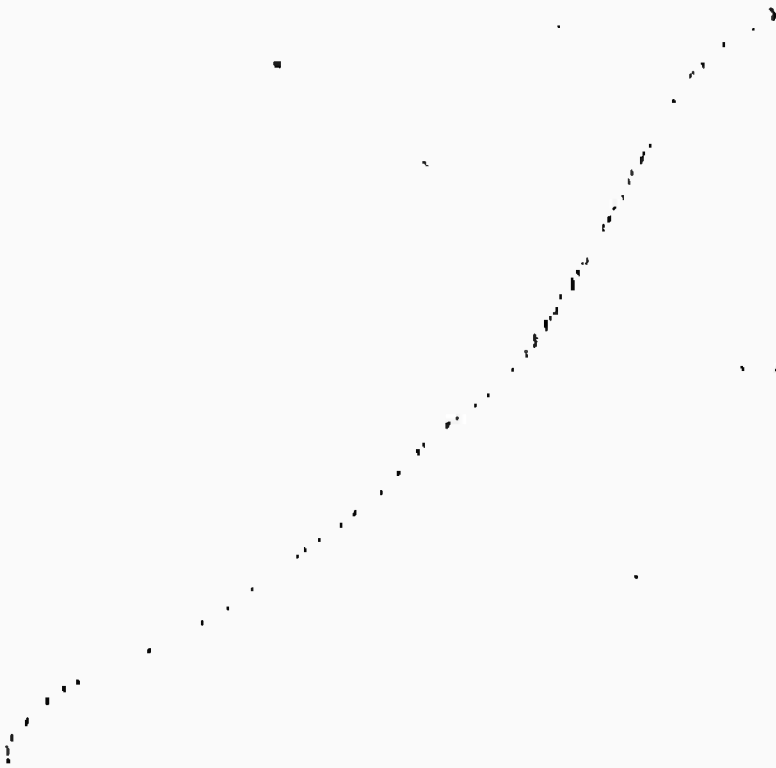




المشرق

محلّة ثقافيّة حاميّة

تصدر مرّتين في السنة

عن دار المشرق - بيروت

السدير المسؤول: الأب كميل حشيمه اليسوعي
رئيس التحرير: الأب سليم دكّاش اليسوعي

سكرتير التحرير: ريمون حروفوش

- هيئة المستشارين: المطران أنطوان أودو - أ. لويس بوزيه -
- د. جورج جيتور - د. جاد حاتم - أ. عزيز الحلاق - أ. صبحي حموي -
- أ. سمير خليل - أ. جون دنوحيو - د. أحيف ستر - أ. فاضل سیداروس -
- د. رفيق المعجم - د. بطرس ليكي.

ISBN 2-7214-9019-2

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

٣٠٥	من المعاناة الظالمة إلى المعاناة الخلاقة
	الكنيسة والدولة. إشكالية علاقة حيوية،
٣٠٧	بقلم الأب صلاح أبو جوده اليسوعي
	الحرب والسلام في المسيحية والإسلام. شهادتان:
	• الحرب والسلام في المسيحية،
٣٣١	بقلم الأب أوغسطين دويره لاثور اليسوعي
٣٤٣	• الحرب والسلام في الإسلام، بقلم الدكتور هشام نقاش
٣٥١	الحياة المكرسة في الألف الثالث، بقلم الأب كميلو مكيسي الكرمليني
	الانتماء والهوية. قضية الرهبانيات في لبنان والشرق،
٣٧٣	بقلم الأب سليم دكاش اليسوعي
	حقوق المرأة في ضوء مجموعة قوانين الكنائس الشرقية،
٣٨١	بقلم الأب مارون نصر الراهب اللبناني الماروني
	إلتزام المرأة العربية عمومًا واللبنانية خصوصًا، بعملية تحرك المجتمع العربي،
٤٠١	بقلم الدكتورة دنيا جسيمه يو خليل
	الجديد في سيرة ثاودورس أبي قرة وآثاره،
٤١٧	بقلم الأب سمير خليل مسير اليسوعي
	رحلة البحث عن الحقيقة: من «النبي» إلى «عبدالله»،
٤٥١	بقلم الدكتور ربيعة أبي فاضل
	فردريك شوبان شاعر البيانو (١٨١٠-١٨٤٩) في ذكرى مرور ١٥٠ سنة
٤٦٥	على وفاته، بقلم الأستاذ أنطوان خاطر
٤٨٣	في المعجم التربوي، بقلم الدكتور إبراهيم السامرائي
	التعليم الحوارية أداة لتطوير المجتمع. تجربة جمعية كارتاس - مصر،
٤٩٣	بقلم الأستاذ صلاح سيع
	بدايات التعليم في مشى الحلو (منطقة صافيتا - سورية)،
٥٠٣	بقلم الأستاذ عيسى قروح

مراجعة الكتب:

- سليم غيو: الثقافات وحقوق الإنسان (مير صادر): *Communauté*؛
cristiane nell' islamismo arabo. La sfida del futuro
 J. Donohue, C. Troil et alii: *Faith, Power and Violence*.
 حسيه): *Muslims and Christians in a plural Society, Past and Present*
 J.M. Gaudeul: *Disputes? Ou rencontres? L'islam*؛
 et le christianisme au fil des siècles (صلاح أبو جوده): عبده وارن -
Studia Orientalia Christiana. (ك. حسيه):
Collectanea 31 (ك.ح.): جورج صليبا: الفكر العلمي العربي. نشأته
 ونظوره (ك.ح.): عصام ك. خليفة: شمال لبنان في القرن السادس عشر.
 جوانب من الحضارة المادية (ك.ح.): Ildfonse Sarkis: *Le Liban*؛
dans les écrits des anciens (سليم دغاش): ظافر (فيكتور) كالوس: رمال
 في الهواء. حكايات وذكريات؛ ومضات من تاريخ؛ غلال السبايل
 (ك.ح.): سامي حلاق: مجتمع يسوع. تقاليد وعاداته (ص. حموي):
 أنطوان خوري حرب: الموارنة. تاريخ وثوابت (ك.ح.): أشعيا العكاري:
 دير مار أشعيا، مسيرة زهد ورسالة (ك.ح.): جورج خوري: الطريق
 المريمي (ص.ح.): يوسف أبي نادر: الأباتي عمانوئيل عبيد البمداتي
 (ك.ح.): فاروق سعد: الفرد بخاش. السيرة المنية لثان رائد (ك.ح.):
Fidel Fita. Su Legado documental en la Real Academia de la
Historia (سامي خوري): أنطون ب. قيتانو وميشال مراد: قاموس
 الأقوال، شرقاً وغرباً، شعراً ونثراً (ريمون حرفوش): J. Hechaïmé:
Choses senties (ك.ح.): بولس النغالي: اختوخ سايع الآباء. كتاب
 اختوخ وأسرار اختوخ (ص. أبو جوده): ب. النغالي: في رحاب الكتاب،
 العهد الثاني: إنجيل متى، الجماعة والملكوت؛ الكلمة صار بشراً. دراسات
 في إنجيل يوحنا (ص.ح.): ب. النغالي: رسالتا بولس إلى أهل كولسي
 وإلى فيلمون (ص.أ.ج.): يوحنا ويوسف العندارتي: ستهام رسلاً
 (ص.ح.): كتب وصلت مؤخرًا إلى المجلة ٥١٥

من المعاناة الظالمة إلى المعاناة الخلاقة!

نحن على أبواب العام ألفين، بحيث تنتهي سلسلة سنوات الـ ١٩٠٠،
وتتفتح أمامنا سلسلة جديدة من الأعوام. والسؤال نفسه يُطرح علينا،
ونظره على أنفسنا إن كان لنا الحد الأدنى من الشجاعة: إذا أردنا. هنا
في عالمنا المشرق العربي، الخروج من دوامة الأزمة الثقافية الاجتماعية
التي طبعت قرناً من الزمن، فماذا علينا أن نفعل؟

أزمتنا الثقافية الاجتماعية أساسها هزلة الشخصية الإنسانية في
منطقتنا، وخصوصاً هزلة الشخصية الأكاديمية. وهذه الهزلة سببها
أمران: المعرفة التي تأتي فقط عن طريق التلقين والحفظ غيباً، وكأن العلم
أصبح ضرباً من الغيبات، وكأن العقل أصابه مرض التخدير فأصبح حتم
إرضاء المراجع أيّاً كانت صفتها بدل البحث والتقيب... والإبداع.
لذلك، ما يتظر القرن المقبل هو فعل الإنسان، ولن يكون للزمن إطار
يتحقق معناه إلا بفعل الإنسان وإيمانه بأنّ الحضور الفاعل هو سمة الزمن
الفاصلة عندما يصبح الإنسان إنساناً جديداً حراً ومسؤولاً، ملتزماً وقادراً
على التغير. الالتزام هو التزام بالحرية وتحرير الفعل والتطور والنمو
الإنساني والتقدم العلمي. الزمن المقبل زمن الشخصية الإنسانية التي
تتحلى بالشجاعة الخلقية والتواضع العريق والترفع عن الصفات، الشخصية
المنفتحة على اللغات الحية، إذ إن وراء اللغة عقلية ودينامية وقوة. فيخطئ
من يعتقد أنّ «الشرق القديم» يستطيع أن يعطي المعنى الفاعل الذي ينمي
المجتمعات والأفراد والأوطان بدون إتقان اللغات العلمية الحية. وهذا لا
يعني أنّه علينا أن نضع اللغة العربية ولغتنا القديمة جانباً بما فيها من معاني
وقدرات وتراث، بل يجب أن نعشقها ونطورها ونركز عليها. ولكن
للحاق بالتطور العلمي والتكنولوجي العالمي يفرض علينا مدّ الجسور إلى
العالم وعدم التقوقع، ولّا خرجنا من العالم ومن زمن السنوات الـ ٢٠٠٠
الآتية، وبالتالي شجعنا هجرة الأدمغة والمتخصصين في الأبحاث العلمية
إلى خارج زمتنا، إلى زمن يصنعه الإنسان ويحققه مستلهمًا تاريخه

وما ينتقده الشرق أيضًا اليوم هو الإصغاء بعد الكلام وقبله. والإصغاء ليس مجرد استماع إلى الآخر وكأنَّ كلماته مجرد أقوال، بل إنه إصغاء إلى كلمات الآخر على أنها رأي مخائف أو موافق، مع العلم أنَّ للإصغاء قوانينه وقواعده وأساليبه، وكل ذلك لكي تتحوَّل الكلمة إلى فعل يغيِّر الواقع، وإلى فعلٍ مشترك يصنع المستقبل. فالإصغاء هو موقف أخلاقي مناقض للخطاب الأصولي اللاعقلاني، أو الخطاب المنمَّق الذي غالبًا ما يخفي في طياته نواحي إيديولوجية أو غيبية أو غايات أنانية فردية أو جماعية. هو موقف أخلاقي ضروري لإنجاح الحوار والتخاطب والتبادل الفكري المُنتج. وعدوُّ الموقف الأخلاقي هذا هو العنف الذي نشاهده أحيانًا، ونحن به على مستوى العقل واثقلب خطرًا داهمًا. والعنف، مهما كانت دوافعه، مظهر من مظاهر التخلف وتخطي حقوق البشر في الحياة، وهو تخلف يقضي على الأخضر واليابس، ويبدد المستقبل أيما تبديد ويجعله قاتمًا بدون معالم هداية؛ وهو تخلف يُسأل عنه المغرب قبل أن يُسأل عنه الشرق. ولا شك في أنَّ جزءًا كبيرًا مما نستطيع أن نحققه الحضارات والدول لأنفسها من إنجازات في مجالات العمارة والنمو والسلام والعدالة والديمقراطية المتزنة، يقط بضربات العنف، وما تولده من خراب وانعدام القدرة على الحوار والتخاطب.

بهذه الأفكار التي قد تصلح إطارًا لبناء شخصية سنوات الألفين، فتكون هذه الأعرام مُجبالًا رحبًا للتضاء على الكثير من التخلف، ولبناء المستقبل بناءً روحيًا متينًا، إنسانيًا ثابتًا، تأتي مقالات هذا العدد من المشرق، وهو العدد الأخير في سلسلة سنوات الـ ١٩٠٠، علامات مضيئة تفتح الباب للحوار في قضايا مختلفة تهَمّ الدين والدنيا، المجتمع والدولة، الإيمان والعلم، الروح والمادة. إنها سطورٌ في إطار خطِّ التزامي من أجل بناء شخصية إنسانية معيّنة، تستطيع أن تحرّر هذا الشرق من المعاناة الظالمة في إطار معاناة خلاقة.

الكنيسة والدولة إشكالية علاقة حيوية

الأب صلاح أبو جوده اليسوعي*

مقدمة

إتخذت العلاقة بين الكنيسة والدولة، طوال التاريخ، طابعاً إشكالياً في غاية الدقة والخطورة. ولتند توضح الكنيسة الكاثوليكية، بعد تاريخ طويل حافل بالآزمات في هذا المضمار، إلى أن توضح موقعها من المجتمع السياسي. كما وضعت الخطوط العريضة التي من شأنها أن تجعل من التزامها الميدان السياسي شهادة حية لرسالتها الإنجيلية التي أوتمت عليها. فلا عجب أن تكون توجيهات الإرشاد الرسولي^(١)، في هذا الشأن، مبنية على تعاليم المجمع الفاتيكاني الثاني، وعلى تعاليم البابا الحالي التي تمثل امتداداً لتوجيهات ذلك المجمع. فالبابا يشير صراحة إلى أنه لا يمكن الدمج بين الكنيسة والجماعة السياسية، كما لا يمكن الكنيسة أن ترتبط بأي نظام سياسي، ولا أن تلتزم، مباشرة، الحياة السياسية (الإرشاد، رقم ١١٢). فما يترتب على الكنيسة هو أن تبشر بالمسيح،

(٥) باحث. معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية (جامعة القديس يوسف، بيروت).
(١) الإرشاد الرسولي، رجاء جليل للبنان، وجهه بعد السينودس من أجل لبنان قدامة البابا يوحنا بولس الثاني إلى البطارقة والأساقفة والإكليروس والرهبان والراهبات وجميع المؤمنين في البلد المذكور، مشورات اللجنة الأسقفية لوسائل الإعلام، جل الديب، لبنان، ١٩٩٧.

وفي الوقت نفسه - وهذا جزء لا يتجزأ من رسالتها - أن تشهد لسوء الإنسان، وتدافع عن كرامته، وتذكر بلا ملل بالعبادئ التي هي وحدها تستطيع أن تؤمن حياة اجتماعية مناسبة، تحت نظر الله» (المرجع نفسه).

غير أن هذه الخطوط العريضة التي رسمتها الكنيسة تبلورت، بوجه خاص، من خلال علاقة الكنيسة ببناء الدول وتطورها في الغرب. وبالتالي، ثمة سؤال يطرح حول ملاءمتها ظروف الكنيسة الخاصة في لبنان، حيث تعدد الأديان وارتباطها بانطوائف يعقد علاقة الدين بالدولة.

هدفنا في هذا المقال أن نستكشف نشأة الخطوط العريضة تلك، ونتوسع في درس مضمونها، فنبيّن اتصالها الوثيق، لا بتطور أوضاع الغرب فقط، بل بالتعاليم الإنجيلية أيضًا. فتمكّن، بالتالي، من أن نتبين تلك الأسس الإيمانية الخالدة التي تجعل من العلاقة بين الكنيسة والدولة إشكالية حيوية ودائمة في كلّ مكان وزمان، كما نوضح معناها في ما يختصّ بالتزام المؤمن بالحياة المياسية.

١. ولادة تعاليم الكنيسة المعاصرة في شأن علاقتها بالدولة

في نظر العديد من المؤرخين، عرفت الكنيسة الكاثوليكية منعطفًا مهمًا في القرن التاسع عشر، عندما واجهت التيار الليبرالي في الغرب، ولا سيّما في ما يتصل بمصدر السلطة السياسية. وقد جاءت نتائج هذه المواجهة حاسمة:

أ - لقد تحرّرت الكنيسة من ولاياتها البابوية^(٢)، فانصرفت إلى الاهتمام بالدفاع عن كرامة الأشخاص وحقوقهم، في ربه النتائج الإنسانية التي ولّدها التقلبات السياسية والاقتصادية في ذلك العصر.

(٢) إن زوال الولايات البابوية في العام ١٨٧٠ خلق مسافة بين الكنيسة والحداثة الناشئة، فاستطاعت الكنيسة، بفضل ذلك، أن تحلّل مجتمع ذلك العصر تحليلًا نقديًا وموضوعيًا. وتتلج رسالة البابا لاؤن الثالث عشر العامة الشؤون الحديثة *Rerum novarum*، التي أصدرها العام ١٨٩١، في هذا السياق.

فدخلت معركة اندفاع عن حقوق الإنسان^(٣)، وهي حقوق احتلت مكانًا محيّرًا في خطاب الكنيسة السياسي في عهد البابا يوحنا الثالث والعشرين^(٤).

ب - رافق نشأة الدول العصرية نزعة أرادت أن تجعل من الدولة مؤسسة مطلقة ومتحررة من كلّ سلطة خارجية عن سلطتها الذاتية. فقامت بسبب ذلك نزاعات خطيرة بين الكنيسة والدولة أدت إلى الفصل بينهما. وفي أعقاب النتيجة هذه، راحت الكنيسة تنادي بالحرية الدينية، وتسمى لتوسع موقفها من العلمنة المستحدثة.

فإزاء دولة اعتبرت نفسها حقيقة شاملة وحصرية من دون أي علاقة لها بأي دين طبيعي أو سماوي، وأرادت الحكم في مسألة تنظيم الكنيسة الداخلي، كان رد فعل الكنيسة الإصرار على استقلال المجتمعين السياسي والديني، كلّ في حقله^(٥). وبالتالي، أقوت الكنيسة باستقلالية الدولة في النظام الزمني، وطالبت، في المقابل، باحترام حريتها^(٦)، وحرية كلّ

(٣) تجدر الإشارة، في هذا المقام، إلى أنّ الكنيسة سجلت في البداية موقفًا متحفّظًا، بل ومعارضًا، إزاء المطالبين بحقوق الإنسان. لأنّها اختيرت أنّ تلك الحقوق، كما طُرحت حينذاك، مطلقة، وتنفي واجبات الإنسان تجاه الله وتجاه قريب. غير أنّ دفاع الكنيسة المتواصل عن ضحايا التقدّم الصناعي والعلمي جعلها تبني تلك الحقوق التي أخذت عليها بُعدًا جديدًا، قرأت فيها ظهورًا لكرامة الإنسان الذي خلق على صورة الله ومثاله.

(٤) على ميل المثال، كان لحقوق الإنسان مكان بارز في رسالة البابا العامة: السلام في العالم (1963) *Paxem in terris*.

(٥) نشأت فكرة الدولة الشاملة في أعقاب تأسيس الجمهورية الفرنسية العام ١٨٧٥، مما تسبّب بتوتر العلاقات بين الدولة والكنيسة. وكانت النتيجة أنّ فصلت المدارس عن الكنيسة، وفصلت الكنيسة عنها لاحقًا، في العام ١٩٠٥. وفي البرتغال، صدرت قوانين تفصل الكنيسة عن الدولة. وقد دان حينذاك البابا بيّوس العاشر تلك السياسات التي رأى فيها إنكارًا نظرًا للاديان ورفضًا عمليًا لها.

(٦) لخص البابا لأون الثالث عشر، في رسالته العامة مشروع الله الخالد *Immortale Dei* القواعد التي يجب على أساسها أن يترقّق بين السلطات وترسم حدود كلّ منها. فركز على أنّ الله قسم مهمة العناية بخير البشر بين السلطة الكنيسة والسلطة المدنية، ففوض إلى السلطة الأولى أمر الاهتمام بالأمور الإلهية، وإلى الثانية بالأمور البشرية.

مواطن في ممارسة دينه^(٧). غير أن الكنيسة ندّدت بكلّ نزعة تنادي بمطلقية الدولة في كلّ ما يختصّ بالإنسان، وتدّعي التخلص من كلّ أخلاقية متفوّقة.

وفي وقت لاحق، أعلنت الكنيسة، في وجه الأنظمة التوتاليتارية التي نشأت في القرن العشرين، أنّه على الدولة أن تخضع للقانون، وتوقّف عند مرافقة الشعب في تسيير شؤونها. إضافة إلى ذلك، أدخلت الكنيسة، بصورة نهائية، الدفاع عن حقوق الإنسان في تعاليمها، بما في ذلك حقّ الحرية الدينية.

الكنيسة والدولة في المجمع الفاتيكاني الثاني

كان على الكنيسة أن تنتظر انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني، لكي تستطيع أن تستخلص جميع نتائج تلك التطوّرات الحرجة. ويظهر النصّ الذي اعتمدته آباء المجمع بعنوان «حياة الجماعة البسيّة»^(٨)، التغير الذي حصل في علاقة الكنيسة بالدولة، وكيف تصوّر الكنيسة حياة المجتمع الباسي. وفي هذا المضمار، يعكس النصّ المعتمد قناعة الكنيسة في بعض نواحي الحياة البسيّة، وأهمّها: الحفاظ على حقوق الأقليات والأشخاص^(٩)، ومساهمة الجميع في تنظيم المجتمع

(٧) «فُهم علمة الدولة أيضًا بأن تترك الدولة، في بلد متعلّد الأديان، كلّ مواطن يمارس دينه بحريّة»، تصريح الكرادلة والأساقفة في ١٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٥.

راجع: *Documentation catholique (=DC)*, n. 955 (1946).

(٨) المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، «دستور واعويّ في الكنيسة وعالم اليوم»، الفصل الرابع: «حياة الجماعة البسيّة»، الوثائق المجمعية، نقلها إلى العربية (المطارنة) يوسف بشارة وعبيد خليفة وفرنيس اليسري، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٨٤. (من الآن فصاعدًا: الفاتيكاني الثاني، «حياة الجماعة البسيّة»).

(٩) «الشمر بكرامة الإنسان أصبح أكثر إرهابًا. لذلك هناك جهد في مناطق مختلفة، لإرساء نظام سياسيّ قانونيّ، يحافظ محافظة أوفر على حقوق الشخص ضمن الحياة العامة» (الفاتيكاني الثاني، «حياة الجماعة البسيّة»، رقم ٧٣/٢).

السياسي^(١١)، والحرية المدنية والدينية^(١٢)، وتوخي الخير العام في ممارسة السلطة^(١٣). كما عكس النص نفسه رغبة الكثير من البشر، في أعقاب اختبارهم ظلم الأنظمة التوتاليتارية، في أن يولي المجتمع السياسي حقوق الإنسان، وحقوق الأقليات والأديان، أهمية قصوى.

وفي ما يختص بعلاقات الكنيسة بالدولة، فهي تأتي في آخر النص. والمجمع يميز صراحة بين المجتمعين، ويؤكد استقلال كل منهما، ويسري الانتباه إلى ضرورة التعاون بينهما^(١٤). فاعترف المجمع بأن علاقات الكنيسة بالدولة دخلت عصرًا جديدًا، وسلم بتطور المجتمع السياسي المعاصر وبطيئته وغايته.

ولا ريب أن المبادئ التي أوردها المجمع في هذا النص تكتسب

(١٠) وتترصد الرغبة، عند عدد كبير من الناس، في أن يأخذوا قسطًا أوفر في تنظيم الجماعة السياسية، ذلك لاتصالها الوثيق بالتقدم الثقافي والاقتصادي والاجتماعي. ويشد الاهتمام، في ضمير الكثيرين، لحماية حقوق الأقليات ضمن البلاد، من دون أن يميلوا مع ذلك التزامهم تجاه الجماعة السياسية (الفاتيكان الثاني، «حياة الجماعة السياسية»، رقم ٣/٧٣).

(١١) وبالعكس، تُبذَر كل الأشكال السياسية التي تنفح حاجزًا في وجه الحرية المدنية أو الدينية كما هي الحال في بعض الأقطار، والتي تزيد من ضحايا الأهواء والجرائم السياسية، فيتحول عمل السلطة لمصلحة بعضهم أو لمصلحة الحاكمين أنفسهم، بدلًا من أن يوضع في خدمة الخير العام (الفاتيكان الثاني، «حياة الجماعة السياسية»، رقم ٤/٧٣).

(١٢) فهذه الجماعة السياسية وجدت للخير العام، الذي يبرر وجودها ويُضفي عليها المعنى الكامل، ومنه تنبع حقوقها الخاصة. وشمل الخير العام أوضاع الحياة الاجتماعية برمتها، التي تسمح للأفراد والعائلات والجماعات بأن يكتملوا بطريقة أوفى وأسهل (الفاتيكان الثاني، «حياة الجماعة السياسية»، رقم ١/٧٤).

(١٣) فالجماعة السياسية والكنيسة مستقلتان، لا ترتبط الواحدة بالأخرى في الحقل الخاص بكل منهما. غير أنهما تقومان، وإن بأدوار مختلفة، بخدمة الدعوة الفردية والاجتماعية للناس أنفسهن. وأنهما تقومان بهذه الخدمة لخير الجميع وعزيم من الفعالية، بقدر ما تحاولان دائمًا أن تعارنا تعاونًا صحيحًا نسبة إلى ظروف الزمان والمكان أيضًا (الفاتيكان الثاني، «حياة الجماعة السياسية»، رقم ٣/٧٦).

طالبًا شموليًا، وتكرّس خيار الكنيسة في عالمنا الراهن: آ - كرامة الإنسان واحترام ما يختاره لنفسه من عقيدة سياسية أو دينية، ب - ما يترتب على المزمّنين المسيحيين من مسؤوليات في «حياة المدينة»، وفي المساهمة في بناء عالم تسوده العدالة، ج - التضامن مع الطبقات الاجتماعية الفقيرة والشعوب المبعثرة. وفي الواقع، نجد هذه الخطوط - المبادئ عينها في الإرشاد الرسولي.

ولكن هل هذه المبادئ الأساسية هي نتيجة تطوّر أنظمة الغرب السياسية وخطير التوتاليتارية، أم نجد جذورها في التعاليم الإنجيلية؟ وما هو وقعها على علاقات الكنيسة بالدولة؟ لكيما نجيب عن هذه الأسئلة، نتطرق، في مرحلة أولى، إلى بعض المقاطع من العهد الجديد التي طالما كانت موضع جدل وتناشير متضاربة في هذا الشأن. ثمّ نستعرض، في مرحلة ثانية، موقف الجماعات المسيحية الأولى من الدولة. ذلك بأنّ اللاهوتيين، حينذاك، لم يجعلوا من هذه المسألة مسألة سياسية، ولا حتى أخلاقية، بل طوّروا فكرًا لاهوتيًا صحيحًا انطلاقًا من الكتاب المقدّس، ولا سيّما من أمثال الأنبياء، واستخلصوا السلوك واللغة الواجب اعتمادها تجاه السلطات. إضافة إلى ذلك، ما برحت أفكارهم معالم عملية لها قيمتها الراحنة. وفي مرحلة ثالثة، تقدّم قراءة لاهوتية لعلاقة الإنجيل بالنشاطات الزمنية، ونختم، في مرحلة رابعة وأخيرة، بتعليق على شهادة الكنيسة.

٢. العهد الجديد والمجتمع السياسي

نلاحظ في المجتمع القديم، قبل المسيح، وجود نوعين من العلاقات بين الدين والدولة: نوع أوّل هيمن فيه المجتمع السياسي على الدين. فما كان بالإمكان أن يقوم نظام ديني معاد للدولة. ونوع ثانٍ، مثله الشعب اليهودي، وفيه هيمن الدين على الدولة، وهذا ما يمكن تسميته النظام التيوقراطي، لأنّ السلطة السياسية خضعت فيه للسلطة الدينية. أمّا الجامع المشترك بين النوعين، فهو أنّ كلاهما لا يميّزان بين النظام الزمني

والنظام الديني^(١٤).

أ - «أدوا لقيصر ما لقيصر، والله ما لله» (مرقس ١٢/١٧)

أما مع المسيح، فقد وُلدت علاقة جديدة بين النظامين: «أدوا لقيصر ما لقيصر، والله ما لله» (مرقس ١٢/١٧). لقد فُرق المسيح صراحةً بين الله وقيصر، فلتقيصر الحق بنظام يحكمه. ولكن، في المقابل، هنالك نظام آخر لا يتعلّق بتيصر، بل بالله، الذي له أيضًا ما يعود إليه (متى ٢٣/٢١ وما يتبع). ولكن هذا لا يعني التفرقة التامة بين النظامين، لأنّ قيصر لا يوازي الله. فهو لا يتدخل في ما يعني الله، ولكنّ العكس ليس صحيحًا. فالإنسان هو على صورة الله (تكوين ١/٢٧): لا يُعطي إذا قيصر ما هو في الإنسان ملك الله. وبالتالي، يكون الخضوع لقيصر واجبًا شرط ألا يحتلّ قيصر مكان الله من طريق جعل نفسه إلهاً، أو القيام بما يتعارض والعدالة الإنجيلية. وهكذا، لا يكون قول المسيح قد أقام حاجزًا بين النظامين السياسي والديني، بل ثبتّ المعالم التي تهدي التزام المسيحي حياة المدينة^(١٥).

(١٤) راجع: Montcheuil, *L'Eglise et le Monde Actuel*, 2ème édition, Témoignage chrétien, Paris, 1945, p. 128-129. (Par la suite: Montcheuil, *L'Eglise*).

(١٥) يأتي قول يسوع في شأن أداء الجزية لقيصر في وقت خرج من حياته، فهو دخل أورشليم، ونوامرات الكتبة والفريسيين والهيرودسيين اشتدت عليه، والمجادلات معهم تعددت وتوزعت مواضعها (انظر: متى ٢١-٢٢، ومرقس ١١-١٢، ولوقا ١٩/٢٨-٢٠). أما موضوع الجزية، فقد أثير بغية الإيقاع يسوع من طريق جرّه إلى اتخاذ أحد موقفين: إمّا أن يرفض أداء الجزية، فيظهر محرّضًا على الثورة على الرومان، وإمّا أن يقبل بأدائها، فيبدو مؤيّدًا للتعامل مع المحتلّ. غير أنّ يسوع لا يجب عن هذا السؤال المحرج، بل يعيد من طرحوا السؤال عليه إلى ممارستهم العملية: «هاتوا دينارًا لأراه». يظهر طلب يسوع أنّه ما كان يحمل دينارًا، على خلاف معارضيه. ثمّ يجيبهم جوابًا جليًا ومزدوجًا في آن. ففي نظر السلطات، ليس في قول يسوع أيّ علة. وفي نظر الفريسيين، الذين قاوموا الاحتلال الروماني، فإنّ إعادة مال قيصر إلى قيصر، وما لله إلى الله، هو مشروعهم، فأسرائيل هي ملك الله وحده. كلّ فريق استطاع إذا أن يستج من قول يسوع ما يتلاءم وسبائسته، في زمن تضاربت فيه مواقف اليهود من السلطة الرومانية.

لذا، أخطأ من فسر قول يسوع بأنه يضع النظام الروحي إلى جانب النظام الزمني، لأن تلك الشاينة تؤدي إلى تغريب رسالة الإنجيل عن العالم الحقيقي، في حين أن المطلوب هو أن يكون الإنجيل مصدر كل عمل إنساني.

ب - رومة ١٣/١-٧

كان القديس بولس أول من استخلص النتائج من تعليم يسوع، وأوردها في نص^(١٦) غالباً ما فُسر خارج إطاره الصحيح^(١٧).

هؤلاء الذين، وكانوا من الجماعات الثروية، أقسموا على الوفاء للسلطة أي كانت لأنها تشبه مشيئة الله، والغيرون، الذي هم من أتباع يهوذا الجليلي، وأوا في طاعة السلطة ما يتعارض والخضوع لله، والثريسيون انتفروا الخلاص من الله وانبار الإمبراطورية الرومانية. راجع: A. George, *Jésus devant le problème politique*, in *Lumière et Vie* 105 (1971), p. 5-17.

وفي شأن أسماء العلم، راجع: الأب صبحي حسيو اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤. ولكن، على ما يبدو، لم يفتن مستمر يسوع لخطورة جوابه، فهو جرد الباسة من طابعا المقدس، وأولاهها قيمة محددة نية.

(١٦) «ليخضع كل امرئ للسلطات التي بأيديها الأمر، فلا سلطة إلا من عند الله، والسلطات القائمة هو الذي أقامها. فمن عارض السلطة قاوم النظام الذي أرادته الله، والمقاومون يجلبون الحكم على أنفسهم. فلا خوف من الرؤساء عندما يفعل الخير، بل عندما يفعل الشر. أتريد ألا تخاف السلطة؟ افعل الخير مثل تلاميها، فإنها في خدمة الله في سبل خيرك. ولكن خف إذا فعلت الشر، فإنها لم تتلد السيف عبثاً، لأنها في خدمة الله كما تنتم لغضبه من فاعل الشر. ولذلك لا يد من الخضوع، لا خوفاً من الغضب فقط، بل مراعاة للضمير أيضاً. ولذلك تؤدون الضرائب، والذين يجيئونهم هم خدم الله يعملون ذلك بنشاط. أدو لكل حق: الضريبة لمن له الضريبة، والخراج لمن له الخراج، والمهابة لمن له المهابة، والإكرام لمن له الإكرام» (رومة ١٣/١-٧).

(١٧) تباً للمؤرخ تاقطس (Annals 13. 50-51)، في أعقاب شكاوى متكررة رفعها شعب الإمبراطورية، نكر الإمبراطور نيرون في أن يلغي الضرائب غير المباشرة التي كانت تضيد منها حيثما نة من جياة الضرائب *Publicani*. غير أن أعضاء من مجلس الشيوخ حذروا من العواقب الوخيمة التي ستج من هذا القرار، ولا سيما انخفاض خطير في عائدات الدولة، وفتح الباب أمام المطالبة بالقاء المزيد من الضرائب. فعمد الإمبراطور عندئذ إلى إصدار أمر يقضي بلصق لوائح الضرائب في الأماكن العامة على بقل من تصرفات الجباة الجشمة والمشرقة. ولا شك أن القديس =

على أن آيًا من تفسيرات هذا النص الحديثة لا يأخذ بعين الاعتبار إطاره التاريخي^(١٨). لذا، فتأنيدها بعيدة كل البعد عن المضمون الحقيقي الذي تلخسه بسنة نقاش:

=بولس كان على علم بمشكلة المراتب التي عث أبعًا مسيحيي رومة. فكتب إليهم في رسالته توجيهات في هذا الخصوص. ولكن السؤال الذي يُطرح هو لماذا احتاج مسيحيي رومة إلى توجيهات مماثلة؟ ثمة افتراض يقول إن بعض المسيحيين في رومة تأثروا بسياسة أنطونيوس في فلسطين، فرفضوا الاعتراف بسلطة الإمبراطور وأداء الجزية. غير أن هذا الافتراض لا يقوم لأنّ الأنطونيوس بدأوا حركتهم في العام ٦٦، قبل ثورة اليهود على الرومان وتدمير مكل أورشليم بقليل. ومن جهة أخرى، عندما كتب القديس بولس رسالته (٥٧-٨٠ د.ب.م. ٩)، لم يكن هنالك أي اضطهاد رسمي لمسيحيي رومة. فالإمبراطور نيرون، على الأقل في بداية حكمه، اعتُبر حاكمًا عادلاً. راجع: Philippe Rolland, *À l'écoute de l'Épître aux Romains*, Cerf, Paris, 1991, p. 139. أمّا إبعاد اليهود، وبعض المسيحيين من أصل يهودي، من رومة، في ظل حكم الإمبراطور كلوديوس الأول (٤١-٥٤)، فكان إجراء محليًا، ولم يشمل جميع المسيحيين واليهود القاطنين في رومة. راجع: Joseph Fitzmyer, *Romans, A new translation with introduction and commentary*, The Anchor Bible, Geoffrey Chapman editions, London, 1993, p. 31. (Par la suite: Fitzmyer, *Romans*).

ونظرًا إلى افتقارنا إلى معلومات وافية حول علاقات المسيحيين بالسلطة المدنية والسياسية في ذلك الزمن، نستعرض افتراضين يمكن أن يؤلفا جوابًا على السؤال المطروح أعلاه: ١. يبدو أن مسيحيي رومة كانوا على صلة وطيدة بمسيحيي أورشليم، ولا سيما بجماعات القديسين بطرس ويعقوب. ولعلّ المسيحيين من أصل يهودي تأثروا بموقف إخوتهم الأورشليميين المعادي للسلطة الإمبراطورية، فنقلوا موقفهم إلى رومة بعد أن عادوا إلى المدينة في ظلّ عهد نيرون. فربما أراد القديس بولس، الذي وجه رسالته إلى جميع مسيحيي رومة، أن يجنبهم التأثير السيئ الذي قد يشبّب به لهم المعاندون من فلسطين. ٢. وقد يكون القديس بولس، في هذا النص، قد أراد التركيز على أن المسيحيين الذين تحرّروا بفضل إيمانهم بالسيح، لا يستطيعون أن يقتلوا من أمّة السلطات الزمنية، ولا أن يعادوا. فالمسيحيون لا يزالون جزءًا من نظام هذا العالم. وفي الواقع، هو الله من يعطي السلطة، وعلى المسيحيين أن يحترموا. راجع: Fitzmyer, *Romans*, p. 664. 667.

(١٨) يمكننا أن نجعل تلك التفسيرات بعنوان أربعة: ١. تفسير يسلم بوجود نظام قانوني سابق يخرط فيه المسيحيون. ٢. تفسير يلجّ على طابع الدولة «المعارض»، وعلى أولوية خدمة الله. يركّز أصحاب هذا التفسير على ضرورة تقدير الأوضاع بطريقة سليمة، وعلى دور الروح القدس. ٣. تفسير «أخيري - واقعي»، يرى في الدولة =

+ إنَّ كلَّ سلطة هي خاضعة لله (آية ١)^(١٩). لهذا السبب، مصدر سلطة رومة هو الله، حتَّى ولو لم تعرف ذلك رومة. فالسلطة ليست ابتكارًا إنسانيًا (راجع صلاة المسبحين الأوانل في أعمال ٤/٢٤-٢٨)^(٢٠).

+ هنالك نظام أرادَه الله للأشياء المخلوقة (آية ٢). فهو الله من يميِّز الأشياء ويفرق في ما بينها (راجع: تكوين ١/١-٢٥).

+ إنَّ احترام هذا النظام هو المِمة التي أوكَلها الله إلى السلطات (آية ٣-٤). فالنَّديس بولس يتعد المسؤولين الذين يؤدُّون عملهم بتزاحة. لذا، ليس على مَنْ يعيش بحسب القانون أن يخشى السلطة. وفي الواقع، تظهر السلطة مؤتمنة على النظام وخادمة لله في سبيل الخير. فدورها في حياة البشر هو إذاً دور بناء^(٢١). لقد كان للنَّديس ثقة كبيرة في سلطات عصره.

+ إنَّ احترام النظام الثائم هو مسألة تتصل أولاً بالضمير (آية ٥)، والخضوع للسلطة لا يتج من الخوف، بل من التناعة بأنَّ السلطة ما كانت لتوجد لو أنَّ الله لم يردّها. ولكن ليس المقصود أن يخضع المسيحيون خضوعًا أعمى، لأنَّ التذكير بأنَّ الموقف يجب أن ينبع من الضمير، يربط ردَّ الفعل البشري تجاه السلطة بمصدر السلطة الإلهي.

«أرض معركة بين الزمن القديم والزمن الجديد، وعلامة الزمن الجديد هو أن تكون الدولة في خدمة البشر». ٤. تفسير «مسيحاني - سياسي»، يسلّم بملك المسيح على الدولة كما يملك على الكنيسة. راجع: L. Phole, *Die Christen und der Staat nach Römer 13*, Mayence, Grünewald, 1984, cité par: Hervé Ponsot, *Une introduction à la lettre aux Romains*, Cerf, Paris, 1988, p. 177-178. (Par la suite: Ponsot, *Introduction*).

(١٩) يذكّرنا هذا التأكيد بقناعة تقليدية في التقليد اليهودي، راجع: تكوين ٢٨/١ وأخبار ٣/١٩.

(٢٠) راجع: Fitzmyer, *Romans*, p. 667.

(٢١) غير أنَّ الصعوبة تكمن في تحديد طرق الخدمة المطلوبة وحدودها. والنَّديس بولس لا يذكر شيئًا حول ذلك، وصته هو، في الواقع، مصدر التفسيرات المختلفة.

راجع: Ponsot, *Introduction*, p. 179.

+ يُترجم ذلك الاحترام الواجب بأن يُعطى كل صاحب حقّ حقّه (آية ٦-٧). فمن طريق دفع الضرائب، يساهم المسيحيون في الحفاظ على النظام، ويعرّضون الوفاق الذي يريده الله. والآفة للنظر هو أنّ القديس بولس يُذكر بتأدية «المهابة لِمَن له المهابة، والإكرام لِمَن له الإكرام»، ممّا يعني أنّ المجتمع الإنساني يُلَمّ بوجود فوارق في النظام الاجتماعي والسياسي، وعلى المسيحيين أن يحترموها. وإن كان الرسول يعلم في رسالته إلى أهل غلاطية أن «ليس هناك يهودي ولا يوناني، وليس هناك عبد أو حرّ، وليس هناك ذكر وأنثى، لأنكم جميعًا واحد في المسيح» (٣/٢٨)، فهو يعالج مسألة السلطات المدنية والسياسية من زاوية مختلفة قريبة من قول المسيح في مرقس ١٢/١٧.

+ يوجّه القديس بولس رسالته إلى مسيحيي رومة بصفتهم مواطنين معتمدين، وبالتالي، لا يدعو إلى اتّخاذ موقف من السلطات باسم كنيسة رومة. إضافة إلى ذلك، لا يأتي القديس على ذكر المسيح وملكوته في النصّ، بل يركّز على خصوميّة عمل السلطة المدنية^(٢٢). وفي هذا الإطار، نلاحظ غياب لفظ «الدولة». فإقدام بعض اللاهوتيين وعلماء الكتاب المقدّس على اعتبار أنّ القديس بولس تناول مسألة علاقة المسيحيين بالدولة كان خاطئًا. فلكلّ المقاربة تعكس مشكلة معاصرة وُلدت، بوجه خاصّ، مع نشأة الأنظمة التوتاليتارية. إضافة إلى ذلك، عندما كتب القديس بولس رسالته، لم يكن هنالك من تمرّد، ولم تكن ظاهرة الدولة موضع تساؤل، بل كانت الحاجة إلى ترسيخ الوفاق^(٢٣).

ج - ١ بطرس ٢-٤ ورؤيا يوحنا

ونجد في كتابات القديس بطرس ما يتفق تمامًا مع تعاليم القديس

(٢٢) يدعو القديس بولس، بصورة غير مباشرة، المسيحيين إلى الاعتراف بشرعية إمبراطور وثنيّ. وإن أخذنا بعين الاعتبار أنّ أصل القديس قرنتي، أي من المتمسكين بالتيوقراطية، فهنا الجديد في ما كتبه، وهو الابتعاد عن التيقراطية، وعدم الحكم على السلطة انطلاقًا من دوافع دينيّة، بل تبعًا للخير الذي تحقّقه هذه السلطة.

(٢٣) راجع: Fitzmyer, *Romans*, p. 665

بولس. فهو يدعو إلى الخضوع للسلطات إلا إذا كان الأمر يتصل بحقيقة الإيمان^(٢٤). فطاعة الله، إذ ذاك، أولى من طاعة البشر. فليس على المسيحيين أن يكونوا دولة في داخل الدولة، بل يترتب عليهم أن يعترفوا بالسلطات الشرعية بقدر ما هي تخدم الخير. ولكن إن تمت السلطات بالحرية الدينية، فعندها خير للمسيحيين أن يشاركوا المسيح في آلامه^(٢٥).

ولا رب أن هذه التوجيهات جعلت مسيحيي الإمبراطورية الرومانية يعيشون وضعين متناقضين أي تناقض: من جهة، هم يخضعون للسلطات التي تعمل من أجل الخير، وبالتالي، ليس عليهم من ذنب. ومن جهة ثانية، هم عرضة للاتهام بالكفر، لأنهم لا يعبدون آلهة رومة. فكانت النتيجة أنهم أصبحوا تحت رحمة بعض المغالين في الحفاظ على عبادات الإمبراطورية وتقاليدها. كما أصبحوا تحت رحمة قسم من الشعب جعل من كبح المحرقة، لأنهم رفضوا الاشتراك في ألعاب الملعب الشعبي الدموية، والتجارة بحيوانات الذبائح، والقيام بمين متصلة بالعبادات الوثنية، مثل صناعة التماثيل، إلى غير ذلك من أسباب. فأصبحوا، في نظر معاصريهم، سبباً لجميع الشرور.

وإزاء الأعمال الوحشية التي تعرضوا لها، لم تعد الثقة بالسلطات، التي نادى بها القديسان بطرس وبولس، قائمة. وفي الواقع، رأى المسيحيون في الاضطهادات، وعبادة الإمبراطور، والألعاب الدموية، علامات انهيار الإمبراطورية^(٢٦). وقد عبر صاحب رؤيا يوحنا عن تلك النظرة خير تعبير (رؤيا ١٣/١١-١٧)، فذكر المؤمنين بأن المسيح هو في

(٢٤) «إخضعوا لكل نظام بشري من أجل الرب: للملك على أنه السلطان الأكبر، وللحكام على أن لهم التشريع منه أن يعاقبوا فاعل الشر ويثبوا على فاعل الخير» (١ بطرس ١٣/٢-١٤).

(٢٥) «لا يكونن فيكم من يتألم لأنه قاتل أو سارق أو فاعل شر أو فاسق، ولكنه إذا تألم لأنه مسيحي فلا ينجس بذلك، بل ليمجد الله على هذا الاسم» (١ بطرس ٤/١٥-١٦).

(٢٦) راجع: جان كمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، الترجمة العربية، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٣-٥٠. (من الآن فصاعداً: كمبي، تاريخ الكنيسة).

بدء التاريخ ونيابته، وأن كل ما يجري على الأرض هو رهن مشيئته، حتى لو لم يظهر ذلك جلياً في خضم الصعاب. فلا بد للخير من أن يتصر على الشر، لأن منطق الشر نفسه يزول إلى الزوال، ولأن المسيح قام من بين الأموات، وقيامته جعلت من كل شر حقيقة نبية، مهما بلغت قوتها.

٣. مواقف الكنيسة الأولى من الدولة

نظراً إلى ضيق الوقت، لا نستطيع في هذا المقال أن نراكم تطوّر المواجهات التي جرت بين الكنيسة والدولة إبان العصور الأولى، بل نكتفي بإلقاء الأضواء على مواقف الكنيسة. ولكيما تكون نظرتنا وافية وموضوعية، ستناول الموضوع في زمين مختلفين: قبل الإمبراطور قسطنطين، وبعده حتى القرن الثامن.

ففي أثناء العصور السابقة لتحول الإمبراطورية إلى المسيحية (٣٢٤)، تلخّصت مواقف الكنيسة من السلطة الياسية بثلاثة^(٢٧):

١. أظهرت الكنيسة ثقة بحكمة السلطات وسعيها لتحقيق الخير. ويمثل هذا الموقف امتداداً لتعاليم القديسين بطرس وبولس. ٢. حثّت الكنيسة مؤمنها على أن يسيروا في المجتمع سيرة لا لوم عليها، فلا يسيروا إلى مصداقية إيمانهم. ٣. لم تتوان الكنيسة عن التشديد بنظام جعل من نفسه إلهاً، وابتعد عن غايته الأساسية ألا وهي تحقيق العدالة وخدمة خير المواطنين. ويمثل هذا الموقف امتداداً لسفر الرؤيا.

أما علاقة الكنيسة بالدولة، في ظلّ حكم قسطنطين والعهود اللاحقة، فقد عرفت تطوّرات درامية، بسبب تحول المسيحية إلى ديانة الإمبراطورية، وقيام المجادلات اللاهوتية، والانقسامات السياسية، والغزوات الجرمانية، وظهور الإسلام^(٢٨). غير أنه بوسعنا أن نلخّص

(٢٧) راجع: Hippolyte Simon, *Eglise et Politique*, Centurion/Éditions Paulines, Paris, 1990, p. 53-60.

(٢٨) راجع: كمي، تاريخ الكنيسة، ص ١٥٣-١٦٦.

كفاح الكنيسة، في الغرب كما في الشرق، بإصرارها على حرّيتها واستقلالها إزاء سلطة الدولة^(٢٩)، وقيامها بدور «الضمير» في المجتمع السياسي.

فالكنيسة استمرت في خطّها الأساسي، وهو احترام الدولة واعتبارها نظامًا للحياة الاجتماعية أرادته الله. فالتّيام بالواجبات تجاهها ضرورة، والثقة بها مبنية. وبما أنّ الكنيسة، كما الدولة، تمثل نظامًا أرادته الله أيضًا، يبرز التعاون بين النظامين كضرورة حيوية. ونظرًا إلى صعوبة رسم حدود واضحة لذلك التعاون، أظهرت الكنيسة حذرًا مستمرًا من انتحاح مفرط على الدولة أو من اتّباع سياسة «المجاملة» معها. ذلك بأنّ هذا النّيج وضع الكنيسة، في بعض الحقب، إزاء خطر شديد هو أن تتحوّل إلى مملكة زمنية يتساهل وعائها تجاه السلطات خوفًا من خسارة عطفهم وحمايتهم ودعمهم. وقد عبّر هيلاريوس البواتياري، في القرن الرابع، عن هذا الخطر الذي مثله أساقفة أريوسيون أصدقاء البلاط

(٢٩) لم تلبث الكنيسة، عند تحوّل الإمبراطورية إلى المسيحية، أن أدركت الأخطار المحدقة بها من جرّاء هذا التّطور الدرامي، وأصبحت خطران: دخول وثنيين ومراطنة في صفوف المؤمنين بغية تحاشي اضطهاد الإمبراطور، وهيمة قسطنطين على الكنيسة، انطلاقًا من غايات سياسية هي الحفاظ على وحدة أراضي الإمبراطورية وأمنها. فنبّه الأساقفة لهذا الخطر، ووجدوا أنّ وصاية الإمبراطور على الكنيسة بعيدة كلّ البعد عن الرّقيم الإنجيليّة السامية. فأخذ العديد من الأساقفة والألمهوتيين، طوال عصور، يدافعون عن حرّية الكنيسة، وفي طليعتهم أناسيوس الإسكندراني، وأوسبيوس القسطنطيني، وأمبروسيوس، وباميليوس القيصري، ويوحنا الذهبي الفم، ومكسيمس المعترف، وغيرهم. راجع: Hugo Rahner, *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*, Cerf, Paris, 1964 (Par la suite: Rahner, *L'Eglise et l'Etat*).

بالطبع، لم يكن بمقدور الكنيسة أن تحافظ على حرّيتها إلّا بدفع أثمان المواجهات القاسية والمتجددة. فالكنيسة رأت نفسها مضطّرة، في بعض الظروف، إلى استخدام وسائل سياسية لكيما تحافظ على حرّيتها أو لكي تستعيدّها، وهذا الأمر جعلها تتزلّج أحيانًا في مستقع المناورات السياسيّة. غير أنّه بفضل هذا التاريخ الطويل الشاق والمضني استطاعت الكنيسة أن تثبت أنّه بالحرّية، وهي نمرة صراعها الأليم مع السلطة السياسيّة، بمقدورها أن تقوم برسالتها الإنجيليّة.

الإمبراطورتي^(٣٠).

فإن رسالة الكنيسة ترتب علينا أن تسير على الحقيقة وتقولها بدون خوف ومواربة. فهي لا تسعى لتكون مضطهدة، ولكننا لا نتبرّب من الاضطهاد إن أتى نتيجة مراقبتنا الإنجيلية. وانطلاقاً من هذا الواجب، قال القديس أمبروسيوس إنه خير للمسيحيين أن يكونوا هدف اضطهاد الأباطرة من أن يكونوا أصدقاءهم^(٣١).

٤. المثال الإنجيلي والنشاط الزمني

رأينا، في ما تقدّم، أنّه مع المسيح بدأت علاقة جديدة بين النظام الروحي والنظام السياسي. وقد بين المسيح، بكلّ وضوح، طابع مملكته الخاص: «ليست مملكتي من هذا العالم. لو كانت مملكتي من هذا العالم، لدافع عني حربي لكي لا أسلم إلى اليهود. ولكن مملكتي ليست من ههنا» (يوحنا ١٨/٣٦). كما أنّه ميّز صراحة بين حقوق الله وحقوق قيصر (متى ٢٢/٢١). غير أنّنا رأينا أيضاً أنّه لا يمكن أن يكون المنصود بأقوال يسوع فرض ثنائية تضع قيصر إلى جانب الله. فلا بدّ من اعتبار السؤال في ضوء القصد الإلهي كما يتجلّى من رسالة الإنجيل، وهو إشراك الإنسان، والبشرية كلّها، في ملكوت الله. فهذه هي غاية الإنسان والبشرية الأخيرة. ولكن بما أنّ الله هو من يتخذ المبادرة ويدعو الإنسان، يصبح هذا في حاجة إلى تعليم حول الوسائل التي يهديه في طريقه نحو غايته - وهنا تبرز أهميّة التعاليم الأخلاقية المسيحية - وتعليم حول الانتفاع على نعمة الله والتعاون معها - وهنا تبرز أهميّة الأمرار الكنسية^(٣٢). فدور الكنيسة الخاص هو أن تقود المؤمنين في مسيرتهم الإيمانية.

(٣٠) «إنهم ينعمون في السعادة الأرضية، وعندهم منازل مائدة ناعمة، ويمشون في الرفاهية، لأنهم نالوا حظوة لدى الإمبراطور»، راجع: Rahner, *L'Eglise et*

l'Etat, p. 360

Cité par Rahner, *L'Eglise et l'Etat*, p. 360 (٣١)

Montcheuil, *L'Eglise*, p. 129 راجع: (٣٢)

غير أنَّ غاية الإنسان الأخيرة لا تنزع الإنسان من العالم، ولا تنفّر
بسحر ساحر طبيعته الاجتماعية وظروف وجوده الزمنية. وفي الواقع، يعود
إلى المسيحي أن يلتزم عمليًا قضايا العالم، ويستخدم طاقاته الذهنية
والجسدية لكي يخلق عالمًا جديدًا. لذا، فتمّة نظام زمنيّ، مختلف عن
النظام الدينيّ، يلزم المسيحيّ. أمّا نتيجة هذا الالتزام، فهو أنَّ المؤمن
يجد نفسه مواطنًا في مدينتين: فمن جهة، هو يتميّ حتمًا إلى المدينة
الأرضيّة، ومن جهة ثانية، تراه دخل مدينة جديدة، أي الكنيسة، التي هي
رحم العالم الجديد^(٣٣).

ولكن بما أنَّ الثنائية في الحياة غير ممكنة، فلا بدّ لنا من أن ننحصر
حول النشاطات المشتركة الإنسانيّة والمسيحيّة، فنبيّن، بالتالي، كيف
تتدخل الكنيسة في النظام الزمنيّ ومتى.

أ - أولويّة حياة الإنسان الدينيّة

إنّ تدخل الكنيسة الأول في المجتمع يهدف إلى تحذير الإنسان
والإنسانيّة من كلّ تيه أو انحراف عن الدعوة الإلهيّة. وعملها النبويّ هذا
ينظريّ على حقيقتين متلازمتين: الأولى، هي أنَّ لا كمال للإنسانيّة إلّا في
العالم الآخر، والثانية، هي أنّه على الإنسان أن يطوّر نفسه، والزهد
المسيحيّ هو خير وسيلة لذلك. فالكنيسة تذكّر المؤمن بأنّه يخوض معركة
روحيّة تدور، قبل كلّ شيء، في سرّه. فعلى كلّ إنسان أن يقاوم جميع
القوى المعادية له لكي يكتب حرّيته الداخليّة الشخصية. على أنَّ الخطّ
الفاصل في المعركة لا يُرى، ولأنّه رُسم في داخل الضمائر. والصراع
يتفجّر حتمًا في الخارج... ففي الخارج كما في الداخل، لا يزال سرّ
المعصية يعمل^(٣٤).

ولكن بما أنَّ واجب الكنيسة يحتمّ عليها أن تكافح لكي تحافظ على

(٣٣) راجع: Henri De Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 2ème édition, Aubier/

Montaigne, Paris, 1953, p. 145 (Par la suite: De Lubac, *Méditation*).

De Lubac, *Méditation*, p. 160-161 (٣٤)

حياة الإنسان الدينيّة، فهي تشير إلى ما هو خطيئة في النشاطات الزمينة، وتضع عناوين الشروط العريضة التي تسمح، في النظام الزمني، بتفتح الحياة الروحية^(٣٥). غير أنّ ذلك لا يعني، بأيّ حال من الأحوال، أنّ الكنيسة تعيّن الوسائل الثبوتية التي من شأنها أن تساعد على تأمين تلك الشروط. فدورها هو أن تحدّد معالم الطريق لكلّ مسيحي وكلّ ضمير إنسانيّ وحب. أمّا تحسين الأوضاع، فهو أمر يعود إلى الإنسان نفسه وقدرته الخلاقة.

وبكلام آخر، تكافح الكنيسة في سبيل مباداة القانون والمحبة في العالم، حتّى تنظم البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بقدر الإمكان، تبعاً لمثال المحبة الإنجيلي. إلّا أنّ التذكير الدؤوب بشرعية المحبة هذه لا يتضمّن برنامجاً يصف طريقة تطيبتها في هذه الحالة أو تلك، فالتطبيق هو من شأن المسيحيين الملتزمين في حياة المدينة. إضافة إلى ذلك، لا تمثّل هذه الشريعة دعوة إلى القوضى وفقدان الحكم، بل إلى إقامة جدلية حيوية بين متطلبات العدالة ومتطلبات المحبة^(٣٦).

ب - الدولة في قصد الله

لا يختلف اثنان على أنّ الدولة ليست مجرد تنظيم مياسيّ وقضائيّ وإداري، بل هدفها الأساسي هو أن تسعى لتبلغ بمواطنيها إلى أقصى

(٣٥) وثمة حقل آخر حيث تلغى الحياة الزمينة والحياة الروحية، هو حقل المعرفة الطبيعية (العلوم والفلسفة، على أقلّه حول بعض النقاط)... وقد يحصل أن يخطأ الفكر في التنبؤ بحدوده، فيدّعي حتّى مسألة تتصل بالإيمان. ففي تلك الحالة، تتدخل الكنيسة، لأنها تدرك ما عليها أن تعلمه، وما يمكنها وحدها هي أن تعلمه... فالكنيسة لا تتحسم حقلاً لا يعنيها، ولكنها تحافظ على ما أوتيت عليه،

Moncheuil, *L'Eglise*, p. 132-133.

(٣٦) لا شك أنّ العدالة هي شرط أساسي من شروط المحبة الحقيقية. ولكن، في الوقت نفسه، لا تقوم عدالة صادقة من دون المحبة، لأنّ هذه تُضفي على العدالة معناها الكامل. فاختبار زماننا الحاضر يفيد أنّ ذروة الحق هي ذروة الظلم. لذا، ففي حين تسمح العدالة بمساواة المحبة، تسمو المحبة بالعدالة. راجع: فني بالرحمة Jean

Paul II, *Dives in misericordia*, 1980, n. 12. CL DC, 1797 (1980).

درجات الكمال في النظام المادّي. واعتماداً من هذا المبدأ، لا تظهر الدولة مؤسسة استبدادية ولا اختيارية، بل تلتقي قصد الله. ولهذا السبب، تعلم الكنيسة، كما جاء أعلاه، أنّ السلطة تأتي من الله، وأنها في خدمة الله من أجل خير الإنسان، وأنها تخضع، هي نفسها، لقوانين الطبيعة الأرضية. وللسبب عينه، تعذب إلى المؤمنين أن يحترموا النظام، ويلتزموا الحياة العامة، فلتلك الحياة قيمة في مسار البشرية نحو غايتها.

غير أنّ دسر المعصية، قد يحرض الدولة على التمرد، ويحدوها على أن تصبح مطلقة وتوتاليتارية، تُنتخب نفسها إلهة، وتدعي سيادة كلّ شيء. وقد بلغت هذه النزعة أوجها في عصرنا الحديث، فقامت دول رأت في نفسها غاية الإنسان الأخيرة. وجعلت من الذين يجسّدون سلطتها موضوع عبادة^(٣٧). لذا، يعود إلى الكنيسة واجب التذكير بتوجه النظام الزمنيّ الأساسي، والدفاع عن حرّية الإنسان وخير المجتمع. وفي هذا المضمار، قال البابا لاؤن الثالث عشر: «إنّ كلّ ما هو مفيد لحماية الشعب من تسلّط الأمراء الذين لا ينظرون إلى خيره، وكلّ ما يحول دون تعديّات الدولة الظالمة على جماعة المواطنين والعائلة، وكلّ ما يتصل بالشرف والشخصية الإنسانية والحفاظ على الحقوق العادلة لكلّ إنسان، كلّ ذلك، قامت الكنيسة الكاثوليكية، إمّا باتّخاذ المبادرة من أجله، وإمّا رعت، أو حمته كما تشيد عليها مراقبها الرائعة في العصور المنصرمة»^(٣٨).

وفي الواقع، تتدخل الكنيسة لتذكّر بأنّه إذا كان لقيصر الحقّ بنظام يحكمه، فهو لا يوازي الله. وبالتالي، فإذا كانت الكنيسة والدولة مجتمعين مستقلين أحدهما عن الآخر، فهما غير متساويين، لأنّ الكنيسة، بحكم معرفتها الغاية الأخيرة، تحتلّ مكانة تفوق مكانة الدولة.

غير أنّ تفوق الكنيسة هذا لا يتصل بتنظيم الدولة الزمنيّ، بل يقتصر

(٣٧) راجع: De Lubac, *Méditation*, p. 147-148

(٣٨) Léon XIII, Encyclique *Immortale Dei*, cité par De Lubac, *Méditation*, p. 148

على الحقل الأخلاقي. لذا، لا تتردّد الكنيسة بإدانة أي قرار للدولة بمنّ النظام الأخلاقي الذي أوتنت عليه. وفي هذا الإطار، بوسع الكنيسة أن تطلب إلى المؤمنين أن يتخذوا الموقف اللازم للحفاظ على الخير العام، لأنّ هذا الخير يضمن الشروط الزمنية الضرورية لتطوّرهم ورفقيهم المتكامل إنسانياً وروحياً^(٣٩). على أنّ هذا الطلب لا يلزم المؤمنين باسم الطاعة، بل باسم التبصر والتعقل، فكلّ مؤمن يبقى حرّاً ليتصرّف وفقاً لضميره.

وباختصار، دور الكنيسة هو أن تذكّر الدولة بأنّ دورها محصور في النظام الزمني، ويجب ألاّ يتحوّل إلى المطلقية. ولكن ما وقع هذه الحقائق على الإطار الطائفي اللبناني؟

ج - الدعوة إلى الدولة العلمانية

لتوقّف أوّلاً عند معنى استقلال المجتمعين أحدهما عن الآخر: يعني هذا أنّ للكنيسة حقّاً تسوده، كما أنّ للدولة حقّاً تسوده. فبتالك حرية مبادلة تفترض عدم الخضوع وعدم التبعية. فالكنيسة لا تستخدم الدولة والدولة لا تجوّل الكنيسة إلى أداة في يدها، ولا تحاول قمعها.

إلاّ أنّ هذا الموقف المطلوب من الدولة تجاه الكنيسة مطلوب منها أيضاً تجاه جميع الأديان. فباسم الاحترام والمحبة، تطالب الكنيسة بالمساواة بين جميع مكونات المجتمع. فيبرز دور الدولة كحامية حرية الضمير. وبمقتضى هذا الدور، لا يمكنها أن تتبنّى عقيدة دين معين في شأن عملها وغايتها، ولا أية أيديولوجية أخرى قد تؤدّي إلى عبادة الدولة والسلطة التي تمثّلها. ومجمل القول هو أنّه على الدولة أن تكون علمانية، وأنّ تحصر عملها في السبر على تحقيق الخير العامّ تبعاً لوسائل تقنية ثلاثم الزمان والمكان. فهذه العلمنة هي، في جوهرها، حياد الدولة الإيجابي، وضمانها الحرية في مختلف وجوهها، ولا سيما الحرية الدينية منها.

(٣٩) راجع: Montcheuil, *L'Eglise*, p. 141-144.

وفي ضوء هذه الرؤية، يبرز دور مزدوج للكنيسة: من جهة، هي تشجع المؤمنين على التزام الحياة العامة لكي يعملوا من أجل خير الجميع. ومن جهة ثانية، تلتزم هي نفسها حوارًا مع الدولة، من دون أن تفرض عليها لفتها، ومن دون أن تبارك تلقائيًا سياساتها. فدورها هو خلق توتر حيوي، ولا تتول أزمة، بينها وبين الدولة. فتحتد الدولة من السقوط في فخ المطلقة، وتدعوها إلى تحسين نظام العدالة الاجتماعية، وتلفت نظرها إلى أن العدالة لا تكفي نفسها بنفسها، بل يجب أن تحولها المحبة.

٥. شهادة الكنيسة

يبد أن ثمة عقبة تقدم في وجه ما اقترحنه أعلاه، وهي أن العلمنة في الإطار اللبناني مشروع غير ممكن، لأن الإسلام لا يفرق بين الزمني والروحي. فكيف تفكر في علاقة بين الكنيسة والدولة يسمح للكنيسة بأن تكون أمانة على عقيدتها؟

أ - تعاليم الكنيسة والسلطة الكنسية

بالرغم من جميع ظروف لبنان الخاصة والمعقدة، ثمة أمر يجب ألا يكون موضع جدل من وجهة نظر مسيحية، وهو ضرورة التمييز بين النظامين الروحي والزمني. فليذا الموقف أهمية قصوى، لأنه يبين شمولية الكنيسة. لنسمع دي لوباك De Lubac: «إن التمييز الفعلي بين السلطتين، الذي هو شرط لا بد منه في الحياة الروحية، يرتبط بوجود كنية شاملة لا تحدّها حدود الدول، مؤسّسة إلهية تشمل جميع الأمم وتتخطاها جميعًا. فبذه هي وحدها الكنيسة التي أسّسها المسيح في العالم والتاريخ»^(٤٠).

بالطبع، لا يعني هذا التأكيد أنه على الكنيسة أن تنسحب من الحياة الوطنية، بل أن يكون لها حضور يجعل منها تظهر قوة مستقلة عن الأحداث. فبقدر ما تنفض الكنيسة عن نفسها اللون السياسي، وتتجنب

De Lubac, *Méditation*, p. 149 (٤٠)

الحكم على المستجذات انطلاقاً من نظرة طائفية، وحتى بناء على آراء المؤمنين العنوية، نستطيع أن نحكم على ماجريات الأمور تبعاً لمتطلبات كلمة الله ودورها النبوي، محافظةً، بالتالي، على حالة «توتر حيوي» بينها وبين المجتمع السياسي.

ولا ريب أن التعبير عن كلمة الله في ظروف معينة لا يحصل من دون أن يترك أثراً في الساحة السياسية، لأنه يتم في ضوء مجيء المسيح، أي تحقيق ملكوت الله تحقيقاً كاملاً. فمثل هذا الخطاب يذكّر، بقوة نبوية، قصد الله في شأن الإنسان، ويبيّن نسبة كلّ تنظيم سياسي، أيّا كان لونه أو نوعه. إضافة إلى ذلك، يمثل هذا الخطاب مصدر إلهام يستمد منه المؤمنون تلك المبادئ التي تسمح لهم بأن يترجموا بأعمال واقعية توفيقهم إلى الحرية والعدالة والسلام والمحبة.

ب - تعاليم الكنيسة والمسيحيون الملتزمون في الحياة العامة

يعود إلى المسيحيين، لا إلى المسؤولين الكنسيين، واجب نشر تعاليم الكنيسة في الحقل السياسي. ذلك بأنه ليس للكنيسة من اختصاص في ذلك الحقل، إلا في ما يتصل بإعلان كلمة الله^(٤١). ومن ثم، لأنه من واجب الكنيسة أن تترك المؤمنين يتصرفون تبعاً لما يمليه عليه ضميرهم. ولكن إن كان المسيحيون مدعّرين إلى أن يعيشوا ملء مسؤولياتهم، يترتب عليهم، حينذاك، أن يعملوا وفقاً للأخلاق المسيحية التي تريد تحقيق خير كلّ إنسان، وخير الجميع.

أمّا في لبنان، حيث يسود التنكير الطائفي، وما يتضمّنه من أحكام سابقة وحذر متبادل وخصائص تاريخية تميّز كلّاً من الطوائف، فالعمل السياسي يلغى، في الغالب، النزاع بين الأخلاق والسياسة، لأنه يُخضع

(٤١) قد يحصل أن تعطي الكنيسة توجيهات سياسية في شأن نقاط محدّدة تعتبرها ذات أهمية خاصة. غير أن هذه التوجيهات تُعطى باسم الحكمة والنمّل، وهي لا تلزم المسيحيين بأمر الطاعة، بل تمثل دعوة إليهم لكي يفكروا فيها ملياً ويولوها اهتماماً خاصاً.

الأولى للثانية. لذا، فمفاس الحكم الأخلاقي الوحيد على العمل السياسي هو الشائدة التي يمكن هذا العمل أو ذاك أن يعود بها إلى الطائفة. إلا أن هذا الموقف يرفضه كل مسيحي صادق، لأنه يشكر للأخلاق الحقيقية، ويحصر الإنسان في انتمائه الطائفي.

وفي الحقيقة، إن ما يحدّد الالتزام في العمل السياسي، هو مفهوم السياسة نفسه. فني نظر بعضهم، دور السياسة هو الحفاظ على امتيازات وحتوق الطائفة. وفي نظر بعضهم الآخر، السياسة هي فنّ التلاعب بالآخرين بغية الوصول إلى أهداف محدّدة، أيًا كانت. إلا أن كلا المفهومين خاطئان. فغاية السياسة هي تحقيق خير كل إنسان وخير الجميع. أمّا فنّ الاستفادّة من الفرصة السانحة، وحسن استخدام الحدث، والبراعة في الإدارة، فتأتي في مرتبة ثانوية^(٤٢). «فإنّ كل ما يزدّي إلى ظلم في المدينة، وكلّ ما يفضي بالإنسان من أجل الجموع أو حزب معيّن، وكلّ ما يحابي ما هو عند بعضهم أو عند الجميع من نظام رديء، كلّ ذلك هو سيّء أخلاقياً وسيامياً. فالخير العامّ، الذي من أجله تقوم المدينة، هو خير إنسانيّ. وليس هنالك من خير إنسانيّ حقيقيّ من دون اتّصاله بجوهر أخلاقيّ، فالخير الذي لا يحترم نظام العدالة الاجتماعية وتدرّج القيم ما هو بخير»^(٤٣).

خلاصة

في ضوء ما تقدّم، نستج أنّه لا يمكن الكنيسة إلا أن تكون روحية ومستقلّة تجاه كلّ نظام ميساسيّ، من جهة، حتّى تحافظ على رسالتها

(٤٢) هل هذا يعني أنّ السياسة هي فنّ التوصل إلى التسيّرات؟ إن كان المقصود بالتسيّرة البحث عن توازن بين القويّ والمصالح، فاللغة غير صائبة. فالأمر لا يتصل بإيجاد نتيجة لقوى فاعلة، بل بتوجيه تلك القوى. ولكن إن فصلنا بالتسيّرة السميّ لتحقيق ما يمكن تحقيقه من مثال المجتمع الإنسانيّ، تكون السياسة حقّاً، حينذاك، علم التسيّرة، على ألاّ نعتبر التسيّرات حالات نهائية، ليس لنا أن نسمي لشيء بعدها.

راجع: Montcheuil, *L'Eglise*, p. 156

(٤٣) راجع: Montcheuil, *L'Eglise*, p. 158

الشاملة، ومن جهة أخرى، لتكون قوة روحية تخلق في علاقتها بالدولة وبالوضع الطائفي حالة توتر حيوية. فموقفها هذا يسمح لها بأن تُنفذ دورها النبوي، الذي نجد خير تعبير عنه في كلمات النبي حزقيال:

«يا ابن الإنسان، إني جعلتك رقيباً لبيت إسرائيل. فاسمع الكلمة من فمي وأنذرهم عني. فإذا قلتُ للشرير: إنك تموت موتاً، ولم تنذره ولم تتكلم منذراً الشرير بشر طريقه لحياء، فذلك الشرير يموت في إثمهِ، لكني من يدك أطلب دمه. أما إذا أنذرت الشرير ولم ينب من شره ومن طريقه الشرير، فهو يموت في إثمهِ، لكنك تكون قد خلصت نفسك» (حزقيال ٣/١٦-١٩).

إضافة إلى ذلك، تضع تعاليم الكنيسة الخطوط العريضة التي تثير التزام المؤمن في حياة المدينة، ويمكننا أن نلخصها بالنقاط التالية:

أ - في شأن السلطة، تؤكد الكنيسة قول القديس بولس من أنه «لا سلطة إلا من عند الله» (رومة ١٣/١). فالسلطة الياسية لها موقعها في قصد الله. لذا، فهي ليست شيئاً اختيارياً، بصرف النظر عن الشكل الذي تتخذه في المجتمع. غير أن هذا التأكيد يتصل اتصالاً وثيقاً بانصراف السلطة إلى تحقيق الخير، وبالتالي، يقوم تصرفها على مبدأ أخلاقي مصدره هو الله تعالى نفسه. ويتج من ذلك أن المسيحي يجد نفسه، بدافع الضمير، مدعواً إلى طاعة السلطة ما دامت تعمل وفقاً للنظام الأخلاقي. ولكن إن عمل أصحاب السلطة بطريقة مخالفة لهذا النظام، فأعمالهم لا تلتزم الضمان^(٤٤).

ب - يترتب على المؤمن أن يشهد، في المجتمع السياسي، وتجاه

(٤٤) لا يعني هذا التعليم أنه على السلطة أن تصرف تبعاً للقيم المسيحية السامية (عدالة، وحرية، إلخ)، بل من أجل خير عام المجتمع. ذلك بأنه يترتب على السلطة أن تساوي بين جميع التوجهات التي تكون المجتمع، شرط ألا تهدد هذه التوجهات الأمن والنظام العام، ولا حقوق الأفراد والجماعات. وبهذا المعنى، فالسلطة إن هي إلا حامية ما يمكن أن نسميه «حرية الضمير».

السلطة، لأخلاقيّة تسودها المحبة والاحترام والحرية. وهذه النواحي الأخلاقيّة السامية قد تتوافق مع أخلاقيات السلطة وسائر مكوّنات المجتمع، وقد تتعارض معها.

ج - بما أنّ الأنظمة تميل تلقائيًا إلى اعتبار نفسها مطلقة، وتدّعي أنّها قادرة على إيجاد حلول لجميع مشاكل الإنسان، فعلى المؤمن، تمامًا مثل الكنيسة، أن يظهر بمظهر مختلف عن السلطة إن هي حادت عن الصواب، ويستعمل وسائل غير وسائلها، ويتكلّم كلامًا مختلفًا عن كلامها. فيبر يعكس تعاليم الكنيسة التي تهدف إلى أن تساهم مساهمة إيجابية في بيان الحياة الشخصية والاجتماعية، في ضوء ملكوت الله الآتي^(٤٥).

(٤٥) هنالك إذاً دور تقديري يترتب على المؤمن أن يقوم به تجاه الدولة في ضوء إيمانه. أما هدف هذا النقد فهو مساعدة السلطة على تحسين أداؤها، ويمكنه أن يتناول القوانين أو أصحاب السلطة أنفسهم أو شكل الحكومة، وباختصار، كلّ ما هو ضروري من أجل تحسين حياة الإنسان. إلّا أنّ هذا العمل التقديري يتطلّب من المؤمن أن يكون حرًا من جميع الاعتبارات الشخصية والطائفية، فلا يضع نصب عينيه إلا الخير العام.

الحرب والسلام في المسيحية والإسلام

شهادتان^٥

(٥) في يوم الأربعاء ١٩٩٩/٣/٢٤، أقام معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية، التابع لجامعة التذريس يوسف في بيروت، لقاءً تكلم في أثنائه، على مألوف العادة السائدة في المعهد، محاضيران، أحدهما مسلم والآخر مسيحي. وكان الموضوع في اللقاء هذا: «الحرب والسلام»، قسّم كلٌّ من المتكلّمين من وجهة نظر معتقده. والمحاضيران هما مؤسسا المعهد، الدكتور هشام نشابة والأب أوغسطين دويّيه لا تُرور اليسوعي، أوزبا قواعده منذ إحدى وعشرين سنة، العام ١٩٧٨، إذ كانت الحرب النائرة في لبنان بدأت تدمّر الحجر فضلاً عن البشر، فجاء المعهد ليُنْهَ لإعادة البناء من خلال الحوار الهادئ، والمعرفة المتبادلة، والثقة المتعانة، والمحبة، فالتعاون الصادق المخلص.

جامعة القديس يوسف
معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية

الطوائف الدينية في تاريخ لبنان: الأنة د. بارعة ضاهر والسيدة د. سعاد سليم كل أربعاء من ٣ إلى ٥ مساءً	برنامج السنة الجامعية ١٩٩٨-١٩٩٩ مدخل إلى الديانتين الإسلامية والمسيحية: الشيخ د. مروان قناني والأب د. خليل شلنون كل أربعاء من ٣ إلى ٥ مساءً
الدين والمجتمع: السيد د. بشام عبد الحمد والأب د. جورج مسروح كل أربعاء من ٥ إلى ٧ مساءً (الفصل الأول)	مدخل إلى علم الكلام: د. بشام عبد الحمد كل ثلاثاء من ٤،٤٥ إلى ٦،٣٠ مساءً (الفصل الثاني)
الأقليات إبان العصر الفاطمي: السيد د. أحمد حبيب رالأساذ فليب إليان كل خميس من ٣ إلى ٥ بعد الظهر	مدخل إلى العقيدة المسيحية: الأب صلاح أبو جودة كل خميس من ١١،٤٥ إلى ١٣،١٠ بعد الظهر
دراسات في التصوف: ابن العربي وترتزا الأقبالية: السيد د. جاد حاتم والسيد د. سعاد الحكيم كل خميس من ٥ إلى ٧ مساءً	في المعهد العالي للدراسات الإسلامية/المقاصد
الشريعة والحكمة بين الإسلام والمسيحية: الأب د. سمير خليل سمير والسيد د. رفيع العجم الخميس مرة كل أسبوعين من ٤،٣٠ إلى ٧،٣٠ مساءً	الشباب المسلم والمسيحي أمام تحديات عالم اليوم: السيدة حبة نقابة شواف والآنة ريتا أيوب كل أربعاء من ٥ إلى ٧ مساءً
حقوق الإنسان والحوار بين الأديان: (ابتداء من كانون الثاني)	شهادة الدراسات العليا (DARIC) علاقات الرجل والمرأة في الإسلام والمسيحية: بإشراف السيدة د. صباح غذار
الامتلاءات: أمانة سر المعهد، من الساعة التاسعة حتى الواحدة بعد الظهر ومن الساعة الثانية حتى الرابعة هاتف: ٠١/٢٠٢٩٠٦	الاثنتين مرة كل أسبوعين من ٣ إلى ٧ مساءً

الحرب والسلام في المسيحية

الأب أوغسطين دُوبريه لاثور البوعوي^٥

في عالم يسوده العنف بوجوه مختلفة، يبدو أنَّ المسألة التي سنعالجها تلبّي حاجةً إلى التذكير تزداد إلحاحًا يومًا بعد يوم. إذ إنَّ قضية الحرب والسلام هي، بوجه خاص، موضوع لا تستطيع الكنيسة والمسيحيون أن يتجنّبوه. والأب الأقدس قد خُصّص لهذا الموضوع يومًا كاملاً، وهو رأس السنة، منذ عشرات السنين. ولقد تمَّ اختيار اليوم الأوّل من السنة للتبويه بأهميّة المسألة، وللإشارة إلى اهتمام رئيس الكنيسة.

وفي بدء العام ١٩٩٩ هذا، بعث يوحنا بولس الثاني برسالة إلى العالم كلّه، استلّها بهذه الكلمات: «على عتبة سنة جديدة، وهي الأخيرة قبل اليوبيل الكبير، أريد أن أتوقّف مرّة أخرى على هذا الموضوع الذي هو بمسئلي الأهميّة (...)»، أعني احترام حقوق الإنسان، الذي يمكن السلام من الازدهار. فالسلام، يلخّص إذاً باحترام حقوق الإنسان، وبالتالي بنظرة إلى الإنسان. وقد واصل البابا كلامه، قال: «إنّ الدفاع عن شعوليّة حقوق الإنسان وعدم انقساميّةها هو أمر جوهريّ لبناء مجتمع مسالم ولتنمية أفراد وشعوب وأمم على وجه تامّ». فالسلام مرتبط باحترام حقوق الإنسان، ولذلك فإنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي أقرّته منظّمة

(٥) لاهوتيّ. دُرّس في عدد من الجامعات بلبنان. عميد سابق لكلية اللاهوت في جامعة القديس يوسف، بيروت.

الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨، والذي أُذيع بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، قد اعتُبر الاتفاقية التي من شأنها أن تفسح حُدًّا لكلِّ حرب وكلِّ عنف بين الأمم. لا يخفى على أحد ما كان مصير هذه الاتفاقية، بالرغم من جميع الجهود التي أمكن بذلها، إذ إنَّ الحرب تبتى حقيقة ثابتة في العالم. وإذا صحَّ أنَّ حربًا عالمية ثالثة قد أمكن تفاديها حتى الآن، فإنَّ نزاعات أخرى قد اندلعت في العالم، كما لو استحال على البشرية أن تتجَنَّبها، وكما لو كانت البشرية في حاجة إليها. ونحن أيضًا في لبنان قد اختبرناها قبل قليل.

أفترح أن نبحث أولًا في طبيعة الحرب، كما تراها المسيحية، نبحث بعد ذلك في السلام، في السلام الحقيقي كما يراه الإيمان المسيحي.

أولًا - الحرب

لا شك في أنَّ الكنيسة أرادت، في السنين الأخيرة هذه، أن تكون عامل سلام. فكلُّما كانت الحرب والعنف يزدادان في العالم، أرادت الكنيسة أن تُسمع رسالتها في السلام صدىً لنشيد الملائكة حين خاطبوا الرعاة في المذود: «المجد لله في العُلى وعلى الأرض السلام للناس أهل رضاه!». أراد الله أن تكون رسالة وحيِّ رسالة سلام قبل كلِّ شيء، لأنَّه أراد أن يحمل السلام إلى العالم، علمًا بأنَّ اسم الميِّح الذي أرسله هو «أمير السلام».

والحال أنَّ أمير السلام هذا، الذي أتى ليحمل السلام إلى البشرية، هو أيضًا ذلك الذي كان يقول: «... ما جنْتُ لأحمل سلامًا، بل سِيْفًا: جنْتُ لأفرِّق بين المرء وأبيه، والبنت وأمتها... فيكون أعداء الإنسان أهل بيته» (متى ٢٤/٣٦). واكبت حياته كلُّها مشاهد عنف ومعارضة. ومنذ نعومة إظفاره، لاحقه عظماء الكهنة والكتبة، ولا سيَّما هيرودس الملك الذي قَتَلَ الأطفال الذين دون الستين. وطوال إعلانه البشري، كان

ضحية تهجم الكتب والنريسين، لأنه ندد بريائهم وتفسيرهم الكتب المقدسة بانحياز. وعلى أثر إحياء لعازر، صمّم رؤساء الشعب على إعدامه: «... أنتم لا تُدركون شيئاً، ولا تفطنون أنه خير لكم أن يموت رجل واحد عن الشعب ولا تَبْلُكَ الأُمَّة بأسرها...». قال قيافا هذا الكلام، «لأنه كان عظيم الكهنة في هذه السنة، فتنبأ أن يسوع سيموت عن الأُمَّة، ولا عن الأُمَّة وحسب، بل ليجمع أيضاً شمل أبناء الله المشين» (يو ١١/٤٩-٥٢). فهكذا كان أمير السلام هذا ضحية ومات ميتة العبد، بعد أن حكم عليه يلاطس بالموت.

إنّ مجيء ابن الله إلى هذا العالم ليحمل إليه السلام كان معارضةً وصراعاً دائماً لأناس كانوا يرفضون أولاً الحقيقة التي يعرضها الله عليهم، وكانوا معلّنين بغضاً بالأحرى، بغضاً شبه تامّ من قِبل الرؤساء، يظهر في أعمالهم وفي جميع مجالات حياتهم. وكانت البشرية عاجزة عن الردّ إلاّ بالبغض على ذلك الذي لم يكن سوى محبّة. وعلى تلك الرّصة الوحيدة «أحبّ الربّ إليك من كلّ قلبك وكلّ قوّتك، والقريب كنفسك»، كانت البشرية عاجزة عن الردّ إلاّ ببهذا الموقف «أبغض الربّ إليك من كلّ قوّتك وأبغض قريبك. لا تغفر له، بل اظهر له تفوّك».

في نظري، هذا هو مخطط الحرب وجوهرها، فهي نظير بمظهر معارضة، بمظهر حتد على الأمم، حتّى إثناء الآخر. في الواقع، يمكن تجميع المواقف المسيحية من استخدام الأسلحة، مع التعرّض لخطر الإفراط في التّيسيط، إلى ثلاث فئات: ^(١)

١ - الموقف السلمي

لا شكّ في أنّ المسيحيّين الأوّلين سلّموا بشرعيّة الحرب التي تلجأ إليها السلطة السياسيّة. فقد كتب القديس بولس: «فإنّها في خلعة الله في ميل خيرك. ولكن خَفْ إذا فعلت الشرّ، فإنّها لم تتقلّد السيف عبثاً،

(١) Cf. Christian MELLON, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, Paris, Le Centurion, 1984, pp. 90 sq.

لأننا في خدمة الله كما نتشم لغنبيه من فاعل الشر. ولذلك لا بد من الخضوع، لا خوفاً من الغضب فقط، بل مراعاةً للضمير (روم ١٣/٤-٥). لكن المتصور هنا هو السلطة السياسية التي كانت وثنية. أما المسيحيون الذين كانوا يعتبرون أنفسهم غرباء عن هذا العالم، فإنهم يعيشون في انتظار عودة المسيح، وليسوا من مواطني المدينة الأرضية. فكان مسراعيم الوحيد هو الصراع الروحي الموجّه إلى الأوثان وإلى الشياطين. وأسلحتهم هي أسلحة الروح القدس، قوة الله نفسها. كتب القديس يسطيس، في حوالي السنة ١٥٠: «ونحن الذين كانوا في ما مضى يقتلون بعضهم بعضاً، لا نكتفي بأن نكتف عن محاربة أعدائنا، بل بدّل أن نكذب أو أن نخدع الذين يستجوبوننا، نموت شاهدين للمسيح»^(٢). فلا يجوز للمسيحيين إذاً أن يشاركوا في الحرب، لا يل لا يجوز لهم أن يدافعوا عن أنفسهم. فإنّ دفاعهم الوحيد هو إيمانهم الذي يوصلهم إلى الاستشهاد. ويجب، حتّى على جنود الإمبراطورية الرومانية الذين أصبحوا مسيحيين، أن يمتنعوا عن القتل، وبالتالي أن يتخلّوا نهائياً عن مهتهم العسكرية. وهذا كان تفكير أوريجانيس في القرن الثالث الميلاديّ: «لا يجوز للمسيحي أن يسلّ السيف للمحاربة، أو للتمسك بحقوقه، أو لأيّ سبب آخر، لأنّ وصيّة الإنجيل لا تحتل أيّ استثناء». فالسلاح الوحيد للدفاع عن القضايا المحيطة هو في نظر المسيحي، سلاح الصلاة^(٣).

وفي وقت لاحق، حين أصبح هذا التحريم أمراً نبيّياً، ثمّ أهمل، اقتصر على الكهنة والرهبان، إذ إنّ العنف الماديّ والحرب لم يزلّا غير لائقيين بالمقرّبين من الإله الحيّ، بخدّام المسيح الذي كان هو نفسه ضحية عنف البشر، وعاتب بطرس في جسماني على ضرب خادم عظيم الكهنة، قائلاً له: «إغمِذ سيفك، فكلّ مَنْ يأخذ بالسيف بالسيف يهلك» (متّى ٥٢/٢٦).

(٢) الدفاع الأول، ٣٩، ١ و٣.

(٣) C. MELLON, *ibid.*, p. 95.

٢ - الحرب المقدسة أو الجهاد

هل يجوز لله نفسه أن يدعو المؤمنين به إلى محاربة الكافرين؟ إن مفهوم الحرب المقدسة أو الجهاد يذكر مباشرة بمفهوم «الحملة الصليبية»: فإن اللجوء إلى السلاح لا يفتى محرماً، بل يوصى به المسيحيون. كان مطلباً إلى البلدان المسيحية لن تحترق قبر المسيح بحرف ذلك الزمن إنشاء عدة رهبانيات للدفاع عن هيكل أورشليم (الداوتون)، أو لحماية الحجاج من كل اعتداء. ذلك بأن الحرب كانت تُشن باسم الله نفسه.

وفي القرن السادس عشر، شهدت أوروبا الحرب بين الكاثوليك والبروتستانت، هذه المرة باسم الحقيقة، باسم صفاء الإيمان وحقيقته. فكان كل خطاب في الحرب المقدسة، أدبيّاً كان أم علمائياً، (رنعي بكلمة علماني كل عقائدية «مطلقة» تكون بمثابة معبود جديد، كالثورة والعرق، إلخ) يعيل إلى وصف الحرب، لا كشر لا بد منه، بل كخير إيجابي.

كل ذلك غير مقبول من وجهة نظر مسيحية، فهو جنون. هذا هو موقف الكنيسة الحالي، ولا سيما بعد ظيهور عصر «الأنوار» وعلى أثر قيام الثورة الفرنسية.

٣ - الدفاع الشرعي أو «الحرب العادلة»

يفترض هذا الوجه، أن هناك تقديرًا لواقع ملموس. إذ إن القضية العادلة تقوم مبدئيّاً على إجحاف جسيم لا يُتَقَم منه أو لا يعوّض عنه إلا بالعنف. هذا كان تفكير سواريز (Suarez) في القرن السادس عشر. بحيث ارتكز تفكير الكنيسة الأخلاقي مدة طويلة على هذا التحديد. لكن المجمع الفاتيكاني الثاني طرح المسألة قبل قليل من منظور مختلف، فقد سلم بإمكانية الدفاع المشروع: «ما دام خطر الحرب قائماً، وما دام وجود سلطة دولية مؤهلة يكون في تصرفها قوى كافية معدومة، لا يمكن أن نرفض للحكومات، بعد استفاد جميع إمكانيات التسوية السلمية، حق الدفاع المشروع. فمن واجب رؤساء الدول والمشاركين في مسؤوليات

القضايا العامة أن يؤتمروا المحافظة على الشعوب التي هم مسؤولون عنها، من دون أن يعالجوا بشفة روية مسائل جذية إلى حد بعيد. لكن إعلان الحرب للدفاع عن الشعوب هو أمر، والسيطرة على أمر آخر هو أمر آخر (الكنيسة في عالم اليوم، ٧٩، ٢٤). فالحرب العادلة هي مشروعة إذا في بعض الظروف. لكن المجمع الثانيكاني الثاني يتابع فيقول: «علينا أن نؤمن بكل قوتنا ذلك اليوم الذي تصبح فيه كل حرب، بإجماع الشعوب، محرمة على الإطلاق» (الكنيسة في عالم اليوم، ٢٨، ١).

وفي الرسالة العامة السلام في الأرض، جعل البابا يوحنا الثالث والعشرون، بين علامات الأزمنة، تطور الاقتناع بأن النزاعات المحتملة بين الشعوب لا يجوز أن تُسوى باللجوء إلى السلاح، بل بالمفاوضات. فبناك، بالرغم من أنواع الإخفاق، أحداث كثيرة، وحتى قرية العبد، تشيد على أن المفاوضات النزبية المستمرة التي تراعي حقوق الأطراف المتواجبة وتطلعاتها، قد تؤدي إلى قرار سلمي لأشد الأوضاع تعقيداً. «بالرغم من الحرب، يبقى طريق السلام مفتوحاً لأصحاب الإرادة الحسنة. نعلم أن السلام يتأصل في قلوب الذين يفتحون لله. إن التذكر بالحرب العالمية الثانية وبالمسافة التي قُطعت في العقود التابعة يذكر المسيحيين حتماً بأنه لا بد أن يكون ليم قلب جديد، قادر على احترام الإنسان، وعلى تعزيز كرامات الأصلحة»^(٤).

ثانياً - السلام

١ - المجمع الثانيكاني الثاني

قبل قليل قرأنا في نص كنه يوحنا الثالث والعشرون هذه العبارة: «بالرغم من الحرب، يبقى طريق السلام مفتوحاً لأصحاب الإرادة الحسنة. نعلم أن السلام يتأصل في قلوب الذين يفتحون لله». من هنا يمكننا أن نشعر بأن السلام ليس غائباً عن الموضوع الذي بحثنا فيه. ليس السلام

Cl. Documentation Catholique, 1995, p. 537. (٤)

غياب حرب محضاً، وهو لا ينتصر على تأمين توازن القوى المتواجبة، ولا يصدر عن ميطرة استبدادية، بل بصواب يعرّفه أشعيا فيقول إنه: «عَمَلٌ بِرٌّ». «إنه ثمرة نظام محضور في المجتمع البشري ولا بد أن يحققه أناس لا ينقطعون عن التطلع إلى عدالة أكمل. نفع أن مصلحة الجنس البشري العامة تُوجَّه في واقعها الأساسي الشريعة الأزلية بما فيها من متطلبات عملية، فإنها تحقق لتغييرات دائمة في سياق الزمن، بحيث إن السلام ليس أمراً مكتسباً مرة واحدة، بل يحتاج إلى بناء دائم. وبما أن الإرادة البشرية هي ضعيفة لأن الخطيئة تال منها، فإن حلول السلام يقتضي من كل إنسان مراقبة أحواله باستمرار، إلى جانب سير السلطة الشرعية» (الكنيسة في عالم اليوم، ٧٨، ١). وبعبارة أخرى، لا يُعطى السلام مرة واحدة، بل يُبنى تدريجياً، ويتوقّف على الإرادة البشرية وعلى خضوعها للشريعة الإلهية، فضلاً عن مختلف أوضاع التاريخ والجماعة البشرية.

لأجل هناك أكثر من ذلك، فإن السلام ليس مطلباً من نظام المجتمع البشري وعدّالته. يرى المسيحي في السلام عطية من الله أو صورة منعكسة لملكوت الله. «لأن السلام الأرضي الذي يصدر عن محبة القريب هو نفسه صورة عن سلام المسيح الذي يأتي من الله الآب ونتيجة له. فإن الابن المتجسد نفسه، أمير السلام، قد صالح جميع البشر مع الله بصليبه، معيداً وحدة جميع البشر في شعب واحد وجد واحد (...). فالمسيحيون هم مدعوون جميعاً بالحاح إلى الالتحاق بالناس المسالمين حقاً لالتماس السلام وإحلاله» (الكنيسة في عالم اليوم، ٧٨، ٣-٤). ذلك بأن المسيح دخل تاريخ العالم، متخذاً وملخصاً إياه. وكشفه لنا أن الله محبة، يعلمنا في الوقت نفسه أن شريعة الكمال البشري وبالتالي شريعة تحويل العالم هي وصية الحب الجديدة. والمسيح، بعمله هذا، يحمل إلينا اليقين بأن طريق المحبة تفتح لجميع البشر، وبأن الجهد المبذول لإحلال أخوة شاملة ليس باطلاً. ويقوله أن يموت عن جميع البشر، لكي يتحدوا جميعاً في وحدة وسلام واحد، يعلمنا أنه يجب علينا أن نحمل صليباً واحداً يجعله العالم على أكتاف الذين يعملون لإحلال العدالة والسلام. وهو

يحب لنا الروح القدس نفسه الذي بدفنا إلى عيش أخوة الذين هم إخوة
به.

٢ - الكتاب المقدس

- في العيد القديم، بشير السلام إلى كمال نجاح الحياة. إنه
السعادة بصفتها يستند أساسًا إلى الله. ولذلك كثيرًا ما يظهر بمظهر المعية
المسيحية المثلى، هذا وأن الخير انمسيحي الجوهرية ينمكس في جميع
أبعاد الوجود، وليس هو مجرد بُعد نفسي كالاعتف. وأخيرًا ليس السلام
حقيقيًا، ما لم يكن عمل العدالة.

لكن استمرار السلام هو قبل كل شيء، في نظر النبي، عمل الله،
لأن السلام هو حقًا عطية الله التي يجب على الإنسان أن يشارك فيها،
ولأن كلمة الله لا تمنح الإنسان ما يستطيع أن يحققه بقواه الشخصية (عدالة
أو سلامًا بشريًا محضًا، على سبيل المثال)، بل تمنحه قوة تمر عن طريق
الإيمان الحر بالإله الحي والاعتداء المطلق إلى دعوته، هذا شأن
السلام^(٥).

- يندرج العيد الجديد، في آن واحد، في نتيج نبوءات العيد القديم
المسيحية، ويأتي بجدة جذرية: إن يسوع المسيح هو ذلك الذي كانوا
يتظرونه، والمحرر الذي بشر الأنبياء بمجيئه. لكنه أيضًا ذلك الذي
عارض قطعًا المذهب السياسي المسيحي الذي شاركت فيه أكرية أبناء
وطنه الساحقة. ليس سلام المسيح وظيفة مريحة: «السلام أستودعكم
وسلامي أعطيكم. لا أعطي أنا كما يعطي العالم...» (يو ١٤/٢٧).
ليس سلام البشر سلام المسيح. فإن سلام البشر يعني علاقات البشر
بعضهم ببعض في أحداث التاريخ: وهي عمل الإنسان. أما سلام المسيح
فهو يندرج على صعيد علاقات البشر بالله، وهو قبل كل شيء عمل الله
الذي تمّ ودلّ عليه بوجه خاص في يسوع المسيح، مع أن البشر مدعوون

Cf. René COSTE, *L'Eglise et la paix*, Paris, Desclée, 1979, p. 50. (٥)

إلى أن يكونوا معاونيه. إنه موجه إلى مستقبل ملكوت الله، الذي يبدأ وجوده منذ هذه الدنيا، لكنَّ معناه الحقيقي موجه إلى الأخيرة ولا يُدرك إلا بالإيمان، لأنَّه موجه إلى الخلاص. في الواقع، لا يتعارض السلامان، بالرغم من اختلاف الواحد عن الآخر. فالمؤمن يستمد في سلام الله الشجاعة وعودة إلى التناهي قد تلزم نشاطه في العمل من أجل السلام البشري، ولا سيما من أجل السلام السياسي. إنَّ السلام الإلهي يلتقي السلام البشري في العمق، وهو يستوعبه ويستبطئه ويدعم متطلباته، لكنه يتخطاه من كلّ جبهة.

وهكذا تتعب الرعية الكتابية في أعمال دينامية سلام باستخدام جميع الرسائل المسكنة في وضع ملموس. وهذا ما يعني أنَّ الإنسان قد لا يستطيع حتمًا أن يرفض جميع نَسَب القوة، وأنَّ عليه أن يبدل جبهته ليرجع نَسَبًا سلامية، لأنَّه لا يستطيع أن يعزز السلام عمليًا إلا في العدالة نفسها.

ثالثًا - الخاتمة: دور الكنائس

هل تستطيع الكنيسة أن تقوم بدور المحافظة على السلام؟ في الحقيقة، يبدو وزننا على الصعيد السياسي محدودًا جدًا في أيامنا، وعلى مستوى كوكبنا. إذ إنَّ القرارات العليا المتعلقة بالحرب والسلام هي في أيدي عدد قليل من الناس يظهر أنهم لا يعتمدون إلا على نَسَب القوة، بحيث إنَّ نفوذ الكنيسة يبدو ضعيفًا، مع أنَّ ما يجب إعلانه بحسب روح الإنجيل هو الحقيقة، وما يجب تحقيقه هو خدمة القريب المتواضعة. هناك مسيحيون وجماعات مسيحية، أيًا كانت أنواع تقصيرهم وأخطائهم وحتى ذنوبهم في الماضي وفي جميع العصور، عملوا بشجاعة وفعالية من أجل تعزيز العدالة والسلام، أو كانوا شهداء محبة بطولية في أثناء الأعمال العدائية وفي السجون وفي معسكرات الاعتقال. ولا يسعنا أيضًا أن نتجاهل العمل الجريء والمتواصل الذي قامت به البابوية المعاصرة، منذ حبرية لاون الثالث عشر، في سبيل السلام. ولا بدَّ لنا أن نتذكَّر أيضًا الصدى البعيد الذي أحرزته الرسالة العامة للسلام في الأرض التي أصدرها

يوحنا الثالث والعشرون.

نريد أن نوضح في الختام كيف أن الكنيسة - أو الكنائس - يمكنها أن تشارك حقًا في السلام. نظرًا إلى ما هي وما هو عملها الخاص في العالم، الذي هو عمل روحي إلى حد بعيد. لقد عبر أحد الأساقفة الألمان عن ذلك على الوجه التالي: «إن التبشير بالسلام، بجميع مستلزماته في حقلي السياسة والسلوكيات الاجتماعية، والصلاة من أجل السلام هما وجهان إسهام الكنائس في إحلال السلام في العالم، وهي وحدهما تستطيع أن تأتي بهما، ولا بديل لهما إذا في ذلك»^(١). في عبارة «التبشير بالسلام» تلميح إلى وضع تاريخي خاص، إذ إن البطريرك أثيناغوراس كان يقول: «نحن، رجال الكنيسة، لا يُطلب إلينا أن نوجد وصفات سياسة جيدة، بل يُطلب إلينا أن نذكر المسيحيين بمسؤوليتهم. فإنهم مسؤولون أمام الله عن جميع البشر». وبعبارة «الصلاة من أجل السلام» يجب أن نفهم أن كل ما يُصنع من أجل سلام العالم لا قيمة له من دون صلاة الكنيسة. فبالصلاة يجب أن نطرد المقاومات الحقيقية. لا بد أن نصلي من أجل التمييز وإقامة الثقة والصبر إلخ. فإن الصلاة تتخذ، إذا صح القول، وظيفة تعزيزية في النضال من أجل السلام. إن قوة الله هي أشد فعالية من قوة السلاح، كما أن سلام الله يُلهم سلام البشر.

(ترجمة الأب صبحي حموي)

Cl. R. COSTE, *ibid.*, p. 141. (١)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحرب والسلام في الإسلام

الدكتور هشام نشابة*

مقدمة

لعل من أكثر الأمور التي تؤثر سلباً في علاقات المسلمين بالعالم تصويرهم اليوم، في وسائل الإعلام المختلفة، بأنهم دعاة عنف وحرب. وبالتالي تصوير الإسلام بأنه دين يدعو إلى العنف والقتال.

ومما لا ريب فيه أن أجواء الأزمات والتوتر والعنف التي تشيخها المجتمعات الإسلامية في يومنا هذا، تساعد على ترويض هذه الصورة. ففي البلاد العربية تكاد لا توجد دولة إلا وهي على خلاف، يصل إلى حد العنف السافر أحياناً، مع دولة عربية أخرى. كما تشكو بعض الدول العربية العنف الأهلي الدامي. ويتبادر إلى الذهن حال المغرب والبوليساريو، والجزائر وأزميتها الداخلية المزمنة، وليبيا والعالم الذي يفرض عليها الحصار، والسودان وجنوبه، والصومال داخلياً ومع جيرانه، والكويت والعراق، والإمارات وإيران، والسعودية واليمن والإمارات، ولبنان وسوريا من جهة، وإسرائيل من جهة أخرى. ناهيك عن قضية فلسطين، كبرى قضايا العرب، وأكثرها تحدياً للسلام العالمي. ونحمد الله

(*) رئيس المعهد العالي للدراسات الإسلامية التابع لجمعية المقاصد الخيرية الإسلامية، بيروت. نائب رئيس منظمة الأونشكو.

أن لبنان خرج من دوامة العنف التي عاشها مسيحيوه ومسلموه، خمس عشرة سنة، بعد العام ١٩٧٥.

فإذا خرجت من نطاق العالم العربي فتكاد لا ترى دولة إسلامية لا تواجه خطراً يتهدد السلم والأمن والاستقرار فيها: فإيران يهددها الغرب ويقاطعها، والهند وباكستان في خلاف مزمن على كشمير، وأفغانستان مسرح صراع مستمر منذ سنوات بين القوى الكبرى للسيطرة عليها، ثم بين أحزابها وفئاتها. وأخيراً، أندونيسيا والدعوات الانفصالية فيها، والنيليين والصراع بين الجنوب المسلم والشمال المسيحي، ناهيك عن قضية الأكراد مع تركيا، وقضية مسلمي يوغوسلافيا مع الصرب... كلنا أجواء متأزمة تهدد بالانفجار، بل إنها تنفجر تارة وتهدأ تارة أخرى، كما في تشيينا وأوزبكستان وتركمانستان.

وثمة أزمات كامنة لا ندري متى تنفجر بين تركيا وسوريا، وبين العراق وجيرانه...

بل إن فرنسا متخوفة من المسلمين المقيمين فيها وهم أربعة ملايين، وألمانيا متخوفة من مسلميها وهم يُقدَّرُون بمليون، وكذلك إنكلترا والمسلمون فيها يُقدَّرُون بمليونين، وحتى الولايات المتحدة الأميركية تخشى من المسلمين السود وقوتهم المتزايدة، وهم يُقدَّرُون بأربعة ملايين أو خمسة.

صورة العالم الإسلامي القائمة هذه، أو قل، صورة المسلمين في العالم، تطرح قضية الحرب والسلم، وموقف الإسلام من هذه القضية، بشكل جاد. والناس، كل الناس، يفضلون السلم والاستقرار على الأزمات والحروب، ويتوقون إلى الرخاء والعيش الهنيئ، ويحبون الحياة ويكرهون الموت.

فلماذا كل هذه الحروب في البلاد الإسلامية؟ وحل المسؤول عنها هو الإسلام، ديناً أو عقيدة؟ أم إن هذه الحروب والأزمات والفتن في أساسها هي نتيجة العوامل الاقتصادية التي ظهرت بعد الحربين العالميتين الكبيرين اللتين شهدهما العالم في القرن العشرين، ولم يكن للعالم

الإسلامي يد فيهما، بل كان من ضحايا هاتين الحربين؟ أم إنَّ الحروب والأزمات هي من نتائج «العولمة» وقادتها؟ أم هي مصالح الدول الكبرى التي تواجهاها الدول الصغرى بالمقاومة اليائسة تارة، والانصياع للواقع تارة أخرى؟ أم هي تجارة الأسلحة التي لا تزدهر إلاَّ باندلاع الحروب؟ أم هي مقتضيات الاقتصاد العالمي الجديد؟ كلُّها أسئلة تُطرح ولكلِّ منا جواب عنها وتحليل. غير أنَّ الذي لا خلاف عليه، في اعتقادي، هو أنَّ تحميل الإسلام والمسلمين مسؤولية هذا الوضع العالمي، فيه إفراط في تبسيط الأمور، وهو أقرب إلى الدعاية المفرضة، أو هو ضربٌ من ضروب التنقل من المسؤولية، لرميها على مَنْ نريده أن يكون «كبش المحرقة». والإسلام «كبش سمين» - نوعًا - باعتباره عقيدة متكاملة ذات حضارة وتاريخ عريق وغني - وكثما - باعتبار أنَّ أتباعه يزيدون عن المليار والتعصف من البشر. وأهمُّ من هذا الكمِّ الهائل، إنَّهم، أي المسلمون، مشترون في جميع أصقاع العالم، ويتميِّزون بشعور بالانتماء إلى أمة واحدة، كما لا يشعر أتباع أيِّ دين آخر.

إنَّني لا أريد في هذا المقام أن أوغل في تحليل عوامل الواقع العالمي المعاصر أو العالم الإسلامي المعاصر السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فليس هذا هدف المحاضرة من جهة، ولستُ خيرَ مَنْ يتناول هذا الموضوع أصلاً.

يقتصر هدفي بعد هذه المقدمة على أن أتحدَّث عن الإسلام الدين، وعن موقفه من قضية الحرب والسلام.



حالة الحرب وحالة السلم واقعان إنسانيَّان، ولذلك عالجهما الإسلامُ بعمق. فالإسلام لا يتقاضى عن هذا الواقع لأنَّه دينٌ مثاليٌّ وواقعيٌّ في آنٍ معاً. وإنَّ واقع الحرب لا يرضاه الإسلام في المجتمعات ولا يحبُّه. فالإسلام يحبُّ أن تتعارف المجتمعات وتتعاون على البرِّ والتقوى، لا أن تتعاون على الإثم والعدوان. ولكنَّ الإنسان خطاءٌ - كثير الأخطاء - وممَّا يؤخذ عليه منذ خلقه الله، عزَّ وجلَّ، أنَّه سفاكٌ للدماء.

وقفه الله مع ملائكته بشأن خلق الإنسان معروفة وموضحة لطبيعة الإنسان، ويقول تعالى في القرآن الكريم: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً، قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (البقرة ٣٠)، فقال لهم إني أعلم ما لا تعلمون ﴿. أَيْ إِنَّ اللَّهَ سَبَّحَهُ وَتَعَالَى جَعَلَ هَذَا السَّبِيلَ إِلَى الْإِقْتَالَ عِنْدَ الْإِنْسَانِ لِسَبِّهِ هُوَ وَخُذَهُ يَعْرِفُهُ. فَلَهُ فِي خَلْقِهِ شُؤُونَ.

وَأَمَّا كَوْنُ الْإِسْلَامِ دِينَ السَّلَامِ وَالسَّلَامِ فَدَلِيلُهُ فِي الْآيَاتِ الْبَيِّنَاتِ
التالية:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً﴾ (٢/٢٠٨).

﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ (١٠/٢٥).

ثُمَّ إِنَّ «السَّلَامَ» صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ الْجَنَّةِ حَيْثُ تَجْتَمِعُ كُلُّ الْفَضَائِلِ فِيهِ دَارِ السَّلَامِ (١٢٧/٦) وَالتَّحِيَّةُ فِيهَا سَلَامٌ (أَنْظُرْ ١٠/١٠) وَ«السَّلَامُ» صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: هُوَ اللَّهُ... أَلَمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ... (٢٣/٥٩). وَخُطَابُ الْمُؤْمِنِينَ فِي مَا يَنْبَغُ هُوَ «السَّلَامُ» ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا قُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ (٥٤/٦)، ذَلِكَ أَنَّ السَّلَامَ هُوَ صِفَةُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَخْلُقَ بِأَخْلَاقِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. فَقَدْ جَاءَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ (٩٤/٤). وَالْمُسْلِمُ الْحَقُّ هُوَ الَّذِي يُوَاجِهُ النَّاسَ بِالسَّلَامِ وَالسَّلَامِ حَتَّى وَلَوْ كَانُوا جَاهِلِينَ. يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (٢٥/٦٣).

إِنَّ حَالَةَ السَّلَامِ وَالسَّلَامِ فِي الْإِسْلَامِ هِيَ الْأَصْلُ وَحَالُ الْعَدَاوَةِ وَالْإِقْتَالِ هِيَ الْحَالَةُ الشَّاذَّةُ الَّتِي تَطْلُبُ الْمَعَالِجَةَ. وَالْعَدَاوَةُ تَفْتَرِضُ وَجُودَ مُعْتَدٍ وَمُعْتَدًى عَلَيْهِ. وَالْمُعْتَدِي هُوَ الْعَدُوُّ. وَالْعَدَاوَةُ تَنْتَهِي عِنْدَمَا يَتَوَقَّفَ الْأَعْتِدَاءُ. لِذَلِكَ يُمْكِنُ الْقَوْلُ إِنَّ لَيْسَ هُنَاكَ عَدَاوَةً «مُطْلَقَةً» أَوْ دَائِمَةً إِلَّا فِي حَالَتَيْنِ: حَالَةُ الْعَدَاوَةِ لِلشَّيْطَانِ وَحَالَةُ الْعَدَاوَةِ لِلْكَافِرِينَ.

فالشيطان رمز الشر: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ (٣٥/٦)، ﴿وَلَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (٦٠/٣٦). هذه عداوة مطلقة دائمة ثابتة. ذلك أن الشيطان هو الذي يرفع العداوة بين الناس: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾ (٩١/٥).

والعدو المطلق، الدائم والثابت، هو عدو الله أي هو الذي يكفر بدين الله. يقول القرآن الكريم: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ (٩٨/٢)، ﴿إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ (١٠/٤). [وقد سألتني أحد الحاضرين في هذه المحاضرات ذات يوم: هل النصارى كفار في نظر الإسلام؟ فقلت له، وأنا أردد اليدم ما قلته يومذاك: كلا، ليس النصارى كفاراً في نظر الإسلام، بل النصارى واليهود «أهل كتاب» بنص في القرآن الكريم، ولو أراد الله أو رسوله أن يستيهم كفاراً لفعل. ولكنهم ليسوا كذلك، بل معاذ الله أن يكونوا كذلك وحاشاهم هذا الوصف، وهم أتباع دين إبراهيم وأتباع عيسى، عليه السلام].

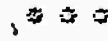
ولا أخفيكم عدم ارنياحي إلى ترجمة «عدو» بكلمة Ennemi الفرنسية، لأن كلمة Agresseur في نظري هي أقرب إلى ترجمة كلمة «عدو».

إن علاقة الناس بعضهم ببعض السلمية والمسالمة هذه هي الأصل في العلاقات الإنسانية. وقد نشأ هذه العلاقات ويكون هناك اعتداء - أي ظلم وبغي - من فئة على فئة أخرى. في هذه الحالة يدعو الإسلام إلى الرد على المعتدي.

يقول القرآن الكريم: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا، إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ، وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ، وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ. فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۖ وَاقْتُلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ،

فإن انتهوا فلا عدوانَ إلا على الظالمين... فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين * وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين ﴿البقرة/ ١٩٠-١٩٥﴾.

وتلاحظون في الآيات الكريمة هذه كيف يمتزج الأمرُ بالقتال بالاعتدال، بالتقوى والرحمة والإحسان. ذلك أن العداوة حالة مؤقتة يجب أن تنتهي بإحقاق الحق ليسود الوفاق والأمان بين الناس. يقول الله تعالى: ﴿إدفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾ (٤١/٣٤).



يبقى الحديث عن «الجهاد». والجهادُ زَكَّى من أركان الدين. إذ اعتبره الفقهاء الركنَ السادسَ للدين بعد الشهادتين والصلاة والزكاة وصوم رمضان والحج.

و«الجهاد» لغةً هو بذلُ الجهد. وهو في القرآن الكريم توجيهُ الجهد إلى خدمة الدين والدفاع عنه وإعلاء كلمة الحق والقضاء على الباطل. إنه الجهادُ في سبيل الله.

يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَابِجُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا، أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...﴾ (٨/٧٢).

والجهادُ في القرآن الكريم نوعان جهادٌ بالنفس وجهادٌ بالمال.

والجهادُ موجّهٌ بأحكام القرآن الكريم إلى «الكفار» والمنافقين إساءةً بما أمر الله به نيّته (صلفم).

أما في الحديث النبوي، فالجهادُ أيضًا جهادان: الجهادُ بالنفس والمال، أي بذلُهما، وجهاد النفس أي مجاهدتها لمتعتها عن الإثم والذنوب. ومجاهدة النفس هو «الجهادُ الأكبر»، حسب ما جاء في

وقد نتج من ركن الجهاد في الإسلام قيام نظريات إسلامية في العلاقات الدولية تحدت عنها كبار علماء المسلمين وأصحاب المذاهب وفي مقدمتهم الإمام الشافعي والإمام أبي حنيفة والماوردي . وقد نتج من هذه النظريات تقسيم العالم إلى : «دار الإسلام» و«دار الحرب» و«دار الصلح» ، أو «دار العهد» . وثمة اختلاف بين الفقهاء بشأن تعريف هذه «الديار» . وأحب أن هذا الاختلاف ناتج من الأوضاع الدولية التي رافقت ظهور النظريات الإسلامية هذه في العلاقات الدولية . غير أنه لا خلاف في تعريف «دار الإسلام» بأنها البلاد التي تُعْبَقُ فيها أحكام الإسلام . أما «دار الحرب» فهي البلاد التي يُمنع فيها المسلمون من ممارسة شعائهم الدينية . وأما «دار الصلح» أو «دار العهد» فهي البلاد التي تقوم بينها وبين الدولة الإسلامية موائيق ومعاهدات تنظم علاقة هذه بتلك . والرأي السائد بين الفقهاء هو أن كل بلد يستطيع المسلم أن يمارس فيه شعائر دينه بحرية فهو «دار صلح» ولا يمكن أن يكون «دار حرب» .

صحيح أن بعض المتطرفين من المسلمين توسعوا في تعريف «دار الحرب» لتشمل كل الديار التي لا يسود فيها الإسلام . غير أن هذا الرأي ليس مقبولا عند الفقهاء عموما ولا عند عامة المسلمين ، لا في هذا العصر ولا في العصور الغابرة . وتبقى النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية نظرية ذات جوانب وأبعاد وأعماق ، وتشكل فصلا ميمنا في العلوم السياسية وأصول الحكم لا يجوز أن تؤخذ بخفة وتسرّع ، ليقال بأن الإسلام قسم العالم إلى قسمين : «دار الإسلام» و«دار الحرب» . فهذا قول غير علمي وغير صحيح وفيه تجن على الإسلام والمسلمين .



أخيرا ، لا بد في معرض الحديث عن الحرب والسلام من الحديث عن «العنف» و«الإرهاب» اللذين لا يقلان فتكا بالمجتمعات الحديثة عن الحرب . فما موقف الإسلام من العنف والإرهاب في ضوء ما قدمت من

موقفه من السلم والتنازل.

هنا لا بد من كلمة موجزة عن مفهوم «العنف». إن «العنف» الذي يستهدف الأبرياء لا يمكن أن يقرّه أي دين سُمّائي. ولكن، ماذا نقول في الظلم؟ أليس الظلم شكلاً من أشكال العنف؟ وهل العنف في مقاومة الظلم عنفاً مستهجناً شرعاً؟ أليس الظلم من نوع العدوان؟ عدواناً على الحقّ قد يستدعي المقاومة العنيفة؟ إن موقف الإسلام يؤيدّ العنف في مقاومة الظلم والعدوان، وتلقى هذه المقاومة تأييداً من المراجع الإسلامية في الحاضر كما في الماضي.



غير أن نعمة راقعاً مؤلماً يلفّ العالم الإسلامي في يومنا هذا، هو واقع «العنف العبيّ» أو «الإرهاب التخريبي». كذلك العنف المستشري في الجزائر. ولا أعلم أن هذا النوع من العنف والإرهاب يلتقي تأييداً من أي مرجع ديني ذي شأن، بل إن هناك إجماعاً بإدانة هذا النمط من العنف. خاصة وأنه عنف أعمى لا يفرّق بين الظالم والبريء ويضيق فيه الفرق بين الحقّ والباطل. إن هذا النمط من العنف لا يقرّه الإسلام بأيّ شكل من الأشكال لأنه نوع من الإجرام. وقد صدرت فتاوى عديدة تدعّيه وتدعو إلى محاكمة مرتكبيه محاكمة المجرمين.

غير أن الأعمال التي تسميها إسرائيل «تخريبية» للإسلام والمسلمين فيها رأي آخر، وغالبية الفتاوى تقرّ هذه الأعمال باعتبارها مقاومة شرعية، إذ إن المجتمع الإسرائيلي كلّ مجتمّع عدواني ومجنّد للحرب. أما الأطفال والشيوخ والمرضى فإنّ المقاومة لا تستهدفهم، فإن أصابهم أذى خطأ فإنّ لهم حقوقاً واجبة الأداء.



وبعد، فارجو أن أكون قد أعطيتكم فكرة موجزة عن مختلف الآراء حول الحرب والسلم في الإسلام، داعياً الله أن يسدّد خطانا جميعاً على طريق المحبة والسلام ولما فيه خير الناس كافة.

الحياة المكرسة في الألف الثالث

الأب كميلو مكسي الكرملي^٥

إن الألف الثالث قد حرك تفكير جميعاتنا الرهبانية وحياتها، ومن الميم أن نتذكر، على ما أظن، أن اتحاد الرؤساء العالمين لم يعتد، في السنة ١٩٩٣، مؤتمر الحياة المكرسة العالمي إلاّ نظرًا إلى الألف الثالث. ثم كان دور السينودس للحياة المكرسة سنة ١٩٩٤. وأخيرًا، وبفضل مبادرة مزدوجة قام بها اتحاد الرؤساء العالمين واتحاد الرهبانيات العالميات، تمّ اجتماع شبيبة الرهبان والراهبات، وقد شارك فيه ٨٤٠ راهبًا وراعية يتمون إلى ٢٣٠ جمعية نسائية و ١٥٠ جمعية رجالية، أتوا من ٧٠ بلدًا في جميع القارّات. فحلّلوا الأوضاع وقدموا إلينا، فوق كلّ شيء، نظرة الشبيبة التي لم تبلغ سنّ الثلاثين إلى الحياة الرهبانية على عتبة الألف الثالث.

يمكننا أن نوّكد أن وثيقة «الحياة المكرسة» (Vita consecrata) تدعونا إلى ترجية نظرنا نحو المستقبل، إذ إنَّ الرقم ١١٠، الذي يُستشهد به أكثر من غيره، حين يدور الكلام على الوثيقة المذكورة، يقول: «ليس لكم فقط أن تتذكروا وترووا تاريخًا مجيدًا، بل عليكم أن تبنوا تاريخًا عظيمًا. أنظروا إلى المستقبل، حيث يرسلكم الروح القدس ليضع أيضًا معكم أمورًا عظيمة».

(٥) رئيس عام الرهبان الكرمليين الحفاة، رئيس الاتحاد العالمي لرؤساء الرهبانيات العالمين. والنصّ التالي ألقي في أثناء لقاء جمع الأب مكسي ورؤساء الرهبانيات ورؤسائنها في لبنان يوم ٢٤ آذار (مارس) ١٩٩٩ على مدرّج المعهد الأنطوني، بعلبلا.

ستفلق من الرضع الحالي بمقدمة وجيزة، ونظرنا موجه إذاً إلى مستقبل الحياة المكرسة. ثم أقسم بياني إلى ثلاث نقاط: وأبتدى بما يمكننا أن نسميه إطار الحياة المكرسة الاجتماعي الكنسي في الألف الثالث. وفي قسم ثانٍ، سأعرض في ملخص كبير ما هي النتائج التي توصلت إليها شبيبة الرهبان والراهبات. وفيهم نسمع صوت المستقبل، وإن ألحوا قائلين: «نحن حاضرون الحياة المكرسة، فلا تحدثونا دائماً عن المستقبل. نحن شبان وشابات، ولكننا الحاضر أيضاً، فإتينا، حين نعمل إلى المستقبل، نكون مثلكم». وأما القسم الثالث، الذي قد يكون القسم الرئيسي من تفكيرنا، فسيجيب عن هذا السؤال: ما هي تحديات الحياة المكرسة. فبتحديات الحياة المكرسة التي يعرضها علينا الألف الثالث، نلمس ما يمكن أو يجب أن تكون الحياة المكرسة في الألف الثالث، أو أين يجب أن تنقاد هذه الحياة للروح القدس.

مقدمة

نعيش اليوم زمن طور انتقالي في جميع المجالات: في المجتمع وفي الكنيسة، وبالتالي في الحياة المكرسة أيضاً. ولا يخفى علينا أن كل زمن انتقالي هو حتماً زمن متأزم، حتى بمعنى الكلمة الإيجابي. وفي هذا الوضع المتأزم، الذي هو زمن انتقالي، نعيش زمناً تفيض فيه النعمة، لأنه يجعلنا نواجه هويتنا ونعي ما نحن، لتجدد وتدخل في حوار مع العالم. كما وكتب بولس السادس في رسالة الحوار الشهيرة «كنيسته» (Ecclesiam suam) التي أصدرها سنة ١٩٦٣، وكانت أولى رسائله العامة: «يجب على الكنيسة أن تعي هويتها دائماً لتجدد وتدخل في حوار مع العالم».

أولاً: الإطار الاجتماعي الكنسي الذي نعيش فيه

ما الذي يميز الإطار الاجتماعي الكنسي الذي نعيش فيه؟ إننا نعيش زمناً انتقالياً بسبب الأزمة.

من وجهة النظر الاجتماعية، نواجه ظاهرة الإجمال، ظاهرة العولمة، بسبب وسائل الاتصال. لهذه الظاهرة وجوه إيجابية، إذ إنَّها تسهّل اللقاء والإعلام. ومن جهة أخرى، لها تأثير سلبيّ وهو حصر الثروة في أيدي عدد قليل من الأشخاص وحرمان العديد منهم، وبالتالي، لا عدالة متسارعة ومتزايدة في العالم كلّ. ولا نستطيع أن نفكر في الحياة المكرّسة في الألف الثالث من دون أن نأخذ بعين الاعتبار تلك العولمة التي أدّت إلى تعزيز الليبرالية الاقتصادية الجديدة، وهي تُنزل الشرور بالملايين من الأشخاص وتبشّش الملايين منهم. وحتى على صعيد الاقتصاد الجمعيّ، فإنّنا نأني بتأثيرات سلبية، كما لاحظنا في انبهار هونغ كونغ الماليّ الذي أدّى إلى عواقب متعدّدة.

ومن وجهة النظر الاجتماعية أيضًا، نشاهد زوال التنازع بين الشرق والغرب، وإلى حدّ ما بين الشمال والجنوب، لأنّ الاحتمالات مع العولمة اختلفت منذ الآن. ففي بلدان الشمال الغنيّ فقر متزايد، إلى جانب أنواع جديدة من الفقر، بحيث تبدو تحديات كبيرة في وجه إعلان البشارة، وبالتالي الحياة المكرّسة.

ومن وجهة النظر الكنسيّ، ثمة أمر مهمّ جدًّا لإعادة التفكير في ما هي الحياة وما يجب أن تكون الحياة المكرّسة في الألف الثالث، وهو ظاهرة تغيّر الوجه في الكنيسة. فإنّ جمعيات الحياة المكرّسة في أكثريتها الساحقة (بإستثناء رهبانيّات القرون الأوائل التي أبصرت النور في الشرق) نشأت في أوروبا الغربية، دليلًا على حيوية الدين المسيحيّ في تلك البلدان، وكان من الطبيعيّ أن تتأثّر ثوابت الحياة المكرّسة في ذلك الزمن بالمعصر الذي شاهد ولادة الحياة المكرّسة، أي القرون الوسطى والقرن الأخير.

حتى مطلع هذا القرن، كان وجه الكنيسة وجهًا أوروبيًا غربيًا. إذ إنَّ ٧٧٪ من المسيحيّين والكاثوليك في العالم كانوا يعيشون في أوروبا وولايات أميركا المتّحدة، علمًا بأنّها كانت أراضي استيطان أوروبيّ. ولم

يكن في بقية العالم إلا ٢٣٪ من أعضاء الكنيسة الكاثوليكية. أما الآن فوجه الكنيسة قد تغير: ٧٠٪ من المسيحيين يعيشون في العالم الثالث، و٣٠٪ فقط في أوروبا الغربية بما فيها ولايات أميركا المتحدة.

يفترض هذا التغيير، من جهة، انفتاحًا على التعددية الثقافية. فلا يمكننا، لا على مستوى الكنيسة ولا على مستوى الحياة المكرسة، أن نعيش بعد اليوم في التصورات الأحادية المركز، بل لا بد أن يكون لنا رؤية متعددة المراكز في علم اللاهوت، وفي حقل الروحانية، وفي ما يختص بنية الحياة المكرسة نفسها. وإن لم نأخذ هذا الوضع بعين الاعتبار، فإما أن نعود إلى الوقوع في أخطاء الماضي، لكنا نتع فينا انطلاقًا من العالم الثالث، وإما أن ندعي عيش حياة رهبانية تُظهِر وحدة على نمط واحد، وهذا أمر لم يعد ممكنًا في زمننا الحاضر.

وعلى مستوى الكنيسة، نحن مدعوون إلى تعددية، إلى وحدة متعددة الأشكال، كما سبق لسينودس الأساقفة الخاصّ بعد مرور ٢٠ سنة على المجمع الثانيكاني الثاني أن عبّر عن ذلك سنة ١٩٨٥. فلا يمكننا بعد اليوم أن نفكر بالناظر نمط واحد، بل بالناظر متعددة الأشكال. وفي النهاية، يجري في الحياة المكرسة تمامًا ما يجري في الكنيسة، أي إنَّ وجوبها يتغيّر. وهذا يعني أنَّ أوضاع أزمة الدعوات، التي هي طبيعة في أيام انعطاف نمط حياة أي مؤسسة من المؤسسات وأيّ وسط من الأوساط، أدّت إلى أنَّ أكثرية أعضاء الحياة المكرسة هم أيضًا من أعضاء العالم الثالث. ومن ناحية أخرى، نلاحظ أيضًا أنَّ الحياة المكرسة هي أقلية في الكنيسة، علمًا بأننا ١٢,٠٪، أي جزء صغير جدًا من الكنيسة الجامعة التي يمثل فيها العلمانيون أكثر من ٩٩٪. ولذلك، إن أردنا أن نعيد التفكير في الحياة المكرسة، وجبت إعادة التفكير فيها انطلاقًا من إعادة تقدير العلمانيين وإعادة تقييمهم في الكنيسة.

فلا بدّ لنا أن نأخذ بعين الاعتبار ذلك الإطار وتلك الخلفية الاجتماعية الكنسية والاجتماعية الثقافية، حين نفكر في ما قد تكون وإلى

أين تذهب الحياة الرهبانية والحياة المكرسة في الألف الثالث.

ثانيًا: مؤتمر الشبيبة

القسم الثاني هو مؤتمر الشبيبة. لماذا نولي هذه الأهمية؟ لأننا، كما قال أحدنا، نعود مع الشبيبة إلى جذّة موهبة التأسيس. إنّ حياة الشبيبة تُرغمنا على عدم نسيان حياة البدايات. فشبيبة اليوم لهم ما يشغل أفكارهم ويثير قلقهم، فهم أبناء زمنهم، يعيشون في عصر انتقالي ومليء بالتردّات، في عالم تغييرات متسرّعة وعميقة، سبق لها أن ظهرت في المجمع الثاينيكاني الثاني. ولذلك، لا يمكننا أن ننصّر حياة مكرّسة للمستقبل، إن لم ندخل في حوار معهم، في حوار يساعدنا أيضًا على الشعور بعبور الروح القدس في تاريخنا. فبفضل أنوارهم وبالرغم من ظلالهم وحدودهم، عندهم رسالة ينقلونها إلينا.

كيف ظهرت فكرة مؤتمر شبيبة الرهبان والراحيات؟ في ١٩٩٣، وهي السنة التي عقدنا فيها مؤتمر الحياة المكرسة العالمي، الذي نظّمه اتحاد الرؤساء العامين، كان هناك رهبان شبّان جاءوا ليسانعدونا في أمور المؤتمر المادية، فقام أحدهم في نهاية المؤتمر راسنأذن عفرنيًا في الكلام وصعد المنصة وقال لنا ما يلي: «أنا مسرور بالمؤتمر الذي عُقد، لكنني حريص على أن أقول لكم إنني لم أفهم إلّا القليل من اللغة التي تتكلمون بها (مع أنّه كان راهبًا شابًا أوشك أن يرسم كاهنًا). كثيرًا ما تذكرون المجمع، لكنني لم أكن من هذا العالم حين عُقد المجمع. فهو، عندي، لا يعني شيئًا. وفوق كلّ ذلك، فإنّ اللغة التي تتكلمون بها هي لغة لا تفهمها شبيبة اليوم».

هذه الكلمات أثارت شيئًا من القلق في اتحاد الرؤساء العامين، وبعد ذلك بسنة، نظّمنا موضوعًا لأحد مجالسنا (نعقد مرتين في السنة مجلسًا يستغرق ثلاثة أيّام كاملة للتفكير في أحد الموضوعات) «الشبيبة تنادي الحياة المكرسة». ودعونا إلى مجلسنا عددًا من شبيبة الرهبان

والراهبات ليعرضوا لنا وجهة نظرهم، وقلقتهم على مختلف وجوه الحياة المكرّسة، كالكثوية والروحانية والكريس والمشاركة والرسالة. بصفتنا رؤساء عامين، استخلصنا بعض النتائج ونشرناها في كرّاسي كان لنا أداة تفكير في داخل جمعياتنا الرهبانية.

كما لاحظنا أنّه لا يخفي أنّنا دعونا مجموعة صغيرة، وأنّه لا بدّ من الإصغاء إلى شبيبة الرهبان والراهبات على المستوى العالمي. وقرّرنا أن نطلب إلى الشبيبة أن تعلّمتا طرق مشاركة جديدة تساعدنا على أن نكون شهودًا لحريّة مسيحية أصيلة ولخدمة انفتراء ومحبتهم، وأن نساعدنا بوجه خاصّ على تعريض أنفسنا لخطر الجذّة. وهذه الكلمات نفسها، قام رئيسا اتّحاديّ الرؤساء العامّين والرئيسات انعامات بتكرارها على الشبان، حين صافحهم في بدء العمل.

أريد أن أقول لكم إنّ العمل كان كثيرًا، وتقدّم بسرعة بفضل التعاون على مستوى الجمعيات الرهبانية، ولا سيما التي كانت موهبتها اللدنية موجّهة بالأحرى إلى الشبيبة. وبفضلنا، استطعنا أن ننظّم العمل بعقلية جديدة وبني جديدة. ولولاها، لعرضنا أنفسنا لخطر تكرار نمط المؤتمر الذي سبق لنا أن عتدناه، ولكن مع الشبيبة في هذه المرة.

كما ذكرتُ أعلاه، شارك في المؤتمر ٨٤٠ عضوًا من شبيبة الرهبان والراهبات، يتمون إلى ٢٣٠ جمعية نسائية و١٥٠ جمعية رجالية، أتوا من جميع القارّات. عُقد في رومة من ٢٩ أيلول (سبتمبر) إلى ٤ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٩٧. وفي ٣٠ أيلول، احتفلنا بعيد كبير وقابلنا قداسة البابا.

الميمّ في ما يختصّ بهذا المؤتمر وما أرغب في التشديد عليه، هو النداءات التي وصلتنا من الشبيبة. أراد المؤتمر أن يؤلّف نداءً واحدًا، ولكنّا، بسبب تقصير في المنهجية، أردنا أن نتوصّل إلى أن يأتي كلّ شيء من القاعدة، لكنّ المؤتمر لم يحصل على الوقت المادّي لإعداد نداء مشترك بين الـ ٨٤٠ مشتركًا، يراعي جميع العقليّات وجميع الترعّات. وفي النهاية، ونظرًا إلى أنّ الشبان كانوا منقسمين إلى مجموعات لغوية،

طُلب إليهم أن يتجمّعوا في محمّرات عمل. فكانت هناك خمس مجموعات عمل كبيرة، أي مجموعة لكلّ من اللغات المتداولة في المؤتمر، لكن كلّ مجموعة عمل كانت تضمّ ١٠ أو ١٥ فرقة. وكانت ديناميّة المؤتمر أن يُكتنّى بمحاضرة واحدة كلّ يوم، تتسجم مع أسلوب الشّبية وتُدعّم بالوسائل السمعيّة البصريّة. وبعد المحاضرة، كان الجميع يصفّون إلى ردود الفعل استنادًا إلى خبرتهم في الموضوع، من قبّل خمسة رهبان وراهبات من قارّات مختلفة. وبعد الظّهر، كان الوقت كلّهُ مختصًّا لعمل الفرق ومجموعات العمل. وفي النّهاية، كانت بين أيدينا خمسة نداءات، نداء من كلّ مجموعة عمل. قمت بتحليل النداءات وأعرض هنا الخطوط العريضة التي قدّمتها الشّبية حول الحياة المكرّمة.

إليك الخطوط العريضة السّنة التي تشغل بال الشّبية:

١ - على راهب (راهبة) الألف الثالث أن يكون شخصًا يني هويته على اختبار شخص يسوع المسيح، على اختبار يستبويه، ويحمّله على السير في خطاه وعلى التحوّل الباطنيّ الدائم. هذا هو الخطّ العريض الأوّل الذي يظهر في النداءات. إنّه التّطابق بين المسيح ودعوتنا وموحيّتنا اللدنيّة. من دون هذا التّطابق، لا معنى للحياة المكرّمة. هذا ما ردّده جميع الحاضرين.

٢ - على حياتنا المكرّمة أن تغذّيها روحانيّة، أي روحانيّة تشكّل عنصر الحياة المكرّمة الموحّد، روحانيّة متجسّدة في الواقع ومتشّقة، وتكون حياة في الروح القدس، وتتناول كلّ شيء بما فيه العمل، روحانيّة مغذّية أو مغذّاة بالكلمة والإفخارستيا والصلاة. وكانوا يشدّدون على وجه الروحانيّة القائل بأنّه من واجب كلّ جمعيّة رهبانيّة أن تبقى متّحدة بجذورها، ومن هنا تصدر الفوارق الخاصّة بكلّ روحانيّة وكلّ موهبة لدنيّة. ويجب أن تكون الروحانيّة على صلة بالواقع، ومفتّحة على التحوّل الباطنيّ، مع مطلب الجذريّة. هذا هو الخطّ العريض الثاني الذي يُستخلص ممّا يشغل بال الشّبية.

٣ - إن الحياة المكرسة في الألف الثالث يكون لها معنى، إن التزمت خدمة نبوية. وعلامة تقوم هذه الخدمة النبوية؟ على إعلان مشروع الله نحر البشرية، أي أن نعيش كأبناء الله مسؤولين، وأن نعيش الأخوة في وسط الصعوبات والتنازعات، وأن نلتزم بناء عالم عدالة وسلام. فيجب أن نعتلق تلك الخدمة النبوية من خيار الفقراء التفضيلي، ولبذه الغاية، فلا بد أن يشكل الأشخاص المحرومون، بين الحالات الرعاية الملحة التي تواجهها الحياة المكرسة في الألف الثالث، مستفيدي إعلان البشري المنفصلين. ولقد طال الحديث أيضًا عن أهمية الاهتمام بالأسرة، لأنها تمر بأزمة شديدة.

٤ - الانتشاف: لا نستطيع أن نعيش موحجتا اللدنية، إن لم نششف.

٥ - ثمرة الانتشاف: الوحدة في ثروات التعددية.

٦ - الإبداع: لا بد من القدرة على الإبداع لممكننا أن نجسد في قوالب جديدة ما في الحياة المكرسة عامة وكل جمعية وديانة خاصة من قيم أساسية.

سبق لنا أن رأينا التفتتين الأولى: أي الإطار الاجتماعي الكنسي كخلفية، وما هي التحديات التي تواجهها حساسة الشبية، التي يكلمنا الروح القدس عبرها أيضًا ويقدمها إلينا من أجل حياة مكرسة في الألف الثالث.

والآن، سنحلل ما عسى أن تكون التحديات التي تبرز، ليس انطلاقًا من نظرة الشبية وحسب، بل - إذا صح لي القول - انطلاقًا من كل التفكير وكل البحث اللذين عاشتهما الحياة المكرسة منذ انعقاد المجمع: أكثر من ثلاثين سنة سير يجب أن يؤدي إلى تقسيم وإعادة توجيه: وسرى إلى أي حد يتطابق العديد من هذه العناصر مع ما كانت الشبية تعرضه.

ثالثاً: التحديات التي تواجهها الحياة المكرسة على عتبة الألف الثالث

١ - أن نعيش حياتنا المكرسة وأن نُعيد النظر فيها انطلاقاً من مختلف وجهات نظر ما تعني هذه الموهبة اللدنية في الكنيسة: أوضح فكرتي. يمكن النظر إلى انجذاب الحياة المكرسة من عدة نوافذ: فمن هذه النافذة، نلمح الحديقة ونستطيع أن نراها من وجهة نظر معينة، ومن النافذة الأخرى تلك، تكون الحديقة هي هي، لكنّ النظر يتغيّر. وما يظهر من خلال هذه النافذة ليس هو ما يظهر من النافذة الأخرى تلك. وهناك نوافذ لا تمكّنك من رؤية بعض وجوه الحديقة، لأنّها تُرى من نافذة أخرى. ما عسى أن تكون وجهات النظر هذه؟ شدّد السينودس في كلامه على الحياة المكرسة على أنّها، حين تُشكّر (لا بدّ للتفكير أن ينطلق من الحياة وأن يوصل إليها)، لا يجوز أن ننسى وجهات نظر الحياة المكرسة: فهناك الأنثروبولوجية والمسيحية وعلم الروح وعلم الكنيسة والأخيرة.

+ وجهة نظر الأنثروبولوجية: إنّ الحياة المكرسة لها أيضاً وظيفة اجتماعية. في الدين المسيحي، تنشأ الحياة المكرسة حتماً من اختبارنا المسيح، لكنّها تلبي أيضاً بعض تطلّعات اللاوعي البشري - لاوعي المجتمع: فهناك الرغبة في عيش حياة بسيطة وخدمة نزيهة. وهذه الرغبات اللاواعية، تأخذها الحياة الرهبانية بعين الاعتبار باستقبالها مجموعة أشخاص تذهب إلى هامش المجتمع، إلى حدود المجتمع، للفت النظر إلى المجموعة البشرية وتطلّعاتها اللاواعية والتذكير بها وتعزيزها.

+ وجهة نظر المسيحية: إنّ الحياة المكرسة هي طريقة في اتباع يسوع، حيث ليست النذور والحياة الجماعية إلّا طريقة في عيش ما يقتضيه كلّ سيرة في خطى يسوع. فالأسرة تصبح نسيئة عن طريق نذر العقّة والحياة الأخوية التي تخلق أسرة جديدة مجتمعة باسم الربّ. والأموال تصبح نسيئة عن طريق نذر الفقر. أمّا نذر الطاعة فإنّه يوصل إلى الصليب، وهو

قد يعني أن يقوم الراهب برسائه التي يكتشفها مع الجماعة ومع الرئيس. فتكون وجهة نظر المسيحية الحياة المكرسة كطريقة في تحقيق المطالب الأساسية الثلاثة التي ينتجها السير في خطى يسوع، وكأسلوب في اتباع يسوع.

+ وجهة نظر علم الروح: إنها الحياة المكرسة كمهبة لدنية، كمهبة الروح القدس في سبيل الخدمة. وهنا تندرج مباشرة.

+ وجهة نظر علم الكنيسة: إنها خدمة الكنيسة، بالمشاركة مع الكنيسة، في كنيسة مشاركة.

+ وجهة نظر الأخيرة: إنها تلفت الانتباه إلى القيم الأساسية والنهائية، وهي تستيق بعض القيم التي تجدد تطلعات الحياة المسيحية.

٢- الأمانة الإبداعية: في أيامنا، أصبحت الأمانة الإبداعية أمراً مقبولاً. ولقد وجب عليّ أن أعيش شخصياً تنازعات كثيرة في سبيل الأمانة الإبداعية.

أما الآن وقد تكلم البابا على الأمانة الإبداعية، فإني أرى نفسي في المعتد الصحيح تماماً. فني وثيقة «الحياة المكرسة»، يختص البابا الرقم ٣٧ للأمانة الإبداعية. حصلنا على المهبة اللدنية الخاصة بجمعية رهبانية، على روحانية جمعية رهبانية، قد تكون كالماء في إناء. حصلنا عليها في إناء، في إطار اجتماعي ثقافي وكنتي خاصاً بالعصر الذي شاهد نشأة الجمعية الرهبانية. فالمهم والضروري في أيامنا لعيش الأمانة الإبداعية، هو المحافظة على الماء، على السائل، شرط أن نقرغه في آنية مختلفة تختلف باختلاف ثقافات شتى وعضور شتى. رب قائل يضيف: «أجل، ولكن حين نقل السائل من إناء إلى إناء آخر، نفقد كمية كبيرة منه». أما أنا فأجيب: «لذلك، نستخدم أقماعاً». فالقبح هو الفظة والتمييز، ولكن يجب مواصلة نقل السائل من إناء إلى إناء آخر، لكي يصبح في وعاء آخر ويتخذ شكل الوعاء الآخر هذا، الذي هو الثقافة والوضع الراهن وتحديات الكنيسة والمجتمع وكل من العصور.

٣ - الأخوة: في عالم منقسم، الأخوة المرتبطة بالروح النبوي. إن وثيقة «الحياة المكرسة» تُحسن التشديد على ما كان توجيهًا أساسيًا في تفكير المكرسين وحياتهم انطلاقًا من المجمع القاتيكاني الثاني. فقد لُفت الانتباه إلى وجه الأخوة والجماعة في لاهوت الحياة المكرسة. إن المقصود هو الحياة الأخوية في الجماعة، لا الحياة الجماعية. أكرر أن المقصود هو الحياة الأخوية في الجماعة، كما تشدد عليه وثيقة «الحياة الأخوية في الجماعة» التي أصدرها، في ٢ شباط (فبراير) ١٩٩٤، المجمع لجمعيات الحياة المكرسة ولجمعيات الحياة الرسولية، وهي وثيقة أحرزت انتشارًا واسعًا. ووثيقة «الحياة المكرسة»، في الرقم ٥١، تكلف الجماعات بوجه خاص أن تثير روحانية المشاركة، وأن تكون دليلًا على أن الحوار هو ممكن دائمًا، وأن المشاركة قادرة على التوفيق بين التنوعات. والوثيقة نفسها تشدد على أنه يعود خاصةً إلى الجمعيات الرهبانية الدولية، في هذا الزمن الذي يمتاز ببعده المشاكل العالمي، أن تحافظ على حيوية حسن المشاركة بين الشعوب والأجناس والثقافات، وعلى الشهادته.

بموضوع الأخوة هذا يرتبط موضوع الروح النبوي. فثي وثيقة «الحياة المكرسة»، يكرر ما قيل في السينودس عن الروح النبوي، ولكن بشكل مخفف إلى حد بعيد. ومع ذلك، فالمهم أنه كُرّر في الرقمين ٨٤ و٨٥. فلقد ورد في الرقم ٨٤: «أما ما للحياة المكرسة من طابع نبوي فقد أبرزه آباء السينودس بقوة. وهو يظهر بمظهر صيغة خاصة من المشاركة في وظيفة المسيح النبوية، التي أشرك فيها الروح القدس شعب الله كله».

لا نحكر الروح النبوي، فإنه من نصيب شعب الله كله. ومع ذلك، فإن نمط الحياة المكرسة والتزاماتها تؤدي حتمًا إلى التشديد على بعدها النبوي. ففي الرقم ٦٤ من «أداة عمل» السينودس، يراو مسألة الروح النبوي في الحياة المكرسة. وعنوان الفقرة ٦٤ هذه هو «العلامة النبوية والسامية». وقد ورد فيها ما يلي: «إن رسالة الحياة المكرسة تنقل دورها النبوي الخاص

في حفن شعب الله النبوي. فالتكريس نفسه هو، قبل كل شيء، نبوي بصفته مشاهدًا للتَّيَمِّمِ الإنجيليَّة التي كثيرًا ما تسير في عكس التيار، ولا سيَّما في المجتمعات المتأثرة بالعلمنة. إنَّ مثل هذه التَّيَمِّمِ هو رفض نبوي للأصنام التي يميل العالم دائمًا إلى عبادتها. والحياة المكرَّسة هي أيضًا علامة نبويَّة، حين تُحضر أوَّلِيَّة محبَّة الله وتجسُّدها، وتشهد لها بفضل الموهبة اللدنيَّة الخاصَّة بكلِّ جمعية رهبانيَّة، والتي تُعاش بحسب قلب المؤسِّسين الشفوق وروحهم الرحيم، من أجل خدمة الفقراء والمبطلين، وضحايا العنف واللاعْدالة، والفقراء الجُدِّ الذين ينظرون بحزن إلى مشهد المجتمع، أو إلى الشعور بالحقوق البشريَّة والنضابا العادلة، الخاصَّة بترقية الإنسان. وفي السينودس، يُتظر زخم نبويِّ لصالح مخطَّط الله ومستقبل الإنسان، لكي نكون الحياة المكرَّسة أشدَّ اهتمامًا بالرجاء.

٤ - أن تبقى الحياة المكرَّسة علامة وأداة لمحبة الله أقتر الناس والمهمَّشين: ولذلك، بدور الكلام خاصَّة، في الرقَّين ٧٨ و٨٢ من وثيقة «الحياة المكرَّسة»، على خدمة جميع الناس، ولكن ابتداءً بأقترهم وبخيار تفضيليِّ للفقراء. عنوان الرقم ٧٨ هو «حاضرون في كلِّ مكان من الأرض»، وعنوان الفقرة ٨٢ هو «تفضيل الفقراء وتعزيز العدالة». في «أداة العمل» التي استشهدت ببعض الجمل وبعض العبارات الصادرة عن أميركا اللاتينيَّة، مع أنَّها لم تُقبل بحرقيتها في وثيقة «الحياة المكرَّسة»، بل أُدرجت بجوهرها، ورد في الرقم ١٠ ما يلي: «كثيرًا ما يعيش الرهبان والراهبات في الصحراء حيث لا نجد شيئًا، وفي الضواحي حيث يمارس الفقر وحيث يشاركون الناس في ضروريَّات الحياة، وعلى حدود الأوضاع الشاقَّة حيث يعرَّضون أنفسهم لخطر إعلان البشارة».

في الألف الثالث، يجب أن يكون مكاننا، كما كان لمؤسسي جمعيَّاتنا الرهبانيَّة، الصحراء والضواحي والحدود، لا بمعنى الأماكن الماديَّة، بل بمعنى الأوضاع القصوى. وانطلاقًا من خيار تفضيليِّ للفقراء، علينا أن نذهب إلى أوضاع الصحراء والضواحي والحدود: إلى

الصحراء حيث لا نجد شيئاً وإلى حيث لا يريد الناس أن يذهبوا، بسبب العزلة؛ وإلى الضواحي حيث يمارس الفقر والضعف وحيث تُنَاسَم ضروريات السَّكَّان؛ وأخيراً إلى الحدود التي هي الطرق الجديدة حيث يتعرَّض الإنسان للأخطار.

٥ - الانتشاف: إنَّ الانتشاف هو تحدِّي الحياة المكرَّمة الكبير، علماً بأنَّ هذه الحياة لها وجه دولي، حيث دعا الله أناساً من كلِّ عرق، وكلِّ ثقافة، وكلِّ شعب، وكلِّ أمة، ليعيشوا ويوجدوا الموهبة اللدنية الخاصة بجمعية رهبانية، وبالحياة الرهبانية خاصة في مختلف الإطارات الاجتماعية الثقافية والكنسية. ما ورد في «أداة العمل» هو أفضل، مع أنَّ الرقم ٨٠ من وثيقة «الحياة المكرَّمة» يتحدث عن انتشاف الحياة الرهبانية. ذلك بأنَّ «أداة العمل» تضمُّ فترتين تساعدنا على تقييم الأوضاع وعلى رسم الآفاق. فقد ورد في الرقم ٩٣ ما يلي: «إنَّ الانتشاف - لا يدور الكلام على انتشاف البشارة وحسب، بل على انتشاف الحياة المكرَّمة - يتناول كلَّ الحياة المكرَّمة، والموهبة اللدنية التي تمتاز بها الدعوة، ونمط الحياة، وطرق التكوين، وصيغ العمل الرسولي، والصلاة، والليترجية، ولِبَادئ الحياة الروحية، وتنظيم الإدارة الجماعية. لا يُراد بالانتشاف ضبط العادات وحسب، بل تحويل العقليَّة وطرق الحياة في العمق». ولا يشمل ثقافات الكنائس النتيَّة وحسب، بل يمتدُّ أيضاً إلى التغيرات التي تطرأ على الثقافات الغربية. إنَّ بِنَى الحياة المكرَّمة، التي وُضعت في مجتمعات العصر الوسيط الريفية، أو في عالم الثورة الصناعية التي ظهرت في القرون الأخيرة، لا تبدو دائماً صالحة لتلبية حاجات نساء ورجال اليوم ورغباتهم».

وحتى في البلدان التي شاهدة نشأة الحياة المكرَّمة، يجب حتَّ هذه الحياة على تجديد انتشافها، لأنَّ الثقافة هي ديناميَّة وفي تطوُّر، واليوم نشاهد تغيُّراً ثقافياً.

٦ - إشراك العلمائتين: أيُّ إنَّه يجب علينا أن نعيش الحياة المكرَّمة، لا

بمجرد البحث عن تعاون العلمائين، بل أن يشارك العلمائون في المسؤولية، عن طريق حياتهم اليومية، في روحانية إحدى الجمعيات الرهبانية وفي موهبتها اللدنية. لا نزال في أول الطريق، وهو طويل جدًا. نكتنا نجد في الأرقام ٥٤ و٥٥ و٥٦ من «الحياة المكرسة» توجيهًا واضحًا. هذا وأن مشاركة العلمائين في المسؤولية تساعد الموهبة اللدنية على كشف جميع كنوزها، لأنها تتجسد في إثناء حياة علمانية كما تتجسد في إثناء حياة مكرسة. فيكون ممكنًا أن يُعبر عنها مرة أخرى بأسلوب علماني، نفهمه حياة رجال ونساء زمنا اليومية. وتساعدنا على تحديد هويتنا الخاصة، ولا نستطيع أن ندرك وجبنا الخاص، ما لم ننظر إلى وجوه الآخرين ونجدهم مختلفين. إن الطريق طويل، وهو يقتضي إعدادًا وتعارفًا وحوارًا، للوصول إلى مشاركة في المسؤولية يُعبر عنها، لا في العمل الرسولي وحسب، بل في تبليغ الموهبة اللدنية والروحانية الخاصة بالجمعية الرهبانية.

٧ - المجالات الجديدة للمرأة المكرسة: إن السينودس، ثم وثيقة «الحياة المكرسة»، في الرقمين ٥٧ و٥٨ خاصة، يتحدثان طويلًا عن جميع هذه المتطلبات. إنه أمر مقبول، أقله على الصعيد النظري. ففي الرقم ٥٧، يقال إن معلومات مفيدة قد ظهرت لصالح حياة الكنية ورسالتها التبشيرية، بفضل إسهام النساء اللواتي اشتركن في أعمال السينودس: «لا شك في أنه لا يمكن إنكار مشروعية العديد من المطالبات المتعلقة بوضع المرأة في مختلف الأوساط الاجتماعية والكنسية. ويحسن بنا أن نلاحظ أن الشعور الجديد الذي تكتونه النساء عن أنفسهن يساعد الرجال على إعادة النظر في بناهم العقلية، وطريقتهم في إدراك أنفسهم، وفي تحديد وضعهم في التاريخ وفي تفكيره، وطريقتهم في تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والكنسية».

وفي الرقم ٥٨، يدرر الكلام على آفاق جديدة لحضور المرأة

وعملها في الكنيسة، في الحنل اللاهوتي، وفي أماكن القرار، إلخ. من القول إلى العمل الطريق طویل، ولكن لم يعد الكلام على هذا الموضوع أمرًا محرمًا، ويستطيع كل إنسان أن يستشهد بالوثائق.

٨ - أخيرًا، وهنا سأنتسع في الموضوع أكثر مما فعلت في النشاط السابقة: إنَّ التحدي الكبير هو تحدي الروحانية، شرط أن نفهم هذه الروحانية، لا كترعة روحية، بل كقوة تؤخذ الحياة المكرسة. لم تُنبم مشكلة الروحانية كثيرًا في عمقها بصفتها مطلبًا من مطالب الحياة المكرسة، وذلك بسبب سوء تفاهم أو بسبب الحط من قيمة كلمة «روحانية». والاجتماع الذي عقدناه، نحن الرؤساء العامون، في أيار (مايو) ١٩٩٧، كرّسناه تمامًا لموضوع الروحانية كقوة تؤخذ الحياة المكرسة. فأصدرنا في هذا الموضوع منشورًا في مختلف اللغات، يحتوي على المحاضرات التي ألقاها علينا أهل الاختصاص، والنتائج التي وصلنا إليها في موضوع الروحانية. تعلمون أنَّ وثيقة «الحياة المكرسة» تتحدث عن الروحانية في الأرقام ٩٣ و٩٤ و٩٥ وعن النشاط الثلاث التي تكوّن الروحانية: «التزام ثابت بالحياة الروحية» و«الاستماع إلى كلمة الله» و«في الاتحاد بالمسيح». وأمع ذلك، فإنَّ لغة تلك الأرقام ليست هي لغة تبمل الانقسام الثنائي، بل تبدو ثنائية أحيانًا: فيناك اتصال المشاهدة بصفتها شرطًا مُسبقًا للعمل الرسولي، وللروحانية. أما نحن فنعتقد أنَّ الروحانية هي نمط حياة، وطريقة في عيش الحياة المسيحية، وحياة في المسيح وفي الروح القدس، تُستَبَل بالإيمان، وتُعبّر عنها في المحبة، وتُعاش في الرجاء. ونعتقد أيضًا أنَّ العمل هو جزء من الروحانية. إذ إنَّ كبار المتصوفين يتحدثون عن اتحاد مرتا بمریم: لا بدَّ أن يكون العمل والمشاهدة متَّحدین دائمًا، ولا يمكننا أن نفصل الواحد عن الآخر.

رابعًا: ما هو نموذج الروحانية الذي تقتضيه الحياة المكرسة في الألف الثالث؟

أظنَّ أنني تحدثتُ أعلاه عن ميزاتها التالية: أن تكون متجسدة

ومتشفة، وتذهب إلى يتابع كل حياة روحية، أعني كلمة الله والإفخارستيا والصلاة. وفي هذا الخط، كنتُ أفكر قليلًا، قبل بضعة أشهر، في ما قد يساعدنا على توضيح الأوضاع الحياتية التي هي زمن انتقال. وحين كنتُ أطلع كتابًا من الكتب، خطر ببالي أنه يجب عليّ أن أبحث عن مقتطف من الإنجيل قد يناسب إلى حد ما الظروف التي نعيشها اليوم، وخطوط تلك الروحانية العريضة. فراجعتُ، إلى حد ما، جميع الموضوعات الكتابية التي كتبتُ عنها، فاكشفتُ أنّ إنجيل لوقا يلبي حاجات المسيحيين الذين يعيشون أوضاعًا تشبه الأوضاع التي نعيشها في الحياة المكرّسة. ذلك بأنّ لوقا كتب إلى كنيسة تتجه إلى نهاية القرن الأول، وكان المسيحيون أيضًا على عتبة القرن الثاني، كما نحن على عتبة الألف الثالث. وماذا كانت تعيش تلك الكنيسة؟ ماذا يظهر في خلفية إنجيل لوقا؟ كانت كنيسة تمرّ بصعوبات، ويتراخ أمام بطء مجيء يسوع الثاني. كانوا قبل ذلك متحمسين، لأنّهم كانوا يتوقعون أن يأتي الربّ يسوع من يوم إلى يوم آخر. لكنّ الوقت كان يمضي، والمسيح لا يعود، على غرار القديس بولس الذي كان يأمل أن يبقى على قيد الحياة عند المجيء الثاني: «ثمّ إنّنا نحن الأحباء الباقين... إلخ. لكنّهم لا يحفلوا أنّ الربّ لا يعود، فضعف تحسّيم وبرزت ثنائيتهم. فكتب لوقا إنجيله ليسانّد تلك الجماعة ويساعدها على اكتشاف هويتها وأصالتها:

١ - يدعّر لوقا تلك الكنيسة التي ضعف إيمانها أمام بطء مجيء المسيح الثاني، وفقدت تحمّسها وبردت همّتها أيضًا بسبب الصعوبات، كما تبرد همّتنا نحن أيضًا مرارًا كثيرة: فيناك نقص في عدد الدعوات، وأزمة، وازدياد في معدّل الأعمار، وصعوبات إلخ. ماذا يقول لوقا لتلك الكنيسة؟ يروي لها أمثالًا: مثل التينة التي لا تثمر، ومثل الدرهم الضائع، ومثل الخروف الضالّ، ومثل الابن الضالّ. ولماذا؟ ليدعّر الجماعة إلى التوبة والعودة. فيشدّد على أنّ الذي يبحث هو الله. ففي الأمثال، نرى أنّ الله هو الراعي الذي يذهب إلى البحث عن الخروف، وهو المرأة التي تكتس المترل لتجد الدرهم الضائع، وهو الذي يصبر أمام التينة التي لا

تُثمر ويقول: «دَعْبها هذه السنة أيضًا... فلربما تُثمر في العام المقبل وإلا فنقطعها». وهناك أخيرًا مثل الابن الضالّ. ففي أعمال الرسل، حين أتى بطرس خطبة يوم العنصرة، يضع لوقا على لسان السامعين: «ماذا نعمل؟»، فيجيب بطرس: «توبوا وآمنوا بالإنجيل». ولوقا أيضًا يشير إلى أنّ مصدر التوبة هو نظر يسوع: فإنّ يسوع ينظر إلى بطرس، بعد إنكاره ثلاث مرّات، فيكي بطرس بكاء مرّا. نكتشف أنفسنا خاطئين، ذا إيمان ضعيف. وورد في إنجيل لوقا أيضًا على لسان يسوع: «حين يأتي ابن الإنسان، هل يجد الإيمان؟». كثيرًا ما لا نحس حسابًا لما تنفضيه دعوتنا. أمّا لوقا فإنّه يتحدّث عن الدعوة المسيحية، ويعرض مثّل الذي يُقدم على بناء برج، فإنّ من واجبه أن يحذّر من البناء في منتصف الطريق. أو يعرض مثّل الذي يسير إلى محاربة ملك آخر، فإنّ من واجبه أن يجلس فيفكر ليرى: هل يستطيع أن يلقى بعشرة آلاف من يزحف إليه بعشرين ألفًا؟ وإلا يُرسل وفدًا ويطلب الصلح.

٢ - لوقا يشدّد بيقوّة على التجرّد الإنجيلي من الأموال وعلى إعادة اكتشاف الأخوة المسيحية: بدور الكلام على كنيسة متروكة في التاريخ، على تلك الجماعة التي كانت تشعر بأنّها متروكة في التاريخ، والتي لم يكن من واجبها أن تتجرّد من الأموال. كان سهلاً عليها أن تتجرّد حين كان مجيء الربّ وشيكًا، لكنّه تأخّر، فما العمل غدًا؟ يشدّد لوقا على أنّ الإنجيل يجب أن يكون إنجيل الفقراء، وعلى أنّ مساعدتهم هي عمل محبة.

٣ - إنّ الوجه الثالث الذي يمتاز به إنجيل لوقا هو الإصغاء إلى الكلمة: لكي يستطيع الإنسان أن يشرّ، يجب عليه أولاً أن يصغي إلى الكلمة. من الغريب أنّا نرى، في سفر أعمال الرسل، تشديدًا على إعلان الكلمة، في حين نرى في إنجيل لوقا إصغاء إلى الكلمة. للقيام بالخدمة التي ترمز إليها مرثا، يجب الإصغاء إلى الكلمة على مثال مريم. لا لأنّ هناك العمل والمشاركة، إذ إنّهُ لا يُطلب إلينا أن نفصل الواحد عن الآخر. كانت القديسة تريزا تقول: «يجب على

مرتا ومريم أن نذهباً معاً». فكانت تقول للراهبات: «قد تقولن: مريم اختارت النصيب الأفضل. نعم، ولكنها، قبل أن تكون مريم، كانت مرتاً»، لأنها غسّلت قدمي يسوع إلخ. وأضّرّ أننا هنا أمام أمر مهمّ جدّاً، وهو راجب الإصغاء إلى الكلمة. فإنّ مريم العذراء تظهر في إنجيل لوقا بعظيمة التي تطوّب لأنها أصغت إلى الكلمة ومارستها (راجع ٢٨/١١). والإصغاء إلى الكلمة يمهد الإعلان: فني حادثة عمّاوس، أصغى التلميذان إلى الكلمة، قبل إعلان بشري قيامة المسيح. ولذلك اكتشفا يسوع وقالوا: «أما كان قلبنا مثقلاً في صدورنا، حين كان يحدثنا في الطريق ويشرح لنا الكتب؟»، وانطلقا من ساعتئذ بلا خوف ليعلننا البشري.

٤ - المشي في الطريق: في مؤلّتي لوقا اللّذين هما سفر أعمال الرسل والإنجيل، نجد موضوع الطريق. إذ إنّ يسوع يسير في طريق أورشليم، ويجب الذهاب معه بقيادة الروح القدس، على مثال تلميذَي عمّاوس اللّذين سارا مع يسوع. وبكلمات أُخرى، يجب دائماً السير في الطريق الذي سار يسوع فيه: فإنّ يسوع ذهب إلى أورشليم عن محبة ولكي يُسلم نفسه من أجلنا حتّى الصليب. فإن أردنا نحن أيضاً أن نعيش في الطريق وأن نعيش روحانيّةً، وجب أن نسير في طريق المحبة وبذل النفس حتّى الصليب، على مثال يسوع، ولكن برفقة يسوع ونعيش ذلك السير في الأخوة، لأنّنا، كما ورد في إنجيل لوقا في حادثة عمّاوس، نكشف الربّ عند كسر الخبز، في ساعة المحبة الملموسة والفقالة.

٥ - الصلاة: لوقا هو إنجيلي الصلاة. يجب أن نصلي دائماً ولا نملّ، ويقول لوقا هذا لأنّه يخاطب جماعة مُتعبّة. ولذلك يُبرز صلاة يسوع، في الصمت والعزلة وفي الحياة الرسوليّة على السواء، وهو، بصلاته هذه، يساعدنا على أن نفهم أنّ الصلاة المسيحيّة وعطيّة الروح القدس هما ما يقترّاننا على مواجهة الأوضاع الجديدة. وإنّ قارئاً لو ١٣/١١ ب متى ١١/٧، نرى الفرق. فإنّ لوقا يقول: «إنّ

الله يهب روحه القدس للذين يسألونه، ولا يهب «المعطابا الصالحة»، كما ورد في متى.

٦ - الفرح: إنه فرح غير سطحي، يمكن أن يُعاش في وسط المشاكل والصعوبات. إنجيل لوقا هو إنجيل الفرح، ففيه يبدو جميع الناس مرتلين أو شعراء: يظهرون ويرثمون نشيدًا ويسجدون الله وينصرون. وفي سفر أعمال الرسل، يعرض لنا لوقا، في الفصلين الثاني والرابع، أحوال الجماعة المسيحية الأولى ويشير علينا بأن نمارس عناصر الجماعة المسيحية، إن أردنا أن نلبي متطلبات الرب: «وكانوا يواظبون على تعليم الرسل» (رسل ٢/٤٢)، أي على الإيمان المشترك والمشاركة الأخوتية وكر الخبز والصلوات. وتلك العناصر الموسومة بالكمال المثالي، لا بد من عيشها بواقعية، وهذا ما يشدد عليه لوقا، بعد أن قال إن الجماعة كان لها قلب واحد ونفس واحدة، وإن كل شيء كان مشتركًا بينهم، ذكر قضية حنانيا الذي باع ملكًا له واقتطع قسمًا من الثمن، وذكر بعد ذلك تدمير اليهود الهيكلين على العبرانيين، لأن أرامليم كنَّ يُبَعِّلْنَ في توزيع الأرزاق اليومية إلخ.

أظن أننا نجد في تلك النقاط الست الخطوط العريضة التي نحتاج إليها لكي نفهم كيف يجب أن تكون الروحانية المغذية حياتنا المكرسة التي كثيرًا ما تكون متعبة ومرهقة أمام ربيع بشر به المجمع الفاتيكاني الثاني ولا نرى مجيئه أو نضوجه. فهناك تقدّم أفراد العمل الرسولي في السن والنقص في عدد الدعوات إلخ.

الختام

نستطيع أن نختم بأن الروح القدس هو روح نشط على مرّ عصور التاريخ، لا فقط حين منح مؤسسينا ومؤسساتنا تلك الموهبة اللدنية التي ورثناها والتي يجب علينا أن نستثمرها، بل على الدوام، لأنّه روح حاضر دائمًا. هذا وأنّ عصرنا هو أيضًا عصر الروح القدس. فعلينا ألا ننسى أربع

أمانات كبرى تذكر بها رتبة «الحياة المكرسة»، وسبق أن شرخينا ونبهنا «أداة العمل» بمزيد من التوسع. ففي الرقم ١١٠ من «الحياة المكرسة»، بعد التأكيد أن علينا أن ننظر إلى المستقبل، وردت هذه العبارة: «كونوا مستعدين، أمانة للمسيح والكنيسة وجميعكم الرهبانية وإنسان زمنا».

+ الأمانة قبل كل شيء للمسيح وللإنجيل، للرقم ١١١ من وثيقة «أداة العمل»: «إن المسيح الرب وعريس الكنيسة، سيد الأشخاص المكرسين ومخلصهم، هو الغاية الأولى والأخيرة لحياتهم ورسالتهم، إنجيل وجودهم ومصدره ومقياسه وفرحه».

+ الأمانة للكنيسة ورسالتها في العالم: «من الأشخاص المكرسين، يُطلب العطاء، والتزام «الشعور مع الكنيسة»، وعيش الخدمة الرسولية والمشاركة الكنسية، والتطابق مع الرسالة المشتقة على حاجات عالمنا في هذه الأيام من التاريخ».

+ الأمانة للحياة المكرسة وللموعدة اللدنية الخاصة بالجمعية الرهبانية: «إن هذه الوحدة التي لا تنحل والتي هي عمل الروح القدس، يُطلب من الحياة المكرسة أن تتطابق معها في هويتها ومشاركتها ورسالتها، وفي الأمانة لعناصرها الجوهرية، في بياء تنوع المواهب اللدنية الروحية والرسولية الخاصة بقديسه».

+ الأمانة للإنسان ولزمننا: «بما أن الأشخاص المكرسين هم شهود الله في العالم، فإنهم مدعوون إلى تلك الأمانة الدينامية التي تكتشف، عبر المشاهدة، وجه الرب وحاجات رجال ونساء زمننا، وسبل الخلاص عبر مواهب الإنجيل اللدنية التي زرعتها الروح القدس».

لهذا السبب، لا يمكن أن تكون الخاتمة إلا دعوة إلى الرجاء، إلى رجاء ليس هو تفاؤلاً عقيماً، لأنه يستند إلى رافة الله وأمانته، إلى رجاء ليس هو عدم نشاط، لأن الرجاء أيضاً يلزمنا وينادينا.

أعتقد أن أفضل خلاصة لما فكرنا فيه حتى الآن قد يكون ثلاثة

نصوص كناية .

+ النص الأول هو من العهد القديم: حز ٣٧، نصّ العظام اليابسة :
«وكانت عليّ يد الربّ، فأخرجني بروح الربّ، ووضعتني في وسط السيل وهو ممتلئ عظامًا، وأمرّني عليّ من حولها، فإذا هي كثيرة جدًا على وجه السهل، وإذا بيها يابسة جدًا. فقال لي: «يا ابن الإنسان، أترى تحيا هذه العظام؟» فقلتُ: «أيتها السيّد الربّ، أنت تعلم». فقال لي: «تبأ على هذه العظام وقل لها: أيتها العظام اليابسة، اسمعي كلمة الربّ. هكذا قال السيّد الربّ لهذه العظام: هاأنذا أدخل فيك روحًا فتحيين. أجعل عليك عصبًا وأنشئ عليك لحمًا وأبط عليك جلدًا وأجعل فيك روحًا فتحيين وتعلمين أنّي أنا الربّ». والآيات التالية تصف كيف تمّ كلّ ذلك.

+ النص الثاني: روم ٥/٣-٥: «فتفخر بشدائدنا نفسيًا، لعلنا أن الشدة تلد الثبات، والثبات يلد فضيلة الاختبار، وفضيلة الاختبار تلد الرجاء، والرجاء لا يخيب صاحبه، لأنّ محبة الله أفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي وهب لنا».

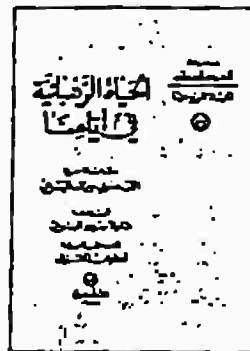
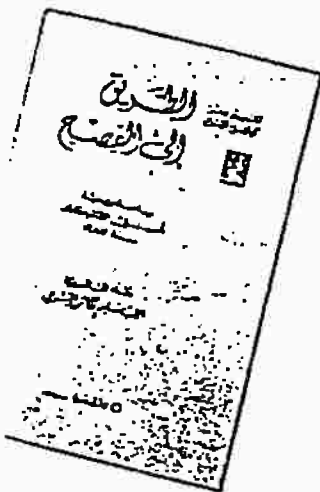
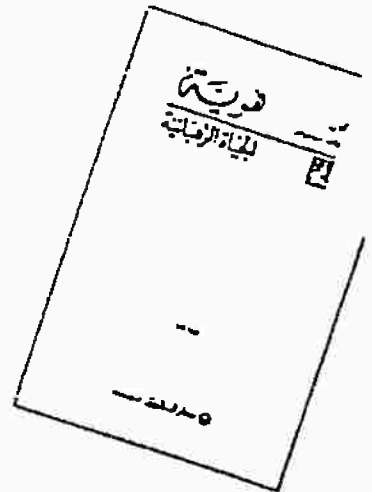
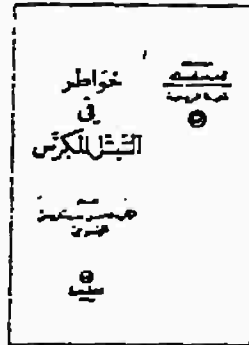
+ وأخيرًا، نصّ نجله في روم ١٥/١٣: يتوجّه فيه بولس، بعد أن شرح العديد من الأمور، إلى أهل رومة ويقول لهم: «لينمركم إله الرجاء بالفرح والسلام في الإيمان، لتفيض نفوسكم رجاء بقوة الروح القدس».

نحن إذاً شهود رجاء في عالم اليوم، واعين أنّ عصرنا، على غرار سائر العصور، هو عصر زمن من عصور الروح القدس وأزمته. فلنعرف كيف نصنّي إلى صوت الأجيال الطالعة، ولنعرف كيف نسلم اليقيم الأساسية الخاصة بموهبة جميعاتنا الرهبانية، ولنعرف في آن واحد كيف نكون مفتحين على السبل الجديدة التي يفتحها لنا الروح القدس، وعلى مناداته علامات الأزمنة.

نقله إلى العربية

الأب صبحي حموي اليسوعي

صدر حديثاً عن دار المشرق



الانتماء واليهوية قضية الرهبانيات في لبنان والشرق

الأب سليم دكاش البسوعي^٥

الانتماء واليهوية قضيتان في قضية واحدة، تأخذ أبعادها اليوم في دور الرهبانيات، وفي مستقبل الرسالة الرهبانية في لبنان وفي الشرق. ولمناسبة إعادة قراءة الإرشاد الرسولي رجاء جديد للبنان وإرشاد الحياة المكرسة فإنّ قضية الانتماء الرهباني واليهوية الرهبانية تفرض نفسها علينا في زمن المتغيرات والتقلبات، وتدعو جميعنا إلى النظر في ما هو الأساس والجوهر. فيكون هذا الأساس هو مقياسُ عملنا، ونظرنا إلى الماضي والحاضر، ورسالتنا التي هي في الكنيسة.

معنى بدايات الرهبانية في الشرق

ليس من النافل أن أذكر بأن بداية الرهبانية في العالم المسيحي كانت في الشرق نفسه، وبالتحديد أرض مصر، موطن أنطونيوس أبي الرهبان، حتّى إنّ الرهبانية في القرن الرابع الميلادي أصبحت ظاهرة شرقية شاملة ارتبطت ببا أسمااء لمعت في تاريخ المسيحية، أمثال: أنطونيوس وباخوميوس وكاسيانس وسمعان العمودي وغيرهم من الرهبان. والواضح أنّ الرهبانية، في تفكير الأولين وروحانيتهم، كانت استمراراً لروحانية

(٥) رئيس تحرير الشرق.

الاستشهاد من أجل الملكوت الحق، روحانيّة ضُبعت القرون الثلاثة الأوائل من تاريخ المسيحية. والرهباينة جاءت أيضًا ردة فعل على المسيحية التي دخلت، مع بداية القرن الرابع الميلاديّ، عالم السياسة والاقتصاد والمدنيّة، وبالتالي عالم التراخي والابتعاد عن قيم الإنجيل. إنّ الرهبانية في بدايتها المشرقية هي فعل احتجاج على الفساد السائد، وعلى مساومة بعض الناس بالعادات والتقاليد الوثنيّة، وهي موقف رفض يقول بأنّ قيم الإنجيل تأتي أولاً، وهي المقياس لكل عمل وموقف وانسواء ومشروع عالمي. وهذه الروحانيّة قادت المئات، لا بل الآلاف من المؤمنين والمؤمنات، إلى اختيار حياة العزلة والوحدة والتوحد من أجل المسيح وإنجيله، لا بل مع المسيح يسوع. وهذا الاختيار أصبح تحرراً، مع بعض الإفراط والتجاوز، من كلّ مجتمع أيّما كان لونه؛ تحرراً من المؤسسات المنظورة كالعائلة والطائفة والمنطقة والقبيلة والحزب... ليصبح همّ الراهب، بمختلف وجوهه، أمترُخداً كان أم ناسكاً أم ديريّاً، أن يتمي إلى ملكوت الربّ في إطار شعب الله عبر طرقٍ روحانيّة متنوّعة فيها التشفّ والعمل الروحانيّ والصلوات والزهد والصوم، حتّى الاستنارة التي تنرد إلى الوحدة. فالرهباينة هي طريق إلى توحد الراهب بذاته، وتوحيد ذاته عبر التحرّر من كلّ الوسائط، وعبر ترويض النفس والعفة وترك كلّ شيء من أجل ملكوت المسيح، من أجل السلام والفرح والعدالة والحقّ والحرية، وهي قيم تأتي في ختام سعي المتوحد وجهاده.

ثابتان من الثوابت: التأصل والروحانيّة

هذه صورة موجزة عن المثال الرهبانيّ الروحانيّ الذي عاشت الرهبانية الأولى حياة عزلة وحياة شركة، أريد أن أكمله بثابتين من الثوابت: لم تكن الحياة الرهبانية بعيدة عن الكنيسة وعن شعب الله، بل هي من صلب الكنيسة وفيها، وقد أتت مختلف القرائن لتؤمّن استمرارية الروحانيّة الرهبانية ورسالتها في الكنيسة. ولم تكن الرهبانية بعيدة عن هموم الدنيا وعن الجسد الاجتماعيّ، بالرغم من بعض المغالاة والتطرف

في رفض العالم، فهي إنجيلية في نظرنا إلى العالم لأن همتها هو خلاصه وتوحيده. قال أحد الرهبان النساك من القرن السابع، موجزًا علاقته بالعالم: «المجد لك أيها الأب، ويا رب حياتي، يا مَنْ جعلني رباطًا لجميع الخلائق لكي تصعد بي الخلائق كلها وتُسَبِّحَكَ». كرس هذا الراهب الناسك نفسه ليكون في خدمة العالم، فيحمل العالم كله إلى الله: هذه هي طريق الرهبانية في ثنائنا وحيثنا وجوهرها. فالهوية الرهبانية، من خلال اختبار الحالة الرهبانية الأولى، وقد امتدت من المصور اللاحقة حتى اليوم، هي أن نكون للمسيح نفسه، وأن نكون ثابًا للمسيح في وجوه إخوته وأحبائه حيثما وجد الراهب، فيساعد شعب الله على الوصول إلى كمال دعوته وإلى تحقيق ذاته.

والثابتة الثانية التي أتت بها الحياة الرهبانية عبرَ مرحلتها الأولى حتى الفتح الإسلامي هي ارتباط تلك الحياة بروحانية متكاملة الرجوة، أي تعبير يوناني كانت أم قبطني أم سرياني. فالشرق المسيحي هو صاحب الروحانية الأولى في الكنيسة، أي النظر الواقعي إلى الحياة وإلى حياة المؤمن كطلم وتوق إلى المطلق. الروحانية هي تلك الرؤية وتلك الممارسة التي تجمع بين القيم والمبادئ من ناحية، وبين واقع الإنسان وتاريخه من ناحية أخرى، وهي قوة الدفع المستمرة لأي مشروع يرمي إلى أن يحقق الإنسان دعوته وجوهره.

قد يرى بعضهم في هذه الصورة المثالية عن الحياة الرهبانية تحررًا من الانتماء أو دعوة إلى اللاتملاء. الواقع أن الانتماء على نوعين: الأول انتماء بنطقي حسابي خارجي يقوم على علاقة اعتبارية محدّدة للفرد بالصنف أو الفئة التي يدخل هذا الفرد في نطاقها. والثاني انتماء وجودي اجتماعي يقوم على علاقة هوية الفرد ومصيره بجماعة محدّدة معينة. وفي هذا الانتماء الأخير، لا بد من إظهار محدودية الانتماء كاتسباب إلى مجتمع معين أو بيت معين أو بطن معين... مع أن بعضهم يرى في هذا النوع من الانتماء علاقة هوية تربط أفراد الجماعة المباشرة بعضهم ببعض.

إنَّ هذا الانتماء لا مكان له في الحالة الرهبانية، للدلالة على الرهبانية كحياة مشتركة كان أم على الرهبانية في علاقتها بالعالم المحيط بها. لا مكان له في الحالة الرهبانية لأنه يجعل من الفرد عضوًا على أساس ارتباط خارجي، وهو انتماء قابل للانقطاع في أي وقت.

إنَّ الانتماء، الذي هو في صلب الحياة الرهبانية وجوهرها، لا بدَّ أن يكون انتماءً ينطوي على علاقة قويّة، روحية، متأصلة في الذات والنفس؛ على علاقة شبيغة تحوّل العضوية في حياة الجماعة إلى تفاعل حيويّ مصيريّ. قد يكون الانتماء الوجوديّ الاجتماعيّ متعدّدًا ومتنوّعًا، فتكوّن لدى الفرد مجموعة من الانتماءات التي لا بدّ له أن يرتبها ترتيبًا متوازنًا في شخصيّته لكي يحافظ على التوازن والانسجام. وقد يترتّب عليه أن يغلب انتماء على آخر في حال تضارب تلك المجموعة من الانتماءات. ولا شكّ في أنّ تعدّد انتماءات المجتمع نفسه وتضاربها أحيانًا وتنافسها وتغلّدها أحيانًا أخرى، تنعكس على الحالة الرهبانية في أيامنا، كما هو الأمر عند أيّ فرد من أفراد المجتمع. وفي إطار الحياة الرهبانية والكنيسة، لا شكّ في أنّ من مواضع الإشكال علاقة الشمولية بالخصوصيّة أو الخصوصيّة بالخصوصيّة الأخرى. فبيل هذه العلاقة هي علاقة نفي الآخر، أم علاقة تغليب، أم ترتيب أو توفيق؟

الانتماء الثلاثي

إنَّ انتماءنا اليوم هو ثلاثي:

- أولاً: نحن ننتمي إلى الكنيسة الجامعة، وفي الوقت عينه إلى الكنيسة الشرقية وروهبانها، منبأ من مصدر غربيّ ومنبأ من مصدر شرقيّ.
- إلّا أنّ الانتماء إلى الكنيسة الجامعة لا يمنع أن تكون همومنا هموم الكنيسة الشرقية، بقدر ما تعبّر هذه الهموم عن حاجات الكنيسة، ولا يمنعنا أيضًا من أن نحمل أيضًا هموم الكنيسة الجامعة والكنائس الأخرى، وذلك نابع من جوهر هويّتنا ورسالتنا.

- رسالتنا هي من رسالة الكنيسة، بقدر ما للكنيسة المحلية دعوتها الخاصة ورسالتها الخاصة، في محبتها الشرقي العربي الخاص.

- المجمع الفاتيكاني الثاني دعا الرهبانيات، كلاً في موقعه، إلى إصلاح ذاتها وإلى أخذ الخصوصيات الثقافية بعين الاعتبار. إذ إن لكل شخصية ثقافية ميزتها وغناها، وأصبح بالتالي الانتماء إلى الشمولية انتماء إلى روحانية لها منطلقاتها ومبادئها، إلا أن هذه مدعوة إلى أن تتأقلم وأن تتجند في أوضاع معينة محدّدة.

- لسنا في هامش الكنيسة أو فوقها أو لسا النموذج المثالي، بل دعوتنا ورسالتنا هي أن نكون تلك العلامة الفارقة بمشوراتنا الإنجيلية، وبالموهبة التي أعطيت كلاً مثلاً، وهي تذكّر شعب الله بمعنى التزاماته في المدينة البشرية، وبأن هدفه الأخير هو المدينة السماوية. إننا كلنا، إلى أي روحانية انتمينا، نقوم بهذه الخدمة، بكل أمانة وتجرد. فإذا كانت الرهبانيات ذات المصدر المحليّ رسولية في خدمتها للإيمان ضمن نطاق الخصوصية، على مثال الليتورجية والخدمة الرعوية... فإن الرهبانيات ذات المصدر الغربي، التي لها انتشار عالمي في كل الأصناعات والعوالم، تقوم بدور الرديف المكمل للخدمة حيث يجب ذلك، فتحمل حمولاً كثيرة منها تعزيز علاقة الإيمان بالثقافة وحضور الشبيبة في الكنيسة والوحدة بين الكنائس، والحوار الإسلامي - المسيحي والتراث المسيحي المشرقي، واللاهوت المسيحي العربي المشرقي.

الانتماء هو انتماء إلى كنيسة شرقية واحدة، وهذا الانتماء جعل من الرهبانيات ذوات المصدر الغربي جزءاً من الكنيسة المحلية من دون أن يفقدها طابعها العالمي، وجعل من الرهبانيات ذوات الارتباط المحليّ جزءاً من الكنيسة الجامعة فتغنيها بروحانياتها الخاصة... وهذا الانتماء هو انتماء تكاملي، فلا يكون هناك تضارب في الخدمة والرسالة، بل توزّع في الأدوار يهدف إلى جعل الرسالة فاعلة وناجحة.

نحن نكمل بعضنا بعضًا، ومن هذا المنظور لا بد أن نكمل رسالتنا.

وثانيًا: نتمى إلى روحانيات متعددة في الشرق نفسه وحتى في إطار الغرب عينه. نحن نتمى إلى روحانيات مختلفة لأن الدعوة الرهبانية هي جواب مميز عن دعوة خاصة متميزة. إن روح الرب في الكنيسة هو الذي يشرع المؤسسات الرهبانية، وهو الذي يدفع كل فرد إلى عطاء ذاته ووجوده من خلال واحدة من هذه المؤسسات.

الخطر في الانتماء إلى الروحانية، طريقيًا خاصًا لعيش قيم الإنجيل وقراءة الأحداث وعلامات الأزمنة، هو مزدوج: أن نجعل من تلك الروحانية أمرًا مطلقًا على الإطلاق، أو أن نسط في تجربة التعلق بتقاليد ورثاها من الماضي بشكل أعمى، فتصبح تلك الروحانية شيئًا جامدًا متحجرًا مغلقًا على ذاته، أو ننظر إليها وكأنها متحف خال من الحياة، بدل أن تكون منطلقًا إلى الحياة والحياة المستقبلية الوفيرة. فالأمانة الحقيقية على التقاليد والمؤسسين هي أن تبني الحياة الرهبانية في حالة تأسيس مستمر، فيكون المستقبل مؤسسًا على تمييز روحي أكيد لا على مجرد عواطف وأفكار تجاوزها الزمن، وابتعدت عن حالة الإنسان المعاصر الذي ينبغي تحريره.

مع المجمع الفاتيكاني الثاني ومع الكنيسة في أباتنا، ومع سينودس الحياة المكرمة، لن نستطيع بعد اليوم أن نرى تغليب روحانية على روحانية أو أن نترك الروحانية تسمى أداة للسيطرة أو أداة ثقافية لتبوير الآخر، لأن الروحانية في المؤسسة التي تجسدها تدعو إلى الانفتاح أو التقاف، أي إلى التجسد في ثقافة أخرى. ومقياس نجاح هذه الروحانية هو في قدرتها على التكيف مع كل ثقافة وأن تصبح جزءًا من هذا الإطار الثقافي.

وثالثًا: نحن نتمى إلى مجتمع معين، إلى العالم الذي نحيا فيه ونعيش. هذا الانتماء لا بد أن يؤدي، في إطار دعوتنا، إلى التزام بقضايا عالمتنا ومشاكله وصعوباته. الانتماء من دون الالتزام الوجودي هو مجرد

انتساب خارجي. وهويتنا الإنجيلية، كأتباع للسيد المسيح، حيثما حللنا ومن أي روحانية كنا، تدفعنا إلى الالتزام بقضايا إنسان اليوم، إذ إن هذا الإنسان هو في الجهل الروحي، في العبثية، في الاستهلاكية، في الفقر والبؤس، في الحرمان من حقوقه أيًا كانت هذه الحقوق. إن الحياة الرهبانية، أمن روحانية شرقية كانت أم غربية، لا تعرف في هذا المضممار إلا الحق، والحق وحده يحرر ويبنى.

وبجاري الالتزام - تعبيرًا حسيًا عن الانتماء إلى العالم النباتي الشرقي العربي هذا - إيمان بأن هذا الالتزام يؤدي إلى النداء، أي أن يكون الراهب والحالة الرهبانية في المقدمة لا في المؤخرة؛ أي أن لا يكون الالتزام في النزعة الخطائية، بل في البذل والعطاء بدون حساب؛ ولا يكون أيضًا في نزعة القهور والبروز، بل في العمل الصامت المحب. وهذا الالتزام - الفداء - نظرًا إلى جسامته القضايا والمشاكل المطروحة، لا بد أن يدفع مؤسساتنا الرهبانية إلى العمل الواحد في زمن الانبيارات المتنوعة، وإلى ضرورة التلاقي لجعل المستقبل مستقبل الوطن والإنسان. ولن يكون هذا المستقبل قائمًا على أسس ثابتة قوية، عميقة الجذور، إلا بمقدار ما نعمل بذهنية متفتحة على الآخر.

في ختام هذه المقالة أتوقف على الثوابت التالية:

الانتماء إلى الشمولية لا يتنافى مع الخصوصية، لأن الخصوصية في انفتاحها على الشمولية تغني نفسها وتغني الشمولية، وهي بالتالي تجد المقياس لنقد ذاتها وميرتها.

إن مهمة الرسالة الرهبانية في أيامنا، كما في الأمس، هي أن تصيغ الروحانية التي تتوافق مع متطلبات إنسان اليوم وطموحاته، إنسان الحدائق؛ لا أن تعيد أشكال الماضي بصورة جامدة. الروحانية هي حياة روحية، حياة في الروح وفي أفكار الإنجيل المباشرة، حياة القيامة والتطويات.

الانتماء الرهباني في هويته الإنجيلية، هذه الهوية التي تتيبها في فعل الأمر: «كن للمسيح وإنجيله»، وهي هوية يعطيها الرب نفسه، لا يحمل منا أناساً أفضل من غيرنا، أكمل من غيرنا، بل هو تحذير مما هو أناني في أي انتماء آخر، فتميز الأناني عن غيره أعائلياً كان أم مناطقياً أم طائفيّاً... وتكون لنا الشجاعة في نبذ تلك الأنانية.

والرسالة الرهبانية في أيامنا ومستقبلنا، وانطلاقاً من إرشاد الحياة المكرسة، رسالة السينودس من أجل كنيسة لبنان، هي التذكير المستمر بأننا كنيسة جسد المسيح المكوني، لا مجموعات أو طوائف مشرذمة، لكل مجموعة مصلحتها ومستقبلها بالانفصال عن الآخرين.

رسالة الرهبانية هي أن تكون خادمة للكنيسة ولشعب الله، فتكون المؤسسة التي لا تعطي بالكم والعدد وحسب، بل تساعد شعب الله في تمييز طريق المستقبل، لكي يكون هذا المستقبل قائماً على روح المحبة والمصلحة والتعاون والحق.

رسالة الرهبانية هي أن تجعل الإيمان بالمسيح إيماناً حياً متفاعلاً مع بيئته، إيماناً متصلاً على الدوام.

حقوق المرأة في ضوء مجموعة قوانين الكنائس الشرقية

الأب مارون نصر، ر.ل.م.*

ترانا اليوم، ورغم وعي شعوب العالم وحكوماته أهمية التضامن الدولي في مجال حقوق الإنسان وتكريس الفرد موضوعاً للتانون الدولي، ورغم التقدم الحاصل في هذا المجال، بعيدين عن إعلان النصر في الميدان الإنساني، في حين يحتفل العالم بالذكرى الخمسين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان^(١). ولقد أكد قداسة البابا يوحنا بولس الثاني احترام الكنيسة هذه الحقوق بعمق، وهي بنظره لا تجزأ، إذ قال: «إننا نكن احتراماً كبيراً لحقوق الإنسان».

هذه الحقوق «تجدر المحافظة عليها بكثير من العناية والانتباه»^(٢). إنها أيضاً روح المجمع الفاتيكاني الثاني، وهذا ما أكدته قداسه بقوله: «إن مجموعة قوانين الكنائس الشرقية التي تظهر الآن إلى العلن يجب أن تُعدّ تكملة جديدة لتعليم المجمع الفاتيكاني الثاني، يتم بها أخيراً التنظيم القانوني للكنيسة جمعاء»^(٣).

(٥) قاضي، رئيس هيئة في المحكمة الاستاذية المارونية. أستاذ في كلية الحقوق، جامعة الحكمة، بيروت.

(١) خطاب قداسة البابا يوحنا بولس الثاني أمام محكمة الروتا الرومانية، في ١٧ شباط ١٩٧٩.

(٢) إعلان القوانين الجديدة، مقدمة مجموعة قوانين الكنائس الشرقية، منشورات المكتبة البولسية، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ١٧.

فالكنيـسة كنـلت دائـمًا حقـوق المـؤمـنـين ورعـتـها. أـلم يدعُ بولـس الرسول الجماعة المسيحية الأولى إلى عيش الحق في المحبة (أفسس ٤/ ١٥) يثبتنا من أن «المحبة هي كمال الناموس»؟ (روما ١٣/ ١٠). أوليس هدف رسالة الكنيـسة الأول والأخير خلاص النفوس؟^(٣). إن الشرع الشرقي الجديد يحرص على حقوق الإنسان الأساسية، والقانون ٥٩٥ بند ٢ يؤكد أن من حق الكنيـسة ومن اختصاصها «دائمًا وفي كل مكان، إعلان المبادئ الأخلاقية، بما في ذلك مبادئ النظام الاجتماعي، والحكم في الأمور الإنسانية كافة، على قدر ما تقتضيه كرامة الإنسان وحقوقه الأساسية أو خلاص النفوس». هذا الشرع يؤكد الكثير من حقوق المؤمنين المسيحيين (Christifideles)^(٤) وواجباتهم الأساسية: المساواة (ق ١١)، التبشير (ق ١٤-١٩)، إطلاع الرعاة على احتياجاتهم وآرائهم في الأمور المتعلقة بخير الكنيـسة (ق ١٥ بند ٢)، أن يتلقوا بروح الشفاعة ما يعلنه رعاة الكنيـسة (ق ١٥ بند ١)، الحق في أن ينالوا كلمة الله والأسرار (ق ١٦)، وكذلك ممارسة العبادة وفقًا لأحكام كنيستهم (ق ١٧)، حرية تأسيس جمعيات وإدارتها لأهداف خيرية أو تقوية (ق ١٨)، الحق في تربية مسيحية (ق ٢٠)، الحرية في البحث والتعبير عن رأيهم بحكمة (ق ٢١)، الحق في اختيار حالة حياتهم من دون إكراه (ق ٢٢)، الحق في عدم تعرض الآخرين لسمعتهم التحسنة وعدم انتيـاك حقوقهم وشؤونهم الخاصة (ق ٢٣)، وغيرها من الحقوق التي تحرص الكنيـسة عليها أشد الحرص.

هذه الحقوق يصونها القانون، ويمكن المؤمن أن يدافع عنها في محكمة الكنيـسة المختصة، وفقًا للشرع (ق ٢٤ بند ١). وتذكر القوانين

(٣) خلاص النفوس الذي يجب أن يشكل دومًا في الكنيـسة الشريعة السامية، الحق القانوني اللاتيني، القانون ١٧٥٢.

(٤) المصطلح اللاتيني هنا يعني كل المسيحيين، إكليروسًا وعلمانيين Cleri ou laïques، وإن كانت بعض قوانين المجموعة تتكلم على المؤمنين وكأنها تعيـرهم عن الرعاية... وهذا المصطلح يعني في مجموعة الكنيـسة اللاتينية أعضاء هذه الكنيـسة فقط، وليس كل المؤمنين المبحثين.

الجديدة كذلك بواجبات المؤمنين في تلبية احتياجات الكنيسة وتعزيز العدالة الاجتماعية وإسعاد الفقراء (ق ٢٥)، كما توجب عليهم لدى ممارسة حقوقهم أن يراعوا خير الكنيسة العام وحقوق الآخرين. كما تذكرهم الكنيسة بأن من اختصاصها ضبط ممارسة الحقوق الخاصة بمؤمنها: «يرجع إلى السلطة الكنسية في سبيل الخير العام أن تضبط ممارسة ما للمؤمنين من حقوق تخصّص» (ق ٢٦ بند ٢).

إنّ الشرع الشرقي الجديد أوصى بهذه الحقوق (ق ٧-٢٦) وكذلك الشرع الغربي (١٩٨٣): (القوانين ٢٠٨-٢٢١). لهذا السبب كرّست مجموعة قوانين الكنائس الشرقية شرعة أساسية (ق ٧-٢٦) ترسم مساراً واضحاً لعلاقة المؤمنين بالمسيح وبعضهم ببعض ولما ليم وعليهم جميعاً من حقوق وواجبات، كما جاء في عنوان الباب الأول من هذه المجموعة. وهذا ما ظير بدقّة وعمق في القانون الحادي عشر وما يليه في هذا الباب، حيث ورد ما حرّفته: «تقوم بين جميع المؤمنين بتجديد ميلادهم في المسيح، مساواة حقيقية في الكرامة والعمل، يتعارفون بموجبها جميعاً، وكلّ بحسب حالته وميخته، على بناء جسد المسيح».

فلهؤلاء المؤمنين، رجالاً ونساءً، أطفالاً وشيوخاً، الذين ينظرون إلى الكنيسة محبّة خلاص لحلّ مشاكلهم بالإنصاف والمحبة، الحقّ في «أن يطالبوا على وجه مشروع بالحقوق التي تتمتعون بها في الكنيسة، وأن يدافعوا عنها في المحكمة الكنسية المختصة، وفقاً للشرع» (ق ٢٤ بند ١). ويضيف المشرع في البند الثاني من القانون عينه: «وكذلك من حقّ المؤمنين إذا استدعتهم السلطة المختصة إلى المحاكمة، أن يُحاكموا مع العمل بأحكام الشرع وتطبيقها بإنصاف» (Cum aequitate applicandis) كما ورد في النصّ اللاتيني الرسمي. وبهذا يصبح «القانون الجديد أداة نظام وسلام، رباط وحدة ومشاركة، قانون محبة. نعم، إنّه قانون الروح» يقول البابا يوحنا بولس الثاني^(٥). فليس هو إذاً قانون مدني كبقية القوانين، إنّه

(٥) جريدة الرقيب الروماني *Osservatore Romano*، تاريخ ٩/١٢/١٩٨٣.

قانون شعب الله والرسيلة الفضلى بين أيدي الأساقفة رعاة المحبة، معلّمي الحقيقة وقضاة الإيمان.

أولاً- المبادئ العامة التي وضعتها لجنة صياغة القانون الشرقي الجديد

إنّ اللجنة انني كُنْتُت بوضع صيغة جديدة لقوانين الكنائس الشرقية، وضعت ما يسته مبادئ عامة ترجيبية لإعادة صياغة قانون كنسي شرقي جديد، ونوقشت هذه المبادئ وأُقرّت في اللجنة ما بين ١٨-٢٣ آذار ١٩٧٤.

وبما يعود إلى دور العلمانيين في الكنيسة، فقد جاء في المبادئ العامة، أنّ الترانين في هذا المجال يجب أن تنهل مفاهيمها من «المساواة الحق» للمولودين بالعماد في الكنيسة. «مساواة حقيقة في الكرامة والعمل. بنا يتعاون جميعهم لبناء جسد المسيح». (نور الأمم، عدد ٣٢). وهذا يعني اشتراكهم الفعلي في وظائف يسوع المسيح: «الكنسوتية، والبنوية، والملوكية» (نور الأمم، عدد ٣٤-٣٦).

فالكنيسة ترى أنّ للعلمانيين دوراً كبيراً يمكنهم القيام به، فهم مدعوون إلى حمل البشارة على مثال هؤلاء الرجال والنساء الذين عاونوا بولس الرسول في القيام ببشارة الإنجيل. وقد جاء في هذه المبادئ، أنّ القوانين الجديدة عليها أن تعطي الأسقف اللطان كلّه ليستطيع دعوة العلمانيين إلى القيام بمهامهم في الكنيسة. وليذه القوانين أن تحفظ قدرًا كبيرًا من الحرية، يحمي ويصون حقوق العلمانيين في القيام بدورهم بغفوية في خدمة الكنيسة. وكذلك صيانة حقهم في التعبير عن آرائهم: «بحق للعلمانيين، كما لكلّ المسيحيين، أن ينالوا بغزارة من الرعاية المكرسين الخيور التي تأتي من كنوز الكنيسة الروحية وخاصة عون كلمة الله والأسرار. وبحقّ لهم أن يفتحوا هؤلاء الرعاية بحاجاتهم وأمانهم، بكلّ الحرية والثقة التي تليق بأبناء المسيح وإخوته، على قدر علمهم

وكفءاتهم ومراكزهم، بل من واجبيهم أن يدروا رأيهم في ما يتعلّق بخير الكنيسة. والأفضل أن يكون هذا إذا اقتضى الأمر، بواسطة المؤسسات التي وضعتها الكنيسة لهذه الغاية...» (نور الأمم، ٣٧) (٦).

ثانيًا - إكتساب الحقوق وتحمل الواجبات

إنّه لمن الواضح أنّ الكائن البشري لا يتمتع بأيّ حقوق أو واجبات في الكنيسة ما لم يكن قد تعمّد، وهذا ما نصّ عليه الشرع الكنسي الغربي الجديد بقوله:

«Par le baptême, un être humain est incorporé à l'Eglise du Christ et y est constitué comme personne avec les obligations et les droits qui sont propres aux chrétiens, autant qu'ils sont dans la communion de l'Eglise et pourvu qu'aucune sanction légitimement portée n'y fasse obstacle», (CIC, c. 96).

ليس لهذا القانون مقابل في الشرع الشرقي الجديد، وهو يحدّد كنيّة اكتساب الحقوق وتحمل الواجبات لدى الأشخاص الطبيعيين (Personnes physiques)، أو الأفراد في الكنيسة كمؤمنين مسيحيين. وهذا الانخراط في جسم كنيسة المسيح يتحقّق:

١ - بنيل العماد المقدّس . . .

٢ - بالحقوق والواجبات التي يتطلّع إليها المؤمن، وهذه تتأثّر بعوامل كثيرة منها:

أ - وضع الشخص من حيث متطلّباته الحيّاتيّة المختلفة: كالعمر، والحالة الزوجيّة أو الرهبانيّة. وكذلك بحسب وضعه العلمانيّ أو الإكليركي، وبحسب الإقامة والمكان، وغيرها من الأمور.

ب - الشركة مع الكنيسة: إنّ القوانين الكنسيّة البحتة لا تلزم المسيحيّين غير الكاثوليك. وهذا ما أكّده الشرع الشرقي الجديد بقوله:

(٦) راجع: المجلّة القانونيّة. Nuntia 1976, N° 3, p 15-16.

«القوانين الكنسية البعثة، تلزم المستدين في الكنيسة الكاثوليكية أو المتدين إليها، ممن يتمتعون بما يكفي من الإدراك، وقد أتموا السابعة من العمر ما لم يستدرك الشرع غير ذلك صراحة». (ق ١٤٩٠ شرقي جديد، أوق ١١ غربي جديد).

ج - إنزال العقوبة: حرمان الشخص بعض حقوقه بسبب فرض بعض العقوبات عليه: مثلاً يذهب الشرع إلى فرض عقوبة على كل من يقدمون على تعميد أولادهم أو ترينيم في ديانة غير كاثوليكية (ق ١٤٣٩ شرقي).

إن القانون ٩٦ غربي جديد وكذلك الشرع الشرقي الجديد، لا يثبان حقوق غير المعتدين تجاه الكنيسة، كمثل حقهم في الادعاء على وجه شرعي أمامها: «بوسع أي شخص، سواء أعمدًا كان أم غير معمد، أن يدعي في المحاكمة، وعلى المدعى عليه على وجه شرعي أن يجيب» (ق ١١٣٤ شرقي).

كما أن القوانين تعطي حقوقًا للموعوظين: ق ٩، ق ٥٨٧، ق ٨٧٥ شرقي جديد وق ١١٧٠ غربي، والذي ليس له مقابل في الشرع الشرقي الجديد.

أما التشريع الشرقي الجديد فيكتفي بما جاء في القانون ٨ الثامن: «يشترك شركة كاملة مع الكنيسة الكاثوليكية في هذا العالم، المعمدون المرتبطون بالمسيح في بنية الكنيسة المنظورة، بوثاق الاعتراف بالإيمان والأسرار والحكم الكنسي».

ثالثاً - المساواة الحقيقية

إن الكنيسة تؤكد من وجهة نظر لاهوتية وحقوقية، وجود المساواة الحقيقية بين مؤمنها. وهذا ما يبدو واضحاً على لسان المشرع إذ قال: «تقوم بين جميع المؤمنين، بناء على ولادتهم الثانية بالمسيح، مساواة حقيقية في الكرامة والعمل، بها يتعاون جميعهم لبناء جسد المسيح، كل بحسب وضعه ومهته» (ق ١١ شرقي جديد). وهذا ما عبرت عنه أيضاً

وثيقة المجمع الفاتيكاني الثاني نور الأمم دستور عقائدي في الكنيسة (٣٢/٢-٣) من أنه «ليس في المسيح ولا في الكنيسة أي تفاوت متأث عن الأصل أو الوطن أو الوضع الاجتماعي أو الجنس...» (راجع غلا ٢٨/٣ وكولسي ١١/٣)، بل تسود مساواة حقيقية في الكرامة والعمل بين كل المؤمنين... وهذا ما قاله بولس الرسول من أن شعب الله هو واحد «والرب واحد، والإيمان واحد، والمعمودية واحدة» (أفسس ٥/٤). هذه المساواة موجودة، إذ إن كرامة الأعضاء مشتركة بحكم تجديدهم بالمسيح، ومشاركة نعمة التبر، ومشاركة الدعوة للكمال، والخلاص واحد والرجاء واحد والمحبة غير منجزة (نور الأمم ٢/٣٢). لكن على صعيد الواقع «فإن كل لا يسلكون في الكنيسة الطريق ذاته» ولكن لا بد أن «يشهد الجميع في هذا التنوع للوحدة العجيبة في جسد المسيح، فهذا التنوع عينه في النعم والخدم والأعمال ينجم أبناء الله في واحد» (نور الأمم ٣/٣٢) لأن «هذه الأمور جميعها يعملها الروح الواحد عينه» (١ كور ١٢/١١).

وفي هذا المجال قال القديس أوغسطينس: «إذا روعني ما أنا لكم، يعزني ما أنا معكم. أنا لكم الأسقف، ومعكم أنا مسيحي. ذاك اسم المهمة وهذا اسم النعمة. فذاك للتبليكة وهذا للخلاص»^(٧). ولكن من وجهة نظر علمية وعلى صعيد هيكلية الكنيسة التنظيمية، فكل المؤمنين ليسوا متساوين في الحقوق ولا في ممارسة هذه الحقوق ولا في الواجبات المترتبة عليهم. فالأمور تختلف تبعاً للجنس أو المرض أو الإدراك الكامل وغيره من الأمور التي سنأتي على ذكرها تباعاً.

١ - الجنس والمساواة: عندما نطرح الوضع الحقوقي للأشخاص الطبيعيين في الكنيسة الكاثوليكية لا بد أن نذكر، في ما يخص الحق القانوني، أن كل المؤمنين رجالاً ونساء يتمتعون بالمساواة

(٧) راجع: مار أوغسطينس، الموعظة ٢٤٠، القسم الأول، في آباء الكنيسة اللاتينية، مجلد ٢٨ عمود ١٤٨٣.

في الحقوق والواجبات. وهذا ما يؤكد الشرع الشرقي الجديد والغربي، كذلك وبخاصة القوانين ٧-٢٦ من الباب الأول من مجموعة قوانين الكنائس الشرقية، تحت عنوان: «المؤمنون»^(٨) وما لهم جميعاً من حقوق وواجبات. هذا الباب يتكلم على «المؤمنين بالمسيح» وعلى «العلمانيين» بشكل عام، من دون ذكر أي تفاوت أو فروقات بين الرجال والنساء. فلا تميز إذاً في ما يخص الجنس بين الرجال والنساء من وجبة الحق القانوني وخاصة في الباب الذي ذكرنا. فوضع الأشخاص الطبيعيين القانوني من حيث السبدأ (Théoriquement) في نظر الكنيسة هو نفسه بين النساء والرجال.

ولكن لكل قاعدة استثناء، وقد سجل المشرع الكنسي هذا الخروج على القاعدة في بعض المجالات، كما في الفصل الذي يتكلم في الزواج (ق ٨٠٠، ق ٨٠٦) أو في ما يعود إلى درجة الكهنوت (ق ٧٥٤).

أ - ينص القانون ٧٥٤ على أنه: «بوسع الرجل المعمد من دون سواه أن يقبل الرسامة المقدسة على وجه صحيح». فهذا القانون يرخي بظلاله على كل ما يرتبط في هذه المجموعة بعلاقة بسر الكهنوت. وبالتالي فالمرأة ليس باستطاعتها أن تمارس «سلطان الحكم» في الكنيسة، كما بين ذلك المشرع (ق ٩٧٩ بند ١)، وكذلك الرجل الذي لم ينل سر الكهنوت المقدس. ولكن بوسع سائر المؤمنين، رجالاً ونساءً، وإن لم ينالوا هذا السلطان في الكنيسة، أن يشاركوا - وفقاً للشرع - في ممارسته (ق ٩٧٩ بند ٢). أما مفهوم «سلطان الحكم» فقد حدده المشرع في القانون ٩٨٥ شرقي جديد. وجاءت على ذكره الوثيقة المجمعية نور الأمم بقولها: «... يمكن أن يدعى العلمانيون بطرق مختلفة إلى تعاون جد مباشر مع السلطة في رسالتها... زيادة على ذلك فإنهم يتحلون بمقدرات يمكن

(٨) لفظة «مؤمن» تعني في هذه المجموعة المتمين إلى الكنيسة الكاثوليكية لا غير، ما لم يتبين من السياق أو النص غير ذلك (راجع مثلاً القانون ٣٥٢ البند ٢)، وهي تعريب اللفظة اللاتينية «Christianitas» التي معناها الحرقي «المؤمن بالمسيح».

للسلطة أن تستخدمها لبعض وظائف كنسية تجنب ممارستها لأغراض روحية» (٣/٣٣).

٢ - مَنْ يمنح سرّ الكهنوت؟

- المسيح هو الذي انتفى رسله وأشركهم في رسالته وسلطته. بعد أن جلس عن يمين الآب لم يترك يسوع قطيعه، بل حفظه بواسطة رسله وأقامهم عليه يحرسونه ويكملون عمله. فهو الذي أعطى بعضهم أن يكونوا رسلًا وآخرين أن يصبحوا رعاة (أفسس ١١/٤). وهو ما زال يتابع هذا العمل بواسطة الأساقفة.

هـ مَنْ يمكنه أن يتال هذا السرّ.

الرجل (Vir) المعمّد من دون سواء كما جاء في الثانون ٧٥٤. فالسيد المسيح انتقى رجالًا (Viri) لكي يؤلّفوا مجموعة تلاميذه الاثني عشر (مر ٣/١٤-١٩).

والرسل فعلوا الشيء نفسه عندما انتقوا مساعديهم الذين خلّقوهم في مياميم (١ طيمو ١/٣-١٣ و ٢ طيمو ١/٦، طيطس ١/٥-٩). وهكذا مجموعة الأساقفة ومعهم الكنيّة المنضوين إليهم بواسطة سرّ الكهنوت، يجدّدون ويواصلون على الدوام حتّى مجيء المسيح جماعة الرسل الاثني عشر. فالكنيسة تعتبر نفسها ملزمة بهذا الانتقاء الذي أراده السيد المسيح، ولهذا فإنّ سيامة النساء أمر غير وارد في الكنيّة^(٩). ولكن هذا لا يعني مطلقًا أنّ الكتاب المقدّس لم ينصف المرأة، وأنّ يسوع لم يعطها المقام المناسب. فالمعروف أنّ موقع المرأة في المسيحية نراه في موقف يسوع المسيح منها حسبما سجّله الإنجيل المقدّس. إنّ علاقة المسيح بالمرأة أظهرته ثائرًا، ضدّ كلّ الحواجز التي تفصل بين الإنسان والإنسان. إنّ النساء التقيّات كساره ورفقة وراحيل ودبره وحنة ويهوديت وإستار قد

cf. Catéchisme de l'Eglise Catholique, Ed. Mame - Plon, 1992, p. 336-337, n°. (٩)

1575-1579.

حافظن على رجائهنّ حبّاً متّقدّاً بخلاص إسرائيل. أمّا وجه مريم فينّى هو الأملير والأنتى في تاريخ الخلاص: «قالت مريم: أنا أمة الربّ فليكن لي بحسب قولك» (لوقا ١/٣٨). هذا الكلام هو مدعاة فخر لنساء العالم كافة... إنّه مجد لمريم أن تكون أمة الربّ وأمّ يسوع المخلّص.

٣ - وإن عدنا قليلاً إلى التاريخ، نرى أنّ نساء، رئيسات أديار (Des abbeses)، قد مارسن سلطة حقيقة في الكنيسة، وذلك بموافقة الكرسي الرسولي.

فيّناك رئيسات لأديار معصومة (Monastères exempts) في العصور الوسطى وفي عصر النهضة (Renaissance) مارسن سلطات مبهمة، كالتي تُمنح للكهنة أو للأساقفة على الرقعة التي تمتدّ عليها أديارهنّ. ومن هذه الأديار (Abbayes): Conversans (Italie), Las Huelgas de Burgos (Espagne), Quedlinburg Jouarre (Allemagne), Fontevault et Montivilliers (France).

نكتفي من هذه الأديار بذكر صلاحية الرئيسة «Abbesse» في الدير الشهير (1187-1874) Las Huelgas de Burgos. هذا الدير الذي أُسس العام ١١٨٧ على اسم «Santa Maria La Real» لراحيات السيترسيان Cisterciennes قد نعم بالعصمة البابوية منذ السنة التالية لتأسيسه براءة من قداسة البابا إكلمنصوس الثالث ودام معنى من سلطة الأسقف حتّى العام ١٨٧٤. كان هذا الدير يتقدّم على الأديار النسائية كافة في تلك البلاد، وكان يضمّ ستين قرية وكنيسة تحت سلطته المباشرة ويشرف على اثني عشر ديرًا.

وضمن نطاق هذا الدير كانت الرئيسة (Abbesse) تتمتع بصلاحيات وسلطات واسعة جدًا منها: (١٠)

(١٠) cf. John Morris, *Against Nature and God: The History of Women with clerical Ordination and the Jurisdiction of Bishops*. London, Mowbrays, 1973, XII + 192 pages.

- تسمية الكنيّة في هذه الكنائس وقبول التناغم ومنحها.
- تأسيس رعايا جديدة وكنائس جديدة.
- معاقبة الكنيّة البرامنة أو العلمانيّين الذين يرتكبون جرائم ومخالفات.
- تعيين قضاة كنسيّين والرشق بالجُرم، والإشراف على المحاكم الكنسيّة.
- الدعوة إلى عقد المجامع المحليّة.
- قبول الراحبات أو طردهن.
- إعطاء الأساقفة الإذن بممارسة صلاحيّاتهم الحبريّة، والكنيّة بإقامة القداديس في الكنائس.
- تعيين المعرّفين وإعطائهم السلطات للحلّ من الخطايا المخفوفة للاستنف...

وغيرها من الصلاحيّات الواسعة.

وفي الختام: فإن كان جديد الشرع الجديد، هو إعطاء العلمانيّين الحقّ في المشاركة والتعاون المباشر مع السلطة في رسالتها (ق ٩٧٩ بند ٢) خاصّة للنساء، فإنّ هذا الأمر ليس بجديد أو متحدث في تاريخ الكنيّة. فبعد هذا التاريخ محطّات كثيرة تشهد على دور العلمانيّين ومشاركتهم وتعاونهم بطرق مختلفة مع الكنيّة.

ب - إنّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة التي تحرص بوضوح تامّ على إظهار المساواة في الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة (ق ١١-٢٦)، وبين جميع المؤمنين من دون استثناء حيث تقوم كما ذكرنا «مساواة

• هذه العصمة سقطت بالمرسوم الصادر عن البابا بيّوس التاسع في تموز من العام ١٨٧٣ «Quae Diversa»، والذي أعلن نهاية كلّ سلطة أسقفية أو شبه أسقفية لأديار إسبانيا كلّها، ووضع هذا المرسوم حيّز التنفيذ في شباط ١٨٧٤.

حقيقتة في الكرامة والعمل» (ق ١١). وكذلك في مجال حقوق العلمانيين وغيرها من مجالات الخدمة في الكنيسة (ق ٣٩٩-٤٠٩) حيث جاء بأنهم «يساركون في رسالة الكنيسة وهم في العالم، وليسوا مقامين في درجة مقدسة ولا متمين إلى الحالة الرهبانية» (ق ٣٩٩). وهؤلاء العلمانيون هم: «أهل لأن تستمع إليهم السلطات الكنيسة كخبراء أو مستشارين، سواء أفرادًا كانوا أم أعضاء في مختلف المجالس أو اللقاءات الرعوية مثلًا والأبرشية والبطريركية» (ق ٤٠٨ بند ١).

• ولكن هذه المجموعة تبقي كما ذكرنا على فروقات مبينة بين واجبات الرجل وحقوقه وتلك العائدة إلى المرأة، ويرغم سعيها إلى تقليص هذه الفروقات إلى أكبر قدر ممكن، فهي تبقي النساء مثليات كما ذكرنا من درجة الكهنوت (ق ٧٥٤). وبالتالي لا تستطيع النساء القيام بالمهام التي تنتج من هذه الدرجة (ق ٩٧٩) ولا الخدم التي تعود إلى هذه الدرجة، كسر التوبة: «يقوم بخدمة سر التوبة الكاهن لا غيره» (ق ٧٢١ بند ١). ولا درجة الكردينالية (CIC, c351,1) التي تتطلب الحصول مسبقًا على درجة الكهنوت.

• وكذلك فالقانون ٢٥٣ بند ٢ ينص على أن: العلماني (رجلًا أو امرأة) لا يمكن أن يكون كاتبًا شرعيًا (Notaire) في قضايا الإكليروس، حيث ورد ما حرقته: «... وفي القضايا التي يمكن أن تتعرض فيها سمعة أحد الإكليروس للخطر، يجب أن يكون الكاتب الشرعي كاهنًا». تجدر الإشارة إلى أنه في القوانين التي ذكرنا، لا يقوم التمييز على أساس جنس الأشخاص المعنيين، بل على أساس الدرجة الكهنوتية.

ولا بد أن نلاحظ أن مجموعة قوانين الكنائس الشرقية، القانون ١٠٩٣، ويقابله في الشرع اللاتيني القانون ١٤٢٨ بند ١، تعطي القاضي أو رئيس المحكمة الجمعيّة الحق بتعيين متنطق للقيام بتحقيق الدعوى، ويمكن اختياره إما من بين قضاة المحكمة وإما من بين المؤمنين الذين يقبلهم الأسقف الأبرشي لتلك الوظيفة. وهذا من باب مشاركة العلمانيين

من دون تمييز في الجنس (رجالاً أو نساء).

ولكن يُشترط أن يتحلّى هؤلاء بالفضيلة والعلم والأخلاق الحسنة: «يستطيع الأسقف أن يتبلّ لوظيفة مستنطق مؤمنين يُميّزون بأخلاقهم الصالحة وفضائلهم وعلمهم» (ق ١٠٩٣ بند ٢). وفي مجال آخر جاء في القانون ١٠٨٧ البند ٢، أنّ البطريك بعد استشارة السينودس الدائم، أو المتروبوليت الذي يرأس كنيسة متروبوليتية مستقلة، وبعد استشارة الأسقفين الأبرشيين الأقدمين في الرسامة الأسقفية، «يستطيع أن يسمح أيضاً بتعيين قضاة من سائر الميخنة المؤمنين، وفي حال الضرورة يمكن أن يتخذ واحداً منهم لتأليف محكمة جمعية. وفي سائر الأحوال يرفع الأمر إلى الكرسي الرسولي».

وفي سياق إفصاح المجال للعلمانيين للمشاركة في حياة الكنيسة ورسالتها ومنها القضائية، ورد في القانون ١٠٨٩ شرقيّ جديد: «للقاضي الفرد أن يضمّ إليه في أية محاكمة معاونة من بين الميخنة ذوي الحياة المختبرة ليكونا مستشارين لديه».

ج - ولكن يُستدلّ من القانون ٧٥٤ شرقيّ جديد المطابق للقانون ١٠٢٤ غربيّ جديد، أنّه على أساس جنس الأشخاص تُحدّد إمكانيّة منحهم سرّ الكهنوت. ومعلوم أيضاً أنّه: «إذا دعت إلى ذلك احتياجات الكنيسة أو فائدتها الحقيقية، ولم يكن نعمة خدام أقداس يمكن تكليف العلمانيين (رجالاً ونساء) ببعض وظائف خدام الأقداس وفقاً للقانون» (ق ٤٠٣ بند ٢).

هذه الإشارة في القانون (ق ٤٠٣ بند ٢) للعلمانيين (رجالاً ونساء) من دون تحديد، تطرح مسألة اشتراك المرأة في خدمة المذبح... فالحقّ القانوني لا يمنع المرأة من هذه الخدمة، ولكنّه يمنع عليها ترقّي الدرجات المقدّسة وصولاً إلى الكهنوت. فإذا كان القانون ٤٠٣ يفتح أمام كلّ علمانيّ - رجل وامرأة - باب الخدمة هذه ولو بطريقة مؤقتة، لكنّه يحدّد أنّ هذه الخدمة يجب أن تُمارس «وفقاً للقانون» (بند ٢). كما نذكر في هذا

المجال أنَّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقية وإن كانت كثيرًا ما تشير إلى مراسيم الكتب الطقسية، إلا أنها غالبًا لا تبت في الشؤون الطقسية، لذلك يجب العمل بهذه المراسيم بعناية ما لم تتعارض وقوانين هذه المجموعة (ق ٣). ومثالًا على ذلك، فالقانون المرمعي الإجراء حاليًا لا يمنع المؤمنين من توزيع التبران الأقدس، وبالتالي يمكن المرأة من ذلك كما يمكننا خدمة المذبح (ق ٧٠٩ بند ٢).

د - تظهر هذه التروقات أيضًا بين الجنسين، عندما نبحث في الزواج: فللعمر أهميته عند الرجل والمرأة لصحة الزواج. وقد نصّ القانون ٨٠٠ بأنه «لا يسع الرجل قبل إتمام السادسة عشرة من عمره، ولا المرأة قبل إتمام الرابعة عشرة من عمرها، الاحتفال بالزواج على وجه صحيح».

كما لا يزال القانون الغربي الحالي (ق ١٠٨٩) يقيم فرقًا في ما يعود إلى مانع الخطف. فقيام هذا المانع ما زال متصّرًا على ذكر يخطف أنثى، كما في القانون ٦٤ من «نظام نسر الزواج» السابق للشرقين والعائد إلى العام ١٩٤٩. أمّا مجموعة قوانين الكنائس الشرقية فلم تعد تميّز بين رجل وامرأة في حالة الخطف (ق ٨٠٦)، «إنما المانع الخطف يصحّ على الأنثى كما على الذكر».

المانع الكنسي هنا يتّصف منه صيانة حرّية المتعاقدين ورضاهما الشخصي. فالقانون ٢٧ من مجمع خلقيدونيا (٤٥١) يفرض عقوبات صارمة على مَنْ يقدم على خطف، وكذلك حال القانون المبدئي، خاصّة في تلك الأيام، إذ كان الخطف يحصل بسبب عدم مراقبة الأهل على زواج ابنتهم، أو بسبب المهر المرتفع الذي كانت تطلبه الزوجة خاصّة في المجتمعات الجرمانية آنذاك.

هـ - الشرع الكنسي لا يميّز البتّة في حالة المرض (كقبول المتأولة أو الإعفاء من شريعة الصوم). ولا تميّز كذلك عند مَنْ ينقصهم الإدراك الكافي أو مَنْ لم يبلغوا بعد سنّ الرشد، كما لم يعد الشرع الجديد يميّز في

ما يخصّ العامة الجسدية التي كانت تحول دون الوصول إلى درحات الكينوت. ولم يثبت سوى حاجز واحد يتساوى به الرجل والمرأة، وهو مانع العجز الذي تحدّث عنه القانون ٨٠١ في بنده الأول من مجموعة قوانين الكنائس الشرقية، إذ قال: «العجز السابق والدائم عن المجامعة، سواء أمن طرف الرجل كان أم من طرف المرأة، مطلقًا كان أو نسبيًا، يظل بطبيعته الزواج».

و - أمّا في حالة خطر الموت فهناك بعض الاستثناءات التي يلحظها الشرع. كما هو الحال في المعمودية مثلاً، ولكن من دون تمييز بين رجل وامرأة، ففي حالة الضرورة: «يجوز أن يقوم بخدمة المعمودية... أيّ مؤمن آخر، والأب والآنم أيضًا...» (ق ٦٧٧ بند ٢). وكذلك في حالة خطر الموت «بوسع الراغبين في زواج حقيقي أن يحتفلوا به على وجه صحيح وجائز أمام شهود فقط» (ق ٨٣٢ بند ١/١).

ز - من المفيد أن نذكر هنا أنّ المبادئ العامة والأساسية التي اعتُمِدَت في تجديد القوانين الحاضرة، والتي أُعلِنت سنة ١٩٨٠ مقدّمة لمسوّدة الشرع الجديد، لَحَظَت ضرورة وجود مساواة تامّة بين حقوق أعضاء المؤسسات الرهبانية الرجالية والنسائية وواجباتهم، وأكّدت رفض كلّ تمييز يمكن أن يحصل بدافع الجنس.

مبدأ المساواة هذا كوّنه المجمع الفاتيكاني الثاني حقًا أساسيًا لكلّ مؤمن مسيحي، حيث نادى بكرامة الشخص البشري وحقوقه الأساسية (راجع نور الأمم LG: ٣٧. فرح ورجاء G.S: ٩، ٢٦، ٢٩ و ٦٣). ولكن في ما يعود إلى قوانين «الحياة المكرّسة» لم تجد هذه المبادئ بعض الأحيان تطبيقًا علميًا لها، إن من حيث دور الأسقف في قبول النساء في الحالة الرهبانية، أو من حيث زيارة الأسقف المحلي القانونية لأديار الراهبات (ق ٤١٤، ١، ٣)، أو من حيث ترأس الأسقف المجمع الانتخابي لانتخاب رئيسة عامة (ق ٤٤٣ بند ١)، أو من حيث التشدد في وضع الحصن الرهباني عند الرهبات النسائية، وقد لاحظ ذلك مرسوم

«المحبة الكاملة» (Perfectae Caritatis) انصار عن المجمع الفاتيكاني الثاني. حول تجديد الحياة الرهبانية، إذ قال: «ليست الحصن البابي قائما عند المتوحّذات ذات الحياة التأملية المحضة... أما المتوحّذات الأخريات اللواتي انصرفن، بحكم قانونهن، إلى الأعمال الرسولية... فيجب أن يُحافظ على الحصن الذي تحدّه الرسوم» (c.16). خلاصة القول، إنّ المساواة تتطلب معرفة نفسيّة المرأة بمعنى، وإدراك شخصها المغاير شخص الرجل، وكذلك تطلّعاتها وكفاءاتها ومهاراتها. فالمساواة تقوم على الكرامة والثقة وتحمل المسؤولية، وليس أبداً على المخير الموحّد (Uniformité) أو على التشابه والتماثل والانتظام الخارجي.

ح - إنّ القانون ٩١٤ شرقيّ جديد يلحظ هذه المساواة بين الرجل والمرأة: فالاعتراف بدور المرأة المقيم في العائلة، والمساواة بين الزوجين، شكلاً أساساً لهذا القانون الذي يتعلّق بالمسكن الزوجي، والذي ينصّ على أنّه: «يجب أن يكون للزوجين مسكن أو شبه مسكن مشترك».

في حين أنّ القانون السابق «في الطقوس الشرقية وفي الأشخاص للكنائس الشرقية» للعام ١٩٥٧ يأمر الزوجة بأن «تحتفظ من باب الضرورة مسكن زوجها» (ق ٢١ بند ١). وقد أضاف القانون ٩١٤ الشرقيّ الجديد: «ولسبب صوابي يستطيع كلّ واحد منهما أن يكون له مسكن أو شبه مسكن خاصّ به».

هذا التطوّر سجّله المجلّة القانونية، (*Communicationes XII*, 2, 1980)، حيث جرى نقاش حارّ كان ينبغي منه المتخاورون إبعاد كلّ ما من شأنه، في النصّ القانوني، الإيحاء بأنّ الزوجة تابعة للزوج ومتعلّقة به (*Dépendante*)، وبالتالي إظهار المساواة بين الزوجين لقيام الحياة الزوجية.

ط - ويميّز الشرع الجديد الشرقيّ على أساس الانتماء إلى الكنيسة الكاثوليكية: فالابن بحسب ما جاء في القانون ٢٩ بند ١، الذي لم يبلغ

الرابعة عشرة من عمره بتمي بالمعمودية إلى كنيسة والده الكاثوليكي، وهذا تقليد عريق في القدم في الكنيسة. أما الجديد فهو قول القانون: «لكنه يتمي إلى الكنيسة المتمتعة بحكم ذاتي إليها تتمي إليها والدته، إذا كانت والدته وحدها كاثوليكية، أو إذا طلب ذلك كلا الوالدين متفقين...». «أما إذا كان الابن الذي لم يتم الرابعة عشرة من عمره من أم غير متزوجة، فيتمي إلى الكنيسة المتمتعة بحكم ذاتي التي تتمي إليها أمه» (بند ١/٢). وهكذا، فالكنيسة تحرص في هذه الحالات التي ذكرنا، حفاظًا على الانتماء إلى الكنيسة، على إلحاق الرلد القاصر بكنيسة والدته الكاثوليكية. وفي السياق نفسه هذا تدعو القوانين المرأة إلى الانتقال إلى كنيسة زوجها المستقلة عند إقامة الزواج أو ما دام قائمًا، وعند انحلال الزواج فلها أن تعود إلى كنيتها الأولى المتمتعة بحكم ذاتي: «للمرأة أن تنتقل إلى كنيسة الزوج المستقلة عند إقامة الزواج أو ما دام قائمًا، ولكن إذا حُلَّ الزواج فتستطيع العودة إلى كنيتها الأولى المستقلة» (ق ٣٣).

رابعًا - الإرشاد الرسولي والمرأة

إنَّ الإرشاد الرسولي وجاء جديد للبيان لم يغفل عن تخصيص حيز كبير من اهتمامه بالمؤمنين العلمانيين ومن بينهم النساء، متوَّكِّمًا باحترام هويَّة كلِّ مجموعة وكلِّ فرد (عدد ٤٤) مثنيًا على رغبة العلمانيين (رجالًا ونساءً) في الاشتراك الفعَّال والمؤول في الحياة الكنسية، في مختلف البنى والمجالس الرعوية، وقتًا لمؤكلاتهم (عدد ٤٥). ويشدُّ السينودوس على دور الأسرة، معدِّدًا الأخطار المحدقة بها، معتبرًا أنَّه انطلاقًا منها «بحاك النسيج الاجتماعي، وتحقق تربية الشبية السؤولة غداً عن الأمة، ويستقل الإيمان المسيحي من جيل إلى جيل» (عدد ٤٦). إنَّها «الكنيسة الصغرى» وهي «مدرسة الحبِّ وواحة السلام». إنَّها المرتكز الأساس للنظام الجديد «حضارة المحبة».

ويروح السينودوس يؤكِّد «أنَّ سرَّ الحبِّ الذي يربط الرجل بالمرأة يعكس الوحدة القائمة بين المسيح وكنيسته». (أف ٥/٣٢). وهذا ما يتجلَّى

بوضوح أبعثاً في تحديد الزواج المسيحي الذي ورد في مجموعة قوانين الكنائس الشرقية (ق ٧٧٦). فالعيلة المسيحية تفهمها الكنيسة ونعيشها في ضوء الكتاب المقدس والتقليد والقوانين المرعية الإجراء، وتتصرف تجاهها من وجهة إنسانية معيوشة، استعداداً وحياة ومشاركة وحباً وصلية.

إن فجر العيد الجديد أطلّ علينا بعائلة من الناصرة... هكذا أراد ابن الله المتأنس أن يولد في إطار عائلة بشرية، وينمو متقدماً أمام الله والناس بالحكمة والنعمة والقامة في مناخ عائلي وضيع. عائلة بشرية صورة عن عائلته الثالوثية القدوسة في السماء. وفي بدء بشارته الخلاصية شاء ابن الله أن تكون علامة ملكوته الجديد آية أولى في إطار عرس قانا الجليل، في جرّ عائلي مشبع بالفرح والغبطة (يوحنا ١/٢-١١). فأعطى الهائلة البشرية قدسية جديدة ووضعها منطلقاً لبشارته الجديدة.

فالعائلة عند يسوع يكمن فيها كلّ سرّ الخلق الأول: جسد واحد وكيان واحد... لا يفرّق بينهما إلّا الموت... ثالث بيهي، صورة الله الثالث. بهذا كرّس ابن الإنسان العائلة البشرية معيداً إليها بهاءها الأول وصفاءها الكلبي ونكية البرارة الأولى وطعم الفردوس!

من هذا الجوّ الرفيع العابق بتقدير العيلة الثالوثية وإكرامها، انتقل الإرشاد إلى الإشادة بدور النساء، مطالباً بعناية خاصة بيهي «تكفل ليهي مراعاة حقوقيه في مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية والوطنية» (عدد ٥٠). وذلك انطلاقاً من «أنّ الكنيسة، في عقيدتها الأنثروبولوجية وتعليمها، تؤكّد المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة، وهي مساواة أساسها أنّ كلّ كائن بشري هو مخلوق على صورة الله. إنّ الكنيسة تنفخ، كما هو معلوم، بأنّها عظّمت المرأة وحرّرتها، وأبرزت بوضوح، عبر القرون، وفي مختلف المجالات مساواتها بالرجل» (عدد ٥٠) (١١).

(١١) المجمع الفاتيكاني الثاني، رسالة إلى النساء (١٩٦٥/١٢/٨) دستور دعوتي - فرح ورجاء، الفقرة ٢٩.

ويرى الإرشاد الرسولي أنه منذ التجسد «وجد دور المرأة تعبيره الراجح في المذراء مريم»، مشدداً على «أن طاقة المرأة المعنوية والروحية تتصل بشعورها بأن الله قد وكل إليها، بصفة نوعية، أمر الإنسان، الكائن البشري» (عدد ٥٠). وأعرب الإرشاد عن اغتباطه بأن يفسح للنساء مجالاً أوسع للعمل في مختلف البنى الكنسية، على صعيد الرعايا والأبرشيات والبيئات القائمة في البطريركيات، ومنحهنّ قدراً كبيراً من المشاركة والمسؤولية في الحياة وفي القرارات الكنسية، وتوفير ما يحتاجن إليه في مجالات التنشئة. واعتبر الإرشاد أنه «بوسعهنّ أن يقمن بخدمات جلّى، بعناتين الشخصية المميّزة» وذلك في المجالات الروحية والفكرية والتربوية والاجتماعية والإدارية.

خاتمة

إن مجموعة قوانين الكنائس الشرقية في الباب الأول منها، وهو بعنوان: «المؤمنون وما لهم جميعاً من حقوق وواجبات» وبالتحديد القانون ١١ منه، يؤكد أنّ جميع المؤمنين «بناء على ولائتهم الثانية بالمسيح» أي بناء على عمادهم في الكنيسة الكاثوليكية وتمتعهم بالشركة الكاملة فيها، تقوم بينهم «مساواة حقيقية في الكرامة والعمل، بها يتعارف جميعهم لبناء جسد المسيح كلّ بحسب وضعه وميّته».

نجد هنا تعبيراً قانونياً متجانساً عن هويّة الشخص في الكنيسة، الذي يتمتع بمجموعة حقوق وواجبات، على أساس العماد المقدس. مبدأ المساواة الحقيقية هذه التي تسود جميع المؤمنين أكدها فضلاً عن القانون

= ٥ يوحنا بولس الثاني، رسالة إلى النساء، الفقرة ٣ (١٩٩٥).

«قد دعت الخطوط العريضة عدد ٤١، إلى عدم النظر «إلى المرأة في الكنيسة كمتمصر مكمل للرجل، بل علينا أن نلاحظ مزاياها الخاصة وهي ضرورة للكنيسة بمقدار ضرورة مزايا الرجل». وأشارت بها بصفاتها مربية الإيمان الأولى وأداة رئيسة لنقل تقليد الكنيسة الحي. وأكدت أنّ نوعية الإيمان المسيحي منوطه، إلى حد كبير، بنوعية الإيمان عند المرأة المؤمنة.

الحادي عشر شرقي جديد، المجمع الثانيكاني الثاني، نور الأمم - دستور
عناندي في الكنيسة - (عدد ٣٢/٢-٣).

أما في ما يعود إلى المعمدين غير الكاثوليك، والذين هم غير
عمادهم الصحيح على شركة روحية غير كاملة بالكنيسة، فهؤلاء لبرا
منسوين قانوناً إلى الكنيسة الكاثوليكية، ولا تلزمهم قوانينها الكنسية:
«التوانين الكنسية البحتة تلزم المعمدين في الكنيسة الكاثوليكية أو المسمين
إليها...» (ق ١٤٩٠ شرقي جديد). إن التوانين هذه لا تعبر عن التزام
كنسي، ليتورجي أو أسرارتي وحسب... بل حقوقي - وقانوني يعطي
المؤمن شخصية قانونية - تضاف إلى ما له في الحقل المدني - مانحة إياه
حقوقاً وواجبات نوعية ومساواة حقيقية.

يبقى أن نردّد أخيراً مع قداسة البابا يوحنا بولس الثاني الذي أدرك
معاناة المرأة بعمقها، حين قال في أثناء زيارته سويسرا في حزيران من
العام ١٩٨٤: «لنا أن نسأل بصدق إن كانت المرأة اليوم قد أخذت في
الكنيسة والمجتمع مكانها الذي حدّده لها الخالق والمخلص، وإن كانت
كرامتها وحقوقها قد حُفظت لها بطريقة مرضية».

«Nous avons à nous demander sérieusement si la femme a
aujourd'hui, dans l'Eglise et la société, la place prévue par le
Créateur et le Rédempteur, et si sa dignité et ses droits sont reconnus
de façon satisfaisante».

إلتزام المرأة العربية عمومًا واللبانية خصوصًا بعملية تحرك المجتمع العربي

الدكتورة دنيا حسيمة بو خليل^٥

يندرج هذا العنوان في سياق موضوع علم اجتماع التغير، أي بتعبير آخر، العلم الذي يضع أسسًا للتحرك الاجتماعي الناتج من تفاعل الإنسان عاقمة مع المتغيرات الدائمة، التي كانت موضوع اهتمام المفكر الكبير فريدريك إنجلز F. Engels الذي قال: «تكمُن الحياة، بالدرجة الأولى، في كون الكائن الحي يظل ذاته في كل لحظة من وجوده، ولكنّه في الوقت عينه يتغير إلى كائن آخر». هذه الحركة وتلك الطاقة الدافعة جعلتا عالم الاجتماع المعاصر جورج بالاندييه G. Balandier يقول في كتابه اتجاه وقوة *Sens et puissance*: «إنّنا المرّة الأولى التي نشهد فيها توافق المجتمعات الإنسانية على إظهار الطابع الديناميكي في الروابط التي تكونها، والعلاقات التي تجمعها، وذلك في إطار التطور التاريخي الواحد»^(١).

فإذا حاولنا تحديد التغير أو التحرك الاجتماعي، وجدنا أنفسنا أمام ظاهرة جماعية، حيث تبلور تحركات هيكلية أو بنوية تحت لواء تعديل التنظيم القائم بمجمله وفي إطار تطابق التسلسل الزمني، إذ يقاس التغير

(٥) أستاذة جامعية. ومقالها هنا فصل من أطروحة دكتورا في العلوم الاجتماعية من الجامعة اللبنانية بعنوان: المرأة اللبنانية بين الواقع والمرجى.

(١) Georges Balandier, *Sens et puissance*, P.U.F., Paris, 1971, p. 75.

أو التحرك الاجتماعي بالنسبة إلى وضعية مرجعية سابقة. من هنا نولي بعض الثوابت أهمية بالغة، فنستبعد كلَّ تحرك عابر وسريع الزوال. ونتوقّف على مثلث يخضع لدعائم ثلاث:

- درجة التنسبة الاقتصادية،
- درجة التوازن الديموغرافي والانتماءات الجماعية،
- درجة التطوّر الشافّي.

وإذ نتوقّف على الدعامة الأولى المتعلقة بالنمو الاقتصادي، نذكر أنّ عبارة تنمية تدخل في نطاق المعاني الإيجابية البناءة الرامية إلى زيادة الثروة البشرية والمادّية بناء على أساسين:

- التخطيط الإستراتيجي،
- تخطيط التنمية النوعي.

فإذا تناولنا أولاً التخطيط الإستراتيجي، نجد أنّه يوضع من أجل التغيير، إذ إنّ البيئة، ميدان التحرك، تتغيّر باستمرار. لهذا يمكن توقّع بعض نواحي المستقبل والعمل عليها حالاً. ويمثّل ذلك نوعاً من أنواع الرؤية والقيادة اللتين تعالجان أسئلة حيوية منها:

ما هو نوع العمل والتحرك المميّز الذي نقوم به؟

ما هو غرضنا والأهداف التي نريد إنجازها؟ ما هو الحلم الذي يراودنا؟ وهل يجب أن نبدأ بخطوات أخرى؟ فبالإجابة عن هذه الأسئلة نتوقّع أن يكون لدينا مجموعة من احتمالات المستقبل.

من ناحية أخرى، يوضع التخطيط الإستراتيجي من أجل اختيار الافتراضات بشأن البيئة ميدان التحرك وتدقيقها، بحيث يصحّ الحكم على الاحتياجات ويررّ تنفيذ المشاريع. ويوضع التخطيط الإستراتيجي أيضاً من أجل تحديد الهدف الأساسي المتمثّل بالأولويات، وذلك من خلال التحديد الكميّ في ما يتعلّق بالغايات والأهداف، ويلي ذلك تحديد الأولويات على مستوى البرامج وتخصيص الموارد.

أما تخطيط التنمية النوعي Gender، فهو يركّز على أن تهدف أية خطة لبرنامج أو مشروع إلى تحقيق المساواة في الفرص، وإزالة الفروق القائمة على أساس النوع.

من جهة ثانية، يُستحسن أن تشارك النساء في المشروع بجميع مراحله، بدءاً من إعداد الخطة، إلى التطبيق، وانتهاءً بمرحلة تقييم المشروع، وذلك على المستوى الإيجابي، بحيث تعكس أهداف المشروع الاهتمام بقضايا المرأة، والرغبة في تحسين وضعها قياساً على الرجل توجّهاً لتحقيق التوازن العام.

سوف نحاول الانتقال من الفكرة إلى التطبيق، بعرض سبل مشاركة المرأة العربية في التنمية تحقيقاً للمرتجى الاقتصادي، وهو موضوع نموذجي نتطرق إليه كما يلي:

١ - عمل المرأة مسؤولية قومية

١ - ١ - دور المرأة في مجال الاقتصاد القومي

نقل الدكتور أسعد علي عن الأب ميشال ألار Allard المستشرق اليسوعي قوله: «إن الظروف اليوم في مجتمعنا أهمها الظروف الاقتصادية. فإذا، أنا أعتقد أنّ دور المرأة اليوم دور اقتصادي، وحرية المرأة اليوم حرية اقتصادية»^(٢).

ولمزيد من توضيح معاني الألفاظ، لا بدّ من أن نعيّن بين الاقتصاد العلمي والاقتصاد القومي: «الاقتصاد العلمي لا قومية له. إنه مجموعة من الأرقام والقوانين. هو علم. ونحن نعرف أنّ العلم يبحث عن أقرب الطرق إلى الكسب وعن أكفّليها أيضاً وأنجحها، مهما كان لون هذه الطرق، وأشكال الكسب المطلوب».

«لكنّ المواد الأولية التي هي موضوع الاقتصاد العلمي، كالأرض

(٢) أسعد علي، المرأة في القواعد، مكتبة مكاوي، بيروت ١٩٧٥، ص ١٥.

والمال والسلع ترتبط بالإنسان ارتباطاً وثيقاً، هو أكثر من كم. إنه ارتباط كينوني أي ارتباط روحي. من هنا طابعه القومي الذي هو أيضاً طابع إنساني... الاقتصاد العلمي هو في متناول كل الشعوب. ولكن الاقتصاد القومي هو في حوزة شعب واحد، ولا معنى لأرض الوطن بدون الاقتصاد القومي^(٣).

إنطلاقاً من الحقيقة العلمية هذه، تنوّف على الفعل البديهي والأولي في أي اقتصاد، ألا وهو الإفادة من الطاقات البشرية المتوفرة. فقد جاء في التقرير السنوي لبرنامج الأمم المتحدة للإتماء لسنة ١٩٩٣ أن نحو ٩٠٪ من سكان العالم لا يتحكمون بمصيرهم وأنّ الأقليات العرقية والنساء وسكان المناطق الريفية والنساء والمعاقين، ليسوا قادرين غالباً على الوصول إلى البيئات النائية والتضائية والأجهزة الحكومية ليتمكنوا من كسب قوتهم، أو توفير الرعاية الصحية والخدمات التعليمية لهم، ولاحظ «أنّ الحقيقة السائدة بين المجتمعات هي الاستبعاد وليس الدمج». فاللفت في هذا التقرير أنّ تصنيف المرأة على أنها فئة متدنية، هو برهان على تجاهل دورها في عملية الإنتاج القومي^(٤).

١ - ٢ - مدى مسؤولية المرأة في المساهمة في عملية الإنتاج القومي

الإنتاج القومي هو مجموع الأموال التي تنأى من استعمال الأمة لرأس المال الوطني والثروة الوطنية. ويتمّ تقدير الإنتاج القومي في فترة زمنية معينة هي السنة... ويشمل الإنتاج في هذا المفهوم، بالإضافة إلى القيم الفائضة التي تتجها المشاريع المختلفة في داخل البلاد، الخدمات التي يقدمها الخدم في العائلات (أي ربة المنزل في حال عدم وجود الخدم) والخدمات المختلفة التي تقدمها الإدارات العامة، أي التي يقدمها

(٣) كمال يوسف الحاج، لبنان في اللهب، هل يحترق؟...، حثانا (لبنان)، ٢٨ آب ١٩٦٩.

(٤) التقرير السنوي لبرنامج الأمم المتحدة للإتماء: ٩٠ في المئة من سكان العالم عاجزون عن التحكم بمصيرهم، جريدة النهار، بيروت، ٢٠/٥/١٩٩٣.

الموظفون في هذه الإدارات^(٥). تشكل المرأة طاقة إنتاجية بشرية من الضروري تشغيلها، وذلك من خلال تحجيم مستوى البطالة لدينا. فالإفادة الكاملة من هذه العلاقات يمكن أن ترفع الناتج القومي ومستوى معيشة المواطنين.

لقد أصبحت فكرة كون المرأة عنصراً أساسياً في عملية التنمية مقبولة، ولا يكون وجودها مجدياً إلا إذا انخرطت في ميدان العمل مثل الرجل. لا نتكلم على مساواة بين الجنسين، بل على ضرورة عدم التمييز الاجتماعي الذي يظهر بمظاهر العنصرية الاقتصادية. إن تشييد الجهد الناتج من التمييز الاجتماعي أو من اللاعقلانية الاقتصادية، لا يدخل في أغراض مخطط التربية وحسب، بل إن عملية جعل النساء أكثر قدرة على المشاركة الفعالة في عملية التنمية، بدون اعتبارهنّ مجموعة هامشية، تتطلب تحقيق توازن غاية في الدقة، وتشكل مازقاً إنمائياً، إذ نجد أنفسنا أمام احتمالين:

أولاً: كيف يُتوقع للنساء برامج متجة ومركّزة ضمن مخطط من شأنه تأمين إدماجهنّ من ناحية.

ثانياً: كيف التوصل إلى تنسيق البرامج الشاملة للإناث والذكور معاً من ناحية أخرى.

لا شك في أنّ المشكلة المطروحة هي ذات طابع تقني وتحليلي technique et analytique يستوجب حلّها تفكّك وحدة الأقدار الإنسانية المتماكة، تلك الوحدة الممثلة بتلازم المسار الأنثوي بالمسار الذكوري المهيمن في المجتمعات التقليدية.

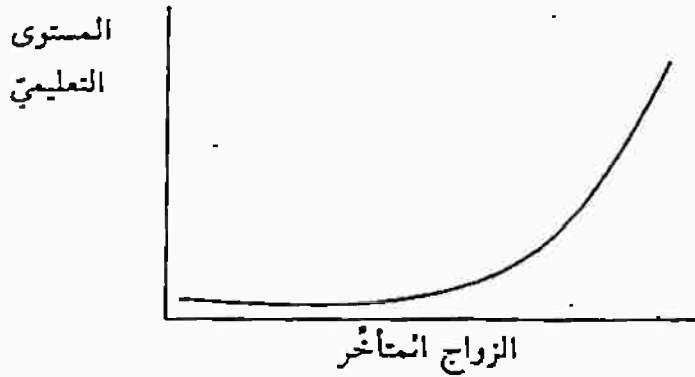
(٥) عزمي رجب، مبادئ الاقتصاد السياسي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤، ص ٢٧ و٣٥.

٢ - إقترح عرض بعض الموامل المهمة التي توجّه وضع المرأة اللبانية في الحياة الاقتصادية

٢ - ١ - عامل المتغير البشري

أ - عنصر اللانوازن بين عرض قوّة النساء التعليمية وفعل الطلب التوظيفي: تجدر الإشارة إلى أنّ يمين النساء المقبولة تختلف باختلاف الأنظمة والتقاليد والأعراف العائلية. لذا فإنّ بعض المجموعات النسائية ما دامت تشغل المكان المميّز في البنية المهنية لبلد معيّن، في حين أنّ مجموعات أخرى توازيها علمًا وتربية لا تحظى بالمراكز ذاتها.

ب - عنصر سنّ الزواج: من الثابت العلمية اليوم أنّ كلّ مجموعة تشهد علاقة إيجابية بين الزواج المتأخّر والمستوى العالي من التعليم، لكنّ صحة هذه الفرضية، تبقى مشروطة بالبلد والأعراف والجماعات المختلفة.

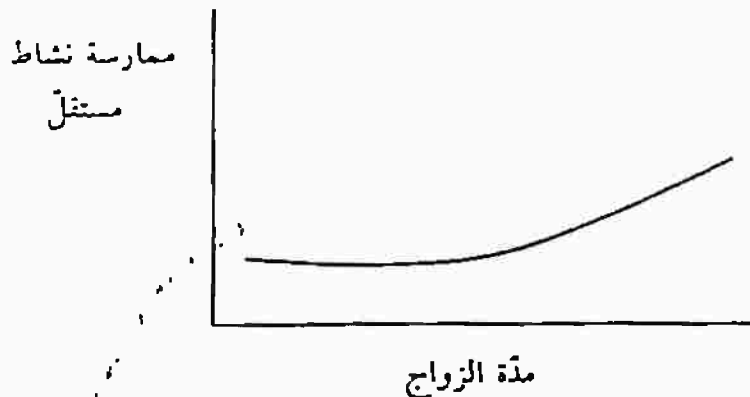


إنّ تزامن حدوث زواج متأخّر ومستوى ثقافي عالٍ لا يعني بالتأكيد تحسين نوعية حياة النساء المشاركات في عملية الإنتاج القومي. ذلك أنّ الأسباب الموجبة لفعل الزواج المتأخّر، لا تكمن دائماً في ميزات فردية وشخصية، إذ غالباً ما تحصل نتيجة ضغوط اقتصادية.

ج - عنصر الاستقلالية الاقتصادية: إنّ مبادئ المجموعة البشرية الخاصة المتعلقة بنوع المسؤوليات، ودرجة الاستقلالية الممنوحة للأزواج الفتية،

يشكلان العنصرين الأساسيين اللذين يحددان مدى فعالية برامج التنشئة المهنية، من حيث تزامنها مع فترة الازدهار النفسي والجسدي.

لقد درجت المجموعات البشرية عامة، على التقدّم في إطار الاستقلالية الاقتصادية مع اتّساع فترة (مدّة) الزواج. لذا، فإنّ عدد السيدات المتزوجات اللواتي يمارسن نشاطات مستقلة يرتفع كلّما ازدادت مدّة زواجهنّ.



٢ - ٢ - ظاهرة دورات الحياة العائلية

تطرح علينا فرضية سنّ الزواج مشروع دورة حياتية واضحة المعالم، حيث أكثرية النساء الحداثات الزواج، يمضين السنوات الخمس أو العشر الأولى من حياتهنّ الزوجية، في وحدات منزلية متساوية كنموذج العائلة الواسعة. تلك المرحلة تشمل جميع النساء الشابات اللواتي يعشن مرحلة التأقلم الاجتماعي المشترك، إذ يكون التأثير شاملاً بدءاً بممارسات تحديد النسل، وحتى الميّن النسائية المقبولة... هنا تتعلّم النساء أسلوب حياة خاص. وقد تنوّخنّ مستقبلاً تشكيل نماذج أسرية من نوع عائلات ذات نمط نووي بحيث تكون العلاقة الثلاثية بين الزوج والزوجة والولد كاملة وبديهيّة، ومن نوع عائلات تديرها امرأة. من هنا تظهر ضرورة منحها حقّها في التنظيم النقابي، وتمثيلها في مجلس قيادة الاتحاد العمالي العام. تلك العوامل من شأنها مساعدة المرأة على تخطّي المشكلة الأزلية

الكامة في تفاقم الحرج والفقر والامية والأمومة المبكرة.

٢ - ٣ - مشاريع التنمية الممكنة لتوظيف اليد العاملة النسائية

إن مشاركة المرأة العربية في التنمية، فنترض تطویر الأطر اللازمة لاستيعاب ما أمکن من مواهبها، بدءًا بتحديد مجالات اقتصادية تمحبها أفضلية تنافسية، وتدفع بها على طريق التقدم السريع.

لكن، ما هي شروط النجاح؟ وما هي النشاطات الخدمانية الممكنة لتحقيق هذه الغاية؟

أ - الشروط: أول شرط للنجاح هو رفض التصرف العدائي الموجه إلى المرأة. لقد انتقدت السيدة هيلاري كليتون وأد البنات، والإجبار الإجباري بأجته إناث، وأحيانًا قتل الزوجات غير المتحبات، وهي ممارسات لا تزال تسجل في عدد من الدول الأفريقية والآسيوية... لم يعد من المقبول أن تباع نساء وبنات للعمل في الدعارة، وأن تقتب آلاف من النساء كنتيك حروب أو لأنهن من مغانمها... كما أن للمرأة حقوقًا جنسية تؤيدها بقرة^(٦). لقد ذكرنا هذا الحدث لأن صرخة المرأة في المطلق هي واحدة، لكن مع فرق بسيط يجعل وضع المرأة العربية والبنات إجمالًا أحسن حالًا. وتظل الصفة الأهم التي يجب أن تتحلى بها هي أن تربح وأن تستع بشروط النجاح التالية:

أولاً: قيام المرأة بمجهود شخصي متواصل تشعر على أثره بأنها في حالة دائمة من الاستعداد للقيام بعمل جديد ومُجد، تمشيًا مع قدراتها الشخصية.

ثانيًا: الإلمام بالوضع المالي العام، مما يفرض عليها متابعة تطوّر قيمة صرف نقدها الوطني. يذكرنا هذا الشرط بقول للعالم الكبير أينشتاين الذي توقع وجود قنابل ثلاث تهدد العالم ألا وهي، القنبلة السكانية، الفقر، والمال. لقد صحت تلك التنبؤات، إذ نتابع اليوم باهتمام الأرقام

(٦) هيلاري كليتون، «انتهاك حقوق النساء»، النهار، ١٩٩٥/٩/٦.

والنسب العالمية الصادرة عن ممثلي البلدان السبعة الأغنى في العالم، والتي تؤكد أنّ: «البطالة في العالم تقال اليوم ٣٠٪ من مجموع اليد العاملة المنتجة، أي ما يوازي ٨٤٠ مليون شخص»^(٧). هكذا تكون المشكلة الأولى في العالم هي تلك المتعلقة بسوق التوظيف وخلق فرص العمل؛ وكما أنّ سوق النقد العربيّ هو جزء من حركة النئد العالمية فهو يتأثر بها ويفرض على المستهلك العديد من القيود. ويبقى المصروف الإلزامي اليوميّ في عبدة المرأة الأم والزوجة المسزولة في الميادين كافة عن حسن تنظيم المدخول الماليّ المحدّد والمحدود وتوظيفه.

ثالثاً: الإلحاح بالمتأثرات الاقتصادية المناطقيّة، والعمل على معايشتها في إطار البيئة الريفيّة كما في إطار البيئة المدينيّة.

ب - النشاطات المقترحة من أجل إدماج نساء القريّ العربية في التنمية: ظهرت بوادر طرق التغير المختصّة بالمرأة في المجتمعات الريفيّة لما بدأ عمل المرأة المنزليّ يحظى بتقدير اجتماعيّ منذ بداية السبعينات، إذ اندرج وقت العمل ومعدّلاته في سياق المحاسبة، كما أنّ طرق الإنتاج والمراقبة وتوزيع النتائج أخذت تخضع للتحليل.

غالبًا ما نلاحظ أنّ عمل النساء في المنزل، وفي الحقول، وخاصة وقت الحصاد، يشكّلان نبيّاً القسم الأهمّ من عمل المجتمع المتيج، كما تُعتبر عملية الأنسال البيولوجيّة، التي تقوم بها المرأة بمعزل عن العمل الجنسيّ، ناتجاً اجتماعياً متخصّصاً ذا منفعة بئاءة.

يبقى الجدل قائماً في الطريقة التي يتقاسم بها الرجال والنساء التقديمات المشتركة في المجتمع الواحد. هكذا، غالبًا ما يكون النموذج الأمثل للبطرة الذكوريّة مضبّناً على النساء اللواتي يتقاسمن مع الجنس الآخر عالمًا تقليديًا يكرّس دونيّة المرأة، ممّا يجعلها ترضى بسيطرة الرجل، فنشهد نظامًا اجتماعيًا مبنيًا على الاختلاف بين الجنسين. فهل

(٧) ورد هذا النبا عبر شبكة الأنباء العالمية تحت عنوان: «ترصيات البلدان السبعة الأغنى في العالم»، بتاريخ ١٥/٣/١٩٩٤.

يكنم التوجيه الترموي الصمبح في رفض الترانبة والسبطرة المذكورة؟
نقترح حلأ ينطلق من معرفة مجالات الغموض والفروقات في التعبير
الأساسي، التي تكون فيها الاتفاقات أو طرق انتغير ممكنة، بحيث
توضح نقاط الضعف، فتوضع على أساسها وتنفذ مشاريع أعمال فربية
قائمة على التعاون والتكامل بين الجنسين، والاعتراف المتبادل بذاتية كل
منهما.

هذا، ويكنم السبب الأهم لمشاركة المرأة في سوق العمل وسوق
الإنتاج إلى جانب الرجل، في كون حياة الغالبية العظمى من الأسر مبنية
بتفانم الأزمة المعيشية. أما عن تنظيم العمل في الريف فنقترحه بحسب
البرنامج التالي:

مبادئ العمل المقترح	مكان العمل المقترح	عوامل الاشتراك
• صناعات متعددة: خياطة، تطريز، شغل صوف وشغل صقارة، صنع السلال، صنع المخملات، تجفيف الشمار • رحنظيا، صنع ملابس ولعب للأطفال، تربية النحل وجني العسل، حياكة البط والسجاد. • زراعة متجددة، وذلك بتدريب النساء العاملات في المزارع والحقول على الأعمال التنقية الحديثة وطرق تشغيل الآلات واستعمال الأسمدة والأدوية. • أهمية إشراف الدولة: تسليكات، دعم مالي، وضع روزنامة زراعية. • دروس في الإسعاف الأولي والتدير المترلي. • مشاغل جديدة، منظمات، تعاوتيات لتأمين العمل وتربيته.	• المنزل أو مركز • التظيمات أو خارج المنزل.	• الفائدة المالية أو • تهرب من الجور • الاجتماعي الفيق، • وخلق أهداف • وعلاقات جديدة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ سويسرا قد تمكّنت من تأمين عمل للنساء في القرى والجبال، وذلك في حقل صناعة الساعات والآلات والأدوات الكهربائية.

ج - النشاطات المقترحة من أجل إدماج نساء المدن العربية في التنمية: تشجّع المرأة المثقفة العربية عمرًا، والبنائية خصوصًا، بمواصفات علمية نجعلنا نؤكّد أنّ دورها الاقتصادي سيكون مفرّجًا، أي إنّ سيرتكز خصوصًا على صناعات خدماتية، تشترط بدءًا عاملة ماهرة ومستوى عالٍ من المعرفة والثقافة العلمية للتكامل مع محيطها والعالم الخارجي. نودّ في هذا السياق أن نركّز على فكرة التعادل والمحايدة في المجتمعات الصناعية *l'idéologie du neutre*.

نشيد اليوم إعادة نظر نافذة على مستوى التقييم العلمية والتكنولوجية، انطلاقًا من طرح الاقسام القائم بين الطبيعة الأنثوية والثقافة الذكورية. وهنا لا بدّ من ذكر ما أورده هريوت ماركوز في شأن «محاولة التعالي فوق الطبيعة وإدخال المرأة في عملية الثقافة بفضل التكنولوجيا. إنّها عملية دمج ثقافية تجمع بين نموذجين ممكنين من العلاقة بالحيثية: النمط التكنولوجي الذكوري، والنمط الجمالي الأنثوي الممثل بجيد دؤوب لتحقيق المثل بلغة الأشكال»^(٨).

إنّ هذا التركيب يكمل المثال الجمالي والخيالي بالمعرفة التكنولوجية التي تفسح في المجال لتحقيق الأحلام الجمالية. هكذا يصبح التطور التكنولوجي واسطةً لتحرير النساء من الأعمال المنزلية ولتحديد الولادات من جهة، وإدراك المستويات التي وصلت إليها المرأة والتي يمكن تصوّرها في عملية المعالجة البيولوجية من جهة أخرى. إنّ هذه العملية نجعلنا نتجاهل الفوارق الجنسية حيث تضمحلّ فكرة الأنوثة المقيّدة بالتدريج البيولوجي.

(٨) هريوت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مانستر، ١٩٦٤.

إن الدراسات المتعلقة بالشعور بالهوية الجنسية تُبرز مدى أهمية البيئة في عملية تحصيل هوية الجنس البشري، وذلك خلافاً لما بشرت به الأبحاث المتعلقة بالجنس الطبيعية. فالمجتمعات الصناعية المنظورة تشهد اليوم تغييراً في مفهوم الأمومة، حيث إن المرأة تضع في صلب اهتماماتها حياتها العاطفية والمهنية على حساب أولادها، وهذا ما يبرز التحول الجاري على مستوى وظائف المرأة الفيزيولوجية، وتحجّر دورها التقليدي لمصلحة تبادل وظائف الأمومة والأبوة.

إن الفوارق القديمة القائمة على المرأة الأنثى *Femme féminine* والرجل القوي *Homme viril*، قد حل محلها التشابه بين الجنسين وتراجع الشهوة أو الرغبة في الآخر على حساب الرجعية. فيحلّ الحنين إلى الآخر الشيء مكان الشغف بالآخر المتمم في عملية تكوين ظاهرة الخشّي *l'androgynie* المرتكزة على بلورة الازدواجية الجنسية *bisexualité* في كل فرد.

تلك التغيرات جعلت بعض المفكرين التقليديين يتكلمون على انبعاث الأبوة انبعاثاً أخلاقياً وتاريخياً، يؤدي إلى تحول ثقافي لا يخرب توزيع السلطة بين الرجال والنساء فحسب، بل يعيد النظر في طبيعة كل منهما. إن الانطلاق من فكرة الازدواجية الجنسية شرطاً أصلياً للكائن البشري، يجعل المؤهلات التربوية والاجتماعية تلبس بصورة الإنسان الخشّي *androgynie* الذي يملك الصفات الإيجابية للجنسين في عملية تحريرة ضمن تركيبة موجهة إلى الكفاية الذاتية، مما يخلق تصورات جديدة لإنجازات شخصية واجتماعية واقتصادية.

مقترحات مستقبلية

نقترح في ما يلي المؤهلات اللازمة لدخول المرأة السباق الاقتصادي بثقة:

أولاً: التربية والتعليم: حيث تدخل المرأة الكفوءة في أساس إعادة

تنظيم مختلف مراحل التعليم لتحديثه وجعله أكثر فاعلية وشمولاً، فضلاً عن تحديد أولويات التعليم الجامعي وأهدافه لتحسينه نوعياً، وإعطائه بعداً عملياً واقتصادياً.

- في هذا الباق نمة فكرة لإنشاء «تقنية تفاعلية» (تكنولوجيا) وعلوم إنتاجية technopole، تجمع بين البحث العلمي والتكنولوجي والقطاعات الاقتصادية الإنتاجية. وتشارك الدولة في المجمع العلمي هذا من خلال وزارة الثقافة والتعليم العالي. إضافة إلى مجالس الإنماء والإعمار والجامعات الرئيسية والشركات الخاصة الخدماتية والصناعية الوطنية والأجنبية. وإن استقطاب شركات أجنبية أو متعددة الجنسية أساسي في هذا المضمار، لما يمكن أن تنقله إلينا من ثقافة ونهج علمي وإداري محترف. وما يمكنها توفيره من أسواق جديدة. فصناعاتنا، الخدماتية وسواها، على رغم ما بُدِّل من جهد، ما زالت في شكل عام متواضعة جداً على الصعيد التنموي.

لذا، فمن أهداف المجمع العلمي الرئيسية تجميع الطاقات المشتتة والمواهب العلمية من خلال مختبرات وشركات خاصة، وخلق تفاعل عملي بين الجامعة والقطاع الإنتاجي.

- وفي المنظور نفسه، نقترح، بمشاركة المؤسسات الجامعية، إنشاء ثانويات حكومية استثنائية للعلوم Sciences exactes (مثلاً، في ما يختص بلبنان، واحدة في بيروت وثانية في طرابلس وثالثة في صيدا). على أن يكون دخولها مشروطاً بالنجاح في امتحان خاص، وأن يتابع طلابها، من دون إهمال العلوم الإنسانية، برامج مكثفة وسريعة في الرياضيات والعلوم، وشجعون على المشاركة دولياً في مسابقات دولية. هذه النخبة ستكون مستقبلاً من أهم أركان البناء العلمي والاقتصادي في البلاد.

- أخيراً، نفترض إعادة بناء يد عاملة ماهرة ومحترفة، لذا يُستظر من وزارة التعليم المهني والفني أن تفتح المجالات أمام الراغبين في الوصول إلى سوق العمل، ليقوموا بدور منتج من دون هدر الوقت والموارد.

ثانيًا: الخدمات المعلوماتية والاتصالات

لقد جرى تطوير العديد من البرامج المعلوماتية باللغة العربية والأجنبية، وأصبحت نشاطات البرمجة مشجعة للمرأة خاصة، لكنها ما زالت مشتة وغير كافية. ففي نطاق «قرية الثقانة» technopole يمكن توجيه هذه النشاطات، ودمج طاقات عربية وأجنبية، وتوظيف رؤوس أموال من القطاعين الخاص والعام لثلية أسواق عربية واسعة.

أما دور المرأة في مجال الاتصالات السلكية واللاسلكية فينعين على المسؤولين الرسميين إدخالها في فرق هندسية بحيث تستطيع بكفاءتها توفير الدعم العلمي اللازم.

ثالثًا: عمل المرأة في فرق متخصصة بتقانة الأحياء أو البيوتكنولوجيا من ضمن برنامج علمي متطور.

بيولوجيا الجزيئات molecular biology والهندسة الجينية وتطبيقاتها في الطب والصيدة والهندسة الزراعية، هي من المجالات التي يصنفها الاقتصاديون في الدول المتطورة «إستراتيجية». ولكنها ليست حكرًا على الشنوقين، وهي تقع في نطاق «قرية الثقانة» المشار إليها.

هنالك نواة يمكن تشكيلها اليوم حول بعض العناصر الشابة انطلاقًا من بعض الجامعات، أما عدد المواطنين العرب في هذا الحقل في مختبرات الخارج وجامعاته - وهم من المتحمسين للمشاركة - فلا يُستبان به. إنَّ المطلوب هو وضع بنية (كالمجمع العلمي مثلاً) لاستقطابهم، ومنح تسهيلات معينة لشركات أجنبية من أجل فتح مختبرات لها في البلدان العربية.

رابعًا: الخدمات المصرفية والمالية: تولف مجالًا مهمًا لعمل المرأة بحيث تشارك في إنشاء بورصة أسهم عصرية والعمل في سوق مالية متطورة.

إنَّ إنشاء سوق مالية في بيروت مع ردهات متطورة للبورصة هو أيضًا

عنصر أساسي في تكوين المناخ الاستثماري الملائم، خصوصاً أن مثل هذه المحاولة لم تنجح في دول الخليج، ربما بسبب الافتقار إلى الخبرة المالية الكافية. أما في لبنان فتوافر خبرات مالية عالية قادرة على تحويل لبنان تدريجاً إلى مركز مالي مرتبط عضويًا بالأسواق المالية الدولية ومؤهل لاجتذاب الاستثمارات وتوجيهها. وغني عن الذكر ما لهذه السوق وأدواتها من منافع في تمويل المشاريع المثمرة لآفاق بعيدة، والإفادة من الأذخار الوطني وأموال الاغتراب والرساميل العائمة الدولية، كما تسمح للمصرف المركزي بالتدخل بواسطة أدوات السوق وإسنادها بدل اللجوء إلى احتياطه من العملات الصعبة.

خامساً: عمل المرأة في إطار المؤسسات الإعلانية

إن المؤسسات الإعلانية نموذج لمجال خدماتي لا يركز بالضرورة على أدوات الثقافة الرفيعة، بل على خيال فني وتجاري مترابط. إنها شركات تتكرر الإعلانات، وتقوم بدور في تسويق السلع والأفكار والأشخاص. وهي تتميز في لبنان مثلاً بطاقم شاب ومتعلم، كما يخضع العاملون فيها لنظام إنتاج يتوافق وأساليب المؤسسات الغربية في سوق تنافسية تفرض حداً أدنى من الأداء المحترف. ومن عوامل نجاح هذه المؤسسات أن حدودها لا تتوقف عملياً على السوق اللبنانية، بل تخرق أسواق سواها من البلدان بثقوى.

سادساً: العمل الهندسي والدراسات المدنية: تشكل مجالاً مهماً لعمل نخبة من الشبان والشابات في مجال التصميم المعماري والمدني، عادًة عددٌ منهم من الخارج بخبرات جديدة وشهادات من معاهد بارزة. هؤلاء المهندسون يتكرون حلولاً للمعضلات الحاضرة، ويطوّرون نظرة مستقبلية مختلفة إلى المسائل المعمارية والتنظيم المدني في بلدانهم.

سابعاً: مشاركة ممثلات مختلف القطاعات في أعمال مجلس اقتصادي واجتماعي تكون المرأة من دعائمه الأساسية.

ثامناً: عودة السيدات ذوات الاختصاص والمؤهلات العلمية إلى سوق العمل، في حال اضطرارهنّ إلى ترك العمل أو عدم البدء به بسبب واجبات الأمومة، تتم العودة عن طريق التعاقد القابل للإلغاء أو التجديد.

تاسعاً: توسيع مجال انخراط المرأة في القوى المسلّحة، وذلك انطلاقاً من الحاجة إلى إيجاد فيالق نسائية مساندة لقوى البر والبحر.

ويظلّ الشرط الأساسيّ لتحقيق هذه المقترحات المستقبلية، متعلّقاً بشكل وثيق بشرط آخر ذي طابع سياسي، يقضي بأن تصدّق البلدان العربية رسمياً وبدون تحفّظ على قرار الجمعية العمومية للأمم المتحدة الذي أُلغِيَ العام ١٩٧٩ كلّ أشكال التمييز ضدّ النساء.

الخاتمة

يتحرّك المجتمع من خلال العناصر التي تكوّنه والمتظمة بشكل ثوابت شرعية نية. وتُعبّر الشرعية الفارقة الذي يميّز الإنسان البربري من الآخر المتحضّر المدعو إلى وقفة مسؤولية، يسعى من خلالها إلى التوازن بين الحقوق والواجبات، بحيث تأتي الحقوق على قدر الواجبات والعكس بالعكس. وإذا كانت الحقوق خاصّة بالرجل أو بالمرأة أو بكليهما معاً، فالواجبات أمامهما موزّعة على غير حقل وعلى غير صعيد ومدى، من علاقات متشعبة تتعلّق بأهليهما، برّيهما، بوطنيهما، بالآخرين، وبالطبيعة حولهما. وإنّا نذكّر مع سيميل، عالم اجتماع في بداية هذا القرن: «بأهميّة الصراع وأيضاً المنافسة (بين الرجل والمرأة) على أنّهما وحدتان تكوّنان المجتمع وتبرزان عاملين من عوامل التغير الاجتماعي».

الجديد
في سيرة ثاودورُس أبي قُرَّة
وآثاره
الأب سمير خليل سمير اليسوعي^٥

أولاً - حياته

١. نشأته وترهبته في دير مار سابا^{٥٥}

وُلِدَ ثاودورُس أبو قُرَّة في الرُّها؛ ولذا سَمَّاهَا «مدينتا»، في الرأس الثالث والعشرين من مقالهِ «في السُّجود للصُّور»، إذ قال: «فأما صورة المسيح إلَهِنا، المتجسِّد من مريمَ العذراء، فإنَّنا إيَّاهَا نذكُرُ من بين الصُّور هائِلاً، لأنَّها تُكْرَمُ بالسُّجود في مَدِينَتَا الرُّها المباركة»^(١). وكان أكثرُ سَكَّانِ الرُّها من السريان، إلَّا أنَّ المَلَكِيِّين كانوا متشرِّين فيها ولهم كاتدرائيَّة، على ما جاء في تاريخ البطريرك ميخائيل الكبير^(٢).

أمَّا تاريخُ ميلادِهِ، فمُزَجَّهول. وقال جورج Graf إنَّ أبا قُرَّة وُلِدَ نحو سنة ٧٤٠م. وقال الأب إغناطيوس ديك إنَّه وُلِدَ نحو سنة ٧٥٠م. ونرى أنَّ سنة ٧٥٥م أنسبُ لأسباب، إذ إنَّ نشاطَهُ الرَّعَوِيَّ وتجوُّلَهُ بدأ سنة

(٥) مدير مركز التراث العربي المسيحي للتوثيق والبحث والنشر. استاذ في جامعات بيروت وروما.

(٥٥) راجع المختصرات المتعلقة في المقال ص ٤٣٧-٤٣٨.

(١) أبو قُرَّة، «في السُّجود للصُّور» (٦٨٩٧)، ص ٤٦ س ٥-٧.

(٢) ميخائيل الكبير، «التاريخ»، ج ٢ ص ٤١٢-٤١٣.

٨١٣، مثا بضعب على شيخ؛ كما أنه حضر مجلس المأمون سنة ٨٢٩ وجادل من كان حاضرا، وهذا بضعب على من كان صاحب ٧٩ سنة.

ودرس الطب والمنطق والفلسفة، على جاري العادة بين النصارى، كما يتضح ذلك من مؤلفاته. وانتقن اللغات الثلاث، اليونانية والشرقية والعربية، فترك لنا مؤلفات عديدة في تلك اللغات.

ثم تروّب في دير مار سابا، حيث كان القديس يوحنا بن سرجون الدمشقي قد عاش حتى نحو سنة ٧٥٠م، وكان ذكره لا يزال حيا بين الرهبان. وتعمق عندئذ في دراسة الكتاب المقدس وآباء الكنيسة، لا سيما لاونديوس البزنطي ويوحنا الدمشقي.

وكان يتردد إلى القدس أحيانا للتعبّد والقيام بالشعائر الدينية. وهو يشير إلى ذلك في مطلع رسالته «إلى صديقي كان يعقوبيا فصار أرثوذكسيا»، إذ قال: «إنك ألتبنا، يا أخانا ذا الفضل داود، في مدينة القدس. لأننا وياك فيها اجتمعنا بتوفيتي الله، لنقضي الصلاة في المواضع المقدسة التي فيها ربنا يسوع المسيح قضى متجسدا التدبير الذي كان أعدّه قبل الدهور من أجل خلاصنا»^(٣).

٢. تعيينه أسقفا على حرّان

وعند شغور كرسي حرّان الأسقفي، اختاره بطريرك القدس أسقفا عليها. ومن المرجح أن يكون ذلك نحو سنة ٧٩٥. وكانت حرّان مركزا فكريا ودينا هاما. فالشافة اليونانية، لا سيما علم الفلك والرياضيات، فضلا عن الطب والفلسفة، كانت متبعة فيها. وكانت فيها جماعة وثنية ما زالت تبعد الأجرام السماوية، قد تمكنت من البقاء مستترة^(٤)، رادعت أنها من الصابية في عهد المأمون (٨١٣-٨٢٣) فحافظت على حرّيتها. أما المسيحيون، فكان منهم الشرياني ومنهم الملكيني.

(٣) باشا، «مباير»، (١٩٠٤)، ص ١٠٤ م ١٥-١٧.

(٤) ديك، «وجود الخالق»، (١٩٨٢)، ص ٤٣.

ولا نعلم شيئاً عن نشاط أبي قُرّة الرُّعَوِيّ. أمّا في المجال النكريّ، فقد وُضِعَ كتابه «في الشجود للصور» بعد سنة ٨١٠، إذ يُذكر فيه قصة رُوح القُرشيّ الذي تنصّر «من عَجَب رآه في صورة كانت لِمَار ناذروس الشهيد»^(٥). وقد انتخب رُوح (الذي سُمّي أنطونيوس في المعمودية) في دمشق يوم ٧٩٩/١٢/٢٥.

ويقول ميخائيل الشرياني إنَّ أبا قُرّة «بَيَّ قُرّة قصيرة أَسَفًا على حَرَّانٍ، ثُمَّ عَزَلَهُ البطريرك ثاودوريطس (٧٩٥-٨١١) بِسَبِّ شَاوَرِي رُفِئَتْ ضِدَّة»^(٦). ورُبَّما كان أبو قُرّة استقال لأسباب شخصيّة، كما فعل غيره من الأساقفة.

٣. عودته إلى دير مار سابا ونشاطه مع الأرمن

عندئذ عاد أبو قُرّة إلى دير مار سابا، الذي كان بعض قبائل البدو قد دمّروه عام ٧٩٦. وأخذ يؤلف كتباً ومقالات..

وتُخبر عام ٨١٢ طلبَ توما بطريرك القدس (٨١١-٨٢٠) من أبي قُرّة أن يضع رسالةً موجهةً إلى ملك أرمينية يدعوه فيها إلى اعتناق مذهب الملكيين. وكانَ توما أحدَ رُهبان دير مار سابا. وأوفدَ هذه الرسالة مع ميخائيل التميم، كاتبة ومُعارنه (وهو أيضاً من رُهبان دير مار سابا). ولَمَّا وصلَ إلى القسطنطينية، أياَمَ الإمبراطور ميخائيل وانغالي (٨١١-٨١٣)، طلبَ منه الإمبراطور ترجمة رسالة أبي قُرّة على اليونانية، ففعل. وقد نُقِدَ اليوم الأضلّ العربيّ، ولمْ تصل إلينا إلّا الترجمة اليونانية، المطبوعة في سلسلة الآباء اليونانيين^(٧).

وتُحدّد ميخائيل الكبير سنة ٨١٣ بدءَ نشاط جديدي لأبي قُرّة. فأخذَ يجرول في البلاد، «ويُبلِّلُ ضَمَائِرَ العَديدِ مِنَ الخَلْقِ الذين

(٥) أبو قُرّة، «في الشجود للصور» (١٨٩٧)، ص ٣٣، س ٩-١٠.

(٦) ميخائيل الكبير، «التاريخ»، ج ٣، ص ١٣٢.

(٧) MIGNE, PG 97, col. 1503-152

والأزثوذكسين^(٨)، أني أنصار الطبيعة الواحدة. وتلغ الإسكتندرية، ولاقى فيها إعجاب الناس البسطاء، لفضاحته ومنطقه في الجوار مع المسلمين. ولكنه لم يبد إلى آرائه كثيراً من الأقباط. وقد أشار أبو قرة إلى زيارته إلى مصر في ميمره «في وجود الخالي والذين القويم»، في رقم ١/ ٢٨، حيث قال: «بمترلة أني مرزت على شط النيل يوماً، ورأيت حشبا كثيراً قد قطع من غنجه، وتيل، وصير على شطه...»^(٩).

فتوجه أبو قرة إلى أرمينيا، حيث وصل نحو سنة ٨١٥. وكان البطريرق أبو العباس آشوط يحكم أرمينيا باسم الخليفة هارون الرشيد. فلقي فيها نجاحاً سريعاً لدى البطريرق. ومثد اللقاء الأول أغراه واشتماله إليه^(١٠). إلا أن البطريرق كان متردداً، فكتب إلى الفيلسوف الشرياني أبي رائطة حبيب بن حذيفة التكريتي مرتين. واعتذر أبو رائطة لانشغاله وكتب رسالة رداً على أبي قرة أرسلها مع الشماس نونا (NONNUS)، قال فيها: «وقد أمرته أن يقرأ كتابي عليك، وعلى من حضرك من الأخوار وسائر المؤمنين، يراة ثلاث تكراراً، قبل محاورة أبي قرة العالم»^(١١). وقرأ الشماس نونا رسالتي أبي رائطة^(١٢)، في جلستين بحضور أبي قرة والبطريرق والأعيان. وغلب أبو قرة على أمره من أول جلسة، «وبين أنه لم يقرأ الكتاب المقدس، ولم يتعلم حكمة النديين، ولكن آراء السنطيين فقط»^(١٣).

هذا رأي الشريان. أما أبو قرة فإنه يشكو في رسالته إلى صديقه داود الشرياني (الذي أصبح بفضل ملكي) «أن معارضي المجمع الخلقيدوني يوردون نصوصاً للآباء معزولة عن إطارها التكريتي»^(١٤).

(٨) ميخائيل الكبير، «التاريخ»، ج ٣، ص ٣٢.

(٩) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢)، ص ١٧٩.

(١٠) ميخائيل الكبير، «التاريخ»، ج ٣، ص ١٣٣.

(١١) أبو رائطة، «مؤلفاته» (١٩٥١)، ص ٦٦، س ٣-٥.

(١٢) أبو رائطة، «مؤلفاته» (١٩٥١)، ص ٦٥-٧٢ و ٧٣-٨٧.

(١٣) ميخائيل الكبير، «التاريخ»، ج ٣، ص ١٣٣.

(١٤) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢)، ص ٤٩، مقطع ٤.

ثم بقي نونا في بلاط البطريرك أبي العباس فترة، فسر فيها إنجيل
يوحنا بالعربية. وقد ترجم التفسير إلى اللغة الأرمينية سنة ٨٥٦، وتُنذ
الأصل العربي^(١٥).

٤. السنين الأخيرة

وبعد ذلك، يبدو أن أبو قرة توجه إلى بغداد والتقى فيها بكبار
المثيرة. وقد يكون ناظر فينا أبا هذيل الغلاف (٧٥٢-٨٤٠) والنظام (ت
نحو ٨٤٠)، كما ناظر أبا رائطة التكريتي وعبد يسوع الشطري. وذلك
كله من باب الإحتمالات.

وفي سنة ٨٢٥، وضع مؤلف مجهول كتاباً ضخماً سماه «جامع
وجوه الإيمان» يحتوي على ٢٥ باباً. قد يكون هذا الكتاب من مؤلفات أبي
قرة، ولكن أغلب الظن أنه من أحد تلاميذه أو من تأثر بفكره.

وفي سنة ١١٤٠ لليونانيين و٢١٤ هجرية، على ما رواه المؤرخ
الرهاوي المجهول، «وصل المأمون إلى حران. وإن ثاودورس أسقف
حران، المكنى أبا قرة، تفاوض مع المأمون. وجرت بينهما مباحثة طويلة
حول إيمان النصارى. ومن أراد أن يقرأ هذه المباحثة، فهي مدونة في
كتاب خاص»^(١٦). وهذا التاريخ يوافق سنة ٨٢٩ م، من ٣/١١ إلى
٩/٣٠.

وتوفي أبو قرة بعد ذلك بقليل.

(١٥) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢)، ص ٣٠-٣١ والهاشيتين ١٦ و ١٩.

(١٦) راجع Jean-Baptiste CHABOT, *Anonymi auctoris chronicon ad A.D. 1234 pertinens*, coll. CSCO, vol. 81, 82 109, 354 (Louvain 1916, 1920, 1937, 1974),
ici vol. 82 (texte syriaque), N° 211, p. 23, lignes 9-13 = vol. 354 (trad.
française), N° 211, p. 16, lignes 13-17.

ثانيًا - مؤلفاته اليونانية والشرقية

كان أبو قُرَّة عالمًا ومُجادلًا. وقد سمَّاه أبو رانطة التَّكْرِيبي، في رسالته إلى البطريرك أبي العباس آشوط^(١٧)، تارة «أبا قُرَّة الحكيم»^(١٨)، وتارة «أبا قُرَّة العالم»^(١٩)، وتارة «أبا قُرَّة الفيلسوف»^(٢٠).

وكان يُجيد اليونانية والشرقية، فوضع كتبًا بهذه اللغات الثلاث.

١. مؤلفات أبي قُرَّة الشرقية

أما مؤلفاته الشرقية، فقد ذكرها أبو قُرَّة نفسه في ميمره وفي موت المسيح، إذ قال مُجادلًا البعويَّة كما يُسمِّيهم: «وَقَدْ جَعَلْنَا قَوْلًا كَبِيرًا فِي هَذَا الشَّرْحِ مِنَ الْكَلَامِ، وَفِي أَمْثَالِهِ وَأَشْكَالِهِ وَتَضَرِيفِ أُنْحَايِهِ، وَفِيمَا يَتَقَدَّمُ مِنْهُ وَيُؤَخَّرُ فِي اللَّفْظِ. وَأَبْتِنَا أَنَّ الصَّوَابَ فِيهِ وَالِاسْتِقَامَةُ فِي قَوْلِ الْأَرْثُوذُكْسِيَّةِ. وَأَبْتِنَا، عَلَى كُلِّ شَكْلٍ مِنْ أَمْثَالِهِ، بِنَظَرِهِ مِنْ كَلَامِ الْأَبْتِنَاتِ الْمُتَدَسِّسِينَ، فِي ثَلَاثِينَ مَيِّمَرًا وَضَعْنَاهَا بِالشَّرِّيَانِيَّةِ، مَدْحًا لِرَأْيِ الْأَرْثُوذُكْسِيَّةِ وَلِنَقُولِ تَمَارَ لَاوْنَ الْقِدِّيسِ أَسْتَنْبِ رُومِيَّة»^(٢١).

هنا يخطر سؤال على الباحث: هل وضع أبو قُرَّة ٣٠ كتابًا بالشرقية، ألم كتابًا واحدًا في ثلاثين ميمرًا؟ اعتد أن لفظ «ميامر» لا يعني هنا مقالات، إنما يعني «أبواب» من كتاب، كما أثبتنا ذلك في بحث سابق، وكما يتضح من عنوان كتاب أبي قُرَّة في الصُّور: «ميامر في الشُّجود للصُّور». إلا أن هذا الكتاب الموضوع بالشرقية ردًا على الشريان لم يوجد حتى اليوم.

(١٧) أبو رانطة، «مؤلفاته» (١٩٥١)، ص ٦٥-٨٧.

(١٨) أبو رانطة، «مؤلفاته» (١٩٥١)، ص ٦٥، ص ٧٣، ص ٨٦، ص ٨٧.

(١٩) أبو رانطة، «مؤلفاته» (١٩٥١)، ص ٦٦، ص ٦٥، ص ٧٩، ص ٨٠.

(٢٠) أبو رانطة، «مؤلفاته» (١٩٥١)، ص ٧٣، ص ٨٢.

(٢١) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٦٠، ص ١٧-٢٠. راجع تحقيقنا لهذا الميمر (الذي

يُشر عن قريب)، الأرقام ٣٠٤-٣٠٨.

٢. مؤلفات أبي قُرَّة اليونانية (والكُرَجِيَّة)

أما مؤلفاته اليونانية، فبقي مطبوعة في المجموعة الآبائية اليونانية^(٢٢)، وقد ذكرها الأب إغناطيوس ديك في كتابه^(٢٣). ثم طُبعت مؤلفاته الموجبة للإسلام طبعةً منقحة^(٢٤)، مع ترجمة ألمانية (١٩٩٥).

ومن اليونانية تُرجمت مؤلفاته إلى اللغة الكُرَجِيَّة (gèorgien) في القرن الحادي عشر، ونُشرتها ليلي داتياشفيلي (DATHIASVILI) سنة ١٩٨٠ في فنغليس، تحت عنوان «مقالات ثاودوروس أبي قُرَّة ومحاوراته»^(٢٥).

ولأجل إتمام الفائدة، نُثبِتُ هنا فيبريسَ تاليف أبي قُرَّة اليونانية، مترجمة عن مجموعة تاليف الآباء اليونان التي طُبِعَها مين PG 97، من نسخة في مكتبة دير المخلص بجنون (لبنان)، ذكرها الأب باشا^(٢٦).

١. لثاودوروس أبي قُرَّة الذي صار أسقفًا على حَرَّان. في أنَّ لنا خمسة أعداء خلَّصنا منهم المخلص. وهو محاوره بين مسيحي وغير مؤمن.

٢. له، في شرح الكلمات التي يستعملها الفلاسفة، ودحض أرتقة الأكفاليين (الذين لا رأس لهم) والسفاريتين المفسدة للنفس.

٣. محاوره له مع رجل حمصي اقترح عليه برهانًا عقليًا على إثبات وجود الله.

(٢٢) راجع MIGNE, PG 94, col. 1595-1597; et 97, col. 1461-1640

(٢٣) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢)، ص ٧٨-٨٨.

(٢٤) Reinhold GLEI und Adel Th. KHOURY, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe* (Altenberge 1995).

(٢٥) Leila DATHIACHVILI, *Antimahmadianuri polemika Tèodore Abukuras nasromebi*, in: *Sakikhebi* 7-8 (1976) 82-101 (= La polémique antimusulmane dans les œuvres de Théodore Abu Qurrah).

(٢٦) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ١٩٢-١٩٦.

٤. رسالة تنضمّن إيفاح الإيمان المستقيم البريء من العيب،
مرسلة من البابا المغبوط توما بطريرك أورشليم إلى الأراقة الذين في
أرمينية، أملاها بالعريّة ثاودورس الملقّب بأبي قُرّة الصائر أسقفًا على
حرّان، ومترجمة من الكاهن مخائيل قيّم الكرسيّ الأورشليميّ الذي معه
أُرسلت. مُحتوية على الإيمان الوحيد والحقيقيّ حسب تحديد المجمع
الخلقيديّ والكلام المحدّد عمّا يخصّ الإيمان بالمسيح إلينا.

٥. له. لماذا نقول إنّ ناسوت المسيح هو ناسوت بطريرك وبيولس،
ولا نقول إنّ جسد المسيح الذي نتناوله هو جسد بطريرك وبيولس وباقي
النّاس. رليه الجواب عليه.

٦. في بيان اتّصال دنس خطيئة آدم إلى كلّ الجنس البشريّ بشل
فلاّح أخذ غصن الكرمة، وجعله أياّمًا في الزيت، ثمّ زرعه. فإنّ عنايد
العنب تُحفظ طعم الثّرى. وفي بيان اتّصال نعمة التّطهير إلينا من تجسّد
المسيح بشلّ من يأخذ بذر البطيخ ويجعله أياّمًا في العسل، ثمّ يزرعه. فإنّ
البطيخ الناتج منه يحفظ طعم العسل.

٧. لثاودورس أسقف حرّان نفسه، في محاربة المسيح مع الشّيطان،
رماذا أفاد البشر انتصار المسيح على الشّيطان.

٨. لأبي قُرّة نفسه، جواب على سؤال أعرابيّ قال له: «هلّ المسيح
إلهك؟ وهلّ لك إله آخر؟ فإذا الآب والروح القدس زائدان؟»

٩. لأبي قُرّة نفسه، جوابه لها جريّ قال له: «هلّ صلبّ اليهود
المسيح باختياريّ؟ أمّ مُكرّها؟»

١٠. محاوره له مع يهوديّ يبرهن له فيها أنّ في التّوراة أشياء كثيرة،
منها ما يُقال على المسيح، ومنها ما يُقال على من كانوا صورة له من
القديسين.

١١. محاوره لثاودورس أبي قُرّة مع نسطوريّ قال له أبو قُرّة: «ابن
المذراء أمّ ابن الله؟» قال: «كلّ سلطان أعطيّ لي في السماء وعلى
الأرض».

١٢. محاوراة مع نسطوري قال له أبو قُرَّة: «مَن مات عنا، إنسان أم إله؟»

١٣. محاوراة له في أن الكلمة ابن الله، وُلد من امرأة حقيقيَّة لا خيال، وجاع وتألَّم ومات، لأجل التدبير لا طبيعيًا.

١٤. محاوراة لطيفة مع نسطوري قال له: «لماذا تدعون مريم العذراء أمَّ الله، لا أمَّ المسيح؟ وأرني في الكتاب المقدَّس لفظة أمَّ الله». أجابه أبو قُرَّة: «بل أنتَ أرني فيه لفظة أمَّ المسيح». فذَكَرَ له فضلَ متى «أما مولد يسوع المسيح، فبكذا كان إلخ...» واستجَّ أن التي وَلَدَتْ يسوع المسيح يجب أن تُدعى أمَّ المسيح. فقال له أبو قُرَّة: «سألتُ عن اللَّفظة، وأما إذا أردتَ الحقيقة والمعنى، أتيتُ لك باللف برهان على أنَّ المسيح إله والتي وَلَدَتْه يجب أن تُدعى أمَّ الله».

١٥. محاوراة له مع نسطوري في شأن المسيح، وأنَّ الله مَسَحَهُ بما أنَّه إنسان، لكَوْنِ الله لا يُمَسَح. فالمسيحُ إذا إنسانٌ ممسوحٌ واللهُ معًا.

١٦. محاوراة له مع رجل وثني قال له «ألا تقول إنَّ الله في كلِّ مكان، فكيف يُمكن أن يكون في أحشاء أمه؟». وجوابه عليه بمثل عقل الإنسان، الَّذي يَبْحَثُ ويَطْلُبُ الأمورَ الخارجِيةَ عنه، ويفعلُ فيها ويفهمها، وهو مع ذلك لا يخلو من الإنسان.

١٧. محاوراة له مع غير مؤمن قال له: «كيف يقول المسيح صريحًا: مَنْ لم يعتمدْ بالماء والروح لا يدخل ملكوت السموات؟ وكيف أمكن أن يدخل الصُّدِّيقون الَّذين كانوا قبل مجيء المسيح ملكوت السموات؟» وجوابه له بأنَّ المسيح اعتمدَ عنهم، حيثُ يقول «أنا أقدسُ ذاتي عنهم إلخ...».

١٨. محاوراة له مع أحد الراكسة، وهو كلامٌ نقلَهُ عن القديس يوحنا الدمشقي في دعوة موسى وإنجيل المسيح، إلخ... (ذكر مع تأليف الدمشقي).

١٩. محاوره له مع المذكور .
٢٠. محاوره له مع المذكور .
٢١. محاوره له معه في تحقيق التَّصَرُّفَاتِ، بـكـرـز أو دعوة الصَّغَارِ والحفَّيرين .
٢٢. محاوره له معه في أَنَّ الخَبِيرَ المَقْدُّسَ أو التَّوْبَانِ الطَّاهِرَ هو جسد المسيح .
٢٣. محاوره له معه في أَنَّ المسيحَ الإنسانَ هو إلهٌ حَقٌّ أَيضًا .
٢٤. محاوره له في وَحْدَةِ الزَّوْجَاتِ .
٢٥. في تحقيق أَنَّ لله ابناً معادلاً له في الجوهر، وعدم الابتداء والأزليَّة .
٢٦. محاوره له مع أَرَاتِيْقِي يُحَقِّقُ إِنَّ الابنَ من طبعه يَلِدُ دائماً، وأنَّ الابنَ يُوَلِّدُ دائماً .
٢٧. مقالة له في أسماء الله الحُسنى، أو الكمالات الإلهيَّة .
٢٨. محاوره له مع أَرَاتِيْقِي في معنى الله واللاهوت، وأنَّهما يدلَّان على اثنين لا على شيءٍ واحد .
٢٩. محاوره له مع تَطَوُّرِي، في الطَّيْعَةِ الَّتِي اتَّخَذَهَا المسيحُ، إِذْ وُلِدَ مُتَجَسِّداً .
٣٠. محاوره له مع يعقوبي، في أَنَّ المسيحَ إلهٌ وإنسانٌ معاً، وأنَّه بِحَسَبِ طَبِيعَةِ الْبَشَرِيَّةِ الَّتِي اتَّخَذَهَا مِنْ مَرْيَمَ الْعَذْرَاءِ إِنْسَانٌ، وأنَّه بِحَسَبِ طَبِيعَةِ الْكَلِمَةِ هو إلهٌ أَيضًا .
٣١. محاوره له يَرُدُّ على مَنْ قالَ له، من أصحاب أوريجانوس: «بَابِي عَدْلٌ يَحْكُمُ على هذا الَّذِي أَخْطَأَ عَشْرَ مَنِينٍ أَنْ يُعَذَّبَ عَشْرَةَ أَلْفِ سَنَةٍ أَوْ إِلَى الْأَبَدِ، بِأَنَّهُ لَا يَجِبُ أَنْ تَكُونَ مَدَّةُ الْعِقَابِ عَنِ الْإِثْمِ مَسَاوِيَةً إِلَى مَدَّةِ فِعْلِ الْإِثْمِ» .

٣٢. محاورة له مع العرب الذين يؤلمون اللاهوت.
٣٣. محاورة له مع نسطوري.
٣٤. سؤال وجوابه، في الزمان.
٣٥. محاورة له مع أحد العرب من أصحاب ماني، في مبدع الخير والشر.
٣٦. محاورة في كلام الله، مخلوق أم غير مخلوق؟
٣٧. محاورة مع نسطوري قال له: «التي تدعونها أم الله، ماتت أم لم تنزل حية؟».
٣٨. محاورة له مع رجل قال له في شأن يوحنا المعمدان: «من أعظم: المقدس أم المتدس منه؟» أجابه: «إذا ذهبت إلى الحمام وغسلت الخادم، من يكون أعظم: الغاسل أم المغسول؟».
٣٩. جواب لرجل سأله عن الأشياء الطاهرة وغير الطاهرة في العهد الجديد.
٤٠. في أن جسد آدم كان قابلاً للآلام والموت طبعاً. وأنه بنعمة من الله كان مصوناً من الأوجاع والموت، إلى أن سلبت منه هذه النعمة بالمخالفة.
٤١. محاورة له في الموت، وكيف أميت الموت، ونحن نموت.
٤٢. شريح موجز في الأسماء الإلهية المشتركة بالثالوث الأقدس، والخاصة لكل أقنوم منه.
٤٣. في اتحاد المسيح وتجسده، وأن الأقنوم تجسد، وطبيعة اللاهوت اتحدت بالطبيعة البشرية في أقنوم الكلمة.

ثالثاً - مؤلفاته العربية

أما مؤلفاته العربية، فنكتفي بذكرها، وذكر طبعاتها ومخطوطاتها،
مرتبّة ترتيباً تاريخياً قدر الإمكان.

١. ميمر في وجود الخالق والدين القويم

طَبَعَهُ الأَب لُويْس شِيخُو في «المشرق» سنة ١٩١٢^(٢٧)، ثُمَّ في كُتَيْب
متنصل، في السنة ذاتها^(٢٨). وطَبَعَهُ الأَب إغناطيوس ديك في سلسلة
«التراث العربي المسيحي» رقم ٣، سنة ١٩٨٢^(٢٩). وترجمه جورج
GRAF إلى الألمانية سنة ١٩١٣^(٣٠).

٢. دستور إيمان أبي قُرّة

طبعه الأَب إغناطيوس ديك في مجلة Le Muséon (سنة ١٩٥٩)، مع
ترجمة فرنسية^(٣١). ويوجد النصُّ أيضاً في مخطوطة طور سيناء رقم ١١
عربي (سنة ١١١٦م) ورقة ١١٥٢-١٥٣ب.

٣. ميامر في الشُّجود للصُّور

طبعه أرندتسن (ARENDZEN) سنة ١٨٩٧، مع ترجمة لاتينية^(٣٢).

(٢٧) لُويْس شِيخُو، «ميمر لئودورس أبي قُرّة في وجود الخالق والدين القويم»، في:
«المشرق» ١٥ (١٩١٢)، ص ٧٥٧-٧٧٤ و ٨٢٥-٨٤٢.

(٢٨) Louis CHEIKHO, *Traité inédit de Théodore Abou-Qurra (Abucara), l'évêque melchite de Harrân (ca 740-820), sur l'existence de Dieu et la vraie religion* (Beyrouth 1912).

(٢٩) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢).

(٣٠) Georg GRAF, *Des Theodor Abû Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, coll. «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», vol. XIV, 1 (Münster 1913).

(٣١) ديك، «مقالان» (١٩٥٩).

(٣٢) أبو قُرّة، «في الشُّجود للصُّور» (١٨٩٧).

ثم أعاد طبعه الأب إغناطيوس ديك سنة ١٩٨٦ مع دراسة له^(٣٣). وترجمته
إلى الإيطالية باولا بينسو (Paola PIZZO) سنة ١٩٩٥، مع دراسة وشروح
مستفيضة^(٣٤). وترجمه أخيراً جريفت (GRIFFITH) إلى الإنجليزية^(٣٥).

٤. ميمر يحقق للإنسان حرية ثابتة من الله في خليقته، وأن حرية الإنسان
لا يدخل عليها القهر من وجه من الوجوه بته.

طبعه الأب باشا (سنة ١٩٠٤)^(٣٦). وترجمه Graf (١٩١٠) إلى
الألمانية^(٣٧). وقد أعددت طبعة جديدة منقحة، تظهر عن قريب إن شاء الله.

٥. مقال في التوحيد والتثليث

طبعه باشا (١٩٠٤)^(٣٨)، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانية^(٣٩).

٦. مقال في تحقيق الإنجيل، وأن كل ما لا يحققه الإنجيل فهو باطل

طبعه باشا (١٩٠٤)^(٤٠)، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانية^(٤١).
وقد أعددت طبعة جديدة منقحة، تظهر عن قريب إن شاء الله.

(٣٣) إغناطيوس ديك، ميمر في إكرام الأيقونات، لثاودورس أبي ترّة (المتوفى حول سنة
٨٢٥م)، سلسلة «الثراث العربي المسيحي» رقم ١٠ (جنوبية وروما ١٩٨٦، ٢٧٢
صفحة + ٢٧ صفحة بالفرنسية).

(٣٤) Paola PIZZO, Teodoro Abū Qurrah, *La Difesa delle icone. Trattato sulla
venerazione delle immagini*, coll. «Patrimonio Culturale Arabo Cristiano»
diretta da Samir Khalil SAMIR, vol. 1 (Milano: Jaca Book, 1995), 187pp.

(٣٥) Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah A Treatise on the Veneration of the
Holy Icons*, coll. «Eastern Christian Texts in Translation», vol. 1 (Louvain:
Peeters 1997), 22 + 99pp.

(٣٦) باشا، «ميامر» ص ٩-٢٢.

(٣٧) جراف، «أبو ترّة»، ص ٢٢٣-٢٢٨.

(٣٨) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٢٣-٤٧.

(٣٩) جراف، «أبو ترّة»، ص ١٢٣-١٦٠.

(٤٠) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٧١-٧٥.

(٤١) جراف، «أبو ترّة»، ص ١٢٨-١٣٣.

٧. مقال في أَنَّ الدِّينَ الحقَّ عند الله هو المسيحيَّة

طبعه الأب ديك في مجلة Le Muséon (١٩٥٩)^(٤٢)، مع ترجمته فرنسيَّة^(٤٣). وتوجد نسخة أخرى خطيَّة في مكتبة سباط ١٣٢٤ (سنة ١٧٧٣ م) ص ٢٢٠-٢٢٢.

٨. ميمر على سبيل معرفة الله وتحقيق الابن الأزلي

طبعه باشا (١٩٠٤)^(٤٤)، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانية^(٤٥). وفي مخطوط المكتبة الشرقيَّة ببيروت رقم ٥٤٩ (ص ١٩٢-٢٠١) مُلَحَّن غير منشور^(٤٦). وقد أعددت طبعه جديدةً منَّحةً، نظير عن قريب إن شاء الله.

٩. ميمر في أَنَّهُ لا يُغْفَر لأحدٍ خطيئة إلا بأوجاع المسيح التي حلَّت به في شأن النَّاسِ، وأنَّ مَنْ لا يؤمن بهذه الأوجاع ويتربُّها للآب عن ذنوبه فلا مغفرة لذنوبه أبدًا

طبعه باشا (١٩٠٤)^(٤٧)، ترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانية^(٤٨).

١٠. ميمر في الرَّدَّ على مَنْ يُنْكِرُ لله التَّجَسُّدَ والحُلُولَ

طبعه باشا (١٩٠٤)^(٤٩)، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانية^(٥٠).

(٤٢) ديك، «مقالان» (١٩٥٩)، ص ٦٢-٦٥.

(٤٣) ديك، «مقالان» (١٩٥٩)، ص ٦٥-٦٧.

(٤٤) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٧٥-٨٢.

(٤٥) جراف، «أبو قُرَّة»، ص ١٦٠-١٦٨.

(٤٦) راجع فهرس الأب لويس شينغو في MUSJ ١١ (١٩٢٦) ص ٢٤٠ رقم ١٣.

(٤٧) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٨٣-٩١.

(٤٨) جراف، «أبو قُرَّة»، ص ١٦٩-١٧٧.

(٤٩) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ١٨٠-١٨٦.

(٥٠) جراف، «أبو قُرَّة»، ص ١٧٨-١٨٤.

١١. ميمر يحقّق أنّ الله أبنا هو عدله في الجوهر ولم يزل منه
طبعه باشا (١٩٠٤) ^(٥١)، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانية ^(٥٢).
١٢. قول في أنّ المسيح مات باختياره
طبعه GRIFFITH (١٩٧٩) ^(٥٣) مع ترجمة إنجليزية، والقول لا يزيد
على صفحة. ثم أعاد تحثينه الأب سمير خليل، مع دراسة مقارنة ^(٥٤).
١٣. ميمر في موت المسيح
طبعه باشا (١٩٠٤) ^(٥٥)، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانية ^(٥٦).
وقد أعددت طبعة جديدة منقّحة، تظهر عن قريب إن شاء الله.
١٤. رسالة إلى صديق له يدعى داود، كان سريانيًا فأصبح ملكيًا، وهي
في الاتحاد
طبعها باشا (١٩٠٤) ^(٥٧)، وترجمها Graf (١٩١٠) إلى
الألمانية ^(٥٨).
١٥. ميمر في تهتقيق ناموس موسى، والأنبياء الذين تنبأوا على
المسيح، والإنجيل الطاهر
طبعه باشا في «المشرق» (١٩٠٣) ^(٥٩)، ثم ضمن كتاب جامع

(٥١) باشا، «يامر» (١٩٠٤)، ص ٩١-١٠٤.
(٥٢) جراف، «أبو قرة»، ص ١٨٤-١٩٨.
(٥٣) Sidney GRIFFITH, *Some unpublished Arabic Sayings attributed to Theodore Abu Qurrah*, in: *Le Muséon* 92 (1979), p. 29-35.
(٥٤) راجع سمير خليل، كتاب «جامع وجوه الإيمان» ومجالة أبي قرة من صلب المسيح،
في: «الشرق» ٦٧ (١٩٨١) ١٦٩-١٨٤.
(٥٥) باشا، «يامر» (١٩٠٤)، ص ٤٨-٧٠.
(٥٦) جراف، «أبو قرة»، ص ١٩٨-٢٢٣.
(٥٧) باشا، «يامر» (١٩٠٤)، ص ١٠٤-١٣٩.
(٥٨) جراف، «أبو قرة»، ص ٢٣٩-٢٧٧.
(٥٩) باشا، «صحة الدين» (١٩٠٣)، ص ٦٢٦-٦٤٣ و ٦٩٣-٦٩٥.

(١٩٠٤) (٦٠)، ثم كُتِب مُفَصَّل (٦١) مع ترجمة فرنسية (١٩٠٥) (٦٢).
وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانية (٦٣).

١٦. مَبْنِيٌّ فِي تَحْقِيقِ الْأَرْتُوذُكْسِيَّةِ الَّتِي يَنْسِبُهَا النَّاسُ إِلَى الْخَلْقِيدُونِيَّةِ،
وَيُطَالُ كُلُّ مِلَّةٍ تَتَحَلَّى النُّسْرَانِيَّةِ سِوَى هَذِهِ الْمِلَّةِ

طبعه باشا في المشرق (١٩٠٣) (٦٤)، ثم في كتابه الجامع
(١٩٠٤) (٦٥)، ثم في كُتِب مُفَصَّل (١٩٠٥) (٦٦) مع ترجمة فرنسية (٦٧).
وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانية (٦٨).

١٧. جامع وجوه الإيمان بثلاث وحدانية الله وتأنس الله الكلمة من
الطاهرة العذراء مريم

هذا الكتاب الضخم، الموضوع سنة ٨٢٥، يتألف من ٢٥ بابًا. وقد
يكون من تأليف أبي قُرَّة، إلا أن الأرجح أن يكون أحد تلاميذه هو الذي
ألّفه (٦٩). لدينا اليوم ٧ مخطوطات تحوي كتابًا أو جزءًا منه. وأقدمها
وأكملها في المكتبة البريطانية بلندن British Library Or 4950 (١٩٧ ورقة،
بخط إسطفان الرّملّي، سنة ٨٧٧م).

وقد طبع الأب لويس معلوف الأبواب ٤ إلى ٨ في المشرق

(٦٠) باشا، ميامر (١٩٠٤)، ص ١٤٠-١٥٤.

(٦١) باشا، «صحة الدين» (١٩٠٥)، ص ١-١٦.

(٦٢) باشا، «صحة الدين» (١٩٠٥)، ص ١٥-٢٧. (بالترياق الغربي)

(٦٣) جراف، «أبو قُرَّة»، ص ٨٨-١٠٢.

(٦٤) باشا، «صحة الدين» (١٩٠٣)، ص ٦٩٥-٧٠٢ و ٨٠٠-٨٠٩.

(٦٥) باشا، ميامر (١٩٠٤)، ص ١٥٤-١٧٩.

(٦٦) باشا، «صحة الدين» (١٩٠٥)، ص ١٦-٣٣.

(٦٧) باشا، «صحة الدين» (١٩٠٥)، ص ٢٧-٤٧. (بالترياق الغربي).

(٦٨) جراف، «أبو قُرَّة»، ص ١٠٣-١٢٨.

Khalil SAMIR, *La «Somme des aspects de la foi», œuvre d'Abū Qurrah?*, in: (٦٩)
Khalil SAMIR (ed.), *Actes du deuxième congrès international d'études arabes
chrétiennes (Oosterhesselen, sept. 1984)*, coll. «Orientalia Christiana Analecta»
226 (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1986), p. 93-121.

(١٩٠٣) (٧٠). ثم في «مقالات قديمة» (١٩٠٦) (٧١)، ثم في طبعة (١٩٢٠) (٧٢). أمّا GRAF فأعدّ النصّ بكامله للطبع، مع ترجمة ألمانيّة، وتوفّي دون طبعة. وقد بلغنا أنّ S. GRIFFITH استلم مخطوط GRAF، وهو يعدّه للطبع مع ترجمة إنجليزيّة في مجموعة CSCO في لوفان. وقد أعددنا الباب ١٨ للطبع، وسيظهر عن قريب إن شاء الله.

١٨. ثعاني مسائل وأجوبة طعن على البرانثين

مخطوط سباط ١٣٢٤ (سنة ١٧٧٣م) ص ٢٠١-٢١١. وها هي البداية: «المسألة الأولى، قال أبو ثرة: أناني رجلٌ مسلم في عدّة من أصحابه، وأنا عند قبر المسيح إلّا أنا، ومعى جماعة من النصارى».

١٩. ردّ على الذين يقولون: إنّ النصارى يؤمنون بإله ضعيف، إذ يقولون إنّ المسيح إله، وإنّه لطيم وضرب وصليّب ومات وقام.

مخطوط سباط ١٣٢٤ ص ٢١٢-٢١٦. بدايته: «أمّا قولكم، يا هؤلاء، لنا معشر النصارى: إنّ المسيح ضعيف، إذا كان لطيم وضرب وصليّب ولتبي الآلام والأوجاع والأنصاب...».

٢٠. ردّ على الذين يقولون: إنّ كلمة الله مخلوقة

مخطوط سباط ١٣٢٤ ص ٢١٧-٢١٩. بدايته: «يقال لهنّ: إنّ المسيح ربنا، الابن الأزليّ الذي لم يزل مع الآب الإله مولوداً منه، قد يُسمّى في الكتب المقدّسة كلمة الله».

٢١. مجموع من نبوّات الأنبياء لتوكيد وتحقيق تجسّد المسيح وصلبه ودفنه وقيامته وصموده

مخطوط سباط ١٣٢٤ ص ٢٢٣-٢٣٠. بدايته: «إنّ قال قائل: فإذا

(٧٠) لويس معلوف، «أقلم المخطوطات التّسراييّة العربيّة»، في: «المشرق» ٦ (١٩٠٣)، ص ١٠١١-١٠٢٣.

(٧١) شيخو، «مقالات دينيّة» (١٩٠٦)، ص ٨٦-٩٩.

(٧٢) شيخو، «مقالات دينيّة» (١٩٢٠)، ص ١٠٧-١٢٠.

كان المسيح ابن الله، فكيف يُسَمَّى كلُّه. وكلمة الله مخلوقة غير خالقة؟
فُجِيبَ من كُتِبَ الله».

٢٢. في نبؤات الأنبياء والإشارات والرُسوم في مجيء المسيح
وتجسُّده، وآلامه وصلبه، وقيامته وصعوده إلى السَّماء. وفي إبطال
مذهب اليهود وتُفْيِهِم، لكُفْرِهِم بالمسيح؛ ودخول الأمم في
موضعهم، لإيمانهم بالمسيح وطاعتهم له

مخطوط سباط ١٣٢٤ ص ٢٣١-٢٤١. بدايته: «قال أشعيا النَّبِيُّ في
إِسْناط بني إسرائيل: إِنَّ الله قال: يا بني إسرائيل، إِنِّي سَأَلْتِي عَلَيْكُمْ
الْحَزْنَ والبَلَا طَوْلَ أَيَّامِ حَيَاتِكُمْ».

٢٣. مَيَامِرُ لآحَادِ الصَّوْمِ

إلى اليوم، لم تَرَصَفْ هذه الميامر أو المواعظ، بل تكاد لم تُذَكَّر.
لذلك اجتهدنا بإمعان النظر فيها، وفحصها بدقَّةٍ إذ الآراء عنها متضاربة
تمامًا وخاطئة. وذكرنا بداية الميمر، وهي خيرُ طريقةٍ للتعريف بالمعظات.
فقد تنسب المخطوطات إلى أبي قُرَّة أربع عظات لزمان الصوم الكبير،
للأحد الأوَّل والرَّابع والخامس والسادس؛ وقد تكون عظتنا الأحد الثاني
والثالث في طَيَّات بعض المخطوطات. إِلَّا أَنَّا لم نَتَأَكَّد بعدُ من صحَّة
نسبة هذه الميامر إلى أبي قُرَّة، ولا يُمكن ذلك إِلَّا بعد نشر الميامر.

١ - ميمر للأحد الأوَّل من الصَّوْمِ

مخطوط دير مار يعقوب بالقدس رقم ٨، ورقة ٣٠-٣٥ ب (٧٣)،
وحو فريد.

البداية: «قد كان يتبني لنا، أَيُّهَا الإخوة معشر النَّصارى».

ب - ميمر للأحد الرَّابع من الصَّوْمِ، في العَشَّارِ وصاحبه

لقد اكتشفنا ٣ مخطوطات لهذا الميمر:

(٧٣) راجع كيكليس، ص ١٤١-١٤٥، ص ١٤٣ رقم ٥.

١. مخطوط المكتبة الشرقية ببيروت رقم ٥١٢ (القرن ١٦)، ورقة ٢٩٣ ظ-٢٩٧ ظ (= ص ٦٣٦-٦٤٤ سابقاً). (٧٤)

العنوان: «مِمر قاله القديس ثاودورس أسقف حرّان، يقال في الأحد الرابع من الصوم المقدس، في العنّار وصاحبه».

البداية: «إِنَّ المسيح رَبِّي قد فرض عليّ، يا أَحْبَّائي، من توصيتكم وإنذاركم والتقدّم إليكم، أمراً لم يسمي تركه. وإلّا، فقد عرضتُ نفسي للبلاء وأسلمتها للهلاك، وأسترجب العقوبة».

٢. مخطوط دير مار يعقوب بالقدس رقم ٨، ورقة ٤٩ ب-٥٥ أ. (٧٥)

العنوان: «مِمر يُقرأ في الأحد الرابع من الصوم، من قول آينا القديس ثاودورس أسقف حرّان».

البداية: «يا أَحْبَّائي، إِنَّ المسيح رَبِّي قد فرض عليّ موعظتكم».

٣. مخطوط المكتبة الشرقية ببيروت رقم ٥١٠ (نِياية القرن ١٨)، ورقة ٤٤ ظ-٤٨ ج (= ص ٧١-٧٨ سابقاً). (٧٦)

العنوان: «عظة اليوم الأربعاء من السبّة الأولى من الصوم الكبير المقدس، لأينا البار ثاودورس أسقف حرّان. يبيّن فيه (sic) أَنْ كيف يجب أَنْ نمقت الرذائل، وكيف ينبغي أَنْ يكون مسيرنا في هذه الدنيا، وفي الصوم، وغير ذلك».

البداية: «إِنَّ المسيح رَبِّي قد فرض عليّ، يا أَحْبَّائي، من موعظتكم ووصيتكم وإنذاركم والتقدّم إليكم، أمراً لن يسمي تركه. وإلّا، فقد عرضتُ نفسي، وأسلمتها للتهلكة، وأسترجب العقوبة الدائمة».

(٧٤) راجع: الأب لويس شيخو، في «المشرق» ٨ (١٩٠٥)، ص ٤٢٥-٤٢٧ رقم ٦٠، وفي مجلة M.U.S.J. ١١ (١٩٢٦)، ص ٢١٥-٢١٦.

(٧٥) راجع كيكلس، ص ١٤٣ رقم ٨.

(٧٦) راجع: الأب لويس شيخو، في «المشرق» ٨ (١٩٠٥)، ص ٤٧١-٤٧٣ رقم ٦١، وفي مجلة M.U.S.J. ١١ (١٩٢٦)، ص ٢١٤-٢١٥.

ج - ميمر للأحد الخامس من الصوم

مخطوط دير مار يعقوب بالقدس رقم ٨، ورقة ١٥٥-١٦٧^(٧٧)، وهو

فريد.

البداية: «إِنَّا نَرْتَّبُ عَلَى سُلْطَانِنَا بِرُوحِ الْقُدُسِ الَّذِي قَبْلَهُ مِنْ

الْمَمُودِيَّةِ...».

د - ميمر للأحد السادس من الصوم

«يُنَالُ فِي الصَّحَرَاءِ عَلَى الْجَمَاعَةِ».

البداية: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْحَمِيدِ الْمَحْمُودِ الْمَعْبُودِ فِي السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضِ. نَحْمَدُهُ بِنِعْمَتِهِ، وَنُشْكِرُهُ بِآلَاتِهِ، وَنَسْأَلُهُ الرِّحْمَةَ بِاسْمِهِ».

مخطوط دير طور سيناء، عربي ٤٤٧ (القرن ١٣) ورقة ١١٧٧-١١٧٩
(والنسبة إلى أبي قُرَّة غير مؤكدة).

٢٤. مديح للخليفة المأمون

البداية: «أَعَزَّ اللَّهُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ الْإِمَامَ الْمَأْمُونِ. الْقَائِدَ الْمَنْصُورِ،

الْخَلِيفَةَ الْمَيْمُونِ. السَّيِّدَ الْمَحْبُوبِ. ذِي الصُّوْلَةِ الْمَرْهُوبِ». يوجد في

مخطوط دير طور سيناء عربي ٤٤٧ (القرن ١٣) ورقة ١١٧٩-١١٨٢ ب
(ولكنَّ النسبة إلى أبي قُرَّة غير مؤكدة).

هذا ما استطعنا أن نتوصل إليه من المعلومات عن مؤلفات أبي قُرَّة

المرية. أمَّا ما نسب إليه بعض المُحدِّثين من ترجمة كتاب «أنالوطيقا

الأولى»، فليس يستند إلى مصدر، وإنما خلط هؤلاء بين ثادورس الثاقل

وأبي قُرَّة، كما أثبتنا ذلك في بحث سابق^(٧٨).

(٧٧) راجع كيكيليس، ص ١٤٣ رقم ٩.

Samir Khalil SAMIR, *Théodore de Mopsueste dans le «Fihrist» d'Ibn an-Nadim*, (٧٨)
in: *Le Muséon* 90 (1977) 355-363, notamment 358-359 et 363.

المختصرات المتعملة في المقال

Georg GRAF, <i>Die Schriften des Jacobiten Habib Ibn Hidma Abū Rā'ita</i> , coll. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 130 (Louvain 1951) Text; 131 (Louvain 1951) Übersetzung.	أبو راتطة، «مؤلفاته» = (١٩٥١)	١
Ioannes ARENDZEN, <i>Theodori Abū Kurra de Cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus</i> (Bonn: Drobniq, 1897), XXII + 52pp. + 50pp. arab.	أبو قرة، «في السجود للصور» = (١٨٩٧)	٢
قسطنطين باشا، «مير في صحفة الدين المسيحي للأب الفاضل والفيلسوف الكامل ثاودورس أبي قرة أسقف حران» في: «المشرق» ٦ (١٩٠٣)، ص ٦٤٣-٦٤٣ و ٦٩٣-٧٠٢ و ٨٠٠-٨٠٩. رُيَاحُظُ أَنْ اثْتَوَظَنَة (ص ٦٣٣-٦٣٤) بنلم الأب لويس شيخو.	باشا، «صحفة الدين» = (١٩٠٣)	٣
Constantin BACHA <i>Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra évêque de Haran</i> , publié et traduit en français pour la première fois (Tripoli et Rome, (1905)), 47pp. + 33pp. arabes (éd. et trad. du numéro 1).	باشا، «صحفة الدين» = (١٩٠٥)	٤
قسطنطين الباشا، «ميامر ثاودورس أبي قرة أسقف حران. أقدم تأليف عربي نصراني» (طبع بمطبعة القوائد لصاحبها خليل البدوي في بيروت سنة ١٩٠٤، ٢٠٠ صفحة، يحوي ٩ ميامر).	باشا، «ميامر» = (١٩٠٤)	٥

Georg GRAF, <i>Die umhischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Harrân</i> (ca. 740-820), coll. «Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte», 10. Band. 3. und 4. Heft (Paderborn, 1910) (Traduction des 10 traités publiés par BACHA, avec une étude).	حراف، «أبو قرّة» = (١٩٠٥)	٦
Ignace DICK, <i>Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra</i> , in: <i>Le Muséon</i> 72 (1959), p. 53-67.	ديك، «مقالان» = (١٩٥٩)	٧
إغناطيوس ديك، «ميمر في وجود الخالق والدين القديم لثاودورس أبي قرّة (المترجم حول سنة ٨٢٥م)» - سلسلة «الثراث العربي المسيحي» رقم ٣ (جريدة وروما ١٩٨٢، ٢٩٨ صفحة + ٥٦ صفحة بالترنسية)	ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢) =	٨
لويس شيخو، «مقالات دينية قديمة لبعض مشاهير الكتبة النصارى من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر» (بيروت ١٩٠٦، ٦ + ١٢٦ صفحة)، هنا ص ٨٧-٥٦.	شيخو، «مقالات دينية» (١٩٠٦) =	٩
لويس شيخو، «مقالات دينية قديمة لبعض مشاهير الكتبة النصارى من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر»، الطبعة الثانية (بيروت ١٩٢٠)، هنا ص ٧٥-١٠٧ [إعادة طبع السابق].	شيخو، «مقالات دينية» (١٩٢٠) =	١٠
«برنامج كتب الخط العربي الموجودة في مكتبة القبر المقدس المختصة بدير الروم المار» لجامعه الشماس كلاريا كيكيلر (القدس: ١٩٠١)، ٨ + ١٦٨ صفحة.	كيكيلر	١١
Jean-Baptiste CHABOT, <i>Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)</i> , éditée pour la première fois et traduite en français, 4 volumes (Paris 1899-1910) III, p. 32-34	ميخائيل الكبير، «التاريخ» =	١٢

المراجع

نذكر هنا كل ما يختص بأبي قرّة، على فئتين: الأولى تحوي مؤلفات أبي قرّة العربية وترجماتها، والثانية تحوي الدراسات عنه وعن مؤلفاته، مرتبة ترتيباً أبجدياً (نم تاريخياً، إن كان لمؤلف عدّة مؤلفات).

أولاً - نصوص وترجمات

١. قسطنطين باشا: «مير في صحّة الدين المسيحي للأب النفاضل والفيلسوف الكامل ثاودورس أبي قرّة أسقف حرّان» في: «الشرق» ٦ (١٩٠٣) ص ٦٣٣-٦٤٣ و ٦٩٣-٧٠٢ و ٨٠٠-٨٠٩. ويلاحظ أنّ التوطئة (ص ٦٣٣-٦٣٤) بقلم الأب لويس شيخو.
٢. قسطنطين باشا: «ميامر ثاودورس أبي قرّة أسقف حرّان. أقدم تأليف عربي نصراني» (طبع بمطبعة الفوائد لصاحبها خليل البدوي في بيروت [سنة ١٩٠٤] ٢٠٠ صفحة يحوي ٩ ميامر.
٣. إقلميس يوسف داود: «كتاب جامع الحُجَجِ الراحة في إبطال دعاوي الموارنة» (القاهرة ١٩٠٨) ص ٥٠٤-٥٠٦ [متجسات من رقم ١].
٤. إغناطيوس ديك: «مير في وجود الخالق والدين القويم لثاودورس أبي قرّة (المتوفى حول سنة ٨٢٥م)» - سلسلة «التراث العربي المسيحي» رقم ٣ (جونية وروما ١٩٨٢) ٢٩٨ ص + ٥٦ ص (بالفرنسية) [إعادة نشر رقم ٦].
٥. إغناطيوس ديك: «مير في إكرام الأيتونات، لثاودورس أبي قرّة (المتوفى حول سنة ٨٢٥م)» - سلسلة «التراث العربي المسيحي» رقم ١٠ (جونية وروما ١٩٨٦) ٢٧٢ ص + ٢٧ ص (بالفرنسية).
٦. حبيب زيات: «ذفائن الخزائن: وصف للمذاهب الملكية والنسطورية واليعقوية لثاودورس أبي قرّة الملكي، وعبد يشوع الصوباوي النسطوري، وأبي وائطة اليعقوبي، رجّح كلّ منهم مذهبه دون اعتراض على الآخر»، في: «الشرق» ٢١ (١٩٢٣) ص ٩٠٦-٩٠٩.

٧. سمير خليل سمير، «كتاب «جامع وجوه الإيمان» ومجادلة أبي قُرّة عن صلب المسيح»، في: «المسرة» ٦٧ (١٩٨١) ١٦٩-١٨٤.
٨. لويس شيخو: «مقالات دينية قديمة لبعض مشاهير الكتبة النصارى من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر» (بيروت ١٩٠٦، ٦ + ١٢٦ صفحة) ص ٥٦-٨٧ - انطبعة الثانية (بيروت ١٩٢٠) ص ٧٥-١٠٧ [إعادة طبع رقم ١].
٩. لويس شيخو: «سمير ثاودورس أبي قُرّة في وجود الخالق والدين القديم»، في: «المشرق» ١٥ (١٩١٢) ص ٧٥٧-٧٧٤ و٨٢٥-٨٤٢.
١٠. لويس معلوف: «أقدم المخطوطات النصرانية العربية»، في: «المشرق» ٦ (١٩٠٣)، ص ١٠١١ - ١٠٢٣.
11. Ioannes ARENDZEN, *Theodori Abu Kurra de cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum edidit latine versus illustratus* (Bonn: Drobnig, 1897), XXII + 52 pp. + 50 pp. arab.
12. Constantin BACHA, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra évêque de Haran*, publié et traduit en français pour la première fois (Tripoli et Rome, [1905]), 47 pp. + 33 pp. arabes [éd. et trad. du traité N° 1].
13. Louis CHEIKHO, *Traité inédit de Théodore Abou-Qurra (Abucara), l'évêque melchite de Harrân (ca 740-820), sur l'existence de Dieu et la vraie religion* (Beyrouth 1912).
14. Leila DATHIACHVILI, *Theodore Abukurra traktatebi da dialogebi targmnili beržnolidan Arsen iqaltoelis mier*, Tbilissi 1980 (=Les traités et dialogues de Théodore Abū Qurrah, traduits du grec par Arsène d'Iqalto).
15. Ignace DICK, *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra*, in: *Le Muséon* 72 (1959) 53-67.
16. Reinhold GLEI und Adel Th. KHOURY, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe* (Altenberge 1995).
17. Georg GRAF, *Des Theodor Abū Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, coll. «Beiträge zur

- Geschichte der Philosophie des Mittelalters», vol. XIV, 1 (Münster 1913).
18. Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Harrān (ca. 740-820)*, coll. *Forschungen zur Christlichen Literatur - und Dogmengeschichte*, 10. Band, 3. und 4. Heft (Paderborn, 1910) [traduction des 10 traités publiés par BACHA, N° 1-2, avec une étude].
 19. Georg GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Habīb Ibn Hidma Abū Rū'ita*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 130 (Louvain 1951), p. 65-87, 163-165; 131 (Louvain 1951), p. 82-109, 198-200.
 20. Sidney GRIFFITH, *Some unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abū Qurrah*, in: *Le Muséon* 92 (1979), p. 29-35.
 21. Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah, A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, coll. «Eastern Christian Texts in Translation», vol. 1, (Louvain: Peeters 1997), 22 + 99 pp.
 22. Mechthild KELLERMANN-ROST, *Ein pseudo-aristotelischer Traktat über die Tugend. Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn al-Tayyib*. Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander Universität zu Erlangen-Nürnberg (Erlangen, 1965), p. 17-25, 32-45, 97-118, 205-228.
 23. John C. LAMOREAUX, *An unedited tract against the Armenians by Theodore Abū Qurrah*, in: *Le Muséon* 105 (1992) 327-341.
 24. Paola PIZZO, *Teodoro Abū Qurrah, La Difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini*, coll. «Patrimonio Culturale Arabo Cristiano» diretta da Samir Khalil SAMIR, vol. 1 (Milano: Jaca Book, 1995), 187 pp.

ثانياً - الدراسات الخاصة بأبي قرّة

إنّ أكمل ما كُتب بالغريّة عن أبي قرّة ما جاء في مقدّمة إغناطيوس
ديك (١٩٨٢، رقم ٤) وفي مقالنا المنشور في بغداد (١٩٨٣، رقم ٢٨).

كما توجد أيضًا نبذات بسيطة في مقدمة الطبقات المذكورة (أرقام ١-٢-٧-٨). نذكر أيضًا، كي يكمل جردنا، النبذات الآتية:

٢٥. لويس شيخو، عن كتاب «ميامر ثاودورس أبي قُرّة» (رقم ٢)، في: «المشرق» ٧ (١٩٠٤) ص ٤٩٣.

٢٦. لويس شيخو: «كتاب المخطوطات العربية لكُتّبة النصرانية» (بيروت ١٩٢٤) ص ٢٣-٢٤ (رقم ٦٨).

٢٧. ق. ت.: «أبو قُرّة (ثاودورس)»، في: «دائرة المعارف» لنزاد أفرام البستاني، ج ٥ (بيروت ١٩٦٤) ص ٦٦-٦٧ جـ.

٢٨. سمير خليل سمير: «ثاودورس أبو قُرّة، حياته ومؤلفاته»، في: مجلة المجمع العراقي ٧ (١٩٨٣) ١٢٨-١٦٠ *Corporation Syriac Academy. Iraq the of journal*

٢٩. عبد الرحمن بدوي: «منطق أرسطو»، الجزء الأول (القاهرة ١٩٤٨) ص ١٦-١٩.

أما باللغات الأوروبية، فالأبحاث عديدة، وإليك ما توصّلنا إلى

معرفة:

30. Armand ABEL, *La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*, in: *L'élaboration de l'Islam* (Paris, 1961), p. 61-85.
31. Armand ABEL, *Le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes d'Abū Isā Muḥammad b. Hārūn al-Warrāq*. Texte arabe traduit et présenté (thèse inédite, Bruxelles, 1949), voir notamment p. LI-LV et LXI.
32. E. AJEM, *Le monothéisme des Maronites d'après les auteurs melchites*, in: *Echos d'Orient* 9 (1906), p. 91-95.
33. Nersès AKINIAN, *Théodore Abū qurrah et Nana le Syrien en arménien, et la traduction arménienne du commentaire de l'évangile de Jean par Nana* (en arménien), dans *Handes Amsorya* 36 (1922), col. 192-205, 357-368, 417-424.
34. Julius ASSFALG, *Theodoros Abū Qurra*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (1965), p. 37-38.
35. Michel AUBINEAU, *Entretien de Jean l'Orthodoxe avec un*

- munichéen, in: *Corpus Christianorum*, Series Graeca I (Brepols - Turnhout, 1977), p. 109-116.
36. Otto BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. 5 (Freiburg im Breisgau, 1932), p. 65-66.
 37. Hans-Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 1959, 488-489 et aussi 833 (index).
 38. Hildebrand BECK, *Vorsehung vorherbestimmung in der theologischen Literatur der byzantiner*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 114 (Rome, 1937), p. 40-43.
 39. Carl Hermann BECKER, *Christliche Polemik und islamische Dogmengeschichte*, in: *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 26 (1912), p. 175-195; réédité dans: *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt* [Islamstudien, I] (Leipzig, 1924) [réimpression Olms Verlag, Hildesheim, 1967], p. 432-449.
 40. Cyrille CHARON, *Abou Qorra (Théodore)*, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, I (Paris 1912), col. 157-158.
 41. K.A.C. CRESWELL, *Note on the Attitude of Islam Towards Painting*, in: *Bulletin of the Faculty of Arts* 7 (Cairo, 1944), p. 16-17.
 42. Leila DATHLACHVILI, *Antimahmadianuri polemika Téodore Abuquras našromebsi*, in: *Sakatkhebi* 7-8 (1976) 82-101 (= La polémique antimusulmane dans les œuvres de Théodore Abū Qurrah).
 43. Ignace DICK, *Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran (780-825). Introduction générale, texte et analyse du traité de l'Existence du Créateur et de la vraie religion. Thèse de doctorat inédite* (Louvain, 1960).
 44. Ignace DICK, *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène, Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu*, in: *Proche-Orient Chrétien* 12 (1962), p. 209-233, 319-332; 13 (1963), p. 114-129.
 45. Wolfgang EICHNER, *Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern*, in: *Der Islam* 23 (1936) 133-162 et 197-244; voir p. 136-137.
 46. Heinrich GOUSSEN, compte rendu de BACHA, in:

- Theologische Revue* 5 (1906), p. 148-150.
47. Georg GRAF, *Die christlich - arabische Literatur bis zur frankischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts)*. Eine literarhistorische Skizze (Freiburg im Breisgau, 1905), p. 31-37.
 48. Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, coll. *Studi et Tasti* (Vatican, 1947), p. 7-25 (voir aussi à l'Index, tome V, p. 155a).
 49. Sydney GRIFFITH, *The Controversial Theology of Theodore Abu-qurra melkite Bishop of Harrān*, thèse de doctorat inédite (The Catholic University of America, Washington D.C., 1978).
 50. Sidney H. GRIFFITH, *The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century*, in: Toufic FAHD (ed.), *La vie du prophète Mahomet*; colloque de Strasbourg 1980, Paris 1983, 99-146.
 51. Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian practice of venerating images*, in: *Journal of the American Oriental Society* 105 (1984) 53-73.
 52. Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images*, in: *JAOS* 105 (1985) 53-73.
 53. Sidney H. GRIFFITH, *Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the ninth Century; The Example of the Summa Theologiae Arabica*, in: *Byzantion* 56 (1986) 117-138.
 54. Sidney H. GRIFFITH, *Free will in Christian Kalām: the Doctrine of Theodore Abū Qurrah*, in: *Parole de l'Orient* 14 (1987) 79-107.
 55. Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah's On the veneration of the holy icons*, in: *The Sacred Art Journal* 13 (1992) 3-19.
 56. Sidney H. GRIFFITH, *Muslims and Church Councils; the Apology of Theodore Abū Qurrah*, in: Elisabeth LIVINGSTONE (Ed.), *Studia Patristica* 25 (1993) 270-299.
 57. Sidney H. GRIFFITH, *Reflection on the biography of*

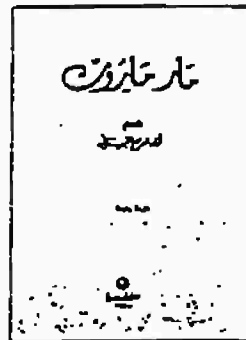
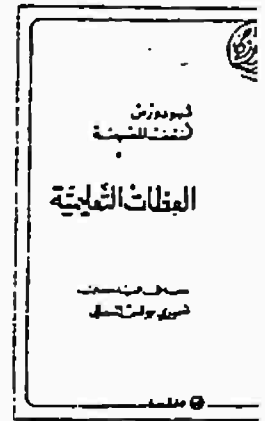
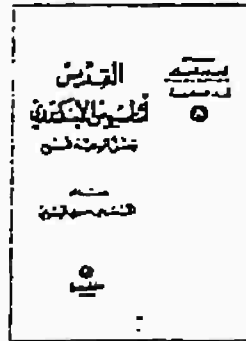
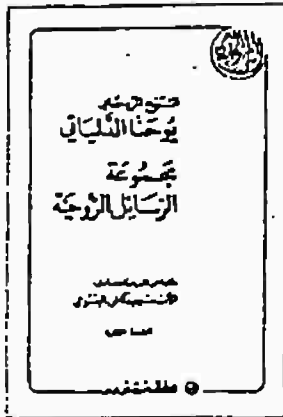
- Theodore Abū Qurrah*, in: Samir Khalil SAMIR (Ed.), *Actes du 4^e congrès international d'études arabes chrétiennes* (Cambridge, septembre 1992), in: *Parole de l'Orient* 18 (1993) 143-170.
58. Sidney H. GRIFFITH, *Faith and Reason in Christian Kulām: Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion*, in: Samir Khalil SAMIR and Jørgen S. NIELSEN, *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, coll. «Studies in the History of Religions» 63 (Leiden: Brill, 1994), p. 1-43.
 59. Alfred GUILLAUME, *A debate between Christian and Moslem doctors*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* (Centenary Supplement 1924), p. 233-244.
 60. Alfred GUILLAUME, *Theodore Abu Qurra as apologist*, in: *The Moslem World* 15 (1925) 42-51.
 61. Carl GÜTERBOCK, *Der Islam im Licht der byzantinischen Polemik* (Berlin, 1912), p. 15-17.
 62. Roussoudane GVARAMIA, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs géorgiens des VIII^e-X^e siècles*, in: *Islamochristiana* 6 (1980) 290-291.
 63. Ernst HAMMERSCHMIDT, *Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe bei Leontios von Byzanz, Johannes von Damaskus und Theodor Abū Qurra*, in: *Ostkirchliche Studien* 4 (1955) 147-154, notamment p. 153-154.
 64. Arthur JEFFERY, art. *Abū Qurra*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., tome 1 (1954) 140b.
 65. Max HORTEN, in: *Theologische Literaturzeitung* 39 (1914) 396-397.
 66. Adel-Théodore KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII^e-XIII^e s.)*, Ed. Nauwelaerts (Louvain et Paris, 1969), p. 83-105.
 67. Adel-Théodore KHOURY, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam* (1969), p. 18-20.
 68. Adel-Théodore KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e s.)* (Leiden, 1972).
 69. Adel-Théodore KHOURY, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs chrétiens byzantins*, in: *Islamochristi-*

- ana 1 (1975) 170-171.
70. Adel-Théodore KHOURY, *Apologétique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e siècle)*, in: *Proche-Orient Chrétien* 29 (1979) 242-300; 30 (1980) 132-174; 32 (1982) 14-49; voir notamment p. 265-271.
 71. Paul KHOURY et Robert CASPAR, *Bibliographie du dialogue islamochrétien. Auteurs chrétiens arabes du VII^e-X^e siècle*, in: *Islamochristiana* 1 (1975), p. 154-156.
 72. C. A. KNELLER, *Theodor Abucara Über Papsttum und Konzilien*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 34 (1910) 419-427.
 73. Ignace KRAČKOVSKI, *Fedor Abū-Kurra u musul'manskij pisatelej IX-X veka* [= Théodore Abū Qurrah chez les auteurs musulmans des IX-X^e siècles], in: *Khristianskij Vostok* 4 (Saint-Pétersbourg, 1916) 301-309.
 74. Paul KRAUS, *Zu Ibn al-Muqaffa'*, in: *Rivista degli Studi Orientali* 14 (1932) 1-20, notamment p. 3, note 3 [à propos d'un texte de Ḡāhiz, mentionnant Abū Qurrah comme traducteur d'Aristote].
 75. I. LOLACHVILI, *Arsen Iqaltoeli* (Tbilissi 1978), p. 112-113.
 76. Bernard LOTH et Albert MICHEL, *Tables générales*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* XVI (Paris 19), col. 15-16, s.v. Abucara.
 77. Wilferd MADELUNG, *Al-Qāsim Ibn Ibrāhīm and Christian theology*, in: *ARAM* 3 (1991) 35-44. [L'Auteur compare Al-Qāsim, mort en 860, avec Abū Qurrah; Abū Rā'ītah et 'Ammār al-Baṣrī, montrant que les ressemblances avec ce dernier sont manifestes].
 78. Louis MARIÈS, *Un commentaire sur l'Evangile de saint Jean rédigé en arabe circa 840 par Nonnos (Nana) de Nisibe, conservé dans une traduction arménienne circa 856*, in: *Revue des Etudes Arméniennes* 1 (1921), p. 273-296.
 79. Louis MARIÈS, *Epikura = Abukurra*, in: *Revue des Etudes Arméniennes* 1 (1921), p. 439-441.
 80. E. MARIN, *Abucara Théodore*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I (Paris 1909), col. 287.

81. Guy MONNOT, *Abu Qurra et la pluralité des religions*, in: *Revue d'Histoire des Religions* 208 (1991) 49-71.
82. Joseph NASRALLAH, *L'Eglise Melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie Centrale* (Jérusalem, 1976), p. 84 et 121-122. NASRALLAH Hnein.
83. Joseph NASRALLAH, *Regard critique sur I. Dick, Th. Abū Qurrah, De l'existence du Créateur et de la vraie religion*, in: *Proche-Orient Chrétien* 36 (1986) 46-62; 37 (1987) 63-70.
84. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*, vol. II, tome 2 (750-Xe s.) (Louvain: Peeters, 1988), p. 104-134.
85. François NAU, *Lettre du R. P. Constantin Bacha sur un nouveau manuscrit carchouni de la Chronique de Michel le Syrien et sur Théodore Abou-Kurra*, in: *Revue de l'Orient Chrétien* 11 (1906), p. 102-104.
86. Aurelio PALMIERI, [*La polemica dell'Islam*], in: *Bessarione* 7 (1900) 609-641; 8 (1900) 145-161; voir p. 617-618.
87. Aurelio PALMIERI, *Die Polemik des Islam* (Salzburg, 1902), p. 18-19.
88. Paul PEETERS, *La passion de saint Michel le Sabaïte*, in: *Analecta Bollandiana* 48 (1930), p. 65-98.
89. Gregor PERADZE, *Die altchristliche Literatur in der georgischen Ueberlieferung*, in: *Oriens Christianus* 30 (1933), p. 192-194.
90. Samir Khalil SAMIR, *Théodore de Mopsueste dans le «Fihrist» d'Ibn an-Nadīm*, in: *Le Muséon* 90 (1977) 355-363, notamment 358-359 et 363.
91. Samir Khalil SAMIR, *Yannah dans l'onomasique arabo-copte*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 45 (1979) 166-170.
92. Samir Khalil SAMIR, *Note sur les citations bibliques chez Abū Qurrah*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 49 (1983) 184-191.
93. Khalil SAMIR, *La «Somme des aspects de la foi», œuvre d'Abū Qurrah?*, in: Khalil SAMIR (ed.), *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, sept. 1984)*, coll. «Orientalia Christiana Analecta» 226 (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1986), p. 93-121.

94. Samir Khalil SAMIR, *La littérature melkite sous les premiers abbassides*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990) 469-486.
95. Samir Khalil SAMIR, *Abū Qurrah et les Maronites*, in: *Proche-Orient Chrétien* 41 (1991) 25-33.
96. Samir Khalil SAMIR, *Abū Qurrah (755?-?)*, in: *Encyclopédie Maronite* 1 (Kaslik: USEK, 1992), p. 215b-217b.
97. Samir Khalil SAMIR, *Le traité sur les icônes d'Abu Qurrah mentionné par Eutychius*, in: *Orientalia christiana Periodica* 58, (1992) 461-474.
98. Samir Khalil SAMIR, *Saint Rawḥ al-Qurāsī. Étude d'onomastique arabe et authenticité de sa passion*, in: *Le Muséon* 105 (1992) 343-359.
99. Hermann Josef SIEBEN, *Zur Entwicklung der Konzilsidee, VIII. Theodor Abū Qurra (820/5) über «unfehlbare» Konzilien*, in: *Theologie und Philosophie* 49 (1974) 489-509.
100. Hermann Josef SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Paderborn etc.: Schöningh, 1979), p. 148, 406 et surtout 171-191: Theodor Abū Qurra (+ 820/5) Über unfehlbare Konzilien.
101. Michael TARCHNISHVILI et Julius ASSFALG, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. *Studi e Testi* 185 (Vatican, 1955), p. 129, 206, 207-208, 370-371, 375, 380, 385 et 519a (= index).
102. Arthur Stanley TRITTON, *The Bible Text of Theodore Abu Kurra*, in: *Journal of Theological Studies*, 34 (1933), p. 52-54.
103. Siméon VAILHÉ, compte rendu de BACHA (*supra*, N° 2), in: *Echos d'Orient* 8 (1905), p. 59.
104. Siméon VAILHÉ, compte rendu de BACHA (*supra*, N° 10), in: *Echos d'Orient* 9 (1906), p. 183-184.
105. Siméon VAILHÉ, *L'Eglise Maronite du V^e au IX^e siècle*, in: *Echos d'Orient* 9 (1906), p. 257-268, 344-351; voir p. 349-351.
106. Albert VAN ROEY, *Nonnus de Nisibe. Traité apologétique. Etude, texte et traduction*, coll. *Bibliothèque du Muséon* 21 (Louvain, 1948), surtout les pp. 18-21.

107. Alexander VASILIEV, *The Life of St Theodore of Edesse*, in: *Byzantion* 16 (1942-1943), p. 210-218.
108. John W. VOORHIS, *The Discussion of a Christian and a Saracen*, in: *The Muslem Word* 25 (1935), p. 266-273, notamment 272-273.



رِخْلَةُ الْبَحْثِ عَنِ الْحَقِيقَةِ: مِنْ «التَّبَيِّ» إِلَى «عَبْدِ اللَّهِ»

الدكتور ربيعة أبي فاضل^٥

كُرم وجبران: تَنَاعُمٌ وَتَنَاهُمُ

نما جيل 'أنطون كرم' (١) بالكلمة والمغامرة. ففي زمانٍ لا غبط،
خابط، بابلتي، تهاوت فيه التَّيَمُّ، وَمَرَّاتٍ الأُمَّةُ الخيات، لجأ أهل التشع

(٥) أستاذ في كَلِيَّةِ الآداب والعلوم الإنسانية، الجامعة اللبنانية. ومقاله هذا أُلِّقَ محاضرةً
ضمن نشاطات «الحركة الثقافية» - أنطلياس، بمناسبة تكريم الأديب أنطون غطّاس
كرم، في ٧ آذار/مارس ١٩٩٩.

(١) وُلِدَ أنطون كرم في جُزَيْن سنة ١٩٢١ (١٢ نيسان) (وقبل ٨ نيسان ١٩١٩). درس في
جامعة القديس يوسف، بعد عهد الصُّبَا في بلدته. إلتحق بالجامعة الأميركية، حاز
بكالوريوس في الآداب، درجة شرف، ١٩٤٥، وحاز الماجستير العام ١٩٤٧.
إلتحق بجامعة السوربون، فحصل على دكتوراه، دولة العام ١٩٥٩. دَرَسَ اللغة
العربية وآدابها، بين ١٩٣٦ و ١٩٤٩، في الكَلِيَّةِ العامة للجامعة الأميركية. تَلَّمَ
رئاسة الدائرة العربية، حتى ١٩٥٦، في الجامعة اللبنانية، وعمل أستاذًا للآداب
والفكر العربيين. ١٩٥٦ انتقل إلى الأميركية، وظلَّ فيها حتى وفاته، (١٩٧١-
١٩٧٤) رئيسًا لدانترتها. ١٩٦٠-١٩٦٣، صيد كَلِيَّةِ الآداب في الجامعة اللبنانية.
١٩٦٧-١٩٦٨، أستاذ زائر في جامعة كولومبيا، الولايات المتحدة. ١٩٧٤-
١٩٧٥، أستاذ زائر في جامعة بركلي، كاليفورنيا. عشرة مؤلفات في النقد
الأدبي، والفكر التأثلي، والبحث التاريخي، والخلق الفني. عشرات الأبحاث
والرسائل والمقالات في المرسوعات العالمية، والمجلات العلمية والأدبية.
وعدد من الترجمات بالفرنسية والإنكليزية. أجيال من الطلاب تلمنت عليه،
وشعاره: «إن لم تُعَلِّمْ بَحْبَ فلا أنت تُعْطِي ولا الطالب يستجيب». «أحاول أن
ألطف ما أمكنتني من عذاب الآخرين. أنا في أشدَّ عذابٍ عندما يكشر»

والإبداع، والتحرُّر، إلى الكلمة يحلُمون بالقيامَة^(٢)، يُغامرون، يتطلَّعون الجوهْر، يَنون على الحق^(٣). ومثل الأدب الجبراني، في وجدانهم، أبعادًا إنسانية، وروحية، وفية لم يُدرِغها مقامُ الأدب، من قبل، فأدهشهم نزعَاتُ التحرُّر، والتغير، والتسامي، والانفتاح، في الشَّاح الجبراني^(٤).

لَنَتْ جبرانَ نظَرَ كرمٍ بتجديده، قَدْرُسُه، وحَنَظَ الكثيرَ من مقالاته، ولا سِما «لَكم لَعَنُكم ولي لَعَنِي» التي تُجسِّدُ روحَ الخروجِ على التقليدِ والمحافظة. وقيلَ إِنَّه نَسَخَ «الأجنحة المكسَّرة» على دفترٍ ما زالَ في مكتبته حتَّى اليوم، وهو بقَدُ في الرَّابِعة عشرة أو الخامسة عشرة^(٥).

قال كرم: «قرَّأناه في عيدِ الضَّبا فما استفدناهُ... سَرى دُمُه في خواطِرنا فصَارَ مِنَّا... حاضِرٌ في أشْكالِ عواطفنا، حاضِرٌ في مناطِ خيالنا حتَّى المطلقِ والخارق. حاضِرٌ في تمزُّده ورَفْضِه ونداءِ الحرِّية. حاضِرٌ في حُبِّه، وفي تصوُّفه لِقَنه لأنَّ القنَّ هو الحياة. كان أُمَّةً في أدب، خلالَ لَحْظَةٍ من لَحْظَاتِ وجودِها المُعاصِر»^(٦).

ترجمَ كرم كتابَ التَّبي، العام ١٩٥٥، وهو مخطوطٌ بالفرنسية. وفي هذا العام عينه، ويَنَدُ وفاة أُمِّه بسنة، شرعَ يُنْشِئُ عِداًهُ، حتَّى تاريخَ تَحْخِيرِ الفاتحة، ١٩٦٨، في المهجرِ الأميركي. وفي العام ١٩٥٦، كَتَبَ جبرانَ تأثُّراته وتأثيراته، في التَّدْوَة اللَّبنانية. ثمَّ أُنْجِزَ أطروحتهُ عنه، العام ١٩٥٨، وَصَدَرَتْ، العام ١٩٨١، عن «دار النهار»، بعنوان: *La vie et l'œuvre* littéraire de G.K.G.

=المعذَّبون». توفِّي في ١٢ حزيران ١٩٧٩. راجع بشأن هذه المعلومات دراسة ميشال معاده، «كتابُ عبد الله»، بحث في أبعاده الحضارية والجمالية، كَلِية التربية، ١٩٧٣ - ١٩٧٤، إشراف د. أنطون كرم. ودراسة «أنطون غطَّاس كرم الناقد»، لنجمة سليم حجار، كَلِية التربية II، ١٩٨٠، إشراف د. ريس سابا.

(٢) أنطون كرم، عبد الله، دار المكشوف، ط ١، ١٩٦٩، ص ٧ و ١١.

(٣) خليل رامز سركيس، مصير، منشورات الندوة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٥، ص ٧٢.

(٤) راجع كلام كرم على أكبر أدباء النهضة الحديثة عتلتا، النهار، (مقابلة: صُبْحي جبني)، أيلول ١٩٧٤.

(٥) نجمة حجار، كرم الناقد، ص ٣.

(٦) مجلة دراسات، كَلِية التربية، المجلد ١، ١٩٧٤، ص ٢٧-٢٨.

وَكَتَبَ أَنْطُون كرم بحثًا عن جبران في الأنسيكلوبيديا الإسلامية،
العام ١٩٦٢، كما ألقى عنه مُحاضرات في جامعة القاهرة، العام ١٩٦٤.
وَكَتَبَ العام ١٩٧٠، «الضورة الشعرية في أدب جبران»، في الميزان
العالمي الذي عُقد في الجامعة الأميركية، بيروت. وقد نُظِرَ كرم إلى
ظاهرة الجبرانية على أنها الأكثر تنوعًا وغنى، في النُبضة، والأكثر أصالة
وَحُفُورًا^(٧).

وَكَمَا اجْتَبَدَ جبران ليكونَ جَارَ الحق، في الثَّيْبِ، وَرَغَبَ في أن
يعيشَ مثله، وَأَتَشَنَ تَوَقُّعَ الإيقاع والكلّيات، وإحكام الطَّرِيقَةِ الخاصَّةِ
السَّيِّئَةِ^(٨)، هكذا أَسْقَطَ كرم رُبْعَ عبد الله، وَكَتَبَهُ بأعلى الانتباه. وَحَمَلَ
الاستعارة مَذَلُّهَا الأَدَقُّ والأَوْسَع^(٩).

إِنَّا لَنِي نَبِيُّهُ يَتَيْنَ أَنَّ بَيْنَ رُوحِ جبران، وَرُوحِ كرم، تَنَاعُمًا عَمِيقًا،
وَتَفَاهُمًا مُخَلِّقًا، فِي مَجَالَتِي الاختيار والتَّعْبِيرِ، وَالنَّظَرَةِ إِلَى الْآخِرِ،
وَالْحَيَاةِ، وَالْوُجُودِ. مِنْ هُنَا، أَهْمِيَّةُ الْكَشْفِ عَنْ أَوْجِهِ التَّلَاقِي وَالتَّبَايُنِ،
بَيْنَ «المُصْطَفَى» وَ«عبد الله»، وَلَوْ بِشَكْلِ مُجَمَّلٍ، مِنْ خِلَالِ رِحْلَتَيْهِمَا فِكْرًا
وَرُوحًا.

أ - أَوْجُهُ التَّلَاقِي

١ - إِنَّ عَنَوَانِي الْكِتَابَيْنِ مُتَّصِلَانِ عَضُوبًا بِالتَّرَاثِ الدِّينِيِّ وَالصُّوفِيِّ الْعَرَبِيِّ.
فَالْمُصْطَفَى الْجَبْرَانِي لَمْ يَتَّصَفْ، وَبَصَلَ إِلَى أَنْ يَكُونَ فَجَرُ زَمَانِهِ، إِلَّا
بَعْدَ تَكَرُّرِ الْعُودَاتِ، وَالْإِنْتِصَارِ عَلَى دَارِ الْغُرْبَةِ وَالذَّاتِ.

(٧) من المنيد العودة إلى دراسة الأستاذ ميشال سعادة: «كتاب عبد الله»، م.س. ص ٢٥، ٥٥. فهي أفضل الدراسات عن «عبد الله» حتى اليوم.

(٨) بالغت ماسكل حين قالت إنه أمضى سبعًا وثلاثين سنة يكتب النبي. فهو بدأه العام ١٩٦٢ وأنجزه العام ١٩٩٩، وظهر العام ١٩٩٣.

راجع: توفيق صايغ، أضواء جليدة على جبران، الدار الشرقية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٦، ص ٢٢٨.

أيضًا: نبي الحبيب، الأملية للنشر، ج ٢، ١٩٧٤، ص ١٦٤.

(٩) دراسة ميشال سعادة، م.س. ص ٤٧: «Une tentative mathématique de la métaphore».

وَهَكَذَا يُحَاوِلُ عَبْدٌ مَنْكَسِرٌ يَشْمَرُ بِغُلِّ الْإِغْتِرَابِ (ص ٨) أَنْ يَتَمَثَّلَ
رُؤْيَا الْقِيَامَةِ الْمُتَطَهَّرَةِ، بِشَقِّهِ الثَّانِي - اللَّهُ. فَالْأَمْرُ النَّصْبُ الْمُشْتَصَبُ لَا
يَحِبُّهُ إِلَّا عَبْدٌ ائْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ، عَلَى مَا قَالَ الْإِمَامُ عَلِيٌّ، عَادًا
مُحَمَّدًا عَبْدَ اللَّهِ الشُّنْفِيَّ^(١٠).

٢ - إِنَّ مِنْبُومَ الْخِلَاصِ فِي التَّجَرُّبَتَيْنِ لَا يَتِمُّ بِدُونِ انْفِتَاحٍ عَلَى الْمَطْلُوقِ:
التَّيْنِ الْمُتَحَرَّرِ بِفَتْحِ آفَاقِ التَّحَرُّرِ بِالْمَحَبَّةِ أَمَامِ الْأُورْفَلِيِّينِ (وَأُورْقَلِيْسَ)
فِيهَا جَذَرٌ مِنْ أُورُفْيُوسَ الَّذِي تَنَمَّصَهُ عَبْدُ اللَّهِ فِي بَعْضِ لِحَظَاتِهِ:
«وَانْحَبِ الْأَدْغَالَ لَأَلْفَاظِهِ الْعِزَّارِيِّ وَزَقَرَقْ مَاءَ الْكَنْبِجِ» (ص ٢١).
وَوَجَدْنَا عَبْدَ اللَّهِ يَسْتَجِيبُ لِدَعْوَةِ الْجَنَّةِ الْبَيْضَاءِ إِلَى الرَّحِيلِ (ص ٤٩)
وَيُسَلِّمُهَا أَمْرَهُ، فِي خَاتَمَةِ الْكِتَابِ، انْتِظَارًا لِلْفَرَجِ الْمُتَكَامِلِ الَّذِي لَا
يُزُولُ (ص ١٣١).

٣ - نُلَاحِظُ اسْتِمْرَارَ رَمَزِي اللَّيْلِ وَالظُّلْمَةِ، وَالتُّورِ وَالشَّمْسِ، عَلَى مَدَى
سَاحَةِ الْكِتَابَةِ. كَمَا تَرَى الطَّائِرَ رَمَزًا عِنْدَ كُلِّيْهَمَا، وَلَا سِيَّمَا فِي
الْمَقْدَمَةِ. فَالْمِصْطَفَى انْطَلَقَ سِرُّهُ انْطِلَاقَ الطَّائِرِ السَّجِينِ مِنْ
سِجْنِهِ^(١١)، وَعَبَدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا عَنِ الطَّائِرِ الْأَزْرَقِ (ص ٣٤) الَّذِي جَعَلَهُ
يَسْلُكُ الصَّدْقَ سَبِيلًا إِلَى الْجَمِيلِ، وَيَخْرُجُ عَلَى التَّرْسَةِ^(١٢) وَالْيَاسِ.
إِنِّيْمَا اللَّزْنَانِ: الْأَزْرَقُ وَالْأَبْيَضُ يُكُونَانِ عَالَمَ الدَّخْلِ لَدَى كَرَمٍ، وَهُوَ
عَالَمُ طِفْلِي بَيْتِي.

٤ - وَمَعَ الْإِنْفِتَاحِ عَلَى الْمُطْلَقِ بِطَرِيقِ التَّجَرُّدِ، وَالتَّصَوُّفِ، وَالتَّرْكِ، وَجَدْنَا
إِلْحَاحًا عِنْدَ الْمِصْطَفَى وَعَبَدُ اللَّهِ عَلَى أَنْ يَنْضَجَ الْإِنْسَانُ فِي فِكْرِهِ،
وَحُرِّيَّتِهِ، وَاسْتِقْلَالِهِ، كَيْ يُدْرِكَ اللَّهَ وَيَتَّحِدَ بِهِ. قَالَ جِيرَانُ: «إِنَّ كُلَّ
مَنْكُم يَجِبُ أَنْ يَسْتَقِلَّ بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ، وَيَفْهَمَهُ لِلْعَالَمِ الْأَرْضِيِّ»^(١٣).
وَعَلَى مِثَالِهِ، «تَقَضَّ عَبْدُ اللَّهِ الْإِتْبَاعَ، أَيْنَمَا وَقَعَ فِي تَوَافِهِ الْأَحْزَابُ،

(١٠) نهج البلاغة، ت. محمد إبراهيم، دار الجيل، ج ٢، بيروت ١٩٨٨، ص ٦٥.

(١١) التَّيْنِ، ت. م. نعيمة، مؤسسة نوفل ١٩٧٨، ص ١٣.

(١٢) عبادة، ص ٣١، ٣٧.

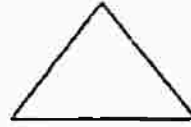
(١٣) التَّيْنِ، م. س. ص ٦٩.

وثرهات المذاهب. لم يسعُ إطارُ العُنفوس، فخرجَ مِنْ أرتوذكسيةِ
العتيدة، ثُمَّ اشتبى الإيمان^(١٤).

٥ - وَمَنْ يتعمَّق في إيقاع رحلتينِما يجدُ في نصيبيهما شبيهاً من حيث
التخصّيات:

النجبة البيضاء - الروح الكلي

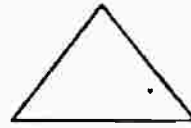
أنطونيو ريتزا الأقرب إلى روح عبد الله،
والعائده مع تجاربه، من زمانٍ انوثية إلى أزمة
الفتاعة.



عبد الله

البحر - الذات الكبرى

السيطرة: فيها جذور من ميترا الإلهة المعروفة، وهي
الأقرب إلى روح المُضطقى. وميترا في الإيرانية،
قبل الزرادشتية، إلهُ النور، والحق، والعدل، ورمزُ
الأمَلِ بالخلاص^(١٥).



المعطى - نبي الله

(١٤) عبد الله، ص ١٠، ١١.

(١٥) ٥ يشبه ميترا بروميثوس من حيث عقد حلف مع الشمس لخير الناس، وخلاصهم من
بؤسهم وشقائهم. فميترا هو إله الخصب والخصب كما هو المسيح. (راجع: أنيس
فريجة، دراسات في التاريخ، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢١، ٢٢).
وذكر أن ميترا المجوسيّ يهدي الناس إلى جمالات الأرض، يدعوهم إلى عبادة النار
المحيية، الماء، الشمس، الهواء والنور، وسائر العناصر الغليظة ومصادو العيش.
(روز غريب، تمهيد في النقد الحديث، دار المكشوف، بيروت، ١٩٧١، ص
٢٨٣).

٥ وقد عبّر بول فاليري عن أزمة الأزمة التي وصل إليها أنطونيو ريتزا، قوصف
عصرنا الضائع، قال:

«Il a mené l'homme où il ne savait point aller» (Paul Valéry, *Regards sur le
monde actuel*, Gallimard, 1945, p. 189)

وهذا الأمر ليس يبعد عن مثلث العبد الصالح (الخضر)، وموسى، وفناء (رفيق رحلته) في سورة «الكهف» القرآنية، وفي البحث عن العلم والحقيقة، كما يُشبه الرحلة الغلامشية، حيث المثلث: غلغاش - أوتو - نبشيم، مالك سر الخلود، وأورشنابي، الملاح رفيق الرحلة. وفي معظم الرحلات يعنف الامتحان الذي يوصل إلى القداسة، فلا قداسة بدون عبور، وشقاء، وانتظار، وقلة، ومفاجآت مذهلة ومؤلمة! ويبدو أن قلة العُبر حَجَبَت موسى عن المعرفة الدينية، وأن قلة الحذر حَجَبَت غلغاش عن الاحتفاظ بسر الخلود، أمّا عبد الله فأرسلته الرحلة إلى الإيمان الواعي، لأنه أم العنل وأبوه. وتحرّر النبي، المختار الحبيب، من الرحلات إلا رحلة الروح العائد المنقذ:

- سفينة المصطفى أقبلت، ناداه البحر، ولا بُدَّ من الرّحيل المُنْجِر
بعجين الحنين والعودة^(١٦).

- «عبد الله» أصفى إلى صوت ناداه في سرّه. هاتف مُضيء، يداء لمن أعماق الكون دَعَاهُ إلى الخروج من ذاته القفراء ليمتّع بنعمة السعي الخصب إلى سعادة الإنسان. فتدفقت العافية فيه، وخرج من سجنه^(١٧)، واتحد بالإنسانية المعذبة، وحلّ فيها الصاعد في مد التاريخ^(١٨).

٦- ويأتي الكلام في النبي على التحليق عالياً، والعلو الشاق، والقيام بالأعالي التي لا تُدرَك^(١٩). هكذا تقاذفت الدروب عبد الله من شاهق إلى شاهق، فتجسّحت روحه، ويات هو الجناح وقضاء الحرية. ضاقت به الجدران، وراح حنيّه إلى المدى يتجلّد، قال: «استمكث أشواقنا بخلاء متعدّد في أرجوحة المَجْبُول الذي لا يُدرَك»^(٢٠).

(١٦) النبي، ص ١٤، ١٥، ١٩.

(١٧) عبد الله، ص ٩، ١٢، ٣٤.

(١٨) م.ن. ص ٤٣.

(١٩) النبي، ص ١٣، ١٠١، ١٠٢.

(٢٠) عبد الله، ص ١٨، ٢٢، ٣٠، ٣٢.

٧ - وَيَبْدُو هَمُّ النَّبِيِّ وَعِبْدَالله، مَعًا، كَانَتْ فِي التَّغَلُّبِ عَلَى الثَّانِيَةِ أَوْ التَّاقُصِ فِي الذَّاتِ، سَعْيًا إِلَى الْكَمَالِ وَالْإِنْجَامِ. شَدَّدَ الْمُصْطَفَى عَلَى التَّطَهُّرِ أَمَامَ الشَّمْسِ، وَالذَّوْبَانِ فِيهَا، وَمَعْرِفَةِ سِرِّ الْوُجُودِ الْأَعْمَقِ، لِتَخْطِي تَمَرُّقَاتِ الذَّاتِ الْغُفْرَى^(٢١). أَمَّا عَبْدَالله. فَبَعْدَ أَنْ ضَاعَتْ ذَاتُهُ فِي فَاجِعِ الثَّانِيَةِ، وَبَعْدَ أَنْ انْكَسَرَتْ وَحْدَتُهُ، وَعَذَّبَتْ التَّاقُصَاتِ، عَادَ لِيَفْكَكَ السِّرِّ، وَقَدْ وَشَعَتْ رُوحُهُ الْكَوْنُ^(٢٢)، قَالَ: دَخِيرَ لَكَ أَنْ تُسَامَ الْجَحِيمَ بِنَفْسٍ صَبَّرَتْهَا نَارُ الْأَصْطِيَادِ، مِنْ أَنْ تَعِيشَ مَزْدُوجًا^(٢٣).

٨ - وَكَمَا الْحُبُّ يُطَيِّرُ فِي النَّبِيِّ، وَيُحَوِّلُ الْكَائِنَ الْأَصْفَرَ إِلَى خُبْرٍ مُقَدَّسٍ لَوْلِيمةِ الله السَّرِيَّةِ^(٢٤)، هَكَذَا حَدَّثَ عَبْدَالله عَنِ «الْمَحَبَّةِ الْغَامِرَةِ» الْمَطْهُرَةِ، مُسَائِلًا: «أَيَعْرِدُ الْحُبُّ الْكُلِّيُّ فَيَصْبِحُ كُلُّ مَا يَصْنَعُ الْإِنْسَانُ تَرْنِيمَةً لِلْفَرَحِ تَمَلُّ الْعَمْرِ الْخَاطِفِ، الضَّائِعِ فِي أَرْضِنَا الْمَمْرَقَةِ، الْفَائِئَةُ؟»^(٢٥) وَقَالَ: «أَيُّ طَعْمٍ لِلْمَيْشِ إِنْ لَمْ يُرْفَعْ قَرِيبَانًا لِتَعَادَةِ الْإِنْسَانِ»^(٢٦). فَبَيْنَ «خُبْرٍ» جَبْرَانٍ وَ«قَرِيبَانٍ» كَرَمٍ، وَجَدَّ صُوفِيٍّ مَسِيحِيٍّ يُذَكِّرُ بِقَوْلِ تِيَارِ دِي شَارْدَن:

«La foi au Christ universel est d'une fécondité inépuisable en morale et en mystique»^(٢٧)

٩ - وَعَلَى الرُّغْمِ مِنَ الْكَلَامِ عَلَى الطَّرِيقِ الْمُتَقَرَّةِ فِي «النَّبِيِّ»^(٢٨)، وَعَلَى مَوَاكِبِ الْبَشَرِ الْمَحْشُودَةِ كَالْتَّمَلِ جَاهِدَةً مَكْدُودَةً، عَانِيَةً، حَامِلَةً صُلْبَانَهَا وَتَعَوَّشَهَا فِي «عِبْدَالله»^(٢٩)، فَإِنَّ لَدَى الْإِنْسَانِ، فِي مَقْبُومِ

(٢١) النَّبِيُّ، ص ١٤، ١٦، ١٧.

(٢٢) عِبْدَالله، ص ٨، ٢١، ٣٦.

(٢٣) م.ن. ص ٣٦.

(٢٤) النَّبِيُّ، ص ٢٢.

(٢٥) عِبْدَالله، ص ١٢، ٣٧.

(٢٦) م.ن. ص ٣٦.

(٢٧) Pierre Teilhard de Chardin: *Mon univers*, Ed. du Seuil, Paris, 1965, p. 61.

(٢٨) النَّبِيُّ، ص ٩٤.

(٢٩) عِبْدَالله، ص ٨١.

النبي، لَقَبًا رُوحِيًّا يَنمو أَبَدًا في اتجاه الحياة الكَلْبِيَّة^(٣٠)، وهكذا، وَجَدَ «عبدالله» في «الجَنَّةِ البيضاء» تَحَرُّرًا من التَّرجِسِيَّة والعنف، وطريقًا فوق طريقه، لَأَنبِيَا رُوحِ الْخِلَاصِ^(٣١)، وَوَجَدَ في الأساطير والرَّموز عودَةً إلى البراءات الأول، والنظرة، إذ لم يَكُنْ هَجْرٌ بَيْنَ الْإِنسَانِ وَاللَّهِ^(٣٢).

١٠- وثمة كَابَّةٌ تَجْمَعُ بَيْنَ الْبَطْلِينِ: «فالنَّبي» - المصطفى يُصَابُ بالكَاْبَةِ، وهو يَرِحُلُ، وَيَسَافِقُ الدَّمْعَ على صدره^(٣٣). وقد طالما طغى على ابتسام عبدالله طَيْفٌ من الكَاْبَةِ^(٣٤).

١١- وَأَقَامَ المصطفى يَنْبِمْ كَالْبُحَيْرَةِ بَيْنَ الْجِبَالِ^(٣٥)، هكذا عَادَ عبدالله إلى بحيرة نفسه، وَهَبَّ فِيهِ شَمِيمُ الْمَوْجِ^(٣٦)، وَسَاقَهُ الرَّجُلُ على شَرِّ الْجَنَّةِ إلى الْجُزْرِ الْفَرْدُوسِيَّةِ، لِيَحْيَا رَيْقَهُ الدَّائِمَ. إِنْبِيَا التَّشْوَرَةِ عَيْنِيَا الَّتِي اسْتَشَعَرَهَا الْمُصْطَفَى، عِنْدَمَا رَأَى سَفِينَتَهُ مُتَبَلَةً، تُسْعِدُهُ إِلَى جَزِيرَةِ أَحْلَامِهِ، وَعِنْدَمَا رَاحَ يَتَأَمَّلُ الْبَحْرَ الْأَمَّ، كَمَا تَأَمَّلَهُ عبدالله: «وَرَأَى» (عبدالله) الْبَحْرَ فِي وَاحِدَةٍ (يد) وَرَأَى التَّوْرَ فِي وَاحِدَةٍ. وَهَبَّ فِيهِ شَمِيمُ الْمَوْجِ، وَمَا تَمَخَّضَ فِيهِ مِنْ مَعَانِي الْأَبَدِ^(٣٧). إِنَّ الْمَاءَ، دَائِمًا، رَمَزٌ لِلتَّجَدُّدِ، وَالتَّطْيِيرِ، وَالتَّحْوِيلِ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ، فَحَيْثُمَا لَجَلَّتِ الْبَحِيرَةُ، حَلَّتِ الْأَعْجُوبَةُ.

١٢- وَيُحَدِّثُ المصطفى عَنْ لَيْلِ الذَّاتِ الْقَرْمَةِ وَنِيَارِ الذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ (ص ٥٣-٥٤)، أَوْ الْإِنْسَانِ الثَّاسِعِ (ص ٩٧)، أَوْ الذَّاتِ الْجَبَّارَةِ (ص ٧٨). كَذَلِكَ يُحَدِّثُ عَبْدُ اللَّهِ عَنِ الْفَرْدِيَّةِ الصَّغْرَى الَّتِي تَصْبُو إِلَى

(٣٠) النَّبِيُّ، ص ٩٩، ١٠٠.

(٣١) عبدالله، ص ٤٩.

(٣٢) Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Idée, Gallimard, Paris, 1957 p. 22, 80.

(٣٣) النَّبِيُّ، ص ١٨.

(٣٤) عبدالله، ص ٢٣.

(٣٥) النَّبِيُّ، ص ٩٦.

(٣٦) عبدالله، ص ٤٣، ٤٦.

(٣٧) م.ن. ص ٤٥، ٤٦.

الذات الجماعية الكبرى، وأنه هو والإنسانية وخذة مرموصة،
يَحْمِلُ صَليَبَهَا (٤٥). وقالَ كيفَ خَرَجَ من ظلمة نفسه، وليلِ أحسانه
(ص ٢٦، ٣٠) ومن ليلِ مأساته (٣٤) ومن بُشاته المطفأة نجومه
(ص ٣٤) إلى الجنة البيضاء المنورة، فعاشَ كأنعابٍ عَنْ شَخْبِهِ
(ص ٤٤).

١٣- وَكَمَا رَأَى الْمُصْطَفَى إِلَى الْمَوْتِ وَالْحَيَاةِ وَاحِدًا، وَإِلَى التَّضَيُّعِ
وَالْإِرْتِقَاءِ اللَّذَيْنِ يَشْطُرَانِ الْكَائِنَ، بَعْدَ جِهَادِهِ الرُّوحِيِّ، وَإِلَى عَوْدَتِهِ
الثَّانِيَةِ كَيْ يَأْخُذَ بِأَيْدِي الثَّانَتَيْنِ إِنْ مَزِيدَ مِنَ التَّحَرُّرِ^(٣٨)، كَذَلِكَ
انْسَلَخَ عَبْدُ اللَّهِ عَنْ لَذَائِثِ دُنْيَا لِيَعُودَ إِلَى فَجْرِ الطُّفُولَةِ، وَيَرْفَعَ
الشَّرَابَ إِلَى مَسْتَوَى الرُّؤْيَى، وَيَعْتَصِمَ بِالْمَعْنَى مُرَاجِعًا غَرَبَ الْمَوْتِ
الْبَارِدَةِ، وَوَحْدَتَهُ الرَّهْيِيَّةَ^(٣٩). سَحَقَتْهُ فِكْرَةُ الْإِبْقَاءِ فَتَرَرَّ قَبْرَ الْمَوْتِ
بِالْكَلِمَةِ^(٤٠)، لِيَكُونِ الْكَلِمَةُ، وَخَذَهَا، تَجْعَلُ الْمَوْتَ سَبِيلًا إِلَى
النَّجَاةِ (ص ١٢٤).

١٤- وَتَرَى عِنْدَهُمَا كَلَامًا عَلَى الْحَرِيَّةِ وَالْبُعْدِ عَنْ تَكْرِيرِ التَّجَلُّدِ، مِنْ
نَاحِيَةِ «التَّيِّ» (ص ٥٩-٦٠)، وَالضُّعُودِ إِلَى جَبَلِ الرَّبِّ مِنْ نَاحِيَةِ
«عَبْدِ اللَّهِ» (ص ٧٥)، كَمَا تَرَى مُحَاوَلَتَيْمَا الْمَصَالِحَةَ مَعَ الْحَيَاةِ،
وَاللَّجُوءَ إِلَى الصَّلَاةِ. فَالصَّلَاةُ تَمُدُّ ذَاتَ، وَسَعَى إِلَى السَّلَامِ،
وَخُرُوجٌ مِنَ الْمَآسَاةِ.

١٥- وَتَكَلَّمَ الْمُصْطَفَى عَلَى اللَّذَّةِ وَالْيَهْوَى، فَالْيَهْوَى يَلْتَهُمُ ذَاتَهُ بِذَاتِهِ عَلَى
حَدِّ مَا تَفْعَلُ النَّارُ^(٤١). هَكَذَا رَأَى عَبْدُ اللَّهِ شَبَوَاتِ الْمُدُنِ تُقْنَى، وَمَا
يَتَوَكَّمُ النَّاسُ بَقَاءَ يَحْمِلُ إِلَيْهِمُ الْفَنَاءَ. «كَلَّمَا انْدَفَعَ إِلَى الْبَقَاءِ بَعْضٌ،
غَارَ بَعْضٌ فِي الْفَنَاءِ»^(٤٢).

(٣٨) النِّجْمِ، فَصْلُ «الْمَوْتِ»، ص ٩٢.

(٣٩) عَبْدُ اللَّهِ، ص ١٠٧-١٠٨.

(٤٠) م.ن. ص ١٠٩-١١٠.

(٤١) النِّجْمِ، ص ٦٢.

(٤٢) عَبْدُ اللَّهِ، ص ٥٣.

ب - بعضُ التباين

١ - بدا المصطفى نبياً لله كما في المقدمة، يحمل رسالة التحرير الروحي، وهو يبعد في الخاتمة بأنه عائد لخلاص الكثيرين. فهو أنهى رحلته، وختم عليه أن يترك إلى بلد الروح، بعد انكرازة في ميتة وعشرين مَوْضوعاً، نُحَدِّدُ الطَّرِيقَ إلى الذات الكبرى.

أنا عبدُ الله فلا هو نبيّ، ولا هو معلّم، ولا يحمل رسالة من فوق، بل هو خَيْرُ طَبِيعَةِ الحَيَاةِ، ومُبرِّةِ البَشَرِيَّةِ، ومُعَانَاةِ آتَمَةِ وَإِنْسَانِيَا، وحاولَ أن يُصْغِي إلى الرُّوحِ الكَوْنِيَّةِ، لكنّه عاد بحقيقتين:

- إنَّ الكائنات تسلي غيِّ المأساة والدائرات دوائر.

- وإنّه بجُرمِهِ المُتَناهِي لم يَسْتَطِعْ أَنْ يَقْضِمَ شَمُولَ الكَلِمَةِ المَطلَقة، فَبَرَّ لَيْسَ مِنْ جَمَاعَةِ وَخَلْدَةِ الوجود (ص ١٢٢، ١٢٩). مِنْ هنا حَزَنُهُ الوجودِيّ والمُتَجَسِّدُ والمُتَدَمِّى، في حين لم يَتَعَنَّ المصطفى سوى بالفرح الكونيّ، مُحَاوِلاً خَلَقَ الانسجام في أهل أورفليس، ونقلهم من الجبل إلى المعرفة والثَّامِي. ومن هنا أيضاً عودَةُ عبدِ الله إلى مُصَدِّرِ الْخَلَاصِ الذي عادت إليه أمُّه وهو «يسوع المصلوب» (ص ١٣١)، وعاد إليه أبوه، تلميذُ عين ورقة، مندبَاةُ الإيمان والإنسان، في نهضة الوطن. «عين ورقة الطَّاهِرَة، المتطَوِّرة في سماء الشرق والتي حافظت على الإنسان، ودفعت بالحضارة العربيّة إلى المستوى العالميّ، محاربةً الجبل بالعلم»^(٤٣). قالت أمُّ عبد الله، وهي على فراش الموت، بعد أن أدنّت من شَفَتَيْهَا يَبْعَ المصلوب: «يا عزائي، ويا مُخْلِصِي» (ص ١٣١-١٣٢).

٢ - إذا كانت رحلة المصطفى بوذيّة، ثيوصوفيّة، غنوصيّة، فإنَّ رحلة عبد الله تَمَّت في تاريخ الحضارة، وتاريخ مُعَانَاةِ الإنسان. فَنَهَى واقعيّة، من طبعها الكآبة، ومن طموحاتها العودة إلى المسيح القائل: «تعالوا إليّ جميعاً أيُّها المرهقون المُثَقَلون وأنا أريحكم»

(٤٣) الخوري ناصر الجليل، مدرسة عين ورقة، بيروت، ١٩٨٩، ص ٤٢.

(متى ٢٨/١١). فلم يَجِدْ كرم خلاصه، في نهاية الكتاب، بعد فوضى
 بابل، وباطل أباطيل الدنيا، والكُتب، سوى في سَلام المسيح، وفي
 التماهي به، عندما رَغِبَ في أن يُضَلَبَ، ويكَلَّلَ بالشُّوك لينتدِّي
 الإنسانيّة المَعْدَبَة. وذلك في فصل من فصول عبدالله المُتَقَنَة^(٤٤).
 قال في خاتمة «عبدالله»:

«ها أنا ذا أُلَوِّدُ بِكَ في هذا الحَلَكِ الأخير
 بَعْدَ أَنْ أَفْرَغَ من معناه كُلُّ شيءٍ
 أَعْتَصِمُ بِمَعْنَاكَ فَرَارًا مِنَ الفَراغِ...
 طَئِفِرْنِي بِجَوْعِي وَخَنِينِي إِلَيْكَ،
 اغسِلْنِي بِنُورِ الرَّجَاءِ فتَعَوِّدْ إِلَيَّ حِلَاوَةً
 الانتظار وريبع المناجاة.

بِكَ تَتَحَقَّقُ قِيَامَتِي، وَتَتَوَقَّدُ إِيْمَانِي بِالْإِنْسَانِ»^(٤٥)

ومَعْنَى ذلك أَنَّ ما عَدَهُ خلاصًا بالمسيح بَقِيَ عند جبران خلاصًا
 بوحدة الوجود: «يا إلهنا الذي هو ذاتنا المَجْنُوحَة». (ص ٨٠)
 ٣- يَعْرِدُ عبدالله الهاربُ من ذاته، وسجنه، ثانية، إلى عزله، حيث
 يرتقبُ عودة الجَنَّةِ، وَحَيْثُ البراءة، والبلبل، والزهر، والكرامة،
 والورد التَّدي. بالعزلة، والشَّكِينَة استراحَ من معاناة الرِّحْلَة. فهو ليس
 قَوْسِيًّا سوى في تعطُّشه إلى العلم، لكنَّهُ نَأَى عَنِ اللَّذَاتِ، وَيَخْرِ
 الشَّيْطَانِ، وأوهام العجائبِ والمُعْجَزَاتِ. إِنَّهُ أَقْرَبُ إلى غلغامش
 العائِدِ بَعْدَ خسارة عِشَّة الخلود، واقعيًّا، يُسَمَّى بالصَّبْرِ، إلى تَحْصِينِ
 عالمه ومَدِينَةِ أَهْلِهِ. وانتهى أَقْرَبُ إلى الشَّخْصِيَّةِ المؤمَّنة الرّواغية منه
 إلى فهم أبعاد الخارج، والدُّخُولِ في غموضِ الماوراء!

(٤٤) النهار، ١١ نيسان ١٩٩٢ (نصل أَسْقَط من عبدالله).

(٤٥) عبدالله، ص ١٣٢، ١٣٣.

٤ - رَدُّ أَنْ الْكَاتِبَ الْمَتَافِيزِيَّةَ الَّتِي رَافَقَتْ عِبَادَهُ، لَمْ تَجِدْ أَثَرًا لَهَا عِنْدَ الْمُعْطَفَى، وَأَنْ لِحِجَةِ الْمُعَلِّمَةِ، وَالرَّعْظِ، فِي مَقَامِ شَرْحِ رَحْلَةِ الْإِنْسَانِ مَا بَيْنَ الْحَيَاةِ وَالْمَوْتِ، وَمُتَرَبِّبِ التَّحَرُّرِ، فِي «النَّبِيِّ»، كَانَتْ لِنَجْمَةِ السَّيْرِ الذَّائِتَةِ، الْفِكْرِيَّةِ، الَّتِي حَوَّلَتْ الرِّوَايَةَ، وَالْبَطْلَ، وَالرَّحَالَ، وَالْمَغَامِرَ، وَالْمُضْلُوبَ، وَالْمُرْمِلَ عِبَادَهُ، إِلَى وَاحِدٍ، هُوَ الشَّاعِرُ، الْحَالِمُ، الْمُطَوَّحُ فِي دُنْيَا الْحَضَارَةِ، وَدُنْيَا الْفِكْرِ، وَدُنْيَا الرُّوحِ، وَالسَّاعِي بِالتَّخَيُّلِ إِلَى الْارْتِقَاءِ^(٤٦). لَقَدْ كَانَ عِبَادُهُ كَانَتْ مِنْ لَحْمٍ وَدَمٍ يُحَدِّثُنَا بِلُغَةِ آلَمَاتِهِ، فِي حِينِ أَرَادْنَا الْمُعْطَفَى ثِيُوصَافِيَيْنِ حُلُولِيَيْنِ، تُنَافِسُ الْمَسِيحَ فِي مَرَاتِبِ الْأُلُوهِيَّةِ. كَانَ كَرَمٍ وَاقِعًا يَتَوَقَّعُ إِلَى الْمَثَالِ، وَكَانَ جَبْرَانٌ مَثَالًا شَبَّ مُسْتَحِيلٌ! لِذَلِكَ جَاءَتْ كُلُّ تَجَرِبَةٍ كَرَمٍ وَكَأَنَّهَا تَجَارِبُنَا الرُّوحِيَّةَ الْحَمِيمَةَ، وَجَاءَتْ أَرْزَامُهُ لِنَكْشِفَ عَنْ أَرْزَامَاتِهِ. وَجَاءَتْ تَجَارِبُ جَبْرَانٍ، وَفِينَا مِنَ الْهِنْدُوسِيَّةِ وَوَحْدَةِ الوجودِ شَوْكٌ كَثِيرٌ!

٥ - إِنْ وَحْدَةُ الْأَدْيَانِ بَقِيَتْ مَرْتَبُظَةً بِالشَّكْلِ وَلَمْ تَمَسَّ الْجَوْهَرَ فِي عِبَادِهِ. فَعَلَامُحُ الْعَنْوَانِ، وَبَعْضُ الصَّيغِ، وَالشَّوَاهِدِ، إِسْلَامِيَّةٌ. وَتَكَادُ شَخْصِيَّةُ أَنْطُونِيو رِيْتَرَا الْغَرِيبَةِ، تَكُونُ ثِيُوصَافِيَّةً، بِوَدِّيَّةٍ، كَثُرَتْ عَوْدَاتِهَا. أَمَّا جَوْهَرُ الرِّوَايَةِ - الْقَصِيدَةِ - السَّيْرِ - الرُّحْلَةِ، الرِّسَالَةِ، فَبَقِيَ مَسِيحِيًّا، وَلَا سِيَّمَا فِي النَّظَرَةِ إِلَى الْخِلَاصِ. قَالَ لِتَلَامِيذِهِ (النَّهَارُ ١٢ حَزِيرَان ١٩٧٩): «إِيمَانِي بِقُوَّةِ الرُّوحِ لَا حَدَّ لَهُ. أَنَا لَا أَحَابُ مَا عَتَبَرَهُ الْآخَرُونَ قَضِيَّةً كُبْرَى، وَمَأْسَاةً عَظْمَى. إِنَّهُ مَقْدَمَةٌ لَوُجُودٍ أَكْمَلَ مِنَ الوجودِ الَّذِي نَحْنُ فِيهِ». لَقَدْ التَّقَى الشَّابَانُ اللَّذَانِ

(٤٦) قَالَ بِشَلَار: «Imaginer c'est s'absenter, c'est s'élancer vers une vie nouvelle.

L'imagination est un voyage et chaque poète nous doit donc son invitation au voyage. Les images poétiques sont des opérations de l'esprit humain dans la mesure où elles nous allègent, où elles nous soulèvent, où elles nous élèvent; elles sont essentiellement aériennes. La vie aérienne est la vie réelle; au contraire, la vie terrestre est une vie imaginaire, une vie fugitive et lointaine».

G. Bachelard. *L'air et les songes*, lib. José Corti, 13ème éd. Paris 1982, p. 10, 52,

تمتبا بروح المسيح، في آخر عبادة، وفي آخر يسوع ابن الإنسان،
لكِنَّ مَسِيحَ عَبْدِ اللَّهِ هُوَ طَرِيقُ الْخَلَاصِ، فِي حِينِ بَدَأَ مَسِيحُ جَبْرَانَ كَأَنَّهُ
السَّابِقُ إِلَى الْخَلَاصِ، وَاجْتَهَدَ جَبْرَانُ لِيَلْتَحِقَ بِهِ، بِالشَّحْوَرِ وَانْشَرَهْدَ،
«مَسِيحًا» آخَرُ.

البيان والإيمان

قال المصطفى بعضَ الحقيقة التي حَقَّصَ عليها، فَأَيَّةُ حَقِيقَةٍ أَرَادَ
عَبْدُ اللَّهِ أَنْ يَقُولَ؟ حَلْ قَاذَنَّهُ «الْعَرِيقُ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ» إِلَى الْمَعْرِفَةِ الْكَامِلَةِ؟ كَمَا
انْتَبَهَ بِهِ خَبَرُهُ، فِي مَجَالِ الثَّقَافَةِ وَالْحَضَارَةِ، حَيْثُ انْتَبَهَ بِجَبْرَانَ، إِلَى
التَّالَةِ؟ يُمْكِنُ الْقَوْلُ: لَمْ يُجَلِّ كَرَمُ نَفْسِهِ مَحَلَّ الْمَسِيحِ الْمُتَجَسِّدِ، فَبِهِ بَقِيَ
فِي ظِلَالِ الْحَقِيقَةِ الْإِنْجِيلِيَّةِ الْقَائِلَةِ بِصُورَةِ الْمَسِيحِ: «أَنَا الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ
وَالْحَيَاةُ، لَا يَمْضِي أَحَدٌ إِلَى الْآبِ إِلَّا بِي» (يوحنا ١٤/٦). لَقَدْ اكْتَشَفَ مَا
عَلَّمَهُ نَصُوصُ «الْجَامِعَةِ» التَّوْرَاتِيَّةِ: «بَاطِلُ الْبَاطِلِ»، وَلَجَأَ إِلَى إِيمَانِهِ،
مِنْ دُونِ أَنْ يَعْتَقِدَ مَا اعْتَقَدَهُ جَبْرَانُ: «L'homme chair évolue vers
l'homme dieu»^(٤٧)

على أَنَّهُ أَغْنَى هَذَا الْإِيمَانَ بِالْيَانِ، تَعَبَّدَ بِالْيَانِ، تُخَطِّى النِّيمَ
الْعَادِيَّ بِالْيَانِ، حَاوَلَ بِالطَّلَاوَةِ وَالْحَلَاوَةِ، وَالْجَلَالَةِ، وَالْفَخَامَةِ،
وَالِاتِّقَانِ، أَنْ يَرْتَقِيَ بِالْإِنْسَانِ. وَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ أَكْبَرِ مَا تُشْعَالُ بِهِ
الْقُلُوبُ، وَتَشْتَنِي إِلَيْهِ الْأَعْنَاقُ، وَتُزَيَّنُّ بِهِ الْمَعَانِي^(٤٨). وَارْتِبَاطُ اللَّهْجَةِ
النَّيَّةِ الْمُضَوِّيِّ هَذَا، بِيَبَاءِ الْإِيقَاعِ، وَنُورِ الْفَضِيلَةِ، وَمَحَبَّةِ الْجَمِيلِ، كَانَتْ

(٤٧) Antoine G. Karam. *La vie et l'œuvre littéraire de Gibran Khalil Gibran*, Dar An-Nahar, Beyrouth, 1981, p. 247.

(٤٨) راجع: الجاحظ، البيان والتبيين، ت. حسن البندوي، القاهرة ١٩٤٧، ج ١ ص ٣١.

ه قال كرم: «إِنَّ الْعَمَلَ النَّفْسِيَّ هُوَ أَسْمَى الْأَعْمَالِ الْأَخْلَاقِيَّةِ، لِأَنَّهُ سَمَّى إِلَى تَحْقِيقِ
الْإِنْسَانِيَّةِ إِنْسَانِيَّتَهَا بِاخْتِرَاعِ الْجَمِيلِ». (ومدخل إلى دراسة الشعر العربي الحديث، من
كتاب «العبد» الصادر سنة ١٩٦٧، الجامعة الأميركية، ص ٢١٤).

سُدْ أَفْلَاطُون، مُرُورًا بِالْحَاضِرِ وَمَالِارْمِيهِ وَغَيْرِهِمْ^(١٩). فَالْكَتَابَةُ الثَّيْلَةُ تُرِيدُ
الْغَنَابَ وَالْحَاضِرَ، وَالزَّاهِنَ وَالْغَائِبَ، تُرِيدُ الْحَقَاتِقَ الْمُنَاسِمَةَ بَعْدًا مِنْ
خَيَاتِ الدُّنْيَا. نَذْلِكَ حَمَلٌ إِلَيْنَا كَرَمَ رِسَاءَةِ الْجَمَالِ، وَطَرِيقَ الْمَحَبَّةِ،
وَحَاوِلْ أَنْ يَتَفَسَّرَ عَلَى الرِّحْسِ وَالنَّحْيَاتِ فِي أَرْضِي الْإِنْسَانِ. وَهُوَ امْتِثْلُكَ
رُؤْيَا صَرْفَةٍ، وَجُفْبًا رُوحِيًّا قَلَّ نَغْيَرُهُمَا.

لَقَدْ أَفْضَتْ بِهِ تَجْرِبَتِهِ الْأَدْبِيَّةَ إِلَى جِدِّ لَيْسَ فِيهِ لَعِبٌ، وَصَدَقَ لَا يَشُوبُهُ
كُذْبٌ. كَتَبَ فَأَخَذَ الْإِنْسَانَ عَزْفُهُ، وَجَاءَتْ شَاهِقَتُهُ الشُّعْرِيَّةُ، عَبْدَ اللَّهِ،
أَبْعَدَ مِنْ سِيرَةٍ، وَأَعْمَقَ مِنْ رَحْلَةٍ. رَجُلٌ دَقَّ رَأْسَ الشُّبُهَاتِ، وَلَمْ يَشْرَبْ
كَذَرَ الشَّلَطَاتِ، وَلَمْ يُدْخِلْ فِي حَقِّهِ بَاطِلَ التَّكَايِيرِ. خَفَضَ جَنَاحَهُ لِلْحَقِّ،
وَأَعْلَاهُمَا فَوْقَ الْبَاطِلِ، وَأَخْرَجَ الْعَقْلَ مِنْ أَسْرِ الْبُيُوتِ، فَامْتَلَأَتْ مَصَابِيحُهُ
بِالنَّزَيْتِ الْكَرِيمِ. لَقَدْ رَحَلَ عَنِ الدُّنْيَا جَسَدُهُ مَيِّتٌ وَقَلْبُهُ حَيٌّ. أَرَسَى عَلَى
الْكَلِمَاتِ الشَّدَى، وَيَلَّ الشَّرَّ بَعَاءً جَدِيدًا، بَعْدَ جُجْرَانِ، وَأَمِينَ نَخْلَةٍ، وَلَمْ يَشَأْ
عُلُوقًا فِي الْأَرْضِ، فَضَرَبَ أَنْتَ الدُّنْيَا وَعَيْنًا.

الْلَيْثُ أَنْيَخَ لَهُ مَفْسَحًا فِي ظِلِّكَ، وَأَطِيلَ عَلَيْهِ بَيْرِيكَ الْأَبْيَضَ، فَهَوَّ
مِنْ أَهْلِ الْهُدَى. وَاسْتَقِ، يَا إِلَهِي، أَرْضَ لَبَانٍ بَعَاءٍ الْكَرَامَاتِ، وَحَصَّنْ
جَزِينَ بِالْعَافِيَةِ وَالْحَيَاةِ، وَرُدَّ عَنْهَا رِيَّاحَ الزَّمَنِ الشَّدِيدِ، وَالذَّهْرَ الْعَنِيدَ! إِنَّا
أَرْضُ السَّعَائِثِ وَالنَّفَاحِمِ، وَالْانْفِتَاحِ وَالسَّامِي^(٢٠)، وَالْكَرَمِ
وَالْإِنْسَانِيَّةِ^(٢١).

A. Pellissier, *Les grandes leçons de l'antiquité classique*, 2^{ème} édition, Paris, 1885, (٤٩)
p. 207-208.

أَيْضًا: جِيروم غيث، أَفْلَاطُون، مَشْهُورَاتُ الْجَامِعَةِ اللَّبْنَانِيَّةِ، بَيْرُوتَ، ١٩٧٠، ص
١٨٥-١٨٦-١٨٧.

أَيْضًا: Platon, *La République*, édition Gontier, 1963, Paris, p. 140-142-293.
(٥٠) د. إِيَّاس قَطَّار، «جَزِينَ وَتَضَالُهَا فِي التَّارِيخِ»، الْمَرْة، آبَ ١٩٨٩، ص ٣٩٤.
(٥١) د. شَاكِر الْخَوْرِي، مَجْمَعُ الْمَرْاتِ، دَارُ لَحْدِ خَاطِرِ، ط ٢، ١٩٨٥، ص ٩.

فردريك شوبان شاعر البيانو

(١٨١٠ - ١٨٤٩)

في ذكرى مرور ١٥٠ سنة على وفاته

أنطوان خاطر*

كون الإنسان عاقلاً يستيع القول حتماً إنه يستذكر. فهو، منذ أن كان، إلى كونه يستنطق الحاضر، يستحضر الماضي ويستذكره كما يستطلع المستقبل ويستكشفه. على هذا دَرَجُ بُناة الحضارات التي حفظتها الأجيال وجرى دارسوها، فترانا تقيم تذكارات خاصة في محطات مميزة لأحداث، أو لأشخاص، أو لمؤسسات، أمدعاة غبطة كانت التذكارات كاليوبيل النضّي، أو الذهبي، أو ذكرى إنشاء أو حدوث... أم تحمل ذكرى حزينة وتنطوي على باعث حسرة.

ما أروعها «شركة الإنسانيين» هذه! إنها رابطة تشدّ الناس بعضهم إلى بعض بوشائج قيم تغنيهم حقاً، وخيراً، وجمالاً بفضل المبدعين، أيّاً كان زمنهم، ومشأهم، وعرقهم، ودينهم. فيكون لهؤلاء المبدعين فضل السابقين وحقّ تقديرهم، ويكون على الناعمين بإبداعهم واجب الإقرار بالفضل وواجب التكريم.

فردريك شوبان، مبدعاً موسيقياً، عانى ما قد يعانيه كثيرون، فخلد باللحن والنغم ما لا يتاح لكثيرين التعبير عنه بهذا الفن، فحقّ له أن نذكره

(*) أستاذ الأدب العربي واللغة الإسبانية. مؤلف ومترجم:

بالكلمة التي تبني، كما بنى تسجيل ما يُعرف له من أعمال هنا وهناك.

النشأة والعبرة المبكرة

أُطلَّ فردريك شوبان على الوجود في الأول من آذار ١٨١٠ في زيلازوفا فولا بالقرب من فرسوفيا. والده، نقولا شوبان، كان قد هاجر إلى بولونيا فعمل في مصنع للبتنج كان يديره فرنسي، وحين أقتل المصنع تحول نقولا إلى تدريس الفرنسية لدى الكونتيسة شاربك (Sharbek). ثم تزوج قريبة لها، جوستينا كريزيانوفسكا، فرزق منها فردريك فرنسي.

ومهما يكن من أمر محاولات بعض الباحثين أو النقاد رسم شوبان بأنه موسيقي بولوني محض أو أنه فرنسي محض، فما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أنه حيلة التقاء عنصرين من الدم، وأنه أقام في فرنسا الشطر الأكبر من حياته، وأنه لقي حظوة وتقديرًا مميّزين في المجتمع الباريسي، فاندمج اندماجًا تامًا، طبيعيًا به، لكرّ حبه بولونيا وتعلقه بها ظلًا بحرّكان عاطفته فيفيض بنما كل عمل من أعماله. أفيمكن أن ننسى أو نتجاهل دور الوالدة والبيئة التي نشأ فيها؟ ولعل الظروف القاسية والمحن المريعة التي عاشتها بولونيا في تلك الحقبة، جعلتها حاضرة في ذهنه وعاطفته وخياله المبدع، فجعلت أعماله نابضةً بخفقات حنين، ومسحت رومنطيقته بوسم ثوري يخالف ما نتصوره غالبًا عن الرومنطيقية الموسيقية، على تجسيمه إياها. فلنسمعه يصرخ: «يا إلهي! أنت موجود؟! أنت موجود لكثك لا تنتم لنا! ألم تضيّ ذرعًا بجرائم موسكو؟ أم تراك، أنت أيضًا، موسكوبيًا؟». وعليه يبدو أنّ شوبان كان يحمل في قلبه هوى بولونيا في أفراحها ومآسيتها مجبورًا بالتذوق الجمالي الفرنسي وتقنياته.

إرتاد شوبان عالم البيانو وأوغل في استنطاقه تعبيرًا عن مشاعره منذ نموة أظفاره، فكأنه المهد الذي رعى طفولته. ولعل من المفارقات البارزة في مسيرة شاعر البيانو هذا أنّ أيًا من معلّمي لم يكن من أساتذة هذه الآلة أو عازفيها المشهورين. فدرسه الأوائل في العزف تلقاها من



فردريك شويان
عن رسم له بريشة اوجين دولاكروا، ١٨٣٨.

والدته، وحين بلغ سنّى لا تتجاوز طاقات أمّه، تعيّد أستاذ من أمّال تشيكي، أدالبيرغ زيشني (Zywny) الذي كان أستاذ البيانو الحثيثي الوحيد لشوبان، كما يؤكّد كورتو (Cortot). ومفارقة المفارقات أنّ زيشني نفسه كان عازف كمان، وحاول أن ينقل إني تلميذه إعجابه بياخ وموتسارت مع أنّ الاهتمام بهما لم يكن شائعاً آنذاك. على أنّ الأستاذ لم يحاول أن يرسم طريقاً يفرضه ليوّجه طاقات تلميذه فيه، بل خلافاً لذلك، شجّع على الاختراع والإبداع، وعلى تأليف قطع البيانو التي كان التلميذ - الولد، فردريك، يرتجلها أحياناً كثيرة ويفتصر دور أستاذه على تسجيلها.

وقد أوتيت هذه العبقرية ظروفًا ساعدت على تفتحها ونموّها وازدهارها. ففي سنة ١٨٢٢، وفردريك ابن اثني عشرة، وعى والده انطاقات الكامنة فيه، فأرسله إلى المعهد الموسيقي ليدرس بإشراف إلسرنر (Josef Ksaweri Elsner). واللافت أنّ إلسرنر لم يدرّس شوبان البيانو، كان أستاذ مادّتي التألف والمصاحبة.

وأثناء دراسته في المعهد راح يكتنز العلم والأصول من ناحية، وتنتق مواهبه من ناحية ثانية فيدع تأليفاً، ما حمل أستاذه إلسرنر على وصفه (١٨٢٩) بأنّه «موسيقي عبثي». وفي الواقع، إنّه قبل أن يتجمل في المعهد الموسيقي كان قد وضع «بولونية» (١٨٢١) على مقام «لا يمول ماجور»، وتصميماً أوليّاً لمازوركا على مقام «لا مينور»، ولغدة «بولونيات».

في فضاء الشهرة

طارت لشوبان باكراً شهرة سريعة، فتسابق إلى دعوته إلى العزف أصحاب الصالونات في ثرصوفيا.

وفي سنة ١٨٢٩ قام بأول رحلة إلى الخارج كانت محطتها الأولى فيينا بالذات، عاصمة الموسيقى، حيث عزف بعض أعماله ومنها منوعات على موضوع من أوبرا موتسارت، دُون جوان، وروندر الكونشرتو على

لحن كراكوفي، وفطمتي فالس... فأصاب نجاحًا وأثنى الكثيرون على أعماله وعزفه.

ونُظِّمَتْ له حفلة أخرى كانت حاسمة. فقد أثار بعزفه الإعجاب، وأُتيح له نشر تأليفه الأوائل. وكانت مناسبة كتب فيها شومان مقالًا شبيهاً بقول فيه: «إدفعوا قبعانكم أيها السادة. هذا عبرتي!».

وعاد إلى فرصوتيا ليغادرها بعد فترة وجيزة في جولة أوروبية. وبنجاحه في شتوتغارت (١٨٣٠) نبأ احتلال الروس عاصمة بلاده فيخضه، فيمضي في رحلته ليتبني به السطاف في باريس حيث يعزم على الاستقرار.

في باريس تابنت النبطة الأرستقراطية على تلقّي دروسه وفي الطليعة البارونة روتشيلد، ما أمّن له دخلًا وفيرًا، فأقلع عن العزف أمام الجمهور، لأنّه لا يلائم طبعه كثيرًا، كما أعطى بعض ممتيني العزف على البيانو دروسًا. واقتصر عزفه بين حين وآخر على بعض الصالونات الأرستقراطية، أو بعض قاعات السفارات. يقول في رسالة إلى صديقه دزيفانووسكي: «إن لي مكائتي المرموقة بين سفراء، وأمراء، ووزراء، من دون أن أدري كيف بلغتيا... ومع هذا، فإنها شرط لا بدّ منه لمعيشي. فالقوم يعتبرونك أرفع موجهة لأنهم استبلوك في سثابة إنكلترا أو سنارة النمسا وصنقوا لك. ويقرّون بأنّ عزفك أرقّ من أيّ عزف آخر لأنّ الدوقة... تنازلت فمحتك رعايتها». ويقرّ بأنّه «يخجل من رواية هذه الشائعات» لصديقه.

مأساة الحبّ والنهاية

إذا كان داء الصدر راح ينخر جسم شوبان فتتوص قواه ويشعب لونه، فإنّ الكتابة التي حطمت فؤاده على خطّ متوازٍ ومرضه كانت مأساة عاطفية تابعت فصولاً مؤلمة. أولها كان فراقه كونستانزا التي كُنّ لها حبًّا رقيقًا واحترامًا. وتلك صدمة أشدّ وقمًا يوم فشل مشروع زواجه من ماريّا ثودزينسكي لأنّ والدها رفض رفضًا قاطعًا أن تتزوج ابنته شابًا مريضًا. أمّا

الفصل الأطول الذي تاووت فيه على شوبان نعمة الحب والعذاب المبرح، فبدأ حين تعرّف إلى جورج صاند، هذه المرأة الرجولية المظير والطبع، وقد جذبتنا براءة فريدريك، ورقة مشاعره. ومع أنّه كتب لأهله: «إنّ فيها شيئاً يشير الظهور في نفسي. فيا لها من امرأة ثقيلة الظل! أتراها امرأة حقاً؟ إنّي أقرب إلى الشك في ذلك منّي إلى اليقين». وستط الشابت في الشرك، ودامت علاقتكما عشر سنوات كانت تتجاذبه طراليا قوتان: يرى نفسه في وضع خارج على الأصول الاجتماعية في هذا الاتحاد الذي «لم تباركه السماء»، لكنه يسكن محاولاً إنقاذ المظاهر أمام أعين الناس.

ورضي بأن يرافقها ولديها إلى جزيرة مايبوركا، فأقاموا في منزل أولاً، ثمّ في دير مهجور للكرتوسيين في فالديموسا (Valldemosa).

لم يوافق المناخ شوبان صحباً ولا نفسياً، ولو أنّ تلك الفترة لم تكن جافة فنيّاً لأنّه أنّف، رغم الظروف، مرشحة غنائية، وبولونية، ومداخية فكاهية، وعدّة مطالع... فكانت العودة للإقامة في باريس شتاء وفي نوحات صيفاً. ورغم أنّ جورج صاند أحاطت «سريغبا العزيز» و«شوبانها الصغير» بعطف كبير، فإنّ مشاكل عائلية أفدت الجوّ، فكان الاتصال وكان انييار تشي أصاب فريدريك.

في نيسان ١٨٤٨ مضى إلى لندن بدعوة من تلميذة له معجبة به، جين سترلينغ (Jane Stirling) نظمت له جولة في عدّة مدن. وراحت صحته تزداد سوءاً وحاله المادية تنحدر إلى الفقر. فعاد إلى باريس. وجاءت أخته لويز (١٨٤٩) كي تعني به، لكنّ عنايتها لم تُجده نفعاً. وقبل أن ينطفئ نّقه في صيحة ١٧ تشرين الأول استطاع أن يكتب هذه الكلمات: «بما أنّ هذه الأرض ستخفني، فأستحلفكم أن تفتحوا جدي كي لا أدفن حيّاً».

وبناء على وصيته: نُزع قلبه من صدره قبل دفنه ونقل إلى بولونيا حيث أودع في أحد جدران كنيسة الصليب المقدس في فرصوفا، ووروي جسمه في مقابر لا شيز La CHAIZE أو La CHAISE (مقبرة باريسية مهنة

على اسم الكاهن اليسوعي الذي كان يعرف لويس الرابع)، واحتفل
بالجناز لاحقًا في كنيسة المجدلية، وفيها، بحسب رغبته أيضًا، أنشد
قدّاس الموتى لموتسارت (٣٠ تشرين الأوّل).

ومن سخرية القدر وغلظ الإنسان أنّ المنزل الذي رأى فيه شوبان
النور في زيلازوفا فولا تيّدّم في الحرب العالمية الأولى، وقضت الحرب
العالمية الثانية على المكان الذي كان يفضّل أنّه يظلّل ذخيرة قلبه في أمان،
فإذا «فردريك شوبان الدمث، شاعر الأنغام الحنون، «رافاييل البيانو»
وأرقّ المحبّين يقطّ في ضيّقٍ ميريته الحياتيّة، ميده ولحيده، ضحيّة
وحشيّة الإنسان».

شوبان والبيانو

في قولٍ حكيم مأثور: «أخاف الإنسان الذي يقرأ في كتاب واحد».
لما في هذا السلوك من دلالة على ضيق أفقٍ محتمل في التفكير.

والمعروف أنّ عالم شوبان التغمّي انحصر في البيانو. فهو لم يُعبر
اهتمامه الأوركسترا، ولا الصوت الإنساني، ولا المسرح الغنائي. بل
اكتفى حياته كلّها بمداعبة الملامس الأبنوسية والعاجية ليحرك أفكاره
وعواطفه ويستولدها أنغامًا.

ولئن كان التفرّغ لآلة واحدة يشير الناقد فلا يأخذ مأخذ الجدّ
تاج عازفٍ مهما بلغت براعته، إلّا أنّ الأمر، في ما خصّ شوبان آل إلى
اليقين بأنّ أعماله، منذ عهده الأوّل، كانت تأتي فتوحاتٍ جديدة. فقد
أطلعت يده من «الصندوق السحري» (البيانو)، بتابعٍ شعر ورقة وعاطفة
لم تخطر ببال من قبل، حتّى إنّ ديبوسي، ورافيل، وفوريه «اعتبروا دائماً
من واجبه أن يكرّموا هذا السابق، لأنّه فتح أمامهم مناطق مرصودة لم
يكشفها من تقدّمه».

الدروس

لئن كان الدرس، كما يدلّ عليه اسمه، تأليفًا موسيقيًا للآلة أو

للمصوت يهدف إلى غاية تعليمية ومعدًا لتوضيح نقطة محدّدة في أسلوب الأداء وتقنيته، فإنّه تجاوز غالبًا الخطّ المرسوم له لينحوّل موسيقى صافية. وفي هذا السياق، تعتبر دروس شوبان نماذج من موسيقى البيانو الصّرف مثلًا مثل دروس شومان، وليبرت، وديبوتسي...

ومع أنّ شوبان بدأ عيده مع هذا النوع وهو في الثامنة عشرة، فدروسه تكرّس ثورة في عالم البيانو شرع بها بيتوفن وتابعها وأنتمها، هو، وهي جزء مهمّ من أعماله لآله الحبيبة.

لقد قدّم قسمًا من هذه الدروس (العمل ١٠) إلى صديقه، ذلك المبدع الآخر، ليزت، كما قدّم قسمًا (العمل ٢٥) إلى الكونتيسة داغولت.

ويفضل ما أدخله من تعديل وتجديد على نماذج سابقة من نتاج هول، وكليمتي، مثلًا، فقد حوّل هذا الصنف من التأليف إلى نوع جديد، فجاءت دروسه «قصائد موسيقية» على مَن ينوي عزفها أن يتجاوز إطار التقنية المحض ليثّ فيها شيئًا من روحه كما كان همّ صاحبها وقصده.

ولا يضير هذه الدروس الجدل حول ما إذا كانت تؤلّف مجموعة متالية متكاملة. فإنّ كلًّا منها، وإن كان مخصّصًا لحلّ صعوبة تقنية معيّنة، يفتح آفاقًا واسعة أمام العازف لم تكن معهودة من قبل، ما حمل كورنر (Corot) على إطلاق حكم صائب أيّما إصابة بأنّ «عازف البيانو العديم الموهبة لا يستطيع النفاذ إليها كما لا يستطيع ذلك العازف الذي لا يتقن الموسيقى». فلا مجال، لدى شوبان، للفصل بين المضمون والشكل، رجاء إبداعه هذه الدروس مصداقًا على كونه شاعرًا في عالم الموسيقى وغازقًا مبدعًا.

الموسيقى الوطنية: البولونيات والمازوركا

من أبرز ما يميّز موسيقى شوبان الملامح الوطنية التي انطبعت بها

منذ عهده الأول، كذلك البولونيات والمازوركا للبيانو وحده بنوع خاص، وإن يكن الطابع الوطني ظهر في تأليفه للأوركسترا كما في الفانتازيا، العمل ١٣، وفي الروندو الكراكوفي، العمل ١٤، والحركة الأخيرة في الكونسرتوين للبيانو.

البولونية، في الأصل، رقصة بطيئة كان يزدها الأرستقراطيون بجلال في البلاط منذ القرن السادس عشر، وتألّف من إيقاع واحد.

بدأ شوبان بتأليف هذا النوع وهو في الثامنة من عمره، وقدم أولى بولونياته إلى عرابته الكونتيسة شاربك (١٨١٨)، وتلاها بولونيات أُخر اندرجت في الخطّ التقليدي. إلا أنّ شوبان ابتعد لاحقًا عن النمط المعهود الذي برز فيه، في مَن برز، معلّمه إلستر، وتفوّق على فيبير (Weber) الذي حاول أن يعيد إلى هذا النوع ألّته السابق، «بالإلهام المميّز في ما أنتجه عددًا وتنوعًا، وبأساليب التآلف الجديدة التي تؤثر في المشاعر أيضًا تأثير» كما قال ليسزت. على أنّ توفار يعتبر أنّ أهمّ ما حقّقه شوبان أنّه «حوّل هذه الرقصة الضريفة، ذات التآلف المعهود، نشيدًا بطوليًا في تألفات مدهشة، فاستطاع أن يدخل الثرلكلور في أعمال أبعد آفاقًا، كأنّ الضمير الوطني فرض على الفنانين العودة إلى الينابيع الشعبية للتعبير عن مطلب الحرية المعرض للخطر». فصحّ ما وصف به شومان هذه التآليف بأنّها «مدافع حقيقيّة مخفية تحت الزمور».

ورغم الطابع الوطني البارز في هذه الأعمال، فإنّ شعورًا فرديًا يميّن عليها لأنّ رومنتيكية شوبان، خصوصًا في عهده الأول، بل حتّى في ما بعد، كان منطلتها في الأساس ذاتيًا.

وأشهر بولونياته من العمل ٤٠ الأولى أو البولونية العسكرية، والثانية التي يتملّص فيها من النموذج المكرّر المقوّل ليعود إلى الينابيع؛ والعمل ٤٤ حيث يُدخل مقطعًا تأملّيًا لا نعر عليه في بولونياته السابقة. ولا بدّ من ذكر البولونية، العمل ٥٣، التي تعتبر تحفة في هذا الفنّ ولعلّها الأكثر شعبية.

والبولونيّات التي ألّفها بعيداً عن الوطن (من العمل ٢٦ حتّى العمل ٦١)، ترتدي طابع القصائد البضويّة الملحميّة، ولعلّها مرتبطة بمشاعره إزاء تضال وطنه من أجل الحرّيّة.

ويأثّف اسم المازوركّا مع صورة الرقصة الشعبيّة البولونيّة التي تسمّى بحركة أرسنترافيّة وفروسية وعرفت في مازوريا، المنطقة الشماليّة الشرقيّة من بولونيا منذ القرن السادس عشر، وتقوم على حركة ثلاثيّة المتناس.

ومازوركات شويان، الأشير بعد مازوركات موافكه فانسكي (Jan Wanski ١٧٦٢-١٨٠٢) تعبّر عن المشاعر الأكثر تنوّعا، كالحرّيّة، والحماسة، وإثارة الحميّة الوطنيّة... وقد كتب إلى فريشولسكي (١٨٣١) يقول: «أنت تعرف كم أردت أن أبرز طبيعة موسيقانا الوطنيّة، وقد حقّقت كلّاً من رغبتني هذه».

تختلف مازوركات شويان في ما بينها اختلافاً كبيراً بالحجم، والطابع، والتعبير. «فالإلى جانب القصير جدّاً منها، البسيط التآليف، نجد قطعاً أطول بأشكال وألحان أكثر تعقيداً». وهي في رأي برباره سولسكا، «تمثّل، في أكثر الحالات، موسيقى ذات طابع شخصي وأوفر رفاحة من أنواع أخرى لمن الرقص كالثاليس مثلاً، والبوليرو...».

ألّف شويان مازوركات في فترات مختلفة من حياته، وامتاز بأنّه حرّول النموذج المثوّلب إلى نوع موسيقي صار لديه وسيلة يعبر بها عن حياته الباطنيّة. ويدفع به تجديده في التآليف بعيداً.

لا نملك تسجيلات للمازوركات كما عرّفها شويان، لكنّ التفاصيل الدقيقة والبوامش المفصّلة على التآليف التي وضعها أتاحل لبرليوز أن يكتب: «إنّ شويان ضاعف أهميّة مازوركاته بعزفه إيّاها على الطّيف درجة من العذرية؛ فالمطارق تلامس الأوتار ملاسة ناعمة خفيفة حتّى يُغري السامع بأن يقترب من الآلة (البيانو) ليصفني بإمعان كما يحصل في حفلة من حفلات الجنّ». وشهادة برليوز هذه خير من أيّ شهادة لما بين أسلوبه وأسلوب شويان من اختلاف.

السونات

يعود ظهور فنّ السونات بقوة إلى الثلاثي هايدن، وموتسارت، وبيتهوفن. ومما لا شك فيه أنّ بيتهوفن يمثل نقطة انطلاق جديدة في هذا الفن بفضل المحدثات والتعديلات التي أدخلها عليه: كالمقدمة البطيئة، ومعارضة الفكرة الأولى، الموقّعة عمومًا، بفكرة ثانية ذات طابع لحني، وربطه الفكريّين بجملّة أو أكثر، وهو ما سمّاه سيزار فرانك «جسرًا»، وحذفه قائمتي الإعادة (منذ سونات «المشغوفة» (Appassionata)، وإضافته، غالبًا، في آخر القطعة، توسيعًا ختاميًا يقتصر أحيانًا على جملّة تلخص روح الموضوعات التي وردت.

ومع أنّ سوناتات بيتهوفن وصفت بأنّها «إنجيل القرن التاسع عشر الموسيقي»، فمنهم من أخذ على المعلم فرضه على السونات شكلاً جامداً.

وعندما حمل الرومنطيقيون مشعل السونات بعد بيتهوفن، اتخذ هذا النوع أشكالاً أخرى أكثر انسجاماً مع العنصر، متحرّرة، بالتالي، من البنية الصارمة المعروفة، ما يتيح للمؤلف - العازف أن يظهر مواهبه وطاقته. وهكذا تعتبر سوناتات شوبان، إلى حدّ ما، «ثورية في تطيّقها التصوّرات الكلاسيكية (أي البنية، توسيع الموضوع...)» على لغة العازف الرومنطيقي، وعلى المعنى التآلفي الخاصّ بشوبان.

ألّف شوبان ثلاث سوناتات:

السونات الأولى: على مقام (أوت/دو مينور)، العمل ٤ (١٨٢٧-١٨٢٨)، يعتبر النقاد أنّ حسن النية فيها يغلب البراعة في التأليف، ويبدو أنّها تأليف تمرينيّ وضعه أثناء دراسته في المعهد الموسيقيّ ربّما بناء على طلب من الأستاذ إلسر بحيث قدّمها إليه.

السونات الثانية: سونات على مقام (سي ييمول مينور) - العمل ٣٥، وتعود إلى ١٨٣٩. ويبدو أنّ منطلقها البنائيّ لحنّ سير جناترتي يعود

إلى سنة ١٨٣٧، ثم أكملها بتأليفه الحركات الثلاث الأخر في نوهانت. وعليه فبنافها وجوها بدوران على الحركة الثالثة.

الحركة الأولى في هذه السونات مفطرية، مرتجة تنود إلى نكرة ثانية هادئة أزلا، ثم تروح تغلي شيئا فشيئا. نليها حركة ثانية تعزف بدعابة ونكاهة، نليها الحركة الثالثة، وهي لحن سير جناتري. أما الحركة الرابعة فكأنيا، بالسرعة التي تسيّر بيا، «عاصفة على القبر». والجدير بالذكر، أن الحركة الثالثة هذه، لحن السير الجناتري، عُزفت في جنازة مؤلفها بناء على رغبته.

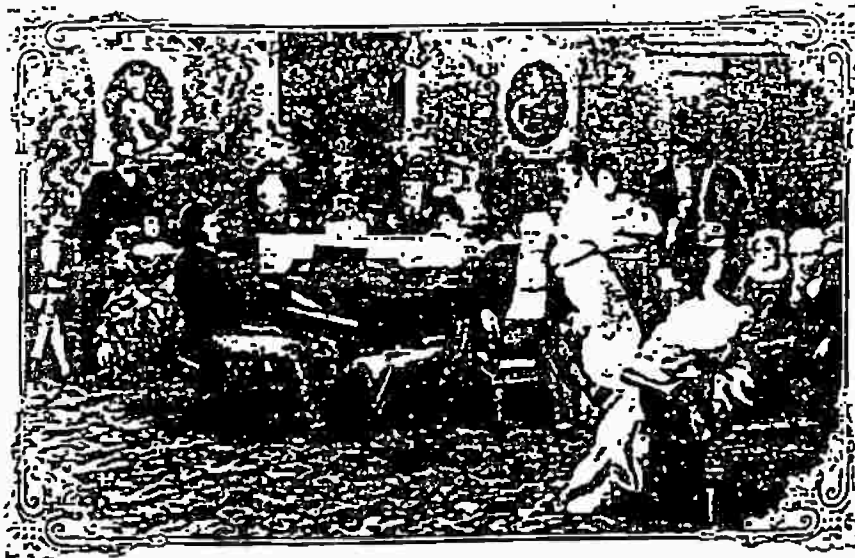
وصف شومان عمل شوبان في هذه السونات بأنه وفق في جمع «أربعة من أبنائه المهجانيين». وانتقد بنوع خاص لحن السير الجناتري وفضل لو وضع مكانه لحنًا ماهلاً (Adagio).

السونات الثالثة: على مقام (سي ميور) - العمل ٥٨. تعود إلى سنة ١٨٤٤. لا يبدو بناء هذه السونات متماسكا ولا وحدتها التأليفية والروحية متكاملة، كما هو الحال في الثانية، رغم أن الحركتين الأولى والثالثة تستهلان وتختلان بالصبغة النغمية نفسها. ويبدو أن شوبان، كما يرى بوريل، «أسلّى القياد فيها لصدق الارتجال أو لتزوات الأصابع أكثر من تنيّه بمخطّط مرسوم. فالنغم الفكاهي المداعب (Scherzo) يحتلّ المقام الثاني (مثله في السونات الثانية) ليحلّ المديد أيضًا في المقام الثالث. إلّا أن الخاتمة (الحركة الرابعة)، وهي مصبوغة بطابع الروندو، فتعتبر من روائع الأعمال لليانو. وشوبان، في هذه السونات، ليس ذلك المَرَضِي الذي يجب أن تُعرّف قطعه في الظلام، والنوافذ مغلقة والأستار مدلة؛ فاليد اليسرى «تفرع أبواق النصر وتحقق بأصواتها حالة كصاعقة تنقّض على الأرض من السماء».

وفي حين يسعى موراي پراها (Murray Perahia) إلى أن يجعل من شوبان معلّمًا في هذا النوع الموسيقي، السونات، فإنّ توفار يرى في الأمر



صفحة موسيقيّة بخط يد شومان



فردريك شومان في صالون الأمير أنطون وذرڤيل
عن رسم زيني برشة هنريك ميبييراندزكي

مبالغة لأن شوبان «لم يكشف بحال عن عبقرية خاصة في السنوات مثلها في تأليف أخرى». وهذا ما حمل ليسزت على القول: «إنه كتب سوناتات جميلة. على أنه من السهل أن تجد في أعماله هذه إزادة وتصميماً أكثر من أن تجد إلهاماً... وفي اعتقادنا أنه عتق عبقريته في كل مرة حاول أن يأسرها في القواعد، والتعريفات، والنظام... فهذه القواعد ما كانت لتُفقد ومتطلبات روحه الذي تنبسط لطافته انبساطاً طليقاً حين يبدو سائراً على غير هدى».

الليليات والكونسرتو

إن اللحظات الموسيقية التي ترسم لوحات نغمية في إطار الليل، الليليات، نجد منظومات مثليا تعود إلى القرن الثامن عشر، أشهرها التي ألّفها مونسارت: موسيقى ليلية قصيرة.

وضع شوبان ١٩ ليلية يكشف فيها حالاته النفسية، ونزوات قلبه، وتخيالاته. قطع رقيقة ذات طابع حميم وليست لتعزف في حفلة جمهرية. إنها بتّ يطلقه الفنان، إطارها قاعة صغيرة أو مخدع، جوها الليل، هالتها الخلوة، موضوعها النبوى أو المعاناة. لذا، فإن تفسير ليليات شوبان بكلام يُشبه محاولة حشر الروح في إطار مادّي محدود.

قد يكون شوبان استوحى فيلد الإيرلندي^(١) في هذا النوع، إلا أن نفس البولوني الشخصي طبع ليلياته بمسحة معيّنة ناجمة عن التمييق والبضّ (Arpeggio)، وعن أكثر ما يصادف العازف فيها من صعوبة وهو الوقت المختلس (Rubato)، (كما في الليلية رقم ٣، العمل ١٥، القياس ٥٥). فرغم الإشارات إلى هذا «الوقت المختلس» في الأعمال العائدة إلى ما بين ١٨٢٩ و ١٨٣٥ فإن ليسزت نفسه حار في تحديد مواصفاته.

(١) جون فيلد (١٧٨٢-١٨٣٧م). بينه وبين شوبان وجوه شبه كثيرة. فهو مثل البولوني عازف بارع، ومؤلف قصّر نأجه على أعمال ليليانو، وعاش حياة عاصفة، وضع ١٨ ليلية. ويمكن اعتباره سابقاً لشوبان في هذا النوع.

أما الأعمال المعقدة للبيانو والأوركسترا فإن شوبان لم يضع منها سوى ستة (بين ١٨٢٧ و ١٨٣١)، اثنان منها من نوع الكونسرتو. والمتفق عليه أن شوبان لم يكن مدعواً إلى معالجة هذا النوع، كما لم يظهر لديه ميل إلى التأليف في الأنواع الكبرى كالسمفونية، والأوبرا...

الكونسرتو الأول على مقام (مي مينور)، العمل ١١، والثاني على مقام (فا مينور)، العمل ٢١. وهذا الأخير عزفه في الواقع، أول ما عزف، شوبان نفسه لعائلته ولبعض أصدقائه تصاحبه فرقة صغيرة. والكونسرتوان كلاهما قائمان على البنية نفسها: إستهلال بمقدمة أوركسترالية تعلن الموضوعات الأساسية، فالتمط البطيء، في الحركة الثانية، بصور مسبقاً وبنيت بأسلوب اللياليات. أما الحركة الثالثة، خصوصاً في الكونسرتو الثاني، التي تُعزف بفرح ونشاط، فثير في الخيال نوعاً آخر من أنواعه المميزة: المازوركا.



ليطول الكلام لو شئنا أن نستعرض سائر الأنواع الموسيقية الأخرى التي تناولها شوبان وما امتاز به أسلوبه كالفالس، والمداعبات، والمرشحات، والمطالع، والمرتجلات، والأطروقات، والرونندو... إلا أن ذلك يخرج عن نطاق القصد الذي توخينا، وهو استذكار المرسيتي المبدع الرقيق هذا في ذكرى وفاته المئة والخمسين. ونتاجه الذي يشكل جزءاً ميمناً من التراث الموسيقي العالمي يُعزف في الكثير الكثير من الحفلات وننعم بتذوقه ماعة يحلو لنا بفضل مبتكرات العلم الحديث وتقنيات العصر.

منذ أواسط القرن التاسع عشر كان شوبان وما زال حتى اليوم موضوع اهتمام الباحثين، ومثار إعجاب المؤلفين، وعازفي البيانو، وهواة الموسيقى، والأدباء... وكلّ منهم ينظر إليه من زاوية النية أو من منطلق شعره الخاص.

لقد دشّن شوبان أسلوباً حديثاً من الصلة بين الآلة والمؤلف.

«فالبيان لم يكن بنظره، كما يبدو، وسيلة لسماع موسيقى ما، بل إن التأليف صار الوسيلة لدفع البيان كي «يقني». بل صار ينبوع إلهامه الأول. من هنا شاعت الأسطورة أن شوبان مرتجل أكثر منه مؤلف بالمعنى المعهود للكلمة».

ولاحظ أرتور بيليكي (Artur Bielecki) أن أعمال شوبان لم تعد أمام تيار الموسيقى الحديثة فحسب. بل أثبت تجديداً نوعياً سبق تلك المحاولات بعقود... وأن شوبان اندي يجسم الرومنطيقية لا يلغي، في القرن العشرين، صورة شوبان المجدد الكبير والمعلم في التأليف الموسيقي».

والواقع، إن شوبان تميّز بالمبالغة في البحث عن التدقيق التام في الكتابة، كما تشهد الحواشي والملاحظات المنفصلة والإشارات على مؤلفاته. ويذكر الرسام الرومنطيكي الكبير أوجين دي لاكروا الذي كان ينتقي شوبان في فوهانت لدى جورج صاند، أن فردريك أعرب، قبل وفاته، عن رغبته في إحراق كل ما ليس جديراً بأن يُنشر وقال: «إنني ملتزم تجاه نفسي وتجاه الجمهور بأن لا أنشر إلا أشياء جميلة».

وشهادة ليسزت تغني عن شهادات كثيرة. فرغم أن بعض أعمال شوبان قوبلت بفتور، فقد أكد ليسزت أن «الأجيال القادمة ستصح لأعماله عن تقدير يفوق التقدير الذي لقيه حتى الآن تبذلاً وخفّة». وبضيف: «لم نركّز انتباهنا تركيزاً وافياً على قيمة الرسوم التي أبدعتها الريشة اللطيفة هذه، لأننا اعتدنا في أيامنا أن لا نعتبر مؤلفين جديرين باسم كبير إلا أولئك الذين خلفوا نصف درّنة من الأوبرات، والأوراتوريو، وبعض السمفونيات... فإذا عكفنا على تحليل أعمال شوبان تحليلاً رصيناً فس نجد فيها حتماً جمالات رفيعة».

وفي حفلة في بيروت (١٩/٤/١٩٩٩) قدّم فيها العازف الأرجنتيني الشبير، اللبناي الأصل، ميغال أنخيل أستريلا (ترجمة «تجم») أعمالاً لشوبان قال: «إن شوبان يُنطق البيانو خيراً ممّا لو يفعل بخطاب كلامي

بليغ، وإنَّ بلاغة بعض المقاطع كانت تحول دون تمكّني من عزفها لشدة
تأثيرها فيّ؛ لقد كانت تلجسي ونكبتي.

فردريك شوبان مبدع جمال. طابت ذكراه وطابت موسيقاه
لمتدوّقينا!

بعض المراجع

BOURNIQUEL, C., *Chopin*, Seuil, 1994.

CORTOT, A., *Aspects de Chopin*, Paris, 1980.

PISTONE, D., *Sur les traces de Frédéric Chopin*, Paris, 1984.

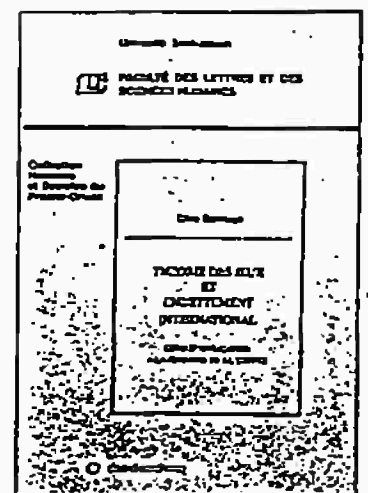
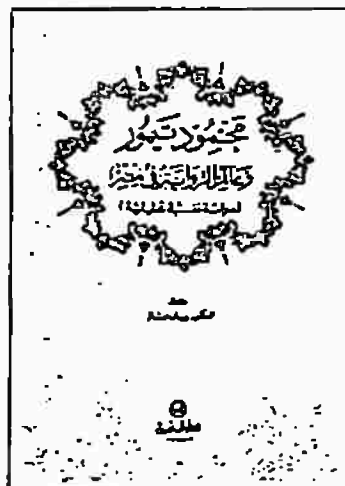
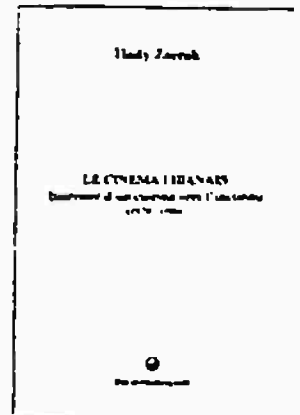
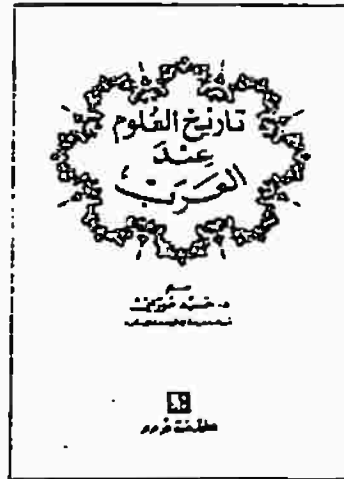
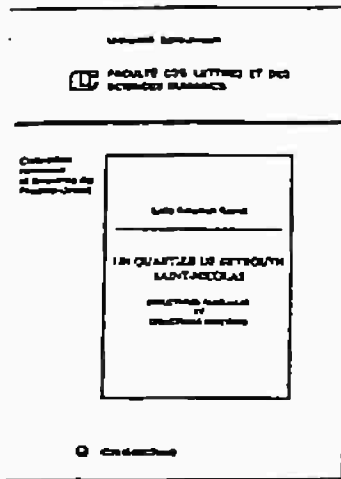
SAMSON, J., *The Music of Chopin*, London, 1980.

SMOLENSKA, B., *Chopin et sa musique*, 1995.

TOVAR, J.R., *Chopin, poète du piano*, in *Encycl. Grands Maîtres
de la Musique*, vol. 2, 1990, pp. 209-239.

VIGUÉ, J., *Chopin*, in *Encycl. Universalis*, vol. 4.

صدر عن دار المشرق



في المعجم التربوي

الدكتور إبراهيم السامرائي^(٥)

أقول: هذا شيء يسير من مجموع استثريته فجمعته ليكون صنعة معجبة في «المصطلح التربوي». وقد رأيت أن من الضروري أن أبدأ بمصطلحي «المدرسة والجامعة» فقلت:

ما يكون لي أن أتجاوز حدي فأكتب في «المدرسة والجامعة» وأصحابنا علماء التربية ملء السمع والبصر، وليس لي أن أفتحم حرم التاريخ وشيوخ «الأثر» حماة بررة قد حبروا الدروس ونشروا الكتب فيما ندعوه في عصرنا «التربية الإسلامية».

ولكنني سأقف على «المدرسة والجامعة» وما هو منهما في لغتنا السمحة العربية، ثم قد يكون لي أن أستعير من أصحابنا المؤرخين والتربويين شيئاً أرم به هذا البناء الذي ساعى إلى انتقاء حجراته وروصنها ما أعانت صنعتي على ذلك. ولا تحسبني أطلت عليك - أخي القارئ - في هذه «المقدمة»، فإنني أراك عجباً آمناً أن العصر يفرض علينا العجلة، فكلنا يسمى، وليتني فزت بقليل من صبرك، لأبسط لك ما لدي قبل أن تقول: «جمعمة» ولا أرى طيحاً.

فتشت عن أصول «المدرسة» فلم أجدها بهذا الاسم إلا في العصور العباسية المتأخرة. غير أن «المدرسة» في الحقيقة وجدت منذ العصور

(٥) عضو مجمع اللغة العربية الأردني.

المتقدمة الإسلامية، فقد كان «المسجد»، وهو البيت الذي تقام فيه الصلوات، معهد الدرس بنفسه فطلاب العلم. وكان هؤلاء يدرسون في المسجد المعلوم التي تتصل بالقرآن والحديث وسائر علوم العربية، ثم اتسعت دائرة العلم فشممت علوم الدنيا. وقد أدرك هذه الحقيقة المشرق «وينسك»^(١) الذي أحسن كل الإحسان في تحريره مادة «مسجد» في دائرة المعارف الإسلامية. لقد أفاض هذا العالم الجليل في بسط حثيفة «المسجد» وما يتصل به من شؤون دينية ودنيوية، وقد شغلت مادة «مدرسة» قدراً كافياً مما يتصل بالمسجد.

لقد عرفت العربية مادة «الدرس» فشغلت جانباً من أدبنا طوال العصور. ولنقرأ قوله تعالى:

﴿وَكذلك تَصْرِفُ الآياتِ وَلِيَتَوَلَّوْا دِرْسَتَ وَلِيَبَيِّنَ لَهُمْ يَلْمُونَ﴾ ١٠٥ سورة الأنعام.

﴿أَلَمْ يُوْخَذْ عَلَيْهِمْ ميثاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ ١٦٩ سورة الأعراف.

﴿كُونُوا رِبَاةٍ بِمَا كُنتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابَ رَبِّمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ ٧٩ سورة آل عمران.

﴿أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ﴾ ٣٧ سورة التلم.

﴿وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كِتَابٍ يَدْرُسُونِيَا﴾ ٤٤ سورة صبا.

﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾ ١٠٦ سورة الأنعام.

وقرأ ابن عباس: «دارست» في قوله تعالى «درست» من سورة الأنعام، وقد فسرهما بمعنى: قرأت على اليهود وقرأوا عليك.

أقول: ومن هنا ذهب من ذهب إلى أن «المدرسة» من حيث كونها

(١) أقول: إن ما حرره Wensinck في دائرة المعارف الإسلامية شاهد على أصالة هذا الدرس وقوته، وإخلاص هؤلاء الأعاجم في توجيههم إلى معارفنا الإسلامية. لقد أشار هذا إلى وجود «المدراس» عند الميراثين راجع في ذلك: *Jewish Elephantine*. Papyri (ed. Sachau)

بيت علم، قد جرى العرب في صوغها على ما عند اليهود. عرف اليهود «مدراش»، وهو بيت المدرس בית המדרש، وهذا «المدراش» يعني في العبرانية المدرس أو الدراسة التي تنصرف إلى الكتب المقدسة. ثم كان عندهم «بيت مدراش» בית המדרש بمعنى «مدرسة» أو «بيت المدرس»، وكان عندهم בית המדרש أي «مدرسة».

أقول: إنَّ «المدرسة» اشتقاق عربي سليم، وكون «مدراش» لدى العبرانيين لا يعني ضرورة أنَّ «مدرسة» من محاكاة العرب للكلمة العبرانية.

وجاء في الحديث الشريف «تدارسوا القرآن»^(٢) أي يدرسه بعضكم على بعض. ومن هنا عرف المسلمون «المدراس» وهو البيت الذي يدرس فيه القرآن. و«المدراس» في الجاهلية البيت الذي يدرس فيه الليرة.

ولنبسط الكلام في مادة «درس» في أصول العربية، لنخلص منها إلى شيء مفيد فنقول: إنَّ للعربية في هذه المادة ثلاثة مسارات:

(١) درس الشيء دروسًا، ودَرَسَه الريح، بمعنى زال وعفا. ومنه: درس الرسم والأثر، أي عفا، ومنه قيل للشوب الخُلُق «دَرس»، و«الدَّرس» هو الطريق الخفي. و«الدُّرسان» هي الخُلُقَان، واحدها: دُرْسِي. أقول: وهذا المسار يتجه إلى معنى العفاء والزوال.

(٢) و«دَرَسَ» الطعام^(٣) يدرُسُه درسًا بمعنى داسه، والكلمة يمانية في أصلها^(٤). و«الدَّرَاس» هو «الدِّيَّاس» بلفظ أهل الشام. و«دَرَسَ» الناقة يدرُسُها بمعنى راضها.

(٢) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة (درس).

(٣) أقول: «الطعام» في هذا الشاهد يعني ما كان حيا كالقمح والشعير والأرز ونحو ذلك. وما زالت هذه الكلمة معروفة بهذه الدلالة لدى الفلاحين وغيرهم في جرتب العراق ولبنان.

(٤) أقول: إنَّ «الدراسة» «الدرس» بمعنى الدِّيَّاس والدياسة للسنابل التي تكس فتدوسها الدواب لفصل الحب عن القش، من المواد اللقوية الخاصة بالفلاحة التي يتطلب عليها الأصول اليمانية القديمة، ثم شاعت في العربية فعرفها العرب في ديارهم المختلفة.

(٣) و«درستُ الكتاب» أدرسه درسًا، أي ذلك بكثرة القراءة حتى خُفَّ عليَّ حفظه. قال كعب:

وفي الجلم إدهان، وفي العنق دُرْسَةٌ وفي النصدق منجاة من الشر فاصدقي

و«الإدهان» هو المذلة، و«الدُرْسَة» هي الرياضة.

و«درس» الكتاب درسًا ودراسةً. وقال أهل اللغة في قولهم هذا: كأنَّ «الكتاب» عانده حتى انتاد لحفظه، ومن هنا اعتمدوا على قول ابن عباس في «درست» من قوله تعالى في سورة الأنعام التي أثبتناها.

أخلص من إشارتي إلى هذه المسارات الثلاثة إلى أن مادة «درس» تدلُّ على عمل فيه مشقة وكَدٌ شديد. ومن هنا كان المسار الأوَّل أَلصقَ بمعنى المادَّة في أصل الرضع، فدراسة سابل التمتع وسائر الحب يقتضي هذا الجهد، وهو بمعنى «الدَّوس» سواء بسواء. ثم تحوَّلت الكلمة إلى مسار آخر وهو «درس الكتاب». وهذا الدرس يتطلَّب الجهد الشاقَّ، ومن أجل ذلك لمع أهل اللغة هذا التحول من الأصل إلى «درس» الكتاب، فقالوا: كأنَّ الكتاب عانده ونقر عنه، فاقترضه ضربًا من رياضة الفكر في حفظه واستيعابه.

وستقول: كيف الأمر في المسار الأوَّل وهو:

دَرَسَ الشيءَ دروسًا، ودَرَسَتْه الريح بمعنى زال وعفا؟

والجواب: إنَّ دروس الشيء كالآثر والظلل والبناء ونحو هذا يتطلَّب العمل الشاقَّ الذي تقوم به الرياح وحوادث الزمان في محو الأثر وإزالته.

ومن هنا كان الجامع بين هذه المسارات الدلالية واحدًا هو الجهد والجَدُّ والكَدُّ.

وإذا كنَّا وصلنا إلى هذا، فلا بدَّ أن يتحرى الأصل الجامع بين «الدرس» و«الدوس»، وهما بمعنى، فأين يكون هذا الأصل؟

لا بدَّ لي أن أجده في المضاعف «دَسَّ»، و«الدَّسَّ» معروف، وهو

الإخفاء والدفن بشيء من جهد وإعانة.

وقد درجت العربية على الإفادة من المضاعف في فك إدغامه والتعويض من أحد المدغمين بالحرف «راء»، ومن هذا «الأس» واليمزة مثثة، وهو الأساس وأصل كل شيء، وبفك إدغام السين ويعوض من الأول راء فيتولوا «الإرس» بالكسر وهو الأصل، وأكثر ما ينصرف للتيب من الأصل، و«الإريس» هو الأمير.

ومثل هذا «الفرد» والمعنى معروف، وهو من «الفذ» بالدال بمعنى «الفرد»، ولذلك قالوا: «فدان» للآلة التي يحرق بها لأتيا محتاجة إلى دابتين يجرانها في الحرثة، وكل منهما «فذ».

وقد هجر «الفذ» في الاستعمال، وحل محله ما تولد منه بالتعويض وهو «فرد». قلت: هجر «الفذ» في الاستعمال، ولكنه بقي معروفاً في «الفذ» بإبدال الذال من الدال، ومعنى «الفذ» هو الوحيد، والكلمة سائرة معروفة.

وعلى هذا أستطيع أن أقول: إن مادة «درس» جاءت من المضاعف «درس»، وقد تجد غضاخة فيك أن تطمنن إلى أن «الدرس» من «الدرس»، وهما بمعنى، لما يتطلبان من جيد وإعانة، وأنا أقول لك: إن التحول في العربية بالتعويض أو بالإبدال من الوسائل التي اتبعتها اللغة في تكثير المعاني واحداث الفروق الدلالية في المواد المتقاربة.

وإذا كان أحد المدغمين من «الدرس» قد أبدل به الراء فصار «درس»، فقد يبدل به الواو فيتولد «دوس» وهو بمعناه أيضاً، ومثل هذا التحول والإبدال ما يكون في «الضر» الذي هو الضرر، و«الضير» الذي هو بمعناه، ومثل هذا كثير في العربية.

كأنني بالقارئ قد ضاق صدره مما دعوته إلى مشاركتي في تحمل أعباء هذه السمحة العربية، ولكني سأسعى إليه فأشرح صدره وأدعوه معي في النظر إلى «الجامعة» والوقوف على ما يحزب الدرس اللغوي منها.

ولن أزعجك فأقول: إنّ «الجامعة» عربية عتاً، ذلك أننا في سائر ثقافتنا المعاصرة لا نعول إلا على كلّ ما هو غربيّ. ومن هنا كانت غربيّتنا المعاصرة شيئاً جديداً تزخر موادّها بكلّ غريب جديد.

إنّ «الجامعة» مادة عربية سميّا أن تكون مقابلًا مكافئًا لما عند الإنكليز وغيرهم في كلمة «University». إنّ هذه الكلمة الإنكليزيّة بُنيت على أخرى هي «Universe» وهذه الأخيرة تعني «الكون» في العربيّة، و«الكون» جامع لما فيه من الأشياء والنظواهر. ولكنّا حين ترجمنا الأولى لم نقل مثلاً «كائنة» لبعد هذه الكلمة عن «الجمع والإحاطة»، بل قلناه «جامعة» وأطلقناها فصارت كائناً عربيّة النجار، وما هي بذلك.

قلت: إنّ دأبنا هذا في سائر ما يحزينا من مفردات الحضارة الجديدة، ونسجوا مادة الحضارة الجديدة إلى ما هو من شؤوننا العامّة، فلغة العلم ولغة الحياة العامّة في الصحافة والإذاعة جديدة، بل قل: إنّ المادّة اللغويّة في البيت والشارع في المدينة والقرية والبادية قد تأثّرت بهذا الجديد الذي فرضته علينا الحاجة أوّلاً، وما أصبنا فيه من الكسل والقيود اللذين ولّدتهما فينا الانبهار بكلّ ما هو غربيّ برّاق.

هذا هو أمر «الجامعة» التي أخذناها ترجمة ولم نسعَ إلى اختيار كلمة عربيّة تؤدّي ما تؤدّيهِ الكلمة الغريّة من حيث احتواؤها للعلوم والفنون.

لقد كان الأتراك العثمانيون أسعد ممّا حالاً، فلم يسعوا إلى الترجمة للكلمة الغريّة، بل سعوا إلى لغة الإسلام، وهي العربيّة، فقالوا: «دار الفنون» لما كان يقابل الجامعة، وأسّوها في القسطنطينيّة. لقد سعوا إلى العربيّة لأنّها لغتهم الثّانية التي فرضها الإسلام، ولأنّ لغتهم التركيّة لم تسعفهم في توفير ما يحزبهم من أمور العلم والمعرفة. وشبه بذلك ما صنع الإيرانيون فقد أوجدوا كلمتهم الفارسيّة، ولم يحتفلوا بالكلمة الغريّة.

ثمّ ماذا؟

لقد تجاوزنا «الجامعة» إلى غيرها من موادّ، وذلك أنّ «الجامعة» تتألف منيا معاهد لتعلم، وكلّ معهد أطلق عليه اسم «الكلية». وليست الكلية ممّا اجتهدنا فيه فابتدعناه، ولكنه شيء اهتمدنا إليه لنضعه مقابلًا لـ «Collage» الإنكليزية، وهذه الأخيرة هي التي امتحتنا فسينا إلى خطب ودها فاخرنا ما يقابلها في العربية لاجئين إلى التوليد، ذلك أنّ «الكلية» تنفي بأصول الكلمة الإنكليزية التي تعني الكلّ والجمع ونحوًا من هذا.

لقد صنعنا «الكلية» مصدرًا صناعيًا حديثًا ليؤدّي ما تؤدّيه الكلمة الأعجمية، فلم يكن لنا هذا المصدر من «كلّ»، ذلك أنّ الحاجة لم تكن فينا فنسعى إلى توليده.

ومن الطريف أن نعرض لشيء من هذا الجديد، وما كان له من دلالة القديمة إعلامًا للقارئ أنّ «جامعة» شيء جديد ولّدناه محتاجين مضطرين أن نقابل به كلمة إنكليزية هي «University».

جاء في العربية القديمة:

أَتَانُ «جامع» أي حملت أول ما تحمل.

وَجَمَلٌ «جامع» وناق «جامعة» أي أخلفا بُزولًا، ولا يقال هذا إلا بعد أربع سنين.

ودابة «جامع» تصلح للإكاف والسرّج.

وقلّز «جامع» و«جامعة» و«جامع»، أي عظيمة.

و«الجامعة» العُلّ.

ومسجد «الجامع» والمسجد «الجامع»^(٥) لغتان، أي مسجد اليوم الجامع، وفيه يجتمع الناس لصلاة الجمعة وغيرها.

أَكْفَى بهذا القدر لأقول: إنّ «الجامعة» جديد مولّد، فرضته الحاجة

(٥) وذهب جماعة إلى أنّ «المسجد الجامع» من الخطأ اللغوي.

إلى إيجاد مقابل في العربية للكلمة الإنكليزية.

ونحن في «الحاممة» محكومون بنظم ورسوم كلِّها جديد، فألقاب هيئة التدريس العلميّة من المعيد والمدرّس والأستاذ المساعد والمشارك والأستاذ كلّها جديد، وُضع على مثال ما يقابله في اللغات الغربيّة. وقد تقول: إنّ المعيد والمدرّس والأستاذ شيء كان لنا في تُقْلَمنا التعليميّة القديمة، وهذا صحيح، غير أنّ ما لنا من هذه الألقاب في عصرنا لم تكن فيه قد أحيينا القديم الموروث، بل إنّنا ولدناه على مثال ما عند الأعاجم.

ونأتي إلى عالم الشهادات فنجد: الدبلوم والليسانس والبكالوريوس والماجستير، والدكتوراه وكلِّها أعجميّ جديد، وما زلنا نتخبط في إيجاد ما يقابلها في العربيّة، ولئن كان طائفة منّا لا يقيم هذا الأمر، ويحسبون أنّ الاحتفاظ بهذه الدرجات شيء ضروريّ جرى عليه عالم اليوم.

وليس الأمر كذلك، فكثير من الدول الغربيّة والشرقيّة، المتقدّمة والمتخلّفة، لا تحفل بهذه الرسوم الأجنبيّة بل اجتهدت أن يكون لها شيء خاصّ بيا.

وربّما استقرّ في أذهان كثير منّا أنّ ما يُدعى «البحث العلميّ» شيء من ثمرات عصرنا الحاضر الذي أرسى قواعده الغربيّون.

لقد فات هؤلاء أنّ البحث العلميّ قديم، وأنّ الأمم كافّة شركاء فيه. ألم يكن الصينيّون والهنود والإغريق والعرب وسائر المسلمين من أهل البحث العلميّ؟ لقد كان دأب تلك الأمم القديمة في العلم سعيًا ومواصلة وتجربة في الوصول إلى الحقيقة. وليس لنا أن ننكر التألّق العلميّ الذي عرفه عصرنا، وما أبدعه أهل الغرب والشرق في الأعاجيب العلميّة التي ما تنفكّ تؤخذ بها كلّ يوم. إلّا أنّ هذا لا يحجب عنّا الحقيقة العلميّة القائلة: إنّ ما انتهى إليه المعاصرون من التقدّم العلميّ كانت له بوادر قديمة.

إنّ للحضارة الإنسانيّة مسيرة طويلة، ولا يحجب ألنّ عصرنا وبريقه

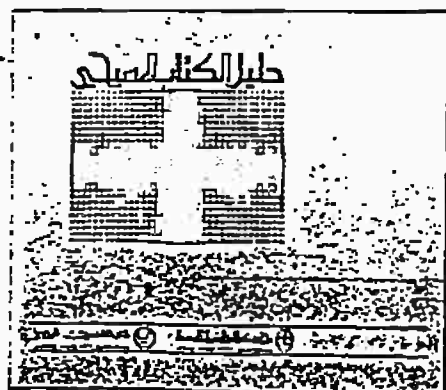
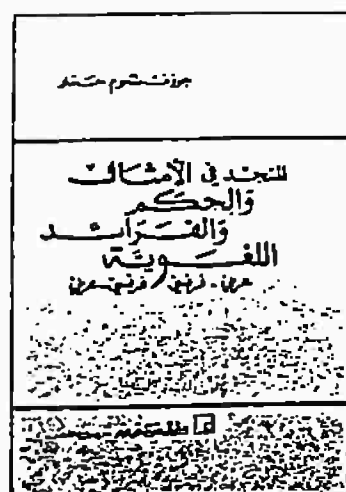
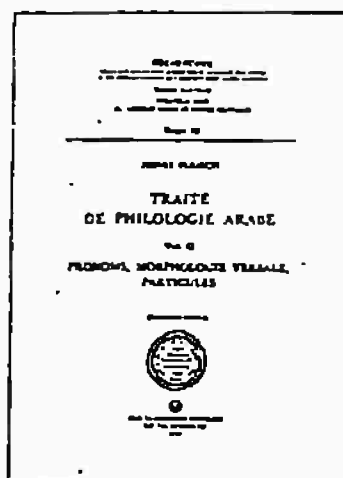
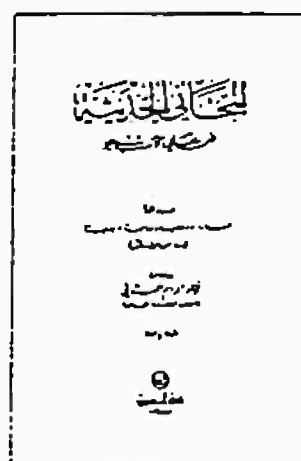
ما كان للتقدمي من إشراقة علمية شاركت في بناء هذا الصرح المعاصر.
أتحوّل بعد هذا إلى «التلميذ والمعلم والمدرّس والأستاذ».

فأقول: أجتزئ من هذه «التلميذ» و«الأستاذ» وذلك لأنّ «المعلم»
و«المدرّس» معروفان، وقد كان لي أن عرضت للمدرسة. إنّ «التلميذ»
مادة قديمة ولد منها الفعل «تَلَمَّذَ»، والفعل مصنوع. ذلك أنّ الثلاثي لا
نعرفه في العربية وهو «لَمَدَ»، وكأَنَّهُ تُبَيِّ وَهُجِر. غير أنّنا نجد في العبرية
٦٣٥، وهو من غير شك في الأكديّة الآشورية. وعلى هذا فلم يرقّ
البغداديّ في رسالته الصغيرة «التلميذ»^(٦) لجيله بالأصول السامرية.

وأما «الأستاذ» فهو معرّب قديم من الفارسية وهو «أُسْتَا»، وقد
صرفه العرب إلى المعالي والعيّد إكراماً لهم، ومن هذا كان قول المتنبي
«الملك الأستاذ» في قصيدة مدح بها كافوراً الإخشيديّ. وقد عُرِّبَت
الكلمة في الألسن الدارجة بـ«أستاذ» بالدال المهملة. كما عُرِّبَت بلفظ
«أُسْطَا». وفي عاميّة العراق «إُسْتَا» للمرأة الخيّاطة، وهذا طريف.

وقد يكون لي أن أقتصّر في هذا الموجز على ما تيسّر لي.

(٦) رسالة التلميذ للبغداديّ (ط. الخانجي بمصر) في مجموع من «نواثر المخطوطات»
نشرها وخفّفها عبد السلام هارون.



التعليم الحواري أداة لتطوير المجتمع تجربة جمعية كاريتاس - مصر

صلاح سبع

مقدمة

في الحديث عن التّقدّم، لا بدّ من التركيز على كنيّة استخدام التعليم من أجل التطوير وممارسة الحقوق.

والحقّ في التعليم أمرٌ معروف ومعترف به في مصر منذ رفع رابته طه حسين. لكنّ التعليم في الوقت نفسه قد يكون فاقداً محتواه الحقيقي ومجرّد شهادة أو ورقة في يد مَنْ تعلّموا، إن لم يدفع الإنسان إلى تغيير مجتمعه.

وانطلاقاً من هذا المفهوم، بُني كاريتاس جيودها في مجال مكافحة الأميّة من خلال برنامج «تعلّم تتحرّر» الذي يقوم على فكرة التوعية، وهي فكرة تتجاوز مفاهيم التعليم التقليدي القائم على تلقين كميّة من المعلومات، وتعامل مع الدارس على أنّه إنسان جاهل يحشو رأسه بعلوم قد يحتاج إليها أو لا يحتاج، وتركز على اللحاق بالتعليم النظامي من دون النظر في جدوى هذا التعليم في حياة الأمّي نفسه.

(٥) من مؤسسي اللجنة المكويّة لمحو الأميّة في العام ١٩٧٥. مسّؤول عن قطاع محو الأميّة في جمعية كاريتاس - مصر.

وقد ظفر في السّينات من هذا القرن مُرَبِّ برازيلي شهير هو «پاولو فريري» الذي استطاع، عبر احتكاكه بالبشر في أوساط شديدة الفقر، اكتشاف تعارض حاجات الدارسين الملحّة ما يتعلّمونه في كثير من الأحيان. لهذا انطلق، في نظّره إلى تعليم الأمتين، من درس حاجتيم ورغبتيم في التعلّم، وألّف عدّة جمعيّات ثقافيّة تساعد هؤلاء الأمتين على التعلّم من خلال التعبير عن مشكلاتيم والتدرّب على حلّها. فبدأ تعليم الكبار يتخذ معنىً جديدًا يتجاوز فكرة الحصول على شهادة، ويستهدف تغيير المجتمع وتطويره، ويعتمد على أسلوب الحوار.

وقد تعرّفنا إلى هذا الفكر العام ١٩٧٢ من خلال بعض الأصدقاء في لبنان الذين كانوا قد سبقونا في محاولة تطويع هذا الفكر للواقع العربيّ واللبنانيّ منذ العام ١٩٦٨.

وبذلك بدأت تجربة اللجنة المكوّنة لمكافحة الأميّة بصفتها محاولة لتطبيق هذا الفكر في مصر.

وكان أهمّ ما لفت نظرنا آنذاك أنّه أسلوب يجذب الدارسين، وأنّ الحوار ما هو إلّا وسيلة لتنشيط الدرس وإحيائه، وأنّ الطريقة الصوتيّة هي مجرد أسلوب لتعليم الكلمات بشكل سريع. وسرعان ما اكتشفنا أنّ ما نادى به «پاولو فريري» هو أعمق بكثير من ذلك، وأنّه في الحقيقة يطرح ثورة تربويّة أكثر من كونه مجرد أسلوب تعليميّ متطور.

فالاستماع إلى الدارسين والتعرّف إلى مشاكلهم والانطلاق منها للدرس أمر غير معهود، كما أنّ الاعتراف الحقيقيّ بخبرتهم أمر يصعب علينا نحن الذين تعلّمنا، ونعتقد - لا إرادياً، بل بسبب الأسلوب التربويّ الذي نشأنا عليه - أنّنا نعرف كلّ شيء.

وقد تبيّن لنا أيضاً أنّ الدارسين - مهما كانت ظروفهم شاقّة - لديهم قدرات كامنة يجب استثمارها، وأنّ هذا الاستثمار كفيل بتغيير الكثير من الأوضاع السليّة في مجتمعهم، من عادات وتقاليد وعلاقات، ويؤدّي إلى حركة وعي لا يمكن الدارس بعدها أن يظلّ سلياً في حياته. إنّ «پاولو

فريري، بأسلوبه التربوي، يخلق شخصية جديدة فاعلة، لا مجرد دارس
حصل على شهادة.

ونحن، عندما بدأنا، كنا نتصور أننا بعدد إعداد برامج للزيت
وغيرها للمدينة وأخرى للمرأة وأخرى للشبية... إلخ، وسرعان ما تبين
لنا أن هذا يناقض الفكرة الأساسية.

إن عمل برامج منفصلة لكل فئة يعني تلتين المعلم وتوقع الدارس في
عالمه، بدلاً من توفير الثمرة للمعلم أن يتكرر، وللدارس أن يوسع
مداركه.

لذا عدنا إلى فكرة تأليف كتاب واحد يستمد عناصره من الحياة
العامة اليومية، ونترك المساحة الكافية والمرونة للمنطق لأن يكتب هذه
العناصر تبعاً لخصائص الدارسين الذين يتعامل معهم.

وفي سبيل ذلك، تُست دراسة بالتعاون مع العاملين في مجال التنمية
ومحو الأمية والعمل الاجتماعي، واستهدفت تحديد حاجات الأمتين على
أختلاف فئاتهم، رجالاً ونساء وأطفالاً، وأبناء مدُن وأبناء أرياف إلخ.
فأظهرت تشابه حاجاتهم الجوهرية، نتيجة تشابه ظروفهم الاجتماعية
والاقتصادية، وهي الحاجات التي بُني عليها برنامج واحد، رغم كل ما
يحتله ذلك من خطورة في خلق البشر أو في تشكيلهم وفق نمط واحد، أو
حتى التعامل معهم على هذا الأساس. وهذا ما أمكن تجاوزه عبر المرونة
التي يتمتع بها فكر «پاولو فريري» وهو يظهر بوضوح في كتابه تعليم
المثبورين، حيث يرى أن التعليم يجب أن يتمحور على اختبارات
الدارسين، ومشاكلهم، ليكون أكثر ارتباطاً بواقعهم. وبالتالي يصبح دور
الكتاب هنا مراجعة بعض الكلمات، فيصبح الارتباط شديداً بين ما يتعلمه
الدارس، وما يواجهه من مشكلات، وما يطرحه من حلول مبنية على
خبرته الفعلية لمواجهةها، وهو ما يُنمي عنده الشعور بالذات، والرغبة
الحقيقية في التغيير، لأن الحلول التي يتوصل إليها لمواجهة مشاكله ليست
مفروضة عليه.

كانت الدروس الأوائل تدور على مشاكل الناس في علاقاتهم، على الأوضاع الاقتصادية وعلى الفكر والثقافة السائدة. وأخذنا في ذلك بمبدأ التدرج من العام إلى الخاص حتى يستطيع الدارس أن يعبر بسهولة وبالتدرج عن نفسه، فلا يمكن أن نتصور أن الدارس سيحدث عن مشاكله الاقتصادية الخاصة كالأجور، أو علاقة الزوجة بزوجها في الأمور المالية، من أول مرة.

برنامج «تعلم تتحرر»

وقد أطلقت اللجنة اسم «تعلم تتحرر» على هذا البرنامج، وهو عنوان يعبر بصدق ودقة عن فلسفة «پاولو فريري» التي تنادي بتوعية الإنسان المتحرر من أجل تحرره، وتؤكد أن التعليم من أجل الحرية والتحرر يكون بعودة الإنسانية إلى الإنسان، فيصبح قادراً على الإبداع والبناء والحركة، وعلى أن يكون نشطاً مسؤولاً وفعالاً، وإنساناً تحرر من الخوف الذي يملكه في ممارسة دوره في واقعه اليومي. ذلك الخوف الذي أطلق عليه «پاولو فريري» اسم «ثقافة الصمت» لأنه يعمق مبادرات الإنسان وخطواته ونموه وسعيه إلى مراميه، ويعيق تحرره من التخلف والجنيل والعادات السلبية والتقدرات وعالم الغيبات الذي يتحكم في معيره بلا وعي..

فالتعليم هنا هو التعليم الحوارى الذي يعمل على البصيرة وعلى رؤية الواقع بصدق، وبالتالي إمكانية الفعل المؤثر في هذا الواقع والعمل المناسب لتحقيق التغيير والتطوير.

ومن ثم تكون العلاقة الحوارية التي تنشأ بين الدارسين والمنفقين (المعلمين)، وما بها من تبادل الخبرات والمعلومات حول قضايا الواقع المشترك، هي الفعل الخلاق لفهم الواقع ونقده واختيار المتغيرات أو المواقف أو الحلول المناسبة.

إن وعي الوضعية الإنسانية هو في حقيقته وعي الوجود الإنساني كله. ذلك بأن الإنسان، عند نقده وضعه، يبدأ باكتشاف الآخرين الذين في

مثل وضعه. وهذا التداخل الإيجابي في الواقع المشترك الذي يعيشونه معاً، هو في حقيقته وعي تاريخي يمثل خطوة إلى التغيير والتحرر المطلوب.

وسوف نلاحظ في هذا الإطار تبادل عملية التعلم بين الدارس والمعلم، بحيث تتغير نظرة المعلم إلى كثير من الأمور نتيجة علاقته بالدارسين، تلك العلاقة التي تتحول من مجرد الشعور بالإشفاق عليهم إلى التضامن معهم، لدعم جهودهم ولتطوير حياتهم بعد التعرف إلى خبراتهم وقدراتهم الحقيقية، لا سيما وأن بعض مشكلاتهم قد تكون هي نفسها مشكلات المعلم التي عليه هو أيضاً مواجهتها. هكذا تصبح عملية التعليم في الحقيقة عملية اكتشاف خبرات الأمتين الكامنة وتناقلهم ورؤيتهم مجتمعيهم، وهم لا يستطيعون التعبير عنها أو إظهارها، وهذا ما يعني، في حالة نجاحنا، قدرتنا على تحويل التعليم من مجرد حق إلى قدرة على ممارسة الحقوق.

أولاً: التعليم الحواري

ولكي يمكن تحقيق ذلك في برنامج تعليمي لمحو الأمية، لابد من وجود شقين: يمثل الحوار الشق الأول، ويقودنا إلى ثلاثة أدوار رئيسية هي: التعبير والتحليل والتخطيط، وتتم جميعها من خلال منهج متكامل.

١ - أن يمتلك القدرة على التعبير عن مشكلة، حتى لا تظل هذه المشكلات غائبة عن اهتمام المجتمع

لذلك يحتوي كل درس في البرنامج التعليمي على جزء حوارِي يخصص للحديث عن مشاكل الدارسين والتحاور في شأنها، لأنها أفضل الوسائل في التعبير عن أنفسهم ومشاكلهم وتصوراتهم لمواجهتها. وقد يخلل الدارس أو يتعجب من أسلوب الحوار في البداية، لا سيما وأن تربيته تمت على مبادئ التلقين والإنصات، فيفقد القدرة على الحوار والتعبير، وهي القدرة التي يستعيدنها من خلال عملية التعلم.

٢ - أن يكتسب الدارس القدرة على التحليل، وهي ليست سهلة. فقد يستطيع الدارس التعبير عن مشكلاته، من دون أن يربط هذا بالتحليل والتدبر سمياً إلى البحث عن الأسباب والجذور التي تعود إليها تلك المشكلات. وسنجد أن اكتساب القدرة على التحليل الصحيح مرهون بمستوى الوعي الذي يكتسبه الدارس.

• ففي حالة الوعي السحري، يُرجع الدارس مشاكله إلى أسباب غيبية، وهو ما يتبعه طرحه حلولاً سحرية لمواجهة هذه المشاكل.

• وفي حالة الوعي الساذج، يربط الدارس المشكلة بآخر سبب استطاع ملاحظته، وليست جميع الأسباب قد تؤدي مما إلى ظنور المشكلة. لهذا تأتي الحلول التي يطرحها في إطار هذا الوعي وقتية وغير جذرية.

• وفي حالة الوعي النقدي، يتبع الدارس جميع الأسباب المؤدية إلى مشاكله، وبالتالي يمتلك القدرة على وضع حل يأخذ جميع هذه الأسباب بعين الاعتبار، وهو مستوى من الوعي لا يستطيع الدارس أن يصل إليه إلا إذا استلقت القدرة على التحليل النقدي.

• وفي حالة الوعي المتعصب، قد يتعصب الدارس لأحد الأسباب المؤدية إلى مشكلته، وبالتالي يتعصب لأحد الحلول التي قد يراها الأنسب ويفرضها على الآخرين، من دون أخذ رأيهم ومبادرتهم بعين الاعتبار، مما يحبط هذه المبادرات.

٣ - أن يكتسب الدارس القدرة على التخطيط

وذلك ليمارس ما توصل إليه من حلول. إذ إن تحليل أسباب المشاكل يجب أن يرتبط أيضاً بالمشاركة والتخطيط الجماعي في أساليب مراجعتها، وهذا ما يضع في الحبان جميع الأسباب والمعطيات المرتبطة بالمشكلة. إن التخطيط الجماعي لمواجهة هذه المشاكل يمكن ترميحه عبر سلسلة من التدريبات التي تبدأ برصد المشكلات الصغيرة وأسبابها والتعرف إليها، ثم تناول التخطيط الجماعي لحلها، كجزء من

البرنامج التعليمي، علمًا بأن هذه التدريبات تمنح الدارس، في حالة نجاحها، الثقة بنفسه، وهي خبرته لمواجهة المشاكل الكبرى على مستوى المجتمع المحلي، وبأسلوب التحليلي الذي تدرّب عليه. وهنا يصبح التعليم أداة في ممارسة الحق والدفاع عنه، ورصيدًا تستطيع الشعوب أن تتقدم بفضلها، وهو ليس مجرد شهادة على جدارة أو أرقام تتراجع في الإحصائيات الرسمية.

ثانيًا: الشقّ التعليمي

أما الشقّ الثاني فهو الشقّ التعليمي، وفيه يتدرّب الدارس أيضًا على تحليل الكلمة موضوع الدرس، وهذا ما دعا إلى استخدام الطريقة الصوتية، بحيث يسهل على الدارس، من خلال مجرد نقطة من نقاط الكلمة، أن يحلّلها إلى أصواتها، وبالتالي يمكن إعادة توظيف تلك الأصوات في تكوين كلمات جديدة، يكشف من خلالها الدارس علاقة الصوت بالشكل الذي يرمز إليه، وهو ما نسميه الحرف.

وقد تبدو تلك الطريقة التي استخدمت في بلدان كثيرة لتعليم اللغة غير مألوفة. إلّا أنّها فعالة إلى أقصى درجة، لا سيّما وأنّ الحروف التي يتمّ تعلّمها قد رُتبت ترتيبًا عمليًا جعل الأكثر استخدامًا يأتي في الدروس الأوائل، والأقلّ استخدامًا يأتي في النهاية.

ومن أجل بلورة الناحية التعليمية، كان الأمر في غاية الصعوبة. فاللغة البرتغالية التي كان «پاولو فريري» يعلّمها هي لغة ذات مقاطع صوتية واضحة بحكم وجود الحروف الساكنة والمتحرّكة، ولكّنا في اللغة العربية - كما نعلم - هناك الحروف وهناك الحركات.

وقد ظلّ الحوار يتناطوّلًا إلى أن استقرّ بنا الرأي على أنّ الحلّ الأنسب لهذه المشكلة هو أن نبدأ بالحركات الطويلة في بداية البرنامج، الممدّ بالألف، والممدّ بالواو، ممّا يجعل ربط الصوت بالشكل واضحًا، وأرجأنا الحركات القصيرة، الفتحة والكسرة والضمة بعض الشيء، إلى

مرحلة متقدمة من البرنامج، واعتمدنا بعد ذلك فكرة تعليم الحرف بصوته
«ن»، لا باسمه «نون»... إلخ.

ولكن، في كثير من الأحيان، تعاني من قبل الدارسين الذين ذهبوا
بعض السنوات إلى المدرسة ويصرون على اسم الحرف، رغم أن تعليم
صوت الحرف يساعد على التعلم بسرعة.

ولقد نطلب منا إعداد البرنامج إعادة ترتيب الحروف الأبجدية،
وهذا ما يساعد على تحقيق الهدف من خلال التراكم المعرفي. فني
الأبجدية حروف كثيرة تأتي في نهاية القائمة، في حين هي شائعة
الاستخدام، كما أن هناك حروفًا كثيرة في بداية الأبجدية لا نستخدمها
كثيرًا، كالثاء، أو الخاء، أو الذال... إلخ.

وقد استوحينا لهذا الترتيب فكرة الآلة الكاتبة التي تم ترتيب حروفها
بحسب كثرة الاستخدام، وتقرّب تلك الحروف من الأصابع القوية، مما
يساعد على سرعة الكتابة، وبذلك أصبح الدارس، بعدد قليل من الحروف
وفق الترتيب الجديد، يستطيع قراءة عدد كبير من الكلمات، وبالتالي
الجميل.

وقد تنبينا أيضًا إلى أن هذه الطريقة تساعد الدارس على تحليل
الكلمة إلى مناطق وحروف. ثم إعادة بناء كلمات جديدة وتركيبها، مثلما
تعلم تحليل الراقع ومشكلاته في محاولة تغييره للأفضل. والبرنامج، لأنه
مرتبط بالحياة، يتم مراجعته كل عدة سنوات ليواكب المستجدات، ويلبي
الحاجات الجديدة التي ظهرت من خلال أداء الدروس. لذلك تم تصميم
دليل الفنتق (المعلم)، بحيث يمكنه كتابة انطباعاته وانطباعات الدارسين
وأصدقاء الدروس عليهم، والاستعانة بذلك عند إعادة الأصدقاء.

دور جمعية كاريّاس - مصر في نشر البرنامج

لقد تبنّت جمعية كاريّاس - مصر هذا البرنامج، وهي شريك
مؤسس في اللجنة المسكونية منذ نشأتها في العام ١٩٧٢. وكرّست
كاريّاس لمحور الأمية قطاعًا خاصًا، ومنذ العام ١٩٨٤، باشرت ما يُسمى

«المشروع القومي» الذي يهدف إلى فتح باب المشاركة مع الجيات المحلية، من حكومية وأهلية، لدفع العمل في مجال مكافحة الآتية. دعمت، في سبيل ذلك، مكتب الإسكندرية، وأنشأت مكاتب خاصة في بعض المحافظات الأخرى لتنفيذ المشروع. بدأت بالمنا وسوهاج فأسيوط. وأخيراً تم فتح مكتب في مدينة الأقصر لخدمة محافظتي قنا وأسوان.

وتسمى المكاتب إلى انتاح فصول لمكافحة الآتية بالتعاون مع الجيات المعنية، ومساندة تلك الفصول عن طريق تدريب المنتهين ومتابعيهم نتيًا، كما تتم بالتدريب إضافة بعض النشاطات التثوية والتثيفية الأخرى إلى برنامج مكافحة الآتية، تبعًا لحاجات كل منطقة. وهي بذلك تقوم بتقديم نوع من التنمية المتكاملة، تبعًا لمرور درجة وعي الناس وقدرتهم على المساهمة الحقيقية في تلك البرامج التي تبلور تبعًا مع الأهالي أنفسهم.

وهكذا أصبحت تتقدم إلى الدارسين خدمات جديدة، كالتوعية الصحية والتدريب المهني، لمن يشاء وفي المجال الذي يحتاج إليه، كما أنها تتقدم بعض التروض لتزيد الدخل عن طريق عمل مشروعات صغيرة. وتقيم هذه البرامج التي تشمل روحها جميعًا من فلسفة التعليم الحواري، في خلق مجموعات صغيرة واعية تسعى لتطوير مجتمعاتها. فالبرامج تزيلهم لذلك وتحفزهم على أن يبادروا إلى تحقيق التغيير من تلقاء أنفسهم، ومساندة الجمعيات المحلية الأخرى.

ومع توسيع قاعدة عمل كارتاس في مجال مكافحة الآتية، تبلور دورها خاصة، مع بداية الحملة التثوية لمحو الآتية ١٩٩٠-١٩٩٩، في أن تقوم أيضًا كجهة مدربة بتأهيل العاملين في مشروعات مكافحة الآتية في عدة هيئات كاليونسف وهيئة كير الدولية والهلل الأحمر... إلخ. وقد بلغت فصول كارتاس في العام ١٩٩٧-١٩٩٨ (٩٥٠ فصلًا) موزعة على أنحاء الجمهورية المصرية، وتضم أكثر من خمسة عشر ألف دارس ودارسة.

يصدر قريباً عن دار المشرق

- السّر المصون في شيعة الفرعون
بقلم المرحوم الأب لويس شيخو اليسوعي
- الديارات النصرانية في الإسلام
بقلم المرحوم حبيب الزيات
- تاريخ الفلسفة الإسلامية
بقلم الدكتور ماجد فخري
- نصوص قرآنية مختارة لها صلة بالكتاب المقدس
بقلم الأب جاك جوميه - تعريب الأب صبحي حموي اليسوعي
- كتاب المجموع في المحيط بالتكليف
لقاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار
تحقيق الأب يان بيترس اليسوعي
- الإيمان الكاثوليكي (وثائق كنسية رسمية)
إعداد الأب جوفيه دوماج - تعريب الأب صبحي حموي اليسوعي
- إزائية الأناجيل الأربعة
إعداد الأب صبحي حموي اليسوعي
- الدين وحقوق الإنسان. رؤية مسيحية
بقلم الأب وليم سيدهم اليسوعي
- الرياضات الروحية الإغناطية. قراءة لاهوتية روحية معاصرة
بقلم الأب فاضل سباروس اليسوعي
- دع الله يكمل شخصيتك
بقلم دان مونتغمري - تعريب الأب صلاح أبو جوده اليسوعي
- Explication de la Sainte Messe
Par S^t Nersès de Lambron - Ed. Isaac Kéchichian, S.J.
- Najrān. Chrétiens d'Arabie avant l'Islam
par René Tardy, S.J.

بدايات التعليم في مشتى الحلوة (منطقة صافيتا - سورية)

عيسى فتوح*

تعود بدايات التعليم في «مشتى الحلوة» إلى عام ١٨٧٩، وأوّل معلّم مارس هذه المينة هو المرحوم إشير عبدوش، وقد كان معلّمًا صارمًا قاسيًا، ربّما لأنّه كان متسببًا في رجليه، ويعرج إذا مشى.

يعتبر بيت إشير عبدوش أوّل مدرسة في المشتى وضواحيها، ولم يكن المعلّم متفرّغًا لشؤون التعليم، بل كان يمارس أعمالًا أخرى. بالإضافة إلى كونه معلّمًا، وكانت الصناعة الشعبية المعروفة في المشتى هي حياكة العباءات. لم يكن المعلّم يملك ساعة لتحديد الوقت، فكان التلاميذ يكرّون في الحضور إلى المدرسة، ومَن تأخّر عن الوصول في الوقت المعيّن، نال عقابًا صارمًا يتناسب مع مدّة التأخّر. يظلّ التلاميذ في المدرسة من الصباح حتّى المساء، وعند الظهر يذهبون إلى بيوتهم لتناول طعام الغداء، وكان كلّ تلميذ يحمل إلى معلّمه رغيفًا من الخبز، وقطعة من الحطب لإشعال النار في الشتاء، ومَن حمل معه شيئًا آخر كالفاكهة وغيرها، نال حظوة كبيرة في عيني المعلّم.

لم تكن تتخلّل الدروس أيّة فرص أو استراحات، وإذا احتاج التلميذ إلى قضاء حاجة، ذهب إلى المعلّم ويسط أمامه راحة كفّه قائلاً: «دستور يا

(٥) أديب وناقد وباحث من سورية (مشتى الحلوة).

معلمي^١ فيصره المعلم حينئذ يرفق أو بشدة بقضيب من الرمان لم يكن يفارق يده أبداً، ويسمح له بالخروج أو يعتذر عن تلبية حاجته.

كانت القراءة تلى بصوت عال، فإذا انخفضت الأصوات، نبض المعلم وأخذ يُلَبِّب ظُهور التلاميذ بقضيب الرمان المذكور، فترفع أصواتهم من جديد، حتى تكاد تصم الآذان. وكان «القلق» - وهو الضرب بالعصا على قنا الرجلين - أشد أنواع العقوبات التي تنزل بهم، وبالإجمال كانت العقوبات شديدة لا رحمة فيها ولا شفقة.

وحيثما كان التلميذ ينتهي كتاب المزامير للتي داود، يربط رفاقه بديه بزئاره إلى الوداء، ويذهب به المعلم وجميع التلاميذ إلى بيت أهله، وقد أمسك أحد التلاميذ بطرف الزئار السائب. وعند وصولهم يستقبلهم الأهل بالترحيب، فيقدمون للمعلم هدية خاصة، ويقعون للباقيين طبعاً من الزبيب والتين المجفف وغيرهما، أما أجره المعلم فكانت نصف ريال مجيدي على كل «سحر» من أقسام المزامير^(١).

كان التلاميذ يكتبون في بداية تعلمهم بالقلم الغزار والحبر على صفيحة معدنية لامعة من صفائح البترول توفيراً للورق، فإذا امتلأت محاسنها التلميذ بغسلها في الماء وتنشيفها لاستعمالها مرة أخرى^(٢). وكان الخط نوعين: «الكسي» وهو خط واضح يستعمل لنسخ الكتب، و«المُعَلَّق» يستعمل في المراسلات والدواوين.

المدرسة الإنجيلية في المشتى

كان التنافس على افتتاح المدارس بين اليسوعيين والمرسلين الأميركيين على أشده في كل مكان من سورية ولبنان، وقد تجلّت صورته واضحة في مشى الحلو، فكلما افتتح اليسوعيون مدرسة سارع المرسلون الأميركيون لافتتاح مدرسة أخرى مماثلة، واستدرجوا الطلاب إليها

(١) يقسم كتاب المزامير إلى سبعة أقسام يُسمّى كل قسم منها «سحرًا» يُتلى من كل صباح سحر ذلك اليوم.

بمختلف الوسائل والسبل، ولذلك فعندما افتتح اليسوعيون مدرسة في حارة المواردنة «بيت سركيس»، واستخدموا للتعليم فيها المعلم ميخائيل ابن الخوري يوسف صاحب النفوذ القوي في القرية، والمعلم جرجس القراء المعروف جيدًا في المثنى، أسرع القس أوسكار هاردن، والدكتور صموئيل جيب، والدكتور الطيب وليم كليون من طرابلس إلى المثنى وطلبوا من وجباتها أن يأذنوا ليم بفتح مدرسة يديرونها بحسب نظام المدارس الأميركية، فوافق الأهالي على طلبهم، وأرسل لهم المعلم قاسم أبو غانم من كفر نبرخ في لبنان، وزوجته المعلمة شمس ابنة واعظ كنيسة صافيا الإنجيلية، ففتح المعلم قاسم مدرسة للصبيان، والمعلمة شمس مدرسة للبنات في الغرفتين الخارجيتين من دار سليمان الحلو عام ١٨٨٠، وقد استعملت فيهما الحركات والقراءة المشكّلة، والحساب المركّب، والكسور، وغير ذلك من مبادئ العلوم الحديثة.

لكن هذه المدرسة لم تعيش طويلاً لأنّ معلّمها الأخير ديب الكنوري لم يكن مستترًا في أفكاره وآرائه ومبادئه، ولم يطمئن لعلاقته بالمرسلين الأميركيين، لذلك تحوّل عنهم إلى مدرسة اليسوعيين في «بيت سركيس»، وانحلت المدرسة الإنجيلية.

ولما تخرّج المعلم نسيب مري الحلو من مدرسة صيدا الأميركية، ورأى ما آلت إليه مدرسة قرية المثنى، اتّفق مع المرسلين الأميركيين: القس مارش، والدكتور نلصن، في أثناء زيارتهما المثنى، على إعادة افتتاح المدرسة الإنجيلية فيها، فوافقا على ذلك بشرط أن يتولّى هو التعليم فيها، وقد رضي لتلا نفوت الفرصة، وبقي المثنى بلا مدرسة إنجيلية، فترك حمص بعد أن علّم في مدرستها الإنجيلية سنتين (١٨٨٩-١٨٩٠)، إلّا أنّه لم يتقدّم أحد في القرية لمناصرته وشدّ أزره، بسبب نفوذ اليسوعيين، وميل سكّان المثنى الأرثوذكس إليهم.

لَقِيَ المعلم نسيب الحلو صعوبات جمة في إعادة افتتاح المدرسة الإنجيلية في البدء لأسباب منها أنّ كبير عائلة الحلو كان يمالئ

اليسوعيين، لكن ذلك لم يوهن عزيمته، ولم يضعف من إرادته، بل زاده إصراراً وتصميماً، وفعلًا فتح المدرسة بعدة قليل من التلاميذ الذين كان أهلهم غير واثقين بتعليم اليسوعيين، فأخذت تنمو شيئاً فشيئاً، ويزداد عدد طلابها بالاشتغال من مدرسة اليسوعيين، الأمر الذي أدى إلى تقليص عدد معلمينا من ثلاثة إلى اثنين. والغريب أن أخا نسيم الحلز، واسمه أنيس، كان أحد معلمي مدرسة اليسوعيين الرئيسيين، وكان الأب اليسوعي المسؤول يدعى إلى الضيافة في بيت الآخرين نسيم وأنيس المشترك، لا إلى الطعام فحسب، بل إلى النوم أيضاً، فلا يُقْبِر أحد الجفاء أو العتاب للآخر.

يروي المعلم نسيم الحلز في مذكراته^(٢) هذه الحادثة الطريفة التي تبين مدى التنافس الشديد بين المدرستين: الإنجيلية واليسوعية، واتسام عائلة الحلز الكبيرة إلى فريقين يناصر كل واحد منهما إرسالية ومدرسة، فيقول:

«حدث ذات يوم، وأنا أعلم في المدرسة، أن دخل عليّ عتي كبير عائلة الحلز، ومقدم البلدة، وهو يتوكلًا على عصاه، فوقف في وسط الغرفة، وقال بلهجة الأمر: «ياذن من فتحت هذه المدرسة؟»، فأجبه فوراً وودون لجلجلة «ياذنك!» فبغت ليذا الجواب، ثم عاد فقال: «إصرف التلاميذ ولا تقبل أحداً عندك» فأجبه: «أنا مأمور بأن أفتح المدرسة لكل طالب، وسأستمر في فتحها، أما أنتم فيمكنكم أن تمنعوا التلاميذ من المجيء إلى مدرستي»، وبهذا القدر من الحوار تمت المقابلة، وقفل راجعاً، وبقيت المدرسة سائرة على سابق عهدها من الحرية، وافتتح المقاومون بعدم جدوى هذه المناورات».

استمرت المدرسة الإنجيلية تتقدم بخطى حثيثة، وتستقطب أبناء المشتى حتى عام ١٨٩٤، حيث غادرها المعلم نسيم ليلتحق بمدرسة اللاهوت في سوق الغرب، ويعدّها إلى صيلا ليتولى إدارة مدرسة الفنون

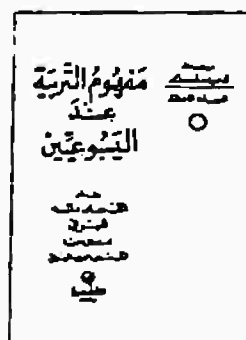
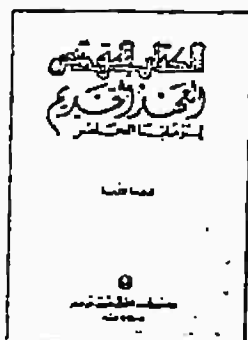
(٢) نشرتها مكتبة «المشرق» في بيروت العام ١٩٥٠.

الأميركية فيها، فأخذت مدرسة المشنى تنعثر وتضطرب، لأنه لم يحل محله معلم كفؤ، يسهر على مصلحة أبناء قريته ويرعاهم كرعائته، حتى توقفت نهائياً في منتصف الأربعينات من هذا القرن.

أما اليسوعيون فقد ابتنوا ديراً ومدرسة للراحيات في قرية دكفرون بشوره القريبة من مشى الحلو، ولمسوا من أهل القرية الموارنة كل عون وتشجيع على الاستمرار في أداء رسالتهم التبشيرية والتعليمية، ثم توسع نشاطهم شيئاً فشيئاً حتى شمل جميع القرى المحيطة، بغض النظر عن مذاهب أهلها، وانتماءاتهم الطائفية، ولا يزال هذه المدرسة قائمة حتى اليوم، تواصل مهامها التربوية والتعليمية والتنشيطية، ولكن حتى نهاية المرحلة الابتدائية فقط.

ذكرت طائفتين من البعثات التبشيرية التي اتخذت من المشنى وضواحيها مركزاً للتنافس، وفاتني أن أشير إلى بعثة ثالثة روسية وصلت إلى تلك المنطقة، وابنت مدرستين ابتدائيتين، الأولى في دكفرون بذرّه والثانية في مشى الحلو ذاتها، وكأنا تعلمان اللغة الروسية إلى جانب اللغة العربية، ولا يزال عدد من المُنشّين في كفرون بذرّه يجيدون تلك اللغة ويتحدثون بها حتى اليوم، لكننا استقرض بموتهم حتماً، وقد تحولت المدرستان الروسيّتان إلى مدرستين رسميتين، ولم يبقَ أثر لتعليم الإرساليات التي مثلت دوراً كبيراً في التنشيط والتعليم معاً.

في مشى الحلو اليوم ثانوية رسمية واحدة، ومدرستان ابتدائيتان رسميتان للذكور والإناث، ولا داعي لأن أذكر أنّ القرى المحيطة قد غطيت بشبكة من المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية، لكننا مع ذلك نقصّر عن استيعاب الطلاب الذين يزدادون كثافة عاماً بعد عام، بسبب إقبال الناس الشديد على العلم، نتيجة للوعي المبكر الذي انتشر في المنطقة، ومبعثه تنافس الإرساليات الثلاث المذكورة على فتح المدارس ونشر العلم، فجنى الشعب من ذلك أفضل الثمار.



البطريك يوسف أودو (ت ١٨٧٨) ووصيته الأخيرة

الأب بطرس حداد^٥

مقدمة

مار يوسف السادس أودو (١٨٤٧-١٨٧٨) واحد من أشهر بطارقة الكنيسة الكلدانية في العصر الحديث، أدار الطائفة بثنان، ودافع بضرارة عن الكرامة البطريركية، وعن خصوصيات الكنائس الشرقية في مراسلاته وفي جلسات المجمع الفاتيكاني الأول. توفي برائحة القداسة، ولذلك فإن شعبنا يذكره بإجلال، وقبره يزار.

نص الوصية

وجدته في الخزانة البطريركية الكلدانية ببنداد. الخط جيد، وهو ليس خطأ البطريك لأطلاعنا على رسائل أخرى عديدة بخطه، ولا يوجد في الوثيقة توقيع البطريك ولا ختمه.

النص يدل على أن ذهن الرجل الشيخ لا يزال متوقداً، فهو يذكر الديون بتفاصيلها: ما له وما عليه، ويذكر الأثمان، والهيئات، لا بل يتطرق إلى قبره كيف يكون وما هي أبعاده!

والأهم من هذه الأمور المادية أننا نستشف من خلال النص روحية

(٥) رئيس الديوان البطريركي الكلداني - بنداد.

صاحبه: إنه الراهب البسيط الذي يستعدّ للقائه ربّه، فيكرّر: «أخطأت» و«غلطت» و«أنا تائب»، لكنّه واثق من «نعمّة الله» فقد عمل في كرم الربّ بكلّ جدّ وتحلّل ثقل النهار وحرّه (متّى ٢٠: ١٢) وحاول أن يزرع الزرع الجيد (متّى ١٣: ٢٤) من خلال التعليم وبناء الكنائس والأديرة؛ وهو إن كان قد تصارع بكلّ ما في الكلمة من معنى مع الدوائر الرومانية، فإنّه أعلن دائماً خضوعه للحبر الرومانيّ، أي إنّه ميّز - من حيث يدري أو لا يدري - بين الإيمان، أي: الخضوع لنانب المسيح، وبين القوانين والعادات، وله في ذلك التمييز كلّ الحقّ؛ ولكن أين نحن من عقيدة القرن التاسع عشر؟ إنّ مسألة القبر والبالحاح على شكله وأبعاده تشير إلى رغبة عند البطريرك في الظهور، وهذا أمر لا يليق به كراهب وكرجل من المفترض أن يعطي مثلاً للتواضع والتجرد، وأرى في ذلك ضعفاً بشرياً ورغبة كامنة في الخلود، ولعلّي أجد عذراً له أنّه، كراهب، عاش في دير الرّبان هرمزد في مطلع حياته فشاهد هناك أنصاب البطارقة السالّفين فرأى من الواجب أن يكون للجيل الجديد من البطارقة الكاثوليك آثارهم التي يعتزّ بها أبناؤهم!...

نصّ الوصيّة

[وجه الورقة]

«أيّها السامعون الحاضرون: إشهدوا بأنّي قد أخطأت في مدّة حياتي، إلّا أنّي بنعمة الله عملت خيراً لأجل انتشار الكنيسة المقدّسة الكاثوليكيّة، وتعمير الكنائس^(١) وقوانين^(٢) للبطركخانة^(٣)؛ وترجيّع الهراطقة إلى

(١) جدّد بيعة مار يثون بالموصل (١٨٥٠)، وشع بيعة مسكته الكاثدرائيّة (١٨٥١) وكنيسة باطنايا (١٨٥٤) وياقوفا، وتلكيف (١٨٥٥) وبيعة مار يوحنا قرب مار أشعيا بالموصل (١٨٥٥). أنظر مقالنا: «الكتابات السريانيّة في كنائس الموصل»، مجلّة مجمع اللغة السريانيّة، (١٩٧٦) الأرقام ١٠، ٥٣، ٦، ١٥٦.
(٢) القوناغ (تركيّة): منزل القوافل، مسكن، وسّي يت البطريرك بالقوناغ لأنّه مفتوح لكلّ أبناء الطائفة.
(٣) وشع الدار البطريركيّة في الموصل، وشيد داراً في ألشوش وأخرى في تلكيف.

الإيمان الكاثوليكي المقدس^(٤).

وإن كان قد صدر مني ضرر^(٥) بحق أحد، فذلك لم يكن قصداً، أو لغاية ردية.

وأقرّ معترفاً بأنني أريد أن أموت بالإيمان الكاثوليكي متحداً مع الكرسي الرسولي وطائناً إلى الحجر الأعظم الروماني. ونظراً لمناوستي الكرسي الرسولي فلم يكن ذلك بنية انعصيان لا بل رغبة بخير طائفتي؛ وإذا إنني غلظت فيها أنا الآن نائب عن ذلك الغلط وأطلب الغفران.

ثم أحدي بركتي إلى جميع المؤمنين أولاد طائفتي مستمداً من يسوع ومريم والقديسين أن يحتفظوهم ثابتين بالإيمان مصانين نفساً وجسماً وباركين بجميع أمورهم الزمنية والروحية.

أما الرهبان والقساوسة^(٦)، ولو أنهم مستحقين كل صرامة إلا أنني أربح أن يعاملوا بالرأفة والرحمة وبسلامة الرب.

فليكن معلوم ثم، ولئن كان البطريرك سالف^(٧) لم يورثني شيئاً بته، إلا أنني أوصي بأن تكون تركي التي هي ملك شخصي الخصوصي عائدة إلى البطريرك الكاثوليكي المنتخب من مطارين الثائفة الكلدانية لا من العوام^(٨) ويكون مثبتاً من الكرسي الرسولي الذي سيتوم بعدي. والجهة

(٤) يرجع إليه النفل في كسب معظم جماعة أيرشيني العمادية وعقده إلى الإيمان الكاثوليكي منذ عهد أسقفته كما ورد في يومياته المخطوبة ورسائله المتعددة.

(٥) في الأصل: ضرراً.

(٦) إنهم أولئك الذين رفضوا تعليمات الكرسي الرسولي الواردة في رسالة البابا «لما كان التهذيب الكنسي» ٢١ آب ١٨٦٩ إذ اعتبروها تحد من سلطة البطريرك وتمس كرامة الطائفة، وعرفوا محلياً باسم «الياسي» وكان معظمهم في تلكيف والموصل بدعهم بعض الرهبان، ويقوا على موقفهم لا بل قويت شوكتهم بعد وفاة البطريرك وفي السنوات التالية إلى أن ارعروا وعادوا إلى أحضان أتهم الكنيسة المقدسة سنة ١٨٨٩.

(٧) نيقولاوس زيمبا أوزيّا، استقال سنة ١٨٤٦ وتوفي في سلماص بإيران سنة ١٨٥٥.

(٨) إشارة إلى خضوعه الكلي لتعليمات الرسالة البابوية «لما كان التهذيب الكنسي» التي تمنع تدخل العوام في انتخاب البطريرك.

الحريث والأزويون^(٩) الجدد اللذين وردا في هذه الأتيام من بغداد، مع أعطية انكاس الاثنين المنتصبين^(١٠) يكونوا أيضًا للبطريرك المسمى إليه بشرط أنه يقدس عن روعي ثلاثين قداسًا، وإن لم يقبلهم بهذا الشرط يعطوا إلى السيد مطران توما^(١١) بالشرط المذكور عينه. ثم زنجيل انذهب المتكلف بسبلغ ستة عشر ليرة الذي تشوفونه^(١٢) الآن بيدي، حر شغل سلامبول^(١٣). فهذا أيضًا يكون للبطريرك الذي يتوم بعدي^(١٤)، بشرط أنه يقدس عشرين قداسًا عن روعي. ثم الخاتم الذي فيه صورة سيدنا البابا الذي أسلمه كما ترون بيد الأب البادري الرئيس^(١٥) الثامن حينما يكون علامة الطاعة للخبير الأعظم والاتحاد مع الكرسى الرسولي المقدس، بشرط أنه يرجع إلى البطريرك انذي يتوم بعدي مؤيدًا من الخبير الأعظم الروماني.

ثم أوصي بأن يعطى إلى سائر الخدام لكل واحد خمسين غرشًا علاوة على أجرة شيرتهم المعتادة لقاء أتعابهم الزائدة في هذا الشهر.

[خلف الورقة] ثم أوصي أن يعطى إلى السيد مطران توما خمسمائة غرشًا. وإلى أخي مرخو ستمائة غرشًا وذلك بما أنه فقير الحال وله معي أتعاب وليس من سبب أنه أخي.

أطلب من ذبّة الرهبان دين قرصة خمسة عشر ليرة فرنساوية ومائة وعشرين غرشًا...

(٩) الأزويون ليس الرجال الخارجين الذي يلف الجسم، والجهة تلبس فوق الأزويون وهي فضفاضة ومنقوشة من الآمام ولها أردان وأكمام عريضة.

(١٠) أي المطرزة بخيوط من النضة أو الذهب.

(١١) المطران توما - روكوس خنجرخان، من منكيش، دخل الرهبة الكلدانية، وأسيم كاهنًا في ١٨٤٨/١٢/٥ ثم أسقفًا سنة ١٨٦٠ وذهب إلى الملبار (الهند) ثم عاد إلى العراق وتوفي سنة ١٨٨٥.

(١٢) أي تروته، تشاهدونه.

(١٣) وهي إسطنبول أو الأستانة قاعدة الدولة العثمانية.

(١٤) قام بعده مار إيليا ١٢ عبر اليونان (١٨٧٨-١٨٩٤).

(١٥) وهو الأب بطررس دوفال الدومنيكي، خدم في الموصل (٧٣-١٨٩٥) ثم عين قاصدًا رسولًا في سوريا وتوفي سنة ١٩٠٤.

ثم أقر بأنه: لما رسمت المطران توما كان تعهدت له بأن يعيش من نفقات البطريركية، كما قد تم ذلك إلى الآن حيث ما كان له أبرشية تقوم بمعيشته، فأوصي أن يوفي هذا التعهد من بعدي أيضًا^(١٦).

الديون التي علي بموجب سندات إلى الخواجه^(١٧) نعمة الله يوسفاني والخواجه إسطفان تجاج، وبلا سند يطلبني الخواجه داود تسو ألف وخمسة غرغر، فيذه جميعها توفي من الإسعااف الذي عبته لي الكرسي الرسولي وقدره خمسة آلاف فرنك الذي وصل منه النصف وباقي النصف.

ثم أوصي أن يعمل عن روعي في كل كنيسة جنازين، وكل قسيس لازم أن يقدس عن روعي قذاسين، وأمر جميع المطارين والتسوس والشماسة أن يسلکوا بكل أمانة واستقامة مع الكرسي الرسولي. وأطلب من شعبي أن يكون ثابتًا في طريق الحق وطائعًا للرؤساء على الدوام.

ثم أريد أن أدفن في كنيسة مكنتنا^(١٨) بين باب الذي تدخل منه النساء وبين الباب الذي تدخل منه الرجال بطرف الحوش الكبير واليكل، وإن كان يصير سجن من إدفاني هناك فيلزم أن أدفن في كنيسة الطاهرة^(١٩) أو في دير السيدة^(٢٠).

ولازم يكون القبر معمول كله من فرش. يمرمر طوله أربعة عشر شبرًا، وعرضه اثني عشر شبرًا وعلوه أزود من قامة إثنان، ويوضع فوق القبر

(١٦) كب مار يوسف أودو في يومياته: «في ٢٩ أيلول ١٨٦٠ رسمنا قسّ روكوس بن شمعون من قرية منكش أسقفًا على براث ميشان لكن بشرط يمضي لميلبار وباتينا بأخبارها، ولما يرجع إن لم يقبل يتخذ له أبرشية ما فارغة، يمكت عندنا تحت يدنا وذلك برضا كل مطارين الطائفة، وقد دعينا اسمه مار توما».

(١٧) الخواجة (تركية) تعني السيد واستعملها نصاري العراق.

(١٨) هي كاتدرائية الكلدان في الموصل وتقع قرب الدار البطريركية.

(١٩) كنيّة أثرية في الموصل تقع على دجلة.

(٢٠) دير الرهبان الكلدان بُني على عهد البطريرك أودو سنة ١٨٥٨، وفعلًا دفن في هذا الدبر.

الإنجيل المقدس وعلامة الخسليب لأجل الزيارة^(٢١).

٢٣ آذار ١٨٧٨ وذلك صباحاً في الساعة الرابعة^(٢٢) من النهار المذكور^(٢٣)

الأب ليفي^(٢٤) شهد بما فيه المقطران توما خبجرخان
انثن أنطون غالو (ختم)^(٢٥) (ختم)
قس يوسف مفتحانوس يوسف كنية القوش (ختم) الأب دوفال
(ختم) داود تمار (ختم) القس يعقوب نعمو

(٢١) ضريحه جميل وعليه كتابة بالكلدانية والعربية مع اسمه باللاتينية، أنظر مقالنا:

«الكتابات السريانية في ديارات المشاركة»، مجلة مجمع اللغة السريانية

٣ (١٩٧٧) رقم الكتابة ١٦١، ولا يزال على الضريح الإنجيل المقدس والصليب

المكرّم لزيارة المؤمنين.

(٢٢) أي الساعة العاشرة صباحاً.

(٢٣) التاريخ والجملة الأخيرة بخط مختلف عن النص.

(٢٤) من الآباء الدومنيكان، فرنسي اللسان، يهودي المولد، اعتدى إلى المسيحية وانتمى

إلى الرهبنة، وقدم إلى العراق سنة ١٨٦١ ويظهر من المراسلات أنه كتب ثقة

البطريرك أودو.

(٢٥) مكتوب على الختم: القس الفونسوس غالو، وقد رسم كامناً في بيعة الطاهرة

بالموصل في ١٥ آب ١٨٤٣ واسم أبيه يوسف (عن دفتر حسابات أوقاف مكتة

بالموصل).

قراءة في كتاب «الثقافات وحقوق الإنسان»
لمؤلفه الأب سليم عيو^(٥)

منير صادر^(٥٥)

لا شك في أنّ قضية الثقافة بصفة كونها مقولة فكرية، لا تزال تشغل الكثير من المفكرين والمبتكرين بقضايا الإنسان الأساسية، وخصوصاً اليوم، مع صعود الإيديولوجيات القومية وأشكال التطرف الديني. فبعضهم يقول إنّ الانقسامات الكبيرة في زمننا الحاضر لم تعد اقتصادية أو مiasية، بل هي ثقافية، والبنوية الثقافية الأحادية المؤسّسة على التراث الحضاري واللغة والدين هي المرجع، وهي التي تحدّد الصديق من العدو.

والسؤال الذي يطرح اليوم هو التالي: مَنْ أنت؟ أو بالأحرى: مَنْ أنت بالنسبة إلى الآخرين؟

إنّ هذه النظرة إلى الثقافة هي مشروع يشترها، ودعوة إلى انغلاقية على الذات، واستبعاد إغيرية التي هي مصدر ثقة، وتحويل الآخر إلى مجرد جدار، بدل أن يكون مصدر ثراء متبادل على جميع المستويات. ومثال على ذلك ما أدت إليه النظرة الفوقية المتعالية الأحادية التي اتّمت بها الثقافة الألمانية الجبرمائية: لقد كانت إغراقاً في العصية ونزولاً إلى الدرك الأسفل وانغلاقاً للفرائض. في المقابل هناك في تاريخ البشرية الثقافي، مراجع، تبرهن على أنّ الثقافة ليست دعوة إلى الأحادية واختزال الآخر، بقدر ما هي شهادة على أنّ الواقع البشري هو واحد ومتعدّد في آن معاً، وأنّ الدعوة إلى التكتلات المغفلة هي الدعوة إلى التجبر. إنّ اليّيم المشتركة بين البشر، التي تكوّن التراث الحضاري الروحي، هي وحدها الطريق إلى الحوار والتفاعل والتآخي ضمن ممارسة العقل والحرية المسؤولة ممارسة صحيحة. وهذا ما عبّر عنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن منظمة الأمم المتحدة في العام ١٩٤٨.

(٥) سليم عيو: الثقافات وحقوق الإنسان، نقله عن الفرنسية الأب سليم دقاش البوعوي،

بيروت، ١٩٩٨.

(٥٥) مجاز في الفلسفة. كاتب.

سمن هذه الإشكالية التاريخية، بدمج كتاب الثقافات وحقوق الإنسان لآل
سمن عيو

بالرغم من صعوبة اللحاق بفكر الأب عيو في شموليته وتعمقاته التاريخية،
سحاوول أن ننقي الفسره على بعض المحققاا الأساسية في الكتاب.

من ناحية أولى يتم التركيز على فكر القرن الثامن عشر الفرنسي الذي يؤكد
حق الشعوب والأفراد بالاختلاف. ومن ثم ضرورة الاعتراف بالهوية الخاصة
بكل الشعوب، والحق في العودة إلى الجذور. فمحافظة هذه الأمم على هويتها
الخاصة، وبما أوصلتها إلى الانغلاق على الذات ورفض الآخر. ويُشرب مثلاً
على ذلك عودة الطوائف في لبنان، مع الحرب، إلى التنبس عن إبتتها، بدل
العودة إلى مفهوم «الوطن الضائع». أما عدم الاعتراف والقبول بخصوصية
الجماعات والأفراد، فيؤد بقطة الإلتيات المكبوتة، كما حدث مع اليهود
والأرمن. من هنا أن وقينة الثقافة اليوم هي الحماية من عداوة الطبيعة
وعواصف التاريخ. فالحضارة كما يقول ليشي ستروس تكمن في تعايش ثقافات
تختلف بشدة. ينطلق الأب عيو من هذا الدور المفترض لثقافات اليوم، ليقيم
بنظرة نقدية وإتامية لوضع اليهود في أميركا، ووضع العمالة الأجنبية في البلاد
الصناعية. ويرفض هنا مقولة إن الحق في الاختلاف يعني الحق في العنف
والقتير. ويشدد على دور فلسفة «النسوية» في مساعدة الآخر اقتصادياً مع
السماح له بالاحتفاظ بما يميزه حضارياً وثقافياً. وهذا ما يجب أن يقوم عليه
دور العالم الصناعي في مساعدة دول العالم الثالث.

من ناحية أخرى يعرض الأب عبر الطروحات الترمية في أوروبا من زاوية
رقنسيا فكرة الإنسان في المطلق، تلك التي نادى بها عصر الأنوار. فجوهر
الإنسان في نظر الفكر القومي هذا يرتكز على «روح أمته». فلقد شهد القرن
التاسع عشر في أوروبا صعود القوميات وبالتالي إعلان شأن الخصوصيات
الوطنية على حاب الانتماء إلى الإنسانية الواحدة. فبرز الصراع بين النزعة
الوطنية والنزعة الإنسانية في فكر روسو. وقال مونتسكيو بفكر قومي يتغذى إطار
جغرافي ما. وبالمقابل كان القول بالشمولية العقلانية لإزالة الفوارق، وذلك مع
هان سيمون وأوغست كونت وغيرهما. وركز ماركوز على البعد اللدوي
للإنسان. فمصالحة الإنسانية مع ذاتها تكون عبر شمولية اللذة.

ثم يتقل الأب عيو إلى عرض فلسفات التاريخ الأربع: ثلاثة أصناف متعلقة
بالمثالة الألمانية يكون بموجها العقل موازياً في امتداده لكلية الواقع. وكما

يقول هيجل: «الواقع هو عقلائي والعقلاني هو واقع». أما فلسفة التاريخ الرابعة فتتخذ انتقاداً جذرياً للفلسفات السابقة، بحيث إنها تخلط في ما بينها غير الترفص عنه. فني نقتر صاحبي هذه الفلسفة، هايدغر وأندت، الحدث التاريخي هو «سرّ وأعجوبة الوجود»، التاريخ هو من باب اللامتوقع واللامتصور.

بعد الرحلة الفكرية الجدلية هذه في استعراض حقوق الإنسان في أبعادها التاريخية المعتمدة الحوانب، يعرض الأب عبر لحقوق الإنسان من زاوية انماضي والواقع والمرجى.

يرى عبر أن جذور حقوق الإنسان تحد أساسها ومركزها في طبيعة الإنسان العقلية، وهذا ما نادى به فلسفة اليونان والثورة الفرنسية. فحقوق الإنسان ترتكز من جية على الحق الطبيعي لدى الإنسان، وهو ثابت، وعلى الحق الوضعي أي القانوني، وهو متغير. من هنا مفهوم العدالة الاجتماعية، والقوانين العادلة، والحق في تطوير الأنظمة والقوانين. فحقوق الإنسان في جذورها ثابتة، وفي تليتها نية ومتطورة.

ويرى المؤلف أن صعود الفكر القومي والتعقبي على مدار التاريخ جعل الحق الذاتي يتصر أحياناً على الحق الطبيعي. من هنا العنف والإرهاب.

أما انتصار الحق الطبيعي أي الشمولي على الحق الذاتي أي النسبي، بعد صراع فكري وثقافي وعسكري مرير، فمهد للوصول إلى إعلان حقوق الإنسان وبالتالي نية الثقافات.

وفي شأن هذا الانتصار وضرورة المحافظة عليه باستمرار، يستشهد الأب عبر بكلام جميل قاله الأمين السابق للأمم المتحدة خافيير بيريز دو كويلار: «إن الإعلان العالمي لحقوق سنة ١٩٤٨ أصبح، على وجه التريب، عين الله، العين التي كانت تلاحق قاين في كل مكان. فلا يمكن إخفاء أي انتهاك لحق من تلك الحقوق عن المجتمع الدولي».

ويرى الأب عبر أن دور الدول الكبرى في تثبيت حقوق الإنسان يكون في: ١. مساعدة الدول النامية اقتصادياً: فما الفائدة من دعم حقوق الإنسان نظرياً، إن كنا نسمح بأن يموت بشر جوعاً.

٢. في قمع التمتع. وبأخذ هنا على أميركا دعمها الديكتاتوريات في أميركا الجنوبية. ومساعدة الدول الكبرى على احتلال بلد صغير وسلبه استقلاله وسيادته (واقع الحال في لبنان).

- ويقترح المؤلف لنشر مبادئ حقوق الإنسان بين مختلف الشعوب:
١. التركيز على أهمية التعاون الثقافي بين الأمم، لإزالة التناقض بين القيم الشمولية التي تلازم حقوق الإنسان، والقيم الخاصة بالثقافات المتعددة.
 ٢. التركيز على حقوق الإنسان والحق في الاختلاف.
 ٣. الكائن العنصري الحر بحسب كائنه وهنئ يتحقق بالفعل، بالممارسة الديمقراطية لحياة جماعية ونظام يتوافق وخصائصه.
 ٤. حل النزاع بين وضعية الإنسان ووضعية الإنسان المواطن.

لا بد من كلمة على ما تميزت به ترجمة هذا الكتاب. فإن نقل الفكر الفلسفي المتخصص من لغة إلى أخرى تعرضه صعوبات جمة، إن على صعيد إيجاد المعطلات الفلسفية في اللغة المنقول إليها، أو على صعيد خصوصية سبك هذه المقولات لغوياً.

فالأب عبو توجهه بأفكاره هذه إلى نخبة فكرية مختارة، إذ أودعها دروساً ألقيت في الكولج دو فرانس في أيار ١٩٩٠.

من هنا كان على المترجم، الأب سليم دكاش، أن يتجاوز هذه العتبة الكبيرة، وبخاصة أنه أودع من ترجمته هذه إيصال رسالة إلى جمهور قراء اللغة العربية الواسع. إن قراءة الكتاب قراءة متميلة وحادث، تبين لنا نجاح الأب دكاش في نقل فكر فلسفي بمقولات ثابتة ومتحركة إلى لغة لها عبرتها الخاصة، فزاد بين أفكار غربية المنشأ واللغة العربية، ولم يكن ذلك بالأمر العسير عليه، بسبب سعة اطلاعه على المؤلفات الفلسفية والسوسيولوجية بالفرنسية من جهة، ودرسخ قدمه في اللغة العربية من جهة ثانية، بالإضافة إلى خبرته الطويلة في نقل العديد من الكتب والمقالات من الفرنسية إلى العربية. كما أنه تجدر الإشارة إلى الرابطة التي تجمع بين «الأبوين» من حيث انتمائهما إلى مدرسة واحدة هي المدرسة اليسوعية، مما سهّل التفاهم بين الكاتب والناقل ووفر أمانة كبيرة في الترجمة.

وفي الختام، ليس أجمل من أن نقول مع عبو: «تصارع مع ذاتك لتنتج على الآخر».

الجماعات المسيحية في العالم الإسلامي العربي
تحدي المستقبل
يثراف أنثريا باتشيني

من اهتمامات مؤسسة جيوفاني أنيلي الثقافية، التابعة لشركة نبات الشهيرة في مدينة تورينو بإيطاليا، دُرُسُ القضايا المشتركة بين بلدان حوض البحر المتوسط. وقد عُقدت في شهر حزيران من العام ١٩٩٥، بيمّة الدكتور أندريا باتشيني، المسزول فيها عن البرنامج «الإسلام والحداثة»، مؤتمرًا ضمّ نحو ١٦ باحثًا اختصاصيًا عالجوا موضوع «الجماعات المسيحية في العالم الإسلامي العربي - تحدي المستقبل». ونُشرت مداخلات هذا اللقاء، التي نُتت باللغات الإنكليزية والإيطالية والفرنسية، في الطبعة الأولى هذه بعد أن نُتلت جميعها إلى الإيطالية. وأُلحقت الطبعة هذه بطبعتين أُخرتين: إحداهما فرنسية في عدد خاص نُتت من مجلة الشرق الأدنى المسيحية *Proche-Orient Chrétien*، المجلد ٤٧، ١٩٩٧، الأجزاء ١-٣؛ والثانية إنكليزية، صدرت في لندن العام ١٩٩٨ عن منشورات كلارندون Clarendon Press بعنوان *Christian Communities in the Arab Middle East. The Challenge of the Future*.

أما الموضوعات التي عُولجت فهي الآتية: «المقدمة»، لأنديا باتشيني (ص ١-٢٨)؛ «المسيحيون العرب. من المسألة الشرقية إلى جيولوجيا الأقليات في الآونة الأخيرة» لجبرزف مايل (ص ٢٩-٥٤)؛ «المسيحيون العرب في الشرق. نظرة ديموغرافية» لنيلب فارغ (ص ٥٥-٧٤)؛ «الجماعات المسيحية عناصر فعالة في المجتمع العربي إبان التاريخ» للآب سمير خليل سمير البرعي (ص ٧٥-١٠٠)؛ «كنائس الشرق الأوسط. الأصول والهوية: بين التأصل في الماضي والانفتاح على الحاضر» للآب جان كوربيون (ص ١٠١-١٢٠)؛ «قانون الدولة - الأمة ووضع غير المسلمين في مصر وسورية» لبرنار بوتيغو (ص ١٢١-١٣٨)؛ «هجرة العرب المسيحيين. أبعادها وأسبابها» لبرنار سايل (ص ١٣٩-١٦٨)؛ «إنتاج المسيحيين العرب الثقافي اليوم. التعبير عن الهوية في مجتمع أغليته مسلمة» للآب كميل حنيم اليوعي (ص ١٦٩-١٨٦)؛ «دينامية الأقباط السياسية: السعي إلى تفعيل دور الجماعة» لينا الخواجه (ص ١٨٧-٢٠٦)؛ «موقع الأقباط ودورهم الحالي في الاقتصاد المصري. التقاليد والاختصاصات» لمادل أ. بشاي (ص ٢٠٧-٢١٦)؛ «دينامية المسيحيين اللبنانيين. بين مثال العاميات ومثال الحوكن» لأليزابيث بيكار (ص ٢١٧-٢٤٠)؛ «الجماعات المسيحية والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في لبنان» للدكتور بطرس ليكي (ص ٢٤١-٢٨٠)؛ «الدينامية الجماعية والاجتماعية السياسية لدى المسيحيين العرب في الأردن وإسرائيل والأراضي الفلسطينية ذات الحكم الذاتي» لأنديا باتشيني (ص ٢٨١-٢٨٩).

٣١٠) «المسيحيون في سورية»، للدكتور حبيب موصلي (٣١١-٣٢٠)، «المسيحيون في العراق»، للآب يوسف حبي (٣٢١-٣٣٢)؛ «مساهمة الجماعات العربية المسيحية في مستقبل المجتمعات العربية بالشرق الأوسط»، بعض التطلعات، للآب موريس بوزميس (٣٣٣-٣٤٥).

يضاف إلى مجموعة تلك المداخلات القيمة ٦٢ صفحة من الملاحق المفيدة وُذِّعت على الموضوعات التالية: مقدّس الكنائس الشرقية؛ نقد الكنائس الشرقية الكاثوليكية من نظيراتها الأرثوذكسية في الشرق الأدنى؛ التطريكات الشرقية القديمة في إطار تعدّد انتماءاتها الحالي؛ ولايات الكنائس الشرقية الأرثوذكسية والملكية الأرثوذكسية والكاثوليكية في الشرق الأوسط؛ تعريف دقيق (مع التحفظات الضرورية في شأن الإحصاءات) بكلّ من الكنائس الثلاث عشرة الموجودة في المنطقة (خارطة مفصلة وتعليقات)؛ معجم في ٢٤ صفحة يشرح عددًا كبيرًا من المفردات والمفاهيم التي قد تنبهر على القراء، حثّ المختصين؛ لائحة بالمراجع الجغرافية التي وردت في الكتاب (٦٦ صفحة)؛ تعريف بالمشاركين (ص ٤٠٧-٤٠٨).

فالواضح من هذا العرض المنقّل أنّ الكتاب أُنْبِئَ بموسوعة رافية شافية للوقوف على الجماعات المسيحية في العالم العربي والإسلامي في الشرق الأدنى قديمًا وحديثًا. إنّ سببًا للتمسّك في الموضوع ولزُيْد من الثّبات، ستوقّف على مداخلتين من مداخلات الكتاب هما: حديث الآب جان كوريون: كنائس الشرق الأوسط. الأصول والهوية: بين التّأخّل في الماضي والانفتاح على الحاضر؛ وحديث الآب موريس بوزميس: مساهمة الجماعات العربية المسيحية في مستقبل المجتمعات العربية بالشرق الأوسط.

يُركّز هذان المقالان على بشى المجتمع في الشرق الأدنى، وهو موضوع يثير على الفور ردود فعل حادة في لبنان، في ما يختصّ بالملنة نسبةً إلى الطائفة، وبالماوروية السياسية نسبةً إلى إسلام نظري «لا طائفي». غالبًا ما تكون المواقف شعارات عقائدية، وفي نظر بعضهم، حلّت الشيعة الميابة محلّ المارونية السياسية. إنّ العرض التابع يساعد على تفهيم أفضل للبنى الجماعية الكنسية بما لها من جذور تاريخية، وعلى اقتراح رؤية للمستقبل.

نريد أن تقدّم عرضًا لأهمّ ما ورد في هذين المقالين، ولكننا نلقت النظر، قبل أن نبتدئ، إلى أنّ المسألة قد أثارها البطارقة الكاثوليك في وسائلهم التي صدرت سنة ١٩٩٦، فقد أشاروا إلى الطائفة بصفتها إطارًا تاريخيًا وسياسيًا وشرطيًا تعيش فيه الكنيسة. ولها وجه إيجابيّ هو الحفاظ على التقليد الكنسي والثقافة البشرية واللاتية. لكن لها أيضًا وجه سلبيّ، أعني الطائفية، وهي بكلّ معنى الكلمة، تشويه للحياة الكنسية، تدفع كلّ كنيسة إلى المطالبة بخصوصيتها، لا بالنسبة إلى الإسلام وحب، بل بالنسبة إلى سائر الكنائس أيضًا. فالجماعات المنطوية على نفسها تصبح طوائف ضيقة الاهتمامات لا تتوصّل إلى التعبير عن رسالة المسيح. فالعقيدة الطائفية تعارض روح الكنيسة.

١ - مثال الأب جان كورونيون: لا يتحدث عن العرب المسيحيين مستخدم طوائف، بسبب مقارنة سوسيوثقافية، بل يعتبرهم كنائس.

بتحليل الفعل بين البعد الإلهي والبعد البشري في جماعة كنيسة، بسبب التحد الذي أدخل المعسر الإلهي في الإطار التاريخي البشري. لكن هذا لا يمنع أن نميز تمييزاً واضحاً بين المشاركة الإلهية التي تربط مسيحي مختلف الطوائف بعضها بعض، والإطار الذي يمر به المنحصر المسيحي والذي له لغة وثقافة معينتان. وقد يبدو ذلك انعكاس استنتاجات المسحاة التي عرفها الشرق المسيحي طوال قرون، والتي حاولت أن تحدد انعكسة بين انطليقيتين، إلهية والبشرية، في شخص المسيح.

فالكتاب يذكر بأهم الأحداث التاريخية. كانت كنائس رومة والقبطية والإسكندرية وأنطاكية وأورشليم، التي بنيت أمانة على قرارات المجمع الخلقيدونية، منجسة حول سلطة الإمبراطور، قبل أن تنفصل رومة عن المجموعة، وكان نظام الإدارة الجماعة شديد التراكب مع تقسيم الإمبراطورية البيزنطية الإدارية إلى أبرشيات تحت حكم الإمبراطور. وفي القرنين الخامس والسادس، نعت البطريريكات الكبرى الأربع تلك الكنائس التي لم تبين قرارات مجمعي أنس وخلقيدونية. فأنهت كنيسة المجمع بالنسبورية، وكنيسة مصر القبطية وكنيسة أنطاكية السورية وكنيسة أرمينية بالمونوفيزية.

فتحت الاجتياح العربي الإسلامي، كانت كنيسة الشرق منقسمة إلى خمس كنائس. وكانت هذه الانقسامات تعود إلى خلافات سياسية وثقافية أكثر بكثير مما كانت لاهوتية: ذلك بأن الثقافة السامية كانت تؤكد يوماً بعد يوم استقلالها عن تأثير بيزنطية الهلنستي، كما أن بيزنطية تميزت عن العالم اللاتيني في القرن التاسع والعاشر والحادي عشر.

والحكم الإسلامي الذي حل محل الحكم البيزنطي، أسهم هو أيضاً في تصلب مواقف مختلف الطوائف. فبأنه، بمنحه كلاً منها استقلالاً داخلياً، جعل منها دُولاً في الدولة. وهذا النظام الذي عمل به على عهد الساسانيين والبيزنطيين، كُتب له أن يدرم، محدداً لآمد طويل وضع الكنائس المدني في دار الإسلام.

إن الليبراليات والتضاليد الروحية واللاهوتيات الخاصة تؤثر في هوية الكنائس، مع إيلاء أهمية خاصة للأهوية، بحكم الانفصال بين الهويات الكنسية المحددة هكذا، حينما كانت توافق أو لا توافق على القرارات المجمعية. وفي الوقت نفسه، ووثنا من تلك اللاهوتيات تركزة ويرة باللغة العربية أخذنا نتعرف إليها، بفضل العمل الذي قام به الأب سمير خليل سمير وأبحاثه في الأدب العربي المسيحي.

وعند وصول العشائين إلى الحكم، شُيبت الطوائف «مِللاً». وعرف القرن الثامن عشر الاتحادية التي يعدّها الكاتب طريقة لامسكوتية. وانتمت البطريريكات الشرقية الكاثوليكية الخمس في أغليتها إلى أنطاكية التي شاهدة ولادة الكنيسة العالمية، في حين كانت أورشليم بالأحرى مركز كنيسة المسيحيين الذين من أصل يهودي.

وفي نهاية ذلك التطور الذي لم تُشر إلا إلى أهمته، نلاحظ بطيئة خاطر، إن حاولنا أن

منع رسبدا، أن جميع كنائس الشرق هم حاليًا أعضاء في مجلس كنائس الشرق الأوسط، وهو يرؤسها على أوسع أسر كبرى:

- الأسرة الشرقية الأرثوذكسية، وهي شُيّت هكذا منذ أن كُتبت عنها بالاحاطة باللاهوتية.
- والأناط (عشرة ملايين) ينتمون إليها.
- الأسرة الأرثوذكسية، وهي تسمى بغير تراثات الإسكندرية وأنطاكية وأورشليم، وكية فبرح المستقلة.
- الأسرة الكاثوليكية، وهي تضم سبع كنائس. وقد قُلت في هذه الأسرة الكية السريانية الشرقية أو كية الشرق الآشورية. منذ أن وُتعت الاتفاقية المسيحية
- الأسرة الإنجيلية أو الأسقفية.

ثم يتحدث الكاتب عن الهويات والتراثات. إن الهجرات بحثًا عن الحرية حلت عدة كنائس من الشرق على الإقامة معًا في أرض واحدة، كأرض لبنان. ومنذ عهد قريب، أعلن السينوس من أجل لبنان موقفه لصالح المحافظة على تنوع الكنائس التاريخية. ويؤكد الكاتب أن الكية الأرمنية وحدها عرفت فترة من الزمن عاشت فيها مع الأمة في انسجام تام وأنها لا تزال تحن إليه بعض الشيء، في حين أن هذه الظاهرة تمت بالآخرى، في نشرها، إلى فقدان الحضور. أما سائر الكنائس فبُنِيَا لم تعيش إلا في نعمة الانتماء إلى العالم والاختلاف عنه في وقت واحد.

كيف تحاول كل كية أن تدافع عن هويتها؟ لا شك في أن الاحتفال بالنصح في تاريخين مختلفين هو من أحد مظاهر الخصوصيات. فالجهود التي تُبذل لتحديد تاريخ واحد تواجه صعوبات، إذ إن كل مجموعة ترى أن الموافقة على الاحتفال بالنصح في تاريخ المجموعة الأخرى تؤدي إلى التبل من هويتها، كما أن تلك الجماعات تتشكك بشرجيتها الخاصة لأنها تشكل إرث هويتها.

وفي القسم الأخير، يعالج الأب كوريون مشاكل حالة. ففي إطار محيط تنبؤي، إسلامي، منصرف وصهيوني، يمثل المسيحيون ترشحًا أخيرًا في عالم الحدائق والنشئة والشفقة. ومن خلالهم، تتجلى ظاهرتان: دعوتهم الخاصة ورسالتهم لدى الآخرين، وهذا ما ينبغي كل تشيوية. والحال أن المشكلة المطروحة حاليًا هي هجرة المسيحيين الكثيفة، التي تُدبها الجليلين كاريكين الثاني، بصفتها «صيقة الإبادة الجماعية بالانتحار». أما الأب كوريون فإنه يأخذ على المسيحيين الذهاب بحثًا عن حياة أكثر هدوءًا، ناسين أن الهدوء لا يجوز أن يكون هدفهم في هذا العالم. ولكن، هل نجد شريعة من الشرائع، سواء ألبية كانت أم بشرية، تمنع مسيحيي الشرق من الهجرة في زمن أصبح فيه الترحل عاديًا في العالم كله؟

في النهاية، وبالمودة إلى الموضوع الأساسي، يذكر الكاتب بأن المجمع الفاتيكاني الثاني وجه دعوة إلى مشاركة الكنائس المحلية. فالمطلوب، فوق الرغبة في وحدة المسيحيين، هو تحقيق مشاركة الكنائس المحلية، وهذا ما يوافق وثيقة البلمند التي صدرت سنة ١٩٩٣ والتي ترفض الاتحادية. فلا يمكن التوصل إلى الروح المسكونية، ما دامت

الكنائس لا تزال تتعاطى مع طوائف.

٢ - مقال الأب موريس بورمنس: أما المقال الثاني فلن نطيل الكلام عليه، لأنه لا مجال وقائع، بل يعبر بالآخرى عن نعتات في ما يختص بالمسيحيين العرب والمكان الذي يحتلونه، والإسهام الذي يأتون به في الدول التي يعيشون فيها.

أثبت المسيحيون حضورهم في جميع عواصم الإمبراطوريات الإسلامية، في دمشق، ثم في بغداد وقرطبة، وما زالوا يُثبتون حضورهم حتى أيام النهضة العربية، في نهاية القرن التاسع عشر. فلكني أستطيع أن أقوموا بدورهم في زماننا، يجب عليهم أن يتحرروا من ثقل الماضي. إن المسيحيين يكثرنون شككاً من المجتمع: المدني والديني.

على المسيحيين، بعفتهم مجتمعاً مدنياً، أن يشاركوا بإرادة حنة في المحرمات التي يعيشون فيها، وأن يساهموا في تحسينها وفي تطوير قانون مدني. ليس تطبيق الشريعة حلاً. ويُتفق من الكتب المدرسية أن تصوغ أمة عربية أكثر وحدة وتجانساً، بدل أن تُخذل الفوارق بين الطوائف.

ثم يذكر الكاتب بإسهام المسيحيين منذ قيام النهضة. إن مجلتي المشرق والمصر، ومنوعات المعهد الدومنيكاني للدراسات العربية في القاهرة، ومجلة لئلا التي يُعدها معهد الآداب العربية بإدارة الآباء البيض في تونس، هي منشورات واثمة حركة ثقافية واسعة، أريد بها وضع تلك المؤلفات في متناول جميع الذين لا يتقنون اللغات الأجنبية.

في ما يختص بالقرائات المختلطة بين المسيحيين والمسلمين، يلم الكاتب بأنها، في أغلب الأحيان، تؤدي إلى مأساة، لكنه يضيف أن بعضها ناجح تماماً. ويشير أيضاً إلى مسألة اشتراك المواطنين في الحياة العامة، وإلى التمييز بين الدين والسياسة، وهو، في نظره، أسهل تحدياً عند المسيحيين.

لا يجوز تسمية المجتمع الديني بـ«طائفة»، بل بـ«كنيسة». هذا وأن التعاون بين الطوائف يزداد، فهكذا أسهم بطاركة الشرق الكاثوليك في تعيين الفلسطيني ميشيل صباغ في كرسي أورشليم اللاتيني. إن كنائس الشرق قد خطت خطوات كبيرة نحو الروح المسكونية. إذ إن البيانات المسيحية المشتركة مكنت الأقباط والريان والأشوريين من الشهادة لإيمانها المشترك بكنيسة ورومة. فمن شأن صيغ التعاون كلها أن تسهل الحوار مع المسلمين واليهود. ولقد أسهم مجمع الأودن الملكي إسهاماً مبروراً في تلك الحوارات بين الأديان.

ويختم الكاتب مشتهداً بما كبه المطران جورج خضر: «أيا كانت الدول الحالية وشكلها وأنظمتها، يبقى ميراث المجتمع المسيحي الروحي تفوقه بصفته أسرة كنائس مرتبط بعضها ببعض ارتباطاً عضوياً، ومرتبطة كلها بغير المسيحيين، بالمحبة المترفة عن كل سياسة تحب إلى بعيد، لأن الكنيسة ليست أمة بين سائر الأمم».

يلدو من العرض السابق أن من حنات الموسوعة هذه وتعدّد الموضوعات التي تطرقت إليها، أنها تقود المطالع إلى التفكير انطلاقاً من معطيات ملموسة توقرها الخبرة وواقع

الحياة. ولا بد لكل من يتوخى حبة، لا سيما بين أبناء السقفة، من مشاة وضع
المساحات المسيحية، من أن يجد في معضيات الكتاب أسباباً وحيمة تدفع المبحرين إلى
أن يدخلوا مع مواطنهم المسلمين في شركة يتوقف عليها مصير كل من الفريقين.

الأبوان لاسلو صابو وكميل حشيمه

Orientalia Christiana Analecta, 258

Faith, Power and Violence

«Muslims and Christians in a Plural Society, Past and Present»

edited by John J. Donohue, S.J. and Christian W. Troll, S.J.

Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1993, 313 pages

الإيمان والتدرة والعنف

سلمون ومسيحيون في مجتمع تعددي، ماضيًا وحاضرًا

يعد التاريخ في العقد ٢٥٨ هذا من سلسلة «مختارات شرعية مسيحية»، مداخلات
الندوة التي عقدتها، في تنابلي (لبنان) من ٩ إلى ١٥ نيسان (أبريل) ١٩٩٦، فريق دولي من
المسيحيين الذين يعملون بين المسلمين، فكانت خامس لقاء بينهم منذ أن بُرشرت العام
١٩٨٣ في لبنان.

أما موضوع اللقاء، كما ورد في عنوان هذا التعريف، فنمليه عودة الدين، في العقود
الآخيرة، إلى المساحة السياسية بزخم وفي صيغ جديدة، فضلًا عن انتشار ظاهرة العنف التي
كثيرًا ما تشتمل بها الهوية الدينية والإثنية، والتي يستجيب بعضهم إرهابيًا، وبعضهم الآخر
مقاومة مشروعة.

لقد تركّزت المناقشات حول العلاقات الدولية، في فترة ما بعد الشيوعية، على نموذج
يجعل من تصادم الثقافات «سيناريو» للمستقبل. وهناك قناعة عند فريق اللقاء اليسوعي بأن
التفاهم بحول دون أخطار المواجهة. لذلك، حاول هذا الفريق أن يبحث في بعض ترواحي
العلاقات التاريخية والمعاصرة، وهي علاقات متنوعة جدًا، بين المعتقدات والقيم التي
يتمسك بها الإيمان وينشرها من جهة، والقوى السياسية التي كثيرًا ما ترافقها عادةً مظاهر
العنف من جهة أخرى.

لقد أسهمت بعض مداخلات الندوة في تليط الأضواء على الاعتبارات التاريخية
والاجتماعية، وتناولت التحاليل المتنوعة المبنية على نصوص قانونية، كما شكّلت
مداخلات آخر أبحاثًا في حالات معاصرة وأفكارًا مبنية على هذه الأبحاث. فدار الكلام
على حالات في الصحراء الأفريقية ومصر وأفريقيا الشمالية وجنوب شرق آسيا وأوروبا،
علمًا بأنّ السامعين في هذه الندوة لا يمتدّون بدراساتهم المنخفضة في العيانتين

المسيحية والإسلامية وحسب، بل إن معظمهم يعيش ويعمل في أنحاء من العالم تشق مع مساهماتهم.

في الرسالة الرعوية التي أصدرها، في ميلاد ١٩٩٤، بطاركة الشرق الكاثوليك، بصوران «منا أمام الله في سبيل الإساء والممنوع»، اقترح الأساقار أن يطور المزمعون المسلمون والمسيحيون نوعاً جديداً من التعاون بينهم من النزاع إلى الحوار. وفي هذا السياق، تكون المرحلة الأولى أن تُسمى ذاكرةً انتدابيتين من معطى المقاومة والحدول، وتسيراً في طريق الحوار. إن الندرة. وهذا المحل الذي هو ثمرتها. بتطلعان من وجهة النظر هذه.

أربعة عشر راجعاً يسوعياً من جينات مختلفة دُرئت مداخلاتهم في هذا الكتاب، نقدم خلاصة عنها.

- الأب روبرت بندكتي (Benedicty) المجرى: «الشكيلة السياسية البيوقراطية. محاولة تعريف مفهوم». عكف الباحث على استقصاء الخلفيات الاجتماعية التاريخية لما اصطلح على تسميته الطائفية السياسية، وذلك في المنطقة الشاذة التي تشمل المجتمعات المسيحية في أوروبا الشرقية المتحدرة من الدولة البيزنطية وخبائنها الصقلية من جهة، والمجتمعات الإسلامية المنبثقة من الخلافة الإسلامية في صينها العربية والعثمانية من جهة أخرى. فعلى الرغم من التوزعات الإقليمية والقومية، فإن تلك المجتمعات تتميز بعند من السمات البنيوية المشتركة بينها جميعاً. لقد تم ضبط تلك السمات في إطار شبكة ثلاثة تغيرات، وهي: مفهوم الدولة وشرعية السلطة والولاء.

- الأب لويس بوايه (Boisset) الفرنسي: «الإيمان والندرة والعنف. قراءة مجتدة للحملة الصليبية». إن العلة بين الإيمان والندرة والعنف تبدو، في تاريخ الحملات الصليبية، تفاعلاً. فالإيمان يعمل على حضور محسن يَكُن الحية التي نجدها في نقطة الانطلاق، ليجتدها في الزمن ويحققها في التبشير، في حين تُقل الندرة إلى الكلام، ويصبح العنف شهادة. لكن قراءة الحملة الصليبية قراءة مجتدة تطلق من وجهة نظر غربية، وهي تختلف تماماً إن دار الكلام على المسيحي الشرقي أو العربي المسلم.

- الأب مرتين مك دورمت (Mc Dermott) الأميركي: «مقارنة بين لاهوت التحرير وجهاد الإمام الخميني». رفقت الكنية لاهوت التحرير بصفته نظاماً غريباً عن الإنجيل، وهو الماركسية. أما الجهاد فإنه جزء لا يتجزأ من الإسلام منذ نشأته. ولذلك، فإن الإمام الخميني أعاده إلى الحياة ونشطه، وأدرجته الجمهورية الإسلامية في دستورها. فالديانات ظهرت أمتين على تقاليدهما.

- الأب جان دونوهو (Donohue) الأميركي: «في سبيل الحق والعدل. الاستشهاد في تقاليد الديانات التوحيدية الثلاث». تبحث هذه الدراسة في مفهوم الاستشهاد في اليهودية والمسيحية والإسلام، وترسم الخطوط العريضة لتطور هذا المفهوم في اليهودية، من الحرم المنقذ في العلو المغلوب إلى العبد المتألم والتضحية بالنفس.

وفي المسيحية، من العهد العائلم إلى الانعطفادات، قبل أن يُعَمَّم ليشمل السير على
تسّات الحياة. وفي الإسلام، يتحدث المفهوم أولاً عن أولئك الصحاري الذين
يسوتون في الممارك في سبيل الإسلام، ثم يتخذ معنى أعمّ يشبه معنى المسيحية
الحديثة.

- الأب باولو دال أوليو (Dall'Ogliu) الإيطالي: «ماسينيون (Massignon) والجهاد في
ضوء شارل دي فوكو (de Foucauld) والحلاج وغاندي»: ينطلق دال أوليو من سيرة
ماسينيون واهتماته إلى الدين المسيحي في إطار لقائه الإسلام، وتعرفه إلى شارل دي
فوكو وإكبابه على درس مؤنّفات الحلاج، واكتشافه شخصية غاندي، فيرز ما في سيرة
ماسينيون الفكرية والوجودية من وحدة كاملة، ويقدمه مثلاً على موقف المسيحي من
نحدي الإسلام.

- الأب سمير خليل سمير المصري: «الناشر حول جريمة الرقة في الإسلام المعاصر».
يرى الرأي العام الإسلامي أنّ المرتد يستوجب الموت، بحكم ما يستلزم أحد الرقة.
وتقد اتخذت هذه المشكلة مزيداً من الحدة في العقود الأخيرة، مع ظهور «الصحوة
الإسلامية». علماً بأن المسلمين الأصوليين أولوا تلك العقوبة أهمية مبددة. وفرضوا
تطبيقها على المسلمين المبتدئين إلى الدين المسيحي.

- الأب كريستيان فان نيسبن (Van Nispen) الهولندي: «قانون الحبة الجديد في مصر:
مدلوله، إطاره، التباساته». يعدد الكاتب معنى قانون الحبة الجديد والسائل التي
يشيرها، فيذكر أولاً بمدلول «الحبة» في التاريخ، ثم يتطرق إلى وضعها في مصر قبل
صدور القانون الجديد، شارحاً ما يعنيه، ويختم كلامه بتفكير في هذه الحقيقة في إطار
انتطور الحالت الذي يعرفه المجتمع المصري في داخل مجمل العالم العربي والعالم
الإسلامي.

- الأب بريك راين (Ryan) الأميركي: «الإصلاح والتوروي في أفريقيا الغربية: بحث في
الإسلام في غانا». المسلمون هم أقلية في غانا (١٦٪)، لكنهم، ابتداءً من القرن الخامس
عشر، أخذوا يعيشون في هدوء وسلام، في إطار محيط تعددي، مع أنّ تقليد التوروي
كان له تأثير في القرن التاسع عشر، وقد حصل في أباتا على دعم من قتل قوي
وفاية، لا بل شبيهة أيضاً، أنت من خارج البلد في العقود الأخيرة. ويخش أن تعمل
على إقتاد الاستقرار في داخل الإسلام وفي علاقاته بالمسيحيين والتقليدين في غانا.

- الأب هنري كودريه (Coudray) الفرنسي: «اللغة والهوية والسلطة والدين: النزاع حول
استخدام الفرنسية والعربية في تشاد». يبلغ عدد المسلمين في هذا البلد نحو ٥٣٪ من
السكان. ولذلك يتم النقاش حول وضع اللغة العربية بالحاسية. ففي السنة ١٩٧٨،
عُدّت العربية، إلى جانب الفرنسية التي تمتع بوضع معيّر، لغة رسمية ثانية، وهنا ما
رفضه قسم لا يستهان به من السكان غير المسلمين. في الواقع، وراء النقاش حول
وضع الفرنسية والعربية، تكمن خيارات اجتماعية مختلفة ويكمن صراع من أجل
السلطة، حيث تُستخدم الاعتبارات المذهبية للخير أو للشر.

- الأب توماس ميشال الأميركي: «التوفيق أو المجابهة: المسلمون الأندوبيون

والسياسة في النظام الجديد». إن أكبر اهتمام المنظمات والمنكرين المسلمين في أندونيسيا في أيام «النظام الجديد» (١٩٦٥-١٩٩٦) كان تحديث دور الإسلام في أمة عصرية مسلمة في جوامعها، حيث مراكز السلطة الحقيقية نُقلت من أيدي القطاع المستعمر دينياً. فالعقيدة التي رُدَّ بها أولئك المنكرون وتلك المنظمات على حقائق الغناء الجديد السياسية والدور التطويري الذي يتوقعونه للإسلام في نظام أندونيسيا المعاصرة السياسي هما موضوع هذه المساهمة.

- الأب كريستيان ثرول (Troll) الألماني: «الحكم الإلهي وتبامه على الأرض»: نقاش إسلامي أسيرتي جنوبي». تقارن هذه المداخلات المنكر المسلم مولانا مودودي بالحاكم المعروف مولانا وحيد الدين خان، فتقول إن الثاني يأخذ على الأول نشرته إلى الدين، مع أن منبهم له يتضمن جميع العناصر الجمهورية، مشوّهة إلى حد بعيد. لأنه يرى في الدين بوجه خاص نظاماً اجتماعياً سياسياً، جاعلاً من هذا النظام عنصراً منفرداً من عناصر الإسلام. لا شك في أن الإسلام يعني أولاً صلة بين الله وعباده، في حين أن وجهه النظامي ليس إلا مظهرًا خارجيًا من عنصريه الأساسيين.

- الأب ديزيديريو پتر (Pinto) الهندي: «العلاقة العنصرية بين المعلم والتلميذ في الهند، والقدرة». إن تلك العلاقة التي يقال لها في اللغة الهندية «ميري - مُريدي» (piti - muridi)، تهدف إلى الاتحاد بالله. وهذا الاتحاد قد يؤدي إلى شيء من التأثير في الله أو إلى قدرة روحية. وحين تصبح هذه القدرة ميمونة ماديًا أو نفسيًا، أو هذامة لشخص آخر على الأقل، تُسمّى معجزة. والمعجزات هي هامة جدًا، لأنّ القداسة والاتحاد بالله ليس هما أمرًا خاصًا باطنيًا بين الفرد والله، بل مصدر وضع اقتصادي وسياسي واجتماعي في الجماعة. فالإتحاد بالله قد يعني، بوجه مبسط، تطبيق أساليب وُضعت للوصول إلى القدرة التي تُجري المعجزات.

- الأب هنري سانشون (Sansón)، وهو فرنسي يعيش في الجزائر: «في الإسلام حاليًا: من المساكنة إلى العيش المشترك». إن هذا الانتقال من المساكنة إلى العيش معًا يشير بعض المشاكل بقليل ما يُفكر في التبشير بالفاظ انتقائية. لكن الأهم، حتى في أمور الانتقاف، ليس وجود الناس بعضهم عند بعض، بقليل ما هو وجود بعضهم من أجل بعض. والأمر الذي يتغير هو كيفية العيش مع الآخرين، في حين أن الأمر الذي لا يتغير هو العيش من أجل الآخرين.

- الأب جورج شتول (Stoll) الألماني: «المسلمون في ألمانيا. الشعور الذاتي وقضية القدرة والعنف». إن المسلمين في ألمانيا (نحو ٣٠٪ من السكان الذين يبلغ عددهم ٨٠ مليونًا) يبلون عادةً الدستور الألماني. لكنهم يغيرون عن قلوبهم ويظهرون بذلك أن الإجراءات الدستورية الحالية ليس لها في نظرهم سوى قيمة مؤقتة. إنهم يعانون وضعهم كإقليات ويتأثرون أحيانًا بفكرة العنف، فلا يشكون في صلتهم بالعنف ويمتثلون له. ويبدو أنهم يشعرون بحاجة إلى شيء من الوعي الذاتي، والحال أن هذا الأمر قد يكون حاجزًا فنيًا يحول دون العنف.

أ. صبحي حموي

مجادلات؟ أم لقاءات؟
الإسلام والمسيحية على مرّ العصور
تأليف ج. م. كودول

ظهر هذا الكتاب بجزأين. يتألف الجزء الأول من ثمانية فصول يتراء فيها الكاتب اللقاءات الإسلامية المسيحية، في وجوهها المتعددة، عبر العصور، قراءة خاطئة. ويقدم في الجزء الثاني مجموعة نصوص مختارة تواكب القراءة التاريخية في الجزء الأول.

ينطلق المؤلف، في الجزء الأول، من نشأة الإسلام، ويصنّ تطور موقف محمد من اليهودية والمسيحية على السواء. فذلك الموقف يبدأ بشعور بالوحدة، ثم يتحول إلى مواجهة، ويصبح أخيراً قلبية. رثية فكرتان أساسيتان تنضجان من خلال هذه المواجهات، هما أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يقبله الله، وأن القرآن يكفي نفسه بنفسه. ولا شك في أن هاتين الفكرتين تتلّان، في الوقت نفسه، قاعدة الحوار وصعوبته.

ويغيب أن يرسم المؤلف لوحة موضوعية عن تطور الحوار، اتبع، في الفصول (٢-٧)، بنية متشابهة إلى حد كبير. فبدأ بفرض الأطر التاريخية التي دارت فيها اللقاءات الإسلامية والمسيحية، مظهرًا خطوط الحوار العريضة، متطرقًا إلى أهم الشخصيات الفكرية التي تلامت بدور فاعل في هذا المنظار، شارحًا بإيجاز نتائجها الأدبية، مزودًا شرحه لائحة مراجعهم، وخاتمةً بخلاصة يحدد فيها موقع الحوار في كل حقبة تاريخية. ولا ريب أن المؤلف توفّق في شرح تداخل السياسة في الدين، وهيمنة لغة السلاح على مدى عصور، وتحول المسيحية والإسلام إلى مجتمعين مختلفين تتقلب علاقتهم ببعضهما البعض بين العداوة والتقدير واللامبالاة والحذر المتبادل. غير أن التبادل الثقافي لم يغب، ومثله التبادل التجاري. كما كان هنالك لقاءات ومراسلات بين مفكرين من الديانتين. ولكن من الصعب أن نقول إن المسيحية والإسلام عرفا لقاء حقيقيًا يقوم على الإصغاء المتبادل البعيد عن المجادلات والخوف والشك في نوايا الآخر. وفي هذا الإطار، يقدم المؤلف جملة اقتراحات استجها من المجادلات والأزمات من شأنها أن تثير سبيل اللقاء الحقيقي (ص ٣٢٠-٣٣١).

أما الفصل الأخير، بعنوان «قيادة الروح...»، فهو يتلخص بدعوة المسيحي إلى أن يضطلع بدوره في لقاء الإسلام، وألا يكفي بدور المراقب. لذا، يحاول المؤلف أن يميّز، من خلال قراءة أحداث الماضي والحاضر، واستعراض بعض الرجوع، إن كان الله يدعونا إلى اتخاذ مبادرات ومواقف جديدة. فمما لا شك فيه أن حياة جديدة تنفتح في الكنائس عنوانها الانفتاح على الآخر، كما أن اللقاءات بالمسلمين، بالرغم من صعوباتها، وبالرغم

من الحركة الإسلامية الأصورية، تسبح شراييد سحرة سدافة وأحررة فلا ريب أن روح الله لا يزال يعمل^١

وفي ما يتعلق بالجزء الثاني، فقد فسم المؤلف إلى قسمين: قسم أول فسقه نصرة عن اللغات بين السبعية والإسلام في مختلف مراحلها ووجوهها التاريخية، من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر، وقسم ثان احتار له نصرة عن أهم الموضوعات التي سادت كتابات المسلمين والسبحين ولقاءاتهم في كل عصر، ومنها الثالث وسرع والصنف والكتاب المقدس ونبرة محمد والديانة الحثية ومعارسات الغنوس، إلخ.

الأب صلاح أبو جوده

ديوان الحلاج

أعدّه وقدم له عبده وازن

دار الجديد، بيروت، ١٩٩٨، ٣٢٠ صفحة

عرّف الشقون الأستاذ عبده وازن صحافيًا أدبيًا وناقداً لامعًا، كما خبروه شاعرًا رقيقًا جريئًا، وقد تناولت الصحف في لبنان وخارجه ما عناه من الرقابة الرسمية في إثر ظهور ديوانه حلبة الحواس (بيروت، ١٩٩٣)، الذي سرعان ما أعيد إليه الاعتبار. واليوم، مع إصداره ديوان الحلاج مقدمًا له بدراسة ضافية، يظهر عبده وازن بمظهر متكامل، جامعًا بين الناقد والباحث والشاعر، فضلًا عن الملم بالروحيات.

أول ما يلتفت إليه أن المقدمة العلمية المكثفة التي تصدرت الكتاب بصفحاتها الأربع والسبعين، تُقرأ بسهولة ولذة، إذ استطاع كاتبها أن يرسم صورة دقيقة شائقة عن الحلاج، ذلك المتصوّف الكبير (ولد نحو ٨٥٧م) الذي شغل العلماء ورجال الفكر بشخصيته الفريدة وتعاليمه الجريئة. فقد بين أن هذا العملاق كان نموذجًا نادرًا من نماذج الثورة الروحية في الحضارة الإسلامية، إذ جمع بين الدعوة الصورية والمبنة الإصلاحية المتقدمة على المشاهير السائدة، وجعلته جرائنه وتمسكه ببادئه يواجه أعداءه لدودين أو قوماً به، وقادوه إلى الموت صلبًا ثم تنقيبًا فخرقًا. إلى ذلك أجاد عبده وازن أيضًا في بيان ما أثبت به شخصية الحلاج من تناقضات، أقله في بعض مواقفه المملنة، مما دفع بالذين تناولوه بالدرس ينقسمون بين معارض ومؤيد، والجميع على كل حال يعترفون بمواقف له سامية تقول بالمحبة للجميع، وبضرورة التضحية والمسامحة وطلب المغفرة لمضطهديه أنفسهم.

وكما وفق عبده وازن إلى رسم صورة الحلاج، كذلك نجح في تحقيق عدد من الإيجابيات، منها درس شخصية بطله في إطارها التاريخي، مبيّنًا كيف أنتج الرخاء السائد في الحضارة العباسية، وما واكمه من فجور، رد فعل تصوّفي ورجوع إلى التقوى (على نحو ما حصل في مصر مع قيام حركة التوحيد في العصور المسيحية الأرائل).

ومن هذه الإيجابيات أيضًا تحليله مواقف مؤيدي الحلاج ومناوئيه، مفضيًا إلى إنصاف

الرحيل، قائلاً إنه قد يبدو متناقضاً في نظر من يقرأه قراءة أفنية أو «سارحة». أما من يقرأه قراءة عميقة وواقعية فيدرك أن تناقضه ظاهري وعرضي وليس جوهرياً (ص ٣٥). ويضيف «قد يستغرب البعض قول الحلاج بما يستبه «كفرًا» سواء في شعره أم في نثراته. ولكن من يُنعم النظر في هذه المقولة يكتشف حقيقتها الإيمانية. فالكفر هو كفر ظاهري، كفر المومِن الذي فني عن كل ما سوى الجوهر، كفر المستصوف الذي تجاوز العالم الحسي وذاب في نور الله، كفر المتدين الذي تخفَّى الشعائر إلى حقيقتها الكامنة وراها» (ص ٣٦).

ومن حسنات الكتاب أنه أفاد بذلك من الدراسات التي سبقته، فديمها وحديثها، سواء في الشرق، (ابن تيمية، سعاد الحكيم، عبد القادر محمود...)، أو في الغرب، خاصة أعمال المستشرق الكبير العلامة لويس ماسينيون. كما أنه، وإن لم يزد جذباً يذكر على ما عُرف من نص ديوان الحلاج، إلا أنه استطاع أن يقدم مجموعة هي خير ما لدينا الآن، إذ انطلق وازن من أنجزه ماسينيون في ديوانه وما حَقَّقَه من بعده كامل معضَى الشبيبة (طبعة بيروت، ١٩٧٤، ثم طبعة بغداد ١٩٨٤)، فتأرن بين عليهما وتوشل إلى صيغة جديدة «تجمع ما فات الأول وورود لدى الثاني، وما فات الثاني وورود لدى الأول» (ص ٧٣).

وحسب ما فعل وازن أيضاً إذ اكتفى في تعاليقه على الديوان بشرح المفردات الصعبة والمصطلحات شرحاً لغوياً، معرضاً عن شرح المعاني، فهي غامضة في بعض الأحيان وتعرض تأويلات تحاشاه ليترك للقارئ أن يفكر كما يظن له.

ولا شك في أن ما قام به عبده وازن يُعدّ عملاً جدياً متكاملًا من أجود ما عرفناه في مجاله. ولنا، في نبيل تحيين الطبعة اللاحقة، بعض الاقتراحات:

١. أن تجمع عناوين المراجع الكثيرة المستعملة، في ثبت واحد في آخر الكتاب.
٢. أن تُعاد صياغة فهرس مَطالِع الأشعار بحيث ترتب تلك المطالِع لا بحسب وِإِروِدها في الكتاب (وهو تحصيل حاصل)، بل بحسب حرّوتها والأوائِل لِبِهل العُشور عليها بسرعة.
٣. أن يتحاشى المحقِّق الكريم بعض الأغلاط الشائعة التي نمتى على كتابنا الكبار أن يحاربوها كما نحاربها. من ذلك: «جاءاً بالموت» (ص ١٤ من ٢١) والصحيح: «جاءاً للموت»؛ «من عام إلى آخر» (ص ١٢ من ٩) فهي صيغة أجنبية، والصحيح: «عاماً بعد عام»؛ «اختلفت من مخطوط إلى آخر» (ص ٧٠-٧١)، والسليم: «بين مخطوط ومخطوط»؛ «على ضوء القرمان» (ص ٢٨ من ١٤)، وصحيح القول: «في ضوء»؛ «في تقديمه الديوان، قارن ماسينيون» (ص ٧٠ من ٢١)، والأصح: «قارن ماسينيون، في تقديمه الديوان...»؛ «يسمى البعض» (ص ٢٢ من ١٧، إلخ...) والعبارة السليمة هي: «يسمى بعضهم».
٤. قال وازن إنَّ أطروحة ماسينيون الضخمة الممتدة آلام الحلاج لم تنقل إلى العربية حتى اليوم. فما رأيه لو تطوَّع لذلك؟ وقد يكون خير من يفعل.

١. كميل حشيمه

يتابع حضرة الآباء الفرنسيسكان إصدار محفلتهم دراسات شرقية مسيحية بانتظام، والمجموعة ٣١ ملبنة، مثل سابقتها، بالأبحاث القيمة المنبذة. الأول مقال بالفرنسية لاسطفان فرهلست S. Verhelst حول إدخال مئس التقدمة وزراله في ليتورجيا أورشلين (ص ٥-٣٤)، وهو مبني على درس محفوظين قديمين جداً، أحدهما يوناني والثاني كرجي (جيوورجي). - المقال الثاني، لمؤلفه هريبرت بوش H. Busse، منشور بالألمانية وموضوعه موت يسوع بحسب ما ورد في القرآن (السورة ٣: ٥٥) وفي تفاسيره الإسلامية (ص ٣٥-٧٦)، وينتهي بمشارنة بين موت محمد وموت يسوع. - أما الدراسة الثالثة فهي بالإيطالية (ص ٧٧-١٤٤) ومؤلفها لييرو كروتشيان L. Cruciani، وعنوانها «اليوميات الخاصة بدير الأرض المقدسة الكريم في القاهرة (١٨٨٣-١٨٩٥)»، وهذا الدير هو القاتم في محلة الموسكي. والمقالة مذكلة بفهرس بالأسماء. - المقال الرابع (ص ١٤٥-١٥٢) يدرس، بالفرنسية، نصاً متوقفاً على مقلمة من معالم المساحة في أيام الإمبراطور الروماني ديوقلسيانس، وقد عُثر عليه العام ١٩٦٣ في شال سورية على مقربة من جسر الشنور. والمقال، على صغره، مشحون بالأخطاء الإملاية التي يبدو أن سببها تعثر عمل الكمبيوتر! - وجاء المقال الخامس، وهو بالإيطالية، دراسة قام بها بروتولوماو بيرونه B. Pirone بعنوان: «حياة القديس أرسانيوس في مصدر عربي» (١٥٣-٢٢٠)، فتقدم للنص بنحو عشرين صفحة ثم نشر المخطوط، وهو ضمن مجرع باريس ٣/٢٦٢، ويعود إلى القرن الخامس عشر ومصدره سورية. وإلى جانب النص المحقق ترجمت إلى الإيطالية. - أما المقال السادس (ص ٢٢١-٢٥٨)، فهو لائحة غير مشورة بالفتدبين الذين تكرمهم الكنيسة القبطية الكاثوليكية، حَقَّقها وتلقها إلى الإيطالية حضرة الأب البحانة وديع أبو اللين. وللاب وديع أيضاً دراسة بالعربية عنوانها «الأنبا ميخائيل أسقف يئس مؤرخ الكنيسة القبطية في العصر الفاطمي الأول» (ص ٢٦١-٢٩٢). وفي المجلد تعريف لكتب ذات أهمية تُعنى جميعها بموضوعات تتعلّق يشؤون الأنباط وأعلامهم.

أ. ك. حشيمه

الشكر العلمي العربي

نشأته وتطوره

تأليف جورج صليبا

مركز الدراسات المسيحية الإسلامية - جامعة اليلند، ١٩٩٨، ٢٢٥ صفحة

فرادة هذا الكتاب وقيمه الكبيرة أنه يقلب رأساً على عقب نظريات سابقة حول تاريخ العلوم عند العرب، فيأتي بتائج جديدة ذات أهمية قصوى. لقد درج مؤرخو العلوم عندنا،

بتأثير من المستشرقين، إلى تصوير تاريخ الحضارة العربية والإسلامية وكنهه تاريخ التطور الديني والفكري فقط، وأدت هذه السهوية الاستشرافية إلى تصور بمرحلية (periodization) قسّمت تاريخ حضارتنا إلى مراحل جامعية، وثقافية، وذهبية، وانحطاط. أما البيروني صليبا، فلم يقل بمثل هذه المقولة ونقدها في سائر ما ألفه من كتب ومقالات حول تاريخ علم الفلك عند العرب، وحاء كتابه الصغير الأخير هذا مختصراً مكتفاً لأطروحة. فهو يرى أن المرحلية السائدة غير صحيحة في تنسباتها، كما أن وصف سمات بعض المراحل كما جاء في المفاهيم الراجحة، غير دقيق لأنه لم يأخذ بعين الاعتبار الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السائدة آنذاك.

فأول ما يتدعه الأستاذ صليبا، مستنداً إلى نصوص من ابن النديم وحنين بن إسحق (ص ٥٥) ومساها، أن نقل العلوم من اليونانية والسريانية إلى العربية لم يكن من باب علم راود أحد الخلفاء كما درج عليه التقليد، بل كان له أسباب اجتماعية اقتصادية يجدر التعرف عليها، ومنادها أنه لما عرّب عبد الملك الدواوين، نقّذ أصحابها انسابون من نصارى ومجوس نفوذهم، فأرادوا أن يمؤصوا خسارتهم بأن يأتوا بعلم لفائدة الدواوين أوسع مجالاً وأعمق، وذلك يتكفون من تحقيق احتكار جديد للمناصب يشقّ لهم عن طريق الجدارة. والدليل على حقيقة ذلك الأمر أن أسراً بأكتفيا هادت إلى بلاط الدولة في الحقة العباسية بسبب كون أفرادها على معرفة وثيقة بالعلوم اليونانية المتقدمة. وكان من شأنى كبار المرحّطين في الدولة أنه دفعهم إلى الإلكار في ما نقلوه وانتقانه، كما أنهم تعدّوا عمليّة النقل إلى عمليّة الإبداع.

وقد أيد الدكتور صليبا مقولته الأخيرة متعلّقاً من مثال علم الفلك، الذي خفّعه بالتصل الثاني في كتابه، فيّن بالحجج الكثيرة الدامنة ما أتى به العرب من جديد في هذا المضمار، لا في أثناء ما سقى بعصر علومهم الذهبي وحده، بل في ما تبعه بعد القرن الثالث عشر إيان ما رأى أنه سقى خطأ بعصر الانحطاط. فعلماء عصر الترجمة أنفسهم، كحنين بن إسحاق ونسطا بن لوقا وسراها كانوا بدوهم أصحاب تأليف علمية جديدة مبتكرة، كما أنه قامت لدى العلماء العرب عمليّة نقد المفاهيم اليونانية القديمة وإعادة النظر فيها وتصحيح ما حملته من أخطاء، ممّا ثبت تنرّد علم الفلك العربي بالأصالة إذا ما قورن بعلم الفلك اليوناني. ومن خلال تقصي الأسباب التي أدت إلى الأخطاء، بدأ هؤلاء العلماء يثرون القضايا المتعلقة بالرصد، فابتكروا، إلى جانب المنهجية الجديدة، الآلات الجديدة. وكذلك أرسوا علومًا جديدة كعلم الفرائض، وعلم الجبر الذي نبغ فيه الخوارزمي، وعلم المثلثات الذي كان من أساطينه جبر الحاسب.

أما إبداع العرب في ما قيل إنه عصر الانحطاط، فهو كثير أيضًا، خلافاً لما يظنه المستشرقون السطحيتون في معلوماتهم وأحكامهم. ويذكر صليبا بأعمال علماء أفذاذ كمؤيد الدين المرضي (١٢٦٦م)، ونصير الدين الطوسي (١٢٧٤م)، وابن الشاطر النعشفي، ويحيى بن أبي الشكر المغربي، وقطب الدين الشيرازي وغيرهم. والجدير بالذكر أن المرضي، في أثناء ابتكاره هيئة جديدة لأنلاك الكواكب العليا، أي في وصفه حركة كل من

كواكب زحل والمشتري، والمريخ والزهرة، وضع نظرية علمية جديدة استخدمها كوبرنيك بعد ثلاثة قرون تقريباً. وظلّ العلماء العرب يتبحرون ويبدعون في العمور المتأخرة، منهم صدر الشريعة البخاري، وعلاء الدين القوشجي، وشمس الدين الخفري الذي كان معاصراً لكوبرنيك والذي تحلى بمقدرة رياضية قلّ وجودها في أعمال الذين أتوا قبل القرن السابع عشر.

وبلغت النظر أخيراً في دراسة البروفسور صليبا مرقفه من عصر الانحطاط المزعوم، ونمّ سمح أنّ أحداً سقه إليه. فهو يرى أنّه لا ينبغي نعت هذا العصر بعصر الانحطاط، بل «عصر خسارة البق»، فيبين أنّ العرب لم ينحطوا وعلومهم لم تنفهر، بل إنّ الغرب ستمهم هم وسواهم من الشعوب الشرقية الأخرى لما تمّ له اكتشاف أميركا على يد كولومبو، فتدفقت الثروات على أوروبا وراكب الثروة ازدهار الاقتصاد والرغبة في توسيع دائرة الاستكشافات، ممّا ولّد الاستعمار الذي أدّى بدوره إلى إعاقة مسيرة شعوب انعام الذي أصبح العالم الثالث. ويائنانني، إن أريد للعرب أن يمعّضوا خسارتهم البق ويلحقوا بالركب، فما عليهم إلّا إيجاد المناخات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية العلانة، ولا علاقة للدين بما صوّره بعض المتخرفين من أنّه تخلف عندهم. نعمّ القول ونعمّ التناؤل بالمستقبل.

لا يسعنا في الختام إلّا التناؤ كلّ التناؤ على أطروحات الأستاذ صليبا، وإن لنا من اعتراضات فهي شكلية متعلّقة بالقهرس في آخر الكتاب، فبا ليت المؤلف جعله قسمين فميّز بين الأعلام والمفاهيم، غير دامج هذه بلك. كما أنّنا نستغرب إصراره على تسمية صاحب القهرست بالنديم، وقد طامنا قرأناه «ابن النديم»، ولم نجد أثراً لوى الصيغة هذه. وأخيراً كنا نتمنّى لو لم يكتف الدكتور صليبا لدعم أطروحته، بشل علم انكلك، وأنّى، وإن بشيء من الإيجاز، على ما ابتدعه العرب في العلوم الأخرى كالطبّ أو الصيدلة.

أ. كميل حشيمه

شمال لبنان في القرن السادس عشر

جوانب من الحضارة المادّية

تأليف الدكتور عصام خليل

بيروت، ١٩٩٩، ١٩٩٦ صفحة

لقد عرّونا الدكتور عصام خليل، أحد أساتذة التاريخ في الجامعة اللبنانية، النورس على مكتونات تاريخ لبنان بشغف وجسارة، وبولوج مدخل مبتكرة قلّما سبق إليها أحد. نعمّ الوسائل التي ركّز عليها باستمرار الانكباب على درس المحفوظات، لا سيّما الأرشيف العثمانيّ الغنيّ جداً بالوثائق، وقد عرّفت مجلة المشرق في السنوات الأخيرة، عدداً من كتبه، متبّية على أسلوبها ومضمونها، منها: أبحاث في تاريخ شماليّ لبنان في العهد العثماني، ١٩٩٥ (المشرق ١٩٩٥، ص ٤٨٧-٤٨٨)، ولبنان في أرشيف إسطنبول، ١٩٩٦

(المشرق ١٩٩٦، ص ٥٠٥-٥٠٧)، وشخصيات بارزة من تاريخ لبنان المعاصر. ١٩٩٧
(المشرق ١٩٩٧، ص ٥٥٢).

والكتاب الذي نحن بصدده اليوم لم يشدّ عن قاعدة ما سلفه، فهو يستند إلى الأرشيف
عثماني المحفوظ في رئاسة الوزراء بإسطنبول، لا سيّما إلى الملفو دفنري رقم ٥١٣ الذي
يعود إلى العام ١٥٧١ ميلاديّ. وهو يتناول، كما يعنّ عليه عنوانه، «جوانب من الحضارة
الحاديثة في شمال لبنان، أي إنتاج القمح والنخواعين، والزيتون ومعاصره، والحب
ومعاصر الكرم، ودواليب الحرير، مفردًا لكلّ من الفروع هذه بابًا خاصًا، واصدًا كُتبت
الضرائب المتعلّقة بها.

لقد اختار المؤلف أن يتخلّل من الحديث والتعليق، ويكثر من الجداول والأرقام،
وطريقتة هذه، وإن بدت جاذبة إلى حدّ ما، إلاّ أنّها توفّر الموضوعة العلمية والريّح.
بقي أن نأسف على أنّ التوضيح هذا الذي نجلى مشرّافاً في العروض، لم يكن دومًا من
سمات الصور الفوتوغرافية التي جاءت مطبوعة بعضها ستبعة (خاصةً ص ٨٨، ٩٤، ١٧٢).

أ. كميل حسيمة

Le Liban dans les écrits des anciens
par le Frère Ildefonse Sarkis
Beyrouth, 1998, 392 pages, grand format, en couleurs

لبنان في كتابات الأقدمين

تأليف الأخ إلفونس سركيس

هذا الكتاب المبنّى الذي وضعه الأخ إلفونس سركيس، من إخوة المدارس المسيحية،
والمرحوف باهتمام بتاريخ لبنان القديم، هو حصاد أيام طويلة غاص فيها المؤلف على
نصوص الأقدمين فاستطاع أن يجني الكثير من اللآلئ الكريمة المخبأة في طيات
المخطوطات التي غمرها النيران والغيار.

في القسم الأوّل، المختصّ بالمؤلفات الشريّة، يقوم الكتاب بجولة في النصوص
الفرعونية ونصوص ما بين النهرين وأوغاريت وفتيقا والكتاب المقدّس في عهده القديم.
فالنصوص المصرية ذات النشأة الفرعونية، تكوّن فكرة عامة عن الوضع اللبناني وعلاقات
جيل بمصر، وعن أهميّة مدن الساحل الفينيقيّ وغناها. أمّا النصوص الآشورية التي من
بين النهرين، فإنّها تتحدّث خصوصًا عن الوضع السياسيّ في المدن اللبنانية وعن السيطرة
عليها وعن خرابها ونزع استقلالها، وهذا يعني أنّ تلك المدن كصيدا وصور كانت غنيّة
بثقافتها ومالها، وقد دافعت الدفاع المستميت عن حقّها في الحياة. أمّا نصوص أوغاريت
فإنّها تشدّد على التميّك وسيلةً أساسيةً لتأمين الازدهار واستقلال المدن المحصنة. وفي ما
يتعلّق بالنصوص الفينيقية فإنّها تتحدّث في غالبيتها عن الانتشار الفينيقيّ في العالم،
خصوصًا على شواطئ البحر الأبيض المتوسط، في حين أنّ نصوص الكتاب المقدّس تفرد

للواقع اللبناني صفحات حافلة لها أبعاد رمزية دبية معروفة.

أما القسم الثاني من عمل الأخ إندريس فهو يجمع نصوصاً من التراث اللغوي اللبناني نيل المسيح ومعه. فاشاعني النبيّ له حضوره في تلك الثقافة العالمية، حيث إنّ الشعراء والحفرايين والمؤرخين بالغوا في الحديث عن لبنان. النصوص المعروفة وغير المعروفة تنوّلت وهي من كتابة هرميس وأوربيدس وحترن وهيرودوتس وأرسطو ونيقوبولس وديودورس وفلافيوس يوسبس وسنابون وأوسابيوس... وكثير من هؤلاء هم من الحداث النبيّة، من أمثال طائيس وفيناغوراس وزينون...

أما القسم الثالث فقد حقّق نصير من التراث اللاتيني جلّها من فرجيليس ريمستس ويلنس وأوفيدوس... وهذه النصوص لها طابع تاريخي تمت إلى الحقبة التي كان الرومان فيها أساء منقطة الشرق الأدنى.

وما يميّز هذا الكتاب هو نشر نصيره في قالب أنيق وضمن الزخارف والرسوم المطوّنة. وقد أتبع المؤلف النصوص بتعليق غنيا جعلها يحرف مختلف عن نصير المؤلفين.

والواضح في هذه النصوص جميعها أنّها لا تتحدّث مباشرة عن لبنان إلّا نادراً، في حين أنّ التعابير الواردة تشير إلى فينيقيا أو إلى جبل لبنان، خصوصاً بعد المسيح. وثمة بعض الأخطاء المطبعية يذمّف عليها.

ومع ذلك، يبقى هذا الكتاب، وإن كان بالفرنسية، مرجعاً أساسياً لوصف الواقع اللبناني، ولإعادة كتابة تاريخ لبنان بالوثائق والنصوص القديمة، فيظهر لبنان بالمظهر التاريخي الحضاري المشارك في الحضارات الإنسانيّة كافة: الثقافيّة والروحيّة والاجتماعيّة...

أ. سليم دغاش

١ - رمال في الهواء. حكايات وذكريات

تأليف طافر (فيكتور) كالوس

لا م. ١٩٩٦، مجلّدان، ٣٠٨ + ٢٨٠ صفحة

٢ - ومضات من تاريخ

تأليف طافر فيكتور كالوس

لا م. لات (١٩٩٧)، ٣٤٤ صفحة

٣ - غلال السابل

تأليف فكتور (طافر) كالوس

دار الشرق العربي، بيروت وحلب، ١٩٩٧، مجلّدان، ٤٠٠ + ٣٨٢ صفحة

في العام ١٩٦٤ استل مكتبر كاريس - ويُعرف أيضًا بحسب صيغة اسمه العربية، طاهر - من حلب إلى دمشق، بعد أن عمل في الشبّاء، صفق رأسه، صاحبًا لامعًا شعريًا سبته، طوال نحو ربع قرن. وقد بدا عامذاك أنه طلق حثّ الأول، على الرغم من أنه ظلّ يتابع سياسة بلاده وأحداثها عن كثب بحابة تلك المدة. وإذا به، بعد مرور ربع قرن ثاني من حياته، يدفعه الحنين إلى ماضيه القلم ثابته، فيصدر في مدّة وحيرة خمسة محلدات أرادها حزانة حافلة تحفظ أحمل ما اختلج في ذاكرته، وأهم ما صدر له مؤرخًا على صفحات صحفه. ذلك مائة زاول منذ تخرجه من المدرسة رسالة الصحافة في حريدة الأهالي. وتولّى مهام أمين سرّ التحرير في صحيفة التقدّم لصاحبها الذائع الصبث شكري كيدر. وفي العام ١٩٥٣ اختارته القيادة الممّنة في الجيش البريطاني التاسع مراقبًا للصحف العربية والسورية في حلب، وظلّ في مهنته هذه حتّى ١٩٤٦. وفي تشرين الثاني من ١٩٤٩، أصدر جريدة صوت التقدّم، ثمّ رأس في العام ١٩٥٢ تحرير جريدة الجمهورية لصاحبها فيكتور كورنلي، وما عثم أن انطلق بجريده السابل التي عاشت من ١٩٥٤ إلى ١٩٦٣. وكانت قد تعرّلت في نهاية حياتها إلى صحيفة اسمها الناس حين أمّنت الصحافة في سورية...

الكتاب الأول، رمال في الهواء، سجّل حكايا وذكريات جرت بين ١٩٤٠ و ١٩٥٨. ولكنّ كالوس لم يردّها مذكرات بالمعنى المعروف، فالمذكرات، على حدّ ما قال، وتكتب استنادًا إلى أوراق شجّلت فيها مواقف عامة أو خاصة يعود إليها صاحبها أو كاتبها ليُنسجها ويسكبها في مذكرات. وكثيرًا ما يحتاج كاتبها إلى مصادر ومراجع ليوثّق ما رواه أو يرويّه. أمّا هذه المكلمات فهي من ذاكرتي فقط، قدّمها فأشعلت نورًا أضاء لي سطورًا أروينا (ج ١، ص ٢٣). ومن كان هذا أسلوبه، تميّز عمله بالنعفوية حتمًا، وقد برع صاحب الكتاب بسرّ الأحداث من دون تكلف، فجاءت شهادات صادقة، واقعية، تحاشي قدرّ الإمكان إصدار الأحكام، وإن هي فعلت فبحفّر ولباقة. والإنشاء نفسه ليث رشيق متنع، نيه أحيانًا مسحة من الفكاهة أو السخرية خفيفة الظلّ (أطلب، على ميل المثال، ج ١، ص ١٦٢-١٦٤، كيف انتهى الأمر ببعض من أراد، أيام الاستقلال، حرق الثقة الفرنسية، إلى طلب اللجوء السياسي إلى... فرنسا!). أضف إلى ذلك ما زخر به الكتاب من معلومات سواء التي تمتّ إلى الأحداث العامة، أو التي تختصّ بالأفراد، مما يوفّر للمطالع والباحث مادة غنية للتاريخ. أطلب مثلاً: وصف شخصيّة الوزير عزّة صفال (٢: ١٤٨-١٥٠)، أو اللقاء المكوني الذي تمّ بينه الكاتب، بين البطريرك إلياس معوض والكردنال فليب (٢: ٢٦١-٢٦٥)، أو نبوءة المناضل الأرسني هراج بابازيان حول هبوط إمبراطورية الاتحاد السوفياتي ونيل أرمينيا استقلالها (٢: ٢١١-٢١٤).

إلا أنّ ركوب قطار الذكريات من دون اللجوء إلى صرامة المنهجية في كتابة المذكرات، له محاذيره، وقد تسبّب ذلك بوقوع الكاتب ببعض الهفوات التي كان بالإمكان تحاشيها. فالذاكرة خزّون، وتختلط الأمور مع تقدّم السنّ. فقال الكاتب، على ميل المثال، إنّ الجامعة اليسوعية أمّنت في بيروت قبل الجامعة الأميركية (١: ٧١)، في حين العكس هو الصحيح. وقال في الصفحة نفسها، على يار الجميل ما ينطبق على أخيه غابريال،

والمعكس بالعكس. كذلك كثر بعض الأخبار في أماكن مختلفة (كلامه على نواب الإسكندرية في (ج ١: ص ٤٩)، أعيد في (ص ٧٢-٧٤)؛ خبر وقوف المفسران إبيدورس قال في وجه الحاكم الإنكليزي مكرز في (ج ١: ٩١-٩٢) و(ج ٢: ٩٣-٩٤)، سرد «نبوة» مراج بابازيان المذكورة آنفاً تكرر في (١: ٢٠٧-٢١٠) و(٢: ١٢٥-١٢٨)، إنج... ومن مزايا أسلوب التذكير بدون انقباض، إتمام أمورٍ تخرج عن الموضوع أحياناً. ففي حين يُخصّص الكتاب بالأحداث التي جرت بين ١٩٤٠ و١٩٥٨، نرى أنّ ازدحام الأحداث في ذاكرة المؤلف دفعه إلى إفراغ فصل لخبر اللقاء بين البطريرك معوض والكردتال فليب، عنّا أنّ اللقاء هذا تمّ في العام... ١٩٧٥!

إنّ أن هذه الهفوات لا تقلل من قيمة الكتاب، فهو مرجع ثمين. بل ثمين جداً، لكثرة من يبني كتابة تاريخ سورية الحديثة.

في الكتاب الثاني، ومضات من تاريخ، أشع كالوس أسلوباً مختلفاً، فلم يدون ذكريات، بل عاد إلى ما كُتب سابقاً في صحفه، فجمع منه مقتطفات ممّا يمتّ إلى السنوات ١٩٥٠ و١٩٥١ و١٩٥٢ (خلافاً لما ورد خطأ على الغلاف من أنّ الأعوام هي ١٩٤٨ إلى ١٩٥٠). وحقاً فعل إذ إنّ سهّل بمطالع هذا الرجوع إلى زبدة ما ورد في جرائد يصعب الحصول عليها اليوم. والموضوعات التي عالجه متنوعة، بين سياسية واجتماعية وثقافية ودنيّة واقتصادية، وجميعها تتمّ على رؤية واضحة ومحايل ثاقبة ومراقف جريئة شجاعة موزولة.

أما الكتاب الثالث، غلال السابل، فقد أفرده كالوس للسنوات ١٩٥٤ حتى ١٩٦٢، مستفيداً أهمّ ما نشره على صفحات جريدته السابل في الملتة المذكورة. وقد أثر اتباع أسلوب الاسترجاع هذا على إعادة الكتابة، رغبةً منه في توفير المادة خاتماً ليشاح لقراء الجيل الجديد المقارنة بين ما يختبره اليوم وما خبره اللف «الحرج» بالتحول التي يريد لها لنفسه (ج ١: ص ٦). وهذا المعري موقف لا غبار عليه. والغبار الرحين هو بعض الهفوات التاريخية التي تسرّبت هنا وهناك، من مثل القول (ج ١: ٣٤٥) إنّ الضابط فؤاد لحدود الذي تعاطف مع الحزب القومي السوري كان لواء، في حين أنّه لم يتجاوز رتبة العقيد؛ أو بعض الاضطراب في عرض المواد: فعلى سبيل المثال أورد المصنّف في الجزء الأول الخاصّ بالسنوات ١٩٥٤-١٩٥٨، فصلاً مؤرّخة بين ١٩٥٩ و١٩٦٢. فإليه كان صارماً في ترتيبه.

مهما يكن، فلا يمتنا إلا أن نكرّر في الختام ما سبق أن قلناه، مثمين على ما أنجزه فكتور كالوس بكبه الثلاثة هذه، آمليّن أن يظلّ قلمه مشحوناً لمزيد من الإبداع والمطاء.

أ. كميل حشيمه

مجتمع يسوع - تقاليد وعاداته

تأليف الأب سامي حلاق السرحي

مشورات دار المشرق، ١٩٩٩، بيروت، ١٩١ صفحة

حين يقرأ إنسان عصرنا نعبر عن العهد الجديد، بمصادف أسماء أشخاص أو فئات اجتماعية، وقد لا يعرف إلى ما تشير تلك الأسماء. كما يلاحظ أن الحياة اليومية في أيام يسوع كانت تقوم على عادات وتقاليد لم تعد معروفة في أيامنا. كاسلوب الاحتفال بالزفاف وأصول الرضوء وشريعة السبت وطرق المحاكمة والإعدام، بغض النظر عن النعديلات المتداولة كالدينار والدرهم، والأدوات المستعملة كالسراج والمكيال. ومن جهة أخرى، يلاحظ القارئ أن النصوص تشير أحياناً إلى أمور تاريخية بدون أن تشرحها، لأنها كانت معروفة في ذلك الزمن، كتقسيم أراضي فلسطين السياسي ونظام الضرائب وأقسام الهيكل...

لذلك رأى المؤلف أن يقدم إلى القارئ العربي عرضاً مفصلاً ومبسّطاً في آن واحد عن حياة الناس بفلسطين في القرن الأول الميلادي: العليقة التي كانوا يعيشون فيها، والجماعات الإنسية المثنية على الأرض الواحدة، وطرق المأكل والمشرب والعمل والتجارة والعبادة إلخ. فمن خلال استيعاب المعلومات التاريخية تلك، يستطيع القارئ أن يفهم تعاليم يسوع كما لو كان يعيش في أيامه. وبالتالي، يتجه إلى كلمات وعبارات قرأها مراراً كثيرة في الأناجيل بدون أن يلحظ ما تشير إليه.

ويقول المؤلف إنه حرص، في الآن نفسه، على التزام الأمانة العلمية، وتحقق من مصداقية جميع الأخبار التي أوردتها، معتمداً على أحدث الأبحاث الكتابية والتاريخية وأخيراً الاكتشافات الأثرية، وسرّة في صيغة الافتراض ما تدور عليه الشكوك.

وفي الختام، أتمنى، مع المؤلف، أن يجد القارئ في صفحات هذا الكتاب متعة وقائدة، وأن تمكنه هذه القراءة من فهم حياة يسوع المسيح وتعاليمه على وجه أفضل.

أ. صبحي حموي

المواطنة

تاريخ وثواب

تأليف أنطوان خوري حرب

مشورات «التراث الماروني» (الرابطة المارونية)، بيروت، ١٩٩٨، ١٦٨ صفحة، تجليد فني

عُرف الأستاذ أنطوان خوري حرب بانكبايه على تاريخ لبنان وتراثه بكل ما يبرز وجهه الحضاري. وأضحت مؤلفاته مراجع قيمة يرتاح إليها المطالعون على اختلاف درجات ثقافتهم. فالطالب يجد فيها مادة خصبة، قرية النال، شوقاً بعرضها الواضح؛ والباحث المتمتع بفيد خاصة من وفرة ما تجمعه، ومن شمول التوليفات التي يقدمها المصنف، إلى

جمال النسر وأناقة الإحراج. ومما صدر للاستاذ خوري حرب في مجال اهتمامه اسم لبنان عبر المصور (١٩٧٩)، وأصول الشعب اللبناني (١٩٨٤)، وجذور المسيحية في لبنان (١٩٨٤)، وتاريخ الانتشار اللبناني (١٩٨٤)، والكتابة، من التصويرية إلى أبجدية جيل (١٩٩٠)، والديانات اللبنانية القديمة (١٩٩٢)، والعالم الأثرية في الجنوب اللبناني (١٩٩٤). وقد جاء انكتاب الأخير، الموارنة، تاريخ وثوابت، على غرار ما سبقه، دراسة يُركّز إليها ثمة، لا سيما أنها استندت إلى نتائج عشرات المؤرخين الموارنة وغير الموارنة، وتحفة تبهج الناظرين برونائها العنيدة القيمة وخرائطها وضوورها الرائعة المتنوعة. وسفت العتبة العربية هذه ضيمات فرنسية وإنكليزية وإسبانية وبرتغالية.

وبلنت الانتاء في كتاب أنطوان خوري حرب أمران أساسيان:

١. الترابط الوثيق لدى الموارنة بين الشعب والكنيسة. فلا الأول يُفهم على حقيقته بدون الثانية، ولا تتجلى صورة هذه الكنيسة بشامها من دون ركيزة شعبها. ومن احتلاط الموارنة شعباً بكنيستهم وغرنهم المستمر من ينايع إيمانهم، تكون تاريخهم التليد وترانيم وثقافتهم وما في جبالهم من قداسة وانفتاح. وكمن من مرة تبثت انكنيسة الساروتية شؤون شعبها، خاصة في الأزمات وأيام الاضطهادات. من ذلك، على سبيل المثال، لا الحصر، ما فعله الرهبان إيان مجاعة الحرب العالمية الأولى فرهنت جميعهم «الملفة بالبلدية أو النجيلة، سنة ١٩١٦، وكان يرأسها الأب إغناطيوس داغر، جميع متلكاتها إلى الحكومة الفرنسية بواسطة حاكم جزيرة أرواد الكايبين ترابرو، مقابل مليون فرنك ذهبي، وتم ذلك بموافقة القصادة الرسولية والبطريركية المارونية. ووقع عن الرهبانية المديّر الأول الأب مرتينوس طريه وعن البطريركية الخوري بولس العتل» (ص ١٤٤)، وقد عرض الكاهن المذكور - الذي أصبح مطراناً في ما بعد - حياته للخطر هو ونفر من أمثاله، وحُكم عليه بالشتى غايًا بسبب ما بذله من جهود لتأمين المساعدات إلى الموارنة المنكوبين.

٢. إرتباط الشعب المارونيّ بسلطات كنيسة المحليّة لم يمنعه من ارتباطه، على مدى أوسع، بالكنيسة الجامعة، الرومانيّة التي بقي أميناً لها طوال العصور، وغير الرومانيّة، إذ كان وما زال منتعهاً على جميع الكنائس، ومن ورائها، على جميع الأديان والثقافات. صحيح أنه متشبث بأرضه بقوة وعناد، متمسك بحريته وبحريته من بلوذه، ولكنه يعرف أيضاً أن يخرج من أرضه إلى رحاب الدنيا، ويخرج من وعورة جباله التي لم ينزل فيها قط، بل كانت له منطلقاً لملاقاة الغرب والمرب على حد سواء، ولاساعة ثقافة كلّ منهما. وإنّ في تلك المزاي التي تحلّى بها الموارنة على مدى أجيال وأجيال، عبرة لأبناء البرم، فمسي يسرون دومًا على خطى السلف فينحتوا نعلًا أن «يعطوا مجد لبنان» ويثثروه حولهم بسخاء.

الأب كميل حشيم

دير مار أنشبا، مسيرة زهد ورسالة

تأليف الأب أنشبا المكاربي

منشورات الرهبانية الأنطونية، مطبوع (الطبعة)، ١٩٩٨، ٣٢٨ ص، نجديد فني

نستعد الرهبانية الأنطونية المارونية للاحتفال بمرور ثلثمائة سنة على تأسيسها في انعم ١٧٠٠، وهي تقوم لذلك بالعودة إلى الجذور على جميع الأصعدة، منها نشر تراثها الروحي والفكري. وقد أعد حضرة الأب أنشبا المكاربي في هذا الإطار منذ ستين مخبراً حول مسيرة الأناشي عثمانويل عبيد جتنا على ذكره في مكان لاحق من هذا العدد (ص ٥٤٢)، وهو متاح الآن فيحتفل بكتابه حول دير مار أنشبا، الدير الأم في رهبانيته، صاحب التاريخ التعريف المتأني.

والمعروف عن شفيح الدير هذا أنه غير أنشبا النبي، بل راهب من حلب عاش مستقراً ونوفي العام ٤٤٠م، ورفاته الآن في دير القريتين بطور عبيد. أما الدير فقد بُني حوالي القرن السابع الميلادي على أنقاض هيكلي فينيقي في أعلى قمة تلة عومتا، قرب بلدة برمتا (قضاء الشقي - لبنان) وجدده المطران (البطريرك لاحقاً) جبرائيل البوزاني العام ١٦٩٨.

تعدّ نالغ الأب المكاربي موضوعه معانحة شاملة متكاملة، مبتدأ بيرة أنشبا، متفلاً إلى رسم إطار نشأة الدير من الناحية التاريخية قديماً، فإلى انطلاقته مركزاً لتأسيس الرهبان الأنطونيين مع نبد على المؤسسين ووصف مشرع بالخرائط لبناء الدير، فإلى عرض لروحانية الرهبانية الأنطونية وقوانينها. ثم أفرد قسماً للحياة الاقتصادية والاجتماعية في الدير، وقسماً آخر لدور هذا الصرح على الصعيدين التربوي والروحي، إذ كانت فيه مدرسة إكليريكية وما زالت تقوم في أروجانه دار الابتداء. وشفيح المؤلف دراسة الوثيقة بعدد من الملاحق والإحصاءات البالغة الإفادة، منها لوائح مكتملة بأسماء الرؤساء الذين تعاقبوا على الدير، والرؤساء العامين الذين جعلوه مثلاً لهم، والمعتدين الذين قبلوا فيه سرّ التصير، والمبتدئين الذين انتسبوا فيه إلى الرهبانية. ومن المعلومات المنيبة التي تفرها هذه اللوائح أتنا، إذا نظرنا إلى أرقام الذين انخرطوا في الرهبانية منذ مطلع القرن العشرين والذين تخلقوا لاحقاً عن دعوتهم، وجدنا أن نسبة البات تتعدى الأربعين في المائة، مع بعض التبدل في السنوات ما بين ١٩٥٠ و ١٩٧٨ (ومذا ما يتوافق مع ما حصل في الكنيسة جيماء آنذاك)، ونهوض ملحوظ في السنوات العشرين الأخيرة، إذ انخفضت نسبة التخلف وزاد في الوقت نفسه عدد المسمين، مما يشير إلى نهضة رهبانية أكيدة.

والكتاب أتيق الإخراج، مزود عدداً من الوثائق الخطية القديمة وفهرتاً أبجدياً، وصوراً شمسية عديدة وجميلة. كما أن لائحة المصادر في آخره واسعة، تشمل على كثير من المؤلفات المربية والأجنبية. ولكن شاب ثيت المراجع الأجنبية بعض الاضطراب في الكتابة، فكثيراً ما جاءت الأحرف الكبيرة (majuscules) مكان الصغيرة (minuscules)، والمكسر بالمكسر، وتارة يقرأ اسم العائلة على اسم الشخص وطوراً آخر يتم المكسر. وكان من الأفضل أن تكتب عناوين الكتب بحرف يختلف عن أسماء مؤلفيها، كما هي

المادة المنقولة في المؤلفات الملحق باليوم. وهذه الرغبة نرغمها إلى المؤلف ليحفظها أيضًا في ذكر المراجع العربية، خاصة في الحواشي، حيث الاضطراب المستمر، فثارة تكلف العاوين بين معقوفين، وثارة أخرى بدون أي تمييز عن باقي النص. ولعله لم يفتح لحصرته مراجعة مخطوطات كتابه لبعده عن مكان الطباعة، إذ يعيش ويمثل الآن في الخرطوم (السودان) حيث أوفدته رهبانيته مشكورة لتدريس علم اللاهوت في حاضنتها الكاثوليكية.

ملاحظة أخيرة: أورد المؤلف في (ص ٢٠ حاشية ٢)، استنادًا إلى طبعة المنجد المصادرة في ١٩٨٦، أن سكان حلب هم نحو ٥٥٠.٠٠٠، وبالنسبة لآخر طبعة هذا المعجم، إذن لرجله، بحسب الطبعة السابعة والثلاثين (١٩٩٨) أن في حلب اليوم أكثر من ١.٣٠٠.٠٠٠ من السكان!

أ. ك. حشيمه

الطريق المريمي

تأليف الأب جرجس خوري البوسني

المرشد العام سابقًا لرابطة الأخويات في لبنان

بيروت، ٥٤٣ صفحة

«الطريق المريمي» هو الحدث التاريخي الرائع الذي تم فيه التعرف بشمال العذراء مريم طيلة خمسة أشهر في كل أنحاء لبنان، العام ١٩٥٤، لمناسبة اليوبيل المئوي لإعلان عقيدة الحبل بمرم بلا دنس.

إن هذه الذكريات التي استعادها المؤلف بعد مرور أربع وأربعين سنة على التعرف سيجد فيها الكثيرون صور قراهم ورعاياهم ووجوه آبائهم وأمهاتهم وأقاربهم. إنها وثائق ثمينة عن حدث مرموق حرك لبنان بكامله. فمن شأنها أن تحت البين والبنات على السير في خطى من سبقوهم في عبادة الله وتكريم مريم البتول.

ومع أن الظروف قد حالت في حيزه دون نشر جميع هذه الذكريات، فلا شك في أنها أخذت مع تقادم الزمن، قيمة تاريخية ثمينة.

وتقول في الختام إن هذا المؤلف، الذي يضاف إلى الكتاب القيم والمراجع الموسوعة الذي وضعه الأب جوزف غودار والأب هنري جلاير اليسوعيان بالفرنسية تحت عنوان *Sainte Vierge au Liban* (مريم العذراء في لبنان)، يثبت بدوره أن مجد لبنان لا يقوم على تاريخه العربي وحسب، بل يُطوَّق أيضًا على السيدة العذراء التي تقول الليتورجية في مديحتها: «مجد لبنان أعطي لها».

أ. ص. حموي

الأبائي عقانوثيل حبيب البعيداتي الأنطوني (١٨٤٢-١٩٣٢)

تأليف الأب يوسف أبي نادر الأنطوني

أهدى وقدم له ونشره الأب أشعيا المنكاري الأنطوني

منشورات الرهبانية الأنطونية، أنطلباس (لبنان)، ١٩٩٧، ٢٠٠ صفحة

كان الأبائي عقانوثيل عبيد، ابن بلدة بعيدات في لبنان، وحلاً ميّزًا تروا أرفع المناصب في رهبانيته الأنطونية، حتى عدا رئيسها العام مدة اثنتي عشرة سنة، وخدم المعلم فأسس المدارس، وانصرف إلى التأليف والترجمة مخلِّقًا ما يربو على عشرة معجمات، وسما بنفائل إنجيليّة راسخة، وعاش بين الناس سيرة التقوى البائدة وتوفّي بمراتحة انندامة. وقد عثر حضرة الأب أشعيا المنكاري على مخطوط بيد الأب يوسف أبي نادر يروي سيرة الأبائي عبيد، ويعود إلى العام ١٩٣٥، فأحبّ أن ينشره، ونعمّ البعل. فقدم له، وشفّعه بالحواشي والشروح وذيلته بفهرستين، أحدهما لأسماء التعلّم والأخر لأسماء الأمكنة. ولا شكّ في أنّ هذا الكتاب، المليء بالثرائد، والممتع لقراءة لسلامة أسلوبه ووضوح عرّفه، سبّدي خدمة جليلة لمعرفة تاريخ الرهبانيات في شرقنا. فالشكر للناسر المحقق، وأملنا أنّه سيميل بروحي ما أُلْمِعَ إليه في ختام مقدّمته (ص ١٧): «هناك رهبان كثيرون لا يزالون بحاجة إلى مثل هذا الكتاب حتى يحثّوا مكانهم في ذاكرة إخوتهم على الأبد».

أ. كميل حشيمه

أنثرد بخّاش. السيرة المنيّة لثان راند

تأليف الدكتور فاروق سعد

دار المراد، بيروت، ١٩٩٨، ٢٠٨ صفحة، تجلبد نثي

يبدو أنّ دار المراد راحت تختصّ بالكتب الأنبيّة الإخراج، بل الأنبيّة جدًّا، فلا ترمّ مئة وجيزة إلّا وتطلّ علينا بمصنّات لُحمتها جميل المظهر وسلاها سمين الجهر. وآخر ما عرفنا لها في هذا الباب كتاب أنثرد بخّاش... وما أصدق ما جاء عنوانه، فالمؤلف ترجمة حياة فنان رائد من كبار الفنانين في بلادنا كاد أن ينساء مثّفوننا على الرغم من أنّه لم تعضّ على وفاته إلّا خمس سنوات. ويعود النقل إلى أسرة البقريّ هذا وإلى الدكتور فاروق سعد في إحياء ذكراه، وإبراز ما أنجزه في حياته المليئة بالعطاء.

ولد بخّاش في حلب العام ١٩٢١ وعمل فيها أرّلاً ثمّ في بيروت، يرسم ويصوّر ونحت ويصمّم الديكور والكتب، وشارك في معارض عربيّة ودوليّة عديدة، وقد لُقّب بهفنان المرأة. إلى ذلك أنشأ في بيروت «كاليري بخّاش» ومارس التعليم في معهد الفنون الجميلة بالجامعة اللبنانية. وما يدّش في شخصيّة تعدّد مواهبه وتنوّعها من جهة، وسوّفّه من جهة ثانية، إذ تعجّ منحوتاته ورسومه، من وجوه ومناظر، بالحياة وعمق الأحاسيس وسحر الألوان.

أ. ك. ح.

سيرة العلامة البرعني الإسباني فيدل فيتا وأثاره

فيدل فيتا بخانة ومؤرخ إسباني من مواليد أراغيس، مقاطعة برشلونة (١٨٣٥). دخل الرهبانية اليسوعية (١٨٥٠) وأتم دروسه العامة في إسبانيا وبلجيكا وفرنسا. رُسم كاهنًا العام ١٨٦٣. رُكبت إليه وظائف تعليمية تابع في أثناءها أبحاثه في علم الآثار والكتابات الأثرية. متسلح من اللغات القديمة، لا سيما اللاتينية واليونانية والعبرية ومن مختلف اللبجات الإسبانية. أنقذ اللغات المماصرة. إنتخب عضوًا في الأكاديمية الملكية للتاريخ بمدريد، واستقر نهائيًا فيها ابتداءً من ١٩١٢ عندما تلم رئاسة المؤسسة وظلّ في منعه هذا حتى وفاته (١٩١٨/١/١٣).

تميز فيتا باتساع معارفه وتوغلته المستمر في خزائن المحفوظات الإسبانية الرسمية على أنواعها، مضيقًا إليها دقاتن المحفوظات في الرعايا والمؤسسات الكنسية لا سيما الرهبانية منها، وجمع الكثير من النصوص النادرة، نشر بعضها، مقلّمًا لها ومعلّمًا عليها. وقد بلغ عدد ما نشره ٤٤ كتابًا يضاف إليها ٩١١ مقالة ظهرت في المجلات العلمية بين ١٨٦٦ و١٩١٨. وشملت أبحاثه علم اللغات الإسبانية القديمة والكتابات المنقوشة على الحجر وتاريخ الأنظمة والتراوين والطقوس الكنسية، لا سيما العائدة منها إلى العصور الوسيطة. ويحذر الانبعاث إلى أنّه كان يتبادل الخدمات العلمية مع المؤرخين والباحثين المتقنين في المناضات النائية من البلاد، يمدّهم بالمعلومات التي يتفرون إليها لقلة المصادر والمكتبات في مقاطعاتهم، وهم بدورهم يبادلونه بالمثل إذا وفّروا إلى الوثائق النادرة. ولم تنه من النشاطات العلمية المختلفة هذه عن الانصراف إلى جميع النشاطات الرسولية من وعظ وتعليم.

القسم الثاني من الكتاب يتضمّن جداول مفصلة لمئات الوثائق التي جمعها الأب فيتا والتي جعلها، بموافقة التّمين على الرهبانية اليسوعية في إسبانيا، وقف على الأكاديمية الملكية للتاريخ في مدريد لينتد منها الباحثون، منها الصور ورسوم الكتابات المنقوشة في الحجر، ثمّ دقاتن يومياته الشخصية في حقل التّريب العلمي، وإلى جانبها نصوص المراسلات الدينية، والملخصات العلمية التي أنشأها في المحافل العلمية في ميادين الآثار والمنقوشات والصور الفردية والوثائق الرسمية، أصلية أو منسوخة، وما وصلت إليه اليد من المخطوطات، والمراسلات، ومجموعة من النقود القديمة عثر عليها على مرّ السنين. واللافت أنّه قد علّق على قسم منها، موضّحًا أو شارّحًا أو محاولًا تفسير غوامضها، ممّا يجعل الكتاب مرجعًا قيمًا للتاريخ.

وأمنيّا أن نكثر عندنا، لصالح الباحثين والدارسين والقراء عامة، الدراسات الغنية بالمصادر والمراجع، مرسّمة ومفصّلة، فيعود عمل الفرد لفائدة الكثيرين.

الأب سامي خوري اليسوعي

قاموس الأقوال

شرقاً وغرباً - شعراً ونثراً

إعداد أنطون ب. قبطان وميشال مراد

دار المراد، بيروت - لبنان ١٩٩٨، ٧٨٠ صفحة، تجلبد فني

ابْتَفَتْنِي أَنْ تَبْنِي الألفوف المزلّفة من الأقوال في المعين من اللغات حيّة، تتناقلها الألسن، وتحيّر أقدام الشعراء والأدباء والكتاب، ثم لم نحمل في نشأتها بذور الذبذبة والاستمرار، أو سرّ البقاء والخلود؟ نعم، إنّ ما تختزنه الأقوال والأمثال، في شعرها ونثرها، وفي اللغات المتداولة قاصّة، من حكم ومواعظ وخبرات شعوب في سرائرها وخبراتها، لخير دليل، وأشدّ عامل لبانها ناصتة معبرة عن أحوال البشر في كلّ بيئة ومجتمع، وفي أيّ عصرٍ من عصور التاريخ، سواء أوغل في القدم أم عابث الزمن الآتي.

بلنت انتباهنا في المجلّد الضخم الذي بين أيدينا غنى المادة ووفرتها، إذ اجتهد السعدان في جمعها من مصادر كثيرة ومتنوعة. فبالإضافة إلى الأقوال المستقاة من المصادر الدينيّة: الكتاب المقدّس بعهديه، والقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف؛ أنحفا القاموس بكلّ ما لذّ وطاب من أقوال الشعراء والأدباء والفلاسفة العرب في العصور كافة. كما أدرجا روائع ما عُرِف عند الفلاسفة والأدباء في الحضارات القديمة كالهندية واليونانية والرومانية... وما ذاع في اللغات الحيّة في القرون الماضية عند الفرنسيين والإنكليزيين والأميركيين والألمان وسواهم.

وفي مقدّمة القاموس التي جاءت في صحتين، وكنا نوّدها أوسع تفصيلاً، نتوقّف على سائّة شموليّة الأقوال، بحيث نرى تضادّ الكلام وتضاربه في كثير من الأحيان في الموضوع الواحد، مثلاً (باب الصديق: ص ٣٣١-٣٣٥). فالصديق هو الرفيق، والكريم، والغادر، والمعدّ، والمعين، والأمين، والحمود... إلى ما هنالك من الصفات الحسنة والسيّئة في آن. ولئن ردّ السعدان هذه الظاهرة في الأقوال إلى «تأثير البيئة على الفرد وعملها فيه»، فإننا نرى في شموليّة الأقوال وتضادّها أحياناً كثيرة، سيّما رئيساً من أسباب بقائها حيّة معبرة، لأنّها تمثّل الحياة وتصوّرها في جميع وجوها ومظاهرها؛ الحياة التي تذخر ببذات الكمّ الهائل من أيّ شمولٍ وتقيض، من الموقف وعكسه، من الأحاسيس والأمان والمخاوف والنظّمات... تلك وخلانها.

وبما حبّذا لو فرّق السعدان، في المتقدمة طبّعا، بين الأقوال السائرة والأمثال، والجُحُم والسواعظ، فمرّفاً، ولو بانتصاب، بكلّ فتغ على حدة، فعرّفنا إذ ذاك أوجه الشبه والاختلاف بين هذه الثنائات التي تكثُر فيها المؤلّفات. وهل الفرق بينها هو في شكل الكلام وصباغته، أم على مستوى مضمونه ومحتواه، أم قد يكون في الاثنين معاً؟

وحرصاً على عبقريّة اللغة العربيّة وسلامتها، ولكي يأتي العمل متقناً لا تشويه الشوائب، نستاذن المعدّين في إيراد بعض الملاحظات، على سبيل المثال لا الحصر.

أوّلاً: ليس سليماً في العربيّة أن يأتي الشعر الموزون المقفّى على غير ما أرادت له

العرب. فإن تمدد ورود الشطر الأول في النصف الأول من الشطر والشطر الثاني في النصف الثاني من الشطر، فمن الأجدي أن يرد البيت على سطرين متتاليين. فبدأ الشطر الثاني حيث يبدأ الشطر الأول، وينتهي حيث ينتهي أحده. فدقة الوزن والتفعيلات تقتضي دقة في الشكل والكتابة. والأمثلة على ذلك عديدة ومشترة في أرواح القاموس: أنظر: (الآثار - ص ٧-١٠٤ الآية - أبو الغيث النحوي - ص ٨ - ح ١ - . . إلخ) مكثف. والحالة هذه، يمكن أن يميز غير اللبيب طبعا، انفرق من المستور.

ثانياً: لو أخذت قواعد اللغة العربية بعين الاعتبار في بعض الأحيان، لكان تجب المعدان العديد من الأغلاط الإملائية النافرة من أمثال جعل همزة النقط حيث يقتضي وجود همزة الوصل، والعكس أحياناً.

مثلاً: (الإحترام - الإحتثار - الإحتيال - ص ١٣ - ح ١).

وهي كثيرة في استعمالها غير الصحيح في فهرس الموضوعات: (ص ٧٣٩-١٤ و ٢).

ثالثاً: كم كان أدق توثيقاً وأوسع إفادة لو وضع المعدان إلى جانب أسماء الأعلام، في ذيل كل قول، جنسياتهم وتواريخ الولادة والوفاة إن توفرت، كما أتينا ذلك إلى جانب التصاوير والصور. فكأننا بذلك أغنيا القول لجهة عمره (الحقة الذي قبل فيها)، ولجهة هويته - إن جاز التعبير - (جنبة من قاله أو قوميته).

رابعاً: على أهمية الحواشي وفائدتها في القاموس، نأل: أما كان أسر لو وضعت في أسفل الصفحات؟ بحيث تأتي الحاشية تحت الكلام التي هي بصنده، فتوفر على القارئ عناء التقل وضياع الوقت.

. خامساً: كنا نود لو ميز المعدان في قائمة المراجع الواسعة الشاسعة:

أ - بين المصادر والمراجع، فبعلا كل فئة على حدة توثيقاً للدقة، وللتواعد المتبعة في العودة إلى الأصول.

ب - أشكال الحروف المستعملة في كتابة أسماء المراجع، من أشكالها في كتابة اسم المؤلف وسائر المعلومات. فيأتي التميز موضعاً ومزبلاً اللبس والغموض، ومبهماً العودة والإفادة. بحيث تأتي مثلاً المراجع في اللغة العربية بالحرف الأسود (الغامق)، والمراجع في اللغة الأجنبية بالحرف المائل (italique). ولست هذه هي الطريقة الوحيدة المبتعة، إذ ثمة عدة طرق أخر يمكن الاستفادة منها.

إلى هنا فالقاموس جامع نافع، تستينه العائمة، وتثنه الخاصة، وهو ثمرة ناضجة حان قطافها، من الشار التي عرودتنا الدار النافرة انتظار موسمها، لما تمتاز به من جمال ومنفعة وفراة.

ويمون حروفوش

أمور وشعور

بقلم جوزف أسعد حبيب

بين المحاماة والأدب وشائج قريى وثيقة، فلا يندر، لا سيما في لبنان، أن ينصرف النخاسة والمحامون والمختصون بالقانون على أنواعهم، إلى قرض الشعر أو التأليف في التاريخ والتفئة والتغد الاجتماعي والخواطر الفلسفية. ولا عجب، فإنهم، بحكم مهنتهم، يختصون بالناس ومشاكلهم، ويشاهدون معاناتهم ويبحثون شجونهم وشجونهم. والمحامي جوزف حبيب ينتمي إلى هذه النخبة التي أسكت بالعلوم القانونية من سائر حواشيها. وشعنت إلى ذلك بالكتابة الأدبية الرفيعة. وقد سبق أن عرفنا في مجلّتنا رواية له مبنية ببنوان عبث التفر أو حب في بيروت (المشرق، ١٩٩٤، ص ٢٥٦-٢٥٧)، سبقها عدد من الكتب حول قضايا حقوقية، وأخلاقية وسياسية واجتماعية.

والآن يطل علينا هذا القانوني المتفقد المواهب، بأثر له بالفرنسية، برهن فيه أنه ملّك نامية لغة أهل باريس على نحو ما تفلسف من العربية، بدقة متناهية في التعبير، وأناقة ورشاقة في الأسلوب. أما موضوع الكتاب، فهو بالغة موضوعات، أعني تأملات حول أمور متعدّدة تمتّ إلى صميم الحياة الاجتماعية والفكرية والخلقية. فيدور الكلام على... الكلام، والحبّ والامحبة، والفنّ، والسعادة، والمرارة، والشهرة، والشجون العامة، والشك، والإحباط، والكتابة، والنساء، والإيمان، والفتنة والحق، والعدل، والزواج، والخُبث، والحماسة، والأطباء، والسجون، والثورة، والأبطال، والشجوخة، والموت وغير ذلك بكثير. وما بلغت النظر عن التحاليل النفسية يطلقها المؤلف بإيجاز مكثف يزيد من وقته فتحة من السخرية اللاذعة، وشيء من التشاؤم لا سيما في ما يتعلّق بالنساء.

لم نعالج، ونحن نطالع هذا الكتاب، من الرجوع بالفكر إلى كتاب فرانسيس عظام جانوا في الميدان نفسه، من أمثال فرنسوا د لا روش فوكرو Rochefoucauld في القرن السابع عشر، وماسا غيتري Sacha Guitry في عصرنا الحاضر.

أ. ك. ح.

أختوخ صايح الآباء

كتاب أختوخ أو أختوخ الأول، وأسرار أختوخ أو أختوخ الثاني

تأليف الغوري بولس الفخالي

سلسلة «على هامش الكتاب»، ٣، منشورات «الرابطة الكتابية»، بيروت، ١٩٩٩، ٢٦٤ صفحة

بأنّي هذا الكتاب في سلسلة دراسات تناول بعض الكتب المنحولة أو المكتملة، وبعض

الكتابات الأخرى التي اكتسبت قديماً سنة دبية عبر رسمية. دُونَ كتاب أحيوخ. أو بالأحرى «كتب» أشرح، بين القرن الثاني ق.م. ومطلع القرن المسيحي الأول، وتضمن إيهاءات نُسبت إلى أشرح (تلك ٢١/٥-٢٤). تدور على موضوعين: بنية الكون وأصله وأبعاده، وأصل الشرّ والحيلة ومبنيهما وثنائهما والديونة الأخيرة. وقد شجعت هذه الإيهاءات في كتابين، يتألف الأول منهما (أشرح الأول) من حصة أناس. ونحدر الإشارة إلى أنّ هنالك نصّاً آرامياً عن بعض كتب أحيوخ وُجد في قرآن، وكتاب أشرح الثالث، الذي دُونَ بالمعبرة بين القرنين الخامس والسادس ب.م.، ثم يتعرض له المؤلف في هذه الدراسة، ولربما خُصّه بدراسة لاحقة.

وفي ما يختصّ ببنية هذه الدراسة، فالمؤلف استهلّ كتابه بمدخل عام، أتبعه مستندات وجيزة مهّد فيها لأقسام كتب أحيوخ، فشرح مضمون كلّ قسم وشكّله الأدبيّ، ثمّ قدّم ترجمة له وزوّدها حواشيّ توضيحية. غير أنّ المؤلف لا يذكر المصادر أو المخطوطات التي بنى عليها ترجماته! ويبيّن أن تشييراً أخيراً، إلى خاتمتين تفنحان الطريقتين إلى مزيد من الدراسات المتعمّقة (ص ٢٠٦-٢١٢ و ٢٥٨-٢٥٩)، ولا سيّما في ما يختصّ بالإطار الاجتماعيّ والدينيّ للجماعات التي استخدمت كتب أحيوخ، وتأثير هذه الكتب في التقليد المسيحيّ.

١. صلاح أبو جوده

١ - في رحاب الكتاب - ٢: العهد الثاني

٢ - إنجيل متى: الجماعة وملكوت الله - الجزء الثالث

تأليف الغوري بولس الفخالي

٣ - الكلمة صار بشراً: دراسات في إنجيل يوحنا

محاضرات نطقها وقلم لها وترجم نصوصها الفرنسية

الغوري بولس الفخالي

سلسلة دراسات بيبلية، ١٨ و ١٩ و ٢٠

الرابطة الكتابية، لبنان - ٦٢٩ و ٤٦٠ و ٤٩٩ صفحة

(١) في رحاب الكتاب - العهد الثاني: بعد جولة في رحاب الكتاب مع العهد الأوّل (العهد القديم)، يتابع المؤلف مع جولة ثانية في العهد الثاني (العهد الجديد)، ولا سيّما في الأناجيل ورسائل القديس بولس. وتقسّم المجلّد الثاني هذا إلى أربعة أقسام: العهد الجديد بشكل إجماليّ (مع موضوعات عاتقة، كتّبتها على مرّ السنين وجمعتها في القسم الأوّل هنا)، والأناجيل الإزائية (لا جديد على مستوى الدراسات، فالمسألة الإزائية تراوح مكانها)، وإنجيل يوحنا (جاء هنا القسم الأكثر ابتكاراً بسبب الدراسات الجديدة التي رافقت إنجيل يوحنا في السنوات الأخيرة هذه)، والقديس بولس ورسائله (حاول المؤلف

أن يربط بولس معصره، وتوثق على بعض الدراسات التولية ولا سيما قول رسائل بولس في المسيحية الأولى وفي الرمن اللاحق). هذا الكتاب هو محقة في بحث المؤلف وقراءته، وسوف تسمه محقات أخر تحمل الكتاب العنقش وعناه في جدول السمع السومن.

(٢) إنجيل متى: الجماعة وملكرت الله - الجزء الثالث: هذا الإنجيل شفي الإنجيل الكنسي، فهو يذكر «الكنيسة» مرتين، وهو الذي اعتادت أن تقرأه الكنيسة أكثر مما تقرأ من أناجيل، وهو أيضًا الذي يربنا كيف يرسل الرب جماعة: «يرسلها فينب عنها في العهد، ولكنه يبقى معها في حضور لا تحده بعد اليوم مقولات الزمان والمكان».

يتوزع الجزء الثالث هذا على مرحلتين: الحياة في جماعة السكوت، والفريق إلى أورشلين، الفريق إلى انملكرت.

(٣) الكلمة صار بشرًا: دراسات في إنجيل يوحنا: هذا الكتاب هو حيلة المحاضرات التي ألفت في المؤتمر الكتابي السادس الذي نُقِشَت الرابطة الكتابية لإقليم الشرق الأوسط، في لبنان، ٢٤-٣٠ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٩. جاءت المحاضرات في اللغة العربية، ما عدا أربع محاضرات بالفرنسية، ترجم نصوصها الخوري بولس القنالي.

ورد هذا الكتاب في أربعة أقسام: دراسات عامة، يوحنا وتجذره التاريخي، دراسات لاهوتية، دراسات روحية.

في الختام، نسئ للمجلدات الثلاثة، كما تمنا للمجلدات التي سنبها، أن تلبى حاجات مكتبة الروحية العربية، شاكرين الله على العشرين مجلدًا التي صدرت في مجلة «الدراسات البيبية» منذ ١٩٩١.

أ. ضبحي حموي

رسالتا القديس بولس إلى أهل كورنثي وإلى فيلمون

تأليف الخوري بولس القنالي

سلسلة «محقات كتابية»، ١٥، منشورات «الرابطة الكتابية»، بيروت، ١٩٩٩، ٢٢٤ صفحة

تقدم في هذا الكتاب دراسة لرسالتين بحث بهما القديس بولس من سجنه إلى كورنثي التي لم يشرها ولم يزرها. يبدأ المؤلف دراسته بالرسالة إلى مبيحي كورنثي، فيبين إطارها العام، ويستعرض أقسامها، ويشير إلى الموضوعات التي تطرق إليها الرسول، ولا سيما دحض الفرضيات الغنوصية واليهودية، والدعوة إلى حياة مسيحية تقوم على الاتحاد المتواصل بالمسيح القائم من بين الأموات. ثم يتناول الأقسام تباعًا، بشرحها ويعلق عليها. وفي النهاية، يقدم خاتمة عامة، ولانحة بالكلمات اليونانية الواردة في تفسير الرسالة، ولانحة المراجع. ويشرح الأسلوب نفسه في عرض الرسالة إلى فيلمون، فيبين مضمون الرسالة وتصميمها، ثم يشرح أقسامها التي جعلها مئة. لا شك في أن هذه

الدراسة ناهم في إيصال فكر بولس الرسول إلى المزمين، لا سيما وأن رسائله، التي تمتاز بعمق لا هزني لا يحلو من المسموعة، تُقرأ دومًا في ليترجيات كنائس الشرق، ولا تُوفى، بشكك عام، أهميّة في العنثات.

أ. ص. أبو جوده

سماهم رُسلًا

تأليف الأبوين يوحنا ويوسف العناري م. ل.
منشورات الرمل، جويته، ١٩٩٩، ٢٥٤ صفحة

إمتالًا لما أقرّه المجمع الفاتيكاني الثاني سنة ١٩٦٥ في «التجديد الملائم للحياة الرهبانية»، انقسمت جمعية المرسلين اللبنانيين، «أسوةً بشيلائها شرقًا وغربًا، إلى مسيرة التجنّد الروحي لتناوله من مختلف نواحيه، ضمن الحدّ الذي قصّه الله لها. فما لبث أن أقرّ آباء «الكريم» عقد مجمع غير عادي لهذا الغرض، تواصلت جلساته حثّة بعد حثّة... وعنّها انبثقت، وفقًا لإرشاد الكنيسة، قانون الجمعية المجدد... يوحى الأمانة للرسم القانون الأصلي... وهكذا أقيم حرس الآباء على إرثهم الماضي، بالتطلع إلى رؤى المستقبل ونهائه».

ولقد أدرجوا معانم «هويتهم الروحية» تحت خمسة عناوين: (١) خدمة الكلمة، وهي للمرسل اللبناني عنوان دعوته والتزامه الجوهرية، وبالتالي ميزته الروحية أمام الله والكنيسة (٢) حفظ الودعة، وهو الخبر الأساسي الذي يحدّد للمرسل اللبناني كيانه الرسولي، من حيث يربطه ارتباطًا والتزامًا خاصين بموقعه الكنسي، أي كنيسته المارونية (٣) وثاق الحبّ الأخوي، علمًا بأنّ اتباع الربّ والمشاركة في رؤيائه الخلاصية هما شهادة حبّ، بحيث لا يُرسل ولا يشهد إلّا من بحبّ (٤) عناق الأمانة والكفاءة، وهما صفتان بارزتان تُكمل أحدهما الأخرى. فالأمانة خلوص وحرص وثبات، في حين تبدو الكفاءة تأقّب وجدارة وسخاء (٥) جليلة الخصال المشتركة، إذ إنّ أبناء الجماعة الواحدة يتمايزون باختلاف الأمزجة والميول والمراهب. إلّا أنّ تلاقيهم في دعوة واحدة يؤلّف بينهم.

على هذا النحو المعاش، انبثقت وارتسمت هوية المرسل اللبناني، فيصعب بالتالي تحديدها النظري. ولذلك، فالسبيل الساتح لولوجها هو التوقّف على خصائص ودلالات تمثّل يعض المزايا الروحية: التجرّد والباطة والانفتاح والاتزان.

جميع هذه الأفكار والتحاليل يجدها القارئ مفصلة بوضوح وحرارة في مؤلّف الأبوين يوحنا ويوسف العناري، وهما يُلجآن إلى إنشاء ومفردات ترقى بنا إلى عالم الروح. وفي ختام الكتاب يضع صفحات سُجّلت فيها المحطّات البارزة في مسيرة الجمعية. فلا يسعنا في الختام إلّا أن تمنّى أن يفيد القراء من الكنوز المدفونة في هذا المصنّف القيم.

أ. صبحي حموي

كتب ومشورات وصلت مؤخرًا إلى المجلة

• أسرار الأرض: تأليف تريبز حنا عون، منشورات دار مكتبة سماحة، بيروت وجنوب، ١٩٩٥، ١٦٠ صفحة. - المؤلفات محامية مثقفة، طريفة الأسلوب، محتحة الخيال، ناصعة اللغة، غاصت، من خلال عدد من القصص الثمينة، أبطالها نانات وحيوانات، على أسرار العالم والبشر. وفي نهاية كل فصل مجموعة من الأسئلة تساعد القراء الشبة على التعمق في مفاهيم النص.

• أوتار: تأليف تريبز حنا عون ونائلة أبي نادر، بيروت، ١٩٩٧، ١٢٤ صفحة. - هذا الكتاب إضامة من الثنائيات تختصر مسيرة حياة. إنه «مجمع بين الشعر والثر، بين المعاناة والعلا، بين الإنسان والعائق»، كُتب «نصوصًا متفرقة بأسلوب غربي وفي مناسبات مختلفة». يُشع من صفحات هذا المؤلف البسيط عواطف صادقة وأفكار مبتكرة وإيمان عسبن حن.

• البويل الذهبى الثالث لتكريس كنية مار أنطونيوس قزحيا على يد البطريرك إسطفان الدويهي: منشورات رابطة البطريرك أ. الدويهي الثاقبة؛ زغرنا - إهدن، العدد ٢٦، ١٩٩٨، ٤٨ صفحة من المقطع الكبير. - مجموعة مقالات مصورة بقلم عدد من المؤرخين الثقات ورجال الدين والشكر والياسية.

• الذكرى المئوية الثالثة لتكريس كنيستي مار أنطونيوس الكبير (مدرسة عين ورقة) ومار إلياس - الميدان (غوسطا) على يد... البطريرك أ. الدويهي، منشورات الرابطة المذكورة سابقًا، العدد ٢٧، ١٩٩٨، ٤٠ صفحة من المقطع الكبير. - مقالات ووثائق منشورة بالصور التسمية الرائعة، بقلم مؤرخين مرموقين.

• البطريرك إسطفان الدويهي العلامة العملاق: تأليف الأب يوسف الخوري، الراهب اللبناني، منشورات الرابطة المذكورة في أعلاه، العدد ٢٨، ١٩٩٩، ٣٢ صفحة من المقطع الصغير. - يركز المؤلف في كل من فصول كتابه، على أن الدويهي كان عملاقًا في القامة، وفي ما تحمله من آلام وما تحلى به من إيمان وقداة، وفي نكره اللاهوتي، وتبحره في التاريخ والتبرجيا والألحان السريانية، كما أنه كان عملاقًا في الحياة الرهبانية وضعه العجائب.

• أيام وكلمات: تأليف الأباني سعد نمر، رئيس عام الرهبانية المارونية العربية، مطابع معوشي وذكريتا، لبنان، ١٩٩٨، ١٦٢ ص. - مجموعة خطب وعظات وأحاديث دينية ووطنية وتربوية مليئة بالعمق والخبرة الروحية والإنسانية، وقد عُرضت يلاغة على بساطة وإيجاز.

• فنّ العطاء في القانون والأدب والثر: تأليف القاضي أنطوان رومانوس الشدياق، شركة الطبع والنشر اللبنانية، بيروت، لا ت. ٢٠٥ ص. - مجموعة دراسات غنية متنوعة صدر بعضها في الصحف والدوريات، تمحورت على شؤون قضائية وأدبية وتراثية، مع

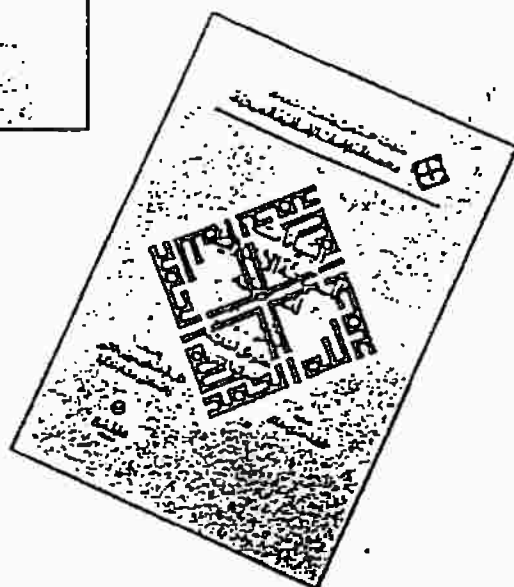
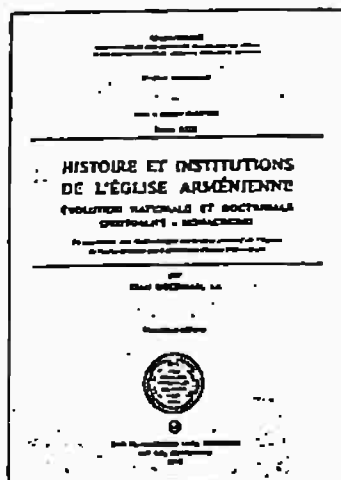
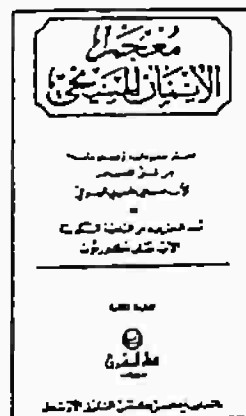
تركيز على جبران ولسان الشمالي، خاصة ملدة حديث صفت رأس المؤلف.

هـ رؤاد طب الميون في سورية: تأليف الدكتور سمير رولان أنطاني، طبعة ثانية، دار الذاكرة، حمص (سورية)، ١٩٩٩، ٣٣٤ ص. - صدرت الطبعة الأولى العام ١٩٩٣ وعرفت المشرق في حبه (١٩٩٤، ص ٢٥٣). وجاءت الطبعة الثانية هذه تزدان بتحسينات كثيرة (الإخراج، نوعية الصور الشمسية...) وزمادات، لا سيما في ما يختص بالسنوات الأخيرة (١٩٩٣-١٩٩٨). ولكن نأسف على غياب فهرس للأعلام، فهو مهم في هذا النوع من الكتب المراجع. ولعل الطبعة الثالثة تعوض النقص.

و سورية أوضاع التاريخ والآثار والقداسة: تأليف الأب باسكال كستلانا وم. أكادونا كروم، حلب (؟) ١٩٩٩ (؟)، ١١٤ ص. - هذا الكتاب صغير بقطعه ولكنه كبير باحتواءه من معلومات وافرة تركّزت على العموديين في سورية. وتؤلف من كبار المختصين العائدين بتاريخ العموديين. يحتوي الكتاب على عدد من الصور الشمسية الملونة المعبرة جداً، ولكن يتقصه فهرس بالمحتويات.

ز سرّ الإنخارستيا: تأليف الأب صلاح أبو جوده اليسوعي، موسوعة المعرفة المسيحية، سلسلة الأسرار، ٧، دار المشرق، بيروت، ٥٦ ص. - يتناول هذا الكتاب تأسيس الإنخارستيا وعلاقتها بالنصح اليهودي، فتطوّر ممارسة الإنخارستيا عبر الأجيال، فمعنى هذا السرّ لا سيما كونه مشاركة بين النّصح القائم والمؤمنين.

صدر عن دار المشرق



فهارس «المشرق»

للسنة الثالثة والسبعين ١٩٩٩

فهرس أول

مناولات السنة

الجزء الأول (كانون الثاني - حزيران): الإيمان والنقل في رسالة بابوية جديدة: الفكر الفلسفي مع الإيمان بالإنسان (٧-٨) = «التقليد والحدثة». تقديم الملف وتصميمه (٩-١٠) = التقليد والحدثة في العالم المعاصر. المعالم والتأولات والإشكالية، بقلم الأب فرنسوا كزافييه دوميروتيه اليسوعي (١١-٢٨) = التقليد والحدثة في المشرق العربي، بقلم الأب عزيز الحلاق اليسوعي (٢٩-٣٨) = تقليد آباء الكنيسة: هل هو ميراث أم موعد؟، بقلم الأب جوزف برحجر اليسوعي (٣٩-٤٨) = الأقباط بين التقليد والحدثة، بقلم الأب جاك ماشون اليسوعي (٤٩-٦٥) = الحدثة والتراث. وضع الإسلام في أيماننا، بقلم الأب كريتيان فان نين اليسوعي (٦٧-٨٠) = التيارات السياسية في جمهورية مصر العربية بين الحدثة والتراث، بقلم الأب وليم سيدهم اليسوعي (٨١-٩٢) = الحدثة المتراصلة في العالم العربي، بقلم الأب جون دونوهر اليسوعي (٩٣-٩٦) = التقليد المسيحي وسلوكيات طب الحياة، بقلم الأب جان دوكرويه اليسوعي (٩٧-١٠٤) = المناهج التربوية الليتانية الجديدة: أين يتهي التقليد وأين تبدأ الحدثة؟، بقلم الأب سليم دكاش اليسوعي (١٠٥-١٠٨) = بعض ملامح لاهوت محيطي شرقي معاصر، بقلم الأب فاضل سيداروس اليسوعي (١٠٩-١١٣) = وفاة المطران إغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعي (١١٥-١١٧) = الخير العام وبنیان المجتمع. قراءة في الإرشاد الرسولي، بقلم الأب صلاح أبو جوده اليسوعي (١١٩-١٣٨) = سر الثالث في الفقه البيزنطي، بقلم الأب سامي حلاق اليسوعي (١٣٩-١٥٨) = مع ياقوت في معجماته، بقلم الدكتور إبراهيم السامرائي (١٥٩-١٨٣) = رحلة الياس خوري من «أبواب المدينة» إلى «باب الشمس»، بقلم الدكتورة مؤمنة بشير العوف (١٨٥-٢٢٨) = جبران خليل جبران: كتب ومقالات تناولته

بالبحث (تتمة)، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعي (٢٢٩-٢٥٤) = بحث دير
الربان هرمزد في الفترة ١٨٣٢-١٨٤٢، بقلم الأب بطرس حدّاد (٢٥٥-
٢٦٢) = من أجل عالم خالٍ من الألفام ضد الأشخاص، بقلم المكتب
اليسوعي لخدمة اللاجئين (٢٦٣-٢٦٧) = مراجعة الكتب: وصف ١٧ كتابًا
بالعربية و٧ بالفرنسية (٢٦٩-٢٨٩).

الجزء الثاني (تموز - كانون الأول): من المعاناة الظالمة إلى المعاناة
الخلاقة (٣٠٥-٣٠٦) = الكنيسة والدولة. إشكالية علاقة حيوية، بقلم الأب
صلاح أبو جوده اليسوعي (٣٠٧-٣٣٠) = الحرب والسلام في المسيحية،
بقلم الأب أوغطين دوبره لانور اليسوعي (٣٣١-٣٤٢) = الحرب والسلام
في الإسلام، بقلم الدكتور هشام نسابه (٣٤٣-٣٥٠) = الحياة المكرسة في
الألف الثالث، بقلم الأب كميلو مكيسي الكرمليني (٣٥١-٣٧١) = الانتماء
والهوية. قضية الرهبانيات في لبنان والشرق، بقلم الأب سليم دغاش
اليسوعي (٣٧٣-٣٨٠) = حقوق المرأة في ضوء مجموعة قوانين الكنائس
الشرقية، بقلم الأب مارون نصر الراهب اللبناني الماروني (٣٨١-٤٠٠) =
إلتزام المرأة العربية عمومًا واللبانية خصوصًا بعملية تحرّك المجتمع العربي،
بقلم الدكتورة دنيا حشيمه بو خليل (٤٠١-٤١٦) = الجديد في سيرة
نادر دؤرس أبي قرّة وآثاره، بقلم الأب سمير خليل سمير اليسوعي (٤١٧-
٤٤٩) = رحلة البحث عن الحقيقة: من «النبي» إلى «عبدالله»، بقلم الدكتور
ربيعة أبي فاضل (٤٥١-٤٦٤) = فردريك شوبان شاعر اليانور (١٨١٠-
١٨٤٩) في ذكرى مرور ١٥٠ سنة على وفاته، بقلم الأستاذ أنطوان خاطر
(٤٦٥-٤٨١) = في المعجم التربوي، بقلم الدكتور إبراهيم السامرائي
(٤٨٣-٤٩١) = التعليم الحوارّي أداة لتطوير المجتمع. تجربة جمعية
كاريتاس - مصر، بقلم الأستاذ صلاح سبيع (٤٩٣-٥٠١) = بدايات التعليم
في مشى الحلو (منطقة صافيتا - سورية)، بقلم الأستاذ عيسى فترح (٥٠٣-
٥٠٧) = البطريك يوسف أودو (ت ١٨٧٨) ووصيته الأخيرة، بقلم الأب
بطرس حدّاد (٥٠٩-٥١٤) = مراجعة الكتب: وصف ٤٤ كتابًا بالعربية و١٤
باللغات الأجنبية (٥١٥-٥٥١).

فهرس ثان أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

- أبو جوده (الأب صلاح اليسوعي): حشيمه بو خليل (د. دنيا): إلتزام
الخير العام وبنیان المجتمع. المرأة العربية عمومًا واللبانية
قراءة لتحديات الخير العام خصوصًا بعملية تحرك المجتمع
اللباني انطلاقًا من الإرشاد العربي ٤٠١-٤١٦.
الرسولي ١١٩-١٣٨؛ الكنيسة حلاق (الأب سامي اليسوعي): سر
والدولة. إشكالية علاقة حيوية الثالث في الفن البيزنطي ١٣٩-
٣٣٠-٣٣٧.
أبي فاضل (د. ربيعة): رحلة البحث الحلاق (الأب عزيز اليسوعي):
عن الحقيقة: من «النبي» إلى التقليد والحدائق في المشرق
«عبدالله» ٤٥١-٤٦٤.
يوحجر (الأب جوزف اليسوعي): حموي (الأب صبحي اليسوعي):
تقليد آباء الكنيسة: هل هو ميراث ترجمة المثاليين التاليين إلى
أم موعد؟ ٣٩-٤٨. العربية: الحرب والسلام في
حداد (الأب بطرس): ميحن دير المسيحية ٣٣٣-٣٤٢؛ الحياة
الريان هُرمزد في الفترة ١٨٣٢- المكروسة في الألف الثالث
١٨٤٢ بقلم شاهد عيان ٢٥٥- ٢٦٢؛ البطريك يوسف أودو (ت
١٨٧٨) ووصيته الأخيرة ٥٠٩- ٥١٤.
حشيمه (الأب كميل اليسوعي): وفاة المطران إغناطيوس عبده
خليفة اليسوعي مدير «المشرق» السابق (١٩٥١-١٩٧٠) ١١٥-
١١٧؛ جبران خليل جبران. كُتب ومقالات تناوله بالبحث ١٩١٢-
١٩٩٨ (تتمة) ٢٢٩-٢٥٤.
المناهج التربوية اللبنانية

- الجديدة: أين ينتهي التقليد وأين تبدأ الحداثة؟ ١٠٥-١٠٨؛ الانتشاء والبهوية. قضية الراهبات في لبنان والشرق ٣٧٣-٣٨٠.
- دنوهيو (الأب جون اليسوعي): الحداثة المتواصلة في الوطن العربي ٩٣-٩٦.
- دوبره لانور (الأب أوغسطين اليسوعي): الحرب والسلام في المسيحية ٣٣١-٣٤٢.
- دوكرويه (الأب جان اليسوعي): التقليد المسيحي وسلوكيات طُب الحياة ٩٧-١٠٤.
- دومورنييه (الأب فرنسوا كزافييه اليسوعي): التقليد والحداثة في العالم المعاصر. المعالم والتأولات والإشكالية ١١-٢٨.
- السامرائي (د. إبراهيم): مع «ياقوت» في معجماته ١٥٩-١٨٣؛ في المعجم التربوي ٣٠٣-٣١١.
- سبيغ (صلاح): التعليم الحواري أداة لتطوير المجتمع. تجربة جمعية كاريئاس - مصر ٤٩٣-٥٠١.
- سيداروس (الأب فاضل اليسوعي): بعض ملامح لاهوت مُحيطي شرقي مُعاصر ١٠٩-١١٣.
- سيدفهم (الأب رنيم اليسوعي): الثارات الساسية في جمهورية مصر العربية ٨١-٩٢.
- العوف (د. مؤمنة بشير): رحلة إلياس خوري من «أبواب المدينة» إلى «باب الشمس» ١٨٥-٢٢٨.
- فان نسين (الأب كريستيان اليسوعي): الحداثة والترات: وضع الإسلام في أيماننا ٦٧-٨٠.
- فتوح (عيسى): بدايات التعليم في مشى الحلو (منطقة صافيتا - سورية) ٥٠٣-٥٠٨.
- ماسون (الأب جاك اليسوعي): الأقباط بين التقليد والحداثة ٤٩-٦٥.
- المكتب البوعي لخدمة اللاجئين: من أجل عالم خالي من الألغام المضادة للأشخاص ٢٦٣-٢٦٧.
- مكسي (الأب كميلو الكرمليني): الحياة المكرسة في الألف الثالث ٣٥١-٣٧١.
- نشاب (د. هشام): الحرب والسلام في الإسلام ٣٤٣-٣٥٠.
- نصر (الأب مارون الراهب اللبناني): حقوق المرأة في ضوء مجموعة قوانين الكنائس الشرقية ٣٨١-٤٠٠.

فهرس ثالث
المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المطبوعات العربية

- أبو جوده (الأب صلاح اليسوعي): ٥٣٨.
سر الإنخارستيا ٥٥١.
خليفة (د. عصام كمال): شمال لبنان
في القرن السادس عشر. حواش من
الحضارة المائتة ٥٣٣.
خوري (الأب جورج اليسوعي):
الطريق المريمي ٥٤١.
الخوري (الأب يوسف): البطريك
إ. الدويهي العلامة العملاق
٥٥٠.
خوري حرب (أنطوان): الموارنة.
تاريخ وثواب ٥٣٨.
الدويهي (الأب أنطوان): الروح
القدس، روح الله ٢٨٥.
الذكرى المثنوية الثالثة لتكريس
كنيستي مار أنطونيوس (عين
ورقة) ومار إلياس - الميدان
(غوسطا) على يد البطريك إ.
الدويهي ٥٥٠.
سركيس (الخوري أنطوان
ميخائيل): على بيد الحياة
٢٨٨.
سعد (فاروق): الفرد بخاش. السيرة
المنسية لفتان راند ٥٤٢.
الشدياق (أنطوان رومانوس): فن
العتاء في القانون والأدب
٥٥٧.
- أنطاكي (د. سمير رولان): رواد
طب العيون في سورية ٥٥١.
يشور (د. حنا توفيق): من ذاكرة
أبي. ذكريات العتيد توفيق بشور
٢٨٠.
بعقليتي (الأب نجيب): حب
واستمرار ٢٨٨.
جرمانوس (الأب جرمانوس): حب
واستمرار ٢٨٨.
حجار (عبدالله): معالم حلب الأثرية
٢٧٦.
حداد (الأب فكتور): يسوع كما في
لوقا ويرحنا ٢٨٣.
الحلاج: الديوان ٥٢٩.
حلاق (الأب سامي اليسوعي):
مجتمع يسوع. تقاليله وعاداته

- وانثراث ٥٥٠.
- صنير (الأب بولس): الطوبارني
نعمة الله كتاب الحردبني.
حياته، كلماته، روحانيته ٢٨٧.
- صليبيا (حورج): الفكر العلمي
العربي. نشأته وتطوره ٥٣١.
- عبو (سليم): الثقافات وحقوق
الإنسان ٢٧٥، ٥١٥.
- المكاري (الأب أشعيا): دير مار
أشعيا، سيرة زهد ورسالة ٥٤٠؛
تحقيق كتاب: الأبائي عمانوئيل
عيد البعدائي الأنطوني ٥٤٢.
- المتداري (الأبوان يوحنا ويوسف):
سأهم رسلاً ٥٤٩.
- عون (تريز حنا): أسرار الأرض
٥٥٠؛ أوتار ٥٥٠.
- غانم (روبير): منجد المزارع.
أرضاً مصدر الثروات ٢٨٠.
- الغفالي (الخوري بولس): في
رحاب الكتاب. الجزء الأول:
العهد الأول ٢٨٤؛ الروح
القدس، روح الله ٢٨٥؛ وجه
الله في الكتاب المقدس ٢٨٥؛
أنشدوا للرب نشيداً جديداً.
- المزامير ٥١-١٠٠، ٢٨٦؛
هللوا للرب في السماوات.
المزامير ١٠١-١٥٠، ٢٨٦؛
أخنوخ سابع الآباء. كتاب
أخنوخ (...). وأسرار أخنوخ
- (...) ٥٤٦؛ في رحاب
الكتاب. العهد الثاني؛ إنجيل
متى. الجماعة والملكوت؛
الكلمة صار بشراً. دراسات في
إنجيل يوحنا ٥٤٧؛ رسالتا
التقديس بولس إلى أهل كورنثي
وإلى فيلمون ٥٤٨.
- قيتانو (أنطون ب.): قاموس
الآقوال، شرقاً وغرباً، شعراً
ونثراً ٥٤٤.
- كالوس (ظافر فيكتور): رمال في
الهواء. حكايات وذكريات؛
ومضات من تاريخ؛ غلال
السنايل ٥٣٥.
- كستلانا (الأب باسكال): سورية
أرض التاريخ والآثار والقداسة
٥٥١.
- كينغ (هانس): مشروع أخلاقي
عالمي. دور الديانات في
السلام العالمي ٢٧٠.
- لييب (هاني) - إشراف -: أبونا
قنوتاتي. مشوار العمر ٢٧٩.
- لطفوف (أنطون يوحنا): الرحمة
الإلهية ٢٨٦.
- مراد (ميشال): قاموس الآقوال،
شرقاً وغرباً، شعراً ونثراً ٥٤٤.
- مورلون (ريجيس) - إشراف -: أبونا
قنوتاتي. مشوار العمر ٢٧٩.
- ناصر (لويزا): في المغيب شرق

- وازن (عبده) - إعداد وتقديم - : ٢٨٢
 نمر (الأباتي سعد): أيام وكلمات ٥٥٠
 ديوان الحلاج ٥٢٩
 البويل الذهبى الثالث لشكريس كنيسة
 مار أنطونيوس قزحيا على يد
 البطريرك إسطفان الدويني ٥٥٠
 الهاشم (الأب ريمون): الروح
 القدس، روح الله ٢٨٥

٢ - المطبوعات الأجنبية

- Comunità cristiane nell' islam arabo. La sfida del futuro* 519.
 Donohue (J.) et alii: *Faith, Power and Violence. Muslims and Christians in a plural Society* 524.
Fidel Fita (1835-1918). Su legado documental en la Real Academia de la Historia 543.
 Gaudeul (J.M.): *Disputes? ou rencontres? L'islam et le christianisme au fil des siècles* 528.
 Habchi (S.): 1. *Age de guerre et autres ilirènes, suivi de Mourir à la place de Dieu*; 2. *Le prophète Eros, suivi de Premières éternités*; 3. *Les noces de l'oubli* 281.
 Hechaimé (J.): *Choses senties* 546.
 Lewis (B.): *Histoire du Moyen-Orient. 2000 ans d'histoire, de la naissance du Christianisme à nos jours* 277-278.
 Moussali (A.): *La croix et le croissant. Le christianisme face à l'islam* 269.
Orientalia Lovaniensia Analecta. Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque 271.
 Sarkis (I.): *Le Liban dans les écrits des anciens* 534.
Studia Orientalia Christiana - Collectanea 29-30, *Studia - Documenta* 272; *Collectanea* 31, *Studia - Documenta* 531.

فهرس رابع
مواد السنة
على طريقة حروف المعجم

- أبو قرّة (ناودورس): الجديد في سيرته وآثاره ٤١٧ .
الألقام ضدّ الأشخاص: من أجل عالم خالٍ منها ٢٦٣ .
أودو (البطريق يوسف): وصيته الأخيرة ٥٠٩ .
الإيمان: علاقته بالعقل، بحسب رسالة بابوية جديدة ٧ .
بنيان المجتمع : علاقته بالخير العام بحسب الإرشاد الرسولي ١١٩ .
التعليم: دور الحواريّ منه في تطوير المجتمع وتجربة كارتاس مصر ٤٩٣ ؛ بداياته في مثنى الحلو (منطقة صافيتا - سووية) ٥٠٣ .
التقليد: علاقته بالحدّثة. ملفّ خاصّ ١١-١١٣ ؛ معالمه والتساؤلات حوله وإشكاليّاته ١١ ؛ وضعه في العالم العربيّ ٢٩ ؛ موقف آباء الكنيسة منه ٣٩ ؛ موقف الأقباط منه ٤٩ ؛ موقف الإسلام ٦٧ ؛ موقف التيارات السياسية في مصر ٨١ ؛ التقليد المسيحيّ وسلوكيّات طبّ الحياة ٩٧ ؛ موقف المناهج التربويّة
- اللبانيّة الجديدة منه ١٠٥ .
الثالث: بحسب الفنّ البيزنطيّ ١٣٩ .
جبران (جبران خليل): كتب ومقالات تناوله بالبحث ٢٢٩ .
الحدّثة: علاقتها بالتقليد. ملفّ خاصّ ١١-١١٣ ؛ معالمها والتساؤلات حولها وإشكاليّاتها ١١ ؛ وضعها في العالم العربيّ ٢٩ ؛ موقف آباء الكنيسة منها: ٣٩ ؛ موقف الأقباط منها ٤٩ ؛ موقف الإسلام ٦٧ ؛ موقف التيارات السياسيّة في مصر؛ الحدّثة المتواصلة في العالم العربيّ ٩٣ ؛ موقف المناهج التربويّة اللبانيّة الجديدة منها ١٠٥ .
الحرب: علاقتها بالسلم في المسيحيّة والإسلام ٣٣١ .
الحقيقة: رحلة البحث عنها عند «نبيّ» جبران و«عبدالله» أنطون غطّاس كرم ٤٥١ .
الحياة المكرّسة: في الألف الثالث ٣٥١ .

- خليفة (المطران إغناطيوس عبده
اليروعي): وفاته ١١٥.
- خوري (إلياس): رحلته من «أبواب
المدينة» إلى «باب الشمس»
١٨٥.
- الخبر العام: علاقته ببنيان المجتمع
بحسب الإرشاد الرسولي ١١٩.
- الدولة: علاقتها بالكنيسة،
واشكالياتها ٣٠٧.
- دير الرمان هرمزد: ميّنه بين ١٨٣٢
و ١٨٤٢-٢٢٩.
- الرهبانيات: إنتماؤها وهويتها
وقضيّتها ٣٧٣.
- السلم: علاقته بالحرب في المسيحية
والإسلام ٣٣١.
- شويان (فردريك): شاعر اليانور. في
ذكرى مرور ١٥٠ سنة على وفاته
٤٦٥.
- طب الحياة: سلوكياته والتقليد
المسيحي ٩٧.
- العقل: علاقته بالإيمان، بحسب
رسالة بابوية جديدة ٧.
- الكنيسة: علاقتها بالدولة،
واشكالياتها ٣٠٧.
- اللاهوت المحيطي الشرقي
المعاصر: بعض ملامحه ١٠٩.
- المرأة: حفرها في ضوء مجسدة
قوانين ائكتانس الشرقية ٣٨١؛
التزامها بعملية تحريك المجتمع
العربي ٤٠١.
- المعاناة: من الظالمة منها إلى
الخلاقة ٣٠٥.
- المعجم: التربوي ٤٨٣.
- ياقوت الحموي: معه في معجماته
١٥٩.

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتموز/ يوليو) وهي نحو ٥٥ صفحة لمجموع الجزئين.
- يُرجى من السادة المؤلفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكتابة أو مكتوبة بخط واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أُثيرت أم لم تُشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلة المشرق.

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال إلى الخارج)

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 USS 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 USS 11 25120 OA, ou par chèque.

أعداد المشرق السابتة

ثمة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتى اليوم، بالأسعار التالية (بضاف إليها أجرة البريد):

١٩٩١	(المجلّد ٦٥) -	٥١٨	صفحة -	١٨	دولارًا
١٩٩٢	(المجلّد ٦٦) -	٥٤٤	صفحة -	١٧	دولارًا
١٩٩٣	(المجلّد ٦٧) -	٥٦٠	صفحة -	١٦	دولارًا
١٩٩٤	(المجلّد ٦٨) -	٥٦٠	صفحة -	١٥	دولارًا
١٩٩٥	(المجلّد ٦٩) -	٥٢٠	صفحة -	١٤	دولارًا
١٩٩٦	(المجلّد ٧٠) -	٥٤٤	صفحة -	١٣	دولارًا
١٩٩٧	(المجلّد ٧١) -	٥٦٨	صفحة -	١٢	دولارًا
١٩٩٨	(المجلّد ٧٢) -	٥٨٨	صفحة -	١١	دولارًا

وهناك مجلّدات قديمة متفرقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتى

سنة ١٩٥٠.

certaines allusions historiques. Le texte nous montre un religieux simple, qui se prépare à la rencontre de Dieu, mais la question de son sépulcre et son insistance sur sa forme et ses dimensions ne manque pas d'étonner. En outre, malgré son grand âge, il a gardé une bonne mémoire, parlant en détail de toutes ses dettes et de tous les dons qu'il a reçus

509

Recensions de livres

S. Abou: *Cultures et droits de l'homme* (M. Sader); A. Pacini et alii: *Comunità cristiane nell' islam arabo. La sfida del futuro* (L. Szabo et C. Hechaimé); J. Donohue, C. Troll et alii: *Faith, Power and violence. Muslims and Christians in a plural Society, Past and Present* (S. Hamoui); J.M. Gaudeul: *Disputes? Ou rencontres? L'islam et le christianisme au fil des siècles* (S. Abou Jaoudé); 'A. Wāzin: *Dīwān al-Ḥallūg* - Ed. - (C. Hechaimé); *Studia Orientalia Christiana. Collectanea 31* (C.H.); G. Saliba: *Al-Fikr al-'ilmi al-'arabi. Naṣ'atuhu wa taṭawwuruḥu* (C.H.); 'I. K. Ḥalifa: *Ṣamāl Lubnān fi-l-qarn as-sādis 'aṣar. Ġawānib min al-ḥudāra al-maddiyya* (C.H.); I. Sarkis: *Le Lihan dans les écrits des anciens* (S. Daccache); Z.V. Kālūs: *Rūnāl fi-l-hawā'. Hikāyāt wa dīkrayāt + Wamaḍāt min tānḥ + Ġilāl as-sanābil* (C.H.); S. Ḥallāq: *Muḡtama' Yasū'. Taqālīduḥu wa 'ādātuhu* (S. Hamoui); A.Ḥ. Ḥarb: *Al-mawāriṇa. Tānḥ wa ṭawābit* (C.H.); A. al-'Akkārī: *Dayr mār Aṣā'yā. Masīrat zuhd wa risāla* (C.H.); G. Ḥūrī: *Aṭ-ṭariq al-mariyami* (S.H.); Y. Abī Nādir: *Al-Abbāt 'Immānū'il 'Ubayd al-ba'abdāt al-antūnī* (C.H.); F. Sa'd: *Alfred Bahḡās. As-sīra al-mansiyya li-fannān ra'id* (C.H.); Fidel Fita (1835-1918). *Su legado documental en la Real Academia de Historia* (S. Kuri); A. Qiqānū, M. Murād: *Qāmūs al-aqvāl ṣarqan wa garban, sī'ran wa naṭran* (R. Harfouche); J. Hechaimé: *Choses senties* (C.H.); B. Fiḡālī: *Aḥnūḥ sābi' al-'abā'* (S. Abou-Jaoudé); B. Fiḡālī: *Fī riḡāb al-kitāb. Al 'ahd aṭ-ṭānī + Inḡīl Mattā. Al-ḡama'a wa malakūt Allāh + Al-Kalīma ṣāra baṣāran. Dirāsāt fī inḡīl Yūḡannā* (S.H.); B. Fiḡālī: *Risālatā al-qiddīs Būlus ilā ahl Kūlussī wa ilā Filīmūn* (S. Abou Jaoudé); Y. wa Y. al-'Andārī: *Sammāhum rusulan* (S.H.). Livres récemment parvenus à la revue.....

515

traduire en arabe certains néologismes 483

L'enseignement dialogique comme instrument pour faire évoluer la société: l'expérience tentée par l'Association Caritas-Egypte, par Ṣalāh Sebē'i.

L'auteur expose les résultats très satisfaisants obtenus par Caritas-Egypte dans l'application des principes de l'enseignement dialogique à l'évolution de la société. En effet, l'enseignement ordinaire peut ne mettre qu'un diplôme entre les mains, s'il ne forme pas l'homme à changer la société. Et l'adage «si tu apprends, tu seras libre» ne sera vrai qu'à condition que l'enseignement soit une conscientisation et non une certaine quantité d'informations. Cette méthode d'enseignement devient une opération permettant de découvrir les connaissances cachées des analphabètes, leur culture et leur regard sur leur société, alors qu'ils sont incapables de les exprimer ou d'en faire état, et cela veut dire, dans le cas de la réussite, notre pouvoir de transformer l'enseignement d'un simple droit, au pouvoir d'exercer ses droits..... 493

Les débuts de l'enseignement à Maṣṭā al-Ḥidū (Région de Ṣaḡlū - Syrie), par Issa Fattouh.

L'A. raconte, en fournissant des détails intéressants, comment a été fondée, en 1879, la première école à Maṣṭā al-Ḥidū. Cette fondation et la marche ultérieure de l'école ressemblent beaucoup à ce que nous savons sur les écoles ouvertes au 19^e siècle dans ce qui est devenu la Syrie et le Liban: le profil du professeur, la pédagogie en honneur et le programme des études.

L'A. s'arrête sur un phénomène qui a caractérisé la diffusion de l'enseignement au Liban et en Syrie au 19^e siècle, à savoir la rivalité entre les missionnaires jésuites (d'origine française) et les missionnaires évangéliques (d'origine américaine). En effet, chaque fois que les uns ouvraient une école (ou même une université), les autres s'empressaient d'en ouvrir une autre..... 503

Le testament du patriarche Yūsuf Audo (+1878), par le P. Boutros Haddad.

Mgr Yūsuf VI Audo (1847-1878) est l'un des plus célèbres patriarches de l'Eglise chaldéenne dans les temps modernes. Il défendit avec acharnement les particularités des Eglises orientales dans sa correspondance et durant les sessions du premier concile du Vatican. Il est mort en odeur de sainteté.

L'A. publie son testament avec des notes pour éclairer

En quête de la vérité: du «Prophète» à «'Abdallâh», par Rabi'a Abi-Fâdil.

C'est une conférence donnée par l'auteur dans le cadre des activités du «Mouvement Culturel d'Antélias», à l'occasion de l'hommage rendu à l'homme de lettres Antoine Gattâs Karam, le 7 mars 1999. Le conférencier fait une comparaison entre Gibrân Halil Gibrân, auteur du livre *Le Prophète*, et Antoine Gattâs Karam, auteur de *'Abdallâh*, dont la thèse académique (en français) a pour titre *La vie et l'œuvre littéraire* de Gibrân Khalil Gibran, sans parler de ses autres écrits sur ce dernier.

Il ressort de l'analyse opérée par l'A. que les points de ressemblance entre les deux écrivains sont bien plus nombreux et plus profonds que les points de divergence. Bien plus, résumant sa pensée, il affirme «qu'il est presque convaincu qu'entre l'esprit de Gibrân et celui de Karam, il y a une profonde harmonie, et plane une mutuelle compréhension, dans le domaine de l'expérience et de l'expression, du regard jeté sur l'autre, de la vie et de l'existence»..... 451

Frédéric Chopin (1810-1849), poète du piano; à l'occasion du 150e anniversaire de sa mort, par Antoine Khater.

Né en Pologne, Chopin passa la majeure partie de sa vie à Paris. Très jeune il se mit à l'étude du piano, et c'est de sa mère et non des maîtres qu'il reçut ses premières leçons. Plus tard il se mit à l'école du tchèque Adalbert Zivny. Celui-ci, bien que violoniste, essaya de transmettre à son élève son admiration pour Bach et Mozart, et il l'encouragea à créer, lui-même se contentant souvent de noter ce que l'enfant improvisait. A l'âge de 12 ans, son père l'envoya au Conservatoire où il ne tarda pas à être qualifié de «musicien génial». Grâce à ses récitals, il devint très célèbre. Parmi ses compositions, on compte des «études», des mazurkas, des «sonates», des «nocturnes», des «concertos»... On a dit de lui: «il avait dans le cœur la passion de la Pologne avec ses joies et ses drames, et il était pétri du goût esthétique parisien et de ses techniques»..... 465

Du vocabulaire pédagogique, par Ibrâhîm as-Sâmarrâ'i.

Il s'agit de l'étude philologique de certains mots arabes, comme la racine «darasa», ou le terme «gâmi'at» pour désigner l'université, ou le «kulliyyat» pour traduire «collège». Avec compétence et finesse, l'auteur analyse l'origine de ces mots et les diverses transformations par lesquelles ils sont passés. Il regrette çà et là qu'on recoure aux langues étrangères pour

femme, au cours de l'histoire de l'Eglise, d'occuper des postes importants dans le service ecclésial. Malgré cela, le pape Jean-Paul II a reconnu, en 1984: «Nous avons à nous demander sérieusement si la femme a aujourd'hui, dans l'Eglise et la société, la place prévue par le Créateur et le Rédempteur, et si sa dignité et ses droits sont reconnus de façon satisfaisante» .. 381

Engagement de la femme arabe en général et de la femme libanaise en particulier, dans l'opération de l'évolution de la société arabe, par Dounia Hechaimé Bou Khalil.

De cet article à la fois technique et dense on peut surtout retenir la partie intitulée «Propositions pour l'avenir», qui indique les domaines où la femme peut apporter efficacement son concours au développement de la société arabe: éducation et enseignement, services informatiques et communications, équipes spécialisées en biotechnologie, services bancaires et financiers, travail dans le cadre des sociétés publicitaires, travail architectural et études urbanistiques, participation de représentantes de divers secteurs aux travaux d'un conseil socio-économique, extension de la possibilité d'engager la femme dans les forces armées. Cette énumération confirme la parole prêtée au Père Michel Allard, S.J.: «les conditions économiques sont aujourd'hui les conditions les plus importantes. Je crois donc que le rôle de la femme actuelle est un rôle économique et sa liberté est une liberté économique»..... 401

Théodore Abū-Qurra. Du nouveau sur sa vie et son œuvre, par le P. Samir K. Samir, S.J.

L'A. commence son étude en donnant un résumé de la vie d'Abū-Qurra. Né vers 755, il étudia la médecine, la logique et la philosophie. C'est peut-être pour cela que son nom est suivi parfois des adjectifs: «le sage», «le savant», «le philosophe». Ensuite, il entra au couvent de Saint Sabas. Elu évêque de Harrân vers 795, il s'éloigna de son siège pendant quelques années, pour des raisons que nous ignorons. C'est à son retour qu'il se mit à écrire, dans le domaine théologique surtout. Il mourut peu après 830.

Dans une deuxième partie sont cités les écrits de Théodore avec un bref commentaire. A.-Q. n'a utilisé le syriaque que dans un seul écrit, alors que nous en connaissons 43 en grec (ou géorgien) et 24 en arabe. La dernière partie de l'article est la bibliographie où nous trouvons, en langues étrangères surtout, pas moins de 108 ouvrages de référence..... 417

consacrée aura un sens si elle s'engage dans un service prophétique - L'inculturation - Une unité dans la richesse d'un pluralisme - La créativité), et commente, dans un 3e point, les défis pour la vie consacrée au seuil du 3e millénaire (Vivre et repenser notre vie consacrée en partant des différentes perspectives de ce que signifie ce charisme dans l'Eglise - La fidélité créative - La fraternité - Continuer d'être un signe et un instrument de l'amour de Dieu pour les plus pauvres et les marginaux - L'inculturation - Le laïcat associé - Les nouveaux espaces pour la femme consacrée - La spiritualité force motrice unificatrice de la vie consacrée), et il conclut que l'Esprit est toujours actif et présent.....

351

Les ordres religieux au Liban et au Proche - Orient. Appartenance et identité, par le P. Salim Daccache, S.I.

Cette réflexion «libre» sur la question de l'appartenance et de l'identité, comme préoccupation des ordres religieux au Proche-Orient, prend sa source dans le fait que la spiritualité, qui est au cœur de la vie religieuse, risque d'être informelle, indéterminée et sans racines dans l'histoire des hommes. De ce fait elle peut devenir un ensemble d'idées ou de règles valables en elles-mêmes, mais sans impact sur la réalité. Qu'elle soit d'inspiration orientale ou occidentale, la spiritualité des ordres religieux trouvera son avenir dans une redécouverte de ce que doit être notre «mission» dans notre aujourd'hui ecclésial, plein de difficultés, mais aussi de promesses.....

373

Droits de la femme à la lumière du code canonique des Eglises orientales, par le P. Maroun Nasr, OLM.

Parlant de la «Déclaration universelle des droits de l'homme», proclamée il y a 50 ans et qui reconnaît l'égalité entre tous les hommes et l'égalité entre l'homme et la femme, le Pape Jean-Paul II a dit: «nous éprouvons un grand respect pour les droits de l'homme». Et, à l'occasion de la publication du nouveau droit canonique des Eglises orientales, le même pape a déclaré: «ce code doit être considéré comme un nouveau complément de l'enseignement du deuxième concile du Vatican». Or, dans les divers passages où le code traite de notre sujet, il affirme «la véritable égalité entre ceux qui sont nés dans le baptême, car tous collaborent à l'édification du corps du Christ». Une seule exception est faite, au canon 754: «L'homme seul, à l'exclusion de la femme, peut recevoir valablement la sainte ordination sacerdotale dans tous ses degrés». Cela n'a pas empêché la

guerre sainte» (croisades). Mais, de nos jours, l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII enseigne que «les éventuels conflits entre les peuples ne doivent pas être réglés par le recours aux armes, mais par les négociations».

Passant à la nature de la paix, l'auteur rappelle que la révélation chrétienne a voulu être avant tout un message de paix et que le nom du Messie est «le Prince de la paix». La paix n'est donc pas seulement une exigence de justice, mais un don de Dieu. C'est pourquoi, le rôle de l'Eglise est d'une part, rappeler aux chrétiens leur responsabilité, et, d'autre part, prier pour la paix.....

331

Guerre et paix en Islam, par Hishâm Nashabé.

Le Professeur Nashabé relève, en commençant, que les musulmans passent aujourd'hui pour être les adeptes d'une religion qui prône la violence, témoin ce qui se passe dans plus d'un pays musulman, arabe ou non arabe, bien que des voix autorisées se soient élevées pour condamner, au nom de l'Islam, toutes ces manifestations de violence. Par ailleurs, les pays d'Europe où se comptent des millions de musulmans, commencent à les craindre. Cette situation pose le problème de l'attitude de l'Islam par rapport à la guerre et à la paix. Qui en est responsable: les facteurs politiques et économiques ou la religion islamique? L'auteur répond sans hésiter que la religion n'y est pour rien, et il le démontre en citant et commentant des versets du Coran, surtout ceux qui semblent justifier la guerre. Il distingue notamment entre «l'ennemi», par lequel on traduit généralement et faussement le mot arabe «*adûw*», et «l'agresseur», qui en est une traduction plus fidèle au Coran. Ce dernier permet de répondre à l'agresseur. Et il termine par une définition plus complexe du mot «*ğihâd*» qui n'est pas toujours la guerre sainte.....

343

La vie consacrée au troisième millénaire, par le P. Camillo Maccise, O.C.D.

C'est une conférence donnée au Supérieurs et Supérieures des Instituts religieux au Liban le 24/3/1999. L'A. partant de l'expérience d'un congrès sur la vie consacrée qui eut lieu en automne 1997 et groupa 940 jeunes religieux et religieuses de 230 Instituts féminins et 150 Instituts masculins de tous les continents, commence par analyser les 6 grandes lignes des préoccupations des jeunes (Le religieux est une personne qui fonde son identité sur une espérance de Jésus-Christ - Notre vie consacrée doit être alimentée par une spiritualité - La vie

SOMMAIRE

Liminaire: *De l'épreuve oppressive à l'épreuve créatrice*.... 305

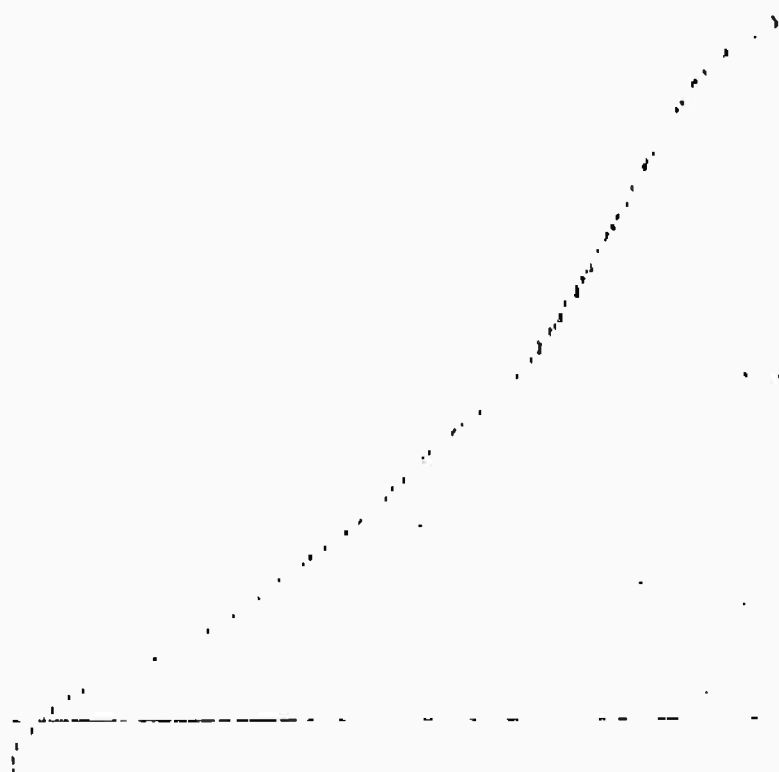
L'Eglise et l'Etat: problématique d'une relation vitale, par le P. Salah Abou-Jaoudé, S.J.

La relation entre l'Eglise et l'Etat a été, tout au long de l'histoire, délicate et fascinante. L'enseignement de Vatican II à ce propos, dont on trouve l'écho dans l'Exhortation Apostolique *Une espérance nouvelle pour le Liban*, fut le fruit d'une longue histoire mouvementée en Occident. Faut-il donc considérer que la doctrine de l'Eglise catholique par rapport à l'Etat ne s'applique qu'à l'Occident, ou bien son caractère universel est justifié? Cet article a pour but de montrer que les orientations de l'Eglise vis-à-vis de la société politique sont évangéliquement fondées. Pour cela, le sujet a été abordé selon plusieurs approches: l'évolution de l'enseignement de l'Eglise jusqu'à Vatican II; l'enseignement du Nouveau Testament; les attitudes des premières communautés chrétiennes; l'idéal évangélique et l'activité temporelle; et, enfin, le témoignage de l'Eglise. Il s'avère que celle-ci a le devoir d'être spirituelle et indépendante de tout système et pouvoir politique, afin de pouvoir empêcher l'Etat de passer à l'absolutisme et de donner les orientations justes et nécessaires à ses fidèles engagés dans la cité.....

307

Guerre et paix: le point de vue du christianisme, par le P. Augustin Dupré la Tour, S.J.

L'A. étudie d'abord la nature de la guerre et trouve que son essence même se présente comme une opposition et une haine entre les nations. Quant aux positions chrétiennes par rapport à l'usage des armes, elles vont depuis l'admission de la guerre par le pouvoir politique (St Paul), jusqu'à la légitime défense ou «la guerre juste» (Suarez au 16^e siècle), en passant par «la



AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante treizième année
1999



DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH