

مثنويات . من الأحادية المنغلقة إلى الثقافة المنفتحة

لا شك في أنّ قضية الثقافة بصفة كونها مقولةً فكرية، لا تزال تشغل الكثير من المفكرين والمبتمين بقضايا الإنسان الأساسية، خصوصاً إثر سقوط جدار برلين في العام ١٩٨٩، وصعود الإيديولوجيات القومية وأشكال التطرف الديني. وآخر النظريات في موضوع الثقافة، وهي من صياغة صموئيل هورتغن، الباحث في جامعة هارفرد الأميركية، تقول بأنّ الانتصامات الكبيرة في عالم اليوم لم تعد اقتصادية أو سياسية، بل هي ثقافية، وبأنّ العالم يعيش على توازن ستّ قوى حضارية عظيمة أو سبع تقاسم البشرية، وهذه القوى هي: الإسلام، والصين، والهند، واليابان، والعالم الأرثوذكسي، وأفريقيا، والغرب. فالهوية الثقافية الأحادية المؤسّسة على التراث الحضاري واللغة والدين هي المرجع، وهي التي تحدّد الصديق من العدو. والسؤال الذي يُطرح اليوم هو التالي: «من أنت؟» أو بالأحرى: «من أنت بالنسبة إلى الآخرين؟»

ليس من مبهّمنا أن تقوم، في هذه الافتتاحية، بنقد نظرية هورتغن، بوجه شامل، أو حتى بوجه جزئي. ما نقوله إنّ هذه النظرة إلى الثقافة هي مشروع بشوّهيا، ودعوة إلى انغلاقية على الذات، واستبعاد الغيرية التي هي مصدر ثقتة، وتحويل الآخر إلى مجرد جدار، بدل أن يكون مصدر ثراء متبادل على جميع المستويات. لا ننسّ في هذا المجال ما أدت إليه النظرة القوية المتعالية الأحادية التي اتّسمت بها الثقافة الألمانية الجرمانية: لقد كانت إغراقاً في العصبية ونزولاً إلى الدرك الأسفل وانفلات الغرائز.

وما يثبتنا في رؤيتنا هذه، «المثنويات» التي تذكرها المشرق في عددها هذا، وأولى تلك «المثنويات» المئة سنة الأولى من عمر مجلّتنا،

وقد أسست في العام ١٨٩٨، بإدراك عميق من الأب لويس شيخو اليسوعي، وخاطرة فريدة صدرت عن فكره الثير.

فالمشرق، في نظره شيخوخا، كانت ولا تزال مشروعًا ثقافيًا في خدمة النهضة الفكرية العربية، وهذا ما يشدد عليه البروفسور أهيف ستو، مدير معهد الآداب الشرقية بجامعة القديس يوسف، في المقال الذي كتبه بعنوان «المشرق والآداب العربية منذ جاهليتها حتى الحرب العالمية الأولى».

والثبوتية الثانية التي تعصب في قناة الحوار الثقافي بين الشعوب هي الثبوتية الثامنة لوفاء أبي الوليد محمد بن رشد، الذي عمل على التوفيق بين الشريعة والفلسفة، ودافع عن الفلسفة في نهات التهافت، وشرح أرسطو شرحًا واثيًا، مما دفع الثبوتيين إلى نقل أعماله إلى اللاتينية. وهذه الذكرى أثبتت تيمتها البروفسور جاك لانغاد في مقال كتبه حول «الإيمان والعقل» عند ابن رشد، عبر وجبات نظر تاريخية وفلسفية.

والذكرى الثالثة هي ذكرى الثبوتية الأولى للكنيسة القبطية الكاثوليكية في مصر، وقد كتب في هذا الأمر الأب موريس مارتان عن «هوية هذه الكنيسة ورسالتها»، والأب جاك ماسون حول «الأصوام في التقليد القبطي وجذورها التاريخية». والكنيسة القبطية الكاثوليكية قامت، منذ نشأتها الرسمية قبل مائة عام، بجليل الأعمال في خدمة الإيمان والمعلم والمعدالة الاجتماعية والفكر والانفتاح الثقافي في الديار المصرية. الكلمات في هذه الثبوتيات، والمقالات الأدبية والفكرية والتاريخية والأخلاقية التي تراقبها في هذا العدد من المشرق، هي خير دليل على أن الثقافة ليست دعوة إلى الأحادية واختزال الآخر، بقدر ما هي شهادة على أن الواقع البشري هو واحد ومتعدد في آن معًا، وأن الدعوة إلى التكتلات المغفلة، بحسب نظرية الأميركي هورتغنسن، هي دعوة إلى التحجر. وحدها التقييم المشتركة بين البشر التي تكوّن التراث الحضاري الروحي، هي الطريق إلى الحوار والتفاعل والتآخي ضمن ممارسة العقل والحرية المنزولة ممارسة صريحة. وحدها الثقافة التي تتبع خطى «مصيرون» ابن رشد هي الثقافة الواعدة.

مجلة «المشرق» والآداب العربيّة منذ جاهليّتها حتى الحرب العالميّة الأولى

الدكتور أميف سنّو

عندما حاز الآباء السورغيون من الدولة العثمانيّة في أواسط سنة ١٨٩٧، رخصت بشر مجلة المشرق^(١)، قُبِضَ للآداب العربيّة أن تتحوّر منحي ستّجتي منه خيرًا عميمًا.

ونصّت الرخصة على نشر مجلة «علميّة أدبيّة فنيّة»^(٢)، وقد وُسمت بالمشرق «لاشتمال هذا الاسم على ما نونا للضمير عائد إلى الآباء

(٥) مدير معهد الآداب الشرقيّة، جامعة القديس يوسف، بيروت.

(١) أصدر الآباء السورغيون قبل ذلك، جريدة أدبيّة، سياسيّة، أخباريّة، سنة ١٨٧٠، هي البشير؛ واستمرت في الصدور حتى سنة ١٩٤٥ (يشتري من ذلك سنوات الحرب العالميّة الأولى)؛ راجع: يوسف أسعد داغر، قاموس الصحافة اللبنانيّة (١٨٥٨-١٩٧٤)، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٨، رقم ٣١٠.

(٢) المفصرد بالفنون جملة علوم وتفتيات كالجيرلوجيا، والفلك، والرياضيات، والطبيّيات، والطب؛ أنظر: لريس شيخو، «عمل المشرق في ربح قرن»، ٢٥ (١٩٢٧)، ٩٢٦، ٩٣٩-٩٤١.

ملاحظة: لما كانت المشرق أساس دراستنا، لم نذكر عنوان المجلة في إحالاتنا، بل اقتصرنا على المجلد، فالسنة بين هلالين، فالصفحات؛ وعندما توالى نشر المقال في ما يزيد على أربعة مواضع، أرجعنا القارئ إلى فهرست المجلد، ثلاثًا لإتقال الحواشي بأرقام الصفحات. وقد اعتمدنا التاريخيّتين الهجريّتين الميلاديّتين بصورة عامّة، حتى الحرب العالميّة الأولى، واقتصرنا في ما يعلما على التاريخ الميلاديّ. ولما كنّا نسمى إلى دراسة الموضوعات الأدبيّة، فقد بدأنا بعنوان المقال، ثمّ ذكرنا صاحبه.

اليسوعيين] نشره إمّا عن المشرق، وإمّا لإفادة المشرق»^(٣).

وتولّى زمامَ المجلّة منذ صدورها سنة ١٨٩٨ حتى احتجابها المؤقت سنة ١٩٧٠^(٤)، جميرةً من الآباء اليسوعيين، في مقدّمهم الأب لويس.

(٣) م.ن. ٩٢٦.

(٤) أشرف الأب لويس شيخو على المشرق منذ صدور عندها الأوّل في كانون الثاني ١٨٩٨، حتى وفاته في ٢٧ كانون الأوّل ١٩٢٧ (= ١٣٤٦ هـ). بعد إنجازه فبرس المجلّد الخامس والعشرين بمناسبة عيد المشرق الفسّبي. وصدرت المجلّة في أوّل الأمر، في أربعة وعشرين عددًا (مَرّتين في الشهر، في وسطه وفي آخره). ثمّ أخذت تصدر منذ ١٩٠٨، مرّة في الشهر، إنسانًا في المجال لإعداد المادة، واندراسات الفويلة. وقد أوقف العشاتيرون المجلّة ثلاث مرّات، وفي خريف ١٩١٤ توقّفت عن الصدور بعدما أقتلوا المطبعة الكاثوليكية. ولكنها عادت إلى قرّانها في مطلع ١٩٢٠. وبعد وفاة الأب لويس شيخو، تولّى إدارة المشرق الأب هنري لانسي (Henri LAMMENS)، يُعاونه أمين تحريرها فزاد أفرام البستاني، وذلك حتى أحرّ ١٩٣٣. وفي سنة ١٩٤٣، تولّى إدارتها الأب رينه مويرد (René MOUTERDE)، وظلّ فزاد أفرام البستاني أمينًا للتحرير؛ ولكنّ الإشراف الأعلى ظلّ من صلاحية الأب هنري لانسي، حتى وفاته في ٢٣ نيسان ١٩٣٧. وصارت المشرق في ذلك العهد تصدر أربع مرّات في السنة (أنظر المجلّد ٣٢، السنة ١٩٣٤؛ وفيما يختصّ بالأب هنري لانسي، راجع: المشرق، ٣٥ (١٩٣٧)، ١٦١-١٧٦).

وبين سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٢ تولّى إدارة المجلّة الأب روبر شدياق بمعاونة أمين التحرير نفسه. وفي سنة ١٩٤٢، عاد الأب رينه مويرد إلى إدارتها. فأصدر مع أمين التحرير فزاد أفرام البستاني العدد الأخير الذي ودّعا به القراء، ووداعهم بترويضهم بالقلم الأخير من فهارس المشرق.

ثمّ عادت المشرق تصدرت بحلّة قشية منذ سنة ١٩٤٤ إلى سنة ١٩٤٦؛ وتضمّن المجلّد ٤٠ نشاط ١٩٤٣-١٩٤٤ و١٩٤٤-١٩٤٦. وفي سنة ١٩٤٧، أخذت تصدر ابتداءً من المجلّد ٤١، أربع مرّات في السنة، حسب خطتها السابقة.

وانتصر نشاط المشرق قبيل الخمسينيات على العلم الصرف. فلمّا أشرف إغناطيس عبده خليفة على إدارتها سنة ١٩٥١ (ولما يقارب عشرين عامًا)، أراد أن يتجاوز الاهتمام العلميّ الصرف من غير التخلّي عنه، فأتجهت المجلّة اتّجاهًا جديدًا يوسّع نطاق المعرفة لتصبح أكثر شمولًا، ويجمع بين الماضي والحاضر للإسهام في حلّ مشاكل العصر والأمة؛ ويأخذ بعين الاعتبار ما يستجدّ في الفكر العالميّ (فيما يختصّ بالأب إغناطيس عبده خليفة، راجع: المشرق، ٦٤ (١٩٧٠)، ٢٥٧-٢٦٢).

وبعلا احتجبت المشرق سنة ١٩٧٠، عادت إلى الصدور منذ ١٩٩٢، مرّتين في السنة، بعناية مديرها المسؤول الأب كميل حشيمه، ورئيس تحريرها الأب سليم دقّاش.

شيخو^(٥) الذي طبعها خلال ربيع قرن بطابعه، واستمر أثره ماثلاً فيها بعد
مئاته.

= خصت المشرق نفسها بعدة مقالات ثلثي أضيواء كاشفة على مسيرتها. أنظر:
«عمل المشرق في ربيع قرن»، للآب لويس شيخو، ٢٥ (١٩٢٧)، ٩٢٥-٩٤١؛
«انظر أيضاً»: ٢٨ (١٩٢٨)، ٣٠٥-٣٠٦؛ ٤٠ (١٩٤٢-١٩٤٣)، «الافتتاحية»؛ ٤٠
(١٩٤٤-١٩٤٦)، «الافتتاحية أيضاً»؛ ٤١ (١٩٤٧)، «ملاحظة في بداية المجلد»
«تهنئة للآب إغناطيوس عده خليفة»، ٤٥ (١٩٥١)، ١-٣. قابل: يوسف أسعد
داغر، قاموس الصحافة اللبنانية، رقم ١٦٢٤.

وفيما يختص بنهارس المشرق، راجع: المجلد الأخير، بلا رقم (١٩٥٢)، للنقسم
الأول، ١٨٩٨-١٩٥٠؛ ١٩٧١، للنقسم الثاني: (١٩٥١-١٩٧٠).

(د) ولّد الآب لويس شيخو - مؤسس المشرق وصاحب امتيازها - في ماردين، في ٥
شباط ١٨٥٩ (= ١٢٧٥هـ). وجاء إلى المدرسة الإكليريكية في غزير، في الثامنة من
عمره، وتابع تحصيله في فرنسا وبيروت، وتقلّب بين الشرق والغرب. فحصل غنماً
جماً في الدين، والآداب البيزنطية واللاتينية والفرنسية، واللغة العربية وآدابها...
ودرس في الكنيسة الشرقية التي أنشأها الآباء اليسوعيون سنة ١٩٠٢، وأسس المكتبة
الشرقية، وسمى سعيًا ذمويًا إلى جمع المخطوطات، ووضع عددًا كبيرًا من
الدراسات العذبة والحفظة، ونشر الكثير من المؤلفات والمخطوطات، فأصبح
إسهامًا عريقًا في إحياء اللغة العربية وآدابها. وقد أشرف على المشرق حتى
وفاته، في ٢٧ كانون الأول ١٩٢٧ (= ١٣٤٦هـ).

ثلّت المشرق وقيّة لمؤسسا الآب لويس شيخو، فتناوله باستمرار في عدد كبير
من مقالاتها: ٢٦ (١٩٢٨)، ١-٤؛ ٢٨ (١٩٢٨)، ٨١-٨٣ (تأيين بشير قسار)؛ «تأثير
الآب شيخو في تاريخ الآداب العربية»، لفرزاد أفروم البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٨٤-
٩١؛ «الآب شيخو والتاريخ»، للآب هنري لانس، ٢٦ (١٩٢٨)، ٢٠٤-٢١٢؛
٢٧ (١٩٢٩)، ١-٦؛ ٢٧ (١٩٢٩)، ١٠١-١٠٣ (تفيدة عبده رزق الله خير في
رثاء الآب لويس شيخو)؛ «الآب لويس شيخو»، للآب إغناطيوس عده خليفة، ٤٦
(١٩٥٢)، ٦٤١-٦٤٨؛ «التعب الأثر الآب لويس شيخو اليسوعي»، منشور مجلة
«المشرق»، ومؤسس المكتبة الشرقية (١٨٥٩-١٩٢٧)، للآب بطرس ساره، ٥١
(١٩٥٧)، ٦٤١-٦٥٦؛ «الآب لويس شيخو وشعره النصرانية في الجاهلية»، للآب
كميل حشيمه، ٦٤ (١٩٧٠)، ٢٩٧-٣٢٢؛ «من رسائل الأدياء والمشرقين إلى
الآب لويس شيخو»، نشرها وعلّق عليها الآب كميل حشيمه، ٦٤ (١٩٧٠)، ٤٢١-
٤٦٤؛ «رسائل لويس ماسينيون إلى الآب لويس شيخو»، نشرها وعلّق عليها الآب
كميل حشيمه، ٦٤ (١٩٧٠)، ٧٣٠-٧٥٤. أنظر أيضًا الدراساتين الجامعتين:

Camille HECHAMÉ, *Louis Chekko et son livre «Le christianisme et la
littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam»*, Beyrouth, Dar-el-Machreq, 1967

(Coll. «Recherches»); *id*, *Bibliographie analytique du Père Louis Chekko*,

Beyrouth, Dar-el-Machreq, 1978 (Coll. «Recherches»).

أما الموضوعات التي نشرتها المشرق فغاية في التنوع، وقد أوضح الأب لويس شيخو ذلك، بقوله: «إن اسم «المشرق» وغايته المثلة المدونة على غلافه: «مجلة علمية أدبية فنية»، لِمَا يتناول سائر المعارف البشرية، وذلك ما نريناه لإفادة قرّائنا، فلم نستن غير السياسة وملحقاتها التي لا تُوافق عيشتنا الرهبانية»^(٦). فأدلت بدلوها في الدين، والجدل، والفلسفة، والتاريخ، والآثار، والجغرافيا، والسياحة، والاجتماع، والرياضيات، والفلك، والجيولوجيا، والطبيعات، والطب... ولكننا لا نحتاج إلى طول تأمل لمجلداتها حتى نتأكد لنا عنايتها الخاصة باللغة العربية وآدابها.

وترمي هذه الصفحات إلى النظر في إسهام المشرق في دراسة الآداب العربية^(٧)، منذ الجاهلية حتى الحرب العالمية الأولى، لتحديد مواطنه ومداه. ونحن نتوخى من ذلك فائدتين: أما أولاها فمباشرة، وتتوجه إلى مَنْ يريد الاطلاع على نشاط المشرق في أحد أهم حقولها، أي الآداب العربية؛ وأما ثانيتهما فغير مباشرة ولكنّها لا تقل عن الأولى خطراً، وهي تجعل نُصب عينيها الباحث في الآداب العربية لتُعلمه بمراجع جمّة، يستند إليها في مجال اختصاصه.

ولا يُمكننا السيرُ قُدماً إلى غايتنا، إلا إذا رسمنا حدود موضوعنا رسمًا دقيقًا، لا يترك مجالاً للتداخل أو الالتباس. فإنّ دراستنا ستأخذ بالاعتبار ما نشرته المشرق من أبحاث، منذ صدور عددها الأول سنة ١٨٩٨ حتى احتجاجها المؤقت سنة ١٩٧٠. ولكنّ المادة المحلّلة هي التي تتناول موضوعات ترقى إلى ما قبل الحرب الأولى (أو إلى ما بعدها بتليل مُراعاةً لوفيات بعض المؤلفين)، لأنّ هذه الحرب قد أدخلت على العالمين العربي والإسلامي تغييرات سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وفكرية، أضفت على الآداب سماتٍ خاصة. وهكذا، لن يعثر محبّو

(٦) ٢٥ (١٩٢٧)، ٩٣٠.

(٧) سبق أن عالجتُ المذكورة هبة شبارو-ستورقسًا مهمًا من مباحث المشرق اللغوية، في مقالها: «الدراسات اللغوية العربية في مجلة المشرق (١٨٩٨-١٩٢٧)»، ٧٢ (١٩٩٨)، ٧٣-٨٣.

جيران خليل جبران (١٩٣١)، أو أمين الريحاني (١٩٤٠) على ذكّر لهما بين موضوعات الدراسات، وتلك حال أدباء آخرين كيوسف غصوب، وسعيد عقل... ولا يعني إسقاطنا هؤلاء وأمثالهم استخفافاً بجهودهم، بل هو يأتي تأكيداً لاقتناعنا بالحاجة إلى دراسة مستقلة تتناول ما خصّتهم به المشرق من أبحاث.

والمقصود بالأدب العربيّة تلك الأداب بمعناها الواسع، الذي يُنصح في المجال لبعض الدراسات التاريخيّة، أو الاجتماعيّة، أو الدينيّة... التي من شأنها أن تُثير البحث الأدبيّ من خارجه. وقد استُعملت كلمة العربيّة بمعناها اللغويّ العرف: فهي تشمل على الناطقين بالعربيّة، أو الكاتبين بها، بصرف النظر عن انتمائهم العرقيّ.

بقي أن نُشير إلى أننا أسقطنا من تحليلنا، بعض أبواب المجلّة من «شذرات»، و«أسئلة وأجوبة»، و«مؤتمرات المشرقين»، لاقتضاب معطياتها، إلا ما كان منها على صلة وثيقة بالدراسات المعالّجة.

فانطلاقاً من المعطيات السابقة، قام منهجنا على الخُطوات الآتية:

- لقد تناولنا ما خصّصته المشرق للأدب العربيّة - حسب الحدود المرسومة - مع ما يكتنفها من خارجها، كبعض الظواهر التاريخيّة، أو الاجتماعيّة، أو الدينيّة، أو اللغويّة اللصيقة بهذه الأداب.

- وحارلنا أن نستخرج الموضوعات المعالّجة، وأن نصنّفها تصنيفاً دقيقاً، لم يخلُ من صعوبة، وأوردنا في الحواشيّ المراجع المتعلّقة بكلّ موضوع، لإفادة من يُريد مزيداً من الإيضاح، أو من يرغب في تكوين مرجعيّة تتناول موضوعاً معيّنًا.

- واعتمدنا في سبيل ذلك التسميات الأدبيّة الكلاسيكيّة (مع عدم اقتناعنا بها، ودعوتنا إلى استبدالها، لما يعثرها من نقص واضطراب)؛ وأنما اعتمدناها تسهيلاً على المراجع، لاعتماد المشرق لها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ولئس الأخذ بها.

فبدانا بمباحث المشرق التي تناولت الآداب العربية عموماً، ثم تدرجتنا من الجاهلية، إلى صدر الإسلام والعهد الأموي، فإلى العهد العباسي، فإلى الآداب العربية في الأندلس، فإلى الآداب العربية منذ سقوط بغداد حتى نهاية القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، فإلى الآداب العربية منذ مطلع القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي حتى الحرب العالمية الأولى. وخصصنا أخيراً، كتاب المشرق بوقفه قصيرة للإمام بشيء من توجهاتهم.

١ - الآداب العربية عموماً

تناولت المشرق الآداب العربية بعامة، ولم نُعمل علاقتنا بالآداب الأخرى. وتضخ ذلك من خلال نقاطٍ متنوّعةٍ ومكاملة.

١/١ - فلم تغب وسائل دراسة الأدب، وفي طليعتها المناهج المعتمدة فيها، من مقارنة بين الآداب^(٨)، ونقد أدبي^(٩)، ودور للذوق في ذلك^(١٠).

٢/١ - وتسمي تواريخ الآداب إلى تلك الوسائل؛ فقد أخضع ما صدر منها للنقد والدراسة، كتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان^(١١)، وتاريخ الآداب المسيحية العربية لجورج غراف^(١٢).

٣/١ - ومن الطبيعي أن تندرج في هذا الاتجاه دراسة خزائن الكتب

(٨) «مُقابلة الآداب»، لنزاد أفرام البستاني، ٢٧ (١٩٢٩)، ٣١-٣٥، ١٠٩-١١٤، ٢٠٠-٢٠٣، ٥٩٣-٦٠٣.

(٩) «النقد الأدبي»: فائده، طريقته العلمية، لنزاد أفرام البستاني، ٢٨ (١٩٣٠)، ٣٥١-٣٥٨.

(١٠) «الذوقان الشخصي والمُكتسب وتأثيرهما في الأدب وتاريخه»، لمحمد أحمد الغمراري، ٢٧ (١٩٢٩)، ٤٤٣-٤٤٦.

(١١) «تاريخ آداب اللغة العربية» [تأليف جرجي زيدان]، للاب لويس شبخو، ١٤ (١٩١١)، ٥٨٢-٥٩٥؛ ١٥ (١٩١٢)، ٥٩٧-٦١٠.

(١٢) «تاريخ الآداب المسيحية العربية لجورج غراف»، للاب فرديناند توتل، ٤٦ (١٩٥٢)، ١٢٠-١٢٨.

العربية^(١٣)، والمخطوطات العربية في الشرق والغرب على السواء^(١٤).
 ٤/١ - فضلاً عن الوسائل هذه، عولج الشعر عمومًا، تأملًا^(١٥)
 وتحديدًا^(١٦)، ودُرِسَ إيقاعُ الشعر العربي^(١٧) وعروضه^(١٨)، وما يتصل
 بذلك من بلاغة الخطاب^(١٩).

٥/١ - ومُراعاةُ لروح العصر، تصدّت المشرق لتأريخ الأدب
 العربي بشكل عام، في مراحلها المختلفة، فعني الأب لويس شيخو بشعراء
 النصرانية قبل الإسلام وبعده غنايةً بالغة^(٢٠)، وبالحركة الأدبية في حلب

(١٣) «خزانة الكتب العربية وخرابها». للأب هنري لافنس، ٢٧ (١٩٢٩)، ٧٣٩-٧٤٣.
 (١٤) «قائمة المخطوطات الشرقية في ليبك [وضعها فولرز VOLLERS]، للأب لويس
 شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، ١٣٨-١٤١.

- «المخطوطات العربية لكتبة النصرانية»، للأب لويس شيخو، ٢٠ (١٩٢٢)،
 النهرست؛ ٢١ (١٩٢٣)، النهرست؛ ٢٢ (١٩٢٤)، النهرست.

- «المخطوطات العربية لكتبة النصرانية في المكاتب البطريركية»، لإغناطيوس
 كراشفوفسكي، ٢٣ (١٩٢٥)، ٦٧٣-٦٨٥ [استدراك على ما نشره الأب لويس
 شيخو في الموضوع].

(١٥) «نظّر في الشعر: رسالة إلى أحد التلامذة»، للأب خليل إذه، ٧ (١٩٠٤)، ٨٢٠-٨٢٦.

(١٦) «حول تحديد الشعر»، للنس إسماعيل فرحات، ٣١ (١٩٣٣)، ٩٣١-٩٣٦.

(١٧) «الإيقاع في الشعر العربي»، للأب خليل إذه، ٣ (١٩٠٠)، ٩٣٦-٩٤٣، ١٠٢٦-
 ١٠٣٠، ١٠٨٣-١٠٩٠.

(١٨) «العروض: بحث وتنتيب»، للأب فرنسوا قنذلا، ٤٦ (١٩٥٢)، ٣٦٩-٣٧٦.

- «آيات مجبولة البحر»، للأب خليل إذه، ٦ (١٩٠٣)، ١٤١-١٤٤.

(١٩) «أصول البلاغة عند العرب»، للأب خليل إذه، ١١ (١٩٠٨)، ٧٠٦-٧١٤، ٩٤٥-٨٥٣.

(٢٠) «شعراء النصرانية بعد الإسلام»، للأب لويس شيخو، ٢١ (١٩٢٣)، النهرست؛ ٢٢
 (١٩٢٤)، النهرست؛ وانظر أيضًا: ٢٢ (١٩٢٤)، ٢٣٧-٢٣٨ [حول نصرانية هُدبة

بن خَشْرَم]؛ ٢٣ (١٩٢٥)، النهرست؛ وانظر أيضًا: ٢٢ (١٩٢٤)، ٥٥٨ [حول

نصرانية المجاج]؛ ٢٤ (١٩٢٦)، النهرست؛ وانظر أيضًا: ٢٤ (١٩٢٦)، ١٨٠

[استدراك حول اسم المتضفي بالله أو المستنصر بالله]؛ ٢٤ (١٩٢٦)، ٨٠

[حول لفظ الشبر في شعر الحجاج وتفسير هذه الكلمة في المشرق]؛ ٢٣

(١٩٢٥)، ٥٥٨؛ ٢٤ (١٩٢٦)، ٨٧٩ [حول إسلام ابن زبينا]؛ ٢٥ (١٩٢٧)،

النهرست؛ وانظر أيضًا: ٢٥ (١٩٢٧)، ١٥٩ [حول تنصر سليمان الغزي].

منذ القديم إلى أواخر القرن التاسع عشر^(٢١).

٦/١ - ولكن الكثير من النكتاب آثروا معالجة جوانب معينة من الآداب العربية، فشدد بعضهم على ما له علاقة بالنصاري في هذه الآداب^(٢٢)، بينما اختار بعضهم الآخر موضوعات تمتاز بطرائفها، فدرس ظاهرة المرأة الغلامية مستنداً إلى الشعر بخاتمة^(٢٣)، أو توقف عند ما قاله شعراء العربية في أبنائهم^(٢٤).

٧/١ - وتناولت المشرق أيضاً بعض المؤسسات أو المنشآت التي كان لها دورٌ مهمٌ في الآداب العربية، كالأزهر^(٢٥)، والمدرسة المستنصرية^(٢٦)، والديارات النصرانية^(٢٧).

٨/١ - ولم تنس أن تُتخف قارئها بمجموعة من النوادر، والفكاحات، والمختارات الأدبية المثيرة^(٢٨)، للترويح عنه من شاء الجِد.

(٢١) الآداب العربية في الشيا، ٩ (١٩٠٦)، ٦٢٩-٦٣٨، ٦٩١-٧٠٠ [خطبة نُزَّع للمحركة الأدبية في حلب، منذ القديم إلى أواخر القرن التاسع عشر].

(٢٢) العزراء مريم في الشعر العربي، للأب لويس شيخو، ٧ (١٩٠٤)، ٤١٩-٤٣٣.

- ميز الثريان في الآثار العربية، للأب لويس شيخو، ٢٥ (١٩٢٧)، ٤٠٨-٤١٤.

- عيمات انتصاري والبيروت في الإسلام، لحبيب زيات، ٤٣ (١٩٤٩)، ١٦١-٢٥٢.

- نبذة في نصاري بني ثعلب بعد الإسلام، [في الشذرات]، ٢١ (١٩٢٣)،

١٥٩.

«L'originalité de l'apport chrétien dans les lettres arabes», par le Père Michel

HAYEK المشرق، ٥٨ (١٩٦٤)، ١٠٣-١٠٨ [جُلَّه مختصص للنبهضة، وتكنه

تضمن نظرات مفيدة في ما تقدّمنا].

(٢٣) المرأة الغلامية في الإسلام، لحبيب زيات، ٥٠ (١٩٥٦)، ١٥٣-١٩٢.

(٢٤) شعراء العربية وأولادهم، لرياض معلوف، ٥٦ (١٩٦٢)، ١٠٢-١٠٧.

(٢٥) الجامع الأزهر: نبذة في تاريخه وتعليمه، للأب أنكيس مالون اليسوعي، ٤

(١٩٠١)، ٤٦-٦٠.

(٢٦) المدرسة المستنصرية [من كتاب مساجد بغداد ومدارسها، وكان تحت الطبع، وهو

لمحمود شكري الألوسي، وقد استلها من انكتاب المذكور الأب أنتاس ماري

الكرملي]، ٥ (١٩٠٢)، ٩٦٦-٩٦٦.

(٢٧) الديارات النصرانية في الإسلام، لحبيب زيات، ٣٦ (١٩٣٨)، ٢٨٩-٤١٨.

(٢٨) أسباب الطرب في نوادر القرب، للأب لويس شيخو، ٨ (١٩٠٥)، ٢٧٦-٢٧٩،

= [جمعتها من آثار كتبة العرب].

تُضاف إلى هذه النظرة العامة إلى الآداب العربية، نظراتٌ خاصةٌ تنفّس كلَّ مرحلة من مراحلها، وتُسهِم في سبر أغوارها.

٢ - الآداب العربية في الجاهليّة

يُمكننا أن نُصنّف في قسمين، المقالات التي خُصت ببا المشرق آداب الجاهليّة: قسم يُلقَى الضوء على الأجواء التي أحاطت بالآداب وطبعتها بطابعها، وقسم ينظر مباشرةً في هذه الآداب، ليدرس تطورها وخصائصها.

١/٢ - أما القسم الأوّل فتمتدّد المظاهر.

١/١/٢ - وتأتي ديانا العرب في مرتبة متقدّمة: فمن ذلك، الحالة الدينيّة^(٢٩) عموماً من جهة، والرثنيّة^(٣٠) والنصرانيّة^(٣١) من جهة أخرى؛ وقد استرعت الانتباه شخصيّة قسّ بن ساعدة^(٣٢).

-
- = - ونُمرات الأوزاق: فكأحاث العرب، للأب لويس شيخو، ٢٢ (١٩٣٤).
- ٧٧٧-٧٨٠ [اخترها من مخطوطات المكتبة الشرقيّة للترجيع عن نفوس النقران].
- «مفتّحات»، للأب إغناطيوس عبده خليفة، ٨٨ (١٩٦٤)، النُصيرت [جُملة نعروض مأخوذة من مخطوطات المكتبة الشرقيّة].
- (٢٩) «الحالة الدينيّة في بلاد العرب قبل الإسلام»، للأب هنري لامس، ٢٩ (١٩٣١)، ٨١٥-٨٢١.
- (٣٠) «الإله العربيّ مُناف»، للأب لويس شيخو، ٢٤ (١٩٢٦)، ١٩٧-٢٠٠.
- «الحجارة المزيّنة وعبادتها عند العرب الجاهليّين»، للأب هنري لامس، ٣٦ (١٩٣٨)، ١-١٧؛ ٣٧ (١٩٣٩)، ٨٢-١٠١، ٢١٧-٢٤٠؛ ٣٨ (١٩٤٠)، ١٦-٣١.
- «المساجد والمشاعر في العصر الجاهليّ»، للأب هنري لامس، ٣٩ (١٩٤١)، ٢٥-٣٤، ٢٤٥-٢٦٣، ٣٨٣-٣٩٨.
- (٣١) «النصارى في مكّة قبل الهجرة: معلّومات وملاحظات»، للأب هنري لامس، ٣٥ (١٩٣٧)، ٦٩-٩٦، ٢٦٤-٢٨٥.
- «النصارى في مكّة وواسط قبيل الإسلام»، ليرسف يعقوب مكوئي، ٥٨ (١٩٦٤)، ٦٣٣-٦٤٧.
- (٣٢) «قسّ بن ساعدة: ماذا نعرف عنه»، لميشيل سليم كعيد، ٢٧ (١٩٢٩)، ٥١٠-٥١٦.

٢/١/٢ - وكان لفنسية البدوي^(٣٣)، وبعض يّمه كالجلم^(٣٤)
والنّار^(٣٥)، وبعض ممارساته الاجتماعية كتظيم الأسواق^(٣٦)، نصّب من
الدراسة.

٣/١/٢ - ومن الكتاب من توسع في دراسة بعض الجماعات التي
مثلت على ساحة الأحداث دورًا سياسيًا، واجتماعيًا، وأسهمت في رعاية
الآداب، ونخصّ بالذكر الفاسنة ونصرانتيهم^(٣٧)، والمناذرة ودور
عاصمتيم الحيرة^(٣٨).

٢/٢ - وأما القسم الثاني الخاصّ بالأدباء وإنتاجهم، فمتعدّد
المرجوه أيضًا.

-
- (٣٣) فنسية البدوي قبل الإسلام، للأب هنري لامس، ٣٠ (١٩٣٢)، ١٠١-١١١.
- (٣٤) «الجلم عند العرب: محاولات في تحديده»، للأب هنري لامس، ٣٢ (١٩٣٤)،
٤٨١-٥٠٣.
- (٣٥) «النّار عند العرب وحيثه النديّة»، للأب هنري لامس، ٣٣ (١٩٣٥)، ١-٣٠،
٤٢٨-٤٤٤، ٥٥٧-٥٧٤.
- (٣٦) «أسواق العرب أيام الجاهليّة»، لمحمود شكري الأنوسي، ١ (١٨٩٨)، ٨٦٥-
٨٦٩.
- (٣٧) «أقدم أثر لبني غسان أو أخيرة العشر»، للأب هنري لامس، ١ (١٨٩٨)، ٤٨١-
٤٨٧، ٦٣٠-٦٣٧.
- «أهل ملّك بنو غسان دمشق»، للأب هنري لامس، ٣ (١٩٠٠)، ٤٣٨-٤٤٢،
٥٧٢-٥٧٣.
- «نصرانيّة غسان»، للأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، ٥١٩-٥٢٥، ٥٥٤-٥٥٩.
- «نصرانيّة غسان والأب أستاذ»، للأب لويس شيخو، ١٦/١٩١٣، ٨٧٨ [ورد
على اعتراض الأب أستاذ الكرملّي على ما سبق للأب لويس شيخو أن نشره حول
نصرانيّة غسان]؛ أنظر أيضًا: ١٧ (١٩١٤)، ٧٨-٧٩ [تعليق على دين غسان].
- «نصاري غسان والريان»، للأب إسحق أرزمنة، ٥٨ (١٩٦٤)، ٣٧٧-٣٩٦.
- (٣٨) «المناذرة ملوك الحيرة»، ليوسف غنيمة، ٣٠ (١٩٣٢)، ٨٩٤-٩٠٣، ٣١ (١٩٣٣)،
١٣-٢٢.
- «الجلم في الحيرة»، ليوسف غنيمة، ٣٠ (١٩٣٢)، ٥٧٥-٥٨٥، ٧٢٧-٧٤٦،
٨٢٢-٨٢٩.
- يُراجع أيضًا فيما يختصّ بالقسم الأوّل هذا: «العرب في العصور الكلاسيكية
القديمة: تعريف لكتاب فرانس أننهايم وروث شتيل» [Die Araber in der Alten
Welt, von Franz Altheim und Ruth Stiehl]، لمرتينيانو رونكاليا، ٦٤ (١٩٧٠)،
٦١٥-٦٣٠، ٧٥٥-٧٦٢.

١/٢/٢ - فمن الباحثين من أراد أن يؤرّخ لهذه الآداب: ففرضنا عرضاً هاماً^(٣٩)، أو تأمل نشاطها^(٤٠)، أو نظّر في ظاهرة من ظواهرها، كالإنشاد^(٤١). ولم تتوان المشرق في مواكبة ما يستجدّ في هذا الباب، كالنقد الذي خصّص به كتاب طه حسين، في الشعر الجاهلي^(٤٢).

٢/٢/٢ - ويلاحظ القارئ، في أثناء ذلك، تشديداً على إسحاق التصاري والتصرّاتية في آداب الجاهلية: فقد توسّع الأب شيخو في التاريخ لهذا الإسماخ خلال سنوات طويلة^(٤٣)، ونراه أحياناً يفورص على ظاهرة معينة كالتشابه النصرانية^(٤٤)... ومنهم من تناول نصرانية قبيلة بعينها^(٤٥).

٣/٢/٢ - وقد تصدّى باحثو المشرق لدراسة مجموعة كبيرة من شعراء الجاهلية، ومنهم من نشر ديوان شاعر، أو نظّر فيه نظراً تقديماً.

(٣٩) «الآداب العربية في عهد الجاهلية»، للأب لويس شيخو، ٦ (١٩٠٣)، ١٠٥٧-١٠٧٢.

(٤٠) «أقدم شعر عند العرب»، للأب أنناس الكرملي، ٦ (١٩٠٣)، ٤٨٩-٤٩٣.

- «نشأ الآداب العربية»، لنزاد أفرام البستاني، ٣٠ (١٩٣٢)، ٣٠٣-٣٠٦.

(٤١) «حول الشعر الجاهلي»: آراء وملاحظات في الإنشاد، لنزاد أفرام البستاني، ٣٠ (١٩٣٢)، ٣٧٩-٣٨٨.

- «الإنشاد أو الفنّ الأصل في الأدب الجاهلي»، لنزاد أفرام البستاني، ٣٩ (١٩٤١)، ٧٥-٨٧، ١٨٥-٢٠٧.

(٤٢) «حول الأدب الجاهلي»: كتاب جديد في الموضوع، لنزاد أفرام البستاني، ٢٧ (١٩٢٧)، ٤٤٣-٤٤٣ [حول كتاب طه حسين: في الشعر الجاهلي].

(٤٣) «التصرّاتية وأدائها بين عرب الجاهلية»، ١٣ (١٩١٠)، الفهرست؛ ١٤ (١٩١١)،

الفهرست؛ ١٥ (١٩١٢)، الفهرست؛ ١٦ (١٩١٣)، الفهرست؛ ١٧ (١٩١٤)،

الفهرست؛ ١٨ (١٩٢٠)، الفهرست؛ ١٩ (١٩٢١)، الفهرست.

- «الأب لويس شيخو والتصرّاتية في الجاهلية»، للأب كميل حشيم، ٦٤ (١٩٧٠)، ٢٩٧-٣٢٢.

(٤٤) «الأحداث الكتابية في شعراء الجاهلية»، للأب لويس شيخو، ٧ (١٩٠٤)، ٥٣٠-٥٣٩، ٥٥٩-٥٧٠.

- «التشابه النصرانية في شعراء الجاهلية»، للأب لويس شيخو، ٧ (١٩٠٤)، ٦١٨-٦٢٨، ٦٤٧-٦٥٢.

(٤٥) «نصرانية الحارث بن كعب»، لحبيب زقات، ٢٨ (١٩٣٠)، ٤١-٤٣.

٢/٢/٣١ - فمن شعراء شبه الجزيرة العربية الرُّسُلَى امرؤ القيس
(حوالي ٥٥٠م)^(٤٦)، وصخرة بن شدَّاد (٦٠٠م؟)^(٤٧).

٢/٢/٣٢ - ومن شعراء منطقة تيماء في الشمال الغربي لشبه
الجزيرة العربية السَّمَوَال (حوالي ٥٥٠م)^(٤٨)، الذي كان - حسبما تذكره
الأخبار - على صلة بامرئ القيس.

٢/٢/٣٣ - ومن شعراء منطقة الفرات الأوسط شاعرٌ من أقدم
الشعراء هو عمرو بن قبيصة (تجمعه بعض الأخبار على صلة بامرئ
القيس)^(٤٩)، وعمرو بن كلثوم التغلبي^(٥٠)، والحارث بن حلزة
اليشكري^(٥١)، وكلاهما مُعاصر لملك الحيرة عمرو بن هند (ت حوالي
٥٦٨). ومنهم الطفيل الغنوي (يبدو أنه ترقى حوالي ٦١٠م)^(٥٢)، وعامر

(٤٦) «دين امرئ القيس الشاعر الجاهلي»، للآب أنستاس الكرملي، ٨ (١٩٠٥)، ٨٨٦-٨٩١، ٩٤٩-٩٥٤.

- «مزدكية امرئ القيس الشاعر الجاهلي»، للآب لويس شيخو، ٨ (١٩٠٥)، ٩٩٨-١٠٠٨.

- «وصف عاصفة في عالية نجد لامرئ القيس: محاولة في الأدب المقارن»، للآب
فريد جبر، ٤٢ (١٩٤٨)، ١١٩-١٤٢.

(٤٧) «مخترة التاريخ وعنترة الأسطورة»، لقواد أفرام البستاني، ٢٨ (١٩٣٠)، ٥٣٤-٥٤٠.

(٤٨) «أثر للسؤال»، ٩ (١٩٠٦)، ٤٨٢، ٦٧٤-٦٧٥ [في باب «شذرات»؛ وتعبئة غير
مروقة للسؤال، وتصحيحها، لأخذ المراسلين].

- «إفادات عن قصيدة السؤال اللامية المكتشفة حديثاً»، للآب أنستاس الكرملي،
١٠ (١٩٠٧)، ٣٣٤-٣٣٥.

- «ديوان السؤال» [صنعة أبي عبيد الله يقطوبه]، نشره الآب لويس شيخو، ١٢
(١٩٠٩)، ١٦١-١٧٨.

(٤٩) «ديوان عمرو بن قبيصة»، للآب أنطون صالحاني، ١٨ (١٩٢٠)، ١١٨-١٢٨ [نقد
ينشره شارلز لابل (Charles LYALL) المصادرة سنة ١٩١٩].

(٥٠) «ديوان الشاعرين الكبيرين عمرو بن كلثوم التغلبي، والحارث بن حلزة اليشكري»،
نشرهما فريتس كرنكو، ٢٠ (١٩٢٢)، ٥٩١-٦١١، ٦٩٣-٧٠٨؛ وانظر: ٢١
(١٩٢٣)، ١٥٧-١٥٨ [مُلحق بديوان الحارث بن حلزة].

(٥١) «أنظر الحاشية السابقة؛ كذلك: ٢٢ (١٩٢٤)، ٤٧٨-٤٧٩ [إضافة إلى ديوان
الحارث بن حلزة، في باب «شذرات»].

(٥٢) «طفيل الغنوي والطرمح الطائي»، للآب أنطون صالحاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٧٦٩-٧٧٦.

٤/٣/٢/٢ - ومن الشعراء الذين تردّدوا على الحيرة حميد بن الأبرص (عاش في النصف الأوّل من القرن السادس الميلاديّ) (٥١) والمتلمّس (كان على صلة بعمرو بن هند) (٥٥)، وعديّ بن زيد العبادي (ت حوالي ٥٩٠م) (٥٦).

٥/٣/٢/٢ - ونذكر أيضًا سلامة بن جندل السعدي (عاش إلى ما بعد ٦٠٢م) (٥٧) من شعراء تميم، وشاعرين عاصرا النبيّ محمّدًا، هما الأعمش الأكبر (٦٢٩) (٥٨) وهو من الشعراء الجواليين، وأمّية بن أبي الصلت الثقفى (قبل ٦٣٠/٨ أو في ٦٣٢/١٠) (٥٩)، الذي استرعى الانتباه بشعره الدينيّ.

وهكذا حاولت المشرق أن تنظر في البيئة التي عاش فيها الأديب، لتلقّي منها الضوء على نتاجه الذي أولته عنايتها تحليلًا ونشرًا ونقدًا.

(٥٣) ديوانان لعبيد بن الأبرص وعامر بن الطفيل، للأب أنطون صالحاني، ١٧ (١٩١٤)، ٢٤١-٢٥١ [نقد لنشرة الديوانين لشارلز لأيل (Charles LYALL)].

(٥٤) أنظر الحاشية السابقة.

(٥٥) المتلمّس: أخباره وشعره، للأب لويس شيخو، ٥ (١٩٠٢)، ١٠٥٧-١٠٦٥.
- ديوان المتلمّس، نشره الأب لويس شيخو، ٦ (١٩٠٣)، ٢٨-٣٥، ٥١٠-٥١٦.
- المتلمّس: ترجمته وشعره، للأب لويس شيخو، ٧ (١٩٠٤)، ٧٢٤-٧٣١، ٧٧٣-٧٧٧ [مُتَابَعَةٌ نَشْرَ الدِّيَّانِ].

(٥٦) عديّ بن زيد العبادي، لبطرس البستاني، ٤٠ (١٩٤٤-١٩٩٦)، كاترون الأزل ١٩٤٤، ٣٩-٥٣؛ كاترون الثاني ١٩٤٥، ٦٥-٧٦.

(٥٧) ديوان سلامة بن جندل السعدي، نشره الأب لويس شيخو، ١٣ (١٩١٠)، ١٧١-١٩٠.

(٥٨) الأعمش الأكبر، لميشيل سليم كמיד، ٢٦ (١٩٢٨)، ٨٠٩-٨١٣، ٩٠٨-٩١٢.
- الأعمش والإسلام: هل قصد الشاعر إلى نبيّ المسلمين، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٠ (١٩٣٢)، ٧٦٣-٧٧١.

(٥٩) وأمّية بن أبي الصلت، لميشيل سليم كמיד، ٢٦ (١٩٢٨)، ٤٨٩-٤٩٥، ٦٢٦-٦٣٠.

- وأمّية بن أبي الصلت الثقفى (٦٢٤م؟)، لبطرس البستاني، ٤٦ (١٩٥٢)، ٢٠٩-٢٢٠.

٣ - الآداب العربية في صدر الإسلام والمهد الأموي

١/٣ - تُمثّل صدر الإسلام في المشرق ثلاث شخصيات بارزة:
عليّ بن أبي طالب (٤٠/٦٦١)^(٦٠) في حُكمه، والشاعران المخضرمَان:
كعب بن زهير (٢٦/٦٤٥)^(٦١)، والحطيئة (٤٠/٦٦١)^(٦٢).

٢/٣ - ولكنّ نصيب المهد الأمويّ كان أوفى.

١/٢/٣ - فقد دُرست بعض الجوانب ذات الأثر في الآداب:
تاريخ الدولة الأموية^(٦٣)، ومنطقة البادية والجزيرة^(٦٤)، ومواسم الحجاز
ودورها في حياة اللهو^(٦٥).

٢/٢/٣ - ولكنّ الاهتمام قد انصبّ على مجموعة من الشعراء،
وعلى رأسهم الأخطل (حوالي ٧٠٩-٧١٠) الذي اعتنى الأب أنطون
صالحاني بنشر شعره وتبّع مخطوطاته بشكل خاصّ^(٦٦)، والفرزدق
(٧٢٨/١١٠)^(٦٧)، وجربير (حوالي ٧٢٨/١١٠)^(٦٨). ولتنت تقائض

(٦٠) «حُكم الإمام عليّ بن أبي طالب»، نشرها الأب لويس شيخو [عن مجموع في المكتبة
الشرقية]، ١٦-١٠/١٩٠٢/٥.

(٦١) «شاعرية كعب بن زهير»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣١ (١٩٣٣)، ٧٠٦-٦٩٧.

(٦٢) «شخصية الحطيئة الأديبة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٨ (١٩٣٠)، ٧٥١-٧٥١.

(٦٣) «تاريخ الدولة الأموية في الشام»، للأب هنري لامنس، ٢٥ (١٩٢٧)، ٢١٠-٢٠٧.
[تقد كتاب لانيس زكريّا النصولي].

(٦٤) «البادية والجزيرة في عهد بني أمية»، للأب هنري لامنس، ١١ (١٩٠٨)، ٧٧٣-٧٦٥.

(٦٥) «مواسم الحجاز وتسهيلها سبل اللهو في العصر الأمويّ»، لجيرانييل جيتور، ٣٣
(١٩٣٥)، ٦٧-٤٥.

(٦٦) «الأخطل ومضفلة بن هبيّة»، للأب أنطون صالحاني، ١٤ (١٩١١)، ٨٤٣-٨٣٣.

- «نسخة جديدة مخطوطة من ديوان الأخطل»، للأب أنطون صالحاني، ٦
(١٩٠٣)، ٤٣٣-٤٣٩.

- «نسخة جديدة مخطوطة من ديوان الأخطل»، للأب أنطون صالحاني، ٧
(١٩٠٣)، ٤٧٥-٤٨٢.

- «نسخة خطية من شعر الأخطل وُجدت مؤخرًا في طهران (مصرورة)»، للأب أنطون
صالحاني، ٣٥ (١٩٣٧)، ٢٣٩-٢٤٣.

(٦٧) «الفرزدق (٦٤١-٧٣٢)»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٨ (١٩٤٠)، ١٣٣-١٧٤.

(٦٨) «المثلث الأمويّ: الأخطل - الفرزدق - جربير: محاولة مختصرة في الموازنة»

الأخطل وجريير، وجريير والفرزدق، نظر الكتاب مراراً^(١٩). وخصت المشرق باهتمامها أيضاً، شعر الخليفة يزيد بن معاوية (٦٤/٦٨٣)^(٧٠)، وشاعر الغزل عمر بن أبي ربيعة (٧١١-٧١٢)^(٧١)، وشاعر الخوارج الطرماح (٧٤٣/١٢٥)^(٧٢).

فنتطيع أن نتبع على صفحات المشرق أبرز الأسماء في صدر الإسلام والعهد الأموي، وإن كان نصيب هاتين المرحلتين فيها، دون نصيب المراحل الأخرى.

٤ - الآداب العربية في العهد العباسي

١/٤ - بين مقالات المشرق المختصة للعهد العباسي، ما من شأنه أن يُلقي الضوء بشكل عام على هذه الآداب من خارجها.

١/١/٤ - فمما عُني بالجانب التاريخي، دراسات تناولت بغداد عاصمة الخلافة والآداب^(٧٣)، وتمازج عناصرها الكنائية^(٧٤)، أو بعض

= ينهم، فنزاد أفرام البستاني، ٣١ (١٩٣٣)، ٥١٥-٥٢٥.

(٦٩) نقانض الأخطل وجريير، للآب أنطون صالحاني، ٨ (١٩٠٥)، ٩٧-١٠٧.

- نقانض جريير والأخطل، للآب لويس شيخو، ٣٠ (١٩٢٢)، ١٤٤-١٤٨.

- نقانض جريير والفرزدق، للآب أنطون صالحاني، ١٠ (١٩٠٧)، ٦٣٥-٦٤١ [حول نشرة بيغن (A.A. BEVAN) لها].

- نقانض جريير والفرزدق، للآب أنطون صالحاني، ١٣ (١٩١٠)، ٩٦-١٠٠ [تعليق على نشرة بيغن].

(٧٠) نقانض الخليفة يزيد بن معاوية، للآب هنري لامنس، ٢٢ (١٩٢٤)، ١٩٢-١٩٥ [تقد لنشرة شوارتز (Paul SCHWARZ)].

(٧١) قنّب عمر بن أبي ربيعة، لجيرانييل جيور، ٣٤ (١٩٣٦)، ٨٤-٩٣.

(٧٢) راجع الحاشية ٥٢ أعلاه.

(٧٣) بغداد عاصمة الأدب العباسي (مصرّوة)، فنزاد أفرام البستاني، ٣٢ (١٩٣٤)، ٦٥-١٠٨.

(٧٤) تمازج العناصر البشرية في بغداد العباسيين، فنزاد أفرام البستاني، ٣٢ (١٩٣٤)، ٤٠٩-٤٤٠.

الأسر التي كان لها شأنها كالبرامكة^(٧٥)، أو دُور العلم، وبيوت الحكمة^(٧٦)، والمكتبات كمكتبة طرابلس الشام^(٧٧).

٢/١/٤ - وقد أخذ الجانب الجغرافي بالاعتبار، ولا سيما جغرافية سوريا من خلال بعض الجغرافيين أو الرحالة العرب^(٧٨).

٣/١/٤ - وكان لكتاب المشرق وقفة على علماء النصارى العرب في ذلك العهد^(٧٩).

٢/٤ - وخاضت المشرق في شؤون الشر وشجونه في العهد العباسي.

١/٢/٤ - فأبرزت مجموعة متنوعة ومتكاملة من فنون الشر العباسي، هي الأمثال والحكم التي يسترعي الانتباه فيها كتابُ كَليلة ودمنة^(٨٠)؛ والبُعد المثارن بين بعض أمثال العرب وأمثال غيرهم^(٨١)؛

(٧٥) «معنى اسم البرمكي»، للأب لويس شيخو، ١ (١٨٩٨)، ٢٨٤-٢٨٦.
- «الشُّعْ أو آثار قُصر الخُلد وبقايا قصور البرامكة»، للأب أنطاس الكرملي، ١٠ (١٩٠٧)، ٣٠٠-٣٠٤.

(٧٦) «دُور العلم وبيوت الحكمة»، للأب هنري لامنس، ٣٨ (١٩٤٠)، ١٢٩-١٣٢.
(٧٧) «الصليبيون ومكتبة طرابلس الشام»، للأب هنري لامنس، ٢٠ (١٩٢٢)، ١٠٧-١١١.

(٧٨) «المتنسي وجغرافية سورية في القرن العاشر للميلاد»، للأب هنري لامنس، ١٠ (١٩٠٧)، ٦٨٣-٦٩٥.

- «بلاد سورية في القرن الثاني عشر وقتاً لرواية ابن جبير»، للأب هنري لامنس، ١٠ (١٩٠٧)، ٧٨٧-٨٩٧.

(٧٩) «العلماء النصارى الملكيون الناطقون بالفهاد الذين تَبِعُوا بعصر في عهد الدولة العباسية»، للأب بولس سباط، ٥٩ (١٩٦٥)، ٢٧٥-٢٨٦.

- «عبدالله بن الفضل الأنطاكي»، للأبوين قسطنطين باشا، ولويس شيخو، ٩ (١٩٠٦)، ٨٨٦-٨٩٠، ٩٤٤-٩٥٣.

(٨٠) «نظم كَليلة ودمنة»، للأب لويس شيخو، ٤ (١٩٠١)، ٩٧٨-٩٨٦.
- «انواع الكَلِيم للزمخشري»، للأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٨ (١٩٦٤)، ٢٩٢-٢٩٧ [نصوص منشورة].

(٨١) «مثل الجرذان والهزة»، للأب أنطون صالحاني، ١٤ (١٩١١)، ٥١٠-٥١٣ [مثل عند لافورتين وارد في لسان العرب].

والوصايا سواء أكان مصدرها يونانيًا وتقلها إلى العربية ابن مكويه^(٨٢)، أم عربيًا (عبد الملك بن صالح)^(٨٣)؛ والقصص الخرافي، لا سيما كتاب ألف ليلة وليلة^(٨٤). وللشرفني نصيب طيب: فقد عولج فن المقامة^(٨٥)، وظاهرة التسجع في الشعر^(٨٦)، وإنتاج بعض الأدباء كأبي الفتح البستي^(٨٧)، وضياء الدين بن الأثير^(٨٨) (١٠١٠/٤٠٠).

٢/٢/٤ - ولمعت في سماء المشرق كوكبة من كبار الأدباء في العهد العباسي، وهم على التوالي، حسب تسلسل وفياتهم:

١/٢/٢/٤ - عبد الحميد الكاتب (٧٥٠/١٣٢) في رسالته إلى

(٨٢) «رسالة فيناغورس الذهبية، ترجمها ابن مكويه»، نشرها الأب لويس شيخو، ٤ (١٩٠١)، ٦٠٤-٦٠٧.

- «وصايا أفلاطون لأرسطو، وأرسطو للإسكندر، عن كتاب جاوطنان خرد، تعريب ابن مكويه»، نشرها الأب لويس شيخو، ٢١ (١٩٢٣)، ٧٥٨-٧٦٢.

(٨٣) «رسالة عبد الملك بن صالح لابنه قبل وفاته»، نشرها الأب لويس شيخو، ٢٥ (١٩٢٧)، ٧٣٨-٧٤٥.

(٨٤) «ذكر كرتس الكبير ملك فرنسا في ألف ليلة وليلة»، للأب هنري لامنس، ١ (١٨٩٨)، ٧٤٤-٧٤٥.

- «حول ألف ليلة وليلة»، لتزاد أفرام البستاني، ٤٣ (١٩٤٩)، ٦٠٤-٦٠٨ [حول كتاب Nûsta ELISSÉEF, *Thèmes et motifs des mille et une nuits*].

- «أنظر أيضًا»: «قصة سليمان بن داود في قصر عاد بن شداد»، نشرها الأب لويس شيخو، ١٩ (١٩٢١)، ٦٩٥-٧٠٤، ٧٣٣-٧٣٨ [من القصص الخرافي، على غرار ما في ألف ليلة وليلة].

(٨٥) «Etude sémantique sur le nom Maqâma», par Régis BLACHÈRE - [دراسة دلالية لكلمة «مقامة»، لريجيس بلاشير] ٤٧ (١٩٥٣)، ٦٤٦-٦٥٣.

- «المقامات النضرائية لابن ماري»، نبذة حققها الأب أنتانس الكوملي، ٣ (١٩٠٠)، ٥٩١-٥٩٨ [ترقى ابن ماري سنة ١١٩٣/٥٨٩، ونسج في كتابه على منوال الحريري].

(٨٦) «شهداء الشجاعة»، لحبيب زيات، ٣٧ (١٩٣٩)، ١٣-١٧.

(٨٧) «نبذة من فصول أبي الفتح البستي»، نشرها الأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٨ (١٩٦٤)، ٢٩٨-٣٠٠.

(٨٨) «الجزء الثاني من ترسل الصاحب ضياء الدين بن الأثير»، بقلم حبيب زيات، ٣٧ (١٩٣٩)، ٤٥٥-٤٦٧.

الكتاب^(٨٩)؛ وعبدالله بن المقفع (٧٥٩/١٤٢)؛ وكلاهما يمثل الشر
العربي في انطلاقة.

٢/٢/٢/٤ - أبو عثمان الجاحظ (٨٦٩/٢٥٥) الذي حقته
المشرق بعدة دراسات، أو نشرت بعض آثاره، وقد أسهم في ذلك شارل
بلا (Charles PELLAT) أحد أكبر المشرقين الفرنسيين، وهو من سلخ
النسم الأكبر من عمره في الكشف عن أدب الجاحظ^(٩١). ومن معاصري
الجاحظ الذين تناولتيم المشرق، ابن قتيبة (٨٨٩/٢٧٦) من خلال أثرين
من آثاره^(٩٢).

٣/٢/٢/٤ - أبو الفرج الأصفهاني (٩٦٧/٣٥٦) في كتاب
الأغاني^(٩٣)؛ وأبو علي التوحي (٩٩٤/٣٨٤) في الفرج بعد السنة^(٩٤)،

(٨٩) رسالة عبد الحميد الكاتب إلى الكتاب يُرميهم فيها، نشرها الأب إغناطيوس عبده
خليفة، ٥٨ (١٩٦٤)، ٢٨٩-٢٩٢.

(٩٠) وثيقة ابن المقفع، للامير شيك أرسلان، ٣ (١٩٠٠)، ٥٧-٦٠.
- نصرانية ابن المقفع، للأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ٣٨١ [في باب
اشذرات].

(٩١) الجاحظ: المنكر والكاتب، لنواد أنرام البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٥٣٩-٥٣٢،
٦٦٢-٦٧١.

- رسالة للجاحظ، نشرها شارل بلا (Charles PELLAT)، ٤٧ (١٩٥٣)، ٢٨١-
٣٠٣.

- وثيقة أدبية منسوبة إلى الجاحظ، لشارل بلا، ٥٠ (١٩٥٦)، ٧٠-٧٨.
- كتاب البخلاء للجاحظ، لرشدي الحكيم، ٥٥ (١٩٦١)، ٦١٩-٦٢٨ [نقد نشرة
طه الحاجري، التي أصدرتها دار المعارف بالقاهرة].

- الجاحظ رائد الجغرافية الإنسانية، لشارل بلا، ٦٠ (١٩٦٦)، ١٦٩-٢٠٥.
- ابتايا كتاب هام للجاحظ، لشارل بلا، ٦٣ (١٩٦٩)، ٣١٥-٣٢٦ [المقصود
كتاب المسائل والجوابات في الممرقة].

- الجاحظ والأحف بن قيس، لشارل بلا، ٦٣ (١٩٦٩)، ٦٦١-٦٧٢.
(٩٢) كتاب الرُحُل والمَنَزَل المنسوب لابن قتيبة، للأب لويس شيخو، ١١ (١٩٠٨)،
٤٤٠-٤٥٣ [نشر الأب لويس شيخو فصلًا من المخطوط].

- كتاب ميون الأخبار لابن قتيبة، للأب فردينان توتل، ٣٠ (١٩٣٢)، ٤٥٨-٤٦٣.
(٩٣) كتاب الأغاني وطبعته الجديدة، للأب أنطون صالحاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٢٩٠-
٢٩٥.

(٩٤) الفرج بعد السنة للتوحي، للأب لويس شيخو، ٨ (١٩٠٥)، ٧٥٧-٧٦٦.

ونشوار المحاضرة^(٩٥)؛ وأبو منصور الثعالبي (١٠٣٨/٤٢٩) في عدة كتب له^(٩٦)؛ وأبو القلاء المعمرى (١٠٥٧/٤٤٩) في رسالة الغفران^(٩٧).

٤/٢/٣ - ومن النثر العباسي ما تناول الأدب في أبعاده المختلفة، كالبعد النقدي في الرسالة الحانمية لمحمد بن الحسن الحاتمي (٣٨٨/٩٩٨)^(٩٨)؛ واللفري مع ابن دُرستويه (٩٥٨/٣٤٧)^(٩٩)، وغيره^(١٠٠)؛ والتاريخي مع هلال الصائين (١٠٥٦/٤٤٨)^(١٠١)؛ والموسيقى والغنائم، مع ابن خرداذبه (حوالي ٨٩٣/٢٨٠)^(١٠٢).

= - فحبة من روايات الفرج بعد الشدة، للأب لويس شيخو، ٨ (١٩٠٥)، ٧٩٠-٧٨١.

(٩٥) ونشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة للتاريخي، لحبيب زيات، ٤٢ (١٩٤٨)، ١٤٣-١٥٧ [نقد لشرة مرجليوث (MARGOLIOUTH) للجزء الأول].
(٩٦) وأختن ما شجع [لثعالبي]، للأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، ١٣-٢٣ [نقد لطبعة الكتاب].

- فبذة من كتاب ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، لثعالبي، نشرها الأب أنستاس الكرملي، ٣ (١٩٠٠)، ٥٥٣-٥٥٧.

- كتاب مكارم الأخلاق لأبي منصور الثعالبي، نشره الأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ٢٨-٣١.

(٩٧) آدم ولغته في نظر كل من أبي القلاء ودانتي، لإلياس سعد غالي، ٦٤ (١٩٧٠)، ٤٦٥-٤٧٨، ٦٦٣-٧٢٨.

(٩٨) وأبو القلاء على هامش رسالة الغفران، لجورج عيسى الأستر، ٦٤ (١٩٧٠)، ٤٩-٦٠.
- الرسالة الحانمية فيما وافق المثني في شعره كلام أرسطر في الحكمة، نشرها فؤاد أفرام البستاني، ٢٩ (١٩٣٠)، الفهرست [نشرت عن مخطوطتي المكتبة الشرقية ببيروت].

(٩٩) كتاب الكتاب لابن دُرستويه، نشره الأب لويس شيخو، ١٨ (١٩٢٠)، الفهرست.

(١٠٠) كتابان في الخيل، للأب أنطون صالحاني، ٢٧ (١٩٢٩)، ١٨٩-١٩١ [حول كتاب نَسب الخيل في الجاهلية والإسلام وأخبارها، لهشام بن محمد الكلبي (٢٠٤-٨١٩)، وكتاب أسماء خيل العرب وقرسانها، لمحمد بن زياد الأعرابي (٨٤٥/٢٣١)].

(١٠١) هلال الصائين وتأليفه، للأب لويس شيخو، ٦ (١٩٠٣)، ٤٦٦-٤٧٥.

- وطرف من كتاب تاريخ الوزراء، لهلال بن المحسن الصائين، ٦ (١٩٠٣)، ٦٤٩-٦٥٥.

(١٠٢) مختار من كتاب اللهو والملاهي، لابن خرداذبه، نشره الأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٤ (١٩٦٠)، ١٢٩-١٦٧.

٤/٢/٤ - يُضاف إلى ذلك دراساتٌ لا تخلو من طرافة كتفضيل الكلاب على بني البشر^(١٠٣)، أو الشر على الشر^(١٠٤).

٣/٤ - رئُضاهي دراسةُ الشعر في العهد العباسي ما رأيناه في دراسة الشعر.

١/٣/٤ - فمن المختارات الشعرية التي اهتمت بها المشرق، ديوان الحماسة للبحرّي (٨٩٨/٢٨٤)^(١٠٥).

٢/٣/٤ - ولكنّ معظم الاهتمام قد انصبَّ على شعراء العهد العباسي، ولا سيّما على شاعرَيْن عَلمَيْن، هما أبو الطيّب المتنبّي، وأبو القلاء المعريّ.

١/٢/٣/٤ - أمّا أبو الطيّب المتنبّي (٩٦٥/٣٥٤)، فدرّس من جوانبه المختلفة، في حياته، وشعره، وأثره، ونقّاده^(١٠٦).

(١٠٣) كتاب فضائل الكلاب على كثير منّ ليس الثياب، لعليّ ابن العريزيان، نشره الأب لويس شيخو، ١٢ (١٩٠٩)، ٥١٥-٥٢٣.

(١٠٤) دين ترجيح الشر على الشعر، نعتٌ نشره الأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٨ (١٩٦٤)، ٢٨٧-٢٨٩.

(١٠٥) ديوان حماسة البحرّي، نُجبة نشرها الأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ١٠٩٥-١٠٩٩.

- (حماسة البحرّي)، للأب لويس شيخو، ١٣ (١٩١٠)، ٥٢٧-٥٣١ [حول حماسة البحرّي عمومًا، ونشرة الأب لويس شيخو لها خصوصًا].

(١٠٦) أبيات مجبولة للمتنبّي، ٢ (١٨٩٩)، ٦٦٨ [من باب: اشذرات].
- أبو الطيّب المتنبّي: (٩٦٥-٩١٥)، لنزاد أفرام البستاني، ٢٥ (١٩٢٧)، ٨٣١-٨٤١، ٩٠٠-٩٠٩.

- أبو الطيّب المتنبّي: الشاعر: طريقته في المراثي والمنافخ والجكم، لنزاد أفرام البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٥١-٥٨ [تابع للسابق].

- أثير المتنبّي، لنزاد أفرام البستاني، ٣٣ (١٩٣٥)، ٢٨٩-٢٩٧.

- المتنبّي والشعر الصافي، لنزاد أفرام البستاني، ٣٤ (١٩٣٦)، ٣٦٠-٣٥١.

- نقد نقاد المتنبّي، لريجيس بلاشير، ٣٤ (١٩٣٦)، ٥٧٥-٥٩٩ [من كتابه في المتنبّي، الصادر بالفرنسيّة في باريس، سنة ١٩٣٥: *Un Poète arabe du IV^e siècle de J.-C.: Abou (ayyib al-Moutanabbî (Essai d'histoire littéraire), Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, [Adrien Maisonneuve, 1935].*

- الفئات من شعر المتنبّي، والمتنبّي وولاية صيدا، لأمين نخلة، ٥٦ (١٩٦٢)، ٥٤٣-٥٣٩.

٤/٣/٢ - وأما أبو العلاء الممرّي (٤٤٩/١٠٥٧)، فلم تقتصر
الدراسة على حياته وشعره، بل تجاوزت ذلك إلى التوسّع في عقيدته،
وإلى مقارنته بغير الخيام، وإلى تتبّع ما صدر من كتب تناوله
بالبحث^(١٠٧).

٤/٣/٣ - فضلاً عن الشاعرين هذين، قدّمت المشرق مجموعة غنيّة
من الشعراء، يتوزّعون على الأعصر العبّاسيّة المختلفة، ويمكننا إدراجهم
فيما يلي، حسب تسلسل وفياتهم.

٤/٣/١ - يأتي في مقدّمة هؤلاء الشعراء صالح بن عبد القدوس
(حوالي ١٦٠/٧٧٠؟)^(١٠٨). ومحمّد بن يسير الرياشي (حوالي ٢١٠/
٨٢٥)^(١٠٩)؛ قدّرت حياة كلّ شاعر، وإنتاجه، ونُشر ما تيسّر من شعره.

٤/٣/٢ - وكان لشاعرَيْن من الشعراء الحمدانيّين حظٌّ من
الدراسة، هما أبو بكر الصنوبري (٣٣٤/٩٤٥)^(١١٠)، وأبو فراس

-
- (١٠٧) وأبو العلاء الممرّي، لسعيد الشرتوني، ٤ (١٩٠١)، ١٠٦٦-١٠٦٨.
- تيرة أبي العلاء من روضة الكفر الشعراء، للأب لويس شيخو، ٤ (١٩٠١)،
١٠٦٨-١٠٧٢ [ملحق للنسبة السابقة، لإنبات تدبّر أبي العلاء].
- بين الممرّي والخيام: فكرة الموت ومصير الأجساد، لفزاد أفرام البستاني، ٢٦
(١٩٢٨)، ٤٤١-٤٥١.
- بين الممرّي والخيام، لفزاد أفرام البستاني، ٢٨ (١٩٣٠)، ٩٣٦-٩٤١ [باب:
مجلة المجلات العربيّة].
- مفاخر النشاط الأدبيّ: لمحة نقدية (علاقيات)، لفزاد أفرام البستاني، ٤١
(١٩٤٧)، ٥٢-٥٤ [حول كتب صادرة تناولت أبا العلاء الممرّي].
- على قبر أبي العلاء الممرّي، لرياض معلوف، ٥٥ (١٩٦١)، ٣٧١-٣٧٣.
- (١٠٨) مبيّة صالح بن عبد القدوس، ٢١ (١٩٢٣)، ٣٢٠ [في باب: شعرات].
- الشاعر صالح بن عبد القدوس، للأب لويس شيخو، ٢٢ (١٩٢٤)، ٨١٩-
٨٢٩، ٩٣٦-٩٣٨.
- قصّة صالح بن عبد القدوس مع راهب الصين، نشرها القسّ إسحق أرملة، ٢٤
(١٩٢٦)، ٢٧٤-٢٧٨، ٣٣٥-٣٣٨.
- (١٠٩) ومحمّد بن يسير الرياشي وأشعاره، لشارل بلا، ٤٩ (١٩٥٥)، ٢٨٩-٣٣٨.
- (١١٠) تحيب الأصغر: أبو بكر الصنوبري (شاعر الروضيات)، لفزاد أحمد طوقان، ٦٤
(١٩٧٠)، ٢٦٣-٢٧٨.

٤/٣/٣ - يُضاف إلى مَنْ تقدّم، شعراء «متأخرون» نبيّاً هم ابن
القيصري (١١٥٣/٥٤٨) (١١٢)، وابن التلميذ (١١٦٥/٥٦٠) (١١٣)،
ومزنيّد الجليّ الأسيدي (١١٨٨/٥٨٤) (١١٤)، وابن الساعاني (٦٠٥/
١٢٠٨) (١١٥).

٤/٤ - فضلاً عن ذلك كلّه، أخذت المشرق على عاتقها نشر
بعض النصوص الشعرية النادرة؛ لبديع الزمان الهمداني (٣٩٨/
١٠٠٨) (١١٦)، وأبي حامد الغزالي (١١١١/٥٠٥) (١١٧)، وابن الهيثميّة
(١١١٥/٥٠٩) (١١٨).

وهكذا تكون المشرق قد أشبعت الآداب في العهد العباسي درساً
وتمحيصاً، نثراً وشعراً، وأدباء كباراً أو مغمورين على اختلاف أصقاعهم
ومشاربيهم.

(١١١) «أبو فراس الحمداني: الرجل والشاعر»، لغزاد أنرام البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)،
٢٧٤-٢٦٥.

(١١٢) «ديوان محمد بن نصر القيصري: الثغريات»، لحبيب زيات، ٤٥ (١٩٥١)، ٣٤١-
٣٥٠.

(١١٣) «ابن التلميذ انطبيب الشاعر»، للاب لويس شيخو، ٩ (١٩٠٦)، ٧٦٢-٧٦٧،
٧٩٤-٧٨١.

(١١٤) «الغزل في شعر مزنيّد الجليّ الأسيدي»، لعارف تاير، ٥٠ (١٩٥٦)، ٤٤٩-٤٦٥.
- «أثر العنيدة في شعر مزنيّد الجليّ الأسيدي»، لعارف تاير، ٥٠ (١٩٥٦)، ٤٦٦-
٤٨٤.

(١١٥) «ديوان ابن الساعاني (١١٥٨-١٢٠٨م): عُني بتحقيقه ونشره لأول
مرة أنيس المقدسي، مطبعة الأميركان، سنة ١٩٣٨، لحبيب زيات، ٣٧
(١٩٣٩)، ٤٦٨-٤٧٨.

- «ديوان ابن الساعاني: عُني بتحقيقه ونشره أنيس المقدسي، الجزء الثاني، المطبعة
الأميركانيّة، ١٩٣٩: تقد واستدراك»، لحبيب زيات، ٤١ (١٩٤٧)، ٢٧١-٢٩٩.

(١١٦) «بيت قريب لبديع الزمان الهمداني»، ١٢ (١٩٠٩)، ٩٥٩ [من باب: «شذرات»].

(١١٧) «أثر ضائع للإمام الغزالي»، نشره الأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، ٦٠٦-٦٠٧.
[تصيلة مخطوطة نظمها على لسانه ميّاً].

(١١٨) «أرجوزة ابن الهيثميّة في الشطرنج»، للاب لويس شيخو، ١٣ (١٩١٠)، ٧٧-٧٩.
[من باب: «شذرات»].

٥ - الآداب العربية في الأندلس

من الجدير بالملاحظة، هذه الدراسات التي تجاوزت حدود الشرق لتتناول آداب الغرب في الأندلس.

١/٥ - فيما لفت كُتَّابُ المشرق، اسم الأندلس^(١١٩)، ولغة مسلميها^(١٢٠).

٢/٥ - وقد عُولجَ الثمر من خلال بعض مثليه من الأدباء، كإبن عبد ربه (٩٤٠/٣٢٨) في المقتد الفريد^(١٢١)، وأبي غبيد البكري (٤٨٧/١٠٩٤) في التبيه^(١٢٢). ومما يتصل بذلك، بعض النواحي التاريخية والحضارية في الأندلس، التي عُنيَ بِنِيا من خلال كتاب طبقات الأمم، لصاعد الأندلسي (١٠٧٠/٤٦٢)، وهو في المعارف والعلوم لدى الأمم المختلفة^(١٢٣)، وكتاب تُحفة القادم، لإبن الأبار (١٢٥٩/٦٥٨)، في أعلام الأدب في الأندلس وآثارهم^(١٢٤).

٣/٥ - أما الشعر، فقد دخله الباحثون من باب الموشحات الأندلسية التي نظروا إليها نظرة شاملة^(١٢٥). ومن النصوص الشعرية النادرة التي نشرتها المشرق، أرجوزة مسربة إلى ابن سيده (٤٥٨/

(١١٩) «إسم الأندلس»، ٢١ (١٩٢٣)، ٦٤٠-٦٣٩ [باب: «أسئلة وأجوبة»].

(١٢٠) «لغة مسلمي الأندلس»، للإب هنري لامنس، ٢٦ (١٩٢٨)، ٩٠٣-٩٠٧.

(١٢١) «إبن عبد ربه وجهده»، لجبرائيل جبير، ٣٠ (١٩٣٢)، ٦١٨-٦٣٢، ٨٠٨-٨٢١، ٩٠٨-٩٢٠؛ ٣١ (١٩٣٣)، انفيرست.

(١٢٢) «التبيه على أوام أبي طلي في أماليه»، للإب أنطون صانحاني، ١٨ (١٩٢٠)، ١٩١-٢٠٠ [دراسة كتاب أبي غبيد البكري].

(١٢٣) «كتاب طبقات الأمم»، للتاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، نشره الأب لويس شيخو، ١٤ (١٩١١)، انفيرست.

(١٢٤) «تُحفة القادم»، لأبي عبدالله بن الأبار (مُفتَّصِب)، نشرها الفريد البستاني، ٤١ (١٩٤٧)، ٣٥١-٤٠٠، ٥٤٣-٥٨٥.

(١٢٥) «الموشحات الأندلسية: إختراعها، أغراضها ومعانيها، لغتها، تأثيرها»، لبطرس البستاني، ٣٣ (١٩٣٥)، ٣٦٨-٣٨٠.

- «تبارون الشعر والموسيقى في نشأة الموشحات الأندلسية»، لفرزاد أفرام البستاني، ٣٦ (١٩٣٨)، ٤٩٩-٥٠٨.

١٠٦٦)، في اللغة، ومعارف صاحب الأرجوزة، ووقائع حياته^(١٢٦).
فللمشرق فضل يُنوّه به، في لفتِ القارئ إلى الغرب الإسلامي هذا،
لتوسيع أفقه، وإطلاعه على مرفق مهمّ كان له إسهامه القيم في الآداب
العربية، وذلك في عهدٍ لم يكن فيه عنان الدراسات الأندلسية قد انقاد
للباحين.

٦ - الآداب العربية منذ سقوط بغداد حتى نهاية القرن الحادي عشر الهجريّ/ السابع عشر الميلاديّ

فيما يختصّ بهذه المرحلة من تاريخ الآداب العربية، وهي مرحلة
يُشكّل الاهتمام بجمع المعارف السابقة سمّةً من أبرز سماتها، شدّت
المشرق على تناول مجموعة من الكتب للدراستها، ونشر مختارات منها.
وهي كتب أخبار، وأشعار، ومختارات، ومُحاضرات؛ ومنها ما يُعنى
بعلوم العرب.

١/٦ - وتأتي في المقدمة ثلاثة كتب موسوعيّة الاتجاه، هي نهاية
الأرب للنويري (٧٣٣/١٣٣٣)^(١٢٧)، ومسالك الأبصار لابن فضل الله
العمريّ (٧٤٩/١٣٤٩)^(١٢٨)، وصيغ الأعيان للقلقشندي (٨٢١/
١٤١٨)، الذي أولاد الآباء اليسوعيون رعايةً خاصّة^(١٢٩).

(١٢٦) «أرجوزة عمير»، لابن سبويه صاحب المخصص في اللغة، نشرها حبيب زيات،
٣٦ (١٩٣٨)، ١٨١-١٩١.

(١٢٧) «نهاية الأرب»، للنويري، للأب فريدتان توتل، ٢٨ (١٩٣٠)، ١٣٢-١٣٩.
(١٢٨) كتاب الديارات في الجزء الأول من مسالك الأبصار لابن فضل الله العمريّ،
تحقيق أحمد زكي باشا [القاهرة، ١٣٤٢/١٩٢٤]، لحبيب زيات، ٤٢
(١٩٤٨)، ٢٩٤-٣١٦.

(١٢٩) «الخطّ العربيّ»: نخبة من كتاب صيغ الأعيان في كتابة الإنشاء للقلقشندي، نشرها
الأب لويس شيخو، ٤ (١٩٠١)، الفهرست.

- «وصف الصين للقلقشندي»، بُدّة نشرها الأب هنري لامنس، ٤ (١٩٠١)، ٤٠٦-
٤١١، ٤٤٦-٤٥١.

- «المكاتبة الرسمية بين الأبحار الرومانيين وملوك مصر، تتلّا عن القلقشندي»،
نشرها الأب هنري لامنس، ٥ (١٩٠٢)، ٢٠٦-٢٠٩.

٢/٦ - ونشر الأب لويس شيخو جِكمًا وأحاديث مختلفة
لفريغوريوس ابن العبيري (١٢٨٦/٦٨٥)^(١٣٠)، وروايةً عنوانها: القِتيّة
التّوابون^(١٣١)، ويُرّجَح أنّها لأحد أدباء القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر
الميلاديّ. أمّا الكتب التي عرّف بها كتاب المشرق أو نشروا بعض
فصولها فمتعدّدة، وهي حسب وقيّات أصحابها:

- المناهج في وصف المباحج، لمحمد بن إبراهيم الأنصاري
المعروف بالطوطا (١٣١٨/٧١٨)^(١٣٢)، وهو في عدّة علوم، ويتناول
السماء والأرض والحيوان والنبات...

- الخبّر عن البشر، للمقرئزي (١٤٤١/٨٤٥)^(١٣٣).

- أخبار الأخيّار بما وُجد على الثُّبور من الأشعار، لأحمد بن خليل
اللُّبودي (١٤٦١/٨٩٦)^(١٣٤).

- المرّج النّضير والأرّج العطير، لمحمد بن يحيى السُّبوطي (النصف
الأوّل من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلاديّ)^(١٣٥)، في
المحبّة، والغزل، والنسيب، والخمرات، والروضيات، والأديّات...

= - «صبح الأعيى للتلنشتني»، للأب لويس شيخو، ٩ (١٩٠٦)، ٥٢٢-٥١٥.
- «فهارس صبح الأعيى للتلنشتني»، للأب فردينان توتل، ٣٣ (١٩٣٥)، ١٢٦-
١٢٨.

(١٣٠) الأحاديث المطرية لابن العبيري، نشره الأب لويس شيخو، ٢٠ (١٩٢٢)، ٧٠٩-
٧١٧، ٧٧٩.

(١٣١) القِتيّة التّوابون، نشرها الأب لويس شيخو، ١١ (١٩٠٨)، ٢٦٠-٢٦٤.

(١٣٢) المناهج في وصف المباحج، للنسّ جرجس منش، ١٠ (١٩٠٧)، ٧٢١-٧٢٩.

(١٣٣) حالة الكتابة العمريّة في الإسلام: فصل من كتاب الخبير عن البشر للمقرئزي، نشره
الأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، ٤٧٨-٤٧٩.

(١٣٤) أخيار الأخيّار بما وُجد على الثُّبور من الأشعار، جمع أحمد بن خليل اللُّبودي،

نشره الأب لويس شيخو، ٢٠ (١٩٢٢)، ١٠٢٥-١٠٤٢؛ أنقل أيضًا: ٢١
(١٩٢٣)، ٧٦.

(١٣٥) المرّج النّضير والأرّج العطير، للأب لويس شيخو، ٩ (١٩٠٦)، ٥٨١-٥٨٩
[تمريف بالمزلف، وكتابه، ونشر نخبة من ملحه].

- كتاب التمييز في المحاضرات، للأمير حسين بن الأمين فخر الدين المعني (١٦٩٧/١١٠٩) (١٣٦)، وهو مخطوط في الآداب والأخلاق.

فقد أسهمت المشرق في إمطة اللثام عن مرحلة طالما وصنت -
إجحافاً - بالانحطاط، وعرفت القراء بإنتاج أديانها.

٧ - الآداب العربية منذ مطلع القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي حتى الحرب العالمية الأولى

١/٧ - نشرت المشرق دراسات عامة ميمّة، تناولت أشطراً كبيرة من هذه المرحلة أو بعض جوانبها.

١/١/٧ - فقد خصّ الأب لويس شيخو الآداب العربية في القرن التاسع عشر (١٣٧)، وفي الربع الأول من القرن العشرين (١٣٨)، بسلسلة من المقالات. ونسج على منواله فزاد أفرام البستاني في دراسته الحياة العقلية في لبنان، وما يدور في فلكها من مدارس، ومطابع، ومحافل أدبية (١٣٩)...

٢/١/٧ - ولكن الكثير من الدراسات تعمق في بعض جوانب الحياة

(١٣٦) كتاب التمييز في المحاضرات، مخطوط للأمير حسين بن الأمين فخر الدين المعني، لمبى إسكندر المعلوف، ٢٧ (١٩٢٩)، ٨١١-٨١٥.
(١٣٧) «الآداب العربية في القرن التاسع عشر»، للأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، الفهرست؛ ١١ (١٩٠٨)، الفهرست؛ ١٢ (١٩٠٩)، الفهرست؛ ١٣ (١٩١٠)، الفهرست. وأنظر أيضاً: «إسطراد في نقد انتقاد»، للأب لويس شيخو، ١٢ (١٩٠٩)، ٢٨٠-٢٧٨ [ردّ الأب لويس شيخو على انتقاد جربيلة المهذب الصادرة في زحلة، لما كبه في مقالاته في أدياب القرن التاسع عشر حول الأسرة اليازجية، وإبراهيم اليازجي].

(١٣٨) «الآداب العربية في الربع الأول من القرن العشرين»، للأب لويس شيخو، ٢٣ (١٩٢٥)، الفهرست؛ ٢٤ (١٩٢٦)، الفهرست؛ ٢٥ (١٩٢٧)، الفهرست.

(١٣٩) «الحياة العقلية في لبنان قبل مئة سنة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٧ (١٩٢٩)، ٢٧٦-٢٨١، ٢٨١، ٣٦٦-٣٧٣.

الأدبية. فدرست الحركة الأدبية في بلاط ظاهر المُعمر (١٦٩٥/١١٠٦ - ١٧٨٢/١١٩٦)^(١٤٠)، وطرابلس^(١٤١)، وجبل عامل^(١٤٢)، وجبل الدروز^(١٤٣)؛ ومنهم من تناول الفن القصصي في ذلك العهد^(١٤٤)، أو بعض الأدباء المبدعين الذين قفوا في ريعان شبابهم^(١٤٥)، أو ما كتبه اللبانيون في بلاد الاغتراب^(١٤٦)، أو ما نُظِم من شعر في بعض المناسبات^(١٤٧)...

٢/٧ - وخلافاً لنتيجة المشرق فيما يختص بالمرحلة السابقة، كان التشديد هنا على عدد كبير من الأدباء، الذين كان لأغلبهم نُظْم. فوُضِعَت دراسات فيهم، ونُشِرَت نصوص ليم.

١/٢/٧ - ويرز بين هؤلاء الأدباء عَلَمَان، هما المطران جرمانوس فرحات، والشيخ ناصيف اليازجي.

١/١/٢/٧ - أما المطران جرمانوس فرحات (١٧٣٢/١١٤٥)، فكان لحياته، وآثاره، وعلاقته بعبده زاهر (١٧٤٨/١١٦١)، ولذكراة مقام خاص على صفحات المشرق^(١٤٨)؛

(١٤٠) ما قيل النيفضة: مظاهر أذنب في بلاط ظاهر المُعمر، لتزايد أرقام البستاني. ٥٠ (١٩٥١)، ٢٣٣-٢٣٨.

(١٤١) النيفضة الأدبية في طرابلس، لجرجي بتي، ٢٥ (١٩٢٧)، ٣٧١-٣٧٥.
(١٤٢) الأدب وتطورّه في جبل عامل، بقلم الشيخ علي الزين، ٤٠ (١٩٤٢-١٩٤٣)، ٢٩-٦٠.

(١٤٣) مظاهر الأدب في جبل الدروز، لسعيد أبو الحسن، ٤٠ (١٩٤٢-١٩٤٣)، ٦١-١٢٤.

(١٤٤) الفن القصصي اللبناني في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، تيكور كلارجي كرم، ٤١ (١٩٤٧)، ٧٤-١٠٥.

(١٤٥) الشباب الذروي، لجرجي إبراهيم نصر، ٦٤ (١٩٧٠)، ٢٠٨-٢٢٨.
(١٤٦) حول ما كتبه اللبنانيون في ديار الاغتراب، لجليل جبر، ٦٤ (١٩٧٠)، ٥٢٥-٥٥٦.

(١٤٧) الحماسة الدستورية، للاب لويس شيخو، ١٢ (١٩٠٩)، ٨١-٩٦ [مجموع لما نُظِم من شعر بمناسبة إعلان الدستور العثماني].

(١٤٨) المستظرفات المستظرفات في حياة السيد جرمانوس فرحات، للفن جرجس مش، ٧ (١٩٠٤)، ٤٩-٥٦، ١٠٥-١١١، ٢١٠-٢١٩.

٢/١/٢/٧ - وأما الشيخ ناصيف اليازجي (١٢٨٧/١٨٧١)،
فدّرس رجلاً وشاعراً، وناثراً من خلال مجمع البحرين^(١٤٩).

٣/٧ - وفضلاً عن هذين العَلَمَيْنِ، نُظّالنا المشرق بجمع غفير من
الأدباء، يصعب تصنيفهم في فئات، نظرًا إلى تعدّد أنشطتهم، وتنوع
إنجازهم. فيمكن إدراجهم تاريخيًا.

١/٣/٧ - فمَنيم إبراهيم خنيكي صاحب بديعة (تعود إلى سنة

-
- = - قصيدة ضائعة للسيد جرمانوس فرحات، ٧ (١٩٠٤)، ٢٨٨-٢٩٠.
- فترحة السيد جرمانوس فرحات، للسنّ جرجس منش، ٧ (١٩٠٤)، ٣٥٤-٣٦١.
- «نثر مثبتي من ديوان المطران جرمانوس فرحات»، ٢٤ (١٩٢٦)، ٣٩٧-٣٩٨.
- «المطران جرمانوس فرحات: كيف يجب أن نحتفل بتذكّاره»، لفضّاد أفرام
البياني، ٣٠ (١٩٣٢)، ٤٩-٥٣.
- «بين فرحات وزاخرة»، ٤٧ (١٩٥٣)، ٧٣٠-٧٣٦ [في قصيدتين متبادلتين].
- «الذكرى المثرية الثالثة لولادة المطران جرمانوس فرحات»، للأب أنطون فرّج،
٦٤ (١٩٧٠)، ٣-٣٤.
١٢٩) «الشيخ ناصيف اليازجي: الرجل - «العالم» - الشاعر»، لفضّاد أفرام البياني، ٢٦
(١٩٦٨)، ٨٣٤-٨٤٢، ٩٢٣-٩٣٥.
- «الشيخ ناصيف اليازجي يمدح الأمير ملحم ابن الأمير بشير الشهابي الكبير»،
للأب أنطونيوس شبلي، ٤٨ (١٩٥٤)، ٩٥٤-٦٧٠.
- «بين الشيخ ناصيف اليازجي ونصراة الطرابلسي الحلبي»، للأب أنطونيوس
شبلي، ٤٨ (١٩٥٤)، ٣١-٤٠.
- «فخرتُك ثمّ أُنجرتُ ثمّ أُنجرتُ: قصيدتان في الهجاء من نظم الشيخ ناصيف
اليازجي»، للأب أنطونيوس شبلي، ٤٨ (١٩٥٤)، ٤١-٤٥.
- «قصائد مثرقة في شؤون متوّعة»، للشيخ ناصيف اليازجي، للأب أنطونيوس
شبلي، ٤٨ (١٩٥٤)، ١٥٧-١٦٨.
- «الشيخ ناصيف اليازجي الشاعر»، للأب أنطونيوس شبلي، ٤٩ (١٩٥٥)، ٣٨٥-
٤١٠.
- «اليازجي والقرآن في مجمع البحرين»، لظافر القاسمي، ٥٧ (١٩٦٣)، ٢٥٧-٢٦٢.
- «اليازجي والأمثال في مجمع البحرين»، لظافر القاسمي، ٥٧ (١٩٦٣)، ٥١١-
٥١٧.
- «حول تاريخ ضريح الشيخ ناصيف اليازجي»، للأب أنطونيوس شبلي، ٥٧
(١٩٦٣)، ٦٦٥-٦٧٢ [ردّة على أنطون بشارة قفانور].

١١٤٦/١٧٣٣) في مدح النصرانية^(١٥٠)؛ وأحمد بن صالح الأذهي
 (١١٥٩/١٧٤٦) صاحب الكواكب السنية في شرح القصيدة المقرية^(١٥١)،
 والشاعر الحلبي ابن الإفرنجية (نُبع بعد أواسط القرن الثامن عشر)^(١٥٢)؛
 والشاعر إبراهيم الحكيم الحلبي (بعد ١١٨٠/١٧٦٦)^(١٥٣)؛ والأديب
 نعمة ابن الخوري توما الحلبي (١١٨١/١٧٦٧؟)^(١٥٤)؛ والأب أرسانيوس
 شكري أروتين الحكيم (القرن الثامن عشر) صاحب الرحلة^(١٥٥)؛ يُضاف
 إلى ذلك زجلية في وصف الغلاء والجوع^(١٥٦).

١٧/٣/٢ - ومنهيم الشاعر ميخائيل البحري (حوالي ١٢١٨/
 ١٨٠٣)^(١٥٧)، والشيخ أحمد البربير (١٢٣٦/١٨١١)^(١٥٨)، والمعلم
 الياس إذه (١٢٤٤/١٨٢٨)^(١٥٩)، وتقولا الترك (١٢٤٤/١٨٢٨)^(١٦٠).

-
- (١٥٠) «بدعية إبراهيم خبكي»، نشرها الأب لويس شيخو، ١٢ (١٩٠٩)، ٣٢٧-٣٤٤.
 (١٥١) «حول مخفوض»، لأمين نخلة، ٥٧ (١٩٦٣)، ٦٩-٨٣.
 (١٥٢) «شاعر حلبي مجهول»، للأب لويس شيخو، ٢ (١٨٩٩)، ٤٤٢-٤٤٧.
 - «المجموع المتظم لابن الإفرنجية»، للأب لويس شيخو، ٢ (١٨٩٩)، ٤٩١-٤٩٥.
 (١٥٣) «نخبة من ديوان إبراهيم الحكيم الحلبي»، لميسى إسكندر المعلوف، ١٠ (١٩٠٧)،
 ٨٣٣-٨٤٤.
 (١٥٤) «نعمة ابن الخوري توما الحلبي الشاعر الناصر»، للأب جرجس مشر، ٥ (١٩٠٢)،
 ٣٩٦-٤٠٥.
 (١٥٥) «رحلة الأب أرسانيوس شكري أروتين الحكيم»، نشرها الأب فردينان تورنر، ٦١
 (١٩٦٧)، ٢٢٣-٢٢٧، ٣٢٥-٣٢٦، ٥٣٧-٥٣٨، ٦٢ (١٩٦٨)، ٩٣-١٢٠.
 (١٥٦) «زجلية في وصف الغلاء والجوع والضيق منذ مائة وثلاثين سنة»، نشرها عيسى
 إسكندر المعلوف، ١٨ (١٩٢٠)، ٣٣٨-٣٤٨.
 (١٥٧) «ميخائيل البحري الرومي المملكي الشاعر وأولاده»، للأب لويس شيخو، ٣
 (١٩٠٠)، ٩-٢٢.
 (١٥٨) «مقطعات شعرية للشيخ أحمد البربير»، اختارها عيسى إسكندر المعلوف، ٤
 (١٩٠١)، ٣٩٦-٣٩٩.
 (١٥٩) «المعلم الياس إذه الشاعر»، للأب لويس شيخو، ٢ (١٨٩٩)، ٦٩٣-٦٩٧، ٧٣٦-٧٤٤.
 (١٦٠) «أرجوزة في وصف الطاعون ليقولا الترك»، نشرها الأب لويس شيخو، ٢
 (١٨٩٩)، ٦٣٧-٦٤٠.
 - «المعلم تقولا الترك (١٧٦٣-١٨٢٨)»، لفرزاد أفراهم البستاني، ٤٣ (١٩٤٩)،
 ٧٩-٧٩.

ديطرس كرامة (١٢٦٧/١٨٥١)^(١٦١)، ونسرافه الطرابلسي الحلبي
(أواسط القرن التاسع عشر)^(١٦٢)؛ يُضاف إلى ذلك قصيدة في مدح
إبراهيم باشا تعود إلى نحو ١٢٤٨/١٨٣٢ و١٢٤٩/١٨٣٣^(١٦٣).

٣/٣/٧ - ومنجم الشاعر فرنسيس مراث الحلبي (١٢٩٠/
١٨٧٣)^(١٦٤)، والأديب والصحافي يوسف حبيب باخوس (١٢٩٩/
١٨٨٢)^(١٦٥)، والخوري أرسانيوس الفاخوري (١٣٠٠/١٨٨٣)^(١٦٦)،
والكُنت رشيد الدحداح (١٣٠٦/١٨٨٩)^(١٦٧)، والطبيب الشاعر شاعر
بك الخوري (١٣٣١/١٩١٣)^(١٦٨)، والمونسنيور يوسف القلم (١٣٣٦/
١٩١٧)^(١٦٩)، والطبيب الأديب أمين يوسف الخوري (١٣٣٨/
١٩١٧)

(١٦١) مناظرة النارجيلة والغليون: قصيدة فكاهية للشاعر المطبوع بطرس كرامة، نشرها
الأب لويس شيخو، ٢ (١٨٩٩)، ١١١٥-١١١٧.

(١٦٢) الشاعر نسرافه انطرابلسي الحلبي، للأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ٣٩٧-
٤٠٨؛ انظر أيضًا: الحاشية ١٤٩، النشرة الثالثة.

(١٦٣) قصيدة في مدح إبراهيم باشا لشاعر قديم، نشرها الأب لويس شيخو، ٢٣
(١٩٣٥)، ٢٩٩-٣٠٤ [من مخطوطة في المكتبة الشرقية].

(١٦٤) ديرة الحناء: ملحق بديوان المرحوم فرنسيس مراث، للأب لويس شيخو، ١٥
(١٩١٢)، ٩٤-١٠١.

(١٦٥) ترجمة العالم المأسوف عليه يوسف حبيب باخوس، لتجيب فارس باخوس، ٥
(١٩٠٢)، ٤٥٢-٤٥٩، ٤٩٧-٥٠٢.

(١٦٦) الخوري الشاعر أرسانيوس الفاخوري، للأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ٦٠٦-
٦١٦.

(١٦٧) الكونت رشيد الدحداح وأسرته، للشيخ سليم الدحداح، ٤ (١٩٠١)، ٣٨٥-
٣٩٦، ٤٥٦-٤٦١، ٤٨٩-٤٩٨.

- قصيدة الكونت رشيد الدحداح في مدح باي تونس، نشرها الأب لويس شيخو، ٥
(١٩٠٢)، ١٥٩-١٥٥ [نظمها نحو سنة ١٨٦٣، على نمط «بات سعاد» لكعب بن

زهير].

(١٦٨) امتحان من ديوان الدكتور شاعر بك الخوري، ٥ (١٩٠٢)، ٥٤٣-٥٤٨.

(١٦٩) «في التاريخ الشعري وتاريخ المنسيور يوسف القلم»، للأب لويس شيخو، ٦
(١٩٠٣)، ٩٨٦-٩٩٣.

١٩١٩) (١٧٠)، والشاعر بدیع خلیل الخوري (١٣٢٩/١٩٢٠) (١٧١)، وولني
الدين يَكْن (١٩٢١/١٣٣٩) (١٧٢)، وبشارة بولس غانم (١٣٤٢/
١٩٢٣) (١٧٣)، ونعمان أبي ناصر (١٣٤٣/١٩٢٤) (١٧٤)، وسليمان
البيستاني (١٩٢٥/١٣٤٣) (١٧٥).

فمن خلال التعريف ببزلاء الأدباء وإنتاجهم، كانت المشرق تزوّج
للنبضة منذ بداياتها، وتعمل على رفع دعائمها، ممّدة السيل أمام جيل
جديد يُعدّ العدة لاستكمال ما بدأه أسلافه.

وبعدما أطلعنا على جهود المشرق في دراسة الآداب العربية على
اختلاف مراحلها، نخصّ كتابنا بوقفة قصيرة، لتبيّن أهمّ توجهاتهم.

٨ - كتاب المشرق في الآداب العربية

لا شكّ أنّه يُمكننا أن نتبع بوضوح إسهام كتاب المشرق في حقل
الآداب العربية، من خلال مقالتيّنا المبتوتة في ثنايا هذه الدراسة. ولا
أظننا نحتاج إلى كبير غناء، لتبيّن الدور البارز الذي مثله بعضهم على
صفحات المجلّة.

(١٧٠) الدكتور أمين يوسف الخوري (١٨٥٢-١٩١٩)، لجرّجي إبراهيم نصر، ٦٤
(١٩٧٠)، ٢٠٧-١٩٦.

(١٧١) الشاعر المغمور بدیع خلیل الخوري (١٨٩١-١٩٢٠)، لجرّجي إبراهيم نصر،
٦٤ (١٩٧٠)، ٤٨-٣٥.

(١٧٢) شخصيّة بارزة: ولني الدين يَكْن (١٨٧٣-١٩٢١)، لنوّاد أفوام البيستاني، ٢٧
(١٩٢٩)، ٦٧١-٦٨٣.

(١٧٣) وبشارة بولس غانم (١٨٥٠-١٩٢٣)، لجرّجي إبراهيم نصر، ٥٨ (١٩٦٤)، ١٢٩-
١٥٩.

(١٧٤) نعمان أبي ناصر (١٨٧٧-١٩٢٤)، لجرّجي إبراهيم نصر، ٦٤ (١٩٧٠)، ٦١-
٦٤.

(١٧٥) «إلياذة هوميروس: نُبة في تعريبها الحديث»، للأب خليل إله، ٧ (١٩٠٤)،
الفهرست.

- سليمان البيستاني: الرجل - رجل السياسة - رجل العلم والأدب، لنوّاد أفوام
البيستاني، ٢٣ (١٩٢٥)، ٧٧٨-٧٩١، ٨٢٤-٨٤٣، ٩٠٨-٩٢٦.

١/٨ - فعلى رأسهم تأتي مجموعة كبيرة من الآباء اليسوعيين، وفي مقدمتهم الأب لويس شيخو (١٩٢٧)، والأب هنري لامنس (١٩٣٧). أما الأب لويس شيخو، فمنايته بالأدب العربيّة موسوعيّة الاتجاه: فقد اهتمّ بالتأريخ للأدب العربيّة عمومًا، وبالتتقيب عن مخطوطاتها لجمعها ونشر المُهمّ منها، وعكّف على دور النصرانيّة والنصارى في ذلك كلّ، باحثًا مُتخصّصًا. وأما الأب هنري لامنس، فأتجه أبحاثًا تاريخيًا ودينيًا، فخاص على تاريخ العرب وشؤون دينهم في جاهليّتهم، وإسلامهم، ولا سيّما في عهد بني أميّة.

ومن الآباء اليسوعيين الذي نشروا أبحاثهم في المشرق الأب أنطون صالحاني (١٩٤١) الذي ارتبط اسمه باسم الأخطل، وعُني بالشعر الأمويّ ونقد دواوينه عنايةً خاصّة؛ والأب لويس المعلوف (١٩٤٦)؛ والأب فردينان تولّ (١٩٧٧). ولا يسعنا إغفال جهود الأب خليل إده، والأب فرنسوا قنّلا، والأب الكيس مالون، والأب رفائيل نخلة؛ ولعهد أقرب منّا، نُشير إلى ما نشره في المشرق قبل احتجاجينا المؤقت، الأب إغناطيوس عبده خليفة، والأب كميل حشيمه.

٢/٨ - وإلى جانب الآباء اليسوعيين هؤلاء، وُجدت طائفة من رجال الدين المسيحيّين الذين اغتروا المشرق بآنتاجهم. فمنهم القسّ جرجس منس (١٩٣١) الذي اهتمّ بأدب النهضة، والأب أنطاس ماري الكرملّي (١٩٤٧) الذي عُني بالشعر القديم، والقسّ إسحق أرمله (١٩٥٤)^(١٧٦)، والأب أنطونيوس شبلي (١٩٦٤) الذي خصّ الشيخ ناصيف اليازجي بعدد كبير من مقالاته...

٣/٨ - واللافت في الأمر، فتح المشرق صفحاتها لمجموعة من كبار المستشرقين، ليدلّوا بدلّوهم في الأدب العربيّة، ويُنقّوها بنظراتهم العلميّة، الدقيقة. وتسمي إلى هذه الفئة المستشرق الروسيّ إغناطيوس

(١٧٦) أنظر: الأب إسحق أرمله السريانيّ (١٨٧٩-١٩٥٤)، للأب إغناطيوس عبده خليفة، ٤٨ (١٩٥٤)، ٧١٤-٧١٨.

كراتشكوفسكي I.J. KRATCIKOWSKY (١٩٥١) (١٧٧)؛ والألماني
 فريتس كرنكو Fritz KRENKOW (١٩٥٣)؛ والفرنسيان ريجيس بلاشير
 Régis BLACHÈRE (١٩٧٣) في دراسته المقامة، وأبا الطيب المتنبّي؛
 وشارل بلاّ Charles PELLAT (١٩٩٢) في أبحاثه التي خصّص بها الجاحظ
 ومحمد بن يسير الرياشي؛ والإيطالي مرتينانو رونكاليا (Martiniانو
 .RONCAGLIA).

٤/٨ - ولكنّ الفئات المتقدّمة لا تحجب الجهود الكبيرة التي بذلها
 عدد كبير من الباحثين، وعلى رأسهم حبيب زيات (١٩٥٤) (١٧٨)، وفؤاد
 أفرام البستاني (١٩٩٤). نكلاهما موسوعيّ الاتجاه. أمّا حبيب زيات
 فعاض في موضوعات متفرّقة، تنمي إلى الشعر، والنثر، والنقد،
 والديارات، وبعض الظواهر الاجتماعية... وأمّا فؤاد أفرام البستاني
 فكانت رؤيته أشمل، إذ خاض في الآداب العربيّة على اختلاف عهودها،
 شعراً ونثراً، من غير أن يُبذل أبعادها الحضاريّة.

ومن الكتاب البارزين رشيد الشرتوني (١٩٠٧)، وسعيد الشرتوني
 (١٩١٢)، ومحمود شكيري الألوّسي (١٩٢٤)، وشكيب أرسلان
 (١٩٤٦)، ويوسف غنيمّة (١٩٥٠)، وعيسى إسكندر المعلوف
 (١٩٥٦)، ويطرس البستاني (١٩٦٩).

يُضاف إليهم (حسب ترتيب أسرهم الألفبائي): الفريد البستاني،
 وعارف تامر، وجيرانيّ جبور، وفؤاز أحمد طوقان، وظافر القاسمي،
 وميشيل سليم كميد، ورياض معلوف، وأمين نخلة، وجرجي إبراهيم
 نصر، وغيرهم كثير.

ولا شك أنّ تنوّع هؤلاء الكتاب، واختلاف مشاربهم وأصقاعهم،

(١٧٧) أنظر: إحياء لذكرى إغناطيوس كراتشكوفسكي (١٨٨٣-١٩٥١)، للآب يوحنا
 مصريان، ٤٥ (١٩٥٤)، ٥٦٤-٥٦٩.

(١٧٨) أنظر: حبيب زيات (١٨٧١-١٩٥٤)، للآب إغناطيوس عبده خليفة، ٤٨
 (١٩٥٤)، ٥٦٤-٥٦٩.

قد كان لهما عميق الأثر في إغناء المشرق، وشمولية نظرتهما إلى الآداب العربية.



وبعد هذه الجولة في رحاب المشرق، أشرفنا على نهاية مطافنا، والأمل يُرآودنا في أن نكون قد حققنا جزءاً من غايتنا التعريفية في إطلاع ائقارئ على جنيود هذه المجلّة العريقة في مجال الآداب العربية، ومن غايتنا التوثيقية في تزويد الباحث في هذه الآداب بمرجعية تُشير له طريق بحثه.

ويكمن فضل المشرق الكبير، في تأريخها للآداب العربية على اختلاف مراحلها: فقد نظرت إليها تارة نظرة عامة فتناولتها بمُجملها، ونظرت إليها تارة أخرى نظرة خاصة فتصدت لكل مرحلة من مراحلها، أو لمائل محددة من مائلها، أو لأدباء معينين من أدبائها.

فتلاحظ أننا عُنت بالجهود المختلفة، وإن حاز قصب السبق فيها، العبد انجاهلي، والعبد العباسي، وعصر النهضة. وكان لنا إسهام مُهم في العبد الأموي، ولم يُعمل إطلاقاً ما درج بعض الباحثين على تسميته - إجحافاً - بعصر «الانحطاط». ولكن تجدر الإشارة إلى قلّة ما خُتص من مقالات لصدر الإسلام، والآدب الأندلسي. وقد أفسح في المجال للشعر والثر على السواء: فُدرس الشعر من خلال بعض مستوياته، ولم تقتصر المعالجة على كبار الشعراء بل تجاوزتهم إلى المغمورين، ونُشرت نصوص شعرية كثيرة؛ وكذلك الثر، الذي طُرق الكثير من فنونه، وُدرس الكثيرون من مثليه. ولكن يلفتنا شيء من الثنور في الاحتمام بالموضوعات الأدبية، بُعيد الخمسينيات؛ وربما عاد ذلك إلى وفاة الكثير من الآباء اليسوعيين الذين أولوا الآداب العربية جُل اهتمامهم، وإلى انشغال فؤاد أقرام البستاني بالتدريس وبمُعيمات أخرى، وإلى ما طرأ من تغيير على توجهات إدارة المشرق^(١٧٩).

(١٧٩) أنظر الحاشية، رقم ٤، أعلاه.

وكثيرًا ما سمعت المشرق إلى قراءة هذه الآداب، في ضوء ما يُحيط
بها، من ظروف تاريخية، ومقتضيات جغرافية، وظواهر دينية،
 واجتماعية، ونفسية، وثقافية، من غير إغفال مقارنتها بالآداب
الأخرى. وهي في ذلك كله تبذل جهدها لمواكبة العصر، وما يستجدُّ
فيه من نظريات، وأبحاث.

وفضلاً عن ذلك، وتحنيبًا له أيضًا، كان للمشرق اليد الطولى في
التعريف بالمخطوطات العربية، ونشرها. وهكذا نُشر على صفحاتها
الكثير من الأخبار، والمعارف، والمختارات الثرية والشعرية، والدواوين
الشعرية الكاملة.

ولم يكن كتابها يتراوَن في نقد ما تُشره المطابع المختلفة. وتجدر
الإشارة إلى دور الأب لويس شيخو الكبير في جمع المخطوطات،
وتأسيس المكتبة الشرقية، التي أضحت رافدًا أساسيًا للآباء اليسوعيين،
في ما ينشرونه في المشرق من أبحاث ومخطوطات.

ومن جهة أخرى، لا ينبغي أن يُغيب عن بالنا أنَّ المشرق مجلة
كاثوليكية. فمن شأن ذلك أن يشرح لنا اهتمامها الكبير بالنصرانية
والنصارى في الآداب العربية، جماعات، وأفرادًا، وإنتاجًا، في التقديم
والحديث على السواء.

ومما يُعترف به للمشرق، معرفتها العميقة بنسب التاريخ. فالى
جانب الأبحاث العلمية الآتنة الذكر، قدّمت لقارئها طائفة وافية من
الأقوال المأثورة، والطُرف، والنوادر، والفكاهات، تُنبذ أخلاقه،
وتروّح عنه، وتُعينه على عناء الجِدِّ بجَمَامِ اليَزَلِّ.

فمن خلال ما تقدّم يتكشّف دور المشرق البالغ الأهمية في النهضة
الأدبية. فهي حلقة من أهمّ حلقات الإحياء الأدبي، في عودتنا إلى
الماضي وإبراز عيون تراثه، وربطه بالحاضر مواكبةً للتطور، ولمقتضيات
العصر. وهي مع ذلك، مُعين لا ينضب، يمدُّ الباحث في الآداب العربية
بمعطيات أساسية أرست دعائمها على مرّ السنين.

ويحضرنني في هذه اللحظات، «ما حكى عن الصحاب بن عبّاد أنّه كان في أسفاره وتقلّاته يستصحب جمل ثلاثين جملاً من كتب الأدب ليطالعها، فلمّا وصل إليه كتاب الأغاني لم يكن بعد ذلك يستصحب سواه، استغناءً به عنها»^(١٥٠). لا أريد من التذكير بذلك القول المبالغة، كأنّ أزعّم أنّ المشرق تُغني عن سواها، ولكنّي أريد التأكيد أنّ المشرق على غرار أمّات المصادر العربيّة، لا غنى عنها لباحث في الآداب العربيّة، مهما كان موقفه من بعض ما ورد فيها من وجهات نظر؛ ومهما تطوّرت الدرامات الأدبيّة، وتضاربت مناهجها. وحبّذا لو يشرّي التّيمون على المشرق اليوم، فيجمعون من دُررها ما لم يُجمع، ويضعونه بمنازل الباحثين وطلاب المعرفة، إفساحاً في واصل حاضرنا بماضيها، واستشراقاً لآفاق مستقبلنا.

(١٥٠) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٧٧/١٣٩٧، ٣٠٧/٣.

الكنيسة القبطية الكاثوليكية في مئوتها الأولى الهوية والرسالة

الأب موريس يار مارتان البسوعي^٥

تحتفل الكنيسة القبطية الكاثوليكية في السنة الجارية بذكرى تأسيسها المئوتية في العام ١٨٩٨، بعد ستين من تكوين إبرشياتها الثلاث الأولى: في القاهرة، والمنيا وطيطا. ولإدراك هوية تلك الجماعة ومكانتها ودورها في مصر، سوف نتبع بسرعة، في هذا المقال، المراحل التي مرت بها إبان السنوات المئة المنصرمة. ذلك بأن الكاثوليك الشرقيين، المشاركين في الإيمان الواحد، لا يتميز بعضهم عن بعض بالضئوس فقط، بل إنَّ كلاً من جماعاتهم تحمل في مؤسساتها وأفرادها علامات الزمن والبيئة والظروف التي واكبت انطلاقتها ومسيرتها وتطورها. فعلى سبيل المثال، تتميز الطائفة المارونية، التي طالما استوطنت جبال لبنان، عن الطائفة الملكية التي نشأت في مطلع القرن السابع عشر وفي يته مدينته بين دمشق وحلب، وسرعان ما تفرقت في الشرق الأدنى بسبب ما واجهته من معارضات، في حين نلاحظ أنَّ طائفة الأقباط الكاثوليك، التي نشأت في الحقبة نفسها ويتأثر من الحركة الإرسالية عينها، لم تستكمل تنظيمها إلا بعد نحو قرنين من الزمن^(١).

(٥) باحث في الشؤون المصرية.

(١) أطلب: B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Ecole Française de Rome, 1994.

يرقى أول ذكر للأقباط الكاثوليك إلى العام ١٧٢٢ في صعيد مصر، وعلى وجه التخصيص في أخميم، حيث تركزت، إلى جانب جرجا، إرسالية الرهبان الفرنسيين منذ أواخر القرن السابع عشر. وبعد عشرين سنة، في منتصف القرن الثامن عشر، تحوّل مطران الأقباط الأرثوذكس في القدس إلى الكيسة الكاثوليكية فكان أول أساقفتها الأقباط، سوى أنه لم يبرح القدس أبدًا... إلا أن إرسالية الفرنسيين راحت تنمو بخنق، لا سيما نواحي أسيرط وطيحا حيث يكثر الأقباط، وتوالى على رأس الجماعة عدد من النواب الرسولين لم ينل معظمهم الرسامة الأسقفية، وكان آخرهم كيرلس منار، العام ١٨٩٥، وقد رُسم مطرانًا على القاهرة في السنة التالية، ثم أصبح أول بطاركة الطائفة.

أولًا: البدايات

ماذا دفع الحبر الأعظم لاوون الثالث عشر، الذي أصدر رسالته العامة في كرامة الكنائس الشرقية (*Orientalium Dignitas*) العام ١٨٩٤، إلى أن يتخذ قراره المذكور أعلاه في شأن الكنيسة القبطية؟ لا بد، لفهم تلك البادرة، من التذكّر بأن مصر كانت آنذاك في أوج عملية تحديثها على جميع الصعد: الثقافي، والاجتماعي والاقتصادي، بتأثير من الحضور الأوروبي الذي تجلّى، فيما تجلّى، بالمتانة السياسية بين فرنسا وإنكلترا، مما أفضى إلى احتلال مصر على يد الإنكليز في العام ١٨٨٢. وكان من نتائج هذا الانتاح على العالم أن ازدحر عمل الإرساليات لا سيما في التربة. فقد أسس المشيخون الأميركيون، الموجودون في مصر منذ ١٨٥٤، مستشفى ومدرسة إكليريكية في أسيرط العام ١٨٦٦، ومن تلك المدينة كانوا يتشرون في الصعيد كلّه حيث أسسوا أغلبية مدارسهم وقد بلغ عددها في العام ١٨٨٠ أربعين مدرسة. وفي ١٨٧٧ أنشئت النيابة الرسولية اللاتينية في الدلتا وسلّمت أمورها إلى جمعية الإرساليات الإفريقية في ليون. وفي ١٨٧٩، طلب لاوون الثالث عشر إلى اليسوعيين تأسيس إكليريكية صفري في القاهرة ليُعدّوا فيها طلاب الإكليريكية الشرقية

في بيروت حيث كانت تتم تنشئة أغلبية الكنيحة المعصرين، ومنها تخريج الأساقفة الأقباط الكاثوليك الثلاثة الأول. وفي ١٨٨٧، أراد اليسوعيون أن يقتربوا من الأماكن التي فيها تنشأ دعوات إكلييريكيين، فانتحوا في مدينة العنبا ديرًا كانوا يتطلعون منه إلى المدن الصغرى والنرى المجاورة حيث كانوا يؤسسون المدارس لمناهضة تأثير البروتستانت. وختامًا، أنست في العام ١٨٩٩، بطبعًا، إكلييريكية الأقباط الكاثوليك الكبرى.

وعليه فالزمن الممتد بين ١٨٨٠ و ١٩٠٠ هو الزمن الحقيقي الذي فيه تمت فعليًا إعادة تأسيس فنانة الأقباط الكاثوليك، وقد أخذت تنمو باضراد منذ تلك المدة، متعلقة على وجه الخصوص في الصعيد. فني البداية، لم يكن لأيرشيه البطريركية، الممتدة على نصف مساحة البلاد، سوى كنيسة في القاهرة، بمحلة درب الجينة، قدمها رهبان القديس فرنسيس، ومصلى في المنصورة، بالإضافة إلى الكنيسة البطريركية في الإسكندرية التي بُنت العام ١٩٠٣. أما إيرشيه النيا في الصعيد فكانت تشمل أكثر من عشر رعايا، وإيرشيه طبعًا أكثر من عشرين. لذا أنشئت الإكلييريكية الكبرى في المدينة الأخيرة هذه^(٢).

وفي ما يلي جدول مقتبس من الإحصاءات العشرية الثلاثة الأول التي تم فيها تعداد سكان البلاد، ويمكن من خلاله تبيّن نمو الطائفة:

(٢) إن سفر حجم الإيرشيه البطريركية في مقابل كير إيرشيه الصعيد يُنشر إلى حد ما الأزمة التي قامت عام ١٩٠٨ فاستقال البطريرك كيرلس مقار لأسباب يغلب الضن أنها كانت مائة وإدارة، وقد رانق تلك الامتنالة مواجهات لم تغل من العنف بين أعضاء الطائفة في القاهرة. وبعد انتماء مقار مئة وجيزة إلى الأرثوذكسية الملكية، تسالغ مع روما في ١٩١١ رعاش عيشة متواضعة في لبنان حيث توفي عام ١٩٢١. وقد أعيد رفاقه إلى القاهرة ودفن فيها باحتفال رسمي (راجع: الأنبا يوحنا كابس: الأنبا كيرلس مقار، القاهرة، ١٩٢٧).

الجدول الأول

تعداد الأقباط الكاثوليك بين ١٨٩٧ و ١٩١٧

١٩١٧ ^(٣)	١٩٠٧	١٨٩٧	
	٣٠٢٦	٤٨٩	القاهرة
	٣٩٦	١٠١	الإسكندرية
	٨٥٥	٨٠	الدلتا
			الصحيد
	١٠٥	٠١	الجيزة
	٦١	١٤	الفيوم
	٧٧	٣٥	بني سويف
٤٢٣١	١٧٢٢	١١١	المنيا
٦١٥١	٤٣٥٢	٤١٨	أسيوط
٥٧٧٢	٢٧٦٢	٩٢٦	جرجا
٢٥٥٤	١١٣٠	٢٥٤	قنا
	١٠٢٠٩	١٧٥٩	مجموع الصعيد
	١٤٤٨١	٢٤٢٩	المجموع العام

نستج من الجدول السابق أولاً أن الأقباط الكاثوليك كانوا في
الدلتا قليلين جداً، إذا ما قورنوا بمن كانوا في الصعيد. والأقباط عامة

(٣) لم يميز إحصاء ١٩١٧ بين الأقباط الكاثوليك وسواهم من أعضاء الكنائس
الكاثوليكية. لذا لم نذكر سوى الأرقام الخاصة بمحاافظات الصعيد حيث أغلبية
الكاثوليك الساحقة هي من الأقباط.

ويلاحظ إحصاء ١٨٩٧ أن البروتستانت الأقباط كانوا موزعين في البلاد على
النهر التالي: القاهرة: ٨٢؛ الإسكندرية: ٥٠؛ الدلتا: ٥٦؛ الصعيد: ٨٨٠٩.

لسوا في الدلتا إلا نحو ٢٪. ثم نلاحظ نمو عدد الكاثوليك السريع بين ١٨٩٧ و١٩٠٧، ثم تباطؤ هذا النمو بين ١٩٠٧ و١٩١٧^(١). ولئن ازداد عدد الكاثوليك بالقاهرة في العام ١٩٠٧ فسبب ذلك عامل الترحول باطراد من الريف إلى المدينة.

ثانياً: التطور

إنطلاقاً من بدايات الطائفة، يمكننا محاولة رسم أهم مراحل تطورها، وقد كان لها دور أساسي في تكوين هويتها الراهنة. فتمت، وفي مرحلة أولى، عملية التأسيس أو، بعبارة أوضح، عملية قيام المؤسسات، تجلّت في ازدياد عدد الرعايا وبالتالي ازدياد عدد الإبرشيات لتأمين خدمة المؤمنين على نحو أفضل. ورافق نمو المؤسسات الكنسية تحرر الإكليروس الإبرشي المتزايد من مساعدات الرهبانيات الإرسالية، كانت أولى مظاهره العملية إنشاء إكليريكية طهيطا. ثم برزت مرحلة الاستجاب - أو الاستقرار - إذ أخذت الطائفة تنمو نمواً طبيعياً غير مرتبط بالعبور من الأرثوذكسية إلى الكاثوليكية كما حصل في البدايات، فانبوية الثقافية والدينية باتت أمراً راجعاً. وأخيراً اتسمت الطائفة بتزعة قوية إلى التمدين، تسارعت وتيرتها منذ خمسين سنة، وهي وإن كانت من الظواهر التي تتجلى عند جميع الطوائف، إلا أنها تلاحظ خاصة عند الأقليات، فهي مدفوعة، أكثر من الجماعات الأخرى، إلى اليروب من عزلة القرى وصرامة التبادل فيما إلى سعة رحاب المدينة. والإبرشية البطريركية هي، من هذا القبيل، مثال يستحق معالجة خاصة.

(١) يمكن مقارنة هذه الأرقام الرسمية (التي بصمب الشك في صحتها لأن الإدارات كانت آنذاك في عهدة الإنكليز وهم غير منحازين في الشؤون الدينية) بالأرقام التي كان المرسلون والأساقفة يقدمونها في ذلك الزمن، وغالباً ما كانوا يبالغون فيها (أطلب «Les Coptes Catholiques 1880-1920», dans Proche, M. Martin, (Orient Chrétien 40, pp 33-55).

لقد بيّن الجدول السابق أنّ ازدياد عدد الكاثوليك حصل أولاً في إبرشيتي المنيا وطيطلا، وعلى نحوٍ أدق، إذا ما أُطلعتنا على تفاصيل أرقام الرعايا، من المنيا صُعداً إلى نواحي سوهاج: إننا منمنقة الصعيد، حيث كثافة المسيحيين هي الأعظم. وأغلب الرعايا الأولى، التي أُسست بين ١٨٩٠ و١٩١٥، نشأت في إثر مبادرات قام بها قسّم أو حتى جملة سكّان بعض القرى الأرثوذكس مطالبين، وعلى رأسهم كاهن الرعيّة أحياناً، بمدرسة لأبنائهم. وكانوا من أجل ذلك يتحوّلون إلى الكتلّة، وكثيراً ما كانت المدرسة تقوم مقام الكنيسة أو الكنيسة مقام المدرسة، إلا أنّ ظاهرة تأسيس المدارس - الكنائس هذه بفضل مساعدات المرسلين، توقفت إبان الحرب الكويّة العالميّة الأولى (١٩١٤-١٩١٨)، ثمّ عادت ببطء بين ١٩٢٠ و١٩٤٠ وازدهرت مع إنشاء الجمعيّة الكاثوليكيّة لمدارس انصعيد في العام ١٩٤٠.

وعليه فإنّ نموّ الطائفة الكاثوليكيّة تمّ أولاً على حساب طائفة أرثوذكسيّة أضعفتها، في أثناء حيريّة البطريرك كيرلس الخامس التي طال أمدها (١٨٧٤-١٩٢٥)، انقساماتٍ داخلية بين جماعة من العلمائين العصريين تريد إثبات وجودها من خلال المجلس الملتّي، وإكليروس تقليديّ محدود الثقافة. بيد أنّه ما عثمت أن راحت بعض الجمعيّات العلمائيّة الأرثوذكسيّة تنشئ المدارس بدورها، وكان من انتشار المعاهد البروتستانتيّة والكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة أن قطع الأقباط في الميدان الثقافي شرطاً ملموساً جعلهم يتقدّمون على مواطنيهم غير المسيحيين، ممّا يفسر تأثيرهم، منذ السنوات ١٩١٠-١٩٢٠ في الوظائف العامّة والمهنيّة الحرّة، تأثيراً يفوق ما يُتّظر من نسبتهم بين مجموع اليكّان.

ولئن أُسست أولى المدارس والكنائس خاصّة في القرى الصغيرة المعزولة، فقد تبدّل الوضع بدءاً من ١٩٤٠، إذ مالت الكفّة نحو المدن المركزيّة أمثال بني مزار وسمالوط وديروط وصيدفا... حيث تدقّق

المهاجرون من الريف. غير أنّ تمرکز الكتلثة هذا لم يتم إلا في مناطق معينة وانطلاقاً من محاور إشعاع محدودة، كمثل المنيا وأبي قرقاص وأسوط وطهطا، في حين ظلت مناطق أخرى، حيث الوجود الأرثوذكسي كثيف، كمثل صَبْر وأبْتوب، يثنأ عن هذه الحركة. ويمكن اختصار عملية تطور الطائفة، انطلاقاً مما تفرقه طبقات دليل الكنائس الكاثوليكية في مصر، بالجدول التالي:

الجدول الثاني				
رعايا الأقباط الكاثوليك				
الإبرشيات	١٩٢٠	١٩٤٦	١٩٧٥	١٩٩٦
البطريكية (١٨٩٦)	٥	١١	٣×٣٠	٤×٤١
الإسماعيلية (١٩٨٣)				٤+١×٦
المنيا (١٨٩٦)	١١	٢+١٢	٣×٢٣	١×٢٦
طهطا (١٨٩٦)	٢٥	٣١		
أسوط (١٩٤٧)			٨+٢×٣٤	١+٣×٣٧
سهاج (١٩٤٩)			١٠+٤×٣٢	١+١٨
الأقصر (١٩٨٢)				١١×١٧
+ = إضافة كنيسة يخدمها كاهن رعية أخرى				
× = إضافة رعية يخدمها راهب.				
يُضاف إلى الإبرشية البطريكية ٨ كنائس: ٢ في أوروبا، ٢ في أستراليا، ٢ في كندا، ٢ في الولايات المتحدة.				

يُضح مما سبق أنّ النمو حصل أولاً في الصعيد. في ١٩٤٧ كانت إبرشية طهطا تشمل كل وادي النيل من مَلأوي حتى أسران، فنقل كرسيها

إلى أسيوط، مركز إرسالية الفرنسيسيين وعاصمة الصعيد. ثم شطرت فتج عن ذلك إبرشية سوهاج في العام ١٩٤٩، وشطرت هذه بدورها العام ١٩٨٢ عند تأسيس إبرشية الأقصر. وهذه الإبرشية، وإن تكن أوسع ميلاتها مساحةً، إلاّ أنها أقلها من حيث عدد الرعايا، لضعف كثافة المسيحيين في الصعيد الأقصى، ولأهميّة دور المرسلين فيها^(د).

ويلاحظ أيضًا من الجدول السابق استقرار توتج الطائفة. فلتن تضاعف عدد الرعايا بين ١٩٤٦ و١٩٧٥ في أسيوط وسوهاج، فمرّد ذلك إلى أنّ بعض المراكز في القرى جُمِلَ رعايا مستقلّة بسبب تكاثر رجال الإكليروس، وهذا ما ندر بين ١٩٧٥ و١٩٩٦. وعلى العكس، فالإبرشية البطريكية بدت في حالة نموّ مستمرّ على امتداد السنوات الخمسين الأخيرة، ممّا يتطلّب تسييرًا سريعًا.

٢- الإبرشية البطريكية

رأينا في أعلاه أنّه لم تشمل تلك الإبرشية في مطلع القرن سوى ثلاث كنائس. وفي العام ١٩٢٠ أنشئ فيها اثنان بالقاهرة، ثمّ ازداد العدد بقيام أربع أُخر في العام ١٩٤٦ بأحياء أخذت رقعتها تتسع مع وصول الرافدين من الصعيد: شبرا، الشريّة، القللي، الزيتون، النجالة، وطبما مصر الجديدة. وحصل مثل ذلك في الإسكندرية بمحلّة غيط العنب، ثمّ برزت طنطا وهي كبرى مدن الدلتا. في المقابل، كان الفرنسيسيون في ١٩٤٦ لا يزالون يديرون أمور ١٩ رعية لانيّة: ٣ في القاهرة، ٦ في الإسكندرية، ٤ في مدن الدلتا، و٦ على ضفاف قناة السويس، في حين يتولّى كهنة الإرساليات الإفريقية ١١ رعية: ٥ في القاهرة و٦ في الدلتا. وكان الدليل الكاثوليكي، في طبعة ١٩٤٦، يقدر عدد بعض طوائف

(د) ويلاحظ من الجدول السابق أنّ كراسي الأسقفيات أضحت في السنوات الأخيرة في عراصم المحافظات، حيث الحضور مهمّ والظهور مستحبّ. ومن هذا المنطلق تطابقت حدود الإبرشيات وحدود المحافظات ممّا يفتر أنّه، في العام ١٩٩٠، نُقل مركزا ملاوي ودير تراس من إبرشية أسيوط إلى إبرشية المنيا. ولا يسنى من القاعدة هذه إلاّ إبرشية الأقصر التي تشمل محافظتي قنا وأسران.

الكاثوليك بمصر على النحو التالي: ١١٨,٠٠٠ لاتيني - ومعظمهم في القاهرة والإسكندرية والدلتا -، و ٦٠,٠٠٠ قبطي وغالبيتهم تعيش في الصعيد.

بيد أن هذا الواقع أخذ يتبدل جذرياً في الخمسينيات، لا سيما بسبب رحيل الأجانب الكثيف بدءاً من ١٩٥٦. فمن جراء الهجرة هذه تدرت عدد المديرات الرسولية اللاتينية من ثلاث مديريات (مصر الجديدة، الإسكندرية، القناة، وكانت معظم الإرساليات مرتبطة بها) إلى اثنتين، ثم إلى واحدة في وقتنا الحاضر. واستمر إنشاء رعايا قبطية في أحياء القاهرة الآخذة بالتوسع: الجيزة، إنبابة، شبرا الخيمة، عزبة القصيرين، المطرية، عين شمس، وفي مثيلاتها من أحياء الإسكندرية: بأفوس، سيدي بشر، الحضرة، في حين انتقلت جميع رعايا الإرساليات الإفريقية بالدلتا إلى الإبرشية البطيركية، وحصل الأمر نفسه في ما يتعلق برعايا القناة، مما أفضى إلى تأسيس إبرشية الإسماعيلية في العام ١٩٨٣.

وفي الوقت الحاضر تضم الإبرشية البطيركية ٢٠ رعية في القاهرة، ١٠ في الإسكندرية، ٥ في مدن الدلتا، يضاف إليها ٣ في مراكز محافظات مرسى مطروح، بني سويف والفيوم - علماً أن الرعيتين الأخيرتين اقتطعتا من إبرشية المنيا - و ٣ في مدن صغيرة إلى شمال غرب القاهرة. واستوجب هذا النمو إقامة أسقف معاون لمحافظة الجيزة والفيوم وبني سويف في العام ١٩٨٨.

إن الإبرشية البطيركية أنموذج واضح تدر من خلاله كيفية نمو طائفة الأقباط الكاثوليك: فتوسع المؤسسة، والاستتلال عن الرهبانيات الإرسالية، وخاصة الانتقال إلى المدن، هي ظواهر ثلاث كانت في أساس تكوين هذه الإبرشية وسواها من الإبرشيات. إلا أن ازدياد عدد الرعايا لا يعني ازدياد نسبة الأقباط الكاثوليك في مصر، إذ إنه خاصة نتيجة النزوح من الريف إلى المدينة.

ثالثاً: اليوم

أما اليوم، وانطلاقاً من مسيرة طائفة الأقباط الكاثوليك الرابنة، فتساءل: ما هي سماتها الخاصة التي تُبرز هويتها، وبالتالي تحدّد مكانتها ودورها في خدمة مسيحيي البلاد وخدمة مصر على حدّ سواء.

أولاً، لا بدّ من ملاحظة ضالّة وجودها. فكم هم الأقباط الكاثوليك اليوم في مصر؟ وأكاد أقول: كم هم «الكاثوليك» جميعاً؟ لأنّ عديد أبناء سائر الكنائس الكاثوليكية هم، بالنسبة إلى نظيره في الكنيسة القبطية، قليل جداً. فالدليل الكاثوليكي (طبعة ١٩٩٦) يعرض رقماً مدوّراً هو ٢٠٠,٠٠٠، أما التحليلات الديمغرافية فتعيل إلى حصره بحوالى ١٥٠,٠٠٠^(٦). وهذا الفرق غير كبير إذا ما لوحظ أنّ الأقباط الأرثوذكس هم، بحسب إحصاء العام ١٩٩٦، ٣,٣٤٠,٠٠٠ في حين يتقدرون أنقسم بنحو ثلاثة أضعاف هذا العدد. ومهما يكن فإنّ الكاثوليك هم أقلّية صغيرة جداً ضمن جماعة الأقباط، وهذا ما لا يسهّل العلاقات المتبادلة.

فالكاثوليك، في نظر الأرثوذكس، هم «خارج يخالفون الطبيعة»، تركوا كنيستهم في زمن ضعفاً بتأثير من الغرب المستعمر. أما اليوم، فيشيد الأرثوذكس نبضة ملحوظة انطلقت منذ أن تبوأ البابا كيرلس السادس (١٩٥٩-١٩٧١) سدة البطريركية. وهم ينشئون الكثير من الإبرشيات الجديدة، ويعثون أديرتيم وقد رُمت وازدهرت بأعداد كبيرة من الرهبان خريجي الجامعات يُذكرن شعلة روحانيتهم العريفة. وتنجلى هويتهم المتجدّدة من خلال عنايتهم بتربية النشء الدينيّة في مدارس الأحد، وهي حركة علمانيّة مزدهرة ناشطة، وفي حجج الرعايا المعتمدين إلى الأديرة، وفي وفرة المنشورات التي تروي سير قديسي مصر وعجائبهم فُروي عطش الجماهير وتغذي حياتهم الروحيّة. وبوجيز الكلام، إنّ

R.G. Roberson, *The Eastern Christian Churches*, Rome, 1988. «The Christian Communities in the Middle East», *XXI Secolo*, n°6, oct. 1996, Torino.

الأرثوذكس «مرتاحون لأوضاعهم» وقد استعادوا هويتهم، ولا يشعرون بالحاجة إلى توجيه أنظارهم نحو نظرائهم الكاثوليك أو البروتستانت.

ومن المعروف في هذا السياق أن تكون علاقات جميع الكنائس الأرثوذكسية الوطنية - كمثل كنيسة أوكرانيا أو كنيسة اليونان - بمواطنيها الكاثوليك، متوترة، في حين هي طبيعية مع الكنائس الأرثوذكسية الأخرى. وعليه فاجتماعات اللجنة اللاهوتية المشتركة بين الأقباط الأرثوذكس والكاثوليك، وهي لجنة كانت رسمية أكثر منها فعلية، باتت مجمدة منذ العام ١٩٩٣. ومن أسباب توقفها إجراء فيه من التمييز والرفض ما يصعب قبوله، إذ يفرض، في حال زواج مختلط، أن يُعاد تعميد الفريق الكاثوليكي بحسب الطقس الأرثوذكسي. إلا أن بعض الاتصالات ما زالت قائمة لمناسبة اللقاءات المسكونية الكثيرة، كمثل ما يتم عن طريق «مجلس كنائس الشرق الأوسط» (CEMO) أو «تجمع المعاهد اللاهوتية في الشرق الأوسط» (ATIME) حيث تتحاور مختلف الطوائف الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية.

وفي المقابل، ما هي نظرة الأقباط الكاثوليك إلى طائفة الأرثوذكس؟ يمكن القول إنها تبدلت على نحو ملحوظ. ففي البدايات ساد توجيه الانتقاد الشديد إلى الخرافات الشعبية وجنيل الإكليروس في مقابل تجدد الكاثوليك - تجددًا متأثرًا بروافد اللاتين والغرب - وممارساتهم التنويرية كالتقرب المتواتر من الأسرار، وممارسة طقس «المنالة الأولى» وتلاوة السبحة وإكرام القلب الأقدس وما إلى ذلك. ثم حصل تحوّل، يعود الفضل فيه خاصة إلى المطران ألكسندرس إسكندر، أول مطران على أسبوط، فكانت عودة إلى مزيد من الأصالة القبطية وتبني تقاليدها، لا سيما من جهة الطقس. وعلى سبيل المثال وفي ما يتعلق بالأعياد المتحركة، أحمل التنويم الفريغوري الذي أدخله البطريك مقار، وعُمل مجددًا بالتنويم الوطني اليولياني.

ولما شرع المجمع الفاتيكاني الثاني أبواب الانفتاح المسكوني،

وقامت العلاقات المباشرة بين روما والبطريركيات الأرثوذكسية، وهي مبادرات خففت إلى حدّ معين وظلّفة الوساطة المنوطة مبدئيًا بالكنايس «المتحدة»، ماد التردّد، مدّة من الزمن، حول هويّة الأقباط الكاثوليك. بيد أنّ التشنّج الذي طرأ على العلاقات بين الكنيستين الشقيقتين بفعل مراقب البطريرك شنوده الثالث، بدّد التردّد، وصار الكاثوليك بدورهم «مرتاحين لأوضاعهم»، ينصرفون بالدرجة الأولى إلى خدمة أبناء ملتيم.

وفي الواقع تختلف الجماعة الكاثوليكية عن شقيقتها الأرثوذكسية من عدّة أوجه. أوّلها أنّ رجال الإكليرس فيها هم بأغليّتهم عازبون، خلافًا للتقليد الشرقيّ. ثمّ إنّهُ ليس عند الكاثوليك أديرة، وهذا الأمر يسكان من الأهميّة إذا أخذنا بعين الاعتبار تأثير الروحانيّة الرهبانيّة في التقليد القبطي. كما أنّه ليس عند الكاثوليك من تكريم شعبيّ للتّقيّين المحليّين^(٧). يضاف إلى ذلك، وبفضل انفتاح الكاثوليك على العالم وارتفاع نسبة وجودهم في المدن، مشاركتهم في بعض مسارات «الحداثة» الدينيّة. وهذا الأمر ملموس في تنشئة الإكليرس ياكليريكيّة المعادي الكبرى (راجع مجلّة صديق الكاهن التي تصدرها هذه الكليّة) وفي معهد العلوم الدينيّة العالي ومعهد التعليم الدينيّ بالسكاجينيّ، وكلّ من المؤسّستين الأخيرتين تسعى بالأوليّة لتنشئة الرهبان والعلمانيّين المتزوّجين. وهذا الانفتاح ظاهر أيضًا في الإعلام الذي توقّفه للطائفة مجلّات مثل رسالة الكنيسة أو الصّلاح. فلا شكّ أنّ قراءة الكتاب المقدّس قراءةً مفتوحةً على العلوم التفسيرية الحديثة، والاطّلاع على الأبحاث اللاهوتيّة المعاصرة، والتفكير في القضايا الثقافيّة والاجتماعيّة التي تواجه الأمتة وعالم اليوم، هي ميزات تشمّ بها طائفة الأقباط الكاثوليك. ويتّج من ذلك أسلوب عبادة معتدل في مظاهره الخارجيّة: لا حفلات «مولد»، لا كثرة عجائب أو مناسك حجّ أو تكريم أيقونات، بل

(٧) يلاحظ في هذه الأمور شيء من التظنن، إنّ لفتح باب الكهنوت أمام بعض العلمانيّين المترزّجين، أو لإقامة مزارات للتّقيّين في عدد من الرعايا.

تركيز على الإفخارستيا وعلى إكرام السيِّدة العذراء لا سيَّما من خلال «الجيش المريمي».

وفي ما يختصُّ بالتعليم، سبق أن نوهنا بدور المدارس، تلك الخدمة الاجتماعية الأساسية، في تطوُّر الطائفة القبطية الكاثوليكية. فالمدرسة، وإن لا يمكن اعتبارها «نشاطاً راعوياً» بالمعنى الحصري، هي خدمة تؤدِّيها الجماعة وتساعد على إدراك الاحتياجات المشتركة بين الجميع. لذا قامت الجمعية الكاثوليكية لمدارس الصعيد، فأخذت على عاتقها مدارس الإرساليات والإبرشيات بدءاً من ١٩٤٠، وما زالت حتى اليوم تدير نحو ثلاثين منياً. إلّا أنّها، نظراً إلى اتِّساع نطاق الخدمات الاجتماعية التي أُضيفت إلى النشاطات المدرسية، اضطرت إلى تبديل اسمها فأصبحت «جمعية الصعيد».

وفي المجال نفسه، إنَّ أوَّل جمعية رهبانية نسائية قبطية (راهبات قلب يسوع المصريات)^(٨)، اللواتي انطلقتن عامَ ١٩١٣ في طَبْطَبا بعد انفصالين عن جمعية «راهبات قلب يسوع ومريم الأقدسين» اللبناية المنشأ عندما قرَّرت إغلاق مدارسها في مصر، يُشرفنَّ اليوم على تسع مدارس، إحداها في تونس، ويؤمِّن إلى ذلك خدمات اجتماعية في ستِّ رعايا، إثنان منياً في السودان. وقد شجَّع الأساقفة هذا التطوُّر الملحوظ وباركوه.

ولا بدَّ هنا من الإشارة إلى ما طرأ أيضاً من تطوُّر في رهبانيات الرجال والنساء الموجودة الآن بمصر، ولا يخفى ما كان لها من تأثير في نشأة الكتلكة وتطوُّرها. فمع حلول الناصرية ورحيل الأجانب، أخضعت نفسها لعملية «تمصير» جذريَّة، أي أنّها زادت عدد أعضائها المصريين، وركَّزت نشاطها يوماً بعد يوم على خدمة أشدَّ الناس حرماناً قبل سواهم. وكثير منها، نحو عشرون، فتحت لهم داراً للابتداء في مصر، ولا يندر أن

(٨) هي «الأولى» لآته، في العام ١٩٦٩، انفصل عنها فريق من الراهبات اتخذت اسم «راهبات يسوع ومريم القبطيات»، ونشاطهنَّ شبيه بنشاط الجمعية الأم.

يقرع أبواب تلك الأديرة شبان وشابات أرثوذكس يجذبهم نمط الحياة الرهبانية الرسولية الذي ما زال غير مألوف عند الأرثوذكس^(٩). كما أنها وسعت نشاطها، وكان قبلاً يكاد أن ينحصر في الأوساط المبسورة بالقاهرة والإسكندرية، باتجاه القرى أو الأحياء الشعبية في المدن، ملتزمة الخدمات الاجتماعية من مستوصفات، ومحو الأمية، وإصلاح شئون المرأة، وتنشئة مبنية، ونشاطات للشباب وما يشبهها، وكل ذلك بانفتاح على الجميع.

وكان من هذا التطور في حقلَي التعليم والنشاط الاجتماعي عند الكاثوليك، أنه ساهم في تكوين علمائين ملتزمين دينهم المسيحي ومشتحين، يختلفون إلى حد ما في ذلك عن نظرائهم الأرثوذكس المركّزين جهودهم بالدرجة الأولى على طائفتهم، إلا أنهم بدأوا يتحولون هم أيضاً من هذا القبيل. ومثل هذا الانفتاح يدفع إلى تجاوز الحدود الطائفية للقيام بنشاطات دينية واجتماعية مشتركة، إذ يدرك جميع الأطراف القفايا التي تيمم الوطن فيسعون معاً لاستجلاء السبل الكفيلة بحلها. ويغلب الغن أن مثل هذا الاختبار، في مثل الأوساط هذه، سيساهم في متابعة العمل المسكوني والحوار بين المذاهب والأديان في مصر، على غرار ما هو حاصل في سراها من البلدان.

نقله إلى العربية

الأب كميل حشيمه

(٩) يذكر هنا بتوع خاص إقليم الفرنسيين في مصر الذي يتقبل في معهده الإكليركي بالجزيرة دحوات من السودان.

الأصوام في التقليد القبطي وجذورها التاريخية

الأب جاك ماشون اليسوعي^٥

يصوم أعضاء الكنيسة التبعية في كل سنة ما يتراوح مجموعه بين ٢٠٠ و ٢٣٠ يوماً. فكيف وصلت الأمور بهم إلى هذا الحد، لا سيما أن يسوع لم يصم بعد اعتماده، ولم يترك لتلاميذه أي توجيه معيّن في هذا الشأن؟

البدايات: حرّية في إطار التقليد

لم يذكر مرقس في إنجيله صوم يسوع في البرية (مر ١٢/١-١٣). أمّا لوقا ومتى فقد ذكراه (متى ٢/٤ ولو ٢/٤)، في حين لم يُشر يوحنا إلى اعتماد يسوع ولا إلى اختلانه في البرية. وقد ورد في الأناجيل الإزائية بعد ذلك أن تلاميذ يسوع لا يصومون (مر ١٨/٢ ومتى ١٤/٩ ولو ٢٣/٥)، وذكر متى شكوى الفريسيين من يسوع: «جاء ابن الإنسان يأكل ويشرب، فقالوا: هوذا رجل أكل شرب للخمر» (متى ١١/١٩).

إلا أن يسوع أعلن أن تلاميذه سيصومون بعد رجيله: «سوف تأتي أيام فيها يُرفع العريس من بينهم، فحيث يصومون» (متى ٩/١٥). ونقرأ في عظته على الجبل توجيهاته بخصوص الطريقة المفروضة في الصيام:

(٥) Jacques Masson دكتور في الحق القانوني وباحث في الشئون القبطية. منسق اللجنة المصرية التي نقلت إلى العربية مجموعة قوانين الكنائس الشرقية الكاثوليكية الصادرة في العام ١٩٩٥.

«أدفن رأسك واغسل وجهك لكيلا يظهر للناس أنك صائم» (متى ١٧/٦-١٨). إلا أن متى هو الوحيد الذي ينقل إلينا تلك التوصيات، ومعروف أنه كتب إنجيله للمسيحيين القادمين من اليهودية وكانوا لا يزالون على علاقة وثيقة بيا.

واليهود، كما هو معروف، كانوا يُكثرون الصيام. فبالإضافة إلى الأصوام الطقسية، مثل الصوم الذي يفرضه سفر الأحبار لمناسبة يوم الكفارة العظيم (أح ٢٨/١٦ و ٢٧/٢٣)، كان بعضهم يصوم تعبداً، مرتين في الأسبوع، وقد أشار إلى ذلك مثل الفريسي والعمارة، إذ قال الفريسي: «أصوم مرتين في الأسبوع» (لو ١٢/١٨). ويذكر العهد القديم أصوام موسى على جبل سيناء (تث ٩/٩)، وإيليا في أثناء سيرته نحو حوريب (امل ٨/١٩)، وأصوام المناسبات التي نودي بها عند حصول أحداث ميمنة أو ظهور أخطار طارئة (١ مل ٩/٢١ وإر ٩/٣٦ وعز ١/٩ وأس ٤/١٦)، أو لمناسبة تكفير بالغ الأهمية (نح ١/٩). وأخيراً عُرفت الأصوام الشخصية، مثل ما قامت به يهوديت، إذ صامت طوال أيام ترمّلها (يه ٨/٦)، وكالأصوام التي ذكرتها المزمير غير مرة: «وأننا عند مرضيم كان لباسي سحاً، وكنت بالصوم أذل نفسي» (مز ١٣/٣٥)، «إبان ذللت بالصوم نفسي، صار ذلك عاراً علي» (مز ١١/٦٩)، و«من كثرة الصوم تشني رُكباتي، ومن الضعف يهزل جدي» (مز ٢٤/١٠٩). لكن الأنبياء انتقدوا الطريقة التي كانت تلك الأصوام تُمارس بها: فقد احتج أشعيا بوجه خاص على الطقسية التي تغلقت في الصيام وأفرغت من بعده الروحي: «أحكذا يكون الصوم الذي فضّلته؟ يقول الرب. أليس الصوم الذي فضّلته هو هذا: حلّ قيود الشرّ وفكّ رُبط النير وإطلاق المسحوقين أحراراً... أليس هو أن تكسر للجائع خبزك وأن تُدخل البائسين المطرودين بيتك...؟» (أش ٥٨/٥-٧). ولقد عاتب زكريّا الشعب على إكثار الأصوام: «... يقول الرب: هل كان صيامكم لي أنا؟» (زك ٧/٥)، وهو يُشير إلى صوم الشهر الرابع وصوم الشهر الخامس وصوم الشهر السابع وصوم الشهر العاشر (زك ٨/١٩).

وعلامٌ كانت تقوم تلك الأصوام؟ ثمّة نصوص شتى قد تساعدنا على اكتشافه: «لا يأكل خبزًا ولا يشرب ماء»، وفي هذا إشارة إلى إقامة موسى في جبل سيناء (خر ٢٨/٣٤ وث ٩/٩). و«صوموا لأجلي، ولا تأكلوا ولا تشربوا ثلاثة أيام ليلاً ونهارًا»، وفي ذلك تلميح إلى الصيام الذي طلبته أسير قبل أن تقابل الملك أحشورش (أس ١٦/٤)، و«لا بدق بشر ولا ببيمة ولا بقر ولا غنم شيئًا، ولا ترع ولا تشرب ماء»، وفي هذا إشارة إلى صيام أهل نينوى (يون ٧/٣). وهناك أصوام أقل شدة: «وصاموا ذلك اليوم إلى المساء»، وفي ذلك تلميح إلى صيام بني إسرائيل بعد أن هزمهم سبط بنيامين (قض ٢٠/٢٦). وقد تُرافق الأصوام بالانقطاع عن بعض المأكولات: «فلم آكل طعامًا شيئًا، ولم يدخل فمي لحم ولا خمر، ولم أذبح بدهن»، وفي هذا إشارة إلى تكفير دانيال مدّة ثلاثة أسابيع (دا ١٠/٢٣).

لا عجب ألا يتخلى المسيحيون القادمون من الدين اليهودي عن الصيام الذي ألفوه، حتى وإن بدا أن يسرع لم يورثه أهميّة بالغة، وأنه اكتفى بتبني أقوال الأنبياء، الداعية إلى صيام متواضع بعيد عن الأنظار، وروحي واجتماعي. أمّا الوثنيون الذين انضموا إلى الدين المسيحي، فكان من الممكن أن تجري الأمور لهم على غير ذلك. فمن واجبتنا أن تساءل: يأتي تأثير وصلت الأمور بالكنيسة التبعية إلى فرض مثل ذلك العدد من أيام الصوم؟ ومتى ظهرت تلك الأصوام وما هو مغزاها في نظر الكنيسة؟ وكيف تتم ممارستها؟

أولاً - بدايات الأصوام المشتركة بين جميع الكنائس

١- صوم يومي الأربعاء والجمعة - الديداخة (Didaché)

نجد بدء ما يمكن تسميته نظام الصيام المسيحي في نص يبدو أنه سبق تحرير الأناجيل، وهو الديداخة. إنه نص من أصل سوري أو فلسطيني له صلة قريبة جدًا بمصادر الدين المسيحي اليهودي. لا نجد فيه

إن نظرنا إلى صيغته الأولى، أيّ استشهد بالأناجيل، بل هناك مجرد أقوال تعبر عن الصيغ القديمة التي ربّما قامت بدور المراجع في تحرير تلك الأناجيل. فنجد في الذبذخة نصّاً ينقل إلينا صيغة للدين المسيحيّ يمكن أن تكون قد مورست في أرياف سورية الغربيّة منذ أوّل عهدها، في أيام الرسل المتقلّين الذين كانوا يؤسسون الجماعات الأوّل المتحرّرة من الوثنيّة^(١).

حرّر نصّ الذبذخة الأصليّ باليونانيّة، كما حرّرت الأناجيل، وسرعان ما انتشر ونُقل إلى القبطيّة^(٢) - في قراءات مختلفة على قدر كبير أو قليل من الأهميّة - لتعليم المؤمنين. كتب أفليمنّس الإسكندرّيّ، الذي عاش في القرن الثالث الميلاديّ، أنّ هذا النصّ اعتبر مُلتمّاً^(٣) في الكنيسة القديمة. فكان يقرأ في الكنائس كما تُقرأ سائر أسفار الكتاب المقدّس. لكنّ قَدَمه نفسه هو الذي كان سبب إبعاده عن مجموع الكتاب المقدّس واعتباره «منحولاً»^(٤)، ومع ذلك، كان القديس أناسيوس يتدره أعلى تقدير ويأمر بقراءته في تعليم المؤمنين^(٥).

إليك ما تتوله الذبذخة في ما يختصّ بالصيام:

(في شأن المعموديّة): «يُطلب إلى المعمّد والمعمّدة والأشخاص الآخرين أن يصوموا، إن كانوا يتدرون، ولكن مُر المعمّد أن يصوم يوماً أو يومين قبل ذلك» (٤/٧)^(٦).

(١) *La Doctrine des Douze Apôtres (Didaché)*, S.C. (Sources Chrétiennes), n° 248. (1)
Le Cerf, 1978, Introduction.

Papyrus Lond. Or. 9271. Cl. L-Th. Lefort, *Les Pères Apostoliques en copte*, I, in (2)
CSCO (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium) 135-36, Louvain, 1952.

Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, I, 20, 100, 4. (3)

Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, III, 2, 4. (4)

Saint Athanase, *Lettres Festales*, 39, in P.G. (*Patrologie Grecque*, Ed. Migne) 26, (5)
col. 1437.

La Doctrine des douze Apôtres (Didaché), op.c., Sources Chrétiennes, n° 248, p. (6)
173.

(في شأن الصيام والصلاة): «لا تتزامن أصوامكم مع أصوام المرثيين، فإنهم يصومون في اليوم الثاني والخامس من الأسبوع. أما أنتم فصوموا في اليوم الرابع ويوم الاستعداد» (١/٨)^(٧).

فمنذ بدايات الدين المسيحي أوصت الكنيسة بالصوم يومي الأربعاء والجمعة. وكان اليهود يصومون يومي الإثنين والخميس، لكن لفظ «المرثيين» الذي ورد في نصّ الذبيحة لم يكن يُشير إليهم، بل يُشير، على ما يبدو، إلى المسيحيين المتبوعين الذين كانوا يريدون أن يجروا المهتدين الجدد إلى الأمانة للشرعية اليهودية وإلى مراعاة الختان وحفظ السبت. والواقع أنّ المتبوعين يُسمّون «مرثيين» في الرسالة إلى أهل غلاطية (غل ١٣/٢)، ولقد وجب على القديس إغناطيوس الأنطاكي أن يقاوم أولئك المسيحيين الذين كانوا يرفضون حفظ الأحد ويتمسكون بمراعاة السبت^(٨).

أما الصوم استعدادًا للمعمودية، فإننا نجده ثانية في مراعي إقليم نفس المتحلة (٩/١٣-١١)^(٩) وفي مؤنّات يُسطينس الدفاعية عن الإيمان المسيحي^(١٠). وفي القرن الرابع، يذكر كتاب المجال (Constitutions Apostoliques) الذي جمع نصورًا قديمة - منبا الذبيحة جزئيًا - نصّ ذلك الصوم الذي كان يُمارس استعدادًا للمعمودية^(١١)، وقد أتى ذكره حتى عند ابن العسال في الفصل الذي يتطرّق إلى المعمودية^(١٢)، لكنّه لم يعد في الواقع ساري المنعول.

(٧) المرجع السابق، ص ١٧٢.

(٨) Ignace d'Antioche, *Épître aux Magnésiens*, 8-9, in A. Lelong, *Les Pères Apostoliques*, III, Paris, 1910, pp. 34-37.

(٩) *Clementina*: Homilia XIII, 9 et 11, in P.G. 2, col. 335-337.

(١٠) Justin, *Apologies*, in coll. Hemmer et Lejay, Paris 1904, *Première apologie*, 61, 1-2, pp. 127-128.

(١١) *Les Constitutions Apostoliques*, in S.C. n° 329, VII, 22, 4-5.

(١٢) الصفيّ ابن العسال، كتاب القوانين، طبعة مرقس جرجس، القاهرة، ١٩٢٧، الباب ٣، ص ١٩.

٢- الصوم استمدادًا لتناول القربان

«رينما هم يأكلون» (متى ٢٦/٢٠)، «وبعد العشاء» (لوقا ٢٢/٢٠): فلم يكن إذا أحد التلاميذ صائمًا يوم أَسَّسَ رَبَّنَا يسوع المسيح سرَّ الإفخارستيا.

وفي كنيسة العصر الرسولي، على أيام القديس بولس، كانوا لا يزالون يحتفلون بسرَّ الإفخارستيا في أثناء عشاء يضم الجماعة. وكان بولس يوتخ كنيسة قورنثس على أعمال الإخلال بالنظام التي كانت تُرتكب (١ قور ١١/١٧-٣٤).

وفي نهاية القرن الأوَّل، أخذوا يميِّزون، مع ذلك، بين ولائم المحبة والإفخارستيا. وكانت ولائم المحبة طعامًا أخويًا تتخلَّله صلوات ومدائح، في حين كان الاحتفال بالإفخارستيا - الذي يليها عادة - كسر الخبز والمشاركة في الكأس. هذا ما يُتخلَّص على الأقل من الذبذخة مثلاً^(١٣).

وأوَّل مَنْ لفت النظر إلى الصوم استمدادًا للتناول هو طرطليانس الأفرقي الذي عاش في مطلع القرن الثاني الميلادي. ففي الرسالة الثانية التي وجهها إلى امرأته، حذَّرها من تزوج رجل غير مؤمن في زواج ثان: «هل ستُخفين عن أنظاره ما تتناولينه سرًّا قبل أي طعام آخر؟ وإن اكتشف أنه خبز، أفلم يفترض أنه ذلك الخبز الذي طَبَّه الآفاق؟»^(١٤).

نرى أن هذا النص يفترض أن المسيحيين كانوا يحملون خبز القربان إلى بيوتهم ليستطيعوا أن يتناولوه فيها. ولكن ليس هذا موضوعنا، فإننا نتحدَّث في مكان آخر عن كيفية تناول.

أمَّا النص الثاني، وهو الأقدم والأصح، فإنه ورد في التقليد

La doctrine des douze Apôtres (Didaché), in S.C. n° 248, Paris 1978. Cf (١٣) l'introduction, pp. 38-47.

Tertullien, *Ad uxorem*, L. II, 5, trad. M. de Genoude, Paris, 1852, T. III, p. 350. (١٤)

الرسولي الذي وضعه هيبوليطس (حوالي ٢١٥م): ويُطلب إلى جميع المؤمنين أن يبتئروا بتناول القربان قبل أن يذوقوا أطعمة أخرى^(١٥).

يدخل التقليد الرسولي في جميع النصوص القانونية اللاحقة، مع إضافة بعض الأمور أو حذفها في كل مرة: وهي قوانين هيبوليطس، قوانين الرسل، وصية رثنا، وكتاب المجال.

ف نجد إذا قاعدة التقليد الرسولي التي وضعها هيبوليطس في القانون ٢٨ من قوانين هيبوليطس^(١٦)، وفي القانون ٤٣ من قوانين الرسل^(١٧) الواحد والسبعين، وفي رسالة بطرس إلى إقليمضس التي يستشهد بها أبو البركات ابن كير^(١٨). ولقد انتشرت قوانين الصوم قبل تناول في جميع كنائس الشرق بطريقة غير مباشرة، غير تلك الوثيقة الرومانية الأصل.

لكننا نلاحظ، بشيء من الدهش، أن كتاب المجال لا يتضمن أي إشارة تختص بواجب الصوم قبل تناول! والحال أن ممارسته، حين جمعت كل تلك الوثائق، كانت تشمل الكنيسة كلها.

ونلاحظ أيضا - كأمر يشذ عن القاعدة العامة فيزكدها - ما يشير إليه المؤرخ سوزومين الغزاري الأصل، الذي عاش في القرن الخامس الميلادي، وألف تاريخ الكنيسة، في ما يتعلق بالنوارق التي يجدها بين رتب مختلف الكنائس: «في العديد من قرى مصر ومدنها، وخطافا للعادة المألوفة عند المؤمنين، يجتمعون في مساء البيت، بعد تناول الطعام، يتشربون من الأسرار المقدسة»^(١٩).

(١٥) *La tradition Apostolique*, 32, in S.C. n° 11, p. 66.

(١٦) *Les canons d'Hippolyte*, c. 28, in *Patr. Or. (Patrologia Orientalis, Ed. Nau et Graffin) T. XXXI, fasc. 2, Paris 1966, p. (131), 399.*

(١٧) *Les 127 canons des Apôtres*, L. I, c. 43, in *Pat. Or. T. VIII, Fasc. 4, Paris 1912, p. 614.* (64)

(١٨) أبو البركات ابن كير، مصباح القلمة، القسم الأول، طبعة مكتبة الكاروز، القاهرة، ١٩٧١، ص ١٨٩.

(١٩) *H. Sozomène, Historia ecclesiastica*, L. VII, c. 19, in *P.G. 67, col. 1477-78.* (١٩)

٣- صوم الأسبوع العظيم

في القرن الخامس الميلادي، ألف سقراط، وهو يوناني، تاريخ الكنيسة الذي يُعتبر تابعاً للتاريخ الذي وضعه أوسابيوس القيصري، فكتب في شأن عيد الفصح: «لم يترك يسوع للمسيحيين آية شريعة تأمرهم بحفظ الأعياد اليهودية، لا بل نرى أنَّ بولس الرسول ينهى عن ذلك صراحة، ولا يكفي برفض الختان، بل يستبعد كل اتفاق معهم في ما يختص بأيام الأعياد... ولذلك فإنَّ بولس الرسول والإنجيليين تركوا خيار تحديد الاحتفال بيوم الفصح وسائر أيام الأعياد لحرية الذين سيستفيدون منها ورشدهم»^(٢٠).

إنَّ غياب قواعد توجيهية في الأسفار المقدسة أدَّى إلى انقسامات بين المسيحيين القادمين من الدين اليهودي الذين كانوا يريدون الاحتفال بالفصح مع اليهود، أي في الرابع عشر من شهر نيسان، ومجمل الكنائس التي كانت تبنى على رغبتها في الاحتفال به يوم أحد، يوم قيامة الرب^(٢١).

وقبل سقراط، كتب أوسابيوس القيصري، في القرن الرابع الميلادي: «لا يتنصر النقاش على تحديد اليوم، بل على طريقة الصيام أيضاً. ذلك بأنَّ بعضهم كانوا يعتقدون أنَّ عليهم أن يصوموا يوماً واحداً، وآخرون يومين، وغيرهم أكثر من ذلك، وكان بعضهم يحسب أربعين ساعة من النهار ومن الليل ليومهم. إنَّ مثل هذا التنوع في المواظبة على الصوم لم يحصل في أيّامنا، بل قبلنا بكثير، في زمن الذين سبقونا وحافظوا، من دون التمسك بالدقة، كما يبدو، على تلك العادة في ساطئها وميزاتها الخاصة، وسلّموها بعد رحيلهم. أولئك جميعاً لم

(٢٠) Socrate, *Historia ecclesiastica*, L.V, c. 22, in P.G. 67, col. 625-26.

(٢١) هناك تقليد ذكره الكتاب الأتباط في العصر الوسيط ينسب إلى البطريرك ديمتريوس ابتكار قاعدة القمر التي كانت تمكن من تحديد تاريخ الفصح. انظر: ابن كبر، مصباح الظلمة، القسم الثاني، طبعه صموئيل السرياني، ١٩٩٢، ص ١٩١. إنَّ مبتكر قاعدة القمر هو، في الواقع، عالم فلكي يوناني يدعى ميثون، يرجع عهده إلى القرن الخامس قبل المسيح.

يكونوا أقلّ سلامًا، ونحن أيضًا نعيش في سلام بعضنا مع بعض: فإنّ ما في الصيام من فوارق يؤكّد اتّفاننا في الإيمان^(٢٢).

فالصوم كان قصيرًا جدًا، وكان على ما يبدو، متروكًا لرغبة كلّ واحد.

وفي التقليد الرسولي الذي وضعه هيوليطس الروماني حوالي السنة ٢١٥م، ما يؤكّد أنّ مدّة صوم الفصح كانت قصيرة جدًا، فقد ورد فيه ما يلي: «لا يجوز تناول أيّ شيء في الفصح قبل القيام بالتقدمة، فإنّ الذي يتصرّف على هذه الطريقة لا يُحسب له ذلك صومًا. ولكن، إن كانت امرأة حاملًا ومریفة فلا تستطيع أن تصوم يومين، فلتصمّ يوم السبت، مكتفية بالخبز والماء، بحكم الضرورة»^(٢٣).

إنّ نصّ التقليد الرسولي مرّ بترجمة قبطية، ثمّ عربيّة، في تقليد الكنيسة المصريّة. فنجده في قوانين الرسل المئة والسبعة والعشرين، من القانون ٢١ إلى القانون ٧؛ من القوانين الراحدة والسبعين، والثقرة التي استشهدنا بها وردت في القانون ٤٠^(٢٤).

هذا وإنّ القديس ديونيسيوس الكبير، بطريرك الإسكندرية (٢٠٠-٢٦٤م)، الذي ترك لنا عددًا كبيرًا من المؤلّفات، بالرغم من الاضطهادات التي عاناها مع كنيسته، يُشير، في رسالة إلى باسيلوس، أسقف المدن الخمس، إلى أنّ جميع المزمّنين لا يصومون بالتدريج نفسه وبالطريقة نفسها، في الأيام السّنة من أسبوع آلام الربّ. فبناك من يصومون في الأيام كلّيا، ومنهم يرمّين، ومنهم ثلاثة أيام ومنهم أربعة ومنهم من لا يصومون ولا في يوم واحد. لكنّ الأكثرية يرون من واجبهم أن يصوموا طوال الجمعة والسبت وأن يتروا في هذه الحال حتّى الفجر»^(٢٥).

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, V, XXXIV, 12, in S.C. 41, p. 70. (٢٢)

Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique*, 29, in S.C. 11, p. 64-65. (٢٣)

Les 127 canons des Apôtres, op.c. (62) 612. (٢٤)

Beati Dionysii Epistola ad Basilidem episcopum, canon 1, in P.G., 10, col. 1271-1282. (٢٥)

في الواقع، أصبحت الأيام الستة استعدادًا للفصح القاعدة العامة في الشرق وشملت جميع الكنائس ابتداءً من القرن الرابع الميلادي. وكتاب المجال - وهو مجموعة قانونية - الذي أُلّف في أنطاكية حوالي السنة ٣٨٠م يذكر ذلك مرتين: «أوصانا الرب أن نصوم في تلك الأيام الستة بسبب كفر اليهود وظلمهم، وأمرنا أن نبكي عليهم ونرثي لخرايبهم»^(٢٧) - «صوموا إذاً في أيام الفصح، ابتداءً من الإثنين، حتى الجمعة والسبت، أي ستة أيام. ولا تناولوا إلاً خبزاً وملحاً وبقولاً، ولا تشربوا إلاً ماء. وانقضوا عن الخمر واللحم في تلك الأيام، لأننا أيام حزن، لا أيام عيد. صوموا طوال الجمعة والسبت. والذين يقرون على ذلك، لا تذوقوا شيئاً حتى صباح الديق. وإن كان أحد لا يستطيع أن يصوم مدةً يومين، فليحفظ يوم السبت»^(٢٧). نجد هذا النص الأخير في ترجمة دستولية الرسل إلى العربية^(٢٨).

وتجدر الإشارة، في أمر صوم الأسبوع العظيم، إلى الطريقة التي يُعرض بها: «لا تناولوا إلاً خبزاً وملحاً وبقولاً، ولا تشربوا إلاً ماء». وفي ما يختص باليومين الأخيرين، أي الجمعة والسبت العظيمين، «والذين يقرون على ذلك، لا تذوقوا شيئاً حتى صباح الديق». وفي سائر أيام الأسبوع العظيم، يكون الصيام حتى نهاية النهار»^(٢٩).

٤- الصوم الأربعيني - المجمع النيقاوي

يذكر كتاب المجال الصوم الأربعيني: «مارسوا الصوم الأربعيني، حيث يُحيا ذكر سيرة الرب وتعاليمه. يجب القيام بهذا الصوم قبل صوم الفصح، فيتدئ يوم الإثنين ويتبني يوم الجمعة. بعد هذه الأيام، أوقفوا الصوم وباشروا أسبوع الفصح، الأسبوع العظيم، حيث تصومون جميعاً

^(٢٦) *Les Constitutions Apostoliques*, L.V, 14, 20, op.c in S.C. 329, p. 259.

^(٢٧) *Les Constitutions Apostoliques*, L.V, 18, 1, in S.C. n° 329, p. 269.

^(٢٨) للمسحولية أو تعاليم الرسل، طبعة حافظ داود، القاهرة، ١٩٢٤، ص ١٥٤.

^(٢٩) متى المكين، حياة الصلاة الأرثوذكسية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٨، ص

بخوف ورعدة وتصلون من أجل الذين هلكوا»^(٣٠).

في أي زمن ظهر الصوم الأربعيني هذا، الذي كتب عنه سقراط، المزرّخ الذي ورد ذكره؟ يمكننا أن نستخلص ممّا يلي: «إنّ جميع الذين لهم إيمان واحد يختلفون مع ذلك بعضهم عن بعض في الرتب. نبدأ بالصوم الذي يترومون به قبل الفصح: فإنّ الذين في رومة يصومون مدة ثلاثة أسابيع متالية قبل الفصح، ما عدا السبت والأحد. والذين في أوريا وفي آخائية كلياً، والذين يقيمون في الإسكندرية، يصومون قبل الفصح مدة ستة أسابيع، ويستون هذا الصوم الأربعيني. وهناك آخرون يمارسون عادة أخرى، فيأمرون بالصوم قبل الفصح مدة سبعة أسابيع. والحال إنّ حتى الذين لا يصومون إلا ثلاثة أسابيع كلّ واحد من خمسة أيام يستون هذا الصوم الأربعيني. أتساءل بدهش ما عسى أن يكون السبب الذي يحملهم جميعاً على تسمية هذا الصوم «الأربعيني»، مع أنّهم يختلفون جميعاً في عدد الأيام»^(٣١).

إن صدق التّديس هيرونيمس، وجب علينا أن نرجع بأصل الصوم الأربعيني إلى زمن الرسل^(٣٢). لكنّ أوّل ذكر له ورد في النصوص يعود عهده، في الواقع، إلى السنة ٣٢٥م، فإنّنا نجده في القانون ٥ من القرارات التأديبية التي أصدرها المجمع النيقاوي. فلتقد قرّر عقد مجتمعين كلّ سنة في كلّ من الأقاليم، يضمّان جميع الأساقفة. وهذان المجمعان يجب أن ينعقدتا الأوّل قبل الصوم الأربعيني، حتى إذا أبعدنا كلّ شعور قليل السمو، نستطيع أن تقرب إلى الله تقدمة مرضية، والثاني في الخريف»^(٣٣).

Constitutions Apostoliques, in S.C. 329, L.V. 13, 3. (٣٠)

Socrate, *Historia ecclesiastica*, L.V, c. 22, in P.G. 67, col. 633-34. (٣١)

Saint Jérôme, *Epistola XLJ*, 3, ad Marcellam, in P.L. (*Patrologie Latine*, Ed. (٣٢)
Migne) 22, col. 475.

J. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, in *Histoire des Conciles œcuméniques*, Paris 1963, T. 1, p. 261. (٣٣)

لكي يكون ممكنًا أن يتحدث نصّ، وُضع في السنة ٣٢٥م، عن هذا الصوم يمثل هذه البساطة، وحب، ولا شك، أن تكون عادته قد غُصمت فأصبح معروفًا من الجميع.

وبحسب تقليد قبطني ورد ذكره في السنكسار^(٣٤)، في أقدم الأزمنة - مع أنّ تاريخه لم يُذكر - كان الصوم يتدبّ في اليوم التالي من عيد الظهور، في الثاني عشر من شهر طوبه ويتهي بعد ذلك بأربعين يومًا، في الثاني والعشرين من شهر أمشير. ثم كانوا يحتفلون بآلام الربّ وبعيد القيامة. ويقال إنّ البطريرك ديمتريوس هو الذي حدّد، انطلاقًا من حساب قاعدة القمر، تاريخ الفصح، في صلة بيدر الاعتدال الربيعي، وتبيّن الصوم الأربعيني، لا مباشرة بعد عيد الظهور، بل باتّصال بعيد الفصح. فيكون في هذه الأحوال قد نقل عرضه إلى فكتور، أسقف رومة، ومكسيموس، أسقف أنطاكية، وأغايوس الأورشليمي، ويكونون قد تبوّءوا. هذا وإنّ أوسابيوس القيصريّ، في كتابه التاريخ الكنسيّ، يروي الخلافات التي قامت في الكنيسة في شأن تحديد تاريخ الفصح، ويستشهد بالسينودس الذي انعقد في رومة على عهد البابا فكتور، لكنّه لا يذكر ديمتريوس. وفي جميع الأحوال، لا يلمح هذا الخلاف إلى صوم أربعيني^(٣٥). وبما يكن من أمر، لم يزل التقليد القبطيّ ينب بعد ذلك إلى ديمتريوس تعين تاريخ الفصح والصوم الأربعينيّ، كما درجت العادة في أيامنا^(٣٦).

René Basset, *Le synaxaire arabe jacobite*, texte et trad. in *P.O.* III, 3, p. 275, au (٣٤)
10 du mois de Hatour.

Cf. également: Jacobus Forget, *Synaxarium Alexandrinorum*, in *C.S.C.O.*, Vol.
47-49, p. 101.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, V, 22, à VI, 26, in *S.C.* n° 141. (٣٥)

جدير بالذكر هنا أنّ أسقف أورشليم على عهد ديمتريوس لم يكن أغايوس، بل الإسكندر الذي استقبل أوريجنيس، حين طرده ديمتريوس. فيل لهذا السبب بدلت الوثائق القبطية اسمه؟

Cf. Georgy Sobhy Bey, «The coptic calenderical Computation and the System of (٣٦)
Epact known as the epact Computation, ascribed to Abba Demetrius, the XIIth
Patriarch of Alexandria», in *Bulletin de la Soc. d'arch. copte*, p. 169-199, et 1943,
p. 237-252.

والحال أنه يجب، كما يبدو فعلاً، أن نلثك في وجود الصوم الأربعيني في مصر قبل انعقاد المجمع النيقاوتي. ذلك بأن القديس أناسيوس، الذي كان بحرر كل سنة رسالة، لمناسبة العيد، ليدل جميع الكنائس على تاريخ الفصح، ويحدّد زمن الصيام، لا يذكر الصوم الأربعيني في رسالته الأولى التي تعود إلى السنة ٣٢٩م^(٣٧). وهو لا يذكره إلا في رسالته الثانية، أي في السنة ٣٣٠م، ويميّن بدءه في ١٣ برمهاث، كما أنه يميّن بدء الصوم الفصحي في ١٨ برمودة - علماً بأن عيد الفصح كان يقع في ٢٤ برمودة^(٣٨). (تجدد الإشارة إلى أنّ مجموع الصوم الأربعيني والصوم الفصحي لم يكن يتجاوز الأربعين يوماً، بما فيها أيام السبت والأحد، وأنّ المجموع نفسه كان يرد في سائر رسائل القديس أناسيوس لمناسبة العيد).

هذا وأند، في السنة ٣٤١م، ألحق برسالته لمناسبة العيد بطاقة موجّهة إلى صديقه سيرايون، أسقف تمريس، كتب فيها: «أكتب إليك هذه البطاقة، لكي تحدّد للمؤمنين الصوم الأربعيني وتحثّهم على ممارسة هذا الصوم، لئلاً تتعرّض، نحن المصريين، للسخرية، إذ إنّنا لا نصوم، في حين يصوم العالم كلّ. لذلك، ولئلاً يجد أحد عذراً في عدم سماعه قراءة رسالتي، ولكي لا نجعل على الأقل واجب الصوم، أسألك أن تتخذ التدابير اللازمة لكي تُقرأ هذه الرسالة في كلّ مكان قبل الصوم الأربعيني، ولكيلا يجد أحد عذراً في إهماله. وهكذا يظلمون على واجبه، في حين نبذل أنت كلّ جهدك لتعلمهم وتحثّهم على ممارسته. فقد تكون النتيجة وخيمة إن استسلم المصريون وحدهم للإهمال، بدل أن يصوموا، في حين يمارس العالم كلّ ذلك الصوم. لقد أسيئت على سخرية كثير من الناس في هذا الشأن، ووجدت نفسي ملزماً بالتحدّث إليك عنه»^(٣٩).

Saint Athanase, *Lettres festales*, Epistola I (anno 329), in P.G. 26, col. 1359-1366. (٣٧)

Idem, P.G. 26, col. 1366-1371, CL col. 1371. (٣٨)

Saint Athanase, *Epistola ad Serapionem, Thummar Episcopum*, in P.G. 26, col. 1412-14.

لنا في هذه البطاقة ما يُثبت بوضوح أن عادة الصوم الأربعيني لم تكن مألوفة بمصر في منتصف القرن الرابع الميلادي. لكنّ القديس أناسيوس لا يدلّ إلى كيفية ممارستها، وهو، في أيامنا، معمول به حتى نهاية النهار، ويجب الانقطاع فيه عن كل ما هو من الحيوان^(٤٠).

الخاتمة الأولى

إنّ الصيام يومي الأربعاء والجمعة، والصيام في الأسبوع العظيم، والصوم الأربعيني، والصوم استعداداً للتناول، أصبحت، في وقت لاحق، الأصوام المشتركة بين جميع الكنائس. لكنّ هذه الكنائس، انطلاقاً من أمور قليلة ومن حرّيته كبيرة، طوّرت نظام الصيام هذا، فأصبح مشتركاً بينها جميعاً، بالرغم من بعض الفوارق التي لاحظناها، ولا سيّما في ما يختصّ بالصوم الأربعيني.

وامتدّ هذا التطوّر من البدايات حتى نهاية القرن الرابع الميلادي. وفي أثناء هذه الحقبة الزمنيّة، لا نرى، في تشريع كنيسة الإسكندرية القانونيّة، أيّ أمرٍ يميّزها ممّا تفرضه على رعاياها.

وفي ذلك ما يلتفت النظر، لا سيّما وأنّ نظام الصيام الرهبانيّ المصريّ كان، في نهاية القرن الرابع الميلاديّ، ثابتاً ومشهوراً في العالم المسيحيّ. فمنذ البدايات، امتاز ذلك النظام بشاوته وتتشّفه واختلف عن الصيام الذي يمارسه المؤمنون.

وقبل أن نخوض في موضوع الأصوام التي ظهرت في وقت لاحق، في الكنيسة القبطيّة، والتي امتازت ببا هذه الكنيسة، يحسن بنا أن نلّقي نظرة إلى ذلك الصيام الذي يمارسه الرهبان في محابيسهم حول القديس أنطونيوس أو في الأديرة الخاضعة للنظام الباخوميّ، لأنّ نظام الصوم الخاصّ بالكنيسة القبطيّة لم يتطوّر إلّا انطلاقاً من تلك الأديرة، كما سنراه لاحقاً.

(٤٠) متى المسكين، حياة الصلاة الأرثوذكسيّة، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٨، ص

ثانيًا - صيام الرهبان

تحدّث الآن عن أبي الرهبان، القديس أنطونيوس، وعن القاعدة التي وضعها لرهبان تَقْلُون، بناءً على طلبهم، وترى ما كتب عن الطعام.

القانون ٢ - «صيام كلِّ يوم حتى الساعة التاسعة، ما عدا يومي السبت والأحد. وفي الساعة الثامنة، لا تذهب إلى صومعة أحد الإخوة. وإذا جلست للطعام، ابتدئ بالصلاة، ثم تأكل. حلِّ واقرأ بلا انقطاع».

القانون ١٠ - «لا تأكل مع أحد يُتفق عليك».

القانون ١٤ - «لا تبتِّ في مكان تُصنع فيه الخمر، ولا تأكل لحمًا أبدًا».

القانون ١٥ - «لا تكسر الصوم يومي الأربعاء والجمعة، ما لم يكن هناك مرض ثقيل».

القانون ٢١ - «لا تهم المآذب ولا تذهب إلى الوليمة التي دُعيت إليها».

القانون ٣٢ - «لا تأكل كفايتك، ولا تتم إلا قليلاً وباعتدال، فتأتي إليك الملائكة».

القانون ٤٢ - «لا تكن أكولاً كيلا تسيِّظ خطاياك القديمة».

القانون ٤٨ - «كن متواضعاً في تصرفاتك، ومدِّ يدك ببطء إلى ما يتقدّم إليك. وإن كنت حديث السنّ، فلا تكن الأوّل في مدِّ يدك إلى الطعام، ولا تضع طعاماً في فم غيرك»^(١١).

نرى أنّ القديس أنطونيوس لا يتحدث إلّا عن صوم يومي الأربعاء والجمعة. ذلك بأنّ الصوم الأربعيني في أيامه (٢٥٠-٣٤٨م) كان قد درج قبل قليل في مصر. لكنّ الراهب كان يصوم، في الواقع، كلِّ يوم حتى

Saint Antoine, Règles et préceptes de notre Saint Père Antoine à ses fils, moines au (٤١)
Monastère de Nakloun, in P.G., 40, col. 1066-1074.

الساعة التاسعة، ولا يأكل اللحم أبدًا. فالسؤال الذي يجوز لنا أن نطرحه على أنفسنا، حين نرى أنّ الرهبان لا يكسرون الصوم كل يوم إلا في الساعة التاسعة، هو أن نعرف أيًا كان نظامهم في أيام الصوم. فهل كانوا يصومون حتى غروب الشمس؟

في سيرة القديس أنطونيوس التي كتبها القديس أناسيوس بعد موت أنطونيوس بقليل، نجد جوابًا عن ذلك السؤال. إنّ القديس أناسيوس يصف نظام أنطونيوس في الطعام: «كان يأكل مرّة واحدة في اليوم، بعد غروب الشمس، لكنّه كان يبقى أحيانًا يومين، وغالبًا أربعة أيام، من دون أن يتناول طعامًا. وكان طعامه خبزًا وملحًا، وشرابه ماء قراحًا. أمّا اللحم والخمر، فمن التضرول أن نتكلّم عليهما، علمًا بأنّ قبل ذلك كانا معدومتين عند سائر الناس المملوتين هم أيضًا غيره»^(٤٢). لسائر الناس هؤلاء نجد صدّى عند القديس بلّعون الذي علّم القديس باخوم ودّنه على الحياة الرهبانية، في الأيام التي عاش فيها القديس أنطونيوس، لكن في صعيد مصر. فقد صرّح بلّعون للذي أصبح تلميذه بعد ذلك: «في قانون سيرة الرهبان، كما تعلّمناها من الذين سبقونا... كان أكل الزيت أو شراب الخمر أو إعداد طعام مطبوخ أمرًا مجبولة تمامًا. فنصوم كل يوم حتى المساء في الصيف، وكلّ يومين أو ثلاثة أيام في الشتاء»^(٤٣).

وفي وقت لاحق، حين أصبح باخوم معلمًا، تطرّق هو أيضًا في مؤلفاته إلى نظام الطعام عند رهبانه. لكنّ نمط حياة الرهبان بالقرب من فاو القِبَلِيّ (Tabennesse) قد اختلف عن النمط عند الرهبان الأنطوثيين. ففي حين كان رهبان القديس أنطونيوس شبه جساء، وكلّ واحد منهم يأكل في محبته، كان رهبان القديس باخوم يعيشون في جماعة ويأكلون معًا. أمّا الذين كانوا يعملون في الحتول، فكان لهم وجبتا طعام كل يوم، في حين لم يكن للذين لا يعملون فيها إلاّ وجبة واحدة. وكان اللبن الحليب

Vie de Saint Antoine, in S.C. 400, 7, 6, p. 153. (٤٢)

Oeuvres de Saint-Pachôme et de ses disciples, éd. et tr. par L.-th. Lefort, in (٤٣)

C.S.C.O. 107, p. 6.

والجبنه وحتى البيرة جزءا من الطعام. ومع ذلك، كان اللحم مصنوعا، فكانوا يكتفون بالبترول، وكان على الطباخ أن يهتم دائما بتبينة لون مطبوخ، حتى إن كان الرهبان، عن روح تكفير، ينقصون عن تناول شيء منه. وكان عليه أن يضع، على باب غرفة الطعام، سلّة مملوءة بارغفة صغيرة، ليستطيع الرهبان أن يأخذوا منها قدر ما يشاؤون. عند الحاجة^(١١). فعند الجساء أساسا تمت ممارسة أسمى الأصوام ومآثر الامتناع عن الطعام. ويكفينا الرجوع إلى أقوال آباء البرية، التي ألفت مجمرعات نظامية منذ نهاية القرن الخامس الميلادي، للتحقق مما ورد^(١٢). فتأثير منيم أولي الصوم، في وقت لاحق، تلك الأهمية المعروفة في الكنيسة التبعية.

الخاتمة الثانية

في حين دخل نظام الصيام ببطء ويوجه تدريجي في الكنائس، من البدايات حتى القرن الرابع الميلادي، بدا الصيام منذ نشأته أنه النظام الغذائي العادي في الحياة السكية. وإذا صح أن النظام كان أقل تشددا للذين يعملون في الحقل، فإن هذا يعني أن عمل الناسك لا يهدف إلى الإنتاج بقدر ما يهدف إلى إشغال الجسد لتجنب البطالة، من دون الإفراط في عمل قد يلهي عن الصلاة. إن الصيام والسهو والصمت والأمانة على البقاء في الصومعة تبدو عند الناسك آسن الطرق للتغلب على أهواء الجسد. وكلما قلل الناسك من أكله ونومه وكلامه وخروجه من صومعته، آمن تقديسه.

ثالثا - بدايات أصوام الأقباط

١- صوم أسبوع هرقل
إن هذا الصوم الذي ورد ذكره المرة الأولى في التقليد القبطي،

(٤٤) المرجع السابق، ص ٩٢.

بفضل ساويرس ابن المقفع، في نهاية القرن العاشر (٩٧٠-٩٨٠م)، هو غامض الأصل. يرى ساويرس أنه يرجع عهده إلى أيام الأباطور الروماني هرقل (أمبراطور الشرق من ٦١٠ إلى ٦٤١م). فبعد أن انتصر على الفرس الذين اجتاحوا، على عهد كسرى، سورية وفينيقية وفلسطين، ودثروا أورشليم قبل أن يتولوا على مصر، استعاد ذخيرة الصليب الصحيح التي ذهب بها كسرى إلى طيسفون. وقد روى ساويرس أن هرقل، عند وصوله إلى المدينة المقدسة، وجب عليه أن يلبي طلب مسيحي المدينة الذين سألوه أن يتنم لهم من الاضطهادات التي عاينوها من قبل اليهود في أثناء الاحتلال الفارسي، إذ إنهم أحرقوا الكنائس وقتلوا المسيحيين. لكن الأباطور كان قد وعد اليهود بأن يحميهم، بعد أن قدموا إليه عريضة، لأنهم كانوا يخشون انتقام المسيحيين. فكان يستحيل عليه أن يرجع عن وعده. عندئذ لفت الأساقفة انتباه الأباطور إلى أنه وقع ضحية خيانة أولئك اليهود، وأنه لم يشاهد ضخامة مساوئهم، وأنه لا يستطيع أن يعتبر نفسه مرتبطاً بكلمة ائترعت منه بغدر. وفضلاً عن ذلك، تعهد هؤلاء الأساقفة بأن يصوموا أسبوعاً كاملاً، قبل الصوم الأربعيني، تكفيراً عن الرعد الذي يُكره، وذلك لتبابة العالم. وقبل الأباطور وقتل جميع يهود المدينة، ولم يفلت منهم إلا عدد قليل بهربهم إلى الريف والجبال المجاورة. ويقال إن أسقف أورشليم كتب عندئذ إلى جميع الكنائس، طالباً إليها أن تحفظ هذا الصوم. وإن الأقباط، منذ تلك الأيام، أخذوا يصومون ما يسمونه «أسبوع هرقل». ويقال إن ذلك الحدث جرى في السنة ٦٢٣م^(٤٦).

من أين اقتبس ساويرس مصادره، حين روى هذه الأحداث في حوالى السنة ٩٧٠م، أي بعد وقوعها بـ ٢٥٠ سنة؟

صحيح أن أفثيوس، بطريرك الإسكندرية الملكي، المكتى بسعيد

(٤٦) ساويرس ابن المقفع، الدر الثمين في إيضاح الدين، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٥٧، الحاشية ٤.

ابن بطريق، ومعاصر ساويرس، يروي هو أيضًا هذه القصة في الحواريات. لكنه يضيف أنّ الروم الملكيين أوقفوا هذا الصوم عند وفاة هرقل، وأنّ الأقباط وحدهم واصلوا حفظه. ويروي أيضًا أنّ أسبوع الصوم هذا كان قبل هرقل، لكنه كان يقتصر على اللحم واللبن والحليب والجبن، فتعمّد أساقفة أورشليم أن يضيفوا إليه الانتطاع عن السمك^(٤٧). وبناء على ذلك، كان هذا الأسبوع، قبل هرقل، مجرد أسبوع استعداد للصوم الأربعيني الكبير.

أمّا ثيوفانيوس الذي عاش من ٧٥٠ إلى ٨١٥م، فهو مؤرّخ أقرب إلى الأحداث من ساويرس. إنّه يروي سيرة هرقل ويذكر التداير التي اتخذها في حقّ اليهود، عند عودة ذخيرة الصليب الصحيح إلى أورشليم: طردهم من المدينة المقدّسة، ومنعهم أن يقيموا على أقلّ من ثلاثة أميال خارج المدينة، ومرسوم يأمر جميع اليهود المتيمين في الأمبراطورية بالاعتماد - علمًا بأنّ هذا المرسوم لم يطبّق بل أثار عند اليهود حنًّا شديدًا على الرومانيين، ودفعهم إلى التحالف مع الفرس ومع العرب الذين، بعد ذلك بضع سنوات، اجتاحوا فلسطين وسورية، ثمّ مصر. لكنّ ثيوفانيوس لا يذكر تقتيل اليهود في أورشليم، ولا الصوم الذي أوصى به من أجل هرقل^(٤٨).

وكتب المؤرّخون المصريون أنّ صوم هرقل كان سببه صلة أقيمت بين وجود أسبوع الاستعداد للصوم الكبير والتداير التي اتخذها هرقل في حقّ اليهود، وذلك بحثًا عن بداية في التاريخ لذلك الصوم، وعن سبب بيّره. فلماذا أسبوع صوم استعدادًا لصوم آخر؟ فيكون اختلاق الأسطورة التي هي تضخيم أمر تاريخي، تبريرًا لتلك الصلة^(٤٩).

مهما يكن من أمر، فإنّ جميع الكتاب الأقباط ساروا في خطى

Eutyrii Patriarchae Alexandrini Annales, in C.S.C.O. 51, p. 5 à 7. (٤٧)

Sanctus Theophanius Chronographia, in P.G., 108, col 675-678. (٤٨)

Histoire de l'Eglise de A. Fliche et V. Martin, T. 5, Grégoire le grand, les Etats arabes et la conquête arabe, de L. Brébier et R. Aigrain, p. 109. (٤٩)

ساويرس بن المقفّع وذكروا هذه الرواية. إذ نجدما في القرن الثالث عشر الميلاديّ عند جرجس بن العميد بن المكين، الصغير، وفي القرن الرابع عشر الميلاديّ عند أبو البركات بن كَبَر والمقريزيّ. ولكن لا بدّ لنا أن نتساءل: ألم يكن أسبوع هرقل مرتبطًا بمشكلة إحكام أيام الصوم الأربعينيّ؟ وهذا ما يجب علينا الآن أن نبحث فيه.

٢- كم يومًا للصوم الكبير؟

حتى بعد أن عُثِم الصوم الأربعينيّ على جميع الكنائس، تبقى - كما يشير سقراط إلى ذلك - مشكلة تسمية «الأربعينيّ»، علمًا بأنّ مجمل الكنائس لم تكن تصوم إلاّ ٣٦ يومًا: ستة أسابيع مؤلّفة من ستة أيام عند بعضهم، وسبعة أسابيع مؤلّفة من خمسة أيام عند بعضهم الآخر.

من الراجح أنّ لفظ «الأربعينيّ» لم يكن يُحيل إلاّ على صوم الربّ في البريّة، وهو صوم أرادت كنائس رومة وسورية وفلسطين، ثمّ جميع الكنائس الأخرى، أن تحيي ذكره بوجه من الوجوه، بغضّ النظر عن صوم أسبوع الفصح أو بالانصال به.

رأينا أنّ الصوم الأربعينيّ كان يشمل أوّلاً، في كنيسة الإسكندرية وفي أيام القديس أناسيوس، أسبوع الآلام العظيم^(٥٠). لكنّ سعيد بن بطريق^(٥١)، الذي كتب ما بين ٩٣٣ و٩٤٠م، يمكّننا من اكتشاف أنّ الملكيّين والأقباط، في كنيسة الإسكندرية، يصومون منذ زمن بعيد - من دون أن نعلم منذ متى - أسبوعًا إضافيًا، استعدادًا للصوم الكبير، وقد سُمّي هذا الأسبوع، في وقت لاحق، أسبوع هرقل.

وفي الزمن نفسه، لاحظ ساويرس بن المقفّع، في كتابه الدرّ الثمين في إيضاح الدين: «أنّ الحساب ضاع من المؤمنين بسبب أسبوع هرقل الأوّل وسبب الأسبوع العظيم. والحال أنّ الأسبوع الأوّل ليس من

(٥٠) راجع الحاشية ٣٥.

(٥١) *Annales d'Eutychius, ibn Batrik, op.c.* (٥١)

الأربعين». وأضاف: «هذا وأن أسبوع الآلام، الذي يمتد من سبت لعازر حتى سبت الثور، ليس هو أيضًا من الأربعين». وأوضح «أن الصوم الأربعيني يتلئى يوم الإثنين من الأسبوع الثاني، وينتهي يوم الجمعة مساءً، في عشية سبت لعازر، فيكون المجموع أربعين يومًا». لكن هذا الصيام لا يقتصر، في نظر ساويرس، على الانتطاع عن الطعام، بل يقتضي الامتناع عن كل علاقة زوجية، ولا بد أن يمتد هذا الامتناع إلى مدة الأربعين كلها - نهارًا وليلاً^(٥٢) - بما فيه إذا أيام السبت والأحد.

ويروي ابن كبر من جبهته، في موسرعه مصباح الظلمة - مرددًا، على ما يبدو، ما ورد في مؤلف لابن المكين - : «كان الصوم الأربعيني المقدس يتلئى أصلًا في اليوم التالي من عيد الظنهور، وقتًا لما ورد في الإنجيل، حيث قيّد ربنا إلى البرية وصام فورًا بعد اعتماده... وكان صوم أسبوع الآلام يتم على حدة في الزمن الذي هو خاص به... وقد وضع بعد ذلك في نهاية الصوم الأربعيني^(٥٣). لكن هذا القول تكذبه رسائل القديس أنثاسيوس لمناسبة الأعياد، ففي تشيد على أن الصوم الأربعيني كان، منذ البدايات في الكنيسة الإسكندرية، مرتبطًا بأسبوع الآلام، لا بعيد الظنهور.

أما عدد أيام الصوم الأربعيني، فإن ابن كبر يروي مختلف التقاليد التي وجدها في نصوص التشيد الرسمي. فهو يشير، من جهة، إلى أن أسبوع الآلام هو، بحسب قوانين الرسل، من الصوم الأربعيني: «إن مجموع أيام الصوم - بعد طرح أيام السبت والأحد - حتى يوم الأحد الذي هو الأحد الأوّل من الصوم الأربعيني، أي يوم النصح، هو ٤٠ يومًا^(٥٤). وهو يشير، أدناه في الفصل نفسه، بحسب نصّ الدستورية العربية، إلى أن «صوم أسبوع الآلام يلي الصوم الأربعيني»^(٥٥).

(٥٢) ساويرس بن المقفع، المرجع المذكور، ص ١٥٦-١٥٧.

(٥٣) ابن كبر، مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة، التسم الثاني، المرجع المذكور، ص ١٩٥.

(٥٤) المرجع نفسه، ص ١٩٤.

(٥٥) المرجع نفسه، ص ١٩٤.

وهناك حاشية هامشية في مخطوط فرج الله الأخميني، تُثبت وجود اختلافات، بحسب الكنائس، في عدد الأسابيع: ستة أسابيع أو سبعة أو ثمانية؟ حسبما شمل يومي السبت والأحد أم لم يشملهما^(٥٦).

روى جرجس فيلوثاوس عرض، في نشره قوانين ابن العسال، سنة ١٩٠٧، ما يلي: «هناك من يؤكد أن يومي السبت والأحد لا يُحسبان في أيام الصوم، وأن أسبوع الصوم ليس فيه إلا خمسة أيام، وأنه يجب إذاً أن يمتد الصوم إلى ثمانية أسابيع ليصل إلى عدد ٤٠ يوماً. لكن هذا الرأي مرفوض، فإن ربنا في البرية صام ليل نهار، من دون استراحة ولا انقطاع. فكيف لنا أن نصوم مع انقطاع يومين في الأسبوع؟»^(٥٧).

تكمن الصعوبة كلياً في يومي السبت والأحد. فبإلّا يستطيع المؤمن أن يصوم فيهما؟ كانت الدستولية تحرّمه: «كلّ سبت، ما عدا سبتاً واحداً، وكلّ أحد، اعتدوا مجالسكم في الفرح، لأنّ من صام يوم الأحد، يوم القيامة، يتترف خطيئة»^(٥٨). وهذا النصّ تذكره ترجمة الدستولية إلى العربية: «وكلّ يوم سبت كلوا إلاّ سبت الفصح المجيد. وفي أيام الآحاد، كلياً، تتربّوا ببعضكم من بعض في الكنيسة وافرحوا. ومن يصوم الأحد، الذي هو القيامة، فهو مشجوب تلخطيئة»^(٥٩). إن مجموعات الترن الرسيط الثانويّة تكرّر كلياً هذا التحريم: «لا صوم في يومي الأحد والسبت إلاّ عن الزهومات (اللحوم الدسمة)»^(٦٠) - «لا صوم في يومي الأحد والسبت، إلاّ عن الزهومات، وكلّ كاهن تجدونه يصوم في يومي الأحد والسبت، ما عدا سبت البسخة العظيم، فليُفصل»^(٦١). والكنائس التي راعت هذه الرصية ألزمت بتمديد الصوم الأربعيني إلى ثمانية أسابيع

(٥٦) فرج الله الأخميني، كتاب مجمع القوانين، مخطوط باريس عريق ٢٥٠، فولير ٧٦.

(٥٧) المجموع الصقوي، طبعة جرجس فيلوثاوس عرض، الفصل ١٥، «في الصوم»، ص ١٧١، الحاشية ٤.

(٥٨) *Constitutions Apostoliques*, V, 20, 19, in S.C. 329, p. 285.

(٥٩) الدستولية أو تعاليم الرسل، القاهرة ١٩٤٠، ص ١٧١.

(٦٠) المجموع الصقوي، المرجع المذكور، ص ١٧٣.

(٦١) ابن كبر، مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة، المجلد II، ص ١٩٣.

من خمسة أيام، للوصول إلى أربعين يوماً. فساورس بن المقفع هو الذي دافع عن واجب ممارسة صوم متواصل، للاقتداء بمثال الرب الذي صام بوجه غير منقطع.

أما في أيامنا، فإن الكنيسة القبطية تحسب خمسة وخمسين يوماً للصوم الكبير، أي أسبوعاً استعدادياً، وستة أسابيع للصوم الأربعيني، وستة أيام للأسبوع العظيم. والعيام متواصل، أي إنه لا ينقطع في يومي السبت والأحد، ويكون الأسبوع من سبعة أيام صوم. ومع ذلك، ومراعاة لقانون التحريم القديم في يومي السبت والأحد، فيكون الصوم في هذين اليوميين كصوم التناول، مع المحافظة على النظام الغذائي، أي مع الانقطاع عما هو من الحيوان.

٣- صوم نينوى

يُشير إليه ابن العسال بين الأصوام الخاصة بالكنيسة القبطية: «صوم أهل نينوى، ثلاثة أيام»^(٦٢). كتب الأنا باسيليوس، في شأن هذا الصوم، أن الكنيسة السورية الأرثوذكسية مارسته في بادئ الأمر، وأن البطريك إبراهيم، بابا الإسكندرية الثاني والستين (٩٧٥-٩٧٨م) تبناه، معتبراً إياه أحد أصوام الكنيسة القبطية، للدلالة على الوحدة والتضامن بين الكنيستين الشقيقتين^(٦٣). صحيح أن البطريك إبراهيم كان سورياً، فكان من الممكن أن يكون ذلك سبباً دفعه إلى تبني هذا الصوم باسم الكنيسة القبطية. لكننا لا نجد، في تاريخ البطاركة الذي أُلّفه ساويرس بن المقفع، أية إشارة إلى هذا الأمر^(٦٤).

يقع هذا الصوم قبل صوم هرقل بأسبوعين، ويتدنى دائماً يوم الإثنين.

(٦٢) الصنوي بن العسال، كتاب القوانين، الفصل ١٥، طبعة مرقس جرجس، القاهرة ١٩٢٧، ص ١٢٧.

The Coptic Encyclopedia, art. «Fasting», Anba Basilios. (٦٣)

Säwirus ibn al-Muqaffa', *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Vol. II, Part (٦٤) II, Publ. Soc. d'Archéologie Copte, Le Caire 1948, p. 135-150.

ومن جهة أخرى، لا نجد أي ذكر لصوم نينوى هذا، لا في القوانين الواحد والثلاثين التي أصدرها البطريك أغيرسطادلو في السنة ١٠٤٨م^(٦٥)، ولا في القوانين الاثني والثلاثين التي نشرها البطريك كيرلس الثاني في السنة ١٠٨٦م^(٦٦)، في حين أنهما يشيران إلى سائر الأصوام القائمة، كصوم الأربعين وصوم الرسل وصوم الميلاد.

صحيح أننا نجد ذكر صوم نينوى في مخطوط لساويرس بن المقنّع، بعنوان مصباح العقل - وهو مؤلف حُرر ما بين السنين ٩٥٠ و ٩٨٠م^(٦٧) - لكننا ولا شك أمام اسم أضيف لاحقاً، لأن باقي مخطوطات ذلك المؤلف نسه لا تذكره^(٦٨).

وبعد التدقيق لم نجد أي ذكر صريح لهذا الصوم قبل ما ورد عند ابن العسال، في كتابه المجموع الصّفوّي الذي أنجزه في السنة ١٢٣٦م، حيث يذكر اسمه من دون أي شرح. ولم نجد ذكراً عن مصدره، ما عدا صكته بشر يونان!

أما نظامه الغذائي، فهو نظام أيام الصوم الأربعيني.

٤- صوم الميلاد

إن الاحتفال بعيد الميلاد في ٢٥ كانون الأوّل (ديسمبر) لم يُعرف إلا في زمن متأخر، إذ لم يصل إلى رومة إلا في السنة ٣٥٣م. أما في ما سبق، فإن الكنائس كانت تحتفل بسرّ ظهور الربّ، يوم عيد الظهور (Epiphanie). ومن الراجح أنّ عيد الخامس والعشرين من كانون الأوّل

The Canons of Christodoulos, Patriarch of Alexandria, publ. and transl. by O.H.E. (٦٥) Burmester, in *Le Muséon*, XLV, Louvain 1932, p. 71-84.

The Canons of Cyril II, LXVII Patriarch of Alexandria, Publ. and transl. by (٦٦) O.H.E. Burmester, in *Le Muséon* XLIX, Louvain 1936, p. 245-258.

Ms. Paris arabe 212, édité et traduit par Y. Ebeid and M.J.L. Young, in (٦٧) C.S.CO. 32-33, Louvain 1975.

(٦٨) راجع ساويرس بن المقنّع، مصباح العقل، نشره سمير خليل، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٨٠، حاشية النقرة ١٤.

(ديسمبر) قد أدخل لمعارضة أعياد اعتدال الشتاء الوثنية، أعياد زُحل، التي كانت في وثنية الإمبراطورية الرومانية، تفتح ميلاً إلى أعمال خلاعية واسعة. كان ذلك العيد عبد الشمس غير المغلوبة. ففي أطول ليلة في السنة، كانوا يحتفلون بعودة الشمس إلى الحياة وتغلبها على الليل. فأرادت الكنيسة أن يحلَّ عيد ميلاد شمس البر، المسيح الرب، محلَّ ذلك العيد الوثني.

لكنَّ هذه المظاهرة الجديدة انتشرت ببطء في الكنيسة كلِّها، فرأينا الاحتفال بالميلاد في أنطاكية سنة ٣٧٦م فقط. وفي الإسكندرية، لا يتحدث عنه كُيَّاس في محاضراته التي حرَّرها ما بين ٤١٨ و ٤٢٨م. وأوَّل أثر له نجده سنة ٤٣٠م في عظة لبولس الحمصي عن ميلاد ربنا، ألقاها في حضور البطريرك كيرلس في التاسع والعشرين من شهر كينك. وفي أورشليم، ظهر العيد على عهد يوفثال سنة ٤٣٩م^(٦٩).

فإن أردنا أن نبحث عن مصدر لصوم الميلاد في مصر، وجب علينا أن نرجع في الزمن إلى النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي. وأوَّل أثر قد نجده لا يختصَّ إلاَّ ببيرمون العيد: «صوم بيرمون الميلاد، وصوم بيرمون الظهور»^(٧٠). وعند ساويرس بن المقنَّع، الذي كتب ما بين ٩٥٠ و ٩٨٠م، نجد ذكر صوم الاستعداد لعيد الميلاد، لكن سن دون ذكر المدة^(٧١). أمَّا صوم الـ ٤٣ يوماً، فإنه لم يظهر قبل البطريرك أخريسطادلو في السنة ١٠٤٨م.

ذلك بأنَّ أخريسطادلو أصدر، قبيل ارتسامه، سلسة ٣١ قانوناً. وورد في القانون ١٥: «يقع صوم الميلاد المقدس، منذ عيد القديس مينا - الخامس عشر من شهر هاتور - حتى العشرين من كينك»^(٧٢).

CL *Dict. d'Archéologie et de Liturgie*, Art. «Nativité». (٦٩)

(٧٠) الصني بن المشال، كتاب القوانين، T.XV، المرجع المذكور، ص ١٣٧.

(٧١) ساويرس بن المقنَّع، كتاب مصباح العقل، الباب ١٥، طبعة سير خليل، القاهرة ١٩٧٨، ص ٧٩.

Canons of Christodulus, C. 15, op.c., p. 76. (٧٢)

وألف يوحنا بن زكريّا، المُلقَّب بابن سَبَّاح، مقالة في العلوم الكنيسة، في نهاية القرن الثالث عشر الميلاديّ، عنوانها الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة. فكتب في شأن صوم الميلاد هذا: «أما صوم الميلاد المجيد، فإنه لم يُنرض في الكنيسة إلاّ على يد الأنبا أخريسطادلو، بطريك الإسكندرية الرابع والسبعين»^(٧٣).

وجدير بالذكر أنّ هذا الصوم، منذ ظهوره في النصوص - على يد البطريرك أخريسطادلو - كان يدوم ٤٣ يومًا: أيّام شهر هاتور الخمسة عشر، وأيّام شهر كيهك الثمانية والعشرين.

وتروحي بعض التاليد بأنّ أيّامه كانت، في بادئ الأمر، أربعين فقط، وأنّ ثلاثة أيّام أضيفت في وقت لاحق. إمّا لإحياء ذكرى معجزة نثل المتعلّم، أيّام البطريرك إبراهيم، في حوالي السنة ٩٦٩م - وهذا ما كتبه الأنبا باسيلوس في الموسوعة القبطية^(٧٤) - وإمّا تعريفًا عن تفسيح عامّ مُنح للزيجات بين أبناء العمّ أو الخال الأشقاء من الدرجة الرابعة^(٧٥).

ولفت ابن كَبَر الانتباه، في موسوعته مصباح الظلمة، إلى أنّ سكّان صعيد مصر يباشرون ذلك الصوم منذ اليوم الأوّل من شهر هاتور: «إنّهم يتبعون عادتهم»^(٧٦).

٥- صوم الرسل

إنّ التاليد التبطنيّ يُرجع أصل هذا الصوم إلى نصّ من كتاب المجال^(٧٧). والحال أنّ النصّ المشار إليه هو التالي: «بعد أن تحتفلوا بعيد الخمسين، إبتوا في العيد أسبوعًا أيضًا، ثمّ صوموا «مدّة أسبوع»،

(٧٣) إين سَبَّاح، الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة، نشره وترجمه جان بيرييه، in *Pal. Or.*, T.XVI, fasc. 4, Paris 1922, p. (91) 681.

The Coptic Encyclopedia, Art. «Fasting», Anba Basilica (٧٤)

(٧٥) راجع يوحنا جرجس، كتاب التراثيم، القاهرة، ١٩٢١، ص ٨.

(٧٦) إين كبر، مصباح الظلمة، القسم الثاني، المرجع المذكور، ص ١٩٥.

The Coptic Encyclopedia, art. «Fasting», Anba Basilica. (٧٧)

لأنه من العذلي أن يُسرَّ الإنسان بعطيّة الله وأن يصوم بعد فترة من الراحة^(٧٨).

لا يدور الكلام في هذا النصّ على عيد الرسل، ولا عجب، لأنّ عيد الرسل القديسين في الشرق كانوا يحتفلون به في بادئ الأمر بعد الميلاد، في الثامن والعشرين من كانون الأوّل (ديسمبر). فالتقويم البّهنسي (oxyrhynque) للسنة ٥٣٥-٥٣٦م يذكر هذا التاريخ أيضًا^(٧٩). أمّا تاريخ ٢٩ حزيران (يونيو) فإنّه من أصل رومانيّ، لكنّ جميع كنائس الشرق تبنته بعد ذلك، في وقت لا نعرفه.

وفي التقليد القبطيّ، نجد منذ الآن ذكر هذا الصوم عند ساويرس بن المقنّع، في كتاب مصباح العقل الذي استشهدنا به، ولكن من دون ذكر تاريخ ولا مدّة^(٨٠). ونحن مدينون أيضًا للبطريك أخرسطادلو بذكره الدقيق الأوّل صوم الرسل: «يجب على المؤمنين صيام الرسل الحواريّين، الذي هو بعد الخمسين، شكرًا لله على ما أنعم به علينا من موهبة الروح القدس صيامًا متّصلًا إلى اليوم الخامس من أيّيب، ربيعيدوا فيه كما جرت العادة^(٨١)».

ويجب أن نلاحظ في هذا النصّ ثلاثة أمور: الأمر الأوّل هو بدء الصيام، بعد العنصرة. والأمر الثاني الذي يحرص أخرسطادلو على لفت النظر إليه، هو أنّ هذا الصيام واجب على المؤمنين. فهل كان غير واجب قبل ذلك؟ وهل هو من أصل رهبانيّ؟ أمّا الأمر الثالث فهو «أنّ هذا العيد يُحتفل به كما جرت العادة». وهذا يعني أنّ هذا العيد، في تاريخ ٢٩ حزيران (يونيو) لم يكن جديدًا. لكنّا أصبحنا في السنة ١٠٤٨م، أي في

^(٧٨) *Constitutions Apostoliques*, V, 20, 14. *op.c.*, S.C. n° 329, p. 283.

^(٧٩) Hippolytus Delehaye, «Le calendrier d'Oxyrhynque pour l'année 535-536», in *Analecta Bollandiana*, T. XLII, p. 83-99.

^(٨٠) ساويرس بن المقنّع، كتاب مصباح العقل، طبعة سمير خليل، المرجع المذكور، ص ٧٩.

^(٨١) *The Canons of Christodoulos*, C. 13, Ed. O.H.E. Burmester, *op.c.*, p. 75.

القرن الحادي عشر الميلادي.

فما بين التقويم البونسي للسنة ٥٣٦م وقوانين أخريستادلو التي يرجع عهدها إلى السنة ١٠٤٨م، نحو خمسمائة سنة لا نعرف عنها شيئًا.

مهما يكن من أمر، لا بد من التنبه إلى أن هذا الصوم عند الأقباط لا يوافق منطقيًا مقياس كتاب المجال. فإنه يتدنى فورًا بعد المنصرة عند الأقباط ويمتد إلى ٢٩ حزيران (يونيو)، في حين يترك كتاب المجال ميلة أسبوع واحد حتى ٢٩ حزيران (يونيو)، قبل أن يوصي بصوم لا يتعدى أسبوعًا واحدًا. وفي الكنيسة النبطية، قد يدوم ما بين ١٥ و ٤٩ يومًا، بحسب تاريخ النصح.

ونشير أخيرًا إلى أن ميخائيل الدمياطي، في مؤلفه كتاب كامل القوانين، الذي وضعه في السنة ١١٨٨م، كتب في شأن صوم الرسل: «في ما يختص بالمسيحيين الأمتاء، فليصوموا، إن أرادوا، صوم الرسل الذي هو خمسون يومًا، ما عدا أيام الآحاد»^(٨٢). هذا الصيام هو إذا اختياري للمؤمنين، بالرغم مما أعلنه البطريرك أخريستادلو قبل ذلك بقرن ونصف. لكنه صرح بأنه «الزامي للرهبان»^(٨٣).

أما فرج الله الأحميمي الذي جاء بعد ذلك بكثير، في حوالى السنة ١٣٥٧م (وهو تاريخ أقدم مخطوطات كتاب كامل القوانين الذي ألفه)، فيؤيد يكتب، بعد أن ذكر القوانين التي تتحدث عن الصوم الأربعيني، وعن صوم يومي الأربعاء والجمعة الأسبوعي: «وأما بقية الأصوام، فليست هي فريضة على كل الناس، بل على الكهنة والرهبان»^(٨٤).

(٨٢) ميخائيل الدمياطي، كتاب كامل القوانين، in Ms. Paris arabe 4723, Al-Qawl 50, Ch. 1, folio 140.

(٨٣) Idem, Al-Qawl 41, folio 90.

(٨٤) فرج الله الأحميمي، كتاب مجمع القوانين، الباب ١٧، الفصل ٦، in Ms. Paris arabe 250, folio 90.

إنه، بعد صوم الأربعيني الكبير، أكثر الأصوام شعبية في مصر. يمتد من ٧ إلى ٢٢ آب (أغسطس). ومع ذلك، فإن الأنبا باسيليوس^(٨٥) كتب أن أوّل من أشار إلى وجوده هو الصفي بن العسال، في كتاب كامل القوانين الذي ألفه حوالي السنة ١٢٣٨م، على عهد البطريك كيرلس الثالث ابن لقلق: «ومنها ما هو دون ذلك في حفظ الأكثرين له وهو صوم عيد السيّد. وأكثر من يصومه المنتكرون والراحيات. وأوّله أوّل مسري، وعيد السيّد فصحه»^(٨٦).

إنّ هذا النصّ، وإن كان الأوّل، يُشير مع ذلك إلى أنّ صوم العذراء كان قائماً في أيام الصفي بن العسال، مع أنّه رحياني في الأصل.

وقبل ابن العسال، نجد ذكرًا لهذا الصوم عند ساويرس بن المقفّع، في كتابه مصباح العقل: «والصيام الذي يصومه أهل المشرق، ونسبته صيام البتول مريم، وهو في خمسة عشر من مسري (٢٢ آب أغسطس)»^(٨٧). لكنّ هذا الاستشهاد يبدو أنّه أضيف لاحقاً إلى المخطوط، لأنّ لا وجود له إلاّ في أحد المخطوطات المعروفة، وهو غائب في سائر المخطوطات. فقد بدلّ على مصدر هذا الصوم أيّ «أهل المشرق».

وفي ممارسة الصوم الحاليّة، تصنّف الكنيسة القبطيّة تلك الأصوام إلى ثلاث فئات:

أصوام الدرجة الأولى: الأربعيني، وأسبوع هرقل، والأسبوع العظيم، وصوم نينوى، وبيرونا الميلاد والظهور. يكون الصوم حتّى نهاية النهار، ولا يؤكل شيء حيواني.

The Coptic Encyclopedia, Art. «Fasting», Anba Basilios. (٨٥)

(٨٦) الصفي بن العسال، كتاب القوانين، الباب ١٥، المرجع المذكور، ص ١٣٧.

(٨٧) ساويرس بن المقفّع، مصباح العقل، المرجع المذكور، ص ٧٩، الحاشية ١٣.

أصوام الدرجة الثانية: يوماً الأربعاء والجمعة طوال السنة - ما عدا
يومي زمن الفصح، وحتى العنصرة -، صوما الميلاد والمرسل، ويكون
الصوم حتى الساعة الثالثة بعد الظهر، ويجوز فيهما أكل السمك.

أصوام الدرجة الثالثة: صوم العذراء، إذ لا يُحدّد أي زمن
للاتقطاع، ويجوز أكل السمك^(٨٨).

رابعاً - الأصوام الشخصية

إذا صحّ أنّ الأصوام الطنسية كانت تعني جميع المؤمنين - على
الأقلّ من كانوا قادرين على حفظها - وكانت مرتبطة بالدورة انطقسية
الخاصة بسباق السنة، فإنّ هناك أصواماً لم تكن تعني إلاّ بعض فئات
الأشخاص - ولا سيّما الرهبان ورجال الإكليروس، لا بل مجردّ مؤمنين -
وهي أصوام التعبّد.

سبق لنا أن تحدّثنا عن صوم الرهبان، فلا فائدة في العودة إليه.

١- صوم الأسقف

نكتفي بالاستشهاد بتقايين في هذا الأمر:

المقياس الأوّل، المأخوذ من التقليد الرسوليّ الذي أُلّفه
هيرابطس، في القرن الثاني: «لتصمّ الأراامل والعذارى غالباً وتصلّ
من أجل الكنيسة، والكنيسة كذلك، وليصمّ المعلماتيون متى شاءوا. لكنّ
الأسقف لا يجوز له أن يصوم إلاّ متى صام الشعب كلّهُ، فقد يريد أحدهم
أن يتقدّم، فلا يستطيع أن يرفض. على كلّ حال، بعد كسر الخبز،
يذوقه»^(٨٩).

والمقياس الثاني، المأخوذ من أبي صلّح، في القرن العاشر،
بمصر: «ينبغي للأسقف أن يكون صائماً طوال أيام حياته، إلاّ في أيام

(٨٨) راجع متى المسكين، حياة الصلاة، المرجع المذكور، ص ٥٤٤-٥٤٦.

(٨٩) Hippolyte de Rome, *la Tradition Apostolique*, n° 11, op.c., p. 57.

السبوت والآحاد والأعياد والعنصرة. ويجوز له أن يحل الصوم عند انقضاء القداس. وأما إفطاره في باقي السنة فيكون عند وقيد السراج. ولطعم في يوم السبت والأحد مع الخبز عسلًا وسمكًا وزيتًا وجميع الثمار. أما اللحم فلا يدوقه البتة^(٩٠).

وما بين القرن الثاني والعاشر، تم الانتقال من وضع الأساقفة المتزوجين إلى وضع الأساقفة العُزب، المختارين من بين الرهبان.

وفي نهاية القرن الرابع، ذكّر كتاب الميخال بأنّ «الأسقف عليه أن يكون زوج امرأة واحدة، وأن تكون هي زوجة رجل واحد، وأن يُحسن رعاية بيته»^(٩١)، وأيضًا بأنّ «الأسقف أو الكاهن أو الشماس لا يطلن امرأته بحمّة التقوى، وإن طلنفا، يُفصل، وإن أصرّ، يُخلع»^(٩٢).

وفي النصف الثاني من القرن العاشر، بمصر، روى ساويرس بن المقنّع، في مؤلّفه مصباح العقل، أنّ «المصريين يرون أن يكون الأسقف، بالإسكندرية خاصة، بتولًا لم يتزوج. في حال علمانيته. والسبب الذي يمنع أن يكون للأسقف امرأة هو أن يمرّ بالحياة الرهبانية قبل الأسقفية»^(٩٣).

فقد تمّ الانتقال إذًا من وضع كان فيه الأسقف قريبًا جدًّا من الشعب، وشاركه في حياته ونمطها، إلى وضع تؤثّر فيه الحياة الرهبانية تأثيرًا عميقًا في جميع البنى الكنسية، وتشرب فيه النكبة الرهبانية روحانية الشعب المسيحي نفسها.

ويجب على الأسقف بعد ارتسامه أن يصوم، حتّى في أيامنا، طرال

(٩٠) أبو صلح يونس بن عبد الله، الملّتب بالتدديد بن بانام، كتب القوانين، C. 56, in

Ms. Paris arabe 252, folio 132.

Les Constitutions Apostoliques, L.II, 2, 1, in S.C., n° 320, p. 149. (٩١)

Idem, L.VIII, 47,5, in S.C. n° 336, p. 277. (٩٢)

(٩٣) ساويرس بن المقنّع، كتاب مصباح العقل، طبعة سمير خليل، المرجع المذكور،

ص ٩٥.

سنة وبحسب قواعد دقيقة^(٩٤).

٢- أصوام المؤمنين

وهنا أيضًا نجد نظرًا يشبه التعنُّور الذي لاحظناه في ما يختص بالأساقفة.

في الأصل، هناك نصّ التقليد الرسولي الذي وضعه هيبوليتس والذي سبق لنا أن استشهدنا به: «يصوم المؤمنون كما شاءوا»^(٩٥).

وفي القرن الحادي عشر، صرَّح أخريستادلو، بطريرك الإسكندرية السادس والستون، بأنَّ صوم الرسل يُلزم المؤمنين^(٩٦). وإذا استطاع فرج الله الأخيمي، في القرن الثالث عشر، أن يكتب، بعد أن ذكر الصوم الأربعيني وأصوام يومي الأربعاء والجمعة الأسبوعية: «أما بقية الأصوام، فليست هي فريضة على كلِّ الناس، بل على الكنيّة والرهبان»^(٩٧)، فإننا نشعر بأنّه آخر ممثل لنظرية «احتمائية» في طريق الزوال، إذ إنّ أصوام المؤمنين التعبدية أصبحت معادلة للأصوام الرهبانية.

٣- صوم المذبح

إنّ الدومينيكانيّ فانسلب (Vansleb) الذي تجرّول بمصر في السنة ١٦٧٢ بحثًا عن المخطوطات، إلى جانب تحرير يوميات رحلته وتاريخ كنيّة الإسكندرية، كتب في الفصل المكرّس للقدّاس: «لا يجوز ليم أن يقيموا كلّ يوم وعلى كلّ مذبح إلاّ قدّاسًا واحدًا. والتميص والبدلة والكأس والمنشفة، أو أيّ شيء آخر استعمل في قدّاس، لا يجوز أن يستعمل في ذلك اليوم في قدّاس آخر، لأنّ هذا الشيء لم يعد صائمًا، كما يقولون. والرؤية بأن يكون الإنسان صائمًا تمتدّ، في نظرهم، إلى البشر

(٩٤) راجع متى المسكين، حياة الصلاة، المرجع المذكور، ص ٥٤٧.

(٩٥) Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique*, n° 25, op.c p. 57.

(٩٦) *The Canons of Christodulos*, C. 13, op.c

(٩٧) فرج الله الأخيمي، T.XVII, ch. 6, op.c

وآنية المذبح على السواء، وإذا حدث أحيانًا أن أُقيمت عدّة قدايس في اليوم نفسه والكنيسة نفسها، فإنها تبتدئ كلها معًا وتنتهي في الوقت عينه^(٩٨).

فإلى متى يرجع امتداد الصوم الغريب هذا إلى الأشياء؟ لا شك في أنّ أقدم النصوص المتعلقة بهذه العادة يعود إلى رسالة تُنسب إلى بطرس الإسكندرّي. ومن الراجح أنّ هذا النصّ هو من القرن الخامس، وهو يحرم الاحتفال بالإنفخارستيا مرّتين على المذبح نفسه وفي اليوم نفسه^(٩٩). وهناك نصّ آخر من القرن العاشر، أدرج في كتاب كامل القواتين الذي ألفه أبو صلح، وقد ورد فيه: «لا ينبغي لتيس أن يقُدّس على المذبح دفعتين في اليوم الواحد»^(١٠٠). لكنّ الإحالة التي يذكرها مصدرًا لهذه الشريعة ليست قبليّة، بل سورّيّة. ففي من قوانين كيرياكس، بطريرك أنطاكية. ولا تزال هذه العادة قائمة في أيامنا.

خامسًا - أصوام التكفير

إلى جانب الأصوام الفنسيّة وأصوام التعبّد التي يمارسها المؤمنون أو رجال الإكليرس أو الرهبان، نجد في التقليد صوم التكفير عن الخطايا. وكتاب المجالّ هو مثال حسن يدلّ على ذلك: «حين ترى أحدًا قد أخطأ، اغضّب ومزّطرحه إلى الخارج. وبعد خروجه، على الشماسة أن يربّخه ويستجوبه، حافظين إياه خارج الكنيسة. ثم اطلب إليهم أن يدخلوا ليتوسّلوا إليك في أمره... وبعد ذلك مرّ الخاطيء بالدخول، وتحقّق هل هو نادم، وهل يستحقّ أن يُتبلّ في الكبة قبولًا تامًّا، وافرض عليه أيام صيام، بحسب خطيئته، أسبوعين أو ثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة»^(١٠١).

J.M. Vansleb, *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie*, Paris 1687, p. 94-95. (٩٨)

Ms. Copte 132, fol. 27, Crum, «Texts attributed to Peter of Alexandria», in (٩٩)
Journ. of Theolog. Studies, t. 4, 1902, p. 388.

(١٠٠) أبو صلح يونس، المرجع المذكور، القانون ٦٨.

Les Constitutions Apostoliques, L. II, 16, 1-2, in S.C. n° 320, p. 785-786. (١٠١)

- «أمام الخاطنين، لا يجوز أن ينسى الإنسان صامتًا، بل يجب توبيخهم ولومهم وإشغال بالهم وفرض الأصوام عليهم، والإيحاء إلى الآخرين بخوف الله»^(١٠٢). «استأصل الدمثة بفرض الأصوام»^(١٠٣) - «وإن قال إنه نادم، افرض عليه أصوامًا، ثم ضع يدك عليه واستقبله»^(١٠٤).

وردت هذه النصوص في دستوالة الرسل في ترجمتها العربية^(١٠٥).

هذا وإن الصفي بن العسال يروي هو أيضًا نصوص الدستوالة هذه في مؤلفه كتاب كامل القوانين، بين واجبات الأسقف^(١٠٦) ولكننا أمام مجرد ذكر مصادره، بغض النظر عن الواقع، فإنه في الباب الحادي والخمسين، حيث يتحدث عن الاعتراف - في خمسة أسطر - بشبه بتمرين الطب فيكب: «أما الاعتراف فهو طب روحاني، نبتة إلى الروح نسبة الطب الجسداني إلى الجسد. وكما أن الجسداني لا يتم إلا بطبيب خير خيرًا، وإلا كان ترك العليب خيرًا منه من جاهل أو شرير، ثم يقبل المريض واستعماله ما يوصف له، ثم بإمكان المداواة من جهة الزمان والمكان، وإلا فلا فائدة. فكذلك الروحاني»^(١٠٧).

منذ القرن الثاني عشر، كان نظام التكفير قد أهمل في الكنيسة التبعية. ورأى رينودو (Renaudot)، في كتابه تاريخ الكنيسة التبعية، أن البطريرك يرحنًا، البطريرك الثاني والسبعين، قد أبطل النظام القديم الذي كان يُبعد المؤمنين عن الكنيسة بسبب قسارته الزائدة، بدل أن يُعدهم إلى حضنها. فألف صيغة صلاة بسيطة يستطيع الخاطي أن يُدلي بها، حين يقوم الكاهن بتخير الشعب، وتمكنه من الوصول إلى التناول^(١٠٨). وهذا

Idem, L. II, 17, 5, in S.C. n° 320, p. 189. (١٠٢)

Idem, L. II, 41, 6, in S.C. n° 320, p. 275. (١٠٣)

Idem, L. II, 43, 1, in S.C. n° 320, p. 279. (١٠٤)

(١٠٥) الدستوالة، المرجع المذكور، ص ٤١ و ٤٣ و ٤٤.

(١٠٦) الصفي بن العسال، المرجع المذكور، ص ٤٠-٤٣.

(١٠٧) الصفي بن العسال، المرجع المذكور، ص ٤٠.

E. Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitanum*, Paris 1713, (١٠٨) pp. 550-551.

ما سُعي في وقت لاحق «الاعتراف للبخور». وانتقلت هذه الممارسة بعد ذلك إلى كنائس أخرى، وحتى إلى الهند.

صحيح أن محاولة لإعادة الاعتراف الشنوبي قد تَمَّت داخل الكنيسة القبطية في تلك الأيام، بتأثير من مرقس بن النخبر. وقصة خلافاته مع ميخائيل الدمياطي هي صفحة معروفة من صفحات تاريخ الكنيسة القبطية. لكن محاولته لم تنجح، فنقض مرقس بن القنبر أيامه الأخيرة في دير قُصير المَلَكِي، بعد أن رشقه كنيسته بالجُرم^(١٠٩).

وهكذا انقطع التقليد التكنيري القديم. لكن هذا الأمر قصة مختلفة، غريبة عن دراستنا في صوم التكنير، إلا أن هذا الصوم زال مع زوال النظام التكنيري.

ومع ذلك، فقد يفرض الكاهن الذي يسمع الاعتراف على التائب صوماً يعارسه لإصلاح خطية ثقيلة، لكن ذلك لا يعود إلى مقاييس قانونية، بل بالأحرى إلى حساسية مشتركة، يشعر بها شعب حفظ في أعماق قلبه حسن الصيام كوسيلة «لتذليل الغرّة الشهبانية للنفس الناطقة»، كما ورد عند ابن العسال^(١١٠).

سادساً - قيمة الصيام الروحية

نكتفي هنا بذكر نصّ الصفي بن العسال في كتاب كامل التواتين: «الصوم امتناع الإنسان من الغذاء وقتاً معيناً في الشريعة طاعة لمن شرعه لتمحيص الذنوب وتعظيم الثواب: والقصد به أن تضعف القوة الشهبانية فتصاع للنفس الناطقة. ومن صام زائداً عن المفروض والمستتر شيئاً فله

Abu Sâleh, the Armenian, *The Churches and Monasteries of Egypt*, transl. by (١٠٩) B.T.A. Evetts, Oxford 1895, pp. 20-43.

في ما يعلّق بالنصّ العربي، أطلب: أير المكارم، تاريخ الكنائس والأديرة في القرن الثاني عشر الميلاديّ، نشره صموئيل السرياني، القاهرة، ١٩٨٤، مجلد ٢، ص ١٤ وما يليها.

(١١٠) الصفي بن العسال، المرجع المذكور، ص ١٣٦-١٣٧.

ثوابه . ولا صوم في يومي الأحد والسبت إلا عن الزهومات . والصوم هو
 زكاة الجسد، كما أن الصدقة زكاة المال . وقصد الشريعة بالصوم تذليل
 القوة الشهوانية في النفس الناطقة، كما أن قصدتها بالصلاة طاعة القوة
 الغضبية في العقل . ومن فوائد الصوم التشبه بالروحانيين، فبالشبه يمكن
 أن يتصل بشبهه . وأيضاً ليحسن الصائم بالصوم بالجوهر فيرحم الجائع
 السائل»^(١١١) .

سابقاً - ممارسة الصوم في أيامنا

حين نسال اليوم أحد الأقباط: هل يصوم؟ يعني هذا أساساً هل
 يتبع نظام الصوم الغذائي المتروض؟، أي، هل يكتفي بالزيت وينقطع
 عن اللحم والجبن والسمن واللبن الحليب؟ فليس هناك تلميح إلى زمن
 الامتناع عن الطعام الذي يجب عادةً أن يسبق وجبة الطعام . إن هذا
 الامتناع قليلاً ما يمارس اليوم في المدن الكبرى . إذ إن نظام المدن، بما
 فيه ساعات دوام العمل، والضغط، والميل المعصري إلى الاستهلاك، قد
 أضعف جداً إمكانية الامتناع، إمّا حتى الساعة الثالثة بعد الظهر، وأمّا
 حتى المساء، والذين يمارسونه هم قلائل، إلا ربّما في أثناء الصوم
 الأربعيني الكبير . وإذا كانت الحياة في مصر، بما فيها من ساعات
 الدوام، تدفع غالبية الناس إلى عدم تناول الطعام قبل الساعة الثالثة من بعد
 الظهر، فإنهم يتناولون قليلاً من الطعام قبل الذهاب إلى العمل، ويشربون
 على الأقل قليلاً من الشاي أو القهوة قبل الظهر . أمّا صعيد مصر، فإنه
 أكثر أمانة على الصيام والانتقطاع عن كل الأطعمة . فني أيامنا، ما زال
 هذا محصوراً بالرهبان وبرجال الإكليرس، في حين يحفظ المؤمنون نظام
 الصوم الغذائي، ولكن بأي قدر؟

فهل الصيام يمرّ بأزمة؟ ليس ذلك بعيد الاحتمال، ولهذا السبب
 يشدّد متى الممكن على زمن الانتقطاع عن بعض الأطعمة الذي لا بدّ أن

(١١١) المرجع نفسه .

يتزامن مع الصيام. فقد كتب: «لا صيام بدون فترة انقطاع، فجميع الصيامات لا بد أن تمارس بالانقطاع أوّلاً عن الأكل مدةً محدودة، ثم تناول أطعمة خاصة بالصيامات. هذه الفترة هي المحور الذي يرتكز عليه الصيام، سواء في معناه أو تدريبه أو نتائجه. فصيام بدون فترة انقطاع لا يصح قطعاً باعتباره صياماً بمعناه الروحي المقصود، بل يمكن أن يقال إنه امتناع عن بعض الأطعمة فحسب»^(١١٣).

الصيام بمرّ بأزمة، وهذا هو السبب الذي يدفع متى المسكين إلى التشديد على وجوه الصيام الإيجابية، أكثر منه إلى التشديد على وجوهه المنهية: «ليس الصوم حرماناً من بعض الأطعمة، بل هو زهد اختياري غنياً. هو ليس إذلال الجسد، بل هو إنعاش الروح. هو ليس تقييد الحواس أو سجنها، بل هو انطلاق بها بغير معطل إلى التأمل في الله. هو ليس كبت شهوة الطعام، بل هو تخلية إرادية عن هذه الشهوة لإعلانها إلى حبّ الله. والصيام لا يحمل معنى الحصر والضيق، بل يهدف إلى السرور والاتساع في القلب. هو طقس كنسي عامّ، كما هو اختيار فرديّ شائق. هو ليس حملاً ثقيلاً نلقه عن كاهلنا يوم العيد، بل سرّ نجاحه يكون في استمرار آثاره يوم العيد وبعده. هو ليس ضرورة أو فرضاً موضوعاً علينا، بل هو احتياج لازم، ولا غنى لنا عنه أبداً. وليس هو أمراً متعلقاً بالجسد، بقدر ما هو متعلّق بالروح والملكوت. كذلك هو ليس موضوعاً للتكفير عن الذنوب والخطايا، بقدر ما هو إعداد النفس للاتصال بخالقها والرجود في حضرتها»^(١١٣).

نشير أخيراً إلى أنّ متى المسكين الذي يعي أخلاق مجتمعاتنا العصريّة، يشدّد على أنّ كبريات العقبات دون الصوم التي يعرفها قرنتنا هي «المكيفات العصريّة، أي السجائر والقهوة والشاي»^(١١٤).

(١١٣) متى المسكين، حياة الصلاة، المرجع المذكور، ص ٥٤٤.

(١١٣) المرجع نفسه، ص ٥٤٣-٥٤٤.

(١١٤) المرجع نفسه، ص ٥٥١.

هل يجوز لنا أن نتكلّم على تقليد للصيام في الكنيسة التبطيّة؟ نعم، ولا شك، لكن الأصوب أن نتكلّم على تاريخ، تاريخ تطوُّر؛ إذ إنّ الكنيسة التبطيّة، كسائر الكنائس، انطلقت من لا شيء، من لا شيء معيّن في الأناجيل، من لا شيء محدّد، فتطوّر نظامها على مدى القرون، قبل أن يجد صيغته الحاليّة الخاصّة بالأصوام الطنبيّة. ولقد أصبحت هذه الأصوام قائمة في كلّ مكان، حتّى إنّها أزلت أصوام التعبّد الحرّة عند المؤمنين. أمّا أصوام التكفير التي نشأت حوالى القرنين الثالث والرابع، فإنّ شدّتها نفسها أدّت إلى زوالها، كما جرى في سائر الكنائس.

إنّ الصيام في الكنيسة التبطيّة هو المكان الذي ينوّه، على أبرز وجه، بتأثير الحركة الرهبانيّة في روحانيّة هذه الكنيسة: فهناك روحانيّة أقرب إلى النسكيّة منها إلى التصوّف، خلافاً لتقليد الكنائس القبطيّة التي أثر فيها لاهوت تأليه الإنسان أكثر ممّا أثر فيها ترويض النفس الخاصّ بحركتها الرهبانيّة.

يبقى أنّ الكنيسة القبطيّة لا تزال، بين جميع الكنائس، تلك التي تشهد أكثر من غيرها على قيمة الصيام الروحيّة، تلك القيمة التي فقدتها كنائس الغرب في الراجع. وبهذا المعنى، تستطيع الكنيسة القبطيّة أن تقوم بدور الشاهد، حيال سائر الكنائس، على ما لكلّ روحانيّة من بُعد جسديّ حتّى. إنّ ممارسة الصيام هي أحد كنوزها، ولا يتعنى أحد أن تفنّده.

تقول ختاماً إنّ مطلب هذه الممارسة يبقى شديداً، وإنّ الكنيّة في الكنائس، لا يمتنعون أيّام الصيام، عن أن يُعلنوا عند تناول: «مَنْ لَا يَصُومُ، فَلَا يَتَاوَلْ».

الإيمان والعقل: مصير ابن رشد وجهاً نظر تاريخية وفلسفية

البروفسور جاك لانفاد^٥

يرتبط مصير ابن رشد بمفوثي الإيمان والعقل. إذ إن هذا الفيلسوف أقر إقراراً كاملاً بالإيمان والعقل، ونجح في إثبات لزوم الواحد بالآخر على مستوى فكره، فتجاوز بذلك إثبات توازن بين مستلزمين غالباً ما تمت معارضتهما. فما يسترعي الانتباه عند هذا المفكر البارز، الذي عاش في القرن الثاني عشر الميلادي، أنه أثبت بوضوح وتأكيد موقفاً عقلياً شديداً الصلابة: فالفيلسوف الذي ينفكر تفكيراً صحيحاً لا يجد تعارضاً بين الاستنتاجات التي يتوصل إليها ومعطيات إيمانه التي يعبر عنها القرآن. وإذا بدا لبعضهم، كما سترى لاحقاً، أنه من المحتمل أن تبرز تناقضات بين الاثنين، فذلك يعود إما إلى طريقة عقلانية غير محكمة لا تراعي قوانين العقل، وإما إلى تأويل القرآن تأويلاً خاطئاً.

لقد تضافرت عناصر كثيرة لتصبح «مصير» ابن رشد^(١). وسوف نجتهد في عرض الإطار التاريخي والإطار الديني وكذلك الإطار العائلي الذين عاش فيهم ابن رشد، قبل أن نشرح كيف يُطرح موضع علاقات

(٥) أستاذ في جامعة بوردو (Bordeaux) بفرنسا. مدير المعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق سابقاً.

(١) تكلمنا على «المصير»، وذلك تكون قد استعدنا العنوان الفرنسي ليلم بومف شاهين، المصير، الذي حرّك الكثير من المشاهدين في الشرق وكذلك في الغرب.

الإيمان بالعقل في كتاب فصل المقال.

وابن رشد لبس من صنف الناس الذين تستطيع فهمهم عبر فصلهم عن محيطهم. فإذا أردت أن تكتشف غنى شخصيته، وجب عليك أن تربطه ارتباطاً وثيقاً بزمانه، وبإطار عصره التاريخي والسياسي، وكذلك بنسبه العائلي. فابن رشد عاش في حقة فاصلة من تاريخ إسبانيا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين. وهذان القرنان اللذان شهدا ذروة الخلافة في قرطبة ثم أفولها، ثم عاينا صعود السلالتين اللاحقتين، يشكّلان حقة من تاريخ إسبانيا الإسلاميّ تميّزت بالازدهار والحيوية.

ويُذكر أنّ الأندلس عرفت أوج نموّها في عهد الخليفة عبد الرحمن الثالث (٩١٢-٩٦٦م/٣٠٠-٣٥٠هـ). «في ذلك الوقت تفوّقت قرطبة على عواصم أوروبا الغربية أيما تفوّق، وتمتعت في عالم البحر الأبيض المتوسط بشهرة واعتبار قريين من شهرة القسطنطينية واعتبارها»^(٢).

ولقد كانت الاعتبارات الدينية في أساس انقلاب المرابطين، وهي التي دفعت ابن تومرت إلى التعليم، وأدّت لاحقاً إلى قيام سلالة المرحدين وإلى التحوّلات التي تابعت في المغرب وإسبانيا الإسلامية. فالمرحدون فاضوا تراخي الأخلاق في عهد المرابطين وكذلك، في الوقت عينه، نزعة التقياء المالكين إلى حرقة الشرع والتأويل الشيعي، عبر الدعوة إلى الرجوع إلى القرآن، وإلى أصول الشريعة الإسلامية.

إنّ طفولة ابن رشد وحياته أخذتا مجراها في ذلك الإطار. فالفيلسوف ينتمي إلى عائلة من أهل الشرع والقضاء شهيراً مدينة قرطبة. وكان أبرزهم، باستثناء ابن رشد، جدّه الذي أبصر النور في مدينة قرطبة السنة ١٠٥٨م (شوّال ٤٥٠)^(٣)، واسمه أيضاً أبو الوليد محمّد بن أحمد بن

(٢) راجع: ليفي بروثنسال E. Lévi-Provençal في مقاله من عبد الرحمن الثالث، *EF²*,

I, 86، (الموسوعة الإسلامية، ١، ٨٦).

(٣) لقد انتهى أمر الخلافة في قرطبة قبل ذلك بوقت قصير، في السنة ١٠٣١.

رشد. ولقد دفعت الشهرة التي امتاز بها هذا الجَدُّ إلى إضافة صفة «الحفيد» إلى اسم خلفه المشهور، وذلك بغية تحاشي الخلط الذي سببه الجنس. أمَّا الجَدُّ الذي لم توضع فيه الدراسات إلا نادرًا حتى اليوم، فكان قتيبًا بالغ الأهميَّة، وربما الأبرز في عصره. وكان شيخًا من شيوخ التعليم، وقد انصوى إلى لوائه طلاب كثيرون كانت لهم شهرة كبيرة. ولقد شغل أيضًا وظيفته قاضي قضاة قرطبة الفاتحة الأهميَّة، وتمَّ كذلك تكليفه بإقامة الصلاة في جامع المدينة الكبير وإلقاء خطبة الجمعة فيه. وخلف أثرًا عظيمًا في حقل العلوم انتقبيَّة، يتضمَّن النتاوي، فضلًا عن شرح أميَّات الأعمال المالكيَّة. وتوفاه الله في ٢٨ تموز ١١٢٦هـ (١١ ذو القعدة ٥٢٠م)، وهي السنة التي شهدت ولادة حفيده، وذلك إثر عودته من بعثة لدى يوسف بن تاشفين، الذي كان أقلته تعليم ابن تومرت الديني.

أما ابنته، أبر القاسم أحمد، والد الفيلسوف^(٤)، فإنه كان قاضيًا واحتلَّ منصب قاضي مدينة قرطبة. من دون أن تكون له شهرة أبيه أو إنتاجه الأدبي.

ونابع أبناء الفيلسوف، في ما يخصهم، التقليد نفسه في مجالي الفقه وانتقضاء، وأضافوا مثل أبيهم، العتب على ذلك.

ولا نسي أن ازدهار هذه السلسلة من التقياء والأطباء يعود إلى نمو قرطبة وكذلك أشيلية الثقافي. وهذا النمو، قدَّر له أن يصد بعد سقوط الخلافة في السنة ١٠٣١م ونابع نظوره في عهد المرابطين والموحدين. إلا أنه لا بد التذكير أن سيطرة الموحدين على مجمل الأندلس كانت تشارب النهاية أيام شيخوخة ابن رشد، حتى ولو أن استيلاء القبائل المرينيَّة، في المغرب، على مراكش، لم يحصل إلا في السنة ١٢٦٩م. وحتى لو أن مملكة غرناطة لم تسقط إلا في السنة ١٤٩٢م، قبل نهاية حرب الاسترداد الإسبانيَّة، فإنَّ السنة ١٢٣٦م/٦٣٣هـ شهدت سقوط قرطبة، (مع العلم أنه كان مرَّ ٣٧ سنة على وفاة ابن رشد) في حين أن إشييلية سقطت في السنة

(٤) ولا في السنة ١٠٩٤م/٤٨٧هـ، وتوفاه الله في السنة ١١٦٨م/٥٦٤-٥٦٥هـ.

وهكذا، لم يعد هناك مكان لآل ابن رشد، القضاة أو الفقهاء، لا في قرطبة ولا في إشبيلية. وهذا ربما ينسّر الصمت البليغ الذي لازم بعض كبار المترجمين أو المؤرّخين أمثال ابن خلكان أو ابن خلدون.

إنّ الفيلسوف ابن رشد ترك لنا آثاراً رئيسية لا في الفلسفة وحب، بل في الطبّ والقانون. ويبتى أنّ تأثيره، كما أشرنا إليه للتوّ، كان عابراً في الغرب الإسلاميّ العربيّ، إلّا أنّه كان ذا أهميّة في الغرب المسيحيّ اللاتينيّ.

فالآثر العربيّ، الكلّيات، تمّ نقله إلى اللاتينية وعرف تحت عنوان *Colliget*. ويشار إلى الترجمة اللاتينية في السنة ١٢٥٥م وإلى الطبعة الاستيعابية في السنة ١٤٨٢م، من دون أن نتكلّم على الطبقات اللاحقة مثل تلك التي حصلت في السنة ١٥٥٣م.

أما الآثر الفقهيّ الذي يستوفنا منه كتاب بدايات المجتهد ونهاية المعتصد فإنّه لم يكن بربوعة أثر جدّه في هذا المجال وشيخته، مع أنّه يبتى على جانب من الأهميّة.

إنّ أثره الفلسفيّ لآل ابن رشد كبير في الغرب اللاتينيّ، إلّا أنّه لم يضحّ بطابعه الشرق العربيّ بالدرجة عينها. فأفلاطون وأرسطو والأفلوطينيّة المحدثّة أثّرت تأثيراً بالغاً في الحركة الفلّسفيّة العربيّة، ووفّر أرسطو، منذ أيام انكسديّ والفارابيّ، قاعدة الفلاسفة النظرية والمعنويّة. وصار عند العرب، المعلّم الأوّل، في حين أنّ الفارابيّ نال تقديرهم ولتّبوه بالمعلّم الثاني. أما اللاتينيّ فإنهم كرسوا مكانة ابن رشد ومنحوه لقب الشارح. والواقع أنّ الشروحات على أعمال الفيلسوف اليونانيّ كوّنّت الجزء الأكبر من مجموعة آثار ابن رشد الفلّسفيّة. وهو كان قد شرع في التعليق على أعمال أرسطو بطلب من أمير الموحّدين أبي يعقوب يوسف وبعد إلحاح ابن طفيل على ذلك. ولا بدّ من تمييز ثلاثة أصناف من الشروحات: البسيطة وهي الجوامع، الوسيطة وهي التلخيص، والكبيرة وهي التفسير.

ولقد عمد اللاتين إلى ترجمه هذه الشروحات واستعانوا بها في فهمهم غالبية آثار أرسطو التي كانوا أضعفها لعدة قرون من الزمن. فالغرب لم يكن قد حفظ من أعمال أرسطو إلا الأعمال المنطقية بواسطة بوسينيوس Buëcc. وفي الحقيقة، بفضل الترجمات العربية أولاً، ثم عن طريق شروحات ابن رشد بوجه رئيسي، اكتشف اللاتين ثانيةً نصوص أرسطو الرئيسية مثل الميتافيزيقيا والفيزياء وعلم النفس وعلم الأخلاق...

وإعادة الاكتشاف هذه أثارَت لاحقًا حركة ترجمة من اليونانية إلى اللاتينية، عندما ذهب اللاتين إلى القسطنطينية للحصول على مخطوطات أرسطو اليونانية، وقد عمدوا إلى ترجمتها إلى اللاتينية بوجه مباشر. ولقد حدث ذلك في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وكان في متناول توما الأكويني المتوفى العام ١٢٧٤م، ترجمات لاتينية للفيلسوف اليوناني، وعلى الخصوص، ترجمات قام بها غليوم المريكي.

إلا أن الاهتمام بابن رشد بقي على حاله، ويمكن رؤية دلالة عن هذا التأثير في أن طبعة (apud Juntas) الصادرة في مدينة البندقية في السنوات الأولى من القرن السادس عشر كانت من بين المؤلفات الأولى المطبوعة، وهي تتضمن نص أرسطو اللاتيني يتبعه نص الترجمة اللاتينية لشروحات ابن رشد. وذلك بشكل علامة تأثير ابن رشد البالغ الأهمية في المنكرين اللاتين، الفلاسفة منهم واللاهوتيين. وبرز تيار رشدي منشق، إلا أن الكثير من المنكرين التقليديين تمامًا أمثال توما الأكويني لم يستطيعوا تجاهل أفكار ابن رشد.

وأشير أيضًا إلى مؤلّنين آخرين من مؤلفات ابن رشد الفلسفية الميعة. الأول هو كتاب تهافت التهافت وقد أُلّفه لتفضّ تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي. وقد أراد هذا الأخير تفضّ نظريات الفلاسفة بعد أن عرض بوجه عام لآرائهم في كتاب مقاصد الفلاسفة.

ونجد المعارضة عنها للإمام الغزالي في المؤلف الثاني الذي أودّ الإشارة إليه، والمتصود هنا هو فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة

والحكمة من الاتصال. فالعنوان نفسه يحدد علاقة الإيمان بالعتل،
والشريعة الدينية بالفلسفة. وذلك بشكل مسألة رئيسية في الفكر العربي
الإسلامي، غالبًا ما تمّ التعلّق إليها وأتاح الفرصة لمواقف متعارضة. أما
فرضية ابن رشد فهي تقول: لا يمكن للفلسفة والدين أن يتعارضا. وهو
يؤكد ذلك في خاتمة كتابه حيث يقول إنّ الفلسفة هي صاحبة الدين،
الأخت الرضيعة. ويشير في تقرير ذلك على جبهة النظر الشرعي، بحيث
لا يستطيع خصومه أن يياجموه أو أن ينعته بالكفر.

فابن رشد يقدّم نفسه قانونيًا في بداية الكتاب، القانوني المتدين
انثنيه والثاقي. وهو يطرح قضيته بتعابير شرعية: إذا تناولنا المسألة،
على جبهة النظر الشرعي، هل انظر في الفلسفة وفي المنطق مباح أم
محظور، أمر مأمور به! إنا على جبهة مندوبة إليه وإنا على جبهة الوجوب؟
(ص ٢٧ : ١٠-١٢)^(٥). فالاستدلال هو بسيط ويعتمد على ماحية الفلسفة
نفسيا، حيث إنّ ابن رشد يصرّح بأننا انظر في الموجودات واعتبارها من
جبهة دلالتها على الصانع. وإذا ما تحقّقنا من أنّ الشرع الديني يدعونا إلى
المعرفة عن طريقة اعتبار الموجودات، فيتج من ذلك أنّ دراسة الفلسفة
هي واجبة بالشرع أو مندوبة إليه (ص ٢٧ : ١٣-١٧). وهذا بالتالي ما
يرحي به القرآن مرارًا وتكرارًا في المقاطع التي يستشهد بها ابن رشد.

ويتابع ابن رشد بحثه حيث يقول إنّ ما يوجه الشرع، أعني النظر
بالعتل في الموجودات واعتبارها، ليس شيئًا أكثر من استنباط المجبول
من المعلوم واستخراجه منه وهذا ما يقوم به التماس. فواجب علينا إذاً أن
نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي وأنّ أنواع النظر يكون بأنّهم
أنواع التماس، وهو المسمّى برهانًا (٢٨ : ١٣ إلى ٢٩ : ١).

وبما أنّ أنواعًا عديدة من القياسات هي قيد التداول، وجب أن تتمّ
معرفة كليها، وأن يُعرف بما يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي
والقياس الخطابي والقياس المغالطي. وكان لا يمكن ذلك من دون أن

(٥) نجل على نشرة أثير نصري نادر العربية في دار المشرق، ١٩٧٣.

يتقدّم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المغلوق، وكم أنواعه وأقسامه (٢٩: ١ إلى ٣٠: ٦).

ويرفض ابن رشد الاعتراض القائل إنّ في الأمر بدعة، إذ إنّ هذا القياس لم يكن في الصدر الأول. وليس في الأمر بدعة ولا في استخدام التقبّاء القياس الفئقيّ (٣٠: ٨ إلى ٣١: ١).

ويتابع ابن رشد بحثه بخطى وثيدة. فبعد أن أثبت ضرورة دراسة القياس العقليّ، فواجبٌ إمّا المباشرة بهذه الدراسة، إن لم يكن أحد تقدّم وقام بيبا، وإمّا أن نستعين بالفحص المتقدّم. ويتبنّى الفيلسوف، في هذا المجال، مبدأً مبنياً، أعني أنّه واجبٌ ألاّ نحدّد حقلاً للتبادل الفكريّ والعقليّ، بمحاورين أو متقدّمين مشاركين على ما نحن عليه في الدين والاعتقاد. وفي ضوء ذلك، كان ابن رشد يعارض جميع الذين يعتبرون أنّه لا يمكن الاستعانة بمفكر خارج الإسلام عندما يكون الأمر متعلّقاً بالحقّ الدينيّ. وهذه الفكرة كانت جريئة وقف علينا ابن رشد، إلاّ أنّها لم تكن جديدة بالضرورة، حيث إنّ الكنديّ كان قد طوّرها بوجه واضح في مستهلّ كتابه في الفلسفة الأولى. فهو يصرّح، في ذلك الاستيلاء، بأنّه وجب علينا ألاّ نحطّ من قدر كلّ المفكرين الذين نستطيع أن نستخرج منهم ما هو مفيد، وبأنّ تقديرنا يجب أن يكون عظيماً تجاه الذين أتوا ولو بجزء يسير من الحقيقة، وخصراً تجاه الذين نقلوا جزءاً كبيراً من الحقيقة حتّى ولو مكثوا في غربة عن الجزء الآخر منيّا، أي الإسلام. ويقول الكنديّ: «وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحقّ واقتناء الحقّ من أين أتى، وإن أتى من الأجناس الفاصية عنّا والأمم المباينة لنا، فإنّه لا شيء أولى بطالب الحقّ من الحقّ، وليس ينبغي بخس الحقّ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به. ولا أحد بخس بالحقّ، بل كلّ يشرفه الحقّ»^(٦). وكان الكنديّ

(٦) راجع نشرة أبو ريدة رسائل الكنديّ الفلسفيّة، الجزء الأول، ص ١٠٢-١٠٣. النسخ العربيّ وترجمته الفرنسيّة محفوظان في مقال كبار وروينغفو الصادر في مجلة إيلا - IBLA - ١٩٦٨، السنة الحادية والثلاثون، الجزء ١٢٢، ص ١٩٥-١٩٩.

يستند بذلك إلى سلطة أرسطو للدفاع عن وجهة النظر هذه، وقد استشهد
به (٧).

وموقف الكندي هو الموقف عينه الذي قاد ابن رشد عندما اقترح
الاستعانة بالمتقدمين: «وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فيبين أنه يجب
علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء
كان ذلك انغير مشاركتنا أو غير مشارك في الملة» (ص ٣١: ٧-١٠)
ويتابع قائلاً: «وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من التقدماء
قبل ملة الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر
في أمر المتأيس العقلية قد فحص عنه التقدماء وأتم فحص، فقد ينبغي أن
نضرب بأيدينا إلى كتيبهم. فننظر في ما قالوه من ذلك: فإن كان كله صواباً
قبلناهم منيهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، تبيننا إليه» (٣١: ١٢ إلى ٣٢:
٢).

وإذا ما فرغنا، من هذا الباب، النظر في القياس الذي هو الآلة التي
بينا نتدر، على الاعتبار في الموجودات، نشرع في فحص الموجودات
للدلالة كيف أنها تعرف بالصانع. وفي هذا البحث، علينا أن نستعين كما
حدث في أمر القياس، بالمتقدمين، وهذا ما لجأ إليه في الواقع أولئك
الذين بحثوا في صناعة أصول الفقه: «وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا
أن آتينا لمن تقدمنا من الأسم السالفة نظراً في الموجودات، واعتباراً لها
بحسب ما اقتضت شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما
أثبتوه في كتيبهم: فما كان منها موافقاً للحق قبلناهم منيهم وسررنا به،
وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق تبيننا عليه وحذرنا منه
وعذرناهم.

فقد تبين من هذا أن النظر في كتب التقدماء واجب بالشرع، إذ كان
مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من
نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرين

(٧) راجع كتاب ألفا من الميتافيزيقيا.

أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والنضيلة الخلقية - فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤذي إلى معرفته حتّى المعرفة. وذلك غاية الجنبل والبعد عن الله تعالى» (ص ٣٣ : ٥-١٥).

ويشير ابن رشد عندئذ اعتراضات يمكن أن يواجه بها، ومنها بالأخصّ سوء استخدام، وهو محتمل، هذا النوع من الأبحاث. فيجيب أنّ سوء استخدام الفلّسفة لا يدين الفلّسفة. في الواقع «ليس يجب في ما كان نافعا بطبعه أن يُترك لمكان مضرّة موجودة فيه بالعرض» (٣٣ : ٢١ إلى ٣٤ : ١) ويضيف قائلا: «بل تقول إنّ مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها، من أجل أنّ قوماً من أراذل الناس قد يُظنّ بهم أنّهم ضلّوا من قبيل نظرهم فيها، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتّى مات (من العطش)، لأنّ قوماً شرفوا به فماتوا» (٣٤ : ٣-٦).

وهكذا برّر ابن رشد، عبر براهين متلاحقة، الامتناع بالفلّسفة واستند في ذلك إلى حجج تتوافق مع الإيمان والشرع. ويتابع بحثه فيتساءل في أمر معرفة إذا كانت الفلّسفة هي لكلّ الناس أم هي مخصوصة. وللجواب عن هذا السؤال، يتساءل ابن رشد عن تصرف الإنسان في مجال الاستدلال. فما يميّز البشر، وبالأخصّ المسلمين منهم، بعضهم عن بعضهم الآخر، يكمن في طبيعة الطريقتين التي تحمليهما على التصديق. يقول ابن رشد: «ذلك أنّ طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاريل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدّق بالأقاريل الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالأقاريل البرهانية» (٣٤ : ١٧-١٨).

وهذا يُتيح لابن رشد، في نهاية المطاف، أن يؤكد أنّ النظر الذي يستند إلى البرهان موافق لما نطقته به الشريعة، وأنّ لا تعارض بالتالي بين ما أوصلنا إليه النظر البرهاني والتعاليم التي أتت بها الشريعة الإلهية، إذ «إنّ الحقّ لا يصادف الحقّ، بل يوافقه ويشهد له» (٣٥ : ٨).

إلا أن هذا الأمر يمكن أن يظهر إلى العلن بأوجه متعددة. فمعرفة الموجود، على ما يوصلنا إليها النظر البرهاني، يمكن أن تكون موجودة بأشكال مختلفة بالنسبة إلى ما نجده في الشريعة الإلهية. فواحد من اثنين يقول ابن رشد: «فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عُرِفَ به. فإن كان مما قد سُكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام، فاستنبطنا النفيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً، طُلب هنالك تأويله» (ص ٣٥ : ٩-١٤). ويحدد على النور معنى التأويل فيقول: «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية - من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجويز - من تسمية الشيء بشيئه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدَّت في تعريف أصناف الكلام المجازي» (٣٥ : ١٥-١٨).

وهكذا قطع ابن رشد شوطاً إضافياً في إقامته الدليل على وجود مستويات مختلفة لفهم اللفظ، والمستويات المختلفة هذه تترابط تبعاً لعلاقات العقل بالإيمان. فعندما يجب علينا الاستعانة بالتأويل فمعنى ذلك أن نتيجة نظرنا وبرهاننا تبدو على اختلاف مع فحوى العقيدة الإسلامية، وهذا مرفوض. ويستتج قائلًا: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك المظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي». وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب منها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربته، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول» (٣٦ : ٢-٥). ونتحقق هنا من تعلق ابن رشد بإثبات التناغم بين الإيمان والعقل، وكذلك من قناعته بأن الطريق الذي يتبعه في أعمال عقله والنظر البرهاني، لا يمكنه أن يخونه وأن يقوده إلى تناقضات بين إيمانه وعقله.

ويتابع قائلًا: «بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف

بظاهرة لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتُبر الشرع وتُصنفت سائر أجزائه
وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد»
(٣٦: ٥-٨). ومعنى ذلك أنه لا نستطيع إلا أن نؤكد انعدام التعارض بين
الإيمان والعقل.

والسبب الذي أدى إلى وجود معنى ظاهر ومعنى باطن يكمن في أن
البشر جميعهم لا يملكون القدرات العقلية نفسها. فبعضهم لا يُقيّمون إلا
عن طريق القياسات الحفظية، وبعضهم الآخر عن طريق القياسات
الجدلية، والثقل الثقيلة عن طريق القياسات البرهانية (٣٦: ١٢ وما
بعدها). فالفلاسفة هم الذين يمثلون العصف الأخير من الناس، وقد
أصبحوا موضع انتقاد يقوم به المتكلمون والفنهاء الذين لا يقبلون هذا
النوع من طريقة التفكير. فالفلاسفة، وعلى الأخص الفارابي وابن سينا،
نالوا قسطهم من الانتقاد، وابن رشد يقوم بإردّ الدقيق على عدد من تلك
الانتقادات، خصوصًا انتقادات الغزالي الذي قد قنع بتكثيرهما في كتابه
المعروف بـ«التبائت» في ثلاث مسائل: في القول بقدّم العالم، وبأنّه
تعالى لا يعلم الجزئيات - تعالى عن ذلك - وفي تأويل ما جاء في حشر
الأجساد وأحوال المعاد (٣٨: ١٥-١٨).

ولقد تجسّم ابن رشد مشقّة الردّ على اتهامات الغزالي، فحول معرفة
الجزئيات، يستكرّ ابن رشد ما يُنسب إلى الفلاسفة الذين يستعملون
بنظريات أرسطو أنّهم يرفضون القول بأنّ الله لا يعلم الجزئيات. فيهم
يقبلون، على العكس، بذلك العلم، إلا أنّهم يؤكدون أنّ تلك المعرفة
ليست من نوع العلم نفسه الذي نستطيع نحن أن نحصل عليه عن
الجزئيات. «وذلك أنّ علمنا بيبا معلول للمعلوم به، فيبر محدث بحدوثه
ومتغير بتغيره. وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابيل هذا، فإنّه علّة
للمعلوم الذي هو الموجود» (٣٩: ١٥-١٧). وبخلاف
الكلام، فإنّ المعلوم هو الذي يحدّد علمنا، فيكون هذا العلم معلولًا، في
حين أنّ العلم الذي لدى الله عن ذلك المعلوم نفسه هو علم الذي هو علّة
وجود المعلوم وخالقه، وذلك العلم هو أزليّ.

ولا يغفل عن البنا أنه في حال الاستعانة بالتأويل في بعض الحالات، فإنه ينبغي عدم اللجوء إليه في حالات أخرى. فهذا ما تحدده ابن رشد بقوله: «وإذا تقرر هذا، فقد ظهر لك من قولنا إن ههنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان في ما بعد المبادئ فهو بدعة» (٤٦: ٧-٩).

إلا أن بعض الآيات، لا يقبل أهل البرهان والفلاسفة بمعناها الظاهر على ما هو، فيجب عليهم أن يعمدوا إلى تأويلها. إلا أن هذا التأويل، وهذه مسألة مهمة في فكر ابن رشد، لا يدركه إلا أهل البرهان وهو ممتنع عن العامة، الذين يدركون فقط القياسات الجدلية أو القياسات الخطائية. وهكذا فإنه من الخطأ إدخال الذين ليسوا من صنف أهل البرهان في عملية الانتقال من الظاهر إلى الباطن، إذ إنهم لا يفهمون البرهان ويكتفون بنتيجة التأويل. إلا أنهم لا يقدرّون على فهم تلك النتيجة بالحقيقة، إذ إنهم يتوقفون على مدلول تلك النتيجة الحسي من دون الفهم أن النتيجة هي نتيجة القياس. يقول ابن رشد: «ولذلك (ما) نرى أن من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر، لأنه يؤدي إلى الكفر. فمن أقشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر» (٤٨: ٧-٩). وهذه مسألة مهمة في فكر ابن رشد. إذ إنه أخذ على الغزالي طريقتة في عرض ما هو ثمرة النظر والقياس العقلي وتواجهنا عند العامة، فوضع أمام هؤلاء الناس غير الاختصاصيين مقولات تعارض واعتقادات الشرع، من دون أن يستطيعوا إدراك أن الوصول إلى تلك المقولات حدث في ختام النظر العقلي. وهذا يحول دون أخذ تلك المقولات بمعناها الحسي، ودون وضعها على مستوى الاعتقادات الشرعية، ثم دون معارضتها. والواقع أن لا تعارض في ما بيننا، إذ إن الإثبات لا يتناول الشيء نفسه.

لقد أراد بعضهم أن يرى في موقف ابن رشد نزعة نخبوية تقضي بتخصيص العلم والمعرفة عند فئة، وتدفع الآخرين إلى معارف من الدرجة الثانية أو إلى الجهل. فهذا الموقف ليس في منظوره بوجه دقيق، إذ إنه

يعتبر أن المعرفة هي في متناول الجميع، إلا أن أنواعها تختلف، ويعتبر أن العلم الأساسي الذي يكمن في الشريعة، على وجه الخصوص، متوفر لجميع الناس، بحيث إنهم ليسوا بحاجة إلى كفاءات عقلية خاصة ليدركوها. فما يختلف البشر فيه بعضهم عن بعضهم الآخر هو الإدراك العقلي والاستدلال البرهاني اللذان لهما دور في هذه المعرفة. فبناء على ذلك ينبغي فهم الفرق بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن. فالمعنى الباطن لا يتنوّق على المعنى الظاهر، بل يوضح التناقضات ويتجاوزها، التي قد يثيرها المعنى الظاهر في حال توقّفنا على حرفية النصّ وحدها من دون إدراك المدلولات التضمنية الخفية.



إن فكر ابن رشد يتضمّن مطابفة أعمال قدرات العقل بكلّ حرّية ومن دون قيد، إلا قيد التبصّر والروية الذي يفرض ألاّ توضع في متناول الناس حقائق أو استدلالات تتجاوز إمكانياتهم الذهنية. فهو لا يقبل بأيّ شكل من الأشكال أن يُمنع البشر ذرّو النذرة من تأويل النصوص الدينية التي تعترض العقل. فهو يعارض التطرّف الذي يرفض القبول ببدأ وجود المعنى الباطن، المجازي، وراء المعنى الظاهر، وهو المعنى الحقيقي، والذي يفرض على الجميع صيغة واحدة وحيدة للاعتبار والإدراك.

ابن رشد قال نعم للإيمان، وقال نعم للعقل. ففي نظر من يعرف الاستدلال العقلي، لا يمكن أن يحصل تناقض بينهما، إذ إنهما صاحبتان ورضيفتان (٥٨ : ٣)، وعلى ما يقول الحق لا يضادّ الحق، بل يوافقه ويشهد له (٣٥ : ٨).

إن ابن رشد طبع بعمق الغرب اللاتيني، وهو ساهم بمؤلفاته أن تعرف أوروبا أرسطو بوجه واسع، وأن تتطوّر الفلسفة والعلوم التي أوصلنا تقدّمها إلى الحداثة، عن طريق ديكارت الذي أصدر في حزيران من سنة ١٦٣٧ خطابه في الطريقة، بعد أن كان تلميذ اليسوعيين في معهد لا فليش (La Flèche)، وبعد أن كان قد تربّى على العلوم والفلسفة بحسب تقاليد

ذلك العصر، أعني بوجه الخصوص، على الفلسفة المدرسية التي كانت المهيمنة في ذلك الوقت، والتي أفادت إفادة واسعة من فكر ابن رشد وتشكيلاته.

لقد أثر ابن رشد بعض التأثير في نهاية عصرٍ من تاريخ إسبانيا الإسلامية، إلا أنّ ذلك العصر كان عصر تهيئة الأزمنة الحديثة. إنبا نهاية عصر: نهاية هيمنة السيادة الإسلامية في إسبانيا، وهي نهاية ما حدثت إلا بعد ثلاثة قرون من موت فيلسوفنا، إلا أنّ القرن الثاني عشر شهد استعادة كبريات المدن الإسلامية أمثال بلنسيا وقرطبة وإشبيلية على يد المسيحيين. أما قرطبة، مدينة ابن رشد، فإن سقوطها حصل أربعين سنة بعد وفاته، في العام ١٢٣٦م. في حين احتضنت مملكة غرناطة التأثير الإسلامي بسرعة. وبدأ منذ ذلك الحين، تتقدم الأفكار الأرسطائية البطيئة، وكذلك تأويلات ابن رشد في إطار تصوّر الطبيعة العلمي الذي حيّاً ردة فعل ديكارت وبداية الأزمنة الحديثة.

نقله إلى العربية

الأب سليم دكاش

هل العبد خالقٌ أفعاله؟ مفهوم الكسب وعدالة التكليف عند المسلمين الأشاعرة الأوائل

الدكتور محمد عبدالله الزبيدي^٥

حاول الإنسان منذ أقدم العصور أن تكون له اليد الطولى في تقرير مصيره، لكنه وجد في أثناء هذا المسمى أنّ هناك قوى خفية أو جلية تسلبه حقّ التفرد في ذلك، فألزمته على مضض أن يتوافق معها ويعترف بمشاركتها إياه في تقرير كثير من الأمور التي تحدث في مملكته الأرضية. ولم يكن موقف الإنسان موحدًا إزاء كيفية التعامل مع هذه القوى، إلاّ أنّنا نستطيع أن نرصد عبر تاريخ الفكر الإنساني موقفين أساسيين في هذه المسألة.

الأول: يرى أنّ هناك خالقًا لهذا الكون، وما الحرّية الإنسانية إلاّ توافق وانسجام بين إرادة الخالق وإرادة المخلوق، فحدود حرّيته قد رسمت من علّ، وليس له إلاّ أن يتثنى الحركة ضمن هذه الحدود من دون تخطئها.

وقد تنازع هذا الموقف تيارات ثلاثة: القائلون بالجبرية المطلقة،

(٥) دكتور اختصاص في الإسلاميات. ومثاله المنشور هنا جاء فصلًا من أطروحته، وهي تحقيق كتاب إنبات القلم لليقيني (ت ١٤٥٨هـ/١٠٦٦م). وقد نشر الدكتور الزبيدي غير ذلك من كتب الإسلاميات، منها الإمامة للأمدني، والإيمان لابن تيمية.

وأصحاب الإرادة الحرّة، وأخيراً القائلون بالجبيرة المتوسطة.

أما الموقف الثاني، فيرى مثلوه أنّ الإنسان ليس ككرات صابون فارغة لا تدري إلى أين تتجه ومتى تنفجر. فالإنسان سيّد نفسه وأفعاله ومن خلال وعيه أنانيته والآخرين تتأكد حرّيته ووجوده، فأنكروا الألوهة، وفيهموا أنّ هذا الكون ليس إلّا مجموعة قوانين ونظم، وعن طريق فهمها والسيطرة عليها تتأكد حرّية الإنسان.

وقد أسهم المسلمون إسهامًا أساسيًا في بحث هذه المشكلة تحت عدّة عناوين: كأفعال العباد والقضاء والقدر والعدل الإلهي والكسب، إلّا أنّهم لم يفتروا منها موقفًا موحدًا.

فالجبهية مثلًا رأت أنّ الإنسان مجبور في أفعاله ولا قدرة له ولا اختيار ولا يوصف بالاستطاعة، وأنما يخلق الله فيه الأفعال كما يخلق في سائر الجماد، وتنسب الأفعال إليه مجازًا.

أما المعتزلة فقد سنّيت المجبرة في أقوالهم وبيّنت أنّ الإنسان خالق أفعاله وأنه قادر في الوقت نفسه على الفعل وعدمه، وبرّرت ذلك بأنّ انتفاء حرّية الاختيار مدعاة لإبطال التكليف، وفي ضوء ذلك فلا معنى للثواب والعقاب والملح والذم.

وقد توسّط هذين الموقفين السابقين موقف الأشاعرة الذين نادوا بنظرية الكسب في فهم أفعال العباد.

