حول كتاب «التراث الإنسانيّ في التراث الكتابيّ»

الدكتور يوسف الحورانيّ

كتاب في ١٤٠ صفحة للأب روبير بندكتي، وهو يحمل عنوانًا ثانيًا توضيحيًّا هو: «إشكاليّة الأساطير الشرقيّة القديمة في العهد القديم». نشر دار المشرق - بيروت.

ليس من اختصاصي شروح الكتاب المقدّس، وإنّما ما يهمّني هنا هو الموضوع الحضاريّ الذي يتضمّنه العنوان التوضيحيّ للدراسة. وقد قرأتها بحبّ واحترام، لأنّي أرى فيها محاولة، وإن خجولة، لكشف ذهنيّة حضاريّة أصيلة أعطت الإنسانيّة قاعدة راسخة من المبادئ والمسلّمات التي قامت عليها نظمها اليوميّة ومعاملاتها الشموليّة وتقاليدها الطقسيّة، التي تستحقّ إعادة النظر إليها بتجرّد، لتقييم دورها الإنسانيّ وتقدير مَن أعطوها ومن عملوا على تعميمها.

تناولت الكتاب وفي مخيّلتي أمنية ملحّة، تغذّيها حاجتنا الثقافيّة العامّة في اللغة العربيّة، في هذا الزمن بالذات: حاجتنا إلى كتاب جريء يبرز الأصول الأولى الثقافيّة والدينيّة والإنسانيّة الشموليّة لكلّ الكتب والمذاهب والأديان التي نشأت في هذه المنطقة النبيلة، فهي أعطت العالم الشعلة الحضاريّة الأولى التي أضاءت الطريق إلى الحضارة التكنولوجيّة المعاصرة القائمة على حرّيّة التفكير والبحث عن الحقيقة.

فما نسمّيه أساطير اليوم ليس خرافات تسلية أو شطحات خيال، بل هي كانت، في زمنها، تعبيرًا عن ميول وتطلّعات إنسانيّة وجهود معرفيّة تصنيفيّة للكون، اتّخذت هذا المنحى الجماليّ، فحقّقت مشاركة اجتماعيّة سلوكيّة، دامت

ما يزيد على ثلاثة آلاف عام، وصلحت لكلّ الشعوب والمجموعات دون تفريق أو تمييز. وإذا كان همُّ نابهي الفكر ودعاة الانفتاح في الأديان السماويّة الحاضرة يرغبون في حوار صادق منتج، فليس لهم إلاّ العودة إلى التجربة الحضاريّة الفذّة التي عبّرت تلك الأساطير عن قيمها وعوامل شموليّتها. ففي هذه التجربة تكمن الجوامع المشتركة والأصول العامّة للأفكار والطقوس والمسلمات اليوميّة التي ترعاها هذه الأديان، بدءًا بالتجريد والتوحيد اللاهوتيّ المتعالي، ووصولاً إلى الأعياد والاحتفالات السنويّة المتماثلة بينها.

لقد أعجبتني الفكرة النهج لدى المؤلّف حين يقول كخلاصة للنظريّات المتعدّدة حول موضوع دراسته: «وعليه فإنّ التراث الكتابيّ جزء لا يتجزأ من التراث الإنسانيّ العامّ الذي تمثّل في الثقافات الشرقيّة القديمة» (ص ٦).

وعند بحث العلاقة بين التراثين يلتزم المؤلّف بمبدأ «إعادة التأويل» للفصل بين التراثين. ومن وجهة نظري كقارئ محايد في مثل هذه الدراسة الحضاريّة، لا الدينيّة، كنت أتمنّى لو لم يستخدم مبدأ التأويل، لأنّه لم يستطع، تاريخيًّا، أن يقرّب وجهات النظر، وكان أوّل من استخدمه «فيلون»، فأبقى على التباعد والعزلة، وهذان جرّا ما جرّا من الكوارث والنكبات التي يعرفها الجميع. وما نخشاه هو استمرار هذا النهج...

إنّ مبدأ التأويل يلتزم حكمًا بمبدأ التمييز، وهو، في مجال هذه الدراسة عينها، الموقف الحضاريّ الخطأ، الذي تتيح لنا الإمكانات التراثيّة الحاضرة، بعد كشوفات الآثار، تصحيحه، دون الشعور بالحطّ من قيمة أصحابه وذوي العلاقة معه. فالتمييز، أو الميل إليه على الأقلّ، يعارض ما تطمح الإنسانيّة إليه من مساواة وعدم تمييز وكسر للحواجز، كلّ الحواجز التي تفصل بين جماعة وأخرى من الناس. وبالتالي هو غير المبدأ المسيحيّ العامّ الذي عبّر عنه الرسول بولس حين قوله: «لأنّ الأمم الذين ليس عندهم الناموس متى فعلوا بالطبيعة ما هو في الناموس فهؤلاء، إذ ليس لهم الناموس، هم ناموس لأنفسهم» (رومية ٢: ١٤) أو في رسالته الثانية إلى أهل كورنتوس حين قوله: «الحرف يقتل ولكن الروح يحيي». (٢ كورنتوس ٣: ٦).

يضع المؤلّف إصبعه على جرح عميق مزمن، ولكنّنا نجد لديه كلّ

أسباب المعالجة والنجاح، وهو ما لم يكن متوفّرًا في الماضي، بل لم تكن المعالجة مطلوبة بجدٍّ، كما هي اليوم. فلديه خلقيّة الباحث الرصين، ولديه التجربة المسيحيّة المنفتحة على الحرّيّة، وعلى الآخرين، وعلى الفكر التحليليّ العلميّ، وعلى المستقبل، بوجه خاصّ. وإن أيّ تقاعس أو استنكاف من جانبه يعتبر تقصيرًا بواجب تؤهّله ثقافته له. «فالحصاد كثير والفعلة قليلون» في هذا المجال...

يذكر المؤلّف أنّه يعالج مكتبة «تضمّ خمسة وأربعين مؤلّفًا أدبيًّا، وضعها كتّاب مختلفون، في عصور تاريخيّة متباينة، بلغات شتّى» (ص ٩). ونضيف إلى ذلك أنّ هذه الكتب جرى تسجيل بعضها بعد تداوله، كتراث شفهيّ، بمئات السنين. وهذا يعفيه من التقيّد بالحرف، كما يفعل أحيانًا، ويشجّعه على الالتزام بروحيّة النصوص والبحث عن ظروفها. يرى أنّ الصفة المميّزة لما يسمّى تاريخ العهد القديم هي الخبرة الروحيّة، إلى جانب الاجتهادات اللاهوتيّة التي صاغت تلك الخبرة في الإيمان الموحّد. وتاريخ هذا الإيمان هو تاريخ المجابهات والارتدادات: تاريخ حروب دينيّة قد تستغرب قساوتها ونشمئزّ من فظاظتها (ص ١١).

وهذا يعني لنا أنّ الإيمان الكتابيّ الموحّد، بالشكل الذي عرفناه فيه، نشأ خلال ظروف الضغط والتحدّي. ويعني أيضًا أنّ المؤلّف يدرك أهمّيّة مبدأ التحليل والتفسير في فهم هذه الخبرة الروحيّة. وهو ما نطالبه بالاستمرار به، لأنّ التوحيد، بوجه عامّ، لم يكن حكرًا على واضعي كتب العهد القديم، بل نجده ميلاً عامًّا كان آخذًا بالتسامي نحو التجريد، لدى السومريّين في إلههم «آن» والساميّين، بوجه عامّ، في إلههم «إل»، وإلى حدّ ما لدى المصريّين مع تجربتهم في الإله «أتن».

فهل لم يؤن الأوان لدمج تاريخ المنطقة الحضاريّ ورؤيته من زواياه كافّة، بعد الأكداس من النصوص الأدبيّة والدينيّة، التي نبشها الأثريّون طوال فترة تزيد على مئة وخمسين عامًّا؟

إنّ من شأن هذه النصوص أن تعيد تركيب الذهنيّة الحضاريّة لوارثي هذا التاريخ، بحيث تحيي الثقة والمسؤوليّة الإنسانيّة الشموليّة لدى المستكفين، وتحدّ من تزمّت المتشدّدين، وتقلّل من أنصبة محتكري السماوات وأدعياء إرثها.

إنّي أكبر النهج العلميّ لدى المؤلّف وحرصه في الابتعاد عن الأحكام السريعة، أو التي لا تكون محصّنة تجاه النقد. وهذا النهج يبرز واضحًا في قوله عن الخبرة الروحيّة في الشعر والأسطورة: «ممّا يجعلنا لا نستطيع أن نحدد نوعيّة الخبرة بدقّة» (ص ١١).

يبالغ المؤلّف أحيانًا في تقسيم النصوص وتصنيفها إلى يهوية وإيلوهيّة وكهنوتيّة، كما يبالغ في وضع الرسوم البيانيّة، حتّى لنجده أحيانًا، باتّباعه هذا النهج، كمَن يبحث في موضوع فيزيائيّ يستلزم مثل هذا التقسيم، في حين أنّ موضوعه الأساسي هو أدبيّ جماليّ، يحتاج إلى قراءات ووقائع تاريخيّة، لا إلى تقسيمات طبقيّة أو طائفيّة.

يتمتّع باطّلاع جيّد على النصوص الكنعانيّة والساميّة المكتشفة، لكنّه يتعامل معها كإضافات ملحقة بالكتاب، دون الاستفادة منها كما يجب في المقارنة والمقايسة، حتّى إنّ القارئ له، بعد زمن، يستطيع التساؤل عمّا إذا كانت دراسته صدرت قبل اكتشاف هذه النصوص أو بعدها. وهو يرى أنّ الخبرة الروحيّة التي تتضمّنها كتب العهد القديم تبلغ ذروتها في العهد الجديد وتكتمل في المسيح (ص ٢٢). وهنا لا يسعنا إلاّ الإشارة إلى الفكرة الجريئة التي تضمّنتها الرسالة إلى العبرانيّين، وسواء كانت لبولس الرسول أم لغيره، فهي كتبت قبل ألفي عام، وكشوفات الآثار تعزّزها اليوم، بدلاً من تقليل شأنها. والفكرة هي القول: «لو كان بالكهنوت اللاوي كمال، إذ الشعب أخذ الناموس عليه، ماذا كانت الحاجة إلى أن يقوم كاهن آخر على رتبة ملكي صادق ولا يقال على رتبة هارون، لأنّه إن تغيّر الكهنوت، فبالضرورة يصير تغيّر الناموس أيضًا» (عبرانيّين ٧: ١١ ـ ١٢).

فهل لم يؤن الأوان بعد للاستفادة من هذه الرسالة في توسيع أفق التراث الكتابيّ وجعل دراساته تشمل التراث الذي كان متداولاً في زمنها عن ملكي صادق أو غيره وهو غير وارد في النصوص الكتابيّة؟ هذا التراث لا يزال مثلاً حيًّا عندنا بمركز مقدّس باسم «النبيّ صدّيق» في جنوب لبنان والآخر في الجليل قرب بلدة «سخنين». والآفاق الإنسانيّة للنصوص الأثريّة تشجّعنا على هذا التوسيع.

يردّد المؤلّف تحذيره من التزام غير نظرته للمواضيع التي يعالجها، كما في ص ٢٢ و٤٧ و٥٢ و٨١، مع أنّ نهجه الحادّ في معالجة المواضيع لا ينسجم مع هذه النصائح القمعيّة.

وبدلاً من التحذير من خلع دلائل سياسيّة على كتب العهد القديم الخمسة بوجه خاصّ، كنت أتمنّى لو أنّه وضعها في بيئتها التاريخيّة أو القريبة منها في الزمن والمكان، مثل قوانين أورنامو، ولبت عشتار، وأشنونا، وحمورابي وغيرها... كما أنّ بعض ممارسات العهد القديم تشير إلى تأثير تشريعات منطقة نوزي (كركوك) في شمال العراق، وهي سابقة للتشريعات العبريّة، في زمن إبراهيم (نصوص بريتشارد ص ٢١٩ ـ ٢٢٠) فكشف أصولها أو ما يماثلها يُعلي من شأنها ويعزّز شموليّتها.

يذكر المؤلّف في ص ٣٧ أنّ التراث الدينيّ البابليّ السومريّ لا يعرف «رواية الفردوس المفقود»، مع اعترافه بأنّ الحالات الفردوسيّة وردت منفصلة، كما في نبات الحياة والخلود والحيّة في أسطورة غلغامش. وهنا الفته، بكلّ احترام، إلى شكّ «أدابا» بنيّة الإله المماثل لشكّ آدم الذي أخرجه من الفردوس، كما هناك قصّة «إنكي وننهرساغ» حيث تخيّل كاتبها أرض «دلون» (البحرين) طاهرة نقيّة، بدون مرض أو موت. وقد نشرت بعدّة طبعات وقارنها ناشروها بما ورد في الفصلَين الثاني والثالث من التكوين وهي عامّة اليوم، في نصوص بريتشارد (ص ٣٨). ومن الذين عالجوا هذا الموضوع العالم الأثريّ صمويل نوح كريمر في فصل بعنوان «العصر الذهبيّ للإنسان» في كتابه «التاريخ يبدأ في سومر». ويمكن الرجوع إلى نصوصه.

يكرّر مرارًا ذكر الأساطير الأفريقيّة مع السومريّة والكتابيّة ولا أدري ما هو الجامع المشترك بين هذه وتلك. فالأفريقيّة أُخذت شفاهًا في زمن قريب منّا، في حين كانت السومريّة منسيّة، وتعود إلى حضارة كانت منسيّة أيضًا، منذ آلاف السنين، وقد وصلتنا نصوصها متطوّرة خلال ما يزيد على ثلاثة آلاف عام من النسخ والتهذيب.

لقد كان ثاقب النظرة عندما رأى «أنّ هذه الفروع التراثيّة تتفرّع عن تاريخ تراثيّ مشترك كان قد سبق الثقافات الشرقيّة الراقية وبلورتها (سومر

وبابل ومصر) (ص ٣٧)، إذ هذا هو في الواقع ما نعمل لجمع خيوطه اليوم بعد كشوفات مدينة «ايبلا» في الأرض السوريّة. كما كان منصفًا عند قوله «إنّ بذور الكلمة» زرعت، وبغزارة، في تراث الشرق القديم، فلا غرو من أن نكتشف آثارها في التراث الكتابيّ» (ص ٤٠).

وكذلك عندما رأى أنّ تحوّل الإله الخالق إلى «إله السماء»... تعرّف إليه أصحاب التراث الكهنوتيّ إبان الجلاء البابليّ» (ص ٤٧).

وكان مبدعًا في النقد الأدبيّ الجماليّ عندما رأى أنّ عبارة «قال الله» حين تكرارها إنّما تشير إلى رتبة طقسيّة (ص ٤٧ و...)، أي أنّها كانت للقراءة بصوت عالٍ في مناسبات دينيّة. ولكنّه عند الإشارة إلى اقتباس «السبت» يذكر أنّ ذلك «عنصر مميّز من ممارسات وثنيّة!». وهنا لا أرانا منصفين إذا داومنا على استخدام كلمة «وثنيّة» لكلّ ما هو سابق لحضارتنا. كما يستخدم كلمة «تنزيه» عن الأسطورة مرارًا، وفي هذه اللفظة تحامل، إلى حدّ ما، مع أنّه يستخدم غيرها أحيانًا للتعبير عن الرأي ذاته.

ولاحترامي الكبير لتضلّع المؤلّف من اللغة العربيّة، ألفته إلى أن اسم «أبسو» الوارد في ملحمة الخلق البابليّة لا يزال يطلق على مجمع الماء «حبس»، و«تمامة» هي «طامة» العربيّة (ص ٥٧). كما في المناسبة «مردوك» ليس اسم إله، بل صفة «مار دوكو»، أي سيّد بيت الآلهة، وأسماؤه الخمسون هي أسماء الله الحسنى، أي وظائف له ينظم بواسطتها الكون وهو في جوهره «إل» المجرّد.

قارب موضوعًا في منتهى الحساسيّة عند مقارنته بين ملحمة الخلق البابليّة وطقوسها السنويّة وقصّة الخلق الكتابيّة (ص ٥٨). وقد فاته أنّ في العيد الكبير، عيد الفصح، لا تزال المسيحيّة تحتفل بالموت والقيامة سنويًّا «دوريًّا». وفي التقاليد الأصيلة لهذا العيد يطهّر المؤمنون أنفسهم بالصيام وقهر الذات، ويعيدون النظر في حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعيّة، حتّى إنّنا في صغرنا كنّا نعتبره عيدًا للمصالحة بين المتعادين. وكانت العقيدة البابليّة تنصّ على أنّ الإله يجدّد «طوابع السماء»، أي ألواح الأقدار للإنسان كلّ سنة في الأوّل من نيسان، حيث يكون هذا اليوم يوم فوضى بدون مبادئ وأنظمة، وكلّ شيء فيه مباح.

وهو للتذكير بقيمة النظام، ولا أرى أنّ في هذه النظرة التجديديّة الدوريّة قعودًا بالكون والإنسان كما يرى (ص ٥٩).

وفي قصّة الخلق البابليّة، كما يعالجها في (ص ٦١)، لا يختلف الإنسان كثيرًا عن الإله، إذ هو ليس خادمًا أو عبدًا للآلهة بدون سبب، بل هو جبل من دماء إله مذنب متمرّد وشقاؤه هو للتكفير عن خطيئة أحد الآلهة. ولا أظنّه سها عن هذه الفكرة الواردة في النصّ رقم (٧) لديه. وقد رأى أنّ ملحمة الخلق البابليّة تنظر إلى العمل الإنسانيّ نظرة ازدراء كأنّه نشاط الرقيق... أي على نقيض الفكرة الكتابيّة (ص ٧٧). وذلك لأنّ النصّ البابليّ يفرض على الإنسان خدمة الآلهة. وهو كما رأينا كان لتفسير شقاء الإنسان، تمامًا كما كانت خطيئة آدم تفسيرًا لذلك الشقاء. ونصّ الملحمة ذاتها يتابع فيذكر أنّ مردوك قسم الأنوناكي (الآلهة) في الأسفل والأعلى، وعيّنهم لتنفيذ أوامر «آنو» والسهر عليها في السماء والأرض. وقد بنوا مدينة بابل وأقاموا لهم معابد فيها مع برج عال بعلوّ «أبسو»، أي الغيم (حبس المياه).

يقول في رواية خلق إنكيدو المتوحّش في ملحمة غلغامش وخضوعه للمرأة «أنّ الرواية السومريّة لا تعدو أن تكون ملحمة، في حين أنّ الرواية اليهويّة هي تأمّل قصصيّ في مصير الإنسان (ص ٨٣). ومَن يقرأ بتأمّل هذه القصّة يجد حكم المؤلّف جائرًا، إذ هذه الواقعة تمثّل ذهنيّة الحضارة تمثيلاً فذًّا لا يمكن إهماله. فقد شكا قادة مدينة أوروك للإله من تجبّر غلغامش واستبداده واغتصابه لبناتهم وأبنائهم، فأمر الإله بخلق منافس له يوازنه. وكان هذا المنافس إنكيدو المتوحّش. وفي هذه العمليّة حكمة قد لا يتجاوزها مخطّطو شؤون العالم في كلّ العصور. ثمّ إنّ عمليّة ترويض إنكيدو المتوحّش بواسطة المرأة ترينا الدور الحضاريّ للمرأة، وكيف أنّها بالحبّ تسيطر على إنسان يعصى على القوّة والعنف. وهكذا نجد الواقعة أكثر من مقطع ملحميّ عابر، بل هي قصّة حكمة أخلاقيّة توجيهيّة، أي فلسفة عمليّة تطبيقيّة.

ويصل المؤلّف إلى فكرة القيامة في العهد الجديد فيستعرض الآراء الرافضة لهذه الفكرة ويفنّدها (ص ٨٨) وقد أحسن حين ربط فكرة القيامة بمقولة الخلاص، إذ إنّ المسيحيّة غدت نهجًا حضاريًّا هو خلاصة خبرة إنسانيّة

عامّة، وليست وقائع تاريخيّة وحسب. وهي لم تستمدّ فكرة الخلاص من العهد القديم وحده، بل إنّ نظرة إلى تسمية الملوك الهلنستيّين وألقابهم قبل العهد المسيحيّ ترينا إلحاح هذه الفكرة على الذهن البشريّ. بل هي توجّه الغاية النهائيّة لكلّ دين، بل ولكلّ عقيدة أو حزب سياسيّ.

ونلاحظ أنّ المؤلّف يحصر فعل الخلاص بكلمة «يشع» العبريّة (ص ٩١) وهي ليست كافية لمعنى الخلاص في المسيحيّة، إذ هي تعني «وسع» العربيّة، في حين تتضمّن الفكرة المسيحيّة مدلول «الفداء»، والكلمة العبريّة لهذا المعنى هي «جـأل» وقد استخدمها أشعيا (٤١: ١٤ و٤٣: ١٤ و٤٤: ٦، ٢٤) والمزمور (١٣٠: ٨) وهي أصلح هنا لما قصده الرسول بولس في تعريف المؤمن بالمسيح (٢ كورنتوس ٥: ١٧ ـ ١٩). ولفظها العربيّ في «جعالة».

أمّا فكرة الخلاص كما وردت في النصوص الملحميّة والتشريعيّة القديمة فهي في حلول النظام محلّ الفوضى. وكلّ مشرّع أو مصلح كان يمثّل دور الوسيط الإلهيّ للخلاص. ونقرأ هذا الدور في مقدّمات الشرائع التي وصلتنا نصوصها وجميعهم كانوا يعتبرون أنفسهم منتدبين من الإله.

ويمكننا الرجوع إلى نصوص «ماري» و«إيبلا» بخصوص وظيفة النبوّة قبل العهد الكتابيّ. وهي من أروع المعطيات الإنسانيّة لدى الساميّين القدماء لأنّها تعطي حرّيّة واسعة مطلقة للموهبة والإلهام لدى بعض الناس.

أمّا بخصوص تجزئة الإنسان إلى روح وجسد فلا يبدو أنّ مصدرها الإغريق كما يذكر المؤلّف (ص ٩٩)، إذ إنّ هذه الفكرة وردت في نصّ آراميّ عل تمثال «بانامو» في آثار «شمأل» السوريّة. والنصّ هو: «لتذكر روح بانامو كي تأكل مع هدد». وهو يعود إلى القرن الثامن ق.م. (نصوص سامية شماليّة ـ ج ١ ـ كوك رق ٦١).

عند بحث المؤلّف في فكرة الموت والقيامة وأساطيرها المشرقيّة (ص١٠٩). يورد اسمَين هما: هورس وصيط في التراث الفرعونيّ. والإسمان هما حورس وسيت وهما في الأصل «حر» اسم الصقر بالعربيّة، رمز هذا الإله، و«شيت»، وهو إله، له أكثر من مقام وبلدة باسمه في لبنان. أمّا الفكرة ذاتها فهي الأمثية التي عبّر عنها الساميّون القدماء بأروع طريقة في الصيام وقهر الذات ثمّ القيامة

وتجديد الحياة بعد الموت الرمزيّ. وكان استنتاجه ممتازًا حين لخّص الميل الإنسانيّ لهذا الطقس الأمنية بأنّه «الحاجة الميتافيزيقيّة» (ص ١١٤).

يرى في فصل الرموز الأسطوريّة «إن عراك «يهوه» مع التنين هو من المواضيع التي تشير إلى تأثير الأساطير الكنعانيّة في العهد القديم». وفي العرف التراثيّ أنّ إله هذا المزمور هو «إيل» وليس يهوه: ولا أدري ما هي الحكمة من التغيير وبخاصّة أنّه يتحدّث عن التأثير الكنعانيّ، وفي المزامير بوجه خاصّ (ص ١٢٠). وكذلك لنقل عن الإله في «أشعيا ٥١» ولكن يبدو أنّه يميل إلى نقل التراث الإيلوهيّ التوحيديّ إلى التراث اليهوي، كما في (ص ١٢٢). وهنا أسأل عن الحكمة من ذلك، إذ العمليّة، من وجهة إنسانيّة عامّة، تبدو كعمليّة نقل من العامّ إلى الخاصّ بدلاً من النقل من الخاصّ إلى العامّ الشامل والمألوف لدى الجميع، وبخاصّة أنّ الفرصة بين العمليّتين متساوية، على الأقلّ، إن لم تكن راجحة في الاتّجاه الأخير خلال النصوص الكتابيّة، وبعد الكشوف الأثريّة لعموميّة الإله «إل».

هذه ملاحظاتي كقارئ في العربيّة لهذا الكتاب. فليعذرني المؤلّف إذا شعر بحشريّتي في مواضيع هي من اختصاصه. وليست غايتي سوى إبراز الحاجة إلى التوسّع بالدراسات الحضاريّة التي تجمع ولا تزيد الفرقة. ولا يسعني، أخيرًا، إلاّ التنويه بسلامة اللغة وطلاوتها والجرأة الأدبيّة في استعمال كلمات غير منتشرة الاستعمال مثل: أوّن، يكنو، الحماس، جليّان، الخصبة، الأخيريّة وأمثالها.

وختامًا له تحيّتي وحسن تقديري.

صدر عن دار المشرق

في سلسلة دراسات في الكتاب المقدس

١ . أضواء على أناجيل الطفولة
٢ . مَن أنت أيّها الإنسان؟
٣ . المعجزات في الإنجيل
٤ . المسيح قام!
٥ . رسالة التطويبات
٦ . رؤيا القديس يوحنّا
٧ . قراءات في إنجيل يوحنّا
٨ . أعمال الرسُل
٩ . تعرّف إلى الكتاب المقدّس
١٠ . الموت والحياة في الكتاب المقدّس
١١ . دراسة في الرسالة إلى العبرانيّين
١٢ . دراسة في الإنجيل كما رواه متّى
١٣ . التراث الإنسانيّ في التراث الكتابيّ
١٤ . دليل إلى قراءة الإنجيل كما رواه مرقس
١٥ . دراسة في الإنجيل كما رواه لوقا
١٦ . أيّوب، الكتاب ورسالته
١٧ . مدخل إلى رسائل القدّيس بولس
١٨ . تكوين الأناجيل
١٩ . أشعيا (١ ـ ٣٩)
٢٠ . خلق الإنسان والعالم
في نصوص من الشرق الأدنى القديم
٢١ . من الأناجيل إلى الإنجيل
٢٢ . أنبياء العهد القديم