

الدين، «الموضوع» و«الرابط»

إذا كان للدين مكانته الاجتماعية الواسعة، وإذا كانت الدراسات العريضة تنوأل في موضوع الدين بين المعقول واللامعقول، والوعي واللاوعي، والشعور واللاشعور، والواقع والتمثيل، فلأن الدين، في أيامنا هذه المساوية الصعبة، يقوم بدور هام لا يستطيع الباحث أن يتجاهله: إنه، في خضم الثنائيات والتفريعات، يوحد الوجدان، الفردي والجماعي. إنه الرابط على مستوى الباطن، فيدرك الفرد أن له المرجعية المعزية والفائدة في المعاملة وبالتالي في العبادة. فالفرد، وكذلك الجماعة، بحاجة إلى ذلك الرابط المؤسس للعلاقات على مختلف مستوياتها وأبعادها، وحتى في علاقة الذات بذاتها.

ولأن للدين مكانته الهامة في شرقنا، ولأن له التمثيلات والتعابير المختلفة، فإنه، في زمن علم الإنسان الديني وفي عصر علم الدين، أصبح هذا الدين، كما نتحققه من نظرة سريعة إلى ما يصدر من أبحاث، «موضوعاً» من مواضيع العلم النقدي والبحث التحليلي، وصار «إنتاجاً بشرياً اجتماعياً»، مصيره أن يكون معقولاً ومفهوماً وموضوع إدراك. فالإنسان الحديث، أو الإنسان الذي لا ينفي قدرة العقل على النظر في الظواهر مهما كان مصدرها ومعناها النهائي، يرغب في مناقشة نفسه وفي إدراك المفاعيل وتاريخها. وعلى مستوى علم الأديان، من حيث علم اللغة والتاريخ والعلوم الاجتماعية، يحاول أن يفهم مفهوم الدين وموقعه في اختبار البشرية.

وفي هذا العدد من المشرق، بعض المقالات والأبحاث ترمي إلى درس موضوع الدين من زوايا مختلفة: فالحديث عن الدين، وخصوصاً في معناه

الوجودي، لا يستقيم من دون دراسة موقع «الشعور» الديني في الاختبار الديني الفردي، وذلك من ناحية فلسفية. ولأنّ للقديسين في شرقنا المسيحي مكانتهم وتكريمهم، فإنّ هذه الظاهرة جدية بأن تكون موضوع دراسة من خلال مسح جغرافي اجتماعي دقيق، تُفحص فيه العيّنات الفحص الدقيق، دون تجاهل المعنى الديني العميق لذلك التكريم وتلك المكانة، ودون تجاهل بعض ما هو لا معقول وخرافي. ولأنّ الظهورات، ظهورات العذراء مريم وبعض القديسين، ورشح الأبقونات، واستعلانات رجالات الله، أخذت تحتل المكان الواسع في وسائل الإعلام وكذلك في مختلات البعض أو في إدراكهم، فإنّه من الأهميّة أن يُدرس موضوع الظهورات، كظاهرة دينيّة على مختلف المستويات النفسيّة والاجتماعيّة. فهذه التقنيّة مركزيّة في الدين، وخصوصاً «الدين الشعبي» الذي له كلمته في التعبير عن العلاقة بالله وله تاريخه وتراثه وتمثلاته وتمائله... وبما أنّ علم الأديان هو علم مقارن، فإنّ موضوع الحبّ الإلهي عند يوحنا الصليبيّ وعرفاء المسلمين هو عمل مقارن ومواجه قبل أن يكون توليفاً جامعاً. ويأتي المقال في «التفسير البلاغي» ليشير إلى أهميّة التأويل والتفسير في الدين، كمبدأ مطلق، وهذا ما يدعو إلى الاهتمام بهذه الناحية واعطائها الأفضليّة في الدراسات، لأنّ التجدد الديني لا بدّ له أن يأتي من خلال تجديد التفسير والتأويل.

ولأنّ «الدين هو ارتباط بين الله والإنسان»، ولأنّ الإنسان الترفقي يشعر شعوراً راغباً، من الماضي إلى الحاضر، بهذا الارتباط، فإنّه بحاجة إلى الارتباط الديني وإلى الخصوصيّة في هذا الارتباط. إنّهُ أيضاً بحاجة إلى حضور الله والمطلق بوجه حسّي، وهو غائب، يجمع بين أعماله والدين، أو أنّه يُدخل الدين أو إيمانه في مختلف أعماله ونشاطاته. وإذا كان هذا العدد من المشرق يسلّط الضوء على بعض مظاهر هذا الارتباط، فلأنّ الدين ليس ظاهرة من الظواهر فقط، بل هو، في نظر إنساننا، منطلق أساسي نحو معنى الحياة الأشمل.

موقع «الشعور والعاطفة» في الاختبار الديني

الأب سليم دكاش اليسوعي*

لقد كثر الحديث، مع حلول الثمانينات وتواليها، عن «الوعي الديني الجديد» و«الصحوة الدينيّة» و«الأوتوبيا الدينيّة» و«الحركات الدينيّة الجديدة» و«عودة القدسيّات»... وذلك، يكشف عن واقع اجتماعي أخذ فيه الإنسان، كفرد وجماعات، يعبر فيه عن أمانيه وتطلّعاته ومراميه، وكذلك عن المآسي التي يعيشها في الحروب والمجاعات ومختلف الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة والتنسيّبة. وإذا كان العالم الثالث يشقّ تحت وطأة الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تدفعه إلى إيجاد حلول لقضاياها من خلال الحركة الدينيّة بمختلف تعبيراتها وأشكالها، حتّى العنيفة منها، فإنّ الإنسان الغربيّ، هو أيضًا يعاني من أزمة كبيرة ويعيش خللاً كبيراً حتّى في قيمه الوظيفيّة الأساسيّة كالعقل وامتداداته والتنظّم وسيادة الفعل الإنسانيّ والأناء، وذلك مرتبط بالمنطق التقنيّ الإنتاجي الذي لم يعد هذا الإنسان يستطيع السيطرة عليه.

الصحوة الدينيّة، بين المعقول واللامعقول

وترتبط الحركة الدينيّة الجديدة، على مختلف مستوياتها، بـ «عودة الشعور الدينيّ، والحاجة إلى التصوّف والقدسيّات. إلّا أنّ هذه العودة هي أيضًا ظهور البهيم والغامض، وربّما ما هو مرّضيّ. إنّها عودة تتجلّى أيضًا في استفاقة «الغريزة» الدينيّة الدفينة التي تميّز الإنسان والتي من غير السهل التخلّص

(٥) رئيس تحرير مجلة المشرق.

منها...^(١). وصعود الدين، في مختلف الأصناف، يرافق مع ما يعيشه إنسان اليوم من القلق والحصر العميقين، في يخضع الأزمات المتلاحقة من بطالة وسقوط النظام التقنوقراطي والعقلاني، الذي كان متجسداً في الإيديولوجيات السياسية والاقتصادية. هذا السقوط دفع بعض عالم اليوم إلى «اللامعقول أو اللاعقلاني»: فباسم الدين، تنفّلت الغرائز والعاطفة، لا بل العراطف، لتحقيق الرغبات وإحداث التأثيرات الضرورية وإحقاق حقوق الله والدين، مقدّمة لعالم يسوده الإخاء والحزنة والتجانس والسعادة. هذا ما يزعمه أصحاب الدعوة إلى عالم يسيّره الدين وحدود الله.

إنّ الظاهرة الدينية، أكانت صحوة أم وعياً أم استفاقة أم عودة، لها أصولها في ما يسميه الفلاسفة وعلماء الاجتماع ومؤرخو الديانات «الشعور الديني». فما هي حقيقة هذا الشعور؟ أحر عنصر نفسي فقط؟ ما هي وظيفته وامتداداته؟ هل هو مرتبط بالكائن البشري بوصفه كائناً؟ للإجابة عن هذه الأسئلة سنكتشف ما قاله الفيلسوف الألماني فردريك شلايرماخر أولاً، على أن ننتقل إثر ذلك نحو خلاصة تطبيقية لوضعيّة الشعور الديني اليوم.

فمن بين أسماء المفكرين الغربيين الذين درسوا الدين كظاهرة واختبار بشريين، يبرز اسم المفكر الألماني البروتستانتي فردريك شلايرماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤)، وقد كان لظاهمه الفكري في موضوع الظاهرة الدينية وكتابته مقالات في الدين الأثر البعيد في الدراسات السوسولوجية والفلسفية واللاهوتية اللاحقة، وما زال يتردّد صدى تفكيره وتحليله في غالبية الدراسات الحالية التي تتناول الدين «كاختبار إنساني للإلهي والقدسي».

مفهوم الدين في الثقافة الألمانية

إنّ شلايرماخر كان راعياً من رعاة كنيسة الإصلاح بألمانيا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن الثامن عشر، وهو تأثر إبان أحداثه ودراسه الثائرة والجماعية بثلاثة تيارات متضامنة:

(١) راجع، René Girault et Jean Vernet, *Croire en Dialogue*, Paris, 1989.

- التيار الأول تمثله جماعة «الأخوة المورافيين» (Frères Moraves) الدينية التقوية وهي كانت أنشأت مدرستان لتتيفر النشيان وتاهيل الرعاة. وهؤلاء «الإخوة المورافيون» نزعوا إلى إهمال الجدل اللاهوتي الذي يثير العقل في رغبته بالمعرفة وإلى تقليص أهمية العقائد والطقوس والإكليروس، وإلى جعل الكنائس حلقات حرة تجمع المؤمنين من كل صوب، وإلى التركيز على الدين كشعور وعاطفة، وهو شعور يوحيه اتحاد المؤمنين المستديم بالسيد المسيح وآلامه، وحياة عملية يفرضها ذلك الشعور. وبما أن «الإخوة المورافيين» كانوا ينتسبون روحياً إلى كالفين، فإن شلايرماخر تأثر سريعاً بنزعتهم التقوية وخوفه من السقوط في وحل الخطيئة وبواجب اعتماد حياة تقشف تبعده عن ذلك، مع أنه تحرر سريعاً من التشدد في الأعمال التقشفية، وهو توجس إلى قناعة بأن عليه الانفصال عن جماعة الإخوة إذ إنهم لم يمدود بما يتنع الفكر ويجب على التساؤلات المصيرية الوجودية. إلا أن شلايرماخر لم ينس يوماً أن الدين هو شعور وعاطفة باطنية عميقة وهذا ما رسخ في ذهنه وقناعته.

- والتيار الثاني الذي نهل منه شلايرماخر هو فلسفة إيمانويل كانط (Kant)، الذي وجد ركيزة «العقل العملي» في ثلاث مصادر أو مسلمات هي: خلود النفس ووجود الله والحرية. فإذا كان القانون الأخلاقي يدعونا إلى العمل من أجل تحقيق الخير الأسمى، فإن التسليم بوجود الله يصبح أمراً واجباً على العقل ويتوجب كذلك القبول بخلود النفس كأمر مسلم به لأن إرضاء الإنسان الأخلاقي لا يمكن إثباته من خلال الأدلة الاختبارية. أما الحرية فهي مبدأ يقوم عليه الفعل العملي لأنه لا يستطيع أن يسلك سلوكاً أخلاقياً إلا بافتراض وجود هذه الحرية. فالفاعل الأخلاقي لا بد له أن يفترض أنه حر في أفعاله، بمعنى أن إرادته هي مصدر مبادئ فعله، وأنه قادر على أن يفعل وفقاً لهذه المبادئ. فالفاعل الأخلاقي يجب أن يعمل تحت فكرة الحرية. ومن هنا قال كانط القول الصريح: «إن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادته هو إلا تحت فكرة الحرية»^(١). ولقد تأثر شلاير ماخر بنظرة كانط في الحرية فكتب مقالاً «في

(١) راجع كتابه مبادئ ميتافيزيقيا الأخلاق، الكويت، ١٩٧٩، ص ٤٤٨.

الحرية» وآخر في «قيمة الحياة» ونوى ترجمة «كتاب الأخلاق» لأرسطو لكنه لم يحقق أمنيته.

— وارتبط شلاير ماخر ارتباطاً مباشراً بمجموعة من الرومانسيين والفلاسفة أمثال أ. شليغل ونوفاليس وشيلينغ وفردريك شليغل وهؤلاء يتعمون جميعاً إلى عقيدة واحدة، هي عقيدة الرومانسية الفلسفية التي وضع فيشته أسسها. وقد ارتدوا على ما نادى به عصر الأنوار من أفكار ونظريات منهجية ومنطقية، ودعوا إلى إعمال العاطفة والحدس والحرية والشعور والعقيدة في مجالات الحياة كلها وإلى التعلّق بفكرة الحياة واللامتناهي. وقد دافع هذا التيار عن الشخصية وعن حرية الفرد المطلقة انطلاقاً من قولهم بأنّ الكائن البشري لا يحقق بشرته بما يفرض عليه من الخارج بل إنّ حيويته الداخلية هي التي تشدّد مساره وسلوكه نحو الخير والجمال.

فكر شلايرماخر، احتجاج على «العقلنة» المطلقة

إنّ فلسفة شلايرماخر، في تصوّرها الدين شعوراً وعاطفةً باطنية، هي احتجاج على المذهب العقليّ (Rationalisme) في عصر الأنوار (Aufklärung)، الذي رأى أنّ الأديان على اختلافها وعلى مرّ التاريخ ليست سوى غرض (accident) لجوهر مشترك هو الدين الطبيعي، الذي يتأفّل في نفس الكائن البشري. ففي نظر هذا المذهب، كلّ العبادات الماضية والحاضرة، ناشئة عن دوافع نفسية، كالخوف والفرح والاندھاش والتعجّب أمام ما هو كائن^(١). يقول فونتنيل (Fontenelle): «إنّ الأساطير ليست سوى تاريخ تبيان الذهن البشري^(٢). إلّا أنّ هذا المذهب كان يؤكّد في الوقت نفسه أنّ العقل الإنساني المنطقي يستطيع الوصول إلى معرفة الله، إذ إنّ جوهر الظواهر الدينية يكمن في سماتها المشتركة وهو يشدّد على إمكانية العقل البشري الوصول إلى معرفة الله. «فالعقل على حدّ قول لوك الإنكليزيّ (Locke)، يؤكّد الحقيقة

(١) راجع Michel Meslin, *L'expérience humaine du divin*, Paris, 1989, p. 31

(٢) راجع المصدر نفسه، ص ٣٠.

بواسطة الدلائل التي يتجها لبيان أنَّ ما يكتشفه العقل يأتي من الله نفسه^(١)، وهذا يشير إلى أنَّ الدين الطبيعي متجذّر في الإنسان، وأنَّ الإشكال التاريخيّة المختلفة للدين ليست سوى أعراض أو حقائق عرضيّة. فني هذا الإطار، المهمّ هو أن يقوم العقل بمهمّة التحديد النظري والمنطقي لوجود الله وفعله في العالم من خلال نظريّة متافيزيقية عامّة. فما يؤسّس الدين ليس الشكل أو الظاهرة الدنيّة بل العقل نفسه وممارسته المنطقيّة.

وإذا كان المذهب العقليّ أسّس فكرة «الدين الطبيعي» وطوّرها، فإنَّ الأنثروبولوجيا الدنيّة، منذ بدايتها في أوائل القرن الثامن عشر، رأت أنَّ ديانات الأقدمين والبرابرة تعود إلى دين أوّلّي شوّقه مرور الزمن وتعاقب الأشكال الدنيّة، إلّا أنَّ بعض الآثار لم تندثر وبقيت ظاهرة للعيان بالرغم من المتغيّرات والتصرّلات^(٢). فمن علماء الأنثروبولوجيا من قال بأنَّ التوحيد (monothéisme) لا يزال باقياً في مختلف ثقافات البرابرة، مع أنَّ يسحر السحرة وتكاثر الآلهة قد طغى عليه. وهكذا فإنَّ نظرة شلايرماخر في «الشعور» كأساس للدين برزت في جوّ فكريّ يشدّد على جوهر دينيّ وضمي وعلى نظام دينيّ متافيزيقيّ قرّض على الإنسان فرضاً من الخارج، إن على مستوى الجماعة أو على مستوى الفرد، في حين أنَّ «الدين الحقيقي هو هداية النفس المتوجّهة نحو الأبدية»^(٣).

مفهوم الدين في كتاب «المقالات»

إنَّ الكتاب الأساسي الذي شرح فيه شلايرماخر آرائه في الدين هو مجموعة مقالات في الدين إلى معاصريه من ذوي العقول المتشّقة (صدر سنة ١٧٩٩). ولا بدّ من التقريب بين هذا التاريخ وتاريخ آخر، إذ أصدر شاتوبريان في فرنسا كتابه نبوغ المسيحيّة في الزمن نفسه. هذا الرومنطقيّ الفذّ يقول في كتابه:

(١) راجع Locke, *Essai sur l'entendement humain*, IV, 19. 4.

(٢) راجع Dictionnaire de Théologie, Art. Religion, CERF, 1989.

(٣) راجع شلايرماخر، كتاب المقالات، ص ٥٠ من الطبعة الألمانيّة لسنة ١٧٩٩.

«لم أَسلم لأنوار فوق طبيعته عظيمة، بل إنَّ قناعتني صدرت من قلبي، إنني بكيث وأمنه^(١)». ففي كلُّ من باريس وبرلين، في كتابات شلايرماخر وشاتوبريان، تُضخُّ أهميَّة الاختبار الديني الذي يعشه الكائن البشري على مستوى عاطفته، في إطار التجربة الرومنطيقية. فما يرمي إليه كتاب المقالات القول إنَّ وجود الله ليس نتيجة اقتناع ببادئ أو عقائد تأتي من الخارج أو نتيجة تعليم أو تلقين، بل إنَّ ذلك الوجود ينبع من الذات الباطنية أو من الاختبار المباشر، أُعني الطابع الوجودي للوحي (Révélation) الذي يتقبله الإنسان في وجوده الخاص. فلا دور، إلا بوجه هامشي، لبيئة التعليم العقائدي الرسمية الدينية أو لدراسة مبنية على فرضيات معينة. فالوحي الشخصي، في هذا الإطار، هو تلك الاستارة الباطنية التي تحدث، على ما يشير إليه التفقة والروحانيون، بعد توبة الإنسان، وهذا ما نراه اليوم ونشققه في العودة إلى الدين، أكان ذلك فرديا أم جماعيا. وهذه الاستارة أو الإشراق، على مستوى الفرد، تتنافى في الحقيقة مع مفهوم الدين الطبيعي، كما صاغته فلسفة الأنوار والمفكرين الإنكليز، أمثال إدوارد هربرت (١٥٨٣ - ١٦٤٧) وجون تولاند (١٦٧٠ - ١٧٢٢) وتوماس وولستون، (١٦٦٩ - ١٧٣١) الذين قالوا بوجود شريعة طبيعية أو عقلية، ثابتة وأبدية، تشترك فيها كلُّ الكائنات العقلية^(٢). فالكلمة الأساسية الشيرة التي حدَّد شلايرماخر من خلالها الديانة هي كلمة شعور (بالألمانية Gefühl). يقول شلايرماخر في هذا المجال:

«إنَّ الديانة، في سعيها إلى اقتناء ما هو حولها، تتخلَّى عن كلِّ ما يتسب إلى الميتافيزيقيا والأخلاق، وترفض كلَّ ما أدخل فيها بالقوَّة. إنها لا تسمى إلى تعذيب الكون وشرحه استنادا إلى طبيعته كما تفعل الميتافيزيقيا. إنها تسمى إلى جعله كاملا متكاملا بواسطة تطوير حرَّية الإنسان وإرادته كما يفعل علم الأخلاق. فالديانة، في جوهرها، ليست فكرا أو عملا، بل هي تأمل وشعور. إنها

(١) كتاب نبوغ المسيحية (Le Génie du christianisme) صدر سنة ١٨٠٢، وفيه يرمي المؤلف

إلى التأكيد أنَّ المسيحية كدين تنوق الأدبان الأخرى في نغيد الأعمال الفنية والأدبية. (٢) راجع Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des religions, II, Paris, 1972, p. 989.

تسمى إلى التأمل، بديهيًا، في الكون. هي نقيض الميتافيزيقيا وعلم الأخلاق بكل ما يشكل جوهرها ويميز عوارضها^(١).

إن الشعور الديني ليس انفعالاً عاطفياً، بل هو انفعالية وجدانية ووجودية أقرب إلى الذات من أي معرفة فكرية، إذ إن الشعور هو نوع من المعرفة السابق لأي تفكير، عندما تلمس الحقيقة القلب وتصبح شعوراً فاعلاً. هو نوع من حالة نفسية، حالة من الهدوء والخضوع والاحترام والتعجب والاندعاش أمام تجلي نظام العالم. إنها حالة توقظ فينا «بداحة لامتناهي الكون». فالشعور الإنساني، شعور الإنسان الفرد، هو ذلك الشعور الذي يتفجر من أعماق الباطن والذي يُظهر إدراك اللامتناهي، أعني إدراك الإنسان المباشر والآني لنا هو لامتناهي ولما لا حدود له.

وفي كتاب «الجدليات»

ويقول شلاير ماخر في كتاب الجدليات، وهو حنبلة تعليمه الجامعي في برلين إن الشعور الديني هو شعور «التبعية المطلقة» (dépendance absolue)، وهو أساس كل حياة دينية ولسان حالها^(٢). إن نتيجة ذلك هي في غاية الأهمية، فإذا كان الشعور الديني هو شعور «التبعية المطلقة» الذي يؤند من علاقة الفرد بالكائن (Etre)، فإن لهذا الشعور معنى كينونياً (ontologique)، ولم يعد شعوراً يوضع في عداد المقولات النفسانية (psychologique). فالشعور الديني الحق لم يعد مجرد عاطفة من المواطن أو انفعالاً عابراً أو تأثيراً لا بعد نه، بل هو إدراك للذات وإدراك لتبعية الذات الإنسانية تبعية مطلقة حيال وحدة لامتناهية.

والشعور الديني، من ناحية أخرى، في إطار الاختيار الفردي. هو حس باطني بالكون، أعني بالواحد والكل: فهذا المفهوم هو «ركيزة خفي» وهو التعبير الأعم والأشمل للديانة، و«الكون هو في حالة فعل مستمر وهو يتحلى لنا في

(١) راجع كتاب المقالات لشلاير ماخر، ص ٥٠ - ٥١.

(٢) راجع كتاب Marianna Simon, *La Philosophie de la Religion dans l'œuvre de Schleiermacher*, Paris. J. Vrin, 1974, pp. 120-139.

كلّ آين. فكلّ شكل يتجه، وكلّ كائن يمّذه بوجود مميز، وكلّ لحظة يخرجها من حضنه الغني، الحبيب دون حدود، إنّما هو فعل يؤثّر فينا. وهكذا إذن، تحدّد الديانة عندما نرى ما هو خاصّ كجزء من الكلّ والشيء المحدود كتصوّر للامتاهي^(١). وهكذا، فإنّ اللامتاهي يُرى في المحدود، واللامحدود في ما هو جزئي وخاصّ. ووظيفة الاختبار الدينيّ هو الشعور البديهيّ بالمطلق الإلهيّ وبالأبدّي في ما هو سائر إلى الزوال. ويشرح شلايرماخر في المقالة الثالثة أنّ هذا الإحساس البديهيّ بالإلهيّ، وهو إحساس عفويّ، مباشر، يصدر من باطن النفس الفردية، كشعور شخصيّ مختلف ومتميّز بالمطلق عن أيّ عنصر فكريّ. نفهم من هذا أنّ اندماجاً يحصل بين صاحب النظر والإحساس وبين الشيء موضوع النظر والإحساس، إلّا أنّه اندماج لا يتعدّى اللحظات البسيرة، إذ إنّ الفكر يتدخّل للفصل بين صاحب النظر والشيء. هذا الاندماج الشعوريّ هو في صلب الديانة، أنّه، في نظر شلايرماخر، الديانة بعينها^(٢)، وهو يتقدّم التأمل إلى رؤية ما هو محدود، من خلال اللامحدود واللامتاهي، بواسطة الإلهيّ عينه. وهكذا يبدو الاختبار الدينيّ شعوراً بديهيّاً باللامحدود من خلال الجزئيات، وهو في الوقت نفسه تأمل الجزئيّ والمحدود من خلال المطلق الذي توصلّ إليه التأمل بوجه مباشر وعفويّ في صلب الاختبار. وهذه المشاهدة إنّما هي زمنيّ في الأبدّي وبواسطته يُحتمّ تلاشي «الأنا»، وهذا التلاشي هو الوسيلة الفضلى ليتحقّق الإلهيّ في الذات البشرية: «لأنّ هدف الديانة الأسمى هو اكتشاف الكون، الكون المتعالي فوق البشرية، ولأنّ صرختها هي أنّ لا نجاح كاملاً في هذا العالم... أسمعوا إذا في التخلّي عن حياتكم حبّاً بالكون. اجتهدوا في أن يتمّ الفناء لفرديتكم للعيش في الواحد والكلّ. اجتهدوا في أن تكونوا أكثر ممّا أنتم عليه، فتخسروا قليلاً عندما تهلكون»^(٣). ويتابع قائلاً: «ويقدر ما تتأملون الكون واللامتاهي والإلهيّ، تحصلون على المكافأة العظمى إنّما سبّبه الفناء من الجزع، هذا الفناء للذات. والمكافأة هي الشعور باللامتاهي في ذواتكم». وهذا الشعور يقى شعوراً ظرقياً

(١) راجع كتاب المقالات، ص ٧٤.

(٢) راجع للصدر نفسه، ص ٧٤.

(٣) راجع للصدر نفسه، ص ١٣٢ - ١٣٣.

ليس إلا، في حين أن الشعور باللامتناهي عند الروحانيين وبعض المتصوفة هو حالة مستندة تنجسد في حالة الانخراط والتحليق في الأبدية. الشعور باللامتناهي يعود إلى الحياة عينها، في جزئياتها وتفصيلها ومختلف أحوالها.

الدين اختبار بديهي

إن شلاير ماخر، في تحليله، يؤكد أولية الاختبار البديهي أو الإحساس العفوي المباشر، في موضوع الدين، بالنسبة إلى أي نوع آخر أو طريقة أخرى من التحديد والإدراك. إلا أن هذا التحليل يفرق بين الشعور والبديهة: فالشعور يلقي الضوء على الناحية المنعلة (passif) من الاختبار الديني الذي، في إطاره، يقوم الكون واللامتناهي والكل، كمقولات واقعية، بتبديل حالة وجدان الفاعل. هذا الشعور هو الانطباع الذي يتركه إدراك الفاعل للامتناهي. أما الإحساس البديهي فهو الرسالة التي بها يصل الذهن إلى الإلهي وهو وجدان الفرد الموضوعي. وبالمختصر فإن الأول هو الشعور بالتبعية المطلقة، في حين أن الثاني هو الإدراك الفاعل للذات. يقول شلاير ماخر في هذا المجال: «إن ما يؤلف جوهر التقوى الحقيقي يكمن في أننا ندرك بشكل عفوي إدراكاً ذاتياً أننا تابعون بالمطلق أو أننا على علاقة بالله»^(١). والتقوى تصبح بالتالي «تحقيقاً أو تعييناً للشعور أو للإدراك الذاتي المباشر، وذلك بالتعارض مع الإدراك الموضوعي، الفكري، الذي يجعل الفاعل مواجهاً لنفسه» أو موضوعاً للتفكير والتحليل. وهذا الإدراك للذات ليس من باب التصور أو التمثيل الفكري، بل إنه معطى وجودي، بالرغم من أن الإدراك للذات، في حقل علم النفس، هو أوسع من الشعور، إذ هو يشير إلى ما هو متفاعل وفاعل. أما شلاير ماخر فإنه يشدد على الإدراك للذات كإدراك مباشر لها، وهذا ما يلخصه بكلمة «شعور». فمن الضروري إذن ربط الشعور بمفهوم الإدراك المباشر، لا بأي إدراك فكري يولد التصورات الموضوعية للأنس. فما يجدر التوقف عنده هو مفهوم الشعور أو الإدراك المباشر كمفهوم أو تعبير، لأن هذا التعبير وحده

(١) راجع كتاب الإيمان المسيحي لشلاير ماخر، الطعة الألمانية لسنة ١٨٣١، لفقرة الرابعة.

هو المدخل لتحديد الدين في نظر شلاير ماخر «كشعور بالتبعيَّة المطلقة» أو «كشعور بالكلِّ واللامتناهي»، قبل أيِّ تفكير أو تحليل أو إعادة نظر باطنيَّة.

الشعور الديني بالتبعيَّة المطلقة

إلاَّ أنَّه لا بدُّ من طرح السؤال التالي: هل الشعور الديني هو مرادف للإحساسات النفسيَّة، التي لا علاقة لبعضها بموضوع الدين كالدَّماة، والفرح، والثقة، والأسى، والأسف... من الممكن إدخال هذه الإحساسات في قاموس الدين عندما يكون موضوعها الله، إلاَّ أنَّ الشعور الديني، الذي يتحقَّق في «التقوى»، يتجاوز أيَّ مرجعيَّة نفسيَّة. يقول كاتبنا في مؤلِّفه عن «الإيمان المسيحي» إنَّ ما نشعر به هو «أننا ندرك إدراكًا ذاتيًا بأننا تابعون، كما لو أننا في علاقة بالله»^(١).

فما يرُدُّ شلاير ماخر أن يقوله هنا هو أنَّنا لا ندرك ذواتنا كما لو أنَّ الذات هي محرَّرة من كلِّ شيء، كما لو أنَّها خالصة صافية، كالذهب الخالص. إنَّنا ندرك ذواتنا في حالة معيَّنة، في حالة صيرورة، ولا نشعر بأننا في صيرورة أو بأنَّ تعقُّيقًا معيَّنًا حدث بينا إلاَّ من خلال «الأنا» التي هي في صيرورة. ففي كلِّ كائن بشريٍّ نجد ثنائيَّة العلاقة بين الأنا والآخر، بين الأنا الكائنة والأنا التي هي في صيرورة، وهذا ما يُشار إليه بمستوى الانفعال ومستوى الفاعل في الإدراك. فالشعور بالتبعيَّة هو حالة الإدراك الذاتيِّ حيث يسيطر المستوى الاسمعانيُّ أو الاستقباليُّ فيراجيه المستوى الفاعل أو الاستقلالي، مستوى الحرَّة وهو المستوى الدخَل في الكائن. فبخصوص ما يحدِّد مصير الأنا، بإمكاننا أن نكون مفعولين مستقبلين وخاضعين وتابعين أو فاعلين أحرارًا. إلاَّ أنَّ ما يؤمِّس هذه المواقف، في عمق كيان كلِّ كائن، هو شعور التبعيَّة المطلقة الذي، في تأسُّله وجذريَّته هو مختلف الاختلاف التامَّ والمتميِّز عن غيره. ولكي يحيا هذا الشعور، لا بدُّ أن يرتبط الإدراك بالعالم وأن يعايشه، وأن يكون الإدراك مراحبًا لغيره أو أن تكون حدود الكائن المدرك، حدود الآخر. فالغيريَّة هي، بصورة منطقيَّة وواضحة، ضرورة

(١) راجع للمصدر نفسه، المقولة الرابعة.

مطلقة، إذ إنَّ الإنسان لا يستطيع الحياة في دائرة مغلقة على نفسه، وهو متورط في الكلّ. وشعور التبعيّة الذي يختبره، له أصوله في كلّ العلاقات الحتميّة التي يقيمها الكائن البشريّ مع العالم.

التبعيّة لمن؟

في هذا المجال، نطرح السؤال التالي: التبعيّة لمن؟ لقد انتقل شلايرماخر من الحديث عن التبعيّة حبال الكلّ واللامتناهي والكون (إنّه يقول: الله هو ليس كلّ شيء)، إلى القول بأنّ التبعيّة المطلقة الحقّ والنهايّة هي تبعيّة الله. وفرضيّة شلايرماخر هي هنا التالية: إنّ التبعيّة المطلقة هي الشكل الذي به يعبر الإدراك عن حضور الله فينا، وعن حقيقة العلاقة به، والشعور بأنّه معنا ولنا. هذا هو الاختبار الدينيّ الحقّ لوجود الله، والتزيل الإلهيّ ليس نتيجة تصوّر عقيدّيّ أو نتيجة كشف إلهيّ. إنّ قبل أيّ أمر آخر حضور فكرة الله في الذات، هذا الحضور الذي يكشفه بشكل مطلق شعور التبعيّة له.

إنّ هذه الفرضيّة تدعو القارئ إلى بعض التعمّات والتوضيح: إذا كان شعور التبعيّة المطلقة يتطابق مع إدراك العلاقة بالله، فذلك يعني أنّ هناك ارتباطاً بين الاختبار وعملية تصوّر فكرة الله. وهكذا فإنّ هذه الفكرة، فكرة الله، هي انعكاس لشعور التبعيّة، وهي تشكّل النتيجة الفكرية الأولى والتصور التجريديّ الأوّل للإدراك الدينيّ. ففكرة الله تتأصّل في اختبار الإنسان أنّه مخلوق وتابع، والله لا يتجلّى لهذا الإنسان كشيء خارجيّ مرضوعيّ بتراءى للبصيرة، بل هو يُلقى في صميم الذات، من خلال شعور التبعيّة، من حيث إنّهُ يمثّل أمام إدراكنا. وهكذا، يتأكّد للإنسان أنّه لا يستطيع الوصول إلى فكرة الله بواسطة الاستدلال العقليّ المنطقيّ، بل إنّ الأمر هو كامن في الشعور، شعور التبعيّة المطلقة، وهو شعور إنسانيّ خالص.

من هذه الاعتبارات وفي ضوء هذا التحليل، نفهم لماذا عُرف شلايرماخر بأنّه أبو علم الإنسان الدينيّ (anthropologie religieuse)، دون أن نتجاهل أنّه لم يتخلّ عن إيمانه والتزامه العميق. فهو لا ينطلق من الإنسان للاستدلال على

وجود الله، بل هو يرى في الإنسان علاقة أصيلة بين الله والإنسان، وهي علاقة حيّة تبرز أمام الإدراك كملاقة أولى لا يمحوها الزمان أو أي استدلال عقلي. فإدراك الأنا بحسب تصوّر ديكارت، ليس هو المنهج الصحيح للاستدلال على وجود الله في مفهوم شلايرماخر وإلاّ وقع الله تحت رحمة «الأنا» وكان تابعا لها، لا سابقا. إنّ شعور التبعيّة المعلقة هو في الوقت نفسه شعور بوجود الله وإدراك للذات.

الشعور الديني، من اللامتاهي إلى «الله»

فما تعذر الإشارة إليه، في هذا الإطار، هو النقلة الفكرية النوعيّة التي خطاها شلايرماخر من «المقالات» الصادرة سنة ١٧٩٩ إلى كتابه «الإيمان المسيحي» الذي نشره سنة ١٨٣١ في طبعة ثانية: فإذا كان فيلسوف الشعور الديني قد تردّد في تسمية «الله» كموضوع للشعور في مقالاته، وأبدل ذلك بالكلّ وانكسر اللامتاهي، فهو لا يتراجع في كتاب «الإيمان المسيحي» في تسمية الأمور بأسمائها وفي الحديث عن تبعيّة لله وعن علاقة به. إلّا أنّ هذه النقلة نوعيّة من مرحلة سادت فيها الرومانسيّة على فكر شلايرماخر إلى مرحلة توفّحت فيها ملامح الشعور الديني، لا تتيح لنا إلّا التأكيد على أنّ أساس الاختبار الديني هو الشعور بعلاقة مع ما هو إلهي. ففي المسيحيّة تنعّش هذه العلاقة بانسبح الحي الذي أتى ليحرّر الشعور الديني من الخطيئة ومن ثقل انقيوس والعقائد ولكي يعطي المثل الصالح في علاقته الحيّة بالآب، وهي علاقة تصل إلى حدود الاتحاد. والواقع أنّ الطقوس والعقائد والمؤسسات والأمرار بمختلف أشكالها لا قيمة لها إلّا بقدر ما هي التعبير الموضوعي للاتحاد بالله في إطار الإدراك المباشر. وهكذا يصبح الاختبار الديني اعتقاذا وإيمانا يستند على الشعور، لا على المعرفة المنكسبة. وهذا الشعور هو فردي، حيث إنّ كلّ فرد، في سعيه إلى الإلهي، مدعوّ إلى الاختبار الديني الباطني الشخصي، الذي سبّرك أثره العميق في كلّ فرد، والذي يدلّ على أنّ الظاهرة الدينيّة، اليوم كما في الأمس، لها أصولها في عمق الذات. فما دامت الحياة في صيرورة وفي تحوّل من حال إلى

حال، وبما أنّ الفرد الإنسانيّ هو في صلب هذه الصيرورة، فإنّ الاختبار الدينيّ الشخصي هو الشكل الخاصّ والضروريّ حيث يلتقي الأبديّ والزمنيّ، والمتناهي واللامتناهي.

مخاطر فكر شلايرماخر

ذلك، هو باختصار، واقع «الشعور الدينيّ» في فلسفة شلايرماخر، ولا شك أنّ له أثره في عالمنا اليوم وخصوصاً في ما يسمّى «الصحوة الدينيّة» أو استنفاة الشعور الدينيّ. والملاحظ أيضاً أنّ كثيرين بين الفلاسفة ومؤرّخيها، وإن التقوا مع شلايرماخر، فإنهم لم يتردّدوا في نقد فكرة الشعور، وخصوصاً فكرة الشعور الدينيّ كشعور بالكون والكلّ واللامتناهي ورأوا فيها مدخلاً إلى دين حلوليّ لا يفرّق بين الله والوجود، حيث إنّهُ يشدّد قبل أيّ أمر على وحدة هذا الوجود^(١). كما أنّ البعض من المفكرين رفضوا فكرة الشعور الدينيّ كمطلق لبناء الدين وتصوره إذ إنّهُ يجعل من الدين تابعاً لهذا الشعور أو صادراً عنه بدل أن يكون الله هو زارع ذلك الشعور. والواقع أنّ نزعة شلايرماخر وأتباعه تدعو من خلال نظريّة الشعور، كشعور فرديّ، تابع لاختبار فرديّ، إلى تهيش الوعي أو التزليل أو الدين «كمعتقد جاهز معلّب».

«الشعور» من «النفسيّ» إلى «الكيّونيّ»... والرغبة في الحبّ

إلاّ أنّ ما يهتّمنا في تصوّر شلايرماخر المبدآن التاليان:

أولاً: إنّ الشعور الدينيّ هو شعور أونتولوجيّ، وجوديّ، أي أنّه ملازم للكائن البشريّ أينما وُجد وكيفما كان. هذا الشعور ليس من نوع الانفعال النفسيّ أو ردّة الفعل على واقع معيّن، وبالتالي لا يُعَدّ من النزعات أو الفرائز الباطنيّة النفسيّة المريضة كما أوحى بذلك أو التحليل النفسيّ سيغمند فرويد. فعندما نحدّد الكائن، في نظر شلايرماخر، نحدّد كائناً دينيّاً أي أنّ الشعور الدينيّ

(١) راجع مثلاً، Hermann Cohen, *La Religion dans les limites de la philosophie*, Le Cerf, 1990, p. 161.

فيه هو مطلق وأصيل، وهو من التعمينات التي تشكّل وجوده ككائن متميز عن باقي الكائنات. وهذا التحديد ينزع عن «الشعور الديني» ما يجعل منه اليوم مدّاً عاطفياً لاعقلاً ثانياً في بعض الأحيان بلجأ إلى الأساليب المختلفة للتعبير عن تمزّد الإنسان أمام واقع اجتماعي سياسي قاهر. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الشعور هو وليد اختبار فرديّ، إذ يعود الإنسان إلى ذاته، قبل أن يكون الدين شريعة أو إرثاً أو عقيدة. على هذا المستوى من التحليل، يصبح الدين دينيّاً، أي أنّه لا ينفصل عن الحياة بمجملها، دون أن يكون هو المحرّك لكلّ شيء، إذ إنّّه كشعور وتعبير عن ذلك الشعور ومجموعة من التمثّلات (représentation) يخضع دومًا لسلطة الإدراك العقليّ: فما أن يختبر الإنسان الشعور الدينيّ، كشعور باللامتناهي وانكسار وشعور بالتبعية المطلقة لله، يتفكّل هذا الشعور أمام الإدراك العقليّ، وهذا ما تحقّقناه في تصوّر شلاير مائخر.

ثانيًا: إنّ الدين - والشعور الدينيّ بالتبعية المطلقة - هو «الرغبة في الحب»^(١). فلا حبّ الذات ولا حبّ الكون ولا حبّ الإنسان يحدّد ماهيّة الدين. وحدها الرغبة في الحبّ والالتزام بها وضرورتها، هي في أساس الدين، إذ إنّ هذه الرغبة هي الشاهد والمعبّر عن نغمة الإنسان ومأساته. فالشعور الدينيّ لا يجعل من الإنسان بطلاً باسم الله، بل هو يكشف أنّ الإنسان يحيا في الآن ويتأخى مع الوجود، والعلاقة المتبادلة التنايئة بالله تتأسس في واقع هذا الألم والفراغ. والتبعية المطلقة ليست تبعيةً إلّا بمقدار ما يشعر الفرد بالقلق والذنب والفراغ، وتحوّل إلى «رغبة في الحب» عندما يشعر الفرد بالغربة عن ذاته وبالضياع المميت. وهذه الرغبة تكشف أنّ لا مجال للدين إلّا أن يكون الجواب عن سرّ مأساة الإنسان، وتعلن صراحة أنّ القضية الأساسية للإنسان هي في تحديد علاقته بالآخر، ليجد من خلالها جواباً على مأساته، في خضمّ المشاكل السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي يعيشها.

(١) راجع المقالات، ص ٦٦.

وضعية الشعور الديني اليوم

إنَّ الشعور الديني، الذي كشف ثلاثيماخر عن أصوله الأونتولوجية الوجودية، يتخذ اليوم أشكالاً شتى في إطار ما يسمى «عودة الدين والقدسي» أو «الصحة الدينية» أو «بروز الأصولية». فالشعور بالكلبي والكوني يتخذ شكل الحاجة إلى الحاجة هو حاجة ماسة اليوم، في نظر الإنسان الغربي وكذلك الإنسان في العالم الثالث. فالأزل الذي يواجه أزمة الحداثة بأشكالها المختلفة ويرفض «عقلنة» كل شيء ويحيا العزلة ويعاني فساوتها وجفاف العلاقات الوظيفية، يتوق إلى الجماعة الدينية، حيث يستطيع المرء أن يحيا شعوره بالآخر، بالكوني، على مستوى الخطاب والإصغاء المتبادلين ومستوى العلاقات الشخصية. فالحاجة إلى الاتصال بالآخر ليست إلا وجهًا من وجوه الشعور بالكوني واللامتناهي، هذا الشعور الذي يتحوّل إلى عاطفة، أي إلى ميل إليه وانحناء. أمّا الثاني في العالم الثالث، وخصوصًا في العالم الإسلامي، فهو يرى في الجماعة أو الأمة المترابطة الصفوف، القويّة، القائمة على الرابطة الدينية، السدّ المنيع لمواجهة الأخطار والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السيئة وحلاً مختلف أزماته المتلاحقة وانتصاراً على الجهل والتخلف. والجماعة القويّة في نظر إنسان العالم الثالث هي الحلّ لتضيئة الدولة التي خنّبت الاستعمار ولم تستطع حلّ المشاكل الطارئة المستفحلة. إنها كذلك المكان الذي من خلاله يتملّ باللامتناهي واللامحدود والكون كدّة، خصوصاً وأنّ تلك الجماعة تحمل «حقيقة» كونية شاملة ورسالة سماوية.

إلا أنّ هذه الحجة إلى عيش شعور التضامن في إطار الجماعة أو الكنيسة أو الشيعة لكسر طرق العزلة والوصول إلى اللامتناهي ليس إلاّ وجهًا من الأوهام عندما يكتشف الإنسان أنّ الشعور وحده لا يكفي وربما كان الجسر الذي يعبر عليه المستمعون أو محبّو النفعة الفردية لتحقيق مآربهم وغاياتهم. كما أنّ الدعوة إلى عيش الشعور الديني في إطار الجماعة أو الأمة بشكل مطلق، ربما دفعت إلى محو شخصية الفرد وإلغائه شأن الجماعة وقضيتها المقدّسة على حساب الأفراد في أرواقهم وحياتهم. فالجميع مدعوون إلى الذوبان في الجماعة: فماذا يعني إذ ذاك من الشعور الديني والاختبار الفردي لذلك الشعور. وبدل أن يكون

الاختبار الديني منطلقاً نحو بناء شخصية متكاملة، على الأفراد أن يعودوا إلى الوراثة، إلى رضية لا شعور ولا اختبار فيها. كما أنَّ شخصية «الأمير» أو «الراعي» أو «الرائد» يجب أن تكون موضع إعجاب، إذ على الجميع الطاعة العمياء والانقياد التام لخطابها.

ويُخذ الشعور باللامتناهي شكل الدعوة إلى تحقيق أو إعادة تحقيق حلم العصر الذهبي لخسارة دينية ماضوية أو عيش حياة اجتماعية معينة بموجب حرف الشريعة في أصولها وفروعها، دون أن يكون هناك مجال للنقد العقلي أو للنسأل حول تطابق الواقع مع نصوص لها ارتباطاتها التاريخية ومراجعتها الثقافية المحددة. فالدواء الشائع، في نظر هؤلاء، لتجاوز القلق و«الرغبة في الحب» التي هي في أساس الدين، يكون في تركيز العقل والقلب والشعور على ما يكشف لأفراد الجماعة من حقائق ورموز وما يُطلب منهم من محبة للأشخاص وللجماعة.

ومن يراقب الميدان الديني الراهن يرى تلك النزعة عند بعض الحركات الدينية إلى الادّعاء بأنّ لها القدرة على ربط الإنسان، في شعوره الديني، بما هو إلهي وسمائي وتجاوزي. هذا يعني تحقيق رغبة الإنسان في اللامتناهي بشكل مباشر دون أعمال التفكير والعقل. فالهدف هو ملاقة الإلهي بشكل محسوس، في الانخطافات والارتعاشات، في الترتيل ووضعية الجسم، وبالتالي في الخروج والهروب من العالم المتعلق على نفسه. فهذه النزعة تقود حتماً إلى إغفال عمل العقل النقدي وإلى تقوية الانفعالات والنشوة والغرائز، وإبراز ما هو عاطفي على حساب ما هو تفكيري ومنطقي: فالرغبة في اللامتناهي والمطلق والإلهي حوّلت إلى طاعة عمياء، في إطار ضغط نفسي متكامل الأدوار. «فالحاجة إلى الديني والقدسي التي تبرز في هذا الجبل تعبّر عن نداء دفين في قلب الإنسان، إنسان القرن العشرين. إلا أنّ هذا النداء هو في خطر أن يتجسّد الدين في صُور أو أشكال منحرفة، تذكّر البعض بأنّ الدين أفيون واستعباد»^(١).

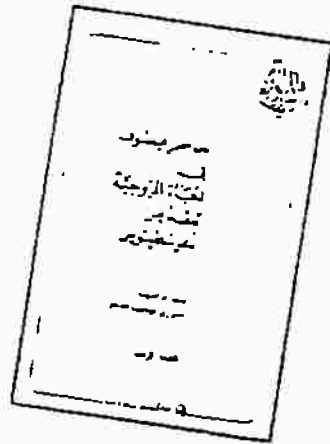
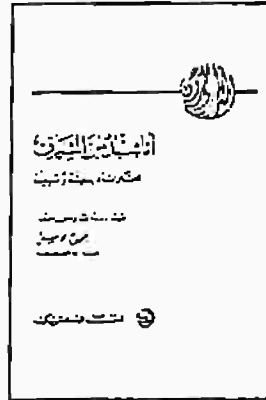
• • •

R. Girault et J. Vernet, *Croire en Dialogue*, p. 377. راجع

(١)

إنَّ هذه الأمثلة التي أوردناها في وضعيَّة الشعور الدينيِّ اليوم وفي كينيَّة تحقُّقه، وخصوصًا في ناحيته السليَّة وارتباطها بالإنسان المعاصر، تعبِّر بشكل وافٍ عن الاختلاف بين الشعور الدينيِّ المطلق، وهو شعور صحيح مرتبط بالإنسان ككائن، وبين الانحرافات الحاصلة لهذا الشعور. الواقع أنَّ شلايرماخر يمثِّل في تحليله الفكريِّ الحداثة التي تركِّز على الفرد بوعيه المستقلِّ ونفسيَّته ومصلحته الخاصَّة وعقله الناقد.

صدر عن دار المشرق



تكریم القديسين

مظهر من مظاهر علم اللاهوت الشعبي

الأب ثوم سيكينغ اليسوعي

إنّ الألفاظ التي نستعملها في قولنا «ديانة شعبية» أو «إيمان شعبي» أو «لاهوت شعبي» هي ألفاظ سهلة مؤاتية للدلالة على مسلك ديني يتّخذ الكثیر من المسيحيين في اختيار ما يروقهم من قوانين إيمان وطقوس وتعاليم وعبادات تتعلّق بدياناتهم، بحيث إنّ الممارسات الدينية التي يقومون بها تتوافق مع حاجاتهم الخاصة.

وقد حاول الكاتب ميشال ميسلان Meslin أن يصف ذلك فقال: «أرى أنّ الظاهرة الدينية تُصبح شعبية عندما تُظهر تعارضاً مع التوضيح النظامي للمعتقد الديني، وعندما تفجّر عواطف ذاتية وتردّ البعد الإلهي إلى حموم الإنسان الفكرية اليومية، وبمختصر القول، عندما تؤنّسُ الإله لتشعر بأنّه أصبح قريباً، وتسمي إلى التقاط قدرته من خلال وسائل تقنية قام الإنسان بابتداعها»^(١).

وإذا ما وجب علينا التعبير عن مثل هذا الوصف بمفاهيم سوسيولوجية أو لاهوتية، نواجه تعقيدات كبيرة. فلم أجد حتّى الآن أيّ تحديد مُرضٍ. ويبرز الغموض بوجه خاصّ حين ينبغي أن نحدّد اللفظ الذي يلازم صفة «شعبي». في

(٥) عالم احتماح - مدير المعهد العالي للدراسات الدينية (جامعة القديس يوسف، بيروت).

(١) ذكره FRANÇOIS - ANDRÉ ISAMBERT في كتابه *Le Sens du Sacré. Fête et Religion populaire*, Paris, Minuit, 1982, p. 22.

الواقع، نجد أن بعض الكتاب يستعملون تراكيب مزدوجة كالآنية: ديانة شعبية / ديانة رسمية، وإيمان شعبي / إيمان علمي، وديانة الإكليروس / ديانة الشعب، وديانة عاطفية / ديانة فكرية، وديانة المساكين / ديانة المقتدرين، إلى ما سواها. هل هناك تعارض بين المعرفة العلمية والمعرفة الاختبارية العنوية؟ أو بين أصحاب السلطة الدينية وآخرين لا يملكون هذه السلطة، بل يطالبون بالتمتع بحقوقهم في الإبداع الخاص؟ هل هناك تعارض بين الممارسات الخرافية والممارسة التي تطهّرت ونصّحت على وجه تام؟^(١).

جميع هذه الميزات لها دور خاص، لكن الأمر يزداد تعقّداً عندما نلاحظ أن الممارسات الدينية نفسها تُعتبر في زمن ما من صلب الديانة «الرسمية»، وفي زمن آخر، خرافة اعتقياً أناسٌ جاهلون.

ليس من شأننا أن نخوض هذا النقاش المعقّد. لكنني أردت أن أشير إليه لنذكر أن صفة «شعبي»، إذا ما استعملناها في قرائن دينية، حثّت دوماً في طياتنا تعارضاً. لذلك، فالنقاشات حول الديانة الشعبية غالباً ما تُثير الانفعالات

(١) ثمة بعض المراجع حول المسألة.

- + F. - A. ISAMBERT, *op. cit.*
- + TILLARD, D'ARAGON, DUMONT, e.a.: *Foi populaire, Foi savante*, Paris, Cerf, 1976.
- + A.ROUSSEAU, *La Question de la Religion populaire*, in: *Recherches de Sciences Religieuses* 65/3 (1977), pp. 473-504.
- + B.PLONGERON et R.PANNET (dir): *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'Histoire*, Paris, Centurion, 1976. Surtout l'avant-propos de B.PLONGERON.
- + R.PANNET: *Le Catholicisme populaire*, Paris, Centurion, 1974.
- + P.VRIJHOF et J.WAARDENBURG (ed.): *Official and Popular Religion. Analysis of a theme for Religious Studies*. The Hague, Mouton, 1979.
- + J.COMBLIN: *Monothéisme et Religion populaire*, in: *Concilium*, 197 (1985) pp. 190 sq.
- + *Concilium* n°206 (1986). Numéro entièrement consacré à la religion populaire. Pour notre question surtout les articles de L.MALDONADO et J.DELUMEAU.
- + B.LACROIX et P.BOGLIONI, *Les Religions populaires*, Québec, 1972.
- + J.DELUMEAU: *Le Christianisme va-t-il mourir?* Paris, Hachette, 1977.
- + J.DELUMEAU: *Un Chemin d'Histoire*, Paris, Fayard, 1981.

الحادة. هناك بعض الكتاب، أمثال روبر باثيه Pannet أو جوزف كُملان Comblin ، يدافعون عن الممارسات الشعبية، في حين أن غيرهم - على العكس - يعتبرون أنها من القرب إلى الخرافات وإلى رغبات الإنسان بحيث لا تتوصل إلى التعبير عن الإيمان الصحيح.

من هذا النقاش أمنتج ثلاثة إثباتات:

أولاً: وجود توتر، سواء أكان في الوقائع التي شوهت أم في ما وُرد عند كتاب يعمّقون في هذه المواضيع.

ثانياً: رغبة في التصحح المتبادل. يظن بعضهم أن الإيمان المسيحي، في تعبيره الرسمي، أبعد وأبعد عن اهتمامات المؤمنين الواقعية واليومية من أن يتمكنوا من التعبير به عن إيمانهم. أما الآخرون فيظنون أن الديانة الشعبية لا تعبر عن شيء، في الواقع، إلا عن هواجس الناس ورغباتهم، وبالتالي، لا تستطيع، كما هي، أن تعبر عن الإيمان الصحيح. يعني إذا أن تُطَبَّر من كل تجاوز، ولكن ما يبقى منها بعد هذا التطهير يكاد أن يكون لا شيء.

أخيراً، إلى جانب التوتر والرغبة في التصحح المتبادل. ألاحظ التجاذب. إن الديانة الشعبية، بحكم طابعها الخاص، تجذب الكثير من المؤمنين. وهذا الأمر يرغب الإكليروس في السعي إلى عرض عقائد الإيمان بطريقة حديثة، مُدمجة فيها عناصر مُستمدّة من الديانة الشعبية. حتى وإن أشهد الإكليروس موقفاً متحفّظاً جداً من هذه الممارسات، فهو قلماً يعبر عن هذا التحفظ علانية، خشية أن يجلب عليه صواعق الذين يحذرونه. وعلى عكس ذلك: فالمؤمنون الذين تموا عباداتهم الخاصة بشعائر دينية خاصة أو اقتنعوا بأنهم حصلوا على تدخل عجايب كالشفاء والتراخي ونضوح التماثيل زيتاً أو تبدل لونها ومكانها إلخ. هؤلاء يرغبون رغبة شديدة في أن يحضر كاهن (وحتى مضران) حفلاتهم وصلواتهم لإثبات صحتها. بوحيز العبارة. نقول إنه في الديانة الشعبية لا يرغب الإنسان في أن ينقطع عن الديانة الرسمية، بل يريد أن تعترف هذه به، وفي الديانة الرسمية لا يرغب الإنسان بتأثراً في أن يقترب عمن يمارسون العبادات الشعبية.

ففي هذه المناقشات، ليس المطلوب أن نتحيز، نظرًا إلى أنه يتسارى فيها الخطأ والصواب، بل المقصود بالأحرى أن نُصنفي باهتمام إلى جميع الآراء المعبر عنها وأن نتجنبها انطلاقًا من الإنجيل. والواقع أنه لطالما عُرف هذا النقاش، حتى وإن أخذ كل مرة شكلًا جديدًا وفقًا للثقافات التي يندمج فيها. إني أودّ في هذا السياق أن أُعيد التأمل في الفصل التاسع من إنجيل القديس يوحنا، وهي قصة الرجل الأعمى منذ مولده. أراني أمام فنّ من فنون علم اللاهوت الشعبي، وقد عبّر عنه التلاميذ بشكلي لحكم على الرجل الأعمى وعائلته: «مَنْ خطي، أهذا أم وإلداه حتى وُلد أعمى؟» (يو ٩/٢). هذا الحكم رَفُضه يسوع، لكن اليهود المتزمتين عادوا إليه لاحقًا حين سألوا الأعمى: «أتعلمنا أنت، وقد وُلدت كلُّك في الخطايا؟» (يو ٩/٣٤). إنَّ المطلعين على ديانتهم ويُعَدُّون أنفسهم تلاميذ موسى الحقيقيين (يو ٩/٢٨). ألقوا الرعب في نفس والذية (يو ٩/٢٢). ولأنهم يهود متزمتون، لم يتأثروا بعمل الله في هذا الرجل، بسبب علم مزعوم وموقف متشامح من شأنهما أن يحولا دون إصغاء حقيقي. ولذلك، إني أرى في هذا النص دعوة إلى حمل الديانة الشعبية - المعتبرة هنا ديانة عفوية لمن تنقصهم ثقافة دينية - على محمل الحيد دون التحلي عن روح النقد. فالإنجيل، إلى جانب تعاطفه الكبير مع جميع الساعين إلى الشفاء والطعام والتقدير، لا يخلو من توجيه النقد القوي لممارساتهم. وهناك أمثلة كثيرة عن ذلك، أكتفي بذكر ثلاثة منها: أولها يتعلق بالصلاة: «وإذا صليتم فلا تكثروا الكلام عبثًا مثل الوثنيين، فهم يظنون أنهم إذا أكثروا الكلام يُستجاب لهم» (متى ٦/٧). ثانيها يختص بالبحث المفرض عن يسوع بعد تكثير الأرغفة: «أنتم تطلبوني، لا لأنكم رأيتم الآيات، بل لأنكم أكلتم الخبز وشبعتم» (يو ٦/٢٦). أما ثالثها فيتقد السعي وراء الآيات الحارقة: «يا معلّم، نريد أن نرى منك آية» (متى ١٢/٣٨)، تلك الآيات التي يرفضها يسوع بشدة. وهذا المنقطع الأخير يذكر بالتجارب في البرية حيث دفع الشيطان يسوع إلى صنع آيات باهرة تُكسبه شعبية رخيصة وسريعة... فضلًا عن ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ هذا السعي وراء الآيات صدر عن الكتبة والفريسيين. فالعلماء يستطيعون هم أيضًا أن يقفوا إلى جانب مطالب الديانة الشعبية.

إن هذه المراجع الإنجيلية تُظهر بوضوح لماذا لا يجوز أن تسترّع إلى اتخاذ موقف في مثل هذا النقاش. فالإنجيل يدعو الناس جميعًا إلى الاحتذاء، سواء أكان الشعب أو من يظنون أنهم قادته.

تمثيل القديسين

ليس موضوع بحثنا الدبانة الشعبية عمومًا، بل تكريم القديسين كوجه من وجوهها. وهذا التكريم يتجسد في تمثيل قديسين شعبيين. يمكننا أن نفكر في القيام بدراسة لنعرف من هم القديسون وما هي التمثيلات الأكثر شعبية هنا في لبنان. ولكن، بما أنني لا أملك الوسائل للقيام بهذا العمل، سأكتفي بالإدلاء ببعض ملاحظات يستطيع أيّ كان أن يتحقق منها بسهولة. بين التمثيلات الشعبية نجد، إلى جانب الأيقونات ذات التراث الشرقي، صورًا أدخلها كهنة أتوا من الغرب، بعضها قديم كصورة سيّدة النجاة في بكفّيا أو صورة سيّدة التعزية في تنابيل، وبعضها الآخر أحدث كصور عذراء لورد أو عذراء فاطمة، أو صور القديسة تريزيا الطفل يسوع والقديسة رينا والقديس فرنسيس الأسيزي والقديس أنطونيوس البدواني وغيرهم. فالعبادة الشعبية لا تبالي بأن تعرف حل هذه الصور والأيقونات أنت من الغرب أم من الشرق. ولكن، يمكننا أن نميّز نوعين منها. فنقول: على سبيل التبسيط، إن النوع الأول ممثّل بأيقونات من التراث البيزنطي والثاني بـ صور من تراث سان سُلّيس Saint-Sulpice. ففي الأيقونات البيزنطية يسمى الرّسام إلى تمثيل القديس أو القديسة بشخص سبق الله فألّيه: وبالفعل، نشاهد في الأيقونات رجالاً ونساء تحوّلت طبيعتهم، فأصبحوا شركاء في ليترجية السماء الإنبيّة. هذه الصور هي، بوجه من الوجود، دعوات إلى الخروج من عالمنا اليومي والالتحاق بحقيقة ملكوت السموات. أمّا الصور التي من طراز سان سُلّيس والمائدة إلى القرن التاسع عشر، فهي على العكس تمثيلات واقعيّة: فينالك رجال ونساء تخيّلهم الفنانون ورسموهم بألوان خفيفة ليجعلوهم قريبين منّا. لا شك أن تلك الصور ليست، من الناحية الفنيّة، أجمل ما أنتجه الفنّ الغربي، ولكن يجب أن نعترف بأنّها شعبية إلى حدّ بعيد. ويبدو أنّ الذين رسموها أرادوا أن يمثّلوا بنا نزعة أخرى، وهي أن يجعلوا القديسين حاضرين يتنا حضورًا حيًّا. فليس

المقصود منها كما في الفن البيزنطي رفع الإنسان إلى ما وراء الواقع اليومي، بل إدخال القديس أو القديسة في هذا الواقع. وإذا كان هؤلاء الأشخاص من نسيج خيال الرسامين، فما ذلك إلا لأن الإنسان في حاجة إلى الأحلام في حياته العملية، لكي يتصورها أنعم وألطف. فبنا أيضًا نتعرف، من خلال هذه الصور، إلى التصحيح المزروح الذي ذكرته أعلاه: من جهة، السعي إلى جذب الانسان نحو الله، ومن جهة أخرى، النزعة إلى جذب الله نحو الإنسان ليجمعه حاضرًا بيننا حضورًا حسيًا ووضعه بوجه ما في تصرفنا. فلا عجب أن يكون هذا الوجه الأخير أشد الوجوه جاذبة في الديانة الشعبية.

تكريم فريد: القديس جاورجيوس

اُخترت القديس جاورجيوس لأن له مقامًا كبيرًا بين القديسين الأكثر شعبية في لبنان. وإن السيد فيكتور صوما قام بجرد كل الأماكن التي يكرم فيها هذا القديس، فعُدَّ ٢٧٦ كنيسة و٢٧ ديرًا و٢٦ مدرسة وبعض الأماكن الأخرى^(١). ويرى أن ما ذكرناه عن الفن البيزنطي وفق سان مليس يُطابق على تمثيل القديس جاورجيوس. فمن جهة، الأيقونات ذات التراث البيزنطي، ومن جهة أخرى، الصورة «الرافعة». وهذا الفن الثاني هو الأكثر شعبية بما لا يقدر: نراه في سيارت الكسي وفي الكنائس والبيوت. لا بل نراه أيضًا في الأوساط الإسلامية حيث يكرم باسم الحضر.

ومن أوصاف ممارسات الديانة الشعبية التي رسم بعض انقلاب، عدد كبير منها يختص بتكريم القديس جاورجيوس. إليكم نحة صغيرة منها تُتيح لنا من جهة تكوين فكرة عن تنوع هذه التكريمات، وتدل من جهة أخرى، خيرًا من أي كلام، على ما في هذه التكريمات الشعبية من طابع انكساري.

(١) V. Somma, *Des Saints héroïques vénéérés au Liban*

وفيه شرح لجميع أماكن تكريم القديسين إيليا وجرجس وميخائيل، فضلًا عن مجموعة مصادر واسعة. والمقالة بيد الطباع.

١ - مزار في منطقة فيطرون

بالقرب من كنيسة رُممت مؤخراً بعد أن بقيت مهذومة زمناً طويلاً، بُني مزار في ظل إحدى السنديانات. ودخل تلك الكنيسة، أقيم مذبح صغير بدرجتين. في وسط الدرجة الأولى وُضعت صورة القديس جاورجيوس، وعن يمينها تمثال للقديس شربل. وعلى الدرجة السفلى صورة لسيدة الوردية وصورة أخرى للقديس أنطونيوس البدواني^(١). أخبر أحد سكان الحي أنَّ الصورة كانت موضوعة في السنديانة قرب الكنيسة المهذومة. وبعد أن تم بناء الكنيسة الرعوية القائمة بالقرب من صورة القديس جاورجيوس والمكرسة له، أرادوا نقل الصورة إلى الكنيسة، ولكنَّ صاحبنا الراوي يضيف أنه «كلما نقلوها إلى الكنيسة وجدوها في اليوم التالي في مكانها المعبود في السنديانة. هذا يعني أنَّ القديس جاورجيوس لم يُرد أن يغادر مكانه. فهو شكس وقليل الصبر». عندئذ بُني المزار. ولكي يُظهر الناس هناك ما أشدَّ تعليق القديس جاورجيوس بذلك المكان، يخبرون ثلاث قصص صغيرة:

ذات يوم، كان راهب يبحث عن خشب سديان. فأخذ قطعة من سنديانة القديس جاورجيوس، فأصيب بعدوى فمات.

جاء يوماً صبي يجمع بلوطاً من السنديانة. فظلَّ ملتصقاً بها إلى أن نذروا عنه نذراً للقديس جاورجيوس وطلبوا منه الغفران.

يخبرون أيضاً أنَّ أناساً أتوا يبحثون عن كنز حول تلك السنديانة. وكان ذلك المكان، على عهد العثمانيين، مكاناً مأهولاً، لكنَّ البيوت هُدمت. لذلك قامت إشاعات تقول بأنَّ السكان السالفون دفنوا فيه كنوزاً. أمَّا القديس جاورجيوس فطرد الباحثين عنها راشقاً إياهم بالحجارة.

(١) كثيراً ما نجد في المزارات، إلى جانب صورة القديس للمكرم أو تمثاله، صوراً أخرى للقديس نفسه، أو صوراً لغيره من القديسين الشعيين، أتى بها أحياناً أشخاص جاءوا للصلاة وجلسوا معهم عباداتهم الخاصة. وفي أحيان أخرى، قام البناء فوق موضع تلك الصور، على سبيل العبادة، أو مخافة أن يشير استياء غيرهم من القديسين، بعد أن تطلب عليهم «حمد» القديس المكرَّم.

وكانت هناك امرأة تعني بمزار القديس جاورجيوس كل يوم وتقول: «إني أعني بالقديس جاورجيوس كل يوم، ولا أتركه أبداً لئلا يغضب ويُزل الضرر بي وبعائلي». وإن سُئِلَتْ: «هل تُصَلِّين؟» أجابت: «أنا لا أصلي. لماذا الصلاة حين لا ينقصني أي شيء؟ أنا دائماً في المزار. وإذا واجبت بعض المشاكل أصلي حتماً. أصلي عندما تسوء الأحوال وإذا مرض أحد خرافي، وقد صليت مؤخراً على نية المستأجرين عندي. هؤلاء رفضوا أن يخرجوا من يني. وفي أثناء الحرب الأخيرة، قضيت الليالي أطلب إلى القديس جاورجيوس أن يسقط قذيفة على رؤوسهم. وفي أحد الأيام، كنت على الدرج، وأنا أرصد الصلاة نفسها، فوقع من أعلاه وكسرت رجلي، فأخذت أستم القديس جاورجيوس والمستأجرين على السواء».

وتقول أيضاً هذه المرأة إنها لا تذهب إلى الكنيسة إلا أيام الأعياد. وعند كلام القديس تصلي وتقول: «يا مار جاورجيوس احفظ عائلتي ورتب أمورها كلها».

وإذا ما سأناها: «لماذا توجهين دائماً صلاتك إلى القديس جاورجيوس؟» نجيب: «لأنه يستجيب لي دائماً، أما باقي القديسين فلا يعملون مثله. وفي يوم من الأيام، ابتلث إلى مار الياس. لكنه لم يجني، في حين أن مار «جوريس» يجيب دائماً. قالت ذلك في شأن المستأجرين عندها.

ولما طرحنا عليها سؤالاً عن الفرق بين القديس جاورجيوس ويسوع، أجابت: «ليس هناك من فرق. إني أصلي إلى كليهما بالطريقة نفسها. لكنني أوجه صلاتي بالأحرى إلى القديس جاورجيوس لأنه قدير ويسمعي، وقد رأيتُه ينصف أحد الأحزاب في أثناء الحرب».

أما الذين يأتون للصلاة فنقول فيهم: «يأتون للبحث عن أجوبة عن طلباتهم. فإذا مرض أحدهم، مثلاً، يضيئون أمام المزار مشعلاً لا يلبث أن يصير محوراً لكل ما يجري. فإذا أخرج ضوءاً قوياً شفي المريض. وإن كان الضوء ضعيفاً كان المريض في حالة خطر. أما إذا انطفأ فالموت محتم. فالمشعل إذا هو العلامة. وبعد الوفاء بالنذر، يقدمون للقديس جاورجيوس زيتاً أو بخوراً».

٢ - تكريم القديس جاورجيوس في قرية القليعة (في جنوب لبنان)
تقع هذه القرية المارونية في منطقة مرجعيون. وفي وسطها كنيسة مكرسة
على اسم القديس جاورجيوس. يُخبرنا أحد سكانها الميسنين أنه سنة ١٩١٨، في
أثناء الحرب العالمية الأولى، هاجمت بعض العصابات عدداً من القرى المسيحية
في تلك المنطقة. وبينما كانوا يستعدون لاحتحام قرية القليعة، حدثت أعجوبة
كبيرة. ظهر فارس راكب حصاناً أبيض، ومرتباً ثياباً ضخمة^(١)، ووقف أمام
سكان القليعة وكان عددهم قليلاً، ثم أخذ يشجعهم ويرد عنهم الأعداء. وكان
كلما اقترب المهاجمون من القرية تُصاب أجسدهم بالعمى وتراجع، وكلما
تساقط رصاص الأعداء على القرية كاللطر يرفع الفارس الأبيض ذراعيه فيرتد
الرصاص على المهاجمين فيستولي عليهم الخوف ويفززون هارين من دون الاستيلاء
على القرية.

في أثناء الحرب العالمية الثانية، كانت هذه القرية على خط التماس بين
جيش الجنرال دي غول وجيش المارشال بيتان^(٢). فركض أحد الجنود المغاربة
وركز مدفعاً ضد الطيران على قبة جرس الكنيسة. فلما رأى ذلك سكان القرية،
طلبوا أن يغادر الكنيسة. لكنه رفض الطلب فأصيب بقذيفة مباشرة.

ويضيف صاحبنا العجوز: «إننا نلتجئ خصوصاً إلى القديس جاورجيوس،
شفيع كنيسة القليعة. لا إلى القديس جاورجيوس، شفيع كنيسة مرجعيون، أو
غيرها من الكنائس، لأن القديس جاورجيوس القليعة ملتزم التزاماً خافياً بكيستنا
هذه».

«في أيام الشدائد والحروب العالمية الكبرى، كثُر عدد المرضى وتضايقتنا من
الفحص والجرع، فراح أولاد القرية يزُرون الكنيسة بأقمشة ويتجمعون فيها
للعلافة. وفي أحد الأيام، في نهاية صلاتهم، خرج فارس من باب الكنيسة الغربي
ووزع عليهم أيقونات العذراء. لذلك لا نقبل بين اسم جاورجيوس واسم
القليعة».

(١) نرى في هذا الوصف مسودة للقديس جاورجيوس الشميعة، ذلك الحيتال الباسل، المستطلي حملاً
قوي العنل، وقاتل الثين.

(٢) وردت في الرواية عبارة «الجنرال فيشي»، وهي خلط بين مقر حكومة بيتان واسم المارشال.

٣ - ظهور القديس جاورجيوس في القيّات

يخبرون أنّه في ٢٧ نيسان من إحدى السنين، ذهبت السيدة فلانة إلى حيث يعمل زوجها، حاملة له الطعام والشراب على عاداتها. وبينما كانت سائرة وحدها في الطريق، إعتراها الخوف، فنظرت حولها فرأت فارساً لابساً ثوباً أخضر ومشلحاً أحمر وعلى رأسه خوذة غريبة الشكل. فقال لها الفارس: «إسقيني». فناولته قنينة الماء فشرب. ولم تكن لها الجرأة الكافية للنظر إلى وجهه أو لطرح الأسئلة عليه. فقال لها الرجل: «لا تخافي، إذهبي قولي لكاهن الرعيّة أن يطلب شفاعة القديس جاورجيوس فتنجو هذه المنطقة من الحرب. وسيخلص القديس جاورجيوس الشبان المجنّدين أيضاً». فأجابته المرأة: «ومن أنا لأقوم بهذا العمل؟ فسيُخَرّ مَنِي الكاهن، ولا شك أنّه لن يصدّقني». وبعد هذا الكلام، كادت المرأة أن تسقط أرضاً ويغشى عليها. عندئذ خاطبها الفارس بقوله: «مدي يدك». فمدّت يدها اليسرى. فأمسك بها، ثم تركها وتابع سيره شرقاً، في حين أنّ المرأة اتّجّعت نحو الغرب.

ولما وصلت إلى زوجها، كانت شاحبة اللون ولم تجرؤ على إخباره بما جرى. فشمها لأنها تأخّرت، ولكنّها لم تردّ على الشتم. وعندما طلب منها أن يشرب، لاحظ أنّ القنينة ليست ملأنة. فاضطّرت إلى أن تخبره بكلّ ما جرى لها في الطريق. وقد اكتشفت على يدها اليسرى علامة بشكل صليب تركها فيها الحيتال. ولما أرادت أن تدلّ زوجها على المكان الذي حدث فيه ذلك، رأت الفارس مرّة أخرى وكان يستريح تحت إحدى الأشجار. ففتفت: «ها هوذا». أجاب زوجها: «أنا لا أرى شيئاً».

وعند المساء، قصّدت ابنتها كاهن الرعيّة وقصّت له ما حدث. فذهب الكاهن إلى تلك المرأة ليتحقّق لديها من كلّ شيء. وما لبث أن انتشر الخبر. وفي اليوم التالي، اجتمع السكّان وقاموا بتطواف بأيقونة القديس جاورجيوس وأخذت الصور بالآلات الفوتوغرافيّة والتفديو. وبعد مدّة قصيرة، بنوا مذبحاً في مكان الظهور وأخذ الناس يتحدثون عن مشروع بناء كنيسة جديدة هناك على اسم القديس جاورجيوس. وبمناسبة التذكّار السنوي لهذا الظهور، يقام القدّاس الإلهي

في المكان نفسه على مدى عَشْرَةِ أَيَّامٍ، وهناك أيضًا في ٢٣ نيسان من كلِّ سنة، يحتفلون بعيد القُدِّيس جاورجيوس.

٤ - مغارة القُدِّيس جاورجيوس في صربيا (الباطنية)

كان في قديم الزمان، إلى جانب البحر، عدَّة مغاور يستعملها الفينيقيون للعبادة. وكان من تلك المغاور واحدة أصبحت في أيَّامنا معبدًا. والدرج القائم إلى اليوم كان يرصل قديمًا إلى تمثال إلهة لم يبقَ منه أيُّ أثر. ويقال إنَّ التكريم الذي يقدِّمه المسيحيون هناك للقُدِّيس جاورجيوس كان يقدِّمه الأقدمون للإله أدونيس. فالمغارة تقع على شاطئ البحر وهي محفورة في صخر كبير يحيط بها الماء، وهناك درج منحوت تنزل به إليها. فإذا ما دخلناها نرى جهة اليسار أيقونة للقُدِّيس جاورجيوس يضيئون الشموع أمامها ويقدمون التبرعات، وجهة اليمين درجًا صغيرًا يؤدِّي إلى بركة ماء محفورة في صخرة تتساقط منها قطرات الماء. وفي هذا الماء المقدَّس نرى قطعًا من ثياب رماها زوّار أتوا ليغطَّسوا أبناءهم في ذلك الماء، وفي النهاية كانوا يلتقون في الماء قطعة من ثيابهم ويثُلِّون بعض الصلوات أمام أيقونة القُدِّيس جاورجيوس ثمَّ يتبرَّعون ببعض المال.

يخبرون أيضًا أنَّ القُدِّيس جاورجيوس قتل التَّين في ماء هذه المغارة. ولذا فمنذ ذلك الحين، أيُّ مريض يغطَّس في هذا الماء يُشفى. ويُخبر آخرون أنَّ القُدِّيس جاورجيوس كان يستقي حصانه من ماء تلك المغارة في وعاء ما زالت آثاره ظاهرة إلى اليوم. ويُضيف غيرهم أنَّ القُدِّيس جاورجيوس اختبأ في تلك المغارة هربًا من الملك الذي كان يبحث عنه ليقتله. ولما كان عطشان، تنفَّح نبع ماء ولم ينضب حتَّى اليوم.

وإنَّ أشهر الذين يأتون إلى المغارة هم أشخاص يشعرون بانتياب أعصاب أو بضعف في صحتهم أو نساء يُعانين مشكلة العُقر^(١).

(١) نذكرنا هذه الرواية بما ورد في الأساطير الكنعانية، كما زُوي في التوراة التي نشر عليها في راس شبرا (أوغاريت)، إذ إنَّنا نجد فيها رواية البعل يقتل ديمه الموصوف بأنه تين ووحش مائي. راجع:

M. ELLADE, *Histoire des Croyances et des Idées religieuses*, T. 1, Paris, Payot, pp. 166-168.

٥ - مزار للقديس جاورجيوس في قرية خربة قنفار (في غرب البقاع)

يُكرّم القديس جاورجيوس في هذه القرية بصفته حامي اللاجئين، وملجأ في أيام الضيق والألم والقلق. ومما يُخبرون أنّ رجلاً وامرأته كانا متقدمين في السن ولم يُرزقا ولذا رغم توصلتهما الحارة إلى القديس جاورجيوس. ولكن في إحدى الليالي، رأت المرأة في الحلم شاباً راجياً حصاناً يشرها بأن الله سيرزقها ولذا، وهو يطلب منها أن تسميه جاورجيوس. فتحقّق الحلم وشبّدت المرأة مزاراً، إكراماً للقديس جاورجيوس وبالقرب منه مدفنًا للعائلة لتبقى دائماً في حمايته.

٦ - القديس جاورجيوس حامي البحارين، والقديس جاورجيوس المزارع

ليس لديّ أخبار خاصّة عن هذين التكريمين، لكن الأستاذ صوما يذكرهما في بحثه، الأول في طبرجا والآخر في الصغرا (كسروان). ولقد أضغْتُ حَاتين الصنّين لتكون نظرة أتمّ عن تنوّع الابتهاالات التي توجّه إلى القديس جاورجيوس.

والآن إذا أعدنا النظر في ما أوردناه عن القديس جاورجيوس لا ندّعي أننا جمعنا كلّ الصفات التي يتوسّل بها المؤمنون إليه، لكنّ كثرة هذه الصفات تُظهر ما أُمِدَّتْ تنوّع تدخّلات القديس جاورجيوس. ولا شك أنّ كلّ تكريم وكلّ ابتهاال إلى القديس جاورجيوس قد يُنشر انطلاقاً من أحد عناصر الأساطير الكثيرة، المختصّة بهذا القديس، وغالباً ما تكون هذه التفسيرات متنوّعة، كما رأينا في التعليق على تكريم القديس جاورجيوس في صربيا. فمن تنوّع الروايات نستنتج أنّه ليس هناك شخص ذو ملامح دقيقة تُظهر من هو تماماً ذاك القديس جاورجيوس الذي بكرّمه الناس. فالروايات القصصيّة تُظهر بالأحرى وجهه الخارق والعجائبي، وهي لا تحاول أن ترسم لهذا القديس صورة شخصيّة تقدّمها لنا مثلاً للاقتداء. وقد يكتفي الذين يلجأون إليه بأن يعرفوا أنّه وسيط قدير، قادر أن يحميهم ويساعد الذين هم في قلق على مصيرهم، أيّاً كانت الأسباب. وهذه الحماية قد تكون فرديّة كما جرت لأمراة فيطرون أو جماعيّة كما جرت لقريتي القليعة والقيّات. وقد يكون الداعي أخطاراً صادرة عن الأعداء أو عن البحر أو عن عدم

نبات الفصول. ولكن، في جميع الأحوال، نحن أمام تدخلات قويّة ولملموسة، لصالح مجموعة أو أفراد يشعرون غير القدّيس جاورجيوس بأنهم أصبحوا أقوى على مجابهة مصاعب الحياة. وقد تنعقد روابط شخصيّة وحميمة بين القدّيس جاورجيوس والذين يضعون عليه أثكالهم.

تكريم السيّدة العذراء

لا شك أنّ القدّيس جاورجيوس قدّيس شعبيّ إلى حدّ بعيد، لكنّ شعبيّته ليست شيئاً بالنظر إلى شعبيّة السيّدة العذراء. ولقد أشرنا أعلاه أنّنا نرى أحياناً صُورَ أمّ الله إلى جانب صُور القدّيس جاورجيوس. وذكرنا كيف ورّع هذا القدّيس يوماً أيقونات العذراء على أولاد خائفين. في الظاهر، قليلة هي الأشياء التي تجمع بين هذين الشخصين. فالقدّيس جاورجيوس كثيرًا ما يظهر راكبًا حصانه، حاملًا أسلحته، لابسا خوذته على مثال محارب جبار. وهذا التمثيل لا يشبه البتّة تمثيلات السيّدة العذراء الكثيرة. غير أنّه من المنيد أن نقارن بين هذين القدّيسين... أجبّ أن أبرز وجه الشبه القائم بينهما، مكنيًا بذكر لائحة صفات يكرّم بها اللبانيّون السيّدة العذراء^(١).

- سيّدة المعونة (في فرن الشباك وساقية المسك في بكنيا)، وسيّدة التعزية في تعنايل، وهي تشبه القدّيس جاورجيوس الحامي الخاصّ في حالات الضيق (خربة قنفار وفيطرون).

- سيّدة النجاة في بكنيا، وسيّدة الحصن، في إهدن، وسيّدة القلعة في منجز، وهي تشبه القدّيس جاورجيوس حارس القرى ضدّ هجومات الأعداء.

- سيّدة اليزاز في بقسما ويت شباب، وسيّدة الغسالة في القبيات، وهي تشبه القدّيس جاورجيوس رازق العواقر أو الأودا.

(١) نجد الكثير من هذه الألقاب في *La Sainte Vierge au Liban*, Beyrouth, 1955. Goudard et Jalabert.

وهذا الكتاب يروي أيضًا ما يخفق بهذه الألقاب من أساطير وعبادات.

- سيدة البحر في البترون وجَلَّ الديب، وهي تشبه القديس جاورجيوس شفيع البحارة.

- سيدة الحقل في دلبتا، وهي تشبه القديس جاورجيوس المزارع.

- لم أعثر على صفة خاصة للسيدة العذراء بشفاء المرضى، لكن نشاط القديس جاورجيوس في صربا يرازي إلى حد بعيد ما نجده في معابد كثيرة مكرسة لأم الله.

ثم إن لائحة السيدة العذراء لا تقل تنوعاً عن لائحة القديس جاورجيوس والقصص المروية هي متشابهة أيضاً من عدة وجوه. مثلاً: صورة العذراء التي أرادوا أن ينقلوها فعاتت ووجدت في مكانها الأصلي بطريقة عجيبة، وهناك ظهورات تطالب بتكريم خاص في مكان معين، وطلب احترام المكان، والخوف في حال نسيان وفاء النذور أو في حال انتهاك قدسية المكان والصورة. كل ذلك وارد، فضلاً عن غيرها من القصص. إلا أنه يجب أن نلاحظ فرقاً هاماً بين هذين التكرمين: غالباً ما ينهل الناس إلى مريم العذراء، مستعملين صفات لاهوتية تذكر بمقامها الفريد في تاريخ الخلاص: الحبل بلا دنس، سيدة البشارة، سيدة الميلاد. أو مريم العذراء فقط. وفي هذه الصفات لا يظهر سبب التوسل إليها. لكننا لا نجد ما يعادل ذلك في صفات القديس جاورجيوس. ونسأل هل نحن هنا أمام صفات أو محاولة أيضاً لتخصيص مريم؟ فكما أن للقديس جاورجيوس أوجهاً تختلف باختلاف أماكن التكريم، فللسيدة العذراء أوجه خاصة وفقاً لأماكن تكريمها (حريصاء، بشوات، زحلة إلخ). وما نقوله في الأماكن يصح في الكلام على الصفات، فهي تدل على أن التكريم لا يترجمه إلى مريم عمومًا، بل إلى مريم خاصة، مريم المعروفة بالمكان الفلاني والخاترة على تكريم خاص. فالألقاب التي نطلقها إذاً على مريم هي «أسماء علم» أكثر مما هي صفات.

يظهر مما سبق عن تكريم القديس جاورجيوس أن شخصية القديس ليس لها إلا أهمية نسبية جداً عند الذين يطلبون شفاعته. وقد تحققتنا من ذلك بعد ما قمنا به من مقارنة بين تكريم القديسين وتكريم العذراء مريم. فيبدو أن شخصية

القديسين هي، بوجه من الوجوه، قابلة للتبادل، من دون المساس بما هو جوهرني في تكريمهم. ولقد يقوم بهذا الدور تمامًا العديد من القديسين.

ولكن، لا بد من التعبير عن هذه الفكرة بشيء من الدقة. صحيح أن القديسين يبدون قابلين للتبادل إلى حد بعيد، إذا نظرنا إلى هذا التكريم من الخارج. ولكن ليس ذلك شأن الذين يلتزمون بهذا التكريم. ففي نظرهم، لشخصية القديس أهمية كبيرة، وإن لم توصف وصفًا واقعيًا، إذ يرتبطون به برباط عاطفي وثيق. فيأتون لطلبوا شفاعته في المكان الذي يفضلونه وبالنميل الذي اختاروه. وهكذا، فكثيرًا ما نكتشف في الكنائس عدَّة صُور للقديس نفسه، وأحيانًا عدَّة نُسخ للصورة نفسها. فالذين يصلُّون يقتصرون على الصلاة أمام صورتهم المفصلة ويجهلون سائر الصور. وعليه فكل زائر مقتنع بأنَّ قديسه هو أشدَّ القديسين فعالية في سبيله. ومن يبدل القديس أو مكان التكريم، غالبًا ما يتعب ضميره كأنه ارتكب مخالفة، فيضطرب حينذاك إلى أن يقوم بفعل تعويض تجاه ذاك القديس أو تجاه مكانه المقدس. ونقول باختصار إنَّ هذه التكريمات لينا طابع الامتلاك والاستئثار. فالقديس المكرَّم يُصبح ملكًا لمن يكرمه، إذا صحَّ التعبير، والشؤون المكرَّم يُصبح ملكًا للقديس المكرَّم.

أستنتج من هذه الاستطلاعات أنه، إلى جانب الشخصية الخاصة بكل قديس، يحسن بنا أن نهتم بتكريم القديسين بصفتهم قديسين، من دون أن ندخل في التفسير المتعلقة بكل قديس. وقد سبق لنا أن لاحظنا شيئًا من قلة الاهتمام في ما يختص شخصية كل من القديسين في داخل أنواع التكريم. كيف نشرح قلة الاهتمام هذه؟ كيف نشرح أنَّ قديسين أسياد القديس جاورجيوس والسيدة العذراء يقومون بأدوار في مثل هذا التشابه؟ قد نجد الجواب عن ذلك، إذا اعتبرنا القديس كمن ينوب عن الله نفسه. فما يتظره الشعب من قديسه يتظره في الواقع من الله نفسه، وأنَّ ميزة القدرة التي ينسبها إلى قديسه ينسبها في الواقع إلى الله. ولنا مثل عن ذلك في المرأة التي رأيناها تهتم بمزار القديس جاورجيوس في فيطرون فقد أشارت بوضوح إلى أنَّ الصلاة إلى المسيح أو إلى القديس جاورجيوس هي سواء في نظرها. فهي تتظر من كليهما الشيء نفسه. والمقياس الوحيد في التقسيم

للتوصل إلى تفضيل أحدهما على الآخر هو الفعالية. فيمثل هذا الموقف يحدوني إلى القول بأنّ القديس هو في الواقع وفي غالب الأحيان تمثيل الله نفسه في وضع معيّن. ويدور أنّ دوره يقوم على جعل الله قريباً من الناس.

لتكريم القديسين دور مزدوج

قام جوزف كومبلان بملاحظات عن أميركا اللاتينية تماثل الملاحظات التي قمْتُ بها عن لبنان. وهذا ما حمّله على اكتشاف دور مزدوج لتكريم القديسين. فإنّ تصوّر إله وحيد، شامل، أبّ للجميع، يترك الإنسان متعطّشاً إلى حاجتين: الحاجة إلى الخصوصية والحاجة إلى القرب. فتكريم القديسين يسدّ هاتين الحاجتين.

— أولاً: الخصوصية. كَتَبَ كومبلان: «يُضَحّ أحياناً أنّه من العسير أن نقيم علاقات شخصيّة وخاصة، علاقات قريبة جدّاً مع إله هو إله الجميع. فإنّ كان إله جميع الناس، فليس هو إله أحد، ولا يبتنم بأحد بمفرده. في حين أنّ تكريم القديسين هو انتخابيّ وخاصّ. فلكلّ إنسان قديس مفضّل. وفي الواقع، لم يأت الاختيار من قبل هذا الشخص، لكن هناك علامات أكيدة تدلّ على أنّ القديس هو الذي اختار ذلك الشخص. هذا وإنّه لكلّ أخويّة ولكلّ جمعيّة ولكلّ مجموعة بشر، حتّى لكلّ رعيّة ولكلّ مدينة ولكلّ بلد قديس خاصّ أو أكثر من قديس»^(١).

لا يصعب علينا أن نتحقّق هنا من هذه الأقوال. ففي قصّة امرأة القبيّات مثلاً، رأينا ظهوراً غير متّظر للقديس جاورجيوس يطالب بإقامة تكريم وتبعد بوضع المنطقة في حمايته. فهو الذي ظهر، وليست المرأة هي التي اختارته. وجاورجيوس قديس فيطرون كذلك كان مرتبطاً في المكان قبل أن تهتمّ المرأة بالمرار. وفي قرية القليعة أيضاً هو الذي جعل نفسه حامياً لتلك القرية الخاصة من الآخرين، وحلّم جزّاء... فتكريم القديسين الخاصّ يمكن إذاً من اعتبار الله، لا إله

J. COMBLIN, *op. cit.*, p. 110 (١)

الجميع فقط، بل «إلهي» الخاص أيضًا. فإذا فهمنا تكريم القديسين على هذا الوجه، خففتنا مما لشمولية الله من طابع لاشخصي.

- ثانياً: القرب. إن هذه الحاجة الأخرى التي تشعر بها الديانة الشعبية هي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأولى. وقد أبدى كُملان الملاحظة التالية: «إن الله السيد المطلق هو في نظر جميع الشعوب تقريناً فوق متناول التكريم والعبادة. فالناس يعترفون به، لكنهم لا يؤدّون له العبادة أو يؤدّون منها شيئاً قليلاً». وأضاف كُملان: «ذلك ما يولد الحاجة إلى تراتبات أو تجلّبات حسيّة لله، في أشخاص أو أشياء يمكن النظر أو الإصغاء إليهم وإليها، أو لمسهم ولمسها»^(١).

ويسهل علينا هنا أيضاً أن نشفق مع كُملان في الرأي. فهذه الحاجة إلى لمس الله وتخيله والتفائه وتعدد مكانه غير القديسين، بحيث يتمكن الإنسان من إقامة علاقة معه، لا بأفكار رأسه فقط، بل مع كلّ جسمه وكلّ كيانه أيضاً، هذه الحاجة إذاً تراها في لبنان كما في أميركا اللاتينية.

وفي أثناء الحرب الأخيرة، سمعنا بظهور قديسين ليكنوا المسيحيين من الشعور الحسيّ بقرب الله في شدّتهم وضيقهم، في أحيائهم وبيوتهم. ويشهد على ذلك العديد من المزارات القائمة على جوانب الطرقات أو عند مدخل المنازل.

تقييم

ما رأينا في تكريم القديسين. إن صرنا إليه من هذه الزاوية؟ يبدو هذا التكريم بوضوح تصحيحاً لِمَا في الإيمان من غرض نظري وفكري وأدبي مفرط. وفي الواقع يبدو هذا التصحيح منسروحاً. وما من إنسان يُكرّم، من النوجنية اللاهوتية، أن الله تجلّى في العبد انقديم كإله مرتبط بأشخاص (إله إبراهيم واسحق ويعقوب...) أو مرتبط بشعب في أرضه. وفي ألفاظ ذلك العبد ما يدلّ دائماً على قرب كبير («سأكون لهم إلهًا ويكونون لي شعباً» إرميا ٣١/٣٣). وهناك في العهد القديم «خيمة المועد» حيث كان موسى يخاطب الله. ولقد أصبح النيكلا،

(١) المرجع نفسه، ص ١١٥.

بعد ذلك، المكان الملموس لحضور الله في وسط الناس. ثم أصبح يسوع المسيح في العهد الجديد تحقيق هذا القرب الإلهي. ذلك بأن حياته هي تجلّي محبة الله لكل إنسان. فهذا التشديد على قرب الله من الناس هو إذاً عنصر لا هوتي من عناصر تكريم القديسين يتفق تماماً مع ما ورد في الكتاب المقدس، في عهده القديم أولاً، ثم بتحقيقه في العهد الجديد. فالناس في حاجة إلى مثل هذا التعبير الخاص عن محبة الله لهم. والحب البشري يفرض دائماً وجود خصوصية، وهي أن الإنسان يحب أحداً لأنه يفضل على غيره. لا شك أن الله يختلف عن البشر، لكنه لا ينفي هذا الحب التفضيلي. ويمكننا أن نعبر عن كيفية حبه بالمفارقة الآتية: الله وحده قادر على أن يفضل جميع الناس في آن معاً. أما الناس فيتنازعهم ميل مزدوج: حب جميع الناس وتجاوز الخصوصيات، وبذلك تخطي حدود الشخص والعائلة والبلاد، ثم إظهار محبة خاصة لأحد الناس، بالإعراب عن التعاطف في أسمى معانيه: أي بالشعور معه، بالاتحاد به حتى التمكن من القول إنه هو الوحيد في نظره. فهذه الخصوصية هي عكس الشمولية، ويدور أن الشمولية تجزئ هي أيضاً إلى لامبالاة لا تسجم مع الحب الشخصي.

فما دام تكريم القديسين هو طريقة للشعور بحب الله الخاص للبشر وبقربه وبإحتمامه بالأحداث الخاصة التي تملأ حياتهم، فإني أعتبره اكتمالاً ممتازاً وحاتاً لغيره من تمثيلات الإيمان المسيحي، التي يخشى أن تهمل هذه العناصر فتزول إلى بعض صيغ التأليه المجرد.

إلا أن شيئاً يزعجني في مقال الأستاذ كملان، بقدر ما يقتصر على هذا الوجه الإيجابي من وجود تكريم القديسين. لذلك بدأت حديثي بالكلام عن التصحيح المزدوج وعن التوتر. إن التوتر صالح في نظري ويجب السهر على عدم حذف أي عنصر من العناصر التي تولد: فالإيمان المسيحي يُعاش في توتر، وهو دعوة إلى الاحتذاء، إلى التحول، ولن نزال نشعر في أنفسنا بشيء يقاوم هذا التحول. ويجب إذاً أن أضيف إلى التقسيم الإيجابي الذي تكلمت عنه، تقسيماً سلبياً. ذلك بأن تكريم القديسين يُظهر ميل الإنسان إلى الامتلاك ورغبته في وضع إلهه في تصرفه. ونحن في لبنان ندرك تماماً خطورة المطابقة بين الله وقضايا البشر.

لا شك أنه يحسن بنا أن نعي أن الله معنا، لكننا نقع في خطر إن استنتجنا أنه ضد غيرنا. فالعهد القديم وتحقيقه في الجديد يُظهران لنا فعلاً هذا القرب الإلهي المذهل، ولكن لا نستطيع أن نقف عند هذا الحد. والواضح أيضاً أنه عندما يريد الشعب أن يملك الله في تكريمه ويسعى إلى القبض عليه والتأثير فيه بواسطة الذبائح، وإلى رفض دعوته بأن يكون نوراً لجميع الأمم، حينذاك ينقلب التاريخ إلى أساسة ويتحول الله إلى أوثان فيصير شبيهاً بآلهة البعل المحليين. وهذا التوتر بين الشمولية والخصوصية يتجسد في العهد الجديد حيث يصبح يسوع المسيح إنساناً له هويّة خاصّة تماماً. لم يصير يسوع إنساناً مجرداً وشاملاً (كما يتصوره الغنوصيون)، بل صار إنساناً هو ابن أبويه وبلده، مع ما له من ثقافة خاصّة. ومع ذلك نراه يرفض أن يُحصّر في الخصوصيّات. وهذا الرفض هو سبب من أسباب المعارضة التي أثارها لدى سلطات عصره الروحية.

فإذا نظرنا إلى تكريم القديسين من هذه الزاوية، كما رأينا هنا، بدا لنا تصحيحاً خاطئاً للإيمان، إذ إنه يعبر عن رفض إله لا يقف إلى جانبي ضد الآخرين أو إله غير مستعد لأن يكون إنساناً متفوقاً، كلّ القدرة، جاعلاً نفسه في تصرفي لينفذ رغباتي. وعلى سبيل التهكم، يمكننا أن نلخص صلوات كثيرة تُتلى في ممارسات الديانة الشعبية بالعبارة الآتية: «أبانا الذي في السموات، لتكن مشييتي». إن الديانة الشعبية كان لها في أيام يسوع ما ليا في أيماننا من متطلّبات. فالتناس يطلبون إلى الله المعجزات لتغيير الواقع الشاق، يطلبون إليه أن يقف موقفاً قومياً إلى جانبنا ويريدون أن يُلغي حدودنا.

وهذا يقودني إلى القسم الأخير من بحثي: موقفنا من الواقع البشري كما يعبر عنه تكريم القديسين^(١).

(١) خُصِّصَتْ لهذا الموضوع مقالة قبد الطاعة في مجلة «الشرق الأدنى المسيحي» (Proche-Orient Chrétien).

هل تكريم القديسين رفض للواقع؟

من خلال ما ذكرناه من أمثلة، يتضح أن لتكريم القديسين علاقة وثيقة بحاجات الناس. لا شك أن هناك أشخاصا يقصدون قديسهم ويطلبون شفاعته، لا لشيء إلا لأنهم يحبونه ويشعرون بأنهم قريبون منه، دون أن يلتصقوا منه نفعاً خاصاً. وما قلناه عن السعي وراء التخصيص وقرب الله، غيّر تكريم القديسين، يكفي كشرح لوضعهم. وهناك أيضاً عدد كبير من الأشخاص يقصدون قديسهم ويطلبون شفاعتهم لأن لهم مشكلة خاصة: منها ما يتعلق بصحتهم أو بعلاقاتهم البشرية (من زواج وأولاد...)، ومنها ما يختص بالمستقل أو بالمال أو بالعمل وما سواه. ذلك بأنهم يجابهون واقعاً شاقاً، لا بل مأسوئاً يشعرون أمامه بأنهم عاجزون. فني حال المرض مثلاً، غالباً ما يسرون على الخطوة التالية:

- التثبت من الوقائع، وهي المرض.
- فحوصات واستشارة عدة أطباء. وكثيراً ما نسمعهم يقولون: «لزرت جميع أطباء البلدة». فالمبالغة هي جزء من هذا النفس الأدبي.
- لم يتمكن أحد من شفاء المريض.
- إلتجاء إلى القديس القادر على أن يفعل ما يعجز الناس عن أن يفعلوه.
- طلب تدخل عجائبي.
- الوعد أو النذر لتأييد الطلب.

هؤلاء الأشخاص يأتون إذا للصلاة، بعد أن حثروا ضعفهم وعجزهم عن تغيير وضع بات غير محتفل. فأصبح تكريم قديسين منحأهم الأخير، بعد أن فشل سائر الطرق. إنه احتراح على وضع فرس عقيم ورثاً ولم يسلموا به.

فني أيام الحرب مثلاً، يصلون من أجل السلام. وفي حال المرض من أجل الشفاء، وفي حال الفشل من أجل النجاح. فإذا وضعنا جميع هذه الحالات والتي تشابهها حباً إلى جنب، يظهر الله خلال حضوره الخسفي في القديسين ظهوراً القدير حيث يخبر الإنسان عجزه، وظهوراً القوي حيث يجد الإنسان نفسه ضعيفاً، وظهوراً الناحح حيث يفشل الإنسان، ويختصر القول، كمن هو كل ما

يرغب الإنسان أن يكون وليس هو عليه. إنَّ الله هو كلُّ ما يتقص الإنسان. وبهذه الصفة فهو صورة رغبات الإنسان، هو معبود كالصنم، إله على صورة الإنسان، أو إنسان متفوق لا يعرف حدود الوجود الإنساني والآله.

فغالبًا ما يكون تكريم القديسين احتجاجًا على الواقع. ولا بأس، في نظري، أن يعبر الإنسان عن هذا الاحتجاج على الواقع لأنه يعبر بهذا الاحتجاج عن ثقته وإيمانه بالله يهتم به، ويعترف أيضًا، وإن بوجه غير موفق، بأنَّ الله أكبر منه. ويمكننا أن نجد عددًا وافراً من المزامير مؤلفة على هذا النموذج، مع الفارق أنَّ المزامير تتوجه إلى الله نفسه دون المرور بوساطة القديسين. ففي هذا النوع من الصلوات إذا وجه إيجابي يجب ألا نهمله.

ومع ذلك، فإنَّ الإله الذي تجلَّى في شخص يسوع المسيح يُظهر نفسه كثير الاختلاف عن صورة الله هذه المنبثقة عن حاجات الناس. فيسوع المسيح لا يُلغي ألم الناس ولا يظهر في هيئة شخص قدير، بل في هيئة الخادم. جاء ليعاني الموت، بعد أن نبذه الناس. لا ريب أنَّه شفى من الأمراض واحتجَّ على المظالم، لكنَّه لم يُلغِ المرض ولا شرارة الناس. ووعده الذين يتبعونه بما قاساه هو من مصير ودعاهم إلى حمل صليبهم وراءه (متى ٢٤/١٠ و ٢٨). لم يأت يسوع ليغيِّر الواقع البشري، بل جاء ليعيش هذا الواقع مع الناس فيُضفي عليه معنى وغاية. واختار أن يعيش هذا الواقع وجعله تعبيرًا عن حبه لأبيه وللناس، وهذا الحب يؤدي إلى الحياة بعد الممات. فيُصبح واقع العيش طريق خلاص من دون أن يتغيَّر.

إنَّ الرجال والنساء الذين لا يعرفون إلا نزعات الدين الشعبي العفويَّة يشمرون بخية أمل تجاه المسيح. وهو قد أتى ليعلم الناس أن يعيشوا واقعهم معه، في حين أنَّ الناس كانوا ينتظرون منه أن يغيِّر هذا الواقع وفقًا لرغباتهم. فخية الأمل هذه النابتة عن ذلك هي سبب من أسباب نبذه. وعلى هذا النحو قد يصحح تكريم القديسين تعبيرًا عن هذه المعارضة ليسوع المسيح، وهو يسمي إلى تصحيح الإنجيل بقدر ما يرفض الواقع ويجعل من الله مجرَّد صانع معجزات. هذا ما رفضه يسوع، حين قاوم تجارب الشيطان في البرية، علمًا بأنَّ تلك التجارب كانت تدعوه إلى اكساب الشعية.

فهل يجب اعتبار تكريم القديسين هذا مناقضاً للقيَم الإنجيلية؟ قد يكون ذلك، لكن لا حتماً.

إذا جاء أحد يطلب شفاعة قديسه المفضل، واضحاً فيه كل ثقتة، وإذا نذر له نذراً يلزم به كل كيانه، وإذا لم يتل أخيراً مطلبه، ماذا يصنع؟ في بعض الحالات، يكف عن الصلاة بسبب خيبة أمله، ويتخلّى عن إيمانه بعد أن بدا له هذا الإيمان غير فعال، وينصرف عن ممارساته الدينية. هل ذلك خطير إلى هذا الحد؟ يبدو لي أنّ القديس الذي يرفضه ذاك المتعبّد، ويرفض معه إلهه، لم يكن سوى صنم لا يمتّ بصلة إلى الآب الذي أوحى به الابن إلينا.

وفي حالات أخرى - وأظنّها أكثر نواتراً من تلك - فالتشخص الذي خاب أمله لا يزال يطلب شفاعة قديسه، وإنّ الصلوات التي كان يقدّمها لتلّ أعجوبة لم تكن في الواقع إلاّ احتجاجاً أخيراً على واقع حياته القاسي. فإذا قرّض ذاك الواقع نفسه وبدأ تنجّبه مستحيلاً، تقبّله. أمّا القرب الذي يشعر به نحو قديسه فليس من النادر أن يكتنه من الإحساس بأنّه أقلّ انعزلاً في واقع حياته القاسي. وهذا التكريم الخاص أصبح، رغم كلّ نقائصه، السبيل الذي تعلّم فيه أن يقبل حياته ويجد فيها شيئاً من السلام. وهذا ليس بقليل.

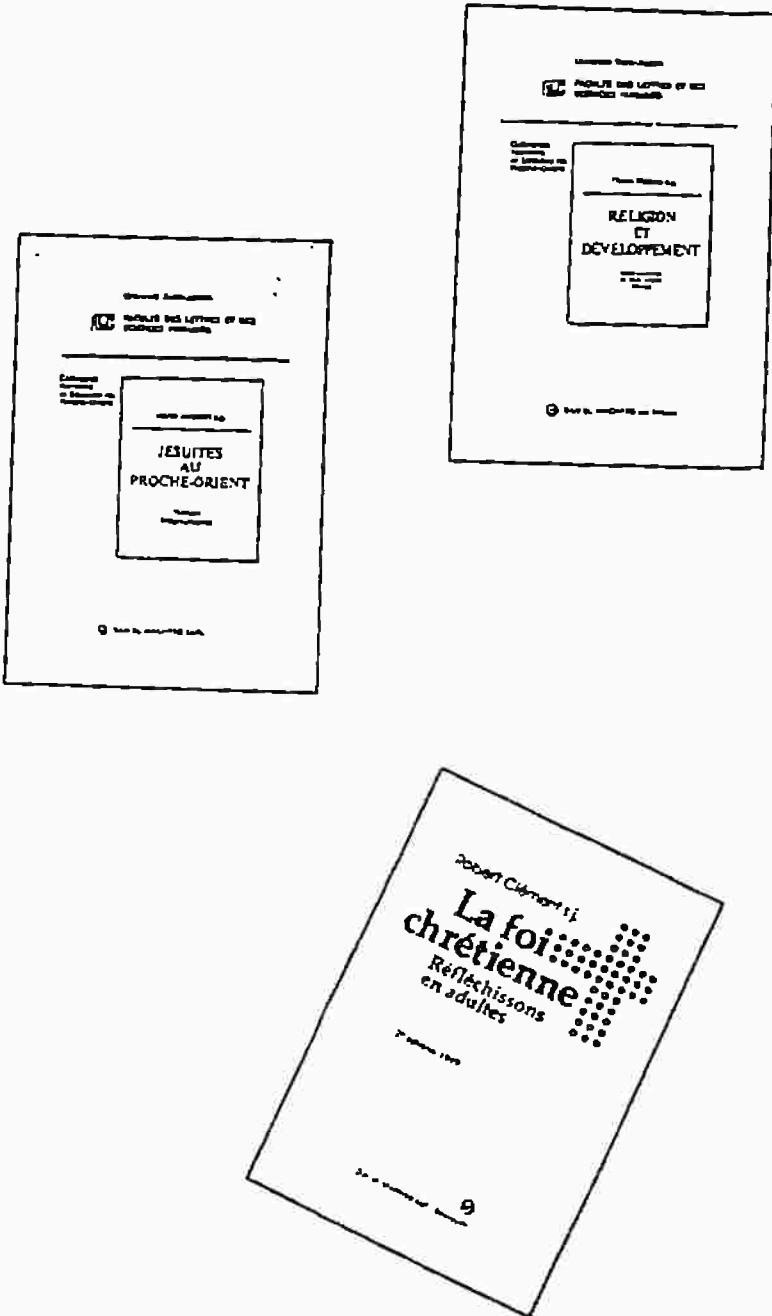
الخاتمة

أردت أن أؤيّن أنّ هناك أسباباً وجيهة لا يجوز معها إهمال العلم اللاهوتي الكامن في تكريم القديسين. إنّه تصحيح كثير الإفادة لمذهب لاهوتي مدرسي بخشي أحياناً أن يكون بعيداً عن واقع الناس المعاش، وأن يصوّر الله بعيداً عن هذا الواقع، في حين أنّه تعالى تجلّى على العكس قريباً جداً من الناس ومن تاريخهم. وأردت أيضاً أن أؤيّن أنّه يجب أن نحمل على محمل الجِدّ التحيّظات الكثيرة عن الصيّغ الملموسة التي يتخذها تكريم القديسين. وهذا التكريم يخفي نزعات لتصحيح الإنجيل حيث هذا الإنجيل يدعو الناس إلى الاهتداء. ومن المعلوم أنّ الإنسان بفضل أن يعيّر الإنجيل ويقي ما هو عليه، بدل أن يهتدي هو. فني ضوء هذه الملاحظة المزروجة، يمكننا أن نقف موقفنا رعوياً مثزناً من تكريم القديسين: موقفاً لا يكون رفضاً قاطعاً ولا قبولاً بدون تحفظ.

وإن علم اللاهوت يستنكر في تكريم القديسين ميل الإنسان إلى أن يختلق
إلهًا على مقياسه، إلهًا يكون في تصرفه لتلبية رغبانه بطريقة عجائية. إن إلهًا
كهذا هو صنم بعيد الشبه عن الإله الذي أوحى به يسوع المسيح. فالديانة الشعبية
عائنة وتكرّم القديسين خاصّةً هما في حاجة إلى تصحيح، خشية أن يتحوّلا إلى
عبادة أصنام وخرافة. هذا لا يعني أنّ «الديانة العلمية» هي في مأمن من
التشويهات. فهاتان النزعتان - الديانة الشعبية والديانة العلمية - هما في حاجة
إلى الإصغاء إلى الإنجيل، ليتقبلا بالاختلاء. فمن جهة يبدو الإنجيل صارمًا تجاه
العلماء الذين يحتقرون الصغار وطرق التعبير عن إيمانهم. ومن جهة أخرى ينتقد
إيمان هؤلاء الصغار الذي يسعى إلى جعل الله صانع معجزات في خدمتهم.
وبكلام آخر، إن اللاهوتيين في عصر يسوع كانوا يمثلين من علمهم فلم يعرفوا
المسيح فحكموا عليه. وقد حكم الشعب أيضًا على يسوع المسيح وطالب بموته،
بعد أن خابت آماله، لأنّ يسوع لم يلبّ ما كانت الجماهير تنتظره من مخلّص
قدير يستطيع أن يغيّر واقعها بضربة معجزة.

(تعريب الأب فرنسوا نعمة اليسوعي)

صدر عن دار المشرق



الحب الإلهي عند يوحنا الصليب

وعرفاء المسلمين

الدكتور سميح دغيم

I - خلفيتان منهجيتان تحكمان هذه المداخلة

الأولى: وهي أنه إلى أيّ معتقد انتمينا فإنّ المسألة المطروحة ترتدّ إلى ذلك التساؤل الذي ما فتئ يتفاعل في ذواتنا وهو كيفية الدمج بين الحياة الفعلية التي نحياها مع خصوصيّة زمانها وبين طبيعة الحياة التأملية الروحية غير المخصوصة بزمان.

ذلك أنّ الإنسان العلمانيّ البيانيّ يدّعي أنّه يصنع زمانه ومقدوراتَه بمعزل عن أيّ معطيات خارج نطاق اقتداراته، ومن خلال عالم أعيانه. بتقابل ذلك الإنسان الروحانيّ الذي يحيا زماناً معطى له معه يتفاعل وبه يتكامل ومن خلاله يتعامل مع أعيان العالم. بين الداخل التأملّي المكثّف وبين الخارج الفاعليّ النشط تكمن المسألة وتُطرح إمكانية المواءمة. إنها مسألة الثنائية، ثنائية الخالق والمخلوق، التنزيه والتشبيه التوحيد والثلاث، الزمان الوجوديّ المتقطّع والمتغير والزمان الروحيّ الثابت والمُستديم. فهل تكون الطريقة العرفائية هي الحلّ الذي به تخطّى هذه الثنائيات، ونعتبرها بالتالي ليست فقط ثمرة للتأمل الفكريّ والروحيّ بمقدار ما هي أيضاً ثمرة للوجود، والذي قد يصبح أيضاً ضرباً جديداً من الوجود.

(٥) أستاذ الفكر السياسي والاجتماعي في الجامعة اللبنانية (معهد العلوم الاجتماعية).

الثانية: وهي التي يحكمنا بها عنوان المداحلة أي الدراسة المقارنة بين العرفانية المسيحية والعرفانية الإسلامية في نقطة اتصال حول مفهوم الحب الإلهي. والحقيقة أن من أهم الاتجاهات المعاصرة عند المثقفين اليوم، أن ينظروا إلى مسألة الأديان الأخرى بمنظور يختلف جذرياً عما كان سائداً في السابق. إنَّ إنسان اليوم مجبر بحكم التداخل والتفاعل الثقافيّ وبحكم تطوُّر أنظمة المعرفة والاهتمامات المشتركة المستجدة، أن ينظر في مسألة الأديان على أساس مختلف، أي على أساس طبيعة الدين نفسه. قد يكون في ذلك فتح لمجال آخر قد ينحطّي طبيعة هذه المداحلة، إلاَّ أنَّه لا يمكننا موارته والقفز عنه. فالدراسة المقارنة بين الأديان يمكن أن تكون وصفية من حيث تناولها لصور الوجود، ويمكن أن تكون معرفية من حيث تناولها لمعاني الوجود.

وليس في ذلك ثمة اعتبارات تمنعنا من العبور من الوصفية إلى المعنوية المعرفية مع ما قد يعنيه علينا البعض من أننا عدنا إلى طرح الثنائية، ثنائية الصورة الوجودية والمعنى الباطني في الدين. إنَّ المسألة ليست مسألة مقارنة. فالمقارنة بحكم طبيعتها كوسيلة منهجية سوف تبقى على الثنائية وافتراساتها، ولن تتجاوز ذلك إلاَّ باعتبار واحد أن يكون العرفان هو الوسيلة وهو المضمون. وبذلك تنداخل اتخذات المنهجية مع المضامين العرفانية كلاً واحداً.

بهذه الاعتبارات جميعاً كيف يمكن لنا فهم الحب الإلهي عند يوحنا الصليب وعرفاء المسلمين في صورة الوجودية (المظهر والتجسد) وفي معانيه الروحية (الاتحاد والفناء).

II - الحب الإلهي

ليست المحبة مستبطة من تعاليم الإنجيل بل هي في صلب تعاليمه وتثني مع روح المسيحية بالإطلاق والتخصيص. إنَّها القاعدة الأساسية للإيمان لا تنحصر في أي صفة من الصفات الملكوئية أو النبوية أو الناسوتية؛ إذا ما تكلمت بلغة الناس ولم يظهر من كلامي أي محبة، كنت كالتحاس المصوت والصنع الناح، وإذا كانت لي النبوة وأنا محبط بكل الأسرار وجميع العلوم وأستطيع نقل

الجمال وليس لي محبة فإني حيثذ كلا شيء. وإذا أتصدق بكل أموالني وأقدم جسدي حتى يحترق ولا تكون لي محبة لا أكون رابحاً أبداً. هكذا خاطب بولس الرسول أهل كورنتوس^(١). وبذلك استحالَت الديانة المسيحية إلى مذهب العشق والمحبة.

وإنه لشيء ذو دلالة قوية أن تتردد لفظة حب في مواضع كثيرة من القرآن لتدل على كل الاتجاهات المتبادلة بين الحب والمحجوب. فالمحبة وأول حال رسول الله... حين أقبل إلى جبل حراء حيث كان يخلو فيه بربه ويتعبّد حتّى قالت العرب إن محمّداً قد عشق ربّه^(٢). أو كما وصفه ابن عربي بأن الله أتخله حياً وأي محبّاً ومحبوباً^(٣).

١ — الحب الإلهي في صورة الوجوديّة

ينساق الحب الإلهي في صورة الوجوديّة عند يوحنا الصليب خاصّة وفي المسيحية عامة مع وضعيّة المسيح في طبيعته الناسوتيّة. فالناسوت في المسيح هو التجسّد الإلهي، هو تجسّد المحبة، لأنّ المحبة ليست إلّا الله الذي يحبّ فينا. ففي انكيان المادّي الطبيعي للإنسان سمات من الخالق بحيث يسوغ اعتباره هيكلًا للروح. هذا الهيكل الذي حلّ فيه الروح القدس هو الذي يسعى إلى التغيّر الجذري بحيث تصبح النفس وهي في الجسد وكأنّها خارجة، لتغدو جذيرة بأن تصير عروس الروح الإلهي ويتمّ اتّحادها به. من هنا كان على النفس التي تسعى إلى أن تصبح نبيه الإلهيّة في هذه الحياة أن تختار من خلال الفضائل الروحيّة التي يجب أن تكتسبها والتي بيّنا تتعيّن مراحل ارتقاها نحو الله. إنّه موت النفس الإنسانيّة من حيث طبيعتها العارضة وانبعاثها في الروح الإلهي. هذا الانبعاث هو الذي يتبع دمج الحياة النعليّة بالحياة التأثليّة، بحيث يتمكّن الإنسان من أن يبقى داخلياً قابلاً لتلني المؤثرات الروحيّة الإلهيّة، فيما يبقى خارجيّاً شديد النشاط في

(١) الإصحاح الثالث عشر من الرسالة الأولى: ١ - ٣.

(٢) الغزالي - المنقذ من الضلال، تخفيف عبد الحليم محمود، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٥٣.

(٣) ذخائر الأعلاق: شرح ترجمان الأشواق - طبعة بيروت - ١٣٢٢ هجرية، ص ٩٠.

عالم يستطيع أن يكتيفه بحسب طبيعته الروحية الداخلية. هكذا تمارس الحياة المسيحية في وسط المجتمع وهكذا هي البيئة الرهبانية القائمة في صميم الحياة اليومية التي نعيشها الجماعات البشرية.

من هنا كان التركيز على الصور الوجودية للحب حتى لا نقول الصور الانسانية. فعلى النفس في هذه الحياة أن تحب يسوع وأن تحب ما يحبه وكما يحبه هو. كل ذلك عبر التدرج من خلال الفضائل الروحية «الإيمان - الرجاء - المحبة» ففي ممارستها يزيد في حياتها الدنيوية نمو الحياة الإلهية من خلال مظاهرها الخارجية الكاسية في مخلوقات الله وأسماءها من تمتثل به كل هذه الأمور الحبيب المتجسد طريق الخلاص نحو الحق المحتجب.

تستل هذه الأدوار الوجودية الانسانية في تعاليم يوحنا الصليب كما يلي: هناك هدف يسعى إليه وهو الاتحاد بالله الحقيقة المطلقة، انطلاقاً مما هو عليه في وضعه الساقط. وفي ذلك عبور من الشائنة إلى الوجدانية، ثنائية الخالق المحبوب والمخلوق الحبيب. هذا الوضع الساقط الذي هو عليه لا يمكن تخطي طبيعته الدنيوية الوجودية دون أخذه بعين الاعتبار. هكذا وجد الإنسان وفي ذلك حكمه. حكمة الآلام المتغيرة في عذابات السيد المسيح، آلام التخلّص من أدران الجسد وعلاق الدنيا للولوح إلى ذلك الحبيب المحتجب. يسوع عند يوحنا الصليب هو مثال ذلك أنه الوسيط الذي يبيّنه إلى ما هو كامن فيه ومتحل، وما هو كامن في الذات الإنسانية ومحتجب.

مرحلة الفعل الوجودي

هي مرحلة الإنسان الفاعل الذي يسمى عبر التطيّر والصلاة والتأمل والتطّلع إلى كشف الحب وهتك الأسرار. إنها مرحلة الممارسة أو كما سمّاها عرفاء المسلمين إنها مرحلة المقامات والمجاهدات. إن انشدادنا إلى عالم المخلوقات مع ما فيها من تجسيدات إلهية هو الذي يسبّب لنا الآلام والتي لا يمكن لنا تخطيها إلا بجهد الارتداد إلى الذات. فالحب الكامل للحبيب يعترضه في داخلنا حب المخلوقات الحسنة التي تجذبنا إليها. «والخلل في ذلك ليس في حب

المخلوقات إذ إنَّها من صنع الله... بل الخلل في حبها بمعزل عن الله وفي البحث مباشرة فيها عن سعادتنا. نعم يجب أن نحب الخلائق... ولكن في الله فقط»^(١). هذا الحب ليسوع يستلزم فعل التطهّر والتأمّل، وهو الذي يدفع النفس إلى الأمام خطوات فتصبح أكثر إيجابية للإلتصاق الروحي والإلهي. فقوى النفس تبدأ هنا بتحلّل صورها الوجودية في ضوء الإيمان والمحبة، لأنَّ في بهاء الخليقة سوف تكشف حب الله وحضوره من خلال «أزهار الحقل التي غرسها يدا الحبيب ومن خلال السهول ذات الأعشاب المخضرة، قولوا لي أرجوكم إذا مرَّ حبيبي»^(٢). هذه الصور الوجودية التي تعكس فعل الحب الإرادي هي التي تدفع النفس إلى السعي لبلوغ مرحلة الاتحاد مع عريسها. إنَّها جريئة الحب. تنفّس عن محبوبها حين يختبئ تطلبه في كلّ مكان تلهث وراءه «كالأيل الجريح»^(٣)، تتألم وتتأوّه، تتلقّى السهام وتطلب منه الظهور ليفسح عن جماله.

هذه هي المرحلة الأولى في فعل المحبة عند يوحنا الصليب، مرحلة الصور الوجودية وتأملات الفاعل، أُنْها الخطوة الأولى في جدلية الحب بين الناسوت واللاهوت. إنَّ تخطّي هذه المرحلة الفاعلة يفترض بنا أن ننتقل إلى حياة الله الثالوثية بفضل التحوّل إلى يسوع المسيح. هذا التحوّل هو الذي سينقل النفس من مرحلة الفعل إلى مرحلة الانفعال، من ثنائية الناسوت واللاهوت إلى أحدية نوات الإلهية في أقانيمنا الثلاثة «فلن يكون التحوّل في الله حقيقةً. وثامناً ما لم نتحوّل. النفس في الأقانيم الثلاثة بقدر واضح وجلي، لن يكون ذلك إلا بالالتصّل مع الروح القدس الذي يرفع النفس بنفحاته إلى أعلى درجات التسامي بحيث يحجب قدرة في أن تفعل في الله النفحة نفسها التي نفحها الآب في ابنه وذلك في أبيه»^(٤).

وإذا كان الحب الإلهي في هذه المرحلة يرتكز إلى فهم عميق لأسرار

(١) أنظر ألباني وماتير أسروا: مع يوحنا الصليب. ترجمة إسطفار صعه الكرسي - بيروت ١٩٩١، ص ٣٤.

(٢) برحما الصليب - النشيد الروحي، طبعة Le Cerf باريس ١٩٨٠، نشيد ٤.

(٣) المرجع نفسه النشيد ١ - ١٦ - ١٧.

(٤) النشيد ٣٩ - ٣.

التجشّد والخلاص، وإذا كان حبنا لله يتّسم بتجربة الحبّ الإنساني وينطلق من واقعيّة التجشّد، فإنّ المسألة عند عرفاء المسلمين تختلف. ليست الحقيقة المحمديّة وسيطاً بين الإنسان وخالقه ولا هي تمثّل ثنائية نعب منها إلى الأحدية. وأقصى ما تمثّل في طبيعتها البشريّة تليفاً للصراف المستقيم. إنّها رسالة وما على الرسول إلّا البلاغ. وأقصى ما كان يطمح إليه المبلّغون آنذاك هو الإيمان بالله وأن يكونوا في عداد الصحابة. هكذا بدأت الحياة الروحيّة في الإسلام. تبليغ بوحديّة الحالّ وتزبيّه وعدم الإشراك به.

إنّ الحبّ في صوره الوجوديّة عند عرفاء المسلمين هو في بعض من مناحيه تشبّه بحياة الرسول وليس بطبيعته، وهو الذي لا يمتلك خاصيّة بشريّة تختلف عن مخلوقات الله «وما أنا إلّا بشرٌ مثلكم».

وعليه فإنّ الصور الوجوديّة للحبّ الإلهي عند عرفاء المسلمين ليست سوى صور رمزيّة لا تنم عن أيّ إسناد ديني أو لاهوتي، بقدر ما هي منبعثة من مسالك معرفيّة نحاول الارتقاء فيها من البيانيّة إلى العرفانيّة. وإذا ما قيل إنّ رابعة العدويّة هي التي فتحت بأقوالها المنظومة والمثورة فتحة جديدة في الحياة الروحيّة الإسلاميّة فإنّ في أقوالها هذه ما يرقى رأساً إلى مسالك رويّة تختفي وراء الصور الوجوديّة.

— فالحبّ عندها كتف لها الحجب رأساً وليس لها في ذلك أيّ دور.
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاك

«إلهي أغرني في حبك حتّى لا يشغلني شيء عنك»^(١). إلهي اجعل الجنة لأحاثك والنار لأعدائك، أمّا أنا فحسبي أنت.

هذه الخواطر صادفت عند رابعة رهاقة حسن ونقاء غرض وتبلور لفكرة فطريّة الحبّ والعودة به إلى النشأة الأولى وخلق الكون وتأسيسه عليه «كنت كنزاً مخفياً فأحييت أن أعرف فخلقت الخلق في عرفوني»^(٢).

وفي اعتبار بعض الباحثين أنّه ربّما كان عند رابعة حبّين، الأوّل فيه جهد

(١) عبد الرحمن بدوي، رابعة العدويّة شهيدة العشق الإلهي - دار النهضة العربيّة، ص ٢٣.

(٢) حديث قدسي.

وكسب من جانب العبد والثاني فيض من الله تعالى. إلا أن ما يدحض ذلك قولها حين مثلت عن حبها للرسول «إني والله أحبه حبًا جثًا ولكن حب الخالق شغلني عن حب المخلوقين»^(١). أو كما قولها في الكعبة: «هذا الصنم المعبود في الأرض وإنه ما ولج الله ولا خلا منه، أنا لبنة والكعبة حجرة»^(٢). وبلغ كلامها هذا ذروته حين صرخت لا أريد الكعبة، بل رب الكعبة أنما الكعبة فمأذا أفعل بها. وهكذا قفزت رابعة إلى أعماق الحب الإلهي حتى بدت لها كل الصور الوجودية متجردة من مظاهرها - وفي ذلك بدايات الشطح الأولى التي مهدت لشطحات البسطامي والحلاج والشلي.

٢ - الحب الإلهي في معانيه الروحية

ميزتان أساسيتان تحكمان هذه المرحلة من مراحل الحب الإلهي: الاتحاد بالله عند يوحنا الصليب والفناء في الله عند عرفاء المسلمين.

وإذا كانت المرحلة الوجودية الأولى اقتضت من يوحنا الصليب في تجربته الروحية أن يطلب من النفس الاقتداء بيسوع المسيح، وإذا كانت هذه المرحلة «بطبيعتها تستمد موضوعها الخاص من الحقيقة الحسية وتقتلعه من المخلوق»^(٣)، فإن الاتحاد بالله هو مغاير تمامًا وهو أمر يسمو كثيرًا على الخلائق التي تختلف عنها كليًا. إننا هنا نتقل من مرحلة الفعل إلى مرحلة الانفعال إلى مرحلة تلقي الميئ والمراهب الإلهية. ومع يوحنا هذه المرحلة تبدأ أولى خطوات الاتحاد في تلك الخطوبة السريّة مع ابن الله^(٤). فيسوع المسيح يبقى وسيطًا وهو حاضر دائمًا ولكن هنا بطبيعته اللاهوتية.

إن بداية الاتحاد تظهر مع ذلك اليمين في الحبيب وانتفضيش عنه. إنه داخل النفس حيث الآب والابن والروح القدس. بالحب نشعر به وبالحب نكتشف

(١) عبد الرحمن بدوي - شهيدة العشق الإلهي، ص ٣٩.

(٢) المصدر نفسه - ص ٣٩.

(٣) مع يوحنا الصليب - ص ٧٠.

(٤) الليل - ٢: ٢٤ - ٣. مقبلة من كتاب مع يوحنا الصليب، ص ٩٦.

ما يحتويه الإيمان فضطرم النفس شوقاً إلى لقائه. إنَّ تجربة الحب في ومضاتها السريعة تترك آثاراً وجروحاً في النفس المحيطة، أنها ومضات تأتي وتروح وتترك بصماتها التي تستحيل تأوهات. أين أنت أيتها الحبيب، فيأتي الجواب سريعاً «أين المكان الذي أختبئ فيه»^(١). والسعي الدؤوب في هذا التنشيط النشط عن الحبيب هو الذي يجعل الله حينئذ يتأثر بهذا الحب الصاعد، فيكشف لها حضوره فيها مبثوثاً إيّاها إلى ما هو كامن فيها، فترتد إلى مخاطبته «أنا أريدك أنت بالكامل لأنَّ رسائلك لا تكفي»^(٢).

هذه الرسائل وهذه العطايا التي يمن الله بها على النفس هي لمسات من المعرفة الإلهية، وهي وإن كانت مجرد ومضات فهي تجعل النفس على وشك وأن تكون صريعة الحب، فطلب أن تموت حباً «هذا الموت تسببه في النفس ملامسة سامية جداً للاهوت»^(٣).

إنها مرحلة الاتحاد الأولى بحيث لا تستمر المكن والبيات، أنها تمضي كالبرق وتهرب «كالإبل بعد أن تجرح»^(٤). وترتقي النفس باخضة في معراج الاتحاد لتبلغ مرحلة الخطوبة الروحية مرحلة الحب المتبادل حين يحافضها الحبيب «عوردي يا حمامة»^(٥). وفي وسط هذه الرغبات الملتببة تدخل انفس «حال الجذب»^(٦)، فتجعلها «تطيره». إلا أن طيراتها هنا لا يحق لها الاتحاد المرغى وإن كان يجذبها نحو روح الله. فالرياح الناجم عن الطيران هو الوسيط الآن في هذا الاتحاد. أما الاتحاد الحقيقي فهو الذي يلزم عن طيراتها بالذات وليس عن ربح طيراتها وذلك لا يتم إلا من خلال «الحب الذي ينمو من خلال المعرفة»^(٧). ويوحنا العليبي يشرح لنا هذا الاتحاد فيقول «وإنَّ الله هو الذي يشهد... إلا أنه مهما كان هذا

(١) النشيد - ١ - ٧.

(٢) النشيد - ٦ - ٧.

(٣) النشيد - ٧ - ٤.

(٤) النشيد - ١.

(٥) النشيد - ١٣.

(٦) النشيد - ١٣ - ٢.

(٧) النشيد - ١٣ - ١١.

الاتحاد فنحن لا نرى وجه الله ولا جوهره... بل ربما تمثلنا وجه الله دون رؤيته الجوهريّة^(١).

ومهما يكن فإن المطلوب هو الاتحاد الكامل مع الألوهية وهو ما يحدث في القران الروحي. هنا الحب يتجلى بأبهى مظاهره إنه حب «اللاشيء... وكل شيء»^(٢). إنه حب الزوج المفعم بالفرح «عندما يحمل على جناحيه وين يديه في الاتحاد المرتجى تلك النفس التي يحبها ويرفعها إلى أعلى»^(٣). إنها «استحالة كاملة في الحبيب... إنه اتحاد يؤله النفس ويجعلها الله بالمشاركة»^(٤) ومعه تتنقل النفس إلى مرتبة العصمة وانتفاء الخطيئة. إنه إسقاط للذات الإلهية في النفس الإنسانية، دلالاته تختلف عن دلالات اتحاد الخطوبة. فحصوله يتم دفعة واحدة حيث تشعر العروس بعريسها وتنعم به «وكأنني بها على هذا النحو وقد احتواها ذراعا حبيبا... إنه عناق روحي. حقيقي، فيه تحب النفس حياة الله»^(٥). وهنا تنكشف المحب وتهلك الأسرار وتشارك النفس عريسها في أعماله، وهنا تفهم معاني التجسد وأسرار الآلام، وهنا يحدث الجذب حيث الروح القدس «يجذب النفس نحو الآب ونحو الابن بعد أن يوحداه»^(٦).

ولم يكتمل المعراج بعد، فهناك سموّ حتى داخل القران فيلتبب الحب ويشتمل كما يحدث «للخشب الذي غمرته النار وحولته في ذاتها، إلا أنه بقدر ما يضطرم يصبح ملتهبا ومتوهجا بحيث يقذف اللهب والشرر»^(٧).

إنه اتحاد الاستجالة حيث تشتهي النفس وتطلب الحياة الأبدية وتنمى الموت لأن في ذلك قربي أكثر فأكثر بالثالوث الأقدس ومعه تستغرق في سكون تام.

(١) النشيد ١٤ - ١٥ - ٢٠.

(٢) مع يوحنا الصليب - ص ١٠٩.

(٣) النشيد ٢٢ - ١.

(٤) النشيد ٢٢ - ٣.

(٥) النشيد ٢٢ - ٦.

(٦) النشيد ٣٩ - ٣.

(٧) شملة ١٤: ١٦ - ١٧. متنبه من كتاب مع يوحنا الصليب ص ١١٨.

وإذا كان الحب الإلهي قادنا في المسيحية إلى الاتحاد بالله ضمن اعتبارات اللاهوت المسيحي حسب ما رأينا في تجربة يوحنا الصليب، فإن هذا الحب عند عرفاء المسلمين بلغ ذروته بالفناء في الله. ذلك أن التجربة الروحية في الإسلام تخطت كل الاعتبارات الوسيطة التي حكمت المسألة اللاهوتية والروحية في المسيحية. فأدّى الحب المتأجج إلى تضاؤل الأثنية المرتكزة إلى التوحيد الإسلامي إلى أن تصير أحدية أو دنوا منها. فإله المسلمين «رحمن رحيم ودود له من الصفات ما يغري على الأنس به والقرب منه والحب له والشوق إلى الاتحاد به بل الفناء فيه»^(١). إنه فناء عن الذات وبقاء في ذات الله. هذا الفناء لا نجد له أساساً لاهوتياً في المسيحية. صحيح أن هناك الامانة في المسيحية لكنها لا ترقى إلى أن تأخذ الوجه المقابل للفناء وهو البقاء في ذات الله عند عرفاء المسلمين.

إن بعض عرفاء المسلمين حاولوا أن يؤسروا عقيدة الفناء هذه من منطلقات إسلامية كما يقول الحراز «أول التوحيد فناء كل شيء في قلب المرء والعودة إلى الله بالكلية»^(٢). أو كما حاول البعض أن يتمثل هذه العقيدة في بعض أحوال مرء بها الرسول فيوردون تلك النقطة عنه حين دخلت عليه عائشة ولم يعرفها.

وهذا ابن القيم يشرح مصطلحي الفناء والبقاء بأنهما وجهان لحقيقة واحدة «الفناء في التوحيد مفردون بالفناء وهو أن تثبت إنيئة الحق تعالى في قلبك وتنفي إنيئة ما سواه فيجتمع بين انسي والإني. وانسي هو الفناء والإنيات هو البقاء وحقيقة أن تنفي عبادة الله عن سواه وتبخره عن محبة ما سواه»^(٣). إلا أن كل ذلك ترتب عليه نتائج خطيرة في الإسلام قادت إلى تيوصفية حاولت أن تجد منحنى مبدلاً لتأسيس نظريتها بحال انتعالي الشرعية.

هذا ما فعله الخلاج حين راح يذهب إلى فطرته الأولى. إلى فكرة الخلق والانسعاث ورأى في محمد وهو حبيب الله أصلاً لهذه النظرية «أنوار النبوة من نور برزت وأنوارهم من نور ظهرت... هتته سقت النجم ووجوده سبق العدم

(١) عبد الرحمن سوي - مشطحات التصوفية. البنية المعرفية، القاهرة، ١٩٤٤، ج ١، ص ١٢.

(٢) فريد الدين العطار - تذكرة الأولياء - نشرة نيكلسون، ج ٢، ص ٢٤.

(٣) مدارج السالكين - طعة المنار - ج ٣، ص ٣١٢.

واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم^(١). كل ذلك ترُقب عنه في المنهج الخلاجي فكرة أن تكثر الأديان ليس سوى مجرد تعدد ظاهري لجوهر واحد، لذلك لم يجد حرجاً في أن يطلب الموت على دين الصليب. بل إنه ذهب أبعد من ذلك مبشراً بأنه يمكننا أن ننظر إلى الإنسان على أنه الإله بعينه متجسداً. وما صرخته أنا الحق التي تسببت بصلبه إلا مثلاً للثمل العرفاني اللازم عن الانهماك في المحبة الإلهية.

وقد نسوق عقيدة «القطب» التي أدخلت إلى الإسلام في نفس المنحى النظري الجديد للعرفانية الإسلامية. ويقصد من هذه العقيدة وجود وكيل يسيطر على العالم المادي في نفس الإطار الذي انطلق منه الخلاج والشلي. هذا الوكيل هو الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي والتي يرى فيها البعض أنها شككت إحدى أهم تعاليم الغزالي الباطنية في كتابه مشكاة الأنوار.

أما بلوغ هذه العقيدة ذروتها فكان مع ابن عربي الذي أرسى الأسس النظرية لمبدأ الاعتقاد بوحدة الوجود من خلال نظريته في الإنسان الكامل الذي فيه وحده تخفى رغبة الله في أن يعرف، ذلك أن «هذا الإنسان الكامل وحده يعرف الله ويحب الله ويحب الله».

هذا هو ذروة التنظير في العرفان الإسلامي وهذا هو أساس هذه الشيوصوفية التي تابعتها بعد ابن عربي عبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل حيث يتجلى جوهر الوجود عبر تثليث «الأحدية - الهرية - الآنية». وعبر هذا التثليث ومن خلاله يمكن للإنسان أن يصبح كاملاً ومتجوداً ومطلقاً.

نخلص إلى القول إن الحب الإلهي في المسألة العرفانية بالإجمال، مسيحية كانت أم إسلامية، قد تخطى المرحلة الوصفية الصورية لينفذ إلى أعماق الأنشطة المعرفية والإيمانية. ذلك أن ثمراته تجلت اتحاداً في الحياة الثالوثية في المسيحية، وبقاء في الذات الواحدة الإسلامية. إن معراج الحب عند كليهما، يرتقى إلى نقطة التناء هي أحدية الحق والحقيقة. أحدية كامنة في الثالوث المسيحي، ومتحللة في التوحيد الإسلامي. هنا ما هو ظاهر لنا من تجربة يوحنا الصليب الروحية، وهي

(١) الخلاج - الطواسن - نشره ماسيون، باريس ١٩١٣، ص ١١.

تجربة لم تخطُ إطار الاعتبارات اللاهوتية في المسيحية، بل جاءت مدرسية
الحس، تعرف أين هي الحدود وإن حاولت أن تلامس تخطي هذه الحدود في ما
أسماء يوحنا الصليب اتحاد الاستحالة. فالتجربة الروحية المسيحية كما بدت لنا
مع تعاليمه في أبلغ معانيها، هي توكيد للوحدة الإلهية. ومنذ قرن، امتدح أحد
العرفاء المسلمين «هاتف الأصفهاني» المسيحية باعتبارها توكيداً للوحدة الإلهية،
إذا ما فهمت عقيدة التثليث بمذلولها اللاهوتي الصحيح، فقال:

في الكنيسة سألت مسيحية تسحر القلوب.
إلى متى تواصلين ضلالك
عن طريق الوحدة الإلهية
والى متى تلتحقين بالواحد الضمد غيب التثليث.
كيف يصح أن نسمي الإله الواحد أباً وابناً وروح قدس.
فأجابت
لو كنت واقفاً على سر الوحدة الإلهية
لما وصفتنا بوحدة الشرك
عن محياه المشرق يرسل جماله الأزلي شعاعاً في ثلاث مرابا
والحرير لا يصح ثلاثاً إذا دعوته حريراً وخريراً وديابجاً^(١).

(١) مقتطفة من كتاب سيّد حسين نصر، الصوفية بين الأُمس واليوم، ترجمة د. كمال البارحني،
الدار الشحدة للنشر، بيروت ١٩٧٥، ص ١٦٢.

المصادر والمراجع

- ألباني وأستروا : مع يوحنا الصليب: مدخل إلى تعليمه الروحي،
ترجمة إسطفان طعمه الكرملّي، بيروت ١٩٩١ .
- بدوي (عبد الرحمن) : رابعة العدويّة، شبيذة العشق الإلهي، دار النهضة
المصريّة، دون تاريخ:
- بدوي (عبد الرحمن) : شطحات الصوفيّة، ج ١، النهضة المصريّة، ١٩٤٩ .
- الحلاج : الطواسين، نشرة ماسينيون، باريس ١٩١٣ .
- العطار (فريد الدين) : تذكرة الأولياء، نشرة نيكلسون، دون تاريخ.
- الغزالي (أبو حامد) : المنقذ من الضلال، القاهرة ١٩٥٢، تحقيق عبد الحليم
محمود.
- نسر (سيّد حسين) : الصوفيّة بين الأمس واليوم، ترجمة كمال اليازجي،
الدار المتّحدة للنشر، بيروت ١٩٧٥ .
- مدارج السالكين : طبعة اثنار، الجزء الثالث، دون تاريخ.

Jean de la Croix: *Le Cantique Spirituel*, Paris, Cerf, 1980
POIROT (Dominique): *Jean de la Croix, ami et guide pour la vie*,
Paris, Cerf, 1990.

الظهورات بين الحقيقة والخيال

سامي حلاق اليسوعي

١ - المقدمة: الظاهرة بين الأمس واليوم

تتناقل الألسن وبعض وسائل الإعلام والمنشورات في أيماننا هذه الكثير من الروايات عن حدوث الخوارق والعجائب في المدن والقرى في كل من سورية ولبنان والأردن ومصر. فمن الروايات ما يتناول تمثال العذراء الذي يذرف دمعاً، وصورة أو أيقونة ترشح زيتاً، أو تلك المرأة التي تُخطف بالروح وتلقى الرسائل من السماء... إن هذه الظاهرة ليست جديدة، فالظهورات والرؤى والعجائب والرشحات والبلاغات والرسائل نالت عبر تاريخ الكنيسة أكان ذلك في الغرب أم في الشرق. فالمسيحي المؤمن، الثابت على الكتب المقدسة، يعترف بوجود الآيات والعجائب. وإنجيل مرقس يخصص أكثر من نصف محتواه لرواية آيات يسوع، إلا أنها آيات تحمل تعليةً وبلاغاً إيمانياً، وتعبر، قبل أي أمر آخر، عن محبة الله للبشر. فالآية لها طابعها الاستثنائي العجائبي، وهذا الطابع يشير إلى عظمة الله وحنانه الخلاق وأمانته لشعبه. والعجائب، في نظر المؤمن، هي من علامات الأزمنة، لا بل تعني أن الملكوت قريب وهو هنا، كما أن ما هو مرئي منها، أي العجيب الغريب، هو ثانوي بالنسبة إلى المعنى الديني الذي لا يُدرك إلا بالإيمان.

إن الكتب المقدسة نفسها تعلن التحذير التالي: «سيظهر مسحاء دجالون

(٥) كلية الفلسفة واللاهوت اليسوعية - باريس.

وأنبياء كذابون، يأتون بآيات عظيمة وأعاجيب حتى إنهم يُضلُّون المختارين أنفسهم لو أمكن الأمر. فيها إنِّي قد أنبأتكم» (متى ٢٤/٢٤).

ولا شك أنَّ عالم اليوم، وخصوصًا عالمنا الشرقي، الذي يمزُّ بأوضاع صعبة سيئة على الصعيد البشري، لا بل على الصعيد كافَّة، يفتش عن طريق للخلاص من الإحباط واليأس، فكانت الرُّدة الدينيَّة أو ما يسمَّى «بالصحوة الإسلاميَّة» إثر سقوط بعض الأنظمة القائمة على إيديولوجيَّات معيَّنة. وهكذا ارتبطت «الرُّدة الدينيَّة»، وما يتبعها أو يسبقها من قلبي على جميع المستويات، بما هو خارق أو عظيم أو استثنائي. وحيث إنَّ مسيحيي الوطن العربي أقلِّيَّات يكاد لا يسمع صوتها، أخذت الرُّدة الدينيَّة عندهم صورةً ممَّيزة هي كثرة الأمور العجيبة أو المعجزيَّة التي ذكرناها في أعلاه، وهو ما سنسمِّيه «الظهورات». فكيف نتميِّز بين ما هو صحيح وخاطئ في تلك الظاهرة؟ وماذا تقول الكنيسة، بل الكنائس، في شأنها؟ ما هو الخطاب اللاهوتي الذي يقود إلى المعرفة الحقِّ في هذا السَّجال؟.

٢ - ثلاثة لهدف واحد

الظهور في عرف المسيحيين حدث غير مألوف من خلاله تتَّصل شخصيَّات سماويَّة، كالعذراء مريم أو المسيح أو واحد من القديسين ببعض أفراد البشر (مشاهدين) بواسطة النظر أو السمع أو كليهما معًا. وكثيرًا ما يرافق الظهور حوادث معجزيَّة تثبت للعامة، التي لا ترى الظهور ولا تسمعه، أنَّ ما يقوله مُشاهد الظهور صحيح. فالظهور يقوم إذاً على ثلاثة عناصر:

الرؤية : وتتمَّ عمومًا في وضع النهار، يراها المُشاهد وهو منخطف أو في وعيه الكامل.

السمع : يتلقَّى مُشاهد الظهور رسالة سماويَّة عليه أن يعلنها حرفيًّا.

المعجزة : شفاء من مرض، أو نزول زيت، أو انتشار دخانٍ بخور... يراه جميع الناس ويتبنَّوا من صحَّة شهادة مُشاهد الظهور.

ويقلَّ شأن الظهور، وتضعف أهميَّته حين يغيب واحد من هذه العناصر.

٣ - تاريخ الظهورات

الظهورات في الكتاب المقدس

يخبرنا كتاب العهد القديم أن الله كان على اتصال دائم بشعبه من خلال الظهورات. واعتمد آباء الكنيسة على الفصل الثالث من سفر التكوين ليشرحوا سبب هذا الاتصال. فبعد خطيئة آدم، وعد الله البشر بالخلاص. وصار يحضر شعباً ويؤدبه لكي يأتي منه فادي البشر. وكانت الظهورات في العهد القديم عليّة: زيارة الملائكة لإبراهيم، وعمود الغمام في سيناء، أو في الحلم: حلم يعقوب، ويرسف....

وأعظم ظهور لله في تاريخ الخلاص هو تجسد الابن في يسوع المسيح. هذا هو جوهر إيمان المسيحيين الأولين، الذين تابعوا رسالة الناصري بعد قيامته، ونشروا تعاليمه في العالم أجمع على أنها بشرى لجميع الأمم. وكان الرب يُعين التلاميذ في أثناء تبشيرهم بظهورات كثيرة. فبالظهور عرف بطرس الرسول كيف سيتصرف مع قائد المائة قرنيليوس (رسل ١٠/٣ - ٨) وتحرّر من السحر (رسل ١٢/٧ - ١١). وبالظهور احتدى بولس الطرسوسي إلى الدين المسيحي وهو في طريقه إلى دمشق (رسل ٩/٣ - ٩). وعيّن حنانيا بهذه الهداية (رسل ٩/١٠). وكانت الظهورات منتشرة بين المسيحيين، وكانت الجماعات المسيحية الأولى تضم أنبياء ينالون إلهامات مساوية تشبه الظهورات (١ قور ١٤/٣٩ - ٣٠).

أزمة الظهورات في زمن الآباء

لم يمنع تحديد الكتب القانونية، التي تكون العهد الجديد، الظهورات من الاستمرار. فكتيب الديداكي، وهو من أقدم الوثائق المسيحية في آداب السلوك والعقيدة والأسرار ونظام الجماعة المسيحية، يشير إلى الظهورات حين يتحدث عن النبي ودوره في الجماعة المسيحية. كما اعتمد الأب جرماس على ظهورات نالها، وكانت ذات طابع رؤيوي، لكي يبحث المسيحيين على التوبة.

وفي سنة ١٧٧٢، دعا كاهن من فريجية اسمه مونتانس إلى تجديد المواهب التي عرفها المسيحيون الأوّلون. وقال بروحي ثالث هو وحي الباراقليط. فدعم بذلك كبرياء الذين ينالون رؤى ويتنبأون، وأُيدَ مطلبهم في سلطة أعلى من سلطة الأساقفة، وصادف موقف مونتانس انتشار إيمان مبالغ فيه بظهورات الشهداء القديسين. فاضطربت الكنيسة، وقلق المسؤولون فيها إذ رأوا الإيمان يتعدّد شيئاً فشيئاً عن روح الإنجيل ويغوص في عالم الخرافات. وقد النبى دوره في الجماعة المسيحية، وتصلّب موقف الكنيسة من الظهورات.

واستمرّت الظهورات رغم الحظر

وعلى الرغم من تشدّد الكنيسة في مسألة الظهورات، احتلّت هذه مكانة كبيرة في كتابات الآباء وسيرهم: القديس غريغوريوس العجائبي (٢١٣ - ٢٧٠)، القديسة مريم المصرية (سيرة كُتبت في القرن السادس)، تيوفيلس (القرن السابع)، يوحنا الدمشقي (القرن الثامن). كما نجد في سير آباء البريّة كثيرًا من الظهورات الإليّة أو الشيطانيّة، وكان الرهبان يميّزون إرادة الله من خلالها، ويتقدّمون في حياتهم الروحية براسطية، ويعرفون خفايا القلوب. ول سوء الخطّ، فإنّ صحّة تاريخيّة روايات الظهورات في ذلك العصر أمر مشكوك فيه، لأنّ كُتّاب سير القديسين لم يتردّدوا في إضافة ظهورات إلى حياة القديسين ليزيدوا من شأنهم حبّاً لهم أو بدافع من التقوى المبالغ فيها. ولهذا يميل البعض في أماننا إلى رفض جميع ظهورات الماضي من أساسها معتبرين إياها خيالاً أدبيّاً.

وكان القديس أغسطينس يؤمن بقيمة الحلم، ويرى أنّ معونة الله الرحيمة نعلّمنا به أشياء كثيرة. ومع ذلك، كان يعلن أنّه من الصعب تمييز الإلهامات الحقيقيّة من الكاذبة. وكان موقفه من الظهورات معتدلاً جدّاً، خصوصاً في كتابه الثاني عشر، وهو تعليق على المعنى الحرفي لسفر التكوين. وأثر موقف القديس أغسطينس هذا في كثير من الأبحاث العقائديّة التي تناولت موضوع الظهورات منذ العصور الوسطى حتّى يومنا هذا.

هدنة العصور الوسطى

حين نتحدث عن الظهورات بعد القرن العاشر الميلادي، لا بد لنا من أن نميز بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية. فظهورات الكنيسة الشرقية استمرت على ما كانت عليه من قبل دون أي تغير يذكر. وظل الناس في كل مدينة أو قرية يتحدثون عن أيقونات عجائبة «تبخره» وتبكي وتبسم وتبسم، وعن قديسين يظهرون لمرضى فيشفى، أو لسارق فتشل يده، أو لعابث بالمقدسات فيصاب بالعمى. ولم تتجاوز أخبار هذه الظهورات أو تأثيراتها حدود المدينة أو الأبرشية.

أما الكنيسة الغربية، فقد شهدت تغيرًا ملموسًا في مسألة الظهورات، وصار يتبع عن كل ظهور مزار وحج أو جماعات مكرسة. وكما حدث في سير قديسي الشرق، فقد بالغ كتاب حياة القديسين اللاتين في رواياتهم، ونسبوا إلى كثير من الآباء الروحيين أو أصحاب السير الصالحة ظهورات ليزيدوا من شأنهم بين الناس. لكن تلاميذ مؤسسي الرهبانيات حرصوا على أن يعتبروا هذه الظهورات علامات من السماء تساعد القديس على معرفة إرادة الله في حياته لا أكثر، ولم يعيروها اهتمامًا خاصًا، بل كانوا يسردونها على أنها مسألة ثانوية.

من القرن التاسع عشر حتى اليوم

تميز القرن التاسع عشر في أوروبا بكثرة الظهورات. ورُبما كان هذا بسبب نمو وسائل الإعلام وسرعة انتشار الأخبار. فعلى سبيل المثال، كان يحدث في فرنسا ظهور واحد كل مائة سنة، وفي القرن التاسع عشر حدثت أربعة ظهورات خلال فترة خمسين سنة:

المبدئية العجائبة La médaille miraculeuse ١٨٣٠ .

سيدة الساليت N.D. de la Salette ١٨٤٦ .

سيدة لورد N.D. de Lourdes ١٨٥٨ .

سيدة پونمان N.D. de Pontmain ١٨٧١ .

وفي القرن العشرين، ازداد عدد الظهورات في العالم وبلغ مقدارًا يشير

الرية. فامتعت الكنيسة الكاثوليكية عن الإدلاء برأيها في أتي ظهور ابتداء من سنة ١٩٣٣، أي بعد موافقتها على ظهوري ثوران Beauraing وبأثره Banneux البلجيكيين. وبلغ عدد الظهورات التي تطلب اليوم من الكنيسة إقراراً بسلامتها ٢٢٥ ظهوراً، تنتشر في جميع أنحاء العالم. وقد أصدرت الكنيسة ٤٠ حكماً سلبياً على ظهورات بدا زينها واضحاً للعيان مثال:

ظهور نسيده Necedah (الولايات المتحدة الأمريكية): بسبب خلاف نشب بين مُشاهدة الظهور والكنيسة، انشقت هذه البعثة وأتباعها عن الكنيسة وأُست كيسة منفصلة، بعد أن نالت إيماناً خلال أحد الظهورات يطلب منها فعل ذلك.

بالمار Palmar (الولايات المتحدة الأمريكية): ظهر المسيح لأعمى منذ مولده وأراه العالم حوله، ووصف الرجل للناس ما رأى فأثار دهشهم. ثم طلب منه المسيح أن يصير مطراناً. فدفع مالا كثيراً لأستف فيتامي فقير، ونال منه هذه الدرجة. ثم طلب منه المسيح أن يكون بابا على الكنيسة الكاثوليكية.

الدائرة السادسة عشرة (باريس): كانت يدا واحد من المستخدمين لدى رجل ثري تنضحان زيتاً كلَّما صُلّي للعدراء. وأعلنت الكنيسة التي ينتمي إليها الثري ومستخدمه في مرسوم بطريركي أن هذه الظاهرة من الله، وأنها درست المسألة من جميع جوانبها ولم تجد فيها غشاً أو تلاعباً. لكن الشرطة الفرنسية واطبت المراقبة والتقصي حتى كشفت احتيال المستخدم، فسُجن وحُكم عليه بدفع غرامة مادية. وأعاد جميع الأموال التي ابتزها من سيده.

ومن بين الأربعين ظهوراً التي رفضتها الكنيسة، خمسة ما زال المؤمنون بها يسألون السلطات الكنسية أن تعيد النظر في قرارها. وهذه الخمسة هي:

كيريزينين Kérizinen (فرنسا): الرسائل التي نقلتها المُشاهدة تعطي العذراء خصلاً وقدرات لا تقال إلا في يسوع. مثال: «سيتم خلاص العالم بقلب مريم المتألم».

سان دميانو San Damiano (إيطاليا): نالت المُشاهدة أموالاً طائلة لبناء

المدينة الوردية بحسب رغبة العذراء، فاستثمرت المال في مشاريع أخرى. كما استغلّ الأصوليون بعض ما جاء في الرسائل للطعن في الكنيسة وإصلاحها بعد المجمع الفاتيكاني الثاني.

الصليب الممجد في دوزوليه Dozulé (فرنسا)، غواراباندال Guarabandal (إسبانيا)، سيّدة الشعوب في أمستردام (هولندا).

٤ - ديانات العالم وظهوراتها

بعد الاستعراض السريع للظهورات عبر التاريخ، لا بدّ لنا من أن نسأل: هل تحدث الظهورات في المسيحية فقط أم أنّها ظاهرة تكرر في جميع الديانات؟ يظنّ البعض أنّ الظهورات تخصّ المسيحيين فقط، ويعتمد البعض الآخر عليها ليثبت صحّة الإيمان المسيحي، وربّما ليبيّن في الآن نفسه زيف الديانات الأخرى. لكنّه يخفى على الكثيرين أنّ اعتقادات كهذه لا تسيء إلى رسالة المسيحية وحسب، بل تُناقض الإيمان بلامحدودية عمل الله، وشموليّة محبته لجميع البشر.

في العيد القديم

ففي الكتاب المقدّس، نجد أنّ الله يلهم فرعون بالجماعة التي ستصيب البلاد (تث ١١/٤١ - ٣٣)، ويتمنع الملوك ثلاث مرّات الكاهن الوثني بلعام عن لعن إسرائيل (عد ٢٢، ٢٣)، كما يرى ملوك بابل كثيرًا من الأحلام في شأن إسرائيل ومفدساتها، وفي ما يخصّ المستقبل. ويقرّ العيد القديم صراحةً بأنّ عمل الله يشمل جميع البشر، ولا يخصّ فئة معيّنة من الناس.

في مصر القديمة

تخبرنا أوراق البردي أنّ فرعون وكنية المعابد كانوا على اتصال دائم مع الآلهة، وكانوا يرونها وجهًا لوجه ويتحدّثون معها. فالملكة حتشبوت سمعت الإله آمون يطلب منها أن تشرّ حملة على بلاد الذهب والعطور. وفي قادش، على

ضفاف نهر العاصي، حاصر الحثيرون وحلفاؤهم جيش رعمسيس الثاني. فصلَّى للإله آمون، وظهر له هذا وشجَّمه. وفي الحلم، ظهر الإله هارموخيس للشاب تحوتمس وأخبره أنه سيصير ملكًا. وحين جلس هذا على العرش باسم تحوتمس الرابع، أقام مسلةً بالقرب من أبو الهول في الجيزة تذكيرًا لذلك الحلم.

الديانات الهندية

وفي الهند، نجد في الكتب القديمة إشارات كثيرة جدًا إلى الرؤى التي يمكن أن ينالها الإنسان تلقائيًا، أو يثيرها من نفسه بتناوله للمهذئات، أو بقيامه بحركات جسدية كالرقص أو الاسترخاء على طريقة اليوغا. وكتب القديس نفسه، في نظر الديانات القديمة، هي مجموعة نصوص أبدية عرفها الآباء من خلال ظهورات سمعية وبصرية نالوها في أثناء صلواتهم.

وفي البوذية، رغم أنها نظام عقلي يخلص به الإنسان نفسه بنفسه من دائرة التجسد المتكرر Réincarnation، تحتل ظهورات بوذا وبوديساتفا مكانة كبيرة في الحياة الروحية. وهذه الظهورات هي رؤى داخلية يكونها الإنسان في نفسه ليزيل أهواءه تدريجيًا، ويهدئ أفكاره، ويصل إلى النيرفانا. والبوذية تؤمن أن الظهورات لا تأتي من خارج الإنسان بل من داخله، ومصدرها هو الشخص نفسه. أي أنها حصيلة جهد شخصي بحت. وهكذا، يستطيع اليرغي أن يجلس في غرفة حرارتها تحت الصفر، وهو شبه عارٍ، ويجعل جسده ينضج عرقًا، إذ يتخيل في داخله أنه يجلس تحت أشعة شمس الصحراء الحارقة.

الإسلام والظهورات

ويعتمد الدين الإسلامي في جوهره على الظهورات. فقد كان الله يرسل ملائكته جبريل ليلو على محمد النصوص المقدسة. وبذلك يشبه القرآن كتب القديس من حيث إنه مجموعة نصوص مقدسة أبدية سمعها النبي العربي إبان ظهورات نالها في أثناء تأملاته. ورغم أن المسلمين يؤمنون بأن محمدًا خاتمة الأنبياء، نجد في التاريخ الإسلامي ظهورات كثيرة. ولو عدنا إلى الأحداث

السياسية في العشر السنوات الأخيرة، نستطيع أن نذكر زيارات الملايكة لآية الله الخميني، وظهور المهدي لجعفر النميري رئيس الجمهورية السوداني قبيل سقوطه عن الحكم، وظهور الرسول العربي لصدام حسين قبيل اشتعال حرب الخليج، وظهور كلمة «الله أكبر» في أثناء صلاة الجمعة حين بدأ عثاسي مدني حركته الإسلامية في الجزائر.

الديانات البدائية

أما الديانات البدائية، أي تلك التي تؤمن بوجود قوى فوق طبيعية دون أن يكون لها قالب محدّد على نحو الديانات الكبرى، فإنّ الظهورات والمعجزات فيها تتم بحسب رغبة الساحر بعد أن ينال موافقة الجماعة وإيمانها بقدرته على القيام بما هو خارق للطبيعة. وتبيّن الدراسات الأنثروبولوجيّة الحديثة أنّ إيمان هذه الديانات ليس محض خرافات. فني كلّ قبيلة من قبائل أفريقيا وأمريكا اللاتينية أشخاص يطلق عليهم اسم السحرة. وقد أثبتت المراقبة الموضوعيّة أنّ لهذه قدرة حقيقة على شفاء المرضى من خلال السحر وبطرق غير علميّة.

فقد لاحظ الأب إيريك ده روني اليسوعي الفرنسي، أثناء إقامته في دوالا (الكاميرون)، أنّ السحرة يتصلّون بأرواح الأجداد ليحرّروا المريض من الشرّ الذي استولى عليه وسبّب له المرض: «أنام، أنام، وأرى، كما في الحلم، حماقات الشر. فأمكث ساكنًا وأحلم... وإذا حضر النور، أشعر بالسعادة، وأرى كيف أعالج المريض، وكيف أصارع روح الشرّ». وقد تعلّم الأب ده روني فنّ الشفاء هذا، ومارسه، ونجح في شفاء عجل كثيرة من خلال اتّصاله بأرواح الأجداد.

ولاحظ عالم الاجتماع الشهير ليفي شتروس Lévi-Strauss ظاهرة مشابهة عند سحرة قبائل البنود الحمر في القارة الأمريكيّة: إتصال الساحر بالأرواح، الحديث مع الأجداد، ومعجزة الشفاء من المرض.

وهكذا نجد أنّ الظهورات موجودة، من حيث الشكل على الأقلّ، في كثير من الديانات غير المسيحيّة. ولا تنفّ المسألة عند هذا الحدّ. فالعلوم النفسيّة تؤكد بدورها على أنّ المشافي النفسيّة تشهد ظواهر مشابهة للظهورات لدى المرضى.

٥ - الظهورات والأمراض النفسية

آراء علم النفس

يصادف علماء النفس في بعض الأحيان أمراضًا عصبية ينتج عنها أمور غريبة مدهشة لا يمكن تفسيرها. وتنبه هذه الأمور عناصر الظهورات الثلاثة: الرؤية والسمع والمعجزة. وقد اصطُلع على تسميتها بـ «حالات ما وراء النفس» *Métapsychique*، أي الحالات التي تفوق إدراك علم النفس: التخاطر *Télépathie*، التنبؤ.. وبسبب الغموض الذي يحيط هذه الحالات النفسية، ينقسم علماء النفس إلى فريقين: فريق يعتبرها أمورًا خارجية من إنتاج ما هو في داخل الإنسان، وهي أكثر سمعًا وأرقى من العناصر التي ولدتها، وآخر يعتبرها صورة مشوهة لأمر سامية عليا، فهي تدنُّ وانحطاط.

ومهما يكن الأمر، فإنَّ القديس بولس وكثيرًا من علماء النفس يقسمون الإنسان إلى ثلاثة مستويات: المستوى الجسدي *Niveau somatique*، والمستوى النفسي *Niveau psychique* أو البسيط، والمستوى الروحي *Niveau pneumatique*. والحالة المألوفة تنبئة تنتج في عملية الانتقال من مستوى إلى آخر، وهي عمومًا الانتقال من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى. فعلاقة الإنسان مع الأشياء هي علاقة مزدوجة تتم بواسطة الحواس والفكر. فالأذن تسمع وتصغي، والعين تنظر وترى. وحين يزور اثنان بناء أثريًا ويشاهدانه جملة وتفصيلاً، يمكن لأحدهما أن لا يشعر إلا أنه في مجموعة حجارة قديمة. أمّا الآخر، فيرى عظمة الباني وجمال حسته الهندسي. وحين يكون الفارق في الرؤية كبيرًا، أي حين يرى الواحد - أو بضآن - أنه يرى - ما لا يشاهده جارد، يقول الجار إنَّ هذه الرؤية حلوسة وجنون. وكذلك الأمر في باقي الحواس.

ومن وجهة النظر السريرية، فإنَّ ظواهر الإعاقات عند بعض الأشخاص، كالمرض العصبي أو الجنون، هي في بعض الأحيان سبب لظواهر مدهشة وغريبة: رؤى، تنبؤ... كأنَّ المرض والهلوسة والجنون تقود هؤلاء الأشخاص إلى درجات عالية من الذكاء والإرادة والحث. ولهذا قيل: «بين العبقرية والجنون شعرة

واحدة». فالجنون يرى في بعض الأحيان شخصاً أمامه فيتحدث معه. أما الناس، وإذا يرونه وحيداً، فيقولون إنه مجنون لأنه يتحدث مع نفسه.

الانخفاف والأمراض العصبية

تحدثنا منذ قليل عن تقسيم الإنسان إلى مستويات ثلاثة، قلنا إن الانتقال من مستوى إلى آخر يرافقه اضطراب وتخلخل. ويظهر هذا في بعض الأحيان على شكل انخفاف. فيفقد الشخص كل اتصال بالعالم الذي يحيط به، ويبقى ساكناً بدون حراك، ولا يعمل في جسمه إلا العضلات غير الإرادية.

والانخفاف في نظر المراقبة السريرية هو ظاهرة ثانوية تنتج إثر ظاهرة أخرى: رؤية، تأمل، نوع من أنواع التسمم. فحين أشاهد فيلمًا ويشدني موضوعه، لا أحرك جسمي، ولا أعني لحركة من هم بجانبني. فأنا إذاً في حالة انخفاف نسبية. ومن بين الانخفافات المرضية يمكننا أن نذكر:

الحالات السباتية Lethargies والتصلب Catalepsies: وحما حالتان مرضيتان متشابهتان تتميزان بنوم عميق وطويل الأمد، يفقد الإنسان في أثناءه القدرة على التحكم بعضلاته الإرادية.

النوم المفتعل Hypnotique: يرى المريض في لاوعيه صوراً وأشكالاً تشغل فكره بكامله. ويمكنه أيضاً أن يسمع أصواتاً أو أن يلمس أجساماً لا وجود لها في الحقيقة.

المشي في النوم Somnambulisme: يستطيع الشخص الذي يمشي في نومه - وهي حالة مرضية - أن يؤلف في بعض الأحيان أشعاراً أو خطابات تفوق كثيراً قدراته الفكرية. ويمكن أن نضم إلى هذه الفئة الأشخاص الذين تحت تأثير التويم المغناطيسي. ويعطينا الأستاذ فلورنوا Flournoy مثالاً على ما يمكن لمصاب بمرض المشي في أثناء النوم أن يقوم به. فالسيدة هيلين سميث Hélène Smith «كانت تتكلم في نومها، وتكتب، وتروي رؤى. أما صحتها فكانت ممتازة، وعقلها في كامل اتزانها». وقد وصفت هيلين سميث بلاد الهند وصفاً

دقيقاً في رواية ألفتها بأسلوب أدبي رائع، وهي نائمة، مع أنها كانت ذات ثقافة عادية، ولم تزر الهند قط في حياتها، ولا شاهدت لتلك البلاد صوراً أو سمعت عنها أخباراً.

تأثير المخدرات Stupéfiants: يفقد متعاطي المخدرات السيطرة على أفعاله الإرادية، كما يفقد الإحساس، ولا يعمل في جسمه إلا العضلات اللاإرادية والخيال. ويعطي الأفيون والحشيش شعوراً بالعظمة، فيكبر حجم الأشياء حتى إن البيت الصغير يبدو قصيراً، ويتباطأ الزمن فتصبح الدقيقة عصراً والساعة دهوراً. وتحول بعض المخدرات المكسيكية الأشياء في نظر المدمن إلى لآلئ براققة. وتثير مادة الأثير في مخيلة بعض الأشخاص رؤى ذات طبيعة تأملية أو فلسفية، فيحلق المرء في الأعالي، ويرى أن جموده وشكوكه التي كانت تستولي عليه قد تبددت. ويشعر من استنشق برونوكسيد الآزوت أن حقائق ما وراء الطبيعة قد انجلت أمامه بوضوح شديد في جميع أبعادها وأعماقها السحيقة.

حالات ما وراء النفس: Métapsychique

ما وراء النفس النفسي Métapsychique psychologique: وهو القدرة على إدراك ما تعجز الحواس وقدرات العقل عنه: العلم بما يفكر فيه الآخرون، معرفة أشياء موجودة داخل علب محكمة الإغلاق تخينة الجدران، التنبؤ بحدث سيتم بعد زمن أو في مكان بعيد.

ما وراء النفس المادي Métapsychique matérielle: وهو القدرة على القيام بأعمال يستحيل على الإنسان العادي أن يقوم بها: رفع أو نقل أو رمي أو إخفاء الأشياء دون لمسها، إظهار نور أو شرر أو أشكال بشرية. وتخبرنا حركات جمعية البحث النفسي أنه تم رصد حالات اتصال بين أفراد يعيشون في أماكن متفرقة من العالم دون استعمال وسائل الاتصال المعروفة. وهذا يثبت فكرة أن في الإنسان طاقات كامنة، يتمكن بعض الأشخاص من استخدامها بطريقة أخرى تجعلهم يتصلون بالواقع اتصالاً غير طبيعي. وتأتي قدرة الإنسان على هذا الاستخدام الثانوي من إمكانيات خارقة يمتع بها، أو من مرض يخل بتوازن جسمه وينقله من مستوى إلى آخر في مستويات الإنسان الثلاثة.

التنبؤ والوساطة: Prédiction et médium

تنبؤًا لما قلناه سابقًا عن قدرات النفس، دعونا نرى ما يقوله علم ما وراء النفس في التنبؤ والوساطة.

التنبؤ هو معرفة ما سيتم في المستقبل دون أن يكون ذلك نتيجة منطقية لأحداث الحاضر. وللتنبؤ وجهان: احتمالي وختمي. وقد لاحظ الباحثون وجود حدود للتنبؤ: فالدقة في سرد التفاصيل تعلق عكسًا بعمق الموضوع المتنبأ به وصعوبته، وبقرب حياة الأشخاص من زمن التنبؤ. فالحديث عن مستقبل حياة قد تتفق جزء منها هو أسهل وأدق من الكلام عن حياة لم تبدأ بعد: مستقبل حفيد شاب أعزب مثلاً. فكلما تناولت النبوءة حياة بعيدة في الزمن ازدادت الغباشة وشخت التفاصيل. فمثل القدرة على التنبؤ كمثل الطاقة: يقل تأثيرها مع ازدياد المسافة بينها وبين العنصر المتأثر، أو طول زمن تطبيقها. وهذا ما يدغم فكرة طاقات الإنسان الكامنة التي تمكنه من القيام بأعمال غير مألوفة في الحياة الطبيعية.

الوسيط هو شخص يقوم بأمور عجيبة مذهشة في جلسات تدعى «جلسات ما وراء النفس». وتضم أفرادًا قليلين في مكان معين أو ذي إبرة شديدة الانخفاض. وفي هذه الجلسات، يبذل الوسيط قصارى جهده ليتقدم للحاضرين ما يرغبونه. وما هذا الجهد إلا محاولة لإطلاق الطاقات الكامنة في النفس. وقد أثبت الأستاذ تونكيدك Tonquédec، ومن بعده كثير من علماء النفس. أن جسم الإنسان يرسل موجات تؤثر على الأشخاص الآخرين. فيشعرون بالرهبة أمام هذا، وبالارتياح مع ذلك.

ويتمتع بعض الأشخاص بالقدرة على إرسال موجات مركزة وقوية. فيتم الاتصال عن بعد Télépathie، أو تحريك الأشياء دون مسها، أو إظهار رؤى للحاضرين. وتساعد الظلمة أو النور الخافت على حدوث هذه الأمور. ويشير الباحثون في ما وراء الطبيعة أن قلة ضئيلة من الناس يستطيعون أن يحصلوا على نتائج جيدة في وضوح النهار. ويستخدم الوسيط في بعض الأحيان شيئًا يركز انتباهه عليه: كرة من الكريستال، صورة... أو يستسلم إلى الكتابة التلقائية.

ويدخل في غيوبة تتفاوت في درجتها، وتشبه مراحلها الأولى أحلام اليقظة، وبهذا يبتعد بعض الشيء عن الجوّ العام الذي يحيط به.

التضمير الطبيّة

إذا كان العلم يعجز حتّى الآن عن شرح الظواهر الغريبة التي نعدّثنا عنها لتوّنا شرحاً كافياً، فإنّه يستطيع على الأقلّ تفسير آليّة حدوثها. فبحسب وجهة النظر الطبيّة، كلّ أمر مزعج يبقى في الذاكرة يسبّب تغيّرات فن جسم الإنسان تؤثّر على قواه المتنوّعة: التأثير الشديد من موقف معيّن، الحساسيّة المفرطة، التعب الجسديّ، كثرة المشاغل الفكرية والجسديّة، جميع أنواع الأمراض، خصوصاً أمراض الجهاز الهضميّ، قلّة النوم، سماع الأخبار السيّئة، الثورة والغضب، عسر الهضم. جميع هذه الأمور تولّد اضطرابات نفسيّة كافية لكي يرى المصاب رؤى ويسمع أصواتاً وكأنّ الأمر يحدث فعلاً في العالم المادّي.

ويشرح الأستاذ أوريزون Oraison آليّة هذه الظواهر فيقول:

«يرافق الإحساس المرثي أو السمعيّ تغيّرات كيميائيّة دقيقة Microchimie متفاوتة الشدّة وكثيرة التعقيد لخلايا الطبقة الخارجيّة للدماغ؛ وفي المنطقة البصريّة أو السمعيّة». فالظهورات تتمّ إذا في هذه الخلايا. تحدث هذه التغيّرات الكيميائيّة لأسباب نجهلها، وتؤثّر على خلايا النظر أو السمع، فيترجمها المنع على أنّها أمور حقيقيّة. وقد بدأ علم الكيمياء الخلويّ والدراسات الحديثة للتأثيرات العصبيّة بفهم هذا النظام. وتبيّن أنّ هناك علاقة بين الحياة العاطفيّة وتولّد هذه السيّالة العصبيّة. وعلى هذا الأساس، فإنّ للاضطرابات التي ذكرناها من قبل دوراً هامّاً في ولادة الرّؤى وسماع الأصوات من الخيّلة.

٦ - معنى الظهورات

التدخل الإلهي في الظهور

بعد الاستعراض السريع للظهورات في الديانات غير المسيحية، وفي مشافي الأمراض النفسية، يتساءل المرء: ما هي مكانة الظهورات المسيحية وخصوصياتها في إيمان الكنيسة وتاريخنا الحديث؟ وهل التشابه بين الظهورات وما يجري عند بعض المرضى النفسيين ينفي أصل الظهورات الإلهي؟

تحدثنا في المقدمة عن موقف الأصوليين من الظهورات، ومحاولة استغلالها للبرهان على صحة الإيمان المسيحي وزيف الديانات الأخرى. لقد خفي على هؤلاء المعارض بين فكرة الإله الواحد للكون كله والخلاص الشامل لجميع البشر الذي وهبنا إياه الابن مع فكرة الخصوصية التي يحاولون نشرها وتدعيمها، باعتقادهم أن الله لا يعمل إلا في جماعة بشرية محدودة وهي الجماعة المسيحية. فالكتاب المقدس في عهده القديم والجديد، لا يكف عن ذكر عمل الله في الوثنيين، وكيف تشمل محبته جميع البشر. ولعل سيرة اعتداء قائد المائة قرنيوس، خير برهان على ذلك (رسل ١٠، ١١).

أما وجود حالات مشابهة للظهورات في العيادات النفسية ودراسات علوم ما وراء الطبيعة، فهو دليل على أن الله يستخدم قوانين الطبيعة ليتوصل بالإنسان. وحين نقول علم ما وراء الطبيعة، أو ظواهر غير طبيعية، لا نعني بذلك أمورًا تخرق قوانين الطبيعة وتخرج عنها، بل أمورًا تحدث وفقًا لقوانين الطبيعة التي لا نعلم منها حتى الآن إلا الشيء اليسير. هذا ما يؤكد علم النفس حين يقر بأن معرفتنا لقوانين الطبيعة ناقصة وغير كافية لشرح جميع أبعاد النشاط الإنساني. ويعرف علم ما وراء الطبيعة بأنه علم يلاحظ الظواهر التي لم يتوصل العلم بعد إلى شرح ماهيتها ويدرسها. فمثل عمل الله في الظهورات إذا كمثل عمل إنسان القرن العشرين: يسخر الطبيعة ويستمر ما فيها من غنى ليتج شيئًا جديدًا رائعًا. فمن منا يستطيع أن يقول إن إنتاج الأدوات البلاستيكية تم وفق قوانين خارقة للطبيعة؟ وماذا تظن القبائل البدائية في الأمازون حين ترى طائرة تخلق في السماء

فوقها؟ إنَّ حالنا مع الظهورات كحال تلك القبائل، وحين يُعرف السبب يزول المعجب.

وعلى هذا الأساس، نعرف الظهور على النحو التالي: حين يُفصل الله بالبشر، فإنَّه يستخدم جميع إمكانيات الخيال والذكاء عند الإنسان، خصوصاً حين يكون في حالة انخفاف، أي خارج عالم الواقع، وفي مجال تتحوّل فيه اللاموضوعيّة Subjectivité إلى موضوعيّة Objectivité. وهذا التحوّل طبعي من حيث الآليّة النفسية. لكنّه يصبح فوق طبعي بفضل تدفّق النعمة التي أحدثته، والتي بُنّت فيه أمراً لا يمكن للعلم أن يلاحظه لأنّه من النوع الروحي المحض.

أمر مذهش أو علامة؟

«عندما رشح الزيت من بعض الصور والتماثيل في دار المعجزة، جاءت الناس أفواجا لتعائن ما جرى، واكتظّ المكان بالزوّار طوال النهار. والآن، بعد مضيّ سنتين على هذا الحدث، فإنّك، حين تذهب لرؤية الصور والتماثيل التي ترشح زيتاً، لا تصادف زائراً واحداً بها أو متعبداً أمامها. إنّ هذه الشهادة تبين مراحل تأثير الظهورات في الناس. فهي تثير الدهشة والعجب في البداية. ومع مرور الزمن، يترك الانبهار مكانه لشعور آخر أكثر ثباتاً وأقلّ تعجباً. وهو أمر نعوّدهنا عليه مع ظيهور الاختراعات الحديثة. فبعد أن سهر بها وتشغل كلّ تفكيرنا، نتعوّد عليها ونجد لها مكاناً صغيراً في حياتنا اليومية. وتبقى على هذا النحر إلى الأبد.

لَمْ يَسْمُ الْإِنْجِيلِيُّونَ الْأَعْمَالُ غَيْرَ الطَّبِيعِيَّةِ الَّتِي قَامَ بِهَا يَسُوعُ أَعَاجِيبَ، بَلْ أَطْلَقُوا عَلَيْهَا اسْمَ عِلَامَاتٍ Sémeia أو أَعْمَالٍ Erga، لِيُبَيِّنُوا الْقَارِئَ إِلَى أَنَّ الْمَعْجَزَةَ هِيَ عِلَامَةٌ قَبْلَ أَنْ تَكُونَ حَدَثًا عَجِيبًا. وَحِينَ جَاءَ الشَّيْطَانُ لِيَجْرُبَ يَسُوعَ فِي الْبَرِّيَّةِ (مَثَّى ١/٤ - ١١)، لَمْ يَهَاجِمْ قُدْرَةَ يَسُوعَ عَلَى اجْتِرَاحِ الْمَعْجَزَاتِ، بَلْ حَاولَ أَنْ يَدْفَعَهُ إِلَى اسْتِعْمَالِ هَذِهِ الْقُدْرَةِ لِيَقُومَ بِمَا هُوَ مَذْهَشٌ وَعَجِيبٌ بَدَلًا مِنْ أَنْ يَسْتَخْدِمَهَا عِلَامَةً لِحُضُورِ الْمَلَكُوتِ. وَيَشِيرُ مَثَّى الْإِنْجِيلِيُّ إِلَى أَنَّ هَذِهِ التَّجَرِبَةَ

كانت تتكرر بعد كل معجزة يقوم بها يسوع، حين يحاول الشعب أن ينادي به ملكًا. حتى إنه امتنع عن القيام بالمعجزات في أواخر أيام حياته، وكان يؤنب الذين يتبعونه من أجل المعجزات التي يقوم بها لا من أجل تعاليمه.

وإذا كان جوهر المعجزة هو العلامة التي على المؤمن أن يلاحظها، فإن هذا لا يعني بأي شكل من الأشكال عدم أهمية الدهشة والانبهار في شفاء مقعد، أو إقامة ميت، أو تكثير خبز. ولكنه يتوجب علينا أن نعرف جيدًا طبيعة ذلك الأمر المدهش وغايته، وجل جرى الحدث لأجل الدهشة فقط أم إنه علامة أرسلها الله لنا ويتظر منا الجواب. فالقديس أوغسطينس يقول في هذا الصدد: «إن معجزات يسوع هي ظهورات مرئية لما هو غير مرئي». ولهذا كان يسوع يربط بين المرئي وغير المرئي، بين المدهش والعلامة. فحين شفى الأعشى تكلم عثن لهم عيون ولا يرون (يو ٩/٣٩ - ٤٠) وحين كثر الخبز تكلم عن خبز الحياة (يو ٦). ولعل أكثر المعجزات برهانًا على ذلك الربط هي شفاء المقعد في كثرناحوم (مر ١/٢ - ١١). فحين شفى يسوع النفس: «يا بُني، غُفِرَتْ لك خطاياك»، لم يؤمن الشعب بهذا الشفاء وطلب علامة. فقال يسوع: «قم فاحمل فراشك واذهب إلى بيتك».

فالظهورات المسيحية إذا، ورغم كل ما يحدث فيها من أمور عجيبة مدهشة، هي علامات على المؤمنين أن يفهموها. ولا يكون للظهورات قيمة أو معنى دون ذلك.

٧ - الظهورات وتعليم الكنيسة

من أوغسطينس إلى توما الأكويني

على الرغم من حذر القديس أوغسطينس ومواقفه الاحتفظة في شأن الظهورات، استمر فهم المؤمنين لما هو فوق الطبيعة في الازدياد. وقد أثر هذا الأمر في التعليم المسيحي وبسير القديسين تأثيرًا بالغًا. وفي أيام الآباء المدرسين (السكولاستيك)، نجد القديس توما الأكويني يخصص، مثل سائر معلمي

الكنيسة في عصره، عدّة صفحات لمعالجة موضوع الظهورات في كتابه «الخلاصة اللاهوتيّة». وقامت فكرته الأساسيّة على أنّ الرسائل التي ينالها بعض الأفراد في انخطافاتهم لا تزيد أيّ حقيقة على الرّوحانيّ الكتابيّ، لأنّ يسوع أتمّ الكتب وكشف لنا كلّ شيء. ورسائل الظهورات هي توصيات لممارسة بعض الأعمال التقويّة لتقدّم حياة المؤمن الروحيّة وخلص نفسه. ويمكن للإنسان أن يخضع لهذه التوصيات إذا رأى أنّها مفيدة له. ويكون خضوعه لها إنسانيّاً، أي أنّه يكون باختياره ولا يجبر به جميع المؤمنين.

عصر الإصلاح البروتستانتيّ

تميّزت نهاية العصور الوسطى بنمّو حركات تقويّة، خصوصاً في إسبانيا، ثمّوا سريعاً. واستفاد زعماء هذه الحركات من انتشار الجبل والاضطرابات لينشروا رؤاهم الأخيرة Eschatologiques، فأثاروا قلق السلطات الكنسيّة. وفي مجمع لاتران Latran الذي عقد سنة ١٥١٦، أصدر الأساقفة الوثيقة التالية لتنظيم مراقبة الظهورات:

«نريد منذ الآن، وبحسب القانون العاديّ، أن يُحفظ حقّ البتّ في أمر الإلهامات للكرسيّ الرسوليّ، قبل نشرها أو إعلانها للمؤمنين. وإذا لم يكن الانتظار ممكناً، أو أملت الضرورة الملحة القيام بشيء مخالف، تحوّل المسألة إلى الأسقف المحليّ... فيجتمع هذا مع ثلاثة أو أربعة أشخاص ضليعين في شؤون العقيدة، ويدرس معهم هذه المسألة دراسة دقيقة. فإذا رأوا أنّ ما بين أيديهم مناسباً، ونحن نعتدّ في هذا على ضميرهم، يستطيعون أن يمنحوا الموافقة».

ورغم أهميّة هذه الوثيقة، إلّا أنّها جاءت متأخرة جدّاً. فقد كان لوتر يدرّس الكتاب المقدّس في جامعة فيتنبيرغ Wittenberg، ويحضّر احتجاجاته الخمسة والتسعين التي ستولّد الانشقاق في الكنيسة. فنحت شعار «الكتاب المقدّس فقط Sola Scriptura»، انتقد لوتر بشدّة الرّؤى والظهورات المنتشرة في عصره، وأشار إلى انحراف الإيمان الذي حدث بسببها: «الآن، وقد صارت الكتب المقدّسة لدينا، لم يعد هناك شيء آخر يكشف لنا. فنحن لسنا بحاجة إلى

إلهام يُضاف إلى ما كتبه الرسل... فلتتمسك ببيشارة الروح القدس وإلهامه، لأنه الوحيد الذي يقول لنا ما علينا أن نعرفه.

وكان للمتصوّفين الإسبان موقفٌ مشابه من حيث التشدّد تجاه الظهورات. فيوحنا الصليب، الذي عاش في القرن نفسه، رفض رفضًا شديدًا أن تُعتبر كتاباته إلهامات: «لأنه أعطانا ابنه وهو كلمته الوحيدة... وأخبرنا وكشف لنا جميع الأمور مرّة واحدة في كلمته، ولم يتكلّم مرّة أخرى... وبالنتيجة، مَنْ أراد محادثة الله اليوم، أو طلب منه رؤية أو إلهامًا، فإنّه لا يرتكب حماقة فقط، بل يهين الله، لأنّه كفّ عن تبيّت نظره في يسوع، وأراد شيئًا آخر جديدًا». ويبالغ القديس يوحنا الصليبي في تشدّده، في الفصل السابع والعشرين من كتابه المُعْتَرُونَ الصَّعُودَ إلى الكرمل، ويطلب من المؤمن أن لا يكتفي برفض هذا النوع من الإلهامات، بل أن يقاومها حين يشعر بها في نفسه.

وأدّت حركة الإصلاح البروتستانتيّ إلى ظيهور تيار كاثوليكيّ متعصّب، بالغ في ذكر الظهورات. فكثرت الصور العجائبيّة، وأخبار المعجزات والرسائل السماويّة. وخافت السلطات الكنسيّة على الإيمان من الانحراف، وأعادت في المجمع التريدينينيّ ما سنّته من شرائع للظهورات في المجمع اللاترانيّ، وأضافت: «لا تُقبل أيّ معجزة جديدة بدون اعتراف الأسقف بها وموافقة عليها. فهو حين يعلم بحدوثها، يستشير اللاهوتيين وأشخاصًا آخرين من الأنقياء، ويقوم بما يراه موافقًا للحقيقة والتقوى. وإذا اضطرّ الأمر إلى استعمال ممارسة شاذّة مشكوك في أمرها، أو إذا طرأت بعض المسائل الخطرة في القضية المدروسة، على الأسقف أن يتنظر رأي رئيس الأساقفة وباقي الأساقفة من أعضاء المجمع الإقليميّ، قبل أن يعلن ردّه على المسألة. ولا يتمّ إقرار أيّ جديد دون العودة إلى الكرسيّ الرسوليّ».

ونلاحظ هنا أنّ موقف الكنيسة من الظهورات تغيّر تغيّرًا كبيرًا في الفترة القصيرة التي تفصل مجمعيّ لاتران وترانت. وربما كان ذلك بسبب الانشقاق البروتستانتيّ وانتقادات المنشقين لبعض أنواع العبادات التقويّة. ويمكننا أن نحصر هذه التغيّرات في نقاط ثلاث:

١ - إهتمّ مجمع لاتران بتنظيم مسألة الإلهامات، بينما شغلت المعجزات مجمع ترانت.

- ٢ - لم يرز ذكر للحالات الاضطرابية في الوثيقة الثانية.
- ٣ - أوصت الوثيقة الأولى بإرسال جميع القضايا إلى الكرسي الرسولي، ولا يتأسقف في الأمر إلا في حالات الضرورة القصوى. أما الوثيقة الثانية فقد سلكت طريقاً عكسياً.

الوثائق الجمعية والبابوية

في القرن السابع عشر، اقتصى الباحثون في الروحانيات أثر المتصوفين الإسبان، وصنفوا الظهورات على أنها ظواهر ثانوية في التصوف. كما تنادى اللاهوتيون الحديث عنها، ولم يذكروها إلا عرضاً في كلامهم عن الإيمان والنبوة. ولكن انتقادات البيروتسنتات الشديدة أجبرتهم على معالجة موضوع الظهورات من أجل وضع قواعد لتمييز الصالح فيها عن الفاسد. ومن بين المقالات الكثيرة التي تناولت هذا الموضوع، انتشرت ثلاث منها انتشاراً واسعاً، وكتابتها هم: دومينيك غرافينا Dominique Gravina الدومينيكاني (نابولي ١٦٣٨)، وأوسايوس أمور Eusèbe Amort الأوغسطيني (أوغسبورغ ١٧٤٤)، والأب نيقولا لتفليه - دوفرنوا Abbé Nicolas Lenglet - Dufresnoy (باريس ١٧٥١).

وأهم مقالة عن الظهورات في ذلك العصر كانت للقانوني لوران لامبريني Laurent Lambertini الذي صار في ما بعد البابا بنديكتس الرابع عشر (١٧٦٩ - ١٧٧٤). وقد وردت هذه المقالة في كتابه في تطويب خدام الله (De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione):

«إن موافقة الكنيسة على ظهور ما تعني فقط إعطاء الإذن، بعد فحص دقيق، في نشر هذا الظهور لتثقيف المؤمنين وفائدتهم. ورغم موافقة الكنيسة، علينا أن لا نقبل هذه الظهورات كما تقبل الإيمان الكاثوليكي، بل أن نقبلها قبول إيمان بشري، بحسب ما يملية علينا واجب الحذر، وبحسب احتمالات هذه الظهورات التي يمكن للتقوى أن تؤمن بها.

... وفي النتيجة، يحق لنا أن نرفض هذه الظهورات، وأن نبتعد عنها، شرط أن يتم ذلك بتواضع مناسب لأسباب فاضلة، وبدون احتقار».

وتعتبر هذه الوثيقة من أهم ما كُتِبَ في الظهورات، لأنَّ المكانة القانونيّة التي حدّدها الأب لامبرتينى للظهور بقيت كما هي حتّى يومنا هذا. فالمسألة لم تعد: مَنْ له السلطان للبتّ في كون ظهور ما من مصدر إلهي أم لا، بل: ما هي مكانة الظهورات في الإيمان المسيحي. وهنا يمكننا أن نشيد بجرأة الأب لامبرتينى ووضوحه. فقد ميّز بين نوعين من الإيمان: واحد لا يمكن للإنسان أن يكون مسيحيًا بدونه: وهو الإيمان بأنّ المسيح هو ابن الله، والإيمان بعقيدة الثالوث، وبالتجسّد، بالفداء... وقد أطلق عليه اسم الإيمان الكاثوليكي، وهو تعبير يكافئ في أيامنا ما نسمّيه الإيمان المسيحي. وآخر يمكن للفرد أن يكون مسيحيًا بدونه، لكنّه مفيد للحياة الروحيّة: وهو التّساعات، وصلاة المسبحة، والتبرّك من الصّور الدينيّة... وممّاه الإيمان البشري. وصنّف الظهورات مع الإيمان البشريّ لأنّه لا يمكنها أن تضيف شيئًا جديدًا على ما أعلنه الإنجيل، بل تقترح أفعالاً تقويّة وصلوات من شأنها أن تساعد المؤمن في حياته الروحيّة. وبهذا أكّد الأب لامبرتينى ما قاله القديسون أوغسطينس وتوما الأكويني ولوثر، وصاغه في نصّ قانونيّ رعيّ واضح.

وفي السادس من شهر شباط (فبراير) ١٨٧٥، أي بعد حوالي قرن من الزمن، جاء ذكر الظهورات في ردّ لمجمع الطقوس Congrégation des Rites على استشارة طلبها رئيس أساقفة سانتياغو في الشيلي، بشأن سيّدة الرحمة Notre-Dame de la Merci. وجاء في الردّ:

«لا يقرّ الكرسيّ الرسوليّ الإلهامات أو الظهورات ولا يدينها، ولكنّه يسمح فقط بالإيمان بها تقويًا وإيمان بشريّ، وفقًا لما ترويه شهادات أهل الثقة وتؤكدّه».

كما أعطي ردّ مماثل في الثاني عشر من شهر أيار (مايو) ١٨٧٧، للأساقفة الذين طلبوا من الكرسيّ الرسوليّ إقرارًا رسميًا بظهورات لورد Lourdes والساليت La Salette. وفي الثامن من شهر أيلول (سبتمبر) ١٩٠٧، ذكر البابا يوس العاشر في رسالته الجامعة Pascendi بموقف الكنيسة من الظهورات: «وفي ما يختصّ بالتقاليد التقويّة، فإنّ الكنيسة تمنع متعًا بأنّها، من باب الحذر، أن تُروى

هذه التقاليد في كتب عامة دون أخذ الاحتياطات اللازمة... كما أنَّ الكنيسة لا تضمن: حتَّى في هذه الحالة، صحَّة ما يُروى، ولكنَّها لا تمنع الإيمان بها إذا لم يتعارض مع دوافع الإيمان البشريّ». وقد قصد البابا بكلمة «التقاليد التقويَّة» جميع الروايات الملحميَّة التي كانت تروى عن القديسين والظهورات، كالقديس جاورجيس حين قتل التَّين، وظهور مار الياس على سارق الدَّير ليُسلِّ له يد...

نلاحظ في هذه الرسالة الجامعة وجود عنصرين جديدين في موقف الكنيسة من الظهورات:

- ١ - لا تضمن الكنيسة حقيقة حدوث الظهور رغم موافقتها عليه.
- ٢ - للظهورات في الإيمان المسيحي دور يمثِّل دور الذخائر والأيقونات والممارسات التقويَّة.

وفي الثامن عشر من شهر شباط (فبراير) ١٩٥٩، أعطى البابا يوحنا الثالث والعشرين خلاصة نظرة الكنيسة إلى الظهورات في خطاب ألقاه لمناسبة العيد الثبوتي لظهورات لورد. وراعى البابا في كلمته الحساسيات المختلفة في هذا الموضوع، وحاول أن يحد حلاً وسطاً يرضي المؤيدين والمعارضين:

«إنَّ البناوات قد أخذوا على أنفسهم أن ينصحوا المؤمنين بالانتباه - إذا رأوا بعد دراسة وعية أنَّ هذا يناسب الخير العام - إلى الأنوار الفوق الطبيعيَّة *Lumières surnaturelles* التي راق الله أن يختصَّ بها بعض النفوس المختارة، لا لبعض عقيدة جديدة وبلى ليقود مسيرتنا». وقد جاء هذا الإعلان بعد بداية إرهابات الثورة عند مؤيدي الظهورات، بسبب صمت الكنيسة الطويل، وعدم إدلائها برأي في ما يختصُّ بكثيرٍ من الظهورات التي حدثت بعد سنة ١٩٣٣.

علوم اللاهوت والظهورات

اللاهوت العقائدي يعرف الظهورات بأنَّها زينة لا ضرورة لها، أو خيالات مجانيَّة فانية. ويرى هذا اللاهوت أنَّه يستحيل الاعتماد على الظهورات لإعلان عقيدة من العقائد أو تبريرها.

اللاهوت الأساسي يضع الظهورات في آخر القائمة، وكثيراً ما يهملها. ملكيور كانو Melchior Cano لا يذكرها من بين المجالات اللاهوتية العشرة الأساسية ولا حتى من بين المجالات الثانوية الملحقه كالفلسفة والحقوق والتاريخ.

اللاهوت الكتابي لا يمكنه أن يقارن بين الرحي الإلهي المدون في الكتاب المقدس والإيحاءات اللاحقة التي ينالها بعض المسيحيين في الظهورات. ويجبر تحديد الكتب المقدسة دارسي الكتاب المقدس على إهمال جميع النصوص الأخرى، سواء أكانت سابقة أم لاحقة لعصر الكنيسة الرسولية.

اللاهوت الأدبي ابتعد عن هذا المضمار المبهم الغامض رغم أن أثر الظهورات على سلوك الناس موضوع يخطئه. وسبب ابتعاده هو أن الرسائل التي يلقاها المشاهد تأتي بشكل أوامر للقيام بسلوك معين: صوم، صلاة السبحة... وها من شأنه أن يجمد الأحكام الأخلاقية ويحول مسؤولية المؤمن إلى مجموعة واجبات عليه تطبيقها حرفياً.

اللاهوت التصوفي يخلص لتعاليم القديس يوحنا الصليبي، ويحذر من الظهورات ويعبرها ظواهر ثانوية وقتية فانية. وتاريخ اللاهوت التصوفي هو تاريخ خفض قيمة الظهورات، ولو نظرياً، ورفع قيمة التأمل القبطي الصافي غير النبوي.

اللاهوت الروحي يحذر من المواهب الاستثنائية التي قد تولد أناجيل جديدة أو عنصريات أخرى، والتي تعسر فهم كلام الله بالإيمانيات المليئة بالألغاز.

القانون الكنسي يعالج الظهورات من وجهة نظر محدودة وسلبية. فالقوانين لا تنهت إلا بتحديد الظهورات الكاذبة والحرم التي تستوجبها.

اللاهوت المريمي مثل جميع التيارات اللاهوتية، لا يستطيع أن يني تفكيره على أساس عقلي منطقي. ولما كانت هناك شكوك في المصدر الإلهي للظهور، فإن هذه تجعله خارج حقل أي تفكير لاهوتي. وبذلك تنقسم الكتب المرمية إلى قسمين: الأول لاهوتي مؤسس على الكتاب المقدس والثاني هو مجموعة كتب صلاة وتقوى لإكرام مريم.

٨ - ضرورة الظهورات ومشاكلها

لا للأنبياء الأميين

تعترف الكنيسة بأن الله يوجه بواسطة فؤاديه إلهامًا خاصًا إلى إنسان أو مجموعة بشر. وهذا الإلهام الخاص لا يصلح إلا في زمان ومكان معينين، وهدفه دعوة الناس إلى التوبة أو تجديد حياتهم الروحية. وفي الوقت نفسه، يؤكد اللاهوت على أن الوحي الإلهي قد انتهى مع موت آخر التلاميذ، وأنه لا حاجة للحصول على وحي إضافي. لذلك، وإزالة التعارض بين هاتين الفكرتين، تم الإقرار على أن الإلهام الخاص الذي يناله الإنسان من الظهورات، لا يكون له معنى أو شرعية إلا إذا توافق مع الكتاب المقدس. ولكن قولاً كهذا يفترض أننا نعرف كلام الكتب بجميع أبعاده ومعانيه بحيث نستطيع أن نقرر الإلهام الصحيح من المزيف. ولو كانت لدينا معرفة كهذه، فما حاجتنا إلى الإلهام الخاص؟ ولماذا يرسل الله ذلك الإلهام؟

ما زالت هذه التساؤلات مطروحة دون جواب مقنع. فاللاهوت يفرض شروطه وقوانينه على جميع ما يقال في الكنيسة، ويضيق الخناق ما استطاع على الرحم التي تولد الأنبياء، أي على من ينعم الله عليهم بإلهامات خاصة تجعلهم يعرفون الكتب المقدسة معرفة عميقة. ولدينا في سيرة القديس إغناطيوس ده لويولا خير دليل على ذلك. فحين صاغ إغناطيوس غيرته الروحية في كتاب الرياضات وحاول نشرها، عارضته محاكم التفتيش. وكانت أول حجة لها أنه لم يدرس اللاهوت. ومُنِع إغناطيوس عن نشر رياضاته بسبب ذلك رغم أن محاكم التفتيش لم تجد فيها ما يتعارض مع الإيمان.

لا كرامة لنبي في الكنيسة

نحن نعلم أن جوهر إيمان اليهود موجود في كتب التوراة. ولم يكن الأنبياء الذين أتوا بعد ذلك وتكلموا باسم الرب يدعون أنهم يعلنون شيئاً جديداً، بل كانوا يعلنون المعرفة الصحيحة والعميقة لما هو موجود، أي للتوراة. فكان هدف

رسالة النبي تقوم سلوك الشعب ليعيش في العهد الذي عقده أجداده مع الله، ويجدّه هو وأبناؤه. فعمل النبي إذاً هو عمل تأوين Actualisation، أي أنّه يعيد ما ورد في التوراة بكلام معاصر. ومن هذا المنطلق قال يسوع إنّ له لم يأت لينقض بل ليتمّم. وما كانت تعاليم المسيح سوى كشف عن هويّة الله وصورة الإنسان الحقيقيّين في التوراة. وبعد قيامة يسوع، قام الرسل بدور الأنبياء، وأعلنوا البشارة إلى الشعوب، كلّ بحسب ثقافته. وخلف آباء الكنيسة الرسل، وتسلّموا منهم زمام الأمور، وظهرت تيارات لاهوتيّة متنوّعة، ومدارس متخصصة، وشيخاً فشيخاً، وبسبب التطرّف والهرطقات، أغلق اللاهوتيّون الباب أمام كلّ معرفة للكناز المقدّس لم يسبقها جهد فكريّ ودراسة. وبذلك، تحوّل الروح القدس من ربح تهبّ حيث تشاء إلى هواء يولّد مكيف ويضخّه عبر قنوات محكمة الإغلاق ليوصله أحياناً إلى حيث لا يشاء.

الظهورات ضرورة إنسانيّة

منذ أن وعى الإنسان إلى وجوده وهو لا يكفّ عن السعي نحو المطلق وتخطّي محدوديّته. فهو يشعر في قرارة نفسه أنّ كيانه لا يقتصر على ذلك الوجود المادّي التاريخيّ البقائي، وأنّ فيه شيئاً يجعله يسمو على ما في الطبيعة من مخلوقات. ولذلك، صنع الإنسان آليّة ليعبر من خلالها عن المطلق الذي يصبر إليه، ووضع لها طقوساً وعبادات ليتقرّب ما أمكنه من هذا المطلق. ويؤكد علماء الأنثروبولوجيا أنّ الإنسان بطبيعته تّزاق إلى الخروج من ذاته والسعي نحو المطلق. وهذا يؤكد قول القديس أوغسطينس: «خلقنا لك يا ربّ، وقلنا لن يرتاح إلّا إذا استقرّ فيك».

لقد لبّى الله شوق الإنسان للقاءه، فنجّد و صار إنساناً. ولكي يبقى حدث التجسّد حاضراً، ويدوم فرح البشر بوجود الله بينهم، ظهرت الكنيسة والأسرار التي هي علامة حضور المسيح في عالمنا. فالأسرار، خصوصاً سرّ القربان المقدّس، هي إشباع لرغبة الإنسان في لقاء ربّه. لكن هذا الإشباع فقد معناه منذ زمن بعيد، في كنيسة غاص لاهوتها في بحر العقلانيّة، وتحوّل منبر الوعظ فيها

إلى مجلس جدالات مجرّدة. وصار رعاتها مديرين يسوسون أملاكها لجني أكبر كسبة ربح ممكنة. وهكذا، ظهرت البهوة بين تعاليم الكنيسة وطفرسها وبين إيمان الشعب. لهذا نرى أنّ الظهورات لا تنتشر إلا في الأوساط الشعبية التي لا تفهم شروحات اللاهوتيين العقلانية، وأنّ غالبية مُشاهدي الظهورات نساء أو أطفال، أي أشخاص قادرون على إقامة علاقة حب عاطفي من القلب مع إليهم وخالقهم. ولا عجب إذا كانت العذراء هي الشخصية التي تظهر في غالب الأحيان، لأنّها رغم المبالغة في إكرامها وتقريبها من الألوهة، ظلّت إنسانة وأمّاً، قريبة من البشر وبعيدة عن تحليلات اللاهوتيين والفلاسفة ودراساتهم المجرّدة، فالظهورات في كثير من الأحيان صرخة استياء في وجه مؤسسة لا تعبأ بإدارتها باحتياجات أعضائها.

والظهورات علامة لحضور الله يتنا، وهي وسيلة روحية يمكنها أن تساعد نفوس الشعب البسيط على التقرب إلى الله والارتواء منه. فهي لا تضيف شيئاً إلى وحي الإنجيل، ولكنّها تؤوّن بطريقتها تعاليم المسيح. وهي لا تقود الإنسان إلى الإيمان كما يظنّ البعض، بل تفترض الإيمان لتصديقها والتسليم بها. وهذا الإيمان هو إيمان بشريّ، أي يمكن للمرء أن يكون مسيحياً كاملاً بدونها. لأنّه لو لم يكن الأمر كذلك، فإنّ وجود الظهورات سيحوّل إلى برهان يؤكّد صحة الدين المسيحيّ، وكأنّ مضمون هذا الدين لا يقوم بذاته، وهو من الركائز بحيث إنّه يحتاج إلى دعائم لاحقة تثبته.

وعلى كلّ حال، فإنّ ما عرضناه في شأن البيانات البدائية يبيّن أنّ للشعب دوراً هاماً في تحديد منشأ الظهور. فكما أنّ سحرة القبائل يتلون فطرة على شفاء المرضى حين يؤمن الشعب أنّ لهم هذه القدرة، كذلك يصير مصدر الظهور إليّ حين يؤمن الشعب، ويتجدّد في حياته الروحية. فنحن نعلم أنّ الله لا يخل على محبيه بالنعم. ومثل الشعب المؤمن بالظهور كمثل العذراء التي آمنّت فتجدد ابن الله في أحشائها. من ممّا يستطيع أن يعزي ظهوراً آثار موجة من التجدّد الروحي إلى الشيطان؟ ومن ممّا لا يؤمن أنّه حين يصلي بسمه الله، وحين يتأمل فإنّ الله يكلمه؟ فإذا كان حالنا نحن الأفراد هكذا فما بالنا في جماعة تؤمن بوجود الله

بينها، وبحضوره الحقيقي؟ الظهور هو علامة مرتكزة لحضور الله تخفي وراءها نعمًا أعبت بكثير من مسألة سيلان زيت أو شفاء من مرض. ومن واجب المؤمنين أن يشددوا على هذه العلامات وأن يتعدوا ما استطاعوا عن الوجه المعجز للظهور لأنه قشور لا علاقة لها بالجوهر.

٩ - كيف تكشف الظهورات المزيّفة

مصادر الإلهام الثلاثة

إنَّ أوَّل قاعدة في تمييز الإلهامات بعد أيام الرسل وردت في كتاب الديداكي (القرن الثاني الميلادي). ويقول الكتاب في سياق الحديث عن الأنبياء داخل الجماعة المسيحية: «لا يكون الإنسان الذي يتكلّم بإلهام من الروح القدس نبيا إلا إذا عاش متشبهاً بالمسيح. فنحن نتميّز إذا الأنبياء الحقيقيين من المزيّفين من خلال طريقة حياتهم. فكلّ نبي يدعو إلى إقامة وليمة بإلهام من الروح القدس يمتنع عن الأكل منها، والأكل كان نبيا كاذبا. وعلى العكس، كلّ نبي ثبت صدقه، ويعمل في سبيل سرّ الكنيسة في العالم، ولا يعلم الناس بأن يقتنوا به، لن يُحكّم عليه عندهم لأنّ محاكمته هي عند الله».

وفي القرن الثالث الميلادي، عالج أوريجانس الإسكندري موضوع الإلهامات. ويعود إليه الفضل في تحديد مصادرها الثلاثة: «الأفكار التي تنبأ في قلبنا... تأتي أحيانا منّا، وأحيانا تنيرها قوى الشرّ فينا، وأحيانا يرسلها الله أو ملائكته لنا».

وفي القرن الرابع، أعاد يوحنا كسبيانس ما قاله أوريجانس في صيغة مشابهة: «علينا أن نعرف قبل كلّ شيء أنّ هناك مبادئ ثلاثة يمكن لأفكارنا أن تنبع منها وهي: الله، والشيطان، ونحن».

ودخلت نظريّة المصادر الثلاثة للإلهام في عالم السبان مدّة قرون كثيرة. لكن الطبّ النفسي أعادها إلى الذاكرة ومبشّتها بدراماته المتشوّعة. واليوم، تقرّ الكنيسة الكاثوليكية بأنّ للإلهام مصادر ثلاثة يختلط بعضها بعضا أحيانا وفق

يتكلم الشخص في أثناء الانخراط. لأنه في هذه الحالة، لا يفقد الإنسان السيطرة على حواسه فقداناً كاملاً. فعمل الله في نفس الإنسان يشبه الحجرة التي تسقط في الماء. ومع أن السقوط لا يستغرق إلا أجزاء من الثانية، تبقى هناك أمواج تتولد من نقطة السقوط وتنتشر ثم تتلاشى. وهكذا، لا يتوقف الاضطراب الذي ولده التدخل الإلهي في النفس فجأة مع نهاية الفعل الذي أحدثه، بل يستمر وكأن النفس ما زالت تستقبل أشياء، ولكنها في الحقيقة ليست إلا أمواجاً إنسانية صرف.

٤ - تأثير الحالة النفسية لمن ينال الرؤى وثقافته. ولهذا الأمر وجهان:

أ - تأثير الرغبات: إذا كان الشخص يتوق إلى تحقيق مشروع ما ويرغب بشدة في أن ينال ظهوراً يدعم مشروعه. فكاترين لابوريه Catherine Labouré تنبأت عن أمور صحيحة (مجازر سنة ١٨٧٠) لكنها تعذلت أيضاً عن أشياء لم تحدث. فقالت لمرشدها: «حسناً، لقد أخطأت. ظننت أنني قلت لك شيئاً صحيحاً. وأنا مرتاحة لأن تُعرف الحقيقة».

ب - الأفكار المسبقة عن العقيدة والتاريخ، وتذكّر ما أثر في نفس من ينال الرؤى من قصص وأحاديث. وهكذا نستطيع أن نسمع إيقاع اللبرجية الشرقية في الإلهامات التي يتحدث الناس عنها في شرقنا، وإذا نالت راجبة إلهامات فإننا نلمس في ما نالته روحانية رهبانية.

د - صعوبة التعبير بالكلمات عما ناله الشخص من نعم في أثناء الظهور. فالتعبير الكلامي يشوه بدون شك الحقيقة المكشوفة. وزيادة على ذلك، كثيراً ما يضيف من يدون الظهور وشهادة المشاهد عبارات من عنده من أجل التوضيح.

دور المرشد الروحي

ذكرنا مفصلاً اختلاط الأمور في الظهورات، وكيف يمكن لأهواء النفس وميولها أن تشوه بعض الشيء الرسالة المساوية. ولذلك، وجب على من يخضع الله بنعم مميزة أن يكون لديه مرشد يفتح له قلبه ويخبره بجميع ما يحدث في نفسه من مشاعر وتغيرات. وعلى المرشد أن يكون ذا خبرة واسعة وحلم ويتمتع

بمعنى الرؤية وسداد الرأي. وهذا الأمر نعمة من الله لا تتوافر بالضرورة عند جميع الكهنة. لذلك من واجب الكاهن غير المؤهل لمراقبة نفس كهذه أن يوكل المهمة إلى شخص آخر، لئلا يرتكب أخطاء تؤدي إلى نتائج سلبية.

ومن القواعد الواجب اتباعها في إرشاد من يتلقى رؤى سماوية وإلهامات:

١ - أن يبدي المرشد صرامة وتشددًا مع من يرشده ليختبر صلابة إيمانه ومثانة الإلهامات التي يتألقها. ولا بأس في أن يظهر المرشد معارضة شديدة لِمَا يقوله المسترشد لكي يختبر إصراره.

٢ - يمنع المرشد من يتال الظهورات عن إخبار الناس بها أو نشرها لكي يُدزم الظهور أو الإلهام في حرّ من الحرّة والينوء بعيدًا عن ضغط الناس، ولكي يتثبت المرشد من أن الظهور ليس نتيجة جيد شخصي بسبب إلحاح الشعب كما يحدث في «جلسات ما وراء النفس» التي تحدثنا عنها سابقًا.

٣ - أن يفرض على مُشاهد الظهور الطاعة، وبأمره بمواظبة عمله اليومي لكسب العيش أو نشاطه السابق: للظهور وكأنّ شيئًا لم يكن، إلا إذا كان في العمل السابق خطيئة. ففي الطاعة نداء ناسع لنداء الكبرياء الذي ينتهبه الشيطان فتحًا في طريقه، ليمسح الإنسان ظهورات مزينة ليعطيه حظوة في عيون الناس ويدفعه نحو اتحاد الناس.

٤ - أن يستشير المرشد اختصاصيين في جميع فروع العلوم، وأن يسأل عن المسترشد من يعرفه من رفاقه وأقربائه وحيرائه وزملائه في العمل... وأن يحيط علمًا تامًا مسبب وبضلع الأسف على جميع المعلومات التي يحصل عليها، إلا ما كان في مقام سرّ الاعتراف.

شروط يستحسن أن تتوافر في المشاهد

هذه الشروط ليست لازمة لبل الظهور، فالله يحبّ الصالحين والخطاة ويمطر السماء على الأبرار والأشرار. لكن انتشار ظهور ما علنيًا يفرض أن تتوافر في المشاهد محال تكون فدوة نلآحرين:

١ - أن تمتنع المشاهد بالآثران العقلي والتواضع والطاعة والثبات وعدم الانحياز

والصراحة والسلوك الحسن، خصوصاً بعد نيله الظهور. لأنه لا يمكن لعمل الله أن يتحقق تماماً دون أن يولد ذلك تغشياً في الحياة الروحية لمن يتلقى الظهور. ورغم أن ماضي الشخص ليس سبباً في نفي إمكانية تلقيه الظهور، هناك بعض العيوب الخاصة التي يمكنها أن تكون عوائق لا يمكن تخطيها كعدم الصراحة، والميل إلى تضخيم الأمور، وعدم التحفظ.

٢ - وإضافة إلى ضرورة مطابقة الإلزام مع عقائد الكنيسة وتعاليمها، فإنه على مضمون الرسائل أن يكون مفيداً وذو معنى وضرورياً. فالإلهام الشيطاني يُصنف بسطحيته وميله إلى النقد والقيام بأفعال عجيبة فارغة المعنى.

١٠ - الخاتمة

تُظهر الخبرة أن ظواهر ما فوق الطبيعة لا تنتشر إلا في أُنْجَام الأزمات. ومنذ صرخة صاحب الزامير حتى العذراء المحاربة للشيوعية لدينا وجوه لأمر ما فوق الطبيعة لا عدُّ لها ولا حصر. وهذا ما يجعل مهمة تمييز المصدر الإلهي للظهور صعبة للغاية. ولذلك، فإنَّ الوثائق الرسمية للكنائس، خصوصاً الكاثوليكية، تلج على تقصّتين: قبول الكنيسة للظهور لا يعني ضمانها لمصدره الإلهي، والإيمان بالظهور هو إيمان بشري.

ويتميز تعليم الكنيسة بين الإيمان البشري والإيمان الإلهي. فبيد لا يحث عن إثباتات قاطعة ولا يريد أن يتثبت من الأمور لأنه مبني على علاقة حب بين الخالق والمخلوق في ديناميكية تجعل من الإنسان فرداً له دور مهم في هذه العلاقة. أما الإيمان البشري، فهو يعتمد على التثبت من الأمور وصحتها من خلال مسيئاً مباشرة في سبيل هدف أسمى. فالفارق إذاً بين الإيمان البشري والإلهي هو الفارق بين الوسيلة والغاية.

لقد رأينا أن قيمة ما هو فوق طبيعي لا تكمن في شكله المعجز بل في العلامة التي يدلُّ عليها. ولو صغَّ لنا استعمال التعابير الفلسفية قلنا إنَّ الظهورات هي دالّات لا معنى لها إلا في المدلول. وعلى نحو مختلف الأفعال الشريفة، فإنَّ الظهورات لا تأخذ معناها إلا من خلال نعمة الله الفاعلة فيها. أي للظهورات

مكانة ثانوية في الإيمان، لأنها وسيلة تفقد معناها حين لا تصل إلى الهدف الذي تصبو إليه، أي حين لا تساعد المؤمن على التقدم في حياته الروحية وعلاقته مع الله. وهذه المكانة الثانوية يحتملها الإيمان العقائدي: «طوبى لمن لم يروا وأمنوا» (ير ٢٠/٢٩). ولكن من منا يستغني عن الرؤية ويدبر لها وجهه ويقول إنني أفضل أن أؤمن بدونها؟ فإذا كانت الطوبى من نصيب من يؤمن دون أن يرى، فإن محبة الله تشفق على أصحاب النفوس الضعيفة وتعم عليهم بالظهورات.

مراجع البحث

- B. Billet, *Vraies et fausses apparitions*, dans *Etudes Mariales*, Paris, 1986.
- J. de Guibert, *Leçons de Théologie spirituelle*, t.1., Apostolat de la prière, Toulouse, 1943.
- R. Laurentin, *Pèlerinages, Sanctuaires, Apparitions*, L'office d'édition, d'impression et de librairie, Paris, 1983.
- *Nouvelles*, Institut Catholique de Paris, n° 1, Février 1977.
- A. Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de Théologie mystique*, 12ème édition, Gabriel Beauchesne, Paris, 1952.
- J. de Tonquède, *Merveilleux métaphysique et Miracle Chrétien*, Centre d'étude Laënnec, Paris, 1955.

العلوم التفسيرية الإسلامية

عرض موجز

أهيف سنو

يسر مجلة المشرق أن تعرض على قرائها فضلاً من كتاب سبطلع عليهم قريشاً من دار المشرق، وهو أول مصنف من مجموعة جديدة تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية المسيحية في جامعة القدس يوسف؛ وعنوان الكتاب هو التفسير البلاغي: تحليلات ونصوص من الكتاب المقدس والحديث النبوي الشريف. أما المؤلفون فهم الأستاذ أهيف سنو والأستاذة نائنة فاروقي من الجانب الإسلامي والأبوان رولان ميه ولويس بوزيه اليسوعيان من الجانب المسيحي.

ولقد حاول المؤلفون - للمرة الأولى على ما يبدو في تاريخ الدراسات الإسلامية المسيحية - أن يطفئوا على نصوص مأخوذة من التراتين الأندليثيين الكبيرين طريقة التحليل البلاغي: وهي طريقة احتشبت سحر منذ زمن في حقن الدراسات المسيحية للكتاب المقدس. إن هذه الطريقة تركز فيما تركز عليه، على تفسير حديث للعصر انطلاقاً من سلسلة من الأمثال والهيكل البلاغية الخاصة بتل هذه النصوص.

وهدف المؤلفين، الذين عملوا معاً في فريق واحد لإعداد هذا الكتاب، ليس المقارنة بين معاني تلك النصوص المتنوعة ومضامينها مقدر ما هو البحث عن مقومات بلاغية وتأليفة مشتركة في نصوص تنتمي كلها إلى تراث سامي أصيل واحد على مستويي الشكل والأسلوب. وقد حمل ذلك المؤلفين على الاعتقاد أن ما يجمع بين

(٥) رئيس فرع الآداب العريقة (معهد الآداب الشرقية)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القدس يوسف، بيروت.

هذه النصوص العائدة إلى أرمينية وتقاليد مختلفه هو نوع فريد ومبتكر من السلاعة
تميز، إلى حد بعيد، في أمثلتها وأساليب تعبيرها، عن السلاعة اليوبانية / اللاتينية
التي ألفتها حتى الآن معظم الحائنة في كل من التفسير الكتابي وعلني الألسنة
والبلاغة.

إن الكتاب ينورح بين قسمين أساسيين: أولهما تربوي يغني تعرض فيه
الطريقة: تاريخيا وتطورها عبر العصور ومتوماتيا المتروعة، استنادا إلى الكثير من
المادج. وثانيهما تطبيقي عملي يتطرق فيه المؤلفون إلى تفسير عدد من النصوص
(أربعة عشر نطا) من الكتاب المقدس ومن الحديث النبوي الشريف، تنوع
تساعدنا في طرلها وتعمدها وتطبق فيها التوانين المروعة والمروحة في القسم
الأول من الكتاب.

أما فصل انكتاب المختار لقرءاء المشرق يعود إلى القسم الأول من الكتاب.
وهو عرض وحيث للتفسير الإسلامي بوازيه، في الكتاب: عرض مائل للتفسير
المسيحي. ويمكن اعتبار هذين الفصلين بمنزلة مدخل لعرض الطريقة البلاغية وتطبيقها
مانذات ولطبقها في النصوص المخللة في القسم الثاني من الكتاب.

(لريس بوزيد)

يشير تحليل النصوص الإسلامية تحليلًا بلاغيًا، بموازاة تحليل نصوص مختارة
من الكتاب المقدس، صعوبات عدة، يعني أن نتيئها بادي ذي بدء.

فإذا ما قابلنا وضع القرآن، وهو الكتاب الديني في الإسلام، بوضع الكتاب
المقدس وهو الكتاب الديني في المسيحية، تبيئنا أنه يمتاز بخصوصية بالغة. فهو
أولاً من وجهة نظر خارجية إن حاز التعبير، الكتاب الأورحد، بينما يُشكل الكتاب
المقدس مكتبة حقيقية تتضمن كمأ كثيرة (صيغة الجمع «يبايا» biblia،
باليرنانية).

وليس القرآن بشكل خاص، في نظر مسلمي اليوم، كتاباً أليمه الله رحلاً
وضعه من ثم نفسه. فهو حقيقة كلام الله نفسه، كما أثبت في اللوح المحفوظ،
وأُنزل على محمد، في زمن معين، بواسطة الملاك جبريل. ولا تطع هذه الخاصة
المقدسة الناتجة من مصدر الكتاب الإلهي، معاني النص فحسب (المضمون): بل
تطع حروفه أيضاً (الشكل).

فمع أن القرآن كتاب تلقاه محمد في زمن معين، وحسب ظروف تاريخية معينة (أسباب النزول)^(١) فهو مقدس وإلهي، من حيث مصدره (الله)، ومن حيث صياغته نفسها (النص نفسه). ويُعبر لنا نص قصير من نصوص البضاوي (ت ١٢٨٦/٦٨٥)، أحد مفسري القرآن الكلاسيكيين، بإيجاز وموقفه المطلق، عن خصوصية القرآن في نظر المسلمين: «فإنه أساس الدين ومنشأ الشرع وأعظم الوحي وأعز الكتب، إذ هو بإعجازه واشتماله على خلاصتها مصدق لنفسه ومصدق لها»^(٢).

فيمكن منذ الآن أن يتحسن فهمنا للبواعث التي جعلت المسلمين يتناولون القرآن في كل عصر بدراسات غزيرة من خلال عدد من العلوم القرآنية^(٣)، وحالت - نظراً إلى الأسباب الدينيّة المذكورة أعلاه - دون وقفهم من النصّ القرآنيّ الموقف الذي وقفه المسيحيون (وغيرهم) منذ القرن السابع عشر بخاصة، من الكتاب المقدس، وجعلهم يفيدون منذ القرن التاسع عشر بشكل خاص، في دراسة الكتاب المقدس المسيحي، من مجموعة العلوم العصريّة: أي اتّاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم اللسان. وقد أسهمت هذه العلوم، بعد تحفّظ كبير من جانب الكاثوليكين خصوصاً، إسهاماً واسعاً في دراسة الكتاب المقدس دراسة نقدية، على غرار أي أثر مكتوب، أو جرى تدوينه في مراحل لاحقة.

لا شك أن الإسلام قد شهد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حركة إصلاح، غرضها الملاءمة بين مضمونه الديني ومقتضيات الحداثة. ولكن الحركة الإصلاحية بعامة، والاتّجاه السلفي بخاصة، هذا الاتّجاه الذي حمل لواءه محمد عبده ورشيد رضا، زَمياً إلى العودة إلى الأصلين الأساسيين:

(١) هي الأسباب أو الظروف التي أدت إلى نزول هذه الآية أو تلك. وهي غرض علم من علوم القرآن يُعرف بأسباب النزول.

(٢) أنظر: البضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاهرة، ١٩٢٥/١٣٤٤، ص ٥٤٧. ويعتمد ابن حلدون في مقدمته الشهيرة (دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧، ص ١٦٥) نمطاً تفكيرياً مماثلاً: «والقرآن هو بنفسه الوحي المدعى وهو الخارق المعجز؛ فشاهده في عيه ولا يفترق إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي؛ فهو أوضح دلالة لاتّحاد الدليل والمندلول به».

(٣) فيما يختصّ بالعلوم القرآنية، راجع أدناه ص ١٠٢ وما بعدها.

القرآن والسنة، لا إلى دراسة النص القرآني دراسة نقدية. فإنَّ الحركة التي أعادت النظر في داخل الإسلام في وضع القرآن الديني وأدَّت إلى ردِّ الفعل التي سادت فيما بعد، تزوَّي إلى زمن متقدِّم يعود إلى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، حين قال المعتزلة بخلق القرآن^(١).

فالعلوم القرآنية علوم تختصَّ بالإسلام، وتعمل من داخل العقيدة التي تُقدَّس النصَّ القرآني إلى أقصى الدرجات وأمنَّا بها أعلاء، وهي عقيدة لا معادل لها عند المسيحيين في حقل الدراسات الخاصة بالكتاب المقدَّس. وقد عبَّر عن ذلك أ. ت. ولش (A.T. Welch) في نهاية مقاله الطويل: «القرآن»، في دائرة المعارف الإسلامية^(٢). قال: «يأبى المسلمون المعاصرون لاعتقادهم بقدم القرآن وإعجازه اعتقادًا لا تحفُّظ فيه، قبولَ مناهج النقد التاريخي والنقد الأدبي التي قدَّمت فوائد جعَّة في دراسة كتب غير كتابهم. ويمكن المسيحيين أن يُدركوا هذا الأمر إلى حدٍّ ما، لأنَّ تطوُّر عقيدة قدم القرآن وإعجازه مُوازٍ لتطوُّر القول بالتثليث، ولأنَّ دور المسيح - لا الكتاب المقدَّس - في العقيدة المسيحية هو أقرب ما يكون إلى دور القرآن في المعتنق الإسلامي. لذلك كانت الصعوبة التي يُعاني منها المسلمون في اعتماد النظرة النقدية إلى القرآن قابلة للمقارنة بالصعوبة التي يُعاني منها كثير من المسيحيين في قبول الآراء النقدية التي تتناول حياة المسيح (وتعلّق بولادته وقيامته مثلاً)»^(٣).

وهكذا يُمكن إدراك الأسباب التي حدثت في هذا التحليل اسلاميِّ الأور. على عدم اختيار النصَّ القرآني بعينه. فقد بدا لنا أنَّه من الأنسب انباء سرح من

(١) فيما يحتضن بهذه النقطة الأخيرة، راجع Aibert N. NADER, *Le Système philosophique des Mu'tazila*. Coll. Recherches, publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales. Dar el-Machreq, Beyrouth, 1956.

(٢) *Encyclopédie de l'Islam*, deuxième édition, t. V, p. 429.

(٣) يُقدِّم محمَّد أركون وجهة نظر مثالية في قوله: «كتب الأب كُمار (Congar): «كلُّه الله مي المسيح، وليس من كلمة سواد. ولا يسعنا إدراك الله واتِّمُّوه عنه إلاَّ بالسبح». إنَّ المسلمين جميعهم يوافقون على هذه العقيدة شرط أنَّ نُحلَّ «القرآن» محلَّ «المسيح» (Mohammed Arkoun, Préface à la traduction du *Coran* par Kazimirski, Paris, Flammarion, 1970, p. 13).

النصوص الدينية التي تلي في الإسلام، القرآن أهميّة، أي النصوص التي يُشكّل مجموعها السّنة النبويّة (الحديث)، وتألّف من أقوال رسول الله وأفعاله وتقاريره.

ولكن ها قد برزت صعوبة أخرى: فالحديث نصّ ديني إسلامي بعيد المرمى، وهو المرجع الدينيّ الأسمى في الإسلام إلى جانب القرآن أو بعده مباشرة. إلا أنّ هذا النصّ ليس بمنزلة الكتاب المقدّس عند المسيحيّين، إذ يأتي الكتاب المقدّس من ناحية الإلهام الدينيّ - إلى حدّ ما - في منزلة وسط بين القرآن وهو كلام الله غير المخلوق (بمعنى العبارة الحصريّة) ذو المصدر غير البشريّ، والحديث هو مجموع أقوال الرسول وأفعاله وتقاريره التي نقلها إلى الأجيال اللاحقة سلسلة من الرجال الثقات، يضاف عليها كلّ منهم حسب صحّة نقله قيمة تاريخيّة - بل قيمة مؤثّرة - مختلفة.

وكان الحديث - على غرار القرآن - مدعاة إلى نشأة كثير من العلوم، هي علوم الحديث^(١). وهي تُشبه العلوم التي اعتُمدت في دراسة الكتاب المقدّس بعض الشبه. فيمكن اللجوء بالفعل إلى نقد حقيقيّ، وهو نقد خارجيّ بخاصّة يتناول الإسناد، ونقد داخليّ يتناول متن الحديث بمقياس ثابت وقاطع هو القرآن كلام الله غير المخلوق^(٢).

فلا ينبغي التعجّب من الاختلاف في معاملة هذه الأصناف الثلاثة من النصوص: أي الكتاب المقدّس، والقرآن، والحديث، في كلتا الديانتين، ولا من الاختلاف في المنهج التاريخي لدراسة النصّ الدينيّ النقديّة بين الكتاب المقدّس الذي أجملنا تاريخ دراسته النقديّة آنفاً، والقرآن والحديث.

يبدو أنّه كان من الضروريّ تحديد وضع كلّ نوع من أنواع النصوص هذه، لنسوّج أولاً اختيارنا نصوص الحديث من بين النصوص الإسلاميّة المختلفة وتحليلنا لها، ولنزيل ثانياً من داخل تحليلنا نصوص السّنة، الالتباسات التي يمكنها - لولا ذلك - أن تبرز عن وعي تامّ، أو عن غير وعي، وليس ذاك بأهون الشرائع.

(١) فيما يختصّ بالحديث، راجع للمصادر والمراجع المذكورة أدناه، ص ١١٨، حاشية ١.

(٢) فيما يختصّ بشرح الحديث، أنظر أدناه، ص ١٢٨ - ١٢٩.

تفسير القرآن^(١)

القرآن والسنة هما أصلا العقيدة والشريعة الأساسيان في الإسلام. وإن المرتبة المميّزة التي يتبوأها القرآن - وهو الكتاب الذي يُحدّد وينظم حياة المسلم الروحيّة (الدين) والدينيّة (الدنيا)، وحياة غير المسلم في ديار الإسلام - تعود في نظر المسلم إلى عظيم قيمته مضموناً وشكلاً، فضلاً عن مصدره الإلهي: فالقرآن وحي^(٢) تلقّاه محدّد ونقله إلى معاصريه. وهكذا، فكما «تتمحور المسيحيّة حول شخص [معين] هو المسيح، يتمحور الإسلام حول كتاب هو القرآن»^(٣).

(١) يُمكن أن يُفيد القارئ من الكتب الآتية: محمّد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، القاهرة، ١٩٦٢؛ أبو بقطان عطية الجبوري، دراسات في التفسير ورجالها، القاهرة، ١٩٧١؛ قاسم النقي، تاريخ التفسير، بغداد ١٩٦٦؛ عثت محمّد الشرقاوي، اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، القاهرة، ١٩٧٢... وفي اللغات الأجنبية دراسات منبذة كثيرة. أمّا الكتاب الأساسي فهو كتاب جولدزيهر:

GOLDZIEHER, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leyde, 1920. وقد نقله إلى العربية علي حسن عبد القادر، وعنوانه: المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، القاهرة، ١٩٤٤. وقد صدر كتابان يُشكلان تكملة له فيما يختصّ بالفترة الحديثة: J.N.S BALION, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leyde, 1961. J.J.G. JANSEN, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leyde, 1974.

وتعبر الإشارة إلى كتاب آخر كانت له أهميّة تاريخيّة، هو كتاب نولديك، وشواللي، ويرجسراسر، وبرنزل: *NOLDEKE, SCHWALLY, BERGSTRASSER, PRETZL, Geschichte des Qorans*. Leipzig 1919-1938. 3 vol.

ويُشكّل الكتابان التاليان تكملة له، وثانيهما أساسي:

R. BELL, *Introduction to the Qur'ân*, Edimbourg, 1953.

R. BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, Paris, 1959.

ويُمكن أيضاً مراجعة المؤلفين التاليين:

«Tafsîr», in *Encyclopédie de l'Islam* (première édition), vol. IV, pp. 633 sqq. (Carra de Vaux).

«Ta'wîl», *ibid.* vol. IV, p. 740 (Paret).

(٢) راجع النجم ٢/٥٣ - ٦: «ما ضلّ صاحبكم وما غوى» وما يُنبئُ عن اللهوى. «إنّ هو إلّا زخرفي مُرعى». «علّمهُ شَيْدُ القُوى». «دُوِِيرة فاشترى».

(٣) L. GARDET, *L'Islam: religion et communauté*, Paris (Desclée de Brouwer), 1970, p. 41.

وشعر المسلمون في وقت مبكر بحاجتهم إلى شرح الآيات القرآنية، إما في بعض فقرها من إيجاز زاده حدة شغل العرب بالنفاصيل الملموسة. فقد كثرت الأحاديث التي تُظهر لنا النبي مُفسراً بنفسه الآيات^(١). وقد وجدت الأجيال اللاحقة نفسها في وضع أصعب: فإنَّ النقص الذي اتَّصف به الخطُّ العربي في ذلك العهد، ووجود قراءات متعددة للنصِّ القرآني، جعلتا الحاجة إلى التفسير أشدَّ إلحاحاً. وهكذا تابع بعض الصحابة مهمة النبي فقدّموا لمن جاء يسألهم عن معاني النصِّ القرآني شروطاً مختلفة. وقد اشتهر بعضهم في هذا المجال^(٢). وكذلك كانت حال الجيل الثاني (التابعون)^(٣).

وهكذا آل أمر القرآن إلى تمثيل دور «جافز» ودور «خلاق»^(٤). فلمّا كان عنصرًا حافزاً أثر في الخطِّ والنحو وعلم اللغة وعلوم البلاغة تأثيراً مباشراً. فقد جعلت ضرورات تلاوة القرآن تلاوةً صحيحةً إصلاح الخطِّ العربي أمراً لا مفرّ منه أيام الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان (٦٨٥/٦٥ - ٧٠٥/٨٦)، وذلك من خلال تدوين الحروف المصوّنة القصيرة أي الحركات (الشكل)^(٥)، وتدوين نقط الحروف (الأعجام)، وهما أمران لا نجدهما في مخطوطات القرآن الأولى. ومن جهة أخرى، أخذ المسلمون يدرسون لغة القرآن دراسة دقيقة فأدّى ذلك إلى وضع نظام نحويّ تبنّى فيه القرآن مركز الصدارة. وأخذوا أيضاً يقومون بأبحاث لغويّة

(١) أثبتت معطيات من هذا النوع في المؤلفات المحظومة لسيرة السيرة. كسيرة ابن هشام (ت ٢١٨/٨٣٤)، وطبقات ابن سعد (ت ٢٣٠/٨٤٥)، ثم مجموعة لتحديث النبري. كفتح الخاري (ت ٢٥٦/٨٧٠)؛ راجع مثلاً الفصح هذا. بيروت. لا. ت. ٣ مج. ٩ ج [مصورة عن طعة القاهرة، ١٩٥٨]؛ ٢٠/٦ - ٢٢٣ ٢٢٣ (تصانيف).

(٢) منهم على سبيل المثال: أبي بن كعب (ت ٢١/٦٤٢)، وعمر بن الخطاب (ت ٢٣/٦٤٤)، وابن مسعود (ت ٣٢/٦٥٣)، وعلي بن أبي طالب (ت ٤٥/٦٦٥)، وأبو موسى الأشعري (ت ٤٤/٦٦٥)، وزيد بن ثابت (ت ٤٥/٦٦٥)، وأبو ثعلبة (ت ٦٨/٦٨٧) الذي يُنسب إليه تفسير فرأني مشكوك في صحته نسبته، وأخيراً عبدالله بن عمر (ت ٧٣/٦٩٢).

(٣) منهم: محمد (ت ١٠٤/٧٢٢)، وجعفرة (ت ١٠٥/٧٢٣)، وقنادة (ت ١١٨/٧٣٦)، والشنقي (ت ١٢٨/٧٤٥)، ومقابل (ت ١٥٠/٧٦٧)، ووكيل (ت ١٩٩/٨١٢)...

(٤) استمرنا هاتين العارفتين من: R. BLACHERE, *Le Coran*, Paris, (P.U.F.).

1966, p. 74.

(٥) وكذلك التنوين.

مثل فيينا الخليل بن أحمد (ت ١٧٠/٧٨٦) وتلامذته دورًا بارزًا. وفي القرآن أيضًا ينبغي البحث عن أصول علوم البلاغة العربية: فإن خاصية القرآن الجمالية ويشعر بها المستمع وإن لم يكن عربي اللسان. فبفضل تلاوة القرآن بصوت مرتفع، ومن خلال انتظام المقاطع انتظامًا موسيقيًا، وتنوع أنغام الحروف المصوتة، واستعمال الفواصل المسجعة أو التقاربة المخارج، تتكشف لنا اللغة القرآنية على أنها شعر صرف، حسب المعنى الكامل لهذه العبارة. فلا عجب إن لم يتردد المسلمون الأشد تمسكًا بدينهم في أن يروا في كتابهم المقدس أبلغ تعبير عن الإمكانيات اللغوية التي يختص بها اللسان العربي^(١). فلذلك يستمد علماء البلاغة العرب من القرآن مجموعة الوجود البلاغية التي ستبدو لهم ضرورة لوضع نظام بلاغي متكامل.

أما دور القرآن الخلاق، فيظهر من خلال مجموعة كبيرة من المواد، تُعرف بالعلوم القرآنية، وهي تدور حول النص الموحى به^(٢). لا نرغب هنا في تقديم قائمة كاملة بهذه المواد، ولكننا سنحاول أن نصنف مستويات التحليل التي يمكن أن ندرجها فيها، ونُشير أنواع الاهتمام التي أحاط بها المسلمون كتابهم المقدس.

نبدأ المستوى الأول فبمرسوى لغوي، واهتماماته متعددة، وتتناول في مرحلة الأولى الاختلافات في قراءة القرآن (القراءات). فقد قامت طبقة من القراء تسمى القراء كما سمعت من النبي محمد. ولكن عدم تدوين الحروف المصوتة قصيرة (الشكك) ونقط الحروف (الإعجام) في بداية الإسلام، أدت إلى اختلافات في سبيل النص القرآني أو في قراءته، فنشأت عدة قراءات ممكنة، هي في الواقع قرأتان من روايات حثيثة مختلفة لنص واحد^(٣)، إلا في حالات نادرة تتم

(١): R. BLANCHER *ibid.* p ٢٢.

(٢): أحسن التيسير (ت ٩١١/١٥٠٥) حواشي تلاميذ غلام في كتبه الإجماع في علوم القرآن، القاهرة، ١٣٢٨/١٩٨٧.

(٣): من نص يُكْفَر (صبر العتب) في القصة ٢/٢٧١. يمكن أن يُقرأ: نُكْفَر (صبر التكلم)، أو نُكْفَر (صبر الغابة)... لأنَّ لُبَّاءَ واسو واثاء تشابه حقا في بداية الكلمة؛ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاهرة، ١٣٨٠/١٩٦٠، ص ٨١. وراجع: ابن مجاهد (٣٢٤/٩٣٦): كتاب السبعة في القراءات، القاهرة، النسخة الثانية، ١٩٨٠، ص ١٦٤ - ١٦٦ مثلا.

على تحوُّر. وانتظمت القراءات في نطاق علم قرآني مستقل خلال القرن الثاني/ الثامن، والقرن الثالث/التاسع. وآل الأمر إلى اعتماد سبع قراءات قرآنية، أو عشر أو أربع عشرة أحياناً^(١). وكان أهل كل بلد يميلون إلى تفضيل قراءة على أخرى.

وتنتمي إلى المستوى اللغوي اهتمامات أخرى من باب الخط (النقط والرمز)، وباب الأصوات لتحسين تلاوة القرآن (التجويد)، وباب الألفاظ (المفردات، والغريب، والشاذ)، وباب النحو (إعراب القرآن)، وباب الدلالة (معاني القرآن)، وباب البلاغة (المجاز، والتشبيه، والاستعارة...).

وأما المستوى الثاني فلم يبلغ التأليف فيه من السعة ما بلغه في المستوى الأول، ويمكننا أن نسميه مستوى بنائياً (على أن نتوسع في مدلول العبارة)، وهو يهتم بأقسام النص القرآني. وأما المستوى الثالث فتاريخي: وهو يُحاول أن يجد حلاً لقضية شائكة هي قضية ظروف نزول القرآن ومناسباته (أسباب النزول)^(٢).

ويُضاف إلى هذه المستويات مستوى الأحكام^(٣)، الذي تُطرح فيه وتحلّ بنجاح متفاوت الدرجات قضايا المُحكم والمشابه أي ما اتَّضح يانه وما أشكل معناه، والتاسخ والمنسوخ حيث تُطل آية مفعول أخرى سابقة ليا^(٤). وهذا الأمر ممكن لأنّ القرآن لم ينزل دفعة واحدة، إلّا أن مجال التاسخ والمنسوخ بطلّ منحصرأ في أوامر الله؛ فلا يمكن أن يطول الأخبار الواردة في القرآن، لأنّها مرتبطة بعقائق ثابتة.

وأسهمت مستويات التحليل التي ورد ذكرها، في بلورة أصل من أصول

(١) كان أوائل القراء من الحوَّيين كأبي عمرو بن السلاء (ت ١٤٥/٧٧٠)، وجبى النفدي (ت ١٤٩/٧٦٦)، والكسائي (ت ١٨٩/٨٠٩). وقد حقّق مسائل القراءات مكتب مهنة أبو بكر السحطاني (ت ٣١٧/٩٣٠)، وابن جالويه (ت ٣٧٠/٩٨٠)، وابن حني (٣٩٢/١٠٠٢)، ومخاضة أبو عمرو الداني (ت ٤٤٥/١٠٥٣) صاحب المُشْتَع في القراءات والتجويد، والتيسير في القراءات السبع.

(٢) برز في هذا الميدان الواحدي (ت ٤٦٨/١٠٧٦)، وبأبي دونه السيرطي.

(٣) الأحكام على صلة بالفقه الإسلامي.

(٤) حُضت هذه العلوم بتُرُفّات كثيرة. أنظر في السيرطي، الإيفان، وحاجي خليفة، كشف القنون، طبران، ١٣٧٨/١٩٤٧، الفقرة الخاصة بكل علم.

العقيدة، آل به الأمر شيئاً فشيئاً إلى فرض نفسه، هو إعجاز القرآن. فإن القرآن - وهو الكتاب الذي أوحى به - يُعتبر في مضمونه وشكله المعجزة الوحيدة التي تُثبت في نظر الأجيال الماضية والأجيال المقبلة صحة رسالة محمد^(١).

وقام علم قرآني أكبر وأشمل يعتمد هذه المستويات المختلفة بدرجات متفاوتة ويتجاوزها في الوقت نفسه، ويرمي إلى تقديم الحلول الضرورية لشرح النصّ القرآني، وهو علم التفسير. فمع أنّ بعض المسلمين قد تحفّظوا على تفسير القرآن واستكروه، فإنّه^(٢) لم يلبث أن تمتّع بحقوقه كافّة، وأصبح الأصل الذي تنفّرع منه العلوم القرآنية الأخرى. وأدّى ذلك إلى اتّساع التفسير وتنوّعه. وفي ما يلي سنبيّن الأصول المنهجية التي قام عليها، واتّجاهاته الأساسية.

إنّ تفسير القرآن الذي مارسه المسلمون هو بحث يبلغ أدقّ جزئيات النصّ المدروس. وقد تعاضدت جهود النحويّين واللغويّين والبلاغيّين والقراء والمحدّثين والفقهاء... لبيان معنى (أو معاني) الآيات ومرماها.

وهكذا ظهر منهجان مختلفان لدراسة النصّ القرآني، وهما مطابقان لمنطقيّن من التفكير متباعيين، ويجدان مسوّغاً لهما في آية قرآنية واحدة^(٣). أمّا المنهج الأوّل فيقوم على شرح النصّ شرحاً حرفياً على ظاهره (التفسير حسب معنى الكلمة الدقيق)، ويلجأ بشكل عام إلى تفسيره والتعليق عليه سطراً سطراً

(١) أصول القول بالإعجاز موجودة في القرآن نفسه؛ راجع البقرة ٢/٢٣، ويونس ١٠/٣٩، وهود ١١/١٣، والإسراء ١٧/٨٨. وقد تناول هذه المسألة تناولاً عميقاً كبير من المؤلفين منهم الرّمثاني (ت ٣٨٤/٩٩٤)، والخطّابي (ت ٣٨٨/٩٩٨)، والسافرائي (ت ٤٠٣/١٠١٣)، والمخرجاني (ت ٤٧١/١٠٧٨)، والسيوطي فيما بعد؛ وراجع أيضاً قولي البيضاوي وس حلدون، ص ٩٧ أعلاه. وانظر:

Cl-F ALDEBERT, *Al-Haqqābī et l'inimitabilité du Coran*.

Traduction et introduction au Bayān 'l'ġāz al-Qur'ān, Damas (I.F.D.).

1982, pp.10-12 (فيما يحتضن يوظفته) 13-14 et (فيما يحتضن يكتوّن مفهوم الإعجاز).

(٢) قارن بسورة الأنعام ٦/٦٨.

(٣) آل عمران ٣/٧: تعلّق للمشكلة بموضع الوقف، أهر قبل قوله: «الرَّابِّحُونَ فِي الْعِلْمِ»، أم بعده. فقد قرأ أصحاب التفسير: «وَمَا يَتْلَمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ». وَالرَّابِّحُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...». ينسأ قرأ أصحاب التأويل: «وَمَا يَتْلَمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرِّسْحُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...».

وكلمة كلمة. وأما المنهج الثاني فيقوم على التأويل ويتناول بخاصة الآيات المتشابهة، ويحاول العودة إلى معناها الأول أي المقصود حقيقة، من خلال تمييزه بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن، أو بين الحقيقة والمجاز^(١). وتفاوت درجات التأويل، وفي بعض الأحيان يتقاطع التفسير والتأويل عند المؤلف نفسه وبأنياب عنده على مراتب مختلفة. وتجدر الإشارة أخيراً إلى حالات قليلة تترادف فيها كلمتا «التفسير» و«التأويل».

ويُضاف إلى هذين المنهجين طريقتان تتفاوتان في اختلافهما، حسب المؤلفين: طريقة التفسير بالمأثور الذي يستند إلى معطيات موروثه يقدمها النبي محمد نفسه، وأصحابه، وأهم من تبعهم، وطريقة التفسير بالرأي الذي يتعمق في فهم النص القرآني من خلال التفكير والنظر واللجوء إلى رأي المفسر الشخصي.

تستند طريقة التفسير بالمأثور إلى علم الحديث، لأنها تجمع المعطيات التي تقدمها لها السنة. وهي تُقر مبدأ الاختلاف في الشرح، شرط أن تحظى هذه الشروح بموافقة الإجماع. ونجد داخل التفسير بالمأثور عدّة نزعات: من التفسير الذي يكتفي بالضروري ويهتم بمعنى الكلمة حسب ورودها في النص (ابن تيمية مثلاً)، إلى التفسير المتأثر بأساطير العرب القدماء وبالإسرائيليات، فإلى التفسير المغرق في كل عجيب غريب.

ويحمل أصحاب التفسير بالمأثور حملة شعواء على كل محاولة تفسير شخصية. وهم يستندون في ذلك إلى حديث نبوي: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ»^(٢). ويُضيف الطبري (٩٢٣/٣١٠): «إِنْ مَا كَانَ مِنْ تَأْوِيلِ آيِ الْقُرْآنِ الَّذِي لَا يُدْرِكُ عِلْمَهُ إِلَّا بِنَصِّ بَيَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَوْ نَصْبِهِ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ، فَغَيْرُ جَائِزٍ لِأَحَدٍ الْقِيلَ فِيهِ بِرَأْيِهِ، بَلِ الْقَائِلُ فِي ذَلِكَ بِرَأْيِهِ وَإِنْ أَصَابَ الْحَقَّ فِيهِ، فَمُخْطِئٌ فِيمَا كَانَ مِنْ فَعْلِهِ بِقِيلِهِ فِيهِ بِرَأْيِهِ، لِأَنَّ إِصَابَتَهُ لَيْسَتْ إِصَابَةً مَوْقِفٍ أَنَّهُ

(١) إن أهل السنة يعتمدون بشكل عام المنهج الأول، ويعتمد الظاهريون منهم والخاطلة اعتقاداً مطلقاً. أما التأويل فيعتمد بخاصة الشيعة الاثنا عشرية (وهم يرجعون تأويلهم إلى أنفسهم) والإسماعيلية، والصوفيّة، والفلاسفة.

(٢) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، بولاق، ١٣٢٨/١٩١٠، ٣٠ جزءاً، ج ١، ص ٢٧.

محقق، وإنما هو إصابة خارجي وظان. والفائل في دين الله بالظن قاتل على الله ما لم يعلم^(١).

لقد انطلق المفسرون المسلمون من المنهجية التي حددناها أعلاه، وتفاوتوا في مدى اعتمادهم طرفاً من أطراف المضاوئين المذكورتين: التفسير/التأويل - المأثور/الرأي، فأتجهوا عدة اتجاهات، لأن أصحاب كل مذهب أو فرقة حاولوا أن يسوّغوا مواقفهم بواسطة تفسيرهم القرآن تفسيراً خاصاً بهم. وسميّز - لتسهيل العرض - بين أربع اتجاهات أساسية، على أن نعالج بعد ذلك التفسير في العصر الحديث، نظراً إلى طابعه الخاص.

أما الاتجاه الأول فيعّمله الإسلام الرسمي أي أهل السنة. وهم يتخذون موقفاً ملتزماً بالموروث الديني التزاماً دقيقاً، ويربطون أنفسهم بالنبي محمد وصحابته وتابعيه. والطبري خير مثل لهم في تفسيره الضخم: جامع البيان في تفسير القرآن. وقد وصفه هنري لامنس وصفاً دقيقاً حينما قال: «إنه صاحب فكر شعولي، ولعوي من الطراز الأول، ليس لأحد ما له من دربة بالآثار التاريخية والدينية والفقهية الإسلامية؛ كُنْتُ في كتابه الجامع الضخم كلّ معرفة من سبقه من المُبحرين في التفسير. فهو يستشهد بأقوالهم، ويُقارن بينهم، إلا أنه لا يُطعن على المادة التي جمعها مبادئ النقد الداخلي. ويمكن القول إننا نطلع من خلاله على حقيقة معربة نسميها انقرانية في القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الهجري^(٢). ويمتاز منبجه التفسيري بما يأتي: يقسم النص القرآني إلى وحدات مؤلفة من آيات مترابطة من حيث معناها، ثم يعمد إلى شرح النص ويُبجعه بكل ما قدّمه أسلافه من شروح؛ فينتقل من أحتمها، ويورد الأمثلة كلها. ويبرز الطبري معنى الظاهر. وبين أحياناً تفضيله تفسيراً على آخر، مستنداً إلى الإجماع. ويولي اختلافات القراء اهتمامه. ويلجأ أحياناً إلى الإسرائيليات، ولا يتوانى في الدفاع عن موقف معين ولا في المجادلة.

ولا بد من مقام مميّز نخصّه به بين أهل السنة، فخر الدين الرازي

(١) M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, 1973, p. 31. للمقالة

(٢) H. LAMMENS, *L'Islam, croyances et institutions*, Beyrouth, 1943, p. 58.

(ت ٦٠٦/١٢١٠) وتفسيره مفاتيح الغيب. فبعدما تأثر بما نُقل من ترات اليونان، وبالاعتزال، انطلق إلى إعمال الفكر والتفكير. فلم يكن شغله الشاغل جمع معطيات التفسير السابقة ونقلها، ولا القراءات القرآنية، ولا عرض انتقضايا اللغوية، بل أراد أن يستخلص من كلّ ما بلغه من كتب التفسير، نتائج على مستوى العقيدة ومستوى الفقه^(١).

ولم يسلك مشرو أهل السنة طويلاً الطريق التي اختطها الرازي: قال الأمر إلى عهد المجاميع الكبيرة، ويمثلها بخاصة أندلسيان هما القرطبي (ت ٦٧١/١٢٧٣) صاحب الجامع لأحكام القرآن، وأبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥/١٣٤٤) صاحب البحر المحيط الذي ركّز فيه اهتمامه على القراءات القرآنية، والنحو واللغة بعامة، فأدّى ذلك إلى ضعف النواحي التاريخية والكلامية فيه.

وفي هذه الأثناء ظهرت مختصرات لم تتضمن جديداً بارزاً^(٢) إلا أن أنوار التنزيل للبيضاوي (ت ٦٨٥/١٢٩١) يبدو متميزاً عنيا. فقد تأثر بالاعتزال من خلال الزمخشري، وبذل جهداً في سبيل تبسيط غير مبالغ فيه، ينه على مبارزة فروع تفسيراً سبعمده أهل السنة طويلاً في التدريس. وفيما بعد ستتشرب أهل السنة بعض التفسيرات التي يقلل من شأنها الإصراف في التبسيط، لأنّها ستحوّل إلى مجرد شرح كلمة بأخرى، كما هي حال تفسير الجلالين الذي وضع فسناً منه جلال الدين المحلي (ت ٨٦٤/١٤٥٤)، وأكمّله جلال الدين السيوطي (ت ٩١١/١٥٠٥). وهذا التفسير هو في أيامنا أوسع التفسير انتشاراً وأكثرها تداولاً بين العامة.

وفي الأوساط الشيعية ظهر اتجاه آخر في التفسير. ويبدو هذا الاتجاه في بداياته حسبما نجده في آثار مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠/٧٦٧) على الأقل، منسجماً مع الإسلام الرسمي. وشيئاً فشيئاً سترسل أكثر فأكثر إلى الشاذلي، ويزداد تطرفاً. وتتمثل فيه فروع الشيعة كلياً: الإنسان عصرية مع التوسمي

(١) R. ARNALDEZ, «L'œuvre de Faḥr al-Dīn al-Rāzī, commentateur du Coran et philosophe», dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 1960, 3.

(٢) لممكننا ذكر معالم التنزيل للبغوي (ت ٥١٠/١١١٧): ومدارك التنزيل للسفي (ت ٧١٠/١٣١٠)، ولباب التأويل للخازن (ت ٧٤١/١٣٤٠)، وتفسير ابن كثير (ت ٧٧٤/١٣٧٣).

(ت ١٠٦٧/٤٦٠) في كتابه البيان، والطبرسي (ت ١١٥٣/٥٤٨) في كتابه مجمع البيان؛ والإسماعيلية (والفاطمية أيضاً) مع ابن حيتون المعروف بالقاضي النعمان (ت ٩٧٤/٣٦٣) في كتابه أساس التأويل...؛ والزيدية مع الشوكاني (ت ١٨٣٤/١٥٠) في كتابه فتح القدير...

وأما الاتجاه الثالث فيعتمد التأويل على غرار الشيعة، ولكنه يسير به قدماً على طريق التجريد والعقلنة، ويبدو ذلك من خلال تفاسير المعتزلة التي يُشكّل كُشّاف الزمخشري (ت ١١٤٣/٥٣٨) نموذجاً لها. فلا يتراجع أمام النظر العقلي، ولا يتوانى في الإدلاء برأيه الشخصي فيما يختص بالآيات التي لم يتمكن أسلافه في شرحها من إرضاء مقتضيات العقل. وهكذا نراه يعتمد التأويل ليتلافى تسييراً يُناقض العدالة الإلهية، أو تشبيهاً، أو فضلاً بين الذات والصفات الإلهية، ينمّان على شيء من السذاجة، إلا أنه لا يُبالغ في مسعاه^(١).

وليس الأمر على هذه الحال عند الصوفية الذين يمثلون بتأويلهم الذي يأخذ بمبدأ الرمز، الاتجاه الرابع في التفسير. ويبدو ذلك في التفسير المنسوب إلى ابن عربي (ت ١٢٤٠/٦٣٨)، وإعجاز القرآن لتلميذه القونوي (ت ٦٧٣/١٢٧٥)، وتأويلات القرآن لعبد الرزاق الكاشي (ت ٧٣٠/١٢٣٠). وقد أدان أهل السنة هذا الشكل من أشكال التأويل الرمزي^(٢)، إدانة عنيفة^(٣).

• • •

(١) أنظر: مصطفى الصاوي الحويسي، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، القاهرة، ١٩٦٨.

(٢) في التفسير المنسوب إلى ابن عربي، «تُفسح السورة الثانية عشرة من القرآن، أي سورة يوسف، الدراما الرمزية لقرى النفس. فيعقوب يمثّل العقل، ويوسف القلب الذي يتأثر بسهولة ويخضع لحسد إخوته، الذين يرمون للحوائس الخمس الداخلية والحوائس الخمس الخارجية».

H. LAMMENS, *L'Islam, croyances et institutions*, p. 59.

R. BLACHERE, *Introduction au Coran*, pp. 213-214. ونجد مثلاً معبراً آخر في:

P. NWRA, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970

H. CORBIN, «L'intériorisation du sens en herménéutique soufie iranienne», in *Erano Jahrbuch*, XXVI (1975).

(٣) لم نزم من المناسبات تناول تفسير الفلاسفة لأنه لا يرجد - على حد ما نعرفه - تفسير كامل =

لقد استمرّت الاتجاهات الأربعة التي عرضناها عرضاً موجزًا، استمرارًا متفاوت النجاح، حتى عصر النهضة. فتناولها أهل الاختصاص من حديث، أو أعادوا صياغتها، أو نقّحوها، أو أخرجوها إخراجًا جديدًا. وجاءت حملة يونانيرت على مصر (١٧٩٨ - ١٧٩٩)، وطموح بعض الحكّام المستبشرين كمحمّد علي (١٨٠٥ - ١٨٤٨) وبعض من خلفه، والاحتدام الثقافي في مصر وسوريا ولبنان، لتميّز هذه الحقبة التي سيطلب فيها من التفسير القرآني سدّ حاجات جديدة.

غير أنّه ليس من فارق أساسي بين تفسير القرآن قديمًا، وتفسير القرآن حديثًا، مع القرون التي تفصل بينهما. وإن كانت التفسيرات الحديثة تتوجّه إلى جمهور أوسع، فهي ما تزال تشبه التفسيرات القديمة، من حيث مضمونها وشكلها على السواء، وهي تدين بشكل عام لمن سبقها من مفسّرين، لا سيما الطبري والزمخشري وابن كثير^(١). ومن جهة أخرى، نجد تفاعلًا بين عدّة اتجاهات داخل كلّ تفسير حسب اهتمامات صاحبه، انهي غالبًا ما ترمي إلى الدفاع عن الإسلام، وإن اتّخذت شكلًا سياسيًا، أو اجتماعيًا، واقتصاديًا، أو علميًا، أو غير ذلك^(٢). لذلك لا يمكن التصنيف النواردي فيما يلي إلّا أن يكون مبسّطًا، وبالتالي تقريبًا. ونعذر الإشارة أخيرًا إلى أنّ التفسيرات الحديثة التي يختلف حجمها وأتساعها^(٣) من مؤلّف إلى آخر قد وصفت في لغات متعدّدة (العريضة والتركيبية

= للقرآن يبدو فيه اتجاه فلسفي. ولا يعني ذلك أنّ الفلاسفة لم يمارسوا التفكير. وقد استندوا في ذلك إلى آثار لعنّلة شكل حاشي

(١) كثيرًا ما تُعتمد أسباب النزول لشرح أيّ مما يحتضن مظهر الوحي ومناسباته، والافتقار للسببي فيما يحتضن علوم القرآن، وانعاجيم الشهيرة كلسان العرب لأنّ مظهر والقاموس المحيط للنيريزاوي. وقد يكون من المنبع تحديد المصادر والمراجع التي يعتمد عليها المفسّرون في العصر الحديث (عريضة - أساسية - ثانوية - أجيبة...).

(٢) من النادر وجود تفسير قرآني حديث يلتزم اتجاهًا واحدًا. فسرى عن ١١٣ أدناه أنّ اهتمامات عائشة عند الترحمن مثلاً هي لغويّة بشكل خاص.

(٣) نجد تفسيرات حديثة كاملة كتفسير المنار لمحمد رشيد رضا (القاهرة، ١٩٠١ - ١٩٣٥)، والمصحف المفسّر لمحمد فريد وحدي (القاهرة، ١٩٠٥)، وتفسير محمد مصطفى المراغي (القاهرة، ١٩٤٥)، وفي ظلال القرآن لسيد قطب (القاهرة، ١٩٥٠ - ١٩٦٠)، والتفسير =

والأردو والفارسية...^(١). ولكن اللغة العربية نظل اللغة الأساسية، فلذلك ستركز على البقعة التي تُعتمد فيها هذه اللغة.

فمن التفسير القرآنية الحديثة الكثيرة ما ينطلق من رغبة في تجديد التفسير القديمة، وتعميم المعطيات التي كانت - منذ ما يقرب من قرن - وفقاً على الاختصاصيين^(٢). ويوجد هذا الاتجاه أيضاً في حركة الإصلاح الإسلامي. فإن محمّد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) الذي أمضى شطراً كبيراً من حياته في الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والسياسي، قد وضع في سنواته الأخيرة تفسيراً للقرآن يُعرف بتفسير المنار^(٣)، أكمله من بعده تلميذه رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥). ولا يتعد هذا التفسير كثيراً عن وجهة النظر المعهودة قبله. فبعد أن يبدأ محمّد عبده بمقدمة وجيزة للسورة التي يريد تفسيرها، يذكر مجموعة من الآيات التي يصل بينها المعنى، ثم يقطعها، فيورد المنقطع ويُتبعه بشرحه. ويجعل هذا الشرح السياق في مرتبة بارزة، لأنه يرغب في شرح القرآن بالقرآن^(٤)، وفي فهم التعلّق بحرفيته. أما الآيات المتشابهة، فلا بُدّ للمنسّس من الاعتراف بعجزه عن تفسيرها،

= الحديث لمحمّد عزة دروزة (القاهرة، ١٩٦٠). وغد أيضاً تفسير حريّة تعلّق بموسوعات معيّنة، ومنها المدخل إلى التفسير الموضوعي للقرآن الكريم عمّد باقر (النجف، ١٩٦٩)، أو تعلّق ببعض أجزاء القرآن، ومنها تفسير الأجزاء العشرة الأولى عمّد شكوت (تفاهار، ١٩٦٦). ومن التلميذ أيضاً النظر في معنى المؤلفات التي ترد فيها آيات قرآنية وتفسّر تفسيراً عريضاً، ككتاب الإسلام وتحديات العصر لحسن صعب، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩. (١) فيما يختصّ ترجمة القرآن، راجع: محمّد مصطفى المراغي، بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها، القاهرة، ١٩٣٦. وشيكا أن يذكر في أحوال الهندي والباكستاني شاه ولي خان (١٧٠٣ - ١٧٦٣) الذي غد لديه مذكور التحديث الأوّل، وأحمد حان (١٨١٧ - ١٨٩٧)، وأبا الكلام أراد (١٨٨٨ - ١٩٥٨)، ومحمّد عبادة الله الشترقي (وُلد سنة ١٨٨٨)، وغلّام أحمد برويز (وُلد سنة ١٩٠٣) الذي ينطلق من مفاهيم دينية أساسية ليدرسها من خلال القرآن. أنظر: (مختصراً) Baluch, op. cit., pp. 1-15.

(٢) تلك هي حال روح المعاني لمؤلفه محمود آلوسي النراقي (فيما يختصّ بالتحديد)، والتفسير الجزني الذي وضعه محمّد مصطفى المراغي (فيما يختصّ بالتعميم).

(٣) المنار هي المجلّة الإصلاحية التي أسسها محمّد رشيد رضا سنة ١٨٩٨، ونشر فيها محمّد عبده رشيد رضا تفسيرهما.

(٤) المقصود هو ما يُعرف عادة بتفسير القرآن بالقرآن. ويوجد اعتماد هذا المنهج منذ ما يربو بعض القرون، ومن ذلك: عبد الحكيم خان، تفسير القرآن بالقرآن (١٩٠١)، ومحمّد أبو زيد، الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن (١٩٠٣).

وَأَنْ يَسْلَمَ أَمْرَهَا إِلَى اللَّهِ. وَيُؤَدِّي ذَلِكَ إِلَى رَفْضِ التَّأْوِيلِ بِمُخْتَلَفِ وَجْهِهِ^(١).

وحملت هذه الاعتبارات المختلفة محمد عبده على الابتعاد عن الشروح اللغوية التي تُثقل التفسير^(٢). كذلك، رفض الاسترسال إلى دراسة أسباب النزول، والشروح التاريخية بشكل عام، لأنه يرى أَنَّ الله لو أراد التوسع بهذه المسائل، لتوسع بها في القرآن نفسه. وهكذا لم تعد الأساطير ذات الأصول اليهودية أو المسيحية (الإسرائيليات)، أو البيزنطية أو الفارسية... تصلح لتشكيل أساساً للشرح. فخلاصة القول إِنَّ محمد عبده قد انتقد المباحث الطويلة التي تُصنف بالتخصّص والموسوعية^(٣)، لأنه لا يريد أن يفسّر القرآن للاختصاصيين، بل يريد تفسيره للجماهير الأعظم، حتّى يُساعده في حلّ قضايا. فيركّز على مغزى النصّ الأخلاقي (الهدي) فعلى مغزاه النهائي^(٤).

وهكذا يتضح هدف محمد عبده وسائر المصلحين. فينبغي أن يؤدّي التفسير إلى الممارسة، أي أنه ينبغي استعمال التفسير لسدّ حاجات الإصلاح، على أن نظلّ داخل الحدود التي رسمها الإسلام الرسمي^(٥). ولا بُدّ لحسن فهم التفسير هذا، من وضعه في نطاقه التاريخي: فتفسير المصلحين عمومًا وتفسير محمد عبده خصوصًا، ملائمان لحاجات العصر. فينبذ من جهة، طريقة التكيّف مع عالم

(١) هذا هو موقف الإصلاح عمومًا، على حدّ ما يتّله محمد عبده، ورشيد رضا، وابن باديس (١٨٨٧ - ١٩١٠). أنظر: A. MERAD, art. «'Islāh'», in *E.I.*² III, 152-153. فمب
يرون في التأويل بدعة.

(٢) تشير إلى أنّ رشيد رضا لن يبلغ في ذلك ما بلغه أستاذه.

(٣) لم يُراخ حائب الرازي مع عقلانيته التي من شأنها أن تروق للمصلحين، ولا حائب طنطاوي جوهرّي الذي أغرق في المطابقة بين مضمون الآيات القرآنية والمكتشفات العلمية الحديثة.

(٤) قال جاسين: «أراد محمد عبده أن يكون تفسيره أداة يتمكن بها المسلمون من هداية أنفسهم هداية روحية بواسطة القرآن نفسه (...). ففي نظره، غالباً ما لا يُترك المسلمون أن الله خاطبهم جميعاً في القرآن، وأنّه لم يُخاطب أسرتيهم فحسب، ولا سبياً الأموات منهم. ويشكو محمد عبده من أنّه يكاد يمكننا اليوم تشييع المسلم الذي يقرأ القرآن ويخلو، بحمار يحمل أسفاراً من غير أن يكون قادراً على فهمها، أو أن يُشارك في ما ورد فيها من معضدات».

JANSEN, *op. cit.*, pp. 29-30.

(٥) أدّى ذلك إلى اتّجاه يسمّى أصحابه إلى الدفاع عن الإسلام، وإلى تفسير بعض الآيات تفسيراً ملائماً لمقتضيات العقل (آيات الصفات مثلاً).

جديد تماماً، صَدَمَ الناس في معتقداتهم وأعاد النظر فجأة في سُلْمِ قِيَمِهِمْ، لأنّه لم ينتج من تطوّرهم الخاص. وهذه من جهة أخرى، وميلة ليدافعوا عن أنفسهم تجاه العَوَزَ والمعتقدات الخرافية، وليدافعوا عن أنفسهم أيضاً - وما هي المفارقة - تجاه ضفط هذا العالم الجديد، الذي يزيده الاحتلال الأجنبي قسوة.

ومن المفيد أن نشير إلى أنّ تفسير محمّد عبده لم يُحفّل به إلا قليلاً في أوّل الأمر. ولكن تزايدت أهميته في نهاية المطاف، ولموقفه العقلاني دور كبير في ذلك^(١).

والى جانب تجديد التفسير القديم وتعميمه، وإلى جانب الإصلاح، مثل الاتجاه اللغوي دوراً مهماً. فتفحص أصحابه لغة القرآن تفحصاً عميقاً ليستخرجوا منها معانيها كافة. وقد اشتهر في ذلك عدّة علماء^(٢)، ولكن تبرزاً مركز الصدارة بينهم أمين الخولي، وعائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ).

أما أمين الخولي فلم يضع تفسيراً حقيقياً للقرآن، بل وضع مؤلفات تناول التفسير القرآني، منها: التفسير: معالم حياته، منهجه اليوم (١٩٤٤)، ومناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب (١٩٦١). فني نظره، ينبغي أن يتضح تفسير النص القرآني مرحلتين: مرحلة الدراسة الخارجيّة للقرآن وقد جعلها أصبح تاريخي ممكنة^(٣)، ومرحلة الدراسة الداخليّة وهي تقوم على جمع النقر

(١) أنظر: J. JOMIER, *Le commentaire coranique du Manâr*, Paris, 1954. وأيضاً: محمد محمود شحاته، ميج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم، القاهرة، ١٩٦٣.

(٢) من هؤلاء المؤلّفين: عبد القادر المغربي، على هامش التفسير (نشر بين الحربين العالميتين)؛ وحسب محمد مخلوف، كلمات القرآن: تفسير وبيان (١٩٥٦) حيث جمع الكلمات القرآنية النعمة، وشرحها حسب نسلها القرآني؛ ومحمّد إسماعيل إبراهيم، معجم الألفاظ والأعلام القرآنية (١٩٦٨). ولا يخفى أنّ هذه التفسيرات كلّها مديّة للأثار التي وضعت في القرون الوسطى. وبشكل معجم ألفاظ القرآن الكريم معجماً حقيقياً للقرآن وضعه مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة بين ١٩٤٠ و ١٩٧٠.

(٣) مكثاً بعيد أمين الخولي الاختصار إلى ما يُعرف بتاريخ القرآن حسب مفهوم الكلمة الألماني (*Geschichte des Qurans*) الذي ينحصر المسلمون المؤرّعون من تطبيق مناهجه على نفس القرآن المقدس، لأنّ صاحب النص هو الله نفسه. وأشار جانسن في كتابه المذكور أعلاه (JANSEN, *op. cit.*, p. 66) إلى أنّ أحد طلبه أمين الخولي نقل إلى العربية كتاب =

المتقاربة التي تتعلق بالموضوع المعالج، فعلى تفحص معنى كل كلمة من خلال مواطن ورودها المختلفة، وأخيراً على دراسة انتظام هذه الكلمات في الجملة وأثرها في المستمع.

وأما عائشة عبد الرحمن فقد حاولت أن تطبق المبادئ التي وضعها الخولي. ففي كتابها التفسير البياني للقرآن الكريم (١٩٦٢) تجاوزت معاني الكلمات، لتهتم بالتنظيم الداخلي للنص القرآني ضمن مجموعات من الآيات. ولكن محاولتها ظلت محدودة لأنها اقتصرت على السور المكثفة، واجتبت تناول سور يدور الكلام فيها على الأنبياء الذين سبقوا محمداً، أو تتضمن أحكاماً فقهية...^(١).

وأشرف أمين الخولي على أطروحة كانت منطلقاً لاتجاه جديد في التفسير، إلا أنه لم يكن له ما كان للاتجاهات السابقة من سعة. ونقص هذا أطروحة أحمد خلف الله. الفن القصصي في القرآن الكريم (١٩٥١-١٩٥٢). فقد أراد أن يطبق على القصص القرآني ذي الطابع الأسطوري طريقة الفنون الأدبية. فهو يرى أن القصص المتعلقة بالأنبياء الذين سبقوا محمداً قد لا يكون صحيحاً من وجهة نظر التاريخ. ولكن ذلك ليس من شأنه أن يضير الحقيقة القرآنية، لأن وظيفة القرآن في هداية الناس إلى الصراط المستقيم، لا التأريخ. لقد جاءت ردة الفعل عيفة كما هو متوقع. فحمل علماء الأزهر على أطروحة خلف الله، فاضطروا إلى استرجاعها، ونعدينا قبل نشرها ببيروت^(٢).

وشغل النفوس مطوّلاً اتحاد تفسيري آخر يختلف تماماً عما سبقه، هو

Geschichte = لمولدك، غير أنه - شره. وست حسن أيضاً إلى دراسات من هذا القبيل نشرت بالعريشة كنزاسة أبي عبدالله الرضائي. تاريخ القرآن (١٩٣٥)، ودراسة عبد الصبور شاميه. تاريخ القرآن (١٩٦٦).

(١) JANSSEN, *op. cit.*, pp. 69-70. ويرجع أيضاً: محمد رحب البيومي، «التفسير البياني للقرآن عند المعاصرين»، في قافلة الزيت، ٢٠ (١٩٧٢)، ٣.

(٢) أنظر: J. JOMIER «Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente (1947-1951)», in *MIDEO*. I (1954), pp. 39-72.

التفسير العلمي الذي يسمى أصحابه إلى المطابقة بين مضمون الآيات القرآنية والمكتشفات العلمية الحديثة. وصَدَرَ هذا الاتجاه في الحقيقة عن مرقنين دفاعيين: أولهما الدفاع عن العلم الحديث (وهو بم تناول المحتل)، وثانيهما الدفاع عن الإسلام والقرآن الذي هو كتاب أَوْحي به للعصور كافة، ولا يمكن فهمه إلا في ضوء أحدث الاكتشافات^(١)، كالحرائيم، والذرة، والهاتف، والحافلة الكهربائية، والصحون الطائرة نفسها^(٢).

يُحاول هذا القول بوجود أصول المعارف الحديثة كلها في القرآن، أن يستمدَّ شرعيته من القرآن نفسه (النحل ٨٩/١٦)، ومن بعض التفسيرات القديمة^(٣). أمَّا مثله المشهور فهو طنطاوي جوهري (١٨٦٢ - ١٩٤٠) في تفسيره الضخم (٢٦ جزءاً): الجواهر في تفسير القرآن (١٩٢٣ - ١٩٣٥)^(٤)، الذي اجتنب فيه عرض النواحي اللغوية والتاريخية ليؤثر في الحسنة - من خلال تفسيره العلمي - تأثيراً أبلغ. فهو يستعرض معظم العلوم، ولا يستكف عن الكلام على هيجان البراكين، وعلى المناطيد المسيرة^(٥).

(١) لكن يظهر موقف سليم من العلم في كتاب إبراهيم الراوي الرفاعي، سور الشريعة في ابتداء نظريات أهل البيئة والطبيعة (١٩٢٣).

(٢) يُقدِّم ج. فواتي (G. C. APARATI) أمثلة موضحة في كتاب *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain*, Munich (Kaiser-Grünwald) - Paris (J. Maisonneuve), 1982, vol. I, p. 36.

(٣) عند ضامر هذا القول الأولى عند محمّد بن عبدالله الرّسبي (ت ١٢٥٧/٦٥٥)، وعند العراقي نفسه (ت ١١١١/٥٠٥) في جواهر القرآن، والرازي (ت ١٢١٠/٦٠٦). وقد سلك هذا السبيل مؤلفون كثيرون وتفاوتوا في مصادره، منهم: محمّد بن أحمد الإسكندري (ت ١٨٨٩)، وعند الرّحمن الكواكبي (ت ١٩٠٣)، ومحمّد عده (ت ١٩٠٥)، ورشيد رضا (ت ١٩٣٥). ونحذر الإشارة إلى أنّ محمّد عده ورشيد رضا لم يكونا من أعلام هذه الطريقة، ولكنهما أرادا التشديد على دور العقل. ويمكن أيضاً أن نشير إلى محمّد توفيق صدقي (ت ١٩٢٠)، ومحمّد فريد وحدي (ت ١٩٤٠) الذي يشكل التفسير العلمي وحدها من وجهة التفسير التي أخذ بها، وحسني أحمد...

(٤) لطنطاوي جوهري كتاب آخر عنوانه: القرآن والعلوم العصرية (١٩٢٥).

(٥) راجع: J. JOMIER, «Le Cheikh Ṭanṭāwī Jawharī (1862-1940) et son commentaire du Coran», in *MIDEO*, V (1053), pp. 115-174.

ولكن سرعان ما تبين للقوم أنَّ تفسيرًا كهذا قد تجاوز الحدود. فانتقده رشيد رضا، وأمين الخولي^(١)، وغيرهما انتقادًا لاذعًا. ولم يتوان محمّد كامل حسين^(٢) في وصف التفسير العلمي «بالبدعة الحمقاء»، مركزًا على خاصيّة القرآن الدنيّة والأخلاقيّة. فاضطرّ أصحاب التفسير العلمي بعد تعرّضهم لهجمات مناوئهم إلى التخفيف من علوائهم تخفيفًا بالغًا، وآل بهم الأمر إلى القول بأنَّ القرآن يتضمّن حقائق علميّة، وبأنّه ليس كتاب علم حديث^(٣).

يمكننا التوسّع إلى أقصى الحدود في تعداد الاتجاهات الحديثة لتفسير القرآن، إلّا أنَّ مختلف النزعات التي ستتطرق إليها فيما يلي تنتمي إلى اتجاه واحد يضع أصحابه نصب أعينهم تطبيقًا عمليًا للإسلام، أي تجربة يعيشها المسلم في علاقته برّبه، أو بالناس، أو بالدولة التي يخضع لها. ويتطرق التفسير القرآني على هذا المستوى إلى القضايا السياسيّة، والاجتماعيّة والاقتصاديّة، والأخلاقيّة التي تُطرح على المؤمن.

فيكندا اهتم بعض المؤلّفين بمدى تمكّن الإسلام من التكيف مع حياة العصر. فقد انطلق حسن صعب مثلاً من بعض الآيات القرآنيّة ليؤكد إمكانيّة التكيف هذه^(٤). أمّا حسن حنفي فيريد الانطلاق من الحال القائمة ليصل إلى تفسير قرآني يأخذها بعين الاعتبار^(٥).

وتطرح وجهة نظر كهذه قضية الاجتهاد الذي يلجأ إليه لحلّ بعض

(١) J. JOMIER et P. CASPAR, «L'exégèse scientifique du Coran d'après le Cheikh Amin al-Khulî», in *MIDEO*, IV (1957), pp. 269-280.

(٢) أنظر كتابه: الذّكر الحكيم، القاهرة، ١٩٧١. لقد مُع تفسير ططاوي جوهرّي في المملكة العربيّة السعوديّة.

(٣) لقد كان للتفسير العلمي أثره في نظريّة إعجاز القرآن نفسها. فقد رأى بعض المؤلّفين أنّه يتعبّر على الغرب أنّهم أن يقفروا الإعجاز القرآني حقّ قدره بسبّ العوائق اللغويّة التي تساعد بينهم وبين لغة القرآن. لذلك التفتوا إلى التفسير العلمي ليجدوا فيه أدلّة جديدة على إعجاز القرآن. راجع: صلاح الدين الخطّاب، الجانب العلمي في القرآن، القاهرة، ١٩٧٠؛ ومحمّد كامل صوّ، القرآن الكريم والعلوم الحديثة، القاهرة، ١٩٥٥؛ Jansen, op. cit., pp. 51-52.

(٤) أنظر كتابه: الإسلام وتحديات العصر، بيروت، الطعة الرابعة، ١٩٧٩.

(٥) أنظر كتابه: التراث والتجديد، بيروت، ١٩٨١؛ وفي فكرنا المعاصر، بيروت، ١٩٨١.

المسائل التي طرحها غالباً بالاتصال بالغرب. وهكذا حمل قاسم أمين على الحجاب المفروض على المرأة، وأراد عبد العزيز فهمي منع تعدد الزوجات، وبذل علي عبد الرازق جهده ليثبت أن الخلافة غير واجبة. ولكن الثاوتين لن يلبثوا أن يردّوا على هذه المقترحات ليدحضوها^(١).

ولم تركّز فئة أخرى من المؤلّفين على الاجتهاد الشخصي، ولم تعرّض للجزئيات، فاهتمت بالآيات القرآنية ذات المدلول الفقهي، ووضعت تفاسير متخصصة، يقتصر مجالها على الفقه. فهذه هي جال محمد علي السايس في تفسير آيات الأحكام (١٩٥٣).

ولأغلب الحركات السياسية الحديثة من جهة أخرى، من يمثلها في حقل التفسير القرآني، لأنّ هذه الحركات تريد أن تستمدّ منه شرعيّتها. فذلك هي حال القوميّين العرب الذين وجدوا عناصر مفيدة عند الكواكبي ورشيد رضا، وحال القوميّين الإسلاميّين أي الإخوان المسلمين ومؤسّسهم حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩)، أو سيّد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٧)، أو عبد الرحمن البنا^(٢)، وحال الاشتراكيّين العرب أو الإسلاميّين...

لا بدّ من فقرة مستقلّة نخصّ بها إسهام الاستشراق في الدراسات القرآنية، أتعلى الأمر بترجمة القرآن، أو بالقضايا التي يطرحها النصّ القرآني، أو بدراسة مفرداته، أو موضوع من موضوعاته (الإيمان، أو أحوال الآخرة، أو إبراهيم، أو عيسى...) ^(٣). ولا بدّ في هذا المقام من الإشارة إلى دراسات محمّد أركون ومن الثناء عليها^(٤)، هذه الدراسات التي نهج فيها صاحبها نهجاً حديداً. وأدّت إلى تفسير حديث حقيقي للتصوص القرآنية بأخذ بعين الاعتبار آخر ما توصلت إليه

(١) يمكن أن نذكر من أعلام الاجتهاد أيضاً: محمود مشورت، ومحمّد أبو ريّة الذي يعود تفسيره إلى سنة ١٩٣٠. وقد رُدّ عليه ودحجه رشيد رضا، ومعه الأرمهر.

(٢) نشر عبد الرحمن البنا سلسلة مقالات في مجلة الجمهورية الصادرة بغيره، ثمّ جمعها وأصدرها في كتاب عنوانه: من معاني القرآن (١٩٦٠).

(٣) أنظر التوجيهات الخاصة بالمصادر والمراجع، ص ١٠٠، الحاشية ١.

(٤) أنظر بخاتمة مقالاته التي جمعها في كتابه: *Lectures du Coran*, Paris (Maisonneuve et Larose), 1982.

العلوم الإنسانية (علم الاجتماع، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية...).

فبعدما تفحص محمّد أركون قيمة الدراسات القرآنية التي وضعها المسلمون والمستشرقون حدّد غرضه كما يأتي: «إنّ المفسّرين والمتبحّرين في العلم المسلمين يجردون القضايا المتعلقة بتكوّن المصحف من بعدها التاريخي أو يتجنّبونها، ويشتّمون بمضمون النصّ الذي وصلنا سُمّاً بعيداً. وبمقدار ذلك، يقف المستشرقون المتبحرون في العلم موقفًا مخالفًا لهم، فيقتصرون حصراً على المعطيات الأكيدة التي تقدّمها تاريخ القرآن بعد سنة ٦٣٢ م، وعلى النظر في الآيات القرآنية من خلال سياقها اللغوي ونطاقها التاريخي. إنّ التعارض بين وجهتي النظر هاتين جذريّ. وفيما لم يُحسب أيّ حساب لوسيلة تصل بينهما، يجمع المنهج الذي ندعو إليه في قراءتنا، بشكل متكامل وفي وقت واحد، بين ضرورات المؤمنين المتعلقة بأصول دينهم، ومقتضيات الدراسة اللغويّة التي يستد إليها المؤرّخ الآخذ بالمعطيات الأكيدة وحدها (لا المؤرّخ الآخذ بالمنهج الوضعي)، ووجهة النظر القائمة على الشرح التي يعتمد عليها الاختصاصي بالأنثروبولوجيا، والمراقبة المبنية على النقد التي يمارسها الفيلسوف»^(١).

هيات أن يكون منهج كهذا غير ملائم للتحليل «البلاغي»؛ فهو على العكس، يسوّغه ويبرز مزاياه. فقد كتّب محمّد أركون فيما يختصّ بالآيات الثماني الأولى من سورة الكهف (السورة ١٨) ما يأتي: «كثيراً ما يتكلّم ريجيس بلاشير [في ما يتعلّق بنصوص القرآن] على «مقدمة» و«خاتمة». فينطوي ذلك على إسقاط لمعايير بلاغية أرسطية على خطاب ينبغي بالضبط أن تُحدّد [أصول] بلاغته»^(٢).

(١) M. ARKOUN, *Lectures du Coran*, p. 22. المؤلّف هو الذي لفت إلى ذلك (تعبير الحرف).

(٢) *ibid.*, p.84, note 1. نحن نلفت إلى ذلك (بالوسيلة نفسها).

الحديث النبوي وشروحه^(١)

نجد في البدء فرقاً بين كلمة سنة وكلمة حديث. فدلّت السنة على العادات والتقاليد المتعلقة بالعقائد والمعاملات والأخلاق عند المسلمين الأوّلين^(٢). فمن هذه الناحية يجب التمييز بين سنة النبي التي تدلّ على عادات النبي وسلوكه الشخصي وطريقة عيشه وتصرفه، وسنة الله أي العناية الإلهيّة، وطريقته في تنظيم الكون...، ويضيف من ينفي مبدأ السببية إلى ذلك قوانين الكون العامّة^(٣). فدلّ الحديث في هذه الحال على الأقوال المسندة إلى محمّد (وهي من جهة أخرى مصدر من مصادر السنة).

(١) فيما يختصّ بالسنة والحديث لا يستعمل المسلمون كلمة تفسير (التي يطلقونها على القرآن) بل يستعملون كلمة شرح، أو كلمة تأويل في بعض السياقات الخاصّة فحسب، أنظر من ١١٣ - ١١٤ أدناه. فيما يتعلق بالسنة والحديث يمكن أن يفيد القارئ من الكتب التالية: جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دمشق، ١٩٢٥؛ والخازنري، توجيه النظر إلى أصول الآثار، القاهرة، ١٩٧٠؛ ومحيي العالحي، علوم الحديث ومصطلحه، بيروت، ١٩٧٣، (الطبعة السابعة). وفي اللغات الأجنبية يمكن الاطلاق من التوجيهات الأؤلفة الواردة في كتاب SAUVAGET et CAHEN, *op. cit.*, pp. 47-50 et 174-179 I. GOLDZIER, *Etudes sur la Tradition islamique*, traduction française par Léon Bercher (Adrien-Maisonneuve), Paris, 1952 فلا يزال مفيد جدّاً، ولكن يجب تصحيح بعض ما ورد به بواسطة كتاب فؤاد سرر كين: F. SEGIM, *Geschichte des Arabischen Schriftums*, Leyde (Brill), 1967... Vol. I, pp. 53-84.

(الترجمة العربية: تاريخ التراث العربي، القاهرة، ١٩٧١، ... ١/٢٢٥ - ٢٥٣). أنظر أيضاً: A. GUILLAUME *The Traditions of Islam*, Oxford, 1984; G.H.A. JUYNBOLL *The Authenticity of the Tradition Literature*, Leyde (Brill), 1969; J. ROBSON, *op. cit.* «Hadith», in *E.I.*², Vol. III, pp. 24-30.

ويتضمّن مقال روبسون هذا نقاشاً واسعاً للمصادر والمراجع، وقد وضع ونسك وأصحاه معهما منبرساً لألفاظ الحديث النبوي:

A.J. WENSINCK, *Concordances et indices de la Tradition musulmane*, Leyde, 1933...

وله أيضاً معجم آخر عبارة:

Handbook of Early Muhammadan Tradition, alphabetically arranged, Leyde, 1927.

(٢) GOLDZIER, *op. cit.*, pp. 13-14

(٣) L. GARDET, *op. cit.*, p. 48.

وفيما بعد، أصبحت كلمة سنة وكلمة حديث مترادفتين. فبدل الحديث عندئذ على أعمال النبي وأقواله ومواقفته الضمنية على أقوال أو أعمال جرت بحضرته^(١)؛ فهو إضافة فعل أو قول أو تقرير إلى النبي محمد.

ويُستعمل لفظة أثر ولفظة خبر أحياناً للدلالة على الحديث. ولكنهما تطلقان عادة على سنة الصحابة والتابعين، وهي ذات أهمية كبيرة عند الأجيال اللاحقة، إلا أن الشيعة تفضل كلمة خبر على كلمتي سنة وحديث.

وينبغي أن نشير أخيراً إلى الفرق بين الحديث النبوي والحديث القدسي (أو الرباني أو الإلهي). أما الحديث النبوي فيُنسب إلى النبي محمد، وأما الحديث القدسي فيُنسب إلى الله نفسه. وقد وصل إلى النبي بواسطة جبريل، أو الإلهام، أو في أثناء منامه، أو معراجِه (أي صعوده إلى السموات حتى بلغ سدره المنتهى). وليست ألفاظ الحديث القدسي الألفاظ التي تكلم بها الله. ولكن المعنى واحد^(٢).

ويتضمن كل حديث قسمين: سلسلة من الثقة (الإسناد) أي من الأشخاص الذين نقلوا الحديث، يليها نص الخبر أو المعلومة أو الحدث المنقول (المتن) أي ما أُضيف إلى محمد من قول أو فعل أو تقرير (إقرار ضمني). وأسلوب هذا النص الشفوي النابض بالحياة... يختلف عن أسلوب القرآن اختلافاً كبيراً.

ويعلق الإسلام السني على الحديث أهمية كبيرة؛ فمن هنا جاءت تسمية أهل السنة والجماعة. فعلى كل مسلم، في نظرهم، أن يلتزم بالسنة في أدقّ جزئياتها، ليحتمي نفسه من كل بدعة. فإن السنة توضح وتطبق أحكام القرآن من جهة، وتكملها من جهة أخرى، فتشكّل مصدر من مصادر العقيدة والفقه والأخلاق... فمنذ القرن الثاني/الثامن وضع القرآن والسنة في مستوى واحد، ولم يلبث المخدّثون أن تبنوا في الميدان، على غرار الفقهاء والأصوليين والمفسرين والقراء، بل فاوهم شأنا أحياناً.

(١) J. Ronson, «Ḥadīth», in *E.I.*², Vol. III, p. 24.

(٢) فيما يخص تعريف الأسلوب والاشتقاق من المصطلح، انظر: J. Ronson «Ḥadīth Kudsī», in *E.I.*², Vol. III, p. 30. ووجد هذا النوع من الأحاديث في كتب الحديث العائنة، ولكن نغدر الإشارة إلى كتابين مشهورين، أولهما لابن عري (ت ١٢٤٠/١٢٣٨)، مكشاة الأنوار؛ وثانيهما محمد المدني (ت ١٤٧٦/٨٨١)، الاتجاهات الشيعية في الأحاديث القدسية.

وكانت المدينة موبل السنة (دار السنة) لزمان طويل، لأن النبي محمداً سلخ فيها شطر نبوته الأشد أهمية. وقد حفظ أعماله وأقواله، فتنقلت شفويًا، ثم دوّنت. وفي كثير من الأحيان يتم التركيز على النقل الشفهي وعلى ملاعته مقتضى الحال، نظراً إلى نواقص الخط العربي. ولكن ينبغي ألا ننسى أنّ تدوين الحديث قد بدأ في الربع الأخير من القرن الأول الهجري والربع الأول من القرن الثاني (أي أوائل منتصف القرن الثاني الميلادي)^(١). أما كتب الحديث التي هي ثمرة أوّل جهد منهجي، فبدأت تبصر النور في الربع الثاني من القرن الثاني الهجري (أي منذ منتصف القرن الثاني الميلادي)^(٢).

وبعد ما استقر أصحاب محمد وتابعوهم في البلاد التي فتحها المسلمون، شعر القوم في وقت مبكر بالحاجة إلى الرحلة لجمع الأحاديث. وأصبحت هذه الرحلات الطويلة في طلب العلم (أي معرفة الحديث) مفخرة لمن قام بها. وهكذا أخذت مجموعة الأحاديث الأولى تزايد يوماً بعد يوم.

وبعد وقت غير طويل تسربت الأحاديث الموضوعة بين الأحاديث الصحيحة. فقد وضعت أحاديث أو حُرِّفت (فزيد عليها، أو محذوف منها، أو دس فيها) لبلوغ أهداف شديدة الاختلاف، كالوعظ والحث على تقوى الله للذين استرسل إليهما القصاص، وتجميل بعض النصوص بسبب شدة الحماس والحمية، أو للفت الأنظار، هذه الوسيلة العزيزة على فئة من الطاعين في السن تعرف بالمعترين لإثارة فضول المستمعين إليهم. وبلغت المفارقة حدًا أدى إلى

(١) في كثير من الأحيان ورد ذكر صحيفة دؤن فيها بعض الصحابة أحاديث سرية. ومن الممكن أن يكون غرور من الزبير (ت ٧١٢/٩٣) وأبي شهاب الزهري (ت ٧٤١/١٢٤) قد دؤنا شيئاً من الحديث. وبما يحتضن تنوين الحديث، أنظر: الخطيب العدادي (ت ١٠٧١/١٦٣)، قتيبة العلم: لا م. (دار إحياء السنة النبوية)، ١٩٧٥.

(٢) من أوّل من ألف هذه الكتب: ابن حريج (ت ٧٦٧/١٥٠)، ومعمّر بن راشد (ت ١٥٨/٧٧٠). وبأخذ نؤاد سركي، *op. cit.*, Vol. I, pp. 53 sqq., (الترجمة العربية ٢٢٥/١ وما بعدها) على حوله، يبرهن عدم التمييز بين التدوينات الأولى للأحاديث وتأليف الكتب الأولى التي خضعت جهد تأليفي معين، فأدّى به ذلك إلى إيلاء النقل الشفهي أهمية زائدة على ما يلزم، وإلى تأخير التاريخ الذي ألف فيه هذه الكتب قرناً تقريباً.

وضع أحاديث تدين الوضّاعين أنفسهم. ويمكننا تبين أسباب أخرى لوضع الأحاديث، كالخلاف بين الفرق الكلامية أو المذاهب الفقهية المتناحرة. وكثيراً ما نتج من الصراع السياسي أحاديث وضعها أهل السلطة أنفسهم (الأمويون والعباسيون)، أو أنصارهم، أو مناهضهم (الشيعة...).

لقد أدرك العلماء المسلمون مشكلة الوضع سريعاً، وحاولوا استنباط منهج نقدي^(١)، يمكنهم من الفحص عن مدى صحة كلّ حديث، ومن كشف الوضّاعين وما وضعوه. فهكذا نشأت علوم الحديث^(٢). ولا بدّ عند هذا المستوى من النقد من التمييز تمييزاً أساسياً بين علم الرواية الذي يهتم بنقل الأحاديث نقلاً بالغ الدقّة، وعلم الدراية (أو علم أصول الحديث) الذي يقتضي دراسة الإسناد والمتمن دراسة تحليلية من أعمق ما يكون^(٣).

فقد نظر العلماء المسلمون نظراً دقيقاً في الأسانيد من مختلف جوانبها؛ ونتج من ذلك تصنيفات متشعبة، ومصطلح وضع بعناية كبيرة (ويمكن أن يختلف من مؤلف إلى آخر اختلافاً طفيفاً).

فنظروا أولاً في رواة الحديث. وحاولوا بادئ ذي بدء معرفة معالم حياتهم ونشاطهم (ولادتهم ووفاتهم، وشيوخهم وتلامذتهم، ورحلاتهم ولقاءاتهم) ليتأكّدوا من صحة ما نقله كلّ محدّث عن الآخر. فنشأ علم الرجال، وهو علم مستند إلى التاريخ في شكله الأولي^(٤)، أي تراجم أصحاب الإسناد، التي مالوا

(١) أنظر مثلاً ما ورد في آخر صحيح الترمذي (ت ٨٩٢/٢٧٩)، القاهرة، ١٨٢٧.
(٢) فيما يختصّ بهذه العلوم أنظر: الحاكم النيسابوري (ت ١٠١٤/٤٥)، معرفة علوم الحديث، المدينة، الطبعة الثانية، ١٩٧٧؛ الخطيب البغدادي (ت ١٠٧١/٤٦٣)، الكفاية في علم الرواية، جبر آباد، ١٦٣٨؛ ابن الصلاح (ت ١٢٤٥/٦٤٣)، مقدّمة في علوم الحديث، دمشق. لا ت.؛ ابن كثير (ت ١٣٧٣/٧٧٤)، اختصار علوم الحديث، القاهرة ١٩٥١؛ الزرقاني (ت ١٩٤٨/١٣٦٧)، لنهل الحديث من علوم الحديث. القاهرة، ١٩٤٧. وقد أورد الخازن النيسابوري اثنين وخمسين علماً، بينما أورد ابن الصلاح حصة وسنن.

(٣) راجع: حاجي خليفة، كشف الظنون، إسطبول، ١٩٥٧، مج ١، عم ٦٣٥ - ٦٤١.
(٤) أثر علم الرجال تأثيراً بارزاً في كتابة التاريخ عند العرب من حيث رواة الخبر (وهم لا يتغيرون في كثير من الأحيان)، والمؤلفون (ويمكن أن يكون المؤلف الواحد محدّثاً ومؤرخاً معاً)، والترسّع في اعتماد نظام الإسناد في التاريخ والأدب أيضاً. أنظر: SALVAGET et CAHEN, *op. cit.*, pp. 28-29.

إلى تصنيفها حسب أحيالهم المتابعة (الطبقات)، فحسب فئاتهم واختصاصاتهم (الصحابة أو المحدثون أو الفقهاء...) (١).

وفيما بعد حاول علماء الحديث تحديد مدى الثقة بكل راوٍ. فنشأ علم خاص آخر هو علم الجرح والتعديل (٢) الذي ينظر في عقائد الرواة، وأخلاقهم، وميولهم السياسية، ليؤكد عدالتهم أو يطعن فيها (٣). فالراوي الثقة هو المسلم العاقل العدل الذي يمتاز بثلثيه الحديث وأداؤه له بالضبط. وانطلاقاً من هذه الصفات، صُنِّف المحدثون في فئات: فمنهم الثقة، ومنهم الصدوق، ومنهم من لا بأس به، ومنهم لئِن الحديث (المساحل فيه)، أو الضعيف، أو الكذاب... مثلاً.

ونظر علماء الحديث ثانياً في سلسلة الإسناد نفسها، وحلّلوها حسب عدّة مستويات فدرسوا مستوى تحلّل الحديث وأدائه: فيما يمكن - في نظر بعض المؤلّفين - بين الخامسة من العمر والتسعين تقريباً. وتعدّدت طرق التحلّل: فمنها السماع (مباشرة من الشيخ)، والقراءة أو العرّض (عليه)، والإجازة (أي الإذن والترخيص بالرواية)، والمناولة (أي تسليم الشيخ تلميذه نسخة من مروياته)، والمكاتبة (أي اعتماد المراسلة في نقل مجموعة من الأحاديث) والوصيّة (أي أن يوصي الشيخ لفلان بنقل مروياته)، والرجادة (وهي الأخذ من صحيفة). وقد

(١) راجع: حاجي خليفة، كشف الظنون، مج ١، عم ٨٣٤ - ٨٣٥. وقد ألف البخاري (ت ٨٧٠/٢٥٦) بعض الكتب في هذا الباب. أمّا ابن سعد (ت ٨٤٥/٢٣٠)، وابن الأثير (١٢٣٣/٦٣٠)، وابن حجر (ت ٤٤٩/٨٥٢) فقد أوّلوا الصحابة اهتمامهم (وتناول ابن سعد التابعين أيضاً).

(٢) أنظر: art. «Al-Djarih wa-l-Ta'dil», in نجد ملاحظات على عدالة الرواة في كتب الحديث كسُتَن الترامى (ت ٨٦٩/٢٢٥)، ولكنّها تصح باررة في العصف الثاني من القرن الثاني الهجري (أي ابتداء من الربع الأخير من القرن الثامن الميلادي). ومن حجة أخرى، نحتص الكتب التي تتناول علوم الحديث (أنظر الحاشية ٦٩ أعلاه) ببحثاً لهذه المسألة. وقد تناولتها مطوّلاً كتب حاشية، نذكر: ابن أبي حاتم الرازي (ت ٩٣٩/٣٢٧)، الجرح والتعديل؛ الذهبي (ت ١٣٤٨/٧٤٨)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال؛ ابن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٩/٨٥٢)، لسان الميزان. وبحثت مؤلفات أخرى لبعض فئات الرواة كالضعفاء، فنشير إلى: السبائي (ت ٩١٥/٣٠٣)، كتاب الضعفاء؛ رابن عدي (ت ٩٧٦/٣٦٥)، الكامل في معرفة ضعفاء المحدثين...

(٣) إن الأحكام التي يطبقها علماء الجرح والتعديل مشروطة أو غامضة أو كنيّية أحياناً.

فاضلوا بين الألفاظ المستعملة في الرواية، فميزوا بين: «حدثني» و«حدثنا» (وفضلوا الأول على الثاني)، ثم يأتي «أخبرني»، ف«أخبرنا»، ف«سمعت»، ف«أنبأني» (ويفترض ذلك إجازة)، ف«عن»...

ونظروا من خلال مستوى ثان في عدد رواة الحديث الواحد فميزوا بين عدة طرق للنقل، وانطلقوا منها ليصفوا الأجاديث في فئات تبدأ بالتواتر أي الحديث الذي يرويه جمع غفير من الثقات لا يمكن تواطؤهم على الكذب^(١)، وتنتهي بالآحاد أي الأحاديث التي لا تنفي بشرط التواتر.

ونظروا من خلال مستوى ثالث في اتصال سلسلة الإسناد أو انقطاعها، إذ يمكن أن تكون السلسلة متصلة اتصالاً محكماً، أو أن تعترضها ثغرات معينة. فميزوا بين المتصل أي ما كانت سلسلته محكمة الاتصال، والمتفصل أي ما سقط من إسناده الصحابي، والمتقطع أي ما سقط من سلسلته راوٍ واحد (التابع مثلاً)، والمُعْضِل أي ما سقط منه رجلان أو أكثر.

وجمعوا في مستوى رابع بين معيار اتصال السند ومعيار عدالة الرواة ليميزوا بين الحديث الصحيح أي ما كان متصل الإسناد وأنصف نقلته بالعدالة والضبط فضلاً عن غيرها من الصفات، والحديث الحسن أي ما كان متصل الإسناد وأحد نقلته خفيف الخطأ، والحديث الضعيف أي ما اعترى إسناده أو رجاله عيب من عيوب الاتصال أو العدالة.

وحلل علماء الحديث بُشْطَ مصدر الحديث. فميزوا بين الحديث المرفوع وهو ما تسلسل إسناده حتى وصل إلى النبي نفسه، والحديث الموقوف وهو ما تسلسل إلى الصحابي، والحديث المنقطع وهو ما تسلسل إلى التابع^(٢).

لا يقتصر المنهج الذي وضعه العلماء المسلمون للنظر في الحديث على نقده

(١) يخفف العدد المطلوب باختلاف المؤلفين: فهو أربعة، أو خمسة، أو عشرة، أو اثنا عشر، أو عشرون، أو أربعون، أو سبعون، أو ثلاث مئة وثلاثة عشر رجلاً وامراً...

(٢) نذكر هنا بأنَّ غرضنا من هذه الصفحات ليس وضع دراسة مفصلة لأنواع الحديث على اختلافها، وإنما نهدف النوع الواحد قد يتغير من مؤلف إلى آخر.

نقدًا شككيًا خارجيًا، خلافًا لما يراه أغلب أهل الاختصاص من الغربيين. فمع أن الجهود المبذولة تدور أغلب ما تدور حول النقد الخارجي الذي يتناول الإسناد، لا يسعنا أن نذكر وجود نقد داخلي ودراسة داخلية لنص الحديث أي لمُتْنِهِ^(١). فمن ناحية ضبط النص أجاز العلماء الرواية بالمعنى والرواية باللفظ^(٢). ومن ناحية أخرى نظروا في المتن شكلاً ومضموناً فردوا كل ما فيه لحن، أو ضعف في الأسلوب، أو مصطلحات كلامية أو فقهية هي في الحقيقة ثمرة الأجيال اللاحقة. ورفضوا أيضًا الأحاديث التي تنم على اتجاه سياسي معين، ومن العلماء من قال بضرورة ملائمة مضمون الأحاديث لروح القرآن، ومنهم من ذهب إلى ضرورة ملائمة للعقل^(٣).

وفضلاً عما تقدم، اختصت بعض العلوم بالمتن نفسه. فهذه حال علم غريب الحديث^(٤)، وعلم مختلف الحديث أو تلفيق الحديث (الذي يرمي إلى الملاءمة بين الأحاديث المتعارضة ظاهراً، أو ترجيح أحدها على سواه)^(٥). ومن العلوم التي تتناول متن الأحاديث أيضاً، علم ناسخ الحديث ومنسوخه (حيث يبطل حديث لاحق يُعرف بالناسخ، فعل حديث سابق له في الزمن، مخالف له في الحكم، يُعرف بالنسوخ)^(٦).

(١) يرى علماء الحديث أن الإسناد هو مفتاح المتن. فيسهم كل نقد للإسناد في ضمان صحة المتن الذي يليه.

(٢) للرواية بالمعنى شروطها، وقد حدّد هذا النوع من الرواية أئمة اللغويين على احتساب الاستدلال بالحديث؛ أنظر: عبد القادر البعداوي (ت ١٠٩٣/١٦٨٢)، حزانة الأدب، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٩/١ - ١٥.

(٣) نشير إلى أن المعتزلة ردّوا أحاديث الصفات التي قد تنهك التشبيه.

(٤) مُنَّ ألف في هذا العلم: النضر بن شميل (ت ٨١٨/٢٠٣)، وأبو عبيد (ت ٨٢٥/٢١٠)، وابن سلام (ت ٨٢٧/٢٢٣)، وابن قتيبة (ت ٨٨٩/٢٧٦)، والرمحسري (ت ١١٤٨/٥٣٨)، وابن الأثير (ت ١٢٠٩/٦٠٦)؛ أنظر حاجي خليفة، كشف الظنون، مج ٢، عم ١٢٠٣ - ١٢٠٧.

(٥) أسهم في هذا العلم الشافعي (ت ٨٢٠/٢٠٤)، وابن قتيبة (ت ٨٨٦/٢٧٦). أنظر: G. Lecomte, *Le traité des divergences du hadith d'Ibn Qutayba*, Damas (I.F.D.), 1962.

(٦) راجع حاجي خليفة، م. س.، مج ٢، عم ١٩٢٠. وانظر بغاظة: ابن حازم الهمداني (ت ١١٨٨/٥٨٤)، الاعتبار في النسخ والنسوخ من الآثار، حمص، ١٩٦٦.

ولكن، مع الجدِّ والرصانة اللذين تميَّز بهما علم الحديث، بقيت أحاديث موضوعية (ولا شك أنَّ واضعها من أهل الدراية بشؤون الحديث)، تنبئ بأمر آتية، أو تنمَّ على أثر العهد القديم والعهد الجديد... ومن الجدير بالذكر أنَّ علماء الحديث كانوا أقلَّ صرامة في نقد أحاديث العظة والإرشاد ممَّا كانوا عليه في نقد أحاديث الأحكام الفقهية. زد على ذلك أنَّه يمكننا من خلال مقارنة عدَّة روايات لمَن واحد أن نحدِّد تاريخ ظهور الرواية الموضوعية. وتدلُّ هذه الملاحظات على أنَّ الحديث النبويَّ ما زال يحتاج إلى تحقيق علميٍّ قائم على النقد احديقي. ولكن، إن تضمَّنت كتب الحديث المعتمدة عند المسلمين روايات محرَّفة أو منحولة، فهي تظلُّ تعكس صورة الحديث النبويِّ كما تداوله قدامى المسلمين.

وهذه الكتب أصناف. فمنها المصنَّفات، وهي كتب نُظِّمت هيكليةً حسب المادَّة التي تضمَّنتها، ويبدو أنَّ أقدمها يعود إلى الربع الثاني من القرن الثاني الهجري (أي الربع الثالث من القرن الثامن الميلادي). وقد قُسمت على كتب حسب المسائل التي تناولها، ويتضمَّن كلَّ كتاب الأحاديث المتعلقة به. ويتردَّد النصُّ الواحد أحياناً بعد إسنادين مختلفين أو عدَّة أسانيد مختلفة؛ وهكذا يجد القارئ بمتناوله روايات مختلفة، لا بل متعارضة. ومتى تضمَّنت المصنَّفات أبواب الحديث كلَّها سُميت بالجوامع. نالِي هذه الفئة ينتمي صحيحا البخاري (ت ٢٥٦/٨٧٠) ومسلم (ت ٢٦١/٨٧٥).

ومن كتب الحديث المسانِد، وقد رُبِّت فيها الأحاديث حسب رؤوسها (أي حسب الصحابي) ويبدو أنَّ طريقة تأليف كتب الحديث هذه ترقى إلى آخر القرن الثاني الهجري (أي الربع الأوَّل من القرن التاسع الميلادي). وينتمي إلى هذا الصنف مسند الطيالسي (ت ٢٠٣/٨١٨)، ومسند ابن حنبل (ت ٢٤١/٨٥٥)^(١) الذي تضمَّن حوالي ثلاثين ألف حديث تنسب إلى سبع مئة صحابي تقريباً.

(١) يضع بعض التلاميذ أحياناً مسانِد يجمعون فيها الأحاديث التي نقلها إليهم شيوخهم، وينسبونها إليهم. فمِن هذا القبيل، يمكننا الكلام على مسند أبي حنيفة (ت ١٥٠/٧٦٧)، ومسند الشافعي (ت ٢٠٤/٨٢٠).

ومن الممكن ترتيب الأحاديث حسب التسلسل الأنبيائي للشيخ الذين نقلوها، أو حسب البلدان أو القبائل التي جُمعت فيها... وتعرف الكتب التي تعتمد هذا الترتيب بالمعاجم، وقد أُلّف الطبراني (ت ٩٧١/٣٦٠) ثلاثة منها. وقد يحاول بعض المؤلفين توسيع نطاق كتاب من كتب الحديث السابقة، فيضعون المستدركات ويجعلون فيها ما استدركوه على الكتاب الذي جعلوه أصلاً^(١). وقد أُلّف الحاكم النيسابوري (ت ١٠١٤/٤٠٥) المستدرک على الصحيحين ليكمل به صحيح البخاري وصحيح مسلم.

ومن كتب الحديث المستخرجات، ويحاول أصحابها أن يضيفوا إلى متون الأحاديث الواردة في كتاب معين، أسانيد أخرى خاصة بهم، ومن ذلك مستخرج أبي عروبة (ت ٦٢٨/٣١٦) من صحيح مسلم. وأخيراً، يختص بعض المؤلفين الأحاديث التي رواها رجل معين (أحد الصحابة مثلاً)، أو التي تتعلّق بموضوع معين (الصلاة مثلاً) بكتب تُعرف بالأجزاء، ومنها جزء أبي بكر ليرسف بن يعقوب الأزرق (ت ٩٤٠/٣٢٦) ... ونشير أخيراً إلى نوع من كتب الحديث على صلة بما تقدّم من كتب فرعية، طار ذكره في الآفاق، وهو مجموعات الأربعين حديثاً التي اشتهر بإحداها النووي (ت ١٢٧٧/٦٧٦)^(٢).

إن الإسلام النسي الذي يدور في فلكه مجمل ما قدّمنا من معطيات، قد وجد تنوّعه منذ أمد بعيد، كتب حديث أفزها الإجماع. ويأتي على رأس هذه الكتب الجامع الصحيح للبخاري (ت ٨٧٠/٢٥٦)، والجامع الصحيح لمسلم (ت ٨٧٥/٢٦١). أمّا البخاري فقد رمى في كتابه إلى جمع الأحاديث الصحيحة^(٣). ولما كانت مادته قد تُرقلت شفيقاً حدثت بعض الاختلافات في نصوصه: والنسخة المعتمدة اليوم هي نسخة اليربيني (ت ١٢٥٩/٦٥٨). وتتميّز طريقة الكتاب إجمالاً بقدر كافٍ من الصرامة، وتدلّ عموماً على أمانة في نقل

(١) على صاحب المستدرک أن يلتزم عادة بالشروط التي وضعها صاحب الأصل لتند الحديث.

(٢) أنظر: L. POUZET, *Une herméneutique de la Tradition musulmane, les 'Arbaʿūn* al-Nawawīyya, Coll. Recherches, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1982.

(٣) يندر أنّ البخاري قد اختار من ثلاث مئة ألف حديث حوالي ثمانية آلاف أتبعها في صحيحه.

النص وضبطه. ويشرح البخاري النص أحياناً شرحاً موجزاً، غالباً ما يبدو في عناوين أبواب الكتب التي يتألف منها صحيحه^(١). وأما مسلم فيمتاز كتابه بصرامة كبيرة. وتخلو أبوابه على خلاف أبواب كتاب البخاري من العناوين ومن الأحاديث المكررة في الباب نفسه. ويجلّ أهل السنة هذين الصحيحين ولكنهم لم يتزهروا عن كل نقد.

ويأتي في الدرجة الثانية حسب التسلسل التاريخي: مالك بن أنس (ت ١٧٩/٧٩٥) صاحب الموطأ، وهو في الحقيقة مدونة قتيبة^(٢)؛ وابن حنبل (ت ٢٤١/٨٥٨) صاحب المسند؛ والدارمي (ت ٢٥٥/٨٦٩) صاحب السنن؛ وابن ماجه (ت ٢٧٣/٨٨٦) صاحب السنن؛ وأبو داود السجستاني (ت ٢٧٥/٨٨٩) صاحب السنن؛ والترمذي (ت ٢٧٦/٨٩٢) صاحب الجامع؛ والنسائي (ت ٣٠٢/٩١٥) صاحب السنن. ويشكل صحيحا البخاري ومسلم وسنن ابن ماجه، وسنن أبي داود، وجامع الترمذي، وسنن النسائي الكتب الستة التي أقرها الإجماع. ويجلّ الدارمي^(٣) أو مالك محلّ ابن ماجه في هذه المجموعة أحياناً^(٤).

(١) سبب صحيح البخاري موضوع حذر بالدراسة. ويبدو أنه اعتمد محططاً محدثاً تمّ أصاب إليه الأحاديث شيئاً فنيقاً. وللكتاب طعة جيدة متداولة (راجع ص ٨٦، الخاشية ١ أعلاه) وهي مأخوذة عن الطبعة السلطانية التي اعتمدت السعة البيرونية. وقد نقله إلى الفرنسية هودا ومارسيه، HOUDAS et MARCAIS, El Bokhâri, *Les Traditions islamiques*, Paris (Leroux), 1903-1914, 4 vol.

وقد وضع رشر معهما لفرداته: RESCHER, *Vocabulaire du recuzil de Bokhâri*, Stuttgart, 1922.

(٢) أراد مالك أن يدوّن أحكام الفقه وأن يقيمها على أسس من السنة والإجماع. إن رواية الموطأ الأولى بالثقة هي رواية يحيى المصمودي (ت ٢٣٤/٨٤٩). وخبر الإشارة إلى رواية مبتهمة هي رواية محمد الشيباني (ت ١٨٩/٨٠٤). والموطأ هو مجموعة الأحاديث المنفصلة عند مسلمي بلاد الغرب.

(٣) لا نحلو سنن الدارمي أحياناً من نقص أو تردّد.

(٤) بذكرون أحياناً (في بلدان المغرب خصوصاً) الكتب العشرة. فانقصود سلك، الكتب الستة المشار إليه (كتب البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي ومالك) ومعتق ابن أبي شبة (ت ٢٣٥/٨٤٩)، ومسنّد البيهقي (ت ٢٩٢/٩٠٥)، وسنن النارقطني (ت ٣٨٥/٩٤٥)، وسنن البيهقي (ت ٤٥٨/١٠٦٦) التي محلّ محلّها أحياناً مصايح الستة لنعري (ت ٥١٦/١١٢١).

وتتصف الكتب الأربعة الأخيرة بشيء من التساهل في نقد الحديث: ففيها أحاديث صحيحة إلى جانب أحاديث حسنة. وأصحابها على علم تام بذلك، ويشيرون إلى أن بعض الأحاديث دون غيرها حسنة. فهذه مصنفات رُتبت حسب موضوعات الحديث، ولكنَّ المقام الأوَّل يعود فيها إلى الأحاديث ذات الطابع الفهقي (فتأتي الأحاديث ذات الطابع التاريخي أو المتَّصل بالسيرة في المرتبة الثانية).

وفي وقت لاحق أضحي العصر عصر المجموعات الكبرى. فبرز البغوي (ت ١١٢٢/٥١٦) الذي نظَّم كتابه مصابيح السنة حسب أنواع الحديث الثلاثة: الصحيح والحسن والغريب (أي النادر، الذي لم يروه إلا واحد)؛ والتبريزي (ت ١٣٤٠/٧٤١) الذي أكمل الكتاب السابق بكتابه مشكاة المصابيح^(١)، فأنتجته سنة ١٣٣٦/٧٣٧؛ والسيوطي (١٥٠٥/٩١١) صاحب جمع الجوامع الذي رمى فيه إلى جمع الحديث كلِّه. ووضعت أيضًا مجموعات حسب الموضوعات، ومن ذلك موضوع التَّرجيب والترهيب الذي ألَّف فيه بحاضه إسماعيل بن محمَّد الأصبهاني (ت ١١٤١/٥٣٥)، والمنذري (ت ٦٥٦/١٢٥٨).

وقد خُصَّ أغلب المؤلَّفات الآتفة الذكر بغير شرح^(٢). أمَّا اعتماد الشارح رأيه الشخصي في ذلك فمتفاوت من شرح إلى آخر. ولكنَّ أكثرية الشارح تميل إلى الالتزام بحرفية الحديث. وغالباً ما تكون طريقة الشرح واحدة^(٣)، فيلتزم الشارح ببيكالية الكتاب المشرح، ويقسم الحديث إلى أجزاء (ويراعي المعنى في التقسيم)، ويلتزم كلُّ قسم شرحه المناسب. أمَّا مستويات الشرح فمختلفة: فمبداً

(١) نقله إلى الإنكليزية روس (J. ROBSON)، لاهور، ١٩٦٣ - ١٩٦٥.

(٢) من شروح صحيح البخاري شرح الكرمانلي (ت ١٣٨٤/٧٨٧)، وابن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٨/٨٥٢)، والعيني (ت ١١٤٨/٨٥٥)، والفسطاطي (ت ١٥١٧/٩٢٣). وقد شرح النووي (ت ١٢٧٧/٦٧٦) صحيح مسلم. أنظر: SEZGIN, *op. cit.*, Vol. I, pp. 115-134. 136-143 (الترجمة العربية، ٣٠٦/١ - ٣٤٩، و٣٥٣ - ٣٦٩).

(٣) تُستمر سمات ثابوتة نسبياً بعض الشروح: فقد أراد النووي تأليف شرح منوط المحم، وخطت الفسطاطي مزيماً من الأهمية على دراسة أوضاع القلة، وعلى مسائل اللغة...

ما يتناول الثَّقلَة بالدراسة ومدى الثقة بهم، ومنها ما يهتم بالاختلاف في رواية نص الحديث، ومنها ما يقدم الشروح اللغوية والتاريخية، ومنها ما يُعالج مسائل العقائد أو أحكام الفقه التي تستخلص من الحديث. ومن الممكن أن يحدّد الشارح قيمة الحديث من حيث القبول والرد، مشيراً عادةً إلى مصادره. وأمّا الأحاديث المتعارضة، فيُحاول الملاءمة بينها، فإن لم ينجح في ذلك حاول الدفاع عن الحديث الأمتن إسناداً، فإن لم ينجح استعان بوسيلة النسخ والنسوخ.

لا يتفق أهل السنة والشيعة في المعايير التي يستند إليها كلّ من النقيضين في رواية الحديث ونقده. ومن أبرز أدلّة صحّة الحديث عند الشيعة إسناده إلى علي بن أبي طالب وأتباعه، مع وجود أحاديث يتفق عليها السنة والشيعة معاً. وللشيعة أربع مجموعات معتمدة ترقى أحاديثها إلى النبي محمّد وجملة الأئمة، هي: الكافي في علوم الدين لمحمّد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨/٩٣٩) الذي يتضمّن ما يزيد على خمسة عشر ألف حديث؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه لمحمّد بن علي بن بابويه الصدوق (ت ٣٨١/٩٩١)؛ والاستبصار، وتهذيب الأحكام لمحمّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠/١٠٦٧).

ونكر ليس للحديث عند أهل السنة والشيعة الأهمية نفسها، إذ يمثّل الأئمة في حياة الشيعة دوراً لا مثيل له، ويستقطبون حول تعاليمهم نشاط المؤمنين السبي. حتّى تغدو العودة إلى الحديث النبوي أمراً ثانوياً إلى حد بعيد.

وبلاحظ من جبهة أخرى أنّ الدراسات القرآنية تسيطر على النتاج الديني الحديث. فتنه هم هؤلاء المغامرون الضاربون في شعاب الحديث الوعرة. وقد أثر في ذلك رائج الأثر انشغال المسلمين بالتمويل على القرآن بشكل أساسي، أي على الروحي نفسه.

وموقف الإصلاح واضح في هذا المجال. فإن كان ابن باديس يرى أنّ القرآن والسنة من ماهية واحدة (أي أنّ كليهما رحي)، وإن كان محمّد عبده ورشيد رضا يُجلّان قدر السنة، فلم يفت رشيد رضا أن يؤكد أنّ دور السنة هو تفسير القرآن؛ فهي تأتي في الدرجة الثانية، أي بعد القرآن مباشرة. ومن ناحية

أخرى لا يسع السّنة أن تقوم بهذا الدور إلا إذا كانت صحيحة. فهذا يجعل نطاق عملها محدودًا من جهتين معا^(١).

إنّ هذا الموقف الذي ربّما حرّكه - بل جعله يحدث - انتقادات الشيعة والمعتزلة والغريين لأصول نقد الحديث، سيؤثّر شيئًا فشيئًا. فقد طرح أحمد أمين في ضحى الإسلام أسئلة حول قيمة الحديث، وكشف محمّد توفيق صدقي وهو أحد تلامذة رشيد رضا، النقاب عن الشكّ الذي يحوم على قسم كبير من الحديث، وزاد في تضيق حدوده إذ حصّره بقرون الإسلام الأولى^(٢). وقد فاقه محمود أبو ريّة الذي انتقد السّنة نقدًا مطلقًا باسم القرآن (ليعيد إليه الصدارة)؛ وباسم المعتل^(٣) أيضًا.

(١) أنظر: A. MÉRAD, *op. cit.*, in *E.I.*⁽²⁾, Vol. III, pp. 153-154.

(٢) أنظر مقالة: «الإسلام هو القرآن وحده»، في النّار، ٩ (١٩٠٦)، من ٥١٥ - ٥٢٥ و ٩٠٦ -

٩٢٥. وانظر أيضًا ردّه البشريّ عليه، في م. ن. ١٠ (١٩٠٦)، من ٦٩٩ - ٧١١.

(٣) راجع كتابه: أضواء على السّنة المحمّدية، القاهرة، ١٩٥٨، وقد حمل عليه مصطفى

الباعني. أنظر: ANAWATI, *op. cit.*, pp. 41-42.

أسباب زوال الكنيسة في إفريقيا الشمالية بعد الفتح العربي

الأب بولس ديسيزيه اليسوعي*

كثرت التساؤلات حول ماضي الكنيسة في إفريقيا الشمالية. فالمعلومات عن هذا الموضوع نزررة والمراجع قليلة. ولكن عرف أصحاب الاختصاص ونخبة من المثقفين أن تلك البلاد أنجبت قدسين عظماء ولاهوتيين نبغاء أمثال برثولماوس وقبريائس وأوغسطينس، فعامة الناس لا تزال في حيرة من أمر هذه الكنيسة. وما يلفت الانتباه وي طرح غير سؤال هو كيفية زوالها السريع بعد الفتح العربي خلافا لما كان من أمر شقيقتيها في بلاد مصر والعراق والمشرق العربي عامة. كما أنه تجدر الإشارة إلى أن اليهودية، التي قامت في تلك النواحي إلى جانب المسيحية، لم تندثر هناك على نحو ما أصاب الكنيسة.

فهذه المقالة إنما هي محاولة تنطلق من بعض الإجابات المحدودة، فتقارب بيننا، وتستخلص منها قبسات عسى أن تقشع بعض الغموض وترسل بعض الأضواء.

١ - معالم في التاريخ الغابر

+ البدايات غير واضحة السطور. كيف ومتى دخلت المسيحية إفريقيا الشمالية؟ لا جواب شافيا حتى اليوم. جل ما نعرف من مظاهر انتصارية

(*) باحث في مركز التوثيق الاقتصادي والاجتماعي C.D.E.S. وهران (الجزائر).

- الأولى فيها، استشهاد عدد من المسيحيين سنة ١٨٠^(١)، ثم انعقاد أول مجمع كنسي إفريقي ضم سبعين (٧٠) أسقفاً بين سنة ٢١٨ وسنة ٢٢٢.
- + أول الكتاب العظام ترتليانس (نحو ١٥٥ - ٢٢٢) والقديس قيريانس أسقف قرطاجة (استشهد بقطع رأسه سنة ٢٥٨).
- + في مطلع القرن الرابع أحمسي في البلاد الإفريقية مائة وخمسون (١٥٠) إبرشية.
- + بين عام ٣٠٣ و ٣٠٦ شرّ ديقليتيانوس اضطهاد العنيف الشير على المسيحيين.
- + في القرن الرابع أنشأ الأسقف دوناتس بدعته المتشددة مع الخطاة، فأحدث كنيسة معاكسة وشرخاً عميقاً في صفوف المؤمنين.
- + بين ٣٥٤ و ٤٣٠ أزهق القديس أوغسطينس الفيلسوف واللاهوتي الكبير.
- + سنة ٤١١ انعقد مجمع قرطاجة وقد حضره مائتان وسبعون (٢٧٠) أسقفاً دوناتيا ومائتان وسبعة وسبعون (٢٧٧) أسقفاً كاثوليكياً، وكان عدد الأساقفة في المنطقة يناهز السعمائة (٧٠٠). في تلك الحقبة وصلت المسيحية إلى أوجها في شمال إفريقيا.
- + في القرن الخامس بدء توافد الفاندال (٤٢٩). كانوا من أتباع بدعة أريوس فاضطهدوا الكنيسة الكاثوليكية وجحد الكثيرون. وزال عهد الفاندال بعد مئتي نحو قرن (٥٣٣).
- + في القرن السادس حلّ البيزنطيون في البلاد، فاحتلوا شمال إفريقيا سنة ٥٣٣. ومن كان البيزنطيون مسيحيين عادت إلى الكنيسة بعض عافيتها، إلا أنها أصبحت من حزب الفاتحين، وعادت الدوناتيّة إلى الظهور.

(١) ويعرّفون بالشهداء السكيتيين Scillitains نسبة إلى مكينا (٩)، وهي بلدة معسرة لم يستطع بمساء تحيد مرقعها. وقد استشهدوا في ١٧ تمّوز / يوليو ١٨٠ في قرطاجة، وحفظت أسماءهم: سيرانس، ترنسانس، قيس، دوباتا، قشينا، بكوندا، فيثوريوس، فليكس، جيزوس، باولوبا، بلسيس، أكديليس. أطلب: A.G. Hamman, *Les premiers martyrs de l'Eglise*. Paris, Desclée, 1979, p. 60-62. (هذه الحاشية وسائر الخواشي هي من وضع المؤلف).

+ في القرن السابع تمّ الفتح العربي. في سنة ٦٤٣ احتلّ العرب ليبيا، وفي سنة ٦٤٩ انكسر البيزنطيون. عام ٦٩٦ سقطت قرطاجة وعام ٧١٠ تمّ اجتياح إسبانيا. ولم يستتب الأمر للعرب إلاّ بعد خمسين سنة من الجهود وثمانى حملات.

يلاحظ في تلك الحقبة اجتماع ضمّ في سنة ٦٤٦ مائة واثني عشر (١١٢) أسقفًا تابعين لمنطقتين فقط، ناقشوا مسألة البدعة المونوتيلية (التي قالت بالمشيئة الواحدة في المسيح). وفي عام ٦٤٩ حُزرت آخر كتابة مسيحية في البلاد وتلاشت أخبار أساقفة إفريقيا طوال ثلثمائة سنة. إلاّ أنّه عُثر على كتابات أثرية تشهد أنّ المسيحية كانت واسعة الانتشار بين السكّان البربر.

أما اللغات المتداولة لدى المسيحيين منذ بداية العهد المسيحي، فكانت الثونيقية والبربرية واللاتينية.

+ لم يعد للمسيحيين وأساقفتهم من ذكر إلاّ في القرن العاشر. فحوالي سنة ٩٨٠ تلقى البابا بندكتس السابع (٩٧٤ - ٩٨٣) رسالة من إكليروس قرطاجة ومؤمنها يبا يسألونه تعيين أسقف عليهم.

+ سنة ١٠٥٣ شكّا البابا لاون التاسع (١٠٤٩ - ١٠٥٤) منى أنّه لم يكّد يجد في إفريقيا إلاّ خمسة أساقفة، وكانوا إلى ذلك يتنافسون على حقّ الصدارة!

+ في سنة ١٠٧٦ لم يجد البابا القديس غريغوريوس السابع (١٠٧٣ - ١٠٨٥) الأساقفة الثلاثة الذين لا بدّ منهم لتتمّ السيامة الأسقفية القانونية.

وثمة من غريغوريوس السابع نفسه رسالة شهيرة بعث بها إلى الناصر سلطان بجاية. وكان الناصر قد طلب إلى الخير الأعظم أسقفًا لرعاياه المسيحيين. إلاّ أنّنا لا يمكننا تخدع عنصر هؤلاء: فهل كانوا من أهل البلاد القدامى، أم مسيحيين أتوا من الأندلس، أم من أسرى الحروب؟

+ بعد سنة ١٠٧٦ يخيم الصمت المطبق. ولكن ذكر بعض الأساقفة في تونس إبان القرن الثاني عشر، وفي المغرب الأقصى إبان الثالث عشر، فإنّما هم أساقفة أجنب جاؤوا لمرافقة مسيحيين قادمين من أوروبا.

إلا أن هناك وثائق قليلة خطيّة أو أثرية تشير إلى استمرار وجود جماعات مسيحية في الداخل. منها أنهم كانوا لا يزالون يتكلمون اللاتينية بالكثرة في القرن الثاني عشر^(١)، وأنه كان في الثيرون مقبرة للمسيحيين في القرن الحادي عشر، وكذلك في طرابلس. إنها في الحقيقة آثار ضئيلة، سوى أنها تشهد على أن جماعات بقيت طوال خمسة قرون وتبث على قيد الحياة في بيئة غير ملائمة ولا مشجعة، وذلك على الرغم من انعدام الرعاية وانتفاء أسباب المعونة الروحية. ولعلها كانت في تلك العصور على بعض الحيوية، مما يفسر اهتمام الباباوات بها. وإذا بحدثين خطيرين يساحمان في تسريع زوالها:

١ - غزوات الهلاليين بدءًا من سنة ١٠٥١. وعلى الرغم من أن بني خلال لم يكونوا ليضربوا الشر للمسيحيين بوجه خاص، إلا أن حروبهم كانت مدمرة وأغرقت البلاد في الفوضى.

٢ - غزوات الموحدين. وكان هؤلاء من المتعصبين. احتلوا بجاية سنة ١١٥٣ وتونس عام ١١٥٩، واضطروا المسيحيين واليهود الموجودون في المدينة إلى أن يختاروا بين اعتناق الإسلام والموت، فأسلم بعضهم وقتل بعضهم الآخر.

٢ - أسباب انكفاء المسيحية في إفريقيا

بدأت كنيسة إفريقيا في مطلع القرن الخامس في ازدهار أكيد. فإبرشانيها يتراوح عددها بين الستمائة والسبعائة، وهي تتجذر في ماضي عريق، وتنبغ في صفوفها قديسون ومعلمون مبرزون من أمثال ترتليانوس وقبريانوس وأوغسطينس، ورؤت تربتها دماء شهداء أبرار كثيرين...

وإذا بالهجمات العريضة الأولى تفتحها بدءًا من سنة ٦٤١. وكان وصول عقبة بن نافع إلى المحيط الأطلسي سنة ٦٨٣، وتم اجتياح إسبانيا عام ٧١١. فلم يدم الفتح العربي إذا إلا سبعين سنة، لم يقف أمامه لدى استيلاء الأمور له سوى أربعين إبرشية على وجه التقريب. وزالت معالم تلك المطرانيات مع مجي الموحدين في القرن الثاني عشر.

(١) الكفرة واحدة في جنوب شرق ليبيا.

ذلك الزوال فريد من نوعه في البلدان العريضة الأخرى ويصعب تبين أسبابه بوضوح. فتحة عدّة إمكانيات للتفسير، إلا أنّ ما من واحدة ترضي كلّ الرضا. ولسوف نستعرض جميع تلك الأسباب المحتملة بدءًا من أرقاها في القدم، عسى أن نستطيع من مقارنتها تصوّر بعض الحلول.

آ — تأثير قرطاجة البعيد

لن بقى روما في إفريقيا خمسمائة سنة، فقد استقرت قرطاجة فيها ألف عام. وكان أبناؤها قد نزلوا في أماكن عديدة من السواحل حتّى شواطئ الأطلسي، إلا أنّهم توغلوا أيضًا في داخل الأراضي في مناطق تونس وشرق الجزائر الحاليّة. ولم يتلاش تأثيرهم مع زوال قوّة قرطاجة على الصعيد السياسي، لا بل استمرّ حتّى بعد أفول الأمبراطوريّة الرومانيّة. من ذلك أنّ القديس أوغسطينس يفيدنا أنّ اللغة الفونيقية، لغة قرطاجة الأصليّة، كانت في أقيامه شائعة في الأرباب، وفي منطقة هيثوثه مدينته^(١) سمى لتعيين أسقف «لأنّه يتكلّم الفونيقية». كما أنّه عرض على أسقف قالة الدوناتية مناظرة علنيّة في حضور ترجمان فونيقى بنقل الأسئلة والأجوبة. ويبدو، بحسب غوييه^(٢) أنّه كان هناك علاقة بين اللغة الفونيقية والدوناتية، لأنّ هذه البدعة راجت أكثر ما راجت بين السكّان الفونيقين. وكتب أوغسطينس أيضًا: «لكن سألتهم فلاحيّا من هم، أجابوكم: نحن كناتيون، أي طبعًا كنعانيون».

وبعد نحو قرن من وفاة أوغسطينس، أدلى المؤرخ البيزنطي بروكوبيوس (توفي حوالي ٥٦٢) بشهادته فقال: «أهل البلاد يتكلّمون الفونيقية»^(٣).

ولعلّ استمرار استعمال الفونيقية هو في أساس أساطير قديمة تعيد بعض القائل البربريّة إلى أصل شرقي يرقى إلى فتوحات يشوع بن نون. وآخر أثر لتلك

(١) وهي قرب غانة الحديثة في شرق الجزائر.

(٢) E.F. Gautier, *Le Passé de l'Afrique du Nord. Les Siècles obscurs*. Paris. Payot, 1952, p.137.

(٣) غوييه، المرجع نفسه، ص ١٤٠.

الأساطير قبر يشوع، وهو موضوع تكريم إلى اليوم في «سِدْنَا يُوْشَع» قرب الغزوات^(١).

مع انتهاء سيطرة البيزنطيين ومجيء العرب، حُلَّت في البلاد شعوب شرقية، وقد ذهب غوتيه إلى التشكيك في أنَّ «جسراً» قد عُثِر فوق الحقتين الرومانية والبيزنطية وجمع بين قرطاجة والإسلام، وكلاهما كياناً شرقياً في طريق معيشته وتفكيره وتعبيره. قال: «اللغة الفونيقية وتأثير قرطاجة بقيا تحت الرماد طوال مدة الأباطورية الرومانية وزمن اجتياحات الغندال وسيطرة البيزنطيين. ثمَّ التقت قرطاجة الإسلام، ولطالما كانت بذراً شرقياً لا يُقْبَل له بالفناء، على استعداد دائم للازدهار». وانتهى إسطفان كزال Gsell إلى مثل هذا الاستنتاج إذ كتب: «لما كانت العريضة ذات قرابة من الفونيقية، سهل عليها الحلول محلها... لذا من المعقول جداً الافتراض أنَّ كثيرين من البربر اتخذوا لغة الإسلام لغةً لهم لأنهم تعلَّموها بلا عناء لسابق معرفتهم الفونيقية»^(٢).

هذا الدور الذي قامت به قرطاجة في استقبال الأفارقة الإسلام هو، لا شك، من باب الافتراض، إلا أنَّ غوتيه يشير دعماً لرأيه إلى أنَّ المركزين الوحيدين في أوروبا حيث طال بقاء الإسلام هما بلدان تركت قرطاجة فيهما أثرها، وهما إسبانيا وصقلية.

ب - سياسة روما الاقتصادية في إفريقيا

لا بدَّ من كلمة في هذا الشأن، لأنه لا يُستبعد أن تكون تلك السياسة قد ساهمت، أقله مساهمة غير مباشرة، في اضمحلال المسيحية بإفريقيا. ذلك بأنَّ روما لم تنظر قطَّ إلى ممتلكاتها الإفريقية نظرياً إلى أرض استيطان بل إلى أرض للاستغلال. لا شك أنَّ عدداً من المستوطنين الرومان نزّلوا تلك البلاد، كمثل الذين أرسلهم طيباريوس غراكوس وأخوه قابيوس سنة ١٢٣ ق.م.، وكانوا بضعة آلاف، أو كمثل الحار بين القدامى الذين وُزعت عليهم الأراضي الزراعية. يد أنَّ

(١) مرفأ في الجزائر الحالية قرب حدود المغرب.

(٢) S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*. Paris. Hachette, 1973, 4 volumes; cité par Gautier, *op. cit.* p. 130.

عدد الأجانب الوافدين إلى المغرب ظلّ محدوداً، كما ظلّ السواد الأعظم من السكّان من عنصر البربر، وقد أضحووا في أغلبيتهم نوعاً من العمال الزراعيين يستغلّهم كبار الملاكين. وتنهأت الرأسماليون الرومان على الأراضي المخصصة لزراعة القمح، واتفقوا من تصريف إنتاجها لاحتياج روما الماسّ إليه. فقد دأبت الحكومة منذ أيام أوغسطس على توزيع القمح مجاناً على ٢٠٠.٠٠٠ من مواطنيها، وكان يوسع المسؤولون في إفريقيا تجزيع العاصمة ساعة يشاؤون. وعليه راعت السلطات جانب هؤلاء المتنفذين إلى حدّ المبالغة. ونما رواد المؤرخ بليّس أنّ ستّة ملاكين كانوا يتقاسمون نصف أراضي إفريقيا.

وعُرف عن الأمبراطور طراجان (٩٨ - ١١٧) أنّه لجأ إلى سياسة العزل، حاصراً السكّان الأصليين في الأراضي القاحلة ومقطّعة في ما تبقى مساحات شاسعة خضت بها الطبقة الأرستقراطية، الرومانية منها والبربرية، أو مدّن الحارين القدامى، فضلاً عن احتفظ به للأسرة المالكة.

وجاء إلى الحكم في أواخر القرن الثاني سيبتيمس سافيرس (١٩٣ - ٢١١) وأبناءؤد، وهم من الأفارقة، فتابعوا السياسة عينها وزادوا في الضيق بلّة إد استملكوا الأراضي الزراعية التي كانت في حوزة القبائل السدوبية، فاضطرّ هؤلاء القوم إلى الانكفاء شطر الصحراء، مهينين بذلك للأمبراطورية نسبة الأحطار. أمّا الإدارة الملكية فصرفت جلّ همّها في قمع انتفاضات الفلاحين المستويين التعماء وتحصيل الضرائب منهم.

أمّا الكنيسة فلم تكن مسؤولة قطعاً عن تلك السياسة وما نتج عنها من تفجير الفلاحين في البلاد، سوى أنّ اختناق قسطنطين المسيحية في عام ٣١٣ كان من شأنه أن يُظهر التضامن السريع والخيّف بين الكنيسة الرسمية والسلطة الملكية. علماً أنّ تلك السلطة كانت، على الرغم من تبنيها الدين المسيحي، مسؤولة عن الأوضاع الاجتماعية الشرّية في أقاليم إفريقيا. وتجدر الإشارة في هذا الباب إلى أنّ المسيحيين المعترضين بحكم اقتناعاتهم الدينية على الخدمة العسكرية اعتُبروا في نظر الكنيسة المضطّدة شهداء، أمّا بعد نصالح الكنيسة والدولة فقد اعتُبروا محرومين!

ومن المظاهر الأخرى التي تجلّى فيها تعاضد الكنيسة والسلطة المستبدّة أنّ قسطنطين انحاز إلى فريق الكاثوليك في مواجهة الدوناتيّين المتمرّدين وحلفائهم المعروفين باسم «البيركونسلّيون» وكان قسم منهم ينتمي إلى طبقة العتال الزراعيّين المستغلّين الفقراء^(١). ولعلّ تأثير الرأسماليّة الرومانيّة كان له وزنه في تحديد مصير الكنيسة الإفريقيّة، علماً أنّ سائر مقاطعات الأمبراطوريّة كانت تعاني من المشكلة نفسها.

ج - الخوف من الغزاة الجنوبيّين

رأينا أنّ الرومان الطامعين في الأراضي الخصبة راحوا يدحرون قبائل البربر الرّحّل إلى الجنوب الأقصى خارج حدود المستوطنات. وقد رافق هذا الانكشاف استعمال الجمال في الصحراء، فاستعان البربر بها وقضوا على السود الحضر الذين قطنوا الصحراء آنذاك، ثمّ تجمّعوا في قبائل ضخمة الأعداد وراحوا يتنقّلون ويشتتون الغارات بسرعة فائقة حتّى غدوا أشرس أعداء الأمبراطوريّة. وقد ذاق منهم الجيش البيزنطيّ الأمّرين إبان القرنين السادس والسابع، وعانت القرى والمدن بسببهم الكثير من الويلات. وكان السكّان المتحضّرون في تونس وشرق الجزائر، وهم الذين تأثّروا أكثر من سواهم بنمط عيش الرومان، يكرهون هؤلاء البدو النّهابين كرههم للشيطان الرجيم، فعلى يدهم تحلّ بالأماكن الآمنة صنوف القوضى وانعدام الأمن والعوز. ولا شك أنّ هؤلاء «المظلومين» وجدوا في دخول العرب الفاتحين خاتمة أحزانهم وخالوا أنّهم سيوفرون لهم حدّاً أدنى من الهدوء والنظام. فكان الخوف من أخطار غزاة الجنوب عاملاً فعّالاً للانسراح أمام الفاتحين القادمين من الشرق.

لقد لاحظ غوتيه أنّ جميع المعارك العظمى إبان فتح المغرب على يد العرب قد جرت في المناطق النائية جهة طنجة وبيارات أو جبال الأوراس. أمّا

(١) كان البيركونسلّيون - Circoncellions - أي الذين يحومون حول الأهرام والمنازل - عتالاً أحراراً يبايعون من البربر ثاروا على الأغنياء الظالمين، و ما عثم أن احتلّط بهم الكثير من الخارجين على القانون، وظلّوا يعيشون في الأرض نساذاً حتّى سجيء القتال في الثلث الأوّل من القرن الخامس.

المدن الرومانية القديمة في مناطق تونس (الحالية) فيكاد لا يكون لها ذكر. ولا عجب، فما كانت لتبدي أي مقاومة. ولاحظ غوتيه أيضًا أن الأفارقة الملتجئين كانوا مدنيين ومزارعين مسلمين، لذا بات العدو في نظرهم البربر «الهمج» لا إدارة الخلفاء التي بدت لهم، رغم سلباتها، أداة نظام واستقرار.

ومما لا شك فيه أن القبول بالفاتحين الحدد والاستسلام لهم لا يفرضان اعتناق دينهم بالضرورة، إلا أنهما يعبدان له الطريق.

د - «سرعة عطب» المسيحية في إفريقيا

«لقد ارتأى الله أنه أفضل شجده أن تزول الكنيسة في إفريقيا من أن تبقى مشوهة بالقروح التي جئنا على ذكرها. لذا بدد ما تبقى منها تعيش، فزال في سنوات قليلة». هذا ما استنتجه الأب ج. ميناج^(١)، وإننا لتعزى عن مقولته الغريبة بأنه كتب غير ذلك من الأمور، وتفسيره الأخلاقي التقليدي لا يستحق بالطبع التوقف عنده. إلا أنه لا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن ميول البربر آنذاك إلى الفوضى والتطرف لم تكن لترشح المسيحية في إفريقيا، لا سيما أن أسسها كانت ضعيفة بسبب ما أجري من عمادات جماعية متأخرة في القرن الخامس. وحذير بالذكر في هذا المجال أن هناك أوجهًا للشبه بين المظاهر المسيحية المتطرفة كما بدت في الدوناتيّة (من رفض لكل سلطة، وبغض للأغنياء، وتمجيد للاستشهاد) وبين مظاهر التطرف عند المسلمين الخوارج في القرن الثامن وقد تبللت من جزائها سائر مناطق إفريقيا الشمالية.

إلى ذلك فقد سجل التاريخ إبان الاضطهادات التي شنها داقيرس (٢٠١ - ٢٠٥) وديوقليتيانوس (٢٥٤ - ٣١٣) نهافت الكثيرين على الجحود، حتى قال القديس قيريانس وهو لا يتمالك من الألم: «كنت تراهم يهرولون إلى الساحة العامة، مسرعين إلى جحود النفس كما لو حثقوا أمنية غالية». وقال آخر: «ومما كان من المستحيل وصول جميع المجاهدين إلى أماكن الذبائح المدنسة، فقد

J. Mesnage, *Le Christianisme en Afrique du Nord. Déclin et Extinction*, (١) Paris, Auguste Picard, 1915, p. 290.

اضطرت السلطات إلى وضع البخور في كل مكان مما جعل سائر المحال هياكل للإجرام...». كما أن ابن أبي زيد^(١) روى في زمن متأخر أنه إبان الفتح ارتد البربر نحو اثنتي عشرة مرة إن في إفريقيا أو في المغرب، وفي كل مرة كانوا يشنون الحرب على المسلمين.

لعل بعض ما جاء في الشهادات السابقة مبالغ فيه. لذا لن نوليها المزيد من الثقة. وعلى العكس نتوقف عند ما أشار إليه غرتيه من أن الأمر الوحيد الذي يتحمس له البربر ويذلون في سبيله المبهجة والحياة إنما هو العشيّة والأسرة. فهذا ما ينبغي الدفاع عنه قبل كل شيء، منبعا كان الثمن وحتى لو ذهب الدين ضحيته. وقد روي في ذلك أن الزعيمة المعروفة بالكاحنة (ولعلها كانت يهودية)، لما أقيمت في عشيّة آخر معركة لبنا أنبا سثمني بالهزيمة، أو عزت إلى ابنها أن يتسبا إلى حزب العدو وقالت لهما: «إذها، فبكما سيحتفظ البربر ببعض السلطان». وفي الواقع، ما إن توقفت والدتهما حتى ولأهما العرب مهمة عسكرية وأرسلوهما على رأس خيالتيهما ليجوبوا المغرب «فينتلا الروم والبربر المارقين».

يضاف إلى الأسباب السابقة أن المسيحيين في إفريقيا كانوا متالين إلى المشاحنات والتحزبات. فالقرن السادس كان مثيرا بـسرعات اندنيّة اخاذة، إذ استعادت الدوناتيّة عنفوانها وما جزه من أعمال العنف. وقامت المونوبليّة فشلت الصفوف وراح الأفارقة، وهم التواقون أنبا إلى انتوارة على السلطة المركبة، بطالبون بحدّ الأباطور الشيم بانيرطقة^(٢). وكان ذلك في حدود سنة ٦٤٥ قُبيل الهجمات العربيّة الأولى. ولم يرعِ المسيحيون في ما بعد، إذ ذكر التاريخ في نهاية القرن التاسع شيعةً مجيدة نخرت أكنسيتها أعضاء الجماعات المسيحية المحترقة.

(١) في الأصل الفرنسي: ابن أبي يربس، وهو على ما يبدو عطف ضاعى. وابن أبي زيد القيرواني (٩٢٢ - ٩٩٦) هو أحد كبار علماء المالكية.

(٢) الإشارة هنا إلى الأباطور كوستات الثاني (٦٤١ - ٦٦٨) وكان بحسب الشيعة المونوبليّة في مواجهة العقيدة المستتبعة. وكان خليقا ماحئا قُتل قتل أحد قزاده.

د - تنظيم الكنيسة الإفريقية

هل كان للنية الكسبية دورها في اضمحلال المسيحية بإفريقيا؟ مما لا شك فيه أن مطالعة المصادر تُظهر أهمية الدور الذي قام به الأساقفة والمكانة التي كانت لهم. فالانطباع السائد لدى الأُطُلّاح هو أن الكنيسة هي الأساقفة ومؤسساتهم، وأن الجماعة هي الأسقف. وجميع المؤلفين لا يحسبون حساباً إلا للإبرشيات. وإن تكلموا على ازدهار الكنيسة ردحاً من الزمن فلائياً كانت تعدّ كذا وكذا مطرانية... وإن استحال الإتيان على ذكر إبرشيات فهذا يعني أنه لم يعد هناك من مسيحيين... وانعدام الأساقفة مُعناه انعدام الكنيسة، وبالتالي انعدام الأسرار الكنسية والحياة المسيحية. وفي حال كنيذه لا مجال للقيام بأي عمل سوى الانتظار من روما أن تذكر وترسل أسقفًا. وما العمل لو تعذر الحصول على أساقفة ثلاثة لستم عن يدهم سيامة أحد الأساقفة الجدد سيامة قانونية؟

وعليه فالفندال، لما راحوا يضطهدون الكاثوليك، إنما صَبّوا حميمهم على الأساقفة، ووجهوا بذلك إلى الكنيسة جمعاء ضربة قاصمة. وقد روي عن هَنريّك بن جنسيريّك أنه أهلك سبعين أسقفًا، وعن تراسموند أنه نفى منهم مائة وعشرين من أصل أربعمائة. وفي مجمع قرطاجنة، سنة ٥٢٥، لم يحضر من موريتانيا التبصرية سوى أسقف واحد. ولئن بقي فيها أساقفة من أتباع آريوس، فإنهم زالوا عن الوجود بزوال دولة الفندال سنة ٥٣٣ لما أتى البيزنطيون. وقد أعيدت الكنيسة الكاثوليكية آنذاك على يد يوستينيانوس، بيد أن رقعة انتشارها كانت محدودة وأساقفتها كانوا طُوع بنان الدولة.

كلّ تلك الاضطرابات هبعت بالكنيسة إلى أدنى المستويات، ومما استقرّ العرب في إفريقيا كانت الإبرشيات، كما ذكرنا، لا تتعدى الأربعين. فبيل يعود الحلل إلى تضخّم التنظيم الأسقفي وطغيان التراثية فيه، بحيث إنه لما زال زالت معه حيوية الكنيسة في إفريقية وبقية الجماعات مستفردة لا تقوى على تأمين تضامن لا بد منه؟ لكأنني بجداول أسماء الأساقفة ورسائل الباباوات تدفع إلى مثل هذا الاعتقاد. ومع انعدام الأساقفة ما لبثت الكنيسة أن تفككت أوصالها وتقلص ظلّها حتى لم يعد لها في البلاد مع بروز القرن الحادي عشر سوى أساقفة ثلاثة.

وعلى الرغم من تلك الصفحات السود، فتحة تبدو لا بأس به من النصوص الأدبية والنفوس تشير إلى وجود جماعات مسيحية مندمجة في المجتمع الإسلامي. كان أغلبها بدون أسقف، يدير شؤونها على الأرجح رؤساء مدنيون عتنتهم السلطة الإسلامية. ونحن نجهل كل الجهل كيفية تنظيمها، إلا أننا نعلم أنها صمدت في اختلافها وخصوصياتها الدينية بأعداد أكثر مما يظن البعض ومدة زمنية أطول. ذلك هو على كل حال ما انتهت إليه دراسة كريستيان كورتوا الدقيقة للرسالة التي وجهها البابا غريغوريوس السابع إلى سلطان بجاية^(١). يبدو أن التاريخ الرسمي المسيحي تجاهلها لعدم عثوره فيها على أساقفة.

وهناك عنصر آخر من عناصر المؤسسة المسيحية كان له دور سلبي في تطور كنيسة إفريقيا، هو وزن روما والبابا. فيبدو أن روح الاستقلالية في هذه الكنيسة المحلقة قد هربت ووجدت ملجأها عند الدوناتيين. أما الكنيسة المستقيمة الرأي، فعلى الرغم من حبتها للمنازعات، وبسبب سيطرة بوستينائس عليها «وكفد فيها وتذجينيا» - على حد ما كتبه شارل أندره جوليان^(٢) - لم تجد لها منافسا من التوجه نحو روما حيث كان المربع على سدة البابوية في نهاية القرن السادس غريغوريوس الكبير. وقد فرض هذا الخبر سلطته وتدخل في سائر الأمور وأوجب على جميع المرؤوسين الخضوع التام. ورأى جوليان «أن هذه المراقبة كانت عنصرا فعلا في انحلال الكنيسة الإفريقية»^(٣).

و - تداعي الكنيسة في إفريقيا إبان القرن السابع

إن جميع الأسباب التي اعتبرنا أنها أدت إلى زوال المسيحية في إفريقيا الشمالية تبدو غير جازمة. غير أن هناك ثلاثة أخرى نخالها أقوى حجّة وأوضح معاليم.

(١) Christian Courtois, *Grégoire VII et l'Afrique du Nord. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XIe siècle*, dans *Revue Historique*, 1945, t. 195, pp. 98-122 et 193-226.

(٢) Charles-André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord, des Origines à la Conquête arabe*, Paris, Payot, 1951, p. 271.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧٤.

أولها التدهور المريع في أحوال المسيحية بإفريقيا عشية الفتح الإسلامي. وقد سبق أن رأينا أسباب ذلك: إنشقاق الدونائيين وما ولده من أعمال عنف وقمع؛ غزوات الفندال الأبرسيين والاضطهادات التي شنتها، مما بدد مصافئ الأساقفة (علماً أن المؤرخين بالغوا في تشويه سمعة أولئك الغزاة)؛ مجيء البيزنطيين، وهم وإن ساعدوا في إعادة المذهب الكاثوليكي إلى مركز القيادة، إلا أنهم جعلوه متضامناً مع السلطة الحاكمة وهي التي أغرقت البلاد في نظام ضريبي ومالي ظالم واستغللتها بأساليب منظّمة مدروسة ذهبت بعافيتها وقضت عليها.

وفي الوقت نفسه، لا سيّما بدءاً من القرن الخامس، شرعت القبائل الصحراوية، القويّة بجمالها، تخترق الحدود الجنوبية وتنتشر شيئاً فشيئاً على الهضاب العليا وحتى ممّ تازة^(١)، مضطّرة البيزنطيين إلى القيام بحملات شديدة البأس زادت في تدمير البلاد. أما الجماعات المسيحية فكانت في تلك الأثناء بين فكّي الكفاشة بضغط عليها من الشمال الغزاة الفندال ومن الجنوب مدّ البدو، كما أنها كانت ضحيّة الاضطرابات الداخلية وعنّف الدونائيين، ثم تركبنا في مطلع القرن السابع في حالة يرثى لها.

وكانت الكنيسة في مطلق الأحوال مفككة الأوصال معذمة التنظيم. وإننا لنذكر ببعض ما سقناه آنفاً من الأرقام: في عام ٤٣٠، لدى وفاة القديس أوغسطينس، كان في إفريقيا (٦٠٠) سّنة برشية ونب. في سنة ٤٨٤، بعد مرور الفندال، تدنّى الرقم إلى (٤٧٠) أربعمائة وسبعين. وفي عام ٥٣٦، بعد وفود البيزنطيين بإمرة بيليزاريوس، لم يحضر أحدُ انجماح الإفريقية سوى (٢٢٠) مائتين وعشرين أسقفًا. ولم يبقَ غداة الفتح العربي إلا (٤٠) أربعين. ولكن كان من غير الصواب القول بأن زوال الأساقفة - عن طريق النفي في أغلب الأحيان - أوجب زوال جماعات المؤمنين، إلا أنه لا بدّ من الاعتراف بأن غياب الرعايا أدّى إلى انهيار النظام والتنظيم. ولم يحل هذا الانهيار دون استمرار المشاحنات بين المسيحيين، فقد زاد في طين الدونائية بلّة المونوتيلية لا بل المونوفيزية على يد

(١) مدينة استراتيجية تقع بين الريف والأطلس الشرقي في المغرب الأقصى.

الرهبان المصريين الفارين من الحكم العربي الجديد، وكانوا يشّون دعوتهم بعيرة ونشاط. ويدّو أنّ كلّ تلك المنازعات قد امتصّت آخر قوى الفكر والبحث في كنيسة إفريقية، ولم يعد لأمثال ترتليانس وقيريانس وأوغسطينس من وجود، وقد هاجر المنقّفون إلى صقلية وإيطاليا.

وإن قارنّا وضع الكنيسة الإفريقية بما كان من وضع شقيقتها في الشرق الأدنى، لرأينا أنّ المسيحيين في بلدان المشرق رفقوا من الفاتحين المسلمين موقفًا مشرفًا. فكانوا أصحاب المعارف، ملّعين بالطب والعلوم والفلسفة، وكان لهم ولما قاموا به من ترجمات الفضل الكبير في نقل علوم اليونان إلى العرب. وكانوا بارعين في الإدارة والسياسة والدبلوماسية (نذكر على سبيل المثال الخالتيق طيماتاروس الأوّل ومهارته في الدفاع عن المسيحيين أمام الخلفاء^(١)). وأخيرًا كان لهم قادة، في حين أنّ مسيحيي المغرب كانوا يواجهون الإسلام النّاش لا قائد لهم ولا مفاوضًا ليقا.

إنّ زوال المسيحية في إفريقية زوالًا سريعًا مرّد إلى الوضع الثقافي من جهة، وإلى الوضع القومي من جهة أخرى، بمعنى أنّ المسيحية لم تتجذّر في البلاد على نحوٍ كافٍ. كما أنّ المرّة هو أيضًا ومن جبهات أخرى إلى الوضع الاقتصادي (أي إلى استئثار الأرستقراطية الرومانية بالأراضي، وإلى الضرائب الباهظة التي فرضها البيزنطيون)، وإلى الوضع الاجتماعي (مبول البربر إلى الانتفاض والقوضى، وثورات السيركونسليون)، وإلى الوضع السياسي (التضامن في الواقع بين سلطة الأمبراطور وسلطة الكنيسة)، وإلى الوضع الديني البحث. جميع تلك الأوضاع تضافرت، يد أنّ العنصر الأقرب إلى الواقع الإفريقي هو، إلى جانب عدم تجنّب الكنيسة البربرية واستقلالها، تفهقر كنيسة إفريقية على الصعيد الثقافي والفكري. مأساة المسيحيين في المغرب الإفريقي كانت في أنفسهم اضطروا إلى مراجعة الإسلام لا سلاح لهم - على عكس الفرنج في أوروبا - ولا ذهب لهم - على عكس

(١) طيماتاروس هذا هو حائلتيق الساطرة الشهير (٧٨٠ - ٨٣٣). من أهمّ محرازه تنظيم ملقوس كنيسته وإرسال المشرّبين إلى بلاد آسيا والعرب. حرت به وبين الخليفة المهدّي محاورّة يس فيها تعاليم المسيحية وضربها.

البيزنطيين - ولا ثقافة لهم - على عكس النساطرة - فقد وقفوا بين أيدي المنتصرين عليهم صفر الأيدي، لا يستطيعون تقديم الخدمات. لذا لم يطلب منهم أسيادهم الجدد أي شيء سوى اعتناق الإسلام. وقد لبى البربر تلك الدعوة يحثهم بغضهم الوريثي للسلطة الحاكمة، ولكن قُبِضَ لهم في ما بعد الثأر من أسيادهم العرب على الصعيد السياسي، إلا أنهم بقوا أميين لهم على المستوى الديني.

ز - عزلة المسيحية في إفريقيا

هناك عنصر لا بدّ أنّه كان بالغ التأثير في مصير المسيحية بإفريقيا. إنّه عزّلها بعد الفتح العربي. وقد كان الأمر على خلاف ذلك في الشرق الأدنى حيث استندت الجماعات المسيحية إلى الأباطورية البيزنطية المسيحية، ومعها ظلّت على اتصال رغم سوء التفاهم القائم بين الطرفين. وكان الأمر على خلاف ذلك أيضًا في إسبانيا حيث استند المسيحيون إلى مناطق داخلية تدين بالمسيحية. أمّا جماعات المغرب فقد وجدت نفسها وحيدة لا ينصرها نصير. ذلك بأنّ جيوش الروم وأسطولهم نزحوا عن قرطاجة نزوحًا نهائيًا سنة ٦٩٨، وإلى الشمال أضحت نقاط التواصل مع الغرب المسيحيّ إن في إسبانيا أو في صقلية خاضعة لسلطان العرب، كما أنّ البحر سرعان ما سيطر عليه المسلمون، علماً أنّ البربر لم يرتاحوا وما إلى خوض البحار. وأخيرًا إلى الشرق كانت ليبيا الباب المفتوح لدخول الجيوش، في حين قامت إلى الجنوب الصحاري الخالية...

فهل ستقوم روما والقسطنطينية ببعض الجهد، إن لم يكن في سبيل العودة، أقلّه من أجل الحفاظ على شيء من العلاقات؟ كلاً. فالعالم المسيحيّ بأسره في موقف دفاع ولسوف يظلّ على ذلك الموقف مدّة طويلة. ولكن استطاع الروم مدّة تمييز أسطول واستعادة قرطاجة لفترة وجيزة، إلا أنّهم سرعان ما انسحبوا انسحابًا لا عودة بعده. أمّا شعوب الغرب المسيحية، فقد غارت في ظلمات بداية العصر الرسيط، في حين بدأت تتطوّر في إسبانيا حضارة باتت غاية في التآلق. ولعلّ تلك الحضارة قامت حاجزًا منيعًا دون المسيحيين الأشقياء في المغرب لأنهم ما كانوا ليتمتوا إليها بأيّ صلة. ولا بدّ من انتظار القرن الحادي عشر لتلّمس بدايات الفتح

الإسباني المضاد في إسبانيا، والثاني عشر لرؤية النورماندين ينزلون مؤقتًا في تمور تونس، والخامس عشر لمشاهدة احتلال الشواطئ المغربية على يد الجيوش المسيحية... عند ذاك كانت آثار الجماعات المسيحية قد زالت تمامًا.

أما البابوية فكانت في مطلع العصور الوسطى ضعيفة تتأبط الأزمات المتكررة، ويدور أنها لم تهتم بالكنيسة في إفريقيا ولم يكن لها القدرة على أن تهتم بها، وكان ألقها لا يعمد أسوار روما. وفي القرنين التاسع والعاشر لا أثر معروفًا لعلاقات قامت بين إفريقيا وروما سوى حدثين: أولهما لقاء تم بين البابا فورموس^(١) وأساقفة أفارقة جاؤوا يستمزجون رأيه في انشقاق فرق صفوفهم (!!). والثاني إيفاد مسيحيي قرطاجة إلى البابا بنديكتس السابع^(٢) المدعو يعقوب لسيمة أسقفًا (سنة ٩٨٠).

أما في القرن الحادي عشر، ومع بروز باباوات ساعين إلى الإصلاح، فبدت الأمور تبدل. ولدينا رسالتان من لاون التاسع (١٠٤٨ - ١٠٥٤) إلى كنيسة قرطاجة للبت في نزاعات بين الأساقفة (!!)، ثم رسالتان من غريغوريوس السابع (١٠٧٣ - ١٠٨٥) إلى كنيسة قرطاجة أيضًا، إحداها لتعزية الأسقف قريافس الذي وشى به المسيحيون إلى الحاكم المسلم فطرب بالسياط على مرأى من الجمهور، والأخرى إلى المذنبين لتوبيخهم. ولدينا خاصة الرسالة الشجيرة التي بعث بها غريغوريوس السابع نفسه عام ١٠٧٦ إلى الناصر عاهل بجاية، وهي أول مراسلة بين حبر روماني وسلطان مسلم في المغرب. وهذه الرسالة مفعمة باللفظ رد بها البابا على مكتوب بادر الملك فأرسله ليطلب إلى الحبر انروماني سيامة المدعو سرفندس أسقفًا بعد أن اختاره مسيحي بجاية لهذه المنهمة. وأرسل السلطان سرفندس هذا بعد أن حمله الهدايا وتعهد للبابا بأنه سيعين جميع العبيد المسيحيين في مملكته.

ومع بزوغ القرن الثالث عشر كثرت العلاقات بين روما وإفريقيا، وغالبًا ما دارت المواضيع حول المسيحيين. بيد أن نوعية هؤلاء قد تبدلت، إذ كانوا من

(١) ٨٩١ - ٨٩٦.

(٢) ٩٧٤ - ٩٨٣.

التجار أو الجنود الوافدين من أوروبا في حماية المعاهدات، فلا يندمجون في البلاد
ويتمكنون في كل ساعة الانكفاء شطر الشمال. أما المسيحيون الأفارقة،
الأصليون، لا سيما الفاطنون في الداخل والذين لا أساقفة لهم، فكان انعزالهم
كلياً.

ولا بد من الإضافة أنه في ما يخص إفريقيا الغربية، التي لم يطلها المد
البيزنطي - باستثناء أقصى الشمال في المغرب - فقد بدأت العزلة فيها قبلها في
سائر المناطق، ثم حدا المؤرخ جيروم كزكويشو على القول في معرض دراسته
المستفيضة عن المغرب القديم إنه لم يجد أثراً واحداً لنفوذ روما على كنائس
موريتانيا بعد سنة ٤٨٠^(١).

ح - غياب كنيسة «وطنية»

كلمة «وطنية» عملية ولكتها في غير زمانها، لأن الوطن، في مفهومه
الحديث، مع ما يشمل من شعور بوحدة الحال ومن مصلحة مشتركة وتنظيم، لم
يكن ذا معنى في زمن تسوده القبيلة. وعليه فالأحرى بنا أن نتكلم على هشاشة
وحدود المسيحية بين البربر، وخاصة على ما تم من طلاق في القرن الرابع بين
مسيحية محلقة أدركت كيانيا المميز وبين كنيسة رسمية تساندها السلطة المدنية:

أولاً: هشاشة الوجود المسيحي بين البربر. تملككم أطروحة الأب ميناج،
فيته يقول: «السبب الأعظم في زوال كنيسة إفريقيا كان، في النهاية، قلة عدد
السكان الأصليين المنتمين إلى المسيحية»^(٢). فكنيسة إفريقيا لم تضم في صفوفها
أساساً إلا مؤمنين رومان وعدداً من البربر المتزومين. وهذا عين ما أشار إليه
القديس أوغسطينس لما كتب (سنة ٣٩٩): «منذ بضع سنوات، بدأ بعض
السكان الأصليين، وعددهم قليل جداً وهم يسكنون في أطراف الأمبراطورية
ويحضرين للرومان خضوعاً تاماً بحيث باتت روما تعين لهم حكماً من لدنّها

Jérôme Carcopino, *Le Maroc antique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 300. (١)
note 4.

J. Mesnage, *Le Christianisme en Afrique. Eglise Mozarabe. Esclaves chrétiens*, Paris, A. Picard, 1915, p. X. (٢)

عوض ملوكهم، بدأ هؤلاء السكّان وزعمائهم يعتنقون المسيحيّة. وهنا يجدر الانتباه إلى أنّ أرغطينس صوّر هذه الظاهرة وكأنّها غير اعتياديّة، وأبرز مدى العلاقة بين الاحتذاء والخضوع للرومان. وأردف القديس قال: «ليس من مسيحيّ بين الذين لا يحضعون لروما»، ممّا يتيح للأب ميناج أن يستخلص ما يلي: «نمّة أحد أمرين، إمّا أنّ المسيحيّة لم تدخل في أثناء العهد الرومانيّ بين السكّان الأصليين، وإمّا أنّ هؤلاء جحدوا بأجمعهم»^(١)، ويختار الافتراض الأوّل مضيّقاً أنّ عمليّة الاحتذات القليلة التي تمّت في مطلع القرن الخامس توقّفت بفعل اجتياح الفندال. ولم يكن للبيزنطيين الرقعة الكافي لتغيير هذا الواقع، وعلى كلّ حال لم يكن لهم من سلطة - مشكوك فيها - إلاّ على شرق إفريقيا الرومانيّة القديمة.

ويرى الأب ميناج برهاناً على غياب المسيحيّة عند البربر في غياب أيّ ليثورجية باستثناء الليثورجية اللاتينيّة. ويقول: إن لم يكن هناك سوى الليثورجية اللاتينيّة، فلاّن غيرها كان غير ضروريّ، من جهة سبب تحوّل السكّان الفونيقيين السريع إلى نمط عيش الرومان، ومن جهة ثانية لأنّ البربر المسيحيّين الذين ظلّوا على تقاليدهم الأصليّة كانوا قلة لا بُعثد بها.

إضافة إلى ذلك رحل عن البلاد أغنياء المستعمرين الرومان والأسبّاد البيزنطيّون، فلبّأوا إلى أوروبا أو القسنطينيّة، ولمّا وفد الفاتحون العرب لم يجدوا إلاّ أشلاء كنيّة جاءت مع الاستعمار وقد تضععت أركانها بتضعع السيادة الرومانيّة لأنّها طالما لم تتجدّر في البلاد تجدّراً عميقاً.

وعلى الرغم من ذلك، فيبدو أنّ الواقع كان مختلفاً، ولسوف نرى أنّ كنيسة إفريقيا صمدت طوال خمسة قرون، ولعلّ تجدّرها في بلاد البربر لم يكن من السطحيّة على نحو ما تخيّل بعضهم:

وأوّل ما تجدر ملاحظته أنّ الرومان بالمعنى الحضريّ، من موظّفين وتجار ومستوطنين، لم يكونوا ليؤلّفوا قسماً عظيماً من الأهليين، فالسواد الأعظم من السكّان كان من البربر، ولا بدّ أن يكون معظم المسيحيّين أيضاً من البربر.

J. Mesnage, *Le Christian. en Afr. Déclin et Extinction*, p. 49.

(١)

ثمَّ إِنَّا رأينا سابقاً أَنَّ القُدَّيسَ أوغسطينس كان بحاجة إلى مترجمين ليتوجَّه إلى بعض مؤمنيه الناطقين بالعزنيَّة. كما أنَّه في زمن البيزنطيين لاحقاً سبَّحت الحاجة إلى كهنة يتكلَّمون بتلك اللغة، ممَّا يعني أنَّ معظم المسيحيين في الإبرشيَّات الستمائة أو السبعمائة التي قامت بإفريقيا كانوا من البربر.

وعندما جاء القُدَّيس أوغسطينس على ذكر السكَّان الأصليين والنُفْلَّانِ جَدَّاه الذين اهتموا إلى المسيحيَّة، فإنَّما كان يشير إلى القاطنين جهة حدود الأمبراطوريَّة لا إلى جماهير البربر المندمجين منذ أمدٍ طويل في إطار رقعة المملكة.

وأخيراً لا بدُّ من الأخذ بعين الاعتبار أنَّ الحُتْبَةَ الممتدَّة بين عصر أوغسطينس والفتح العربي شملت ثلاثة قرون كان الحكم فيها للفندال البيزنطيين، وهم وإن تخبَّطوا مع رعاياهم في الاضطرابات والفوضى، إلَّا أنَّهم وفَّروا فترات من السلم أتاحَت للمسيحيَّة بعض الانتشار والازدهار. فلا ننسَ أنَّ الفندال كانوا مسيحيين، وكذلك البيزنطيون، ولا شكَّ أنَّهم عمدوا إلى التبشير.

إلى ذلك، يفيدنا التاريخ وعلم الآثار أنَّ المسيحيَّة انتشرت في مناطق الأوراس وموريتانيا والمزاب والواحات، وأنَّ عدداً من قبائل الغزَّان - في جنوب غرب ليبيا - اعتنقت المسيحيَّة. وذكَّر أحد القوَّش الحِجْرِيَّة أنَّ مأسونَةَ، ملك منطقة وهران، كان مسيحياً. كما يبيِّن جيروم كركوينو^(١) في مرجعه الذي استشهدنا به آنفاً أنَّ المسيحيَّة توجَّلت في غرب المغرب وشماله منذ القرنين الثاني والثالث، وأنَّ تلك الأصقاع بقيت ملجأً للمسيحيين مدَّة طويلة بعد انكفاء الرومان عنها^(٢). وفي تلك المناطق بالذات عُثِر على أغلبيَّة الكتابات المسيحيَّة المنقوشة على الحجر في إفريقيا الشماليَّة. فلكن آلت حال أولئك المسيحيين إلى الاضمحلال فأغلب الظنَّ أنَّ المسؤُول الأكبر هو انعزالهم، ومن البراهين على ذلك أنَّه لم يحضر مجمع قرطاجة سنة ٥٢٥ إلَّا أسقف واحد من موريتانيا في حين حضر ١٨٤ عام ٤٨٤. أمَّا من كانوا لا يزالون في الوجود آنذاك فقد تعدَّرت عليهم الحُضُور.

(١) كركوينو، المرجع للذكور، ص ٢٩١.

ثانيًا: الدوناتيّة أو إخفاق كنيسة قوميّة؟ يبدو إذا أن حضور المسيحيّة عند البربر لم يكن حضورًا سطحيًا. غير أنّه طُبع في العمق بطابع الدوناتيّة، وخاصّةً بطابع مناهضة الدوناتيّة، ولعلّ هذه الظاهرة المزدوجة كانت سببًا من أسباب أقول نعم الكنيسة الإفريقيّة. وقد نكون مخطئين لو رأينا في الخلاف بين هذين الثيّارين صراعًا بين كنيسة رومانيّة من جهة وكنيسة «وطنيّة» من جهة أخرى. ونكون مبالغين لا محالة لو رأينا من جهة كنيسة «الأغنياء» ومن جهة أخرى كنيسة «الفقراء»، أو لو لحظنا من جهة كنيسة مضطّهدة ومن جهة ثانية كنيسة مضطّهدة.

فما القول والحالة هذه عن الدوناتيّة؟ باختصار إنّها قبل كلّ شيء حركة عظيمة الشأن، دنيّة في جوهرها (إذ تسمى إلى إقامة كنيسة «مقدّسة» في مواجهة كنيسة فاسدة خاطئة)، ولكنّها سياسيّة أيضًا تناهض السلطة، واجتماعيّة تطالب بحقوق المستضعفين المحرومين. ولم تكن بدعة بقدر ما كانت انشقاقًا. ففي البداية لم تكن المشكلة مشكلة عقيدة، بل قضية شخص. ذلك بأنّه في مطلع القرن الرابع لما انتخب قيقليانس أسقفًا على قرطاجنة، لم يعترف به مسيحيّ نورمبديا آخذين عليه ما يريته «المسلّين» أي الذين سلّموا الكتب المقدّسة إبان اضطهاد ديوقليانس. وتجمّع المناهضون حول دوناتس، وهو أحد الأساقفة. وبعد أن أصدر قسطنطين سنة ٣١٣ منشور ميلانو الشهير، أبّد موقف قيقليانس وشجب انتمّردين، فكان أن أظهر للعيان تضامّن الكنيسة الرسميّة والسلطة المدنيّة، ممّا أعطى الدوناتيّة زخمًا لم يكن في الحسبان، وسرعان ما استحالت الكنيسة المنتصرة كنيسة مضطّهدة.

وفي الوقت نفسه قام في نورمبديا ما يشبه الثورة الاجتماعيّة، بذكيها الاضطهاد ولكن لا علاقة مباشرة بينها وبين الدوناتيّة. وكانت عنيفة تستهدف كبار ملاكي الأراضي المستبدين بالفلاحين. وعُرفت بحركة السيركونسليون^(١) «وكانوا يفاخرون بأنهم أتوا لإعادة العدالة في الأرض، وكانوا يدعون العبيد إلى

(١) أطلب الحاشية، في الصفحة ١٣٨.

الحريّة. ولم ترق تلك الحركة في بداية أمرها لا الأساقفة الكاثوليك ولا الأساقفة الدوناتيّين. إلا أنّ جامعا مشتركا ما عثم أن قرّب بين أتباع دوناتس والثوار، وهو بغضهم السلطة: فالدوناتيّون المتهورون يثرون على كبار الملاكين الذين تدعمهم السلطة. وكان لا بدّ للتجارين من أن يثحدا، أقلّه في الأرياف، وشملا بنقمة واحدة الكنيسة الرسميّة، والسلطة الملكيّة، وكبار الملاكين، لتضامنهم جميعا في مكافحة الانتفاضة.

وكانت النتائج وخيمة جدّا والخراب واسع النطاق. وانتصرت الكنيسة الكاثوليكيّة لا سيّما بفضل جهود القديس أوغسطينس الذي اضطرّ إلى الاستعانة بالسلطة الملكيّة لمقاومة المنشقّين^(١). بيد أنّ الإرتدادات المفروضة لا يوثق بها، وكانت الأحقاد لا تزال مثقّدة تحت الرماد، وتلاشت احتمالات قيام كنيسة إفريقيّة قريبة من الشعب وقواه الفاعلة الحيّة، مستقلّة عن سلطة المليك لا ترتين له ولا تزول بزوال حكمه.

ولكن هل يمكن الاستنتاج من ذلك فعلا أنّ كنيسة إفريقيّة، لو استقلّت عن السلطة المدنيّة، لاستطاعت أن تصمد في وجه النتح الإسلاميّ على غرار شقيقتها في المشرق؟ وهل يصحّ كلّنا القول بأنّ كنيسة أوغسطينس قد ساهمت في إفناء ذاتها لما تضامنت مع السلطات الرميّة لمناهضة الدوناتيّين واضطهادهم؟ من الصعب جدّا الجواب عن هذا السؤال وذلك، لأننا رأينا سابقا أنّ أسبابا عديدة أخرى كان لها دور في هذا الشأن ويجب أخذها بعين الاعتبار. ولو تمّ النصر للمنشقّين هل كان من المعقول أن تصمد كنيتهم في وجه الإسلام على نحو لم تعرفه الكنيسة الكاثوليكيّة؟ الأمر غير مستبعد، إلاّ أنّه ينبغي التذكّر أنّ جماعات دوناتيّة نشيطة كانت لا تزال مزدهرة عشية النتح العربيّ، ولكنها لم تكن خيرا من سواها في التصدي لهيمنة الإسلام.

(١) حاول أوغسطينس بشتّى الطرق موازنة المنشقّين، فكثف الكثير من اللقاءات وساهم في عدد كبير من لقاءات الحوار، ولكنه لم يفلح، فلجأ إلى سلطة الدولة مختاراً أهون الشرين. هنا ما يشهده كساف بردي في كتابه عن الأسقف العظيم. أطلب: Gustave Bardy, *Saint Augustin. L'Homme et l'Œuvre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, pp. 324-350.

الختاتمة

لا يمكن حصر زوال المسيحية في إفريقيا الشمالية بهذا السبب أو ذاك. فكل الأسباب التي أوردناها ساهمت وجميعها تضافرت، ولعل هناك بعضاً مما لم نأت على ذكره. وما لا شك فيه أن الجماعات المسيحية لم تُستأصل بين عشية وضحاها، بل استمرت مدّة خمسة قرون، بأعداد قليلة، لا تأثير لها ولا تألّق، في حالة شبيهة بحالة سائر الأقليات في البلدان الإسلامية. إلا أن الانكفاء لم يكن على الصعيد العددي بقدر ما كان على الصعيد الفكري والثقافي. فقد باتت تلك الجماعات غير قادرة على أن تجد في ذاتها المقومات الروحية والمادّية الكفيلة بتأمين بقائها على قيد الحياة، كما أنها انعزلت انعزالاً تامّاً عن المصادر الأوروبية والمشرقية التي كان بإمكانها أن تغذيها، فضعفت ولم يعد لها من حيل للمقاومة، واستطاع الموحّدون المترمّتون القضاء عليها بلا شديد عناء، فماتت بسبب ضعف الناتج عن جوعها.

بعض مراجع البحث

Jean-Paul BRISSON, *Autonomie et Christianisme dans l'Afrique romaine*, Paris, de Boccard, 1958.

Jérôme CARCOPINO, *Le Maroc antique*, Paris, Gallimard, 1943.

Christian COURTOIS, *De Rome à l'Islam*, dans *Revue Africaine*, t. LXXXVI, 1942, pp. 25-53.

Christian COURTOIS, *Grégoire VII et l'Afrique du Nord*. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XI^e siècle, dans *Revue Historique*, 1945, t. 195, pp. 98-122, 193-226.

J. CUOQ, *L'Eglise d'Afrique du Nord du II^e au XII^e siècle*, Paris, Le Centurion, 1984.

Ch. - E. DUFOURCQ, *La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe*, Paris, Hachette, 1978.

E. - F. GAUTIER, *Le passé de l'Afrique du Nord, Les siècles obscurs*, Paris, Payot, 1952.

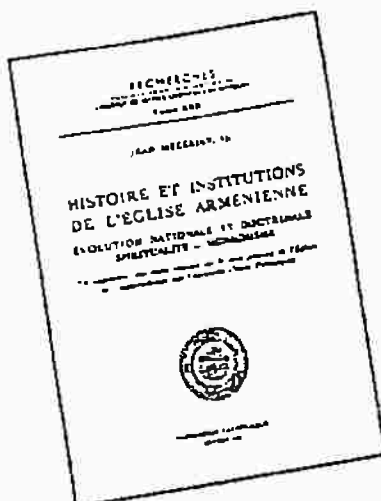
Charles-André JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord, des origines à la conquête arabe*, Paris, Payot, 1951.

J. MESNAGE, *Le Christianisme en Afrique du Nord, Déclin et extinction*, Paris, Auguste Picard, 1915.

J. MESNAGE, *Le Christianisme en Afrique. Eglise Mozarabe. Esclaves chrétiens*, Paris, Auguste Picard, 1915.

(نقله إلى العربية أ. كميل حشيم)

صدر عن دار المشرق



قراءة رسائل البابا يوحنا بولس الثاني عن الأزمة اللبنانية

الأب. موريس ماري مارتان اليسوعي

في الثاني عشر من حزيران ١٩٩١ وجه قداسة البابا يوحنا بولس الثاني دعوة إلى عقد جمعية خاصة للسينودس من أجل لبنان. وتلك الدعوة مرتبطة بثنيتين الارتباط بنظرة البابا إلى مستقبل لبنان في إطار الحرية والكرامة والاستقلال جميعاً. وكان قداسة قد شرح أبعاد رؤياه تلك في رسائل وجهه الثلاثة الأولى منها في مطلع أيار ١٩٨٤ إلى البطريرك الماروني أنطونيوس بطرس خريش، وإلى جميع اللبنانيين، وإلى سائر الأساقفة الكاثوليك في العالم.

والمقالة التالية هي قراءة تحليلية للرسائل الثلاث المذكورة وما تبعها من رسائل وخطب خاصة بلبنان، أعدها المغفور له الأب موريس ماري مارتان الذي توفي في صيف السنة المنصرمة ١٩٩٢. وكان الراحل من المهتمين كثيراً بشؤون لبنان والمشرق العربي إن من منطلق نشاطه الفكري أو بحكم المناصب التي شغلها لا سيما في رئاسة إقليم الشرق الأدنى للترابنة اليسوعية بين ١٩٨١ و١٩٨٧.

في أول أيار (مايو) ١٩٨٤، كتب البابا يوحنا بولس الثاني ثلاث رسائل عن المسألة اللبنانية:

- الأولى: «رسالة إلى غبطة البطريرك الكردينال مار أنطونيوس بطرس خريش»،

- والثانية: «رسالة إلى جميع اللبنانيين»،

- والثالثة: «رسالة رسولية إلى السادة مطارنة الكنيسة الكاثوليكية في العالم».

تتوقّف هذه القراءة بوجه خاصّ عند الرسالة الثانية. ولكنّا استندنا أيضًا، لكي نُدرِك أهمّيّتها، إلى الرّسالتين الأولى والثالثة، فضلًا عنّا صدر من وثائق أخرى في السنة ١٩٨٥، وهي:

- رسالة البابا «إلى غبطة الكردينال مار أنطونيوس بطرس خريش، بطريرك أنطاكية المارونيّة»، بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥ (الرسالة ٤)،

- رسالة البابا «إلى غبطة الكردينال مار أنطونيوس بطرس خريش، بطريرك أنطاكية المارونيّة» بتاريخ ١٩٨٥/٤/٥ (الرسالة ٥)،

- خطاب البابا أمام الوفد البرلمانيّ اللبنانيّ في الفاتيكان، بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٩.

- خطاب البابا أمام مجموعة من التّواب اللبنانيين الموارنة في الفاتيكان، بتاريخ ١٩٨٤/١/١٠.^(١)

في هذه القراءة، نتّبع نصّ الرّسائل، مستخلصين ما تُقسم به من خطوطٍ جوهريةٍ وسياقٍ داخليّ. وهذا ما فرض علينا السير على الطريقة التالية:

(١) مقارنة جماعيّة: جميع اللبنانيين.

(٢) ديناميّة تاريخيّة: من لبنان الأمس إلى لبنان الغد.

(٣) المسيحيّون مسؤولون عن الرجاء.

الخاتمة: ملاحظات وأسئلة.

١ - مقارنة جماعيّة

«جميع اللبنانيين»، «الأقمة اللبنانيّة جمعاء»

الملاحظة الأولى يوجي بها عنوان الرسالة الثانية، وهو «رسالة إلى جميع اللبنانيين». يجدر بالذكر أنّ البابا لا يوجّه كلامه أوّلًا إلى المسيحيّين، بل إلى جميع اللبنانيين: يحسن بنا أن نتوقّف عند تلك العبارة التي تتردّد في الرّسائل

(١) أخذت الشّواهد من منشور صدر عن مطرانية بيروت المارونيّة والمركز الكاثوليكيّ للإعلام (حلّ الذهب - لبنان).

الثلاث بإلحاق مقصود. نجدها أولاً أربع مرّات في نصّ الرسالة رقم ١ إلى غبطة البطريرك، مع أنّ الرسالة مؤلّفة من ٢٦ سطرًا فقط. فالبابا يذكّر أولاً بأنّه «شاطر» هو ومائر بطاركة لبنان الكاثوليك «مخاوف جميع اللبنانيين وآمالهم» وأنّه أراد أن يوجّه كلامه «إلى جميع أبناء بلادكم العزيزة»، في رسالة تضامن «مع الأمة اللبنانية جمعاء». ويسأل البطريرك أن ينقل هذه الرسالة إلى البطاركة والمطارنة «والى جميع المواطنين».

والعبارة نفسها تتردّد في الرّسالتين رقم ٢ ورقم ٣. ففي الرسالة ٢، يكرّر في الختام أنّه يوجّه كلامه «إلى جميع اللبنانيين»، ويوضّح في سياق الرسالة أنّه يريد «أن يوجّه كلمة صداقة إلى جميع اللبنانيين: كاثوليك ومسيحيين ومسلمين». وفي الرسالة ٣، يُخبر الأساقفة الكاثوليك في العالم كلّها بأنّه وجّه «إلى جميع اللبنانيين» رسالة «ثقة بلبنان وبجميع أبنائه التّواقين إلى...»، ويدعو إلى «الصلاة «من أجل إخوتكم المسيحيين اللبنانيين» و«من أجل إخوتنا اللبنانيين غير المسيحيين»، ويكرّر التعبير عن «تقديره للبنانيين غير المسيحيين».

في هذا الإلحاق، وقد بندر مُعلّماً، دليل بليغ على تفكير البابا وموقفه، فهو - يخاطب اللبنانيين، أي الأشخاص: ففي ذلك «شهادة على التقدير والشفقة اللذين يكتنهما البابا لكلّ منيهم» (رسالة ١).
- يخاطب جميع اللبنانيين. مسيحيين ومسلمين، «دون تمييز طائفي أو انتماء ديني» (رسالة ٤).

- يخاطب أيضاً «الأمة اللبنانية»: فعند الرّسالة ١، يوجّه «رسالة إلى الأمة اللبنانية جمعاء». ونقد أنّ ذلك بوضوح مرّة أخرى في رسالته إلى البطريرك بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥، مذكّراً فيها بأنّه في ١٩٨٤/٥/١، كان يقصد «الأمة اللبنانية بكاملها».

فهو يتحدّث إذاً عن لبنان على أنّه واقع قوميّ، وهذا يعني بوضوح أنّه يتخذ موقفاً مؤبّداً لوجود ومستقبل الأمة اللبنانية، وسيُضخّح هذا الأمر إلى أقصى حدّ في سياق هذه القراءة.

لا يُستغرب أن يخاطب البابا المسيحيين مباشرة، فيذكرهم بمسؤوليتهم في الأمانة بكاملها، ولقد يتساءل بعضهم بأي حق يخاطب البابا جميع اللبنانيين، المسلمين والمسيحيين على السواء. إن هذه الطريقة تناسب نظرة لاهوتية عميقة عند البابا، وهي نظرة شَرَحَها، منذ بدء حبريته، في رسالته العامة «فادي الإنسان» بتاريخ آذار (مارس) ١٩٧٩. فيمكننا أن نعود إلى الفقرة ١٤ من هذه الرسالة، وهي تبحث في موضوع «الإنسان هو طريق الكنيسة». جاء في هذه الفقرة ١٤ أن جميع طرق الكنيسة تؤدي إلى الإنسان: «... إن الإنسان، في ملء حق وجوده وكيانه الشخصي، وكيانه الجماعي والاجتماعي أيضاً، - في دائرة عائلته، وفي داخل مجتمعات وأوضاع شتى، وفي إطار وطنه أو شعبه (وربما بقدر أكبر في إطار عشيرته أو قبيلته)، وحتى في إطار البشرية كلها -، ذلك الإنسان هو طريق يجب على الكنيسة أن تتجاذبه في القيام برسالتها: إنه طريق الكنيسة الأول والأساسي، ذلك الطريق الذي رسمه المسيح نفسه، الطريق الذي يمر، على وجه ثابت، بسر التجسد والفداء...».

٢ - ديناميّة تاريخيّة: من لبنان الأمن إلى لبنان الغد

إن الرسالة ٢ «إلى جميع اللبنانيين» تقوم على سياق ينطلق من الماضي نحو المستقبل، عبر الأزمنة الحالّة. لا يتردّد البابا في الاتجاه نحو المستقبل، إذ إنّه لا يتفكّ عن التذكير بذلك، داعياً اللبنانيين إلى القيام بالخطوة نفسها: إنّه يريد أن يقول «كلمة من أجل المستقبل». والشرط هو قبول تحدّي المأساة اللبنانيّة، بالعودة إلى فحص ضمير يستند إلى التراث الماضي.

آ - لبنان الأمس «في أساس لبنان الغد».

لبنان الأمس هو:

- «حضارة ثمينة»، يرقى عهدها إلى الفينيقيين
- «تلاقي الأديان» و«التعايش الصادق» (رسالة ٣)
- «حوار ثقافي بين الشرق والغرب»

- «مبادرات مسكونية»

- «قيم الحرية والتفاهم والضيافة وافتتاح الروح»

- «مجتمع تُنعشه مثالية ديمقراطية متعددة».

فهو، بكلمة وجيزة، «تراث ثمين لا يمكن أحدًا أن يسلم بأن يراه في طريق الزوال»، و«تراث «روحي» (رسالة ٣) وثقافي (رسالة ٣).

ب - تحدي المأساة اللبنانية

إنّ ويلات لبنان اليوم هي:

+ العنف ونتائجه:

«إنّ موجة العنف الرهيبة قد خلقت، في هذه السنوات الأخيرة، مناخًا من الشك والارتباب يحمل أحيانًا على نذ من لا يفكر مثلنا أو لا يدين بالدين نفسه».

+ عناصر تفشت:

«أما الغطرسة وحب السيطرة والتعصب والتخاذل أو الخوف، فيحمل هذا كلّ عناصر موت لا تُضعف الروح الوطنية وحسب، بل قد تقود بلادكم إلى تفشت محتوم».

«تجربة الانفصالات وما تولّده بسهولة من حذر» (رسالة ٣)، و«مناخ من الشك والارتباب».

«عوامل داخلية، بل وخارجية أيضًا شوّهت وجه لبنان».

ج - ديناميّة الانتقال من الأمس إلى الغد، عبْر الأزمة الحالية: الثقة وفحص الضمير.

- الثقة:

+ أولاً «ثقتكم بلبنان نفسه»: فلا يجوز للحرب، مهما طالّت، أن تنال من هذه الثقة المتأصلة في التراث المذكور، أي في تاريخ غني بالإنسانية.

+ والداعي إلى هذه الثقة هو «الثقة الناتجة بالإنسان».

+ ثقة بالإنسان الذي هو صورة الله:

«إنَّ الفشل المتتالي وخيالات الأمل، والافتتال، وحتى انجازر، لا تستطيع أبدًا أن تُطْفِئ تمامًا هذه الشعلة الصغيرة التي ترتجف في قلب كلِّ إنسان، والتي تُدعى المحبة والتي بها يشابه هذا الإنسان، أكثر ما يشابهه، الله نفسه».

وتلك الشعلة الصغيرة هي التي تمكِّن، رغم كلِّ شيء، من «القبول بالثلاثي كشتر، والتعاطي كإخوة». وتلك الثقة الناتجة بالإنسان، وهي موضوع مفضَّل عالِجه البابا يوحنا بولس الثاني، تقوم على ناسوت يسوع: «ليس هناك إلاَّ طريق واحد، وهو الطريق الذي اختبر منذ قرون والذي هو، في الوقت نفسه، طريق المستقبل. ولقد دلَّ المسيح الربَّ على هذا الطريق بوجه خاص، حين اتَّحد نوعًا ما بكلِّ إنسان» (الرسالة «فادي الإنسان»، الفقرة ١٣، مستشهدًا بالدستور العتائدي «الكنيسة في عالم اليوم» الفقرة ٢٢).

لقد وُضِّح البابا، في توجيه كلامه إلى المسيحيين، أنَّ تلك الثقة الناتجة بالإنسان تستند إلى فصيح القائم من الموت: «وبه فنى الله على العداوة» (أف ٢/١٦). وذكر بأنَّه يكتب رسالته في زمن الفصح: «فكلمته من أجل المستقبل» هي «كلمة قيامة». وهذا ما دفعه إلى التشديد على رسالة المسيحيين.

— فحص ضمير:

+ «كلَّ لبنانيٍّ مسؤول في النيابة عن مستقبل بلاده... على كلِّ واحد أن يكون مستعدًّا لإجراء فحص مبرر، أو بسلمٍ بالتحلي عن شيء ما، أو بعيد النظر في شؤونهم...».

+ وهذا الفحص يعني «الأشخاص وجماعات».

وفي نظر البابا، يعدُّ فحص الضمير هذا ساعةً ضروريةً للخروج من الأزمة وقبول التحدي. وهذا ما حملته على العودة إليه في رسالته إلى البطريرك بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥ (رسالة ٤). ذلك بأنَّ انسة ٨٤ كانت سنة اضطرابات إلى حدِّ بعيد، فبدأ البابا أنَّ فحص الضمير هذا لم يجر حتى ذلك الوقت. فجاءت رسالته بتاريخ ١/٢٥ تذكيرًا ملحقًا وعرضًا للموضوع نفسه، وناشد البطريرك خاصَّة:

«فتتعلق تلك الدعوة من بكركي لتلاقي كل مواطن لبناني يحب بلاده، ويدرك مسؤوليته الشخصية». وجاءت الرسالة أيضًا دعوة إلى المسؤولين عن مختلف الطوائف. فمن شأن فحص الضمير هذا أن يرجح «القيم التي تجمع وتوحد»، بفضل الإرادة المشتركة الآيلة إلى السلام والحوار». وهذا ما يفترض وجود الثقة بقدرة كل واحد على أن يصلح ويحاور قريبه». والبابا يشدد على تلك الثقة: «إنني أكرر أن الثقة المتبادلة ضرورية. إنها في أساس احترام الأشخاص...». وفي الخطاب أمام الوفد البرلماني بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٩، طلب رفض منطلق الخلافات والتناقضات... «افتح الطريق المؤدي إلى التفاهم والاحترام المتبادل».

«يفضل هذا التجدد الباطني فقط، يمكن القيام بنهضة وطنية حقيقية»، «يمكن قيام اتفاق عادل وطويل المدى حول المسائل المتعلقة بالاعتراف المتبادل بحقوق وميزات كل طائفة بمفردها» (رسالة ٤). وهذا يعني المسيحيين على وجه خاص.

٣ - المسيحيون «مسؤولون عن الرجاء»

في القسم الأخير من الرسالة إلى جميع اللبنانيين، يتوسع البابا في دور المسيحيين الخاص: «إنكم مسؤولون عن الرجاء، عن ذلك الرجاء الذي ينتشر... من المسيح القائم من الموت». في الواقع، هذا الدور مزدوج، والبابا يشير إلى وجبه في ختام الرسالة ٤ إلى البطريرك:

«وليدركوا (المسيحيون)، تمسًا مع الأمانة لدعوتهم، كيف يصحون تلامذة المسيح الذي يعلمنا المسامحة والرأفة والتفهم. ونكونوا جميعًا، في الوقت نفسه، الشهود الشجعان للحقيقة، عندما يتعلق الأمر بعيش القيم الإنجيلية وإعلانها بحرّة تامة».

آ - خدمة المصالحة

«على الكنيسة في لبنان أن تؤمن، بشكل نبوي، هذه الخدمة، خدمة الحوار والمصالحة التي تنبع من قلب المسيح...». لا يخفى على البابا ما في لبنان من

ويلات، كما ذكرنا بها في كلامه على التحدي. وهو يعلم «بأن الأمة... تواجه ما يجزه عليها عنف مزمن من أوحش العواقب». «إن موجة العنف الرهيبة التي طغت في هذه السنوات الأخيرة قد خلقت مناخاً من الشك والارتياب...». ويدر «بالفشل المتتالي وخيبات الأمل والافتال، وحتى المجازر...»: «في لبنان لا يزال الإنسان فريسة انقسامات وتنازع من جميع الأشكال» (رسالة ٣). والرسالة ٤ إلى البطريك، بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥، هي أشد إلحاحاً: «وإذا ما كان الرجاء الذي يُنمّشه الإيمان لم يغيب يوماً، وما زال صامداً عند الأكثرية من اللبنانيين، فإنني أعلم أيضاً أن شبح مآسي أخرى يساورهم...». «فليتوقف الحقد والبغض والقتال الأخوي أو الرغبة في الانتقام، كي لا يشغل عبء الآلام...» (رسالة ٤). وهو يعلم، كما شرح في خطابه أمام الوفد البرلماني بتاريخ ٨٥/٣/٢٩ «أنه ليس من السهل تبصر الطريق المؤدي إلى التفاهم والاحترام المتبادل... كذلك ليس من السهل قبول أي طرف للطرف الآخر ما دام هناك خوف من الحاضر ومن المستقبل، بالنسبة إلى حياة الفرد أو بالنسبة إلى حياة الجماعات...». في ذلك الإطار، طَلَب البابا رفض «منطق الخلافات والتناقضات» للتصرف ككلامه يسوع بحسب منطق المحبة (راجع في الرسالة ٢: «إن المحبة وحدها تأتي العظام»، ومن الرسالة ٣ الإشارة إلى صليب المسيح). تلك هي «البشرى التي يجب إعلانها حولكم». ولذلك، فإنه يشدد على خدمة المصالحة هذه: وهو يذكرها مرتين في الرسالة ٣: «إنه من الأهمية بمكان أن تبدو الجماعة المسيحية أنها خميرة وحدة ومصالحة». ويطلب إلى الأساقفة الكاثوليك في العالم كله أن يشاركوا «في ابتهاج الكنيسة في لبنان، لتعطى النعمة فتنهل من صليب المسيح، الذي تحمله في جسدها، القوة لتحيا يوم الله ومثالية الأخوة والمصالحة». وهذا شأن الرسالة ٤، بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥، فإنها تلخص بهذه الخاتمة: «أتوسل إلى الله... لكي يمنح الشعب اللبناني القدرة على تجاوز المضاعف الحائلة لكي يتسلق بشجاعة الطريق المؤدية إلى الأخوة والمصالحة».

وكيف التقدم في هذا الطريق؟ بالمسامحة والأخوة والوحدة:

+ «استبطروا الوسائل لتقبلوا قوة الغفران الخلاقة والرحمة».

+ «أخلقوا، حيثما تعيشون وتعملون، يشةً أخوتيةً». «والقبول بالتلاقي كبشر، والتعاطي كإخوة، يشكلان بدء الحل. وهذه مجاهرة برفض التسليم بالفشل».

+ «تعاونوا ومواطنيكم من ذوي الإرادة الصالحة... لتسجروا مجدداً لحمة الحياة الوطنية».

+ «إنَّ النهضة الوطنية ستكون من صنع إرادة الشعب اللبناني بأكمله، تجمعها الرغبة الواحدة في بناء وطن...» (رسالة ٤). «فكروا في الواقع بما تمكّنتم من بنائه ممّا، وهو مجتمع حوار وازدهاراً كان موضوع حسد الجميع».

والبابا، في توجيه كلامه إلى أساقفة العالم أجمع، لا يخاف أن يصرخ: «وأية كارثة للعالم إذا صار هؤلاء وأولئك إلى تناذب باسم الدين».

شرط أساسي: «أعطوا شهادة عن جماعة متحدة».

إنَّ هذه «الشهادة» عن جماعة متحدة تسمى إلى تجاوز الخلافات ورد ذكرها في أربعة أسطر من الرسالة ٢ بتاريخ ١٩٨٤/٥/١. لكنَّ هذه القضية أصبحت شاغلة البابا، حتّى إنَّ البابا اضطرَّ إلى كتابة رسالة خاصّة إلى البطريرك في هذا الموضوع بتاريخ ١٩٨٥/٤/٥. فلم يتردّد في القول: «لا يرضى الله أن يساهم انقسام المسيحيين في إثارة الشكّ حول خلاص لبنان بالذات...». وعلى المسيحيين اللبنانيين واجب التغلّب على المعارضات، حتّى ولو بدت مبرّرة في ضوء الأحداث الحالية الخطيرة». وهذا شرط «ليحقّقوا بطريقة نبويّة الحوار والمصالحة...».

ب - الحقّ في العيش المسيحيّ بحريّة

تذكّر الرسالة ٢ يا خلاص مسيحيّ الشرق، يا خلاصهم في الإيمان وبتضحياتهم. «لا يمكن (الكنيسة جمعاء) أن تسلّم بأن ترى هذا الحضور لها المكتسب بفضل هذا الاستمرار البطوليّ، يتضاءل في لبنان وفي غير مكان».

ولذلك، فبعد أن كرّر البابا للمسيحيين اللبنانيين كلمة بولس الرسول «لا

تجازوا شراً بشراً... لا يغلبكم الشر، بل اغلبوا الشر بالخير» (روم ١٢/١٧ - ٢١)،
أضاف: «لا تخافوا ولا تستحيوا أبداً، عندما يجب أن تدافعوا عن حريّاتكم
وخاصّةً عن حرّيّة القيم الإنجيليّة التي تمثّلونها معاً». ومن شأن «الإرادة المشتركة
الآيلة إلى السلام والحوار» أن تؤدّي «إلى الاعتراف المتبادل بحقوق وميزات كلّ
طائفة بمفردها» (رسالة ٤). ولقد عبّر عن تلك الأفكار نفسها في خطابه أمام
الوفد البرلماني اللبناني بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٩: «... بناءً وطن... تكون فيه الحقوق
والتقاليد وخصائص كلّ طائفة محترمة ومعترفاً بها». ولكننا نجد أوضح تعبير له
عن الطوائف المسيحيّة في الخطاب الذي ألقاه في ١٩٨٤/١/١٠ أمام مجمعة
محدودة من النواب الموارنة المستقلّين:

«إنّ كرسيتنا الرسوليّة... يؤيّد ويشجّع كلّ جهد يُبذل في سبيل الاعتراف
بوجود الطوائف المسيحيّة وحقوقها. ليس المقصود هنا، ولا شك، أن يطالب
بامتيازات غير مشروعة، بل أن يُضمّن فقط في العدالة وجود تلك الطوائف
ونشاطها وتقديّمها. فتصبح بذلك أشدّ قدرة على الشهادة، فيجتمع اللبناني
المتعدّد، للقيم الإنجيليّة وتشكّل إسهاماً وغيى يستفيد منهما البلد كلّهُ».

وفي الرسالة إلى الأساقفة (رسالة ٣)، يتّسع أفق أسابا:
- يقول إنّه يعي، مع الكنيسة كلّها، أنّ «ازدهار المسيحيّة في لبنان هو شرط
لوجود الأقليّات المسيحيّة في الشرق الأوسط».
- ويدعو إلى «المحافظة على الكنائس الشرقيّة التي كانت مهداً لإيماننا والتي
نحن مدينون لها بالكثير».

ملاحظة: لا يشرح البابا كيف يتمّ الربط بين واحني المسيحي (واجب
العمل على المصالحة وواجب الدفاع عن الحرّيّة المسيحيّة)، وهما واجبان قد
يبدوان متعارضين وكثيراً ما يصعب ممارستهما معاً. على كلّ حال، لا تُفسّر
فكرته تفسيراً صحيحاً، إن أخذنا موقفاً من جانب واحد أو إن رأينا فيها تبريراً
لتصرف منفرد. فالبابا يذكر مُبلّغاً بمطليّين من مطالب الوجود المسيحي من
شأنهما أن يُلهم تفكير المسيحيّين اللبنانيين وسلوكهم.

الخاتمة: ملاحظات وأسئلة

١ - إيمان اللبنانيين

أشار البابا مرّتين إلى إيمان اللبنانيين بالله، أي إيمان المسيحيين والمسلمين. في المرة الأولى في رسالته إلى جميع اللبنانيين بتاريخ ١٩٨٤/٥/١: فبعد أن كتب عن «القبول بالتلاقي كبشر والتعاطي كإخوة»، واصل: «واللبنانيون مؤمنون، ويعرفون أنّ الخالق وَكَّلَ إليهم الأرض ليجعلوها قابلة للسكن ولإستقبال الجميع». وفي خطابه أمام الوفد البرلماني اللبناني، وبعد أن ذكّر «بالثقة الأساسية بالإنسان»، قال: «إنّي أعلم أنّ جميع اللبنانيين متمسكون بتاريخ بلدهم ويعرفون خصوصاً كيف يعرّدون بإيمانهم نحو الخالق الواحد، إله المحبّة والسلام».

٢ - الطائفة المارونية

تجدر الإشارة إلى أنّ البابا، في رسائله ١ و ٢ و ٣ و ٤، يتحدّث عن كنيسة لبنان وعن مختلف طوائفها وعن المسيحيين اللبنانيين، من غير أن يسمّي الطائفة المارونية (مفضّ أنظر عن ذكر لقب «بطريرك الموارنة» (رسالة ١) أو «بطريرك أنطاكية الماروني» (رسالة ٤ و ٥). لكنّه ذكر الموارنة قبل كتابة الرسائل الثلاث الأولى، في خطابه بتاريخ ١٩٨٤/١/١٠ أمام مجموعة ستّة نواب موارنة مستقلين: «أحتي فيكم أولاً أعضاء الطائفة المارونية الكريمة، أنّي ما زالت الكنيسة -خامعة تقدر، لا ترانها الروحي فقط، بل شجاعة بنيتها أبطاً، فقد شهدوا لإيمانهم بالمسيح حتّى الاستشهاد أحياناً».

وفي الرسالة ٥، حيث يُظهر البابا اهتماماً كبيراً بوحدة المسيحيين اللبنانيين، يتحدّث صراحةً عن دور البطريركيّة المارونيّة: «إنّ بطريرك أنطاكية الماروني الذي يعتبره اللبنانيون رمزاً لبلدهم وضمّانة للقيّم الخاصة بكلّ جماعة من جماعاته...».

٣ - مساعدة لبنان على استعادة وجهه الأصيل» (رسالة ٢)

في الرسالة ٣، وردت عبارة «بُعث بلد جديد وأمين، في الوقت نفسه، لثرائه الروحي الثمين». لكن البابا يشدد على الأمانة أكثر منه على التجديد، فإذا كان لبنان لا يستطيع أن يبقى إلا بالأمانة لثرائه، فلا يستطيع أيضًا أن يبقى إلا باتخاذ وجه جديد (على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي...). وهذا ما سيكون عمل اللبنانيين وحدهم، وهو عمل يقتضي له صبر وسخاء».

٤ - الوجه الثقافي

لما كان هذا الموضوع على جانب كبير من الأهمية لمستقبل لبنان، نذكر هنا الفقرات التي ورد فيها لفظًا «ثقافة» و«ثقافي».

- في خطاب ١٠/١/١٩٨٤: «تعايش مشر بين مختلف الأديان والثقافات».
- في الرسالة ٢، في الكلام على التراث: «الموار الثقافي بين شرق وغرب».
- في الرسالة ٣: يتحدث البابا عن «لبنان ديمقراطي، منفتح على الآخرين، في حوار مع الثقافات والديانات...».
- في الرسالة نفسها، يشير إلى أن «مسيحيي العالم العربي... أسهموا في نشر رسالة ثقافة...».

٥ - التسليم بالتخلي عن شيء ما

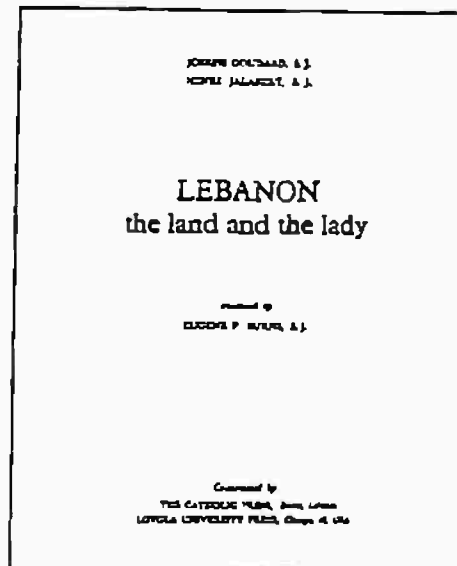
هذه العبارة يكرّرها البابا بوجه من الوجوه، حين يتناول موضوع مستقبل الأمة اللبنانية. ففي رسالته إلى جميع اللبنانيين، يقول: «على كلّ واحد أن يكون مستعدًا لإجراء فحص ضمير، أن يسلم بالتخلي عن شيء ما، أن يُعيد النظر في شؤونه...». وفي رسالته إلى الأساقفة الكاثوليك في العالم كلّه، تجدر الإشارة إلى عبارة «في لبنان وفي الخارج»، في الفقرة التالية: «على جميع الذين يحبّون هذا البلد أن يساعدوا اللبنانيين على أن يُعيدوا بناءه بجهودهم الخاصة، ملتزمين حول السلطات الشرعية. ولن يحصل هذا إلا إذا كان كلّ واحد مستعدًا، في لبنان وفي الخارج، أن يضحي بمصالحه الخاصة، لكي يتغلب الخير المشترك».

وفي رسالته إلى البطريرك بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥، يكرّر ما كتبه في السنة السابقة: «وفي رسالتي إلى جميع اللبنانيين، كتبت أن يكون كلّ واحد مسؤولاً عن خير بلاده، قادراً على فحص ضميره، وأن يتنازل عن شيء ما ويعود إلى نفسه، كي تبرز القيم التي تجمع وتوحد». ومنذ إلقاء خطابه أمام مجموعة النواب الموارنة، سبق أن قال: «يفترض مثل هذا المشروع أن تكون جميع الأطراف مستعدة للتخلّي عن شيء ما، ليتغلّب الخير المشترك وحده».

لا يوضّح البابا أي شيء يتناول ذلك التخلّي وتلك التضحيات، لكنّ تكرار هذه الألفاظ يلفت الانتباه ويدعو إلى التفكير، إلى تفكير عملي.

وفي ١٩٨٤/٥/١، وبعد تقديم عرض للمأساة اللبنانية، كتب البابا: «ولكننا على يقين أنّه لا يزال بالإمكان تخطّي هذه الحالة» (رسالة ٢)، وطلب أن ترفع الصلوات لتكون (للمسيحيين اللبنانيين) الشجاعة ليؤمنوا بالمستقبل» (رسالة ٣).

صدر عن دار المشرق



في الذكرى الثلاثين لوفاة لويس مسينيون

(١٩٩٢ - ١٩٦٢)

بعض رسائل لويس شيخو إليه

حقّقها الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

صادف شهر كانون الأوّل / ديسمبر ١٩٩٢ مرور ثلاثين سنة على وفاة المستشرق، بل المستعرب - كما كان يؤثر أن يُدعى - لويس مسينيون. وقد أقامت الهيئات العلميّة في باريس وعدّة بلاد عربيّة وإسلاميّة احتفالات لإحياء ذكره والإشادة بالدور الفريد الذي أدّاه في دنيا الفكر العربيّ عائمةً والنصوّف الإسلاميّ خاصّة.

من دواعي حبّ العرب لمسيّنيون أنّه هو أحبّهم. أحبّهم كثيرًا واحترمهم. لم ينصرف إلى دراسة العربيّة لغايات مبيّنة، ولا حتّى لمجرّد ولعه بثقافة عربيّة لها مجدّ تليد وحاضر ناهض، بل لأنّه أحبّ الشعب العربيّ لِمَا فيه من خصال لا سيّما الأنفة والكرم والضيافة. وإلى هذا الشعب أيضًا هو مدين بأعزّ ما كان لديه، إيمانه بالله، لأنّه اكتشف نور الإيمان وهو في بلادنا، عن يد أناس من جلدتنا، وظلّ يكرّ للعربيّة وأرض متبنيها وأهلها عواطف العرفان الصادق بالجميل. وقد أكبر العرب هم أيضًا خصاله وقدرّوا علمه أعظم التقدير، ومن مظاهر إكرامهم له أنّه انشخب عضواً في مجمعيّ اللغة العربيّة بالقاهرة ودمشق، وظلّ يساهم في أعمالهما حتّى الرمت الأخير.

(٥) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

كان برزّ المشرق أن تخصّص لتكريم المستعرب العظيم بابا واسعا من عددها هذا، إلا أن ضيق الوقت كان مدامها، وسوف نترك الاستفاضة في هذا المجال لمناسبة لاحقة إن شاء الله. أما اليوم فتكون مساهمتنا بنشر بعض رسائل بعث بها مؤسس المشرق الأب لويس شيخو إلى سيّده مسييون، وعددها خمسة.

لقد سبق أن نشرنا سنة ١٩٧٠ في مجلّة المشرق أيضا أربع عشرة رسالة بعث بها مسييون إلى الأب شيخو^(١). كُتبت تلك المكاتيب بين سنتي ١٩٠٨ و١٩١٤ ودار معظم موضوعاتها حول الخلاّج، وبها أبدى منشئها آرائه في المتصوّف الشهير عاكشا في الوقت عينه الكثير ثما يعجّش في نفسه الكبيرة من عواطف وتطلّعات.

وحدث بعد ذلك أننا بدأنا إعداد العدّة لنشر سائر الرسائل التي تلقّاها شيخو أو بعث بها، فاتفقنا بالسيد دانيال مسييون، نجل العلامة لويس، فكتبنا وبعث إلينا بصور خمس رسائل تلقّاها والده من الأب شيخو، هي التي نشرها اليوم نكملة للفائدة (ولو بعد مرور عشرين سنة وتيف على صدور القسم الأوّل!).

كُتبت رسائل شيخو بالفرنسيّة وكان زمن تحريرها بين ١٩ نيسان/أبريل ١٩٠٩ و٢٧ كانون الثاني/يناير ١٩١٤. وجميعها، باستثناء واحدة، موجز لا تطوال فيه لأنّ شيخو كان مقلّا في سائر رسائله لكثرة أشغاله. ويبدو من مطالعة رسائل مسييون إلى اليسوعي أنّ شيخو كتب إلى صديقه رسائل أخرى، إلا أنّها فُقدت.

أما المواضيع المعالجة فبني لا تخلو من الفائدة لنا: بعض الشؤون العمليّة من خدمات أدّاها شيخو لصديقه، أمور شخصيّة تحقّق حياة مسييون الروحيّة، معلومات أدنيّة لا سيّما في شأن كتب مشكوك في أمرها من وضع العلامة أنستاس ماري الكرملّي.

فإلى القارئ هذه الرسائل:

(١) أطلب المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٧٢٩ - ٧٥٤.

الرسالة الأولى

Univ. St. Joseph⁽¹⁾, 19 avril 1909

Bien cher Monsieur,

Je vous ai fait copier pour 1 f. 50 les colonnes de l'*Encyclopédie* de Bostani sur Hallaje. - Je n'ai pas de relation directe avec Mr. Bostani, le mieux serait de lui écrire directement à la Chambre des Députés à Constantinople: il pourrait peut-être vous renseigner sur le Ms de القاضي القزويني⁽²⁾.

Nôtre Ms de Djaubari⁽³⁾ ajoute un vers à ce que vous citez.

C'est celui-ci, qui paraît corrompu:

تمشروا وغشي ونرى أشخاصكم وأنتم ليس تروننا يا دبر؟

Je pense que le P. Anastase⁽⁴⁾, dans ses recherches à travers les bibl. d'Orient, vous aura trouvé qqch de nouveau.

Tout à vous, L. Cheikh

(١) جامعة القديس يوسف في بيروت. والرسالة رد على مكتوبين لمسيون أرسلوا في ١٩٠٩/٢/٥ و ١٩٠٩/٣/١٧ (أصب المشرق ١٩٧٠، ص ٧٣٥ - ٧٣٨). - حذنا للاختصار سطرًا قليلة ذكرت أميرًا حدًا خاصة. ونشرنا إلى المختوف علامة (...).

(٢) كان مسجون. فنه طلب إلى شيخه نسخة عشا كنه سليمان البستاني، معرب الإلياذة ونائب ولاية بيروت في الآستانة. عن الخلاج في التجلّد السابع من دائرة المعارف. كما أنه استعلم مديقه حول محظوظ استشهد به البستاني لتحرير نيته، وهو بقلم القاضي أبي يوسف عبد السلام القزويني الخلفي الغفراني (١٠٠٢ - ١٠٩٥).

(٣) هو عبد الرحيم (وقيل عبد الرحيم) عمر (وقيل بن عمر) الحويرثي (وحدير من ضواحي دمشق). توفي في ١٢٢١/٦/١٨ ومخطوطة المذكور لها هو اختار في كشف الأسرار وهتك الأسرار، به يكشف أسرار الغشايين ومكائيد الدخاليين، وله فيه كلام عن الخلاج. وقد صدرت مؤخرًا ضعة لهذا الكتاب حققها الدكتور عصام محمد شارو (بيروت، ١٩٩٢).

(٤) هو العلامة الشهير الأب أنستاس ماري الكرملني (١٨٦٦ - ١٩٤٧). كان صديقًا حميمًا لمسيون وله يد في اهتمامه كما سبّني الخبر في الرسالة الثالثة.

الرسالة الثانية

Beyrouth, 31 janvier 1911

Cher Monsieur,

Merci pour vos souhaits de bonne année; j'espère à mon tour que l'année 1911 sera pour vous bien féconde en travaux et en succès; on vous félicite ici pour vos dernières publications dans les *Mémoires de l'Institut Egyptien*. On m'a chargé de vous demander si vous acceptiez un échange avec nos *Mélanges de la Faculté Orientale*⁽¹⁾.

Avez-vous lu dans l'*Anthropos* l'article du P. Anastase sur les Yézidis et leur écriture énigmatique? Qu'en pensez-vous? Il y a dans tout ce récit bien des choses inexplicables et presque tous les témoins sont morts. Vous êtes, je crois, le seul vivant dont l'auteur allègue le témoignage⁽²⁾.

Reviendrez-vous en Orient où vous avez recueilli tant de lauriers?

Dernièrement a passé ici Miss Bell pour aller en Mésopotamie étudier les anciennes églises de ce pays⁽³⁾.

Tout à vous, L. Cheïkho

الرسالة الثالثة

Beyrouth, 28 Nov. 1911

Bien cher ami,

J'ai été heureux d'avoir de vos nouvelles. A ce que je vois, votre état de santé s'est tout-à-fait rétabli. *Deo Gratias!* Vous pouvez ainsi vous consacrer à vos études de prédilection et servir,

(١) قوبل هذا الطلب بالإيجاب (رسالة رد مسبين تاريخ ١٩١١/٢/٨).

(٢) كان الأب أنستاس قد نشر في مجلة *Anthropos* 6 (1911), p. 1-39 مقالاً يعلن فيه اكتشافه كتابين من كتب اليزيديين للقدسة، مكتوبين بأبجدية حاشية قال إنه وجد حليها. إلا أن شيخه ومسيحيه وسراصه من العلماء شكروا في صحة هذين الأثرين (أطلب المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٧٤١).

(٣) نشرت الآنسة بيل L.G. Bell نتيجة مشاهداتها في كتابها *Amurath to Amurath*, London, 1911.

avec la science, la religion dont vous êtes maintenant le champion. N'est-ce pas qu'on est heureux de croire! Tant qu'on n'a pas la foi, on reste ballotté par les flots de l'incrédulité qui ne vous laissent ni paix ni trêve. Remercions, cher ami, le bon Dieu de cette faveur si précieuse et demandons-la pour tant de personnes aujourd'hui victimes du doute. Le R.P. Anastase a été pour vous l'instrument de la Providence; rendez-le lui en priant pour lui⁽¹⁾. Soit dit entre nous, ce bon Père a la *manié* de l'inédit.

(...) L'histoire des documents yézidis, nous paraît ici bien louche: Dans le récit même donné dans l'*Anthropos*, il y a des contradictions flagrantes. Nous avons eu ici d'autres preuves de cette manière de faire. C'est pourquoi j'ai coupé toute relation⁽²⁾. D'ailleurs le Père Anastase publie maintenant sa petite revue qui a beaucoup de bon, n'était un manque de mesure qui est dans le caractère de l'auteur. Je lui souhaite beaucoup de succès, mais je voudrais que sa publication sentît davantage le Missionnaire⁽³⁾.

J'ai fait votre commission à l'Imprimerie: vous recevrez par ce courrier tous les n^{os} de 1911 du *Machriq* qu'on avait retenus, ne sachant pas si vous vouliez continuer à vous y abonner. C'est une mesure un peu ric-rac qu'ils ont adoptée avec les Orientaux et qu'ils appliquent un peu à contre-temps avec l'Europe⁽⁴⁾.

Dans ce n^o de décembre qui va paraître prochainement,

(١) كتب مسينون إلى شيخو في ١٣/١/١٩١١: «Je recommande également à vos prières tous les miens et celui qui m'a réconcilié avec Dieu, mon pauvre et cher Père Anastase».

(٢) لما رأى شيخو أنَّ النقاش بينه وبين أنستاس حول الوثائق اليزيدية تطوّر بحيث بدت الأحواء تنوثر، أعلم زميله في رسالة بتاريخ ١١/٦/١٩١٠ أنّه يؤثّر توقّف المراسلة بينهما. فأجابه أنستاس في ١٣/١/١٩١١: «كما تقول، قطع المواصلات أحسن من نفي السلام من القلب، وكلّ ذلك حفظاً للصحة الأخوية الربانية».

(٣) لم يكن أنستاس أقلّ غيرة من شيخو على أمور الدين، سوى أنّ أسلوبه كان أليّ من أسلوب نظيره اليسوعي، وأقرب إلى روح عصرنا التي لا تترنح للتبشير بل تؤمن بالحوار والصدقة.

(٤) كان شيخو معجباً بالإفرغ وتقدّمهم على أبناء الشرق حتّى بات وكأنّه يؤثّر في قرارة نفسه الأوّلين على الآخرين. وقد لاهه أنستاس على ذلك إذ كتب له مرّة (تاريخ ١٣/١٢/١٩٠٧): «إني أسلم لك باعتبارك علماء الإنرج من المستشرقين، فإنّ أمرهم لا يتكرّر. لكن لا أوافقك في (...) الانقياد لأرائهم بدون تمسّر واحتقار آراء أبناء الشرق مهما اجتهدوا».

je termine la publication d'un ouvrage fort intéressant par *صاعد الأندلسي* (XI^e siècle)⁽¹⁾. Vous verrez comme il a été pillé par Ibn Abi Usaibia, Ibn Qofti et d'autres. Malheureusement je n'ai eu qu'un seul Ms à ma disposition, Au British Museum il y en a deux autres. C'est tout. Le Père Anastase a fait qqes bonnes corrections, mais parfois il exagère.

Et *Hallaj*! Où en est votre travail? Plus d'une fois j'ai voulu vous écrire pour vous communiquer tel ou tel détail qui me tombait sous la main, mais je craignais de porter de l'eau à la fontaine⁽²⁾.

Croyez-moi, cher ami, votre tout dévoué serviteur in X^{co}.

L. Cheikh, s.j.

الرسالة الرابعة

Beyrouth, 22 octobre 1913

Bien cher ami,

(...) Je suis heureux de vous voir tout entier à vos chères études.

(...) Reviendrez-vous en Orient? Ferez-vous des cours en Egypte? Ce serait à souhaiter. Au Caire on trouve plus facilement qu'ailleurs de quoi se satisfaire, sous ce rapport, sans parler de la société qu'on peut y fréquenter.

On m'écrit d'Alep que les supérieurs du P.A.⁽³⁾ ont suspendu sa Revue à cause des mécontentements auxquels a donné lieu ce polémiste imprudent. La Revue reparaitrait en janvier avec un nouveau directeur. J'espère que le fond sera aussi un peu modifié⁽⁴⁾. - Ici on est persuadé que sa communication à

(1) *ماهر شجر* نشر كتاب *الأندلسي* انشأ طبقات الأمم في السنة ١٤ من المشرق (١٩١١)، ص ٥٦٦، وقد أصدر الكتاب كمنهاج مع فهرس ومقدمة بالفرنسية سنة ١٩١٢.

(2) *صبرت أمروحة* مسبيح سنة ١٩٢٢ بعنوان: *La Passion d'Al-Hallaj*، وصدر ديوان اخلاص بطبع الأولى سنة ١٩٣١ في المجلة الآسيوية *Journal Asiatique*.

(3) هو الأب أنستاس.

(4) في الحقيقة لم نتطع سلسلة أعداد لغة العرب منذ نشأتها في ١٩١١ حتى نشوب الحرب الكونية الأولى. وأعيد إصدارها سنة ١٩٢٦.

l'*Anthropos* sur les écrits des Yézidis est une mystification. Le Dr. Bittner s'est laissé prendre⁽¹⁾.

Tout vôtre in Xto, L. Cheïkho

الرسالة الخامسة

Beyrouth, le 27 janvier 1914

Bien cher ami,

J'ai reçu hier votre lettre dans laquelle vous m'annoncez votre prochain mariage qui a dû avoir lieu ce matin. C'est de tout cœur, bien cher ami, que je vous félicite et prends part à votre bonheur. J'ai bien prié pour vous, demandant avec instance au bon Maître de bénir votre union. Le joug de la vie doit se porter à deux, et quand ces deux sont des chrétiens, ce joug devient doux et agréable. Vous avez bien fait de suivre le conseil de votre directeur⁽²⁾. *Prosit, ad multos annos!*

J'ai aussi prié pour l'autre intention⁽³⁾. Si, comme vous avez pu vous en assurer, ce H.H.⁽⁴⁾ a entrevu la vérité, s'il est mort pour elle, son sort n'a plus rien qui inspire la pitié. Puissiez-vous rendre à cette figure la gloire qu'elle a méritée. Vous verrez mon compte-rendu sur les *Tawasin* dans les *Mélanges*⁽⁵⁾ (...).

Je suis heureux de savoir que le P. Anastase continue sa

-
- (١) عن مقالة شيخو في المجلة المذكورة، راجع الرسالة الثانية (المنقطع الثاني). أنا المذكور بشير قد نشر في المجلة نفسها وفي السنة عتبها (٦٢٨ - ٦٣٤) مقالاً لم يثبت في نسخة أو عدم نسخة ما ذهب إليه أنستاس. وما توصل إليه أحد أعظم العارفين بشؤون الأكراد، الأب نوما نرا Bois الدوبيكي، أن ما أتى به الكرملني ليس من صمعه ولكنه محمول قل اكتشافه على يد أنستاس (أطلب مقال الأب نوما في المشرق ٥٥ (١٩٦١)، ص ١١٦ - ١١٧).
- (٢) كان مسبينون متردداً بين أن يتصرف إلى الشك في الصحراء على غرار شارل دد فوكير وأن يعيش في الحياة الزوجية، فأشار عليه مرشد الروحي باختيار الطريق الثاني.
- (٣) كان مسبينون قد طلب إلى شيخو في رسالة بتاريخ ١٩١٤/١/١٧ أن يفسر من أحله ليقيم برأيه في الكنيسة ويساهم في نشر تعاليم الإنجيل.
- (٤) هو الحسين بن منصور الخلاج.
- (٥) أطلب: *Mélanges de la Faculté Orientale*, VI, p. XI حيث يش شيخو، في تعريفه عن كتاب صديقه، توف للتصوفين وكل إنسان إلى الاتحاد بالله.

Revue. Tout ce qu'on lui demande c'est d'être modéré dans ses jugements et de servir la grande cause qui mérite seule tout notre dévouement.

Adieu, cher ami, et croyez-moi toujours votre tout dévoué serviteur en J.-C.

L. Cheïkho

الهجرة اللبنانية في عهد الانتداب (١٩٢٠ - ١٩٤٢)

الدكتور بطرس لبكي

تميزت حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ بانكفاء شبه كامل للهجرة اللبنانية. أمّا في أثناء الحقبة الممتدة بين الحربين العالميتين، فتحكّمت بالهجرة عوامل متناقضة: بين عام ١٩١٨ وعام ١٩٢٩، استناف الهجرة بسبب النتائج المفعجة لحرب ١٩١٤ - ١٩١٨ وانتعاش اقتصادي واستقرار ميسري في لبنان. أمّا بين عام ١٩٢٩ وعام ١٩٣٩، فأزمة اقتصادية في لبنان وبلدان الاغتراب.

وتأثرت، من جهة أخرى، حركة الهجرة ببعض الإجراءات التنظيمية التي وضعتها السلطة المنتدبة: القرار رقم ٢٩٧٥ تاريخ ١٢/٤/١٩٢٤ الذي وضعه المفوض السامي الفرنسي لحماية المهاجرين من جشع وسطاء شركات السفر، القوانين التي وضعت في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٢١ وعام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٩ لمحدّد من الهجرة إليها. وهذه المجموعة من الإجراءات ضغطت على الهجرة من لبنان ووجهتها نحو أمريكا الجنوبية (البرازيل والأرجنتين بشكل خاص) ونحو إفريقيا السوداء^(١).

(٥) أستاذ في الجامعة اللبنانية، نائب رئيس مجلس الإغناء والإعمار.

(١) راجع، إلى صفاء الهجرة اللبنانية، منشورات كلية الحقوق في جامعة القديس يوسف، بيروت، ١٩٦٠ (بالفرنسية)، ص ١٩٣.

لهذا السبب لم تكن الحقبة الممتدة من عام ١٩١٨ إلى عام ١٩٣٩، حين كان لبنان خاضعاً للانتداب الفرنسي، حقبة «مجيده» في تاريخ الهجرة من لبنان كما أشرنا سابقاً. ونبدأ دراسة تلك الحقبة بعرض الوقائع الإحصائية الكبيرة العائدة للهجرة اللبنانية إثبات تلك الحقبة.

كان متوسط العدد السنوي لمغادري لبنان بين عام ١٩١٩ و ١٩٣٨ ٤٤٠٠ شخص. يبين الجدولان رقم ١ و ٢ والرسم البياني رقم ١ توزع هذا العدد في الزمان والمكان^(١).

نلاحظ جيّداً تأثيرات أزمة عام ١٩٢٩ على حجم الهجرة. فالأزمة الاقتصادية التي عانت منها بلدان الاغتراب الرئيسيّة في القارة الأمريكيّة، (الأرجنتين والبرازيل والولايات المتحدة الأمريكيّة)، حدّت من إمكانات العمل فيها وبالتالي انخفضت قوّة جذب للمهاجرين اللبنانيين إليها. وبالمقابل بدأت المستعمرات الإنكليزيّة والفرنسيّة في إفريقيا تجذب أكثر فأكثر المهاجرين اللبنانيين.

(١) راجع، يوسف كرباح وفليب فارغ، الوضع الديمغرافي في لبنان، تحليل المعطيات. منشورات مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، ١٩٧٤، بيروت، المجلد الثاني، ص ٣٩ (بالفرنسيّة).

جدول رقم ١:

حركة هجرة اللبنانيين بين الحربين: توزعها حسب الأجناس والاتجاهات ورصيدها.

السنة	العدد الإجمالي للمهاجرين	منهم ذكور	منهم نساء وأطفال	للمهاجرين العائدون إلى لبنان	الهجرة لخاصة لسكان لبنان	الربع الحاصل لسكان لبنان
١٩٢١	٦٥٣٨	—	—	—	—	—
١٩٢٢	٧٧٧٩	—	—	—	—	—
١٩٢٣	٨٦١٤	—	—	—	—	—
١٩٢٤	٦٣٧١	—	—	—	—	—
١٩٢٥	٧٦٥٠	—	—	—	—	—
١٩٢٦	٧٤٨٧	—	—	—	—	—
١٩٢٧	٣٧٢٥	١٩٥٠	١٧٧٥	—	—	—
١٩٢٨	٥٩٩٨	٣٧٣٠	٢٢٦٨	٢٤٤١	٣٥٥٧	—
١٩٢٩	٥٠٤٧	٢٨٣٩	٢٢٠٨	٢٥٧١	٢٤٧٦	—
١٩٣٠	٣٨٨٣	١٧٨٦	٢٠٩٧	٢٠٨٦	١٧٩٧	—
١٩٣١	١٣٨٧	٦٧٣	٧١٤	٢٣٦١	—	٩٧٤
١٩٣٢	١١٧١	٥٤٦	٦٢٥	١٩٤٤	—	٧٧٣
١٩٣٣	١٥١٦	٧٤٤	٧٧٢	١٤٢٢	٩٤	—
١٩٣٤	١٦٩٩	—	—	١٣٠٠	٣٩٩	—
١٩٣٥	١٩٩٢	—	—	١٠٠١	٩٩١	—
١٩٣٦	٢٢٧٧	—	—	١٣٨١	٨٩٦	—
١٩٣٧	٣٣١٥	—	—	١٨٣٤	١٤٨١	—
١٩٣٨	١٤٣٩	—	—	١٧١٥	—	٢٧٦

المصدر: إيلي صنا، الهجرة اللبنانية، ص ١٩٥ .

جدول رقم ٢:

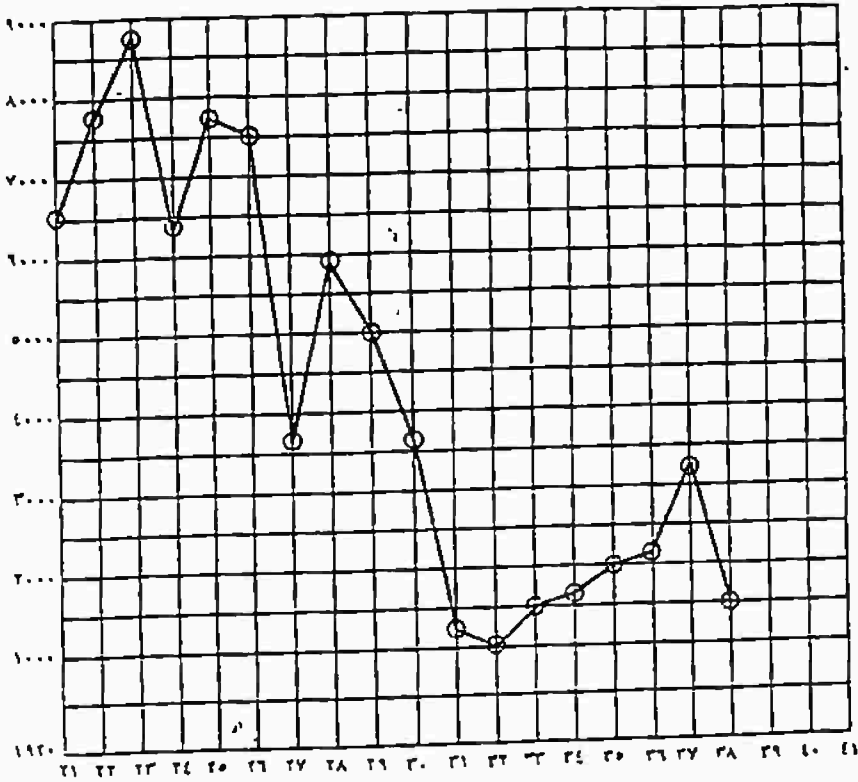
توزيع الهجرة اللبنانية بين الحريين حسب بلدان المقصد.

السنة	الولايات المتحدة الأمريكية	البرازيل	الأرجنتين	ليبييا	أفريقيا الجنوبية	السودان	العدد الإجمالي
١٩٢١	—	—	—	—	—	—	٦٥٣٨
١٩٢٢	—	—	—	—	—	—	٧٧٧٩
١٩٢٣	٧٧٨	٢٣٢٧	١٨٤٤	١٠٠	٢٧	٦٦٤	٨٦١٤
١٩٢٤	٤٠٠	١٦٩٨	١٠٩٤	١٢٣	٤٤	٧٦٤	٦٣٧١
١٩٢٥	—	—	—	—	—	—	٧٦٥٠
١٩٢٦	٢٧٧	٣٠٢٦	٢٦٦	١٢٨٥	٢٨	٩٠٦	٨٤٨٧
١٩٢٧	—	—	—	—	—	—	٣٧٢٥
١٩٢٨	٣٤١	١٧٩٧	٨٣٨	١١٥٨	٢٨٣	٢٦٨	٥٩٩٨
١٩٢٩	٤٤٢	١٣٧٠	٩٩٣	٣٥٤	٣٦١	٢٥٢	٥٠٤٧
١٩٣٠	٢٣٢	٧٥٧	٦٣٨	٢٠٠	١٨٧	٤٢٠	٢٨٨٣
١٩٣١	١٨٠	١٨١	٢٤٨	٨٦	١٩٩	١٥٠	١٣٨٧
١٩٣٢	١٤٩	٢٥٩	١٣٠	٣٥	١٩٢	١٧٧	١١٧١
١٩٣٣	١٣٥	٤٤٣	١٢٧	١٩	٢١٢	٢٠١	١٥١٦
١٩٣٤	١٠٠	٤٠٩	١٨٠	٢٩	١٤٩	٣٠٨	١٦٩٩
١٩٣٥	١٠٣	٣٤٦	١٧٨	٢٤	٣٤٥	٤٨٩	١٩٩٢
١٩٣٦	٩٩	٣٠٠	١٦٦	٢	٤١٢	٥٣٢	٢٢٧٧
١٩٣٧	١٦٢	٣١٦	١٧٩	١١٤	٦٦٦	١٢٣٧	٢٣١٥
١٩٣٨	٦١	١٣٩	١٤٥	١١	٢٢٩	٤٣٦	١٤٣٩

المصدر: إيلي صفاء المرجع السابق، ص ١٩٦.

رسم بيان رقم ١:

الهجرة اللبنانية السنوية بين الحربين العالميتين (١٩٢١ - ١٩٣٩)



نعرض فيما يلي المعطيات التي توافرت لنا عن الهجرة إلى بعض البلدان.

١ - الهجرة إلى البرازيل

يصف مُراقِب مَطْلَع وقائع الهجرة في تلك الحقبة ويعلّق عليها فيقول:

«دخل إلى البرازيل بين عام ١٩١٤ و١٩٤١/٤٥٧٧٥ مهاجرًا ملقَّبين «بالأتراك» أو «بالسوريين» لكن غالبيتهم من أصل لبنانيّ.

كانت الهجرة اللبنانية إلى البرازيل في تلك الحقبة قد تطوّرت تطوُّرًا كبيرًا فانتقلت تبعًا من عهد الرّواد إلى عهد باعة الكُتّة المتجولّين في المرافئ الكبرى (ريو دي جنيرو) فألّى إنشاء المخازن الصغيرة في المرافئ وبداية البيع المتجول خارجها. وأصبح المتطربون الذين جُمعوا الثروات أكثر من غيرهم، تجارًا كبارًا وصناعيِّين وأصحاب بنوك.

إنّ أزمة عام ١٩٢٩ التي أُنعمت الصناعة البرازيليّة ساهمت في بروز هذه الفئات. يمكننا ذكر بعض أفرادها، خاصّة الذين تجمّعوا في ساو باولو:

- في الصناعات الحريريّة والصوفيّة والتخريم: عزيز نادر المملوف.
- في الصناعة القطنيّة: يافث إخوان، فلفاط إخوان وأندراوس... يليهم آل شقرا وخير وسكّر وحرب وأبي نادر وطمعه وشديد وسلمان.
- في صناعة القبعات: آل خوري وسركيس... وعمل اللبنانيون في الصباغة وخياطة القمصان وصناعة الأحذية وربطات العنق. إنّ ما يقارب ٦٠ إلى ٧٠٪ من المنتجات المذكورة المصنّعة في البرازيل عام ١٩٣٧/١٩٣٨ كانت من إنتاج مصانع المغتربين في مقاطعتي الريو وساوباولو.
- في صناعة الأحذية يمكننا ذكر مصنع قازان في الريو بالإضافة إلى العديد من مصانع الخلد. كان الحضور اللبناني قويًا جدًّا في هذين النشاطين الأخيرين.
- ففي مقاطعة ساوباولو (التي كانت وقتها المركز الصناعي البرازيلي) كان

اللبنانيون يملكون ٧٠٪ تقريباً من مصانع النسيج التي يتراوح عدد العمال فيها بين ٥٠ و ٢٠٠ عامل.

وصف الصحفي يوسف إسكندر نصر، في تقرير رفعه إلى رئيس الجمهورية اللبنانية عام ١٩٣٨، أوضاع المفترين ودورهم في المجالات الصناعية والتجارية بعد جولة قام بها إلى البرازيل والمستعمرات الإنكليزية والفرنسية في أفريقيا^(١). نشبت هنا جدولاً آخر من هذا التقرير يتناول المؤسسات الصناعية التي يملكها المفتربون اللبنانيون في ميادين الغزل والنسيج والألبسة في منطقة ماو باولو فقط.

(١) راجع يوسف إسكندر نصر، تقرير منشور في كتاب نبيل حروفش عن الحضور اللبناني في العالم، مطبعة الكريم، حوزة، ١٩٧٤، ص ٣٩٣ - ٤١١.

جدول رقم ٣:

المؤسسات الصناعية اللبنانية في فروع الغزل والنسيج والألبسة في مقاطعة سار بلور عام ١٩٣٧/١٩٣٨.

اسم صاحب البركة	الموقع	رأس المال	عمال	ممازل	دراب	قوة محركة	نوع المصنوعات
بانت وشركاه	ايرتقا	٥ ملايين	٢١٠٠	٤٠٠٠٠	١٤٠٠	٢٥٠٠	نسيج قطن ملون وأبيض وكراتين الخ
فاناط وشركاه	سان بول	٣ ملايين	٤٥٠	٧٥٠٠	٢٨٠	٥٠٠	نسيج خام
أ. فليلط وشركاه	سان بول	١ مليون ومائة ألف	٣٠	٢٥٠٠	٢١	٣٥	نسيج ملون
ف. عزائم وشركاه	جوقياهي	١ مليون	٢٥١	١٣٥٠٠	٢٤٢	٤٨٠	نسيج خام وملون
حزرايل وروثايل بانت	بعلطاس	٦ مئة ألف	١٤٠	٢٠٠٠	٨٠	٦٠	مقطعة
جبران صبيحة وشركاه	سان بول	١ مليون ونصف	١١٢	٤٠٠٠	٦٤	٢٢٤	نسيج خام وبزل
جبران صبيحة وشركاه	سان بول	٩ مئة ألف	٤٥	٤٠٠٠	٧٢	٥٠	نسيج خام
موصلي اغوان	سان بول	١ مئة ألف ونصف	٤٤	٤٠٠٠	٢٠	٦٢	نسيج خام وملون
ملوك، موصلي وشركاهما	سان بول	٢ ملايين و٩٦٠ ألف	٢٨١	٤٠٠٠	٨٢	١٩٠	نسيج ملون وأبيض
ملوك، موصلي وشركاهما	سان بول	٢ مليون و٢٤٦ ألف	٢٨١	٤٠٠٠	١٣٤	١٩٠	نسيج أسمر
ملوك، موصلي وشركاهما	سان بول	١ مليون و٢٢٢ ألف	٢٨١	٤٠٠٠	٥٧	٥٩	مقطعة
ملوك، موصلي وشركاهما	سان بول	١ مليون و١٨٢ ألف	٤١	٩٩٠	٥٧	٩٦	خيوط قطن
ملوك، موصلي وشركاهما	سان بول	١ مليون و١٣٥ ألف	١٥	٤٠٠	٤٦	١٧٠	مقطعة
نعمه فالوش وشركاه	سان بول	١٦٥ ألف	٤	٤٠٠	٤	٥	نسيج قطن
علم وأسمد	سان بول	٤٢٣ مليون و١٠٠ ألف	٢٥	٧٠٠٠	٣٠	٢٠	بانتق وثياب حمامات
عبد يوسف راجوانه	سان بول	٢٠٠ ألف	٣٥	١٢	٢٠	٢٠	كراتين حرير وقطن
ب. جرحس	سان بول	٧٠٠ ألف	٣٥	١٢	١٢	١٢	لبصان
د. شويدي	سان بول	١٠٠ ألف	١٨٧	١٢	١٢	١٢٩	كراتين حرير وقطن

اسم صاحب التبركة	الموقع	رأس المال	عقال	مزارع	درالبي	قوة مخزكة	نوع المصنوعات
أمين بدران وشركاه	سان بول	٧٥٠ ألفاً	٧٦	١٢	٢٠	١٠	كسرات حرير وطن
أمين نور وشركاه	سان بول	٤٠ ألفاً		١٢		٢٥	مطلة
اسطفان ونجيم وشركاهما	سان بول	٥٠٠ ألف	٢٣٠	١٢		٢٥	كسرات حرير وطن
لارس نر وشركاه	سان بول	٥٠٠ ألف	٢٢٠	٣٠٠٠		١٢٠	كسرات حرير وطن
ي. أسمد	سان بول	٢ مليون و ٦٠٠ ألف	٢٢٠	٦٥٠٠		١٠٠	كسرات حرير وطن
حرجي حقداد	سان بول	٥ آلاف	٢			٤	تنزير
غلام بدران	سان بول	٢٠ ألفاً	١			٢	كسرات فطن
عكوة اجوان	سان بول	٦٠ ألفاً	٦			٤	كسرات، لقصان، كلونيات
بشرب وأنسوة	سان بول	٢١٠ آلاف	٣٨			١	كسرات، لقصان، كلونيات
حرجي باغوس وشركاه	سان بول	١٢٠ ألفاً	٣٠			٨	كسرات، لقصان، كلونيات
خوري، لريشة وشركاهما	سان بول	٤٥٠ ألفاً	٤٦			٧	كسرات، لقصان، كلونيات
مهاثيل عطل	سان بول	٥٠ ألفاً	٢٤			١٢	كسرات حرير وطن
نسيم دباب الملقوف	سان بول	٥ آلاف	١			٩	لقصان
لغمار وشركاه	سان بول	٢٠٠ ألف	٢٥			٢٠	كسرات حرير وطن
بطرس داود	دوس كمبوس	٥٠ ألفاً	٢٠			٥	كسرات حرير وطن
صبيحة اجوان وشركاهم	سان بول	٥٠٠ ألف	٤٩	٣١٠٤	١٢٠		لقصان
ت. حقداد	سان بول	٥ آلاف	٤			٤	كسرات حرير وطن
وديع قطيبي مطوف	سان بول	٤٠٠ ألف	١٩	٢١٦		٢٢	لقصان
اراهيم اندراوس وانجوانه	براغسا	٥٠٠ ألف	١٢٠	١٥٠٠		١٠٠	خيط حرير طبيعي
أ. لارسي اسر وشركاه	سان بول	٢٠٠ ألف	٢٨	٢٠		١٢	خيط حرير طبيعي
اراهيم اندراوس وانجوانه	سان بول	٧٠٠ ألف	٢٥٠	٢٠٠		١٢٠	نسج تنق
بورغوس وشركاه	سان بول	٢٠٠ ألف	٢٠	٢٠		٢٥	نسج تنق
ب. غريغوريوس	سان بول	١٠٠ ألف	١١	٢٠		٥	مطلة

اسم صاحب التبركة	الموقع	رأس المال	عقار	منازل	دواليب	قوة محركة	نوع المبرعات
ب. طعمة وشركاه	سان بول	٢٠٠ ألف	٤٤	٢٠		١٠	تسج مختلف وشتع
بشاره بشار	سان بول	٢٠٠ ألف	٢٣	٢٠		٢٠	تسج مختلف وشتع
فالوش وكيمان	سان بول	٣٠٠ ألف	١١	٥٠		٧٨	تسج مختلف وشتع
دارود بات	سان بول	١٠٠ ألف	٥٢	٣٩		٤٠	تسج مختلف وشتع
فازس إدوان	سان بول	٣ ملايين	٧٢٥	٢٦٩		١٥٦	تسج مختلف وشتع
حورج شاهين أبو حنيد	سان بول	٢٠ ألفا			١	٢	تسج لفد الرنة
حورج معلوف وشركاه	سان بول	٥٠٠ ألف	٣٠٠		١٢٢	٨٢	تسج مختلف
لطف الله وشركاه	سان بول	٣٠٠ ألف	٢٥		١٦	١٠	تسج مختلف
أ. معلوف	سان بول	١٠٠ ألف	٢٨		٣٦	٢٢	تسج مختلف
مضمور بيطار وشركاه	سان بول	٣٠٠ ألف	٢٥		١٦	١٢	تسج مختلف
مطر وشوون	سان بول	٤٤١ ألفا	٧٨		٢٨	٢٧	تسج مختلف
ب. خير وبريس	سان بول	١٠٠ ألف	١٩			٢	تسج مختلف
مدروف، دوسلي وشركاهما	سان بول	٢١٠ ألفا	موزونة				تسج مختلف
نشراني اخوان	سان بول	٤٠ ألفا	١٢			٦	شرط

قام المغتربون في القطاع التجاري بدور هام في مدن الداخل التابعة لمختلف المقاطعات. بالإضافة إلى تجارة الأقمشة عملوا في تجارة الألبسة والحيوانات والملاحم. وامتد نشاطهم أيضًا إلى بعض الخدمات كالفنادق والمطاعم والمقاهي وتأجير السيارات وقيادتها وتصليحها.

إنطلقت بعض المغتربين في قطاع الزراعة وتربية الحيوانات. وأصبحت المزارع التي يملكها اللبنانيون تُعَدُّ بالآلاف وكانت الزراعات الرئيسية فيها البنّ والقطن والأرز والذرة والمنجوكة والأشجار المثمرة (عنب وحمضيات) وقصب السكر. وتعاطوا أيضًا تربية مختلف أنواع الحيوانات خاصة تربية الدواجن. كانت أغلبية مزارع الدواجن قائمة في ولاية ساوابالو حيث كان اللبنانيون يملكون بين ٤٥٪ و ٤٨٪ من الأراضي المزروعة في النصف الثاني من الثلاثينات.

نشط اللبنانيون في القطاع المصرفي وكان أنطوان جبارة أوّل من أسس مصرفاً برؤوس أموال كلّها لبنانيّة.

نال العديد من المغتربين اللبنانيين امتيازات لاستثمار الخدمات العامة (تنوير المدن، الهاتف، إلخ...) خاصة في ولايات ميناس، جيرايس وساوابالو^(١).

تحسّن الوضع الاجتماعي لهؤلاء المغتربين انطلاقًا من العشرينات نتيجة لثرائهم ودمجهم الثقافي الأفضل ومشاركتهم النشطة في الحياة الاجتماعية المنظمة كما في الحياة السياسية وإنشاء مؤسسات العناية والمستشفيات والمؤسسات الثقافية وتضامنهم العائلي.

إلى جانب دورهم في النشاط الاقتصادي بمعناه الحصريّ نشط المغتربون اللبنانيون في المهنة الحرة (أطباء أستاذين وصيادلة وصحافيون وجامعيون وعلماء وكثّاب). كما أنهم شاركوا في الحياة السياسية والإدارية حيث نجد بينهم نوابًا وحكّامًا ومختير ورؤساء بلديات وضباطًا في الجيش والشرطة.

(١) راجع المصدر نفسه، ص ٤١٠.

٢ - الهجرة إلى الأرجنتين

تميّزت هذه الهجرة بالمراحل نفسها لجارتها البرازيلية انطلاقاً من مرفأَي بونيس أيرس وباهيا بلانكا. يمكننا أن نذكر بين رجال الأعمال الكبار الذين برزوا فيها آل سركيس وآل سلامة وآل مكرزل الذين عملوا في التجارة والصناعة^(١). يبيّن الجدول رقم ٤ التوزع الجغرافي للسكان والجمعيات والصحف اللبناينة في بداية الحقبة التي تناولتها بالبحث. كما أنّ الجدول رقم ٥ يبيّن لنا توزيع المغتربين اللبنانيين حسب فئاتهم الاجتماعية - الاقتصادية، وتقديراً لثروة كلّ فئة منهم.

جدول رقم ٤:

الحالية اللبناينة في الأرجنتين عام ١٩٢٠ (عدد المغتربين، الجمعيات والصحف باللغة العربية)

الولاية	عدد المغتربين	عدد الجمعيات	عدد الصحف
العاصمة	٢٠٠٠٠	٤	١٠
ولاية بونيس أيرس	٢٢٠٠٠	٣	—
كهركا	٢٠٠٠	١	—
كورردوبا	٨٥٠٠	٢	—
كورينتس	٢٠٠٠	—	—
أنتر ريو	٢٠٠٠	—	—
خوجيري	١٥٠٠	١	—
مدوزا	١٠٠٠٠	١	—
لاريوخا	١١٠٠	—	—
سلفا	٢٠٠	—	—
سان خوان	١٥٠٠	١	—
سان لوريس	١٠٠٠	—	—
ستافه	١٥٠٠٠	—	—
ساتاغره دال أميتيرو	٤٥٠٠	—	—
تروكيان	٧٠٠٠	—	٢
الأقاليم التابعة لحكومة العاصمة	٤٧٧٥	—	—
المجموع	١٠٤٨٧٥	١٣	١٢

المصدر: نيل حروفش: مرجع سابق، ص ١٠٣.

(١) راجع إلي صفح، المصدر المذكور، ص ٢٠٨ و ٢١٧.

جدول رقم ٥:

عدد اللبنانيين المغتربين وتقدير ملكيتهم في عام ١٩٢٠.

فئة المغتربين	عددهم	ما يملكون بالريالات
تجار أصحاب محلات	١٦٠٠٠	١٢٠ ٠٠٠ ٠٠٠
شركاء لهؤلاء التجار	٦٠٠٠	
مستخدمون	١٠ ٠٠٠	١٨٢ ٠٠٠
باعة كشة أو تجار بدون محلات	١٥٠ ٠٠٠	٧٥٠٠ ٠٠٠
أصحاب مزارع وأصحاب أملاك	١٢ ٠٠٠	٦٠ ٠٠٠ ٠٠٠
عشال	١٨ ٠٠٠	١٠ ٠٠٠ ٠٠٠
أصحاب مواشي ومرتبوا مواشي	٢٠٠	٣ ٠٠٠ ٠٠٠
أصحاب صنائع وجزف	٧ ٠٠٠	٢١ ٠٠٠ ٠٠٠
شيوخ وعجائز وأطفال	١٥ ٥٠٠	
أبناء لبنانيين ولدوا في لبنان	٥١٧٥	
المجموع	١٠٢ ٨٧٥	٢١٢ ٦٨٢ ٠٠٠

المصدر: نبيل حرفوش، مرجع سابق، ص ٢٠٦ و ٢٠٧.

٣ = الهجرة إلى أفريقيا الغربية الفرنسية

كانت بلدان هذه المنطقة عشية الحرب العالمية الثانية تضم ما يقارب ٦٦٪ من المغتربين اللبنانيين في أفريقيا الغربية.

نورد فيما يلي بعضاً من الدراسة المبصرة التي خضع بها ميشال أسمر الجاليات اللبنانية في أفريقيا الغربية^(١):

(١) راجع ميشال أسمر، الهجرة اللبنانية والإثراء في أفريقيا الغربية الفرنسية، رسالة لنيل شهادة الجدارة للدراس المعمقة في علم اجتماع الإثراء، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الثاني، الخامسة اللبنانية، الراية، ١٩٨٣ (بالفرنسية)، ص ١٠٩ - ١١١.

وتكتمل هذه الحقبة الحقبة الأولى، وتتميز بتدعيم المكتسبات الأولى وضع
المغتربين وتنويع نشاطاتهم.

دعم المغتربون وضعهم بتوفير المساعدة لمواطنين وفدوا حديثاً أو بتوجيه
الدعوة لذويهم المقيمين في الوطن، لموافاتهم إلى بلاد الاغتراب.

قدم المغتربون للمواطنين الوافدين حديثاً المسكن ومنحهم مساعدة مالية.
يُبين تجمع المغتربين بحسب بلدات المنشأ الأصلي الأجوبة على الدعوات التي
وجهها المغتربون الأوائل إلى ذويهم: ففي غينيا عام ١٩١٨ كان مغتربو أربع
بلدات لبنانية يمثلون ٧١٪ من مجموع المغتربين اللبنانيين فيها: بيت شاب ١٧٥
مغترباً أي نسبة ٤١٪، صور ٧٦ مغترباً أي نسبة ١٨٪، جوتا ٢٦ مغترباً،
وبكنيا ٢٥ مغترباً أي نسبة ٦٪ لكل من البلدتين.

هناك دعم آخر أو بالأحرى تقدم أحرزته الجالية بسبب حرب ١٩١٤ -
١٩١٨، عندما تجدد الفرنسيون ثماً أحدث بلبلة في السوق، خاصة في السنغال،
حيث كان تأثير اللبائين محدوداً بسبب التجار الفرنسيين الذين كانوا يحتكرون
بشكل أفضل تجارة البلاد والدخل، وكان الفستق قد أصبح إنتاجاً زراعياً وليس
إنتاجاً قطاعياً. وقد شجع هذا الوضع انطلاق العنصر اللبناني في السنغال خاصة.

يتميز هذا التغيير بتحرر جزء من المغتربين اللبنانيين: تطوّر بعض التجار من
مجزّد وسطاء يتصلون بالشركات الأوروبية لتصريف الإنتاج الذي اشتروه أو
لشراء البضائع إلى وسطاء كبار تجاه عملاء شركات التصدير أو إلى سمارة تجاه
مواطنيهم. وأنشأ تجار آخرون علاقات استيراد وتصدير مع وسطاء في باريس أو
مرسيليا وأخيراً تحرّرت أكثرهم من وصاية المؤسسات الأوروبية بالعمل لحسابهم
الخاص.

جاء التنويع على مستوى البضائع المعروضة للبيع. ولّى زمان تجارة الكشة
وصارت البضائع تتألف من المواد الغذائية والألبسة وكل ما يميز البضائع المتنوعة
في سوق البيع. وأدّت أيضاً كثافة المغتربين اللبنانيين إلى تخصص بعض
الأشخاص في قطاعات معينة، وهكذا نجد في الإحصاءات عن غينيا في عام

١٩١٨ مهنة اللحام والفران والأسكافي. إن تنوع النشاطات هو في الوقت نفسه واسطة لتدعيم الاستيطان وتعبير عن الصلابة وإرادة ترسيخ الإقامة الأصلية وديمومتها. وقد ساعد هذا لمواجهة بعض أزمات، كأزمة الكاوتشوك مثلاً: عندما حلّ كاوتشوك المزارع مكان كاوتشوك القطاف انتقل بعض المغتربين من الرخاء الأكبر إلى الفقر المدقع.

ظهرت في هذه الحقبة، والحقبات التي تلتها، مهارة المغتربين في معرفة نفسية السكان الأصليين:

«أصبح اللبنايتون، من خلال عيشهم في العراء على جانب الطرقات أو الأسواق... وهم يقتاتون غالباً على طريقة البلاد، ومن خلال اتّصالهم المستمر مع السكان الأصليين وهم متكلمون لغتهم، أصبحوا بشكل من الأشكال «عادة» من عادات إفريقيا. فلا يصنّف الأسود هذا الأبيض الرفي الخالي من الغطرسمة في خاتمة إنسانية جاءت إليه من كوكب آخر، ويعتبر أيضاً أنّ كلامه اللاذع لا يحمل النبرة نفسها التي يحملها كلام الفرنسي. يرتاح لدى الدخول إلى حانوته المضيف أكثر من ارتياحه إلى حانوت الأوروبي، ويقدر المناقشة والمساومة والأمانة، ويعجب من تكريس الوقت له والاهتمام به».

يمكننا متابعة وضع هؤلاء المغتربين بحسب كلّ بلد حلّوا فيه^(١):

٣ - ١ - السنغال:

كان الوضع عام ١٩٣٨ كما يلي: وصل عدد اللبنايتين فيه إلى ٢٥٠٠ شخص أي ٢٠٪ من مجموع الأجانب المقيمين فيه: منهم ١٠٠٠ في دكار و٢٠٠ في كولاك و١٥٠ في زغنشور و١٠٠ في ديوريل و١٠٠ في تياس ومفة في مبكه وخمسون في ندولو و٣٠ إلى ٤٠ في كونغول. وكانت غالبيتهم من البلدات اللبناية التالية: قبّ الياس وقانا والزراية وصور. تطوّر عددهم خلال

(١) راجع كامل مرّوة، نحن في أفريقيا - الهجرة اللبناية - السورّية إلى أفريقيا الغربية، ماضيها، حاضرها ومستقبلها، بيروت، ١٩٣٩، مطبعة للكشوف، ص ١٩٥ إلى ٢٣٤.

الحقبة التي تناولها بالدرس كما هو مبين في الجدول ٦ وتطرّف عددهم من ٦٥٠ مهاجرًا عام ١٩٢١ إلى ٢٨٠٠ مهاجر عام ١٩٣٨ .

كان ٩٥٪ منهم يعملون في التجارة ونحو عشرة أشخاص في الزراعة. وهناك ٢٥ تاجرًا في دكار يستوردون البضائع ويؤمنونها لتجار المرفق. وفي الداخل كان ٨٠٪ من التجار اللبانيين يشترون الفستق والسورغو ويبيعون المنتجات المصنّعة.

كان التجار اللبانيون يملكون عام ١٩٣٨، ٧٥٪ من المؤسسات التجارية في دكار و٥٥٪ من مؤسسات الداخل و ١٠٪ من المباني في دكار (من ٣٠٪ إلى ٤٠٪ من مباني البيض) و ٥٠٪ من مباني الداخل. وكانوا يسيطرون كثيرًا على تجارة جوزة الكولا التي يستوردونها بشكل خاص من شاطئ العاج وأحيانًا من سيراليون وغامبيا. فاللبانيون القلائل الذين عملوا في الزراعة كانوا يملكون خاصة مزارع حمضيات: إنتان في بورت بالقرب من دكار وأربع في ساو كوتان وثلاث في سان لويس. وقد باشر أحدهم بزراعة الزهور في ضاحية دكار.

أحصينا في القطاع الصناعي ثلاثة مصانع للحلويات ومطبعة ومصنعا للأكياس يملكها لبانيون في دكار، ودباجة في كاواك.

وأحصينا في قطاع الخدمات عدّة مطاعم وفنادق يستثمرها لبانيون في دكار. ووجدنا أيضًا أربعة أطباء لبنانيين منهم طبيبان للأسنان.

وعلى صعيد التنظيم الاجتماعي كان للمغتربين اللبانيين عدّة جمعيات (إنتان في دكار وإنتان في كاواك وواحدة في سان لويس وإنتان في تيس).

وكان أحد المغتربين قد أصدر مجلة أسبوعية بالعريّة في دكار بين عام ١٩٣٠ و ١٩٣٥ بالإضافة إلى أربع مكينات تباع مجلّات وكتب عريّة وفرنسيّة.

٣ - ٢ - السودان الفرنسي (مالي حاليًا)

كان عدد اللبانيين فيه عام ١٩٣٨، ٣٥٠ شخصًا تقريبًا تسكن أغلبيتهم في باماكو، أما الباقون فكانوا موزعين بين سيقو ومبتي وكايس. تطرّف عددهم خلال الحقبة التي تناولها بالدرس كما هو مبين في الجدول رقم ٦ وارتفع عددهم من ١٦٥ شخصًا عام ١٩٢٣ إلى ٣٥٠ شخصًا عام ١٩٣٨ .

كان هؤلاء المغتربون يبيعون البضائع المستوردة ويشتررون الفستق والقطن والصابون والذهب والبهائم والجلود من المنتجين... وكانوا يملكون غالبية المؤسسات التجارية في السودان ومعظم المباني المدينية خاصة المباني القائمة في العاصمة باماكو لأن التجار الأوروبيين لا يتحملون مشقة الحياة في السودان.

٣ - ٣ - موريتانيا

لم يتجاوز عدد أفراد الجالية اللبنانية فيها الثلاثين شخصًا في عام ١٩٣٨ وكانوا مشغولين بين سالياني وبودور وداجانا. كانوا يشترون الفستق والصمغ والذرة البيضاء والجلود وريش النعام ويضه من المنتجين ويبيعون البضائع المستوردة.

٣ - ٤ - غينيا

بلغ عدد أفراد الجالية اللبنانية فيها ١٣٦٧ شخصًا عام ١٩٣٦ و ١٦٠٠ شخص عام ١٩٣٨. كانت غالبيتهم من البلدات التالية: بيت شباب وجوينا وصور وقانا وعينبال.

بلغ عدد اللبنانيين المقيمين في كوناكري عام ١٩٣٨ ٢٠٠ شخص وفي بركا وبتيموديا مئة شخص وفي لا با مئة شخص وفي كويا خمسون شخصًا وفي مامو خمسون شخصًا وفي دابولا ١٥ شخصًا وفي فازموريا ١٥ شخصًا وفي فورا كاريه عشرة أشخاص وفي واصولر وكوميا ١٢ شخصًا وفي موسايا عشرة أشخاص وفي برفا خمسة أشخاص.

تجاوزت نسبة اللبنانيين في غينيا خلال الثلاثينيات ٩٠٪ من محرم الأجانب المقيمين فيها وكانوا يملكون نسبة مماثلة من المتاجر في كوناكري وداخل البلاد، و ٢٥٪ من المباني الخاصة في كوناكري و ٧٠٪ من المباني الخاصة في بلدات الداخل، وتعدت ملكيتهم للمباني الخاصة هذه النسبة في بعض المدن أمثال كنديا ومامو حيث كانوا يملكون فعليًا جميع المباني.

تعد غينيا من البلدان الأفريقية القليلة التي عمل فيها اللبنانيون في الزراعة. إنجذب اللبنانيون إلى زراعة الموز بشكل خاص وكانوا يملكون عام ١٩٣٨ ٥٠

مزرعة من أصل مثلي مزرعة مخصصة لهذه الزراعة. بلغت مساحة مزارعهم ٣٠٪ من المساحة المزروعة وكانت أكبر مزرعة يملكونها قائمة في مامو حيث بلغ عدد الأشجار مئة ألف شجرة، وتليها مزرعة قائمة في كويا حيث بلغ عدد الأشجار سبعين ألفاً. وبلغ متوسط عدد الأشجار في المزارع الأخرى ٥٢ ٠٠٠ شجرة.

كان بعض المغتربين اللبنانيين يشتري الذهب من الأفريقيين ويبيعه إلى الشركات الأوروبية. لم تضم الجالية اللبنانية بين صفوفها صناعيين.

من جهة أخرى كان بين أفراد الجالية طبيب وهو اللبناني الوحيد الذي كان يمارس مهنة حرّة. وكان للجالية اللبنانية أيضاً جمعية في كوناكري وأخرى في كنانا.

٣ - ٥ - شاطئ العاج

بلغ عدد أفراد الجالية اللبنانية عام ١٩٣٨ ٧٠٠ شخص، هاجروا بأغليتهم من بلدات الزراينة والسبعيّة وبكفّا وبيت شباب وقانا وتوزّعوا على المدن كما يلي:

١١٥ في أيدنجان و٣٥ شخصاً في غران بسان و٧٠ شخصاً في دالو و٢٥ شخصاً في غانيوا و٣٧ شخصاً في أغبويل و٢٠ شخصاً في مانيه و١٥ شخصاً في كنّ من أبو أسر وديفو وديبكرو وعشرة أشخاص في كلّ من تياساله ولاكوتا وأوميه و٢٥ وسبعة أشخاص في ساساندرا وستة أشخاص في آنرماها وخمسة أشخاص في كنّ من نحرفيل وآمياما.

تطوّرت هذه الهجرة ابتداء من عام ١٩٢٠ وتسارعت انطلاقاً من عام ١٩٣٠ وخاصة من عام ١٩٣٦، كما يشير إليه الجدول ٦.

كان اللبنانيون عام ١٩٣٨ يشكلون نسبة ٧٨٪ من مجموع الأجانب المتقاعين في شاطئ العاج ويملكون ٦٠٪ من متاجر أيدنجان وگران بسان و٩٠٪ من متاجر بلدات الداخل و٥٪ من مباني أيدنجان و٥٠٪ تقريباً من مباني بلدات الداخل.

كان عدد اللبنانيين الذين عملوا في الزراعة ضئيلاً جداً: يملك ٣ منهم مزارع للبن والكاكاو في غانوا وأوميه ومان.

أما في القطاع الصناعي فكان بعضهم يملك مصنعا للحقائب وآخر لصناعة السلع العاجية وثالثاً لتصنيع البن، ونجد في أيديجان طبيباً لبنانياً يمارس مهنته فيها. أما في القطاع التجاري فكانوا يتعاطون، كما في سائر البلدان الأفريقية، بيع المنتجات المصنعة المستوردة وشراء المحاصيل من السكان الأصليين خاصة محصول الكولا.

كان للجالية اللبنانية، التي تعدّ بين أفرادها نسبة كبيرة من الشباب، جمعية في غران بام.

٣ - ٦ - الداهومي

لم تتوسع الجالية اللبنانية فيها بسبب القدرات التجارية التي يتحلّى بها سكان البلاد الأصليين ولم يتجاوز عدد أفرادها عام ١٩٣٨ - ٤٧ شخصاً، منهم ثلاثة أو أربعة أشخاص في كوتونو. تطوّر عددهم خلال الفترة كما هو مبين في الجدول رقم ٦.

كان بعض المغتربين المقيمين في نيجيريا وشاطئ العاج يترددون عليها حيناً بعد حين لإجراء بعض الصفقات التجارية المؤقتة ويتركونها بعد إنجاز مهماتهم.

٣ - ٧ - التوغو

بلغ عدد اللبنانيين عام ١٩٣٨ - ٨٠ شخصاً من أصل ٥٤٠ أجنبيّاً كانوا مقيمين فيها. تطوّر عددهم من ٤٠ شخصاً بعد حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ مباشرة إلى ٦٠ شخصاً عام ١٩٣٢ فألى ٧٠ شخصاً عام ١٩٣٦.

وكان بعض المغتربين اللبنانيين في داهومي وشاطئ العاج يأتون إلى التوغو ويقومون فيه من وقت لآخر لممارسة بعض الأعمال التجارية والصيرفيّة ثمّ يرحلون عنه.

٣ - ٨ - النيجر

بلغ عدد اللبنايين عام ١٩٣٨ عشرة أشخاص من أصل ٥٨٨ أجنبيًا كانوا يقيمون فيه. لكن بعض التجار اللبنايين المقيمين في شمال نيجيريا وفي السودان الفرنسي كانوا يأتون إليه في موسم الغلال. ساهم فقر هذه المستعمرة وقساسة الأحوال المأخية والصحية فيها في الحد من عدد الجالية اللبنانية فيها.

جدول رقم ٦:

تطوّر عدد اللبنايين في بعض بلدان أفريقيا الغربية الفرنسية

البلد

السنة	السنغال	السودان الفرنسي (مالي)	غينيا	شاطئ العاج	داهومى
١٩٢١	٦٥٠	—	—	—	—
١٩٢٢	١٠٣٥	—	—	—	—
١٩٢٣	٦٥١	١٦٥	٦٨٤	٥٦	٢٣
١٩٢٤	١٥٨٥	—	—	—	—
١٩٢٦	١٢٥٣	—	—	—	—
١٩٢٨	٢٥٧٥	—	—	—	—
١٩٢٩	٢٠٨٨	—	٩٢٥	١٨٣	—
١٩٣٠	١٥٩٩	٤١١	٩٠٩	٢٤٣	٣٥
١٩٣١	٢٠٠٢	٣١٥	١٠١١	١٤٨	٤٥
١٩٣٢	١٩٣٨	٣٠٣	١٧١٤	١٧٤	٤٩
١٩٣٣	٢٠٦٤	—	—	٢٥٠	١٨
١٩٣٥	٢٧١٤	٤١٧	—	—	—
١٩٣٦	٢٥٦٠	٣٠٥	١٣٦٧	٤٥٤	٣٣
١٩٣٧	—	٣٥٠	—	—	—
١٩٣٨	٢٨٠٠	—	١٦٠٠	٧٠٠	٤٧

المصدر: كامل مرّوة، مرجع سابق، ص: ١٩٧ و ٢٠٣ و ٢١١ و ٢٣٠ - ٢٣١.

٤ - الهجرة اللبنانية إلى أفريقيا الغربية الناطقة باللغة الإنكليزية

استقبلت البلدان الناطقة باللغة الإنكليزية في هذه المنطقة القسم الأكبر من باقي المغتربين اللبنانيين في أفريقيا الغربية.

يبدو أن أقدم جالية في المنطقة كانت تلك التي هاجرت إلى سيراليون^(١). بلغ عدد أفراد الجالية اللبنانية في تلك البلاد ١٥٠٠ شخص تقريباً في عام ١٩٣٠ لكن عددها تقلص إلى ١١٠٠٠ شخص عام ١٩٣٨ من جراء الجذب الذي مارسه المغتربون في البلدان الأفريقية الأخرى. يمكننا أن نشير إلى ج. ملحم وأ. مكرزل من بين المغتربين الوافدين بغاليتهم من عكار ولبنان الجنوبي. كان هؤلاء المغتربون يعملون في مبادلة منتجات صناعية مستوردة بمنتجات محلية. ونجد بينهم أفراداً عاملين في قطاعات أخرى (مزارعون، أطباء وأطباء أسنان) لكن ابتداء من عام ١٩٣٣/١٩٣٤، تاريخ اكتشاف الذهب في البلاد، اندفع اللبنانيون في الأعمال المنجمية (٢١ منجماً مرشحاً والعديد من المناجم غير المرخصة).

من جهة أخرى كان هؤلاء المغتربون يملكون ٢٥٪ تقريباً من الأبنية و ٧٥٪ من متاجر بلدات الداخل وقد أسسوا سلسلة من الجمعيات عام ١٩٢٥ وعام ١٩٣٦ وعام ١٩٣٨ لاقت نجاحاً متفاوتاً.

بلغ عدد أفراد الجالية اللبنانية في شاطئ الذهب (غانا الحالية) عام ١٩٣٦ ٨٠٠ شخصاً تقريباً، وصلوا إلى البلاد بأغليتهم بعد الحرب العالمية الأولى. كان المنشأ الأصلي لأكبر مجموعة في هذه الجالية من مدينة طرابلس وتليها بلدنا ديك النحدي وبيت الشعار. كانت مدينة أكرا تضم ٣٥٠ لبنانياً وكذلك مدينة كروماسي. أما مدينة سيكودي فخمسين. عملت غالبية المغتربين اللبنانيين في تبادل المصنوعات المستوردة بمنتجات البلاد من خلال الشركات الإنكليزية الكبيرة وتعاطى بعضهم التجارة مباشرة مع الخارج كما أن عدداً قليلاً منهم عمل في استخراج الذهب في الداخل. لكن على أثر الأزمة الاقتصادية العالمية وابتداء

(١) رابع، المصدر نفسه، ص ٢١٤ إلى ٢١٦.

من عام ١٩٣٦ انطلق بعض اللبنانيين إلى العمل في القطاع الصناعي فأنشأوا مصنعا للعطور والبودرة ومصنعا للمشروبات الروحية وآخر للسجائر في كوماسي، ووظف العديد منهم الأموال في العقارات المبنية في مدينتي أكرا وكوماسي، لكن نشاطهم التجاري تركّز على البيع بالفرق.

يمكننا أن نشير إلى المغترين البارزين بينهم خلال تلك الحقبة أمثال ملحم شبيب والدكتور صليبي (طبيب أسنان) وآل مالك (العاملين في استيراد الزجاج والسيارات والنقل البري والشحن البحري وصناعة الألبسة الجاهزة).

كانت الجالية اللبنانية في شاطئ الذهب أكثر الجاليات اللبنانية في أفريقيا الغنية تطورا من الناحية الاجتماعية بفضل جمعياتها وفعّالها لكرة القدم في أكرا وكوماسي ونشاطاتها القرومية في أكرا.

بلغ عدد أفراد الجالية اللبنانية في نيجيريا عام ١٩٣٨ ٦٧٠ شخصا هاجروا بشكل رئيسي من بلدات مزبارة وجونا وبيروت وبعض بلدات الشوف والمتن. بلغ عدد مغتربي مزبارة، أقدم المغترين على الإطلاق، مئتي شخص تقريبا ويقيم مغتربو جونا. أقامت أكبر مجموعة من المغترين في لاغوس وأقام نحو مئة منهم في إبيادان وكذلك في كانو. أما الباقي فكان موزعا بين زاريا وبرت هاركورت وكالابار واويتشا ووارى وشيكوتا. وكانت إقامتهم في مدن الداخل مقيّدة بالقوانين^(١).

برز منهم خلال تلك الحقبة، يوسف بحصلي وهو ملاك عقاري وتاجر أقمشة في لاغوس، محمد الخليل الذي يعمل في النقل في نيجيريا الغنية، وعارف بركات الذي عمل في تجارة الأقمشة وصلات السينما والسينما المتجولة في لاغوس، وأبو كوتا وإبيادان، و خليل مارون، الذي عمل في تربية الخنازير وتصنيع القديدة منها للاستهلاك المحلي والتصدير والذي عمل أيضا في تجارة فستق العبيد وتصنيعه في كانو، وميخائيل الياس الأكبر سنا في الجالية، وجورج خليل الذي يعمل في تجارة فستق العبيد وتصديرها في كانو ولاغوس، وشاؤول

(١) راجع، للمصدر نفسه، ص ٢٢٢ إلى ٢٢٤ وراجع أيضا، ريتشارد فراي، البروك في أفريقيا الغربية: قصة بنك أفريقيا الغربية البريطانية، هاتشسون بانكان، لندن، ١٩٧٦، ص ١١٩ و١٢٠.

راكاح الذي أصبح أكبر شارب، غير أوروبتي، لفستق العبيد في الشمال.

إزدادت هجرة اللبنانيين إلى نيجيريا ابتداء من عام ١٩٢٢/١٩٢٣. كان هؤلاء المغتربون العاملون في تجارة الأقمشة والنسج في كانو، وفي الاستيراد في لاغوس، يملكون ٧٠٪ من متاجر لاغوس و ٣٠٪ من مبانيها وبين ١٠٪ و ١٥٪ من الأبنية في مدن الداخل وكانوا يملكون أيضاً صالات للسينما في لاغوس وكانو.

وعلى الصعيد الاجتماعي انتظموا في عدّة جمعيات ونوادي.

كان في غامبيا جالية لبنانية صغيرة بلغ عدد أفرادها عام ١٩٣٨ ٣٠٠ شخص^(١). عانت هذه الجالية من الإجراءات التي قيّدت نشاطاتها، وعمل أفرادها في شراء المحاصيل المحليّة وبيع المصنوعات المستوردة. بين هؤلاء التجار كان خمسة وعشرون تاجراً يستوردون الأقمشة، أمّا الباقي فكان يسوّق المحاصيل.

لم يتجاوز عدد المغتربين اللبنانيين في ليبيريا عام ١٩٣٨ المئة. تقيّد عددهم ونشاطهم بالإجراءات الحكومية وبمنافسة العبيد المتحدّرين من أصل أمريكي. نظّم قانون عام ١٩٢٨ بشكل قاسي إقامة الأجانب. لكن رغم ذلك صمدت هذه الجالية وأُسست جمعيتها الخيريّة في عام ١٩٢٦^(٢).

٥ - الهجرة اللبنانية إلى أفريقيا الناطقة بالبرتغاليّة

إنّ البلاد الوحيدة التي نجد فيها جالية للمغتربين اللبنانيين هي غينيا - يساوو^(٣). بدأت الهجرة إليها في عام ١٩٢٨ وأصبح عدد المهاجرين فيها عام ١٩٣٦/١٩٣٧ نحو خمسين مهاجراً جديداً. كان جميعهم من المغتربين الذين طردوا من أفريقيا الغربيّة الفرنسيّة أو مُنِعوا من الإقامة فيها وعملوا في تجارة الخناصيل، لكنّهم واجهوا منافسة احتكار البنك الوطني البرتغالي لوراء البحار وتجار الرأس الأخضر. لكن رغم ذلك فقد كانوا يملكون ٧٠٪ من مباني مدن الداخل.

(١) راجع، كامل مرّوة، مصدر سابق، ص ٢٢٦ إلى ٢٢٩، ريتشارد فراي، مصدر سابق، ص ١١٧، ١١٨.

(٢) راجع كامل مرّوة، مصدر سابق ص ٢٢٩.

(٣) راجع مرّوة، المصدر نفسه، ص ٢٣٠ و ٢٤٣.

٦ - خلاصة عن الهجرة إلى أفريقيا الغربية

عشيرة الحرب العالمية الثانية كانت أفريقيا الغربية تضم ما يقارب ١٠٨٠٠ مغترب لبناني - سوري، منهم ١٠١٠٠ مغترب لبناني كما يشير إليه الجدول رقم ٧: ٦٦٪ منهم كانوا يقيمون في أفريقيا الغربية الفرنسية و ٢٨٪ في أفريقيا الغربية الإنكليزية و ٦٪ في بقية بلدان أفريقيا الغربية.

جدول رقم ٧:

توزع المغتربين اللبنانيين في أفريقيا عشيرة الحرب العالمية الثانية

المنطقة	البلد	عدد المغتربين
المستعمرات الفرنسية	السنغال	٢٨٠٠
	غينيا	١٦٠٠
	داكار	١٦٠٠
	شاطئ العاج	٧٠٠
	السودان	٤٠٠
	داهومي	٤٠
	موريتانيا	٢٠
	النيجر	١٠
المجموع		٧١٢٠
المستعمرات الإنكليزية	سيراليون	١٠٠٠
	شاطئ الذهب	١٠٠٠
	نيجيريا	٧٠٠
	غامبيا	٣٥٠
المجموع		٣٠٥٠
بلدان أخرى	غينيا البرتغالية	٤٠٠
	ليبريا	١٠٠
	التوغو	٨٠
المجموع		٥٨٠
المجموع العام		١٠٨٠٠

المصدر: كامل مروّه، مصدر سابق، ص ١٩٢ - ١٩٣.

٧ - الهجرة إلى أستراليا بين الحربين العالميتين

توقّفت الهجرة إلى أستراليا خلال الحرب العالميّة الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) ولم تتطّلق إليها من جديد إلاّ خلال عام ١٩٢٥ وذلك لمُدّة قصيرة فقط لأنّ الحكومة باشرت بتطبيق سياسة أستراليا البيضاء التي بموجبها منع الآسيويّون والأفريقيّون من الهجرة إليها. سرى مفعول هذا القانون على اللبانيّين ولم يرفع الحظر عن سفرهم إليها إلاّ بعد مضيّ بعض الوقت أثناء تولّي السرّ وليم موكال منصب الحاكم العامّ على أستراليا.

أرسل المجلس النيابيّ اللبناني عام ١٩٢٩ أحد أعضائه يوسف إسطفان (من قرية كفرصغاب في لبنان الشماليّ والتي كان أبناؤها يشكّلون جالية في أستراليا وكلفه بمهمّة استطلاع أوضاع الجالية اللبنانيّة فيها. ولدى عودته منها قدّم تقريراً منفصلاً للمجلس النيابيّ يعتبر من أقدم المستندات التي عالجت أوضاع الجالية اللبنانيّة في أستراليا.

يتبيّن أنّ هجرة اللبانيّين إليها كانت بطيئة خلال تلك الحقبة. كان عدد المولودين في لبنان والمقيمين في أستراليا عام ١٩٢١ - ١٨٠٣ مقابل ١٥٢٧ عام ١٩١١ أي زيادة قدرها ٢٠٪ خلال عشر سنوات وارتفع هذا العدد إلى ٢٠٣٠ عام ١٩٣٣ أي زيادة قدرها ١٠٪ خلال اثنتي عشرة سنة. وتدنّى هذا العدد إلى ١٨٨٦ شخصاً عام ١٩٤٧ ممّا يعني أنّ معدّل الرفيات كان مرتفعاً بين أبناء الجالية في تلك الأثناء أو أنّ البعض قد عاد إلى لبنان ويبدو لنا هذا عاملاً جديداً بالاحتمام.

عرفت الهجرة إلى أستراليا تباطؤاً دام حتّى نهاية الحرب العالميّة الثانية: بعد فترة من الازدهار الاقتصاديّ دامت من عام ١٩٢١ إلى عام ١٩٢٩ تأثّرت أستراليا بالأزمة الاقتصاديّة العالميّة من انخفاض أسعار القمح والصوف وتدنّي القيمة الشرائيّة، وشلّ الأعمال، والبطالة، وشروط الدائنين البريطانيّين القاسية التي ترجمت بانخفاض الأجور والمصاريف العائّة. ولم يعزّز وجود هذه الأزمة الهجرة إلى أستراليا التي لم تتمكّن من اجتيازها إلاّ عام ١٩٣٧. وانعكست الحرب

العائنة الثانية عليها بتدني مستوى الحياة. وتمكّنت أستراليا من حلّ قضايا إعادة تأهيل اليد العاملة بنجاح بعد الحرب، لكنّها لاقت صعوبات رافقها تضخّم ماليّ هذه السياسة الاجتماعية للدولة.

عرف لبنان بدوره آثار الأزمة الاقتصادية لعام ١٩٢٩ في كلّ القطاعات: الاقتصادية، الزراعية، التجارة الخارجية والداخلية، البنوك والنقد والمال^(١). فرغم هذه الأزمة وانخفاض المداخيل^(٢) تدنّى المعدّل السنويّ لتدفّق الهجرة من ٦٠٠٠ عام ١٩٢٨ إلى ١١٧١ عام ١٩٣٢^(٣) ثمّ بدأ يتحصّن تدريجيّاً ليبلغ ٣٣١٥ عام ١٩٣٧^(٤).

وهذا يبيّن لنا أنّ الرّضخ في بلاد الاغتراب كان يتحكّم إلى حدّ كبير بحجم تدفّق الهجرة من لبنان.

٨ - الهجرة اللبنانية عشية الحرب العالمية الثانية

غادر أكثر من ٨٠.٠٠٠ لبنانيّ بلادهم بأنحاء بلدان الاغتراب بين عام ١٩٢١ و ١٩٣٩، ممّا يعني مترسّطاً سنويّاً يفوق ٢٤٠٠ مغادر في السنة.

كانت غالبية اللبنانيين الذين هاجروا قبل الحرب العالمية الأولى من الفلاحين الفقراء، الأميين تقريباً. أمّا في الحقبة المستندة بين الحربين العالميتين فطالت الهجرة سكّان المدن اللبنانية خاصّة العاطلين عن العمل منهم^(٥). نلاحظ أنّ تأثير أزمة عام ١٩٢٩ لم تؤدّ فقط إلى لجم الهجرة بل عزّزتها.

(١) راجع سعيد حمادة وآخرون، النظام الاقتصادي في لبنان وسوريا، منشورات الجامعة الأمريكية في بيروت، بيروت ١٩٣٦، الفصل الرابع والسبع والتمتع والاعتراف.

(٢) راجع المصدر نفسه، ص ١٠١ و ١٠٤.

— راجع فؤاد أبو عز الدين وجورج حكيم، مساهمة لدراسة شروط العمل في لبنان، في مجلة العمل الدولية، المجلد ١٨، العدد ٥، تشرين الثاني ١٩٣٣.

(٣) راجع سعيد حمادة وآخرون، مصدر سابق، ص ١٦.

(٤) راجع بطرس لبكي، الهجرة اللبنانية في عهد الانتداب الفرنسي، في مجلة حثون، المجلد السابع عشر ١٩٨٢ - ١٩٨٤، بيروت، ص ٤ و ٥.

(٥) راجع كامل مرّوه، مصدر سابق، ص ٢٠٣.

توزع المقربون الذين اختاروا الجنسية اللبنانية بموجب المعاهدة الفرنسية
التركية الموقعة عام ١٩٣٧ كما يظهر في الجدول رقم ٨ .

أما توزيعهم بحسب بلدان الاغتراب فقد قدر تقريرا كما يلي:

٤٠ ٠٠٠	- البرازيل
٣٨ ٠٠٠	- الأرجنتين، التشيلي والأوروغواي
٣٦ ٠٠٠	- الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وكوبا وهايتي وجامايكا والأنطيل
١٢ ٠٠٠	- أمريكا الوسطى وكولومبيا وبوليفيا وفنزويلا والبيرو والأكوادور
١٢ ٠٠٠	- المكسيك
٦ ٠٠٠	- أومشاليا ونيوزيلندا وأندونيسيا وجزر الباسيفيك
٥ ٠٠٠	- أفريقيا الفرنسية
٥ ٠٠٠	- أفريقيا الإنكليزية وأفريقيا الجنوبية
٣ ٠٠٠	- أوروبا
١ ٠٠٠	- مصر
١ ٥٧١	- بلدان أخرى
١٥٩٥٧١	المجموع

جدول رقم ٨:

المغتربون الذين اختاروا الجنسية اللبنانية عام ١٩٣٧ موزعين حسب طوائفهم.

المغتربون أو لقبائهم	سنة	شعبة	موز	موازنة	رزم كاثوليك	رزم أرثوذكس	بروتستانت	لايين لومين بيرو...	المجموع
بيروت	٢٩٧	٢٠	٢٩	٢٨١٢	٦١٢	٢٢٧٥	٥	٨٣٨	٦٨٩٩
صيدا	٣١	٥٢	١١٥٣	٧٢٤٠	١٢	٨٦١	—	٣	٩٣٥٢
الذفن	—	٥	١٧٢	١٢٥٨٦	٥٠٤	٢٠٩٦	—	٧	١٥٣٦٥
الشوف	١٦١	١٦	١٧٧٥	٦٤٩٧	٧٦٢	٢٢	١٢	٢	٩٢٤٧
عاليه	٣	١٦	١٠٣٢	٤٩٢٢	٣٧٠	١٢٦١	١٦	١	٧٧٣٤
كسروان	١٠	٤٠	—	١٨٣١٦	١٠١	١٩٦	—	٣	١٨٧٤٦
معموع	٢٠٥	١٢٩	١٤٦٢	٤٩٥٨١	١٨٠٩	٤٥٣٩	٢٨	٢١	٦٠٤٤٤
جبل لبنان	٧٩	٢١٩	—	٢٧٩٤	—	٧٢٤٥	—	—	١٠٣٣٩
الكرورة	٦٥	—	—	١٦٠٠٥	—	١٨٥	—	—	١٦٢٥٥
رعفا	٢٣	٤٠	—	٦١٠٠	٤٠٠	٢٠٥٩	—	—	٨٦٢٧
عكفر	٦١١	—	—	٣٤٦٩	١٧٧	٥٦٠٧	١٠٦	—	٩٩٧٠
طرابلس	٩٥٣	—	—	٨٤٣	١٢	٣٤٠٨	—	١	٥٢٠٧
معموع	١٧٣١	٢٥٩	—	٢١٢٠١	٥٩٤	١٨٥٠٦	١٠٦	١	٥٠٣٩٨
لنان الشمالي	٨٤	١٧٦٢	٢	٧٧٥	١٠٠٥	٥	١٠	٥٨٧	٤٢٣٠
صور	٣٨	٤٧٢٦	—	١٠٨١	١٠٩٤	٨٨	٣٩	١	٧٠٧٧
مرجعيون	٦٦٧	١١٣٦	٣٢٩	٩١٤	٧١١	٤٧٧٨	٥٠٧	—	٩٠٤٢
حزب	٥٠	٢١٣	—	٣٩٦٦	٥٣٩	—	—	—	٤٧٦٨
معموع	٨٣١	٧٨٤٧	٣٣١	١٧٣٦	٣٣٤٩	٤٨٧١	٥٥٦	٥٨٨	٢٥١١٧
لنان الجنوبي	١٥٧٩	٢٢٨	٨	٢١١٣	٤٣٧٢	١٨٣٦	١٥	٤٢	١٠١٩٤
بعلبك	٥٣	٧٩٣	—	٦٨٥	٦٢٢	١٦٢	—	—	٢٣١٥
الهرمل	٥١	٧٤	—	٣٥	١٨٧٩	—	—	١٤	٢٠٥٣
راشيا	١٥٨	١٧	٣٥٣	١١٣	٣٤	١٤٦٦	—	١١	٢١٥٢
معموع القاق	١٤٨١	١١١٢	٣٦١	٢٩٤٦	٢٩٠٧	٣٤٦٤	١٥	٦٧	١١٧١٣
معموع لنان	٤١١٣	٩٣١٧	٤٨٦٢	١٠٢٧٦	١٣٢٧٢	٣٣٦٦٥٥	٧١٠	١٥١٥	١٥٩٥٧١

المصدر: إيلي صفا، مرجع سابق، ص ٢٩٠.

قبل نهاية الحرب العالمية الثانية كان عدد المغتربين اللبنانيين الذين اختاروا الاحتفاظ بجنسيتهم اللبنانية ٢٥٩١٨٦ شخصاً كما يظهر في الجدول رقم ٩.

جدول رقم ٩:

العدد	المدة
	عدد المغتربين التقريبي الذي احتفظ بالجنسية اللبنانية
	- إختاروا الجنسية بين ١٩٢٤ و ١٩٢٦ بموجب المادة ٣٤ من معاهدة لوزان وقرار المفوض السامي رقم ٢٨٢٥
١٨٢٠٧	- إختاروا الجنسية بين عام ١٩٣٧ - ١٩٣٩ بموجب المعاهدة الفرنسية التركية الموقعة عام ١٩٣٧ التي مددت سنتين للمهلة الملحوظة في المادة ٣٤ من معاهدة لوزان
١٥٩٥٧١	- المغتربون بين ٣١ آب ١٩٢٤ و ٣١ كانون الثاني من عام ١٩٣٢
٦٨٠٠٣	- المغتربون بين عام ١٩٣٢ وعام ١٩٣٨
١٣٤٠٥	
٢٥٩١٨٦	المجموع

المصدر: إبلي صفا، مرجع سابق، ص ٢١، ١٩٦ - ١٩٨.

٩ - خلاصة

بالرغم من الضعف النسبي لحركة الهجرة في عهد الانتداب، تستحق هذه الحقبة من تاريخ الهجرة اللبنانية تخصيص بعض الأبحاث المعمقة لدراستها لأنها لا تزال غير معروفة كفاية، فهي المفصل الذي يربط بين حقبتين كبيرتين من تاريخ الهجرة اللبنانية المعاصرة، حقبة ما قبل عام ١٩١٤ والحقبة التي تلي عام ١٩٤٥.

(٥) ظهرت هذه المقالة بالفرنسية في مجلة حثون، بيروت، ١٧ (١٩٨٢ - ١٩٨٤) فنقلها هنا مؤلفها إلى العربية مع زيادات لاسيما في ما يخص الهجرة إلى أستراليا.

Parus à Dar el-Machreq

Nina Jidéjian: *Byblos à travers les âges*

— : *Byblos through the ages*

— : *Beirut through the ages*

— : *Sidon through the ages*

— : *Tripoli through the ages*

— : *Tyre through the ages*

— : *Baalbeck-Heliopolis «City of the Sun»*

George Taylor: *The Roman Temples of Lebanon*

J. de Maussion de Favières: *Damascus and Baghdad, capitals and
lands of the caliphs.*

Damas et Bagdad, capitales et terres des califes

22 x 23 cm. Reliés sous jaquette. Illustrés

قضية مياه منطقة نهر الكلب بين التاريخ والقانون

هيام ملاط*

مقدمة

نجم عن تملك الأتراك لبنان عام ١٥١٦ إنشاء الإمارة المنيّة التي حاولت قدر المستطاع اجتذاب القوى اللبنانية، الفاعلة على الأرض، إليها وإقصاء بعض الفرقاء الآخرين كآل سيفا عن كلّ مطلب في السلطة.

ومع بدء الإمارة المنيّة أخذت تزدحر المناطق اللبنانية التي كانت قد عانت الأمرين في العصور الغابرة، بحيث إنّ إعادة تأهيل الأرض واستثمارها أخذوا بالتطوّر مع كلّ ما يستتبع هذا الأمر من تنظيم واتفاق بين الفرقاء من أجل المصلحة المشتركة والإنتاج المتزايد.

وإذا عدنا إلى النصوص التاريخية المتوفرة التي تكلمت عن هذه الحقبة من الزمن، لا سيّما منها تاريخ الأزمنة، للبطريرك الدويهي، ومؤلف الخالدي عن لبنان في عهد فخر الدين، وكتاب الأمير حيدر الشهابي المعنّون لبنان في عهد الشهابيين، وكتاب طقوس الشدياق أخبار الأعيان في جبل لبنان الصادر عام ١٨٥٥ (الجزء الأول والثاني) و١٨٥٩ (الجزء الثالث)، وكتاب الحنوني نبذة تاريخية عن المقاطعة الكسروانية (المطبوع عام ١٨٨٤)، ومصنّف الحوري

(*) محام. أستاذ في الجامعة اللبنانية.

يوسف البشعلاني بعنوان لبنان ويوسف بك كرم الصادر عام ١٩٢٥، وسائر المؤلفات والدراسات، نرى أنها لم تأت على ذكر أوضاع الاستثمار الزراعي إلا ببذات قصيرة جدًا، وبعض الأحيان بأسطر معدودة، باستثناء حجج البيع والشراء العائدة لأملأك العائلات والأديار بحيث إنه ينبغي لنا مراجعة العادات والتقاليد المتبعة في حينه في لبنان أولاً (الفصل الأول)، ثم التشريع الخاص ثانيًا (الفصل الثاني)، على أن نتطرق في فصل ثالث إلى قضية مياه منطقة نهر الكلب الذي خصها السلطان العثماني بفرمان خاص في الثامن من جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ الموافق أوائل حزيران ١٨٧٠، وقد شكل هذا الفرمان وتفسيراته السند القانوني والوضعي الأول للحقوق المكتسبة على المياه وتكريسًا للعادات والتقاليد.

الفصل الأول: العادات والتقاليد المتبعة

تشكل العادات والتقاليد خلاصة اتفاق الشعوب والمواطنين على مبادئ متكافئة للعمل والتصرف من أجل تأمين حسن سير الأمور وتقدم المجتمع وإقصاء الخلافات والنزاعات المتوقعة.

لذلك فإن العادات والتقاليد الخاصة باستثمار المياه ليست سوى نتيجة توافق آراء المجتمع على تأمين الري والشرب وفقًا لأصول معينة من شأنها حصر النزاعات وتخصيص كل مزارع وكل ملاك بما يعود له من حصة في مياه الري أو الشرب.

وقد نكرس هذا الأمر في المجتمع اللبناني القديم مبادئ ثابتة عائدة لتحديد أيام ووسائل الري وتوزيع كميات من المياه لا تزال مرعية الإجراء بالرغم من نسيان الأصل.

وتجدر الإشارة هنا إلى شكل الحقوق وطريقة انتقالها بحيث إن الدراسات والوثائق تشير صراحة إلى هذه النقطة المعمول بها في تلك الأيام.

فلجهة طريقة انتقال الحقوق، يبين أنه من الجائز تلخيص هذه الأوضاع وفقًا لما يلي:

١ - بيع المياه مع الأرض:

وهذا الوضع هو الذي كان سائداً بصورة عامة قبل القرن التاسع عشر مثلما يُستخلص من مراجعة نصوص الحجج والعقود الواردة في مؤلف الآبائي فهد^(١)، بحيث إن المياه كانت تُعتبر جزءاً من العقار وتُباع معه.

٢ - بيع العقار دون المياه:

وهذا الوضع هو نادر للغاية في تلك الأتّام ولكن تجدر الإشارة إليه للحصول في بعض القرى في مناطق كسروان والمتن.

أما لجهة استعمال المياه للرّي، فتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الأمر لم يكن يستند إلى أيّ نصّ قانونيّ أو تشريع خاصّ بحيث إنّ العادات والتقاليد أقرّت مبدأ توزيع المياه وفقاً لحاجة المزارعين والملاكين.

ونشير هنا على سبيل القياس القانونيّ إلى ما ورد في دراسة حاتم سليمان عن التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لقاطع بكنّا بحيث أشار إلى أنّ الأراضي منها ما هو «بعل يعتمد في ريه على مياه الأمطار شتاءً ويمثل الجانب الأعظم من أراضي قاطع بكنّا، ومنها ما هو سقي ترويه بنايع صغيرة وعيون تجمع مياهها صيفاً في محاقن كبيرة مشتركة وتوزّع على الأراضي التي لها حقّ الشرب من مياه تلك العيون» بحسب العوائد المتبعة في ذلك الزمان على أساس العدّان الذي كان يعتبر أحياناً نصف يوم اثنتي عشرة ساعة (الحجّة رقم ٨٥٣ من سجلّ بيع الأراضي في محكمة قضاء المتن لسنة ١٨٧٨ ص ١٣٩) وقد ورد في الحجّة العبارة التالية:

«يتبع المبيع ستة عدادين ماء أي ثلاثة أيتام وثلاث ليالي»، وأحياناً أربعة وعشرين ساعة (الحجّة رقم ٢٤٠٥ من سجلّ بيع الأراضي في محكمة قضاء المتن لسنة ١٨٩٩) ومما جاء فيها:

(١) الآبائي بطرس فهد: البويل القرنّي الثالث لدير سيّدة اللوزية، ١٩٨١.

«يتبع هذا المبيع ٤٣/٢ قراريط ما يخصّ هذا العقار من ماء عين الريحانة من أصل اثني عشر عدّاناً ونصف باعتبار العدّان ٢٤ ساعة»، وهو العرف الذي ما زال مثبّعاً في توزيع المياه حتّى اليوم^(١).

الفصل الثاني: الأحكام القانونيّة للمياه في جبل لبنان

لقد تكرّست العادات والتقاليد المتبعة في جبل لبنان قبل القرن التاسع عشر في مؤلّف وضعه المطران عبدالله قراعلي عام ١٧٣٣ تحت عنوان كتاب مختصر الشريعة أو المجلّة القضائيّة وقانون الأحوال الشخصية للمسيحيين في لبنان على عهد الشهابيّين طبعه عام ١٩٥٩ الأب بولس مسعد الحلبيّ اللبناني، اخترنا منه أحكام المياه التي كانت مرعية الإجراء في جبل لبنان خلال هذه الحقبة ولغاية أواسط القرن التاسع عشر.

وردت في الباب العشرين فصل «ب» تحت عنوان «في المياه وما تحتها من الأراضي المنخفضة» الأحكام التالية التي لعبت بدون شك دوراً بارزاً في تكريس ملكيّة المياه والعادات والتقاليد في هذا المجال:

١٥ - وأصحاب الأراضي المنخفضة عليهم خدمة لأصحاب العالية في عمل ما يلزمهم من مصالح مياههم، ولهم بدل ذلك فائدة من أخذهم دسم أراضي المتعاليين (كذا) وشحمها.

٢ - وخدمة الماء إن كانت في أصلها أن تستعمل في الصيف وحده، أو في شهر واحد، أو أكثر من شهر، أو أكثر من عام، بطل استعمالها بعد الزمان المعيّن.

٣ - وإن كان في يوم، أو في ساعة، أو النهار وحده، أو الليل وحده مستمراً، بطل استعماله من انقضاء الوقت المعيّن إلى أن يعود العرف عدّادين.

٤ - وإن نشف النبع الذي يكون للواحد أن يستقي منه ثمّ عاد يجري، فقد تحدّدت عليه الخدمة، وعاد اجتذاب المياه في القديم.

(١) حاتم سليمان: دراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لقطاع بكفيا (١٨٦٠ - ١٩٢٠)، الكلبك، ١٩٨٢.

- ٥ - مَنْ أَطْلَقَ لَكَ أَنْ تَسْتَنِي مِنْ شَرْبِهِ، مَوْضِعَ الْمَاءِ، فَيَلْزِمُهُ أَنْ يَطْلُقَ لَكَ طَرِيقًا لِلِاسْتِقَاءِ، إِنْ كَانَ لَا يُمْكِنُكَ أَنْ تَسْتَعْمَلَهُ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى.
- ٦ - وَالَّذِي لَهُ خِدْمَةٌ أَنْ يَسْتَنِي، وَيَرْعَى فِي ضَيْعَتِكَ مَوَاشِيَهُ، فَلَهُ أَنْ يَعْمَلَ كَوْنَهَا هُنَاكَ.
- ٧ - وَمَنْ كَانَ لَهُ سَاقِيَةٌ فِي أَرْضٍ غَيْرِهِ، فَلَهُ الطَّرِيقُ إِلَى الدَّخُولِ إِلَيْهَا. وَحَيْثُ يَجْمَلُ التُّرَابُ، وَالْحِجَارَةُ وَالْآلَةُ، وَجَمِيعُ مَا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ السَّاقِيَةُ.
- ٨ - وَإِنْ كَانَ النِّهْرُ عَابِرًا بَيْنَ أَرْضِي وَأَرْضِكَ، فَأَخِذْ مِنْ أَرْضِكَ قَلِيلًا قَلِيلًا، وَزَادْ أَرْضِي مِنْ حَيْثُ لَا تَحْمَسُ بِهِ، وَلَا تَدْرِي كَيْفَ أَخِذْ، وَفِي أَيِّ زَمَانٍ، فَإِنَّ ذَلِكَ يَقِيرُ لِي، وَأَكْثِدْ مَا كَانَ قَدِيمًا يَبْقَى عَلَى قَدَمِهِ.
- ٩ - وَالْقَنَى الْمُشْتَرَكَةُ يَلْزِمُ كُلَّ وَاحِدٍ إِصْلَاحَهَا، فَيَتَدَيُّ بِالْعَمَلِ، وَالنَّظْفِيفِ مِنْ حَذِّهِ إِلَى أَنْ يَصِلَ إِلَى حَذِّ جَارِهِ.
- ١٠ - وَإِنْ أَتَّفَقَ عَلَيْهِمَا أَحَدُهُمَا، وَجَذَّدَهَا مَعَ عَدَمِ إِمْكَانِهِ مِشَارَكَتِكُمْ بِمَا أَنْفَقَهُ، فَلَهُ عَلَيْهِمَا الْمَطَالَبَةُ بِمَا أَنْفَقَهُ.
- ١١ - وَالْأَفْلَسُ لَهُمْ أَنْ يَسْتَعْمَلُوا الْمَاءَ، مَا لَمْ تَقُمْ يَنْتَهَ بِأَنْ إِصْلَاحَ الْقَنَاةِ لَمْ يَكُنْ ضَرُورِيًّا^(١).

ولقد بقيت هذه الأحكام سارية المفعول لغاية قيام الحركة التجديدية الواسعة في الدولة العثمانية ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر ونشر مجموعة من الأحكام المدنية تحت عنوان «مجلة الأحكام العدلية» مستقاة من الشرع ومن العادات المتبعة ولا تختلف عنهما سوى لجهة الشكل بحيث إن النصوص الواردة في مجلة الأحكام العدلية قد أتت منشقة وفقاً لمواد متتابعة أسوة بالقوانين الحديثة.

(١) النطران عبدالله فراغلي: كتاب مختصر الشريعة، بيروت ١٩٥٩، ص ٩١ - ٩٢.

الفصل الثالث: الفرمان السلطاني المؤرخ في الثامن من جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ الموافق أوائل حزيران ١٨٧٠ وقضية مياه نهر الكلب بين ١٨٧٠ و ٢٦ أيار ١٩٢٦

مع صدور الفرمان السلطاني المؤرخ في ٨ جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ الموافق لأوائل حزيران ١٨٧٠ والقاضي بمنح امتياز للمهندس الفرنسي تيفنان بتزويد مدينة بيروت بمياه نهر الكلب، دخلت قضية الحقوق في طور جديد، ستطرق إليه وفقاً لِمَا يلي:

القسم الأول : وضع المياه في منطقة نهر الكلب قبل صدور الفرمان السلطاني.

القسم الثاني : مقدمة في مضمون الفرمان السلطاني المؤرخ في ٨ جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ .

القسم الثالث : مضمون الفرمان السلطاني ونطاق الحقوق ومدتها وطريقة استعمالها وتداولها.

القسم الرابع : مضمون الاتفاقيات المفقودة بين الامتياز وأصحاب الحقوق المستحدثة.

القسم الخامس : تأثير الوضع الجديد على أصحاب الحقوق السابقة للامتياز.

القسم الأول: وضع المياه في منطقة نهر الكلب قبل صدور الفرمان السلطاني
إستناداً إلى الوثائق والمؤلفات التي أشرنا إليها سابقاً، وإذا أردنا الاطلاع اندقيق على ما يختص بتيار نهر الكلب في أثناء تلك الحقبة، ينبغي إجراء عمليات دقيقة من الاستقصاء العلمي والتحليل المنهجي لبعض المعلومات والوثائق التي يوردها فيما يلي في القسم الأول على أن نحلّ مضمونها في القسم الثاني.

أولاً: طريقة التملك - نطاق الحقوق - النص المعتمد - الآثار الخطية الخاصة بمنطقة نهر الكلب: تُقسم الآثار الخطية الخاصة بمنطقة نهر الكلب إلى نوعين: النوع الأول، يختص بإنشاء وشروط استثمار قناة الري في

منطقة وطى نهر الكلب. والنوع الثاني يعود إلى عقود البيع والشراء في نطاق المنطقة.

النوع الأول: إنشاء وتحديد نطاق حقوق استثمار قناة الري: يبيّن من مراجعة النصوص التاريخية المعروفة ما يلي:

يقول البطريق بولس مسعد في مؤلفه القرونيقون وهو تاريخ سريع لما حصل في منطقة جبل لبنان من أحداث وحوادث بين عام ١٧٠٠ وعام ١٨٤٥ والذي نشر لأول مرة عام ١٩٨٢ في مجلة المنارة، ما يلي:

«سنة ١٧٠٧، الأمير حيدر ابن الأمير موسى الشهابي أجرى قناة ماء نهر الكلب إلى الوطا المعروف بوطا نهر الكلب في سواحل كسروان»^(١).

ويقول الحنوني في مؤلفه: نبذة تاريخية في المقاطعة الكسروانية ما حرفته:

«... سنة ١٧٥٠ إن الأمير ملحم حيدر الشهابي الوالي جرّ ماء هذا النهر بقناة خصوصية إلى الجانب الشمالي وغرس في الرطا تحت القناة أغراساً في ملكه تسقى من الماء المجرور. وأما الأراضي الأجنبية التي تسقى من الماء المجرور بهذا القناة فجعل ربع ربيعاً له. وعمل مطحنة تحت القناة»^(٢).

وقد أشار الدكتور شاكر الحوري إلى هذا الأمر بذات الكلام حيث قال: «... سنة ١٧٥٠ جرّ الأمير ملحم حيدر الشهابي ماء هذا النهر بقناة خصوصية إلى الجانب الشمالي وغرس في الوطا أغراساً فكانت تروي أملاكه منه مجاناً وضرب ميره على باقي الأملاك وقد بنى مطحنة تحت القناة»^(٣).

ويستخلص من هذه النصوص التي تشكّل المستند التاريخي الوحيد لإنشاء وتحديد شروط استثمار قناة ريّ نهر الكلب، ما يلي:

(١) البطريق بولس مسعد: قرونيقون، مجلة المنارة، السنة ٢٣ (١٩٨٢)، العدد الأول، صفحة ١٤٦.

(٢) الحنوني: نبذة تاريخية في المقاطعة الكسروانية، الطبعة الأولى ١٨٨٤، ص ٢٠.

(٣) الدكتور شاكر الحوري: مجمع للسرّات، طبعة عام ١٩٠٨، ص ٨٢ - ٨٣.

١ - إن ملكية واستثمار المياه في المنطقة كانت تعود في أوائل القرن الثامن عشر وخلالها إلى الأمير حيدر الشهابي وأولاده.

٢ - إن رأي العقارات ملك الآخرين في منطقة وطى نهر الكلب كانت لقاء بدل معين ابتداء من عام ١٧٥٠ بنسبة ربع ربعها إلى الأمير ملحم الشهابي.

٣ - لم يتبين من خلال هذين النصين بأن الأهالي والمزارعين كان لهم حقوق مكتسبة على المياه لعدم ذكرها في تلك المستندات، بل بالعكس إن الإشارة واضحة في هذا المضممار بأن رأي الأهالي لعقاراتهم كان لقاء بدل معين ابتداء من عام ١٧٥٠ بنسبة ربع ربعها إلى الأمير ملحم الشهابي.

وإذا عدنا إلى مراجعة نصوص حجج الوقفيات والبيع والشراء في منطقة نهر الكلب منذ أوائل القرن السابع عشر لغاية ١٨٧٠، نتحدد لنا بوضوح طريقة التملك التي كانت مرعية الإجراء في هذه المنطقة خلال هذه العصور.

النوع الثاني: طريقة التملك: الهبات والأوقاف وعقود البيع والشراء في منطقة نهر الكلب من أوائل القرن السابع عشر لغاية ١٨٧٠: لقد خضعت طريقة تملك العقارات والحقوق في لبنان خلال الفترة الممتدة من أوائل القرن السابع عشر، إلى أصول الإقطاع وتوزيع المناطق والعقارات من قبل الأمراء على المشايخ وأعيان البلاد، وسرعان ما أخذت حركة انتقال الأملاك إلى الأهالي تسرع بصورة تدريجية. ويبدو من مراجعة وثائق تلك الأيام بأن حركة التملك في منطقة نهر الكلب كانت مبهمة، والأرجح بسبب وجود المياه بكثرة في هذه المنطقة.

وبتاريخ سنة ١٩٨١ صدر مؤلف للأباتي بطرس فيد تحت عنوان: اليوبيل القرنى الثالث لدير سيدة اللوزية، أورد فيه قسماً وافراً من حجج الوقفيات وبيع وشراء الأملاك في منطقة نهر الكلب وهي تبين بصورة جليّة وواضحة طريقة التملك في هذه المنطقة خلال القرون الغابرة، وأتينا إذ نورد قسماً من هذه الحجج للدلالة على طريقة التملك في تلك الأيام، نشير إلى أن المنهجية العلمية تقضي بتقسيم هذه العقود والحجج إلى قسمين:

القسم الأول منها يعود إلى العقود والحجج الجارية قبل عام ١٨٠٠ والتي لم تتضمن مطلقاً أية إشارة إلى المياه.

والقسم الثاني المتعلق بالعقود والحجج الجارية بعد عام ١٨٠٠ والتي تشير صراحة إلى قضية المياه، وهذه القضية أنت، في نظرنا، على أثر تطور ملكية المياه وحصول الأهالي على حقوق في مياه قناة الري المنشأة من قبل الأمراء الشهابيين عام ١٧٠٧ وعام ١٧٥٠.

ألف: العقود والحجج العائدة لِمَا قَبْلَ عام ١٨٠٠: نستخلص من مراجعة مؤلف الأباتي فهد الخاص بدير اللوزة، طريقة التملك وانتقال الملكية في منطقة نهر الكلب لغاية عام ١٨٠٠ وذلك استناداً إلى الصكوك والحجج التي نوردتها في ما يلي للدلالة والإثبات:

«صك ١٧ - صك بيع ربع عودة في نهر الكلب عام ١٧٦٥. سبب تحريره هو أننا بعنا ربع عودتنا الذي لنا في نهر الكلب»، ص ٨٦.

«صك ٣٧ - صك بيع الجبل فوق قناة نهر الكلب سنة ١٧٧٦ - وجه تحريره هو أننا قد بعنا... الجبل الذي لنا فوق القناة في وطا نهر الكلب... ومار الموضع المذكور ملك من بعض أملاكهم يتصرفوا فيه حيث ما أتوا وكفلنا لهم المشافعة والمدافعة في كل شيء...»، ص ٩٩.

«صك ٤٤ - صك بيع البورة في وطا نهر الكلب سنة ١٧٧٩ - وجه تحرير الأحرف هو أننا بعنا حصتنا في جبل البدر الذي لنا شركة جناب أفندينا الأمير محمد الذي فوق القناة... وذلك من توت وعريش وأرض ومختلف من حدّ التنا وطالع الحدّ الساقية»، ص ١٠٤ - ١٠٥.

«صك ٤٥ - صك بيع البورة في وطا نهر الكلب ملك الأمير محمد والأمير قعدان سنة ١٧٧٩، وجه تحريره أننا بعنا حصتنا في البورة... فوق القناة بنهر الكلب... ومهما أدرك بيع هذه البورة من شفعة أو تبة فهي لازمتنا وما بقي لها تعلق في الوطا من ميري وغيره...»، ص ١٠٥.

«صك ٥٧ - صك بالبورة التي على البحر - وجه تحريره هو أننا بعنا البورة التي لنا في البحر... وكفلنا لهم الشفعة والتبعة من ساير وجوه الشرع والبورة هي بوطا نهر الكلب شركة جناب أفندينا الأمير قعدان المحترم... في سنة ١٧٨٦هـ، ص ١١٤.

«صك ٥٨ - صك بيع ثلث البورة في وطا نهر الكلب سنة ١٧٨٦ - السبب الداعي لتحريره هو أنه بعنا ثلث الجلل الذي لنا شركة... في وطا نهر الكلب الذي تحت القنا...» ص ١١٤ - ١١٥.

«صك ٥٩ - وجه تحريره وموجب تسطير: هو أنه قد بعنا البورة التي لنا في وطا نهر الكلب شركة جناب أفندينا المحترم الأمير محمد... وصار المطرح ملك الرهبان من بقیة أملاكهم يتصرفوا فيه حسبما يشاء ويريدوا... في ١٧٨٦هـ، ص ١١٥.

«صك ٧٢ - صك بيع العودة الكائنة في نهر الكلب فوق الجسر التاريخي سنة ١٧٩٣ - وجه تحريره هو أنني... بعث العودة الذي في نهر الكلب فوق الجسر... وكفلنا لهم المشافعة والمنفعة من ساير الوجوه الشرعية...» ص ١٢٨.

«صك ٧٧ - صك بيع عودة في نهر الكلب سنة ١٧٩٤، ذات المضمون مثل الصك ٧٢».

«صك ٨٣ - صك بيع عودة الزيرة في نهر الكلب سنة ١٧٨٥... الحاوي على سقي وبعل ومختلف وجرن...» ص ١٣٦.

«صك ٨٤ - صك توتات عودة... في نهر الكلب، وجه تحريره هو أنه قد بعث ثلث العودة الذي في زيرة نهر الكلب... يبقا صحيحا شرعيا بخاطرنا وتنام رضانا... وكفلنا لهم المشافعة والمدافعة من ساير الوجوه الشرعية... في سنة ١٧٩٥هـ، ص ١٣٦ - ١٣٧.

«صك ٨٩ - صك بيع عودة في نهر الكلب سنة ١٧٩٧، وجه تحريره هو أننا بعنا عودتنا... في نهر الكلب... يبقا صحيحا شرعيا خاليا من كل كره وعناد... وكفلنا لهم المشافعة والمدافعة من ساير الجهات...» ص ١٤٠.

«صك ٩٠ - صك الأرض الكائنة تحت كنيسة وطا نهر الكلب سنة ١٧٩٧»، سبب تحريره هو أنا بعنا... الأرض الذي لنا تحت كنيسة وطا نهر الكلب فوق القنا... يبقا صحيحًا شرعيًا خاليًا من كل كره وعناد... وكفلنا له الشفعة والتبعة من سائر الوجوه الشرعية...»، ص ١٤١.

«صك ٩١ - صك عودة المخاضة بنهر الكلب سنة ١٧٩٧، وجه تحريره هو أن بعنا عودتنا... بنهر الكلب... يبقا صحيحًا شرعيًا... وكفلنا لهم المشافعة والمدافعة من سائر الجهات»، ص ١٤١.

وتبين من هذه الصكوك والحجج التشابه والمطابقة في العبارات والشكليات الخاصة بتملك وبيع واستثمار الأرض المرعية الاجراء خلال هذه الحقبة من الزمن، علمًا بأن التأكيد كان يختص بتملك الأرض دون ذكر لقضية المياه إطلاقًا نظرًا إلى تملك المياه من قبل الأمراء والسماح لأصحاب الأملاك باستعمالها لقاء ريع ريع الأرض.

ومع القرن التاسع عشر وازدياد عدد السكّان وانفتاح المجتمع اللبناني على الأسواق العالمية، أخذت تبدل تدريجيًا هذه الأوضاع مثلما يتبين من تحليل شكليات الحقوق الواردة في العقود والحجج الخاصة بالقرن التاسع عشر ولغاية ١٨٧٠.

باء: العقود والحجج الجارية بعد عام ١٨٠٠. إبتداء من عام ١٨٠٠ وللمرة الأولى نرى في بعض الأحيان ذكرًا صريحًا ومتنضبًا لحق بيع المياه مع العقار وفقًا لما يتبين من الصكوك التالية:

«صك ٩٩ - صك بيع عودة في ضبيّه في سنة ١٨٠٢، الحمد لله وحده الداعي لتحرير الأحرف هو أن يوم تاريخه قد اعترف وأقر الإقرار الشرعي... بأنه قد باع ما له وتحت تصرفه وهو الشفقة (الأرض) الذي له بتمامها في مزرعة ضبيّه المأخوذة من سعادة الأمراء المحترمين وهم الأمير حسين والأمير سعد الدين والأمير سليم الشهاينة بجميع ما يعرف بها من ثوت وعمار ومختلف وماء...»، ص ١٤٨.

«صك ١٠٣ - صك بيع من سعادة أولاد الأمير يوسف الشهابي (وهما حسين وسعد الدين سنة ١٨٠٣، وجه تحريره هو أنه في تاريخه قد اشترى... نصف مزرعة ضيئة الذي يخصنا... وبقيت الشركة في النصف كما هو مشروح من عمار وتوت وأرض وحرش ودكاكين والموتة (المياه) وكلما يوجد من عامر ودار كلتي وجزئي...» ص ١٥١.

«صك ١٠٤ - صك بشراء طاحون المسيطة مع القناة والسد ومجالاتها في نهر الكلب من رهبان دير سيدة اللوزة في عام ١٨٠٤، ص ١٥٢.

صك ١٢١ - ٣ - في سنة ١٨٠٧ بيع العودة التي بذوق الخراب... وجميع ما يتبعها من توت زونات ويوت ومقاصل وكروم وماء وهواء...» ص ١٥٨.

«صك ١٢٦ - ١ - بيع الأرض... وتوت وماء وهواء في عام ١٨٠٨، ص ١٥٩.

«صك ١٤٠ - بيع بيت في ذوق مصبح مع التين والتوت والماء والهواء في سنة ١٨١٥، ص ١٦٣.

جيم: المقاييس وأشكال الحقوق ونظام الهبات. لقد درج اللبانيون خلال العصور الغابرة، وخاصة لغاية عام ١٨٦٢ مع إنشاء المتصرفية في جبل لبنان، على تبني جداول الموزونات والعيارات والطول وفقاً للعادات والتقاليد اللبنانية القديمة بحيث إنه يصعب جداً حاليًا تفهم هذه المقاييس دون مراجعة المستندات الصادرة في تلك الأيام.

وان ما يهمنا بالأمر هنا ما يخص النظام الكمي لتوزيع المياه في لبنان في هذا العصر الذي استقر عادة وتقليداً درجت عليه الأجيال المتتالية وأصبح ملزماً، في بعض الأحيان، حتى اليوم بحيث إنّ السجلات العقارية تحمل عبارات «مرتفق بالرّي» حب العادات والتقاليد القديمة.

وتقضي ضرورة البحث في هذا المجال تحديد مساحات الطول في هذا العصر وتحويلها إلى أمتار مربعة لمعرفة حصص المواطنين في نظام الرّي المعمول به.

ومن مراجعة المستندات والمؤلفات المتوفرة في هذه الأثام، سيُعا تقويم
جريدة البشير لعامي ١٩٠٧ و ١٩٠٨ (وكان يصدره سنوياً الآباء اليسوعيون في
بيروت ابتداءً من عام ١٨٧٨ ولغاية عام ١٩٤٧)، يتبين بأنّ مساحات الطول
المعمول بها في تلك الحقبة من الزمن هي التالية^(١).

حبة	= ٦ شعرات	= ٧١٥٤ ميليمتراً
إصبع	= ٦ حبات	= ٨٢٥٢ ستيمتراً
قبضة	= ٤ أصابع	= ٢٩٥١١ ستيمتراً
ذراع معماري	= ٦ قبضات	= ٧٥٦٧ ستيمتراً
باع	= ٤ أذرع	= ٢ متر و ٧١ ستيمتراً
ميل	= ١٠٠٠ باع	= ٢ كلم و ٧١ متراً
فرسخ	= ٣ أميال	= ٨ كلم و ١٣ متراً
بريد	= ٤ فراسخ	= ٣٢ كلم و ٥٢ متراً

ويتبين من هذا التعداد أنّ مساحات الطول كانت بدائيّة للغاية مستمّدة
مفهومها من العالم الريفي بحيث إنّ الشعرة تختصّ بالحيوان والحبة بالحبوب
والباقي (الإصبع والذراع والقبضة) بالأعضاء الجسديّة.

القسم الثاني: مقدّمة في مضمون فرمان السلطاني المؤرّخ في ٨ جمادى
الأولى سنة ١٢٨٧ الموافق أوائل حزيران ١٨٧٠

بتاريخ ٨ جمادى الأولى سنة ١٢٧٨ الموافق أوائل ١٨٧٠، صدر فرمان
سلطاني قضى بموجبه إعطاء امتياز لجرّ مياه نهر الكلب إلى بيروت للمهندس
الفرنسي تيفسان.

وإنّما، لسوء الحظّ، لم نتمكن من العثور على النصّ الحرفي لهذا فرمان
بالرغم من الأبحاث والتّقيب في المؤلّفات والجرائد الصادرة في ذلك العصر. إنّما
عثرنا على نسخة طبق الأصل لنصّ هذا الامتياز الذي وجّه لمُتصرّف جبل لبنان

(١) تقويم البشير، عام ١٩٠٧، بيروت، ١٩٠٧، ص ١٢٨.

رستم باشا للأسباب التالية التي أتى على ذكرها المؤرخ أسد رستم في مؤلفه لبنان في عهد المصيرفة^(١).

«وكانت الحكومة العثمانية قد منحت المهندس الفرنسي المسيو تيفنان امتيازًا لتزويد مياه بيروت وتكثيفها وذلك في الثامن من جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ (أوائل حزيران سنة ١٨٧٠). فوفد المسيو تيفنان على بيروت فنهر الكلب بتصميمه وخرائطة وأتصل بحكومتَي بيروت والجليل. فتوجّه رستم باشا بذاته «وبخدت عزتلو الأمير سعد خليل قائم مقام بكسروان والأمير يوسف علي قائم مقام المتن وعزتلو يوحنا بك الأسعد رئيس القلم العربي ورفعتلو الشيخ عيد حاتم وكيل رئاسة المجلس الإداري سابقًا وسمعان بك غطاس وحسن بك شقير من أعضاء المجلس ونظروا موقع مرور الماء وطرقاته ومائر جهاته وغبّ إياهم أفادوا بأنّ الشغل جارٍ طبق التخطيط المدرج بالخرائط المقدّمة». ولدى تعهّد «القومية» بدفع قيمة الأملاك التي تتعطل بعد تخمينها من قبل قوميسيون حكوميّ لبناني وأنّ حقوق الأملاك بالماء تبقى محفوظة من دون أخذ شيء منها وافق المجلس على السماح للشركة بالمباشرة في العمل وعيّن لجنة لتخمين الأضرار مؤلفة من الشيخ الباس مسعد من عشقوت والشيخ شلي كنج الأعور من قرنايل والشيخ أسعد أبو صعب والشيخ وجيه أبر غانم من أعضاء المجلس وأحد كتاب المركز ممن يعرف اللغة الفرنسية. وذلك في أوائل أيار من السنة ١٨٧٤».

وفي العاشر من جمادى الأولى سنة ١٢٩٢ (نيسان سنة ١٨٧٥) كتب المتصرف إلى الباب العالي يطلب صورة المفاولة التي عقدت بين الشركة وبين الحكومة العثمانية فأجاب الباب العالي في الثالث من آب من السنة نفسها ميّناً أنّ «الرخصة» المشار إليها تفرض الشروط التالية:

أولاً: كآفة الأضرار والخسائر التي تلحق بأصحاب الأملاك تؤدّي الشركة ما يقابلها بموجب تخمين المقومين الذين تعيّنهم الحكومة المحليّة على ما هو مبين في فرمان الامتياز.

(١) أسد رستم: لبنان في عهد المصيرفة، منشورات دار النهار، بيروت ١٩٧٣، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

ثانياً: تعطي الشركة الماء للأُملاك بحسب العادة القديمة.

ثالثاً: إنَّ التعويض المفروض لا ينحصر في الأراضي والأُملاك الواقعة في وادي نهر الكلب بل يشمل تلك التي تجري فيها العمليات حتَّى نهر يروت.

وحدّد الفرمان السلطاني مدّة الامتياز فجعلها أربعين سنة اعتباراً من تاريخ فرمان الامتياز. وحتمّ على الشركة أن تضع عند انتهاء هذه المدّة جميع المعامل والآلات والأدوات والحيّات تحت تصرّف بلدية يروت. وأعطى المشتركون حتّى المحافظة على صفتهم هذه طوال مدّة الامتياز كما قضى بوجوب التعويض عن خسائرهم بموجب تعريفه ينظّمها مجلس بلدية يروت عند انقضاء مدّة الامتياز ويصدّق عليها الباب العالي.

وبدأت شركة المسيو تيفنان باستحضار لوازم العمل وبناء الحواجز والأقنية عند نهر الكلب كما استوردت الأدوات لتصفية المياه ودفعها إلى خزّان بالقرب من كنيسة القديس ديمتريوس.

نقول بدأت بهذا كلّه ولكنها عادت فباعت حتّى هذا الاستثمار إلى شركة إنكليزيّة تولّى تديرها المستر مارتندايل برأس مال بلغ آنذاك ٣,٦٢٨,٨٠٠ فرنك وذلك في السنة ١٨٧٦ ولم توزّع المياه على يروت قبل السّنة ١٨٨٤.

وكانت يروت تستقي مياهها من آبارها العديدة كما يدلّنا على ذلك اسمها «مدينة الآبار» وآثارها. يد أنّ هذه الآبار مع وفرتها وعلى الرغم من مياه رأس النبع لم تف بحاجات البيروثيين الذين تكاثروا بعد حوادث السنة ١٨٦٠ من شرب وتنظيف ورشّ وسقي جنائن. وكانت تسرّب إلى هذه الآبار مياه الأمطار فتقلل إليها الجراثيم والفساد وتنتشر بين السكّان الأويّة، والجارقة كالتيفوئيد والهواء الأصفر والبيضة.

وإضافة إلى ذلك نشير إلى ما ورد في جريدة البشير للآباء السوعيين الصادرة في ذلك الحين بحيث إنّه ورد في العدد ٦٢ المؤرّخ في ٤ تشرين الأوّل سنة ١٨٧١ ما يلي:

«في استجلاب مياه نهر الكلب إلى مدينة بيروت
«إنه قد صار شرف صدور الإرادة السنية بفرمان سلطاني عالي للخواجه
تفنين مهندس سابق في شراكة الطريق بين بيروت والشام لأجل استجلاب مياه
عذبة إلى مدينة بيروت وذلك على مدّة أربعين سنة على أنّه قد حصلت المساعدة
والتفويض المهندس المذكور أن يمنح حق امتياز هذا إلى شراكة يصير تشكيلها
لأجل إدارة الأشغال.

«ومن المعلوم أنّ مدينة بيروت كانت أهاليها سنة ١٨٤٠ من ١٥ إلى ١٨
ألف نسمة وبذلك الوقت كانت مياهها العذبة بالكاد تكفي أهاليها. فعندما صار
عدد أهاليها نحو أربعة أضعاف ما كان وقتئذ ولم تتغير حال مياهها، فأمر واضح
لا يحتاج للبرهان أنّ كمّيّة الماء المذكورة لم تعد كافية لإدارة الأهالي الحاليين مع
وجود كثرة الوسائط المستعملة لتداركها قصداً للحصول على ما يلزم منها. فيتّبع
من ذلك أنّ المتر المكعّب من الماء المعدّ للشرب أضحي يساوي من فرنكين لخذ
سنة فرنكات تبعاً لتقصير السنة فكان سعره بالدرجة الوسط ثلاث فرنكات.

«فعند التأمل مدقّقاً بهذا الحال يتّضح جليّاً في أنّ كلّ شراكة تتشكّل
بقصد استجلاب ماء عذب وبارد ولا ينقص جريانه أبداً بسعر أدنى كثيراً من
السعر الحاضر تفوز بلا ريب بعدد عظيم من المساهمين وحسبنا برهاناً ما هو جار
من الأرباح الباهظة العائدة على الشراكة المقامة بالإسكندريّة لأجل توزيع المياه.
«فهذه الحالة المهمة قد صارت معلومة عند المجلس البلديّ في بيروت فإنّه
أبدى المساعدات المنتضية إلى المتعهد المرمي إليه فعين له مبلغ ٦٠ ألف فرنك
يتناولها سنة فسنة مدّة دوام الشراكة تحت شرط أنّ المتعهد يقوم بتقديم ٣٥٠ متراً
مكعباً للبلدة يومياً.

«أما عدد المشتركين من الأهالي فينحصّل على ما هو مظهر في السنة
الأولى إلى ١٤٠٠ مشترك فيطلبون تقريراً ١٠٠٠ متر مكعباً من الماء وهذا القدر
لسكان يبلغ عددهم نحو ٧٠,٠٠٠ نفس يخصّ كلّاً منهم ١٥ ليتراً. وهذا
كاف للمصروف المطلوب لتعميم هذا العمل ويمكننا أن نقول بصواب أيضاً أنّ
هذا القدر لا يلبث قليلاً حتّى يفوق هذه الحدود.

«إعلم أنَّ المياه المعدَّة لذلك تؤخَّذ من نهر الكلب الذي نبعه أكثر من اللازم لهذه العمليَّة مهما اختلفت تغييرات الفصول وهو يبعد عن المدينة نحو ١٥ كيلومترًا تقريبًا وهذه المياه تندفع بواسطة طلبات منحرَّكة بنفس تيار النهر إلى مستودع معدَّ لتوزيعها موضوع على قمَّة الراية التي تحدُّ هذا النهر.

«وهذا المستودع مرتفع عن مساواة النهر ١٠١ متر تقريبًا ومرتفع أيضًا عن المستودع المعدَّ لجميع المياه نحو ١٥ متر وهو متسلَّط على كلِّ جهات مدينة بيروت.

«فالمياه تمرُّ بثقلها الخاص من مستودع إلى آخر بواسطة موصلات مدفونة في باطن الأرض وكلَّ من هذه الطلبات والقنوات المعدَّة لصعود المياه إلى مستودع التوزيع تكون مضاعفة العدد كي لا يحصل توقيف في الشغل إذا حصل عارض في إحداها».

وفي العدد ٦٧ من الصحيفة عينها المؤرَّخ في ١٨٧١/١٠/٩ نجد الخبر التالي:

«إنَّ الشركة التي أخذت على نفسها جلب ماء نهر الكلب إلى بيروت قد أخذت الآن في العمل. قد أرسل مدير الشركة المذكورة في مدينتنا المهندسين والفعلة للمباشرة بالشغل بينما العمل الكثير الفائدة».

ولكن ما لبثت أن طرأت إشكالات وقضايا إداريَّة وقانونيَّة بارزة ستطرَّق إليها بعد الإطِّلاع على المضمون طقَّ الأصل للفرمان السلطاني الصادر في ٨ جمادى الأولى عام ١٢٨٧ الموافق لأوائل حزيران ١٨٧٠.

القسم الثالث: مضمون الفرمان السلطاني المؤرَّخ في ٨ جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ الموافق أوائل حزيران ١٨٧٠.

عثرنا في مؤلَّف جرجي تامر الذي كان عضوًا في مجلس إدارة متصرفيَّة جبل لبنان في حينه، والصادر عام ١٩٠٩ تحت عنوان الهدية الوطنيَّة في نظمات لبنان والآثار الدستوريَّة على كامل المراسلات بين الباب العالي ورسم

باشا في موضوع امتياز جرّ مياه نهر الكلب إلى بيروت، وهي تقدّم صورة دقيقة طبق الأصل لشروط الامتياز وطريقة التعامل مع الأهالي وأصحاب الحقوق في المناطق التي تعاطت معها شركة الامتياز.

أما النصوص فبني التالية^(١):

- إمتياز جرّ ماء نهر الكلب إلى بيروت

إنّ السلطنة السنيّة قد منحت بتاريخ ٨ جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ إمتيازاً أعطته للمهندس الفرنسي الموسير تونن لتريد المياه في بيروت وتكثيرها عمّا هو موجود منها وإخراج العمل من القول إلى الفعل بحسب الشروط الآتية خلاصتها والريح والخسائر عائدة عليه.

- مدّة الامتياز هي أربعون سنة اعتباراً من تاريخ فرمان الامتياز وبنيهاية المدّة المذكورة يصبح كلّما هو موجود ومتعلّق بامتياز من معامل وآلات وأدوات وحيات للماء داخلاً مجاناً تحت تصرّف إدارة بلدية بيروت وتبتدئ الإدارة المذكورة تستفيد من حقوق ومنافع الامتياز المذكور اعتباراً من ذلك اليوم على أنّ للمشاركين طول مدّة الامتياز إذا شاءوا أن يحافظوا دائماً على صفتهم هذه حتّى إذا انتضت مدّة الامتياز يعطون بدلاً معلوماً بموجب التعريف التي ينضمّمها مجلس بلدية بيروت ويصادق عليها الباب العالي. (أ-ح).

- تعريب الأمر السامي المؤرّخ في ٢ رجب -

(سنة ١٢٩٢ و ٢٢ تمّوز سنة ١٢٩١ نومرو ١٧)

انوارد إلى متصرفيّة لبنان الجليّة

وردت تحريراتكم البيّنة المؤرّخة في ١٠ جمادى الأولى سنة ١٢٩٢ المتضمّنة طلبكم صورة مفاولة الشركة المعقودة بين السلطة السنيّة وقومانيّة جرّ الماء من نهر الكلب إلى بيروت ولدى إحالتها لشورى الدولة وبناء على تبليغ إدارة

(١) جرحي تار: الهدبة الوطنية في نظامات لبنان والآثار الدستورية، ١٩٠٩، ص ١٣٤ -

النافعة صار إخراج صورتها من قلم الديوان الهمايوني وهي مرسله لنا وللبيان صار
تسطير شقة الشتاء الجوايئة أفندم.

— ورد لمصرفية لبنان ما يأتي —

تعريب الرخصتامة المعطاة لشركة الماء بسبب تبديل مجرى الماء المذكور
الذي يجرّ من نهر الكلب إلى بيروت.

لقد أعطيت الرخصة إلى قومبائية الماء بجزءه من المجرى الجديد المعين في
المصوّرات (الخاريط) من نهر الكلب إلى بيروت على الشروط التالية:

أولاً: كافّة الأضرار والخسائر التي تلتحق بأصحاب الأملاك بسبب عملية
جرّ الماء من وادي نهر الكلب إلى بيروت يلزم الشركة أن تؤدّي ما يقابلها بموجب
تخمين المقومين المعيّنين من قبل الحكومة المحليّة على ما هو مبين في فرمان امتياز
القومبائية المذكورة العالي.

ثانياً: إنّ القومبائية تعطي الماء للأملاك الموجودة في المحلّات المشعّنة مجدّداً
لجرّ الماء بسبب العادة القديمة.

ثالثاً: إنّ التضمينات التي تعطى لأصحاب الأراضي والأملاك بسبب
الضرر والخسائر الناشئة من عمليّات القومبائية ليست محصورة في الأراضي
الموجودة في مائر المحلّات الجارية فيها العمليّات حتّى نهر بيروت على ما هو
مذكور في محله.

القسم الرابع: مضمون الاتّفاقيّات المعقودة بين الامتياز وأصحاب الحقوق
في منطقة نهر الكلب.

إنّ صدور فرمان السلطاني عام ١٨٧٠ لم يستتبع فوراً بدء التنفيذ
وتوزيع المياه على بيروت بحيث إنّ صاحب الامتياز الأوّل المهندس الفرنسي
تيثنان قام ببيع امتيازته إلى شركة إنكليزيّة دُعيت ابتداء من عام ١٨٧٦ بشركة
مياه بيروت.

ومن القضايا الرئيسيّة التي تعرّضت لها الشركة الجديدة نزاعها مع دير

سيدة اللوزة ودير مار يوسف البرج وأصحاب الأملاك في منطقة وطى نهر الكلب بحيث إن الآثار التاريخية^(١) قد تركت لنا مضمون الاتفاق القانوني الذي تمّ في حينه بين أصحاب الأملاك وشركة الامتياز، وأننا نورد نصّ الحتوني الوارد في مؤلفه ونصّ الأبائي فيهد المنقول حرفيًا عن سجلات دير اللوزة.

قال الحتوني في هذا المجال:

«... سنة ١٨٧٤ حضر تجار إنكليزيون مصحوبون بكتابة من الدولة العليّة تؤذن لهم بجزء ماء هذا النهر إلى بيروت، فتصدّى لهم أصحاب المطاحن والأملاك بسبب العطل الذي يحدث على أملاكهم من جرى قطع الماء عنها في فصل الصيف. عند ذلك تعاطى أمر الوفاق بينهم غبطة البطريرك يوحنا الحاج إذ كان مطراناً وأخذ من التجار المذكورين بدل التعطيل إلى دير ما يوسف البرج نظير تعطيل طاحونة مائة وخمسة وعشرين ألفاً. وإلى دير سيدة اللوزة قدرها. وإلى باقي أصحاب الأملاك كلّ بقدر ما لحقه من الضرر وربط الوفاق بين الرهبان والكورباتيّة أي اللجنة باثني عشر شرطاً وهي هذه:

أولاً: إن جميع الدعاوى التي تحدث بين الكورباتيّة والرهبان يصير سماعها وفصلها في مجالس الجبل المحليّة بموجب منصوص النorman المعاني المعطى للكورباتيّة.

ثانياً: هذه الشروط مع صكوك البيع تندرج في سجل المحاكمة بمركز متصرفيّة جبل لبنان ويصير التعليم والمصادقة عليها من جانب قونسلات دولة الكورباتيّة المنفخمة ومن دولتلو متصرف الجبل الخاني ومن مجلس المحاكمة لعدم النكت بها من الطرفين.

ثالثاً: يعطى لكل من دير سيدة اللوزة ومار يوسف البرج مائة وخمسة وعشرون ألف قرش الجملة مائتان وخمسون ألف قرش ثمن مياه الطاحونتين خاصتهما وهذا باعتبار مداخيلهما السنويّة عن كلّ سبعة قروش مائة قرش مع اعتبار ما وجب اعتباره.

(١) - الحتوني: نبذة تاريخية في للقاطمة الكسروانيّة، ١٨٨٤، ص ٢١ - ٢٤.

- الأبائي بطرس فهد: تاريخ الرهبانيّة المارونيّة بفرعيها الخليّ اللبناني والبلديّ اللبناني،

الجزء السابع، ١٨٥٩ - ١٩٠٠، ١٩٦٨، ص ٨٨ - ٩١.

رابعًا: قنايا هاتين الطاحونتين من سبيل النهر إلى أبارها تبقى سالمة على ملك الدينين المرقومين.

خامسًا: الماء الذي ينصب في النهر من تحت المحل الذي يصير به إذ أخذ الماء من الكوبانيّة إلى بيروت يكون مباحًا للارتفاع لمن كان يتناوله سابقًا.

سادسًا: إذا حصل ترك أخذ الماء إلى بيروت فترجع للوقف مجانًا محلات استجرار الماء المأخوذة منه ولا يتكلف الوقف إلى شيء مما أخذه.

سابعًا: إنّ الأرزاق التي لها حقّ الشرب من ماء النهر فلتستمر على حقّها وعادتها القديمة قبل أخذ الماء للكوبانيّة إلى أنّها تناول الماء لشربها من أوّل شهر أيار إلى أواخر تمّوز.

ثامنًا: قبل الشروع بالشغل في عمل القناة يصير تحديد المحلات المقتضى أخذها لجبر الماء فيها من أوقاف الدينين ويصير تقويمها بمعرفة مخمّنين اثنين مشهورين بالخبرة والذمّة من كلّ طرف واحد وتندفع قيمة هذه المحلات للوقف وإذا صار تعطيل على الوقف أو ضرر وقت الشغل بالقناة أو في المستقبل يصير تعويضها عليه بمعرفة مخمّنين.

تاسعًا: ليس للكوبانيّة أي اللجّة إحداث طرقا في محلات الوقف منعا للأضرار وإذا اقتضى إرسال فعلة أو معلّمين لتصليح القناة فليها ذلك وإذا حصل من ذلك تعطيل على الوقف فتعويض القيمة وأنّا الطرقات القديمة تبقى على عادتها وإن حصلت أضرار على الكوبانيّة فتصير التصوية عليه.

عاشرًا: إنّ الكوبانيّة تتعهد بعدم إيقاع أضرار ماديّة وأديّة على الوقف في الحاضر والمستقبل وإن صار فتعويض القيمة.

حادي عشر: لا يصير بنايات عالية للملاهي والمسكرات بالقرب من دير مار يوسف البرج منعا للأضرار الماديّة والأديّة على الدير المذكور.

ثاني عشر: نظرًا لمشتري الكوبانيّة كامل مياه الطاحونتين المذكورتين أعلاه فيسوغ لها أخذ هذه من أي محلّ شاءت تحت سدّ الوطا فوق سدود الطاحونتين المذكورتين.

وحيثذ بموجب هذه الشروط وجّهوا الماء من جهة النهر الشماليّة وجزّوه

بجسر من حديد إلى الجهة القبليّة ولما وصل الماء إلى لحف الجبل المبني عليه دير مار يوسف البرج المذكور ثقبوه حتى نند في أرض ضيقه وهناك صنعوا حياضاً لترويق الماء العكر وجزه إلى بيروت بواسطة دواليب يديرها قسم من الماء المجرور. وبنا هناك بعض بنايات وعمر خلافيهم من أصحاب الأملاك هناك حوانيت وجنائن حتى أضحت تلك الأراضي القحلة كأنها جنة».

وعلى أثر تذليل العقبات القانونيّة المطروحة، قامت شركة مياه بيروت بإنشاء التجهيزات اللازمة لتأمين مياه الشفة إلى بيروت وقد لخص الأب لامنس الرضع القائم خلال هذه الحقبة كما يلي^(١):

«نهر الكلب: إنّ مياه هذا النهر تؤدّي خدمات عديدة كسقي المزروعات وتدوير الطواحين. إلّا أنّ فائدتها العظمى ربيّ بيروت وتزويد أهلها بالمياه الطيبة بفضل شركة المياه المعروفة التي ذكرناها غير مرّة في مطاوي أبحاثنا السابقة. ومياه نهر الكلب تخزن ليس بعيداً عن منبعها فتجري في قناة مكشوفة فتتبع تعريج الوادي وتوريه حتى تقرب إلى نحو عشر دقائق من مصبّ النهر في البحر فتنفذ في القلّة التي يعلوها دير مار يوسف البرج وتجري المياه في سرب يؤدّي بها إلى الضيق. وقد جعلت من مسافة أخرى كوى نقرت في عطف الجبل لرحض القناة إذا دعت إليه الحاجة ومن الضيق ترى القناة مكشوفة حتى تبلغ أخيراً معمل الشركة حيث أدواتها الدافعة ومصافيها قريباً من محطة الضيق وفي المعمل رقاس مائي يدفع الماء في القساطل التي تجلبه إلى بيروت. وإذا قلّت المياه في فصل الصيف اتُّخذوا آلة بخاريّة جهّزوها منذ بضع سنوات لوقت الحاجة. ولهذه المياه أحواض عديدة في تلّ مار متري تنجّص قبل أن تقسّم على أحياء المدينة. وامتياز هذه الشركة كانت الدولة العليّة منحه للمهندس الفرنسيّ الميسر تفين الذي نال أيضاً من تعطّفاتهما امتياز أبنية المرفأ سنة ١٨٨٢ ثمّ تشكّلت شركة المياه كما هي اليوم سنة ١٨٧٦ وأنجزت بعد مدّة الأعمال التي بوشر بها قبل ذلك العهد بسنة وعرفت يومذاك بشركة مياه بيروت (...).

(١) الأب هنري لامنس: تسيّج الأبصار فيما يحوي لبنان من الآثار، الجزء الثاني، ١٩١٤، ص ١٧٣، وما يليها.

«ولما انتهى حديثنا زمن الامتياز الممنوح لهذه الشركة جددته على شروط اشترطتها عليها الحكومة السنية منها أن تخفّض أجورها وأن تمنح مجاناً كل يوم ٢٥٠ مترًا مكعبًا من الماء وأن تنقص قسط البلدية إلى ١٥,٠٠٠ فرنك وإذا استهلكك دبينها مع دفع الفائدة يكون ثلث الأرباح لبلدية بيروت.

«هذا وإن الاطلاع على أحوال هذه الشركة لأمر صعب جدًا فلا يمكننا أن نعلم عن مدخولاتها ومصاريقها إلا شيئًا قليلًا استفدناه من تقرير بعض الإنكليز. من ذلك أنّ الشركة كانت قد ربحت في سنة ١٨٨٤ ١٨٨٧,٢٨٧ فرنكًا وأنّ عدد المشتركين كان ١٥٦٣ وليس لدينا تفاصيل لما قبل هذه السنة. ودونك جدولاً أخذناه أيضًا من مصادر إنكليزية يبيّن إجمالًا حالة أعمال الشركة من السنة ١٨٩٠ إلى ١٨٩٦.

آثار لبنان

السنة	للدخول	للتصرف	الربح الخالص	الاشتراكات	إشراكات لسي
١٨٩٠	٣٠٢,٦٩٥	٠٧٨,٦٧٤	٢٢٤,٠١٧	١٩٨٢	١٣٧
١٨٩١	٣١٢,٥١١	٠٨١,٧٥١	٢٣٠,٦٩٠	٢١٣٠	١٢٥
١٨٩٢	٣١٤,٨٦١	٠٨٧,٨٠٤	٢٢٧,٠٥٧	٢١٤٦	١٤٣
١٨٩٣	٣٢٢,١٦١	٠٩٦,٥٣٤	٢٢٥,٦٢٧	٢٢٢٣	١٤٢
١٨٩٤	٣٤٣,٠٦٣	٠٩٦,٢٩٣	٢٤٦,٨٦٩	٢٤٨٠	١٥٠
١٨٩٥	٣٥٢,٣٤٧	١٢١,٥٦٤	٢٣٠,٨٨٢	٢٨١١	١٣٧
١٨٩٦	٣٥٠,٢٨٠	١٢٠,٩٦٠	٢٢٩,٣٢٠	٢٨٩٦	١٥١

وللشركة رأس مال قدره ١٤٤,٠٠٠ ليرة إنكليزية ويظهر من ترقّي أعمالها وزيادة عدد مشتركها وإسراعها في تجديد الامتياز الممنوح لها أنّ أمورها على قدم من النجاح، هذا فضلًا عن ارتفاع أسعار الأقطار. على أنّ الشركة قد تحمّلت نفقات في جلب المياه خصوصًا لأجرة العملة التي حسبت في اليوم كما تحسب للعامل في لندن (٦ شلينات) ولثقب السرب في تل دير مار يوسف البرج الذي بلغ الأربعين في المئة من مجموع النفقات. وزد على ذلك ما صرفته في عدّة دعاوي.

«والشركة تستطيع أن تسلم في بيروت متراً مكعباً من الماء في الثانية والاشراكات تزايد يوماً فيوماً إلا أن كثيراً منها لا تتجاوز ربع المتر المكعب فليس من ورائها ربح يذكر. وفي بيروت الآن ثلاثة أحواض قريباً من تلّ مار متري أقدمها الحوض الأسفل محتواه ٢٨٠٠ متر مكعب وقد بني حوض آخر قريباً منه مضمونه ٣,٠٠٠ متر مكعب والحوض الثالث هو الأعلى مشموله ٢١٠٠ متر والشركة تفكر في ابتناء حوض رابع فيكون للشركة عند قطع المياه ما يكفي لتأمين البلد مدة ٤٨ ساعة. واعلم أن الآلة البخارية التي جُهزت في الضيعة وكثرت نفقاتها يبلغ معدل شغلها في السنة نحو ٢٠ يوماً عند نقص المياه.

«وفي الضيعة ثلاثة أرباع الماء الذي يحرك الرقاس تنصب في البحر. أما الماء المستعمل لري السهول المجاورة فريحه لا يعبأ به لأن الزراعة هناك ليست بخصبة وذلك أن الريح البحرية لا توافق زراعة التوت والليمون فلا يبقى إلا قصب السكر والبقول. واعلم أن المياه في الضيعة تسقط من علو ١٨ متراً فتقوّنها كافية لتحريك الآلات اللازمة لتزوير بيروت بالكهرباء».

وتجدر الإشارة هنا إلى أن شركة أشغال مياه بيروت كانت قد عقدت عام ١٨٩٧ اتفاقية جيدة مع الدولة العثمانية مُدِّد الامتياز بموجبها لمدة ٤٠ سنة أخرى حيث أصبحت نهائية في العام ١٩٥٠.

وفي عام ١٩٠٩ تحوّل الامتياز لشركة وطنية تدعى «الشركة العثمانية لمياه بيروت» لأصحابها السادة صباغ. ويشير دليل بيروت الصادر عام ١٩١٠ إلى أن ثمن المياه في هذا العام كان كالتالي^(١):

«فرنك	ثمن السماء
١٢٧	ثمن متر الماء تقاسيظ (١٢١ سلفاً)
٧٢	نصف متر
٤٠	ربع متر

(١) تقويم الإقبال: دليل بيروت ١٩٠٩ - ١٩١٠، ص ٨٦.

يصبّ متر المياه ليلاً نهاراً بظرف ٢٤ ساعة ١٠٠٠ لتر عبارة عن ٨٠
جرّة ماء».

وتجدر الإشارة هنا إلى الدراسة المسببة التي وضعها المهندس ألبير نقّاش
(١٨٨٤-١٩٥٤) عن قضايا الريّ والمياه في لبنان وذلك ضمن مؤلّف لبنان -
مباحث علميّة واجتماعيّة الذي صدر بهيئة إسماعيل حقّي بك عام ١٩١٨ .
وقد جاء في هذه الدراسة في ما يعود لمنطقة نهر الكلب ما يلي:

«من المعلوم أنّ بعض الملاكين الموجودين في ضواحي مدينة بيروت يسقون
أرضهم من مياه نهر الكلب التي جرّتها الشركة العثمانية إلى هذه المدينة وقد
جعلت الشركة المذكورة أجرة المتر المكعب ١,٦٢٥ غرشاً فلو عدّلتنا المدة التي
تحتاج فيها الأملاك إلى الماء ١٥٠ يوماً بلغ بدل إيجارة المتر المكعب في السنة ١٥٠
 $\times 1,625 = 243,75$ غرشاً.

فإذا استخرجنا أصل الثمن باعتبار الفائدة ١٠ بالمئة لمبلغ ثمنه ٢٤٣٧
غرشاً ونصف القرش وهو ثمن باهظ ومع هذا فطلب الماء متواصل وقد عجزت
الشركة على إجابة قسم كبير من الطالبين وتسعى الآن الشركة المذكورة في رفع
أثمان المياه...»^(١).

إنّ شركة مياه بيروت العثمانية بنت على بعد ٥ كيلومترات تحت مخرج
الماء من المغارة سدّاً لجمع المياه التي تسيل في مجرى النهر وقد اشترت أيضاً هذه
الشركة مخرجاً للماء في قناة الوطا أو قناة الأمراء...»^(٢).

ويبدو أنّ الحالة بقيت على ما هي بحيث إنّ من الجائز تنخيط الوضع
القانوني خلال المرحلة الممتلئة بين تاريخ صدور فرمان السلطاني القاضي بجرّ
مياه ماء الشرب من نهر الكلب إلى بيروت وتاريخ صدور القرار رقم ٣٢٠ تاريخ
٩٢٦/٥/٢٦ وفقاً لما يتبيّن أدناه:

١ - «الماء الذي ينصبّ في النهر من تحت المحلّ الذي يسير به أخذ الماء من

(١) ألبير نقّاش: لبنان، مباحث علميّة واجتماعيّة، بيروت ١٩٧٠، صفحة ٤٨٠ .

(٢) المرجع نفسه، صفحة ٤٨٤ .

الكوبانية إلى بيروت يكون مباحاً للانتفاع لمن كان يتناوله سابقاً. (البند الخامس من شروط الصلح بين الشركة والأهالي) (راجع الختوني: نبذة تاريخية في المقاطعة الكسروانية، صفحة ٢١، طبعة عام ١٨٨٤).

٢ - «إنَّ الأرزاق التي لها حقَّ الشرب من ماء النهر فلتستمرَّ على حقِّها وعادتها القديمة قبل أخذ الماء للكوبانية إلى أنَّها تتناول الماء لشربها من أوَّل شهر أيار إلى أواخر تموز» (البند السابع من ذات المرجع المشار إليه سابقاً).

٣ - «إنَّ الترممانية تعطي الماء للأمالك الموجودة في المحلات المتعينة مجدداً لجز الماء بحسب العادة القديمة» (الفقرة ٢ من الرخصة الممنوعة لشركة الماء) (راجع جرجي تامر: الهدية الوطنية في نظمات لبنان والآثار الدستورية، صفحة ١٣٧، طبعة ١٩٠٩).

يستتج إذن، أنَّ الأشخاص المعنويين أو الطبيعيين الذين كانوا يتنعمون سابقاً من الماء الذي ينصب في النهر من تحت المحل الذي أخذت الشركة المياه منه لبيروت، في حين أنَّ كلَّ من كان يملك حقَّ الشرب من ماء النهر أثبت في حقِّه هذا شرط أن يتناول ماء الشرب من أوَّل أيار لأواخر شهر تموز، علماً بأنَّ المادة ١٢٦٢ من المجلَّة قد عزفت حقَّ الشرب بأنَّه «نوبة الانتفاع من الماء لسقي الحيوان والزرع» في حين أنَّ حقَّ الشفة هو شرب بني آدم والبهائم.

٤ - «باستثناء الأشخاص الطبيعيين والمعنويين المشمولين بأحكام العادات القديمة في منطقة نهر الكلب، يتبيَّن بأنَّ شركة مياه بيروت قد أنشأت ابتداءً من ١٨٨٤ اشتراكات ربي وهذا الأمر ثابت في مؤلَّف الأب لامنس الذي أورد ميزانية شركة مياه بيروت عن عامي (١٨٩٠-١٨٩٦) والتميز الحاصل بين الاشتراكات العائدة لمياه الشفة والاشتراكات العائدة للسقي^(١) وقد أثبتنا هذا الجدول سابقاً.

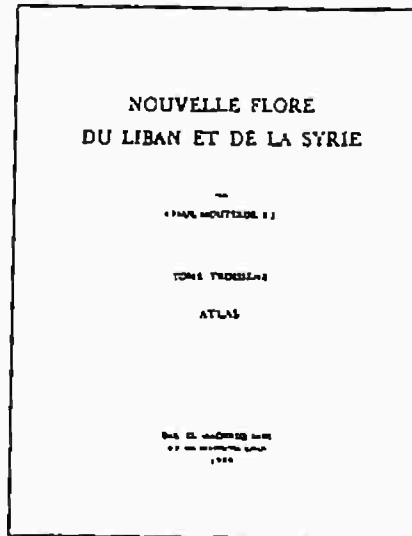
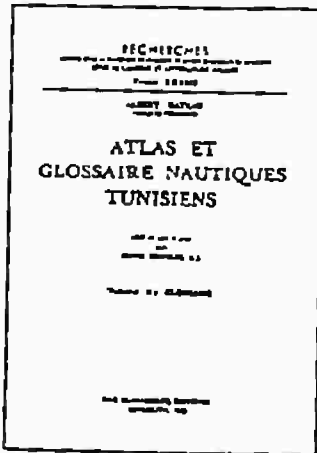
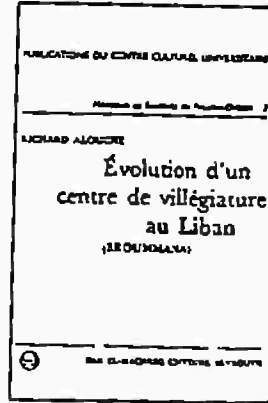
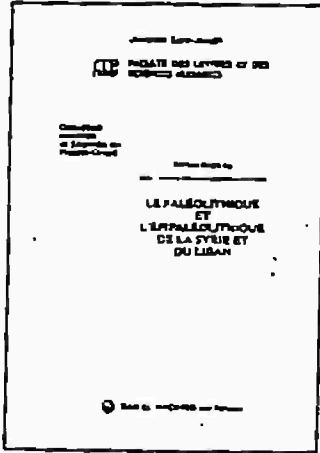
كما أنَّ المهندس ألبير نقاش قد أثبت هو أيضاً في دراسته عن المياه المشورة في مؤلَّف لبنان مباحث علمية واجتماعية الصادر عام ١٩١٨ مبدأ اشتراكات السقي في منطقة نهر الكلب مع تحديد أجرة المتر المكعب.

(١) لامنس: للرجع المذكور سابقاً، صفحة ١٧٤.

وقد يعني هذا الأمر أنَّ شركة مياه بيروت، بعدما أنهت وختمت الخلاف بينها وبين الأهالي وتمَّددت الحقوق في مياه نهر الكلب، قد ميَّرت بين اشتراكات الشفة واشتراكات السقي.

وإنَّ هذه القضية العائدة لجزء مياه منطقة نهر الكلب الى بيروت كانت اختباراً قانونياً واقتصادياً وهندسياً بارزاً في المجتمع اللبناني بين ١٨٧٩ و ١٩١٤ ولا شكَّ في أنَّ القرارات التي أُخذت تصدر من قبل السلطة المتدبة بتنظيم الأملاك العامة والمحافظة على المياه العمومية قد استخلصت الكثير من هذه التجارب.

صدر عن دار المشرق



«المقامات النصرانية» لابن ماري

المقامة الثالثة

حقَّقها د. وحيد صبحي كجابه - حلب -

ابن ماري هو يحيى بن سعيد بن ماري، المسيحي البشري الطبيب (توفي ١٢٢٥ م). اشتهر بمقاماته الستين، التي نُفِجَ فيها نَفْجُ الحريري، وقيل إنه تفوَّق عليه فيها. وله إلى جانب هذه المقامات شعرٌ جيّد.

ويعود الاهتمام بهذه المقامات للأب أنستاس الكرملّي، الذي نشر المقامة الأولى في مجلة المشرق ٣ - ١٩٠٠ م، ص ٥٩١ - ٥٩٨. وقد شاركه هذا الاهتمام الأستاذ نعمان أفندي الآلوسي، [كما هو مذكور في تقديم الكرملّي للمخطوطة وعمله فيها (مجلة المشرق ٣ - ١٩٠٠، ص ٥٩٢)] ومحمود شكري الآلوسي^(١). كما اهتم بهذه المقامات عبد الرزاق الهاشمي، الذي نشر مقامتين منهما (في ثلاثين صفحة)، في مطبعة العرب، بغداد (١٣٣٨ هـ).

ويمتحن عمل على نشر هذه المقامات أيضًا محمّد بهجة الأثري، بحسب ما ورد في كتاب الرسائل المتبادلة بين أحمد تيمور والأب أنستاس الكرملّي^(٢). ولكن، يبدو أنّ عمله بقي مخطوطًا، ولم يُنشر^(٣).

(١) مجلة لغة العرب، الجزء ٦ من السنة ٨ (١٩٣٠)، ص ٤٥٧.

(٢) صدرت في بغداد، ١٩٧٤، بتحقيق وتعليق: كوركيس عوّاد وميخائيل عوّاد وجليل النعبطية. أطلب ص ١٥٦ - ١٥٧ و ١٦٤.

(٣) يذكر أحمد تيمور ضمن رسالته المؤرخة في ١٥ أغسطس ١٩٢٣، أنّه رأى في المكتبة السلطنة =

ولمؤلف ابن ماري أحميته الكبيرة، لا لقيمت الأدبية واللغوية والتاريخية
فحسب، بل ليكون صاحبه المسيحي الوحيد (في ذاك العصر) الذي كتب في هذا
الجنس الأدبي^(١).

هذا، والمخطوط الذي نعلمه، مكتوب بخط الأب أنستاس الكرملي،
بقريّة المقدّمة والشروح على المقامة الأولى، وهي منشورة بنصّها في مجلّة المشرق
كما ذكرناه سابقاً.

ويلاحظ في هذا المقام أنّ الكرملي عمّد إلى تشكيل هذا القسم من
المقامات، على أمل العودة إليه لشرحه. لكنّه لم يشرح غير المقامة الأولى، على ما
هو مُثبت في المخطوط^(٢).

= قطعة من هذه المقامات، وعليها تعليقات للسيد محمد بهجة الأثري، وقد أرسل بها السيد
نعمان الأعظمي لطبع، ولكن بعد استطلاع رأيي (الرسائل المتبادلة، ص ١٥٦ - ١٥٧).
كما يذكر في رسالة ثانية، تاريخها ١٩٢٣/١٠/٩، جعله نافعاً للأعظمي في هذه المقامات،
بعننا عزم على طبعتها بالمطبعة السلطانية (الرسائل المتبادلة، ١٦٤). ويؤكد محقّقو هذه الرسائل
عمل الأثري فيها، فقد نسخها بخطّه وعلّق عليها شروحا وهدأها للنشر (الرسائل المتبادلة،
١٥٧، الحاشية ١٧١).

(١) هذا ما يراود الإنسرخس يوسف نصرالله، ص ١٧٦ من كتابه: *Histoire du Mouvement littéraire dans l'Eglise Melchite*, Vol. II, Louvain - Paris, 1983.

(٢) لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنني في التحقيق لم أثير إلى أخطاء التشكيل في المخطوطة، ممّا قد يقع
سهواً، وإلى أنني ذكرت قبل الآيات الوزن العروضي الذي نُظِّمت عليه. ومن الرموز المعتمدة
في التحقيق: م: المخطوطة؛ < > للإضافة من عندي؛ □ للكلام الذي أضافه الناسخ إلى المتن.

المقامة الثالثة

< وَتُعْرِفُ بِالشَّعْرِيَّةِ >

حَكِي يَحْيَى بْنُ سَلَامٍ قَالَ: كُنْتُ فِي سَنَةِ خَمْسٍ عَشْرَةَ، فِي دَارِ
الْإِمَارَةِ بِالْبَصْرَةِ، ذَا رِوَايَةَ وَرَوِيَّ، وَرِوَاءَ وَرِيٍّ^(١)، أَمَوَقَ مِنْ رَحْمَةٍ^(٢)، وَأَسْهَلَ
مِنْ كَلِمَةِ مُرَحْمَةٍ^(٣). أَطْرَبَ مِنْ نَشْوَانٍ، وَأَتَمَلَ مِنْ نَشْوَانٍ^(٤). فَعَايَنْتُ زَحَامًا
قَدْ جَمَعَ بَيْنَ الْأَشْرَارِ وَالْأَخْيَارِ، وَتَقَلَّيَ الْأَنْخَبَارَ وَالْأَخْبَارَ^(٥). فَسَقَقْتُ بُهْرَةً^(٦)
الزُّحَامِ، وَفَكَكْتُ خَلْقَةَ الْإِلْتِحَامِ، حَتَّى مَيَّرْتُ أَغْلَقَ [مِنْ بَنَاتِ] بَيْمٍ، وَأَقْرَبَ
إِلَيْهِمْ مِنْ جَنَابِهِمْ^(٧). فَتَسَاهَدْتُ فَتَى يَطْرُدُ مَاءَ التَّعِيمِ فِي وَجْنَتِهِ^(٨)، وَيُرْعَبُ
فِيهِ لِمَدَّاجْنَتِهِ^(٩). وَتَخْتَارُ الْقَابِثُ^(١٠) فِي حُبِّهِ النَّارَ عَلَى جَنَّتِهِ. فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ

• كَذَا دَكَرَهَا فُلُوحٌ. ص ٣٥٩ من كتابه Flügel, Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich - Königlichen Hofbibliothek zu Wien المطبوع في فيينا ١٨٦٥.

- (١) الرِّوَاءُ: حُسْنُ لِسَانٍ. وَرَوِيٌّ: حُسْنُ الْحَالِ وَكِبَرُ الْعَمَلِ.
- (٢) مَأَقُ الْمَيْعِ: رَحِمٌ، وَاصْطَاعَ: كَسَدَ. وَالرَّحْمَةُ: أَنْ يَكُونَ اللَّحْمُ فَاسِدًا كَرِهَ الرَّاغِبَةُ.
- (٣) رَحْمَةُ الْكَلَامِ: لَانَ وَسَهْلٌ. وَالتَّرْجِيمُ فِي الْأَسْمَاءِ حَذْفُ أَوَّلِهَا لِتَسْهِيلِ التَّلْقِي - كَقَوْلِكَ إِذَا تَادَيْتُ مَانِكًا بِأَمَالٍ.
- (٤) نَشْوَانٌ: مَكْرَبٌ.
- (٥) الْخَيْرُ: الْعَالَمُ الصَّالِحُ، وَهُوَ مَأْخُذٌ مِنْ تَحْبِيرِ الْعِلْمِ وَتَحْسِينِهِ.
- (٦) الْبُهْرَةُ مِنَ الرِّمَانِ وَالْمَكَانُ: الْوَسْطُ.
- (٧) الْحَفَانُ: الثَّقَلُ. وَالتَّانُ: أَطْرَافُ الْأَمَامِ. وَالتَّكَلَامُ كِتَابَةٌ عَنِ الْقَرَبِ وَالْعُلُوقِ.
- (٨) يَطْرُدُ: حَرَى.
- (٩) دَاجِنٌ: دَافِقٌ وَخَتَلٌ. (وَالْمَعْنَى: لِأَنَّهُ دَاجِنٌ أَلِيفٌ مُطِيبٌ الْمَعْنَى).
- (١٠) قَتْلُ لَه: ذَلٌّ وَتَبَاطُغٌ. وَالتَّوْبَةُ: الْإِسْكَافُ عَنِ الْكَلَامِ فِي الْعَصَاةِ. وَيُقَالُ لِلشَّعْلِيِّ: قَابِثٌ. وَالتَّانُ أَيْضًا: السُّطُوحُ.

مَا يَسْتَنْزِلُ الْمُضْمُ^(١)، وَيَسْتَنْزِلُ الْبَكْمُ، وَيَرْبِضُ حَبَّ الْقُلُوبِ^(٢)، وَيَبْزُ مَنْ
لَيْسَ بِطُرُوبٍ. وَيُعْقِبُهُ مَا يُسْتَدَرُّ بِهِ أَخْلَافُ الشُّرُوبِ^(٣)، وَيَذْكُرُ مَحَارِفَ
وَقَعَاتِ الْمُتَوَيْنِ. فَأَوْرَدَ فِي أُخْرِيَّاتِ كَلَامِهِ، وَجَعَلَ رَقْمَ أَغْلَابِهِ: طَوْنِي لَيْسَ لَا
يَجْمَعُ فِي قُرْمَةِ غَيْشٍ يَنْتَهِيهَا، وَلَا يَجْنَحُ عِنْدَ لَذَّةٍ يُشْجِرُهَا. وَيَأْخُذُ مِنَ
الدَّخْرِ خَلْعًا، وَلَا يَخْطُرُ بِتَالِهِ أَسَى، وَيَرْكُبُ جَوَادَ الْمَرْحِ، وَيَجْرِي فِي خَلْبَةِ
الْفَرَجِ. وَيُجِيلُ قِدَاحَ الْأَفْرَاحِ، وَلَا يُرِيحُ الرَّاحَ مِنَ الرَّاحِ^(٤). وَأَنْشَدَ: (من الزوج)

إِذَا أَغْطَيْتَ مِنْ دَهْرِكَ فِي الْأَفْرَاحِ تَغْلِيْدَا
وَوُلِّيتَ جَمَى الصُّفْرِ وَعَكَّيْتَ الْمُقَالِيْدَا
فَلَا تَغْفُلْ عَنِ أَذْرَاكِ مَا تَرْجُوهُ تَزْوِيْدَا
وَلَا تَلْبِسْ إِلَى غَيْرِ مَجَانِي لَذَّةٍ جِيْدَا

فَالْتَوَانِي قَدْ^(٥) أَسْعَفَ الزَّمَانُ يَلَاكُهُ وَاسْتَرْقَى الْجَدَلُ جِلَادَهُ^(٦). وَلَقَدْ
رَأَيْتُ مَنْ لَيْسَ الْعَبَا، وَأَنَا أَعْرِضُ عَلَيْهِ الرَّادَّ أَبَا^(٧). يَطْلُ أَنْ جِيَارَةَ الرَّاحَةِ
يَأْتِعَابِ الشُّرُوبِ، وَيَنْتَلِ الدَّرَجَاتِ الرَّفِيعَةِ بِالنَّقْصِ بِلِبَاسِ الْبُيُوسِ. كَلَامًا، إِنَّمَا
يَخْلِكُ عَرَى الْخُلُودِ، مَنْ يَعْزَى لِنَرْطِ الْجُودِ، وَيَنْطَبِطُ زَمَامُ كُلِّ نَبِيْسٍ، مَنْ
يَتَعَمُّ بِهِ أَنْجَلِيْسٍ. ثُمَّ عَثَبَ الْهَزْلُ بِجِدِّ، وَبَرَّضَ لَفْظُهُ بِتَجْدِ^(٨)، فَقَالَ الْأَمِيرُ:
مَنْ يُعِزُّ حَبْلَ الْعَدَى، فَيَنْطَبِطُ أَشْكَالَ الْبَدَلِ، وَيُكْثِرُ الذَّبَّ^(٩)، وَيُحْدِثُ عِضْيَانًا

(١) الْمُضْمُ: من اختصوا بالخل. وم: مأوى إلى خنل بغير عيني من الماء.

(٢) حبة القلب: مهجة.

(٣) أَخْلَافُ: ممرهم. خنم: الخنل. والشُّرُوبُ: النمر. والثَّانُ: البعق الذي تعري منه الدموع.

(٤) الرَّاحُ الْأَوَّلِي: الأكم. الرَّاحُ الثَّانِي: الحمرة. أي لا يكف عن شربها.

(٥) م: وقد

(٦) م: استرق. واسترقى: مثلك. والجَدَلُ: الفرج. والجلاد: الإبل الغريرات اللبن، والمعروف أنها
الغنة الشديدة.

(٧) الغناء والغناء: كساء مفتوح من قدام يئس فوق الثياب. وأبَا: (كذا)، لعلها فعل (أنى) أي
الأغنياء (من ليس بها) يرفضون العطاء والحد علي.

(٨) م: كسة ثم أبش حرومها ومعناها. وأهل شد يعرفون معدونة أنماطهم. ويبرض السات: حرج
بأرضه.

(٩) ذب: دفع عنه ومع وخافى.

الرَّبُّ. وَلَا يَفْتَرُ بِحَبْلِهِ وَكَفَرَةَ حَبْلِهِ^(١)؟ وَيَعْلَمُ أَنَّ الدُّوْلَ مُتَدَاوِلَةً، وَرَوَاسِي
الْجِبَالِ رَاقِلَةٌ، وَأَنَّهُ سَيَلَا فِي حُطُوبِهَا هَائِلَةٌ، وَسَيُولُ مَهَالِكُ سَائِلَةٌ. وَيُوقِفُ بَيْنَ
مَسَائِلِهِ وَسَائِلِهِ، وَيَعْتَاضُ^(٢) عَلَيْهِ نَهْجُ مَسَائِلِهِ؟ فَالزَّايِجُ مَنْ فَلَحَتْ حُجَّتُهُ،
وَأَنَارَتْ فِي الْحَيِّ مَحْجَّتُهُ. ثُمَّ يَسْأَلُ عَنْ خَمِيمِهِ^(٣) وَنَدِيمِهِ، وَحَدِيثِهِ وَقَدِيمِهِ.
فَالْمُنَادِمَةُ مُتَعَبَةٌ لِلْيَفْكَرِ، وَكَادَّةٌ لِلذِّكْرِ.

> فَأَجَابَ الْفَنَى < :

ثَالِثٌ مَا تَوَشَّحْتُ بِأَنْفَالِهَا^(٤)، وَلَا تَوَشَّحْتُ لِمَقَالِهَا، وَفِي يَدِي دُرَّةٌ،
[وَلَا يُنْدَى لِي بِمِرْقَةِ دُرَّةٍ^(٥)]. وَوَرَائِي^(٦) مَنْ لَا يُغْدِرُ عِنْدَهُ مُتَعَذِّرٌ^(٧). فَلَقَدْ
تَمَنَّيْتُ أَنْ تُعَدَّ حَلِيلَتِي فِي الْأَيَّامِ^(٨)، وَلَا أُعَدَّ فِي رُمَرِ الثَّدَامِي. فَالْتَّجَا الشَّجَا،
لَمْ يَبْقَ فِيهَا خَيْرٌ يُرْتَجَى. وَأَنْشَدَ: (من الكامل)

وَلَقَدْ نَدِمْتُ عَلَى الْمُنَادِمَةِ الَّتِي ضَيَّعْتُ عُصْرِي حَافِظًا آذَانِيَا
جَدَعُوا غَوَارِيهَا، وَخَاضَ مَعِينِيَا فَذَرَى التَّضْيِيرَ: وَقَطَّعُوا أَشْبَابَهَا^(٩)
فَالشَّمْعُ غَمَى طُرُقِيَا، وَنَفَى الْكَرَى عَنْ طُرُقِيَا بُلْهَى، وَرَاشَ يَسَابَهَا^(١٠)

- (١) حال: جَدَلًا وَجِيلَانًا: طَافَ فِي الْمَكَانِ وَدَارَ.
- (٢) م: يَتَقَاضَى. وَاعْتَاضَ: إِشْتَدَّ وَامْتَعَ الْأَمْرُ عَلَيْهِ فَلَمْ يَهْتَدِ إِلَى الْعَرَابِ.
- (٣) الحميم: الصديق أو الغريب الذي تهتم بأمره.
- (٤) أنفال: المفرد الثقل: الغنمة والهبة.
- (٥) المِرْقَةُ: النقطعة من الثوب ونحوه. وفي م: مَذْقَةٌ بِالذَّال. وَهِيَ اللَّيْنُ الْمَمْرُوجُ بِالْمَاءِ. وَلَمْ يَسْمَعْ الْأَوَّلُ
أَصْحَ يَسْتَقِيمُ مَعَ السَّابِقِ.
- (٦) م: وَوَرَائِي.
- (٧) أَعْدَرُ: أَمْدَى عَنَرًا. وَالنَّهَاءُ فِي (عِنْدَهُ) مَحْذُوفَةٌ فِي الْأَمَلِ. وَالْمَعْنَى: لَا يَقْبَلُ عَدْرًا عَنْ أَمْرٍ
صَعِبٍ.
- (٨) الْأَيَّامُ. الْأَتَمُّ مَنْ قَدَدَتْ زَوْجَهَا (لِلْمَذْكُورِ وَالْمُؤْتَمَتِ).
- (٩) جَدَعُ: قَطَّعَ، حَسَى عَنْ الْحَيْرِ، وَالْعَرَارِي: الْعَارِيَّةُ - الْإِعَارَةُ وَمَا تَعَطَّبَهُ غَيْرُكَ عَلَى شَرْطٍ أَنْ يَعْبُدَهُ
لَكَ... وَخَاضَ الشَّرَابَ: خَلَطَهُ. وَالتَّعِينُ: الْمَاءُ الْخَارِي. وَالْأَسَابُ: الْوُضُلُ وَالْمُرْدَاتُ - وَأَسَابَ
الْبَشَّ: مَا يَنْزَوِلُ بِهِ إِلَى الْمَعْبُودَةِ.
- (١٠) الشَّمْعُ: الْكَرِيمُ. غَمَى: فَزَسَ وَمَخَا. لُهَى: الْعَطَايَا - وَفِي م: لُهَا، وَهِيَ جَمْعُ لَهَا: أَيِ النِّعْمَةِ
الْمُشْرَقَةِ عَلَى الْخَلْقِ. رَاشَ الشَّهْمُ: أَلْزَقَ عَلَيْهِ الرِّيشَ، وَأَعْطَى... الشَّبَابُ: مُصْدَرُ سَابَ: شَاتَمَ -
وَالْمَعْنَى: أَسَكْتَ بَعْطَائِهِ ذَمَّ النَّاسِ.

كَثُرَ عَنَّاوُهَا، وَأَجْتَازَهَا^(١) أَتَنَّاوُهَا. فَلَا مَاوُهَا مَشْرُوعٌ، وَلَا شَارِعُهَا مَشْبُوعٌ. وَلَا نَجْمُهَا يُرْصَدُ، وَلَا رُئُوبُهَا يُقْصَدُ. فَالْبَيْتُ خَالٍ مِنْ صَفَدٍ^(٢)، وَالبَابُ عَارٍ مِنْ حَفْدٍ^(٣). وَالْحَمْسَا حَشَوُهَا الطَّوَى، وَالْأَضَالِغُ طَيِّبُهَا الْحَوَى^(٤). غَابَ الْمُسَاعِدُ، وَبَانَ الشَّاعِدُ. وَقَلُّ الْمَوَافِقُ، وَغَلَبَ الْمُنَافِقُ. فَلَا بَابٌ يَرْفَعُ نَائِبَتَهُ، وَلَا نَيْبَةٌ تُثْنِي الشَّرَى نَائِبَتَهُ^(٥).

قال الراوي: فما كان إلا كَعَبِيَّةٌ طَائِرٌ، وَلَفَتَهُ حَائِرٌ^(٦). حَتَّى سَجَعْتُ صَوْنًا وَجِيحًا، يَرُوقُ قَرَعًا وَجِيحًا^(٧). فَتَلَفْتُ فَإِذَا بَفَتَاةٌ تَشْتَوِقُ الْبَصَرَ، وَتُعِيدُ ذَا اللَّسَنِ حَصِيرًا^(٨). وَهِيَ تَقُولُ: أَحْشَفَا رُسُوءَ كِبَلَةٍ^(٩)، وَنَحْنُ لَا نَعْلِكُ بَيْتَ لَيْلَةٍ^(١٠)؟ أَعْيِرَةٌ وَجُبْنَا، وَقَلَّةٌ وَغَبْنَا^(١١)؟ أَتَرُومُ أَنْ يَفْرُقَ مَا أَلْفَتْ^(١٢)؟ أَمَّا تَعْلَمُ خَالَ مَنْ خَلَفْتُ^(١٣)؟ أَمَّا الْحَوَى زَادَهُمْ، وَالْفَقْرُ رَدَاؤُهُمْ^(١٤)، وَالْأَسَى أَنْيُسُهُمْ، وَالشَّبَرُ جَلِيْسُهُمْ، وَالطَّوَى سَجِيرُهُمْ، وَالظُّلْمَا طَيْرُهُمْ^(١٥)؟ فَلَا يَسْتَأْخِذُ^(١٦) بِانْعِرَافٍ، وَلَا يُسْتَعْفَمُ بِعَيْشٍ صَافٍ^(١٧). ثُمَّ

- (١) مفردا الحائري: مرتكب الذنب. وكثر: غلب في الكثرة.
- (٢) الصَّفَد: العطاء.
- (٣) الحَفْد: الحَذْم - والكلام كتابة عن انقصر وسوء الحال واسحطاط المنزل.
- (٤) الطَّوَى: الخروع. والحَوَى: حلز الحنوف من الطعام، والمضاء بين الشبتين.
- (٥) الشَّيْخَةُ: مَا يَكْفُ وَيَتِي. الشَّرَى: سِرَّ اللَّيْلِ (المشقة). ثَاب: عاد.
- (٦) غَبَّ الْمَاءُ: شَرِبَهُ أَوْ كَرَعَهُ بِلَا تَنْفُسٍ. والكلام كناية عن السرعة.
- (٧) رَاقٍ: صَفَا. أَي الْفَرْخُ ظَاهِرٌ فِي الصَّوْتِ صَافِيًا. وَالْجِيمُ: الطَّبِيعَةُ وَالْمَسْجِيَّةُ.
- (٨) اللَّسَنُ: الْفَصَاحَةُ. وَالْحَصِيرُ: مَنْ خَصَرَ: عَيَّنَ فِي الطَّيْرِ. وَفِي م: خَصَرَ.
- (٩) مَثَلٌ يُقْرَبُ لِمَنْ يَجْمَعُ حَصَلَتَيْنِ مَكْرُوهَتَيْنِ. وَالْحَشْفُ: أَزْدَادُ النَّمْرِ أَوْ الْيَابِسُ الْقَاسِدُ مِنَ الشَّعْرِ.
- (١٠) الْبَيْتُ وَالْبَيْتَةُ: الْقَوْتُ. يُقَالُ هَلْ بَيْتَ لَيْلَةٌ أَي قَوْتُ.
- (١١) الْغَنُ: ضَعْفُ الرَّأْيِ.
- (١٢) قَرَعَ: قَعَلَ. أَي التَّفْرِيطُ بِمَا تَمْلِكُ.
- (١٣) خَلَفْتُ: تَرَكْتُ خَلْفًا - وَالْمَقْصُودُ أَوْلَادُهَا.
- (١٤) م: رَدَاؤُهُمْ. وَلَا مَعْنَى لَهَا هُنَا. وَالزَّادُ وَالزَّادُ: الْأَسْمُ مِنْ رَدُّهُ بِمَعْنَى مَضَرَّةٍ. وَلَا يَتَنَاسَبُ هُنَا الْمَعْنَى مَعَ السَّابِقِ.
- (١٥) أَي لَا يَفَارِقُهُمْ. وَفِي م: طَيْرُهُمْ، بِكسر الطاء.
- (١٦) إِسْتَأْخَذَ: إِسْتَكَانَ وَطَاطَأَ رَأْسَهُ مِنْ رَجْعٍ.
- (١٧) أَي لَا هُوَ يَفَارِقُ وَلَا هُوَ يَفْقِدُ أَوْلَادَهُ.

إِسْتَفْبَرْتُ^(١)، لَمَّا عَبَّرْتُ، فَأَنْشَدْتُ: (من السريع)

خَلَفَنِي زَعَالِيلُ يَلَا مَيَّزَةَ يَا ذَا النَّدَى أَلَا يُمَضُّ النُّوَى^(٢)
وَأَنْتَ مَنْ إِنْ رَامَ بَذَلَ النَّدَى يَسْلُبُهُ الْعَافُونَ مَا قَدْ حَوَى^(٣)
مَا بَالُ حَطَّيِي رَوْضُهُ ذَابِلٌ وَتَجْمُهُ دُونَ الْبَرَايَا حَوَى^(٤)
إِنْ كَانَ قَدْ قَصُرَ فِي خَالِي أَوْ لَنَظْمَةِ رَمْدٍ لَمَّا شَوَى^(٥)
فَدَعُهُ يَمْنِي طَالِبًا نَائِلًا فَقَدْ دَخَانَا فِي تَرَاهِ الثَّرَى^(٦)

قال الراوي: قَرَّقَ لَهُمَا الْأَمِيرُ، وَأَخَذَ فِيمَا يَزْفُو بِهِ حَالَهُمَا وَيَمِيرُ^(٧).
فَمَذَّ بَزَعَتْ شَمْسُ إِفْبَالِهِ، طَارَحَتْهُ فِي أَقْبَالِهِ^(٨). فَأَخَذَ يَبِيدُ ظِلِّيهِ^(٩)، وَضَرَبَ
صَفْحًا عَنْ أَدْلِيَّتِهِ. وَأَنْشَدَ: (من مجزوء الرجز)

لَوْلَا حُطُورُ ظِلَّتِي مَا حُلَّ لِي عَقْدُ نَدَى
وَلَا رَحْلُكَ ظَلْفِيرًا بِحَايِثٍ قَدِ اعْتَدَى
وَطَّالَ نِي قُرْبِ الْجَدَا وَمَا حَوَتْ كَفِّي الْمَدَى^(١٠)
خُذْ مَا تَرَى الْيَوْمَ وَدَعْ أَمْرًا وَلَوْ عَزَّ غَدَا
فَالْوَقْتُ كَالشَّيْفِ فَضَلْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَا بَدَا
وَضَمِيرُ الْأَرْضِ ذَوَى وَكُلُّ طَفْعٍ يُنْتَدَى^(١١)

(١) نَكَّثُ.

(٢) الميزة: الطعام الذي يذخره الإنسان. والنوى: جمع نواة السر. أي حتى هذه لا يجدونها.

(٣) العائفون: طالِبو الفضل والرزق.

(٤) في م: ذابلاً (بالنصب). حوى النجم: مال إلى الغيوب

(٥) رمْد الشيء: جعله في الرماد. وروتدت الناقة: أضرعت. والثل كناية عن شدة الكرم.

(٦) تراه: غناه. والمتقصود: الفقر - الثرى: الثراب. فالزوجة تسخر من غنى زوجها الذي حطهم في
الخصي.

(٧) رفا: أصْلَح. ناز يميز وأماز عياله: أتاهاهم بالطعام والموتة.

(٨) الأقبال: مفرد ما قُبِل وقُبِل. يقال «أَتَيْل قُبْلُهُ» أي قصد قصده. فالمعنى هنا: سألته عن مقابضه
فيما فعل.

(٩) الظلة: الظلال. ولوله زوجته التي هي في ظله أي في ذراه وكنفه.

(١٠) الجماد: العطية. للمنى: الغاية.

(١١) م: ضمير ذوا. والذرى: اللجأ. تقول «أَتَخَذْتُ الْحَاتِطَ ذَوَى لِي» أي أوتيت إليه. والشفع:
الناحية. واتدى منه: أصاب خيراء واتدى القوم: اجتمعوا في النادي.

ولا تُرِذْ مَدِينَةً تَلَقَّى^(١) بِمَرَاها الرِّذَى
 قَدْ سَارَتْ الْبَحْرَةُ بِي لِسَنَوطِ ذُلِّ يُرْتَدَى
 هذا حَدِيثِي وَ[هَانَ] مَنْ أَشْمَعْتُ، لَوْ أَجْدَى الثُّدَا^(٢)
 ثُمَّ سَارَ حَتَّى، يَغِيْطُهُ مَنْ كَانَ يُرْوَى^(٣).

(١) م: تلقى.
 (٢) الثُّدَا: مخففة من الثَّاء. وأجدى: نفع. هان: لان وسهل. أي لو نفع الكلام لَلَانَ مَنْ سمعه
 لحالي.
 (٣) أي سار سيرا حثيثا: سريعا. ومن كان يُرْوَى: لخالهم: لعله قصد أولاده.

رؤكس بن زائد العزيري صوت صارخ في البادية

سامي حلاق اليسوعي

في منطقة الشّمسانيّ، وفي منزل يُشرف على مدينة عتّان، يعيش الكاتب الأردنيّ، رؤكس بن زائد العزيريّ، أيام خريف عمره ببندوة وسلام، بعد أن قضى حياة هي أشبه بحياة البداوة في الحِلّ والترحال، وتَنقُل بين مدن الأردنّ وفلسطين ليعلّم اللغة العربيّة، ولينبّ في ترات بلاده، وليخلّد تاريخ أجداده العرب.

ومن يزور دائرة الأستاذ العزيريّ، يدرك من الوهلة الأولى علو منزلة ذلك الإنسان. فالشهادات التقديرية، والأوسمة، والدروع تعجب عن عيني الزائر لون جدران صالة الاستقبال. ورغم سمو مقامه، فهو يستنبل رائيّه بحفاوة، ويشعرهم بشيء من شيم عرب البادية.

وفي مكتب الأستاذ العزيريّ - زنزانته كما يقول - حيث تتكدّس الكتب والمعاجم، أجرينا معه الحوار التالي:

س: حدّثونا عن بداياتكم الأدبيّة: كيف بدأ اهتمامكم بالأدب، وعلى يد من تخرّجتم، ومن هم الأشخاص الذين أثّروا فيكم؟

ر. ع: الحقيقة، أنّي اعتمدتُ في البداية على نفسي. فحين بلغت سنّ الدراسة، كانت الحكومة العثمانيّة قد استولت على جميع المدارس الكاثوليكيّة،

وفرضت علينا تعلّم اللغة التركية. فكُنّا ندرس اللغة العربية بالتركي. وعندما سقطت الدولة العثمانية سنة ١٩١٨، عُيِّنْتُ معلّماً. وكنت أبذل جهداً أكبر من جهد التلاميذ لكي أحضّر دروس اللغة العربية. وكان هناك كاهن عربي اسمه الأب أنطون حيحي، وهو راهب ساليزياني، انضمّ في ما بعد إلى بطريركية اللاتين في القدس. وكان خطيباً مفوّهاً، ويعشق كتابات المرحوم إبراهيم اليازجي. فتأثرت به. وقد وحياني الله ذاكرة مصوّرة تجعلني أحفظ الشيء من أوّل مرّة. فحفظت كتاب كليلّة ودمنة بجزاياه. ولكي أنتصر على قضيّة القواعد، كنت آخذ أحد الفصول من هذا الكتاب، وأكتبه بالتشكيل، وأطابقه على الكتاب الذي كان عندي مثكلاً، فأرى الأغلاط التي ارتكبتها، ولكنتي لم أكن أدري أسباب أغلاطي. فنّبّهني هذا الكاهن وقال: «يجب أن تتعلّم القواعد». وأحضّر لي كتب الشيخ رشيد الشرتوني. وبهذا التوجيه، استطعت أن أبدأ دراسة القواعد من البداية. وتدرّجت في أجزاء كتب الشرتوني: الأوّل والثاني والثالث ثمّ الرابع. وصرت أطبّق ما درسته. وعلمت العربية فضلاً عن أدبها، مدّة ٥٦ سنة. فأنا علّمت وتعلّمت.

وللكاهن المذكور فضل آخر عليّ. فقد تعلّم في مدرسة الساليزيان، وهناك يهتمّون بالتمثيل، وهو أمر لم تعرفه قريبي مادّياً إلاّ سنة ١٩١٣ حين قدّمت فيها تمثيليّة حزليّة عنوانها هات الكاوي يا سعيد، مثلها الأب يوحنا برونفيل. وبقي هذا التمثيل في ذاكرتي، وصرت أكتب روايات تمثيليّة بفصل واحد. وإذا كنت أدخل فيها قضايا غرامية، صعب علينا تمثيلها في الدير. فكُنّا نمثلها مع أصدقائي في البيوت. وكنت أقوم دوّماً بدور البعز. وفي تلك الفترة ألّفت تمثيليّة العاشقان، وتمثيليّة التمرد، وتمثيليّة الشيخ، وتمثيليّة الفيلسوف، وكلّها كانت بفصل واحد. وفي ما بعد، اتّجهت إلى تمثيل الروايات العالّية. واعتمدت كثيراً على الروايات التي طمعا الآباء اليسوعيون: الرشيد، في سيل التاج، يوليوس قيصر، صلاح الدين الأيوبي... وعندما انتقل عملي من مادّياً إلى السلط، اتّجهت في هذا الاتجاه أيضاً وأحييت التمثيل، وكذلك الأمر حين علّمت في عجلون وعمّان.

س: إذا، كان إنتاجكم الأدبي يقتصر على التأليف المسرحي؟

ر. ع: كلاً. فقد بدأت منذ سنة ١٩٢٢ بمراسلة الصحف. وكان عندما في مأدبا أب ماروني اسمه يوسف الصافي، فقال لي مرة: «لا تحصر نفسك في هذه الصحف. وسأعرفك بصحيفة الأحوال البيروتية». وبالفعل، عرفني بها وصرت أرسلها، فنشر لي مقالاتي بتوقيع مغفل. ثم انتقلت إلى مراسلة مجلة العصبة الأندلسية في البرازيل.

س: هل ترون أنّ الحركة الأدبية اليوم في نمو مستمر، أم أنّها في حالة انحدار؟

ر. ع: هناك صنفان من الأدب: واحد ينحدر انحداراً شنيعاً جداً ويعاني من التمزق، وثان يتماسك. والصنف الانحداري هو ذلك الأدب الرخيص الجديد الذي ينكر الماضي. فيأتيك واحد ويقول: «ماذا عمل لنا خليل مطران؟ ماذا عمل لنا الرصافي؟ ماذا عمل لنا الزهاوي؟» وأنا أقول لهذا: «ماذا عملت أنت يا سيدي؟ فإذا كان هؤلاء لم يصنعوا شيئاً، وتأتيني بقصيدة لا تفهمها أنت نفسك». فهناك شعر يُنشر وقد وصل إلى درجة كبيرة من الانحلال. ولكن لحسن الحظ، هناك أشياء ترتقي.

س: هل من تطوّر حدث في كتابات روكس العززي؟

ر. ع: في البداية كانت كتاباتي مسرحيات ومقالات للصحف كما ذكرنا. وفي ما بعد اتجهت إلى خدمة الأدب، وقد طبع لي حتى الآن ٦٨ كتاباً، منها ستة شوريك فيها، وثلاثة شاركت فيها، والباقي كُتبه في تاريخ الأدب، والتراث الأردني، وقواميس في التعابير الأردنية ولهجاتها وتأصيل ألفاظها. فكتاباتي تركزت إذاً على القصة وتاريخ الأدب والتراث^(١).

س: هل لكم أن تحدّثونا عن خبرتكم مع المعاجم؟

(١) راجع لائحة مؤلفات العززي في ملحق هذه المقالة.

ر. ع: في الواقع أوّل كتاب تقدته هو قاموس المنجد في طبعته الأولى. فقد كنّا في مجلس المرحوم المغفور له الأمير عبدالله. وكان يعتمد أن يطرح علينا أسئلة معجزة، قال: «من يعلم منكم كلمة عريضة هي في صيغة المضارع، وهي فعل ماضٍ؟» ولم يستطع أحد منا أن يجيب. فقال الشيخ فؤاد الخطيب، وكان شاعراً عنده: «سموكم أعلم بهذا». فقال: «هي كلمة يرثا»، ومدّ الخطيب يده على قاموس المنجد فقال الأمير: «ما لك وللمنجد، فهو لا ينجد نفسه». وحين غادرت المجلس وعدت إلى السلط، جعلت همّي أن أطلع المنجد كلمة كلمة، وأوازنه مع القواميس الأخرى، فوجدت نحو ثلاثمائة كلمة ناقصة. وبدأت أنشر هذا في مجلة الإخاء التي كان يصدرها المرحوم سليم القبعين فتنبه المرحوم الأب أنستاس الكرملّي إلى أوّل مقال نشرته في هذه المجلة عن نقد قاموس المنجد، ووجه نظر تلميذه الدكتور مصطفى الجوّاد، وهو قمتة في اللغة والتاريخ والبلديات، وكان في سنّ يمثّل سني، فرجا به بأن يرّد عليّ. طبعاً، كان الجوّاد يعتمد على مكتبة الأب المرحوم أنستاس الكرملّي التي تضمّ أكثر من خمسة وعشرين ألف مجلد، وعلى مكتبي الجامعة ودار الآثار في بغداد، وعلى مكتبتي الشخصية، وقد علمت في ما بعد أنّها تضمّ أكثر من عشرين ألف مجلد. أنا أنا في السلط مع المنجد وقاموسي الصحاح للجوهري ومحيط المحيط. وبدأت الجدالات يتنا على صفحات مجلة الإخاء، ودامت سنة كاملة. وأشهد بالحقّ أنّه كان عالماً، وكنت نزقاً في مجادلاتي. وكنت أنهكهم عليه. وقد استفدت كثيراً من هذه الجدالات. وبدأت أعلّق مطالعاتي، فاشترت كتاب سيّويه وقرأته بدقّة واكتشفت أنّ اللغة العريضة بحر كما قال السيوطي: ١٢١٢٥٢٠٥٣ كلمة بين مستعمل ومهمّل. فمن يستطيع أن يخوض هذا البحر؟ وأخذت أتعقّب في هذا، والحمد لله، وصلت إلى ما وصلت إليه.

س: على ذكر المعاجم، لماذا تعاني مكتبتنا العريضة من نقص شديد في التواميس الحديثة، ودوائر المعارف؟ ولماذا أخفقت جميع المحاولات الرامية إلى هذا الهدف رغم الدعم المادي لها؟

ر. ع: الذين بدأوا في المعاجم هم أولاً أفراد، ولم يعتمد أيّ منهم على

ميزانية أو دولة لتدعمه. لذلك كان العمل فرديًا لا يستعمل الطرق العصرية. فلسان العرب مثلاً، ألف لخدمة الشعراء، لكي يجد هذا الشاعر في المعجم كلمة تسند قصيدته. وقاموس الصحاح للجوهري يبيع الأسلوب ذاته. فهي إذاً قواميس فقيرة أو ضعيفة لم تستوعب من اللغة العريضة، التي قلنا إنها تحتوي على حوالي ١٢ مليون كلمة، إلا اليسير. فماذا احتوى قاموس لسان العرب، أو تاج العروس؟ وزيادة على ذلك، كلما كانت تعرض لهم كلمة أعجمية، وهم لا يعرفون أي لغة أعجمية، كانوا يكتفون بالقول: إنها كلمة أعجمية لأنها لا تنطبق على القياس العربي، ولا يذكرون كما في المنجمل: هذه الكلمة من الآرامية، وهذه من السريانية، وهذه من اليونانية، أي ردّ كلّ كلمة أعجمية إلى أصولها. وهذا نقص في معاجمتنا. ولأنّ الأمور بدأت بهذا الشكل، لم يتجّ لدينا عمل متكامل.

س: لقد أنجزتم بمفردكم كتابة معاجم عن التعابير والألفاظ الأردنية. فهل تعتقدون أنّه ينقصنا اليوم أناس يضحون بروقيهم وجهدهم للقيام بعمل كهذا أم أنّه على الحكومات العريضة أن تتبني مثل تلك المشاريع؟

ر. ع: لنقلها بصراحة: إذا تبنت الدول العريضة أي مشروع من هذا النوع فإنه يموت. وعندنا مثل يقول: «إذا أردت أن تقتل مشروعاً حوِّله إلى لجنة». فحكوماتنا العريضة غير متفقة في ما بينها. وفي مشروع كهذا نرى أنّ كلّ دولة تحاول أن تجعله مشروعها هي. فالكويت مثلاً، بدأ بإحياء التراث، وطبع كتباً، ولم يسعَ إلى توزيعها، بل أبقاها في المخازن. وهكذا في كثير من الدول: إذا تبنت موضوعاً من المواضيع، تحتكره، وتبقيه يموت في المخازن.

س: أتظنون أنّ هذا هو أيضاً سبب عدم الوصول إلى تعريف كلمات أجنبية دخلت حياتنا المعاصرة؟ وأنّ من أسباب الاضطراب ظهور مجمع للغة العريضة في كلّ دولة؟

ر. ع: أنا لا أنكر فضل المجامع اللغوية. لكن تعدّدها ضرر في عملها. فكأنّ مجمع بحث وينشئ ويعطي اصطلاحات جديدة ثم يبقها في مخازنه. وليس هناك اتصال بين هذه المجامع. والآن، هناك اتّحاد للمجامع اللغوية العريضة، لكنّه

اتحاد يكاد أن يكون شكلياً. فعندما نقرّ كلمة أو اصطلاح في الأردن، لا يعنّم هذا الاصطلاح على الجوامع اللغويّة الأخرى لكي نعتف به وتستهمله، ولا يورّع على الجامعات للاستعمال. وقد عزّينا المناهج التدريسيّة الجامعيّة في الأردن، لكنّ الجامعة رفضت قبول تعريينا، في حين أنّ دولاً أخرى كالجزائر أخذت منّا هذه الكتب. ونحن نسعى الآن للحصول على قانون يعطي مجمع اللغة العربيّة نوعاً من السلطة، ليفرض على الجميع ما يقرّره...

وهناك أيضاً مشكلة أخرى في التعريب، وهي الخوف من بيع الاستعمار وما هو أجنبي في قبول بعض المصطلحات الأجنبيّة. فنحن لم نتعظ من الماضي. كان الجاحظ يذهب إلى أصحاب المين ويسألهم: «ماذا تستون هذا؟». فيجيبونه، ويسجل الاسم كما يقولون، ويثبته كما قالوه سواء كان عربياً أو أعجمي الأصل، لأنّ هؤلاء الجماعة أصدق منّا نظراً في القضية التي تخصّصهم. س: إذاً، على مجمع اللغة أن ينطلق من الحياة ليحدّد تعابيرها!

ر. ع: نعم. ولكننا نعكس الآية، ونفرض الذي نراه مناسباً خوفاً من الاستعمار. كان المرحوم طه حسين يقول في سلسلة من المقالات: «من الحماقة أن أقول أنا الأديب للطبيب: أنا أريد أن أبتكر لك اصطلاحات للطبّ. أو للمهندس، أريد أن أبتكر لك اصطلاحات للهندسة. دع هذا الرجل يعمل اصطلاحاته ويقدمها لي، وأنا أرى، أنظر فيها، ما الذي يوافق اللغة العربيّة والأوزان العربيّة، وينسجم معها، وأقرّه كما جاء من هذا الرجل. فليس لي الحقّ أن أقول لرجل سمّي ابنه أحمد: «إنّ اسم أحمد لا يعجبني، سمّه محموداً». فما دام سمّي ابنه هكذا نتبله كما هو.

س: هل تعتقدون، بحكم خبرتكم في التدريس، أنّ أسلوب التعليم في الوطن العربيّ يساعد على التفكير، أم أنّه يعتمد على الذاكرة فقط؟

ر. ع: الحفظ ينمي الذاكرة. والذاكرة ثروة. ولكن إذا تمكّمت فينا الذاكرة وحدها فهذا حماقة. مرّة جاءنا أحد الزوّار إلى مدرسة السلط الحكوميّة، وطرح كثيراً من الأسئلة على الطلاب، ثم قال: «تلاميذك عبيد الذاكرة لأنهم

يعصمون». وجاءتنا أيضًا ملاحظة من جامعة لندن على تدريس التاريخ تقول: «تلاميذكم يحفظون التاريخ ولكنهم لا يفكرون تفكيرًا تاريخيًا». تحكم الذاكرة يقتل التفكير. ولكننا لا نستغني عن الذاكرة، لأنها هي الأساس. وإذا فقد الإنسان الذاكرة فقد كل شيء. فيجب علينا أن نحترم الذاكرة، ولكن في الوقت نفسه، علينا أن نعلم أبناءنا التفكير.

س: لكم مؤلفات كثيرة في التراث الأردني، وحول مسألة التراث هناك جدالات كثيرة. فالحياة المدنية المعاصرة خلقت أزمة في الهوية العريثة، خصوصًا في البلاد ذات الماضي القريب المتوغل في البداوة. فهل الاهتمام بالتراث هو حين إلى الماضي ورفض للتحضُّر؟

ر. ع: البداوة هي الأصل. إنها أصل المجتمعات. وجميع متحضري اليوم، على الأقل في الأردن، إذا رددتهم إلى أصولهم، تردّهم إلى القبائل العريثة. فالبداوة ليست خطراً، إنها مرحلة من المراحل ولا بدُّ لها من أن تتطوّر. والحضارة نفسها، لا غنى لها عن البداوة من حيث القيم النبيلة. فأنا أشعر بشيء من الراحة في تعاملي مع بدويّ «نظيف». وعندما يكون البدوي بطبيعته النظيفة، يكون إنساناً بكلّ ما تحقّله الكلمة من معنى: أميناً، صادقاً، كريماً، شجاعاً... ونحن في حاجة إلى هذه المزايا. ولكن هذا لا يعني أن أظلّ في البادية. فأنا لا أريد أن أعيش في البادية. ولكنّ الحسنات الموجودة في البادية، من الخير أن تتحلّى بها.

س: يشّهم بعضهم روكس العزيزي بأنّه لا زال يعيش تحت الخيمة. فجميع كتاباته تتناول موضوع البادية، تعابيرها وشخصياتها، فهل ترفضون هذا الاتّهام؟

ر. ع: أنا اعتزّ بهذه التهمة. فمنذ بضعة أيام اتّصل بي أناس من السعودية، وقالوا لي: «نرجوك أن تصف لنا منزلك»، فقلت: «لماذا؟». قالوا: «لأننا نريد أن نبث لك برسالة». فوصفت لهم المنزل. وبعد ثلاث ليال، ساروا من الخوف بسياراتهم، إلى أن وصلوا إلى هنا لكي يشكروني. «تشكروني؟! لماذا؟ ماذا صنعت لكم؟» قالوا: «أنت رددت لنا هويّتنا. فقد شتمنا الناس وقالوا إنّنا شعب وضيع، وأنت قلت إنّنا أمة نجية ورددت لنا هويّتنا». وهذا لم أره من أيّ حضريّ ممّن

خدمتهم، ولم أسمع واحداً منهم يشكرني، لا هاتفياً، ولا كتابياً. وأنا لا ألومهم، لكنني أقول إن البدويّ يتمتع بمزايا علينا أن نعترف بها. ولكن لا يجوز أن نقيم في البداوة. وعلى التعليم أن يشمل البدو كما الحضر. ففي القديم، كان التعليم عند البدويّ عازلاً.

أنا لا أعترف بأن البداوة يجب أن تكون هي الأصل. فالبداوة طور من الأطوار الذي مررنا به كلنا، حتى أقدم المتدنيين. وجاء بعد ذلك الزراعة. وكان البدويّ يحتقر الزراعة. وأقول ذلك عن البدو في زمن الأمويين. فعندما ذهب أميرهم إلى البحرين، سمع أنّ بعض العرب زوّجوا بناتهم من تجّار. فجاء بالتجار وجلدهم وأرغبهم على أن يطلقوا البنات. وعاتب هؤلاء القوم وقال:

أمين قلّة صرغم إلى أن رضيتم دعاره زارع وآخر تاجر
فسئى الزواج من زارع أو تاجر دعاره. فأنا لا أقتر هذا. وقد توجهت لدراسة أمّ رضاع هذا الشعب لأعرف الطريقة التي يمكننا بها أن نرفع مستواه. وكان عليّ أن أسجل عادات هذا القوم وتقاليدهم، ما عندهم من حسنات وسيئات، لأجعل هذا المجتمع يرتفع بما هو فيه.

س: هل هناك قبائل مسيحية؟

ر. ع: نعم. وتبار الشعب الديني لم تعرفه البادية، لأنه تيّار لا ينطبق مع حضارتنا ولا مع الضمير، وهذا أمر علينا أن نتعلّمه. فبين المسيحيين والمسلمين لم تكن هناك أية خصومة. وعندما جاء أهل مادبا من الكرك، جاءت قبائل البلقاء لتستقبلهم، وجاء زعيم القبيلة يمدحهم:

من الكرك فاضت علينا مخيلة يا فرعة المظلوم لمنشفت الربى

أي من الكرك، جاءتنا مثل السحابة حماعة طيبة، تنقذ المظلوم. وعرضت قبائل البلقاء على أهل مادبا أراضي مجانية. فرفض رئيس العشيرة وقال: «هذه ليست عباءة ولا فرسا، وإنما أراضي ثابتة. وغداً نخلق خصومة بين أبنائنا وأبنائكم. فيعمروا الأراضي يفا»، واشتروها. وكان البدو المسلمون يميزون بين المسيحي الأردني، والمسيحي الغربي. فيطلقون على الأردني اسم «نصراني»، وعلى الغربي «مسيحي».

س: الأديب إنسان يحلم. فما هو حلم الأستاذ روكس العزيزي؟
 ر. ع: بعد شهر من الزمن، سأخطو في التسعين من عمري. وقد حلمت
 في أثناء حياتي أحلاماً كثيرة، تحققت بعضها، والحمد لله. أما اليوم فليس لي أحلام،
 بل آمال: لي رجاء من الباري أن تكون أُنْتي بخير، وأن أرى بلدي بخير، وكذلك
 أبنائي وأصدقائي. ليس لي أعداء. أعرف أن لي منافسين، ولكنني لم أحاول في
 يوم من الأيام أن أكتسب عداوة إنسان. وحتى الأعداء الذين تأمروا عليّ عدواً
 من المرات، فعندما احتاجوني ألهمني الله أن أساعدهم. أما قضية الأجلام، فقد
 انتهت عندي.

٥٥٥

ملحق

العزيزي في سطور

- وُلِدَ في مادبا سنة ١٩٠٣ (آب / أغسطس).
- علّم اللغة العربية وآدابها في عمان والقدس ٥٦ سنة.
- ممثّل الرابطة الدولية لحقوق الإنسان من ١٩٥٦ إلى اليوم.
- عضو في مجمع اللغة العربية الأردني، وفي رابطة الأدب الحديث في القاهرة منذ تأسيسها.
- عضو في عدد من الجمعيات الوطنية والعالمية.
- له نحو سبعين مؤلفاً في سائر حقول اللغة العربية وآدابها. منها:

في التاريخ والآثار والتراث

- تاريخ اليمن (تحقيق، بالاشتراك مع الأب أنستاس الكرملتي)، القاهرة، ١٩٣٩.
- الخلاصة التاريخية (تاريخ العرب)، جزعان، القدس، ١٩٥٦.
- الأردن في التاريخ وهيئة الأمم، عمان، ١٩٥٧.
- مادبا وضواحيها (بالاشتراك مع الأب جورج سابا)، القدس، ١٩٦١.
- معلّمة التراث الأردني (مصرّ، في خمسة أجزاء)، عمان، ١٩٨١ - ١٩٨٣.

- حكايات من البادية، بيروت، ١٩٩٠.
- الأنظمة والقوانين في البادية، بيروت، ١٩٩٠.

في التراجم والمذكرات

- سَدَنَةُ التَّراث القومِي، القدس، ١٩٤٧.
- شاعر الإنسانيَّة، القاهرة، ١٩٥٥.
- الإمام عليُّ أَسَدُ الإسلامِ وقُدَيْسُهُ، النجف، ١٩٦٧ (الطبعة الثانية في بيروت، ١٩٧٩، والثالثة في عَمَّان، ١٩٨٣).
- جَمَدُ الدَّمْعِ (سيرة ذاتية)، عَمَّان، ١٩٨١.
- ذكريات من البادية، الرياض، ١٩٨٧.
- شاعر الحبِّ والوفاء (نمر العدوان)، عَمَّان، ١٩٩١.

في تاريخ الأدب

- السَّهْلُ في تاريخ الأدب العربي،

أجزاء: الأولى : القدس، ١٩٤٦ و ١٩٥٠ و ١٩٥٦
 الجزء الثاني : القدس، ١٩٤٨، وعَمَّان، ١٩٥٨.
 الجزء الثالث : القدس، ١٩٥٨.

في اللغة وفروعها

- نخب المَحائِر (تحقيق - بالاشتراك مع الأب أنستاس الكرمليني)، القاهرة، ١٩٣٩.
- علم النحيات (تحقيق - بالاشتراك مع أنستاس الكرمليني)، القاهرة، ١٩٣٩.
- المبتكر لتعليم اللغة العريضة (بالاشتراك مع الشيخ إبراهيم القطان)، عَمَّان.
- مرشد المبتكر.
- المساعد في الإعراب (٤ أجزاء بالاشتراك مع خالد الساكت ومحمَّد الرشيدان)، القدس وعَمَّان.

القصة والمرحبة

- أبناء الفساسة، رافات عرتوف، ١٩٣٦ (قصة).
- أزاهير الصحراء، صيدا، ١٩٥٤ (قصص).
- الأرض أولاً، بيروت، ١٩٧٢، وعمان، ١٩٨٩ (مرحبة في خمسة فصول).

الخواطر والتأملات

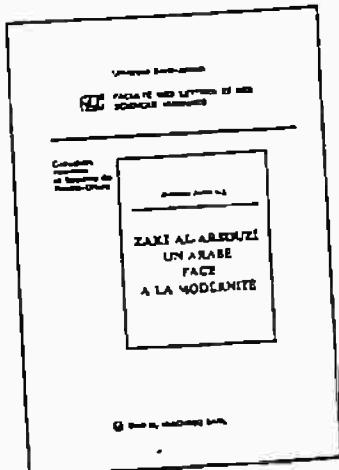
- وحي الحياة وشظايا القلوب (نشر مقالات في مجلة العرفان ثم طبع كتاباً)، ١٩٩٢ وقد نُقل إلى الإنكليزية في سان دييغو (الولايات المتحدة).
- أثير ولو شمعة، عمان، ١٩٩٢.

أبحاث

- فريسة أبي ماضي، عمان، ١٩٥٦.
- تطوّر حقوق الإنسان، بيروت، ١٩٦٥.
- الطفل في الأدب العربي، الجزائر، ١٩٧٥.
- قاموس العادات واللهجات والأوابد الأردنية، ٣ أجزاء، عمان، ١٩٨١.

عمان، ١٩٩٢/٧/١٦

صدر عن دار المشرق



وقفه مع كتاب

«حقوق الإنسان في الإسلام»

الدكتور جورج جثور^١

يتألف هذا الكتاب القيم من تصدير للدكتور إبراهيم مذكور، رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة ورئيس اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية (ص ١١ - ٤٤)، ومن وثيقة رسمية لمنظمة المؤتمر الإسلامي عنوانها: شرعة حقوق الإنسان في الإسلام وتاريخها ١٤٠١ هـ - ١٩٨٠ م، ويبدو أن المنظمة قامت بتوزيعها (ص ٤٥ - ٦٤)، ومن شرح للوثيقة وتعليق عليها بقلم الدكتور عدنان الخطيب الذي كان لسنوات طويلة رئيس مجلس الدولة في سورية، وهو منذ مدة الأمين العام لمجمع اللغة العربية في دمشق والأمين العام المساعد لاتحاد المجامع اللغوية العنبرية العربية (ص ٦٥ - ١٣٠).

أما التصدير فمأخوذ من كتاب الدكتور مذكور الموسوم باسم لي الفكر الإسلامي (القاهرة ١٩٨٤) وفيه إلى جانب أمور أخرى تبيان لما في الإسلام من حرمة الرأي والفكر. يسوق الدكتور مذكور للدلالة على هذه الحرمة قولاً مأثوراً عن مالك: «ليس بيننا إلا من ردَّ ورُدَّ عليه إلا صاحب القبر هذا»، ويعني محمداً ﷺ. (ص ١٧). كذلك يبين التصدير القيمة الإنسانية في الإسلام وتكريم الإنسان وحسن دمه ونصرة الضعيف وتحرير الرقيق وحقوق المرأة وغيرها. ويبحث الدكتور مذكور

- عنوان الكتاب الكامل: حقوق الإنسان في الإسلام. أول فئتين لياذئ الشريعة الإسلامية في ما يتعلق بحقوق الإنسان. نشرته دار طلاس، دمشق، سنة ١٩٩٢، ١٣٤ صفحة من القطع الكبير. وقولاه مشروع وضعت عام ١٩٨٠ لجنة سورية رأسها الدكتور عدنان الخطيب تكليف من منظمة المؤتمر الإسلامي.
- أستاذ محاضر في العلوم السياسية، برنامج الدراسات العليا في العلاقات الدولية، جامعة حلب.

هذه المفاهيم بروح الموضوعية التي لا تكرر الواقع . فلنقرأ مثلاً كيف يتحدث في موضوع الشورى: «وتعتبر الخلافة الشريعة الأولى التي اندفع منها الشر على المسلمين فتفرقت كلمتهم واستعادت نعمة القليلة والشريعة... وحاول الباحثون تدارك الأمر دون جدوى»... (ص ٢٩ - ٣٠).

وحين يتحدث الدكتور مذكور عن التسامح الديني في الإسلام يختم حديثه بتحذير ملفت للنظر عن مخاطر التعصب فيقول:

«وأخشى ما نخشاه أن تبرز الصهيونية العالمية الإسلامي هذا المسلك البغيض وأن تغرس فيه ميلاً إلى الانتقام والاضطهاد» (ص ٣٦).

ثم إن الدكتور مذكور يقول في خاتمة التصدير ما ينبغي أن يبقى ماثلاً في الذهن:

«وقد تطوّر التشريع الإسلامي على مر الزمن وحرص دائماً على أن يتلاءم مع الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وفي وسعنا أن نطوره دون خروج على الأصل أو عدوان على مبادئ» (ص ٤٤).

• • •

بعد التصدير ثاني وثيقة هي مشروع لشريعة حقوق الإنسان في الإسلام. وضعت المشروع لجنة برئاسة الدكتور عدنان الخطيب الذي هو، بالإضافة إلى ما ذكرته عنه أعلاه، عضو مجامع اللغة العربية في القاهرة ودمشق وبغداد وعُمان. وضمت عدداً من السوريين هم: الدكتور شكري فيصل الذي كان، رحمه الله، أستاذاً للأدب العربي في جامعة دمشق وعضو مجامع اللغة العربية في دمشق وبيروت وعُمان، والدكتور وهبي الزحيلي وهو أستاذ في كلية الشريعة بجامعة دمشق. والدكتور رفيق جويجاتي الذي كان آنذاك مديراً عاماً دبلوماسياً في وزارة الخارجية السورية، والسيد إسماعيل ماجد الحمزاوي الذي كان آنذاك مديراً للعلاقات العامة في وزارة الأوقاف.

ورغم أنه لا يبدو واضحاً من الكتاب صاحب القرار الذي ألفت بموجبه لجنة كلها من السوريين، إلا أن الصورة في الصفحة ٤٥ تظهر أن الوثيقة صادرة عن منظمة المؤتمر الإسلامي ومرسومة من قبلها. وتذكر الصفحة ١٩١ من الكتاب أن اللجنة التي وضعت مشروع هذه الوثيقة كانت قد ألفت بناء على طلب من منظمة المؤتمر الإسلامي، وقد رُفِعَ إليها المشروع بعد وضعه. أما مآل المشروع فتوضحه الصفحة ١٣٢ من الكتاب، وهي الأخيرة فيه، كما يلي:

«ولم يتسنَّ حتى اليوم لمنظمة المؤتمر الإسلامي عرض المشروع على مؤتمر للفتة الإسلامية في دورة له عادية ليرى رأيه في إقراره».

في هذه المراجعة لن نقف وقفات تفصيلية على المشروع وشرحه والتعليق عليه، ولن نقارنه مع المشروع الآخر (الأساسي) الذي تبناه مؤتمر وزراء خارجية منظمة المؤتمر الإسلامي وزَّعَّه إلى مؤتمر الفتة الذي لم يقرَّه بعد. كذلك لن نقارن المشروع مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولا مع الإعلانات الإقليمية لهذه الحقوق كالإعلانين الأوروبي والأفريقي وغيرهما. كذلك لن أقف عند فكرة اختصاص حقوق الإنسان في دين معيَّن بإعلان خاص. وكلُّ ما سبق واجب ولكن فسحة الوقت المتاحة لا تسمح به الآن. ما سأفعله هو أن أقف وقفات موجزة مع أهم ما لفت نظري في المشروع الذي وضعته لجنة تحظى بتقدير الشخصي.

لفت نظري في التصدير تعبير الأمة الإسلامية، حيث ترد الفقرة التالية:

«وتأكيداً للدور الحضاري للأمة الإسلامية، وتجديداً لتاريخها، وتعزيزاً لكونها أمةً وسطاً ندعو إلى عالم متوازن...».

وتساءلت: هل ورد يا ترى تعبير الأمة الإسلامية في أيٍّ من دساتير الدول العربية والإسلامية؟ في دراسة أجريتها على الدساتير العريضة التي كانت نافذة المفعول عام ١٩٧٥، لم أجد تعبير «الأمة الإسلامية». ولا أدري ما هو عليه الحال الآن كما لا أدري ما كان عليه الحال وبما آل إليه في دساتير الدول الإسلامية غير العريضة. إلا أنَّ تعبير «أمة إسلامية» يستدعي نظيره: هل هناك - مثلاً - أمة مسيحية تضم شمل كلِّ مسيحي الأرض؟ ثمَّ ألم يرد في صدر صحيفة المدينة أنَّ سكان يثرب على اختلاف معتقداتهم «أمة واحدة من دون الناس»؟ ثمَّ أليس لكلمة «أمة» كما وردت في القرآن الكريم دلالات مختلفة؟ وبمؤدة أقول لواضعي المشروع، ومعظمهم صديق شخصي يقبل - كما أظنَّ - مئي القول: ماذا لو أوردنا الصياغة التالية:

«وتأكيداً لدور المسلمين الحضاري، وتجديداً لتاريخهم، وتعزيزاً لكونهم مجموعة وسطاً...» متحاشين بذلك إرباكات كلمة مُربكة؟ هل كان يتغيَّر المعنى؟

ثمَّ إنَّ المادَّة ١/ ب لفتت نظري:

«لا تميز بين الناس بسبب اختلاف العرق أو اللغة أو الديار أو الجنس أو العقيدة...».

ويقول الدكتور الخطيب في شرح هذه الفقرة ما يلي:
«إنّ دارس التاريخ - إذا أنصف - يجد الإسلام بريقاً من أيّ تمييز بين الناس بسبب العرق... ولا بسبب اللغة... ولا بسبب الديار... ولا بسبب الجنس... ولا بسبب الدين. فالدين بشرعه أيضاً لله وحده وهو القائل «لا إكراه في الدين» (ص ٧٠). وأظنّ - ولا أقطع - أنّ كلمة العقيدة (أو الدين) لا ترد في مشاريع أخرى شاهدها لحقوق الإنسان في الإسلام.

كذلك وقت عند المادة ٣/ج:

«استمرار الحياة البشرية أحد أصول الإسلام لا يجوز تعطيله بمناهضة الزواج ولا الانتقاص منه بمنع الإنجاب ولا إباحة الإجهاض لغير ضرورة شرعية».

وفي شرح هذه الفقرة من المادّة، قرأت ما أورده الدكتور الخطيب في الصفحات ٧٥ - ٧٧ ولا سيما منه نصّ قرار المجمع الفقهي الإسلامي في الحكم الشرعي في تحديد النسل الصادر في الدورة الثالثة المنعقدة بتاريخ ٢٣ - ٣٠ ربيع الآخر ١٤٠٠ هـ. كذلك قرأت التماس في ص ٧٧ وبه أنّ مفتي مصر رأى أنّ الإسلام لا يحرم تنظيم النسل إذا كانت مصلحة مجتمع ما تدعو إليه. وحين قرأت ما سبق تذكّرت أنّي وقعت ذات يوم في كتاب مرجعي مسيحي - لم أستطع أن أراجعها إذ أكتب الآن - على رأي لأحد آباء الكنيسة الكاثوليكية أو قرار لأحد مجامعها مؤداه أنّ كلّ عمل بين زوجين (والمقصود عمل جسدي) لا يستهدف الإنجاب إنّما هو جريمة دينية. ولا ريب أنّ هذا الرأي أو القرار غير مطبق واقعياً من قبل الكثيرين، ولا يشعر موقفو تطبيقه بأنهم مجرمون دينياً. ثمّ كأنني تمثّيت لو كان اقتصر نصّ المادة ٣/ج على الجملة الأولى: «استمرار الحياة البشرية أحد أصول الإسلام».

وتأمّلت مطوّلاً المادّة الرابعة بفقرتيها:

أ - التدين حقّ لكلّ إنسان، ولا إكراه في الدين. فلا يجوز حرمانه منه ولا ممارسة أيّ ضغط عليه للتخلّي عنه.

ب - يعيّن على المسلم - وقد اهتدى إلى الإسلام بالإيمان بوجود الله والاعتراف بوحدانيّته - الثبات عليه.

فأمّا الفقرة الأولى فلا ريب أنّها لديّ بريئة من كلّ شائبة. وأمّا الفقرة الثانية فقد أحبيت الأسئلة الخمسة التي أوردها الدكتور الخطيب في شأنها في ص ٨٠،

وأحييت خاتمة بحث: «هذا ويكاد يكون من المثقفي عليه أن إدانة المرتد لا تكون إلا بحكم قضائي» (ص ٨٠). إلا أن ما افتقدته في الشرح والتعليق هو البحث في مسألة «وراثه الدين» إن يصح التعبير. ألم يلاحظ الفقهاء المسلمون منذ قرون أن والذي الصبي يهودانه وينصرانه ويُمجسانه؟ أليس في هذا القول إقرار بأن معظم الناس يرثون دين آبائهم ولا يختارونه؟ هل تعني المادة ٤/ب أن باستطاعة من أعطاه أهله الإسلام كدين صبيًا أن يعيد النظر في ما أعطي حين يبلغ سن الرشد؟ فإذا اختار إذ بلغ سن الرشد الإسلام دينًا فعليه الثبات عليه. فإذا لم يختره بل اختار دينًا سماويًا آخر فهل ينبغي اعتباره كافرًا ينطبق عليه نص الآية الكريمة: «ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»؟ لن أتبرع بأي رأي في قضية شائكة، ولكنني كنت أتوقع من الدكتور الخطيب تفصيلًا أوفى، ولعلنا نحظى من قلمه الحز وفكره البير بالمزيد في هذه القضية.

وتأملت مطولاً. أيضًا في الفقرتين (أ) و(ج) من المادة ٦:

«لكل إنسان الحق في:

أ - أن يشارك في اختيار حكّامه ومراقبتهم ومحاسبتهم وتقويمهم وفقًا للأنظمة المقررة بمقتضى الشريعة.

ج - أن يتقصد الوظائف العامة وفق الضوابط الشرعية».

وقرأت باهتمام نص الشرح في الصفحات ٨٣ - ٨٦، ولكنني ما أزال أشعر بحاجة إلى مزيد من الارتواء. لن أدخل بصدد الفقرة (أ) في ذلك الجدل المستير في أفق، والمنتهب في أكره، الذي شغل المسلمين منذ إلغاء الخلافة. ولكنني كنت أحب للدكتور الخطيب أن يخوض الغمار على نحو أوفى. ثم إنني كنت أحب أن أجد إجابة بصدد الفقرة (ج) عن سؤال يشغل البال منذ زمن بعيد: هل تجوز ولاية غير المسلم على المسلم في شؤون الحكم بدرجات أقل من الولاية العظمى؟ أو حتى في الولاية العظمى نفسها عملياً مع إطلاق قاعدة اللاتمييز التي أتت بها المادة ١/ب؟ ولن أقف طويلاً عند المواد ٧ - ٩ الخاصة بحقوق الأسرة وهي حقوق أثارت وتثير العديد من التساؤلات، وإن كنت ألاحظ أن مادة المساواة في المادة ٨/أ جاءت بنص حريص، وأصفه بأنه حريص لكنني لا أقول «ملتبس»:

«المرأة شقيقة الرجل ومساوية له في الإنسانية، ولها من الحقوق مثل الذي عليها من الواجبات».

ثم إنني أحببت ما ورد في المادة ٨/ب من أن للمرأة شخصيتها المدنية...
وتحتفظ باسمها ونسبها، وأضيف على شرح الدكتور الخطيب وتعليقه أن احتفاظ
المرأة باسمها ونسبها أمر يزداد انتشاراً في مجتمعات العالم، وأن الإسلام كان رائداً
في هذا الشأن.

وتضمنت المادة ٢٣ الخاصة بما يترتب من حقوق وواجبات في أثناء الحروب
تلك المأثورات الخالدة من صدر الإسلام:

«في حالة الحرب لا يجوز قتل الأطفال والنساء والشيوخ والمنقطعين للعبادة
وغيرهم ممن لا مشاركة لهم في القتال، ولا يُقَطَّعُ الشجر ولا تنهب الأموال ولا
تخرب المنشآت المدنية ولا يُعتَل بالقتيل...».

ثم لم أملك إلا أن أعجب بما ورد في المادة ٢٤ بشأن الميت:
«... وعلى الدولة والمجتمع حماية حثمان الميت وتنفيذ وصاياه وفقاً لأحكام
دينه...».

ولم أملك إلا أن أقرنها بالمادة ١٢ التي تنول في الفقرة (ب):
«التعليم واجب على المجتمع والدولة، وعليها تأمين سبله... بما يحقق
مصلحة الجماعة ويتيح للإنسان معرفة دين الله تعالى...».

فكأنني لاحظت بالمقارنة ديناً واحداً في المادة ١٢، وإمكان وجود أديان
معددة في المادة ٢٤ .

وأخيراً فلا بأس من إيراد نص المادة ٢٥ الختامية:
أ - كل الحقوق والحريات والواجبات المقررة في هذه الوثيقة مقيّدة بأحكام الشريعة
الإسلامية ومقاصدها.

ب - الشريعة الإسلامية بمصادرها الأساسية المقررة هي المرجع الوحيد لتفسير أو
توضيح أي مادة من مراد هذه الوثيقة، ويرجع عند الاختلاف إلى أهل العلم
المتخصصين.».

وفي التعليق ما يوضح أن الفقرة (أ) قيد احترازي «لأنني حكم ورد في نص
المشروع بأنه لا يخالف ولا يمكن أن يخالف أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها».
وفيه أيضاً ما يوضح أن «مجمع الفقه الإسلامي» الذي أنشئ بعد تدوين الوثيقة، وهو
هيئة ملحقة بمنظمة المؤتمر الإسلامي، يمكن أن يكون المرجع المتخصص بتفسير
أحكام الوثيقة (ص ١٣١).

وأميل إلى وصف النصّ في الفقرة (أ) من المادة ٢٥ بأنّه نصّ حريص أيضاً، ومباشرة بعد قراءته عدتُ إلى آخر فقرة في تصدير الدكتور مذكور التي يجدها القارئ في مكان سابق من هذا الكلام، والتي تؤكد أنّ في وسعنا تطوير التشريع الإسلاميّ «دون خروج على الأصل أو عدوان على مبدأ»، ثمّ وجدتني أضع خطاً تحت كلمة «مبدأ».

• • • • •

لا مشاحة في أنّ تفتين مبادئ الشريعة الإسلامية في ما يختصّ بحقوق الإنسان أمر هو من الأهمية بمكان عظيم. ولا مشاحة في أنّ النجاح في هذا الأمر آتية دفاع أوليّة عن قيم العرب والمسلمين بمواجهة حملة لا يستطيع أيّ منصف تبين كلّ ما تدّعيه من براءة. وقد ذكرت في كتابي العرب وحقوق الإنسان (دمشق، دار المعرفة، ١٩٩٠) أنّ حقوق الإنسان لغة السياسة المعاصرة، ولا أحد يدّعي البراءة للسياسة.

ثمّ لا مشاحة في أنّ نشر موضوع ميثاق حقوق الإنسان في الإسلام في دمشق، وفي هذا الوقت، أمر مفيد من ناحيتين: فمن ناحية، ثمة في النشر فائدة تذكير قادة منظمة المؤتمر الإسلاميّ بواجب التعجيل بإصدار ميثاق لحقوق الإنسان في الإسلام أو بواجب إعلانهم العدول عن الفكرة من الأساس. ولعلّ في صدور ما هو أشبه بدستور في السعودية الربيع الماضي مؤشراً إلى ترجيح الخيار الأوّل على الثاني. وما من ريب أنّ مرور زمن طويل على إعلان تصميم دون إنجاز يؤثّر سلبيّاً على صدقيّة أيّة منظمة رغم أنّ مرور الزمن الطويل هذا قد يكون أحد أساليب بلورة شيء من الإجماع على التصميم يساعد على الإنجاز.

وثمة من ناحية ثانية فائدة جليّة في نشر مطبوع عن حقوق الإنسان في دمشق. وتبيّن دار طلاس إذ عمدت إلى نشر كتابين معاً، عام ١٩٩٢، في هذا الموضوع (الكتاب الثاني هو للمحامي خير الدين عبد القمند وعنوانه دفاعاً عن

• حين كنت أشتى هذه لزيارة وودتني محلة إنجليزية ذات سمعة أكاديمية عالية هي المحلة البريطانية لدراسات الشرق الأوسط (انغلند ١٨، العدد ٢، عام ١٩٩١). وفيها دراسة مؤقّفة عنوانها «أكل لحم البشر في أوائل العصر الحديث بشمال أفريقيا». تتحدث الدراسة عن أنّ بعض الناس أكل لحم الناس في شمال أفريقيا بين القرن السابع عشر وأوائل القرن التاسع عشر. أليس في اختيار هذا الموضوع، من حيث الأساس، معالم متخلّة على قيم العرب والمسلمين؟

حقوق الإنسان، وجاء في ٣٣٠ صفحة، منها ١١٥ صفحة بالفرنسية، وآمل أن تتاح لي فرصة التعريف به على نحو مستقل). ولعل هذين الكتابين بالإضافة إلى كتابي أنف الذكر الذي ظهر قبل عامين، هما كل ما أصدرته دور النشر السورية من مطبوعات يظهر تعيزُ حقوق الإنسان في عناوينها خلال نحو من ثلاثين عامًا. هذه الندرة في المطبوعات السورية عن حقوق الإنسان أمرٌ مفض من سمعتنا العلمية على الأقل، في وقت يزدهر فيه عالميًا النشر في حقوق الإنسان. ومما يذكّر أنّه صدر في دمشق عام ١٩٣٨ كتاب رائد عريثا في مرضع حقوق الإنسان مؤلفه المرحوم الأستاذ رثيف خوري. فما أحرانا إذن أن نتابع الريادة.

إلا أن للريادة شروطها، وأولها الشجاعة الفكرية. وفي ظروفنا العربية والإسلامية، وهي ظروف من المؤسف أنها لا توفر لنا - سياسيًا واقتصاديًا وفكريًا - فرصة إقناع العالم بقائمة أولوياتنا، نجد أنفسنا مضطرين إلى بحث ما يحثه الآخرون.

ومما يحثه الآخرون منذ نحو من قرنين مسألة مساواة المرأة بالرجل. وفي هذا المجال لا بد لكل متصف من أن يقتر بفضل الإسلام في رفع شأن المرأة. إلا أن هذا الفضل لم يتابع على نحو متناسب مع روح الثورة التي أتى بها الإسلام في هذا الشأن قبل بضعة عشر قرنًا. الولاية السياسية للمرأة أمر ما يزال يثير التحفظ لدى جبهة قوية من الفقهاء، رغم أن التطور الإسلامي المعاصر شهد تولي بعض النساء الولاية العظمى في دول إسلامية كباكستان. كذلك ما تزال قضية التساوي في الإرث بين الابن والابنة تثير أشى أنواع الرفض. وما تزال أيضًا قضية استيعاب الإناث كل التركة تثير إشكالات لا حصر لها. ولأشرح هذه النقطة الأخيرة: في ظل العادات الاجتماعية السائدة في محيط سورية، بل ولأكثر دقة: في محيطي الشخصي من سورية، نادرة العائلة التي يتجاوز عدد ما تنجب الثلاثة. ضمن هذه العادات الاجتماعية المرشحة للانتشار بين كل فئات السكان، لا بد إلا أن نجد نسبة غليًا من العائلات يفتقر نسلها على الإناث اللواتي لا يقطعن تركة - بحسب التعبير الدارج - . في العادات الاجتماعية الماضية، كان من المفضل للعائلة أن تظل تنجب حتى يظل الذكر ولم يتجاوز عدد الإناث قبله أصابع البدن. أما الآن، فلا نسبة العائلات التي يقتصر إنجابها على الإناث إذن قد تصبح (وقد تكون أصبحت فعلاً لدى بعض الفئات الموصوفة عادة بالمتعلمة) نحوًا من ١٥ - ٢٥٪ وهي نسبة مرتفعة. لماذا ينبغي على رب هذه العائلة أن يخشى أقرب عتبة إليه، ذلك الذي

مشارك صفاره إرثهم منه؟ أليس ثمة من حل؟ في الفقه الجعفري حلٌ معقول، حيث تستوعب الإناء التركة، ولهذا الحل مؤيدات معقول بها في ذلك الفقه. ومن الشجاعة الفكرية تطوير التشريع الإسلامي في هذا الاتجاه، ضمن ما قاله الدكتور مذكور: «دون خروج على الأصل أو عدوان على مبدئه». ولن يقول أحد إن الأصل هو أن يرث الأخ من تركة أخيه ما هو حقٌ بدهي لبنات أخيه، أي كل التركة. أليس من الأصل، قبل أن يرث الأخ من مال أخيه الذي يؤد أن يورثه إلى بناته، أن يعمل الشارع على صيانة النسيج الاجتماعي، فلا يكون لأحد كسب من غيره يهدد هذا النسيج ونعاسكه؟

تلكم نقطة أرجو أن تكون في مقدمة ما يبحثه فقهاء الشرع وحقوق الإنسان عندنا، وهي تحتاج لا ريب إلى شجاعة فكرية يتصف بها الدكتور عدنان الخطيب وصحبه.

وثمة نقطة أخرى أثيرها منذ مدة:

في عالم اليوم حملة لإلغاء عقوبة الإعدام. لن أناقش الآن ما يناقشه من فترة جهابذة العلوم الجنائية في شأن جدوى عقوبة الإعدام. حملة رافعي لواء حقوق الإنسان لإلغاء العقوبة القاسية أمر واضح لا مرأ فيه، وتلقى تجارياً عالمياً - حكومتياً وشعبياً - لا مرأ فيه أيضاً. وفي ثانيا الحملة تهجم على الإسلام بصورة أنه دين عنف يخلو من الرحمة. والتهجم - بريقاً كان مصدره الجهل، أو غير بريء مصدره الغرض - مؤيد لنا. وفي مبادئ الإسلام وسنة نبيه ما يسمح لنا أن نكون طليعة المتبئين للتسامح إزاء من يقال إنه مستحق الإعدام. ألم يكن شاملاً عفو النبي ﷺ يوم فتح مكة، شاملاً حتى لمن كان من أهل مكة قاتلاً لمسلم؟ ألم يضع في خطبة حجة الوداع دماء الثأر؟ أليس في بعض معاني الإعدام معنى الثأر؟ ذلكم مضمار ما أحلى إذن أن يتبارى فيه الفقهاء، ولديهم من تاريخنا آيات من التسامح قد لا يضاهيها في سموها مدى وعمقاً دين آخر.

ليس في الميثاق المقترح ذكر للصهيونية، تلك العصية المذهبية التي تسببت في إخراج أهلنا من ديارهم. وفي ميثاق حقوق الإنسان الإفريقي توصيف لهذه الصهيونية بأنها عنصرية. كذلك يرد هذا التوصيف في مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان.

(راجع النص في جتور: العرب وحقوق الإنسان، دمشق، دار المعرفة، ١٩٩٠، ص ٥٣ وما بعدها).

أليس من المناسب إذن أن نرى ما في الصهيونية من عنصرية ونتجته في نصّ الميثاق الإسلاميّ المقترح لحقوق الإنسان؟ وإذا كان يُردُّ على هذا الكلام بأنّ قرار الأمم المتّحدة رقم ٣٣٧٩ الذي سارى بين العنصرية والصهيونية قد أُبطل، فردّي على الردّ أنّ المشروع الذي بين أيدينا إنّما وضع عام ١٩٨٠، أي قبل سنوات طويلة من إبطال القرار. ثمّ لماذا علينا أن نلتزم بقرار الإبطال الذي اتّخذته الأمم المتّحدة في وقت أصرت فيه قوّة الدول الإسلاميّة في السنغال أواخر عام ١٩٩١ أنّ القرار المُبطل لا ينبغي أن يُبطل؟

° ° °

وقفتُ في ما سبق عند جملة ذات دلالة وردت في التصدير. ذكر الدكتور مذكور أنّ الإسلام لا يكاد يعرف واضطهاداً دينياً شيئاً بتلك الاضطهادات الكبرى التي سجّلها التاريخ القديم والحديث ولا تزال تشهد بعضها في تاريخنا المعاصر. وأخشى ما نخشاه أن تورّث الصهيونيّة العالم الإسلاميّ هذا الملك البقيض وأن تغرس فيه ميلاً إلى الانتقام والاضطهاد (ص ٣٥ - ٣٦).

شأنني كشأن الدكتور مذكور. أخشى أن تورّثنا الصهيونيّة ضيق الأفق الذي أشار إليه، وفيه يرمّ بالآخر، ذلك الذي ما هو إلّا من خلق الله. وما تشهده الساحة الإسلاميّة الآن من سفك دماء بين مذاهب وأديان، دماء تخصّ كلّها مواطنين في الدول الإسلاميّة، أمر، إلى جانب أنّه مؤسف، فإنّما هو تجلّل. كأننا لم نأخذ بتحذير أرادته الدكتور مذكور، بل خاطبنا قبل وقوعه بأعوام. تلكم رؤية صادقة لو نعقل. ثمّ إنّ الصهيونيّة ذاتها أخذت تتبرّأ من تعصّبيّتها، أو تحاول ذلك إن استطاعت، ولن تستطيع إلّا إذا لم تعد هي هي. قبل أشهر وافتنا الأنباء بقرار اتّخذه حزب العمل (المعارض آنذاك) بضرورة تطبيق العلمنة في إسرائيل، أي فصل الدين عن الدولة. وفي تموز ١٩٩٢ شكّلت حكومة إسرائيليّة بقيادة حزب العمل تولّت وزارة التريّة فيها شلوميت ألوني وهي زعيمة تكتل سيريتز الذي يوصف بأنّه يساري، ويقال إنّها متبداً برنامجاً إصلاحياً في المدارس يهدف إلى تخفيف الإلحاح على الدين. قد يكون الأمر كلّه خبطة أو ضربة علاقات عانة هادفة إلى تحسين صورة الصهيونيّة دولياً بعد أن افترس ما تتضمّنه من تعصّبيّة. ولكن هذا لا يعفيها من المراقبة المدققة لِمَا يجري هناك واستخلاص ما ينبغي أن يستخلص.

° ° °

ما قصدت أن أكذب عن الكتاب القيم بإطالة قدر ما أطلت، إلا أن الموضع
شائق وهام رغم أنه شائك محفوف بالمخاطر. والحوار فيه مُجيد دائماً وأبداً إذا كان
هنا أن تتمسك بقيم الإسلام العليا وبقِيَم حقوق الإنسان التي هي لغة العصر.
وأسأل الله أن يكون عَصَمَنِي من الشطط في ما كتبت، فذلك مبلغ ما أعلم، وفوق
كل ذي علم عليم».

الإمامة، من أبعاد الأفكار في أصول الدين

تأليف سيف الدين الأمدي (ت ٦٣١ هـ)

دراسة وتحقيق محمد الزبيدي

دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٢، ٣٦٠ صفحة

سيف الدين الأمدي هو إمام أصولي (٥٥١ - ٦٣١ هـ) كتب في علم الكلام وأصول الفقه، وبدأ رحلته في مجال العلم في مسقط رأسه آمد، ثم انتقل إلى بغداد حيث أفتن علم النظر والكلام والحكمة إلى أن استقر به اللطاف لمرحلة معيَّنة في دمشق حيث تابع التحصيل العلمي وبرع في فنون المعقول وعلوم الأوائل التي كانت أصبحت من المنوعات أو المحرمات في بغداد. ومن دمشق إلى مصر، ثم إلى حماد في بلاد الشام. ومن الكتب الهائلة التي وضعها الأمدي كتاب الإحكام في أصول الأحكام، وكشف التوريات في شرح الإشارات، وكتاب المبين في معاني الفاظ الحكماء والمكتمل، وكتاب أبعاد الأفكار في أصول الدين وهو كتاب ضخم.

وكتب الإمامة وهو جزء من الكتاب الأخير يتناول مسألة هي لباب الفكر السياسي ونسبوي في الإسلام، وقد حققه الأستاذ محمد الزبيدي تحقيقاً متيناً وقدم له بما تؤثر من معومات واندفاعات. وقد تم تحقيق النص استاذاً إلى ثلاث مصورات نسخ من كتاب الأبعاد محفوظة في برلين وأيا صوفيا وبيروت، ونسخة بيروت موحدة في المكتبة الشرقية (رقم ٢٨٣) في تحصيل الآباء اليسوعيين.

تأثير موقف الأمدي من الإمامة فهو يقول بأنها ليست من أصول الدين (وهو موقف مغاير لموقف الشيعة) «ولست من الأمور اللامدنية، وإنما هي مرض كفاية يجب السعي إلى إقامتها» (ص ١٥٥). وهو في ذلك يلزم الموقف الأشعري في الموضع. والافت أن الأمدي في الأبعاد يجاري نقاسي عند اختيار في كتاب المعنى فيحصر للموضع حيزاً واسعاً ويقوم بمراجعة شاملة وافية للموضع بعرض مواقف الفرق بصورة موضوعية دقيقة.

م. د.

كتاب المعتمد في أصول الدين

تصنيف الشيخ الإمام ركن الدين محمود بن محمود الملاحمي الحارازمي،
عني بتحقيق ما بقي منه مارتن مكدرومت وويلفرد ماديلونغ،
منشورات الهدى، لندن، ١٩٩٠، ١٨ + ٦٢٦ صفحة

من المعروف أنَّ الكثير من نصوص فرقة المعتزلة الإسلامية الكلامية اندثرت مع طلوع القرن الثالث عشر، ومع اشتداد النزعة المعادية لعلوم الأوائل والحكمة والنظر والفلسفة في ديار الإسلام. إلا أنَّ بعض هذا التراث بقي على قيد الحياة، بعد أن أعفني عن الأنظار وأسكن في قعر الأدراج ومن المخطوطات الاعتزالية النادرة التي تُكشف عن وجودها وعمل على تحقيقها ونشرها الأستاذان مارتن مكدرومت وويلفرد ماديلونغ (الأوَّل من جامعة القديس يوسف في بيروت والثاني من جامعة أكسفورد) أجزاء من كتاب المعتمد في أصول الدين للأصمعي المعتزلي محمود بن محمد الملاحمي الحارازمي (توفي سنة ٥٣٦ هـ). والواضح أنَّ الملاحمي هو من أتباع مدرسة أبي الحسين النيسابوري الذي أنكر نظريَّة الأحوال بالنسبة لصفات الله وأنَّ المعلوم هو شيء وأكد أنَّ أفعال الإنسان تحدث بالضرورة بحسب دواخيلها. أمَّا التحقيق فإنَّه اعتمد على المخطوطتين الموجودتين في الجامع الكبير في صنعاء، رقم ٢١٣ ورقم ٢١٤، علم الكلام.

وعند مراجعة فهرس محتويات الأجزاء المنشورة، نرى أنَّها توازي الترجيح وبعض العدل وهذا يعني أنَّ أجزاء عديدة أعلن عنها الملاحمي في أحد النصوص الأولى (راجع ص ٧) قد فُقدت. وهو قد قال إنه سيشرح أقاويل الفرق فيها (راجع أيضًا الصفحات ٨ - ١١). واللافت للنظر في النسخ المنشور من كتاب الملاحمي أنَّه في النصوص التي خُصصها هذا الأصمعي لموضوع «الطريق إلى العلوم الدينية» واختياره كعقيدة للمعتزلة النظر العقلي طريقاً إليه من الضروري والمكتسب، فيقول إنَّ «النظر الصحيح المتعلِّق بالأدلة يوصل إلى العلم»، ويُبطل «قول من زعم أنَّه لا علم إلاَّ بالبداهة والخبريات» وقول «من زعم أنَّ العلوم الدينية بغير رؤية» وأنَّ الطريق إلى العلوم المكتسبة هو النظر والسمع مجرعهما وأنَّ الطريق إلى تلك العلوم هو التقليد أو السمع وحده. ومن النصوص اللاحقة أيضًا ما يورده الملاحمي من إبطال لقول «من يزعم أنَّ النظر والاحتجاج في الدين بدعة» وأنَّ الإسلام لم يرد بالسيف فيأتي بالحجج السمعية (آيات قرآنية) لرفض هذا الزعم، وكذلك بدليل عقلي يشير إلى «أنَّ الغلبة بالسيف لو ظهر بها أنَّ الغالب به بعد الدعوى محقٌّ، لزم في الكفار، إذا غلبوا الرسول ومنهجه مانسيف بعد دعائهم إلى كفرهم، أن يكونوا محقِّين وأن يكون الرسول ومنهجه، وإلَّا ذلك مبطلين، وبطلان ذلك ظاهر» (ص ٧٥). إنَّ نشر كتاب المعتمد في أصول الدين، في نشرة راقية وقالب علمي متين، هو من الإنجازات الهائلة التي تضاف إلى مكتبة الأعمال الاعتزالية.

ص. د.

إعجاز القرآن وأثره في تطوّر النقد الأدبي

بقلم الدكتور علي مهدي زبون

سلسلة «نصوص ودروس»، دار للشرق، بيروت، ١٩٩٢، ٤٦٣ صفحة

حمل لفتكّرون المسلمون همّ الكشف عن أسرار البلاغة القرآنية، ودلائل الإعجاز فيه. وختلفوا حول ممكن المزيّة، وصار هذا الأمر مدعاةً لتأسيس حركة نقدية موضوعها: «إعجاز القرآن». وعندما تقول: «أثر الإعجاز القرآني»، إنما نعني به أثر الإبداع القرآني في مختلف أطوار مفاعيله، بدءاً بالتيّمين الفئّية التي يكتسرها النصّ، ووصولاً إلى الحركة النقدية المتمدّدة والمتجدّدة والتي حاولت دراسة تلك التّيمّم وتفهُّمها.

ولا ينحصر تأثير الإعجاز القرآني في النصّ وحده، بل يتعدّى ذلك إلى الحركة النقدية التي تناوله. فقرلة الإبداع القرآني من قبل الرّشاني مثلاً، وتحويله إلى مفاهيم جمالية، قد تحمّت بتأثير الإعجاز القرآني. ولكنّها سرعان ما تحوّلت عبر «النكت» من الانفعال إلى الفعل، فصارت مؤثّرة بدورها في نتاج القرون التالية سواء أكان موضوع ذلك النتاج القرآن، أم غيره من النصوص الإبداعية. وتتجمّع كلّ هذه الأمور: القرآن، والدراسات النقدية التي تناوله، وما تأثّر بها من دراسات لتصير مؤثّرة فاعلة في النقد الأدبي، وتندرج تحت عنوان: «أثر الإعجاز القرآني في تطوّر النقد الأدبي».

وتكتسب دراسة الدكتور علي زبون أهمّيّتها من كونها تعود إلى الإعجاز من خلال التّيارات الفكرية لكي تبين حقيقة القراءات المختلفة للنصّ القرآني، وما استطاعت أن تُسهّم به كلّ مدرسة في الكشف عن قيم القرآن الفئّية.

ولقد مكّنتها هذه العودة من اكتشاف السرّ العميق الذي يربط نتاجنا النقديّ القديم بالحياة الفكرية السائدة. فأتّجهاها البلاغة العريفة الرّبّان: المعتزليّ الشيعي الذي رأى منها بُعدها الإيصاليّ، حيث يمكن الإبداع في البنية الصوتية، والسنيّ الذي رأى منها بُعدها الكشفية، حيث يمكن الإبداع في البنية المنوثة، لا يخلّان فهم كلّ فريق من الفريقين لكلام الله وكلام البشر وحسب، ولكنهما يشكّلان مفتاح السرّ في دراسة مختلف المستويات النقدية: اللفظ والمعنى والتركيب ومفهوم الشعر.

ع. ز

بين التراب والروح

كيف نقيم العلاقات الروحية للبانّة الإنسان - الآخر

دار للشرق، بيروت، ١٩٩٢، ٢٢ + ١٨٧ صفحة

هذا الكتاب مجموعة من المحاضرات ألّفها مندوبون رسميون يمثّلون تسع عشرة أسرة روحية تعيش في لبنان. وقد تحمّت هذه الأحاديث بدعوة من النّيسة الجامعة في كنيسة نياح السيّدة العنبراء بمحلّة رأس بيروت، وكانت أولى المحاضرات في خريف ١٩٨١ والأخيرة في نيسان

١٩٨٣. وقد أطلع جميع المحاضرين على سائر النصوص التي تقدّم بها مصفاؤهم وجمعت كلها بموافقتهم لتصدر في هذا الكتاب. ولم يحل دون نشرها سوى عوائق الحرب المشؤومة التي عصفت بليتان، وما إن هدأت الأحوال حتى صار إلى طبعها بالتعاون بين دار المشرق ودار الرشد الإسلامية ومجلس كنائس الشرق الأوسط ودار خضر للطباعة والنشر ومركز الدراسات الأرثوذكسي الأنطاكي.

ومن ميزات هذا العمل أنّ أّمّا من المحاضرين لم يكن يعلم بوجود مشروع كتاب، بل كان يعتقد، شأنه شأن المظنّين أنفسهم، أنّه يتلّم محاضراته ضمن إطار ضيق لشباب جامعي.

كما أنّ من ميزات هذه الصفحات أنّها تبين بوضوح مدى التقارب العظيم بين سائر العائلات الروحية اللبنانية في نظرتها إلى الإنسان على الرغم ممّا أفرزته الحرب وهو في معظمه مصطنع لا وثيق علاقة له بحقيقة الواقع اللبناني.

أ. كميل حشيم

المجمع الفاتيكاني الثاني

دساتير - قرارات - بيانات

أشرف على الترجمة وقام بالتقسّم الأكبر منها عن الأصل اللاتيني
الأب حنا الفاخوري

منشورات المكتبة البولسية، جويلية، ١٩٩٢، ٩٨٠ صفحة، مجلد

ما كاد المجمع الفاتيكاني الثاني يختم جلساته منذ نحو ربع قرن حتى بررت بعض ترجمات أعماله إلى العربية. وكانت أولها تلك التي أشرفت عليها إكليريكية الأقطار الكاثوليك في المعادي (القاهرة) سنة ١٩٦٧، وتبعها بعد عامين ترجمة الآباء إغناطيوس عبده خليفه اليموني - أخبير في ذلك المجمع - ويوسف بشاره وفرانسيس البيري - وجميعهم اليوم مطارنة. وقد صدرت هذه الترجمة مرّة أولى عن دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) ثم أعيد طبعها مع بعض التنقيح سنة ١٩٨٤ بهمة دار الكتاب المفضل (الزلفاء قرب بيروت). وجميع تلك الطبعات نافذة اليوم. كما صدرت ترجمات لبعض وثائق المجمع كترجمة «الدستور العقائدي في الكنيسة» قام بها المرحوم المطران ميخائيل ضوميط سنة ١٩٦٥ (دار المشرق)، و«الدستور في الليتورجيا المقدسة» بقلم المطران (البطريرك اليوم) نصرالله صفي، عام ١٩٦٦ (دار المشرق). إلى ذلك نشرت المكتبة البولسية سنة ١٩٦٦ عدداً من النصوص المجمعية ممّا هو أوثق ارتباطاً بأبناء الشرق، وقد فندت ضحيتها أيضاً.

وألم الفراغ الحاصل رأت المكتبة البولسية أن تنأّر ومعهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت بحريصاً لتصدر وإياها طبعاً جديدة لأعمال المجمع العظيم. وتتميّز هذه الصّعة بأبها لزمت الدقّة في الترجمة انطلاقاً من الأصول اللاتينية، فضلاً عن الصّحة في اللغة وأناقة الأسلوب. ولا بدّ من التنويه بتلك الصّفة الأخيرة لأنّ سائر ما سبق من الطبعات - باستثناء الطبعة البولسية المختصرة سنة ١٩٦٦ - كان يشكو من بعض الجمود والتعقيد في الجملة. أمّا هنا فسلاسة في التعبير وإشراق في

البيان يرتاح لهما القارئ كلَّ الارتياح. ويعود الفصل في ذلك أولاً إلى المرحوم الأب جورج الفاخوريّ ومن آزره في السَّنات: المرحوم الأرشمندريت يوسف درّة الحُدّاد، ثمَّ إلى الأب حنا الفاخوريّ الذي قام بعدهما بترجمة القسم الأكبر من الوثائق. وجدير بالذكر أنَّ من المساهمين في انْقِلاب قدس الأب يوسف الكلَّاس الرئيس العامَّ على جمعية المرسلين البولسيين.

ومن حنات هذه الطبعة أنَّ لها مقدِّمة ضافية حرَّرها سيادة المطران اللاهوتي كيرلس سليم سترس والأب غالي هاشم البولسي. ومما قام به الأب هاشم أيضاً وضع المقدِّمات لكلِّ من الوثائق، وهي وإن لم تتوسَّع في الموضوع على نحو ما فعلت طبعة دار المشرق، إلَّا أنَّها جاءت باختصار المفيد.

فبقيا نتبي على ما قام به أصحاب هذا العمل الجليل؛ نوذَّ إبداء ملاحظتين عابرتين. الأولى في شأن اللغة: ففي حين نهضَ حضرة الأب حنا الفاخوريّ لِمَا أفضى على الكتاب برمته من بلغة لغة ونصاعة بيان، تمتدَّى عليه - لصالح طبعة ثانية - لو بدَّل بعض المفردات العريضة، أو قلَّ غير المألوفة، التي وردت في نصّه. فقد يصعب مثلاً على السواد الأعظم من المشتغين أن يفهموا معنى كلمة «لنافحة» (ص ٢٨٨، المقطع ٧٢) أو «المردّة» (ص ٢٨٦، المقطع ٧٠). فلو جعل مكان الأولى لفظة المناضلة أو النضال لأفهم الكثيرون، ولو استعان عن الثابتة بكلمة الدخّل لكنى معظم قرائه مؤونة العودة إلى المعجم، والجدير بالذكر أنَّ حضرته استعمل لفظة الدخّل هذه غير مرّة (مثلاً في صفحة ٢٨٨).

أما الملاحظة الثانية فهي لإنصاف الأب يوسف درّة الحُدّاد رحمه الله. ذلك بأنَّه جاء في مقدِّمة الكتاب (ص ٨) ما يُستشفُّ منه أنَّ صاحب الفضل في ترجمة ما نشره البولسيون سنة ١٩٦٦ هو الأب جورج الفاخوريّ، في حين أنَّ الأب الحُدّاد ساهم معه إلى حدٍّ بعيد فنسب لهم الكتاب تمامًا.

بقي أن نشكر المكتبة البولسيّة لِمَا أسدته من خدمة إذ نشرت هذا الكتاب الثمين، ورحب أن نتحفنا عتقا قريب بالجلد الثاني الحاروي الفهارس التحليليّة.

أ. كميل حشيمه

السياسي القديس، المهاجما غاندي

بقلم أديب مُصلح

منشورات المكتبة البولسيّة، سلسلة التوايح، ١، جريدة، ١٩٩٢، ٥٩١ صفحة

لا سمحنا إلَّا أن نشكر المكتبة البولسيّة على إصدارها «سلسلة التوايح»، كما نقدر أن نطعن هذه السلسلة بمؤلّف عنوانه هو بناته برنامج ورسالة: السياسي القديس - المهاجما غاندي، وكأني بالمؤلّف ينوي به إحياء حكمة في عقلنا فيجمع في عنوانه التناقضات بقوله «السياسي القديس». أقفا نعوذنا أن نسع الناس برؤودون «أن السياسة ما دخلت أمراً إلَّا أفدته»؟ وسعنا أكثر

من مرة صديقاً يوجه النصيح إلى صديقه فيقول: «ما لك والسياسة، فأينما قدرة». وهذا الحكم القاسي ما أخرجنا إلى إصلاحه لتصلح البلاد.

قد أحسن الأستاذ أديب مصلح ومعه المكتبة البولسية نشر درس مهيب عن حياة غاندي وأخلاقيته ونشاطه ومشقاته في خدمة قضية وطنية إنسانية تُوجهها للمثل العليا، ذُهب غاندي في النهاية ضحيته رغم كل ما أحاط به من هالة تقدير وتكريم، كأن قذات الشر أرادت أن تُثبِت أن القديس لا محلّ له في السياسة.

إن غاندي بانسامة فمه ونور عينه يوحى لكل ذي عقل وعلم بالتاريخ المعاصر، المنهج البطولي للوصول إلى سياسة حكيمة صالحة تبقى نبراشاً بيدي إلى الخير.

وقد أحسن المؤلف في ترتيب بحثه وتنسيقه، فكشف مختلف المراحل والأحداث في حياة غاندي منذ طفولته ليثبت لنا صحة عنوانه «السياسي القديس»، وأطلعنا بالتفصيل على عناصر تكوين شخصية الرجل وممّز مواقفه رغم كل المعاكسات التي واجهها حتى مع أقرب السياسيين إليه مثل رفيقه بل تلميذه نهر، وهذا ما ظهر جلياً مثلاً في موقف الاثنين من قضية تقسيم الهند بانفصال الباكستان، ومعروف كل ما جرّه هذا الانفصال من وبيلات على جميع الأطراف.

أما إخراج الكتاب فلا بأس به، وأسلوبه محكم جذاب، سوى أنه يؤخذ عليه بعض الإسهاب في لهجة تُحاكي الأسلوب الخطابي مع الإكثار من المرادفات، وبعضها الكبير عريض سيفظّر عددًا من القراء، لا شك، إلى مراجعة «المُحدّث»!

إلى ذلك فقد توفّق المؤلف في نهاية الكتاب بنشر ملحق «مشغرات من أقوال غاندي»؛ مما يزيدنا فهماً لنفسيته السامية تُغذّيها روح دنيّة قوامها ممارسة الصلاة والتّقشّف والتّأمل العميق يبرز منه دور الربّ في شؤون البشر (صفحة ٥٨٦).

أما في باب المراجع فكثرت نمى ذكر كتاب الأب يوحنا قمير: غاندي رسول اللاعنف (منشورات دار المشرق).

ثم إن المؤلف قد اهتم بوضع خريطة للهند مع إيراد عدد كبير من الصور عن حياة غاندي، نيا لينها كانت أكثر وضوحاً!

وفي النهاية نأمل أن يلاقي هذا الكتاب النجاح الذي يستحقّه علّه يساهم في رفع المستوى الأدبي والروحي عند السياسيين فيتغيّر الرأي السائد ويتحقّق الجمع بين السياسة والقداية!

أ. عبدالله داغر

رسائل القديسة تريزيا الطفل يسوع

نقلها عن الفرنسية الأبوان سمعان نصر وفكتور نبعة الخلقصيان

سلسلة «دراسات كرمليّة»، ٣، المكتبة البولسية، جوبه، ١٩٩٢، ٣٢٦ صفحة

نتنفر المكتبة الكرمليّة إلى مؤلفات تعالج شؤون التراث الروحي المسيحي، لا سيما النصوص التي خلفها كبار الصّوّنين من شرقيين وغربيين. وقد أخذت المنشورات البولسية على عاتقها أن تسدّ بعض هذا الفراغ، فأصدرت سلسلة رصينة للمضنون أنيقة الإخراج أسحتها «دراسات كرمليّة»،

هادفةً من خلالها إلى التعريف بكبار المتصوفين في مدرسة رهبان الكرمل. فكان الكتاب الأول عن مُصلحة الكرمليات القديسة تريزيا الأفيلية، والثاني عن «قديسة من بلادنا» هي مريم البواردي أو الطرباوية الأخت مريم يسوع المصلوب. والكتاب الثالث هو ما نحن في صدد، ويرمي إلى تعريف القديسة تريزيا الضئيل يسوع من خلال رسائلها.

هذه القديسة دُعِيَتْ «تريزيا الصغيرة»، لأن من باب الخط من رفعتها، بل تمسُّيًا مع رغبتها في أن تملك في حياتها سبيل الصغار للتواضعين، طريق الأطفال المستسلمين لأبيهم السماوي القدير الكلبي المحبة. ولما كان المرء بأسلوبه، فقد عكست رسائل تريزيا تواضعها الحميم وثقتها بنوثة بالله وبراءتها، فجاءت عنونته في ما تُصوِّره من مشاعر، بسيطة في لغتها، على سبيل في الخبرة الروحية، وفرح يتجلَّى بالدعابة والظرف أحياناً، وحكمة هي ممَّا قال عنه المسيح: «أحمدك يا أبيت (...)» على أنك أخفيت هذه الأشياء على الحكماء والأذكياء، وكشفتها للصغار» (مثنى ٢٥/١١).

ولقد حاول المرَّبان المحافظة على ما أُثِّبت به رسائل تريزيا من عفوية وسذاجة، وقد الأب سمعان نصر في مقدِّمته القيمة ما حَرَفه: «توخينا البساطة في الفقل إلى حدِّ المستوى الشعبي بعض المرار (...)» وليعبِّرنا القارئ إذا عثر على بعض تعابير ملتوية التركيب، فالنعاني عند القديسة تريزيا هي أوسع بكثير من الكلمات» (ص ٨).

وأثناء مع إكبارنا الجهد التي بذلها الناقلان، واعترافا بتوفيقها في الكثير ممَّا عرَّباه، إلا أنَّ لنا عددًا من الملاحظات سرِّقها حبًّا للحقيقة العلمية وخدمة للقراء. فإنَّ نصَّ الأبرين الفاضلين لم يسلِّم، في كثير من الأحيان، من الأغلاط البيئية والركاكة في تأدية المعاني، فضلاً عن الاضطراب في نقل بعض المعطَّلحات، بحيث أُنحِت وفرة الأخطاء في بعض الصفحات عائناً ون تذكُّر مكونات التصوُّف.

فمن المعاني التي التبت على الناقلين فجاءت ترجمتها عكس المراد، نورد على سبيل امثال لا اخضر ما يلي:

— جاء في الصفحة ٢٥٨ أنه لا يجوز للراهبة الكرمليَّة أن تتلَّم الرسائل طوال «تقدمة عيد الميلاد». فما هكذا نُقل إلى العريضة كلمة L'Avent بل عبارة «زمن المحي». ولعلَّ المرَّبان أرادا كلمة «مقدِّمة» بدلاً من «تقدمة»، والبون بين الاثنين شاسع، فضلاً عن ركاكة المصطلح الأول في هذا المجال. و Advent هي الصيغة الفرنسية للكلمة اللاتينية Adventum وتعني مجيء (المسيح).

— جاء في ختام رسالة القديسة إلى أختها الراهبة أنيس يسوع (ص ٢٦): «ولا تحقدي عليَّ بسبب هذه الرسالة» (لأنَّ حظي غير واضح). فهل يُعقل أن «تحمدي» راحة نقيّة على أختها مثل هذا السبب انشائه؟ والأمل الفرنسي tu ne m'en voudras pas trop يعني فقط «لا تراخذي بي» إذ تخفَّف كلمة trop مفهوم اخذة أو العنف الذي يتخفَّته فعل en vouloir.

— ورد في الصفحة ٢٧ على لسان تريزيا وهي تخبر مرشدتها الروحي عن رغبتها في دخول الدير: «أني يريد حتماً أن أدخل يوم عيد الميلاد». فاستوقفتنا كلمة «حقاً» لغرابتها ونشازها في سياق الموضوع. وإذا بالنص الفرنسي يقول ما هو على شيء من الاختلاف: Papa veut bien que

j'entre à Noël ومعنى ذلك: «أني يقبل، أو لا يمنع في دحولي...». فعبارة لا il veut bien تغيد التشديد، بل على العكس، وخلافًا لما يُظنُّ أزلَّ وهله، التخفيف. إنها اللغات بدقائنها التي لا تتبع المنطق المنتظر، فضلاً عن أنَّ لكلِّ لغة عباراتها الخاصة بها والتي لا يمكن نقلها بحرفيتها ولا وقع اللبس الشنيع.

– ومن هذا اللبس الناج عن عدم فهم «الفرنساويَّات» (gallicismes) هذه الجملة: والحب الذي تحمله لك» (ص ١٤٥) وهي ترجمة حرفية مخلوطة لبقا نغته الفرنسي L'affection qu'elle vous porte، والترجمة السليمة هي «الحب الذي تكته لك».

– مثل آخر: أخبرت تريزيا أنها عن مقابلتها خالها ووصفها لتتال موافقة على دخولها الدبر، مكبت (ص ٢٥): «قال لي إنه منذ مئة بربتاب من كوني بحاجة إلى أن أقول له شيئاً». فبالإضافة إلى ركافة الجملة العريضة وتعقيدها، ثمة غلطان أولهما «معيّب». فاستعمال كلمة «ربتاب» تعني أنَّ هناك شكًّا مقروناً بالانتهام، وهذا لا يليق لا بالخال ولا بتريزيا. والواقع أنَّ العبارة الفرنسية هي il se doutait ولا تعني سوى أنَّ الظنَّ كان بخامره (يفضل se douter غير فعل douter). كما أنه لا داعي لكلمة «حاجة» إذ لا وجود لها في الأصل وبالتالي لا... حاجة لها. ونفترج الترجمة الآتية للجملة كليها: «إنه منذ مئة بخالجه الظنَّ أنَّ لي شيئاً أقوله له».

إلى ذلك، هناك الترجمات المخلوطة للأعلام:

– في الصفحة ١٣، الحاشية (١) قيل إنَّ أخت تريزيا هي «في مدرسة مانس» وهي ترجمة في غاية الشطط، والمفروض ما يلي: في إحدى مدارس لومان. كما جاء في الصفحة ٢١٠ (سطر ٨): «فكرة الانتقال إلى مانس». في حين ينبغي القول: «الانتقال إلى لومان». فأداة التعريف Le في اسم مدينة Le Mans هي من صميم الاسم، كما أنَّ حرف الـ S في آخره لا يلفظ.

– وفي مكان آخر عُثِر اسم مدينة Caen على النحو الآتي: كاي، وهو غير صحيح إذ يُلَفظ الاسم على شاكله ظرف الزمان الفرنسي Quand.

– واسم تريزيا نفسها نُكِّس على انغلاق وعلى صفحة العنوان الداخلية: «تريزيا للطفل بسوء»، وهو غلط بين، ولعلَّ من سبب معشَّة انغلاق لأنَّ العيفة جاءت صحيحة في سائر صفحات الكتاب. والجنس بالذکر أنَّ رسم الأيقونة الخصلة التي ترين الغلاف مانع في الغلط فأورد الاسم كالآتي: ... للطفل، منقذ النساء لا بكسرها!!

ثم هناك الخلط المستمر في ترجمة كلمة Tante. فتريزيا إذ ترسل امرأة حالها تخاطبها بكلمة Tante ومعلوم أنَّ اللفظة تعني الفرنسية الحالة والعمة وامرأة الخال وامرأة العم... فلم يتنبه الناقل إلى الأمر وماتت ترجمتهما في هذا العند متذبذبة تنتقل من «حالي» إلى «عمتي» – وهذه اللفظة غير صحيحة هنا – بين رسالة وأخرى وحتى في الرسالة الواحدة (أطلب مثلاً ص ١٨ و١٤٥ و٢٥٤).

ومن المثلَّف أنَّ الناقلين تعسفوا في الترجمة غير مرة حيث لا داعي للتصرف، لا بل أضعفنا بذلك قوَّة الأصل. فقد جاء في آخر الصفحة ٢٦١: «آه تفهسي (...). ابتك الصغيرة التي تردُّ لو

تُسِرُ إليك بأشياء كثيرة، في حين كان ينبغي القول: «آه تعلمي (...). ابنتك الصغيرة التي توة لو
تد: إليك بالكثير الكثير من الأشياء (tant et tant de choses) فالترداد هنا مهم.

أنا عن ركافة الرحمة فالأمثال كثيرة تقتصر على بعضها:

– ص ١٨: «إني أفكر غالباً فيك» – وبا ليه نيل: «غالباً ما أفكر فيك».

– ص ٢٠: «أتيت لك، أكثر من أي وقت، الكثير من السعادة» – وحيداً لو مُسَخَّح العن
قبل: «أتيت لك، أكثر من أي وقت...».

ص ٢١١: «يرغبون في اللب الصغيرة أكثر» – والأنسب: «هم أشد رغبة في اللب
الصغيرة».

ص ٤٧: «مهما كان المكان حيث نقيم» – والأفصح والأبسط: «مهما كان مكان إقامتنا».

– ص ٧٥: «يريد كمحظية لحيته أن يصيرك شبيهة به» – ومن الواضح أن هذه الجملة ثبيلة
وغير سليمة. وأصلها الفرنسي: Privilégée de son amour, il veut te rendre semblable à
lui. فالأولى نقلها إلى العربية بالصورة الآتية: «لقد مَيَّرَكَ حَيْثُ – أو: لقد نلت حظوة لدى حبه –
فأراد أن يصيرك...».

– وما القول عن هذه الجملة: «شكراً لك من جديد مزهرياتك الجميلة، كم مبشر يسوع بأن
يكون مريضاً هكذا» (ص ١٠١)؟

ولن نتوقف طويلاً عند الأغلط الشائعة التي وردت بكثرة، كمثل أن يقال: «فكر به»
عوضاً عن «فكر في» (ص ١٧، ٢٦، ٣٢، ٣٤...) أو «سير سويته»، و«عمل سويته» بدلاً من
«سير وعمل معاً» (ص ١٠٥، ٢٠٩)، أو «حفا به» بدلاً من «حفا له» (ص ٢٥٩)، أو «للأسف»
بدلاً من «يا للأسف» (ص ٥٠)، أو «نسلم رسائل» عوضاً عن «نسلم» (ص ٢٥٨).

ملاحظة أخيرة سرفياً تخفى طريقة كتابة الأعلام الأجنبية. فمن المستحسن لدى نقل مثل
هذه الأعلام تشكيلها ليسهل على القارئ العربي قراءتها، والأفصح يلتزم «بروسيه» أو «فرورني»
أو «مليير»؟ لا بل يستحسن إضافة الصيغة الأجنبية إلى الصيغة العربية فتعم الفائدة.
وعلى كل حال، ومهما يكن من أمر سائر ما يشاء من هفوات، فالجملات جادة مشكورة،
وإنما انكمال الله.

أ. ك. حشيشه

بين وحي الله وإيمان الإنسان

تأليف الأب فاضل سedarوس اليسوعي

سلسلة «دراسات لاهوتية»، دار المشرق، ١٩٩٢، ٢١٠ صفحات

يترأس المؤلف «العقيدة» والكتاب المقدس في معهد الترية الدينية بالسكالكيني (القاهرة).
وكتابه هذا هو مجموعة محاضرات في موضوع واحد، ألّفها في المعهد المذكور ونشّرها لتصح
مصلحة للنشر. وله مؤلفات لاهوتية أخرى كان أكثرها محاضرات في الأصل، نذكر منها، على

سبيل المثال: مدخل إلى رسائل القديس بولس، ويسوع المسيح في تقليد الكنيسة، وتكوين الأناجيل، ومدخل إلى روحانية إغناطيوس دي لويولا (صدرت جميعها عن دار المشرق).

ولعل أفضل تعريف لكتاب بين وحي الله وإيمان الإنسان هو ما جاء في مقدمته: فإن موضوع كتابنا هو الرُوحاني والإيمان. قاله يروحي بذاته وبالإنسان للإنسان، والإنسان يتجاوب معه بالإيمان. هذا هو أساس أي حديث لاهوتي في الأديان، ولا سيما في اليهودية والمسيحية والإسلام.

من هنا أضحى الموضوع في منطقة الشرق الأوسط حيث الأديان الثلاثة هذه، إذ إن لكل منها نظرة خاصة وإشكالية خاصة في ما نحن بصدده. وعلى الرغم من أننا ستعالج الموضوع من وجهة نظر مسيحية، إلا أن جفورها متأصلة في اليهودية ومنبرها في كل خطوة من خطواتنا. وأما وجهة النظر الإسلامية، فلن نتعرض لها مباشرة، بل سنؤخر بها عرضاً بمقارنات خاطفة قد تفتح المجال للدراسة أشمل وأعمق.

وحيث إن في الشرق الأوسط الطوائف المسيحية الثلاث - الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانتية - يتحتم علينا أن نبرز التقاليد في شأن ما نحن بصدده. لذلك سنشهد بأبواب الكنيسة الشرقية والغربية، وفي داخل التقليد الغربي سنشهد بإشكالية الكللكة والإصلاح معاً. فنحن في عصر الحوار بين مختلف الأديان والطوائف، ومن المهم - في منطقتنا خاصة - أن نتطرق إلى دراسات لاهوتية مقارنة برزاة الفكر السديد.

وتنقسم معالجتنا للموضوع - طفاً للنعوان نفسه - إلى وحدتين، وحدة تعالج الرُوحاني ووحدة تعالج الإيمان. إلا أن الوحدة الثانية تقسمها قسمين، الأول يتحدث عن الإيمان في حد ذاته، والثاني عن التعابير الإيمانية... وسيبين كل ذلك مدخل عام، وهو عبارة عن تفسير لنص كتابي يفيد موضوعنا، إذ إنه يبين كيف كان يسوع يروحي بذاته وبالإنسان، وكيف كان التلاميذ يعيرون عن هذا الرُوحاني ويؤمنون بيسوع المسيح، أي طريقة الرُوحاني والإيمان في العهد الجديد.

إن الأب فاضل سيداروس يجيد شرح القضايا العليقة اللاهوتية وبعضها في تناول القارئ المعاصر، كما أنه يأخذ بعين الاعتبار واقعنا الشرقي والغربي، ولا يتروّد في إثناء شروحه بأراء شخصية هي من ثمرة تفكيره.

أ. صبحي حموي

المشورات الإنجيلية والنفس الإنسانية

تأليف جان غرييل رانكي،

ترتيب الأب أليز أبونا

سلسلة «الحياة الروحية»، دار المشرق، ١٩٩٢، ١٦٣ صفحة

المشورات الإنجيلية هي النداءات التي تحتل المؤمن على عدم الاكتفاء بواجب يؤدبه أو وصية من وصايا الله ينتهدها بها، بل تعملها إلى ما هو أقرب إلى الكمال بحسب ما دعا إليه الإنجيل. وقد

تركزت تلك المشورات في حياة الآلاف من الرجال والنساء عبر التاريخ على النذور الثلاثة التي في نطاقها تدور كل حياة رهبانية، وهي نذور الفقر والطاعة والعفة. وليست تلك الالتزامات مما يحد من طموح الإنسان أو حريته أو حرّيته كما يخيّل إلى البعض، بل إنها تشرح قلب الإنسان وتطلقه في رحاب سرّية الله وحبه وغمه، ومن خلالها في رحاب سائر أبناء البشر. المشورات التي يعرضها الإنجيل، إن تفرض بعض القيود فلتحزّر من يرد أخرى تحريراً شاملاً نهائياً ولتضعف من طاقات الإنسان في المحبة والخدمة.

إنّ هذا الكتاب القيم مرّجه في الطليعة إلى الذين كرسوا ذاتهم في الحياة الرهبانية، ولكنهم أيضاً جميع الراغبين في أن يعيشوا حياة أقرب ما تكون إلى الدعوة للرّهبانية في الإنجيل إلى كلّ امرئ: «إن أردت أن تكون كاملاً فاذهب وبع أموالك وأعطها للفقراء، فيكون لك كنز في السماء وتعال واتبعني» (متى ١٩: ٢١).

ك.ح.

أرقص على إيقاع الحياة

تأليف الأخت فلورندا سلامه

سلسلة «الحياة الروحية»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ١٠٠ صفحة

كتاب صدر منذ ثلاث سنوات بالفرنسية، وها هو اليوم يطلع بطبعته العربية وقد ترجمته الأُمّ ماري هيريت غانم الرئيسة العامة السابقة على رهنسة القليتين الأقدسين. أمّا الكاتبة فراهبة شائنة من الرهبانية المذكورة تروي بأسلوب يثر ذكريات طفولتها وولادة دعوتها ورغبتها في خدمة الفقراء والتمسّاء. إلّا أنّ طارئاً صحّياً خطيراً ناء عليها فنهشها فتألمته حتى تغلبت على اليأس شيئاً فشيئاً مستعينة بإيمانها ورجائها.

الوقائع والمماناة والأسلوب تنكّات فحمل من مطالعة هذا الكتاب اللطيف متعة وفائدة حزيلة.

ك.ح.

الكنيسة القبطية

تأليف الأب موريس يار مارتان السورغي

نقله إلى العربية جورج عازار

سلسلة «موسوعة المعرفة للمسيحية» - تاريخ الكنيسة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ٩٠ صفحة

مؤلف هذا الكتيب من المختصين في الشؤون المصرية القديمة والحديثة على أنواعها، من ديبنة وتاريخية واجتماعية، وله في تلك الليادين الكثير من المقالات صدرت بالفرنسية في الدوريات المختلفة. أمّا هذا الكتيب عن الكنيسة القبطية فقد ألفه صاحبه أصلاً ليلج في «موسوعة المعرفة

المسيحية. وهو يعالج على التوالي نشأة المسيحية في مصر ثم دخول الإسلام والعرب، فعصر الركود بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، فالعصر الحديث وما آلت إليه الكيسة القطيعة اليوم. ثم هناك ملاحق: الأول حول حنسة المعابد التيطية، والثاني حول الليترجية، والثالث حول طائفة الأقباط الكاثوليك المستحدثة. إلى ثبت بأهم المراجع.

والكتيب على صغر حجمه جامع مكثف يفيد كل مثقف طليعة.

ك.ح.

مختلِف فيك اتلافي

(تأملات واعترافات)

تأليف الأب حليم عبدالله

منشورات المكتبة البولسية، جونية، ١٦٠ صفحة

صدر للأب حليم عبدالله حتى اليوم عدة كتب، بعضها منقول - من مثل مؤلف فيرجيل جورجيو المنون من الساعة الخامسة والعشرين إلى الأبدية - وبعضها موضوع - كمثل كتابه المرسوم بما لم يُكتب بعد عن الحرب في لبنان. وجميع هذه الكتب بنوعها المذكورين بليغة الجوهر والمخير مقام، مفيضة لكلا العقل والروح.

وبالكتاب الجديد مختلِف فيك اتلافي بطالعا الأب عبدالله بعمل طريف ضريف هو، على صغر حجمه، لا بل بسبب صغر حجمه، عصارة خيرة وروحية وإنسانية مكثرة. فالكتيب كاية عن سلسلة من التأملات لجمعت في فصول منجاسة ترسم لوحة حيّة أو قل تسجل مسيرة ومعاناة. هي النفس تعسر وتشرّب بطاقتها وتفتقراتها فريد الكمال والبهاء، وإذا بمحدوديتها تشدّ بها إلى الواقع الباهت. وتبور النفس أيضًا على بارئها في جهل منها لمشوراتها ومسيراتها، وتخطئه بلغة الحبيب المحجور الكليل القلب والنظر. ثم تبدأ حدة الصراع تخمد وأوار التحرق يبرد فطاطئ الشردة رأسها باستسلام وقبول، ويتصوّر التبول تقدمًا للذات بين يدي الغائب الحاضر، الأب المعني السخي الذي يمسح آثار النقص والفقر عن أبنائه فيفتح قلوبهم ليخرجوا في ضوئه إلى الآخرين. ثم تُنوّج المسيرة بتسبيح ذلك الذي أعطى بشور حساب...

جميل هذا الكتاب أنّه - على ما ذكرناه - صوّر تلك المسيرة المشحونة خيرة ومعاناة وحقيقة بصفحات قليلة وجيزة الكلام، مجنّحة الخيال أحيانًا، مقفأة العبارات أحيانًا أخرى. وتأنيك الفكر كاللسمات، سربعة، نافذة، تضيء كرميض البرق إذ يلمع ثم يتوارى فيترك انطباعه في قلب العين أو عين القلب. وقد تسلس العبارة أحيانًا، فتصوّت كالسرط وتولم أو تنم من ألم، ولا عجب فللمعاناة هي جوهر المسيرة، والاختلاف كان أساسًا قبل أن يتم الاختلاف.

كمات أبدع فيه الأب حليم وحقق لقارئه أن يقول له ما قاله هو لارته (ص ١٥٣):
ومكافأتك أن تراني سعيًا لامتلاحي منك.

أ. كميل حشيمه

المسيحي والطلاق

تأليف الأب كميل حشيمه البسرعي

سلسلة «موسوعة المعرفة المسيحية» - فضاء، ٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ٣٦ صفحة

قضية الطلاق لازمت مؤسسة الزواج منذ أن عرفها الإنسان. وجميع المجتمعات الشرقة والديانات - باستثناء المسيحية - سمحت به. وقد واجهت المسيحية، ولا سيما الكنيسة الكاثوليكية التي ترفض الطلاق رفضاً باتاً، انتقاد الكثيرين. وأنه في الحقيقة انتقاد نابع من جهل موقف الكاثوليك وعدم الاطلاع على مبرراته.

الكتيب الذي ألفه الأب كميل حشيمه يعالج الموضوع باختصار دون إغفال أي من العناصر التي تمت إلى القضية، فيشرح بوضوح النصوص الكتابية التي تستند إليها الكنيسة الكاثوليكية - مبيّناً حاجة كيف ينبغي فهم قول المسيح في آية متى ٥: ٣٢ حيث جاء: «أقول لكم: من طلق امرأته، إلا في حالة انفحشاء، عرضها للزنى». ويتطرق إلى تعاليم آباء الكنيستين الغربية والشرقية، ثم يظهر في قسم ثالث أضرار الطلاق في المجتمع، ليتهي في الفصل الأخير إلى أن الطلاق مناب لمفهوم للحب بالذات وعظمة الإنسان المدعو إلى كمال الحب على مثال خالقه.

بولس سلامه، شاعر الملاحم والألم

تأليف الدكتور منصور عيد

سلسلة «شعراء لبنان» ٦، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ١٢٨ صفحة

يتناول الكتاب سيرة الشاعر وشخصيته، ويعرض مؤلفاته وأهم موضوعاتها، ثم يبحث في مرقع بولس سلامه بين الشعر والنثر، ويتطرق باختصار إلى المميزات العائنة في نثر بولس سلامه.

أما تجربة الألم وانعكاساتها على حياة بولس سلامه وأدبه فبرزت من خلال الفصول التالية: الألم المبدع، الألم والحياة، التسامي بالألم، الشاعر والعالم، الشاعر والمرأة.

ثم يتقل البحث إلى الشعر الملحمي محدّداً المفهوم العام للملحمة ونظرة بولس سلامه إلى هذا الفن الأدبي وعناصر الملحمة في شعره.

وفي القسم الثاني من الكتاب ناذج من شعر بولس سلامه ونثره في موضوعات متنوعة.

ع.م.

Foi Chrétienne et Inculturation au Proche-Orient

Par Louis Boisset, S.J. et alii

Beyrouth, 1992, 186 pages

Publications de l'Université Saint-Joseph,

Institut Supérieur des Sciences Religieuses

الإيمان المسيحي والثقافة في المشرق

بقلم لويس بواسيه اليسوعي وآخرين

منشورات جامعة القديس يوسف، المعهد العالي للعلوم الدينية

بيروت، ١٩٩٢، ١٨٦ صفحة

هذا الكتاب، باكورة منشورات المعهد العالي للعلوم الدينية، هو مجموعة من المقالات المتفاوتة الحجم تتناول أحد المواضيع الهامة في منظومة المواضيع اللاهوتية وهو الإيمان المسيحي والثقافة. وهذه الكلمات هي التي تُترجم الشق الأول من عنوان الكتاب بالفرنسية *Foi chrétienne et inculturation*، وربما كان الأصح الترجمة التالية: الإيمان المسيحي والانتقال، وذلك للإشارة إلى الطريقة التي بها تعيد ثقافة معينة صياغة أو قولية فكر أو مفهوم أو مجموعة مفاهيم في ضوء قيمها الأساسية الخاصة. فالحدث عن الانتقال، لا عن الثقافة فقط، بل بالأحرى على الجديد الذي يأتي به العنصر الخارجي، حيث يتجسد هذا العنصر في ثقافة معينة فيولد فيها معنى جديدًا. والشق الثاني من العنوان بالعربية: «في المشرق» لا يعبر تعبيرا وافيا عن كلمة *Proche-Orient*، التي تشير بالمفهوم الجغرافي، إلى مجموعة دول هي تركيا وسوريا ولبنان وإسرائيل ومصر والأردن وبعض دول «الحضار العربية - الفارسية»، في حين أن مفهوم «المشرق» هو في الوقت نفسه أخصّ محالاً وأوسع من مفهوم الشرق الأدنى، فهو يشير من جهة إلى الشاطئ الشرقي للبحر المتوسط، ومن جهة أخرى إلى اشرف عاتنة...

يتّوج مجموع المقالات مقدمة نوه سيكبنغ اليسوعي يمهّد فيها لمحور الكتاب وللقضايا الرئيسية التي يبرزها ودحوّل اللاهوت في محيطه الشرق الأوسطي اليوم، كالعلاقة بالتراث، وأفعال كنائس الشرق بالإسلام، وبمسيحية الثقافة العربية (هل هي ثقافة إسلامية؟) والعلاقة الوثنية بأوروبا وفكر الحديثة. ولذلك فإنّ هذا الكتاب هو مساهمة لـ «تعزيز لاهوت متجسّد» في واقع المسقنة. أمّا المقالات ففيها ما هو عمومي: «الكلمة والثقافة في سوات الكنيسة الأولى» لخان كوربون، و«الإنجيل والثقافات، محدّثات تاريخية» للويس بواسيه، و«التعددية ووحدة الصلاة المسيحية» لأوغسطان دوبري لاثور. ومنها ما يعالج موضوع الإيمان وارتباطه بثقافة معينة: «الإيمان للمسيحي في وضع تعددي ثقافي» خلد دوكرويه. و«مسيحيون ومسلمون في مواجهة تحديّ الحديثة» لسير خليل محير، و«الانتقال والإيمان المسيحي في الشرق الأوسط» لخان كوربون. من مجمل هذه المقالات، التي يصعب مراعاتها واحدًا فواحدًا في هذا العرض السريع، نتوقّف عند بعض النقاط:

١ - من الوجهة الأبستمولوجية، إن موضوع الانتقال هو موضوع خاصّ باللاهوت الغربي

والغرب بشكل عام في إطار أزمة الخطاب المسيحي والإنسان المعاصر وقضية الحداثة. لا شك أن الموضوع أعمق في واقع العالم الشرق أوسطي اليوم. إلا أن ما يواجه المسيحية الشرق أوسطية اليوم هو قبل أي أمر آخر وضعف الخطاب اللاهوتي نفسه، بما فيه شروط وضعه، والقضايا الرئيسة التي عليه أن يواجهها، والعلاقة بثقافة معبئة. وهذا الموضوع ليس إلا واحدًا بين العديد من المواضيع، كميثاق المسيحية الشرقية، وروحانياتها، وكنائسيتها، وعلمانياتها، ورسالتها اليوم.

٢ - وربما قبل الحديث عن الخطاب اللاهوتي لا بد من «خلق» القاعدة والشروط الموضوعية الضرورية، كنشر النصوص الأساسية الخاصة بالتراث الشرقي أكان لاهوتيًا أم روحانيًا، وإعادة قراءة التاريخ الكنسي قراءة إنجيلية لا طائفية...

٣ - يبقى أن هذا النوع من الإسهامات الفكرية هو حجر في مدمك البهضة الكنسية حيث إن لا نهضة إلا في إطار خطاب نقدي متقدم يتناول القضايا التي تهتم الكنيسة.

م.د.

Statistique Séricicole 1925 Recensement du secteur de la soie dans l'Etat du Grand Liban

Réalisé par Antoine Boutros Labaki (1904-1962),
Edité par Janine Ghosn et Boutros Labaki,
Centre d'Etudes et de Réalisations pour le Développement.
Beyrouth, 1992, 76 pages

ستاتستيك الحرير ١٩٢٥

مسح إحصائي لقطاع الحرير في دولة لبنان الكبير

أجراه أنطوان بطرس لبكي

(١٩٠٤ - ١٩٦٢)

هذا كتاب ضريف فريد من نوعه، بالغ الأهمية لكل من يدرس تاريخ الزراعة والاقتصاد في لبنان.

قام بهذا المسح المهندس الزراعي المرحوم أنطوان بطرس لبكي إذ كان في ريعان شبابه ولمّا بلغ من العمر الثانية والعشرين. ومن المعروف عنه أنّه أحد أوائل اللبنانيين المتخرجين من جامعة مونتيليه (فرنسا) وذلك عام ١٩٢٣، وهو في التاسعة عشرة من عمره، وقد حاز أيضًا في السنة نفسها على شهادة الحقوق الإدارية والمالية. وكان من اختصاصيه وكفايته أن أقره لتيّزاً عدّة مناصب رفيعة في إدارات مصالح الزراعة والحرير وحضر التيف والتبناك.

إنّ هذا الإحصاء الذي قام به أنطوان لبكي يسوق من المعلومات ما يسدي للمطالعين أجمل الخدمات. فهو يبين على سبيل المثال لا الحصر، المساحات المزروعة توتًا وعدد الأشجار فيها عام

١٩٢٥، والفارق بين هذا العهد في العام المذكور وما قبل حرب ١٩١٤ - ١٩١٨، وعدد مرثي دود الحرير، وإنتاج الشرائق «الخضراء»، ومردود علة البزر بالشرائق، وعدد المغازل، وعدد دواليب مغازل الحرير، ونوعية الحيطان المفزولة، وأسماء أصحاب المغازل، إلخ. وسائر تلك المعطيات موزعة بحسب كل مديرية ومحافظه في لبنان، مما يجعل من هذا المسح مساهمة فريدة قيّمة للنس تاريخ الزراعة والصناعة في لبنان دراسة كئيّة مفصّلة شاملة.

والفضل في نشر هذه الوثيقة النادرة يعود إلى الدكتور بطرس لبكي، نجل للمؤلف، وزوجته الباحثة جانين غصن لبكي، وقد أصدرته ضمن منشورات «مركز الدراسات والمشاريع الإعمائية» الذي يشرفان عليه في بيروت. والتقرير محرّر بالفرنسيّة، أمّا مقدّمة الناشرين فهي بالفرنسيّة والعربيّة.

ك.ح.

Le Paléolithique et l'Épipaléolithique de la Syrie et du Liban,

par Francis Hours, s.j.

Collection «Hommes et Sociétés du Proche-Orient», Faculté des Lettres et des
Sciences Humaines, Université Saint-Joseph (Beyrouth)

Dar el-Machreq, Beyrouth, 1992, 154 pages

كان مؤلف الكتاب، المرحوم الأب فرنسيس هور، المتوفى سنة ١٩٨٢ والرئيس السابق على البسريين في الشرق الأدنى، أحد أشهر العارفين بعلم ما قبل التاريخ الخاص بالشرق العربي، وله في هذا المجال عشرات المقالات وبعض الكتب تشهد له بؤول الباع وعلو المنزلة. وكتابه المذكور هنا خلاصة ما أصدره من أبحاث، إن منفرداً أو مع معاونين له، في ميدان العصور الحجريّة سورية ولبنان. والكتاب مرفق بخرائط ورسوم كثيرة ولوائح بالمصادر والمراجع، كما ويتضمّنه ثبت - في عشر صفحات - لسائر ما ألفه العلامة الراحل.

ك.ح.

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرتين في السنة (كانون الثاني/يناير، وتموز/يوليه) وفي نحو ٥٠٠ صفحة لمجموع الجزعين.
- يُرجى من السادة المؤلفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخط واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرت أو لم تُنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلة المشرق.

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة

٧ دولارات أميركية (أو ما يعادلها)	في لبنان وسورية
١٥ دولارًا أميركيًا	في البلاد العربية (بما فيه تكاليف الإرسال)
٢٥ دولارًا أميركيًا	في البلدان الأخرى (بما فيه تكاليف الإرسال)

Abonnement annuel

Liban et Syrie	7 dol. U.S. (ou leur équivalent)
Pays arabes (frais de port compris)	15 dol. U.S.
Autres pays (frais de port compris)	25 dol. U.S.

مجموعات «المشرق»

ثمة أعداد قديمة من المشرق متفرقة. بعضها في مجلدات مكتملة، وبعضها متفرقة.
وقريبًا جدًا تتوفر مجموعات كاملة من المجلدات الأربعة والأربعين الأولى (١٨٩٨ - ١٩٥٠).
فيمكن مراجعة إدارة المجلد في هذا الشأن.

les Libanais se dirigent davantage vers de nouveaux pays, en Afrique Noire anglaise et française notamment..... 177

La question des eaux du Nahr el-Kalib: Histoire et Législation,
par Hyam Mallât.

Dans une première partie l'A. donne un bref aperçu des coutumes établies dans l'ancien Liban pour la répartition des eaux; dans une deuxième, il en expose les fondements juridiques; dans la troisième et la plus développée il étudie le firman impérial relatif à la concession pour l'exploitation des eaux du «Fleuve du Chien» et l'historique (entre 1870 et 1926) de la Compagnie fondée à cet effet. 207

Les «Maqâmât» chrétiennes d'Ibn Mâri. Troisième «Maqâma».
éditée par Wahid Subhî Kabbâbeh.

Ibn Mâri, mort en 1225 A.D., s'est rendu célèbre par ses soixante «Maqâma» «séance littéraire», où il se montre l'égal des deux géants du genre: al-Hamadânî et al-Ḥarîrî. W.S.K. prépare une édition de la totalité des «séances» du grand écrivain chrétien et fournit ici un échantillon de son travail, la 3ème «maqâma»..... 235

Rûkuz b. Zâ'id al-'Uzayzi. Une voix qui crie dans le désert,
propos recueillis par Samî Hallak, s.j.

Rûkuz (Roch) b.Z. est un écrivain jordanien de la tribu chrétienne des 'Uzayzât. Membre de l'Académie Arabe de Jordanie, il s'est rendu célèbre par ses travaux sur les bédouins et leurs coutumes. Il est également l'auteur de nombreux ouvrages touchant à plusieurs domaines: histoire, langues, roman, théâtre. Sa conversation avec S. H. reflète ses différentes préoccupations..... 243

Recensions de livres

Autour du livre *Les Droits de l'Homme en Islam* - éd. Tlass, Damas, 1992 (G. Jabbour); S. ad - D. al-Amîdî: *al-Imâma, min abkâr al-afkâr fî usûl ad-dîn* (S. Daccache); R. ad-dîn al-Malâhimî al-Huwârîzmî: *al-Mu'tamad fî usûl ad-dîn* (S.D.); A. M. Zayrûn: *l'ġâz al-Qur'ân wa ataruhu fî tarawwûr an-naqd al-adabî*; *Bayna-t-turâb wa-r-rûḥ* (C. Hechaimé); *Al-Maġma' al-Vâtikânî at-tâni* (C. H.); A. Muṣliḥ: *As-Siyâsî al-qiddîs, al-Mabâtma Gândî* (A. Dagher); *Rasâ'il al-qiddîsa Tîrîsiyâ at-tîlî Yasû'* (C. H.); F. Sîdârûs: *Bayna waḥî-l-lâh wa imân al-insân* (S. Hamoui); J.G. Ranquet: *al-mašûrât al-ingîliyya wa-n-nudġ al-insânî* (C. H.); F. Salâmeh: *Arquṣ'alâ iqâ'al-ḥayâ* (C. H.); M. P. Martin: *al-Kanîsa al-qibḍiyya* (C. H.); H. 'Abdallâh: *Muḥtalifun fîka-h-ḥitâlâfî* (C. H.); C. Hechaimé: *al-Mašîḥî wa-t-ṭalâq*; M. 'Id: *Bûlus Salâmeh Sâ'ir al-malâhim wa-l-alam* (E. M.); *Foi chrétienne et inculturation au Proche-Orient* (S.D.); A. Labaki: *Statistique séricicole 1925 (...) dans l'Etat du Grand Liban* (C. H.); F. Hours: *Le paléolithique et l'épipaléolithique de la Syrie et du Liban* (C. H.)..... 225

une introduction à la méthode et à ses techniques qui seront appliquées aux 14 textes analysés par la suite.

95

Les causes de la disparition de l'Eglise d'Afrique du Nord après la conquête arabe,

par le P. Paul Décisier, s.j.

L'A., qui vit et travaille en Algérie, estime que la disparition de la chrétienté d'Afrique du Nord après la conquête arabe ne s'est pas produite brusquement. Il a fallu pour cela environ cinq siècles, au cours desquels plusieurs facteurs ont joué et se sont conjugués: influence lointaine de Carthage (parenté entre le punique et l'arabe), politique partisane de Rome dans l'économie, peur des Barbares du Sud, «fragilité» du christianisme africain, organisation trop épiscopale et paternaliste de l'Eglise d'Afrique, délabrement de cette même Eglise et son isolement, absence d'une Eglise «nationale».

131

Lettres du Pape Jean-Paul II sur le Liban,

par le P. Maurice-Marie Martin, s.j. (†).

Durant son séjour au Liban, alors qu'il était Provincial de la Compagnie de Jésus au Proche-Orient (1980-1986), le P. Maurice-Marie Martin s'est profondément intéressé à la question libanaise. Dans cet article, publié à titre posthume, l'A. analyse le contenu des lettres que le Pape a envoyées entre 1983 et 1985 aux différents responsables libanais, soulignant que le Liban, comme on le sait, n'est pas en marge de l'Histoire, mais est plutôt un «message» de convivialité qui porte une valeur universelle.

155

Pour le 30ème anniversaire de la mort de Louis Massignon (1962-1992):

Quelques lettres que lui a adressées Louis Cheikho,

éditées par le P. Camille Hechaïmé, s.j.

En 1970 *al-Machriq* publiait 14 lettres de L. Massignon au P. Louis Cheikho. Maintenant ce sont 5 autres, envoyées cette fois par le savant Jésuite au grand arabisant (et aimablement communiquées par M. Daniel Massignon fils de l'éminent disparu). Si les lettres de Cheikho sont de moindre portée que celles de son correspondant, elles ont du moins l'avantage de compléter les premières et d'apporter un certain nombre de renseignements utiles pour l'histoire des lettres arabes.

169

L'émigration libanaise au temps du Mandat (1920 - 1942),

par Boutros Labaki.

A partir de documents d'époque et de statistiques détaillées l'A. montre que de nombreux éléments, quelquefois contradictoires, président au mouvement de l'émigration libanaise sous le mandat français. Dès 1919, et après l'interruption due à la Première Guerre Mondiale, l'émigration reprend. A partir de 1929 - et quelques années avant pour les USA - la crise économique mondiale se répercute sur les départs et

point de jonction entre les différentes mystiques et, à partir de là, entre les deux religions musulmane et chrétienne? Loin d'une approche prosélyte, l'A. étudie objectivement les textes mystiques qui supposent un rapprochement par l'idée de l'amour divin.....

49

Les apparitions entre le réel et l'imaginaire,
par Sami Hallak, s.j.

Un peu partout dans le monde et particulièrement dans les pays du Proche-Orient, on entend parler, surtout aux époques troublées, d'apparitions et autres phénomènes qui sortent de l'ordinaire. L'étude de S.H. tente de faire le point et s'articule autour de quatre axes principaux: Le premier rapporte des données historiques, le second traite des relations entre les apparitions et le domaine psychique; un autre se penche sur la position de l'Eglise concernant ces phénomènes, et le dernier présente des critères pour juger de l'authenticité des faits.

63

Court exposé de l'herméneutique en Islam,
par Ahyaf Sinno.

L'article en question est extrait d'un livre à paraître sous l'égide de l'Institut d'Etudes Islamo-Chrétiennes de l'Université Saint-Joseph, intitulé: *Méthode Rhétorique et Herméneutique: analyse de textes de la Bible et de la Tradition Islamique*. Ce premier volume d'une nouvelle collection a pour auteurs une équipe de chercheurs islamo-chrétienne comprenant les Professeurs Ahyaf Sinno et Nayla Farouqi et les Pères Jésuites Roland Meynet et Louis Pouzet.

On y a tenté - pour la première fois dans un tel domaine - d'appliquer à des textes des deux traditions chrétienne et islamique, la méthode d'analyse «rhétorique» déjà opératoire depuis longtemps dans le domaine des études bibliques. Cette dernière est basée essentiellement sur le repérage de structures rhétoriques communes à ce type de textes. Il ne s'agit pas, en l'occurrence, de comparer entre eux le contenu de ces différents textes, mais plutôt d'en dégager les composantes formelles et stylistiques communes.

Les auteurs ont été amenés ainsi à penser que ces textes de traditions et d'époques différentes ont en commun un type particulier et original, dont les structures et les modes d'expression se démarquent nettement de ceux de la rhétorique gréco-latine familière jusqu'ici aux savants biblistes.

Une première partie expose la méthode rhétorique, son histoire et son évolution, avec beaucoup d'exemples. La deuxième est l'application de ces principes à 14 textes de l'Ancien et du Nouveau Testaments, et de la Tradition islamique, de longueur et de complexité croissantes.

L'article ici proposé est extrait de la première partie de l'ouvrage; avec son pendant pour l'exégèse chrétienne, on peut le considérer comme

SOMMAIRE

Le Statut du «sentiment» dans l'expérience religieuse,
par le P. Salim Daccache, s.j.

L'A. souligne l'émergence des nouveaux mouvements religieux et le «réveil religieux» tant en Occident qu'en Orient, et la place qu'occupe le sentiment, l'affectif et le subjectif dans ce phénomène. Cependant le «sentiment» a sa fonction et son statut dans l'expérience religieuse authentique, d'après ce que dit et affirme l'anthropologie religieuse, représentée dans cet article par Schliermacher. Le sentiment n'est pas un simple affect ou réaction psychologique mais un sentiment ontologique de dépendance absolue. En cela, nous découvrons que la religion n'est pas liée à des soubresauts occasionnels et à des situations socio-politiques localisées, mais à un universel se situant dans la perception qu'a l'homme de lui-même

7

La théologie populaire et la vénération des Saints,
par le P. Thom Sicġing, s.j.

La vénération des saints est l'un des aspects saillants de la «religion populaire», notion bien explicitée dans l'introduction de cet article. Comment les croyants au Liban, musulmans et surtout chrétiens, se représentent-ils les saints, leur présence, leur action...? L'A. étudie, dans une approche sociologique, ce phénomène, en s'arrêtant sur la perception qu'ont les croyants au Liban de Saint Georges et de la Vierge Marie. La conclusion souligne les aspects positifs et négatifs de ces cultes.

25

L'amour divin d'après Jean de la Croix et les mystiques musulmans,
par Samih Dghaym.

Deux questions de fond conditionnent l'approche de cet article: la vie mystique, telle qu'elle a été pratiquée par les mystiques chrétiens et musulmans, peut-elle résorber la distance qui existe à l'intérieur des dualismes, à l'exemple du créateur et du créé, de la ressemblance et de la dissemblance, de l'unité et de la trinité...? L'amour divin est-il le

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante Septième année
1993

BEYROUTH
DAR EL-MACHREQ