ويُعدُّ الأشاعرة الناطقين الرسميين لأهل السنّة والجماعة، وشاع مذهبهم في أغلب الأمصار الإسلامية، إذ حاولوا في البدايات حنظلًا على وحدة الجماعة التوفيق بين المتطرّقة العقلية (المعتزلة) وبين الحشوية والمشيبة والمجبرة.

والسمة الأساسية الملاصقة للمذهب الأشعري هي التوسّط بين الإفراط والتفريط، وضمن هذا السياق طرح الأشاعرة على لسان مؤسس المذهب أبي الحسن الأشعري (- ٣٢٤ هـ) نظرية الكسب في أفعال العباد حلًّا وسطيًّا بين المعتزلة والجبهية المجبرة.

وخلاصة هذه النظرية أن أعمال العباد لا يستل طرف بيا، بل تتم بالمشاركة بين الخالق والمخلوق، فالفعل ينسب إلى فاعلين هما الله والعبد. فالله له إتقان الفعل والاستطاعة، أما الإرادة التي تختار المسكنات فهي للعبد. وتسمى العملية التي يقوم بها العبد لتحصيل الفعل اكتساباً ومن الله خلقاً واختراعاً لقوله تعالى ﴿كُلَّ امْرئٍ بما كسب رهين﴾.

لذا فقد ارتأيت أن أكتب بحثاً عن نظرية الكسب عند الأشاعرة مبيّناً أسسها عند قدمائهم ونظورها عند متأخريهم.

مفهوم الكسب عند الأشعري

عرّف الأشعري الكسب بأنه «ما وقع بقدرة محدثة»^(١)، فالقول إن فلاناً اكتسب الكفر، معناه «أنه كفر بقوة محدثة وكذلك قولنا: اكتسب الإيمان، إنما معناه أنه آمن بقوة محدثة»^(٢).

والقدرة المحدثة هذه، مخلوقة لله تعالى، وليست فعلاً للعبد، بل هي صفة من صفاته^(٣)، فإذا أراد العبد فعلاً وتجرّد له، خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على اكتسابه. فخلق الفعل على الحقيقة يتم بقدرة الله المطلقة، أما اكتسابه على الحقيقة فإنه يتم بقدرة محدثة خارجة عن الذات وزائدة عليهما^(٤). وعلى هذا فإن أعمال العباد، سواء في تطلق الطاعات أو المعاصي، مخلوقة من جنة الله، مكتسبة من جنة العباد «اختياراً لهم على الحقيقة»^(٥).

وميزّ الأشعري ما بين الناغل والقادر، إذ إنه يجوز وقوع الفعل أو التدور بين قادرين، في حين أن مذهبه يمنع وقوع الفعل بين فاعلين

(١) ابن نورك، أبو بكر محمد بن الحسن (٤٠٦هـ/١٠١٥م)، مجرد مقالات الأشعري،

تحقيق دانيال جيماريه، بيروت، ١٩٨٥، دار المشرق، ص ٩٢.

(٢) الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، بيروت، دار لبنان، ص ١١٩.

(٣) حموده، غرابة، الأشعري، القاهرة، ١٩٤٨، دار الكتب المصرية، ص ١١٣.

(٤) ابن نورك، مجرد مقالات الأشعري، ص ١٠٢.

(٥) المصلو نفسه، ص ١٠٢.

حقيقة^(٦)، لذا فقد تحرّز عن وصف الإنسان بالفاعل في حين يصفه بالفادر على أفعاله من دون تحنّف^(٧).

كذلك حصر الأشعرّي دَوْر قدرة العبد المحدثة في اكتساب الأفعال المخلوقة من الله تعالى وفق اختيار العبد على الحقيقة، فالكافر عندما يكتب الكفر فإنّه يكون قد «كفر بقرّة محدثة»^(٨)، والمؤمن عندما يكتب الإيمان فإنّه يكون قد «أسر بقرّة محدثة»^(٩)، وهذا في نظره لا يعني أنّ العبد قد اكتسب الإيمان على حقيقته أو اكتسب الكفر على حقيقته، بل الذي فعل انكفر والإيمان على حقيقتيهما هو ربّ العالمين كالقول في فاعل الحركة على الحقيقة وأنّ المتحرّك بينا على الحقيقة غير من فعلها على حقيقتيهما^(١٠).

ودليل الأشعرّي الثقلّي على أنّ الله خالق أكساب العباد قوله الله تعالى: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^(١١)، وقوله أيضًا: «جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^(١٢)، فلنّما كان الجزاء واقعًا على أعمالهم كان الخالق لأعمالهم^(١٣).

أما دليله الثقلّي على أنّ الله تعالى خالق أفعال العباد، هو أنّ العبد لو كان فاعلاً على الحقيقة أفعاله، لوقعت هذه الأفعال حسب هواه وقصده، ولما كانت هذه الأفعال لا تقع وفرق ما يشتييه العبد، دلّ ذلك على أنّ هناك محدثاً لينا على الحقيقة غيره، وتقع، حسب مشيئة وقصده، وهو الله تعالى. فالكافر يتسّى أن يكون كفره حسناً صواباً، ولكنه يكون تبيحاً ضلالاً، والمؤمن يجهد نفسه أن يكون إيمانه خالياً من الألم

(٦) ابن فورك، مجرد مقالات الأشعرّي، ص ٩٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٨) الأشعرّي، اللمع، ص ٧٤.

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١٠) الأشعرّي، اللمع، ص ٧٤.

(١١) سورة الصافات، الآية ٩٦.

(١٢) سورة السجدة، الآية ١٧.

(١٣) الأشعرّي، اللمع، ص ٦٩.

والمعاناة، ولكّنه يقع عكس ذلك، فدلّ وقرع الكفر والإيمان بهذه الأوصاف، على أنّ خالقها على حقيقتها غير الكافر والمؤمن، وهو الله تعالى^(١٤).

نقد موقف الأشعرّي في الكسب

أثار قول الأشعرّي في قدرة العبد المحدثه التي لا أثر لها في مقدورها إلا اكتساب هذا المقدور جملة اعتراضات من المعتزلة بخاصّة، والمنكلمة بعامة، وأجمعوا على أنّ الكسب الذي قرّره الأشعرّي من محالات الكلام^(١٥)، وأنه غير معتول في نفسه^(١٦)، ومن هذه الاعتراضات:

أولاً: قرّر الأشعرّي أنّ الفعل يقع من العبد بقدرة محدثة اكساباً، ويحدث بقدرة الله تعالى خلقاً. فما الترقى بين الوقوع من العبد والحدوث من الربّ؟ فإذا كان الوقوع بمعنى الحدوث فلا مسوغ للترقة بينهما، أمّا إذا كان معنى الوقوع هو الكسب فإنّ ذلك دور، إذ إنّ الكسب هو ما وقع بالقدرة المحدثه^(١٧).

ردّ الأشعرّي هذا الاعتراض بأن قرّح ما بين الحدوث أو الخلق والوقوع، فالخلق أو الحدوث يتعلّق بأصل الفعل وإيجاده وواختراعه من لا شيء^(١٨)، ومن دون آله، أمّا الوقوع فيجب التصرف في المحدثات^(١٩) بقدرة حادثة ولا يتمّ ذلك إلا بالآلة. ولا يلزم من تعريف الكسب دباته ما

(١٤) الأشعرّي، اللمع، ص ٧١-٧٢.

(١٥) ابن تيمية، منهاج السنّة، ج ١، بيروت، لا ت، دار الكلب العلمية، ص ١٢٧، وانظر ذلك أيضاً في مجلة المنار، العدد ٩، ص ١٠٢.

(١٦) انقاضي عبد الجبار اليمذاني، شرح الأصول الخمسة، المؤسسة المصرية العامة للنائيف والنشر، ١٩٦٥، ص ٣٦٥.

(١٧) المصلو نفسه، ص ٣٦٧.

(١٨) الأمدي، أبقار الأذكار في أصول الدين، (مخطوط)، إستانبول، مكتبة آبا صوفيا رقم ٢١٦٥-٦٦، ج ١، ل ٢١٠ ب.

(١٩) أبو عتبة، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، حيدر آباد الدكن ١٣٣٢، مجلس دائرة المعارف، ص ٢٩.

وقع بقدره حادثة^(٢٠) دور، ذلك أن الكسب والإيقاع بمعنى واحد، كما هو الحال في ما يخص الخلق والإيجاد والاختراع.

ثانياً: أثبت الأشعري أن حركة الضرورة تقع من العبد معجزاً عنها، في حين تقع حركة الاكتساب مندوراً عليها، أي إن التفرقة بين هاتين الحركتين حاصلةً بالاكتساب. ولكن ما المستوع لهذه التفرقة ما دامت هاتان الحركتان مخلوقتين من جهة الله تعالى «فليس إحداهما بأن تجعل كسباً لنا أولى من الأخرى»^(٢١).

بين الأشعري في معرض رده على هذا الاعتراض، أن افتراق الحركتين من حيث الضرورة والنكسب، لا يوجب افتراقهما من جهة الخلق، لكن اشتراكهما في باب الخلق لا ينفي افتراقهما من حيث القدرة والمعجز، وذلك لافتراقهما في معنى الضرورة والاكتساب، لأن الضرورة ما حمل على الشيء وأكروه وأجبر عليه، ولو جسد في التخلص منه وأراد الخروج عنه، واستفرغ في ذلك مجيوده لم يجد منه انفكاً، ولا إلى الخروج منه سبلاً^(٢٢). أما الحركة الاختيارية فإنها بخلاف هذا الوصف، ولا تقع من العبد اضطراراً «فالفرق بين هاتين الحركتين ليس من جهة الخلق، وإنما من جهة حلليهما في المتحرك، فالعبد يجد التفرقة بين الحاليتين من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك»^(٢٣).

ثالثاً: إذا كان الله تعالى هو فاعل الإحسان على كل وجه، وهو فاعل الإساءة على كل وجه، فيجب أن يكون حكمهما في ما يتصل بالتعظيم أو الشكر أو الاستحقاق والذنب راجعاً إليه من دون العباد، وبذلك لا يحسن الأمر والنهي ولا الملح ولا الذم^(٢٤).

(٢٠) أبو عذبة، الروضة البهية فيما بين الأشامرة والماتريدية، ص ٢٩.

(٢١) القاضي عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٦٨.

(٢٢) الأشعري، اللمع، ص ٧٦.

(٢٣) المصطفى، ص ٧٦.

(٢٤) ابن الرزير، الروض الباسم في اللب من سة أبي القاسم، ص ١٩٣، صنعاء، ط ٢، ١٩٨٥، المكتبة اليمنية (نقلًا عن فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، (مخطوط)).

رد الأشعريّ هذا الاعتراض بأن يبيّن أن الأمر والنهي والمدح والذم متعلّق بكسب العبد، فعندما يختار العبد الطاعة، فإنّ الله تعالى يخلق الطاعة فيه عُقْب اختياره، وكذلك عندما يختار المعصية، فالتكليف بالأمر والنهي إنّما حَسُنَ لأنّ العبد متمكّن من اختيار أحد مقدورين دون الآخر، وإن لم يكن متمكّنًا من الإيجاد^(٢٥).

رابعًا: أثبت الأشعريّ وقوع الكسب بالقدرة الحادثة، ولكنّه قرّر في الوقت نفسه أن لا تأثير لهذه القدرة في إيجاد الفعل، بل تقارنه فقط، وهذا ينفي وجود فرق بين القادر والعاجز، إذ إنّ القدرة لا تختصّ بهذا الاقتران بل يشاركها في ذلك العلم والإرادة والحياة، وغير ذلك من صفات العبد، فإذا اقتصر دور القدرة الحادثة على الاقتران بالفعل من دون إيجادها، فلا فرق بينها وبين صفات العبد الأخرى المقارنة لفعله^(٢٦).

وسكن القول: إنّ هذا الاعتراض هو المعمول عليه في إبطال كسب الأشعريّ عند الفرق الأخرى المخالفة له، حتّى إنّ قطب الأشاعرة الكبير عبد الملك الجويني تبى هذا الاعتراض في آخر مؤلفاته^(٢٧).

دفع الأشعريّ هذا الاعتراض مبيّنًا أنّ تعلّق القدرة بالمقدور ليس كتعلّق العلم بالمعلوم، فالمعلوم يكون معلومًا لله عزّ وجلّ بعلم أزليّ، وللمحدث بعلم حادث، غير أنّهما يتفقان في وجه تعلّق العلمين بمعلومين من حيث تعلّق العلمين^(٢٨).

أما تعلّق القدرة بمقدورها فإنّه يختلف لأنّ تعلّقها مختصّ بأن يحصل المقدور بنا على صفة، فيحصل بقدرة الله على صفة الحدوث،

(٢٥) ابن الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٣.

(٢٦) ابن تيمية، منهاج السنن، بيروت لا ت، دار الكتب العلمية، ج ١، ص ١٦٥.

(٢٧) الجويني، العقيلة النظامية، تحقيق محمد الكوثري، ١٩٤٨، مطبعة الأنوار، ص ٣٣-٣٢.

(٢٨) ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، ص ٩٢.

وبقدرة المحدث على صفة الاكتساب^(٢٩). كذلك فإن العلم لا يختص معلومًا، في حين تختص القدرة مقدورًا، فوجب أن لها من الحكم ما ليس للعلم من التساوي في التعلق^(٣٠).

إن مذهب الأشعري في أفعال العباد، وقوله بالكسب لتفسير وقوعها، عُسر على الفهم، حتى ضُرب المثل في دقته وصعوبة فهمه، فقيل «أدق من كسب الأشعري»^(٣١). ولعل هذه الصعوبة مردها إلى الموقف الوسطي الذي أراد الأشعري أن يربط فيه من خلال المسائل الكلامية التي خاضها بعامة، وهذه المسألة بخاصة. فهو قد أراد أن يتخطى موقف الجهمية أو الجبرية الذين سلوا القدرة الإنسانية آية فاعلية، ولا يصل في الوقت نفسه إلى الموقف الاعتزالي الذي أثبت أن قدرة العبد المحدث تُوجد مقدورها أو تخلقه.

وقد اثبتت النقول في كسب المتكلمة ومؤرخي التفريق على أن الأشعري قد نفى أي تأثير لقدرة العبد الحادثة في أصل الفعل أو في صفة من صفاته، لكن المدق في مؤلفات الأشعري نفسه، أو في كتاب مجرد مقالات الأشعري الذي أُلّفه ابن فورك خصيصًا لبيان آراء الأشعري الكلامية، لن يجد نصًا صريحًا من الأشعري يترز فيه أن القدرة الحادثة غير مؤثرة في الفعل، بل على العكس تمامًا، سيجد نصوصًا كثيرة أشار فيها إلى هذا التأثير، وإن بطريفة خفية. يقول الأشعري في معرض بيانه تفعل الإيمان والكفر من العباد: «وإنما معنى الكسب الكفر، أنه كفر بقوة محدثة، وكذلك قولنا اكتسب الإيمان، معناه أنه آمن بقوة محدثة، من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته، بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين»^(٣٢).

(٢٩) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٩٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٣١) أبو عنبه، الروضة البهية، ص ٢٦.

(٣٢) الأشعري، اللمع، ص ٧٤.

فالأشعرّي في هذا النصّ يثبت أنّ العبد يكتسب الإيمان والكفر على الحقيقة بقدرته المحدثة، لكنّه ينفي في الوقت نفسه أن تكون هذه القدرة المحدثة قد اكتسبت الكفر والإيمان على حقيقتيهما، إذ أنّه يفرّق ما بين كسب الشيء على الحقيقة، وكسب الشيء على حقيقته، فكسب الشيء على الحقيقة مقدور قدرة العبد الحادثة، أمّا كسب الشيء على حقيقته فهو يقابل الخلق والإيجاد^(٣٣)، لذا نفاه عن العبد.

ويتضح من هذا، أنّ الأشعرّي لم يقصد نفي مطلق التأثير عن قدرة العبد الحادثة، بل كان جُلّ اهتمامه نفي أن تكون هذه القدرة مستقلة في إيجاد الفعل كما قالت المعتزلة، ويمكن القول: إنّهُ «نفي الاستقلال لا أصل التأثير»^(٣٤). ويذكر ابن فورك أنّ الأشعرّي قد أشار صراحة إلى تأثير القدرة الحادثة في مقدورها بقوله: «واختلف جوابه في العين المكتسبة، صارت مكتسبة بتعلّق القدرة المحدثة فقط أم باقتران أوصاف آخر إينها؟ فدار أكثر كلامه على أنّ التأثير في ذلك للقدرة المحدثة»^(٣٥).

ومن النصوص التي أكثر الأشعرّي استخدامها في هذه المسألة قوله في القدرة: «فقد صحّ أنّها مع الفعل للفعل»^(٣٦)، وهذا يدلّ على أنّه قد حدّد عمل هذه القدرة وهو للفعل وإيقاعه، ولا يخفى أنّ الإيقاع «فرع التأثير»^(٣٧).

وقد أحسن تلامذة الأشعرّي من بعده بيذا المأزق، وهو خفاء الكسب الذي نادى به شيخه، فحاولوا أن يدافعوا عنه، تارةً بنسبة تأثير ما للقدرة الحادثة في صفات الفعل المتقدور كما هو الحال عند الباقلاني، أو بالقول إنّ للقدرة الحادثة أثرًا في إيجاد الفعل على حقيقته تارةً أخرى، كما هو واضح عند عبد الملك الجويني.

(٣٣) ابن فورك، مجرد مقالات الأشعرّي، ص ٩٢.

(٣٤) المذاري، اللمة في تحقّق مباحث الوجود، تحقّق محمد الكورثي، ١٩٣٩، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ص ٥٧.

(٣٥) ابن فورك، مجرد مقالات الأشعرّي، ص ٩٣.

(٣٦) الأشعرّي، اللمة، ص ٩٦.

(٣٧) المذاري، اللمة، ص ٥٩.

مفهوم الكسب عند الباقلاني

تابع الباقلاني شيخه الأشعري في القول: إن الكسب انصرف في الفعل بقدرته تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة القدرة^(٣٨)، إلا أنه اختلف عنه بأن أثبت تأثيرًا خاصًا لهذه القدرة في صفة الفعل.

ففي حين أكد الأشعري أن القدرة الحادثة توقع الفعل من دون أن يبين أثرها في الفعل نفسه، ذهب الباقلاني إلى أن هذه القدرة وإن لم يكن لها تأثير في إيجاد الفعل نفسه من جهة الوجود، إلا أن لها تأثيرًا في إيجاد الفعل على صفة معينة، وهذه الصفة هي الكسب بعينه، إذ يقول: قدرة العبد وإن لم تؤثر في وجود ذلك الفعل، إلا أنها أثرت في صفة من صفات ذلك الفعل، وتلك الصفة هي المصانة بالكسب^(٣٩).

فالحركات تشترك في جنسها العام، وهو الحركة، ولكنها تختلف في أنواعها، وما به المشاركة غير ما به الافتراق^(٤٠)، وعلى هذا فإن ذات الحركة وهي جنس عام مخلوق لله تعالى وواقع بقدرته، أما الأنواع التي تنضوي إلى الجنس الأعم هذا، ككون هذه الحركة طاعة أو معصية، قيامًا أو قعودًا، إقدامًا أو إحجامًا، كفرًا أو إيمانًا، فهي واقعة بقدرته العبد^(٤١).

وقد استفاد الباقلاني من نظرية الأحوال^(٤٢) لأبي هاشم الجبائي (٣٢١هـ/٩٢٣م) في إثبات تأثير القدرة الحادثة في صفات الفعل، فيقول

(٣٨) الباقلاني، التمهيد، تحقيق عماد الدين حيدر - بيروت، ط ٣، ١٩٩٣، مؤسسة الكتب الثقافية، ص ٣٤٧.

(٣٩) اثرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد الشافعي، بيروت ١٩٨٧، دار الكتاب العربي، ج ٩، ص ١٠.

(٤٠) المعسر نفسه، ج ٩، ص ١٠.

(٤١) المعسر نفسه، ج ٩، ص ١٠.

(٤٢) الأحوال: هي اعتبارات ذهنية أو تصورات عقلية لا يلحقها الوجود أو العدم، ولا هي معلومة ولا هي مجهولة، لأن الوجود والعدم يلحقان بعالم الأعيان، والمرجوات أو الأعيان يفترق بعضها عن بعض أو تمايز من جهة الأحوال، =

يقرر أنّ القدرة وإن لم تؤثر في ذات الفعل، إلا أنّ لها تأثيراً في صفة الفعل ووجوده على حال دون حال غير صفة الوجود، إذ إنّ هذه الصفة هي من اختصاص قدرة الله تعالى في الخلق والإبداع، أي إنّ هذه القدرة تؤثر في لواحق الوجود لا في الوجود ذاته.

ورغم أنّ البافلاني قد استناد من «أحوال» أبي هاشم الجبائي، إلا أنّه لم يوافق على أنّ هذه الأحوال غير معلومة «فإن كانت غير معروفة ولا معلومة، فلا سبيل إلى معرفتها والدلالة عليهما، لأنّ ما ليس بمعنوم لا يصح قيام الدليل عليه»^(٤٣).

فالأحوال عند البافلاني معلومة وموجودة، وكلّ موجود له سمات يشترك بها عن غيره، فإنّما يشترك بسمة هي حال دوماً تماثل به التماثلات وتختلف فيه فيغير حال، وهي التي تسمى صفات الأجناس والأنواع^(٤٤).

وانسجاماً مع إثبات انقاضي البافلاني للأحوال فقد ذهب إلى أنّ القدرة الحادثة لها تأثير في حال الفعل دون ذاته، فمفهوم الحركة المتعلّقة بالموجودات أو المتقدورات، غير مفهوم القيام والتعود، والإقدام والإحجام، ذلك أنّ الحركة قضية عامة تشترك فيها كلّ الأنواع المدرجة

= قالون حسن لما تحت من الأنواع التي تندرج تحت اللوثة من سواد أو بياض وفيها يتمّ التمايز، وكلّ شيء يتمّ به تمايز بين الموجودات فيحو حال، لأنّ ما به الاشتراك غير ما به الانشقاق، والذات الإنسيّة مثلاً من حيث هي ذات، تنسب إلى عالم الأعيان كسائر الموجودات، والصفات الإنسيّة تتعلق بعالم الأذهان (المفاهيم) حيث المعاني. وعالم الأعيان يتميّز بالموجود، في حين يتصف عالم الأذهان بالثبوت، فالعجالات منمايزان، ومن ثمّ فلا حرج في إثبات صفات لها معانٍ ومنطولات مع تعالَى دون أن ينتضي ذلك التعمّد في الذات، لأنّ الصفات لا تضاف إلى عالم الأعيان، ولا تتصف بما تتصف به الموجودات من وجود أو عدم. فبني لا معلومة ولا مجبولة ولا معدومة ولا موجودة.

أنظر في ذلك أحمد صبحي في علم الكلام، ج ١، بيروت، ط ٥، ١٩٨٥، دار النهضة العربيّة، ص ٣٣٠.

(٤٣) البافلاني، التمهيد، ص ٢٣٠.

(٤٤) الشهرستاني، نهاية الإقطام في علم الكلام، بتحقيق ألفرد جيوم، بغداد، لا ت، مكتبة المشي، ص ١٣٣.

تحتها من قيام وقعود، لكن ليس كل نوع من هذه الأنواع يستغرق الحركة كتفسيّة عامّة أو جنس عام^(٤٥).

كذلك فإنّ تعلّق القدرة المحدثة بالفعل يجعله على هيئة مخصوصة أو حال مخصوص، فالإنسان يفرّق فرقاً ضروريّاً بين قولنا: أوجد، وبين قولنا: صلّى وصام، وقعد وقام، وكما لا يجوز أن يُضاف إلى البارّي تعالى جبة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يُضاف إلى العبد جبة ما يضاف إلى البارّي تعالى^(٤٦).

فالبارّي يُضاف إليه خلق ذات انضغ مجرّداً من الجبّات العنقيّة والاعتبارات الذهنيّة العامّة والخاصّة المتعلّقة بالفعل نفسه كالوجود والحدوث والمرضيّة والثبوتيّة، وكونه حركة أو سكوتاً، أو كون الحركة كتابة أو قولاً^(٤٧). وهذه الأحوال تضاف إلى الفاعل المحدث بفعل قدرته المحدثة، وبذلك يتبيّن الرجحان تميّزاً عنقليّاً لا حسّيّاً، ويتغيّر المتعلّقان تغيّراً، سُمي أحدهما إيجاباً وإبداعاً، وسُمّي الثاني كسباً وفعللاً^(٤٨).

ويجعل الباقلائيّ الجبّات العنقيّة والاعتبارات الذهنيّة هذه مناط الثواب والعقاب، ذلك أنّ الحسن والقيح ليسا ذاتيّين في الأشياء، بل هما صفتان تتعلّقان بما وراء الوجود وفق ورود الأمر بالحسن، وورود النبيّ عن التبيح، وبذلك، أي بأحوال الفعل المضافة إلى تأثير القدرة المحدثة، يتعلّق الثواب والعقاب^(٤٩).

ويمكن في ضوء تطويع الباقلائيّ قاعدة «الأحوال» بما يخدم نظريّة الكسب الأشعريّة، أن يُعرّف الكسب بأنّه: تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محلّه، فنجمه على هيئة مخصوصة، أو حال دون حال، تنفي عنه صفة الضرورة.

(٤٥) الشهرستانيّ، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٧٤، ٧٥. وهذا يعني أنّ كلّ قعود أو قيام فهو حركة، لكن ليس كلّ حركة هي قيام أو قعود أو غيره.

(٤٦) الشهرستانيّ، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الركيل، بيروت، لا ت، دار الفكر، ص ٩٨.

(٤٧) الشهرستانيّ، نهاية الإقدام، ص ٧٥.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٤٩) الشهرستانيّ، الملل والنحل، ص ٩٨.

وهذا مما يدفع إلى القول: إن الباقلاني قد سار على خطى المعتزلة في تفسير أفعال العبد دون أن يعزل إلى تمام موقفهم، إذ ترى المعتزلة أن قدرة العبد تؤثر في صفة وجود فعله وفي سائر صفاته^(١٢). وهذا ما نفاه الباقلاني وقرر أن هذه الصفة هي من تأثير قدرة الله تعالى، كذلك افرق الباقلاني عن المعتزلة في أنه لم يثبت استقلالية تأثير القدرة المحدثة في الفعل، بل جعل هذا التأثير يتم بفعل قدرة الخالق وقدرة المخلوق من جنسين مختلفتين.

وقد استدل الباقلاني على أن الله تعالى يشرد بخلق أفعال العباد، في حين يشرد العباد باكتسابها، بأدلة ثقلية وأخرى عقلية لا تختلف كثيراً عن تلك التي اعتمدها الأشعري في الدفاع عن موقفه في الكسب، كما أن هذه الأدلة لا يُسلم بنا خصوم الأشاعرة في هذه المسألة بالذات.

مفهوم الكسب عند الجويني

مع الجويني يكتمل تطوّر نظرية الكسب الأشعرية، إذ لم يبق لمعاخريهم إلا شرح ما قرره قداموهم، أو الدفاع عنها أمام الخصوم بالحجج والبراهين العقلية.

فإمام الأشاعرة، أبو الحسن الأشعري أفرد القدرة الإلئية بإيجاد الفعل وخلقته، وحصر في الوقت نفسه دور القدرة الإنسانية بإيقاع الفعل واكتسابه. ومع الباقلاني، تطوّرت هذه النظرية، إذ خطا بنا خطوة إلى الأمام، فأثبت للقدرة الإنسانية أثرًا حقيقيًا في صفات الفعل ما عدا صفة الوجود، إذ إن هذه الصفة هي من تأثير القدرة الإلئية.

أما الجويني، فقد تجاوز ما ذهب إليه كل من الأشعري والباقلاني، وأثبت للقدرة الإنسانية تأثيرًا حقيقيًا في فعلها، محاولاً بذلك سد الثغرة التي طالما عرّضت هذه النظرية للطعن والهجوم من التزيق المخالفة.

(٥٠) ابن الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٤.

واللافت، أن الجويني لم يثبت للقدرة المحدثة تأثيرًا حقيقيًا في الفعل الإنساني، إلا في آخر مصنف له^(٥١) في العقائد وهو العقيدة النظامية.

أما في كتبه السابقة للعقيدة النظامية، فقد انتصر فيها لما قرره شيخه الأشعري في الكسب، إذ حصر تأثير القدرة المحدثة في إيقاع الفعل وكسبه^(٥٢)، مخالفًا بذلك الباقلاني، ومنتقدًا إياه في الوقت نفسه لقوله بأن هذه القدرة تؤثر في حال الفعل، وفي ذلك يقول: «فصار صائرون إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في إثبات حال للمقدور يميز بين المكتسب عن الضروري... وهذه النظرية غير مرضية، ولا جريان لها على قواعد أهل الحق، وفي المصير إليها افتاح وجوه من الفساد يجب تنكيبها»^(٥٣).

ويؤكد الجويني صحة ما ذهب إليه الأشعري في الكسب وفساد قول مخالفيه فيقول: «العبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر علينا، مكتسب لنا... ومعنى كونه مكسبًا، أنه قادر على فعله وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع المقدورة»^(٥٤).

ولم يدم الجويني على هذا الحال من مناصرة شيخه الأشعري في مسألة الكسب، إذ انقلب عليه في آخر مصنفاته، بعدما تبين له أن القول بقدرة لا تأثير لها في مقدورها هو كنفى القدرة أصلًا^(٥٥)، ثم انتقد الباقلاني بقوله: «وأما إثبات تأثير في حالة لا تعقل، فهو كنفى التأثير، خصوصًا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم»^(٥٦).

(٥١) المذاري، اللمعة، ص ٥٤. والكتاب الأصل هو النظامية في الأركان الإسلامية. إلا أن الشاخ أفردوا قسم العقيدة من مسنده العقيدة النظامية، أما ابن خلكان فقد أشار تليحًا إلى أن آخر مصنف للجويني هو كتاب «تلخيص نياية المطلب». أنظر وفيات الأعيان ج ٢، ص ١٦٩.

(٥٢) أنظر الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق محمد موسى وعلي عبد الحميد، مصر ١٩٥٠، مكتبة بسيني، ص ١٨٨-٢٠٧؛ ولمع الأدلة تحقيق حسن فورية، بيروت، ١٩٨٧، دار عالم الكتب، ص ١٢١.

(٥٣) الجويني، الإرشاد، ص ٢٠٩.

(٥٤) الجويني، لمع الأدلة، ص ١٢١.

(٥٥) الأمدي، أبحاث الأفكار، (مخطوط) ج ٢، ل ٢٠٨.

(٥٦) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٩٨.

كذلك فإنَّ القول بقدرة لا تأثير لها يستط الكليف، ويؤدّي إلى قطع طلبات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون^(٥٧)، إذ إنَّ الله تعالى قد طالب عباده بأفعال إن فعلوها أتأبئهم، ونبأهم عن أخرى إن أصروا على القيام ببا عاقبهم، لذا «فقد أقدروهم على الوفاء بما طالبهم، ومكثبهم من التوصل إلى امثال الأمر، والانتكفاف عن مواقع الزجر»^(٥٨)، لذا فإنَّ كلَّ من ينفي وقوع أفعال العباد وفق اختيارهم وقدراتهم فيصير مصاب في عقله، أو مستمرَّ عن تقليده مصمَّ على جعله^(٥٩)، ويحيل الجويني حدوث الفعل بالقدرة الإلهيَّة القديمة، وقدرة العبد المحدثة عن طريق الاشتراك، إذ يرى أنَّ الفعل الواحد لا يتجزأ، فإنَّ وقع بقدرة الله تعالى استقلَّ بها، وسقط أثر القدرة الحادثة، ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى، فإنَّ الفعل الواحد لا بعض له^(٦٠).

ثمَّ ينتف الجويني إلى جانب المعتزلة في قولهم: إنَّ الكسب الذي قرره الأشعري لا معنى له وغير معقول، وفي ذلك يقول: «وذلك أنَّ قائلًا لو قال: العبد مكتسب، وأثر قدرته الاكتساب، والرب تعالى مخترع وخالق لما العبد مكتسب، قيل له: فما الكسب، وما معناه؟ وأديرت الأقسام المتقدمة على هذا القائل فلا يجد منيا منبرًا»^(٦١).

ولم تسلّم المعتزلة من انتقادات الجويني اللاذعة لقولنا بأنَّ العبد خالق أفعاله، إذ يقول «ولا يشك لييب أنَّ من وصف نفسه بكونه خائفًا على التحقيق، فقد أعظم الشبهة»^(٦٢)، إذ إنَّ خلق الفعل يتطلَّب العلم بتفاصيله، والعبد لا يعلم حقيقة ما يصدر عنه من أفعال، ولا يحيط بعندارها ومبلغها، ولا يعلم خصائص الحوادث إلاَّ الله تعالى^(٦٣) صدقًا

(٥٧) الجويني، المثيلة النظامية، ص ٣٠-٣١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

لتقوله تعالى: ﴿أَلَا يَتْلُمَنَّ مَنْ خَلَقَ﴾^(٦٤).

وبعدما فرغ الجويني من نقد سابقه من المتكلمة، أشاعرة كانوا أم معتزلة، قرّر مذهبه في تفسير الفعل الإنساني، مبيّنًا أنّ أفعال العباد تقع منيهم بحسب اختيارهم وقدرتهم^(٦٥)، محدّدًا في نصّ آخر التناطح ما بين التفاعلية الإلهية، والتفاعلية البشرية في إيقاع الفعل، إذ يقول: «قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق الثائلين بالصنائع، والفعل المتقدور بالقدرة الحادثة واقع بيا قطعًا، ولكنّه مضاف إلى الله تعالى تقديرًا وخلقًا»^(٦٦).

والجويني في هذا النصّ، وإن نسب وقوع الفعل لقدرة العبد الحادثة حقيقة في ذاته وصفاته، إلّا أنّه أسند خلق الفعل برحمته إلى الله خلقًا وتقديرًا، ذلك أنّ الله تعالى أحدث في العبد القدرة على مقدورات، وهذه المقدورات، أحاط الله بيا على أقدار بعلمه الأزليّ، وسلب العبد في الوقت نفسه العلم بتفاصيل مقدورات قدرته^(٦٧)، ويؤكد الجويني هذا المعنى بقوله: «أحدث الله تعالى القدرة في العبد على أقدار أحاط بيا علمه، وهبًا أسباب العلم، وسلب العبد العلم بالتفاصيل، وأراد من العبد أن يفعل، فأحدث فيه دواعي مستحثة، وخيرة، وإرادة، وعلم أنّ الأفعال ستقع على قدر معلوم، فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد، وللعباد اختيارهم واتصافهم بالاعتدال، والقدرة خلق لله ابتداءً، ومتقدورها مضاف إليه مشيئةً وعلماً وقضاءً وخلقًا وبقاءً من حيث إنّه نتيجة ما انفرد بخلقه، وحوو القدرة»^(٦٨).

ويوضح الجويني ما ذهب إليه، في أنّ القدرة الحادثة تؤثر في متقدورها تأثيرًا حقيقيًا، بأن ضرب مثلًا بالعبد الذي لا حقّ له شرعًا بالتصرّف في مال سيّده وإن استبدّ به، لكنّ هذا العبد يصبح أمره نافذًا في

(٦٤) سورة الملك، الآية ١٤.

(٦٥) الجويني، العقيدة النظامية، ص ٣٠.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٤، ٣٥.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٥، ٣٦.

مال سيده إن أذن له في ذلك . فيبع العبد من بعد الإذن يعزى إلى المالك الحقيقي، مالك العبد وفعله، من حيث إن سبب نفاذ هذا البيع هو الإذن الذي حصل عليه هذا العبد، لا فعل العبد نفسه، فالعبد مأمور بالتصرف، ويُنهى ويُزجر على مخالفة أمر سيده^(٦٩).

وقد أثار قول الجويني بتأثير قدرة العبد في ذات فعله وصفاته كُنْيَا^(٧٠)، جملة اعتراضات من الأشاعرة المتأخرين كالشهرستاني والفخر الرازي والآمدني.

فالشهرستاني وصف الجويني بالغلظة إذ يقول: «وغلًا إمام الحرمين، حيث أثبت للقدرة الحادثة أثرًا هو الوجود، غير أنه لم يثبت للعبد استقلالًا بالوجود ما لم يستند إلى سبب آخر، ثم تسلسل الأسباب في سلسلة الترتي إلى الباري سبحانه، وهو الخالق المبدع المتكفل بإبداعه من غير احتياج إلى سببه»^(٧١).

وفي نص آخر يُشير الشهرستاني إلى نقد الجويني كلاً من الأشعري والباقلاني إذ يقول: «ثم إن إمام الحرمين، أبا المعالي الجويني تخلى عن هذا البيان قليلاً، قال: وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كُنْيَا القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير، في حالة لا تعقل فيه كُنْيَا التأثير، خصوصاً والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم، فلا بدّ إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحسن من نفسه الاقتداء يحسن من نفسه أيضاً عدم الاستقلال، فالفعل يسند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب، كسبب الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتى يتهي إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومياتبها»^(٧٢).

(٦٩) الجويني، العقيدة النظامية، ص ٣٦.

(٧٠) ابن الوزير، الروض الباسم، ص ٩٧.

(٧١) الشهرستاني، نهاية الإقلام في علم الكلام، ص ٧٨.

(٧٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٦٨-٦٩.

أما الفخر الرازي وسيف الدين الأمدّي وعضد الدين الإيجي، فقد انتقدوا ما ذهب إليه الجويني وقدموا الأدلة على فساد هذا القول، إلا أنّ هذه الأدلة قد خلت من كل جديد، إذ إنّها الأدلة نفسها التي دافع بها الأشعري عن مذهبه في القدرة أمام الخصوم^(٧٣).

لكنّ هذا الرفض من الأشاعرة المتأخرين قد قابله قبول تامّ وثناء في أوساط علماء أهل السنة السلفيين كابن نيميّة وابن قيم الجوزيّة.

فابن نيميّة، عندما بحث هذه المسألة لم يأت بجديد، بل كثر أقوال الجويني السابقة، إذ يقول: «والعباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم»^(٧٤). وفي نصّ آخر يقول: «إعلم أنّ العبد فاعل على الحقيقة»^(٧٥).

أما ابن قيم الجوزيّة، فبعد أن نقل نصّ الجويني في تأثير قدرة العبد في فعلنا تأثيراً حقيقياً، عبّ عليه قائلاً: «وهذا توسّط بين الترتيبين...» وإن كانت قدرة العبد واختياره مؤثراً [مؤثراً] في إيجاد الفعل عنده بإقدار الربّ سبحانه، وقد أصاب في هذا وأجاد»^(٧٦).

وبغض النظر عن موقف المعارضين والمؤيدين لمذهب الجويني في القدرة البشرية، هل يمكن القول: إنّ الجويني قد سدّ الثغرة التي طالما نفذ منها خصوم الأشاعرة لبيان تهاافت القول بالكسب لتفسير أفعال العباد، وهل كان هذا المذهب بدعاً من الجويني، أم إنّ استناد من جينود سابقه من الأشاعرة في تقرير ما ذهب إليه؟

(٧٣) أنظر الرازي، الأربعين في أصول الدين، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٣هـ، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ص ٢٣٠، ٢٣٣؛ والأمدّي، أبحاث الأبحاث في أصول الدين، (مخطوط)، ج ٢، ل ٢١٠، ٢١٥؛ والإيجي، المواقف في علم الكلام، بيروت، لا ت، دار عالم الكتب، ص ٣١٢، ٣١٤.

(٧٤) ابن نيميّة، العقيدة الواسطية، تحقيق زهير الشاويش، بيروت، ١٩٨٩، المكتب الإسلامي، ص ٤٧.

(٧٥) ابن نيميّة، القضاء والقدر، تحقيق أحمد السليح، بيروت، ١٩٩١، دار الكتاب العربي، ص ١٢٩.

(٧٦) ابن قيم الجوزيّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق مصطفى السليبي، جدة، ١٩٩١، مكتبة السراي، ص ٢١٥.

إن الإجابة عن التساؤل الأول، يتطلب معارضة ما قرره الجويني بما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية في هذه المسألة، ومن ثم بيان أوجه القوة أو الضعف الكامنة في هذه النظرية.

أثبت الجويني أن الفعل المنذور بانقذرة الحادثة واقع بيا قطعاً، ونكته مضاف إلى الله تعالى تنديراً وخلقاً^(٧٧). وقد قرّر القرآن الكريم في كثير من الآيات أن للإنسان فعلاً وعملاً كقولته تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^(٧٨)، وقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^(٧٩). فني هاتين الآيتين وغيرهما من الآيات المؤكدة للفعل الإنساني، نسب الله العمل والفعل إلى العباد، كذلك نسب الله تعالى الفعل إلى نفسه بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾^(٨٠)، وقوله: ﴿كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾^(٨١)، لكنّ القرآن يفرّز أيضاً أن الله خالق كل شيء، بقوله: ﴿ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾^(٨٢)، والفعل الإنساني لا خلاف عليه بأنه شيء من الأشياء، وهذا ثابت أيضاً بالنص القرآني في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرِهٌ لَّكُمْ، وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ، وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾^(٨٣)، فالقتال الذي يمكن أن يكون مكروهاً لما فيه من الأخطار، اعتبر شيئاً، كذلك انقذود والتخلّف عن القتال الذي يمكن أن يكون أحبّ إلى النفس من القتال اعتبر شيئاً أيضاً^(٨٤). وعلى هذا فإن القتال أو عدمه، وغيره من الأفعال الإنسانية هي أشياء، وما دامت هي

(٧٧) الجويني، العقيدة النظامية، ص ٣٩، ٣٥.

(٧٨) سورة الزلزلة، الآيات ٧، ٨.

(٧٩) سورة النحل، الآية ٥٠.

(٨٠) سورة الحج، الآية ١٤.

(٨١) سورة آل عمران، الآية ٤٠.

(٨٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٢.

(٨٣) سورة البقرة، الآية ٢١٦.

(٨٤) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، لا ت، دار المعركة، ج ٢، ص

كذلك فإنها مخلوقة لله تعالى إذ إنه ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٨٥)، وقد أكد رسول الله هذا الأمر بقوله: «إِنَّ اللَّهَ يَصْنَعُ كُلَّ صَانِعٍ وَصَنَعَتَهُ»^(٨٦).

في ضوء ما تقدم، يلزم القول: إن العبد فاعل فعله على الحقيقة، كما أن الله تعالى خالق أفعال العباد في الوقت ذاته، أي إن هناك تقاطعاً بين الفاعلية الإلهية والفاعلية الإنسانية عند إحداث الفعل وإيقاعه، وهذا ما قرره الإمام الجويني بقوله: «والفعل المقدر بالمقدرة الحادثة واقع بيا قطعاً، ولكنه مضاف إلى الله تعالى تقديرًا وخلقًا، فإنه وقع بفعل الله تعالى وهو القدرة، وليست القدرة فعلًا للعبد»^(٨٧)، ووجه التقاطع بين الفاعليتين، الإلهية والإنسانية، هو قدرة العبد، وهذه القدرة هي الموقوفة للفعل مباشرة، أما خلق الفعل على التحقيق فهو لله تعالى، إذ إنه خلق القدرة للعبد «وأراد منه أن يفعل فأحدث فيه دواعي مستحثة، وخيره وإرادته، وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد»^(٨٨).

والقاعدة في الخلق الإلهي كما جاء في القرآن الكريم، هي الخلق بدون وسائط أو علل، إذ يتم هذا الخلق بمجرد إرادة الله لوجود الشيء، وصدر الأمر الإلهي لتحقيق هذه الإرادة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٨٩)، فالأمر الإلهي المتمثل بلقطة دكن، هو العلة الحقيقية لوجود الموجودات. لكننا نجد في القرآن الكريم آيات تدل على أن الله تعالى يخلق بعض الأشياء بوسائط وعلل، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اصْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ

(٨٥) سورة الأنعام، الآية ١٠٢.

(٨٦) البخاري، خلق أفعال العباد، تحقيق علي سامي النشار وعمار الطالبي، الإسكندرية، ١٩٧١، منشأة المعارف، ص ١٣٨ (من مجموعة عقائد السلف للنشار).

(٨٧) الجويني، العقيدة النظامية، ص ٣٤، ٣٥.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٨٩) سورة ياسين، الآية ٨٢.

فِرْقٍ كَالطُّورِ الْعَظِيمِ»^(٩٠)، فانفلاق البحر إلى كتلتين من الماء لا تلتقيان، هو معلول لضرب موسى البحر بعصاه، إذ إن الله لم يشأ أن ينفلق البحر بالأمر الإلهي «وكن»، بل شاء أن يحدث هذا الانفلاق بعلة الضرب بالعصا.

كذلك أراد الله تعالى أن يكون هذا العالم سنناً ثابتة تسير هذا الكون كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ تَجَدَّدُ لِئَنَّهُ لَا يَتَّيَلَّأُ﴾^(٩١)، ولضمان استمرارية هذه السن وثباتها فقد منح الله كل مخلوق طبيعة وماهية محددة، إذ يقول تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ﴾^(٩٢)، لذا يمكن القول: إن العلل الطبيعية تحدث معلولاتها بأمر الله الكوني ومشيئته وقدرته، لكن الله قد يسلب هذه العلل قدرتها على إحداث معلولاتها كما حصل عندما ألتي النبي إبراهيم في النار ثم صدر الأمر الإلهي أن تكون هذه النار علة للبرد والسلام بدلاً من أن تكون علة للإحراق، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ، أَلَيْسَ لَكُم مَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ، قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِيَّتَكُمْ إِنْ كُنتُمْ فَاعِلِينَ، قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبْرَاهِيمَ﴾^(٩٣).

يتضح مما سبق أن كل ما يحدث في هذا الكون من معلولات وعلل تنظم وتخضع للعلة الأولى وهي الأمر الإلهي النافذ بكلمة «كن» الإلهية والتي من خلالها تتحقق المشيئة الإلهية في وجود الموجودات.

والجويني عندما نسب الفعل إلى قدرة العبد حقيقة وفق تراتبية منتظمة من الأسباب والمعيات حتى تصل إلى مسبب الأسباب، لم يخرج في ذلك عما قرره القرآن الكريم في هذا الخصوص، إذ يقول: «فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى

(٩٠) سورة الشعراء، الآية ٦٣.

(٩١) سورة الأحزاب، الآية ٦٢.

(٩٢) سورة طه، الآية ٥٠.

(٩٣) سورة الأنبياء، الآيات ٦٦-٦٩.

سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب
ومسبباتها^(٩٤).

وفي ضوء ذلك يمكن القول: إن الجويني في ما ذهب إليه من تأثير
القدرة المحدثة في مقدورها تأثيرًا حقيقيًا، قد سدَّ الثغرة التي طالما نفذ
منها المتكلمون بعامة، والمعتزلة بخاصة، لبيان بطلان القول بالكسب
الأشعري. كذلك يمكن القول أيضًا: إن نظرية الكسب كما طوّرها
الجويني قد أصبحت مرافقة لما جاء في القرآن الكريم الذي قرّر بوضوح
وفي كثير من آياته أن العبد فاعل على الحقيقة أفعاله.

أما الإجابة عن التساؤل الثاني: هل استفاد الجويني في تقرير ما
ذهب إليه من جهود سابقه من الأشاعرة؟ فهذا يتعلّب عرض الجهود ولو
بشيء من الاختصار.

شيخ الأشاعرة، أبو الحسن الأشعري، لا نجد له نصًا في نفي تأثير
القدرة المحدثة في مقدورها، بل على العكس تمامًا، فإنه قد ضمن كنه
نصوحًا خفية تشير إلى وقوع هذا التأثير. وابتُغى الإنساني عنده يتبع
بقدرتين هما قدرة الله تعالى، وقدرة العبد المخلوقة لله. مع اختلاف ما
يضاف إلى هاتين القدرتين من جهة الفعل. فخلق الفعل هو من متعلّق
القدرة الإلهية، أما اكتساب هذا الفعل المخلوق فهو متعلّق بالقدرة
الإنسانية. والاكساب في مفهوم الأشعري لا يقتصر على تحصيل الفعل
المخلوق، بل تُشارك قدرة العبد الكاسية في إيقاع الفعل، أما كيفية هذه
المشاركة فإنَّ النصوص الساتورة عند الأشعري لا تبينه، ومن هنا جاء
المغوض الذي اكتفى مذهب الأشعري في الكسب.

كذلك جعل الأشعري العلم والإرادة الإنسائين شرطين إلى جانب
القدرة المحدثة لكون العبد قادرًا على إيقاع فعله، والعلم الإنساني وكذلك
الإرادة متوقّنان على إرادة الله وإذنه لقوله تعالى: ﴿لَعَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ

يَعْلَمُ^(٩٥)، وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ^(٩٦)﴾، وعلى هذا فإن الأشعري لم ينف تأثير قدرة العبد في فعلها، إذ أضيف إلى هذه القدرة تمكين من الله ومشيئته، بل الذي نفاه هو «الاستقلال لا أصل للتأثير»^(٩٧).

وقد أزال هذا الغموض الذي اكتنف أقوال الأشعري في القدرة الإنسانية قلب الأشاعرة الكبير، أبو إسحاق الإسفرايني الذي قرّر أن «قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير، وقدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، وإذا انضمت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، صارت قدرة العبد مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الإعانة»^(٩٨).

ويُنمى من كلام الإسفرايني أنّ الكسب فعل فاعل غير مستقل بالتأثير، بل محتاج إلى معين هو الحق سبحانه، وإعانه للعبد وإذنه له بتمكينه من الفعل الذي تعلقت به إرادته.

لكنّ الأشعري والإسفرايني لم يبيّنا ماهية تأثير القدرة بمقدورها، فبيل يقع هذا التأثير في أصل الفعل أو في صفاته الخلقية؟ هذا ما لا نجده واضحا في النصوص التي أثرت عنهما.

وبمقارنة ما ذهب إليه إمام الحرمين في القدرة المؤثرة في مقدورها، بما قرّره الأشعري والإسفرايني، يمكن القول: إنّ الجويني قد أوضح ما كان غامضا عند هذين الشيخين، فكلاهما قد أشار إلى تأثير القدرة الحادثة في مقدورها بإذن الله وتمكينه، لكنّهما لم يوضحا ضيعة هذا التأثير، فجاء إمام الحرمين وأوضح بجلاء أنّ قدرة العبد تتوثر في مقدورها، وأنّ هذه القدرة توقع مقدورها حقيقة، ولكنّ هذا الحقدور يضاف إلى الله سبحانه وتعالى تنديرا وخلقا، فإنّه وقع بفعل الله وهو

(٩٥) سورة الملق، الآية ٥.

(٩٦) سورة الإنسان، الآية ٣٠.

(٩٧) المذاري، للমেعة، ص ٥٧.

(٩٨) الرازي، المطالب العالمة من العلم الإنهبي، تحقيق أحمد السقاء، بيروت، ١٩٨٧،

دار الكتاب العربي، ج ٩، ص ١١.

القدرة^(٩٩). ويتضح من ذلك أن الأشعري والجويني يتفقان تمامًا في أن الفعل الإنساني يقع بالقدرة الحادثة التي هي مخلوق لله تعالى، لذا فإن الفعل مخلوق لله بهذه الإضافة أي بتكفين الله وإذنه، وهذا ما أشار إليه أبو إسحق الإسفرايني بقوله: «وإذا انضمت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، صارت قدرة العبد مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الإعانة»^(١٠٠).

وإذا انتقلنا إلى الباقلاني، فإين يقف من هؤلاء الأقطاب الثلاثة؟ وما هي أوجه الاتفاق والافتراق بينه وبين الإمام الجويني في نظرية الكسب؟

قرّر الباقلاني كما سبق أن الله تعالى يخلق أفعال العباد كحركات ولا توصف بحسن ولا قبح، ولا يُستحقّ عليها ثواب ولا عقاب^(١٠١)، أما قدرة العبد الكاسبة للفعل، فإنها تستلزم بصفات تلك الأفعال التي توجب وصفها بالحسن والقبح، ويُستحقّ عليها الثواب والعقاب^(١٠٢).

فأصل الحركة هو خلق الله تعالى، وأما كون هذه الحركة متصفة بصفة مخصصة ككونها صومًا أو صلاة، زنا أو سرقة فهي من أثر قدرة العبد، أي إنَّ الله يخلق ذوات الأفعال التي هي جميعًا حركات، والعبد يضيف الصفات على هذه الأفعال من دون صفة الوجود.

أما الجويني فإنه تخطى ما قاله الباقلاني بأن أثبت أن القدرة الحادثة تؤثر في ذات الفعل وصفاته جميعًا بما فيها صفة الوجود، لكن هذه القدرة مخلوقة لله وفعل له، وبها يحصل الفعل، لذا فإنَّ الفعل يضاف إلى الله خلقًا ومشيئة وعلماً^(١٠٣).

يتضح مما سبق أن الجويني قد اتفق مع الباقلاني في أن للقدرة

(٩٩) الجويني، العقيدة النظامية، ص ٣٤-٣٥.

(١٠٠) الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٩، ص ١١.

(١٠١) ابن الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٥.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

الحادثة تأثيرًا في صفات الأفعال، إلا أن الباقلاني استثنى من هذا التأثير صفة الوجود، وهذا هو الوجه الأول للافتراق بينهما، أما الوجه الثاني لهذا الافتراق، فهو أن الباقلاني قد قرّر أن ذوات الأفعال هي من تأثير قدرة الله تعالى، في حين ذهب الجويني إلى أن هذه الذوات هي من تأثير قدرة العبد الحادثة. والجويني في هذا قد تخطى المعتزلة أيضًا، إذ إن المعتزلة جميعًا ما عدا أبو الحسن البصري قد «قالوا: بأن قدرة العبد تؤثر في صفة الوجود لا في الذات نفسها»^(١٠٤)، لذا فقد كان اعتراض الجويني على المعتزلة هو في قولهم «انفراد العبد بالخلق»^(١٠٥) لا في ما ذهبوا إليه من أن القدرة الحادثة تؤثر في جميع صفات الفعل.

ويبدو أن الجويني هنا يكرّر الاعتراض نفسه الذي واجه به الأشعري خصومه من المعتزلة، إذ يقول في معرض استيجانه قولهم من أن العبد يستقل في إيجاد أعماله: «وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم، فأثبتوا لأنفسهم الغنى عن الله عزّ وجلّ، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله عزّ وجلّ بالقدرة عليه»^(١٠٦).

في ضوء ما سبق يمكن القول إن الجويني قد وضّح وصحّح ما ذهب إليه سابقوه من الأشاعرة في تفسير أفعال العباد، فأصبح الكسب عنده موافقًا لما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

لكنّ مقابلة ما قرّره الجويني في تفسير أفعال العباد، وإثباته أن للقدرة الإنسانية الحادثة تأثير حقيقي في الفعل، مع ما ذهب إليه في مبحث العلل، يظهر تناقضًا حادًا، إذ إنه سار في ذلك سيرة سابقيه من الأشاعرة، فهم يرفضون جميعًا أن يكون الاضطرار والانعكاس بين العلة والمعلول، في الوجود والعدم، دليلًا على إحداث العلة لمعلولها، فالفعل عند الجويني كما هو الحال عند الباقلاني «علة في كون الفاعل فاعلًا، ولا علة

(١٠٤) إين الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٧.

(١٠٥) الجويني، العقيدة النظامية، ص ٣٦.

(١٠٦) الأشعري، الإبانة، ص ١٣.

للنعل في كونه فعلاً»^(١٠٧).

أما التغيرات التي تطرأ على الجواهر والأفعال فمآلها إلى الله تعالى، فاجتماع النار والخشب يتولد عنه فعل الإحراق، لكن ليس من طبيعة النار إحراق الخشب، ولا من طبيعة الخشب الإحراق بالنار، بل الله تعالى يخلق الإحراق حين تتصل النار بالخشب، وما النار والخشب إلا مناسبتان للنعل الإلهي^(١٠٨).

يقول الجويني في مبحث النعل: «بأن الأطراد والانعكاس شرط في العلة وليس أمانة صحتها»^(١٠٩)، وهذا النص يُظهر أن الجويني قد نفى تأثير العلة في المعلول كواقع محسوس، في حين أثبت لها تأثيراً في الحكم العقلي المجرد باعتبارها شرطاً في العلم، وليس أمانة لصحتها، ودليلاً على حدوثها.

ويؤكد الجويني هذا الأمر بأن نفى أن تكون المعلل ذوات قائمة مستقلة بنفسها، بل هي مجرد ممانٍ أو اعتبارات ذهنية إذ يقول: «ومما ينبغي أن يحيطوا به علماً أن يعلموا أن العلل يستحيل أن تكون ذواتاً [ذوات] قائمة بأنفسها، بل يجب القطع بكونها ممانٍ [معاني]»^(١١٠).

وقد وقف الشيرستاني على هذا التناقض الذي وقع فيه الجويني إذ قال في معرض رده على الأخير، وانتصاراً للشيخ الأشعري: «وهذا الرأي إنما أخذه من الحكماء الإلنيين، وأبرزه في معرض الكلام، وليس يختص نسبة السبب إلى المبدأ على أصلهم بالنعل والقدرة، بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه، وحينئذ يلزم القول بالطبع بتأثير الأجسام في الأجسام إيجاداً، وتأثير الطبايع في الطبايع إحدائاً، وليس ذلك مذهب الإسلاميين»^(١١١).

(١٠٧) الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق علي شامي النشار وآخرون، الإسكندرية، ١٩٦٥، مشأه المعارف.

(١٠٨) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت، ١٩٧٦، دار النهضة العربية.

(١٠٩) الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٦٦٠.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٦٧٨.

(١١١) الشيرستاني، الملل والنحل، ص ٩٩.

لكنّ هذا التناقض لا يقلل من قيمة ما أضافه الجويني من إضافات
مهمّة على نظرية الكسب، إذ أصبحت هذه النظرية عنده موافقة لما جاء في
القرآن الكريم والسنة النبوية.

عدالة التكليف الإلهي عند الأشاعرة

حرصت الأشاعرة في بحثها مسألة التقدير، على بيان العدل في
التكليف الإلهي، بأن اشترطت تمكّن العبد من ثلاثة أمور وهي: سلامة
العقل، واختيار الفعل، دون جبر، والقدرة الموقعة الفعل أو الكاسبة إياه.

وقد اشترط المتكلمون جميعًا بما فيهم الأشاعرة، سلامة العقل
ليكون المكلف مسؤولاً عن أفعاله من جهة الثواب أو العقاب، إذ إنّه
بالعقل السليم يحصل العلم والمعرفة وبالتالي يؤدي إلى إحاطته بما كُلف
به، ذلك أنّ «العاري منه لا يحفظ علمًا بما كُلف به»^(١١٢).

أما شرط الاختيار بلا جبر، فقد أكدته الأشاعرة من دون أن يتنافى
ذلك مع قولهم بالإرادة المطلقة والشاملة لله تعالى، فما دام «القادر على
الفعل يؤثره ويهبواه ولا يستزل عنه برغبة ولا رغبة، فلم يجز أن يكون
مضطراً مع كونه مؤثراً مختاراً»^(١١٣).

وفي ما يتعلّق بشرط القدرة ووجوب تحقّقه في المكلف، فقد بيّنت
الأشاعرة أنّ حكم هذه القدرة يختلف باختلاف معناها. فإن قصد بالقدرة
تلك المستجمعة شرائط التأثير في الفعل، فإنها تكون تبعاً للاختيار
الإنساني، فالاختيار هو الأساس، والقدرة بمثابة تابع له وتعمل على
تحقيق الفعل المختار عن طريق اكتسابه فالعبد لهما حمّ بفعل وأزمع على
أمر، خلق الله له قدرة مترونة بذلك الفعل الذي يحدث فيه»^(١١٤).

لكنّ الأشاعرة لم تشترط هذه القدرة في صحّة التكليف، وفي ذلك

(١١٢) الجويني، الإرشاد، ص ١٥.

(١١٣) الباقلاني، التمهيد، ص ٣٣٢.

(١١٤) الشهرستاني، نهاية الإقطام، ص ٨٨.

يقول الأشعري: «إن وجود قدرة المأمور على ما أمر به ليس بشرط في صحة أمره، ولا بأمانة في حسن تكليفه»^(١١٥) وستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾^(١١٦)، وقوله تعالى: ﴿وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾^(١١٧)، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾^(١١٨). وقد كلفهم الله في هذه الآيات بالسمع والسجود وهم لا يقدرون على ذلك، ولهذا لا يجب لهم على الله عز وجل إذا أمرهم أن يقدرهم^(١١٩).

وقد سبق القول: إن الأشاعرة تجيز التكليف بما لا يطاق عقلاً لا شرعاً، لذا فإن عدم القدرة على السمع في الآية الأولى والثانية هو عجز اختياري لا نشغالهم بالخنزير والمعصية، أما الآية الثالثة فإن عجزهم عن السجود هو تثبيت لحالهم في الدنيا، إذ إن الآخرة ليست بدار تكليف بل هي دار ثواب أو عقاب، لذا فإن الاستدلال بهذه الآية ليس في محله^(١٢٠).

أما المعنى الآخر للقدرة التي اشترطت الأشاعرة تحقّقها في المكلّف حتى يستقيم التكليف، فهي تلك التي يقصد بها صحة البنية أو سلامة البدن، وهذه القدرة لا تؤثر في الفعل^(١٢١)، إذ إن التأثير هو من اختصاص القدرة الكاسبة للفعل، وصحة البنية عندهم يُضادّها المعجز، والمعجز يخرج عن الشيء وضده، ولا وجه لتكليف من هذا سبيله^(١٢٢).

ويمكن أن يُفسّر عدم اشتراط الأشاعرة للقدرة الموقّعة للفعل في

(١١٥) إبن فورك، مجرد مقالات الأشعري، ص ١١٢.

(١١٦) سورة هود، الآية ٢٠.

(١١٧) سورة الكهف، الآية ١٠١.

(١١٨) سورة القلم، الآية ٤٢.

(١١٩) الأشعري، الإبانة، ص ١٤٢.

(١٢٠) أنظر الرازي، مفاتيح النيب، ج ٣٠، ص ٩٥-٩٦.

(١٢١) توران الجزيري، الغاية عند الأشاعرة، مصر، ١٩٩٢، الهيئة المصرية العامة، ص

١٩٣.

(١٢٢) الباتلاني، التمهيد، ص ٣٣٢؛ وابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، ص ١١١.

صحة التكليف واشراطها لصحة البنية في ذلك، بأن القدرة بالمعنى الأول تكون معدومة في المكلف لانشغاله بنقيض مقدرها اختياريًا، لكنّها تخلق فيه بمجرد انتقاله إلى نقيض هذا الاختيار. أمّا القدرة بمعنى سلامة البنية فإنها لا تتوقف على اختيار العبد، بل يببها الله لمن يشاء ويحرّمها من يشاء، لذا فإنّ عدم تحقّقها هو جبر لا مجال للاختيار الإنساني فيها، ولهذا قالت الأشاعرة بعدم جواز التكليف عند فقدها.

ولتضميم بشكلٍ أدقّ موقف الأشاعرة من عدالة التكليف، لا بدّ من بيان آرائهم في الهداية والضلال والختم والطبع.

الهداية والضلال والختم والطبع عند الأشاعرة

رأت الأشاعرة أنّ الهداية قد تكون بمعنى الدعاء والبيان، وفي ذلك ورد قول الله تعالى: ﴿وَأَمَّا نُمُودٌ فَنَدْبِنَاهُمْ﴾^(١٢٣) أي يتنا لهم، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(١٢٤) أي تدعو وتبين^(١٢٥).

وهذا المعنى ينسحب على دعاء الرسول إلى الإيمان، فيكون هداية لمن يقبله^(١٢٦)، وينسحب أيضًا على دعاء إبليس إلى الكفر والمعيان فيكون إضلالًا لمن يقبله^(١٢٧)، وقد ذكرت الأشاعرة صراحة أنّ الله تعالى يهدي المؤمنين ويضلّ الكافرين، ومعنى ذلك عندهم: «يهدّهم بأن يخلق هداهم وينور بالإيمان قلوبهم»^(١٢٨)، وقد يهدّهم أيضًا بأن يشرح صدورهم وتولّى توفيقهم له وإعانتهم عليه وتسييله لهم السبل إليه^(١٢٩).

ومعنى إضلاله الكافرين «بأن يخلق ضلالتهم قبيحًا فاسدًا... وقد

(١٢٣) سورة فصلت، الآية ١٧.

(١٢٤) سورة الشورى، الآية ٥٢.

(١٢٥) إين فورك، مجرد مقالات الأشعري، ص ١٠٣.

(١٢٦) المصطلح نفسه، ص ١٠٣.

(١٢٧) المصطلح نفسه، ص ١٠٣.

(١٢٨) الباقلاني، التمهيد، ص ٣٧٧؛ وابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، ص ١٠٣.

(١٢٩) الباقلاني، التمهيد، ص ٣٧٧.

يُضَلِّم بِتَرْكِ تَوْفِيقِهِمْ وَتَضْيِيقِ صُدُورِهِمْ وَاعْدَامِ قُدْرَتِهِمْ عَلَى الْإِهْتِدَاءِ»^(١٣٠).

وبذلك تكون الأشاعرة قد خالفت المعتزلة في قولهم إن الهداية والإضلال من الله تعالى، ليس أكثر من الحكم والتسمية^(١٣١). فلو كان الأمر كما قالت المعتزلة لساوى الأمر بين الخالق والمخلوق في الهداية والإضلال، ذلك أن العباد قد يسمون ويخصون بعضهم بعضاً بالهداية أو الضلال ويحكمون عليهم بالإيمان أو الكفر^(١٣٢). ولو كانت الهداية والإضلال مجرد الحكم والتسمية لكان إبليس قد أضل الأنبياء وسائر المؤمنين إذ كان قد دعاهم إلى الضلال وسأهم ضالين وحكم لهم بذلك، وكان النبي ﷺ والمؤمنون قد أضلوا الكافرين أجمعين إذ كانوا قد سمّوهم كافرين وحكموا لهم بحكم الضالين^(١٣٣).

والأشاعرة لا تعزو هداية الناس أو إضلالهم إلى الله تعالى ابتداءً، بل يترقّف ذلك على استجابتهم لدعاء الله إلى الإيمان، أو إلى دعاء إبليس إلى الضلال، فكأنّ من لبي دعوة الله إلى الإيمان، فهو مختصّ بالهداية من دون الذي أعرض عنها وآثر الضلالة واختصّ بها، وفي ذلك يقول الأشعري في معرض رده على المعتزلة: «فإن كان دعاء إبليس إلى الكفر إضلالاً للكافرين الذي قبلوا عنه دون المؤمنين الذين لم يتقبلوا عنه، فما أنكرتم أن دعاء الله عزّ وجلّ إلى الإيمان هدى للمؤمنين الذين قبلوا عنه دون الكافرين الذين لم يتقبلوا عنه»^(١٣٤).

وفي ضوء فهم الأشاعرة الهداية والضلال نشرت قول الله تعالى:

(١٣٠) الباقلائي، التمهيد، ص ٢٧٨.

(١٣١) نوران الجزيري، الغائبة عند الأشاعرة، ص ١٨٦.

(١٣٢) الباقلائي، التمهيد، ص ٢٧٩.

(١٣٣) المصلر نفسه، ص ٢٧٩.

(١٣٤) الأشعري، الإبانة، تحقيق عبد القادر أرناؤوط، دمشق، ١٩٨١، مكتبة دار البيان،

﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾^(١٣٥) بَأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَهْدِ الْكَلَّ وَلَمْ يَضِلَّ الْكَلَّ، بَلْ أَضَلَّ مَنْ اخْتَارَ الضَّلَالَةَ وَعَجَزَ عَنِ الْإِيمَانِ بِاخْتِيَارِهِ، وَهُوَ كَذَلِكَ لَمْ يَهْدِ الْكَلَّ، بَلْ هَدَى مَنْ اخْتَارَ الْهَيْدَاةَ وَلَتَى الدَّعْوَةُ، دُونَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْهَا^(١٣٦).

وتميّز الأشاعرة ما بين الهداية بمعنى الدعاء، والهداية بمعنى خلق الإيمان والتبني عليه. فالهداية بالمعنى الأول عامة لكل الناس من دون إشار الله فته على أخرى، أما الهداية بالمعنى الثاني فهي التي خص الله بها المؤمنين من دون الكافرين^(١٣٧)، وهم بذلك يقرّون: إِنَّ اللَّهَ قَدْ سَارَى بَيْنَ الْعِبَادِ مِنْ حَيْثُ الدَّعَاءُ وَالْيَمَانِ لِقَوْلِهِ: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾^(١٣٨) وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَمَّا نُمُودٌ فَتَدْبِنَاهُمْ فَأَسْتَخْبِئُوا لَعْنَى عَلِيِّ النَّهْدِيِّ﴾^(١٣٩). وَلَمْ يَكْتَفِ اللَّهُ تَعَالَى فِي نَظَرِهِم بِالْمَاوَاةِ بَيْنَ الْعِبَادِ مِنْ حَيْثُ الْيَمَانِ وَالدَّعَاءِ، بَلْ سَارَى بَيْنَهُمْ أَيْضًا بِالْإِنذَارِ وَالْوَعِيدِ إِنْ هُمْ لَمْ يَنْتَشِعُوا بِدَعَائِهِ وَبَيَانِهِ^(١٤٠)، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾^(١٤١)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى أَيْضًا: ﴿أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَنُومُودٍ﴾^(١٤٢).

لكن هذا الإنذار لن يكون له نفع إلا لمن يتقبل دعوة الله ويتبع ما أمره ويخشاه^(١٤٣) لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ﴾^(١٤٤) وقوله:

(١٣٥) سورة البقرة، الآية ٢٦.

(١٣٦) الأشعرى، الإبانة، ص ١٥٧.

(١٣٧) المصطلح نفسه، ص ١٦٠؛ وابن فورك، مجرّد مقالات الأشعرى، ص ١٠٢، ١٠٣.

(١٣٨) سورة يونس، الآية ٢٥.

(١٣٩) سورة فصلت، الآية ١٧.

(١٤٠) الأشعرى، الإبانة، ص ١٦٤.

(١٤١) سورة الشعراء، الآية ٢١٤.

(١٤٢) سورة فصلت، الآية ١٣.

(١٤٣) الأشعرى، الإبانة، ص ١٦٤.

(١٤٤) سورة يس، الآية ١١.

﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّن يَخْشَاهَا﴾^(١٤٥)، فليس كلٌّ مَن دعاه الله وأنذره قد استجاب لدعوته وخشي وعيده، بل يقتصر ذلك على مَن اختار الهداية من غير الضلال^(١٤٦). وتنفي الأشاعرة بوضوح لا لبس فيه أن تكون هداية المؤمنين أو إضلال الكافرين جبراً من الله تعالى لعباده، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا، وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾^(١٤٧)، فإله تعالى لم يشأ أن يزيّن كلَّ نفس هداها، لأنه إنما لم يزيّها هداها لما حقَّ القول بتعذيب الكافرين، وإذا لم يرد ذلك فقد شاء ضلالتها^(١٤٨). فإله تعالى في نظرهم قد حكم منذ الأزل أن تنصرف هدايته لمن اختار الهداية من دون تعميمها لمن أرادها ومن لم يردّها، إذ إنّه لو عمّم هذه الهداية على جميع الناس لحصل الإلجاء لفريق منهم، وهذا يناقض ما قرّره الله منذ الأزل أيضاً، إذ أخيراً أنّه سيملاّ جهنّم من كافري الإنس والجنّ إذ قال: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾^(١٤٩). ويمثل ذلك تفسر الأشاعرة الختم والطبع، فإله تعالى ختم على قلوب الكافرين وأقلبها عن الحقّ مصداقاً لقوله: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾^(١٥٠)، ذلك أنّهم قد اختاروا الكفر من دون الإيمان، لذا فقد خلق الله في قلوبهم الاستغراق في الكفر من دون التدرّج على الإيمان^(١٥١)، والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ﴾^(١٥٢).

-
- (١٤٥) سورة النازعات، الآية ٤٥.
(١٤٦) الأشعرّي، الإبانة، ص ١٦٣.
(١٤٧) سورة السجدة، الآية ١٣.
(١٤٨) الأشعرّي، الإبانة، ص ١٣٠.
(١٤٩) سورة الأعراف، الآية ١٧٩.
(١٥٠) سورة البقرة، الآية ٧.
(١٥١) الأشعرّي، الإبانة، ص ١٤٨.
(١٥٢) سورة الصف، الآية ٥.

«تفسير سفر التكوين» لأوسابيوس الحمصي

قَدِّمَ للنصّ وعزّبه وعلّق عليه الخوري بولس الفغالي^٥

ترك هذا الأسقف الذي كان تلميذ أوسابيوس القيصري^(١) ومعلّم نمبوس الحمصي^(٢) آراء منضارية، ولا سيّما على مستوى فكره اللاهوتي، فاعتُبر نصف أريوسي أو من جماعة سايلوس القائل بأنّهم واحد في الثالوث الأقدس^(٣). لكننا نتوقّف نحن على عمله التفسيريّ ونقرأ بشكل خاصّ ما بقي من تفسيره سفر التكوين في السلاسل التأويلية^(٤). وقبل ذلك ستعرّف إلى حياة أوسابيوس الحمصي وأعماله.

أولاً: حياته وآثاره

١ - حياته

سمّي أوسابيوس الحمصي لأنّه كان أسقف حمص، لكنّه وُلد في

(٥) أستاذ الكتاب المقدّس في جامعة الروح القدس - الكلييك، ومعهد القديس بولس - حريصا.

(١) أسقف قيصريّة (٢٦٥-٣٤٠م). له التاريخ الكنسي، التهيئة الإنجيليّة، وفسر الزمير، كما اهتمّ بأشعيا ودانيال بين الأنبياء، وبنجيل لوقا والرسالة إلى العبرانيين في العهد الجديد.

(٢) كتب حوالي سنة ٤١٠م «في طبيعة الإنسان». أنظر: بولس الفغالي، «مفهوم الحرّيّة عند نمبوس الحمصي»، دراسات ١٢/١٩٨٤، بيروت، ص ١-٢٣.

(٣) صبحي حموي، معجم الإيمان المسيحيّ دار الشرق، ١٩٩٤، ص ٢٩٣.

(٤) *Dict. Bible Suppléments*, vol I (Paris, Chaires Exégétiques 1925) col 1084-1233. Eusèbe est cité dans les colonnes 1110, 1124, 1149, 1199, 1207, 1210, 1226.

الرها في أسروينا حوالي العام ٣٠٠م، فكان بالتالي صاحب ثقافة سريانية قبل أن يتعلّم اليونانية. نشأ في عائلة مسيحية من الأشراف الميسورين، وتلقّى في موطنه ثقافة يونانية كلاسيكية تركت فيه حباً عميقاً للأدب اليوناني القديم. وفي الوقت عينه تربى تربية مسيحية عميقة في المدرسة الأسقفية، فأقبل وهو فتى بعدد على قراءة الأسفار المقدسة^(٥).

سنة ٣٢٥م تقريباً، ذهب إلى فلسطين، فاستقبله أسقف بيت شان^(٦) بتروفيل الأريوسي، وتعمّن معه في التأويل الاستعاري. لكنّه تعلّم بشكل خاص لأوسابيوس القيصري، فتعلّم منه اللغات النيبالية والنقد النصوي وطوبوغرافية فلسطين، كما تزوّد معرفة تاريخية متينة وواسعة. وبعد ثماني سنين، ذهب إلى الإسكندرية يدرس الفلسفة المسيحية والرياضيات وعلم الفلك. في سنة ٣٣٥م، عاد إلى أنطاكية، فعمل في رعيّة من رعاياها مدبراً ناجحاً وواعظاً بليغاً.

في ذلك الوقت، عُزل أوستاتيوس^(٧) عن كرسي أنطاكية، وحلّ محله أوفرونيوس. خاف أوسابيوس أن تُفرض عليه الرسامة الكهنوتية، لهذا ذهب إلى الإسكندرية كما قلنا ثمّ عاد إلى أنطاكية وكان قرب فلاكيوس، خلف أوفرونيوس. وإبان الأحداث التي وصلت بالكنيسة إلى مجمع كانايس في ربيع سنة ٣٤١م، دُعي ليكون أسقف الإسكندرية موضع أناسيوس^(٨) الذي عُزل. لكنّه رفض الدعوة بعد أن لُسّ تعلق

(٥) أنظر: J. M. NOVOTNY, Les fragments exégétiques sur les livres de l'Ancien Testament (cité = Novotny et la page) dans *Orientalia Christiana Periodica* 57 (1991), p. 26-67. ici p. 27.

(٦) أو: يسان، في اليونانية Scythopolis

(٧) أسقف أنطاكية منذ سنة ٣٢٣ أو ٣٢٤م. عزله مجمع أريوسي عُند في أنطاكية سنة ٣٢٦. فغاض الأمبراطور قسطنطين سنة ٣٣٠ إلى تريفانوبوليس في تراقية (اليونان). توفي سنة ٣٣٧، وهي السنة التي دعا فيها الإمبراطور كونستانس الأساقفة الأرثوذكس من المشرق. أنظر: J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise* (cité = Quasten, le vol. et la page), vol III, 1963, p. 429-430. Voir SOZOMENE, *Hist. Eccl. I-II* (SC 306), Paris, 1983, p. 306-311.

(٨) كان أناسيوس (٢٩٥-٣٧٢م) أسقف الإسكندرية منذ سنة ٣٢٨، فحارب الأريوسية. اجتمع خصومه في صور (لبنان) سنة ٣٣٥، ثمّ عزله الإمبراطور=

الشعب بأسقفه المعزول. عند ذلك عُيِّن أوسايبوس أسقفًا على حمص المدينة السورية التي كانت حينذاك عاصمة فينيقية الثانية.

منذ تنصيب أوسايبوس أسقفًا، ضايقه المؤمنون بسبب ميله إلى علم التنجيم، فالتجأ إلى صديقه جاورجيوس، أسقف لادوكية، ومن هناك مضى إلى أنطاكية. فأعاده إلى حمص فلاكيتوس أسقف أنطاكية ونرسيس أسقف نيرونياس^(٩)، فأنجّم عندذاك بالسابلية، بحيث ترك كرسيه عزلاً أو تهربًا^(١٠). وكان له بفضل علم التنجيم وصداقة أساقفة معارضين لنيقية، أن يرافقه الإمبراطور كونستانس في حملته على شيبور ملك فارس، سنة ٣٤٧م. أما دوره فكان «تسليّة» الإمبراطور، وتشجيع الحاشية. لكن السبب الرئيسي لعراقة الإمبراطور، كان معرفته السريانية وبلاد فارس^(١١). وتقول عنه كرونكة إيرونيموس إنه أجرى معجزات^(١٢).

بعد ذلك، ضاع أثر أوسايبوس. متى توفي؟ أفي أيام كونستانس كما يقول إيرونيموس الذي يحدّد موضع الدفن في أنطاكية؟ ربما يكن من أمر، لقد توفي أوسايبوس قبل سنة ٣٦٠م، لأن جاورجيوس، أسقف لادوكية، كتب (قبل موته) في صديقه تأييدًا كان الينبوع المباشر لما دونه المؤرخان سقراط وسوزومين. ثم إننا نجد أسقفًا جديدًا لحمص هو بولس، وقد وقع عريضة بولس الأنتيبرتي في مجمع سلوقية^(١٣).

وقبل أن نتحدّث عن آثار أوسايبوس، نورد ما قاله عنه ناشر أجزاء التأريفة وعقباته: «تأثر أوسايبوس الشاب بتأثيرات من كل نوع:

=قسطنطين إلى تورير في ألمانيا. عاد بعد موت قسطنطين في ٢٣ تشرين الثاني ٣٣٧.

أنظر: Quasten, III, p. 46-47.

(٩) أو «إيرينيبريس» في كيلكية (تركيا الحالية).

(١٠) J.N. LEROUX, «Eusèbe d'Emèse» in *Dict. de Spir.*, t. IV (Paris 1961) col. 1690-1695 (cité DS IV), ici col. 1691.

(١١) Novotny, p. 28.

(١٢) الرجال المشهورون، ف ٩١. الآباء اللاتين ٢٣: ٧٠٩.

(١٣) EPIPHANE, *Panarion* 73, 26: PG 42, 454a; GCS 3, p. 300. Tout cela est cité (١٣) dans DS IV col. 1691.

فاهتماماته الأدبية والفلسفية واللاهوتية لم تكن هي في الرها وبيت شان
 وقصريّة وأنطاكية والإسكندرية. ترعرع هذا الشاب في محيط هلنستي،
 لكن مسيحي، فتلقاه أنصاف الأريوسيين بعد أن دفعته الظروف إليهم دفقاً.
 نغمه لاهوت قوي، لكنه اهتم بالتاريخ والكتاب المقدس والتقليد. كان
 صاحب مواهب، فدفعه محيطه الذي رأى فيه بلا شك القائد العتيد. لكنه
 ما أختب القتال، بل كان من أهل الخوف والخجل، فتجنب التحزبات
 ونكّس لأبرشيته وكراوته. وساعة أكرمه كونستانس الإمبراطور العنفي
 أريوسي، لم يتخذ يوماً موقفاً القائد. أما كتاباته فتعكس شخصاً هليئاً
 (تثقف بالثقافة اليونانية) وبيئياً خجولاً، وخطيباً عالماً وحكيماً. وفي
 النهاية خانه الحظ فاختفى ساعة الحزب المتوسط اقتراب من
 النيقاوتين^(١٤).

٢ - آثاره

لم يكن أوسايوس ذلك الأستف الناجح، لكنه اشتهر ببلاغته
 وفصاحته. وهي شهرة لا تستند إلى واقع، لأن ما تركه من آثار أدبية عشت
 به صُروف الدهر.

هذا الأستف الخجول الذي خاف الصعوبات وتجنب القتال، كان
 بحسب معاصريه رجلاً مثقناً وبلغياً، يلذ للعرض الاستماع له. وقد جعله
 سوزومين بين الكتاب المشهورين في عصره: مع تيطس البصري،
 وسراييون التمويسي (تيماي الأמיד في مقاطعة طية، في مصر السفلى أو
 الدلتا)، وباسيليوس الأنثيري، وأودوكسوس الجرمانتي، وأكاسيوس
 التيصري، وكيرلس الأورشليمي^(١٥). وجعل إيرونيموس كلاً من يوحنا فم
 الذهب وديودورس الطرسوسي في خطه، من دون أن يقول إن ديودورس

E.M. BUYTAERT, *L'héritage littéraire d'Eusebe d'Emèse*. Etude critique et (١٤)
 historique. Coll. *Bulletin du Muséon*. 24. Louvain, 1949, p. 189. Cité dans
 Novotny p. 28.

SOZOMENE, *Hist. Eccl.* III, 14; PG 1081c; éd. Hussey, t. 2, Oxford 1869, p. (١٥)
 281. Cité in *DS* IV col 1091.

كان تلميذه^(١٦). وذكر إبيفانيوس عمله ضد المانويين^(١٧). وأشار تيودوريس القورسي في مجموعة أخبار الهرطقة إلى أنه كان كاتبًا خصبًا وظريفًا، كما ظنَّ أنه كان من الهرطقة^(١٨).

ماذا بقي لنا من آثار أوسابيوس؟ قال أوسابيوس القيصري عنه إنه ألَّف كتابًا عديدة منها مقال ضد اليهود والموثنيين وجماعة نوفاسيان. ثم تفسر رسالة بولس إلى غلاطية، عظات حول الأناجيل، أمثلة حول العهد القديم، كتاب ضد المانويين والمرقبوتيين. ماذا بقي من كلِّ الإرث الأدبي هذا؟ في التقليد المباشر (أي اليوناني)، بعض الأجزاء في السلاسل التأويلية، أو في تيودوريس. يزداد على ذلك أجزاء في السريانية والأرمنية. هذا في الشرق، أما في الغرب، فوصلت بعض عظاته إلينا في اللاتينية^(١٩).

أما نحن فتوقفنا بشكل خاص على تفسيره الكتاب المقدس. قال إيرونيموس^(٢٠): إنَّ أوسابيوس ألَّف تفسيرًا للرسالة إلى أهل غلاطية في عشرة كتب. لكن لم يبق لنا من هذا العمل الضخم سوى ١٩ جزءًا في

(١٦) الرجال المشهورون ١١٩، ١٢٩؛ الآباء اللاتين ٢٣: ٧٠٩، ٧١٣.

(١٧) *Panarion* 66, 21; PL 42, 65b.

(١٨) *Huereticarum Fabularum Compendium* I, 25-26; PG. 83, 376-377, 38.

(١٩) Voir note 14. On y trouve: fragment extrait de l'*Eranistes* de Théodoret (p. 6-15); sermon -de Penitencia-; fragments de sermons en syriaque et en arménien, texte et trad. latine (p. 31-92); fragments exégétiques extraits des chaînes, sur la Genèse (p. 95-122), sur l'Exode (p. 123-133), sur le Lévitique (p. 134-135), sur les Nombres (p. 136-139), sur le Deutéronome (p. 140-142), sur Josué et Juges (p. 143), sur les Epîtres aux Romains, aux Galates (p. 144-152); citations diverses et fragments douteux (p. 153-159); deux textes apocryphes (p. 161-171). Il faut tenir compte des corrections de R. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l'octateuque et des Rois* (Fragments tirés des chaînes), coll. «Studi et Testi», 201, Cité du Vatican, 1959, p. 55-103. E.M. BUYTAERT, *Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin. Textes en partie inédits*, t. 1, La collection de Troyes (discours 1-17), t. 2, La collection de Sirmond (discours 18-29), Louvain, 1953 et 1957.

(٢٠) الرجال المشهورون، ص ٩١.

السلاسل التاويبية. لكن إيروينموس لا يتحدث عن تفسيره أسفار العهد القديم التي كانت واسعة جدًا. فأجزاء التفسير الثلاثة والعشرون التي وصلت إلينا عن البتاتوكس أو الأسفار الخمسة، هي من الومع بحيث نتج لنا أن ندرس ميزة أوسايبوس في النهج الذي اتبعه. لكن قبل التحدث عن عمل أوسايبوس التفسيري، نقدم نعتن تفسير سفر التكوين كما نشره الباحث بويتيرت باللاتينية سنة ١٩٤٩^(٢١).

ثانيًا: أجزاء من تفسير أوسايبوس سفر التكوين

١ - تك ١ : ١٧ : يجب أن نتساءل إذا كان النيران في السماء يتحركان في جريهما تحت السماء، وقد فصلتهما مسافة عن السماء، أو كانا ثابتين^(٢٢). أو هما في السماء كالمسافرين (يتقلون) على الأرض. هناك من يظن أنهما ثابتان في السماء، وأن الشمس لا تجري، ولا القمر أيضًا. فإن كان الشخص وثيقًا، يتب إلى الشعراء، لسمع هوميروس^(٢٣) الذي يقول إن الشمس تخرج من موج الأوقيانوس، تمر في قلب السماء، ثم تميل إلى الغرب. أما إذا كان فيلسوفًا^(٢٤) يتوحي براهين العقل وسرع في الاقتناع بما يرى، فينظر إلى القمر الذي يأتي مرة كل ثلاثين يومًا، وإلى الثريا التي تظهر مرة في السنة.

لكن إن ظلّ (النيران) جامدين، فحركتهما طبيعة السماء، لن يكون الواحد أسرع من الآخر^(٢٥). وخارجًا عنهما، نرى كوكبًا آخر لا يغيب أبدًا، ساعة يظهر بعضناه في أثناء سنوات عديدة. فإذا كانت السماء تتحرك وتضمّ (كواكب) جامدة، فما قلناه لا يحصل. فيبدو لبعضهم أنيا تحت

(٢١) حاشية ١٤، ص ٩٥-١٢٢.

(٢٢) حركيًا: مغطين.

(٢٣) الألفية ١٩ : ٤٣٣. Voir P. GIGNOUX, *Homélies de Narsai sur la Création*

(P.O. 1968), p. 531.

(٢٤) هنا نتفل إلى ص ٩٦ في النص المنشور.

(٢٥) حركيًا في الجمع: من الآخرين. فإذا كنا أمام الشمس والقمر، فتكون صيغة العثن.

أما إذا أراد الكاتب أن يذكر الكواكب والنجوم، فتكون في صيغة الجمع.

الجلد وأنها تتحرك في الهواء.

أما الكتاب فيريد أن تكون السماء جامدة لا متحركة، وأن تتحرك الشمس والقمر. فيشوع قال: لتوقف الشمس، لا السماء التي تحركها^(٢٦)، والقمر^(٢٧)، وهكذا كان. وفي أيام الملك حزقيا، عادت الشمس أدراجها، لا السماء...^(٢٨) إذا لم يثبت (الثيران) في السماء، كما لا يتمدان عنها...

فماذا إذن؟ هما يتجاوزان (السماء) بشكل من الأشكال، لأنهما قريبان من السماء، ويلاصقان سطح السماء لكي يُرسلا كل أنوارهما على الأرض، لأن لا مكان لهما نحو العلاء لكي يشعلا ذلك.

٢ - تك ٢ : ٦ : يدعى أحد اليهود أن (النص) ما قال: «يخرج ينبوع من الأرض»، بل إن «نوعًا من البخار أو الأثير»^(٢٩) قد تجمع سميكًا. وقد قيل: «إن تعاهد البخار خرج من الأرض وغطى وجهها». قال^(٣٠): جاء البخار من الرطوبة أو بتلدير من الله. هذا ما لا أستطيع أن أقوله. أما فيلون اليهودي^(٣١) فيقول: ربما كما أن الحصان يعني كل قوة خيل الملك، كذلك يعني ينبوع كل عرق في الأرض يعطي كل أنواع المياه العذبة بشكل مطر أو ينبوع. ويقول أيضًا: أحسن حين قال: لا الأرض غطّاها البخار، بل وجه الأرض الذي هو جزؤها الأفضل والرئيسي، والذي يستطيع أن يعطي الثمر من دون الحاجة إلى معونة الينابيع.

(٢٦) هنا نتقل إلى ص ٩٧ في النص المنشور.

(٢٧) يش ١٠ : ١٢ . نحن هنا أمام نشيد، لا أمام خبر من الواقع . فإذا قرأنا النص نفهم أن المعركة انتهت في الصباح الباكر (رج آ ٩) . لكن الكاتب أراد أن يبين عمل الله بواسطة الشمس والقمر، وبواسطة البرد (آ ١١) . أما الآباء فقرأوا النص كما هو واعتبروا أن ينوع أوقف حقًا الشمس والقمر .

(٢٨) أمس ٣٨ : ٧-٨ ؛ مل ٢٠ : ٨-١١ .

(٢٩) هنا نتقل إلى ص ٩٨ في النص المنشور .

(٣٠) ذلك اليهودي .

(٣١) إين الإسكلرية في الأسئلة حول التكوين والخروج ١ : ٣ .

٣ - تك ٢ : ٨-٩ : هناك من يقول إن الموضع الذي غُرس فيه الفردوس يُسمى «عدن». وآخرون يماهون بين عدن والفردوس، ويقولون إن الناقل أعطى النقل واللغة المنتقلة. وتساءل إذا كان الفردوس قد غُرس بعد خلق الإنسان. ما قيل في الكتاب قد يعنيه، أو بالأحرى في اليوم الثالث مع سائر النبات. نعمة في السريانية النصّ التالي: «غرس الرب الفردوس في عدن منذ البداية». وهناك من يقول إن هذا لم يوجد في النصّ العبري^(٣٢).

إذن، قال عدد كبير إنه زُرع بعد ذلك. وأعلنوا أن موسى حين فاك إن «الله غرس الفردوس وجعل فيه الإنسان الذي خلقه»، أوضح أن الفردوس غُرس في ما بعد. وأضاف: «وأولد الله^(٣٣) أيضًا من الأرض». فهذا «أيضًا» يدلّ على أنه صنع بمعزل عمّا صُحّح «منذ البدء».

٤ - تك ٢ : ٩ : وتساءل إن كان من طبع الأشجار أن تعطي الحياة في حالة، وفي حالة أخرى تزرع معرفة الخير والشرّ. أو، هل يجب أن ننظر إلى شيء آخر؟ أن يكون من طبع شجر^(٣٤) «الحياة» أن يمنح الخلود لمن يأكل منه، فهذا واضح لأنّ آدم طُرد بعد أن تجاوز الرصيّة لثلا يحيا إلى الأبد إن أكل منه. لسنا هنا فقط أمام الحياة، لأنهم عاشوا ساعة لم يأكلوا منيا، بل أمام الخلود. ولم يكن من طبع الشجرة الثانية معرفة المتناقضات. فحين أمروا بأن لا يأكلوا منيا، هل عرفوا أم لم يعرفوا^(٣٥) أن الأكل كان شرًّا، والموت عقابًا للمتعدّين (على الرصيّة)؟

فإن جهلوا ذلك، كانت الرصيّة نافلة، والموت في غير موضعه للذين تجاوزوا (الرصيّة) وهم يجهلون. أما إذا وعوا ذلك، «فالشجرة»

(٣٢) في العبرية: م. ق د م. أي من الشرق. أنظر: القاموس غازانيوس. في السريانية: م ن. ق د ي م، أي منذ التّقدم.

(٣٣) تنقل إلى ص ٩٩.

(٣٤) حرقًا: العود، الخشب. أنظر: «ق ي س» في السريانية، الذي يشير في معناه الروحيّ إلى عود الصليب.

(٣٥) تنتقل إلى ص ١٠٠.

كانت نافلة في نظر الذين عرفوا قبل أن يلمسوها، وكذلك كان نافلاً المنع من معرفة ما كانوا حقاً يعلمون. فإذا كانت «الشجرة» تتضمن المعرفة، من جهة كان الذي منهم حاسداً، ومن جهة ثانية كان المنع نافلاً. فوجب^(٣٦) أولاً اقتناء المعرفة عبر الطعام، وهذا ما يُنسخ مكاناً لحرية الاختيار. وفي هذا الوقت يبقى تشريع منع الشرّ للذين يعرفون. كيف نفهم ذلك؟ ستيت الشجرة كذلك انطلاقة من واقع يجعلها مناسبة لممارسة الطاعة أو العصيان.

٥ - تك ٣: ١-٢: لتقل بوجود بعض العقل عند الحيوان^(٣٧)، ولكن لا بعقل يعقل أو يستطيع أن يستعمل الكلمة الملتوظة. إذن، يجب إقامة الرباط بذلك الذي يتكلم فيه، ومن أين (يتكلم) في الواقع، تكلم الشيطان من خلاله كما قال^(٣٨) في الإنجيل: «كان ذلك قاتل الناس منذ البداية»^(٣٩). لا بسبب هايل وحسب. فائكتاب لا يقول إنه أزال هذا الأخير، كما لا يقول إنه كان باستطاعته أن يفعل ذلك، لو لم يسبق له فيجعل الإنسان مائتاً. فعبارة «قاتل الناس» تدلّ على مؤامرة عميقة على الجنس البشري. من هنا يأتي أنه تكلم على «وحش»^(٤٠) مع أن الحية هي حيوان زاحف.

هناك من يقول إنه بسبب عقلياً^(٤١) الطبيعي، جعل منبأ أداة ملائمة، وأضاف لنا الكلام الذي نقصيا. هل كان باستطاعة الشيطان أن ينتع لنا نمياً من أجل كلمة، وأن يحول لنا طبعنا؟ لكن هذا يختص بالله! ولكن حين رآها^(٤٢) الله الذي يبيّن في حرّيته المصارعتين للأكاليب الإرادية،

(٣٦) بروكوبيرس الغزي، الأباء اليونان ٨٧: ١٦١. تقرأ Edei بدلاً من Eide أنظر:

Novouiny, p. 46, n°8.

(٣٧) أي الحية التي كلّمت حواء.

(٣٨) يسوع.

(٣٩) يو ٨: ٤٤.

(٤٠) يقول تك ٤: ٧ «خبيثة رابضة» كالوحش. أنظر: ١ بط ٥: ٨: «الشيطان كأسد

يزار».

(٤١) أي: الحية.

(٤٢) تنقل إلى ص ١٠١.

ورأى الشيطان بتفحص إن كان يستطيع أن يفعل، ثم يتقدم لكي يخدعهما^(٤٣)، حين رأى الله وافق على ذلك مهينًا خليفته لكي تتكلم.

ففي وضع أيوب أيضًا، وافق على أن يُسلب (أيوب) أمورًا كثيرة، ساعة كان الشيطان ينظر إن كان باستطاعته، في حال سُمح له، بأن يتيم أيوب بفضيلة كاذبة اتناها بفضل غناه. ذاك هو بُعد الحوار في هذا المقطع حيث يحاول الكتاب أن يوضح الأمور فيضع المدلولات في شكل خطاب. ويجب أن نفكر كذلك في ما يتعلق بتجارب الرب: فالرب عرف فكر ذلك (أي الشيطان)، فجاء إلى اثيرية، وصار يبارادته جانعًا، ساعة فنَّ الآخر أنه يستطيع أن يخدعه بالطعام كما خدع آدم. بما أنه يحس بالجوع، وبالنظر أيضًا إلى فكر الشيطان، صعد إلى جناح البيكل. وحتى إن حمله إلى الجبل، كما يُقال، وأراه جميع ممالك الأرض، فقد ذهب إلى هناك طرعا^(٤٤).

وهكذا الآن أيضًا. رأى الله أفكاره، ففتح فم الحية كما فتح فم آتان بلعام^(٤٥). غير أن الله الذي رأى مبتأ أن آدم يرغب في أن يصير إنيًا، هدده مبتأ بالموت، وبعد تجاوز الرصية عاقبه. هناك من يقول إن الحية أرضت المرأة بسبب لظفيا المنرط في كل شيء، وبالطبع من أجل الاقتداء أيضًا.

٦ - تك ٣ : ٢٤ : وهذا أيضًا خاصٌ بذلك الذي يناسب العناب. فهذا يتم حين يغضب الملك. وحين يفرض عتابًا على الساقطين^(٤٦).

(٤٣) أي آدم وحواء.

(٤٤) يلمح أوسايريس إلى تجارب يسوع كما في مت ٤ : ١-١١. أنظر: لو ٤ : ١-١٣ : مر ١ : ١٢-١٣. هو يربط تجربة آدم بتجربة أيوب (أي ١-٢) وتجربة يسوع، حيث يلعب الشيطان اللعبة عنها. لكنه لن ينجح مع أيوب وبالآخرى مع يسوع.

(٤٥) عد ٢٢ : ٢٨-٣٠.

Voir P. FEGHALY, *Les origines du monde et de l'homme dans l'œuvre de Saint Ephrem*, Paris, 1997, p. 206-210. Voir aussi EPHREM, *Les Hymnes sur le Paradis* (SC 237), Paris 1968, hymne 15.

(٤٦) تقرأ مع «hepta eikos» qui signifie «vingt-sept».

فهذا العقاب يكمن في أنّ على الذي يستحقّ العقاب أن يقضي بعض الوقت بعيدًا في مكان ما، في الأماكن البريّة المقفرة. وحين يأمره بأن يكون في جوار المساكن الملكيّة، خارج مدينة الملك فقط^(٤٧). فهذا علامة حنان تجعله يأمل بالعودة^(٤٨).

في ما يخصّ آدم، فقد أعطي الترابّ عقابًا. وهكذا حين يرى الفردوس، يتذكّر أنّه أبعد عنه، ويجعل الأبناء يأملون. إذن، كانت رؤية سيف النار والكرويسم مفيدة إلى حين صار آدم خارجًا.

٧ - تك ٤ : ٢٣ : بنا لامك انطلقًا ممّا قاله، وكأنّه قتل رجلين. فنهم بالرجل من كان متوسط العمر أو الشيخ. أمّا الفتى فهو أصغر سنًا.

٨ - تك ٤ : ٢٦ : لا تقرأ في النسخ العبريّة كذلك، بل: ذلك ترجى أن يستطيع الدعاء باسم الربّ الإله؛ أي أن يُسمّى ابن الله والبنّاء. فنسب شيت كانوا أبرارًا. لهذا حين أعطى الكتاب خبرًا متابعًا، قال بعد ذلك: «وأبناء الله (أي الأبرار) رأوا بنات الناس». فما كان من مزج بين أبناء شيت وأبناء قايين.

٩ - تك ٥ : ٣ : تأخذ بالنصّ التالي: «وعاش آدم ١٣٠ سنة، ووُلد شيتًا». فالعبريّة والسريانيّة وسيماك يجعلون الأنساب دومًا في جوار المئة سنة. مثلًا، كُتب أنّ آدم وُلد شيتًا وهو بعمر ٢٣٠ سنة^(٤٩). وقال العبريّة: ١٣٠ سنة. وأضاف السنوات الأخرى إلى باقي حياة آدم. ثمّ نتساءل عن متوشالح...

١٠ - تك ٦ : ٥-٧ : لا بدّ أنّه قبل الطوفان وبعده، أن يكون تعلّق بالإنسان شرّ طبيعيّ، سواء أشبهوه كان أم أمرًا آخر: أعطانا الله (تلك الرغبة) لفائدتنا، ولكننا حولناها إلى شرّ. قال العبريّة بدل «باهتمام»^(٥٠)،

(٤٧) أي في جوار العاصمة الملكيّة، لا في البعيد البعيد.

(٤٨) هنا تنتقل إلى ص ١٠٢.

(٤٩) هنا تنتقل إلى ص ١٠٣.

(٥٠) في اليونانيّة: Epimētis: باهتمام، بمثابة. في العبريّة «رق»، أي حصرًا.

إنه كان من «الطبعين» للإنسان أن «يظنّ في الشرّ منذ صباه»^(٥١). هكذا فُيتمّت الجملة التالية: «إنّ نموّ قلب الإنسان يعيل إلى الشرّ منذ صباه». إذا، لا يقول «طبعي»، بل «نموّ القلب»، أي إنّ منطق الحرّية يتمرّع في الشرّ، ويجد فيه فرحة منذ صباه. وفي أيّ حال، كوّن ليرغب في الممارسة الجنسيّة، لا من أجل الزنى، بل لينجب الأولاد، كما أنّ المغضب أعطي للحراسة لا للنسابة. وعبارتا «ندم» و«الربّ غضب غضبًا» هما عبارتان بشريّتان (كتبنا) لأجلنا (فكيف يستطيع الذي يرى مسبقًا أن يندم). فتعيّننا أنّ الذين يتألّمون إنّما يتألّمون بحق^(٥٢).

١١ - تلك ٦ : ١٩-٢٠: أمر الله نوحًا بأنّ يدخل (من كلّ الحيوانات اثنين، اثنين، ذكرًا وأنثى). وفي وسط (النصّ قائ): «من الحيوانات الطاهرة»، لا «اثنين»، بل سبعة (من الحيوانات الطاهرة) واثنين اثنين (من الحيوانات النجسة). وفي نيابة الخبير، قال أيضًا: «أدخل نوح اثنين من كلّ (الحيوانات) ولم يعد يذكر السبعة. ليس هذا من قبيل المصادفة: فقد أخذ «اثنين من كلّ جنس، ذكرًا وأنثى» حفاظًا على الجنس^(٥٣). وما زاد على ذلك (فقد أخذه)، ليستطيع أن يذبح لله حين يخرج (من السفينة). لهذا وُجدت سبعة (حيوانات) طاهرة. وبالتالي قدّم (إلى الله) من كلّ نوع، واستعمل هو بعضها في السفينة. فإن لم يكونوا قد أكلوا اللحم^(٥٤) قبل الطوفان، فكيف يكون «هايل راعي خراف»؟ أترأه ذبح ما هو رجس لديه؟

كيف سمّيت (الحيوانات) طاهرة ونجسة؟ لأنّ الله أمر (نوحًا) في البدء بأنّ يدخل «اثنين من كلّ» (الحيوانات)، وبعد ذلك سبعة من

(٥١) في العبريّة: ك و ل. هـ. ي و م: أي كلّ أيامه.

(٥٢) لا ظلّمًا وجورًا.

(٥٣) هنا نتقل إلى ص ١٠٤.

(٥٤) بحسب تك ١ : ٣٠. ما كان الإنسان يأكل لحمًا لآته يُجبر عند ذلك على إراقة الدماء. وقد انظر الإنسان ما بعد الطوفان ليُسمح له بأن يفتح الحيران ويأكل اللحم (تلك ٩ : ٣). ذلك كان نصّ التقليد الكهنوتيّ. لكنّ أوسايبوس يذكّر التقليد اليهوديّ الذي يتحدث عن أكل اللحم قبل الطوفان ويستند إلى واقع هايل الذي برع الغنم.

الطاهرة». بعد ذلك، وحين أدخلها نوح كلبها «إلى السفينة»، ما عاد يذكر الكتاب «سبعة»، بل «اثنين» بحسب كلام الرب الأول. لقد تجرأ برديسان^(٥٥) فقال إن هناك مَنْ قال «اثنين»، وآخر «سبعة». بما أن الكتاب العبرتيّ يسمي الله باسمين، فقد جعل من ذلك إلتين.

١٢ - تك ٨ : ١ : يجب أن نلاحظ تكرار الطوفان^(٥٦). فالمتالية تبدو كما يلي: كان المطر «أربعين يوماً». ثم «تذكر الله نوحًا». إنكسفت الينابيع المستنجرة. ثم إن المياه العذرية تقصت حتى «اليوم المئة وخمسين». بما أن المطر عثق، والنمر كسفت، فهذا حصل بعد «أربعين يوماً». حصل النقص بعد مئة وخمسين يوماً، فأرسل الرب الإله على الأرض ريحًا فاخسفت المياه.

١٣ - تك ٩ : ١٣ : وطرح سؤال: هل كان ذلك طبيعيًا أن تثرى قوس قزح؟ أم هل حصلت (هذه الظاهرة) ساعة قطع الله عهدًا بأن لا يرسل بعد^(٥٧) مطرًا على الأرض؟ لقد صُنعت قوس قزح حين قال الله ذلك. لكن إن وُجدت قوس قزح قبل الطوفان، كما يقال، فكيف يمكن أن تسمى «علامة»؟ فالكتاب يعني بلفظة «علامة» شيئًا غريبًا. نحن نعرف أن قوس قزح تتكوّن في فسحات الأمطار العاصفة، وذلك حين ترسل الشمس إشعاعاتها عبر الغيوم التي تحمل المطر. عند ذاك قال الله إن هذا «علامة»، بأنه لن يكون طوفان في كلّ مكان أي «على كلّ الأرض». فلن يأتي مطر عاصف هكذا في كلّ مكان، بحيث لن يعود مكان لأشعة (الشمس).

١٤ - تك ٩ : ٢٣ : ونساء: هل وُجدت النكرومة قبل الطوفان، أم

(٥٥) برديسان (١٥٤-٢٢٢م) ابن الرها وله كتاب في القدر. ألفت أوسابيوس كتابًا بحاربه فيه. لكنّه لم يصل إلينا.

(٥٦) يدر أن أوسابيوس فهم أننا أمام خيرتين. ولم يحاول أن يوقن بين خير وآخر. هذا ما اكتشفه العلم الحديث أنذي يميّز بين التليد اليهودي (بسمي الله يبره أي الرب) انذي يتحدث عن سبعة حيوانات وطوفان يمتد أربعين يومًا. وبين التليد الكهنوتي الذي يذكر حيرائين (ذكرا وأنثى لكي تنكثوا) لأن لا ذبائح قبل مرسى، كما يعتبر أن الطوفان طال سنة كاملة. وفي تمام السنة بدأت خليقة جديدة.

(٥٧) هنا تنتقل إلى ص ١٠٥.

نوح هو الذي استنبطها؟ هناك مَنْ يقول إنّ هذه النصبية وُجدت، وأنّه (أي نوح) استنبط الخمرة، لهذا شرب منها وهو يجهل خصائصها فسكّر.

١٥ - تك ١١ : ٣ : قالت السريانية والعبرية: «استعملوا الطين كالكلس». وهذا معقول لأنّ لا فائدة للزفت من أجل البناء^(٥٨).

١٦ - تك ١١ : ٣١-١٢ : ٥ : تساءل في هذا الموضع حيث قال الله بحسب سفر التكوين: «إلى إبراهيم أن يخرج من حرّان». كيف أكّد إسطفانس أنّ الله قال لإبراهيم، قبل أن يأتي إلى حرّان، أن يخرج من أرض الكلدانيين؟ ثانيًا، وإن كان قال ذلك من قبل، وأن يكون هو قد خرج، لماذا يقول إنّ «تارح خرج ليعبر في أرض كنعان»، ساعة لم ينطلق من هناك، بل «مات في حرّان»؟ إذا كان قد توخّى أن يشارك إبراهيم وحده، لا ناحور، في وعد الأرض، فلماذا خرج لوط «معه»، ولماذا خرج تارح في النباية من أرض الكلدانيين؟

قال سفر التكوين: «جاء بنهم من أرض الكلدانيين لكي يوجّههم إلى أرض كنعان». فكانّ الله هيأّ الأسس، لا لإبراهيم بعد موت أبيه، بل طرح التصاميم وقام بالبناء. إذن، بدأ إسطفانس مع مخطّط الله. وبدأ سفر التكوين ساعة دُعي إبراهيم. بدأ الله فطرح التصاميم انطلاقًا من حجرة من أرض الكلدانيين، لكي يتدلوا خيارهم ويصبحوا شبيبين بإبراهيم. لكن، حين لم يتدل الآخرون خيارهم، وُضع مخطّط يتيمون بموجبه في حرّان ساعة يأمر إبراهيم بالانطلاق وحده.

نجد في الكتاب أن لا ناحور ولا بنوئيل ولا لابان انتقلوا، حتّى حين سمعوا عن ازدهار إبراهيم في كنعان، وكيف كان الله يسافر معه. وحتى حين استقبلوا يعقوب، لم يتدلوا أيضًا عندما رأوا لوطًا الذي اقتدى

(٥٨) تقرأ في النصّ العبري: «ح م ر» الذي قد يعني النار والزفت (أنظر: الخمر في العربية). وهذا ما يرفضه أوسابيوس، فيتحدّث بالأحرى عن التراب «الأحمر» الذي يُستعمل كاللّين في البناء. وقالت السريانية: «س ي د ا»، أي الشيد أو ما يُطلّى به الحائط من الجصّ ونحوه. هنا ننقل إلى ص ١٠٦.

بإبراهيم. لهذا، فكّر لوط وسار معه^(٥٩)، وظلّ الآخرون (حيث هم). وكما أنّ الله أرسل زرع الثقوى في مواضع تحيط بكنعان، لكي يفرم (قلب) الذين تعرّفوا إلى الله ويعود بالذين تركوه، كذلك حصل ليرسب أيضًا في مصر، ولدانيال والثنية الثلاثة في بابل. إذن، نقل الله إبراهيم من أرض الكلدانيين^(٦٠)، وبيّن له أنّه لا يمنع أولئك الذين رجعوا عن الكفر، أن يذهبوا معه، وأنّه اختاره هو بسبب تقواه. فإذا كان إبراهيم قد أرسل بسبب الثقوى وما فينا من فائدة، فكيف يذهب ناحور وهو عابد أوثان؟ يشوع يلوم تارح وناحور لأنّهما عبدا الأوثان^(٦١).

١٧ - تك ١٢ : ٢ : نحن مباركون حين نشارك في جسد المسيح .
فجسده يأتي من إبراهيم .

١٨ - تك ١٢ : ١٧ : يتج من كلّ هذا أنّ الله ضرب^(٦٢) فرعون قبل أن يلمسها . من الواضح أنّه كان عادلاً حين حفظنا نقيّة من كلّ نجاسة . ووافق على خوف إبراهيم ليُري عونه ويجعل البارّ أكثر إيماناً . ونساءل : هل ضاجع فرعون سارة فذهب إبراهيم العطايا بسبب ذلك ؟ وإن كان ما ضاجعها ، فلم لا يشير الكتاب إلى ذلك ؟ حين قرأ خبر أيمالك^(٦٣) ، نستطيع أن نرى أنّ الله لم يسمح له . فذاك الذي لم يسمح للأخبر لم يسمح للأول . في مواضع عديدة يترك الكتاب جانباً عدّة أمور ، ويستعيدها في مواضع أخرى .

١٩ - تك ١٤ : ١٨ : أنا ساليم التي كان ملكيسادق منكبا ، فالكتاب لا يستبعد أن تكون أورشليم أو شكيم ، لأنّه قال إنّ موقعها في وادي شوى ، في «سبل الملك» .

(٥٩) أي مع إبراهيم .

(٦٠) هنا نتقل إلى ص ١٠٧ .

(٦١) يش ٢٤ : ٢ : مسكن آبائكم منذ القديم في غير النهر ، تارح أبير إبراهيم وأبير ناحور . وعبدوا آلهة أخرى . فأخذت إبراهيم . . . وهكذا جعل الكتاب هنا الكلام في تم الله .

(٦٢) حرقياً : صنعه . والضمير المؤنث يعود إلى سارة .

(٦٣) هنا نتقل إلى ص ١٠٨ . انظر : تك ٢٠ : ٤ .

٢٠ - تك ١٥ : ٨ : ما كان إيمان إبراهيم ناقصًا. لكنّه بحث عن الطريقة التي بها يرث (الأرض). هل تُرذل الأسم (الوثنيّة) شيئًا فشيئًا، أم يُرذَلون كلّهم دفعة واحدة؟ وبدأ فعسّر (الله) له بإبجاز فرائض الشريعة. مثلًا، «تتور» النار الذي يحافظ على شكل المذبح. وهو بالنار يتقبل التقدّمات، بواسطة نار يرسلها من فوق إلى تحت. وهو لا يحتاج إلى ذلك، والنار لم تدمر، بل هو يريد تعليمه.

ولمّ مع الدخان؟ لأنّ لا دخان لنا بدون حطب. بما أنّه لم يكن هناك حتّى «الشمس»، فيذا ما يدلّ على التقدّم في شكل من الأشكال. ولمّ «عند المساء»؟ لأنّ الواقع سيحصل بعد بعض الوقت. هذا ما يدلّ أيضًا على المعاملة السيئة في مصر: فبعد النجاة عرفوا ذاك الذي نجّاهم، وعُرف (الله) في كلّ الأرض بالعلامات التي يصنعها.

٢١ - تك ١٥ : ١٣-١٤ : عديدون هم الذين يريدون أن يسيثوا. نجد نمطيهم في (الكواسر) التي هجمت على التبادم الموضوعة هنا. فالمصريون الذين عدّبوها (بني إسرائيل) سيدفعون الثمن، لكن قليلًا.

٢٢ - تك ١٦ : ١-٤ : ومن العدل أيضًا أن نعتبر هذا الشخص في الغيرة لدى من هي في الوقت عينه السيّدة والزوجة والقرية: صحّحت عقمها بواسطة أمّتها التي قدّمتها إلى زوجها سيّئة. لكن مع ذلك، فما يكتشف هو حبّ الزوج حبًّا عظيمًا. بما أنّها اعتبرت نفسها عتيمة ظنّت أنّه ليس من العدل أن تترك زوجها من دون أولاد، ففضّلت^(٦٤) الفائدة لهذا البيت على ضمانيتها الخاصّة.

٢٣ - تك ١٦ : ٦ : إنّ الكلمة تثبت زواج الأتقياء بسبب أهل الشبق. فبنوآء يحملون السيّدات المحترّيات من أجل سرّيّات جنّوا بين جنّونا. لهذا قدّم (الكتاب) البارّ على أنّه الزوج الثابت لزوجته، لا سيّما حين تدعوه الظروف لكي يتمتع مع السريّة، ويقدم المرأة الشرعيّة كالمرأة

(٦٤) هنا ننقل إلى ص ١٠٩.

الثابتة حين تدخل أخرى إلى جانبنا. مع السرية كانت علاقة حميمة على مستوى الجسد من أجل إنجاب الأولاد. مع الزوجة هو اتحاد النفوس الذي يختمه حبّ سماويّ.

٢٤ - تك ١٧ : ١٤ : هذا ما قال السريانيّ: مَنْ لا يُختن يُقتل. والعبريّ: مَنْ لا يختن (ابن). فهذا حقّ. لأنّه لا يجب أن يُعاقب الرضيع، بل الوالدان.

٢٥ - تك ١٨ : ٢٥ : كلّ واحد يدين الآخرين بحسب أعماله الخاصة. هذا ما نقوله عن إبراهيم. كان بارًا فاعتبرهم أبرارًا. وأنت الذي يطلب إلى كلّ إنسان أن يمارس البرّ، قد يلحقتك العقاب. وقال آخرون: البرّ يتعمّم^(٦٥).

٢٦ - تك ١٨ : ٢٧ : أنت ترى أنّ الذي يتضع يُرفع. بحيث فيم أنه «تراب ورماد» ما احتاج إلى أن يذكر أعماله البارة لجعل نفسه في أمان أمام الربّ. فقد كُرم إلى حدّ قال له الله نفسه: «لا أخفي...». فلولا القليل لدُعي إلى مجلس (الله).

٢٧ - تك ١٩ : ٤ : أيّ سرّ كبير! حتّى الشيخ ينيم لم يحفظ نفسه. وهذا ما جعل يوسفوس يقول: «كان للملائكة منظر عجيب».

٢٨ - تك ١٩ : ٢١-٢٢ : وعد الله عبر الملاك أنّ صغور^(٦٦) لن تُدمر من أجل لوط. سمّينا الكتاب في موضع آخر بال«^(٦٧)». أمّا السريانيّ فيسمّيها صُمر وبال«أي الملتئمة». لهذا ابتلع الناس الذين فيها، لأنّه وجب أن تنجو المدينة من أجل لوط، وهم يُدمرون. لهذا سمّيت الملتئمة. ولأجل هذا أيضًا، نال لوط أيضًا منها طعامه على الجبل. وإليك ما يقول النصّ العبريّ: «حتّى الملتئمة حول صغور»، وكأنّه تحدّث عن مدن عديدة

(٦٥) هنا ننتقل إلى ص ١١٠. في ١٥ : ٣-٤ نلاحظ محبة أوسايرس للمصريين، إذ يعتبر أنّ العذاب الذي لحق بهم لم يكن كبيرًا.

(٦٦) أي صوحر، الملتئمة الصغيرة.

(٦٧) تك ١٤ : ٢.

أقام فيها لوط^(٦٨).

٢٩ - تك ١٩ : ٣٠ : «لأنه خاف أن يقيم في سفور»، حتى حين سمع ذلك، أي لا تُدمر من أجله. لذلك، هناك مَنْ يقول إن سكّان سفور لم يفتنوا بل ابتلغوا. لهذا سميت «بالع» الذي ترجمته «الملتهم». وهذا ما يسند العمل الرقح الذي قامت به ابنة لوط، لأنه ما بقي رجل في سفور، وإلا لما كان لوط هرب من هذا الموضع.

٣٠ - تك ١٩ : ٣٣ : استسلم إلى الخمر، ولم يعلم بمؤامرة ابنتيه اللتين هدّتا رُوعه بالشراب المُسكر.

٣١ - تك ٢٠ : ١٦ : لماذا (قال): «للذين معك؟» لكي يدفعنهما، هما أيضًا، تشيهدا أمام الجميع على جيله، ولا تقولوا العكس لئلا يُعتبر غير بارّ.

٣٢ - تك ٢١ : ١٢ : لماذا اتفق الله أيضًا مع سارة؟ كانت هاجر في الماضي شريرة، بحسب ما قيل. لهذا فإبراهيم^(٦٩) سمع لسارة، فطرد الولد مع أمه الشريرة. هل نقصت الإنسانية إبراهيم هذا البار حين لم يعطِ هاجر حمارًا، مع أن كان له بيمانم عديدة؟ هناك مَنْ يقول إنه عطف عليها كيلا تضطرّ إلى أن تشغل بالحمار. وقال آخرون: لأنّ الربّ يعتني بالولد. إذن، لِمَ طردها؟ لأنه أراد السلام مع امرأته. ثمّ إنه ما كان ليطردها لو لم يقل الله له ذلك^(٧٠).

٣٣ - تك ٢١ : ١٧ : نستعمل طوعًا هذا القول المأثور: إن الأولاد يصلون وكأنهم قد استجيبوا.

٣٤ - تك ٢٢ : ٩ : يجب أن نشير إلى أنّ إسحاق قدّم حيث بُني الهيكل، بل بحقيقة أكبر، حيث صُلب ابن الله. بما أنّ إبراهيم ما وقرّ ابنه

(٦٨) هنا نتقل إلى ص ١١١.

(٦٩) هنا نتقل إلى ص ١١٢.

(٧٠) تك ٢١ : ١٢. وهكذا يبرّر الكاتب الملمه مرقف إبراهيم.

الوحيد، كافأه الله خيرًا، وبه الجنس البشري. وبسببه لم يقر ابنه
الوحيد^(٧١).

٣٥ - تك ٢٢ : ١٢ : «الآن علمت» بدل «الآن» يثبت. كيف هو لا
يعلم حين يقول: «لأني علمت أن إبراهيم سيأمر عبده بأن يحفظوا وصايا
الرب»؟^(٧٢)، ولكن كما أن «علمت» يدل عليه وكأنه يريد أن يتعلم. وفي
الواقع يريدنا أن نتعلم^(٧٣) استقامة الله، هكذا يبين الآن أن الله يعرف
انطلاقًا من ذلك. وحين يقول «الآن علمت» فهو يريد في الواقع أن نتعلم
معرفة المحبة تجاه الله، أي مثل «الآن» يثبتها كما قال النص العبري. فهو
لا يدخل جبل الله بل استقامة الحكم كما في هذا أيضًا: «نزل ليرى هل
كل شيء تم بحسب صراخيا»^(٧٤).

٣٦ - تك ٢٢ : ١٣ : قالت السريانية والعبرانية «معلق» بدلًا من
«معتل». أما «س ب ك» فيعني كبشًا بقرون مستقيمة يصعد على أوراق
الشجرة ليدل بشكل أكيد على الصليب. فحتى كلمة «كبش» تدل على ذلك
بدقة. فهو لا يقول «حملًا صغيرًا»، بل كبشًا مثل الرب الكامل. وكما
سعى الصليب المقدس نبتة «سبك»، أي نبتة الغفران، هكذا سعى حزقيال
في النهاية «ماء الغفران»^(٧٥) الذي يرمز إلى العماد المقدس. إذن، هناك
ينبوعان لغفران الخطايا: الألم من أجل المسيح والمعمودية^(٧٦).

٣٧ - تك ٢٣ : ٣ : وهكذا يبرز اندفاع، لا شجوة، عند إبراهيم. لم
يقل إنه كان في حداد، بل استعد لأن يحد. أن يكون ذلك هو الوضع،
فهذه الجملة تبيّن أيضًا: «وقام إبراهيم من أمام ميتة». وما زادت عبارة:
«وكان في حداد».

(٧١) روم ٨ : ٣٢.

(٧٢) تك ١٨ : ١٩.

(٧٣) هنا تنتقل إلى ص ١١٣.

(٧٤) تك ١٨ : ٢١. المدينة تصرخ بسبب الشر الذي فيها فيرتفع صراخها إلى الرب.

(٧٥) حز ٣٦ : ٢٥.

(٧٦) هنا تنتقل إلى ص ١١٤.

٣٨ - تك ٢٤ : ٢ : قدّم النصّ اليونانيّ نصيرًا أكثر احترامًا، لأنّ العبريّة والسريانيّة تحدّثان عن العضو التناسليّ لدى الذكر . أمره بأن يضع هناك يده لكي يُقسم بالنظر إلى ختان عهد الله . في ما يخصّ رجلًا بارًّا وعفيفًا ليس من عضو نستحي منه . أمّا في ما يتعلّق باللابازّ فحتّى النسخ هي منجّة . لهذا قال : «أستحلفك» أنت الذي أعطيتني مثل هذا الختم .
فإبراهيم قد رأى أنّ الاتحاد بالوثنيين يغيظ الله كثيرًا .

٣٩ - تك ٢٤ : ٣ : علم إبراهيم أنّ الله لعن الكنعانيين وديّاهم للنساء . وعلم بعد ذلك لأنّه نبيّ، أنّ (الله) سوف يعطيّ شريعة، لا تأمر بأن لا يأخذوا زوجة من بنات الكنعانيين، وبأن لا يعطوهم، لتلاّ نصير (المرأة) حجر عثار فيحتقروا الشريعة منذرّعين بأنّ «إبراهيم اتّخذ امرأة لدى الكنعانيين؟ لإسحاق .

٤٠ - تك ٢٥ : ٢٢ : أين تذهب لتسأل الله قولًا ينيرها إلّا عند ملكصادق؟^(٧٧)

٤١ - تك ٢٥ : ٢٦ : ما أنبأها الله به حين ذهبت إلى ملكصادق، قد صار الآن نبوءة ونموذجًا عمليًّا . فيعتوب أسك عتب أخيه، وهكذا دلّ على أنّه يتسلّط عليه، فيكون له عبدًا وخادمًا . فالعتب هو الشيء الرئيسيّ في العمل وعلامة العبوديّة . هناك من يقول : بما أنّه كان على يعتوب أن يمسه بعقبه (ويقلبه)، وضع موسى^(٧٨) جزءًا من الحيلة ليعسو .

٤٢ - تك ٢٦ : ٣٥ : لم يقتل النصّ السريانيّ : «اللّتان تخاصتا»، بل «اللّتان لم تتراضيا» بدلًا من «اللّتان كانتا تصنعان كلّ شيء في غضب وعداوة» . فتي العبريّة والسريانيّة نجد «اللّتان كانتا تغضبان» .

٤٣ - تك ٢٧ : ٢٣ : نحن هنا بلا شكّ أمام ترتيب عناية الله، لأنّ

(٧٧) هنا نتقل إلى ص ١١٥ .

(٧٨) موسى هو كاتب الأسفار الخمسة كما قال التقليد اليهوديّ والمسيحيّ الأوّل .

(إسحاق) كان باستطاعته أن «يعرف» يعقوب بالصوت والملبس واختلاف
المأكل، (ويتميّز) حيوان البرّ من الداجن.

٤٤ - تك ٢٧ : ٢٧ : أن تكون رائحته «رائحة حقل غنيّ باركه
الرب». إنّ البركة تأتي من الربّ.

٤٥ - تك ٢٧ : ٣٣ : ذلك الذي قال : «يكون مباركًا» لم يردّل
يعقوب، بل قبل مجهوده وانداهش من ترتيب الله. وحين «بارك» يعقوب،
ترك أيضًا بركات لنسله. أمّا عيسو فباركه وحده^(٧٩).

٤٦ - تك ٢٧ : ٣٧ : وكما أنّه لم يكن حينذاك لإسحاق أولاد
آخرون، فمن الواضح أنّه يدعو «إخوة» أولئك الذين من نسل عيسو.

٤٧ - تك ٢٧ : ٤٠ : كما يتميّز العرب أيضًا بالغزوات والحروب.
هناك من يقول إنّ يعقوب دعا «إخوة» العمورتين والموآبيّين لأنهم خدموه.

٤٨ - تك ٢٨ : ٢٢ : قال: إن عدت سالمًا فهذا الحجر يكون لي
بيت الله. هو ما بنى على الموضع بيت الله. بل وعد طوعًا أنّه يعطي عشور
أمواله، فعمل بالطبع قبل الشريعة المكتوبة ما تفرضه الشريعة^(٨٠).

٤٩ - تك ٣٠ : ٣٩ : إنّ مسألة العصي ليست طبيعيّة لأنّ لابان
استخدمها. هذا ليس بطبيعيّ، لأنّ الملاك ظهر ليعقوب ويبيّن له أنّ هذا تمّ
«بتدخّل» من الله.

٥٠ - تك ٣١ : ٧ : قالت السريانيّة : «نعم. بدل أجري عشر مرّات»
بدل «مرّات عديدة». وتابع : قال لي : «إذا وُلدت مرقطة وسوداء تكون
لك». ثمّ حين رأى أنّها تتكاثر، قال أيضًا^(٨١) : «إن وُلدت بيضاء تكون
لك». «فعشر مرّات بدل أجري». وأشار أكيلًا إلى الأعداد.

٥١ - تك ٣٢ : ١ ; ظهرت جيوش الملائكة ليعقوب لكي يتشجع

(٧٩) هنا تنتقل إلى ص ١١٦.

(٨٠) أنظر: تث ١٢ : ١٧ ؛ ها ٤ : ٤.

(٨١) هنا تنتقل إلى ص ١١٧.

ولا يخاف من عيسو حين يرى أنّ الله عنده.

٥٢ - تك ٣٢: ٢٤-٢٩: الملاك تقاثل مع يعقوب، لا الله، كما ظنّ يعقوب. لأنّه قال عند موته: «الملاك الذي رعاني منذ صباي»^(٨٢). وهو نفسه عرف أنّ ذلك كان الملاك وأنّ الله فعل بواسطة الملاك. وقال: «أطلقني». وقال: «بالحقيقة لا أطلقك»^(٨٣). وباقي الكلمات. أما كان باستطاعته أن يمضي؟ لكنّه أعطاه مناسبة لكي يتكلّم. فقد أراد بلا شك أن يقول هذا، لكنّه تردّد. وحين تشجّع قال: «لا أطلقك».

٥٣ - تك ٣٤: ٣: بدلاً من «أحبّها وتكلّم بحسب قلب العذراء». ويدل كلمات تعزية، كلّمها إلى قلبها.

٥٤ - تك ٣٩: ١٣-١٥: إلتدى أيضًا بجسد المسيح^(٨٤). أمسكت المرأة يوسف، وأمسك الموت بالمخلّص لفترة من الزمن. لكنّ يوسف تجرّد من ثيابه ورمأها إلى تلك التي أرادت أن تتمتع بها. وفي قيامته، تجرّد المخلّص من ثيابه ورمأها في القبر. ألقى يوسف في السجن. والمسيح أيضًا جعل في القبر. صار يوسف رئيس السجناء، والمسيح ملكًا على الأحياء والأموات.

وتأمّل نصيحة نفسه الشريفة! كان الحرّ في السجن، في العبوديّة. كان في السجن ذاك الذي اعتُبر بحسب الأحلام أهلًا للملك. ما أحسّ بالشيوة كما يحسّ بها إنسان، وما فكّر مثل شخص لا يؤمن. ما قال: أين هي الأحلام؟ أين هي الصور الكاذبة؟ أين هي إنباءات الله؟ أعطاني ملكًا وأنا أتحمّل العبوديّة. وعيدني بملك وأنا لا أتمتع حتّى بحريّة لائقة: من الملك إلى العبوديّة. من الحرّيّة إلى السجن. لم يفكّر في شيء من ذلك، بل انتظر ما سوف يأتي بصبر وما تخدّر إيمانه.

(٨٢) تك ٤٨: ١٥-١٦.

(٨٣) نحن في حوار بين الملاك (قال: أطلقني) وبين يعقوب الذي قال: لا أطلقك.

(٨٤) هنا نتجّل إلى ص ١١٨. أنظر: أفراهاط الحكيم الفارسي، المقالات. قلم ليا ونقلها إلى العربيّة الخوري بولس الفغالي، دار المشرق، ١٩٩٤، التراث الروحي، ص ٣٢٤-٣٢٥.

٥٥ - تك ٤٧ : ٣١ : «ركع» أمام رمز الملكيّة. هناك آخرون يقولون إن يعقوب احتفظ بالعصا لأنه شيخ. وحين أقسم يوسف، حتى رأسه وكأته يركع. حين ينحني الرأس يجب أن يميل إلى «رأس العصا». فهذا في النهاية هو ما كُتب.

٥٦ - تك ٤٨ : ١٣-١٤ : أخذ يوسف يُعناه إفرائيم، إفرائيم الأصغر، لكي يكون تحت يُسرى أبيه حين يقرّبه. ومنسى البكر بشعاليه لكي يكون تحت يمتى جدّه الذي سيباركه. لكنّ الجذّ بذلّ يديه بشكل صليب، فوضع اليمنى على الأصغر وباركه. هناك مَنْ يقول إنّ هذا كان بسبب سرّ الصليب^(٨٥). لكنّه أجبر على ذلك، وصنع ما صنع، لأنّ إفرائيم كان عن شماله، وكان يعقوب لا يستطيع أن يبذلّ طريقة وقوفه^(٨٦) ويغير يده.

وهكذا جعل إفرائيم قبل منسى، لأنّ السلطة الملكيّة على عشر قبائل قد نُصبت له، فقال شكيم التي وعد بها يعقوب يوسف، كما وجد نفسه محتلاً يدين يُمنّين، يد أبيه ويد جدّه.

٥٧ - تك ٤٨ : ٢٢ : إذا كان يعقوب لم يُسرّ بعمل لاوي وشمعون، فوبّخهما حين حصل الحادث وحين باركهما، فكيف يقول: «أعطيك شكيم كما الفاخرة التي أخذتها من يد الأمورين بسيفي وقوسي». هناك مَنْ يقول إنّ ما حدث لم يرق له. ولكن حين حدث ما حدث، فذاك يعود إليهم لأنّ أبناءه تسلّموا شكيم كما في سجن. وما يخصّ الأبناء يخصّ الأب. لكنّه نسب إلى نفسه إثناء أهل شكيم.

وهناك مَنْ يقول «بالسيف والقوس» بشكل انتظر فيه، بعد إثناء أهل شكيم، أن يفنيه جيرانه، كما يقول هو نفسه. لكنّ الله حرّك فيهم الخوف

(٨٥) أنظر: أفرام السرياني، تفسير سفر التكوين ٤١ : ٤ حيث قرأ: «من الواضح أنّه رسم الصليب ليصوّر سرّ مَنْ به خرج إسرائيل البكر، وتمحو الشعوب على مثال إفرائيم الأصغر R.M. TONNEAU, *Sancit Ephraem Syri in Genesis et in Exodum* commentarii (CSCO 152-153/Syr 71-72) Louvain 1955.

(٨٦) هنا تنتقل إلى ص ١١٩.

والرعدة لئلا يستبلوا في ملاحقته. من جهة عمل لاوي وشمعون، كان يعقوب وأولاده معدين للإفناء. ومن جهة العون الإلهي، كانت له النجاة أيضًا. فالسبب الذي خلّصه صار أيضًا السبب الذي جعله يسيطر على شكيم. فلو مات^(٨٧)، لما كان يسيطر عليها^(٨٨). إذن، يليق به أن ينسب إفناء بني شكيم إلى عون الله، كما يسمّى هذا الاحتلال قومه وسيفه.

٥٨ - تك ٤٩ : ٤ : يمكننا أن نلاحظ أيضًا من جهة أخرى أنّ رأوبين نجا. فموسى قال: «ليحي رأوبين ولا يمت»^(٨٩). قال هذا لأنّ رأوبين لم يقبل باختطاف أخيه يوسف، كما أنّه لم يشارك في قرار الإخوة بأن يبيعوه إلى مصر.

أي، لا تصعد بمياه تغلي، ولا تتصب، ولا تترقع. فموسى حين رفع اللعنة، عارض يعقوب، لأنّه يجب عدم البدء بلعنة أولى. لهذا قال كما في صلاة: «ليحي رأوبين». وذكر من جهة ثانية أنّ رأوبين سعى أيضًا لكي يحرّر يوسف من يد إخوته.

٥٩ - تك ٤٩ : ٨-١٩ : سمّاه «الشبل» لأنّه يخرج من قبيلة ملكية. والمسيح «بحسب الجسد» كان «من نسل داود»^(٩٠). فقد عرف أنّ هذه القبيلة كُرِّمت وفضّلت على القبائل الأخرى، لأنّها اعتُبرت أهلًا للامتيازات، إنّ ساعة أعطت الإشارة ببداية الحرب، أو ساعة خرجت وحدها، من دون سائر الشعب، للقتال ضدّ الأعداء. وزيد على حتّى بخصوصها: «بداك على رقبة» أعدائك. وقيل إنّها «شبل» بسبب كرامة الرئيس والملك. وجدّه الذي كان نبيًا، إذ أراد أن يكرمه، زاد على كرامة القبيلة فقال: «يا ابني، تخرج من برعم». والجملة التي تقول: «حين تجشم

(٨٧) هنا ننتقل إلى ص ١٢٠.

(٨٨) أي: شكيم.

(٨٩) تث ٢٣ : ٦.

(٩٠) روم ١ : ٣. أنظر: أفرام السرياني، تفسير التكوين ٤٢ : ٩. «Le P. FEGHALY,

Messie de Juda, Gn 49, 8-10 dans Saint Ephrem et les traditions judaïques», in

La Vie de la Parole, Mélanges Pierre Grelot, Paris, 1987, p. 165-172.

تنام كأسد وكشبل»، تدلّ على أنه في الوقت عينه كريم وشجاع، وأنه لا يخاف مهاجميه من الخارج، فيصبح غيابه خوفاً أو احتقاراً لأعدائه. وبما أنه كذلك في نظرهم، أو بالأحرى بما أنّ القبيلة هي كذلك، قال: «مَنْ» سوف يتصب؟

سيكون شخصاً عظيماً وعجيباً، شخصاً نادراً، بحيث يصعب تفحصه، ذاك الذي سباعد على العرش ويزيح القبيلة المعينة (للحكم) من كرامة الرئاسة. وهكذا لتجّ إلى قبيلة ستكون أمامه. فمن يكون ذلك؟ سيجعلنا نعرفه في ما بعد. وحين أعلن أنّ هذا سيكون انتظار الشعوب، عمّن تنبأ بأنه لن يظهر وسط البشر قبل أن يغيب الأمير ويتبدّل الرئيس وتُبعد قبيلة يهوذا عن السلطة؟ مَنْ هو هذا؟ إنه مخلصنا وربنا يسوع المسيح الذي في ولادته (كما أني) غاب الرؤساء والقواد من بين اليهود الذين جعلوا على رأس الشعب.

ثم إن قبيلة يهوذا تخدم الآن أيضاً الرومان، بعد أن انحطت منذ قرن من كرامة القيادة والملك. فالرومان احتلوا مع آخرين، منذ ذلك الوقت وحتى الآن، شعب اليهود. بهم، أي بأوغسطس وبقرار مجلس الشيوخ الروماني، فُرض هيرودس ملكاً، وهو أوّل (ملك) يعود إلى أمة غريبة.

٦٠ - ٤٩ : ١١ : يبدو من هذه العبارات أنّ النصّ يلمح بآبنا الأتان إلى مجموعة الرسل، وبالكرامة التي بها^(٩١) يربط ابن الأتان بالقدرة الإلهية والخفية. ودائرة الكرامة المعطاة قد تكون تعليم كلمة الله الذي به ربط جحش الحمار. هذا الشعب الجديد الآتي من وسط الأمم صار فرعاً (أنتجه) الرسل.

أنظر إلى نفسك. قد تكون أمام تلميذ سرّي إلى الآلام الصوفيّة التي فيها غسل ثوبه ورداءه، فويّاً لنا اجتسّالاً فيه تتنظف الرساخة القديمة لدى الذين آمنوا به. فبالخمرة التي كانت رمز دمه، غسل الثوب العتيق ورداء الذين تعمّدوا في موته وآمنوا بدمه الذي حرّهم من الشرور القديمة.

٦١ - تك ٤٩ : ٢٣-٢٤ : ما استطاعوا أن يقولوا «بالأيدي» أو بالأكثاف. لكن حين تكون مواضع واسعة في وسط القوس، تسمى أذرع. (وهكذا) يقول بحق أذرع.

٦٢ - تك ٤٩ : ٢٧ : أنبا بالجرأة التي بها تجاسروا فأعلنوا الحرب على إخوتهم واحتفظوا العذارى. «أكلت أكلة الصباح»، بدل «يقاتل». كما قال أيضًا بلعام: «لا يربض إلى أن يأكل فريسته وشرب دم الجراح، ويقسم الطعام»^(٩٢)، أي بعد أن يسلبوا يقسمون الأسلاب.

ثالثًا: نهج أوساييوس في تفسير الكتاب

بعد أن قدّمنا ترجمة «أجزاء سفر التكوين» مشلّهة من ترجمة فرنسيّة^(٩٣)، ها نحن نتوقّف قدر الإمكان على نهج أوساييوس في تفسير الكتاب المقدّس. نلاحظ أولاً أنّه يهتمّ مرارًا بشيئ النصّ الكتابيّ فيعود إلى الأصل العبريّ ويتقلّ إلى الترجمة السريانيّة والترجمة اليونانيّة. ولا يخاف أن يدلّ على السياق الذي فيه ورد النصّ. والأمثلة عديدة في النصّ الذي قدّمناه. وقد نستطيع أن نقدّم فرضيّة تجعل أوساييوس في خطّ مدرسة أنطاكية، لا في خطّ مدرسة الإسكندرّيّة التي عُرف فيها التفسير الاستعماريّ.

ما نلاحظه عند أوساييوس هو بحثه عن المعنى الدينيّ الحقيقيّ في ألفاظ النصّ السيلبيّ، فنراه مرارًا يشجب كلّ تفسير رديء في الكتب المقدّسة. قال: «لا أزدري بالألفاظ، بل أبحث عن معناها الصحيح». وهذا البحث يجب أن يتّسم بالجدّيّة، لئلاّ يتمّ التفسير قبل الالتحام الحقيقيّ بالنصّ. «إحتفظ بكلّ ما قاله الله عن نفسه قبل أن تبدأ بتفسير السؤال». وهنا نعود إلى إطار مدرسة أنطاكية، فنفهم أنّه لا يحقّ للمفسّر أن يزيد أيّ تفسير على ما يقوله الكتاب المقدّس. قال: «أنا أقرأ ما

(٩٢) هنا نتقل إلى ص ١٢٢.

(٩٣) حد ٢٣ : ٢٤-٢٦.

كُتِبَ». «اقرأ ما كُتِبَ وقَدِّمه لي. فإذا جَدَدتْ حَمَلتني جريمتهك».

هذا لا يعني أن المفسر يتوقف على المعنى الحرفي ولا يخرج عنه. قال: «ما قيل لا يحمل قوّة في ذاته، بل نحن نجعل له قوّة، نحن الذين لا نريد أن نشعر بما كُتِبَ كما قيل». أما الطريق التي اتَّخذها أوسايوس فتبدأ بتوضيح النصّ حرفياً، فلا يتبلبل إن وجد تشابهاً في الألفاظ. غير أنّه لا يخاف من الاستعارة^(٩٤) إلا إذا أشار الكاتب نفسه إلى أسلوبيه. «إذا كان ما رآه دانيال منظوراً... فهو ما رأى مملكةً بل شعباً. فلا تبدّل ما قيل، بل لننظر الكتاب. فإن كان دانيال فسر أو سمع رؤية يفسرها الملاك، نفهم أنّ ما رآه هو الشعب. وما فسر هو الملك».

فالرسل أنفسهم استعملوا الاستعارة، فقالوا الأمثال بشكل استعاري^(٩٥). وهناك عبارات في العهد القديم لا تُفهم إلا عن طريق الاستعارة. «خرج قضيب من جذر يسي». فإن لم يفسر القضيب، فلا معنى لما قيل. لكن يجب أن نمارس التمييز: فلا نستطيع أن نأخذ بكلّ استعارة، بل تلك التي نجد شهادة لها^(٩٦).

وبعد النصّ الذي يفهمه أوسايوس بشكل حرفي، يعود إلى السياق القريب والبعيد. نقرأ النصّ كلّهُ. نقرأ ونتحرّر من الأسئلة المسبقة. فإن انتقلنا من البداية إلى النهاية وأضعت الوسط، لن تصل إلى القمّة. إبدأ بالبداية فتصل إلى النهاية. وبعد درس السياق، ندرس المقاطع الموازية، فقد تساعدنا على اكتشاف المعنى. ولا ننسَ تقليد الآباء الذين سبقونا في التفسير. فنحن لسنا الأولين، هذا ما قاله أوسايوس. إلا أنّنا نتساءل: من سبق أوسايوس من مفسرين في أُنطاكية؟ هو لا يذكر إلا فيلون الإسكندرانيّ وفلافيوس يوسيفوس وبرديسان الرهاويّ. وفي الجزء الثاني

(٩٤) Novotny, p. 44-57.

(٩٥) Allégorie: هي مثل يحاول أن يطبّق التفاصيل على الواقع، ليستخرج منها المعنى الروحيّ.

(٩٦) تلاحظ هنا تحفظاً في ما يخصّ مدرسة الإسكندرية، ولا سيّما أوريجانس، إذ استفاضت في استعمال الاستعارة فأعطت معنى حتّى للشريط الأحمر الذي وضعت راحاب على باب بيتها ليعرفه المهاجرون.

من تفسير سفر التكوين، أشار أوسايوس إلى أحد اليهود، لكنه لم يذكر اسمه. قد نكون هنا أمام مفسر، كما نكون أمام نسخة عبرية ما زالت مجهولة في نظرنا. ووردت كلمة «سرياني»^(٩٧) أو «سوري». فقد تعني الكلمة أحد المفسرين في سورية. وهكذا نشئت من أصل أوسايوس الذي وُلد في الرها وكان أسقفًا على حمص. إلا أننا فضلنا أن نترجم: النصّ السرياني في مقابلته مع النصّ العبري أو اليوناني. وفي النهاية، نشير إلى أنّ الكاتب ذكر هوميروس في الأودية فدّل على معرفته بالأدب اليوناني^(٩٨).

خاتمة

هذه محاولة أولى للتعرف إلى ما تركه لنا أوسايوس، أو بالأحرى ما تركه لنا الأجيال من تفسير في الأسفار الخمسة، وبشكل خاص في سفر التكوين. وقد حاولنا نقله إلى العربية. وقد تُتاح لنا فرصة ثانية، فننقل ما تبقى من تفسير تقدّمه هذا الذي يبدو الأوّل في سلسلة ستحمل إلينا ديودورس الطرموسي وتلاميذه يوحنا فم الذهب وتيودورس المصيصي وتيودورس القورشي. وهكذا، قد نستطيع أن نكتشف بعض التفسير الأنطاكي لنكتشف جذورنا، ولا يكفي بأن نتغرب يومًا بعد يوم فنتسرع مع كلّ ربح من دون أن نتعرف إلى هويتنا. وقد تأتي أيام نُطلق فيها النصوص التفسيرية التي عرفتها مدرسة أنطاكية في السريانية واليونانية، فتكون قد وجدنا حلقة في هذه السلسلة التي تربط حضارتنا العربية، وما سبقها من عالم يوناني وسرياني، بالكتاب المقدس الذي عاش في أرضنا قبل أن يتشر في العالم قاطبةً.

(٩٧) في اليونانية: Syros

(٩٨) أقدنا في القسم الثالث هنا من مقالنا من Novomy, p. 30-34، لا سيما من مراجع أرمنية لخصت في اللغة الروسية. هذا يعني أنّ الإحاطة بما تركه أوسايوس من آثار، تفرض علينا معرفة اللغة الأرمنية أو أقله ترجمة هذه الآثار الأرمنية مثل تفسير أوسايوس للتكوين الذي نشر في البندقية سنة ١٩٣٥ بهمة HOVHANNESIAN.

نقل بعض فقرات العهد الجديد إلى العربية

الأب صبحي حفوي اليسوعي*

سُئنا أحياناً لماذا أقدمت الرهبانية اليسوعية على إعادة النظر في ترجمة الكتاب المقدس إلى العربية، فأجبنا أن هذه النصوص التي وُضع بعضها في العبرية وبعضها الآخر في اليونانية، يرقى عهدا، كما هو معلوم، إلى نحو ألفي سنة. فهي تحتاج بفضل مقارنتها بنصوص الأدب القديم، إلى بحث دائم يستفيد ممّا وصل إليه العلم. فهناك ألفاظ وعبارات وفقرات أصبحنا نفهمها اليوم على وجه أفضل. وهذا ما أردنا أن نُنبئه بتقديم الأمثال التالية:

صلاة الأبانا في حُلَّةٍ عربيّة^(١)

يا أبانا السّماويّ^(٢)

(١) - أحد العاملين في ترجمة الكتاب المقدس «اليسوعي» المجلّدة. ليت هذه الصيغة، في جميع عباراتها، للاستعمال، لأن ما تعرّده المزمّنون لا يمكن تبديله جندياً، بل بأقل قدر ممكن، كما سبّغنا إليه المسيحيون في بعض البلدان الأجنبية. ومن جهة أخرى، لا يخفى علينا أنّ صيغة الأبانا باللغة العربية ليست واحدة، ولا سيّما في نصفها الثاني. فإن أردنا أن نصل إلى صيغة موحّدة تتبناها جميع الكنائس، وجب علينا ألاّ نكتفي بتغييرات طفيفة، بل أن نعود إلى النصّ اليونانيّ.

(٢) يستعمل متى في إنجيله، تارة «الآب الذي في السموات»، وتارة «الآب السماويّ». وبما أنّ عبارة «الذي في السموات»، التي هي أقرب إلى اللغة العبريّة، «توحى بأنّ الله يقيم في مكان نسبه «السماء» أو «السموات»، يبدو لنا من الأفضل أن نتجنّب

المجدُ لإِسْمِكَ^(٣)

والمَلِكُ لَكَ^(٤)

ليكن ما تشاء

في الأرض كما في السماء

أرزقتنا اليوم خبزَ يومِنا

واعفنا ممَّا علينا

فقد أعفينا نحن أيضًا من لنا عليه^(٥)

= هذه الصيغة التي لا تخلو من الالتباس وأن تفضّل عليها صفة «السماوي» التي هي أقرب إلى عقليتنا.

(٣) إعتدنا أن نقول: «ليُقَدِّس اسمك» أو «ليُقَدِّس اسمك». لا شك في أنّ هذه الصيغة ليست عربية. والأفضل أن نستعمل صيغة الماضي، فنقول: «تقدّس اسمك»، كما يقول «رَبِّجْهُ اللهُ!». ولكنّ «تقدّس الاسم» يعني هنا «تمجّده». وهذا ما ورد في يوحنا ١٢/٢٨: «يا أبت، مجدّ اسمك. فانطلق صوت من السماء يقول: «قد مجدّته وسامّجده أيضًا». ربما أنّ عبارة «المجد لاسمك» شائعة في العربية حتى عند عامة الشعب، فترى من الأفضل أن نستعملها هنا.

(٤) نقول عادة: «آيات ملكوتك». هنا أيضًا نظهر أنّنا ننقل حرفيًا من لغة إلى لغة. أفليس من الأفضل أن نقول: «والمَلِكُ لك»؟ وهي عبارة أقرب إلى الأسلوب العربيّ، مع أنّنا تفضّل أن ندخل شيئًا من التأويل ونقول: «والنصرُ لِجُلُوكِ». وفي الواقع، ماذا نضيء بـ «آيات ملكوتك»؟ أهل يكون مجيء الملكوت بغير انتصار «مُلِك اللهُ» على الشرّ؟ في سفر الرّؤيا نجد بعض الهنافات التي توحى بهذا المعنى الذي نقترحه وهي كصدي لهذا الدعاء: «تعمّالت أصوات في السماء» تقول: «صار مُلِكُ المالِمينَ لربّنا وليسيحه أبدَ الدهور» (رؤ ١١/١٥)، «وثمّ سَمِعْتُ صوتًا جهوريًّا في السماء يقول: «الآن حصل خلاص إلهنا وقدرته وملكه وسلطان مسيحه» (رؤ ١٢/١٠)، «وسمعتُ مثل صوت جمع كثير ومثل خرير مياه غزيرة ومثل رعود شديدة يقول: «هللوا! لأنّ الربّ إلهنا القدير قد ملك» (رؤ ١٩/٦).

(٥) من المعلوم أنّ صلاة الأباينا في إنجيل متى لا تحدّث عن «خطايا» أو «ذنوب»، بل عن «ديون»: ما علينا وما لنا على الآخرين، وهي الصيغة المستعملة في بعض الكنائس. ومن جهة أخرى، هناك صيغة هاروجة على الشكل التالي: «واغفر لنا... كما نحن نغفر لمن...»، وكأننا نجعل من أنفسنا مثالًا يقتدي الله به!

ولا تركنا نتمرّض للتجربة^(٦)

بل^(٧) نجّنا من الشرير (متى ٩/٦-١٣)

وجود القبر فارغًا (يو ٢٠/٣-٨)

ورد عادة، في الطبقات العربية والأجنبية، النصّ التالي أو ما يشبهه: «فخرج بطرس والتلميذ الآخر إلى القبر، يُسرعان السير معًا، ولكنّ التلميذ الآخر سبق بطرس، فوصل قبله إلى القبر. وانحنى من دون أن يدخل، فرأى الأكفان على الأرض. ولحقه سمعان بطرس، فدخل القبر. ورأى الأكفان على الأرض، والمنديل الذي كان على رأس يسوع ملفوفًا في مكان على حدة، لا ملقًى مع الأكفان. ودخل التلميذ الآخر الذي سبق بطرس إلى القبر، فرأى وآمن».

السؤال الذي نطرحه هو: «ما الذي رآه يوحنا فدفعه إلى الإيمان؟ إلاّ أنّه لم يرَ جثمان يسوع، بل «رأى الأكفان على الأرض، والمنديل الذي كان على رأس يسوع ملفوفًا في مكان على حدة، لا ملقًى على الأكفان»؟ لا نظنّ أنّ هذا المشهد كان كافيًا ليحمل يوحنا على الإيمان، فلربّما دخل أحد وسرق الجثمان وطرح الأكفان على الأرض ولفّ المنديل. فلا شكّ أنّ يوحنا رأى غير ذلك. فمن الراجب أن يُعاد النظر في هذه الترجمة الشائنة. وهذا ما قمنا به، ولقد عثرنا، بعد صدور ترجمتنا العربية، على مقالة نُشرت في مجلة علميّة، تؤيّد ترجمتنا^(٨). وإليك خلاصتها.

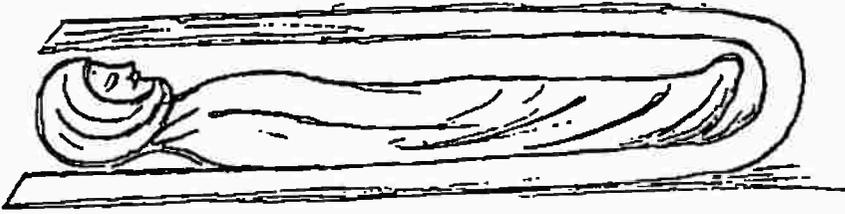
كيف كان اليهود يكتفنون موتاهم؟ كانوا يسطون الكفن على الأرض ويضعون الجثمان على نصف الكفن، فيكون الرأس عند أحد الطرفين، ثمّ

(٦) تقول عادة: «لا ندخلنا في التجربة». فهل يقال «دخل في التجربة» أم «وقع فيها أو تمرّض لها؟». وهل يجوز أن يقال «إنّ الله يُدخلنا هو في التجربة»؟ يرى بعض المستشرقين أنّا أمام عبارة عبريّة مفادها أنّنا نطلب إلى الله ألاّ يسمع (أو لا يترك) بأن نتمرّض للتجربة.

(٧) بعد النهي، يقال بالأحرى «بل»، وهي مفضّلة على «لكن».

(٨) Robert BABINET, «Le sindon et la découverte du tombeau vide en Jean, 20, 3-10», *Esprit et vie*, 2/688, pp. 330-336.

يطوون النصف الثاني من الكفن على طول الجثمان حتى الرأس. أما الرأس فكانوا يلقونه بمنديل حتى أعلى الرأس.



فماذا رأى يوحنا؟ رأى أنّ الكفن بقي على حاله، بعد أن انسحب منه الجثمان، كما تنسحب الشعرة من العجين، وفي غياب الجثمان، تلامس نصفا الكفن الفوقاني والتحتاني. أمّا المنديل الذي ربط الرقبة بالرأس، فقد بقي هو أيضًا على حاله بعد انسحاب الجثمان، أي على شكل طوق. إنّ هذا المشهد هو الذي دفع يوحنا إلى الإيمان بالقيامة.

واليك الآن نصّ ترجمتنا العربية: «فخرج بطرس... فانجنى يوحنا فأبصر اللقائف (وهي عبارة عن الكفن) ممدودة، والمنديل الذي كان حول رأسه غير ممدود مع اللقائف، بل على شكل طوق خلافاً لها، وكان كلّ ذلك في مكانه...».

يسوع يجعل بطرس راعي الخراف (يو ٢١/١٥-١٧)

ورد عادة، في الطبقات العربية وأكثر الطبقات الأجنبية، النصّ التالي أو ما يشبهه: «وبعدما أكلوا، قال يسوع لسمعان بطرس: «يا سمعان بن يوحنا، أنتجني أكثر ممّا يجتني هؤلاء؟» فأجابه: «نعم، يا ربّ، أنت تعرف أنني أحبّك». فقال له: «إرعَ خرافي». وسأله مرّة ثانية: «يا سمعان بن يوحنا، أنتجني؟» فأجابه: «نعم، يا ربّ، أنت تعرف أنني أحبّك». فقال له: «إرعَ خرافي». وسأله مرّة ثالثة: «يا سمعان بن يوحنا، أنتجني؟» فحزن بطرس لأنّ يسوع سأله مرّة ثالثة: أنتجني؟ فقال: «يا ربّ، أنت تعرف كلّ شيء، وتعرف أنني أحبّك». قال له يسوع: «إرعَ خرافي». ويضيف

المفسرون عادة أنّ الأسئلة الثلاثة تلمح إلى إنكار بطرس ثلاث مرّات .
 في النصّ اليونانيّ فعِلان (φιλεῖν, ἀγαπᾶν) للدلالة على الحبّ .
 ويبدو أنّ فعل φιλῆν أقوى من الآخر، وقد عبّرت عنه إحدى الترجمات
 الفرنسيّة بعبارة aimer tendrement وقد ترجمناه بـ «أحبّ حبّاً شديداً»، في
 حين عبّرت عن فعل ἀγαπᾶν بـ aimer فقط، أي «أحبّ» .
 نلاحظ أنّ يسوع يستعمل في المرّتين الأوليين فعل ἀγαπᾶν، فيجيب
 بطرس بفعل φιλῆν . أمّا في المرّة الثالثة، فيستعمل يسوع فعل φιλῆν،
 فيجيب بطرس بالفعل نفسه كما فعل في المرّتين الأولىين .

السؤال المطروح هو: لماذا حزن بطرس؟ هل حزن لأنّه رأى في
 التكرار ثلاث مرّات تلميحا إلى إنكاره ثلاث مرّات؟ قد يكون، ولكن
 هناك سيّا نفضله، وهو أنّ يسوع يرّد في المرّة الثالثة ذلك الفعل القويّ
 الذي استعمله بطرس ثلاث مرّات . فكأنّا يسوع يقول له: «أقول إنّك
 تحبّني حبّاً شديداً؟» (لا حبّاً فقط) . ربّما عبّر يسوع عن شيء من الشكّ في
 استعمال بطرس فعل «أحبّ حبّاً شديداً» . وفي هذه الحال، لا نستغرب
 حُزن بطرس . أمّا عبارة τὸ τρίτον التي تُترجم عادة بـ «مرّة ثالثة» في هذا
 النصّ، فالأفضل أن تُترجم هنا بـ «في المرّة الثالثة» .

حياة الرسل والمسيحيّين (رسل ١٢/٥ - ١٥)

ورد عادةً، في الترجمات العربيّة والأجنبيّة التي نعرفها، النصّ
 التالي أو ما يشبهه: «وجرى على أيدي الرسل بين الشعب كثير من
 العجائب والآيات، وكانوا يجتمعون بقلب واحد في رواق سليمان . وما
 تجاسر أحد أن يخالطهم، بل كان الشعب يعظّمهم . وتكاثر عدد المؤمنين
 بالربّ من الرجال والنساء، حتّى إنهم كانوا يحملون مرضاهم إلى الشوارع
 ويضعونهم على الأسرة والقرش، حتّى إذا مرّ بطرس يقع ولو ظلّه على
 أحد منهم .

في هذه الترجمة، تبدو لنا جملة «وتكاثر عدد المؤمنين بالربّ من
 الرجال والنساء، حتّى إنهم كانوا يحملون مرضاهم . . .» غير منطقيّة . فما

عسى أن تكون الصلة بين تكاثر عدد المؤمنين... وحمل المرضى إلى الشوارع...؟

تفسيرنا أن هناك صلة بين «وجرى على أيدي الرسل بين الشعب كثير من العجائب والآيات» و«حتى إنهم كانوا يحملون مرضاهم إلى الشوارع...». وتكون الفقرة «وكانوا يجتمعون بقلب واحد...» وتكاثر عدد المؤمنين بالرب من الرجال والنساء» جملة معترضة توضع بين هلالين، كما فعلنا في ترجمتنا.

يسوع يمنح بطرس سلطانًا خاصًا (١٦/١٨)

كثيرًا ما يُترجمون هذه الآية بـ«وأنا أقول لك، أنت الصفاة، وعلى هذه الصفاة سأبني كنيتي، وأبواب الجحيم لن تقوى عليها». لماذا تُستعمل كلمة الصفاة أو كيفاء، علمًا بأن كلمة «صخر»، بصفتها اسم علم معروفًا في الحضارة العربية (أخو الخنساء مثلاً)، تؤذي المعنى، إذ إن فيها جناسًا مع كلمة الصخر أو الصخرة، كما نرى مثل هذا الجنس في اللغة الفرنسية مثلاً (Pierre و pierre)؟

أما «أبواب الجحيم» فهي عبارة عبرية لا يفهمها القارئ في أيامنا، فالأفضل أن نترجمها بمعناها المفهوم، وهو سلطان الموت.

والكلمة صار بشرًا

كثيرًا ما ورد في الترجمات العربية «والكلمة صار جسدًا» أو «لحمًا». الكلمة الأصلية في النص اليوناني هي «σῶψ» التي تترجم كلمة «بشر» العبرية، والتي يعبر عنها في العربية بعدة كلمات، منها «الجسد» و«اللحم»، وتشير أيضًا في إنجيل يوحنا إلى الإنسان المفطور على الضعف الذي يؤدي إلى الموت، كما في العبارة المذكورة. ففي العربية، نعرف أن كلمة «بشر» المستعملة صفةً تؤذي هنا هذا المعنى^(٩).

(٩) Jad HATEM, «Ho Logos sax egeneto, dans les traductions arabes», *Proche-Orient Chrétien*, T. XXXIX (1989), pp. 237-250.

خواطر في الاستنساخ*

(١) لمحة تاريخية

منذ فترة غير بعيدة، أدى توسع معرفتنا في مجال بيولوجيا الخلية وعلم الوراثة والتلقيح الاصطناعي، وتطور التقنيات التابعة لها، إلى إجراء التجارب والوصول إلى الاستنساخ عند النباتات والحيوانات. ومنذ الثلاثينيات، جرت محاولات في العالم الحيواني للحصول على أفراد متطابقة، بفضل الانشطار التوأمي الاصطناعي، وهي طريقة يمكن تسميتها خطأ استنساخاً.

لقد انتشر تطبيق الانشطار التوأمي ك تقنية يمكن استعمالها عند الحيوانات في المختبرات، وذلك لتشجيع إنتاج العديد من نسخ تم اختبارها.

ففي العام ١٩٩٣، نشر روبرت ستيلمان (Robert Stilman) وجيري هول (Jerry Hall)، من جامعة جورج واشنطن، معلومات تتعلق بتجارب عن انشطارات توأمية (splitting) لأجنة بشرية تحتوي على خليتين، وعلى أربع وعلى ثماني خلايا جنينية، قاما بإجرائها بأنفسهما. جرت هذه التجارب من دون موافقة اللجنة الأخلاقية المختصة، ونُشرت، بحسب قول الباحثين، «التشيط» النقاش حول الموضوع من الناحية الأخلاقية.

ولقد احتزّ الرأي العام العالمي بشكل فريد من الأخبار التي نُشرت في مجلة *Nature* الصادرة في ٢٧ شباط (فبراير) ١٩٩٧، حول ولادة العنزة دوللي، عن يد العالمين الإسكتلنديين ك. هـ. س. كامبل (K.H.S.)

(٥) نصّ أرسلته الأكاديمية البابوية لأجل الحياة إلى أعضائها في ١٧/٧/١٩٩٧، وقد نقله من الفرنسية إلى العربية الدكتور باسيل أيوب (حلب)، الطبيب النسائي والمضفر المراسل في هذه الأكاديمية.

(Campbell) ريان وقلّمت (Jan Vilmut) ومعاونيهما من معهد رُوسلين (Roslin Institute) في أدنبروغ، ممّا أدّى إلى اتّخاذ مواقف حازمة من قِبَل سلطات مسؤولة ولجان وطنية وعالمية: ذلك بأنّ الحدث كان جديدًا واعتُبر أنّه يقلب الأمور رأسًا على عقب.

وكان لهذا الحدث ظاهرتان جديدتان: الأولى هي أنّه ليس انشطارًا توأميًا، بل هو أمر جديد جذريًا يُدعى استساخًا، أي تكاثرًا لاجنسيًا (asexual) وبدون أمشاج (asexual)، يهدف إلى خلق أفراد تساوي، من الناحية البيولوجية، الفرد البالغ الذي أعطاها الميراث الجيني الذي انطلقت منه. والظاهرة الثانية هي أنّ هذا النوع من الاستساخ بالمعنى الحصريّ كان يُعتبر إلى يومنا أمرًا مستحيلًا، من جرّاء الاعتقاد بأنّ الـ ADN المحتوى داخل الخلايا البدنية عند الأصناف الحيوانية المنظورة قد تجاوز مرحلة التشكّل (différenciation) ولم يعد بإمكانه أن يعود، كما في مراحل التكاثر البدائية، إلى حالة الفاعليات المتعدّدة (totipotent)، وبالتالي أن تكون له إمكانية ترجيه نموّ فردٍ جديد.

وبعد تجاوز هذه العقبة المفترضة، أصبح طريق الاستساخ البشريّ مفتوحًا، مع العلم بأنّه اعتُبر وسيلة لخلق فرد أو عدّة أفراد تُطابق بدنيًا الجذم الذي أوجدها.

ولقد سبّب هذا الحدث، وهو أمر معقول، ردّات فعل قلقة ومنذرة بالخطر. ولكنّه، بعد هذه المرحلة من المعارضة الإجماعية، ارتفعت بعض الأصوات توجّه الانتباه إلى ضرورة تأمين حرّية الأبحاث العلمية وعدم إيداع التقدّم العلميّ، حتّى أنّه قيل إنّ الاستساخ سيكون مقبولًا في المستقبل داخل الكنيسة الكاثوليكية نفسها.

لذلك، أصبح من المفيد، مع مرور الزمن، أن يُجرى بحث مستفيض لهذا الأمر الذي شُيعر بأنّه حدث يقلب الأمور رأسًا على عقب.

٢) الحدث البيولوجي

إذا نظرنا إلى الاستساخ من الناحية البيولوجية، بصفته تكاثرًا اصطناعيًا، فإنّه يتمّ بدون الخليّتين التاسليّتين (أمشاج)، فهو تكاثر

لاجنسي (asexuel) وبدون أمشاج (asexué).

وعرضًا من عملية التلقيح بالمعنى الحصري، هناك «ذويان» (fusion) لنواة خلية بدنية، أخذت من الفرد الذي يراد استساخه، أو للخلية البدنية نفسها مع خلية البيضة (ovocyte) التي انتزعت من نواتها، أي التي حُرمت من المخزون الوراثي (génom) الذي ترثه من أمها، وبما أن نواة الخلية البدنية تحمل كامل الصفات الوراثية (patrimoine génétique)، فإن الفرد المستنسخ يحمل الهوية الإرثية التي يحصل عليها من صاحب النواة البدنية، إن لم يكن هناك تشويه ما. إن هذا التطابق الوراثي الجوهري مع الفرد المعطي هو ما يكون عند الفرد المستنسخ الصورة البدنية التامة، إذ إنه يصبح صورة طبق الأصل له.

إن تجربة إدمبورغ لم تنجح إلا بعد ٢٧٧ ذويًا لنواة خلية معطي - خلية البيضة، ولم تنجح سوى ٨ منها، بمعنى أن ٨ فقط من أصل ٢٧٧ محاولة تمكنت من إعطاء جنين قابل للحياة، وواحد من هذه الأجنة الثمانية وصل إلى الولادة فأعطى النتيجة التي دُعيت باسم دوللي.

هناك تساؤلات عديدة وترددات كثيرة لا تزال قائمة في شأن مختلف وجوه التجربة. فعلى سبيل المثال، قد نجد، ضمن الـ ٢٧٧ خلية مُعطية التي استُعملت، بعض الخلايا «السُدائية»، أي التي تحتوي على مخزون وراثي غير متشكّل تمامًا، وقد يجب علينا أن نحسب حسابًا للدور الذي يقوم به الـ ADN المختوي داخل الميتوكوندريا والذي يبقى أحيانًا داخل خلية البيضة المأخوذة من الأم، إلى جانب الأسئلة الأخرى الكثيرة التي لم يحاول الباحثون، مع الأسف، حتى أن يثيروها. ومهما يكن من أمر، يبقى ذلك حدثًا يتجاوز مختلف صيغ التلقيح الاصطناعية المعروفة حتى يومنا هذا، والتي تتم دائمًا باستعمال مشيجتين.

يجب لفت النظر أيضًا إلى أن تكاثر الأفراد الذي يُحصل عليه بالاستساخ، بفضّ النظر عن الطفرات التي قد تحدث نتيجة هذا التدخل - وقد تكون عديدة - يُفترض أن تؤدّي، في نهاية المطاف، إلى بنية جسمية، عند الفرد المُستنسخ، شبيهة جدًا بالبنية التي أعطاهما الـ ADN.

وتلك هي النتيجة الأكثر إزعاجًا، لا سيّما إن افترضنا انتشار هذه التجربة بين أفراد الجنس البشري.

وتجدر الإشارة، مع ذلك، إلى أنه، في حال انتشار عملية الاستنساخ بين أفراد الجنس البشري، لا يعني هذا الاستنساخ للنبية الجسدية، بطبيعة الحال، تطابقًا كليًا على المستوى التكويني (ontologique) والسيكولوجي. فالنفس الروحية، وهي العنصر الأساسي لكل فرد من أفراد البشر، وقد خلقها الله مباشرة، لا يمكن الأبوين أن يخلقها، أو أن تُخلق بواسطة التلقيح الاصطناعي، أو بطريقة الاستنساخ. أضف إلى ذلك أنّ النمو السيكولوجي والتربية التي ينشأ عليها الإنسان والمحيط الذي يولد فيه هي أمور تجعل منه دائمًا شخصًا مختلفًا عن أقرانه. والأمر واضح أيضًا بين التوائم التي لا يعني وجود الشبه بينها أنّ هناك تطابقًا. فلا بدّ للخيال الشعبي ولهالة القدرة اللامحدودة التي أحيطت بالاستنساخ أن يوضعا ضمن حدودهما المعقولة.

وبالرغم من عدم إمكانية توريط العقل البشري الذي هو مصدر الشخصية، فقد أوحى آفاق استنساخ الإنسان المستقبلية بنظريات افتراضية أوجدها حب السيطرة اللامحدودة عنده، كخلق أفراد يكونون صورة طبق الأصل لعباقرة أو لأشخاص هم في غاية الجمال، أو «لفقيد عزيز»، أو كاختيار أفراد أصحاء وخالين من العاهات الوراثية، أو كإمكانية اختيار جنس الجنين، أو كإنتاج أجنّة تمّ اختيارها مسبقًا وحفظها بواسطة التبريد وزرعها داخل الرحم في ما بعد، لتكون مخزونًا للأعضاء في حال الحاجة إليها.

وإن اعتُبرت هذه النظريات الافتراضية نوعًا من الخيال العلمي، أمكن في زمن لن يكون بعيدًا أن يُقدّم باتراحات استساخية. تكون «معقولة» أو «رحيمة»، كإنجاب ابنٍ في عائلة يشكو الأب فيها من لانطفية، أو إيجاد البديل لأرملة شارف ابنها على موت أكيد. وعندها يمكن الجزم بأنّ هذه الحالات لا علاقة لها بتصوّرات الخيال العلمي. ولكنّ السؤال الذي يبقى مطروحًا هو: ما معنى هذه العملية

الأتروبولوجية في حال تطبيقها على الإنسان، وهي حال غير مرغوبة؟

٣) المشكلات الأخلاقية المرتبطة بالاستنساخ البشري

إنّ الاستنساخ البشري يدخل في إطار الممارسات الهادفة إلى تحسين النسل (eugénisme)، فهو معرض لكافة الاعتراضات التي حرّمته بشدّة، سواء أكانت أخلاقية أم قضائية. وقد كتب هانس جُوناس (Hans Jonas) أنّ الاستنساخ هو «بطريقته أشدّ صيغ التلاعب الوراثي تعسّفًا، وبنياته أشدّها استعبادًا. فإنّه لا يهدف إلى تبديل اعتباطي للجوهر الوراثي، بل إلى «ثبته» وهو ليس أقلّ اعتباطية، ويخالف النظام السائد في الطبيعة»^(١).

إننا حيال تلاعب جذري في العلاقة وفي التكامل التكويني للذين هما أساس الإنجاب البشري من الزاوية البيولوجية أو، بالمعنى الحصري، من وجهة نظر الشخصيات. فإنّ هذا التلاعب يتزع إلى جعل وجود الذكّر والأنثى عنصرًا وظيفيًا محض، مرتبطًا بالحاجة إلى استخدام بيضة استؤصلت «نواتها للحصول» على الجنين النسخة. وإلى يومنا هذا، فالأمر يفترض وجود رحم أنثوي لإكمال نموّ الجنين. وبهذه الطريقة، فإنّ جميع التقنيات التي تمّ اللجوء إليها في المجال التجريبي عن الحيوان تُوضع قيد الاستخدام، ممّا يؤدي إلى تضاؤل المعنى الخاصّ المرتبط بالتكاثر البشري.

وفي الإطار نفسه، يدور الكلام على الدفاع المنطقي في الإنتاج الصناعي، حيث تقضي الضرورة بالبحث عن متطلبات السوق والسير قدمًا فيها، إلى جانب تحسين التجارب والوصول إلى نماذج حديثة أكثر تطوّرًا. يؤدي هذا الأمر إلى استثمار جذري للمرأة التي لا يعود الاهتمام بها إلاّ للاستفادة من وظائفها البيولوجية (من استعارة البيضات والأرحام). وهناك محاولات تجريبية هدفها الوصول إلى إمكانية ابتكار أرحام اصطناعية، وهي المرحلة الأخيرة في إنشاء «مختبر» لصنع البشر.

Hans Jonas, *Clonons un homme de l'eugénisme à l'ingénierie génétique*, in (١) *Tecnica, medicina e etica*, Einaudi, Turin, 1997, pp. 122-154, p. 136.

إن علاقات الشخص البشري الأساسية باتت مفلوطة في عملية الاستنساخ: كالبثوة، وقرابة الدم، والقربى، والإنجاب. فيمكن امرأة أن تصبح توأمًا لأمها، من دون أن يكون لها أب بالمعنى البيولوجي، وفي الوقت نفسه أن تبقى حفيذة جدًا. وإذا كان الإلقاح في الأنثوية (fivette) قد سبب بلبلة في الروابط بين الأقرباء، فإن الاستنساخ جاء ليحطم هذه الروابط على نحو جذري.

وكما يحدث في كل تدخل اصطناعي، فإننا «نقلد» و«ننسخ» بما نجد في الطبيعة، ولكن ذلك لا يتم إلا على حساب تجاهلنا أن الإنسان يتجاوز طبيعته البيولوجية، وهي لا تخفى أيضًا كيفية التكاثر الذي هو خاصة الأجسام الأكثر بساطة والأقل تطورًا من الناحية البيولوجية.

يرجح الآن أن بعض الناس يستطيعون أن يمارسوا سيطرة تامة على حياة الآخرين، بحيث إنه بإمكانهم أن يبرمجوا هويتهم البيولوجية - بعد أن تم اختيارها بحكم مقياس اعتبارية أو مجرد آلية. إن هذه الهوية البيولوجية، مع أنها لا تستفد هوية الإنسان الشخصية التي تتصف بالعقل، هي جزء لا يتجزأ منها. وعلى صعيد آخر، فإن مفهوم الإنسان المختار سوف تكون له نتائج ثقافية خطيرة، حتى وإن استئنا ممارسة الاستنساخ التي لا تزال محدودة، لأن هذا المفهوم سيُنمي الاقتناع بأن قيمة الرجل والمرأة لا تنبع من هويتهما الشخصية، بل من صفاتهما البيولوجية فقط، التي يمكن تقييمها، وبالتالي اختيارها.

وعلى نطاق كرامة الشخص المستنسخ، لا بد لنا أن ننظر إلى الاستنساخ البشري نظرة مليّة أيضًا، فإنه سيدخل إلى العالم بحكم أنه «نسخة» لكائن آخر (ولو لم تكن سوى نسخة بيولوجية): فإن هذه الممارسة تولد أوضاع ألم عميق عند الشخص المستنسخ، إذ إنه يُخشى أن تتعرض هويته النسبية للخطر، من جراء حضور «صنوه» الظاهر أو الممكن.

وكما لمح Jonas، لا يمكننا أن نُدلي بالافتراض الذي يدعي إمكانية نجاح السكوت المقرون بالقبول، فإنه يكون متافيا للأخلاق بقدر ما يكون مستحيلًا. وبما أن «المستنسخ» أنجب بحكم كونه شيئًا بأحد كان جديرًا

بأن يُستنسخ، فلن يكون بقدر أقلّ محطّ أنظار وموضع اهتمام مشووم قد يشكّل تيّلاً واضحاً من ذاته الشخصية.

وإذا كان مشروع الاستساخ البشريّ يكفي بالتوقّف «قبل» الزرع في الرحم، محاولاً بذلك أن يتهرّب على الأقلّ من بعض النتائج التي أشرنا إليها حتى الآن، يبقى، في كافة الأحوال، مشروعاً مجيئاً من الناحية الأخلاقيّة. ذلك بأنّ تحريم الاستساخ بحجّة الحيلولة فقط دون ولادة طفل مُستنسخ سيسمح، مهما يكن من أمر، باستساخ الجنين الحمل، وبحث على إجراء التجارب على الأجنّة والحملاء، ويوجب القضاء عليها قبل ولادتها، بإجراء تلاعبات همجيّة على الكائن البشريّ.

إنّ تجربة كهذه هي، في جميع الحالات، منافية للأخلاق، لأنّها تبدّل، بوجه اعتباطي، غاية الجسم البشريّ (الذي يُعتبر نهائياً بعد الآن آلة مكوّنة من قطع مجزأة)، فيصبح مجرد موضع بحث. إنّ جسم الإنسان هو عنصر أساسي من عناصر الكرامة والهويّة لكلّ واحد منّا، ولا يجوز استعمال المرأة لتأمين البيضات التي سوف تتمّ تجارب الاستساخ عليها. هذا منافٍ للأخلاق أيضاً لأننا، عندما نقوم باستساخ كائن بشريّ، نكون حيال «إنسان»، وإن لم يزل في حالة جنين.

ويامكاننا أيضاً، للوقوف أمام الاستساخ البشريّ، أن نُعيد إلى الأذهان جميع الأسباب الأخلاقيّة التي أدّت إلى شجب التلقيح «في الأنوية» بصنفة هذه، وأدّت كذلك إلى الاستنكار الجذريّ للتلقيح «في الأنوية» عندما يهدف إلى إجراء التجارب فقط.

إنّ مشروع «الاستساخ البشريّ» هو نسل حائل يُدفع إليه علم أضع قيمه، فهو يدلّ على قلق شديد يعيشه مجتمعنا، حين يبحث في العلم وفي التقنية «وفي نوعيّة الحياة» عمّا يعرّضه عن معنى الحياة وخلص الوجود. أمّا التصريح بـ «موت الله»، وإبداله بأمل باطل في «الإنسان الجيّر»، فيؤدّيان حتماً إلى «موت الإنسان». نحن لا نستطيع أن نتجاهل أنّ رفض الكائن البشريّ بصفته خليقة، هيئات أن يرفع شأن الحرّيّة عند الإنسان، فإنّه يجلب حالات جديدة من العبوديّة وأنواعاً جديدة من التمييز

بين الأفراد وآلامًا جديدة وعميقة. ويُخشى أن يكون الاستنساخ تقليدًا مأسويًا لقدرة الله. فلا ينبغي للإنسان، الذي ائتمن الله على الخليقة، حين منحه الحرية والذكاء، ألا تكون حدود الأعمال التي يقوم بها الرادع الوحيد له. فعليه أن يرسم لنفسه حدودها، بالتمييز بين الخير والشر. نكّر مرة أخرى أنّ ما يُطلب من الإنسان هو أن يختار، فيقرّر هو بنفسه هل يجب عليه أن يحوّل التكنولوجيا إلى وسيلة للتحرير أم أن يُسمي هو نفسه عبدًا لها بابتكاره أشكالًا جديدة من العنف والآلام.

ولا بدّ مرة أخرى من تحديد الفارق الموجود بين مفهوم الحياة كهبّة حُبّ ومفهوم الكائن البشريّ باعتباره سلعة صناعيّة.

إنّ وَضْع حدٍّ لمشروع الاستنساخ البشريّ هو التزام أخلاقيّ لا بدّ من ترجمته بألفاظ ثقافيّة واجتماعيّة وتشريعيّة. فإنّ تقدّم البحث العلميّ يختلف كلّ الاختلاف عن بروز استبداديّة علميّة تريد اليوم، على ما يبدو، أن تحلّ محلّ نظريّات الماضي. وفي الأنظمة الديمقراطيّة التي تتركز على التعدديّة الحزبيّة، نرى أنّ الضمانة الأولى لحرّيّة كلّ فرد تتجسّد في الاحترام غير المشروط للكرامة الإنسانيّة في كافّة مراحل حياته، بغضّ النظر عن المواهب العقليّة أو الجسديّة التي يتمتّع بها أو التي حُرّم منها. وباختيارنا الاستنساخ البشريّ، نقضي على الشرط الأساسيّ للعيش المشترك، وهو معاملة الإنسان دائمًا رفي كافّة الأحوال على أنّه هدف وقيمة، ولا أبدًا على أنّه ليس إلاّ مجرد وسيلة وشيء.

(٤) وماذا عن حقوق الإنسان وحرّيّة إجراء البحوث؟

وعلى صعيد حقوق الإنسان، يكون احتمال الاستنساخ البشريّ مخالفة للمبدأين الأساسيّين اللذين هما ركيزة حقوق الإنسان كلّها، وهما مبدأ التكافؤ بين الكائنات البشريّة ومبدأ عدم التمييز.

وخلافًا لما قد يبدو للوهلة الأولى، فإنّ مبدأ التكافؤ والمساواة بين الكائنات البشريّة يُداس بالأرجل حين نلجأ إلى هذه الطريقة في محاولة سيطرة الإنسان على الإنسان. وبأتي التمييز نتيجةً لعملية الاختبار وتحسين النسل، التي تتلجج في منطلق الاستنساخ. وقد أكّدت مقرّرات البرلمان

الأوروبيَّة الصادرة في ١٢ آذار (مارس) ١٩٩٧، على نحو لا موارية فيه، مخالفةً هذين المبدأين في الاستنساخ البشري، وطالبت بإلحاح بمنعه، ودكَّرت بقيمة كرامة الشخص البشري. والبرلمان الأوروبي منذ العام ١٩٨٣، وإلى جانبه كافة التشريعات التي اتُّخذت، وحتى الأشدَّ تساهلاً، لإضفاء صفة الشرعية على الإنجاب الاصطناعي، شجبت الاستنساخ دائماً. ولا بدَّ من التذكير هنا بأنَّ سلطة الكنيسة التعليمية شجبت احتمال الاستنساخ البشري والانشطار الترمي والتوالد العذري في المنشور «عطية الحياة» (*Donum vitae*) الصادر في العام ١٩٨٧. والأسباب التي، في حال تطبيق الاستنساخ على الإنسان، تؤكِّد صفة هذه العملية اللإنسانية، لا تأتي من أنَّ أقصى صيغ الإنجاب الاصطناعي، بالنسبة إلى صيغ أخرى أقرَّها الشرع، كالأنبوبة (*fivette*) أو غيرها. فإنَّ سبب الرفض نجده، كما لمَّحنا، في إنكار كرامة الشخص المعني بالاستنساخ، وحتى في إنكار كرامة الإنجاب البشري.

فمن أهمِّ الأولويات، في يومنا الحاضر، أن تُعيد الانسجام بين متطلبات البحث العلمي والقيِّم الإنسانية التي لا تُبطل. وعلى الباحث العلمي ألاَّ يعتبر رفض الاستنساخ البشري من الناحية الأخلاقية إهانة شخصية له، بل على العكس، فإنَّ هذا النهي يقضي على ما في البحث من انحراف قد يحمل الباحث على التشبُّه بالخالق، ويعيد له كرامته، علماً بأنَّ كرامة البحث العلمي تكمن في أنَّه من أكمل الوسائل التي وُضعت في خدمة البشرية.

ومن ناحية أخرى، فإنَّ الأبحاث العلمية في مجال الاستنساخ لها أيضاً تطبيق مشروع في عالم النبات أو الحيوان، عندما يشكِّل هذا الاستنساخ ضرورة أو فائدة وجيهة للإنسان أو لسائر الكائنات الحيَّة، شرط أن تُراعى قوانين حماية الحيوان والالتزام بالمحافظة على الاختلاف البيولوجي الخاصَّ بكلِّ كائن.

إنَّ الأبحاث العلمية التي تُجرى لفائدة الإنسان، والتي تهدف إلى إيجاد علاج للأمراض، وإلى تخفيف الآلام وحلِّ مشاكل النقص الغذائي

واستخدام أفضل لموارد الأرض، هي بادرة أمل للإنسانية التي أوثمت عبقرية العلماء وأبحاثهم عليها.

ولكي تبقى العلوم الطبيّة الحيّية على صلة وثيقة بمصالح الإنسان والمجتمع وتدعمها، فمن الضروريّ، كما لمّح قداسة البابا بولس الثاني في رسالته العامّة «إنجيل الحياة»، أن نلقي تباّعًا وباستمرار «نظرة تأملية» إلى الإنسان نفسه وإلى العالم، معتبرين أن ما هو موجود هو مخلوق، ومهتمين بالانسجام بين العلم ومصالح الإنسان والمجتمع.

«هي نظرة من يرى الحياة في عمقها، ويدرك ما هي عليه من مجانيّة وروعة ودعوة إلى الحرّية والمسؤولية، هي نظرة من لا يدعي السيادة على حقيقة الأمور، بل يتقبّلها عطية، ويتوسّم في كلّ شيء شعاع الخالق وفي كلّ إنسان صورته الحيّة» (إنجيل الحياة، رقم ٨٣).

الاتصال بالإله في الديانات القديمة

الأب جوزيف بو حجر اليسوعي*

ملاحظات أولية

إن دراسة الديانات، التي عرفتها بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة، انطلاقاً من الوثائق التي وصلت إلينا، مسألة بالغة الصعوبة. ولا تكمن المعضلة هنا في ندرة المواد الوثائقية - فهي كثيرة وغنية - بل تتمركز في كيفية تفسير تلك الوثائق وتأطير محترباتها. فالى أي حد يجوز لنا التأويل؟ أليس من المخاطرة أن نفترض في تلك النصوص ما قد لا تقوله هي في واقع الأمر؟ سنأخذ إلى هذه الخشية، سأتابع منهجاً يجعل النصوص تتكلم بذاتها، وعندئذ لا مناص من بقاء مساحات من الظلال والصمت.

خلاصة طرحي أنه إنما يُتاح للإنسان أن يتصل بالآلوهة، فقط، حينما يعي فرديته. وبتعبير آخر، إن الإنسان، ما دام لم يع إمكان وجوده خارج إطار الجماعة (القبيلة، العشيرة، العائلة، المدينة...) التي ينتمي إليها، فلا يستطيع إلا المشاركة في شعائر تلك الجماعة العبادية والاجتماعية. لذا لا يمكن علاقة شخصية مع الآلوهة أن تقوم إلا انطلاقاً من شعور الشخص بفرديته. وفي هذا السياق نفهم نص التوراة في سفر التكوين (١/١٢) حينما يقول الرب لأبرام: «انطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك، إلى الأرض التي أريك». فلا تقوم علاقة شخصية بين الله

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

وإبراهيم، إلا حينما ينقطع إبراهيم عن عائلته ومجموعته الاجتماعية. أي حينما يُوجد إبراهيم بحدّ ذاته، ولا بفضل عشيرته.

١ - بلاد ما بين النهرين

أثارت النصوص الدينيّة الكبرى العائدة إلى بلاد ما بين النهرين القديمة، اهتمامًا شديدًا لدى العلماء، منذ القرن التاسع عشر. وقد رأى فيها بعضهم المصدر المباشر لبعض النصوص التوراتيّة (سفر التكوين). ومن الأكيد أنّ تلك النصوص تبيّن تفكيرًا عميقًا ومتينًا لدى الإنسان في ما يخصّ أصله وبيئته، والمشكلات التي كان يواجهها. ذاك أنّ انتظام البشر في بناء اجتماعيّ معيّن لا بدّ له من أن يؤدّي إلى ظهور دين ما، أو بالأحرى نشوء عبادة مكوّنة من مجموعة من الطقوس، تُقام في معبد. وغالبًا ما يؤمّ رأس الجماعة - أي الملك - شعائر العبادة تلك. وفي هذه الأماكن تتمّ ولادة النصوص الأسطوريّة، التي تحاول تبيان مكانة الإنسان من بيئته. من هو الملك؟ من هم الآلهة؟ وما هي العلاقة بين مقومات المجتمع الثلاث: الآلهة والملك والشعب؟ وطبعًا تظلّ المسألة الكبرى: الموت والبقاء.

تحتوي ملحمة چلچامش في طياتها على كلّ هذه التساؤلات. فقد كان چلچامش ملكًا حكيمًا وجبارًا، لكنّ حكمه كان قاسيًا. ولذلك شكته رعاياه إلى الآلهة قائلةً: «إنّه لا يترك البنين لآبائهم. وهو ليلاً نهارًا يجلب العنف». فأته إحدى الإلهات بمنّ ينافسه ويتصدّى له، هو إنكيدو. وكان رجلًا كَثَّ الشعر، أزغب كالحيوان، متوحشًا قويًا، يعيش مع الحيوانات البريّة. هل هذا تذكير بحال الإنسان الأولى قبل أن يتعرّف على فضائل الحضارة؟ لقد عرف إنكيدو التحضر من خلال المرأة. فقد تقدّمت منه بغيّة متدسّة، وبعد أن جذبته بسحرها، أعطته شكلًا إنسانيًا، بحيث إنّ الحيوانات البريّة التي كانت هي رفيقته الأولى، أنكرته، وجعلت تهرب منه: فهو لم يعد يتّسمي إلى سربها. إذ ذاك قادته البغيّة المقدّسة إلى چلچامش. فتقاتل إنكيدو وچلچامش، ثمّ تصالحا وامتدّت بينهما أواصر الصداقة.

ترك چلچامش وانكيدو المدينة للقيام بمغامرة. فقرّرا مجابهة العملاق الذي يحرس غابة الأرز. وبعد قتال عنيف، قُتل چلچامش وانكيدو حارس الغابة. وبنتيجة هذا المعجزة وقعت الإلهة إنانا (عشتار) في حبّ چلچامش. لكنّه رفض أن يبادلها الحبّ، لأطلاعها على أعييها ومكرها بالبشر. إزاء تلك الإهانة بعثت الإلهة الثور السماويّ كي يهلك چلچامش ومديته. لكنّ چلچامش وانكيدو تمكّتا من قتل الثور، ووضعوا قلب هذا الثور على مذبح الإله شمش.

وقد تمادى إنكيدو بإهانة الإلهة إنانا، فأخذ كنف الثور، ورمى وجهها به. وبذلك تخطى الرجلان كلّ الحدود في تحدّي الآلهة، محاولين التعالي على وضعهما البشريّ. لذلك تقرّر أن يموت إنكيدو. ذهل چلچامش لمصرع صديقه، وارتعب من الموت، فقرّر أن يتجنّب مصير صديقه، فوضع لنفسه هدفاً جديداً هو الخلود، وهذا امتياز آخر من امتيازات الآلهة. فقام برحلة لالتقاء الإنسان الوحيد الذي نجا من الطوفان بعد أن قام ببناء فُلْكَ [سفينّة]. وفي نهاية المطاف، وبعد رحلة طويلة وعسيرة، وصل چلچامش إلى حيث أوتاناياشم الخالد، فقصّ على چلچامش حكاية الطوفان. وقُدّم له نبتة بحريّة فيها قوّة تعيد الصّبا إلى مَنْ يأكلها. وعلى طريق العودة، توقّف چلچامش حنيهة ليشرب، فوضع النبتة على الأرض. وفجأة خرجت حيّة من الأرض، كانت قد شمّت رائحة النبتة، فأكلتها، فتبدّل جِلدها، وعاد چلچامش إلى بلاده، وإلى ملكه.

هذا النقص ذو الجمال النادر، يحمل الكثير من المعلومات المتعلقة بمختلف النواحي من معتقدات السومريين والأكاديين القدماء، حيث تتداخل الفلسفة والدين. وأوّل ما يلاحظه القارئ أنّ الآلهة، في الواقع، يكونون على صورة البشر. فقيهم كلّ الأهواء والمشاعر البشريّة، من الحيلة والمكيدة، إلى الغيرة والغدر والتحيّز، والمنازعات، وما إلى ذلك من أخلاق آدميين.

وما يشدّ الانتباه أكثر، الرأى الذي يكوّنه الناس عن الآلهة. وچلچامش وانكيدو يعبران عن هذا الرأى بوضوح كلّي، ومفاده أنّ

الإنسان لعبة بين يدي الآلهة. وقد يعمل بعض البشر على الضلّت من قبضتهم، لكنّ حظّهم من النجاح في ذلك التحدّي ضئيل. والأشدّ مرارة أنّ الإنسان محكوم بالموت، ولا حيلة له في ذلك. وإذا أكلت الحيّة نبتة تجديد الصبا فتبدّل جلدها، ففي ذلك إشارة إلى التجدّد الدائم في الطبيعة وتعاقّب الفصول. وهنا لا بدّ لنا من طرح السؤال التالي: عندما يكون الإنسان أمام مجموعة من الآلهة الذين يتخاصمون ويتدافعون، فأنتى له أن ينشئ مع أيّ منهم علاقةً شخصيّة؟ وكيف يختار أحدهم من غير أن يُبهر حفيظة الآخرين وحسداهم؟

لعلّ الديانة المصريّة القديمة تكون أقلّ تشاؤمًا من هذا الجوّ العابس!

٢ - مصر القديمة

النصوص العباديّة المصريّة وفيرة. وهي تمتدّ على عدّة عشرات من الأجيال والقرون. وفضلاً عن ذلك، تتسب هذه النصوص إلى منابع شتى، بمعنى أنّها صادرة عن «مراكز» دينيّة مختلفة ومتباينة. فتراها تحمل تصوّرات متناوئة عن الكون والوجود، يغوزها التطابق ولا تتماثل بالضرورة في ما بينها. لذا يتعذّر علينا إيرادها هنا. وقد اقتبس الإغريق الكثير من معتقدات الأقدمين، وأساطيرهم، وكتاباتهم. ولا يفوتنا أنّ قدامى المصريّين تجاوزوا قدامى بلاد الرافدين في الاتّصال بالإله، متمثلاً بشخص الفرعون. فالفرعون ابن الإله رع، فكان من حقّه التكلّم معه. وهو أولى الناس بالكيّامة، وعلى يديه تُستحضر كلّ الخيرات التي يهبها الإله للشعب.

لهذه الأسباب تبدو نادرة النصوص التي تصف التقوى وهذا الانسحاق الذي يلفّ المؤمن إذ يكون في حضرة الإله. أمّا الأحلام التي تظهر فيها الآلهة، فمرفوقة على الفرعون وكبار القوم في المملكة. وأمّا الشخص العاديّ، فأكثر ما يراه في نومه هو شيخ بعض الموتى وقد جاؤوا يطالبون بترميم قبورهم. ومن اللافت أنّ الاتّصال بالآلهة كان لا يتجاوز

الأوساط المقربة من الفرعون. وكلّ توصل إلى السماء يمرّ برضى الفرعون والدوران في فلكه.

نودّ هنا أن نتوقف على الظاهرة المهمّة التي تمثّلت في الفرعون آمينوفيس الرابع، المشهور بأختاتون. فقد نظّم هذا الفرعون، لمجد آتون، الإله الشمس، تراتيل وصلوات شخصيّة ودافئة، جاءت في متهى الروعة. فهو لم يتورّع عن القول لمعبوده: «أنت ساكن في قلبي». ولكنّه يمارع إلى القول: «ليس لأحد أن يعرفك سوى ولدك أختاتون». والسبب في هذه الحصريّة يوضّحه أختاتون نفسه، إذ يضيف: «إنّ أختاتون منشعب من صلبك». وهذا ما يؤيد اعتقادهم بأنّ الملك من جيّلة إلهيّة، وأنّ الإله هو أبوه حقّاً. ولا يفوتنا هنا أن ننوّه بما ينسب إلى أختاتون من ثورة توحيدية في الدين. وعلى نحو ما سنفضّله لاحقاً، لا سبيل لاتّحاد «صوفي» بالإله، خارج إطار التوحيد الدينيّ، أو ما يقرب من التوحيد.

على صعيد المعتقدات الجنائزية يقتضي التفريق بين ما يعود منها للملك وما يعود للشعب. فالملك، إذ يموت، يتخذ مكاناً له إلى جوار الآلهة، فوق الزورق الشمسيّ. إنّه الأوزيريس.

ولكن، سواء أتلّق الأمر بالملك أم بالشعب، لا تستمرّ الحياة بعد الموت ما لم يُحفظ الجسد، كشرط أوّلّي. وفي هذا الشرط تعليل العناية البالغة والاحتياطات الكثيرة التي ترمي إلى هذا الغرض، من أحرام وتحنيط، ولعنات تُصبّ على نابشي القبور وناهيها، وما إلى ذلك. ولا يفوتنا أن نشير إلى الرحلة الجوفية التي تتمّ تحت الأرض، وسط عالم مليء بالأفاعي الرهيبة، التي تحرس الأبواب، ريقضي استرضائها. كلّ ذلك يفسرّ هذا الكمّ الهائل من الأدعية والتعاويذ التي كانت تصحب الميت.

ماذا عن بقاء أفراد الشعب العاديين أحياء بعد الموت؟ لقد سارع الناس إلى الإفادة من مثال أوزيريس في موته. فهو إله التجدّد للأرض وما عليها من نبات. وكان ملكاً أسطوريّاً على مصر، قتله أخوه سيث (Seth)،

ومرّق جسده إربًا نثرها في مصر كلها . فتولّت إيزيس، زوجة أوزيريس، لملمة الأجزاء المتناثرة من جسد زوجها، وأعدت عليها الطيوب وأقامت طقوسًا عديدة، حتى استعاد الحياة وحملت منه، فوضعت ولدًا أسماه هورس [حور]. فلما شبّ، انقضّ على سيث وقتله. وخلاصة هذه الحكاية أن أوزيريس كان ملك بلاد الموتى، ومبدأ تجلّد الحياة، في آن. وكانوا يصوّرونه ملفوفًا بكفن يذكر بالموت، ويجعلون صفحة وجهه سوداء، في إشارة إلى الحياة الناشطة في أرض وادي النيل، الخصبة والغنيّة بأسباب العيش.

وكان المصريون من أبناء الشعب يستعيدون الطقوس التي قامت بها إيزيس لإعادة أوزيريس إلى الحياة، ويحيطون جسد ميتهم بتلك الطقوس، على مثال أوزيريس الذي يرادفون بينه وبين الحياة، فيصير هذا الميت نسخة مجدّدة عن أوزيريس، مهية لاستئناف الحياة مثل أوزيريس تمامًا.

وفي زمن متأخر، انتشرت رواية أخرى تؤكد أن سيثًا كان قد لَفَّ أخيه أوزيريس الميت بجلد بقرة، وألقى به في النيل، ففرق. وعلى هذا يتحوّل الغرقى إلى نسخ عن أوزيريس مؤهلين للبقاء مثله.

وعلينا أن نُشير منذ الآن إلى أنّ علاقة الغريق، أو الميت عمومًا، بأوزيريس، ليست من قبيل التماهي معه. فالتماهي مع البطل الميت ورجاء القيامة على مثاله، كانا وقتًا على المذاهب الأسرارية، كما سنراه في مرحلة لاحقة. أما الموت هنا فواقعي وليس رمزيًا كما في ديانات الأسرار، كما أنّه ليس إطارًا لطقوس وتجارب مسارية [مسارّة = مشاركة في الأسرار]. فالطقوس المصرية هي جنازية سحرية.

٣ - الإغريق

يتعدّر علينا، في إطار هذه العُجالة، الغوصُ في أعماق الديانة الإغريقية، حتى بمعنى الكلمة العامّ. فالمادة الدينية، المترابطة خلال الأزمنة، مادة بالغة الكثرة. وينبغي أن نراعي، لدى درس تلك المادة،

الأحداث والتطورات التاريخية المتعاقبة التي أثرت فيها، وتبدل العقليّة
الدينيّة والفلسفيّة، الأمر الذي يضيف إلى المسألة تعقيدًا لا ريب فيه.
فالتفسيرات في التصورات الدينيّة تزيدها ثراءً ينعكس بالضرورة تعقيدًا
فيها، الأمر الذي يحملنا على الاكتفاء، من بين تلك الخرافات، بعرض
شخصيّتين اثنتين سنعود إلى سيرتهما غير مرّة في تضاعيف دراستنا هذه.

أ - ديونيزوس

جاء هذا الإله من الشمال، من تراقية، لكنّه سرعان ما ثبت جذوره
في بلاد الإغريق. وقد أنجبته الإلهة صميلي من زوجها الإله زوش، ملك
الآلهة. ومنروي حكايته كما استخلصها علماء اللغة من النصوص،
ويخاصّة من الألقاب التي أطلقت عليه. إنّ اسم صميلي يعني الأرض في
اللغات الصقليّة [السلاقيّة]. وقد حمل ديونيزوس مدّة طويلة لقب
پريبپوروس، وپريجيناس، ومعناه المولود من النار. وكانت الصاعقة
طوع بنان أبيه زوش، ملك السموات، يمارس بواسطتها قوّته. ولنا أن
تصوّر أنّ الأرض والسماء تداخلتا في شخص ديونيزوس، من خلال
الصاعقة المساوية التي تمنح الأرض مطرًا يخصبها، فينبت الخير من
التربة، بفضل هذا الاتحاد، حاملًا الحياة إلى الدنيا، متجسّدة في شخص
ديونيزوس. فلا عجب أن ينسب الإغريق في ما بعد، إلى ديونيزوس،
تمدينّه الناس بتعليمهم أعمال الزراعة. بيد أنّ هذا التصوّر البدائيّ كاد
يضحى غير ظاهر في التصوّرات اللاحقة التي كوّنتها الحضارة تباعاً.

واليك رواية أخرى لحكاية ديونيزوس، تزعم أنّ أمّه صميلي كانت
بنت قدموس ملك طيبة، لكنّها حملت من زوش. وقد ضربت الصاعقة
غرفتها فماتت، فجاءت ولادة ديونيزوس قبل الأوان. لذا أخذّه أبوه
زوش، وأدخله في فخذه كي يكمل فترة حضائه، وتكون ولادته غير
منقوصة. وهذه الرواية تضيء على ديونيزوس سمة إلهيّة صريحة، خلافاً
لأنصاف الآلهة سواء الذين ولدوا من إلهات وبشر، أو من آلهة ونساء
أرضيّات. وتضيف الحكاية أنّ هيرا، زوجة زوش، أصابها الغيرة من

ديونيزوس، المولود بتيجة مغامرة زوجها الغرامية. فقررت أن تتقم لشرفها، فغافلت حرّاسه اليقظين، واجتذبت الصغير إلى خارج القصر مستخدمة الألعاب، من رُتبة ولبلبل وعُظيمات ومراة، فقبض عليه التيتان أبناء الأرض، وكانوا أعداء النظام الأولمبي الذي يمثله زوش، فمزقوا الطفل إربًا، ووضعوا القلب جانبيًا، وجعلوا الباقي في حلة، وطبخوه. وتذهب بعض الروايات إلى أن التيتان عادوا وأكلوه، فأنزل زوش المقصاص بالتيتان فضربهم بالصاعقة، وتمّ تكفين ديونيزوس وجرى دفنه في معبد أبولون بدلفوس. لكن ديونيزوس بُعث حيًا بفضل تدخل الآلهة، أمثال ديمتر وآتنا.

تحدّث روايات أخرى عن عقوبات أنزلها ديونيزوس بيانثي ملك طيبة، وكان ابن خالته آجافي، أخت أمه صميلي. وتفصيل ذلك أن الأخوات صميلي وإينو وآجافي وأوطنوي تأثرن بنشوة الجنون (مانيا) التي أطلقها ديونيزوس، فمضين في نزوة مجنونة فوق الجبال، والتقين الملك پانثي، فتوحمن أنه أسد، فقبضن عليه ومزقن جسده. وقد يضيف الإغريق إلى هذا السيناريو أمورًا تتصل بأكل لحوم البشر، على نحو ما فصلناه آنفًا من أمر التيتان مع الطفل ديونيزوس. وربما جاءت هذه الخرافات استذكاريًا لطقوس بائدة، كانت تشمل على تقديم ضحايا بشرية، كانت من الأطفال على أرجح التقديرات.

ب - أورفيوس

ظهرت الحركة الأورفية حوالي القرن السادس ق.م. وهي تتسب إلى ساحر مميز، هو الشاعر المغني الجوّال أورفيوس. فقد كان دأبه أن يسحر وحوش الغابة بموسيقاه. ونزل إلى الجحيم، ثم عاد منه. وقد تداول الناس أخبار أتباعه المعروفين بالأورقيين (orphéotélestes) منذ حوالي القرن السادس ق.م. وجاء ذكرهم في ازدراء على لسان أفلاطون، في زعمه أنهم كانوا يطوفون المدن، مدّعين القدرة على استئزال الغفران وتحقيق التطهر من الذنوب التي يقترفها بنو البشر.

وقد نشأ مسلك عُرف بالأورقية، كان يشتمل على بعض المحرّمات، ومن بينها تحريم أكل اللحم. ذاك أنّ أورفيوس حفّز القتل، واستطرادًا بات محرّمًا سفك دم أيّ كائن حيّ. وهذا التحريم يتعارض مع الأضاحي الدامية التي كانت شائعة في بلاد الإغريق، حيث كان الناس يأكلون لحم الضحية، وتكفي الآلهة بشمّ الرائحة المتصاعدة من الدهن المحترق. وعلى هذا، تُشكّل الأورقية احتجاجًا على عبادات كانت تقليدية. وامتدّ احتجاج الأورقيين إلى اللاهوت الهيزيوديّ، الذي يقول إنّ أصل الكون هو الفوضى، فيما قالت الأورقية بنشوء الحياة من البيضة. ففي البيضة ملاءة الكيئونة وسمتها الكلية، ولكنها تنحطّ فتحوّل إلى حيوات فردية. بكلام آخر، تنفّخ الكيانات الفردية من انحطاط الكيان الأصليّ السامي والموحد. وهنا تدخل أسطورة ديونيزوس. ذاك أنّه عندما مرّق التيتان جثة الطفل ديونيزوس، تجاوزوا مرتبة الأضحية الدامية بمجرد أن جمعوا أجزاء الجسد المقطّعة فسلقوها وطهوها، قبل أن يأكلوها، مدخلين على هذا النحو أسلوب الأضحية غير الدامية. غير أنّ زوشن عاجلهم بالصاعقة، فتولّد البشر من رمادهم.

وبذلك يكون البشر أبناء التيتان وديونيزوس في آن، أي أنّ للبشر جذرين: فجزر أرضيّ ناشئ من هؤلاء التيتان، وجزر إلهيّ سيبه أنّ بقايا جسد الإله ديونيزوس كانت ما تزال في معدة التيتان عندما انقضّت عليهم الصاعقة فأهلكتهم. وهذه الثنائية في أصل البشر تنسّر في رأي الأورقيين الصراع الناشب بين الخير والشرّ. لذا كان التطهّر هو السبيل إلى إطلاق الألوهة الحية في الإنسان، عن طريق تقيّة الجسد. فالجسد هو السجن الذي تحبس فيه النفس بسبب ما تقترفه من ذنوب.

٤ - الإسكندر الكبير وخلفاؤه

١ - أحوال الحواضر الجديدة

لقد غيرت فتوحات الإسكندر بصفة نهائية وجه العالم المعروف في ذلك الزمان. وجرى هذا التغيير في منحنيّ اثنين. ذاك أنّ مجموعتين من

الشعوب تداخلنا وتمازجتا شيئاً فشيئاً، وهما مجموعة الشعوب المتشرة في ما كان يعرف بالغرب، ويتكوّن من السواحل الشرقية للبحر المتوسط، وما كان يعرف بالشرق ويتكوّن من الشعوب المتشرة من الشرق حتى ما وراء نهر دجلة، وهذا التمازج أنتج بالضرورة تديلاً في الحياة الاجتماعية. ما أدى إلى تغييرات في الحياة الدينية والعبادات. وقد كانت الحالة الاجتماعية في الحواضر الإغريقية عشية فتوحات الإسكندر، كما استخلصها هـ. جانمير (H. Jeanmaire)، «مرتبطة بالاتحاد القائم بين الأعياد والشبكة المعقدة من التنظيمات الأسرية والمجتمعية، يشخصها ويحقق لحمتها إحساس مطمئن وملحاح بالفروض المنبثقة من ذلك الاتحاد الذي يبدو في الوقت نفسه طاعة»^(١). لكن ذلك كله قد زال لاحقاً. فسكان المدن التي أسسها الإغريق في هذا الشرق كانوا يتمون إلى أصول متنوعة، وينضم إليهم آخرون اقتلعوا من ديارهم، بمن فيهم الإغريق أنفسهم.

إن مجتمع هذه الحواضر الهلينية كان يفتقر إلى التماسك الاجتماعي الذي عرفته الحواضر القديمة. فقد تبددت كل العناصر التي تتيح لسكان هذه الحواضر أن يحدّوا هويتهم، وزالت الركائز المجتمعية والدينية، الأمر الذي أفسح المجال لظهور حاجات جديدة، على الصعيدين الديني والمجتمعي. وغالباً ما تترجم هذه الحاجات في «قيام جمعية لعبادة إله ما، وقد يكون هذا الإله معبوداً قومياً حملته جماعات الوافدين معها من موطنها الأصلي، أو يكون إليها محلياً يتعبّد له السكان الأصليون»^(٢). وفي سياق هذه الجمعيات العبادية تنشأ لحمة جديدة للنسيج الاجتماعي الناشئ. وكانت هذه اللحمة تنوّق من خلال الولائم، التي تقام في أوقات محدّدة ودورية مرتبطة بالمناسبات الدينية، فتساعد على تكوين هوية معينة. وهنا نسجل أمرين مهمين جداً:

- الأول أن أفراد هذه الجمعيات لا تربط بينهم وحدة الدم والرحم.

(١) H. Jeanmaire, *Diorysos*, Payot, Paris, 1951, p. 420.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢١.

فهم ليسوا مولودين في إطارها، وإنما انتموا إليها بالاختيار لا بالتاريخ: إنتموا كأفراد يريدون الانضمام إلى الجمعية الناشئة، خلافاً للماضي، عندما كان المرء يرث انتماءه عن القبيلة، بفضل وجوده فيها بالولادة. والتجمع الذي يتكوّن منه الجسم الاجتماعي الجديد ليس اتحاد عائلات أو عشائر يدخل أبناؤها دخولاً آلياً فيه، وإنما هم اختاروا بأنفسهم هذا الدخول، فيقبلهم الأعضاء الآخرون في الجمعية.

- والأمر الثاني يدخل في باب العلاقة بالإله. ففي الحواضر القديمة كان الناس لا يتقنون آلهتهم، بل يرتضون آلهة الأسرة أو العشيرة والحاضرة، حتى إذا ما ارتحلوا وأقاموا في بلد آخر، حملوا معهم آلهة الوطن الأصلي. وفي الحال الجديد تبدلت الصورة، فالمرء يتقني الإله الذي يؤدّ التعبّد له، بحيث تقوم بين العابد والمعبود روابط خصوصية. وكان يرتبط القبول في الجماعة بإقامة مسارة [مشاركة في] (أو دخول إلى حيز) الأسرار] كانت تمثل ولادة جديدة في عائلة العابد الجديدة وكذلك في مديته الجديدة. ولهذا الواقع أهمية قصوى. فالفرد لا ينفي وجود آلهة أخرى متغيرة للمعبود الذي اختاره، لكنّه يكون معنياً بمعبوده المختار وحده.

إنّ المصاعب التي كان المرء يواجهها في الماضي عندما يغترب، إذ يواجه عبادات غير عبادة عشيرته التقليدية، قد زالت بعد فتح الإسكندر، التي أنسحت للتجارة الواسعة وما يترتب على التجارة من علاقات مجتمعية، وتجمعات عبادية أتاحها الإمبراطورية الهلينية، الأمر الذي جاء مؤاتياً للتحرك الأفقي والتنقل بين أجزاء الإمبراطورية التي قامت في أعقاب الفتح الإسكندري. فلما ورث الرومان تركة الإسكندر المقدوني وخلفائه، وبدأ العصر المسيحي وحققت الحواضر القديمة والجديدة نمواً متزايداً، تزايد التنقل في الإمبراطورية، واقتلاع الناس من بيوتهم وعشيرتهم، وتكاثر العيد تأتي بهم الحروب وتلقي بهم في الأسواق والحواضر المتنامية. وإلى طبقة العيد تكوّنت طبقة الهوليتاريا من الحرقين والفلاحين الذين قطعت أرزاقهم منافسة العيد لهم، إذ هم أقلّ

تكلفة. ومع البروليتاريا تكوّنت طبقة برجوازية، وانتفع المتمولون الكبار من هذا التوسع العظيم الذي أتاحتها الإمبراطورية للتجار.

ب - تطوّر الذهنية الدينية

ساعد الوضع الجديد في تطوّر الذهنية الجماعية نحو نوع من التوحيد الديني. فكما ذكرنا آنفاً، ساهم هذا الوضع في توجيه العلاقة بين العابد ومعبوده نحو مزيد من الشخصية. ثمّ إنّه، رغم التحسّن الظاهر في الأحوال الاقتصادية، تسبّب شظف العيش والمصاعب الكثيرة التي تعاني منها الطبقات المعدّمة، في نشوء حاجة إلى الحماية والتعاطف. ومع تزايد الفلاقل الداخلية بدءاً من القرنين الميلاديين الثاني والثالث، استشرى انعدام الاستقرار، الأمر الذي فجّر المساءلات الكبرى حول أصل الإنسان وما يتهي إليه، وحول هويته الصحيحة، وهل لحياته من معنى؟ ولماذا الشرّ؟ وهل الإنسان حرٌّ أم هو ألعوبة القدر؟ وماذا بعد الموت؟ وهل من خلاص للفرد؟ وهكذا تنامي وعي الذات، والتدرّج إلى اكتشاف قيمة المعير الشخصي والفردية. وقد ذهب بعض المؤرّخين إلى وصف هذه الحقبة بـ«عصر القلق».

وظلّت العبادة الرسمية والتقليدية ظلّت قائمة باحتفالاتها الباذخة، لكنّها فرغت من معناها العميق شيئاً فشيئاً. وبصفة خاصّة، خلّت من فعّاليتها للبشر. وهنا تساءل: ما هو الأمر الذي يؤثّر حقّاً في الناس؟ إنّه العبادة والأسرار المحيطة بألّهة يستطيعون التعامل معها: ألّهة على قياس البشر! لقد كانوا يحتاجون إلى «قدماء إنسانيتين»، في وسعهم أن يفهموا وضع الناس الذين يجابهون القلق المتّصل باستحقاقات الحياة، وأن يحتضنهم بصفة كونهم ألّهة، ويقدموا إليهم الحماية المطلوبة، والإجابة عن مساءلاتهم، وهي مساءلات تتطلّب أجوبة سريعة وأكيدة. وقد باتت التعاليم والفلسفات السائدة في المعاهد العليا (الأفلاطونية)، بل في المعاهد الوسطى (الأرسططالية) أيضاً، لا تلبّي احتياجات الناس في القرنين الثاني والثالث الميلاديين، إذ أصيبت العقلانية والروح العلمي

بالانحطاط، على حدّ قول الأب فستوجيار^(٣). لذا بات الجواب الصحيح والأكيد يرجى من وحي يصدر عن الإله.

عشر المنقّبون، في منطقة القيوم بمصر، على لوائح من الأسئلة تعود إلى القرن الثاني الميلاديّ، كانت تلقى على عزّاف الإله. ومنها نستشفّ ما كان يشغل عقول الناس في ذلك الزمان ونستج أن العبادات الأسرارية كانت متشرة في مختلف أنحاء الإمبراطورية الرومانية. أمّا الشخصيات البطولية التي كانت تقدّم إليها العبادات، فكانت كثيرة، نخصّ منها بالذكر إيزيس وأطيس، وديونيزوس، فقد كانت الأوسع شعبيّة.

لكنّ البحث الفينيّ لم يكن مقتصرًا على تلك الشعائر المرتبطة بالشخصيات البطولية. فثمة أشخاص آخرون واسمو الثقافة، كانوا يبحثون عن الإجابة عن مساءلات الحياة في مواضع أخرى خارج نطاق ديانات الأسرار التي كانت تحتفظ بهالة من السحر تصحب احتفالات المسارّة. وبالتالي فقد بحثوا عنها في الأفلاطونية، وخصوصًا الأفلاطونية الجديدة. وكثما قد ذكرنا أنّنا أن الأورقية ترى للإنسان أصلًا مزدوجًا، سماويًا وأرضيًا معًا. وتذهب الأفلاطونية إلى القول بوجود مسبق للنفوس، وبأنّها سقطت في المادّة التي منها نشأ الجسد، فباتت النفس سجينّة في هذا الجسد. وقد أيّد أفلوطين، فيلسوف الأفلاطونية الجديدة، هذا القول، إذ رأى «أنّ النفس لا تستفلحها الأمور الحسيّة، وأنّ فيها جذوة تشدّها إلى العالم الررحيّ»^(٤). والعالم الررحيّ هذا هو عالم الألوهة. وإنّما نشأت وتشتبّت مذاهب الهرمسيّة والعرفانيّة الغنوصيّة، في القرون الأولى من العصر المسيحيّ، انطلاقًا من هذه النظرة إلى التركيب البشريّ، بما هو نفس وجسد في آن.

A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Gabalda, Paris, 1944, pp 4 et ss.

Cité par P. Hadot, *La fin du paganisme*, HISTOIRE DES RELIGIONS, II, (٤) Pléiade, N.R.F., Paris, 1972, p 87.

إذا استعرضنا الديانات ذات الأسرار، تبيّنت لنا خصائص مشتركة بينها، سنحاول استخلاصها. أولى هذه الخصائص أنّ كلّاً من تلك الديانات تركز عباداتها على بطل، أي على امرئ (أو امرأة) كان له مصير خارق للعادة، ما يرفعه إلى مرتبة الألوهة، أو ما يدانيها. وتؤسّس أسطورة البطولة هذه على حكاية خلاصيّة، تفترض حصول موت، ويكون في الغالب مرثاً عنيماً، تعقبه استعادة الحياة. وتروي تلك الحكاية حياة البطل وما فيها من تقلّبات، وأكثرها يدور حول مآثره والخير الذي صنعه. ثمّ تبرز قصّة موته العنيف. فمثلاً نرى أوزيريس أو ديونيزوس وقد مرثاً إرثاً. وتلي ذلك قيامة البطل، تروي في سياق عجائبيّ. وهذا ما يسمّى بالقصص الأسطوريّ. وفي الواقع، تستعيد هذه الحكايات عبادات سالفة، ارتبطت بمواضع محدّدة منذ قديم الزمن. إلا أنّ العبادة المندرجة في سياق هذه الديانات الأسراريّة تتخذ هنا منحى آخر، أكثر فردانيّة.

والأمر الثاني يتعلّق بتأويل الأسطورة تأويلاً تتكوّن منه العقيدة في العبادة الأسراريّة. فالرواية الأسطوريّة تستوجب التأويل لكي تندرج في حيز الأسرار، لأنّها في شكلها الأوّل لا تعدو أن تكون عرضاً لتقليد مرتبط بمرقع للعبادة أو بإحدى العادات. أمّا وقد تبدّل السياق العباديّ الذي ترتبط به الأسطورة، فينبغي لها أن تستجيب لوظيفتها الجديدة. وما عاد المطلوب أن يعلم الناس كيف نشأت وترسّخت هذه العبادة أو تلك، بل المطلوب أن يفهم المرید السالك في المسلك الأسراريّ أنّ الشجون والأقدار التي يمرّ فيها البطل الأسطوريّ إنّما هي نماذج ثابتة تركز وتأسّس عليها مستقبلاً حياة السالك. وما كان سلسلة من الأحداث المعجبية يضحي هنا مشروعاً لحياة المُسرّ إليه الجديدة. ومصير البطل مدعو لأن يصبح بطريقة صوقيّة هو مصير المؤمن. وبالتالي فإنّ انتقال البطل، بوساطة الموت، من الحياة الأرضيّة إلى حياة لا نهاية لها، يصير منطبقاً على صيرورة المؤمن. ولما كانت الأحداث التي ترويها الأسطورة لا يمكنها أن تطبق بحرفيّة على حياة السالك المُسرّ إليه، أو على مجموعة

العباد، كان لا مفرًا أمام المرشد المُبَيَّن من أن يؤولها، تأويلًا رمزيًا، فتصير قابلة للتطبيق على الجميع، وفي طليعتهم السالك نفسه.

يجب أن لا يغيب عن بالنا أنّ هذا التعليم يتوجّه إلى سائر المؤمنين المجموعين في «التليستريون» (مكان المسارّة). لذا هو تعليم جماعيّ. وحتى لو كانت أسطورة البطل ومغامراته معروفة عند كلّ الناس، أو من الممكن أن تكون معروفة، فالتفسير الرمزيّ يبقى سرّيًا، ومقتصرًا على المسرّ إليهم، لأنّه يجب أن يكون الإنسان قادرًا على استيعاب المعنى الحقيقيّ. بالفعل، إنّ بعض تفاصيل الأسطورة تكون غالبًا وعرة أو ماجة. وكلّ تعليم المسرّ يركّز على إيجاد المعنى الرمزيّ المحترم والذي ينبغي تطبيقه على المسرّ إليهم. إنّ إذن ممنوع بتاتًا على المؤمنين أن يورحوا بهذا المعنى السريّ والخفيّ إلى الجهال. فهذه هي العقيدة الأسرارية التي تمتلك مفتاح المعنى، وبالتالي مفتاح الحياة.

رأينا في ما سبق وجود أسطورة تُستخدم بمثابة قاعدة للعقيدة التي كانت تعلّم بطريقة باطنية [إيزوتريّة] في أثناء جلسات مجموعة العباد. ولكنّ هذه الاجتماعات كانت تتضمّن جزءًا مكرّسًا لليتورجية الأساسية، التي كانت تحتفل بسائر مراحل الأسطورة، فتجعلها هكذا حاضرة وواقعية للمؤمنين. فقد «كفّ» تاريخ البطل الإلهيّ عن أن يكون حكاية من الماضي، وأضحى واقعيًا راسخًا، مباشرًا بحيث يمكن الفرد أن يشارك فيه»⁽⁵⁾.

ما هو قوام هذه الطقوس؟ هو الاحتفال بأسرار البطل، أي بالأحداث المهمة من حياته. لهذا السبب، على المسرّ إليه في أثناء مسارّته أن يعيش مجددًا أسطورة البطل، وذلك بفضل «الإيوسيا» [مسرحية ملحمة] وهي كناية عن مسرحية يقوم فيها المريد، مع آخرين، باستعادة مآثر البطل الأساسية [من خلال التمثيل]. هذه الإيوسيا يمكن أن تتضمّن تطهيرات واطّصالات، وتقديم بعض الآلات الرمزية إلى

المريد. وهكذا في أسرار ديونيزوس يقدّم إلى المسرّ إليه الألعاب التي استخلمها التيتان لجذب الطفل، كالمرأة والعظيمات، والرنب والبلبل. ونجد أيضاً طقوس تكفير وطقساً مركزياً بالغ الأهميّة: الموت الرمزي تقليداً لموت البطل.

هذه المجموعة من الطقوس لا تصلح في نهاية الأمر سوى لإنشاء اتحاد بين البطل والمؤمن، في سبيل التماثل التام [التماهي] بينهما. ولقد رأينا أعلاه أنّ حدث الموت، في مصر [القراعتة]، كان يجعل من المصري مائلاً لأوزيريس. أمّا في إطار ديانات الأسرار فإنّ هذا التماهي يحدث عند المؤمن وهو لا يزال حيّاً، وذلك عن طريق مجموعة من الطقوس تتمّ بملء الاختيار. وبهذا التماثل يشارك المؤمن في مصير البطل، أو بالأحرى يضحي هو البطل نفسه. فيضحي مصيرُ البطل مصيرَه هو بالذات. إنّ هذا التماثل مع البطل لهو ضمان لبقاء المؤمن المسرّ إليه [حيّاً]^(٦).

٦ - مثل عن ديانات الأسرار: الميثريّة^(٧)

لقد وصلتنا الميثريّة متأخرة على مسرح الديانات الأسراريّة. وعبادة ميثرا كانت متشرة بين قرصان كيليكية الذائعي الصبت، الذين كانوا إبان القرن الأوّل ق.م. يغيرون على التجارة في الحوض الشرقيّ من البحر المتوسط، وقد أوكل مجلس الشيوخ الرومانيّ إلى القائد الكبير بمبيوس أمر نجيمهم والقضاء عليهم. وفي أثناء هذه الحملة تعرّف جنود الجمهورية الرومانيّة على الميثريّة، ما أتاح لهذه العبادة أن تنتشر في الإمبراطوريّة. حتّى إنّ الميثريّة أصبحت فعلاً عبادة عسكريّة. وفي الحصون الحدوديّة تمّ اكتشاف معظم أماكن العبادة الميثريّة. ولم يتورّع

(٦) في ما يتعلّق بهذا القسم يمكن مراجعة كتاب A. Benoit المذكور في أعلاه، ص ٧٥-٧٧.

(٧) إستمنت، في هذا القسم، بكتاب Robert-Alain Turcan, *Mithra et le mithraïsme*, Coll. *Que sais-je?*, 1929, P.U.F., Paris, 1931.

بعض الأباطرة عن الانخراط في مسالك العبادة الميثرية إبان القرن الثالث الميلاديّ.

إن أصل الإله ميثرا هنديّ-إيرانيّ. وكان عليه ان يؤمن نظام العالم، فيحقّق «حسن النية» في العلاقات بين الآلهة والبشر. وفي كتاب الفيدا، يبدو الإله ميثرا عطوفًا، قريبًا من الناس وهو أيضًا يحمي مربّي المواشي والمزارعين، ومن موقعه الحربيّ يكون المدافع عن الإنسان. ومع سلالة الملوك الإيرانيين الحاكمين في أرمينيا وفي مملكتي البنطس والكوماجينا، بدأت «تنفّس» بعض عناصر يونانية وإيرانية من أسطورة ميثرا، وقد ظهر في تلك المناطق ملوك باسم ميثريدات. وهكذا فإنّ فصولًا عديدة من حياة ميثرا كما نقلتها الميثولوجيا الإيرانية وجدت نظائرًا في إطار الميثولوجيا اليونانية، بحيث تولّدت عن ذلك أسطورة ميثرا في الأسرار الإغريقية الرومانيّة.

نعلم أنّ زوش، بعد أن خلف أباه كرونوس، أهلك العمالقة. التيتان بالصاعقة. وكانوا يمثلون الشرّ والموت، وأرادوا مهاجمة السماء. غير أنّ انتصار زوش عليهم لم يكن نهائيًا، فكان لا بدّ من تأمين حام. فجاءت أسطورة ميثرا الأصليّة تؤكّله لأن يكون هذا الحامي. وقد كان يلقّب بـ«البتروجين» أي «المولود من الحجر»، فمثّله منبتًا من الصخرة، واضعًا على رأسه الطاقية الفريجية (إشارة إلى أصله الآسيويّ)، وحاملًا مشعلًا وسكّينًا، فيما الرعاة يشهدون ولادته، وهو يصنّوب سهمًا إلى صخرة فيفتجّر الماء ويتشر الخصب، وينجو البشر والحيوان من الهلاك جوعًا وعطشًا. وقد طارد الثورَ ذا القرنين اللذين يذكّران بالتمر [الهلل]، وفيه بذار الثور. وهذا البذار يشكّل ينبوع الحياة، ومصدر الكائنات الحيّة. ولما كان من الضروريّ حماية البذار من الأذى، كان لا مفرّ من القبض على الثور. فكانت مطاردة قاسية. وقام الرعاة الذين شهدوا ولادة ميثرا بمساعدته، فقبض على الثور وأتى به إلى مغارة كان يأوي إليها رسول الشمس، وهو غراب. فطلب إليه الغراب أن يقتل الثور، ففعل - من هنا تسمية توروكتون» أي «قاتل الثور» التي أطلقت على ميثرا. ثمّ أتى كلب

وحية، فشربا دم الثور. ودنا عقرب من خصية الثور ليأخذ منها المني.

إنّ التضحية بالثور، وتالياً الحفاظ على الكائنات الحية، جعلاً من ميثرا المتصر الأكبر. فانحنت الشمس أمامه، وفقدت ربّتها الملوكية. وكما تشهد على ذلك آثار كثيرة، اعتبر ميثرا هو الشمس الحقيقية، «الشمس التي لا تقهر»، وصعد على عربة الشمس.

وفي ما يتعلّق بالمسارّة، توفّرت للباحثين معلومات كثيرة نقلها مؤلّفون مسيحيون، واسمعو الإلمام بعبادة ميثرا، مثل طرطليانس (Tertullien)، الذي كان ابن قائد منة رومانيّ. ورتما كان هذا المؤلّف قد سلك في المسالك الميثرية قبل اعتدائه إلى المسيحية، وقد روى عناصر العبادة الميثرية والاحتفالات المتّصلة بها.

ولا بدّ من كلمة حول أمكنة الميثرية، التي كانت آقية أو كهوفاً، متذكّرين أنّ تضحية الثور أجريت في مغارة. فالمبنى له ممرّ مركزيّ في وسطه، وعلى جانبيه نوع من المقعد المرفوع، يجلس عليه المؤمنون صُفوقاً، كما في وليمة، وفي قعر الغرفة كوة في الحائط تتّجه إليها أنظار المؤمنين، وقد نقش عليها رسم يمثّل الإله ميثرا وهو يقتل الثور. وللوصول إلى هذا المكان يجب نزول بضع درجات. وكان تحت الكوة مبسّطٌ يقوم عليه مذبح. وكان السقف منحنيّاً ليمثّل قبة السماء، وهو في الغالب مزينّ بالتجروم والكواكب. وكان للماء دور مهمّ في العبادة، لذا تُشاد دور العبادة قرب مجرى مائيّ، أو يحفر بئر يؤمّن الماء المطلوب. ولهذا نرى في المعابد أحواضاً للاغتسال. وكانت تضاف ملحقات إلى المبنى الأصليّ، المعروف بالمغارة.

قبل البحث في المسارّة، لا بدّ من كلمة عن التراتبية عند أتباع ميثرا، وتشتمل على سبع مراتب. ففي أسفل السلسلة «الغراب»، يليه صعوداً «الخاطب» [المخطوب] و«الجندبيّ» و«الأسد»، و«الفارسيّ»، و«رسول الشمس»، و«الأب». وكانت الدرجات السبع هذه موضوعة تحت حماية الكواكب السبعة. فمطارد يحمي الغراب والزهرة تحمي

الخطاب، والمريخ يحمي الجندي، والمشتري يحمي الأسد، والقمر يحمي الفارسي، والشمس تحمي رسولها، وزحل يحمي الأب. والرتب موازية لحيوانات ترتدي قناعًا يمثل الحيوان المعني، والجميع يرتدون اللباس المتناسب مع رتبهم، ويحملون مشاعل. ويعود تاريخ هذه المقامات إلى النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي. وكانت المسؤولية العليا، بالطبع، منوطة بالرتبة العليا، أي بالأب. وتتسم هذه التراتبية بسمه أشبه ما تكون بالكهنوتية. وكانت الميثرية تضمّ مؤمنين عاديّين، لكن مشاركتهم الفعلية في العبادة كانت مشروطة بعبورهم المسلكية الأسرارية.

كان المرید يخضع لمجموعة من الاستجابات والاختبارات. ثم كان يدخل في تجارب المسارة. وقد وصلتنا شواهد عن تلك الطقوس من خلال رسوم تمثيلية لها على جدران معبد لميثرا في بلدة كاپو بايطاليا.

في أول هذي الرسوم نرى المرید وقد عرّي من ثيابه وعصبت عيناه، ويرافقه في رحلة الأسرار مرشد هو «المستاچورج» [المير] الذي يمشي خلفه ويحمّله على تلمس طريقه عشوائيًا. ويلي ذلك امتحان النار، إذ يصوّب إلى وجهه أحد ذوي الرتب، مشعلًا مضاءً. وبعد ذلك توثق يده خلف ظهره، ويركع قرب سيف منصوب، ويتقدّم منه شخص يعرض عليه تاجًا، ومن واجبه أن يرفضه، وفقًا لأقوال طرطليانس، الذي يضيف، في كتابه حول التاج قوله: «عندما يتوي تكريس السالك في الأسرار، في الكهف، وهو «مخيم الظلمات»، يتقدمون إليه تاجًا مشكوكًا بسيف، مثابة إشارة رمزية إلى الاستشهاد، ويضعون التاج على رأسه، فيزيحه بيده، قائلاً «إن ميثرا هو تاج رأسي»^(٨). ثم ينطح على بطنه، كالصخرة. ويبدو لنا أنّ هذا الموت الرمزي يشكل قمة المسلك الأسراري. وفي المرحلة الأخيرة من المسارة، يركع السالك مكتوف اليدين، بالقرب من شيء يمكن أن يكون خبزًا يدلّه عليه شخص. وهو الآن مؤهل للمشاركة في الوليمة المقدسة، بعد أن يصفح الأب والآخرين، وهو ما يعرف

به «الاتحاد بوساطة اليد اليمنى»، ويشكل ذلك عهدًا والتزامًا من قبل المرّ إليه. فهل هذا هو القَسَم الذي كان يلتزم من خلاله المرید بالتكتم وإخفاء المرّ (أركان arcane) في كل ما يتعلّق بالمُساوَة؟

وخارج احتفالات المساوَة، كان أعضاء الجماعة الميثرية يجتمعون بانتظام في كهف معبدهم. فيبدأون بنوع من التعليم يقدمه الأب، رئيس الجماعة، فيشرح فيه بعض الكتابات الميثرية، ويعقب ذلك تقديم الأضحية إلى الشمس وميثرا، تكون إما ثورًا أو بعض الطيور أو الماعز والخنازير، ونحو ذلك. وترينا بعض التصاوير وتُتاح الذبيحة. ثمّ يجلس الجميع بحسب رتبتهم، ليأكلوا الذبيحة. ويقول يُوستينُس، وهو كاتب مسيحيّ من القرن الميلاديّ الثاني، إنّ التقدمة الميثرية كانت تتألّف من الخبز والماء المقدّسين. إنّها إذن وليمة يشترك فيها المؤمنون وإلهه، فتكرّس الاتحاد بين الطرفين.

٧ - الهرمسيّة

مع الهرمسيّة تعرّف إلى نوع آخر من التدين عاصرَ ديانات الأسرار والخلاص. وتختلف الهرمسيّة بأنّها لا تطلب التماهي مع الإله الميت العائد إلى الحياة. فالمطلوب هنا هو معرفة سَن نحن، وما موقعنا من هذا الكون الذي كثيرًا ما يبدو لنا مفرغًا. فإن كان لا بدّ من الكلام على مساوَة ما [في الإطار الهرمسيّ] فإنّها مساوَة لا تهدف إلى اكتناه أسرار خفية وتآويل غامضة، بل إنّها تنشُد المعرفة [العرفان]: معرفة الإنسان ذاته ومعرفة الإنسان للكون. وسنبحث هنا في ما سمّاه بعضهم «الهرمسيّة العالمية»، ولن نتطرّق إلى الكيمياء، وهي مذهب ارتبط باكراً بالوحي الهرمسيّ، إلّا أنّه يخالطه شيء من السحر.

يضمّ «ديوان» الكتابات الهرمسيّة (*Corpus Hermeticum*) مجموعة نصوص تعود للقرنين الثاني والثالث الميلاديين، وتنسب إلى هرمس المثلث العظمة (*Hermès Trismégiste*)، المرشد الأعلى في كلّ عرفان

[غنوص (gnose)]^(٩). وأهم تلك الكتابات: «پويماندروس» (Poimandrès)، والسبعة عشر مبحثًا التي يتضمنها، و«أسكليبيوس» (Asclépios) و«مقاطع من ستوبي» (Fragments de Stobée). ويبدو لنا أن هرمس هذا يتكوّن من مزيج يجمع شخصيّة الهرمس الإغريقيّ - عطارد اللاتينيّ - إلى شخصيّة الإله المصريّ طوط. وكان طوط كاتب الآلهة المصريّين، ومبتكر فنّ الكتابة والكلام، الأمر الذي جعله ربّ المعرفة. ومن جهة أخرى نرى هوميروس ينسب إلى هرمس الحيلة (والمكر حتّى اللصويّة). والمتأخرون نسبوا إليه التحكّم بالتقلّبات والتحوّلات والعبورات. فهو رسول الآلهة إلى الناس، ومرشد النفوس (psychopompe) في ترحالها بين السموات المختلفة. فأين تحقّق هذا الامتزاج؟ من المرجّح أنّه حصل في الإسكندرية، ونتج منه ما سمّاه بعض القدامى «الهرمس المصريّ»، وكان لا بدّ من أن ينزل الوحي الهرمسيّ في مصر، لأنّها، في زعمهم، صورة السماء، ومركز الكون، ونيلها يشبه المجرّة اللبنيّة [درب التبانة].

إذا قارنا الهرميّة بديانات الأسرار، رأينا أنّه ليس في الهرميّة أسطورة تروي قصّة بطل، في حياته وموته. فهي معنيّة بنشأة الكون (cosmogonie) والإنسان (anthropogonie)، وبمصير «الإنسان» (أنثروپوس) والناس. وكما في ديانات الأسرار، إنّ موضوع المعرفة هو المصير، إلّا أنّه ليس مصير بطل يتماهى الناس معه بالمسارّة، بل إنّ المهمّ هو معرفة أصل كلّ إنسان يعيش على سطح الأرض، ومعرفة مصيره. لكنّ الهرميّة تعتمد على نظام سرّيّ مماثل بصرامته أما هو قائم في ديانات الأسرار، هدفه إخفاء المعرفة الغيبيّة (arcane). ففي نصّ هرمسيّ تحت عنوان «بنت العالم» (Koré Kosmou) تقول إيزيس لابنها هوروس [حور]: «إنّ هرمس (الذي عرف كلّ شيء) رأى مجمل الأشياء. لذا أدرك الأمور. ويأدراكه هذا، بات قادرًا على الإعلان والإظهار. فالأمور التي رأها، حفرها في حافظته. فلما رسخت لديه، خبأها، مفضلاً

(٩) François Bonardel, *L'Herméisme*, Coll. *Que sais-je?*, 2247, P.U.F., Paris, 1985.

إلقاء ظلّ من الصمت على معظمها، على التكلّم في شأنها، لكي تبحث عنها الأجيال الآتية التي ستولد في هذا العالم^(١٠). وبحسب القديس كيرلس، بطريرك الإسكندرية، نقلًا عن الخطاب الثالث إلى أسكليبيوس، يقول هرمس: «لا يصحّ أن تعرض أسرار أرواق طقوس كهذه أمام الجهال^(١١). ونلاحظ أنّه، على غرار ديانات الأسرار، ثمة مسارة. إلّا أنّها مسارة مغايرة للطقوس الأسرارية، مسارة روحانية خالصة بعيدة عن الطقوس المادّية، بل إنّ قوامها معرفة سرّ الكون.

أ - نشوء الكون ونشوء الإنسان في منظور الهرمسية

في كتاب پويماندرس، ذكّر الوحي الذي يتزله پويماندرس - وهو الإله «نوس» - على هرمس، فيبوح له بسرّ خلق الكون والإنسان والبشر. ويبدأ الوحي إذ يكون هرمس في ما يشبه الغيبوبة، لكنّ حواسّه مربوطة: ذلك هو الصمت الإلهي، الذي فعّله في مبحث آخر. يتاح في هذا الصمت لهرمس أن يبصر نورًا «يظهر خارج الظلمة» و«كلمة-لوعس» تنبثق من ذلك النور. وفي هذه الرؤيا يبصر هرمس الهيئة الأصليّة المثاليّة (أركيتيب archetype) لخلق الكون (كوسموس)، وهو في الوقت نفسه يبصرها في داخل ذاته. ثمّ إنّ پويماندرس يفسّر الرؤيا لهرمس فيقول له إنّ ما رآه وسمعه كان «الكلمة-اللوعس» المنبثق من «نوس»، وأنّ نوس (ذهن) هرمس الخاصّ إنّما هو الإله «نوس» ذاته.

ويلد الإله «نوس» نوسًا - دميورجًا يتولّى صنع الكون ودوائره الفلكيّة التي «تغلّف العالم المحسوس». ثمّ يقوم مع «كلمة-لوعس الله» بتحرك تلك الدوائر الفلكيّة [الكواكب]، فتولد الحياة في العالم المحسوس. هكذا تنشأ الحيوانات - التي هي كائنات لا عقلانيّة - في الجوّ وعلى الأرض والبحار. لكنّ «الكلمة» يترك بعد ذلك العالم

Fragments de Stobée (XXIII, 5) in HERMES TRISMEGISTE, I, Texte A.D. (١٠)
Nock; Trad. A. J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1954, p 2

(١١) المرجع نفسه، ص ١٢٧.

المحسوس، فهو «اللرغس» [بمعنى المتزّه]. ولا يفوتنا أن نلفت الانتباه هنا إلى أنّ توافق «النوس-الديميورج» مع «الكلمة-اللرغس» هو الذي حقق تحريك الحياة، لأنّ الحياة، كما يقول بويماندرس، هي اتحاد الإله نوس بالكلمة.

نستعرض الآن مسألة خلق «الإنسان»، أو بالأحرى ولادته الأولى، ذلك الإنسان النموذج المدعوّ أنثروپوس تمييزًا له عن الإنسان العاديّ. فإنّه يولد من الإله نوس، الآب، بما أنّه ذكر-أنثى [أي أنّه تجتمع فيه الذكورة والأنوثة معًا]. فإنّنا نقرأ في الخطاب إلى أسكليپيوس، ٢٠: «فإنّ الله الذي هو وحده الكائنات جميعًا، وهو مشبع بلا حدود من خصوبة الجنين، وممتلئ بمشيئته، فيلد دائمًا كلّ ما يريد ولادته». قام الإله نوس إذن بإنجاب الإنسان النموذج «أنثروپوس»، فجاء شبيهاً به، أي أنّه ذكر-أنثى مثله. ومن هنا نشأة أسطورة الأندروجين [ذكر = andros أنثى = gyne]. وأراد الأنتروپوس أن يكون خالقًا بدوره، فأذن له بذلك الآب. فاجتاز الدوائر الفلكيّة وشارك حكمًا تلك الدوائر [أركونت Archontes] في سلطتها فتصار له سلطة على الطبيعة المحسوسة المخلوقة. فلما أطلّ من تلك الأفلاك، شاهد العالم المحسوس. وحين رأته الطبيعة وقعت في حبه. أمّا هو فلما رأى صورته معكوسة على صفحة المياه، وقع في حبه. وهكذا اتحد الأنتروپوس - ذو الطبيعة الروحيّة والعقليّة - بالطبيعة المحسوسة والمادّيّة. فوضعت الطبيعة سبعة أطفال كان لهم شكل الأنتروپوس، أي أنهم ذكور-إناث. أمّا الأنتروپوس، «فقد تحوّل من حياة ونور، كما كان في الأصل، إلى نفس وعقل، إذ صارت الحياة نفسًا وصار النور عقلًا»^(١٢).

في ختام هذه الحقبة بدأ عهد جديد، نعرفه، ففرّق الله الكائنات الحيّة (الإنسان والحيوان) إلى جنسين، بعد أن كانت كلّها تجتمع فينا

Poimandres, 17, in *HERMES*, I, Texte A.D. Nock, Trad. Festugière, Les (١٢) Belles Lettres, Paris, 1991, p 12.

الذكورة والأنوثة معًا. ثم قال الله: «مَنْ كَانَ لَهُ الْعَقْلُ، فَهُوَ خَالِدٌ،
 وَلِيَدْخُلَ فِي عِلْمِهِ أَنْ عِلَّةَ الْمَوْتِ هِيَ الْحَبُّ»^(١٣). وبالفعل سقط
 الأنثروبوس من طبيعته الإلهية، الخالية من كلِّ اختلاط، بسبب انقراضه
 بصورته المنعكسة على صفحة الطبيعة. لهذا السبب، قال پويماندرس
 لهرمس: «إِذَا مَا تَعَلَّمْتَ أَنْ تَدْرِكَ أَنَّكَ مِنْ حَيَاةٍ وَنُورٍ (وهما من صفات
 الله)، وَأَنَّ هَذَانِ حَمَا عُنْصُرَا تَكْوِينِكَ، أَمَكْنُكَ أَنْ تَسْتَعِيدَ الْحَيَاةَ»^(١٤).
 وفي الواقع، يشكّل الحبّ لبّ الطبيعة المحسوسة، بسبب تجاذب
 الجنسين. ثم إنَّ الإنسان مركّب من طبيعتين، واحدة إلهية وأخرى مادّية،
 أو حتّى، أي معرّضة للفساد. ولكنّ كلّ مركّب يكون غير مستقرّ، أي
 متبدّلًا، فينتهي إلى الانحلال. وحدها الطبيعة البسيطة، من مثل طبيعة
 الله، تكون خالدة. فإدراك المرء أنّه عقل، أي أنّه من طبيعة النور، يعادل
 إدراكه أنّه خالد. وهذا يفترض أنّ الإنسان يعي في أعماق نفسه أنّ الطبيعة
 الحيّة غريبة عن ذاته. وهذا الوعي هو العرفان [الغنوص] الذي يرشد إليه
 المذهب الهرمسي، والذي يتيح للإنسان أن يتحرّر من كلِّ ما يأتيه من
 طبيعة الكون. وهو ما أوجزه پويماندرس في الجملة الآتية: «فإنَّ الغاية
 السعيدة لمن يملك العرفان أنّه يصير هو الله»^(١٥).

ب - المُسَاوَة الهرمسيّة

يتكوّن المبحث الثالث عشر من خطاب وجهه هرمس المثلث العظيمة
 إلى ولده «تات»، وهو إله المصري «طوط». وكان ذلك فوق أحد
 الجبال. والجبل مكان مميّز لتزليل الوحي. وقد دار هذا الوحي حول
 «الپالينجنيز» (palingenèse)، أي الولادة الثانية أو التجدّد. وكان تات
 يرغب في أن يعرف ممّن أتى الأنثروبوس، الإنسان الأصل. ولم يكن
 سؤال تات متجرّدًا، إذ كان مرتبطًا بمسألة ولادته الثانية. فقال له هرمس،

Poimandrès, 18, *id.*, p 13. (١٣)

Poimandrès, 21, *id.*, p 14. (١٤)

Poimandrès, 26, *id.*, p 16. (١٥)

في مرحلة أولى، إنه يستحيل عليه أن يشرح ذلك الأمر، إلا متى أضحى تات «جاهزاً لأن يجعل نفسه غريباً عن هذا العالم». إنها جملة مثقلة بالمعاني، ومفادها أنه على تات أن يكون مستعداً للتخلي عن كل ما هو ماديّ ومحسوس، بما في ذلك جسده هو. وكان ردّ تات القويّ: «ها إنّي جاهز، وقد حصّنت روحي ضدّ وهم الدنيا»^(١٦).

فأجابه هرمس أنّ الإنسان المتجدّد يصير «إلّها، ابن الله»، فيضحى إذن على صورة الأثروپوس الذي ولده الإله نوس. والدليل على ذلك أنّ هرمس أخذ يتحدّث عن «إحياء الذاكرة» الذي يتحقّق بإذن من الله. وتعبير آخر، إنه حالما تتجدّد ولادة تات (من خلال المسارّة) يتذكّر هو أصله، أي الأثروپوس، والده الحقيقيّ. ومن البديهيّ أنّه يصعب على تات أن يفهم هذه الشروح قبل أن يتجدّد، وإنّ هذا التجدّد يتطلّب من المرید أن يموت بالنسبة إلى أناه القديمة، على نحو ما ذكر هرمس إذ قال: «لقد أبصرت في أعماق نفسي رؤيا غير ماديّة، من لذن رحمة الله، فخرجت من ذاتي ودخلت في جسد لا يموت، وبذلك صرت غير ما كنت»^(١٧). وكان تعليق تات أنّه إذا ما ظلّ المتجدّد - أي المسارّ إليه - مرثياً بعينيّ البدن، فإنّ ماهيته الحقيقيّة تبقى مخفيّة للذين لم يتجدّدوا. فالمسارّ إليه يظلّ هو نفسه وهو مختلف جذريّاً عن نفسه في آن. فهو يمتلك شخصيّتين: أناه الظاهرة، المنحوّلة والكاذبة كما كلّ ما يفنى، وأناه الحقّ. وبالتالي فإنّه لا يميّز المتجدّد إلاّ من كان هو مجدّداً مثله. لذا ينصح هرمس ولده تات أن «يقف نشاط حواسّ البدن وأن يتقي نفسه من العقابات اللامعقولة المتأتية من المادّة»^(١٨)؛ أي بتعبير آخر، أن يسلك الإنسان في المسارّة، فيتلقّى الوحي على نحو ما حصل لهرمس نفسه بحسب كتاب الپويماندرس^(١٩) من

Trinité XIII 1, in HERMES—, II, Texte Nock, Trad. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1992, p 200.

Trinité XIII, 3, *id.*, p 201. (١٧)

Trinité XIII, 7, *id.*, p 203. (١٨)

(١٩) أطلب ما ورد في أعلاه.

ناحية، ومن ناحية أخرى أن يتحرّر من المادّة ومن العيوب التي تنطوي عليها.

لقد باتت الآن مهياً للمساواة، وللولادة الجديدة. وليس في الهرمسية من طقوس إسرارية متكاملة، كما في ديانات الأسرار. وأظنّ أنّ السبب في ذلك هو أنّ التجدّد نعمة من الله. لا شك أنّ المبحث الثالث عشر يشير إلى فترة من الصمت^(٢٠)، وكأنّها إشارة إلى تحقّق الفعل الإسراري. فمما كانت هذه المحطة تتكوّن؟ إننا نجعل ذلك، لكنّ نتيجتها «استذكار» الأصل. ويبقى أن يعرّى الإنسان القديم - أي «الخيمة» على حدّ قول هرمس - وأن يقام مكانه الإنسان الجديد - أي العمارة - وذلك بالتحلّص من أوهاام المادّة من خلال «الولادة الجوهريّة».

والولادة الجديدة تحمل في طيّاتها نظرة جديدة إلى الذات وإلى العالم. وللحصول على هذه النظرة الجديدة المشار إليها، يقتضي تبديل بنية الأنا عند المسارّ إليه، فهو قد تجدّد في ولادة جوهريّة، غير مرشحة للانحلال، بخلاف الولادة البدنيّة المرشحة للانحلال. وإنّ العشاريّة، أي القوّات الإلهيّة العشر، هي المسؤولة عن تكوين بنية الأنا الجديد. أمّا الولادة الترابيّة - الولادة البدنيّة - فتؤدّي إلى «الخيمة» المكوّنة من «دائرة الأبراج»، ذات الاثني عشر برجاً، المعروفة بالاثني عشرية. وبحسب رزي تلك الأزمنة - وكانوا يفرزون الفضائل والرذائل في جداول - فالعشاريّة تمثّل الفضائل العشر، والاثنا عشرية الرذائل الاثني عشرية، التي كان هرمس يسمّيها العقابات اللامعقولة المتأثية من المادّة.

وآخر سرّ كشفه هرمس لتات كان نشيد المجدّدين السريّ. وقد أمسى تات مؤهلاً لسماعه، وإنشاده في وضعيّة طقسية: متصبّاً، في الهواء الطلق، وفي مواجهة ربح الجنوب عند غروب الشمس. أمّا وصيّة هرمس الأخيرة، فكانت قاعدة السكوت (أركان (arcane)): «أسكت إذن يا ولدا!»^(٢١).

Traité XIII, 8, id., p 203. (٢٠)

Traité XIII, 16, id., p 207. (٢١)

إن خلاصة الهرمسية - وكذلك مذهب العرفان الغنوصي - وحيي
 يضمن الخلاص بفضل معرفة موحى بها. وغالبًا ما تعبر هذه المعرفة عن
 نفسها في تغيير رؤيوي، أي في تحوّل في النظر، بالإضافة إلى
 الاستدكار. ويصعب التعريف بالهرمسية كما بالغنوصية، فإن مجموعة
 النصوص الهرمسية لا تكوّن كلاً منسجماً، بل تنطوي على شيء من
 التناقضات، بحيث إنّ بعضاً منها يتقض ما يذهب إليه بعضها الآخر. فنجد
 ترقداً بين الخلود الفردي والانصهار الجماعي في كلّ إلهي. ونلاحظ في
 الهرمسية ميلاً إلى اجتناب ثنائية الخير والشرّ، التي تظهر كثيراً في
 الغنوصية المعاصرة لها. إنّ تفاؤل الهرمسية في ما يخصّ الخلق يسهّل مثل
 ذلك الاجتناب، لكنّ رؤية الجسد كسجن للنفس - تلك العقيدة الموروثة
 عن الأفلاطونية - تطرح مشكلة. وهذا الاعتقاد يتمكس على النظر إلى
 وظيفة «الدمبورج»، خالق الكون السفلي، فمن السهل وضعه في تعارض
 مع الإله الأعلى، «الإله نوس». وهو موقف مماثل لما ستره قائماً في
 الغنوصية. لكنّ المبحث ١١ يعارض هذه الفكرة ويؤكد أنه لا تعارض بين
 المرتبتين الإلهيتين لأنّ الله واحد أحد. وفي الإصحاح ١٢ يقول «نوس»
 لهرمس: «إنّ الله وحده خالق كلّ شيء». وأين العجب في أن يخلق الله في
 أن الحياة والنفس والخلود والتبدّل؟ أألست تفعل أنت أيضاً أشياء
 مختلفة؟^(٢٢) ورغم كلّ شيء، فالشر موجود في هذا العالم. وهكذا نرى
 أنّ مهمّة الذين كتبوا هذي النصوص كانت عسيرة. وقد استطاعوا قدر
 الإمكان أن يؤلّفوا مذهباً فكرياً جاء الباحثين ببعض الإجابات عن معنى
 وجودهم. وكان لا بدّ أن يبقى قائماً عدد من علامات الاستفهام. وفي
 نظري كان أمران واضحين لهم: الأوّل مسألة أحديّة الله، والثاني نظرة
 متفائلة إلى العالم، رغمًا عن كلّ شيء. غير أنّ الهرمسية تطلّ وثنية في
 أعماقها. ويبقى لها فضل في الارتقاء بالوثنية إلى قمم من الفكر الديني،

Traité XI, 12, HERMES, I, Texte Nock, Trad. Festugière, Les Belles Lettres, (٢٢)
 Paris, 1991, pp 151-152.

وذلك في مجتمع غارق في العبادات والأنظومات الدينية المتنوعة جدًا.

٨ - الغنوصية

ما هي الغنوصية [مذهب العرفان الغنوصي]؟ وما هو الغنوص [العرفان]؟ ليس من السهل بثأنا الإجابة عن مثل هذين السؤالين. فمنذ الستينيات من هذا القرن، يحاول علماء كثر أن يأتوا بجواب مقنع، يأخذ بالحسبان مختلف المظاهر المحيطة بهذه الظاهرة. وحتى الآن لم يحالف التوفيق أيًا منهم. ولعلّ السبب يكمن في أنّ غنوصية القرون الأولى من العصر المسيحي كانت ظاهرة متحرّكة، فليس لها حدود واضحة تمام الوضوح. فكانت تختلط بالمسيحية في بعض مظاهرها، وبالوثنية في بعضٍ آخر. ونستشهد على هذا الاختلاط بشكوى جاءت على لسان إيريناوس - أسقف مدينة ليون الفرنسية - حوالي العام ١٨٠، من أنّ مسيحيين كثيرين من سكان وادي الرون التابع لأبشرته، كانوا يكتشفون أنفسهم وقد تحوّلوا إلى الغنوصية، كونهم درسوها على أيدي الغنوصيين، في حين أنّهم ما زالوا يعتبرون أنفسهم مسيحيين.

أ - بعض محاولات التعريف

نبدأ بمساءلة أساتذة الغنوصية عن تعريفهم مفهوم «الغنوص» [العرفان]. ونبدأ بهرقلليون (Hérakléon)، وهو تلميذ فالتان (Valentin)، معلّم الغنوصية الكبير في القرن الميلادي الثاني. فقد انقسمت مدرسة فالتان إلى شعبتين: المدرسة الإبطالية (أي الغربية) والمدرسة الإسكندرانية (أي الشرقية). وكان هرقلليون ينتمي إلى الغربية. وكان يقول: «ليست المعمودية وحدها محرّرة، بل إنّ التحرّر يتم أيضًا عن طريق العرفان [الغنوص (gnose)]: فبه نعرف من كنا وما صرنا؟ وأين كنا وأين ألقينا بنا؟ وما الهدف الذي نتمجّل السير إليه؟ ومن أين اقتدينا؟ وكيف تمّت ولادتنا الأولى (= السقوط إلى هذا الدرك)، وكيف تمّت ولادتنا الثانية (العودة إلى الأصل)؟» ونحو ذلك من المساءلات التي كانت تشغل أذهان الناس، من وثنيين ومسيحيين ويهود، في تلك الحقبة من الزمن.

ولتلجأ الآن إلى ممثل للمدرسة الفالانتيّة الشرقية، هو ثيودوت (Théodote) الذي وصلتنا مقتطفات من مؤلفاته، على هيئة استشهادات ذكرها إقليمنضس الإسكندريّ، أحد آباء الكنيسة، وقد عاش في النصف الثاني من القرن الميلاديّ الثاني. ومنها قول ثيودوت «إنّ العرفان [الغنوص] هو معرفة من نحن، وما صرنا، والموضع الذي جئنا منه وذلك الذي سقطنا فيه، والهدف الذي نسير نحوه مسرعين، وما الذي مت اقتدينا، وطبيعة ولادتنا الأولى وولادتنا الثانية»^(٢٣). ومن السهل أن نكتشف أن النصين لا يفترقان كثيرًا. وواضح أيضًا أننا لسنا أمام تحديد للغنوص، بل إننا أمام مساءلات يفترض في العرفان الغنوصي أن يجد لها جوابًا شافيًا.

ولنتقل الآن إلى كاتب حديث، هو هنري شارل بويش: فنجد أنه يقدّم عن الغنوص تحديدًا صيغ بكلام إثباتي، فيما جاءت تحديدات تلاميذ قائلان بصورة المساءلة. يقول بويش: «إنّ الغنوص [العرفان] معرفة تحمل معها وبها الخلاص، فهي علم محرّر ومخلص، علم هو بحدّ ذاته وعن طريق ذاته الخلاص. ويوسعنا إطلاق تسمية غنوصيّة - وتسمية غنوص - على كلّ عقيدة وعلى كلّ مذهب ديني يتأسس على نظريّة أو على اختيار الحصول على الخلاص عن طريق المعرفة»^(٢٤).

ماذا يمكننا أن نستخرج من هذه «التحديدات»؟ إذا تفتحنا الأسئلة التي طرحها هرقليون وثيودوت منذ ١٨ قرنًا، رأينا أنّ لبّ هذه الأسئلة ما زال مطروحًا في أيامنا. وعلى هذا يمكننا الكلام على «عرفان سرمدتي»، لأنّ الناس سوف يتطرحون هذه الأسئلة في المستقبل أيضًا. ففي أعماق الكيان البشريّ نزوعٌ إلى معرفة الجواب عن هذه المساءلات. وإذا ما تغيرت صيغة الأسئلة فجوهرها يبقى واحدًا. وقد شهدت السبعينيّات من

Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Texte et trad. de F. Sagnard, (٢٣) Sources Chrétiennes, 23, Cerf, Paris, 1948.

H. Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, Tome I: *La Gnose et le temps*, Gallimard, (٢٤) Paris, 1978, p 185.

القرن الحالي عودة لافتة إلى الغنوصية [في الغرب]. ورأينا المخطوطات الغنوصية، التي اكتشفت في صعيد مصر عام ١٩٤٧، تشكل نصوفاً مقدّسة لجهات عديدة، ولم تبقَ دراستها وفقاً على بعض أهل الاختصاص.

ب - الأدبيات الغنوصية

ستظلّ السنة ١٩٤٧ محطة مهمة في درس الغنوصية. فاكشاف المكتبة الغنوصية في نجع حمادي في الصعيد المصري أتاحت التّبت من صحة المعلومات القديمة المتداولة حول الغنوصية، وأضافت إليها أخرى. لقد عثروا بالمصادفة، مثلما حصل في قُمران عند البحر الميت، على مجموعة من الكتابات الغنوصية باللغة القبطية، كانت بدورها ترجمات نصوص أصلية باليونانية. ويحتفظ المتحف القبطي في القاهرة حالياً بالدواوين الثلاثة عشر المكتشفة، وفيها ٤٤ مصتفاً، كانت غالبيتها معروفة فقط عناوين أو مقتطفات باللغة اليونانية.

وقبل العام ١٩٤٧ كان معروفاً ثلاثة مخطوطات فقط. أولها مخطوط لندن، اشتراه المتحف البريطاني من مالكيه المصريين في القرن الثامن عشر، ويتكوّن من مصتّف واحد يعود إلى القرن الميلادي الرابع، مترجم من اليونانية إلى القبطية، وهو معروف تحت تسمية «يستيس صوفيا» (Pistis Sophia). والثاني في جامعة أكسفورد، ويعود أيضاً إلى القرن الميلادي الرابع، وقد اشتراه من مصر، في القرن الثامن عشر، الرحّالة بروس (Bruce). ومن هنا تأتي تسمية «الديوان البروسي» (Codex Brucianus) التي أطلقت على هذا المخطوط. وهو ينطوي على مصتّفين هما الكتاب المازي الكبير وتخطيط [طوبووجرافيا] السماء، وهو مترجم إلى القبطية عن أصل يوناني، مثل مخطوط لندن. وثمة أخيراً ديوان برلين، وقد اشتري من صعيد مصر في القرن التاسع عشر. وهو مترجم إلى القبطية عن أصل يوناني، ويعود إلى القرن الرابع، أو بداية القرن الخامس. ويضمّ أربعة مصتّفات، هي: الإنجيل بحسب مريم (مريم المجذلية)، وكتاب الأمرار ليوحنا، وحكمة يسوع، وأعمال بطرس.

ويمكننا العودة أيضًا إلى كتابات العديد من آباء الكنيسة، كمصادر شديدة الأهمية لمعرفة الغنوصية ونصوصها، وبخاصة كتابات إيريتاوس أسقف ليون، الذي عرف الغنوصية عن كتب. ففي مصنف له من خمسة أجزاء تحت عنوان ضد البدع [الهرطقات] ناقض الغنوصية، وذكر في الجزئين الأولين الكثير من المعلومات عنها، بعد أن قرأ الكثير من كتب أصحابها، وتداول مع بعض منهم، ومع بعض الذين انتقلوا منها إلى المسيحية. وقد أيدت الاكتشافات الحديثة أقواله.

وهناك آباء آخرون كتبوا في الغنوصية، مثل هيوليت (Hippolyte) (روما) الذي صنّف كتابًا ضد البدع ومن بينها الغنوصية. وإقليمض الإسكندري (Clément d'Alexandrie)، الذي نقل بعض أقوال فالتان وثيودوت. وأوريجينيس (Origène)، وهو أيضًا من الإسكندرية، عاش في القرن الثالث، ونقل بعض أقوال الغنوصي هرقليون. وطرطليانس القرطاجي (Tertullien) الذي وضع كتابًا عارض فيه فالتان. وإيفانيوس (Epiphanius)، من فلسطين، وكان أسقفًا على قبرص في القرن الرابع، وقد وضع كتابًا مطوّلًا ضد البدع، ضمّنه فصلًا طويلاً عن الغنوصية، فنقل نصّ الرسالة إلى فلورا، التي كتبها بطليموس (Ptolémée)، وكان من أبرز تلاميذ فالتان. ونذكر أخيرًا أنّ مفكرين وثنيين من أمثال أفلوطين (Plotin)، وهو ينتمي إلى مذهب الأفلاطونية الجديدة، قد كتبوا أيضًا ضد الغنوصية.

ج - العوالم الثلاثة وساكنوها، بحسب مدرسة فالتان (بطليموس)

كما في الهرمسية، تشكّل معرفة أصل الكون وأصل الإنسان عناصر مهمة في المذهب الغنوصي، لكونها تحكم نظرة الغنوصي إلى عالم المادة. ونقدّم في ما يلي نظرية بطليموس في أصل الكون، وهو يتسب إلى المدرسة الفالتيية - وكانت تتعايش في القرنين الثاني والثالث عدّة مدارس غنوصية -، وقد نقل أقواله القديس إيريتاوس في مطلع كتابه. ومن العلامات الفارقة في هذه النظرية، وفي سائر النظريات الغنوصية، أنّها تشكّل دراما، بل دراما مأساوية حدثت منذ البداية. والعلامة الثانية

أنها ذات سمة تليقيّة، بحيث تعمل على التوفيق بين ما استمدته من عدّة مذاهب فلسفيّة قديمة، كالفيثاغوريّة.

يرى بطليموس أنّ المسألة هي مسألة «إيونات» (Eons) وما ينبثق منها. وما هو «الإيون»؟ أصل الكلمة لفظة يونانيّة تعني زمنًا، بل مدّة زمنيّة طويلة، وهي ترادف كلمة «دهر» في اللغة العربيّة. وفي الإطار الغنوصيّ، يعني «إيون» كيانًا إلهيًّا له دوره الفاعل في إطار ثنائيات زوجيّة. ولكلّ إيون جنسه الخاصّ (مذكّر أو مؤنث) المرتبط بصيغته التذكيريّة أو التأنيثيّة في اللغة اليونانيّة، وذلك رغماً عن انتماء الإيونات إلى نطاق الألوهة. فمثلاً «بيثوس» (Bythos) (هوّة Abime) مذكّر، وهو مشارك مع «سيجي» (sigé) (صمت Silence) المؤنثة. ثمّ إنّ أيّ ثنائيّ من الإيونات يتأتّى من ثنائيّ آخر من الإيونات. فالثنائيّ «هوّة» و«صمت»، بما أنّهما الثنائيّ الإيونيّ الأصل، ينبثق منهما الثنائيّ «عقل» (Intellect) و«حقيقة» (Vérité). وهكذا تتكوّن «الرباعيّة» (Tétrade) من هذه الإيونات الأربعة، فتؤلّف نواة العالم الإلهيّ. وينبثق من «إيونيّ» «عقل» و«حقيقة» إيوناً «لورغوس» [كلمة] و«حياة»، ومنهما ينبثق «إنسان» و«كنيسة». ومنها جميعاً تتكوّن الثمانيّة (Ogdoade)، المؤلّفة من ثمانيّ إيونات. وتنبثق عن «إنسان» و«كنيسة» مجموعتان. وتتكوّن المجموعة الأولى من خمس ثنائيات تكوّن «المشاريّة» (Décade)، في حين تتألّف المجموعة الثانية من ستّ ثنائيات تكوّن «الاثني عشريّة» (Dodécade). وإنّ مجموعة الإيونات تؤلّف معاً ما كان الغنوصيّون يسمّونه «الپليروم» [أو «الملاءة»] (Plérôme)، أيّ ملاءة العالم الإلهيّ.

وهنا بالضبط تبدأ المأساة. ذلك أنّ الثنائيّ الأخير من «الاثني عشريّة»، المؤلّف من «مراد» (Théléto) و«حكمة» (Sophia)، يتعرّض لمحنة، إذ تقع «حكمة» في عشق «هوّة»، وهو أمر غير جائز، لأنّ جميع الاتّصالات بالإيون الأصل تتمّ بالضرورة من خلال «عقل» (المعروف أيضاً بـ«ابن» أو «المرلود الأحد» (Monogène)). ثمّ إنّ «حكمة» كانت تخاطر بأن تختفي تماماً في «هوّة» السحيق والجامع والعصيّ على

الفهم. ولقد نجم من هذا العشق أنّ «حكمة» جبلت بولد غير مكتمل ومشوّه، لانبثاقه من خارج رفيقها الذكر، «مراد». وهنا أطلق «هوّة» - من خلال «عقل» - كيانًا سَمِيَّ «حدًا» أو «صليًا»، وأوكل إليه أن يطوّق الإيونات جميعًا بسياج، باستثناء الإيون الأصل. وهكذا، استبعد من «الپليروم» - أي العالم الألوهي - الولد الذي جبلت به الحكمة سفاوحًا، والذي أسَمّوه «أنثيمازيس» (Enthymesis) أو «أشاموث» (Achamoth) أو «حكمة الدنيا». ثم ألقى به في عالم أدنى، يعرف بـ«الوسيط». لكنّ المعاناة لا تنتهي هنا، لأنّ «حكمة الدنيا» المولودة سفاوحًا إثر أهواء والدته العسقية، جمعت في شخصها بذرة الألوهة الآتية من ألوهة أمّه، إلى أهواء عديدة، في مقدّمها أهواء أمّه نفسها. وبالفعل ندمت «حكمة العلاء» على سقطتها تلك، فأورثت «حكمة الدنيا» شيئًا من ندامتها. فمن الهوى اللاشعريّ الذي عصف بـ«حكمة»، انبثق العنصر «الهبليّ» (hylique) أي الأرضي. ومن عودة الحكمة إلى الهدى، انبثق العنصر «النفسانيّ» (psychique)، فيما انبثق العنصر الروحانيّ (pneumatique) من التأمل والفاء في «هوّة». وهي عناصر حاضرة في عالمنا السنليّ.

لكنّ الأمور استمرّت دون حلّ في العالم الوسيط. فـ«حكمة الدنيا» ما زالت من دون شكل، ولا بدّ من تشكيلها. لهذه الغاية أطلق «هوّة»، من خلال «عقل» وفي إطار «الپليروم»، نثائيًا جديدًا يتكوّن من «مسيح» - إيون ذكر - ومن «روح قدس» - إيون أنثى (والروح مؤنّثة في العبريّة). وانبثق من هذا الثنائيّ ومن «لوغوس» ما هو «ثمرة الپليروم» وهو الـ«مخلّص»، المسمّى أيضًا «يسوع» و«الكلّ»^(٢٥)، وتصحبه الملائكة. وأعطى «المسيح» شكلًا لمادّة «حكمة الدنيا» الخام، كما أنشأها «المخلّص» بحسب العرفان الغنوصيّ. فلم تبقَ «حكمة الدنيا» كائنًا من دون شكل، بل أضحت كيانًا نصف إلهي، من جرّاء ما ورثت من أهواء أمّها ومن ألوهتها في آن واحد.

(٢٥) لأنه ثمرة «كلّ» «الپليروم».

ومن «حكمة الدنيا»، انبثق الـ«دميورج» (Démurge)، خالق هذا العالم السفلي، الموافق صورة الله التوراتي [يهوه]، المسمّى أيضًا «أبًا» و«ملكًا». بيد أنه ما كان يدري الـ«دميورج» أنه كائن مولود، فتوهم أنه أصل كل شيء، وأنه الله الأعلى. وخلق الـ«دميورج» الكون والبشر. وقد خلق السموات السبع، وولّى عليها «الأركونت» (Archontes) أي الأولياء أو الملائكة الحاكمين^(٢٦). وأعقب ذلك خلق الإنسان. خلق الـ«دميورج» الإنسان «الترايقي» (choïque) (= المصنوع من وحل أو طين)، وهو في الواقع مصنوع من «الجوهر الخفي» الذي يكوّن السيولة والهشاشة في المادة^(٢٧). فنفخ فيه الحياة، وهي «الحياة النفسانية». هكذا إذن خلقت الإنسان «على صورة [الله] ومثاله» (سفر التكوين ١-٢٦). و«الصورة» هنا تُشير إلى الإنسان المادّي، ويشير «المثال» إلى الإنسان النفساني أو الحيّ. وفي نهاية هذه المرحلة التكوينية الأولى التي يشارك فيها جميع البشر، كسا الـ«دميورج» الخالق الإنسان «حلّة من الجلد» (تك ٣-٢١)، أي جسدًا لحميًا يدرك بالحواس.

وفي مرحلة تالية - وهي أكثر خطورة من الأولى - إذ كانت «حكمة الدنيا» تتأمل ملائكة المخلص، ولدت عنصرًا روحانيًا، أي إلهيًا. وقد أودع هذا العنصر في الـ«دميورج» الخالق، بغير علم منه. فعندما ينفخ في الإنسان الحياة، ينفخ فيه أيضًا ومن حيث لا يدري، ذلك العنصر الروحاني. فالذين يتلقون ذلك العنصر يكونون العرفانيين [الغنوصيين] المُقبّلين، ويكونون مؤهلين لتلقّي لوغوس الوحي.

د - علم الخلاص وعلم الآخرة بحسب بطليموس

نجد في الدنيا ثلاثة أجناس بل ثلاثة أنواع من البشور. النوع الأوّل، وهو الأدنى مرتبة، يتألف من «الناس الهيلين» أي الأرضيين. ولا سبيل

(٢٦) راجع في أعلاه ما قيل في الكون بحسب الهرمسية.

(٢٧) راجع إيريناوس أسقف ليون I, 5, 5. Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*.

trad. fr. A. Rousseau, Cerf, Paris, 1984, p 46.

لهم إلى أيّ مستوى من الحياة الروحانيّة. فعندما يحصل «الانفجار الكونيّ العامّ» [تقوم القيامة]، في نهاية العالم، سوف يهلكون حتّمًا ومعهم سائر المادّة^(٢٨). والنوع الثاني يتألّف من فئة «الناس النفسانيّين»، ويكونون في مرتبة وسيطة بين الأرضيّين والروحانيّين. وهذا الموقع الوسط يبيّن لهم أن يتجهوا: إمّا صوب النار حيث الهلاك مع الكائنات الأرضيّة، وإمّا صوب خلاص يتقرّر لكلّ منهم سنّدًا إلى حياته الصالحة أو الطالحة. ويحورز هؤلاء النفسانيّون على الخيار الحرّ. أمّا النوع الثالث، وهو النوع الرفيع، فيتألّف من «الناس الروحانيّين»، الحائزين وحدّهم دون سواهم على العرفان [الغنوص] الكامل. ففيهم تكمن جزئيّات الألوهة الصادرة عن «حكمة الدنيا» والتي تفخّها فيهم الـ«دميورج». وينتهي العالم عندما تكتمل تنشئة كلّ «الروحانيّين» تنشئة في العرفان [الغنوص] الكامل. فكيف تتمّ هذه التنشئة؟

هنا تبدأ رسالة «المخلّص»، الذي أشرنا إليه آنفًا. وهو الذي كان قد أنجز تنشئة «حكمة الدنيا» تنشئة عرفانيّة. وتلك الرسالة تتلخّص بتنشئة النفسانيّين والروحانيّين معًا. وبعد أن أخذ من الـ«دميورج» الخالق جسدًا نفسيًّا، يدخل الدنيا في صورة «المسيح النفسانيّ»، بهدف تخليص من يبغى تخليصه. وقد جاء جسده النفسانيّ في هيئة تسمح «برؤيته ولمسه ومعاناته»^(٢٩). ذاك هو «مسيح الأناجيل»، وقد بات مهيبًا للاتّصال بالناس وتعليمهم، فيعطي النفسانيّين تعليمًا نفسيًّا. ومع أنّ النفسانيّين لا يمتلكون العرفان [الغنوص] الكامل، فإنّه يمكنهم بلوغ درجة غير مكتملة من الخلاص بفضل «أعمالهم وإيمانهم العاري». ومنهم يتشكّل «مسيحيّو الكنيسة»، المطالبون بسيرة حسنة تشفّع لهم. أمّا الروحانيّون، فيكشف لهم المسيح أصلهم، من خلال تعليم عرفانيّ [غنوصيّ]. وهم خالصون بحكم طبيعتهم الروحانيّة، أيًا كانت سيرتهم: صالحة أم طالحة. حتّى إذا

(٢٨) وهذه العقيدة استعارتها الغنوصيّة من الروايّة.

(٢٩) Irénée, *Contre les hérésies*, op. cit., p 48.

ما تفلتوا من أجسادهم، عادوا إلى «الپليروم» [عالم الألوهة]، حيث مكانهم الشرعيّ. وخلاقاً للنفسائتين، ليس عليهم أن تكون سيرتهم الأخلاقية سيرة مستقيمة، فهم خالصون كيفما تصرفوا، بفضل طبيعتهم الروحانية.

كيف ستكون نهاية العالم؟ ستقادر «حكمة الدنيا» العالم الوسيط وتدخل في «الپليروم»، حيث ستؤلف ثنائياً مع «المخلص» الذي هو أصلاً «ثمره كلّ» «الپليروم». ذلك هما «العريس والعروس» اللذان يُشير إليهما يوحنا في إنجيله (٢٩،٣). ويدخل في عالم الألوهة أيضاً «الروحانيون» [العرفانيون]، فيصيرون «زوجات» الملائكة الذين هم مع «المخلص». وأمّا الـ«دميوزج» الخالق فيحلّ محلّ والدته «حكمة الدنيا» في العالم الوسيط. ويدخل أيضاً في هذا العالم الوسيط «النفسائتون» الصالحون (= المسيحيّون) الذين عاشوا حياة صالحة. ويفتّى العالم المادّي الأرضي في «الانفجار الكونيّ العام» [القيامة العامة]، ويفنى معه الناس «الهيلتون» [الأرضيون] و«النفسائتون» الطالحون.

هـ - التفسير العرفانيّ [الغنوصيّ] والمعطيات البيئية

في ما نقله إلينا القديس إيرينارس من تعاليم بطليموس، يظهر النسق التلغيفيّ - التوفيقيّ ظهوراً تاماً. فالإيونات تجتمع في الرباعيّ والشماعيّ والعشاري والاثنيعشريّ. وكلّ هذه الحسابات متأتية من الفثاغورية. أمّا أسماء الإيونات فمصدرها خليط بين المصطلحات الفلسفيّة والمسيحية، في خطوة تهدف إلى تسهيل توسع الغنوصيين في تفسير الأسفار المقدّسة. ثمّ إنّ تحديدهم الإيونات بثلاثين إيوناً يطابق عدد السنوات التي عاشها يسوع «في الخفاء» [بعيداً عن الأنتظار]، وهو، بنظرهم ما ينبئ بعالم الإيونات. واختيارُ المسيح اثني عشر تلميذاً يوحى إلى العارف بـ«الاثني عشرية» الإيونية، ومثل ذلك مناقشة المسيح في الهيكل لعلماء الشريعة، إذ كان في الثانية عشرة من عمره. أضف إلى ذلك أنّ المعادل الحسابيّ للحرقيّن الأوّلين من اسم يسوع هو ١٨ (الحرف إيوتا = ١٠،

والحرف إيتا = ٨)، وهو عدد الإيونات المتبقية («العشرية» و«الثمانية»). وفي هذا قول المسيح (متى ١٨،٥) بأنه «لن يزول يوتا واحد [حرف واحد] أو نقطة واحدة حتى يتم كل شيء». وإليك مثلاً أخيراً: الغرام اللاشعري الذي وقعت فيه «حكمة العلاء»، وهي الإيون الثاني عشر في «الاثني عشرية» الإيونية، ألا يتنبأ به الإنجيل في شخص الرسول يهوذا، الثاني عشر بين الرسل الذي خان سيده مقابل ثلاثين من الفضة؟ ثم إن يسوع احتمل آلامه في الشهر الثاني عشر من اعتماده على يد يوحنا.

من أين جيء بكلام الوحي المذكور في العهد القديم؟ وما مصدره؟ أهو «دمبورج» الخالق، إله العهد القديم يهوه؟ لكنه لا يعلم أن «الپليروم» [عالم الألوهة] موجود فوق رأسه، وأنه مولود من «حكمة الدنيا»، التي يُشار إليها هنا بلفظ «الأم». ويروي إيريناوس أن بطليموس كان ينسب مصدر ذلك الكلام تارة إلى «الأم»، وطوراً إلى الـ«دمبورج» الخالق، وأحياناً إلى الجزئيات الإلوية. ويؤكد بطليموس ذلك في رسالته إلى «فلورا»، وهي على الأرجح امرأة مسيحية كان يعمل على اجتذابها إلى الغنوصية، فيقول: «نعلم من كلام المخلص أن التاموس [اليهودي] ثلاثة أقسام. فالقسم الأول يُنسب إلى الله بحد ذاته وإلى عمله التشريعي. وينسب القسم الثاني إلى موسى باستقلالية عن الوحي الإلهي الذي نزل عليه، بل انطلاقاً من اعتبارات موسى الشخصية التي جعلته يضيف بعض الوصايا إلى التاموس. أما القسم الثالث، فقد أضافه مشايخ الشعب الذين استحسنا، منذ البداية، تطعيم التاموس ببعض الرصايا»^(٣٠).

إن تصنيف منابع الكلام المرخى به هذا، أتاح للعرفاتين أن يتقوا على هوامهم، من بين نصوص الكتاب المقدس، ما يأخذون به، وما يتصلون من أحكامه، وذلك بحسب اعتبارهم الكلام آتياً من مصدر إلهي أو من مصدر آخر. وهو نموذج عن تكيف نصوص الكتاب المقدس على

Ptolémée, *Lettre à Flora*, 4. 1-2, trad G. Quispel, Coll. Sources Chrétiennes, 24, (٢٠) Cerf, Paris, 1949, pp 51-53.

قياس العقيدة الفنوصية. ومن سمات موقفهم الانتقائي في قراءتهم التصوص المقدسة، التفریق بين إله العهد القديم وإله العهد الجديد. ويتباهى بذلك بطليمُس إذ يقول: «نحن الذين أنعم علينا أن نعرف ذينك الإلهين»^(٣١). فهم يعتبرون أنّ الـ«دميورج» الخالق هو إله العهد القديم، وهو إله التاموس المادّي المشتمل على نواقص عديدة، وليس التاموس الروحانيّ. فليست طبيعة الـ«دميورج» الخالق طبيعة روحانيّة، وقد فاتته أمور كثيرة. وهو القائل، في حماة جهله: «أنا هو الربّ إلهك. فلا يكن لك إله سواي» (خر ٢/٢-٣). وقد فاته وجود إله آخر مؤكّد، هو - في نظر الفنوصيين - الإله الوحيد الحقيقيّ. إنّه الـ«هوتة»، «إله المخلص». أي أنّه الله الذي بشرّ به - بل كشف عن وجوده - المسيح في العهد الجديد.

تلك كانت المبادئ التي في ضوئها يخرّجون الكتاب ويؤوّلونه، وبخاصّة من الإنجيل.

و - من هو العارف؟

نرى في نظريّات بطليمُس حول نشأة الكون والإنسان، إجابة عن الكثير من ساءلات هرقلّيون وثيودوت. بيد أنّ العارف الفنوصيّ يتقى إنساناً في مواجهة مسألة الشرّ، بل في مواجهة الشرّ بحدّ ذاته. وقد سبق أن رأينا كيف كانت هذه المسألة تشغل ساكن الإمبراطورية الرومانيّة، الذي حاول الوصول إلى جواب مقنع في ثنايا الديانات الخلاصية أو الأسراريّة، أو من خلال الهرميّة وسواها من «العبادات». إنّما يختلف العارف في الفنوصية عن المُسارّ إليه في الهرميّة، بخاصّة في كون الفنوصيّ يعي محنة فقدان الكمال بسبب تلك الفجيعة التي وقعت في «الپليروم» - بحسب النظرة الفنوصية - فكانت السبب في وجود الشرّ، وفي سقوط العناصر الروحانيّة، وتشتيتها. وعلى نحو ما طهّر الـ«حدّ» الـ«حكمة» من هواها المتسبّب بالشرّ، وقذف به خارج «الپليروم»، يكون على العارف أن يتخلص من الشرّ بوساطة العرفان. وإنّ كون العارف يتألم

(٣١) المرجع السابق، ص ٥١.

من وجود الشرّ، يشكّل بحدّ نفسه دليلاً على غيبته في هذا العالم السفليّ، وعلى أنّ انتماءه الوحيد هو العالم الروحيّ. فالشعور بالغربة في العالم ملازم للمرفان الغنوصيّ، لكأنّه إحساس باللاتمّاء.

مما يتكوّن هذا العالم السفليّ؟ إنّه عالم منقسم على نفسه ومتغيّر. والناس فيه منقسمون مرّتين. فتُقسّم أولاً القسمة بين الذكر والأنثى، الناشئة عن مادّيّة كلّ ما هو بدنيّ. وثمّة ثانياً توزّعُ الناس بين أنواع بشريّة ثلاثة. حتّى إذا استوعى المرفانيّ أنّه ابن النوع الروحانيّ، صنف المختارين، سار على طريق البحث عن تلك الوحدة المفقودة، متذكّراً أنّه كان ذلك «الأنثروپوس»، وأنّ كلّ شيء فيه كان توحيداً - فليس من رجل وامرأة - واستقراراً لا تبدّل فيه. ويعتبر العارفون هذا الوعي تذكّراً، كما يعتبره بعضهم تيقّظاً. فالنفس الروحانيّة المحبوسة في جسد أرضيّ، تبدو كأنّ البدن قد خدّرها. لذا تراها تستغرق في النوم، وتنسى وطنها الحقيقيّ وأصلها الإلهيّ. ويصف نشيد الدرّة^(٣٢) هذه الوضعيّة. فقد أرسل ابنُ الله إلى الأرض ليبحث عن درّة ثمينّة، فلبس جسداً مادّيّاً، فعرفه «أبناء» الأرض، وأطعموه طعامهم الأرضيّ. فتخدّر بسبب تلك الأطعمة، ونام، ونسيّ المهمّة الموكلة إليه، حتّى نسيّ أصله. فُبعث إليه برسالة تحمل اسم الملك الكبير ومساعديه، بهدف إيقاظه وتذكيره بأصله الإلهيّ. وقد ورد في الرسالة: «إنهض وقم من نومك واسمع كلام رسالتنا. تذكّر أنّك ابن الملوك، وانتظر إلى العبوديّة التي أنت فيها...»^(٣٣). وقد نطقت هذه الرسالة بمجرد وصولها قرب الولد: «ما إن سمعتُ صوتها وصوت صرختها حتّى استيقظت من سباتي، ونيفضت»^(٣٤). واستأنف حيث إنّ ابن الملوك البحث عن الدرّة، ومن ثمّ سار في «طريق العودة». والوحي المرفانيّ هو هذه اليقظة، التي تحمل العارف، وهو على سطح الأرض،

J. E. Ménard, «Le Chant de la Perle», in *Revue de Sciences Religieuses*, 158, (٢٢)
(1968), PP 289-325.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٣٠٥.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٣٠٥.

إلى أن يعيش خارج قيود الأرض، بمجرد أن يعرف ذاته ويطلع على خفايا الكون وعلى المصير الذي ينتظره.

إذا تركنا الأسلوب الشعري جانبًا، أمكننا القول بأن العرفان الغنوصي هو عمومًا معرفة خفية، تكتمل لبعض المميزين، فتتيح لهم الاطلاع على خفايا العالم السماوي، في طوبوغرافيته وتاريخه.

أما الغنوصية «المسيحية»، فترغم أنها تستقي من التقاليد الباطنية التي أسرّبها المسيح إلى بولس، وإلى بعض رسله وتلاميذه، فنقلت إلى تابعيهم، إلى أن تبلغ العارف. وهي تقاليد تفسيرية، من شأنها أولاً فهم روايات التكوين. وهو ما يفسر دخول بعض التقاليد التفسيرية الربانية اليهودية. وكما تقدم القول، تتضايق هذه التقاليد اليهودية والمسيحية، وتتداخل مع التقاليد الفلسفية، ومن بينها الأفلاطونية. وهكذا، وفي إطار تعارض المعقول والمحسوس، يتج المحسوس عن المعقول من خلال انحطاط ما (سقوط «حكمة»)، فيختلط المعقول (الإلهي) بالمحسوس، وتتولد النفوس. ونلاحظ أيضًا، في إطار هذا التعارض بين المعقول والمحسوس، أنه ثمة إله خالق سفلي - «الدميورج» - يظهر مُعفياً الله المتعالي، ومبدأ العالم المعقول، من التورط في الاتصال بالمادة الملتصقة^(٣٥).

ز - خاتمة: العلامات الفارقة في الغنوصية

+ تعليم إيزوتيري - باطني. العارف شخص مختار، يتميز لا بفضل إنجاز حقيقه، بل بفضل طبيعته. وهو بحكم الطبع قادر على تحقيق العرفان. فعندهم أن «المخلص» يزهل النفسانيين والروحانيين على حد سواء بقرار منه. إنما يركز تأهيل الروحانيين على تعليم مختلف عن سائر التعاليم، أي أنه تعليم سرّي. وكذلك فإن أناجيل المسيحيين يقتصر نفعها عليهم، أي على النفسانيين. أما الإنجيل الحقيقي ومعناه، فلا يكشفان إلا

(٣٥) راجع الضير الذي يقدمه أفلاطون بهذا الصدد في كتاب التيمي *Le Timée*.

للروحانيين، لأنهم وحدهم القادرون أن يفهموها. ويراد من هذا الكلام أن المسيح، ومن بعده رسله وتلاميذه، إنما استخلصوا لغةً ازدواجيةً، والدليل في قول متى (٢٧/١١): «لا أحد يعرف الآب إلا الابن ومن أراد الابن أن يُعلن له». ونعرف بحسب التعليم الغنوصي أن الآب هو أيضًا «الهوة»، وأن الابن هو «العقل» الذي انبثق منه «المخلص».

+ مضادة الكون. لقد رأينا كيف أتى هذا العالم إلى الوجود، إذ كان ثمرة سقوط وخلل في عالم الألوهة. فالمادة نشأت من الأهواء المتعددة في الـ«حكمة العلوية»، وكان لا بدّ من إبعادها عن «الپليروم»، حفاظًا على نقاوتها. والمادة، كلُّ مادة، خالية من النقاوة. والعالم السفليّ الذي نحن فيه، هو مقرّ الشرّ والألم والمرض، وهي أمور يتعدّر تعاشها مع الروحانيّ والمعمول. وكان العارف، كيما أتجه نظره، لا يرى سوى الشرّ، سواء في حياته الشخصية إنسانًا، أو من حوله. ولكي يتخلص من هذا الشرّ، يكفيه أن يقول: «أنا أتألم من الشرّ، إذن أنا أنتمي إلى الخير»^(٣٦). وفي هذا تكمن الأهمية التي توليها الغنوصية لمعرفة نشأة الكون، والتي تفسرّ لهم سبب الشرّ وطريق الخلاص.

+ مضادة الجسد. وهو يتفرّع عن موقف معاداة الكون. فالجسد متكوّن من مادة هذا العالم، ومن هذا الجسد يتكوّن البدن الآلاميّ عند العارف. ويجد الروحانيّ أنه سجين في هذا الجسد العاجز عن بلوغ الخلاص. وهذا ما يستتبع ضرورةً التخلص منه في أسرع وقت. ومن البديهيّ أن احتقار البدن يفقد حياة الجسد كلّ قيمتها، ما يجعل «المملكة الإنسانية» غير ذات أهمية لدى الغنوصي. ولا معنى، في هذا السياق، لمفهوم الأخلاق ولمفهوم انعدام الأخلاق.

+ مضادة الزمن. بانعدام الجسد ينعدم الزمن. فالزمنية مرتبطة بوضعنا الكيانيّ البدنيّ. ولا يدخل الجسد في الحساب، وكذلك الزمن،

Jean Doresse, *La Gnose*, in *HISTOIRE DES RELIGIONS*, II, NRF, Paris, (٣٦) 1972, p 380.

في نظر العارف الغنوصي. فغياب الزمن يلغي التاريخ، لذا كان العرفان معادياً للتاريخ. فكيف لكائن الروهي وخالد أن ينصاع للتاريخ وأن يحيا في سياقه؟ والكل يعرف أن لا مكان للزمن وللتاريخ في «الپليروم».

+ ثنائية. يعيش العارف في هذا العالم وضماً يسوده الشر. فكيف يخرج من الشر إن لم يوجد حل آخر هو الخير؟ فالخير هو النقيض للشر والملاج منه. فلا يكون قدراً محتوماً. ومن نحو آخر، نرى الشر ملتصقاً بالزمن، لأصله المادّي، لذا كان لا مفرّ من زواله مع زوال المادة خلال الانفجار الكوني، يوم تقوم القيامة في نهاية هذا العالم السفلي. وفي هذا يردُّ العرفانيون على مقولة الجبرية التي لم يرَ الأقدمون منها مخرجاً. ومن هذه الزاوية يكون الغنوصيون قد عثروا على حلّ يرتضونه لمسألة استعادة الحرّية في مواجهة الجبرية، تلك المسألة التي حلّها المسيحيون بوساطة المعمودية، تغلبهم من ناموس الجبرية إلى ناموس المسيح، ناموس الحرّية. وهكذا كانت الثنائية الطريقة لجعل الغنوصية مذهب خلاص للمتممين إليها.

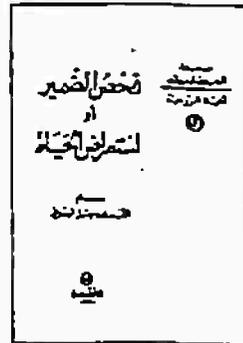
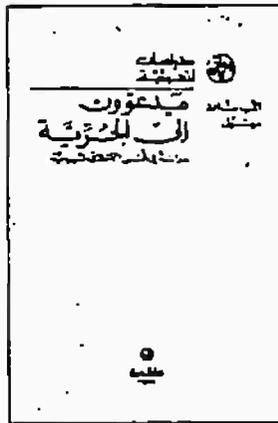
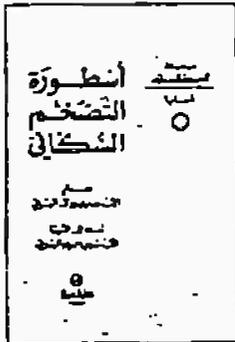
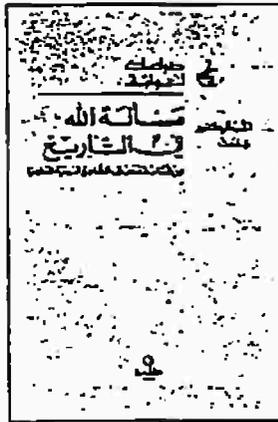
+ «نموذجية معكوسة»^(٣٧). فعندهم أنّ كلّ شيء حصل في «الپليروم» نفسه، قبل أن يطرح على نطاق الأرض. فالعالم السفلي لا يعدو أن يكون نسخة ناقصة، شوهاء وعابرة، عن العالم العلوي. وقد تمكّن هذا المنهج من تعزية أولئك الذين كان يحزنهم وجود الشر في الدنيا، لأنّه اعتبر الشرّ أمراً موقوتاً، في حين أنّ الأمر الحقيقي الواقعي الوحيد - وهو عالم الألوهة - يتمتّع بالكمال. لكنّ نظرة الغنوصية إلى سيرورة الكون تبدو وكأنّها صورة عن وضع الإنسان في العالم الأرضي. فهكذا نستطيع ردّ النظرة إلى سقوط «الحكمة» في «الپليروم» (ومنه) وخلصها، إلى رؤية إنسانية تردّ الشرّ - من خلال نظرة أسطورية تتسم بنفحة فلسفية - إلى سقوط الإنسان وتخطّاه في توجّها إلى الخلاص. وبما

(٣٧) العبارة هي من صنع الأب ساينار: F.M.-M. Sagnard, *La gnose valentiniennne et le témoignage de Saint Irénée*, Vrin, Paris, 1947, pp 244 et ss.

أنّ كلا السقوط والخلاص قد تحقّقا في العالم العلويّ، بحسب النظرة الغنوصيّة، فلا بدّ من تحقّقهما في الإطار الدنيويّ، فيضمن بذلك العارف خلاصه. وهذا ما ينطبق أيضًا على النظرة الغنوصيّة إلى أصل الإنسان العارف التي تردّه إلى «أثروپوس» [الإنسان الكامل]، وهو زوج «الكنيسة» (كنيسة المختارين). وبما أنّ كلّ «الإيونات» متعادلة وقابلة للتبادل في ما بينها^(٢٨). فيمكننا ردّ سقوط «حكمة» إلى «أثروپوس»، وكذلك خلاصها. وبالتالي فإنّ صيرورة «أثروپوس» تضحى مثالاً لصيرورة العارف المُقيم على الأرض. وكذلك تقول الغنوصيّة بأنّ أصل السرد الإنجيليّ موجود مثلاً في «الپليروم»، وإنّ هذا السرد لا يعدو كونه يكشف لأنظارنا الأرضيّة ما كان قد حصل في الأزل في «الپليروم». وبذلك فيحقّ لنا أن نتكلّم عن «نموزجيّة معكوسة»، إذ إنّ الغنوصيّ «يعكس» على «السموات» ما يراه حاصلًا على الأرض، في حين أنّه يقول إنّه يفعل العكس. وفي الواقع، ليست أحداث السموات المأساويّة مع «نهايتها الفرحة» هي التي تتقلّ إلى الأرض، بل إنّ الرؤية الخلاصيّة الأرضيّة هي التي يتمّ تطبيقها على السموات.

(نقله إلى العربية د. نداء أبو مراد)

(٢٨) بحسب بطليموس، تجلّ «الروح القدس» المساواة قائمة بين الإيونات جميعها بمدّ سقوط «حكمة» ومدّ طرد هراها من «الپليروم». ومن مبادئ الغنوصيّة الثالوثيّة أنّ الإيونات كانت تتواصل في ما بينها وأنّها كانت تتبادل الرظانف.



جبران خليل جبران
كتب ومقالات تناولته بالبحث
١٩١٢-١٩٩٨

الأب كميل حشيمه اليسوعي^٥

لا نخال أن أحدًا من المؤلفين أو المفكرين تناولته الأبحاث في البلدان العربية، أو حتى في سائر الأقطار، على نحو ما تناولت جبران خليل جبران بالدرس والتقويم والتحليل. فإنه لا يكاد يمرّ شهر أو بعض من الشهر حتى يصدر هنا أو هناك كتاب أو مقال أو أطروحة تعالج ناحية من شخصيّة المفكر المهجريّ الكبير أو أديبه أو فنّه، وقد أفرد لجمع تلك الدراسات أقلّه مصفان كاملان، أحدهما من إعداد الدكتور سهيل بشرونيّ ويعنوان جبران خليل جبران، مختارات ودراسات^(١)، والآخر من تصنيف الأستاذ يوسف عبد الأحد أسماء جبران في آثار الدارسين^(٢). ولئن خصّ المؤلفُ الأوّل الجيوبوغرافيا الجبرانيّة بنحو ثلاثين صفحة (١٢٧ إلى ١٥٩)، فقد استرسل المؤلف الثاني في هذا المجال، مستفيدًا من عشرات الدراسات التي ظهرت بعد صدور كتاب بشرونيّ. ثمّ تابع يوسف عبد الأحد تحرّياته وجمع عددًا كبيرًا من العناوين نشرها في مقالات له، نذكر

(٥) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

(١) دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ١٥٥ صفحة بالعربية و١٦٦ بالإنكليزية.

(٢) دمشق، ١٩٨١، ٢٠٠ صفحة.

منها خاصة: «محطات في حياة جبران بمناسبة الذكرى الستين لوفاته»^(٣)،
و«جبران في الذكرى الستين لوفاته»^(٤).

وعلى الرغم من هذا الكمّ الكبير من الدراسات، فقد أتيح لنا أن
نجمع بدورنا ما يربو على ثلثمائة وعشرين عنوانًا لكتاب أو مقال حول
جبران، مما لم يُوثّق على ذكره في كتابات بشرونيّ أو عبد الأحد، فأحبينا
أن ندفعها إلى النشر خدمةً للباحثين وبغية تيسير عمل هؤلاء. ولئلا يعودوا
في تنقياتهم إلى استقصاء جميع ما دقّقنا فيه من الصحف والدوريات،
فإننا نبين في ما يلي الأسلوب الذي أتبعناه وما كانت مصادرها ومراجعنا:

أولاً - منهجية جمع المواد^(٥)

أ. مسحًا، على نحو شامل، الدوريات والجرائد التالية: الأزمنة،
بيروت، ١٩٨٦-١٩٨٩؛ البشير، بيروت، ١٨٧١-١٩٤٧؛ الحكمة،
بيروت (مدرسة الحكمة)، ١٩٥١-١٩٦٥؛ الدفاتر اللبنانية، بيروت،
١٩٥٧-١٩٧٠؛ العرفان، صيدا، ١٩٠٩-١٩٩٦؛ الفصول اللبنانية،
بيروت، ١٩٧٩-١٩٩٥؛ لسان الحال، بيروت، ١٨٧٧-١٩٧٥؛ المجلة
البطريكية (للسريان الأرثوذكس)، دمشق، ١٩٦٢-١٩٩٧؛ مجلة المجمع
العلمي العربي، دمشق، ١٩٢١-١٩٦٤؛ مجلة مجمع اللغة العربية،
دمشق، ١٩٦٥-١٩٩٦؛ المرأة، حريصا، ١٩١٠-١٩٩٧؛ المشرق،
بيروت، ١٨٩٨-١٩٩٧؛ المعركة، دمشق، ١٩٦٢-١٩٩٧؛ المقتطف،
بيروت ثم القاهرة، ١٨٧٦-١٩٥٢؛ المكشوف، بيروت، ١٩٣٥-١٩٥٠؛
المنارة، جنين، ١٩٣٠-١٩٩٧؛ الورود، بيروت، ١٩٤٧-١٩٨٥.

ب. مسحًا مسحا محدودًا ما يلي من الصحف والدوريات، وقد

(٣) في أسبوعية حمص، حمص ١٩/٦/١٩٩٢، ص ٣ و٦؛ ٢٦/٦/١٩٩٢، ص ٣،
٦-٧؛ ٣/٧/١٩٩٢، ص ٦٣؛ ١٠/٧/١٩٩٢، ص ٣ و٧.

(٤) في النفاة الشهرية، دمشق، آذار ١٩٩٢، ص ٢٨-٣٥.

(٥) أطلب، في مثل هذا السياق، مقالا حول ما كتب في «الياس أبو شبكة»، المشرق
٧١ (١٩٩٧)، ص ٤٥٦-٤٥٨.

أشرنا لدى ذكرها إلى المجلدات التي راجعناها كاملةً بغض النظر عما طالعناه من أعدادها المتفرقة: الآداب، بيروت، ١٩٥٣-١٩٦٦؛ الأديب، بيروت، ١٩٤٢-١٩٤٤، ١٩٤٦-١٩٥٣، ١٩٦٣، ١٩٦٥، ١٩٦٩-١٩٨٣؛ الأسبوع الأدبي، دمشق، ١٩٨٨-١٩٩٧؛ أهل النبط، بيروت، ١٩٥١-١٩٥٨؛ الرسالة المختصّة، صيدا (لبنان)، ١٩٣٤-١٩٦٦ (باستثناء المجلدات ١، ٢، ٢٦)؛ الزهرة، حيفا، ١٩٢١-١٩٢٦؛ الشملة، بيروت، ١٩٥٦؛ الضاد، حلب، ١٩٦٩-١٩٩٧؛ الطريق، بيروت، ١٩٤٤-١٩٤٦، ١٩٥٠، ١٩٧٣-١٩٧٤، ١٩٧٨-١٩٨٠؛ النهار (وسائر ملحقاتها)، بيروت، ١٩٨٣-١٩٩٨ (حتى تاريخ صدور هذا المقال)؛ الهلال، القاهرة، ١٨٩٢-١٩٧٧ (باستثناء أعداد قليلة جدًا لم نهتد إليها).

ج. تجدر الإشارة إلى أننا طالعنا عددًا كبيرًا من المجلات والصحف الأخرى التي لم نحظّ فيها على ذكر جبران، فأهملنا الإشارة إليها خشية الإطالة. وثمة طبعًا مؤلفات غير الصحف مما أُفرد لكاتبنا أو شمله مع سواه.

د. عدلنا عن ذكر المراجع التي أوردتها المجاميع البيليوغرافية المعروفة، كمصنّقات خير الدين الزركلي: الأعلام، ويوسف أسعد داغر: مصادر الدراسة الأدبية، وعمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، وذلك لعدم التكرار^(٦).

هـ. لم نتوان عن ذكر نبذ صغيرة تناولت جبران وإن بسطرين يتيمّين، لأننا وجدنا في تلك «المراجع» أحكامًا تعبّر عن آراء لا تخلو من الفائدة.

(٦) لم نذكر من المراجع التي أدرجت في تلك المصنّقات وفي مجاميع بشروتّي وعبد الأحد، إلا ما ورد ناقصًا نكتلناه أو صحّحناه عند الانتهاء. - ونشير في هذا السياق إلى مرجع ضائب صدر مؤخرًا هو موسوعة جبران خليل جبران، من إعداد الأديب جوزيف الخوري طوق، دار نوبليس، بيروت، ١٩٩٧، ٣٠ مجلدًا، فلم نكتر ما أورده من المراجع، سوى ما كانت إحداثياته ناقصة.

ثانيًا - كيفية ترتيب العناوين

آثرنا الترتيب الزمني على الألفبائي لأن الأول يبرز إلى حد ما التطور الذي قد يطرأ على الدراسات. وحافظنا، في عرض المراجع التي ظهرت في السنة الواحدة، على الترتيب الألفبائي. وعند ذكر المجلات والجرائد التي لم يأت الكلام عليها في مقدمتنا هذه، أشرنا إلى المدينة التي صدرت فيها.

ولمزيد من الوضوح ميّزنا بين الكتب والمقالات، فأسبقنا الأولى بنجم (☆) والثانية بدائرة سوداء (○)^(٧).

ثالثًا - ثبت المراجع

١ ○ يكن (ولّي الدين): «الأجنحة المتكسرة»، في المقتطف، ١٩١٢، (المجلد ٤٠)، ص ٢٩٧-٢٩٨.

٢ ○ مترح (جيزان): «الأجنحة المتكسرة»، في الإخاء، حماه، السنة ٤ (١٩١٣)، الجزء ٧، ص ٤٥٠-٤٥٥.

٣ ○ زيادة (ماري) = مي: «المواكب»، في الهلال، تمّوز (يوليو) ١٩١٩، ص ٨٧٤-٨٨١.

٤ ○ «المواكب»^(٨)، في المقتطف، ١٩١٩ (المجلد ٥٥)، ص ٢٥١-٢٥٣.

٥ ○ أ. أ. (أ.): «البدائع والطرائف لجبران خليل جبران»، في المنزلة، جونه، ٩ (١٩٢٣)، ص ٣٦٦.

(٧) نسجل هنا شكرنا للأستاذ يوسف عبد الأحد الذي زوّفنا بنحو عشرين مرجعًا كنا نجهلها.

(٨) المثال قفل من الإضاء.

- ٦ ٥ أبي راشد (حنّا): «جبران خليل جبران»، في القاموس العام،
صيدا، المجلد الأول، ١٩٢٣، ص ١٢-١٣.
- ٧ ٥ أ. (ب.): «المجنون، أمثاله وأشعاره»، في المسرة، جونه، ١٠
(١٩٢٤)، ص ٤٤٧.
- ٨ ٥ أ. (أ.): «المواكب» (لجبران خليل جبران)، في المسرة، جونه،
١٠ (١٩٢٤)، ص ١٠٩.
- ٩ ٥ «النبي»، في المسرة، جونه، ١٢ (١٩٢٦)، ص ٥٠٩.
- ١٠ ٥ أبو ماضي (إيليا): «صور قلمية: جبران خليل جبران»، في السمير،
نيويورك، ١٩٢٩/١٢/١، ص ٧٢٣-٧٢٨.
- ١١ ٥ زيادة (ماري) = مي: «جبران خليل جبران لمناسبة صدور كتابه
الإنكليزي يسوع ابن الإنسان»، في رسالة السلام، بيروت، آذار
١٩٢٩، ص ١٠٦-١١١.
- ١٢ ٥ أبو شقرا (نسيب داود): «مات العبقري»، في لسان الحال،
بيروت، ١٩٣١/٥/٥، ص ١.
- ١٣ ٥ «جبران خليل جبران في طريقه إلى المقر الأخير تحت ظلال
الأرز...»، في لسان الحال، بيروت، ١٩٣١/٨/٢٥، ص ١-٢.
- ١٤ ٥ خلف (سمعان): «يا غرب هل أنصفت جبرانًا» (قصيدة)، في لسان
الحال، بيروت، ١٩٣١/٨/٢٩، ص ٥.
- ١٥ ٥ عتاف (جورج): «جبران روحياً»، في السلام، بونس آيرس، ٩/١١/١٩٣١،
ص ١ و ٤؛ ١١/٧/١٩٣١، ص ١ و ٥.
- ١٦ ٥ فارس (فيلكس): «جبران الكلمة الحية المجنحة»، في السلام،
بونس آيرس، ١٩٣١/٦/١٨، ص ١؛ ١٩٣١/٦/٢٥، ص ١ و ٥؛
١٩٣١/٦/٢٣، ص ١؛ ١٩٣١/٦/٢٥، ص ١ و ٥.

١٧ • «مات جبران»، في لسان الحال، بيروت، ٢٨/٤/١٩٣١، ص ١.

١٨ • صالح (عبدالله): «عبقريّة جبران»، في الناشئة، بيروت، ٢ (١٩٣٢)، ص ٣٥٨-٣٦٢.

١٩ • «ذكرى جبران السابعة»^(٩)، في البشير، عدد ٢٧/٨/١٩٣٨، ص ٣.

٢٠ • الزغبى (الياس): جبران خليل جبران، حريصا، ١٩٣٩.

٢١ • شيلي (بديع): «جبران بين المادّة والأدب»، في الورد، بيروت، تشرين الثاني ١٩٤٨، ص ١٦.

٢٢ • كرم (كرم ملحوم): «جبايرة البيان العربيّ في القرن العشرين»، في الكلمة، حلب، ٢٣ (١٩٤٨)، ص ٣١٠-٣١١.

٢٣ • معلوف (رشدي): «جبران خليل جبران»، في محاضرات الندوة اللبانية، السنة ٢، العدد ١٠-١١ (٨ تشرين الثاني ١٩٤٨)، ص ٣٠٣-٣١٣.

٢٤ • كاتسفليس (وليم): «من حصاد الذكريات»، في الأديب، يناير ١٩٤٩، ص ١٣-١٥.

٢٥ • الذهبيّ (عدنان): «الرمزية في أدب جبران خليل جبران»، في الأديب، مارس ١٩٥١، ص ١٦-١٩.

٢٦ • عازر (سامي): «جبران في آلهة أرضه»، في السلام، بونس آيرس، ٣/٧/١٩٥١، ص ١-٢؛ ١٤/٧/١٩٥١، ص ١-٢؛ ٢١/٧/١٩٥١، ص ١-٢؛ ٧/٨/١٩٥١، ص ١-٢؛ ١٨/٩/١٩٥١، ص ١-٢.

(٩) غير ومنه مقتطفات من كلمتي عمر فاخوري و خليل تقي الدين.

١؛ ٢٩/٩/١٩٥١، ص ١-٢.

٢٧ ٥ الناعوريّ (عيسى): «عند قبر جبران» في الأديب، يوليو ١٩٥١، ص ٥٥-٥٦.

٢٨ ٥ وهّيه الخازن (منير): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب الزّجل: تاريخه، أدبه، أعلامه قديمًا وحديثًا، حريصا (لبنان)، ١٩٥٢، ص ١٠٧-١٠٩.

٢٩ ٥ جبر (جميل): «جبران خليل جبران»، في الحكمة، بيروت، حزيران ١٩٥٣، ص ٧-٨.

٣٠ ٥ سعاده (داود): «جبران ومعلّمه في مدرسة الحكمة. كان للخورى يوسف الحدّاد يد خيرة على أدب جبران»، في الحكمة، تشرين الثاني ١٩٥٣، ص ٢٨-٢٩.

٣١ ٥ فرحات (الياس): «مع بريلارة يونغ، من فرحات إلى الناعوريّ»، في الأديب، آذار/ مارس ١٩٥٣، ص ٦٥.

٣٢ ٥ المّلا شهاب (مصطفى): «حول نعيمة وجبران»، في الأديب، نيسان/ أبريل ١٩٥٣، ص ٦٩.

٣٣ ٥ الناعوريّ (عيسى): «حول نعيمة وجبران»، في الأديب، شباط/ فبراير ١٩٥٣، ص ٦٥.

٣٤ ٥ جبر (جميل): «جبران، شاعرًا في نثره»، في الحكمة، آب ١٩٥٤، ص ١١-١٥.

٣٥ ٥ عبد النور (جبرور): «جبران واللغة العربيّة»، في الحكمة، حزيران ١٩٥٤، ص ١١-١٣.

٣٦ ٥ البعيني (يوسف): «جبران كما يراه رفيقه عبد المسيح حدّاد»، في الشملة، بيروت، ١ (١٩٥٦)، المجلد ١٦ (١ نيسان)، ص ٣ و١١؛

العدد ١٧، ص ٥ و ١١؛ العدد ١٨، ص ٥.

٣٧ ٥ جبر (جميل): «جبران في أسلوبه الجديد»، في الشراع، بيروت،
١٩٥٦/١٢/٢٣، ص ٢١ و ٢٩.

٣٨ ٥ جبر (جميل): «جبران في معهد الحكمة»، في الحكمة، شباط
١٩٥٦، ص ٥٣-٥٤.

٣٩ ٥ عون (ميخائيل): «جبران بين الواقع والخيال»، في الحكمة، كانون
الثاني ١٩٥٦، ص ٦٠-٦١.

٤٠ ٥ «إجتماعيات جبران»، في الشبوع، الخنشارة (لبنان)، ٢٥ كانون
الأول ١٩٥٧، ص ٩-١٢.

٤١ ٥ الناعوري (عيسى): «بين جبران ونعيمة»، في الحكمة، شباط
١٩٥٧، ص ٣٣-٣٤.

٤٢ ٥ Lecercf (Jean), «Djabran Khalil Djabran et les origines de la prose
poétique moderne» dans *Orient*, n°3 (1957), pp. 7-14.

٤٣ ٥ منصور (يعقوب فرام): «جبران كما كتب عنه لبنانيون وأميريكي»، في
الورود، تموز وآب ١٩٥٨، ص ١٢-١٥؛ أيلول ١٩٥٨، ص ٢٤-٢٨.

٤٤ ٥ «جبران الرسام»، في الحكمة، أيلول وتشرين الأول ١٩٥٩، ص
٢١-٢٢.

٤٥ ٥ حدّاد (فؤاد): «جبران الفنّان»، في الحكمة، أيلول وتشرين الأول
١٩٥٩، ص ٢٤.

٤٦ ٥ الحويّك (يوسف): «مع جبران في باريس»، في الحكمة، أيلول
وتشرين الأول ١٩٥٩، ص ٢٢-٢٣.

٤٧ ٥ خوري (ألفرد): «جبران والمواكب»، في الحكمة، أيار ١٩٦٠،
ص ٣٥-٣٩.

- ٤٨ ٥ مشاطي (أنطون رزق الله): «جبران بين الأشواك والورود»، في الحكمة، كانون الأول ١٩٦٠، ص ٣٠-٤٠.
- ٤٩ ٥ هنود (أنطون): «إجتماعيات جبران خليل جبران»، في ينبوع، الخنشارة (لبنان)، ٢٥ أيار ١٩٦٠، ص ٢٧-٣٤.
- ٥٠ ٥ أبو شبكة (الياس): «جبران الشاعر»، في الحكمة، شباط ١٩٦١، ص ٥٧-٥٨.
- ٥١ ٥ أبو شبكة (الياس): «جبران الشاعر»، في العقل، بيروت، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٤ و ٧^(١٠).
- ٥٢ ٥ «إدمون وهبه يعرض جبران الرسام»، في لسان النحال، ١٣/٩/١٩٦٣، ص ٢.
- ٥٣ ٥ ج. ج. (ج. ج.): «بين جبران و(عبد المسيح) الحدّاد»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١٥.
- ٥٤ ٥ الجرّ (شكرالله): «جبران، يا حبيب القلوب الشاعرة...»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١ و ١٢.
- ٥٥ ٥ الجسر (باسم): «ذكرى جبران»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١ و ١٠.
- ٥٦ ٥ حدّاد (كابي): «طعمت قلبي لزنبقة» (قصيدة في جبران)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٩.
- ٥٧ ٥ الحسيني (ناصر): «التبوغ اللبناي» (قصيدة في جبران)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١ و ١١.
- ٥٨ ٥ الزين (سميح): «جبران الخيالي أخلص للفنّ بقسميه الكتابي والتصويري»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١٤.
- ٥٩ ٥ سابا (أسعد): «بشري فكر سهران...» (قصيدة في جبران)، في

(١٠) راجع الرقم السابق = ٥١.

(١١) لملّه جميل جبر.

- العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٨.
- ٦٠ ٥ سري الدين (رجا حسن): «الأجنحة المتكسرة»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٦.
- ٦١ ٥ شرارة (عبد اللطيف): «جبران بين سيرته وأدبه»، في الرسالة المخلصية، ٣٠ (١٩٦٣)، ص ٦١٥-٦٢٠.
- ٦٢ ٥ طوق (مالك): «بدير مار سركيس...» (قصيدة في جبران)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٩.
- ٦٣ ٥ عقل (فاضل سعيد): «جبران الرائد الغدائي»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١٣.
- ٦٤ ٥ عقل (فاضل سعيد): «التيّ تخطيط لمنهج فلسفيّ جديد. المواكب والأجنحة المتكسرة دعوتان صريحتان للحرية»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٦.
- ٦٥ ٥ غانم (جورج): «أنا وطن جبران»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٥.
- ٦٦ ٥ غانم (روبير): «جبران والمصير»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١٢.
- ٦٧ ٥ قرداحي (خليل): «يا نجوم، يلاً...» (قصيدة في جبران)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٨-٩.
- ٦٨ ٥ القشّ (فوزي): «الكشف عن بعض الرموز في كتاب النبي»، في لسان الحال، ١٠/٥/١٩٦٣، ص ٢.
- ٦٩ ٥ كرم (أنطوان غطّاس): «آلهة الأرض»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٥.
- ٧٠ ٥ ملكون (إميل): «كلّ ما يبطلّ عالماً قمر...» (قصيدة في جبران)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٩.
- ٧١ ٥ الموسويّ (عبدالله): «جبران» (قصيدة)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٨.
- ٧٢ ٥ نعمة (جوزف): «جبران، كيف عرفته»، في الرسالة المخلصية، ٣٠ (١٩٦٣)، ص ٥٦٦-٥٦٩.
- ٧٣ ٥ نعيمه (ميخائيل): «عطاء جبران»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص

٧٤ ٥ جبر (جميل): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب لبنان في روائع أقلامه، بيروت، ١٩٦٤، ص ١١ .

٧٥ ٥ «النصّ الكامل لمقال مجلّة تايم عن جبران: هناك مَنْ يعبدون جبران، لكنني لم أشاهد إيمانهم...»، في لسان الحال، ١٥/٨/١٩٦٥، ص ٦ .

٧٦ ٥ الناعوريّ (عيسى): «جبران ونيته في لقاء عبر الأفكار»، في رسالة المعلم، عمّان، شباط - نيسان ١٩٦٦، ص ١٢٨-١٣٢ .

٧٧ ٥ الناعوريّ (عيسى): «حكمة الحياة بين جبران ونيته»، ضمن كتاب أدباء من الشرق والغرب من الأدب المقارن، بيروت، ١٩٦٦، ص ٧٦-٨٤ .

٧٨ ٥ قربان (تقولا): «ولادة جبران»، في المعرفة، العدد ٤٧ (كانون الثاني ١٩٦٦)، ص ٦٨-٧٤ .

٧٩ ٥ الراوي (حارث طه): «جبران حيًّا وميتًا، تأليف حبيب مسعود (عرض)»، في المعرفة، العدد ٧٤ (نيسان ١٩٦٨)، ص ١٤٧-١٥٦ .

٨٠ ٥ IZanna (Suhaïl S.), «Khalil Gibran et Walt Whitman: étude de littérature comparée». Traduit de l'américain et présenté par Jean Lecerf dans *Orient*, 1968 (47/48), pp. 99-127.

٨١ ٥ حلال (محمد): «جبران كما فهمته»، في الجندبي اللبناني، بيروت، كانون الثاني ١٩٦٩، ص ٣١ .

٨٢ ٥ سليمان (موسى): «خصائص الأدب اللبناني في أدب جبران»، ضمن كتاب خواطر في الأدب، بيروت، ١٩٦٩، ص ٦١-٦٦ .

Wild (S.), «Friedrich Nietzsche and Gibran Khalil Gibran», in *Al-* ٨٢

Abhath, Beirut, 22, III-IV (1969), pp. 47-57.

٨٤ ❧ بشروئي (سهييل بديع): جبران خليل جبران. مختارات ودراسات، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، قسم عربيّ وقسم إنكليزيّ بعنوان:

Suheil Bushrui, *An Introduction to Khalil Gibran*.

٨٥ ❧ «جبران ملحد أم مؤمن؟ متدين أم كافر؟» (مقابلة مع ميخائيل نعيمة)، في الرعيّة، بيروت، حزيران ١٩٧٠، ص ١٠-١٤.

٨٦ ❧ خليل (خليل أحمد): المحتوى السياسيّ لفكر جبران، بيروت، ١٩٧٠.

٨٧ ❧ رحمه (حنّا جبرائيل): «زعموه نبياً... زعموه كافراً». فماذا كان؟، في الرعيّة، بيروت، حزيران ١٩٧٠، ص ١٥-١٦.

٨٨ ❧ سكيك (عدنان يوسف): النزعة الإنسانيّة عند جبران، بيروت، ١٩٧٠.

٨٩ ❧ غريب (روز): «جبران المبدع في أسلوبه وتفكيره»، في الرعيّة، بيروت، تمّوز ١٩٧٠، ص ٣٠-٣٢.

٩٠ ❧ Donohue (J. J.), «Le festival Gibran», dans *Travaux et Jours*, ٥
Beyrouth, 35 (1970), pp. 101-102.

٩١ ❧ *Gibran Khalil Gibran Poet, Philosopher and Painter*, publié par le
Comité Gibran, Beyrouth, 1970.

٩٢ ❧ الرحيل (محمّد سعيد سعيد): رحلة جبران من خلال مشاكل عصره، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربيّة وأدائها من الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٠-١٩٧١.

(للمقال صلة)

Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc
par Yousef Courbage et Philippe Fargues
Editions Fayot et Rivages, Paris, 1997, 346 pages

المسيحيون واليهود في الإسلام العربي والتركي تأليف يوسف كرماج ونيليت قازغ

يتطرق هذا الكتاب المجلد إلى وضع اليهود والمسيحيين في دار الإسلام، لا على الصعيد القانوني أو الديني أو السياسي أو الثقافي، بل على الصعيد الديمغرافي، وذلك منذ ظهور النبي العربي حتى قرنا الذي كان قرن «التطهيرات الإثنية» والحلول النهائية. إن هذا المؤلف، الذي يراعي هاملي الزمان والمكان، ينطلق من الفتح العربي في الشرق الأدنى حيث كان السكان جميعاً مسيحيين تُضاف إليهم أقلية يهودية ضئيلة. وفي مصر تفيدنا السجلات المالية، وكانت مضبوطة بدقة فائقة، عن مبلغ «الجزية» الإجمالي السنوي، وهي ضريبة الأعناق التي كانت تُجنى من غير المسلمين، وهكذا يمكننا تقدير عدد سكان مصر في العام 641 بطبقتين ونصف، كلهم غير مسلمين، في حين كان عدد السكان قد قُدِّر بأربعة ملايين ونصف في مطلع العصر المسيحي. أما المشرق (إسرائيل والأردن وسورية ولبنان حالياً)، فلم تتوفر عنه بيانات دقيقة. ولكن بفضل استنتاجات حاذقة، قُدِّر عدد جميع سكان ذلك المنطقة بأربعة ملايين. وهناك حساب مماثل ينسب إلى منطقة ما بين النهرين تسعة ملايين ومئة ألف ساكن، وإلى مجمل المشرق الحالي أكثر من خمسة عشر مليوناً من المسيحيين، وأقل من مئة ألف يهودي.

تقدم الفتح العسكري الإسلامي بالسرعة المعروفة، لكن الفتح الديني لم يوازي في كل مكان ذلك الزحف الجياعي. وفي المشرق، وجب على الجماعات أن تتدرب على التعايش. ومن هذا القبيل، يذكر الكاتبان بأن كمية القديس يوحنا (التي أصبحت الجامع الأموي) نُمت إلى قسطنطين، عند الاستيلاء على دمشق: إلى مصلى للمسيحيين ومصلى آخر للمسلمين. وبعد مرور مئة سنة على الفتح، لم يتجاوز عدد العرب المسلمين مئة ألف، يضاف إليهم نحو خمسين ألف مهتدي (مُوال) من أصل أربعة ملايين من السكان. ولم يصبح الفتح السياسي دينياً أيضاً إلا على عهد العباسيين، الذين أخذوا أولاً يدهون القبائل العربية إلى اعتناق الإسلام. وفي وقت لاحق، انتقلت المدن إلى الإسلام، لكن القرى بقيت مدة طويلة بعيدة عن هذه الحركة، ولا سيما في الجبال. ومن الأرجح أن سورية إجمالاً كانت تحفظ أكثرية مسيحية في نهاية القرن الثاني الهجري. ويشير الكاتبان إلى حيوية ديمغرافية أكيدة عند المسيحيين، سبق للجاحظ (776-818) أن لفت الانتباه إليها. وفي حوالي السنة 900، بلغ عند المسيحيين في سورية نحو مليونين، وكذلك عدد المسلمين. وفي وقت لاحق، حُبل قيام الحملات الصليبية، تشهد هبوطاً ديمغرافياً شديداً:

فلم يبقَ في تلك المنطقة إلا مليونان وسبعمئة ألف ساكن، حين اجتاحتها الإفرنج، ومليون واحد ومئة ألف في ١٣٤٣. وقبل نهاية القرن الخامس عشر، انخفض عدد سُكَّان بلدان المشرق إلى مليون واحد على أكثر تقدير، منهم مئة ألف مسيحيٍّ وعشرة آلاف يهوديٍّ. وفي هذا الزمن، قارب المسيحيُّون في الشرق الأدنى أن يزولوا عن الوجود.

لم ينجح الصليبيُّون في الثبات طويلاً في الأراضي المقدَّسة. فالإعمار الإفرنجيُّ لم يذلل قطَّ العتبتين اللتين تعلَّتا عليه في النهاية: فقد استمال قليلاً من الأوروبيين، ولم يتكَّن من التاضل. هذا وإنَّ عدد المهاجرين القليل وعدم تحمُّسهم للتقرب من المسيحيِّين الشرقيِّين حكماً عليهم بالتخلُّص، لا سيَّما وأنهم حرموا أنفسهم ممَّا كان في إمكان المسلمين أن يفيدوه به عن طريق امتدائهم. وهذا الموقف كان يختلف في الأساس عن الأسلوب العمليِّ المتبع في الإسلام، الذي جعل من الاهتمام أداة ترقية اجتماعية وانتشار. ففي السنة ١١١٠، لم يزد عدد الإفرنج على عشرة آلاف. وبعد ذلك بثلاثة أجيال أو أربعة، ازداد عشر مرَّات وبلغ مئة وعشرين ألفاً، ولكنَّه لم يعد يزداد بعد ذلك بسبب هجرة ضئيلة، ونسبة وفيات مرتفعة، ومدَّة حياة قصيرة. هنا وإنَّ عدم ثبات ديمغرافيتهم، التي حُرمت كلَّ دم جديد يأتيها من الشرق أو من الغرب، جعلهم في أوضاع عسكرية لا تطلق. وعلى أثر سقوط أنطاكية (١٢٦٨) وطرابلس (١٢٨٩) وحكَّا (١٢٩١)، توارى السكَّان الإفرنجيُّ جميعاً، لأنهم هربوا أو أسروا أو قُتلوا، ولم يبقَ منهم إلاَّ بعض أولاد من قرانات مختلطة أو بعض عائلات استلبها البطريرك المارونيُّ.

إنَّ أيام الاحتلال الإفرنجيِّ الأخيرة تزامت وبدايات الاجتياح المغوليِّ، فعانى المسيحيُّون تجارزات الممالك وتصلباً عاماً من قبل الإسلام، إذ دُمَّرت الكنائس والأديرة، وصودرت الأملاك، وارتكبت المجازر وجميع أنواع المذلات. وعلى العكس، فإنَّ العثمانيِّين، وخلافاً للاتجاه المتبع منذ نحو ألف سنة، مكثروا السكَّان غير المسلمين من القيام بنهضة تكاد لا تصدِّق: ففي الهلال الخصيب الذي ورثوه، كان عدد المسلمين في ١٥٨٠ بمثل ٩٢٪، وعدد المسيحيِّين ٧٪ وعدد اليهود ١٪، وفي الذي رثوه بعد ذلك بأربعة قرون، عند نهاية الحرب العالميَّة الأولى، بلغ عدد المسيحيِّين ٢٠٪ وعدد اليهود ٢٪. ذلك بأنَّ المسيحيِّين قد ازداد عددهم بهتنتهم وحدها، إذ إنهم، للمرَّة الأولى في تاريخ دار الإسلام، رفعوا أهميتهم النسبيَّة بفعل مواردهم الخاصَّة (نسبة المواليد والوفيات)، لا بفضل إسهام غريب. والكتابتان يحلَّان انطلاقة الحوارة الديمغرافيَّة، التي حملتهم على الهجرة إلى الجنوب وكان لها انعكاسات سياسيَّة. فإنَّ الشهابيِّين، أمراء الدروز، والتميين إلى السنة، بدأوا يتحوَّلون إلى الطائفة المارونيَّة في السنة ١٧٥٦. ومنذ السنة ١٧٧٠، وللمرَّة الأولى بعد ظهور الإسلام، توى على رأس لبنان مسيحيًّا، الأمير يوسف شهاب، فكان هذا الأمر فريداً في الشرق العربيِّ. ومنذ ذلك الحين، ما زال هذا النظام قائماً، باستثناء حُكم عمر باشا في ١٨٤٢ وإسماعيل حقي بك في ١٩١٧. والإنعامات التي أخذتها الأمراء على المسيحيِّين جعلت من لبنان ملجأ عدَّة طوائف تعاني الصعوبات. فنرى في بيروت أفضل شهادة على هذا التطوُّر، فإنَّها كانت قرية صغيرة حين نزل العثمانيُّون على

شاطئها، يكاد لا يبلغ عدد سكّانها ٤٢٠٠، ومنهم ١٠٪ من الميحيّين. لكنّ هؤلاء الميحيّين، في منتصف القرن التاسع عشر أو ربّما قبل ذلك بقليل، تساروا حدّاً مع المسلمين، ثمّ صاروا ٦٦٪ وحافظوا على هذه النسبة حتّى قيام الانتداب الفرنسيّ.

وفي المشرق، سنة ١٩١٤، بلغ عدد الميحيّين أعلى نسبة عرفوها منذ أيّام الحملات الصليبيّة، أي ٢٤,٦٪، فإنّ نشأة المدن، وانتشار النشاط في قطاع الخدمات، والترّد إلى المدارس (بما فيه اشتراك النساء) قد أثرت في الميحيّين أكثر ممّا أثرت في المسلمين. ومع ذلك، فإنّ الأسباب نفسها أعطت نتائج معاكسة: ففي أيّام العثمانيّين، نشهد تسارعاً ديموگرافياً، في حين عرفَ القرن العشرون تباطؤاً. لكنّ تلك الظواهر الاجتماعيّة لم تعد في أيّامنا ربّما على الميحيّين، يحكم تأثير نزوح أهل القرى إلى المدينة والنمط العائليّ المدنيّ الذي أتبع في جميع الطوائف اللبانيّة من دون استثناء. فإنّ تحقيّقاً من معهد الدراسات الديموگرافيّة القوميّ^(١) دلّ على هبوط ملمس للخصب في الشرق الأدنى، فإنّه شهد انخفاض ٢٠٪ في مئة عشرين سنة. قد نأسف على أنّ هذا التحقيّق لم يتضمّن، لا انعكاسات نهاية الحرب اللبانيّة على الهجرة، ولا دراسات تيودور هانف (Theodor Hanf) وفريقه^(٢). فإنّ هانف يرى، «خلافاً للأفكار الرائجّة، أنّ عدد السكّان الميحيّين والمسلمين في لبنان يتعادل على وجه التقريب. ومن جهة أخرى، لا تسهل معرفة عدد كلّ من الطوائف الكبرى الثلاث: المارونيّة والسنيّة والشيعة. فبالرغم من الانطلاقة الديموگرافيّة الأكيّدة التي عرفتها الطائفة الشيعيّة، فقد أفرط عادة في عدد أعضائها، إذ إنّه كثيراً ما عُدّ الشيعيون مرّتين: في جنوب لبنان وفي ضاحية بيروت الجنوبيّة^(٣). إنّ هذا التعادل بين الميحيّين والمسلمين وبين السنيّين والشيحيّين، بعد أن أخذ، بفضل اتفاق الطائف، طابعاً رسمياً، جيّت، في غياب كلّ إحصاء، أرقام المتخيّين التي نشرتها وزارة الداخليّة. وفي عنبة انتخابات ١٩٩٦، ضمت اللوائح الانتخابيّة ٢٤٩٦٩٩٨ متخيّياً (بما فيهم المتجنّسون حديثاً)، منهم ٥٢٪ مسلمون و٤٨٪ ميحيّيون^(٤).

حين نُقلق هذا المؤلّف، لا يسعنا إلّا أن نحلم بالمعصر الذهبيّ العثمانيّ الذي سبق جميع

(١) Institut National d'Etudes Démographiques (I.N.E.D). نُشر هذا التحقيّق في تشرين الأوّل ١٩٩٧ (أطلب صحيفة *L'Orient-Le Jour* البيروتيّة بتاريخ ١٠/٩/١٩٩٧)، وممّا جاء فيه أنّه «لم يعد من مجال القول بأنّ في الشرق الأدنى انفجاراً ديموگرافياً». فبين ١٩٧٥ و١٩٩٥، انتقل العراق من ٧,١ ولد لكلّ امرأة إلى ٤,٤، والعميريّة السعوديّة من ٧,٢ إلى ٥,٤ وسوريّة من ٧,٧ إلى ٤,١ ولبنان من ٤,٦ إلى ٢,٣ والأردنّ من ٧,٨ إلى ٤,٢.

(٢) Theodor Hanf, *Libanon - Koexistenz im Krieg, vom Staatszerfall zur Entstehung einer Nation*, Paris, 1993.

(٣) Th. Hanf, *Quel avenir pour le Liban après Tef? Conférence prononcée à F.A.U.P.* Strasbourg, fév. 1992.

(٤) السقيّ، ١٩٩٦/٤/٣.

الاضطرابات الإنشائية القومية، من إسطنبول إلى أورشليم، ومن ساراييفو إلى بيروت. يرجع الفضل إلى الكاتبتين في أنهما أثبتا بدقة وبراعة بعض غير التاريخ ولا سيما أن الانحطاط قد يخلفه ارتداد. فالتقلص الذي تشهده المجتمعات المسيحية، منذ أن قُسم المشرق إلى أمم، قد لا يكون سوى كسوف.

الدكتور رولان طناب

١ - أزمة الفكر اللبناني

في كتابه تاريخ لبنان وفي توثيقه

تأليف عادل إسماعيل

دار النشر للسياحة والتاريخ، بيروت، ١٩٩٧، ١٤٤ صفحة

٢ - عادل إسماعيل: المؤرخ، الباحث، الدبلوماسي

مداولات حفلة التكريم والندوة العلمية التي أقيمت له في ٢٨ و٢٩ تشرين الثاني ١٩٩٦

دار النشر للسياحة والتاريخ، بيروت، ١٩٩٧، ٣١٢ صفحة

تبوأ الدكتور عادل إسماعيل مناصب مهمة في الحقلين الدبلوماسي والجامعي، ولكن شهرته تعود خاصة إلى أبحاثه التاريخية، ولا سيما إلى ما قام به من نشر الوثائق الدبلوماسية والقنصلية لتاريخ لبنان والشرق الأدنى من القرن السابع عشر حتى اليوم (١٩٧٥)، وقد صدر عمله هذا في ٤٥ مجلدًا بالفرنسية. والجدير بالذكر أن الدكتور عادل إسماعيل هو أول مسلم كرمس حياته العلمية بجمليتها لدرس «تاريخ لبنان» الذي كان قبله وقفًا على المسيحيين والسرارة منهم خاصة. إلا أن العمل الموسوعي الجبار الذي قام به قُوبل بحملة عنيفة شنها عليه بعض المؤرخين الموارنة متهمينه بأنه تفرّد في نشر تلك الوثائق وكان الأجدر به أن يشرك في عمله من ليرا من طائفته، كما أنهم أخذوا عليه، في نشره وثائق أحداث ١٨٦٠، التحيز للدررز وإهماله الوثائق التي هي لصالح الموارنة. لذا أصدر المؤرخ كتابه أزمة الفكر اللبناني ليرد على متقديه. وهذا المؤلف هو في معظمه مقتبس من مذكراته التي ما زالت مخطوطة، وقد قدّم له، مؤيدًا، السفير الماروني نصري سلهب، وأنشأ خاتمة، ميثاقًا، أخوه والمؤرخ مثله الدكتور بنير. وتقدم مراقبة إسماعيل على أنه نال في مبادرته تأييد عدد من رؤساء الجمهورية اللبنانية وكبار السياسيين والإداريين المسيحيين فيها. ولن هو لم ينشر جميع الوثائق فلأن عددها يقارب نصف المليون ويتطلب نشرها بضع مئات من المجلدات ومثلها من السنين! وإن هو لم ينشر كل شيء عن الموارنة فاحترامًا من لخصوصيات الناس ولتلا تعلن على الملا شؤون ممية لا تقم ولا تؤخر.

وقد جاء الكتاب الثاني عادل إسماعيل المؤرخ، الباحث، الدبلوماسي، بتراته والأول، دعماً له (أطلب أزمة الفكر اللبناني، ص ١١٨)، علمًا أن الهدف من لم يكن أصلاً سوى تكريم الرجل. وتكمن قيمة هذا المصنّف في أنه جمع، إلى الكلمات التي

قبلت في المحتفى به، مداخلات قيمة لعدد من الشخصيات القارية العالمية والمختصين اللبانيين بتاريخ بلادهم، وجميع هذه وتلك تنني على طول باع صاحب العلاقة ونزوات العلمية وموضوعيته.

والكتابان مزودان بفهارس مفيدة للأعلام والأماكن والمحتويات.

أ. كميل حشيمه

La Syrie
par Jean Chadolet
Editions Karthala, Paris, 1997, 368 pages

سورية
تأليف جان شودويه

ليس من السهل أن تكتب عن بلد بدتة وموضوعية. فالدقة لا تعني فقط صحة المعلومات، بل تعداها إلى الدخول في مطاوي الأحداث واستجلاء مسياتها وتناجها. والموضوعية لا تكفي ببرد الأمور سردًا جانًا، بل تكتمل إذا بما راقها تحليل متزن متوازن لا يخلو من النظرة الإنسانية إلى القضايا. وقليلة هي المؤلفات التي استطاع أصحابها أن يسلكوا فيها ذلك المسلك، خاصة عندما نستعرض ما ينشره بعض المحققين المتسرعين أو المؤرخين المنحازين، فتأتي كتاباتهم إما مجترأة أو مقلوطة في مضامينها، وإما غير مترتبة عن الأمراء فتعيل إلى التقذ الهدام أو، على العكس، إلى الإطراء الأعمى.

كتاب جان شودويه من المحاولات الرصينة، والرصينة جدًا، فهي تمتع بجميع الصفات التي ذكرناها وهي، على الرغم من جدتها، تقرأ بلذة وإرتياح، لحسن تأليفها أولًا، ولأنها عالجت موضوعها بروح الاحترام لا بل الصداقة. والصداقة الحق، كما هو معروف، تنترض الصدق والتزام الحقيقة أولًا وآخرًا سواء في إظهار الإيجابيات أو السلبيات.

في ما يتعلق بالمعلومات، يلفتك وفرتها وشمولها وكثرة مصادرها، ولا عجب إذ إن المؤلف خريج معهد الدراسات السياسية الفرنسية وكان عضوًا في عدد من وفود بلاده لدى الأمم المتحدة، وله معرفة مباشرة بسورية نتيجة غير سفر قام به إلى هذا البلد والبلدان المجاورة. ويلفتك من جهة التحاليل أن المؤلف أجاد قراءة الحاضر في ضوء تطور التاريخ ومن خلال تلقه نفسية الشعب السوري بالذات. فوراء كل حدث يرويه، بدءًا من ماجريات أقدم الحقب، ومن خلال مراجعة جميع نواحي الحياة في سورية، السياسة منها والاقتصادية والاجتماعية والدينية والفكرية، تراه يرسم صورة للشخصية السورية الحية التي واقمها ومرتجها.

أ. ك. حشيمه

يوسف السودا رمز العنقوان الوطني

تأليف الدكتور جميل جبر

مطابع جوزيف د. الرهبي، بيروت، ١٩٩٨ (٤)، ٢٠٠ صفحة

يجيد الدكتور جميل جبر معالجة أهم الموضوعات بعمق واقتضاب معاً، وفي قالب من رشاقة الأسلوب والسرد، نقرأ ما يكتبه بلذّة وتقرن المتعة بجليل الفائدة.

وكتاب الدكتور جبر في يوسف السودا يترعى الانتباه لا لما يتّصف به من مزايا علمية فقط، بل لأنه يعالج سيرة وجل فذّ يروي أعمال إنسانٍ وطني كان واحداً من مهتمّي استقلال لبنان الذين خدموا القضية بعيداً عن مواقع التجرّية ولكن بفعاليّة ومثابرة وإيمان يشهد لها التاريخ. وإنّه ليجدر بالأجيال الصاعدة أن تتعرّف أمثال السودا، فتتعلّم منهم كيف يتمّ بناء الأوطان بالإخلاص والصدق وبعد النظر.

مهّد المؤلف لدراسه بنظرة إلى عصر السودا وواقعته السياسيّة العامّة، ثمّ إلى منقط رأسه، بلدة بكفتا، وما نهل فيها من تربية ومبادئ العلوم في مدرسة اليرهيّين ومنها إلى مدرستهم الكبرى في بيروت، ثمّ توسّع في ما قام به السودا منذ أن نزل مصر وياشر هناك نضاله في سبيل استقلال لبنان، وبعد ذلك عاد إلى الوطن. وفي جميع تلك المراحل تجلّى نشاط الرجل متعلّماً بالوجود، إذ عمل في المحاماة والأدب والصحافة وتنشئة الشباب ضمن المنطلقات الوطنيّة، ثمّ في النيابة والوزارة والدبلوماسية.

شخصيّة يوسف السودا تأسرك لأنها تعكس صورة مشرّقة للبنان الحضاريّ، الساعي لبناء الإنسان الكامل، في عمق تركيز وانفتاح على المحيط القريب والعالم الواسع البعيد. ويا ليت الدكتور جبر يزيد على ما حقّقه مشكوراً، فيشر الرسائل التي تبادلها السودا ومسائر الشخصيات السياسيّة والفكريّة التي عرفها، ففي مثل تلك الوثائق شهادات حيّة تعني كثيراً.

أ. كمبل حشيمه

المجمع المكوّن الأوّل - نيقيا الأوّل (٣٢٥)

تأليف الأب ميشال أبرص والأب أنطوان حرب

سلسلة «تاريخ المجمع المكوّن والكبرى»

رقم ٢، توزيع المكتبة البولسيّة، بيروت ١٩٩٧، ٤٥٠ صفحة

حين نرى، في نظرة أولى خاطفة، أنّ فهرس الكتاب يتضمّن ١٦٢ عنواناً، وأنّ عدد المراجع والمصادر يبلغ ١٩٦، فضلاً عن وجود حواشي كثيرة وطويلة، وأنّ وثائق المجمع تتقدّمها لائحة أسماء الآباء الـ ٢٣٩ الذين شاركوا فيه مع أسماء السامّات الأربعين التي أنرا منها، لا نستغرب ما ورد في «التقديم»: «إنّ الشُعر الذي خفنا غماره، داخل تجاوبف التاريخ الكنسيّ والمجمع النيقاويّ الأوّل، لم يكن سوى صرّة طبق الأصل للعديد من «المشاور» التي يجتازها الإنسان يومياً في الحياة... كانت طرق سفرنا في أعماق تاريخ هذا المجمع مليئة بالتمرّجات، ملتوية، صاعلة، نازلة... وكانت رحلتنا أحياناً شاقّة،

ولكنها شيقة، وأحياناً مضيئة، ولكنها مليئة بالتعزيمات... فهي ظلت دوماً، بالنسبة إلينا، رحلة سياحية، أو رحلة استكشاف تمرّ في جوف التاريخ الممزوج باللاهوت. نكلّمنا اكتشافنا واقعة أو مشهداً أو مكاناً أو شخصيّة، كلّنا نراقبها ونرصدها ونصوّرها، ونأخذ المعلومات الكاملة عنها. وبعد أن نكون قد مخصّناها وتفحصناها بدقة، ننتقل إلى مرحلة أخرى، وهكذا دواليك...

«أخيراً، وبعد أن غصنا وغططنا في أعماق التاريخ، استطعنا أن نخرج إلى الهواء الطلق، وأن نحصد وتطف ثمار ما كلّنا قد زرعنا، بعدما قمنا تقريباً بكلّ ما يلزم، ملتزمين في المطلق متطلبات البحث الدقيق، لتقدّم هذا الكتاب الذي يرسم صورة كافية واقية عن الجوّ العام، أي الإطار السياسي والديني والاجتماعي، لما قبل المجمع وبعده، وعرض أحداث جلساته وجدول أعماله، وكلّ ما جرى بين الآباء، والقراءات والتأنيبات التي صدرت عن هذا المجمع المسكوني الأول، الهامّ جداً في تاريخ الكنيسة، وفي تاريخ المجمع ككلّ. وكلّ ذلك كي يستشّ للقارئ أن يفرض في هذه الأجواء المليئة، وبفهم، ولو فكرياً، المناخ الذي أحاط بالمجمع وهيمن على عقلية الأشخاص الذين حاصروه، والذين سيروا دقّة القيادة فيه، وأولئك الذين عايشوا نتائجه».

من الأمثلة على الاحتمام الشديد بتخصّي الأمور وعدم إهمال أيّ عنصر من العناصر التي تفسّر الأسباب التي دعت إلى عقد المجمع النيقاويّ وتشرح ودود الفعل التي أحدثته مئة ستين طويلة، كثرة المواضيع التي خاضها المؤلّفان قبل الكلام على المجمع (الأيونية ومركيون وفيلون الإسكندريّ وأفلوطين والأفلاطونية الحديثة والفخرية والمظهرانية والمونارخية والتبوتية وصايلوس والشكلانية... وأوجه التباين بين أريوس والكسندروس ومجمع الإسكندرية ومجمع نيقوميديا...)، وبعد انعقاده (مجمع أنطاكية وملاحقة أناسيوس وعودة أريوس ومجمع صور ومجمع القسطنطينية ومجمع أورشليم... والصراعات حول نيقيا وعودة أناسيوس من المنفى ومجمع الإسكندرية... والهدنة بين النيقاويين وغير النيقاويين... والتجارات والشخصيات المتازعة إلخ).

لنا ملاحظة واحدة، فقد بدا لنا أنّ كتابة بعض الأسماء بالعربية (من أسماء شخصيات وأماكن ومذاهب فكرية) ليست موفّقة. فلماذا، على سبيل المثال، يُكتب لوكيانوس، باستعمال الكاف (بدلاً من القاف كما في لوقا) وإضافة الواو (مع أنّنا نكتب: بولس وپطرس وكيرلس إلخ)؟

تختم هذا التعريف الوجيه بالتمني أن يلقى هذا الكتاب كامل النجاح الذي تستحقّه تلك الجهود الجبّارة التي بُذلت مئة سنوات طويلة في خدمة العلم والتفكير اللاهوتيّ.

أ. صبحي حمويّ

أنطاكية بين روما وبيزنطية ومكة

تأليف جوزف حجار

حسناً فعلت دار المراد الناشئة، لكن الراجعة، إذ جمعت المشتات من مقالات الأب جوزف حجار التاريخية ونشرتها في ثلاثة أجزاء، بحيث أن يكون كل جزء من هذه الأجزاء الثلاثة مخصصاً بموضوع معين من المواضيع الكثيرة التي خاضها المؤرخ حجار في مختلف المجلدات والمشتورات العلمية وغيرها. وهذه المجلدات غالباً ما يكون عند قرأتها محدوداً وغالباً أيضاً ما تكون صعبة المتال. أما مراجعتنا هذه المجلدات في تاريخ المسيحية وقضاياها في منظور جوزف حجار، فترجوها في الملاحظات التالية:

أولاً: يقول المؤلف في تصديره هذه الكتابات القصيرة Opera minora إن الدوافع لشرها ترتبط بنهاية هذا القرن الذي أتمم بالدعوة إلى المسكوبة وقد كرسها الكنيسة الرومانية والكنائس الشرقية الكاثوليكية في أثناء المجمع الفاتيكاني الثاني وبعده. فاني هذه الدوافع هو وضعية أنطاكية المسيحية التي ما تزال المحور والمركز بالنسبة إلى الكثير من الكنائس وثقافتها اللاهوتية والليتورجية. وثالث الدوافع أن العادة التاريخية كُتبت بعد أربعين سنة من حياة كرسها الأب حجار للالتزام العلمي والبحثي والمنهجي، ولا شك أن لائحة أعماله طويلة، وكلها تصب في خانة الكشف عن أصالة المسيحية الشرقية الأنطاكية في ارتباطها بتضايبا شعوبيا وكنائسها.

ثانياً: إن الجزء الأول من المجموعة يتناول موضوع العلاقات الإسلامية المسيحية من بابها الواسع عبر أكثر من عشر مقالات في الكتاب المقدس، والشهادة المسيحية في أرض الإسلام، وفي موقف المسيحيين من الوظيفة الرسمية في قرآن الفتح الإسلامي الأولى، وكذلك في تأثير المجتمع الإسلامي في الحق القانوني الكنسي بالشرق العربي. وهذه المواضيع وغيرها، في إطار العلاقات الإسلامية المسيحية، لا تعطي فكرة واضحة عن موقف حجار من القضايا التي تطرحها هذه العلاقات إلا بوجه عابر.

والى جانب عدد من شذون تاريخ الكنيسة البيزنطية، فإن بعض مقالات هذا الجزء تتناول موضوع وجود المرسلين اللاتين في الشرق، وهذا الوجود يفود إلى الحديث عن دورهم الذي يلخصه حجار بالليتنة، وخصوصاً أن إرشادات الكرسى الروماني شددت في القرن التاسع عشر على استعادة الوحدة المفقودة والحفاظ على التراث الحضاري الثقافي اللاهوتي والروحي الخاص بكنائس الشرق.

ثالثاً: الجزء الثاني (٣٩٠ صفحة) يتناول موضوع أبعاد المجمع الفاتيكاني الثاني على المستوى الكاثوليكي الشرقي والمسيحي عامة، وتأثير الفكر المجمع في العلاقات بين الكنائس وفي وضعية الإيمان المسيحي بوجه عام أمام تحديات النصف الثاني من القرن

العشرين. ومن المقالات المنشورة في هذا الجزء: الكنائس الأنطاكية في الشرق الأوسط أمام المجمع، الكنية والكنائس في الشرق الأوسط (١٨٤٦-١٩٦٥)، الجمعية الأسقفية في التقليد الشرقي، أزمة إيمان أم أزمة كنيسة؟ إستقالة المطران غريغوار حدّاد متروبوليت الروم الكاثوليك في بيروت، كنائس الشرق الأدنى في المجمع الفاتيكاني الثاني: نظرة تاريخية (١٩٥٨-١٩٧٨). أما الجزء الثالث من هذه المجموعة فهو يتناول الكثير من الوجوه الكنسية التاريخية. وهذه المقالات منشورة في معجم التاريخ والجغرافيا الكنسية بطلب من الأب أوير. وهذه الوجوه لها قيمتها بقدر ما أعطت الكنيسة وكانت عنصراً مهماً من تاريخها، انطلاقاً من البطريرك إغناطيوس الثاني الملكي حتى جرمانس معقد، مؤسس المرسلين البولسيتين، وغيرهما من وجالات الكنيسة.

وابتداءً: مع إصدار هذه المجموعة من المقالات التي يوتخدها الاهتمام بتاريخ الكنيسة الشرقية والتشديد على أصالتها ومعاناتها في محيطها، تكون المكبة التاريخية العربية قد اغتنت بمرجع أساسي حتى لو كان باللغة الفرنسية. أما ما كنا نتمناه ولم نجده فهو فهرس بالأعلام، وهو ضروري لهذه الموسوعة، وكذلك فهرس بالأماكن والمواضيع والمعاني الأساسية، بالإضافة إلى مسرد عام لتأوين الكتب والموسوعات إلخ...

وما كنا نتمناه أيضاً هو أن تكون صفحات هذه المجموعة النبتة خالية من الأغلاط. إلا أن العكس هو ما حصل، إذ إن أخطاء كثيرة قد وقعت على مستوى الأعلام وكذلك في التعابير والتراكيب الفرنسية... وهنا بعض الأمثلة في المجلد الأول، ص ٢٨٦: Melchior de Vogüé والصحيح Vogüé؛ ص ٢٤٩: St Leon، والصحيح Léon؛ ص ٢٠٠: Théophane والصحيح Théophane؛ وفي الصفحة ٢٢٥: S. Vailhe والصحيح Vailhé؛ وفي الصفحة ٣١٠: références والصحيح références؛ وفي الصفحة ٣١٥: Le rit liturgique والأفضل Le rite liturgique؛ وفي ١٩٥: ecclésiastique والأفضل ecclésiastique. وفي المجلد الثاني ص ١٠١: Flèche et Martin والصحيح Fliche؛ ص ٧: Meyendorg والصحيح Meyendorf؛ وكذلك في الصفحة ٢٦٤: Ch de Foucauld والصحيح Foucauld.

ومع ذلك فإننا نرحب كلّ الترحيب بهذه الدراسات والأبحاث التي لنا مكانها ومكانتها في إطار المكبة التاريخية الكنسية. ألم توضع تحت عنوان أنطاكية، وهي المدينة الرمز والرجية؟

أ. سليم دكاش

الذكرى المئوية الثالثة لتكريس كنيسة دير مار أنطونيوس قزحياً

على يد رجل الله البطريرك الملامة إسطفان الدويهي (١٦٩٧-١٩٩٧)

مؤسّسة جوزيف د. الرعيدي للطباعة، بيروت، ١٩٩٨، ٤٠ صفحة

لا ذكر لمعدّ هذا الكتيب، ولعلّه صادر عن لجنة متابعة دعوى تطويب البطريرك

الدويهي. والكُرَّاس هذا هو بقياس كبير، طُبع على ورق صقيل جميل ومزدان بالصور الفوتوغرافية الملونة الرائعة. والنص يُبرز باختصار مكتفٍ سيرة البطريك القديس (١٦٣٠-١٧٠٤) ونشاطه الرعوي مع ذكر الكنائس التي بناها أو كرَّسها، كما يقدِّم لائحة بمؤلفات الدويهي العلامة، وهي كثيرة نوَّعت بين تاريخية ودفاعية وطقسية، إلى بعض المواظ وسير القديسين وكتب فلسفية ولاهوتية مختلفة. وفي الكُرَّاس صفحات خصَّصت بدير قزحيا ومعلقة الدويهي بتأسيس الرهبانية الحاروتية. وفي قسم آخر رَسَم الأب يرحنا الخوند، الراهب اللبنازي، حياة البطريك في ثلاث لوحات بالشعر العامي تُنشر على الألحان الرياتية الطقسية، ولعلَّ هذا الجزء من الكتاب لا يروق الكثيرين الذين يرون أنَّ اللغة الفصحى هي الأنسب للإنشاد الطقسي لا سيما أنَّ قراءة العامية غير سهلة وفهمها عسير على مَنْ لا ينطق باللهجة اللبناية.

مهما يكن، فالكتيب، على صغر حجمه، يرسم للدويهي صورة واثمة ويدهو إلى الاقتداء بعمله وفضائله، والأمل معقود على أن يمجِّد الله خادمه البطريك الأمين فترفعه الكنيسة قريباً إلى مصافِّ القديسين.

أ. ك. ح.

ما هو العلم؟

تأليف ألان ف. شالمرز

نقله إلى العربية لطيفة ديب هرتوق

مسلسلة دراسات فكرية، ١، ٣٤، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧، ٢٣٢ ص

كلمة «علم» لها في أيامنا وقع سحري، وإذا ما قيل عن أمر إنّه علمي بات وكأنه حقيقة منزلة، لأنَّ ما هو علمي يعتبر مثبتاً لا يقبل النقاش ولا يرقى إليه الشك. ولكن، هل هذا صحيح فعلاً؟ فالتطوّرات الحديثة في فلسفة العلوم أظهرت الصعوبات البالغة التي تدفع عدداً كبيراً من المنكرين إلى القول بأنّه لا يمكن الجزم بوجود استدلالات نتيج لنا استخلاص النظريات العلمية بكلِّ طمأنينة وثقة.

إنطلاقاً من هذه الملاحظة يستعرض المؤلف أجوبة أربعة من فلاسفة العلم المعاصرين عن تلك المشكلة، هم بوبر (Popper) وكوهن (Kuhn) ولاكاتوس (Lakatos) وفيرابند (Feyerabend)، ويقابل بعضها ببعض، ويناقشها ويُظهر حدود كلّ منها، ويستهي إلى الاعتراف بأننا، أمام هذه المسألة، «نتطلق من درجة معينة من الغموض لنبغ درجة أخرى من الغموض أرفع مستوى» (ص ٩)؛ إلا أنَّ المحاولة التي يقوم بها الكتاب ليست بدون جدوى، فالناقشة التي يُطلقها تساهم في تكوين الذهنية النقدية لدى القارئ، وما أحرَّج طلاب العلم إلى مثل تلك الملكة!

ما زالت وزارة الثقافة السورية توفّر لقراء القضاة، عن طريق الترجمة، خيرة المؤلفات الفكرية، وهي في ذلك تُشكّر، كما تُشكّر السيِّدة الناقلة لما بذلته من جهود أثمرت، لا

سيما أن لها في مجال ترجمة الكتب الفصحى أكثر من محاولة. إلا أننا نأسف لكثرة ما ورد في العمل الأخير هذا من اضطراب في نقل الأعلام والمفردات الأجنبية. فعلى سبيل المثال، لا الحصر، نُقل اسم فرنسيس باكون مرتين على الترجمة التالي: فرانسيس باكون، وبالأجنبية F. bacon (ص ٨ و ١١) من دون استعمال الحرف الكبير (majuscule) في بداية اسم العلم. وحصل مثل ذلك في كتابة اسم Joseph black (ص ٤٨) و Tycho brahé (ص ١٠٨). وكتب Michael على نحو مغلوط: Micheal (ص ١٣٢). أمّا في ما يتعلق باسم المفكر Feyerabend فحدّث ولا حرج، إذ كتب بالأجنبية بعدة صيغ: Feyerabend (وهو الصحيح)، و Feyrabend و Ferabend و Feyrabend، وبالعربية فيرابند وفيرابند.

ولا ندري لماذا لم توحد طريقة نقل أسماء الأجرام السماوية. فقد ذُكر، إلى جانب «عطارد» و«المريخ»، الكوكب «فينوس» (ص ١٠٣) علماً أن اسم هذا الجرم بالعربية هو «الزهرة».

مهما يكن، وعلى الرغم من هذه الثرواب التي قد تكون في معظمها طباعية، يبقى نقل كتاب شالمرز إلى العربية عملية موفقة جليّة الفاتنة.

ك. ح.

مؤلفات أنطون قازان

المجموعة الكاملة

دار المراد، بيروت، ١٩٩٨، ٦ مجلدات، ١٢٣٦ صفحة

ما زالت دار المراد تتحفنا، حيناً بعد حين، بمجموعات تضم مؤلفات كبار الكتاب الكاملة. ففي العام الماضي قلّمت لقرّانها مجموعة ما كتبه يوسف غصوب مصحوبة بمتنّمات دَبّجها مشاهير الأدباء، وقد قالت المشرق في ذلك العمل كلمتها (المجلد الأوّل من السنة الجارية ١٩٩٨، ص ٢٧٢-٢٧٤). واليوم وضعت بين أيدي المثقّفين مؤلفات أنطون قازان مكتملة، سمى في جمعها وترتيبها مشكوراً ابن أخيه المحامي شوقي رزق الله قازان، وقد جاءت في حلة بهيئة تليق بمصاحبها. مبرّية تبيّناً يراعي المرضعات. فالمجلّدات الثلاثة الأولى خصّصت بالأدب والأدباء، والرابع أُنرد للشعر، والخامس للأبحاث القانونية، في حين احتوى الجزء السادس والأخير على ما قيل في الرجل. ونجدد الإشارة إلى أن كلّاً من المجلّدات الستة صُدر بمقدّمة أو أكثر صاغها أفلام مشاهير من عظماء الدين والدنيا والأدب، أجمعت بدون استثناء على الإشادة بما لقازان من أفضال. فكانت مناقشات لرئيس الجمهورية الأسبق شارل حللو، وللخوري يوسف عون، والوزير فؤاد بطرس، والأدباء جورج غريب، وسعيد عقل، وإميل كبا، وفؤاد زوّتي، وشوقي قازان، وكلّ منها كان بدوره تحفة من تحف الأدب أسلوبياً ومضموناً.

بعد ربع قرن على غياب أنطون قازان (في آذار ١٩٧٣)، جاءت مجموعة كتاباته تسلّط عليه نوراً يستحقّه، فلطالما كان هو نوراً نال، وكما يجدر أن يهتدي به اليوم كثيرون، لا

سيما بين أديباتنا الناشئين. فقد توفرت عند قازان صفات قلما وجدت مجتمعة عند سواه، إذ كان أديبا لبقا بغوص في أعماق النفس يحلل، وفي مطاري المؤلفات ينقد ويدرس، وخطيبا مفزعا قوي الحجّة، وشاعرا مجتعا رقيقا، وقانونيا عالما جهيدا دأبه الحق والإنسان. لكأنه الجنّ في مهاراته، كيفما باشرته يرنّ. في نتاج أنظرون قازان كما في شخصه، تماثرت العلم والأدب والفضيلة بنت الإيمان، ثالث مقدّس به نبى الأوطان.

أ. كميل حفيمة

السعادة امرأة!

تأليف يوحنا قمير

دار نوفل، بيروت، ١٩٩٨، ٢٢٠ صفحة

وما السعادة في الدنيا سوى شبح يُرجى، فإن صار جسما مله البشر...
(المواكب - جبران خليل جبران)

إن أنت قرأت كتاب يوحنا قمير - مع حفظ الألقاب - استوتقتك عبارتان: الأولى السعادة امرأة! البارزة على غلاف المؤلف، والثانية في الصفحة الأخيرة منه (٢١٥)، لا: ليست السعادة امرأة! وبين الأولى والأخيرة مئتان وعشر صفحات (٢١٠) من القطع الوسط، عرّض فيها يوحنا قمير الأفكار فأوجز ولخص، ومن ثمّ ناقش وحلّل فإذا به أيضا يستخلص ويستتج. ولتعمري، قهر، في هذا وفك، أجاد وأدّش.

إن الكتاب خلاصة آراء باحثين تصدّوا لموضوع السعادة والشقاء. بعضهم شرقيون أسيريون: الهندوسيون، بوذا، زنون الصوريّ، المعريّ، النخيام، وابن سينا. وبعضهم الآخر أوروبيّ غربيّ: أرسطو، أبيقورس، ليطر، شوبنهاور، نيتشه، ألان، وكامرو. لقد راعى الكاتب بعرضه اختلاف الأزمنة التي عاش فيها الفلاسفة والمفكرّون، فابتدأ بأعلام الحضارات القديمة - ما قبل الميلاد - (الهندية واليونانية والرومانية)، متفلا إلى أعلام الحضارة الحديثة، وصولا إلى منكري عصر النهضة والحلثة. فكان بذلك بنحو منحس علميا تاريخيا في تليط الضم على مذاهب الفلاسفة والباحثين، وآرائهم في السعادة والشقاء عبر مختلف العصور.

ولئن تابنت، وتباعدت أحيانا، آراء الفلاسفة في السعادة (لقاء الله - دور الإنسان في سعاده الذاتية - الصبر والجمال والحظ والصحة... - اللذة والذنوبيات - دور طبيعة العالم والطبيعة الشخصية - الزهد والعزلة - امرأة وخمرة وموسيقى - الإيمان بالله الخالق - غياب الألم والضجر - التفوق والسيادة - العمل الحرّ الصعب - التمرد والنفع بالمعادرة)، فإن ثمة أريما يعتبرها يوحنا قمير أخطر ما تقفم، وعليها يُجري بحثه الخاص:

١ - دور الله في سعادة ديانا وشقاتها؟ ٢ - دور المرأة فيهما؟ ٣ - دور المال؟ ٤ - دور رهباننا.

وإذا كان لأعلام الكتاب رأيهم في الموضوع، فإنَّ للمؤلف رأيه الخاصَّ أيضًا من خلال المحاور الأربعة هذه. لقد أعمل المؤلف الفكرَ في شرح دور كلِّ محور على حدة، عند الباحثين والفلاسفة كافة، فمرض وتناقض وحلُّل ولم يتورَّع في استخلاص العيبر واستنباط النتائج. فكأنِّي به يعرض لأعلام كتابه في مئة وثمانين صفحة، ويعرض لفكره في الخمس والثلاثين صفحة الأخيرة المتبقية، وذلك من خلال آراء مَنْ تقدَّم.

وعلى طريقة البحث في المسائل العلميَّة، ختم يرحنًا قدير مؤلفه بفصل مستقلَّ عنونه مقدمات ونتائج. عرض فيه النقاط الثابتة التي يقرُّها العقل والمنطق ويعرفها الواقع، أي واقع إنساني، فاعتبرها مقدمات أساسية ومعطيات بديهية، لا مفترٌ منها لفهم موضوع السعادة والشقاء. ثمَّ ألحق بها حدة أمور، كرتت عنده نتائج البحث، ويت القصيد. وقد لا نغالي إن قلنا إنَّ نتاجه هي زبدة الكتاب ودرته الثينة. فهي إرشادات قدير في الموضوع، ووصاياها لطالها.

ولا بدَّ لنا في هذه العجالة من أن نسرق ملاحظة ذا شبقين، تتعرَّض لشكل البحث لا لمضمونه:

أولًا: كان من الأنسب ذكر (ن.م.)، إلى جانب تواريخ ولادة الفلاسفة والمفكرين ووفاتهم، الذين عاشوا في فترة ما قبل الميلاد. سيَّا وأنَّ المؤلف عرض أعلامًا من الحقبين الميلاديتين، وما قبلها.

ثانيًا: كم كان كاملاً - والكمال لله وحده - لو ضبط ناشر الكتاب أو مصححه لغة البحث ضبطًا علميًّا تامًّا، فراعى وضع هزات القطع والوصل دائمًا، لا أحيانًا، وكذلك الشذات فوق الحروف، والحركات التي تزيل اللبس، ولا سيَّا في الشعر (والأمثلة على ذلك وفيرة). فهي، لعمري، عمليَّة تليق بكتاب جليل، يبرع صاحبه في اللغة براءته في الفلسفة والفكر، فألَّف في علومها وأصاها.

بأسلوب لغويٍّ رشيق، وبجملةٍ عربيَّة متشعبة مشذبة، يصل يرحنًا قدير إلى فكرك بلا مشقة أو عناء. واضح، مختصر، فنان، معيَّر ومُفهِم. تسلطَّ القراءة معه، وإنَّ لم تكن من عشاقها. وكيف بك، إن أنت في حضرة السعادة وأسبابها، والشقاء ونواهيها!

كتاب يدبِّع طريفًا، ذو معانٍ وعيبر، لن يعرف أهتته إلا مَنْ يفرضُ على معانيه.

ريمون حروفوش

ليالي المهجر وقصيلة العودة

تأليف أنطوان حرون

الناشر (لبنان)، ١٩٩٥، ١٤٤ صفحة

هذا ديوان تقول وأنت تطالعهم بارتياح: الشعر الأصيل لم يمُت، والحمدلله! قتي زمتا «الردية» حيث كثر المتطفلون على الشعر، والشعر منهم ومن إنتاجهم وأدهاءاتهم براء،

يميدنا أنظوران عون بقصائده من هجرة دمس ليلها إلى ضوء نهار يسطع فيه الشعر كما عودنا عليه الكبار من أمثال سعيد عقل والأخطل الصغير وشوقي ومطران. تُشيد لهذا الشاعر فتطرب لإيقاع مرصوص، ولفظ مسبك منحوت، وقوافٍ أنيقة متقاة، وخيال مجنح، وعواطف مرهفة تهزك فهذه لتمايرها وتأخذك شجون وتميلك شؤون، وتتقل بين ألم يصحبه نمزق، وفرح يرافقه رجاء. وتتمتع إلى أنات الحنين وتطمئن إلى الإخلاص للوطن، حجرًا وشرًا، والوفاء لمسقط الرأس، الدامور الشهيدة، مع استرخاء في حضن الطبيعة الوسيح الرديع. ولئن طلبت الجزم والموسيقى وألحانها، توقرت جميعها على سمعك بعذوبة تنساب مع فكر تير واضح وعبارات سهلة المثال في جمال. لقد صدق صاحب بنت بفتاح لما قال في أنظوران عون: «أقرأه فيما أنا أقرأ غرثيه نفسه، ولا أنحرّم. أمام كليهما (...) أتوقف التوقف الواحد لأخذ بإرادتهما تتزيل الحُسن في الهيئة وكأنه الذهب في غرار اليف» (ص ١٣٣). ولو سلكنا أنا «ما هي القصائد التي أصجبتك في ديوان ليالي المهجر» لقلت بلا تردد: جميعها. والتجربة هي لمن يشك خير برهان، وبلغت الانتباه كثرة ما لُحّت من تلك القصائد كبارُ الملحّنين وأنشده نخبة المغنّين. فمن هؤلاء وأولئك: وديع الصافي وخالد أبو النصر وحسن غندور وإحسان صادق وتوفيق الباشا وحليم الرومي وأنظوران زايطة ورفيق حبيقة وهيام يونس وسعاد محمّد وندوى حيد. فلأنظوران عون، ابن الدامور منبت الأدياء والصحاتيين والشعراء، شكرنا لأنه أثبت لنا أنّ الشعر الصحيح العريق ما زال حيًّا في ديارنا.

أ. كميل حشيمه

وَأَنْتَ يَا عَزِيزِي...؟

نصص نصيرة من كورنيش المدونة

تأليف سامي متير حلاق

الرسوم الداخلية: الباس النمنع ولينا يورغوسيان

دار الترحيدي، حمص، ١٩٩٨، ١٣٢ صفحة

في أوائل التسعينات، أصدر الأب سامي حلاق اليسوعي مجموعة قصصية عنونها «قال الراوي...». ولقد لاقى نجاحًا شجّمه على تكرار المحاولة وإصدار مجموعة ثانية من القصص القصيرة الحكيمية.

ولمّا أخذ على كتابه الأزل صعوبة فهم بعض قصصه وغموض مغزاها، مع أنّ الإنسان يفهم القصة من خيخته الشخصية، فقد رضي أن يعمل بنصيحة القارئ ويدوّن التساؤلات التي وآها مناسبة، شرط أن يعنى هذا القارئ حرًا وفهم القصة كما يحلو له.

يضيف حلاق: «لم تكب هذه القصص تباغًا بهدف تأليف كتاب، بل تمت صياغتها في ظروف مختلفة. لذلك تباينت أماليب سردها: فمنها مروّي بضمير الغائب، ومنها في صيغة المخاطب، ومنها بلسان المتكلّم، بعضها يروي حكاية، وبعضها الآخر يشبه الموعظة. أمّا

الحكايات، فترجّح بين الواقعية والرمزية».

يعيش الأب سامي حلاق حاليًا في مدينة حمص، في حيّ العدوة التابع لمنطقة التزهة، الذي يقطنه أناس من مختلف الأصول المدنية والمذاهب الدينية، وهو أكثر أحياء المنطقة اكتظاظًا بالمارة، فكان له هذا الحيّ مصدر إلهام، إذ إن أذنيه الصاغيتين سمعتا «همساتٍ تروي قصصًا كثيرة». فإن كل شيء يتكلّم: العيون والوجوه والياب والأيدي والنظرات.

وإن أضفنا أنّ كاتبنا يمتاز بقلمه الكثير الألوان وإنشائه الرشيق، نكون قد أقتننا القارئ بمطالعة هذه المجموعة القصصية، شرط أن يعمل بنصيحة الكاتب، فلا يقرأها دفعة واحدة، بل واحدة واحدة، ويتأملها، لتنتفع له بابًا من أبوابها، وتكشف له عن سرّ من أسرارها.

أ. صبحي حموي

من منشورات دار ماردين، حلب

في العامين ١٩٩٧ و١٩٩٨

إنطلقت دار ماردين منذ نحو خمس عشرة سنة وسرعان ما احتلت مكانةً مميزة بين الدور الفاعلة، بُدكي شعلتها ميادة المتروبوليت غريغوريوس يوحنا إبراهيم مطران حلب على السريان الأرثوذكس، وقد اختصت بنشر ما يمتّ بصلة إلى التراث السريانيّ العريق والمائل الرديفة. ومن صادرات العامين المتصرمين التي بين يدينا الآن، ما يقارب عشر كتب هي الآتية:

في سلسلة «دراسات سريانية»، الأعداد ٢ و٣ و٤:

- (عدد ٢) - طاقات سريانية، لغويًا، تكويًا، فقوليًا، تأليف المطران سريغوريوس إسحق ساكا، ١٩٩٧، ١٧٢ ص. وهو مرجع جليل الفائدة، على اختصاره، لمن يبغي البحث في التراث السريانيّ.

- (عدد ٣) - المراكز الثقافية السريانية، بقلم المطران غريغوريوس يوحنا إبراهيم، ١٩٩٧، ١٦٠ ص بالعربية و٧٣ بالإيطالية. جُمع فيه المؤلف بعض محاضراته ومقالاته منّا نُشر سابقًا في المجلة البطريركية (دمشق) أو لم ينشر. أمّا الصفحات بالإيطالية فقد ظهرت قبلًا في مجلة *Orientalia Christiana Periodica* الصادرة في روما عن الجامعة الفريغورية.

- (عدد ٤) - السريان أصالة وجذور، أو نهج ومسيم في تاريخ الأبيّة السريانية القويم، تأليف المطران غريغوريوس جرجس شاهين، إهداء وتقديم المطران غ. ي. إبراهيم، ١٩٩٧، ٢٥٠ ص. يلفت النظر في هذا الكتاب مقدّمة الناشر، بها يأسف على ما صدر عن بعض الهيئات المسيحية منّا يعكّر صفو العلاقات المسكوتية. ولتلاّ يجابه المواقف المغلوطة بثلاثها، ومعروف عن سيادته أنّه يتمنّع بروح مسكوتية عالية، يرى من المفيد إعادة نشر كتاب المطران شاهين، رئيس أساقفة حمص وحماة وتدمر على السريان الكاثوليك،

وقد صدر قبلًا في العام ١٩١١ وفي حقائق تاريخية يمكن الاستناد إليها والاعتماد عليها» (ص ٢) «ولهذا السبب»، يقول الناشر، «أردنا أن نطلق على الكتاب اسمًا جديدًا وهو الريان أصالة وجذور» (ص ٢-٣). نقول تعليقًا: هل يجوز لمؤلف أن يطلق عنوانًا جديدًا على كتاب أصدره سواء منذ نحو ٧٥ سنة؟ علمًا أنّ العنوان الأصلي: نهج وسيم في تاريخ الأمة السريانية القويم يحكي بما فيه الكفاية أصالة الريان وجذورهم. سؤال نظرته على فننا وعلى سيادة الناشر الجليل.

إصدارات مضرّقة:

- مؤلّفات توما الخوري الكاملة: ما لله وما لقنصر، الكتاب الأوّل، ١٩٩٧، ٣٧٠ ص. اشتهر صاحب هذه المؤلّفات أكثر ما اشتهر بكتابه المسرحيّة والقصصية، ولكنّه تناول أيضًا مختلف مجالات الثقافة فكّبت في اللغة والنقد والدين وله خطب ومحاضرات في غير باب. والكتاب الأوّل هذا من مجموعة مؤلّفاته يحوي عددًا من المقالات والمحاضرات والخطب التي تنمّ على طول باع صاحبها في كثير من الأمور. إلّا أنّنا أضفنا ضعف إخراج هذه الكتابات من عتّة نواح. فلقد رُبّت النصوص ترتيبًا غير منطقيّ في أغلب الأحيان، إذ تتداخل المقالات التي تعالج موضوعات مختلفة ويا ليتها جمعت إلى مثيلاتها في أبواب واحدة. وبعض هذه الكتابات لم يكن مؤرّخًا ويا ليت الناشر حدّد زمن صدرها الأوّل لمزيد من الإحاطة بسياق الموضوع وملابساته. كما أنّ الاستشهادات باللغات الأجنبية مليئة بعشرات الأغلط الطباعية، وهذا أمر يمكن معالجته ولا بدّ من معالجته في مشوراتنا المربّية. وأعمال هذه الناحية لا يضّرّ بمستوى كتاباتنا العلميّ وحسب، بل كثيرًا ما يشوّه المعنى فيصعب على القارئ فهم المراد. من ذلك غلطان فيحان وردا في الصفحة ٥١ ضمن الاستشهاد بيّتين من شكبير:

Robs me of that which not enriches him
And makes me poor indeed.

والكلمتان المرزتان هنا حوّرنا ولا معنى لهما وصحيحهما: enriches (أي: يُغني) وindeed (أي: حَقْبَةً). وسائر الكتب التي استعرضناها في هذه التنبّه والتي سنستعرضها تشكو العلة نفسها، وأملنا كبير أنّ سيادة الناشر سيولي الأمر ما يستجبه من عناية.

- الحوار اللاهوتي، ترجمة مارسيل خوري طرائجي، ١٩٩٧، ٣٩٦ ص. وهو كتاب قيم جدّ مفيد يضمّ «بحوث ووقائع» المداولة المسكوتية غير الرسمية بين لاهوتيين من الكنائس الأرثوذكسية الشرقية والكنيسة الكاثوليكية الرومانية التي جرت في فيينا بتاريخ ٧-١٢ أيلول ١٩٧١. والنصوص منقولة عن الطبعة الإنكليزية التي أصدرتها مجلة Wort und Wahrheit (في العام؟)، وهي مرجع أصيل للباحثين في شؤون الحركة المسكوتية عامة ودارسي علم لاهوت المسيح خاصّة.

- المدلاوات الخمس لمؤسّسة پرو أويشي مع الكنائس الأرثوذكسية الشرقية، الكتاب الثالث: مؤتمر الشرق الأوسط، في دير الأنبا يشوي، ١٩٩٧، ٢٢٨ ص. قام بالترجمة

أوديت تاصيف. أمّا المؤتمر المذكور فحصل في أكتوبر ١٩٩١، ومن الذين شاركوا في المداخلات واللقاء المحاضرات، البابا شنودة الثالث، البطريرك إسطفانوس الثاني، الكاردينال فرانتس كونيك، الأسقف ميروب ك. كريكوريان، المطران كيرلس بترس، المطران غريغوريوس يوحنا إبراهيم، الأرشمندريت نيقولا أنتيا. . . نصوص بات مراجع أساسية في الحوار المسكوني.

- نحو مشاركة للإيمان الواحد، وهو لدليل دراسي للمناقشة في المجموعات، صدر عن لجنة الإيمان والنظام في مجلس الكنائس العالمي بجنيف العام ١٩٩٦، ونشرته دار ماردين العام ١٩٩٨ بالتعاون مع مجلس كنائس الشرق الأوسط (٥٨ ص). وقام بالترجمة الأديب رازق سرياني.

- وبالتعاون بين المؤسسين المذكورين نُشر أيضًا كتيب إلى الله توجهوا، وبالرجاء انتبهوا (١٩٩٨، ٤٢ ص)، وهو مدخل إلى موضوع جمعية مجلس الكنائس العالمي الثامنة التي التأم في مراري - زيمبابوي - في العام الحاضر. وواضع الكتيب هو توماس ف. ست، والناقلة إلى العربية الأديبة الهامة مارسيل خوري طراحي.

- المرعي الملقبُ شكري طراحي. حياته، مقالاته، إعداد وتقديم المطران غريغوريوس يوحنا إبراهيم، ١٩٩٨، ١٠٦ ص. كتيب مفيد على صغر حجمه، إذ يروي سيرة إنسان فاضل غيور من أركان الكنيسة السريانية في حلب، عمل خاصة في التربية إلى جانب اضطراره بمسؤوليات رفيعة في حقل الوظيفة العامة، وساهمت انققالة على الصعيد المسكوني. وقد جمع المطران إبراهيم مقالات المرحوم الأستاذ طراحي التي أصدرها في النشرة السريانية في أواسط القرن الحالي، ولما كانت موضوعاتها تتمحور حول التربية، أطلق سيادته على الكتيب عنوان المرعي. وإننا لشني على البادرة هذه، راجين أن يتحفنا الباحثون والكتاب بمزيد من مثل تلك النبذ التي تلقي الضوء على جوانب مقمورة من تاريخ شرقنا، وهي جديرة بأن تُعرف.

أ. ك. حشيمه

القواعد السريانية الأساسية من خلال نصوص القديس الماروني

تأليف الأب يوحنا يشوع الخوري

مجموعة دراسات سريانية، رقم ٣، منشورات الرسل، جونية، ١٩٩٥، ١٤٠ صفحة

معروف عن الأب يوحنا الخوري أنه يدرّس السريانية وغيرها من اللغات السامية في عدد من الجامعات والمعاهد، وله في هذا المجال خبرة واسعة وطول باع، وقد كان من تلمذته في اختصاصه هذا أن أُتيح له ابتكار أساليب سهلة المثال مستحبة، تجمع بين الدقة العلمية والتطبيق العملي. ومن مؤلفاته المعروفة: مدخل إلى اللغة السريانية، جونية،

١٩٨٧، وقواعد اللغة السريانية - الصرف، جونبة، ١٩٩٤. وبأني مصنفه في القواعد السريانية الأساسية معتماً واضحاً، يفيد منه أولاً من سُلمت إليهم وديعة اللغة السريانية في الدرجة الأولى، رجال الدين من سريان وموارنة خاصة، إضافة إلى طلاب العلم والثقافة على وجه العموم. والكتاب مطبوع بإخراج متقن وأناقة.

أ. ك. حشيمه

مدخل إلى اللغة العبرية من خلال نصوص العهد القديم المدخل الأول: دروس تمهيدية وأيام الخلق مع الإنسان الأول

الأب يوحنا يشوع الخوري

منشورات الرسل، جونبة، طبعة ثالثة منقحة وموسّعة، ١٩٩٧، ٢٠٠ صفحة

سبق لحضرة المؤلف أن وضع غير كتاب لتعليم اللغة العبرية، منها: نصوص عبرية من العهد القديم، بيروت، ١٩٧٩، ثم جونبة، ١٩٨٧؛ معجم عبري حرثي، بيروت، ١٩٨٠، ثم جونبة، ١٩٨٧؛ موجز في قواعد اللغة العبرية، جونبة، ١٩٨٧. وقد جمع بعد ذلك قواعد العبرية في كتاب واحد شامل أسماء مداخل إلى اللغة العبرية من خلال نصوص العهد القديم، ويأتي الجزء الذي نحن الآن بصدده مدخلاً أولاً وفيه أربعة أقسام. أولاً يدرس الحروف والحركات بأسلوب تدريجي مهل. وثانياً يقدم بالعبرية أسماء الأسفار المقدسة التي ستؤخذ منها النصوص العبرية مع تعريف موجز بالعربية لمضامين هذه المؤلفات، فيتوصل الطالب إلى قراءة هذه الأسفار وهؤلاء الأشخاص بالحروف العبرية مع الحركات. وفي القسم الثالث يتقدم الطالب في سبل القواعد العبرية مع بعض الأمثلة عن الأفعال والأسماء والأدوات: كأداة التعريف وواو العطف وواو القلب وأحرف الجزر وما شاكلها. ويختتم القسم الرابع، وهو الأهم، بتقديم نصوص عبرية في سبعة دووس، على عدد أيام الخلق، مع ترجمتها العربية الدقيقة وتفسير ما يطرأ من قواعد. ويختم الكتاب بمعجم عبري عربي يوضح جميع المفردات التي وردت في الدروس.

هذا الكتاب مرجع مليء بالترائد، سهل الاستيعاب، واضح كل الوضوح، جميل الإخراج.

أ. ك. حشيمه

كتابات قمران

الجزء الأول:

نظام الجماعة، ملحق نظام الجماعة، المباركات، نظام الحرب، المنائح

الجزء الثاني :

درج الهيكل، وثيقة صادوق، مزامير داوودية، تفسير يلبية، منحول التكوين، مقاطع مختلفة
قّم لها وحرّرها الخوري بولس الفغالي
مشورات الرابطة الكتابية، بيروت، ١٩٩٨، ٢١٠ + ٢٩٠ صفحة

الحديث عن جماعة قمران وكتبها ليس بالجديد، إذ إنّ أدبًا كثيرًا باللغات الأوروبية قد نُشر منذ سنوات حول الموضوع في أحقاب اكتشاف «خربة قمران» ومحتوياتها في العام ١٩٤٧ بواسطة بدويّ من قبيلة تمعيرة. والمخطوطات التي وُجدت في المغاور تحثري على ثلاثة أنواع من الكتب: نصوص من الكتاب المقدّس بعهده القديم، نصوص منحولة، وأخيرًا نصوص قمرانيّة تتحدّث عن نظام الجماعة وحياتها.

والخوري بولس الفغالي، في سياق دراساته المتتّعة حول الكتاب المقدّس، نقل إلى العربيّة مجموعة من الكتب القمرانيّة التي لا بدّ من أن يعرفها القارئ العربيّة، إذ إنّ صلة الرّوصل بين محيط الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد والمحيط القمرانيّ هي قوّة، وهذا ما نجده في الكثير من التماير والأحوال.

في نهاية الجزء الثاني سرد بالمراجع والمصادر التي عاذا إليها صاحب الكتاب، وجلبها بالفرنسيّة والإنكليزيّة. أمّا الترجمة فهي سهلة المنال وتقرأ بدون صعوبة، يضاف إليها الكثير من الحواشي والتعليقات المختلفة التي توضّح بعض الغوامض. وكلّ نصّ سبقه مقدّمة عامّة تلخّص الإطار والمضمون.

أ. س. دكاش

مريم بحسب الأناجيل

تأليف جان بول ميشو

وترجمة الأب صبحي حمويّ اليسوعيّ

سلسلة «دراسات في الكتاب المقدّس»، دار المشرق، ١٩٩٨، ٩٤ صفحة

إنّ الأب جان بول ميشو، مؤلّف هذا الكتاب، يدرّس العهد الجديد في جامعة القديّس بولس في أوتاوا (كندا). عُرف بكنايته في تدريس المريميات ونقلته على الإصغاء إلى النصوص وعلى استخلاص مضمونها الخاصّ.

لا شكّ في أنّ ما نعرفه عن مريم نُقل إلينا بواسطة التراث الإنجيليّ، ولا ننسى أنّ هذا التراث هو تراث إيمان، لم يدرّس في وجهة نظر قصصيّة، بل ليكشف لنا عن الحقيقة التي تعبّر عن كلمة «عمّانوثيل»، الله معنا، ولتمكّنت أن نحيا بها. ومن جهة أخرى، فإنّ المسيح وسرّه هما مصدر شخصيّة مريم الوحيد.

إنّ فقرات العهد الجديد، التي يرد فيها ذكر مريم هي قليلة، وفي رسائل القديّس بولس كلّها ليس لها أيّ ذكر. والإنجيليّ مرقس هو أوّل من سَمّى مريم باسمها. أمّا متى ولوقا

فإنهما أسبقا إنجيلهما به «روايات الطفولة». وهذه النصوص اشتهرت فأثرت في المحفل الخيالي المسيحي، وخلفت محبة الشعب لمريم. «وفي حين أنّ هذه النصوص كانت تُمدّ إلى عهد قريب روايات عرضية يسهل فصلها عن بقية الإنجيل، يشدّد التفسير الكتابي الحالي، خلافاً لذلك، على أنّ عنة خيوط من التي تحرك نصوص متى ولوقا تعلّق بتلك الروايات الافتتاحية». ومن الجدير بالذكر أخيراً أنّ كاتب الإنجيل الرابع، وهو الإنجيل اللاهوتيّ المثاليّ، يفتح ويختم تحرير كتابه بمشهدين خاصين به، في قانا وعند قدم الصليب، يسلطان الأضواء على «أمّ يسوع».

الترم الأب جان بول ميشرو صيّة المجمع الفاتيكانيّ الثاني (مستور في الكنيسة، ٦/٦٧)، فامتع، «في أنّ واحد، عن كلّ مبالغة كاذبة وعن ضيق عقل مفرط». فمن المفترض أن يُسهم كتابه هذا، المبنيّ على التفسير المتين، في تعزيز الحوار المسكوتيّ حول مريم التي تُشي عليها جميع الأجيال بصفتها مثال الإيمان.

أ. صبحي حموي

القصص الدينيّ

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «المجموعة الكتابية»، رقم ١٢، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ١٩٩٧، ٤٧٥ صفحة

نشيد الأناشيد أو نشيد حبّ الله لشعبه

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «المجموعة الكتابية»، رقم ١٥، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ١٩٩٧، ٣٢٥ صفحة

يتضمّن الكتاب الأوّل، بحسب قول المؤلّف، «سفر راعوت أو المرأة التي دخلت في نسل الربّ، ومراني إرميا أو كيف، كيف، كيف؟، وسفر أسير أو الملكة التي خلّصت من الموت شعبها المضطّهد، وسفر دانيال أو نداء التّيامة وسط المحن والاضطّهاد، وسفر يهوديت أو المرأة التي أنقذت شعبها، وسفر طويّا أو قصّة عائلة مباركة، وسفر باروك أو نداء الأزلّي إلى شعبه الخاطي، ورسالة إرميا أو خطر عبادة الآلهة الكاذبة» (ص ٥).

يبدأ المؤلّف في كلّ كتاب «بمدخل عامّ، ثمّ يعرّد إلى النصوص يشرحها، قبل أن يقدّم خاتمة تجمّع الأفكار الرئيّسة التي وجدها في كلّ سفر من الأسفار» (ص ٥).

«القصص الدينيّ يقدّم لنا رواية واقع من الوقائع أو حدثاً من الأحداث. وكاتب القصة يختلف عن المزيّج. فهذا يحاول أن يكون أميناً للحقيقة التاريخيّة، أن يعرض الأحداث كما هي، وذلك بقدر المستطاع. أمّا الراوي فينتقل من بعض العناصر التي قد تكون تاريخيّة أو لا، لكي يقدّم لنا فكرة أو تعليماً أو إرشافاً... وهكذا نكون، في هذا الكتاب، في ما يسمّى المدرّاش، الذي هو درس وتأمل في النصوص الكتابيّة، درس وتأمل في الأحداث السابقة، بغية استخلاص قاعنة حياة من أجل الحاضر الذي يبدو مظلماً قاتماً.

تجد في هذا الفن الأدبيّ الخبير الغياليّ الذي يخرج من الواقع اليرميّ ليؤثّر فينا، كما نجد العميرة التقويّة من خلال عظة أو إرشاد يتوجّه إلى المؤمنين... فلا نبحت هنا حصل فعلًا، بل هنا يريد الكاتب أن يوصله إلينا من تعليم دينيّ... فلا يبقى لنا إلا أن نترك نفوسنا تسبح في بحر هذه النصوص فنكشف لآلئها تقدّمها لنا الترواة من خلال الخبر والقصة، من خلال الرواية والمرحطة.

أمّا الكتاب الثاني «نشيد الأناشيد»، فهو تفسير أجمل نشيد، نشيد حبّ الله لشعبه وحبّ الشعب لربه... من يتجاسر على تفسير هذا الكتاب الذي يُدخلنا في سرّ الله الذي هو محبة؟... لم يتجاسر أن يفشّرهُ إلاّ النفوس المُشبعة بالحبّ الإلهي... نحن نتبعنا تلك النفوس. لم تأت بشيء جديد، بل أخذنا غناها وقدمنا إلى القارئ العربيّ...

«نشيد الأناشيد هو كتيب صغير في الترواة. وقد أردنا له تفسيرًا كبيرًا. فهو مهمّ جدًا لأنّه يربط العهد القديم بالعهد الجديد، ويربط الإله الخالق بالإله المحبّ، ويربط شعب الترواة بكنيّة المسيح، ويجعل كلّ النفوس المزمّنة على مستوى الروح الذي يُدخلنا في تيار الحبّ، حبّ الأب، والابن، حبّ الله والعالم، حبّ المسيح ونفوس المؤمنين. لهذا، قرأ هذا الكتاب ونحاول أن تلج إلى قلب الله الذي هو حبّ وعطف وحنان، الذي يريد أن يأتي إلينا ويجعل منّا مكانًا له.

أملنا كبير بأنّ القارئ الذي يطالع هذه الأسطر التي اقتبناها من مقدّمة كلّ من الكتائين سيشرع برغبة كبيرة في اقتنائها والاستفادة من الجهود التي بذلها المؤلف ليسهل للمؤمنين قراءة كُتب قد تبدو أحيانًا بعيدة عن حياتهم.

سبق لنا، في بعض أعداد هذه المجلّة، أن أشرنا إلى العمل الجبار الذي يقوم به الخوري بولس الفغالي في تفسير أسفار الكتاب المقدّس تفسيرًا يوجّه إلى عمارة المؤمنين، يُثغني مكتبنا العربيّ بكتب نحن في أمسّ الحاجة إليها. فيطيب لنا أن نختم هذا التعريف الرجيز بدعوته إلى متابعة عمله لمجد الله وخلعة الكنيّة.

أ. صبحي حمويّ

إنجيل متى

الجزء الثاني: سرّ الملكوت

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة دراسات بيبليّة، الرقم ١٦، الرابطة الكنيّة، بيروت، ١٩٩٨، ٥٩٢ صفحة

هذا الكتاب هو السادس عشر في سلسلة «دراسات بيبليّة» التي ألّف جميع أسفارها حضرة الأب بولس الفغالي، وإنّه يكمل الجزء الأوّل المعنون: «إنجيل متى: بنيات الملكوت»، الذي صدر العام ١٩٩٦ وكان التركيز فيه على سرّ يسوع من العهد القديم إلى العهد الجديد، فعلى عظة الجبل، فعلى معجزات عشر. أمّا الجزء الثاني موضوع هذا

العرض، فيركّز على: سلطة الملكوت، السّؤال حول الملكوت، نموّ الملكوت، مسيرة الملكوت. وفي ما يتعلّق بأسلوب العمل في الكتاب فهو الآتي: تُقدّم في بداية كلّ مرحلة من المراحل الأربع المذكورة نظرة هامة إلى المرحلة بمجملها، مع التشديد على البنية والتركيب. ثمّ يتمّ التوقّف على كلّ مقطوعة على حدة فتُدوس في إطارها التاريخي والنقديّ، في بيّنها ومراجعتها وطرق تفسيرها، وهكذا ينجلي المعنى اللاهوتيّ تدريجًا. إنّ هذا الكتاب يوفّر، شأنه شأن ما سبقه في السلسلة، تفسيرًا ضافيًا وافيًا لنصّ الإنجيل، جزيل الفائدة للدارسين والمؤمنين.

أ. ك. ح.

الهُجُجُ بكلامك نهارًا وليلاً. المزامير ١-٥٠

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القراءة الرتيبة»، الرابطة الكتابية، الرقم ٩، بيروت، ١٩٩٨، ٢٤٤ صفحة

من حستات سلسلة «القراءة الرتيبة» التي يحزّرها حضرة الأب بولس الفغالي، أنّها تبني ريبط الدراسات في الكتاب المقدّس بواقع الحياة، تنتطق بالقارئ من النصوص العلميّ في النصوص إلى تطبيقيّ عمليّ ينعكس على مسيرته الروحية بمعونة كتاب الله. ولبلوغ الحرام في موضوع المزامير الذي هو مائة هذا الكتاب، تقوم خطة المؤلف على استعراض كلّ مزموّر من خلال مراحل أربع: تحديد فته الأدبيّ، شرح عنوانه وتصميمه، شرح معانيه الكتابية، إدراك أبعاده في ضوء حياة المسيح والكنيسة. وكثيرًا ما أيد المؤلف المرحلة الأخيرة هذه باستشهادات من أقوال آباء الكنيسة كيوحنا الذهبيّ الفم وأوغسطينس وأمبروسوس وسواهم. ولا شكّ في أنّ هذا الكتاب سيكون خير معين لجميع من يرومون دخول محراب المزامير، وبمساعده يستطيع لسان حال كلّ من تَرزّد أفكاره أن يقول: «الهجج بأفكارك نهارًا وليلاً».

أ. ك. ح.

البدايات أو مسيرة الإنسان إلى الله

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «معطّات كتابية»، الرقم ١١، الرابطة الكتابية، بيروت، ١٩٩٨، ٢٧٢ صفحة

يحاول هنا الكتاب أن يبيّن، من خلال التركيز على أسفار الشريعة الخمسة خاصّة، كيف خطّط الله منذ البدايات ليكون الإنسان، في عملية خلق متمرّة، على صورته تعالى ومثاله. وإذا يكشف المرء، من ملاحظة واقعه، أنّه منغمس في الخطيئة، يحاول، بمساعدة الله مخلصه، أن يعود إليه تائبًا متطلّعًا إلى حياة معه أفضل. المؤلف كلّ قراءة روحية للنصوص المتقدمة تُدخل المؤمن إلى عمق معاني كتاب الله.

أ. ك. ح.

الآيات والمعجزات في الكتاب المقدس

تسبيق وتقليم الخوري بولس الفغالي

سلسلة «محطات كاثوليكية»، الرقم ١٢، الرابطة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٩٨، ٣٢٦ صفحة

الكتاب حصيلة أعمال «الأيام البيبية الأولى» التي تمت في دير مار روكس - الذكوانه، قرب بيروت، في ٢٨-٣٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧، نشقها وقدم لها الخوري بولس الفغالي. والموضوع الذي عالجه المداخلات في ذلك اللقاء هو من الأهمية بمكان، إذ ينظر إلى الأعمال الخارقة التي ينجزها الله في سبيل الإنسان، وكيف تصبح في مرحلة ثانية «آية»، أي علامة تتود غير المؤمن إلى الإيمان وثبتت المؤمن في إيمانه. القسم الأول من المداخلات يقدم نظرة لاهوتية إلى الموضوع، والقسم الثاني والثالث يدوران المعجزات في العهد القديم وفي الأناجيل وأعمال الرسل. أما القسم الرابع فتقوامه دراسة آيات ذكرت في نصوص معينة، كطرد الشياطين، وإحياء الموتي، وشفاء صاحب اليد اليابسة، وتكثير الخبز، وتحويل الماء إلى خمر في عرس قانا الجليل.

لا بد من أن نشي على مثل تلك «الأيام» التي تسبح لعلماء وباحثين من ذوي الهمة والكفاية التلافية والتداول ومن ثم إصدار الدراسات القيمة التي تدفع إلى الأمام عجلة الإنتاج اللاهوتي والكتابي باللغة العربية، وما أخرجنا إليه إلا أننا، في معرض كلامنا هذا على تأمين الدراسات الدينية الموضوعية بالعربية لا المتقولة، نأمل أن يُعنى بعض المؤلفين، أو من ينشر مداخلاتهم، بأسلوبهم، لتأتي لغتهم في مستوى مضمون ما يقدمون، بعيدة عن الركافة المترصصة بتمهم في عجلة من أمرهم، فيزدان الجوهر بحسن المظهر، ويتم الانتعاف على أكمل وجه.

أ. ك. حشيمه

Les origines du monde et de l'homme dans l'œuvre de Saint Ephrem par le Père Paul Féghali

Collection «Antioche Chrétienne», Cariscrypt, Paris, 1997, 312 pages

بدايات العالم والإنسان في مؤلفات أفرام السرياني

يبحث هذا الكتاب، وهو بقلم الخوري بولس الفغالي، في مسألة خلق العالم والإنسان، ورزته، كما تجلّى في مؤلفات القديس السرياني الكبير. وهذا الموضوع كثيراً ما بحث فيه آباء الكنيسة، وبمكثنا أن نذكر هنا، من بين الذين عاصروا أفرام، الأخوين القبلدوقيين باسيليوس القيصري وجرينوريوس النيصني.

كرّس الكاتب ما يزيد على ثلاثين صفحة ليعرّفنا بأفرام ومؤلفاته وخصومه، راسماً صورة خاطفة، ولكن دقيقة، لأوضاع المشرق في القرن الرابع، أي الحدود الإمبراطورية الرومانية في الشرق، وقد عانت العديد من الانقلابات. وهذه المقدمة ستفيد كثيراً كل قارئ غير

مطلع وتمكّن من تمييز مكان الموضوعات المعالجة في سياق الكتاب.

ومن بين الفصول الستة، يبحث الأوّل في أولى كلمات سفر التكوين: «في البدء خلق الله السماء والأرض». نجد في هذه الفقرة، بين ما نجده، موضوع خلق العالم بكلمة الله، ابنه. وتلفت النظر إلى أنّ ما يتعلّق بالظلام والنور والفصل بينهما يستحقّ أن نتوقّف عنده. ذلك بأنّ أفرام لم يكن في وسعه أن يُحمل هذا الوجه الهامّ جدًّا من وجهه الثانية المانوية.

وفي الفصل الثاني، يستعرض الكاتب نصوص أفرام المختصة بالكون، بذلك العالم المنظّم، ثمّ يتقلّب إلى الإنسان الذي هو الكون الصغير. ويحمل جمال الخليقة وجودتها أفرام إلى النهج على الشاؤم السانوي، في حين يدقعه عالم الكواكب والسيارات إلى الاصطدام بحتبة المنجمين الكلدانيين. وفي هذا الفصل، نجد موضوعًا قديمًا جدًّا عند آباء الكنيسة، وهو العالم المصنوع من أجل الإنسان.

وفي الفصل الثالث، يتطرق أفرام إلى موضوع الفردوس. وفي ما يختصّ بحقيقة الفردوس الروحية، نجد في «أناشيد الفردوس» (١/١١) أن «ليس للموت مكان فيه» وبالتالي «للمرض والشيخوخة». إنّ هذا النصّ مفيد جدًّا اعتبارًا للمناظرة الكبيرة التي شجّت بين أسقفين مونوفيزيين، بعد موت أفرام بنحو خمسين سنة، أعني المناظرة التي قامت بين ساويرس الأنطاكي ويوليانس الهليكرنسي، المنفيين إلى مصر. كان يوليانس يتولّى بأنّ المرض والتعب والشيخوخة وسائر نواحي الضعف في الجسد لم تكن من خصائص طبيعة هذا الجسد، بل «أضيفت» في إثر زلّة آدم. فكان يوليانس يستجيب أنّ جسد المسيح، الذي كان كاملًا، كان متزّهمًا عنها. لكنّ ساويرس كان يرفض ذلك، لأنّ مثل هذا الجسد، لو كان متزّهمًا عنها، لما كان جسد كلّ إنسان.

والفصل الرابع يبحث في خلق الإنسان على صورة الله. لعلّ هذا الفصل هو الأكثر فائدة. تلفت الانتباه إلى التسمّي المخصّص بمفردات «صورة الله» ولا سيّما ما يتعلّق بـ«الإنسان المفطور على النطق والإرادة». أمّا الفصلان الخامس والسادس، فإنّهما يتطرّقان إلى خطيئة الإنسان ونتائجها، الموت بوجه خاصّ.

وفي الختام يبدو واضحًا للعيان أنّ المؤلّف ملّم بموضوعه وقد أولى عناية نشر كتابه اهتمامًا أكيدًا: فهناك الفهارس (أسماء العلم، الإحالات إلى مؤلّفات أفرام، والمواضيع)، والمراجع ولائحة مختصرات المؤلّفات المستشهد بها. لكنّ كثرة الألفاظ السريانية المكشورة بأحرف لاتينية قد تضايق القارئ غير المطلّع. والأمر الوحيد الذي يمكن أخذه على هذا الكتاب هو أنّنا لا نستطيع أن نعرف هل هو موجه إلى أهل الاختصاص في الأدب السرياني أم إلى الجمهور المثقف.

الأب جوزف بوججر اليسوعي

مسألة الله في التاريخ

من الكتاب المقدس إلى الظاهرة الدينية المعاصرة

تأليف الأب فيكتور شلحت اليسوعي

مسئلة دراسات لاهوتية، دار المشرق، بيروت ١٩٩٨، ١٣٦ صفحة

أهم ما يمتاز به هذا الكتاب هو أنه يعالج مسألة الله، من نشأتها حتى إيماننا. وهذه ميزة قلما نجدها في مؤلفات مكتبتنا العربية. فنحن مدينون للأب فيكتور شلحت بأنه استطاع أن يعالج، ببراعة وإنشاء سلس وفي صفحات قليلة، مسألة متشعبة ومتعقدة تتطلب، في حد ذاتها، عدة مجلدات، فأثبت أن الشعور الديني هو أحد مقومات الإنسان الأصامية، ولا يمكن قمع أو اقتلاعه أو تجاهله.

قسّم الكاتب التاريخ إلى خمس مراحل: من خروج العبرانيين من مصر إلى بله عصر الآباء اللاهوتيين (وهي مرحلة الله مع شعبه ومع الإنسان في الكتاب المقدس) - عصر الآباء اللاهوتيين إلى نهاية القرن السادس عشر (وهي مرحلة انتقال المسألة من صعيد الوجود إلى صعيد المفهومية اللاهوتية في معرفة علاقة الابن بالأب ومعرفة الله وأسمائه) - القرنان السابع عشر والثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر (وهي مرحلة ظهور النزعة العلمية وانتشارها، وتمييز يعزل الله عن الحياة الفكرية والعلمية وعن الحياة العامة) - القرنان التاسع عشر والعشرون (وهي مرحلة الإنسان المعادي لله في عصر الحداثة والتعلمن) - نهاية القرن العشرين (وهي مرحلة ظهور الشعور الديني ظهورًا علميًا).

وأضاف الكاتب ملحقًا حول العلم والإيمان، وشكّد فيه على أنهما لا يتعارضان، بل يتكاملان. وتكلّم فيه على تحديات العلم والتنبؤ وعلى حذر المزمّن منهما، وقال إنهما في خدمة المزمّن. وختم هذا الملحق بالفقرة التالية: «يستطيع الإنسان أن يكون عالمًا ومزمّنًا في آن واحد... فالمعرفة التي يكوّنها العالم المزمّن هي إذاً أوسع أفقًا من معرفة غير المزمّن، لأنّ المزمّن يربط بين المادّة والروح، وبين الزمن والأبدية، وهذا ما يعجز عنه غير المزمّن. فالمسيحي مدعوّ إذاً إلى أن ينظر إلى المتغير البشري نظرة شاملة بعدّها الكون والأبدية، وهو يستطيع في إيمانه أن يتخطى التحقّق العلمي المنهجي نحو حقيقة الله الذي لم يره أحد قط، وانذني أخبر عن الابن الوحيد القائم في حضن الأب، (يوحنا ١/١٨).

أ. صبحي حموي

- الله، من هو وهل تؤمن به؟

جرتيه ١٩٩٧، ١١٨ ص

- وادي قنوين، مدرسة حياة

١٩٩٧، ١٤٦ ص

تأليف الأب ميشال العويط

نذكر القارئ أولاً بأن الأب ميشال العويط وضع هذا من الكتب غير قليل في مواضيع

مختلفة: خُبْر وخَمْر، ملح الأرض، اتبعتني، سابقى معكم، أنت المسيح، الموارنة ضمير الكنيسة، الموارنة، مَنْ هم وماذا يريدون؟، الله ومواعده، ابن الله، البطريركية المارونية تاريخ ورسالة. وتوقف اليوم عند كتابين صدرتا في ١٠ أيار ١٩٩٧، في مناسبة زيارة البابا يوحنا بولس الثاني للبنان: الله، مَنْ هو وهل تؤمن به؟ ووادي قنوين، مدرسة حياة. في الأزل خواطر فلسفية ودينية وتاريخية واجتماعية، وفي الثاني وصف للإيمان الذي عاشه الموارنة الأزلون في جرار وادي قنوين، وما صار إليه هذا الإيمان على مرّ السنين حتّى أيامنا.

يمتاز المؤلف بأسلوبه الجذاب، فإنّه كثيراً ما ينطلق من الأفكار والأمور والأحداث البسيطة التي هي في متناول جميع الناس، ويرتقي بهم إلى التأملات والاعتبارات الدينية التي يريد أن يقلّمهم إليها وشرحها لهم، من دون أن يتخلّى عن البساطة والوضوح. وهذا ما أشار إليه ميّادة المطران جرجس أبو صابر، الذي قلّم للكتاب بقوله: «كم أنّ أسلوبه شيق وكم توخّى البساطة والسهولة ووضوح التعبير، بحيث يشعر المطالع بتكهنه أدبية، حلوة في قراءة الكتاب، تستهويه هذه العفوية والرشاقة في رصف الأدلّة بشكل منطقي لا تترك في ذهن المطالع أي ارتباك حول الفضيّة التي يحاول المؤلف تبيانها وتقريب مثالها واستيعاب مضمونها».

نسمع لنفسنا، في الختام، أن تعلّق بسرعة على ما ورد في الصفحات الأخيرة من كتاب «وادي قنوين»، حيث يُشار إلى تقلص دور الرعية، لصالح دور الحركات الرسولية والمدارس الأجنبية. فقد تعود هذه الظاهرة إلى أنّ الرعية لا تضمّ إلا طائفة واحدة، في حين تسمي الحركات الرسولية والمدارس الأجنبية إلى جميع الطوائف، وهي فائدة لا تُنكر. لكنّ هذا الواقع لا يجوز أن يحول دون التعاون بين الطرفين، وإن بصعوبة لا يسهل تذليلها. وهذا ما نظنّ أنّه يلتقي تفكير المؤلف.

أ. صبحي حموي

الأخلاق والطب

بحث في وسائل

منع الحمل والإجهاض والتلقيح الاصطناعي والقتل الرحيم

تأليف جوزف معلوف

سلسلة دراسات أخلاقية، المكتبة البولسية، جونيه، لبنان، ١٩٩٧، ١٩٨ صفحة

يتناول المؤلف بالبحث أسئلة حيائية تطرحها الإمكانيات الطبية الحديثة في مجالات منع الحمل والإجهاض والتلقيح الاصطناعي والقتل الرحيم والمعالجة العنيدة. وفي سبيل ذلك يبدأ بتوضيح هذه القضايا من الناحية الطبية، ثمّ يدرس طروحات العلوم الإنشائية والفلسفة الأخلاقية، ثمّ يعرض الفكر الإسلامي والكانتوليكّي في هذه القضايا قبل أن يقمّ في النهاية بمض التطبيقات الأخلاقية التي تختصّ بها.

ونكتشف من منهج الكتاب أنه أراد توسيع دائرة البحث والتعرف إلى أبعاد هذه القضايا وتعقيدها والأسئلة الأساسية التي تطرحها على إنسان اليوم وعلى المجتمعات كافة، غربية كانت أم شرقية، وكذلك التعرف إلى المناهج المختلفة المتبعة في دراسة هذه الموضوعات ومعطيات العلوم الإنسانية والفلسفة ورواية الأدبان في ما يختص بهذه الأمور. وإذا يُعتبر الفصل السادس والأخير (تطبيقات أخلاقية في قضايا الطب) غاية الكتاب وأهم أجزائه، إلا أن الفصول السابقة لا تقل أهمية عنه وتمهد له من خلال آراء ومواقف قد تبدو مبشرة للوهلة الأولى.

ومن إيجابيات هذا الكتاب عرضُ الجانب الطبي من القضايا المطروحة عرضًا جيدًا وسهلاً المتال في الوقت نفسه، وتوسيعُ دائرة البحث بعرض الجوانب الفلسفية واللاهوتية والاجتماعية في هذه القضايا. وفي ما يختص بتعليم الكنييسة الكاثوليكية، فقد قام بتوضيح أبعاد هذا التعليم وأساسه وأهدافه، وطرح المؤلف بنوع من اللطف والحذر أسئلة مهمة حول موقف الكنييسة الرسمي وذكر بأبعاد غائبة عنه، وأورد بعض الأمثلة الحياتية الواقعية التي قد لا تتسجم مع هذا التعليم في ما يختص بتنظيم الأسرة والتلقيح الاصطناعي بين الزوجين وحتى الإجهاض. وإذا تركز الفصل الممتد بالعلوم الإنسانية ونظرتها إلى الحياة على دحض مواقفها النسبية بالأخص، استاز الفصل الفلسفي بعرض جيد لفكر كائنت الأخلاقي والمواقف سارتر من الحرية والحياة، علمًا أن المؤلف لم يوضح تمامًا موقفه من مسائل كطيعة الضمير ومكانته، ولذا يشعر القارئ أحيانًا بنوع من التردد في الموقف والتأرجح في الرأي يظهران هنا وهناك عبر الصفحات.

إن هذا الكتاب يساعد القارئ العربي على فهم قضايا حيوية ويومية يطرحها عليه الطب والعلوم البيولوجية، وهو يعتمد كثيرًا على ذكاء القارئ وفضته للوصول إلى رأي أخلاقي شخصي في الموضوعات المطروحة من خلال مجمل العرض وشكل التلميحات وطريقة طرح الأسئلة. وقد تميزت مواقف المؤلف عامة بالأمانة البصيرة لتعليم الكنييسة الكاثوليكية الرسمي، وبالرغبة الجذبة الصادقة في تفهم أبعاد الموضوعات المطروحة، وتقدير ظروف الناس المعقدة في مواجهتهم شؤون حياتهم وشجونها.

الأب نادر ميشيل اليسوعي

ومن الكلمات بعضها . . .

تأليف الأب الياس زحلاروي

مشرورات المكتبة البولسية، بيروت - جونية، ١٩٩٧، ٥٤٦ صفحة

لا شك في أن هذه «الكلمات»، وهي بعض من كل غزير ومتنوع، تمكس وتوجز في كتاب ما أعلنه الأب زحلاروي في كبة المدينة: إيمانه بالله إيمانًا راسخًا يلتزم قضايا الإنسان عامة والإنسان العربي خاصة.

لقد سبق أن طالعنا بعضًا من هذه «الكلمات» في كتاب مجد الله هو الإنسان الحرّ الذي

أصدره المؤلف منذ عشرين سنة وتيب بالتعاون مع أسرة «الرحمة الجامعية» في دمشق، كما قرأنا له بعضاً آخر صدر في مجلة «المسرة»، وكنا دوماً نشتم في الكاتب أسلوبه المتيق الرشيقي النافذ إلى العمق، ونشاطه نضاله في سبيل تحرير الإنسان المؤمن من خوفه أو نخاذله أو حتى أصنامه التي تُشوّه صفاء إيمانه. واليوم، بمطالعة تلك «الكلمات» التي استجمعها صاحبها من بعض ما كتب، نُشكر ونشكر. نسرُ لأنّ الكتاب بمجمله نابع من روح الإنجيل التي لا تعرف الممالقة، فيحمل بُشراه السارة وإن قُت لهجتها أحياناً للمتقاصيين. ونشكر للآب المؤلف كابه الأخير هذا لأنه ساعدنا، من خلال صفحاته المنعشة، أن «نسر وإياه على دروب الربّ (...). بحثاً عن يسوع وعن الآخرين وعن ذواتنا» (ص ٣٤٩).

وفي الختام ملاحظة شكلية لتصحح معلومتين: ورد في الصفحة ٣٤٢ أنّ ألبير شوايترز (والأفضل أن يكتب شفايترس) هو ألمانيّ، في حين هو فرنسيّ على الرغم ممّا يوحي به اسمه. كما ورد أنّ الأب دميان رسول البرص هو هولنديّ، في حين هو بلجيكيّ. والكمال شه.

أ. ك. حشيمه

Les trois prières d'Abraham
Editions du CERF, Paris, 1998, 200 pages

لويس ماسينيون

صلوات إبراهيم الثلاث

منشورات لوسيرف، باريس، ١٩٩٨، ٢٠٠ صفحة

إنه كتاب فريد من نوعه لباحث ومستشرق عُرف شرقاً وغرباً بمؤلفاته الثمينة العميقة في التصوّف الإسلاميّ وفي الحلاج كبير المتصوّفين. هذا الكتاب هو إصدار لبحث كبه لويس ماسينيون في العام ١٩٠٨، إثر عودته من عالم اللايمان إلى ذاتية الإيمان الحاز، إلى المسيحية. كبه مؤلفه في ذلك الوقت وأعاد كتابه مراراً، إلا أنّه رفض دوماً أن يتمّ نشره خارج حلقة مغلقة من الأصدقاء والعارفين والباحثين في بواطن الأمور. كان ماسينيون، في كلّ مئة، يحسن ويظور نصّة حتى العام ١٩٦٢، أي تاريخ وفاته، وكان يورّعه على نفر معدود من المهتمين بحالية ومعاصرة الرحيّ الإبرهيميّ.

صلوات إبراهيم الثلاث هي تأمل طويل، كبه علمانيّ، يريد أن يفهم بمعنى مسألة الإيمان الذي يجمع في العمق الديانات التوحيدية الثلاث. التأمل هو عودة إلى صلوات إبراهيم في سفر التكوين: الأولى أمام سدّوم الملجدة، والثانية في بئر سبع من أجل إسمعيل، والثالثة عند ذبيحة إسحق في أعلى الجبل حيث تتجلّى أبوة لا حدود لمحبّتها. في الصلوات الثلاث هذه، يقول لنا ماسينيون، تتحقّق من إيمان إبراهيم إيماناً مطلقاً بكلمة الله عدالة ومحبة وحرّية، وتتحقّق من أن لا مصير للبشريّة خارج الوحدة والملاحة، هذه الوحدة التي مصدرها اختبار إبراهيم حضور الله حضوراً وجودياً ملترماً قضية الإنسان.

يجمع ماسينيون في كتابه ذروة العلم بالديانات الثلاث التوحيدية ومعرفة عميقة بنفسية الكائن البشري، وقلقه وعطشه إلى الحقيقة. فحبذا لو يُنقل مؤلفه هذا إلى اللسان العربي.

أ. ص. د.

رسول الرحمة: القديس مرتينوس

تأليف الأب إميل الحاج البولسي

سلسلة «الشهود»، الرقم ٥٧، منشورات المكتبة البولسية،

بيروت - جونية، ١٩٩٧، ٢٩٧ صفحة

يتابع الأب إميل الحاج إصداراته في سلسلة «الشهود» التي تكاد تكون بمجملها من تلمه السبال، فيروي بإيجاز مكثف وبيان مشرق سيرة قديس ذائع الشهرة في الغرب، عاش إبان القرن الرابع الميلادي، فانتقل من الوثنية إلى المسيحية بعد أن جذبته رحمة المسيح بالبشر، وتدرّج من الجنتية إلى الكهنوت، فألى الأسقفية مطراناً على مدينة ثور بفرنسا.

وإثنا، مع إعجابنا بتضلع حضرة المؤلف من لغة الضاد، نود أن نلفت نظره ونظر سواه إلى أنّ خير كتابة لاسم القديس Martinus بالعربية هي «مَرْتِينُس» لا «مرتِينوس»، إذ إنّ التشديد في الأصل هو على الصرت ما قبل الأخير لا الأخير، لذا يُجمل حرف العلة لا أخيراً بل في المقطع قبل الأخير. وعلى هذا النحو يجب تصحيح جميع ما درج عليه أدياؤنا من كتابة أسماء القديسين اللاتينية كتابةً عشوائية، فيوردون، مثلاً، اسم القديس Augustinus بصُور مفلوطة: أغسطس، أغسطس، أغسطس، وأغوستينوس، وما إلى ذلك، والصحيح: أوغسطيُس، مراعاةً لحرفي المدّ في الأصل الأجنبي، وهما الأزل وما قبل الأخير. ولا يُترك حرف العلة في المقطع قبل الأخير إلا إذا سبقه حرف علة آخر، نحو: لياربُوس، متعاً للانباس وخشية أن يُقرأ، إذا لم يشكّل: لياريس.

أ. ك. ح.

تصحيح غلط

ورد في الصفحة ١١٨ من مجلد السنة الجارية (١٩٩٨)، السطر

١٦-١٧، ما يلي: «وقد بدا الانشاق واضحاً عبر العصور». والصحيح،

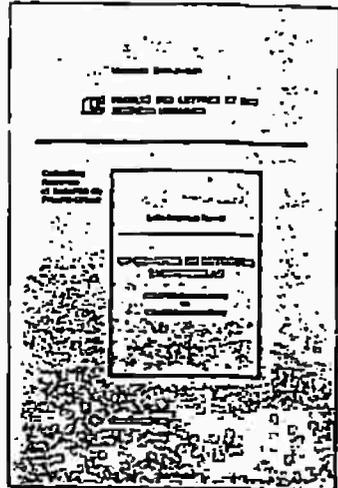
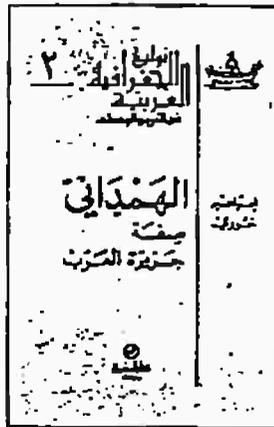
بعد زيادة كلمة سقطت: «وقد بدا خرقُ الانشاق واضحاً عبر العصور».

التزوير . . . أيضا وأيضا

نكتب هذه الأسطر في حين يلتزم على قاب قوسين من دارنا «المؤتمر الدولي لحماية حقوق الملكية الفكرية» (٢٢ نيسان/أبريل ١٩٩٨) لنقول إننا بتنا نياس من جميع الاجتماعات والمؤتمرات والندوات والحلقات التي تغدق علينا الوعود تلو الوعود مدعية حماية المؤلفين، فلا ترى حتى الساعة أي نتيجة. وقد أشرنا غير مرة في المشرق إلى عدد كبير من السرقات الأدبية التي مُنيت بها دارنا (راجع المجلد ٦٦ - ١٩٩٢ - ص ٦٧-٧٤، والمجلد ٧٠ - ١٩٩٦ - ص ٢٤١-٢٤٧). ومنذ أيام وقعنا على نسخة مصورة من كتاب أخيئنا المرحوم الأب لريس شيخو اليسوعي: السر المصون في شيمة القرمسون، صادرة عن «دار الرائد اللبناني» البيروتية بدون أي إذن من مطبعتنا «الكاثوليكية» أو من دار المشرق وريشها الشرعية. فلئن كان مؤلف شيخو دخل في عالم التراث، إذ مر على وفاة صاحبه أكثر من ٥٠ سنة، إلا أن نصه المنضد في مطبعتنا، وهو لا يزال ملكها وملكتنا، سُور بحذافيره حاملا اسم المطبعة بدون موافقتنا.

وما زاد في الطين بلة أننا وقعنا منذ أيام قليلة على استيلاء آخر من النوع نفسه، إذ سرقت لنا إحدى المكتبات الكييرات في شبرا بالقاهرة، نص طبعة كتاب الاقتداء بالمسيح الصادر عن دارنا. فيا لشناعة المتاجرة الخبيسة بالمقدسات!

صدر حديثاً عن دار المشرق



فهارس «المشرق»

للسنة الثانية والسبعين ١٩٩٨

فهرس أول

مقالات السنة

الجزء الأول (كانون الثاني - حزيران): كلمات في مئوية «المشرق»، بقلم الأب سليم دكاش اليسوعي (٥-٦) = مجلّة «المشرق» بين الأمس واليوم (١٨٩٨-١٩٩٨). إستمرارية وتطوّرات، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعي (٩-٤٧) = بدايات «المشرق» من خلال رسائل لويس شيخو وبعض الأدباء والمشرقين، نشر النصوص وعلّق عليها الأب كميل حشيمه (٤٩-٦٢) = «المشرق» والفضايا التربوية أيام الأب لويس شيخو، بقلم الأستاذ جورج فايز سلّوم (٦٣-٧٢) = الدراسات اللغوية العربية في «المشرق» (١٨٩٨-١٩٢٧)، بقلم الدكتورة هبة شبارو - ستو (٧٣-٨٣) = ملامح من الأثروبولوجيا الإغناطية، بقلم الأب فاضل سيداروس اليسوعي (٨٥-١٠٤) = إشكالية استعادة وحدة كرسي الروم البطريركي الأنطاكي، بقلم الأب فيكتور شلحت اليسوعي (١٠٥-١٢٢) = سرّ التنشئة الرسولية، أو بطولة الثبات في القيّم، بقلم الدكتور سمير الخوري (١٢٣-١٥٣) = خواطر سائح في بلاد كبدوقية. معابد و مناسك وأيقونات، بقلم الأب سليم دكاش اليسوعي (١٥٥-١٧٨) = علاقات الاتحاد الأوروثي الاقتصادية ببلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه، بقلم الأب جان دُكُروه اليسوعي (١٧٩-٢٠١) = ظاهرة العنف السياسي في الفكر العربي المعاصر، بقلم الأب روبر بندكي اليسوعي (٢٠٣-٢٣٨) = هدية الإخوان في شجرة الدخان، لمحمد بن محمد المشهور بمرتضى الزبيدي، تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي (٢٣٩-٢٤٩) = مراجعة الكتب: وصف ٣٢ كتابًا بالعربية وه بالفرنسية (٢٥١-٢٩٢).

الجزء الثاني (تموز - كانون الأول): مئوتات. من الأحادية المنغلقة إلى الثقافة المفتحة (٣٠٥-٣٠٦) = مجلّة «المشرق» والآداب العربية منذ جاهليتها حتّى الحرب العالمية الأولى، بقلم الدكتور أهيف ستو (٣٠٧-

(٣٤٢) = الكنيسة القبطية الكاثوليكية في مئوتها الأولى. الهوية والرسالة،
 بقلم الأب موريس يار مارتان اليسوعي (٣٤٣-٣٥٦) = الأصوام في التقليد
 القبطي وجذورها التاريخية، بقلم الأب جاك ماسون اليسوعي (٣٥٧-٣٩٤)
 = الإيمان والعقل: مصير ابن رشد. وجهات نظر تاريخية وفلسفية، بقلم
 البروفسور جاك لانغاد (٣٩٥-٤٠٨) = هل العبد خالق أفعاله؟ مفهوم
 الكسب وعدالة التكليف عند المسلمين الأشاعرة الأوائل، بقلم الدكتور
 محمد عبدالله الزبيدي (٤٠٩-٤٤٠) = تفسير سفر التكوين لأوسابيوس
 الحمصي، بقلم الأب بولس الفغالي (٤٤١-٤٦٨) = نقل بعض فقرات العهد
 الجديد إلى العربية، بقلم الأب صبحي حموي اليسوعي (٤٦٩-٤٧٤) =
 خواطر في الاستساخ، بقلم الأكاديمية البابوية من أجل الحياة (٤٧٥-٤٨٤)
 = الاتصال بالإله في الديانات القديمة، بقلم الأب جوزف يوحنا اليسوعي
 (٤٨٥-٥٢٧) = جيران خليل جبران. كتب ومقالات تناوله بالدرس
 (١٩١٢-١٩٩٨)، بقلم الأب كميل حثيمه اليسوعي (٥٢٩-٥٤٠) = مراجعة
 الكتب: وصف ٣٥ كتابًا بالعربية و٥ بالفرنسية (٥٤١-٥٦٩).

فهرس ثانٍ
أسماء كتبه «المشرق» ومقالاتهم

- أبو مراد (الدكتور نداء): ترجمة
مقال: الاتصال بالآله في
الديانات القديمة ٤٨٥-٥٢٧.
- الأكاديمية البابوية لأجل الحياة:
خواطر في الاستساخ ٤٧٥-
٤٨٤.
- أيوب (الدكتور باسيل): ترجمة
مقال: خواطر في الاستساخ
٤٧٥-٤٨٤.
- بتدكتي (الأب ووير اليسوعي):
ظاهرة العنف السياسي في الفكر
العربي المعاصر ٢٠٣-٢٣٨.
- يوحجر (الأب جوزف اليسوعي):
الاتصال بالآله في الديانات
القديمة ٤٨٥-٥٢٧.
- حشيمه (الأب كميل اليسوعي):
مجلة «المشرق» بين الأمس
واليوم (١٨٩٨-١٩٩٨).
- إستمرارية وتطورات ٩٢-٤٧؛
بدايات «المشرق» من خلال
رسائل لويس شيخو. وبعض
الأدباء والمشتشرقين ٤٩-٦٢؛
جبران خليل جبران. كتب
ومقالات تناولته بالدرس
(١٩١٢-١٩٩٨) ٥٢٩-٥٤٠؛
ترجمة مقال: الكنيسة القبطية
- الكاثوليكية في مثوتها الأولى.
الهوية والرسالة ٣٤٣-٣٥٦.
- حموي (الأب صبحي اليسوعي):
نقل بعض فقرات العهد الجديد
إلى العربية ٤٦٩-٤٧٤؛ ترجمة
المقائين التالين إلى العربية:
علاقات الاتحاد الأوروبي
الاقتصادية: يلدان جنوب البحر
المتوسط وشرقه ١٧٩-٢٠١؛
الأصوام في التقليد القبطي
وجذورها التاريخية ٣٥٧-٣٩٤.
- الخوري (الدكتور سمير): سر
التنشئة الرسولية، أو بطرلة
الثبات في اليتم ١٢٣-١٥٣.
- دُكرويه (الأب جان اليسوعي):
علاقات الاتحاد الأوروبي
الاقتصادية يلدان جنوب البحر
المتوسط وشرقه ١٧٩-٢٠١.
- دُكاش (الأب سليم اليسوعي):
كلمات في مثوت «المشرق» ٥-
٦؛ خواطر سائح في بلاد
كبدوقية. معابد ومناسك
وأيقونات ١٥٥-١٧٨؛ ترجمة
مقال: الإيمان والعقل، مصير
ابن رشد. وجهات نظر تاريخية
وفلسفية ٣٩٥-٤٠٨.

شبارو - سنو (الدكتورة هبة):
الدراسات اللغوية العربية في
«المشرق» (١٨٩٨-١٩٢٧)
٨٣-٧٣.

شلحت (الأب فيكتور اليسوعي):
إشكالية استعادة وحدة كرسي
الروم البطريركي الأنطاكي
١٢٢-١٠٥.

الفغالي (الأب بولس): تفسير سفر
التكوين لأوسايوس الحمصي
٤٤١-٤٦٨.

لائقاد (البروفسور جاك): الإيمان
والمقل: مصير ابن رشد.
وجهات نظر تاريخية وفلسفية
٣٩٥-٤٠٨.

مارتان (الأب موريس بيار
اليسوعي): الكنيسة القبطية
الكاثوليكية في مئيتها الأولى.
الهوية والرسالة ٣٤٣-٣٥٦.

ماسون (الأب جاك اليسوعي):
الأصوام في التقليد القبطي
وجذورها التاريخية ٣٥٧-٣٩٤.

الزبيدي (محمد بن محمد المشهور
بمرتضى): هدية الإخوان في
شجرة الدخان ٢٣٩-٢٤٩.

الزبيدي (الدكتور محمد عبدالله):
هل العبد خالق أفعاله؟ مفهوم
الكسب وعدالة التكليف عند
المسلمين الأشاعرة الأوائل
٤٤٠-٤٤١.

السامرائي (الدكتور إبراهيم): تحقيق
كتاب: هدية الإخوان في شجرة
الدخان، لمحمد بن محمد
المشهور بمرتضى الزبيدي
٢٣٩-٢٤٩.

سلوم (الأستاذ جورج فايز):
«المشرق» والقضايا التربوية أيام
الأب لويس شيخو ٦٣-٧٢.

سنو (الدكتور أهيف): مجلة المشرق
والآداب العربية منذ جاهليتها
حتى الحرب العالمية الأولى
٣٠٧-٣٤٢.

سيداروس (الأب فاضل اليسوعي):
ملاحم من الأنثروبولوجيا
الإغناطية ٨٥-١٠٤.

فهرس ثالث
المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المطبوعات العربية

٢٨٩. إبراهيم بن يوحنا الأنطاكي: سيرة
البطريك خريستوفورس الأنطاكي
صديق سيف الدرلة ٢٧٨.
- العنفوان الرطني ٥٤٦.
جبر (جميل): يوسف السودا رمز
الحاج (إميل): الطالب القديس ٢٩١؛
القديس بطرس ٢٩١؛ زهرة الشباب
٢٩١؛ رسول الرحمة القديس
مرتيرس ٥٦٩.
- أبرص (ميشال) وعرب (أنطوان):
المجمع المسكوني الأول - نيقيا
الأول (٣٢٥) ٥٤٦.
- حلاق (سامي منير): وأنت يا
عزيزي...؟ ٥٥٤.
- ابونا (ألبير): القديسة تريز الطفل
يسوع. الأعمال الكاملة (تعريب)
٢٨٩
- الحوار اللاهوتي (بحوث ووقائع
المدالة المسكونية) (...) التي
جرت في فينا (بتاريخ ١٢/٧/
١٩٧١) ٥٥٦.
- أبي خليل (شربل): تاريخ الكخالة
٢٧٧.
- خليفة (عبد): الإنسان في المجمع
الثاينكاني الثاني ٢٨٥.
- إسماعيل (عادل): أزمة الفكر اللبثاني
في كتابة تاريخ لبنان وفي تربيته
٥٤٤.
- العخوري (بولس): تراث وحدانية. قراءة
للفكر العربي الحالي ٢٦٧.
- أشكاريان (نارطان): شذو العنايد
٢٨٧.
- العخوري (توما): المؤلفات الكاملة. ما
له وما لتيسر ٥٥٦.
- إليان (جوزف): ناسك كنيفان ٢٩١.
- خوري (عادل تيودور): الإصغاء إلى
كلام الله في المسيحية والإسلام
٢٦٣.
- أيوب (محمود): الإصغاء إلى كلام الله
في المسيحية والإسلام (مشاركة)
٢٦٣.
- يست (توماس ف.): إلى الله توجهوا
وبالرجاء ابتهجوا ٥٥٧.
٢٦٦.
العخوري (يوحنا يشوع): التواعد
السريانية الأساسية من خلال
نصوص القديس الماروني ٥٥٧؛
مدخل إلى اللغة العربية من خلال
نصوص العهد القديم ٥٥٨.
- بفتيه (أندراوس): الإصغاء إلى كلام الله
في المسيحية والإسلام ٢٦٣.
- تريز الطفل يسوع: الأعمال الكاملة
(نقلها إلى العربية ألبير أبونا ومواه)

- دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة: المجلد الثاني: الكنائس الشرقية الكاثوليكية، تأليف مجموعة من الكتاب ٢٨٠.
- سيداروس (فاضل): لاهوت التاريخ البشري ٢٨٥.
- شالموز (ألان ف.): ما هو العلم؟ الكتاب ٢٨٠.
- الذكرى المئوية الثالثة لتكريس كنيسة دير مار أنطونيوس قزحياً على يد (...) إسطفان الدويهي (١٦٩٧-١٩٩٧): ٥٤٩.
- شاهين (غريغوريوس جرجس): نهج وسيم في تاريخ الأمة السريانية القديس ٥٥٥.
- شدياق (أغطينوس): تعريب ملخص التعليم المسيحي. أسئلة وأجوبة ٢٩٢.
- رايمل (الكسندر): تاريخ حلب الطبيعي في القرن الثامن عشر ٢٧٤.
- رايمل (باتريك): تاريخ حلب الطبيعي في القرن الثامن عشر ٢٧٤.
- شلحت (فيكتور): مسألة الله في التاريخ ٥٦٥.
- رولوف (يورغن): الإصغاء إلى كلام الله في المسيحية والإسلام (مشاركة) ٢٦٣.
- رشا (بيار): القديسة تيريز الطفل يسوع. الأعمال الكاملة (تعريب) ٢٨٩.
- طالب (محمد): الإصغاء إلى كلام الله في المسيحية والإسلام (مشاركة) ٢٦٣.
- زحلاوي (إلياس): ومن الكلمات بعضها... ٥٦٧.
- عادل إسمايل: المؤرخ، الباحث، الدبلوماسي ٥٤٤.
- زقزوق (محمود): الإصغاء إلى كلام الله في المسيحية والإسلام (مشاركة) ٢٦٣.
- هون (أنطوان): ليالي المهجر وقصيدة العودة ٥٥٣.
- هون (مثير ياسيل): بين المسيحية والإسلام. بحث في المفاهيم الأساسية ٢٦٣؛ الإصغاء إلى كلام الله في المسيحية والإسلام (إعداد) ٢٦٣؛ مقالات لاهوتية في سبيل الحوار ٢٦٣.
- سكا (سيريروس إسحق): طاقات سريانية، لغوية، فكرية، نقولاً ٥٥٥.
- هون (ميخال): الله، من هو وهل نؤمن به؟ ٥٦٥؛ وادي قنوبين مدرسة حياة ٥٦٥.
- سوهبرك (يوسف): الإصغاء إلى كلام الله في المسيحية والإسلام (مشاركة) ٢٦٣.
- غرسهاك (جبريت): الإصغاء إلى كلام الله في المسيحية والإسلام (مشاركة) ٢٦٣.
- سركيس (خليل رامز): جمعنا؛ التراب الآخر؛ زمن البراكين؛ أسير الفراغ - رباعية - ٢٧٠.
- الفغالي (بولس): إنجيل متى. بدايات

- الملكوت ٢٨٣؛ سفر الرؤيا بين
الأمس واليوم ٢٨٣؛ على حُود
بعشرة أوتار ٢٨٤؛ رسالة القديس
بولس إلى أهل تسالونيكي ٢٨٤؛
كلمة الله ينبوع حياة ٢٨٤؛ رسالة
القديس بولس الثانية إلى أهل
تسالونيكي ٢٨٤؛ الإيمان وسرّ
الخلاص ٢٨٤؛ رسالتا يعقوب
ويهوذا إلى الكنيّة الجامعة ٢٨٤؛
خراف ضالّة. حوار مع شهود يهوه
٢٨٤؛ كتابات قمران (تعريب)
٥٥٨؛ القصص الدينيّة ٥٦٠؛
نشيد الأناشيد أو نشيد حبّ الله
لشعبه ٥٦٠؛ إنجيل متى، سرّ
الملكوت ٥٦١؛ ألوهج بكلامك
نهارًا وليلاً (المزامير ١-٥٠)
٥٦٢؛ البدايات أو مسيرة الإنسان
إلى الله ٥٦٢؛ الآيات والمعجزات
في الكتاب المقدّس ٥٦٣.
- قازان (أنطون): المؤلّفات. المجموعة
الكاملة ٥٥١.
قمير (يوحنا): السعادة امرأة! ٥٥٢.
قناب هائلة (دعد): القديسة تريز الطفل
يسوع. الأعمال الكاملة (تعريب)
٢٨٩.
مجلس الكنائس العالمي: نحو مشاركة
للإيمان الواحد ٥٥٧.
المداولات الخمس لمؤسّسة برو
أورتي مع الكنائس الأرثوذكسيّة
الشرقيّة (١٩٩٧) ٥٥٦.
مراياتي (بطرس): هل أنت معي؟ ٢٨٨.
معلوف (جوزف): الأخلاق والطبّ
٥٦٦.
ميرو (محمّد مصطفى): الآراء
الاجتماعيّة والسياسيّة لأمين
الريحاني ٢٦٨.
ميشو (جان بول): مريم بحسب
الأناجيل ٥٥٩.

٢ - المطبوعات الأجنبية

- Bernheim (P.-A.): *Jacques frère
de Jésus* 251.
Calvez (P.J.Y.): *Le Père Arrupe.
L'Eglise après le Concile* 286.
Chaudouet (J.): *La Syrie* 545.
Courbage (Y.) et Fargues (P.):
*Chrétiens et juifs dans l'islam
arabe et turc* 541.
Féghali (P.): *Les origines du
monde et de l'homme dans
l'œuvre de Saint Ephrem* 563.
Hajjar (J.): *Antioche entre Rome,
Byzance et la Mecque* 548.
Massignon (L.): *Les trois prières
d'Abraham* 568.
Mestrih (P.V.): *Lexique latin-
arabe, arabe-latin du Droit Ca-
non des Eglises Orientales Cath-
oliques* 282.
Salhab (N.): *La France et les
Maronites* 276.
Studia Orientalia Christiana: 1 -
Collectanea 26-27; Studia - Doc-
umenta; 2 - Collectanea 28;
Studia - Documenta 281.
Trocmé (E.): *L'enfance du chris-
tianisme* 251.

فهرس رابع

مواد السنة

على طريقة حروف الممجم

- ابن رشد: الإيمان والعقل عنده
٣٩٥ .
ومقالات تناولته بالدرس
(١٩١٢-١٩٩٨) ٥٢٩ .
- الاتحاد الأوروبي: علاقاته
الاقتصادية ببلدان جنوب البحر
المتوسط ١٧٩ .
- الدخان: كتاب «هدية الإخوان في
شجرة الدخان» لمرتضى
الزبيدي ٢٣٩ .
- الاستنساخ: خواطر في شأنه
٤٧٥ .
- الصوم: في التقليد القبطي وجدوره
التاريخية ٣٥٧ .
- الأشاعرة: مفهوم الكسب وعدالة
التكليف عندهم ٤٠٩ .
- العقل: علاقته بالإيمان عند ابن
رشد ٣٩٥ .
- الأنفعال: هل العبد خالق أفعاله؟
٤٠٩ .
- العنف السياسي: ظاهرته في الفكر
العربي المعاصر ٢٠٣ .
- الأثروبولوجيا الإغناطية: ملامحها
٨٥ .
- المعهد الجديد: نقل بعض فقراته
إلى العربية ٤٦٩ .
- أوسابيوس الحمصي: تفسيره سنر
التكوين ٤٤١ .
- كيدوقية: خواطر سانح فيها. معابد
ومناسك وأيقونات ١٥٥ .
- الإيمان: علاقته بالعقل عند ابن
رشد ٣٩٥ .
- الكسب وعدالة التكليف:
مفهومهما عند الأشاعرة
الأوائل ٤٠٩ .
- التكوين (سنر): تفسيره بقلم
أوسابيوس الحمصي ٤٤١ .
- النشئة الرسولية: سرّها أو بطولة
النبات في القيم ١٢٣ .
- الكنيسة القبطية الكاثوليكية:
هوتها ورسالتها ٣٤٣ ؛

الأصوام وجذورها التاريخية في التقليد القبطي ٣٥٧.

«المشرق»: بين الأمس واليوم. إستمرارية وتطورات (١٨٩٨-١٩٩٨) ٩؛ بداياتها من خلال رسائل لويس شيخو وبعض الأدباء والمستشرقين ٤٩؛ معالجتها القضايا التربوية في أيام لويس شيخو ٦٣؛ معالجتها الدراسات اللغوية (١٨٩٨-١٩٢٧) ٧٣؛ معالجتها الآداب العربية منذ جاهليتها حتى الحرب العالمية الأولى ٣٠٧.

وحدة كرسى الروم البطريركي الأنطاكي: إشكالية استعادتها ١٠٥.

أعداد المشرق السابقة

ثمة مجلدات من المشرق متفرقة منذ إعادة ظهور المجلة، عام ١٩٩١ وحتى اليوم، وأسعارها هي كالآتي:

١٩٩١ (المجلد ٦٥) - ٥١٨ صفحة - ١٦ دولارًا
١٩٩٢ (المجلد ٦٦) - ٥٤٤ صفحة - ١٥ دولارًا
١٩٩٣ (المجلد ٦٧) - ٥٦٠ صفحة - ١٤ دولارًا
١٩٩٤ (المجلد ٦٨) - ٥٦٠ صفحة - ١٣ دولارًا
١٩٩٥ (المجلد ٦٩) - ٥٢٠ صفحة - ١٢ دولارًا
١٩٩٦ (المجلد ٧٠) - ٥٤٤ صفحة - ١١ دولارًا
١٩٩٧ (المجلد ٧١) - ٥٦٨ صفحة - ١٠ دولارات

وهناك مجلدات قديمة متفرقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتى سنة ١٩٥٠.

murarrih, al-bahit, ad-diplūmāsī (C. Hechaïmé); J. Chaudouet: *La Syrie* (C. Hechaïmé); Ġamīl Gabr: *Yūsuf as-Sawdā ramz al-'unfuwān al-watānī* (C.H.); M. Abras et A. 'Arab: *Al-maġna' al-maskānī al-awwal Niqiyā al-awwal* (325) (S. Hamoui); J. Hajjar: *Antioche entre Rome, Byzance et la Mecque* (S. Daccache); *Ađ - Dikrā al-mi'awiyya at - tālita li - takrīs kanīsat dayr Mār Antūniyūs Quzḥayyā 'alā yad (...)* *Istfān ad - Duwayḥī* (C.H.); A. F. Chalmers: *Mā huwa al-'ilm?* (C.H.); *Mu'allafāt Antūn Qāzān. Al-maġmū'a al - kāmila* (C.H.) Y. Qumayr (Comair): *As sa'āda imra'a* (R. Harfouche); A.'Awn: *Layālī-l-mahġar wa qaṣīdat al-'awda* (C.H.); S. M. Ḥallāq: *Wa anta yā 'azīzī Qīṣaṣ qaṣīra (...)* (S. Hamoui); Publications de Dār Mārdīn (Alep): S.I. Sākā: *Ṭāqāt suryāniyya, luġawīyyan, fikriyyan, nuqūlan*; Ġ.Y. Ibrāhīm: *Al - marākiz attaqāfiyya as - suryāniyya*; Ġ.Ġ. Šāhīn: *As - suryān aṣāla wa ġudūr*, T. al - Ḥūrī: *Mā li-l-lāh wa mā li- Qayṣar*, 4 recueils d'Actes concernant le dialogue œcuménique et inter - religieux; Ġ.Y. Ibrāhīm: *Al - malfōnō Šukrī Ṭarāġī. Ḥayātuhu, maqālātuhu* (C. Hechaïmé); Y.Y. al-Ḥūrī: *Al-qawā'id as-suryāniyya al-asāsiyya min ḥilāl nusūṣ al-quddās al-mārūnī* (C.H.); Y.Y. al-Ḥūrī: *Madḥal ilā-l-luġa al-'ibrīyya min ḥilāl nusūṣ al-'ahd al-qadīm. 1 - Durīs tamḥīdīyya (...)* (C.H.); B. Féghali: *Kitābat Qumrān* (S. Daccache); J.P. Michaud: *Maryam bi-ḥasab al-anāġīl* (S. Hamoui); B. Féghali: *Al-qaṣaṣ ad-dīnī; Naṣīd al-anāṣīd aw naṣīd ḥubb Allāh li-Ša'bih* (S. Hamoui); B. Féghali: *Inġīl Manā. Sīrr al-malakūt* (C.H.); B. Féghali: *Alḥaġū bi-kalāmika nahāran wa laylan. Psaumes 1-50* (C.H.); B. Féghali: *Al bidōyāt aw masīrat al-insān ilā-l-lāh* (C.H.); B. Féghali: *Al-ōyāt wa-l-mu'ġzāt fi-l-kitāb al-muqaddas* (C.H.); P. Féghali: *Les origines du monde et de l'homme dans l'œuvre de St Ephrem* (J. Buhagiar); V. Šulḥut (Chelhot): *Mas'alat Allāh fi-t-tārīḥ* (S. Hamoui); M. 'Awīt: *Allāh, man huwa wa hal nu'min bihi? Wādī Qanruḥbīn madrasat ḥayāt* (S. Hamoui); J. Ma'lūf: *Al-Aḥlāq wa-t-ṭībb* (N. Michel); I. Zahlāwī: *Wa min al-kalīmāt ba'duhā...* (C.H.); L. Massignon: *Les trois prières d'Abraham* (S. Daccache); E. al-Ḥāġġ: *Rasūl ar-raḥma, al-qiddīs Martīnūs* (C.H.).....

541.

la Vie, traduit du français par le Dr Basile Ayoub.

Ce texte a été adressé par l'Académie Pontificale pour la Vie à ses membres en date du 17.7.1997. Il explique ce qu'est le clonage et dit qu'il est immoral, parce qu'il détourne arbitrairement la finalité du corps humain entendu comme un pur objet de recherche. Et, sur le plan des droits de l'homme, il représente une violation des deux principes essentiels qui fondent tous les droits: le principe de parité entre les êtres humains et celui de non-discrimination 475.

La communication avec la divinité dans les religions anciennes, par le P. Joseph Buhagiar, S.J.

Les conquêtes d'Alexandre le Grand ont bouleversé la société antique. Des hommes et des femmes d'origines ethniques et religieuses les plus diverses vont vivre ensemble coupés de leurs anciennes racines. Avec la perte de beaucoup de leurs repères identitaires, ils prennent conscience de leur existence en tant qu'individus. Ils deviennent donc capables d'une certaine relation avec la divinité. De cette situation vont surgir des questions d'une importance vitale: «Qui suis-je? Quelle est mon origine? Quel est mon destin? Pourquoi le mal?» Après un bref survol des rapports de l'homme avec la divinité depuis les temps anciens, cet article donne un rapide aperçu des diverses réponses apportées à ces questions au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne: resurgissement des anciens cultes agraires, naissance des religions à mystères, de l'hermétisme et du gnosticisme..... 485.

Ġibrān Ḥalīl Ġibrān. Bibliographie (1912-1998), par le P. Camille Hechaïmé, S.J.

Peu d'auteurs ont été étudiés comme l'a été Ġ. Ḥ. Ġibrān. Des centaines de livres et d'articles lui ont été consacrés, et même deux ouvrages bibliographiques, dûs à la plume de S.-Bushrui (1970) et à l'érudition de Y.'Abd el-Aḥad (1982), ont répertorié les travaux qui l'ont étudié. Cet article complète les compilations précédentes, remontant jusqu'à 1912, quand Ġ. Ḥ. Ġ. n'avait encore que 29 ans. Plus de 320 titres ont été rassemblés, dont une centaine sont présentés dans cette première partie 529.

Recensions de livres

Y. Courbage et P. Fargues: *Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc* (R. Tomb); 'A. Ismā'īl: *Azmat al-fikr al-lubnānī fi kitābat tāriḥ Lubnān wa fi tawḥīqihī* (C. Hechaïmé); 'Ādil Ismā'īl: *al-*

L'homme est-il créateur de ses actes? La notion de «Kasb» et la justice de l'imposition des obligations chez les premiers as'arites, par Mohammad Abdallah az-Zubaydi.

L'acte humain volontaire a été au cœur d'un débat qui a mobilisé les différentes écoles musulmanes de pensée jusqu'à nos jours. Contre les mu'tazilites, qui prétendaient que l'homme est créateur de ses actes en vertu du libre choix, condition de la prise en charge des obligations imposées par Dieu, l'école fondée par Abū-l-Ḥasan al-Aṣ'arī a élaboré la théorie dite de l'acquisition de l'acte, qui suppose que l'homme agit toujours par une capacité créée et qui ne dépend pas de lui. Cet article expose les différentes nuances de la position aṣ'arite 409.

«L'Explication du livre de la Genèse» d'Eusèbe d'Emèse, Introduction, traduction, étude critique, par le P. Paul Féghali.

Eusèbe d'Emèse vécut dans la première moitié du 4^{ème} siècle et fut disciple d'Eusèbe de Césarée. Plus ou moins teinté de sabellianisme et de semi-arianisme, il a beaucoup produit dans les domaines de l'histoire et de l'exégèse. L'A., après une brève introduction sur la vie et l'œuvre d'Eusèbe, présente, de l'explication de la Genèse composée par Eusèbe, une traduction arabe faite sur le texte français édité par E.M. Buytaert en 1949. Soixante-deux fragments sont ainsi présentés, dont l'étude permet de discerner la méthode suivie par Eusèbe: celui-ci s'applique presque toujours à bien préciser le texte biblique, recourant à l'original hébreu et se référant aux traductions grecque et syriaque. Il s'apparente plus à l'école d'Antioche qu'à celle d'Alexandrie, préférant le sens réel au sens allégorique. Il prête attention au contexte, étudie les passages parallèles, s'appuie sur la tradition des Pères qui l'ont précédé 441.

Traduction de quelques passages du Nouveau Testament en arabe, par le P. Soubhi Hamoui, S.J.

L'auteur, qui a collaboré à la nouvelle traduction de la Bible en arabe faite par les Jésuites, signale ici quelques passages, notamment le texte du *Pater*, parmi ceux dont la traduction arabe est originale, en ce sens qu'elle diffère de celles qu'on trouve, non seulement en arabe, mais aussi dans des langues étrangères. Les nouvelles traductions sont évidemment suivies de leurs justifications 469.

Réflexions sur le clonage, Texte de l'Académie Pontificale pour

suivre les étapes du développement de cette communauté. Ainsi s'expliquent certains de ses caractères propres: bien desservie par une scolarisation privilégiée, elle est également fortement urbanisée. Sa participation à l'évolution moderne du catholicisme mondial, si elle ne favorise guère ses rapports avec l'orthodoxie nationale, lui permet cependant d'assumer aujourd'hui un rôle religieux et social spécifique dans le contexte égyptien..... 343.

A la naissance des jeûnes dans la Tradition copte, par le P. Jacques Masson, S.J.

De toutes les Eglises, l'Eglise copte a la plus riche tradition vivante ascétique. Son année liturgique compte entre 230 et 250 jours de jeûne. Comment, quand, sous quelles influences s'est développée cette tradition? Si durant les quatre premiers siècles l'Eglise copte adopte les jeûnes communs aux autres Eglises, le jeûne monastique, lui, dès ses origines manifeste une rigueur ascétique très forte. C'est sous l'influence de la vie monastique, qu'entre le 7^e ou 8^e et le 13^e siècles - alors qu'elle devient minoritaire dans son propre pays - que l'Eglise copte va développer les jeûnes qui lui sont propres.

Qu'en est-il de la pratique du jeûne aujourd'hui parmi les fidèles? Matta el-Miskin affirme résolument l'obligation de l'abstinence totale de toute nourriture en temps de jeûne outre le régime alimentaire propre aux différents jeûnes. Cette abstinence est en fait peu pratiquée parmi les fidèles. Le jeûne demeure, au premier chef, une ascèse d'abord monastique..... 357.

Foi et raison: le destin d'Averroès. Aspects historiques et philosophiques, par Jacques Langhade.

Brossant le tableau des contextes historique, religieux et familial dans lesquels vécut Averroès, l'A. étudie ensuite à partir surtout d'une des œuvres du grand penseur, le *Fasl al-maqāl*, comment se posait pour lui la question des rapports de la raison et de la foi. Pour Averroès, philosophie et religion sont «compagnes» et «sœurs de lait», elles ne peuvent se contredire: la vérité ne peut contredire la vérité. En ce 800^eme anniversaire de la mort d'Ibn Rušd, alors que s'élèvent des voix intolérantes, il est heureux de rappeler qu'Averroès revendique l'exercice des facultés de la raison sans contrainte, si ce n'est celle de la prudence. Il s'oppose aux extrémismes qui veulent imposer à tous une seule et unique façon de voir et de comprendre..... 395.

SOMMAIRE

Liminaire: Centenaires. De l'uniformité en vase clos à la culture ouverte..... 305.

La revue «al-Machriq» et les belles-lettres arabes, depuis leur origine jusqu'à la première guerre mondiale, par Ahyaf Sinno.

Cette étude est consacrée à un domaine majeur cultivé par la revue *al-Machriq*, depuis sa parution en 1898 jusqu'à son arrêt provisoire en 1970. Elle se propose de présenter au lecteur un tableau de la contribution de cette revue à l'étude des belles-lettres arabes, depuis la période préislamique jusqu'à la première guerre mondiale: elle voudrait, d'une part, préciser le rôle d'*al-Machriq* dans le développement des études littéraires arabes et, d'autre part, fournir au chercheur une bibliographie analytique et raisonnée, à partir des questions traitées.

Ainsi, on passe en revue, à travers les grandes époques de la littérature arabe, les différents domaines auxquels *al-Machriq* a consacré des études (histoire littéraire, études de genres ou d'auteurs déterminés, recherches historiques, sociales, religieuses et linguistiques afférentes, publication de manuscrits, apport chrétien particulier...), sans oublier les principaux collaborateurs qui ont participé pendant de longues années à l'exécution de cette lourde tâche.

De la sorte, on arrive à cerner, de plus près, le rôle fondamental joué par *al-Machriq* comme élément stimulateur de la renaissance arabe, et son grand intérêt, comme instrument de travail indispensable aux chercheurs, dans le vaste champ des études littéraires arabes en particulier..... 307.

Le premier centenaire de l'institution de l'Eglise copte-catholique. Identité et mission, par le P. Maurice-Pierre Martin, S.J.

L'Eglise copte-catholique célèbre en 1998 le centenaire de l'institution de son patriarcat. Cet événement nous invite à

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante douzième année
1998



DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتموز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزئين.
- يُرجى من السادة المؤلفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخط واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أُنشِرت أم لم تُنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلة المشرق.

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

١٠ دولارات أميركية	في لبنان وسورية
١٥ دولارًا أميركيًا	في مصر
٢٥ دولارًا أميركيًا	في البلدان العربية الأخرى
٣٥ دولارًا أميركيًا	في أوروبا
٤٠ دولارًا أميركيًا	في أميركا وأستراليا

التسديد بواسطة حوالة مصرفية لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسط، بيروت. رقم الحساب 1 US\$ 11 25120 OA، أو بواسطة شك.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US\$ 11 25120 OA, ou par chèque.