



المشرق

محلّة ثقافيّة جامعة

تصدر مرتين في السنة

عن «دار المشرق» - بيروت

السدير المسؤول: الأب كميل حشيمه اليسوعي

رئيس التحرير : الأب سليم دكّاش اليسوعي

سكرتير التحرير: ريمون حرفوش

- هيئة المستشارين: المطران أنطوان أودر - أ. لويس يوزيه -
- 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

Dar el-Machreq,

B.P. 166778

Beyrouth, LIBAN

Téléph: 202423, 202424

E-mail: MACHREQ@cyberia.net.lb

الإدارة والتحرير

دار المشرق،

ص.ب. ١٦٦٧٧٨

بيروت، لبنان

الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و ٢٠٢٤٢٤

البريد الإلكتروني:

محتويات العدد

- الإيمان والعقل في رسالة بابوية جديدة: الفكر الفلسفي مع
 الإيمان بالإنسان ٧
- «التقليد والحداثة»: تقديم الملف وتصميمه: ٩
- التقليد والحداثة في العالم المعاصر. المعالم والتساؤلات
 والإشكالية، بقلم الأب فرنسوا كزانيه دُومورتييه اليسوعي ١١
- التقليد والحداثة في المشرق العربي،
 بقلم الأب عزيز الحلاق اليسوعي ٢٩
- تقليد آباء الكنيسة: هل هو ميراث أم موعد؟
 بقلم الأب جوزف بروجر اليسوعي ٣٩
- الأقباط بين التقليد والحداثة،
 بقلم الأب جاك ماستون اليسوعي ٤٩
- الحداثة والتراث. وضع الإسلام في آتامنا،
 بقلم الأب كريتيان ثان يسين اليسوعي ٦٧
- التيارات السياسية في جمهورية مصر العربية بين الحداثة والتراث،
 بقلم الأب وليم ميدهم اليسوعي ٨١
- الحداثة المتواصلة في العالم العربي،
 بقلم الأب جون دُونوميو اليسوعي ٩٣
- التقليد المسيحي وسلوكيات طب الحياة،
 بقلم الأب جان دُوكرويه اليسوعي ٩٧
- المناهج التربوية اللبانية الجديدة: أين يتهي التقليد
 وأين تبدأ الحداثة؟ بقلم الأب سليم دكاش اليسوعي ١٠٥
- بعض ملامح لاهوت محيطي شرقي معاصر،
 بقلم الأب فاضل سیداروس اليسوعي ١٠٩

- وفاة المطران إغناطيوس عبده خليفه البسوعي،
 ١١٥ بقلم الأب كميل حشيمه البسوعي
 الخير العام وبينان المجتمع. قراءة في الإرشاد الرسولي،
 ١١٩ بقلم الأب صلاح أبو جوده البسوعي
 سرّ الثالث في الفن البيزنطي.
 ١٣٩ بقلم الأب سامي حلاق البسوعي
 مع باقوت في معجماته،
 ١٥٩ بقلم الدكتور إبراهيم السامرائي
 رحلة الياس خوري من «أبواب المدينة» إلى «باب الشمس»
 ١٨٥ بقلم الدكتورة مؤمنة بشير العوف
 جبران خليل جبران: كتب ومقالات تناوله بالبحث (تتمّة)،
 ٢٢٩ بقلم الأب كميل حشيمه البسوعي
 ميخن دير الرّبان هرمزد في الفترة ١٨٣٢-١٨٤٢،
 ٢٥٥ بقلم الأب بطرس حدّاد
 من أجل عالم خالٍ من الألغام ضدّ الأشخاص،
 ٢٦٣ بقلم المكتب البسوعي لخدمة اللاجئين

مراجعة الكتب:

- A. Moussali: *La croix et le croissant. Le christianisme face à l'islam* (صلاح أبو جوده)؛ هانس كينغ: مشروع أخلاقي عالمي. دور الديانات في السلام العالمي (كميل حشيمه)؛ A. Hosnawi et alii: *Orientalia Lovaniensia Analecta. Perspectives arabes et médiévales* sur la tradition scientifique et philosophique grecque (كميل حشيمه)؛ *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 29-30; *Studia Documenta* (كميل حشيمه)؛ سليم عبر: الثقافات وحقوق الإنسان (تميم شيمه)؛ عبدالله حجار: معانٍ حلب الأثرية (كميل حشيمه)؛ برنارد لويس: تاريخ الشرق الأوسط (سليم دكاش)؛ ريجيس مورلون وهاني حبيب: أبونا قنواطي. مشوار العمر (كميل حشيمه)؛ حنا توفيق بشور: من ذاكرة أبي. ذكريات العقيد توفيق بشور (كميل حشيمه)؛ روبر غانم: منجد المزارع (كميل حشيمه)؛ S. Habchi: *Age de guerre et autres thrènes, (suivi de)*

Mourir à la place de Dieu: Le prophète Eros, (suivi de) Premières
étérnités; Les noces de l'oubli
 شروق (كميل حشبه)؛ فكتور حذاد: يسوع كما في لوقا ويوحنا (مبني
 حموتي)؛ بولس النفعاني: في رحاب الكتاب (صلاح أبو حوده)؛ بولس
 النفعاني: الروح القدس، روح الله (صلاح أبو حوده)؛ بولس النفعاني: وجه
 الله في الكتاب المقدس (صلاح أبو حوده)؛ بولس النفعاني: أنشدوا للرب
 نشيدًا جديدًا. المزامير ٥١-١٠٠ (صلاح أبو حوده)؛ بولس النفعاني: هللوا
 للرب من السماوات. المزامير ١٠١-١٥٠ (صلاح أبو حوده)؛ أنثنان يوحنا
 لقنوف: الرحمة الإلهية (كميل حشبه)؛ يونس صغير: الطوبى ونعمة الله
 كتاب الحرديني... (كميل حشبه)؛ أنثنان م. سركيس: على بيدل الحياة
 (كميل حشبه)؛ نجيب بعثيني وجرمانوس جرمانوس: حب واستمرار (ك.
 حشبه)



«الإيمان والعقل» في رسالة بابوية جديدة. الفكر الفلسفي مع الإيمان بالإنسان

بين النصوص المهمة التي صدرت أخيرًا في مجال الفكر الإنساني واللاهوتي، رسالة البابا يوحنا بولس الثاني في موضوع علاقة الإيمان بالعقل، ظهرت في أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. النص موجه إلى الكنيسة الكاثوليكية، إلا أن له وقعًا خاصًا في إطارنا الفكري المشرقي.

الأمثلة الأولى في رسالة البابا: لا تضعوا الفكر الفلسفي جانبًا، بل حكموا العقل وقواعده. فللعقل أساليب ومدارك، وله قدرة منطقية لا يستهان بها، وهو قادر على أن يضبط نفسه بعد تجاربه المريرة في تطورات الحداثة على الصعد السياسية والاجتماعية والإيديولوجية. حكموا العقل الفلسفي عندما يكون الأمر متعلقًا بالإيمان وإدراكه الحقائق الإلهية، حال العقل الفلسفي حال المرأة التي تنعكس عليها ثقافة الشعوب، وهو غالبًا ما يكون أرضية التفاهم والحوار مع الذين لا يقاسمون المؤمنين إيمانهم. حكموا العقل لأن قدرته النظرية - والنظر له قيمته في الثقافة العربية مهما قيل فيه - تؤدي إلى صياغة شكل، من أشكال الفكر العتيق، وإلى بناء معرفة نظامية تستند إلى الترابط المنطقي، وإلى الطابع التركيبي الذي هو من عناصر الفكر نفسه. حكموا العقل لأن نص الكتاب المقدس نفسه يؤكد «وجود وحدة عضوية بين المعرفة التي تأتي من العقل وتلك التي تأتي من الإيمان» (١٦). ولا تتوزع الرسالة من أن تقول «إنه لا يمكن الفصل بين العقل والإيمان من دون أن يفقد الإنسان إمكانية معرفة نفسه ومعرفة العالم والله بوجه متناسق» (١٦).

الأمثلة الثانية: عندما يسمى الإنسان إلى معرفة حقيقة وجوده معرفة تستند إلى الفكر الفلسفي، وإلى إدراك المعارف الكونية التي تتيح له معرفة نفسه، فإنه يصطدم بحقيقة جوهرية تكمن في أن سعيه العقلي يتوقف على سر الوجود الذي يسلط الرحي الإلهي وحده عليه الضوء الأخير في الكلمة التي يلتقي ضمنها العقل العاقل والعقل المعقول. هذه الكلمة هي كلمة الرحمة والكرامة والطريق إلى القداسة والقدوس. ولأن الحرية جذرية ومطلقة، فالإنسان مدعو، على مستوى وجوده وطاقاته وتعاييره الخاصة، إلى أن يسعى سيراً على هذه الطريق. إن النية واللاإيمانية والإلحاد في الفلسفة هي عرائق. والأصولية وتاليه الحرف والتمامة هي إسقاط ما هو في نسيات البشر على الإلهي بغية منع الإنسان من بلوغ الكمال الذي دُعي إليه.

في هذا السياق، إن الملف الذي تنشره المشرق عن التقليد والحدائق، يأخذ أبعاده الحقيقية عندما يكون العقل الفلسفي والإيمان متحدان يفكران في ما هو ثابت ومتحرك، وفي ما هو ضرورة بشرية لتخطي النظرة إلى التقليد كأته القيمة المطلقة، ولتخطي الحدائق في مظاهرها الثقافية الغربية (والشرقية اليوم) التي تضع الإنسان في غرابية عن نفسه. أليست قدرة الحدائق هي في تفعيل التقليد ليكون حياً وطريقاً إلى نمو الشخص الشرعي في إطاره الوجودي العصري؟ أليس في التقليد علاقات جوهرية تدعو إلى التغيير، وإلى تحرير الإنسان من كل ما يمنعه من التقدم نحو الأسامي والكرامة وحقوق الإنسان؟

وإلى جانب هذا الملف الأساسي، فإن المشرق تقدم باقة من المقالات التاريخية والاجتماعية والفنية والأدبية، إلى مقال يقرأ الإرشاد الرسولي الذي وجهه البابا يوحنا بولس الثاني إلى اللبانيين في ضوء ضرورة السعي إلى الخير العام وبنائ المجتمع. عسى أن نستلهم من هذه الإسهامات الطريق إلى مواجهة الواقع وتجاوز الأزمات والقضايا الجوهرية.

«التقليد والحداثة»

تقديم الملف

عقد يسوعيو إقليم الشرق الأدنى ندوة من ٢٧ إلى ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٩٨ في المربوط، مصر، حول موضوع التقليد والحداثة. وهو يندرج في سياق بحث في ملامح علم اللاهوت الشرقي المعاصر، أو، بحسب التعبير المتداول الآن، «علم اللاهوت المُحيطي» (Théologie contextuelle)، بمعنى علم لاهوت يُعبّر عن المُحيط الشرقي العربي المعاصر، المُربط بما سبقه من علم لاهوت مسيحي شرقي وغربي تقليدي، وبما ينشأ حوله من لاهوت حديث ومُعاصر^(٥).

ولقد انقسمت أعمال الندوة، من مُحاضرات ومُداخلات، ومجموعات عمل ومناقشات، إلى أربعة محاور أساسية:

- ١ - تعريف مفاهيم القضية وتحديد إشكالياتها المُعاصرة، غربًا وشرقًا.
- ٢ - قراءة شرقية في أصولنا، ولا سيما آباء الكنيسة.
- ٣ - قراءة شرقية في حداثتنا كما تبدو في مُختلف المجالات الثقافية والسياسية والاجتماعية، والدينية والكنسية، والإسلامية، والأخلاقية والنفسية والروحية...

٤ - إستخلاص بعض ملامح لاهوت مُحيطي شرقي مُعاصر.

وينشر هذا الملف مجموعة من تلك المُحاضرات والمُداخلات رأينا أنها مُفيدة للقارئ العربي، إذ قد تساهم في التأسيس لعلم لاهوت مُحيطي شرقي مُعاصر من زاوية التقليد/الحداثة. يضاف إلى ذلك أن القضية ليست وقفًا على الفكر الديني عامة أو اللاهوت المسيحي خاصة، بل تهتم الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي، والنفسي والتربوي والفلسفي أيضًا. ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار هذا الملف «نموذجيًا»، بمعنى أنه يعرض نموذجًا، إلى جانب نماذج أخرى، لطرح قضية الحداثة والتقليد ومعالجتها.

(٥) لقد سبق أن نشرت مجلة الشرق، في عددها ١٩٩٦/٢، ص ٢٧٩-٣٦٨، ملف ندوة أولى حول موضوع خلاص غير المسيحيين. وقد انعقدت ندوة ثانية في أيلول/سبتمبر ١٩٩٦ بكنيا (لبنان) حول موضوع «الدين والثقافة».

«التقليد والحداثة» تصميم الملف^(٥)

التقديم

أولاً: المفاهيم والإشكالية

- ١ - التقليد والحداثة: العناصر المميّزة والآفاق والحدود.
- ٢ - التقليد والحداثة في المشرق العربيّ.

ثانياً: قراءة في أصولنا

تقليد آباء الكنيسة. هل هو ميراث أم موعد؟

ثالثاً: قراءة في حداثتنا

- ١ - الأقباط بين التقليد والحداثة.
- ٢ - الحداثة والتراث: وضع الإسلام في أباتنا.
- ٣ - التيارات السياسية في جمهورية مصر العربية بين الحداثة والتراث.
- ٤ - الحداثة المتواصلة في الوطن العربيّ.
- ٥ - التقليد المسيحيّ وسلوكيات طبّ الحياة.
- ٦ - المناهج التربوية اللبنانية الجديدة: أين ينتهي التقليد وأين تبدأ الحداثة؟

رابعاً: بعض ملامح لاهوت محيطيّ شرقيّ معاصر

(٥) إنّ الموضوعات المشار إليها في هذا التصميم ليست إلاّ القسم الأكبر ممّا عُولج في الندوة، وسيُصار إلى نشر بعض ما تبقى في أعداد لاحقة من المشرق أو خارجها إن شاء الله.

التقليد والحدثة في العالم المعاصر المعالم والتساؤلات والإشكالية

الأب فرنوا كزافييه دُومُورييه اليسوعي°

ملاحظات تمهيدية

إنَّ التقليد والحدثة هما حقيقتان متعارضتان ومتصلتان في آن معاً، إذ تحكمان بنميم هويتنا الشخصية والجماعية وبقدرتنا على عيش الحاضر غير ذلك التوتر الذي يقطنه ويكوّنه، وهو توترٌ بين حصيلة أخلاقية ثقافية جوهرية، ومستقبل نقيم أنه مبيعة الحاضر. والكائن البشري، من دون ذاكرة تأصيلية، يوشك أن يكون شبيه قارب من دون مرساة ومن دون ميناء يتبدّد. والكائن البشري نفسه، من دون إدراك ما تنطوي عليه الحدثة وتتطلبه، يوشك أن تغوته الرحانات الأخلاقية والسياسة الخاصة بزمناً. ومنع ذلك، فإنّ الذاكرة، أشخصية كانت أم جماعية، تدين لماضي أعيد بناؤه تقريباً. والحدثة تبقى فريسة اليأس وفارغة من كلّ معنى إذا أمك بها أفراد، يعتذون أنّهم أصل كلّ شيء، يريدون أن يخضعوا للأمر الثنائي الاقتصادي: «كُنْ حديثاً»، من دون أيّ حكم تقديري، كما لو أنّ القضية هي قضية تطبيق نوع من الضرورة التاريخية.

Franois-Xavier Dumortier (o) رئيس كلية الفلسفة واللاهوت اليسوعية في باريس (مركز
ميفر Centre Sèvres).

ونبدأ بالإشارة بصيغة المفرد إلى التقليد والحداثة. مع ذلك،
تساءل: هل من الواجب أن نفرض صيغة الجمع على العبارتين بلا مجال
للمنازعة؟ فكيف يمكننا استعمال عبارتي «تقليد» و«حداثة»، متولّيتين من
متولات الفكر، من دون رغبتهما بمواقف تاريخية؟ وفي الواقع، يبدو
بالفعل ثمة تقاليد تترايط وتتخاطط، ويبدو أيضًا ثمة حدّات، أغني وجود
طرق متنوعة لاستيعاب ماهية العالم (على الصّعد الاقتصادي والتكنولوجية
والسياسية...)، واستيعاب ما هو مُفترض نتيجة ذلك من تصوّرات
فكرية. إذًا، أليس من الواجب أن نصوّب نظرنا نحو التاريخ لكي يقوم
بالتحكيم والفصل بين تعارض ذاكرة وأخرى، في ادعاء كلّ واحدة بأنّها
مصدر الشرعية الوحيد؟ أليس من الواجب أن نجعل كلّ «نموذج» يدعي أنّه
يجسد الحداثة نموذجًا نسبيًا، بحيث نتذكّر أنّ الحرية التي نحددها في
القدرة على الانطلاق بشيء جديد، هي، على وجه الخصوص، الدافع
إلى ذلك الاختراع غير المحدّد الذي هو الحداثة؟

وإذا كان التقليد والحداثة، بوصفهما اسمي جنس، يشتملان على
حقائق ومعانٍ متعدّدة، متّسمة ومجرّأة، ألا «يعملان» كما يعمل قطبا حقلي
من القوي، وهما قطبان لا يستطيع أحدهما اختزال الآخر، وضروريّان
بعضهما لبعض في آنٍ معًا؟ فالتوتر بين «التقليد» (أو التاليد) و«الحداثة»
(الحدّات) ليس خاصّة لهذا أو ذاك من المجتمعات، كما لو أنّ بعضها
مجتبٍ من ذلك التوتر، في حين أنّ بعضها الآخر هو ضحيته: فذلك التوتر
يظهر في المجتمعات الموصوفة بال«متدّمة» - وهذا التندّم يتطابق مع
عبارة «حديث» في الغالب - كما تؤكّد ذلك بعض التيارات ذات الصّفة
الجماعية في الولايات المتحدة الأميركيّة وأوروبا، وهو يظهر كذلك في
المجتمعات الموصوفة بال«تقليدية» التي قد تقوّض نظامها الهجمة العنيفة
للحداثة بمختلف وجوهها: التكنولوجيا والمتوجّات الاستهلاكية وطريقة
الحياة... ألا نرى في هذا كلّ، بوجه مستديم وبطريقة جديدة، التزاع
القديم بين القديم وأهل الحداثة؟ إنّ التقليد الفلسفي والسياسي هو شاهد
على معاودة المعارضة وثباتها بين أولئك الذين يميّزون التعلّق بالماضي

وبما يكرسه إلى حد أنهم يتصورون المستقبل كما لو كان امتداداً للماضي لا بل استعادة له، وأولئك الذين يميزون العمل التاريخي للحرية الإنسانية التي تتخلص دوماً من كل ما يوشك أن يقيدھا ويخنقھا، فتتطلع إلى مستقبل عليها أن تُحدثه. ومع ذلك فإنّ التقليد والحدثة لا يستطيعان السير الواحد من دون الآخر: فالحدثة لا تلغي التقاليد - أو قد تثير الحاجة إليها والاستعانة بهما؟ - والتقاليد لا تحرم نفسها الاستعارة من الحدثة كلّ ما يبدو موافقاً لها ونافعاً. لكن، ألا يتعلق ما هو مستعار بمنطقي يتّرض بالثورة تلك التقاليد؟

إن حرف العطف «و» الذي يفصل ما تمّ تمييزه على هذا النحو، حتى الفصل والاستبعاد المتبادلين، هو الذي يربط أيضاً التقليد بالحدثة: فالتوترات بين «التقليد» (التقاليد) و«الحدثة» (الحدثات) هي العلامة لاغتراب غير ممكن بين حقيقتين قديمتين، تدعي كلّ واحدة منهما الشمولية وتحملان تصوّرات للحياة، وتمثّلات للعالم والمجتمع، وقيماً ثقافية وأخلاقية. ونختار مثلاً من تاريخ القانون الأوروبي، من شأنه أن يوضح «العمل» الذي يحصل في إطار المواجهة الصعبة دوماً، والعنفية في الغالب، التي تُخطّر في أفهام الذين يخبرونها وفي أحاسيسهم. والمقصود بمدرسة القانون التاريخية التي أسسها فرن سافيني في بداية القرن التاسع عشر، كردّة فعل على حركة تدوين القوانين التي أصبحت رمز الحدثة الحقيقي بخصيص تصوّرات الذات والقانون. فهذه المدرسة دت على رفض التدوين باسم تصوّر آخر للقانون، قانون وضعه الشعب طوال تاريخه، عبر لغته وعاداته وغير كلّ ما يضافي عليه هوئته. إنّ نتائج هذه المواجهة بين تصوّرين للقانون تستحق أن تؤخذ بعين الاعتبار: فالنتيجة الأولى تكمن في التشديد على التقليد، وهو أمر أدى إلى تقدّم العلم التاريخي وإلى معالجة الماضي وفهمه لا بصورة شخصية أو جدلية؛ والنتيجة الثانية تكمن في أنّ العمل التاريخي أتى بتفكير جعل ظاهرة «الاستلام»: فكيف استطاع قانون معين أن يتكوّن إذ دمج مجمل نظام قانوني آخر أو جزءاً منه، عندما حصل تواجّه القواعد والمعايير القانونية،

بعضها من التقليد ومن الشعب، وبعضها الآخر من الخارج؟ والنتيجة الأخيرة هي أنّ عواقب المدرسة التاريخية جاءت غير متوقّعة: فمن ناحية، إنّ ضرورة تأويل ما هو تقليديّ وتاريخيّ أدّى إلى نشأة طبقة من المفسّرين المأذونين، أي رجال القانون؛ ومن ناحية أخرى، إنّ الاهتمام بالمادة ربّما وضع علم الاجتماع القانونيّ الذي باسم تطوّر العادات المُدرَك، يبرّر اليوم تبذّل صفحات كاملة من القانون التقليديّ... فعبّر هذا المثل، نرى أهميّة عدم الاستناد إلى التقليد أو إلى الحدّاث وحسب، بل أهميّة أعمال الفكر فيهما؛ نتحقّق أيضًا من ضرورة المرور عبر تفشّش دقيق - هنا عبر الآلِسيّة والتاريخ - وعبر تحليل مواضع معاتلة لتواجّد بين عناصر داخلية ذاتية وأخرى دخيلة على ثقافة معيّنة؛ وتبيّن أخيرًا ضرورة وضوح الرؤية وضرورة الحكم التّديّ لتأمين الخيارات التي، في إطار عواقبها، يمكننا أن تنفي عمليًّا ما كان مقصودًا في البداية.

بعد الأقوال التّمييزيّة هذه، يتّضح أن نعروض لما سيكون عليه متيجنا: سنسعى في البداية إلى فهم فكرة الحدّاث محاولين إبراز بعض المعالم التي تميّزها، إذ يبدو أنّ الحدّاث هي التي تفرض على التقليد أو التّقاليد أن يتّخذ موقفًا منيا، بوصفها رحم الثقافة التّقيّة الاقتصاديّة العالميّة. بعد ذلك سنعمد إلى فحص ما يمكن أن نسّميه «أزمة الحدّاث»، بحيث ينبغي أن نشأ عن حدّاث هي في حالة تساؤل عن نفسها، حتّى ولو اعتبرنا الأمور بصورة انفصاميّة في إطار ثنائيّة عمياء. وفي الختام، ستوقّف على بعض الرّحانات التي تلازم إشكاليّة «التقليد والحدّاث».

أولاً: المعالم التي تميّز الحدّاث.

إنّ ما نعيه عادةً بكلمة حدّاث ظهر عند منطفئ القرنين السابع عشر والثامن عشر حين حصلت المطالبة باستقلاليّة الفرد: الفرد الحرّ، الفرد المالك الحقوق، الفرد العقلانيّ. ففي المجتمعات الموصوفة بالتقليديّة، كان الفرد يفهم نفسه وكان مفهومًا في نظر المجموعة، الكلّ وأجزائه المؤلّف من نظام اجتماعيّ وتقليد أخلاقيّ دينيّ وجماعة تاريخيّة... أمّا

في الحدائنه فإنه يعود إلى ذاته، إذ هو المرجع الأول والأخير في عالم
متسلم إلى سلطانه. وبعد أن أشرنا إلى أساس الحدائنه الأنتروبولوجي،
نسمى إلى تحديد ماهية المجتمع «الحديث».

أ - إن المجتمع الحديث لا يكون من لا شيء: إنه يولد ويظير في تقاليد
ثقافية غالباً ما تتغير معالمها. إنه يتميز أولاً بوصفه مدرجاً للتفريق
الداخلي، وللنقل بين ما يثرم المجتمع التقليدي بربطه في مجموعة
واحدة، غالباً بواسطة سلطة مبدأ خارجي: وهكذا يتم النقل بين
المجال العام والمجال الخاص، بين الديني والسياسي، بين مختلف
ميادين العلم، ومختلف حقول العمل، ومختلف السلطات (وهو
موضوع النقل بين السلطات: العزير على التقليد الفلسفي -
السياسي)... ومدرج هذا التفريق، الذي لن يصل إلى التمام أبداً،
يدل على نياية الكون التقليدي الذي يتميز في شكل كل، حيث يدرك
كل عنصر من عناصره نفسه بالنسبة إلى الكلية التي تضي عليه المعنى.

ب - الحدائنه تنكب على مهمة نقدية، أعني ممارسة العقل: «تجرباً على
التفكير بنفسك واستخدم عقلك علناً» هو الشعار الذي يتحول إلى
واجب المعرفة والفهم والحكم، من دون أن يُستثنى أي أمر، بنسبه،
من التحليل وفحص العقل. في ذلك قد نجد واحداً من أسباب قدرة
الحدائنه العظيمة على الخلق وسراً من أسرارها. إنها ليست القدرة
على تبيين المُرَكَّب في البسيط والمتحرك تحت الثابت والمتحول في
ما هو دائم في الظاهر وحسب، بل إنها القدرة على تطوير النقد تجاه
الذات وتجلياتها، وعلى القبول بتعددية التحليلات والآراء في شكل
واقع وفي شكل حق. فللعقل حقه في عرض رأيه وفي مواجهة
الآخرين. وعمل العقل المستمر يبحث مجدداً في ما يقبل به مجتمع
تقليدي في شكل «مُعْطى»، أي ما هو منقول كأمر صادق، إذ إنه
مرتبط بالاختبار التاريخي، ويعلم حكمي مرتبط بالأجداد،
وببديهيات ليست بحاجة إلى أي مسوغات. فالمعارف
والممارسات ليست لها سلطة، في المجتمع الحديث، سوى تلك

التي يترّ بها العقل لها.

ج - إنّ المجتمع الحديث لا يظهر بمظهر المجتمع المستترّ بوجه جوهريّ: بما أنّ هذا المجتمع حائر حيال غاياته وفي حوار حول مراجعه ومقاييسه، وبما أنّه في حالة سعي إلى ما يؤسّس السيادة والسلطة ويشرعنهما، فإنّه يبدو سريع العطب من فرط ما يضع نفسه موضع التشكيك. وبما أنّه مجتمع الجدل، فهو يريد نفسه منتخبا على الجميع وعلى كلّ شيء، وهو لا يستبعد ميدنا أيّ أمر من ميدان التداول. فلا شيء يظهر مادّة غير جدليّة. ولأنّ هذا المجتمع هو مجتمع الاختبار والتحقّق، وهما عنصران من عناصر المدرج العقلانيّ، فإنّه لا يكتب بالمعاني والحلول التي لم يختبر ملاءمتها. ولأنّه مجتمع عدم الرضى، فقد يبقى في حالة سعي إلى تصوّر عامّ للعدالة والخير، وهو تصوّر يتيح أن يدرك المجتمع وأن يختبره جيّد التنظيم ومستقرّا. فنظرة العدل لجون رولز (سوي، ١٩٨٧) تشيد على هذا السعي. وطابع عدم الاستقرار الملازم للمجتمع الحديث لن يقوم إلّا بالتأثير في الميدان الدينيّ بقدر ما أنّ الدينيّ يرمز بعامة إلى الثابت والأبدنيّ.

د - بالنتيجة، يبدو لازما إقامة علاقة بين الحدائث ومدرج العلمنة، كما لو أنّ المجتمع الحديث لا يمكنه تحاشي أن يكون أو أن يصبح مجتمعا علمانياً: إذ نتحقّق من تآكل الرمزية الدينية؛ فالدين، بوصفه قادراً على إعطاء المعاني والتأويلات، ينسحب من الميادين التي يكتب فيها الإنسان السيطرة بواسطة علمه وعلمه العمليّ. فالمجتمع الحديث يطرح مسألة الله في عالم يبدو فيه الإنسان الراشد قادراً على أن يكون إنسانياً من دون الله، والعلمنة هي علمنة ما كان يُعتبر في الظاهر خاصيّة التقليد اللاهوتيّ. وخصخصة الإيمان أو جعله قضية خاصّة هي ملازمة لظاهرة العلمنة، وهذان الأمران يدفعان بالإيمان إلى أن يكون «مكتشوفاً» أمام الاختبار التقديّ العقلانيّ، الذي، كما يقول بول ويكور، يعدّل «وضعية ما يُعتقد وهو

في باب المهيأ: ويمكن إذ ذاك أن يُعاش الإيمان على درجة اللأمن واللاسيطرة، وذلك ما مكنَ جيانِي فأتيمو في الأمل في أن تؤمن (سوي، ١٩٩٨) أن يعدّ العلمنة ضرورة داخلية لمسيحية هي على مسافة من اللاهوت الطبيعي والدين الطبيعي والتدين الطبيعي.

هـ- إنَّ الحداثة تحافظ على علاقة داخلية بذلك الشكل من الحياة السياسية، أعني الديمقراطية، بوصفها مجتمع المناقشة وتستند إلى قيم نصفها بـ«الحديثة»، وهي: حقوق الإنسان، ولزوم الحرية، واستقلالية الفضاء العام، واحترام رأي الآخر وتعايش التقاليد المختلفة... فهذه الديمقراطية تقابل مشروع «الأنوار» الذي يكمن في قبول عيش التحدي في ألا نفقش عن مبررات خياراتنا خارجاً عنّا. فمع الحداثة، تستسلم الحياة السياسية والشيء العامّ لفسيهما من دون المثل أمام أحد، سوى الذين يلتزمون القضايا العامة. فالأمثلة والقضايا السياسية تُعالج بمرجب درجة التقية والتعقيد الخاصة بها: فلا الإيمان يُزود مفتاح فهمها ولا التقليد يكشف عن معناها.

و- الحداثة تعبّر عن نفسها بـ«المعمل». وهذا «المعمل» هو عمل العقل التقني والأدائي: العقل الذي يهتم بالأحرى باليمكن أكثر منه بالمستحب، أو بالمسموح إلى حدّ التفكير في أنّه عندما يكون كلّ شيء ممكناً، يصبح كلّ شيء مسموحاً به. وهذا «المعمل» يظهر للعيان في العلاقة بالطبيعة: فالإنسان لم يعد في الطبيعة، بل في مواجهتها للسيطرة عليها وتحويلها. وهذا «المعمل» يظهر في حالة نشاط لا سكون له، في حالة مدرج «هدم خلّاق»، في حالة «مدرج تغيير متواصل» بحسب عبارة هانا أرندت في وضع الإنسان المعاصر (كالمان - ليفي، ١٩٦١). هذا «المعمل» له مكانه المميّز في النشاط الاقتصادي حتّى إنّ المراد هو جعل العالم سوقاً كبيرة.

ز- إنّ الحداثة تحيا في تفضيل المستقبل على الماضي: إنّ المستقبل يطرح نفسه مهمّة الإنسان على وجه الخصوص بإحداث عالم، هو

خاصته، وبصنع التاريخ. وهكذا تبدو الحداثة كأنها تُشَدُّ دومًا من الأمام، وكأنها مسوقة إلى إنتاج المستقبل الذي لا معنى له سوى أنه الممكن الذي سيأتي. وهذه الحركة من نتائجها أن تنقص قيمة ما هو في باب الماضي والتقليد: فالماضي، بما أنه صار متوجعًا، قد تمّ تجاوزه؛ والتقليد، بما أنه يربط ويربط مجددًا، يوثق ويحتجز. أما الحداثة التي تحركها الضرورة الداخلية بصنع التاريخ، فإنها تفضل القطيعة لتنتج على الممكن الجديد في الوقت الذي يفضل فيه التقليد الاستمرارية ضمن همّه في نقل الماضي. وليس من العجب أن يكون موضوع «العقد الاجتماعي» موضوعًا لا يزال يجذب تفكير «الأزمة الحديثة» السياسي من هوبس إلى أيا مانا.

وبما أن الحداثة تعطي نفسها هويّة في المجتمعات التي تتسب إليها، فلقد سعينا إلى مقارنة الواقع عبر ملاحظة بعض العناصر التي تبدو أنها تخصّ المجتمعات الحديثة وتميّزها أكثر من أنها تحددها. وعندما نتفحص هذه المجتمعات عن بُعد، فإنها تبدو قويّة بالاستناد إلى الثقة التي مصدرها عافيتها ونجاحها، حيث إن الحداثة تبدو فاتحةً ومسيطرة. وبدو أنها مرتبطة تاريخيًا بالغرب الموصوف بالمقدّم الذي يفرض، شئنا أم أبينا، أساليه في المعرفة والإنتاج والاستهلاك والسلوك. ويظهر أنها تهدّد الثقافات والتقاليد بالرغم من كلّ ما تحتوي من قيم وكلّ ما تظهر من إنسانية، حتّى في عمق وجودها. وإذا كان القصد هو تعظيم الحداثة أو جعلها شيطانًا، فإنّ الخطر، في هذه الحال أو تلك، يكمن في عدم الملاحظة كم أنّ الحداثة تكشف عن نفسها بأنّها في حالة صراع مع القضايا الرئيّة. بالأکید، إنّ الشكّ والنقد الذاتيّ والأزمة... هي جزء من الحداثة كما تُترك ذاتها وكما تحيا بذاتها؛ وقابليّة العطب هذه هي التي تضع، بوجه مفارق، قوّة حداثة تحركها السليّة دومًا. مع ذلك، يبقى بوجه أكيد أنّ التساؤلات هي وحيّة وتتناول أسس الحداثة نفسها.

ثانيًا - تساؤلات عن الحدائنة

١ - بين العقل وانعدام العقل . . .

إذا كانت الحدائنة تعدّ نفسها ابنة العقل - وابنة عقل متحرّر - فإنّ مناقشة العقلانيّة الحديثة تتحوّل إلى مناقشة الحدائنة نفسها . أمّا الانتقادات الموجّهة إلى العقل التقنيّ، الأدائيّ، والعملائيّ، فهي قويّة بقدر ما هي معروفة :

• إنّ مشروع «الأنوار» المحرّر يرتدّ على ذاته عندما «يكون تاريخ جهود الإنسان لاستعباد الطبيعة هو تاريخ استعباد الإنسان على يد الإنسان» (هوركهايمر). إنّ عقلنة الوجود البشريّ وعقلنة النظام التقنيّ - العلميّ تدوان من دون نهاية، ويمكن أن يعبرَ المدرج العقلانيّ المتطرّف عن نفسه في انعدام إنسانيّة الأنظمة التوتاليتارية .

• إنّ العقلانيّة الأدائيّة غير قادرة على أن تتطوّر في شكل عقلانيّة بحسب القِيَم : فهي محايدة بما يخصّ القِيَم . وربّما يجب القول إنّها تهتدّ المراجع التقليديّة التي تسوق المعالم والشواهد، وإنّما تجفّف هذه البنايع التي على الإنسان أن يغرف منها لينهم نفسه، وهو الذي يحيا من الرموز .

• بما أنّ التقنيّة وأجرائها يسيطرون على المجتمع الحديث، فهو يحيل على مُلك الفرد الذي أصبح سيّدًا على الطبيعة ومالكًا إيّاها : إنّ التقنيّة هي مُلك ما لا هوّة له .

• إنّ العقل التقنيّ، الحاسوب والمنظّم، يجنّد ما سمّاه نيتشه «إرادة الإرادة»، أعني تلك الإرادة البشريّة التي لا تتناول الغاية، بل تلك التي تعتبر الغاية في موضع الوسيلة؛ إذ ذاك يكون ملك «غياب المعنى التام» .

إنّ المجتمع الحديث قد اختبر، على الأرجح أكثر من أيّ مجتمع تاريخيّ آخر، قدرة العقل، ومخاطر العقلانيّة العمياء، وحاجة العقل إلى أن يكون عاقلًا في تحاشيه انعدام العقل . لكن، أين نفثش عن طرق

العقلانية ووسائلها التي لا تصدر عن الحساب والتي لا تقاس بمقياس
الفعالية، وأين نشر عليها؟ إنه لسؤال لا تستطيع الحداثة أن تنهّرب منه، إن
فهمت ذاتها، كما كان الأمر في البدايات، صاحبة مشروع ذي طابع
إنساني.

٢ - مسألة الشرّ

وجد الجزء الثاني من القرن العشرين نفسه في عراك مع مسألة
غامضة ورئيسية، كان تفاؤل فلاسفة التقدم يتزع إلى تهميشها أو إلى
إخفائها، وهي مسألة الشرّ. إنها مسألة ترافقها أسباب وأبعاد تتجاوز كلّ
ما يستطيع المرء فهمه وتخيله حتّى ذلك الوقت: كالحروب العالمية،
والإبادة الجماعية، وتهجير الشعوب بالقوّة، وتخطيط قتل مئات الألوف
من الكائنات البشرية، لا بل الملايين منهم، والظلم البيويّ في توزيع
الموارد العالمية. فمسألة الشرّ كانت وما زالت علامة عبثية لحداثة تكبّت
كلّ ما كان يمكنه إعادة إحياء مسألة الله، وتعتقد أنّ العقل يستطيع يومًا
ضبط ما يبدو أنّه يودي بالحداثة إلى الفشل. فالمجتمع الحديث لا يستطيع
تحاشي الأخذ بعين الاعتبار «ما يفعله الإنسان بالإنسان» وتحاشي ما يمني
العقل بالفشل، ذلك العقل الذي تسكّله الرغبة ومشروع شفافية العقل
نفسه. فما يفعله الإنسان بالإنسان هو غير المبرّر، غير المسموح به، وغير
المقبول. وهكذا يتمّ توكيد وجود حدود لا يمكن تجاوزها من دون تهديد
حياة البشرية في الذات وفي الآخر. إلّا أنّ الحدود والموانع هذه متعلّقة
بالمرجع الأخلاقي، بـ«الواجب» الذي يأمر كلّ واحد بالمعروف وينهيه
عن المنكر، والذي يقدر الحقّ أن يضفي عليه قوّة اجتماعية. لكنّ ما وزن
كلمات الحقّ في مواجهة الإرادات الشريرة وذلك المنطق العقلانيّ
الأحاديّ الذي يجرّو على نفي البشر إلى سجون سيبريا، وعلى إقامة مصنع
تشرنوبل وما ترك من دمار؟ يقول بول ريكوو: «إنّ الشرّ يولّد أحداثًا
أساسية رمزية». وهل من المعقول القبول بهذا الكلام، إذ نوّكد أنّ الحداثة
تدرك الشرّ الممكن الذي هو في مستوى الشرّ المحقّق المتقضي؟ إنّ
المستقبل قد يُبنى بذلك، إلّا أنّه يبقى أكيدًا أنّ مسألة الشرّ قادت المجتمع

الحديث على دروب التواضع المتكامل، على دروب ينبغي على الإنسان أن يقرّ فيها بمحدوديته ويلبس إرادته وسط مشاريعه السلطوية بالتحديد.

٣ - الحاضر المنقسم

«إنّ إرثنا لا تسبقه أيّ وصيّة». قول رينيه شار المأثور هذا وضعته هانا أرندت في مدخل كتابها المعنون: أزمة الثقافة (غاليما، ١٩٧٢). ما نلاحظه بذلك هو كتابة عن قطيعة تجعل الحاضر منقسمًا على ذاته وتجعل أيّ عملية نقل مهمة صعبة. فهانا أرندت تعتبر أنّ أحداث القرن العشرين، المؤلفة من الأنظمة التوتاليتارية والإبادات الجماعية، هي «أفعال تعدّ قطيعة مع تقليدنا كلّ»، وتعتبر أيضًا أنّنا نواجه بالتالي، الجديد بعينه الذي لم ينقل إلينا التقليد بشأنه أيّ «أداة». والمؤلفة نفسها تفكر في أنّنا كنا في واقع الورثة الذين يعرفون الذين سبقوهم وما يورثون، لكن من دون أن يكونوا قد اختيروا ورثةً ومن دون معنى للإرث. ففي الظاهر يبدو أنّنا مدينون للماضي ويشغل علينا أرث فارغ من كلّ ما يعطيه صفة «الإرث المنقول نقلًا جيّدًا».

وفي العام ١٩٨٨، عندما مرّ البابا يوحنا بولس الثاني في مخيم الإبادة، مرتهاوزن، قال مرجّحًا كلامه إلى الإنسان ضحية النظام الاعتنالي الجماعي:

«قلّ لنا ماذا يستطيع هذا القرن أن ينقل إلى القرون المقبلة؟ قلّ لنا هل إنّنا لم ننسَ سريعًا جدًّا طابعك الجهيميّ؟ ألا تقوم بإزالة آثار الجرائم السابقة من ذاكرتنا ومن وجداننا؟ قلّ في أيّ اتجاه على أوروبا والإنسانية أن تتقدّم بعد مجزرة أوشويتز وبعد مرتهاوزن؟ كيف يجب أن يكون الإنسان وجيل البشر الذي يعيش هنا على آثار أعظم هزائم البشرية؟ كيف يجب أن يكون الإنسان؟ وماذا يجب أن يفرض على نفسه؟ تكلم، لديك الحقّ في ذلك».

هذه التساؤلات من شأنها ألا تتركنا عديمي الإحساس. إنّها تصل إلى قلب المأساة التي انطبعت في قلب الحداثة. هذه التساؤلات تُظهر

القطيعة التي تؤثر في حاضرننا. فالذي نتوجه إليه بالكلام والذي نطلب إليه الجواب هو بالتحديد ذلك الذي أخرسنه إلى الأبد، ذلك الذي فقدنا كلمته فقداناً لا يعوضه أي شيء، كما لو أنّ صمته يزيد حدّة الرغبة في الحصول على صوته. وما يسبب ألم من لا يستطيع العودة إلى الماضي للبحث عمّا هو بحاجة إليه لفهم الحاضر، حاضره، هو معرفته أنّ لا وجود لذلك الجواب ولا إمكانية للتواصل مع الماضي.

وإذا كانت الحداثة تفضّل القطيعة على التواصل، فإنّ القطيعات المتعدّدة التي تطبع حياتها من شأنها أن تشرح لماذا تتألم اليوم المجتمعات الحديثة عن «أزمة التواصل». ألم يكن الشعور المُسبق هذا بما سوف تشتمل عليه هذه القطيعات قد دفع فلاسفة «الأنوار» إلى التفكير في الحرية وفي ما ينبغي نقله إليها؟

٤ - مخاوف وشكوك

إنّ الحداثة تضع في المواجهة الفرد - الذات، بوصفه ذات المعرفة، ذات الاختبار، وذات العمل. لكن، بما أنّ الإنسان لا يعرف بحقّ إلّا ما يصنع، وهو مدفوع إلى أن يذهب بعيداً في تحليل نفسه، ألا ينبغي موافقة هانا أرندت على، «أنّ أهل الحداثة لم يُبتلوا في العالم، بل إنهم نبذوا أنفسهم بالنسبة إلى أنفسهم؟» فالإنسان، في المجتمع الحديث، يوشك أن يمتحن نفسه لوحده: إنّه «غم» الكائن البشري الذي لا يجذور له عندما تكون الروابط التي تشدّه إلى الماضي وإلى تاريخ معين، إلى جماعة وتقليد، هي بالأحرى في حالة الحساب لا في حالة الإقرار، هي موضوع إفساد بدل أن تكون موضوع اعتبار. وربما أنّ عواصمنا، بما فيها من خليط أفراد هائل يجمعهم السكن والعمل والبقاء على الحياة، تعبّر عن خسارة ما يربط البشر ببعضه بعض، وما هو «مشارك» بينهم إلى حدّ أنهم يرغبون في تكوين جماعة مع آخرين. فحيث إنّ الفرد يدرك نفسه ويحبها من دون «انتساب» ومن دون وابط، فالخطر كبير أن تحلّ الجماهير مكان الشعوب، وأن تنوب الإيديولوجيا مناب الحسّ المشترك، وأن يفقد

الكائن البشري ما يكون وحدته وكرامته.

والحدثة منذ نشأتها كانت مشروعًا يهدف إلى تحرير الإنسان من أي قانون خارجي، قانون الحتمية العمياء، مثل حتمية السلطات الخارجية، وكانت مشروعًا يهدف إلى السماح له بأن يضطلع بمصيره. واستبح ذلك مهمة السيطرة على الطبيعة وتحويلها، وبذلك الفعل، مُنحت الحرية الإنسانية حقيقتها التاريخية. ويمكن القول مع هايدغر بأن تحويل العالم والسيطرة على الأرض ظهر في شكل «حتمية الغرب الضرورية». إلا أن الحدثة تألها اليوم أعمالها: ألا يدفع الإنسان عبر «خائزته» الجوهرية ثمن تحقيق مشروع الحدثة؟ ألم يُفقد اعتقاد الإنسان بقدرته الإحساس بالمحدود، هذه الحدود التي هي حدود المحدودية؟ إن الإرادة البروميتية، المحبة الإنسان المطلق، توشك أن تجعل العالم غير صالح للسكن... ألا ينتضي التطور التقني العلمي علاقة لها مسافتها المتصاعدة، بالواقع الذي تدركه حواسنا؟ فمن النظريات الأكثر تجريداً إلى مآثر الذكاء الاصطناعي، يوشك الإنسان أن يفقد معنى المحسوس و«جد» العالم، معنى الشيء البدائي هذا الذي هذا هو مرجعنا المشترك.

المخاوف والشكوك تؤثر أيضًا في ما أصبح هم البشر المتورين في القرن الثامن عشر: عيى هم التربية. والتقارير الحديثة العهد تشدد أولاً على أزمة العلوم المتخصصة، إذ إن القضايا الراحنة تتطلب مقاربات متعددة الاختصاصات وبعداً «كلياً». فتجزئة العلوم كانت تجيب عن منطق التنوع الذي يميز الحدثة وينطلق من تخصيص المعارف حتى تقسيم العمل. إنها تثير لاحقاً موضوع الشمولية أو الكونية، أي ما كان كارل ياسبرس يسميه «شفافية الكوني الخادعة». في الواقع، إن ما يعرفه الكوني لا يمكن التخلي عنه، لكن يجب التنازل عن الشمولية المجردة التي تحترق الخصوصيات الثقافية والتاريخية. وأخيراً، ألا ينبغي عندما ندرك تفكير هانا أرندت، التنازل عن «حياة الروح» في مجتمع حديث؟ ألا يجعل تفضيل «حياة عملية» يختزلها «العمل» المنتج وهي تحت ضغوط الاقتصاد ما هو أساسي للفكر وتكوين الروح و«حياة الروح» أمراً غير

ممكن؟ هذا الأمر الأساسي هو مجانبية التفكير الذي لا يُمارس من دون أي حتمية سوى أن يكون المرء مكتملاً وإنسانياً بـ«الكلية».



ثالثاً : الإشكالية

بعد أن حاولنا وصف معالم المجتمع الحديث، وبعد أن نظرنا إلى بعض الوجوه التي تضع الحداثة نفسها فيها موضع السؤال، نريد الآن أن نسلط الضوء على بعض رهانات إشكالية «التقليد والحداثة».

الشوق إلى الماضي

بما أنّ الحداثة تزعزع في الظاهر كلّ نقاط الارتكاز التي من المحيّب الاستناد إليها، تتابنا التجربة بأن نلتفت إلى الماضي للبحث عن جذور حاضر في صيرورة مستديمة وتبدّل لا يتوقف. إذ يمكن أن نتحقّق من الشغف المدّش بالتاريخ وبالأبحاث في علم الأنساب بحثاً عن خطّ الهداية المفقود. فالجميع متفقون في الإشارة إلى أيّ حدّ تغذّي نهاية هذا القرن- الشوق إلى الماضي في الإكثار من التذكارات. فالذاكرة مليئة بالأحداث... ولا نريد أن نخسر أيّاً من الميراث. إنّ الخطر يكمن آنذاك في «أن يكتسحنا الماضي وأن نتعلّق به كما يتعلّق الفرقى بخشبة الخلاص» (هاينز ويسمان). ويتضاعف الخطر عندما نريد الاستقرار في الماضي، لا سيّما أنّ هذا الماضي غير معروف جيّداً أو مجهول، وعندما نحوّل إلى المطلق إذ نضفي عليه القيمة السلبية بأنّه ليس حاضراً، وعندما نريد أن نحافظ عليه كما لو أنّه يتقلّ إلينا من دون أن نكيّفه ثانية وأن نبنيه مجدّداً. إنّ محبة الماضي هذا ليست مجرد نزعة طاغية إلى الماضي. إنّها سعي إلى ما هو في باب الأساس، والبحث عن الجوهريّ في تجربة بدائية، والتماس ما هو في باب الأصل: وهو التماس يحركه ويزيده حدّة أمر المجتمع الحديث الذي يبدو أنّه يرفض فكرة الأساس بالتحديد. إنّ هذا المجتمع يريد أن يؤسّس نفسه من دون الإحالة على أساس تجاوّزي، ومن

دون أن يضع نفسه في إطار التواصل مع الماضي.

مضهر السلي

إن التجربة التاريخية في الحداثة الغربية أدت إلى عيش البعد السلي
بعمق. فالخطاب الأخلاقي يولد «في الخواء»، إذ إننا أكثر ما نعرفه هو ما
يتجه الشر وأقل ما نعرفه هو الخير، وخطاب الصوقين التريبي هو أكثر
«اجتذاباً»، من الخطاب اللاهوتي الذي يستطيع أن يفرض نفسه في شكل
رحم للمعارف البشرية. إن الانتقال من اليقين والاعتقادات الراسخة إلى
مضهر التاريخ من شأنه أن يترك مكاناً:

• لتصور للعقل يدرك حدوده بقدر ما يدرك سلطته، وبمعه الصوابية
بقدر ما يفرض العقلانية.

• لمعنى جديد لضعف الإنسان، الراعي محدوديته وحدوثه،
والعارف، على ما يقول م. كلافليل، أنه يسير قدماً حاملاً اليقين
المتهاوي.

• للبحث الصبور عن الإنسان، عما هو إنساني. فالكثيرون يعتبرون
أن مكان ولادة الإنسانية في الإنسان هو ما يسمى «مكان الله»، وهذا ما
يُدرج في بداية كل ما هو في باب المعرفة، وما هو في مستوى عطية
يصعب إدراكها، مثلما يصعب إدراك الكلمة التالية: «إنك ثمين في عيني».
وهذه العطية تبين أن المشار إليه هو إنسان، وليس شيئاً أو حيواناً، إذ من
ذلك الواقع يصدر كل شيء» (م. بيليه؛ على الضفة الأخرى).

• لقبول ما هو «متعدد»: أعني تقاليدنا وحدثاتنا، تواريخنا
وأخاميسنا، قناعاتنا ومشاريعنا. وهذا القبول ليس أمراً مسلماً به، إذ إنه
يقتضي الإقرار بذلك العنف الباطني الذي يشره اللقاء بما، عبر خياراته،
يدور أنه ينفي ما أنا أو ما أنا أعتقد؛ وذلك القبول يقتضي أيضاً ألا أخضع
لوسائل العنف، بل أن يتم تفحص كل شيء بواسطة مقتضى الحضور
والحوار؛ إنه يقتضي أخيراً إرادة خلق فضاء دائم هو نتيجة موقف حسن

الالتفات، وواجب الاحترام، وممارسة الحوار.

التفكير

إنّ الرهان الذي لا رهان غيره هو رهان التفكير. هانا أرندت، كانت تهوى عبارة توكفيل: «إنّ توقّف الماضي عن إثارة المستقبل، فإنّ الفكر يمشي في الظلمات»، وفي نظره، «إنّنا نجد، في الفجوة بين الماضي والمستقبل، المكان الذي يخضنا في الزمن إنّ أعمكنا التفكير، أعني عندما نرجع بما فيه الكفاية إلى الوراء نسبةً إلى الماضي والمستقبل نجد أنفسنا مؤتمنين على مسؤولية اكتشاف معناه». وإذا كان التقليد يدفعنا إلى أن نتغذى من الماضي، وإذا كانت الحداثة تدير وجوهنا إلى المستقبل، فإنّ التفكير يمكنه أن يكون نشاط الفكر الذي يسعى إلى ربط الديمومة بالتجدّد، والماضي والمستقبل بالحاضر الذي لا بدّ من الاضطلاع به.

إنّ المقصود في التفكير هو ألا نعيش بنسيان الماضي الذي، إذ يحمله التقليد، لم يُسَلَّم كلّ ما في جعبته. وبهمّ ألاّ تتمّ «خسارة» ماضٍ مُثقل «بالوعود غير المنجزة» على ما يقول بول ويكور. وإذا ما تذكّرناها، فإنّنا نفتح التقليد على مستقبل الماضي الذي يحافظ عليه ويحميه. والتقليد لا ينقل شيئاً في حال أنّه لم يتح للذاكرة أن تتوجّه إلى المستقبل، عندما لا يُسمح بالانتقال من ماضٍ موضوع سؤال إلى مستقبل غير مقرر. فالتفكير وعيش الحاضر يجعلان الذاكرة ضرورة باسم مسؤوليّة تجاه المستقبل: إنّ ذاكرة الماضي تطرح السؤال على الأوضاع الحالية وتفود إلى التصرف تصرفاً مغايراً.

والمقصود في التفكير يكون أيضاً في عدم رفض التقليد بسبب السلفيّة والتساميّة، وكذلك لإدراك أنّ التقليد يمكنه أن يعني ذاتية ثابتة في إطار التجدّد وفجائية الأحداث. إنّ التقليد، إن لم يكن مخزّوناً أخلاقياً من أجل المستقبل، وإن لم يكن إرادة إنتاج الماضي ثانية في زمن كأنه متوقّف، وإن لم يكن مقياساً للحكم على الحاضر، فإنّه يقلر أن يصبح ذلك البعد الذي يكوّن الكائن البشري، وهو كائن يستقبل ما هو منقول إليه

عندما يبدأ حياته. فالتقليد - وليُسمح لنا بالقول: التقليد الأصيل - في حركته الحيوية، لا ينحسر نحو مصدرٍ يكتمل فيه كل حقيقة، وهي حقيقة يكون القُدُم مقياس سلطتها. والتقليد يسير قُدُمًا وهو يتطَّلع إلى الوراء، إنه يمضي قُدُمًا من دون أن يقطع عن الأخذ بعين الاعتبار ما ترك وراءه، أعني المكان الذي منه يأتي. إنه بالتالي فعلٌ نقل: نقل الفكر أكثر منه نقل النصوص والطقوس والمؤسسات. وهكذا فالفكر يتقلّ إذ يشير فعلًا جديدًا في الفكر، وهو فعل جديد للفكر في فكر جديد. إنَّ النقل يمكن أن يصبح فعلًا مستقبليًا، والتقاليد هي جوهرية في إطار هذا النقل.

والمقصود في التفكير ختامًا هو تحاشي الاستسلام لضلال فضّ التراكيب السريعة. ولا أحدٌ يمكنه أن يمنع أحدًا نوعًا من «حقّ قائمة بالموجودات» بما يخصّ الحداثة قليلًا أو كثيرًا... إلّا أنّه من الصعب الاعتقاد أنّ ممارسة الحكم النقدي تُترجمه حكمٌ لاذعة: بحيث إنّ الواحد يجد نفسه مرميًا إلى جانب ما تشير إليه ما بعد الحداثة من الحادث وغير المقرر وغير المحتمل، أو إلى جانب ما تؤكّده التقاليد من المحدّد والمقرّر والثابت. إنّ الاستسلام لممارسة التفكير، عبر فكر يبقى مرتبطًا بفكر الآخر، قد يمكنه أن يكون الشرط الضروريّ للهرب من المعضلات المزيفة، وكذلك من المعارضات الخيالية.



التقليد والحداثة: إنّ هاتين العبارتين تعودان الواحدة إلى الأخرى، إذ إنّهُ لا منجاة من الحقائق التي إليها تشيران. فلا منجاة من التقاليد التي، في أشكال مختلفة، تحلّد بصورة جزئية وضعية «الكائن في العالم» الخاصّ بكلّ واحد؛ ولا مفرّ ممّا هو زمنا، زمن تطبعه المنطقيّات التقية الاقتصادية التي ترادف الحداثة من دون أن تختزلها. وإنّ كان التقليد والحداثة يتعارضان، فمن يمكنه أن يزعم نقيض ذلك، في حال كان الحلّ في اختيار الواحد في مواجهة الثاني؟ لكن، أليس من المهمّ بالأحرى أن نكبّ على المخاطرة بالتفكير في ترابطهما كما لو أنّ الواحد يطالب بالثاني، كما لو أنّ الإنسان العديم الرضى - إنسان الحداثة - يشعر

بالرغبة في عدم فقدان جذوره، وكما لو أنّ إنسان التأصل في الماضي -
إنسان التقليد - لا يمكنه أن يكون راضياً عمّا أورثه إياه الماضي؟ فبمقدار
ما أنّ علاقة التقليد بالحدّثة في ذات كلّ كائن، وفي قلب كلّ مجتمع،
مستمرة اليوم وغداً، يتمّ التغلب على العنف المتولّد من تعارضيهما. تبدأ
علاقة الواحد بالآخر حين يياشر الجميع العكوف على مهمّة التفكير، من
دون شرط أو حكم مسبق، في ما يقوم عليه حاضرهم وحياتهم، وفي ما
يكون رهان الحاضر ومعنى الحياة.

(نقله إلى العربية)

الأب سليم دكاّش اليسوعي

التقليد والحدائثة في المشرق العربي

الأب عزيز الحلاق اليسوعي*

مقدمة

لقد غزت الحدائثة بتقنياتها ومتجاتها عالمنا ودخلت كل بيت، كما كثر الحديث في الآونة الأخيرة عن الغزو الثقافي الذي يهدد مجتمعاتنا ويعرضها لفقدان هويتها. ورافق ذلك ظهور حركات أصولية تنادي بالعودة إلى الدين حفاظاً على الذات وحلاً للمشكلات التي تواجهها هذه المجتمعات، ويتجلى ذلك بالعودة إلى التقليد والتراث^(١). لذا، فإن وضع مفهومَي التقليد والحدائثة جنباً إلى جنب هو من المفارقات التي يصعب حلها على أرض الواقع، ويشكل إشكالية بالغة التعقيد في مشرقنا العربي لما بينهما من تنافر. ففي حين أنّ الحدائثة حركة تحفز إلى المستقبل، فالتقليد، على عكس ذلك، هو حركة ارتداد إلى الماضي، والشحنة التي يحملها كلّ منهما تناقض الأخرى وتباعد في ما بينهما. وعليه يمكن القول إنّ دخول الحدائثة في أيّ مجتمع يُحدث قطيعة مع الماضي، وبالتالي مع التقليد والتراث.

(٥) باحث في قضايا الفكر العربي، مدير مركز الدراسات اللاهوتية في حلب - العزيزية.
(١) نستخدم كلمة «تقليد» بمعناها الكنسي، أي مجموعة العقائد والتعاليم والعادات التي وصلت إلينا من آباء الكنيسة. أمّا كلمة «تراث» فلها معنى أوسع، وتشير إلى الإرث الفكري والإرث والديني اللذين تحملهما الثقافة العربية - الإسلامية.

إنَّ الحداثة تُحدث ثورةً تشمل أبعاد حياة الإنسان المختلفة، فنبِّدَ علاقتَه بذاته، بالآخرين، بمحيطه، وبالإله. إنَّها نظرةٌ جديدةٌ إلى العالم تستند إلى عقلانيَّة ومنهجيةٌ حديثَتان، وإلى نظام معرفيٍّ يعيد صياغةَ نظرة الإنسان إلى الكون والأشياء صياغةً تغاير النظرة التقليدية. ويمكن رصدُ آثار هذه الثورة في كلِّ من المجالات الأربعة التالية: العلمي، السياسي، الصناعي، والثقافي.

إنَّ معالجة الأبعاد الأربعة هذه ودرسها عن كثب تتجاوزان حدود هذا المقال، لذلك سنعالج بنوع خاصَّ أثر الحداثة في الميدان الثقافي، ويتحديد أدقُّ، أثرها في المجال الديني. لقد أدَّت العقلانيَّة النقدية في المجتمعات الأوروبيَّة إلى استقلال الفكر عن الدين، وققدان الرؤية الدينية قيمتها المعرفية، وسيطرة العقل سيطرةً مطلقةً ومرجعيتها لا تحدُّها حدود.

لقد فرضت الحداثة لمنهجيتها وعقلانيَّتها ومنطقها على هذه المجتمعات بفضل النجاحات التي حقَّقتها في الميادين العلمية والتقنيَّة والاقتصاديَّة، ممَّا أفقد الرؤية التقليدية والتراثَ سُلْطَتَهُما على الحياة الثقافيَّة والفكرية، وأحدث تراجعاً في تأثير المعتقدات الدينية في سلوك الأفراد وتصرفاتهم، وأدَّى ذلك إلى ما يُسمَّى بـ«علمنة المجتمع»، أي تحرُّره من القيم الدينية وانقطاعه عن تراث الأجداد. لكنَّ السؤال الذي يشغل دراستنا هو: ما أثر الحداثة في مجتمعاتنا الشرقيَّة والثقافة العربيَّة بشكل عام؟ وما أثر الحداثة في علاقتها بالتقليد بصورة خاصَّة في إطار المسيحيَّة والإسلام؟

صدمة الحداثة

لقد استيقظ المشرق العربيُّ في مطلع القرن التاسع عشر ليجد نفسه أمام ضيف يدخل البيت بدون استئذان؛ ضيف لا يحترم آداب الضيافة، بل يفرض على أهل البيت رؤيته وأسلوبه الحضاريَّ والمعرفيَّ باسم التطوُّر والتقدُّم. ووجد العربيُّ نفسه أمام إغراءات الحداثة ووعودها التي زينت له

المستقبل تقدّمًا وتطوّرًا وظروفًا معيشيةً فضلى، لكنّ هذا الضيف الغريب أحدث في نفس العربيّ في الوقت ذاته الكثير من القلق والخوف، الخوف من ضياع هويته وتقاليدِه وتراثِه واستقلاليّته. إنّ هذا الضيف لم يحمل العلوم والتكنولوجيا وحسب، بل منطقَه وعقلانيّته التي لا تقيم للمقدّسات وزنًا، ولا تعرف لمنهجها النقديّ حدودًا، بالإضافة إلى ما رافق ذلك من هيمنة سياسية. لهذا، فإنّ مواقف مجتمعاتنا من الحداثة تميّزت منذ البداية بالالتباس والازدواجيّة؛ فتارة ترى فيها أنموذجًا يجب السعي إلى بلوغه وتحقيقه، وتارة أخرى ترى فيها تهديدًا يطال هويّتها وثقافتها وتراثها. لذا وجب الاحتماء منها بالعودة إلى التراث والأصول والتمسك بالتقاليد.

إنّ إشكالية الصراع بين التقليد والحداثة لا تزال تؤرّق الوعي العربيّ محدّثةً فيه شرخًا عميقًا. فهناك من يدعو إلى التخلّي عن التراث والتقليد ومحاكاة الغرب، وتبني أفكاره ونمط حياته للحاق بركب الحضارة والتقدّم والتطوّر، في حين يناهز آخرون برفض أفكار الحداثة ونظامها المعرفيّ خوفًا من الضياع وفقدان الهوية، ويدعون إلى التمسك بالتراث والعودة إلى الأصول والحفاظ على التقاليد والتشبّه بالسلف الصالح حفاظًا على الذات، لكن هذا لا يمنع الاستفادة من التقنيّات الحديثة، إذ لا ضير في استعمال الأدوات والآلات التي تتجها الحداثة. وهناك تيار ثالث يحاول التوفيق بين التراث والحداثة، وذلك بالفصل بين العناصر التي تكوّن الهوية، أي القيم الروحيّة والأخلاقيّة والدينيّة، والتقنيّات العصريّة التي تؤمّن الرخاء والتقدّم المادّي، ولقد عمل في هذا الاتجاه العديد من مُصلحي عصر النهضة أمثال: الشيخ محمّد عبده وتلميذه رشيد رضا والكواكبي، وغيرهم من الذين حاولوا إيجاد صيغة توفيقية بين التراث ومواكبة العصر الحديث.

لكن، هل يمكن رفض الحداثة وتجاهل تحدّيات العصر والهروب إلى الماضي للاحتواء به حفاظًا على الهوية؟ أيمن الأخذ بمنتجات الحداثة وتطبيقاتها التكنولوجيّة بدون الأخذ بالعقلانيّة التي أنتجتها؟ هل سنظلّ نعيش نوعًا من الازدواجيّة، فنسعى إلى مواكبة العصر في المجال

العلمي والتكنولوجي، وبقى سلفين في المجال الثقافي والديني؟

ما هي طبيعة علاقتنا بالتراث؟

إن القضية الجوهرية لا تكمن في الاختيار بين هذا الموقف أو ذاك. بين التقليد والحدثة أو بين الأصولية والمعاصرة، ولكن في طبيعة العلاقة التي نقيمها بالتراث والتقليد بدون أن يمتنع هذا من مواكبة عصرنا والأخذ بمجتمعاتنا نحو التطور والتقدم. وسوف نعالج إشكالية التقليد والتراث في علاقتهما بالحدثة في مجتمعاتنا وتفاعلاتها مع المسيحية المشرقية والإسلام اللذين يتلاقيان في فضاء المشرق العربي الثقافي.

إننا نجد المدخل إلى فهم إشكالية التراث والحدثة داخل مجتمعاتنا، في بنية الزمن، أي في مكانة كل من الأزمان الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل) في وعينا، وكيفية التعبير عن ذلك في ثقافتنا العربية، خاصة وأن الحدثة تعيد صياغة هذا الوعي وتفرض تغييراً وتبدلاً في خبرة الزمن. إن الحدثة تتميز بالتوجه من الماضي والحاضر إلى المستقبل: إنها تحفز إلى المستقبل، إذ يغلب البعد المستقبلي في الرؤية والوعي، خاصة وأن هذا المستقبل يصبح مشهوراً من صنع الإنسان يلزم التخطيط له مسبقاً وتعمل المعرفة العلمية والسيطرة التكنولوجية على تنفيذه، في حين يسيطر في المجتمعات التقليدية الرجوع إلى الماضي، ويهيمن التقليد والتراث ويُعتبران معياراً لتصرفات الإنسان وسلوكه. إن المشكلة الحقيقية ليست في تفضيل المستقبل على الماضي أو بالعكس، إذ لا يمكن تجاهل الماضي وما يحمله من مكونات ثقافية وقيم روحية، بل المشكلة هي في كيفية توظيفه والتعامل معه. فبدلاً من النظر إلى ذلك الماضي ضمن إطاره الزمني ومحيطه الفكري والثقافي، يُحاط بهالة من التقديس ويُنظر إليه على أنه مرجعية لا تُناقش، إذ يصبح في معظم الأحيان أنموذجاً يجب تحقيقه كمشروع مستقبلي، ومثلاً أعلى ينبغي الاقتداء به، وهكذا يطفئ على الحاضر والمستقبل خائفاً كل رؤية مستقبلية. ويلخص الدكتور فؤاد زكريا هيمنة الماضي في الثقافة العربية، وأثر ذلك في بنية الزمن في الوعي

العربي، على النحو التالي: «إن السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر، في الثقافة العربية، هي أن الماضي مائل دائماً أمام الحاضر، لا بوصفه مندمجاً في هذا الحاضر ومتداخلاً فيه، بل بوصفه قوة مستقلة عنه، منافسة له... إن نظرنا إلى الماضي «لا تاريخية»، فالنظرة التاريخية إلى الماضي هي التي تضعه في سياقه الفعلي وتأمله من منظور نسبي... أما في ثقافتنا العربية، فإن الماضي يقطع صلته بعصره بالتدرج، ويفقد طابعه النسبي، ويخرج من الإطار الزمني الذي كان مرتبطاً به، ليصبح قوة دائمة الحضور، ولا بد أن يتصادم ما هو دائم الحضور مع الحاضر»^(٢).

هذا الخلل في العلاقة بالماضي الذي تكشفه بنية الزمن في الوعي العربي، يتجلى أيضاً على صعيد الألفاظ التي تشير إلى الإرث الثقافي الذي خلفته الأجيال السابقة، وسوف تقتصر على لفظين: تقليد: يقال «قلده في كذا» أي تبعه من غير تأمل ولا نظر^(٣) أما لفظة تراث: المشتقة من «الإرث» فقد أخذت في الوعي العربي المعاصر، وفق قول محمد عابد الجابري، معنى يشير إلى استمرارية حضور الماضي في الحاضر: «وهكذا، فإذا كان «الإرث» أو «الميراث» هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن «التراث» قد أصبح بالنسبة إلى الوعي العربي المعاصر، عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر»^(٤).

إن حضور الماضي هذا، المستمر الطائفي، في قلب الحاضر، يقوم بوظيفة دفاعية. فمنذ مطلع القرن التاسع عشر، بدء تاريخ المواجهة الحضارية مع الغرب، تعرضت الهوية العربية إلى ضغط شديد وضعها أمام اختيار صعب: هل تسير التطور وتتبع ركب الحضارة الغازية، أم ترفض

(٢) فؤاد زكريا، الصعوبة الإسلامية في ميزان العقل، ط ٢، القاهرة، يناير، ١٩٨٧، ص ٣٨.

(٣) أنظر معجم المتجدد في مادة «قلد - تقليد».

(٤) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١، ص ٢٤.

الأفكار والقيَم الدخيلة دفاعًا عن الهوية وحفاظًا عليها مهما كلف الثمن، وذلك باللجوء إلى التراث والاحتماء به؟ ومما لا شك فيه أن الموقف الدفاعي يتخذ في غالب الأحيان طابع الانغلاق على الذات ورفض كل جديد، وهذا ما يمنع التفاعل الحضاري مع الآخر. إن تأكيد الذات والتمسك بالهوية تحت ضغط التحديات الخارجية، اتخذ شكل نُكُوصٍ عن الماضي، ورفع شعار الرجوع إلى الأصول والتمسك بالتقليد والتراث. إن توظيف التراث آليّة دفاعيّة يشوّه إلى حدّ بعيد دوره الحضاريّ، فبدل أن يكون مرتكزًا للانطلاق إلى المستقبل، فإنّه يثبت الحاضر في الماضي ويسجنه فيه، وهذا ما يؤدي في النهاية إلى احتواء المستقبل. لقد كان اللجوء إلى الماضي والتغنيّ بأمجاده نوعًا من التعويض عن الشعور بالتقص أمام الحضارة الحديثة، أملًا في أن يخفّف ذلك من يؤس الحاضر ويعطي الذات نوعًا من العزاء. وهكذا حدث التصاق بين التراث والهوية، ممّا أفقد الشخصية العربية التوجّه المستقبليّ، وأضعف فيها حركيّتها وإبداعها.

من الأسطورة إلى التاريخ

إنّ المشكلة الحقيقيّة، كما ذكرنا، ليست في التراث، ولكن في طبيعة النظرة إليه، في كفيّة توظيفه والتعامل معه، وخاصّة في قراءته بطريقة أسطوريّة «لا تاريخيّة». إنّها في اعتبار مدّة زمنيّة معيّنة من التراث عصرًا ذهبيًا وأنموذجًا نجد فيه الحلول لمشاكلنا الراهنة. نذكر على سبيل المثال مرحلة الخلفاء الراشدين في الإسلام، والجماعة المسيحيّة الأولى، وعصر الآباء في نظر المسيحيّة. هذه القراءة تلغي التاريخ وتجاهل التطوّرات التي حدثت عبر العصور، كأنّ المستقبل ما هو إلّا تكرار الماضي، ولا جديد تحت الشمس. وممّا يزيد الطين بلّة هو التوجّه إليه بحثًا عن حلول لمشكلات العصر التي نواجهها، كأننا نبحث عن مستقبلنا في ماضيها.

من المؤكّد أنّه لا يمكن التقدّم إلى المستقبل وبناء حداثة مشرقيّة

بدون وجود نقطة ارتكاز للشخصية العربية، إذ بقدر ما تحتاج المولمة العالم، تبرز أهمية الهوية الثقافية مكاناً لتأكيد الذات وتجلي الخصوصية الإنسانية. فليس من شمولية حقيقة بدون خصوصية تسمح بتجلي فرادة كل إنسان. إن الخيارات المطروحة أمامنا ليست بين التراث والحداثة، بل في التفاعل معهما بصورة صحيحة. عندئذ يصبح السؤال: كيف نُقيم علاقة سليمة بالتراث؟ وكيف يمكن أن يكون التراث نقطة انطلاق إلى مستقبل جديد يساهم في بناء حداثة مشرقية؟

أي حداثة؟

تبدأ العلاقة السليمة بالتراث من قراءته التاريخية النقدية، أي بأن نأخذ بغين الاعتبار المسافة الزمنية التي تفصلنا عنه، وننظر إليه في بيئته التي تكون فيها، أي بأن نمارس قراءة تفسيرية تجعله معاصراً لنا. كما أنه لا يمكن اختصار الحداثة في متوجاتها المادية، وإلا نبقى مستهلكين إياها، فلا بد من تبني العقلانية والنظام المعرفي اللذين أنتجاها.

إن الحداثة لا تُعني تقليد الغرب، بل يجب تأسيس حداثة خاصة بنا. وإذا كان بعضنا يتخوف من آثار الحداثة على مجتمعاتنا، وخاصة العلمنة التي يرى فيها الكثيرون شكلاً من أشكال الإلحاد، فإنه يجب التمييز بين أشكال متعددة من العلمنة. وما حدث في بعض المجتمعات الأوروبية ليس قاعدة حتمية لكل الأماكن والأزمان، فلقد تمكنت بعض المجتمعات مثل اليابان أن تبني الحداثة بدون أن تفقد تراثها وقيمها الروحية والدينية. إن الإلحاد ليس سمة حتمية من سمات الحداثة، ولقد أظهرت السنوات الأخيرة بروز العامل الديني محركاً أساسياً للتغيير في كثير من المجتمعات، ويقال الكثير اليوم عن عودة الظاهرة الدينية إلى بعض المجتمعات الغربية.

ويميز المجمع الفاتيكاني الثاني بين نوعين من الفصل بين الدين والشؤون الزمنية. فهو، وإن كان يرفض الاستقلالية التي تعني إبعاد الله

عن وجود الإنسان ونسيانه، فإنه بالعكس يحث الاستقلالية التي لا تقوم على رفض الله وتناسيه: «فإذا كان المقصود باستقلال الشؤون الأرضية أن الأشياء المخلوقة والمنظمات ذاتها لها نواമيسها وقيمها الخاصة، فعلى الإنسان أن يتعرف إليها تدريجياً ويستخدمها وينظمها، فهذا النوع من الاستقلال المطلوب هو شرعي تماماً. ولا يطالب المعاصرون وحدهم بهذا الاستقلال، فهو مطابق لإرادة الخالق»^(٥).

إن استقلالية الشؤون الزمنية عن الدين على أنها بعد من أبعاد العلمنة، ليست شراً بحد ذاتها، بل تسمح بتعددية حقيقية داخل المجتمعات، كما تنفذ الدين من أن يصبح أداة سياسية يستخدمها بعضهم ضد خصومهم السياسيين طمعاً في الوصول إلى السلطة.

إن المسيحية المشرقية تتميز بتعدديتها التي يمكن إرجاعها إلى التعددية الثقافية السائدة في الشرق منذ عصور ما قبل المسيحية، إذ كانت المنطقة مهداً للثقافة السامية بفروعها المختلفة من سريانية وآرامية وكلدانية وقبطية وعربية، بالإضافة إلى الثقافة الهلنستية التي كانت سائدة في المدن الكبيرة. لقد نشأت الكنائس الشرقية في حضن هذه الثقافات، لكن حدث في ما بعد أن انقطعت الكنائس عن الثقافات فتعربت شيئاً فشيئاً حتى في طقوسها وصلواتها. لذلك يمكن الكلام على حدوث انقطاع عن الأصول الثقافية، بالإضافة إلى التفسير الثقافي الذي ولّدته الحداثة في مجتمعاتنا. هذا الانقطاع المزدوج، اللغوي والتاريخي، أفقد الكنائس الشرقية بعضاً من ديناميّتها. ويتجلى ذلك في ظاهرة تقديس الطقوس، وشبه غياب الفكر اللاهوتي الحديث، والحنين إلى ماضي تليد، كأنه يمكن القفز فوق هذا الانقطاع بإدخال بعض الصلوات باللغات القديمة أو تعلّم بعض ألفاظها. إن تجاهل هذه الانقطاعات ينفي التاريخ ويقترب من الزمن المعاصر.

إننا لا نقصد التقليل من شأن التراث هذا، لكن لا يمكن أن نعود إليه

(٥) الوثائق المجمعة، منشورات المطبعة الكاثوليكية، القسم الأول، الفصل الثالث، رقم ٣٦.

مسقطين من حسابنا الزمن الذي يفصلنا عنه. إنَّ بعث هذا التراث لا يتم باسترجاعه كما هو، بل بقراءته قراءة تاريخية تفسيرية تنزع عنه هالته المقدسة التي تجعله سلطنة مرجعية لا يُرد لها طلب، وهذا ما يمكنه من الدخول في حوار مع الإنسان المعاصر. أليست التاريخية بعداً أساسياً من أبعاد الخبرة المسيحية، وعاملاً جوهرياً في مخطط الله الخلاصي؟ أليس الإيمان المسيحي إيماناً تجسدياً ينادي بآله يسكن في ما بيننا، ويعمل من خلال التاريخ وأحداث الحياة؟

إنَّ موقفاً كهذا يحثنا على عدم النظر إلى الوراء، إلى الماضي، بحثاً عن أجوبة وعن حلول لمشاكلنا الراهنة، بل على النظر إلى المستقبل مكاناً لحضور الله حضوراً يحثنا على الإبداع والتجديد. إنَّ الله لم يأت إلينا من الماضي وحده، بل هو آت مع شروق المستقبل، لذا نتجه بصلاتنا إلى الشرق. إنَّ التجديد الحقيقي لا يتجاهل التقليد، بل يتأصل فيه كما تتأصل الأوراق والأغصان في الشجرة، وهي في الوقت عينه تبقى مفتوحة لاستقبال الشمس والهواء.

إنَّ الحداث لا تعني بالضرورة التخلي عن تقليدنا وتراثنا أو طرد الله من مدينة البشر، حتى وإن حاولت أن تفعل ذلك في طفولتها. فعلاقة الله بالإنسان ليست علاقة تنافسية كما حاول أن يصورها بعض الفلاسفة في عصر الأنوار. ومدينة الإنسان لا تزداد إنسانية بطرد الله منها، بل بالعكس، فمجد الله هو الإنسان الحيّ الفعّال الذي، بقدر ما يساهم في بناء العالم، يشهد الله الخالق الذي جعل من الإنسان خليفة له في الأرض وأوكلها إليه. نحن مدعوون إلى بناء حداث مشرقية حيث المسلمون والمسيحيون يعملون جنباً إلى جنب من أجل تحقيق العدالة والكرامة الإنسانية، فإيمانهم المشترك بآله واحد ينفي كل الآلهة التي تستبعد الإنسان وتذله، كما أنَّ التراث والتقليد جُعلا من أجل الإنسان لا العكس، لذا يجب أن نترع عنهما صفة الإطلاق اللازمية كي لا يتسلطا على الإنسان المعاصر، بل يصبحان في خدمته. وهذا يتطلب التعامل العقلاني التاريخي مع تراثنا بزرع الروح النقدية، وقراءته قراءة تاريخية

تفسيرية كي يكون معاصرًا لنا. إنَّ القضية الجوهرية ليست في تجاهل التراث، بل في كيفية التعامل معه. كما أنَّ الخيار الأساسي الذي يواجه مجتمعاتنا لا يتمثل في قبول الحداثة أو رفضها، إذ إنَّ التحدي الحضاري لا يحتمل مثل هذا النقاش، بل في استنباط حداثة خاصة بنا تتبني نظام الحداثة المعرفي. إنَّ العقلانية التي أنتجت العلوم والتكنولوجيا واحدة وشاملة، فلا يمكننا أن نأخذ من الحداثة التقنيات والأدوات الحديثة التي تحسّن حياتنا اليومية وحسب، وفي الوقت نفسه نرفض العقلانية التي ابتكرتها. ولا بدّ أيضًا من تجديد الفكر اللاهوتي والديني كي يكون نقطة انطلاق إلى مستقبل جديد، فكمّا يدعو إلى الحوار بين الأديان واحترام الآخر الذي لا يشاطرنى العقيدة والرأي. إنَّ كلَّ بحثٍ جدّي عن الحقيقة يستدعي وجود الآخر الذي يذكرني وباستمرار أتني لا أملك كَلِيَّة الحقيقة، ومن يدعي امتلاكها حَكَمَ على نفسه بالبقاء بعيدًا عنها. إنَّ الإيمان الحقيقي لا يشدنا إلى الماضي حينئذٍ إلى «عصر ذهبي» انقضى، بل هو دعوة لترقّب بالرجاء، جديدٌ الله الذي يخلق كلَّ شيء جديدًا: «... هاءنذا أجعل كلَّ شيء جديدًا...»^(٦). إنَّ من يحمل هذا الرجاء هو وحده قادرٌ على بناء مدينة الإنسان الجديدة حيث تسود الأخوة والحرية والعدالة والسلام.

(٦) سفر الرؤيا ٢١/٥.

تقليد آباء الكنيسة: هل هو ميراث أم موعد؟ -

الأب جوزف بوحجر اليسوعي*

١- بعض الملاحظات التمهيديّة

هـ إنَّ عنوان بحثنا يدلّ على أنّنا تقتصر هنا، بحصر المعنى، على آباء الكنيسة. فلن نهتمّ إذاً بما يُسمّى عادةً التراث العربيّ المسيحيّ، أي كلّ ما يختصّ بالمؤلّفات المسيحيّة القديمة والمكتوبة مباشرةً بالعربيّة.

هـ وعلينا الآن أن نوضح معنى عنوان هذا البحث. يجب أن تُفهم هنا كلمة تقليد بالمعنى الحصريّ، أي بمعنى كلمة *Traditio* اللاتينيّة. ومعناها في الموضوع الحاضر هو تعليم آباء الكنيسة الذي نُقل من جيل إلى جيل، شفهيّاً (المواعظ أو المحاضرات الروحيّة) وخطيّاً على السواء.

أمّا القسم الثاني من العنوان، فهو أن نعرف إن كان مَثَن هذا التعليم - وهو المرشد الأمين إلى فهم الأسفار المقدّسة كما يجب - ميراثاً أم موعداً. لماذا نتكلّم على الميراث؟ لأنّ كلمة ميراث لا تخلو من الالتباس، إذ إنّها قد تُفهم بالمعنى الإيجابي أو بالمعنى السلبي. نفهمها هنا بالمعنى المحافظ والثابت، أي إنّها تعني هنا الوديعة التي يجب نقلها بأمانة من دون أيّ تغيير. فهي، بهذه الصفة، موضع تكريم، ولا يجوز تعديلها، لا بمعناها الإجماليّ ولا بل بما نسمّيه مادّيّتها أيضاً، أي الألفاظ

(هـ) باحث في علم لاهوت الآباء. أستاذ في جامعة القديس يوسف، بيروت.

التي استعملها الآباء في الماضي. فيصبح ذلك الميراث تقليدًا مقدسًا تُضفي قدسيته على تعليم المعلم في أيامنا بُعدًا لازمنيًا، وبالتالي، سلطة لا تقبل الجدل.

أما كلمة *Traditio* بصفاتها موعداً، فإنها تتخذ معنى يختلف كل الاختلاف. وعندئذ لا يبقى التقليد ذلك الأثر الماضي، والشاهد على عصرٍ غابر يمكننا أن نتأمل فيه شيء من عزّة النفس، ونجد فيه بحنينٍ مجدّ أجدادنا في الإيمان، بل يصبح ما نسميه أثرًا غير تامّ يُدعى كلُّ جيل من المسيحيين إلى مواصلة بنائه، من أجل إنجازهِ النهائي في آخر الأزمنة. ويصبح الميراث أيضًا أسسًا متينة يواصل عليها في أيامنا بناء الفكر اللاهوتي، في مراعاة *Traditio* إلى جانب حرّية الإتيان بما قد يتّج من جديد عند قراءة الأسفار المقدّسة قراءةً تُواصل من جيلٍ إلى جيلٍ.

٢- بعض الأمثال

إن نشر نصوص آباء الكنيسة، الذي يتمّ في بلداننا، يبدو مقيّدًا إلى حدٍّ بعيد، في ما يختصّ بإسهام المسيحيين الحاليين في معرفة آباء الكنيسة. ففي السنوات الأخيرة، بُذلت جهود كبيرة لنشر نصوص آباء (في ترجمة عربية)، عند الكاثوليك وخاصةً عند غير الكاثوليك. ولكن ما هي قيمة هذه المنشورات؟ في أغلبية الحالات، يُنشر النصّ كما هو. إليكم بعض الأمثلة:

• نشر الروم الأرثوذكس في لبنان، في سلسلة «آباء الكنيسة»، كتاب إفاغريوس البُنطّي في الصلاة، ونصّين لمرقس الناسك^(١). ماذا نجد فيها؟ كلّ نصّ تسبقه مقدّمة. والأب سكريما (Scrima) هو الذي قدّم بإيجاز لنصّ إفاغريوس. لكنّه اكتفى بشرح بعض الحكم. أمّا نصّ مرقس، فإنّ الذي قدّم لهما هو راهب من القرن الثامن عشر، يُدعى ثيوكليطس الدبريسي،

(١) إفاغريوس البُنطّي/ مرقس الناسك، فصول في الصلاة والحياة الروحية، «آباء الكنيسة ٥»، منشورات النور، بيروت، ١٩٨٣.

والمقدمتان ترجمة مؤلف عنوانه الفيلوكالية تم نشره - في اليونان على الأرجح - سنة ١٧٨٢. لا نجد في النصوص أية حاشية، مع أن مؤلفات إفاغريوس، إن اقتصرنا عليه، لا نفهم إلا بمشقة، وأن مؤلفه في الصلاة ليس من أسهلها. ما لنا إلا أن نرجع إلى الطبعة (عند بوشين Beauchesne) التي قام بها الأب إ. هاوشير (I. Hausherr) لنلاحظ وفرة الشروح وطولها، التي آتبع بها كلاً من الأحكام.

هـ في لبنان أيضاً، نُشر العام ١٩٨٢ شرح لسفر التكوين منسوب إلى القديس أفرام (عن خطأ؟) وإلى كيرلس الإسكندري^(٢). يُقرأ هذا النص في أثناء الفرض في زمن الصوم الأربعيني عند الموارنة. نجد فيه مقدمة علمية، ولكننا لا نجد في المتن أية حاشية (باستثناء حواشي نقد النص) يمكن أن تُثير غير العارفين.

هـ لم نر في مصر أي نص أبائي معلق عليه. إذ إنهم ينشرون النص كما هو، وأحياناً ما ينشرون مخطوطاً من دون أي تحقيق للنص. لكن هذه النصوص تُوزع توزيعاً وافراً، وهذا ما يساعد على معرفة التراث المشترك. أمّا أن يكون هناك تدرب حقيقي على فكر آباء الكنيسة، فنشك في ذلك.

وفي مجال الدراسات الآبائية، لا بد من ذكر كتاب متى المسكين عن إثناسيوس، حقبة مضيئة في تاريخ مصر، بمناسبة مرور ستة عشر قرناً على نياحة القديس إثناسيوس الرسولي^(٣). بالرغم من وجود بعض النقائص (على سبيل المثال، تبدو الدراسات التي يستشهد بها قديمة)، نرى أنه مؤلف تام إلى حد ما، سوف يساعد على فهم القديس إثناسيوس فهماً أفضل. ومن المؤسف أن لا نجد عدداً أكبر من المؤلفات في العربية بهذه القيمة. ولكن قيمة هذا المؤلف تكمن، من وجهة نظرنا، في كونه

(٢) تفسير لسفر التكوين، منسوب إلى القديس أفرام السرياني/ قدم له ونشره الأب يوحنا ثابت، الكليلك - لبنان، ١٩٨٢.

(٣) مطبعة دير القديس أنبا مقار - وادي النطرون، ١٩٨١.

يساعدنا على اكتشاف آليّة الصلة القائمة بين إنسان من القرن العشرين وإنسان آخر من القرن الرابع. لكليهما انتماء ديني واحد، وهما متحدّران من البلد نفسه.

حين ننظر عن كثب إلى تأليف الكتاب، نؤخذ بِقَبْلِيَّتِهِ (son a priori) العقائدية، علماً بأنّ هذه القَبْلِيّة هي مجد الماضي، الميراث. في العنوان، نجد هذه الجملة: «حقبة مضبوطة في تاريخ مصر»، وهذا ما ينطق بالكثير عن حالة العصر الذهبي التي يميّز بها الماضي. يُقسم المؤلّف إلى قسمين متساويين، يبحث الأول في سيرة أثناسيوس والثاني في فكره اللاهوتي. وكلّ ذلك تبعه فيارس مُنْشَقّة وخرائط وجداول زمنيّة. لكنّ المؤلّف، وإن كان واقفاً إلى حدّ ما، هو، قبل كلّ شيء، مختارات من نصوص لأثناسيوس (ولآباء آخرين) وشواهد لكتاب «عصريّين». إنّهُ أمر معبّر أن يُتبع كلّ فصل بخلاصة ليست سوى سلسلة من الإثباتات (أو القضايا؟) (١، ٢، ٣، ...). هذا ما يذكّرنا، ولا شك، بالمجذّلات القديمة.

يرى فنتي المسكين أنّ الأب ألويس غريلماير (Aloys GRILLMEIER) قد ارتكب جريمة اعتداء على أثناسيوس، لآته، في الصفحة ١٨٣ من كتابه المسيح في التقليد المسيحي، كتب: «بالرغم من حالة مصادرنا التي لا تُرضي إلّا قليلاً، فإنّ الأريوسيّة، وهي الأقرب إلى الإسكندرّيّين من حيث التاريخ، تقدّم إلينا معلومات يمكننا، بصورة معقولة، أن نعتبرها ثابتة عمّا يجب أن تعنيه عبارة «علم المسيح الكلمة/البشر». بحسب علم المسيح هذا، على الأقلّ في الصيغة الأولى هذه، يكون الكلمة والبشر متّحدّين مباشرةً بالمسيح، ولا يكون للمسيح نفس بشرية»^(٤). لم تتأخّر ردّة فعل مّتي المسكين، فقد كتب: «لا يُصدّق (ولقد

(٤) Christ in the Christian Tradition, A.R. Mowbray & Co. Ltd. 1965: «Despite the difficult state of our sources, Arianism, which stands nearest in history to the Alexandrine, gives a reasonably certain indication of what can be understood by «Logos-sarz christology». Such a christology, at least in this first form, assumes that the Logos and the flesh are directly conjoined in Christ and that Christ has no human soul».

تخطى العقل) أن نرى لاهوتيًا كاثوليكيًا، لا بل راهبًا، يتهم أنثاسيوس واللاهوتيين الإسكندرانيين بالاتفاق مع الأريوسيين لعدم الاعتراف بأن المسيح كانت له نفس بشرية».

ما نحفظه من ذلك «الحادث» ليس هو قراءة الأب متى نصّ الأب غريلمير قراءة سيئة، بل هو المدلول الذي يجب أن نطلقه على هذه القراءة السيئة. فقد أهمل تمامًا العبارة المعارضة «على الأقل في الصيغة الأولى هذه»، وهي تضع قول الأب غريلمير في إطار التطورية اللغوية التاريخي وتكيفها. ذلك بأن هناك إجماعًا على القول إن أنثاسيوس ونيقياوس وآخرين لم يهتموا بنفس المسيح البشرية إلا في وقت لاحق، في خطي أقوال أبوليناريوس اللاذقي. فما يحذفه الأب متى (ربما عن لاوغي؟) هو الإطار التاريخي بكامله. ففي نظره، يجري كل شيء كما لو لم يكن لأنثاسيوس سيرة شخصية ولم يتطور. وهذا ما يدل على موقف لاتاريخي بالنسبة إلى الماضي المجيد وإلى أبطاله.

٣- موقفان من آباء الكنيسة

بعد أن بحثنا في تلك الأمثلة، يخيّل إلينا أن هناك اتصالًا مباشرًا تامًا بالماضي، إن على مستوى النص أو مستوى كاتبه على السواء. كأن هذا المؤلف الآبائي أو ذاك، أو الأب نفسه، لا يرقى عهده إلا إلى بضعة سنوات، أو يكاد. وهذا الموقف يُعرف عن طريق ميزتين: ثمة أولًا ما نسميه الاتصال وعدم اتصال آباء الأس بمسيحي اليوم. وثمة ثانيًا إنكار التاريخ. إن كل كثافة التاريخ حُذفت تمامًا وكأن البعد التاريخي لم يُحسب له حساب.

٤- الاتصال وعدم الاتصال

هناك اتصال قائم بين آباء الكنيسة و«لاهوتيين» الشرق الأدنى في أيامنا. وهذا ما يظهر قبل كل شيء في اللغة، إذ إننا، حين نطالع النصوص التي أنتجت في السنوات الأخيرة، لا يسمن إلا أن نلاحظ وجود

مفردات مشتركة بين الآباء وهؤلاء «اللاهوتيين». وهذه اللغة «الموروثة» التي أورثها الآباء، هي لغة مقرّرة ومقدّسة. وهي قد أصبحت مقياسية، حتّى إنّها تكاد أن تستبعد كلّ صيغة أخرى من صيغ التعبير. والدليل الأوّل على ذلك يجب البحث عنه في الشرع الكنسيّ عند الكنائس الشرقية غير الكاثوليكية. وهذا الشرع ليس هو، في الحقيقة، غير القوانين الجديرة بالتقدير، التي أصدرتها المجامع القديمة، أو مجموعات قديمة ما زالت سارية المفعول. أمّا الدليل الثاني فنجدّه في استخدام الكتاب العصريّين، ولا سيّما الأقباط، الشواهد الكتابية، وهو استخدام مألوف وتقليديّ. وهذا ما يُسمّى في علم الآباء «الدليل بالأسفار المقدّسة»، حيث تُدعم صحّة ما قيل بالاستناد إلى نصّ من نصوص الكتاب المقدّس.

ولكن هناك أيضًا عدم اتصال الآباء بالكتاب الكنسيّين العصريّين. إنّّه يعود، قبل كلّ شيء، إلى أنّ لغة الآباء كانت لغة زمنهم الشائعة، لغة المفكرين المعاصرين، بما فيهم الوثنيّون. فليس هناك فرق، في الواقع، بين مفردات غريغوريوس النيصيّ وتفكيره الفلسفيّ والعلميّ، وتفكير معاصره ليسانوس، خطيب أنطاكية الوثنيّ. هل يجوز لنا أن نطبّق هذا على زمتا؟ إن أمعنا النظر في نصوص عصرنا، نلاحظ فرقًا كبيرًا بين المفردات «اللاهوتية» والمفردات المستعملة في دراسة موضوع غير دينيّ.

ولكن ثمة حالة ثانية من عدم الاتصال. إذ إنّنا نلاحظ تطوّرًا في اللغة اللاهوتية بين الآباء الأوّلين والآخرين. فلم تكن لغتهم إذا لغة جامدة، بحيث إنّ تفكيرهم كان يمكنهم من إيجاد ألفاظ مُستحدثة للتعبير عن المفاهيم الجديدة التي يكتشفونها. وأيًا كان تقديرهم للذين سبقوهم، لم يكونوا يتردّدون في تغيير الكلمات، في حال كانت غير وافية للتعبير بدقّة عمّا يريدون أن يقولوه. إنّ كلمة *Homousion* (مساوٍ في الجوهر)، التي نبأها المجمع النيقاويّ، شغلت فكر أكثر من أسقف، لأنّها لم تردّ في الكتاب المقدّس، بل وردت عند الغنوصيين الذين كانوا هراطقة، أو عند ديونيسيوس الإسكندرّيّ الذي حاشى شكّ في صحّة معتقده يومًا من الأيام.. ومع ذلك، فإنّ هؤلاء الأساقفة، بعد أن تخطّوا تحفظاتهم (وتأثّروا

بتشجيع الإمبراطور)، جرؤوا على إدخال كلمة جديدة في مفرداتهم الصحيحة، علمًا بأنها تعبر تعبيرًا وافيًا عن وجه من وجوه الحقيقة اللاهوتية. هل نجد في آياتنا هذا الروح؟ أوليس هناك ميل إلى قدسة لغة الآباء القديسين، وبالتالي إلى تجميدها: «هكذا كان أثناسيوس وكيرلس يتكلمان». يخيّل إلينا أننا في مجمع من مجامع الماضي.

لماذا كلّ ذلك؟ لماذا نُقلّ مؤلفات الآباء الحرفي هذا؟ لماذا قدسة اللغة الآبائية هذه؟ بأيّ شيء نكون غير أمناء على فكر الآباء، إن أعدنا درمًا في التفكير اللاهوتي يأخذ بعين الاعتبار لغة التفكير غير الديني المعاصر؟ هل نُقلّل من احترامهم، إن شرحنا، في حواشٍ، معنى هذه العبارة أو تلك، بوضعها في إطارها التاريخي، وبإظهار إمكاناتها المحدودة؟ إنها أسئلة تستحقّ، في نظرنا، أن تُفحص عن كثب، وأن يُجاب عنها على قدر الإمكان.

٥- إنكار التاريخ

هنا لا يعنينا إلاّ أن نلاحظ فقدان الحسّ التاريخي. فما سبب ذلك؟ من جهة، لأنّه من شأن التقليد الثابت الذي لا يتزعزع أن يقوم بدور السور الذي تعتمد عليه جماعة أقلية تشعر بأن وجودها معرض للخطر، ومن جهة ثانية، فالسبب هو المسيحية نفسها. إنّ التجسّد هو عقيدة أساسية في المسيحية. فهي تمثّل، بمعناها الأعمق، ولوج اللازميّ (ابن الله) في زمن البشر. لكنّ هذه العقيدة هي التي تُقبَل حقًا بصعوبة قصوى، لما فيها من مستلزمات ونتائج. ذلك بأنّ المسيحيّين، في الشرق والغرب على السواء، نفروا دائمًا من التسليم بأنّ كلمة الله قد أصبح حقًا إنسانًا مثلنا في كلّ شيء، ما عدا الخطيئة. إذ إنّنا نجد، في تاريخ الكنيسة، عدّة أمثلة من المحاولات التي تمّت للتخفيف من مدى تأنّس الكلمة التام. نقول صراحةً إنّ كثيرًا من المسيحيّين يجدون ارتياحًا أكبر في التسليم بأنّ المسيح هو، أوّلًا وقبل كلّ شيء، إلهي بكليّته، وبأنّه ليس بشريًا إلاّ بشكل ثانويّ. نستعرض الآن بسرعة تلك المحاولات.

• النسطورية تحلّ مشكلة الانزعاج الذي قد يشعر به المرء حيال ناسوت ابن الله، فتكلّم على الإنسان المتّخذ (*homo assumptus*). وهي تحمّل هذا الإنسان العارّ الذي يلزم مواطن الضعف الخاصّة بطبيعتنا البشرية، حاميّةً بذلك «سمو» الابن المتجسّد. فاللاهوت هو الذي يدخل حقًا هنا في الحساب.

• المونوفيزية تحلّ مشكلة الطبيعتين، تاركةً اللاهوت يستوعب الناسوت. ولذلك تبقى طبيعة واحدة.

• إنّ الخليقيديّين، المدافعين عن طبيعتين في المسيح، سرعان ما وجدوا أنّه يصعب إدارتهما في وقت واحد. ثمّ إنّ اللاهوت هو أسمى بكثير. نلاحظ هنا أنّ أثناسيوس نفسه وكيرلس الإسكندريّ نفسه شعرا بانزعاج حيال ناسوت الكلمة المتجسّد التام. فوجد أثناسيوس، على سبيل المثال، أنّ موت المسيح على صليب هو أكرم من موته شيخًا في فراش. في الغرب (وربما في الشرق أيضًا)، ساد حتّى زمن غير بعيد، نمط من الوعظ ومن التفكير بين المؤمنين البسطاء، يفضّل في المسيح لاهوته حتّى إفراغ ناسوته.

• إنّ اللافسادية (وهي بدعة ظهرت في القرن السادس، وكانت تقول بأنّ مواطن الضعف عند المسيح - تعب وعطش، إلخ - لم تكن حقيقة، بل ظاهرة) كانت تقترح حلًّا سهلًا في إدارة طبيعتي المسيح. لا يُنكر ناسوت المسيح، لكنّه سيكون كما كانت بشرية آدم قبل الزلّة، أي بشرية آدم في فردوس عدن. والحال أنّ فردوس عدن لا يتّبع إلى هذا العالم، فهو إذا لا يتّبع إلى التاريخ، كما أنّ آدم الذي كان يعيش فيه لا يتّبع إلى التاريخ. فلم يبقَ إذا لناسوت المسيح أيّ شيء بشريّ، بما أنّ هذا الناسوت أصبح خارج التاريخ. جدير بالذكر أنّ فريق اللافساديين كان يضمّ بعض الخليقيديّين وبعض المونوفيزيّين. هذا وإنّ المذهب اللافساديّ لم يمت؛ ففي إمكاننا أن نلقاه اليوم أيضًا في مؤلّفات بعض المسيحيّين الشرقيّين (وربما الغربيّين أيضًا) ومواعظهم.

فالبعْد اللاهوتيّ هو الذي يخرج ظافرًا من امتحان الطبيعتين، علمًا

بأنّ هذه النظرة تبدو الأيسر والأسمى والأكثر تشجيعاً للناس. لكنّ البعد الإلهي يعني البعد اللازمي. وحيثما يغيب الزمن يغيب التاريخ. وحيثما يغيب التاريخ، لا تكن هناك مسيحية حقيقية.

٦- سؤالان

في هذه الأحوال، أي في غياب كلّ بُعد تاريخي، يجوز لنا أن نطرح على أنفسنا هذا السؤال: ماذا تصبح مقياسية فكر الآباء التعليمي، لا في المطلق وحسب، - كمرجع عقائدي - بل في التعبير عنه المتأثر بتاريخ تلك الحقبة وثقافتها؟ إن أجبتنا أنّ كلّ شيء هو قياسي، بما فيه الظروف الثقافية والتاريخية، قبلنا بتبرير كلّ نقل حرفي وتردادي لذلك الفكر. وفي هذه الحال، لا حاجة فعلاً إلى حواشي تفسيرية أو إلى مقدمات طويلة.

ولكن ذلك يحملنا على طرح سؤال ثانٍ: هل يبقى في أيّامنا مجال لتفكير لاهوتي مُشبع بالتقليد، ويكون، في الوقت نفسه، مستقلاً عنه للتعبير عن الفكر القديم في لغة جديدة ومعاصرة؟

٧- حلّ ممكن

إليكُم حلّاً ممكنًا: ألا يجب أن نقترح على لاهوتي الشرق أن يسترحوا من أسلوب معاني الكتاب المقدس، الذي ضبطه أوريجانيس في درس الكتاب المقدس؟ هذا يعني أولاً أن نواجه نصّ الكتاب المقدس أو نصّ الآباء، على مثال أوريجانيس، كما نواجه نصّاً أدبيّاً، من دون أن نقُل من قيمته الذاتية. فإنّ أوريجانيس يُعتبر أبا نقد النصوص وقد أجاد فيه. وهذا يعني أيضاً أن نعترف، على مثال أوريجانيس، بأنّ بعض النصوص تطرح مشكلة فهم، تعود جزئياً إلى قِدَمها. إنّ هذا الأسلوب يمنّنا أن نجمّد النصّ ونجعله في عداد المستحاثات. وبالعكس، إنّ النصّ لا يزال حيّاً ويكلّمنا مجتازاً القرون. على كلّ حال، إذا صحّ أن أوريجانيس اعتبر هذا الأسلوب مقبولاً وأنّ كبار القبطيين قد اتبعوه،

أف يكون هناك أي مانع على صعيد الإيمان من العودة إليه؟ من فوائد هذا الحل أنه يتمتع بضمانة كبار أقطاب علم الآباء.

٨- الخاتمة

ما هو إذا فكر آباء الكنيسة في نظر مسيحيي بلداننا؟ هل هو وديعة جليظة يجب نقلها من جيل إلى جيل، أم رأسمال يجب استغلاله واستثماره على أفضل وجه؟ أما الآن فيبدو لنا أن هذا الفكر، ليس في نظر الكثيرين، سرى وديعة يريدون أن ينقلوها سليمة، مع أنها كثيراً ما سُوهت على مرّ القرون، من دون أن يشعر الناس بذلك.

(ترجمة أ. صبحي حموي).

الأقباط بين التقليد والحدثة

الأب جاك ماسون اليسوعي^٥

نسوق ملاحظتين على سبيل التمهيد:

١- بدل أن نتكلم على التقليد والحدثة عند الأقباط، نظن أنه من الأصوب أن ننظر إلى هذه المسألة على مستوى مصر بمجملها. لأننا، على المستوى الثقافي، لا نجد فرقاً بين المسيحيين والمسلمين في مصر، إذ إن الأقباط، على هذا المستوى، لا ينفردون عن غيرهم بأي شيء. وإذا صح أن هناك تنازعات بين التقليد والحدثة - وإن اختلفت ردود الفعل - فإن المشاكل هي نفسها عند هؤلاء وأولئك، لأن الحدثة تتغلغل إلى هنا وهناك بالسبل نفسها والطريقة عينها. فإمكاننا أن نتكلم على الأقباط، من دون أن ننسى أن ظاهرة التقليد - الحدثة ليست خاصة بهم.

٢- لا نستطيع أن نتكلم على الحدثة في مصر، من دون أن تقع في التباس شديد. إذ إن مصر لم تشارك في السير التاريخي - الثقافي الذي مرّت به الحدثة التي اتّسمت، في نظر خوان كارلس سكاتونيه (J.C.) بالثورات الأربع التالية: (Scannone, Concilium 244, p. 107)

+ الثورة العلمية التي تخلّت عن النظرة الكلية إلى العالم.

+ الثورة السياسية التي تخلّت عن امتيازات المجتمع التراتبي.

(٥) باحث في الشؤون القبطية. منتق اللجة المصرية التي نقلت إلى العربية مجموعة قوانين الكنائس الشرقية الكاثوليكية (القاهرة، ١٩٩٥).

+ الثورة الثقافية التي تخلّت عن وصاية السلطات الخارجية، وأدّت إلى استقلالية العقل التي سُمّيت سنّ الرشد عند الإنسان.

+ الثورة التقنية التي أحلّت محلّ العمل، الذي هو بحجم الإنسان جميعَ البنى التّنبئية التي تتطرّر لتصل إلى النظام الآليّ.

فلا يمكننا إذاً، إن أردنا ألاّ تقع في التباس شديد، أن نستخدم مفهوماً تأثّر بالتاريخ إلى هذا الحدّ، ونطبّقه على أمة لم تعيش منه شيئاً، بل خبرت أمراً آخر.

ففي الواقع، عاشت مصر، منذ مئة سنة، تاريخاً آخر من التنمية لا يجوز لنا أن نجهله، أو أن نقيسه انطلاقاً من الغرب فقط. إذ إنّ تركيب السكك الحديدية وتحسين طرق المواصلات قد حرّرت إلى حدّ بعيد مجموعتها البشرية، كما أنّ إدخال التعليم الأنسيّ والعلمي الحديث، وفتح الجامعات، وإنشاء الصناعات الضخمة، ووصول النساء إلى العمل، قد غيّرت في العمق منظرها الجغرافيّ وعالمها الثقافيّ. وكان الانفجار الديمغرافيّ (الإحصاء في ١٨٩٧ سجّل ٩,٧٣٤,٠٠٠ ساكن؛ وفي ١٩٩٦، أكثر من ٦١ مليون ساكن) دافعاً إلى هجرة ضخمة إلى المدن، اتّسمت بتحضّر متزايد ونزوح إلى البلدات العربية، حتّى انطلاقاً من أصغر مدن الصعيد النائية. وهذا ما أدّى إلى تغيير في منظرها البشريّ وإلى انصهار كبير في سكّانها، وبالتالي إلى انقطاع التقاليد العائلية أو القروية، وإلى ابتكار تضامانات جديدة: علاقات بين الأقرباء أوسع، وإنشاء «جامعات»، وازدياد «الواسطات» في جميع الفرص، وسلسلة طويلة من التضامانات أنقذت الفرد الضائع في الجماهير من الانعزال. إنّ جميع تلك الظواهر تؤلّف «حادثة أخرى» خاصّة بمصر، تختلف عن تاريخ الحداثة الغربية، «حادثة أخرى» ذات نوعية تُرغم، حين يدور الكلام على «الأقباط بين التقليد والحداثة»، على عدم خلط الحداثة الغربية بالحداثة المصرية، وعلى عدم الحكم في ذلك بالنظر إلى الغرب وحسب.

والآن يمكننا أن نتاول موضوعنا، ولن نتاوله فقط لنرى ما نستطيع

الحدائنة الغربية أن تقدّم إلى حضارة تقليدية، بل لنرى أيضًا ما تستطيع ثقافة تقليدية أن تقدّمه إلى تلك الحدائنة.

أولاً- سبيل دخول الحدائنة مصرَ

إنّ الحدائنة الغربية تجتاح العالم الثالث كلّهُ، لكنّها ليست نتيجةً لنموّه، بل هي تأتيه من الخارج،-وتُستقبل بطرق مختلفة، في مصر كما في غيرها من البلدان؛ انطلاقًا من قبولها، بفرح وعدم مبالاة، تلك التقنيّات الجديدة التي تسبّل العيش وتزبده ترويحًا عن النفس، وصولًا إلى مقاومة الذين يشعرون بأنّ ثقافتهم الأصلية معرّضة للخطر ويقومون بعمل مضادّ وعدائيّ.

إنّ طريقي دخول الحدائنة مصرَ هما التقنيّات واللغات، ولا سيّما الإنكليزية.

١- التقنيّات

شهدت السنون الأربعون الأخيرة دخول الكهرباء صغرى القرى المصرية - أصبحت مصر في أيّامنا تصدّر الكهرباء - . ومع الكهرباء، دخلت التلفزة، ثمّ الحاسبات الإلكترونية التي أدخلت هي نفسها «الإنترنت»، علمًا بأنّ استعماله يزداد عند شبّان الأوساط البرجوازية طبعًا، بشكل يلفت النظر (أربعون ألف مشترك في أقلّ من ثلاث سنوات). ونجد في مصر جميع نتاج التقنيّات الطليعية الأكثر تقدّمًا، وإن كانت البلاد، على هذا الصعيد، مرتبطة تمامًا بغيرها، لأنّ الإنتاج والبحث يقيان معذومين تمامًا. ومع ذلك، فإنّ التوظيفات الاقتصادية، على ما يبدو، تتقدّم في أيّامنا ثروات الأرض. وإذا صحّ أنّ كبار الأغنياء كانوا، قبل خمسين سنة فقط، أصحاب أراضٍ، فإنّ التوظيفات تتمّ حاليًا في الصناعة، مع أنّ الأموال غير المنقولة تبقى حقلًا مفضّلًا إلى حدّ بعيد. وحتى الزراعة، في الأراضي الجديدة على الأقلّ، تُصبح صناعية. فإنّ انطلاقة القطاع الخاصّ، والخصخصة، قد عملت على تعزيز هذه النزعة.

أما في ما يجري عند الأقباط، فإن جميع الأساقفة صار عندهم فاكس أو بريد إلكتروني، كما أن عنوان البابا شنودة يرد على شبكة الأنترنت، بسبب المحاضرات التي يلقيها أيام الأربعاء. وفي الأديرة، لا يندر أن نلقى أحد الرهبان مع هاتفه الخليوي (النقال). والكنايس تُنتج شرائط فيديو وتوزعها، كما أن البابا شنودة يقوم حاليًا بالمساعي اللازمة ليحصل على مكان في قنوات التلفزة المحلية. ونعرف أن دير القديس مقاريوس، في وادي النطرون، يقوم بدور طليعي في تحسين الزراعة الصحراوية بفضل رهبانه المهندسين الزراعيين وغيرهم. أما العلمانيون الأقباط، فلا يزالون، من هذا القبيل، في الحالة التي نجد فيها جميع المصريين، أي إن بينهم ٤١٪ من الأميين، و٤٢٪ من الذين يعيشون دون مستوى الفقر، وبضعة أشخاص من أصحاب المليارات، وبضعة ألوف من أصحاب الملايين، وطبقة متوسطة يتراوح دخلها بين ألف ليرة مصرية وثلاثة آلاف في الشهر^(١). ولا يتجاوز عدد أفرادها ١٠٪ من عدد السكّان. فمصر لا تزال من العالم الثالث.

٢- استعمال الإنكليزية

أما في ما يتعلق باستعمال الإنكليزية، فلا بدّ من الرجوع إلى تطوّر الجامعات، في الأربعينات، على عهد الملك فاروق، لنشهد انطلاقها. واليوم أصبح جميع طلاب كليات الطب والعلوم التقنية من الناطقين بالإنكليزية، علمًا بأنّ مدارسنا التي تعلّم اللغات الأجنبية قامت هي أيضًا بدور في الوصول إلى الحداثة، وأنّ اللغة الفرنسية في مصر تهتمّ شيئًا فشيئًا.

وفي ما يختصّ بالأديرة، التي أكثر أعضائها هم في أيماننا من خريجي الجامعات، فهي مفتحة على الثقافة الناطقة بالإنكليزية، بما فيها من الإنتاج في حقول الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة وعلم الآثار، أو -

(١) تساوي الليرة المصرية (الجنيه) نحو ٣٠٪ من الدولار الأميركي.

بقدر أقل - في علم اللاهوت. وهذه الكتب متوفرة بغزارة في خزائن الأديرة.

وبفضل هذين الأمرين - الاطلاع على أحدث التقنيات المعاصرة، ومعرفة اللغة الإنكليزية - أصبحت الأوساط المثقفة المصرية على صلة مباشرة بتأج الحداثه، ولا تجبل شيئاً منها.

ثانيًا- ردود الفعل

كيف كانت ردود فعل مصر على دخولنا في الحداثه الغربيه؟

١- كانت أولى ردود الفعل وأشدّها حاسية تبدل الموقف السائد قبل نحو خمسين سنة، في ما يتعلق بنظرة مصر إلى العالم الغربي. فحتى الستينات، كان العالم الغربي يُعدّ مثالا أعلى تحلم مصر بأن تصبح على مثاله أو تُشارك فيه. ولكن، بعد تلك الفترة، أخذ المصريّ يصرح فيقول: «نود أن نصل إلى المستوى العلميّ ومستوى الاستهلاك اللذين وصل إليهما العالم الغربيّ، ولكننا لا نريد أن نصير مثله». ذلك بأن الغرب يدير اليوم - بحق أو بغير حق - عالماً متنجراً يزداد فيه الفرد انفراداً يوماً بعد يوم؛ عالماً يَسْمُ بالإنحاد العمليّ واليَقَم المفقودة والخلاعة؛ عالماً تملأه الأسر المتشككة؛ يرغب المصريّ في مشاهدته في المجلات أو على شاشة التلفاز، لكنه لا يريد أن يراه مصدراً إلى السلوكيات المصرية. في الماضي، كان الناس يهاجرون ليمثلوا بالغرب. أمّا اليوم فإنهم يهاجرون - يهاجرون بكثرة - لكنهم يخشون أن يمثلوا بالغرب. يشعرون بأنهم يستطيعون أن يربحوا مالاً، لكنهم يخشون أن يفقدوا عائلاتهم ومعالهم قيمهم.

٢- في مواجهة تقدّم التقنيات: هناك تحفظ واحد عن التقنيات من قبل رجال الإكليرس، وهو استعمال التلفزة، التي تُعدّ عندهم أداة فساد، إذ لا تجد تلفازاً في الأديرة. وإذا كانت «مدارس الأحد» التي توفر التعليم المسيحيّ للأولاد، لا تعتبر دائماً استعمال التلفزة خطيئة - مع أنها تعتبرها

هكذا أحياناً - فأنيا ترغب عباً منذرةً بأنبا صباع وقت. نكن هذا التحفظ لا يردّي إلى آية نتيجة، إذ إن التلّغاز في أمانا هو عند جميع الناس، وهم يجلسون أمامه بمعدّل ساعتين أو ثلاث ساعات كلّ يوم، إن لم يكن أكثر من ذلك!

أما على غير سعيد، فليس هناك أي قيد. فحتى التلقيح الاصطناعي أو الإخصاب في المخبر - إذا صحّ أنيما ممنوعان لأنّ الاستئناء مشجوب - لا يلتبان أيّ تحفظ آخر. وهما يمارسان في مستشفيات فحبة خاصة، يردّد إليها رجال الإكبيرس والأماقنة، وليس ثمة آية مشكلة.

من الواضح أنّ استخدام جميع تلك التّنيات لا يخلو من التأثير في الثقافة التقليدية. فالراهب الذي يحمل هاتفه الخلويّ (الشّال) لم يعد في البريّة، حتّى إن كان ديره لا يزال فينا. والتلّاحون أو العمال الذين ما زالوا أمّين - ٤١٪ من السّكان - ليسوا، بفضل التلّثرة، أقلّ اتّصالاً بطرق عيش غريبة تماماً عن طرقيهم. وإن لم يكن في إمكانهم أن يشتروا هوائيّ (قرص) الأقمار الاصطناعيّة، فإنّ الشبكات المصريّة تكفي لوضعهم في صلة بالعالم كلّه، وبجميع طرق عيشه وتفكيره.

وإذا كانت الكنيسة قليلة التحفظ على استخدام التّنيات المصريّة، فلاّنيا لا تؤثر في الثقافة التقليدية، في الظاهر على الأقلّ. فمن الغريب أن ينشأ نوع من الانقسام بين الحدانة التّنية والمعتقدات الشعبيّة التقليدية. ومن الممكن أن يستخدم المصريّ التّبطنيّ الأنترنيت ويؤمن بالأدواح، بهـالعفاريّة، وبالعالم ما زال خرافيّاً تكثر فيه المعجزات. وفي إمكانه أن يفيد من التّنيات المصريّة، من دون أن ينشأ لديه العقل الناقد أو أن ينمو.

٣- في مواجهة الثقافة المصريّة: إنّ ردّ فعل الكنيسة خاصّة ومصر عامّة، يقوم بالأحرى على الصعيد الثقافيّ، في وجه الثقافات الأجنبيّة التي يمكن وصفها بالـ«حديثّة». ولكن، قبل أن نلاحظ ردود الفعل، يفيدنا ملاحظة أنّ حسن التاريخ والتشكير الناقد في النصوص أو الأحداث غائبان تماماً في مصر. فمن هذا القليل، لم تتغلغل الحدانة في مصر حتّى الآن.

أ- إعادة تأكيد الهويات: في وجه خطر الحداثة التي تهدد الهويات، تختلف هنا ردود الفعل بين المسلمين والمسيحيين، لكن القاعدة التي يتدنون إليها هي واحدة. فالمطلوب إنقاذ الهوية وإعادة تأكيدها. والموقف الأصولي مشترك هنا. إذ إنَّ انكسار الديانة - أمسلمين كانوا أم مسيحيين - يرفضون إدخال أي نقدٍ لنصوص في كتبهم المقدسة، وأضحَ أنهم يريدون، بوجه خاص، أن يحموا إيمان رعاياهم البسيط، وربما إيمانهم نفسه! فلا بدَّ من الرجوع إلى «الأصل» الذي كان وحده صافيًا. علمًا بأنَّ الزمن لا يمكنه إلا أن يفسده عن طريق التلغف أو العدوى الغريبة.

ويُضيف الإسلام المتطرف إلى هذه الرغبة في العودة إلى النابع رغبةً سياسية، يداخلها سعي للسيطرة على الحكم، منذرًا بأنَّ الحكومات «الملحدة» أثبتت عقائد ذات سائدة عصرية، علمانية وملحدة. لكنَّ السبب الحقيقي هو، في رأينا، تلك الأزمة الاجتماعية التي تعانيها الطبقات الفقيرة التي لا تشارك في الحكم.

أما الأقباط، رغم أقلية - ٥,٩٪ من السكَّان بحسب إحصاء ١٩٦٦ - فإنَّهم لا يملكون السبل إلى المشاركة في أيِّ حكم. فوهم بعيدون تأكيد هويتهم، وهي هوية يريدون أن تكون روحية.

ب- علامات إعادة تأكيد الهوية الروحية في الكنيسة القبطية:

+ التجديد الرهباني: لمَّا كانت الكنيسة القبطية متأثرة في أساسها بالروحانية الرهبانية، فإنَّ تجديد الأديرة كان هو الدليل الأولي على تأكيد الهوية هذا. وليس هذا التجديد مديًا لشده الثالث، بل هو أحد ثماره. إنطلق التجديد في الأربعينات حول متوحد أمي حبشي، يدعى عبد المسيح الحبشي، بالقرب من دير السريان في وادي النطرون. واليوم، نلاحظ أنَّ الرهبان، في شبه أكثريتهم، هم خريجو الجامعات، وأنَّ الأديرة مليئة بالرهبان - ما بين ٦٠ و ١٢٠ راهبًا في كلِّ دير من كبار الأديرة؛ وهناك مواقع رهبانية هُجرت قبل عدَّة قرون يعاد إشغالها وترميمها، أو أديرة

حديقة تنشأ من أساسها في مواقع حديقة - كدير ماري جرجس خطاطبة (مكون المجمع ٢٠ ديرًا للرجال، منها ١٣ ديرًا مستقلًا، و١٣ أعيد إشغالها حديثًا).

أما على صعيد الحياة الرهبانية النسائية، فإذا كانت في الكنيسة الأرثوذكسية ستة أديرة لحياة المشاهدة، فقد ظهرت صيغ جديدة من الحياة المكرسة، بتأسيس جمعية راهبات رسوليات «بنات مريم»، أنشأها أسقف بني سويف المواهبى الأنبا أنناسيوس، على مثال جمعياتنا الرسولية النسائية، وبظهور «مكرسات» يمشن في عائلاتهن أو في مجموعات، ويقفن جانبهن على خدمة الكتاتس، علمًا بأن بعضًا منهن يواصلن عملهن المهني. ومن بإدارة أحد الأساقفة، بحسب الإيبارشيات. وقد أخذ عددهن في أيامنا يتزايد يومًا بعد يوم، من دون أن يمكننا تحديده بدقة.

+ «مدارس الأحد»: إن الوجه الثاني الذي اتسم به التجديد الكنسي القبطي هو التنظيم الثمين الذي قامت عليه «مدارس الأحد» لتأمين التعليم المبحي للأولاد. إنطلقت هذه المدارس في مطلع القرن، على يد الشماس حبيب جرجس، على عهد كيرلس الرابع، كرد فعل على التبشير البروتستانتي خاصة. لكنها اليوم، بفضل الاندفاع الذي أضفاه عليها شرده الثالث، وبفضل إشراف بعض العلمانيين الشبان «الخدّام»، تقدّم كل أسبوع، إلى الأولاد الذين يتردّدون إلى المدارس الحكومية، تعليمًا مُحكمًا يطابق تقليد الكنيسة القبطية الصحيح، من كتاب مقدّس، وعقيدة، وترانيم قبطية، وتاريخ الكنيسة، وسير قديسين، لا بل تقدّم أيضًا إلى الراغبين في تعليم اللغة القبطية قراءة وقواعد وكتابة.

لن نطيل الكلام على جميع وجوه تجديد الكوادر الإدارية التي تشرف على الكنيسة القبطية: من زيادة عدد الأساقفة (٧٢ أسقفًا في السينودس الأخير الذي انعقد في حزيران/يونيو ١٩٩٨)، وإنشاء إيبارشيات جديدة، وانفتاح على بُعد إرساليّ نحو أفريقيا السوداء، وعناية موفّرة «للشّات» (إنّ عدد ٤٠٠,٠٠٠ قبطي في الهجرة هو عدد

تقريباً، ولكنه مرجّح، علماً بأنّ البابا شنودة ينظّم هذا الشتات على الصعيد الكنسي، ويُشَيّ فيه أسقفيات (١٠)، ورعايا (١٩٧)، وأديرة (٢). كلّ ذلك لا يعني مباشرة إعادة تأكيد الهوية في وجه الثقافة المصرية، وإن كان ذلك، ولا شك، نتيجة ردّ فعل: إذ لا بدّ من مواجهة خطر تآكل الهوية، ومن المحافظة على رؤيتها، وإبعاد خطر سقوط الحقّ لفوات الميعاد.

+ الهوية الروحية في تفسير الكتاب المقدّس وعلم اللاهوت: نريد أن نشدّد على أمرين قد يعينانا عن كتب: وهما ردة الفعل التبعيّة على الثقافة المصرية، اللاهوتية والكتابيّة.

نبدأ بالكتابيّة. إنّ متى المسكين هو الذي اتّخذ من هذا التبليل الموقف الأشدّ. إنّهُ رئيس دير الأنبا مقّار في وادي النطرون، ومن جيل شنوده الثالث، وهو مطلع على التفسير الكتابيّ المصري كلّهُ، ولا سيّما البروتستانتي المعتدل والصادر بالإنكليزية.

ففي كتابه المدخل لشرح إنجيل القديس يوحنا، اعترف أولاً بضرورة الاطلاع على التفسير الكتابيّ المصري الغربي، للتمكّن من الإجابة عن التساؤل الذي يشيره، ولا شك، عند طلاب الجامعة الأقباط، لأنهم سيطلّمون عليه حتّى في أحد الأيام، إمّا عن طريق دروسهم في البلدان الأجنبية، وإمّا عن أيّ طريق آخر. «إذ قد أقحم النشد على الكنيسة في كلّ العالم... لا نريد أن يظنّ القارئ والدارس التبطني خالي الذهن من جبهة هذا النقد» (ص ٣٨٠ من الكتاب المذكور).

كيف كان ردة فعل متى المسكين على ذلك «النقد التفسيريّ الكتابيّ المصري»؟

في كتيبه كيف تقرأ الكتاب المقدّس، يلتفت الانتباه إلى أنّه، إن أمكن إخضاع كلّ عمل أدبيّ لقراءة نقدية، فلا تنفيذ الحياة الروحيّة من إخضاع الأسفار المقدّسة لهذه الطريقة، إذ لا بدّ أن تكون كلمة الله رويّة. في نظره، فقدّ التفسير الكتابيّ الغربيّ هذا البعد، لأنّه لم يعد يقدّم

شيئا إلى إيمان القراء وغذائهم الروحي. وفي نظره أيضًا، يتحمل التفسير الغربي نصيبًا من المسؤولية في فقدان الإيمان الذي يصيب شعوب الغرب.

ونلاحظ الأمر نفسه في نظره إلى علم اللاهوت. فيقول إنَّ التقليد الإسكندري، منذما علَّمه آباء الكنيسة الذين عرفتهم القرون الكبرى، حتى التعليم الحالي الذي تَوَمَّه كَلِيَّةُ الأنا رويس، يشهد بأنَّه روحي. وقد يشعر أحيانًا القارئ الغربي الذي يطلع عليه، بأنَّه لا يجد فيه عنصرا لاهوتيا، بل روحانية. لا شك في أنَّ أيام المناظرات المسيحية التي عرفها القرنان الرابع والخامس الميلاديان، على غرار أيام القرون الوسطى (القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين) التي شاهدت المناظرات مع المسلمين، أُنشِحت في المجال لوضع مؤلفات من الطراز المدرسي ومؤلفات جدليَّة؛ كما أنَّ مطلع هذا القرن أنتج أدبًا جدليًا من الطراز التعليمي، موجَّهًا هذه المرَّة إلى الردِّ على البروتستانت والكاثوليك. لكنَّ هذه الحالات الشاذة لا تمثِّل تقليد علم اللاهوت في الكنائس الشرقية.

أليس علينا أن نلاحظ أنَّ علم اللاهوت المدرسي في الغرب نفسه لم ينطلق إلَّا في القرن الثاني عشر الميلادي، عند الاطِّلاع على المتطلبات العقلانية التي رافقت عودة نصوص أرسططاليس إلى الظهور؟ وبعد ذلك، نرى أنَّ حركة الإصلاح، والإصلاح المقابل عند انقضاء المجمع التريدينتي، قد ساعدت على تعزيز ذلك الاتجاه التعليمي (راجع كتاب ف. فاندينبروك: الطلاق بين علم اللاهوت والتصوف). وحتى أيامنا، ما زال علم اللاهوت العقائدي في الغرب منفصلًا عن علم اللاهوت التصوفي. إنَّ علم اللاهوت العصري يغذِّي المعرفة الفكرية، ولكن، هل ينتج في تغذية البعد الروحي؟ لا شك في أنَّ التوجيه الذي أضفاه الأب دي لوباك (de Lubac) والعودة إلى علم آباء الكنيسة (نذكر هنا سلسلة «المصادر المسيحية») قد أسهما في إعادة شيء من النَّفس الروحي إلى علم اللاهوت هذا. وتشهد على ذلك نصوص كتصَّ الدستور الرعوي «الكنيسة

في عالم اليوم، الذي أصدره المجمع الفاتيكاني الثاني. ولا شك أيضًا في أن علم لاهوت بلد من البلدان يجب أن يجيب عن تساؤلات المؤمنين وينسجم مع ثقافتهم، علمًا بأن هؤلاء المؤمنين هم حريصون على حياتهم الروحية. لكن علم اللاهوت الغربي الذي ينسجم مع العالم الغربي، لا يجب عن أسئلة الشرق. إذ إن الحداثة تختلف باختلاف البلدان. نستطيع أن نصدر النتائج، لكننا لا نستطيع، بالطريقة نفسها، أن نصدر النتائج الثقافية.

يرى عن المصطفى لوبس سلامة، الرئيس السابق للمعهد الإكليريكي الكاثوليكي في المعادي، الذي كان، في الوقت نفسه، أستاذ اللاهوت. أنه صرح في العام ١٩٦٨ بأن علم اللاهوت في الشرق يجب أن يكون روحانيًا.

ومن بين مؤلفات البابا شنودة الثالث، يحتل مؤلفه الأول مكانة مميزة، وقد أصدره ولم يكن بعد راهبًا، بل كان ينتمى بمدارس الأحد، وكان عنوانه انطلاق الروح، (ظهير منه حتى الآن تسع طبعات). هذا الكتاب موجّه إلى كوادر مدارس الأحد، وهو يشدّد على أن الغاية من التعليم هي معرفة الله. ويتخذ فيه شنودة نهج كنيسته التقليدي الخالص، ويبني مثله الأعلى الانعزال في البرية والابتعاد عن العالم. ويُظهِر حذرًا أكيدًا من الإدراك العقلي المبالغ فيه. فالروح وحده يستطيع أن يعرف الروح القدس، ومما ورد فيه: «أنا أحاول، في معرفتك، أن أخرج عن نفاق الكذب بكل ما فييا من عمق، بل أن أخرج أحيانًا عن حدود معرفة العقل، لكي أعطي الروح في انطلاقها مجالها الأوسع الذي تنفّس فيه العقل بمراحل» (ص ٢). «عليك أن تُفرغ ذاتك من كل شيء، من كل ما أرسبه فوقك العالم من رغبات وعلوم وأحاسيس» (ص ٢٥). «أخشى ما أخشاه، يا صديقي المجاهد، أن طريقة بعض الناس مستحوّل الدين إلى علم يدرسه ويُمْتَحَنون فيه كسائر العلوم، وما الدين إلا روح وحياة كما تعرف» (ص ٦٢). لكأننا نجد هنا نبرات تذكّر بالجهل العالم الذي وضعه تقولا دي كوز. ففي نظر شنودة، كما في نظر متى المسكين، يجب أن

يكون علم اللاهوت - علم الله - صلاة ومشاهدة، قبل كل شيء، إذ إننا لا نستطيع أن نعرف الله بغير هذه الطريقة.

من مواطن الضعف البارزة في هذه الروحانيّة المنبثقة من المؤسّسات الرهبانيّة، نزوعها إلى تجاهل العالم، ولا عجب في ذلك، إذ إنّا ولدت في البريّة، خارج العالم. فهي موجّهة تمامًا إلى بُعد روحيّ يعمل إلى السليّة. إنّ الكنيسة القبطيّة لم تعش الفرح والرجاء (دستور الكنيسة في عالم اليوم الذي أصدره المجمع الفاتيكاني الثاني). ولكن لا يجوز لنا أن نقول بأنّا لا تملك علمًا لاهوتيًّا، إذ إنّ علم اللاهوت عندها يبقى متّحدًا بالمعرفة، لا بالمعرفة العقليّة وحسب، بل بمعرفة الله الوجوديّة.

٤- هل الكنيسة القبطيّة تنطوي على نفسها؟ يُخشى أن ينطوي الأقباط على أنفسهم، بسبب تأثرهم بالحرمان الذي تدفعهم إليه ديانة إسلاميّة كثيرًا ما تبدو غدوانيّة. ولا شك في أنّ ذلك صحيح عند عامّة الشعب خاصّة، ويمكن الشكّ منه بتطوير الكوادر الكنسيّة الذي يقوم به البابا شنودة لتأمين إشراف أفضل على رعاياه. ولكن يجب علينا مع ذلك، أن نسأل عن صحتّة ذلك القول.

إنّ البابا شنودة الثالث يرفض أن يكون شعبه في وضع أقلّيّة يُغلق عليها تمامًا في مكان معزول. ولقد اتّخذ أيضًا مواقف سياسيّة جعلت منه زعيمًا من المرتبة الأولى على الساحة المصريّة وعلى الساحة الأجنبيّة. فعل ذلك أولًا، حين طالب، من أجل الأقباط، بتمثيل وافي في منطّمات الدولة، ثمّ، في السنوات الأخيرة، حين اتّخذ موقفًا من مشكلة القدس، المدينة العربيّة (لا بل حظّر على الأقباط، تحت طائلة الحرمان، الذهاب إلى إسرائيل. وبسبب ذلك، حين يذهب الأقباط إلى القدس، لا يتناولون. وبعد عودتهم إلى مصر، يسقط جرمهم تلقائيًّا). إنّ اتّخاذ المواقف السياسيّة يدلّ أقلّه على شيء، هو أنّ الكنيسة القبطيّة لا تُغلق على نفسها في ليرجيتها فقط!

لا بدّ أن نُضيف إلى ذلك رغبة البابا شنودة في أن يُعيد إلى كنيسته

بعدها الإرسالي. فلقد عيّن أسقفًا كلّفه الإشراف على الإرساليّات في أفريقيا السوداء، لا للاهتمام بالأقباط المقيمين فيها وحسب، بل للتبشير والتعميد (من بين البلدان: جنوب أفريقيا وكينيا وأوغندا وغانا وزائير...).

وعلى الصعيد المسكونيّ، فإنّه حاضِرٌ في مجلس الكنائس المسكونيّ في جنيف - ولقد كان أحد أعضاء الرئاسة. ولئن قطع كلّ علاقة بالكنيسة الكاثوليكية منذ ١٩٩٣، فإنّه يولي انتباهًا خاصًا كلّ ما يجري في الأرثوذكسية البيزنطية. (كانت ١٩٩٣ سنة قطع علاقات موسكو برومة، على أثر النزاعات التي نشأت في أوكرانيا عن استعادة كنائس الملكين وممتلكاتهم). وفي الوقت الحاضر، بعد أن رُفع الحِرم القائم بين الكنائس الشرقية القديمة والكنائس الأرثوذكسية الخلقيدونية، يستعدّ البابا شنودة لتحقيق اتحاد أكمل بالأرثوذكسية البيزنطية. ولقد ألّف من مدّة غير بعيدة لجنة دائمة معها من أجل الاتحاد، واعترف رسميًا بالمجامع المسكونية الأوائل الستة.

فالسّطة الكنسية القبطية - بشخص رئيسها الأعلى - حريصة على البقاء متفتحة على العالم، وإن أضفنا إلى حرص السلطة الكنسية هذا، المكانة التي يحتلّها العلمانيّون، لا يعود من الجائز أن نقول حقًا بانطواء الأقباط على أنفسهم - على الأقلّ في ما يختصّ بالنخبة.

ومع ذلك فهناك تحفّظ من هذا الانفتاح على العالم، على الأقلّ بشكل سؤال: هل يسجّم هذا الانفتاح مع انفتاح عقليّ على الآخر في اختلافه، أم أليس هو سوى حاجة إلى الظهور والترشح؟ نخشى الجواب عن هذا السؤال!

٥- العلمانيّون الأقباط وردود فعلهم: إلى جانب البابا شنودة، ولكن خارجًا عن نطاق العمل الإكليريكيّ، نجد في مضر العلمانيّين الأقباط الملتزمين بالحياة العامة، والعلمانيّين المحكّكين بالحدّاث المصرية، وكثيرًا ما يتمون إلى ثقافة مزدوجة أو يكونون غريباء تمامًا عن ثقافتهم التقليدية.

وعدددهم غير قليل.

فعند هؤلاء العلمائين، نَمِيزُ ثلاثة ردود فعل على الدخول في
الحدّاة:

هـ هناك مَنْ يسعون إليها بصفتها زبًا من الأزياء. فهم يَتَّبِثُونَ علاماتها
الخارجية، كالتعبير الإنكليزية والملابس وطريقة الحياة الأميركية. لقد
أصبحت مصر سَنَمَرَةً أميركية، وإن شعر الناس بأنّ السياسة الأميركية
مفقوتة. وهذه الفئة من الناس يمثّلها شبّان الطبقات البرجوازية، أمسيحية
كانت أم مسلمة. فإنهم أسعد مستهلكي ثمار الحدّاة الأكثر سطحية. علماً
بأنّ أكثرهم جذية يسعون إلى الإفادة منها بالاندماج في الصناعة أو
المعلوماتية، أو في كلّ ما يعود بدخل على الصعيد الاقتصادي. إنهم
واقعيون عَمَلِيّون.

هـ وهناك مَنْ يعتبرونها خطراً على هويّتهم الثقافية. وردّة فعلهم
الأكثر انتشاراً هي الرفض التام. إنّها ردّة فعل المذهب الإسلامي
المتطرّف المتصلّب، وهي، إلى حدّ ما، ردّة فعل الإكليروس المتحدّر من
الحياة الرهبانية. قد يمكننا القول إنّ الرهبان يمثلون عند المسيحيين
الموقف الذي يتّخذه المتطرّفون عند المسلمين.

هـ وثمة أخيراً أقلية صغيرة - مسيحية ومسلمة على السواء - وهي
التي يجب أن تثير اهتمامنا أكثر من غيرها - تقبل الحدّاة، لكنّها ترفض
طريقة الحياة الأميركية. يقبلون ما في الحدّاة من دقّة منطقية وعلمية،
لكنهم يريدون أن يحافظوا على خصوصيّة النفس المصرية. وهم يريدون
حدّاة مصرية، لأنهم يدركون أنّ أغلبية القضايا التي تصدرها الحدّاة
الغربية لا تعني تاريخهم. ذلك بأنّ هذه القضايا متأثرة إلى حدّ الإفراط
بتاريخ فلسفة أوروبا أو العالم الجديد، أو بخلافاتهما السياسية الدينية.
نعم لإدخال روح النقد، نعم للمنطقية، ولكن لدرس المجتمع المصري،
ولإزالة طابع الأسطورة عن أفقه الثقافي، مع المحافظة على عمق النفس.
وهؤلاء لا يضعون الأولوية، في البعد الديني - الذي يجدونه مُضراً -

وحسب، بل في الثقافة. ويبدو أنّهم فقدوا الأمل تمامًا، لأنّهم يشعرون بالانعزال. ومع ذلك فإنّ بعضهم يناضلون بشجاعة. في الفئة الأخيرة هذه تندرج أكثرية العلمانيين الأقباط اليساريين الذين يثيرون، من جملة ما يثيرون عليه، على ميل البابا شنودة إلى التسلّط.

ومن بين أولئك الأقباط الملتزمين بالحياة العامة أو السياسية، فإنّ أغلبية الذين تبرز أسماؤهم يجدون في الصحافة الطريق إلى التعبير عن آرائهم. فسيد سُبُل، صهر وزير الإسكان، له صفحة خاصّة به في جريدة الأخبار؛ جمال أسعد، وهو شخصيّة بارزة في السياسة بقُويّة، شمال أسيرط، يكتب في الشعب؛ ميلاد حتّا، وزير الإسكان الأسبق، يكتب في الأهرام؛ وكلاهما يتمي إلى تيار العلمانيّة وهما من معارضي ميل البابا شنودة إلى المغالاة في الاتجاه الإكليريكيّ؛ وسمير مرقس، أمين سرّ مجلس كنائس الشرق الأدنى، وعضو حركة «العدل والسلام» الأسبق، يكتب في اليسار العربيّ؛ ورؤوف توفيق وهو رئيس تحرير مجلة صباح الخير؛ ومفيد فوزي، وهو صحافيّ في حديث المدينة وعميد برمجة التلفزيون، وهو كاتب لاذع ومحرّض تُنظر مقالاته كلّ أسبوع؛ والمؤرّخ يونان ليب، وله صفحة خاصّة في الأهرام. ولا بدّ من ذكر المخرجين السينمائيين (أترك جانبًا يوسف شاهين، لأنّه غير قبطيّ)، منهم: خيرى بشاره وداود عبد السيّد؛ ونذكر من الفنّانين: عدلي رزق الله، وجورج بهجوري، الرّسّامين، وأدم حنين، النّحات، والفريد فرج، الروائيّ. جميع هؤلاء الأشخاص المعروفون والمحتكّون بثقافة بلدتهم وسياسته هم أقباط لا يزالون مؤمنين، ولكنّهم، في الوقت نفسه، غريباء عن تيار كنيستهم الإكليريكيّ والرهبانيّ والمهتمّ بالتجديد الروحيّ. وبمعنى آخر، يمكننا أن نقول إنّهم يشاركون في دخول الحداثة مصر. احتكّوا بثقافة أجنبيّة عن طريق دروسهم في مصر وفي خارجها، فأصبحوا عاجزين عن المشاركة في تلك النظرة إلى العالم، وهي تشمل مجمل الشعب المصريّ، المسيحيّ والمسلم، حيث يعمل الله كلّ شيء ويتدخل بطريقة عجائيّة في كلّ لحظة. فأولئك يرون أنفسهم منفصلين عن ثقافة كنيستهم

ويتحملون تعاليمها بمشقة. نذكر، على سبيل المثال، زوجين نعرفهما، قررا أن يصبحا كاثوليكيين، لمناسبة زواجهما، لا لأسباب عقائدية، بل لسبب حضاري.

ذلك الوسط كله يمثل وجود الحداثة في مصر، ولكنه يبقى، في إجماله، مؤمنا ويرفض التساهلية الأخلاقية وفقدان الحس عند الغربيين. غالبًا ما يكون هذا الوسط مائلًا إلى اليسار، وإلى العلمنة في تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية في مصر. ولذلك، فإن مشكلة تحديات الحداثة تبقى تامة في نظره، كما هي في نظرنا.

محاولة لاستنتاج خاتمة

إن وجودنا في بلد «ثقافته تقليدية»، في أيام تشهد انحطاط قوة الحداثة، قد يساعدنا على البحث عمًا هو أبعد. ليس المطلوب أن نضرب صفحا عن جميع مكاسب الحداثة، فلا بد أن يصل إليها أيضًا العالم الثالث، ولكن المهم هو أن نعرف كيف الوصول. إن متطلبات العقل، والتقنيات العلمية، والانفتاح على الديمقراطية، هي قيم لا يستطيع الإنسان أن يتخلى عنها. ولكن استمرار الظاهرة الدينية قد يستطيع، من جهة أخرى، أن يعيد إلى الإنسان بُعد الحقيقى بصفته كائنًا روحيًا، وبالتالي، أن يعيد إلى كل ما يمت إلى الإنسان - من علوم وديمقراطية وتقنيات - تلك الآخرة الحكيمية والرمزية التي لم تستطع الحداثة أن تفرحها له. لا بد من البحث عن أنثروبولوجية تعيد إلى الإنسان بُعد الروحي.

ما دام تفسيرنا الكتاب المقدس وعلم اللاهوت «عصريين»، فلن نستطيع أن يغذي حياتنا المسيحية. ذلك بأن في ثقافتنا العصرية نوعًا من الانفصام بين حياتنا الفكرية وحياتنا الروحية. إن ثقافتنا معلمة، فلا ترك مجالًا لأي عمل إلهي في العالم، ومع ذلك، نصلي وتقيم القداس، وهذا

نسم غير منطقي تمامًا من حياتنا. فكيف نربط ثقافتنا بحياتنا المسيحية؟ هذه هي، ولا شك، المشكلة التي تطرحها الحداثة علينا.^(٢)

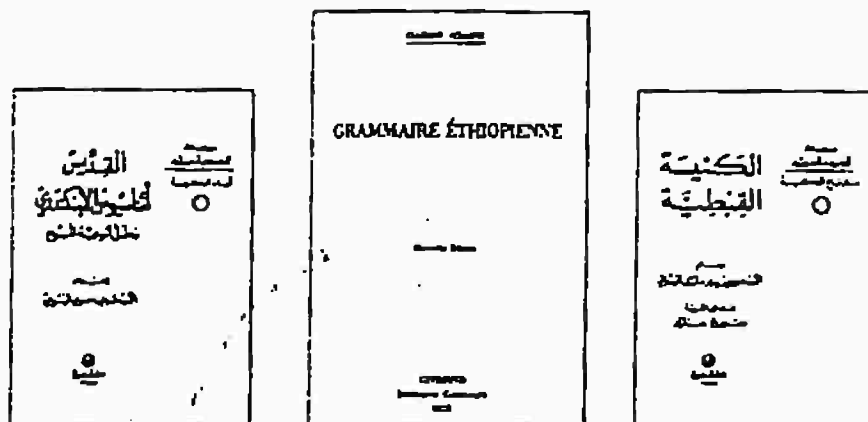
نسأل هل قدرنا حقّ التقدير طلب الحداثة المصرية؛ وهل اقتصر أفقنا على استيراد ثقافتنا الغربية كما هي؛ وهل بقي تقيّمنا الثقافة المصرية تقيّمًا سلبيًا حتّى الإفراط، ومرکزًا على غياب حسن النقد، وذلك، سواء أعطينا الأولوية الدين - من علم لاهوت أو تفسير كتابي - أم أعطيناها الثقافة. يخشى علينا أن نخلق أشخاصًا لا جذور لهم، حتّى بيتنا، رجالًا أو نساء لا يعودون يعرفون إلى أيّ عالم يتمرن، أشخاصًا هجاء.

وهذا سؤال آخر نطرحه على أنفسنا، يختص بإقليمنا في إجماله. لا نظنّ أنّ أوضاعنا تشابه. فبين سورية أو لبنان ومصر، نشعر بأنّ ثقافتنا، وإن كان لها عنصر أساسي مشترك، يختلف بعضها عن بعض اختلافًا يُذكر. إنّ تفكيرًا لاهوتيًا لا يمكن أن يكون إلّا تفكيرًا لاهوتيًا متأثرًا بالأوضاع - على غرار الأخلاقية! فلا بدّ أن تكون علومنا اللاهوتية وتفسيراتنا الكتابية وروحانياتنا مختلفة. ونظنّ أنّه يجب علينا أن نشل ذلك احترامًا لحرية كلّ قطر من أقطار إقليمنا.

(ترجمة أ. صبحي حموي)

(٢) طالما شمر اليسوعيون في مصر بمشكلة الصلة بين التقليد والحداثة في المجتمع المصري. تشهد على ذلك أطروحة الأب فاضل سباروس: الكنيسة القبطية والعالم المعاصر التي صدرت - بالفرنسية - منذ عشرين سنة، العام ١٩٧٨. والأمل معقود على أن يتابع الباحثون تطوّرات القضية بما تستحقّه من الاهتمام.

من منشورات دار-المشرق



الحدثاء والراث: وء الإسلام في أمانا

الأب كرستان فان نهن البسوعى*

إن الإسلام في أمانا هو واقع في غاية التعمد، وتنوعه أشد بكثير مما يتصوره معظم المراقبين ومما يظهر لأول وهلة، من خلال الخطاب الإسلامى المعاصر. إنه واقع بالغ التطور، وهو يتج من التفاعل بين عناصر متعددة. وقد ساعدتني رحلة قمت بها هذه السنة إلى أندونيسيا، وهو أكبر بلد مسلم في العالم، على إدراك ذلك إدراكًا حيًا. وفي هذا المجال كثيرًا ما ألاحظ خطر نوع معين من «الجوهرية» (essentialisme)، أي من الرغبة في تحديد نوع معين من «جوهر» الإسلام وحصر الإسلام في هذا الجوهر المزعوم.

لذلك أظير كثيرًا من الادعاء إن أردت أن أعرض، في داخل حدود هذه المقالة، نظرة شاملة إلى العلاقة بين الحدثاء والراث في الإسلام اليوم. ولذلك لا أروي هنا إلا بعض معالم هذه الإشكالية، كما ألاحظها. فأبدأ بذكر صورة مألوفة نجدها في ذهن عدد من الناس، عندما يتكلمون على العلاقة القائمة بين الإسلام والحدثاء. ثم أشير إلى عدد من «المواضع» التي يتركز حولها النقاش الخاص بهذا الموضوع، مما يساعد أيضًا على تحديد بعض النتائج.

(٥) باء في الإسلاميات. أستاذ في كلية العلوم الإنسانية واللاهوتية بالمعادي (القاهرة)، وفي معهد الترية الدينية بالسكايني (القاهرة).

صورة مألوفة عند بعض الناس

عندما ينظر باحثون من غير المسلمين إلى قضية الإسلام والحدثة، كثيراً ما يرون أن الإسلام - أيًا كان استعماله بعض ثمار الحدثة، وخاصة التكنولوجيا الحديثة - يمثل رفضاً للحدثة من حيث هي عملية ثقافية. وإذا نظروا إلى الإسلام عامة هذه النظرة، أكدوا بمزيد من الإلحاح هذه الفكرة عن التيار الإسلامي (islamisme)، أي عن كل نظام يحاول تخنيق مجتمع إسلامي مبني على بعض النقيض الإسلامية والشريعة الإسلامية.

يمكن تلخيص الأسباب التي على أساسها يعتبرون (في هذه الصورة المألوفة عند بعضهم) أن الإسلام - وخاصة التيار الإسلامي - يمثلان رفض الحدثة، في النقاط الآتية:

(١) حيث تكون الحدثة متجنية بكل وضوح نحو المستقبل، يعتبر أصحاب هذه الصورة أن الإسلام هو عودة إلى الماضي، بما يجعل من ماضي الأمة نموذجاً شاملاً للمجتمع، فيحول بذلك دون الإبداع والابتكار ويمنع من ابتكار نماذج اجتماعية وثقافية جديدة ومتنوعة.

(٢) حيث يكون التمييز بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، أو، على مستوى أعمق، بين الدين والمجال السياسي، وهو «موضع» من المواضع التي برزت فيها الحدثة، فأخذت ملامحها المتميزة، يعتبرون أن الإسلام هو رفض لمثل هذا التمييز بين الدين والسياسة.

(٣) يعتبرون أن الإسلام - وخاصة التيار الإسلامي - هو رفض لبعض قيم الحدثة الأساسية، كاحترام الجذري للغيرية وحرية الفرد (وخاصة الحرية الدينية)، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وتحرير المرأة الشامل.

(٤) وأخيراً، يعتبرون أن الإسلام هو رفض العقل النقدي، ولا سيما رفض ممارسة العقل النقدي في مجال النص المقدس، ويعتبر أصحاب هذه الصورة أن هذا الرفض يُنلق الصلة بذلك النص التأسيسي ويجتدها.

إنَّ هذه الصورة هي التي كثيرًا ما تتحكَّم في نظرة عدد من الناس إلى العلاقة بين الإسلام والحداثة، وأرى أنَّ هذه الصورة لها تأثير في بعض النظريات المختصَّة بما يسمونه «اصطدام الحضارات والثقافات». إفتناعي الشخصي هو أنَّ هذه الصورة لا تحترم واقع العالم الإسلاميَّ وأنها صورة نابعة من النزعة «الجهريَّة» (essentialiste) المذكورة، وفيها كثير من التبسيط والتبسيط، وأنها، بذات الفعل، صورة ظالمة وخطيرة. وهذا لا يعني أنَّها لا تثير عددًا من المسائل الحقيقيَّة الواقعيَّة، فثَّيرز بعض النشاط الحثَّاسة، والمواضع التي يتركز عليها النقاش والبحث في داخل الإسلام.

بعض التطوُّرات والأبحاث داخل الإسلام في أيَّامنا

أريد، في هذه المقالة، أن أظير بعض الملامح التي تسمُّ بها حركة البحث والتنوُّع داخل الإسلام في أيَّامنا، بكلِّ ما قد يتجَّ عن ذلك من المناقشات، بل من النزاعات في بعض الأحيان. وأستقي أمثلي من كلِّ من الإسلام التقليديِّ، ومن التيار الإسلاميَّ (islamisme)، ومن إسلام بعض المفكرين.

(١) عن الإسلام التقليديِّ، اختر مثلاً من خارج الإسلام العربيِّ. اكتشفته عند زيارة لأندونيسيا فمت بها هذه السنة، وتأثرت تأثراً شديداً بهذا الاكتشاف، ويبدو لي أنَّ الإسلام غير العربيِّ قد يصير منبع الإلهام وتجديد للإسلام العربيِّ، بعد أن كان الإسلام العربيِّ غالباً مرجعاً لغيره من المجتمعات الإسلاميَّة.

إنَّ أندونيسيا، التي يزيد عدد سكَّانها عن ٢٠٠ مليون نسمة (منهم حوالي ١١٥ مليوناً في جزيرة جاوه وحدها)، ما زالت في أغلب سكَّانها مجتمعاً ريفياً (وإن كانت حركة الهجرة إلى المدينة شديدة هناك أيضاً). ففي أندونيسيا منظمتان إسلاميتان كبيرتان: إحداهما التي اسمها «المحمديَّة» (أنشئت سنة ١٩١٢)، لها تأثير بعيد في المدن، والأخرى

التي هي الكبرى واسمها «نبضة العلماء» (أنشئت سنة ١٩٢٦)، تمثل ذلك الإسلام الريفي خاصة (ويقدّر بعضهم عدد أعضائها بـ ٣٠ مليوناً). إنّ «نبضة العلماء» هي الحركة التي تنتمي إليها أغلب المدارس التي تسمى «بيسانترين» (pesantren) والتي هي مدارس داخلية دينية إسلامية نجدها خاصة في الريف. تعيش هذه المدارس في تفاعل عجيب ورائع بيننا وبين التري التي تعمل فيها. ويبدو أنّ عدد هذه المدارس الداخلية الإسلامية يقارب الـ ٧٠٠٠ مدرسة. ويرتبط كلّ «بيسانترين» ارتباطاً شديداً بالشيخ الذي يديره - والذي يسكن في لغتيم «كيائي Kiyai» (أو «نيائي Niyai» في حال كونه شيخاً)، لأنّ هناك عدداً من هذه المدارس للبنات - وكثيراً ما يأتي التلاميذ إلى هذه المدارس منجذبين إلى كيائي معين. وكانت هذه المدارس أصلاً (وأحياناً ما لم تزال) تقليدية إلى حد بعيد، فدرس ما يسمونه هم أنفسهم «الكُتب الصغراء» («kitab kuning» في لغتيم)، وهي كتب كبار الفقهاء القدماء من المذهب الشافعي (الذي هو المذهب الفقهي السائد في أندونيسيا).

والحال أنّ بعض هؤلاء الشيخ (كيائي)، العاملين في إطار هذه المدارس، قد جعلوا من هذه الـ «بيسانترين» مراكز للتنمية؛ إمّا بما يدخلون فيها من نظم مدرسية حديثة جداً (وهذا ما يكون دائماً في صلة بشؤون ديني متعمق فيه)، وإمّا بما يربطون فيها بين التنشئة العقلية والزراعة (ممارسة الزراعة و/أو تعليم الزراعة) أو أنواع أخرى من النشاط الاقتصادي. ومن ناحية أخرى، يبحث بعضهم، في إطار هذه المدارس، عن الوصول إلى ما يسمونه هم أنفسهم «contextualisation»، أي ربط الدروس الفقهية بالإطار (contexte) الواقعي، بكلّ ما فيه من التطوّرات والتحولات. وفي كلّ ذلك بدء تغيير تدريجي لافت النظر في داخل معنى كلمة «الفقه»، لأنّي لاحظتُ هناك أنّ معنى كلمة «الفقه» يتجه نحو التوسّع، فيقتل من مجرد «العلم والتفكير في الأمور القانونية الشرعية» إلى تفكير أوسع من ذلك، فيصبح نوعاً ما قد نسميه، في الإطار المسيحي، «علم اللاهوت الأدبي والاجتماعي» (ولا ننسى أنّ معنى «الفقه» في

الإسلام كان أوسع بكثير من المعنى الذي أصبح مأثورًا بعد ذلك. وفي هذا الباب، أذكر النكباتي الحاج محمد أحمد سبيل محفوظ، الذي قابله والذي يحاول بلورة ما نُسبه بالعربية «فقهًا اجتماعيًا» (بالاندونيسية «fikih sosial»)، ففتنّه، في نوع من علم اللاهوت العملي (بحسب المصطلح المسيحي)، جميع المشاكل والمسائل التي يواجهها المجتمع الراهن في أيماننا. فأشعر أنّ في كلّ هذا حركة كبيرة تتناول مجموعة من الأفكار التقليدية، من دون أن يحول دونها الكثير من التحفظات والمخاوف.

ومن ناحية أخرى، نرى عددًا من خريجي هذه المدارس (اليسانترين) يواصلون دروسهم في «الأكاديميات الدينية الإسلامية الوطنية» بمختلف كلياتها الدينية، وانطلاقًا منها، لا يقلّ عدد الذين يكملون تخصصهم بالدروس الإسلامية في أوروبا أو أمريكا (جامعة ماك جيل Mc Gill خاصة في مدينة مونتريال Montréal الكندية).

في الحقيقة لا أرى كثيرًا ممّا يعادل هذه الظاهرة في الإسلام التقليدي الذي يعرفه العالم العربي، حيث الذين يلتزمون فكرًا حديثًا في العمق يجدون أنفسهم عادةً، في يوم من الأيام، خارج الإسلام التقليدي وفي صراع معه. ومع ذلك فإنّ هناك «مُتَنَكِّرين» يحرصون على وضع تنكير حديث في داخل قوالب التفكير التقليدية، تجنّبًا للعمل بمعزل عن الآخرين. ومن أمثالهم الليبي عارف علي النّأيّد الذي أعدّ دكتوراه بالتفسير في ماك جيل (لا بل كرّس سنة كاملة لدرس الروحانية المسيحية في الجامعة الفريغورية الباباوية برومة) وحرص على أن يُعرف بأنّه «سني مالكي أشعري شاذلي».

وما أعنيه بكلّ ذلك هو أنّ الإسلام التقليدي يستطيع أن يكون الإطار الذي يُعدّ فيه تطوّر إيجابي خلّاق بين التقليد والحداثة، ولو بدا حتّى الآن أنّ مؤسسات الإسلام التقليدي في العالم العربي - ولا سيّما الأزهر - لا تساهم إلّا قليلًا في مثل هذه الحركة (بل تفضّل في أيماننا أن تستفيد من جميع الإمكانيات التي توفرها التكنولوجيا الحديثة، من أن تصبح مثارًا

للجدل من قِبَل القِيَم التي أبدعت تلك التكنولوجية، كما أشار إلى ذلك
مسلم مصري هو نيل عبد النشاح).

(٢) وهناك تطوّر ثانٍ أحبّ أن أشير إليه، وهو تطوّر التيار الإسلامي
نفسه. حين أنكلّم على الإسلاميين، أقصد ما هو أوسع بكثير من ظاهرة
«المتطرفين»، ولا سيما «الإرهابيين». فأشهر حركات التيار الإسلامي هي
حركة الإخوان المسلمين، التي أنشئت بالإسماعيلية في ١٩٢٨ عن يد
حسن البنا (المتوفى سنة ١٩٤٩). هذه الحركة في مصر أنشأت فروعًا أو
مؤسسات مشابهة في عدّة بلدان من العالم العربي، لا بل في خارجه،
وشاهدت أيضًا نشأة منظمّة الإخوان المسلمين الدولية. ثمّ ظهرت، في
السينات بوجه خاص، حركات أشدّ صبغة راديكالية، وأشدّ تطرّفًا،
أمسى بعضها إرهابية، كالجماعة الإسلامية أو الجهاد وغيرهما. ولكننا
نجد غالبًا، من ناحية أخرى، حول الإخوان المسلمين، عددًا لا يُحصى
من الأفراد الإسلاميين، ولا سيما من المفكرين. وإلى جانب هذا كلّه،
هناك بعض الحركات الإسلامية، ينتمي أكثرها إلى جنوب القارة الهندية،
كالتبليغ. وأخيرًا، عرفت هذه السنوات الأخيرة، في مصر، مجموعة
كبيرة من الإخوان الشباب، كثيرًا ما كانوا أصحاب كفاءات علمية رفيعة
إلى حدّ ما، تنفصل عن المنظمّة وتحاول أن تؤسّس حزبًا جديدًا، حزب
الوسط، تحرص على أن ينضمّ إليه أعضاء مسيحيون.

وفي جملة ذلك التيار الإسلامي، نجد، في آن واحد، تنوعًا كبيرًا
إلى حدّ ما في النزعات والخيارات، وفي التطوّرات الحقيقية، وهي ليست
مجرّد تكييفات منهجية، ولكنها تسند إلى شعور بتحديات العالم المصري،
وتفكيرًا رزينًا، وحوارًا صحيحًا مع الآخرين، وانفتاحًا صادقًا.

لا يُطلب منّا أن نكون ساذجين وأن تُنكر كلّ ما في شرائح واسعة من
الحركة الإسلامية من جيّل في خدمة المصالح الشخصية ومن صراعات
للوصول إلى السلطة. ومع ذلك، فمن الخطير أن نقول إنّ الحركة
الإسلامية ليست إلاّ ذلك.

فمنذ نقطة الانطلاق بدت حركة الإخوان المسلمين لبعض أعضائها أو لبعض مؤيديها أنفع وسيلة لمقاومة نفوذ الغرب. فقد كان بينهم أناس أذكيا ونزهاة ومتفتحون. . . أما اليوم فإني أرى أن الخيار الإسلامي لا يعني، في نظر بعض الإسلاميين، لا عودة إلى الماضي ولا انغلاقاً على النفس. فإن الشريعة عندهم لا تعني مشروع مجتمع جاهزاً، بل عددًا من المبادئ لا بدّ لأي مشروع مجتمع من أن يأخذها بعين الاعتبار لكي يكون صحيحاً، علماً بأنّ كل مشروع مجتمع يجب استئنافه حتّى في كلّ مرحلة من مراحل التاريخ، وهذا ما يعتنقه هؤلاء الإسلاميون. وكذلك يؤكّد بعضهم بوضوح أنّ مفهومهم للمشروع الإسلامي لا يجوز أن يشمل على أيّ استبعاد لغير المسلمين من المشروع السياسي.

وأريد هنا أن أذكر أولاً محمّد سليم المرّاء: ذلك بأنّ فكره في تقدّم دائم، ثمّ إنّنا نجد عنده عدّة أمثلة عن اجتهاد حقيقيّ إلى أبعد حدّ. ودليلاً على ذلك، أودّ أن أروي كيف أنّه، إزاء موقف اتّخذه مرشد الإخوان المسلمين الحاليّ، أكّد وأثبت، في مقال نشرته إحدى الجرائد الكبرى، أنّه لا يجوز اليوم، في شرع إسلاميّ صحيح، أن يدور الكلام على وضع «دئمة» لغير المسلمين، وأنّ الوضع المقبول الوحيد الذي يعقّب لهم هو المواطنة.

وما يعنيه، في نظر بعضهم، مشروع مجتمع إسلاميّ وتطبيق الشريعة هو رفض مجتمع خالٍ من النّيم ومن أيّ نظام مراجع متعالٍ لهذه النّيم. وهم يشعرون بأنّ المجتمع الغربيّ قد فقد أساس المراجع المتعاليّ لقيّمه، فوقع في النّسيّة، إن لم نقل في العدميّة. وفي نقاش بيني وبينهم، صرّح أحدهم بأنّه مستعدّ لاستبدال عبارة «مشروع إيمانيّ» بـ«مشروع إسلاميّ». وغالباً ما يُفاجأون بطيبة خاطر، حين يكتشفون تعليم الكنيسة الاجتماعيّ، ويرون أنّ ذلك يوافق اهتماماتهم إلى حدّ بعيد.

وفي مصر، عدّة أسماء تستحقّ الذكر في وجهة النظر هذه، ولقد اخترتُ إلى أيّ حدّ يمكن إقامة نقاش واضح وصريح ومن دون أيّ تحفّظ مع بعضهم.

أريد أن أذكر، في هذا الإطار، طارق رمضان، حفيد حسن البنا من أمّه، وابن سعيد رمضان (الذي أقام في جنيف سنة ١٩٥٨، حيث توفّي سنة ١٩٩٥). وُلد طارق في جنيف، وكان من الجنسية السويسرية، ودرّس الأدب الفرنسي والفلسفة الغربية في إحدى ثانويات جنيف الرسمية. وكان في الوقت نفسه عضواً ناشطاً في منظمة الإخوان المسلمين الدولية. وقد ألّف بعض الكتب وتفرّق فيها إلى قضية الإسلام والحداثة، ودلّ على نفاذ بصيرة في تحليله معنى الحداثة، وهذا ما نراه بوجه خاص في كتابه الذي صدر سنة ١٩٩٥: *Islam, le face à face des civilisations: Quel projet pour quelle modernité?* (الإسلام وتواجه الحضارات: «أي مشروع لأيّ حداثة؟» (ليون ١٩٩٥، ٤٤٥ ص)، حيث كاد أن يتفرّق إلى جميع الأمور المعتبرة مشكوكاً فيها في تلاقي الإسلام والحداثة. وحاول أن يُثبت فيه أنّ الإسلام يستطيع، في آن واحد، أن يستوعب الحداثة وأن يساهم فيها مساهمة خاتمة ولا سيما في ما يراه حالياً «أزمة الحداثة» (مستنداً في هذه العبارة إلى آلان تورين (Alain Touraine)).

كلّ ذلك لا يعني عدم وجود مشاكل والتباسات في المشروع الإسلامي (علينا أن نقول بالأحرى: في المشاريع الإسلامية)، لكنّ المقصود هنا هو أن نكتشف أنّ هذا النمط من المشاريع ليس هو مرتبطاً حتماً برفض جذريّ للحداثة وقيمتها. ولذلك يبيّننا أن نكتشف عن أيّ هموم يصدر هذا النمط من المشاريع، وأن نعرف ما هي المستلزمات والتطورات التي بوشرت، وانطلاقاً من ذلك، أن تدخل في حوار واسع وواضح وصادق: ففي مثل هذا الحوار، عندنا كثير من الأمور التي يجب علينا أن نقاسمها، ويمكننا أن نكتشف طرقاً لتعاون حقيقيّ لكي نبني المجتمع.

(٣) يختصّ التطور الثالث بقضية العقل النقديّ وتطبيقه على النصّ المقدّس، عند بعض المفكرين المسلمين.

لا شكّ أنّه، في شرائع واسعة من العالم الإسلامي، ما زال هناك

انشقاق بين عمل العقل في جميع المجالات العلمية (سواء أكان في العلوم الوضعية أو في العلوم الإنسانية) وعمله في المجال الديني. لقد كثُر عدد الذين لا يرون المشكلة، مشددين على أن الإسلام، منذ نشأته وحتى في القرآن نفسه، يدعو إلى استخدام العقل. إن هؤلاء لا يرون بالكفاية أن العقل الذي يحيل عليه القرآن ليس هو عقل العلوم الحديثة. على كل حال، لا نؤمن أن المشكلة المماثلة في العالم المسيحي ما زالت قائمة.

وفضلاً عن ذلك، وبما أن القرآن، في نظر الإسلام، ليس هو فقط ما هو الكتاب المقدس في نظر المسيحيين، بل يعادل ما هو المسيح في نظر المسيحيين، فإن كل ما يتصل بالقرآن يتصل مباشرة بقلب الإسلام. ولذلك، فإن كل مقارنة نقدية هي حساسة إلى أبعد حد، ويُسَمَّر ولا شك بأنها عداوة للإسلام، إن صدرت عن غير مسلمين، وبأنها نوع من الخيانة العظمى، إن صدرت عن مسلمين. فلا يصعب علينا أن نفهم أن التلبل من المسلمين نياً يتبلون مقارنة نقدية، وأن الذين يرون في المناوئة النقدية فائدة ممكنة للإسلام، لا بل ضرورة لمستقبله، هم أقل عدداً.

ومع ذلك فإننا نشاهد هنا أيضاً بداية تطوّر. وإذا كان عدد الذين يدخلون في بحث نقدي لا يزال محدوداً، فإن وجودهم نفسه (وهو يزداد، على ما أظن) يُظهِر، من جهة، إمكانية مثل هذا المصم، وأنه، من جهة أخرى، أمر معبر أن نرى أنهم، حتى حين يمسون ضحايا الاستكثار، يلتفون تجاوباً في جمهور يزداد عدداً.

لا أروي هنا إلاّ مثالين، أولهما الباكستاني فضل الرحمن (توفي قبل بضع سنوات)، فهو، في كتابه «الإسلام»، الذي صدر سنة ١٩٦٦ (في نيورك)، ينفي كل تنافس بين وجه القرآن الإلهي ووجهه البشري. فاستطاع أن يقول «إن القرآن هو كلياً كلام الله، وكلياً أيضاً، بمعنى عادي، كلام محمد» (ص ٢٧). إن فضل الرحمن، الذي وجب عليه أن يتنفي اختياريّاً إلى شيكاغو، معروف قليلاً في العالم العربي، ولكنه مشهور، على ما يبدو لي، في آسية الجنوبية والجنوبية الشرقية.

وثانيهما المصري نصر حامد أبو زيد، وهو العتفي اختياريًا إلى ليدن (Leiden). فقد شدّد على التمييز بين طبيعة القرآن الإلهية وطبيعته البشرية، علمًا بأنّ هذه الطبيعة البشرية وحدها تقبل بأن يتناولها العلم. وهذا ما جعله يرى في القرآن ظاهرة ثقافية مرتبطة بإطار ثقافي معيّن، لا يُنهم، في سير التاريخ، إلّا في صلة جدليّة بإطارات ثقافية لا تزال جديدة، ممّا يحول دون فهم وحيد ومطلق للقرآن. ولأنّ الخطاب الدينيّ الإسلاميّ نسبيّ أو تجاهليّ ذلك، فقد تجمّد وأصبح، في كثير من الحالات، أداة تتجاوز للسلطة وتطّرف.

والحال أنّي، بقدر ما اشتدّت التهجّمات على نصر أبو زيد، دهشتُ لضخامة عدد الذين اعتنقوا أفكاره ولوفرة المناقشات التي قامت في شأنه طوال ستين على الأقلّ.

والى جانب مثال مفكّرين، فضل الرحمن ونصر أبو زيد، هناك مفكّرون آخرون كانت لهم مقاربات شيية صدرت عن روح نقديّ، من غير أن يكون لهم اهتمام خاصّ بخدمة الإسلام. فالمفيد عند هذين الشخصين هو أنّهما يتوخّان بصدق، عن طريق مقارباتهما، خدمة قضية الإسلام، كما يرونها، وسيزداد عدد أمثالهما يومًا بعد يوم.

أروي هذا التطوّر، وإن كان لا يزال محدودًا، لأنّه يُظهر الإمكانيات الكامنة حاليًا في داخل الإسلام. كما جرى في المسيحية، قد يؤدّي ذلك إلى أزمات شاقّة وأليمة، ولكن يبدو لي أنّ في الإسلام ما يكفي للوصول إلى تخطّيها. ومن جهة أخرى، ليس من الواضح أنّ عليهم أن يمرّوا تمامًا بالطرق التي مررنا بها.

وهنا، في كلامي على المقارنة النقدية، يمكنني أن أروي ما أكثر عدد الباحثين المسلمين الذي يقومون بأنفسهم بتحليل مدروس لمختلف مواقف الإسلام على أنواعه من الحداثة، على مثال المصري نبيل عبد الفتّاح في كتابه الأخير الناس والرصاص (بيروت ١٩٩٧).

«مواضع» النقاش والبحث المختصة بالحدائث

انطلاقاً من كلّ ما سبق، سواء أكان المخطّط المألوف والمتّخذ هنا أم مختلف التطوّرات المذكورة، نستطيع أن نحاول استخلاص «المواضع» (على غرار «المناتيح» اللاهوتية إلى حدّ ما)، التي ينتم فيها النقاش حول مسألة الحدائث والتقليد. فإنّ الخيارات التي تتخذ هنا لها تأثير حاسم في المواقف وبالتالي في وجه الجماعة المعنية، علماً بأننا نجد في هذه الخيارات علاقة جدلية متشعبة بين الخيارات التي اتخذها بعض الأفراد والخيارات الجماعية.

