطبعة المعارف لصاحبها الشيخ أحمد طباره منذ ١٩٠٥، والتي أخذت تطبع كتب المدارس الإسلامية المدرسية منها والدينية. في هذه الفترة، تعددت الصحف والمجلات وإلى جانبها العديد من المطابع التي أخذت على عاتقها صدور هذا التاج (النصير لنعم أبي راشد...).

١٩٠٨-١٩١٤:

سنة ١٩٠٨، كانت سنة الثورة في تركيا، وهي حركة تركت بعض

الأثر الإيجابي في الفكر والإنتاج الأدبي وبالتالي في الإنتاج الطباعي. فمن سنة ١٩٠٨ إلى ١٩١٤ أنشئ في بيروت حوالى الـ ٥٠ صحيفة و ٢٦ مجلة، وأخذ عدد المدارس في الازدياد، وهذا ما دفع ببعضهم إلى تأسيس المزيد من المطابع التي كان القليل منها على يد الموارنة (الراوي لطانيوس عبدو، الحساء لجرجي باز، النهضة للويس دربان، في وقت أنشأ فيه جرجي حروفش مطبعة الكلمة في الآستانة). من أسماء الأدباء والكتاب الموارنة الذين عُرفوا في هذه الفترة: الأب يوسف الجعيتاوي، القس بولس عبود، رشيد الشرتوني (ناشر بعض مؤلفات البطريرك الدويهي)، بولس البستاني، المطران بطرس شبلي، الأب يوسف غبريل، الأب طويّا عطاالله (وقد أنشأ مطبعة في أنطلياس سنة ١٩٠٨ لنشر جريدة الحق)، بطرس ويوسف حبيقه، فرنسيس الشمالي، الخوري إسطفانوس ضر. وفي بعدا، أنشأ الأب يوسف الشدياق المطبعة الأنطونية لطباعة مجلته كوكب البرية.

١٩١٨-١٩٣٠:

بعد الحرب العالمية الأولى التي جمّدت عمل المطابع وحركة الفكر والتأليف، عادت عجلة الحياة إلى المطابع. فجهّزت المطبعة الكاثوليكية والمطبعة الأميركية نفسيهما للعمل، وكذلك بعضها الآخر ومنها: مطبعة التوفيق (المارونية) ومطبعة الفوائد (لخليل البدرى) والمطبعة العلمية (ليوسف صادر) والاجتهاد (ليوسف أبي عكر) التي نشرت اللاهوت العقائدي لإلياس الجميل في ثلاثة أجزاء، في حين وضع العديد من المطابع الصغيرة حدًا لنشاطه.

ولا شك في أنّ الموارنة قاموا بدورٍ مهمّ إثر الحرب، في إعادة تنشيط الطباعة في لبنان، استجابة للازدهار الصناعي من ناحية ولتنشيط الحركة الثقافية من ناحية أخرى. فتأسست عدّة مطابع في بيروت وضواحيها، نذكر منها مطبعة الورقاء في صليما، والعلم في بكفيا (وكانت تطبع المجلة السورية)، والشمس في الدامور. وفي هذه الفترة أراد

الرهبان الموارنة البلديون إعادة النشاط إلى تقليدهم الطباعي فأسسوا مطبعة الرهبان الموارنة في دير سيّدة المعونات (جبل ١٩٢٥) وقد أنتجت الكثير من الكتب الدينية والطقسية والفلسفية.

أما المرسلون اللبنانيون فقد أسسوا مطبعة لهم في جونية سنة ١٩٢٩، وهي المطبعة التي ألحقت بها دار للنشر، فأصبحت مؤسسة كبرى لطباعة الكتب التاريخية والطقسية الخاصة بالكنيسة المارونية ونشرها.

١٩٣٠-١٩٥٠ :

من الممكن القول إنّ المطابع التجارية في مختلف القرى والمناطق، وخاصة تلك التي تتسم بكثافة سكّانية مسيحية أو مارونية، شهدت ازدهاراً ملحوظاً في هذه الفترة. لكنّ المطابع التي كان لديها دور نشر تهتمّ بنشر الكتاب على نفقتها، لم تكن كثيرة، منها طبعاً: المطبعة الكاثوليكية والمطبعة الأميركية وكذلك دار الكشاف (لصاحبها مصطفى فتح الله)، ومطبعة صادر والريحاني، والأخيرة اختصت بنشر كتب أمين الريحاني، والمطبعة البولسية ومطبعة المرسلين اللبنانيين، ومطبعة دير المخلص. إنّ هذه المطابع، ومنها من أوقف نشاطه كالمطبعة الأميركية ودار الكشاف، أو خمدت همته كمطبعة المرسلين اللبنانيين، كانت في أساس حركة نشر الكتاب التي يشهدها لبنان اليوم. ولا شكّ في أنّ المطابع الصغيرة التي انتشرت خارج بيروت في المدن والقرى كانت ذا فائدة كبيرة، كونها سمحت للعديد من المؤلفين (وبينهم جماعة من الموارنة) أن ينشروا كتبهم على نفقتهم الخاصة. لكنّ عدداً لا يُستهان به من أدباء الموارنة ارتبطت أسماؤهم بالمطبعة الكاثوليكية أو المطبعة الأميركية ودور النشر الأخرى كونها حلّت مكان المؤلفين في نشر كتاباتهم، كما أنّ جماعة من الأدباء الموارنة نشرت خارج لبنان.

دور الموارنة اليوم في نشر الكتاب^(١٦)

مع بداية السّينات، أخذ نشر الكتاب يتحوّل إلى مهنة قائمة بذاتها،

(١٦) غالبية هذه المعلومات مستقاة من: J. Nasrallah, *L'Imprimerie au Liban*, 1949

وأخذ يستقلّ عن المطبعة كأداة والطباعة كفنّ. وأصبح عدد المطابع (من مختلف الأحجام) التي يملكها الموارنة في بلادهم غير قليل (حوالي ٢٠٠ مطبعة). لكنّ هذه المطابع في غالبيتها تجارية، تقوم بطبع الكتب والكراريس والمنشورات لمن يطلب ذلك. لكنّ دور النشر المارونية التي تعني بنشر الكتاب على نفقتها الخاصة، وتقوم أيضًا بتوجيه النشر وتنظيمه وإعداد المؤلفات، هي بالفعل قليلة إذا ما تمّ قياسها بعدد دور النشر العاملة حاليًا في لبنان والتي يفوق عددها الألف. فدور النشر التي يملكها الموارنة والتي تعني بالكتاب الديني والعلمي عامة هي التالية:

- دار الكتاب المنفصل.
- دار الكرامة.
- منشورات مطبعة المرسلين اللبنانيين.
- منشورات جامعة الكسليك.
- منشورات الحكمة.
- منشورات الرابطة الكهنوتية.

إنّ إنتاج هذه المؤسسات لا يكون إلا نسبة محدودة من مجمل إنتاج الكتاب في لبنان، وهي تعدّ من المؤسسات المتوسطة الحجم. إذ إنّ في لبنان أكثر من خمسين دار نشر تنشر أو تعيد طبع أكثر من ٢٠ كتابًا في السنة الواحدة، في حين أنّ هذه الدور لا تنشر مجتمعةً عشرين كتابًا في السنة الواحدة، كما أنّ دور نشر مسيحية أخرى تقوم بنشر عشرات الكتب سنويًا. هذا يكفي لإظهار وضعيّة النشر المارونيّ أثناء هذه الفترة من حياة الكنيسة المارونية. أمّا مؤسسات النشر التي يملكها موارنة وتقوم بنشر مختلف الكتب من دون أن يكون ذلك مرتبطًا بهويّة مارونية، فهي التالية: دار الدائرة (مؤلفات فزاد أفرام البستاني)، مؤسسة نوفل، المكتبة الشرقية، دار مارون عبود، دار الجيل (كتب مختلفة وخاصة أدبيّة وإسلاميّة)، دار لحد خاطر (التراث اللبناني والمارونيّ)، الندوة اللبنانية، دار صادر (كتب قانونيّة وجامعيّة)، دار الريحاني (قليلاً من الكتب الأدبيّة)؛ زد على ذلك أنّ العديد يقومون بنشر كتبهم على نفقتهم الخاصة

لسبب أو لآخر، ومنهم العلماني والإكليريكي (المونسيور بطرس الجميل، الأباني بطرس فهد...).

ولا بد من الإشارة إلى أنّ جهدًا يقوم على الأفراد (الشرتوني، بطرس فهد، بطرس الجميل، مبارك) قد بُذِل منذ بداية هذا القرن وخاصة في أيامنا الحاضرة لنشر بعض صفحات من تاريخ الموارنة وتراثهم. لكنّ هذا الجهد يبقى غير كاف للوصول إلى مكتبة متكاملة شاملة.

خلاصة عامة

لا بد من التوقّف في بداية هذه الخلاصة على دعوة المجمع اللبناني منذ قرنين ونصف القرن إلى تعزيز الكنيسة المارونية وإرساء نهضتها بشكل متين على قواعد ثابتة، منها التأليف والنسخ والنشر. وإيفاء الكتاب كوسيلة ثقافيّة - حضاريّة لها دورها في توجيه القوى والجهود مزيدًا من الاهتمام والعناية، وتعزيز دور الفكر والبحث والترجمة والتأليف والاستيعاب، ونشر نصوص الأصالة والتراث.

إنّ دعوة المجمع اللبناني هي دعوة لتحمل المسؤوليات باسم المبحّين في الشرق، لا بل لتحمل مسؤوليّة نهضة الشرق وبلاد العرب ثقافيًا وإنسانيًا. فكيف نستطيع اليوم تلقي دعوة المجمع اللبناني مرّة ثانية، وما هي المجالات المتبقية للعمل من أجل النهوض الروحي والفكري؟

١ - لا بدّ أولاً من التوقّف على وضعيّة النشر وذلك في سبيل نهضة مارونية متكاملة: فنحن بحاجة اليوم إلى تنظيم هذا العمل عبر خطة واضحة تحدّد المجالات التي من الواجب تشجيع النشر فيها. فإذا كان الناسخ في القرنين الخامس عشر والسادس عشر هو الطريق إلى الكتاب، فالطريق اليوم هي تنظيم النشر وتوجيهه وتسويله قبل أي شيء آخر.

٢ - هناك مسؤوليّة مارونية، كون الكنيسة المارونية كنيسة سريانية تتب روحًا ولاهوتيًا وطقبيًا إلى التراث السرياني والتقاليد الربيانية. هناك

مسؤولية مارونية تجاه نشر التراث السرياني بنصّه السرياني ومتولاً إلى العربية للإفادة منه. لا بدّ من نشر هذا التراث كاملاً، - خاصة وأنّ الكنائس السريانية الأخرى في وضع لا يسمح لها بالعمل - بالتعاون مع الكنائس الأخرى، ضمن «مكتبة سريانية» تحوي مؤلفات الآباء السريان والتقليد السرياني.

٣- هناك مسؤولية مارونية تجاه التراث الماروني (باللغة السريانية واللغة العربية)، فيتمّ نشره في «مكتبة مارونية» تضمّ: أ - كتابات كبار المؤلفين الموارنة اللاهوتية والروحية. ب - النصوص الطقسية القديمة بمختلف مشاربها وعناوينها للإفادة منه. ج - نصوص القراءات المجمعة المارونية ورسائل البطارقة والمطارنة. فهل يعقل ألاّ تتوفر اليوم مؤلفات البطريرك الدويهي وسائر الأدباء الموارنة من خريجي مدرسة روما وغيرهم في نشرات علمية، وآلا تتمّ دراستها؟

٤- هناك مسؤولية مارونية تجاه نهضة روحية - طقسية طريقتها نشر الكثير من الكتب في مختلف المجالات وخاصة ما يختصّ بالكتاب المقدّس ونصوص التراث الروحي السرياني والتراث الغربي. ولا شكّ في أنّ تنظيم نشر التراث السرياني والماروني الطقسي واللاهوتي والأدبي... لا بدّ من أن يكون مبنياً على قاعدة روحية مبدأها روح التضامن مع الكنيسة ومع رسالة الكنيسة في نشر السلام والدعوة إليه.

٥- هناك مسؤولية مارونية نحاذ إبداع لاهوتي - روحي اليوم بلغة عربية متينة، انطلاقاً من نصوص التراث ومن الواقع الذي نحياه ومن التزامنا بهذا الواقع الإنساني الجغرافي. إذ إنّ حدود جبل لبنان، كما يعلمنا الدويهي وغيره، هي أبعد من جبل لبنان لأنّ المنطلق هو الروح قبل الحرف. وهذه المسؤولية تعني تشجيع الإكليركيين والعلمانيين على حدّ سواء على التفكير بلغة عربية، والكتابة بلغة عربية. ولكننا ما زلنا اليوم بحاجة إلى تعلّم اللغة السريانية وهذا ما يمكننا من البقاء قريباً من مصادرنا السريانية. فدعوة المجمع اللبناني لا تزال هي هي اليوم.

٦- ثمة مسؤولية مارونية ذات طابع راعوي، وهي تشجيع إقامة المكبات

الثقافة والدينية في الرعايا والمدارس، الأمر الذي دعا إليه المجمع اللبناني منذ ٢٥٠ سنة وما يزال من متطلبات زمننا الحاضر. فالطريق إلى الثقافة واستيعاب الحداثة لا يكون بالتعلق بالمظاهر الخارجية وبالعادات الشكلية، بل بالتفكير كيف نحيا أسس الحداثة من خلال وضعنا الحاضر. ولا شك في أنّ تعزيز المكتبات والدعوة إلى المطالعة والاستزادة هما ركيزة هذا التفكير والتغير المرتجى.

٧- ثمة مسؤولية مارونية تجاه لبنان المستقبل، المتحرّر من العنف والكبت والحرمان. فكيف نريد لبنان بلد الأجيال الطالعة؟ على الكنيسة المارونية أن تعود إلى ذاتها وإلى تراثها، لاهوتياً وروحياً وطقسياً وثقافياً، وعليها أن تنشر ثقافتها لكي تستطيع المشاركة في وضع أسس لبنان المستقبل. لا شك في أنّ الكثير من هذه المعطيات هو مغيب، وأبناء الكنيسة يجهلونه ولا يتحسّسونه. فبناء المستقبل مع الآخر يفرض علينا أن نتعرّف إلى هذا التراث، أن نشره ونجعله حاضراً فينا وبيننا.

مخطوط كتاب التجليات
للعارف بالله تعالى
أبي محمد عبدالله بن علي بن أحمد الخولاني الأندلسي
القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي

دراسة وتحقيق د. علي دحروج^٥

«كتاب التجليات»
نظرة في التأويل الصوفي لمفهوم التوحيد

تمهيد

كثر الكلام والتأليف حول التصوّف وعن الصوّفة، واختلفت الأحكام والتأنيج بين مؤيد مبارك لهم، ومنكر يعيب عليهم، وثالث يرى في التصوّف محطة هامة ينبغي التوقف عندها لدراسة أبعادها النفسية والاجتماعية، فضلاً عن المظاهر السلوكية والأخلاقية التي غلّفوا بها حياتهم الخاصة. ولست هنا في هذه الدراسة الموجزة لأصدر حكماً - مؤيداً أو معارضاً - بل لأكشف النقاب عن مفهوم التوحيد كما يراء الصوّفة، بعيداً عن تيارات الفرق والمذاهب الإسلامية والتأويلات الفلسفية والكلامية.

(٥) أستاذ في الجامعة اللبنانية.

في كتب الصوفية نقرأ عبارات: توحيد الذات، توحيد الصفات، توحيد الألوهية، توحيد الربوبية، الوحدة الشهودية، وغيرها مما يصعب إدراكه وفهمه لمن لم يعرف طريقة القوم في التخريج. ولقد جعلوا من قضية التوحيد المسألة الأم وربطوا وجود الإنسان وحياته بها، لكنهم فرقوا بين اعتبار الإنسان من أهل الظاهر أم من أهل الحقيقة، فجاءت عبارتهم كما يشير إليها الطوسي في كتاب اللمع^(١): «وجدت ليوسف بن الحسين الرازي (المتوفى عام ٣٣٤هـ) في التوحيد ثلاثة أجوبة: جواب منها في توحيد العامة، وهو الانفراد بالوحدانية بذهاب رؤية الأضداد والأنداد والأشباه والأشكال مع السكون إلى معارضة الرغبة والرهبة بذهاب حقيقة التصديق، لأنه بقاء حقيقة التصديق لا يسكن إلى معارضة الرغبة والرهبة. والجواب الثاني: توحيد أهل الحقائق على الظاهر، وهو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأسباب والأشباه بإقامة الأمر والنهي في الظاهر والباطن بإزالة معارضة الرهبة والرغبة مما سواه بقيام شواهد الحق مع قيام شواهد الدعوى والاستجابة. والجواب الثالث: توحيد الخاصة، وهو أن يكون العبد بسرّه ووجدّه وقلبه كأنه قائم بين يدي الله عزّ وجلّ، تجري عليه تصاريف تدييره، وتجري عليه أحكام قدرته في بحار توحيده بالفناء عن نفسه وذهاب حشّه، بقيام الحقّ له في مراده منه، فيكون كما كان قبل أن يكون».

ويشير الطوسي في موضع آخر من كتابه: «سئل رؤوف بن أحمد بن يزيد البغدادي (المتوفى عام ٣٣٠هـ) عن التوحيد فقال: محو آثار البشرية، وتجرد الألوهية. وإنما يريد بقوله: محو آثار البشرية تبديل أخلاق النفس، لأنها تدعي الربوبية بنظرها إلى أفعالها، كقول العبد: أنا وأنا، لا يقول إلا الله، إذ الإنسية لله عزّ وجلّ، فهذا معنى محو آثار البشرية. ومعنى قوله تجرد الألوهية يعني إفراد التقديم عن المحدثات»^(٢).

(١) أبو نصر التراج الطوسي، اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠، ص ٥٠-٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥١.

- حول هذه المعاني جاء كتاب التجليات أو رسالة التوحيد الإلهية للعارف بالله تعالى أبي محمد عبدالله بن علي ابن أحمد الخولاني الأندلسي من علماء القرن السابع الهجري - الثالث عشر ميلادي.

وموضوع التجليات من الموضوعات الكثيرة التي طرقها الصوفية وكتبوا فيها رسائل، عبروا فيها عن أحاسيسهم ووجدانهم القلبي بصورة الكشف والمشاهدة، مستخدمين منهج الذوق العرفاني للوقوف على سر الحقائق ومعرفة الخالق. ومن بين هذه الكتب أو الرسائل كما أشار إليها أصحاب التراجم والمعاجم: التجليات الإلهية للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي (ت ٦١٧هـ) وأولها: الحمد لله مُحْكَمُ الْعَقْلِ الرَّاسِخِ فِي عَالَمِ الْبَرَازِحِ^(٣). ورسالة التجليات الإلهية في الصورة الإنسانية لابن عربي نفسه، وأولها: الحمد لله... الذي... تجلّى بعينه لعينه في مراتب الأكوان^(٤). ورسالة التجليات للشيخ أحمد بن علي بن يوسف البوني، تقي الدين، أبي العباس القرشي (ت ٦٢٢هـ)، وأولها: الحمد لله الذي أخرج الجيم من الظلمة إلى النور^(٥). وهناك كتب ورسائل أخرى تحمل عنوان التجليات من وضع الصوفية.

وصف المخطوط ومضمونه

تقع رسالة التجليات التي نحققها في اثني عشرة ورقة من وجهين متقابلين، في كلّ وجه تسعة عشر سطراً، بمعدّل عشر كلمات للسطر الواحد تقريباً. ومقاس الورقة ١٢ × ١٧ سم. وقد كتبت بخط نسخ جميل ومقروء، خالٍ من التشويّهات والتعقيدات، إلّا من بعض الألفاظ التي كتبها المؤلف نفسه وحرر الناسخ لها أيضاً بخط يده، وهي مشتهة على

(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إستانبول، ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م، ج ١ ص ٣٥٢.

(٤) إسماعيل باشا البغدادي، إيضاح المكنون في النيل على كشف الظنون، إستانبول، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م، ج ٣ ص ٢٢٨.

(٥) حاجي خليفة، كشف الظنون، ٨٥٢/١.

هوامش بعض الصفحات، لاستدراك نقص أو لشرح كلمة أخرى. وقد انتهى المؤلف من نسخها يوم الخميس ٧ صفر ٦٠٦هـ. بمدينة حلب، مما يعني أنَّ المؤلف وهو أبو محمد عبدالله بن علي بن أحمد الخولانيّ الأندلسي كان حيًّا في بداية القرن السابع الهجريّ، الثالث عشر الميلاديّ، حيث لم نعر على ترجمة له في سائر كتب التراجم والمعاجم التي رجعنا إليها، ولم نستطع بالتالي أن نتبيّن من ميلاده وحياته. لكنّه يبدو أنّه انتقل من بلاد الأندلس إلى المشرق وتحديدًا بلاد الشام، كما هو ثابت في الورقة الأخيرة من المخطوط حيث يشير إلى مدينة حلب ليلة انتهائه من نسخ المخطوط. وهجرة الأندلسيّين إلى بلاد المشرق الإسلاميّ والعربيّ كانت معروفة، ولا يزال قبر الشيخ محي الدين بن عربي في دمشق شاهدًا على هذه الهجرات. وقد أمدّتنا كتب التراجم والسّير أخبار الكثيرين من صوفيّة الأندلس الذين رحلوا وساحروا في البلاد، وحفظوا رجالهم في بلاد الشام وغيرها.

وهذه الرسالة - المخطوط موجودة في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد، مديرية الآثار العامة، قسم حيازة المخطوطات. وهي توجد في مجموع يضمّ عدّة رسائل وكتب ويحمل الرقم (٣٦١٧٥)، ولم تُنشر من قبل.

ومضمون الرسالة يقوم كما أشرت في التمهيد على تجلّيّة فكرة التوحيد من رؤية صوفيّة، ربّما تكون في ظاهرها بعيدة كلّ البعد عمّا أُلّفه الإنسان المؤمن العاديّ من ممارسة سلوكيّة في تطبيق مفهوم التوحيد الإلهيّ.

فالتجلّي يعبرون عنه بإشراق أنوار إقبال الحقّ على قلوب المقبلين عليه. أو هو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على ثلاثة أحوال: تجلّي ذات، وتجلّي صفات الذات، وتجلّي حكم الذات. والأوّل هو المكاشفة أو كشف القلب في الدنيا، كقول عبدالله بن عمر رضي الله عنهما (ت ٧٣هـ): كنّا نراءى الله في ذلك المكان، يعني في

الظُوف. والثاني هو مريض الثور، وهو أن تتجلى له قدرته عليه فلا يخاف غيره، وكفايته له فلا يرجو سواه. والثالث يكون في الآخرة^(٦). أما التجلي الذاتي فهو ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها، وإن كان لا يحصل ذلك إلا بواسطة الأسماء والصفات، إذ لا يتجلى الحق من حيث ذاته على الموجودات إلا من وراء حجاب من الحُجب الأسمائية.

والتجلي الشهودي هو ظهور الوجود المسمى باسم الثور وهو ظهور الحق بصورة أسمائه في الأكوان التي هي صورها، وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد به الكل.

والتجلي الصفاتي ما يكون مبدؤه صفة من الصفات من حيث تعيُنها وامتيازها عن الذات.

وسر التجليات هو شهود كل شيء في كل شيء، وذلك بانكشاف التجلي الأول للقلب، فيشهد أحدية الجمعية بين الأسماء كلها لاتصاف كل اسم لجميع الأسماء، لاتحادها بالذات الأحدية، وامتيازها بالتعينات التي تظهر في الأكوان التي هي صورها، فيشهد كل شيء في كل شيء^(٧).

والتوحيد كما يراه الصوفية هو معرفة معرفته (الله) الثابتة له في الأزل والأبد، وذلك بأن لا يحضر في شهوده غير الواحد جلّ جلاله. وله مراتب: علم وعين ويقين. فعلمه ما ظهر بانبرهان، وعينه ما ثبت بالوجدان، وحقه ما اختص بالرحمن^(٨).

حول هذه المعاني يقرّر صاحب رسالة التجليات مفهوم التوحيد في سبعة وثلاثين تجلياً ذكرها مرتبة وأعطى لكل تجلي اسماً خاصاً له.

(٦) د. محمّد عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية. بيروت. دار الميزة، ط ١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠، ص ٤١-٤٢.

(٧) المرجع السابق، ص ٤٢-٤٣.

(٨) المرجع السابق، ص ٥٢.

هذا التجلد الشريف باله تعالى
عبد الله أحمد لامي الزاهد ليس
بخطه بل بالفرقة

كتاب نسخة الحنفية

قراء على صاحبها العزاء يومئذ يغيره على امره الحولاني
الذي يفتنه في نفسه ينسوه

هذا الخط الى المصنف
الذي قدوة واصابع

الحمد لله
الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا
هداه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * سَلَامٌ عَلَى عِدَّةٍ مِنْ آلِهِمْ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ الْإِنْسَانَ الْكَاسِمُ سَعِيدًا مَسْكُومًا وَثَقِيلًا رَسَّاحًا
وَقَلِيلًا مُسْتَقِيمًا وَسَبَّحًا بِأَنْفَاسِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ فَتَنَّا الْكَافِرَ وَنَشْكُرُ اللَّهُ إِيَّاهُ
الْإِنْسَانَ عَلَى مَا يَخُونُ أَكْثَرًا وَمَا لَا يَحْدَرُ وَفَدَّرْنَا لَكَ أَسْرَارًا سَبَّحَانَهُ
وَارْضَهُ وَهَلْ أَفْضَلُكَ وَوَضَعَكَ فِي أَوَّلِ نَشْئِكَ مَبْرَأًا فِي أَرْضِهِ
تَقَارُخًا زَانِعًا لَكَ مَحْجُودًا سَعِيدًا فِي خَلْقِكَ سَرِيدًا فِي تَقْدِيرِكَ أَعْلَى سَائِرِ
الْبَخْلَةِ فَتَوَكَّرَ فَعْدُوكَ وَبَدَا أَحْسَنُ نَعْمٍ مِنْ خَلْقِكَ فَكَلَّمَكَ وَعَلَى
الصُّورِ عَظَمَ الْهَيْبَةِ فَطَرَكَ وَعَلَى ثَمَانِينَ مِائَةً أَجْلَكَ فَانْزَلَ خَلْقِيكَ
فِي الْأَرْضِ قَاطِعَةً لِمِصْرَافِ الْكَافِرِينَ مِنْ مَعْرُوفٍ بَنَاتٍ وَحَيَوَانَ
وَأَنْسَرٍ وَهَيْبَةٍ مِنْكَ وَخَلَعَ عَلَيْكَ خَلْقَ حَقَائِقِ الْإِنْسَانِ فَجَمَلَكَ
فِي ثَابِتِي خَلْقِكَ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْأَسْجَدِ وَالْهَيْبَةِ الْمَحْفُوقَةِ
فِي حَقِيقَتِهِ وَوَلَّيْتَ هَيْبَتَ آدَمَ فَأَتَتْهَا نُكْرًا فَجَمَعْنَا فِي لُجَّةٍ
عَمَّا تَفْتَاخُ جَانُودُكَ عَمَّا تَهْتَفُ الْهَوَى وَصَلَّكَ فَأَدْبَتِ الْإِمَامَانَةَ إِلَى
أَهْلِهَا فَلَمْ يَجْعَلْ عَلَيْكَ لِسَانًا ظَالِمًا وَمَا جَعَلَكَ وَسِيئَةً ذَلِكَ
يَعْنِي تَسْمُكًا مَا دَلَّكَ وَلَا اسْتَعْرَ عَلَيْكَ مِنْ لَدُنْكَ وَارْتَدَّ

إِنشَاءً لِلْمُغْنَةِ الزَّكَاءَ عَلَيْهِمْ تَرْتَعْلَنَ مَا أَنْتُمْ لَتُنَجِّمُوا فِي الدَّارِ
وَأَنَا اخْتِجُّوهُمْ وَأَنْتُمْ تَابُونَ وَاحْتَبَرْنَا ثَقَاتِ أَرْبِلَادِ الْبَيْتِ
طَلَابُهُ بِسَمْعِ زَلَّادٍ أَمِيسِي إِذَا عَايَنُوا الْبُصْبُغَ لَيْتُمْ لَكُونُ
أَنْزِعُوا أَنْفُسَهُمْ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَأْخُذَهُمْ وَرَأَيْتُ أَنَا مِنْ صُلَحَاءِ بَيْتِهِمْ
وَاحِدًا وَهُوَ أَنْزَعُ حَاجٍ بِقِسْمَتِهِ طَبْعُهُمُ الْمُنَاسِبُ لِلْمُخْرَبِ
الْبَيْتِ كَذَا أَصْحَابُ الدَّارِ فَأَخْبَرُوا أَنَا إِلَى اسْرَارِ الْأَخْتِغَلِ
فَوَعْدًا الْكَشْفِ رَيْبَةً فَنَأْتِ بِخَالَفَتِهِ حَكِيمَةً لَيْتَ حَكِيمَةً
يَخَالَفُهُ نَحْنُ لَيْتَ خُكْمِهِ وَاللَّهُ يَنْوِي أَنَا وَأَبَاكُمْ بِمَانُورِيهِ

عَمَادَةُ الصَّالِحِينَ

وَأَسْمَى لِمَعْرِضِ الْعَرَضِ مِنْ رَيْبِ الْأَنْفَابِ عَلَى حَسْبِ الْوَرَقِ
وَالْجَبْرِ لَهُ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا عَدُوِّ عَلَى الْعُلَى بِحَبِيبِهِ وَكَلَّمَ
نَفْلَهُ مِنْ حَقِّهِ مَوْلَاهُ وَضَى اللَّهُ عَنْهُ الْقَهْرَ لَا رَحْمَتَ اللَّهِ فَعَلَى
عَبْدِ اللَّهِ بِحَقِّ الْحَقِّ أَجْرًا كَهَذَا لَيْتَ الْأَسْبِيلَ إِلَى تَرْتَعْلَنَ وَذَلِكَ لَيْلَهُ
الْحَمِيسَ السَّابِعَ مِنْ مَرْتَبَةِ صَفَرٍ مِنْ تَسْتِ وَبَحَا بِهِ عَرَبِيَّةً عَلَيْهِ عَرَبِيَا
اللَّهُ وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنَبِغُ الْوَكِيلُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

أما عن عملي فقد قمت بنسخ المخطوط وضبط بعض الكلمات،
وخرّجت الآيات والأحاديث المذكورة، كما ترجمت للأعلام الواردة،
وشرحت بعض المصطلحات الصوفية، وعلّقت على بعض المفاهيم،
وأثبت النص واضحاً كاملاً مع صورة لبداية المخطوط ونهايته.

نص المخطوط

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وعلى آله وسلم.
الحمد لله الذي جعل الإنسان الكامل معلّم الملك، وأدار سبحانه
وتعالى تشریفًا وتزيينًا بأنفاسه الفلك. فما لك لا تشكر الله أيُّها الإنسان
على ما خوّلك، وما لك لا تحمده وقد نزلك أمرًا بين سمائه وأرضه وما
فصلك، ووضعت في أول نشأتك ميزانًا في أرضه فما كان أعذك. جمع
لك سبحانه في خلقك بين يديه تمييزًا على سائر خلقه فسوّاك فعذك، وفي
أحسن تقويم خلقك فكمّلك، وعلى الصورة الإلهية فطرك^(٩)، وعلى
ثمانيتها حملك. فأنزلك خليفة في الأرض^(١٠) جامعة لأصناف المكلّفين
من معدن ونبات وحيوان وإنس وجنّ وملك، وخلع عليك خُلُق حقائق
الأسماء كنها فجمّلك، فما بقي ملك في السموات والأرض إلّا وسجد
لك^(١١). وبرزت الحقيقة في أحسن زينة وقالت: هيت لك. فأنكحتها
بكرًا صهباء في لجة عماية نكاحًا لم يغتك عما به الحق وصلك. فأدبت
الأمانة إلى أهلها فلم يجرّ عليك لسان ما أظلمك وما أجهلك. وسب

(٩) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ، الَّذِي خَلَقَكَ
فَسَوَّاهُ فَعَزَّكَ، فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رِبِّكَ﴾. الانفطار/٦-٨.
(١٠) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأَنكِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ
خَلِيفَةً...﴾ البقرة/٣٠.
(١١) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَأَنكِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ...﴾
البقرة/٣٤.

ذلك كون عين شمسك ما ذلك، ولا استر عنك من لم يزل معك وإن
نزلك فعمك التور الاعتصامي وشملك، وتخلصت به من سلطان حناديس
هذا الحلك، وتخلصت به تدبيرك وعملك، إذ كنت المدبر لعالم الكون
الذي إن صرفت وجهك عنه ساعة فنى وحلك، وصلى الله على من حكم
بين الناس بالقسط وما اتبع أهواءهم، فكان أحسن خليفة ملك، محمد بن
عبدالله بن عبد المطلب، وعلى آله وسلم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد،

فإن الله تبارك وتعالى لما أوجد العالم أوجده على ثلاثة^(١٢) أنواع
من الإيجاد. فنوع أوجده بكنن لا غير وهو أكثر العالم^(١٣). ونوع أوجده
بكنن واليد الواحدة^(١٤) كجثة عدن والقلم وكتبه التوراة وغير ذلك. ونوع
أوجده بكنن وبديه^(١٥) وهو الإنسان خاصة، ولذلك خرج على الصورة،
كما قال عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته^(١٦)». فلما أبدع
تركيب جسده من كل حقيقة في عالم الكون المرئى، وحصلت فيه قوى
عالم الأفلاك والأركان، واستعد لقبول الفيض الروحاني، نفخ فيه
الروح، فنطق بالشاء والحمد لله تعالى. ولكن بعدما انتشر فيه التور،
وخرق مسالك ظلمته، فعطس فحمد الله، فقال الله له: يرحمك ربك يا
آدم^(١٧)، لهذا خلقتك، فسبقت رحمته به غضبه، أي نتيجة الغضب

(١٢) في الأصل، ثلاث، والصواب ما ذكرناه.

(١٣) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ يس/٨٢.

(١٤) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿فَنَسُوحًا الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ يس/٨٣.

(١٥) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي﴾ ص/٧٥.

(١٦) أخرجه البخاري في صحيحه ٦٠/٤، مسلم في صحيحه رقم ٢٨، أحمد في مسنده
٣١٥/٢، السيوطي في الدر المنثور ٤٨/١، المني الهندي في كنز العمال رقم
١٥٦٢٩، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٥٤٩/٨.

(١٧) وبذلك أصبح التسميت سنة في الإسلام، أي إذا عطس المرء وقال: الحمد لله،
فعلى من يسمعه أن يقول له: يرحمك الله. فيرة العاطس بقوله: يهديني ويهديكم
الله. وهذا من آداب الإسلام في الأخلاق.

بخروجه من الجوار الأدنى إلى الجوار الأقصى^(١٨)، ومن عالم الراحة إلى عالم المكابدة والمجاهدة^(١٩) والاستحالات الرديئة^(٢٠)، وجمع له بين يديه تشریفًا وابتلاءً. ولهذا قال تعالى تنبيهًا على التشریف: «يا إيليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»^(٢١). وأول مقام حصل فيه مقام الانحراف ومنزل الوسط، وقيل له: مهما ملت إلى جانب ووفيته أنقصت الآخر، ولا يصع لك المشي على حكم الوسط لأنك خلقت للإنتاج، فرياحك لوائف، فلا بد من الميل. فإن كنت ولا بد مائلًا^(٢٢)، فهذا تبين لك لأي الجانبين تميل، فأبرز له الأنوار على الجانب الأيسر، وأبرز له الظلم على الجانب الأيمن. وقال في الأيمن: «وهذا صراط ربك مستقيمًا»^(٢٣). فإن دخلت في هذه الظلم فستحصل أقصى ما يكون من الأسرار والحكم. هذه الظلمة هي غيب الغيب وحضرة الهيبة والجلال، لا تسلك أبدًا إلا بنور السالك. فإن كان السالك ذا نور دخل ومشى قدر ما تعطيه قوته، ثم يرجع إلى موقفه وقد حصل من المعارف المشهدة ما لا يعرفه إلا هو خاصة؛ وتبعث من هذه الظلمة ريح شديدة تطفئ سُرُج الأفكار، فلا يدخل فيها ذو فكر أبدًا. ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته»^(٢٤). وقد ذكرنا في غير ما موضع من كتبنا لِمَ مُنِع من التفكير في الذات، وكذلك كل ما لا يستقل العقل بإدراكه بهذه المثابة. ثم قيل للإنسان: وهذه الأنوار على الجانب

(١٨) أي خرج من الجنة وهبط إلى الأرض بعدما أغواه الشيطان.

(١٩) يقصد المؤلف أنه انتقل من الجنة حيث لا تعب ولا عناء، إلى عالم الأرض والمسؤولية ليجاهد ويكافح، وبذلك نطقت الآية الكريمة: «ولقد خلقنا الإنسان في كبد». البلد/٤.

(٢٠) في الأصل: الرديئة.

(٢١) ص/٧٥.

(٢٢) في الأصل: مائلًا.

(٢٣) الأنعام/١٢٦.

(٢٤) أخرجه ابن كثير في تفسيره ٤/٤٤١، والبيهقي في مجمع الزوائد ١/٨١، البيهقي في الدر المنثور ٢/١١٠، والمتنبي الهندي في كنز العمال رقم ٥٧٠٦، والزيدي في إتحاف السادة العقبة ١/١٦٢، ٦/٥٣٦.

الأيسر أنوار الهداية، تبصر الجبل حالة الرقبة عند مصادمة الأضداد على نقطة واحدة فيتمانعان، فصاحبه في ظلمة أبدًا فليس بصاحب عمل، والشك حالة الشروع في العمل على غير قدم صدق، لكنه اتباع لظاهر ما هم الخلق عليه، لعلهم يكونون على حق فيتهم نفسه ويقيم الخلق، لكن يغلب عليه تهمة لنفسه. والظن حالة التغليب، فإنه ينظر بعين القلب، والقلب لا ثبات له على حال، سريع التقلب، ما سمي القلب إلا من تقلبه. والعلم حالة الصدق، فإنه ينظر بعين الحق، فيصيب ولا يخطئ.

١ - تجلي النشأة

إذا استوت بنية الجسد على أحسن ترتيب والطف مزاج، ولم يكن فيها تلك الظلمة المطلقة التي تعمي البصائر، ثم توجه عليه النفخ الإلهي من الروح القدس مقارنًا لطالع يقتضي العلم والصدق في الأشياء، فهذا نظر جلي، صاحبه مجبول على الإصابة في كلامه في الغالب، بل إذا تكلم على ما يجده من نفسه من صفه لا يخطئ، وإذا أخطأ فإنه يخطئ بالعرض، وذلك أنه يترك ما يجده من نفسه، ويأخذ ما اكسبه من خارج. فقد يكون ما رآه أو سمعه باطلاً، وقد ارتسم في النفس منه صورة فيجلدها فينطق بها، فذلك خطأ لا غير. فإذا انضاف إلى هذه الجيلة الفاضلة استعمال الرياضات^(٢٥) والمجاهدات^(٢٦)، واشتد إلى المحل الأشرف والمقام الأقدس، ارتفع الروح الجزئي إلى كله، فاستشرف على الغيوب من هناك، ورأى صور العالم كله في قرّة النفس الكليّة ومراتبه فيها، وما

(٢٥) الرياضة عند الصوفية نوعان: رياضة أدب وهو الخروج عن ضيق النفس. ورياضة طلب وهو صحة المراد له. وبالجملة هي عارة عن تهذيب الأخلاق النفسية، فإن تهذيبها تمحيصها عن خلطات الطبع ونزعاته. وقيل الرياضة ملازمة الصلاة والصوم، والمحافظة عن موجهات الآثام آراء الليل واليوم، وسد باب الهرم، والبعد عن صحة الفهم. أنظر: معجم مصطلحات الصوفية، ١١٦.

(٢٦) المجاهدة عند الصوفية هي صدق الانتصار إلى الله تعالى بالانقطاع عن كل ما سواه. وقيل بذل النفس في رضا الحق، وقيل فطام النفس عن الشهوات ونزع القلب عن الأماني والشبهات. أنظر: معجم مصطلحات الصوفية، ص ٢٣٦.

حَقَّ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْعِلْمِ وَمَكَانِهِ، وَزَمَانُ كُلِّ ذَلِكَ بِعِلْمٍ وَاحِدٍ وَنَظَرٍ وَاحِدٍ، فَيُنْزَلُ إِلَى مَحَلِّ تَفْصِيلِ الْكَوْنِ لِيَعْرِفَهُ بِالْعَلَامَاتِ، وَهَذَا لِأَفْرَادِ خَلْقِهِمْ اللَّهُ عَلَى هَذَا النَّعْتِ عَنَاءٌ أَزَلِيَّةٌ سَبَقَتْ لَهُمْ. وَبِهَذَا النُّوعِ وَجِدَتْ الْكَيْفَةُ، غَيْرَ أَنَّهُمْ لَمْ يَنْضَفِ إِلَى هَذِهِ النَّشْأَةِ الْمُبَارَكَةِ اسْتِعْمَالَ رِيَاضَةٍ وَلَا تَشَوُّفٍ، فَصَدَقَتْ خُرَاطِرُهُمْ فِي الْغَالِبِ. وَفِي حَكْمِ النَّادِرِ يَخْطِئُونَ. وَلِلرُّوحَانِيَّاتِ لِأَصْحَابِ هَذِهِ النَّشْأَةِ تَطَلُّعٌ كَثِيرٌ وَتَأَمُّلٌ لِنُكَّةِ الْمُنَاسِبَةِ، وَهِيَ اللَّطَافَةُ الْأَصْلِيَّةُ، فَيَمْدُونَهُمْ بِحَسَبِ قَوَاهِمِ. وَإِنَّمَا حُرِّمُوا الْجَنَابَ الْعَزِيزَ الْإِلَهِيَّ الْمَخْصُوصَ بِهِ الْأَوْلِيَاءَ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى، فَهَيْئًا لَهُمْ.

٢ - تَجَلِّي الْخَاطِرِ

الْخَوَاطِرُ الْأَوَّلُ رَبَّانِيَّةٌ كُلُّهَا، لَا يَخْطِئُ الْقَائِلُ^(٢٧) بِهَا أَصْلًا، غَيْرَ أَنَّ الْعَوَارِضَ تَعْرِضُ لَهَا فِي الرُّقَّتِ الثَّانِي مِنْ وَقْتِ إِيجَادِهَا إِلَى مَا دُونَهُ مِنَ الْأَوْقَاتِ. فَسَنُفَاتِهِ مَعْرِقَةُ الْخَوَاطِرِ الْأَوَّلِ وَلَيْسَ عِنْدَهُ تَصْنِيفُ خَلْقِيَّةٍ فَلَا رَاحَةَ لَهُ مِنْ عِلْمِ الْغُيُوبِ، وَلَا يَعْتَمِدُ عَلَى النَّفْسِ فَإِنَّهُ أَمَانِي.

٣ - تَجَلِّي الْأَظْلَاعِ

إِذَا صَفَا الْعَبْدُ مِنْ كُدُورَاتِ الْبَشَرِيَّةِ، وَتَطَهَّرَ مِنَ الْأَدْنَسِ النَّفْسِيَّةِ، أَظْلَعَ الْحَقُّ سَبْحَانَهُ عَلَيْهِ إِظْلَاعَةً يَبْهِي فِيهَا مَا يَشَاءُ مِنْ عِلْمِ الْغَيْبِ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ، فَيَنْظُرُ بِذَلِكَ التَّوَرِّ، فَيَكُونُ مِمَّنْ يَتَّقِي وَلَا يَتَّقِي هُوَ أَحَدًا. وَمِمَّا^(٢٨) بَقِيَ فِيهِ بَقِيَّةٌ مِنْ اتِّقَاءِ الْأَوْلِيَاءِ وَهُوَ الْخَوْفُ مِنَ الصَّالِحِينَ، فَبَقِيَ فِيهِ حَقٌّ نَفْسِيٌّ. وَلَقَدْ بَلَغَنِي عَنْ الشَّيْخِ أَبِي الرَّيِّعِ^(٢٩) الْكُنَيْفِ الْأَنْدَلُسِيِّ لَمَّا كَانَ بِمَعْرِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ الْقُرَشِيَّ^(٣٠) الْمَبْتَلَى وَهُوَ

(٢٧) فِي الْأَصْلِ: الْقَائِلُ.

(٢٨) فِي الْأَصْلِ: مِمَّا.

(٢٩) هُوَ سُلَيْمَانُ بْنُ مُوسَى بْنِ سَالِمِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ حَافِي الْكَلَابِيِّ، الْحَافِظُ أَبُو الرَّيِّعِ، الْفَرِيقَاطِيُّ الْأَنْدَلُسِيُّ الْمَالِكِيُّ. تَوَفَّى عَامَ ٦٣٤ هـ. لَهُ الْعِدْبُ مِنَ الْكُتُبِ وَالْمَعْشَقَاتِ. هَدِيَةِ الْمَارْفِينِ ٣٩٩/٥.

(٣٠) هُوَ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْقُرَشِيُّ الْبَاشَمِيُّ. وَلَدَ عَامَ ٥٤٤ هـ/ ١١٥٠ م وَتَوَفَّى عَامَ ٥٩٩ هـ/ ١٢٠٣ م. زَاهِدٌ، مِنَ الْأَنْدَلُسِ. وَحُلَّ إِلَى مَعْرِئِهِ

يقول: اللهم لا تفضح لنا سريرة. فقال له الشيخ: يا محمد، ولاي شيء تظهره الله تعالى ما لا تظهره للخلق. هلاً استوى سرّك وعلايتك مع الله، هذا من خبث السريرة، فتنّب القُرشي واعترف، واستعمل ما دلّ عليه الشيخ وأنصف، فرضي الله عنهما من شيخ وتلميذ. وهذا نوع عجيب من التجليات.

٤ - تجلي تارة وتارة

إذا جمعت الحق به فَرَقك عنك فكنت فعلاً وصاحب أثر ظاهر في الوجود. وإذا جمعت بك فَرَقك عنه فقامت في مقام العبودية، فهذا مقام الولاية وحضور البساط وذلك مقام الخلافة والتحكّم في الأغيار، فاختر أيّ الجمعين شئت^(٣١). فجمعت بك أعلى لأنّه مشهود لا عياناً، وجمعت به غيبه عنك بظهوره فيك، وهذه غيبة غاية الوصول والاتصال الذي يليق بالجناب الأقدس وجناب اللطيفة الإنسانية^(٣٢). إنّ الذين يبايعونك إنّهم ليبايعون الله^(٣٣) درنك فاعتبر.

٥ - تجلي الوصية

أوصيك في هذا التجلي بالعلم وتحفّظ من لذات الأحوال فإنّها سوسم قاتلة وحُجُب مانعة، فإنّ العلم يستبعدك له وهو المطلوب ممّا ويحضرك معه، والحال يسرّك على أبناء الجنس فيستبعدهم لك قهر الحال فتسلّط عليهم بنعوت الربوبية، وأين أنت في ذلك الوقت ممّا خلقت له، والعلم أشرف مقام فلا يفوتك.

* = الفندس وترقي بيا. له كلمات وجمل في آداب المعاملات وطرائق الرياضة الروحية. أنظر عن: الأعلام ٣١٩/٥ شذرات الذهب ٣٤٢/٤، الأنس الجليل ٤٨٨/٢.

(٣١) في الأصل: شئت.

(٣٢) هي إشارة إلى القلب عن دقائق الحال. وقيل إشارة تلوح في النهم وتلمع في النعم، ولا تسعها العبارة لدقة معناها. ولذلك قال أبو سعيد ابن الأعرابي: الحق يريدك بلطفة من لئنه تدرك بيا ما يريد بك إدراكه. معجم مصطلحات الصوفية ٢٢٩.

(٣٣) إقتباس من الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ﴾. الفتح/١٠.

٦ - تجلّي الأخلاق

تنزّل الأخلاق الإلهيّة عليك مخلّقًا بعد خلق بينهما مواقف إلهيّة شهيديّة عينيّة أعطاهما ذلك الخلق تمرّ كالبروق فلا تفوتك، فإنّك لا تفوتها ولا تطلبها، فإنّها نتائج الأوقات، ومن طلب ما لا بُدّ منه كان جاهلاً، وما اتّخذ الله وليّاً جاهلاً.

٧ - تجلّي التوحيد

التوحيد علم^(٣٤) ثمّ حال^(٣٥) ثمّ علم: فالعلم الأوّل توحيد الدليل وهو توحيد العاقبة وأعني بالعاقبة علماء الرسوم^(٣٦). وتوحيد الحال أن يكون الحقّ نعتك فيكون هو لا أنت في أنت^(٣٧)، فوما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى^(٣٨). والعلم الثاني بعد الحال توحيد المشاهدة^(٣٩). فيرى الأشياء من حيث الوجدانيّة فلا يرى إلّا الواحد، وتجلّيّه في المقامات^(٤٠) تكون الوحدات. فالعالم كلّهُ وحدات تنضاف بعضها إلى بعض تسمّى مرّجات يكون لها وجه في هذه الإضافة تسمّى أشكالا، وليس لغير هذا العالم هذا المشيد.

(٣٤) للصوفيّة آراء خاصّة حول مفهوم العلم وتسمياته، ذكرها د. عبد المنعم الحفني في معجم مصطلحات الصوفيّة ص ١٨٦، فليرجع إليها.

(٣٥) الحال هو ما يرد على القلب من طرب أو حزن أو بسط أو انقباض، وتسمّى الحال بالوارد أيضًا. وقبل الأحوال هي المواهب الفائقة على العبد من ربه، وهناك أحوال أخرى فليرجع إليها. أنظر معجم مصطلحات الصوفيّة ٧٣.

(٣٦) أي العلماء الذين يأخذون بظواهر الأشياء وآثارها.

(٣٧) إشارة إلى الاتحاد والحدوث في الذات والعنفات.

(٣٨) الأنفال/١٧.

(٣٩) المشاهدة هي المحاضرة والمداناة. وقيل هي رؤية الحقّ بغير القلب من غير نسبة كأنه رآه بالعين. وللصوفيّة كلام كثير حول المشاهدة إذ هي عندهم حال يتوسّل إليه الصوفيّ بعد المجاهدة. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ٢٤٤.

(٤٠) المقام معناه مقام العبد بين يدي الله عزّ وجلّ فيما يقام فيه من المجاهدات والرياضات والعبادات. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ٢٤٨.

٨ - تجلّي الطبع

قد يرجع العارف^(٤١) إلى الطبع^(٤٢) في الوقت الذي يدعوه الحقّ منه لأنّه لا يسمع من غيره، إذ لا غير له ندًا أصلًا، وليحفظ نفسه في الرجوع لأنّ للطبع قهراً تعضده العادات، فينبغي له أن لا يألف ما يقتضيه الطبع أصلًا. ولقد رأينا من هؤلاء قومًا انصرفوا من عنده على يئنه منه ثمّ ردّعهم وما ناداهم، فألفوا الطبع باستمرار العادة فتولّد لهم صمّ من ذلك، فنودوا نداء الاختصاص فلم يسمعوا، فنودوا من المألوفات فسمعوا فضلّوا وأضلّوا. نعوذ بالله من الجور بعد الكور ومن الرقة عن توحيد الفطرة.

٩ - تجلّي إليك ومنك

لله خزائن نبيّة يرفع فيها توجّهات عبيده المفردين فيقلب أعيانها فتعود أسرارًا إلهيّة بعين الجمع^(٤٣) وتوجّهاتها بما منهم فيردّها عليهم بما إليهم، ولهم خزائن فيقلبون أعيانها على صورة أخرى فيرفعونها إليه بما منهم، فيقلب أعيانها على صورة أخرى عرفانيّة فيرسلها بما إليهم، فيقلبونها في صورة أخرى بما منهم هكذا قلبًا لا يتناهى في الصور، والعين واحدة. فإليهم عرفان ومنهم أعمال.

١٠ - تجلّي الحقّ والأمر

لله رجال كشف عن قلوبهم فلاحظوا جلاله المعلق فأعطاهم بذاته ما يستحقّه من الآداب والإجلال، منهم القائمون بحقّ الله لا بأمره، وهو

(٤١) العارف كما يراه ابن عربي هو مَنْ أشهد الله عليه فظهِرت الأحوال عن نفسه. والمعرفة حاله. وقال ابن معاذ: إذا ترك العارف أدبه عند معرفته فقد منك مع الهالكين. والعارفون ثلاثة أصناف: صنف منهم ليس لهم من الحقّ نفس. وصنف منهم يحقّهم الوجد إلى الحال الذي يتولّاهم الحقّ بالتحفظ فيه. وصنف منهم غاب عنهم العرف والمادة واسترى عندهم النطق والسمت وغير ذلك بعناية الحقّ لهم. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ١٧٩، اللع ٥٥-٦٠.

(٤٢) هو عند الصوفيّة ما سبق العلم به في حقّ كلّ شخص. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ١٦٧.

(٤٣) عين الجمع اسم من أسماء التوحيد كما يعتقد الصوفيّة.

مقام جليل لا يتاله إلا الأفراد من الرجال، وهو مقام أرواح الجمادات. ومن هذا المقام تذكرك الجبل وصعق موسى عليه السلام^(٤٤)، ولم يفتقر في ذلك إلى الأمر بالتذكّر^(٤٥). والصعق، فهو لا خصائص^(٤٦) الله قاموا بعبادة الله على حق الله، وهم الخارجون عن الأمر، والله عبيد قائمون بأمر الله كالملائكة المسخرة الذين يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون. وكأصحاب الشرائع والمؤمنين الذين ما حصل لهم هذا المقام، فهم القائمون^(٤٧) بأمر الله، فهم القائمون^(٤٨) بحقوق العبودية^(٤٩)، وهؤلاءك^(٥٠) القائمون^(٥١) بحقوق الربوبية^(٥٢). فهؤلاء يحتاجون إلى أمر يصرفهم وهؤلاءك^(٥٣) يتصرفون بالذات تصرف الخاصة.

١١ - تجلّي المناظر

الله عبيد أحضرهم الحق تعالى فيه ثم أزالهم بما أحضرهم فزالوا للذي أحضرهم، فكان الحضور عين الغيبة، والغيبة عين الحضور، والبعد عين القرب، والقرب عين البعد، وهذا مقام اتحاد الأحوال. واجتمعت

(٤٤) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ ارْجِعْ إِلَىٰ آلِكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعْمًا فَلَمَّا آفَقَ قَالَ سُبْحَانَكَ بُتَّ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾. الأعراف/١٤٣.

(٤٥) في الأصل: بالتذكرك.

(٤٦) هكذا وردت في الأصل، ولعله بقصد أهل الله الخاصين به تعالى.

(٤٧) في الأصل: القائمون.

(٤٨) في الأصل: القائمون.

(٤٩) يرى الصوفية أن العبادة لعوام المؤمنين، والعبودية لخواصهم، وهي أن ترمى بما يفعل ربك. وفيها أقوال كثيرة. أنظر: معجم مصطلحات الصوفية ١٨٣.

(٥٠) في الأصل: هؤلاءك.

(٥١) في الأصل: القائمون.

(٥٢) الربوبية اسم للمرتبة المنتهية للأسماء التي تطلب الموجودات، فدخل تحتها العليم والسميع والبصير ونحو ذلك. ولها تجليان: معنوي وصوري. فالمعنوي ظهوره في أسمائه وصفاته منزهاً كاملاً، والصوري ظهوره في مخلوقاته. أنظر: معجم مصطلحات الصوفية ١٠٩.

(٥٣) في الأصل: هؤلاءك.

بالجند^(٥٤) في هذا المقام وقال لي: المعنى واحد. قلت له: لا ترسله بل ذلك من وجه، فإنَّ الإطلاق فيما لا يصحَّ الإطلاق فيه يناقض الحقائق. فقال: غيِّه شهوده وشهوده غيِّه. قلت له: الشاهد شاهد أبدًا وغيِّه إضافة، والغيب غيب لا شهودَ فيه، لا تدركه الأبصار، فالغائب المشهود من غيِّه إضافة، فأنصرف وهو يقول: الغيب غائب في الغيب. وكنت في وقت اجتماعي به في هذا المقام قريب عهد بسقيط الرُفَر أنِّي ساقط العرش في بيت من بيوت الله تعالى.

١٢ - تجلِّي لا يعلم التوحيد

يا طالب معرفة توحيد ذات خالقه كيف لك بذلك وأنت في المرتبة الثانية من الوجود، وأنتي للثنين بمعرفة الواحد بوجودها. وإن عذمت فيبقى الواحد يعرف نفسه. كيف لك بمعرفة التوحيد وأنت ما صدرت عن الواحد من حيث وحدانيته وأما صدرت عنه من حيث نسبة ما. ومَن كان أصل وجوده على هذا النحو من حيث هو ومن حيث موجدته فأنتي له بذوق التوحيد. لا تنزَّك وحدانيَّة خاصيتك فإنَّها دليل على توحيد الفعل. جلَّ معنى التوحيد عن أن يعرفه غيره. فما لنا سوى التجريد^(٥٥) وهو المعبر عنه عند أهل الطريقة بالتوحيد. وفي هذا التجلِّي رأيت الثوري^(٥٦) رحمه الله.

١٣ - تجلِّي ثقل التوحيد

الموحد من جميع الوجوه لا يصحَّ أن يكون خليفة، فإنَّ الخليفة

(٥٤) هو الجند بن محمد بن أحمد البغدادي الخزاز، أبو القاسم. توفِّي عام ٢٩٧هـ/ ٩١٠م. صوفي، عالم بالدين. له كلام وأقوال ورسائل. الأعلام ١٤١/٢، وفيات الأعيان ١١٧/١، حلية الأولياء ٢٥٥/١٠.

(٥٥) التجريد هو خلْق قلب العبد تحت سوي الله، بمعنى أن يتجرَّد بظاهره عن الأغراض، ويباطنه عن الأعراض، وهو ألا يأخذ من عرض الدنيا شيئًا، ولا يطلب عمَّا ترك منها عرضًا، بل يفعل ذلك لرحوب حق الله تعالى لا لملَّة غيره. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيَّة ٤١.

(٥٦) هو أحمد بن محمد الثوري البغدادي، ويعرف بابن البخوي. توفِّي عام ٢٩٥هـ/ ٩٠٧م. له أقوال في التصوُّف وطريقة خاصَّة في الزهد. أنظر: د. عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفيَّة ٣٩٧.

مأمور بحمل أنفال المملكة كلها، والتوحيد يفرد به إليه ولا يترك فيه متسعاً لغيره. قلت للشبلي^(٥٧) في هذا التجلي: يا شبلي: التوحيد يجمع والخلافة تفرق. فالموحد لا يكون خليفة مع حضوره في توحيده. فقال لي: هو المذهب، فأبيّ المقامين أنتم؟ فقلت: الخليفة مضطرّ في الخلافة والتوحيد الأصل. فقال لي: وهل لذلك علامة؟ فقلت: نعم. فقال لي: وما هي؟ قلت له: قل: فقد قلت. فقال: أن لا يعلم شيئاً ولا يريد شيئاً ولا يقدر على شيء حتى لو سُئل عن التفرقة بين يده ورجله لم يدر، ولو سُئل عن أكله وهو يأكل لم يدر أنه يأكل، وحتى لو أراد أن يرفع لقمة لفمه لم يستطع ذلك لو أنه وعدم قدرته فتبّلت وانصرف.

١٤ - تجلي العلة

رأيت الحلّاج^(٥٨) في هذا التجلي فقلت له: يا حلّاج: حل تصحّ عندك عليّ له وأشرت، فتبسّم وقال لي: تريد بقول القائل: ما علة العلل ويا قديماً لم يزل. إن قلت له نعم، قال لي: هذه قولة جاهل. أعلم أن الله يخلق العلل وليس بعلة. كيف يقبل العليّة من كان ولا شيء، وأوجد لا من شيء، وهو الآن كما كان ولا شيء، جلّ وتعالى لو كان علة لا يرتبط، ولو ارتبط لم يصح له الكمال تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. قلت له: هكذا أعرفه. قال لي: هكذا ينبغي أن يُعرف فأثبت. قلت له: لم تركت بيتك يُخرّب؟ فتبسّم فقال: لما استطالت عليه أيدي الأكوان حين أخفيت فأفيت ثم أفيت ثم أفيت، وأخلفت هارون في قومي فاستضعفوه

(٥٧) هو دلف بن جندر الشبلي، أبو بكر. توفي عام ٣٣٤هـ / ٩٤٦م. ناسك. كان واثقاً ثم ترك الرياسة وعكف على الزهد والعبادة. له أشعار وأتوال في الزهد والنسب. أنظر: الأعلام ٢/ ٣٤١، ونبات الأعيان ١/ ١٨٠، النجوم الزاهرة ٣/ ٢٨٩، صفة الصنفة ٢/ ٢٥٨.

(٥٨) هو الحسين بن مسعود الحلّاج، أبو منيب. توفي عام ٣٠٩هـ / ٩٢٢م. فيلسوف صوفي. اشتهر في دينه. له الكثير من الكتب والمصنفات. أنظر: الأعلام ٢/ ٢٦٠، طبقات الصوفية ٣٠٧، البداية والنهاية ١١/ ١٣٢، لسان الميزان ٢/ ٣١٤، ميزان الاحتدال ١/ ٢٥٦.

لغيتي، فأجمعوا على تخريبه. فلما هَدَّوا من قواعده ما هَدَّوا رددت إليه بعد ألفين، فأشرفت عليه وقد خلت به المثلثات فَأَيْقَتَ نفسي أَن أَعْمُرَ يَتًا تَحَكَّمَتْ فِيهِ يَدُ الْأَكْوَانِ، فقبضت قبضي عنه، فقيل: مات الحَلَّاج والحَلَّاج ما مات، ولكنَّ البيت خرب والساكن ارتحل. فقلت له: عندي ما تكون به مدحوض الحَجَّة. فأطرق وقال: وفوق كلِّ ذي علم عليم. لا تعرض، فالحقَّ بيدك، وذلك غاية وُسْعي فتركته وانصرف^(٥٩).

١٥ - تجلِّي بحر التوحيد

للتوحيد لُجَّة وساحل. فالساحل ينقال واللُّجَّة لا تنقال. والساحل يعلم واللُّجَّة تذاق. رقت على ساحل هذه اللُّجَّة وريت ثوبي وتوسطتها، فاختلفت عليَّ الأمواج بالتقابل، فمعتني من السباحة، فبقيت واقفًا بها لا بنفسي، فرأيت الجنيد فعانقته وقبلته، فرحَّب بي وسهَّل. فقلت له: متى عهدك بك؟ فقال لي: مذ توسَّطت هذه اللُّجَّة. نيتي قنيت الأمد. فعانقني وعانقته وغرقنا فمتنا موت الأبد، فلا نرجو حياة ولا نشورًا.

١٦ - تجلِّي سريان التوحيد

رأيت ذا النون المصري^(٦٠) في هذا التجلِّي وكان من أظرف الناس فقلت له: يا ذا النون: عجبت من قولك وقول مَنْ قال بقولك إِنَّ الحقَّ بخلاف ما يتصوَّر ويمثَّل ويتخيَّل، ثمَّ غشي عليَّ، ثمَّ أَقْبَتَ وأنا أرعد، ثمَّ زفرت وقلت: كيف تخلَّى الكون عنه والكون لا يقوم إلَّا به. كيف يكون عين الكون وقد كان ولا كون يا حبيبي يا ذا النون وقبلته، أنا الشفيق عليك

(٥٩) يندر المرقف المصري في هذا التجلِّي من خلال محاسبة النفس وتهذيبها، وجعلها المسؤولة عن كلِّ ما يعرض للإنسان. فني رأي الحَلَّاج البيت هو الجسم، وخرابه باستخدام الجوارح (الأعضاء) في غير طاعة الله تعالى. وفي هذا التجلِّي أيضًا كما في سائر التجليات تبدو فكرة الاتحاد والحلول والفتاء واضحة في كلام العروقة.

(٦٠) هو ثوبان بن إبراهيم الإخميمي المصري، أبو الفياض أو أبو الفيض، المعروف بذي النون المصري. توفِّي عام ٢٤٥هـ / ٨٥٩م. زاهد، عابد، فصيح. له شعر وأقوال في التصوُّف. أنظر: الأعلام ١٠٢/٢، وفيات الأعيان ١٠١/١، طبقات الشعراني ٥٩/١، لسان الميزان ٤٣٧/٢، حلية الأولياء ٣٣١/٩.

لا تجعل معبودك عين ما تصوّرتَه، ولا تخلي ما تصوّرتَه منه، ولا تحجبك الحيرة عن الحيرة، وقل ما قال، فنفى وأثبت: «ليس كمثل شيء وهو السميع البصير»^(٦١)، ليس هو عين ما تصوّر ولا يخلو ما تصوّر عنه. فقال ذو النون: هذا علم فاتني وأنا حيس، والآن وقد سرح عني، فمن لي به وقد قبضت على ما قبضت. فقلت: يا ذا النون: ما أريدك هكذا. مولانا وميّدنا يقول: «ويدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون»^(٦٢). والعلم لا يتقيّد بوقت ولا بمكان ولا بنشأة ولا بحالة ولا بمقام. فقال لي: جزاك الله خيراً، قد أبين ما لم يكن عندي وتحلّت به ذاتي، وفتح لي باب الترتي بعد الموت، وما كان عندي منه خبر. فجزاك الله عني خيراً.

١٧ - تجلّي جمع التوحيد

جمع الأشياء به عين التوحيد. ألا ترى الأعداد هل يجمعها إلّا الواحد. فإن كنت من أهل النظر^(٦٣) فلا تنظر في البراهين إلّا بأحادها ولا تنظر منها إلّا بالواحد منك. وإن كنت من أهل السياحات والعبر^(٦٤) فليكن هو بصرك كما كان نظرك، فيكون التوحيد يعرف بالتوحيد، فلا يعرف شيء إلّا بنفسه.

١٨ - تجلّي تفرقة التوحيد

إذا فرقت الأشياء تمايزت، ولا تمايز إلّا بخواصها، وخاصية كل شيء أحديته. فبالواحد تجتمع الأشياء وبه تفرق.

١٩ - تجلّي جمعية التوحيد

كل شيء فيه كل شيء، وإن لم تعرف هذا فإنّ التوحيد لا تعرفه. لولا ما في الواحد عين الاثنين والثلاثة والأربعة إلى ما لا يتناهى ما صحّ أن توجد به أو يكون عينها، وهذا مثال على التقريب فافهمه.

(٦١) الشورى/١١.

(٦٢) الزمر/٤٧.

(٦٣) هم الحكماء والفلاسفة وأصحاب الاستدلالات، سئروا بذلك لأنهم يظنون انبيل وينظرون فيه.

(٦٤) هم الصوفية، سئروا بذلك لكثرة أسفارهم ومن سياحتهم في البراري.

٢٠ - تجلّي توحيد الفناء
التوحيد فناذك عنك وعنه وعن الكون وعن الفناء^(٦٥).

٢١ - تجلّي إقامة التوحيد
كلّ ما سوى الحقّ مائل^(٦٦) ولا يقيّمه إلّا هو ولا إقامة إلّا بالتوحيد.
فَمَنْ أَقَامَ المائل^(٦٧) فهو صاحب التوحيد أي واحد قبل الاثنين فهو
مائل^(٦٨).

٢٢ - تجلّي توحيد الخروج
أخرج عن السّوى تعثر على وجه التوحيد ولا تقلّ كيف، فإنّ
التوحيد يناقض الكيف وينافيه فاخرج تجد.

٢٣ - تجلّي تجلّي التوحيد
التوحيد أن يكون هو الناظر وهو المنظور لا كمَنْ قال:
إذا ما تجلّى لي فكُلّي نواظر وإن هو ناجاني فكُلّي مسمع
فإذا انكشف فيما ظهر وظهر فيما به انكشف فذاك مقام التوحيد. وهذه
زمزمة لطيفة تذيب الفؤاد. رأيت في هذا التجلّي أخانا الخراز^(٦٩) رحمه
الله، فقلت له: هذا نهايتك في التوحيد أو هذا نهاية التوحيد؟ فقال: هذا
نهاية التوحيد. فقبلته وقلت له: يا أبا سعيد: تقدّمتمونا بالزمان وتقدّمناكم

(٦٥) للصوفيّة كلام طويل حول الفناء. ويقصدون به تبديل الصفات البشريّة بالصفات
الإلهيّة دون الذات، فكُلّما ارتفعت صفة قامت صفة إلهيّة مقامها، فيكون الحقّ
سمعه وبصره كما نطق به الحديث الشريف. أنظر حول هذا الموضوع: ميعيم
مصطلحات الصوفيّة ٢٠٧.

(٦٦) في الأصل: مائل.

(٦٧) في الأصل: المائل.

(٦٨) في الأصل: مائل.

(٦٩) هو أحمد بن عيسى الخراز، أبو سعيد. توفّي عام ٢٨٦هـ / ٨٩٩م. من مشايخ
الصوفيّة الكبار. له عدّة كتب. أنظر: الأعلام ١/ ١٩١، شذرات النعب ٢/ ١٩٢،
العبر ٢/ ٧٧، الموسوعة الصوفيّة ١٣٧.

بما ترى. كيف تفرّق يا أبا سعيد في الجواب بين نهايتك في التوحيد ونهاية التوحيد والعين العين، ولا مفاضلة في التوحيد؟ التوحيد لا يكون بالنسبة هو عين النسبة فحجل فأنته وانصرفت.

٢٤ - تجلّي توحيد الربوبية

رأيت الجنيّد في هذا التجلّي فقلت: يا أبا القاسم: كيف تقول في التوحيد بتمييز العبد من الرب؟ وأين تكون أنت عند هذا التمييز؟ لا يسمح أن تكون عبداً ولا أن تكون ربّاً، فلا بدّ أن تكون في بينونة تقتضي الاستشراق والعلم بالمقامين مع تجرّدك عنهما حتّى تراهما، فحجل وأطرق. فقلت له: لا تطرق، نعم السلف كنتم، ونعم الخلف كنّا. إلحظ الألوهيّة من هناك تعرف ما أقول. للربوبية توحيد وللألوهية توحيد. يا أبا القاسم: قيّد توحيدك ولا تطلق، فإنّ لكلّ اسم توحيداً وجمعاً. فقال لي: كيف بالتلافي وقد خرج عتّا ما خرج وتقل ما نقل. فقلت له: لا تخف. من ترك مثلي بعده فما فقد. أنا النائب وأنت أخي. فقبلته قبله فعلم ما لم يكن يعلم وانصرفت.

٢٥ - تجلّي ربيّ التوحيد

لما غرقنا مع الجنيّد في لجة التوحيد ومتنا لما شربنا فوق الطاقة وجدنا عنده شخصاً كريماً، فلما عليه وسألنا عنه، فقيل لنا: هو يوسف بن الحسين^(٧٠) وكنت قد سمعت به، فبادرت إليه وقبلته وكان عطشاً للتوحيد فروى. فقلت له: أقبلك أخرى؟ قال: رويت. فقلت: وأين قولك: لا يروى طالب التوحيد إلّا بالحقّ وقد يروى الدون بما يسقيه من هو أعلى منه، ولا ربيّ لأحد فاعلم، وتبه يوسف وهنا إليّ فاحتضته ونصبت له معراج الترقّي فيه الذي لا يعرفه كلّ عارف. والمعراج إليه ومن حطّيم لا غير. وأما نحن ومن شاهد ما شاهدنا فمعارجنا ثلاثة: إليه ومن

(٧٠) هو يوسف بن الحسين بن عليّ، أبو يعقوب الرازيّ. توفي عام ٣٠٤هـ / ٩١٦م. عالم بالكلام والتصوّف. له أشعار وأقوال ماثرة في الزهد. أنظر: الأعلام ٨/ ٢٢٧، طبقات الصوفيّة ١٨٥، طبقات الشمراني ١/ ١٠٠، تاريخ بغداد ١٤/ ٣١٤.

وفيه، ثم يرجع عندنا واحدًا وهو فيه، فإن إليه فيه ومنه فيه، فممن إليه ومنه فيه، فما ثم إلا فيه، ولا تعرج فيه إلا به، فهو لا أنت، فتحقق هذا التجلي يا سامع الخطاب.

٢٦ - تجلي من تجليات المعرفة

رأيت ابن عطاء^(٧١) في هذا التجلي فقلت له: يا ابن عطاء: إن خاص رجل جمل أجلت الله قد أجله معك الجمل، فأين إجلالك؟ لماذا تميزت عن جملك؟ هل كان الرجل من الجمل يطلب في غوصه سوى ربه؟ قال ابن عطاء: لذلك قلت جلّ الله. قلت له: فإن الجمل أعرف بالله منك، فإنه أجله من إجلالك كما يطلبه الرأس في الفوق يطلبه الرجل في التحت، فما تعدى الرجل ما تعطيه حقيقته. يا ابن عطاء: ما هذا منك بجمل. يقول إمامنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لو دليتم بحبل لوقع على الله»^(٧٢)، فكان الجمل أعرف بالله منك. حلا سلمت لكل طالب ربه صورة طيه كما سلم لك؟ تب إلى الله يا ابن عطاء، فإن الجمل أستاذك. فقال: الإقالة الإقالة. فقلت له: إرفع الهمة. فقال: مضى زمان رفع الهم. قلت له: للهمم رفع بالزمان وبغير زمان، زال الزمان، فلا زمان. إرفع الهمة في لا زمان تل ما تهتك عليه. فالترقي دائم أبدًا. فتبه ابن عطاء وقال: بورك فيك من أستاذ، ثم فتح هذا الباب فترقي ف شاهد فحصل من ميزاني وأقرني وانصرفت.

٢٧ - تجلي النور الأحمر

سريت في النور الأحمر الشعشعاني وفي صحبتي إبراهيم

(٧١) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الأدمي. توفي عام ٣٠٩هـ. له أقوال سائرة في التصوف. الموسوعة الصوفية ٢٩٤.

(٧٢) ورد الحديث بصيغة: «لو دليتم أحدكم بحبل إلى الأرض السابعة لندم على ربه». أخرجه ابن كثير في تفسيره ٣٣/٨، والسيرطي في الدر المنثور ١٧٠/٦، وابن الجوزي في الملل المتناهية ١٤/١، وكذلك ورد بصيغة: «لو دليتم أحدكم بحبل إلى الأرض السفلى السابعة لهبط على الله». ذكره ابن الجوزي في الملل المتناهية ١٣/١.

الخَوَاصِ^(٧٣)، فتنازعنا الحديث فيما يليق بهذا التجلي وما يعطيه حقيقته، فما زلنا على تلك الحالة، وإذا بعليّ بن أبي طالب رضي الله عنه ماراً في هذا النور مرعاً فمكته، فالتفت إليّ فقلت: هو هذا. فقال: هو هذا وما هو هذا، كما أنا وما أنا، وأنت وما أنت. قلت: فثمّ ضدّ. قال: لا. قلت: فالعين واحدة. قال: نعم. قلت: عجب. قال: هو عين العجب. فما عندك؟ قلت: ما عندي عندانا، عين العند. قال: فأنت أخي. قلت: نعم، فواختيه. قلت: أين أبو بكر؟ قال: إمام. قلت: أريد اللحاق به حتى أسأله عن هذا الأمر كما سألتك. قال: أنظره في النور الأبيض خلف سُرَادق الغيب، فتركته وانصرفت.

٢٨ - تجليّ النور الأبيض

دخلت في النور الأبيض خلف سُرَادق الغيب فألفيت أبا بكر الصديق على رأس الدرجة مستنداً ناظراً إلى الغرب، عليه حلّة من الذهب الأبيّ، له شعاع يأخذ بالآبصار، قد اكتشفه النور ضارباً بذقنه نحو مقعده، ساكناً لا يتحرّك ولا يتكلّم، كأنّه المبهوت، فتاديت بمرتبتي ليعرفني فإذا به أعرف بي منّي بنفسه. فرفع رأسه إليّ، قلت: كيف الأمر؟ قال: هوذا بنظري. قلت له: إنّ عليّاً قال كذا وكذا. قال: صدق عليّ وصدقت أنا أنت. قلت: فما أفعل؟ قال: ما قال لك رسول الله صلى الله عليه وسلّم؟ قلت: هو مقامك. قال: هو مقامه صلى الله عليه وسلّم. قلت: قد وجهه لك. قال: وقد وجهه لك. قلت: هو بيدك. قال: خذه فقد وجهته لك.

٢٩ - تجليّ النور الأخضر

ثمّ نزلت إلى تجلّ آخر في النور الأخضر خلف سُرَادق الحقّ فإذا بعمر بن الخطاب، قلت: يا عمر. قال: ليّك. قلت: كيف الأمر؟ قال: هوذا، يقول لي كيف الأمر. فذكرت مقالة أبي بكر وعليّ رضي الله

(٧٣) هو إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل، أبو إسحاق الخَوَاصِ، ترقى عام ٢٩١هـ. زاهد، صوفي على طريقة الملاميّة، الموسوعة الصوفيّة ١٥٠.

عنهما، وذكرت له من بعض ما كان بيني وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: خذ المقام. قلت: هو بيدك. قال: قد وجهته لك. قلت: يا عجباً. قال: لا تعجب، فالفضل عظيم. أُلست الصَّهر المكرم. خذ النور الممدود فقد جاء الشاهد. إنصِبْ المعراج، وَجَّهْ اليدين.

٣٠ - تجلّي الشجرة

نصبْتُ المعراج ورقيت فيه فملكك النور الممدود وجعلت قلوب المؤمنين بين يدي. فقيل لي: أشعلها نوراً، فإنّ ظلام الكفر قد اكتمه ولا ينقُره سوى هذا النور، فأخذني هيجان في المعراج.

٣١ - تجلّي توحيد الاستحقاق

توحيد استحقاق الحق لا يعرفه سوى الحق، فإذا وجدناه فإنما نوحده بترجيد الرضى ولسانه، فقتنع متاً بذلك. فإذا جاء سلطان توحيد الاستحقاق لم تكن هناك، وكان التوحيد ينبعث عنا ويجري متاً من غير اختيار ولا هم ولا علم ولا عين ولا شيء.

٣٢ - تجلّي نور الغيب

كنا في نور الغيب فرأينا سهل بن عبد الله التستري^(٧٤) فقلت له: كم أنوار المعرفة يا سهل؟ فقال: نوران. نور عقل ونور إيمان. قلت: فما مدرك نور العقل وما مدرك نور الإيمان؟ فقال: مدرك نور العقل «ليس كمثل شيء»، ومدرك نور الإيمان «الذات» بلا حدّ. قلت: فأراك تقول بالحجاب. قال: نعم. قلت: يا سهل: حدّثه من حيث لا تشعر، لهذا سجد قلبك من أول قدم وقع الغلط. قال: قل. قلت: حتّى تنزل بين يديّ فجثا. فقلت له: يا سهل: مثلك من نال عن التوحيد فيجيب، وهل الجواب عنه إلّا الكوت. تنبّه يا سهل. ففني ثم رجعت فوجد الأمر على ما

(٧٤) هو سهل بن عبد الله بن يونس التستري، أهر معتد. توفي عام ٢٨٣هـ / ٨٩٦م. إمام في التصوف. له عدة كتب. أنظر: الأعلام ١٤٣/٣، طبقات الصوفية ٢٠٦، وفیات الأعبان ٢١٨/١، حلبة الأولياء ١٨٩/١٠، طبقات الشمراني ٦٦/١.

أخبرناه. فقلت: يا سهل أين أنا منك؟ فقال: أنت الإمام في علم التوحيد، وراخيت بينه وبين ذي النون المصري وانصرفت.

٣٣ - تجلّي من تجلّيات التوحيد

نُصِبَ كرسيّ في بيت من بيوت المعرفة بالتوحيد وظهرت الأُرجية مستوية على ذلك الكرسيّ وأنا واقف، وعلى يميني رجل عليه ثلاثة أثواب: ثوب لا يُرى وهو الذي يلي بدنه، وثوب ذاتيّ له، وثوب مُعار عليه. فسألته يا هذا الرجل: مَنْ أنت؟ فقال: سَلْ منصور^(٧٥). وإذا بمنصور خلفه. فقلت: يا بن عبد الله: مَنْ هذا؟ فقال: المرتعش^(٧٦). فقلت: أراء من اسمه مضطراً لا مختاراً. فقال المرتعش: بقيت على الأصل والمختار مدّع ولا اختيار. فقلت علام^(٧٧) بيت توحيدك؟ قال: على ثلاث تراعد. قلت: توحيد على ثلاث قواعد ليس بتوحيد، فخجل. قلت: لا تخجل. ما هي؟ قال: قصمت ظهري. قلت: أين أنت من سهل والجند وغيرهما وقد شهدوا بكما لي! فقال مجيباً بقواعد توحيد:

رَبِّ وفرد ونفي ضَدَّ قلت له: ليس ذاك عندي
فقال ما عندكم؟ فقلنا: وجودٌ قُفْدي وقُفْدُ رَجْدي
توحيد حَقِّي بترك حَقِّي وليس حَقِّي سواي وحدي
فقال: أَلَحْتَنِي بَسَنَ تَقَدَّمَ. فقلت: نعم. وانصرفت وهو يقول:
يا قَلْبُ سمعاً له وطوعاً قد جاء باليّنات بعدي
فالتفت إليه وقلت:
طَهَّرت في برزخ غريب فالرَبُّ رَبِّي والعبد عبدي.

٣٤ - تجلّي العِزّة

إن قيل لك: بماذا وُحِدَ الحقُّ؟ فقل: بقبوله للضدّين معاً. فإن قيل

(٧٥) هو منصور بن عمار الراءعظ، من أهل مرو. أقام بالبصرة. طبقات الشعرائي ٩٢/١.

(٧٦) هو عبد الله بن محمد المرتعش النيسابوري، أبو محمد توفّي عام ٣٢٨هـ. طبقات

الشعرائي ١١٧/١، حليّة الأولياء ٣٥٥/١٠.

(٧٧) في الأصل: على ما.

لك: ما معنى قبول الضدين؟ فقل: ما من كون ينعت أو يوصف بأمر إلا وهو مسلوب من ضد ذلك الأمر عندما يُنعت به من ذلك الوجه، وهذا الأمر يصح في نعت الحق خصوصًا، إذ ذاته لا تشبه الذوات، فالحكم عليه لا يشبه الأحكام، وهذا وراء طور العقل. فإنَّ العقل لا يدري ما أقول. ورتما يُقال لك هذا يحيله العقل. فقل: الشَّانُ^(٧٨) هنا. إذا صحَّ أن يكون الحقُّ تعالى من مدركات العقول حيثُ تمضي عليه أحكامها، لئن لم تنتهِ لتشتفى شقاء الأبد. مالك وللحقِّ آية مناسبة بينك وبينه في أيِّ وجه نجتمع. أترك الحقَّ للحقِّ، فلا يعرف الحقُّ إلا الحقَّ. يقول الحقُّ: وعزّة الحقِّ لا عرفت نفسك حتّى أجليكَ لك وأشهدك إياك. فكيف تعرفني؟ تأذّب فما هلك أمرؤ عرف قدره. إقتدِ بالمهتدين من عبادي.

٣٥ - تجلّي النصيحة

لا تدخل دارًا لا تعرفها، فما من دار إلا وفيها مهاوٍ ومهالك. فمن دخل دارًا لا يعرفها فما أسرع ما يهلك. لا يعرف الدار إلا بانيها، فإنّه يعرف ما أودع فيها. بنك الحقُّ دارًا له ليغمرها به. ما أنت بنيتها. ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ، أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾^(٧٩). فلا تدخل ما لم تبني فإنك لا تدري في أيِّ مهلك تهلك ولا في أيِّ مهواة تهوي. قف عند باب دارك حتّى يأخذ الحقُّ بيدك ويمشيك فيك. يا سخيّف العقل: أبشرك الفكر تقتنص طيره. أبخيول الطلب تدرك غزاله. أبسّهم الجهد ترمي صيده. مالك يا غافل. إزمِ صيدك بسهمك، فإن أصبته أصبته ولا تصيه أبدًا. يا عاجزًا عن نفسه، كيف لك به، ما ظفرت يداك سوى التعب.

٣٦ - تجلّي لا يغرّتك

يا مسكين مالك يُضرب لك المثل بعد المثل ولا تفكّر. كم تخبط في الظلمة وتحسب أنك في النور. كم تقول أنا صاحب الدليل وهو عين الدليل، متى صحك تغترّ عليه. لا يغرّتك اتساع أرضه، كلّها شرك ولا

(٧٨) الشَّانُ هو البغض والكراهية.

(٧٩) الدّاقة/٥٨-٥٩.

نعل لك . كم مات فيها من أمثالك ، كم فرّقت من نعال الرجال فوقفروا فلم يتقدّموا ولم يتأخّروا فماتوا جوعًا وعطشًا .

٣٧ - تجلّي عمل في غير معمل

كم ماسر على الأرض والأرض تلعه . كم ساجد عليها وهي لا تقبله . كم داع لا يتعدّى كلامه لسانه ولا خاطره محلّه . كم من ولي حبيب في البيع والكناس . كم من عدوّ ويغض في الصلوات والمساجد . يعمل هذا في حقّ هذا وهو يحب أنّه يعمل لنفسه . حقّت الكلمة ووقفت الحكمة ونفذ الأمر ، فلا نقص ولا مزيد . بالترد كان اللعب ، لم يكن بالشطرنج ، قاصمة الظهر وقارعة الدهر . حكمٌ نفذ لا رادّ لأمره ولا معقّب لحكمه . انقطعت الرقاب ، سقط في الأيدي ، تلاشت الأعمال ، طاحت المعارف ، أهلك الكون السلخ والخلع ، يُسلخ من هذا ويُخلع على هذا (٨٠) .

٣٨ - تجلّي الكمال

إسمع يا حبيبي : أنا العين المقصودة من الكون . أنا نقطة الدائرة ومحيطها . أنا مرّكبها وسيطها . أنا الأمر المتزلّ بين السماء والأرض . ما خلقت لك الإدراكات إلّا لتدركني بها ، فإذا أدركتني أدركت نفسك . لا تطمع أن تدركني بإدراكك نفسك ، بعيني تراني ونفك لا بعين نفسك تراني . حبيبي : كم أناديك فلا تسمع ، كم أترأى لك فلا تُبصر ، كم أندرج لك في الروائح فلا تشمّ ، وفي الطعوم فلا تطعم لي ذوقًا . ما لك لا تلمسني في الملموسات . ما لك لا تدركني في المشمومات . ما لك لا تبصرني . ما لك لا تسمعني . ما لك ما لك ما لك . أنا ألذّ لك من كلّ ملذوذ ، أنا أشهى لك من كلّ مشهى . أنا أسمى لك من كلّ حسن . أنا

(٨٠) في هذا التجلّي يدور واضحا الدعوة إلى التهنيت قبل فوات الأوان ، حيث بنظر في أعمال بني آدم وقد قاموا بها دون أن يراد بها طاعة الله تعالى ، فانكشف له يوم الحساب وما ينفع فيه ، حيث تجازى كلّ نفس ، فإذا انقضت حسناته خلّج عليه من سيئات غيره المستحقّ لها ، كما يُسلخ من حسنة لثرة إلى غيره المستحقّ لها .

الجميل، أنا المليح. حبيبي حُبِّي لا تُحِبْ غيري. إعشقني، هُم فَي لا تُهْم في سواي. ضمّني قُبْلتي، ما تجد وصولاً مثلي. كلّ يريدك له وأنا أريدك لك وأنت تفرّ مني. يا حبيبي ما تنصّني إن تقربت إليّ تقربت إليك أضعاف ما تقربت به إليّ. أنا أقرب إليك من نفسك ونفسيك. مَنْ يفعل ذلك معك غيري من المخلوقين؟ حبيبي أثار عليك منك، لا أحب أن أراك عند الغير ولا عندك. كن عندي أكن عندك كما أنت عندي ولا تشعر. حبيبي: الوصال الوصال.

لو وجدنا إلى الفراق سبيلًا لأذقنا الفراق طعم الفراق.

حبيبي تعالَ يدي ويدك تدخل على الحقّ تعالى ليحكم بيتا حكم الأبد. حبيبي من الخصام ما يكون ألدّ الملوذات وهو خصام الأحباب فتفع اللذة بالمحاوره.

ولقد هممت بقتلها من حبّها كيما تكون خصيمني في المحشر.

ما كان لي من علم بالملأ الأعلى إذ يختصمون لو لم يكن من فضل المخاصمة إلا الوقوف بين يدي الحاكم. فما ألدّها من وقفة مشاهدة محبوب يا تّجان يا جان.

٣٩ - تجلّي خلوص المحبة

حبيبي قرة عيني: أنت متي بحيث أنا. لزيمي تسيمي تعالى الله، لا بل أنت ذاتي. هذا يدي ويدك أدخل بنا إلى حضرة الحبيب الحقّ بصورة الاتحاد حتّى لا نمتاز فنكون في العين واحدًا. ما ألقه من معنى، ما أرقّه من مزج. كأنّ هذا من الأسباب المعينة لسرعة الامثال عند ورود الأمر بالسجود له، ولأنّ حقائقهم لا تعطى المنازعة والمخالفة. ولذا ربّما سمّوا عالم الأمر وليس عندهم نبي أصلاً حتّى لا تختلف الكلمة فيهم. فهم الأمر المحض والخير المحض، وهم في اللذة المحضة، خلقوا في مقاماتهم المعلومة فلم يكن لهم ترقّ، فإنّ في الترقّي تشويشًا ومكابدة. فهم المصرون فلم يكن لهم مانع يمنعهم من المبادرة لامثال الأمر، ولم

يكن أيضًا هذا المأمور له بالسجود من جنسهم، كما قال تعالى: «قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئننين لنزلنا عليهم من السماء ملكًا رسولاً»^(٨١). وقال تعالى: «ولو جعلناه ملكًا لجعلناه رجلاً»^(٨٢). فليس يكبر أبدًا على غير الجنس خدمة من ليس من جنسه فإنه ليس فيه حظ من مرتبته، وعلى قدر ما تقترب المشاركة في الجنسية تقع الإيابة والحسد. هذا هو المعروف من الحقائق في ما يعطيه عالم الأشباح والظلم، فاجتمع لأبليس أمران: الواحد أنه لم يحضر موطن التعليم فيلزمه الخدمة بحكم العلم وهو من الجنس لأنه من العالم العنصري وإن كان الغالب عليه النار^(٨٣)، وغلب ناره على نوره، فإن له في النورية صورة من حيث النفخ الشامل له ولغيره، كما أن آدم من العالم العنصري وإن كان الغالب عليه الطين فنوره غالب على طينه^(٨٤)، فكان العالم المطيع. فلهذا الفرق النسبي والجنسية وقعت الإيابة والحسد وأخذ يفضل بعض العناصر على بعض ولا مفاضلة فيها البتة من حيث الذات، لأن كل ذات على حقيقة وإن كان بينهما الأمر الجامع وهي اليبوسة^(٨٥). ولكن لما لم يجعله ترابًا وجعله طينًا وهو امتزاج الماء بالتراب نظر إلى عنصر الماء الذي هو نقيض ما انتخر به فأخذ يصادمه مصادمة الضد، فلهذا وقعت الإيابة منه ولحق بالأخسرين إلى يوم الدين، فهو العدو بالطبع الناصح بالمرض. فانظروا يا إخواننا ما أشرف الإنسان.

وأما المخالفة التي وقعت من هذا الخليفة فلم تقع منه من حيث ذاته ولا من حيث مرتبته وإنما وقعت من حيث إنه كان حاملًا للموانق والمخالف وقبضة جامعة للطائع والمعاصي، فتحرك النسب المخالف منه

(٨١) الإسراء/٩٥.

(٨٢) الأنعام/٩.

(٨٣) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿وخلق الجن من نار﴾. الرحمن/١٥.

(٨٤) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار﴾. الرحمن/١٤.

(٨٥) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾.

الأعراف/١٢.

بالمخالفة لأنَّ الجنة ليست مرطبة فهو يتضرر بها كما تضرَّ رياح الورد بالجُعل^(٨٦) فكانت سببًا لخلافته وتميزًا لقبضتين منه في دار المزج، فانقلب فريق السعادة إلى الجنة وفريق الشقاوة إلى النار، حتَّى لو رام أهل النار الذين هم أهلها أن يدخلوا الجنة ما استطاعوا ولجروا إلى النار جري الحديد للمغناطيس، وكذلك أهل الجنة. وهذا لا يعرفه إلَّا طائفتنا لا غير. وقد أشار النبي صَلَّى الله عليه وسلَّم إشارة لطيفة إلى ذلك علمها من علمها: «إنكم لتتحمون في النار وأنا آخذ بحجزكم وأنتم تأبون»^(٨٧). وأخبرنا ثقات أن ببلاد اليمن طائفة يسمون أولاد أم عيسى إذا عابوا الضبع لا يملكون أن يرموا أنفسهم عليه حتَّى يأكلهم. ورأيت أنا من صلحاتهم واحدًا، وهو انزعاج يقتضيه طبعهم المناسب للمنجذب إليه كذلك أصحاب النار. فافهموا فإنَّ الأسرار لا تحتمل فوق هذا الكشف رتبة، فكانت مخالفة حكمة لنبي حكمة لا مخالفة حُكم لنبي حُكم. والله يتولانا وإياكم بما تولى به عباده الصالحين.

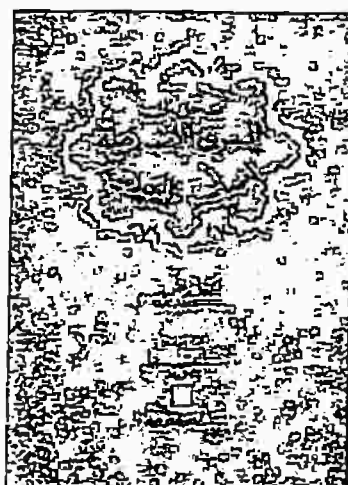
إنتهى بعض العرض من هذا الكتاب على حسب الوقت، والحمد لله، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم.

نقله من خط مؤلفه رضي الله عنه الفقير إلى رحمة الله تعالى عبد الله ابن علي بن أحمد الخولاني الأشيلي الأندلسي، وذلك ليلة الخميس السابع من شهر صفر سنة ست وستماية، بمدينة حلب عمَّرها الله. وحسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلَّا بالله العلي العظيم.

(٨٦) حشرة صغيرة تغذي وتعيش على أغصان الورد.

(٨٧) أخرجه البخاري في صحيحه ١٢٧/٨، مسلم في صحيحه رقم ١٧-١٨-١٩، أحمد في المستد ٣١٢/٢، ٣٦١/٣، البيهقي في مجمع الزوائد ٢٥٤/٦، الترمذي في إتحاف السادة المثقين ٩٤/٩.

صدر عن دار المشرق



زيارات قرى شمال العراق الرعائية قام بها البطريرك يوسف أودو (١٨٦٧-١٨٦٨)

الأب بطرس حدّاد^٥

مقدمة

إنَّ البطريرك يوسف السادس أودو (ت ١٨٧٨) هو أشهر من أن أعرفه^(١)، فذكراه حيّة في قلوب أبناء طائفته، ويتناقل الخلف عن السلف أخبار جهاده الحسن في خدمة الله والكنيسة.

إنَّ الأسطر التالية مقتطفة من دفتر الشّركات أيّ معسوفات دار البطريركيّة الكلدانيّة اليوميّة، رأيت فيها معلومات مفيدة جدية بالتّشريح، خاصّة أنّ تغييراً جذريّاً قد طرأ على معظم القرى الواردة في العقال، لا بل زال عدد كبير جدّاً منها في السنوات الأخيرة.

الكتابة ليست بخطّ البطريرك، بل بخطّ أحد مرافقيه؛ اللغة بسيطة تكثر فيها الأخطاء الإملائيّة، وهي متأثرة باللهجة المروصلية، حيث كان مقرّ الكرسيّ البطريركيّ آنذاك. لكننا نستشفّ بين الأسطر غير عالية على خدمة شعب الله، وروحيّة الفقر الرهبانيّة المستوحاة من البساطة الإنجيليّة.

رأيتي أورد النصّ كما في الأصل، وما بين الأقواس إضافات متبنة

(٥) البطريركيّة الكلدانيّة، بغداد.

(١) راجع: J. Tinkdji: *L'Eglise Chaldéenne Catholique autrefois et aujourd'hui*, Paris, 1913, p. 15 - 16.

من الدفتر نفسه، لكنّيا ملتقطة من هنا وهناك توثيقًا للفائدة. والدفتر المذكور هو في خزانة البطريركية الكلدانية ببغداد، وهي تنشر بإذن من غبطة السيّد البطريرك مار روفائيل الأوّل يداويد الكليّ الطوبى.

الزيارة الرعائية سنة ١٨٦٧

كتب: «قد خرجنا من الموصل في ٢٥ شهر آب، يوم الأحد، سنة ١٨٦٧؛ جئنا على دير مار كوركيس ورتا، وفي الليل قدّس غبطته وجئنا على تلكيف، وفي تلكيف بتنا يومين. ومن تلكيف جئنا على بطناية بتنا يوم، ومن بطناية جئنا على تللسقف بتنا يوم، ومن تللسقف جئنا على باقوفه بتنا يوم، ومن باقوفه جئنا على دير السيّدة بقينا يومين^(٢)، ومن الدير جئنا على دموك ورتا يومين، ومن دموك جئنا على منكيش^(٣) ورتا فيها أربعة أيّام، ومن منكيش جئنا على داؤدية وما بقينا فيها بل حاولنا (جاولنا؟) فيها وجئنا على قرية دهى، ومن قرية دهى جئنا على قرية جلّك، ومن جلّك جئنا على هلمون؛ دخلنا على هلمون في يوم الأربعاء وقت العصر في ١١ أيلول. وفي اليوم الأوّل [من نزولنا هناك] حلّ غبطته أنفازًا منهم [أي من النساطرة الممتلكين] في ليل واحد خمسة وستين نفرًا. وثاني ليل حلّ غبطته أربعين؛ ثمّ بقينا في قرية هلمون أيّام عدد ٢٥؛ وخرجنا يوم الإثنين جئنا على قرية آروش، ومن آروش جئنا على عيون السمك - أي عين نوني^(٤) - ومن هناك جئنا على عمادية [واستقبلنا ضبطية^(٥) مرسلين من خندان أغا فمحنناهم ٢٠ قرشًا] وبقينا فيها أيّام عدد ٢٨؛ وبعده جئنا على قرية حمزية بقينا فيها ليلتين، وجئنا على قرية بيناته

(٢) زيادة في المعلومات عن هذه القرى المسيحية، انظر:

J.M. FIEY, O.P., *Assyrie Chrétienne*, Beyrouth, Dar el-Machreq - 1965.

(٣) لمزيد من المعلومات عن القرى المسيحية التي ترد بعد منكيش، انظر للمؤلف نفسه:

J.M. FIEY, O.P., «Sanctuaires et villages syriaques orientaux de la vallée de la Sapna», *Le Muséon*, t. 102 - fasc. 1-2 (1989) p. 43 ss.

(٤) تسمى اليوم بالكردية كانيماسي وتؤدّي المعنى نفسه أي عين أو عيون السمك.

(٥) ثلّة من الشرطة تخرج لاستقبال الشخصيات المهمّة ومرافقتها.

وبقينا فيها ثلاثة أيام، وجئنا على قرية إيشك بقينا هناك خمسة أيام،
وتحولنا على قرية أراذن [فأعطينا للقسّ الجديد زيا بن بولص ماتى قرش،
واشترينا له لفّة ويميني (أي عمامة وحذاء) بمبلغ ٤٢ قرشاً].

ريشيث^(٦) سنة ١٨٦٧

عمادية ٣٣ قرشاً، حمزية ٥٤، بيناته ٦٥، إيشك ٧٨، تنا ١٦٥،
داؤدية ١٥٠، أراذن ٢٤٢، منكيش ٥٢٣.

الزيارة الرعائية سنة ١٨٦٨

تقرأ أيضاً: «ثم خرجنا من الموصل في غرة تموز سنة ١٨٦٨»^(٧)،
في الليل جئنا على قرية كرمليس، ومكثنا فيها ٧ أيام، ومن هناك في الليل
ارتحلنا على قرية تلكيف ومكثنا هناك نحو أيام... (ويظهر أنّه عاد إلى
الموصل لأمر هام فانتقطعت الزيارة، وفي أيلول انطلق إلى بطناية مباشرة
ليكمل زيارته الرعائية كالسنة السابقة؛ ويذكر في مراحل زيارته أنّه اشترى
من الخضروات: الباذنجان والباويا والسلق والبطاطا. كما وردت أيضاً
أسماء بعض القسس في خدمة القرى، منهم: ميخائيل شمسية وتوما كتولا
وحنا زهرة في تلكيف. وقسّ قرياقوس في بطناية. والقسّ: حنا ويوسف
وكوركيس في منكيش. والقسّ أوراها في تنا. والقسّ يونان في دهوك.
والقسّ متي رئيس في القوش»^(٨).

ريشيث سنة ١٨٦٨

داؤدية ١٧٢ قرشاً، تنا ١٦٤، أراذن ٢٤٠، إيشك ١٠١، بيناته
٧٧، حمزية ٦٠، بليجنتك ١٦، منكيش ٥٥٢.

(٦) هي ضريبة الرأس، أي تبرع الأسر المسيحية لرئيس الطائفة المحلي، وتُدفع عن
الذكور طوعاً.

(٧) نلاحظ في الزيارتين أنّ البطريك بارح الموصل في تموز أو آب وذلك لاشتداد الحرّ
في المدينة، في حين يكون المناخ ألطف جداً في قرى الشمال.

(٨) معظم القسس ذكروا بلا ألقابهم أو أسماء والديهم، أمّا الأخير فهو ابن أخت
البطريك أودو.

إحصائيات سنة ١٨٦٨

أرى أنّ أهمّ ما في هذا الدفتر هي الإحصائيات التالية، إذ ليس لنا إحصائيات سراها ترجع إلى القرن الماضي. كتب:

بيان عدد نفوس تليّيف في ٢٠ تمّوز ١٨٦٨

تليّيف	ذكور	إناث	بيوت
٢٢٥٣	٢٢٠٠	٥٠٠	
٤٠٣	٤٢٨	١٣٢	
١٥٦	١٨٢	٥٨	
٦٧٠	٦٧٩	٢٠٣	
١٢٣٨ (تشرين ١)	١٢٣٩	٤٦٤	
٤٧٦	٤٣٢	١٧٢	
١٢٢ (تشرين ٢)	٩٢	٣٨	
١٢١	١٠١	٣٧	
٢٣٢	٢٠٢	٧٠	
٨٦	٦٥	٢٣	
٥٤	٤٥	١٨	
٣٢	٣٤	١٠	
كوماّني	[كتب الاسم ولم يُذكر العدد]		

إضافة

كتب أيضًا: «قد أخذنا من يد أرلاد بنيامين من قرية بيرته: شمعون وهرمز، من طرف إيراد الكنيسة التي يدهم من جهة سنة الماضية بظمان واحد صابون وأربعة أسنان توتون، وغروش عدد ٨٠ وكذلك ريشيث من المذكورين غروش عدد ١٢ في ٢٥ كانون ٢ سنة ١٨٦٩ في قرية ألقوش». أقول: المن مقياس للوزن يختلف من مكان إلى آخر، ويساوي عادة نحر ٢٥ كغم، والبظمان مقياس محليّ يختلف من قرية إلى أخرى، فعند بعضهم يساوي المن وعند بعضهم الآخر يساوي ٤ أسنان. وأما التوتون فهو السن أي التبغ وهو الدخان، ومنه أنواع جيّدة تُزرع في شمال العراق.

طائفة من «الأعلام الجغرافية» في العراق

الدكتور إبراهيم السامرائي^٥

لقد اخترت من الأعلام الجغرافية في العراق طائفة ذات فائدة لغوية وتاريخية، وقد استبعدت منها الأعلام التي كثر درسها فعُرفت في المرسوعات التاريخية ودوائر المعارف مثل «بغداد». ولم أذكر من هذه الأعلام التاريخية إلا ما بقي معروفاً في عصرنا في تنظيمات العراق الإدارية.

وأبدأ هذه الطائفة بمدينة كردية عُرفت في التاريخ الإسلامي ووردت في الأخبار هي:

١ - إزبل:

- قال أهل البلدان ومنهم ياقوت في معجم البلدان:

إزبل: وزان «إئيد»، ولا يجوز فتح الهمزة.

+ أقول: هذا هو ضبط هذه الحاضرة في التاريخ القديم، ولكنها الآن «أربيل» وزان «أفعليل» وليس في العربية شيء من هذا.

وهي من المحافظات الكردية في شمال العراق، وفيها جامعة للآداب والعلوم. وهي في الألسن الدارجة قبل عدة عقود من السنين

(٥) أستاذ في كلية الآداب بجامعة صنعاء، الجمهورية اليمنية.

«أرويل» بالرواء دون الباء، وهذا شيء من الإبدال يعرض للألسن الدارجة.

جاء في معجم البلدان: إرِيل: قلعة حصينة ومدينة كبيرة في فضاء من الأرض واسع بسيط، ولقلعتها خندق.

+ أقول: وهي في حاضرتنا مدينة فسيحة في فضاء من الأرض قد تخلّى عن القلعة التي لم يبق منها إلا معالم دارسة.

وقد نُسب إليها جماعة من أهل العلم والحديث منهم أبو أحمد القاسم بن المظفر الشهرزوري الشيباني الإربلي.

وقد صنّف في تاريخ إربل ابن المستوفي كتابه الشبير. وقد طبع هذا في العراق وكان من مطبوعات وزارة الثقافة والإعلام منذ ما يقرب من ربع قرن، حتّفه وقدّم له الأستاذ الدكتور سامي الصقّار.

ومن المفيد أن أشير إلى ما قاله في «إربل» أنوشروان البغدادي المعروف بشيطان العراق الضريع:

تَبَا لِسَيْطَانِي وَمَا سَوَّلَا لَأَنَّهُ أَنْزَلَنِي «إِرْبِلَا»
نَزَلْتُهَا فِي يَوْمٍ نَحْسٍ فَمَا شَكَكْتُ أَنِّي نَازِلُ «كِرْبِلَا»

+ أقول: و«كربلا» في البيت الثاني هي «كربلاء» المدينة التي شهدت معركة اللَّطَف، وقُتل فيها أبو عبدالله الحسين بن عليّ بن أبي طالب - رضي الله عنه - وسيأتي الكلام عليها.

٢ - الإسكندرية:

بلدة صغيرة من محافظة بابل.

- قال ياقوت: قرية على دجلة بإزاء الجامعة بينها وبين واسط خمسة عشر فرسخًا.

+ أقول: هي في عصرنا على غير ما ذكره ياقوت من كونها على دجلة، لأنها كما أشرنا من محافظة بابل، فهي على الفرات.

+ أقول: لعلّ الذي ذكره ياقوت هو قرية على دجلة ذهبت معالمها، فجدّت في عصرنا قرية أخرى على الفرات، أو قد نحمل ذلك على سهوٍ من ياقوت على ما عُرف من ضبطه والتزامه. وليس لنا من علم في سبب التسمية ونسبتها إلى الإسكندر المكدوني.

والذي يعمّز كون القرية على الفرات في بابل علمنا أنّ الإسكندر قد وصل إلى بابل، والتاريخ معروف.

٣ - أُلوس:

قرية على الفرات قرب عانات والحديثة كما قال ياقوت في معجم البلدان.

وقد تقال بمدّ الهمزة «أُلوس»، وهي بهذا النطق في عصرنا.

- قال ياقوت: وإليها يُنسب المؤيد الأُلوسي الشاعر المتوفى سنة ٥٧٧ هـ، ذكره العماد في الخريدة قسم العراق.

+ أقول: وقد نُسب إليها جمهرة من أهل العلم في عصرنا كان منهم أبو الثناء الأُلوسي صاحب التفسير المشهور، والسيد محمود شكري الأُلوسي صاحب بلوغ الأرب، والسيد نعمان خير الدين، ترجم لهؤلاء الثلاثة وغيرهم، الأستاذ خير الدين الزركلي في الأعلام.

٤ - الأنبار:

- قال ياقوت: قال أبو الفاسم: «الأنبار»: حدّ بابل، سُميت بذلك لأنّه كان يُجمّع بها أنابيب الحنطة والشعير والقت والتبن. وكان يُقال لها الأهراء.

- قال الأزهري: واحد الأنبار «نِير»، وجمع الجمع «أنابير».

فتحها خالد بن الوليد سنة ١٢ للهجرة أيام الخليفة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه -.

+ أقول: و«الأنبار» في عصرنا محافظة على الفرات الأوسط تتبعها
عدّة نواح وتنظيمات إداريّة.

وقد نُسب إلى «الأنبار» طائفة كبيرة، فيهم اللغويّون والنحويّون
والمحدثون والشعراء وغيرهم. والنسبة إلى الجمع «أنباري».

ويرى الفرس أنّ «الأنبار» كلمة استعارها العرب وتوهموا في
صيغتها الجمع.

جاء في المعجمات الفارسيّة أنّ: «أنبار» بمعنى «امتلاء أو ما يبرزه
الإنسان أو ما يكون من ذلك من الحيوان الذي يتخذ سماداً أو مخزون
الغلال والتبن والعلف».

+ أقول: ويكاد يتفق ما جاء في المعجمات العربيّة وما جاء في
المعجمات الفارسيّة، وليس القطع في الأمر ممكناً.

وفي الألسن الدارجة تحوّل «أنبار» إلى «عُنْبَر» و«عُنْبَار» بمعنى
«المخزن» للبضائع والغلال.

٥ - بابل:

جاء في معجم البلدان: بابل اسم ناحية فيها الكوفة والحلة يُنسب
إليها السُّخر، قال تعالى: ﴿وَمَا أَنزَلْ عَلَى الْمَلِكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ
وَمَارُوتَ﴾ ١٠٢ سورة البقرة.

- قيل: بابل العراق، وقيل: بابل دُنياؤند.

- وقيل: لما حَسَرَ الله الخلائق إلى بابل بعث إليهم ريحاً فحشرتهم
واجتمعوا ببابل. فقام يعرُب بن قحطان، أوّل مَنْ تكلم بالعربيّة، ولم يزل
المنادي ينادي: مَنْ فَعَلَ كَذَا وكَذَا فله كذا وكذا، حتّى انفرقوا على اثنين
وسبعين لساناً، وانقطع الصوت، وتَبَلَّلَتِ الألسن فُسِّمَتْ «بابل».

+ أقول: انتهى ما أثبتّه ياقوت في معجمه، ولكتنا في هذا العصر

ندرك ما وصل إليه أهل التقيب في الحضارات القديمة، وقد بدأ هؤلاء درسمهم الجاذ منذ أوائل القرن التاسع عشر، فعرفوا اللغة البابلية الآشورية، وقرأوا النقوش في الألواح، وعلى التُصُب والتماثيل، وعرفوا شريعة حمورابي التي سبقت التاريخ المسيحي بعشرات القرون، واكتشفوا مكتبة أشوربانيبال. وكان من جملة ذلك فوائد تاريخية وحضارية تتجاوز هذا الذي كان للعرب ممّا أوردته ياقوت.

ومن هذا عرفنا أنّ «بابل» لا صلة لها بما يعنيه المصدر «بَبْلَة» الذي يفيد التفرّق. إنّ «بابل» تعني «باب إيل» أي باب الإله^(١).

ولكن العرب صرفوا الاسم إلى بناء «فاعِل» فكان من ذلك المعنى الذي وصلوا إليه من «الببلّة».

+ أقول: وقد سَمَى العرب في حاضرمهم وماضيهم (بابل) في أعلام الذكور، ولكن للنصارى من العرب اتصال بالسريانية التي عُرِف فيها «بابل»، فرجعوا إلى الأصل وهو «باب إيل» فكان من أعلامهم «بابل»، وهذه الصيغة «فاعِل» هي بناء اسم الفاعل في هذه اللغة.

وبهذه اللغة ورد في الأثر «قاييل وهاييل» ابني آدم - عليه السلام - . ومن هنا كان من أسماء النصارى «ناصيف»، وهو لدى المسلمين «ناصِف»، وغير هذا. وبابل القديمة في عصرنا موقع أثريّ يشمل على بقايا الحفائر التي قام بها العلماء المنقبون في القرن الماضي ثم ما كان منها في هذا القرن. وقد شارك في تلك الأعمال علماء ألمان وفرنسيون وإنكليز، ثم خلفهم عراقيون.

وبابل الحديثة اسم محافظة كبيرة مركزها الرئيسيّ مدينة الحلة التي سنعرضها لاحقًا. إنّ إطلاق اسم بابل على المحافظة بجملتها كان منذ سنوات قليلة.

(١) أقول: من هذا أيضًا: إسرائيلي، وعزرائيل وميكائيل. و«جيرانيل» و«جبر»، و«جبر» في العربية والسريانية تعني «الرجل». وكذلك في العبرانية יָרֵחַ (جبر).

٦ - باجسرا:

- قال ياقوت: باجسرا بُليدة في شرقي بغداد بينها وبين حلوان، على عشرة فراسخ من بغداد. خرج منها جماعة من أهل العلم والرواية منهم أبو القاسم عبد الغني بن محمد بن خليفة الباجسراوي، وكان صالحًا، له شعر حسن ورغبة في الأدب، توفي سنة ٥٣١ هـ.

+ أقول: والذي نعرفه عن هذه البليدة أنها الآن «أبوجسر». ولا بد لنا أن نقول إن الاسم الحالي «أبوجسر» هو الاسم القديم «باجسرا»، والعامة في كل عصر تذهب في الأسماء إلى شيء آخر.

إن «باجسرا» موضع قديم يحمل الأصل السرياني، فـ «با» تعني «بيت»، وهذا اللفظ الذي اجتزى به عن «بيت» معروف في أسماء المواضع والبلدان في البلاد التي عرفت التراث الآرامي في بلاد ما بين النهرين وبلاد الشام مثل: باخمرا، وباصيدا، وباعشيقا وغيرها.

ولما عُرِبَت هذه المواضع ذهبت كلمة «با»، التي هي «بيت»^(٢)، وتحولت إلى حرف الباء في صدر هذه الأسماء نحو: بعشيقه وبحمدون، وحذفت في أسماء أخرى فقالوا صيدا وسورا وغيرهما.

وأما الألف في آخر هذه الأسماء فهي الألف المعروفة في نهايات الأسماء الآرامية التي تشير إلى أداة التعريف الآرامية ثم فقدت وظيفتها

(٢) من المفيد أن أشير إلى أن «با» تنعذر طائفة من الأعلام البيئية، وهي خاصة ورثتها اللغة البيئية في ما ورثته من خصائص لغوية قديمة. إن «با» هذه في الأعلام: باحسين، بأحمد، بابكر وغيره هي «أبو»، ولكنها في لغة اليمن لُزمت الألف دائمًا وهذا نجده في الشاهد القديم:

وأما لسلمى ثم وأما وأما فليكن عيناها لنا وفاهها
إن أباه وأباه أباه قد بلغا في المجد غايتاهما
والرجز شاهد أيضًا على التزام المعنى بالألف.

ولي أن الحق بهذا «الباء» في الأعلام القديمة البيئية نحو: بلحارث، وبالهجيم، ويَلْمَبِير وغيرها من أسماء القبائل. وهذه الباء هي اجتزاء من «بئر أو بني».

هذه، وبقيت علامة في آخر الأسماء. وقد ذهبت الألف واكتفي بالفتحة مع هاء للتأنيث.

٧ - باحزاني:

بُلَيْدَة صغيرة في أرض جبلية من نواحي الموصل في العراق. أهلها أكراد أشداء يعتقدون «اليزيدية» مذهباً، وهم أهل مذهب باطني يعبدون الشيطان، وبينهم نصارى يدلّ عليهم اسم المكان هذا «باحزاني». إنّه نظير الأسماء القديمة العراقية التي تدلّ على التأثير الآرامي، كما أشرنا في «باجسرا».

ولكن هذا الاسم قد خُتم بالياء على خلاف تلك الأسماء، وهذا يعود إلى أنّ الآراميين السريان في بلاد العراق ناسطرة لهم خصوصية لغوية فيها مجيء الياء^(٣). قد تقول: ولمّ جاءت الألف في الأسماء الأخرى؟ والجواب أنّ تلك الأسماء قد غلب عليها الطابع الآرامي. ولم يرد اسم «باحزاني» في معجم ياقوت.

٨ - بادرايا:

جاء في معجم البلدان: إنها طَسُوج بالنهروان أو بُلَيْدَة بقرب باكسايا بين البَتْدَنِيَجِيْن ونواحي واسط. منها يكون الثمر القُشْب اليابس الغاية في الجودة.

+ أقول: هي في عصرنا «بَذرة» وأغلب أهلها من الأكراد الفيلية الشيعة في الحدود الشرقية جنوبي بغداد بما يقرب من مئتي كيلومتر.

+ أقول: والاسم يشير إلى الأصل الآرامي وهي «با» التي تعني «البيت» و«درايا» بمعنى «الديار» أو «المنازل».

(٣) يدلّ على ميل الناطقة إلى الياء ما عُرف في أعلامهم «نتي» بالياء، وهو «نتي» في السريانية الغربية ومنه «مار نتي» صاحب «إنجيل نتي»، وكذلك «أدي» ومنه «أدي شير» رئيس أساقفة بيجرد، وهو الكلداني الآشوري.

وما زال هذا الاسم «يذرايا» يطلق على التمر القُنب الذي يؤتى به منها.

٩ - باعشيقا:

جاء في معجم البلدان أنها من قرى الموصل من نواحي نينوى شرقي دجلة لها نهر جار.

+ أقول: هي في عصرنا «بَشِيقَه»، وهي من القرى التي يسكنها يزيديون كما ذكرنا في «باحزاني»، وهم أكراد غلاظ شداد. وفيها نصارى ناطرة.

ويعني الاسم «باعشيقا» بيت أصحاب العمل أي الزراع الفلاحين، وأرضها خصبة يُزْرَع فيها التمح والحبوب، وفيها الشجر كالجوز وغيره.

١٠ - باعقويا:

جاء في معجم البلدان: قرية بأعلى النهران، وقال: وظني أنها غير بعقويا القرية المشهورة على عشرة فراسخ من بغداد.

- أقول: قد يكون ما ظنه صحيحًا، ولكن الذي ييمني أنها بَلْدَة ذات صيغة سريانية صُدِّرَتْ بـ«با» وقد تكلّمنا على ذلك. وهي في عصرنا مركز محافظة «ديالى». وكأنها «بيت يعقوب»! ونهر بعقويا الأعظم «النهران» وهو نهر كبير بقرب بغداد، وهو الحدّ بين طريق خراسان والخالص. وهو نهر تامرًا بعينه.

١١ - باكسايا:

جاء في معجم البلدان: إنها بلدة قرب البَنْدَنْجَيْن وبادرايا بين بغداد وواسط من الجانب الشرقي في أقصى النهران، وإليها يُنسب أبو محمد عباس بن عبدالله بن أبي عيسى الباكساني ويُعرَف بـ«الترقي»، أحد أئمة الحديث. توفي سنة ٢٦٨ هـ.

+ أقول: إنَّ باكايا قرية صغيرة إلى أقصى الجنوب من بغداد في الجانب الشرقي، تقرب من مدينة العمارة في محافظة ميسان، لا يُحسب لها حساب في التنظيمات الإدارية في عصرنا.

والاسم يشير إلى أنَّ أهل باكايا التي أوردتها ياقوت في معجمه آراميون نصاري قبل أن يتم فتحها على أيدي المسلمين في «فترح العراق».

١٢ - بَرَاثَا:

جاء في معجم البلدان: بَرَاثَا محلة في طرف بغداد في قبلة الكرخ وجنوبي باب محوّل، وكان لها جامع مفرد، تصلي فيه الشيعة، وقد خُرب عن آخره، وكذلك المحلة...

وفي سنة ٣٢٩ فُرج من جامع بَرَاثَا وأقيمت فيه الخطبة، وكان قبل مسجدًا يجتمع فيه قوم من الشيعة يسبون الصحابة، فكَبَّه الراضي بالله وأخذ من وجد فيه وحبسهم وهدمه حتى ساوى به الأرض.

ويزعمون أنَّ عليًا - عليه السلام - مرَّ بها لما خرج لقتال الحرورية بالنهران، وصلى في موضع من الجامع المذكور.

+ أقول: ولم يبق في عصرنا إلا ما أثبتته الخطيبون ومنهم الدكتور مصطفى جواد من موضع الجامع، فأعيد بناؤه جامعًا ومسجدًا للشيعة تُقام فيه احتفالات دينية خاصة.

والاسم يحمل الصورة الآرامية شأنه شأن المواضع والحواضر العراقية التي حُتمت بالألف كما سنرى.

و«بَرَاثَا» ترمي إلى «الْبَرَث» في العربية وهو الأرض السهلة اللينة.

١٣ - البصرة:

+ أقول: لم أرد أن أجعل «البصرة» في عدّة أسماء الحواضر في هذا الموجز، وذلك لأنها مادة واسعة غني بها الأقدمون وأهل هذا العصر من

عرب وغيرهم من العلماء الغربيين. غير أنني أدرجتها لأقول:

إنَّ أهل البلدان الأقدمين ومعهم اللغويون قد توسَّعوا على طرائقهم في ردِّ الأسماء القديمة إلى مادَّة في العربيَّة، فتعسَّفوا وخانهم الدرس.

إنَّك تجدهم في البصرة كما تجدهم في الكوفة، ذهبوا إلى أنَّ البصرة حجارة غليظة كما قال الأنباريُّ أبو بكر، وكما قال قطرب اللغويُّ المعروف. وقال غيرهما: حجارة رخوة فيها بياض، وقالوا: فيها الحصى. وقالوا أرض تسوخ فيها القدم...

+ أقول: لعلَّ «البصرة» التي مضرها المسلمون بعد الفتح هي اسم قديم هو «بصرا» العلم الذي وقفنا على نظائره في حواضر العراق وبلاد الشام.

وقد حوَّل العرب في نطقهم الفتح الطويل في آخر الاسم إلى علامة للتأنيث هي هاء التأنيث فكانت «بصرة» كما كانت «كوفة» التي سيجيء الكلام عليها.

- وقال ياقوت: ومن اصطلاح أهل البصرة أن يزدوا في اسم الرجل الذي تُنسب إليه القرية ألفًا ونونًا نحو: «طَلْحَتَان»، وهو نهر يُنسب إلى طلحة بن أبي رافع مولى طلحة بن عبيد الله. و«خَيْرَتَان» نهر منسوب إلى خيرة بنت ضَمْرَةَ القُشَيْرِيَّة امرأة المهلَّب بن أبي صفرة. و«مُهَلَّبَان»: نهر منسوب إلى المهلَّب بن أبي صفرة، وغير هذا.

+ أقول: ومن هذا شيء آخر ذكره البلاذري في كلامه على البصرة في البلدان^(٤). ولنا أن نعود إلى عصرنا فنجد في حاضر البصرة في بُلْدَةِ

(٤) أنظر البلدان للبلاذري ص، ص ٣٤٦، ٣٧٢. وقال ياقوت: قال البلاذري: «عَبَادَان» قطعة لَحْمَرَان بن أَبَان مولى عثمان بن عَنَانَ. وقال: قال ابن الكلبي: أَوَّل مَنْ رَابَط بَعْبَادَان عَبَاد بن الحَصِين فُنُسِتَ إِلَيْهِ.

ومن هذا: «أُمَيَّان» نسبة إلى أَبِي أُمَيَّة، و«جَعْفَرَان» نسبة إلى أُم جَعْفَر، ومثله «خَالِدَان» وغيرها. وانظر: Grundriss der iranischen philologie 12, 176, Nöldeke

من أعمالها تُسمى أبا الخصيب شيئاً من هذا منه: «يوسفان» لقطيعة، ونهر لا بد أن يكون منسوباً إلى أحد من الأوائل يدعى «يوسف»، كما نجد «مهيجران»، ولعلها «مهاجران» وتحولت إلى ما تحولت إليه في اللغة الدارجة، ولا بد أن يكون صاحب هذه النسبة أحدًا اسمه «مهاجر».

كما نجد موضعاً في هذه البلدة يُدعى «باب سليمان»، ولعله «باب سلمانان». والبصرة اليوم محافظة واسعة تتبعها حواضر وعدة قرى^(٥). يجري فيها نهر صغير يُدعى «نهر العشار»، ولعل العشاري من الشعراء المتأخرين منسوب إلى النهر، أو أنه منسوب إلى آخر كان «عشاراً» أي يتوفى العُشور. و«أبر الخصيب» هي «بلخصيب» في نطق العامة.

١٤ - البَنْدَنِيَجِيْنَ :

- قال ياقوت: لفظه لفظ الشية، ولا أدري ما «بَنْدَنِيَج» مفردة.

- قال حمزة: هو بناحية موضع يُسمى «وَنْدَنِيگان» وعُرب على «البندنيجين»، ولم يفسر معناه. بلدة مشهورة في طَرْف النهران من ناحية الجبل، من أعمال بغداد.

- وقال ياقوت أيضاً: وحَدَّثني العماد بن كامل البَنْدَنِيَجِي الفقيه قال: البَنْدَنِيَجِيْن اسم يُطلق على عدة محال متصلة، وأكبر محلّة فيها يقال لها «باقطنايا»، وبها سوق ودار للإمارة ومَنْزِل القاضي، ثُمَّ بُرِّيَقيا، ثُمَّ سوق جميل، ثُمَّ فِلِشْت، وقد خرج منها خلق من العلماء: محدثون وشعراء وفقهاء وكتاب.

+ أقول: وقال أهل الدرس في عصرنا الباحثين في «الخطط»:

إِنَّ «البَنْدَنِيَجِيْنَ» هذه هي «خانيقين» التي أوردها ياقوت في معجمه بكر النون بعدها قاف وقال: هي بلدة من نواحي السواد في طريق هَمْدَان

(٥) اتَّسعت رقعة التنظيمات في البصرة فشملت جهات في الخليج وشبه الجزيرة، ومنها «دُي» وغيرها.

من بغداد بينها وبين «قصر شيرين» ستة فراسخ لمن يريد الجبال.

+ أقول أيضًا: «خاتقين» في عصرنا، بفتح النون، كما أوردتها ياقوت، وكذلك «قصر شيرين»، والأولى عراقية، والثانية إيرانية. والعامّة تقول: «خانجين»، وهي «خاتّه كين» في اللغة الفارسية بمعنى «الأرض التي يُنزل فيها».

فهل نرى من وجه لتصل بين «البندنجين» و«خاتنين»؟ ما أرى شيئاً من هذا.

١٥ - تكريت:

- قال ياقوت: هي بفتح التاء والعامّة يكررونها. بلدة بين بغداد والموصل، وهي إلى بغداد أقرب، بينها وبين بغداد ثلاثون فرسخاً. ولها قلعة حصينة في طرفها القبلي، رابطة على دجلة، وهي غربي دجلة. وكان أول من بنى القلعة سابور بن أردشير بن يابك لما نزل الهذ، وهو بلد مقابل تكريت في البرية.

- قال عبيد الله بن الحر، وكان قد وقع بينه وبين أصحاب مصعب وقعة بتكريت قُتل بها أكثر أصحابه ونجا بنفسه فقال في أبيات:

فإنّ تكّ خلي يوم تكريت أحجّت وقُتل فرساني، فما كنت وانيا

وقد فتحها المسلمون في عهد عمر سنة ١٦ هـ. أرسل إليها سعد بن وقاص جيشاً عليه عبد الله بن المعتم فحارب أهلها حتى فتحها عنوة. نُسب إليها جماعة من أهل العلم.

+ أقول: وقد ورد في المصادر النصرانية أنّ أهلها كانوا نصارى، وقد عرفنا من أولئك النصارى أنطون التكريتي، وله مصنفات في الثقافة السريانية.

وعُرف أنّ صلاح الدين بن أيوب قد ولد فيها.

وكانت تكريت في عصرنا هذا بُلدة صغيرة تابعة لقضاء سامرا وهي

وسامراً تابعتان إدارياً لبغداد العاصمة.

ولما قامت ثورة السابع عشر من تمّوز سنة ١٩٦٨م رأت الحكومة أن تجعل «تكريت» مركز محافظة، ففُصلت عن كونها تتبع سامراً، ثم جعلت سامراً تتبع تكريت في شؤونها الإدارية.

وهكذا تبدّل الحال، فتصبح سامراً التي كانت عاصمة العباسيين طوال نصف قرن من أعمال تكريت، ولكلّ زمان رأي وحكم ونظام.

+ قلتُ: صارت تكريت في عهد الثورة مركز محافظة صلاح الدين التي فيها سامراً والدور وغيرهما. وفيها الآن جامعة للأدب والعلوم.

وقد ورد اسم تكريت في النقوش الآشورية بالخط المسماري، فهي على هذا من المراكز القديمة.

١٦ - تَلَّ أَعْفَرُ:

+ أقول: هذا هو الاسم في كتب البلدان، وقد رُكِبَت هاتان الكلمتان لدالتهما على بليدة معروفة فكانت «تَلْعَفَر».

- قال ياقوت: هكذا تقول عامة الناس [أي تَلَّ أَعْفَر]، وأما خواصهم فيقولون: «تَلَّ يَغْفَر»، وأصله التَلَّ الأعفر، وهو اسم قلعة وريّض بين سنجار والموصل. فيها نهر جار، وهي على جبلٍ منفرد. وإليها تُسبّ الشاعر التلعفريّ موسى بن أبي من الذين مدحوا الملك الأشرف.

- أقول: وهذه البليدة تتبع الموصل

١٧ - الحديثة:

الحديثة القديمة هي التي دعاها ياقوت «حديثة الفرات»، قال:

هي على فراسخ من الأنبار، وفيها قلعة حصينة في وسط الفرات، والماء يحيط بها، دخلها المسلمون في خلافة عُمر. تُسب إليها جماعة من الرجال من المحدثين وغيرهم كما أشار الخطيب في تاريخ بغداد.

+ أقول: وهي في عصرنا بُليدة صغيرة على الفرات الأوسط من أعمال محافظة «الأنبار».

١٨ - الحَضْر:

جاء في معجم البلدان: أَنَّ «الحَضْر» اسم مدينة بإزاء تكريت في البرّة، بينها وبين الموصل والفرات. بيوتها وسقوفها وأبوابها مبنية بالحجارة المهندمة. كان فيها ستون برّجًا كبيرًا، وبين البرج والبرج تسعة أبراج صفار، بإزاء كلّ برج قُصر وإلى جانبه حِمَام. ومرّ بها نهر الثرثار، وكان نهرًا عظيمًا عليه قرى وجنان.

- وقال الشرقيّ بن القطاجي: لَمَّا افترقت قضاة سارت فرقة منهم إلى أرض الجزيرة، وعليهم ملك يقال له الصَّيْرَن بن معاوية... وكان فيما زعموا ملك الجزيرة كلّها إلى الشام. فنزل مدينة «الحَضْر».

+ أقول: إنّها مدينة ظاهرة آثارها، أقبل عليها الدارسون العراقيون ومنهم فؤاد سَنَر وكتب عنها وأشار إلى أنّ أهل «الحَضْر» يفتحين غَرْب، وملكهم «سَنَطْرُق»، غير أنّ المشاهد العارف بفنون العمارة القديمة يدرك وهو يشاهد الحضر أنّ هذه الأبنية ذات عمارة رومانية في حجارتها ونقوشها وفنّ التماثيل القائمة، ولا سيّما ما كان منها للمرأة. ثمّ إنّ يدرك أنّ هذه الآثار تشبه آثار «بُصْرَى وإبلا» في بلاد الشام، كما أنّها تشبه ما هو معروف من نظائرها في «البراء» في الأردنّ. إنّ الفنّ الرومانيّ في الأبنية بأقواسها وعُقُودها، وتماثيل الآدميين الدقيقة في إبراز الصورة البشرية.

إنّ «الحضر» مدينة عراقية كانت تُعرف باسم «حطّاراء». عرفت أطلالها وسط بادية ما بين دجلة والفرات المعروفة بـ «الجزيرة» على بعد ثلاثة كيلومترات من وادي الثرثار، وعلى مسافة ٦٠ كيلومترًا من قلعة شرقايط.

ثمّ إنّ لغة نقوش الحجر في حروفها الآرامية ودلالاتها لا يمكن أن تكون عربية، وأهلها عرب كما ذهب الأستاذ فؤاد سفر إلى القول، وإنّ

«سَنْطَرُوق» من غير الأعلام التي نعرفها في العربية .

وإذا كان في النقوش اسم «سَنْطَرُوق» ملك العرب، فهذا لا يبعد عن ورود «العرب أو العربان» في الآثار البابلية . وقد يعني هذا أن كلمة «عرب وعربان» أطلقها أولئك الأقوام على القادمين من بلاد العرب (أي شبه جزيرة العرب).

ويؤيد هذا أن لغة النقوش آرامية برسومها ومعانيها، فلا بد أن يكون أهلها آراميين عاشوا في منتصف القرن الأول الميلادي .

ثم إن التشابه في الآثار والخصائص الفنية بين آثار الحضرة ونظائرها في بلاد الشام والأردن يشير إلى أن هذه محطات رومانية أقامها الرومان مع أهل البلاد حماية لأمبراطوريتهم حين كان لها توسع وامتداد في الشرق .

١٩ - الحِلَّة:

- قال باقوت: هي في اللغة القوم «النُّزُول» .

وهي عدة مواضع أشهرها «حِلَّة بني مَرْيَد»، مدينة كبيرة بين الكوفة وبغداد كانت تُسَمَّى «الجامعتين» .

وكان أول من عَمَرها سيف الدولة صَدَقَة بن منصور بن دُبَيْس بن علي بن مَرْيَد الأسدي سنة ٤٩٥ هـ .

+ أقول: هي «الحِلَّة» في عصرنا مركز . . . مَنطة بابل، وقد مرَّ الكلام عليها . ولم يكن اسم بابل هو الشامل العام لهذه الجهة بما فيها «الحِلَّة» وحواضر صغيرة أخرى إلا بعد إصلاح التنظيمات الإدارية في عهد ثورة تموز الثانية .

+ أقول: خرج من الحِلَّة جمهرة من أهل العلم والأدب، ومنهم الشاعر صفي الدين الحلبي، والمحقق الحلبي من كبار رجال الشيعة، وشعراء آخرون في القرون المتأخرة اشتهر من بينهم السيد حيدر الحلبي في

القرن الماضي.

وهي اليوم مدينة عامرة كثيرة النفوس يمرّ فيها القرات، وهي ذات
زراع ونخيل.

٢٠ - حمام علي:

بَلْدَة صغيرة تتبع الموصل. قال ياقوت: إنها بين الموصل وجبينة
قرب عين القار، غربي دجلة، وهي عين ماؤها حارّ كبيرتي...
+ أقول: يقصدها الناس للاستحمام والعلاج.

٢١ - الحُوَيْرَة:

جاء في معجم البلدان: أَنَّ الحُوَيْرَة موضع حازه دُبَيْس بن عفيف
الأسديّ أَيْام الطائع لله، ونزل فيه بجَلَّتْه، وَبَنَى فيه أبنيةً. وليس هذا بدُبَيْس
ابن مَزِيد الذي بنى «الجَلَّة» بالجامعين، ولكنه أسديّ أيضًا.

وهذا الموضع بين واسط والبصرة وخوزستان في وسط البطائع.
نُسِبَ إلى الحُوَيْرَة قوم منهم عبدالله بن حسن بن إدريس الحُوَيْرِيّ من
أهل الحديث.

+ أقول: وقد أورد الخاقاني في شعراء العراق غير واحد من
الشعراء المتأخرين اشتهروا بـ «الحويزي».

+ أقول أيضًا: إنّ «الحُوَيْرَة» قرية حدودية بين جنوب العراق وإيران
على قرب من «الهور الكبير» الذي يُعرف بـ «هور الحُوَيْرَة» إلى الجنوب
الشرقي من مدينة العِمارة مركز محافظة «مَبَّان». وهي منطقة كَثُرَ فيها
التراع والحرب بين العراق وإيران منذ عِدَّة عصور، وما زال هذا إلى
اليوم.

٢٢ - الحيرة:

- قال ياقوت: هي مدينة كانت على ثلاثة أميال من الكوفة، يقال لها «التَّجَف»، زعموا أنَّ بحر فارس^(٦) كان يتصل بها. وبالحيرة «الخَوَزَنَق» والسدير، مسكن ملوك العرب في الجاهلية من زمن نصر من لخم النعمان وآبائه، والنسبة إليها «حاري» على غير قياس.

+ أقول: و«الحيرة» اليوم بُليدة صغيرة من أعمال محافظة «الديوانية» على الفرات الأوسط، وهي منطقة زرع وفلاحة ونخيل.

٢٣ - الخابور:

- قال ياقوت: الخابور من أرض خُبْرة وخَبْراء، وهو القاع الذي ينبت السُّدر.

و«الخَبَار»: الأرض الرخوة ذات الحجارة.

و«الخابوراء»: اسم موضع لعلَّ نهر الخابور يمرّ فيه.

و«الخابور»: نهر كبير بين رأس عين والفرات من أرض الجزيرة.

+ أقول: إنَّ نهر الخابور يمرّ في جزء من أعلاه بأرض الجزيرة من بلاد الشام، ويدخل العراق، وعلى ضفافه في العراق قرى ومواقع منها «فيشر خابور» بُليدة أهلها أكراد.

٢٤ - الخالص:

- قال ياقوت: اسم كورة عظيمة من شرقي بغداد إلى سور بغداد.

(٦) أقول: إنَّ تسمية «بحر فارس» ترد في كتب البلدان العربية الجغرافية كما وردت في كتاب العين للخليل. ومنه هي التي تسمى في عصرنا «الخليج العربي» وفيه عنده بلاد معروفة. والتسمية القديمة مأخوذة ومستوحاة من عبور الأميرة السورية الإيرانية التي تنسحت في البلاد العربية هذه. وأذكر وأنا طالب في الإعدادية كنا نطلق مصطلح «خليج البصرة» على هذا «الخليج الكبير».

+ أقول: وهو الآن بُلَيْدَة في محافظة «دِيالَا»^(٧)، يمرّ فيها نَهْرٌ صغير هو نهر الخالص، وهي منطقة فلاحية ويساتين فاكية ونخيل.

٢٥ - خائِقين.

أنظر «البُنْدَنِيَجِينَ».

٢٦ - الدُّور:

- قال باقوت: الدُّور سبعة مواضع بأرض العراق من نواحي بغداد، أحدها «دُور» تكريت وهو بين سامرًا وتكريت، والثاني بين سامرًا وتكريت أيضًا يُعرف بـ «دور عريابي».

+ أقول: إنّ «دور عريابي» يشير إلى التسمية السريانية، ويعني هذا أنّ أهلها عَرَبٌ وآرامِيُونَ. وأقول: هذا هو الذي يَحْتَنِي من «الدُّور» التي هي مواطن إقامة حضريّة في العراق، وأمّا ما بقي منها فهي خارج العراق. «والدُّور» الأولى كانت قرية تتبع سامرًا، ثم اتسعت حالها بعد ثورة تموز فارت سامرًا في درجتها الإدارية.

وقد خرج من «الدُّور» هذه في عصور ماضية ونُسِب إليها أبو عمر حفص بن عمر الدوري، ترجم له ابن الجَزَرِيّ في طبقات القراء ٢٥٥/١ وغير هذا كثير.

+ أقول أيضًا: وهي الآن في النطق السائد «دُور» كما نقول «صُوت» في الألسن الدارجة، ولكنّ النسب إليها كما هو في فصيح العربية «دُوري».

(٧) أقول: دِيالَى، محافظة ونهر في عصرنا، وأرى أنّها تحمل ما يرمن إلى أصل سرياني. ولكنّي لم أجده في المعجمات السريانية، ولا في العبرانية.

٢٧ - ذي قار:

+ أقول: هذا موضع قديم هو «ذو قار»، ولكن المعاصرين أغفلوا وجه الاسم فلزم الباء في كل الأحوال. وهذا الاسم لمحافظة كبيرة تقع على ضفتي الفرات الأسفل تشتمل على حواضر وقرى، مركزها «الناصرية» مدينة واسعة أسسها ناصر باشا السعدون في العهد العثماني المتأخر.

«وذو قار» في مصادر التاريخ والأدب ماء لبكر بن وائل قريب من الكوفة بينها وبين واسط. وحديث ذي قار مع كسرى والنعمان بن المنذر قد ورد في كتب التاريخ القديم الذي كان منه وقعة ذي قار المشهورة التي انتصر فيها العرب على الفرس.

- وقيل بصدد هذه الوقعة إنها كانت يوم ولادة الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم -.

وقد أشار إليها أبو تمام في قصيدته التي مدح بها أبا ذؤلف العجلي.

٢٨ - زاخو:

بُلَيْدَة فِي أَقْصَى شِمَالِ الْعِرَاقِ مِنْهَا يَدْخُلُ الْقَاصِدُ إِلَى الْأَرْضِ
الْتُرْكِيَّةِ، أَهْلِهَا أَكْرَادٌ مُسْلِمُونَ وَبَيْنَهُمْ نَصَارَى. وَلَعَلَّهَا مِنْ «زَاخَا» السِّرْيَانِيَّةِ
بِمَعْنَى «النِّظَافَةِ وَالصِّفَاءِ».

٢٩ - سامرا:

جاء في معجم البلدان أنها سامرا بالقصر، وسامراء بالمد، وسر من
رأ، وسر من راء، وقد ورد هذا كله في الشعر.

- قال البحري:

وَأَرَى الْمُطَايَا لَا قُصُورَ بِهَا عَنْ لَيْلِ سَامِرَاءَ تَذَرُّعُهُ

- وقال الحمين بن الضحاك:

سُرٌّ مَنْ رَأَى أَسْرًا مِنْ بَغْدَادٍ فَالَهُ عَنْ بَعْضِ ذِكْرِهَا الْمَعْنَادِ

- وقال البحرى:

لَأَرْحَلَنَّ وَأَمَالِي مَطْرُوحَةٌ بِسُرٍّ مَنْ رَأَى مُتَبَيِّطًا لَهَا الْقَلْبُ

وهي مدينة بين بغداد وتكريت، شرقي دجلة.

- قال أبو سعد: سامراء بلد على درجة فوق بغداد بثلاثين فرسخًا
يقال لها سُرٌّ مَنْ رَأَى، فحَقَّقَهَا النَّاسُ وَقَالُوا: سامراء.

+ أقول: وهي مدينة ما زالت فيها آثار القباسيين والمثناة الملوية،
وداء الخلافة وبقية أطلال القصور. وإلى جوار هذه بقايا خطة المدينة
القديمة في شوارعها وطرقها.

وهذه مجاورة للمدينة الحديثة التي فيها الإمام علي الهادي والإمام
حسن العسكري، وموضع غيبة الإمام المهدي المنتظر.

والنسبة إليها «سامري»، وقد عُرف بهذه النسبة خلق كثير من محدثين
وقراء وغيرهم. وأخبار سامراء في الأدب والشعر مستفيضة^(٨).

وكانني أرى أَنَّ «سامراء» تحمل في بنائها الصيغة الآرامية في انتهائها
بالألف. وأما ما قيل من صور تسميتها فذلك شيء ولده استحسان الشعراء
والناس الذين سكنوها وارتضوا إقامتهم فيها فقالوا: سُرٌّ مَنْ رَأَى وغيرها.

٣٠ - سنجار:

- قال ياقوت: سنجار، بكسر أوله وسكون ثانيه ثم جيم وآخره راء:
مدينة مشهورة من نواحي الجزيرة، بينها وبين الموصل ثلاثة أيام. وهي في
لِخْفِ جَبَلٍ عَالٍ.

- ويقولون: إِنَّ سَفِينَةَ نُوحٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لَمَّا مَرَّتْ بِهِ نَطَحَتْ،

(٨) أقول: ولي في هذا كله مصنف رسمت بإعلام الوزي فيما تُسَبِّحُ إِلَى سَامَرَاءَ، طبع دار
الحكمة، لندن.

فقال نوح: هذا مِيقَ جبل جار علينا، فُسِّمَتْ «سِنْجار».

- قال ياقوت: ولستُ أَحَقُّ هذا والله أعلم به.

- وقال ابن الكلبي: إِنَّمَا سُمِّيتْ سِنْجار وآمد وهيت باسم بانيها.

- وقال حمزة الأصبهاني: «سِنْجار» تعريب «سِنْگار»^(٩)، ولم يفسره.

وهو مدينة طَيِّبة في وسطها نهر جار.

- وقيل: إِنَّ السلطان سِنْجَر بن ملكشاه بن ألب أرسلان بن سلجوق وُلِدَ فيها فَسُمِّيَ بِاسْمِهَا، عن الزمخشري:

وقد خرج منها جماعة من أهل العلم والأدب والشعر.

وقد نُسِبَ إليها جماعة من أهل العلم من أهل عصرنا منهم أسعد بن يحيى بن موسى بن منصور الشاعر ويُعرف بالبهاء السنجاري.

+ أقول: و«سِنْجار» اليوم بُلَيْدَة بلحف الجبل كما ذكر ياقوت من موضعها، وأهلها أكراد مسلمون وبينهم نصارى من أصول سريانية شرقية يطلقون على أنفسهم اسم «الكلدان». وأضيف أَنَّ مَنْ نُسِبَ إِلَى سِنْجار أبو محمد الأمير حسن بن الأمير يوسف الملقَّب بـ «المكزون السنجاري» المتوفى سنة ٦٣٨ هـ (أنظر تاريخ العلويين للطويل).

٣١ - شَهْرُ زُور:

- قال ياقوت: شهرزور كورة واسعة بين إربل وهَمْدَان، أحدثها زُور بن الضحَّاك. و«شَهْر» بالفارسية المدينة.

(٩) لقد حَقَّقْتُ في قول حمزة هذا في معجمات اللغة الفارسية فلم أجده. وكأني أميل إلى أَنَّ أَهْلَ المَعْرَبِ من العلماء العرب لم يكن لهم معرفة جَنَّة بالفارسية على قَرِيبِهِمْ منها. ونسبة حمزة إلى أَصْبَهَانَ لا تعني شَيْئًا. وقد تَأَكَّدْتُ أَنَّ ابن الجواليقي لا يعرف الفارسية وإن شَتَرَ في أقواله، ونسب ألفاظًا كثيرة إليها لم تكن فارسية.

وأهلها أكراد. وقد خرج منها العلماء وأعيان الفضلاء والفقهاء،
يفرقون الحصر. وكثر من أولئك نُسبوا إليها واشتهروا بـ «الشهرزوري».

٣٢ - صيدا (أبو صيدا):

+ أقول: هي بَلْدَة صغيرة على نهر دبالى، تُعرف بـ (أبو صيدا).
و«صيدا» هذه نظير الاسم نفسه «صيدا» من حواضر بلاد الشام المشهورة
التي تكون في عصرنا في جنوبي لبنان.

وهي «باصيدا»، و«با» كما يَتَّ في «باعشيقا» و«باعقوبا» تعني
«البيت»، وعلى هذا تكون «باصيدا» تفيد «بيت الصيد». والمدينة على هذا
تحمل الصيغة الآرامية.

+ أقول: والعرب من أهل اللغة والتاريخ ذهبوا إلى تفسير مادة
«صيداء»، يعني الحجر الأبيض تُعْمَل منه البرام (جمع بُرْمَة)، كما فُتروا.
البصرة والكوفة أنهما تربة وحجارة رخوة ونحو هذا، وليس لنا أن نقبل
هذه التفسيرات.

٣٣ - عانة:

- قال ياقوت: «عانات» بَلْدَة في أعلى الفرات.

- قال الكلبي: قُرَى «عانات» سُمِّيت بثلاثة إخوة من قوم عاد. قال
الأعشى:

كَأَنَّ جَبَّاءَ مِنَ الزَّنَجِيلِ خَالَطَ فِيهَا، أَوْ إِزْيَا مَشُورَا
وَأَسْتَنْطَ عَانَةً بَعْدَ الرِّقَادِ شَكَّ الرِّصَافِ إِلَيْهَا عَذِيرَا

- وقال: قلعة حصينة على الفرات.

+ أقول: قد تكون الفائدة قليلة لنا، نحن الدارسين، ونحن ننظر في
أقوال المتفدين كالكلبي والشرقي ابن القطامي وغيرهما. ولنا أن نعرف
أنها «عانة» و«عانات»، وقد عُرِفَت «هانا» في العهد البابلي القديم.

وهي «أناثا وأناثو» في المصادر اليونانية والرومانية.

+ أقول: إنَّ الذي ورد في مصادر الإغريق من أنها «أناثو أو أناثا» هو معروف في الأكديّة البابليّة، والرسم المسماريّ للهمزة والعين واحد، وقد ظنَّ نفر من أهل الآثار أنَّ «العين» لا توجد في الأبجدية الأكديّة، وهذا وهم.

وفي العربية الفصيحة «العانة» القطيع من الحُمُر الوحشيّة، قال الشاعر القديم:

وبينا حما عَتَّ على البُعد عانةٌ قد اكْتَرَتْ لحما وقد طُبِّقَتْ شُجما
ولكنّا نجد «عانا» السريانيّة تفيد «الضأن»^(١٠).

+ أقول: لعلَّ بُلَيْدة «عانة» قد سُمِّيت بهذا الاسم الذي يدلُّ على الضأن. وهي في عصرنا بُلَيْدة على الفرات في الجانب الأيسر، وفيها جزر في وسط النهر جُعِلت بساتين فيها نخيل وأعناب.

وقد اقتضت مصلحة لبناء سُدَّ على الفرات في موضع هذه المدينة أن تُزال ويُرسَم لها موضع آخر يبعد عنها، تُجلب إليه مياه الفرات، فزال وبكاهها أهلها ممَّن عرفوا الماضي وكيف عمروها وغرسوا نخيلها وشجرها وشقوا في ذلك.

٣٤ - عين التمر:

- قال ياقوت: هي بلدة قريّة من الأنبار، غربيّ الكوفة، بقربها موضع يقال له «ثيفنا»، منها يُجَنَّب القُنب والتمر. فتحها المسلمون أيام

(١٠) وبما اختلفت اللغات السامية في المشترك من اللفظ بينها كما كان في «عانة»، فهي في الآرامية «الفأن»، وفي العربية حُمُر الوحش.

قلت: إنَّ «الفاد» في العربيّة يقابلُه العين في الآرامية، ولذلك كانت «اليعة» التي تُقِلَّت من السريانيّة الآرامية بصوت العين لتعني «نية التناهي أو الكنية»، وكان ينبغي أن تكون «ثيف» لأنّها في الحقيقة «قبة يضاء اللوز». قال تعالى: ﴿... لَهْدَتْ حِرامَ ربيعٍ﴾.

أبي بكر الصديق على يد خالد.

+ أقول: نعم قد تقرب «عين التمر» من الأنبار في سعتها القديمة التاريخية، ولكنها الآن تابعة لمحافظة «كربلاء»، على طَرَف البادية، وهي بُلْدَة صغيرة جدًا.

أما قول ياقوت: بتربها موضع يقال له «شفانا»، فصحيح، وهذه الآن ناحية صغيرة تكثر فيها النخيل، ومازها من عيون يخالطه مرگبات معدنية كالكبريت وغيره. وللعراقيين في عصرنا مثل عاتمي، يقولون: «ترجر العافية من شفانا»^(١١).

٣٥ - الفَلَّوْجَة:

- قال ياقوت: الفَلَّوْجَة الكبرى والفَلَّوْجَة الصغرى قريتان كبيرتان من سواد بغداد والكوفة.

+ أقول: «الفَلَّوْجَة» في عصرنا مدينة عامرة من محافظة الأنبار، على الفرات، يمر بها الذاهب من بغداد إلى دمشق برًّا. وكان الناس يبدلون من الناء ناءً.

٣٦ - كَرْبَلَاء:

- قال ياقوت: هي بالمدّ، وهي الموضع الذي قُتل فيه الحسين بن عليّ - رضي الله عنه - في طرف البريّة عند الكوفة. فأما اشتقاقه فالكربلة رخاوة في القدمين، يقال: جاء يمشي مكربلاً، فيجوز على هذا أن تكون أرض هذا الموضع رخوة فسُميت بذلك. ويقال: كَرَبَلْتُ الحنطة إذا هذبتها ونقبتها، فيجوز على هذا أن تكون هذه الأرض منقاة من الحصى والدغل، فسُميت بذلك.

(١١) شفانا هذه من الأصول الآرامية التي بقيت في أسماء المواضع والمدن، ولم أهتم إلى دلالتها.

وأورد ياقوت أنّ الحسين قال: ما اسم هذه الأرض التي نحن فيها؟ قالوا: كربلاء، فقال: أرض كرب وبلاء! وأراد الخروج منها فمَنع كما هو مذكور في مقتله.

+ أقول: و«كَرْبَلَاء» اليوم مركز محافظة كبيرة ذات بسايتين فيها نخيل وشجر يسقيها نهر يدعى «الحسنة» يأخذ ماءه من دجلة.

+ أقول أيضًا: هي بالقصر في اللغة الدارجة، وهي كذلك في لغة الشعر، ومما ورد من ذلك في لغة الشعر ما نُسب إلى الشريف الرضي من قوله في مطلع قصيدة طويلة:

كَرْبَلَا لَا زَلَّتْ كَرْبَا رِبَلَا مَا لَقِيَّ عِنْدِكَ آلُ الْمُصْطَفَى

وقد وردت ممدودة في قول الرباعي بنت اسرى القيس ترثي الإمام الحسين:

إِنَّ الَّذِي كَانَ نَوْرًا يُسْتَضَاءُ بِهِ بِكَرْبَلَاءَ قَتِيلٌ غَيْرَ مَدْنُونٍ

ركائتي أجعل الأصل هو لغة القصر «كَرْبَلَا»، وبذلك أستطيع أن ألجئ هذه الكلمة بالأصول الآرامية في أسماء المدن في ما بين النهرين وبلاد الشام.

٣٧ - الكوفة:

- قال ياقوت: و«كوفان» اسم أرض، وبها سُميت الكوفة. و«كوفان» والكوفة واحد. والكوفة من أرض بابل من سواد العراق. سُميت لاستدارتها من قول العرب: رأيت كوفانًا وورضانًا.

- وقيل: سُميت «كوفة» لاجتماع الناس فيها، من قولهم: تكوَّفَ الرمل.

وقد مُصِّرَت في أيام عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - سنة ١٧هـ، وقيل: سنة ١٨هـ.

- وقال قوم: إنها مُصِّرَت بعد البصرة بعامين أي سنة ١٩هـ.

- قال أبو عُبيدة: لما فرغ سعد من وقعة رستم بالقادسية.

+ أقول: لم يكن للدارسين الثقة التامة في ما سجله ياقوت وغيره عن الحواضر القديمة ذات الأصول التي سبقت تاريخ العرب والمسلمين، فقد ذهبوا إلى شيء من القصص التي يختلط فيها التاريخ بالأسطورة. وقد ذهبوا أحياناً للوصول إلى شيء يرضيهم مذهباً يقضي بالرجوع إلى تأويل الكَلِم القديم بما يناسب العربية، أو قل: إنهم وضعوا شيئاً فحملوا غيرهم عليه. ألا ترى أنهم فسرُوا البصرة والكوفة وصيدا بشيء يتعلل بالأرض والحجارة ووسطوا على كل من هذه لونا يميزها؟

+ أقول: لا بد لي أن أذهب إلى أنَّ «الكوفة» من الكلم القديم «كرفا» التي تسمى إلى الصيغة الريانية، وأنَّ العرب حين واجهوا هذا ومثلها باعقوباً وبعشيقاً، نظرُوا إلى الألف الأخيرة وهي فتحة طرية، ومالُوا إلى تأنيث هذه الألفاظ فأضافوا هاءً محتفظة بفتحة قبل الهاء على غرار المؤنثات في العربية فصارت: كوفة وبصرة وبعقوبة وبعشيقة. كما مالُوا إلى هذا في الكلمات الأخرى نحو سوريا^(١٢) وتركيا وإيطاليا، وفرنسا وغيرها، وجعلوها: سورية وتركبة وإيطالية وفرنسة....

وكأنِّي أستدلُّ على هذا الرأي في «الكوفة» بما ورد في مصادرنا في «كوثي»^(١٣) أو «كوثا» فتيل: كوثى: موضع يسود العراق في أرض بابل، وهي سُرة السواد.

+ أقول: لا بد أن يكون هذا الموضع أصلاً لـ «كرفا» التي تحولت إلى «كوفة». وبين الثاء والفاء إبدال كثير في العربية، فقالوا: جَدَث وجَدَف، وقالوا: ثأليل وفأليل. وعامة العراقيين يقولون «ثُلُوجة» للفلوجة التي مرَّ ذكرها. وسمعتُ لدى القرويين مَنْ يقول: «فُلج» للفلج.

(١٢) قيل في «سوريا» إنَّ هيرودس الإغريقي حين مرَّ بهذه المواضع حسباً بلاد «الأشوريين» فكانت لديه آشوريا أو أسوريا، ومن هذا جاء الاسم «سوريا».

(١٣) و«كوثى» من أسماء مكة - حرمها الله -.

٣٨ - المدائن:

- قال ياقوت: هي عِدَّة مدن عراقية اسمها بالفارسية «نوسفون» (نُيَسْفُون)، وهي بما يقرب من ٣٥ فرسخًا جنوبي بغداد. إتخذها سعد بن أبي وقاص مقرًا له في فتح العراق. واتخذها الفرثيون مَشْنًى، وأعقبهم الساسانيون فاتخذوها عاصمة.

+ أقول: في هذه المدينة «طاق كسرى» أو إيوان كسرى الذي ورد ذكره في سيرة البحري الشهيرة التي مطلعها:

صُنْتُ نَفْسِي عَمَّا يُدْنَسُ نَفْسِي وَتَرَقَّمْتُ عَنْ جَدَا كُلِّ جَبْسٍ

وفي هذه المدينة قبر الصحابي سلمان الفارسي، ويطلق عليه العراقيون كما يطلقون على البليدة كلها «سلمان باك» و«باك» هذه تعني «النظيف والظاهر» بالفارسية.

ربني سلمان باك هو المعروف في التنظيمات الإدارية، ثم اجتهد أولو الأمر فأعادوا كلمة «المدائن» إلى هذه البليدة كما أعادوا أسماء قديمة أخرى إلى حواضر كثيرة مرّت بنا في هذا «الموجز».

٣٩ - المَوْصِل:

- قال ياقوت: المَوْصِل إحدى قواعد الإسلام، قليلة النظير كبرًا وعِظَمًا وكثرة خَلْقٍ وَسَعَةِ رُقْعَةٍ. وهي باب العراق، ومنها يُذهب إلى خراسان، ومنها يُقصد إلى أذربيجان لأنها وصلت بين الجزيرة والعراق، وقيل: رُصِلت بين دجلة والفرات، وقيل: وصلت بين سنجار والحديثة.

- أقول: هي في عصرنا حاضرة مهمة ذات قيمة تاريخية واقتصادية، وهي أم الريميين مركز محافظة كبيرة اختير لها الاسم الآشوري القديم «نَيْتَوَى» التي تشمل عِدَّة مدن وحواضر وقرى.

ولا بدّ من القول في نبذة موجزة عن «نَيْتَوَى» فأقول:

حي عاصمة الآشوريين في الألف الأول قبل الميلاد التي ورد ذكرها في سفر التكوين من العهد القديم، وقد أشير إلى نمرود الذي أسسها في سهل «شنعار». وهناك إشارات أخرى إلى هذه الحاضرة في سفر ناحوم من أنبياء بني إسرائيل.

ولم أحتد إلى معرفة معنى «نينوى» في ما بين يديّ من مراجع يسيرة، ولم يُشر الغريغور إلى هذا وهم يبحثون وينقبون في آثار الآشوريين ومدينتهم هذه «Ninive».

+ أقول: وقد خرج من الموصل جمهرة من أهل العلم، ونُسب إلينا عدد كبير منهم^(١٤).

وللموصل شهرة حضارية عُرفت في فنون الصناعات ومنها صناعة النسيج. وحديث «موصلايا» ودلالاتها معروفة.

٤٠ - ميسان:

- قال ياقوت: هو، بفتح فسكون وسين ميملة وآخره نون، اسم كورة واسعة كثيرة القرى والنخل بين البصرة وواسط، قصبها ميسان.

وفي هذه الكورة أيضًا قرية فيها قبر «عُزَيْر» النبي - عليه السلام - مشهور معمر، يقوم بخدمته اليهود، ولهم عليه «وقوف» وتأتيه التذوّر، وأنا رأيت. ونُسب إليه «ميسان» وميسان. وكان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، لما فتحت ميسان في أيامه ولأها النعمان بن عديّ بن نضلة بن عبد الغزى بن حُرثان... وكان من مهاجرة الحبشة، ولم يُؤلَّ عُمر أحدًا من بني عُديّ ولاية قطّ غيره إما كان في نفسه من صلاحه.

وأراد النعمان امرأته معه على الخروج إلى ميسان فأبّت عليه فكتب النعمان إلى زوجته:

(١٤) كان من منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية كتاب منيد عنوانه تاريخ الموصل.

ألا هل أتى الحسناء أن حليلها بميسان بُسّى في زجاج وحشم
إذا شئت عشتي دهاقين قرية وصناجة يجنو على حرف منبسم
فإن كنت ندماي فبالأكبر اسقني ولا تسقني بالأسغر المتلثم
لعل أمير المؤمنين يسره تنادونا بالجوسقي المتهدم

فبلغ ذلك عمرًا، فكتب إليه:

بسم الله حم تنزيل الكتاب من الله العزيز غافر الذنب وقابل التوب
شديد العقاب... أما بعد فقد بلغني قولك: «لعل أمير المؤمنين يسره».
وأيم الله، لقد ساءني ذلك، وقد عزلتك.

+ أقول: وقد أطلق اسم ميسان في عصرنا على القرية الصغيرة التي
فيها قبر «العزير» نبي الله - عليه السلام - . لقد كان هذا قبل ما يقرب من
خمسین سنة. ثم تنبه أهل الرأي إلى ما كان منهم فعادوا إلى الاسم ونزعوه
عن القرية وأطلقوه على رقعة واسعة جدًا، وجعلوه محافظة مركزها مدينة
«العمارة» على الجانب الشرقي من دجلة بين واسط والبصرة.

٤١ - النَجَفُ:

- قال ياقوت: بظهر الكوفة كالمساة، تمنع سيل الماء أن يعلو
الكوفة وشايرها. وبالقرب من هذا الموضع قبر أمير المؤمنين - عليه
السلام - علي بن أبي طالب. وقد ورد ذكر الموضع في الشعر ولا سيما
حين يعرض الشعراء لثناء الإمام، قال علي بن محمد العلوي المعروف
بـ«الحماني الكوفي»:

فيا أسني على النَجَفِ المَعْرَى وأردية منورة الأقاحي
+ أقول: وكانت مدينة النجف تابعة لمحافظة «كربلاء»، ثم رأت
الحكومة أن تجعلها محافظة لمكانتها الدينية والعلمية، فكان هذا منذ ما
يقرب من ربع قرن.

٤٢ - نَيْنَوَى:

أنظر «المُرْصِل».

٤٣ - هيت:

- قال ياقوت: هي بليدة على الشاطئ الغربي من الفرات في الرقعة
الواسعة التي دُعيت «الأنبار». وقد عُرفت بـ«القار» وهو المعروف لدى
أهل الصنعة.

+ أقول: وهذه المدينة هي التي ذكرها المعري في شعره:
هات الحديث عن الزوراء أو هيتا وموقد النار لا تكري بتكرينا

٤٤ - واسط:

- قال ياقوت: هي عدة مواضع منها: واسط الحجاج وهو أعظمها
وأشهرها، سُميت لتوسطها بين البصرة والكوفة.

+ أقول: لم يكن معروفًا أمر واسط قبل ربع قرن إلا في أطلالها
وبقاياها في حجارة وجُدُر متناثرة بعيدًا عن نهر الفرات ببضعة كيلومترات.
غير أنّ أولي الأمر جريًا مع سياستهم التنظيمية في الحواضر والمدن
أعادوا هذا الاسم إلى المنطقة التي كانت تُعرف بـ«لواء الكوت»^(١٥) أو
محافظة الكوت في منتصف الطريق بين بغداد والبصرة، فكانت «محافظة
واسط».

خاتمة

هذا مرجز بأهمّ الأعلام الجغرافية في العراق، ذات الأصول
الجغرافية القديمة، وما عُرض لها في مسيرتها التاريخية. وقد ابتعدت فيه
عن المشهور مثل «بغداد» وغيرها، وذلك لكثرة ما كُتِبَ فيها وصُنِفَ.

(١٥) «الكوت» حاضرة حديثة أنشأها الناس حول ما كان «COT» في الإنكليزية، وهو
المنزل الصغير الذي أقامه الإنكليز في القرن التاسع عشر نقطة ومركزًا لهم على
طريق الهند، وهذا المنزل نظير «كوت الزين» و«كوت الإمارة» وغيرها. ولا بد
أن يكون أزل قيام «الكوت» هذا.

شوقي والتسامح الديني

عيسى فتوح^٥

عُني الشاعر أحمد شوقي (١٨٦٩-١٩٣٢) بالمسيحية في شعره، لأن قراءه بالعربية لم يكونوا جميعاً مسلمين^(١)، بل كان منهم المسلم والمسيحي. لذلك وقف من المسيحية موقف المعتز بها، المؤمن بتعاليمها، وأشاد بالسيد المسيح حتى في قصائده الكثيرة التي مدح بها الأتراك^(٢). فحين هُزم هؤلاء أمام البلغار في الحرب البلقانية، ودخل المتصرون مدينة «أدرنة» التركية العام ١٩١٢ وارتكبوا فيها الفظائع باسم الدين، راح يخاطب السيد المسيح في قصيدته «الأندلس الجديدة» قائلاً:

عيسى سبيلك رحمة ومحبّة في العالمين وعِصمة وسلام
ما كنت سفاك الدماء ولا امرأ هان الضعاف عليه والأيام
يا حامل الآلام عن هذا الررى كثرت عليه باسمك الآلام
أنت الذي جعل العباد جميعهم رجماً، واسمك تُقَطِّع الأرحام
البغي في دين الجميع دنية والسلم عهد والقتال ذمام

لقد نظم شوقي هذه القصيدة لا ليمجداً الخليفة أو الأتراك، بل لسمعها كل الناطقين بالفساد، ينعي إليهم هزيمة تركيا وفقدانها مقدونيا، ويقص عليهم قصة الجرح الدامي الجديد، بعد جرح الأندلس القديم.

(٥) أديب وباحث سرري.

(١) شوقي ضيف، شوقي شاعر العصر الحديث، مصر، دار المعارف، طبعة ٢، ١٩٥٧، ص ١٣٣.

(٢) لأن جده لأمه أحمد حلم التجدي كان تركياً قَيم إلى مصر على عهد إبراهيم باشا واستقر فيها.

ربين هؤلاء الناطقين بالضاد من هو مسيحي لا يريد أن يؤذي شعوره^(٣).

وتجري في هذا الاتجاه قصيدته «مرحباً بالهلال» التي قالها بمناسبة رأس السنة الهجرية، وصادف أن تزامن هذا العيد وعيد الميلاد عند المسيحيين، فلم يقف قصيدته على المسلمين، بل جعلها شركة بين الطرفين حتى يتال رضاها معاً فقال:

العامُ أَقبلَ ثُمَّ نَحْيِي حلالاً كالنَّاجِ في هامِ الرُّجُودِ تلالاً
عيدُ المِسيحِ وعيدُ أَحْمَدَ أَقبَلا بِتَبَارِكِ رِضَاءٍ رَجْمالاً
ميلادُ إِحْسَانٍ وهجرةٌ سُودِدِ قَدْ غَيَّرَا وَجْهَ البَسيطَةِ حالاً

ومن قصائده في هذا الاتجاه الذي يريد فيه أن يرضي جمهوره من المسلمين والمسيحيين جميعاً، قصيدته في «مسجد أيا صوفيا» الذي كان كنيسة، فحوّله الأتراك حين فتحوا القسطنطينية إلى مسجد تُقام فيه شعائر الإسلام. فالموقف دقيق - كما يقول الدكتور شوقي ضيف^(٤) - لكنه عرف كيف يخلص منه على أجنحة من الشّعور المرفف فقال:

كنيسةٌ صارتُ إلى مسجدٍ هديّةُ السيّدِ للسّيّدِ
كانتُ لعيسى حَرَمًا فانتهتْ بِنُصرةِ الرُّوحِ إلى أَحْمَدِ

لقد نظر شوقي إلى الأديان التوحيدية نظرة ملؤها التسامح والوعي، ما دامت هذه الأديان كلّها تؤمن بالله الواحد الأحد فالدين للديان جلّ جلاله، ولا تشرك به أحداً. وقد سلك في شعره الديني نهجين متوازنين، يقوم الأول على معارضة المتقدمين كالبيوصيري الذي عارضه في قصيدة «نهج البُرْدَة»، وقلّده في الوزن والروي والغرض، لكن بعقلية مثقفة^(٥) عصرية، فقال:

- ريمٌ على النَّاجِ بينَ البانِ والعلمِ أحلَّ سَفْكَ دَمِي في الأشهرِ الحُرُمِ
كما عارضه في «البزيمة» وإن اختار بها بحرًا آخر هو البحر الكامل وبدأها

(٣) شوقي ضيف، شوقي شاعر العصر الحديث، مصر، دار المعارف، طبعة ٢، ١٩٥٧، ص ١٣٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٥) عمر فزوخ، كلمة في أحمد شوقي، بيروت، مكتبة مينة، ١٩٥٠، ص ٢٢.

بقوله :

وُلِدَ الْهَدَى فَالْكَائِنَاتُ ضِيَاءٌ وَفَمُ الزَّمَانِ تَبَسُّمٌ وَرِثَاءُ
يَا خَيْرَ مَنْ جَاءَ الرُّجُودَ تَحِيَّةً مِنْ مَرْسَلِينَ إِلَى الْهَدَى بِكَ جَاوَزَا
أَتَى الْمَسِيحُ عَلَيْكَ خَلْفَ سَمَائِهِ وَتَهَلَّلَتْ وَاعْتَزَّتِ الْعَذْرَاءُ

ويقوم النهج الثاني على التطرق إلى الأديان التوحيدية الأخرى ولا سيما المسيحية التي وقف عندها موقفًا طويلًا ومشرقًا في أكثر من قصيدة. وحاول في هذه المواقف غرس روح التسامح الديني والمحبة بين المسيحيين والمسلمين، كقوله في مدينة التسططينية التي خرجت من يد الروم إلى يد الأتراك :

أَدَارَ مُحَمَّدٍ وَثَرَاتُ عَيْسَى لَقَدْ رَضِيَاكَ بَيْنَهُمَا مَشَاعَا
فَيْلَ نَبَذَ التَّعَقُّبَ فَيْكَ قَوْمٌ يَمُدُّ الْجَهْلُ بَيْنَهُمَا يُزَاعَا؟

وهو يحترم جميع الأديان التوحيدية ويجعلها من دون تفرق:
أُرْسِلَتْ بِالتَّوَرَاةِ مُوسَى مُرْشِدًا وَابْنُ الْبَتُولِ فَعَلَّمَ الْإِنْجِيلَا
وَفَجَّرَتْ بَنُوبَعُ الْبَيَانِ مُحَمَّدًا فَسَقَى الْحَدِيثَ وَنَاوَلَ التَّنْزِيلَا

وهو يدعو المسلمين إلى إعلاء تعاليم السيد المسيح، والمسيحيين إلى توقيف الإسلام، لأن الدين لله الذي لو شاء لرُخِدَ البشر كلُّهم وسلكتهم في دين واحد. فقبور المَلَكُوتَيْنِ متجاورة، وهل يستطيع أحد أن يفرق بين عظام مَنْ كانوا على هذا الدين وذاك؟ ولذلك يدعُوهم بحق هؤلاء الموتى، واحترامًا لهم إلى أن يعيشوا في تفاهم ومحبة وسلام ووثاق قائلاً:

نَعْلِي تَعَالَيْمُ الْمَسِيحِ لِأَجْنِبٍ يَسُوقُونَ لِأَجْلِنَا الْإِسْلَامَا
الَّذِينَ لِلدِّينَانِ جَلَّ جَلَالُهُ لَوْ شَاءَ رُثِكَ وَخَذَ الْأَقْوَامَا
هَذِي قُبُورَهُمْ وَتِلْكَ قُبُورُنَا مُتَحَاوِرِينَ جَمَاعَةً وَبِعِظَامَا
فَبِحَرَمِ الْمَرْتَى وَوَجِبِ حُبِّهِ عِشْرَا كَمَا يَفْضِي الْجَوَارُ كَرَامَا

كذلك يدعو إلى تعانق الهلال والصليب في سبيل طرد المستعبر، ونبيل البلاد استنلالها. فهما راية الله التي يعيش الناس في ظلها آمنين مطمئنين، في حين أن الحرب هي راية الشيطان:

جبريلُ أنتَ هدى السما ۞ وأنتَ برهانُ الإنسانيّة
أبسط جناحيك اللّذين هما الطهارة والهداية
وزد الهلالَ من الكرامَةِ والصليبَ من الرعايَةِ
فهما لرؤسك رايةٌ والحربُ للسلطانِ آيةُ

لقد كان شوقي يعطف على المسيحية والمسيحيين، كما يعطف على
الإسلام والمسلمين، ولا يذكر النبيّ محمّدًا إلّا ذكر إلى جانبه السيّد
المسيح، فهما رمز الوحدة الوطنيّة والتآخي والتناهم بين شعوب الأقطار
العربيّة.

ألم نكُ من قبلِ المسيحِ بن مريمَ وموسى وطه نعبُدُ النبلَ جاريا
فهلّا تاتينا على حبِّه الهدى وهلّا قديناه ضفانًا وراديا؟

وكان معجبًا بالسيّد المسيح ورسالته الإنسانيّة السامية القائمة على
المحبّة والتسامح والإخاء والمساواة والرفق والتواضع... فهل هناك
أجمل من قوله؟

وُلِدَ الرَفِيقُ يَوْمَ مَوْلِدِ عِيسَى وَالْمُرُوءَاتُ وَالْهُدَى وَالْحَيَاءُ
وَسَرَتْ آيَةُ الْمَسِيحِ كَمَا يَرى مِنْ الْفَجْرِ فِي الْوُجُودِ الْغِيَاءُ
تَمَلُّ الْأَرْضَ وَالْعَوَالِمَ نُورًا فَالْشَّرَى مَائِجٌ بِهَا وَضَاءُ
لَا رَعِيْدَ، لَا صَوْلَةَ، لَا انْتِقَامَ لَا حُصَامَ، لَا غَزْوَةَ، لَا دِمَاءَ
مَلِكُ جَاوَرَ الشَّرَابِ فَلَمَّا مَلَأَ نَابِثٌ عَنِ التَّرَابِ السَّمَاءَ

وكثيرًا ما كان يرتاح لترديد أسماء الأنبياء في شعره، كقوله في
مخاطبة الجوهر الإلهي:

فمحمّدُ لك والمسيحُ ترَجَلَا وترَجَلْتَ شَمْسُ النُّهَارِ لِيُوشِعَ
مَا بِالْأَحْمَدِ عَنِ عَنكَ بَيَانُهُ بَلْ مَا لِعِيسَى لَمْ يَقُلْ أَوْ يَدْعِ
وَلِسَانُ مُوسَى انْحَلَّ إِلَّا عَقْدُهُ مِنْ جَانِبِكَ عَلاَجُبًا لَمْ يَنْجِعِ

ويقول أيضًا:

أين الفراعنةُ الألى استذرى بهم عيسى ويوسفُ والكليمُ المتعق

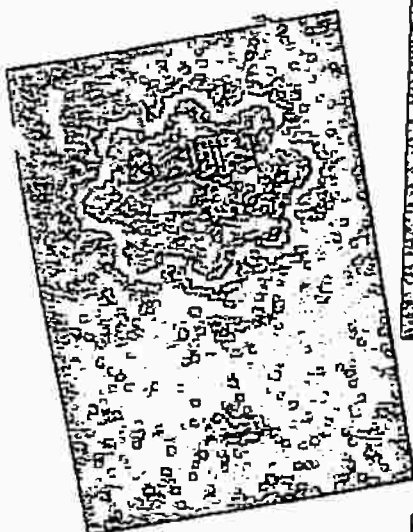
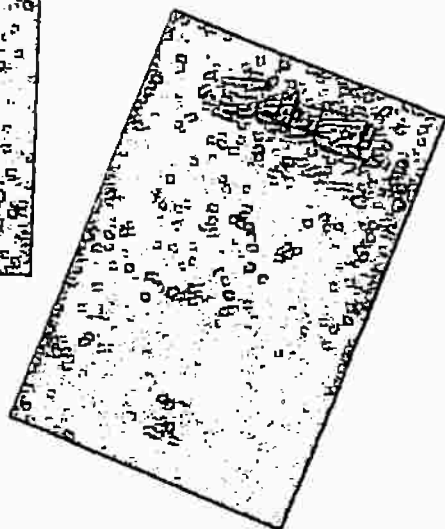
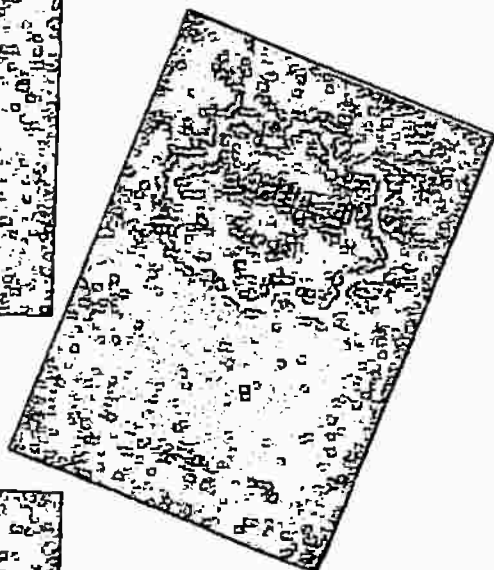
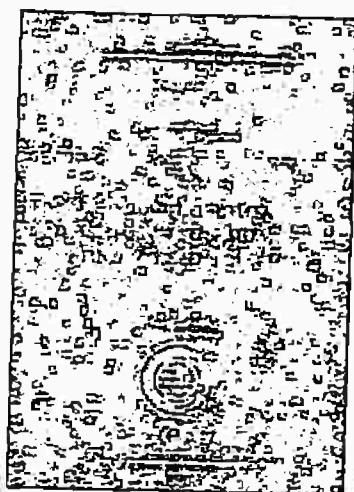
ويقول:

وكلُّ معنى لعيسى في محايينه جاءَتْ به من بناتِ الشعرِ عذراءُ

ويقول:

عيسى الشعورُ إذا مشى رُدَّ الشعوبُ إلى الحياة
لقد كان شوقي رسول هداية الأمة العربية التي تعددت فيها الأديان
والمذاهب. ما أخرجنا اليوم إلى قراءة شعره مجدداً، والعودة إلى ديوانه
الشوقيات للاطلاع على مطولاته القيمة التي ضمَّها آراءه وأفكاره الإنسانية
الراقية الداعية إلى التفاهم الديني، وإشاعة روح المحبة بين الناس جميعاً،
لأنَّ الإنسان أخو الإنسان سواء أحبَّ أم كره!

صدر عن دار المشرق



مؤتمر المرأة العالمي الرابع

بيجينغ ٤-١٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥

الأب كميل حشيمه اليسوعي °

إلتأم في العاصمة الصينية بيجينغ، بين الرابع والخامس عشر من شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥، المؤتمر العالمي الرابع المخصص بدراسة شؤون المرأة. وكان هذا اللقاء أضخم ما نظّمته الأمم المتحدة من نوعه في تاريخها، إذ اجتمع آنذاك ما يناهز الـ ٤,٨٠٠ مندوبة، يمثلن ١٨١ بلدًا، فضلًا عن تجمّع آخر مواز أقيم في مدينة هوايرو على بعد ٥٠ كيلومترًا من بيجينغ. وقد ضمّ متدى هوايرو هذا ما يقارب الـ ٤٠,٠٠٠ مشاركة يمثلن المنظمات غير الحكومية، وافتُتح يوم ٣٠ آب/ أغسطس أمام نحو ١٨,٠٠٠ امرأة. وهذا اللقاء هو أيضًا أكبر تجمع تقوم به المنظمات النسائية الآتية من كلّ أنحاء العالم، وتُعبّر من وسائل المنظمات غير الحكومية للتأثير في الدول التي تتخذ القرارات إبان المؤتمرات الرسمية.

أ - المؤتمرات السابقة والأوضاع الراهنة

يتدرج لقاء بيجينغ في سلسلة من لقاءات أخرى سبقته، نظّمتها الأمم المتحدة، والتأمت كلّ خمس سنوات، منكبّة على أوضاع المرأة في

(٥) مدير دار المشرق ومجلة المشرق

العالم. وكان أولها مؤتمر مدينة مكسيكو عاصمة المكسيك، العام ١٩٧٥. وموضوعاته الأساسية كانت ثلاثة: المساواة - التي تشهدها المرأة -، التنمية - التي لا بد منها على وجه الإجمال ليتسنى تنمية المرأة على وجه خاص -، والسلام - الذي بدونه تعاني المرأة أكثر من سواها، وهو ضروري لإحلال المساواة ودفع عجلة التنمية.

وأقيم المؤتمر الثاني في عاصمة الدانمرك، كوبنهاغن، العام ١٩٨٠، وتركزت موضوعاته على نواح ثلاث: العلم والعمل والصحة. ولا يخفى ما لهذه الأمور من أهمية لرفع شأن المرأة. والتأم اللقاء الثالث في فيريري، عاصمة كينيا، في العام ١٩٨٥، وعالج ما عالج سابقه.

أما مؤتمر بيجينغ، فلم يشذ عن قاعدة المؤتمرات الأولى لجهة الأهداف المرسومة، وسعى إلى عرض ما حُقق حتى اليوم وتقويمه ووضع خطة للمستقبل، لا سيما القريب منه، أي للسنوات التي تفصلنا عن نهاية هذا القرن، تاريخ انعقاد المؤتمر التالي. وبلغت النظر سرعة التواتر بين مؤتمر وآخر، ولا عجب، فالتسارع في عالم اليوم ظاهرة واضحة، والوقت لا يرحم، وأوضاع النساء في أغلبية البلدان، إن لم يكن في جميعها، ليست على خير ما يرام، ولا يختلف في ذلك اثنان.

أوضاع غير مرضية

فلئن ضربنا صفحا عن بعض الاستثناءات التي سجلها التاريخ ماضيا حول ما حققته بعض النساء الشهيرات، لرأينا أن ما اضطلمت به المرأة من دور حتى أيامنا، لا يساوي ما هي قيمة بأن تقوم به، لا بل لَمَسنا أنها مغبونة وحتى مظلومة في كثير من أمورها^(١): وحالات الجور التي يشكوها

(١) يتغنى المتفائلون بما أنجزته بعض الملكات النابغات، كزنوبيا عاهلة تدمر في القرن الثالث الميلادي، أو تلك الإمبراطورة الصببة، من سلالة تانغ، التي جلست على سدة الحكم طوال أربعين سنة (٦٦٥م إلى ٧٠٥م). ويرزون ما وصلت إليه بعض الأديبات والشاعرات، أو بعض الفاضلات الحكيمات، من شهرة فتحت لهن أبواب النور. ولكن ذلك كله أشبه بمشال ذرة إذا ما قيس بالمسؤوليات الجسيمة التي أنيطت بالرجال، أو التي استأثر بها هؤلاء، على مدى الأجيال.

النساء عامةً، وشكّون منها في بيجينغ خاصةً، كثيرة في بلدان العالم كافة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، بدءاً مما هو أشدّ إجحافاً بهنّ:

- وآد البنات: وقد يستغرب القارئ ذكر هذه الآفة في عصرنا، ظاناً أنّها ذهبت مع تولّي عصر الجاهليّة. ولكنّ الوقائع شاهدة، وما زالت تلك العادة باقية في الصين مثلاً، على الرغم من مرور قرن على حركات التحرّر في تلك البلاد^(٢).

- إستهباد المرأة على أنوعه: فما زالت الفتيات في الصين يُعَبَّن بأثمان باهظة أو بخمسة في البلد المذكور، لا سيّما في الأرياف. وسُجِّل بين ١٩٨٠ و ١٩٨١ بيع ١١٥ امرأة بمبلغ إجماليّ مقداره ١٤,٠٠٠ دولار^(٣). ويعرف القاضي والداني أمر تجارة الرقيق الأبيض المتفشّي في معظم بلاد المعمورة، حتّى في تلك التي تدّعي التشدّد في الحفاظ على الأخلاق وحقوق الإنسان. وما سبب ذلك إلّا سيطرة جنس الرجال على ما درجت تسميته بالجنس الضعيف^(٤).

- سوء أوضاع الأراامل في بعض الأنظار الآسيويّة: فالترنل حُسب في الصين، حتّى عهد قريب، لعنة تنصبّ على المرأة، وكان الزواج بأرملة عاراً لا يرضى به إلّا مَنْ نقص عقله. هذا الوضع المخزّي الذي قُرض

(٢) صحيفة النهار البيروتية، ١٩٩٥/٨/٢٤، ص ١٦.

(٣) المرجع السابق.

(٤) ومن مظاهر العنف الذي تعانيه النساء بسبب الرجال، ما يستب أهمل باكستان والموت بالقرن. فقد أوردت جمعية النساء التقدميات في هذا البلد إحصاءات تفيد أنّ بضع مئات من التبعيات يمتن كلّ سنة، خدعة في إقليم السجاب، بسبب احتراق الحجاب الذي يغطي رؤوسهنّ ويدعى بلعنه «شوار قميز». ويعود ذلك، كما يبيته البدة شهنار بخاري، رئيسة الجمعية المذكورة، إلى أنّ الرجال، الناقمين على زوجاتهم، يلجأون إلى رشهنّ بالكاز وإحراقهنّ مدّعين أنّهنّ احترقن لاقترابهنّ من أفران الغاز في المطابخ. وقد نُحِرت شهنار بخاري عن نحو أربعين حادثة احتراق «بالقرن» مشكوك في أمرها. فلم يجز شاهد واحد على الإدلاء بشهادته على الرغم من تضافر الأدلة التي تدّين الرجل. وكثيراً ما تتواطأ الشرطة والجنس القوي على هذا الأمر (راجع صحيفة L'Orient - Le Jour البيروتية، تاريخ ١٩٩٥/٩/٢، ص ٩).

على المرأة في الصين، قابله وضع مشابه في جارتها الهند. وتحوم الشبهات حول زوال عادة ما يُسمى «ساتي» التي تقضي بأن تُقدم الأرملة على إحراق نفسها في النار التي تُحرق فيها جثةُ בעلها^(٥).

- القساوة في معاملة المرأة الزانية، خلافاً لما هو من أمر الرجل: إنَّ القانون والتقليد يحلّان للزوج قتلها من غير عقاب يُذكر في كثير من أقطار العالم الثالث، وبلادنا المريّة تتسامح، وبأ للأسف، مع ما يُعرف بجرائم تحصيل الشرف وغسل العار.

- الطلاق التمسّقي، خاصّةً في بلدان العالم الثالث: حيث لا يندر أن تُحرم المرأة حقّ المبادرة في عمليّة الطلاق، في حين يتمتّع الرجل بهذا الحقّ إلى حدّ اللجوء إليه اعتباراً وبأسراف.

- ختان الإناث في كثير من البلدان، الإفريقيّة منها خاصّة: لقد أشار محمّد مصطفى خليل، من منظّمة حقوق الإنسان المصريّة، أن نحو ١٣٠ مليوناً من الإناث في أكثر من ٣٠ بلداً أُجريت لهنّ عمليّة الختان، وأنّ مُهاجرات من إفريقيا إلى الغرب ما زلن يحافظن على هذا التقليد، موضّحاً أنّ خمساً من النسوة تُجرى لهنّ عمليّة الختان كلّ دقيقة، أو مليونيّ امرأة على مستوى العالم كلّ سنة. (. . .) وأكّد أنّ ٩٠ في المائة من إناث ريف مصر و ٦٥ في المائة من نساء الحضر تُجرى لهنّ عمليّة الختان التي تتمّ، في معظم الأحوال، في ظروف غير صحيّة^(٦).

- إنتقاص حقوق النساء في مجالات العمل والرواتب: فجميع

(٥) النهار، ١٩٩٥/٨/٢٤، ص ١٦.

(٦) النهار، ١٩٥/٩/٢، ص ١٣. إلّا أنّ الحريرة المذكورة أوردت في عددها الصادر يوم ١٨/٩/٩٥، ص ١٢، أنّه، بالاستناد إلى وكالة الصحافة الفرنسيّة، «أنّاد مصدر قضائيّ أنّ الأزهر، أعلى هيئةٍ سنّيّة في مصر، أصرّ السبت على موقفه المؤيّد ختان الفتيات، في إطار دعوى أقامتها عليه المنظّمة المصريّة للدفاع عن حقوق الإنسان. وأرفع أنّ محامي شيخ الأزهر الإمام جاد الحقّ عليّ جاد الحقّ قدّموا إلى محكمة الدرجة الأولى في القاهرة، آراء عدد من الأصاّء الذين يؤيّدون ختان الفتيات. كذلك تحدّثوا عن أبحاث أجريت في فرنسا وقلّلتها جريدة الأهرام الحكوميّة المصريّة تؤكّد، على حدّ قولهم، أنّ ختان الفتيات يقلّل مخاطر الإصابة بمرض قصور الصاعة البشريّة المكتسبة (ليدز)».

الدراسات التي قام بها الباحثون في هذا الصدد، تُبين أن ثمة تمييزاً، أشبه بالتمييز العنصري، يلحق بالمرأة ظلمًا لا ترضى عنه. وبحسب وثيقة صادرة عن مكتب العمل الدولي ورُفعت يوم الخميس ٧ أيلول في بيجينغ، تعمل النساء أكثر من الرجال بمعدل ساعتين في النهار، ورواتبهن أقل من رواتب الرجال بنسب تتراوح بين ٥٠ و ٨٠ بالمائة. وفي إحصاءات جرت سنة ١٩٨٠ كانت نسبة النساء في دوائر العمل كما يلي: ٣٨٪ النسبة العامة، وفي الزراعة ٤٠-٥٠٪، وفي الصناعة ٣٣٪^(٧). أمّا في البلاد العربية، فنسبة النساء في سوق العمل ما زالت متدنية جدًا حتى يومنا هذا، إذا ما قُورنت بالنسبة العالمية السابقة الذكر، والمسجلة منذ ١٥ سنة. فقد أعلنت قرية رئيس الجمهورية اللبنانية، السيدة منى الهراوي، في أثناء حلقة عمل شاركت فيها بيجينغ، أنّ نسبة النساء اللبنانيات في سوق العمل، وهي الأعلى في الدول العربية، لا تتجاوز الـ ٢٧ في المائة^(٨).

- غياب المرأة عن مراكز القيادة، سواء أفي الميدان السياسي، أم في الحقل الديني: فعلى الرغم من ازدياد عدد النساء اللواتي يرأسن حكومات أو دولاً، حتى في العالم الثالث، فليس في الوقت الحاضر سوى عشر منهنّ يضطلعن بمثل هذه الوظائف: كالسيدة خالدة ضياء رئيسة حكومة بنغلاديش، والسيدة بنازير بوتو رئيسة حكومة باكستان، والسيدة تانوشيلر رئيسة حكومة تركيا، أو السيدة غرو هارلم برنتلاند صغرى رئيسة حكومة في تاريخ نرويج، أو رئيسة إيسلندا السيدة فيغديس فينبوغادوتير. ومعلوم أنّ الدول القائمة حاليًا في العالم تناهز المائتين. فبين هذا العدد وعدد النساء الحاكمات بون شاسع. كما أنّ عدد النساء

(٧) النهار، ٢٤/٨/١٩٩٥، ص ١٦.

(٨) النهار، ٧/٩/١٩٩٥، ص ١٤. وتجدر الإشارة في المناسبة إلى أنّ أوضاع المرأة هي، على كلّ حال، في تنقّم. وقد أوردت زوجة الرئيس الهراوي في كلمة لبثان التي ألقاها أمام المؤتمرات في بيجينغ، أنّ التشريع اللبناني رفع بعض الحجب اللاحق بالمرأة، فقد جرى الاعتراف بأهليتها للشهادة في السجل العقاري (١٩٩٣)، وبحقّ المترجّة في ممارسة التجارة (١٩٩٤). أطلب النهار، ٨/٩/١٩٩٥، ص ١٣.

الوزيرات أو المتخبات في المجالس النيابية هو ضئيل جدًا حتى اليوم في العالم. وفي بلد كلبان، حيث تُعتبر المرأة على قسط وافر من التحرر والتقدم، ليس من امرأة واحدة في ميدان الوزارات، وبين نوابه الذين ينفون على المائة، هناك ثلاث نساء فقط.

وفي الحقل الديني يشكو النساء تسلط الرجال واعتبارهم النساء غير صالحات للاضطلاع بالمسؤوليات. وقد انتهزن مناسبة انعقاد منتدى هواريو لإعلان امتيانهن من هذا الوضع، فكانت مداخلتهن أشبه بحرب تُشن خاصة على الحركات الأصولية أو التقليدية المتشددة. ومما لفت النظر بين تلك التصريحات، ما قالته ممثلات «لجنة الدفاع عن النساء في إيران» وجماعة «النساء الإيرانيات في المنفى»، إذ دعون النساء إلى «إظهار غضبهن في وجه النظام الديني القائم في إيران. ومما ذكرن غير راضيات، أن الطلاق «مسموح للرجال فقط»، وهؤلاء يستطيعون الاقتران «بأربع نساء أو أكثر». وبعض المهن، كمهنة القضاء، محصور بالرجال، والمرأة، من الناحية القانونية، «تساوي نصف الرجل»^(٩). وكذلك احتجت نساء إسرائيليات على إجراءات الطلاق في بلدهن، ورأين أن تغيير الأوضاع وتحسينها سيتمان يوم يتاح للمرأة الوصول «إلى مراكز رفيعة» في التراتبية الدينية^(١٠). وهذا ما يذكّر بالحملات النسائية في بعض بلاد الغرب، للسماح بمنح النساء درجة الكهنوت.

- نفسي الأمية: فتعليم المرأة ما زال متعثرًا في كثير من البلدان. وما دامت المرأة غير متعلمة، تظلّ عرضة لتسلط الرجال وتُستباح كرامتها. إلا أن محاربة الأمية قائمة على قدم وساق في مناطق كثيرة من

(٩) راجع *L'Orient - Le Jour*، ١٩٩٥/٩/٢، ص ٩.

(١٠) المرجع نفسه. ومما قالته ولي دافني، وهي ناشطة كويتية في مجال الدفاع عن حقوق المرأة: «أعتقد أن مشكلتنا كملسين هي عدم مشاركة النساء في تدبير القرآن (...). ليس ثقة دين يوصي بمنع النساء. إنه استغلال الرجال للدين لتحقيق مصالحهم» (النهار، ١٩٩٥/٩/٤، ص ١٣).

العالم، ممّا يدعو إلى التفاضل^(١١). فهل ساهم مؤتمر بيجينغ في تثبيت هذا التفاضل؟ وماذا عن مآجرياتة؟

ب - التحضير والتحذير

أمام لائحة الشكاوى النسائية الطويلة، ثارت حميّة المنقّعات المميّنة بالمرأة في العالم بأسره، وحذت حذوها الدوائر الحكوميّة، فراحَت تتهيّأ للمؤتمر أشهُرَ قبل انعقاده. وعلى سبيل المثال، ذُكر أنّ الوفد اللبنانيّ راح يعدّ عدته أحد عشر شهرًا قبل موعد المؤتمر، وضَمّ ممثلات عن الوزارات واللجان الأهليّة والمحاميات والباحثات.

وتخوّف كثيرون ممّا سيحدث في المؤتمر، إذ كان من المنتظر أنّ مشاكل عديدة ومسانل حسّاسة ستثار فيه، ممّا يهدّد بالتعرّض لأوضاع راهنة راسخة الجذور، لا بل لمقلّصات ومحرمّات.

فعلى الصعيد المدنيّ، احتاطت السلطات الصينيّة لكلّ طارئٍ أمنيّ أو أخلاقيّ، وخشيّة أنّ تقوم جماعات الشاذّات جنسيًّا من التظاهر وحتى من الظهور على نحوٍ مشيرٍ، صادرت الحكومة مطبوعات تلك الجماعة باللغة الصينيّة باعتبار أنّ الشذوذ غير موجود في الصين^(١٢).

(١١) جاء في كلمة السيّد منى الهراوي أمام المؤتمرات أنّ عدد الناصر النسائيّ بين الطلّاب الجامعيّين اللبنانيّين كان ٢٥,٢ بالمائة عامي ١٩٧٣-١٩٧٤، فارتفع إلى ٤٨,٢ بالمائة عامي ١٩٩٣-١٩٩٤ (النهار، ١٩٩٥/٩/٧، ص ١٤). ونرى تقدّمًا ملحوظًا أيضًا في سائر البلاد العربيّة، وإن لم يصل إلى ما هو عليه في لبنان. أطلب مقال صلاح أبو جودة اليسوعيّ بعنوان: «واقع التربية في البلدان العربيّة على مشارف القرن العشرين»، المشرق، عدد تمّوز - كانون الأوّل ١٩٩٥، ص ٣٠٩-٣١٩. ومما ورد في هذه الدراسة أنّ نسبة الفتيات في التعليم عامّة بالبلدان العربيّة ارتفعت من ٣٧٪ عام ١٩٧٥ إلى ٤٣٪ عام ١٩٩١، وفي التعليم العالي من ٢٨٪ عام ١٩٧١ إلى ٣٧٪ عام ١٩٩١.

(١٢) النهار، ١٩٩٥/٩/٤، ص ١٣. وفي نشاط مماثلي لنشاط الشاذّات، كانت بنات الهوى، أو العاملات في الجنس كما يفضّلنّ أن يُدعّين، يطالبن «بحترقهنّ». فقالت إحداهنّ، بيرتون جو دويزيما، عضو «شبكة المشاريع الجنسيّة المشاركة»: «يجب إلغاء تجريم الدعارة، والاعتراف بالعمل الجنسيّ عملاً مشروعًا، وتوفير الحماية والحقوق نفسها، التي يستحقّها بها العامل، لبنات الهوى!» (المرجع نفسه).

أما على صعيد الأخلاق والمبادئ، فقد وقفت السلطات الروحية الإسلامية، والمسيحية الممثلة بالثاتيكان، موقف الترقب بل الحذر، لعلها أن غلاة التحرر سيمتطون مطية المؤتمر ليثبوا أفكارًا لا تقبلها الأديان التوحيدية، على نحو ما حصل في مؤتمر القاهرة حول السكان والتنمية عام ١٩٩٤. ومن أبرز المحذرين من مقبات مؤتمر ييجينغ، شيخ الأزهر الإمام جاد الحق علي جاد الحق. ففي بيان صدر يوم ٨/٢١/١٩٩٥ عن مجمع البحوث الإسلامية الذي يرثه شيخ الأزهر، ندد سماحته بهذا اللقاء معتبرًا أنه يرمي إلى «إلغاء الفوارق بين الذكورة والأنوثة وتحويل الإنسان إلى مسخ لا هو بذكر ولا هو بأنثى»^(١٣). وطالب «الدول والشعوب بإعلان التحفظ عما ورد في برنامج ييجينغ مما يخالف الشريعة الإسلامية وسائر الأديان السماوية، أو يتناقض مع القيم الاجتماعية والثقافية الراسخة ولا سيما ما يتعلق بشكل الأسرة ونظامها في هذه الأديان، وإطلاق الحرية الجنسية على خلاف ما تأمر به»^(١٤). ورأى أن «هدف واضعي برنامج ييجينغ هو تدارك ما فاتهم إقراره في مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية»^(١٥). كذلك ندد البيان بمفاهيم واضعي البرنامج، ومنها تقبل العلاقات الجنسية الحرة، واعتبار «الدين عائقًا في سبيل المساواة التامة بين الرجل والمرأة»^(١٦). وأوصى شيخ الأزهر بالتحفظ عن هذا البرنامج «حتى لا تلتزم الأمة الإسلامية شيئًا منه»^(١٧).

(١٣) النهار، ٨/٢٢/١٩٩٥، ص ١٢.

(١٤) المرجع نفسه.

(١٥) المرجع نفسه.

(١٦) المرجع نفسه.

(١٧) المرجع نفسه. ومن الذين نهجوا على المؤتمر قبل انعقاده، الشيخ عبد العزيز بن باز، رئيس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية. فقد دعا المسلمين من دبي، ليلة الأحد ٣ أيلول، إلى مقاطعة مؤتمر ييجينغ لأن بعض الموضوعات المدرجة في جدول أعماله تتناقض ومبادئ الدين الإسلامي ونسألم في نشر الفحشاء من خلال ممارسة الجنس الآمن، والممارسات الجنسية خارج إطار العلاقات الزوجية، وتعليم الشبان والشابات المسائل الجنسية. (النهار ٩/٥/١٩٩٥، ص ١٦).

وصدر بيان آخر عن جهات إسلامية، هو بيان حزب الله، الذي أعلن يوم ١ أيلول، وقد لفت الأنظار لأنه لم يرفض فكرة المؤتمر جملةً وتفصيلاً، بل دعا إلى العمل من داخله لمنع صدور مقررات تتنافى والقيم الروحية التي يؤمن بها الحزب. ومما جاء في هذا البيان^(١٨) أن جماعات نسائية متطرفة في أميركا كان لها اليد الطولى في إعداد وثيقة المؤتمر، وترأس بعض هذه الجماعات نسوة شاذات. ورفض البيان رفع شعار المساواة بين الرجل والمرأة بدون تمييز، لأن من ورائه خطراً يتمثل بإلغاء الفوارق الطبيعية والبيولوجية بين الرجل والمرأة، وتجاهل الواقع الموضوعي والعلمي والوجداني. فالمساواة الكاملة بين الجنسين تكون في القيمة الإنسانية والاجتماعية. كذلك رفض البيان ما ورد في برنامج بيجينج من بنود توحى بأن الأسرة ليست سوى عادة بشرية يمكن الاستغناء عنها، وتلك التي تسعى لضرب التشريعات ذات الأصول الدينية كالتي تمت إلى الإرث. فالأديان السماوية وقيمها الأخلاقية هي المقصودة من خلال هذه المواجهة المقتعة، ولم يخف الحزب قلقه العميق من وقوف جهات سياسية وراء هذه المخططات الخيثة ولا سيما المؤسسات الصهيونية واليهودية بغية تفكيك بُنى المجتمع التحتية والمقدسة. وينتهي البيان بمقترحات إيجابية تحض المؤتمرات في بيجينج وجميع أفراد البشرية المعاصرة على «أن يدرسوا حياة شخصيات عظيمة من الرجال والنساء، أفراد وأسر، كنماذج يُقتدى بها للمساعدة على وضع حل صحيح للمشكلات الاجتماعية والأسرية، وخاصة أن في سيرة هؤلاء العظماء صوراً مشعة في العلاقات الإنسانية والزوجية والاجتماعية تصلح للنسج على منارها والاقتراس من نورها، ولتُدرس للمثل سيرة النبي عيسى وأمه السيدة مريم بنت عمران، وسيرة نبينا محمد وخديجة الكبرى، وسيرة علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء سلام الله عليهما، وآخرين من أولئك القديسين».

(١٨) أطلب: النهار ٢/٩/١٩٩٥، ص ١٨.

ومن جهة الميحيين، فقد برز موقف الثائيكان. وهو، على الرغم من رغبته في الافتتاح على ما سيُدرس، إلا أنه أعرب عن تحفظاته لا سيما من «الرغبة في فرض نموذج واحد عائد إلى المرأة الغربية، من غير أن يؤخذ في الاعتبار التعددية القائمة خارج هذا النمط»^(١٩).

وأسف الثائيكان أيضًا على غياب الاهتمام الكافي بموضوع العائلة، ذلك بأن «تسعا من كل عشر نساء يتزوجن، وخمسا من كل ست نساء يُرزقن أطفالاً». ورأى أن عمل المرأة في المنزل لا يُعطى الأهمية التي يستحقها في المجتمعات الغربية.

وأهم ما ركز عليه الثائيكان كان موضوع الإجهاض، «فالحق المعلن بالإجهاض يناقض الحق بالحياة». وأصر أيضًا على رفضه أن تكون «المساواة» بين الرجل والمرأة على حساب إسقاط تميز المرأة واختلافها، وهو تميز إن دلّ على شيء فعلى جوهر أنوثتها^(٢٠). وهنا لا بدّ من الملاحظة كم أنّ مواقف الثائيكان وحزب الله والأزهر متقاربة، لأنّها جميعًا تركز على المقومات الروحية نفسها.

ومبما يكن من أمر التحفظات والتحذيرات، فقد انعقد المؤتمر في موعده غير هيّاب، وبمشاركة المتخوفين منه.

ج - الافتتاح وفتح ما استغلّق

تميّز افتتاح المؤتمر باحتفال ضخم على مستوى ضخامة عدد المشتركات والبلدان المشاركة وضخامة البلد المضيف. وأقيم الاحتفال في قاعة الشعب الكبرى، تخلّله أغان ورقصات، وعُزفت فيه سمفونية

(١٩) النهار، ١٩٩٥/٩/١، ص ١١

(٢٠) المرجع نفسه. حول تميّز المرأة والتكامل القائم بينها وبين الرجل، راجع رسالة المطران جوزف دونال، رئيس أساقفة رُوان Rouens، إلى الكاثوليك الفرنسيين في ١٩٩٥/٨/٣٠ - نفسها في La Documentation Catholique, Paris, 15 oct. 1995, p.

يتهوثن التاسعة، قبل أن يعتلي الرئيس الصيني جيانغ زي مين المنصة الرئيسية مردّدًا في خطابه المثل الصيني المأثور: «للمرأة نصف السماء». ثم أعلنت أمينة المؤتمر العامة، جيرترود مونجيلا، وسط تصفيق الحاضرين: «بدأت الآن ثورة. لا عودة إلى الوراء، لا عودة إلى الوراء».

وحضر الافتتاح، من كبار المشتركات، ملكة بلجيكا السابقة فاييولا، ورئيسة إيسلندا فيغديس فينبوغادوتتر، ورئيسات الحكومات بنازير بوتو (باكستان)، وخالدة ضياء (بنغلاديش)، وغرو هارلم برنتلاند (نرويج)، وعدد من زوجات رؤساء البلدان، كالسيدات برناديت شيراك (فرنسا)، وهيلاري كلينتون (الولايات المتحدة)، ومنى الهراوي التي ترأست وفد لبنان. كما ترأست زوجات رؤساء بلاد أخرى وفودها الوطنية، وبينها غايا ونيجيريا وبنين والبرازيل وبناما وبلجيكا ومصر.

ولم يستطع أمين الأمم المتحدة العام، الدكتور بطرس غالي، الحضور بسبب وعكة صحية ألمّت به، فتاب عنه مساعدته عصمت كنانتي وألقى كلمة شخّصت بعض ما تعانيه المرأة، ولكنها أعربت أيضًا عن أملها «أن يتجاوز هذا المؤتمر حدّ التفكير في التمييز وعدم المساواة، للتمكن من تفهّم مطالب النساء بكلّ أبعادها»^(٢١).

ومما لفت النظر في تكوين الوفود الرسمية ضخامة أعدادها^(٢٢)، وتنوّع مستويات أعضائها، إذ التقى في الوفد الواحد رئيسة الدولة والعاملة، الغنية والفقيرة، المثقفة والمرأة العادية. واسترعى الانتباه أيضًا أنّ وفد الفاتيكان كان برئاسة امرأة، وهي البادرة الأولى من نوعها تصدر عن عاصمة الكاثوليكية، والرئيسة هي السيدة ماري آن غليندون، أستاذة الحقوق في جامعة هارفرد بالولايات المتحدة الأميركية، يرافقها ثلاث عشرة امرأة وثمانية رجال، بعضهم من الأحرار^(٢٣).

(٢١) النهار، ١٩٩٥/٩/٥، ص ١٦.

(٢٢) لبنان الصغير مثله ٢٥ شخصًا.

(٢٣) لائحة الوفد في *L'Osservatore Romano*, 26/8/95. ومعروف عن رئيسة الوفد=

أما الموضوعات التي طُرحت على يساط البحث، فسرعان ما بدت شائكة وعرة المالك. ذلك بأنَّ تيارين أساسيين تواجهها منذ البداية، كما حصل في القاهرة إبان مؤتمر الإسكان. فمن جهة قام فريق الدول «المتحررة»، ومنها الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي يطالب على نحوٍ مشير بأن يُعترف للمرأة بحقوقها الجنسية؛ وقابله من جهة أخرى فريق الدول «المحافظة»، لا سيما الإسلامية والفاتيكان، ومالطا وغواتيمالا وهندوراس، يدافع عن مواقفه النابعة من معتقداته الإيمانية وتقاليده. وكانت المواقف أشبه بالتي عرفها مؤتمر القاهرة. وظهر منذ البداية ٤٣٨ نقطة خلاف، عُرفت بالنقاط التي «بين قوسين»، فكادت أن تُغلق الأبواب في وجه المؤتمرين. وراح هؤلاء يذللون الصعاب باللجوء خاصةً إلى «الحُرْل الرسط». ومن الأمور التي استقطبت الجهود أكثر من سواها، ثلاثة: الحقوق الجنسية، وتعريف الأسرة، ومفهوم المصاراة.

١ - الحقوق الجنسية

احتدم الخلاف حول هذه الحقوق بين الحكومات الليبرالية والدول «المحافظة». فالأولى حاولت تضمين الوثيقة النهائية إشارة إلى أنه يحق للمرأة التحكّم في حياتها الجنسية وخصوبتها، فيُسمح لها بالإجهاض، ويُعترف بحقوق «الأمهات غير المتزوجات»، وكلّ ذلك من باب ربط هذه الحقوق الجنسية بحقوق الإنسان. فاعترضت الدول المحافظة، ورفضت باكستان فكرة الأمهات غير المتزوجات، وأعلن الفاتيكان وإيران معارضتهما مفهوم «الحقوق الجنسية وحق المرأة في التحكّم في خصوبتها»، واكتفيا بالمرافقة على أن تتضمن الوثيقة النهائية إشارة إلى وجود «حالات حمل غير مرغوب فيها»^(٢٤). ومما قاله عضو الوفود

=الفاتيكان في أنها أم لثلاثة أطفال وعضو مؤسس في الجمعية السائبة للدفاع عن حق الحياة، رَسَمَ أن وجهت رسالة إلى الرئيس كلتون تطلب إليه إعادة النظر في المواقف المناهضة للكانوليكية في إدارته. ومن الأعضاء السيئة كاثارين هرا هومكواب، وزيرة الصحة سابقاً في نيجيريا.

(٢٤) النهار، ١٩٩٥/٩/٧، ص ١١.

الإيراني، السيّد شهلا حبيبي، إنّ المؤتمر استرسل إلى حدّ بعيد في مسألة الإجهاض وكان الأولى به التشديد على كون المرأة أمّا^(٢٥).

إلى ذلك، توصّلت الوفود، في الساعات الأخيرة، إلى اتفاق يعطي الأبناء حقّ تقرير شؤونهم الجنيّة ويقلّص سلطة الوالدين في هذا المجال^(٢٦).

٢ - مفهوم الأسرة

وقفت الوفود الليبراليّة بحزم في وجه محاولات تعريف الأسرة على نحوٍ تقليديّ، سعيًا منها إلى إضفاء صفة الشرعيّة على الأسر غير المألوفة كالتي تتكوّن من أزواج من جنس واحد، أو من والد واحد، فأثارت هذه الأمور غضب الثائيكان وتلا الناطق بلسانه، جواكين نافارو، بيانًا باسم البابا يوحنا بولس الثاني لاحظ فيه أنّ «مسودة الوثيقة في ييجينغ تُصوّر سلبيًا الزواج والأسرة على نحوٍ يوحى بأنّهما يعوقان المرأة عن تحقيق ذاتها». وقال إنّ الأدهى من ذلك أنّ هناك تحرّكات تستهدف استبدال كلمة «الأسرة» بكلمة «الأسرة» في الوثيقة من أجل إدخال أشكال أخرى من الأسر غير الأسرة التقليديّة المؤلّفة من أب وأمّ، لتشمل أيضًا أسرة الأمّ غير المتزوجة، وأسرة أب وأمّ بلا رباط الزواج، وأسرة تضمّ اثنين من الشاذّين جنسيًا. ورأى أنّ موقف الاتحاد الأوروبيّ من تلك التضايا يتعارض تمامًا وإعلان الأمم المتّحدة العالميّ في شأن حقوق الإنسان. وإزاء هذا التضارب وجدوا حلًّا وسطًا يُرضي الفريق الأوّل بدون أن يشير الفريق الثاني، فاستعاضوا عن كلمة «أسرة» بعبارة «تعدّد أشكال الأسرة»، فكانت كلمة «أشكال» مُزيلَةً للإشكال!

٣ - مفهوم المساواة

لمّا كان موضوع مساواة المرأة بالرجل قُطِبَ مطالب النساء في

(٢٥) L'Orient - Le Jour، ١٢/٩/١٩٩٥، ص ٨.

(٢٦) النهار، ١٢/٩/١٩٩٥، ص ١٣.

بيجينغ، ولما كان، في مقابلة ذلك، يشير معارضة المسلمين لا سيما في شأن الإرث، لمخالفته النصوص القرآنية، حملت إيران لواء مناهضة هذا المفهوم. وقالت إحدى مبعوثاته، توران غامشيديان: «إن مفهوم المساواة غير مقبول. إننا نتمسك بتعاليم الإسلام ولا يمكن أن نغير حكم الله (...). سنمضي قدمًا في طريقنا»^(٢٧). وبالإضافة إلى الموقف المبدئي الذي لزمته إيران، قال مرفدوها إن المساواة أمر نسبي يخضع للتفسير. واقترحت الاستعاضة عن الكلمة هذه بكلمة «العدل»، لأن حقوق المرأة والرجل في الإسلام «متكاملة» وليست متساوية. وأيد هذا الاقتراح وفد السودان. وررضي المؤتمرون بالتسوية، حتى إن مسؤولية من الوفد الأميركي الذي كافح لإقرار كلمة «المساواة» بين الرجال والنساء في الإرث قالت: «إنها تسوية جيدة، وقد منحت المسلمين ما يريدون من دون أي صياغة تحمل معنيين»^(٢٨). وفي الواقع كانت الصيغة التي اتفق عليها في النهاية «تحقيق المساواة في حق الإرث بصرف النظر عن جنس الولد»^(٢٩). وهكذا «صُرف النظر»، بلباقة، عن نقطة الخلاف!

وبتسوية أمر المساواة، وسواها من العقبات، استطاع المؤتمرون أن ينتدوا سببتهم من مخاطر الأنواء، ووصلوا بها إلى ميناء الأمان، رصاعوا، حصيلة لأعمالهم، بيانًا مستفيضًا يُعرَف بـ «إعلان بيجينغ» وأرفقوه ببرنامج عمل ضَمَّن توصيات غير ملزمة.

د - الختام والانطلاق: تقديم فتقويم

بعد أحد عشر يومًا من المطارحات والسناتشات الصاخبة، اختتم مؤتمر بيجينغ في ١٦ أيلول، وتضمن «الإعلان» الصادر عنه و«برنامج العمل» المرفق، توصيات كثيرة، بلغت في الوثيقة الثانية ٢٦٣ فقرة. وفي ما يلي أبرز ما جاء في الإعلان والبرنامج.

(٢٧) النهار، ١٤/٩/١٩٩٥، ص ١٣.

(٢٨) النهار، ١٤/٩/١٩٩٥، ص ١٣.

(٢٩) المرجع نفسه.

١ - أهم توصيات «إعلان بيجينغ»

- حقوق المرأة جزء لا يتجزأ من كلّ حقوق الإنسان والحريّات الأساسية، في إطار روح إعلان حقوق الإنسان العالمي والاتفاقات الدوليّة.

- على الحكومات أن تسمح للنساء والفتيات بممارسة هذه الحقوق كاملة، ومكافحة خرقها.

- زيادة إشراك المرأة في السلطة.

- على الرجال المشاركة في معركة تحقيق المساواة بين الجنسين.

- إنّ حق المرأة في الإشراف على كلّ الجوانب المتعلقة بصحتها، بما في ذلك خصوصيتها، هو المنطلق لتحسين وضعها.

- ضرورة تعزيز استقلال المرأة الاقتصادي، وتمكينها من تحصيل العلم والتربية، والحصول على الرعاية الصحيّة الأساسية، وتمكينها من الوصول إلى وسائل الاقتراض والعلوم وملكيّة الأراضي.

- ضرورة إزالة كلّ أشكال العنف التي تُلحق الأذى بالمرأة.

- القضاء على الفقر الذي يتطلّب مساهمةً متساويةً من المرأة والرجل في التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وتكافؤاً في الفرص.

- ضرورة وضع برامج حكوميّة عامّة تهدف إلى تعزيز حقوق المرأة.

- من الضروري أن يكون دور المجتمع المدنيّ حاسماً، خاصّة دور المنظّمات النسائيّة غير الحكوميّة.

- ضرورة حصول التزام جدّي من قِبَل الحكومات والمنظّمات الدوليّة والمزبّسات على جميع المستويات، وحشد القدرات على الصعيدين الوطنيّ والعالميّ، لضمان نجاح هذا الإعلان.

٢ - أبرز توصيات «برنامج العمل»

- تعزيز حقوق المرأة على أساس أنّها جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان.

- تشجيع مشاركة متساوية بين الرجال والنساء في الحياة السياسيّة والسلطة والقرار.

- إدخال مفهوم المساواة بين الجنسين في جميع القوانين والمبادرات

والسياسات العامة.

- مكافحة تنشّي الفقر بين النساء، وكذلك عوامل تهميشهنّ (من هذه العوامل عدم الحصول على العناية الصحيّة والتربية والمسكن والاستقلاليّة الاقتصادية...).

- تسهيل دخول المرأة عالم المال وتمتعها بإمكان الاتراض لمساعدتها على تأسيس شركات أو القيام بنشاطات تحقّق لها الكسب المادّي.

- ضمان حصولها على كلّ الخدمات الأوليّة الضروريّة (التعليم والعناية الصحيّة...) وكذلك وصولها، على قدم المساواة بالرجل، إلى الموارد الاقتصادية، وضمان حقّها في مجال الإرث، ووصولها إلى وسائل الاتراض والتكنولوجيا والعلوم وملكيّة الأراضي.

- إحترام حقّ المرأة في الحياة الجنسيّة والإنجاب بحريّة ورضا من دون إكراه أو عنف، والسماح لها بالحصول على وسائل تنظيم الأسرة.

- إحترام حقّ المراهقين والمراهقات في الاطلاع على الجنس وعلى الأمراض الجنسيّة لدى أجهزة خاصّة تضمن لهم السريّة مع الاعتراف بدور الوالدين في هذا المجال.

- إتخاذ تدابير عاجلة لإلغاء كلّ أوجه التمييز في حقّ النساء.

- حظر تشويه الأعضاء التناسليّة (ختان الأنثى).

- إزالة العنف وأشكال الاستغلال الاجتماعي والاقتصادي والجنسي (كالاعتصاب، بما في ذلك الاعتصاب الزوجي، وأعمال العنف الجسديّة والنفسية، وبيع النساء، والزواج النكري، والاتجار بالأعضاء...).

- حشد كلّ الموارد الماليّة على الصعيدين الدوليّ والوطنيّ - بما في ذلك إيجاد موارد جديدة للدول النامية من خلال المساعدات الثنائية والمتعدّدة الأطراف والخاصّة... - لتمويل برامج خاصّة بالنساء.

- إتخاذ تدابير لإلغاء ديون الدول الفقيرة أو خفضها.

- منح المنظّمات غير الحكوميّة والمنظّمات النسائيّة حريّة كاملة في العمل بسبب دورها الفاعل في تغيير المجتمع.

- إبرام معاهدة ١٩٧٩ المتعلقة بإلغاء كل أشكال التمييز التي تطول النساء من دون أيّ تحفظات.

٣ - إلى ذلك، اعترف برنامج العمل بعدد من الحقائق، ثمة بعض ما نراد منها بالغ الأهمية:

- إنَّ الرقاية من الحمل غير المرغوب فيه أولوية، ويجب تجنب اللجوء إلى الإجهاض. كما يجب ألا يكون الإجهاض وسيلة لتنظيم الأسرة.

- للمرأة دور أساسي ضمن العائلة، والأمومة أمر مهم.

- للمرأة دور أساسي أيضًا في التنمية الاجتماعية.

- ثمة وجود أشكال مختلفة للحياة العائلية في العالم.

- إنَّ عمليات الاغتصاب في أثناء الحروب جرائم حرب وجرائم في حق الإنسانية.

تلكم قرارات وتوصيات، أجيّل بها من تطلّعات وأهداف، نظرها مؤتمر بيجينغ وقدمها إلى الإنسانية عامة والمرأة خاصة هدية ثمينة. ولكن كيف نُقوّم الحصلة؟

٤ - الحصلة والتقويم

لا بدّ من فترة استرخاء والتقاط الأنفاس بعد ما جرى في بيجينغ من نهافت سريع، وانكباب لم يخلُ من التشنج. وما إن تهبأ المخاطر وسأل المراقب نفسه عما كان من أمر تلك المعمة وما حُشد لها من طاقات، حتّى يُصاب أوّل وهلة بشيء من خيبة الأمل. ويهمس في باله هامس متشائم: «أسمّع جمعة ولا أرى ضحًا»، ويهتف له هاتف آخر مثلاً آخر يتمثّل به في هذه المناسبة: «تمخّض الجيل فوكّد فأرًا».

هـ بعض السليّات

وقد يزيد من يبالغ في التشاؤم يُعرب عن استيائه لما رافق هذه التظاهرة الدلّية من مظاهر فولكلورية حاكت الغرابة ودعت إلى الاستهجان، كما حصل لما ضالّبت بنات الهوى بحرقهنّ، معبريات أنّ

عملهم من الأعمال النافعة في المجتمع. ومثلهم كممثل من يدعي أن ترويج المخدرات عمل من الأعمال النافعة. والمهم هنا وهناك الاتفاق على ما هو نافع وما هو مضر، وأين تبدأ المنفعة وأين تستحيل إلى ضرر! ولا شك في أن هناك من أفاد من هذا الحشد الغفير في بيجينغ، وما سُلط عليه من أضواء، ليبرز في الصدارة ويظهر على شاشات التلفزيون، مع قليل من الاستجمام والسياحة، فضلًا عما قيل من أن هذه أو تلك من زوجات القادة السياسيين دعمت، بأسلوب غير مباشر، حملة زوجها الانتخابية^(٣٠).

ولكن، مهما يكن من أمر هذه الهفوات الشكلية، فهناك نقيصة واحدة أساسية لم يستطع المؤتمرون تداركها، وهي أنهم اضطروا إلى الاكتفاء بإعلانات عاقة تبقى في سوادها الأعظم على مستوى المبادئ. وهذا بين لدى تصفُّح «الإعلان» الرسمي. وسبب ذلك بين أيضًا. إذ إنه كان من الصعب التوفيق بين تقاليد عريقة يحتمي بها هذا الفريق أو ذاك، وهي على طرفي نقيض، وغالبًا ما تجذّر في ديانات لا يقبل أتباعها أن تُمسّ تعاليمها لأنها ليست من صنع البشر. لذا توجب على المؤتمرين أن يجدوا حلولًا وسطًا، بها يرضون الجميع. ومن أراد أن يرضي الجميع قبل بتنازلات وزاغ سهمه. وكثيرًا ما تُركت أمور حساسة جوهرية لرحمة كل بلد وحكومة، مع الدعوة الخجولة إلى «اتخاذ الخطوات والتدابير اللازمة...» غير الملزمة! ولهذا فإتينا لنشكّ، كما يشكّ سوانا كثيرون، في أن ترى السنوات الخمس التي تفصلنا عن موعد انعقاد المؤتمر التالي، تغييرًا جذريًا في كثير من المواقف.

وعلى الرغم من هذا الشخص الطبيعي، الذي لا مناص منه، إذا ما أُريدَ احترام مختلف القيم الدينية والأخلاقية والتقاليد، فلم يخلُ المؤتمر من الإيجابيات، ولم يكن عددها قليلًا.

(٣٠) راجع ما قاله إحدى المشاركات في الوفد الإنكليزي بعد مداخلة السيدة هيلاري كلينتون التي لفتت الانتباه بعنقها: النهار، ١٩٩٥/٩/٧، ص ١١.

• كثير من الإيجابيات

في حفل اختتام المؤتمر، قالت أميته العاقمة، مشيرةً إلى أن عجلة ما بعد المنتدى قد انطلقت وإن بتواضع: «يقول مضيفونا في الصين إن رحلة الألف ميل تبدأ بخطوة». ولا شك في أن مؤتمر ييجينغ خطا خطوة إلى الأمام، لا بل خطوات، وبعضها واسع. ولئن قُورن بالمؤتمر الذي التأم في نيروبي، العام ١٩٨٥، وقد قيل فيه إنه البوصلة، فمؤتمر ييجينغ كان «الخريطة التفصيلية» على حدّ تعبير أحدهم^(٣١).

- فمن حسنات مؤتمر ييجينغ أنه أعاد تأكيد ما سبق أن قيل في ما مضى، وتوافق ممثلو ١٨١ دولة على ضرورة تحسين أوضاع المرأة ورفع ما لحق بها من حيف وبلحق.

- ومن حسناته أيضًا أنه نجح في وضع الإصبع على بعض أسباب تدهور أحوال المرأة، وهي الظروف الاقتصادية والاجتماعية في الدول الفقيرة، وشدد على ضرورة تحسين هذه الظروف (من خلال تقديم المساعدات من قِبَل الدول الغنية)، لتحسين أوضاع المرأة وبالتالي تعزيز حقوقها.

- لقد اعترف المؤتمر بما يقوم به الدين والحياة الروحية لرفع شأن الرجل والمرأة.

- أقر المؤتمر دور المرأة أمًا.

- إعترف بأن للمرأة دورًا تقوم به في الحياة السياسية والشؤون العامة، وبالتالي ينبغي تعزيز وعي المرأة قدراتها في هذا المجال وفي المجالات الأخرى.

- إعترف المؤتمر بأن عمليات الاغتصاب في أثناء الحروب هي جرائم حرب، ويجب أن يعاقب مرتكبوها على هذا الأساس، فلا تعود المرأة ضحية عنف ليست مسؤولة عنه.

- طالب المؤتمر الدول بتوقيع المعاهدات الدولية التي لها صلة بالمرأة،

(٣١) النهار، ١٦/٩/١٩٩٥، ص ١٣.

- فيصبح بذلك التزام هذه البلدان التزاماً قانونياً لا مجرد كلام وتعيّيات .
- حقّق المؤتمر تقدّماً على سابقه من جهة حقوق المرأة في حياتها الجنسية . فلما كانوا يعترفون لها في ما مضى بحقوقها مرتبطة بشؤون الصحة والإنجاب فقط، أُقِرَّ لها في بيجينغ أن تُحاط حياتها الجنسية بالاحترام وأن تتمّ في جوّ من التوافق والمسؤوليّة المشتركة .
- على وجه الإجمال، وقبل كلّ شيء، اعترُف في بيجينغ بأنّ حقوق المرأة هي جزء لا يتجزّأ من حقوق الإنسان .
- وبقى أمر إيجابيّ أخير، الأهمّ في نظرنا، وهو أنّ مجرد اللقاء في مثل مؤتمر بيجينغ، إنّما هو فتح مبین . فاجتماع عشرات الآلاف من النساء، الآتيات من كلّ حدبٍ وصوب، على اختلاف مشاربهنّ وتقاليدهنّ ومستوياتهنّ الاجتماعية والثقافية، يثبتّ أسسَ ثقافةٍ عالميّةٍ شاملةٍ تتمحور حول المرأة . فكلّ احتكاكٍ يُتَجّ قُبساً من نور، وكلّ نواضلٍ يصل أقلّه إلى هدف . وحسبُ هذه الجمهورية الغفيرة من النساء المناضلات أنّهن قرّغن النوايس، إن لم نقل قرّغن العيصي، وأنّهن أيقظنّ النيام وتبينّ المتقاعسين، وحركنّ المياه الراكدة، ملائكة شدةٍ ورحمة على حدّ سواء، كذاك الملاك الذي كان ينزل في بركة بيت ذاقا بأورشليم، فيُتور الماء، ويتمّ، لمن يفتس فيه، الشفاء (يوحنا ٥ : ٢) .

بعض المراجع

يضاف إلى ما ورد في الهوامش :

- لرصف الماجريات : 16/9/ 1150-1151; 9/9/1995, *The Tablet*, London, 95, p. 1160-1163; 23/9/95, p. 1220-1221.

- للوثائق الثانية: 15 octobre, *La Documentation Catholique*, Paris, 1995, p. 878-888.

السراقات الأدبية مستمرة...!

سبق أن حررنا في المشرق (الجزء الأول من السنة ٦٦/ كانون الثاني - حزيران ١٩٩٢، صفحة ٦٧-٧٤) مقالاً ندّنا فيه بأفة تزوير الكتب في شرقنا، وذكرنا نحو ٢٥ من مؤلفات دار المشرق التي سرقتها بعض المزورين، وسَمَّينا مَنْ عرفناه منهم عليهم يرعون ويرتدع مَنْ قد تسوّل له النفس أن يشبه بهم^(١). ومع إقرارنا بأنّ تحسُّناً طفيفاً قد طرأ، إلّا أنّ يدّ الساطين على ملكنا ما زالت طويلة، فاضطررنا إلى التكثير عن الناب عسانا نُستهاب، ورفعنا ظُلامتنا إلى أعلى المراجع في إيران، وشكرونا بعض المزورين في ذلك البلد مَنْ لم يتوانوا عن دسّ «كتبهم» المروقة متاً بين نظيراتها الصحيحة المعروضة في دمشق، وأوقفنا شحنة من المعاجم وصل بها أصحابها حتّى أبواب ترنس... ومما يؤسف له أنّه ما إن نتهى من صدّ أحدهم حتّى يطلّ في الأفق مَنْ يحلّ محله!

وقد فوجئنا في الأشهر الأخيرة بعدد كُتّابين في بيروت، عمد صاحباهما إلى تزوير بعض مؤلفات دارنا بطريقة ميّطنة، إلّا أنّها لا تخفى على اليب. ولَمّا كان تزويرها صارخاً سطو على أجزاء كبيرة من كتبنا، رأينا واجباً علينا التنبيه إلى ذلك للدفاع عن الحقّ والمساهمة في إشاعة أخلاق علمية سليمة في أوساط كُتّابنا. والكتابان المذكوران هما: أروع ما قيل من الأمثال، «بقلم» إميل ناصيف (بيروت، ١٩٩٤) والديانة المسيحية: «بقلم» نهى نجّار (بيروت، ١٩٩٥). وفي ما يلي التعريف بهما.

أ. ك. ح.

(١) ولم نكن وحدنا في ميدان الانتفاضة، إذ نُكثرت مقالات الذين اتبرأوا ليدافعوا عن حقوق المؤلفين، نذكر بعضاً منها على سبيل المثال لا الحصر: «إستفاد لمحاربة مافيا تزوير الكتب»، في جريدة السفير البيروتية (١٩٩٤/٥/٢٨)؛ «معركة تزوير الكتاب مشرعة الأبواب» في الأنوار، بيروت (١٩٩٤/٧/٥)؛ «تزوير الكتب: نقابة الناشرين ومسؤولياتها»، السفير (١٩٩٥/٤/١٤).

الديانة المسيحية

تأليف نهى نجار

موسوعة الأديان السامرية والوضعية، ٦، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٥، ٢٠٦

لن نغليل الكلام على مضمون الكتاب، فالمصنعة - ولا نقول المؤلفة، لأسباب سرف نيتها بعد قليل - سعت جهداً لتبين المعتقد المسيحي لمن يجبهه، فوصلت إلى ما أرادت. ولكتنا ستوقف عند المنهج الذي اتبعته صاحبة هذا المصنّف لتوليفه. وإنما قلنا «لتوليفه»، لا «لتأليفه»، لأنّ الكاتبة قلّما ابتكرت هنا رأياً، بل راحت تُعَمِّلُ مقصّدها في كتب سواها وتلتقط المتف من هنا وهناك فتلصق بعضها ببعض، وتنقل العبارات والاستعارات، لا بل الجمل والمقاطع بالمشرات، وحتى الصفحات أحياناً، بحرفها وبدون إرجاعها إلى مصادرها. وهذا لعمري عمل لا يجوز، ولا يليق بمن يؤلّف كتاباً يريد مرجعاً محترماً في موضوع مقدّس. فإنجاز السبّدة «المصنّعة» هو، في عرف أهل العلم والتأليف والنشر، عمل انتحال سائر مجتهد بالأصحاب الأصليين. وثمة بعض التوضيح مدعوماً بالأمثلة:

فوجدنا ونحن نطالع المقتمة (ص ٧-٩) بأنّ السبّدة نهى نجار ارتكزت بما يشبه التصوير، على كتاب تثناء إلى العربية منذ ستين ونصف السنة بعنوان مدخل إلى العقيدة المسيحية، وقد صدر عن دار المشرق، ومؤلفه هو زميلنا الأب توماس ميشال البرعي. وإلى القارئ نصّ المصنّعة يتأمله ما أخذته من نصّها، مع أرقام الصفحات:

نصّ «مدخل إلى العقيدة...»

نصّ نهى نجار (ص ٧-٩)

قال أحدهم: «بقدر ما نحن فهم إيمان الآخر الأخير نجد فهم إيماننا» (ص ١٠). قيل: «الإنسان عدو ما يجبل» (ص ٥) وعليه فلا سيل إلى النيش بسلام مع الآخرين، ولا مجال لمحبتهم، بدون معرفتهم (ص ٥). ومجتمعات اليوم (...) مكتوب لها أن تتعارف لتألف فتحاب فيكون لها الازدهار والبقاء (ص ٥).

فيل «بقدر ما نحن فهم إيمان الآخر، نجد فهم إيماننا» - وقيل أيضاً «الناس أعداء ما يجبل» - فبئس من سبيل إلى النيش بسلام مع الآخرين. وهل من محاذ للتعااضف والتأخي دون المعرفة المتبادلة؟ كُتب لمجتمعات اليوم (...) أن تتعارف لتألف فتحاب، فيكون لها الازدهار والبقاء.

(...) لا نحاول في الصفحات الآتية هديّ أحد ولا إقناع أيّ كان بأنّ المسيحية هي على حقّ، وأنّ أيّ ديانة أخرى هي على ضلال.

(...) يد أنّه ينبغي الإقرار، منذ البداية بأنني مسيحية مؤمنة، وبالتالي أومن بما يعلمه المعتقد المسيحيّ، وكلّ إنسان مؤمن حقّ، مسيحياً كان أو مسلماً، يؤمن بأنّ دينه يأتيه بالجواب الشامل عن القضايا الهامة في الحياة البشريّة. من أين جثا؟ إلى أين نذهب؟ وكيف يجب أن نعيش على وجه الأرض؟

(...) وقد صيغت لغة هذا الكتاب بعيدة عن لغة الاختصاص المفرط، قريبة من متناول القارئ العربيّ، مسلماً كان أم مسيحياً، راجين أن تساهم هذه الأبحاث في تقريب القلوب من باب تقريب الأذهان، وما «الفضل إلّا من عند الله».

لن أحاول في الصفحات الآتية إقناع أيّ كان بأنّ المسيحية هي على حقّ وأنّ الإسلام أو أيّ ديانة أخرى هي على ضلال (ص ٨).

يد أنّه ينبغي الإقرار منذ البداية بأنني مسيحيّ مؤمن، وبالتالي أومن بما يعلمه المعتقد المسيحيّ. وكلّ إنسان مؤمن حقّ، مسيحياً كان أو مسلماً، يؤمن بأنّ دينه يأتيه بالجواب الشامل عن القضايا الهامة في الحياة البشريّة: من أين جثا، إلى أين نذهب، وكيف يجب أن نعيش في أثناء حياتنا على وجه البسيطة (ص ٨).

وقد صاغ كلامه بحيث جعله بعيداً عن لغة الاختصاص المفرط، قريباً من متناول الشفّ المسلم (...). ورجاؤنا وطيد أن تساهم تلك الأحاديث في تقريب القلوب من باب تقريب الأذهان، والله سبحانه من وراء القصد (ص ٦).

تلكم نماذج من تأليف السيّد نهى النجار، وإنّه في معقّمه مأخوذ بحرفه الواحد من مقدّمتا ومقدّمة الأب ميشال، وإن بُدّل في أسلوبينا شيء، فكلّما طنيفة من باب التورية أو من باب تطمين بال صاحبة الثعل. والأمثال على هذا الأسلوب كثيرة في «الكتاب» الذي نحن بصدده.

ولكنّ ثمة ما هو أدهى، فيضعة عشر مقطعاً ممّا جمعتة الثكائية، نقلت من الكتاب الذي ترجمناه، بلون أيّ تبديل - وطبعاً بدون أيّ إشارة إلى ما صفناه أصلاً. وسكن السيّد الناحلة التبت من ذلك في الصفحات اثنتان من مصنّفها: ٢٢ وسط (عن كتابا ٢٤)، ٣٣ أعلى (عن كتابا ٣٣ و٣٤)، ١١١ أسفل (عن كتابا ٨١)، ١١٤-١١٣ (عن كتابا ٨٥)، ١٤٣ وسط (عن كتابا ٨٧)، ١٦٧ أعلى ووسط (عن كتابا ١٠٠)، ١٦٩ أعلى (عن كتابا ١٠٠)، ١٨٩-١٩٠ (صفحة كاملة منقولة عن كتابا ص ١٠١-١٠٢). إنخ إلخ

وإن أنقى المطالع نظرة إلى معجم الألفاظ الوارد في الصفحات ١٩٣-١٩٧ من كتاب السيّد نهى النجار لأخصى ١٧ تحديداً من أصل ٤٢ نقلت بحرفها عن «معجم الألفاظ» الوارد في الصفحات ١٥٣-١٥٨ من كتابا! وقد سبرنا لبعض الدقائق علداً من الألفاظ الأخرى التي وردت وكأنتها من ابتكار المصنّف، فإذا بها نُقلت عن كتاب زميلنا الأب صبحي حمريّ المعنون معجم الإيمان المسيحيّ، وطبعاً من دون أيّ إشارة صريحة

إلى هذا المرجع ولا إلى صاحبه.

وقد تدعى السبلة نهى التجار أنها أوردت في لائحة مراجعها الظاهرة في آخر الكتاب (ص ١٩٩-٢٠٠) عنوان المعجم المذكور. ولكننا نجيبها: أولاً، ذكرت الكتاب يدون ذكر مؤلفه. ثانياً، ذكرت سائر الكتب على نحو غير علمي، مشيرة، في ما قرُب منها، وهو كثير، إلى اسم الممرَّب فقط، بمعزل عن اسم المؤلف. ثالثاً، إن ذكر بعض المراجع في آخر الكتاب لا يغني المؤلف الصادق عن الإشارة في الهوامش إلى مصادر استشهاده مهما قصرت. فكيف به إن نقل عشرات المقاطع والصفحات الكاملة؟ وإن تصرَّفت المصنِّفة على هذا النحو في ما يعود إلى كتابنا وكتاب الأب حموي، فلا نستبعد أنها عرفت من سائر المراجع التي استعملتها بالأسلوب نفسه. والحق يقال إن هناك محلين فقط أشارت فيهما إلى مرجعها: في الصفحة ١٥٢ ذكرت كتاباً للمرحوم الأب فريد جبر، وفي الصفحة ٥٢ قالت في الحاشية: «نعود بالفصل وعرقان الجميل في كلامنا عن الأسفار المتحوِّلة إلى الأب الدكتور بولس الفغالي في مقالة له... إلخ». فإذا نهى الأب الفغالي لأنه ذكر ولو مرة واحدة، نقول للمصنِّفة: «لِمَ لم نرمتبنا نحن أيضاً بنظرة عرقان؟ أو أقله بنظرة إنصاف؟ فإنَّ الحقَّ يحترِّره» (بر ٢٢/٨).

أ. كميل حبيمه

أروع ما قيل من الأمثال

تأليف إميل تاميف

دار الجبل، بيروت، ١٩٩٤، ١٦٠ صفحة

يتدرج هذا المؤلف ضمن سلسلة طويلة من الكتب العربية التي خضعت على مرِّ العصور بالأمثال. فتوسَّعنا فيه خيراً راجين أن يحمل إلينا جديداً، إن لم يكن في المضمون، فأثَّفه في النهج المشجِّع. ولكنَّ النتائج لم تأتِ على قدر الآمال في معظم الصفحات.

لقد جعل صاحب الكتاب معصِّفه على قسمين: قسم أول عرَّف بالمثل. ووفَّق بين وبين الحكمة، وتكلَّم على أهمِّية الأمثال، وعدَّد مصادرها ومراجعها العربية. ونسب ثانياً أخيراً جمع أمثالا من حضارات متنوعة مختلفة قاربت الانتساب والحمين حضارة.

لقد وفَّر المؤلف في القسم الأول من كتابه إلى الشبيبة لروائع أمثاله. فعرَّف بها بطريقة موجزة سليمة، معدداً أنواع العبارات وأشكالها التي تدرج ضمن باب المثل. كما أنَّه ميَّز بين القائل والحكمة، فذكر تقاسماً شاعراً كانت ركيزة تميزه هي: الشبيخ. صدق النظره رصواب المضمون، المحنوي الفكري، التشبيه، الأسلوب المرحز، الغاية والهدد. وتوسَّل الكاتب إلى نتيجة مفادها: إذا كانت كلُّ حكمة شائعة مثلاً، فليس كلُّ مثله حكمة شائعة. ونظرَّق صاحب الكتاب إلى أهمِّية الأمثال من النواحي البلاغيَّة. والنفصاريَّة، والتربويَّة، والجماليَّة، والروطنيَّة، وغيرها. ولا غرو أن يجمع العرب في كتبهم أمثالهم

النسخى والعامة، إذ جاءت المصنفات كثيرة العدد موزعة على العصور الإسلامية كافة، ابتداء من (نحو ٣٠هـ / نحو ٦٥٠م) وصولاً إلى (١٣٠٨هـ / ١٨٩١م) - تاريخ آخر مُصنّف ذكره الكاتب وليس تاريخ تأليف آخر كتاب في الأمثال - . وقد أحصى المؤلف ستة وستين عنواناً في الأمثال، منها واحد وأربعون عنواناً لم تصل إلينا، وخمسة وعشرون نُشرت إلا أن بعضها القليل ما زال مخطوطاً.

أما القسم الثاني الذي حمل عنوانه اسم الكتاب أروع ما قيل من أمثال، فنكمن وائتمه في العرض الآتي. لقد اتبع المؤلف في تعداد الأمثال العالمية الترتيب المعتد نفسه في كتاب روائع الأمثال العالمية لمؤلفه ميشال مراد، الصادر عن دار الشرق، العام ١٩٨٤. ففي المؤلف الأخير هذا أدرج المصنّف سبعاً وأربعين طائفة من الأمثال العالمية ابتداء بالأمثال الأرمنية وانتهاء بالأمثال اليونانية. أما في كتاب أروع ما قيل من الأمثال، فقد أدرج إميل ناصيف اثنين وخمسين مجموعة من الأمثال العالمية ابتداء بالأمثال الأرمنية وانتهاء بالأمثال اليونانية، وذلك بزيادة أمثال من الحضارات الخمس التالية: الباترية، البلجيكية، السنسكريتية، المالغاشية، النغريسية.

وإذا كان مراد قد خصّص باباً للأمثال العربية، الفصحى منها والعامة، تجاوز السنين صفحة، وباباً آخر للأمثال الدينية: الإسلامية والمسيحية والهندوسية والبوذية، تجاوز بدوره الثلاثين الصفحة؛ فإنّ ناصيف لم يتطرق بأمثاله إلى الدينية منها، واكتفى بذكر بعض الأمثال العربية مدرجاً إليها في ترتيبها بين الأمثال العالمية.

ولئن ذكر ميشال مراد في كتابه روائع الأمثال العالمية الصادر قبل أروع ما قيل من الأمثال بعقد من الزمن، أهمّ المراجع التي استعان بها، وهي عشرة باللغة العربية وخمسة باللغة الفرنسية، إلا أن ناصيف لم يذكر أي مصدر أو مرجع في كتابه هذا، لا سيما أنه عدّد في القسم الأول ستة وستين كتاباً من كتب الأمثال العربية. أليس من حقنا أن نسأله من أين استقى أمثاله؟

لقد صُدر كلّ فصل من فصول الأمثال في كتاب روائع الأمثال العالمية بمعلومات مقتضبة عن الدولة أو الحضارة صاحبة الأمثال، تختص السكان، أجناسهم، لغاتهم ولهجاتهم، مساحة الدولة وموقعها والمؤثرات الأخرى. ورُتبت الأمثال داخل كلّ مجموعة بحسب موضوعاتها التي أُدرجت بدورها بترتيب ألفبائي ظاهر. أما ناصيف في كتابه، فلم يذكر أيّ تمهيد أو تعريف في مقدّمة كلّ مجموعة عالمية، كما أنه لم يستعن بأيّ ترتيب في تعداد الأمثال، فجاءت لا يربط بعضها ببعض أي رابط، ولا يتقل واحدتها إلى الآخر عبر أيّ ترتيب ظاهر. فكأنّني به قد جمعها من كلّ وادٍ عصاً.

وقد يسأل القارئ، ما الفائدة من إظهار هذه المقارنة، وخاصة على صعيد الشكل، بين روائع الأمثال العالمية وأروع ما قيل من الأمثال؟ وما الهدف الذي يرمي إليه كاتب هذه السطور من وراء هذا العرض؟ فإذا كنْتُ قد بيّنتُ على مستوى الشكل تأثر إميل ناصيف بمؤلف ميشال مراد والسير على منواله، فما ذلك إلا لأبيّن الثغرات العديدة واللعب المنهجيّ القادح في كتاب إميل ناصيف على صعيد المضمون. وثمة نماذج صريحة واضحة، وضوح الشمس في الظلمة، وما هي إلا غيغ من غيغ، تبث ذلك.

لقد أدرج ناصيف في فصل الأمثال الأرمية سبعة وعشرين مثلاً (٢٧)، من بينها عشرون مثلاً منقولة نقلاً حرفياً عن كتاب روائع الأمثال العالمية. وذلك على طراز: «مَنْ تَمَتَّعَ بِالْأَخْلَاقِ الْحَسَنَةِ تَحَلَّ بِعَقْدٍ مِنَ الدَّرْءِ». أروع ما قيل من الأمثال. «مَنْ تَمَتَّعَ بِالْأَخْلَاقِ الْحَسَنَةِ تَحَلَّ بِعَقْدٍ مِنَ الدَّرْءِ». روائع الأمثال العالمية. وفي فصل الأمثال اليابانية استشهد ناصيف بسبعة وعشرين مثلاً، منها ستة وعشرون مثلاً منقولة نقلاً حرفياً عن روائع الأمثال العالمية. وذلك على النحو التالي: «يَنْبَغِي أَنْ نَأْخُذَ السَّهْلَ عَلَى أَنَّهُ صَعْبٌ، وَالصَّعْبَ عَلَى أَنَّهُ سَهْلٌ». أروع ما قيل من الأمثال.

«يَنْبَغِي أَنْ نَأْخُذَ السَّهْلَ عَلَى أَنَّهُ صَعْبٌ، وَالصَّعْبَ عَلَى أَنَّهُ سَهْلٌ». روائع الأمثال العالمية.

وفي فصل الأمثال الأفريقية استعان ناصيف بسبعة عشر مثلاً منقولة نقلاً حرفياً عن روائع الأمثال العالمية، على الشكل التالي:

«خِلَالَ شَيْخُوخَتِنَا تَدَقُّ بِالْحَطْبِ الَّذِي جَمَعْنَاهُ فِي شَبَابِنَا» أروع ما قيل من الأمثال. «خِلَالَ شَيْخُوخَتِنَا تَدَقُّ بِالْحَطْبِ الَّذِي جَمَعْنَاهُ فِي شَبَابِنَا» روائع الأمثال العالمية.

قد نملّ ريميل القارئ معنا، إن حاولنا أن نورد مثلاً واحداً من كلّ مجموعة منقولة نقلاً حرفياً. وكم بالحري إذا كان لدينا سبع وأربعون مجموعة، تتراوح أمثال الواحدة منها بين الخمسة عشر مثلاً والثلاثين. لكن، وإذا كان «المكترب يقرأ من عنوانه»، فإننا قرأنا أيضاً من آخره، فرقنا على ما وقعنا عليه في البداية وصحّ بذلك القول السابق المأثور. فمن أصل سبعة أمثال في فصل الأمثال الهولندية، نُقلت ستة أمثال نقلاً حرفياً عن كتاب الروائع. ومن أصل أربعة عشر مثلاً في فصل الأمثال اليابانية، نقل ناصيف عشرة أمثال نقلاً حرفياً عن الروائع. وفي باب الأمثال البيروسلافية، جاء ثلاثة عشر مثلاً منقولة نقلاً حرفياً من أصل ثلاثة عشر، عن كتاب الروائع. وكلّ الأمثال المنقولة هذه نُقلت بالطريقة الحرّية نفسها المميّنة في البدء.

واللانت الغريب أنّ الأمثال المنقولة جاءت بحرفيتها كما هي في كتاب روائع الأمثال العالمية، حتّى مع بعض الأخطاء اللغوية النادرة. وهو أمرٌ يبيّن زعمنا ويعزّز حجبتنا، ريصح فيه قول المثل «أَحْسَنًا»^(٢) وسوء كيلة؟!!

واليك مثلاً: «لَيْسَ مِنْ ثَوْبِهِ يُعْرِفُ الْعَاقِلُ، بَلْ مِنْ أَعْمَالِهِ» ورد هو نفسه في الكتابين، فصل الأمثال الأفريقية. والصواب: «لَا يُعْرِفُ الْعَاقِلُ مِنْ ثَوْبِهِ، بَلْ مِنْ أَعْمَالِهِ». وآخر: «خِلَالَ شَيْخُوخَتِنَا تَدَقُّ بِالْحَطْبِ الَّذِي جَمَعْنَاهُ فِي شَبَابِنَا»؛ كما هو في الكتابين، فصل الأمثال الأفريقية. وجه الصواب: «فِي أَثْنَاءِ (فِي أَثَامِ) شَيْخُوخَتِنَا تَدَقُّ بِالْحَطْبِ الَّذِي جَمَعْنَاهُ فِي شَبَابِنَا».

(٢) الحُثْف: أردأ الثمر. والأمثال المنقولة ليست من النسخ الرديئة، بل عملية النقل هي الرديئة. ويُطلق المثل على وصف من يجمع بين خطئتين رديتين.

وثالثاً: «الجبان يفكر بسأئيه عند الخطر»، مر مر في الكتابين، فصل الأمثال الألمانية. وجه الصواب: «الجبان يفكر في سأئيه عند الخطر».

يعلم العاملون في الترجمة والمختصون بها، أن ثمة ست طرق أو أكثر تصلح لنقل النص الأدبي من لغة إلى أخرى. وقد تراعي كل واحدة من هذه الطرق أو الإمكانيات الخصائص الفنية التالية: المضمون، حرفية النص، التشابه والصورة، التقطيع الشعري أو شكل النص الطباعي، الأسرار الداخلية والإيقاع أو الجُرم، وغيرها من الخصائص التي تبدو بارزة في نص أكثر منها في غيره، تبعاً لإطاره الخارجي العام وسياقه في المؤلف^(٣). وما بذهنا أن مؤلف أروع ما قبل من الأمثال لم يُوفق في نقله الأمثال من مصادرها ومراجعتها إلا إلى الطريقة نفسها التي وفق إليها مؤلف روائع الأمثال العالمية رغم تعدد الإمكانيات والطرق، ورغم اختلاف الأذواق الأدبية وتمايز الأحاسيس الفنية.

نحار كيف تُنصف إميل ناصيف في مؤلفه الجديد هذا، فمعلوم أن لا أهمية تُذكر لمؤلف جديد إن لم يحمل مضموناً مستحدثاً، أو موضوعاً غير مطروق، أو نصراً فريداً من نوعها إلخ... كم كان أنفع وأنسب لو اكتفى ناصيف بنشر القسم الأول من كتابه على أعمدة الصفحات الثقافية في المجلات أو الجرائد، لما فيه من نفع وإيجاز وإصابة؟ لكنه، ما دام قد أصر على نشر قسمه الثاني بعد أن اقتبس سواه الأعظم من كتاب ميشال مراد، فإليه ذكر مصدره، ولو مرة واحدة، فأنصفه ورد الفعل إلى فاعله الأصيل، ولكان إذ ذاك وفراً علينا مشقة الانتقاد.

ريمون حرفوش

حوليات

فرع الآداب العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة القنيس يوسف
المجلد السادس - ١ -، بيروت، ١٩٩١-١٩٩٢، ٤٨٨ صفحة

إنه المجلد الأول الذي تصدره إدارة فرع الآداب العربية بكلية الآداب في الجامعة اليسوعية لتكريم البروفسور الأب جان موريس فيهِ الدومينيكي. ويصدر لاحقاً مجلد ثان. فالأب فيه، الذي بلغ الحادية والثمانين من عمره، عالم عَلم أمضى نحو نصف قرن في بلادنا العربية بخدماه بأبحاثه ونشاطاته التربوية والثقافية المتنوعة. وكتبه ومقالاته التي وضعها في الشئون الشرقية تاهز المائة الأربعين، وبعضها نُقل من أصله الفرنسي إلى الفارسية والعربية، نذكر منها على سبيل المثال: أحوال التصاري في خلافة بني العباس^(٤).

(٣) راجع في هذا الصدد: مقالة مؤلف الظل على رؤوس أتامله يكتب، يخفر، ينسرح، والإمكانيات، للدكتور هنري عريس، النهار؛ ٩/٩/٩٥، ص ١٥، عمود ٤-٦.

(٤) نقله حسني زينة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠، ٤٢٤ ص.

والكنيسة السريانية الشرقية^(٥)، وكتاب حول القديسين السريان هو الآن جاهز للطبع. ولا يزال الأب فيه ينشئ الأبحاث، ويشرف على الأطروحات، ويدرس الحضارة العربية، الإسلامية منها والمسيحية. وقد اعترفت بجهوده وفضله مؤتمرات مختلفة فمُنَّ عضواً في اللجنة البابوية للعلوم التاريخية (١٩٨٢)، وتال جائزة شلمنجر من معهد فرنسا Collège de France (١٩٩٤).

- والمقالات المدرجة في المجلد الذي قُدِّم إليه، هي في معظمها من تأليف زملائه أو مَنْ تلمذوا عليه وجُلُّوا. ولا بأس من إدراج عناوين تلك المقالات لأهميتها:
- «جوانب من تاريخ لُدَّ العُثمانيَّة في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي»، بقلم محمَّد عدنان البخيت، رئيس جامعة آل البيت في هَتان.
- «نظرية البيئة عند بروكيريوس القيصري: دراسة في منحنى (الافتداء بالقدامى) في الآداب البيزنطية»، بقلم الأب روبرت بندكتي اليسوعي، جامعة القديس يوسف.
- «أصل عائلة جبران خليل جبران»، بقلم ميري سليم بولس، جامعة القديس يوسف.
- «قراءة قومية في فكر عبد الرحمن الكواكبي»، لإبراهيم ييغون، الجامعة اللبنانية.
- «مفاهيم الفكر واللغة ودور الثرية في إنسانها»، بقلم محمَّد الخوالده، جامعة اليرموك.
- «أبَر الشمنقن شاعر عصر الفخر (ت ٨١٥/٢٠٠)»، لسبيل زكي سليمان.
- «الدبلوماسية الألمانية ومحاولات إحياء الجامعة الإسلامية بين السلطنة العثمانية والمغرب الأقصى (١٨٧٠-١٨٩٠م)»، لعبد الرؤف ستو، الجامعة اللبنانية.
- «أبَر محمَّد البيرباري (٣٢٣/٨٤٧-٣٢٩/٩٤١) وأثره في حياة عصره العاقبة»، بقلم السيدة هبة شبارو - ستو.
- «نظرية المعرفة بين الفلسفة وعلم الاجتماع»، بقلم سعدي ضناوي، الجامعة اللبنانية.
- «مقدمة في تاريخ الفن»، لعبد الرحيم غالب، الجامعة اللبنانية.
- «البعد المسيحي في الأدب العربي الحديث»، لنديم نعيم، الجامعة الأميركية، بيروت.

وفي المجلد قسم ثانٍ يحتوي على ٢٤ نموذجاً من الأطاريح التي قُدِّمت إلى نزع الدراسات العربية في الجامعة اليسوعية إبَّان الستين ١٩٩١ و ١٩٩٢، وتوزَّع بين شؤون اللغة العربية وأدائها، والتاريخ، والفلسفة، والإسلاميات، والثرية. يضاف إلى ذلك جدول بخرمجي الدراسات العليا للستين المذكورتين مع الموضوعات التي تقدَّموا بها والدرجات التي نالوها.

هذا وأنا ترقَّب صدور المجلد الثاني واتَّشِن بأنه سيُذخَر بالفرائد على غرار المجلد انشئ سبِقُه^(٦).

أ. ك. حشيمه

(٥) كَتَبَ نقله الأب كميل حشيمه اليسوعي، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠، ٣٦ ص.

(٦) كان هذا التعريف قد أُتْجِزَ وَصَحَ نَحْمًا نَحْمًا إلينا الأب فيه، وقد توقَّي يوم ١١/١١/١٩٩٥. رحمت الله عليه.

Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)

Tome LII, 1991-1992, 490 pages

مجموعة أبحاث ودراسات

جامعة القليس يوسف، بيروت

المجلد ٥٢، ١٩٩١-١٩٩٢، ٤٩٠ صفحة

لا شك في أن قراء مجلة Mélanges العريقة ومحبيها سيتغاضون عن تأخر صدورها في المرحل المألوف، إذا ما اطلعوا على مضمون مقالاتها. فجميع هذه الأبحاث، وعددها ستة، ليمّا يهتم العلماء إلى أبعد الحدود.

المقالة الأولى (ص ١-٧٢) هي من تأليف المستشرق الرومانيّة السيّد يوانا فيودوروف، بها حققت نصّاً من تاريخ أشراف الأفلاخ المدرج في كتاب البطريرك مكاريوس الزعيم عنوانه مجموع لطيف. وأحبّبه هذا النصّ مرّداً إلى أنه لم ينشر بالضيّع حتى الآن، وأنّه يثبت الأصل الروماني المنفرد الذي اقتبس منه، وأخيراً أنّه يشهد بصراحة للعلاقات الثنائية التي قامت بين العرب وسكان رومانيا. ولقد استهلّت المستشرق دراستها بمقدمة ضافية ثمّ نشرت النصّ العربيّ ونقلته إلى الفرنسيّة مشفوعاً بالتحاليل والشروحات. المقالة الثانية (ص ٧٣-١١٩) عُتبت «بالمقابر الدفينة المحاطة بسيّجات» الموجودة في قرية دير سنبل بمنطقة جبل الزاوية في شمال سورية. وهي بقلم العالمين م. غريسيماير Griesheimer وأ. نقاش. وهي تركّز على الناحية الأثرية والهندسيّة، وتشفعها سلسلة من الصور والرسوم المعبرة التي تبرز ما كانت عليه الأبنية السوريّة من جمال في أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس. - والمقالة السادسة (ص ٣٦٩-٤٩٠)، التي ألفها آ. نقاش أيضاً رج. تات Tate، تُعنى أيضاً بقرية دير سنبل في قسما القديم الذي ترقى آثاره إلى القرن الرابع، والنصّ مشفوع بالكثير من الصور الرائعة والرسوم الدقيقة.

المقال الثالث (ص ١٢١-١٩٦) هو بقلم الأب لويس بوزيه المختصّ بتاريخ دمشق في العصور الوسطى، وعنوان بحث «مدارس دمشق وأساتذتها في القرن السابع/ الثالث عشر». ومن المعروف أنّ معاهد التدريس كبرت في الفتحاء على نحوٍ عجيب حتّى ناهز عددها، حوالي العام ٧٠٠ هـ، ٩٤ مدرسة!

أما المقال الرابع (ص ١٩٧-٢٢٦)، فهو من تأليف الأستاذ جان بول ري توكويي Reu-Coquais المختصّ بالآثار الرومانيّة والبيزنطيّة، ويدرس الكتابات الباقية على أبنية «الجبل المعيب»، وهو مرتفع يقع على ضفّة العاصي البني بين أنطاكية وسلوقية.

والمقالة الخامسة (ص ٢٢٧-٣٦٨) دراسة مستفيضة بقلم الأب سمير خليل سمير السمرعي عنانها «اللغة العربيّة والمنطق وعلم اللاهوت عند إيليا النقييني». وفي هذه الدراسة يحقّق الأب سمير نصّ المجلس السادس من المجالس التي جرت بين إيليا مطران نقيين والوزير أبي القسّم الحسين بن عليّ المغربي. وموضوع هذا المجلس الدفاع عن

اللغة السريانية في وجه العربية، وما هذا الدفاع اللغويّ إلّا مطيّة لإبراز دور السريان عادةً لا سيّما في الحقل الثقافي. وتكمن أهمية هذا النصّ في أنّه ينطلق من الحوار اللغويّ ليفضي إلى حوار ثقافيّ وبالعالم مسألة العلاقة بين اللغة والمنطق، والمنطق والرحي، وأنّها في الحقيقة مسألة ما زالت تشغل الناس حتّى اليوم، واليوم خاصّةً في العالم العربيّ والإسلاميّ، إذ الزّوال مطروح: هل يمكن الانصراف إلى العلوم العقلية من دون أن تعرّض الدين إلى خطر الاهتزاز؟ وكان جواب التّصيني أنّه لا بدّ من مراجعة هذا التحدّي. وإنّه على حقّ لأنّ تحدّي الحرّيّة لمّا يشرف الإنسان، بل هو من جوهر الإنسان.

أ. ك. ح.

تاريخ فنّ الطباعة في المشرق

تأليف الأب لويس شيخو اليسوعي

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٥، ٢٨٢ صفحة، تجليد فنيّ مع قميص

كان من عادة المغفور له العلامة الأب لويس شيخو اليسوعيّ أن يكتب لمجلّة المشرق المقالات المنتخبة، يجرّئها أقسامًا تصدر على التّوالي، ثمّ يجمعها عند النّجاء فنّاني كتابًا متكاملًا.

إلّا أنّ الظروف لم تسمح له دومًا بإخراج مقالاته المتسلسلة المهيّئة على النّحر المذكور، فبقي بعضها طيّ صفحات المشرق، في حين يجدر بها أن يوسّع نطاق انتشارها. ومن جملة هذه مجموعة الأبحاث التي أطلق عليها شيخو عنوان «تاريخ فنّ الطباعة في المشرق».

لقد صدرت هذه المقالات بدءًا من سنة ١٩٠٠ (المشرق ٣، ص ٧٨ وما يليها) وتناولت بإسهاب وشمول نتاج المئة المتراوحة بين بدايات المطابع وزمن المؤلّف، فجاءت وثيقة بالغة الأهمّيّة لا غنى عنها لدارسي تاريخ الكتاب المطبوع في بلادنا. وما إنّ دار المشرق قد آلت اليوم على نفسها أن تجمع شتات تلك الأبحاث القيّمة في مجلّد واحد، وتصدرها ضمن مجموعة «مؤلّفات الأب لويس شيخو» الأدبيّة ليساهم الكتاب الجديد، إلى جانب ما سبقه، في إبراز وجه الحضارة المشرقيّة النّير على النّحر الذي أرادته العلامة اليسوعيّ الشّهير. وزيادة في وضوح الإخراج وتيسير الرجوع إلى المعلومات، يُوّلت المعلومات تبيّنًا جيّدًا، وزيدت مجموعة من الفهارس التي لا بدّ منها لاستعمال الكتاب على أنفع وجه: فهرس المطابع، وفهرس للمؤلّفين وسواهم من الأعلام، وفهرس رابع للمؤلّفات المذكورة.

أ. كميل حشيمه

زيادات حقائق التفسير

لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي

(توفي ٤١٢ م / ١٠٢١ هـ)

حَقَّقَهَا جيرهارد بورونغ

أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة يانل

سلسلة «بحوث ودراسات» بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية

في جامعة القنيس يوسف،

بيروت، ٢٩٠ صفحة، تجلد فني مع قميص

كتاب زيادات حقائق التفسير بفُسر القرآن الكريم تفسيرًا صوتيًا، وطبعته هذه تستند إلى مخطوطة بيتية محفوظة في خزانة كتب «غازي خسر» بغرقاء في مارابغر بالبرستان. والكتاب تفسير أصغر للقرآن أرادَه السلمي ذيلًا لتفسيره الأكبر حقائق التفسير. زيادات حقائق التفسير مرتبة ترتيبًا تابعيًا، فقد اختار مصنفه نحو ستائة آية أو قطعة آية ففسرها، وبعد كل واحدة منها ذُكر عددًا من التعليقات على أكثر من ألفي كلمة أو مسألة اقتبس ثلثها من كتاب عاشوا بين القرنين الثاني/الثامن والرابع/العاشر وذاع صيتهم في أوساط الصوفيّة. وأهمّ الأعلام الذين استشهد بهم جعفر الصادق رسول التّسوّي وابن عطاء الأذمي وأبو بكر الراسطي.

وينضج كتاب الزيادات مجموعة كبيرة من المصادر الأصلية غير المعروفة، التي لا وجود لها إلا في الكتاب هذا، وهي عظيمة الفائدة لتاريخ بدايات التعرّف. ويرز الكتاب طريقة المتسوّفة في تفسير القرآن وهي طريقة كان لها ببلغ الأثر في قسم كبير من تفاسير القرآن باللغة العربية (واللغة الفارسية في ما بعد).

أ. ك. حشيمه

لباب المُحسّل في أصول الدين

تأليف العلامة ابن خلدون

تحقيق الدكتور رفيع المجمع

السلسلة الفلسفية. دار المشرق، بيروت، ١٩٩٥، ١٥٢ صفحة

أقسم كتاب «لباب المُحسّل» ببيعة أعمال علم الكلام الإسلامي المتأخر، علمًا أنّ ابن خلدون قد كُتب في زمان شباب. والمخطوط الذي اعتمدت عليه نشرة المحقّق والدار هو بخط العلامة نفسه. وقد جاء مضمون الكتاب معبّرًا عن معانٍ انطلقت من نبغات إسلامية عربية صرفة، بمثل ما أظهر قدرات متميزة في استقبال نكر الآخر وحججه العقلية، بعدما طبعها بطابع العربية والمناهج الإسلامية. وشاءت أن تنضج كلّها في محفل الرازي

وشرحه للطوسي، حيث بلغت ابن خلدون واضحة صيقة، عقب اختصار طويل ونضج من المنطق والفلسفة إلى جانب أصول الدين، وبعد تقاطع التباينات المعتزلة والأشعرية والماتريدية والظاهرية والباطنية.

وقد عالج الكتاب مرضعين: مريض عقلي منطقي، وردت فيه أبحاث البدييات والنظر والدليل، إلخ. ومريض كلامي توحيدي، ضم رُكني الإلهي والسمعي. فجاء الإلهي ليبحث في أدلة وجود الله وصفاته، وسرّة السمع مسائل النبوة والمعاد والأسماء والإمامة.

والحن الكتاب، إلى جانب المقدمة التحليلية، بفهارس للمصطلحات والأعلام والفرق.

د. ع.

في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي

تأليف آية الله السيد محمد حسين فضل الله
دار الملاك، بيروت، ١٩٩٤، ٤٥٨ صفحة

ما زال الحوار من أكثر الموضوعات إثارة للاهتمام، إن على الصعيد المحلي في لبنان أو على الصعيد العالمي. ولم يعد الأفراد رحدتهم معنيين بهذا الشأن، بل أخذت الحكومات نفسها تسمى جهدها لتخاشى الصراعات بين الحضارات كما تصور ذلك صموئيل مونتيغن عام ١٩٩٣.

في عدد سابق من المشرق (١٩٩٥، ص ١٢٣-١٣٨) راجعت كتابين ظهر في لبنان وهما يعالجان موضوع الحوار، أولهما بعنوان العلاقات الإسلامية - المسيحية، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والنويع، بيروت، ١٩٩٤؛ والثاني بعنوان في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٤. وفي كلامنا على المؤلف الأخير نرّفنا قنط عند مقالات السيد محمد حسين فضل الله حول الحوار، وأعرضنا عما ورد في الكتاب من محاضرات ومقابلات، وروايات مجموعها نحر ثلثي الكتاب. ولما كانت إدارة المشرق قد تنفّت من مساحة الشيخ المؤلف نسخة مديّة من كتابه، رأينا من المنفيد أن نكمل ما نقدر في غرمتنا السابق.

وأول ما ننير إليه، سابق الموضوعات التي ضربنا صفحا عنها في مراجعتنا الأولى. في الفصل السادس يحاور السيد فضل الله الكهنة والتساوسة والرهبان:

١ - حوار مع ثلاث شخصيات من الطائفة البروتستانتية: الهولندية، والأمريكانية،... (ولا ذكر لثالث!)، ١٩٩٢.

٢ - حوار مع الكاهن الإيطالي برناردو تشيرفليرا، ١٩٨٨.

٣ - حوار مع القسيس الهولندي أندرو، ١٩٩٢.

- ٤ - حوار مع المطران جورج خضر من خلال الصحافة اللبنانية، ١٩٩٢.
- ٥ - مع الخوري يوحنا كركباني، ١٩٨٧.
- ٦ - العظة التي ألقاها غبطة البطريرك إغناطيوس الرابع خلال القداس في دمشق، ١٩٩٣.

في الفصل السابع: محاضرات:

- ١ - في الجامعة الأميركية ١٩٨٧/١٢/٢٢
 - ٢ - في الجامعة الأميركية ١٩٩٢/١٢/٢٢
 - ٣ - في كلية بيروت الجامعية (نشر النص في جريدة النهار) ١٩٩٣/١/٢٨-٢٧
 - ٤ - في الجامعة الأميركية ١٩٩٤/١/١٩
- ألحقت المحاضرتان الثانية والرابعة بالأجوبة عن الأسئلة التي طرحها المستمعون.
وفي الرابعة إشارة إلى أن صاحب الدعوة هو نادي السلام وحقوق الإنسان في الجامعة.

في الفصل الثامن: مقابلات

التاريخ: ١٩٩١-١٩٩٢-١٩٩٣؛

مع جرائد: النهار، السفير، الديار، نداء الوطن

ومجلات: المعهد، السيل، البلاد

ومقابلة صحفية لم تُنشر (موفق مدني).

ليس من جديد يُزاد على ما أوردناه سابقاً في شأن الفصول الخمسة الأولى، سوى أن القارئ سوف يلاحظ أن اللهجة تختلف في بعضها عما هي في بعضها الآخر. فعندما يلتفتي السيد فضل الله الكهنة والنساسة الأجانب، فإنه يتكلم وهم يصمتون. ثم تراه يجب عن الأسئلة التي يطرحها عليه الكهنة والأساقفة المحليون، ولا تختلف الطريقة هنا عما هو مألوف في مقابلة تتخللها الأسئلة والأجوبة. أما في المحاضرات، فمن الواضح أن السيد العلامة يتكلم وجمهره يصغي. فيتبادر إلى ذهن القارئ السؤال التالي: هل هذا حوار؟ والظاهر في الواقع أن العلامة الكريم يلجأ إلى جميع الفنون الأدبية على أنها منابر لتبيان مفهومه الحوار. ولا شك في أنه يعترف في عدة أماكن أن ذلك ليس سوى خطوة أولى، وما يقوم به إن هو إلا خلق المناخ الملائم للحوار. فالمهم هو الاستمرار في إلقاء الكلمة ومساعدة الناس حتى يتغلبوا على خوفهم من الإفصاح عما يدور في خلدهم حقاً أمام «الآخر».

كما أن سماحة الشيخ يعلن أنه متصل بالشعب ويرفض أن يكون أسير دور تفرضه عليه المؤسسات من أمثال المجلس الأعلى الشيعي الإسلامي. وهذا ما قاله لصحفي من جريدة النيار (ص ٣٦٦): «منذ البدايات، عندما تأسس المجلس الشيعي وكنت وسيطاً بين الذين يختلفون حول بعض القضايا المثارة آنذاك، قلت إنني لن أنتخب، ولن أنتخب، لا تعقيداً من المجلس ولا تعقيداً من الذين يشرفون على المجلس لأنني أحترمهم، ولكن لأن أسلوب في العمل السياسي والديني لا يطبق أن يجبر نفسه في هذه الدوائر، لأنني أعمل على مستوى العالم الإسلامي كله بالطريقة المنفتحة على الواقع الديني والسياسي

والاجتماعي والثقافي. فأنا لا أتحرك لبنانياً وإن كنت أعترّ بموقفي في لبنان وأشعر بمسؤولتي عن كلّ ما يتصل في لبنان بحجم طاقتي، ولكنني أتحرك إسلامياً في مجمل العالم الإسلامي. لذلك فإنّ الدخول في هذه الدوائر لا يتناسب مع الخطة التي اغنتقتها لعملي الإسلامي في الحياة، ولكن لي صداقات وعلاقات مع الذين يعيشون في هذه الدوائر.

إنها لهجة هادئة، لهجة من يتكلّم من موقع السلطة، وتلصّها في سائر إجاباته وإعلاناته. إنها لهجة «المرجع» بمعنى الكلمة عند الشيعة. والجماهير تتقاطر عند بابه، في حين قلّما يفرّج هو باب الآخرين، ويمرّر ذلك بقوله: «لأنني من خلال الظروف المعقّدة الأميّة التي أعيشها قد لا أستطيع أن أملك حرّية الحركة التي أتمناها لتكون لقاءاتي أكثر سعة» (ص ٣٦١).

والمحاضرات التي أُلّفت على الطلاب شدّدت على ضرورة الخروج من الذات لدخول الحوار، وعلى ضرورة نسيان المعتقد الشخصي للنظر بموضوعية إلى معتد الآخر: «لكن أن تطرح نفسك في ساحة الحوار، لا بدّ لك أن تكون محايداً بين فكرك وبين فكر الآخر، أن تعمل على أن تعزل ذاتك عن فكرك حتّى لا تكون هناك ذات تصارع ذاتاً بل يكون هناك فكر يصارع فكراً... هذا هو الأسلوب الذي يقول «الشك في طريق البتين» (ص ١٨٩-١٩٠).

ولا مرأه في أنّ السيّد العلامة مقتنع بضرورة الحرار، وهو واثق بأنّ المسلمين والمسيحيين متفقون في ٨٠٪ أو ٩٠٪ من مضمون الديانة والقيم. ولكنّه، في حديث أجرته معه صحيفة شؤون الأوسط، الصادرة عن «مركز الدراسات الإستراتيجية للبحوث والتوثيق»، يملن عن وجهة أخرى من نهجه، رغبة منه في الدفاع عن «فكرته». قال: «عند ذلك يمكن أن تكون التعددية السياسية منسجمة مع حركة الإسلام في الواقع، لأنك عندما تلغي التعددية على أساس أنّ إلغائها هو الذي يحمي لك فكرك - وهنا نلاحظ أنّ الدول التي ألغت التعددية، كالاتحاد السوفياتي، سقطت تحت تأثير إلغاء التعددية السياسية من دون أن تترك أيّ فرصة كبيرة للترام الناس فكراً - فإننا نعرف أنّ إلغاء التعددية السياسية قد يعطي عكس المطلوب، إذا كان المطلوب هو حماية الفكرة. ولذلك لا مانع، انطلاقاً من طبيعة المتغيرات، أن ينسح المجال إسلامياً للتعددية السياسية، من ضمن الضوابط التي تحمي الخط الإسلامي، ولا تسيء إلى حرّية الناس».

و«النكرة» هنا هي بالطبع الدولة الإسلامية، ولا يتردد السيّد فضل الله في إعلان ذلك صراحة: «الإنسان المسلم لا يستطيع إلّا أن يطرح الدولة الإسلامية... الشروع السياسي في الإسلام جزء من ذاتية الإسلام الفكرية والشرعية والعملية» (ص ٢٠٤).

ولنا مثل سماعته عن طرحه فكرة دولة الإنسان، أجاب أنّ هذا الطرح هو مرحلي: «طرحنا هذا الشروع كطرح مرحلي، لأنّه لا يمكن أن أتأزل عن دولة الإسلام، فهو فكرنا الذي نطرحه في العالم، حتّى العالم الذي لا يوجد فيه مسلمون، فالإسلام هو الحلّ لمشاكل الإنسان» (ص ٤٤٢).

ولنا كانت فكرة الدولة الإسلامية مركّبة أساسية في عقيدته، فهو يحاول دوماً إفتاح

«الآخر» بأنه لا ينبغي أن تثير فيه تلك الفكرة أي مخاوف، كما يشهد لذلك ١٤ قرآنًا من تاسع الإسلام.

أما في أمر «الجزية» و«الذمة» وما يثار حولهما من انتقادات معهودة، فإنّ لساحته في ذلك تفسيرات تلفت الانتباه، إلا أنّها غير مقنعة كلّ الإلتناع. كما أنّ له تفسيرًا فريدًا للآية الإنجيلية «مَنْ ضَرَبَكَ عَلَى خَدِّكَ الْأَيْمَنِ فَأَيِّرْ لَهُ خَدِّكَ الْأَيْسَرَ» (ص ٢٢٢).

إلا أنّ البرهان القاطع الذي يستند إليه السيّد محمّد حسين فضل الله هو، على ما يبدو، أنّه ليس للمسيحيين من شريعة منزلة أو حكم. وعندما يشير موفّق مدنيّ، في المقابلة التي لم تُنشر، إلى أنّ الدولة الإسلاميّة تثير، لا محال، معارضة «الآخرين» لأنّها مبنية على المعتقد الدينيّ (ص ٤٤٥)، لا يتمالك السيّد من إبداء انزعاجه وشكوك اضطهاد الصحافة إيّاه، ويقول: «لماذا تريد أن تضطهدني لتصادر وجهة نظري، أدخلُ ساحة الصراع معي إذا كنت تحترم فكري، وأدخلُ ساحة الصراع معك إذا كنتُ أحترم فكري، ولنحتكم للناس الذين يفكرون لتكون المسألة لتُمن هو أقوى في ساحة الصراع. إنّ القضية في هذا المجال أنّ العلمانيّين يطرحون ذلك لا المسيحيّة، وأنّ العلمانيّين يطرحون ذلك لا الإسلام» (ص ٤٤٨). ويقول أيضًا: «إذا على هذا الأساس نعيد ما تحدّثنا عنه سابقًا: هل تقوم الدولة على الاجتماع، أو تقوم الدولة على الفكر الأقوى؟ لا بدّ أن تكون هناك أقلّيّة وأكثريّة. إذا لم تكن هناك أقلّيّة دينيّة فهناك أقلّيّة فكريّة أو حزبيّة أو ما إلى ذلك» (ص ٤٤٩).

ثمّ يتقل من قوّة الفكر إلى الوزن الديمغرافي فيفضي إلى القول التالي: «ليست المسألة أن يتبل الآخرون أو لا يتبلون، بل المسألة هي ما هو حجم الذين يتبلون وما هو حجم الذين لا يتبلون، إذا كنّا نريد أن تجري الأمور على أساس الحجم. وأمّا إذا أردنا أن تسير الأمور على أساس ما هي الحقيقة هنا، وما هي الحقيقة هناك، فنندخل في متاهات كبيرة. لذلك فنكون مسألة الحجم الإنسانيّ في هذا الجانب هي الحلّ الذي هو أقلّ خطأ، لأنّه ليس من الضروريّ أن يكون هو الحلّ الأقرب إلى الواقع» (ص ٤٥٠).

لا شكّ في أنّنا لا نستطيع انتقاد ساحته لأنّه لا يتصّح عن نوابه. فهو، على العكس، صريح جدًّا، ولا يدعك تحثار في أمره، وهذه الأخير هو الدولة الإسلاميّة. والمسلم الحقّ لا يسهو أن يتقدّم بمشروع سواء.

إلا أنّنا نتردّد قبل أن تصدر حكمًا نهائيًّا بسبب أفكار الشيخ فضل الله حول الثنائيّان. فبأنّه يقول بأنّ هذه الدولة لم تكن على حقّ لَمّا اعترفت بإسرائيل، وما كان عليها أن تفعل ما فعلت. ولكنّ اعتراف أحد بقوله إنّ إسرائيل هي أمر واقع، أحابه سماحته أنّ الشيطان أيضًا هو أمر واقع ولكنّا لا نريد أن تقدّم له مقعدًا في قاعات محاضراتنا. والثنائيّان مرجع روحيّ، ومن ثمّ عليه أن يحافظ على المبادئ الروحيّة في وحي الواقع السياسيّ المرغوم. ونقول نحن: هل من غير اللائق لو سلّنا الشيخ الجليل: أليس النظام الإسلاميّ المطرّب إقامته في العالم، هو أيضًا مبدأ روحيّ يجب التمسك به في مواجهة الواقع السياسيّ؟

أ. جون فتوحي

البيانات المسيحية الإسلامية المشتركة
من ١٩٥٤م/ ١٣٧٣ هـ إلى ١٩٩٢م/ ١٤١٣ هـ

جمعتها جوليت حدّاد،
ياشرف الأب أوغطين دويره لافور اليسوعي
والدكتور هشام نشابه
دار المشرق، بيروت، ١٩٩٥، ٣٠٦ صفحات

صدر هذا الكتاب برعاية معهد الدراسات الإسلامية المسيحية في جامعة القديس يوسف، وهو يبرز أهمية اللقاء بين الديانتين الموحّدين الكبيرتين والشروط البعيد الذي قُطع في هذا المجال إبان السنين الأربعين الأخيرة. وقد جُمعت الوثائق بحسب ترتيبها الزمني بدلاً من الترتيب التحليلي لأنّ النسب الزمنيّ يسمح بملاحظة التطوّر الناتج، مع المحافظة على نظرة أقرب إلى الموضوعية. والمجموعة هذه وسيلة جليّة الفائدة للباحث العلمي ولتتبع التعارف المتبادل بين مؤمني المسيحية والإسلام. وفي آخر الكتاب عدد من الفهارس والجداول.

أ. ك. ح.

Les chrétiens du Proche-Orient
au temps de la Réforme catholique

par Bernard Heyberger
Ecole Française de Rome, 1994, 666 pages

مسيحيّ الشرق الأدنى في زمن الإصلاح الكاثوليكيّ

كتاب يدعوكم إلى الإعجاب بمؤلّفه والثناء عليه كلّ الثناء. فقد برهن الدكتور برنار هيجيرو على أنّه من عداد المستشرقين الأفاض الذين أكبّروا على شؤون بلادنا بكلّ إخلاص ونفهم ومحبّة مقرونة بالاطّلاع الواسع والنقد المنصف العلميّ السليم. يحدّد المؤلّف في مقدّمته المساحة الجغرافيّة التي سيتناولها بالدراسة، فيقتصر على سورية وفلسطين ولبنان، ثمّ يختصّ لموضوعه أبواباً ثلاثة. أوّلها بعنوان «الجماعات الشرقيّة في القرنين السابع عشر والثامن عشر»، وهو يعالج، في فصل أوّل، واقع هذه الجماعات من الناحية التاريخيّة وما راكبتها من انقسامات، ومن الناحية الجغرافيّة وما تشكّف به من تنقّط الطوائف وتداخل رُقع بعضها برُقع بعضها الآخر، ملاحظاً أنّ الضرائف المسيحيّة تميّزت بحركة حلّ وترحال مستمرّة. - وفي فصل ثانٍ، وعنوانه «المسيحيّون في ديار الإسلام» يدرس الباحث وضع السبّحين الشرقيّين بعفّة كونهم خاضعين لسلطة المسلمين

وما يلحق بذلك من واجبات كدفع الجزية، وضغوطات كارتداء الملابس المميزة. -
الفصل الثالث يتطرق إلى مسألة تنظيم الطوائف ونظام عملها، والرابع إلى البينين المذهبية والاجتماعية، مركّزاً على ظواهر التضامن العائلي ودور الأحياء. - أما الخامس فيتناول شؤون الثقافة والممارسات الدينية.

الباب الثاني، وعنوانه «من الغرب إلى الشرق»، يعالج العلاقات التي قامت بين أوروربا والشرق المسيحي، فينتقل من وصف المذهبية التي كانت لا تزال تسود الغرب في مطلع القرن السابع عشر وتحلم بمعاودة الحملات الصليبية، ثم تلاشى بمرور الزمن. ويخصّص في هذا الباب فصل بالحجّ إلى الأراضي المقدسة ومفهوم حماية تلك الأماكن، وفصل يدايات رسالة الكنيسة الغربية بين الشرقيين مع ما راقها من مساع لإحلال الرحلة، وفصل بالانتقال من مرحلة الحروب الصليبية إلى مرحلة حماية الغرب، لاسيّما فرنسا، للمسيحيين الشرقيين، وآخر بوصف عمل المرسلين في شتى مظاهره وأساليبه.

أما الباب الثالث فقد عالج موضوع «نشوء الكاثوليكية الشرقية» وتضمّن فصولاً ستة. أوّلها أظهر الترابط القائم في البدايات بين الأوثودوكس والكاثوليك إذ كانت العلاقات بين الطرفين واقفاً راسخاً لم تراخ فيه الأواصر وتمّ القطيعة إلّا بعد مدّة من الزمن. ومع تبيّت التمايز تزداد التأثيرات الرومانية، ويبيّن أحد الفصول كيف كانت تتمّ تنشئة الإكليروس في عاصمة الكتلثة، كما يعالج فصل آخر قيام الرهبانيات المشرقية في محارلة جمعت بين تقاليد الشرق وابتكارات الغرب. وهناك ثلاثة فصول تبحث مطوّلاً في تنشئة العلمانيين الفنايّة والروحية، وفي الأخويات ورائد النشاطات التقوية التي واجت وكان هدفها تبيّت الإيمان وربّه في سائر مظاهر الحياة اليومية.

وبعد هذه الأوصاف والتحليل المستفيضة التي تستغرق نحو ٥٦٠ صفحة، يفرّد المؤلّف مائة صفحة أخرى للوائح مصادره ومراجعته ولبعض الملحقات والفهارس.

حسنت هذا الكتاب الضخم كثيرة. أوّلها اتّساع رقعة مصادرها كما ذكرنا. فلم يترك المصنّف شاردة ولا واردة تمتّ إلى موضوعه إلّا اهتمى إليها شرقاً وغرباً، بين مطبوع ومخطوط، ومشهور ومغمور محظوظ، متفلاً بمهارة بين الأصول والدراسات، مستهدداً بحر ما صدر من مقالات قبيل وقع كتابه إلى الطبع. ولكننا لاحظنا غياب ذكره مؤلّفات الأب بغرس ضو عن الموارنة، العربية منها خاصة، وآخرها بالفرنسية. فحجّذا لردّجها مع ما أدرج في الصفحة ٥٩٨. كما أنّنا نأخذ عليه إهماله إلى حدّ ما، المصادر المخطوطة السنية إذا ما قورنت حصّتها بنصيب المخطوطات الحليّة. وقد استيق المؤلّف نفسه تأنيده إذ يبرّر مسكّه بأنّ حلب كانت المركز المسيحي الشرقي الأهمّ في الحقبة التي درسها. وبإيه، مع ذلك، حاول أن يشدّ الكافز بين كنفّي الميزان.

ومما يستحسن في أسلوب لجره المؤلّف إلى المراجع، أنّه لم يكتف بسردها عند استاده إليها، بل قومها وأفسح من خلالها في المجال أمام المزيد من مجالات البحث الرديفة، ممّا جعل من كتابه خير معين ومرشد لمن يريد التعمق في الموضوع برمتى أو بتفاصيله.

وصفة المرجعية التي يتحلّى بها هذا الكتاب تأتيه أيضاً من كونه يزخر بالمعلومات،

بعضها مما شاهدته الكاتب بأم العين أو سمعه مباشرة (ص ١٥٨، حاشية ٣٤). وهذه المعلومات، وإن تكن في معظمها غير خافية على ذوي الاختصاص، إلا أنها تكسب أهمية خاصة بفضل تجميعها وترليفها (أطلب مثلاً على ذلك الصفحة ١٣٢، الحاشية ٣٦). وعليه فلا بد بعد اليوم لكل باحث في شؤون المسيحية المشرق إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر من الرجوع إلى هذا الكتاب الموسوعة.

والى جانب هذه الحسنات الجمة في منهجية الكتاب، ثمة أمور كثيرة تمت إلى المضمون، قد رُفِّق المؤلف في معالجتها أو تبيانها، فتشير إلى بعض منها: فقد أحسن المؤلف، مثلاً، في تحليله نظام الطائفة، ووصفه طرائق العلاقات فيه، من تضامن أسري، و«حماية» العامة على يد المتنفذين، ودور الإحياء (ص ١١٩-١٣٧). ومما لفت نظرنا أيضاً أنه أنصف البسرعيين من جهة مواقفهم من التقاليد والطقوس الشرقية، فبين، خلافاً لبعض المتحاملين، أنهم غالباً ما دافعوا عن تلك التقاليد والطقوس، مما أثار عليهم حفيظة عدد من الرهبان الغربيين (ص ٣١٤).

وسرنا ما قال من أن وضع المسيحية في الشرق لم يكن على نحو ما وصفه بعض المرسلين أو تصوّره عدد من الغربيين، من تقهقر أو تخلف، فبين كيف ثمن سوامم أموراً إيجابية كثيرة لحظوها وقدروها.

ولا بد من الإشارة أيضاً مع المؤلف بما وصل إليه نظام التعليم لدى المسيحيين الشرقيين. فقد كثرت المدارس ونهات التلاميذ عليها. وبأخذ منك العجب والإعجاب إذ تطالع (ص ٤٥٩) أن عدد التلاميذ في مدارس دمشق الكاثوليكية كان، في العام ١٧٦٠، يناهز الخمسمائة، موزعين بأغليتهم على الفرنسيين والكبوشيين والبوسنيين، وبأقلية على الموارنة والريان والروم. وهذا لعمري عدد ضخم إذا ما قيس بعدد الكاثوليك آنذاك في المدينة المذكورة، ولم يتعد ٤٦٠٠ نسمة. وكانت السلطات الكنسية تشجع مؤيديها كثيراً على تعلم أبنائهم، وغير خفي ما أفره مجمع اللوزة الماروني (عام ١٧٣٦) من ضرورة فتح مدرسة في كل مدينة وقرية ذات شأن، وفي كل دير.

هذا بعض ما تميّز به كتاب الدكتور هيرجي من جهة المضمون والمنهجية. وبعودة سريعاً إلى الناحية الأخيرة نردّ ملاحظة بعض الهنات:

- كتب المؤلف الأسماء العربية بالأبجدية اللاتينية معتمداً أسلوباً خاصاً به، لا هو الذي تبناه معظم العلماء المشرقين ولا هو الذي تلجأ إليه العامة، لا بل خلط الأوراق فدلّ على بعض الحروف بما بدل على سواها لدى المشرقين (كـ ترمز تنه إلى «فس» في حين أنها ترمز عادة إلى «ذ»؛ ي ترمز إلى «ص»، في حين ترمز عادة إلى «ث»، إلخ. فإلى راعى هذه الناحية، إذن لما بلبل.

- رفعت بعض الأغلط في نسخ عدد من الكلمات لعلّ مردّها إلى سوء قراءتها في الأصل: «مسيحي» حوران (masihi) بدلاً من «مسيحي» (masihi) حوران (ص ١٦٢ حاشية ٤٠)؛ ابن «دورود» (Dawūd) بدلاً من ابن «داود» (Dāwūd) (ص ٤٢٠)؛ يوسف زبله (Ziyāda) بدلاً من يوسف زباده (Ziyāda) (ص ٥٣٤)؛ إبراهيم «مرفوش» (Marfūsh) بدلاً من إبراهيم «حرفوش» (Harfūsh) (ص ٥٧١)؛ مصر «الجديد» (Al-Jadīd) بدلاً من

مصر الجديدة، (Al-Jadida) (ص ٥٧١) إلخ.
إلا أن هذه العثرات الطفيفة نقطة في بحر ما أتحفنا به مؤلف الأستاذ هيرج، وإنه،
بلا مرا، يُقَم الكتاب وخير مستند.

الأب كميل حليمه

كنائس بغداد ودياراتها

تأليف الأب بطرس حداد
شركة الديوان للطباعة، بغداد، ١٩٩٤، ٣٣٥ صفحة

ليس مؤلف هذا الكتاب بغريب عن قراء المشرق. فإن له في هذا العدد من المجلة مقالاً صغيراً تاريخياً، ومسبق أن أصدر في العدد الأول من السنة الماضية مقالاً آخر من النوع نفسه. ويكتابه عن بغداد بكنائسها وأديرتها يقدم إلى قراء العربية عملاً تاريخياً مميّزاً جليل الفائدة من عدة نواح. ذلك بأن بغداد، العاصمة العريقة بتاريخها، شاهدت على مرّ العصور من أحداث التاريخ المسيحي ما هو بالغ الشأن إن في صنع تاريخ البلاد أو في تكوين حياة الكنيسة. وفي هذه الحاضرة أديار وكنائس كثيرة شهدت بذلك في الماضي وما زالت تشهد.

قَسَم المؤلف كتابه أربعة فصول. الأولان يتناولان بإيجاز مكثف تاريخ بغداد وجغرافيتها، وأوضاع المسيحيين فيها بما في ذلك محلات السكنى وإدارة الكنائس والحياة الرهبانية. وهذان الفصلان هما بمثابة التوطئة لفهم الفصلين التاليين، فأول هذين، وهو الثالث في الكتاب، يستعرض تاريخياً وجغرافياً الكنائس التي كانت في بغداد قديماً والتي تقدم فيها حديثاً. أما الفصل الرابع فيبحث في الأدبار القديمة والحديثة.

الكتاب غني بما يقره من المعلومات، ويستند إلى عدد كبير من المصادر والمراجع، تدبها وحديثها، باللغات العربية والأجنبية، وهو ملحق بفهارس مقبنة، أحدهما للأعلام، والثاني للأماكن والثالث للألقاب.

ولدينا ملاحظات قليلة نسوقها إكمالاً للقائمة ولتصحیح بعض البيانات:

- أورد المؤلف في طليعة لائحة مراجعه (ص ٢٩٨) كتاب الأب المير أبونا: تاريخ الكنيسة الشرقية المطبوع سنة ١٩٧٣ في حزنه الوحيد بالموصل، وما حدثا لو استعان بضعة الكتاب الثالثة الموسعة التي صدرت في ثلاثة أجزاء عن دار المشرق بيروت، ١٩٩٢-١٩٩٣.
- ورد في الصفحتين ٢٧٦-٢٧٧ أن القديس إغناطيوس دي لويولا أسس الرهبانية اليسوعية عام ١٥٣٤، والصحيح أن الاعتراف الرسمي بالرهبانية تم في ٢٧ أيلول/سبتمبر ١٥٤٠.
- كثرت الأغلاط الطباعة في المراجع الأجنبية، ولكنها طفيفة لا تشوّ المعنى.
- يا ليت المؤلف أبرز عناوين الكتب والمجلات في الحواشي والمثنى، كان بصورها

بالحرف الثخين أو يضعها بين معقوفين ليهل تمييزها عن النص.
هـ. حَبَّذا لو يمتنع كتابتا المعاصرون، ومنهم حضرة المؤلف، عن استعمال كلمة «نصاري»، والاستعاضة عنها بلفظة «مسيحيين» التي هي أصح. فالتصاري في الأصل غير المسيحيين الأقحاح، وما هم إلا شيعة منهم.
ومهما يكن من أمر هذه النقائص المحدودة، فالكتاب مرجع وصين موثّق، بالغ الأهمية لمعرفة العراق المسيحي.

أ. كميل حشيمه

أرز لبنان

تأليف ديزيري صادق عزيز
ترجمة وؤاد طريه
دار المجاني، بيروت، ١٩٩٥، ١٤٠ صفحة

حاز هذا الكتاب جائزة الأكاديمية الفرنسية للعلوم الأخلاقية والسياسية، ولا عجب، فقد أُخرج إخراجاً غاية في الفخامة والجمال، مزداناً بالصور الملونة الرائعة، ترفع من مستواه نصوص مثقفة متنوعة، بعضها من تديج المصنّفة وبعضها الآخر مستقى من مصادر عالمية الشهرة لأدباء من الشرق والغرب. والكتاب أنشودة بالنص والصورة، تحكي أمجاد شجرة خالدة خلّدت بدورها وطناً صغيراً بحجمه، كبيراً برسالته.

ل. ح.

الرياضات الروحية

تأليف القديس إغناطيوس دي لويولا
طبعة ثالثة منقّحة ومزبد عليها
نقلها إلى العربية الأبوان صبحي حموي وفاصل بيداروس البوسهيان
دار المشرق، بيروت، ١٩٩٥، ٢٨٢ صفحة

لقد ازدهرت ممارسة الرياضات الروحية في العالم أجمع إبان السنوات الأخيرة، وكان لشرقنا العربي نصيبه الوافر في هذا المجال. فكثيرون هم الذين يقبلون الآن على المغامرات الروحية مترشدين الطريقة التي خطتها إغناطيوس دي لويولا مؤسس الرهبان اليسوعيين، وقد أعلن الباباوات هذا القديس شفيعاً خاصاً للمتسرفين إلى الرياضات الروحية.

وكانت الرهبانية اليسوعية في المشرق قد سعت لتوفير ترجمات عربية لكتاب «رياضات» مؤلفها، نذكر منها ما قام به الأب خليل إله سنة ١٩٣٦، ثم الأب صبحي

حموي سنة ١٩٨١ بإصدار جديد أعيد طبعه سنة ١٩٨٥.

أما الطبعة هذه، فقد أعاد فيها النظر الأب حموي نفسه والأب فاضل سداروس فجاءت ترفل بتحسينات جذرية. ومما تميّز به أنّها تُقَحّت في ضوء الدراسات التقديّة الكثيرة التي صدرت في السنوات الأخيرة حول كتاب الرياضات، وأضيف إليها مقدّمة تضمّنت عدّة عناصر، أوّلها وصف الكتاب ومراحل تأليفه والعوامل التي أثّرت في هذا التأليف. وثانيها توضيح هدف «الرياضات» وهو إصلاح الحياة بعيدًا عن الميل المنحرفة للمُكُن من اتّخاذ قرار صائب. وثالثها بيان المنهج التربويّ الذي اتّبعه إغناطيوس. ومن حسان هذه الطبعة الثالثة أنّها أضافت إلى الفهرسين الموجودين سابقًا (قائمة النصوص الكتابيّة، وقائمة أهمّ المواضيع) فهرسًا ثالثًا شُرّحت فيه أهمّ المصطلحات التي استأثرت بها القديس إغناطيوس دون سواه من الكتاب الروحيّين. وهذا الفهرس هو من الأهميّة بمكان. فقد أورد فيه، إلى جانب اللفظ العربيّ، اللفظ الفرنسيّ، ثمّ الإسبانيّ - وهو الأصل - ثمّ الإنكليزيّ. كما أشير في إثرها إلى أرقام المقاطع التي وردت فيها المصطلحات هذه في كتاب الرياضات. وقد وُضع في متن نصّ هذا الفهرس وفي المقدّمة نجمة (☆) بعد كلّ لفظ له شرح في الفهرس المذكور. وكذلك جُمعت المصطلحات المشروحة في أربع مجموعات من الموضوعات: الصلاة، الاختيار، قوى النفس، تأثّرات النفس. فهذا الفهرس المتنّ وما ذكرناه من التحسينات الأخرى التي تزيّنت بها هذه الطبعة الثالثة، لمتماّ يجعل من الكتاب الجديد أداة قيّمة في خدمة الباحثين والمرتاضين على السواء.

أ. كميل حسيّمه

إنجيل لوقا

صعود يسوع إلى أورشليم

الجزء الثاني

تأليف الخوري بولس الفخالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، ٩، منشورات «الرابطة الكتابيّة»،

بيروت، ١٩٩٥، ٦١٨ صفحة

صدر الجزء الأوّل من هذا الكتاب في العام ١٩٩٣، وتناول ظهور الكلمة والرسالة في الجليل، أي الفصول ١ إلى ٩/٥٠ من البشارة بحسب لوقا. والجزء الثاني هذا يدرس القسم الممتدّ من الفصل ٩/٥١ إلى ٢٧/١٩، ممّا يبيّن بأنّ هناك مجلّدًا ثالثًا قيد الإعداد لدراسة ما يتبقّى من إنجيل لوقا.

أما الأسلوب المتبع في انكتاب فهو غاية في الوضوح، وتفسير النصوص يتمّ على نحوٍ منبسط، سهل ومعمّقيّ ممّا تُشرح كلّ مقطوعة في حدّ ذاتها، ثمّ في علاقتها مع سياستها وفي علاقتها مع الإنجيل بأسره. ومن حسان هذه الطريقة المجرّأة أنّ التركيز أسهل، فلا يقع القارئ بين الإسهاب المملّ والإيجاز المقلّ، بل يجد ما يشده، كافّيًا وافيًا. أخفّ

إلى ذلك أنّ المؤلّف لم ينسَ، من خلال شرحه، مراعاة الناحيتين الروحية والرعوية، فعسى جهده ليصل بقرانه إلى صاحب «الكلمة»، بل إلى الكلمة بالذات، يسوع المسيح. ولقد وُفّق في معناه.

بقي أن نتمنّى على المؤلّف الصديق أن يخفّف من الأغلاط الطباعية (أو النحوية) التي تشوّه جمال نفعه، فلعلّه، لكثرة ما يُتّج، وهو في ذلك معدّوح مشكور، لا يجد مشعّاً من الوقت لضبط تلك الأغلاط. نشير خاصّةً إلى مواضع على كتابة كلمة «ابن» بالهمزة تحت ألفها (ص ٤٢٤ إلى ٤٣٢)، بضع عشرة مرّة...!، واستعماله همزة الفتح مع مزيدات الخماسي: الإرتباط (ص ١٩)، الإهتمام (ص ١٢٠)، الإئتداد (ص ٢٦٠)، إلخ. فعسى أن يكون المظهر في مستوى المخبر.

أ. ك. ح.

إنجيل يوحنا

الجزء الأول: كتاب الآيات

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القراءة الربية»، ٥، منشورات «الرابطة الكتابية»، بيروت، ١٩٩٥، ٢١٨ صفحة

سبق هذا الكتاب في سلسلته نُظراء له دُرِس فيها بالتتابع أنجيل متى ومرقس ولوقا ويوحنا. وفي المصنّف الخامس هذا، يعود المؤلّف إلى يوحنا لشرح ما لم ينسَ له شرحه في الكتاب الرابع. أمّا الأسلوب الذي اتّبعه، فقوامه التوقّف أولاً عند التفسير اللغوي، ثم عند الناحية التاريخية، فالرجعة الرسالية، فالصعيد اللاهوتي الكتابي. ولا شكّ في أنّ هذا المنهج يساعد القارئ في اكتشاف غنى الكتاب المقدّس وإدخاله في إطار حياته، وهذا ما ابتناه صاحب الكتاب، فأفصح.

أ. ك. ح.

أعمال الرسل عنصرة كلّ العصور

محاضرات نُفّتها وقّمت لها الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبلية»، الجزء العاشر، الرابطة الكتابية ١٩٩٥، ٤٧٧ صفحة

هذا الكتاب حنيلة المحاضرات الأربع والعشرين التي تُليّت في مؤتمر مبيلة الير الكاثوليكي الرابع (٢٢-٢٨ كانون الثاني/يناير) ١٩٩٥. كان موضوعه «أعمال الرسل عنصرة كلّ العصور»، وشعاره «تكونون لي شهداء إلى أقاصي الأرض». نذكر بأنّ «الرابطة الكتابية الكاثوليكية العالمية» هي مؤسسة تمنى برسالة الكتاب

المقدس. مركزها الرئيسي في شتوتغارت في ألمانيا، وفروعها في بلدان العالم كله. أسست سنة ١٩٦٩. ويمكننا أن نختصر هدفها في هذه الجملة التي تتبناها من وثيقة «تفسير الكتاب المقدس في الكنيسة» التي نشرتها «اللجنة الحبرية الكتابية»: «نحن نفرح حين نرى أسفار الكتاب المقدس في أيدي أناس وضعاء، في أيدي الفقراء الذين يستطيعون أن يحملوا إلى تأويلها وتأوينها نورًا نافذًا على المستوى الروحي».

وأنشئ للرابطة المذكورة فرع في الشرق الأوسط سنة ١٩٨٥ يضم الآن مصر وفلسطين والأردن وسورية والعراق ولبنان، ويشق العمل فيه الخوري بولس الفغالي منذ ١٩٩١/٩/٢٥. وفي السنة ١٩٨٥، عقد هذا الفرع مؤتمره الأول وكان هذا اللقاء مناسبة تعارف بين العاملين في حقل الكتاب المقدس. وانعقد المؤتمر الثاني سنة ١٩٨٨ حول موضوع «القراءة المسيحية للمعهد القديم» ونشرت أعماله في ١٩٩١. وانعقد المؤتمر الثالث من ٩٢/١٢/٢١ إلى ٩٣/١/٦ وكان موضوعه «الأنجيل الإزائية». أما المؤتمر الرابع فكان موضوعه «أعمال الرسل عنصر كل العصور»، وانعقد من ٢٢ إلى ١٩٩٥/١/٢٨. رجاؤنا هو ما تأمله الرابطة المذكورة أي أن يكون هذا المؤلف الثالث الصادر عن فرع الشرق الأوسط «أداة تساعد المؤمنين على الولوج إلى سفر أعمال الرسل الذي هو امتداد للإنجيل الثالث الذي حمل كلمة الله إلى أقاصي الأرض».

أ. ص. ح.

١ - الكاهن المتجرد

٢ - ناسك الصحراء

٣ - المتقشف السعيد

تأليف الأب إميل الحاج البلسي

سلسلة «الشهود»، الأرقام ٤٣، ٤٤، ٤٥،

المنشورات البلسية، بيروت، جوبه، ١٩٩٥، ١١٣ ص، ٢٠٧ ص، ١٧٥ صفحة

ثلاثة تضاف إلى مجموعة كبيرة ناهزت الثلاثين، أنشأها الأب إميل الحاج بأسلوبه الجميل الشائق، ولغته السلسة، وعمق تفقده. والكتيب الأول سيرة الأب أنطوان شفرية (ت ١٨٧٩) مؤسس حركة كبة «البرادو»، وقد أطلق عليها هذا الاسم نسبةً إلى المكان الذي بدأت فيه. والكتاب الصغير الثاني يروي حياة الأب شارل دي نوكر (ت ١٩١٦). ورسول المحبة في صمت صومعت بالصحراء الكبيرة. والكتيب الثالث ترجمة التذيس يريخ الصليب، المتصرف العظيم ومصلح القرائين في دير الكرمل.

وإنا، مع بالغ تنديرونا أسلوب المؤلف الجليل، لا نراقفه في طريقة نقله الكثير من الأعلام الأجنبية إلى العربية. فلقد ترجم الأسماء الإسبانية إلى العربية على نحو فيه الكثير من الاضطراب، تارة ينقلها عن صيغتها الفرنسية وطورًا عن صيغتها الأصلية وطورًا آخر عن

صينتها المعهودة في العربية، مما يضع القارئ العادي، ويخدش حساسية من يلم بالأصول، ويفتد الكتاب بعضاً من حُسن. فإِنَّكَ تقرأ في السطر الأول من الفصل الأول في كتاب المتنصف السعيد أن هناك «مقاطعة كاستيليا» *Castille*، فترى أن المؤلف صاغ اسم العلم من الفرنسية، في حين ينبغي اعتماد الأصل الإسباني وهو «كاستيا *Castilla*»، أو الصيغة العربية المعهودة منذ أن كان العرب في الأندلس، وهي «قشتالة». وقال: «فالانسيا *Valencia*» (ص ١٧) بدلاً من «بلنسية»، و«بونيفاس *Boniface*» (ص ٢١) بدلاً من «بونيفانير»، و«مالانكا» (ص ٢٣) بدلاً من «سلمنقة». وقال «الأخ مانثيو *Mancio*» (ص ٢٦) ولا تدري علام استند، إذ يُلَفِظ الاسم بالإسبانية «مانثير». وكتب «مدينة ألكالا *Alcala*» (ص ٤٨) ولا ليت فطن إلى أنها «القلعة»، بحسب ما عُرفت في الأندلس. وكان يوسع أن ينقل دوماً على هذا المنوال لأنه وثَّق في نقله كلمة *Alcazar* (ص ٦٣) بالصيغة السليمة «القصر»، وأحسن بتعريبه *Guadalquivir* (ص ١٠٩) بما عهده العرب: «الوادي الكبير»، في حين أخفق في تعريب *Guadarrama* (ص ٧٣) فقال: «غواداراما»! أضف إلى ذلك أنه لم ينقل حرف *Z* الواقع بين حرفين صائتين كما ينبغي أن يُنقل، فعُرب *Mendoza* بـ «مندوذا» (ص ٩٧)، والصواب «مندوثا». ولا تدري لماذا قال «الراجة آن دي بينالودا *Anne de Penalosa*» (ص ١٦٢) بدلاً من «آنا دي بينالوسا». وقد نقل اسم *Anne* مرةً على النحو السابق، ومرةً أخرى بالصيغة العربية دحقةً (ص ١٥٨). وكلّ ما أوردناه هو على سبيل المثال لا الحصر.

ثم إننا لا نوافق حنزة الكاتب على ترجمته اسم صاحب السيرة *Jean de la Croix* أو *Juan de la Cruz* فقد أسماه يوحنا «الصلبي». أما نحن فنرى أن هذه العبقة وإن كانت صحيحة من جهة النحر، إلا أنها تدعو إلى بعض الالتباس إذ يمكن أن توحى بأن القديس المذكور كان من الصليبيين أصحاب الحملات المعروفة. فلم لا ندعوه «يوحنا الصليب» وحسب؟

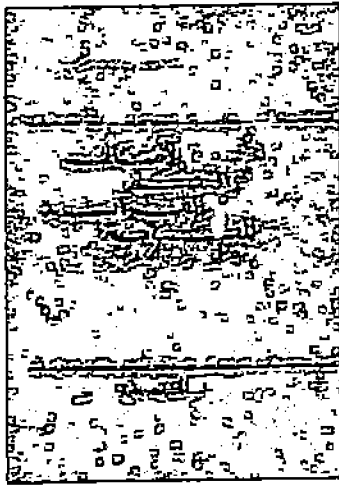
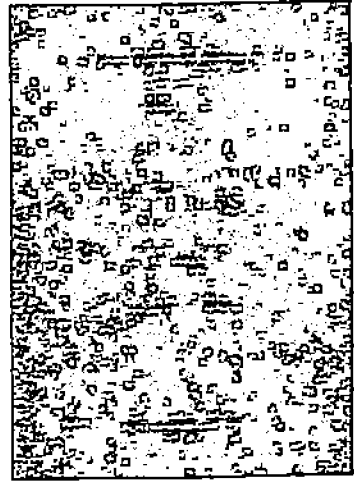
ونود أن نشدّد في الختام على ضرورة تعريب الأعلام بطريقة صحيحة علمية. فالرؤاد الأعظم من المترجمين، أكانوا من الأدباء أم من الصحفيين، لا يولون هذا الأمر ما يستحقه من الاهتمام، فتأتي نصوصهم مضطربةً سيئة.

أ. كميل حشيمه

كُتِبَ أَهْلِيَّتٌ مُؤَخَّرًا إِلَى الْمَجَلَّةِ

من منشورات دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٥:

- اتّخاذ القرار، بقلم الدكتور صبرئيل حبيب، ٥٥ صفحة. كتاب اجتماعي، نفسي، علمي وعملي.
- صليب المسيح، بقلم جرون سوث، نقله إلى العربية نجيب جرجير، ٤٤١ صفحة.. محاولة جادة للإجابة عن السؤال المصري الدائم: لماذا العليب؟ ويأتي الرد مفصلاً: إنه انتصار المحبة على الشر.



أعداد المشرق السابقة

ثمة مجلدات من المشرق متوفرة منذ إعادة ظهور المجلة، عام ١٩٩١ وحتى اليوم، وأسعارها هي كالآتي:

١٩٩١	(المجلد ٦٥)	-	٥١٨	صفحة	-	١٥	دولارًا
١٩٩٢	(المجلد ٦٦)	-	٥٤٤	صفحة	-	١٤	دولارًا
١٩٩٣	(المجلد ٦٧)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٣	دولارًا
١٩٩٤	(المجلد ٦٨)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٢	دولارًا
١٩٩٥	(المجلد ٦٩)	-	٥٢٠	صفحة	-	١١	دولارًا

و هناك مجلدات قديمة متفرقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتى سنة

١٩٤٩.

Anciens volumes d'*al-Machriq*

Tous les volumes parus depuis la reprise d'*al-Machriq* sont disponibles aux prix suivants:

1991	(volume 65)	-	518	pages	-	15	dollars
1992	(volume 66)	-	544	pages	-	14	dollars
1993	(volume 67)	-	560	pages	-	13	dollars
1994	(volume 68)	-	560	pages	-	12	dollars
1995	(volume 69)	-	520	pages	-	11	dollars

D'autre volumes, plus anciens (entre les années 1898 et 1949) sont également en vente auprès de l'administration de la revue.

Le poète Sawqī et la tolérance religieuse,
par 'Isā Fattūh

En ces temps où se multiplient les rencontres amicales entre les croyants des différentes religions, alors que font également rage les violences de l'intégrisme et du fanatisme, l'A. rappelle avec bonheur que des musulmans célèbres, comme le poète Šawqī, ont proclamé sans se lasser les valeurs de la tolérance. Il le fait en citant de nombreux passages recueillis dans les poèmes du grand homme de lettres égyptien.....

215

Le 4^e Congrès Mondial de la Femme: Beijing 4-15 sept. 1995,
par le P. Camille Hechaïmé, S. J.

Ce rassemblement gigantesque, qui a groupé plus de 40.000 personnes et dont les moyens de communication ont répercuté les échos à grand renfort de publicité, méritait-il tant d'intérêt? L'A. après en avoir décrit la préparation et le déroulement, s'arrête aux conclusions et aux recommandations. Celles-ci, quelque louables qu'elles soient, risquent de rester longtemps lettre morte, ou, à tout le moins, du domaine des désirs généreux, étant donné la difficulté de contenter tous les courants qui se sont alors fait jour. Il n'en demeure pas moins que ce qui devait être proclamé l'a été, et les idées, aidées par le facteur temps, finiront par faire leur chemin

221

Recensions de livres

Nouha Najjar: *Ad-Diyāna al-masīhiyya* (P. C. Hechaïmé); Emīle Nāssif: *Arwa' mā qil min al-amṭāl* (R. Harfouche); Fac. des Lettres de l'Un. St - Joseph: *Ḥawliyyāt* (C. H.); *Mélanges de l'Un. St - Joseph*, t. LII (C. H.); Louis Cheïkho: *Tānḥ fann at-tiba'a fī-l-masīq* (C. H.); Muḥ. b. al-Ḥusayn as-Sulamī: *Ziyādāt ḥaqā'iq at-tafsīr* (C. H.); Ibn Ḥaldūn: *Lubāb al-muḥaṣṣal fī uṣūl ad-dīn* (D. A.); Muḥ. Ḥusayn Faḍlallāh: *Fī Afāq al-ḥiwār al-islāmī al-masīhī* (J. Donohue); J. Haddad, A. Dupré La Tour, Hicham Nachabé: *Al-Bayānāt al-masīhiyya al-islāmīyya al-muṣṭaraka* (C. H.); Bern. Heyberger: *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme Catholique* (C. H.); P. Boutros Haddad: *Kanā'is Bagdād wa diyārānuhā* (C. H.); Désirée S. Aziz: *Arz Lubnān* (C. H.); Ign. de Loyola: *Ar-riyādāt ar-rūhiyya* (C. H.); P. Boulos Féghali: *Šu'ūd Yasur' ilā Ūraṣālūn; Inḡīl Yūḥannā. Kitāb al-ūyāt* (C. H.); *A'māl ar-rusul 'anṣarat kull al-uṣūr*, Edité par le P. B. Féghali (P. S. Hamoui); P. Emīle Hājj: *Al-Kāhin al-mutaḡarrid; Nāsik aṣ-ṣaḥrā'; Al-Mutaḡaṣṣif as-sa'id* (C. H.); Livres offerts à la revue

241

attendre les missionnaires jésuites et autres, ainsi que le Concile Maronite, pour qu'une renaissance voie le jour et porte des fruits..... 123

«*Kitāb at-tagālliyyā*», d'al-'Arif bi-l-lāh ta'ālā Abī-Muḥammad 'Abd-Allāh... al Ḥulānī al-Andalusī,
Edité par 'Alī Daḥrūḡ

Le monothéisme est, en Islam, la pierre angulaire sans laquelle la foi du croyant est vaine. Les soufis, quant à eux, ont élaboré et mis en pratique une conception différente de la croyance en un Dieu unique, estimant qu'elle est un état vécu par le mystique dans toutes ses composantes, et ce par le recours à la connaissance qui vient du cœur, loin des règles extérieures et des rites prescrits. Aussi la contemplation est-elle pour les soufis un des principaux canaux de communication avec Dieu, les aidant à conformer leur conduite à la sienne, faisant concorder en eux l'apparence et l'essence, la présence et l'absence, les sens et la conscience, réalisant de la sorte l'union et l'identification à Dieu. C'est dans cette ligne et dans ce sens qu'a été rédigée l'épître d'al-'Arif bi-l-lāh al Ḥulānī al-Andalusī..... 149

Visites pastorales de villages du nord de l'Irak par le Patriarche Yūsuf Aūdō (1867-1868),
par le P. Buṭrus Ḥaddād.

L'A., historien et archiviste du patriarcat chaldéen à Bagdad, publie quelques pages du livre des dépenses quotidiennes du célèbre patriarche Audo. Leur intérêt réside dans les multiples renseignements qu'elles nous fournissent: sur les paroisses d'alors, dont certaines ont malheureusement disparu, sur le parler de ce temps à Mossoul, sur le zèle pastoral et l'esprit évangélique qui animaient le grand prélat..... 181

Quelques toponymes de l'Irak,
par Ibrāhīm as-Sāmarrā'ī.

La présente étude concerne 44 lieux de l'Irak choisis en fonction de leur intérêt lexicographique et historique. Ont été exclus les lieux trop connus parce que suffisamment étudiés dans les encyclopédies et autres travaux érudits, comme «Bagdad». Par ailleurs, seuls ont été retenus les noms de lieux actuellement en usage. La méthode suivie procède généralement en deux étapes: chaque toponyme est d'abord présenté d'après les sources des anciens géographes, puis l'A. ajoute son commentaire ou ses corrections..... 185

ceux qui sont victimes de l'oppression politique, économique ou sociale, mais qu'ils se font les hérauts de la lutte contre la «pauvreté anthropologique», qui dépouille l'homme de ce qui fait son être même. Ce qui s'est passé ces derniers temps au Burundi, au Zaïre, en Somalie, ce qui se passe encore au Soudan, en sont un exemple éloquent.....

73

Aperçu théologique chrétien sur la réalité libanaise,
par Salah Abou - Jaoudé

Une réflexion attentive et critique sur la structure sociopolitique du Liban aboutit toujours à une impasse, à cause des «Tawā'ef» qui se trouvent à la base de cette structure. Ces «tawā'ef» ne sont pas uniquement des communautés confessionnelles différentes, mais plutôt des «mini-nations» dans la mesure où chacune d'elles est le produit d'une histoire longue et de déterminants culturels, politiques, ethniques et, bien entendu, religieux. Cela risque de faire de la réflexion engagée un ensemble disparate de réflexions qui ne surgissent, chacune, que des intérêts étroits de chaque «tā'ifa» et ne prennent que cela en compte. Et pourtant, trouver une issue favorable à cette situation nécessite l'acceptation totale du fait confessionnel. Partant de cette donnée, l'A. en tant que chrétien, tente un passage théologique des «tawā'ef» chrétiennes à une seule société libanaise fraternelle.....

83

La spiritualité de l'Orient «syrien» d'après le Père
Youakim Moubarac, par le P. Salim Daccache, S. J.

En décembre 1993, quelque temps après sa démission du secrétariat du Concile Maronite et du secrétariat de l'Assemblée des Patriarches et Evêques Catholiques du Liban, le P.Y. Moubarac publiait l'un de ses derniers livres: *La chambre nuptiale du cœur, approches spirituelles et questionnements de l'Orient syrien*. Dans la perspective de la vie de Y. Moubarac (+ juin 1995), ce texte prend valeur de testament, car le Père y fonde son engagement intellectuel et ecclésial dans les valeurs et pratiques spirituelles de l'Orient syrien.....

113

Les maronites et le livre, du 15^e à jusqu'à nos jours,
par le P. Salim Daccache, S. J.

Etude historique qui s'attache à établir les rapports que les maronites ont pu avoir avec les publications imprimées à partir du 15^e s. Avant la fondation du Collège Maronite de Rome, les publications étaient plutôt manuscrites, et rares, limitées pratiquement au domaine liturgique. Et à ce niveau les relations étaient fréquentes avec les jacobites. Il faudra

SOMMAIRE

Liminaire: Enracinement et dialogue..... 5

Corruption de l'arabe classique par les expressions étrangères et dialectales,

par le P. Camille Hechaïmé, S. J.

Par suite d'une mauvaise influence de la presse et des autres moyens de communication, de nombreuses tournures incorrectes font irruption dans la langue classique au risque de la corrompre. L'A. en fournit une longue liste et montre comment elles proviennent d'une transposition littérale du français ou d'un emprunt pur et simple aux formes dialectales. Il indique, en revanche, quelles sont les tournures correctes...

7

Fondements psychologiques des règles de la grammaire arabe,
par Muḥammad Kaṣṣāṣ.

C'est un fait évident que les règles de toutes les langues reposent sur des fondements où la psychologie joue un rôle non négligeable. L'A. passe en revue certains de ces fondements qui régissent la syntaxe arabe, par exemple la prise en considération de la situation des interlocuteurs, de la légèreté et de la simplicité des expressions, de la suppression des équivoques.....

25

La lettre «Nūn»: son concept et sa fonction dans les mots et leurs significations,

par Ikram Fā'ūr.

Etude détaillée des différents sens attachés à la lettre «Nūn»: leur importance, les règles qui les régissent, notamment dans les rapports de cette lettre avec les autres ou lors de son utilisation avec les noms et les verbes. L'A. étudie également les différentes positions adoptées par les savants sur ces questions en s'appuyant sur de nombreuses références, telles que le Coran, le Ḥadīṭ, les poètes arabes anciens et modernes, les ouvrages classiques des pionniers, tels que la *Alfiyya*, le *Mufaṣṣal*, le *Muḡnī* etc.....

49

La «théologie de la libération» dans son cadre africain,

par le P. William Sidhom, S. J.

L'A., qui a déjà à son actif un ouvrage sur la théologie de la libération en Amérique Latine, montre ici que les théologiens africains ne se contentent pas d'affirmer leur solidarité avec

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتَمُوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخط واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أُنشِرت أم لم تُنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلة المشرق.



بدل الاشتراك عن السنة الواحدة - التعرفة الجديدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

١٠ دولارات أميركية	في لبنان وسورية
١٥ دولارًا أميركيًا	في مصر
٢٥ دولارًا أميركيًا	في البلدان العربية الأخرى
٣٥ دولارًا أميركيًا	في أوروبا
٤٠ دولارًا أميركيًا	في أميركا

Abonnement annuel - Nouveau Tarif (frais de port compris)

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique	40 dollars US

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante dixième année
1996

BEYROUTH
DAR EL-MACHREQ