يقع «موضع» أوّل من «مواضع» هذا النقاش حول مفهوم الشمولية وفي الوقت نفسه حول مفهوم التعددية. فبأيّ قدر وبأيّ وجه يستطيع الإسلام أن يسلم بتعددية ثقافية حقيقية وأن يحقق شمولية لا تكون على نسق واحد؟ هل يستطيع أن يحقق وحدة إيمان عبر عدّة نماذج؟ إنّ الوضع المعترف به للغة العربية، وللإسلام العربيّ أيضاً، هو مرتبط بما نقوله. فبأيّ شكل يستطيع المسلمون أن يقبلوا شيئاً من المسافة بين إيمانهم الديني واللغة العربية، وبالتالي شيئاً من نزاع الطابع المقدّس عن هذه اللغة، ومن ثمّ شيئاً من المسافة بين لغة القرآن واللغة العربية الحية، من دون أن يُعتبر ذلك انتهاكاً للحرمات؟ وهل يستطيعون، بالتالي، أن يقبلوا أن لا يكون الإسلام العربيّ مقياسياً حتماً، ومن جهة أخرى أن يستطيع الإسلام العربيّ نفسه أن يحقق عبر عدّة ثقافات عربية، فيقبل، على سبيل المثال، أن يكون للإسلام المصريّ خصوصيته وتختلف عن خصوصية العربية السعودية؟ إنّ هذا التنوع قائم في الواقع، لكنّ شرعيّته تبقى، في الوقت نفسه، موضوع نقاش هاماً. وفي هذه الأحوال، يستطيع إسلام جاوه في أندونيسيا، على سبيل المثال، أن يقوم بدور، علماً بأنّه عرف، على ما يبدو لي، أن يستوعب خلفيّة ثقافية هامة جداً تُضفي عليه خصوصيته.

وهناك «موضع» ثانٍ من «مواضع» النقاش المختصّ بالحدائث في صلبه بالتقليد، يبدو لي أنّه «موضع» دور «الوقت التأسيسي» والنصّ

المقدس. فما هو الذي يجب اعتباره هنا إلهياً والذي يجب اعتباره بشرياً، وما هي العلاقة بينهما؟ وبناءً على ذلك، أي طراز مقايسي يُضفى على النفس المقدس وعلى الوقت التأسيسي، وأي طراز تاريخي يمكن أن يُضفى عليهما؟ وما هي العلاقة في ذلك بين الحرف والروح؟

وهناك ما يشابه هذا «الموضع»، وهي العلاقة بين ما يسمى «العقل» و«الشدة»، أي بين ما يعود إلى الوعي والعقل البشري. وأي طراز في ممارسة العقل يُعتبر متبرلاً، لا بل مرغوباً في مقاربة ما أوحى به؟

وهناك «موضع» آخر من «مواضع» النقاش، وهو «موضع» استقلال الإنسان وتبعيته. فبأي قدر وبأي وجه يُعترف للإنسان بالاستقلال؟ وفي أي مجالات؟ وما هي الحدود التي يجب فرضها على هذا الاستقلال؟

وفي صلة مباشرة بذلك نجد قضية حقوق الإنسان. فهل تُقبل حقوق إنسان وُضعت وصيغت خارج إطار الدين الإسلامي، وبالإشتراك مع غير مسلمين؟ وهل هناك حدود لمثل هذا التبول؟ وهل يُرى أن هناك تنافساً بين حقوق الإنسان وحقوق الله؟ وهل تُقبل الحرية الدينية من دون أن توضع لها حدود، وباسم ما؟ بما فيها الحق في الانتقال من دين إلى دين آخر، أو في عدم الانضمام إلى أحد الأديان، باسم كرامة الضمير؟

وهناك مسألة تشابه إلى حد بعيد كل ما سبق، وهي مسألة العلة بالآخر، وبالأحرر المختلف: بغير المسلم، وبالمسلم المختلف أيضاً. فبأي قدر يمكن أن يُعترف له بمساواة تامة في الحقوق - بصفته فرداً وبصفته جماعة - وذلك سواء أكان في عداد القنات التي ينصّ عليها التشريع الإسلامي (كـ «أهل الكتاب») أم لم يكن في عدادها (بصفته، على سبيل المثال، غير مؤمن أو معتقفاً ديناً لا يعترف به هذا التقليد)؟

ومن «مواضع» هذا النقاش، أرى كل ما يختص بوضع المرأة. فهل يمكن أن يُعترف لها بمساواة تامة في الحقوق، وعلى أي وجه؟ وهل يمكن أم لا إعادة تفسير ما حدده التقليد أو النص التأسيسي؟ لفت أهتمام الانتباه إلى أن هذه المسألة لم تحظ، من باب الصدفة، بأهمية خاصة،

علمًا بأن المرأة تُعتبر، في بعض وجوهها، رمز الهوية الإسلامية.

يبدو لي أن آخر «موضع» يجب ذكره هنا هو مسألة تحديد الحدائق نفسها. فكيف يجب تحديدها للجماعة الإسلامية، لا بل للجماعات الإسلامية في تنوعها؟ فبأي قدر ترتبط الحدائق بالغرب، وهل من الضروري أن تمر الحدائق بشيء من التغريب، وبأي قدر؟ قال بعضهم إن المصلحين كانوا، قبل مئة سنة، يسعون لـ«تحديث» الإسلام، في حين نرى اليوم بعضهم يسعون لـ«أسلمة» الحدائق. إن صحَّ هذا، فلا بد أن نعرف أي مضمون ملموس يُطلق على هذه الأسلمة. وفي الوقت نفسه، أشعر بأننا أمام مسألة في إمكاننا أن نتطرق إليها معًا، فإني أرى، وراء عبارة «أسلمة» الحدائق، احتمالات قد تكون مشتركة جزئيًا، منها مسألة المعنى، والتمالي، والقيَم، والمطلق والنسبي، أضيف إليها كيف نتصرف لكيلا يسمي التحديث اغترابًا، وما معنى الحدائق في المجتمعات التي عاشت تاريخًا يختلف كلَّ الاختلاف عن تاريخ أوروبا وأميركا الشمالية.

في تحديد «المواضع» التي يتم فيها النقاش بين التقليد والحدائق، من الواضح أن جميع هذه «المواضع» هي، في الواقع، «مواضع» تطبق على المسيحيين أيضًا، وإن بوجه مختلف. وفي الوقت نفسه، أرى أن العديد من مسيحيي مجتمعاتنا في الشرق الأدنى يعيشون تلك المسائل حتمًا بوجه لا يختلفون فيه إلا قليلًا عن المسلمين.

ولقد عبَّرتُ عن «مواضع» النقاش والبحث هذه في صيغة أسئلة. ذلك بأننا، في الكلام على جميع هذه الأسئلة، يمكننا أن نعيِّز عند المسلمين تنوعًا في الأجوبة، وإن ما زالت بعض الخيارات تبدو ولا شك أتيها خيارات الأكثرين.

الخاتمة

أردت بهذا العرض أن أتيّن، في الكلام على إشكالية الحدائق والتقليد عند المسلمين، ما أكثر أنواعها وأشدَّ حركتها، وأن أشير إلى

بعض التطوّرات الجارية - وإن بوجه لا يزال شروعيًا - وألفت الانتباه إلى «المواضع» التي تُطرح فيها الأسئلة، لنرى، على وجه أفضل، كيف يمكننا أن ندخل في النقاش ولا نكون مجرد مشاهدين يحترمون آراء الآخرين، بل أن نباشر تبادلًا صريحًا وعميقًا، علمًا بأن المطلوب منا هو أن نبني معًا المجتمع البشري.

وفي هذا التحليل، تطرّفت بوجه خاص إلى التيارات الفكرية، وذلك، من جهة، لأنّ الفكر يمكن من إدراك ما يجري، بوجه دقيق إلى حدّ ما، ومن جهة أخرى، لأنّ الفكر، وإن اقتصر على الأقلية، يؤثّر في المستقبل وبكثّته. وذلك ما يحتاج إلى الاكتمال بفضل تحليل اجتماعي ديني، لنرى كيف تعيش عامة الناس، في واقع الحياة، تلك القيم المختلفة وتواجهها. وأظنّ أنّ ذلك يرينا أيضًا صورة متشعبة وملينة بالمناقشات.

وفي كلّ ذلك، لا يستطيع الدين أن يساعد الناس على السير في الرجاء إلّا بقدر ما يتخطّى العقائدية ويكون قوّة إيمان حيّ بالله الذي ينعم على الناس بأن يحيوا.

التيارات السياسية في جمهورية مصر العربية بين الحداثة والتراث

بقلم الأَب ولِيم مِيذْمُم البوعَني°

المقدمة

نقصد بالحداثة تبني الأفكار الحديثة التي أتت من الغرب، من فلسفة وقانون وأدب ونظم سياسية وتكنولوجيا، فغلبت العقل على النقل، والمؤسسات المدنية على المؤسسات الدينية التقليدية. أما التراث أو التقليد فهو كل ما كان موروثاً من أفكار وحيثيات تقليدية كانت سائدة في مصر قبل احتكاكها بالحضارة الأوروبية الحديثة.

ويُجمع المؤرخون والذين تناولوا قضية الحداثة، على أن قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر، العام ١٧٩٨م، كان الشرارة الأولى التي جعلت المصريين يحتكّون بالأفكار الحديثة ومتجاتها: من الطباعة، مروراً بالتنظيم العسكري، وصولاً إلى التمثيل السياسي، إلخ.

إلا أن ولادة الدولة الحديثة في مصر قد تمت مع تولي محمد عليّ الحكم، أي ما بين ١٨٠٥ و ١٨٤٨م. وهناك مقولة شهيرة تُنسب إلى المستشار طارق البشري، فحواها أن «الدولة الحديثة»، بما فيها من

(٥) الأَب ولِيم مِيذْمُم يدرس الفلسفة في ثانوية البوعين بالقاهرة، وعلم اللاهوت في معهد الكاكني بالعاصمة المصرية، وهو مرافق روماني في عدد من منظمات الشية، وله مقالات وبعض المؤلفات، لا سيما حول «لاهوت التحرير».

مؤسسات عسكرية وقانونية وصناعية وثقافية، تسبق مفهوم «المواطنة». وهذا ما يعني أن الدولة الحديثة كانت في البدء، ثم تولد عنها، في مرحلة تالية، «وعي المواطنين القومي». وبكلمة واحدة، كانت ولادة الدولة الحديثة قراراً سياسياً اتخذ محمد علي، حين أراد أن يبنى دولة حديثة عصرية، لينفصل عن السلطة العثمانية. فاستعان بالخبراء الأجانب لبناء جيش قوتي، معتمداً، لأول مرة في العصر الحديث، على الفلاحين المصريين، بعد أن فشل في تكوين جيش من الأرناؤوط وانماليك. وسخر جميع الإمكانيات الأخرى لخدمة هذا الجيش، من المصانع إلى الترسانة البحرية والملابس الخاصة بالجنود ومدرسة اللغات والبعثات إلى الخارج. ونشير هنا إلى تجاهل المؤسسات انتقالية كالأزهر وغيره.

ونضيف أن محمد علي كان أول من قام بإحصاء سكان مصر، بالمعنى الحديث للكلمة، حين قام بحصر السكان ووظائفهم وأماكنهم وأسماء مختلف القبائل، كما أنه حصر مختلف الحرف حصراً شاملاً.

وثمة الآن في مصر أربعة تيارات سياسية كيار تتنازع المساحة المصرية، لكل تيار تاريخه وتوجهاته وموقفه من الحداثة والتراث.

١- التيار الليبرالي (١٩١٩-١٩٥٢ و ١٩٧٦-١٩٩٨)

منذ أن أخذت ظاهرة الأحزاب في مصر تبلور، متأثرة بالغرب، في نهاية القرن التاسع عشر حتى الآن، ظهر التيار الليبرالي أولاً، وكان «حزب الوفد» القديم أبلغ تعبير عنه، فقد قاد ثورة ١٩١٩ الوطنية على الاحتلال الإنكليزي، ودخل العديد من الممارك لتحقيق الحياة الدستورية التي كانت تطالب بدستور ١٩٢٣، بعد أن أدخلت عليه تعديلات كثيرة وإلى أن حُلَّ بعد ثورة ١٩٥٢.

وبعد فترة غياب، رجع باسم «الوفد الجديد»، حين فتح السادات، في العام ١٩٧٩، باب التعددية. إلا أنه خيَّب آمال الكثيرين، بمن فيهم الأقباط، يوم تخلى عن بعض مبادئه الليبرالية وتحالف مع الإخوان

المسلمين، وكانوا قوة صاعدة في انتخابات مجلس الشعب. ولكنه انفصل عنهم في وقت لاحق. وإلى جانب «الوفد»، دخلت بعض شرائح رجال الأعمال في إطار سياسة الخصخصة التي انتهجتها الدولة قبل قليل، على عهد الرئيس مبارك. ومن أبرز رجال الأعمال المذكورين من انضموا إلى جمعية «النداء الجديد»، وكانوا ينادون بتحرير الاقتصاد والحرية السياسية من جميع العوائق. ومع ذلك فإن تأثيرهم السياسي ما زال ضئيلاً جداً في مجال المطالبة بالديمقراطية والاجتماعية.

٢- التيار الإسلامي (١٩٢٨-١٩٩٨)

نقصد به تيار الإسلام السياسي الذي وجد تعبيره المؤسسي في جمعية الإخوان المسلمين العام ١٩٢٨، على يد حسن البنا الذي كان خريج دار العلوم ودرس في الإسماعيلية. وسرعان ما تحولت هذه الجمعية إلى قوة سياسية يخطب مودتها القصر وأحزاب الأقلية، وبلغت ذروة انتشارها في الأربعينات. وفي العام ١٩٥٢، كانت تنافس الثورة التي شنها الضباط الأحرار، وحُسمت هذه المنافسة لصالح جمال عبد الناصر في ١٩٥٤، بعد أن حاولوا الاعتداء عليه في ما عُرف بحادث المنشية في الإسكندرية. وفي العام ١٩٦٥، تلت قيادات الجماعة بصرية قاصمة من النظام الناصري.

إلا أن الرئيس السادات سمح ليم بالظهور ثانية العام ١٩٧٨، بعد أن أطلق سراح قاداتهم من السجون ووظفهم في مقاومة المد اليساري - الذي كان يزعمه حزب التجمع وفصائل اليسار من شيوعيين وناصرين - لتغطية سياسة المهادنة وزيارة القدس في ١٩٧٧. وقام السادات بتشكيل نواة «الجماعات الإسلامية» في الجامعات التي انتشرت في نهاية السبعينات. لكنه سقط في ٦ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨١ ضحية هذا التيار. وما زالت الجماعات الإسلامية تعمل في بعض الكليات الجامعية، كما أن جماعة الإخوان المسلمين قد تغلغل في النقابات الميعة، كقنابات الأطباء والمهندسين والمحامين في الثمانينات والتسعينات، ممّا

جعل الدولة تتدخل تشريعياً وأمنياً لإيقاف مد هذا التيار. ولقد حاول الرئيس مبارك احتواء التيار الإسلامي، فسمح له بدخول البرلمان بصفة غير رسمية، إذ كان على أعضائه أن ينضموا إلى أحد الأحزاب الشرعية. فتحالفوا أولاً مع «الوفد الجديد»، ثم انفصلوا عنه وتحالفوا مع حزب العمل وحزب الأحرار ورفعوا شعار «الإسلام هو الحل». وما زال هذا التحالف قائماً، وإن فقد كثيراً من بريقه بعد أحداث التفجير التي طالت المدنيين.

إلى ذلك، قلّمت الدولة أظافر الإسلاميين الأصوليين وأطلقت صفة «الإرهاب» على الفصائل العنيفة منهم، وعاملتها أمنياً وتشريعياً بمتبى الشدة منذ العام ١٩٩٢. ويرى بعض أهل الاختصاص أنّ الإسلاميين عبّروا، منذ نهاية السبعينات حتى الآن، عن تيار المعارضة الرئيسي للحكومة الرسمية ولا يزالون. وبالرغم من تأكل تيارات الإسلام العنيف تحت الضربات الأمنية، لم يفقدوا المبادرة وارتكبوا أبشع جريمة على الإطلاق في ١٧ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٧، وهي معروفة بحادثة الأقصر التي راح ضحيتها أكثر من سبعين شخصاً، وضربوا موسم السياحة ضربة شديدة. وإذا صحّ أنّ الدولة قد حجّمت الظاهرة داخلياً، فإنّ الفلول الهاربة إلى الخارج ما زالت تشكل خطراً على الداخل، بعد أن ارتبطت بمنظمات الإسلام العنيف في أفغانستان والسودان والدول الغربية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التيار نجح في فرض سلوكيات كانت جديدة على المجتمع، كانتشار ظاهرة الحجاب والصلاة في الميادين والأذان في التلفزيون وتأسيس الشركات والمصارف الموصوفة بالإسلامية... ويذكر الفتنة بين الأقباط والمسلمين.

٣- التيار الاشتراكي (١٩٢٤-١٩٩٨)

ظهر هذا التيار في العشرينات من هذا القرن، عند تأسيس الأحزاب الشيوعية في مصر، على يد الأجانب، ولا سيما الإيطاليين واليهود، ثم

على يد المصريين. ولقد نشطت الأحزاب الاشتراكية بين العمال
والنقابات المهنية، وازدهرت بعد الحرب العالمية الثانية في أوساط
المثقفين. وتأثر بهذه التزعة بعض الضباط الأحرار الذين قاموا بثورة ٢٣
تموز (يوليو) ١٩٥٢، ومنهم خالد محيي الدين، رئيس حزب التحصن
الوطني المعارض الحالي في مصر. وتبنوا قضايا العدالة الاجتماعية
والصراع الطبقي، وتمرسوا على العمل السياسي وقيادة الجماهير. وبعد
الثورة المذكورة، تحولت أغلبية الأحزاب اليسارية إلى العمل السري، إلا
أن بعضهم الآخر حل نفسه واعتبر ما قام به عبد الناصر من تأميم، ومن
إنصاف الطبقة العاملة كافياً لتحقيق ما كانوا يحلمون به. وفي العام
١٩٧٦، حين فتح السادات باب التعددية الحزبية وأنشأ المنابر، كان
اليسار مثلاً بحزب التجمع الوحدوي. وقد تلتى اليسار ضربة قاضية،
حين تحالف السادات مع الإخوان المسلمين وأطلق زعماءهم من
السجون، ورفع شعار دولة «العلم والإيمان»، لاصقاً باليسار نيمة
الإلحاد، في إطار تهيئة الشعب للدخول في معاهدة السلام مع إسرائيل،
والقضاء على كل معارضة تحول دون توجهاته الغربية، بعد أن طرد
الخبراء السوفيات من مصر، قبيل حرب تشرين الأول (أكتوبر). فهاجر
كثير من اليساريين، إلى أن استشرى التيار الإسلامي في البلاد، فمدت
الدولة يدها مرة أخرى إلى اليسار - في إطار سياسة ضرب القوى بعضها
ببعض - وما زال اليساريون يحتلون بعض المواقع القيادية في الصحف
والمجلات.

وبعد سقوط الاتحاد السوفياتي العام ١٩٨٩، وجد الاشتراكيون
أنفسهم، ومن بينهم الماركسيون العقائديون بوجه خاص، في مأزق.
وارتد بعضهم تحت ضغط الإسلاميين، أمثال عادل حسين وطارق البشري
وعبد الوهاب الميري وغيرهم، وما زال بعضهم الآخر يُعيد حساباته،
وانصرف بعضهم الآخر إلى الفن والأدب، وأخذ قليل منهم يعيد قراءته
الماركسية في ظل الظروف الراهنة، وشريحة كبيرة منهم تعمل في مجال
حقوق الإنسان.

وحدير بالذكر أنّ التيار اليساري وقف صامداً في وجه التهجيم
اليميني المتسّر بالدين، ورفع شعار فصل الدين عن الدولة. وخلق العديد
من أعضائه في مسارح الدولة، حيث ما زالوا يرفعون شعار التنوير، ولهم
مجلّات كآداب ونقد واليسار وجريدة الأهالي وغيرها من المجلّات غير
الدورية. وقد تحالف حزب التّجمع الوحدوي المعارض مع الدولة في
وجه الإرهاب. ووعد اليسار، بنقضه الأكثر انتقاحاً على الحداثة، بما
يمثله من عقلانيّة.

٤- التيار القومي العربي (١٩٠٨-١٩٩٨)

نشأ وتبلور في سورية ولبنان، في خضمّ عمليّة انسلاخ العالم العربي
عن الأمبراطورية العثمانية في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن
العشرين. وكانت إحدى محطاته الرئيسية إنشاء حزب البعث العربي
الاشتراكي على يد ميشال عفلق. إلاّ أنّه بلغ أوج قوّته على يد جمال عبد
الناصر الذي رفع شعار «الأمة العربية من المحيط إلى الخليج»، ولا سيّما
في الفترة الفاصلة بين العدوان الثلاثي على مصر العام ١٩٥٦ والحرب
العربية الإسرائيلية في ٥ تموز (يوليو) ١٩٦٧. وكانت حزيمة ١٩٦٧ نكسة
كبيرة لدعاة هذا التيار، إلى أن جاءت حرب ١٩٧٣ فعزّزت الآمال في
إمكانية تخطّي فشل ١٩٦٧. لكنّ زيارة السادات لالقدس العام ١٩٧٧،
وعزل مصر عن بقية العالم العربيّ لمُدّة تزيد على عشر سنوات، بسبب
إبرام اتفاقية السلام الإسرائيلية المصرية، وحرب الخليج الثانية العام
١٩٩٠، قد أطاحت بجميع المحاولات الرامية إلى لعلمة الشمل العربيّ.
فراجع هذا التيار إلى أدنى مستوى له. ومع ذلك، فإنّ وجود الجامعة
العربية بظلّ رمزاً، أكثر منه واقعاً فاعلاً، في جمع كلمة العرب. وما زالت
الشعوب العربية، بمؤسّساتها الرسمية والأهلية، تحنّ إلى الأيام الغابرة
التي كان صوت عبد الناصر يجلجل فيها بخطبه، من على منابر الإذاعة
والتلفزيون، في أيام المناسبات القومية.

وغنيّ عن التعريف أنّ القضية الفلسطينية كانت أهمّ العوامل التي

توحد العرب وما زالت. ولا يزال الحلم يدغدغ كثيرًا من المثقفين العرب في توحيد الكلمة، ومواجهة مختلف التكتلات العالمية، وإبراز الهوية العربية، والمحافظة عليها ثقافيًا واقتصاديًا وسياسيًا.

موقف التيارات الأربعة من الحداثة والتراث

— يتفاوت موقف التيارات الأربعة من الحداثة والتراث، ابتداءً بالانفتاح المطلق على كل ما هو حديث عند التيار اليساري، وانتباهًا بالانغلاق على كل ما هو حديث عند التيار الإسلامي الراديكالي. ويمكن قول الأمر نفسه في ما يختص بالتراث. ففي حين يتشبث الإسلام الراديكالي باسم الدين، متذرعًا بالرجوع إلى عصر الرسول والخلفاء الراشدين، في التراث الإسلامي، فإن التيار اليساري يتخذ موقفًا يرفض التراث، متعينًا بما يدعم عقائديته وحسب. إلا أن السنوات الأخيرة شهدت تقاربًا بين بعض شرائع اليسار وشرائع اليمين، كإخوان المسلمين والناصرين وبعض الماركستين، وقام حوار حول الموقف من مدى شرعية المؤسسات البرلمانية الحديثة، وعلاقة مفهوم «الشورى» الإسلامي بمفهوم الديمقراطية العلماني وبمفهوم «الحزب»، وقبول «التعددية» السياسية والتعامل مع التكنولوجيا الغربية إلخ. كما أن جيل الشبان من الإخوان يقوم بمحاولة جريئة لدخول الحياة السياسية بروح جديدة ممثلة في «حزب الوسط» الذي رفضته لجنة الأحزاب.

ولكننا نشير هنا إلى أن مواقف هذه التيارات جميعًا يمكن تحديد قبولها بالحداثة أو عدم قبولها، انطلاقًا من موقفهم من النص الديني في حد ذاته، ثم من التراث الثقافي الاجتماعي السياسي، وأخيرًا من الديني.

منذ العام ١٩٣٤، حاول التيار الليبرالي أعمال العقلي في النص الديني بتطبيق المناهج الحديثة، كما فعل طه حسين حين ألّف كتابه في الشعر الجاهلي، وبالأستاد إلى تفسير عقلائي. ومع أن قاسم أمين تبني تحرير المرأة، وأن لطفي السيد وسعد زغلول تبني الديمقراطية، وأن محمد عبده تبني المصالحة بين النص الديني والمدنية الحديثة، فإن التيار

الليبرالية، الذي امتد من ١٩١٩ حتى ١٩٥٢، فشل في خلق قاعدة جماهيرية، وكرادر سياسته وثقافته وديبته تدافع عن هذه المكتسبات الليبرالية، في ظل الظروف القائمة في ذلك الوقت. وظلت الليبرالية التي جسدها وحزب الوفد سياسيًا، خبرة غابرة في لقاء المصريين بالحدثة، مما يدل على هشاشة التجربة التي لم تلمس إلا نخبة المثقفين الفتيحة، ولم تصمد أمام سطوة المؤسسات الدينية والاجتماعية والعادات والتقاليد السائدة. وقد يكون أحد تفسيرات فشل هذه التجربة أنها كانت مبنية على الانبهار بالأفكار والتثنيات الحديثة، أكثر منها على نشر القيم الحديثة وتأصيلها وربطها بواقع البلاد المحلي. وعلى المستوى الديني فإن محمد عبده مثلاً ورفاعة الطهطاوي كان همتما الدفاع عن الإسلام وتبريره أمام الحدثة، أكثر من تأصيلهم الفكر العقلاني الإسلامي المبني على تحليل الواقع المعاش، وعلى التمسك التراثية المتخيلة. وما زالت مرحلته الثانية (١٩٧٦-١٩٩٨) تفتقر إلى العضوان، ولا يزال تأثيرها محدوداً، لأنها تدير في ركاب الليبرالية الأمريكية المتوحشة على المستوى الاقتصادي وتفتقر إلى المنظرين.

أما التيار الإسلامي. وأمام سيادة النزعة التدينية عند المصريين، فلم يكن الأمر شاقاً عليه في استغلال الوانغ الديني لحشد الناس من حوله. ومنذ البداية، مع تأسيس جمعية الإخوان المسلمين، وجدت الحركة الإسلامية نفسها في خضم السياسة. فبعد أن كانت تدعو إلى الموعظة الحسنة والوقوف في وجه الغرب المسيحي، استخدمت النصوص المقدسة استخداماً حرقياً يتناسب مع شعب كانت تغلب عليه الأمية (أكثر من ٩٠٪ منه). وأضحت، رغم نياتها الحسنة في ترقية الأمة والمحافظة على هويتها، ألعوبة السياسيين وأحزاب الأقلية وممالة السلطات. وكان موقفها المتوجس من كل ما هو حديث وغربي سبباً في تعطيل الحياة الحزبية الوليدة والحياة النابية. وساهمت في شق الأمة من حيث لا تدري، باستغلال الدين للفرقة بين المسلمين والمسيحيين المصريين، ولم تفرق بين المستعمر الإنكليزي وشركائها في الوطن من المسيحيين.

وبسبب توجهها الطائفي وأطروحاتها الاجتماعية والثقافية التقليدية،
أفشلت، على مستوى القاعدة الشعبية، كل محاولة للتحرر من الأطر
الجامدة والقبلية، إذ إنها عمدت إلى تحفيز الآخر الديني «الذمّي» والحدّ
من شأنه، ممّا ولّد عند المسيحيين، ردّ فعل مفضلاً أدّى إلى انفلاقهم على
أنفسهم، وإلى التمسك بموروثهم الديني وتمجيد ماضيهم الفرعوني. وبعد
أن تحالفت السادات معهم، منذ نهاية السبعينات، وانتبج سياسة الانفتاح
الاقتصادي التي جعلت من مصر سوقاً كبيرة للسلع الأجنبية والحديثة.
نُصب الإسلاميون أنفسهم، بمختلف فصائلهم، حماةً للعقيدة وأوصياء
على كلّ مناحي الحياة في مصر. فمنهم من شرع في أسلمة المؤسسات
الحديثة، والآخرين برّروا استخدام ثمار الحداثة ببراہین كتابية، وسادت
النزعات المتطرّفة الجامدة في تفسير النصوص وتكفير الآخر باسم الله
ونبيه، ووظفوا التراث الديني اللاعقلاني الذي أنتجته عصور الظلام في
ترينف وعي المواطنين ورفضهم الجانب المضيء فيه، لأنّه يتعارض مع
مصالحيهم الشخصية. ورفضوا الحوار إلّا بالمدفع لفرض آرائهم، وروّعوا
الأبرياء من شمال البلاد إلى جنوبها. وفي السنوات الثلاث الأخيرة،
خفّت سطوتهم بعد أن قاومتهم الدولة بالوسائل التشريعية تارةً، والأمنية
تارةً ثانية، وأجهزة الإعلام تارةً ثالثة. فكان لوعي غالبية المواطنين دور
كبير في منعهم من الدخول في هذه اللعبة الجيئمة. فقد رفضوا الجيش
والمدرسة والمصنع وجميع المؤسسات المدنية، بحجة أنّها غريبة.

أما التيار اليساري فرفض في بداية عهده الدين برمّته واعتبره عثاراً
أمام عملية التحديث، وتبنّى مقولات الصراع الطبقي، ونادى بنشر الثقافة
العلمية، وجنّد الكثيرين من الطبقة الوسطى، من جرّاء الحلقات الدراسية،
وتغلغل في الثنابات العمالية، واهتمّ بمختلف الفنون ووظّفها في نشر
الفكر المستنير في البلاد. وقد غلب على فصائله التناحر والتنابد، وما زال
يمثّل الجناح المستنير في النخب المصرية. لكنّه، أمام التيار الإسلامي،
يجد نفسه في انعزال عن الجماهير، ويرى تأثيره محدوداً في السنوات
الآخيرة. وقد تغيّر موقفه من الدين، إذ إنّّه بدأ يأخذ هذا الجانب بعين

الاعتبار. وظهرت دراسات نقدية مستيرة تنطلق من واقع الخطاب الديني السائد، منها دراسات نصر حامد أبو زيد وسيد القمني وغيرهما من المتأثرين بالنظرية الماركسية، ومتابعي علوم اللغة الحديثة.

أما انتثار القوموي العربي فإن موقفه من الحداثة منفتح. إلا أنه يتأرجح بين تحديث المؤسسات السياسية والاقتصادية والتربوية والمحافظة على الهوية العربية. ولنا عبرة في الجماهيرية الليبية والحزب الناصري في مصر وأحزاب البعث في العراق وسورية.

وفي النهاية، نشير إلى أن المؤسسة العسكرية في مصر هي من أكثر الجبهات كفاءة في المحافظة على اقتناء أحدث التكنولوجيات الغربية، نظرًا إلى المبدء الواقع على كاهل هذه المؤسسة لحماية الأمن الخارجي والداخلي. وإذا صَحَّ أنها لا تنتمي إلى عقائدية معينة، فإنها تأخذ بالحداثة في تنظيمها وتليحيا وتدريبها وصيانتها ونظم اتصالاتها، إلخ. لكن النخب العربية تظل عاجزة عن مواصلة الحداثة بمختلف جوانبها، وغالبًا ما تستهلكها ولا تشارك فيها، هذا إلى جانب انعزال الشعب عن نُخبه.

والسؤال المطروح هو كيف نعيش الحداثة انطلاقًا من موقفنا نحن اليسوعيين المتممين إلى جمهورية مصر العربية، والعاملين في حقل التربية والشأن العام، من دون أن يكون هناك تناقض بين مختلف الانتماءات.

أولاً: إنَّ الرهبانية اليسوعية هي جسم منفتح ومنفتح على ثقافات مختلفة وأديان مختلفة، وإنَّ روحانياتها تعتمد على التميز الروحي والعقلي للقيام بأي عمل كان وفي أي مجال.

ثانيًا: بناءً على ما سبق، نطلق في عملنا من الترار الذي اتَّخذه المجمع الثاني والثلاثون المنعقد في العام ١٩٧٤، والذي ينصُّ على أنَّ «ترقية الإيمان مرتبط جذريًا بترقية العدالة» في المجتمعات التي يعيش فيها اليسوعيون.

ثالثًا: وبناءً على ما سبق أيضًا، نجد في تيار «لاهوت التحرير» في

أمريكا اللاتينية قاعدة مبنية تغذي صلاتنا ونشاطنا من منطلق البحث عن العدالة من خلال اثريّة، سواء أفي المدارس التي نعمل فيها كان، أم في خارجها، من خلال العمل مع الذين ينادون بالعدالة واحترام كرامة الإنسان.

رابعاً: نستخدم جميع الوسائل الممكنة معنوياً ومادياً للمساهمة في خلق تيار وظيفي يربط، بطريقة جدلية، الممارسة النظرية بالممارسة العملية، على قاعدة الإيمان بأن محبة الله تنجس في التاريخ عبر محبة الإنسان أخاه الإنسان، ولا سيما الإنسان الفقير، بعيداً عن كل تفرقة، بروح العدالة والمساواة والاحترام الكاملين. أمّا الرسائل المستخدمة في ذلك فهي:

• تحليل الواقع والرد على التحديات والتساؤلات التي تتبع منه ومن العالم المعاصر.

• الانفتاح على النماذج الإسلامية - المسيحية التي تعمل في الاتجاه المذكور نفسه، بروح الانتماء إلى الوطن وإعلاء قيمة الإنسان، والتحرر من التصورات والطقوس الدينية والعادات والتقاليد الخاطئة، والتمسك بكل ما هو مضيء في تراثنا الإسلامي - المسيحي.

• لدينا أربعة نماذج تدير في هذا الاتجاه وتتعاون معاً:

+ نموذج د. أحمد عبدالله: مدير مركز الجيل بعين الصيرة، حيث يجمع بين تأصيل الواقع نظرياً والالتزام العملي بالأطفال والمعال والعاملات (المستوى السياسي الاجتماعي).

+ نموذج د. صلاح عرق: الذي يدرس العلوم في الجامعة الأمريكية، والذي أسس جمعية الباسية بالقازيق، وذلك للتنمية الريادي وفي الباسية الجديدة برأس سدر (المستوى الاقتصادي).

+ نموذج د. إبراهيم أبو الميث: عاش في ألمانيا عشرين سنة، ثم رجع إلى وطنه قبل حوالي عشر سنوات، وأسس جمعية التنمية

الحفريّة»، وهو نموذج الرأسماليّة الرُطبيّة المعصريّة. ويُشرف على مدرسة نموذجيّة لأولاد العمال في بليس.

* نموذج د. حسن الجريثلي: مؤسس «فرقة الورشة» المسرحيّة. فنيّ، بعد التّمام بعدّة دراسات طويلة في فرنسا وإنكلترا عن المسرح الحديث، وممارسته مدّة ١٥ سنة، رجع إلى مصر واختار التراث الشعبيّ ليحلّ التراث المسرحيّ بالحدّاث. وهو يوظّف الفنّ في خدمة الانتماء وتوحيد ضمير الأُمّة.

وفي الختام

نرى ضرورة ربط تلاميذ مدارسنا وخريجيها وحركتنا الرسوليّة بتلك النماذج وغيرها، لتساهم في بناء بلادنا بروح السلام والعدالة. وعلينا أن نمدّ يداً إلى الجمعيات والمؤسسات الأهليّة العاملة في مجال حقوق الإنسان، والحقل الاجتماعيّ والتنمية. وعلينا أن نساهم في خلق «كوادر» مسيحيّة إسلاميّة متبيرة مؤمنة، قادرة على اختراق حجب الأنكاليّة والثرى الظلاميّة الكاسية فينا وفي محيطنا، لتنعّم مجتمع العدالة والمحبة.

الحدائفة المتواصلة في الوطن العربي

الأب جون دنوهيو اليسوعي*

سأتناول موضوع العلاقة القائمة بين التقليد والحدائفة في مضمار «الثقافة والمجتمع»، من الناحية السياسية بوجه خاص. وهذا الموضوع، في الواقع، يماثل الإشكالية التي تعرّضنا لها عندما بدأنا بحوثنا في «مركز الدراسات للعالم العربي المعاصر» منذ خمسة وعشرين عامًا، وكانت بعنوان «الثقافة العربية والتغيير». وقد قامت دراستنا على مجموعة مقالات ظهرت في صحيف ونشراي ومجلات دورية عربية، قسّمناها فئات ثلاث: شعبية ودينية وفكرية.

ولو أردنا أن نقدّم الموضوع المطروح أعلاه في إطار الثقافة والتغيير، تبعًا للصيغة التقليدية المطروحة منذ أكثر من قرن، لوجدنا أنه كان على العرب اختيار واحد من ثلاثة طرق:

١- إما أن يتبعوا نموذج الحدائفة الغربي بدون تحفظ.
٢- وأما أن يحافظوا على الأوضاع كما كانت عليه، رافضين مادية الغرب.

٣- وأما أن يتخبروا عناصر من الحدائفة يمكن أن تتلاءم وثقافتنا. وبطبيعة الحال، نجد أن غالبية الكتاب الذين عالجوا هذه الإشكالية هم من أنصار الطريق الثالث.

أما قلبي إن «الصيغة تقليدية»، فمردّه إلى أن الأفكار المعاصرة هذه

(n) مدير «مركز الدراسات للعالم العربي المعاصر»، جامعة القديس يوسف، بيروت.

قد حلص إليها الشباب العثماني في القرن المنصرم. ومثال على حائيتها ما جاء في افتتاحية أسبوعية اللواء الإسلامي بتاريخ ٢٧ آب/ أغسطس ١٩٩٨، بعنوان: «القرن الحادي والعشرون هو قرن العصور للحضارة الإسلامية»:

«أكد فضيلة الدكتور نصر فريد واصل مفتي الجمهورية في حديثه لـ اللواء الإسلامي أن التحديثات التي تواجه الأمة الإسلامية ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين كثيرة وثقيلة، وأنها تحتاج من المسلمين اليقظة الكاملة والأخذ بمستجدات العصر واللاحق بركب التكنولوجيا وخاصة أن القرآن دين العقل وإيقاظ الهمم». وأضاف قائلاً: «إن هناك دولاً إسلامية بدأت تحقق إنجازات في هذا السبيل بما يؤكد أن المسلمين في القرن الحادي والعشرين سوف ينافسون الدول المتقدمة في مجالات التقدم الحضاري».

أما في ما يختص بالمقاربات الفكرية والشعبية والدينية، فالخطاب الفكري، إبان الأعوام ١٩٤٥-١٩٥٠، كان مختلفاً عن الديني. وفي الأعوام ١٩٥٠-١٩٦٠، دخلت الأيديولوجية العربية الاشتراكية الخطاب الفكري واستتعت عناصره وعناصر الخطاب الديني على السواء. غير أننا نجد، في الأعوام ١٩٨٠-١٩٩٠، أن الخطاب الفكري قد فصل عن الديني من دون أن يختلف. لذا يصعب علينا أحياناً أن نصنف بعض الخطب. فالخطاب الديني يلزم الخطاب الليبرالي؛ والإسلام يحتل مكاناً بارزاً في الخطب جميعاً^(١). ولكن أترانا إزاء حالة رفض للحدثة وعودة إلى التقليد؟ لا أظن ذلك!

لقد تنصبت قاعدة المعطيات التي جمعناها من الصحافة منذ العام ١٩٩٠ في شأن الإحالات على الحدثة. فوجدت أن تلك الإحالات متواترة وتشمل مختلف الميادين. فهناك دعوات إلى تحديث كل شيء:

(١) المؤتمر القومي العربي الثالث في بيروت، الحياة، ٢٩/٤/٩٢، ص ١٥.

نظام الفترات والجيش والمؤسسات التربوية وحتى أصاليب الوعد.
وهناك من يتكلم أيضا على المحدثين التقليديين. على أن ذلك يقودنا إلى
أن نطرح السؤال التالي: ما هو معنى الحداثة الحقيقي؟ يمكننا أن نطرح
أيضا سؤالين آخرين: أترانا نعيش، هنا في الشرق الأوسط، زمن ما بعد
الحداثة؟ وهل يسأل الخميني والجماعات الإسلامية انقطاعا عن الحداثة
م العودة إلى الإسلام؟

كتب أكبر أحمد ما تعرييه: «إن ما بعد الحداثة، في المجتمع
الإسلامي، يعني تأكيداً للهوية القومية أو الإسلامية إزاء هوية غربية
مستوردة أو غريبة. إنه رفض للحداثة وبروز قيادة شابة ساخطة وبدون
ملاح. كما أنه انقسام ثقافي، وشعور بدخول مدة تاريخية غامضة.
وهو، قبل كل شيء، وعي عديم القوة ونظرة عدائية إلى وسائل الإعلام
الغربية القوية والمستشرة»^(٢).

لا أظن شخصياً أن الحداثة قد رُفضت. فإنا لك رفضاً للقيادة
المحلية والسياسة الخارجية والأيدولوجية ووسائل الإعلام. ذلك أن
الشعارات القديمة قد استبدلت بأخرى حديثة وحسب. هنالك إذا حالة
ضباع. فما من شيء تمّ تبعا للوعود التي قطعت. ولكن، على الرغم من
ذلك كله، تُتابع الحداثة تقدّمها.

أما في الأوساط السياسية العربية، فليست الحداثة التي رُفضت، بل
تطبيع العلاقات بدولة إسرائيل. ففي نهاية هذا القرن، نجد أن جميع
التحديات صادرة عن إسرائيل وأن الأخطاء ملقاة على عاتقها. ومثال
على التشدد تجاه الانفتاح على إسرائيل، هو طرد الشاعر أدونيس من
اتحاد الكتاب العرب في سورية لأنه شارك في اجتماع مع الإسرائيليين.
وحالياً، يسمى بعضهم لرفع دعوى على لطفي الخولي ومجموعة كوينهاغن
لأنهم حاولوا التوصل إلى سلام عادل.

Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, (٢)
Rutledge, London/NY, 1992, p. 32

رسم فزاد عجمي، في كتابه الأخير^(٣)، صعودًا وهبوطًا لدى جيلين من العرب المثقفين المفتحين والتقدميين. جميع أولئك كانوا ملتزمين في مشاريع الوحدة العربية. أما الآن فهم في حالة ضياع وتشوش. فبعضهم يعيش في المنفى وبعضهم انتحر وبعضهم الآخر يبرز بعملية التطبيع مع إسرائيل.

كتب عجمي ما تعريه:

«هناك عالم كامل أفلت من بين أصابع جيلين من العرب توغلا إليه في الخمسينات والستينات. وثقة مدينة كانت في نظرهما بمثابة بيتيما الثقافي الجماعي، هي بيروت. ضاعت منيما. والثقافة السياسية ذات انطباع الثرمي العربي التي غذتنيما ووصلت إلييما واثقة بنفسيا وقبلاها كاملة ويدون أن يتفحصاها، تلك الثقافة سارت بيما في طريق مسدود وتحولت أداة طغيان وغطاء له ولعبة بيد الحكام المستبدين. فما من سنية أجزان تُعيد هذين الجيلين إلى حقائق عالميما. لذا قد تُوقر الحملة على ماعبي السلام الجديد فرصة يتنجزها رجال العروبة التقليدية وناؤه لكي يسترجعوا أرضيهم الضائعة»^(٤).

الأشخاص الفاعلون يتغيرون، والأيديولوجيات تتغير هي أيضًا، ومثلها الشعارات. ولكن التطور لا يلبث أن يستمر بعد كل انقطاع يصيه.

(نقله إلى العربية)

أ. صلاح أبو جوده)

Fu'ad Ajami, *The Dream Palace of the Arabs: A Generation's Odyssey*, Pantheon, (٣) NY, 1998, p. 283.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٨٣.

التقليد المسيحي وسلوكيات طب الحياة

الأب جان دوتكروه اليسوعي*

سأحدث بإيجاز عن التنازع القائم بين التقليد المسيحي والحداثة في سلوكيات طب الحياة، مستخدماً مثاليتين: الأولى عامة، أخصها بهذا السؤال: أيّ منزلة تولينا سلوكيات طب الحياة التقليد المسيحي في بلدان متعدّدة الثقافات، أو في بلدان مُعلّمة تأثرت ثقافتها على مرّ الأتّام بالدين المسيحي؟ أمّا المقاربة الثانية، فهي تدخل في نطاق السلوك العملي، وأخصها أيضًا بهذا السؤال: كيف يجب على المسيحيين أن يتجاوبوا مع توجيهات الكنيسة الكاثوليكية في مجال سلوكيات طب الحياة؟

١. التقليد المسيحي والحداثة الأخلاقية

في اللغة الفرنسية، نعرف أنّ *Ethique, Morale* هما تَنظَان مترادفان في حدّ ذاتهما، الأوّل مشتقّ من اللاتينية، والآخر من اليونانية، يعنّيان «الشؤون الأخلاقية». وقد أدّى شيوع اللاتينية في الغرب إلى استعمال كلمة *Morale*. هذا وإنّ أهميّة التقليد المسيحي في الثقافة الغربية أفضت على هذه الكلمة صبغة دينيّة، لا بل عقائديّة. فالكلام على *Morale* يوحى اليوم في الغرب، بحقّ أو بغير حقّ، بنظام تقليديّ قائم على مبادئ

(٥) Jean Duetet رئيس جامعة القديس يوسف سابقاً. رئيس مجلس إدارة مستشفى أوتيل ديو. مدير المركز الجامعي للسلوكيات، بيروت.

شبه ثابتة، ومحدد من الخارج على بد سلطة غالباً ما تكون دينية.

وحين عاد الغرب فاكتشف الفلاسفة اليونانيين، بدا لفظ *Ethique* وكأنه خالي من ذلك المرحح الديني وذلك النظام القائم على مبادئ جامدة. فاعتمدت هذه الكلمة، بوجه خاص، في المسائل المعنية التي ليس لها أجوبة أخلاقية جاهزة، نظرًا إلى تعقدها أو إلى جدتها. وأخذ الناس يتكلمون في الغرب على *Ethique bio-médicale* (سلوكيات طب الحياة) و *Ethique des affaires* (سلوكيات الأعمال) و *Ethique financière* (السلوكيات في الشؤون المالية)... وهناك عبارة *Démarche éthique* (سمى سلوكي) للدلالة على إعداد تدريجي لأجوبة تناسب أوضاعاً ملغمة، لا يُراد الاستناد فيها إلى قواعد تقليدية وحسب. فالتغير في استعمال المفردات ليس هو إلا التوقف على مسافة من السلطة الدينية وانتقائيد التي تضمنها.

والحدائق السلوكية *Modernité éthique*، المشار إليها أعلاه، تعدّ عمانوئيل كانت بين أهم الناطقين بلسانيا. وفي الواقع فعلى الأخلاقية (*Morale*) الكانتية غالباً ما يفتق، في أوروبا على الأقل، أعضاء المجالس السلوكية (*Ethique*) القومية^(١). وتعود بنا الذاكرة هنا إلى ذلك النصّ الشهير الذي بأسف فيه كانت على عدم وصول عدد كبير من الناس إلى مرشددهم. فقد كتب:

«من السهل أن يكون المرء قاصراً. إن كان عندي كتاب يقوم مقام العقل، وكان لي مرشد يحل محلّ الضمير... لا أحتاج إلى أن أكلف نفسي، ولا أحتاج إلى الشكير...»^(٢).

إن تلك الدعوة إلى أن يكون الإنسان حراً ليحكم بنفسه، في ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي، في ما هو سلوكي وما هو غير سلوكي، هي

(١) Cf. par exemple France QUERE, *L'Ethique et la vie*, Odile Jacob, 1991, p. 263.

(٢) Emmanuel KANT, *Réponse à la question: qu'est-ce que «des lumières»*, publiée dans *La philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier, 1947, p. 84.

من ميراث الحدأة. ولكننا قد لا نكون أقل خطأ إن استتجنا عدم التوافق بين الحدأة السلوكية والسلطة.

كتب الأب بول فالادييه اليسوعي في مجلة *Etudes* (الابحاث):

«إذا صح أن الحدأة لا تحترم التقليد لمجرد أنه تقليد، أو لا تحترم السلطة كونها تعلن نفسها سلطة، فهي تحترم سلطة تقدم دواعيها كي تُحترم، وتقبل تقليداً يبين وجاهته ومشروعيتها»^(٣).

وقد نكون أيضاً على خطأ، إن استتجنا من هذه الدعوة، دعوة «الحدأة السلوكية» إلى حرية حكم الإنسان بنفسه، أن الأحكام السلوكية تخلص تماماً من الموضوعية الشخصية. إذ إن الحرية المُشاد بها لا تقوم إلا على احترام حرية الآخر: «إعمل دائماً بحيث أن تعامل الإنسانية، في شخصك كما في شخص أي إنسان آخر على أنها غاية دائماً، ولا واسطة أبداً»^(٤). وإن هذا السلوك الذي تنبأه الحرية يقوم على ما تقتضيه الشمولية: «إعمل دائماً كما لو كانت إرادتك مشرعة شاملة»^(٥). إننا نذكر مدى وقع مطلب الشمولية هذا على مجالس سلوكية مدعوة، في مجتمع نتمتع بالثقافات، إلى إصدار أحكام من شأنها أن تحظى بقبول جميع الناس.

هل تتباين الدين المسيحي في الأخلاقيات، وسلطة الكنيسة في هذا المجال، هي مهمشة تماماً من جراء تلك «الحدأة السلوكية»؟ قد نبالغ إن قلنا ذلك. فقبل كل شيء، لا يخفى علينا أن التقليد ليس له، في الأخلاقيات، ذلك المعنى الدقيق الذي قد يتخذه حين يُراد تبليغ العقيدة. فالمقصود هنا هو تبليغ عدد من القيم، وهي أسس الحياة الأخلاقية، غالباً ما لا يعود أصلها إلى الدين المسيحي وحسب، بل أضفى عليها الإيمان المسيحي عمقاً جديداً (تحريم القتل، وارتكاب المحارم، والزنى،

Paul VALADIER, «L'Autorité en morale», dans *Etudes*, septembre, 1993, p. 220. (٣)

Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, P.U.F., 1971, p. 30. (٤)

واحترام الشخص إلخ. (١). إن أناسًا كثيرين يشنون هذه القيم، من دون أن يكونوا قادرين على الاستفادة من ذلك المزيد من التبرير والعنى اللذين يقرهما لهم الإيمان الذي لا يشاركون فيه. ثم إن كل ما يُعرض في مجال الأخلاقية هذا، باسم الوحي، يمكن أن يُعرض ويُفهم على قواعد عقلية، وما يؤخذ بعين الاعتبار عندئذ، ليس هو السلطة المتذرع بها، بل صحة الأدلة المعروضة. وكثيرًا ما يُستشهد بخطبة يوحنا بونس الثاني التي أُنشيت في تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٦٩ في منظمة الأمم المتحدة، والتي تطرق فيها إلى حقوق الإنسان، من دون الاستناد إلى فكرة لاهوتية، وهو موضوع تناوشت الرسالة البابوية فادي الإنسان انطلاقًا من علم لاهوت المسيح. وأخيرًا، فإن الاستناد الشائع، في المجتمعات المتعددة الثقافات، إلى قيم أساسية، لا يحول دون وجود فوارق في التراتبية التي يجب إدخالها في تلك القيم، أو في طريقة استنتاج كيفية التصرف، انطلاقًا من هذه القيم، في أوضاع ملموسة. أعلن المجمع النياتيكاني الثاني: «إن الكنيسة المؤتمنة على ودعة الكلمة الإلهية، التي هي مصدر نظامها الديني والأخلاقي، لا تملك دائمًا الجواب المباشر عن كل سؤال من هذه الأسئلة، وهي مع ذلك ترغب في أن تجمع ما بين نور الوحي واختبارات الجميع لإثارة الطريق التي راحت الإنسانية تندفع فيها»^(٢). فمشاركة المسيحيين في بحث مشترك، ضمن احترام كل واحد، ليست تمييزًا للتقليد المسيحي ولا لسلطة الكنيسة.

لا عجب أن نرى، في مجتمعات متعددة الثقافات، دولًا تُصدر، بناءً على مشورة المجالس السلوكية القومية، قوانين لا تُرضي السلطات الدينية تمامًا. فيكون الأمر المهم عندئذ أن يميز المؤمنون بوضوح بين ما هو شرعي وما هو أخلاقي: فلا يكون التصريح بأن شيئًا ما هو شرعي، بديلًا من ضمير كل واحد، ولا إعفاءه من مسؤوليته الشخصية. إن ما هو شرعي يضع حدودًا، في مجتمع معين وظروف تاريخية معينة، لكي تُراعى

(٢) *Gaudium et spes*, n° 33.

قيم مشتركة بين الجميع بقدر كثير أو قليل، ويترك لكل واحد حرية البناء أمناً على قيمه الشخصية والتذرع، عند الحاجة، باعتراض ضميره.

٢. التجاوب مع توجيهات الكنيسة في شؤون سلوكيات طب الحياة

من المهمّ أولاً أن نلفت الانتباه إلى أنّ السلطة الكنسية، حين تدلي بتصريحات في مجال طب الحياة، فإنّ تصريحاتها ليست نتيجة وحي أو نقل تقليد من التقاليد. لا شك في أنّ تلك التصريحات مبنية على تصوّر معين للإنسان، عن اقتناع بأنّه يجب المحافظة على بعض القيم، تمسكاً بتأبطها بأحد التقاليد. لكنّ هذه التصريحات هي نتيجة طرح أسئلة، وقيام بتمييز، واختبارات من قبل ميّحين وجماعات مسيحية قيّمت قراراتها وسلوكها في ضوء إيمانها. فعلى أثر اختبار أطباء، مثلاً، وممرضات على صلة يومية بالألم والموت، تكلمت السلطة الكنسية على شأن الاهتمام بالمُختضرين، فشجبت القتل الرحيم وأوصت باستخدام المسكنات بما فيها المسكنات المخدرة. وانطلاقاً من اختبار بعض العلماء الأحيائيين والأطباء الاختصاصيين، وهم مطلعون، بأفضل وجه، على ما في بعض التنبّات من حدود ومخاطر، قرّرت أن تتكلّم على الإنجاب الناجم عن تدخّل الطب. إذ إنّ المداواة الجينية تطرح مشاكل عويصة ما زالت غير موضحة كما يجب، ويقدر ما تزداد معرفتها وتكون موضوع تفكير في العمق، تستطيع السلطة الكنسية المشاركة في هذا التفكير. إنّ الكنيسة، وهي الجماعة المسيحية، التي لا تقتصر على البابا والأساقفة، هي مكان تميز للسلوك المسيحي. نعرف أنّ كلّاً ممّا لا يعيش وحده في إيمانه وفي قراراته، بل إلى كلّ واحد يعود أولاً أن يطرح أسئلته، ويثبت من اختياراته، ويتّ في تصرفاته، ويتوصّل إلى قناعات. ولا يجوز حصر ممارسة الطب المسيحية في الخضوع لتوجيهات رومة^(٦).

François-Xavier DUMORTIER, «Parole d'Eglise et conscience chrétienne», in (٦) LAENNEC, printemps, 1989.

وحين تُخذ تلك التوجيهات صيغة وثائق رسمية، كيف يجب التجارب معها؟ لا بد أولاً أن يأخذ هذا التجارب بعين الاعتبار أننا بعدد وثيقة كنسية، فهي تقتضي من قبلنا حكماً سابقاً مؤيداً، أي تأهباً في عقلنا وفي فهمنا. إذ إن التوجيهات الكنسية، وهي لا تعاقب تلقائياً وجهة نظرنا، نبدنا أولاً بأننا نرغمنا على توضيح الأسباب التي تقوم عليها وجهة نظرنا، وتلفت انتباهنا إلى أن تفكيرنا ليس هو تفكير جميع الناس، وتثير مسألة كنا نقر أنها قُبلت. ثم إن تلك الإرشادات موجهة إلى أشخاص، أي إلى كائنات عاقلة يُراد إقناعها. فهي تطلق إذاً من أسئلة، ونستند إلى معلومات وأبحاث قام بها بعض أهل الاختصاص، وتعرض أدلة، وتشرح تحليلات، وتأتي بنتائج منفصلة. وكثيراً ما ترد هذه التفاصيل في نصوص توجيهات الكنيسة، لكنها لا تُفهم إن لم تُقرأ وإن اكتفينا باستشهادات اعتباطية ومجزأة، علماً بأن الأخلاقيات المسيحية هي وحدة مترابطة الأطراف. وقد تختلف التفاصيل باختلاف صيغ الوثائق: فإن الكنيسة لا تلزم بالخضوع لسلطانها بدون تمييز. فثمة فرق في الإلزامية بين خطية البابا موجهة إلى حجاج يزورون أماكن مقدسة، وتعليم أعدّه مجمع روماني، أو رسالة عامة أصدرها البابا.

وأخيراً، فإن الكنيسة تخاطب أشخاصاً، أي ليس كائنات عاقلة وحسب، بل كائنات حرة عندها ضمير. ورد في المجمع الفاتيكاني الثاني التحديد التالي للضمير: «إنه شريعة حفرها الله في قلب الإنسان؛ وكرامته هي في أن يخضع له، وبموجه سوف يُدان. والضمير هو المركز الأعظم في الإنسان، والهيكل الذي بنفرد فيه إلى الله، ويسمع فيه صوت الله». ويضيف المجمع: «وفاء لهذا الضمير، لا بد للمسيحيين، بالاتحاد بسائر البشر، أن يطلبوا الحقيقة، ويبحثوا عن حل عادل للقضايا الأخلاقية الكثيرة التي تعترض حياة الأفراد والجماعات»^(٧). وهذا ما يلفت الانتباه إلى أنه ليس من أصول أخلاقية نامة جاهزة، تحدّد طريقة السلوك في جميع

Gaudium et spes, n° 16. Cf. Paul VALADIER, *Eloge de la conscience*, Paris, Le Seuil, 1994.

الظروف، ولا نماذج أعمال أخلاقية يكفي الإنسان أن يلبأ إليها وينسخها. إذ إنّ الأوضاع البشرية هي أشدّ اختلافًا، بحسب العصور والناس، من أن يكون للمشاكل الأخلاقية التي تطرحها تلك الأوضاع حلولٌ معدّة مسبقًا. فإلى ضمير كل واحد يعود إيجاد هذه الحلول. وكثيرًا ما يحتاج هذا الضمير إلى مرشدين، وهناك بعض المرشدين الذين يتمتعون بسلطة أدبية كبيرة، فلا يكون من الفطنة ألاّ تؤخذ أحكامهم بعين الاعتبار. ولكن ما من أحد منهم يستطيع أن يكون بديلًا من الضمير الشخصي.

على الإنسان أن يخضع لضميره، فهو مسؤول أمام ضميره. ونضيف: إنّ الإنسان مسؤول عن ضميره. لا شك في أنّ الضمير وُهب لنا، ولكن لا بدّ من أن يتدرّب وينمو. وإن كان تدرّب الضمير غير كافٍ، كانت ممارسته ناقصة: فإنّ الضمير يسعى إلى الخير، ولكنّ هذا الخير، في الرضع المعنوي، لا يُنتِج كما يجب. ويَتِمّ تدرّب الضمير أولاً انطلاقًا من الاختبار. فإنّ الضمير لا يتدرّب في الفراغ، بل في واقع الحياة. كلّ واحد يجد نفسه في أوضاع تفرض قرارات لا يمكن أن تتخذ «بلا تفكير»، أو أمام مشاكل يرمية تُخفي الأجوبة الروتينية عنها خيارات قد تتخذ بدون تروء. لا بدّ للضمير من أن نواجهه ونستحّه ونجاده. فالضمير إنّما يتدرّب عن طريق التداول والنقاش. ولا يمكن أن يكون أيّ قرار صالحًا، إن لم ينفكر فيه ويناقش. والإرادة الحسنة غير كافية، إن لم تَتِمّ بالاستشارة، ويكون التفكير قصير المدى إن لم يشارك فيه الآخرون. ويجب أن نشير أخيرًا إلى أنّ الإنسان، إن كان قليل الاهتمام عادةً بالسلوك الأخلاقي، وإن خفق ضميره، كلّ هذا الضمير أو وقع في سبات. فلا يعود عندئذٍ يعمل خلانًا لضميره وحب، بل يَمسي «فاقد الضمير».

هذا ما نستطيع أن نقوله بإيجاز عن تلك المسألة العريضة، مسألة السلوك المسيحي في التعامل مع مشاكل سلوكيات طبّ الحياة. ويبدو من الأهمية بمكان أن يطّلع جميع الذين هم أو سيكونون في صلة بالحدانة السلوكية، على القواعد العقلية التي يستند إليها الخطاب السلوكي لأنّها، في ما يختصّ بهم، تمكّنهم من الحصول على القناعات الشخصية، ومن

الوصول إلى تأييد الضمان. فعلى سبيل المثال، ولمناسبة عقد اجتماعات مع بعض مديري المدارس، في إطار الأتيام التي عولج فيها موضوع السبدا، لاحظتُ بدهشة أن غير واحد منهم كان يشدد على حجة السلطة فقط، في حين كان بعضهم يولون التربية الحسنية وتهذيب الضمير الأهمية الكافية. إن طاعة الله في الدين المسيحي لنا وسائل، منها وسيلة الضمير، وهي أساسية. ويبدو منمًا أيضًا أن يُشار إلى أن قناعاتنا، التي تبرز قرارات تتحمل مسؤوليتها أمام الله وأمام الآخرين، يجب أن تكون قرارات تُكوّن في داخل الكنيسة. فمن كان مسيحيًا، كان وعمل في داخل الكنيسة، أي في جماعة تُعبد، في ضوء الروح المسيحي وترايطًا بتقليد من التقاليد، سلوكيات لأوضاع معتدة ومتنّبة. من كان مسيحيًا، لا يكتفي بأن يتبع تقليدًا، بل يشارك في وضع هذا التقليد.

(تعريب الأب صبحي حموي)

المناهج التربوية اللبنانية الجديدة: أين ينتهي التقليد وأين تبدأ الحداثة؟

الأب سليم دكاش اليسوعي*

إنطلقت ورشة إصلاح المناهج التربوية اللبنانية، بعد ربع قرن من النجم، عندما تمت المرافقة، عام ١٩٩٥، على هيئة التعليم الجديدة التي أعدها المركز التربوي للبحوث والإنماء، بموجب قرار مجلس الوزراء رقم ٢٢ تاريخ ١٠/٢٥/١٩٩٥. ولا شك أن الكتاب الذي أصدره المركز التربوي آنذاك يُعتبر المنطلق والمركز والخطة الأساسية التي استندت إليها البرامج والكتب والوسائل التعليمية الجديدة المختلفة. ما هو الجديد في المناهج المعتمدة، وهل الجديد مرادف للحداثة في التربية والتعليم؟ ذلك هو السؤال الذي نطرحه في هذا الحيز المحدود. يصعب حصر الجديد في المناهج المتحدثة، إلا أننا سنعرض له بصورة سريعة:

- الهيكلية أصابها بعض التعديل، إذ أصبحت سنوات المرحلة الابتدائية ستاً بدل خمس، وذلك بهدف دفع العدد الأكبر من التلامذة إلى المزيد من التعليم الإلزامي، ولكن الإلزامية لم ترَ النور بوجه جذبي، إذ إنها ترتبط بالمجانية، وهذا ما ليس متوافراً اليوم. وتغيرت الأسماء، فأصبح التعليم حتى عتبة المرحلة الثانوية يسمى «أساسياً». وأدخل في كل المراحل مواد التكنولوجيا والمعلوماتية والفنون، كما أدخلت في المرحلة الثانوية الحضارات والاجتماع والاقتصاد. وهذه المواد في غالبيتها ليست جديدة في لبنان، إذ إن الكثير من المعاهد التي تعتمد المناهج الأجنبية، كالفرنسية أو الإنكليزية، تدرسها بوجه أو بآخر.

- وإلى جانب التغير في الهيكلية وربطه بالتعليم المهني والتقني فيما يختص بالذين يودّون ترك التعليم العام، فإن الأساليب العلمية والطرائق

(٥) رئيس تحرير المشرق. رئيس ثانوية مدينة الجمهور.

التدرّسبة مدعوة إلى التغير، إذ إنّ الأسلوب الجديد يدعو التلميذ إلى المشاركة في العملية التربوية عبر الاستفراء والملاحظة والتعبير والتحليل... كما أنّ طرائق جديدة، ذات صفة اختيارية، أخذت تقوم بدورها في التعليم بدل التلقين والإملاء والحفظ غيّاً وتغليب الكمّ على النوع. ولا شك أنّ هذا كلّ هو من الجديد، بالرغم من أنّ شريحة كبيرة من القطاع الخاصّ أدخلت جميع هذه الأساليب إلى التعليم منذ زمن بعيد.

- والجديد أصاب أيضاً مجمل مناهج المواد الأساسية في اللغات والآداب والعلوم بتنوعها، وذلك من حقّ التلميذ اللبناني بعد أن تجاوزت البرامج الأجنبية البرنامج اللبناني بأشواط بعيدة. والقطاع الخاصّ المدرسيّ كان يطالب منذ أن وضعت الحرب أوزارها، أن يتمّ إصلاح هذه البرامج سريعاً ليُصار إلى ردم الهوة بين البرنامج اللبناني وسواه من البرامج، وخصوصاً أنّ المناهج اللبنانية كان يسيطر عليها الطابع النظريّ الذي يغلب الجانب المعرفي على الجانب العمليّ الاختباري، وهذا ما كان يوجّه التلميذ نحو الحفظ والاستظهار عوض التحليل والتركيب.

إلا أنّ هذا الجديد كلّهُ، وهو نسبي بالنظر إلى كلّ ما يُعمل به في بعض مدارس لبنان، يصبّ في خاتمة الحداثة إذ إنه يغلب في الإجمال، على ضعيد التطبيق والواقع، وعلى سعيد الأهداف، التراخي التالية:

[أولاً:] لا خطة تربوية ولا عملية تعليمية من دون مشروع متكامل وشمولي، وهذا ما لحظته الهيكلية الجديدة، مع العلم أنّ مفهوم «المشروع» في فلسفة التربية هو مرتبط بالحداثة، إذ إنه جواب عقلائي إنسانيّ متكامل عن مجمل أسئلة يطرحها الواقع.. إنه عبارة عن خيارات منطقية للتغلب على كلّ صعوبة تمنع الإنسان الاجتماعيّ الاقتصاديّ الدينيّ من أن يحقق ذاته وإمكاناته. فالهيكلية الجديدة أسّست البرامج المستحدثة عبر تحديد مفهومها ومضمونها، وعبر صياغة مبرراتها المنطقية، ووضع غاياتها وأهدافها. ولكي يتكامل المشروع التربوي، حدّدت الخطة الجديدة مراحل التعليم وأهدافها ومواصفاتها، ثمّ رسمت وضعية تطوّر التربية من نظامية وغير نظامية، وأعلنت عن قيام إطار تقسيم جديد، لا يسعى فقط إلى إعلان

معبر التلميذ عبر علامة حاملة، بل يرنكز أبقًا على ما يسمى التثمين الشكوي، الذي يساعد التلميذ على رؤية وضعه المدرسي رؤية صحيحة بما فيها من إيجابيات وسلبيات. فالحداثة تكمن هنا في أن التربية لم تعد مجمل عناصر منفصلة بعضها عن بعض (كالطرائق والمهارات وبرامج المواد...) بل إننا نتوحد تلك العناصر عبر مشروع له أهداف.

[ثانيًا:] وظيفة أهداف التربية، وهي ضرورة اجتماعية وعمل جماعي شامل، كما تقول الهيكلية، تقضي ببناء شخصية الفرد، على أن تراعى في تكوينها القدرة على تحقيق الذات وتحمل المسؤولية والالتزام الأخلاقي... وكذلك تقضي ببناء المواطن اللبناني. ولا نعلم إذا كان واقع هذه العبارات قد قصد استخداما بصورة حادة، إذ إن «الفرد» و«المواطن» وإن كانا من المفاهيم الشائعة في زمننا، فإنهما مرتبطان بفلسفة إنسانية هي اليوم في أساس الدولة والوطن. فالفرد البشري يتحقق عبر ثلاثة ميادين: الذهني المعرفي، العاطفي الوجداني، والسلوكي، وهذا كله من عمل التربية المدرسية، بدون أن ننسى دور الأسرة والمجتمع. وكل ميدان مرتبط بالآخر وهذا ما يسمى التربية الشمولية، أي تلك التي تهتم بتنمية قدرات الفرد وطاقاته، أكانت عقلية ذهنية أم عاطفية أم سلوكية. وتهدف المناهج الجديدة، عبر تركيبتها، إلى بناء المواطن وبالتالي المجتمع اللبناني القادر على ممارسة دوره الحضاري عريقًا وعالميًا.

[ثالثًا:] إذا كانت المناهج تهدف إلى بناء الفرد وتكوين المواطن، فلا بد لها من أن تأخذ بعين الاعتبار الواقع الذي يعيش فيه التلميذ، وهنا تتبين صعوبة مهمة البرامج الجديدة في تحقيق الأهداف التي وضعتها. فالهدف الأول، وهو بناء الفرد، هو بُعد أساسي من أبعاد الحداثة، إذ إنه يركّز على بناء الشخص الحر والواعي، المسؤول عن نفسه وعن الآخرين، في حين أن الهدف الثاني، أي تكوين المواطن اللبناني، هو مرتبط بالواقع اللبناني إذ يترتب على التلميذ أن يكون خاضعًا للعناصر الروحية واللغوية التي تؤلف ذلك الواقع وأن يكون مفتتحًا على الحداثة، عاملًا على تنمية رصيده الثقافي والعلمي وصل طاقاته الإبداعية وتعزيز حسه الجمالي

وهذا كله، على حدّ قول نصر الهيكلية، يضع التلميذ على مستوى الخاصّ والعامّ في الوقت عينه. ويمكن القول فرضاً إنّ الذي وضع هذه النصوص فكّر في أنّ الهدف الأوّل، حينما يتحقّق، هو مدعوّ إلى أن يكون خاضعاً حكماً للهدف الثاني، إذ إنّ الحداثة التي يكتبها التلميذ عبر تربية شمويةّ لإمكاناته وسلوكه، تهدف إلى جعل المواطن يتأصّل في واقعه السياسيّ والدينيّ من ناحية، وأنّ يستطيع، عبر قدرته العقلية ومواقفه العاطفية، أن يجمع في شخصه بين التقليديّ والحديث، وأن يوفّق بين التبنّيين لشكوكين شخصية تجمع بين الإيمانيّ والعقلانيّ.

دور المعلم: ويبقى أن نقول إنّ هذه الأفكار التي تنحو منحى الحداثة في التربية، مضموناً وأسلوباً، لا تستطيع بلوغ الهدف وحدها، بل هي بحاجة إلى مرشد هو المعلم، قبل الكتاب والوسائل التربوية. لذلك قام المركز التربويّ بإعداد قسم كبير من المعلمين للصفوف التي بدأت تطبّق فيها المناهج الجديدة، ولكنّ المُعَدِّين والخبراء يرون أنّ الإعداد السريع والنقص في التجهيزات والمختبرات، وهي شرط من شروط تحقيق المنهجية الجديدة، ليسا في صالح نجاح حقيقيّ للنبضة التربوية، خصوصاً في مجال المدرسة الرسمية وبعض المدارس الخاصة. فالمتمرّسون بالتدريس يصعب عليهم التغيير، والخروج من التلقين ومحورية المعلم المركزية إلى التعليم التكوينيّ عير.

الخلاصة: لقد وُضع على مستوى لبنان كلّ مشروع تربية حديثة طُمُوح، فهل يستطيع لبنان كلّ أن يواجه التحديّ وأن يحقق ذلك المشروع؟ وفي حال جفّته، وهذا متبعد، فإنّ الانفتاح على الحداثة لا بدّ له من أن يترك الأثر السلبيّ على تكوين الشخصية ما لم تستطع هذه الشخصية أن تجمع بين الحداثة والعناصر الأساسية في التقليد، وهي النقل، والقيم الأخلاقية الثابتة، والشرعة التي تنظّم الحياة، وجميعها منوط بالعائلة والمجتمع اللذين يكوّنان الوعي الاجتماعيّ، لا بل اللاوعي، خصوصاً أنّ جزءاً كبيراً من العملية التربوية يبقى في يد التعليم الحرّ، أي في يد المؤسسات التي تمثّل الجماعات التاريخية التي كوّنت الحالة اللبنانية.

-- . . . بعض-ملاح لاهوت مُحيطي شرقيّ مُعاصر

الأب فاضل مبداروس البوعني*

إذا ما أردنا، من خلال بحثنا في التقليد والحدثة، أن نستشف
ملاح لاهوت محيطي شرقيّ معاصر، أمكّنا لجمع تلك الملامح حول
محاورة خمسة:

١ - النظرة الأنثروبولوجية

من مكسبات الحدثة، منذ عصر النهضة الأوروبية في القرن
السادس عشر، وكثرت على الإنسان في اتجاهين متكاملين.

فمن جهة، يتميّز المرء بروح نقدية، لا تلبّ بروح استقلالية تجاه
الطبيعة، والتاريخ، والسلطة الدينية والمدنية، والله والأمور الإيمانية
والأخيرة... هذا ما حدث بالفعل في الغرب طوال خمسة قرون.

ومن جهة أخرى، إن هذا الإنسان كائن يتكوّن من بعض المُقنّومات
التي لم يُولِّها خطابنا اللاهوتي والروحاني في الشرق - وفي الغرب أحياناً -
مكاتبها المُترجّبة. ومن بين هذه العناصر التي تستدعي رعاية خاصة
في الشرق:

العقل وقدرته النقدية - النظرية والعملية - الجبارة. فيمكن الإنسان

(٥) معلّم المبتدئين البوعنين في إقليم الشرق الأدنى. أستاذ اللاهوت القنّدي
واللاهوت الروحي في كلّية العلوم الدينية بالكائني - القاهرة.

أن يتساءل عن علاقته بالله، وعن علاقته بالدين والتقليد... أي عن كل ما كان يبدو في الماضي أمرًا بديهيًا وموروثًا، وأصبح اليوم موضع درس أو نقد أو تساؤل أو شك. ويفتر خطابنا اللاهوتي والروحي إلى مثل هذا العقل الناقد.

وهناك الوجدان، لا بمعنى العواطف والأحاسيس - كما تشتم بها طباعنا الشرقية - بل بالمعنى الذي حدّده القديس برنارد في القرون الوسطى (Affectus)، وعبر عنه المتصوّفون في عصر النهضة، وهو عنصر الشعور العميق والقلب المضطرب حبًا لله، ومصدره الروح القدس.

وهناك الجسد الذي يُعبّر عن كيان الإنسان، فيُظهِر به للآخرين، ويدخل من خلاله في علاقة بهم. فلم يعد مفهوم الجسد سجينًا للنفس ومصدر تدنيس للروح - كما رآه أجيال من المسيحية، ولا سيّما الشرقية - بل أصبح يُنظر إليه على أنّه حضور الشخص للعالم وللشخص، بل والله نفسه.

وهناك مختلف الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحضارية...، وجميعها موضع علاقة الإنسان بالله، وليس البعد الروحي فحسب.

وبموجز العبارة، فإنّ أيّ حديث ثيولوجي - أي لاهوتي - هو في الوقت نفسه حديث أنثروبولوجي، بدون أيّ فصل مُمكن بينهما، بل إنهما متضافران يُخَصِّب أحدهما الآخر.

وفي ما يختصّ بالحديث الثيولوجي - في إطار اللاهوت المُحيطي الشرقي - فعليه أن يتأثّر بالحديث الأنثروبولوجي في ما يتعلّق بتجسّد الله، ليس من حيث التركيز على مُبادرة الله المجانيّة عندما ظهر في الجسد وحسب، - وهذا ما شدّد عليه اللاهوت الشرقي خاصّة - بل أيضًا من حيث ما يترتّب على المُبادرة الإلهيّة هذه من إنسانيّة يسوع الذي أصبح مثلنا في كلّ شيء (ما عدا الخطيئة) وشاركنا في أوضاعنا البشريّة كلّها، بمنأى عن أيّ لون من ألوان «الظاهريّة» (Docétisme) التي تنكر حقيقة

التحدّد والإنسانية؛ وكذلك، على اللاهوت المسيحيّ الشرقيّ أن يركّز على تجلّد الإنسان في واقعه البشريّ، كما شدّد عليه اللاهوت الغربيّ خاصّة.

٢ - الجسّ التاريخي

ومن مكشّبات النظرة الأنثروبولوجيّة هذه، اكتشف معنى التاريخ. فقد سيطرت على خطابنا اللاهوتيّ الشرقيّ الروحُ الميثانديّة، فتحجّر وفقد معنى التاريخ، مُتناميًا أنّ كلّ حديث عقائديّ أو لاهوتيّ أو أخلاقيّ... قد نشأ وتطوّر في مواقف وظُروف لاهوتيّة وكنسيّة وثقافيّة، بل ولغويّة... معيّنة، ولا بوجه مُطلق.

فالجسّ التاريخيّ يُميّز بين ما هو ثابت وما هو مُتغيّر، بين ما هو من باب المضمون الثابت وما هو من باب التعبير المُتغيّر، بين قُدسيّة التقليد الكنسيّ ونسبيّة التقاليد والعادات الكنسيّة...

وهذا ما عاشه بالنمّل آباء الكنيسة إذ استخدموا لغة عصرهم وفكره وفلسفته... فأبدعوا وصاغوا حديثًا لاهوتيًا يُناسب عصرهم، بل وأخصبوا بذلك ثقافة عصرهم وفكره.

أما نحن الشرقيّين المُعاصرين، فقد ورثنا خطابًا لاهوتيًا غريبًا عن عقليتنا وحضارتنا، وعن تساؤلاتنا وحاجاتنا. لذلك، أصبح إلزامًا علينا أن نصوغ خطابنا اللاهوتيّ صياغةً تميّز، في آنيّ معًا، بأنّها أمانة على تقليدنا، مُدعةٌ ومُناسبةٌ عصرنا وتطلّعاته. وإنّ جدليّة الأمانة/الإبداع تتجسّد في «التأويل» (Herméneutique)، حيث قراءة الماضي ومصادريه في ضوء الحاضر. فإنّما الأوقات الزمميّة الثلاثة التي تُكوّن الزمان والتاريخ - الماضي والحاضر والمستقبل - نسبيّة، بدون أن يُسيطر أحدها على الآخرين، كما يُعلّمنا إياه الجسّ التاريخيّ.

٣ - مكانة اللاهوت الروحيّ

من ركائز التقليد الآبائيّ - ولا سيّما الشرقيّ - دمج الحديث

اللاهوتي والحديث الروحي، على خلاف ما توصل إليه الحديث اللاهوتي الغربي - أقله قبل المجمع الفاتيكاني الثاني - الذي فصل بينهما، إذ أولى العقل النقدي والتحليلي مكانة مرموقة أفندت الوجدان دوره في تكوين الحديث اللاهوتي.

أضف إلى ذلك ما أدت إليه التيارات الفكرية والعلمية والتكنولوجية... الإلحادية من فقدان الجسّ الديني والروحي في انحصارة الغربية. أما الشرق المسيحي - والإسلامي أيضًا - فقد حافظ أكثر من الغرب على هذا الجسّ، ولا سيما على تعاليم الله وتساميه، وعلى حضوره وعمله في العالم، وعلى قيمة الرموز، ولا سيما في الليتورجيا من جهة وفي الديانة الشعبية من جهة أخرى، وهذا ما ينبغي تنميته في اللاهوت المحيطي.

٤ - عنصر التعددية

تتميز المجتمعات الشرقية المعاصرة بأنها تجمع بين مختلف الأديان والطوائف، والحضارات والثقافات... وبالتالي، فلم يعد من الممكن أن تسود فيها نظرة أحادية مطلقة، بل إن الآخر المختلف هو عنصر يكون الهوية الشخصية. ومن ثم، ينبغي الاعتراف بالآخر، والتعايش معه، والحوار معه... الأمر الذي يؤثر بلا ريب في الشخصية الذاتية، بل ويهددها أحيانًا.

ومن هنا تنشأ إشكالية الهوية/الغيرة في المجتمع ولدى الأفراد. وإن أحمكنا درستها ومعالجتها - نظريًا وعمليًا - أفصحنا في المجال للعنف، سواء أعنفًا فكريًا كان أم دينيًا أم سلطويًا أم إرهابيًا، كما تشهده الآن مختلف المجتمعات البشرية، ولا سيما الشرقية منها.

٥ - أهمية الجدلية

إن قضية التقليد/الحداثة قد تؤدّي - في داخل الشخص، أو في

صميم المجتمع المدني أو الديني - إلى تصادم النقطتين، أو رفض أحدهما، أو إلى الخضوع لأحدهما، أو إلى وجودهما جنباً إلى جنب وجوداً انتصابياً... ثُمَّ إِنَّ بعضهم قد يتحمس للتقليد لتركيزه على الماضي الثابت، وبعضهم للحدثة لتركيزها على الحاضر المتغير، وبعضهم لأسطورة المستقبل وتقدم الإنسان اللانهاي... إِنَّ جميع هذه المواقف لا يقبلها الفكر النقدي الرزين.

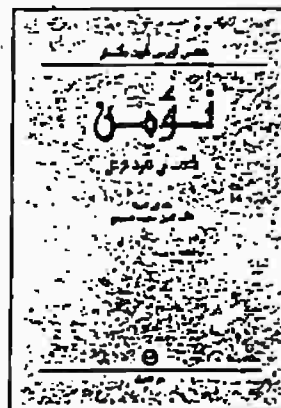
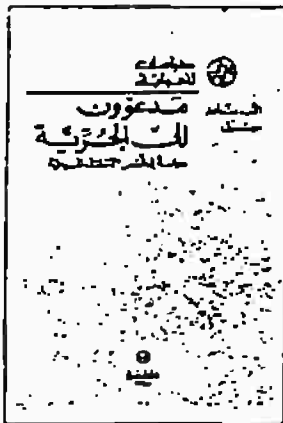
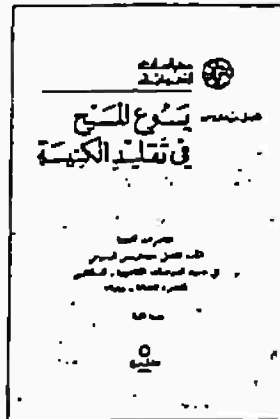
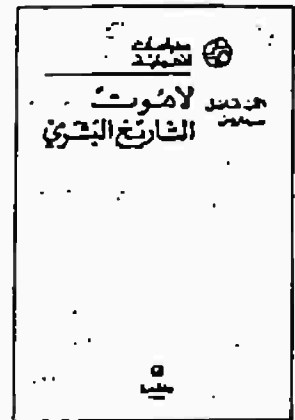
أما الموقف انصاف، فإنه يتجه إلى الاتزان بين النقطتين، وإلى محاورة واحدتهما الآخر، وتفاعلهما، وتكاملهما؛ وكذلك إلى التصحيح والإخصاب المتبادلتين، في عملية جدلية وفي مسيرة دمج ونمو ديناميّة مستديمة.

هذا، وإن ركّزنا - نحن الشرقيين الكاثوليك - أكثر من غيرنا على الحدثة، فيفضل ارتباطنا بالكنيسة الجامعة، من دون تناسي شريقتنا المرتبطة - أكثر من غيرها - بالتقليد.

وما يقال من ضرورة الجدلية في قضية التقليد/الحدثة، يقال في قضايا أخرى أيضاً: المجال الروحي/الجسدي، العقلي/الوجداني، الروحي/الزمني، المحلي/الجامعي، الدنيا/الآخرة، البُنية/الغيرية... وفي نهاية المطاف الله/الإنسان في ضوء سرّ التجسد. إِنَّ الجدلية تتجاوز المنهج العلمي لتُصبح موقفاً حياتياً ولاهوتياً.



تلك هي أهم ملامح لاهوت شرقي مُحيطي مُعاصر. وإن لم نُحللها الندوة جميعها، ولم توليها جميعها القدر الكافي من البحث، إلّا أنّها تظلُّ حُطوطاً عريضة وكذلك اتجاهاً أساسياً في سبيل فكر لاهوتي وروحي وأخلاقي ورعوي وكنسي... في شرقنا المسيحي العربي.



وفاة المطران إغناطيوس عبده خليفه اليسوعي

مدير «المشرق» السابق (١٩٥١-١٩٧٠)

لقد توفي المطران خليفه يوم الثلاثاء الموافق السابع من تموز/يوليه ١٩٩٨ عن أربع وثمانين سنة أمضاها في العمل الدؤوب والعطاء المستمر، يخدم الكنيسة والإنسان والمعرفة.

أبصر النور في بلدة كفرشيعا القريبة من بيروت في العاشر من أيار/مايو ١٩١٤. وتلقى أولى دروسه في ثانوية الآباء اليسوعيين البيروتية، ثم التحق برهبانية معلّمة في العشرين من عمره، العام ١٩٣٤، فدرس الآداب والفلسفة واللاهوت والروحانيات والإسلاميات متقللاً بين جامعات باريس وليون وانكلترا وروما. وعاد إلى بيروت بعد ١٤ سنة من التحصيل والتخصص ليدرس اللاهوت النظرية لمدة تربو على اثنتين وعشرين سنة. وكان في أثناء ذلك قد تسلّم زمام مجلة المشرق في العام ١٩٥١، فأشرف على إدارتها وتحريرها عقدين كاملين. وإلى جانب التدريس والتأليف الخصب تبوأ عدة مناصب، منها عمادة كلية اللاهوت في جامعة القديس يوسف ببيروت (١٩٥٤-١٩٥٨)، كما ساهم في تأسيس عدد من المنظمات الروحية والاجتماعية وإرشادها، ضمت خاصة المثقفين من الإكليروس والعلمانيين.

وبين ١٩٦٠ و ١٩٧٠ تركّز قسم كبير من نشاطه على مواكبة شؤون المجمع الفاتيكاني الثاني، (١٩٦٢-١٩٦٥). فكان مستشاراً لاهوتياً للبطريرك الماروني بولس بطرس المموشي يرافقه في المجمع المذكور،

ويتابع بعد ذلك في مجمع الأساقفة العالمي (١٩٦٧-١٩٧١).

وفي ٥ نيسان/أبريل ١٩٧٠ رُسم مطراناً نائباً بطريركياً مارونياً في بكركي، فاضطرَّ إلى ترك التدريس وإدارة المشرق لينصرف إلى أعماله الأسقفية الجديدة. وفي العام ١٩٧٣ نُقل من لبنان إلى أستراليا حيث أُنس مطرانية سيدني المارونية، وبقي على رأسها حتى تقاعده لبلوغه السن القانونية في العام ١٩٨٩.

ودرغم تنحي المطران رسمياً عن إدارة أبرشيته، فإنَّ همته لم تنحُب، وتابع في لبنان نشاطه الرسوليَّ بعضه ورُشد ويكتب حتى الأخير الأخيرة قبل وفاته.

لقد ترك الأسقف العلامة مجموعة كبيرة من المؤلفات سبق أن أحضرت المشرق قسماً كبيراً منها لمناسبة انتخاب المطران خليفته^(١)، وقد توزعت بين مقالات لاهوتية وفلسفية وذبيّة واجتماعية وأدبية صدر معظمها في المشرق، وكُتِبَ ثَمَّ في غالبيتها إلى التراث المنعمور، أكتب المطران الراحل على تحقيقها ونشرها. ولم ينقطع، رحمه الله، عن التأليف بعد توليه مهام الأسقفية فصدر له، في ما صدر:

- تعريب الجوّ الإلهي لمؤلّفه الأب بيار تيار ده شاردان (بالاشتراك مع الأب جورج رحمه الأنطوني)، بيروت، ١٩٧١.
- اليمين واليسار في لبنان في خدمة مَنْ؟، سيدني، ١٩٧٩.
- إجتماعيات (مجموعة مقالات ومواعظ)، بيروت، ١٩٨٠؛ الجزء الثاني، بيروت، ١٩٩٤.
- معجم المجمع الفاتيكاني الثاني، أعدّه ونسّقه بالاشتراك مع الخوري (المطران) فرنسيس اليربي، بيروت، ١٩٨١.
- مريم العذراء وقضايا العصر، بيروت، ١٩٨٤.
- تعريب معجم اللاهوت الكاثوليكي لمؤلّفه الأبّين كارل راهنر وهربرت

(١) أطلب: أ. كميل حشيم: «أسقف ماروني جديد، سيادة المطران عبده خليفه»، المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٢٥٧-٢٦٢.

فوزغليم، بيروت، ١٩٨٥.

• البطريك إسطفان الدويني المؤرخ، بيروت، ١٩٩٣.

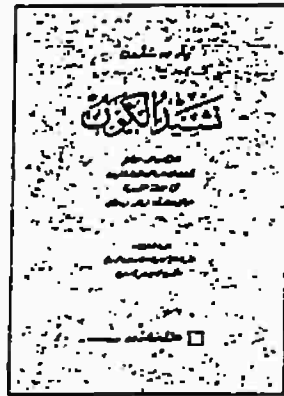
• من هو ذاك الرجل يوسف بن داوود؟، بيروت، ١٩٩٤.

• تحقيق كتاب منتخب الزمان في تاريخ الخلفاء والعلماء والأعيان لابن
الحريثي، بيروت، ١٩٩٥.

• كما أنه نقل إلى انفرنسية كتاباً عن جبران: Wahib Kayrouz, *Gibran dans son musée*, Zouk Mikael, 1996.

أضف إلى ذلك عدداً من المقالات في المجلات اللبنانية (مثلاً:
المرّة، كانون الثاني ١٩٩٢) والأسترالية (صوت المقرب، سيدني).
وكان الراحل النشط يُعدّ للطبع، أسابيع معدودة قبل وفاته، رياضة
روحية بحسب طريقة مؤسس رهبانيته القديس إغناطيوس ده لويولا.

رحمة الله رحمة واسعة، وأجزل له الثواب لقاء أمانته ومخائنه.
أ. ك. ح.



الخيرُ العامُ وبتيانُ المجتمع

قراءة لتحديات الخير العام اللبناني انطلاقاً من الإرشاد الرسولي^(١)

الأب صلاح أبو جوده البوعوي*

مقدمة: خصوصية لبنان

يُجِيعُ المحلّلون الاجتماعيّون والسياسيون، من محلّين وأجانب، على ما يميّز لبنان عن محيطه الاجتماعيّ السياسيّ: بنية اجتماعيّة تقوم على التعدّدية الثقافيّة والدينيّة بحيث يصبح المجتمع اللبناني ساحةً لتلّقي فينا وتفاعل معطيّات العالم الإسلاميّ والمسيحيّ معاً، ونظام سياسيّ يوفّر، على الرغم من نواقصه وصعوباته، الراحة، فسحةً للممارسة الديمقراطيّة ويضمّن الحدّ الأدنى من الحريّات المدنيّة والدينيّة.

غير أنّ المجتمع اللبناني ما زال في طور البحث عن وحدته الفعلية بدون أن تعني لك الوحدة المتشوّدة القضاء على ما يميّز لبنان، أي التنوّع الثقافيّ والدينيّ. على أنّ هذه الملاحظة تنطوي على تحدٍّ كبير وصعوبة بالغة. فالتاريخ اللبناني، القديم والحديث على السواء، يبيّن جليّاً أنّ الوحدة البنية على التماثل الثقافيّ والدينيّ أمر مستحيل، في حين أنّ

(٥) باحث. معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة (جامعة القديس يوسف، بيروت).

(١) الإرشاد الرسوليّ، رجاء جليليّ للبنان، وجهه بعد السينودس قداة البابا يوحنا بولس الثاني إلى البطارقة والأساقفة والإكليروس والرهبان والراهبات وجميع المؤمنين في لبنان، منشورات اللجنة الأسقفية لوسائل الإعلام، جل الديب، لبنان، ١٩٩٧.

التَّوَرُّع، بالرَّغْم من غناه، هو في أحيانٍ كثيرة مصدرٌ تَوَرَّعَات إن لم نقل نزاعات في أوقات السلام النَّسَبِي، نزاعات قابلة للتحوُّل سريعاً إلى أزماتٍ يمكن أن تؤدِّي إلى تفكُّك المجتمع.

في ظلِّ هذه المفارقات التي تعيُّ حياة لبنان الاجتماعيَّة والسَّياسِيَّة، لا يختلف اثنان على أنَّ الوحدةَ المنشودة لا يمكن أن تُحقَّق إلَّا من طريق التعاون والتضامنه والحدِّار حول الخير العام، لا من طريق إثارة الأزمات والإكراه.

الخير العام والواقع الطائفي .

إلَّا أنَّ الكلام على الخير العام في الإطار اللبناني، حيث تستمرُّ الطائفية، ما هو بالأمر اليسير. وفي الواقع، يقوم النظام اللبناني، الذي تتبيَّن ضرورته الحتمية يوماً بعد يوم من أجل ديمومة البلاد، على مفارقة لافتة: تُلَازِمُ انديمقراطية والطائفية، بحيث تُضحي الأولى بالإطار القانوني والوظيفي للثانية. فكيف يمكن بالتالي أن ننكر في ديناميَّة الخير العام بظُلِّ واقع واحد كهذا؟ ذلك بأنَّ الطوائف تكمن في أساس بنية السلطة التحتية وتمثِّل قُوَّتِيَا الدافعة. بيد أنَّ هنالك سؤالاً آخر أكثر صعوبة لا يمكن تجاهله في هذا الموضوع: إنَّ التطرُّق إلى موضوع الخير العام يستلزم دراسة العلاقة القائمة بين السلطة والرباط الاجتماعي من جهة، وبين السلطة والخير العام من جهة أخرى. أضف إلى ذلك أنَّ مضمون الخير العام نفسه يحتاج إلى تحديد.

١. الخير العام في الإرشاد الرسولي

في إطار بحثنا عن نقطة انطلاق لتوسيع آفاق تفكيرنا في مسألة الخير العام اللبناني، بدا لنا أنَّ الإرشاد الرسولي يفني بالمطلوب، لا لآتِه وثيقة كنسيَّة رسميَّة تعني المواطنين الميحيين بوجه عام والكاثوليك منهم بوجه خاصٍّ وحسب، بل لآتِه وثيقة لاقت الترحيب من مختلف فئات الشعب اللبناني وطوائفه. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، لو ألقينا نظرة إلى

مضمون الإرشاد الرسولي لوحدنا أنّ فكرة الخير العام تحتلّ فيه مكاناً بارزاً، ولا سيّما في المقاطع التي تتضمّن كلاماً على الوحدة وبناء المجتمع. وفي هذا الصدد، يُقدّم الإرشاد التعاون من أجل تحقيق الخير العام على أنّه مبدأ ديناميّ يتّوّد نحو وحدة المجتمع المنشودة.

والمفارقة اللافتة في هذا التعاون هو أنّه لا يُلمني ما هو خاصّ، بل يبيّن له وجبته في داخل المجتمع، كما يُعطي الخير الأكثر شموليّةً علّة وجوده. بهذا المعنى، تأتي فكرة الخير العام لتلتقي تماماً موضوع الوحدة في التنوع^(٢) الذي نجده في مجمل صفحات الإرشاد الرسولي.

يُذكر الخير العام بوضوح في سبعة مقاطع من الوثيقة الكنسيّة، ويُضنّى عليه مضمونٌ محدّد وغائيّة واضحة، وهو يعني بوجه خاصّ ثلاث فئات من مكونات المجتمع: المؤمنين العلمانيّين، وجميع اللبنانيّين، والأشخاص الملتمزمين الحياة العامّة.

أ - مضمون الخير العام وغائيّته

نجد مضمون الخير العام في مقطعين (رقم ٨٩ ورقم ٩٥):
«ليجتهد الذين آمنوا بالله في القيام بالأعمال الصالحة» (طبي ٣: ٨).
نمن الآن وصاعداً يجبُ على الجماعات الروحيّة والأسر الفكرية، المقيمة في لبنان، والمتّصلة بالله الذي يعبده جميع الناس ويجتهدون في خدمته، أن تتّبع طريقاً أشدّ تضامناً. وهذا ما يعبّر عنه فعلاً في القيام بأعمال ملوّها الصداقة والتفاهم، في احترام لا يبدّل له لكرامة الأشخاص وحرية الضمير والحرية الدينيّة، وهي عناصر أساسيّة للخير العام» (رقم ٨٩).

(٢) إحدى الحقائق الجديدة بالذكر في الإرشاد الرسولي هو المكان المميّز الذي يحتله موضوع الوحدة في التنوع، أي أنّ ذلك في المقاطع التي يدور فيها الكلام على وحدة الكنائس الكاثوليكيّة أو على الوحدة الوطنيّة. والموضوع، كما هو مُقدّم، يتّيز بالتوازن الدائم بين الحق في الاختلاف والتنوع، وواجب الوحدة. راجع: الأب توم سيكنغ اليسوعي، «في خطى السيّدوس»، الإرشاد الرسولي: رجاء جديد للبنان، بعض المفاتيح لقراءته، في: المشرق (تموز - كانون الأوّل ١٩٩٧)، ص ٢٧٥-٢٩٩.

إلى أرجح الخير العام هذه، التي تركز بالأكثر على الإنسان الفرد
مذكورة بكرامته وحرية ضميره وحرية الديانة - وهي خصائص ألح عليها
المجمع الفاتيكاني الثاني -، يُضاف من ثم البعد الجماعي:

«إن حق الناس، والمؤسسات التي تضمه، تؤلف مرجعيات لا بديل
عنها، وتدافع عما للشعوب والأشخاص من كرامة متساوية. إن لنا في ذلك
أحد التعابير الصادقة عما هو الخير العام، وهو أساس ما للشرعية التي
يجب أن يخضع لها الأشخاص.

إني أدعو جميع اللبائين إلى أن يرعوا ونموا في ذاتهم، خاصة في
الأجيال الفتية، المزم الثابت والمثابر على العمل من أجل الخير العام، أي
من أجل خير الجميع وكل فرد، لأننا جميعًا مسؤولون حقًا عن الجميع»
(رقم ٩٥).

يتضح مما سبق أن هدف الخير العام هو في الوقت نفسه الإنسان
الفرد وجميع الناس. في السعي إلى تحقيق خير «الجميع» إذا، لا يُلغى
الخير «الخاص»، بل، وبمناقرة لافتة، تراه يتأكد: فهو يبلغ تعامه في خير
الجميع. وفي الواقع، نجد مصدر تعريف الخير العام هذا في نظرة الكنيسة
إلى الإنسان والإنسانية^(٣).

(٣) لم يكشف يسوع المسيح للبشر عن الله وحسب، بل أيضًا كشف عما هو الإنسان،
معتنًا بحياته وموته وقيامته مصيره الأصلي. يسوع هو «آدم الآخر» و«صورة الله»
(راجع على سبيل المثال: ١ قورنثس ١٥/٤٥، وفولوسي ١/١٥). وهو الإنسان
الجديد بحسب الله، «أولئك لآخره كثيرين» (رومة ٨/٢٩). وبواسطة فصحته، أقام
علاقة جديدة بين البشرية والله الأب، علاقة قائمة على هبة الروح القدس بغية جمع
البشر جميعًا في المحبة، في جسد واحد هو جسد المسيح السرّي (راجع: ١
قورنثس ١٢).

يتج من ذلك أن الروحي المسيحي يُجمل قيمة الإنسان في نفسه، كاشفًا عن قيمته
الإلهية ومصيره السامي كفرد. فيصرف النظر عن انتماء الإنسان إلى مجموعة سياسية
اجتماعية أو دينية معينة، هو مدعو إلى الدخول في حياة شركة مع الله الثالوث.
ويفضل هذا المصير السامي، يصبح الإنسان موضع احترام مطلق. وبالتالي،
يصبح غاية جميع المؤسسات الاجتماعية والدينية. بالإضافة إلى ذلك، يبدأ =

يبقى أن نسترعي الانتباه إلى أحد أبعاد الخير العام الأساسية: الحرية الدينية التي تولف جزءاً من حقوق الإنسان، والتي تكتسب وقتاً خاصاً في الإطار الطائفي اللبناني وفي مجمل الشرق الأوسط، حيث للانتماء الطائفي والبعد الجماعي في الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية مكان مميز. لذا يمكننا أن ندرك أهمية التحدي الذي أتى في الإرشاد الرسولي:

«يجب ألا يُخضع أحدٌ للإكراه سواء أكان من قبل أفراد أم من جماعات أم من سلطات اجتماعية، وألا يُلاخق أو يُقصى عن الحياة الاجتماعية بسبب آرائه، وألا يُمنع من ممارسة حياته الروحية أو عبادته، بحيث إنه، في أمور الدين، لا يجوز أن يُكره أحد على عملٍ يُخالف ضميره، ولا يُمنع من العمل، في نطاق المغقول، وفاقاً لضميره، سواء كان عمله في السر أو في العلانية، وسواء كان فردياً أو جماعياً» (رقم ١١٦).

يتضح مما تقدّم أن ثمة علاقة حميمة قائمة بين الخير العام وحقوق الإنسان التي هي «العناصر الجوهرية للشرع الطبيعي، السابقة لكلّ دستور وكلّ تشريع دولة» (رقم ١١٦).

«الإيمان بالمسيح ببه الروح القدس، وفي ذلك اختبار لا يفرد الإنسان إلى علاقة عمودية مع الله فحسب، بل أقتب مع الآخرين أيضاً، فيصبح تحقيق الأخوة البشرية الشاملة دعوة الإنسان الأساسية.

وتبعاً للمعنى الأول، تبدو الإنسانية مجموعة بشر متساوين. فالإنسان، بموجب كرامات الشخصية، لا يماثل أحداً، بل هو فريد في الوجود. ولكن، في الوقت نفسه، يعني ذلك مساواته مع الآخرين. وبحسب المعنى الثاني، تنبئ وحدة البشرية كمشروع يقتضي إلغاء كلّ ما يفرّق بين الناس.

بناءً عليه، يقع الإنسان بين قطبين: حقوقه المتقدمة من جهة، وواجبه للمل من أجل المرحلة من جهة ثانية. وبالنسبة، هو إنسان مكلف بدور صعب: تخطي المناقفة بين الخاصّ والشامل. وهنا يتمّ في تكوّن الإنسان الاجتماعي والمجتمعات التي يولدها ذلك التكوّن، وهي: المجتمع العائلي والمجتمع السياسي والمجتمع المدني أو الأمة.

ب - المؤمنون العلمانيون

في مفتح الإرشاد الرسولي، في مقدمته، يجد الكاثوليك اللبنانيون أنفسهم مدعوين إلى خدمة الخير العام بهدف أن ينوا، مع مواطنيهم، وطنهم:

«الكاثوليك مدعوون بنوع خاص، وبالتعاون مع مواطنيهم، إلى أن يخدموا المدينة الأرضية في مجال الخير العام، مُستعينين من إيمانهم الهادئ والمبادئ الأساسية للحياة في المجتمع» (رقم ١).

وفي الاتجاه نفسه أيضًا، المؤمنون مدعوون إلى أن يضمروا اقتراحات الإرشاد الرسولي موضع التنفيذ على أن يكون هشيم الدائم في الوحدة بين الكاثوليك والخير العام للشعب كله» (رقم ٧). هذا يعني أنه يترتب على المؤمنين أن ينخرطوا في حياة الكنيسة وفي إدارة الشؤون الزمنية على حد سواء. وفي شأن هذا الواجب الأخير، جاء في الوثيقة:

«ينبغي أيضًا أن نذكر بأن هناك ممارسة مسيحية لإدارة الشؤون الزمنية (...) ومن هنا، ومن أجل أن يثروا الروح المسيحية في النظام الزمني بالمعنى الذي هو خدمة الشخص والمجتمع، لا يجوز للعلمانيين المؤمنين قطعًا التخلي عن المشاركة في السياسة، أي عن النشاط الاقتصادي والاجتماعي والتشريعي والإداري والثقافي المتعدد الأشكال الذي يستهدف تعزيز الخير العام، عضوياً وغير المؤسسات»^(٤) (رقم ١١٢).

لذا، لا يؤلف انخراط المؤمنين العلمانيين في خدمة الإنسان والمجتمع مجرد واجب نابع من حاجة زمنية وحسب، بل هو تجاوب مع

(٤) من جهة ثانية، نجد في الإرشاد الرسولي، في الرقم ٤٥، تعريفاً لإدارة الشؤون العامة وسياسة المجتمع: «هناك العلم المدني الذي يمكن الناس من التوصل بصلوات المداقة، مع الاهتمام بأن ينوا معاً أسرة يوحدتها المصير والخير العام، واندها خير الأفراد وخليفة الحقيقة، لتحويل كل مواطن على حب وطنه».

دعوة المسيح إلى أن يعيشوا رسالة الإنجيل في جميع أوجه الحياة الاجتماعية. وما ورد في خاتمة الإرشاد الرسولي يصب في هذا الإطار: «يا أبناء الكنيسة الكاثوليكية وبناتها في لبنان، يا أبنيا الرعاية والعلمانيين، أصغوا إلى نداء الرب ولا تخافوا أن تلبوه بالتزام ثابت، لأجل خير الجميع» (رقم ١١٧). وخير الجميع هذا يتميز بكل وضوح عن المصالح الفردية والجماعية التي يجب أن تأتي في المرتبة الثانية (رقم ١٢٠)^(د).

ج - جميع اللبنانيين

في ضوء ما تقدم، يبدو أن السعي من أجل تحقيق الخير العام، يعمد الفردية والجماعية، هو من مسؤولية جميع اللبنانيين: «على اللبنانيين ألا ينسوا تلك الخبرة الطويلة في العلاقات التي هم مدعوون إلى استعادتها بلا كلل من أجل خير الأشخاص والأمة برمتها» (رقم ٩٠). وذلك يتم من طريق تعاون المسيحيين والمسلمين الدؤوب بروح متجردة:

«لا بد من تكثيف التعاون بين المسيحيين والمسلمين في جميع المجالات الممكنة، بروح التجرد، أي من أجل الخير العام، لا من أجل خير أشخاص معينين، أو من أجل خير طائفة معينة، أو أملاً بالحصول على مزيد من النفوذ والسلطة في المجتمع» (رقم ٩٢).

يخص الخير العام إذاً جميع اللبنانيين من دون أن يعني ذلك إنكاراً لحاجات الطوائف المختلفة ولتطلعاتها الشرعية:

«على كل فريق أن يحسب حساباً لحاجات الشرفاء الآخرين

(د) يتفق هذا النداء مع ما جاء في نداء الجمعية الخاصة لمجمع الأساقفة من أجل لبنان من «أن طوائفنا تتحد أحياناً لتصبح مجموعات مصالح تتراحم (...) لتخدر من تقوية انغلاق طوائفنا على ذاتها بفاعلاً عن مصالحها. بل علينا أن نفتحها على مجتمعنا السياسي اللبناني، لنجعل منها أعضاء حبة تتفاعل مع هذا المجتمع، وأمانة لا يتفرد فيها أحد بتسيير الخير العام، بل نعمل معاً على تسييره» (رقم ٢٠). من جهة أخرى، لا يأتي النداء المذكور على ذكر الخير العام إلا في هذا الموضع.

ولتطلعاتهم الشرعية، بل للخير العام في الأسرة البشرية كلها» (رقم ٩٤)^(١).

وفي الواقع، إن كان اللبانيون يعملون من أجل السلام، فهذا يفترض، من قِبَل الجميع، إرادة ثابتة على احترام إخوانهم والقيام بخطرهم في اتجاههم. وهكذا يتحقق السلام، أساساً، بعيادة خير الأشخاص والجماعات البشرية، التي يتألف منها الوطن، بما يمكن تسميته باقتصاد السلام» (رقم ٩٨). أضف إلى ذلك أن التضامن والمشاركة بين المواطنين يُذكران «بالمبدأ القائل بأن خيرات الأرض معدة للجميع، وأنَّ للمعوزين حقَّ الأفضلية» (رقم ١٠٢).

على ما يظهر، يمكن فكرة الخير العام أن تنطوي على التباس. فإن كانت تعني الخير الشخصي، فهي تعني أيضاً خير الطوائف وخير الأمة، مع تشديد جلِّي على العدالة الاجتماعية. سيَّئ في مكان آخر من مقالنا أنَّ الخير العام يشمل بالضرورة جميع هذه الأبعاد بحيث أنَّ إهمال إحداها يؤدي إلى الابتعاد عن جوهر الخير العام.

د - الأشخاص ملتزمون في الحياة العامة

يُعرَّف العمل في الحياة العامة عادةً بأنه خدمة مسؤولة عن الآخرين. لذا:

«إنَّ جميع الذين يرضون تعهّد الخدمة العامة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، عليهم، من باب الواجب الأمر، أن يحترموا بعض الموجبات الأخلاقية، وأن يُخضّموا مصالحهم الخاصة أو الفئوية لخير أمتهم. ومتى عاشوا على هذا النحو كانوا قدوةً لمواطنيهم، وعملوا بجميع الوسائل، لتأتي أعمالهم لصالح الخير العام» (رقم ٩٤).

لا شكَّ في أنَّ الحياة العامة، التي تعني حتمًا ممارسة السلطة، تجد شرعيتها السياسية والأخلاقية في العمل من أجل الخير العام (راجع رقم

(١) انظر: المجمع الفاتيكاني الثاني، دستور رعيّ، «فرح ورجاء»، (الفقرة ٢٦).

٩٥). وفي الحقيقة، إن كان كل مواطن وجميع المواطنين هم مدعوون إلى اعتبار الخير العام أولاً، فبدا، ما دام له بعد وطني، يبقى، بالدرجة الأولى، من مسؤولية الأشخاص الذين يمارسون السلطة.

٢. الخير العام: علة وجود المجتمع السياسي الوحيدة

مثلما يتنظر الضلُّ بديهيًا أن يحوزه والدُّه بالحماية والمحبة والرعاية، كذلك تتنظرُ مجموعةُ الناس أن تعود أعمالُ المسؤولين السياسيين عليها بالخير والفائدة. ولكيما تكون أعمالُ مسؤولي الدولة منجمةً مع جوهر السلطة، على هؤلاء التصرف تبعًا لمتطلبات تلك «الروح» التي تكمن في سلطتهم نفسها، والتي تهدف إلى تحقيق وحدة الناس وكمالهم. وبمعزلٍ عن هذه القاعدة لا تأتي أعمالُ المسؤولين إلا بالشر.

ولكنَّ التسليم بأنَّ للخير العامَّ وجهًا وطنيًا يوجِّه عملَ السلطة في الرباط الاجتماعي، يفترضُ أن تقبل تلك السلطة بوجود خير أولي *bienfaisance élémentaire* يتأتى من الخير العام نفسه: المساواة التامة بين الأشخاص والعدالة. ولكن إن أثرت تلك السلطة أن تنحصر في استخدام قوتها رافضةً ذلك الخير الأولي، أو إن وُجِّعت لخدمة بعض المصالح الخاصة والفئوية، تحولت إلى سلطة استبدادية في الحالة الأولى وفقدت علة وجودها في الحالة الثانية.

بوجه الإجمال، لا وجود للمجتمع السياسي إلا من أجل الخير العام. كتب البابا لاون الثالث عشر، العام ١٨٩٢، ما يلي: «إنَّ الخير العام هو المبدأ الذي يخلق المجتمع الإنساني والعامل الذي يحفظه». وقال أيضًا: «إنَّ هذا الخير العام في المجتمع هو، بعد الله، الشريعة الأولى والأخيرة». سنحاول، في الصفحات التي تتبع، أن نوضح هذه العلاقة بين السلطة والخير العام مشيرين، في الوقت نفسه، إلى المائل التي تثيرها تلك العلاقة. في مرحلة أولى، ستتناول الموضوع من زاوية نظرية، قبل أن نتاوله، في مرحلة ثانية، في إطاره اللبناني.

٣. غاية السلطة والخير العام

إن إحدى المسلمات البديية هي العلاقة القائمة بين التقدم في الخير العام ومهمة كل سلطة، التي تهدف تحديدًا إلى تحقيق ذلك الخير نفسه. غير أن هذه العلاقة الحميمة تُرجم واقعياً في الرباط الاجتماعي الذي يظنير نموه مائلاً للخير العام وبالتالي يتعلّق بممارسة السلطة. على أن ذلك يمرّ في مراحل متتابعة يمكننا أن نختصرها باثنتين: سلطة الأمر الواقع وسلطة الحق. في ما يختصّ بسلطة الأمر الواقع *pouvoir de fait* فهي قوة مبيمنة تكمن في أساس كل سلطة بعرف النظر عن الحق، كما أنّها في أصل كل رباط اجتماعي.

ولكن ما دامت تلك القوة البدائية تحوّل وسطها الاجتماعي، فهي تخلق طريقة وجود جديدة تقوم على سلطة الحق *pouvoir de droit*. بيد أن ذلك لا يعني إلغاء سلطة الأمر الواقع، بل يعني بالأحرى قيام جدلية بين القوتين. ذلك بأنّ القوة الأولى ضرورة لكي يُشيد البنيان القضائي، أو هي الأداة التي تسمح للخير العام بالتطور. لذا، ثمة علاقة حميمة ومتبادلة بين هاتين القوتين بحيث إنّ الأولى تُحيل على الثانية والثانية على الأولى.

وإذا ما أردنا تطبيق ما قلناه على الدولة، لوجدنا أن القوى المسلحة من جيش وقوى أمن تمثّل استمرار سلطة الأمر الواقع التي عليها تقوم البنية القضائية. وفي فترات الهدوء، يبدو القضاء وكأنّه كافٍ بحدّ ذاته ليسير قُدماً بالخير العام. ولكن في أوقات الاضطرابات نكتشف إلى أيّ حدّ تحتاج سلطة الحق إلى خلفية مُبَدَّدة.

الرباط الاجتماعي: أي إتمام ممكن له؟

لا ينحصر دور الدولة في تلك الجدلية بين سلطة الأمر الواقع وسلطة الحق. ذلك أن الخير العام الذي تسعى الدولة إلى تحقيقه له غاية: كمال الرباط الاجتماعي. لذا يمكننا القول إنّ الدولة، في عملها من أجل تحقيق الخير العام، تجد مُتهاها هي أيضًا في الرباط الاجتماعي. فيستج من ذلك

أن جوهر السلطة يكمن في التعريف التالي: أن تكون نهايتها هي هدفها^(٧). بالطبع، ليس المقصود بنهاية سلطة الدولة نهايةً ماديةً، بل التسليم بأن ما من حقٍّ وما من قيمة لتلك السلطة إلا بقدر طموحها إلى تحقيق ذاتها في الرباط الاجتماعي.

بتعبير آخر، من طريق تحقيق جدلية القوتين في العمل فقط، يمكن السلطة أن تنجم مع معناها إذ تُنمّي الرباط الاجتماعي أو «روح الشعب» esprit du peuple. يتصل الأمر إذا بالتحرك وفقًا لجوهر الخير العام: إن سلطة الأمر الواقع، في وقتٍ من الأوقات، ترمي إلى أن تصبح سلطة الحق بفضل جوهر الخير العام نفسه، جوهر يتغلب من ثم أن تتحول سلطة الحق إلى قيمة valeur تجمع في نفسها الأمر الواقع والحق معًا.

غير أن تمام الرباط الاجتماعي ليس من مينة الدولة وحدها. فالدولة لا تهتم إلا بالأمور الزمنية الدنيوية، إن افترضنا أن الدين يهتم بالأمور الروحية. وهكذا نجد أن تمام الرباط الاجتماعي يكسب قيمة سامية valeur transcendante يُحتم طرح مسألة العلاقة بين الدين والدولة بل ومسألة الحوار بين الأديان.

أضف إلى ذلك أن فكرة الخير تفتتح ضروريًا، بواسطة دينامييتها نفسها، على الشمولية، أي على المشاركة communion بين جميع الناس، لا على المستوى الوطني فحسب، بل العالمي أيضًا. بيد أن لذلك عاقبتين: أولًا، تبدو السلطة وكأنها ممثلة لخير يتجاوزها بما لا نهاية.

(٧) كتب الأب إشار:

L'autorité aurait pour fondement ultime sa nature même qui tend à combler l'intervalle où elle se déploie, et le titre qui lui confère le droit de s'imposer serait défini non point par quelque réalité ou règle extérieure, mais par son essence même qui est de se proposer pour fin sa propre fin. Gaston Fessard,

Autorité et Bien commun, Editions Aubier Montaigne, Paris, 1944, p. 25.

وعلى هذا النحو، يمكن أن نعتبر سلطة الأب في العائلة، التي تمثل الرباط الاجتماعي، ألسلطة الأب على ابنه هدفٌ آخر غير أن يصبح الابن مثل أبيه؟ ولكن أما يعني ذلك أن غاية سلطة الأب هي تحديثنا نهايتها؟ أنظر المرجع نفسه، ص ٢٨.

وثانيًا، تُطرح إشكالية تنظيم البشرية اجتماعيًا، وإشكالية السلطة العالمية القادرة على العمل من أجل الخير العام العالمي^(٨).

٤. خير الطوائف والخير العام

أ - خير الطائفة

لا بدّ من التسليم أولاً بوجود خير خاصّ لكلّ طائفة يمثل، في نظر أبنائها، خيراً عاماً. يمكن أن نسمّي ذلك «خير الطائفة»، وهو يشمل مجرّع القوانين والعادات والمؤسسات والتقاليد الحيّة والخيرات الأخرى التي تولّد غنى مادّيًا ومعنويًا لطائفة معيّنة. ومن الثابت أنّ تلبية الحاجات والمنطلعات الشرعيّة التي تصبّر إلينا الطائفة هو أمر ضروري^(٩). ففي ذلك وجه أساسي من أوجه الخير العام.

(٨) من المفيد أن نشير، في هذا السدد، إلى الطريقة التي عالج بها الأب فشار في كتابه *Autorité et Bien commun* هاتين الإشكاليتين على المستوى الدولي. في نظره، قاد ظهور إيديولوجيتين كبيرتين، النازية والشيوعية، إلى ولادة جدليّة السلطة والخير العام وعلاقتهما المتبادلة. بحسب الأب فشار، نمت مدّتان أساسيتان تجيزان للسلطة بأن تتنمّ بنبأ لحوهرها وتصبح وسيطة الخير العام: العبور من سلطة الأمر الواقع إلى سلطة الحق، والعبور إلى القيمة السامية التي تربط هاتين السلطتين. وفي شأن الخير العام، فقد جعله فئات ثلاثاً ترتبط بعضها ببعض بواسطة بنية جدليّة مشابهة للبنية الأولى: أولاً، خصوصيّة خير الجماعة (الوطيّة)؛ ثانياً، جماعة الخير، وهي ذات بعد شموليٍّ مُجرّد (الليبراليّة وحقوق الإنسان)؛ وثالثاً، تمكّد ما سماء «خير المشاركة» *le bien de la communion*، نحو الشموليّة الواقعيّة. وفي الواقع، قام خطأ النازية والشيوعيّة على إخفاقيهما في الربط الصحيح بين فني الخير العام الأولى والثانية: خير الجماعة وجماعة الخير *le bien de la communauté et la communauté du bien*. فهاتان الإيديولوجيتان مُقلّان حلّين خاطئين لإشكالية متديمة ألا وهي تنظيم البشرية ووحدتها.

(٩) إنّ نظرة موضوعيّة إلى نشأة الطوائف وتطوّرها التاريخي تجعلنا ندرك أنّ الطائفة، أيّا كانت، هي ورثة خصوصيّة تاريخيّة تحاول أن تحافظ عليها من خلال وموزها الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة الساسيّة. غير أنّ تلك الخصوصية لا تميّز بحقيّة كون كلّ طائفة موجهة نحو أصلها فحسب، بل بوجود يقين بالانتماء إلى الطائفة. فيتج من ذلك أنّ المواطنة اللبانيّة تكسب ترميقاً خاصاً جيّداً: فهو ليس الانتماء إلى الهوية الوطنيّة الذي يحددها فحسب، بل الانتماء إلى الطائفة أيضاً. وبالتالي، للطوائف =

ولكن عندما يُحقَّق خير الطائفة، فهو لا يتخذ صفة «الخير العام» إلا بالنسبة إلى مجموع أبناء تلك الطائفة. فينتج من ذلك أنَّ الخير المذكور يبقى خاصًا ما دامت الطائفة خاصة، وبالتالي لا يمكن ذلك الخير، الذي يستفيد منه جميع أبناء الطائفة، أن يكون وطنيًا.

ب - الخير العام

غير أنَّ البعد الوطني يفرض نفسه حتمًا بسبب العوامل التاريخية والجغرافية التي تجعل من التفاعل بين الطوائف المختلفة أمرًا واقعيًا. وربما صحَّ القول إنَّ التفاعل المذكور هو نتيجة الرغبة التي تكمن في أعماق كلِّ إنسان وتعمل من كائنًا بشريًا^(١٠). وتلبية هذه الرغبة الأساسية تعني إلغاء الحواجز بين الطوائف وفتح خيراتها الخاصة على الجماعة الوطنية. من هذا القبيل يصبح خير الطائفة خيرًا عامًا. ولكن أين نحن من هذا الخير العام في لبنان؟

إنَّ تطوُّر الطوائف في هذا البلد اجتاز وما زال يجتاز حالات من التوتُّر في داخل الطوائف وبعضها مع بعض. فعلى مستوى كلِّ طائفة أولًا، هنالك توتُّر يُترجم عمليًا في نشاطات السياسيين الذين، مبدئيًا، يمثلون إرادات الطوائف: فمن ناحية، هنالك مَنْ يركِّز على خير الطائفة الخاصِّ معتبرًا إيَّاه معادلًا للخير العام. ومن ناحية أخرى، هنالك مَنْ يبحث عن تحقيق الخير العام بدون أن يعتبر خير الطائفة الخاصِّ. وفي حين يُهدِّد خطرُ الفتنة أصحاب الموقف الأول، يُهدِّد البحث العقيم عن خير عامٍّ غير واضح أصحاب الموقف الثاني.

«هوية إنسانية أو قوام إنساني خاصَّ يمكننا أن نعتبره بصرف النظر عن علاقته بالدين. وانطلاقًا من تلك الهوية الإنسانية الخاصة والشرعية، نفكر في العلاقة القائمة بين الطوائف والخير العام».

(١٠) لا ينمو الإنسان ويحقِّق نفسه إلا في الوجود الاجتماعي. هذه الحقيقة تظهر في شكل رغبة شاملة لا تكبح وإن بقيت مجردة. على أنَّ التمييز الأول عن هذه الرغبة يأخذ مكانه حتمًا في العلاقة، لأنها رغبة تدفع الإنسان إلى أن يكون واحدًا مع الآخرين.

أما على مستوى العلاقات بين الطوائف، فحانك التوتر المشار إليهما أعلاه لم تغيا عن تاريخ لبنان. فمن ناحية، نجد أنّ للأحزاب السياسية المسيحية وبعض الرموز المسيحية التقليدية لونا «وطنيًا» مرتبطًا في الغالب بتوجه «بمبني» يصل، أحيانًا، إلى درجة التعصب. ومن ناحية ثانية، نجد أحزابًا مناصرة للعروبة pro arabisme أو لسورية pro syrianisme أو للإسلام islamisme غالبًا ما تُضفي على نفسها صفةً تقدّميةً أو اشتراكيةً أو وحدويةً حتى إنّها، في بعض الأحيان، تُبني مسألة استقلال لبنان وسيادته غامضين. غير أنّ هذين التوجهين المتطرفين يفسدان بصورة جذرية الخير العام ويحطمان الرباط الاجتماعي. فالتوجه الأول يقتصر إلى الانتاح، والتوجه الثاني إلى الرافعية. وكلاهما ينتقلان إلى الربط السليم بين خير الطائفة والخير العام بحيث يصبح الأول أداةً للثاني وغايةً له والعكس بالعكس.

في الواقع، يُعتبر التوجه الأول أنّ الجهاد في سبيل الخير العام يزدي إلى القومية الوطنية nationalisme التي من شأنها أن تحافظ على حقوق الطوائف وخصوصيتها بتفضّل الامتيازات والضمانات الدستورية. وبالتالي فالمطلوب أولاً هي الدولة القوية المستقلة ذات السيادة. وبالمقابل، نجد أنّ التوجه الثاني، بوجه الإجمال، يرى أنّ المساواة في ممارسة السلطة يجب أن تُحقّق، وكذلك الاضطلاع بالمناطق المحرومة وافتتاح لبنان من دون تحفّظ على يثته العربية. وهكذا نجد أنّ مسألة السيادة والاستقلال والدستور والعدالة الاجتماعية في صميم مسألة الخير العام.

الربط بين وجهي الخير العام

يتضح ممّا تقدّم أنّ بيان الخير العام لا يمكن أن يبدأ إلّا عندما يجد الرابط بين وجهي الخير العام مجالات تفاهم تُسبّل تجاوز التعارض بين الطوائف. ففي الحقيقة، يجعلُ الواقع الطائفي، ببعديه الداخلي والخارجي، الترفيق بين الموقفين أصعب ممّا يبدو لأوّل وهلة.

ما دامت الحياة الوطنية مطبوعةً بالعامل الطائفي، فأقلّ تبدّل ديموغرافي أو سياسي أو اجتماعي في داخل طائفة ما، يولّد مضاعفات

على أوضاع البلاد بأكملها. وهذا ما يفسر حالة الحذر المتبادل بين الطوائف والتصلب إزاء محاولات الانصهار الوطني الحقيقي. أضف إلى ذلك أنه، في ما يعود إلى العلاقات بالعالم العربي، فخبرات المسيحيين الذين يعيشون في البلدان العربية الأخرى، تدفع المسيحيين اللبنانيين إلى التمسك المتزايد بامتيازاتهم الدستورية، خوفاً من المضايقة والاضطهاد من جهة، وتحتباً لأي تغيير جغرافي سياسي مفاجئ في المنطقة من شأنه أن يهدد وجود لبنان في كيانه المستقل^(١١).

الخير العام والتفاعل بين الإنسان والله: ضرورة وصعوبات

تبقى ناحية حساسة يجب أن تُضاف إلى ما سبق: إن كان الشرط الوحيد الذي يسمح بالسير قدماً في طريق الخير العام الوطني يكمن في التفاعل بين خير الطائفة والخير العام، فذلك التفاعل، كما تبرهن الخبرات الإنسانية، لا يقوم على الترابط الأفقي بين البشر فحسب، بل على الترابط العمودي بين الإنسان والله.

ففي الواقع، يُفضي غياب الوساطة المتسامية médiation transcendante عن الرباط الاجتماعي، إلى نتيجتين: الأولى، هي المناسنة الاقتصادية والسياسية التي تتعدى أحياناً كثيرة حدود الأخلاق وحقوق الإنسان فتولد الأزمات الخطيرة، والثانية، هي البحث الشاق، وفي بعض الأحيان الدموي، عن تنظيم المجتمع. لذلك، فحضور تلك

(١١) على سبيل المثال، كتب مجلس البطاركة الكاثوليك في سنة ١٩٩٦ ما يلي: «إن غالبية الدول العربية المعاصرة تعترف في دساتيرها بالساواة بين جميع المواطنين. وقد نهضت السلطة المدنية بكامل مسؤولياتها تجاه جميع المواطنين من مسيحيين ومسلمين، محررة بالتالي القادة الدينيين المسيحيين من عبء المسؤولية الذي فرضه عليهم نظام «الذمة» أو «الملة». غير أن الذمة الطائفية لا تنفك تسود في كنانة الشرق. وفي الواقع، لم يتوصل بعد أي نظام عربي معاصر، بالرغم من النصوص الدستورية، إلى أن يحل مسألة تعدد الديانات في بلاده. فجميع الأنظمة العربية هي في حالة ارتباك وتردد وعجز عندما يتصل الموضوع بتطبيق مبدأ المساواة بين جميع المواطنين»، مجلس البطاركة الكاثوليك، سر الكنيسة، رسالة رعوية، بركري، لبنان، ١٩٩٦، (وقم ١٠).

الوساطة يمثل قزة في وجه ضمع الإنسان وميول الحكم إلى التوتاليتارية. إلى هنا، يبدو التفاعل بين الإنسان والله إيجابيًا وضروريًا. ولكن عندما نكون في حضور ديانيتين كبيرتين، المسيحية والإسلام، يتحول ذلك التفاعل إلى إشكالية بسبب الاختلافات في نظرة كل من الديانتين إلى الإنسان والمجتمع والدولة. فكيف نخرج من هذه الحلقة المفرغة؟

ج - اقتراحات من أجل الخير العام

إنّ الاختلافات بين الأديان مهمة ولا يمكن تجاهلها. لذا، ومن الأهمية بمكان أن يُصار أولاً وقبل كلّ شيء إلى تمييز ما يجمع اللبنانيين في شعب واحد، في أخوة واحدة تتجلى يومياً في لبنان بالعيش المشترك^(١٢).

ثمة عناوين خمسة تمثل، في نظرنا، فرصة حقيقية لتوطيد الرباط الاجتماعي في لبنان، وهو رباط متصل حكماً بالخير العام والضمير الوطني: ١. احترام التعددية، ٢. تطهير الإيمان، ٣. العدالة الاجتماعية، ٤. خلق فسحة حيادية في الدولة، و٥. لبنان والوحدة العربية.

هـ احترام التعددية

إنّ الهدف المنشود في هذا المضمار هو احترام التعددية في جميع أبعادها الأخلاقية والثقافية والدينية والأيدولوجية وغير ذلك، شرط ألاّ يمسّ أيّ اعتقاد ديني أو أيّة عقيدة سياسية أمن البلاد ولا النظام العام. وببمنا أن نوضح أنّنا لا نقصد في هذا الاقتراح علمنة الدولة، بل حيازة الدولة الإيجابي.

وفي الواقع، لن تأتي العلمنة، في ظلّ ظروف منطقة الشرق الأوسط ولبنان الراهنة، إلّاّ بحدود فعل سلبية وعودة إلى الوراء. فيستحسن بالأحرى أن يُصار إلى العمل من أجل تحقيق تعددية حقيقية، ولا سيما من

(١٢) الإرشاد الرسولي، (رقم ١٤).

أحل استقلالية السلطات الدينية تجاه الدولة. فذلك ستكون الخطوة الأولى نحو الفصل بين الطوائف والأديان وخلق فضاء وطنية حقيقية من دون لون طائفي، والسماح للأديان بأن تكون «قوة» في وجه السلطة داخل المجتمع.

جليّ أنّ التداخل بين الأديان والدولة في لبنان يعود إلى الواقع الطائفي. وهذه الحالة الشديدة الالتباس تجعل من الأديان أوراناً بيد السياسيين. غير أنّ ذلك يدفع المواطنين المؤمنين إلى فقدان ثقتهم بالدولة وبممثلهم السياسيين وقادتهم الدينيين على السواء. أوليس في هذه الملاحظة إحدى أسباب الهجرة الفعلية والنسبية في لبنان؟

يعود إلى السلطات الدينية واجب فرض مسافة إزاء الممثلين السياسيين بهدف أن يحتدوا الدين عن مشاريع هؤلاء، ويوحدوا خطابهم الانتقادي تجاه الدولة انطلاقاً من القيم المشتركة: الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان^(١٣). بالطبع، يستدعي العمل، بغية التوصل إلى خطاب مماثل مشترك بين الأديان، حواراً صريحاً يمكن أن تتخلله عدة عقبات. ومثال على ذلك مسألة الزواج المدني التي أثّرت منذ مدة

(١٣) في شأن حقوق الإنسان، يبين حسين جميل، في دراسة حديثة، أنّ تعاليم القرآن والحديث تتفق مع حقوق الإنسان. والأساس هو أنّ الإسلام يؤمن بكرامة الإنسان، مهما كانت ديانتها أو عرقه أو لونه. وتلك الكرامة تفرض احترام كل إنسان، وجملة حقوق هي: أ - الحق في الحياة، وتتضمن: تحريم قتل النفس، وتحريم الانتحار، وتحريم الإذن بالقتل، وتحريم الممازجة وتحريم قتل الجنين. ب - تحريم التعذيب. ج - المساواة بين الناس. د - المساواة بين المسلمين وغير المسلمين. هـ - الحق في الحرية، وتتضمن: حرية العقيدة، وحرية القول والتعبير، والحرية المدنية، والحرية السياسية، وعدم جواز حبس المدين المفسر. و - الحق في العدل وتحريم الظلم. ز - التكافل والتعاون والعدالة الاجتماعية (راجع: حسين جميل، حقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية (١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦).

ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ البلاد العربية الإسلامية، باستثناء لبنان، لا تُعترف بالحرية الدينية كما تنصّ عليها شرعة حقوق الإنسان، أي بحق كل إنسان باعتناق الديانة والمعتقد الذي يريده، فضلاً عن أنّ المراكز السياسية الكبيرة لا يمكن أن تكون بيد غير المسلمين. لذا، يمثل لبنان بريق أمل أكيد في هذه المنطقة من العالم.

قصيرة^(١١). غير أن التفاهم هو دومًا ممكن إن تمّ بِناءى عن التدخلات السياسية.

• تطهير الإيمان

لا بدّ للأديان والمؤمنين الموجودين معًا في لبنان من اندخول في تعايش حقيقي يعادل التطوّر السريع الذي يشهده المجتمع. وبدلًا من أن يتخذ المؤمنون موقف حذر وارتياح متبادل، متكيّين بماضي ما هو إلّا «وهمي»، عليهم قبول التعددية في المجتمع، لا كخطرٍ يُضعف الدين ويتنقص من نقله الاجتماعي والسياسي. بل كفرصة ممكنة للديانة والمجتمع. بالطبع، إن اتّخاذ الأديان موقفًا مفتوحًا على المستقبل أكثر منه على الماضي، يجعلها تفتقد الكثير من دعائمها الاجتماعية. فعدد المؤمنين قد يتدنّى، لأنّ الكثيرين قد ينصرفون عن الممارسة الدينية لأكثر من سبب. غير أنّ الإيمان سوف يتقوى بصفة كونه قناعة شخصية، ويكفّ عن أن يكون مجرد إخلاص سلبى بدواعي الانتماء العائلي أو السياسي. وبالتالي، تنطوّر حياة الإيمان، وتستقيم العلاقات بين الأديان المختلفة، لأنّ الاختلافات بينها لا تعود سبب تشجّع اجتماعي وسياسي، بل مصدر تبادل وغنى مشترك.

• العدالة الاجتماعية

لا يمكن السلام الاجتماعي أن يتبّ ولا الانصهار الوطني أن يتحقّق بدون عدالة اجتماعية. وتلك العدالة المنشودة يجب ألا تقتصر على الضمان الاجتماعي وضمان الشيخوخة والطبابة والدراسة لجميع اللبنانيين، بل تشمل أيضًا عودة المهجّرين وتنمية المناطق التي لم تحظْ إلى الآن

(١٤) رفضت المرجعيات الدينية السنيّة والشيعية مشروع الزواج المدني، كما رفضه رئيس مجلس الوزراء السيد رفيق الحريري وبعض الشخصيات السياسية الإسلامية، في حين أيدته غالبية الأحزاب السياسية المسيحية والحزب الاشتراكي والحزب القومي السوري وعدد من الأحزاب والحركات ذات الصبغة العلمانية. أمّا المرجعيات الدينية المسيحية، ولا سيّما مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك، فقد عبّرت عن ضرورة الزواج الدينيّ للمؤمنين وترك حزمة الزواج المدنيّ لتغير المؤمنين. راجع: النهار، ٤ نيسان ١٩٩٨، ص ٨.

باهتمام حكومي كافٍ، مثل البرميل وعكّار ولبنان الجنوبي، وغيرها.
ولا غنى عن مثل هذه التنمية من أجل وضع سُلم قيم ومبادئ على
مستوى الوطنيّة والمواطنة والخير العام. إذ كيف يمكن إيقاف سرقة الدولة
والاحتيال على القوانين والتهرب من دفع الضرائب والرسوم والتخلص من
الوساطات والسمرات والرشوات بدون عدالة اجتماعيّة؟ لا يمكن
المجتمع أن يقوم بدون رؤية موحدة للمستقبل ونموّه، وبدون خطة عمل
تهدف إلى تقديم الخدمات الاجتماعيّة إلى الجميع دونما تمييز أو تفرقة.

• خلق فسحة حياديّة في الدولة

هذه الفسحة ضروريّة شريطة ألاّ تُسبب بإخلال النظام العام. وحافز
هذا الاقتراح هو أنّ الإنسان في لبنان يجد نفسه ملزمًا بطائفته شاء أم أبى.
إذ لا يمكنه إلاّ وأن يكون في طائفة لكيما يستطيع أن يمارس حقوقه
المدينيّة. في حين أنّ جوهر كرامة الإنسان يكمن في تحريره إزاء كلّ شكل
من أشكال العبوديّة.

وفي هذا المضمار، كتب جورج قروم ما تعريه: «إنّ نقطة انطلاق
ثقافة وطنيّة جديدة هي الاعتراف بوجود الإنسان بصرف النظر عن انتمائه
المفروض عليه وراثيًا. بهذا المعنى، قد تُطالب الأجيال القادمة بخلق
جماعة لبنانيّة جديدة تُضاف إلى الجماعات التقليديّة تكون بمثابة خطورة
أولى نحو تحرير الإنسان اللبناني والاعتراف بوجوده»^(١٥).

• لبنان والوحدة العربيّة

على وجه العموم، قدّمت الوحدة العربيّة دومًا وكأنّها مصير محتوم،
أكان ذلك انطلاقًا من أيديولوجيات سياسيّة أم من الإسلام. وفي المقابل،
أبدى غالبية المسيحيّين اللبنانيين حذرًا تجاه مثل هذه المشاريع. لذا، يبدو
من الضروريّ أن يحوّل المسيحيّون والمسلمون اللبنانيون على السواء
نظرتهم إلى انتماء لبنان إلى محيطه الإسلاميّ العربيّ. ونقطة الانطلاق لهذا

Georges CORM, *Liban: les guerres de l'Europe et de l'Orient 1840-1992*, (١٥)
Gallimard, Paris, 1992, p. 380.

التحول تكمن في أن ينظر الجميع أولاً إلى المستقبل، لا إلى الماضي.
أو بكلام آخر، يجب ألا يُفكر في علاقة لبنان بالعالم العربي
الإسلامي على أساس ثراث ماضي عناصره جامدة لا تتقدم، بل على
أساس عناصر ديناميّة تطرح مفهوم الوحدة بطريقة مختلفة: أولاً، الوحدة
كخيار يتبع عن تفكير وتداول وإرادات حرّة يُفترض أن تتمتع بها جميع
الشعوب العربيّة. وثانياً، الوحدة كحقيقة تنرم على التعددية في مختلف
الميادين، لا على التماثل.

يمكن هذه العناصر الديناميّة أن تبلور عملياً انطلاقاً من التواعد
التالية: أ - أوليّة الخير العام اللبناني. ب - حفظ البلاد بمعنى عن
خصومات البلاد العربيّة وعداواتها. ج - الانفتاح على الحضارة العربيّة
بجميع أبعادها وروح انتداديّة علميّة. د - العمل من أجل التقدّم بالحدّات
في العالم العربيّ على أساس حقوق الإنسان والديموقراطيّة وسيادة العقل
والتانون على العلاقات بين الجميع.

خاتمة

في ضوء ما تقدّم، يتضح أنّ ببيان الرباط الاجتماعيّ يحتاج إلى
بُعدي الخير العام: خير الطائفة والخير العام بحصر المعنى. ذلك بأنّ
الخير الأوّل يلبي حاجة خاصّة أساسيّة، والثاني يلبي حاجة وطنيّة ضروريّة
للإنسان.

وفي الواقع، عندما يُسلم المجتمع أنّ خيره العام يشمل حتماً
التعددية وحرية الإنسان والعدالة الاجتماعيّة والمساواة، يكون قد وضع
أُسس خير عام لا يُفرّق بين المواطنين. وتجاه هذه المتطلّبات، يُنظر إلى
السلطة النظرة إلى مَنْ لديه القدرة وعليه المسؤولية الأولى لتوحيد بُعدي
الخير العام بدون أن يلغيها. فهذا التبادل في العمل هو رابطة الخير
العام. وبالسعي إلى تحقيق هذه الخير، تكون السلطة منسجمة مع
جوهرها، ويستطيع أعضاء المجتمع أن يكملوا وجودهم الاجتماعيّ
واسمين، شيئاً فشيئاً، معالم الطريق نحو أخوة حقيقة مع البلاد العربيّة.

سرّ الثالث في القرن البيزنطيّ

الأب سامي حلاق البسوعيّ^٥

يؤمن المسيحيّون بأنّه لا إله إلّا الله . ويؤمنون في الآن نفسه بأنّ الله ثلاثة أقانيم : أب وابن وروح قدس^(١) . ويسمّون الإيمان بالإله الواحد في ثلاثة أقانيم سرّاً، ويطلقون عليه اسم سرّ الثالث الأقدس . ويقتصد بكلمة «سرّ» في الفكر المسيحيّ، أمر مقدّس لا يستطيع الإنسان أن يسبر غوره، ولا أن يدرك منه إلّا ما يكشفه الله له لخيره وخير أقرانه . وكما هو حال كلّ أمرٍ عسير الفهم، أثارت مسألة الثالث، ولا تزال تثير، كثيراً من الجدالات داخل الكنيسة وخارجها . لهذا السبب، احتتّت المجامع الكنيسة بتحديد أسس ذلك السرّ وطرق التعبير عنه، واسترسل اللاهوتيّون في شرحه، فاستعملوا الصور البيانيّة والتشاييه، لكي يتمكّن العقل من إدراكه . وفي القرن أيضاً، حاول الرّسّامون أن يعبروا من خلال الصورة عن علاقة الإله الواحد الجدليّة بالأب والابن والروح القدس، فنجحوا في محاولاتٍهم أيّما نجاح . ولعلّنا نستطيع القول إنّ الأيقونات فاقت الكتابة دقّة ووضوحاً . فهي تمكّن من يتأمّلها من الغوص على سرّ الله وإدراك ماهيّة علاقة أقانيمه بعضها ببعض .

(٥) باحث . له عتّة كتابات في القرن البيزنطيّ والأيقونات .

(١) يبدو من المخطوطات القديمة أنّ بعض معلّمي الكنيسة العرب استعملوا كلمة «حضر» بدل كلمة «أقنوم»، وذلك بعد الفتح الإسلاميّ . ولا تعني كلمة «حضر» في عرفهم وجهاً من وجوه الله أو صفةً من صفاته، بل كياناً قائماً بذاته . ولكننا نعرض عن استعمال هذه الكلمة لما فيها من خطر الالتباس .

سرّ الثالوث في سطور

نعرف سرّ الثالوث الأقدس من خلال تعليم يسوع كما ورد في الكتاب المقدّس. فقد أعلن المسيح أنّه ابن الله، وأنّه تجسّد حبّاً بالجنس البشريّ ورغبةً في خلاصه. «فإنّ الله أحبّ العالم، حتّى إنّّه جاد بابنه الوحيد، لكي لا يهلك كلّ من يؤمن به، بل تكون له الحياة الأبدية» (يوحنا ١٦/٣). ووعد أيضًا بإرسال الروح القدس ليتابع العمل الذي بدأه (يوحنا ١٦/١٤). باختصار، كشف يسوع حقائق عن الله لم تكن معروفة من قبل. وأشار يوحنا الإنجيليّ في كتاباته إلى الصلة الوثيقة التي تربط الابن بالآب وكلّيهما بالروح القدس.

وعانت الكنيسة من صعوباتٍ جمة في إيجاد كلماتٍ تعبر تعبيراً صادقاً عن حقيقة الثالوث التي تختبرها في إيمانها. ففي البداية، تمّ التعبير عن ذلك الإيمان بأساليب مختلفة مثل رسم إشارة الصليب وقانون الإيمان والأناشيد. وبعد محاولات كثيرة لم تغلّ من آلام الخلافات، توصّلت الكنيسة إلى الطرق التي تمكّنها من التعبير عن جوهر إيمانها بدقّة. ففي حوالي السنة ١٨٠ ميلاديّة، استعمل تيوفيلس الأنطاكيّ كلمة ثالوث للمرّة الأولى، وذلك في رسالته إلى أوتوليخُس. وتبيّنت الكنيسة جمعاء ذلك التعبير لدقّته. فكلمة ثالوث مفردة، أي إنّها تعبر عن الإله الواحد. وهي تشير في الآن نفسه إلى الرقم ثلاثة، أي تبيّن أنّ ذلك الواحد هو وحدة محبة بين ثلاثة: الآب والابن والروح القدس.

ولكي تشرح الكنيسة تلك الحقيقة السريّة، استعملت تعبيرين فلسفيّين. الأوّل هو «الطبيعة»، وهو يشير إلى الوحدة الأساسية في الله. إنّها الطبيعة الواحدة التي نجدها في الآب والابن والروح القدس. والتعبير الثاني هو «الأقنوم»، للإشارة إلى علاقة الآب المتميّزة بالابن والروح القدس. فرّ الثالوث إذاً، هو سرّ الإله الواحد في ثلاثة أقانيم، وهو يعبر أكمل تعبير عن أنّ الله محبة متبادلة كاملة ومطلقة. فالله واحدٌ في طبيعته ومحبةٌ في آنٍ واحد. ولأنّه محبة، يلزم أن تكون هناك علاقات حقيقة بين

أقانيم مختلفة ومتساوية في الجوهر. وهذه الأقانيم هي الآب والابن والروح القدس. كل واحد أخذ تسميته من خلال علاقته بالآخر. فالآب أب بسبب علاقته بالابن، والابن ابن بسبب علاقته بالآب، والروح القدس روح لأجل علاقته بالآب وبالابن.

لا شك في أن التعريفات والشروح التي قدمناها تظل قاصرة مبينة، ولا تُظهر من انكَلَّ إلا بغمضه. ومع ذلك، احتاج المسيحيون إلى أربعة قرون لكي يتوصلوا إلىها. فكتب مجمع نيقية (٣٢٥م)، أُعلن أن الابن مساوٍ للآب في الجوهر. وبعد خمس وخمسين سنة تقريباً، أي في مجمع القسطنطينية (٣٨١م)، أُعلن أن الروح القدس مساوٍ للآب والابن في الجوهر. وعلى الرغم من ذلك كله، لم يكف آباء الكنيسة عن تذكير المؤمنين بأن كل ما يقال في الثالث يجب أن يُفهم بطريقة مجازية. فالإنسان مخلوق محدود، ولا يستطيع أن يعبّر بلغته وعقله عن سر الله اللامحدود. المهم في الأمر هو أن المسيح كشف عن طبيعة علاقة الأقانيم بعضها ببعض، وهي علاقة محبة، وبين أن الإنسان مدعو إلى الدخول في تلك «العلاقة الثالوثية».

الثالث في الكتاب المقدس

«وقال الرب لأبرام: إنطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك، إلى الأرض التي أريك. وأنا أجعلك أمة كبيرة وأباركك وأعظم اسمك...» (تكوين ١٢/١-٢). وكرر الرب وعده لإبراهيم مرتين، لكنّ امرأته ساراي لم تنجب له ابناً. وحين بلغ التاسعة والتسعين من عمره، أقام الله معه عيداً، فاختن إبراهيم «وجميع المولودين في بيته والذين اقتنأهم بماله...» (تكوين ١٧/٢٣). حينذاك، تراءى الله له عند بلوط مَمْرَا في حرّ النهار.

«فرغ عينيه ونظر، فإذا ثلاثة رجال واقفون بالقرب منه. فلما رآهم، بادر إلى لقائهم من باب الخيمة ومسجد إلى الأرض. وقال: «سيدي، إن نلتُ حظوة في عينيك، فلا تمرّ مروّراً بعبدك، فيقدّم لكم قليلاً من الماء

ففسلون أرجلكم وتستريحون تحت الشجرة، وأقدم كسرة خبز فتسندون بها قلوبكم ثم تمضون بعد ذلك. فإنكم لذلك مررتم بعبدكم». . . ثم قالوا له: «أين سارة امرأتك؟» قال: «هي في الخيمة». قال: «سأعود إليك في مثل هذا الوقت، ويكون لسارة امرأتك ابن. . .» (تكوين ١٨/٢-١٠).

نلاحظ أن النص يتكلم على المسافرين الثلاثة تارةً بصيغة الجمع وتارةً أخرى بصيغة المفرد. ولما لم تعد اللغات السامية هذا الأسلوب، وليس من عادة الناطقين بها مخاطبة الفرد بصيغة الجمع، رأى آباء الكنيسة الأولون أن في ذلك النص إشارةً إلى الثالث الأقدس داخل العهد القديم. لكن هذا الرأي لم يفرض نفسه منذ البداية. قبل مجمع نيقية، اعتبر أوريجانوس وبرسنيوس الفيلسوف وغيرهما أن المسافرين الثلاثة هم المسيح يصحبه ملاكان. ولكن، بعد المجمع المسكوني الأول، أصبح الآباء اليونانيون، بدءاً من القديس غريغوريوس النيصي، يشرحون ذلك النص على أنه كشف عن الثالث. فالمسافرون الثلاثة هم أقانيم الثالث الثلاثة. ويقول القديس أمبروسيوس: «رأى إبراهيم الثالث في صورة واحدة. . . لقد رأى ثلاثة رجال ولم يعد إلا الواحد. لقد رأى صورة ثلاثة لكنه كرم الوحدة». ويقول القديس هيلاريون وتلميذه القديس أغسطينس قولاً مماثلاً: «رأى إبراهيم ثلاثة رجال وسجد للإله الواحد». وشرح القديس أفرام السرياني ذلك النص شرحاً مشابهاً لما ذهبنا إليه.

الثالث في الفن المسيحي

في القرون الأولى، لم يسع الرسامون المسيحيون إلى تصوير شخصيات الثالث. ويظن بعض علماء الآثار أنهم عبروا عن ذلك السر من خلال الرسوم الهندسية كالمثلث أو الشكل الدوراني. أما أول التصارير المباشرة، فيعود تاريخه إلى القرن الرابع الميلادي، وهو قبر حجرى محفوظ في متحف لاتران، نُقش عليه مشهد الخلق. فيظهر الآب الخالق وبرفته شخصان يشبهانه تماماً. ثلاثتهم بالفن وملتحون، الآب جالس والآخران واقفان. وعلى قبر حجرى آخر يعود تاريخه إلى القرن

نفسه، نجد نقشًا مشابهًا تظهر فيه الشخصيات الثلاث واقفة. وفي فسيفساء كنيسة مريم الكبرى برومة، يُصوّر الثالث أيضًا في هيئة شخصيات متشابهة، وذلك في مشهد زيارة الملائكة إبراهيم.

كان رسامو الأيقونات الشرقيون يعرفون نصوصًا كتابية كثيرة تتكلم على الثالث، بعضها شرح عقائدي نظري صرف، وبعضها الآخر يروي حدثًا تاريخيًا مثل المعمودية بسوع، حين تكلم الآب ونزل الروح في هيئة حمامة؛ أو خلق العالم، حين يتكلم الله في صفة الجمع عندما خلق الإنسان ويقول: «لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا...» (تكوين ١/٢٦). ومع ذلك، لم يكثر الفنان البيزنطي لنا، بل اعتمد على نص زيارة إبراهيم عند بلوط ممرًا اعتمادًا كليًا^(٢). والليبرجية تدعم ذلك الاعتماد بالترنيمه: «طوبى لك يا إبراهيم فقد رأيتهم. إنك استضفت الآلهة الواحدة الثالثة».

سُمي ذلك النمط من الأيقونات «أيقونة الضيافة» أو «ضيافة إبراهيم». ونلاحظ فيه عادة وجود ثلاث شخصيات مجتحة جالسة حول مائدة، وإبراهيم وسارة، من الخلف أو من الأمام، منيهمكين في تحضير الطعام أو تقديمه. والمائدة مملوءة بالأطباق والكؤوس. وإذا تتبعنا أيقونات هذا النمط بحسب تسلسلها التاريخي، نلاحظ أن توجهياتها بدأت بتعمد شيئًا فشيئًا عن التصوير الحرفي لنص كتابي، وتميل إلى التعبير اللاهوتي. فاخترت سارة من الرسم، ثم اختفى العجل الذي ييمّ إبراهيم بذبحه لضيفه، ثم اختفى إبراهيم، وتحولت قطع الخبز إلى مثلثات صغيرة، كذلك التي يقطعها الكاهن عند تحضير مائدة الإفخارستيا، وتحولت الأدوات المطبخية، أي الكؤوس والسكاكين، إلى أدوات لبرجية. ولم يعد الشخص الذي في المتصف أكبر قامة من الشخصين

(٢) يختلف الأمر تمامًا في فنون الكنائس غير البيزنطية. ففي الفن اللاتيني، وُصِّت لوحات الثالث مستوحاة من تعاليم الكنيسة. وقد أقرت هذه الرسومات في الفن البيزنطي الحديث، فصرنا نراها في الكنائس ودور العبادة بروما واليونان وبلدان أخرى.

الآخرين، بل صار يساويهما طولًا وشكلًا. وأطلق على ذلك النمط اسم «المشورة الإلهية»^(٣). لكن تصوير سرّ الثالوث لم يبلغ ذروته في التعبير اللاهوتي إلا في القرن الخامس عشر الميلادي، على يد الرسّام القديس أندريه روبلوف (حوالي ١٣٦٠م - حوالي ١٤٣٠م).

قصة أيقونة^(٤)

ليس من شيم رسامي الأيقونات أن يتركوا أثرًا في لوحاتهم يدل إلى صانعها. لكن فنّ الراهب القديس^(٥) روبلوف مكث في ذاكرة الشعب الروسي، فلم ينسَ أحدٌ، طوال عدّة قرون، اليد الماهرة التي عبّرت بالرسم عما عجزت الكتابة عن قوله. ولعلّ أيقونة الثالوث هي ذروة ما أنتجه، لما فيها من تعبير دقيق صائب عن سرّ تعجّز الملائكين عن فهمه.

ولد أندريه روبلوف في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الميلادي، ببلدة صغيرة من بلدات الإقليم الموسكوفي. وينسب قتر أسرته، عرف منذ حداثة سنّه الجوع والتجوير. ففي تلك الأيام، كان التّار يدكّن الحصون المنيعّة ويعيشون في الأرض نساذاً وسلباً وسيّياً ودماراً. وحين تتوقّف هجماتهم، يعود الأمراء الروس إلى خلافتهم القديمة، ويسعون إلى تسويتها بحدّ السيف. لقد رأى روبلوف جحافل الغزاة تحرق بيت أهله وتجيره وأسرته على الرحيل، وسار مع حشود الغزّل على غير هدئ طالباً النجاة. وكان لتلك الخبرات الأليمة أثر كبير في نفسه. فقد أدرك بطلان هذه الدنيا وقرّر أن يكرّس نفسه للأبد في الدائم، فدخل الدير وترهبين.

(٣) يبدو تسلسل التغير الذي ذكرناه ملحوظًا في مدرسة فلاديمير الفنّ الروسي. ويعرض المتحف البيزنطي في أثينا مجموعة رائعة ثبت ما قلناه.

(٤) نعتد في قراءة حياة أندريه روبلوف السريعة هذه على أحد أشدّ الكتب إحاطةً بالفنان الكبير Valeri Sergiev, *Roublev*, D.D.B., 1994, 259 p.

(٥) أعلنت الكنيسة الروسية الراهب أندريه روبلوف قديسًا في العام ١٩٨٨، لصانبة احتفالها بالذكرى الألف للمعمودية روسية. وقد تمّ هذا الإعلان في أثناء احتفال أقيم بدير الثالوث للقديس سرجيوس في مدينة بطرسبرغ.

تعرف رويلوف داخل الدير إلى وجه آخر من وجوه الحياة. فقد عاصر الأب سرجيوس الرادونيغي (١٣١٣-١٣٩٢م) الذي بذل ماله وأفنى حياته في مساعدة البائسين، ومصالحة المتخاصمين، وإعادة بناء الكنائس وتزيينها، عملاً بما كان يصلي في الليترجية: «يا مبارك مباركك، يا رب ومقدس المتوكلين عليك... قدس المحيين جمال بيتك». كان القديس سرجيوس يكثر من تأملاته في سرّ الثالوث Troitsa، وأسس ديرًا يحمل هذا الاسم في منطقة سرجايف يوزاد. وحين توفاه الله، نادى به الشعب قديسًا. فاهتم أمير المنطقة بترميم دير الثالوث وتوسيعه وتزيين كنيسته.

إكشف أندريه رويلوف منذ أيامه الرهبانية الأولى أنّ الله منّ عليه بموهبة الرسم. فوجد كلّ حياته لرسم الأيقونات واللوحات الجدارية (فريسك) سواء في الكنائس أو في الأديار. كانت وجوه الشخصيات التي يرسمها تشعّ سلامًا وسكينة، وكأنّه أراد أن يعلن الرجاء والخلاص في زمن ساد العنف وسيطرت عليه الاضطرابات. وحين بلغ خريف عمره، كفّ عن الرسم راكفي بأنّ يعلم زملاءه الرهبان «المبنة المقدسة». وحين عزم أمير الإقليم الموسكوفي أن يني كنيسةً لإكرام القديس سرجيوس الرادونيغي، ذهب الأرشمندريت نيقون الذي خلف الأب سرجيوس على رئاسة دير الثالوث، وقابل الراهب أندريه وقال له: «أسألك»، ولا أسأل غيرك، أن تصنع لديرنا أيقونة للثالوث، يتبوع ونموذج كلّ اتحاد». كان رويلوف يعلم أنّ هذه الأيقونة ستكون آخر أعماله. لذلك أفرغ فيها كلّ ما خزّنه في حياته الروحية من خبرة في التصوير، وتأملات في كلام الكتاب المقدس وكتابات الآباء. وهكذا، حظي العالم بأيقونة في غاية البساطة والعمق الروحي، بالإضافة إلى جمالها الفني ودقتها. لقد نالت بجدارية لقب أيقونة الأيقونات. فبعد حوالي مئة وخمسين سنة، أعلن مجمع «المئة فصل» أنّها نموذج الفنّ الأيقوني وكلّ تصوير للثالوث. ومن شدّة قيمتها على جميع الأصعدة، تدخل لينين شخصيًا ليحميها من أيدي الثوار الذين كانوا يهاجمون الكنائس ويحطمون الأيقونات أيام الثورة الشيوعية. ويرر

تصرّفه وقال: «إن حطّمنا هذه الأيقونات (أي الثالث وعذراء فلاديمير وغيرها من روائع الفن الكنسي الروسي) لن تسامحنا بروتينارة العالم أبدًا على هذا العمل».

شخصيات الثالث عند روبلوف

إنّ أوّل ما يسترعي انتباهنا حين ننظر إلى هذه الأيقونة (الشكل ١) هو شخصياتها. ثلاث شخصيات مجتّحة أو ثلاثة ملائكة جالسون إلى مائدة. تبدو وجوههم متشابهة وكأنّنا وجوه لشخص واحد رُسِمَت ثلاث مرّات، أو وجوه لثلاثة توائم لهم قصّة الشّعر نفسها واستدارة الوجه نفسها والأنف نفسه والهالة نفسها. كلّ واحد يجلس مطوّي الجناح مرتاحًا، يمسك بصولجان علامة على السلطة. للوصول لجانّات الطول نفسه إشارة إلى أنّ كلّ واحد يتمتّع بالكرامة نفسها.

تعبّر وجوه الملائكة الثلاثة عن هدوء وسكينة يصحبها شيء من الحزن، خصوصًا في وجه ملاك اليمين (بالنسبة إلى المشاهد). ولا يمكننا أن نميّز إنّ هي وجوه نساء أو رجال. لأنّنا إذا نظرنا إلى الشكل الكامل لكلّ ملاك، نلمس فيه رجولة وأنوثة في آن واحد. أمّا الأجسام فهي متطاولة ومقدارها ١ إلى ١٢ بالنسبة إلى طول الرأس، في حين أنّ النسبة الطبيعية هي حوالي ١ إلى ٧. فاختلاف أبعاد الأجسام في الأيقونات عمّا نجده في الطبيعة إشارة إلى السمة الروحيّة لدى الشخص المرسوم. وتشير الأجنحة هنا إلى أنّنا أمام عالم غير مرئيّ، أي عالم السماء.

تختلف الملائكة بعضها عن بعض في طريقة النظر وحركات الأيدي وألوان الثياب ووضعيّات الجلوس. لذلك نشعر بأنّها اجتمعت للتشاور، حتّى إنّ كثيرًا من أيقونات هذا النمط حمل اسم «المشورة الإلهيّة».

ينطلق النظر من ملاك الوسط. فهو يلتفت إلى ملاك اليسار. وملاك اليسار ينظر إلى ملاك اليمين الذي يخفض نظره، ويتطلّع باتجاه المائدة والكأس. حوار لا ريب فيه بين الملائكة الثلاثة. حوار يتمّ في الصمت

والإصغاء المتبادل الكامل. فالشفاء مغلفة، والشعر مرفوع عن الآذان لكي تلتقط أدنى الهمسات.

تشابه يدا ملاك الوسط وملاك اليسار في وضعيتهما. فكلّ منهما يمسك صولجاناً بيده اليسرى، ويشير بحركة البركة التقليدية باليد اليمنى. الفارق الوحيد بينهما هو اقتراب يد ملاك الوسط من الكأس، في حين تبدو يد ملاك اليسار مخفية بعض الشيء. أما ملاك اليمين فهو يمسّ صولجانه ممّا، وقد تركه يستند إلى كتفه وركبته. إنه لا يبارك بيده اليمنى، بل يشير بها إلى أسفل حيث تتوجّه نظراته.

نلاحظ في الثياب أنّ اللون الأزرق اللازوردّي مشترك بين الثلاثة، علامة على اشتراك الثلاثة في الطبيعة نفسها. واختلاف الألوان الأخرى دلالة على اختلافهم في الأتوم. يلبس ملاك اليمين واليسار ثوباً أزرق، في حين يتوشّع ملاك الوسط بقماشٍ من ذلك اللون. أما الألوان الأخرى فنراها على النحو التالي. ملاك اليمين يلبس وشاحاً أخضر، وملاك الوسط يرتدي ثوباً أرجوانياً وتدلّى من على كتفه اليمنى شريط ذهبي اللون، وهذا ما نجده عادةً في أيقونات الضابط الكلّ. أما الكمّ فمتشوخ بطريقةٍ مبالغ فيها. ولبس ملاك اليسار معطفاً وردياً شتافاً، يمكننا أن نعيّر زرقه الثوب تحته من خلاله. لا بدّ هنا من الإشارة إلى أنّ ألوان ثياب ملاك الوسط هي الأكثر وضوحاً. إنها تشدّ انتباه المشاهد منذ اللحظة الأولى. كما نلاحظ أنّ وشاحه كثير التجاعيد وفضفاض.

يختلف الملائكة الثلاثة أيضاً في وضعيات جلوسهم. ففي حين جلس ملاك اليمين منحني الظهر استقام ملاك اليسار في جلسةٍ فيها كثير من الوقار والصلابة. أما ملاك المتصف، فقد استدار نحو ملاك اليمين والتفت برأسه مع انحناءٍ إلى ملاك اليسار.

الطبيعة المحيطة بالملائكة

يظهر خلف كلّ ملاك عنصرٌ من عناصر الطبيعة يكرّر طريقة جلوس كلّ ملاك وحركته. ففراء ملاك اليمين جبلٌ يميل باتجاه الملائكين الآخرين

وكأنه موجة بحر تعصف بنا الريح. وخلف ملاك الوسط شجرة متصبة،
ساقيا أقرب إلى ملاك اليمين، أما ذروتها فتبيل إلى ملاك اليسار. ويرتفع
وراء ملاك اليسار بناء شاقولني وكأنه امتداد لاستقامة هذا الملاك. ربّما
أراد القديس روبروف أن يبين من ذلك التشابه صلة الثالوث بالنعيمية، أو
الرباط الذي يربط الخليقة بالخالق. فجاء رسمه تعبيرًا واضحًا عن تعاليم
الآباء. أي إنّ العالم الملموس هو انعكاس لسر الله. ومن يتأمل به بصمت
وإيمان، يلحظ فيه شيئًا من صورة خائفة.

يعاكس اتجاه ميلان الجبل والشجرة اتجاه ميلان النصولجانات.
فالمجموعة الأولى تنحني نحو اليسار، والثانية تتدرّج في الميلان إلى
اليمين. ألعليّا مصادفة؟

تشغل المائدة الحيز الأكبر في منتصف الأيقونة السفلي. وعلى
المائدة كأس في داخلها كتلة خميرة اللون. ويجمع النقاد الفنيون على أنّ
الكأس تشير بوضوح إلى سرّ الفداء، الذي هو أساس سرّ القربان
المقدس. حين نزعّت الحكومة الروسية الغلاف المعدني الذي كان يغطّي
الأيقونة ولا يُظهر منها إلّا رؤوس الملائكة، لاحظ المرمّمون أنّ الكتلة
الخمرية هي عترة عنب. لكنّهم اكتشفوا بعد ذلك أنّ العترة من عمل
المرمّمين في القرون الماضية. أمّا الرسم الأصلي فيصوّر حملًا مطعونًا
كما ورد في سفر الرؤية (٦/٥).

يظهر على جانب المائدة الذي يواجه المشاهد مستطيل شبه خفيّ
يدو وكأنه محفور فيها. وتختلف آراء النقاد في شرح معناه. فمَنهم من
شبه المائدة بالهيكل، والمستطيل بالمكان الذي توضع فيه ذخائر القديسين
الذين ضحوا بحياتهم لشاركوا في سرّ الله. ومنهم من رأى أنّ المستطيل
يرمز إلى العالم بأطرافه الأربعة، وهو رمز معروف في الفن الأيقوني.
فالمشورة الإلهية تسمو على العالم وتفوقه. وهناك من شرح المستطيل بأنّه
تجويف يشير إلى الطريق الضيق الواجب سلوكه للوصول إلى بيت الربّ.

البنية الهندسية

تبيّن الدراسات المعاصرة أنّ كلّ أيقونة تُرسم وفقًا لبنية هندسية محدّدة. وتحتصر البنيات في أربعة أشكالٍ هندسية هي: الدائرة والمربع (أو المستطيل) والمثلث والصليب. فعلى سبيل المثال، تُبنى أيقونات التجلّي على أساس المثلث، وأيقونات العشاء السريّ على أساس الدائرة، وأيقونات الصعود على أساس الصليب، والميلاد على أساس المربع... وتنفرد أيقونة الثالوث للقدّيس روبرت في أنّها تحوي تلك الأشكال الهندسية الأربعة معًا.

إنّ شكل جسم ملاك الوسط يوحى بوجود مثلث قاعدته هي خطّ المائدة العلويّ وذروته هي رأس الملاك. وهناك مثلث ثانٍ يمرّ ضلعاه من طرفي المائدة الجانبيتين (الشكل ٢). بهذه الطريقة ينقسم الرسم إلى مجموعتين. تحوي الأولى ملاك الوسط، والثانية ملاكي الطرفين. وإذا وضعنا رأس المدوّر عند يد ملاك الوسط التي تبارك، نحصل على دائرة تجمع الملائكة الثلاثة دلالة على وحدتهم الألوهيّة (الشكل ٣). فالدائرة ترمز غالبًا إلى الألوهة، لأنّه لا بداية لها ولا نهاية، ولا تميز بين تقاطعها. وهي ترمز أيضًا إلى الملء. ووجود مركز الدائرة عند يد ملاك الوسط يجعل الرسم يتوجّه إليها وكأنّها نقطة انجذاب كلّ ما في الأيقونة، ومكمن سرّه.

إذا رسمنا محور الأيقونة الشاقوليّ نجد أنّ رأس ملاك الوسط يقع على يسار المحور، في حين الكأس والمستطيل الصغير على يمينه، ممّا يعطي الرسم ديناميكيّة وتوازنًا في آنٍ واحد (الشكل ٣). أمّا الخطوط التي تحدّد الطيعة في أعلى الأيقونة، والأرضيات في أسفلها، فهي شكل مشتمل الأضلاع.

يؤلّف الطرفان الداخليّان لجسمي الملاكين الجانبيين شكل كأسٍ قاعدتها هي قاعدة المائدة، وفتحها هي الخطّ الواصل بين نظرات الملائكة الثلاثة (الشكل ٤). ويؤلّف الطرفان الخارجيّان لجسمي

الملاكين المذكورين شكل كأسٍ أخرى. فبصير هذان الملاكان سماكة معدن كأسٍ واحدة، ويحدّدان بجسميهما حوافها الخارجية والداخلية. ويرى بعض النقاد أنّ ملاكي الطرفين رئيسا وكأنهما يدان في حالة تضرّع.

يمكننا، بحسب رأي بعض المعلقين على هذه الأيقونة، أن نجد صليبا يكونه محور الأيقونة الشاقوليّ وخط أفقي يمر من كتفي ملاكي الطرفين، أو خطان شاقوليان يحويان رأس ملاك الوسط والكأس، وخطان أفقيان يحويان رأسي الملاكين الآخرين.

من هم الملائكة الثلاثة؟

من عادة رسامي الأيقونات أن يكتبوا اسم الشخصية المرسومة بجانب النبالة التي تحيط برأسها، لكي يجعلوا الأيقونة مقدسة، وذلك بارتباطها بانقذيس المرسوم. وتنفرد أيقونة روبلوف في أنّه لم يكتب اسمًا بجانب كلّ ملاك. لذلك اختلفت آراء الشراح في تحديد أيّ الملائكة الثلاثة هو الآب وأنيما الابن أو الروح القدس. لقد جمعنا آراءً مختلفة في هذا الموضوع، وكلّ رأي يدعم كلامه بإباناتٍ بعضها ضعيف، وبعضها الآخر قويّ الحجّة. لهذا، سنوردها باختصار، وهي تلخّص بالمخططات التالية:

- (١) الروح القدس — الآب — الابن
- (٢) الابن — الآب — الروح القدس
- (٣) الروح القدس — الابن — الآب
- (٤) الابن — الروح القدس — الآب

يبيّن التوزيع الأوّل والثاني أنّ ملاك المتصف يرمز إلى الله الآب. وقد اعتمد ألباتوف Alpatov هذا التوزيع لكنّه لم يُشير إلى الملاكين الآخرين. وقد أهمل في ما بعد هذا المخطّط وقال إنّ معرفة هويّة كلّ ملاك ليست أمرًا مهمًّا. أمّا التوزيع الأوّل، فقد اعتمده كلّ من ألسوفيف Olsufev وإفدوكيموف Evdokimov وقالتاين زنير Valentine Zander

وغيرهم. والتوزيع الثاني ورد عند لودولف مولر Ludolf Müller. والثالث، وهو السائد حاليًا، نجده عند دانييل آنج Daniel Ange ولازاريف Lazareff وهابيلر Habler وغيرهم. والتوزيع الرابع هو توزيع كوبرز Küppers.

الروح القدس - الآب - الابن

يعتمد أصحاب ذلك المخطّط على ما ساد في الإيمان الأورثوذكسي من جبة، والفرق المقارن من جهة أخرى. فقد حمل القديس إسطفانس البرمي، صديق القديس سرجيوس ومعاصر القديس روفولوف، أيقونة للثالوث حين قام بتبشير بلاد الزيريان (البرمية الكبرى). ودون بجانب كل ملاك اسمه باللغة الزيريانية ليستعملها في التعليم المسيحي. فكتب بجانب ملاك اليسار كلمة Py أي الابن، وعند ملاك اليمين كلمة Puiltos أي الروح القدس، وعند ملاك الوسط كلمة At أي الآب. فإذا أخذنا بعين الاعتبار تشابه وضعيات الملائكة بأيقونة روفولوف، يمكننا الاستنتاج أنّ التشابه في الشكل يصحبه تشابه في الرمز.

يشير صولجان كل ملاك إلى ما يُرمز إليه. فصولجان ملاك الوسط يشير إلى الشجرة. إنّها شجرة الحياة، أي مصدر كل شيء. «إنّ شجرة الحياة هي المحبة الثالوثية التي أثمرت آدم» (القديس إسحق السرياني). ويشير صولجان المسيح إلى البيت، أي الكنية التي هي جسد المسيح. ويبدو الروح القدس وكأنّه يبتثق من الصخور التي وراءه. إنّها الجبل، العلية، طايبور، السموّ، الانخفاف، نعمة الكون والذرى النبوة.

كان القدماء يعتقدون أنّ الأرض مشتمة. لكنهم يرمزون إليها برسم مستطيل. وهو ما نجده على المائدة. وسطح الطاولة رباعي إشارة إلى الجهات الأربع التي رأى فيها آباء الكنيسة رموزًا للأناجيل الأربعة في شموليتها، بحيث لا يمكننا الزيادة عليها ولا الانتقاص منها. إنّها علامة شمولية الكلمة. ويمثل الجزء العلوي في المائدة - الهيكل الكتاب

المقدس وهو بقدّم الكأس، ثمرة الكلمة. وإذا مددنا جزع شجرة الحياة التي خلف ملاك الوسط، نجد أنها تضرب جذورها في مستطيل الأرض، وتتغذى من محتوى الكأس. إذاً، الإفخارستيا هي ثمرة الحياة الأبدية.

يتعقب البناء وكأنه امتداد للملاك - المسيح، أي امتداد لتجسده. البناء هو الكنيسة، جد المسيح الكوني، وعروس الحمل المتحدّة به «من دون انفصال أو اختلاط». ويحتم البناء ساكنًا متفرّجًا سكون الحركة يوم السبت. إنه نهاية الحركة الثالوثية، الحانة الأخيرة (الإسكاتولوجية) لأورشليم الجديدة.

تشكّل القطعة المستقيمة الثالوثية التي تضمّ الشجرة وحالة ملاك الوسط والكأس ومستطيل الأرض مع القطعة الأفقية التي تحوي هاتين ملاكَي الطرفين صليًا. فبحسب التقليد الروحي، اقتطعت عارضا الصليب من شجرة الحياة. والصليب محتوٍ في الدائرة المقدسة للحياة الإلهية. إنه محور المحبة الثالوثية الحيّ: «الآب هو المحبة الصالبة، والابن هو المحبة المصلوبة، والروح القدس هو صليب المحبة وقوّته التي لا تُتغير».

يجلس الآب بوقار ويرتفع المشورة الإلهية. إنه مبدأ الأبدية الثابت. وانتفاخ كمّ ذراعه اليمنى يشير إلى القوّة والقدرة. أما ميلان الرأس فيدلّ إلى ديناميكيته. إنه سرّ الله الكامن في الثبات والحركة. إنه المطلق عند الفلاسفة والعمل في لغة اللاهوتيين والحيّ في الكتاب المقدس. وتتجلّى قوّة الله في محبته، لأنّه في شركة مع ابنه من خلال نظرنه إليه. الآب يكلم الابن، والابن يصغي ويكرّر بيده حركة الآب أي البركة. ويد ملاك اليسار تشير إلى اتجاه البركة، أي العالم. إنها كالأجنحة المرفوعة. «وروح الرب يرفّ على وجه المياه». نلاحظ في مرونة خطوط ملاك اليمين شيئًا من الأمومة. إنه الروح المعزّي، الروح الممطي الحياة، روح المحبة، ثالث تعبير عن المحبة الإلهية. بنفخته ينطلق الآب نحو الابن، ويستقبل الابن الآب. لهذا السبب تبدأ الحركة الدورانية منه. «بالروح نعرف المسيح ابن

الله، وبالاين تامل الآب (يوحنا الدمشقي).

الابن - الآب - الروح القدس

تبدأ مبادرة الحوار من ملاك الوسط الذي يوحى وجهه بالمعطف والرحمة. إنه يميل بجسمه إلى ملاك اليمين الذي يبدو مستعداً لتلقي الأوامر بتواضع. ويميل رأس ملاك الوسط إلى ملاك اليسار وكأنه يستشير. ويبدو ملاك اليسار جاداً مفكراً متأملاً، ونعبر حركته عن الموافقة لأنه يبارك بيده اليمنى. وبارك ملاك الوسط الكأس، ويمدّ ملاك الملاكين يديهما تجاه ملاك اليمين الذي يعبر بجسمه عن أنه مستعد للقيام بالتضحية المطلوبة إليه. وهكذا، يكون ملاك اليمين الابن الذي وأطاع حتى الموت. أما ملاك الوسط الذي يرأس الجلسة، ويعلم على الملاكين الآخرين بمقدار رأس، فهو الآب. وبالتالي، يكون الروح القدس مثلاً بملاك اليسار.

تشبه وضعية الملائكة الثلاثة اجتماع البلاط الملكي. الملك يجلس بين مستشاره ورسوله. وتشير الكأس على الطاولة إلى الإفخارستيا. الكاهن يبارك، وشمامته إلى جانبيه. فيل أراد الفنان أن يبين حدث الخلاص وكأنه صورة مبنية عما يحتفل به المسيحيون في الإفخارستيا؟

وثبت الطيعة خلف الملائكة ما يرمز إليه كل واحد منهم. فالمبنى هو الكنيسة التي تأسست بعد العنصرة، حين نزل الروح القدس على التلاميذ. والشجرة تذكرنا بالجنة حين خلق الله العالم. أما الجبل فهو جبل الجلجلة الذي أتم الابن عليه تضحيته وفدى العالم. إنه صحراوي لا عشب فيه، وعليه ألقى يسوع عذته الشيرة.

أما الألوان فهي على النحو التالي: الآب، أصل كل شيء وعلمته، يلبس الأرجوان الملكي ويتدلى من كتفه زقار السلطة الذهبية. والروح القدس، يطفى لون النار على ثيابه، مذكراً بالألسنة النارية يوم العنصرة. واللون الأخضر السائد في ثياب الابن يظهر أرضنا التي تجدد فيها.

ويمكننا الاستفاضة أكثر في معاني الألوان. فالأزرق السماوي يبدو شديد
الوضوح في ثياب ملاك الوسط، لأنَّ ألوهة الآب واضحة يَتَّة لا شكَّ
فيها. في حين تخفَّ الزرقة في ثياب الروح القدس الذي ظهر في بعض
مراحل تاريخ الخلاص. أمَّا الابن فهو يجمع في شخصه الإله والإنسان.
ويقول القديس هيلاريون فيه: «مولودٌ من الآب قبل كل الدهور... نزل
إلى أرضنا... لكونه واحدًا من الثالوث ذا طبيعتين: طبيعة بشرية وطبيعة
إلهية. فهو إنسانٌ حقَّ بالتجسد وليس خيالًا، وإلهٌ حقَّ لا إنسان فقط.
فأظهر على الأرض ما هو إلهي وما هو إنساني». ربَّما شاء روبروف أن
يُظهر ذلك التمييز الواضح من خلال الخطَّ الفاصل بين المعطف الأخضر،
لون الناسوت، والثوب الأزرق، لون اللاهوت. فحياته الإلهية ظَلَّتْ
مخفية تحت حياته البشرية طوال فترة إقامته على الأرض. ويمكننا أن
نلاحظ تقاطع الصولجان مع الخطَّ الفاصل بين قطعتي ثياب ملاك اليمين،
فيشكل حرف X اليوناني أو السلافي وهو أول حرفٍ لكلمة «مسيح».
ونقطة التقاطع هي قلب الابن. ففي جدالات القدرة الواحدة والمشية
الواحدة، أَكَّدَت الكنيسة أنَّ قلب المسيح مقامٌ لإرادته ومشيته. ويعلن
القديس هيلاريون في هذا الصدد: «إله كامل وإنسانٌ كامل، وطبيعتان،
وإرادتان، ومشيتان».

يلاحظ مَنْ يتأمل وجه ملاك اليمين مقدار حزنه الصامت. ممَّا يجعلنا
نتذكَّر أيقونات العذراء (سيِّدة فلاديمير) المعروفة باسم سيِّدة الحنان. ففي
ذلك النمط من الأيقونات، نلمس الحزن نفسه في وجه مريم والصبي^(٦).
لهذا نراه يتعد عن الملاكين الآخرين، وكأنَّه في عزلة... إلهي إلهي،
لماذا تركتني (مرقس ١٥/٣٤). وتبتعد الكأس عن محور الأيقونة لتقترب
من ملاك اليمين، الذي ييمَّ بأخذها. «يا أبت، إن شئت فاصرف عني هذه
الكأس... ولكن لا مشيتي، بل مشيتك!» (لوقا ٢٢/٤٢).

(٦) لقد شرحنا في مقالنا «العذراء والطفل في الفن البيزنطي» الذي صدر كتيبًا عن دار
المشرق، صلة الحزن بنمط أيقونة سيِّدة الحنان. المشرق ٧١، الجزء الأول، ص
١٩٥-٢٢٨.

إذا نظرنا إلى الأرجل، نلاحظ أنّ رجلَيْ ملاك الوسط مخفيّتان. إنّه في حالة الراحة، راحة الخالق يوم السبت. في حين ترحي وضعيّة أرجل الملاكَيْن بالتأقّب والاستعداد للانطلاق. ففي مقال ليوسف سانين J. Sanin أحد اللاهوتيين الروس الألمعيين، منّ عاشوا بعد خمسين سنة تقريباً من رسم أيقونة روبلوف، نجد تعليقاً على زيارة الملائكة إبراهيم وعلاقتهما بالثالوث: لم يرسل أحد الآب. أمّا الابن والروح فيما مُرسلان. ربّما أراد الرسّام أن يعبر عن تلك الفكرة في رسمه أرجل الملاكَيْن.

الروح القدس - الابن - الآب

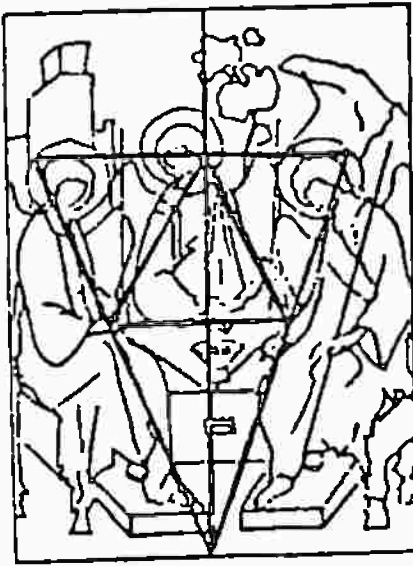
يعتمد أنصار هذا التوزيع على عقائد الكنيسة. ويمكن القارىء البينّيظ أن يلحظ في شرحهم تأثير الفكر الغربي. ومع ذلك، لا تخلو حجّتهم من الصواب. فملاك الوسط يرتدي ثياب الابن الضابط الكلّ في الفنّ البيزنطيّ. الأرجوان من الداخل والأزرق من الخارج، والشريط المذهب على الكتف اليمنى. وتضمّ مجموعته الشجرة والكأس. «... سيظنّ فرع يسى، ذاك الذي يقوم ليسوس الأمم وعليه تعقد الأمم رجاءها» (رومن ١٥/١٢). تلك هي العبارة التي تبرّر تصدر الابن المجلس. فرع يسى هو الشجرة، والرجاء هو الكأس، أي سرّ الخلاص. إنّه المقدّم والمقدّم، كما تقول الليترجية البيزنطية.

ملاك اليسار يتصبّ بصرامة وقوّة. والمبنى خلفه يمثل الهيكل، مسكن الربّ العليّ. إنّه الإله الذي طالما وصفه أصحاب المزامير والحصن والدرع. بالطبع، لا يمكننا الاعتماد على الألوان، كما يفعل الكثيرون، لثبيت هوية الشخص المرسوم، لأنّ الأيقونة تمّ إنجازها قبل أن يحدّد التقليد البيزنطيّ معاني الألوان. لكنّ نظرة ملاك اليسار إلى ملاك اليمين لها معانيها. فالابن (ملاك الوسط) ينوي تنفيذ مشروع الخلاص، ويستشير أباه (ملاك اليسار) فينظر الأب إلى الروح، وكأنّه يوكل إليه أمراً ما. وهو أمر يتوافق تماماً مع الإيمان الأورثوذكسيّ في مسألة الانبثاق من الآب.

يوحي ملاك البمين بالمرونة المطلقة. ويظهر ذلك واضحاً في
صخور الجبل التي تميل بلبونة. إنه الروح القدس الذي يلين القلوب
المنحجرة ويقودها إلى الابن، وبالابن نستطيع أن نعرف الآب. فحركة
الإيمان تطلق إذاً من يمين الأيقونة، من الروح العامل في العالم، وتر
بالابن، الكلمة المتجسد، لتصب في الآب، أساس الخليقة وغايتها.

الخاتمة

نستج مما تقدّم أن أيقونة الثالث للثان وويلوف تقبل طرقات متنوعة
من الشرح. فبينما الهندسية المعقدة والبسيطة في آن واحد، وتشابه
الشخصيات فيها واختلافها، يشيران إلى أننا أمام سرّ تمكّن إنسان مُلبم
من تصويره بإبداع لا مثيل له. إنه سرّ الواحد في ثلاثة، والثلاثة في
واحد. لذلك لا نرى جدوى في البحث عن تحديد هوية كلّ ملاك، فكُلّ
واحد يعكس صورة الآخرين من دون أن يفقد هويته المميّزة. ولا يمكن
المرة أن يسر غور إحياءات صانع ذلك العمل الفنيّ إلاّ بواسطة تأمل
الأيقونة ولفترة طويلة، ودرس جميع المعطيات التاريخية واللاهوتية التي
كانت سائدة بروسية في زمن إنجازها. ففكرة الأيقونة لم تنبع من العدم،
بل استند صانعها إلى تقليد قديم، واستوحى من أعمال من سبقوه، فحذف
وأضاف وغير ويدلّ حتى بلغ مأربه. ومنذ ذلك الحين، لم يعرف الفنّ
البيزنطيّ تمثيلاً للثالث أكثر تطوراً وأوضح تعبيراً عن تقليد الكنيسة
وعقيدتها في ذلك المجال. أمّا أيقونات البتّة الإلهية التي سادت
المدرستين الروسية واليونانية ابتداءً من القرن السادس عشر الميلاديّ،
فهي انعكاس للتأثير اللاتينيّ في الفنّ البيزنطيّ. فيها يظهر الآب في هيئة
شيخ ملتح يلبس الثوب الأبيض، والابن شاباً فتياً يرتدي ثوباً مذهباً،
والروح القدس في هيئة حمامة. وعلى الرغم من القيمة الفنيّة العالية لتلك
الأيقونات، إلاّ أنّ محترامي اللاهوتيّ ضعيف، ويخالف في بعض الأحيان
تفكير الكنائس الأرثوذكسية البيزنطية. لذلك تبقى أيقونة رويلوف للثالث
«أيقونة الأيقونات» كما وصفها مجمع المئة فصل.



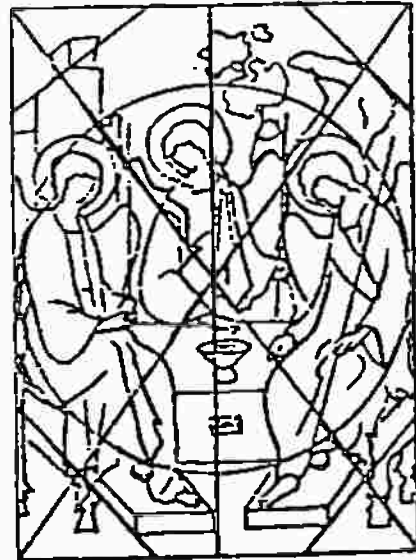
الشكل ٢



الشكل ١



الشكل ٤



الشكل ٣

- Benoit Sebir, *Roublev's Icon on the Trinity, an Initiation into the Mystery of God.*, Manuscript translated by R.S, Jerusalem.
- C.J. Dumont, *L'inspiration théologique d'A. Roublev dans l'icône dite de la «Trinité»*, Plamia.
- Daniel Ange, *L'éternité de feu, Icône de la Trinité de Roblev*, D.D.B, Paris, 1980.
- Henri J.M. Nouwen, *Behold the beauty of the Lord, Praying with Icons*, Ave Maria Press, Notre - Dame, Indiana, 1988, pp. 19-27.
- Ludolf Müller, *Essays in honor of Zimin*, Ohio, 1985, pp. 259-288.
- Paul Evdokimov, *L'art de l'icône, théologie de la beauté*, D.D.B, Paris, 1972, pp. 205-216.

مع «ياقوت» في «معجماته»

الدكتور إبراهيم السامرائي^٥

أقول: غلب اسم ياقوت هذا على سائر مَنْ عُرِفَ بهذا الاسم من «المملوكين»، فليس لي أن أخصّصه تعريفاً به بـ «الحميري» أو «الرومي» أو «البغدادي»^(١). ولا أريد أن أعرض لسيرته التي حرّرها محققو معجم البلدان وسائر كُتبه. وفي مقالة دائرة المعارف الإسلامية بطبعاتها الإنكليزية

(٥) عضو مجمع اللغة العربية الأردني.

(١) أقول: قد عرف الأندلسيون «ياقوت» وكانت شهرته لديهم «البغدادي» كثيرة، وهم في هذا قد جروا على ما كثر وروده من بغداد فقالوا: أبو علي البغدادي، وهو «القالبي» صاحب الأمالي. ولا بد أن أبسط في هذه الحاشية موجزاً أقدمته لهم الزركلي في الأعلام وغيره، ولا سيما ما بسطه الأستاذ إحسان عباس في مقدمته القائقة لمعجم الأدباء في نشرته الأخيرة:

أقول: هو ياقوت بن الرومي الذي جُمِلَ «عبدالله الحميري»، أبو عبدالله شهاب الدين، وهو مؤرخ أديب من أشهر مَنْ كُتِبَ في البلدان. لقد جيء به مملوكاً فابتاعه بغداد أحد التجار وهو عسكر بن أبي نصر بن إبراهيم الحميري، وقد لحقته شهرة صاحبه هذا فعرف بـ «ياقوت الحميري». لقد رثاه هذا التاجر وهو طفل ابن خمس سنوات وعلمه، ثم استعمله في مصالحه التجارية التي اقتضت السفر في البلاد، ثم أعتقه سنة ٥٩٦هـ. لقد عاش وذاقاً يتجر بالكُتب ويكتب بنسختها. وقد عاد إليه مولاه وعطف عليه فأعطاه شيئاً من المال واستخدمه في تجارته، ومضى في عمله إلى أن توفي «عسكر» فاستقل بماله بعد ذلك. لقد رحل رحلة طويلة إلى مرو في خراسان وأقام فيها يتجر، ثم انتقل إلى خوارزم. واتفق، وهو في خوارزم، أن خرج التتر سنة ٦١٦هـ، فهرب منهم مخافة أن يلحقه ظلمهم تاركاً ما يملك، ثم رحل إلى حلب، وهو معوز مكشود إلى أن توفي سنة ٦٢٦هـ. ومصنفاته معروفة بسطها كثير من الدارسين، وقد ترجم له ابن خلكان وغيره.

والألمانية والفرنسية فائدة جلية. ولكنني سأعرض لما كان لي في «معجماته» التي بدا لي أنَّ شيئًا من هذا لم ينله الدارسون.

وكأنَّ الدارسين عامة، ولا أستثي منهم مَنْ اضطلع بنشر كُتبه، قد أدركوا إدراكًا كافيًا الصلة الوثيقة بين معجماته وهي: معجم البلدان ومعجم الأدباء ومعجم الشعراء الذي أشار إليه كثيرًا في معجمه الأول والثاني ولم يصل إلينا غير ما وقفنا عليه في «إشارات» و«إحالاته»^(٢).

وقد يكون لي أن أقرر أنَّ هذه المعجمات نسيج متَّحد التَّحَم سداه بلحمته، فأنْت تلمح أو تبيِّن وشيجة رَحِم بين كُلِّ منها بعضها مع بعض.

ولي أن أذهب في هذا فأقول: إنَّ «المعجمات» الثلاثة هذه من مصادر الأدب، وأريد بـ«الأدب» دلالة العامة لدى القدماء. إنَّه يتجاوز الشعر والنثر والخطابة إلى معارف أخرى من الصرف والنحو واللغة والأخبار والأنساب والتاريخ، وما يتَّصل بسلوك الناس وعاداتهم وطرائق تفكيرهم. وأنْت واجد هذا وغيره في هذه «المعجمات»، كما أنْت تجد نَحْوًا من هذا وغيره في المطبوعات من المعاجم كـ لسان العرب وغيره.

لقد أدرك هذا الأمر المشرق الروسي كراتشوفسكي الذي صَفَّ كتابه الشهير قوسمه بالأدب الجغرافي، وأشار فيه إلى أنَّ العرب عرفوا هذا التَّرجِ «الموسوعي» في عصورهم القديمة. وقد تعجب أن تجد الكتب التعليمية في عصرنا قد ذهب أصحابها إلى أنَّ «كتب البلدان» هي كتب جغرافية. وقد يكون لي أن أيتس بهذا الوصف وهو «الجغرافي»، ذلك يحجب معارف جَمَّة أوعبها أصحابها في هذه المصادر.

أقول: لقد غاب عن أهل الدرس أنَّ ياقوتًا وغيره من أصحاب المعجمات والمطبوعات هم من أهل الأدب والنقد، فأنْت تجد في هذه

(٢) وأنا أومن بهذا إلى ما أفاده الأستاذ إحسان عباس من كون ياقوت قد اعتمد في معجم البلدان على كتاب الأنساب لابن السمعاني، وهو قد سبق أن أفاد أنَّ ياقوتًا في عمله هذا غير مبرق به، فقد أبدعه وأتى بما هو جديد. وليس لنا أن نسلم بهذا كما سنرى.

المعجمات رأياً نقدياً يتجاوز حدود «البلاغة» وما يكون من أجناسها وضروبها. ومن المفيد أن أبسط قدرًا من مرادف معجم البلدان لأتبيين المادة الأدبية في سعتها التي تتجاوز ما نعرفه، وأبدأ بما أجده في:

«آبة»^(٣) قال: من قرى أصفهان، وقيل: من قرى ساوة.

أقول: هذا كل ما ذكره من فائدة بلدانية، ولكنه أضاف: وأهل آبة شيعة، وأهل ساوة سنية، لا تزال الحروب بين البلدين قائمة على المذهب.

قال أبو طاهر بن سلفه: أنشدني القاضي أبو نصر أحمد بن العلاء الميموني بأخر، من مدن إذربيجان، لنفسه:

وقائلة أتبعض أهل آبة وهم أعلام نظم والكتابة؟
فقلت: إليك عني إن يثلي يُعادي كل من عادي الصحابة

أقول: فأننا أرى أن هذا الذي يسطه ياقوت في هذه «البلدة» يعطي الدارس صورة واضحة عن أهل أصفهان وتوزعهم بين سني وشيعة. ثم إننا نجد أن الأدب القديم يقدم إلى المؤرخ مادة مفيدة تتجاوز مادة الخبر التاريخي.

وانتقل إلي موضع آخر هو «آسك».

أقول: وكان الاسم في معجم البلدان أثبت ياقوت على التغليب، ذلك أن «آسك» هو موضع ذكره أهل المواضع والأمكنة في مصنفاتهم. وقد أشار ياقوت إلى كثير منهم فذكر الأصمعي من المتقدمين صاحب ما أثر عن كتابه جزيرة العرب أو بلاد العرب، وذكر بقلة الأصفهان كما ذكر غير هذا كالزمخشري مثلاً، فليس لنا أن نقول كما قال أحد الدارسين: إن معجم ياقوت في البلدان غير مسبوق، ولو أنه قال إن سعة ما في هذا المعجم من مواضع وبلدان وآثار وفوائد لا يضاهيها ما في غيره.

(٣) أقول: سأفيد في استغراتي هنا مما ورد في معجم البلدان (ط. صادر، بيروت) على حروف المعجم، فليس من حاجة إلى بيان الجزء والصفحة.

وأعود إلى «آسك» فأجد قول باقوت:

موضع قرب أَرْجَان... .

ثم قال: وهي بلدة ذات نخيل ومياه، وفيها إيوان عالٍ في صحراء على عين غزيرة وبيئة، وبإزاء الإيوان قبة منيفة ينف سمكها على مئة ذراع بناها الملك قباذ والد أنر شروان.

أقول: في هذا فائدة «جغرافية» تاريخية، ولكنه يجد أن الفائدة تضطره إلى أن يسط ما أفاد من المصادر التاريخية فيقول:

حدث أهل السير قالوا: كان أبو بلال مرداس بن أدية، وهو أحد أئمة الخوارج، قد قال لأصحابه: قد كرهتُ المُقام بين ظُفُرَائِي أهل البصرة، والاحتمال لجور عبيد الله بن زياد، وعزمتُ على مفارقة البصرة، والمقام بحيث لا يجري عليّ حكمه من غير أن أشهر سيفاً أو أقاتل أحداً، فخرج في أربعين من الخوارج، حتى نزل آسك، موضعاً بين رامهرمز وأرجان، فمرَّ به مال يُحمَل إلى ابن زياد من فارس، فغصَّب ما عليه، حتى أخذ منهم بقدر أعطيات جماعته، وأفرج عن الباقي. فقال له أصحابه: علامَ تفرج عن الباقي؟ فقال: إنهم يُصلُّون، ومن صلى إلى القبلة لا أשאقه.

وبلغ ذلك ابن زياد، فأنفذ إليه معبد بن أسلم الكلابي...

أقول: وكانت الوقعة بينهما، واستطاع الخوارج، وهم أربعون، أن يغلبوا جيش ابن زياد. فقال في ذلك عيسى بن فاتك الخطي أحد بني تميم الله بن ثعلبة في كلمة له:

فلما أصبحوا صلُّوا وصاموا إلى الجرد العتاق مُؤمِّيناً

وجاء فيها:

ألفاً مؤمنٍ فيما زعمتم ولكنَّ الخوارج مؤمنونا
هُمُ الفئة القليلة غير شك على الفئة الكثيرة يُتصرون

وأنت تجد أن الفائدة البلدانية في هذا الموضع حاشية موجزة مع

هذه السعة الأدبية التاريخية. وأني لأجد الفرائد الأدبية هذه كانت من
مراوده في معجم الأدباء ومعجم الشعراء.

وأنحوّل إلى «أمد» التي قال فيها ياقوت:

بلد قديم حصين ركين مبني بالحجارة السود على نثر دجلة محيطة
بأكثره، مستديرة به كالللال، قال: وأظنها رومية.

يُنسب إليها الأمدّي أبو القاسم الحسن بن بشر المتوفى سنة ٣٧٠هـ
صاحب الموازنة. ويُنسب إليها من المتأخرين أبو المكارم محمد بن
الحسين الأمدّي، شاعر بغداديّ مكثر مجيد، مدح جمال الدين وزير
الموصل، ومن شعره:

ورث قيصُ الليل حتى كأنه سلبٌ بأنفاس الضبا متوشعُ
ورقع منه الذيل صبح كأنه رقد لاح مسعُ أسودُ الليل أجلعُ
ولاحت بطبائثُ النجوم كأنها على كبد الخضراء نورُ مُنتعُ

ومات أبو المكارم هذا سنة ٥٥٢هـ.

أقول: وكأني هنا في هذا الموضع وغيره أتيت الصلة الوثيقة بين
«معجمات» ياقوت.

وإذا كان لنا أن نفيد هذه الفائدة في «أمد» فإننا لنجد شيئاً آخر في
«أمل» التي جاء فيها: وقد خرج منها كثير من العلماء، ولكنهم قل ما
يُنسبون إلى غير طبرستان، ومنهم أبو جعفر الطبري صاحب التفسير
والتاريخ. وأصله ومولده من أمل، ولذلك قال أبو بكر محمد بن العباس
الخوارزمي، وأصله من أمل أيضاً:

بأمل مولدي وشعر جريير فأخوالي، ويحكي المرء خالهُ
فها أنا رافضي عن تراثٍ وغبيري رافضي عن كلاله

أقول: وأنت تجد في سعة أدب معجم البلدان فوائد جمّة لا حصر
لها.

وأذهب إلى «أباغ» فأجدما في قول ياقوت:

قرية بمرض البمامة، وفيها كانت وقعة خالد بن الوليد مع مسيلمة
الكذاب، قال شبيب بن يزيد بن النعمان بن بشير يفتخر بمقامات أبيه:
أنتون يوم الثعف نغف بإخية يوم أباضي إذ عتا كل مجرم
ويوم حنين في مواطن فتلة أأنا لكم فيهن أفضل منكم
وقال رجل من بني حنيفة في يوم أباض:

فلله عينا من رأى مثل معشر أحاطت بهم آجالهم والبوائق
فلم أر مثل الجيش جيش محمد ولا مثلنا يوم احتوتنا الحدائق
أكر وأحمي من فريشين جمعوا وضاعت عنيتهم في أباض البوارق

أقول: وليس لقائل أن يقول إن ياقوتاً قد افتنى صاحب الأنساب
وهو يحزر معجم البلدان الذي كان له في درس واسع في جملة من
المصادر القديمة.

قال: وقرأت بخط أبي الحسن بن الفرات: وسُمي أكل المرار، لأن
امراته هنذا سباحا الحارث بن جبلة الغساني، وكان أغار على كتدة، فلما
انتبى بها إلى عين أباغ، هكذا قال أبو عبيدة [أي بالضم]، وقال
الأصمعي: أباغ بالفتح...
ثم أورد أبياتاً.

وفي «عين أباغ» يوم بين ملوك غسان، ملوك الشام، وملوك لخم
ملوك الحيرة. قتل فيه المنذر بن امرئ القيس اللخمي.

وقد يكون لنا أن نتبين في معجم البلدان غلبة العروبة والعربية حين
تجد العرب شعوباً وقبائل قد تفسحوا في البلاد البعيدة عن ديارهم فكانت
مواطن لهم. فأنت تجد حين تقرأ في معجم البلدان «أبرشتويم» وهو من
جبال «البدء» من أرض مرقان من نواحي إدرسيجان، وهي المكان الذي
أوى إليه بابك الخرمي، وأن أبا تمام الشاعر قد مدح أبا سعيد محمد بن
يوسف الثغري فقال:

رني أبرشتويم وهضبتنيها طلعت على الخلافة بالسعود

قلت: إن هذه المعجمات صنعة حاذق ماهر جمع بين أجزائها فكان فيها ما يشد سداها إلى لاحتها من الفوائد. وقد نجد إشارات في بعضها إلى بعضها الآخر.

ولك أن تنظر في «إشيل» وهو حصن بأقصى اليمن، وقيل: حصن وراء الثَجِير، وقيل: جبل في مخلاف ذمار... وقد جاء فيه في ما ذكره ياقوت:

حدث مسلم بن جندب الهذلي قال: إني لعم محمد بن عبدالله النميري ثم الثغني بنعمان، وغلّام يشتد خلفه يشتبه أقبح شتم، فقلت له: من هذا؟ فقال: الحجاج بن يوسف، دعه فإني ذكرتُ أخته في شعري، فأحفظه ذلك، فلما بلغ الحجاج ما بلغ، هرب منه إلى اليمن ولم يجسر على المقام بنا فعبر البحر، وقال: أتتني عن الحجاج والبحر دوتا عقاربُ تسري، والميرونُ هواجعُ والقصيدة في عشرة أبيات...

وأضاف ياقوت: وكان عاقبة أمره أن عبد الملك بن مروان أجاره من الحجاج في قصة فيها طول ذكرتها في كتاب معجم الشعراء بتمامها. وجاء في «شام» من معجم البلدان:

وقال جبلة بن الأيهم، وهو بيلاد الروم بعد أن تنصّر أنفة من غير أن يقتنص في قصة فيها طول فذكرتها في أخبار حسان من كتاب الشعراء. وجاء في «عسكر مكرم»:

وقد نُسب إليها قوم من أهل العلم منهم المسكري أبو أحمد الحسن بن عبدالله، وقد ذكرت أخباره في كتاب الأدباء.

وقد يكون لنا أن نعدّ كتاب المشترك وضماً والمقترَف صُفْحاً شيئاً يسيراً من معجم البلدان.

ولتجاوز هذا العمل الكبير الفائت وهو معجم البلدان إلى ما بقي من

«معجماته» ولننف على معجم الأدباء فأقول:

جاء في هذا الكتاب^(٤): إنه اختار له اسم إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ولكنه، أي ياقوت دعاه معجم الأدباء^(٥) كما دعاه أخبار الأدباء^(٦)، وكتاب الأدباء^(٧). وهو أخبار النحويين^(٨).

وقد سماه ابن الشعار معجم أئمة الأدب^(٩).

أقول: وقال الزركلي في الأعلام^(١٠). وفي النسخة المطبوعة [أراد طبعة دار المأمون بتحقيق أحمد فريد رفاعي] استدرك بتراجم ملققة دُست فيه.

وقد وجدت في كشف الظنون لابن النديم أنه إرشاد الألباء إلى معرفة الأدباء، وكأنه أفاده مما ورد في وفيات الأعيان لابن خلكان.

وقد استدرك الأستاذ إحسان عباس ثلاث تراجم ذكرها في مقدمته للكتاب أفادها من الوافي للصفدي، ومن فوات الوفيات لابن شاعر الكتيبي وغيرهما.

ولكني لا يمكن أن أغفل ما وجده الأستاذ مصطفى جواد - رحمه الله - في معجم الأدباء مما احتدى إليه في المخطوطات والمطبوعات ودعاه الضائع من معجم الأدباء، ونشره في مجلد من مجلدات المجمع

(٤) معجم الأدباء (تحقيق إحسان عباس، بيروت، ١٩٩١) ١/١٥، وكذلك دعاه ابن المتوفى.

(٥) المصدر نفسه، ١/٤٧٦، وهو بهذا الاسم في بعض ما ورد في معجم البلدان.

(٦) المصدر نفسه، ١/٥٠٨.

(٧) المصدر نفسه، ١/٦١٢.

(٨) المصدر نفسه، ١/٧٢١. أقول: وقوله: «أخبار النحويين» يشير إلى أن مصطلح النحويين لدى المصنفين الأقدمين يتلرج في «الأدباء»، ولذلك جعل الأنباري كتابه في النحويين نزعة الألباء في طبقات الأدباء.

(٩) قلالة الجمال، طبعة فرانكفورت، ١٩٩٠، ٩/٣٤٠.

(١٠) الأعلام، للزركلي. أقول: والطبعة الأولى للكتاب باسم إرشاد الأريب... هي ما اعتنى بها مرغوليوث في مطبعة هندية في القاهرة ١٩٠٧-١٩١٦ في سبعة أجزاء.

العلمي العراقي (بغداد، ١٩٩٠). وهذه تراجم كثيرة تؤلف جزءاً من الكتاب.

وقد أشار الأستاذ إحسان عباس إلى هذا الذي استدركه مصطفى جواد، ولم يثبت أو يصف شيئاً إلى ما كان منه في مقدمته. غير أنني وجدته يذكره في آخر صفحة من الجزء السابع الذي صرفه إلى «المقدمة» والفيهارس، وهذه الصفحة باللغة الإنكليزية. ولكنني لم أجد في مراد الكتاب إشارة إلى مصطفى جواد.

أقول: كأنّ الأقدمين قد أدركوا العلم خيراً ممّا، فقد عرفنا ممّا يتصل بتاريخ بغداد للخطيب أنّ ابن الديبّي قد دُيِّل على ابن السمعاني الذي استدرك ودُيِّل على تاريخ الخطيب، ومثل هذا كثير لدى الأوائل الذين واصلوا المسيرة، فأكمل بعضهم واستدرك على ما لم يكن لعم سبقه. ومن هذا ما كان للمنذري في التكملة، وما كان من طبقات ابن شهية وغير هذا.

أقول: لقد كان لي مسيرة مضية في نشرة الأستاذ إحسان عباس، أسعى إلى أن أجد شيئاً ممّا استدركه الأستاذ مصطفى جواد، ولكنني لم أجد ذلك، مع أنّه أي الأستاذ إحسان قد ذكره في الصفحة الأخيرة باللغة الإنكليزية، ولم يكن معي مجلّة المجمع العراقي. وقد كان من حسن الاتفاق أن وقفت على بحث الدكتور مصطفى جواد منشوراً كتاباً^(١١).

وقد أشار أهل الدرس إلى أنّ ياقوتاً راعى على حروف المعجم في إثبات التراجم، ولكنّه قدّم وآخر فأخلّ بالترتيب. وقالوا: إنّ فيه أغلاطاً في الترتيب وأشاروا إلى أنّه أورد ترجمة أحمد بن أمية بين ترجمتي أحمد بن بختيار وأحمد بن بشر. وأورد ترجمة إبراهيم بن مسعود وسط التراجم

(١١) وقد كان من الاتفاق الحسن أن وقفت على هذا الذي كبه الأستاذ مصطفى جواد في مجلّة المجمع العراقي قد نشر ثانية في كتاب طبع في بغداد سنة ١٩٩٠. وقد وجدت فيه فوائد سنّة تتصل بدروسي هذا.

المختلفة للعلم إبراهيم بن محمد^(١٢).

أقول: وقد يكون هذا من صنعة النساخ.

قلت: وقد كان من «مسيرتي» التي أشرت إليها أنني وجدت ترجمة لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني^(١٣)، ثم وجدتها ترجمة ثانية للرجل نفسه في موضع آخر^(١٤). ومثل هذا قد ترجم لعلني بن حمزة البصري في موضعين^(١٥) من الكتاب.

وكنْتُ في سنين خلت أتابع تراجم الرجال فوجدتُ صاحب روضات الجنّات قد أتى بشيء من تراجم الرجال ونسبها إلى معجم الأدباء، وكأنّه أفاد ذلك من السيوطي في بغية الوعاة.

وفي فوات الوفيات والواقعي شيء من هذا أيضًا.

وكأنّي هنا أجذني مضطّرًا إلى الحديث عمّا عرض من تداخل بين معجم الأدباء، وما كان من معجم الشعراء الذي لم يصل إلينا.

فقد ذكر ياقوت^(١٦) فقال: وكنْتُ قد شرعت عند شروعي في هذا الكتاب أو قبله [أي معجم الأدباء] في جمع كتابي في أخبار الشعراء المتأخرين والتقدماء، فأودعتُ ذلك الكتاب كلّ ما غلب عليه الشعر فدوّن ديوانه فشاغ ذكره وشأنه، ولم يشتهر برواية الكتب وتصنيفها.

أقول: ولا أراه قد التزم بهذا، فقد جعل من الشعراء نحويين عُرفوا بالنحو واللغة، ولكنّه استحسن لهم بعض ما أثار عنهم من شعر ولو كان قليلًا، وسنرى هذا.

وقد نجد من الشعراء من ترجم لهم في معجم الشعراء وأشار إلى

(١٢) أنظر مقدّمة معجم الأدباء، ط. دار المأمون، القاهرة، لا. ب.

(١٣) معجم الأدباء، (ت. إحسان عباس)، ١٦٠٣/٤.

(١٤) المصدر نفسه، ١٦٠٤/٤.

(١٥) المصدر نفسه، ١٧٥٤/٤، ١٧٥٥/٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨.

هذا في معجم الأدباء^(١٧)، ومن هؤلاء محمّد بن أميّة وكلثوم بن عمرو العتّابي وغيرهما.

وقد تنبّه إلى هذا التداخل الأستاذ إحسان عبّاس في «مقدمته» فقال:

ومن المقطوع به أنّ بعض تراجم معجم الشعراء قد اختلعت بما نشر من معجم الأدباء، ذلك لأنّ أناصًا لا يعرفون إلا بالشعر في عصور لم يكن المؤلف فيها شائعًا في صدر الإسلام وعصر بني أميّة، ومن هؤلاء: أبو ذؤيب اللّيثي، وأبو زيد الطائي، والفرزدق، ويزيد بن مفرغ، وابن الطّرية، وابن ميادة، وشبيب بن البرصاء، وروبة بن العجاج، وشعراء من المحدثين مثل أبي دلامة، وحمّاد عجرد، فهؤلاء وأمثالهم يجب ألا يُذكروا في معجم للأدباء. بل ربّما ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك فترقّنا على بعض المذكورين في معجم الأدباء واستعجنا من بعض الظواهر في تراجمهم أنّ ترجماتهم ليست ممّا كتبه ياقوت^(١٨).

أقول: وقد بدا لي شيء من هذا وقيلته في جذاذات لي^(١٩). وقد دُفعت إلى هذا بما أفدته من محاضرات أستاذي الدكتور مصطفى جواد قبل ما كان منه في تحرير ما نشره في مجلّة المجمع العلمي العراقي. غير أنّ الأستاذ إحسان عبّاس قد خلص إلى قوله: ولكن دعنا لا نسرف في التقدير فأثبت هذا أمر عسير. ولكنّ الأستاذ مصطفى جواد لم يكن مترددًا حين عرض للشعراء الذين أدرجوا في معجم الأدباء كما سئري. وأعود إلى «المعجمات الثلاثة» لأقول: إنّ بينها وشيعة رحم، فكلّما عنت بالرجال، وقد يكون لي أن استدرك قليلًا فأقول: إنّ ما في معجم البلدان ممّا يخصّ العلم «الجغرافي» في كثير من موادّه حاشية لا تقدّم فائدة كبيرة، وكنت قد أشرت إلى هذا في أوّل هذا المرجز. ولي هنا أن أقف على ما سُمّي في

(١٧) معجم الأدباء، ٢٢٠٣، ٢٢١٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٢٠.

(١٩) كان من جذاذاتي جملة كبيرة بدا لي وأنا أعتد على إشارات مفيدة في معجم الأدباء وغيره من المصادر، أنّها من تراجم معجم الشعراء وهي مودعة في خزائني ببغداد التي عزّ عليّ الوصول إليها.

كشف الغنون «إرشاد الألباء في معرفة الأدباء» وقد جاء في التعريف به :
«وفيه ذكر النحاة واللغويين والقراء وعلماء الأخبار والأنساب والكتاب
وكل صنف في الأدب».

وكأنني هنا أقول: إنَّ موادَّ هذه «المعجمات» ترجع إلى ما أفاده
ياقوت من درسه وقراءة الآثار، وهذا يفوق ما أخذه عن شيوخه وأصحابه.
وقد أستظهِر على هذا بما نعرف من سيرته، وفيها أنَّه شغل بحاجات مولاه
عسكر بن إبراهيم، وأنَّه كان يرسله إلى عدَّة بلدان. ثمَّ انصرف إلى نسخ
الكتب سنة ٥٩٦هـ، ثمَّ عاد إلى صلته بمولاه كما بيَّنا حتَّى توفِّي صاحبه.
وكأنَّه استأنف النسخة وقراءة الكتب بعد سنة ٦٠٠هـ.

وقد رحل رحلة واسعة انتهى فيها إلى مرو في خراسان وأقام بشجر،
ثمَّ انتقل إلى خوارزم. لقد عرف في خزائن مرو: الخزنة العزيزية والخزنة
الكمالية، وخزانة نظام الملك محمد بن إسحاق، وخزائني السمعاني
وغيرها.

ثمَّ إنَّه توارى عند خروج التتر سنة ٦١٦، ونزل الموصل وعاش
معزًّا لا يجد حاجته من القوت، ثمَّ غادر الموصل إلى حلب.

أقول: كأنني أراه لا يملك الوقت الكثير ليخلص إلى ما ذكر من
شيوخه فيأخذ عنهم ما روه. فكيف يكون له أن يأخذ الكثير من شيوخه
وهم:

سالم بن أحمد بن سالم أبو المرحبي الأديب النحوي المروزي^(٢٠).

والوجيه الكبير المبارك بن المبارك الضرير الذي قال عنه ياقوت:
هو شيخني الذي به تخرَّجت وعليه قرأت. وهو صاحب النحو في
«النظامية»^(٢١).

وتاج اللبين أبو اليمن الكندي، زيد بن الحسن من علماء النحو،

(٢٠) معجم الألباء، ١٣٣٩.

(٢١) سير أعلام النبلاء، بيروت، ١٩٨١-١٩٨٢، ٨٨/٢٢.

وهو شيخ ابن النجار^(٢٢).

وأبو البقاء المكيّ عبد الله بن الحسين المعروف بالنحو واللغة...^(٢٣).

وابن الديبشي، محمد بن سعيد، قال فيه ياقوت: شيخنا الذي استفدنا منه وعنه أخذنا، ذيل على ذيل ابن السمعاني على تاريخ الخطيب...^(٢٤).

قال الأستاذ إحسان عباس: سقطت ترجمته من معجم الأدباء.

وأبو المظفر عبد الرحيم بن عبد الكريم السمعاني...^(٢٥).

وعبد العزيز بن مبارك بن محمود الجنايتي...^(٢٦).

والحسن بن أحمد بن يوسف الأوقعي...^(٢٧).

ومحمد بن الخضر بن محمد الحراني، ابن تيمية الباجدي...^(٢٨).

وأما أصحابه وغيرهم ممن اتّصل بهم فكثيرون ومنهم ابن النجار، والتفتي (صاحب الإنباه).

أقول: ولست أنفي هذه الصلة بأولئك الشيوخ ومن كان له اتصال بهم من أصدقائه، ولكني أقول: إن معارفه بالرجال من أهل الأدب على سعة في ذلك العصر تجعلني أن أذهب إلى ما أحصى به من الكتب

(٢٢) معجم الأدياء، ١٣٣٠؛ سير أعلام النبلاء، ٣٤/٢٢.

(٢٣) معجم الأدياء، ١٥١٥؛ سير أعلام النبلاء، ٩٢-٩١/٢٢.

(٢٤) تاريخ الإسلام للذبي/ الطبعة الرابعة والمثرون، بيروت، ص ٣٢٢-٣٢٠؛ والوافي ١٠٢/٣.

(٢٥) سير أعلام النبلاء، ١٠٧/٢٢.

(٢٦) معجم البلدان، ١٤١/٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ٤٠٨/١.

(٢٨) المصدر نفسه، ٤٥٣/١ (باجدا). وقد أفدت هذا كله من مقامة الأستاذ إحسان، ولكنني رجعت إلى مظانها للقائمة.

والإخلاد إلى خزائنها^(٢٩). ثم إنَّ الحقبة التي خلص فيها إلى الدرس بعد أن أعتقه مالكة، وانقطاعه إلى النساخة من أجل كسب قوته، أقول: كلَّ ذلك يدفعني إلى القول إنَّه لم يعمل على التليل الذي أتبع له أن يأخذه من شيوخه.

وقد جاء في معجم الأدباء أنَّه يزور «حلب» ويدقُّ الباب على القاسم بن القاسم النواسطي^(٣٠)، فيخرج إليه النواسطي ويعلي عليه عند باب داره أسماء تصانيفه الكثيرة^(٣١).

وإذا كان لنا أن نعرض لتصانيف ياقوت غير المعجمات الثلاثة نجدها محصول ما كان له من قراءات، وهي تشير إلى خصوصيته الأدبية بما كان للأدب في عصره من دلالات.

وكأنِّي أرى المبدأ والمآل من كنه التأريخية الذي لم يُوصَل إلينا شيئاً من أخبار الأمم والملوك والدول، ومثل هذا غيره في أخبار الدول.

وكتاب الأبنية لا بدَّ أن يكون ما كان له من قراءات في كتاب سيبويه والأصول لابن السراج وغيرهما. ومن هذا كتابه الردَّ على ابن جني في كتابه «سر صناعة الإعراب»^(٣٢).

ولعلَّ أخبار المتنبِّي شيء مما قرأه من مصادر المتنبِّي^(٣٣). ولعلَّ شيئاً منه في «معجميته».

(٢٩) أقول: ويندرج في هذا معجم البلدان الذي حفل بأسماء الرجال من أهل الأدب ومنهم الشعراء، وكأنِّي أجده وهو يعرض للشعراء وأخبارهم مخالفاً لما عرفناه من كتب المراضع والأمكنة التي اقتصرنا على الإشارة إلى الموضع بأشدَّ ما يكون الإيجاز.

(٣٠) له ترجمة في معجم الأدباء.

(٣١) معجم الأدباء، ٢٢١٨/٥.

(٣٢) ومن هذه الكتب ما اختصره في النسب الذي أسماء المقنضب في النسب عن جمهرة ابن الكلبي، وما اختصره من تاريخ يغلاد.

(٣٣) قلت: كان ياقوت أدبياً فكان أن عرض لفنون الأدب في عصره، فكان من تصانيفه كتاب في ضرائر الشعر.

وقال ياقوت: نقلت عن الأغانى في كتابي الموسوم بأخبار الشعراء
فأكثر^(٣٤).

وقد كان لي أن أفدت من الكتب المطبوعة والمخطوطة أيام الطلب
في باريس في دار الكتب الوطنية وفي مكتبة مدرسة اللغات الشرقية شيئاً
كثيراً من مواد معجم الشعراء، وأذكر من ذلك ما كان من ذيل ابن الديب
وذيل ابن النجار وغيرهما، وهذا كله مما بقي في خزائني في بغداد التي
تركناها وقد غادرتنا إلى عالم الضياع. ولو كان بين يدي ما كان من أوراقي
العتيقة لكان لي الكثير من معجم الشعراء.

وأذكر أن شيئاً مما وقتت عليه وجدته في معجم البلدان غير مُشار
إليه أنه من مواد معجم الشعراء. وكان من ذلك أن جعلت أغلب ما ورد
من الشعراء في معجم الأدباء من المعجم الآخر، وإن كان لياقوت بعض
القيود في التفرقة ما يجب أن يكون هنا أو هناك. وقد كان هذا مما اتفق
عليه الدارسون الذين اطمانوا إلى ما كان من خلط بين المعجمين.

وأقول: إن جمهرة من مواد معجم البلدان قد جمعت بين الإفادة من
المواضع والبلدان والإفادة الأدبية، وأنا أميل إلى أن بها شيئاً من الشعراء
ممن عُرفوا بالشعر وممن قلّ لديهم؛ ولكن هذا القليل خُفِز المؤلف على
أن يضمهم إلى معجمه في الشعراء.

وسأعرض لطائفة من هؤلاء وأنا أشير إلى «الموضع» الذي جاءوا
فيه، فأقول:

١ - آمد:

بلد حصين... على نهر دجلة...

يتنسب إليها^(٣٥) الأمدي... صاحب الموازنة....

أقول: وهذا لا يهمني، ولكن الذي يهمني ما ورد في قوله:

(٣٤) معجم الأدباء، ص ١٧٠٧-١٧٠٨.

(٣٥) أقول: جُمِلَ «البلد» مؤنثاً، وهو شيء معروف نجده في المصور المتأخرة.

وينسب إليهما من المتأخرين أبو المكارم محمد بن الحسين الأبيدي،
شاعر بغداد مكثر مجيد، مدح جمال الدين وزير الموصل، ومن شعره:
ورث قميص الليل حتى كآته سلب بأنفاس الشبا متوشح
[ثلاثة أبيات]. مات أبو المكارم هذا سنة ٥٥٢هـ^(٣٦).

٢ - أبان:

أبان الأبيض شرتي الحاجر فيه نخل وماء لبني فزارة وعبي. وأبان
الأسود... حدث أبو انعباس محمد بن يزيد المبرد^(٣٧) قال: كان بعض
الأعراب يقطع الطريق فأخذه والي اليمامة في عمله فحبسه فحنّ إلى وطنه
فقال:

أقول لبزائبي والسجن مُغلّق وقد لاح برق: ما الذي نزيان

[خمس أبيات]

قلت: وفوائد ياقوت في معجم البلدان كثيرة تذهب في أشات من
المعارف، قال: «والأباني» منسوب إلى «أبائين»، وأضاف:

وكان مهليل بن ربيعة أخو كليب، بعد حرب البوس، تنقل في
القبائل حتى جاور قومًا من مذحج يقال لهم: بنو جُب وهم ستة رجال:
مته والحارث والعلبي وسبحان وثيران وحنان، ويقال لهؤلاء الستة:
جُب لأنهم جانيبوا أخاهم ضياء، فترل فيهم مهليل، فخطبوا إليه مية
أخته، فامتنع فأكرهوه حتى زوجهم، فقال:

أنكحها فقدما الأراقم في جُب ركان الخباء من أدم

[أربعة أبيات]^(٣٨).

(٣٦) معجم البلدان، «أبيدي».

(٣٧) أقول: وهذا يشير إلى أن ما كان من المعارف الكثيرة في معجمات ياقوت يرجع إلى
ما كان له من قراءات في مصادر الأدب.

(٣٨) معجم البلدان، (أبان).

٣ - الأبرشيّة:

موضع منسوب إلى الأبرش!

قال الأحيمر السعديّ:

وَبُنْتُ أَنْ الْحَيَّ سَعْدًا تَخَاذَلُوا حِمَاهُمْ وَهُمْ، لَوْ يَعْمَمُونَ، كَثِيرُ

[خمس آيات] (٣٩).

٤ - الأبرقان:

تنية الأبرق، وإذا جاءوا بالأبرقين في شعرهم فأكثر ما يريدون به
أبرق حُجر البمامة، وهو منزل على طريق مكة من البصرة...

وقال بعض الأعراب يذكرهما:

أَقُولُ وَفَوْقَ الْبَحْرِ نَخْشِي سَنِيَّةً تَمِيلُ عَلَى الْأَعْطَافِ كُلِّ مُعِيلٍ

[خمس آيات].

وقال أعرابي من طُحَيْن:

فُتَيْتَا لِأَبَامٍ مَقْبِينَ مِنَ الْقُبَا وَعِيشِي لَنَا بِالْأَبْرِقَيْنِ قَصِيرِ

[سبعة آيات] (٤٠).

٥ - أبو قيس:

جبل...

وقالت امرأة ولها ولدان:

رَقْدَ زَعَمُوا أَنِّي جَزَعْتُ عَلَيْهِمَا وَهَلْ جَزَعُ إِنْ قَلْتُ وَأَبَا بَاهِمَا

هَمَا أَخَوَا، فِي الْحَرْبِ، مَنْ لَا أَخَالَه إِذَا خَافَ يَوْمًا نِيوَةً فِدَاعَاهُمَا (٤١)

(٣٩) معجم البلدان، (أبرشيّة). أقول: وقد حسب أحد النصارى هذه الكلمة في هذا البيت من الرموز النصرانية.

(٤٠) المصدر نفسه، (الأبرقان). أقول: وفي الأمكنة والمياه والجبال للزمخشري: أَنَّ «الأبرقان» ماء لبني جعفر.

(٤١) معجم البلدان، (أبو قيس).

٦ - أنول:

موضع في أرض خوزستان، له ذكر في الفتوح.
قال سلمى بن القين، وكان في جيش أبي موسى الأشعري لما فتح
خوزستان:
أَكْلَفَ أَنْ أُزِيرَ بَنِي نَمِيمٍ جَمْعَ الْفَرَسِ شِوًّا شُوتَرِيًّا^(٤٢)
[ثلاثة أبيات].

٧ - الأثيل:

موضع قرب المدينة... وكان النبي - ﷺ - قتل عنده النضر بن
الحارث بن كلدة عند منصرفه من بدر، فقالت فتيلة بنت النضر ترثي أباه
وتمدح رسول الله - ﷺ -:
يا رَاكِبًا إِنَّ الْأَثِيلَ مَطِئَةٌ مِنْ صَبْحِ خَامِسَةٍ وَأَنْتَ مَوْقُ
فَلَمَّا سَمِعَ النَّبِيَّ - ﷺ - شَعْرَهَا رَقَّ لَهَا وَقَالَ: لَوْ سَمِعْتُ شَعْرَهَا
قَبْلَ قَتْلِهِ لَوَجَّهْتُ لَهَا. [تسعة أبيات]^(٤٣).

٨ - أجنادين:

قال ياقوت: وأصحاب الحديث يقولون إنه بلفظ الشية، ومن
المحصلين من يقول: بلفظ الجمع، وهو موضع بالشام من نواحي
فلسطين.

أقول: ووقعة أجنادين معروفة في خبر الفتوح الإسلامية الأولى...
وقال: وانتهى خبر الوقعة إلى هرقل فتُخب قلبه... وهرب إلى
أنطاكية... فقال زياد بن حنظلة:
وَبِحَنْ تَرَكْنَا أَرطَبُونَ مَطَرْدًا إِلَى الْمَجْدِ الْأَقْصَى، وَفِي حُسُورٍ
[سنة أبيات]^(٤٤).

(٤٢) معجم البلدان، (أنول).

(٤٣) المصدر نفسه، (أثيل).

(٤٤) المصدر نفسه، (أجنادين).

٩ - أُحُد:

وهو الجبل الذي كانت عنده غزوة أُحُد، وهو جبل أحمر شمالي المدينة...

ورود محمد بن عبد الملك الفقمي إلى بغداد، فحنَّ إلى وطنه وذكر أُحُدًا وغيره من نواحي المدينة، فقال:

تَنَى التَّرمَ عَنِّي، فَانْفَازَ كَيْبُ نَوَائِبِ هُمٍ مَا تَزَالُ تَنْوِبُ
[عشرة أبيات] (٤٥).

١٠ - الأحزاب:

حدث الزبير بن بكار قال: لما وَلَّى الحسن بن زيد المدينة، منع عبدالله بن مسلم بن جندب النفلاني أن يؤمَّ الناس في مسجد الأحزاب، فقال له: أصلح الله الأمير، لِمَ منعني مقامِي ومقام آبائي؟ قال: ما منعك منه إِلَّا يَوْمُ الأَرْبَعاءِ، يريد قوله:

يا للرجال ليوم الأربعاء أما يشكُّ يُحدث لي بعد النبي طَرَبًا
[تسعة أبيات] (٤٦).

وأختم هذا الموجز بما اجتزأت به ممَّا هو من معجم الشعراء وإن لم يشر ياقوت، ولكنِّي تَيَقَّنْتُ من ذلك بما أفدته من المصادر المخطوطة وغيرها ممَّا ادَّخَرْتُهُ في خزائني التي أُتَصِفْتُ عنها. وهذا وغيره ممَّا كان في معجم الأدباء وما كان قد أشار إليه في معجم البلدان وقد أشرتُ إليه في صفحات سبقت، يُوَلِّفُ هذا «المعجم» الذي لم يصل إلينا، وأشير إلى ما أورده ياقوت في «صنعاء» ممَّا علمت أَنَّهُ يندرج في ما أنا فيه.

أقول: وقد ورد هذا الأدب في مادة «أُشِّي»:

وهو وادٍ باليمامة فيه نخل... قال زياد بن منقذ أخو المرَّار وهما

من تميم:

(٤٥) معجم البلدان، (أُحُد).

(٤٦) المصدر نفسه، (الأحزاب).

لا حَبْذا أَنْتِ يا صِمْماءُ من بَلَدٍ ولا شَعوبَ هَوَى مَتَى ولا تُقَمِّمِ
وحَبْذا حينَ تَمسي الرِّيحُ بارِدةً واديَ أَشْيٍ وفَتيانٍ به مُنْصَمِ
وهي في ثلاثة عشر بيتًا وقد ذَكَرَها في «صِمْماء»^(٤٧).

أقول: وهي مِمَّا اختاره أبو تَمَّامٍ في حِماسه.
وجاء في «صِمْماء» أيضًا قول أبي مُحَمَّدٍ اليَزِيدِيِّ يمدحُها وينضِّلُها
على غيرها من الحَوَاضِرِ وكان قد دَخَلُها:
قَلْتُ: ونَنسِي جَمًّا نازِمُها نَصَبِرُ إلى أَمَلِها وأنْدُمُها
مَتَى لَصِمْماءُ لا أَرى بَلَدًا أَوْضَنهُ المَوْطِنونَ يُشَبِّهُها
والنَّصِيدَةُ في ثلاثة عشر بيتًا^(٤٨).

أقول: وأبو مُحَمَّدٍ اليَزِيدِيُّ هذا هو أحد «اليَزِيدِيِّين» الذين تَرَجَمَ لِهِم
أَصحابُ طَبَقاتِ النَحْوِ ومنبِهِم: أبو عَبْدِالله مُحَمَّدُ بنُ أَبِي مُحَمَّدٍ اليَزِيدِيُّ
الذي قِيلَ فِيهِ: إِنَّهُ كانَ شاعِرًا مَجِيدًا على كَوْنِهِ عالِمًا باللُغَةِ^(٤٩).

وقد رَجَدْتُ أبا مُحَمَّدٍ اليَزِيدِيَّ الذي ذَكَرَهُ ياقوتُ في «صِمْماء» في
الأغاني يَقولُ:

فِي غابِرِ النَّاسِ الَّذِينَ بَيَّهُوا وَالْفُرْطِ المَاضِينَ إِذْ سَلَفُوا^(٥٠)
ولَهُ أيضًا في أَخْبارِ سَلَمِ الخُفَاصِرِ:
رُبُّ مَقْمُومٍ بِمَاقِبَةٍ غَمَطَ الشَّعْماءُ مِنْ أَشْرَةٍ^(٥١)

(٤٧) معجم البلدان، (أشْي).

(٤٨) المصدر نفسه، (صِمْماء).

(٤٩) أنظر: الأتباري، نزعة الألباء (ط). المنار في الزرقاء الأردن؛ ١٩٨٥، ص ١١٨،
١٨٢. أقول: ولأبي مُحَمَّدٍ اليَزِيدِيَّ أَخْبَارُهُ فِي الأغاني ٢٠/٢٤٠-٢٤٨، (تحقيق
عليّ التجددي ناصف).

(٥٠) الأغاني ٢٠/٢٣٢، أقول: و«الغابر» فِي اليَت بِمَعْنَى الباقِي. وقد وَهَمَ فِي هذا
مُحَقِّقُ كِتابِ العَبَر... لِلذَّهَبِيِّ (ط). الكَوَيْتِ فِي إِثباتِ الاسمِ «العَبَر» فِي خَبَرٍ مِنْ
غَيْرِ «والصَّرابِ هُنا: «فِي خَبَرٍ مَنْ غَبَرَ» أَيِ الذَّاهِبِ. فَقَدْ ذَهَبَ ظَنُّهُ إِلَى أَنَّ «الغابِر»
هُوَ المَاضِي، وَهُوَ الشَّاعِرُ فِي عَرَبِيَّتِنا المَعاصِرَةِ.

(٥١) هذه رِوايةُ الأَسَاطِذِ صَبِيحِ البَصَّامِ المَصَحَّحَةِ لِمَا وَرَدَ فِي الأغاني ١٩/٢٦١-٢٨٧
وهو:

رُبُّ مَقْمُومٍ بِمَاقِبَةٍ غَمَطَ النِّعْمَةُ مِنْ أَشْرَةٍ

وأقول: لا بد أن يكون عدي بن زيد الشاعر وعدي بن الرقاع وغيرهما ممن لم أجدهم في كتاب الأدباء لياقوت من معجمه الثالث الذي حجه على «الشعراء».

ومن المفيد أن أنهي درسي هذا بما كان من فوائد أستاذي مصطفى جواد - رحمه الله - في كتابه الذي وسمه بالضائع من معجم الأدباء وهو البحث المستفيض الذي نشره في مجلة المجمع العلمي العراقي كما كانت الإشارة إلى هذا.

أقول: اقتبست هذه الفوائد مما ورد في مقدمة هذا الكتاب^(٥٢)، قال الأستاذ في كلامه على نشرة الأستاذ المستشرق مرغوليوث التي كانت الأصل الذي اعتمد في النشرة الأخرى بعدها. لقد تكلم على ما كان من مشكلات النشرة وعلى ما كان من تجزئتها وما اتصل بذلك من أمور، وما اشتمل عليه كل جزء من تراجم، وقد جاء في كلامه هذا:

وقد لاحظت أن في الجزء الرابع والجزء السابع على اعتقاد أصالتهما تراجم من تراجم الشعراء الذين لم يستحقوا أن يُسموا بالأدباء^(٥٣)، كالحسين بن حجاج^(٥٤) (ج ٤، ص ٦) والحسن بن الحسن بن واسان الدمشقي (ص ١٧)، والحسين بن عبدالله بن يوسف المعروف بابن شبل البغدادي (ص ٣٨).

أقول: ومضى الأستاذ مصطفى جواد يذكر أسماء الشعراء الذين

(٥٢) الضائع من معجم الأدباء لمصطفى جواد (نشر في بغداد سنة ١٩٩٠، شركة المعرفة للنشر والتوزيع) ص ١٣-١٧.

(٥٣) أراد الأستاذ مصطفى جواد بـ«الأدباء» ما أراد لياقوت وسائر القدماء من كونها شهرة يندرج فيها النحاة واللغويون والمفسرون وأهل الحديث وسائر البعاف القديمة. وقد يكون لنا أن نفيد هذا في كتب طبقات النحويين مثلاً، فقد وسم الأباقي كتابه بـ«تريمة الألباء في طبقات الأدباء» ولذلك كان فيه النحاة واللغويون، وأنت تجد فيه المتنبي والمعري وأبا نواس وأبا حيان الترحيدي وغيرهم.

(٥٤) حاشية لمصطفى جواد:

هو الحسين بن أحمد بن محمد المعروف بـ«ابن حجاج»، وفي قول آخر: بـ«ابن الحجاج» على اللحن.

بُدت أسماءهم بحرف الحاء، وتحول بعد ذلك إلى الشعراء الذين بُدت
أسماءهم بحرف الخاء، ثم ذهب إلى ما كان منهم بحرف الدال ويحرف
الراء، ثم التزاي فالسين فالشين، ولم يكن منهم من حرف الطاء والفاء
والعين إلا شاعر واحد في كل حرف. فقد كان هذا كله في الجزء الرابع
من نشرة الأستاذ المستشرق.

قال الأستاذ مصطفى جواد:

«هذه التراجم في الجزء الرابع الذي يكاد يكون «معجمًا للشعراء»،
ولعله أحد أجزاء معجم الشعراء الآتي ذكره من تأليف ياقوت أيضًا.

وأما الجزء السابع بل مختصره ففيه من تراجم الشعراء الذين لم
يوصفوا بالأدباء: محمد بن علي بن أبي مروان الأموي (ج ٧، ص ٤٧)،
ومحمد بن لئلك البصري (ص ٧٧)... أقول: حتى إذا انتهى من
بُدت أسماءهم بحرف الميم، وهم بضعة نفر تحول إلى من بُدت
أسماءهم بالنون وهم أربعة شعراء رابعهم نُصيب مولى الميمني. ولم يكن
غير الفرزدق في حرف الهاء وهو همام بن غالب. وأما الذين بُدت
أسماءهم بالياء وهم أحد عشر شاعرًا آخرهم يونس بن يونس الخياط من
مخضرمي الدولتين (ص ٣١٢).

وأعود إلى فوائد أستاذنا مصطفى جواد - رحمه الله - الذي مضى
قائلًا:

«فكان الجزء الرابع والجزء السابع من معجم الأدباء متزعين من
معجم الشعراء لياقوت الحموي وهو أخبار الشعراء على تسمية أخرى (إن
لم يكونا جزءين منه) وأضيف إليهما عدة تراجم من تراجم الأدباء».

أقول: إنتهى كلام الأستاذ مصطفى جواد، ولي في ذلك قول هو:
«كأن الدارسين لا يملكون على وجه القطع أن يكون هذا الذي خلص
إليه الأستاذ المحقق الجليل، فقد أتردد في قبوله وأشير إلى أن المصنف،
وهو ياقوت، بدا له في دأبه وهو يسط معرفته المعجمية أن يفرد الشعراء
في معجم خاص بهم، وهم لديه أخص من الأدباء، ولا أستطيع أن أثبت:

هل كان منه هذا، وهل أنجزه؟

كأنني أرجح وأذهب إلى أن الأمر رغبة منه لم يستطع تحقيقها فكان منه أن ضمّ الشعراء إلى أصحابهم الأدباء. وقد يرذني عن هذا بل يصدني عنه فأقول: لو كان هذا لضمّ الشعراء كافة ولكنه لم يفعل هذا، ذلك أن كثيراً من الشعراء قد خلا عنهم معجم الأدباء.

وأقول: هل كان إدراج الشعراء في معجم الأدباء من صنعة المصنفين والتساخ بعد ياقوت؟ قد يكون هذا أيضاً. وأخلص من هذا إلى شيء لا أقطع فيه فأقول: ما زلنا نتظر الدرس الجاد للوصول إلى هذا الذي يحبك في أنفسنا.

وأعود إلى فوائد الأستاذ مصطفى جواد: وقد ذكر ياقوت كتابه المذكور أعني أخبار الشعراء في أثناء كتبه، قال في الكلام على «بركة زلزل» في معجم البلدان: «وكانت زلزل تحت إبراهيم الموصلي فقال فيه في قصة ذكرتها في أخبار إبراهيم من كتاب أخبار الشعراء الذي جمعته».

وقال مصطفى جواد أيضاً: وذكره أيضاً في الكلام على «الرملة» و«جفيرة»^(٥٥)، «ومن المحتمل أنه ذكره في مواضع أخرى».

(٥٥) قال ياقوت في معجم البلدان: جفيرة: موضع في شر حُجر الملك أكل المرار، قال: لِمَن الشار أوقدت بجفيرة لم يُثَل عنك مُعْطَل مَقْرور في أبيات وقصة عجيبة ذكرتها في أخبار امرئ النيس بن حجر من كتابي في أخبار الشعراء.

وأما «الرملة» التي هي من مادة أخبار الشعراء فهي «رملة فلسطين». جاء في معجم البلدان: ... وكان أبو الحسن التهامي الشاعر أقام بها وصار خطيبها وتزوج بها وولد له ولد فمات بها فقال يرثيه:

أبا الفضل طال الليل أم خاني صيري فحُيِّل لي أن الكواكب لا تسري؟
أرى الرملة البيضاء بعدك أظلمت فتمررت لي ليل ليس يقضي إلى فجر
وما ذاك إلا أن فيه وديعة أتى رؤيا أن تُترد إلى الحشر
بنفسي هلال كنت أوجو تمامه فعاجله المقدر في غرة الشهر
وهي قصيدة ذكرتها في كتابي في أخبار الشعراء مع اختها:
حكم العنة في البرية جاري

وأضاف: وأذكر أيضًا بهذه المناسبة، كما يقال اليوم، ما قاله الأستاذ محمد عبد الجليل في مقدمة رسالة عين القضاة للهمداني، وقد نشرها في أوروبا وقدّم لها بمقدمة باللغة الفرنسية قال فيها: «نعت ياقوت الحموي في معجم البلدان يختصر بموت عين القضاة وموت أبيه وجده، ويضيف إلى ذلك قوله:

«كما ذكرنا في كتاب أخبار الأدباء، أي الكتاب الذي نشره مرغوليوث. ثم إنّ وستفلد وبروكلمان لم يذكرّا أخبار الأدباء في عداد كتب ياقوت الحموي، ولكنّ الحاج خليفة ذكره في كشف الظنون منسوبا إلى تاج الدين عليّ بن أنجب البغدادي المعروف بابن الساعي المتوفى بعد ستين سنة من وفاة ياقوت [علّق مصطفى جرّاد مصحّحا فقال: الصحيح بعد ثمان وأربعين سنة: ٦٧٤-٦٢٦=٤٨].

وما زلنا في كلام الأستاذ محمد عبد الجليل الذي مضى في قوله:

«ولعلّ بعض النسخ المخطوطة التي نشر عليها معجم الأدباء هي من تأليف ابن الساعي المذكور، أو مأخوذة من نسخة لها صلة بكتابه، فتكون جملة (كما ذكرنا في كتاب أخبار الأدباء) زيادة أو شرحا أضيفا إلى الأصل وهو أمر سهل مألوف في المعجمات»^(٥٦).

إنّتهى كلام الأستاذ محمد عبد الجليل.

وأعود إلى آخر ما كان لي من فوائد الأستاذ مصطفى جرّاد، وهو قوله:

«وقد فات ياقوتا ذكر فريق من الأدباء فمنهم من لم يطلع على تراجمهم، كما يدلّ عليه كتاب بغية الوعاة للسيوطي. ومنهم من لم يجدهم حريّين بأن يُذكروا في معجمه مع أنّه ثبت على أدبهم في معجم البلدان بحسب مواضع بلدانهم. فالمهمّلون استخمالا منه لهم أو غفلة منه

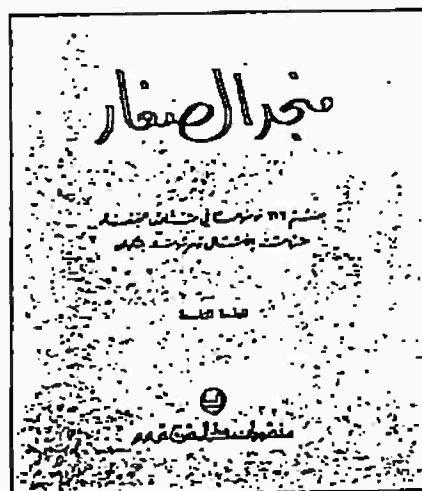
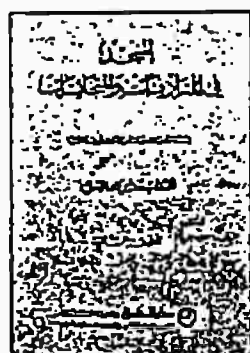
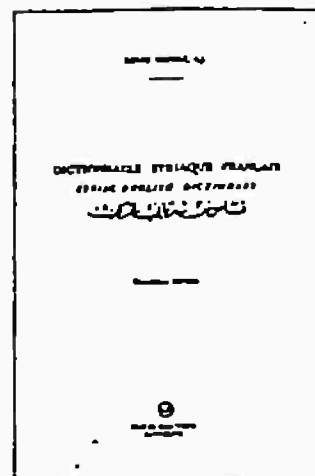
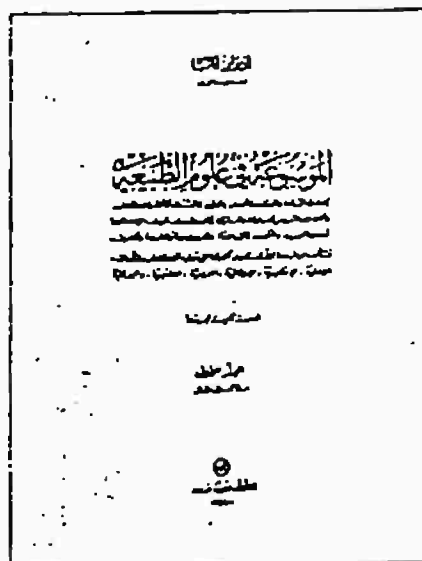
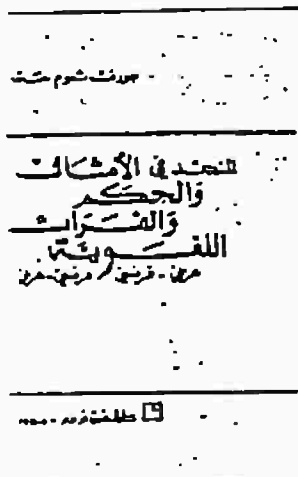
(٥٦) مقدمة رسالة شكوى الغريب من الأوطان إلى علماء البلدان، ص ٤. نشرها محمد عبد الجليل في الجريدة الآسيوية (*Journal Asiatique*) في شباط ومارس سنة ١٩٣٠.

عنهم ليسوا في عداد الذين عقدت هذا البحث في ذكرهم، وإنما عقدته فيما ضاع من التراجم من معجم الأدباء حب، وعشرت عليه في مطالعاتي وتصفحاتي وأضفت إليه أشياء أخرى للإفادة وهو التراجم الآتية:

أقول: إنتهت جملة هذه الفوائد التي اشتملت عليها مقدمة كتاب الضائع من معجم الأدباء^(٥٧) لمصطفى جواد، وبذلك أختتم ما كان لي في بحثي الذي وسعته به مع ياقوت في معجماته. ثم تحوّل الأستاذ بعد مقدمته المفيدة فبدأ بإثبات ما هو ضائع من معجم الأدباء مرتباً على حروف المعجم. لقد كان يذكر قول ياقوت في صاحب الترجمة وهو الذي وقف عليه في المصادر القديمة، وفيما ذكره ياقوت نفسه في معجم البلدان، حتى إذا تمّ له ذلك تحوّل إلى بقية أخباره في مصادر أخرى. لقد أثبت هذا تحت قوله: تَمَّتْ.

(٥٧) أقول: من المفيد أن يعود النارس في آثار ياقوت إلى فوائد مصطفى جواد هذه. لقد كان لهذا الأستاذ المجتهد تعليقات كثيرة يكاد يكون كل منها كتاباً بראيه، وأنا واثق بأن أهل العلم قد أفادوا من تعليقاته على فوات الوفيات، بتحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، وغيرها.

من منشورات دار المشرق



رحلة إلياس خوري

من «أبواب المدينة» إلى «باب الشمس»

الدكتورة مؤمنة بشير العوف^٥

في إحدى حلقات برنامج «حوار العمر» الذي قدّمته محطة من محطات التلفزة اللبنانية في أثناء العام ١٩٩٧م، طرحت المذيعة مقدّمة البرنامج على إلياس خوري السؤال التالي: «ماذا تريد من الدنيا بعد كلّ هذا الذي وصلت إليه؟» أجاب: «لا أريد شيئاً، فقط أن أكتب روايات جميلة ويحبّها الناس».

لقد تأثّرت جدّاً بهذه الإجابة العفوية والصريحة والبريئة. فعلاً جلّ ما يريده الكاتب هو الجمال والتواصل مع الناس.

حينذاك قرّرت أن أقرأ هذا الكاتب، وانتظرتُ أوّل فرصة، ورتبْتُ برنامجاً لقراءة كتبه، بعد أن اشتريتها من معرض الكتاب العربيّ الأخير في بيروت إبان شهر كانون الأوّل ١٩٩٧، حيث وقّع الكاتبُ في أيّام المعرض آخر أعماله وهي رواية: «باب الشمس». ورحتُ أرافقُ إلياس خوري في رحلته من «أبواب المدينة» إلى «باب الشمس» بحثاً عن علاقات الدائرة.

ولكن مع بداية الرحلة عدتُ إلى الوراء قليلاً، فتذكّرتُ أنّ أوّل مرّة سمعتُ اسم إلياس خوري كانت في أثناء مقابلة تلفزيونيّة مع الرئيس صائب سلام^(١). كان السؤال في ما أذكر هو: «ماذا تقرأ هذه الأيام يا

(٥) باحثة في مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر، جامعة القديس يوسف، بيروت.

(١) الرئيس صائب سلام (١٩٠٥-) سياسيّ لبنانيّ، أحد الرجالات الذين تولّوا رئاسة الوزراء مرّات كثيرة في لبنان، وكان نائباً عن بيروت مدّة طويلة من الزمن، ورئيس «جمعية المقاصد الخيرية الإسلاميّة» التي يرثها حالياً نجله تقام سلام، وقد أسّست في الربيع الأخير من القرن الماضي، وهي مؤسسة تولي التربية والتعليم اهتماماً=

دولة الرئيس؟»، فقال: «اقرأ كل يوم جزءاً من القرآن الكريم»، أما عن القراءة بوجه عام، فقال: «إنني أقرأ حاليًا رواية الجبل الصغير لإلياس خوري. وعلّق اسم الجبل الصغير بذاكرتي منذ ذلك الحين. وكان ذلك، إذا لم تخني الذاكرة، في النصف الثاني من السبعينات.

وكان أحيانًا يختلط عليّ الاسم: هل هو إلياس خوري أم نبيل خوري؟ فكلاهما فلسطيني الأصل، وكلاهما كاتب صحفي، إلا أنّ الأول يهتم بالصحافة الثقافية والثاني يهتم بالصحافة السياسية، وحاليًا كلاهما يكتب في جريدة النهار البيروتية.

فمن هو إلياس خوري؟

في اللوحة الموجزة عن حياة إلياس خوري، على الغلاف الداخلي لأحدث رواياته، باب الشمس، ورد ما يلي: «وُلد الكاتب اللبناني إلياس خوري في بيروت عام ١٩٤٨. وقد تعلّمنا في «علم المعاني»، وهو مادة مقرّرة كنّا ندرسها في قسم اللغة العربية التابع لكلية الآداب، في جامعة دمشق، أنّ التقديم والتأخير هو ضربٌ من ضروب التعبير يُقصد به تأكيد أمر معيّن في ذهن المتحدّث أو الكاتب. ولما كانت كتب إلياس خوري السابقة قد اكتنفت بالقول إنّه من مواليد بيروت، بدون تحديد الجنسية، وكذلك الأمر في سيرته الذاتية الموجزة التي جاءت في كتاب أعلام الأدب العربي المعاصر، سيّر وسيّر ذاتية^(٢)، كما أنّ كثيرين ممّن صادف أنّ تحدّث إليهم عنه أكّدوا لي أنّه فلسطيني، ولما قرأت كُبه ورأيْتُ اهتمامه بالموضوع الفلسطيني، فقد وقع في نفسي أنّه فلسطيني، من مواليد بيروت. ولكن عندما رأيت غلاف كتابه الأخير ولمت الإصرار على

=كبيراً، ومنازلها الإسلامية منتشرة في جميع أنحاء لبنان، كما أنّها أنشأت معهدًا عاليًا للدراسات الإسلامية، ولها أيضًا مستشفى يسهم في تدريب الأطباء.

(٢) إهداء الأب روبرت كامبل اليسوعي، مركز الدراسات في العالم العربي المعاصر، جامعة القديس يوسف، منشورات المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقيّة، توزيع الشركة المتّحدة، المجلّد الأوّل، ص ٥٨٠.

تعريف نفسه أنه كاتب لبناني، بدا كمن يريد أن يفسح حذاً لهذا اللغز.

قد يقال: لِمَ كلّ هذه الأسئلة حول جنسية الكاتب؟ في الواقع، إنه أمر شخصي لأنني منذ سنوات وأنا أسمى وأهين نفسي لأعدّ بحثاً عن كتاب الرواية في لبنان، فاقتنيت فعلاً بعض المؤلفات الروائية التي وضعها عدد من الكتاب والكاتبات، أذكر منهم توفيق يوسف عياد ويوسف حبشي الأشقر رحمهما الله، ومن ثمّ إلياس العطروني وهدي بركات وحنان الشيخ وجواد صيداوي، وصادف أنّ الموضوع الأساسي الذي تطرّقت إليه معظم الروايات اللبنانية التي قرأتها يدور حول الحرب اللبنانية، كرواية هروس الخضر لإلياس العطروني، ورواية زهرة لحنان الشيخ، وروايتي حاجر الضحك وأهل الهوى لهدي بركات. ولكن يبدو أنّ كلّ ما قرأته كان بمثابة الإعداد النفسي للدخول في عالم الكاتب اللبناني إلياس خوري.

وبعد أن قرأت هذا الروائي ولملت استغراقه في الموضوع الفلسطيني، أصابتي الحيرة مجدّداً. فهل الكاتب لبناني أم فلسطيني؟ قتلت لنفسي: ما الفرق؟ إنه كاتب عربيّ ويكتب باللغة العربية. فالأمر سيّان، سواء كان فلسطينياً أو لبنانياً أو سورياً أو مصرياً أو مغربيّاً، إلى آخر عضو في الجامعة العربية. فالمهمّ هو الأسلوب أو الأسلة، بحسب رأي «باخين»، الناقد الروسيّ النذّ. ماذا عند إلياس خوري؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الصفحات التالية.



يقول إلياس خوري في حوار صحفي^(٣): «اليوم أنا كاتب لا يحبّ أن يُسمّى كاتباً، يسارتي على خلاف مع اليسار ويكره اليمين، صحافتي زمنّ تموت الصحافة، وأستاذ في جامعة تحوّلت مدرسة ثانوية. أهمّ شيء هو أنّ هذا الانحلال اللبناني يسمح لنا، ونحن على عتبة الأربعين، أن لا نحدّد أنفسنا، أي أن لا ندخل في نظام العلاقات الاجتماعية الصارم.

(٣) أنظر: النهار العربي والدولي، أسبوعية لبنانية، ٢٥-٣١/٥/١٩٨٧، ص ٤٨-٥٢.

لكن هذا الاحتلال يقودنا إلى نقطة شعر فيها كأننا وصلنا إلى النهاية، أو كأننا لم نبدأ بعد. لذلك أحب دائمًا أن أعترف أنني لم أكتب شيئًا وسأبدأ ابتداءً من الغد.

من النص السابق نعرف أن إلياس خوري صحفي وأستاذ جامعي، ويسارتي وإن كان لا يحب اليسار... أين وماذا عمل الكاتب؟

عمل سكرتيرًا لتحرير مجلة شؤون فلسطينية (١٩٧٥-١٩٧٩)، ومديرًا لتحرير مجلة الكرمل (١٩٨١-١٩٨٢)، ومديرًا لتحرير القسم الثقافي في جريدة السفير البيروتية (١٩٨٣-١٩٩٠)، بالإضافة إلى عضوية هيئة تحرير مجلة مواقف وإلى عمله مع هيئة تحرير مجلة الطريق (١٩٨٣-١٩٨٥). ودّرس في جامعة كولومبيا (نيويورك) والجامعة اللبنانية والجامعة الأميركية في بيروت والجامعة اللبنانية الأميركية. ويعمل حاليًا رئيسًا لتحرير الملحق الثقافي في جريدة النهار البيروتية، ومديرًا فنيًا في مسرح بيروت.

له من المؤلفات المطبوعة أربعة كتب في الدراسات الأدبية، وهي بحسب تاريخ صدورهما في الطبعة الأولى:

١ - تجربة البحث عن أفق - ١٩٧٤ - بيروت

٢ - دراسات في نقد الشعر - ١٩٧٩ - بيروت

٣ - الذاكرة المفقودة - ١٩٨٢ - بيروت

٤ - زمن الاحتلال - ١٩٨٥ - بيروت

وله من الروايات، تسع، وهي بحسب تاريخ الطبعة الأولى:

١ - عن علاقات الدائرة - ١٩٧٥ - بيروت

٢ - الجيل الصغير - ١٩٧٧ - بيروت

٣ - أبواب المدينة - ١٩٨١ - بيروت

٤ - الوجوه البيضاء - ١٩٨١ - بيروت

٥ - رحلة غاندي الصغير - ١٩٨٩ - بيروت

٦ - عكا والرحيل - ١٩٨٩ - بيروت

- ٧ - مملكة الغرباء - ١٩٩٣ - بيروت
٨ - مجمع الأسرار - ١٩٩٤ - بيروت
٩ - باب الشمس - ١٩٩٨ - بيروت

وله مجموعتان قصصيتان هما:

- ١ - المبتدأ والخبر - ١٩٨٤ - بيروت
٢ - اللعبة الحقيقية - ١٩٩٠ - بيروت

يمدّ مجموع نتاج إلياس خوري خمسة عشر كتاباً بين النقد والرواية والنقصة القصيرة. وأنا سأقتصر في بحثي على فنّ الرواية عنده. وقد تيسر لي قراءة سبع روايات من رواياته التسع، وهي ما استطعت الحصول عليه. وبما أنّه لم يتيسر الحصول على نسخ من روايته الوجوه البيضاء وعكّا والرحيل، فقد قاتني قراءتهما.

وقرأت أيضاً مجموعته المبتدأ والخبر والدراسة القيمة التي أعدتها. يُعنى العيد عن قصص المجموعة وهي بعنوان: رائحة الصابون. وصدرت الدراسة ضمن كتاب الراوي، الموقع والشكل^(٤). كما قرأت كتاب الذاكرة المفقودة، وهو دراسات في النقد الأدبي. واطّلعُ على مقاطع من سيرته الذاتية المقتبسة من حوارين صحفيين مع الكاتب في مجلة النهار العربي والدولي، عامي ١٩٨٤ و١٩٨٧.

عندما يرى انتقارئ هذا العدد من الروايات، قد يظنّ أنّ أمامه رحلة طويلة من القراءة. ولكن الواقع غير هذا، لأنّ الكاتب ليس ذا نفس روائي طويل. فالروايات، بشكل عامّ، ليست طويلة، تتراوح الواحدة منها بين ١١٠ صفحات و٢٢٠ صفحة، وقد تزيد قليلاً، باستثناء رواية باب الشمس، فإنّ عدد صفحاتها ينقص قليلاً عن مجموع عدد صفحات الروايات التي قرأتها.



(٤) يعنى العيد: الراوي، الموقع والشكل، بحث في السرد الروائي، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨٦، بيروت، ص ٨١-١٠٦.

من المعروف أنَّ تحديد جنس أدبي ما وتعرفه لا يتَّان إلا بمقارنتهما بالأجناس الأخرى. وهذا ناجم عن حقيقة أخرى مفادها أنَّ الجنس الأدبي إنما يستمدَّ محتواه من عاملين متلازمين: المكان النسبي الذي يشغله ضمن طبقة أدبية ما، والمعايير المتبناة لتصنيف النص^(٥).

وفي ما يختصُّ بالرواية، يلاحظ أنَّ النصَّ الروائيَّ يدين بسماته الجنسية بوجه خاصٍّ للطريقة التي يتمُّ في ضوئها معالجة العناصر الرئيسية التالية: اللغة والزمان والشخصية والموضوع، مع الملاحظة أنَّ الزمان هو البعد الرابع الخاصُّ بالمكان.

وفي ضوء العناصر الرئيسية المذكورة، سأحدث عن روايات إلياس خوري السبع، وسأرصد قدر الإمكان تطوُّر خطابه الروائيَّ وتحوُّله، علَّماً بأنَّ ما سأكتبه قد لا يخرج عن انطباعات قارئة متذوقة تستمتع بما تقرأ وتحاول تدوين انطباعاتها.



إنَّ القاسم المشترك بين الروايات السبع، عدا كونها لمؤلَّف واحد، هي أنَّها ذات بُدْ فلسفيٍّ يتناول الحبَّ والحرب والخيبة، ولكنها تخضع بوجه من الوجوه لشرطيَّ التاريخ والجغرافيا. وشعر القارئ للرحلة الأولى أنَّه أمام تنبؤات على نغم واحد.

تتفرد أبواب المدينة بكونها لا تخضع لشرطيَّ التاريخ والجغرافيا. إنها رواية ذهنية، وشخصياتها رموز وليست أشخاصاً من لحم ودم.

في الواقع كانت رواية أبواب المدينة أوَّل ما قرأت لإلياس خوري. وقد أحست بالحيرة، فهل تُرى الكاتب يضحك عليَّ وبالتالي على القارئ بشكل ما، أم أنَّه يحترمني ويحترم القارئ ويشقُّ بذكائه أكثر من

(٥) د. زياد الموف: الأثر الإيديولوجي في النصَّ الروائي، مؤسسة النوري، دمشق، ط ١، ١٩٩٣، مطبعة اللاودي، ص ١٦٨.

اللزوم؟ إنها معضلة حفيظة يعاها القارئ في معظم التاج الروائي الحديث. فهذا النوع مصيدة للكاتب المبدع قبل أن يكون مصيدة للقارئ. قد يكون أحياناً وراء الأكمة ما وراءها، أي قد يكون هناك فعلاً شيء جديد يتمثل في ذهن الكاتب المبدع، يتعلّق بالشكل والمضمون، حملة على ابتكار طريقته للتعبير عنه. وقد لا يكون هناك شيء البتّة، وكلّ ما في الأمر أنّ الكاتب يريد أن يكتب والسلام.

ولكن عندما اكتشفتُ أنّ أبواب المدينة هي رواية إلياس خوري الثالثة، وقد صدرت عام ١٩٨١، كما ذكرتُ سابقاً، وأنّه إلى ذلك قد سبق له أن أمضى تسع سنوات في كتابة النقد الأدبيّ، حيث يذكر في مقدّمة كتابه الذاكرة المفقودة أنّ هذه القراءات النقدية كُتبت خلال فترة طويلة نسبياً ١٩٧٢-١٩٨١^(٦)، وعندما قرأتُ بعد ذلك عن علاقات الدائرة، ومن ثمّ الجبل الصغير، شعرتُ بأنّ رواية أبواب المدينة هي النظرية أو الفكر، وما قبلها وما بعدها هما الفعل.

لذلك سأنتقل من الحديث عن أبواب المدينة، ومن ثمّ أعود إلى عن علاقات الدائرة والجبل الصغير، وأستمرّ صعداً بحسب تاريخ صدور الروايات، حتّى أصل إلى باب الشمس.



«أبواب المدينة»^(٧)

تفرد أبواب المدينة، كما ذكرتُ سابقاً، بأنّها لا تخضع لجغرافيا محدّدة أو تاريخ محدّد، في حين لباقي الروايات تاريخ وجغرافيا. إنّ رواية أبواب المدينة هي رواية ذهنية ولا هدف للحدث الروائي فيها إلّا الوصول إلى الكابوس.

(٦) إلياس خوري: الذاكرة المفقودة، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٢، ص ٩.

(٧) صدرت عن دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ١١٢ صفحة من القطع الوسط.

سأحاول أن أقوم بمقاربة مع الرواية، فإنّ هذا النوع من الكتابة
الذهنية يحتمل أكثر من رؤية. وهي تختلف بين قارئ وقارئ، كما أنّها قد
تكون مختلفة عمّا قصد إليه الكاتب.

تأتي هذه الرواية في ثمانية أبواب ومبتدأ، أي مقدمة، وخاتمة كتبها
كمال بلّاطه، وهو الذي صنّم الغلاف وزوّد كلّ فصل رسمًا مناسبًا،
والرسوم مزوّدة هي أيضًا شروحًا متنبئة من معاني التفصيل.

ومع أنّ ما أورده كمال بلّاطه جاء في الخاتمة، فإنّه يصلح مدخلًا
ومفتاحًا للرواية، ولا سيّما قوله: «علّمني أبي للأرض سبعة بحار وللدنيا
سبع جهات وللمدينة سبعة أبواب وثلعاشر سبع نساء وللحييّين سبع قُبَل.
وهمس: للتابوت سبع دورات. فأخذت بالدوران حول نفسي»^(٨)
فالدوران حول النفس يعني العودة إلى نقطة البداية. الرواية تبدأ بفصل
عنوانه «الرجل الغريب» (ص ١٢-١٨)، وتنتهي بفصل عنوانه «الرجل
الغريب» أيضًا. ويمتدّ بينهما ستة أبواب هي: البحث عن الحنية (ص
٢٢-٣٠)، وباب التابوت والملك (ص ٣٤-٤١)، وباب المرأة الثالثة
(ص ٤٦-٥٤)، وباب هذا البحر (ص ٥٨-٦٧)، وباب وكان البكاء (ص
٧٢-٨٢)، وباب قال الراوي (ص ٨٦-٩٥).

فالرواية هي سبعة أبواب، إذا اعتبرنا الأوّل والأخير بابًا واحدًا.
وتسميها هذا يعني أنّ لها نظامًا وخطّة رغم الضباب الذي يحيط بالشكل
الروائي.

بطل الرواية رجل غريب يصل إلى المدينة، إلى مدينة بلا اسم ولا
خريطة. وهذا الرجل «لم يكن يعرف أكثر من كلمات قليلة لا تصلح
لشيء، لكنّها كلماته... كان رجلًا وكرجل مشى، كرجل مشى إلى
موته»^(٩).

(٨) أنظر: أبواب المدينة، ص ١١٠.

(٩) م. ن. ص ٧.

جاء إلى المدينة يبحث عن حقيبة. ماذا في الحقيبة؟ يقول الرجل الغريب: «تركْتُ فيها أوراقي وصورة أبي وقلماً وقطعة مدوَّرة»^(١٠).

وفي المدينة، «وجد الرجل نفسه وحيداً، ووجد الملك، لم يكن ملكاً، كان تابوتاً من حجر»... وفي المدينة «حاول الرجل أن يذكّر أبواب المدينة، لكنّه نسيّ ألوانها. فكّر في النساء، لكنّه نسيّ ألوان عيونهنّ. فكّر في الحقيبة، لكنّه نسيّ أن يبحث عنها... وقال إنّ الذاكرة تشبه الأزهار، أي تذبل، وجلس على حافة التابوت»^(١١). يعني أنّ الإنسان هو ذاكرة، وقدّ الذاكرة هو الموت وهو التابوت.

وبعد أن يتجوّل الرجل الغريب في المدينة ويستقل بنا من حكاية إلى حكاية لا تحمل من خصائص الحكاية إلّا الرموز والإشارات، وتحوّل الحكايات كلّها إلى كوايس، يقول: «إنّه لا يصدّق الحكاية، ولكنّ لفترض أنّها صحيحة وأنتي قبلتُ وأتتا ذهبنا، ماذا يتغيّر؟ كنّا منجلين أمام البحر وننتظر، نأتي إلى القبر وننتظر، ننجب الأولاد وننتظر، ثمّ يموت الأولاد ونموت»^(١٢).

فالمدينة رمز الموت. ولا يقصد بالمدينة هنا ما يقابل القرية. لا، فالمدينة هي الحياة والدنيا بأسرها. ومع الانتقال من فصل إلى فصل، نكتشف أنّه لا هدف للحدث الروائيّ فيها إلّا الوصول إلى الكابوس. وحين يفتقر الشعر حاملاً لغة الدلالات، نرى الشعر يتكرّر أمام الدلالات. في هذه الرواية، يجد القارئ نفسه مع إلياس خوري في عالم من الرموز والدلالات، وليس هناك أيّ عنصر واقعيّ لزمان محدّد أو مكان محدّد. فكما قال الراوي: «ثمّ جاء البحر. أكل البحر النار وامتدّ فوق المدينة. أكل البحر الأسرار وامتدّ فوق الأبواب، وتساقت الأبواب. وكانت بقايا الجثث تطفو فوق سطح أزرق وقياب داكنة. كلّ شيء كان

(١٠) أبواب المدينة، ص ٢٧.

(١١) م.ن. ص ٣٥-٣٦.

(١٢) م.ن. ص ١٠٤.

يعنفون، ولم يبق من المدينة إلا أصوات باكية تخرج من أحشاء الأسماك
ونرتفع إلى حيث لا يسمع إليها أحد»^(١٣).

«عن علاقات الدائرة»^(١٤)

هذه أول رواية للمؤلف تصدر في كتاب، وذلك لا يعني بالضرورة
أنها أول رواية كتبها. فأننا أميل إلى أن أبواب المدينة هي أول رواية كتبها
المؤلف، وقد أكون مخطئة. ولكنه أثر أن يتأخر في نشرها، ويقدم نشر عن
علاقات الدائرة، لكي يخرج إلى الناس، أول ما يخرج، برواية فيها شيء
من مقومات الرواية التقليدية، تتعلق بالزمان والمكان والشخصيات
والإشارات التاريخية ووصف بعض التقاليد الاجتماعية والدينية.

فالرواية لها بطل محدد هو منصور، طفل المبتسم. ومن خلال عيني
الطفل منصور، تتوالى الأحداث وتسير حركة القصة. الجديد في الرواية
ليس الأحداث وطبيعتها والمناخ الإنساني الذي تحدث فيه. الجديد هو
اللغة والأسلوب. فعلى القارئ أن يخمن ما يقصد الراوي أو من يقصد في
كل عبارة تقريباً. فعوضاً عن أن يقول الراوي: وقف الكاهن أو الراهبة
على منصة عالية، يقول: «وقف الثوب الأسود على منصة عالية»^(١٥).
ويقول: «جلس الثوب الأسود على كرسي عتيق». حملني الثوب عن
الكرسي. «أمسكني الثوب بيدي». خرجت عيناى إلى الأمام، جلسنا إلى
جانب الراهبة، فتحنا آذاننا، تقبّلت الأنان المائلة إلى الاصفرار»^(١٦).
ويقول: «خرج اللون الأبيض وأبتدأ يغطي حاجبي الرفيعين»^(١٧).

والسمة الثانية أن الأشياء هي التي تقوم بالأفعال: «دخل البنطلون

(١٣) أبواب المدينة، ص ١٠٩.

(١٤) رواية صدرت عن مؤسسة الأبحاث العربية، ط ٢، ١٩٨٥، ١٢٥ صفحة من القطع
الوسط.

(١٥) أنظر: عن علاقات الدائرة، ص ٢٧.

(١٦) م.ن. ص ٢٨.

(١٧) م.ن. ص ٥٢.

الكحلي في أرجلهم».. «جاء القميص النظيف»^(١٨)، «وقف الكرّش في الدائرة»^(١٩) وما شابه. ويبدو أنّ استعمال هذا الأسلوب اقتضته ضرورة كون المتحدث طفلاً.

تنقسم الرواية إلى سبعة فصول، لا يميّز بين الفصل والفصل إلاّ الرقم المتسلسل. فالفصل الأوّل (ص ٧-٢٤) يتحدث عن دخول منصور الميتم، ويصف عمليّة الدخول: أسبابها والظروف المتخيلة والناس في الميتم، الرهبان والراهبات والمدرسة والتلاميذ، كلّ ذلك من خلال عينيّ منصور. أمّا الفصل الثاني (ص ٢٧-٤٠) فيتحدّث عن تفاصيل يوم من أيّام العمل في الميتم، وهو تابع لكنيسة.. ماذا يتعلّم أطفال الميتم، وكيف يحتفلون بالعيد، وكيف يشاركون في خدمة الشداديس الجنائزية وغيرها؟

وفي الفصل الثالث (ص ٤٤-٥٧)، نتعرّف إلى مدينة بيروت: قلب المدينة وضواحيها، كما تبدو في عيون الناس: «المدينة امرأة، هكذا يكتب الشعراء والأدباء.. وهي: حجارة، شوارع، نساء، رجال، بقايا، أطفال، كما يفكر الرجل. وهي علبة تلك صغيرة، كما يفكر الذين يشربون من مياه الأزقة المعتمة: حشرونا فيها على حافة الزاوية»^(٢٠). في هذا الفصل، يستعمل الدائرة رمزاً إلى المدينة. والذي يخرج إليها كمن يخرج إلى الدّوامه، ولا يشعر بأنّها تدور، لأنك تدور معها. والدائرة في ما أرى ترمز إلى استحالة التغير الجذريّ.

يبدو الفصل الرابع (ص ٦١-٨١) وكأنّه مخصّص للحذاء. يقول الراوي: «لم أكن أمشي، عادةً أترك لحذائي حرّية تقرير مصيره، فيقرّر مصيري وأأخذني عبر الشوارع والأزقة»^(٢١). كأنّ الكاتب، في هذا

(١٨) أنظر: عن علاقات النائرة، ص ٥٩.

(١٩) م.ن. ص ٣٤.

(٢٠) م.ن. ص ٤٩.

(٢١) م.ن. ص ٦١.

الفصل، يؤسس لرواية رحلة غاندي الصغير، حيث البطل الأساسي هو ماسح أحذية. وفي هذا الفصل يهرب منصور من الميتم.

أما الفصل الخامس (ص ٨٥-١٠٣) فيغلب عليه الشعر والرمز. فيكون «الصوت» لفظاً ومعنى وما يحمله من ذاكرة اجتماعية، هو بطل الفصل. فالصوت يعني الاختيار، ويعني الحرية، ويعني التمايز والخصوصية. فالصوت قد يكون همماً، وقد يكون صراخاً، وقد يكون قابلاً في الصدر لا يسه إلا صاحبه. لذلك يستل انكاتب هذا الفصل بست فقرات تحمل لفظ «الصوت» عنواناً، ورقماً متسلسلاً يميز بين الأصوات. ثم فترة بعنوان «أصوات متفرقة». وبعد هذه المقدمة الصوتية، ينتقل منصور إلى المدينة: «أدور في انطراقات بحثاً عن الخواجات، لأسأليم عن سبب وجود العمل في جيوبيم»^(٢٢). وداخل المدينة تتحرك الأجساد.. تشير إلى ولادة الأوجاع داخل العظام الطرية»^(٢٣).

وفي هذا الفصل أيضاً، يستعمل رمزاً آخر هو «الأصابع» فيقول: «على أبواب المدينة الداخلية كانت أصابعنا تتجمع...». وستعمل الأصابع في معادلات رياضية لها دلالات اجتماعية وفلسفية، كقوله:

شكل الرياح = الأصابع المزروعة في عيني

«الأصابع = أطفالاً يحملون الألوان + الدم الخارج من أحشاء
الأسئلة»

«شكل الرياح + الأصابع = صورتني التي انكسرت على رأس حربة
منونة على المياه»^(٢٤)

وفي الفصلين السادس والسابع، يزاوج الكاتب بين هم الكتابة وهموم الحياة، ويتوحد الراوي بالقلم، فنرى أن «القلم يجلس على كرسي

(٢٢) أنظر: من حلاقات اللائرة، ص ٨٩.

(٢٣) م.ن. ص ٩٣.

(٢٤) م.ن. ص ٩٥.

عتيق على ظهر السفينة ويروي للمسافرين قصص الجاه وشاهل هل تدخل الدائرة معي أو أبقي وحيداً؟^(٢٥). وفي الفصلين تتنامى الحالة الشعرية وحالة اليأس على حد سواء، وكذلك حالة الانفصام عند منصور، فيفيض ويمسك بأوراق منصور الآخر ويمزقها، ثم يمسك القلم ويكسره إلى نصفين ويتابع السير.

«الجليل الصغير»^(٢٦)

بحسب تاريخ الصدور، إنها الرواية الثانية لآياس خوري. أول ما يلفت النظر هو العنوان. لماذا؟ لأنه عنوان واقعي، ويشير إلى مكان محدد هو حي الأشرية في مدينة محدّدة هي بيروت، وأبطالها أناس حقيقيون من لحم ودم يتمون إلى الحياة اليومية. إلا أنهم، في الوقت نفسه، هم شخصيات اعتبارية تمثل قِيَمًا وأفكارًا مجردة تتحرّك وتتكلّم وترتدي الملابس على الورق، ولكن، لا خارج المكان والزمان، كما رأينا في أبواب المدينة.

والرواية هنا تختلف من حيث الأسلوب والمخطط الروائي. فهي، وإن كانت تحكي قصة الحرب في لبنان، إلا أنها تبدأ بقصة أولئك الذين بدأوا بها من الأشرية، وذلك في الفصل الأول وعنوانه: «الجليل الصغير» (ص ٧-٢٥)، وتنتهي بقصة هؤلاء أنفسهم وقد انتهوا في باريس، حيث تحكي قصتهم في الفصل الخامس والآخر، وهو بعنوان: «ساحة الملك» (ص ١٢٣-١٦٣). وفيه تحكي قصة برجيس نهرا، المحارب، وهو ماروني من بدادون، ولا يزال يحنّ إلى قريته. وكان مقاتلاً في الفرق الأجنبية الفرنسية في فيتنام، ومن ثمّ كان مقاتلاً في الجزائر، وأخيراً صاحب مطعم في باريس.

(٢٥) انظر: من علاقات النائرة، ص ١٠٧.

(٢٦) صدرت من المؤسسة العربية للأبحاث العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤، ١٦٦ صفحة من القطع الوسط.

وبين هذين الفصلين تتوالى بنية الفصول: فصل الكنيسة (ص ٢٧-٥٤) وفيه يروي قصة كنيسة الكبوشية، وبداية انتقام بيروت إلى شرقية وغربية، وقصة الراهبين الكبوشيين اللذين رفضا أن يغادرا الكنيسة ونشأ بينهما وبين الفدائين نوع من الصداقة.

وفصل الاحتمال الأخير (ص ٥٥-٩٥)، وفيه يروي قصة الفدائين، ليعلم أن الفدائي يرى نفسه الاحتمال الأخير لنجاح قضية فلسطين.

وأما الفصل الرابع وهو بعنوان «الدرج» (ص ٩٧-١٣١) فيحكي حياة الشعب العادي اليومية في أثناء الحرب، هذا الشعب الذي لم يقاتل ولم يخطئ، كما أنه لم يكن من المزدولين والحكام، وأفراده ما زالوا يستطيعون العمل وكسب العيش في وظائف عادية، وهم يتفاعلون مع الحرب سلبيًا، أي يثلقون الضربات من هنا وهناك، ويحاولون التعايش مع الوضع. هم، باختصار، يتحركون لأنهم لا يستطيعون التوقف.

في هذه الرواية، يبدأ عند إلياس خوري ظهور اليم الفلسطيني في تضاعيفهم الكتابة الروائية وهم البحث عن شكل روائي. تبدو الرواية وكأنها لوحة تجريدية، تحكي شيئًا، بل أشياء، فيها ملامح من أحداث معينة تتأثر هنا وهناك، لها دلالات تاريخية واجتماعية. وليس هناك تسلسل زمني، بل تتقاطع الأزمان فيها بين زمن الرواية الحالي وزمن الطفولة. زمن الرواية الحالي هو زمن الحرب الأهلية في لبنان، عندما كان الرجال يكسرون الأبواب ويقتحمون البيوت الآمنة بحثًا عن «الفلسطينيين» وعبد الناصر والشيوعية الدولية. جلس أمي على كرسي في المدخل تحرس بيتها، وهم في الداخل يمزقون الأوراق والذكريات^(٢٧). أما الموضوع فيتناول تاريخ لبنان الحاضر والبعيد، وكما يعلمه الخواجات في المدارس، كما يتناول الموضوع أيضًا الحزن الفلسطيني والحزن الكردي.

ولعل التجربة التي اعترت التعامل مع القضية الفلسطينية منذ نكبة

(٢٧) أنظر: الجبل الصغير، ص ٢٤.

العام ١٩٤٨ وحتى الآن، مرورًا بالحرب اللبنانية، تتوافق مع التجريبية التي اعتمدت الرواية العربية منذ مطلع القرن حتى نهايته، وحتى انعقاد مؤتمر الرواية العربية الأول في القاهرة العام ١٩٩٨.

ورواية إلياس خوري الجبل الصغير، التي صدرت في أوائل الربع الأخير من هذا القرن، تعكس روح التجريب، ففيها كل الأدوات المستعملة في الكتابة الروائية التقليدية، من سرد وحوار وشخصيات وزمان ومكان، كما أن لها حدثًا رئيسيًا، تدور عليه ومن خلاله وعلى هامشه أحداث صغيرة وتداعيات ونظرات في الحياة والحب والسياسة والمرأة والدين. كما أن للرواية موضوعًا عامًا هو الحرب اللبنانية أو حرب الستين، إذ انقسمت بيروت إلى شطرين.

إن غير التقليدي في الرواية هو تداخل الأحداث وتقاطعها في المكان والزمان، مع اللجوء إلى قرية كتداخل زمن الطفولة وزمن الرواية الحالي (ص ٦٩)، والقرية «كمكة الزعر»، وتداخل السرد بين أحداث بيروت وأحداث عمان (ص ٦٢-٦٣)، وتداخل زمن الرواية الحاضر والزمن الأبعد إذ تتقاطع حرب الشوارع في منطقة الكبوشية من بيروت مع حرب جيش الإنقاذ في فلسطين، والقرية التراجع الفلسطيني (ص ٧٣-٧٤).

وبعد، فإن الرواية غنية بالشعر والفلسفة والنعمات الفنية. فالدين له فلسفة والموت والحرب لهما فلسفة والخوف له فلسفة، وللشرق والغرب فلسفة، وحتى اللون له فلسفة. تقول الرواية على لسان أحد الأبطال (ص ٦٦): «لا يستطيع أحد أن يفصل الألوان. يستطيع فقط أن يمزجها، وعندما تتداخل الألوان، لا تتوقف، فيصبح المزج مستحيلًا. للألوان مزاجها الخاص وتاريخها. يدخل اللون في اللون، ثم يصبح اللون احتمالًا، ويدخل في الأشياء وتحلّ الألوان في الألوان».

والحذاء أيضًا يقوم بدور تعبري في هذه الرواية، وقد ورد ذكره في أكثر من موضع، أذكر منها (ص ٤٥): «ولم يكن يعلم أن الجامعة هي

مجرد حذاء، وأن الأحلام التي نبأها سوف تحبنا إلى أحذية، إذا لم تتحطم الجامعة». جاء ذلك في معرض الحديث عن الحركة الطلابية في بيروت في ٢٥ نيسان ١٩٦٩. وفي هذا التاريخ كانت بقع الدم التي غطت شوارع بيروت بداية لبحر الدم الذي زلزل المدينة (ص ١٤٧).



ويبدو أن الحرب ما زالت مستمرة مع إلياس خوري في رواية.

«رحلة غاندي الصغير»^(٢٨)

بعض العبارات الجاهزة التقليدية، والتي لا تعجب كثيرًا من الحداثيين، قد تكون هي أكثر ما يناسب حالة معينة. من هذه العبارات: «المكتوب يُقيم من عنوانه». هذا ما حصل معي عندما قرأت الفصل الأول من رواية رحلة غاندي الصغير: من الصفحات الأول أعجنتي.

تحكي هذه الرواية جانبًا من ظروف اجتاح بيروت من قبل إسرائيل العام ١٩٨٢، وذلك من خلال عدّة شخصيات، أهمها غاندي الصغير واسمه الحقيقي عبد الكريم، وهو ماسح أحذية. ثم أليس وهي موسى. وأخطر الشخصيات شأنًا هو الراوي/ الكاتب، حيث يقول: «لو لم يمت كمال العسكري، لما التفت أليس بغاندي، ولو لم تلتق أليس بغاندي لما روى لها حكايته، ولو لم يمت غاندي، لما أخبرتي أليس القصة، ولو لم تختف أليس أو تمت، لما كتبت أنا ما أكتبه الآن»^(٢٩).

الرواية تتألف من سبعة فصول، بلا عنوان يميزها سوى الرقم. ستة فصول منها تبدأ بعبارة: «قالت أليس إنه مات» «جئتُ ورأيتُ، وغطيتُ بالجرائد، ولم يكن أحد. زوجته اختفت. كلهم اختفوا. وبقيتُ وحدي». وفي هذه العبارة ما فيها من الأسى على بساطتها ومباشرتها، وهي تتكرر

(٢٨) صدرت عن دار الآداب، ط ١، ١٩٨٩، بيروت، ٢٠٧ صفحات من القطع الوسط.

(٢٩) أنظر: رحلة غاندي الصغير، ص ١٨.

تكرار لازمة في أغنية حزينة تحكي الموت والتشرد والوحدة.

الفصل الخامس من الرواية هو أطول الفصول (ص ٨٨-١٩٩)، أي إنه احتل أكثر من نصف صفحات الرواية. وهو ليس متصلاً، بل يتألف أيضاً من أربعة أقسام بلا عنوان ولا رقم. نقطة على السطر فقط وصفحة جديدة.

والتقطيع يسهل القراءة عادةً ويعطي القارئ مساحةً للحلم والتأمل. يقال إن أحسن الروايات هي التي تستطيع تلخيصها في ثلاث كلمات. وقد حاول إلياس خوري في الفصل السابع والأخير أن يترجم بعد ستة فصول تعج بالنعمة الفنية والتاريخية، ولخص لنا قصة غاندي الصغير بسبعة أسطر، فقال:

«وُلد في «مشتي حسن»، هرب من والده الذي أخذه إلى مغارة جده. إشتغل في فرن المفتاح في طرابلس، هاجر إلى بيروت حيث إشتغل في مطعم أبو عيون.. ثم ماسح أحذية، تزوج وأنجب ولدين: حصن وسعاد. حصن كان حلاقاً.. وسعاد مريضة. أحب الحياة وأحب طعمها. أخبرته أليس، والتيس أمين صادق، وديفيز حوله إلى صاحب مطعم. والكلب مات، وغاندي حزن على الكلب أكثر من حزنه على والده»^(٣٠).

ويقدم الراوي مراداً بأسماء الشخصيات، وعددها خمس وثلاثون شخصية^(٣١) وكأنها وثيقة تاريخية، إلا أن الكاتب يقدم هذه الشخصيات بتوسط فتى، من خلال تأثره بموت غاندي الصغير: «الرجل القصير يمشي، وعلبة البويا معلقة في رقبته، وواسه يطرطى بالحيطان. وهو يحاول أن يرى طريقه. يمشي بين الحيطان، ويمد يديه كأنه يسبح في ماء، يدور به ويتلعه إلى أسفل»... والماء الذي يتلعه يجرف الراوي إلى القاع فيرى وجوههم جميعاً، أي كل الشخصيات، ومن ثم يمدد أسماءها.

(٣٠) أنظر: رحلة غاندي الصغير، ص ٢٠٦.

(٣١) م.ن. ص ٢٠٤.

والشخصيات كلها ذات شأن في حركة القصص الروائي. وكان من المحتمل تسمية الرواية باسم آتي صاحب حكاية من الحكايات المتنوعة في داخل الكتاب. وربما اختار المؤلف اسم غاندي الصغير لأن اسم «غاندي» يمثل ذاكرة جماعية عالمية، نسبة إلى زعيم الهند غاندي. ومن الطبعي أن ينتهي الكاتب الذي عنوان كتابه بشكل يشير رغبة القارئ ويجذبه إلى القراءة.

والشخصيات بوجه عام متنافذة من شرائح اجتماعية مختلفة، خصوصاً تلك التي ظهرت للعيان بفعل الحرب الأهلية، كرجال التنظيمات المسلحة، وتجار السلاح، وقضايات الملاهي ونساء علب الليل، يضاف إلى ذلك أناس عاديون كرجال الأمن وسيدات بيوت عاديات، وأهل المدن وأهل القرى، ورجال أعمال أفرزتهم الحرب، ورجال الدين. فالتنوع في شخصيات مؤثرة جداً على المستويات كافة، وحسن التوزيع الذي كان جديداً في الجيش اللبناني، ثم جاءت الحرب وبهار مثل كل الناس^(٣٢)، وكذلك الملازم طروس، وعلاقته باليس وتحول شخصيته بعد انقضاء أمره أمام زوجته..

التداعي هو السمة التي تميز حركة القصص: حكاية تبرز حكاية، وكل الحكايات تأتي على لسان الراوي نقلاً عن أصحابها، ويلاحظ الانتقال السريع بين ضمير المتكلم وضمير الغائب.

الرواية تقدم، إلى جانب حكايتي غاندي الصغير وأليس المومس ومن خلالهما، حكايات مائر الشخصيات. والحكايات بسلة مشوقة ولها حبكة درامية. فقد استعمل المؤلف في روايتها كل ما هو متاح من أدوات القصص: السرد والحوار، والمونولوج الداخلي، والتقطيع السينمائي. أما في شأن اللغة فقد حاول المؤلف أن يراعي طبيعة صاحب الحكاية وظروفه الثقافية والاجتماعية. فيحكي بلغة صاحب الحكاية حين يكون هو المتكلم، ويحكي الراوي بلغته عندما يتحدث عن

(٣٢) أنظر: رحلة غاندي الصغير، ص ١٨٣.

انطباعاته الخاصة كقوله عن أليس: «أستمعُ إليها، أراها أمامي، كأنها ليست أمامي، تتلاشى في كلماتها كأنَّ جسمها يتلاشى، والحكايات تتحوّل إلى حكايات»^(٣٣).

لذلك نرى في الرواية عدّة مستويات من اللغة تتراوح بين المباشرة التفريرية، واللغة السريّة، ولغة الحياة اليوميّة العادية إلى اللغة الفنّيّة الراقية. كما أنّ الرواية حنّلت بكثير من-الصور المتكررة، في نظري على الأقل، كصورة «الحكايات المثنوية»، وصورة «الصحراء من الوجهة الثانية»^(٣٤)، وصورة «أضواء الفجر الشاحبة التي تشبه الباذنجان»^(٣٥)، وقوله: «منذ ذلك اليوم وبيروت تلبس الليل»^(٣٦).

من خصائص الأسلوب عند إلياس خوري المزاجية والسخرية، كالمزاجية بين غاندي الصغير ماسح الأحذية وغاندي الزعيم الهندّي. يقول الراوي: «تذكّرْتُ غاندي الحقيقيّ ومعه المعزاة التي بدأ بها ثورته على الإنكليز، وحكايات الحاج أمين الحسيني عندما أحدهاه غاندي معزاته، واستبشر يومها الناس وقالوا تحرّرت فلسطين»^(٣٧).

وكذلك تعيره عن بعض مظاهر الحرب بأسلوب طفنت فيه الفكاهة على مأساوية الحرب، كقوله: «صار الليل مكشوفًا كيّطّيخة مكسورة»^(٣٨). ومن الإشارات الساخرة أيضًا حديثه عن الصداقة التي ربطت النّسّيس أمين بالأستاذ الأميركيّ ديفيز: «كانت صداقتهما مشهورة، النّسّيس أمين يتكلّم معه الإنكليزيّة بليجة نيويورك التي لا يعرفها، وديفيز يجاوب بعريّة أبناء بيروت التي لا يُتقنها»^(٣٩).

(٣٣) أنظر: رحلة غاندي الصغير، ص ٢١.

(٣٤) م.ن. ص ١٤ و٤٦.

(٣٥) م.ن. ص ١٤٤.

(٣٦) م.ن. ص ١٥٠.

(٣٧) م.ن. ص ٢٦.

(٣٨) م.ن. ص ٢٠١.

(٣٩) م.ن. ص ٤١.

ومن خصائص الأسلوب أيضًا الاستعانة ببعض القصص الدينية والاساطير، محاولًا تأويلها بما يناسب موضوعه، كما رأينا في إشارته إلى قصة النبي نوح وسفينة^(٤٠)، وفي الإشارة إلى سبب تسمية منطقة «عين المريسة» في رأس بيروت بهذا الاسم، فيذكر قصة الراهبة الإيطالية الملقبة بالريسة^(٤١).

وكذلك نرى أن أسلوب الكاتب ينشأ عن الأثر الإيديولوجي، وذلك في كثير من الإشارات والعبارات. منها مثلاً استعمال بعض الألفاظ التي تدلّ على الاستهتار بالدين بوجه عام، كاستعماله لفظه «صراخ» المأذون عرضًا عن كلمة ألطف مثل «التداء». ومن ذلك أيضًا إيراد الحديث الذي دار بين الخوري يوحنا المزراعاني وأليس، حيث قال:

«سألها مرة لماذا لا تأتي إلى الكنيسة يوم الأحد»

«كيف بدّي إجي يا أبونا، ما أنا ملّمة»

«ملّمة مش معقول. شكلك مثل تلاميذ الرهبانيات»

«ما أنا تلميذة» الكرّخانة «كلّه مثل بعضه يا أبونا»

«والكاهن صار مقتّمًا بأنّ كلّه مثل بعضه»^(٤٢)

ومما ينشأ عن الأثر الإيديولوجي أيضًا ما أورده الكاتب في معرض حديثه عن «فيتسكي» الرومي البيضاء التي أصبحت خادمة في بيت ليليان صباغة: «صارت فيتسكي.. تتكلّم العربية عندما تريد أن تعبّر عن عدم رضاها، كأنّ هذه اللغة لا تصلح إلّا للتعبير عن عدم الرضا والثائم»^(٤٣).

وبالمناسبة فإنّ فيتسكي هنا تذكرنا بشخصية «وداد الشركية» في

(٤٠) أنظر: خاندي الصغير، ص ٢٥.

(٤١) م.ن. ص ١١٤.

(٤٢) م.ن. ص ١١٦.

(٤٣) م.ن. ص ١٢٢.

مملكة الغرباء، وهي الرواية التالية بعد رحلة غاندي الصغير مباشرة. وسأتحدث عنها في الصفحات التالية لتتابع الرحلة مع مظاهر أخرى من شخصية إلياس خوري الروائية.



«مملكة الغرباء»^(٤٤)

مملكة الغرباء هي الرواية الخامسة في مغامرتنا بحسب تاريخ الصدور. وفيها تختلط الذاكرة بالإرادة والحلم بالتفاصيل، وهي إلى ذلك تبدو رواية تسجيلية شبه مباشرة.

في ما يتعلق بالشكل الخارجي، تمتد الرواية على مساحة (١٢٧) صفحة وتنقسم إلى ستة فصول، ليس لها عناوين ولا أرقام، بل نقطة على السطر فقط وصفحة جديدة.

الراوي فيها هو البطل الرئيسي، وهو يعدّ رسالة دكتوراه عن الحكايات الشعبية في فلسطين. ويحكي لنا حكايات هي مشروع حكايات شعبية، فيذكر أسماء أبطالها وملخصاً عن حياتهم.

وعن ماهية الحكاية الشعبية وكيف تنشأ يقول: «في الماضي كان هذا النوع من الحكايات يُنسى ويُترك للزمن. فيقوم الزمن بإعادة صياغتها وتحولها إلى ما يشبه الأسطورة، أو إلى حكاية شعبية على أقل تقدير. في الأسطورة تتجمع عناصر اللاوعي الفردي والجماعي، وأما في الحكاية الشعبية فإنّ هذه العناصر تحوّل إلى وموز تخاطب اللاوعي، ومع الزمن تتحوّل إلى حكايات للأطفال»^(٤٥).

هذا النصّ هو واحد من نصوص كثيرة مشابهة حفلت بها الرواية، ساقها الراوي/البطل فاخترت فيها همّ الكتابة الروائية بيّماً للبحث عن

(٤٤) صدرت عن دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٣، ١٢٧ صفحة من القطع الوسط.

(٤٥) أنظر: مملكة الغرباء، ص ١١٨.

الحكاية. لذلك رأينا المؤلف يؤكد هذه النقطة فيسهل أربعة فصول من الرواية (الثاني والثالث والرابع والسادس) بعبارة: «عم أكتب» أو «ماذا أكتب؟» وفي كل مرة تتداعى الحكايات، يرافقها الشك في جوهر الحكاية، والتخلل في الحكاية، والمفارقات في نهاية الحكاية، والنهايات التي لا تأتي.

من هذه الحكايات حكاية إسكندر نفاع ووداد الشركسية البيضاء، التي لم تكن تعلم، وهي تأتي بعد رحلة التيه والذل الطويلة لنستقر في بيروت، بأنها سوف تنتهي في حقل الموت هنا «وستحوّل الأرض التي نترشها هذه الحكاية لتخبر حكايات عن هذا العالم الغريب الذي لم نغيره»^(٤٦).

وحكاية مريم التي «تدندن لحناً غريباً لم تقل مرة من أين جاءت به، وتمشي إلى جانبي صامتة على ضفة البحر الميت»^(٤٧).

وحكاية إميل آزايف الذي قدّم نفسه إلى الراوي بوصفه طالباً إسرائيلياً يعيش في نيويورك، ودعاه إلى حضور فيلم قصير أخرجه أحد أصدقائه عن «كندا بارك» في القدس «أي القرى الثلاث: عمواس وبيت نريا وريالو، التي دمرها الإسرائيليون فور احتلالهم الضفة الغربية عام ٦٧ وحولوها إلى «كندا بارك» من أجل توسيع القدس»^(٤٨).

وحكاية وديع السخن والفرق الكبير بينهما وبين حكاية إميل. «وديع السخن لم يكن يملك حكاية. حكاية أنه لا يملك حكاية، فوجد نفسه مضطراً إلى تبني حكاية ما كي يهاجر إلى إسرائيل بعد الحرب الأهلية الصغيرة التي حدثت في لبنان عام ١٩٥٨. يومها باع كل شيء، وجورج نفاع هو الذي اشترى»^(٤٩).

(٤٦) أنظر: مملكة الغرباء، ص ١٣.

(٤٧) م.ن. ص ٥.

(٤٨) م.ن. ص ٢٨.

(٤٩) م.ن. ص ٣١ و ١٠٩.

وحكاية فيصل الفلسطيني التي لم تكتمل، ومنامه، والخية المتروكة بعد العودة.. «العودة جميلة ما دامت حلماً، ولكن إذا تحققت تصبح كابوساً» يقول منام فيصل: «صرت أقول لحالي، يا رب نرجع نحن يللي عايشين بالمخيم نعمل بلدة صغيرة، بلد أو قرية أو مخيم، شي زي شاتيل يللي عايشين فيه، رحت دغري أدور على أصحابي نقول ليم: تعالوا نعمل بلدة بقلب فلسطين-تجمعنا مع بعض وتكون زي المخيم.. بس لحقتنا فقت» (٥٠).

حكايات كثيرة، وكما يقال: حكاية نجر حكاية، وكلها تدور بين لبنان وفلسطين والأردن، وبعضها يطول ذراعاً ليصل إلى نيويورك.

جمع المؤلف في هذه الرواية بين الأحداث الدرامية والمناخ الشعري. فالأحداث وفيرة والشخصيات تفرق الحصر، والحكاية التي تبدأ تتطور درامياً حتى تصل إلى ذروتها. كقصة وداد الشركسية وإسكندر نقّاع، وقصة فيصل الفلسطيني ومنامه، ومنامات الفلسطينيين التي كانت موضوعاً لفيلم صنعه المخرج السوري محمد ملص^(٥١)، وقصة الراهب اللبناني جرجي خير الدوماني من دير مار سابا في القدس، وكثير من الحكايات التي حفلت بها الرواية.

وكل أبطال هذه الحكايات هم أبطال الرواية. وإذا بدأ هؤلاء الأبطال وكأنهم أبطال بالوكالة عن الراوي، فيم يجدون همّة في البحث عن الحكاية الشعبية بوجه عام، والفلسطينية بوجه خاص. والراوي في ذلك ينطلق من أسماء أشخاص حقيقيين وأماكن حقيقية.. فوزي القاوقجي، وأنيس صايغ، وفؤاد غبريال نقّاع، ومحمد ملص، وسلمان رشدي، وغالب هلسا، ومارون عبّود، وتقولا الدرّ، ومحمود درويش، وغيرهم كثير. كما أنه يذكر أماكن واقعية معروفة، ومدناً وشوارع ومؤسسات، من ذلك مثلاً قوله:

(٥٠) أنظر: مملكة الغبراء، ص ٣٣.

(٥١) م.ن. ص ٣٢.

«نفترض أنني ومعي مجموعة من الناس في مركز الأبحاث الفلسطيني نفسه الذي حوّلوه مقبرة بعد الاجتياح الإسرائيلي عام ١٩٨٢». «نفترض أن كل شيء عاد كما كان وأنّ علياً (يقصد علي أبو طوق أحد شهداء مخيم شاتيلا وقد مرّ ذكره في الرواية) ينف والكهولة تغطّي شعر رأسه ويروي لنا ذكرياته، ماذا سيروي...» هل سيجد متسعاً في الذاكرة ليميّز بين معارك أيلول ١٩٧٠ في الأردنّ وحصار مخيم شاتيلا في بيروت عام ١٩٨٥؟^(٥٢).

ومن المدن التي ذكرها الراوي، وكان تعلّق به جليّاً، مدينة بيروت حيث يقول: «فحين تعيش في بيروت، تحتاج إلى إثبات فكرة أن بيروت هي خيار، لا مدينة انتقاء، تختار بيروت، لا لأنك بيروتيّ، بل لأنك تريد أن تكون بيروتيّاً. هذا هو سرّ بيروت الذي يعرفه جميع الذين عاشوا فيها»^(٥٣). وأعتقد أن قوله هذا هو لسان شريحة كبيرة من مثقفي العالم العربيّ.

للمحديث عن آليّة العمل الروائيّ لا بدّ من القول إنّ هذه الرواية هي رواية مرّعبة ومتعاسكة. إستطاع فيبّا الكاتب أن يتجنّب استخدام الشخصيات الذرائعيّ والمبسّط، الذي نجده عادة في الروايات التي تعتمد الرمز والأسطورة. كما أنّ المناخ الشعريّ، ولا أقول الأسلوب أو اللغة، بل الحالة الشعرية قد ساعدت على الانتقال بين الأمكنة المتعدّدة والأزمنة المختلفة من جهة، وجبّت الرواية، من جهة أخرى، التحوّل إلى شكل قريب من المقال الذي يغطّي خطاب المؤلّف السياسيّ والإيديولوجيّ. لقد حافظ على الشكل الروائيّ، وهو شكل غير تقليديّ على أية حال. كما أنّ الأثر الإيديولوجيّ الذي يميّز الكاتب كان واضحاً في كثير من المواضع. من ذلك مثلاً الصورة الساخرة التي رسمها لفوزي القاوقجيّ، قائد جيش الإنقاذ، حين زار مركز الأبحاث الفلسطينيّ^(٥٤).

(٥٢) أنظر: مملكة الغرياء، ص ١٦-١٧.

(٥٣) م.ن. ص ٩٩.

(٥٤) م.ن. ص ١٥-١٧.

والى ذلك فإن الرواية حفلت بالإشارات والنصوص الدينية (حكاية المسيح والعريصات السبع اللواتي يُحطن به)^(٥٥)، وكذلك أهمية الألحان البيزنطية في الكنية الشرقية^(٥٦).

كما حفلت الرواية ببعض أبيات من الشعر القديم، وبعض الآراء الفلسفية في فلسفة الكتابة وكتابة التاريخ، وتحوّل التاريخ إلى حكاية شعبية أو أسطورة، كقوله عن مريم والحب: «أنت تريدني لأنك لا تكتب عني، تكتب عن غيري، أعرفكم، فخيالكم يقوم على تركيب الآخرين في وهم الكتابة»^(٥٧).

وكقوله: «والحكاية هي أننا نبحث عن حكايتنا، ونُدعي أننا نبحث عن الحقيقة. نجد الحقيقة فنضيع الحكاية ونبدأ من جديد»^(٥٨).

إنّ النتيجة التي نخرج بها بعد قراءة الرواية، هي انتهاء التفكير الرهيب في ممارساتنا الثقافية، حتّى كأنّ الرواية قد وجدت شكلها، كما أنّ الثقافة العربية بدأت خطراتها على الطريق الصحيح. وذلك من خلال تطوّر نظرة المثقفين إلى القضية الفلسطينية.

ولعلّ الفترم التي يختم بها الكاتب روايته، وهي: «هل هي مريم الجالسة على أطراف غور الأردن تتظر الغريب الذي يقتل الغريب؟ أم هي الحكاية؟ هل هذه الأرض التي اسمها فلسطين هي مجرد حكاية تسحرنا بأسرارها وطلاسمها؟ ولماذا حين نستمع إلى هذه الحكاية، لا ننام، بل نموت؟»^(٥٩).

وأنا أقول للروائي إلياس خوري: إنّنا نموت لأننا ندرك أنّ هناك فلسطين.. وهناك فلسطينين.. هناك النظرية وهناك التطبيق. هذه سنّة

(٥٥) أنظر: مملكة الغمام، ص ٥٦-٥٧.

(٥٦) م.ن. ص ٦٠.

(٥٧) م.ن. ص ٦٥.

(٥٨) م.ن. ص ١١٢.

(٥٩) م.ن. ص ١٢٦-١٢٧.

«مجمع الأسرار»^(٦٠)

إنّ الزمان هو العنصر الثاني بعد اللغة، وهو الذي يميّز الرواية باعتبارها جنسًا أدبيًا. والزمن الروائي يتّصف بأنّه تاريخي بمعنى أنّه يضفي قيمة معيارية على الزمن الماضي. وعلى ذلك، فالبحث في الرواية هو بحث في تاريخيّتنا ومعناها من ناحية، ومن ناحية أخرى يجب التّنبه إلى أنّ انتقال مركز الأحداث في الرواية من الماضي إلى الحاضر هو حاضر غير تامّ. وعدم التّمام هذا مستمرّ لأنّه يستهدف المستقبل.

وقبل أن أتحدّث عن الزمن في رواية مجمع الأسرار أريد أن أسجّل أنّ هذه الرواية قد أثارت إعجابي إلى حدّ كبير. إنّها رواية حقيقية. فهي ليست تقليدية وليست مجرد تهويمات فكرية، أو شعراً غامضاً لا نعرف له مبتدأ ولا خيراً. إنّها رواية تدفعني إلى التوجّه إلى إلياس خوري لأقول له: يا سيدي لقد أنتجت اللّعبة.

«بدأت الحكاية». هي جملة تتردّد في مطلع كلّ فصل من فصول الرواية السّبعة عشر باستثناء ثلاثة فصول: الثامن والخامس عشر والسادس عشر. وحبكة الرواية تمتد إلى صندوق أسود خشبيّ مطّعم بالصدف الدمشقيّ، خبأ فيه يعقوب نصّار أوراقه مع الليرات الذهبيّة واحتفظت به شقيقته سارة. وظلّ الغموض يكتنف هذا الصندوق حتّى فتحه إبراهيم بن يعقوب، ولم يرَ إلّا أوراقاً مهترئة، وعندما مدّ يده إلى داخل الصندوق، أحسّ بآلاف الحشرات تسلّقت يده اليمنى. هذا الصندوق أو المجمع الذي سمّيت الرواية باسمه، هو قصّة الوهم أو الإنسان الذي يكشف بعد رحيل العمر أنّه كان يطارد خيط دخان.

(٦٠) صدرت عن دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ٢٠٨ صفحات من القطع الوسط.

والكاتب في هذه الرواية بصّر على الطابع الحكائي. وزمن الحكاية الآنّي هو ستة أيام، بين موت سارة نصّار يوم ٦ كانون الثاني ١٩٧٦ وموت ابن أخيها إبراهيم نصّار يوم ١٢ كانون الثاني ١٩٧٦. وبين هذين الموتين تتوالى حكايات تمتدّ من العام ١٨٦٠ حتّى العام ١٩٧٦، وهما تاريخا الحربين الأهليّتين الكبيرين في لبنان.

بلدت بيروت بين هذين التاريخيّين مدينة خمر ونساء وتهريب حشيش وقتل وجرائم وسجون وهجرة وأحلام بالهجرة، أي إنّ «قول» الرواية هو: سؤال موجه إلى أولئك المتباكين على بيروت ما قبل الحرب التي وضعت أوزارها حديثاً، والذي يقول: إلى أيّ بيروت/لبنان تريدون العودة، وإلى بيروت هي التي خربتها الحرب؟

ونحرص هنا على ربط الزمان بالمكان في إطار مصطلح «الزمكانية» باعتبار الزمان هو البعد الرابع للمكان. ويتج من ذلك الوحدة الروائية ككلّ مركّب من الزمان والمكان والموضوع والشخصيّة.

ليس بين أبطال الرواية من يشغل بالسياسة ولا بالحرب، كما أنّ هذه الرواية هي الوحيدة بين روايات إلياس خوري، التي ليس لها علاقة بالقضية الفلسطينية.

أبطال هذه الرواية من الطبقات الشعبيّة والعمّال الحربيّين غير المتعلّمين وغير المثقّفين، ومن التجّار، يقول إلياس خوري: «والآن وقد اكتملت الحكاية بموت أبطالها، يحقّ للناس أن يعرفوا السرّ، سرّ نورما الذي ذهب إلى حيث ذهبت، يطفو اليوم وكأنّه يعيد تشكيل صورة المرأة في حكايتها بين رجلين»^(٦١).

نورما عبد المسيح وحنّ السلّمان المالح وإبراهيم نصّار، معظم أحداث الرواية تدور بهم ومعهم ومن حولهم، يضاف إليهم الرّيس سامي الخوري المهرّب المشهور الذي اختفى في الأربعينات بحسب الرواية.

(٦١) أنظر: مجمع الأسرار، ص ٩.

صحيح أن أحداث هذه الرواية تدور بين الحريين، ولكن الحرب ليست السبب في معاناة الأبطال ولا في ما حدث ويحدث. فالناس تولد ونكبر وتتصارع وتعيش وتتغرب وتتفلسف وتموت، لا بسبب الحرب، بل هي صيرورة الحياة.

في هذه الرواية نجد في حميمة إلياس خوري مع مدينة بيروت شيئاً من حميمة نجيب محفوظ^(٦٢) مع مدينة القاهرة، ونجد في افتتاح إلياس خوري على العالم والكون شيئاً من افتتاح حنا منه على العالم والكون. يتميز أسلوب إلياس خوري بالثنائية الصوتية ضمن الخطاب الروائي، أي إنه يخدم بشكل متزامن متحدثين اثنين ويعبر عن نيتين مختلفتين: نية الشخصية التي تتكلم وهي النية المباشرة ونية المؤلف «المؤاربة». فخطابه ثنائي الصوت. وهذا الخطاب يكون دومًا ذا حوار داخلي. ولعلّ حكاية يعقوب نصّار وشقيقته سارة وابنه الصغير إبراهيم، تلك العائلة التي كانت تستعدّ للهجرة إلى كولومبيا، ثمّ تصل رسالة تلفي كلّ شيء وتحطّم حلم الرجل بالهجرة، ومن ثمّ المزوجة بين رواية غابرييل غارميا ماركيز قصة موت معلن، ورواية الغرب لأبير كامو، مع قصة يعقوب نصّار، تجسّد هذه الثنائية.

وسائر الحكايات التي ترد في الرواية هي حكايات مشوّقة في حبكتها، ومشوّقة في أسلوب حكايتها، وفي الاستطرادات والتداعيات التي لم تخلّ بالترابط على الرغم من عدم تعاقب الأحداث التاريخي. فالفارئ المدرّب يستطيع متابعة الكاتب وتجاوز هذا التداخل في الأزمنة. والكاتب في تعامله مع أزمنة الحكايات، يذكر أحيانًا تاريخًا محددًا باليوم والشهر والسنة، وأحيانًا أخرى يكون الزمان مبهمًا فيقول مثلاً: «في ذلك الزمان، جاءت نورما إلى جنس الرمل»... «وفي تلك الأيام، كانت

(٦٢) عُرف من هنا الروائي المصري الكبير (نال جائزة نوبل للأدب العام ١٩٨٩) أنه لم يفاخر مدينة القاهرة.

بيروت تعيش تحت سطوة رجل اسمه فيكتور عوّاد^(٦٣).

والشيء اللافت في هذه الرواية هو أنسنة الشخصية الروائية وتأكيد فرديتها واجتماعيتها. وكلّ ذلك يُسهم، بلا شك، في صيغ الرواية بصيغة إشكالية، ممّا يجعلها أكثر حيوية ودينامية. والياس خوري يذهب بعيداً جداً في أنسنة شخصياته الروائية، عندما يذكر أسماء تاريخية حقيقية معروفة كان لها تأثير في شخصيات الرواية، كاللواء المصري عبد العزيز صفوت، والشيخ بشارة الخوري، أوّل رئيس جمهورية لبنان في عهد الاستقلال، وغيرهم^(٦٤).

ومع أنّ شخصياته هي من الطبقات الشعبية كالعَمّال الحرقين غير المتعلّمين، نرى الكاتب ينفلس أعمالهم وأحوالهم ويعلّلها. من ذلك مثلاً أبو يحيى السمكري الذي يملك نظريته الخاصة في السمك البولشفيك، وجورج الناشف الذي كان طبّاحاً عند آل الداعوق في رأس بيروت^(٦٥)، وكثرة عن جوليا الناشف إنّها «كانت غريبة»، ويستطرد قائلاً: «لا يحتاج الإنسان إلى جدّنا آدم عليه السلام ولا إلى قصائده كي يكشف أنّ الغربة لا تفترض الهجرة أو الطرد من الجّة. يستطيع الإنسان أن يكون غريباً في بيته وبين جيرانه. الغربة هي الصراع الذي يخرج من الأعماق فيتخذ شكل الزغاريد»^(٦٦).

وهنا، بين مزدوجة، أعترض على استعمال كلمة «يستطيع»، لأنّ الكلمة التي تناسب مقتضى الحال هي «يمكن» الإنسان أن يكون غريباً.

في ما يتعلّق بالمعالجة الروائية ككلّ، رصدت في مجمع الأسرار عدداً من الظواهر سأذكرها في ما يلي:

١ - يلاحظ تطوّر التعبير عن الخطاب الديني، ممّا يدفعنا إلى التساؤل:

(٦٣) أنظر: مجمع الأسرار، ص ٣٥-٤٥.

(٦٤) م. ن. ص ١١٨ و ١٦٤ و ١٧٢.

(٦٥) م. ن. ص ٤٨.

(٦٦) م. ن. ص ٥٢-٥٣، وأيضاً ص ٤١.

هل قدر المثقفين أن يبدأوا بالكفر ويتجهوا بالإيمان؟

٢ - الاستعانة بقصص الأنبياء والأساطير والنصوص الشعرية القديمة وأقوال المتصورة مع الحكيم والأسأل الشعبية وتضمينها سرده وحكاياته، وكذلك الاستعانة بروايات لكثاب سبقوه كالكتاب الروسي تشيخوف والكولومبي ماركيز وغيرهم من الأجانب والعرب^(٦٧).

٣ - تحليل الأقوال الشائعة وردود الفعل ومنازلة ذلك بين شعب وشعب، وباتت تحديد بين العرب والغربيين. من ذلك مثلاً فلسفة التضحية كما يراها المؤلف، واعتبار الضحايا ليسوا حقائق، بل أفكار، حتى السيد المسيح عليه السلام اضطرّ إلى صعود العليب كي يتهي من كونه فكرة، ويتحوّل إلى كلمة الإنسان وهو يُساق بهذا الشكل الرحشي إلى الموت^(٦٨). وكذلك الأمر في تعليله الصداقة^(٦٩).

٤ - وصف الحياة في السجون المدنية التي يتم فيها التعذيب أيضاً^(٧٠).
٥ - وصف المقامرة والمراهنة في سبق الخيل باعتبارها من الصفات اللصيقة بشريحة كبيرة من الشعب اللبناني^(٧١).

٦ - ظهور الأثر الإيديولوجي عند الكاتب في موقفه ضدّ اليمين العربي. من ذلك سخرته من مشايخ الخليج العربي وأمرائه^(٧٢) وسخرته من الاستقلال اللبناني^(٧٣).

٧ - تداخل هم الكتابة الروائية وتفاصيل الحكايات، كحديثه عن إشكالية تسمية أبطال الرواية^(٧٤).

(٦٧) أنظر: مجمع الأسرار، النسخات ٣٦، ٣٧، ٤٢، ٤٣، ٧٧، ٨٠، ١٠٢، ١٣٣، ١٤٣، ١٤٤.

(٦٨) م.ن. ص ٤٥-٧٨.

(٦٩) م.ن. ص ١٢٦.

(٧٠) م.ن. ص ٦٩.

(٧١) م.ن. ص ١٠٨.

(٧٢) م.ن. ص ٥١.

(٧٣) م.ن. ص ١١١.

(٧٤) م.ن. ص ٣٦.

هذا غيـض من فيض ستابعه في الرواية السابعة والأخيرة من
مطالعنا النقدية، وهي باب الشمس.

«باب الشمس» (٧٥)

عادة أرى الشعر . . الشعر هو فوق مستوى أي نقد . فهو فقط للقراءة
والاستماع والتأمل والتذوق والاستمتاع . هكذا كان شعوري وأنا أقرأ
رواية باب الشمس، آخر رواية صدرت لإلياس خوري، قرأتها ومررت
كأنها قصيدة . لذلك سأحاول قدر الإمكان تدوين انطباعاتي عن هذه
الرواية.

تقول الناقدة يمينى العيد: «إنّ القول السردّي يكشف فنيّه
بديمقراطية، أي بانفتاح موقع الراوي على أصوات الشخصيات، بما
فيها صوت السامع الضمني، فيترك لهم حرية التعبير الخاص بهم، ويقدم
لنا منظوراتهم المختلفة والمتفاوتة والمتناقضة . وبذلك يكشف عن طابع
سياسيّ عميق، قوامه حرية النطق والتعبير» (٧٦) . وقد وجدتُ هذا القول
ينطبق إلى حد بعيد على رواية باب الشمس.

تعجبي الناقدة يمينى العيد في كلّ أعمالها النقدية، وأحرص دائماً
على متابعة ما يصدر لها، وأستفيد كثيراً من منهجها النقديّ، ولكن على
طريقة الناقد الهاوي، لا المحترف.

إنّ العمل الفنيّ، الرواية مثلاً، تكون في رأيي كالقمر البدر في سمائه
الصافية وتوره القياض، ولكن بعد أن يخضع للفحص المعمليّ الذي يجريه

(٧٥) صدرت عن دار الآداب، بيروت، ١٩٩٨، ٨٢٥ صفحة من القطع الوسط.
(٧٦) أنظر: يمينى العيد، الراوي، الموقع والشكل، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت،
١٩٨٦، ص ١١.

عليه بعض أنباع المنهج البيروني، يصبح كالنمر بعد أن هبط الإنسان على سطحه واكتشف أنه ليس إلا صخرًا وحجرًا، لا ماء فيه ولا حياة.

مع إعجابي بهذا المنهج أو بالأحرى بالفحص المعملي، وإقراي بصعوبته وتقنيته العالية، أفُضِّل أن أستفيد منه بقدر محدود، باعتباري ناقدة هاوية، لا محترفة، أو بالأحرى قارئة منذرقة. وكلّ ما سأفعله في رواية باب الشمس هو أن أقرأها بصوت عالٍ.



أول ما طالعنا في هذه الرواية هو النّس الملحمي، مقارئة بتاج إلياس خوري الروائي. فهي تمتدّ على مساحة (٥٢٨) صفحة من النّطع الوسط، أي إنّ عدد صفحاتها ينقص قليلًا عن عدد صفحات رواياته السابقة مجتمعة.

والطابع الثاني الذي تشمّ به الرواية هو تعدّد مواقع القول الروائي، القول/النّص، والقول/الحوار. إنّ الثّقنة الروائية أمر مهمّ في العمل النّثي. ومع كونها وسيلة وأداة للتعبير، إلّا أنّها تصبح غاية في ذاتها، لا تُقبل أهميّة عن المعاني التي تحملها والقضايا التي تعبّر عنها.

الإنطباع الأول هو الشعور بالحزن والآسى والتفوّز أحيانًا. وإذا كانت هذه الرواية حقيقيّة أو قريبة من الحقيقة، فليس لنا إلّا الله. ولكن يبدو أنّها تستند إلى وثائق، وهذا ما أثبتّه المؤلّف في الصفحة الأخيرة من الرواية، حين وجّه الشكر إلى عشرات النساء والرجال في المخيمات الفلسطينية، الذين فتحوا له أبواب حكاياتهم، كما وجّه الشكر إلى ثمانية عشر مرجع مكتوب وسموع. هذه الرواية، باختصار، هي تاريخ ما قد ييمله التاريخ.

هذه الرواية تزوّج للقضيّة الفلسطينية بشكلٍ إبداعيّ على المستويات كافّة: النضالية والإنسانية والسياسية. وهي مدوّنة بأسلوب روائي محض، لا يختلف كثيرًا عن أسلوب الكاتب في رواياته السابقة. كما تعكس حقيقة

وهي أنَّ الكاتب أصبح أكثر خبرة وأكثر دربة في هذا النوع من الكتابة الروائية.

وقد كانت مجمع الأسرار البرهان على أنَّ الجانب الفني/الأدبي عند الكاتب أصبح لديه إمكانية «التزّه» عن الإيديولوجي، وإن لم يكن بشكل قاطع مانع.

والانطباع الثاني الذي تكوّن لديّ هو أنَّ رواية باب الشمس ترفي إلى مستوى روايات عبد الرحمن منيف وحتّى منه، وقد استطاعت أن تتخطّى واقع كون الموضوع الفلسطيني أصبح موضوعًا مستهلكًا في أدبنا العربي الحديث على المستويات الأدبية كآفة. فمع أنَّ الموضوع بوجه عام ليس جديدًا، كموضوع خماسية مدن الملح لعبد الرحمن منيف^(٧٧)، أو موضوع ثلاثية البحر لحنا^(٧٨)، إلّا أنَّ التحول الذي طرأ على سير القضية الفلسطينية والجوانب التي كانت تعتبر من التابو الفلسطيني والعربي وكان يجري التعميم عليها أدبيًا وفنيًا، استطاع إلياس خوري أن يتحجّب بتوسّط فني عال وتثنية روائية لا يرقى الشك إلى متواها الرفيع. ومَن يقرأ الرواية لا بدّ أن يلمس هذا الأمر بجلال. فقد انفتح الراوي على أصوات الشخصيات بما فيها صوت السامع الضمني، وترك لهم حريّة التعبير الخاصّ بهم، وقدم منظوماتهم الفكرية المختلفة والمتناقضة. كيف تمّ ذلك؟ هذا ما سأعرض له في النقاط التالية التي رصدتها في أثناء قراءتي الرواية.

(٧٧) أنظر: المشرق ١٩٩٤، الجزء الأول، ص ٨٣-١١٤، وأيضًا الجزء الثاني، ص ٣٨٩-٩١٤، بحث بعنوان: «قراءة في روايات عبد الرحمن منيف». وقد نال الروائي الكبير جائزة الرواية العربية في المؤتمر الأول للرواية العربية، الذي عُقد في القاهرة العام ١٩٩٨.

(٧٨) أنظر: أعلام الأدب العربي المعاصر - سير وسير قاتية، مركز دراسات العالم العربي المعاصر، جامعة القديس يوسف في بيروت - المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، المجلد الأول ص ١٢٨٥-١٢٨٩. وانظر أيضًا مجلة الموقف الأدبي، دمشق، العددان ١٧٣-١٧٤، تشرين الأول ١٩٨٥، دراسة بعنوان: «مقنعة للدخول في عالم حنا منه الروائي».

لقد تمّ ذلك من خلال ثلاث شخصيات رئيسية: الشخصية الأولى هي الراوي/د. خليل؛ والشخصية الثانية هي شخصية يونس، التبادلي الفلسطيني المريض في مستشفى الجليل في لبنان؛ والشخصية الثالثة هي شخصية نهيلة، زوجة يونس، التي بقيت في فلسطين وعاشت تحت الاحتلال.

والآلية التي اتبناها المؤلف هي أنه بقي خارج اللعبة نهائيًا. فهو لم يتماهى مع الراوي. فالراوي هو راوٍ/بطل، لا الراوي/الكاتب. وفيما هو ينطق بلسان جميع الشخصيات، فإنه ينطق عن نفسه. فالرواية بما هي رواية الشخص الواحد هي أيضًا رواية عشرات الشخصيات.

تنقسم الرواية إلى جزئين: الجزء الأول (ص ٩-٢٣٦) بعنوان «مستشفى الجليل»، والجزء الثاني (ص ٢٣٩-٥٢٧) بعنوان «موت نهيلة». وكل فصل يحتوي عددًا من الفصول بلا رقم ولا عنوان كما هي العادة. والراوي/البطل/د. خليل هو حاضر في كلّ الفصول.

وفي مستشفى الجليل يرفد يونس منذ ستة أشهر، وزمن القصص هو الشهر السابع. يونس غارق في الكوما، ود. خليل الممرّض يصنّ على الاعتناء به: «أقضي وقتي معك، أحملك وأطعمك وأراك تتغير أمامي، وأشعر براحة نفسية، أشعر أنّ مفاصلي تتراخي وأنني أستطيع أن أحكي ما أشعر به وأكون حرًا. أنت ابني والآباء لا يخافون أمام أبنائهم»^(٧٩). لذلك يتحدث خليل ويقول كلّ ما عنده وما عند غيره في ما يتعلق بالقضية الفلسطينية.

يونس هذا في رحم الموت، وعلى خليل انتظار ولادته الثانية التي ستأتي بعد شهرين. ويونس هذا هو رمز القضية الفلسطينية التي أصبحت في الكوما.

والراوي/خليل يتحدث إلى يونس ويتذكّر عنه، ويروي لنا

(٧٩) أنظر: باب الشمس، ص ٤٤٧.

الحكايات وذلك من خلال ديالوج داخلي يقوم به خليل، تختلط فيه الذاكرة بالحلم، ذاكرة يونس عن نبيلة وذاكرة خليل عن أبيه وأهله وحياته، ومن الذاكرتين يخرج الحديث عن الفلسطينيين الذين ظلوا في فلسطين وعاشوا تحت الحكم الإسرائيلي، وقصة الذين قرأوا: «إننا لسنا لاجئين، نحن فارّون، ولا صفات أخرى. نقاتل ونقتل، ولكننا لسنا لاجئين، قلت للناس إن صفة اللاجئ معيبة، وإن الطريق مفتوح إلى كل قرى الجليل»^(٨٠).

وكذلك يتحدّث عن الجيل الفلسطيني الذي وُلد حوالي ١٩٤٨، ولم يعرف فلسطين، ولكنه تبنّى ذاكرة الآخرين، أو بالأحرى فرض عليه أن يتبنّى ذاكرة الجيل الذي سبّغه. هذا الجيل الذي عاش خارج فلسطين، حتّى ولو كان في المخيمات، فإنّ له نظرة مختلفة إلى الأرض والعودة. لذلك رأينا خليل يبكي أمام خرائب وسط بيروت لأنّه عاشها وعرفها، واستنكر البكاء على فيلم أم حسن قائلاً: «لماذا تريدني أن أبكي على خرائب التاريخ؟». وفي موضع آخر، يعلّق خليل على جلسات الذكر والحضرة الصوفيّة فيقول مخاطباً أباه: «إشرح لي الآن لماذا الحنين إلى أيام الفقر تلك؟ لماذا كانت جدّتي تضمّ المخدّة إلى صدرها وتحرس على تغيير تويجات الأزهار التي كانت تحشرها بها. وتقول إنّي رائحة الغابسيّة؟ أنسيتم فقركم هناك، أم تحنّون إليه. أم الذاكرة مرض، مرض غريب أصيب به شعب كامل، مرض جعلكم تتخيّلون الأشياء، وتبنون حياتكم في خيال الذاكرة»^(٨١).

فالراوي/ البطل/ الدكتور خليل، ممرض فدائي، صغير على رتبة الممرض السياسي التي منحه إيّاها أبو أيّاد. منذ الفصل الأوّل وهو يتحدّث إلى المريض يونس، الفدائي الفلسطيني القديم. ويبدو أنّه من القادة الذين كانت لهم ضلّوات وجولات منذ بداية حرب ١٩٤٨، التي

(٨٠) أنظر: باب الشمس، ص ٢٠.

(٨١) م.ن. ص ١٧١، وأيضاً ص ٣٢٨.

يقول عنها، بلسان خليل: «والله ما كانت حربًا، والله مثل الحلم، لا تصدّق يا ابني أنّ اليهود ربّحوا حرب الـ ٤٨. في الـ ٤٨ لم نحارب، لم نكن نعرف، ربّحوا لأنّنا لم نحارب. هم أيضًا لم يهاربوا. فقط ربّحوا. وكانت مثل المنام»^(٨٢).

هذا المريض يونس قد دخل في الكوما، الغيبوبة قبل الموت. وهذه الرواية تحكي قصّة المسافة التي أمّحت بين الحلم والحقيقة في كلّ ما يتعلّق بالقضية الفلسطينية، ما كانت وما أصبحت. تحكي قصّة الأيام المغفّاة بالصمت حين لم يعد أحد يعرف أحدًا أو يتكلّم مع أحد: «حتى الموت ما عاد يؤخّذنا، حتى الموت تغيّر وصار يشبه الموت»^(٨٣).

إنّ الراوي/ البطل/ د. خليل محدّث ذرب اللسان خفيف الظلّ، وليس على لسانه غطاء كما يقولون. لا يجد أيّ حرج في تسمية الأشياء بالألقاب الشائعة في الاستعمال اليوميّ الدارج، مهما بلغت من سوقيّة^(٨٤). ويقدم الحكاية بعدّة روايات وذلك كي لا يخون الحكاية. تدور الحكايات في المخيمات الفلسطينية، عين الحلوة، والميّة، وميرا وشاتيلا وفي القرى الحدوديّة الفلسطينيّة - اللبنانيّة، وفي قرى الجليل داخل الأراضي المحتلّة. وهو، ككلّ أبناء جيله، لم يذهب إلى «المدرسة بشكل جدّي». بعد الصفّ الرابع الابتدائيّ، ألحقه بمعسكر الأشبال التابع للقوّات العسكريّة. يقول: «ذهبنا كي نغيّر العالم، فوجدنا أنفسنا جنودًا كالجنود في أيّ جيش عاديّ مع فاروق وحيد هو أنّنا كنّا نتكلّم في السياسة، وخاصّة أنا، فقد بدأت حياتي العسكريّة فعلاً كضابط، مفوّضًا سياسيًا في قوّات العاصفة»^(٨٥).

أمّا «باب الشمس» فهي البقعة أو المغارة التي تقع داخل الأرض

(٨٢) أنظر: باب الشمس، ص ٧٣.

(٨٣) م.ن. ص ٦٨.

(٨٤) م.ن. ص ٧٨-٧٩، وأيضًا ص ١٤٢.

(٨٥) م.ن. ص ٤٧.

المحتلة والتي كان يلتقي فيها يونس نهيلة، متسللاً إليها ومتسللاً إليه، وأنجبا عدة أطفال. يقول عنها الراوي مخاطباً يونس ويدعوه هنا: يا أبي: «فالحكاية يا أبي لا تنتهي بامرأة تقف وحيدة أمام المحقق وتعلن حمايتها لك بتلك الطريقة المبكرة. امرأة لبست العار كي تحمي حياتك وتغفلتك بشرف الحب...» وكيف أدهش وأعجب، وكلّ حكاياتنا هكذا، تجعل الضحك يمتزج بالبكاء وتخرج الفرح من الحزن»^(٨٦).

إنّ السؤال الذي يُطرح هو: هل الرواية هي إعلان عن موت القضية، وموت يونس ونهيلة هو كناية عن ذلك، أم إنّ كلمة الرواية تلخص في قول الراوي: «من الأول أقول لك، كلّ شيء عاد إلى الأول، كأنّ كلّ شيء لم يكن...» «ونحن في الأول...» كلّ كلماتنا مدوّرة. لفتنا منذ البدء، أي منذ آدم، كانت مدوّرة. ومهما حاولنا كسر دوائرها، فإنّنا نسقط في دوائر جديدة؟^(٨٧).

نقول: «خلص، لكن أين نجد «الخلص»، تقول: خخلص، فيأتي التاريخ الأعمى ويجرّك من شعر رأسك إلى الخرب. قلت: خخلص، وغرقت في المذبحة. قلت: خخلص، وحاصرتني الحرب المخيمات. قلت: خخلص، ووجدت نفسي مصلوباً على حائط بيتٍ مهجور في قرية أشباح هُجر سكانها تدعى مجديون. والآن أقول: خخلص، لأجد نفسي مع هذا الطفل (يقصد يونس) الذي يترنح فيه الموت. كأننا نولد في الموت ونموت فيه»^(٨٨).

إنّ موضوع هذه الرواية، في غناه وتعقيداته، يواكب شكلها، بحيث لم يترك المؤلف أداة من أدوات التعبير غير التقليدي تعب عليه: السرد، الفتي، والحوار، والمونولوج، والتداخل والتأثر في الأمكنة والأزمنة، والتداعي والاستطراد، والتقميش، أي إدخال نصوص شعرية ونثرية في

(٨٦) أنظر: باب الشمس، ص ٢٩٠-٢٩١.

(٨٧) م.ن. ص ٢٩٨-٣٠٣.

(٨٨) م.ن. ص ٤٦٩.

تناولت هذه الرواية كل ما يخطر في البال وما لا يخطر، عن القضية الفلسطينية، عن القادة والزعماء، عن المقاتلين، عن الناس العاديين في المخيمات وخارجها، عن الفلسطينيين في الأراضي المحتلة، والذين حملوا الجنسية الإسرائيلية، عن المهاجرين اليهود النجد والمهاجرين اليمينيين، عن المفارقة في أن «أولادنا يعرفون العبرية وهم يجيئون بعربية غريبة، أولادنا يعرفون لغتهم وهم لا يعرفونها»، عن المال الذي أفسد القضية الفلسطينية (قصة أبو جهاد)^(٨٩)، عن استعمال القضية للشار الشخصي^(٩٠)، كحادثة أحمد بن محمود، عن الحرب ضد الفلسطينيين في لبنان وعمّان^(٩١)، عن الهزيمة والنكبة وكونهما لا يبران «الافتناع بحياة الكلاب التي نعيشها منذ ولادتنا»^(٩٢)، وعن «استكار تبني الجيل الفلسطيني، بعد ١٩٤٨، ذاكرة الآخرين»^(٩٣)، عن أن «فلسطين كانت المدن حيفا وبافا والقدس وعكا، أما القرى فكانت كالقرى، وأن المدن انهارت بسرعة واكتشفنا أننا لا نعرف أين نحن»... «الذنب ليس ذنب الجيوش العربية وجيش الإنقاذ فقط، كلنا مذنبون لأننا لم نكن نعرف، وحين عرفنا كان كل شيء قد انتهى. عرفنا من النهاية»^(٩٤). وتحدثت الرواية أيضًا عن صعوبة الحصول على فرص العمل للفلسطينيين المقيمين في لبنان^(٩٥)، وتحدثت عن تشيؤ الضحايا واستعمالهم لما يسمى Fund Raising، كنصة دينا بعد الاجتياح^(٩٦).

(٨٩) أنظر: باب الشمس، ص ٥٠-٥١.

(٩٠) م.ن. ص ٨٣.

(٩١) م.ن. ص ١٤٣.

(٩٢) م.ن. ص ١٧٠.

(٩٣) م.ن. ص ١٤٨.

(٩٤) م.ن. ص ١٨٩.

(٩٥) م.ن. ص ١٩٩.

(٩٦) م.ن. ص ٢٥٥.

والرواية كانت أداة للتد الذاتيّ أيضًا، كذكر ارتكابات الفلسطينيين ضدّ «الآخرين» وارتكابات «الآخرين» ضدّهم، كقصّة لقاء خليل/ الراوي بجورج الكتانبي^(٩٧) ووصف سقوط مخيم جسر الباشا وتلّ الزعتر وكيف كان ذلك بربريًا^(٩٨). وتحاول الرواية الإجابة عن سؤال لماذا يكره الناس الفلسطينيين، وذلك على لسان نهيلا، عندما قالت للمضابط الإسرائيلي: نحن يهود اليهود^(٩٩).

كما أنّ الرواية تُظهر كيف ينظر الأجانب والغربيون بالتحديد إلى قضايانا: «فهؤلاء الأجانب يعتقدون أنّ مجرد زيارتهم لنا تضحية كافية كي نوافق على طلباتهم»^(١٠٠).

هذه الرواية، في رأيي على الأقلّ، إلى كونها اختارت التنبية الفلسطينية موضوعًا لها، هي، في الوقت نفسه، دائرة معارف إنسانية واجتماعية. فقد حوت كثيرًا من الحكم والأمثال والفلسفات والمعارف كقصص المزارعين وطريقة تعاملهم. فمثلاً «حصاد القمح والذرة نصفه للمالك، أما الزيتون والزيت فلمن زرعه»^(١٠١).

ومن خلال بثّ المعارف يطلّ الأثر الإيديولوجي. فالراوي يبدي إعجابه الملتوم بالأبله، بطل دواستوفسكي، بقوله: «يا عين على سذاجته كأنه المسيح، أقرأ الأبله ولا أشبع، يا ليتني أستطيع أن أصير مثله»^(١٠٢). وكذلك يورد قصّة الشيخ الأخضر ليظهر دجل رجال الدين^(١٠٣).

وفي النهاية أعود لأقول إنّ الرواية هي قصيدة غير تقليدية، وكأنّها هروب إلى الشعر. يقول يونس بلسان خليل: «الشعر، يا ابني، نداوي به

(٩٧) أنظر: باب الشمس، ص ٣٩٤.

(٩٨) م.ن. ص ٢٨٠.

(٩٩) م.ن. ص ٣٧٢.

(١٠٠) م.ن. ص ٢٤٥ و ٢٤٦ و ٢٥٣ و ٢٦٠.

(١٠١) م.ن. ص ٨٢.

(١٠٢) م.ن. ص ١٤٧.

(١٠٣) م.ن. ص ١٦٢.

خجلنا وحزننا وشوقنا. إنه غطاء. الشاعر يغطي بكلماته كي لا تلتف أرواحنا. الشعر ضد الموت، داء ودواء، غطاء الروح ويرد الروح. وأنا بردان الآن.. والجأ إلى الشعر أخيراً فيه رأسي وأطلب منه أن يغطيني»^(١٠٤).

شهادات ختامية

«كلّ الربّعات ممكنة»: عبارة وردت في الصفحة ٢٠٧ من باب الشمس. هذه العبارة، التي جمع فيها الحرف «ربّما»، تحملنا على القول إنه يجوز للروائي ما لا يجوز لغيره. قيل قديماً يجوز للشاعر ما لا يجوز لغيره، فأعطي كثيراً من الرخص في الأوزان الشعرية وفي اللغة وأحياناً في صرفها ونحوها. والآن يبدو أننا نستعير هذه القاعدة لتطبيقها على الرواية العربية الحديثة، فنقول: يحقّ للروائي ما لا يحقّ لغيره.

وهذا يشمل بالدرجة الأولى حقّ تضمين العاميّة والألفاظ الدارجة والثانية والسوقية، وذلك من أجل الفنّ، فلكلّ مقام مقال ولكلّ زمان دولة ورجال.

هذا مثال من محاولات إلياس خوري لابتكار صيغ للتعبير خاصّة به. أمّا السمات العامة التي يمتاز بها أسلوب إلياس خوري فتتلخّص في ما يلي:

- ١- إنّ القاسم المشترك بين جميع روايات إلياس خوري هو تداخل همّ البحث عن شكل روائي خاصّ وهموم الحياة التي تتناولها كلّ رواية، وتكاد لا نخلو آية رواية من إشارة أو أكثر إلى هذا التداخل.
- ٢- استعمال معظم أساليب الرواية العربية الحديثة: التقاطع بين الأزمنة والتناثر بين الأمكنة، مع تقطيع الرواية إلى مقاطع بلا عناوين ولا

(١٠٤) أنظر: باب الشمس، ص ٥٠٠.

- أرقام، فقط نفقعة على السطر، وصفحة جديدة.
- ٣- إستعمال تواريخ محدّدة وحوادث تاريخية معيّنة، مع ذكر الشخصيات التاريخية الحقيقية والواقعية بأسمائها، ورواية الحكايات عنها والاستشهاد بما فعلت.
- ٤- بروز أثر الكاتب الإيديولوجي في معظم الروايات، وذلك بالإشارات الساخرة أو بما يعبر عن الإعجاب والتقدير.
- ٥- تطوّر النظرة إلى الدين من السخرية إلى الحباد، ومن ثمّ الاحترام إلى حدّ ما.
- ٦- ورود عبارات كثيرة تصلح لأن تكون حكمًا وأقوالًا مأثورة، وهي كما يبدو من ابتكارات المؤلف.
- ٧- من خصائص الكتابة الروائية عند إلياس خوري البعد الفلسفيّ في معظم ما يكتب. فهو يفلسف الأمور وظواهر الحياة، يفلسف اللون والصوت، ويفلسف الحبّ والموت والخية، ويفلسف اللغة، والأسماء، حتّى إنّ اختيار أسماء شخصيات الرواية يُسبّب له إشكالية.
- ٨- الاستعانة بروايات كتاب سبقوه، وتقميش رواياته بنصوص منها.
- ٩- الاستعانة بقصص الأنبياء والأساطير، وتضمين نصوص شعرية ونثرية وأقوال المتصوّفة، وكذلك بعض الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة.
- ١٠- الاعتماد على لازمة محدّدة يفتح بها فصول بعض الروايات، كذلك التي تجدها في الأغاني الشعبية.
- ١١- يعلّل الأقوال الشائعة ويرصد ردود الفعل، مقارنًا شعبًا بشعب، ولغةً بلغة، بشكل مباشر وصريح.
- ١٢- المرأة في روايات إلياس خوري ليست وظيفة. فالشخصية الروائية قد تكون امرأة وقد تكون رجلًا. لا عقدة في ذلك. فالمرأة ليست أداة ولا متكا للتمييز عن الجنس أو ما يرمز إليه الجنس. إنّها شخصية روائية مستقلة وكاملة. هذا أقصى ما يمكن أن أقوله، أو

بالأحرى هذا انطباعي عن المرأة في كتابات إلياس خوري. وبدور أنها لا تسبب له مشكلة أو أزمة كالتّي نجدها عند إدوار الخراط في راما والتّين^(١٠٥). وهي ليست هامشيّة كالتّي نجدها عند صنع الله إبراهيم في نجمة أغسطس^(١٠٦).

١٣- كتاباته بوجه عامّ تنمّ على أنّه يملك جمعة ثقافيّة متنوّعة، وتاريخيّة تحديداً، سواء أفي تاريخ لبنان أم تاريخ فلسطين وسورية والأردن.
١٤- إهتمام الكاتب برسم شخصيّاته قد تغيّر بين مراحل الكتابة الأوّل والمراحل الأخيرة. في البداية، كانت الشخصيات عبارة عن معاني أكثر من كونها لحمًا ودّمًا. ومع تقدّمه في الكتابة، أصبح يتمّ بوصف شخصيّاته باعتبارها كائنات بشريّة لها شكل خارجيّ ولون بشرة وعمر وطباع وغير ذلك.

١٥- حضور الراوي في كلّ الروايات، فهو دائماً أخطر الشخصيات شأنًا، ويشكّل عمود الرواية الثّقريّ. فالراوي يجعل من الكتابة قراءة في آن واحد كما يقوم بدور السامع الضمنيّ للنّصّ في كثير من الأحيان.

١٦- حضور الرقم سبعة (٧) في معظم روايات إلياس خوري، وذلك ربّما لما يحمله من دلالات تروائيّة.

١٧- إذا كانت فلسطين تجلس في قعر رواية حيدر حيدر، الزمن الموحش^(١٠٧)، فإنّ فلسطين تجلس في كتابات إلياس خوري من الثّمر إلى السطح وتتغلغل في كلّ النسيج الروائيّ.

كلمة أخيرة أحبّ أن أختتم بها هذه الرحلة مع إلياس خوري من أبواب المدينة إلى باب الشمس، وبها أجيب في الرّقت نفسه عن قول د.

(١٠٥) إدوار الخراط: راما والتّين، رواية، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.

(١٠٦) صنع الله إبراهيم: نجمة أغسطس: رواية، ط ١، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، دار الثقافة الجديدة للقاهرة، ١٩٧٤.

(١٠٧) أنظر: إلياس خوري، الفاكهة المفقودة، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ص ١٤٣.

خليل/ الراوي، بطل باب الشمس (ص ٩٩)، حيث يقول: «أنا أحب جيرا إبراهيم جيرا لأنه يكتب بشكل أرسطراطي. جملة خبرية وجميلة. صحيح أنه كان فقيرًا في طفولته، لكنه كتب مثل الكتاب، أي صاغ جملاً أدبية بليغة عليك أن تقرأها كما تقرأ الأدب وليس كما أحكي معك الآن». وأنا أقول له: «يا أستاذ إلياس، هذا «الحكي» هو أدب جميل أيضًا. وقد قرأته وأحببته واستمتعت به، وانتظر المزيد، ولعل غيري يتظر أيضًا».

المصادر والمراجع

المصادر

خوري، إلياس:

- ١ - عن علاقات الدائرة، رواية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥، ١٢٥ صفحة من القطع الوسط.
- ٢ - الجبل الصغير، رواية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط ٢، ١٦٣ صفحة من القطع الوسط.
- ٣ - أبواب المدينة، رواية، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ١١٢ صفحة من القطع الوسط.
- ٤ - رحلة غاندي الصغير، رواية، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٩، ٢٠٨ صفحات من القطع الوسط.
- ٥ - مملكة الغرباء، رواية، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٣، ١٢٨ صفحة من القطع الوسط.
- ٦ - مجمع الأسرار، رواية، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ٢٠٨ صفحات من القطع الوسط.
- ٧ - باب الشمس، رواية، دار الآداب، ط ١، ١٩٩٨، ٥٢٨ صفحة من القطع الوسط.

المراجع

- ٨ - إبراهيم، صنع الله: نجمة أغطس، رواية، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٤.
- ٩ - الخراط، إدوار: راما والتنين، رواية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.
- ١٠ - خوري، إلياس: الذاكرة المفقودة، دراسات نقدية، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ٢٩٧ صفحة من القطع الكبير.
- ١١ - المعروف، د. زياد: الأثر الإيديولوجي في النص الروائي، مؤسسة النوري، دمشق، ط ١، ١٩٩٣، ٢٦٤ صفحة من القطع الكبير.
- ١٢ - العيد، د. يمنى: الراوي، المرقع والشكل، بحث في الرد الروائي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ١٨١ صفحة من القطع الوسط.
- ١٣ - كامبل، الأب روبرت اليسوعي: أعلام الأدب العربي المعاصر سير وسير ذاتية، مركز دراسات العالم العربي المعاصر والمعهد الألماني للدراسات الشرقية، بيروت، مجلدان، ط ١، ١٩٩٦، ١٤٢٠ صفحة من القطع الكبير.
- ١٤ - منيف، د. عبد الرحمن: مدن الملح، خمسة أجزاء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت؛ التيه، ١٩٨٤؛ الأخلدود، ١٩٨٥؛ تقاسيم الليل والنهار، ١٩٨٩؛ المنبت، ١٩٨٩؛ يادية الظلمات، ١٩٨٩.
- ١٥ - مينه، حنا: ثلاثية البحر، دار الآداب، بيروت؛ حكاية بخار، ١٩٨١؛ الدقل، ١٩٨٢؛ العرفاء العيد، ١٩٨٢.

٥ المجلّات

- ١٦ - المشرق، نصف سنوية، بيروت، ١٩٩٤، الجزءان الأول والثاني.
- ١٧ - الموقف الأدبي، شهرية، دمشق، أيلول/ تشرين الأول ١٩٨٥.
- ١٨ - النهار العربي والدولي، أسبوعية، لبنان، ٢٥-٣١/٥/١٩٨٧.

جبران خليل جبران
كُتُب ومقالات تناولته بالبحث

١٩٩٨-١٩١٢ (تابع)

الأب كميل حشيمه اليسوعي^٥

تطرّقنا في قسم أوّل من هذه الدراسة^(٥٥) إلى المنهجية التي اتّبعتها في جمع موادّ مقالنا، ثمّ شرعنا في إثبات المراجع التي تناولت جبران بالبحث، عارضيتها بحسب تسلسلها الزمنيّ، حتّى بلغنا بها غاية السنة ١٩٧٠. وتتابع في ما يلي جولتنا، مذكّرين بأننا أشرنا إلى الكتب بنجم (☆) وإلى المقالات بدائرة سوداء (●) كما أنّنا تابنا ترقيم المراجع التي ستّرد في الصفحات التالية، مرتبطة بما سبقها في القسم الأوّل.

ثبت المراجع

٩٣ هـ أبي لحود (بيار): «الضمير الخلقّي عند جبران خليل جبران»، في الرعية، بيروت، آذار ١٩٧١، ص ٤٢-٤٥؛ نيسان ١٩٧١، ص ٥٤-٥٦؛ أيار ١٩٧١، ص ٤٢-٤٥.

(٥) مدير «دار المشرق» ومجلّة المشرق.

(٥٥) أطلب المشرق ٧٢ (١٩٩٨)، ص ٥٢٩-٥٤٠.

٩٤ • طوق (أنطون مالك): النقد الاجتماعي عند جبران، رسالة الكفاءة في الفلسفة، كلية التربية، الجامعة اللبنانية، ١٩٧١.

٩٥ • عطوي (فوزي): جبران خليل جبران عبقرى من لبنان، بيروت، ١٩٧١.

Santini (F.), «Giubran Khalil Giubran», in *Levante* 18, IV (1971), ٩٦ pp. 36-44.

Sherfan (Andrew Dib), *Khalil Gibran: The Nature of Love*, New York, 1971, ٩٧.

٩٨ • الدكتور نديم نعيمه: جبران في عالمه الفكري، في لسان الحال، بيروت، ١٩٧٢/١٣/١٠، ص ٦.

Ghougassian (Joseph), «The art of Kahlil Gibran», in *Ararat*, 1972, ٩٩ vol. XIII, n° 1-2.

Hawi (K.), *Kahlil Gibran, his background, Character and World*, ١٠٠ Beirut, 1972.

١٠١ • جبران وتوفيق عزاد، في الآداب، بيروت، آذار/مارس ١٩٧٣، ص ٩٠^(١٢).

١٠٢ • حاماتي (هنري): «ذات أصيل كان جبران وماري...»، في البناء، بيروت، ١٩٧٣/٤/٦، ص ١٨-١٩؛ ١٩٧٣/٤/١٤، ص ١٨-١٩^(١٣).

١٠٣ • خوري (رثيف): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب الفكر العربي الحديث، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٣، ص ٢٦٢-٢٦٤^(١٤).

(١٢) حول مشروع توفيق عزاد إقامة تمثال لجبران في روما.

(١٣) ورد في موسوعة جبران خليل جبران، ٣٠، ١٠٥، أن حاماتي أصدر مؤلفه هذا في بيروت، العام ١٩٧١.

(١٤) صدرت الطبعة الأولى العام ١٩٤٣.

١٠٤ • علم الدين (مصطفى سليم): نبي جبران ووزادشت نيتشه، رسالة
لنيل دبلوم في اللغة العربية وآدابها من الجامعة اللبنانية، ١٩٧٣.
١٠٥ • علي أديب (رشاد): «جبران خليل جبران»، في الضاد، حلب،
١٩٧٣، عدد ١١-١٢، ص ٤١٧-٤٣٠.
١٠٦ • فتوح (عيسى): «جبران خليل جبران»، في المجلة البطركية،
دمشق، ١٩٧٣، ص ٦١٧-٦٢١.

١٠٧ • بشرى (سبيل بديع): «جبران والآرز»، في الأديب، بيروت،
أيلول/سبتمبر ١٩٧٤، ص ٢٥-٢٧.
١٠٨ • شمع (طوني): مفهوم الحرية عند جبران، رسالة لنيل شهادة
الكفاءة بالفلسفة وعلم النفس من كلية التربية في الجامعة اللبنانية،
١٩٧٤.

١٠٩ • عكاشه (ثروت): مقدمة ترجمته كتاب حديقة النبي، القاهرة،
١٩٧٤، ص ١١-٥٢.

١١٠ • عوض (ريتا): «الجنون في أدب جبران»، في الآداب، بيروت،
آب/أغسطس ١٩٧٤، ص ٣٦-٣٩.

١١١ • قازان (أنطون): «جبران في العواصف»، ضمن كتاب أدب
وأدباء، بيروت، ١٩٧٤، المجلد ١، ص ٣٧-٣٩.

١١٢ • كرم (أنطوان غطاس): «الصورة الشعرية في أدب جبران خليل
جبران»، في دراسات في الآداب والعلوم الإنسانية (كلية التربية في
الجامعة اللبنانية)، السنة الثانية، العدد ١/١٩٧٤، ص ٥-٢٧.

Gibran (Jean and Kahlil), *Kahlil Gibran: His Life and World*, New York, 1974.

Santini (F.), «Kahlil Giubran: 'Jesus the Son of Man'», in *Levante* ١١٤
21, III (1974), pp. 5-18.

١١٥ • ريشا (سميرة): مفهوم الزمن عند جبران، رسالة لنيل شهادة

الكفاءة باللغة العربية وآدابها من كلية التربية في الجامعة اللبنانية،
١٩٧٥.

١١٦ • علّوش (راضي): مفهوم الحدائق عند جبران، رسالة لنيل شهادة
الكفاءة باللغة العربية وآدابها من كلية التربية في الجامعة اللبنانية،
١٩٧٥.

Bushrui (S.), Gotch (P.), *Gibran of Lebanon*, Beirut, 1975. • ١١٧

١١٨ • الشاعوري (عيسى): «بين جبران ونعيم»، ضمن كتاب مهجريات،
ليبيا-تونس، ١٩٧٦، ص ٤١-٦٨.

١١٩ • الشاعوري (عيسى): «مع برباره يونغ في كتابها هذا الرجل من
لبنان»، ضمن كتاب مهجريات، ليبيا-تونس، ١٩٧٦، ص ٢٣-٤٠.

Moosa (Marti) - transl., *Gibran in Paris*, by Yusuf Howayyik, • ١٢٠
New York, 1976.

١٢١ • جيامي (رزق الله): «موقف جبران خليل جبران من مشاكل ما
وراء الطبيعة»، في الكلمة، حلب، ٥٢ (١٩٧٧)، ص ١٧-٢٥
و١٥٣-١٦٠.

١٢٢ • سلب (جورج): تطوّر فكر جبران عند أبرز مؤلفاته، رسالة لنيل
شهادة الكفاءة باللغة العربية وآدابها من كلية التربية في الجامعة
اللبنانية، ١٩٧٧.

Boullata (Issa, J.), *Gibran in the diaries of Josephine Preston* • ١٢٣
Peabody», in *Al-'Arabiyya* 10, I-II (1977), pp. 33-41.

Llama azul: cartas ineditas a May Ziyadeh; traduc. de Ruiz Bravo • ١٢٤
(Carmen), Madrid, 1978
(ترجمة كتاب سلمى حوّار الكزبري
وسهيل بشروني إلى العربية).

- ١٢٥ • زنگا (طنسي): بين نعيمه وجبران، بيروت، ١٩٧٩.
- ١٢٦ • المصري (علي): قيس من شهاب جبران، بيروت، ١٩٧٩.
- ١٢٧ • منصور (يعقوب أفرام): «ففسايا عربية في رسائل جبران»، في البيان، الكويت، أغسطس/آب ١٩٧٩، ص ١٧-٢٥.
- ١٢٨ • Chahine (A.) *L'amour et la nature dans l'œuvre de Khalil Gibran* Beyrouth, 1979.

- ١٢٩ • جبران (سيام): المرأة والحب في نتاج جبران، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربية وآدابها من كلية التربية في الجامعة اللبنانية، ١٩٨٠.
- ١٣٠ • ميري (غريغوريوس): جبران خليل جبران المصلح والفيلسوف، بيروت، ١٩٨٠؛ طبعة ثانية، ١٩٨٦.
- ١٣١ • أبو جوده (نعموم): «الإيلطوييا في فكر جبران»، في الفصول اللبنانية، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٩٤-٩٦.
- ١٣٢ • أبو جوده (نعموم): المجتمع المثالي في فكر جبران ونعيمه، بيروت، ١٩٨١.
- ١٣٣ • أبو مراد (مفيد): «جبران العربي»، في المجلة التربوية، بيروت، العدد ٢-١٩٨١ (عدد خاص بجبران)، ص ٥٢-٥٣^(١٥).
- ١٣٤ • أبي عقل (يوسف): «لقاء مع الفنان حلليم الحاج»^(١٦)، في المجلة التربوية، بيروت، العدد ٢-١٩٨١ (عدد خاص بجبران)، ص ٢٨-٣١.
- ١٣٥ • بدوي (سليم جورج): «لبنانية جبران»، في الفصول اللبنانية، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٧٢-٨٤.

(١٥) ذكر يوسف عبد الأحد هذا العدد الخاص بدون ذكره مقالاته واحدة واحدة، وهي تناهز الخمس عشرة عن جبران، في كتابها مفضلة لمزيد من الفائدة.

(١٦) حول جبران.

١٣٦ • البستاني (فزاد أفرام): «مع جبران، ١٩١٩-١٩٨٢»، في الفصول اللبانية، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ١٤-٣٩.

١٣٧ • بولس (متري سليم): «جبران ومي بين الخيال والواقع»، في المجلة التربوية، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاص بجبران)، ص ١٨-٢٧؛ أعيد طبعها ضمن كتاب أدب الأعماق والأبعاد، جرنه (لبنان)، ١٩٨٧، ص ١١-٤٢.

١٣٨ • حدّاد (جورج): «جبران خليل جبران ولّمحات من الفولكلور اللباني»، في المجلة التربوية، بيروت، العدد ٢-١٩٨١-، ص ٤٩-٥١.

١٣٩ • حمادي (عبد الرحمن): «جبران، وشمس الدين ومهرجان الشعر العالمي»، في المعرفة، دمشق، العدد ٢٣٧ (تشرين الثاني ١٩٨١)، ص ١٩٠-١٩٥.

١٤٠ • حنين (رياض): الوجه الآخر لجبران، بيروت، ١٩٨١؛ طبعة ثانية: بيروت، ١٩٨٣.

١٤١ • خليل (خليل أحمد): المعرفة الاجتماعية في أدب جبران، بيروت، ١٩٨١.

١٤٢ • خويري (أنطوان): «جبران النابغة اللباني»، في الفصول اللبانية، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٨٦-٨٩.

١٤٣ • زغب (هتري): «جبران العاشق»، في الفصول اللبانية، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٦٨-٧٠.

١٤٤ • سليمان (أنطوان نهاد): «جبران خليل جبران مؤمن عاشق وغائب حاضر»، في الجندلي اللباني، آذار ١٩٨١، ص ٣٥-٣٧.

١٤٥ • شلق (علي): «المرأة في أدب جبران وفي رسومه»، في المجلة التربوية، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاص بجبران)، ص ١٦-١٧.

١٤٦ • طوق (جرجس حبيب): جبران الأديب المعلم في كتاب «النبي»، رسالة شهادة الكفاءة المجازة في كلية التربية بالجامعة اللبنانية،

- بيروت، ١٩٨١.
- ١٤٧ هـ عبد الأحد (يوسف): جبران في آثار الدارسين، دمشق، ١٩٨١.
- ١٤٨ هـ عتاف (ماسين): «مسيحي يقرأ جبران»، في المنارة، ٢٢ (١٩٨١)، ٥٨١-٥٦٢.
- ١٤٩ هـ شقوتي (راجي): خمسينة جبران في البرازيل، في الفصول اللبنانية، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ١٣٤-١٤٥.
- ١٥٠ هـ عتل (سعيد): «عقلنا الذي هو العالم»، في المجلة التربوية، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاص بجبران)، ص ١٢.
- ١٥١ هـ عتل (فاضل سعيد): «وطن جبران والحرب، ورسالة الفكر»، في الفصول اللبنانية، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٦٢-٦٦.
- ١٥٢ هـ علم الدين (مصطفى سليم): نبي جبران وزارادشت نيشه، بيروت، ١٩٨١.
- ١٥٣ هـ غانم (جورج): «النور العجيب»، في المجلة التربوية، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاص بجبران)، ص ١٣.
- ١٥٤ هـ فاخوري (رياض): النفس الطاهرة بين جبران والحويتك، بيروت، ١٩٨١.
- ١٥٥ هـ كيروز (وهيب): «جبران»، في الأنوار، ١٣ إلى ١٧ نيسان ١٩٨١.
- ١٥٦ هـ كيروز (وهيب): «كلمة في نتاج جبران»، في المجلة التربوية، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاص بجبران)، ص ١٤-١٥.
- ١٥٧ هـ المر (جورج): «جبران حضور وعبرة»، في المجلة التربوية، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاص بجبران)، ص ٢-٣.
- ١٥٨ هـ مصروعة (جورج): «سيرة جبران»، في الفصول اللبنانية، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٤٨-٥٧.
- ١٥٩ هـ مطر (الخوري بولس): «جبران والمسيح» (لمناسبة مرور خمسين سنة على وفاة جبران)، في الرعية، نيسان/أبريل ١٩٨١، ص ٣٠-٣١.
- ١٦٠ هـ معروف (فوزي): «نظرات في نبي جبران»، في المعركة، دمشق،

- العدد ٢٣٣ (نموز ١٩٨١)، ص ١٧٦-١٨٢.
- ١٦١ • معوض (الأب ميخائيل): «مهرجان جبران خليل جبران في دير مار إلياس (أنطلياس)»، في الفصول اللبنانية، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ١٢٢-١٣١.
- ١٦٢ • «من أجمل ما قيل في جبران» (مقتطفات)، في الفصول اللبنانية، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٩٨-١٢٠.
- ١٦٣ • منصفان (= المنسيور منصور إسطفان): «جبران خليل جبران. ذكرى الخمسين لوفاته في العاشر من نيسان ١٩٣١»، في الرعية، نيسان/أبريل ١٩٨١، ص ٣٢-٣٣.
- ١٦٤ • نصر (صالحه): «جبران ومي والحب المستحيل»، في الثقافة، دمشق، تشرين الأول ١٩٨١، ص ١٩-٢٣.
- ١٦٥ • نعيمه (ميخائيل): «جبران في ذروته»، في المجلة التربوية، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاص بجبران)، ص ٨-١٠.
- ١٦٦ • نكد (سليم): «جبران من منظار اللغة والأملوب»، في المجلة التربوية، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاص بجبران)، ص ٣٣-٤٥.
- ١٦٧ • نكد (سليم): «وجه جبران وجه لبنان»، في المجلة التربوية، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاص بجبران)، ص ٤-٥.
- ١٦٨ • يحيى (شفيق): «جبران ومستقبل اللغة العربية»، في المجلة التربوية، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاص بجبران)، ص ٥٤-٥٥.
- ١٦٩ Amer (Sami Souleiman), *Le problème de la métempsychose dans l'œuvre de Gibran, dans le Revenant de Takieddine et la tradition druze*, Mémoire de CAPES soutenu à la Faculté de Pédagogie de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1981.
- ١٧٠ Bushrui (Suheil B.), Mutlak (Albert), *In Memory of Gibran. The first colloquium on Gibran studies*, collected, edited and introduced

by S. Bushrui and A. Mutlak, Beirut, 1981.

١٧١ Gédéon (Norma): «Le thème du silence chez Nietzsche et chez Gibran», *المجلة التربوية*، بيروت، العدد ٢-١٩٨١ - (عدد خاص بجبران)، ص ٩٥-٦٣.

١٧٢ Hammad (Oumaya Fouad), *La femme dans les œuvres de Blake, de Nietzsche et de Gibran*, Mémoire de CAPES soutenu à la Faculté de Pédagogie de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1981.

١٧٣ El-Khatib (Fadia Houssein), *Les symboles dans le «Prophète» de Gibran et dans «Ainsi parlait Zoroastre»*, Mémoire de CAPES soutenu à la Faculté de Pédagogie de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1981.

١٧٤ Kheireddine (Hani): «Gibran's Works in Perspective», *المجلة التربوية*، بيروت، العدد ٢-١٩٨١ - (عدد خاص بجبران)، ص ٥٦-٥٨.

١٧٥ بشروني (سبيل): «أضواء على أدب جبران»، في *الفصول اللبنانية*، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٥٠-١٥٢.

١٧٦ ثابت (سمير): «أضواء على فن جبران»، في *الفصول اللبنانية*، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٥٢-١٥٤.

١٧٧ الخوري طوق (جوزيف): «جبران دعا إلى المحبة بحرارة واعتبر العمل حركة مقدسة في الحياة»، في *الفصول اللبنانية*، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٦٨ (عن صحيفة العمل البيروتية).

١٧٨ سابا يارد (نازك): «الثالث»، لجبران خليل جبران - دراسة وتحليل، بيروت، ١٩٨٢.

١٧٩ سابا يارد (نازك): «رمل وزيد»، لجبران خليل جبران - دراسة وتحليل، بيروت، ١٩٨٢.

١٨٠ سابا يارد (نازك): «المواصف»، لجبران خليل جبران - دراسة

وتحليل، بيروت، ١٩٨٢.

١٨١ • شهادة (وليم): «أضواء على حياة جبران»، في الفصول اللبانية، المجلد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٤٨-١٥٠.

١٨٢ • المويط (هنري): «دراسة نصّ: يا صديقي من كتاب المعجون لجبران خليل جبران»، في حوليات فرع الآداب العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القديس يوسف، بيروت، المجلد ٢ (١٩٨٢-١٩٨٣)، ص ٨٩-١١٠.

١٨٣ • فارس (مروان): «كلام آلهة الأرض لجبران خليل جبران»، في الفكر العربي، بيروت - طرابلس الغرب، آذار (مارس) ١٩٨٢، ص ٢٣٦-٢٤٨.

١٨٤ • الفرح (إدمون محسن): الصورة في أدب جبران خليل جبران من خلال الكتابات العربية، أطروحة دكتوراه اختصاص في اللغة العربية وآدابها من جامعة القديس يوسف، بيروت، ١٩٨٢.

١٨٥ • كتّاني (سليمان): جبران في مداره الواسع، بيروت، ١٩٨٢.

١٨٦ • محمّد (صلاح الدين) ويازجي (عادل): «جبران الرسّام لم يكن ابن عصره»، في الفصول اللبانية، المجلد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٧٠-١٧١ (منقول عن النهار العربي والدولي).

١٨٧ • المعلوف (رشدي): «جبران خليل جبران»، في الفصول اللبانية، المجلد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٤٥-١٤٧.

١٨٨ • موسى (متيف): «التراث والأصالة وجبران»، في المعرفة، دمشق، المجلد ٢٤٥ (تموز ١٩٨٢)، ص ٧-٣٧.

١٨٩ • نعيمه (ميخائيل): «فجر الأمل بعد ليل اليأس» (تأملات في الأجنحة المنكسرة)، نُشرَت في مجلّة الفنون النيويوركية، ولم يشبها نعيمه في أيّ من كتيبه المنشورة، وأعاد نشرها في الفصول اللبانية، المجلد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٤٠-١٤٤.

١٩٠ • El-Yammouni (Joseph M.), *Gibran Khalil Gibran: L'homme et sa pensée philosophique; Vision de l'homme et de la divinité*, Lausanne,

- ١٩١ هـ البستاني (فؤاد أفرام): «شهرة جبران في الأدب العربي»، في
الفصول اللبنانية، العدد ١٠ (١٩٨٣)، ص ٨٦-٨٨.
- ١٩٢ هـ البستاني (فؤاد أفرام): مع جبران خليل جبران (١٩١٩-١٩٨٢)،
بيروت، ١٩٨٣.
- ١٩٣ هـ جبران ولمحات من الفلكلور اللبناني، المنتدى الثقافي الأدبي،
بيروت، ١٩٨٣.
- ١٩٤ هـ الحاج (جورج نقولا): «جبران خليل جبران ووليم بلايك: شاعر
الرؤيا»، في دراسات في الآداب والعلوم الإنسانية (كلية التربية في
الجامعة اللبنانية)، السنة العاشرة، العدد ١١/١٩٨٣، ص ١٩-٤٢.
- ١٩٥ هـ الحايك (الأب ميشال): «جبران في مواجهة المسيح»، في
الفصول اللبنانية، العدد ١٠ (١٩٨٣)، ص ٨٨-٩١.
- ١٩٦ هـ الحلال (موسى يوسف): «الجوانب الروحية في أدب جبران
ومردودها التربوي»، رسالة لنيل شهادة الكفاءة في اللغة العربية وآدابها
من كلية التربية في الجامعة اللبنانية، ١٩٨٣.
- ١٩٧ هـ خالد (غسان): «جبران الفيلسوف: شخصية البقري في منافذ
خلاصها، النقد الاجتماعي والبنية الفردية، جدلية الإنسان
والألوهة، بيروت، ١٩٨٣.
- ١٩٨ هـ خليفة (عصام): «وثائق جديدة حول جبران البستاني»، في
دراسات في الآداب والعلوم الإنسانية (كلية التربية في الجامعة
لبنانية)، السنة العاشرة، العدد ١١/١٩٨٣، ص ٤٣-٥٥^(١٧).
- ١٩٩ هـ سكيك (عدنان يوسف): اللغة الجبرانية. مائة عام على ميلاد
جبران، بيروت، (١٩٨٣).
- ٢٠٠ هـ سلامة موسى (رؤوف) - إعداد، مع «لجنة الرواد والمشاهير» -

(١٧) أعيد نشره في كتاب: شخصيات بارزة في تاريخ لبنان المعاصر، بيروت، ١٩٩٧،
ص ٤٢-٥١.

- جيران، حياته وآثاره، القاهرة، ١٩٨٣.
- ٢٠١ • عبد السائر (حبيب): «جيران في مدرسة الحكمة»، في الفصول اللبانية، العدد ١٠ (١٩٨٣)، ص ٨٤-٨٥.
- ٢٠٢ • العظيمة (نذير): «جيران والقصيدة المثورة»، ضمن مقال «حركة الشعر الحديث، المصطلح والنشأة»، في المعرفة، دمشق، العدد ٢٥٣ (آذار ١٩٨٣)، ص ٥٩-٦٢.
- ٢٠٣ • الكك (فكتور): «جيران بين الواقعية والرومنسية، بيروت، ١٩٨٣.
- ٢٠٤ • محفوظ (عصام): «جيران، صورة شخصية، طبعة ٢، بيروت، ١٩٨٣.
- ٢٠٥ • المشعلاني (فؤاد توفيق): «جيران خليل جيران»، ضمن كتاب شيء من كل شيء، جونه، ١٩٨٣، ص ٣٣٤-٣٤٠.
- ٢٠٦ • ملكي (هنري): «جيران والصحافة المهجريّة»، في دراسات في الآداب والعلوم الإنسانية (كلية التربية في الجامعة اللبنانية)، السنة العاشرة، العدد ١١/١٩٨٣، ص ٥-١٧.
- ٢٠٧ • موسى (منيف): «التراث والأصالة وجيران»، في دراسات عربية، بيروت، شباط/فبراير ١٩٨٣، ص ١٠٣-١٢٤.
- ٢٠٨ • ورنر (فرنسيس): «جيران في الأدب الإنكليزي»، في الفصول اللبنانية، العدد ١٠ (١٩٨٣)، ص ٨٥-٨٦.
- ٢٠٩ • Kayrouz (Wahib), *Dialectique unificatrice dans la pensée de Gibran. Condensé philosophique*, Bcharré (Liban), 1983.
- ٢١٠ • Das Khalil-Gibran-Lesebuch. Ausgewählte Texte und Aufsätze zum Werk. Biographie, Bibliographie, Fotos, Olten und Freiburg i. Br., 1983.
- ٢١١ • El-Kik (Victor), «Gibran pionnier de l'unité nationale et de l'humanité nouvelle», dans *Panorama de l'actualité*, Hāliyāt, Beyrouth, 30 (Printemps 1983), pp. 13-24 et 60-61.
- ٢١٢ • Samra (Mahmoud), «An assesment of Gibran», in *Arabian and*

٢١٣ هـ خالد (غسان): جبران الفيلسوف. في المنحى الفلسفي الأدبي
لأدب جبران، بيروت، ١٩٨٤.

٢١٤ هـ الخوري (الخوري يوسف): «جبران في مواكبه»، في: الرعية،
بيروت، نيسان/أبريل ١٩٨٤، ص ٣٣-٣٤.

٢١٥ هـ عون (مخايل): «جبران في الميزان»، ضمن كتاب الرواد في
الحقيقة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٤، ص ٤٧-٧٢.

٢١٦ هـ غرش (قيس): جبران وتأثيراته الهندوسية، رسالة ماجستير،
الجامعة اللبنانية، ١٩٨٤.

٢١٧ هـ أبي فاضل (ربيعة): «جبران خليل حاوي مغامر كتيب يرسم
البكارات»، ضمن كتاب من تراثنا الفكري، بيروت، ١٩٨٥، ص
١٢٤-١٢٨.

٢١٨ هـ أبي فاضل (ربيعة): «جبران والصحافة: ما وظائفها؟» ضمن كتاب
من تراثنا الفكري، بيروت، ١٩٨٥، ص ١١٩-١٢١.

٢١٩ هـ أبي فاضل (ربيعة): «جميل جبر أتاح مرجعاً جبرائياً» ضمن كتاب
من تراثنا الفكري، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٥٢-١٥٤.

٢٢٠ هـ أبي فاضل (ربيعة): «جنون جبران مطلات إيجابية على الحياة»،
ضمن كتاب من تراثنا الفكري، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٣٨-١٤٢.

٢٢١ هـ أبي فاضل (ربيعة): «ذاتي الترايية وأن تكون إلهية، حاولتيا مع
جبران ووهيب كيروز»، ضمن كتاب من تراثنا الفكري، بيروت،
١٩٨٥، ص ١٤٦-١٥٢.

٢٢٢ هـ أبي فاضل (ربيعة): «في النبي يسوع ابن الإنسان وعي جبراني
روحي والمشي في الشمس»، ضمن كتاب من تراثنا الفكري،
بيروت، ١٩٨٥، ص ١٠٤-١١٠.

- ٢٢٣ هـ أبي فاضل (ربيعة): «لقاء خليل حاوي بجبران»، ضمن كتاب من تراثنا الفكري، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٣٣-١٣٧.
- ٢٢٤ هـ أبي فاضل (ربيعة): «مذهب جبران من دراسة حاوي»، ضمن كتاب من تراثنا الفكري، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٢٨-١٣٢.
- ٢٢٥ هـ أبي فاضل (ربيعة): «المسيح في أدب جبران»، ضمن كتاب من تراثنا الفكري، بيروت، ١٩٨٥، ص ٧٣-٨٩.
- ٢٢٦ هـ أبي فاضل (ربيعة): «الميلاد الجبراني»، ضمن كتاب من تراثنا الفكري، بيروت، ١٩٨٥، ص ٩٠-٩٨.
- ٢٢٧ هـ باروت (محمد جمال): «الحداثة الأولى. مشكلة قصيدة النثر من جبران إلى حركة مجلة شعر»، في المعرفة، دمشق، العدد ٢٨٣-٢٨٤ (أيلول - تشرين الأول ١٩٨٥)، ص ١٢٠-١٧٧.
- ٢٢٨ هـ بولس (متري سليم): «جبران. الوجه الآخر»، ضمن كتاب في أدب النهضة الثانية، جونية، ١٩٨٥، ص ٢٣-٤٣.
- ٢٢٩ هـ بولس (متري سليم): «روافد الأدب الجبراني»، ضمن كتاب في أدب النهضة الثانية، جونية، ١٩٨٥، ص ١١-٣١.
- ٢٣٠ هـ بولس (متري سليم): «العلاقات والمستويات في مواكب جبران»، ضمن كتاب أبحاث في الألسنة العربية، جونية، ١٩٨٥، ص ٧٣-١١٦.
- ٢٣١ هـ ثلاث رسائل لجبران ومي والريحاني غير منشورة في مجموعات رسائلهم، في الدفاتر اللبنانية، آب ١٩٨٥، ص ٤ (١٨).
- ٢٣٢ هـ حنين (رياض): «عمر فروخ ونبي جبران»، في الدفاتر اللبنانية، تشرين الأول ١٩٨٥، ص ١ و ٣.
- ٢٣٣ هـ سليمان (فؤاد): «النسر جبران توارى عن المربيات»، ضمن كتاب ربيعة أبي فاضل: من تراثنا الفكري، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٤٣-١٤٥.

(١٨) بعث جبران برسالة المذكورة هنا إلى هيلانة جرجس غسطين، في ٢٥/٦/١٩٢٤.

٢٣٤ • عبّود (حنّا): النول والمخمل. دراسة في الظاهرة الجبرانيّة، دمشق، ١٩٨٥.

٢٣٥ • الناعوري (عيسى): «حكمة الحياة بين جبران خليل جبران وفريدريك نيتشه»، في حمص، عدد خاصّ لمناسبة يربيل الجريدة - الماسّي (١٩٨٥-١٩٨٥)، حمص، ١٩٨٥، ص ٦٠-٦٣.

٢٣٦ • Grassi (V.), «Il tema della morte nelle opere di Gibrān Khalīl Gibrān», in *Oriente Moderno*, N.S. 4/65 (1985) pp. 1-38.

٢٣٧ • Naimy (Nadeem), *Kahlil Gibran. The Prophecy Maker*, in *The Lebanese Prophets of New York*, Beirut, 1985, pp.35-56, 93-96.

٢٣٨ • الحايك (ميشال): «جبران في مواجهة المسيح»، في اللقاء، بيروت وباريس، عدد خريف ١٩٨٦، ص ٦٢-٧١.

٢٣٩ • شاهين (أنيس): «جبران واكتشاف نيتشه»، في الممرّة، ٧٢ (١٩٨٦)، ص ٤٣٥-٤٤٤ (المقال معرّب بقلم الأب جورج بالبيكي).

٢٤٠ • Chahine (Anis), «Amitié et solitude chez Nietzsche et Gibrān», dans *Dirāsāt* (Lettres et sciences humaines), Faculté de Pédagogie de l'Université libanaise, n° 21 (1986), pp. 15-30.

٢٤١ • Chalfoun (Khalil), *La figure de Jésus-Christ dans la vie et l'œuvre de Gibrān Khalil Gibran*, Thèse de doctorat, Paris, 1986.

٢٤٢ • Salem (J.), «Gibrān ou l'ordre lyrique: jalons pour une lecture du Prophète», dans *Cahiers de l'Orient*, 1 (1986), pp. 189-202.

٢٤٣ • حطيط (كاظم): «جبران خليل جبران (١٨٨٣-١٩٣٠)»، ضمن كتاب أعلام ورواد في الأدب العربي، بيروت، ١٩٨٧، ص ٤٣٧-٤٧٩.

٢٤٤ • رعد (أنطوان): جبران خليل جبران مديّة لبنان إلى العالم،

بيروت، ١٩٨٧.

٢٤٥ هـ فزوان (عدنان): «مواكب جبران خليل جبران على مشرحة النقد والتحليل...»، في العمل، ١٩٨٧/٨/٢٣، ص ٨: ٨/٢٥/١٩٨٧، ص ٨ و ١١.

٢٤٦ هـ Chahine (Anis), «Le surhomme et le moi-géant chez Nietzsche et Gibran», dans *Extasis*, Beyrouth, N° 16, 1987, pp. 5-11.

٢٤٧ هـ *Gibran Khalil Gibran: homenaje del Instituto Chileno-Arabe de Cultura de Valparaiso y Viña del Mar en su XVIII aniversario al insigne escritor y poeta árabe-libanés; inauguración monumento a «Gibran Khalil Gibran»*, Viña del Mar: Instituto Chileno-Arabe de Cultura, 1987.

٢٤٨ هـ أبي فاضل (ربيعة): «شارل مالك وسعيد عقل عن جبران»، ضمن كتاب *جولة في بلاغة العرب وأديبهم*، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٦٠-١٦٦^(١٩).

٢٤٩ هـ ساهبا يارد (نازك): *جبران خليل جبران. النبي. دراسة وتحليل*، بيروت، ١٩٨٨.

٢٥٠ هـ سروع (بولس عبدالله): «الإغراب والتحدّي في أدب جبران خليل جبران ومن عاصره من أدباء الفرنجة»، في *المسرة*، ٧٤ (١٩٨٨)، ص ٣٤١-٣٥٤.

٢٥١ هـ مبارك (زكي): «الأجنحة المتكسرة». ضمن كتاب *زكي مبارك ناقدًا*، طبعة ٢، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٨٩-١٩٦.

٢٥٢ هـ Naimy (M.), *Kahlil Gibran: a Biography*, London, 1988 (First ed.: ١٩٦٤).

Kahlil Gibran: His Life and his Work, Beirut, 1964).

(١٩) ظهر هذا النسخ في جريدة النهار البيروتية في ١١/١/١٩٨١.

٢٥٣ • بولس (مصري سليم): «التطور وأثره في أدب جبران خليل جبران»، في مجلة الدفاع الوطني اللبناني، العدد الأول، السنة الأولى، تشرين الثاني ١٩٨٩، ص ١٧٣-١٨٣؛ أعيد طبعها ضمن كتاب التكوين الأدبي، جونه (لبنان)، ١٩٩١، ص ٢٥-٤٠.

٢٥٤ • «جبران خليل جبران نشر أول مقالاته في جريدة «المنار» الأرثوذكسية عام ١٩٠٥»، في حمص، ١٩٨٩/١٢/١، ص ٣ و ٦.

٢٥٥ • خير بك (مها جميل): الحداثة في أدب جبران. أطروحة ماجستير، كلية الآداب، جامعة القديس يوسف، بيروت، ١٩٨٩.
٢٥٦ • عبود (وليد): «جبران أيضًا. فعل التوق وفعل الجنون» المسيرة، بيروت، ١٩٨٩/٢/١٣، ص ٥٤-٥٥.

٢٥٧ • عقيقي (زياد): المسيح بين نيته وجبران، بيروت، ١٩٨٩.

٢٥٨ • Pirone (B.), Un profeta per gli uomini: «Khalil Gibran tra sentimento e pensiero», in *Studi arabo-islamici*, Mazara del Vallo: Liceo Ginnasio «Gian Giacomo Adria», 1989 (Quaderni del Corso «Al-Imām al-Māzarī», 20), pp. 111-122.

٢٥٩ • بشير (نضير): «مواكب جبران خليل جبران»، في حمص، ١٩٩٠/٣/٣٠، ص ١ و ٨؛ ١٩٩٠/٤/٦، ص ١ و ٨.

٢٦٠ • بولس (مصري سليم): «تاريخ ولادة جبران»، في حوليات فرع الآداب العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القديس يوسف، بيروت، المجلد ٥ (١٩٩٠)، ص ١١٩-١٣٣.

٢٦١ • زغيّب (هنري): «جبران في ذاكرة آخر معاصريه»، في الناقد، لندن، ٢٥ (تموز/يوليو ١٩٩٠)، ص ٥٢-٥٥.

٢٦٢ • فارس (مروان): «الكلام الجبراني»، ضمن كتاب علم الإبداع عند جبران خليل جبران وناديا تويني و خليل حاوي وصلاح ستييه، بيروت، ١٩٩٠، ص ٣١-٤٥؛ «الزمن الجبراني»، ضمن الكتاب نفسه، ص ٤٩-٦٤.

٢٦٣ هـ يوسف (سليم رشيد): مفهوم التربية غير النظامية عند جبران خليل جبران في كتابي «النبي» و«رمل وزبد»، رسالة لنيل شهادة الكفاءة المجازة من كلية التربية في الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٩٠.

Ghaith (Alifa), *La Pensée religieuse chez Ḡibrān Ḥalīl Ḡibrān et Mīḥā'il Nu'aymu*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Peeters, Leuven, 1990.

٢٦٥ هـ بولس (متري سليم): «أصل عائلة جبران خليل جبران»، في حوليات فرع الآداب العربية (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القديس يوسف، بيروت)، المجلد السادس - أ - ١٩٩١-١٩٩٢، ص ٥٩-٥٥.

٢٦٦ هـ خازم (لؤي فؤاد): «فلسفة الموت عند جبران خليل جبران»، في الثقافة، دمشق، أيار ١٩٩١، ص ٦١-٦٢.

٢٦٧ هـ عبد السلام (ماجد): «حقيقة الشذوذ الجنسي عند جبران»، في الناقد، لندن، ٣٧ (تموز/يوليو ١٩٩١)، ص ٣٦-٣٩.

٢٦٨ هـ المنح (جلال): «جبران بين المصلوب والمجنون، سورية، تونس، ١٩٩١».

٢٦٩ هـ اليازجي (حليم): «التمرد وأبعاده الإنسانية في أدب جبران»، في الغربال، باريس، آب/أغسطس ١٩٩١.

Shehadi (William): *Kahlil Gibran a Prophet in the Making*, Beirut, ٢٧٠ 1991.

٢٧١ هـ خوري (منح): «جبران في عالمه الفكري والأدبي»، في المجال، كانون الثاني ١٩٩٢، ص ٨-١١.

٢٧٢ هـ دكروب (محمد): «جبران الشعب والحرية والتقدم. مواد من أجل قراءة جديدة، علمية، في فكر جبران ومواقفه السياسية ونشاطه العملي»، ضمن كتاب خمسة رواد يحاورون العصر. قراءات في

- أعمالهم ومسيرتهم، دمشق، ١٩٩٢، ص ٥١-١١٠.
- ٢٧٣ هـ الشمالي (سامر أنور): «عناوين جبرائيلة»، في الأسبوع الأدبي، ١٩٩٢/٩/١٠، ص ٥.
- ٢٧٤ هـ عبد الأحد (يوسف): «جبران في الذكرى الثّين لوفاة»، في الثقافة، دمشق، آذار ١٩٩٢، ص ٢٨-٣٥.
- ٢٧٥ هـ عبد الأحد (يوسف): «محطات في حياة جبران بمناسبة الذكرى الثّين لوفاة»، في حمص، ١٩٩٢/٦/١٩، ص ٣ و ٦؛ ٢٦/٦/١٩٩٢، ص ٣ و ٦؛ ١٩٩٢/٧/٣، ص ٣ و ٦؛ ١٩٩٢/٧/١٠، ص ٣ و ٧.
- ٢٧٦ هـ عزيزي (وفيق): «نساء في حياة جبران وأثرهن في أدبه»، بيروت، ١٩٩٢.
- ٢٧٧ هـ فتوح (عيسى): «على هامش كتاب الشملة الزرقاء أو (رسائل جبران إلى ميّ زيادة)»، في حمص، ١٩٩٢/١٢/٤، ص ٣ و ٦-٧.
- ٢٧٨ هـ كعدي (كعدي فرهود): «جبران في الميزان، بيروت، ١٩٩٢.
- ٢٧٩ هـ الناعوري (عيسى): «من المطولات الشعرية في الأدب المهجري: المواكب»، في حمص، ١٩٩٢/١١/٦، ص ١ و ٨؛ ١٩٩٢/١١/١٣، ص ١ و ٨.
- ٢٨٠ هـ نعمة (إسكندر): «جبران رائد من رواد البرومانية في الأدب العربي الحديث»، في حمص، ١٩٩٢/٦/٥، ص ١ و ٨.
- ٢٨١ هـ Dziekan (M.M.), Khalil Jibrān, «Prorok», in *Przegląd Orientalistyczny*, Swidnica, 1992 (1993), p. 123.
- ٢٨٢ هـ جرجومس (بزنسو): «جبران ليس نبياً، إنما...»، في حمص، ١٩٩٣/٦/١١، ص ١ و ٨؛ ١٩٩٣/٦/١٨، ص ١، ٥، ٨.
- ٢٨٣ هـ حسن (محمد عبد الفتّي): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب أشعار وشعراء من المهجر، كتاب الهلال، العدد ٢٦٦، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٥٩-٦١.

- ٢٨٤ • الحيدري (بلند): «جبران... والمرأة»، في حمص ٢٦/٢/١٩٩٣، ص ٣ و٦.
- ٢٨٥ • زغيب (هنري): «جبران سكه لبنان ومن هناك تولده»، في النهار، ١٩٩٣/٢/٥، ص ٧.
- ٢٨٦ • زغيب (هنري): «العريف عندما وصل إلى جبران وصفه بأنه لبناني»، في النهار، ١٩٩٣/٧/٢٨، ص ١٤.
- ٢٨٧ • سبّا (إلياس): «الإيمان في كلام جبران»، في ملحق النهار، ١٩٩٣/١٢، ص ٩.
- ٢٨٨ • العريضي (وديع ملحم): «جبران في ذكرى رحيله الستين»، في الأسبوع الأدبي، دمشق، ١٩٩٣/٤/٢٩، ص ٤.
- ٢٨٩ • المشاوي (محمد زكي): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب: «أعلام معاصرون من الشرق والغرب في الفكر والأدب، دبي، ١٩٩٣، ص ٦٩-٧٣.
- ٢٩٠ • كبا (إميل): «جبران أو تعب القراة»، بيروت، ١٩٩٣.
- ٢٩١ • Kharat (Souad), *Gibran le prophète, Nietzsche le visionnaire*. Du «Prophète» et d'«Ainsi parlait Zarathoustra», Montréal, 1993.
- ٢٩٢ • Pantuček (S.), «Analysis of the parables of Gibran Khalil Gibran», in *Quaderni di Studi Arabi*, 11/1993 (1994), pp. 139-147.
- ٢٩٣ • زغيب (هنري): «أنا مليل شعب بني دمشق وبيلاوس وصور وصيدا»، في النهار، ١٩٩٤/٤/١٣، ص ٩.
- ٢٩٤ • زغيب (هنري): «الذكرى الجبرانية الثالثة والستون. النبي ما زال نبيًا ووحيا، وفي أمريكا امرأة وكثيرون ينحنون»، في النهار، ١٩٩٤/٤، ص ٩.
- ٢٩٥ • طعمه (أنطون): «أيتها الأرض. مقارنة رموزة للكتابة الجبرانية (نحو مقارنة جديدة للنص الأدبي في الكتاب المدرسي)»، في الأبحاث التربوية، بيروت، ١٩٩٤/١٩، ص ١٠١-١٣٥؛ ٢٠/

١٩٩٧، ص ١٥١-١٧٩.

٢٩٦ • كيروز (وهيب): جبران في متحفه، الزوق (لبنان)، ١٩٩٤^(٢٠).

٢٩٧ • الموسى (خليل): «جبران... من جديد»، في حمص، ١٨/٢/

١٩٩٤، ص ١ و٨.

Dahdah (J.-P.), *Gibran. Une biographie*, Paris, 1994. • ٢٩٨

Martinez-Lillo (R.I.), *Cuatro autores de la «Liga Literaria»*: • ٢٩٩

Yuhran Julil Yuhran, Mija'il Nu'ayma, Iliya Abu-Madi, Nasib 'Arida,

Cantarabia y Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y

Estudios Orientales U.A.M., Proyecto Mahyar/Al-Andalus, 1994.

٣٠٠ • خازم (لؤي): «فلسفة الموت عند جبران خليل جبران»، في

حمص، ١٩٩٥/٤/٧، ص ٣ و٦.

٣٠١ • خوري (كارول): يسوع جبران، جيل (لبنان)، ١٩٩٥.

٣٠٢ • شرارة (ريتا): «قبل مئة عام سافر جبران إلى العالم الجديد...

ومن هناك ركب قطار الخلود»، في نهار الشباب، بيروت، ١١/٧/

١٩٩٥، ص ١٤.

٣٠٣ • «في جوف الجبل يستريح جبران وآثاره ولوحاته»، في الرصد،

بيروت، العدد ٥٥ (كانون الأول ١٩٩٥ - كانون الثاني ١٩٩٦)، ص

١٨٧-١٩٢.

٣٠٤ • قزما (قزما): «فتجان شاي على مائدة جبران»، في الثقافة،

دمشق، أيلول/سبتمبر ١٩٩٥، ص ٥٦-٦٤.

٣٠٥ • ٣٠٦ • كبا (إميل): دراسات في الإرث الجبراني:

١ - الآباء والأبناء في الأدب الجبراني، بيروت، ١٩٩٥.

٢ - النساء في الأدب الجبراني، بيروت، ١٩٩٥.

(٢٠) نُقِلَ إلى الفرنسية: *Wahib Kayrouz, Gibran dans son musée*, traduit par Mgr Abdo

Khalife, S.J., *Zouk Mikael* (Liban), 1996. ونُقِلَ أيضًا إلى الإنكليزية، ١٩٩٨.

٣٠٧ • «جبران خليل جبران وأعماله»، في الضاد، حلب، أيلول ١٩٩٦،
ص ١١-١٢.

٣٠٨ • حبيب (بطرس): «جدلية الحب والموت في مؤلفات جبران المربية»،
بيروت، ١٩٩٦.

٣٠٩ • حسن (ديب علي): «جبران خليل جبران أحبّ الكثيرات ولم
يتزوج»، ضمن كتاب عشقات في حياة الأدباء، دمشق، ١٩٩٦،
ص ٥٩-٧٣.

٣١٠ • زنگا (طنسي): «قراءة سيامية لأدب أعلام المهجر (الريحاني،
جبران، نعيمه)، أطروحة دكتوراه في كلية الآداب بالجامعة اللبنانية،
بيروت، ١٩٩٦.

٣١١ • سابا يارد (نازك): «جبران، المؤلفات الكاملة. دراسة وتحليل»،
بيروت، ١٩٩٦.

٣١٢ • فاضل (جهاد): «جبران بين الواقع والخرافة»، ضمن كتاب الأدب
الحديث في لبنان. نظرة مغايرة، بيروت، ١٩٩٦، ص ٢٦٥-٢٧٦.
٣١٣ • فاضل (جهاد): «الصديقان اللدودان نعيمه وجبران»، ضمن كتاب
الأدب الحديث في لبنان. نظرة مغايرة، بيروت، ١٩٩٦، ص ٢٧٧-
٢٩٠.

٣١٤ • كمدي (خليل): «جبران ونعيمه، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب في
الجامعة اللبنانية، بيروت (الفتار)، ١٩٩٦.

٣١٥ • «ما قيل في جبران» (مقتطفًا من أقوال عدد من الكتاب)، في
الضاد، حلب، أيلول ١٩٩٦، ص ١٣-١٦؛ تشرين الأول ١٩٩٦،
ص ٢٠-٢٤.

٣١٦ • الموسى (خليل): «قراءة في النبي لجبران»، في حمص، ٦/٧/
١٩٩٦، ص ٣ و ٦؛ ١٤/٦/١٩٩٦، ص ٣ و ٦؛ ٢١/٦/١٩٩٦،
ص ٣ و ٦-٧.

٣١٧ • Buburuzan (Rodica), «L'exclamation chez Jubran Khalil Jubran
(une approche pragmatique)», dans *Kalimat al-Balamand*, n° 3

٣١٨ • حمود (ماجدة): رواية الحب السماوي بين جبران خليل جبران ومي زيادة، دمشق، ١٩٩٧.

٣١٩ • الحموي (صادق): «في الذكرى السادسة والستين لوفاته: جبران خليل جبران إضافة متميزة لتراثنا الأدبي»، في الأسبوع الأدبي، دمشق، ١٩٩٧/٥/٣، ص ٥.

٣٢٠ • قمير (برحنا): جبران ونبشه، النبي وزرادشت، بيروت، ١٩٩٧.

٣٢١ • كارم (أحمد العوضي): عبقرية الروح في قصائد جبران خليل جبران، رسالة دكتورا، كلية الآداب، القاهرة، ١٩٩٧.

٣٢٢ • «ما قيل في جبران» (مقتطفات من أقوال بعض الكتاب) في الكلمة، حلب، ١٩٩٧، ص ٨٧-٩١.

٣٢٣ • «ما قيل في جبران»، في الضاد، حلب، تموز ١٩٩٧، ص ١٩-٢٣.

٣٢٤ • النعمان (عبد العزيز): جبران بين التمرد ومصالحة النفس، القاهرة، ١٩٩٧.

٣٢٥ • نعمة (إسكندر): «جبران رائد من رواد الرومانسية في الأدب العربي الحديث»، في بناء الأجيال، دمشق، كانون الثاني ١٩٩٧، ص ١٠٦-١٠٨.

٣٢٦ • يمين (محسن أ.): «ثلاث رسائل مجبولة لجبران خليل جبران»، في ملحق النهار، ١٩٩٧/٤/١٢، ص ٣-٤.

٣٢٧ • Bushrui (Suheil): «Khalil Gibran, le prophète du Liban», dans Magazine Littéraire, novembre 1997, pp. 102-103.

٣٢٨ • Chikhani (Rafic): Religion et société dans l'œuvre de Gubran • Khalil Gubran, Beyrouth, 1997.

٣٢٩ • «آخر الأيام الجبرانية». كتاب النبي. ليس المصطفى سوى

- الكاتب، في النهار، ١٩٩٨/٨/٣١، ص ٢٢.
٢٣٠. «بعض ما قيل في جبران»، في حمص، ١٩٩٨/٩/٤، ص ١ و٨^(٢١).
٢٣١. البكاري (كمال): «نيتشه وجبران. النيلوف أو حفار القبور»، في نهار الكتب، بيروت، ١٩٩٨/١/٢١، ص ٧.
٢٣٢. بولس (مري سليم): «بنية النبي ومصادره الفكرية وعلاقته بسيرة صاحبه. جبران لم يدفع جزية، إلا... لخياله»، في نهار الشباب، ١٩٩٨/٤/٢١، ص ٤٠-٤١.
٢٣٣. بولس (مري سليم): «جبران استقرأ بالميثولوجيا أحوال المجتمع. الحضارات لم تستجب للأشواق الإنسانية»، في نهار الشباب، ١٩٩٨/٩/١، ص ٤٠-٤١^(٢٢).
٢٣٤. بولس (مري سليم): «جبران الطامع إلى النبوة: أنا والمسيح مولودان في يوم واحد»، في ملحق النهار، ١٩٩٨/١/٦، ص ٣٨-٣٩.
٢٣٥. بولس (مري سليم): «الظواهر الميثولوجية في الأدب الجبراني»، في الحكمة، بيروت، حزيران ١٩٩٨، ص ٥-١٣.
٢٣٦. «جبران والريحاني (...). فكران يسموان ومقارنة بعباء غيرهما»،

(٢١) نعرض منتطفة من كتابات لغبريال بستانى وعنيف دمشقية ومن زيادة وحبوبة حداد وروز غرتب.

(٢٢) وهو نصّ مداخلة الدكتور مري بولس في «المؤتمر الدولي الأول للأدب اللبناني الأميركي» الذي عُقد في ١٧ و١٨ آب ١٩٩٨ بدير سيّدة الجبل - فتّا (لبنان) ونظّمتها جامعة سيّدة اللوزة. والمداخلات الأخرى في المؤتمر حول جبران كانت الآتية:

- ناش (جيوفري): «مصلحان صوريّان. الريحانيّ وجبران وسبلتا التواصل بين الشرق والغرب».
- مَرْوَع (بولس): «لبنان والولايات المتحدة. جبران وراثته الثالثة لاختباره الثقافي والتعبيري».
- راي (ستيانو): «جبران وطاقور حول الحب. دراسة مقارنة لأعمالهما الأدبية».
- نصر (نجوى): «كتاب النبي لجبران. مقارنة الترجمات العربية».
- ليكي (جورج): «الهوية اللبنانية في الفكر السياسي عند جبران».
- باركوس (جايمز): «الطبيعة والأخلاق عند جبران خليل جبران ووليم وردسورث».

- في النهار ١٩/٨/١٩٩٨، ص ١٦.
- ٣٣٧ هـ «جبران. هل كان كذاباً وفاسقاً عبقرياً؟!»، في جريدة الثورة، دمشق، ١٩٩٨/٦/٢٦.
- ٣٣٨ هـ حلاق (عبدالله يوركي): «جبران خليل جبران شاعراً»، في الكلمة، حلب، ١٩٩٨، ص ١١٧-١٢٥.
- ٣٣٩ هـ دايه (جان): «جان دايه يناقش الذين كتبوا حول كتابه عتيقة جبران»، في الديار، بيروت، ١٩٩٨/٥/٩.
- ٣٤٠ هـ عرب (جورج): «بدء الأيَّام الجبرانيَّة في بشرِّي. إفتاح بيت جبران الوالدي ومعرض ساحة بشرِّي»، في الأنوار، بيروت، ١٩٩٨/٧/٢٦، ص ٨.
- ٣٤١ هـ فاخوري (رياض): «أبعد من رسائل أنشتاين. جبران وحبه في ميزان ماري هاسكل»، في الأنوار، بيروت، ١٩٩٨/٧/٢٦، ص ٢٠.
- ٣٤٢ هـ فاخوري (رياض): «قلوب وأرواح عطشى على دروب العبقرية. الحب حبر الرسائل!»، في الأنوار، ١٩٩٨/٨/٢، ص ٢١.
- ٣٤٣ هـ قبرصي (عبدالله): «جبران خليل جبران أصبح، بفضل جان دايه، سوربياً قومياً اجتماعياً»، في جريدة الديار، ١٩٩٨/٥/١١.
- ٣٤٤ هـ منسى (ممي): «جبران في «لبنان الضقة الأخرى» في باريس: فتناً ورؤيويّاً»، في النهار ٣٠/١١/١٩٩٨، ص ٢١.
- ٣٤٥ هـ ميهوب (عفرأ): «أعطني الناي... واقرأ»، في تشرين، دمشق، ١٩٩٨/٧/٢٩.
- ٣٤٦ هـ النعماني (عبد العزيز): جبران، بين التمرد ومصالحة النفس، بيروت - القاهرة، ١٩٩٨.
- ٣٤٧ هـ ألكت (زكية): «أيَّام جبرانيَّة. بشرِّي نفقت عنه النبار بعد إهمال طويل. في بيت جبران حنين كبير»، في نهار الشباب، ١٨/٨/١٩٩٨، ص ٣٥-٣٧.
- ٣٤٨ هـ يونس (باسكال): «جبران خليل جبران على الأنترنت. قراؤه إلى

تزايد كل يوم: ساعدنا كي نؤمن أكثر بأنفسنا، في نهار الشباب،
١٨/٨/١٩٩٨، ص ٣٨-٣٩.

ملحق

ندرج في ما يلي بعض المراجع التي لم نجد لها تاريخاً أو التي لم
يكتمل لدينا أحد عناصرها:

٣٤٩ هـ حاماتي (هنري): ذات أصل كان جبران وماري. قصة سيناريو
وحوار، لا.م.، لا.ت.

٣٥٠ هـ معاده (الأب يوحنا سليم): الموجز في أدب جبران، لا.ت.

٣٥١ هـ الشريف (نبيل) وسواه: فصل ضمن كتاب روائع الأدب
الأمريكي، عمان، ١٩٩٥، ص ١١٠٣-١١٠٥.

٣٥٢ هـ عوض (ريتا): فصل ضمن كتاب أدبنا الحديث بين الرؤيا
والتعبير، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٨٩-٢٠٣.

٣٥٣ هـ غريب (جورج): فصل ضمن كتاب لحظات جمالية، طبعة ثانية،
بيروت، ١٩٨٣، ص ٧-١٤.

٣٥٤ هـ قعين (ريموند): النزعة الروحية في أدب جبران ونعيمه، بيروت،
لا.ت.

٣٥٥ هـ كريم (موسى): جبران خليل جبران، لا.م.، لا.ت.

٣٥٦ هـ كنعان (حليم): ملك من الغرام بين مي وجبران، ضمن سلسلة
«في رياض عبقر»، طرابلس (لبنان)، لا.ت.

٣٥٧ هـ Challita (Mansour), *Luttes et triomphes de Gibran*, Beyrouth, s.d.

٣٥٨ هـ علة مقالات في العمل، بيروت، ١٩٨١/١٢/٣.

٣٥٩ هـ مقال في النهار العربي والدولي، بيروت، ١٩٨٢/١٦/٩-١٥،
ص ٤٥-٤٦.

٣٦٠ هـ مقال عن الأجنحة المتكسرة في الأنوار، بيروت، ١٩٨٨/١٢/٢٨.

١٩٨٨، ص ٨.

مِخَن دِير الرَبَّان هُرْمُزْد في الفترة ١٨٣٢-١٨٤٢ بقلم شاهد عيان

إعداد الأب بطرس حدّاد^٥

بين الدفاتر والسجلات القديمة المحفوظة في خزانة البطريركية الكلدانية ببغداد، دفتر كبير مجلد تجليداً شرقياً حثاً، يُقرأ محتواه من اليمين إلى اليسار وبالعكس أيضاً، فيه يوميات ونفقات؛ وقد وجدت فيه صفحة مهمة - في رأيي - يسرد فيها صاحب الدفتر وصف شاهد عيان الحوادث المريرة التي جرت في الفترة ١٨٣٢-١٨٤٢، وكانت ضحيّتها الرهبانية الكلدانية الناشئة في دير الرَبَّان هُرْمُزْد والمنطقة المجاورة للدير.

وصاحب الدفتر أو السجل هو أسقف العمادية آنذاك مار يوسف أودر، وهو ابن ألقوش، وأحد أبناء الرهبانية الكلدانية الأولين، وقد تسلّم بعد سنوات البطريركية (١٨٤٧-١٨٧٨م). في هذا الوصف - التقرير المكتوب بالعربية، وتغلّب عليه لهجة أهل الموصل، سرد منضّل فيه بعض الأخبار التي لا نجدُها في المراجع الأخرى التي تنطرق إلى تلك الحوادث. ولاقتناعي بأهميّة النصّ، ومكانة كاتبه، عكفت على نشره، من دون المساس به لا من ناحية التعبير ولا من جهة الإملاء، ولم أكثر من الهوامش، بل اكتفيت بالإشارة إلى الأهمّ ممّا ورد في النصّ.

أملّي أنّي قدّمتُ خدمةً إلى الباحثين الأفاضل.

(٥) رئيس الديوان البطريركي الكلداني - بغداد.

النص

وفي سنة ١٨٣٢ قد جاء أمير روندوز^(١) محمد باشا^(٢) واخيه رسول بيك^(٣) وضبط ارويل^(٤) وكريستجاق^(٥). وفي ذلك الزمان والي كان علي باشا^(٦) ووالي موصل محمد سعيد باشا^(٧) ووالي عمادية محمد سعيد باشا^(٨) أيضًا. وفيما بعد في ٩ آذار جاء بحجة دزاي^(٩) وعرب الطي^(١٠) وقطع في الزاب^(١١) وهربوا منه إلى ما قطعوا لطرف السنجار^(١٢)، وهو رجع، وفي رجوعه ضرب قرية حطارة^(١٣) باليف كلها عدا النساء والصبيان وهؤلاء أيضًا سباهم معه.

ومن حيث ان والي الموصل حينئذ كان ما خرج ليحاربه بل ملا يحيى المزوري^(١٤) كان في موصل زعلان من والي عمادية لقتله ابن عمه علي اغا، وليما غضبان من أمير الشخان^(١٥) والاذدية^(١٦) كونهم هم

(١) تكتب عادة واوندوز وهي في شمالي العراق تشغ بمرفع طيممي حصين، كانت آنذاك قاعدة لإمارة مستقلة.

(٢) أمير كردتي يُعرف بلقب «ميركور» أي الأمير الأعور، دام حكمه عشر سنوات ١٨٢٦-١٨٣٦ م.

(٣) قاد نسًا من جيش أخيه، وأعاد الهجوم على القوش في السنة اللاحقة.

(٤) وتعرف عادة «أريل» أو «أربيل» مدينة عربية (باقوت: معجم البلدان ط. وستفيلد ١: ١٨٦).

(٥) بلدة تابعة لمحافظة أربيل في شمال العراق لا تزال قائمة.

(٦) إنه لاز علي رضا باشا والي بغداد (١٨٣١-١٨٤٢ م).

(٧) هو محمد سعيد آل ياسين المفتي، أدار الموصل بصفة متسلم منذ سنة ١٨٣١ م.

(٨) محمد سعيد باشا ابن محمد طيار والي العمادية.

(٩) إسم إحدى القبائل الكردية وكانت تمردت على محمد باشا أمير راوندوز.

(١٠) إحدى العشائر العربية المنتشرة في شمال العراق.

(١١) إسم نهرين يصبان في دجلة: الزاب الأعلى والزاب الأسفل وهما يشير إلى الأول.

(١٢) بلدة عربية (معجم البلدان ٣: ١٥٨) هي اليوم مركز قضاء تابع لمحافظة نينوى.

(١٣) قرية قريبة من القوش سكانها يزيديّة.

(١٤) إنه عم علي آغا الذي قتل اليزيدية فصار سبب الفتنة (ت ١٨٣٦ م).

(١٥) إنه علي بيك ابن حسن بيك ابن جولويك أمير اليزيدية آنذاك ومقره الشخان، وتعرف

أيضًا باسم عين سفي واسمها التاريخي لالشي (معجم البلدان ٤: ٣٧٥) المراد

٣: ١٢١٤).

(١٦) أي اليزيدية.

قتلوا علي اغا فلذلك جاء عنده لقرية ناوران وهناك قطع كبي يرجع الى الازدية، فرجع من ناوران للشيخان؛ والازدية هربوا من امامه: فبعض منهم راحوا لشيخكان وبين المزورية عند محمد سعيد باشا والى عمادية، ومنهم هربوا لبلد الجزيرة. ووالي لحقيم إلى دريون ويشابور، غير انه في مروره في ١٥ آذار قام من باعذري بعد حرقه كل قرى الشيخان ونصف عساكره والمزورية جازوا من جبل، والخليل وباتي عساكره جازوا من الدشت^(١٧)، واهل قرية القوش^(١٨) لخوفهم هربوا للجبل، فحاطوهم العساكر من تلخشف^(١٩)، ومن طرف الدير^(٢٠) والشلان، فقتلوا منهم مائة رجل واثنين وسبعون عدا الغرياء والنسوان والعيان والذين ما لحقيم العسكر هربوا لبيتوث وبين المزورية، فكلبهم شلحوهم؛ ونحن^(٢١) وتس يونان واخوي اسحاق ويوسف بن اختي حنة وعشرة رجال اخر مسكونا في الجبل مع كمية النسوان نحو خمسمائة نساء ورجعونا لالقوش عند الامير روندوز وذلك بعد تشليحنا من كل كسوة.

ولما حضرنا اجاز لنا نبات في بيعة مار كوركيس.
والقرية نبوها نبيا كليا وما تركوا فيها خارجا شي ابدا.
وبعد النبوة خزقوا كتب كثيرة وايقونات القديسين^(٢٢).
وثاني ليل رحنا غيا دمورگما^(٢٣) وبتنا اربعة ليالي مع كافة النسوان

(١٧) أي السهل (فارسية).

(١٨) بلدة عريقة، سكانها مسيحيون كلدان، أعطت الكنيسة عددًا حثًا من الرجال، وكاتب المذكرات أحدهم.

(١٩) قرية صغيرة في منطقة القوش سكانها يزيديّة.

(٢٠) هو دير الرتان مُرمّز المريق في جبل القوش، لا يزال قائمًا خاليًا من الرهبان لظروف طارئة.

(٢١) قوله: نحن، مسكونا، رجعونا... إلخ، يشير إلى كونه شاهد عيان وضحية الهجوم. لكن الغريب في روايته أنه لا يذكر استشهاد الأب جبرائيل نبو مجند الرهبانية الكلدانية، وهو أحد أفرادها.

(٢٢) يكتب المؤلف في مكان آخر من سجله أن بعض الكتب يمت في الموصل وأوصى بشرائها.

(٢٣) كهف في جبل القوش، وقد كُتب الاسم بالحرف السرياني الشرقي، بلفظه المعاصرون «مكورگما».

والعيان المذكورين. ثم بعد ما نصف القرية ارتحل لدربون. وأهل القوش رجعوا للقرية جميعهم غير انه كان بقا في القرية قوت كثير والاشياء المخبية ايضاً ما نهبرها كونهم ما رأوها.

ثم رجع من دربون الى جبل مقلوب^(٢٤) وطلع عساكر من موصل ومن عمادية عليه وما قدروا يتقاتلون معه، ولذلك جاء وراءه والي عمادية الى قرية شيخكان. ولذلك هناك المزورية ومثلاً يحى دله على الخبريات^(٢٥) انه ما أخرجهم من القوش، ولذلك من نفكور رجع اخيه رسول بك^(٢٦) الى القوش ومك رجال ونسوان ومار يوحنا هرمز^(٢٧) وحسيم في البيعة وعذبهم عذابات شديدة بالنار وبانواع شتى الى ما اضفروا كل شيء مخبي. وعدا كلشي اخذ من القوش ثمانية عشر أماناً^(٢٨) لجبول^(٢٩) النسوان كافتها، بقا مئز في عتلك ايشندر^(٣٠) أموال نهب من القوش عدا الحيوان. وبعد ذلك سافر لرواندوز.

وثاني سنة جاء وحاصر العقر واخذها وقتل من زيارية نحو اربعمائة رجال، وعساكره وصلوا الى زاخير، وعزل محمد سعيد باشا ونصب موسى باشا في عمادية وسافر الى روندوز بعد اخذه اكياس من اغلب عشائر بهديتان.

وثالث سنة جاء الى [؟] ايضاً واخذ عمادية وكل مملكة بيديتان ونصب اخيه رسول بك حاكم في عمادية.

(٢٤) يقع في شرق الموصل على بعد ٣٥ كم منها، عُرف في المصادر السريانية بجبل الغاف وفيه دير الشيخ متى.

(٢٥) بمعنى الخبايا.

(٢٦) ورد في حواريات الرهبانية الكلدانية (مخطوط، الورقة ٧٣) أنَّ الأمير أعلن الأمان، والآن بعد أن سمع بوجود أموال كثيرة مختبئة قَرَر الاستيلاء عليها، فلكني لا بحث بوعده، لم يعد هو نفسه بل أرسل أخاه.

(٢٧) سليل العائلة الأبوية البطريركية، أصبح بطريركاً كاثوليكياً وتوفي سنة ١٨٣٨.

(٢٨) مقياس للوزن اختلف بين مكان وآخر.

(٢٩) الحبول جمع حجل وهو الخلخال يلبس في القدم ويكون من الذهب أو الفضة.

(٣٠) أرى أنَّ الكاتب يخاطب أحد الأشخاص، فلمل هذا النص هو في الأصل تقرير أرسله إلى أحد المراجع.

وفي الاصفاري^(٣١) ضبط الجزيرة وضرب السيف في قرية ازاخ
وقتل كثير بشر من بلدة الجزيرة.

وبعد عيد الميلاد مر في القوش وسافر لروندوز.

وفي سنة ١٨٣٥ اجتمعت عليه العساكر من كل اطراف، اعني رشيد
باشا ووزير بغداد علي باشا ومحمد باشا والي موصل. وسماويل من بيت
مير سيفدين وغير حكام ايضاً وضبطوا من يده كل ممالك منه ومسكوه في
روندوز، واخذوا خزاينه، وبعثوه الى اصبطبول، وهناك بعد سنة قتل.

غير ان اخيه رسول بيك بقا في قلعة عمادية محصوراً ثلث سنوات
وفي كل هذه المدة تملك على كل بيدنيان سماويل باشا عدا زاخو تملك
عليها والي دياربكر.

وفي هل اثني والي موصل وسماويل تنافروا، وتكم دفعة صار بينهم
حرب، اخيراً من عدم انقياد سماويل لاوامر والي بغداد ووالي تهيت عليه
عساكر من موصل ومن بغداد وعلي باشا ومحمد باشا جاؤا بنفسهم عليه
ولذلك هرب سماويل الى قلعة نروا وعساكره تلبت، وفيما بعد بالرأي
نزل للموصل عند والي بغداد ووالي موصل، ووالي حدره معه لبغداد
ومكث هناك الى سنة ١٨٤١ تشرين الثاني توجه للموصل بنية أن والي
موصل يعطيه حكومة عمادية، ولتكميل مرامه غاية عالج غير ان والي
موصل ما كمل مرغوه، لذلك زعل.

وفي ١ شباط خرج من موصل بنية التزه وتوجه الى جزيرة عند
بدرخان بيك ومن هناك لقومية.

وفي هذه الاحوال تبعوه كل عشائر بهدينان وعلي بيك المارديتاي
متسلم عمادية سلم له القلعة. ومن هناك نزل لقلعة داودية ومنها الى دهوك
وعتوثا، وهناك خزندار والي موصل تحارب معه في عيتوث وقتل منه
نحو اربعين نفر وحرقت القرية وهرب الى قرية كزيي ووقعت خزندار توجه

(٣١) أي فصل الخريف، لاصفرار أوراق الأشجار.

لقسلة داودية ليجلب باقي عساكر موصل الكاينة هناك. واسماعيل باشا انعكس الى القوش والدير ونبيهم كلياً وخزق وحرقت كل كتبهم وصورهم^(٣٢). وقتل خزيال القوشي وشمعونا الراهب وسبا ١٥ من الرهبان^(٣٣) احدهم حنا جزاً رئيسهم وقس موسى وباقي رهبان^(٣٤).

ونزلوا عساكر موصل عليه من داردية الى دهوك، وهو بعد مكث في القوش والدير ستة نهار مضى الى شيخكان، وخزندار جاء عليه ولحقه في قرية شيخكان وكوخيه. ولما تحاربوا انكر اسماعيل باشا وقتلوا منه نحو مائة نفر، وحرقت شيخكان وكوخيه وهرب لطرف العفر وهناك ايضاً احاطوه العساكر، وهرب الى قرية اقوكة واشكفتى قدام جبل كاره.

ومن عقر عساكر موصل سعدوا الى زيار وجاؤا لعمادية وبعض من درب دهوك سعدوا لعمادية ولذلك هو هرب الى دزكن وهناك حلقوا عليه وقتلوا منه نحو ثلاثين نفر وهرب الى قلعة يروا والعساكر حاصرت قلعة عمادية. وفي اواخر آب فتحت عمادية ودخلها مصطفى باشا وخزندار وعلي بيك خرج منها ومضى عند اسماعيل باشا بين الهكارية وبقا عند امير الجورمة ثم راح عند بدرخان بيك امير الجزيرة الى الصيف.

وبعد ذلك نزل عندهم امير الجورمة ومن هناك ثلاثتهم سعدوا الى

(٣٢) انظر الملحق.

(٣٣) هناك في دير الربان مرمزد صومعة يطلق عليها الأخوة اسم «السن» مكتوب فوق بابها بالكلدانية ما معناه: «في سنة ١٨٤٢ اسماعيل باشا حاكم العمادية حبس الرهبان وعذبهم في هذه الصومعة ونهب الدير...».

(٣٤) ألني القبض على الرهبان ورئيسهم الأب حنا جزاً مع الأب مرشي وسبقوا الى العمادية بالضرب المبرح والإهانات، وحبسوا في القلعة ومات الأب مرشي في ٢٩ أيار ١٨٤٢، ونهزاً جسم الأب حنا حتى ظهر فيه الدود فأخرجوه من السجن وتوفي في ١٩ آب ١٨٤٢ في بيت خوشابو ريس ودفن في العمادية، وبعد سنوات نقلوا إلى ديرهما ودفنا فيه.

S. Bello, «La congrégation de S. Hormisdas et l'église chaldéenne dans la première moitié du XIX^e siècle», *Or. Chr. An.* 122, Roma 1939, p. 136-137.

المطران عمانوئيل دلي: «صفحة من تاريخ رهبنة الكلدانية»، مجلة نجم المشرق ٣ (١٩٩٧)، ص ١٩١-١٩٨.

الطيارية وحاربوهم في نصف تمرز وقتلوا من الفريقين نحو ثلث ألف رجل، غير انه أخيراً انكسروا الطيارية ثم عصروا الطيارية على اميرهم ويدرخان بيك وحاصروا زينل بيك».

ملحق:

نجد في صفحات أخرى من السجل أخباراً تخص الموضوع نفسه ننقلها تماماً للفائدة؛ كـ:

«في ١ نيسان ١٨٤٢ يوم الاربعه من اسبوع الخامس من الصوم في ساعة الثالثة^(٣٥) سافرنا من القوش لثقف، وبه سماعيل باشا قام من قرية كزيو وقبل الظهير وصل لالقوش والدير ونهيم غير الناس والحيوان اي الطرش^(٣٦) كان هربوا قبل وصوله. ولكن الرهبان مسكين وعذبهم عذاب شديد. وفيما بعد ما معه قس حنا جرا رس الدير وقس موسى واتنشر رهبان اخر لطرف المقر، والبقية هربوا لتلكيف، وما خلى في القوش والدير شي بل كله نهبه واغلب الكتب حرقهم وخزقهم وكذلك صنع بالصور. النتيجة سحقهم سحق كلي. وفي هل الاثنا مات وقتل واحد راهب واثنين القوشية، وكل ذلك صاروا سبه بيت الأب لسيما شعبا واخوته وباقي اولاد اعمامهم^(٣٧). الرب ينجي الناس من شرهم».

«في ١٦ نيسان: جانا من موصل تحرير... به عرفنا عن كثرة الكتب والاغراض الكنائسية التي جابوها عسكر الموصل وكتبنا... ليهتموا بفكاكها باي نوع امكنهم وفيما بعد توفي ما يخسرون...».

(٣٥) أي الساعة التاسعة صباحاً.

(٣٦) أي الحيوانات المستخمة في الثقل وحمل الأثقال.

(٣٧) بيت الأب هي العائلة التي استأثرت بالكرامة البطريركية في كنيسة المشرق ردحاً طويلاً من الزمن عن طريق الوراثة من العم إلى ابن أخيه. وكانت تسهر بأن أمجادها في طريقها إلى الزوال بسبب الرهبانية التي تجددت في جوارها وقيام مار يوسف أودو وشخصيته الجذابة. ولذلك حاولت بكل الطرق المشروعة وغير المشروعة مقاومة الرهبانية والمطران المذكور.

«في ٢٠ نيسان: جانا تحرير من قس كوركيس من موصل عن فكاك الكتب وحوانج الكنايس المنهوبة من عساكر موصل».

«في ١٨ ايار امير الجزيرة بدرخان بيك هجم على هويدية وسعيد بيك وقتل منهم نحو مائة نفس وقتل سعيد بيك واثنين من اولاده قرب زاخو عند عين النقط... ثاني يوم جاؤا جنود من موصل ومسكوا في بيوز شعيا ومرقس اولاد بيت الاب ونزلوهم للموصل».

من أجل عالم خالٍ من الألغام المضادة للأشخاص

إعداد المكتب اليسوعي لخدمة اللاجئين*

في أيلول (سبتمبر) ١٩٩٨، تأثر البابا يوحنا بولس بمصير ضحايا الألغام المضادة للأشخاص. فاقترح أن تُقام الصلوات لكي يوضع حدٌ للمجزرة التي تسببها هذه الأسلحة الرهيبة ولكي تستنكر الدول استخدام الألغام المضادة للأشخاص وتتعهد بدعم تحريمها التام.

كلّ عشرين دقيقة، تقتل الألغام شخصًا. أو تجرحه، (مما يعني أنه يصاب كلّ سنة أكثر من ١٥,٠٠٠ ضحية). وهناك مئة مليون لغم تنتظر ضحايا أخرى، ولن تميز بين الحرب والسلام، بين رجلٍ جنديٍّ أو رجلٍ ولد.

إنّ الألغام المضادة للأشخاص ما زالت تروّع جماعات بكاملها، فإنّ الناس لم يعودوا يجرؤون على الذهاب إلى الحقول أو المدرسة أو السوق. ومن جهة أخرى، تُوقف الألغام أعمال السلم والعودة إلى

(٥) إنّ المكتب اليسوعي لخدمة اللاجئين يعمل لدى ضحايا الألغام، في كمبوديا وكينيا وأنغولا واليوغندا، وساعدهم على استعادة حراكتهم، بطريقة غير مباشرة، وهي طريقة المقاعد الثقيلة والأعضاء الاصطناعية. وساعدهم أيضًا على استعادة اكتسابهم الذاتي، بتأهيلهم لكسب معيشتهم ومعيشتهم عائلاتهم. وساعدهم بوجه خاص على رواية قصتهم، لكي يتوصل باقي العالم إلى وضع حدٍّ لمصدر كلّ تلك الآلام.

الازدهار. ومن المؤسف أن يتوجب على بعض الناس أن يخاطروا بحياتهم، إن أرادوا أن يطلعوا أولادهم.

الألم البشري

يروي أن امرأة كمبودية تدعى سوك كانت ذاهبة إلى المدينة في غربة، فداس ثورها لغماً. فتفتت إحدى ساقها ويدها اليمنى، بغض النظر عن الثور والعربة، وهما مورد رزق العائلة الوحيد. والآن يجب على زوجها أن يجاهد للاهتمام بها وبأولادها الثلاثة.

إن والد حبيب، وهو شاب بوسني، توفي في معسكر اعتقال في أثناء الحرب. وتوفي أخوه بعد أن داس لغماً. أما هو فقد فقد إحدى ساقه بسبب وجود لغم بالقرب من داره. يتمنى حبيب أن يعود إلى المدرسة، لكن عضوه الاصطناعي صغير، وعائلته لا تستطيع أن تدفع النقط المدرسي. فكيف له أن يقوم بإعالة نفسه من دون حد أدنى من التربية؟ في استطاعته أن يصبح خطّاباً كأخيه، لكن الغابة مليئة بالألغام.

كتب الأم تريزا: «لو استطاع كل واحد أن يرى في جاره صورة الله، انظفرون أنه تبقى على الأرض كل تلك الآلام؟ كيف لنا أن ننتج أسلحة رهيبة كالألغام المضادة للأشخاص؟»

الأمل في عالم خالٍ من الألغام

كل سنة، يقدر عدد الألغام التي تُزرع في جبهات الأرض الأربع بمليونين. وفي الوقت نفسه، يُبطل مفعول نحو مئة ألف لغم فقط. فالوضع يبدو ميؤوساً منه.

ومع ذلك، فقد تمّ تقدّم ملحوظ. فإن ١٢٦ حكومة قرّرت، بتوقيع معاهدة أوطاوا، أن تحرّم استخدام هذا الطراز من الأسلحة وإنتاجه والمتاجرة به وتخزينه. ولولا دعم الألوف من الأشخاص الذين قرّروا تأييد الحملة الدولية لتحريم الألغام، لما كان هذا الأمر ممكناً. ومن بين

الذين طأبوا بوقف المجزرة التي تسبها الألغام، نذكر أسماء يوحنا بولس الثاني، والأم تريزا، ورئيس الأساقفة وشموند توتو، وإيلي وبيل الحائز جائزة نوبل للآداب، والدالاي لاما. هذا وإن مجالس أساقفة عدة بلدان، وجمعيات رهبانية أيدت هذه الفكرة. لكن أكثرية الذين التزموا كانوا أناسا بسطاء رؤعتهم تلك الأسلحة التي تقتل جميع الذين يمرّون بالقرب منها، بعد انتهاء المعارك بزمان طويل.

وفي العام ١٩٩٧، علمنا بأن الحملة الدولية من أجل وضع حدّ نهائي للألغام المضادة للأشخاص (أي جميع الذين كرّسوا أنفسهم تمامًا لهذا العمل) ومنسقة الحملة جودي ويلنس نالتا جائزة نوبل للسلام اعترافًا بالجهود التي بذلتها.

ماذا يمكننا أن نعمل؟

مع أنّ عددًا كبيرًا من الأمم أبدت قصدها أن لا تستخدم الألغام أو أن لا تُنتجها أو أن لا تتاجر بها، فإننا ما زلنا بعيدين عن العالم الخالي من الألغام. ومن بين أقوى الدول، فإنّ بعضها، كالولايات المتحدة وروسيا والصين والهند والباكستان والعراق لم توقّع معاهدة أوطاوا. ومن بين التي وقّعها، عدد ضئيل من الأمم قرّرت ضمّها إلى نظامها التشريعي، وهذا، بالنسبة إلى أربعين منها، هو الشرط الضروري لتطبيق المعاهدة.

يجب فكّ المثة مليون من الألغام التي سبق زرعها، كما أنّ ألوف الأشخاص الباقين على قيد الحياة وعائلاتهم هم في حاجة إلى العناية ليعيدوا حياتهم العادية.

وجميع الناس مدعوون إلى إحلال سلام صحيح يقوم على احترام كرامة الإنسان وعلى التمسك بالسعي للخير العام. إنّ النجاح الذي أحرزته الحملة الدولية يدلّ على أنّ الأشخاص والصلاة يستطيعون أن يساعدوا. نبضّم أصواتكم إلى جوقة الذين يقاومون كارثة الألغام المضادة للأشخاص، يمكنكم أن تساعدوا على بناء عالم خالٍ من الألغام.

(١) يمكنكم أن تكتبوا:

+ إلى حكومتكم، لكي تبرهن عن شجاعة أدبية وإرادة سياسية، وتفضل حياة الناس وأمنهم على الأهداف العسكرية. واسألوها أيضًا أن تعلن موقفها من أجل التحريم التام، وأن تشجع سائر الحكومات على اتخاذ هذا الموقف.

+ إلى الأشخاص المتورطين في تجارة الألغام، لكي ينفكروا في ما لقراراتهم من مستلزمات أخلاقية.

(٢) يمكنكم أن تقوموا بحملة:

+ في رعيّكم، بأن يصلي الناس ويساعدوا الضحايا.

+ في الصحافة المحلية، بأن تطلبوا إلى حكومتكم أن تعلن موقفها من أجل تحريم الألغام تمامًا، وأن تدعم مشاريع فكّ الألغام، وأن تشارك في صناديق مساعدة الضحايا.

من أقوال البابا يوحنا بولس الثاني

«أرغب في إطلاق دعوة رسمية من أجل وضع حدّ نهائيّ لاستخدام الأسلحة المسمّاة «الألغام المضادة للأشخاص» ولإنتاجها. فإنّ هذه الألغام تعرّض للإخفاق مشاريع السلام في عدد كبير من البلدان. لقد زُرعت في الطرق والحقول لتقتل جميع الذين يمرّون بالقرب منها. وبذلك، ما زالت تقتل وتُتزل الأضرار التي لا تعوّض بعد نهاية الأعمال الحربية بزمان طويل». وأضاف: «إنّ المسؤولين السياسيين والاقتصاديين يتحمّلون مسؤولية كبيرة في إنتاج واستخدام بعض أنواع الأسلحة التي لها مفاعيل صدمية، فلا تميّز بين السكّان المدنيين والقرّات المسلّحة، وتسخطى نتائجها إلى حدّ بعيد زمن التراعات المسلّحة» (خطبة أُلقيت في اللقاء الذي تمّ لمناسبة مرور خمسين سنة على منظّمة «سلام المسيح» (Pax Christi)، في أسيزي (إيطاليا) في ٢٩ أيار/مايو ١٩٩٥).

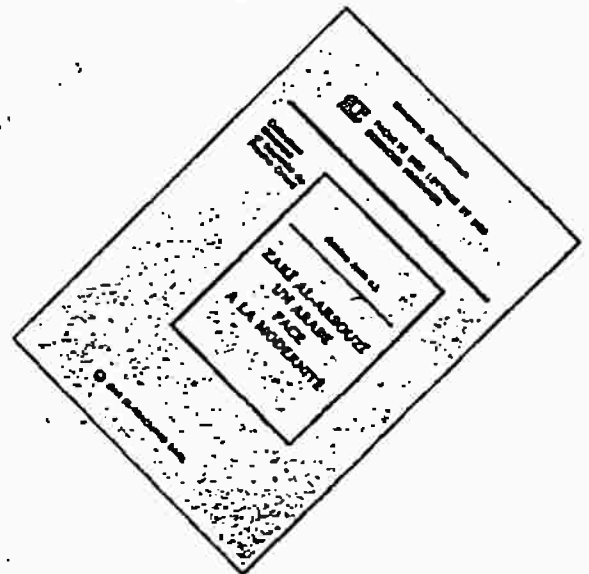
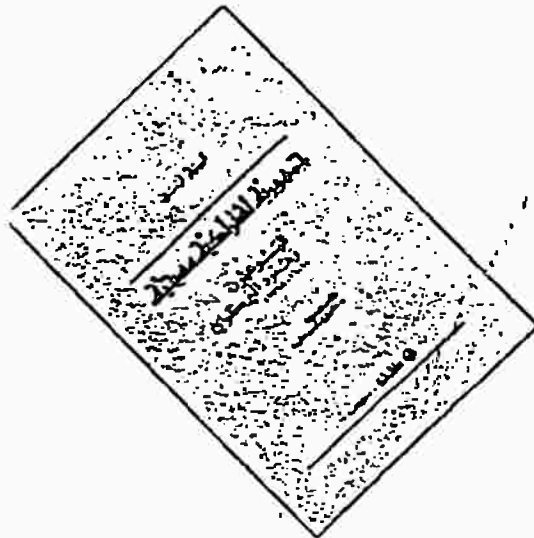
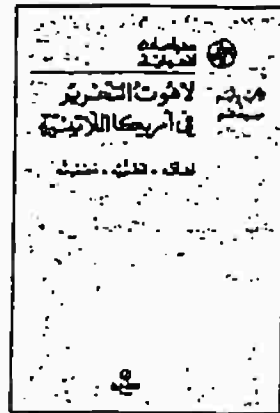
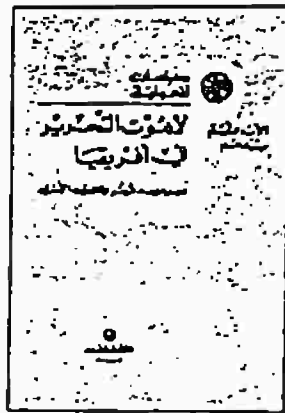
وفي رسالة تأييد للمؤتمر الدولي من أجل تحريم الألغام، الذي عُقد في كمبوديا في ٢٤ حزيران/يونيو ١٩٩٥، ذُكر أمين سرّ دولة الفاتيكان بدعوة البابا من أجل «تحرير هذا الطراز من الأسلحة». وفي الوقت نفسه، تمثّل يوحنا بولس الثاني أن «يُنقّي الاحتكاك بالألم البشري في كلّ منا الشفقة على الذين يتألّمون، ويساعدنا على إيجاد سبيل تخفيف الآلام النفسية والجسدية» (رسالة إلى المؤتمر الدولي في شأن الألغام، الذي عُقد في كمبوديا في ٢٤ حزيران/يونيو ١٩٩٥).

«أطلب إلى أسير السلام أن يمنح الحكومات الجرأة على سماع صراخات الضحايا، والنجاح في إزالة هذا الطراز من الأسلحة» (رسالة إلى ممثلي الحملة الإيطالية من أجل إزالة الألغام، في حاضرة الفاتيكان، يوم الأحد ٢٠ نيسان/أبريل ١٩٩٧).

بعض الوقائع

- + أكثر من مئة مليون لغم مزروعة في ٧٥ بلدًا.
- + البلدان الأكثر تأثرًا هي أنغولا وموزمبيق وكمبوديا وإيرتريا وإثيوبيا والعراق والكويت وأفغانستان وصوماليا والسودان وبلدان يوغسلافيا السابقة.
- + لا تميّز الألغام بين الجندي والمدني.
- + يبقى مفعول الألغام ساريًا مئة ٧٥ سنة.
- + يقدر عدد ضحايا الألغام حاليًا بـ ٢٦,٠٠٠ شخص.
- + ثمن اللغم ٣,٣٠ دولار فقط.
- + كلفة فكّ كلّ من الألغام ما بين ٣٠٠ و ١١٠٠ دولار.
- + تُفكّ ١٠٠,٠٠٠ لغم كلّ سنة. بهذا المعدّل، يستغرق تنظيف الأرض من الألغام المزروعة أكثر من ألف سنة.
- + نحو مليوني لغم تُزرع كلّ سنة.

من منشورات دار المشرق



مراجعة الكتب

La croix et le croissant. Le christianisme face à l'islam

par Antoine Moussali

Editions de Paris, Paris, 1997, 117 pages

الصليب والهلال. المسيحية والإسلام وجهًا إلى وجه

لا يمكن أن يقوم حوار صادق وسليم خارجًا عن الحقيقة. ولا يمكن أن تُرسى قواعد متينة تُفسي إلى بحث حداثي وموضوعي عن الحقيقة إلا في ظل الاحترام المتبادل والصراحة، والالتزام عن سياسة التراضي والمعاملة التي مُبْتَنَتْ. بحسب المؤلف، الكثير من اللقاءات والحلقات الدراسية بين المسيحيين والمسلمين طوال العقدين المنصرمين. الكلمات الموجزة هذه تبدو لنا كافية لتبيين الوجهة التي أرادها الأب موصلي لكتابه. فهو ترغى الموضوعية والوضوح في عرضه لتراحي أساسة من الإيمان المسيحي والإسلامي، فين الفوارق بينهما، وتحاشي، في الوقت نفسه، بأسلوب أدبي ليق، الوقوع في فتح المجادلات.

يتألف الكتاب من عشرة فصول اتبع المؤلف في كتابتها أسلوب المقارنة. فبعد مقدمة رسم فيها تصميم الكتاب (الفصل الأول)، تفرق إلى موضوع التوحيد في الديانتين (الفصل الثاني)، ميثا، في الوقت نفسه، كيف أن النظرة إلى الإنسان، التي منها يتج شكل المجتمع، تنوكت على انظرة إلى الله. لذا تُركّز المسيحية على الوحدة في التنوع، في حين أن الإسلام يدعو إلى الأمة التي تعني انصهار المؤمنين في التسائل.

وفي الفصل الثالث، يتكلم المؤلف على الوعي الإلهي فيرى أن اعتبار بعضهم القرآن والكتاب المقدس مما كلمة الله، أو كلمات الله، هو خطأ لا يخدم الحوار. ذلك بأن الأمر يتصل بحقيقتين مختلفتين ليست الموازنة بينهما إلا وهما. وفي الفصل الرابع، ركّز على الفارق بين نظرية المسيحية والإسلام إلى إبراهيم، أبي المؤمنين، قبل أن يتناول، في الفصل الخامس، الاختلافات الشاسعة بينهما في شأن هوية مريم وسوع.

ثم أظهر الفوارق بين الديانتين في عدد من الموضوعات الإنسانية واللاهوتية، فتمرض لفهم المرأة (الفصل السادس)، وحقوق الإنسان (الفصل السابع)، والنبوة (الفصل الثامن)، والديموقراطية (الفصل التاسع). ولخص، في الفصل الأخير، ذلك القاسم الذي هو أساسي بين المسيحية والإسلام، والذي يضع الإنسان أمام اختيار حاسم بالدعوة إلى طاعة إرادة الله القديرة في الإسلام، وإلى إقامة علاقة حب بين الإنسان والله في المسيحية، بحيث تأتي طاعة الإنسان الله ثمرتها التلقائية.

الأب صلاح أبو جوده

مشروع أخلاقي عالمي
دور البيانات في السلام العالمي
تأليف هانس كينغ

نقله من الألمانية جوزيف معلوف وأورسولا شناف
المكتبة البولسية، جنوبيه - لبنان، ١٩٩٨، ٢٨٦ صفحة

إنه الكتاب الثاني الذي يُصدره مشكوراً الأب جوزيف معلوف البولسي ضمن سلسلة «دراسات أخلاقية» (أطلب تعريف كتابه الأول: الأخلاق والطب، في المشرق، ١٩٩٨، ص ٥٦٦-٥٦٧). والكتاب الثاني هذا ترجمة موفقة عن الألمانية لكتاب اللاهوتي السويسري المشهور هانس كينغ Hans Küng وعنوانه بالألمانية: *Projekt Weltethos* وقد صدر في العام ١٩٩٠.

معروف عن كينغ، الذي لمع نجمه في الغرب منذ بداية الستينيات، بحثه الدؤوب عن الحقيقة وجبرأته في إطلاق أحكامه، مما حقق لمؤلفاته نجاحاً باهراً، في حين قاومه عدد لا يستهان به من الذين خالفوه الرأي لا سيما في دوائر الكاثوليك، وقد انتهى به الأمر إلى أن سُزل عن لائحة اللاهوتيين الكاثوليك في ١٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٩.

ومهما يكن من أمر مواقف كينغ عاتية، فكتابه الذي نقله الأب معلوف (بمساعدة السيدة أورسولا شناف ومراجعة زوجها الأستاذ يوسف عشاف)، هو في غاية الأهمية لما يتحلى به من عمق تفكير وسلاسة ووضوح في العرض.

ينطلق المؤلف من مشاهدته عالم اليوم، حيث باتت القيم الأخلاقية مهتدة في كيانها، ويتناول تجربة الحداثة «اللاإنسية» التي طغت على فكر القرن العشرين لا سيما في الغرب، وما تركت من تشويش في المجتمع. فعلى الرغم من أن أبناء عصرنا وعرا إلى حد بعيد ما هم حثوث الإنسان، إلا أنهم لم يحسروا نطقها، فشهدت البشرية في ألبانها من الحروب الوحشية والتعذيبات على الإنسان ما لم يشهده أي من العصور الغابرة. وعليه، فقد رأى كينغ أن الدواء - وهو هدف كتابه - يُختصر في المقولة التالية: لا استمرارية من دون أخلاق كويتية، ولا سلام عالمياً من دون سلام ديني. ولا سلام دينياً من دون الحوار بين الديانات (ص ١١).

لا مستقبل لعالمنا من دون أخلاق. بالقسم الأول هذا من المقولة، يتفق هانس كينغ مع سائر الحكماء في خبرتهم، وقديماً قال الشاعر العربي:

«إنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا»
والأخلاق الليفة تعتمد على المسؤولية لا على النجاح، وتراعي العصر والبيئة والأجيال اللاحقة، فالإنسان هو الغاية. ولتستمر الأخلاق في تأدية رسالتها وإحلال السعادة والسلام المنشود، لا بد من سلام ديني يأتي من حل وسط بين التعصب للحقيقة ونسيانها، مما يتجلى على خير وجه في إقامة الحوار الصادق بين الأديان.

جميع تلك الطروحات يفلسفها كينغ ويستند إلى وقائع وخبرات تاريخية، ويدعمها بما

توصل إليه سواء من المفكرين، فحاء مؤلفه عبثاً واقفاً يقوم مقام المرجع الذي لا بد منه في موضوعه.

وتحدر الملاحظة في الختام إلى أننا كنا ننتهي لو أدرجت العواشي في أسفل الصفحات، أو أقله، في آخر كل فصل، فنزّلها إلى آخر كل من الأقسام الثلاثة بمشر المطالعة ونتب القارئ. كما أننا كنا ننتهي لو أدرج المغرب، إلى جانب عناوين كتب كينج بالألمانية، ترجمتها، ولو مختصرة، إلى العربية. ولعلّ صعوبات تقنية حانت دون كلا الأمرين، وشكراً للأب معلوف على كل حال.

أ. كميل حشبه

Orientalia Lovaniensia Analecta
Perspectives arabes et médiévales
sur la tradition scientifique et philosophique grecque
Edité par A. Hasnawi, A. Elamrani - Jamal et M. Aouad
Institut du Monde Arabe, Paris; Peeters, Louvain - Paris, 1997, 672 pages

وجهات نظر عربية ومن العصر الوسيط حول التقليد اليوناني العلمي والفلسفي

جمع هذا الكتاب الضخم بين دفتيه أعمال الندوة التي أقامتها، تحت العنوان المذكور أعلاه، الجمعية الدولية لتاريخ العلوم والفلسفة عند العرب والمسلمين (SIHSPAI) في باريس من ٣/٣١ إلى ٤/٤ ١٩٩٣. وقد توزعت المداخلات على ٤٠ عالماً وباحثاً من كبار المختصين بالفلسفة والعلوم العربية والإسلامية، نذكر منهم على سبيل المثال، من علماء الفلك والرياضيات: الأساتذة رشدي واشد وريجيس موروّلون (Morelon) الرهاب الدومينيكي، وجورج صليبا، ومن الفلاسفة: مارون عزّاد ومحسن مهدي. ومن الأبحاث التي ضمها الكتاب دراسات تناولت أعمال بني مرس، والفنّون، وإبراهيم بن سنان، والميزّجي، وماشاء الله ابن أثري اليهودي الفارسي، وابن أبيهيم عالم البصريات، وجابر بن حيان الكيميائي، وثابت بن قرة، وإخوان الصفا، وصاعد الأندلسي صاحب طبقات الأسم، وابن طلموس صاحب المدخل إلى صناعة المنطق، وابن باجة، وحيد الدين الكيرماني الفيلسوف الإسماعيلي، والقاريني، وابن رشد.

والى هذه الدراسات القيمة، يشمل الكتاب ثلاثة جداول مفيدة: أولها، في مطلع الكتاب (ص IX إلى XI) يعرض لائحة المؤلفين الأربعة وعناوينهم، والثاني فهرس بالإحالات على المصادر، وهو في غاية الأهمية (ص ٦٣٥-٦٥٠)، والثالث فهرس بالأعلام (ص ٦٥١-٦٦٥).

لا شك في أنّ هذا الكتاب، بشمول موضوعاته ووصافة معالجتها، مرجع لا غنى عنه لمن يبحث في العلوم والفلسفة لدى العرب والمسلمين.

أ. كميل حشبه

دراسات شرقية مسيحية

مجموعة ٢٩-٣٠؛ أبحاث - وثائق

المركز الفرنسيسكاني للدراسات الشرقية المسيحية

القاهرة - القدس، ١٩٩٨، ٦٣٨ صفحة

إنه مجلد مثير بما حوى من وثائق تاريخية غنية، ومفالات قيمة مفيدة، تعالج جميعاً موضوعات تهتم المسيحيين في شرقنا.

في القسم الأول (ص ٥-٢٢٠) نشر الأب م.م. (V.M.) ثلاثة نصوص تروي مذابح مدينة ماردين بين ١٩١٥ و ١٩٢٠م. أولها بقلم إبراهيم كبر، أحد الرعايا الأرمن الكاثوليك الناجين من تلك الأحداث. قدم الناشر النص الممنون ماردين كما أعرفها، ثم نقله إلى الفرنسية وعلق عليه الكثير من الحواشي (ص ١١-٥٦). النص الثاني هو بقلم ع.ب.ب. المشرقى في مدينة القامشلي السورية العام ١٩٨٩ في السادسة والسبعين، ولا عنوان له، فأسماء الناشر بالفرنسية مذكورات حول أحداث ماردين (١٩١٥ وما يليها). وقد قدم له أيضاً وعلق عليه واكتفى باختصاره بالفرنسية (ص ٥٧-١٩٠). أما النص الثالث، وعنوانه: بعض ما لا نعرفه من حلب: التفرير يترك، فهو بقلم إبراهيم كبر صاحب النص الأول ويكمله. وهو موجز، ونقله الناشر معلقاً عليه أيضاً (ص ١٩١-٢٠٦). ويلي تلك النصوص بعض الحواشي ومعجم صغير لشرح المفردات الساردية الغربية وفهرس بالأعلام وآخر بالرسوم الخشبية (ص ٢٠٧-٢٢٠). - لا شك في أن نشر تلك الوثائق مفيد، على ما يعيد إلى الذاكرة من أخبار مآسي تعجيب الإنسانية وتور لها الضمائر. وقد أدرك حفرة الناشر أن وقع تلك الصفحات سيكون أليماً، ولكنه استدرك شيئاً إلى أنه، وإن ليس بوقد أن ينمى من قنات أحد، وإن هو من القائلين بالغفران كما يليق بالمسيحي، لا ينبغي أن نخشى التدبيد بالتظان بل الأمر واجب مقدس. وعملية النشر متعة، وكذلك الترجمة على الرغم من حنات طفيفة (ص ٣٧، السطر قبل الأخير: *bédouins*، والصحيح *bédouins*؛ ص ١٣، حاشية ٢: كُتب اسم الأب يوسف قوشاقجي بالفرنسية على نحو كان يستفهمه لو رآه، رحمه الله، فهو طالما حرر اسمه بالأجنبية *Kouchakji* لا *Kouchaqdji*! والأب صبحي حموي زميله في ترجمة المهد الجديد ما زال يحزر اسمه بالأجنبية *Soubhi Hamoui* وانفصاً أن يدعى *Hamawi*!).

القسم الثاني من المجلد خصص به فهرس المخطوطات العربية في دير رهبانية القديس فرنسيس ياب توما، دمشق، وضعه الأبوان وديع أبو الليف ومتصور مترجم (ص ٢٢١-٢٤٨). هذه المخطوطات قليلة نوعاً ما، لأن القسم الأكبر مما كان في دير دمشق من هذا القليل أصبح في خزانة دير حلب. والمؤلفات الثلاثة والثلاثون الموصوفة هنا تتوزع في

مغلطها بين التفسيرات القرآنية، والمعالم العربية - الإسبانية والإسبانية - العربية، والمراعاة.

الشرق الثالث هو مسيرة القديسين مكسيموس ودوماديوس بحسب المصادر العربية، نشر نضها وقدم له وعُتق عليه ونقله إلى الإبيطانية ب. بيرونه B. Pirone (ص ٢٤٩-٣٨٨). وغني عن البيان ما نُشر مثل تلك المصنوع من أهلية لإحياء اثراث العربي المسيحي.

أما السابعة الرابعة فهي بقلم ك. فان هولست C. van Hulst وبالإبيطانية، وموسوعيا ينسج إلى اثنين: «سبع طفل بيت لحم»؛ و«ثمانيل الطفل المكشوفة في العالم والصادرة عن الأرض المقدسة». الدراسة علمية تاريخية لا تخلو طبعا من النظافة.

ويعد قسم خامس أفرد لتعريف بعض الكتب الحديثة، يأتي قسم سادس في غاية الأهمية حرره بالعربية حضرة الأب وديع أبو الليث بعنوان نذكره كما ورد - لأن لنا عودة على صيت -: «مقدمة في الأدب العربي المسيحي للأقباط» (ص ٤٤١-٤٩٢). هذا المقال عرضي شامل دقيق «إسهامات الكتاب التابعين لكنيسة الأقباط الأرثوذكس» في حقل الأدب المذكور. وقد أسدى المحقق بمنذمة هذه خدمة جليلة لكل من يروم البحث المتعمق في تاريخ آداب الأقباط، إذ إنه لم يترك شاردة ولا واردة تمت إلى موضوعه إلا أهدى إليها وهدي، وهذا ما نشكره له بالغ الشكر. وقد أراد الأب وديع قسدراسة على التزمين المستند من اثرون الثامن حتى آخر القرن التاسع عشر، معرضا عن كتاب الثرون العشرين لتقريبهم الزمني متا، وكرتيم، وسهولة الوصول إلى مؤلفاتهم.

وأثنا، إذ ننضم سبب عزوف المحقق عن معالجة المدة المتأخرة، إلا أننا لم نتنعم بإحجامة عن ترك مؤلفات الأقباط الكاثوليك جانباً. أفليس أقباطاً؟ وأوليس لهم كتاب عرّفوا منذ زمن بعيد؟ فبما أن يشمل «الأدب القبطي» الكاثوليكي منه، وأما أن يبدل عنوان المقال فتتصر صيته على «الأدب القبطي الأرثوذكسي». ممبا يكن، فأملنا ألا يحرمنا المؤلف ما يكمل مقاله هذا، ونحننا لاحقاً بما يعرفه عن سائر ما يتصل بأدب الأقباط، كمثل إسهامات المرسلين الغربيين وسواهم.

ولنا أمنية ثانية نسوقها إلى صاحب المقال، يحدونا على إيمانها أهمية ما كتبت، ورغبنا مثله في إعلاء شأن الأدب العربي المسيحي. فقد لاحظنا، بشيء من الأسف، أن في أسلوب المقالة كثيراً مما يشذ عن سلامة اللغة، وتذكرنا، ونحن نقرأ، ما قاله يوماً من حين وهو يعاتب مواطنيه الأقباط:

«دعني الظرف الحنة واليئة كما تدعو غيري من المصريين إلى مشاركة بعض الأصدقاء من الأقباط فيما يلزمهم من الخير والشر، وشهود بعض حفلاتهم الدينية في الكنائس وفي الفنادق وفي الدور. فلست أدري كيف أصف هذا الألم الذي يشده في نفسي الاستماع لصلواتهم يتلونونها في لغة عربية محطمة أقل ما تُوصف به آتيا لا تلائم كرامة الدين مهما يكن ولا تلائم ما ينبغي للمصريين جميعاً من الثقافة اللغوية. ولقد هجرت أحياناً عن مقاومة هذا الضيق فصارحت به بعض كبار الأقباط وألححت عليهم في وجوب العناية

بالترجمة الصحيحة النقية لكنهم انطدسوا إلى اللغة العربية وهي تعرب الفصحى المثلى
الصحيح القرن بعد اللغة (مقتل الثقافة في مصر، الجزء ٢، القاهرة، ١٩٣٨، ص
٤٨٥).

ونعنت على ما كتبه طه حسين فنقول: العربية نعتا، وكان المسيحيون أول من رفع
لواءها في عصر النهضة. فعلمنا أن نحافظ على نساغها لأن لا وجود لأدب عربي مسيحي
مرعوق من دون لغة رفيعة تنقله. وعليه، وتعميماً للفائدة، نقدّم على سبيل المثال لا
الحصر، بعض المأذج مما ورد في انشئ وبغني نحانبه:

فأقول الهنوات جاءت في عنوان المقال: «الأدب العربي المسيحي للأقباط». إن العبغة
ليست عربية وإن درجت، ويا للأسف، عند كثير من الذين يكتبون، وليسوا... «كثاباً»!
فالعبغة العربية سليمة هي: «أدب الأقباط العربي المسيحي». وقد ورد في أماكن كثيرة
من المقال استعمال اللام عوضاً عن الإضافة؛ فقل مثلاً: «يشير الإنتاج الأدبي للأسعد»
(ص ٤٦٦، سطر ٢٠)، في حين ينبغي القول: «إنتاج الأسعد الأدبي»، إلخ.

ومن ركك الأسلوب وثقله على السمع: «عيل ككتاب» (ص ٤٨٤، س ٨)، و«ألقيت
ككلمة في الندوة» (ص ٤٧٢، س ٦)، و«يرز كقانوني» (ص ٤٧٧، س ١٨)، وغيرها على
هذا النحو كثير، في حين تستقيم العبارة بحاشي الكاف واستعمال صيغة الحال، فنقول
بسلامة: «عمل كاتباً»، وألقيت كلمةً، وبرز قانونياً.

ومن الصيغ التي يجب تداركها: «في نفس الوقت» (ص ٤٧٦، س ١٦)، «يؤكد نفس
الشيء» (ص ٤٨١، س ٩)، «العود إلى نفس الفترة» (ص ٤٨٣، س ٢)، إلخ... فليس
للمرت أو شيء أو فترة نفس (!)، بل تستعمل الكلمة هنا للتأكيد، فتأتي رديفة بعد اللفظة
التي تؤكد ما: الوقت نفسه أو عينه، الشيء نفسه، الفترة نفسها.

ومن الأخطاء الشائعة التي كثيراً ما وردت: «أثناء هيجان» (١٥/٤٦٤)، و«أثناء
بطريقة»... (١٦/٤٨١). ومعروف أن «الأثناء» هي الطيات، وإذا ما أريد القول إن أمراً
ما دخل في طيات أمر آخر، أي في خلاله، قيل: في أثناءه (أطلب المتجد، مادة «نسى»).

ومن سائع الأغلاط اللميمة: «محروم من الكنيسة» (٤-٣/٤٧٥)، قاسم المفعول
مجهول الفاعل لفظاً، ونقول بنصيح العبارة: حرمة الكنيسة.

ومن الغلط القول ما نقوله العامة: «وللأسف لا نعرف» (١١/٤٧٦)، والصحيح: لا
نعرف، ويا للأسف، أو: وما يؤسف عليه أننا لا نعرف.

ومن الغلط الشائع أيضاً: «وَضَمَّها جراف... بينما أظهرت أنا» (٦/٤٧٢) وفيما
يعتبره شبحو... (٢١/٤٨٠)، والصحيح أن تستعمل عبارة «في حين» لا «فيما»، لأن
العبارة الثانية هي ظرفية زمنية فقط ولا تعني المعارضة أو المفاضلة.

ومن الأغلاط الكثيرة الأخرى: «يستد على...» (١٥/٤٧٨) والصحيح: يستد إلى؛
و«يدفع إخوته للكتابة» (١٤/٤٦٣)، والمفروض: يدفعهم إلى الكتابة؛ و«زفاته محفوظة»

(١٧/٤٧٧) في حين لفظة «وفات» مذكّرة؛ ومختص له دراسة (١٥/٤٦١) وهو شلّ شاع، والصحيح: خطّصه بدراسة، أو خُفّ بها؛ و«الفترة السابقة على الانتخاب» (١٧٣/٣)، وهي صيغة مستهجنة لم نصادفها قطّ، والصحيح: الفترة التي سبقت الانتخاب.

وتساءل إما شدّ حضرة المؤلف عن القاعدة المعروفة لدى القاصي والداني فكتب: «اللغة الإيطالية» (١/٤٥٠) بدلاً من الإيطالية؛ و«المراتب الكرملينية» (٥/٤٥٠) بدلاً من الكرمليني (ولا شك في أنّ صاحب المقال طالع بعض ما أفنّه العلامة أنطاس الكرمليني، و«الأنبا أنطونيوس» (١٦/٤٤٧) عوضاً عن أنطونيوس.

إلى ذلك لم نفهم ما غناه حضرته إذ قال عن نسخة أحد الكتب إنّها «محفوفة في ١٤ مطبوقة كلّها في المكتبة القاتيكاتية» (٢٢/٤٧٨). فلم نسع قطّ بشيء بدعى «مطبوقة»؟

ولئن أسهبنا في إيراد بعض الأعلام، فقد كان رائدنا الساعمة في إبراز مقالة المؤلف على خير ما ينبغي أن تكون، آمليين أن تدخّل عليها التحسينات اللغوية هذه، لأنّه من المطلوب أن تدفع عما قرب إلى الطبع على حدة كتباً يستفيد منه غير قراء المجلّة.

وننتزع، في حين حُفّفت هذه الأمانة، أن يعمد حضرة المصنّف إلى كتابة عناوين المؤلفات التي يذكرها في صفّات المقال، لا بين معقوفين فيعصب وقوع العين عليها، بل بحرف ثخين يتّبع عن حرف النقص المحيط ليعرّض مباشرة للعيان، على نحو ما درج بين العلماء في الغرب، إذ يكتبون العناوين بالحرف السائل *italique*.

كما أنّنا نترح عليه أن يزيد على ما أورده عن بطرس السمتي (٤٧٠-٤٧١) تحديق المقدمة في التفسير وترجمتها إلى الفرنسية بجمّة الدكتور بطرس فنّ دن أكر (سلسلة «بحوث ودراسات»، المشرق النسخي ١، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٢).

أ. ك. حليمه

الثقافات وحقوق الإنسان

تأليف سليم حيو

نقله إلى العربية الأب سليم دغاش السومعي

دار الإضاءة، بيروت، ١٩٩٨، ١٥٠ صفحة

مؤلف الكتاب، الأب سليم حيو السومعي، هو رئيس جامعة القديس يوسف في بيروت ومعروف بأبحاثه في اللسانيات، والفلسفة، وخاصةً الأنثروبولوجيا. وهو، في دراساته الأخيرة وخطبه الجامعية، يركّز على تلاقي الثقافات وما يتج منه لبناء الإنسان المستير في الانتاح والتعددية والحرية. ومن مطلق تركيزه هذا على الحرية التي تلازم الثقافة الحق، كانت له محاولات في ما يرتبط بحقوق الإنسان، أبرزها موضوع مؤلفه هذا الذي نقله الأب سليم دغاش إلى العربية.

الكتاب أصلاً مجموعة دروس ألقاها حيو في «معهد فرنسا» الشهير (كوليج دو فرانس)

العام ١٩٩٠، وصدرت مطبوعة في باريس بعد ستين عن دار هاشيت. ومن باب المصادفات السعيدة أن تظهر الطبعة العربية في السنة الخمسين بعد صدور إعلان حقوق الإنسان، عُنَمَا أن فصل الكتاب الأخير ظهر بحلته العربية مترامًا مع ظهور الطبعة الفرنسية، وذلك في مجلة المشرق (عدد كانون الثاني/يناير - حزيران/يونيو ١٩٩٢، ص ١١-٦٦).

نطلق فكرة انكتاب الأسامة من «الحق في الاختلاف» الذي يتادي به الأفراد والجماعات اليوم، إن على الصعيد القومي أم على الصعيد الثقافي. فبين عبّر أن هذا الحق، إذا ما بُوئغ في المطالبة به، يتود إلى الانغلاق، فلا بدّ إذا من رفده بالغيرية لخلق التوازن بين الخصوصية والشعوبية. فالإنسان، على حدّ ما يختص به المصنّف مؤلفه لا يبرز عمليًا يروّز أنّ لكلّ فكر في سبب إلى المعنوية، إلّا من خلال العلاقة بالآخر، الحاضر في وحداني، كما يحضر الآخر انثوي هو أنا نفسي، من دون أن ينقطع عن أن يكون مختلفًا عني» (ص ١٤٧).

كتاب الأب عبر كنيف على صغر حجمه، عميق، يجذبك إلى الغوص على مضامين الازمنة. وقد أبلى المعزّب بلاء حثًا مشكورًا في تقريب فكره إلى القارئ بلغة سلسة واضحة. وإن شُح لنا بإبداء ملاحظات طنبقة شكّية لتحسين بعض الفقرات، أشرنا أولاً، إلى ضرورة توحيد ترجمة عناوين الكتب الأجنبية. فقد عُزّب عنوان كتاب عبر *Identiétés culturelles...* بصيغتين مختلفتين وردت الأولى في ص ٥ والثانية في ص ٢٣. كما عُزّب عنوان كتاب هيفل الشهير *Phénoménologie de l'Esprit* تارةً بـ «ظاهرة الروح» (ص ٢٢) وتارةً أخرى بـ «تومولوجيا الروح» (ص ٩٧، ١٠٥)، علماً أنّ لفظة «ظاهرة» تبو لنا غير موفّقة، على الرغم من أنّ بعض الكتاب يستعملها، فهي تشير بالأحرى إلى البدعة المعروفة بهذه الكلمة، ويقابلها بالفرنسية *docétisme*. أما اللبغة العربية التي نراها الأصحّ فهي الظاهرية، كما ذكرها المنجد الفرنسي العربي (أطلب أيضًا: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، ١٩٧٣، مجلد ٢، ص ٣٥-٣٦). إلى ذلك يستحسن جدًّا تشكيل الأعلام الأجنبية في صيغتها العربية لرفع كلّ التباس قد يقع فيه القارئ.

أ. كميل حليمه

معالم حلب الأثرية

تأليف عبد الله حجار

طبعة ثانية مزاد عليها ومتمّعة

مطابع مؤسّسة جورج وميلاد سالم الغيرة، حلب، ١٩٩٧-١٩٩٨، ٢٦٦ صفحة

شُفّ المهندس الأستاذ عبد الله حجار بمدينة الشهباء وتاريخها وآثارها وعمل جامدًا، لا سيّما من خلال عضويته في «جمعية عاديّات حلب»، لإبراز دور هذه المدينة العريقة الحضاريّة. وقد عهدناه بطوّع بحماسة نادرة ليقود زيارات دورية تُقيّمها الجمعية المذكورة

لتعريف محبّي حلب. من أبنائها المتبحرين والسيّاح وعلماء وافدين، بآثار تلك المدينة الخالدة. وقد جمع الأستاذ حمّار سلسلة النشرات التي كان يُعدها لكلّ من حرّلاه، فألّفت كتاباً سرعان ما نفذت طبعته الأولى، ممّا كان السبب في إصدار النسخة الثانية هذه مكتملة منقحة.

ويتميّز هذا الكتاب الموسوعي بمعدن من المواصفات التي تجعله مرجعاً أساسياً لا بدّ منه لكلّ من ينوي التبحر في تاريخ حلب ومعالمها. فالفصلان الأوّلان يقدّمان لمحة تاريخية عن المدينة وقلعتها ومتحفها وحنائقها (ص ١-٢٢). والفصل الثالث والأهم يصف المدينة بالتفصيل من خلال عشر جولات ذُربت بدقّة لتشمل منطقة معيَّنة يشاهد فيها الزائر عدداً من المعالم: كالجوامع والنبور الأثرية والخانات والحمامات والمدارس (ص ٢٣-١٩٢). أمّا الفصلان الرابع والخامس فيتطرّقان إلى التطوّر العمراني في حلب وإلى وصف المدينة الحديثة (ص ١٩٣-٢١٨). ويأتي ذلك مجموعة من الملاحق تتكوّن من جداول دقيقة لأهمّ السلالات التي حكمت حلب (ص ٢١٩-٢٣٩) وأخرى للخلفاء والسلاطين (ص ٢٤٠-٢٥٥)، وأخرى للمراجع والمخططات والأشكال والسطّحات والصوّر الكثيرة (ص ٢٥٦-٢٦٥). كما أنّه لا بدّ من الإشارة إلى كشف في غاية الأهميّة جُمِل في بداية الكتاب (الصفحات ل، م، ن، ص) به يُستدلّ إلى الباني الأثريّة من خلال وظيفتها، فإن أردت أحد الجوامع طلبته في باب الجوامع، أو أحد اليمارسانات راجعته في بابها، وهكذا دواليك.

ختاماً، لنا طلبٌ إلى المؤلّف الكريم، نأمل أن يليه في الطبعة الثالثة إن أمكن، وهو أن يزيد على محاسن كتابه الجمّة، تحيين الحروف وتكبيرها، فهي في حالتها الراهنة صغيرة جدّاً ترهق نظر القارئ.

أ. ك. حشيمه

تاريخ الشرق الأوسط

٢٠٠٠ سنة من التاريخ، منذ نشأة المسيحية حتى أيامنا

تأليف برنارد لويس

Bernard Lewis

Histoire du Moyen-Orient

2000 ans d'histoire, de la naissance du Christianisme à nos jours

Paris, Albin Michel, 1995, 496 pages

إنّه رهان أن يستطيع أحد كتاب التاريخ القيام باختصار تاريخ الشرق الأوسط بمختلف اتجاهااته في حوالي ٥٠٠ صفحة فقط، فهذا يعني أنّ الكثير من التفاصيل لا قيمة له، وغير جدير بالذكر، أو أنّ المؤرخ يكتفي بالتركيز على الخطوط العريضة والأمور الشديدة الوقع في ذلك التاريخ، بحيث يغلب التوليف الفكري على رواية التفاصيل الأحاديّة من كلّ نوع.

لا شك في أن برنارد لويس، المؤرخ والعالم متخصصا في العثمانيين، إذ إنه كان من الأوائل الذين دخلوا مجال الوثائق العثمانية وغيرها في إسطنبول وعواصم مشرقية أخرى، يستطيع أن يداخه الرهان وينتدق قراءة جديدة عن واقع الشرق الأوسط في حقبة طويلة، هي الأهمية من عصره، تبدأ مع ولادة المسيحية وتصل إلى حصة أحداث القرن العشرين الحثي. ولم يستطع الشرق الأوسط هذا أن يلخصه أنفاسه، وأن يصح حداً لكثير من الثماني والتفاسيا التي طبعت تاريخه القديم والحديث.

من المعلوم أن المؤلفات التي وضعها لويس في تاريخ الشرق الأوسط لم تلاق الترحيب في أوساط الانتحارات القومية والأصولية في هذه المنطقة. ويُعتمد أن الكتاب التلخيصي هذا سيكون له الرقع نفسه في أوساط المفكرين - إذ إنه كتاب يحلل التاريخ - لأنه يبدأ بسج بلاد الفرس وبيزنطية مكانة بارزة في تاريخ الشرق الأوسط وخصوصاً في بداياته، بحيث إن هذا التاريخ لا يبدأ بالإسلام. وإذا كان برنارد لويس يعطي بعض التيارات الأساسية في هذا التاريخ المكانة اللازمة، فإنه لا يتكلم مطلقاً على المسيحية الشرقية وخصوصاً في القرون الأولى وفي زمن العباسيين ومدمم. وهذا يفسر اهتمامه المطلق بالواقع السياسي قبل أني أمر آخر. وإذا كان لويس يهتم بتاريخ ما قبل المسيحية وما قبل الإسلام فإن قلب الكتاب يحمل عنوان «خطوط معترضة»، حيث ينفذ لويس كنه علمه في أبحاث مستبقة عن تركية الدولة الإسلامية عبر الأجيال، والاقتصاد والثقافة... في العا قبل هذا كله، وفي الخطوط المعترضة، يصعب على الباحث أن يعثر على أي خط دائم تواصل، بحيث إن الأحداث تتكفل دوماً بتغيير ما يبرز وإنما ثابتاً. حتى في العصور الإسلامية، التغيير كان سمة الأيام. وإذا كان لويس بعيداً عن تيار الإمبراطورية العثمانية إلى افتتاحها على العبدانة، فإنه لا يقول لنا لماذا، ولا يتحدث كثيراً عن رباح العبدانة التي كانت ترسخ في الواقع المشرقي من مصر إلى لبنان وسوريا. وإذا كان الشرق لم يتجاوز بعد «صدمة العبدانة» فإن الانتداب الفرنسي وما يمثله من حدانة كان إيجابياً في نظر لويس، مناقضاً بذلك قول القومين، إذ إن الأحوال تبدلت وتحتت بين ١٩١٨ و ١٩٣٩ بصورة واضحة، وأدخلت مع الانتداب فكرة الديمقراطية والجمهورية في المنطقة. أنا بشأن لبنان، فبرنارد لويس يتول القول الصريح إنه مع فكرة لبنان الملجأ، ملجأ الجماعات المختلفة، ولا يجوز بالتالي أن يقوم نظام سياسي لا يأخذ بعين الاعتبار الفكرة المبدئية هذه.

كتاب لويس يفتح الآفاق بالرغم من بعض الغرائب أو بعض المختصرات الشديدة.

أ. سليم دكاش

أبونا قنوتي. مشوار العمر
إشراف ريجيس مورلون وهاني ليب
معهد الدراسات الشرقية للأباء الدومينيكان والمركز العربي للدراسات - سبيل أبو دارود
القاهرة، ١٩٨٨، ٢٣٠ صفحة

كان الأب جورج شحاته قنوتي الدومينيكي (١٩٠٥-١٩٩٤) أحد أعلام الثقافة في مصر
خاصةً والعالم العربي والإسلامي عامة إبان النصف الثاني من قرننا العشرين. وقد برز هذا
الراهب العلامة في عدد من الميادين الفكرية والأدبية على نحو قل نظيره. فإلى مساهماته
الكثيرة في حقل الفلسفة العربية القديمة، كانت له محاولات مرموقة في انعزله (تاريخ
السيدة عند العرب، وسراء) والتمحيص والحوار الإسلامي المسيحي كنائناً وعملاً (الحضارة
الإلهام الديني). أضف إلى ذلك ما أولاه من اهتمام بمكتبة دير وهانيته في منطقة العجوة
بالقاهرة، تلك الخزانة التي صارت بيوت تستقطب العلماء والباحثين من كل صوب. كما
أنه كان مرجعاً حياً يؤتمه طلاب العلم ويجذبهم إليه لفته وروحه الإنسانية العالية وإشعاعه
الرهباني.

لقد أشرف على إصدار كتاب أبونا قنوتي وتحريره الأستاذ هاني ليب، يوازيه في
التوثيق الأب ريجيس مورلون Morclon خليفة الأب قنوتي في القاهرة والمختص بعلوم
الفلك عند العرب. والكتاب جامع مفيد يرسم معالم شخصية الراحل الكبير من جوانبها
كأنه سيرة الحياة، وقائمة بالمؤلفات، ومجموعة من الشهادات التي أدلى بها عدد من
العلماء الذين عرفوا الأب قنوتي، أجمعت بدون استثناء على إبراز مكانة الرجل المحبة
والمالية. وفي آخر الكتاب قسم ذوون فيه حوار غنوي مع الأب قنوتي يتناول عدداً كبيراً
من الأمور التي كانت موضوع اهتماماته. والكتاب مشفوع بمجموعة من الصور الشخصية.

ونما تنفي على حقبة الناشئين وما قدماء لتخليد ذكرى قنوتي، نعبّر عن أسفنا الشديد
على ما اعتور كتابهما من ضعف صارخ في ما يختص باللغة التي حُرر بها. فبعض الفقرات
ركاكة الأسلوب وهشاشة التراكيب ويُعدها عن أيسر سبل التفصاح العربية، نكث الأغلط،
لا سيما النحوية منها، وقد وودت بالمعثرات، نذكر بعضها التليل على سبيل المثال ليعار
إلى تصحيح ما يمكن تصحيحه لاحقاً:

- | | |
|--------------|--|
| ص ٢٤ سطر ٨: | لم يتجاوز عمره السادسة عشر عاماً. |
| ص ٢٥ سطر ١٤: | منذ ما يقرب من اثنين وستين سنة. |
| ص ٢٦ سطر ١١: | عمل على دراسة لسان الآداب. |
| ص ٢٧ سطر ٨: | يُجري كثير من الاتصالات. |
| ص ٣٤ سطر ٩: | الحضارة البشرية لا تنمو ولا تزدهر... |
| ص ٣٨ سطر ٢: | كان للأب قنوتي رأياً خاصاً. |
| ص ٤٧ سطر ١١: | أبهره كل منهما حيث تكلموا على نشر الحقيقة. |
| ص ٥٢ سطر ١٦: | مما أعطى له شهرة.. |
| ص ٥٨ سطر ٥: | كان متمعن جداً في فلسفة الأكويني.. |

وعليه، ونسأ متذكرى المرحوم الأب قنوتي ورعة مت في أن باتي أسلوب الكتاب الذي شغف به على مستوى معسونه، نحيل المحرر على ما أوردناه من كلام مله حسين في كتابات الأقباط وضرورة تحسينها (أطلب الصفحة ٢٧٤).

أ. ك. حشيمه

من ذاكرة أبي

ذكريات العقيد توفيق بشور

تأليف الدكتور حتا توفيق بشور

مكتبة الشرق الجديد، دمشق، ١٩٩٨، ١٨٤ صفحة

عرفنا الدكتور حتا بشور باحثاً في الشؤون النسيية، وأشرنا سابقاً في هذا الباب من المشرق (١٩٩٧، ص ٥٣٥-٥٣٦) إلى كتابه طبّ الجلاء عند العرب. وها إنه يحتفنا اليوم بكتاب ثانٍ من نتاج قلعه، تجلّى فيه حبّ للعلم وخدمة الثقافة، إلى جانب حبّ البشريّة ويره بالوالدين.

ففي هذا المعنّف يرري الكاتب سيرة والده العقيد توفيق حتا بشور (١٨٩٩-١٩٩٢)، ابن بلدة صافيتا المترتبة على قمم جميلة من جبال الساحل السوري، والتي أنجبت للوطن وجالات تبغوا في ميادين الثقافة والياسة والدين والمجتمع. وقد أحسن الدكتور بشور، على الرغم من إعلانته بتواضع أنه طبيب لا كاتب، في رسم صورة الوالد بدقة وموضوعية، ميّناً ما قام به هذا الضابط المثاني في تادية رسالته، مع ما واكبها من حلاوة ومرارة، إبان الحنّبات التي عاصرها: الاحتلال العثماني، والانتداب الفرنسي، وزمن الاستقلال الذي ساهم مع إخوان له في صنعه وتشيته، هذا إلى خوضه بيسالة حرب فلسطين العام ١٩٤٨، وانصرافه بعد الشاعد إلى أعمال ناجحة في الزراعة كانت له الوسيلة لتابعة خدمة الوطن. والكتاب مشفوع بعدد كبير من الوثائق جُمعلت في الملحق (ص ١١٧-١٨٠).

ولإذ ننزه بهذا العمل الذي يطالعه القارئ بمتمعة كبيرة وفائدة أكيلة، نأمل أن تذخر المكتبة العربية بالكثير من أساله لتدوين تاريخ بلادنا من مظانها الموثوق بها.

أ. ك. حشيمه

منجد المزارع، أرضنا مصدر الثروات

تأليف المساعد الفني الزراعي دوير خانم

مطابع الأهرام، بيروت، ١٩٩٨، ٢٣٠ صفحة

إنّ حسن الاستفادة من طاقات الأرض لإطعام شعوبها المتكاثرة ما زال في بداياته. ولكنّ العلماء والباحثين الرصينين الثقا باتوا مقتنعين بأنّ ثروات الأرض، إن عرفنا استباطها وترشيدها، لكفيلة بتوفير الغذاء كاملاً لكلّ من يحتاج إليه في عالمنا. وأماننا

أمثلة في بلدان صغيرة عرف أثارها استثمارها بالأساليب العلمية فأنتجت لهم الغذاء. والمطلوب في أياها أن يدرك الأفراد قبل الحكومات، وكل صاحب قطعة أرض مهما صغرت مساحة، ما ينبغي عليهم القيام به لبحرنا الرقيق منا مستفدته إليهم أمنا الأرض إن حست معاملتها.

والأستاذ روبر غانم، المساعد الفني الزراعي، هو من التلة، بل من النخبة الفاعلة، في مجال اختصاصه في بلادنا. أولع بعمله فكّوس له من وقته وجهده ما حوّله أن يزداد خبرة بالمطالعة والممارسة، فكتب في الصحف يحمل وماله، وأزاد أن يساعد، كما يدعو إلى ذلك لقبه، كل سن دام التعامل مع الأرض، فوضع كتابه منجد المزارع، خلاصة ممارسات الطويلة وعصارة خبرته ومحبته أوفنا مصدر الثروات. ومزله، على توسع حجمه، هو أشبه بمعجم يحتوي مختصراً مفيداً لكل ما يحتاج إليه المزارع، سواء أمحترفاً كان أم هاوياً، للعمل في ضوء السمغيات العلمية الحديثة. ويتناول الكتاب، من ضمن الكثير مثلاً يتناولها، ما يتعلق بالحيوانات الزراعية وكيفية معالجتها، والبيدات، والتسميد، وأساليب العناية بالأشجار التي تكثر في بيتنا: التين، التفاح، السفرجل، الجوز واللوز، الكرز، البندق، الخرنوب، الزيتون، العنبر، النكرمة، وسواها. كما يدرس موضوع النباتات التي هي مصدر ثروة لمزارعنا، كالفريز والهلين والشندر. والفصول مشفوعة بالأرقام والإحصائيات والرسوم الشمسية واليائية، مما يجعل الكتاب مرجعاً عملياً واقعياً يُنجد المزارع حقاً.

ك. ح.

Soubhi Habchi

1. Age de guerre et autres thrènes
suivi de Mourir à la place de Dieu
Paris, L'Harmattan, Mai 1997, 256 pages

2. Le prophète Eros
suivi de Premières éternités
Paris, L'Harmattan, Octobre 1997, 238 pages

3. Les noces de l'oubli
Paris, L'Harmattan, Mars 1998, 176 pages.

١ - زمن الحرب ومراثي أخرى،
ينبه الموت مكان الله

٢ - النبي إيروس،
ينبه آباء أولى

٣ - عرس النسيان

بقلم صبحي حشبي

عرفنا الدكتور صبحي حشبي، أول ما عرفناه، حامياً لساناً يعمل في المركز الوطني للأبحاث العلمية بباريس ويدرس في السوربون. ثم اكتشفناه شاعراً رهيف الإحساس صدر له بالعربية عن دار المشرق - بيروت - في العام ١٩٩٦، ديوانان هما عطش في بلاد البتايح: قصائد ومزامير لبنانية، وأيتها الهارب من النجرح: قصائد وصلوات خاضية. وقد قالت فيما مجلة المشرق آنذاك (المجلد ٧١، ١٩٩٧، ص ٢٤٥-٢٤٧) كلمة تؤقت بهما وأبرزت ما يفرهما من عواصف محتمة تنهادى بين الثورة الغاضبة والألم والنشازم والشوق إلى الحرية وعالم الآلهة. وإذا بنا نعود اليوم لكشف وجهاً آخر من شاعرنا، هو إبداعه مانترسية يتجلى في درامين ثلاثة يبدو أنها ليست سوى أول النيث.

في المجموعة الأولى، يتساعد صراخ الشاعر في وجه قنطرة السلاج ويرثي لما آلت إليه الدنيا، متأرجحاً بين رغبته في الاستسلام للموت، ورغبة أقوى في التملك بحياة لا يعرف كيف يمتلكها.

في المجموعة الثانية يسمي الشاعر ليتقلب على اليأس ويؤكد توفقه إلى العودة وإلى الأبدية. فيدخل عالم الحب ويدخل الحب عالمه، وتنتثر عباراته راقصة كالشهب تنشد الحب وتثبته، مما دفع صاحب مثذمة المجموعة إلى القول بأن حشبي حاكى بشعره نشيد الأناشيد.

أما المجموعة الثالثة فتعكس بلوغ الشاعر ما يشبه استراحة المحارب. بعد جدلية اليأس والأمل، بعد تنازع الألم ولذة الحب، يتقل الشاعر إلى الشعر، بل يعود إليه، ناسياً ما خلاه لتتسر فيه قوة الغفل وشعور الشعر. لذلك كان النسيان عرساً وتعللاً إلى حياة جديدة.

ثلاثة صبحي حشبي متسكة متكاملة، تتمحّض عن خصب بعد جفاف، وعن حياة بعد ممات. فبينما لدير الأحمر، البلدة المترتبة في جرود بقاع لبنان، بابتنا المطلق بشعره من عاصمة القرنين، وبلغتهم الجميلة.

أ. كميل حشيمه

في المنيب شروق

تأليف لويزا ناضر

دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٨، ١١٢ صفحة

تطالع الكتاب الصغير هنا وأنت لا تدري تردّد: يا لخطأ من قال بأن في منيب الحياة أفولاً واضمحلالاً. فقد نجحت لويزا ناضر في أن تصحح المعايير وتقوص على الظواهر والأعماق، وتحلل وتفسّر، وتشهد بالواقع الملموس، نتهي بقارئها إلى أن يقول معتزلاً: في المنيب شروق حقاً، والشيوخوة مرحلة من أغنى مراحل الحياة.

إطللت الكتابة من واقع معايشها أمّا فاصلة أدركت المانة من سبها، معلّمت إلى جانبها، وهي تخدمها، حفيظة الشيوخوخة. تأملت في هذه المرحلة التي يواحيها الكثيرون على مفض، فاكشفت فيها كثرة أراذات أن تشركنا فيها. توقفت على الزمن وما يحمل في ثيابه من معطيات وحسّات، تحققت من أنّ الأيّام تنقل الشيوخوخة بخبرة وغنى وإدهاب شعور. فهي وإن تُضعف القوى، إلا تمنعنا من الفوز بما هو أسمى بكثير، أي التسلّط على الذات، والمغفرة، والعفو، والسّفح، وهذه من ثيّم الكبار (ص ٤٦). وليست الشيوخوخة «آخر ومضة من المنيب، بقدر ما هي مغامرة جديدة، يعيش فيها الإنسان بنمط جديد ومطريقة مختلفة، لأنّ الحياة تحاكي القصور. والشيوخوخة هي خريف العمر ومرسم الجنى» (ص ٥١).

بمثل هذه البُكر تتدرج الكتابة في تأملاتها فتشع النمام وتثّ فسات من نور وأمل، وتراجعه الموت من دون وجل لأنّه غير وحسب، وتتركز على ضرورة الأخذ بأسباب الحياة بما في ذلك حسن استعمال الوقت السّاح، للاستماع، للحوار، للمناقشة المفيدة، للتعاطف المجاني، فللتجرّد عن التواكل، وأخيرًا لمزيد من الصلاة والتقرّب من معني الحياة.

ولا تنسى المؤلّفة أن تبرز غنى تقاليدنا الشرقيّة التي تكرم الشيوخ وتعتبر وجودهم في الأسرة بركة، فتحدّر من الانجراف وراء العادات المستوردة التي تلجأ إلى أسهل الطرق للتخلّص من كبار السنّ وتجميعهم في دور خاصّة بهم، وهي وإن كانت في بعض الأحيان الحلّ الوحيد، إلا أنّها ليست بالحلّ الأفضل.

لقد استطاعت لويزا ناضر، بصفحات قليلة، وبأسلوب سهل لا يخلو من الرشاقة والشمّة، أن تحيط بموضوع خطير مشقّب وتعالجه معالجة شافية تبعك على التنازل والفرح، أشيخًا كنت أم مُقيّمًا على الشيوخوخة عاجلاً... أو آجلاً.

أ. كميل حسيمة

يسوع كما في لوقا ويوحنا

تأليف الأب فكتور حدّاد

منشورات المكتبة البوليّة، بيروت، ١٩٩٧، ١٤٢ صفحة

من المعلوم عند مفتري أسفار العهد الجديد أنّ كاتب الإنجيل الرابع، المعروف في التقليد المبكر بأنّه يوحنا الحبيب، أحد تلاميذ المسيح، كان مطلقاً، إن لم تقل على الأناجيل الثلاثة التي سبقته، فأقلّه على إنجيل لوقا.

لكن ما لم يكن معلوماً حتى الآن هو ما يقول به الأب فكتور حدّاد إنّ يوحنا لم يُرد أن يضع إنجيلاً جديداً، بل اكتفى بأن يكمل إنجيل لوقا. ويضيف الأب حدّاد في هذا الصدد: «وهنا ما يشرح معارضته أحياناً لإنجيل لوقا، ويشرح كذلك سبب الخلط في اللحمت غير المحكمة، ووجود فقرات غير مرتبة وعبارات غير متجانسة مع القرينة».

وللدلالة على هذا القول، يشهد الكتاب بسبع وخمسين فقرة يقارن فيها بين يوحنا وبين لوقا، ويعلق على وجه الشبه بين العبثتين، ويستنتج أن يوحنا يكمل لوقا أو يعارف.
نكتفي بالمقارنة الأولى، وهي المقارنة بين الفاتحين (ص ١٥):

لوقا (٣-١/١)	يوحنا (٣-١/١)
١/١ «بما أن كثيرين أخذوا ينقسمون برواية	١/١ في البدء،
الأمور التي جرت ما بيننا،	كان الكلمة، والكلمة كان لدى الله، ^١
٢ كما نقلها إلينا الذين كانوا، منذ	والكلمة هو الله
البدء، شهد عيان، ثم صاروا قسّين	٣ به كان كلّ شيء
على الكلمة،	ويبدونه ما كان شيء منا كان
٣ رأيت أنا أيضًا، وقد تقبّلت بدقة كلّ	
شيء من أصله أن أكبه لك مرتبًا.	

التعليق (بقلم المؤلف): «مما يسرعي انتباهنا في المقارنة الكتابية هو استعمال الإنجيليين ثلاث كلمات هي: البدء ἀρχή والكلمة λόγος وكلّ شيء πάντα بزمان مختلفة: «البدء» يعني في إنجيل لوقا مسيرة يسوع من أوّلها، ومعنى في إنجيل يوحنا «الأزل». «الكلمة» تعني في إنجيل لوقا «الوعظ والتبشير»، ومعنى في إنجيل يوحنا «أفترم ابن الله». «كلّ شيء» كلمة واحدة في اليونانية تعني في إنجيل لوقا جميع أعمال يسوع وأقواله، ومعنى في إنجيل يوحنا جميع الكائنات المخلوقة.

إن وجود الكلمات الثلاث هذه في فاتحتي الإنجيليين، وإن اختلاف معناها من إنجيل إلى آخر، قد يكونان أنيا عرضًا وصدفة، إلا إذا كان يوحنا قد قصد المعارضة، وهذا ما ستحتفه من أوّل الكتاب إلى آخره.

نعرف متواضعين بأننا لم نجد، في قراءة المقارنة وفي التعليق عليها، ما يُعّتنا بوجود الصلة التي يراها الكاتب في الفاتحتين، كما أننا لم نجد مثل ذلك في صفحات الكتاب. فلا يبقى لنا إلا أن نختم بما كتب صاحب مقالة الكتاب (ص ٨): «نترك للقارئ أن يكشف كيف يتم عمل الإكمال هذا، سواء أفي نصوص كلّ من الإنجيليين كان أم في لاهوتيّهما».

أ. صيحي حموي

في رحاب الكتاب

الجزء الأول: العهد الأوّل

تأليف الخوري بولس القفالي

سلسلة دراسات بيبليّة، ١٧، منشورات «الرابطة الكتابية»، بيروت، ١٩٩٨، ٤١٩ صفحة

يؤلف هذا الكتاب الجزء الأوّل من مجموعة قد تصدر بأربعة أو خمسة أجزاء، الهدف منها مساعدة القارئ العربيّ على فهم الكتاب المقدّس بمعديّه القديم والجديد فهما

سحبًا. أما الكتاب موضوع مراجعتنا هذه، فيتمركز فيه المؤلف للمهد الأول، أي القديم، مقدمًا إياه في أقسام ثلاثة. قسم أول بعنوان: «الشعب العبراني، الشعب اليهودي»، تناول فيه نشأة الشعب العبراني ومحطاته التاريخية الرئيسية ومعتقداته وشعائره وتعاليمه. وقسم ثانٍ: «تقاليد الفكر الديني في التوراة»، تناول فيه أسفار الشريعة الخمسة مشددًا على التقليدين الاشتراعي والكهنوتي اللذين طبعًا تلك الأسفار. أما القسم الأخير، وعنوانه «مواضيع ونصوص من الكتاب»، فضمه المؤلف دراسات حول الخطيئة والرحمة والخير والخمر، في ضوء العهد القديم، وخصه بتحليل نصوص عن إبلا النبي وعن كيفية تفسير النصوص.

لا شك في أنه كتاب يذخر بالفوائد لمن أراد التعمق في الكتاب المقدس.

أ. صلاح أبو جوده

الروح القدس، روح الله

تأليف الخوري بولس الفغالي بالاشتراك مع الآباء تيقولا أنيا وريمون الهاشم وأنطوان الديهي
سلسلة «مخطّات كاتبة»، ١٣، منشورات «الرابطة الكاتبة»، بيروت، ١٩٩٨، ٢٥٢ صفحة

يأتي الكتاب في طبعة دراسات الغاية منها تعريف القارئ بالله الثالث. بالإضافة إلى هذا الكتاب الذي يُعرّف بالروح القدس، بقلم أربعة آباء - وفي ذلك مشاركة مشكورة فنشتر إليها -، ظهر كتاب عن «وجه الله»، والأمل كبير أن يصدر ثالث عن «وجه الابن».

جعل الكتاب الأول هذا في ثلاثة أقسام تناولت تبعًا: موضوع روح الرب في كتب الأنبياء، والروح القدس في العهد الجديد، والروح وحمله في الكنيسة. عسى أن يساعد هذا العمل المؤمنين على التعمق في اختبار الروح.

أ. ص. أبو جوده

وجه الله في الكتاب المقدس

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «مخطّات كاتبة»، ١٤، منشورات «الرابطة الكاتبة»، بيروت، ١٩٩٨، ٣٢٣ صفحة

لا ريب في أنّ الكتاب المقدس يكشف لنا عن وجه الله، ولكنّه كشف يتمّ من خلال خيرات الشعوب وتفاعل الثقافات والحضارات. فانه شاء أن يظهر نفسه في تاريخ البشر عن طريق ما عاشه الناس واختبروه. لذا كان لا بدّ من أن ينطلق المؤلف ليتبين وجه الله، من تقاليد الشرق القديم، قبل أن يتوقف على خيرات الشعب العبراني وأفكار الأنبياء والحكماء. أما المحطة الأخيرة، فموضوعها الله في العهد الجديد، ولا سيما في إنجيل لوقا ورسائل بولس. يا حبّنا لو زوّد المؤلف كتابه هذا والكتاب الذي سبقه في السلسلة نفسها لائحة مراجع.

أ. ص. أبو جوده

أُشِدُّوا لِلرَّبِّ تَشِيدًا جَدِيدًا. المزامير ٥١-١٠٠

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القرأة الربية»، ١٠، منشورات «الرابطة الكتابية»، بيروت، ١٩٩٨، ٢٢٤ صفحة

من هذا الكتاب نختار له للمؤلف نفسه درس في المزامير ١-٥٠. وقد أتبع في الجزء الثاني هذا الأسلوب عينه الذي أتبعه في الجزء السابق. فتوقف أولاً على القرنين الآخرين الخاصين بكل مزمور، ثم تفرّق تبعاً لعدد أبيات المزمور ونصحه ومعانيه الكتابية، وأتبع من رحيه صلاة أو تأملًا، وختم بنفس من أبيات الكنية. غير أنّ هذا الأسلوب لم يشمل جميع المزامير، فمنها من افترق إلى نص من الآباء أو الكتاب الكنسيين (مثلًا، المزامير ٦٢ و٦٥ و٦٧...)، ومنها من افترق إلى بعض محطّات الأسلوب، مثلًا التأمل (أنظر على سبيل المثال المزامير ٥٣ و٦٠ و٩١...). لا شك في أنّ هذا الكتاب يساعد المؤمن على أن يدخل «في حضرة الله يومًا بعد يوم» (ص ٥).

١. ص. أبو جوده

هَلِّلُوا لِلرَّبِّ مِنَ السَّمَاوَاتِ. المزامير ١٠١-١٥٠

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القرأة الربية»، ١١، منشورات «الرابطة الكتابية»، بيروت، ١٩٩٨، ٢٣٦ صفحة

هذا الكتاب هو الجزء الثالث والأخير من سلسلة «القرأة الربية» المكرّمة لشرح سفر المزامير شرحًا معاصرًا وروحانيًا، القصد منه أن يُعني صلاة القارئ ويعمّق فهمه المزامير. يتألّف الكتاب من خمسة أجزاء ضمّت كلّ منها عشرة مزامير، وقد أُتبع في كلّها، بوجه عام، الأسلوب الذي اعتمد في الجزئين السابقين. وفي آخر الكتاب فيرس غني بالمراجع الحديثة لا ريب في أنّه يفيد من أراد التعمّق في درس سفر المزامير.

١. ص. أبو جوده

الرحمة الإلهية

تأليف أنطوان بوحنا لطوف

المطبعة البولسية، جونيه (لبنان)، ١٩٩٨، ١٠٨ صفحات

لقد أدرك حضرة الأب أنطوان لطوف أهميّة موضوع الرحمة الإلهية لكلّ إنسان فطّر على مثال الإله الرحيم، فتجّ من اقتاعه هذا الكتاب الصغير بحجمه، الواسع بأفاته، الغني بما حمله في طياته من خبرات وثمار وتأملات وصلوات.

وعى المؤلّف ضرورة الرحمة في عالمنا الذي خيمت عليه القساوة والظلم، فلا حياة صالحة للمرء ما لم يشبّه بخالفه الذي يسبغ عليه مراحمه، ومن مراحمه تلك يستمدّ وجوده. وما لم تُشد الرحمة فلا وجود للعائلة والسلام، ولا عجب، فالرحمة والمحبة صنوان أو

شارتان لمفهوم واحد، والتمتة وحدها كعبلة مكرّر حير نرجوه. أما كان الله محبة

إن هذه الأمكار هي دافع الكتاب وزيدته، وقد تروّج فيها المؤلف من حلال استناده إلى تحاليل لغوية ومراجع من الرسالة العاتقة التي رُحِّبها لها بربحاً بولس الثاني إلى الكعبة في مطلع حيرته منذ عشرين عاماً، وغريباً بلغ من هذا القيل: الرحمة الإلهية. واستند كذلك إلى كتاب قدماء ومعاصرين، وحاشة إلى الكتاب المقدس، مع تأمل مستفيض في سفر يونان. وضمن القسم الأخير من كتابه صلوات، بعضها مقتبس من الأسفار المقدسة وبعضها من تأليفه. إنّه أن عدداً من الأغلاط اللغوية تشوب تلك المصوص الأخيرة وتنقص على محبّ العريّة اوتياحه إلى التفسير، ومنها: تقول لي أنّ المحبة أقوى (ص ٨٦ سطر ٢)، والصحيح: تقول إنّ، وأنشأ من أنّ رحمتك (ص ٨٦ سطر ١)، والصحيح: وأنشأ بأنّ... هني الثقة أنّ رحمتك فادرة (٨٧/١٥) وأنصح: الثقة بأنّ... الرغبة بالانتقام (٨٧/١٤) وأنصح: الرغبة في الانتقام. إلخ...

ختاماً، إذ نكرّر تشديداً الكتاب التّيمّ هذا، نساءل لما أحسن مرّقه الكاهن غدّم ذكر الإذن بالصّح المفروض استحصاله من الرئيس الكنسي؟

أ. كميل حشيمه

الطوبايوي نعمة الله كتاب الحرديني

حياته، كلماته، روحانيته

تأليف الأب بولس صفيّر

منشورات البيميل المتوّفي الثالث للرهبانية اللبنانية المارونية، غزير (لبنان)، ١٩٩٨، ٢٦٤ صفحة
رفعت الكنيسة على المذابيح في العام الماضي الطوبايوي نعمة الله كتاب الحرديني، الراهب المتوّفي منذ مائة وأربعين سنة، فاكتمل بهذا الحدث ثالثوث القداسة في الرهبانية اللبنانية المارونية، بعد تقدّيس الحيس شربل مخلوف وتطويب الراهبة رقتا الرئيس. وجاء هذا التطويب بعيد احتفال الرهبانية المذكورة بمرور ثلثمائة سنة على تأسيسها، مكرّساً ثلاثة قرون من مسيرة جماهير من الرهبان والراهبات في معارج القداسة على قمم لبنان.

وقد اتّرى لكتابة سيرة الطوبايوي الجديد حضرة الأب بولس صفيّر، وهو خير من حياته خيرته وعلمه للقيام بمثل هذا العمل. فهو، إلى جانب كونه عميداً لكلّية اللاهوت الحبرية في جامعة الروح القدس، بالكلبيك، متمرس في علم المكتبات، ومؤرّخ اختصّ بروحانيّة رهبانيته. فكتابه الأخير عن الحردينيّ شيء بما سبقه حول حياة وروحانيّة الطوبايوة رقتا (١٩٨٥)، والتناك الموارنة، حياتهم وروحانيّتهم، من القرن الخامس حتّى السابع عشر (١٩٨٦)، بالفرنسية)، وروحانيّة القديس شربل، شهادات، تأملات، أمثولات (جزءان، ١٩٩٥، و١٩٩٦)، بالإضافة إلى سواها وهو غير قليل.

فالواضح من العناوين السابقة أنّ المؤلف يركّز، من خلال السيرة، على روحانيّة القديس الذي يدور، ليصل بقارنه إلى ما يحمله صاحب الترجمة من رسالة. وقد نجح

الأب صفيّر مأن داعى في كتابه التوازن بين سرد الأحداث، والاستشهاد بالكتابات التي خلّفها الحرديني، واستخلاص ملامح روحانيته. فلا إصراف في عرض الحدث للحدث، ولا تعنّوا أو استغلاط عاطفيّ لما تجلّى في سيرة العنوباويّ من فضائل. فالتحرير جاء موفّقاً، علمياً، موضوعياً، تحييه نفحة روحية أصيلة هادئة. ولا شكّ في أنّ الأب صفيّر وفّق في رسم صورة حيّة لذلك الراهب القريب العهد منّا، الذي جمع في شخصه العلم وحسن الإدارة، والعسالة التأملية، والمحبة المتجلية في ماجريات الحياة المشتركة اليرمية المتراصعة. إنّ الحردينيّ مثال لأغنية اليرهبان في أيامنا، يدعوهم إلى السير في حفاة ليفلّ جبل لبنان الذي تحتلّ قسمه عشرات الأديار (وفي انكتاب رسوم رائعة لعدد من التي سكنها الحردينيّ) مثارة تدعو النفوس إلى العلى، ثمّ تدفع أبنائها شرقاً وغرباً إلى التّمام بالرسالة ونقل البشريّ.

أ. كميل حبيب

على بيدل الحياة

تأليف الخوري أنطوان ميخائيل سركيس

مطابع الكرم الحديثة، جونية (لبنان)، ١٩٩٨، ٢٣٨ صفحة

الكتاب، على حدّ قول صاحب مقدّمته، سيادة المطران يوسف بشارة، «مجموعات من الأقوال والأفكار والخبرات تناولت الإنسان بكلّ مراحل حياته، بما فيها من أفراح ومآسي ونساؤلات والناز، ومعلاته بالله، خاصّة من خلال شخص يسوع المسيح». وعليه، فإنّه كتاب لم يُجْعَل للمطالعة بقدر ما جُعِل للتأمل، ومن خلاله للمناجاة. إنّهُ رفيقٌ دؤب، يلذّه الكبير والصغير، المثقّف والإنسان المادّي. يستعرض الأمر بصفاء ذهن وتقاء قلب وجميل العبارة.

أ. ك. ح.

حب واستمرار

تأليف الأبوين نجيب يعقيني وجرمانوس جرمانوس

مجموعة «الكنز»، ٣، منشورات الجامعة الأنطونية، بيدا (لبنان)، ١٩٩٨، ١٦٦ صفحة

للأبوين الأنطونيين نجيب يعقيني وجرمانوس جرمانوس من المؤهلات العلمية والخبرات العملية في مجال موضوع كتابهما حبّ واستمرار، ما أتاح لهما أن يقنيا المكتبة العربية بمؤلف جديد شائق مفيد. فأحدهما متخصص باللاهوت الراهبيّ والثاني باللاهوت الأدبيّ، وكلاهما صاحب أبحاث سابقة في مجال اختصاصه ومتفرّس بنشاطات مع المتروّجين والشبيبة.

ينطلق المؤلفان في كتابهما الجديد من تحديد الثنائي وإبراز أهميته. ويؤكدان ضرورة الوقوف موقف الاعتدال بين النظرة الشاؤمية إليه والنظرة الوهمية. فالثنائي الواهي الناضج

هو الذي يتصدى للصعوبات باستمرار «بأي الهروب من واقعه أو الانسلاخ للضجر أو الإقرار بالإحباط»، ويرى في الزواج «واقعًا يعيشه باستمرار، وبحسب تفاعله تأتي النتائج» (ص ٣٧).

ثم يعالج الكاتبان أنواع الثنائي: نثمة «المنصهر»، و«المكمل»، و«المختلف» أو المتفاير، فيبينان سلياتها وإيجابياتها وسائر أوضاعها. وبعد ذلك يعرضان بعض حالات العيش في إطار الثنائي، مستندين إلى ما نوقش إليه التحليل النفسي لتحديد العناصر التي تتفاعل في تكوين الثنائي. كمعصر العاطفة بين الأم والأبن، أو عتصر الأب - الدمية، أو المعلم الخادمة، إلخ (٦٧-٧٧). ويفضي هذا المسار إلى الإقرار بأنه لا بد للثنائي، إذا ما ابتنى النجاح والحياة الحميمة والبقاء، أن يتحلّى بالمنطق والعقل والفكر والقلب والإحساس (ص ٨٦).

وفي قسم ثانٍ من الكتاب ينصرف الأبران المؤلفان إلى درس علاقة الحب بالجنس، متطلعين من الوقائع، متطلعين إلى المواقف السليمة البناءة، متدئين بسياسة النعامة التي تخجل من الصراحة، فالحق يعرّز. والمهم أن نسمع إلى تشنة الضمير ودعم الوعي والتفوج ليشلح المرء بما ينبع من داخله، لا بما يفرض عليه من الخارج. فما صدر عن الداخل والافتتاح الشخصي كان متأصلًا راسخًا ثابتًا (ص ١٥٥-١٥٦).

ومن حسنات الكتاب أنه يستند إلى عدد كبير من المراجع النثمة خاصة باللغات الأجنبية. ولئن سرنا أن يكون أخذ بعين الاعتبار عددًا من الكتب التي سمت «دار المشرق» إلى نشرها في الباب الخطير هذا، نشير إلى أن ثمة كتبًا أخرى يمكن أن تضاف إلى اللائحة، نذكر منها على سبيل المثال ما ألفه كوستي بندلي (الجنس ومعناه الإنساني وسواه، من منشورات التور)، ومؤلفين آخرين صدرا عن دار المشرق هما حوار الزوجين والزواج حب وسعادة وقناعة.

أ. كميل حشيم

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرتين في السنة (كانون الثاني/يناير، وتموز/يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزئين.
- يُرجى من السادة المؤلفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخط واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرت أم لم تُشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلة المشرق.

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (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 وأستراليا

التسديد بواسطة حوالة مصرفية لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسط، بيروت. رقم الحساب 1 US\$ 11 25120 OA، أو بواسطة شك.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par virement bancaire à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US\$ 11 25120 OA, ou par chèque.

أعداد المشرق السابقة

ثمة مجلدات من المشرق متفرقة منذ إعادة ظيهور المجلة، عام ١٩٩١ وحتى اليوم، وأسعارها هي كالآتي:

١٩٩١	(المجلد ٦٥)	-	٥١٨	صفحة	-	١٨	دولارًا
١٩٩٢	(المجلد ٦٦)	-	٥٤٤	صفحة	-	١٧	دولارًا
١٩٩٣	(المجلد ٦٧)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٦	دولارًا
١٩٩٤	(المجلد ٦٨)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٥	دولارًا
١٩٩٥	(المجلد ٦٩)	-	٥٢٠	صفحة	-	١٤	دولارًا
١٩٩٦	(المجلد ٧٠)	-	٥٤٤	صفحة	-	١٣	دولارًا
١٩٩٧	(المجلد ٧١)	-	٥٦٨	صفحة	-	١٢	دولارًا
١٩٩٨	(المجلد ٧٢)	-	٥٨٨	صفحة	-	١١	دولارًا

وهناك مجلدات قديمة متفرقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتى سنة ١٩٥٠.

kitāb al-muqaddas (S. Abou Jaoudé); B. Fiḡālī: *Ansūdū li-r-raḥḥ naxīdan ḡadiḡan* (S. Abou Jaoudé); B. Fiḡālī: *Hullilū li-r-raḥḥ min-us samūwūt* (S. Abou Jaoudé); A.Y. Latṡūf: *Ar-raḥma al-ilāhiyya* (C. Hechaïmé); B. Şfayr: *At-tūḡwī Ni'mat-Allāh Kassāh al-Ḥardīnī* (C. Hechaïmé); A.M. Sackīs: *ʿAlā buydar al-ḡuyūt* (C. Hechaïmé); N. Baʿaqlīnī et Ġ.Ġermānūs: *Ḥubb wa-istimrār* (C. Hechaïmé). 269

Parmi les anciens registres de la bibliothèque du patriarcat chaldéen, se trouve un grand cahier contenant un journal et une liste de dépenses. L'auteur en est le futur patriarche chaldéen Yūsuf Audo, alors évêque de 'Imādiyya, qui rapporte, en témoin oculaire, des événements amers qui se sont passés entre 1832 et 1842, et dont fut victime sa congrégation religieuse naissante du couvent de Saint Hormisdas et la région voisine. Le texte est reproduit avec quelques explications.....

255

Pour un monde sans mines anti-personnelles, par le Bureau jésuite pour le service des réfugiés.

Toutes les 20 minutes, les mines tuent une personne ou la blessent. Or, il y a, de par le monde, 100 millions de mines qui empêchent les gens de se rendre aux champs ou à l'école ou au marché alors que certaines personnes sont forcées d'exposer leur vie au danger pour nourrir leurs enfants. Et, s'il est vrai que tous les ans on désamorce 100.000 mines, on en pose, dans le même temps, environ deux millions. C'est pourquoi, il est urgent de mobiliser les Etats et l'opinion publique pour que cette arme si meurtrière, même en temps de paix, soit interdite.....

263

Recensions de livres

A. Moussali: *La croix et le croissant. Le christianisme face à l'islam* (S. Abou Jaoudé); H. Küng: *Maṣrū' ahlāqī 'ālamī Dawr addiyanāt fī-s-salām al-'ālamī* (C. Hechaïmé); A. Hasnawī et alii: *Orientalia Lovaniensia Analecta. Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque* (C. Hechaïmé); *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 29-30; *Studia - Documenta* (C. Hechaïmé); S.'Abū: *At-taqāfāt wa ḥuqūq al-insān* (C. Hechaïmé); 'A. Ḥaḡḡār: *Ma'ālim Ḥalab al-atariyya* (C. Hechaïmé); B. Lewis: *Tāriḥ as-sarq al-awsat* (S. Daccache); R. Morelon, H. Labīb: *Abūna Qanawāt. Muṣwār al-'umr* (C. Hechaïmé); H.T. Baṣṣūr: *Min dakārat abī Dikrayāt al-'aqīd Tawfiq Baṣṣūr* (C. Hechaïmé); R. Ġānim: *Munḡid al-muzārī* (C. Hechaïmé); S. Habchi: *Age de guerre et autres thèses, (suivi de) Mourir à la place de Dieu; Le prophète Eros, (suivi de) Premières éternités; Les noces de l'oubli* (C. Hechaïmé); L. Nāḍir: *Fī-l-maḡīb šurūq* (C. Hechaïmé); V. Ḥaddād: *Yasū' kamā fī Lūqā wa Yūḥannā* (S. Hamoui); B. Fiḡālī: *Fī riḥāb al-kūtab* (S. Abou Jaoudé); B. Fiḡālī: *Ar-rūḥ al-quḍus riḥ Allāh* (S. Abou Jaoudé); B. Fiḡālī: *Waḡḥ Allāh fī-l-*

et Saint-Esprit, et ils ont réussi magnifiquement. Nous pourrions peut-être dire que les icônes ont dépassé l'écriture en précision et en clarté. L'exemple de l'icône de la Trinité, qu'a réalisée Roublev, est une bonne illustration des possibilités d'évocation que possède l'art iconographique..... 139

Avec «Yâqût» et ses «dictionnaires», par Ibrâhîm as-Sâmarrâ'î.

On sait que Yâqût al-Ĥamwî ou ar-Rûmî ou al-Baġdâdî est l'auteur du *Mu'ġam al-Bulḍân* (dictionnaire des pays), du *Mu'ġam al-Uḍabâ'* (dictionnaire des hommes de lettres) et du *Mu'ġam as-Su'arâ'* (dictionnaire des poètes). L'article de Ibrâhîm as-Sâmarrâ'î, qui est une analyse critique originale de certaines affirmations relevées dans les écrits de Yâqût, et de certains commentaires qui en ont été faits par d'autres, montre que ces trois ouvrages relèvent tous du domaine du «adab», la littérature au sens large, et Yâqût s'y révèle un grand encyclopédiste, traitant tout à la fois de prose, de poésie, de rhétorique, de grammaire, de généalogie, d'histoire et autres disciplines..... 159

Itinéraire d'Elias Khoury: depuis «Les portes de la ville» jusqu'à «La porte du soleil», par Mu'mina Baṣîr al-'Awf.

L'article est une analyse critique de la plupart des romans d'Elias Khoury. L'auteur, plein d'admiration pour le romancier, nous aide à goûter ses ouvrages qui ont connu un grand succès. Elle conclue en résumant ce qui caractérise la méthode d'Elias Khoury: précision dans les dates et mention des personnalités historiques, son évolution par rapport à la religion, passant du sarcasme à la neutralité, et même jusqu'au respect, emploi d'un grand nombre d'expressions susceptibles de devenir des maximes et des proverbes, présence de la dimension philosophique dans la majeure partie de ses écrits, recours aux histoires des prophètes et aux récits légendaires... 185

Ġibrân Ḥalîl Ġibrân. Bibliographie (1912-1998), (Suite), par le P. Camille Hechaîmé, S.J.

Cet «article» complète un inventaire précédent paru dans *al-Machriq*, 1998, fasc. 2, pp 529-540, où l'on avait répertorié 92 études sur Ġibrân parues entre 1912 et 1992. La présente compilation rassemble les titres de près de 260 ouvrages ou articles parus entre 1993 et la fin d'octobre 1998..... 229

Les épreuves subies par le couvent de Saint Hormisdas entre 1832 et 1842, d'après un témoin oculaire, par le Père Boutros Haddad.

Quelques aspects d'une théologie contextuelle orientale contemporaine, par le P. Fadel Sidarous, S.J.

L'A., tirant les conclusions du colloque, regroupe ces aspects qu'on vient de mentionner autour de cinq axes majeurs: 1 - Une vision anthropologique qui refuse d'établir la relation de l'homme à Dieu de façon désincarnée. 2 - Le sens historique qui distingue entre ce qui est permanent et ce qui est transitoire. 3 - Le refus de mélanger, dans la théologie, les dimensions subjective et spirituelle et la dimension critique. 4 - Le pluralisme. 5 - L'importance de la dialectique permanente tradition - modernité

109

Décès de Mgr Ignace Abdo Khalifé, ancien directeur d'al-Machriq, par le Père Camille Hechaimé, S.J.

Directeur et rédacteur en chef de la revue *al-Machriq* entre 1951 et 1970, date de son élection à l'épiscopat, Mgr Ignace Abdo Khalifé est décédé le 7 juillet 1998, à l'âge de 84 ans. Il fut longtemps professeur de théologie dogmatique à Beyrouth, rédigea de très nombreux articles dans la revue qu'il dirigeait, et publia environ une dizaine d'ouvrages dont certains sont des éditions scientifiques. Son intérêt s'est diversifié sur un large éventail: religion, histoire, pensée, islamologie, mystique.....

115

Le bien commun et la construction de la société. Une lecture des défis du bien commun libanais à partir de l'Exhortation Apostolique de Jean - Paul II adressée aux libanais, par le P. Salah Abou-Jaoudé, S.J.

L'unité du Liban ne peut être atteinte que par l'entente et le dialogue autour du bien commun. Toutefois, il n'est pas facile de parler du bien commun dans le contexte libanais où le confessionnalisme persiste. Par ailleurs, parler du bien commun exige forcément qu'on étudie le rapport autorité/ bien social et autorité/ bien commun. L'A., à la lumière de la notion de bien commun dans l'*Exhortation Apostolique*, aborde ces questions et fait des propositions pour un bien commun national.....

119

Le mystère de la Trinité dans l'art byzantin, par le Père Sami Hallak, S.J.

De même que les théologiens ont tenté d'expliquer la Trinité en recourant à des images rhétoriques et des comparaisons, les peintres ont essayé d'exprimer, par l'image, la relation dialectale entre les personnes dans le Dieu unique: Père, Fils

pour semer la discorde entre les musulmans et les chrétiens), le courant de gauche (qui a refusé la religion au départ, la regardant comme une pierre d'achoppement sur la route de la modernisation, et qui l'a ensuite prise en considération), et le courant nationaliste (qui a oscillé entre la modernisation des institutions politiques, économiques, éducatives, et la sauvegarde de l'identité arabe) 81

La modernisation continue dans la patrie arabe, par le P. John Donohue, S.J.

Une analyse de la relation entre tradition et modernité dans le champ politique, montre que le processus de modernité continue en dépit des changements politique et idéologique... 93

Tradition chrétienne et éthique bio-médicale, par le Père Jean Ducruet, S.J.

En français, les deux mots « morale » et « éthique », qui sont synonymes, sont employés aujourd'hui dans des sens différents. En effet, le terme « morale » a pris une connotation religieuse et même dogmatique, tandis que le mot « éthique » a été adopté notamment pour des problèmes professionnels qui n'ont pas de réponses morales toutes faites en raison de leur complexité ou de leur nouveauté. Cependant, il ne faut pas conclure à la totale subjectivité personnelle des jugements éthiques, et il est très important que tous ceux que touche ou touchera la modernité éthique connaissent les bases rationnelles du discours éthique, car, pour leur part, elles permettent les convictions personnelles et l'adhésion des consciences. Etre chrétien, c'est être et agir en Eglise, c'est-à-dire dans une communauté où s'élabore, à la lumière de la révélation chrétienne, une cohérence avec une tradition, une éthique pour des situations complexes et changeantes..... 97

Modernité et tradition dans les nouveaux programmes scolaires libanais, par le P. Salim Daccache, S.J.

Les nouveaux programmes en question réfèrent à un curriculum qui accorde une place capitale au projet éducatif, lequel comporte finalités, objectifs et moyens. La modernité est inhérente à cette notion de projet qui est supposée répondre aux besoins et aux questions de l'homme. Par ailleurs, former « l'individu » par le savoir, le savoir - faire et le savoir - être, comme aussi éduquer « le citoyen », sont des réalités modernes. Le même référentiel fait sans cesse appel aux éléments religieux et spirituels qui sont fortement enracinés dans la société libanaise..... 105

Les coptes entre tradition et modernité, par le Père Jacques Masson, S.J.

Les deux voies d'accès de la modernité vers l'Égypte sont les techniques et les langues, en particulier l'anglais. Dans les années 60, le monde occidental était considéré comme un idéal que l'on rêvait de devenir ou de partager. Depuis cette époque, l'égyptien déclare: «Nous voulons bien atteindre le niveau scientifique et le niveau de consommation du monde occidental, mais nous ne voulons pas devenir comme lui». Face au danger de la modernité qui menace les identités, les coptes réaffirment la leur, qui se veut spirituelle (renouveau monastique, «écoles du dimanche», identité spirituelle de l'exégèse et de la théologie). A côté du patriarche Chenouda III, qui contribue beaucoup à une certaine ouverture de l'Eglise copte, les réactions des laïcs diffèrent, depuis ceux qui recherchent la modernité comme une mode, jusqu'à ceux qui la sentent comme une menace, en passant par une minorité qui l'accepte, mais refuse son américanisme

49

Modernité et tradition: la situation de l'Islam aujourd'hui, par le Père Christian van Nispen, S.J.

L'auteur a voulu montrer combien la problématique «modernité et tradition parmi les musulmans» est pleine de diversité et de mouvement, indiquer certaines de ces évolutions en cours et relever les «lieux» où les questions se posent, afin de mieux voir comment nous pouvons entrer dans le débat, ne pas être de simples spectateurs respectueux, mais entamer un échange franc et profond, puisqu'il s'agit de construire ensemble la même société humaine. Il reconnaît qu'un voyage récent en Indonésie, le plus grand pays musulman du monde, l'a aidé à saisir tout cela de manière particulièrement vive. Dans cette analyse, l'auteur a touché surtout les courants de pensée, d'une part parce que celle-ci permet de saisir de façon quelque peu précise ce qui se passe, et d'autre part parce qu'elle influence et façonne l'avenir

67

Les courants politiques en République Arabe d'Égypte entre la modernité et la tradition, par le Père William Sidhom, S.J.

L'Égypte a connu, depuis une soixantaine d'années, 4 courants politiques: le courant libéral (qui a essayé, depuis 1924, d'appliquer la raison dans les textes religieux, en mettant en pratique les méthodes modernes), le courant islamiste (qui n'a pas trouvé de difficulté à exploiter la veine religieuse pour rassembler les foules sous sa devise, et qui a exploité la religion

une violence. Sans mémoire de son enracinement, l'être humain risque d'être comme un bateau sans amarre et sans port d'attache; sans conscience de ce que la modernité implique et requiert, l'être humain risque de manquer les enjeux éthiques et politiques qui sont ceux de notre temps . 11

Tradition et modernité dans l'Orient arabe, par le Père Aziz Hallāk, S.J.

On sait que la modernité, avec ses techniques et ses productions, a pénétré partout dans le monde arabe, et qu'on y parle beaucoup de l'invasion culturelle qui expose les sociétés orientales à perdre leur identité. On sait aussi que cela fut accompagné de la naissance de mouvements fondamentalistes qui prônent le retour à la religion, comme une solution aux problèmes qu'affrontent ces sociétés et qui s'incarne dans un retour à la tradition et au patrimoine. Mais l'A. pense que le rationalisme, qui a donné naissance aux sciences et à la technologie, est un et universel. Il ne nous est donc pas possible d'adopter les techniques et les instruments qui améliorent notre vie quotidienne sans adopter, en même temps, le rationalisme qui est à leur origine. Il est donc nécessaire que nous réniovions la réflexion théologique et religieuse, pour qu'elle soit un point de départ vers un nouvel avenir et une réflexion qui appelle au dialogue entre les religions et au respect de l'autre avec ses différences..... 29

La tradition des Pères de l'Eglise: héritage ou promesse? par le Père Joseph Buhagiar - Bianco, S.J.

L'A. constate que l'édition des textes patristiques qui se fait dans nos régions est très instructive en ce qui concerne le rapport des chrétiens d'aujourd'hui aux Pères de l'Eglise. En effet, la catholiques et surtout les non-catholiques se contentent de publier des textes sans y ajouter aucune note. Ce faisant, ils nient pratiquement toute l'épaisseur de l'histoire. Mais cette continuité entre le passé et le présent est contre-balançée par une discontinuité, car chez les Pères de l'Eglise on sent, par exemple, une évolution dans le choix des termes, tandis que les auteurs modernes sacralisent la parole des Pères, en ne tenant pas compte du langage de la pensée profane contemporaine. En terminant, l'A. suggère que la pensée des Pères de l'Eglise doit être pour nous, non pas un dépôt vénérable à transmettre, mais un capital vivant à exploiter et à faire fructifier de notre mieux..... 39

SOMMAIRE

Liminaire: «Foi et Raison» dans la nouvelle encyclique papale.
Pensée philosophique et foi en l'homme 7

Dossier «Tradition et Modernité». Présentation et plan.

Les Jésuites de la Province de Proche-Orient ont tenu, du 27 au 29 août 1998, au Mariout près d'Alexandrie, un colloque sur le thème «Tradition et modernité», se proposant de discerner les composantes d'une théologie contextuelle orientale contemporaine. Les interventions, dont un certain nombre sont publiées dans ce numéro d'*al-Machriq*, ont été centrées sur quatre vecteurs principaux: 1 - une prise de conscience des concepts et de la problématique actuelle tant en occident qu'en orient. 2 - Une lecture orientale des sources, notamment des Pères de l'Eglise. 3 - Une lecture orientale de la modernité aux plans politique, social, culturel, éthique, psychologique, religieux - musulman et chrétien -, et spirituel. 4 - En conclusion, on a regroupé et précisé les aspects, ainsi discernés, d'une théologie contextuelle orientale contemporaine..... 9

Traditions et modernité, par le P. Fr. - Xavier Dumortier, S.J.
 Au terme d'une analyse serrée, l'A. dégage, en un premier temps, les traits qui caractérisent la modernité; puis, dans une deuxième étape, il envisage la «crise de la modernité», ou, en d'autres termes, la modernité en travail d'interrogation sur soi. Il peut alors considérer quelques enjeux de la problématique «tradition et modernité». Ces deux notions s'opposent s'il faut en rester à choisir l'une contre l'autre. Mais, en réalité, elles s'appellent l'une l'autre, comme si l'homme de la modernité éprouvait le désir de ne pas perdre ses racines, et comme si l'homme de la tradition ne pouvait se satisfaire de ce qui lui est légué par le passé. C'est dans la mesure où il y a une relation entre tradition et modernité, en chaque être humain et en chaque société, que leur opposition ne sera pas sentie comme

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante treizième année
1999



DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH