



المشرق

مجلة ثقافية جامعة

تصدر مرتين في السنة

عن «دار المشرق» - بيروت

المدير المسؤول: الأب كميل خشيمه اليسوعي
رئيس التحرير: الأب سليم دكّاش اليسوعي

هيئة المشاورين: المطران أنطون أودو - أ. لويس بوزيه - د. جورج
جبور - د. جاد حاتم - أ. عزيز الحلاق - أ. صبحي حموي - أ. سمير خليل -
أ. جون دنوهيو - د. أليف ستر - أ. فاضل سيداروس - د. رفيق المعجم - د.
بطرس ليكي.

Direction et Rédaction

Dar el-Machreq,

B.P. 166778

Beyrouth, LIBAN

Téléph: 202423, 326110

Télex: 42733 IMPACT LE

الإدارة والتحرير

دار المشرق،

ص. ب. ١٦٦٧٧٨

بيروت، لبنان

الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و ٣٢٦١١٠

التلغراف: 42733 IMPACT LE

محتويات العدد

- مشاكل المياه في الشرق الأوسط،
 بقلم فرنسوا بواداك اليسوعي ٩
 الاحترام: مفهوم أساسي في البناء الاجتماعي،
 بقلم الأب سليم، دكّاش اليسوعي ٣١
 الحياة الرهبانية في آيامنا، مقابلة مع الأب هنري بولاد اليسوعي،
 أجراها تقولا جيرو اليسوعي ٣٥
 الأضبط بن قُريع السعديّ (القرن الخامس الميلاديّ). أخباره وأشعاره،
 بقلم الدكتور عادل النريجات ٦٣
 قراءة في روايات الدكتور عبد الرحمن منيف،
 بقلم الدكتورة مؤمنة بشير انعوف ٨٣
 الجدلية والنقد الأدبيّ. أضواء نظرية ومقاربات عمليّة،
 بقلم الدكتور نيل أيّوب ١١٥
 محاولة بيئيوجغرافية في آثار أبي بكر الباقلاّنيّ (تتمة مقال في العدد السابق)،
 بقلم الدكتور بتّام عبد الحميد ١٥٣
 مخطوط «مجموع مبارك» للبطريرك مكاريوس الثالث الزهيم،
 بقلم الدكتورة سعاد أبو الرّوس سليم ١٧٥
 عبادة الكواكب في بلاد كنعان،
 بقلم الخوري جورج كامل ١٩٧

ملكة هرمز المرمية المستقلة، أو بلاد السواحل والجزائر،

- بقلم الأستاذ إبراهيم خوري ٢١٥
في مسيرة المجمع الراجعي الخاص من أجل لبنان: مؤتمر الشبيبة،
الشباب في «كنيسة الشباب»، بقلم الأستاذ جورج سلوم ٢٣٥

مراجعة الكتب:

شهاب الدين السهروردي: مقامات الصوفية؛ تحقيق د. إميل المعلوف (سليم دكاش)؛ د. جورج جبور: التكر السياسي المعاصر في سورية (كميل حشيمه)؛ *Jana Moghaizel: L'expression du temps. Traductologie du verbe en anglais et en arabe* (ألفيرا ناتاليان)؛ أعمال مؤتمر جامعة البلمند: لقة التلميم في لبنان (س. د.)؛ أبو سعيد البكري: كتاب المسالك والممالك، تحقيق أدريان فان ليوفن وأندريه فيريه (سمير خليل سمير)؛ أندريه ميكيل: جغرافية الإسلام البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر (ك. ح.)؛ المنطسي البشاري: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق إبراهيم خوري. (ك. ح.)؛ الحسن البغدادي: صفة جزيرة العرب، تحقيق إبراهيم خوري (ك. ح.)؛ د. جورج جبور: صافينا ومحيطها في القرن التاسع عشر (ك. ح.)؛ إسحق أرملة: آل إبراهيم شاه في التاريخ (ك. ح.)؛ د. سمير أنطاكي: رواد طب الميون في سورية (ك. ح.)؛ د. سمير أنطاكي: الحب أصمى (ك. ح.)؛ د. سنبل سليمان: أثر البتائين الأحرار في الأدب اللبناني (١٨٦٠-١٩٥٠) (ك. ح.)؛ سامي سلمان الأعور: النخبة هي الرسالة (ك. ح.)؛ جوزف حشيمه: حب القدر أو حب في بيروت (ك. ح.)؛ د. أنيس دهر: ألوان (ك. ح.)؛ *P. Mansour Labaky: Mon pays au passé simple* (ك. ح.)؛ أ. صبحي حموي: دليل عربي يوناني إلى ألفاظ المهدي الجديد (إغناطيوس عبده خليفة)؛ أ. بولس الفغالي: من القراءة إلى التأمل مع القديس متى (صبحي حموي)؛ أ. بولس الفغالي: أقوال الله في شمه أو الأنبياء الاثنا عشر (ص. ح.)؛ أ. بولس الفغالي: إنجيل لوقا. ظهور الكلمة

والرسالة في الجليل (ك. ح.)؛ أ. جورج رحمه: ١- المسيحية
ملحمة الآم وبطولة وقداسة. مقدمة عامة للموسوعة؛ ٢- يوستينوس
الروماني + أثيناغورس الأثيني؛ ٣- هرماس الراعي + تيوفيلوس
الأنطاكي + تاسيانوس السرياني (سمير خليل سمير)؛ أ. بولس
الفغالي: ثيودورس أسقف المصيصة ومفسر الكتب الإلهية (س.
د.)؛ J. - M. Fiey: *Pour un «Oriens Christianus» novus.*
Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux
(س. خ. س.)؛ مجموعة قوانين الكنائس الشرقية (ك. ح.)؛
المطرانان يوسف ربا وكيرلس بسترس: التجسد قبض المحبة (ص.
ح.)؛ أ. وليم سيدهم: لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية (إ. ع.
خليفه)؛ أ. شارل دليه: إلهي لا نفع له... مديح المجانية (ك.
ح.)؛ أ. إميل الحاج: المسيح والمنراء في الصوفانية (ك. ح.)؛
ليو تاكسل: المسيح في مرآة المصير (ك. حشيمه)..... ٢٤٥

مسألة المياه والطريق إلى السلام!

تتوزع مواضيع هذا العدد من مجلة المشرق، مع ختام سنة وبداية أخرى، على مجالات شتى، ابتداءً من مسألة المياه في بقعة الشرق الأوسط الجغرافية - السياسية، وأهمية احترام الآخر، الشخص البشري، من خلال دراسة مفهوم الاحترام، وحالة الحياة الرهبانية ووظيفتها النبوية في الكنيسة والعالم - إذ إن سنة ١٩٩٤ مخصصة لإقامة السينودس من أجل الحياة الرهبانية -، مروراً بما يشره السينودس من أجل لبنان وأديانته ومؤتمراته التحضيرية من هموم على الصعيد المسيحي وأفكار وتطلعات على الصعيد الوطني، وصولاً إلى «ملف أدبي» يقوم على مقالات في الأدب القديم، والأدب السعودي الحديث، والنقد الأدبي في النظرية والممارسة. وإلى جانب المشتركات التاريخية والجغرافية وبعض الإسلاميات، تحتل مراجعات الكتب موقعاً هاماً أردنا به الإشارة إلى ما تحقّقه بيروت ومدن أخرى من بلاد المشرق العربي في هذا المجال.

مسألة المياه! إنه موضوع يختصر في طياته مواضيع الشرق الأوسط السياسية والاقتصادية والاجتماعية. في هذه البقعة من العالم، توقّف التاريخ عند هذه المسألة المعضلة نظراً إلى ما لها من نتائج على الحاضر والمستقبل، خصوصاً وأنّ التحولات التاريخية، إن على صعيد الاتفاقات أو المناوصات والمباحثات، تبدو أنها سُخرج المنطقة من حالة الصراع العسكري السياسي إلى حالة الصراع الاقتصادي بكلّ أبعاده، وهي، مع مرور الزمن، متحد من النزعة نحو السيان والفلتان إلى إعطاء كل ذي حق حقه في الأرض ومياهها.

ولكي لا يكون موضوع المياه دافعاً نحو حروب جديدة بين دولة وأخرى، أو مشروع اغتصابات في الأفق، لا بد من وضع الأطر القانونية الأساسية والمقاييس السياسية لكي تحافظ كل دولة على مياهها من أجل اقتصادها وتنمية مواردها. إلا أن هذه الأطر والمقاييس المرترقة لا تكفي، إذ إن المطلوب، على الصعيد اللبناني مثلاً، وقف الهدر الحاصل والولوج في معركة الاستخدام الاقتصادي للمياه، التي هي ثروة لبنان الحقيقية. كلنا يعرف كم هي عظيمة الحاجة إلى المياه في عالم يغلب عليه مناخ الصحراء: الحاجة إلى الشرب، وحاجات الصناعة، والحاجات المدنية، وحاجة الزراعة. الحاجة إلى المياه، يمكن أن تكون الطريق إلى الحرب، ويمكن أن تكون الطريق إلى السلام الحقيقي، والطريق إلى مشاريع متقدمة - هناك نماذج منها في أكثر من بلد عربي - لتطوير الاستخدام الاقتصادي الصناعي للمياه المهدورة، حتى في قساطل مياه الشرب.

مسألة المياه! إنها قضية رمز! فالمياه تشير في تقاليدنا المكتوبة وغير المكتوبة إلى الحياة. وحتى إلى الحياة الأبدية وملكوت الله (إشعيا ٤٤: ٣-٥، سيراخ ٢٤: ٢٥-٣٠، يوحنا ٢: ١٩-٢١، إلخ). الطريق إلى السلام الذي تتقدم فيه الحكومات بعض التقدم وتتطلع إليه الشعوب بزجج من اليأس والرجاء هو مناسبة لكي تحوّل حكوماتنا مسألة المياه إلى ورقة رابحة في يدها لا إلى ورقة ضغط علينا وعلى شعوبها. فلا نتظر السلام والاتفاقات لكي نبشر بدراسة الحاجات وضبطها وبالتالي إقامة المشاريع التي تأتي بالفائدة وترتقي بنا إلى السلام المنشود وإلى مصاف الدول المتقدمة.

مشاكل المياه في الشرق الأوسط

قرنوا بواداك^٥

إن مثل هذا الموضوع، الذي لم يُبحث فيه، على ما يبدو، إلا قليلاً في السنين العشرين الأخيرة (إذ كان الكلام يدور بالأحرى حول أزمة النفط، لا حول أزمة المياه)، أصبح اليوم موضع اهتمام جديد. والدليل على ذلك عدد المنشورات الحديثة والمقالات الكثيرة التي نجدها حوله في الصحف العربية والأجنبية^(١). لا شك أن ذلك يعود إلى الأهمية الراحنة المولاة لهذا المجال، وإلى المزيد من الوعي للمراخنة على هذه المنطقة إجمالاً، مع أنها تتأثر بتبدلات سياسية كبيرة.

لا نريد أن نقدّم هنا عرضاً لمجمل معطيات مشكلة المياه في الشرق الأوسط، فإنّ هذا الموضوع واسع ومتشعب بوجه خاص. وتنقصنا المعطيات الموثوق بها والثابتة، فضلاً عن أنّ المسائل كثيراً ما تبدو مترابطة، سواء أكانت علمية أم اقتصادية أم سياسية. فنسكتفي بالقيام بجولة أقق عاتمة حول الأوضاع الراحنة، مسلّطين الأضواء على هذا الرهان أو ذلك من رهانات المشكلة (القسم الأول). وسنحاول بعد ذلك أن نعرّز كلامنا ونحدّد مكانه بتقديم عرض لوضع المياه في النزاع

(٥) F. Boëdec رابح يسوعي، باحث في مركز الدراسات للعالم العربي المعاصر، ومدّرس في معهد التكنولوجيا الجامعي (جامعة القديس يوسف - بيروت).

(١) د. نيل سمّان، حرب المياه: من القرات إلى النيل، بيروت، ١٩٩١.

حسن العبدالله، الأمن المائي العربي، بيروت، ١٩٩٢.

ح. المرعد، حرب المياه في الشرق الأوسط، دمشق، ١٩٩٢.

الإسرائيليّ العربيّ من جهة، من خلال أوضاع الأراضي المحتلة خاصّة، ووادي الأردن ونهر الليطاني (القسم الثاني)، ومن جهة أخرى بشرح ملابسات الخلاف الأساسي القائم بين تركيا وسورية والمراق في شأن وادي دجلة والفرات (القسم الثالث). وستطرق بإيجاز (في القسم الرابع) إلى الموضوع من زاوية الشرع الدوليّ.

القسم الأول: بعض المعطيات العامّة

نريد، قبل كلّ شيء، أن نشير إلى بعض العناصر التي تدلّ على ما لمسألة المياه من أهميّة وضرورة ورهان.

نبدأ كلامنا بذكر بعض المعطيات البسيطة: يرى مركز الدراسات الدوليّة والامراتيجيّة في واشنطن أنّ عددًا من بلدان الشرق الأوسط أوشتك أن تستنزف مواردها المائية، مع أنّ مجمل موارد المنطقة من شأنها أن تليّ كامل الحاجات، إن وُزعت وأديرت كما يجب^(٢).

وما هي الأسباب التي أدت إلى هذا الوضع؟

المناخ أوّلاً، فإنّ الشرق الأوسط يشبه كامله يقع في منطقة قاحنة، من جهتيّ خطّ العرّض الثلاثين، حيث تقلّ الأمطار ويشدّ التبخّر.

ثمّ إنّ هناك هوة بين ازدياد سريع في عدد السكّان وكميّة المياه التي في تصرّفهم. فإنّ عدد سكّان المنطقة (بما فيها تركيا، بمعزل عن إيران) يبلغ نحو ٢٥٠ مليون ساكن. ويرى البنك العالميّ أنّ هذا العدد سيّزاد ٥٥ بالمئة بين سنة ١٩٨٠ و٢٠٠٠^(٣). وأمام طلب يزداد يوماً بعد يوم. لا يمكن أن تتجدّد موارد المياه، بل تحيل إلى التّصّب. وعلى سبيل الدليل على انخفاض المياه التي في تصرّف السكّان، نذكر وضع

(٢) «الشرق الأوسط والأمن المائيّ: الماء من المعطيات الرئبة للسلام»، في جريئة النير ١٩٩٢/١/١١.

(٣) John Kolars, «The course of water in the Arab Middle East», *Arab*

American Affairs, Summer 1990, p.62

الأراضي المصرية. ففي ١٩٧٢، كان في متناول كل مصري ١٦٠٠ متر مكعب من الماء في السنة. وفي ١٩٩٢، نزل هذا المعدل إلى ١٢٠٠، ويقال إنه سينخفض إلى ٨٠٠ في سنة ٢٠٠٠، وهذا شأن سائر البلدان: ففي إسرائيل والأردن، معدل الماء لكل ساكن هو حالياً ٣٠٠ متر مكعب في السنة. أما الفلسطينيون، بما فيهم سكان غزة، فليس لكل منهم إلا ١٦٥ مترًا مكعبًا (وإن اقتصرنا على فلسطيني الضفة، ينخفض المعدل إلى ١٠٠ متر مكعب^(٤)). ولا ينجو من هذا النقص، في الوقت الحاضر على الأقل، إلا لبنان حيث المعدل هو ٣٠٠٠ متر مكعب، والعراق حيث هو ٤٥٠٠.

هذا وإن السياسة القليلة التبصر التي اتبعت في إدارة المياه قد أدت في بعض البلدان إلى عواقب تُشغل البال. فهناك انحطاط في نوعية المياه بسببه ازدياد في نسبة الأسمدة الكيماوية المتسربة إلى الينابيع والطبقات المائية الجوفية وإملاحها من جراء الإفراط في استغلالها، فضلاً عن سوء حال شبكة المياه والمجارير القديمة. ومن جهة أخرى، فإن الطرق المتبعة في السياسة الزراعية، وهي تنمّ دائماً عن الطموح وكثيراً ما عن الأهداف العقائدية، تبدو أحياناً مفرطة تستلزم أن يكون الريّ متطوراً ومدعوماً، فتزيد في خطورة الأوضاع، يرافقها انخفاض قد يكون تآلاً، كما في سورية، في مستوى الطبقات المائية^(٥). لكنّ المجموعات السكانية الزراعية كثيراً ما تكون الأكثر عدداً في بلدان المنطقة، وإن رُفعت أسعار الماء، تُعرض الأنظمة السياسية القائمة للخطر. وبعبارة أخرى، يجوز لنا أن نقول بأنّ مختلف بلدان المنطقة اهتمت بالمياه لتوزيعها أكثر منها لحفظها واقتصادها.

Elisabeth Picard. «Les problèmes de l'eau au Moyen-Orient; (٤) Désinformation, crise de gestion et instrumentalisation politique», *Monde Arabe, Maghreb-Machreq*, Documentation Française, N° 138, Oct. - Déc. 1992, p.5.

(٥) ٨٠٪ من المياه المستعملة في لبنان وإسرائيل وسورية والأردن تُستخدم للزراعة. ٩٠٪ في مصر.

وهناك أخيرًا سبب أكبر، وهو الخلاف القائم بين البلدان من حيث تقاسم تلك الموارد، بغض النظر عن توحيد الجهود، يضاف إليه فراغ قانوني، على صعيد الشرع الدولي، في مثل هذا المجال، فإنَّ البلدان المعنية لم تتوصل إلى التحدث عن هذا الموضوع. وعلى سبيل المثال، فإنَّ اجتماع القمة التي تقرَّر عقده حول هذه المسألة في إسطنبول في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩١ («القمة العالمية حول مياه الشرق الأوسط») أرجى إلى أجل غير مسمى، لقلَّة عدد المشاركين العرب.

القسم الثاني: المياه في النزاع الإسرائيلي العربي

إلى جانب مشكلة مستقبل المنطقة السياسي، لا شك أنَّ مشكلة الموارد المائية بين الإسرائيليين واللبنانيين والسوريين والأردنيين هي أكثر المشاكل تعقُّدًا. فالتكهّن بما سيكون المستقبل مرتبط، إلى حدِّ بعيد، بالطريقة التي تُتفق بها البلدان على تقاسم تلك الموارد. ولكي ندرك تعقُّد المشكلة وضرورتها وبعدها الإقليمي الحقيقي، سننطلق من اللوضع الراهن في الأراضي المحتلة (الفقرة ٢)، ثمَّ نبحث في وضع نهر الليطاني (الفقرة ٣) والأردن (الفقرة ٤). ولكنَّه من المفيد أن نعرف ما هو الموقف اليهودي العقائدي التقليدي من مسألة المياه (الفقرة ١)، فيكون هذا التمهيد خلفه تمكُّنا من تحديد موقع ما سنقوله.

الفقرة ١: الموقف اليهودي

يظهر هذا الموقف بما يكفي من الرضوح من خلال تاريخ دولة إسرائيل. إنَّ مشكلة المياه هي، بعبارة أخرى، مشكلة أمن إسرائيل. فإنَّ ذلك القلق، وهاجس التمسُّك بالفكرة التي هي في أساس الحركة الصهيونية، وأسطورة البرية التي تعود إلى الإزهار، كلُّ ذلك يظهر من خلال الخطاب التي ألقاها الزعماء اليهود منذ مطلع هذا القرن حتَّى اليوم. فطوال تلك السنين، لم تُحمل إسرائيل شيئًا للوصول إلى الأهداف الأمنية التي تراها ضرورية، وللاقتراب بذلك من العهد الذي قطعه الربُّ

لإبراهيم، والذي ذكره في الكتاب المقدس، في سفر التكوين، وهو عهد
حُفر على العتبة الخارجية من مبنى الكنيسة: «حدودك، يا إسرائيل، من
الفرات إلى النيل»^(٦).

سنقوم بثلاث غوصات في الزمن، في أوقات مختلفة، لتعزيز ما
نقوله. ففي ١٩١٩، أي بعد مرور سنتين على نشر وعد بلقور عن يد
بريطانيا الكبرى، قام حاييم وايزمن، الذي أصبح بعد ذلك أول رئيس
على إسرائيل، بإصدار رسالة إلى رئيس الوزراء البريطاني دافيد لويد
جورج، يتنرّع فيها «بالمطالبات الأساسية الدنيا لتحقيق الوطن القومي
اليهودي». وورد في الرسالة أن «حدود (الوطن القومي اليهودي) لا
يمكن أن تُرسم فقط على أساس الحدود التاريخية (الكتابية)... فإن
طموحاتنا نحو الشمال تملئها حتمًا ضروريات الحياة الاقتصادية
العصرية». وأضاف: «مستقبل فلسطين الاقتصادي كله مرتبط بتموينه
بالماء للري وإنتاج الكهرباء. ولا بد أن تأتي التغذية بالماء، قبل كل
شيء، من منحدرات جبل حرمون وبتابع الأردن ونهر الليطاني...
ونعتبر أمرًا جوهريًا أن تشمل حدود فلسطين الشمالية وادي الليطاني على
مسافة ٤٠ كلم تقريبًا أعلى من الكوع، والمنحدرات الغربية والجنوبية من
جبل حرمون»^(٧).

وفي الخمسينات، لم تتغير النظرية. فإن موسى شاريت، رئيس
الوزراء في تلك الأيام، كتب في يومياته، في ما يختص بحاجة إسرائيل
الماسة إلى الاستفادة من موارد جنوب لبنان المائية: «يكفي أن نجد
ضابطًا، وإن كان مجرد رائد. فيتوجب علينا أن نكسب عطفه أو أن
نتأجره ونحرضه على أن يعلن نفسه مُنقذ السكان الموارنة. فيدخل
الجيش الإسرائيلي إلى لبنان ويحتل الأراضي اللازمة وقيم نظامًا مسيحيًا

(٦) سفر التكوين، ١٥/١٨.

(٧) Lettre de Weizmann à Lloyd George, publiée dans *Jewish Observer and Middle East Review*, Londres. 16.11.1973, p.22.

يحالف إسرائيل. والأراضي الممتدة من الليطاني إلى الجنوب تُضمّ كلها إلى إسرائيل، وكل شيء يسير على ما يرام»^(٨).

وأخيرًا، ومنذ عهد قريب جدًا، نجد ذلك الاستمرار في الأهداف، في «بريد أورشليم»، فقد ورد في عدد ١٠ آب (أغسطس) ١٩٩٠، ورقة إعلان طيّارة بصفحة كاملة، كتبها الجنرال روفائيل إيتان، وزير الزراعة في حكومة ليكود، يؤكد فيها أنّ مسألة المياه وحدها تحول دون أن تتخلى إسرائيل عن الإشراف المادّي على أي جزء كان من الأراضي المحتلة، إذ إنّ هذه الأراضي لا بدّ منها على الإطلاق للمحافظة على الموارد المائية، علمًا بأنّها حيويّة للبلد. وفي السنة التالية، أعاد الكرّة فصرّح بأنّ إسرائيل لا يجوز لها أن تقبل بالانسحاب من جنوب لبنان، إذ إنّ فقدان الإشراف على تلك الأراضي يعني فقدان الإشراف على المياه»^(٩).

يمكننا أن نُكثّر من الاستشهاد بالأمثلة المشابهة، لكن ما أوردناه يكفي للدلالة على استمرار موقف إسرائيل المبدئيّ، حتى اليوم على الأقلّ، من حاجتها إلى المياه. فإنّ وصول حزب العمل إلى السلطة، وهو يرغب، على ما يبدو، في التقدّم على صعيد مفاوضات السلام، قد بدّل المعطيات، إذ إنّ إسرائيل تقبل بعد اليوم أن تبحث في هذه المسألة مع البلدان العربية في إطار المفاوضات الثنائية، لا بل في المفاوضات المتعدّدة الأطراف التي تجري بفترات متظمة. ومن بين المواضيع الكبرى الخمسة في هذه المفاوضات، نجد موضوع المياه. ويمكن أن تكون تلك اللقاءات مكانًا هامًا للنقاش، وعلى الأخصّ بسبب حضور العديد من البلدان^(١٠) والبنك العالميّ. لكنّ الأمور، حتى الآن، لم

Cité par Livia Rokach, *Israel's Sacred Terrorism*, Belmont, MA. (٨)
Association of Arab-American University Graduates Press, 1986 (3^e éd),
p.26.

Jerusalem Post, 11.05.1991. (٩)

(١٠) نحو أربعين بلدًا تشارك في هذه المفاوضات المتعدّدة الأطراف، ومنها عدد كبير من المجموعة الاقتصادية الأوروبية C E E، و١٣ بلدًا عربيًا، وتركيا.

تقدّم كثيراً في أثناء الجلسات الثلاث الأولى، في ما يختصّ بهذا الملف التقني، ملقّ المياه. فلقد رفضت سورية ولبنان المشاركة في تلك الجلسات، لأنّ الخوض في مثل هذا الموضوع يفترض أولاً، في نظرهما، حلّ المشاكل الثنائية. وفي أثناء المفاوضات المتعددة الأطراف الأخيرة التي جرت في جنيف، في نهاية شهر نيسان (أبريل) من هذه السنة ١٩٩٣، استخدمت إسرائيل الدليل نفسه في الردّ على الفلسطينيين الذين كانوا يطالبون بالاعتراف بحقوقهم في الموارد المائية، محيلين هذه المسألة إلى المحادثات السياسية الثنائية. وسنرى أدناه أنّ الحوار الثنائي بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية قد ساعد فعلاً على التقدّم في مسألة المياه هذه.

الفقرة ٢: للوضع القائم في الأراضي المحتلة

لقد اضطرت إسرائيل إلى مواجهة حاجة إلى المياه تزداد باتساع المزروعات التي تُروى في النقب، وانتشار الصناعة وسياسة التوطين في الضفّة. ولم يتّ في أراضي إسرائيل موارد مائية جديدة يمكن استغلالها. وأمّا الطرق للحديثة، كتحلية مياه البحر أو معالجة المياه المستعملة، فإنّها حتى اليوم ياهظة للغاية ولا توفّر إلا كمّيّات محدودة.

إنّ احتلال بعض الأراضي الفلسطينية والعربية في أثناء حرب ١٩٦٧ ساعد على مواجهة هذا الوضع القائم، فقد مكّن إسرائيل من الوصول إلى موارد مائية جديدة، علماً بأنّ الأراضي المحتلة فيها طبقة مائية جيّلة تقع في وسط سلسلة جبال اليهودية والسامرة، ولكنها تجري بأكثرها، وصحّاً لمنحدر طبيعي، نحو الشمال الشرقي والغرب من أراضي إسرائيل. فتمتدّ سنين كثيرة، تستخدم إسرائيل تلك المياه الجوفية بكمّيّات غزيرة، ميلشرة من الينابيع والأنهار والآبار. فيتج عن ذلك وضع مختل بين إسرائيل والأراضي المحتلة، لا بل، في داخل هذه الأراضي المحتلة، بين الفلسطينيين والمستوطنين اليهود، إذ إنّ المعروف هو أنّ فلسطيني للضفّة، الذين يبلغ عددهم ١,٢٠٠,٠٠٠، لا يستفيدون إلا من

١٧٪ من الطبقات المائية التي تغذي الينابيع في منطقتهم. أما القسم الكبير من المياه الجوفية، أي ٨٣٪ منها، فإنه يلبي ثلثي ما يحتاج إليه السكان الإسرائيليون من الماء. وفي غزة، يستعمل المستوطنون اليهود وحدهم، ويبلغ عددهم عشرة آلاف، ما بين ١٥ و ٢٠ مليون متر مكعب من الماء في السنة، وهي تأتي من الطبقات المائية، في حين يبقى ٥٥ مليوناً للفلسطينيين الـ ٧٧٥,٠٠٠ الذين يعيشون في هذه الأراضي.

وطوال هذه السنين الأخيرة، شوهد خلاف بين الفلسطينيين والإسرائيليين حول الحاجات الخاصة بكل من الطرفين إلى المياه وإلى استعمالها. فأكد الفلسطينيون أن الإدارة المدنية الإسرائيلية جمّدت استخدام الينابيع عن يد الفلسطينيين في الأراضي المحتلة، ولم تأذن لهم إلا باستعمال كميات غير كافية من الماء لقضاء حاجاتهم في المدن وفي الصناعة، وكادت أن لا تترك لهم أي كميات لإصلاح أراضيهم، مع أن عدد السكان لم يتوقف عن الازدياد. وفي الوقت نفسه، شجعت تلك الإدارة إقامة المستوطنين اليهود. وأصدرت إسرائيل مرسوماً عسكرياً ينص على أنه «لا يجوز لأي كان أن ينصب إنشاءات مائية أو أن يركبها أو أن يملكها أو أن يشغلها، ما لم يحصل مسبقاً على ترخيص من قائد المنطقة»^(١١). وفضلاً عن ذلك، فإن قيام الإسرائيليين بحفر آبار جديدة أعمق قد أدّى، في بعض الحالات، إلى انخفاض منسوب الطبقة المائية وإلى تضييف ينابيع قديمة وآبار قليلة العمق، تُستعمل عادةً لحاجات المتريّة والزراعية. وحين تُبَدّ السلطات الإسرائيلية بالماء المجموعات السكنية التي فقدت تلك الينابيع التقليدية، فإن ذلك يكلف سكان القرى ثمناً أغلى، فضلاً عن أن المشاريع الجديدة التي تحقّقها إسرائيل في الأراضي المحتلة توضع في داخل المستوطنات اليهودية فتوفّر لنا إمكانيّة مراقبتها والسيطرة عليها بعض الشيء.

والمخلاصة أن الفلسطينيين يرون أن السياسة الإسرائيلية وضعت

(١١) البند ٤ من المرسوم العسكري رقم ١٥٨، وهو المرسوم الذي عدل قانون الماء في ١ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٦٧.

ولا تزال توضع لتؤمن بالأفضلية تموينًا كافيًا من المياه للشبكة المائية الإسرائيلية وللمستوطنين اليهود. فلا تُؤخذ حقوق الفلسطينيين وحاجاتهم بعين الاعتبار إلا بعد تأمين تلك الأفضلية، ويقدر ما لا تدخل هذه الحقوق والحاجات في نزاع مع المصالح الاقتصادية والسياسية الإسرائيلية. ولكّ من الواضح أنّ الإسرائيليين ردّوا ولا يزالون يردّون على ذلك بأنّ الفلسطينيين لم يُحرموا يومًا المياه التي يحتاجون إليها.

لا حاجة إلى القول بأننا نتطرّق هنا إلى موضوع حسّاس جدًا. إنّ البروتوكول الخاصّ بالاتفاق الإسرائيلي الفلسطيني حول الحكم الذاتي في الأراضي المحتلة، الذي وُقّع في واشنطن^(١٢) منذ قليل، هو مرحلة هامة في مسيرة الاعتراف بحقوق الفلسطينيين في مواردهم المائية. وبناء على ذلك، فإنّ المجلس، أي السلطة الفلسطينية في غزة وأريحا في فترة السنوات الخمس الموقّعة التي ستمهّد للنظام النهائي، سيقوم، في ما سيقوم...، سلطة فلسطينية للمياه^(١٣). لكنّ هذا الاتفاق سيفتح الطريق، بوجه خاص، لتداول عسير ولكن ضروري، بغية الوصول إلى توزيع وإدارة للمياه يكونان في مصلحة الطرفين^(١٤). ومن الواجب، ولا عجب، أن يوضّح وضع الطبقات المائية الجبلية، لتعتبر كتلة مياه مشتركة عبر الحدود، لا سيّما وأنّ شبكات توزيع المياه في إسرائيل وفي الأراضي المحتلة هي متداخلة للغاية.

(١٢) إعلان مبادئ عن تدابير حكم ذاتي موقّعة (١٧ بندًا و٤ ملحقات) في ١٣ أيلول (سبتمبر) ١٩٩٣.

(١٣) البند ٧ والفقرة ٤ من الإعلان.

(١٤) الملحق ٣ من الإعلان: بروتوكول تعاون إسرائيلي فلسطيني في البرامج الاقتصادية والتنمية، الفقرة ١: «تعاون في مجال المياه، يتضمّن برنامج تطوير الموارد المائية. أعدّه إختصاصيون من الطرفين، وعليه أن يحدّد طرق التعاون في إدارة الموارد المغذّبة للنبات في الضفة وفي حزام غزة، وأنّ يقدم اقتراحات أبحاث في مشروع عن حقوق كلّ من الطرفين في المياه، ومن استخدام مُنصفٍ للموارد المشتركة، في أثناء المرحلة الموقّعة وبمدها».

وأخيراً وعلى وجه أوسع، يجوز لنا أن نعتقد بأنّ عطفنا من القضايا المهمة، التي وردت في ذلك الاتفاق والتي تتناول حقل المياه على مستوى إقليمي، سيُعاد وتناقش في إطار المفاوضات المتعددة الأطراف^(١٥).

الفقرة ٣: وادي الأردن

لا بدّ هنا من مراجعة التاريخ. فإنّ تقاسم مياه الأردنّ كان موضوع العديد من المشاريع والمناظرات والمناوضات والمخططات منذ مطلع هذا القرن (لورديزبيلك وهابيس إلخ... لا أقلّ من ١٧ منذ ١٩٣٩). ولقد باشرت إسرائيل، في ١٩٥٣، أعمال المرحلة الأولى من المخطّط القوميّ لجبّر المياه، الذي ينصّ على تحويل مجرى الأردنّ ليرّي مناطق أخرى، في الثقب بوجه خاصّ. وسرعان ما أثار ذلك غضب البلدان العربيّة، فقد اعتبرت أنّ مثل هذا المشروع يخالف اتفاقات الهدنة. وكان السؤال المطروح أن يُعرف هل يجب استخدام مياه الأردنّ في إطار واديه فقط أم خارجاً عنه. وقد كلّف الرئيس أيزنهاور مبعوثه الخاصّ أن يحاول وضع حدّ للتراع واستمرت المفاوضات في ١٩٥٤ و ١٩٥٥، إذ إنّ كلّ طرف كان يتوسّع في عرض اقتراحات معاكسة (مخطّط للجنة التقيّة العربيّة، ومخطّط كوثون)، قبل الوصول إلى المخطّط الثنائيّ. لكنّ هذا المخطّط، بعد أن قبلته إسرائيل واللجنة التقيّة العربيّة، رفضته البلدان العربيّة، مكتفية بموقفها المبدئيّ الراض التعمّل مع إسرائيل، لاجتناب الاعتراف بها. فشعرت إسرائيل بأنّها طليقة اليد، فاستأنفت أعمالاً كبرى في ١٩٦٣ لجبّر مياه الأردنّ^(١٦). فردّت البلدان العربيّة على ذلك، في

(١٥) الملحق ٤ من الإعلان: «بروتوكول في التعاون الإسرائيليّ الفلسطينيّ في ما يختصّ ببرامج التنمية الإقليميّة». فقد ورد، في ما ورد، مشروع إقليميّ لحلية مياه البحر ومشاريع أخرى لتنمية الموارد المائية» و «مخطّط إقليميّ... للوقاية من الإقنار» (الفقرة ٢، ب).

(١٦) فإنّ حفر القنوات الإستراتيجيّة هذا هو الذي كان موضوع عمليّة متعلّقة فتح الأولى، في ١ كانون الثاني (يناير) ١٩٦٥، بعد أن ترأس ياسر عرفات هذه للمنظمة.

اجتماع قمة القاهرة، في كانون الثاني (يناير) ١٩٦٤، إذ أقرت تحقيق مشروع يخفّض كميّة المياه الواصلة إلى إسرائيل، بتحويل مجرى نهر الحاصباني (لبنان) ونياس (سورية) إلى نهر الليطاني، ولا سيما إلى نهر اليرموك^(١٧)، بفضيل بناء حوضين إصطناعيين عليه. وبوشر تحقيق هذا المشروع في ١٩٦٥. فردّت إسرائيل باعتهاءات على أماكن الأعمال، في آذار (مارس) وأيار (مايو) ١٩٦٥، ثمّ في تموز (يوليو) ١٩٦٦، وأخيرًا في ١٩٦٧، حيث وُضع حدّ للمخطّط الغربيّ، حين احتلّ الإسرائيليون جميع المنشآت السوريّة في مرتفعات الجولان. فكان لحرب ١٩٦٧ تيجتان: الأولى أنّ العرب فقدوا التحكم في مجرى نهر الأردنّ وفقدوا بالتالي عنصرًا أساسيًا في الضغط على إسرائيل. والثانية أنّ إسرائيل أصبحت البلد الوحيد القادر على استغلال المياه في أعلى حوض نهر الأردنّ. وهذا ما قامت به بوجه مكثّف، مستعملة جزءًا من مياه اليرموك أيضًا. تلك هي الحالة الراهنة حتّى اليوم.

أمّا الأردنّ، فقد حاول أن يواجه مشاكله المائية، انطلاقًا، بوجه خاصّ، من قناة الغور الشرقيّ الآتية من اليرموك، والتي تمكّن من ربي وادي الأردنّ وتموينه من الجهة الأردنيّة. لكنّ ذلك لا يكفي. فالأردنّ يعاني اليوم عجزًا هامًا يُخشى أن يبلغ ٦٦٤,٥ مليون من الأمتار المكعّبة في سنة ٢٠٠٥^(١٨)، مع أنّ معدّل ازدياد عدد سكّانهم هو مرتفع جدًّا (٣,٥٪). فإنّ الـ ٨٣٣ مليونًا من الأمتار المكعّبة، التي تُستهلك كلّ سنة في الأردنّ^(١٩)، تخرج قبل كلّ شيء من الطبقات المائيّة التي تغذي الينابيع أو من مياه الأمطار التي هي غير منتظمة إلى حدّ بعيد وموزّعة توزيعًا غير مناسب^(٢٠).

(١٧) إنّ اليرموك الذي ينبع في سورية، هو أهمّ روافد الأردنّ، وهو ينضمّ إلى الأردنّ على مسافة حشرة كلم في جنوب بحيرة طبرية.

(١٨) *L'Orient-Le Jour*, 14.09.1993.

(١٩) منها ١٧٨ للحاجات المنزليّة، و٤٢ للصناعة و٦١٣ للزراعة، على ما ورد في مصادر

الحكومة الأردنيّة (٠٥.٠٣.١٩٩٣) *(L'Orient-Le Jour)*

(٢٠) ٩١٪ من مساحة البلد يستفيد من أقلّ من ٢٠٠ مم من الأمطار في السنة.

وللمتعويض عن «خسارة نهر الأردن»، يريد الأردن أن يحسن إصلاح موارد اليرموك. وأكبر مشروع تحت الدرس هو مشروع «سد الوحدة». بوشر القيام بهذا المشروع في ١٩٥٣، ثم توقّف في ١٩٦٧، حين دمّر الطيران الإسرائيلي منشآت السدّ الأول. وهناك اليوم مشروع ثانٍ، في مكان أعلى من النهر، وهو يهدف إلى بناء خزّان يحجز ٢٢٥ مليوناً من الأمطار المكعّبة في السنة. وهو يمكن، فضلاً عن ربيّ عدّة ألوف الهكتارات في وادي الأردن، من إمداد المجموعات السكنية في عمّان والزرقاء بـ ٥٠ مليوناً من الأمطار المكعّبة الإضافية، ومن إنتاج طاقة كهربائية تستفيد منها سورية بـ ٧٥٪^(٢١). وبعد أن أرجى القيام بهذا المشروع عدّة مرّات من جرّاء العقبات التي وقفت في وجه الأردن ومن تقلّب العلاقات الأردنية السورية، عاد اليوم إلى الواجهة في أعقاب اتّفاق تمّ، في أيلول (سبتمبر) ١٩٨٧، بين الأردن وسورية. إعتبره أهل الاختصاص واقعياً، لكنّ تحقيقه أرجى، لأنّ الممولين، وعلى رأسهم البنك العالمي، قد ربطوا التزامهم بالحلّ المسبق لمشكلة توزيع المياه بين إسرائيل والأردن. فلا عجب أن نجد مسألة المياه في مكان مفضّل من الاتّفاق على جدول أعمال المفاوضات المستقبلية بين البلدين، الموقّع عليه في ١٤ أيلول (سبتمبر) الأخير في واشنطن^(٢٢). ولا شك أنّ الاستعجال في مباشرة مثل تلك المفاوضات يهّم الأردن، لأنّ تدابير تقنين المساحات التي تُروى وتخفيضها، التي أقرتها الحكومة الأردنية، نيس من شأنها أن تحسّن الأوضاع إلى حدّ بعيد، علماً بأنّ هذه الحكومة ضلّبت قبل قليل إلى برنامج التغذية العالمي في منظمّة الأمم المتّحدة أن يسجّل اسمها على لائحة البلدان التي يبددها التحط^(٢٣).

Françoise Chipaux, «Le Jourdain principal enjeu», dans *Le Monde*. (٢١)
29.01.1992

(٢٢) تتأمين توزيع كمّيّات المياه العادل على الطرفين، والبحث عن طرق تلافي نقص الماء، وتنعص إمكانيّات التعاون المستقبليّ بين الطرفين، في إطار إقليميّ إن اقتضى الأمر (...). في مجالات (...). الموارد الطبيعية كالمياه... .

L'Orient-Le Jour, 06.07.1993. (٢٣)

إلى جانب الليطاني، تُطرح مشكلة سائر الأنهار التي هي بمثابة ينابيع لنهر الأردن. سبق أن رأينا أن إسرائيل سعت شيئاً فشيئاً لتأمين سيطرتها عليها. ففي ١٩٤٣، حصلت على التحكم في ينبوع دان. وفي ١٩٦٧، استولت على ينبوع بانياس في سورية^(٢٤)، وفي ١٩٧٦ و ١٩٧٨ على ينبوعَي الورداني والحاصباني^(٢٥)، وهي تحتل، منذ ١٩٨٢، قسماً إستراتيجياً من مجرى الليطاني، بمساعدة جيش لبنان الجنوبي. لا يخفى علينا ما هي أهمية دان والحاصباني وبانياس لتغذية نهر الأردن. فما هي فائدة الليطاني؟

إن طول الليطاني ١٧٠ كلم، ومسكوبه الطبيعي من ٧٠٠ إلى ٩٠٠ مليون من الأمتار المكعبة في السنة. ينبع في جنوب البقاع ويصب في البحر شمال صور. ولكته، في قسمة الأسفل، بعد قلعة شقيف أرنون حيث يشكل كوعاً مفاجئاً نحو الغرب ويدخل في قسم صجراه المسى القاسية، ينخفض مسكوبه انخفاضاً غير عادي بنحو ١٠٠ مليون من الأمتار المكعبة. قُدِّم العديد من الافتراضات لتفسير هذه الظاهرة (فقد دار الكلام على احتمال وجود قناة جوفية محولة يقال إن الإسرائيليين حفروها على مستوى خزان خردنه، واحتمال نقل بالصهاريج، ولكن ليس هناك من دليل حقيقي. ولقد تحدثت قوى الأمم المتحدة أيضاً عن احتمال وجود محطة ضخ تُصعد المياه من الليطاني إلى قرى الجنوب، وقالوا إن هناك قنوات تصل هذه القرى بالشبكة الإسرائيلية. ولكن ليس هناك من دليل قاطع^(٢٦). فالراجح هو الافتراض الجيولوجي، فإن مجرى الليطاني

(٢٤) في المفارقات الثامنة بين سورية وإسرائيل في شأن الجولان، أحد المطالب الإسرائيلية هو الحصول على ضمانات في ما يختص بمواردها المائية على الضفة حيث ينبع نهر بانياس.

(٢٥) يبلغ طول الحاصباني ٤٣ كلم، منها ٢١ في الأراضي اللبنانية، وبقية في إسرائيل.

(٢٦) John Kolark, «Les ressources en eau du Liban: Le Litani dans son cadre régional», *Monde arabe, Maghreb-Machreq*, op.cit., p.11.

يمرّ بصخور كلسية شديدة التصدّع وكثيرة الثّقْب تساعد كثيرًا على التسرّب. وهذا ما يشكّل نوعًا من الخزّان الجوفي يصلح لتغذية ينابيع الحاصباني ودان التي تظهر ثانية. وبناء على هذا الافتراض، فإنّ مجرى الأردنّ الأعلى يُغذّى بالمياه التي يخسرها الليطاني في مجراه الأسفل. وإسرائيل، التي لها علم بهذا الأمر، منذ زمن بعيد على ما يبدو، تضحّ هذه المياه لتعجيل مسكوب الأردنّ^(٢٧). وفي الوقت نفسه، تحرّم على مزارعي المنطقة الإقدام على حفر آبار جديدة، ولقد ردمت عددًا من الآبار المحفورة.

وإذا كانت إسرائيل تُلحّ على حفظ مؤونتها المائية بكاملها، وإذا كان لبنان، يريد أن يؤمّن نهضته، وهي تفترض استخدام مياه الليطاني بكاملها، فلا بدّ أن يكون هناك تخطيط إقليمي إجماليّ يوضح مسألة الصلة بين مسكوب الليطاني والحاصباني والأردنّ. وإحدى المشاكل التي تعترض هذا الحلّ هي أنّ التشريع الدوليّ في المياه الجرفيّة هو غير كافٍ، وأنّه ليس هناك من اجتهاد لمثل هذه الحالات.

القسم الثالث: وادي دجلة والفرات

ثلاثة بلدان هي معنيّة بهذا الوادي بمسكوب النهرين: تركيا ولا شكّ، بما أنّ النهرين ينبعان من جبالها (الفقرة ١)، وسورية (الفقرة ٢)، والعراق (الفقرة ٣). وهذه البلدان تواجه تحديات اقتصادية كبيرة، فهي في حاجة مائة إلى الماء للدخول في المشاريع الكبرى التي أعدتها. فتتقاسم المياه وأوضاع الحدود لا تزال اليوم، كما كانت في الأسس، سبب نزاع بين البلدان الثلاثة. - - -

(٢٧) تقرير البروفسور Thomas Naf، من جامعة بنسلفانيا Pennsylvania أمام لجنة الشؤون الخارجية لمجلس الشيوخ والنواب الأميركيين، حزيران (يونيو) ١٩٩٠.

إنّ إنجاز سدّ أتاترك، الذي باشرته تركيا في ١٩٨٧، وبه الأعمال، في أواخر أيار (مايو) الماضي، لبناء سدّ ميريشيك على الفرات، وهو نهر يبلغ طوله ٢٨٠٠ كلم، هما مرحلة هامة من مراحل «مشروع أناضول الجنوبيّ الشرقيّ»، وقد نشطتا كلاهما للقضايا القديمة المتنازع عليها بين هذا البلد والبلدين الآخرين اللذين يعيش سُكّانها على ضفاف دجلة والفرات، وهما سورية والعراق، حول استغلال هذين النهرين. في الواقع، ليس اهتمام تركيا بالمحافظة على المياه في أراضيها أمرًا جديدًا، فلقد بنت، منذ عدّة سنين، سدودًا وخزانات واسعة لهذه الغاية. إنّ مشروع الأناضول هو أحدث المشاريع على النهرين وأطمحها، بسدوده التي لا يقلّ عددها عن الاثني عشر، ومحطاته الكهرومائية التي لا يقلّ عددها عن السبع عشرة، والتي كادت نصفها أن يتمّ إنجازها، وبنفقه المزدوج للريّ الذي يبلغ طوله ٢٦,٥٠ كلم وقطره ٨ أمتار. وكانت تركيا قد أقرّت في الثمانينات هذا المشروع الصناعي الزراعي الهيدروكهربائيّ الكبير، الذي يساعد على إصلاح واد في أعلى دجلة والفرات، وعلى ريّ منطقة تبلغ مساحتها ١,٨ مليون هكتار. وإنّ هذا المشروع سيجعل من تركيا مُزريّ حبوب ويُمدّها بنصف حاجاتها من الكيرياء. لكنّه كثير الكلفة جدًّا، فنقول بعض المصادر إنّّه يكلف مليون دولار كلّ يوم منذ سبع سنوات وبأنّه لن يُنجز قبل سنة ٢٠٠٥. إلّا أنّ لهذا المشروع تأثيرات في البيئة بسبب التلوّث الذي يُحدثه استعمال الأسمدة المكنّفة وبسبب النفايات الصناعيّة. ولم تتخذ تركيا أيّ إجراءات لمعالجة المياه المستخدمة في مشروع الأناضول، إلّا أن تتخلّص منها في أقصى جنوب البلاد حيث يتكوّن ينبوع المخابور وينبع البليخ. وهناك أخيرًا نتائج إنسانيّة، إذ إنّ المشروع قد ألقى حتّى اليوم إلى نزوح نحو خمسين ألفًا من سكّان نحو ثلاثين قرية في المنطقة، أكثرهم من الأكراد.

الفقرة ٢: سورية

تشارك سورية في ورشة تنمية الغرات هذه، بتوسيع الريّ، إذ إنَّها بنت، بوجه خاصّ، سدّ «الثورة» في الطبقة سنة ١٩٧٥، وهو وحده يؤمّن ٦٠ بالمئة من الإنتاج الكهربائيّ، وسدّ «البعث» المنظّم، وسدّ «تشرين» للطاقة الهيدروكهربائية في ١٩٩١. وفضلاً عن ذلك، فإنّ مخطّط السنوات الخمس ينصّ على توسيع المساحات التي تُروى، انطلاقاً من الخابور والساجور والبليخ، إلى جانب دجلة والعاصي. هذا وإنّ سورية تتباحث مع لبنان في شأن مخطّط تنمية مشتركة ينصّ على بناء سدّ على العاصي^(٢٨). لكنّ جميع تلك الإنجازات والمشاريع الكبرى كثيرًا ما تصطدم بمشاكل تقنية واجتماعية تبقى معها النتائج دون الأهداف.

الفقرة ٣: العراق

أما العراق، فقد عبّجّل بناء شبكة من قنوات تصريف المياه، لمضاعفة شبكة الريّ، إلى جانب بناء السدود: سدّ الموصل (على دجلة) وسدّ حديثة (على الفرات) في ١٩٨٥. ذلك بأنّ مسألة المياه تتخذ أهمية كبرى في نظر العراق، وهو يحاول الآن أن يُنمي زراعته التي أحمّلت مدّة طويلة، بسبب الحرب العراقية الإيرانية خاصّة (١٩٨٠-١٩٨٨)، بُغية التخفيف من تأثيرات فرض الحظر الدوليّ. لكن أهمّ مشاكل العراق هي نوعية المياه، لا كمّيّتها. فإذا كانت تلك الموارد متوقّرة بالنسبة إلى حاجات البلد، فإنّ هناك مشاكل خطيرة تعود إلى إدارة المياه وتملّح الأراضي قد أثّرت في التنمية التي حُطّط لها. وهناك ما يسمّيه العراق «النهر الثالث»، وهو قناة طولها ٥٦٥ كلم، وتدعى أيضًا «نهر صدام حُسين»، وهي محفورة بين دجلة والفرات في ما بين أسفل التورين، ودُشّنت في كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٩٢، فهي تلبّي، ولا شكّ، معقولة تقنولوجية واقتصادية تقوم على تصريف مياه الأراضي التي يُروّبا

(٢٨) محضر اللقاء بين السيّد رفيق الحريري والسيّد محمود الزعيبي تناول إحدى نقاط التعاون اللبناني السوري في مجال المياه: *L'Orient- Le Jour*, 17.09.1993

النهران، وتخفيض الملوحة، وحصر الفيضانات عند حدوثها، للوصول إلى إنتاج زراعي أكثر ثباتاً، وتحسين الملاحة، بحسب ما أراده أصحاب الفكرة، في اتجاه شط العرب. ولكن، إذا كان المشروع يثير العديد من الاحتجاجات، فلا تة يتضمن في الخلفية بُعداً اجتماعياً وسياسياً، وهو أنه يؤدي إلى نزوح السكّان الشيعة وإلى إعادة سيطرة الحكم على المثلث الثوروي العمارة - النصرية - البصرة^(٢٩). وهذه القناة تلاها قناتان أيضاً. ففي آذار (مارس)، دُشنت قناة طولها ١٤٠ كلم، سُميت «القادسية»، تصل إقليم النجف (١٥٠ كلم إلى جنوب بغداد) بإقليم ذي قار إلى الجنوب. وفي الشهر التالي، في أواخر نيسان (أبريل)، كان دور قناة طولها ٣٦,٥٠ كلم في إقليم ميسان (في الجنوب أيضاً)، سُميت «تاج الكفاح». وأخيراً، أقدم العراق على حفر نهر رابع إصطناعي، طوله ١٢٠ كلم، سُمي «أمّ المعارك».

الفترة ٤: القضايا المتنازع عليها

إنّ الإصلاحات التركية الكبرى، ولا سيّما إصلاحات الأناضول الحديثة، من الواضح أنّ لها تأثيرات في سورية والعراق. فإنّ تعبئة سدّ أتاترك، الذي هو رابع سدّ في العالم بأثناعه^(٣٠)، في شهر تموز (يولير) من السنة الماضية، خفّض مسكوب انقرا ببحو ٥٠٪، وما من شيء يمنع تركيا في الحقيقة من زيادة هذا المسكوب أو تخفيضه.

وأمام مثل هذا الوضع، تبدو المفاوضات عسيرة. يرقى تاريخ المحادثات إلى ١٩٦٢، ونقند فشلت. ولا بدّ لنا أن نعود إلى العقود الأخيرة لفهم ذلك. فسنذ ١٩٦٤، ما زالت تركيا تعرض على سورية عقد اتفاق على جميع مجاري المياه المشتركة بين الدولتين، أي لا دجلة

(٢٩) كان البّد ماكس فان در ستول Max Van der Stoel، مقرّ لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة، قد نذد، في آب (أغسطس) ١٩٩٢. بهذا المشروع أمام مجلس الأمن، مثمّماً بغلاد بالمي لتجفيف منطقة المستنقعات التي اعتنم فيها المعارضون الشيعة.

(٣٠) إنّ سدّ أتاترك يخزّن نحو ٤٨,٧ ملياراً من أمتار الماء المتكبّة.

والفرات فقط، بل العاصي أيضًا، الخارج من لبنان وسورية. والحال أنّ فرنسا، في ١٩٣٩، أي في عهد انتدابها، تخلّت لتركيا عن جزء من الأرض السورية، وهو سنجق الإسكندرونة. لكنّ سورية لم تعترف يومًا بذلك. فالتفاوض مع تركيا حول العاصي الذي يمرّ بتلك المنطقة يعني، بطريقة غير مباشرة، القبول بالسيادة التركيّة. وسورية ترفض هذا الاعتراف، فلا تحصل، بسبب ذلك، على حلّ مرضٍ في شأن الفرات. وفضلاً عن ذلك، فعلى أثر انقسام حزب البعث في ١٩٦٦، اختلف أيضًا النظامان، السوريّ والعراقيّ، حول تقاسم المياه، كما يظهر ذلك من أزمة السنة ١٩٧٤، حين قامت سورية ببناء سدّ الطبقة. وكادت الحرب أن تشتعل بينهما. ومنذ ذلك الوقت، تحسّنت الأحوال بعض الشيء بين البلدين، فتوصّلا، بفضل الوساطات العربيّة، إلى عقد اتّفاق، في ١٨ نيسان (أبريل) ١٩٩٠، حول تقاسم كمّيّة المياه التي يجب على سورية أن تدعيها تصلّى إلى العراق.

أما الاتّفاق مع تركيا، فهو أصعب. فإنّ تركيا تجمع بين فضل السيطرة على ينبوعيّ الفرات ودجلة، وكونها دولة كبرى من حيث عدد السكّان والقُدرة العسكريّة في المنطقة. ولذلك فإنّ اللجن الثنائية أو المتعدّدة الأطراف التي تتعاقب منذ عشرين سنة بين أنقره ودمشق وبغداد لا تشيد تطبيق نتائجها، بالرغم من عقد اتّفاقات مبدئيّة، كما جرى في ١٩٨٧ و١٩٩٠، وفي ربيع ١٩٩٢ كذلك. وكثيرًا ما تلتها تدابير من طرف واحد من قبل تركيا، فقد أدركت أنّها تستطيع أن تقايض، في موقف قوّة، إمداداتها بالننظ مثلاً، بالمياه (مع العراق خاصّة). ثمّ إنّنا ضغطت على سورية (وعلى العراق بقدر أقلّ) لكي تكفّ بعض المعارضين لنظامها^(٣١)، أو لكي تكفّ على الأقلّ عن حمايتهم وتأييدهم^(٣٢).

(٣١) هم، بوجه خاص، انفصاليّو حزب العمال الكرديّ، وأرمن الجيش السريّ الأرمني لتحرير أرمينيا، وبعض أعضاء حركة ديف سول Dev-Sol.

(٣٢) إمّدت تأثيرات ذلك إلى لبنان، حين أغلقت سرّية، قبل بضعة أشهر، مراكز تدريب متريدين أكراد من تركيا في البقاع.

وفي الأشهر الأخيرة، جرت مناقشات كثيرة. ففي مطلع السنة، احتج العراق لدى الجامعة العربية، على تركيا، متهمًا إياها وسورية بعدم أخذ رأي العراق ومصالحة بعين الاعتبار. ولقد تمكّن السيد دميريل، الذي كان رئيس حكومة أنقرة في تلك الأيام، من التحدّث عدّة مرّات إلى المسؤولين السوريتين. ويقال إنّ تركيا وعدت بالتقيّد باتفاقات ١٩٨٧، التي تنصّ على تمرير ٥٠٠ متر مكعب من الماء في الثانية. لكنّ الاتفاق النهائي لم يُبرم حتّى اليوم، بسبب التغييرات على رأس الدولة التركيّة، ومن المتوقع أن يكون ذلك في نهاية هذه السنة. لكنّ التقلّبات تبقى محتملة.

القسم الرابع: تطوّر الشرع الدوليّ

إنّ تقديم عرض مفصّل لتطوّر الشرع الدوليّ في موضوع المياه لأمر مفيد. ولكتنا نكتفي هنا بذكر خطوطه العريضة.

في ما يختصّ بالشرع الدوليّ، كاد استخدام الأنهار أن يكون غير منظمّ، باستثناء الملاحه. وإذا كانت هناك بعض النصوص، فإنّها كانت مقصورة على المياه السطحيّة، ولا نجد أيّ نصّ عن المياه الجوفيّة والطبقات المائية المغذّية للنبايح. ولكنّ الأمور تطوّرت شيئًا فشيئًا، فشاع التسليم بأنّ المبادئ والممارسات القانونيّة التي وُضعت على مرّ الزمن في ما يختصّ بالمياه السطحيّة يجب أن تجري، بطريقة الاستتاج، على المياه الجوفيّة^(٢٣).

وهذا التطوّر الذي طرأ على النظريّة القانونيّة اتّخذته لجنة الشرع الدوليّ في منظمّة الأمم المتّحدة بعين الاعتبار، وعرضت في السنة الماضية على الجمعيّة العموميّة مشروعًا حول استخدام الطرق المائية

(٢٣) في السنين الثلاثين الأخيرة، تمّ عدد من الأعمال والأبحاث القانونيّة لملء هذا الفراغ القانونيّ وللمساعدة على توضيح المواقف. نذكر، بوجه خاصّ، توصيات جمعيّة الشرع الدوليّ ومجموعة هليشكي في ١٩٦٦.

الدولية خارجاً عن الملاحظة. وهذا المشروع يهدف إلى صياغة مقارنة جديدة للمشكلة، تكون ثوروية إلى حد ما من وجهة نظر قانونية، وتقوم على استبدال مفهوم «حوض التصريف الدولي» بمفهوم «السيادة» التي تريد كل دولة أن تمارسها اليوم على مجاريها المائية. فيؤخذ بعين الاعتبار مساحة جغرافية أوسع، تتجاوز مجرد مجرى النهر، ولكنها تراعي مجمل بلدان المنطقة المختصة بهذا النهر. ويُقدَّر استخدام كل بلد للمجرى المائي بمقياس «استخدام» الموارد المشتركة «المعقول». فهل يُعقل، على سبيل المثال، أن يُبنى هذا أو ذاك السد، من وجهة نظر اقتصادية أو بيئية أو إنسانية إلخ...؟ فيتم الوصول بذلك إلى مفهوم «سيادة إقليمية محدودة» على موارد موزعة.

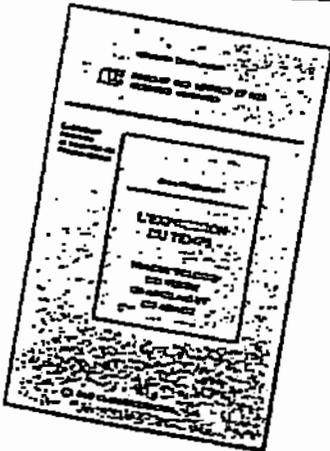
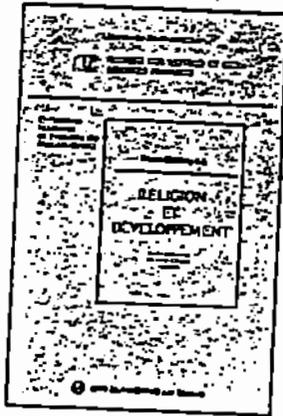
لكن مثل هذا التطور لا يخلو من طرح المشاكل. فإن بعض البلدان تنظر إلى هذا النوع من الأبحاث القانونية نظرة استبحاح. في الواقع، لا يُؤخذ في أيامنا بعين الاعتبار إلا «الحق المكتسب». وهذا، على سبيل المثال، شأن إسرائيل وتركيا. فالأولى تقول بأن لها حقوقاً تاريخية مشروعة، بصفتها ساكنة ضفة، على الطبقة المائية الجبلية، وبأن هذه الحقوق مبنية على مبدأ الأسبقية في الاستعمال، لأن منسوباً كبيراً من الطبقة المائية يسيل، بحكم الطبيعة، في أراضيها، وبأنها أنشقت أموالاً طائلة لاستغلاله منذ أكثر من ثلاثين سنة. أما تركيا، فإن أدلتها هي من النوع نفسه. إن المياه هي مورد تريد استغلاله له بحسب ما يوافقها، كما أنّ غيرها، كجيرانها العرب، يستغلّ موارده النفطية لفائدته وحده. فهي تريد أن تمارس سيادة مطلقة على المياه التي تخرج من أراضيها، وهذا ما ذكّرت به السيدة دنجمن Dincmen، الناطقة إذ ذاك بلسان وزارة الشؤون الخارجية التركية في ٢٩ كانون الثاني (يناير) الماضي: «إنّ لتركيا حقاً في بناء السدود على أنهارها، وهي ستواصل هذا العمل. إنّ لتركيا ما لجيرانها من حق في الاستفادة من مياه تلك الأنهار التي تخرج في الأراضي التركية». ولقد أضافت أنّ هذين النهرين ليس هما مجريين مائيين يتجاوزان حدود أراضي معيّنة، كنهري الدانوب، فرفضت بذلك أحد

الأدلة الأساسية التي تندرج بهما سورية والعراق^(٣٤).

في الواقع، لا يمكن الانطلاق من الممارسة العادية التي تمارسها البلدان المسالمة ومن شرع المياه الدولي، لتأييد موقف بلد لا يستطيع أن يضمن حقوقه على المياه إلا بالاحتلال المادي للأراضي التي يخرج منها جزء من موارده. وكذلك؛ فإنّ الذين يطالبون بالبيع الواقعة في داخل أراضيهم يكادون لا يجدون أساساً قانونياً لمطالبتهم في شرع المياه الدولي. ولذلك، يبدو ضرورياً أن يوضع مخطط إقليمي لتبادل الماء مقابل السلام. إنها لمسألة حيوية للمنطقة. ويتضح في الواقع أنّ أقوى بلدان الشرق الأوسط سيريحون الكثير، على مدى طويل، أنّ تغيير موقفها، لأنّ السلام، لا الحرب، هو الذي يُمدّها، ويمدّ سائر البلدان المجاورة، بما تحتاج إليه من موارد مائية ومن استقرار لتحقيق طموحاتها المشروعة.

(نقله إلى العربية الأب صبحي حوي)

من منشورات دار المشرق



الاحترام: مفهوم أساسي في البناء الاجتماعي

الأب سليم دكاش اليسوعي^٥

لكلمة «احترام» هذه مكان هامّ اليوم في التصريحات والخطب والمواعظ والبيانات: من احترام «الحقوق والحريات» واحترام الأشخاص والمقامات المدنيّة والدينيّة، إلى احترام الملكية العامّة والخاصّة، واحترام صمت الآخرين والأشياء...! فكيف نرى هذا المفهوم وتدرّكه، وما هي معانيه الأساسيّة؟

في اللغة، تعني كلمة «احترام» المنيابة والاعتبار، وهي تشمل الأشخاص والأشياء. والكلمة في اشتقاقها من «حَرَمَ» تدلّ على المنع، فالحرام هو الممنوع، والحُرْمَة هي ما وجب القيام به وحُرْمُ التّشريط به. وعلى الإجمال، لأصل الكلمة أهميّة، لا في اللغة فقط، بل على الصعيد الدينيّ والوجدانيّ والاجتماعيّ أيضًا. لأنّ له في مشتقّاته المدلولات الواسعة، وهو يبرز كفاصلٍ ومقياسٍ يبرر عليه الإنسان إذا ما أراد أن يحيا حياةً مسؤولة.

وفي المعاني التي تتداولها انعاميّة. يتّضح «الاحترام» بأنّ نولي أهميّة واعتبارًا إلى شيء ما، كاحترام الإشارات الضوئيّة وقوانين السير... والاحترام هو في انحققة شعور إنسانيّ أمام واقع معيّن، وهو، ككّل شعور، كما يقول الفيلسوف الألمانيّ شيلر (Scheler)، مزدوج المعنى: إنّه يشير أولاً إلى أثر أو انطباع نحسّ به. وعلى هذا

^٥ رئيس تحرير المشرق.

المستوى، فالاحترام هو ذاتي، مرتبط بتقدير شخصي وبإعجاب معين عندما يتعلق الأمر بالأشخاص. فيكون الاحترام إذ ذاك انتخابيًا وانتقائيًا بحسب العمر والمهنة والوظيفة. إلا أن شكلًا آخر من الاحترام يفرض نفسه عندما يكون نتيجةً لحكم عقلائي، فتحدث، على سبيل المثال، عن احترام الطبيعة والحياة والشخص البشري. وبدل التوقف عند تضاد أو تباعد بين الذاتي والموضوعي، يصل الاحترام إلى حده المطلق عندما يسمى كل واحد إلى مطابقة الاحترام الذاتي لما يستحق أن ينال موضوعيًا قسطه من الاحترام.

وإذا ما أردنا أن نتعمق في تحليلنا هذا، فلا بد من التوقف عند الدوافع التي تكون في أساس الاحترام، وهي دوافع توقف عندها أفلاطون. إنها دوافع متنوعة تشير إلى أن ما يوحى بالاحترام ربما كان القوة أو التسلط أو الخوف أو المهابة (وبعضهم يجعل الاحترام جزءًا من المهابة). إنه أيضًا الاحترام الناتج عن إعجاب أو تقدير أو غواية...
إلا أن مفهوم «الاحترام» سيصبح في فلسفة الأخلاق محورًا أساسيًا، «والشعور الحسي»، و«الأثر العملي» و«الشعور الأخلاقي» الذي هو يحتاج العقل فقط. فالاحترام، في فلسفة إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٧٩٩) هو شعور أدبي عقلائي له جذوره في النفس البشرية، وهو الجواب عن السؤال البديهي الذي يطرحه الإنسان الذي يسمى إلى الخير: «ما هو الباعث الأخلاقي؟ ما الذي يدفع الإنسان المحسوس إلى العيش بحسب القانون؟» الواقع أن القانون نفسه هو الباعث وهو الذي يشد الإنسان إليه، والقانون الأخلاقي هو الذي يولد عند الإنسان شعورًا، غير مرتبط بالمحسوس، لكي يصير الإنسان نصيرًا للقانون. هذا الشعور هو الاحترام، الذي يتجاوز «الأننا» المحسوسة، لأنه شعور كلي، ولأن ما نريد احترامه هو ما نريد احترامه كل الكائنات العقلية، وهذا ما يكشف لنا أن مصدر الاحترام هو القانون. وإذا كان فاعل الاحترام هو القانون، ففرض الاحترام هو القانون أيضًا، أي ما يوجه إليه القانون الأنظار، لا الفرد، بل الشخص البشري، بل الفاعل الأخلاقي. فالاحترام لا يصدر

عن المحسوس الذي هو أناني، بالرغم من أنه بحاجة إليه. الاحترام هو قبلي (a priori)⁽¹⁾.

في الاحترام ناحيتان: سلبية وإيجابية. السلبية تجعل من الاحترام خوفاً ونوعاً من الإكراه، خصوصاً عندما تتحرك الأنانية وحب الذات والكبرياء الذاتية. إلا أن الاحترام، في ناحيته الإيجابية، يتيح لنا أن ندرك ذواتنا أعظم من الطبيعة كلها وهو يجعلنا ندرك أن قيمتنا هي من قيمة القانون اللامتناهية. وعندما نصل إلى هذا الحد من الإدراك، تصمت الأهواء وتفقد قوتها وتترك الطريق حراً أمام الأخلاقية المجردة من كل حسية أنانية مهما ارتفع شأنها وعظم. على هذا المستوى، ندرك أن الاحترام هو دافع عقلي وهو الشعور العقلاني الأخلاقي للمملي الذي يعبر عن أن جوهر الإنسان هو حرية.

إن دور «الاحترام» كمفهوم أخلاقي يقضي بأن يجمع بين إرادتنا الزمنية الحسية وإرادتنا اللازمية التي هي في أساس شخصيتنا المميزة؛ الاحترام هو إشارة شعورية إلى خضوعنا للواجب وللقانون الذي، بالاحترام، يدخل إلى النفس. والواقع أن الواجب، وإن لم يُتج الخضوع، فهو يولد الاحترام.

إن ما يشدنا إلى الاحترام، بحسب الفلسفة الكاثيكية، ليس هو القدسي. فالاحترام، كشعور أخلاقي عقلاني، لا يُلغى الإنسان إلى الانحناء أمام عظمة قوى تبقى غريبة، أكانت قوى اجتماعية أم قوى إلهية. نبتعد هنا بعض الشيء عن مفهوم «الحرام» في التقليد الشرقي، الذي هو مرتبط الارتباط الوثيق بما هو قدسي وإلهي، دون أن يفقد الاحترام، بحسب المفهوم الفلسفي، شيئاً من قيمته.

واللافت للنظر أيضاً في هذا النمط من التفكير الفلسفي «أن الاحترام ينطبق دوماً على الأشخاص، لا على الأشياء». فالأشياء تثير فينا الميل أو حتى الحب أو المخافة، وكذلك الحيوانات، إلا أنها لا تولد

(1) المرجع الأساسي هنا هو الكتاب الأول، الفصل الثالث، من نقد العقل المملي.

فينا الاحترام، كما هو الأمر في الأشخاص، الذين هم غاية القانون الأخلاقي؛ والاحترام، من ناحية أخرى، يتطلب من الآخر الشعور نفسه وهو الاحترام.

الاحترام، لأنه ينبع من الإنسان ومن الإنسان الأخلاقي بالذات، هو ضريبة لا بد أن ندفعها أمام الآخر، أمام حقّه في الحياة والكرامة والحرية والتعليم والاتصال والعدالة والنمو... الاحترام يتحقّق في العلاقات بين شخص وشخص: ربّما كان في إطار ما يسمّى بالعلاقة بين المملوك والمملوك، بين الصغار والعظام. إلا أنّ هذا الاحترام يتقّى تقليدياً، إذ إنّه يحلو للبشر أن يحترموا رئيسهم وسلطانهم. وربّما كان ذلك أيضاً في إطار علاقة الحبيب بالمحبيب: إنّه الاحترام الذي يعبر عنه الواحد عندما يحب الآخر حبّاً حقيقياً، وعندما يكون الحبّ مجرداً من كلّ مصلحة.

الاحترام الحقيقي، انطلاقاً من هذه المقولات التي عرضنا لها، موقعه في صميم العدالة. إذا أراد الإنسان أن يكون عادلاً بالحقيقة، عليه أن يعدل. الاحترام ينبع هنا من الإرادة الحاملة للقيم، الإرادة بأن يكون الإنسان إنساناً بكلّ تعييناته، بأن يعامل، حتى ولو كان صغيراً أو مجرمًا، كإنسان لا كشيء من الأشياء. فالشخص لا يعامل كشيء، إنّ كئنا مقتنعين بأنّه طريق نحو اللامتاهي والمطلق، ربّانّه مشروع للحياة التي لا حدود لها. فكلّ إنسان، بحسب الوازع الأخلاقي، يستحقّ الاحترام، والاحترام هو ضروريّ للصدقة كما هو ضروريّ في الحبّ. الاحترام هو الأساسيّ في كلّ شريعة أخلاقية، أكانت سياسية، أم اقتصادية، أم جنسية، أم دينية، وإلا سقط الإنسان وبيّ الحرف ليس إلا.

في المسيحية نقول إنّ الله يحترم الإنسان الذي هو خليقته، وعندما أحترمُ الله وأحترمُ خليقته أكون في خطّ الله وعلى صورته ومثاله. إنّه قاعدة أساسية في التعامل بين الله وخليقته، فكيف لا يكون كذلك في التعامل بين الإنسان والإنسان، في حفظ أبسط الحقوق وفي ممارسة أبسط الواجبات. لا ننس أن نجاح الديمقراطيات النسبيّ قام ويقوم على احترام الإنسان كشخص قادر أن يعبر عن آرائه وأفكاره وأن يبيّن وأن يشارك في البناء.

الحياة الرهبانية في أيامنا

مقابلة مع الأب هنري بولاد اليسوعي^٥
أجزاها نقولا جيرو اليسوعي^{٥٥}

نقولا جيرو: مَنْ هو الراهب؟ وما الفائدة أن يكون المرء راهباً؟
هنري بولاد: إنّ الراهب (أو الراهبة) هو شخص يسعى لأن يعيش في العمق الدعوة التي دُعي إليها كل إنسان. ولا أعتقد بأنّ الراهب هو مَنْ تلقى دعوة منفردة. وبهذا المعنى، ليس الراهب أحد سكان المريخ، أو من فئة مستقلة، أو من الجنس الثالث كما يُقال، بل هو مَنْ حمل الوصية الأولى على محمل الجدّ إلى أقصى حدّ. وهي: «أحب الرب إليك بكلّ قلبك، وكلّ نفسك، وكلّ قوّتك، وكلّ ذهنك». فإنّ الراهب يتمسك بحرف تلك الوصية، الموجبة إلى كلّ إنسان، ويلتزم بها حياته كلياً. فجوهر التكرّس الرهبانيّ هو اختيار الله اختياراً تفضيلياً. هذا هو محور الحياة الرهبانية في نظري. أمّا الباقي فليس إلاّ أموراً ثانوية.

ن.ج.: فبإلّا أنّ ذلك الاختيار انتفضيليّ هو الذي يدفعه إلى إبراز انذور الرهبانية؟

ه.ب.: طبعاً، ولكنّ انذور ليست سوى إحدى وسائل التعبير

٥ مدير عام مؤسّسة «كاريتاس» في مصر والشرق الأوسط والبلاد العربية. له مؤلّفات فكرية وروحية، منها: الإنسان، ولادة الموت، منطق للتلوّث، إله المستحيل، أبعاد الحبّ...

٥٥ راهب فرنسيّ يدوس في جامعة القنيس يومف - بيروت.. ماجستير في الحنوق، مجاز في الفلسفة.

الممكنة عن ذلك الاختيار التفضيليّ لله . فليست التذور حدفًا في حدّ ذاتها، بل هي مجرد وسيلة ينبغي أن نخفف من طابعها المطلق . والهدف الوحيد هو محبة الله فوق كلّ شيء . وهذا ما تقوم عليه هوية الراهب .

وكثيرًا ما يتساءل الناس في عصرنا عن مشكلة الهوية . فإن سُئِلتَ عمّا تقوم عليه هوية الراهب، أجبت: إنّ الراهب (أو الراهبة) هو مَنْ راهن بحياته كلّها على الربّ . هو مَنْ كان الله كلّ شيء له . ووصية الله الأولى، كما عبّر المسيح عنها في الإنجيل؛ تشبه أولى الوصايا العشر التي أعطاهها الربّ لموسى، وهي: «الله واحد، لا تعبد أحدًا سواه» . والعبادة هي أن تجعل من حقيقة ما محورًا لحياتك، وأن تدعها تشغل حيز قلبك كلّهُ . هي أن تقف حياتك لها . فإنّ الراهب هو الشخص الذي نذر حياته لله .

أما عن السؤال الثاني الذي طرحته في مطلع المقابلة: ما الفائدة أن يكون المرء راهبًا؟، فأجيب: إنّ ذلك لا يأتي بمنفعة، تمامًا كماثر الأمور الجوهرية في الوجود:
ما المنفعة من الحبّ؟
ما المنفعة من الجمال؟
ما المنفعة من شروق شمس رائع؟
ما المنفعة من قطعة موسيقى ساحرة؟
لا شيء .

والراهب، هو أيضًا، لا نفع له . لكنّ هذا لا يعني أنّه لا يفعل شيئًا، وأنّه شخص غير مفيد وكسول . كلاً، ففي وسع الراهب أن يفعل شيئًا وأن يكون مفيدًا، ولكنّ ما يقوم به الراهب ليس إلّا جانبياً وثنائياً . ليس عمله جوهر دعوته، ذلك بأنّ جوهر دعوته هو على مستوى آخر، هو مستوى الكيان، لا مستوى العمل .

وهناك نصّ فيه توضيح يختصّ بما أعنيه، وهو نصّ الإنجيل الذي ورد فيه ذكر مرثا ومريم . نرى مريم هناك عند قدمي يسوع، تتأمله،

وترتوي من كلامه وهي مسرورة بأن تكون معه. ما المتفعة منها؟ لا شيء... إلا أن تكون هناك. أمّا مرتا فهي تنفع لشيء، وتنفعل شيئاً. وها إن يسوع يلومها على ذلك... خطأ، على كل حال، لأنه، لو لم يُعدّ الطعام، لانزعج... ومع ذلك، فإنّ في الأمر تعليماً أساسياً، لأنّ حضور مريم المجانيّ وإصفاها كإنا أهمّ من الطعام بنفسه.

إنّ كثيراً من الرهبان يقفون على مستوى «الفعل» و «العمل» ويطبّقون على حياتهم مقياس المردوديّة، في حين أنّ تلك الحياة يجب أن تكون على مستوى مختلف تماماً: وهو مستوى السجود والحضور المجانيّ أمام الربّ.

لا شك أنّ تلك المجانيّة في الحضور لا تنفي العمل والالتزام على مختلف أشكاله، ولكن إذا فُقدت، كان الباقي كلّهُ نحاساً يطنّ أو صنجا يرنّ» (اقور ١٣/١).

ن.ج.: يذكّرني هذا بما قلته في كتابك الإنسان وسرّ الزمن من أنّ الأمور الجوهرية هي تلك التي تكون أكثر مجانيّة وأقلّ نفعاً. وبهذا المعنى، فإنّ الصلاة أيضاً لا تنفع لها.

هـ.ب.: تماماً! فإن فعل الراهب شيئاً فإنّما يفعله من باب الزيادة. ذلك بأنّ عمله ليس من جوهر دعوته. واليوم، يقسمون الرهبان إلى «رهبان عمل» و«رهبان مشاهدة». ولكنّي أعتقد بأنّ للمشاهدة الأوليّة والأفضليّة. إنّ جوهر الحياة الرهبانيّة هو المشاهدة، أمّا العمل فهو إضافة وزيادة وفيض... ويبقى أنّ جوهر كلّ شيء هو تلك العلاقة الشخصية مع الربّ.

ن.ج.: قلت قبل قليل إنّ النذور ليست سوى وسيلة. فلم يبرز مثل تلك النذور؟

هـ.ب.: إنّ النذور هي في الواقع «اختراع» أتت به الكنيسة الغربية. وهو اختراع متأخر في الزمن إلى حدّ ما. فعدّة قرون، لم يبرز الرهبان نذوراً، بل كانوا يعيشون البُعد الذي ما زالت الكنيسة القبطيّة

تمارسه اليوم في مصر: وهو بُعد «الموت والقيامة». كان الراهب الشاب يتمدد على الأرض، ويغطى بكفن عريض، وكان إخوته يتلون عليه الصلوات الخاصة بالموتى، إشارة إلى موته التام عن العالم وعن حياته السابقة. وفي ختام تلك المراسم، كان الراهب الشاب ينهض إنساناً جديداً ويحمل اسماً جديداً فيبدأ حياة جديدة. فذلك الموت التام عن النفس هو الذي يعبر عن جوهر التكرس.

أما في الغرب، فقد تجسّد ذلك في النذور الرهبانية الثلاثة. لماذا كان عددها ثلاثة؟ كان من الممكن أن يصل إلى خمسة أو إلى عشرة أو حتى إلى ثلاثين... فإنّ الرقم ٣ هو رمزي أكثر من سواه. ولماذا لا يُبرَز، على سبيل المثال، نذر للتواضع؟ فإنّ التواضع في نظري قد يوازي الفقر أو الطاعة. ولماذا لا يُخصّص نذر للوداعة، وثانٍ للصبر وثالث للمحبة، إلى ما هنالك... ليست النذور إذا سوى تعبير تاريخي وثقافي عن حقيقة أعمق هي: تكريس النفس وبذليها في عطاء الله، تام ومطلق وخاص، ونهائي. نهائي، لأنّ من يموت يموت نهائياً!... فلا عودة ممكنة إلى الوراء. وبالطبع، يمكننا أن نتوسّع في شرح كل من النذور لثري عمّا يعبر كل نذر على الأخص. الفقر، مثلاً، يمكن أن يكون على مستوى «الامتلاك» أو على مستوى «الكيان». فإنّ فقر «الامتلاك» ليس سوى وسيلة ومرحلة للبلوغ إلى فقر «الكيان»، وهو يقوم في الأساس على التجرّد من «الأنا». هذا ما تقوم عليه المغامرة الكبرى في الحياة الرهبانية. وتتلخّص نتيجته في عبارة التّديس بولس الشّيرة: «فما أنا أحياناً بعد ذلك، بل المسيح يحيا فيّ» (غل ٢ / ٢٠). نحن هنا أمام الفقر الجذريّ على مستوى الكيان الأعمق. أما الفقر الخارجي فهو نسبيّ إلى حدّ بعيد، وقد يختلف من رهبانية إلى رهبانية أو من عصر إلى عصر. ولكنّ الجوهرية يبقى ذلك التجرّد من النفس، أو، كما قال زونيل: «ذلك التخلّي عن امتلاك النفس». وكلّ فقر آخر يكون مصطنعاً ووهيمياً.

أما الطاعة فقد شوّهها بعضهم في الماضي حتى إنهم أتوا بأمور

مستهجنة لا تقرها الفطنة. فماذا تعني الطاعة في الواقع؟ تشبه الطاعة الفقر في أنها تهدف، هي أيضًا، إلى التجرد التام من النفس على مستوى الحرّية. ونستعين هنا بمثل يسوع المسيح الذي أسلم نفسه إلى الآب حتى النهاية («لكن مشيتك...»)، ومريم العذراء التي قبلت بإيمان كلام الملاك («ليكن لي بحسب قولك»).

ولكنّ الواقع كان مغايرًا في بعض الأحيان، فتعرّضت الطاعة عبر التاريخ لكثير من الانحراف والتزوير. فكّم من شخصيّة سُحقت في الأديرة، وكم من حياة حُطمت، من عاطفة حُقيقت أو جُرحت باسم الطاعة المقدّسة، حتى إنّنا لا نستطيع إلا أن نهلّل لردة الفعل الحاليّة التي تهدف إلى إعادة نظر شاملة في الطريقة التي فهم بها ذلك النذر ومورس. ويمكنني أن أقول في الطاعة ما يقال في الاعتراف. فقد يكون سرّ التوبة وسيلة تحرير باطني وروحي. وقد يكون أداة استعباد وحمل على الشعور بالذنب. وتفترض الطاعة الحقيقيّة وجود مقدار كافٍ من الاتزان، لا من جيّة من يطيع فقط، بل من جيّة من يأمر أيضًا.

وفي ما يختصّ بالعقّة، علينا أن نعرّف ونكرّر أنّها لا تعاش أبدًا بسهولة، كما كانوا يعتقدون في الماضي. ذلك بأنّ الجنس والعاطفة والحبّ البشريّ تؤثّر في جذور الكائن نفسيًا. وليست العقّة مجرد مسألة تناسليّة... بل هي أن تقبل الامتناع عن إقامة علاقة خاصّة مع شريك مفضّل من الجنس الآخر يستقطب حياتك كلّها.

قد نستطيع أن نقول إنّ نذر العقّة هو «مخالف للطبيعة». ولا يمكن تبرير هذا الطابع المخالف للطبيعة إلا من وجهة نظر وجود حبّ أقوى إلى ما لا نهاية، حبّ لا يتخطى الحبّ الأوّل فقط، بل يتلوه ويستوعبه.

ن.ج.: نشهد حالياً، في نهاية القرن العشرين، مجتمعاً يتّسم بطابع أكثر علمانيّة بكثير من السابق. أفلا تعتقد بأنّ النذور الرهبانيّة - ربّما في الغرب أكثر منيا في الشرق - قد همّش الراهب، وتجعله إلى حدّ ما خارج العالم، أو قد تضعه جانباً على أيّ حال؟

هـ.ب.: لا شك أنّ الراهب يطرح مشكلة، وهذا طبيعي، لأنّ الراهب ينقطع عن العالم. ويُعتبرُ بعد «الانقطاع» جزءًا من دعوته النبويّة. فإنّ الراهب نبيّ، حتّى وإن صمت، حتّى وإن لم ينفّرهُ بكلمة، لأنّ حياته نفسها نبويّة، تنادي، ولا بدّ لها من أن تنادي. والراهب هو تحدّد لقوانين الطبيعة. ومن الطبيعيّ ألاّ يفهم، وأن يشير علامات استفهام وأن يدعو إلى التخطّي.

كلّ شيء يشدنا بقوة إلى الأرض... ونحن في باطنا أَرْضِيون وشهوانيون وأنانيون... والرهان على البعد الآخر القيرتي والروحي - «روحي» بمعنى الكلمة الإيجابي - عملية عميرة على الراهب نفسه، ويصعب فهمها على مَنْ يراه يعيشها. ويقدر ما يجب أن تتخطّى بعض الصيغ الرهبانية القديمة، ولا علاقة لها على الإطلاق بجوهر التكرّس، يجب التشديد على أنّ الراهب هو، تحديدًا، الشخص الذي ينقطع عن «العالم»...

ن.ج.: مع كونه تمامًا في العالم!

هـ.ب.: طبعًا... مع كونه تمامًا في العالم. لقد كان المسيح أكثر الناس وجودًا في العالم واختلاطًا بمن هم حوله، ولكته ظهر، في الوقت نفسه، آية معرّضة للرفض، علمًا أنّ ذلك أعلن منذ ولادته: «جعل آية معرّضة للرفض» (لو ٢/٣٤). والراهب الذي لا يكون آية معرّضة للرفض، ولا يكون مشكلة، حتّى في داخل جماعته أحيانًا، يوشك ألا يكون أمينًا على وجه تامّ للإنجيل. ينبغي له أن يُزعج، بطريقة من الطرق. ليس الراهب أمرًا بديهيًا، وحياته أيضًا ليست أمرًا يديهيًا... شرط أن تتمّ الأمور في الاتجاه الصحيح. فليس المقصود أن يكون الراهب مختلفًا عن الآخرين لمجرد أن يكون مختلفًا عن الآخرين. وليس المقصود هو لعبة أو نوع من العناد... بل المقصود هو أمر مختلف تمامًا.

الراهب هو «الآخر»... وهو في الوقت نفسه بشر تمامًا، ولكن

بمعنى الشيء الذي يفوق قدرة البشر. و«هذا الشيء» الذي يفوق قدرة البشر» هو التحدي الموجه إلى الإنسان العادي، لأننا سريعو الميل إلى حصر الإنسان في تحديد وفي عالم جاهز، وكأننا نستطيع أن نقول ما هو الإنسان وأن نحيط به من جوانبه كلها.

إن الراهب يحطم، ويخترق الحواجز، ويلغي كل تحديد للإنسان. قال بسكال: «الإنسان يتخطى الإنسان إلى ما لا نهاية». و«تخطي» الإنسان هذا هو الذي يميز الراهب. الراهب يتدرج في مرحلة أخرى من مراحل تطور الإنسان. وبإمكانني أن أقول إن الراهب هو الكائن المتبدل. وهو ينبئ بما سيكون إنسان الغد وبعد غد. وبهذا المعنى، من الطبيعي ألا يفهم الراهب. فالحياة هي، بوجه من الوجوه، حجر عثرة. فعلى سبيل المثال، لا يفهم إخواننا المسلمون على الإطلاق لماذا لا يتزوج الراهب. ويطرحون علينا السؤال التالي: «هل الزواج شر؟... لا، ليس الزواج شرًا. - لماذا لا تتزوج إذا؟» لأتني أعلن، بإيرازي نذر العقبة، أن هناك نمطًا آخر من أنماط العلاقة بالمرأة (أو بالرجل)، وأعلن أن الصلة بالله لا تحتاج حتمًا إلى أن تمر بعلاقة خاصة مع أحد الأشخاص من الجنس الآخر. ولكن، هنا أيضًا، لا بد أن نأخذ بعين الاعتبار بعض التوضيحات، لأننا في آخر الأمر، كائنات بشرية، وعدم استخلام الوسائط هو ثمرة مسيرة طويلة.

فحين أتحدث عن جذرية الحياة الرهبانية، أؤكد أن هناك، منذ البدء، اختيارًا مقصودًا على الله دون استخدام الوسائط. وفي الوقت نفسه، بما أن تلك الصلة بالله، التي من شأنها أن تكون «طاهرة»، قد تجردنا تجردًا تامًا من إنسانيتنا، وقد تقسى قلوبنا وعاطفتنا، أعتقد بأنه يجب العودة إلى استخدام الوسائط. غير أن ذلك لا يمكن أن يحصل دون التعرض للأخطار، إلا بعد اجتياز مرحلة من الجذرية وعدم استخدام الوسائط. فلا بد للإنسان من أن يقفز قفزة أولى، وأن يضحى بكل شيء، فيستطيع من ثم أن يعود، طاهرًا ومجردًا، إلى ما هو بشري. فإن

المرور بوساطة البعد البشري لا يأتي إلا في ختام مرحلة من الانقطاع تبدو لي في غاية الأهمية.

وبتعبير آخر. إن صلتني بما هو بشري هي صلة فصحية، أي أنني أقوم على أن أعيش التعلق بعد المرور بـ «موت» يمكن من الوصول إلى تعلق تام في تجرّد تام. ويبقى هذا الأمر مستحيلًا، إن لم نمرّ بمرحلة انقطاع وتجرّد فعليّ. عندئذ يمكننا العودة إلى ما هو بشري والانغماس فيه بوجه أعمق، بقدر ما نكون قد تعلّمنا كيف نتخطى كلّ أنانية. ليس ذلك سهلًا على الإطلاق ويجب الاحتراس من الأوهام وأنواع التساهل مع الضمير.

بذكرني هذا الأمر بأسطورة الكيف التي ذكرها أفلاطون. فإنّ الفيلسوف الذي يعود إلى الكيف، لا يعود إليه وهو في وضع يشبه الوضع الذي كان فيه في البداية... ذلك بأنّه رأى العالم، ورأى الشمس، إلخ، وهو يعود إلى الكيف مختلفًا، لأنّه تبدّل. والراهب الذي يعود إلى العالم، ويعيش معه علاقة وثيقة جدًا، إنّما يعيشها بوجه مختلف كلّ الاختلاف عن تلك التي كان يعيشها في البداية، قبل مرحلة الانقطاع. فإنّ مرحلة الانقطاع هي مرحلة أساسية منذ البداية، وتساعد على إقامة علاقة أعمق مع العالم، بقدر ما يكون الانقطاع أكثر شمولًا وجذرية. وإلّا، فقد تصبح العلاقة مع العالم ملتبسة. ولكن يبقى بعد كلّ ذلك أنّ عملية التطهير، أيّا كان الانقطاع الذي تمّ في البداية، تحتاج إلى معوذة دائمة. فنحن لا نبتدي أبدًا اعتداءً تامًا... هناك اعتداء جذريّ في البداية، ولكن لا بدّ من معاودته باستمرار ومن مواصلته «بوجه مختلف».

ن.ج.: وهذا «الانقطاع» بالذات هو الذي يمكن بالتالي أن يُضنى على جميع العلاقات البشرية كثافة وعمق مختلفان تمامًا. أليس ذلك؟

هـ.ب.: بلى. هذا صحيح...! يبقى أنه ما من خليفة يمكنني أن تُصبح «للمكرّس» موضوع حياته الخاصّ والشامل، وهذا ما يفسّر عدم إقدامه على الزواج. فهو لا يتزوج لأنّه اختار الربّ. «الربُّ كأسى وحصّة

ميراثي» (مز ١٦/٥)

ن.ج. : إن ذلك يعود بنا قليلاً إلى سؤال كنت أرغب أن أطرحه في ختام هذه النقطة الأولى: من خلال حديثك، نشعر فعلاً بأن الحياة الرهبانية قد تصبح وسيلة لنمو الشخصية. أرغب أن أعرف فعلاً كيف يمكن في آخر الأمر، حياة الإنسان أن تمتلئ وللشخصية أن تنمو داخل الحياة الرهبانية.

ه.ب. : يعجبني هذا السؤال الحافظ. ماذا يعني «الامتلاء»؟ .. إن كلمة «امتلاء» تفترض وعاءاً يُعبأ حتى للشقّة... والحال أن قلب الإنسان وعاء بلا قعر وهوة بلا قعر... من غير المعقول أن نسمى «المرء» قلب الإنسان. وإذا صحَّ أن الإنسان لا محدود بالمحدود وحده يستطيع أن يملأه. فقي بداية التكرُّس الرهبانيِّ لنا قناعة وحس عميق بأنه ما من شيء بشريِّ يستطيع أن يملأ قلبي:

«لقد خلقتنا لك، يا رب،

وسيتى قلبنا في قلق

إني أن يتریح فيك» (القديس أوغسطينس).

وإذا كنت قد اخترت الحياة الرهبانية، فلا تني عشيت ذلك واختيرت. عدم اكتفاء عميق أمام كل ما هو بشري وأرضي. وعندئذ، فيمت إلى أي حد يملأ الله قلب الإنسان الذي يتعب نفسه له. ولكنه يملأه بأن لا يملأه...

ن.ج. : أي بأن يوسع فيه الحفرة... !

ه.ب. : تمامًا، بأن يوسع فيه الحفرة... بأن يترك الحيوة فاعرة... إنه لأمر شاق جداً، ومطَّير جداً، ولكنه، في الوقت نفسه، محررٌ جداً. لأنَّ الراهب يعيش معلقاً الرجل في الهواء، فاشعر الفهم، ومفتوح القلب، ومفتوح الحياة، يعيش معلقاً في الفراغ، بين السماء والأرض. كالواقف على شفير الهلالية. وهذا ما قصدته حين قلت إن الحياة الرهبانية تملأ دون أن تملأ. فبأي معنى تملأ وبأي معنى لا

تملاً؟ ... إن مثال الراهب ونموذجه الأصليّ وقدوته هي، في نظري،
فرنسيس الأسيزيّ: كان فرنسيس لا يملك ... أيّ شيء على الإطلاق،
فقد زهد في كلّ شيء وفي نفسه على السواء. وأعتقد بأنّ الشيد الشهير
الذي أنشده القديس يوحنا الصليب يصلح أيضاً لأن يوضع على لسان
فرنسيس الأسيزيّ:

«السّموات لي، والأرض لي،

والأمم لي، والأبرار لي،

والخاطثون لي، والملائكة لي ...

كلّ شيء لي والله لي ...»

وهنا أتذكّر أغنية قديمة، وفيها هذه العبارة التي آثرت فيّ تأثيراً
خاصّاً: «لا أملك شيئاً، ومع ذلك أملك كلّ شيء». وفرنسيس الأسيزيّ
كان إنساناً يملك كلّ شيء لأنّه لا يملك شيئاً. ومن لا يملك شيئاً، بوجه
من الوجوه، يملك كلّ شيء، لأنّ كلّ شيء يوهب له، ويوهب له مرّة
أخرى، ويعاد إليه، ويضاعف. هذه هي المائة الضعف الموعود بها، لا
بل نعمة أكثر من مائة ضعف. بهذا المعنى تملأنا الحياة الرهبانيّة، وتغمرنا
وفرّة عطاء الله ... «لو كنت تعرفين عطاء الله! ...» (يو ٤/١٠)

وأنا نفسي أختبر ذلك كلّ يوم ... فأشعر بأنّ الربّ يملأني ويزيد
في ما أنا عليه، في ما أقوم به، في صلاتي، في علاقاتي، في عملي
ونشاطاتي. أشعر بشبه طنّح، وفيض وتدفق. ولكنّ هذا لا يدوم إلّا بقدر
ما يكون في أساس كلّ ذلك عدم امتلاك وفقر جذريّ ورفض الرغبة في
تملّك ذلك الغنى كلّهُ. فما إنّ تظيّر رغبة في التملّك والسيطرة ... حتّى
يضيع كلّ شيء وتتوقّف المعجزة. وما إنّ يصبح الله كائنًا نريد وضع يدنا
عليه، حتّى يتحوّل إلى صنم. والصنم هو إله بإمكاننا أن نحيط به،
ونحبّه، ونملكه، ونحصره. وينطبق قولِي هذا أيضاً على الحبّ،
والحرّيّة، والسعادة، والحياة ...

ما إنّ نضع يدنا على الحبّ، حتّى لا يعود الحبّ حبّاً،

وما إن نضع يدنا على الحرّية، حتّى لا تعود الحرّية حرّية،
وما إن نضع يدنا على السعادة، حتّى لا تعود السعادة سعادة،
وما إن نضع يدنا على الحياة، حتّى لا تعود الحياة حياة،
وما إن نضع يدنا على الآخر، حتّى لا يعود الآخر آخر...

فكلُّ حقيقة نريد أن نمتلكها، نختمها وتزول... الراهب هو مَنْ
يرفض أن «يضع يده» وأن «يملك». . . . وهذا ما يعود بنا إلى موقف الفقر
الأساسي، وقد أشرتُ إليه سابقًا. وهذا الفقر هو الذي يمكن المكرّس
أن يكون ممثلًا باستمرار، شرط ألا يُغلِق يديه أبدًا، وألا يطبق ذراعيه
أبدًا على ما يملكه. فإنّ المكرّس هو مَنْ يقبل أن يكون «قناة نعمة»،
و«قناة حياة»، و«قناة حبّ». . . . تجري الحياة عبرها وتسرّب...

ويجتاز الراهب شيء أكبر منه وشخص أكبر منه ولكن، لكي يصير
معبّرًا، عليه أن يفرغ نفسه كليًا وأن يصبح فقيرًا تمامًا. والسييل الوحيد
إلى أن يمتلئ الإنسان هو أن يصير «قناة». فإنّ الإنسان لا يمتلئ كما
يتملئ الوعاء. بل يمتلئ كمجرى النهر الذي يمرّ فيه، والذي ينبع من
مكان آخر ليصبّ في مكان آخر... ليس المكرّس سوى نقطة عبور.

أحيانًا، أسمع الناس يقولون إنّ الحياة الرهبانية لا تنمي الشخصية
لأنها مبنية على الزهد. فأريد هنا أن أوضح مفهوم تلك الكلمة. فإذا كان
الراهب يعيش الزهد وكأنّه حرمان، فمن الطبيعي ألا تنمو شخصيته.
والزهد الذي لم يُرِده، ولم يختره بدون تحفّظ، ولم ينبئه في العمق، لا
يمكن أن يكون مصدر نمو لشخصيته.

وهناك طريقة معينة لعيش العمق قد تكبح وتكبّ وتشلّ وتفقر.
وهنا عليّ أن أسألك: «هل إنّ نذوري وتكرّسي هي وسيلة تساعدني على
أن أعيش حبًا أقوى وأكبر وأعمق ممّا هو... في الزواج، أم إنّها توقف
نمو قدراتي العاطفية والعلائقية؟... هل أنقصني تكرّسي أم
زادني؟...» إن أنقصني وأضعف قدرتي على الحبّ، فمعنى ذلك
أنتي أخطأت الطريق وانحرفت. وليس عليّ إذا أن أوصل طريقي في

الحياة الرهبانية، بل في عكسها. ليس هناك إلا دعوة واحدة للإنسان: وهي أن يحب. وبين الحياة الرهبانية والحياة الزوجية تختلف الوسائل، ولكن الهدف يبقى هو هو: تنمية قدراتي على الحب إلى أقصى حد.

إن كنت أحتاج إلى وساطة المرأة (أو الرجل) لكي أحقق هذا الهدف، يجب عليّ أن أتزوج.

ولكن إن شعرت، على عكس ذلك، بأنّ العلاقة الخاصة بالمرأة (أو الرجل) وتأسيس بيت وعائلة سيحولان دون الوصول إلى ملء الحب، بدل أن يكونا وسيلة له، فعليّ أن أتخلّى عنهما. والدليل على صدقي سيكون قدرتي على أن أحب «ملي»، وعلى أن أحب من كلّ قلبي وعلى أن أكون سعيداً من جزاء هبة نفسي إلى أقصى حد. والنمو الذي ألقاه حينئذ لا يكون سوى صدى ونتيجة وردّ فعل، في شخصيتي كلّها، لذلك الحب الذي أعيشه في أعماق نفسي.

إنّ نمو الشخصية ليس هو لعبة نلعبها. فإمّا أن تكون شخصيتنا نامية في العمق وإمّا أن لا تكون. وحين تكون نامية، فسرعان ما يلاحظ ذلك، ويشع، ويتفجّر، دون أن يحتاج إلى أيّ برهان. فبقدر ما يشع الراهب الفرح والسلام والحب، ويقدر ما يشعر بارتياح نفسي وجسدي، ويقدر ما يكون سعيداً في حياته، يمكننا أن نؤكد تأكيداً قاطعاً أنّه وجد طريقه وأنّ تكوّنه بلغ هدفه، وهو أن يساعد على أن يكون نفسه إلى أقصى حد، وأن يحقق نفسه.

لقد ذكرت سابقاً أنّ تحقيق النفس هو فصحيّ، أي إنه يمرّ بالموت، الموت الجذريّ الذي هو في الوقت نفسه موت يتبناه الإنسان ويريده ويختاره. ولأنّه موت متبنيّ، فهو يفقد طابعه المخيف أو المؤذي. تعجّبي كلمة «متبنيّ» لأنّها تفترض اختباراً واعياً ومقصوداً تماماً، بعيداً من كلّ إكراه وضغط وتابو.

ن.ج.: إنّ الحياة الرهبانية، أخيراً، هي دعوة إلى الحب، والحب هو فقر كبير جداً!

١٦/١٥)، أراد أن يعبر، على ما أظن، عن حقيقة أساسية. فليست أنا من يختار المسيح، بل المسيح هو الذي يقبض عليّ. وعلى كل حال، سبق للقديس بولس أن قال مثل هذا القول: «لقد قبض عليّ يسوع المسيح» (فل ١٢/٣). لقد «أميكت»، و«قبض عليّ»... والله وضع يده عليّ فعلاً. طبعاً، كان بوسعي أن أرفض! وهنا يأتي دور الاختيار. يمكن الإنسان أن يرفض تلبية النداء، ولكنه بظل الشخص الذي لا يتخذ المبادرة: إنه مدعو... يمكنه أن يقول «نعم» وأن يقول «لا»... ولكن اختياره ليس سوى تلبية لنداء يرفقه. وكلمة «نداء» هي في متبى الأهمية. فليست الدعوة «اختياراً» أو «قراراً» نتخذه بعد تفكير في دوافعنا العميقة... بل هي «تلبية نداء». والنداء يصدر من جهة أعمق مني، فليست أنا من يقوم بالمبادرة، لأن المبادرة تصدر عن الله الذي يدعو. حينئذ، لي الخيار في أن أقول «نعم» أو «كلا». وليس المقصود خطورة أقدام عليها من تلقاء نفسي، بل «ردّي» على الخطوة الإلحائية. وهنا يحق لي أن أقول: «إن الدعوة هي نعمة»

ن.ج. : ولكن، كيف نتوصل إلى اكتشاف صحة الدعوة؟ فإن قدم أحدهم إليك، مثلاً، وقال إنه يريد أن يصير راهباً، فكيف نعرف أن ما يشعر به صادر، في نهاية الأمر، عن أعمق جهة فيه؟ وكيف نعرف أن الله هو الذي اتخذ المبادرة فعلاً؟

ه.ب. : إن قدم الدعوة ونجدها في الماضي وفي الطفولة قد يكونان عاملاً يثبت صحة الدعوة. وهناك عنصر آخر هو قدرة المرشح على عيش الزهد بالنفس. هل كان قادراً على عيش الزهد بنفسه تجاراً وعلى الخدمة في السنوات الماضية؟ لأن الدعوة قد تكون مجرد اندفاع عفوي، وإرادة عابرة، واندفاع تصوّفي مؤقت، ونار من قش... أما إن عرف الشاب أن يبذل نفسه لخدمة سنوات وأن يتخلى في سبيل الآخرين، فقد يكون خطوته أساس متين وجدّي.

وهذا ما يشبه قليلاً ما أقوله لثلاثة تسألني عن أبي في شاب تحبه. يكون جوابي على النحو التالي: هل كان صديقك فائتاً للكشافة؟ هل زار

الفتراء؟ هل كان عضوًا في جمعية خيرية أو حركة رسولية؟ هل قصد
 الترى الفقيرة ليشارك في معسكرات عمل؟... إن كان الرد إيجابيًا،
 فهذا يعني أن لكلمة «حب» عنده معنى واضحًا للغاية. أما إن كان متبجحًا
 أنانيًا يغالي في الإعلان عن حبه، فيداخلني الشك وأطرح علامات
 استنهام كثيرة... فإن ماضي الإنسان ونمط حياته والطريقة التي عاش
 بها حتى اليوم هي دلالات قيمة تساعد على تمييز الدعوة. وإلى جانب
 مسألتى القدم وبذل النفس اللتين تحدت عنهما، هناك مسألة الطبع.
 فإلى أي حد يمكن المرشح طبعه أن يعيش حياته الرهبانية دون مشاكل
 تذكر؟ ولا أقصد بذلك أن يكون المرشح مجردًا من طباعه... بل على
 عكس ذلك، إذ ليس الراهب (أو الراهبة) إنسانًا جبانًا أو ضعيف
 الشخصية، ولكن المقصود هو أن نعرف إلى أي مدى يستطيع ذلك
 الشاب (أو الشابة) أن يسيطر على نفسه ويوجه طاقاته وميوله.

وعلى سبيل المثال، يقول الطبيب والأديب الفرنسي ألكسي كارل
 إته من الواضح أن القديسين الكبار كانوا أشخاصًا أقوياء الجنس. وبناء
 على ذلك فإن غياب الميول الجنسية ليس على الإطلاق علامة دعوة إلى
 التبتل. فإن الحياة الرهبانية تفترض، على العكس، وجود حياة عاطفية
 وجنسية قوية، وفي الرقت نفسه، وجود قدرة على ضبطها، ثم اكتسابها
 إلى حد بعيد. هذا لا يعني أن يكون الشاب (أو الشابة) قد بلغ القمة، بل
 أن يُظهر علامات تكشف عن إرادته وقدرته على ضبط النفس.

وإلى جانب قدرة المرشح على ضبط حياته الجنسية والعاطفية،
 هناك قدرته على تحطّي عناده وعزّة نفسه وكبريائه الموروثة، ورغبته
 الحقيقية في اتباع المسيح الفقير والمتواضع والمطيع. وهناك أخيرًا نقطة
 أساسية أيضًا: وهي بُعد الدعوة التصوّفي. فمن دون هذا البعد، ليس
 هناك دعوة حقيقية، لأنّ الدعوة قد تتحوّل سريعًا إلى الشكلية: كالأمانة
 حتى الوسواس للندور والقانون والنظام... ولكن ذلك كله ليس بشيء،
 ولا يعني شيئًا، إن لم يكن هناك «أمانة» للنفحة التي تحمل كل ذلك والتي

هي الأساس. إن الدعوة تفترض وجود حب في أساسها... حب متقد للمسيح الذي يحمل كل شيء ويجرفه في تياره. فإن غابت تلك النفحة التصوّفية، تلك العلاقة، الشخصية إلى أقصى حد مع الله، ومع المسيح، فلا تعود الحياة الرهبانية حياة رهبانية، بل تصبح رتبة وشكلية، ونزعة مهنية، ونشاطية، وإلى ما هنالك.

ن.ج.: ... فتفسد الحياة الرهبانية!

هـ.ب.: تمامًا، ولدينا، وبالأسف، أمثلة كثيرة على ذلك!...

ن.ج.: لذا، يبدو لي أنه، بقدر ما نظل تلك النفحة حاضرة، يمكن تجنّب النزعة المهنية. فإتينا نرى رهبانًا كثيرين يركضون شمالًا ويمينًا. ويحملوننا على الشعور بأننا أمام أشخاص هم رجال أعمال أكثر منهم رهبانًا.

هـ.ب.: ولهذا فلا بدّ للحياة الرهبانية من أن ترتوي يوميًا من المواجهة مع الله والحوار مع المسيح، وهو ما ندعوه الصلاة.

ن.ج.: هذا ما يحملنا على طرح السؤال التالي: ما هو دور الصلاة في الحياة الرهبانية؟

هـ.ب.: إنه دور مركزي! لأنّ النفحة التصوّفية التي تحدّثت عنها قبل قليل لا تكون حاضرة في انطلاقة الدعوة فقط، بل تحضنها في كل مسيرتها وفي شتى مراحلها. إنّ الراهب الذي لا يصلي، ليس براهب. وكما ذكرت سابقًا إنّ الحياة الرهبانية لا تكون على مستوى «الفعل» أو «العمل»، بل على مستوى «الكيان العميق»، وأنّ الراهب في الحقيقة لا نفع له، كذلك أقول الآن إنّ الصلاة، هي أيضًا، لا نفع لها. فنحن لا نصلي لكي نحصل على النعم أو ليتحسن أداؤنا الرسولي، بل لنعيش مع الله ذلك الاتصال المليء بالمحبة ولنؤكد أوليته المطلقة في حياتنا. والصلاة هي أن أضع حياتي الرهبانية كل يوم، وكل صباح، في اتجاهها الصحيح. وهذا ما دعوته: البعد التصوّفي في الحياة الرهبانية.

ن.ج.: وماذا يعني ذلك؟

هـ.ب.: يعني أنّ التصوّف حبّ لله مجنون وشغفّ به مغمور

بالمحبة. إنه شيء يمسكني بأحشائي ويأعقق كياني.

ن.ج.: بهذا المعنى، يمكننا أن نرفع صلاة تدعى صوفيّة في المكتب، وفي المطار، وفي الطائرة!...

ه.ب.: طبعًا! فإذا ما تملكنا ذلك الحب، لا يعود يتركنا وتصبح الحياه كلها مشربة منه ومغمورة به. وبالتالي، فإنّ النشاطات واللقاءات والأسفار لا تحول على الإطلاق دون الاتصال الحميم بالله الذي نندوّقه طوال اليوم كحقيقة قريبة وحاضرة إلى ما لا نهاية. ومع ذلك، فإنّ الصلاة التي لا تتسم بطابع تجاني، أي تلك التي لا نخضّص فيها بعض الوقت لله وحده، يُحشى أن تنحرف. وإن فقدت حياة الرسول العملية الحنين الحقيقي إلى الحوار مع الله، يُحشى من الانحراف والانفلات. فعلى الراهب أن يعرف كيف يلزم نفسه بأوقات مخصّصة للصلاة المحض والمجانيّة، لا يقوم فيها بأيّ عملٍ آخر. ومع ذلك، قد لا يجد الراهب الوقت في بعض الأيام ليحتفل بالذبيحة الإلهية أو ليقوم بالتأمل... فليس له أن يضطرب أبدًا بقدر ما يحتفظ في داخله بالرغبة في إيجاد ذلك الوقت، و«بالحنين» إلى حديث خاصّ مع الله. وإن وجد الوقت في اليوم التالي وغاص في الصلاة ملتذًا بها، فهذا يعني أنّ غياب الصلاة في الليلة السابقة لم يكن تهرّبًا. وما دام النشاط لا يعني تهرّبًا من الحديث الخاصّ مع الله، فلا داعي إلى القلق. غير أنّ الراهب الذي يأتي بكلّ الأعذار المميّنة ليتجنّب ساعة الصلاة يجعل حياته الرهبانية تفقد معناها كلّها. ولكن، بقدر ما أشدّد على «الحديث الخاصّ» المجانيّ مع الله، أحذّر من صلاة لا تكون سوى جملة معترضة في أثناء اليوم. إنّ التصوّف الحقيقيّ هو التصوّف الذي يغوص في قلب الله فيرى ذلك الاختبار متشرًا طوال النهار بشكل شعور دائم بالحضور الإلهي.

ن.ج.: بهذا المعنى، تشبه الصلاة، إلى حدّ ما، ما يحرك النهار وسائر الأعمال، والأشخاص الذين نلتقيهم طوال اليوم يغذّون صلاتنا. وكأنّ هناك نوعًا من الحركة الدائمة...

ه.ب.: أجل، هناك معركة دائمة وجدليّة من الصلاة إلى الحياه

ومن الحياة إلى الصلاة، والواحدة تغذي الأخرى. فليس هناك انقطاع بينهما، بل إخصاب متبادل. على سبيل المثال، أشعر وأنا أتحدث إليك الآن بأنني في عزّ الصلاة. وهذا الحوار الذي تجريه لا يتقطع إطلاقاً عن تأملي الصباحي، بل «يتواصل» معه. فهناك تواصل حقيقي، فالتيار نفسه يدفع كل شيء. وهذا يفترض أن يتخلّى الإنسان عن ذاته. حين كان أحدهم يسأل القديس إغناطيوس، مؤسس الرهبانية اليسوعية، ليعرف هل إنّ الراهب الفلاني هو رجل صلاة، كان يجيب: «لا تسألوني هل هو رجل صلاة، بل هل هو رجل إمانة». علينا طبعاً أن نفهم كلمة «إمانة» في إطار القرن السادس عشر. ولكن ما عناه إغناطيوس هو: «هل إنّه رجل متجرد من ذاته وفقير داخلياً؟» في الحقيقة: لا تقوم المشكلة على أن تعرف هل إنّ الراهب يصلي أم لا يصلي، بل هل إنّه متجرد تماماً من ذاته، وفقير تماماً على مستوى كيانه العميق. فإذا كان كذلك، فهو حتماً رجل صلاة. ليست الصلاة سوى ظهور التجرد التام عن الذات وتعبير عنه، وهذا ما يجعل الله يمتلك الكيان بكامله، ويتجلى ذلك التملك بالتأهب، والبسمة، والفرح، والسلام، والدينامية، إلخ. وباختصار، بكلّ العلامات التي يتهرأ تهريس بولس ثماراً للروح (غل ٥/٢٢). إنّ ذلك التجرد التام وفقر الكيان انجذرتي هما اللذان أعودهما، في الحقيقة، «التكرّس».

ن.ج. - ألا تقصد في الواقع ذلك الموقف الذي لا بدّ للمخلوق أن يتخذه أمام خالقه، أي أن يعي الإنسان أنه مجرد خليفة، لا غاية، في حدّ ذاته؟

هـ.ب. : بلى. بشدّة ما يتشأن الإنسان كلياً ليكون «انفتاحاً محضاً» و«عظة محضاً»، يمكنه أن يعيش تلك الحقيقة.

ولا يجوز أن نحصر ذلك الاختبار في «المكرّس» أو في «الراهب» وحده، لأنّ عدداً كبيراً من صغار العاملين ومن ربّات البيوت يعيشون بذل الذات بوجه أقوى وأشمل في بعض الأحيان من رهبان كثيرين... ولكي أكون صريحاً، أقول إنّي أقتدي أقلّ بكثير بالرهبان الذين يعيشون

حولِي ممَّا أتقدي بهذا العامل أو ذلك الذي يكتس الممرّات منذ سنين طويلة، أو بهذه الأم أو تلك التي تمضي ليالي كاملة في السهر على ابنها أو على زوجها المريض، ويرافق هذا كلّهُ بسمّةٍ وصبرٍ نادرًا ما نجدهما عند عدد كبير من الرهبان. في الحقيقة، ليس هناك طريقتان للوصول إلى الله، بل طريق واحد: هو (طريق) بذل الذات ونسيان الذات. والزواج الذي يعاش بمتطلباته كلّها قد يكون أحيانًا مدرسة أكثر تطهيرًا من الحياة الرهبانية. فلا يجوز أن نتوهم كثيرًا وأن نتصور أننا أفضل من الآخرين. علينا بالأحرى أن نقوم بفعل تواضع لنذكر أنّ معظم العلمانيين يعيشون التجرّد أكثر ممَّا نعيشه وهو تجرّد عميق جدًّا.

ن.ج.: وهل تعتقد بالفعل أنّ الراهب يعيش عمليًا دعوته على خطى المسيح في التجرّد وفي القدرة على بذل الذات؟ وفي نهاية الأمر، ألا يعني تكوّنه تلك القدرة على التجرّد؟

ه.ب.: تمامًا! ولكن قد نميل دائمًا إلى التشديد على أمور أخرى تختلف عن هذا الأمر الأساسي. كالتشديد على الصلاة أو على العمل الرسولي، أو على المظنير، والعلامات الخارجية، وسرعان ما نتع في الفرسيّة. إنّ الفرسيّة هي أكبر تجربة للراهب. وهي تهّدنا جميعًا... وهناك تجربة دائمة، وهي أن نحمل أنفسنا على حمل الجذ، وأن نعتقد بأننا أفضل من الآخرين... «اللهم، شكرًا لك لأنّي لست كسائر الناس...» (لر ٨/١١)

قلْتُ في مطلع الحديث إنّ الراهب (أو الراهبة) هو إنسان «مفرد»، فيجب أن نفهم هذا الثور بمعنى حبّ أقوى ممَّا نستطيع أن نتصوره. ليس الراهب منتظمًا لأنّه يعيش على حدة أو لأنّه يعتقد نفسه مميزًا أو أفضل من سائر الناس. فلا بدّ لنا من أن نتعمّق في عدسنا وفقرنا وتواضعنا، لكي ننجو من تجربة الفرسيّة... وذكرتُ قبل قليل أنني أتقدي بأناس عاديين جدًّا ألتقيهم كلّ يوم. تقول لي إحدى السيدات: «لم أنم منذ ثلاث ليالٍ لأنّ ابني مريض». وبعد ليالي الأرق، تتوالى النشاطات اليومية بلا رحمة من الصباح حتّى المساء: من تنظيف البيت،

والتسوق، والطهي، وغسل الأواني، وغسل الثياب، والكوي، وفروض
الأولاد وحمّاماتهم، ومتطلبات الزوج ومزاجه السيء، إلخ. وأمام هذا
المشهد، يأخذني الإعجاب وأناحنى إكبارًا! وأعترف بتواضع أنني عاجز
كلّيًا أن أعيش مثل تلك الحياة، وأشعر بأنني في متهى الصغر أمام مثل
تلك البطولة. وأعتبر أنني ما زلت في مرحلة بدائيّة. فحتّى لو كنت
أخصّص وقتي كلّهُ للآخرين، فأنا لم أقم إلاّ بواجبي. وحين يقول لي
أحدّم: «إنك تعمل كثيرًا يا أبت...»، أجيب: «ولكنّ هذا أقلّ ما
يمكنني أن أقوم به!». قبل أسبوع، لُقنتُ درسًا في التواضع. فقد حضر
أحد الأشخاص إلى مكبي ليزورني. (وفي أثناء الزيارة، تواتت
الاتصالات الهاتفية، والإمضاءات، والرسائل، واللقاءات،
والاجتماعات... فكانت دواقة حقيقيّة. ظننتُ أنني أدهشته. فقلت
له: «إنّ النمط الذي أتبعه في المكتب هنا هو غير معقول...» فأجابني:
«ولكن، يا أبت، ليس هذا بشيء! فما عليك إلاّ أن تزورني في البيت
لترى كيف أعمل!... إنّه لأمر مختلف تمامًا!...». وعلى الفور،
ردّتي تلك العبارة القصيرة إلى تواضعي. فقد تعرّضت لتجربة أن أحمل
تنسي على محمل الجدّ وأعتبر أنني بطل. وأدركت فجأة أنّ هناك آخرين
يتبعون ذلك النمط الصاحب، ولكن بوسائل أقلّ بكثير ممّا لديّ،
وبصحة متلفة بعد عدّة ليالٍ ساهدة، وبدون جميع الرسائل وجيش
المعاونين الذين يحيطون بي.

علينا، نحن الرهبان، أن نعوّص في تواضعنا، وأن نقول، ونردّد:
نحن عبيد بطلون، لأننا لا نقوم إلاّ بواجبنا. وعلينا أيضًا أن نترك عالمنا
الصغير، ونخرج من أنفسنا، وننظر حولنا لنكتشف أولئك الناس الذين
يعيشون أوضاعًا أصعب بكثير من أوضاعنا.

نحن تعرّض دائمًا لتجربة أن نعتبر أنفسنا أشخاصًا في غابة
الأهميّة، وأنا أولهم، ولهذا أقول إنّ إحدى علامات الحياة الرهبانية هي
الفكاهة. أجل، إنّ الفكاهة هي علامة حياة روحية سليمة. وأول فكاهة

علينا أن نكسبها هي الفكاهة مع الذات .

ن.ج. : أصِلْ إلى الوجه الأخير، وهو معنى الحياة الرهبانية . فهل تعتقد بأن الحياة الرهبانية ما زالت تحتفظ بمعناها، في نهاية القرن الحالي، وهل ترى أنّ لها مستقبلًا؟ فنحن نسمع هنا وهناك أناسًا يقولون إنّ استمرار الحياة الرهبانية ليس مضمونًا في عالم يطالب بأنواع أخرى من الخدمات... فكيف ترى مستقبل الحياة الرهبانية وما هو معناها الحقيقي؟

ه.ب. : أعتقد بأن معنى الحياة الرهبانية هو أن تكون نبوية . والحياة الرهبانية التي لا تبقى نبوية تفقد «كل» معنى! إن بدا اليوم أنّ الحياة الرهبانية أفرغت من معناها، فلأنها لم تعد نبوية، وإن لم تعد نبوية، أمكنها أن تموت موتًا نهائيًا. إنّ زوال رهبانية أفرغت من جوهرها النبوي لا يقلقني على الإطلاق. ولكنني أقلق حتمًا، إن لم تعد الكنيسة نبوية بمجملها، لأنّ جوهر الكنيسة نفسه يكمن في أن تكون نبوية، أي في أن تكون منقطعة عن العالم، أي عن روح العالم.

بقدر ما تصبح الرهبانيات مؤسسات، بأسوأ معاني هذه الكلمة، تموت، وأنا أسعد لذلك... فإن الحياة الرهبانية التي لم تعد سوى بناء أو عمارة من القوانين والأنظمة والنشاطات، ليست بحياة رهبانية. أحيانًا ما نرى الحياة الرهبانية، في أيامنا، على مستوى «الإنجازات»: من مدارس، ومستشفيات، ومآبٍ، ومؤسسات اجتماعية... هذا كله حسن جدًا، ولكن، هل أنّ تلك المؤسسات تنادي الناس فعليًا؟ هل هي علامات ونداءات؟ ونحن الذين ينشطون تلك المؤسسات، أو يقترضون فيهم ذلك، هل إنّنا علامة استفهام مطروحة على الناس؟... هل إنّ قوة الإنجيل المحرّضة ما زالت تدعو الناس اليوم من خلالنا؟ إن لم تكن الحال كذلك، فإنّه يُخشى كثيرًا أن يزول هذا النمط من الحياة الرهبانية، لأنّ الشبان (أو الشابات) الذين يفكرون بالتركّس لا يريدون أن يُدعوا إلى تأمين الاستمرار لمؤسسات لم تعد تعني شيئًا. وعلى العكس، يمكن أن يشعر هؤلاء الشبان أنفسهم بأنهم مدعوون، بقدر ما تشهد الحياة الرهبانية على قوة الإنجيل المحرّضة من خلال الرجال والنساء الذين يعيشونها. إنّ

الشاب (أو الشابة) لا يختار هذه الرهبانية أو تلك بطريقة مبسطة. بل انطلاقاً من الراهب (أو الراهبة) الفلاني الذي يشع نور المسيح وسحبته ويجسد الإنجيل. حيثُذ، يقول الشاب: «أريد أن أكون مثله...». والرسول لم يتبعوا يسوع انطلاقاً من برنامج حياة، ولكنهم تبعوا يسوع انطلاقاً من يسوع. فقد رأوا أنّ ذلك الرجل يجسد في شخصه مثلاً معيناً للمحبة والحرية، حتى إنهم أرادوا أن يتبعوه ويتلمذوا له. وفي آياتنا. يحصل الأمر نفسه تماماً. فيقدر ما نجسد، أنت وأنا، مثال المحبة والحرية، نوّلد عند الآخرين رغبةً في اتباعنا.

فحين أسمع من يتحدثون عن «رعاية الدعوات»، أضحك في سرّي، فعلاً تقوم «رعاية الدعوات»؟ على القيام بالدعاية؟ على طبع مليون منشور عن هذه الرهبانية أو تلك؟ على أن نعرّف بمؤسسات ونشاطات من خلال الصور، وأفلام الفيديو، والمعارض، والمحاضرات...؟ يبقى ذلك كلّ بلا نتيجة إن لم نكن نحترق باطنياً، وإن لم نشع المسيح فعلاً.

وما يجذب الشاب (أو الشابة) هو أن يرى «النوعية» البشرية والروحية عند أولئك الذين يؤلفون جمعية رهبانية، وأن يكتشف أنّ أولئك الرجال أو النساء يعيشون «بطولة» حقيقية. هي المرة الأولى التي استعمل فيها هذه الكلمة، ولكنها كانت حاضرة ومسترة في حديثنا كلّ. حين سألتني ما هي الحياة الرهبانية، كان بوسعي أن أجيب: إنّها البطولة الصّرف، إنّها «التخطي»... إنّها الإنسان المتفوق... فيكون للحياة الرهبانية مستقبل إن كنا أناساً من هذه الجبلية. ولا بدّ لنا أولاً أن نعيش ماء حياتنا، دون أن نهتم كثيراً برعاية الدعوات. وإذا شعر الشبان بأنهم مدعّون، لا بأس، فلأنّ لحياتنا معنى ولأنيما تلبي حاجة. وإن لم يشعروا بذلك، فلأننا لم نصيب الهدف.

و«سزاد» دعوات... إن كنا أولاً ما يجب أن نكون. فلا يجوز أن نسعى لتغذية الآلة الرهبانية وتلقيمها بالمحروقات والوقود... وبالرجال

والنساء... «اطلبوا أولاً ملكوت الله وبيّره تُزادوا هذا كله» (متى ٦/٣٣). لنعيش دعوتنا الرهبانية بملئنا وستُزاد دعوات.

لو كان يعود إليّ أن أُحرّك الدعوات، لأخذتُ الشباب إلى الصحراء وجعلتهم يكتبون تحت أشعة الشمس الحارقة، ولحملتهم على السير مئات الكيلومترات، والغطس تحت الماء، ولوضعهم في النار وفي الزيت وفي الجليد... ولأقحمهم في أعظم المغامرات، الإنسانية والروحية على السواء، فإن خرجوا منها سالمين، كانوا صالحين ولا شك لأن يكونوا مدعوين حقيقيين.

إنّ ما يعوزنا في بعض الأحيان هو أن نعرف كيف نعرض على الشباب مثلاً مستحيلاً. وما دننا نعرض عليهم أموراً «ممكنة»، سيظلون مشمئزئين، لأنهم محاطون بكثير من الأمور «الممكنة» والسهلة. كلاً، يجب أن نعرض عليهم «المستحيل»، وأمام هذا المستحيل قد يتولّد شيء في نفوسهم.

«ليس الطريق مستحيلاً،

بل المستحيل هو الطريق».

والحياة الرهبانية هي بالضبط ذلك الطريق المستحيل، ولأنه مستحيل، سوف يمكنه أن يجذب ويستيري.

ففي ما يختص برعاية الدعوات... أفضل أن أستصحب الشباب إلى الصحراء لمدة ثمانية أيام وأن أدفعهم إلى السير في الوديان عند الظهيرة تحت أشعة الشمس... وفي ختام الأيام الثمانية، يكون الشباب قد «تعمّدوا بالروح القدس والنار». وأعتقد أنّ هذا العماد هو الوحيد الذي يستحقّ العناء، أمّا الباقي فيهر من قبيل الفولكلور. ذلك بأنّ المتصرد هو مساعدة الإنسان على «النفاذ» إلى «ما يفوق البشر». والإنجيل في نظري هو الإنسان الذي يتخطى الإنسان، ويجتاز الإنسان، ويصل بالتالي إلى ما هو إلهي. وأظنّ أنّ الحياة الرهبانية هي بالضبط تلك الدعوة النبوية التي نجدتها في الكنيسة.

ن.ج.: إذا، يرتبط مستقبل الحياة الرهبانية إلى حد ما بوجود «أنبياء». فبقدر ما يكون هناك أنبياء، يكون للحياة الرهبانية مستقبل. ولكن، هل تعتقد فعلاً بأن الرجوع إلى مثالٍ أمرٍ حاتمٍ في نظر الشبان والشابات؟

ه.ب.: أجل. إن المسيح هو مثال، وأكثر من ذلك، إنه «المثال» المثالي. ولكن ذلك المثال قد يكون أبعد بكثير من أن يُتَمِّم ويستهيوي. حين قال القديس بولس لأهل فيلبّي: «إقتدوا بي كلُّكم معاً» (قل ٣/١٧)، ولأهل كورنثوس: «إقتدوا بي كما أقتدي أنا بالمسيح» (١ قور ١١/١)، لم يقل ذلك تكبيراً وغروراً، بل لأنه كان يشعر بأن أولئك الناس محتاجون إلى مثال حيٍّ أمامهم يعكس على طريقته المثال النموذجي الذي هو المسيح.

المسيح اليوم هو أنت وأنا.

علينا أن نكون مسيحا لأهل عصرنا ومحيطنا.

وعلينا أن نجسّد اليوم ما كان المسيح عليه في الماضي. وهذا ما ندعوه «الافتداء بالمسيح». أي أن أكون مسيحا اليوم في مصر، في سورية، في لبنان، وفي أيّ مكانٍ آخر. مع الناس الذين ألتقيهم أو أعيش معهم. حيثنّذ، تكون حياتي نداءً!

ن.ج.: قيل مؤخراً إن الحياة الرهبانية هي، في نهاية الأمر، المغامرة الأخيرة التي يمكن الإنسان أن يجربها. فما رأيك في ذلك؟

ه.ب.: إنه قول مثير للاهتمام!... المغامرة الأخيرة لأنها آخر مغامرة، مغامرة لا مغامرة بعدها. إنها في الواقع المغامرة الصحيحة الوحيدة.

لسوء الحظّ، تبدو عبارة «الحياة الرهبانية» عبارة مفتحة، لأننا توحى بإطار ديريّ قديم لا يتماشى مع العصر ومثقل بقرون من المظاهر الشكلية. وتذكّر الناس بماضٍ سحيق قد يثير عندهم انزعاجاً أو ردّة فعل دفاعية. لذا، أريد أن أبدل السؤال قليلاً لأتحدّث عن البعد التصوّفي أكثر

مما أتحدّث عن الحياة الرهبانية .

قال الكاتب والسياسي الفرنسي أندره مالرو: «إما أن يكون القرن الواحد والعشرون دينيًا وإما أن لا يكون».

أجل، أعتقد بأنّ المستقبل هو للتصوّف. فما إن تُستفدّ وتُستعرض كلُّ النظريّات العلميّة، والفلسفيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة... حتى يكشف الناس. أنّ... المغامرة الحقيقيّة الوحيدة هي الإنسان نفسه... عمق الإنسان، الإنسان الماضي إلى عمق نفسه. إنّ كنزنا الحقيقيّ الوحيد هو، في نهاية الأمر، كنزنا الباطنيّ، الكنز الذي نغترفه في ذواتنا، في قدرتنا اللامتناهية على التخطي والبطولة. إنّ مغامرة المستقبل هي مغامرة الإنسان، المغامرة الإنسانيّة. ومستقبل الأرض يتقرّر في عمق نفوسنا. والحياة الرهبانيّة تمثّل في ما هو أكثر أصالة لدينا، طليعةً بشريّة المستقبل. لذا، ينبغي للحياة الرهبانيّة أن تتخذ وجهًا جديدًا لتكشف الأمور الجوهرية مرّة أخرى. ولهذا السبب، أعتقد بأنّ الحياة الرهبانيّة في المستقبل قد تكون مختلفةً إلى حدّ ما عما كانت عليه حتى عصرنا الحاضر. ولا بدّ لها دائمًا أن تعود إلى جذورها وأن تتجدّد وتُنعش ووجهها، من دون أن تقع في فخّ الزيف. فما أشدّ امتعاضي من منظر أولئك الرهبان الذين يريدون بأيّ ثمن أن يبدوا «عصريّين»، فيركبون درّاجات نارية ضخمة ويرسلون شعرهم ويرتدون الدجينزات... على الحياة الرهبانيّة أن تعرف كيف تصير «جذابة» بعيدًا عن كلّ الفولكلور الخارجيّ.

ويعرف الناس من حولنا أن يميّزوا تمييزًا صحيحًا بين الصواب والخطأ، بين الحياة الرهبانيّة الصحيحة وكلّ تزييف لها. فيجب ألاّ نترقّم. لأنّ الناس ليسوا أغبياء، بل هم يرون بوضوح ما يختبئ خلف وجوهنا وأفئنتنا و«حصوننا»، وطرق عيشنا. لا يمكننا أن نمثّل مسرحيّة القداسة. ولا يمكننا أن نمثّل دور البطل أو «النبّي»... فإما أن نكون كذلك وإما أن لا نكون. إن كنا أبطالًا وأنبياء صادقين، سنجذب

ونسحر. وإن لم تكن كذلك، قد يكرّمنا الناس ويمدحوننا ويقبلون أيدبنا - على الأقلّ في الشرق! - ولكنهم لا يفكّرون بأكثر من ذلك في صميم قلوبهم.

ن.ج. : من الأفضل إذاً أن نقول: «إنّ الإنسان هو المغامرة الأخيرة» بدل أن نقول إنّ الحياة الرهبانيّة هي المغامرة الأخيرة.

ه.ب. : لا بل أقول إنّ الإنسان المتفوّق هو المغامرة الأخيرة، لأننا كلّنا مدعّرون لأن نحقق فينا «الإنسان المتفوّق». لهذا أحيثُ نبتّه كثيراً. فقد أثر ذلك الفيلسوف فيّ لأنّه حطّم كلّ المفاهيم وهدم كلّ الأصنام. إلّا أنّه كثيراً ما شوّهت دعوته إلى «الإنسان المتفوّق» تشويهاً بالغا وصوّرت تصويراً مبسّطاً. وأنا أعتبر أنّ الحياة الرهبانيّة هي البشرية المتفوّقة، البشرية التي تتجاوز نفسها. إنّها منذ نحو المستقبل، نحو ما دُعي الإنسان إلى أن يكون. إنّها دعوة إلى الحرّيّة التامة، والفرح التام، والفرح الفائق البشرية، والحرّيّة الفائقة البشرية، والفرح الذي لا يسلبه شيء، والحرّيّة التي تتجاوز كلّ شيء، لأنها تتجاوز الحرّيّة نفسها.

والجنس نفسه يتمّ تخطّيه علماً بأنّه لا يُنكر، بل يُبني في دائرة أخرى. والغنى أيضاً يتمّ تخطّيه، لأنّه يُدمج في مشروع أوسع. ذلك هو التحديّ المستقبليّ الكبير. أجل، إنّ الإنسان هو المغامرة الأخيرة، ونتيجتها الإنسان المتفوّق.

مَن يستطيع أن يقول مَن هو الإنسان؟

مَن يستطيع أن يقول ما هو طريق الإنسان؟

مَن يستطيع أن يقول إلى أين يُوّدي طريق الإنسان؟...

لأنّ سرّ التجسّد ينتج أمام الإنسان أبعاداً لا يمكن توقُّعها أو بلوغها، أبعاداً مستحيلة، لا متناهية، فائقة البشرية، وإلبيّة...

المسيح هو «شاهد البشرية المتفوّقة في قلب البشرية»، ومَن يختارون أن يتبعوه يندفعون في أكبر مغامرة ممكنة.

والراهب (أو الراهبة) هو ذلك الشخص الذي حمل على محمل
الجد، إلى ما لا نهاية، سرَّ التجسُّد الذي يفتح أمام البشريَّة مساحات
جديدة غير محدودة.

(تعريب أنطوان الغزال)

الأضبط بن قريع السعدي (القرن الخامس الميلادي) أخباره وأشعاره

الدكتور عادل الفريجات^٥

تُقدّم الأخبار التي وصلتنا عن هذا الشاعر معلومات عن نسبه، وأسرته، وصفاته، وزعامته لقومه بني سعد، وغزواته، وزمانه، وشعره، وعن كونه واحداً من الشعراء الجاهليين القدامى، الذين سبقوا امرأ القيس وعاصروا مهليلاً وسواه.

وهو، نسباً، الأضبط بن قريع بن عوف بن كعب بن سعد بن زيد مائة^(١). والأضبط، لغةً، هو الذي يعمل بكلكا يديه، وهو أيضاً الأسد، سُمي بذلك لأنه يعمل يساره، كما يعمل يمينه^(٢).

ولم تقع في مصادرننا على ما ينيد بأن ((الأضبط)) لقب لشاعرنا، لذا فليس ثمة ما يمنع من التسليم بأن هذا هو اسمه الحقيقي.

ولم يذكر ابن حزم اسم الأضبط بين أبناء قريع بن عوف، في حين

٥ أديب وناقد سوري. مدرّس في جامعة دمشق. والمقال فصل من كتاب له بعنوان: الشعر له الجاهليون الأوائل، أخبارهم وأشعارهم، هو الآن قيد الطبع ضمن منشورات دار المشرق، بيروت.

(١) أنظر أبا عبيد: للتناض ١: ٤٣٨، وابن خيبر: للشجر ٢٤٧، وابن قتيبة: الشعر والشعر له ١: ٣٨٢، وابن حزم: جمهرة أنساب العرب ٢١٩، والزيدي: للتاج (ضبط).

(٢) الزبيدي: م. م. (ضبط).

ذكر من إخوته حُدَّان، وعبدالله، وجعفرًا. وجعفر هذا هو الذي أورث
رحمته لقب ((أَنْفِ الثَّاقَةِ)) فَظَلُّوا يَتَبَرَّزُونَ بِهِ. إلى أن قال فيصم الحطيئة بينه
المشهور:

قَرَّمْهُمْ الْأَنْفُ وَالْأَذْنَابُ غَيْرُهُمْ وَمَنْ يُسَاوِي بِأَنْفِ الثَّاقَةِ الذَّنْبَا
فَتَحَوَّلَ اسْتِخْيَاؤُهُمْ بِاللِّقَبِ إِلَى اسْتِخَارِهِ بِهِ (٣).

وقد عَرَّفْنَا مِنْ أَخْبَارِ هَذَا الشَّاعِرِ أَنَّهُ تَزَوَّجَ غَيْرَ امْرَأَةٍ، وَأَنَّ أُمَّهُ هِيَ
عَجِيبة بنت دارم بن مالك بن حَنْظَلَةَ بن تَمَم (٤). وَأَنَّهُ عُمِّرَ عُمُرًا طَوِيلًا،
لِذَا سَلَكَهُ أَبُو حَاتِمِ السَّجِسْتَانِي مَعَ الْمُعَمَّرِينَ. . وَلَكِنَّهُ، عَلَى غَيْرِ عَادَتِهِ،
لَمْ يَحْدُدْ لَهُ عُمُرًا، بَلَى قَالَ فِيهِ: ((وَعَاشَ عُمُرًا، ثُمَّ مَاتَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ،
وَكَانَ لَهُ حَمَامٌ بِالْحَيْرَةِ)) (٥). وَيَبْدُو أَنَّ الْأَضْبَطَ كَانَ جَوًّا أَلَا، فَيَبْرُ - إِنْ
صَدَقَ السَّجِسْتَانِي - لَمْ يَتَّخِذْ لَهُ حَمَامًا بِالْحَيْرَةِ فَحَسَبَ، بَلَى بَنَى لَهُ أُطْمًا
فِي صَنْعَاهُ كَمَا سَرَى.

وَبِمَا رَوَاهُ أَبُو الْفَرَجِ أَنَّ الْأَضْبَطَ كَانَ، كَامِرِي الْقَيْسِ، مُتَرَكِّمًا
تَكَرَّهَهُ نِسَاؤُهُ. وَكَانَ إِذَا شَارَكَ فِي الْحَرْبِ تَقَدَّمَ الصُّغُوفَ وَقَالَ:
أَنَا الَّذِي تَشْرِكُكُمْ حَلَابِلُهُ أَلَا فَتَى مُعَشَّقٌ أَنْزِلُهُ (٦)
وَنَمَّةٌ خَيْرٌ عَنِ عِلَاقَةِ الْأَضْبَطِ بِنِسَائِهِ، وَتَأَمَّرَ هُنَّ عَلَيْهِ، مُحَلِّى بَطَائِعِ
النِّصْرِ وَالطَّرَافَةِ وَالغُرَابَةِ، لَيْسَ مِنْ رَحْمَةِ الْبَحْثِ إِثْبَاتُهُ (٧).

وَإِذَا كَانَ حِطُّ الْأَضْبَطِ مِنْ نِسَائِهِ سَيِّئًا، فَإِنَّهُ كَانَ عَكْسَ ذَلِكَ مِنْ
الشُّبُهَةِ وَالْمَجْدِ وَالسُّوءِ دُدًّا، فَقَدْ حُرِّفَ يَرِثَاتُهُ لِرُحْبِطٍ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ، كَمَا
أُورِدَ أَبُو عَيْبَةَ أَنَّهُ كَانَ زَعِيمَ سَعْدٍ فِي سَوَاقِ عُكَاظِ، فَالْحُكَّامِ وَالْأَيْمَةِ،

(٣) ابن خزم: م. س ٢١٩.

(٤) أنظر الأصفهاني: الأغاني ١٨: ١٢٨. والبغدادي: الخزانة ١١: ٤٥٤.

(٥) السجستاني: المُعَمَّرُونَ ١١.

(٦) الأصفهاني: الأغاني ١٨: ١٢٨، والبغدادي: الخزانة ١١: ٤٥٥.

(٧) أنظر الأصفهاني م. س: ١٨: ١٢٨، وابن سعيد الأندلسي: نشوة الطرب ١: ٤٤١،

والعسدي: الروافي بالوفيات ٩: ٢٨٧-٨٨٨، والبغدادي: م. س: ١١: ٤٥٦.

كانوا، بعد عامر بن الظَّرب العَدَواني، في تميم، وممن وَلِيَ الموسم والقضاء منهم: سَعْدُ بن زَيْد مَنَاة، وَحَنْظَلَةُ بن مالِك بن زَيْد مَنَاة... والأضْبَطُ بن قُرَيْع، وآخرون كثيرون^(٨).

ومن مآثر هذا الشاعر أَنَّهُ قاد قومه يوم صنعاء إلى جَمِير، وقد ذَكَرَ خَيْرٌ هذا اليوم غير ما مصدر^(٩). وخَيْرٌ رواية وأوضحها لهذا اليوم، الروايةُ التي جاءت في شرح ابن حَبِيب لديوان جرير. فقد ذكر ابن حبيب في شرحه أَنَّ الرباب حالفت بني الحارث بن كَعْب. وهم يومئذ سادة اليمن وملوكهم، ثُمَّ وقع بينهم ما يريب وَبُغْر، فتَحَمَّل بنو ضَبَّة وعددي، وهم من الرباب، إلى قومهم بني تميم، فأقام بنو عُكْل والثَّيم، فلبثوا زمانًا بعد ذلك في جوار بني الحارث بن كعب، وأقبل ركب من أهل اليمن، ونزل فيهم. فلم يقرؤهم، وأساؤوا ضيافتهم، فَشَكَّوا إلى ملكهم صنع عُكْل والثَّيم. فبعث إليهم وأخذهم، فجذع خمسة وعشرين من سراة الثَّيم، وخصى خمسة وعشرين من سراة عُكْل. . . . فظعن عُكْل بعدتذ، فلحقت ببني تميم، وبقيت الثَّيم، وكانوا أهل شاء وحمير، فلم يستطيعوا بَرَاخًا. . . . ولكن رجلاً من اليمن، هو ابن أخت ليم، غضب مِمَّا يصنع بيم، فبعث إلى تميم بشعر له يقول:

أَبْلَغُ الأضْبَطُ بن قُرَيْع . وَرَسْنٌ مِثْلُهُ مِن تَمِيمِ
أَنَّ تَيْمًا لِمِنْكُمْ هَلْ لَيْتِيْمٌ مِنْ نَاصِرٍ أَوْ حَيْمِمْ^(١٠)

(٨) أنظر أبا عبيدة: النقائض ١: ٤٣٨، وابن حبيب: المحجَّر ١٨٢.

(٩) أنظر أبا عبيدة: م. س: ١: ٤٤٥، والمحجَّر ٢٤٧، وشرح ديوان جرير ١٣١-١٣٢، والهمداني: القصبة الدايفة: ٢٥٤-٢٥٥، والنهلي: المُتَمِّع في علم الشعر ٢٧٣، والشيرازي: شرح الحماسة للشيرازي ١: ١٧٩.

(١٠) قال ابن حبيب بعد هذين البيتين: ((مكننا وَجَدْتُهُمَا بِخَطِّ الشُّكْرِ)) - شرح ديوان جرير ١٣٢. وقال الشيرازي: إنَّ بعض شعراء تميم هو الذي قال، وهو في يد تَيْع، يُعْنَفُ تَيْمًا وَرَبَّةً وَيُعِيرُهُمْ خَدْلَانَهُمْ:

أَبْلَغُ نَبِيكَ مُحَلِّمًا	ذَا العُرِّ والشَّرَفِ التَّقْدِيمِ
وَالأضْبَطُ السَّمْدِي بُلُغْ	وَالأكَازِمُ مِنْ تَمِيمِ
فَنَازِعُوا فِي قَدْنَا	وَرَعُوا عَنِ النَّمِيلِ النَّمِيمِ -

(شرح ديوان للحماسة ١: ١٧٩)

وكان الأضبط بن قُرَيْع يرمئ سيّد بني تميم، فلما قرأ الكتاب جمَعَ
 بني حَنْظَلَةَ وبني سعد، وأغار على بني الحارث بن كعب فقتلهم، وأخذ
 من سراتهم مئة رجل ورجلَيْن، وسبَى ذَرَارِيهِمْ، وأقام بأرضهم سنة،
 يُغِير على قراهم يميّناً وشمالاً، وكان أمير الخيل يرمئ مرة بن عبيد بن
 الحارث، وهو مُقَاعِس، وبني الأضبط أطمًا، وسُمِّي باسمه^(١١)، فبنت
 الملوك حول ذلك الأطم مدينة صنعاء، ففي اليوم قصبتها، وفي تصدق
 تلك الواقعة يقول الأضبط:

سَائِلٌ بَوَّعَ تَمِيمٌ فِي ذَوِي يَمَنٍ
 قَلَمٌ يُفَاجِئُهُمْ إِلَّا تَنَادَبْنَا:

لَمَّا أَلَامُوا جِوَارَ التَّمِيمِ أَوْ عُكَلٍ
 ضَرَبْنَا تَمِيمٌ عَلَى الْبَاهَاتِ لَا سَلَّ^(١٢)

ويقول في مقطوعة أخرى:
 وَشَفَيْتُ نَفْسِي مِنْ ذَوِي يَمَنٍ
 وَقَتَلْتُهُمْ وَأَبْحَثُ بِلَدَّتِهِمْ
 وَبَنَيْتُ أطمًا فِي بِلَادِهِمْ

بِالطَّعْنِ فِي اللَّبَاتِ وَالضَّرْبِ
 وَأَقَمْتُ حَوْلًا كَامِلًا أُنْسِي
 لِأُنْبِتِ التَّفْهِيمِ بِالْعَضْبِ^(١٣)

ومَنَّ رافق الأضبط في حربه ضدّ بني الحارث بن كعب، نَمِرُ بن
 جَبَانِ بن عَبْدِ الْعَزْزِيِّ بن كَعْبٍ، وأخوه حُدَانُ بن قُرَيْعٍ، وفيهم جميعًا
 يقول جرير مُرَوِّحًا هذا الحدث:
 يَا تَمِيمُ إِنَّ تَمِيمًا لَنْ تَزِيدَكُمْ
 نَمَّ تَشْكُرُوا نَمِيرًا إِذْ فَكَّكُمْ نَمِيرٌ

وذكر التبريزي في سيباق روايته لهذا الخبر أَنَّ الأضبط هو أَوَّلُ مَنْ
 سَارَ بِجَنَاحَيْنِ وَقَلْبٍ وَمِيعَنَةٍ وَتَيْسَرَةٍ^(١٥).

وقد استفاض في كتب الأمثال والأدب والأخبار هذا المأثور على

(١١) أنظر باتوت: معجم البلدان (أطم الأضبط).

(١٢) ابن حبيب: شرح ديوان جرير ١٣١-١٣٢.

(١٣) الجوهري: الصحاح، وابن منظور: اللسان (أطم).

(١٤) ابن حبيب: شرح ديوان جرير ٥٤٣.

(١٥) التبريزي: شرح ديوان الحماسة ١: ١٧٩.

لسان شاعرنا: ((في كلِّ وادٍ بُنُو سَعْدِ))، ورواية أخرى: ((أَيْتَمَا أَوْجَهُ
 أَلَقَى سَعْدًا)). وقصة هذا المأثور أو المَثَل، كما رواها المفضَّل الضَّبِّي،
 أَنَّ الْأَضْبَطَ ((كان يرى في قومه، وهو سيدهم، بَغِيًّا وَتَنَقُّصًا، فقال ما في
 مجامعة هؤلاء خير، ففارقهم وسار بأهله حتَّى نزل بقوم آخرين، فإذا هم
 يفعلون بأشرافهم، كما كان يفعل به قومه من التَّنْقِصِ لَهُ والبغى عليه،
 فارتحل عنهم وحلَّ بآخرين. فإذا هُم كذلك. فلَمَّا رأى ذلك انصرف،
 وقال:

ما أرى النَّاسَ إِلَّا قَرِيْبًا بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ، فانصرف نحو قومه،
 وقال:

أَيْتَمَا أَرْجَهُ أَلَقَى سَعْدًا، فأرسلها مثلاً^(١٦).

ولعلَّ كُرَّةَ بنِي سَعْدٍ لِلأَضْبَطِ يَتَّضِحُ من خلال ما رواه أبو الفَرَجِ إِذْ
 قال: إِنَّ قَوْمَ خَالَةِ الأَضْبَطِ - الطُّمُوحُ بنت دَارِمِ بن جُشَمٍ وَعَبْسَمَسُ ابْنِي
 سَعْدٍ، حَارَبُوا قَوْمًا من بنِي سَعْدٍ، فجعل الأَضْبَطُ يَدُسُّ إِلَيْهِمُ الحَيْلَ
 والسلاح، ولا يصرِّحُ بنصرتهم، خورقًا من أَن يَتَحَرَّبَ قومه حَزِيْبِيْنَ معه
 وعليه. وكان يشير عليهم بالرأيِ إِذَا أْبْرَمَهُ، نقضوه، وخالفوا عليه،
 وأروه مع ذلك أَنِّيهم على رأيه. فقال في ذلك قصيدته العنيتة
 المعروفة^(١٧)، التي قيل فيها إِنِّيأ نُظِّمَتْ قبل الإسلام بدخْرِ طویل، وزمن
 مديد^(١٨).

(١٦) الضَّبِّي: أمثال العرب ٤٩-٥٠، والمَثَلُ ذاته في أبي نُبَيْدٍ: الأمثال ٨١، وأبي حُبَيْدٍ:
 الأمثال ١٤٧، والجاحظ: البيان والنبين ٣: ٢٩٤، والجاحظ: الحيوان ١: ٣٥٨.
 ٣: ١٠٤، ٤: ٢٩٤، وابن تَيْتِيَّة: الشعر والشعراء ١: ٣٨٢، وابن تَيْتِيَّة: المعارف
 ٧٩، والقالي: الأمالي ١: ١٣٢، والبكري: السمط ٣٢٦، والقالي: التنبه على
 أوهام القالي ٥٢، والميداني: مجمع الأمثال ١: ٥٣، ٢: ٨٣ بخلافات بسيرة
 بين هنا المصدر وذلك في قصة المثل.

(١٧) الأصفهاني: الأغاني ١٨: ١٢٨-١٢٩ والبغدادي: الخزنة ١١: ٤٥٤.

(١٨) أنظر ثعلب: مجالس ثعلب ٢: ٤٨٠، والقالي: م. س ١: ١٠٧، والسيوطي: شرح
 شولهد الممتني ١: ٤٥٤، والبغدادي: الخزنة ١١: ٤٥٢.

زمان الأضبط

لدينا طائفة من الأخبار تُصَلِّب بزمن الشاعر يمكن لنا أن نقسمها قسمين: قسماً يجعله من شعراء الدولة الأموية، وآخر يرجعه إلى ما قبل الإسلام بميتين من السنين. فقد ذكر صاحب الحماسة البصرية أن الأضبط بن قُرَيْع أموي الشعر^(١٩). وتابعه في ذلك السيوطي في شرح شواهد المفتي^(٢٠). دون أي تعقيب منه على خطأ البصري في حماسته، فأثار بسكوته عجب البغدادي^(٢١). ولا شك أن في هذا الخبر وهماً، فالأضبط شاعر جاهلي، عرف بذلك في كثير جداً من المصادر، بل هو شاعر من الشعراء الأوائل القدماء، ففي حين ذكر القالي والحصري أن شعر الأضبط، أي عينته، قيل قبل الإسلام بدحر طويل^(٢٢)، كان ثعلب من قبل أكثر تحديداً إذ قال: إن الأضبط وذوئب ابن كعب التميميين، وضمرّة الكناني، ومهلها، كانوا قبل امرئ القيس بكثير، وإنهم قبل الإسلام بأربعمائة سنة^(٢٣). ونقل ذلك عن ثعلب السيوطي في الوسائل إلى معرفة الأوائل^(٢٤). وغالى جداً الشيخ خالد الأزهرى عندما ذكر اسم الأضبط، ثم قال بعده: ((وهو جاهلي قديم قبل الإسلام بنحو خمسمائة سنة))^(٢٥). وروى الخبر ذاته البغدادي في الخزانة^(٢٦). دون أي تعقيب عليه.

وكما عجب البغدادي من السيوطي لتسليمه بزعم صاحب الحماسة البصرية بأن الأضبط شاعر أموي، تعجب نحن من تسليم البغدادي

(١٩) البصري: الحماسة البصرية ٢: ٢.

(٢٠) أنظر السيوطي: شرح شواهد المفتي ١: ٤٥٤.

(٢١) أنظر البغدادي: خزنة الأدب ١١: ٤٥٦.

(٢٢) أنظر الثاني: الأمالي ١: ١٠٧، والحصري: زهر الآداب ١: ٥١٧.

(٢٣) ثعلب: مجالس ثعلب ٢: ٤٧٩-٤٨٠.

(٢٤) السيوطي: الوسائل ١٢٣.

(٢٥) خالد الأزهرى: شرح التصريح على التوضيح (ط بولاق) ٢: ٢٦٢.

(٢٦) البغدادي: م. س ١١: ٤٥٤.

للشيخ خالد الأزهرى بأن الأضبط كان قبل الإسلام بنحو خمسمائة عام! فعندما قرّن ثعلب، وهو أقدم من تحدّث عن زمن الشاعر، الأضبط إلى مهلهل وغيره من الشعراء، فإنه سلّم ضمناً بأن الأضبط لم يكن له وجود قبل أواسط القرن الخامس الميلادي بكثير، ولعله كان حياً أيضاً في مطلع القرن السادس الميلادي، كما سنرى.

- وعدا عن معاصرته لمُهلهل، نذكر، في معرض معالجة الأخبار المتصلة بزمن الشاعر، تولّي الأضبط الموسم وسوق عكاظ، بعد عامير ابن الظرب، وبعد سلسلة من حكماء تميم ورجالها، من بينهم حنظلة بن مالك بن زيد مناة. وحنظلة هذا هو الجد الرابع لرجلين، هما أوس وحصبة، تسيّا في يوم الغدر، وهو يوم أوقعت فيه العرب بتميم، ويوم الغدر، حسب رواية ابن حبيب، كان قبل الإسلام بمائة وخمسين سنة^(٢٧)، أي في السنة ٤٦٠م، ويعرّز تأريخ يوم الغدر في هذا العام، قولُ البيروني في الآثار الباقية: إن بين عام الغدر وعام الفيل مائة وعشر سنين^(٢٨)، فإذا كان عام الفيل قد وقع في العام ٥٧٠م، فإن عام الغدر يكون في العام ٤٦٠م، كما قدّمنا.

وثمة أمر آخر، ماله أن جدول نسب الأضبط بن قريع يتهي بزيد مناة. وكذلك جدول نسب أوس وحصبة التميميين، فهما ابنا أرتّم بن عبيد بن ثعلبة بن يربوع بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة. والأضبط هو ابن قريع بن عوف بن كعب بن سعد بن زيد مناة.

وبالمقارنة نلاحظ أن جدّين من جلود بطليّ يوم الغدر، يزيدان عن حدود الأضبط الذين يتهبون عند زيد مناة، إن لم يكن ثمة سقط في سلسلة نسب الأضبط، أو زيادة في نسب أوس وحصبة ابني أرتّم. وعليه فالأضبط يوازي، في زمانه، عبيد بن ثعلبة بن يربوع بن زيد مناة. وعبيد هذا هو جدّ لرجلين وجداً، على الأقل، عام ٤٦٠م. ومن المتوقّع أن

(٢٧) أنظر ابن حبيب: المحرر، ٨، و١١، والمسعودي: اللّٰه والأشراف ١٨٩.

(٢٨) أنظر البيروني: الآثار الباقية ٣٤.

يكون جَدُّهما عبيد بن ثعلبة، والأضبط بن قريع، حَيَّين في هذا العام، أو قبله بأربعين سنة. إذا طَبَّقْنَا هنا القاعدة التي اعْتَمَدَهَا بعضُ علماء الحديث في ثُرَاتِنَا. وفحواها: أَنَّ نَحْسَبَ عشرين عامًا عن كُلِّ أَبِي يُذَكَّر في جدول نَسَبٍ من الأَنْساب. (٢٩)

وبما أَنَّ الأضبط عُدَّ من المعترين، فمن الجائز أن يمتدَّ به العمر إلى أواخر القرن الخامس الميلادي، أو أوائل السادس.

ومِمَّا يُؤْخَذُ مؤشِّرًا على قَدَمِ هذا الشاعر، أَنَّ شعره قد دَرَسَ. والعرب - كما يقول ابن الكلبي - لَمْ تحفظ من أشعارها إِلَّا ما كان قَبِيلَ الإسلام (٣٠). ونحن لم نستطع أن نجتمع للأضبط سوى تسعة عشر بيتًا، وقد روى أبو الفرج عن شعر شاعرنا أَنَّ الجمَّاز قال: ((أَنْشَدْتُ أبا عُبَيْدَةَ وخلقًا الأحمر، شِعْرَ الأَضْبَطِ: وِصْلُ جِبَالِ البَعِيدِ إِنْ وَصَلَ أَلْ حَبْلُ وَأَقْصَى القَرِيبِ إِنْ قَطَعَهُ. فما عَرَفَا مِنْهُ، إِلَّا بَيْتًا، وَعَجَزَ بَيْتٌ، فالذي عرفاه: فاقْبَلْ مِنْ الدَّهْرِ ما أَنَاكَ بِهِ...))

والمعجز:

يا قَوْمُ مَنْ عاذِرِي مَنْ الأُخْدَعَةَ ((٣١)).

ومع الإقرار بأنَّه ليس من المُحْتَمِّمِ أَنَّ يحفظ أبو عُبَيْدَةَ وَخَلْفَ الأحمر شِعْرَ الأَضْبَطِ، فَإِنَّ خَيْرَ الأَغْنِي رُبَّمَا يشجع على القول: إِنَّ قَدَمَ الشاعر كان سببًا من أسباب ضياع شعره، ونسيانه. ولهذا ساغ لثعلب، ولغيره، أَنْ يَعُدُّوه واحِدًا من الشعراء الجاهليين الأوائل، مقرونًا إلى ذُو عَيْبِ بن كَعْبٍ، وَضَمْرَةَ الكِنَانِي، وَمُجَلِّيل.

(٢٩) أنظر مثلاً على ذلك في ترجمة المُحدِّثِ أبي علي الحَسَنِ بن حَرَزَةَ العَبْدِيِّ البَغْدَادِيِّ المُتَوَفَّى سنة (٢٥٧هـ / ٨٧٠م) في النَّحْبِيِّ: العَبْرُ فِي خَيْرِ مَنْ قَبِرَ ٢: ١٤ (ط الكويت).

(٣٠) أنظر ابن الكلبي: الأَصْنَامُ ١٢.

(٣١) الأَصْنَهَانِي: الأَغْنِي ١٨: ١٣٠.

لم نَقَعْ عَلَى أَيِّ ذِكْرٍ لَشَعْرِ الْأَضْبَطِ، عَمِلَهُ، أَوْ صَنَعَهُ، عَالِمٌ قَدِيمٌ .
ولم يصل إلينا خيرٌ يشي بوجوده في خزانة من خزائن المخطوطات . وقد
تَمَكَّنَّا من جَمْعِ تِسْعَةِ عَشْرَ بَيْتًا من شعره، مُوزَّعَةً عَلَى قَصِيدَةٍ وَاحِدَةٍ،
وخمسة مُقَطَّعاتٍ . وها نحنُ نسوقها، فيما يلي من صفحات، مَضْبُوطَةً
وَمُحَقَّقَةً وَمُخَرَّجَةً :

شعرُ الأَضْبَطِ بنِ قُرَيْبِ السَّمْدِيِّ

(١)

في مجموعة المعاني (١٢٩) (٣٢) :
١ - وَقَدْ يَبْتَلَى الْأَقْوَامُ بِالْفَقْرِ وَالنِّسْيِ (الطويل)
وَقَدْ تَنْقُصُ الْأَقْوَامُ ثُمَّ تَتُوبُ (٣٣)

(٢)

في الصحاح (أظم) (٣٤) :
١ - وَشَقِيَتْ نَفْسِي بَيْنَ ذَرِيَّتِي يَمَنٍ (الكامل)
٢ - فَتَلَّئْتُهُمْ، وَأَبْحَثُ بِنُدَّتَيْهِمْ
٣ - وَبَيْتٌ أَيْضًا فِي بِلَادِهِمْ
بِالطَّعْنِ فِي اللَّبَاتِ وَالضَّرْبِ (٣٥)
وَأَقَمْتُ حَوْلًا كَامِلًا أَسْبِي (٣٦)
لَأَثْبَتَ التَّشْفِيرَ بِالْعَضْبِ (٣٧)

(٣٢) قال صاحب مجموعة المعاني : «قال الأَضْبَطُ في الفقر والنِّسْيِ : ((البيت))» .
(٣٣) ثَابِتٌ يَتُوبُ تَوْبًا : رَجَعَ . وَثَابِتٌ أَتَى اجْتَمَعُوا وَجَازُوا، وَكَذَلِكَ الْمَاءُ إِذَا اجْتَمَعَ فِي
الْحَوْضِ .

(٣٤) قال الجوهري في مسبة هذه الآيات : ((ويأتي جِئْنُ يُعْرَفُ بِأُظْمِ الْأَضْبَطِ، وَهُوَ
الْأَضْبَطُ بنِ قُرَيْبِ بنِ عَرَفِ بنِ سَعْدِ بنِ زَيْدِ مَنَاةَ، كَانَ أَشَارَ عَلَى أَهْلِ صَنْعَاءَ، وَبِهَا
أَيْضًا، وَقَالَ : (الآيات) - للصحاح، والتاج : (أظم) .

(٣٥) الثَّبَاتُ : مَرْدَهَا بَيْتٌ - وَهِيَ وَسَطُ الْعَدْرِ وَالْمُنْعَرِ .
(٣٦) فِي اللِّسَانِ، وَمَعْجَمِ اللَّيْلَانِ : ((تَلَّئْتُهُمْ)) . وَتَبَا يَسِي : أَسْرًا، وَغَرِبَ وَأَبْعَدَ .
(٣٧) فِي اللِّسَانِ، وَالتَّاجِ : ((فِي بِلَادِهِمْ)) . وَالْأُظْمُ : انْحَضَنَ الْمَجْنُونُ، أَوْ هُوَ بِنَاءٌ مَرْتَفِعٌ،
وَجَمْعُهُ أَطَامٌ . وَقَالَ ابْنُ مَنْظُورٍ : ((وَفِي الْحَدِيثِ حِينَ تَوَارَتْ بِأَطَامِ الْمَدِينَةِ يَعْنِي
بِأَيْبَتِهَا الْمَرْتَفِعَةَ كَالْحِصُونَ)) . وَالْأُظْمُ وَالْأُظْمُ، يُخَفَّفُ وَيُثَقَّلُ - اللِّسَانُ (أظم) .

- في الأمالي (١ : ١٠٧ - ١٠٨) (٣٨) :
- ١ - لِكُلِّ هَمٍّ مِنَ التُّمُومِ سَعَةٌ
 ٢ - مَا بَالُ مَنْ سَرَّهُ مُصَابِكُ لَا
 ٣ - أَذُودٌ عَنْ حَوْضِهِ وَيَتَدَفَّعُنِي
 ٤ - حَتَّى إِذَا مَا أَنْجَلَتْ عَمَائِيَّةَ
- (المنسرح)
- والمُنْسِي وَالصَّبِيحُ لَا فَلَاحَ مَعَهُ (٣٩)
 يَمْلِكُ شَيْئًا مِنْ أَمْرِهِ وَزَعَهُ (٤٠)
 يَا قَوْمَ مَنْ عَاذِرِي مِنَ الخُدَعَةِ (٤١)
 أَقْبَلَ يَلْحَى، وَعَيْهُ فَجَعَهُ (٤٢)

(٣٨) قال التالي: ((وَأَشَدُّنَا أَبُو بَكْرِ الْأَنْبَارِيُّ وَقَالَ آتَشَدُّنَا أَبُو الْعِيَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى النَّحْرِيُّ لِلأَضْبَطِ بْنِ قُرَيْبٍ، وَقَالَ: بَلَّغْنِي أَنَّ هَذِهِ الْآيَاتُ قَبِلَتْ قَبْلَ الْإِسْلَامِ بِعَرِّ طَوِيلٍ)). وانظر زهر الآداب ١ : ٥١٦، وشرح التصريح ٢ : ٢٦٢، والخزائفة، ١١ : ٤٥٤. ولم يرد البيت (٦) في الأمالي، وأضفناه من زهر الآداب بترتية فيه. وقد ذكر أبو الفرج الأصفهاني مناسبة الآيات - وتقدم ذكرها - أنظر الأغاني ١٨ : ١٢٨ - ١٢٩، والخزائفة ١١ : ٤٥٤.

(٣٩) في الممَّرون، والشعر والشمره: ((يَا قَوْمَ مَنْ عَاذِرِي مِنَ الخُدَعَةِ .. وَالْمُنْسِي)) وفي التثنية على أوهام التالي: ((لِكُلِّ أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ سَعَةٌ)). وفي نهاية الأرب: ((لكل ضيبي من التُّمُومِ سَعَةٌ)). وفي زهر الآداب: ((لكل ضيبي من الأمور سَعَةٌ .. والمسا والساح لا)) وهو حذف لا يستقيم به الوزن. وفي نشوة الطرب، والحمامة البصرية: ((لكل ضيبي من الأمور سَعَةٌ .. والعشع والمسي لا بقاء مَعَهُ)). وفي التمام في تفسير أشعار هُنَيْيَلٍ وحماسة للظرفاء: ((وَالصَّبِيحُ وَالْمُنْسِي لا)). وفي مختار الأغاني، وأنوار الربيع: ((وَالعشع وَالْمُنْسِي لا بقاء مَعَهُ)). والفلاح. النور والنجاة والبقاء في النحير والسعي.

(٤٠) في الأغاني - والوفاي بالوقبات: ((مَنْ عَيْهُ مُصِيْبِكُ لا)). وفي التكملة والنيل، وشرح شواهد للمُنْسِي. ((مَنْ عَيْهُ مُصِيْبِكُ لا .. تَمْلِكُ شَيْئًا)). وفي الخزائفة: ((مصابك نَزْمٌ .. يَسْنُكُ)). وَوَزَعٌ يَزْعُ وَزَعًا: أَرَادَ كَفَّ نَفْسَهُ عَنِ السَّمَاتَةِ بِمَصَابِكِ.

(٤١) في مجاليس نعلب: ((أَدْفَعْ عَنْ نَفْسِي وَيَخْدَعْنِي)). وفي زهر الآداب: ((أَذُودٌ عَنْ حَوْضِي)). وفي الأغاني: ((عَنْ نَفْسِي وَيَخْدَعْنِي)). وفي التكملة والنيل، وشرح شواهد المصنفي: ((عَنْ نَفْسِي وَيَخْدَعْنِي)) وَالخُدَعَةُ: قبيلة من تميم، وهم ربيعة بن كَعْبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ زَيْدِ مَنَاةَ بْنِ تَمِيمٍ - الأغاني ١٨ : ١٣٠، والتكملة والنيل، واللسان (خمسة). وقيل: الخُدَعَةُ: الكثير الخداع. ولعل ما ذكره صاحب الأغاني، ومؤلفنا التكملة، واللسان، هو المراد هنا. وانظر ما قاله مُحَقِّقُ مَجَالِسِ نَعْلَبِ عَبْدِ السَّلَامِ هَارُونَ ٢ : ٤٨٠.

(٤٢) في الأغاني: ((أَنْجَلَتْ عَمَائِيَّةَ)). وفي الممَّرون: ((عَمَائِيَّةٌ .. أَتَى عَلَيْهِ وَأَمْرُهُ=

(٦)

- في ديوان جرير (طبعة محمد أمين طه) (١٣٢) (٥٤): (البيسط)
- ١- سائلُ يرفَعُ تميمَ في دَورِي يَمَنَ لَمَّا أَلَمُوا جِوَارَ التَّيْمِ أَوْ عَكَلِ (٥٥)
- ٢ - فَلَمْ يُعَاجِزْهُمْ إِلَّا تَنَادُّنَا ضَرْبًا تَمِيمٌ عَلَى الْهَامَاتِ لَا سَلَلِ (٥٦)

تخريج شعر الأضبط بن قريع السعدي

(١)

١ في مجموعة المعاني ١٢٩ للأضبط بن قريع.

(٢)

- ١ - ٣ في الصحاح، واللسان (أطم) للأضبط بن قريع.
- ١ - ٢ في معجم البلدان (أطم الأضبط) للأضبط بن قريع.
- ٣ في تاج العروس (أطم) للأضبط.

(٣)

- ١ - ٧، ٩ - ١ في الأمالي ١: ١٠٧ - ١٠٨، وخزانة الأدب ١١: ٤٥٢ (ط هارون) للأضبط.
- ١ - ٩ في زهر الآداب ١: ٥١٦ - ٥١٧ للأضبط.
- ١، ٩، ٨، ٥، ٢، ٤، ٣، ٧، في الأغاني ١٨: ١٢٩ والروافي بالرفيات ٩: ٢٨٨ للأضبط.
- ١، ٩، ٨، ٧، ٥، ٢، ٤، ٣، في التكملة (خذخ). وشرح شواهد المغني ٤٥٣ - ٤٥٤ للأضبط.

(٥٤) قال محمد بن حبيب - شارح ديوان جرير: إن الأضبط قال البيتين بعد أن أوقع بيني الحارث بن كعب الذين كانوا قد أسأزوا جوار بني عكر وبني التميم الثميميين. وأذلهم.

(٥٥) ألام، ولام: أتى فنبأ يلام عليه.

(٥٦) قال مُحَقِّقُ ديوان جرير - نعمان محمد أمين طه: ((في اشخ تنادينا ولا يستقيم بنا الوزن، ولعلها ((تناد بنا))، غير أنها لم ترد في المعجم)). وقال ابن حبيب في شرحه: ((أراد لا على سَلَل، كأنه دعا لهم أن لا يَسَلُوا)). والواو في ((بَسَلُوا)) تعود على تميم - ديوان جرير ١٣٢.

- ١ ، ٢ ، ٤ ، ٨ ، ٧ ، في المعتمرون ٤١ - ١٢ للأضبط .
- ١ ، ٣ ، ٥ ، ٧ ، ٩ ، في نشوة الطرب ١ : ٤٤٠ للأضبط .
- ١ ، ٥ ، ٧ - ٩ ، ٦ ، في حماة الظرفاء ١ : ٥٤ للأضبط .
- ١ ، ٨ ، ٧ ، ٩ ، ٥ ، في البيان والتبيين ٣ : ٣٤١ - ٣٤٢ ، ونهاية الأرب ٨ :
١٨٩ للأضبط .
- ١ ، ٨ ، ٧ ، ٥ ، ٩ ، في الشعر والشعراء ١ : ٣٨٣ للأضبط .
- ١ ، ٧ ، ٥ ، ٩ ، ٨ ، في الحماسة البصرية ٢ : ٢ - ٣ للأضبط .
- ١ ، ٩ ، ٨ ، ٥ ، ٧ ، في مختار الأغاني ١ : ٤١٦ للأضبط .
- ١ ، ٥ ، ٩ ، ٨ ، ٧ ، في أنوار الربيع في أنواع البديع ٢ : ٧٠ - ٧١
للأضبط .
- ١ ، ٥ ، ٩ ، ٧ ، في التمثيل والمحاضرة ٦٠ للأضبط .
- ١ ، ٩ ، ٥ ، في الفرج بعد الشدة ٤٣٨ للأضبط .
- ١ ، ٥ ، في أبيات الاستشهاد لابن فارس (ضمن نواذر
المخطوطات) ١ : ١٥٣ دون عزو .
- ١ ، ٦ - ٨ ، في سمط اللآلي ٣٢٦ للأضبط .
- ١ ، ٨ ، في التنبيه على أوهام التالي ٤٣ للأضبط .
- ١ ، في الغريب المصنف ٤ : ٣٨ ، والتنذيب ٥ : ٧١ ،
واللسان (فلح) و(سا) ، والتاج (فلح) للأضبط . وفي
المقاييس ٤ : ٤٥٠ ، وانتمام في تفسير أشعار هنديل
١٣٢ دون عزو .
- ٣ ، في العين ١ : ١٣٢ ، وانحكم ١ : ٢٧٩ ، واللسان
(خدع) . وعجزه في المختصر ٣ : ٨٠ دون عزو .
- ٢ ، ٨ ، في مجاليس ثعلب ٢ : ٤٨٠ للأضبط .
- ٥ ، في رسالة الصّاهيل والشّاحج ٩٢ للأضبط . وفي
المُنظرف ١ : ١٣٢ دون عزو .
- ٥ - ٦ ، في شرح نهج البلاغة ٨ : ٢٨٤ - ٢٨٥ ، وأنوار الربيع
٣ : ٣٤١ - ٣٤٢ للأضبط .

- في الحماسة الشجرية ٤٩٣ للأضبط. ٥ ، ٩ ، ٧
- في المقاصد التحوية ٤ : ٣٣٤ - ٣٣٥ للأضبط. وفيه ٨ ، ٧ ، ٥ ، ٩
- قال العيني بعد هذا البيت :
- لا تهيئ الفقير علك أن تركع يوماً والدخر قد رفعة
 ((أقول: قائله هو الأضبط بن قريع، وهو من قصيدة
 أولها هو قوله :
- قد يجمع المال غير آكله وبأكل المال غير من جمعة))
 فأول القصيدة: إذا عند العيني هو البيت الخامس في
 ترتيب الأبيات حسب الرواية التي اخترناها. والله
 أعلم.
- في نهاية الأرب ٣ : ٦٩ للأضبط. ٥ ، ٩ ، ٧
- في قواعد الشعر ٧٥، والمحاسن والمساوي ١ : ٤٤٤ ٧
- للأضبط. وفي الغيث المسجم ٢ : ١٥٦ دون عزو.
- في المعاني الكبير ٤٩٥، والأضداد للأنباري ٢٩٧، ٩
- ومجموعة المعاني ١٢٨، وشرح مقامات الحريري
 للشربشي ٢ : ٦٠، والتاج (ركع) للأضبط.
- وفي بلاغات النباه ٦٢، وشمس العلوم ٢ : ٢٧١،
- وأساس البلاغة (ركع) وأمالي ابن الشجري ١ :
- ٣٨٥، وشرح نهج البلاغة ٢ : ١٨٩، وشرح الشافية
- ٢ : ٢٣٢ واللسان (ركع) و(هون)، وجمع الهوامع
- ١ : ١٣٤ دون عزو.
- (٤)
- في الأغاني ١٨ : ١٢٩ للأضبط. ٣ - ١
- (٥)
- في الأغاني ١٨ : ١٢٨، وخزانة الأدب ١١ : ٤٥٥ ٢ - ١
- (ط حارون) للأضبط.

- ٢-١ في ديوان جرير (ط نعمان محمد وأمين طه) ١٣٢
للأضبط.
- ٢ عَجْرُهُ فِي تَهْدِيبِ اللُّغَةِ ١١ : ٢٧٦ ، واللسان (شلال)
دون عزو.

مصادر البحث بحسب أسماء المؤلفين وألقابهم وكناهم

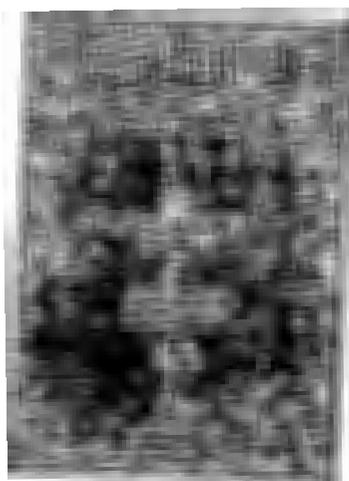
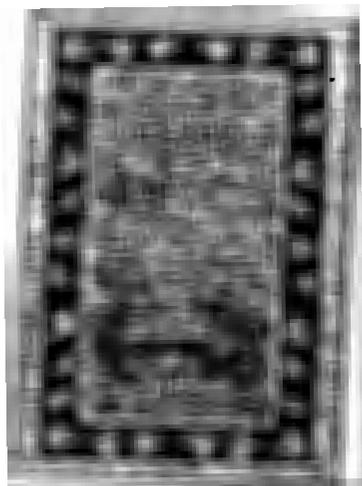
- ١ - الأبشيهي، شهاب الدين محمّد: المستظرف في كلّ فنّ مستظرف،
مصر . د . ت . (جزآن).
- ٢ - ابن أبي الحديد، عبد الحميد: شرح نهج البلاغة، تحقيق محمّد أبو الفضل
إبراهيم: ط ٢ ، مصر ١٩٦٥ (٢٠ جزءاً).
- ٣ - ابن جني، أبو الفتح عثمان: التّمام في تفسير أشعار هذيل ثما أغفله أبو
سعيد الكري، تحقيق القيسي والحديشي بغداد ١٩٦٢ .
- ٤ - ابن حبيب، محمّد بن حبيب: المُحَبَّر، تحقيق إيلزه ليختن شتير، بيروت
د . ت .
- ٥ - ابن حزم، محمّد بن حزم: جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام
هارون، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٦ - ابن سيّده: - المُخَصَّص، بيروت . د . ت (٥ أجزاء).
- المقاييس في اللغة، تحقيق هارون، القاهرة.
- ٧ - ابن الشجري، حبة الله بن علي: الحماسة الشجرية، تحقيق عبد المعين
الملوحي وأسماء الحمصي، دمشق ١٩٧٠ (جزآن).
- ٨ - ابن طينور: بلاغات النساء، بيروت . د . ت .
- ٩ - ابن فارس، أحمد: المجلد في اللغة، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان،
بيروت ١٩٨٤ ، (٤ أجزاء).
- ١٠ - ابن قتيبة: - الشعر والشعراء، تحقيق أحمد شاكر، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٦
(جزآن).
- المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة ١٩٦٠ .

- المعاني الكبير، طبعة حيدر آباد ١٩٤٩ .
- ١١ - ابن الكبي: الأضنام، تحقيق أحمد زكي، مصر ١٩٢٤ .
- ١٢ - ابن منظور المصري، محمد بن المكرم: لسان العرب، طبعة صادر، بيروت (١٥ مجلدًا).
- ١٣ - أبو عبيد البكري، عبد الله بن عبد العزيز: - سمط اللآلي في كتاب الأمالي، تحقيق عبد العزيز الميمني، القاهرة ١٩٣٦ .
- التتبيه على أوهام القتالي في أماليه، دار الكتب المصرية ١٣٤٤ هـ .
- ١٤ - أبو عبيدة، مَعْمَر بن المثنى: الثقات، طبعة بيثان، لندن ١٩٠٥ (٣ أجزاء).
- ١٥ - أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، مصورة طبعة دار الكتب، بيروت. (٢٤ مجلدًا).
- ١٦ - أبو فيد، مَوْج السدوسي: الأمثال، تحقيق رمضان عبد التّوّاب، القاهرة ١٩٧١ .
- ١٧ - الأزهري، أبو منصور: تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون وصحبه، القاهرة ١٩٦٤-١٩٦٧ (١٦ جزءًا).
- ١٨ - الأنباري، أبو البركات، عبد الرحمن بن محمد: الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الكويت ١٩٦٠ .
- ١٩ - البصري: صدر الدين علي بن أبي الفرج: الحماسة البصرية، حيدر آباد ١٩٦٤، (جزآن).
- ٢٠ - البغدادي، عبد القادر بن عمر: خزنة الأدب، تحقيق هارون، الرياض والقاهرة ١٩٧٩ فما بعدها (١٣ أجزاء).
- ٢١ - البيهقي، أحمد بن الحسين: للحاسن والمساوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦١ .
- ٢٢ - البيروني، محمد بن أحمد: الآثار الباقية عن القرون الخالية، مصر ١٣٣٧ هـ / ١٩١٩ م .
- ٢٣ - التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي: شرح حماسة أبي تمام، مضر ١٢٩٦، (٤ أجزاء).

- ٢٤ - التوخي، أبو يعلى: الفرج بعد الشدة، مصر ١٩٣٨.
- ٢٥ - الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، محمد: التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح حلو، القاهرة ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م.
- ٢٦ - ثعلب، أحمد بن يحيى: - قواعد الشعر، تحقيق رمضان عبد التواب، القاهرة ١٩٦٦.
- مجالس ثعلب، تحقيق هارون، مصر، ط ٢ ١٩٤٩ (جزآن).
- ٢٧ - الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر: إبيان والتبيين، تحقيق هارون، مصر ١٩٤٩ (٤ أجزاء).
- ٢٨ - الجوهري، إسماعيل بن حماد: الصحاح، تحقيق عبد الغفور عطار، مصر ١٩٥٦، (٦ أجزاء).
- ٢٩ - الحصري، إبراهيم بن علي: زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق علي الجاوي، ط ٢، القاهرة ١٩٦٩ (٤ أجزاء).
- ٣٠ - خالد الأزهرى: شرح التصريح على التوضيح ط بولاق، مصر . د . ت (جزآن).
- ٣١ - الخليل بن أحمد الفراهيدي: المين، تحقيق الدرويش.
- ٣٢ - الذهبي: المبر في خبر من عبر، تحقيق صلاح الدين المنجد، ط ٢، الكويت ١٩٨٤، (٦ أجزاء).
- ٣٣ - الزبيدي، المرتضى: تاج المروس في شرح القاموس، الكويت (١ - ٢٥) وطبعة بولاق (١ - ١٠) مصر.
- ٣٤ - الزمخشري، محمود بن عمر: أساس البلاغة، طبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٣ (جزآن).
- ٣٥ - الزوزني، أبو محمد عبد الله بن محمد: حاسة الظرفاء، تحقيق محمد عبد الجبار المعيد، بغداد ١٩٧٨.
- ٣٦ - السجستاني، أبو حاتم: الممرون والوصايا، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة ١٩٦١.
- ٣٧ - السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: شرح شواهد المنفي، تحقيق أحمد كرجان، بيروت . د . ت (جزآن).

- ٣٨ - الصفاني، الحسن بن محمد: التكملة والنيل والصلة، تحقيق عبد العليم الطحاوي وصحبه، القاهرة ١٩٧٠-١٩٧٩ م (٦ أجزاء).
- ٣٩ - الصفدي، صلاح الدين: - الفَيْثُ المُنْجِمُ، طبع بيروت . د . ت .
- الوائِي بالوقِيَات، تحقيق يوسف فان - إس - فيسبادن ألمانيا ١٩٧٤ (الجزء التاسع).
- ٤٠ - الضِّي، المُفَضَّل بن عمَّد: أمثال العرب، تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٨٠.
- ٤١ - العيني، محمد بن أحمد: المقاصد النحويَّة على هامش خزنة الأدب (طبعة بولاق) مصر . د . ت .
- ٤٢ - القالي، علي بن القاسم: الأمالي، ط ٢، دار المعارف بمصر ١٩٢٦ (جزآن).
- ٤٣ - المسعودي، علي بن الحسين: التبييه والأشراف، تصحيح عبد الله الصاوي، بغداد ١٩٣٨.
- ٤٤ - مؤلف مجهول: مجموعة المعاني، القسطنطينية ١٣٠١هـ.
- ٤٥ - الميلاني، أحمد بن محمد: مجمع الأمثال، تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد، دار الفكر ط ٣، بيروت ١٩٧٢ (جزآن).
- ٤٦ - نشوان الحِمَيْرِي: شمس المعلوم ودواء ما في كلام العرب من الكلام، تحقيق ل. سترستن، ليدن ١٩٥١ .
- ٤٧ - النهشلي، عبد الكريم: المتع في علم الشر وصله، تحقيق المنجي الكعبي، تونس ١٩٧٨.
- ٤٨ - النويري، أحمد بن عبد الروهاب: نهاية الأرب في فنون الأدب، طبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٣ - ١٩٣٥ م.
- ٤٩ - الهمداني، الحسن بن أحمد: قصيدة الدامغة، تحقيق محمد بن علي الأكوغ الحوالي، القاهرة ١٩٨٥ .
- ٥٠ - ياقوت الحموي: معجم البلدان، (ط صادر) بيروت ١٩٨٤ (٥ أجزاء).

من منشورات دار المشرق



يصدر قريباً

- تعاليق ابن يالجه على منطق الفارابي، بقلم الدكتور ماجد فخري.
- محمود تيمور وعالم الرواية في مصر (دراسة نفسية تحليلية)، بقلم الدكتور ييار خباز.

قراءة في روايات الدكتور عبد الرحمن منيف - ١

الدكتورة مؤمنة بشير العوف^٥

متى بدأ اهتمامي بالدكتور عبد الرحمن منيف؟ فكرة غائمة لا أستطيع تحديد تاريخها. منذ سنوات سمعتُ باسم الدكتور عبد الرحمن منيف، وكان يطالني اسمه بين الفينة والفينة في الصفحات الثقافية التي تزخر بها الدوريات اليومية والأسبوعية في العالم العربي وفي بيروت خاصة. ولم أكن أعرف شيئاً عنه سوى اسمه. إلا أن هذا الاسم ارتبط عندي بـ «مدن الملح»، وقد أعجبتني حينها هذه العبارة جداً باعتبارها عنواناً لرواية. وكان يشغلني أحياناً تفسيرها أو تأويل معناها، دون أن تتاح لي فرصة الاطلاع على فحوى الكتاب أو حتى رؤيته. ولكن الذي أذكره أن فكرة الكتابة عن صاحب هذا العنوان قد استهوتني جداً، لأن «مدن الملح» عبارة ذات حدّين، تحتل المدح وتحتل الذمّ. فإذا أردنا المديح، فالملح هو العنصر الوحيد الذي قد لا يطال الفساد، بل، أكثر من ذلك، هو العنصر الأساسي للحماية من الفساد والعفونة والاضمحلال، وبالتالي هو أكثر الأشياء قدرةً على البقاء والاستمرار. وقد قال سيلنا عيسى عليه السلام: «إذا فسد الملح فأني شيء يملّحه»، وإذا أردنا أن نخفّف من وطأة بعض المصائب والآلام التي تجيء وتروح، فإننا نقول: هي ملح الحياة الذي يعطيها طعمها الحقيقي. فالملح إذن عنصر أساسي في حياة الكائنات. أما إذا أردنا الذمّ، فإن

٥ باحثة في مركز الدراسات للمال العربي المعاصر - جامعة القديس يوسف، بيروت.

للملح عيبًا وحيثًا في ما أظنّ، وهو أنّه سريع الذوبان، وآته لا يُحتمل وحده وبكميّة كبيرة، بل يجب أن يخالط الأشياء بقدر محدود لا يزيد ولا ينقص.

خطرت لي هذه المعاني عن الملح، ودفعتني الشوق إلى أن أعرف كيف يمكن أن تُبنى مدن الملح. من هنا كانت البداية. ولما كان من عاداتي ألا آخذ الأشياء مبتورة أو منفصلة عمّا قبلها وما بعدها، فلم أسرع إلى قراءة «مدن الملح». وكنت أرقب فرصة تتيح لي تنظيم برنامج قراءة كاملة لأعمال الكاتب، إلى أن حدث في أثناء صيف ١٩٩٢ أن اجتمعت بصديق^(١) وتطرّق الحديث بيننا إلى عبد الرحمن منيف، ودار عن الندوة التكريمية التي عُقدت حول مؤلفاته، وبحضوره شخصيًا، ضمن نشاطات المعرض السنوي السابع للكاتب (١٩٨٩) في قاعة مكتبة الأسد الوطنية في دمشق، وقد عرض التلفزيون السوري حيثذ مقتطفات من هذه الندوة. فنصحني هنا الصديق أن أقرأ كتابًا جديدًا لعبد الرحمن منيف بعنوان: الآن هنا أو شرق المتوسط مرّة أخرى، وبالفعل خرجت من عند الصديق مباشرة إلى المكتبة واشترت هذا الكتاب من دمشق. وكان هذا المؤلف هو أوّل ما قرأته فعلاً لعبد الرحمن منيف. وقد بدأت بقراءته في دمشق وأتممتها في بيروت عند عودتي في أواخر أيلول من العام نفسه. وبعد ذلك اشترت مجموعة عبد الرحمن منيف كاملة من معرض الكتاب العربي الأخير في بيروت. وبدأت القراءة. ولكنّها لم تكن متسلسلة بحسب تاريخ صدور الكتب. فقد بدأت بخماسية مدن الملح، ومن ثمّ عدت إلى البداية، مع أوّل رواية صدرت وهي: الأشجار واغتيال مرزوق. وكثرت السبحة صعداً حتى انتهيت من جميع رواياته بما فيها كتاب في الفكر السياسي بعنوان: الديمقراطية أولاً . . الديمقراطية دائماً،

(١) هو السيد عبد القادر العيسى، وهو مفكر سوري، له من المؤلفات: مسائل للتنظيم السوري، دمشق ١٩٨٤، وكتاب: بحث في أزمة حركة التحرر العربي، دمشق ١٩٨٥.

وكذلك الرواية للمشاركة بينه وبين الكاتب الكبير جبرا إبراهيم جبرا وهي بعنوان: عالم بلا خرائط. وأتبع ذلك بما كُتب عن الكاتب وقد صدر مجتمعًا في كتاب بعنوان: الكاتب والمنفى - هموم وآفاق^(٢) وكذلك كتاب: ملار للصحراء^(٣)، وهو دراسة في روايات عبد الرحمن منيف.

أعترف بأنّ الخشية قد اعترتني، فماذا يمكن أن أضيف بعد كلّ هذا الذي كُتب عن الكاتب وكلّ الذي قاله هو نفسه في حواراته الصحفية؟ ولكن قلت لنفسي: يظلّ هناك دائمًا شيء من الخصوصية في كلّ ما يمكن أن يُقال أو يُكتب، حتى ولو كان، في بعض الأحيان، مكرّرًا، لأنّ الإنسان كماء النهر دائم الجريان ودائم التجدد، مع أنّ عنصره الأساسيين لا يتغيران.

فمن هو عبد الرحمن منيف، وماذا أراد أن يقول، ولماذا اختار الفنّ الروائيّ بالذات إطارًا لتجاربه الإبداعية ورؤيته وفلسفته في الحياة؟ هذا ما سأحاول أن أجيب عنه في هذا البحث.



يقول عبد الرحمن منيف: «في هذه الفترة، وعلى التحديد في نفس اليوم الذي وُقِع فيه أول امتياز بتروليّ بين العربية السعودية والشركات الأميركية، وبعد أن لم يعد أبي قادرًا على البقاء أكثر في دمشق، ارتحل أبي مرّة أخرى لأولد بعد شهور قليلة من رحيله في عمّان»^(٤). قال الكاتب وُلد في عمّان عام ١٩٢٢.

والده من نجد في العربية السعودية، ووالدته من العراق، وهو

(٢) صدر في بيروت من دار الفكر الجديد - ١٩٩٢ - ٤٠٨ صفحات.

(٣) للناقد شاهر التابلي - صدر عن المؤسّسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩١ ط ١ - ٥٥٠ صفحة.

(٤) جاء ذلك في الاستبيان الموزّع على بعض الأديباء العرب ليذكر في موسوعة الأديباء العرب للمعاصرين. يشرف عليها الأب الدكتور روبرت كاميل - مركز الدراسات في المالم الصربيّ المعاصر - جامعة القديس يوسف - بيروت.

أصغر أولاد أبيه، وكان أبوه دائم الترحال بحثًا عن الرزق، «على طريقة الكثيرين من عرب نجد، في مطلع هذا القرن. ووصل في رحلاته إلى البصرة وبغداد ودمشق، وبعد أن قامت الحدود وجوازات السفر وأنشئت الحكومات والممالك، أصبحت الحركة أصعب وأبطأ، وأصبحت مقيدة بكثير من الشكليات والاعتبارات، فاختصر جزءًا من رحلاته. وعندما تُوقى الأب، شعر الطفل أنّ تغييرًا كبيرًا حدث في حياة العائلة، بما في ذلك ضرورة البقاء فترة من الزمن في عمّان.

إذن في عمّان وُلد عبد الرحمن منيف، وهناك عاش طفولته وتعلّم أول الأمر في الكتاب مثل جميع أبناء جيله أو أكثرهم، ولأنّ الفترة التي عاشها - كما يقول في الاستبيان المذكور آنفًا، كانت فترة التغييرات الكبيرة والعاصفة، فقد كان لها تأثير كبير ومباشر في تكوينه. وبعد الانتهاء من المرحلة الثانوية، انتقل الكاتب إلى بغداد ليلتحق بجامعةها؛ وقد حدث ذلك في فترة مهمة من تاريخ العراق، مطلع الخمسينات. وفي هذه الفترة، تعرّف بأجواء وأفكار وأشخاص كثيرين، كما تعرّف بالتيارات التي بدأت تغير فكر الجيل - اجتماعيًا وسياسيًا وفتيًا. إلاّ أنّه في تلك الفترة كان يكتفي بالمتابعة دون رغبة أو محاولة الكتابة، عدا المساهمة في النشاط العام الذي تغلب عليه الاهتمامات السياسيّة بالدرجة الأولى.

وقد استمرّ في نشاطه السياسيّ ذاك في أمكنة متعدّدة، إلى أن تأكّد له عدم جدوى العمل السياسيّ دون أساس فكريّ قويّ. وشعر بضرورة مساهمة وسائل التعبير الأخرى في دعم العمل السياسيّ. من هنا بدأ التحوّل عنده وآثر الانصراف إلى الأدب، وإلى الرواية بشكل خاصّ. وقد حدث ذلك في نهاية الستينات وبعد خيبة أمل كبيرة بالمؤسّسات وبالنتائج التي تحقّقت.

يقول الكاتب الكبير عبد الرحمن منيف: «منذ إنجاز روايتي الأولى الأشجار واغتيال مرزوق في ربيع عام ١٩٧١، تأكّد لي أنّي اكتشفت

طريقي، وأتي في هذا الطريق أستطيع أن أسهم في تغيير المجتمع، وجعله أكثر إنسانية وحرية وعدالة. ومنذ ذلك التاريخ وحتى الآن، أجد أنّ الرواية عالمي الحقيقي، وأني عن طريق هذه الوسيلة يمكن أن أحارب القسوة والهمجية والتخلف وأبشر بعالم أفضل، وب حياة غنية تستحق أن تعاش، خاصة بالنسبة للأجيال القادمة. ومن أجل ذلك ارتحلت إلى أماكن عديدة ولا أزال أرتحل من أجل أن تقال الكلمة النظيفة والصادقة والبعيدة عن اغراءات السهولة والسلطة، ومن أجل أن تكون طليقة من كل قيده^(٥).

وقد كان ترحال الكاتب متنوعاً، فهو بين أمكنة متعددة (الأردن وسورية ويوغوسلافيا ولبنان وفرنسا). وكانت إقامته في كل من هذه الأمكنة تطول أو تقصر بحسب الظروف. ويبدو أنه بدأ درس الحقوق في جامعة بغداد، إلا أنه واصلها في القاهرة، وبعد ذلك في بلغراد حيث نال دكتوراه في العلوم الاقتصادية، إختصاص: إقتصاديات النفط/ الأسعار والأسواق.

وقد تنقل أيضاً في عدة مجالات عمل، فكان مرطفاً في الشركة السورية للنفط ثم صحافياً في بيروت والعراق وبعد ذلك في فرنسا، إلى أن حط رحاله في دمشق منذ عام ١٩٨٦ حتى الآن. فهو نجدتي الأب، عراقتي الأم، أودنتي المولد، دمشقي الإقامة. سعديتي الجنسية، ويميني جواز السفر. ولعل ذلك يفسر عدم شعوره بالانتماء إلى أرض معينة، ويفسر أيضاً شعوره بالغيرة، بالإضافة إلى أسباب أخرى موضوعية تتعلق بالأوضاع السائدة في العالم العربي وفي معظم دول العالم الثالث وأميركا اللاتينية، وقد عبر الكاتب عن ذلك في مقابلة صحفية أجرتها صحيفة الفارديان البريطانية مع عدد من الكتاب العالميين، ونشرت بشكل متواصل لعدة أسابيع، وقد نقلت ملخصاً عنها مجلة العالم الصادرة في لندن. جاء في قول عبد الرحمن منيف: «إذا كان للوطن صورة مستقرة

(٥) أنظر المصدر السابق، المذكور في الحاشية رقم ٤ .

في معظم البلاد، فإنّ هذه الصورة في البلاد العربيّة غائمة وأقرب إلى الهشاشة، لأنّه ليس هناك تطابق بين الدولة والوطن، ولأنّ الطموحات تختلف عن الصيغ القائمة والمفروضة، ولأنّ الوطن الذي يمنح الشخصية والجنسيّة والكرامة في الأماكن الأخرى يتلخّص هنا في الدولة التي تقتصر مهمّتها على القمع وجباية الضرائب وربما لا شيء آخر. فهناك إحساس بالغربة داخل الوطن، لكنّ الاغتراب عنه ليس الحلّ. الوطن في رأي منيف هو «العلاقات بين البشر، أية علاقات تجعلك تشعر بالدفء والحبّ» وكما يقول أحد شخوص رواياته: «إنّك في الأماكن الأخرى غريب، زائد، أمّا هنا فإنّ كلّ ما تفعله ينبع من القلب ويصبّ في قلوب الآخرين»^(٦).

ولاحظت أنّ شعور الغربة هذا يطبع أعمال الكاتب الروائيّة، إلى حدّ ما، بالكراهية، وأعتذر عن هذا الانطباع الذي تولّد لديّ. فالذي يقرأ رواياته يشعر أنّ الكاتب لا يحبّ الأشياء التي يتحدّث عنها بشكل عام، ويشعر في الوقت نفسه أنّه ليس متطرّفًا في الكراهية، بل هو أقرب إلى الحياد، يشعر القارئ أنّ هذه الكراهية مبرّرة إلى حدّ ما. فالصور التي يستعملها، والعباريّات التي يطلقها، تناسب دائمًا الموضوع الذي يتناوله، أيّ أنّها، كما يقال في علم البلاغة العربيّة، تراعي مقتضى الحال. وهذا هو الذي يحير القارئ، ويحيرني على وجه الخصوص. فأتساءل أليس هناك شيء واحد إيجابي أو جميل يمكن المرء أن يتحدّث عنه، أليس في البلاد الواقعة في شرق المتوسط شيء يُفرح العين أو يبعث البهجة في القلب؟ للإجابة على ذلك سأستقرّي أعماله كلًّا على حدة. وسيكون عملي أقرب إلى الانطباعات الشخصية، مع ما يقتضيها من التعليل النقديّ الذي يتناول بناء الرواية الهندسيّ ولغتها وعنصريّ الزمان والمكان وعددًا من الشخصيات الروائيّة.



(٦) أنظر: مجلّة العالم، العدد ٤٣٩- ١١ تموز ١٩٩٢، ص: ٥٠.

بلغ نتاج عبد الرحمن منيف الروائي حتى كتابة هذه السطور، نيسان/ ١٩٩٣، ثلاث عشرة رواية، بما فيها رواية مشتركة مع الكاتب الكبير جبرا إبراهيم جبرا: عالم بلا خرائط، مجموع صفحاتها ٤٤٥٩ صفحة. كتبها طوال عشرين عامًا بين ١٩٧١ و ١٩٩١. والروايات بحسب تاريخ إصدارها في طبعاتها الأولى^(٧)، إذ إنَّ بعض الكتب قد طُبِعَ عدَّة مرَّات، هي:

- ١ - الأشجار واغتيال مرزوق (١٩٧٣- بيروت)
- ٢ - قصة حب مجوسية (١٩٧٤- بيروت)
- ٣ - شرق المتوسط (١٩٧٥- بيروت)
- ٤ - حين تركنا الجسر (١٩٧٦- بيروت)
- ٥ - النهايات (١٩٧٧- بيروت)
- ٦ - سباق المسافات الطويلة (١٩٧٩- بيروت)
- ٧ - عالم بلا خرائط (١٩٨٢- بيروت)
- ✻ - خماسية مدن الملح:
- ٨ - التيه (١٩٨٤- بيروت)
- ٩ - الأخدود (١٩٨٥- بيروت)
- ١٠ - تقاسيم الليل والنهار (١٩٨٩- بيروت)
- ١١ - المُتَبِّث (١٩٨٩- بيروت)
- ١٢ - بادية الظلمات (١٩٨٩- بيروت)
- ١٣ - الآن هنا .. أو شرق المتوسط مرَّة أخرى (١٩٩١- بيروت)

تنقسم الروايات في رأيي إلى أربع فئات، كل فئة يجمعها قاسم مشترك يتعلَّق بالموضوع بشكل رئيسي، وقد يكون هناك بعض الظواهر

(٧) رجعت، في إثبات تاريخ صدور الطبقات الأولى للروايات المذكورة، إلى الاسنيان المكتوب بخط المؤلف، والمقدَّم إلى مركز الدراسات في العالم العربي المعاصر - جامعة القلبيس يوسف في بيروت، وهو مذكور حتى عام ١٩٨٤. أمَّا الروايات التي بمد هنا التاريخ فقد رجعت إلى طبعاتها الأولى نفسها. لقد ورد تاريخ الطبقات الأولى أيضًا في كتاب: الكاتب والمثقف، ص ٤٠١ .

الأسلوبية التي تختلف بين فئة وفئة، اختلافاً طفيفاً.

سأتناول كلاً من الفئات الأربع بحسب التسلسل الزمني داخل كل فئة. الفئة الأولى تضم روايتين: الأشجار واغتيال مرزوق وحين تركنا الجسر. والفئة الثانية تضم روايتين: قصة حب مجوسية و عالم بلا خرائط. والفئة الثالثة تضم روايتين أيضاً: شرق المتوسط والآن هنا... أو شرق المتوسط مرة أخرى. والفئة الرابعة تضم ثلاثة أعمال روائية: النهايات و سباق المسافات الطويلة وخماسية مدن الملح.



قد يتطوّر التقسيم الأنف الذكر على بعض التعسف في نظر بعض النقاد الذين يرون أعمال الكاتب، أي كاتب، كلاً لا يتجزأ، وقد يكون في نظر نقاد آخرين غير صحيح، باعتبار أن كل عمل من أعمال الكاتب له خصوصيته المحددة والمميّزة له من سواه، بحيث إن كل عمل يشكل عالماً قائماً بذاته. في الحقيقة، إن الدافع وراء هذا التقسيم هو تسهيل عملية درس كل فئة. فالفئة الأولى تدور حول الحرب العربية الإسرائيلية التي عُرفت بنكسة حزيران. والفئة الثانية موضوعها الحب. والفئة الثالثة تناول قصة السجناء السياسيين في دول شرق المتوسط قاطبة دون تفریق بين يمين ويسار. والفئة الرابعة تناول تاريخ التحوّل في شبه جزيرة العرب وتشابك هذا التحوّل بين الشرق والغرب، كما تناول التاريخ الشخصي لبعض حکام شبه الجزيرة العربية.



الفئة الأولى:

١- الأشجار واغتيال مرزوق^(٨)

من خلال هذه الرواية كانت الإطلالة الروائية الأولى لعبد الرحمن منيف على القارئ والناقد العربي. وقد بدت من الوهلة الأولى إطلالة

(٨) صدرت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ٧ - ١٩٩٢ .

قوية راسخة، وواعدة جدًا. استطاع منذ البداية أن يكتشف الدائرة المضيفة في وعي القارئ واستطاع أن يحترم هذا الوعي دون مجاملة أو محاباة. لقد اعتنق أسلوب الهندسة الروائية الحديثة، بما فيها من تناثر وتناثر في الزمان والمكان، فلا يسع القارئ أمام كل ذلك إلا أن يعيد ترتيب هذه الأشياء في ذهنه ليخلص إلى «الحدوث» التي بُنيت الرواية على أساسها. فالرواية التي استهلكت بمقدمة بقلم الروائي الراحل صدقي إسماعيل تتألف من ثلاثة أقسام، وتمتد على مساحة ٣٨٧ صفحة من القطع المتوسط. القسم الأول يتألف من عشرين فصلاً (ص ص: ١٧-١٧٤)، والقسم الثاني يتألف من اثنين وعشرين فصلاً (ص ص: ١٧٧-٢٣٢)، والقسم الثالث عبارة عن يوميات مؤرخة باليوم والشهر (ص ص ٢٣٢-٢٧٢)، من تاريخ ٧ تشرين الثاني حتى ٦ أيار، أي أنها تحكي حوادث أو انطباعات الراوي/ البطل مدة ستة أشهر.

وقد اعتمد الكاتب في عمله الروائي هذه الأرقام، أي أنه حدّد لكل فصل رقمًا داخل القسم الواحد. وفصوله قصيرة إلى حدّ ما، يتراوح طولها بين ٣-١٧ صفحة للفصل الواحد، وقصر الفصول يأتي متناسبًا مع طول الرواية النسبي، وهو يساعد القارئ على التقاط أنفاسه بين الفصل والفصل، لا سيما وأنّ القارئ عادة ينشد الاسترخاء والمتعة في القراءة إلى جانب الركض الذهني في ملاحقة النممة الفتيّة، والرموز الفكرية، والسعي لمعرفة ما وراء السطور.

وإذا كانت الرواية الحديثة لا تقيم وزنًا كبيرًا «للحدوث» بل في بعض الروايات الحديثة قد لا نجد أية حدوثات على الإطلاق، فإنّ روايات عبد الرحمن منيف كليًا لا تخلو من هذه «الحدوث»، والشيء المختلف عنده هو أنّ القارئ عليه أن يعمل ذهنه وبعناء أحيانًا لكي يصل إليها.

الرواية تحكي قصة منصور عبد السلام، أستاذ التاريخ المعاصر، وهو مدرّس سابق في الجامعة - كلية الآداب - قسم التاريخ، في مدينة «الطية»، وهي مدينة خيالية قد تنطبق على أية مدينة عربية. أُجبر على

الاستقالة ومن ثمّ سُدت في وجهه سبيل العمل في أيّ مجال آخر. تجاوز الخامسة والثلاثين، يدخن، يشرب، يقرأ كثيراً، له عدد من الأصدقاء، غير متزوج^(٩) وهو يعاني من الكآبة التي حلّت بالشعب العربي بعد اليزيمة (هزيمة حزيران ١٩٦٧). فالكاتب لا يذكر أيّ تاريخ ولا اسم أيّ شعب ولا اسم بلد معروف، بل يقول كلاماً عاماً مثل: بلادنا، وعندنا، وهلمّ جراً، وأزمة هذه الشخصية تكمن في أنّها كانت مضطّرة إلى تزييف الأشياء، وإلى قول ما تراه حقيقة بأسلوب رمزيّ. ويصوّر الراوي نفسه فيقول: «أصبحت أرتدّ إلى داخلي مثل أرنب أعور، أرتب الأفكار التي أريد قولها، وأختار كلمات ملساء مثل حجارة القبور. هكذا تحوّلت إلى فأر أعور ينظر إلى الأشياء بالعين المطفأة»^(١٠).

والوضع المادي الذي آل إليه أستاذ التاريخ يضطّره إلى ترك البلد والقبول بوظيفة مترجم في بعثة آثار. ويصف الراوي البطل معاناته للحصول على جواز السفر والسماح له من ثمّ بالمغادرة. ونلاحظ هنا أنّ المؤلّف قد وُفق بين موضوع الرواية ككلّ واختيار عمل البطل الرئيسيّ فيها. يشاركه في البطولة الياس نخله الذي التقاه في القطار بعد السماح له بالمغادرة. والياس هذا هو تاجر متجوّل وحكيم يفلسف حياته على نحو خاص. كلا الرجلين يتناويان على السرد. في القسم الأول من الرواية. يتولّى القصّ الياس نخله، فيروي قصّة حياته كاملة، وقصّة افتتانه بالأشجار، وذلك خلال دردشة مع رفيق السفر منصور عبد السلام، فتحوّل رحلة القطار هذه من الجنوب إلى الشمال ومن الصحراء إلى البحر، تتحوّل إلى رحلة رمزيّة مكثّفة. فالأفعال التي تقع في أزمنة عادية تتحوّل في النسيج الروائي إلى أزمنة غير عادية. فالإنسان في هذه الرواية، وهو الياس نخله، مشحون بالضيق ويريد أن يعترف ويقول كلّ شيء دفعة واحدة لينجو ويتطهّر. لذلك جاءت الأزمنة غير عادية وغير

(٩) الأشجار واقتيال مرزوق: ص ٢٧٤ .

(١٠) ن. م: ص ٣٠٦ .

منطقيّة، والألتسيبت بشرخ فتي للرواية، ذلك لأنّ مدّة السفر بالقطار غير كافية على المستوى الفتي لقصّ كلّ هذه الأحداث على لسان البطليّن.

منصور عبد السلام يتولّى القصّ في القسم الثاني من الرواية، فنعرف من خلال سرده كيف كان يسمع الأشياء أوّل مرّة: «السياسة التي يتحدّث عنها خالي تعني المظاهرة، إذن المظاهرة هي السياسة، وطلّقت عالم الصغار وبدأت دودة الرفض تنمو في داخلي حتّى أصبحت مثل ثعبان يلتف عليّ ويخنقني»^(١١).

كما نعرف معاناته عندما تُوجّه إليه الأسئلة من طلابه في صفّ التاريخ المعاصر ويرفض الإجابة عن أيّة أسئلة: «رغم أنّ هذا يسبّب لي آلاماً عضويّة تفوق طاقة الإنسان على الاحتمال، لماذا هُزمتنا أوّل مرّة وكانت لدينا جيوش، وكانوا هم عصابات، لماذا هُزمتنا للمرّة الثانية، وكانت لدينا جيوش وعصابات وليس لديهم إلاّ جيوش؟ ماذا أقول؟ هل أصرخ؟ هل أتعزّي، هل أقذف نفسي من النافذة؟»^(١٢).

وليس في الرواية قرينة تدلّ على من يعود ضمير المتكلّم في «هُزمتنا»، ولا ضمير الغائب في «هم».

إنّ منصور عبد السلام يتقدّ بجيل الثورة بوجه عام دون تحديد، ويصفه «بالجيل الخائب»، الجيل الذي يتأمّل الحياة دون ضجّة أو شكوى، كما يقول ليرمتوف، ولكنته، حين يتأمّل، سيفهم أنّ الحياة ليست سوى مزاح ثقيل، مزاح مبتذل يلبّد، ولعب أخرق بالألفاظ»^(١٣).

وفي القسم الثالث، وهو بعنوان: يوميات، يتحدّث منصور عن رفاقه في بعثة الآثار، وهم ثلاثة عشر رجلاً «لا توجد رائحة لامرأة في مساحة نصف قطرها خمسة عشر كيلومتراً»^(١٤)، وهم أوروبيون، وهناك

(١١) الأشجار واقتبال مرزوق: ص ٢١٠.

(١٢) ن. م: ص ٣١٠.

(١٣) ن. م: ص ٣١٨.

(١٤) ن. م: ص ٣٣٤.

بعض العمال المحليين. وخلال عمله مع البعثة في موقع التنقيب، يقرأ في الصحف أنّ صديقه مرزوقاً قد قُتل أو بالأحرى وُجد مقتولاً .. «وهل وحده الذي قُتل؟ ألم يقتلوا غيره؟»

«الوطن هذا الوشاح الأسود، الذي يلبسه كل الناس، يلبسونه في الليل. والنهار وهم نائمون، وهم يأكلون. إلى متى تبقى كذلك أيها الوطن؟»^(١٥).

الذي تبادر إلى ذهني وأنا أقرأ هذه العبارة هو أنّ الوطن في روايات منيف كلّها يبدو هكذا وشاحاً أسود يلبسه كل الناس. والواقع أنّ الوطن هو غير هذا تمامًا، ولو كان الكاتب يشعر بالانتماء إلى وطن معين، لما جاءت صورة الوطن عنده بكلّ هذا التجهم. لن أتوقف عند هذه النقطة طويلاً لأننا ما زلنا مع الكاتب في بداياته.

واللافت هنا هو قضية مرزوق الذي قُتل والذي جعله الكاتب عنواناً للرواية. بينما لا يأتي ذكره إلا في الصفحات الأخيرة وبشكل فج، يوحي بأنّ الرواية قد كُتبت من أجله. والأفضل في رأيي لو أنّ قصة مرزوق هذا لم تُذكر قط. وكذلك لو أنّ اسمه لم يرد في العنوان ولم يولّ هذه الأهمية المتأخرة والموجزة، لآتى بناء الرواية أقرب إلى الإقناع الفني. فقد بدا متحمّماً على العمل ككلّ، وما تسميه الرواية باسمه إلا وسيلة غير مجدية لتلافي هذا الشرخ الفني.

على كلّ حال، الأهمّ في هذه الرواية ككلّ هو اللغة بكلّ ما تعنيه هذه الكلمة من معنى مفردات وجملاً، صوراً وأخيلة، ومعاني كلبية وجزئية، وهذا النفس الشعري والعلمي في آن واحد، وهذا الشراء الروحاني والموسيقى الداخلية.

والكاتب في هذه الرواية يجتهد أحتم الأمور التي تعالجها الرواية الحديثة، وهي نقل الانطباع الشخصي المباشر وتحويله إلى نمط يتجاوز

(١٥) الأشجار واقتبال مرزوق: ص ٣٤٨ .

ما هو فردي وذاتي . وهذا ما نلمسه أكثر وضوحًا في رواية الكاتب التالية في هذه الفئة وهي:

حين تركنا الجسر^(١٦)

كُتبت هذه الرواية، كما يبدو، من وحي الهزيمة أيضًا، ولكن بأسلوب رمزي جدًا. ويجهد جيهيد يستطيع القارئ أن يستشف هذا الغرض من الرواية. إنَّ البؤرة المركزية للرواية أو الدافع للكتابة هو تصوير الخيبة التي سببتها هزيمة ١٩٦٧. إلا أنَّ كلمة الحرب أو اسم أي بلد أو مدينة لا يرد ذكره في الرواية إطلاقًا، سوى بحيرة الحولة التي ورد ذكرها في الصفحة ١٦٨ على لسان الشيخ حسن حين يقول: «من اليوم الذي طارت فيه الحولة، حُرمت صيد البط».

حين تركنا الجسر رواية تحكي قصة الهزيمة، أو بالأحرى المشاعر التي خلقتها الهزيمة. بطلها زكي نداوي وكلبه وردان. وزكي هذا هو جندي مولع بالصيد. وترد من خلال زكي هذا أسماء رفاق له وهم رثيف وحامد وذياب وأحمد ورمزي، وكذلك يرد ذكر أبي زكي وأمه، وكلبنا من خلال زكي.

حركة القصّ سريعة وسلسة، والصور مبتكرة. صور تستولد في النفس الشعور بالأسى الحنون، وتستولد الشعور بالفنى، كقوله في وصف مشهد صيد فأشل:

«تاثرت حبات الخردق في الريح مثل ظنقنات احتفالية لوداع المسافرين»^(١٧).

إنَّ عملية الصيد ووصف البقعة ومناجاتها، ومناجاة الكلب وردان أيضًا، التي يمارسها زكي نداوي في هذه الرواية تذكرنا بذكرنا المرسني في رواية الياطر لاحقًا منه، وتذكرنا العلاقة الحميمة بين البطة وزكي

(١٦) صدرت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ٥ - ١٩٩٠ .

(١٧) حين تركنا الجسر: ص ١٤ .

ندّاوي بتلك العلاقة التي كانت بين زكريا والسمة.

في رواية حين تركنا الجسر نمتر ثلاثة محاور: محور زكي الندّاوي / الكلب وردان ومحور زكي الندّاوي / وأيه، ومحور زكي الندّاوي / ورفاق الجسر.

. الصور التي تتقاطع وتتداخل بعضها في بعض هي: ١- صور صراع زكي الباطني في سبيل صيد البطة والتي يسميها تارة الزانية وتارة الملكة، وذلك في حوار مع الصياد، وحولته مع الكلب وردان. ٢- صور من حياة أبي زكي / مواقفه من زكي / مواقفه من الحياة / تعلقه بالطيور / الحكمة التي ينطق بها ويتعلمها منه الصبي زكي، وأخيرًا موت الأب. ٣- صور عملية بناء الجسر وهرب الرفاق قبل نفسه، وعملية نسف الجسر الفاشلة، وهرب الرفاق الموكّلين بسفه وندمهم على تركه قبل نفسه.

فالجسر رمز العبور، كانوا يريدون نصبه بعد بنائه ليعبروا فوقه النهر إلى الضفة الثانية^(١٨)، ولكن لم تأت الأوامر بعبور الجسر وكانت الخيبة وكانت الهزيمة.

إن هذه الرواية هي رواية مازوكية يتسم فيها زكي ندّاوي من نفسه، وهو يمثل الشعب العربي المهزوم، ولثلاثتهم التي يكيلها لنفسه حتى إنه يرى الكلب وردان أشرف منه ولديه إصرار أكثر منه. وقد أحصيت لفظة «البصاق» وما في معناها فوجدت آتيا وودت في ٢١ موضعًا في رواية يبلغ عدد صفحاتها ٢١٥ صفحة وفيها ١٨ فصلًا.

وبعد فإنّ زكي ندّاوي هذا يكلم الأشجار والحجارة، يكلم النهر والجسر، ويعتبر وردان صديقه الوحيد، ويتظر^(١٩).

كان زكي ندّاوي يتظر، ولكنّ لتنتظاره لم يكن انتظارًا سلبيًا، إنه يسعى لصيد البطة / الزانية / الملكة، هذا الأمل الذي أخذ عليه

(١٨) ن. م: ص ١٢٤ .

(١٩) حين تركنا للجسر: ص ١٨٩ .

مشاعره، إنه يريدنا ويخطط ويشقّ على نفسه، وفي سعيه هذا يذكرنا بقصة الشيخ والبحر لأرنست همنجواي، وإصرار الشيخ على تحقيق الوصول إلى صيده ذلك حتى ولو كان هيكلاً عظيماً مجرداً، لأنّ المتعة تتحقّق في السعي أكثر ممّا تتحقّق في الوصول. يقول زكي نداوي: «رأيتها في ضوء القمر .. كانت أقبح بومة تراها العين، كانت باردة وميتة»^(٢٠).

يستغرق وصف صيد البطة الفصل السابع عشر بأكمله (ص ص ١٨٣- ٢٠٥) وفيه تتقاطع صور الكرّ والقرّ في عملية الصيد هذه، مع صور المرابطين على الجسر. يقول الكاتب: «صرخت برعب أخرس - حالة الامتلاك الحقيقية. ما أقوى الإنسان وما أشدّ ضعفه، كانت المسافة الباقية حتى تملكها يداي صغيرة متلاشية في لحظة المواجهة الحقيقية انقضت، كان انتفاضها زمجرة مرعبة، أما شخيراً فقد بدا لي أفسى من الأوامر التي أطلقت في وجوهنا برخاوة مميتة: انسحاب غير منظم، على كلّ واحد أن يدبّر نفسه»^(٢١).



الفئة الثانية

الفئة الثانية من التقسيم المعتمد يضمّ عملين روائيين، الأوّل: قصة حبّ مجوسية^(٢٢) والثاني: عالم بلا خرائط^(٢٣).

في رواية قصة حبّ مجوسية يتوجّه الكاتب مخاطباً الجمهور على طريقة «الحكواتي» وهو أسلوب يتردّد كثيراً في روايات عبد الرحمن

(٢٠) ن. م: ص ٢٠٥ -

(٢١) ن. م: ص ٢٠٠ -

(٢٢) صدرت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ٥ - ١٩٩٠ -

(٢٣) رواية مشتركة مع جبرا إبراهيم جبرا - صدرت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ط ٢ - ١٩٩٢ - بيروت -

منيف، إلا أنه يبدو أكثر بروزًا في أحدث رواياته: الآن هنا . . أو شرق المتوسط مرة أخرى. ورواية الحب المجوسية هذه هي قصة حبّ عابرة كتلك التي تحصل في الرحلات السياحية. تبدأ في أول الرحلة وتنتهي في آخرها، وغالبًا ما تكون هذه القصص عفيفة ظاهرة، وأقرب إلى الحب العذري، وهي بمعنى آخر قصيدة شعرية، أو بالأحرى سوناتا، أغنية صغيرة، فيها «حدوتة» صغيرة، عبارة عن مقدّمة ومتن وخاتمة، وعدد قليل من الصفحات، قياسًا بغيرها من مطوّلات عبد الرحمن منيف.

إنّها قصة طالب جامعي في مدينة غريبة، تحكي علاقته بالحب والنساء. شخصية الراوي / البطل تذكرنا بشخصية محمّد الفران، في حرّان، إحدى مدن الملح، الذي أغرم حتّى الهوس بسانحة أميركية جاءت على الباخرة، وحُبل إليه أنّها نظرت إليه وابتسمت، فأحبّها واعتقد أنّها أحبّه أيضًا، وأنّها ستعود ليتزوجها، وسيطر ذكرها على تفكيره مدة طويلة.

إنّ ليليان التي أحبّها الطالب الجامعي في القصة المجوسية هي هذا الشخص / الرمز الذي في الأعماق، نحته في دماغنا، نراه ولا نراه، يترأى لنا كالومض الخاطف. هذا الشخص يتردّد في شخصيات متعدّدة عند عبد الرحمن منيف، كشخصية متعب الهذال مثلاً. إنّ شخصية ليليان هي هذا الشيء الهارب دائمًا، وهي ترمز إلى هذا الحنين الأبدي، الحنين إلى شيء ما، إلى مكان ما، شيء نتظره دائمًا ولا يأتي. وقصة هذه الليليان تؤكد أنّ الأرواح جنود مجنّدة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف . .

القصة بشكل عام تصوّر مشاعر إنسان يتعلّق بامرأة محرّمة عليه، زوجة غيره، وفيها يناشد القديسين والآباء الكبار أن لا يحاسبوه ولا يطبقوا عليه الوصية التي تقول: لا تشته امرأة غيرك.

وكلمة «مجوسية»، التي جاءت في العنوان، ليست كما قال شاكر

النابلسي^(٢٤) من أنها ترمز إلى الشبق والمعطر الجنسي المتفلت من عقال أي تقليد محافظ. إنها، كما أرى، تشير إلى معنى التحريم، لأنّ المجوس يجيزون زواج المحارم، فالأب يتزوج ابته والأخ أخته، وهلمّ جرّاً. وهنا في هذه الرواية كان البطل ينظر إلى امرأة متزوجة، وهو، لفرط عفّته وطهره، يشعر بأنّ مجرد تفكيره بامرأة متزوجة هو شيء محرّم فيشبه نفسه بالمجوس. والدليل على ذلك - ككرة الإشارات الدينية واللادينية التي ترد على لسان شخصيات الرواية في مواضع متعدّدة، منها مثلاً: «قلت لنفسي بصوت لا أكاد أسمعُه: أيها الربّ الذي يرتكز على يد واحدة... وينظر إلى البشر التعساء، لماذا تركت كلّ شيء يسير في الدرب الخطرة؟ وتصوّرت الربّ نائمًا... وفي لحظة أخرى تصوّرت ضجرًا، وأردته أن يتكلّم، لكنّه لم يفعل»^(٢٥).

وفي موضع آخر يقول: «لكنّ شهوة النسيان التي تمثّيتها أصبحت مثل ذاكرة الله: واسعة، هاربة، ودائمًا يغادرها الألم»^(٢٦).

وفي موضع آخر يقول: «قالت رادميلا وهي تتركني: - احمل معك التوراة مرّة أخرى واقراء على قبور القرية المجاورة»^(٢٧).

ويقول أيضاً: «وحتى الذي في السماء يستند على يد ويعبث باليد الأخرى، ولا يعرف الآلام التي يماني منها الحزاتي: . وإذا كان يعرف، فلماذا خلق هذا المقدار من الحزن»^(٢٨)؟

اللائت في أسنوب انكاتب هو التفاني والإخلاص في ما يكتب، هذا التفاني الصوفي. إنه ييب نفسه كاملة لموضوعه، وللغة، ولكلّ ما يجعل عمله غاية في الإتقان. إنه مزيج من الإنشاء الأدبيّ والدراما.

(٢٤) طار الصحراء: ص ٥٨ .

(٢٥) قفة حبّ مجوسية: ص ٢٢ .

(٢٦) ن. م: ص ٢٣ .

(٢٧) ن. م: ص ٢٧ .

(٢٨) ن. م: ص ٢٢ .

لغته راقية جداً في هذه الرواية، ليس فيها كلمة نائية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، ليس فيها كلمة بأية لغة محكية، كلها كلمات فصيحة، ربما لأن الشخصيات كلهم ليسوا عربياً إلا الراوي، لذلك فمن غير المعقول استنطاقهم بأية لغة محكية. هنا الموضوع يفرض أداة التعبير. والقصة بشكل عام تحتوي الكثير من الثروة الجميلة، إلا أن ما ورد في الصفحات من ١١٠-١١٦ بدا وكأنه ثروة أراد الكاتب بها تمرين قلمه، وقد وجدتها مملّة بعض الشيء.

الظاهرة اللافتة في تعامل عبد الرحمن منيف مع الزمن في رواياته هي هذه الضبابية، وتتجلى في عبارات مثل: في وقت ما لا أدري متى، في لحظة ما لا أدري أية لحظة. وهذه العبارات الضبابية تتوالى في كل روايات منيف منذ قصة حب مجوسية حتى الآن هنا. أو شرق المتوسط مرة أخرى.



سأنتقل الآن إلى الرواية الثانية في هذه الفئة وهي عالم بلا خرائط، مع الرغبة في تجاوز ما يعتبره بعض النقاد إشكالاً. هل يجب أن تُدرس باعتبارها من أعمال جبرا إبراهيم جبرا، أم هي من أعمال عبد الرحمن منيف. في رأيي يمكننا أن نفعل ذلك سواء كان هذا أم ذلك، وكل في سياق بقية أعماله، على اعتبار أنها عمل متناسق له خصائصه الفنية المتكاملة.

ماذا تقول رواية عالم بلا خرائط؟

في تأليف رواية عالم بلا خرائط، بدأ الكاتب استعمال أسلوب المسرح التجريبي الذي أول ما عرفناه في منطقتنا مع سعد الله وتوس^(٢٩)

(٢٩) كتاب مسرحي سورّي معاصر، له مسرحيات متعدّدة أزلها: حفلة سمر من أجل هـ حزينان، وآخرها وأشهرها: الملك هو الملك، وقد قُدمت على خشبات المسرح في عدّة عواصم عربيّة (دمشق، القاهرة، تونس) وبسجّاح كبير، ونُفذت من قِبَل مخرجين وفرق محليّة في كلّ عاصمة.

ويقتضي إشراك الجمهور في اللعبة المسرحية، سواء بتبادل الحوار أم بتغيير الديكورات على المسرح أمام الجمهور والأنوار مضاءة والستارة مرفوعة. وكذلك باستعمال أسلوب مسرح الحكواتي. هذا الأسلوب اتبعه مؤلفا الرواية روحاً لا نصاً، إذا جاز لنا استعمال هذا التعبير القانوني. فالمؤلف يتحوّل علناً من موقف إلى موقف، يحلّل ويقبّل الوجوه، وتكلم مخاطباً القارئ كما لو أنه يخاطب الجمهور الذي يجلس أمامه أو حوله في الصالة.

تألفت الرواية من ٤٣ فصلاً ومن ملحق في ست صفحات. والفصول معنونة بأرقامها فقط.

الرواية تبدأ من النهاية، وهي مقتل نجوى العامري، وهي رواية مرتبة لها عدة مستويات. وقد نظرت إلى الانتظار حتى الصفحات الأخيرة حتى نجد بغض المفاتيح الإضافية. تتمثل شخصياتها / الرموز في بطلها الأول علاء الدين نجيب سلوم، وهو روائي كتب روايتين ويستعد لإصدار الثالثة. نتعرف من خلاله بهجوم الكتابة الروائية. ويطرح على نفسه سؤالاً هو: أين يمكن أن يجد مكانه في هذه الأيام الصعبة، والعواصف على الأبواب، وهل سأكون جديراً بالمستقبل؟^(٣٠).

والمستوى الثاني تمثله شخصية الخال حسام رغد، وهو دلالة على انهيار طبقة بكاملها من الثورين، وبداية صعود طبقة جديدة، تغير المجتمع ونطرح قضية الحرّيات العامة والحقوق المدنية.

والمستوى الثالث، ولعله المستوى الرئيسي في الرواية، هو موضوع القضية الفلسطينية، وكل ما حصل منذ ١٩٤٨ وحتى عام ١٩٨٢، والذي كان عبارة عن مجموعة هزائم.

وقد تشابكت هذه المستويات من خلال قصة عاطفية بين علاء الدين نجيب سلوم ونجوى العامري، ومقتلها، لتضيف عنصري الدراما

(٣٠) حالم بلاخرائط: ص ٣٨٣.

والتشويق على أحداث الرواية، وهي بدورها توفّر للرواية «العنصر الحكائي» ذلك العنصر الذي لا يزال، إلى حدّ كبير، يشدّ القارئ الذي يقرأ لكي يتسلّى.

يبقى هناك مسألتان في هذه الرواية. المسألة الأولى هي مسألة الزمن، فالكاتب أو الكاتبان يصرّان على اعتبار الزمن الروائيّ مختلفًا عن زمن الناس الآخرين. والزمن حتّى لو كان ماضيًا، فإنّه يمتلك فعالية مستمرة. وتأثيره لا يزال قائمًا. ولعلّ فلسفة «الزمن الماضي الروائيّ» تكمن في أنّه يُضفي «وهم الحقيقة» على أيّ عمل روائيّ. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّه يقدّم صورة عن خيبة قد حصلت وهي بحاجة إلى مراجعة وإعادة نظر، وذلك قد لا يكون تشاؤمًا ولكنه تحريض مستمرّ.

على كلّ حال فإنّ رواية عالم بلا خرائط تذكر بعض التواريخ المحدّدة (عام ١٩٦٧ وصيف ١٩٦٨)، أيّ عام الهزيمة وما تلاها (ربّما ذلك بتأثير الكاتب الآخر للرواية) في حين أنّ روايات منيف السابقة واللاحقة لا وجود فيها لتحديد السنوات أو الأمكنة. حتّى في الرواية التي تبدو أنّها كُتبت بتأثير النكسة أو الهزيمة، وهي حين تركنا الجسر، فلا نجد أيّ تحديد للمكان ولا للزمان.

وعندي أنّ رغبة الكاتب في إضفاء صفة «الروائيّة» على أعماله تبدو، بوجه ما، متصرّفة، لأنّ ذكر سنوات وأمكنة محدّدة بأسمائها لا ينفي هذه الصفة الروائيّة، ولا يُخرج الرواية عن المسار الإنسانيّ العامّ.

وأما المسألة الثانية فهي مسألة اللغة. فاللغة عند الكاتب ليست مسألة شكليّة تتعلّق بالألفاظ والحروف، بل هي عمل بالعمق. إنّها نوع من المرميقيّ اللغويّة، قادرة على التوصيل والتوليد والصدق، وفيها قدر كبير من الرشاقة والمرونة، وفيها أيضًا كثير من الظلال والإيهامات، وهي لغة فصحيّ، ولكنّها لديها هامشًا يتحرّك فيه وعندها القدرة على اكتساب الظلال التي نجدها في الكثير من المفردات العاميّة.

وأخر ما يلفت نظري في هذه الرواية هو وجود بوادر تصالحو بين الكاتب وفكرة الدين والتدين: سواء في الحوارات التي تدور على ألسنة شخصياته الرئيسية والفرعية (وعددتها حوالي عشرين شخصية) أو في السرد، كما أنّ هناك جنوحاً نحو الإيمان بالثبوتات والحيرة تجاهها والعزوف عن نعت أصحابها بالبله والجنون^(٣١)، وكما أنّ في الرواية شخصاً غائباً أبداً وآخر يقضي العمر تائهاً ذاهلاً عن نفسه يسأل عنه، وهي المجنونة التي تسأل عن ياسين^(٣٢)، وهي تذكرنا بأم الخوش في التيه، أول أجزاء مدن الملح.



الفئة الثالثة

تضمّ الفئة الثالثة في التقسيم الذي اعتمدهنا عملياً روائيتين، الأولى: شرق المتوسط^(٣٣) والثاني: الآن هنا.. أو شرق المتوسط مرّة أخرى^(٣٤).

الرواية الأولى كتبت عام ١٩٧٢ وتقع في ١٧٦ صفحة من القطع المتوسط، والرواية الثانية انتهت في شتاء ١٩٩١، وتقع في ٥٣٦ صفحة من القطع المتوسط أيضاً. والقاسم المشترك بينهما هو الموضوع، كما ذكرت سابقاً، وهو يحكي قصة السجناء السياسيين في شرق المتوسط دون تفريق بين يمين ويسار، ولكنّ المعالجة الروائية تختلف بين الرواية الأولى وشقيقتها الكبرى. فالرواية الأولى تحكي عن السجناء ومعاناتهم داخل السجن وخارجه، وكذلك معاناة من يحيط بهم من الأهل والأصدقاء معهم ويسبيهم. أمّا الرواية الثانية فتحكي عن حياة السجناء

(٣١) عالم بلاخرائط: ص: ١٠٥ نبوءات العمّة نصرت.

(٣٢) ن. م: ص ٣٤١.

(٣٣) منشورات المؤسّسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ٨ - ١٩٩١.

(٣٤) منشورات المؤسّسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٩١.

داخل السجن فقط كأنهم مقطوعون من شجرة، لا أهل لهم ولا حياة خارج السجن.

نبدأ برواية شرق المتوسط باعتبارها السابقة في التأليف زمنيًا. فيذه الرواية كُتبت سنة ١٩٧٢ وقرأتها في طبعها الثامنة الصادرة عام ١٩٩١. الزمن الآتي فيها يمتدّ حوالي ثلاثة أشهر، تبدأ عندما يغادر رجب إسماعيل، بطل الرواية، الشاطئ الشرقيّ على الباخرة أشيلوس اليونانية، ويمخر عبر المتوسط ليصل إلى الشاطئ الغربيّ في فرنسا، وذلك للعلاج بعد خروجه من السجن. وتنتهي عند عودته على الباخرة نفسها. وبين التاريخين، تمتدّ حياة رجب إسماعيل ذي الثلاثين ربيعًا، وحياة أخته أنيسة، إذ إنّه، من خلال ستّة فصول متفاوتة بالطول، تأتي حركة القصّ بالتناوب، فصل له وفصل لأخته، لتحكي قصّة رجب إسماعيل الذي فقد بصره ومات بعد ثلاثة أيّام من مغادرته السجن.

مخطّط الرواية يتألّف من مقدّمة تتضمّن نصّ الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، وبعد ذلك أربعة أبيات من الشعر لبابلو نيرودا. ويتدبّ الفصل الأوّل (ص ص ٧ - ٣٥) برحيل أشيلوس، باخرة الركب اليونانية. يصف فيه رجب إسماعيل مشاعره بعد أن قضى في السجن خمس سنوات لأسباب سياسيّة، وخلف وراءه ذكريات أمّ ماتت في أثناء سجنه، وذكريات السجن، وذكريات عائلته المؤلّفة من أخته أنيسة وزوجها حامد وأولادهما الأربعة، وأيضًا ذكريات هدى حبيبته التي كان سيتزوّجها، ولكن لظروف سجنه وطول الإقامة فيه تزوّجت غيره، ويصف الأيّام القليلة التي قضاها في بيت أخته قبل الرحيل على ظهر أشيلوس.

وفي الفصل الثاني (ص ص ٣٦ - ٧٧) تصبح أنيسة هي الروائي، وتحكي عن الأشياء نفسها من زاويتها هي ومن خلال مشاعرها الخاصّة وفيمها لما يحدث، ونلاحظ هنا كيف تختلف النظرة إلى الأمر الواحد بين شخص وشخص.

والفصل الثالث (ص ص ٧٨-١٠٦) يضمّ مناجاة للباخرة أشيلوس، مناجاة من قلب رجب المنعم بالأسى. وهذه المناجاة تذكّرنا بأشعار العرب القدماء عندما يناجون مطاياهم ويصفونها. فهي وسيلتهم للرحيل وللحرية. يناجوها رجب كأنها كتلة من الأعصاب واللحم والدم. فهي تتجسّد وتترف. . تغثي وتتوقّف عن الغناء. هكذا أشيلوس، ذلك الكائن المعدنيّ، يتحوّل بين يدي الكاتب إلى كائن من لحم ودم وأعصاب متوقّزة.

في الفصل الرابع (ص ص ١٠٧-١٣٩) تعود أنيسة لتولي القصص، فتحدّث عن قلقها بعد سفر أخيها وانتظارها لرسائله وتعلّقه بأمه، وتحدّث عن طفولتها وطفولته وكيف تركت المدرسة لتساعد أمها في الخياطة كي تربيًا رجبًا وتصرفا على تعليمه، وكيف كانتا تعاملانه بدلال وتفظانه حتى يكبر وتعلّقان عليه الآمال.

وفي الفصل الخامس (ص ص ١٤٠-١٧٠) يعود رجب ليأخذ دور الراوي مرّة أخرى، فيتحدّث عن إقامته في مرسيليا وتعاطف الأطباء معه، وعلمهم بأنه كان سجينًا سياسيًا وقول أحدهم للآخر: هذا واحد من شعب سجين.

وفي الفصل السادس (ص ص ١٧١-١٧٦) تعود أنيسة لتختم الرواية فتحدّث عن عودة رجب وموته ورغبتها في نشر أوراقه كما هي. وقد كانت عودته إلى البلاد ومن ثمّ إلى السجن في محاولة منه لتطهير نفسه من الشعور بالذنب، لأنّه خرج من السجن في المرّة الأولى وسُمح له بالسفر بعد توقيعه على الإقرار بذنبه والاعتراف على رفاقه.

أبرز ما يميّز أسلوب هذه الرواية هو المزوجة ذات الأحياء المكثف. فالمؤلف يزاوج بين الرعب الذي يخلفه صوت الباخرة إذا توقّف في منتصف البحر والرعب الذي يخلفه صمت السجين في نفوس سجانيه، فكلاهما رعب قاتل ومميت. يقول رجب: «هذا القدر من الحرية فوق أشيلوس الهادئة في الليل والنهار يكفيني زادًا لسنين.

أشيلوس يا صديقتي . . يا صديقتي، أنت لم تري السجن، لو رأيت يومًا
لتغير صوتك. كانوا يريدون صوتًا، مجرد صوت، يصرخون: قُل كلمة
يا ابن القحبة . . وأصمت لا أقول شيئًا ويضربون . . لو عرفت السجن يا
أشيلوس لتعلمت كيف تصمتين، لو توقفت صوتك دفعة واحدة فإن
الرعب سيُلتِم، سيموتون»^(٣٥).

المزاوجة أيضًا بين الكلمات والدخان. يقول رجب عن بداية
العمل السياسي: «بدأت المسألة أول الأمر في الهواء، تترافق الكلمات
مع الشائم والضحكات . . ثم أصبحت الكلمات لا تقال إلا في الغرف
المغلقة المليئة بالدخان. كانت كلمات تمتلئ بمقدار مجنون من الثقة
والدخان»^(٣٦).

والمزاوجة تنسحب أيضًا على الحفلات الراقصة وغير الراقصة .
على ظهر الباخرة أشيلوس وحفلات التعذيب في السجن .

ومن الميزات الأسلوبية أيضًا الانتقال من موضوع إلى موضوع
بطريق التداعي. فالكاتب، بعد مناجاة الباخرة، يتقل إلى وصف أيام
السجن من اليوم الأول بكل التفاصيل، مهما دقت ويدت هامشية. وذلك
بعد مقدمة صغيرة توحى بأنه يتحدث إلى الباخرة. ويتداخل الرد مع
الحوارات المتقطعة بين السجن والسجانين، وبين الرفاق قبل السجن،
وأيضًا بين رجب والباخرة. يجري ذلك كله بالتناوب، وبطريقة تجعل
وعي القارئ في تيقظ مستمر لكي يلتقط هذه الانتقالات بين الأزمنة
والأمكنة والأشخاص والأشياء. وهو على كل حال، أي انتقائي، لا
يتعب كثيرًا في التعرف إلى أبطال كل حوار، إذا كان قارئًا مدنيًا.

ولمّا كانت هذه الرواية هي الثالثة للمؤلف، أي أنه كان في
بداياته، فهو يضمّن آراءه في الطريقة التي يجب أن تكتب بها الرواية.

(٣٥) شرق المتوسط: ص ٨٠ .

(٣٦) ن. م: ص ٩٨ - ٩٩ .

وعلى لسان رجب في رسالة منه لأخته أنيسة، نعرف رأي المؤلف، إن جاز التعبير، في الرواية وكيف يجب أن تكون: «أريدها أن تكون جديدة بكل شيء، أن يكتبها أكثر من واحد وفيها أكثر من مستوى، أن يتحدث فيها عن أمور هامة، والأفضل أن تكون مزعجة.. وأخيرًا أن لا يكون لها زمن»^(٣٧)

لقد لفت نظري، فيما يتعلّق باللغة / الألفاظ على وجه الخصوص، أنّ الكاتب، إذا اعترضته في أثناء السرد أو الحوار كلمة قبيحة أو نابية، فإنّه يلجأ إلى ذكر أول حرف منها فقط، ويذكر في الهامش، في ما يشبه الاعتذار، أنّ المحذوف هو كلمة قبيحة. ولكنّه في رواياته اللاحقة وخاصة الشقيقة الكبرى لشرق المتوسط، أصبح الكاتب يذكر الكلمات القبيحة ويذكر الأشياء بمسمياتها الحقيقيّة حتّى الشائم، كأن لا يتورّع عن ذكر الكلمات النابية التي تردّد على أفواه الناس من كلّ الطبقات.

كلمة أخيرة تتعلّق برواية شرق المتوسط وتمهّد للدخول في الرواية الثانية: الآن هنا.. أو شرق المتوسط مرّة أخرى.

إنّ الكاتب في حديثه عن التعذيب في السجن يبدو كاتبًا قادرًا على الوصف. وأسلوبه سلس ومشوّق، والصور والأخيلة وخاصة تشبيه المادّي بالمعنويّ كلّها ميزات تبيّن بمقدرة غير عادية. ولكن، في النهاية، كلّ ما يُروى يبدو وكأنّه تقرير سياسيّ ذو اتجاه واحد، أي أنّ كاتب التقرير يحاول أن يُسمع رؤساءه ما يريدون سماعه. والمفروض بالعمل الروائي أن يرتفع إلى المستوى الإنسانيّ العام. فكما أنّ الرواية تحكي عن السجين وتدخل إلى أعماقه وتكشف دوافعه، فيجب أن تحكي عن السجان وعن أعماقه وعن دوافعه، وعن شروط اللعبة التي يدور في فلكها.

(٣٧) ن. م: ص ١٣٤.

عندما قرأت الآن هنا . . أو شرق المتوسط مرة أخرى، أحببتها جدًا وتأثرت كثيرًا. وعندما أغلقت دفة الكتاب الأخيرة كانت الدموع تغطي وجهي. ومع ذلك فقد أحسست، رغم كل هذا التأثير، أن الرواية كعمل فني ناقصة. هناك فجوة هائلة يجب ردمها. ولم أستطع أن ألتقط العيب الذي خلق هذه الفجوة إلا بعد أن قرأت الجزئين الأول والثاني من ملن الملح، وعدت إلى رواية شرق المتوسط. عندها خطر لي التعليل، تعليل الشعور بأن الرواية ناقصة. والتعليل هو أن الحكام والقيمين على الأمور في الشاطئ الشرقي للمتوسط هم من أبناء هذه المنطقة، وكما تكونون يورلى عليكم. فما هي شروط اللعبة التي يدورون في فلکها وكيف الدخول إلى عالمهم بحياد دون تحامل ولا سخرية؟ تلك هي المسألة. لكي يكون العمل الروائي متكاملًا، ولكي يكون بلا زمن، كما يقول رجب إسماعيل، ولكي يكون موجّهًا إلى الإنسان في كل مكان وزمان، يجب أن نحكي عن كل إنسان بحياد، أن نراه من الداخل، كيف يفكر، وما هي ظروفه. في هذا المجال، أعتقد أن سعد الله ونوس قد قارب هذه الناحية في تعاطيه المرشح السياسي. لقد تبّه إلى الفكرة وكتب روايته الملك هو الملك، والقييل يا ملك الزمان، ومغامرة رأس المملوك جابر.

أما أن نكتب عن التعذيب فقط، وتسرف الرواية في وصف التفاصيل، ولو بأسلوب راقٍ ومتقن جدًا، فهو موضوع الإثارة لا يختلف كثيرًا عن روايات العنف والجنس. وأما وصف آثار التعذيب الجسدي، فإن جسم الإنسان، في بعض الأمراض التي تأتي هكذا من الله، يتضرر بأكثر مما يحدث في أثناء التعذيب.

على كل حال، فإن للجسد فلسفة مقدّسة يعرض لها المؤلّف في روايته الآن هنا . . أو شرق المتوسط مرة أخرى، بطريقة مقنعة إلى حد ما. وذلك من خلال التحوار بين أبطاله، وفي أكثر من موضع^(٣٨). - عقاد

(٣٨) أنظر: الآن هنا أو شرق المتوسط مرة أخرى: الصفحات ٨١، ٨٢، ٢٠٠، ٢١٣،

هذه الفلسفة هو أنّ هناك تلازمًا بين روح الإنسان وجسده، صلة الإنسان
بيذا العالم وبالحياة هي من خلال هذا الجسد، وعندما يُهان الجسد،
تُهان الحياة وتُهان الروح وتُهان الإنسان. ولعلّ ذلك ما يقصد إليه
الحديث الشريف: «فإنّ لجسدك عليك حقًا»^(٣٩).



أجد من الصعوبة بمكان أن أركن الموضوعات التي تناولها عبد
الرحمن منيف في رواياته جانبًا، تلك الموضوعات التي تخترق الجلد
والعظم وتتغلغل في مجرى الدم لكي تصيح الرثة التي تنتس منها،
والقلب الذي ينبض فينا، بل لتصبح الحياة التي نحياها والتعاسة والشقاء
الذي قد يدمرنا. نعم أعترف أنّي بصعوبة بالغة قد أستطيع أن أركن
جانبًا لكي أنظر إلى الأسلوب والطريقة والأدوات التي استعملها الكاتب
لكي يوصلها إلينا.

عند قراءتي هذه الرواية، تبادر إلى ذهني مجموعة من الأسئلة،
تدور حول: لماذا نكتب، وما الهدف من الكتابة؟ هل هي لتفريغ شحنة
الغضب الذي نشعر به تجاه بعض الناس وقوانين المجتمع؟ هل هي
لإضفاء المتعة والشعور بالسعادة؟ أم هي لمنح الحلم أو القدرة على
الحلم للقارئ والناس من حولنا، لا سيما وأنّ الحلم هو جنين الواقع.
إذا أردنا أن نجيب عن كلّ ما تقدّم بالطريقة التي أجاب بها المؤلف
في كثير من الحوارات التي أجريت معه ووردت في كتاب للكاتب
والمثقف، فإننا سنجد كلمات كبيرة وشعارات براقّة تتناول تغيير الواقع
 وإعادة كتابة التاريخ وخلق إنسان جديد وما إلى ذلك. وأنا إذ أوافق
الكاتب على «أنّ الهدف العامّ للأدب هو أن يوقظ إحساس البشر وأن
ينمي فيهم ذوقًا إضافيًا لمعرفة الخير والشر وللمعرفة الجمال وبالتالي
العدالة» (ص ١٨٤)، أضيف سببًا آخر اعتنقه وجيّدًا وعمليًا وواقعيًا جدًا
وذاتيًا بالدرجة الأولى، وهو أنّ الكتابة هي طريقة حياة ورغبة في تحقيق

(٣٩) الحديث رواه البخاري ومسلم والنسائي.

الذات. إنَّها، ببساطة، العمل الذي يجد المرء نفسه فيه. وصادف هنا أنَّ هذا المرء هو كاتب والعمل هو الكتابة. وصادف أنَّ هذا الكاتب هو كاتب موهوب ومتمكّن من أدواته. والإتقان هو الأساس في أي عمل وهو الذي يفرض احترام الناس لهذا العمل واحترامهم لصاحبه.

سأحاول أن أتحدّث عن رؤيتي الخاصّة لرواية الآن هنا. . أو شرق المتوسط مرّة أخرى. فهي تتألّف من ثلاثة أقسام: القسم الأوّل بعنوان: الدهليز، ويمتدّ من ص ص ٧- إلى ص ص ١٤٤، وهو عبارة عن لحظة مشتركة بين طالع العريفي سجين موران، وعادل الخالدي سجين عمورية، وهما منطقتان، لا على التعمين، في شرق المتوسط تختلفان من الناحية الإيديولوجية. وقد اجتمعا معاً للعلاج في مستشفى براغ. والقسم الثاني بعنوان: حرائق الحضور والغياب، ويمتدّ من ص ص ١٤٧- إلى ص ص ٢٩٨، ويضمّ أوراق طالع العريفي التي تركها بعد موته، يصف فيها معاناته في السجن. والقسم الثالث بعنوان: هوامش الأيام الحزينة، ويمتدّ من ص ص ٣٠١- إلى ص ص ٥٣١ وفيه يصف عادل الخالدي حياته داخل سجن، بل سجون عمورية التي تنقل بينها جميعاً إلى أن خرج إلى مستشفى براغ وسافر إلى فرنسا ليعمل مصحّحاً في إحدى المجلات النسائية.

إنّ كلمة الرواية قيلت على لسان الحاج مصطفى، أحد السجناء في السجن المركزي في عمورية، ذلك السجن الذي رافقه سوء الطالع، فكان سجنه خطأ، واستمرّ الخطأ، ولم يعد بالإمكان، وليس هناك رغبة، أن يصحّح هذا الخطأ، وصار السجن أقرب إلى معتوه. قال فيه أحد السجناء إنّه رآه يضع أذنه على الجدار باهتمام وتنصّت، وما كاد يرى الطيب يمرّ حتّى طلب منه أن يفعل مثله. استجاب الطيب، وبعد قليل التفت إليه وقال: لم أسمع شيئاً يا حاج. فردّ عليه الحاج مصطفى: هذا الصمت ما يحزّني ويحزّني يا حكيم؟^(٤٠).

(٤٠) الآن هنا أو شرق المتوسط مرّة أخرى: ٤٧٥ .

الصمت إزاء كل ما يحدث... هذا هو السؤال. يقول -عادل الخالدي: «ولا أريد أن أبتزكم لأستلرّ عواطف الشفقة عندكم، فأنا بمقدار ما أكره السجن أكره الشفقة، لأنّ هذه العاطفة ثمّ الخوف الذي يليها من الأسباب التي جعلت السجن يستمرّ حتى الآن... فواحدكم بعد أن يحزن، وقد يذرف الدموع، يضع رأسه على الوسادة وينام متوهماً أنّه أدّى واجبه وأنه نجا. وقد يشعر بالسعادة التي تصل إلى درجة الغيطة لأنّه لم يكن الضحية»^(٤١).

الصمت وذرف الدموع هذا هما ردّ الفعل الأقصى. السؤال الآن هو أيّ نوع من ردّات الفعل يتوقّعها عادل الخالدي... إنّ المشكلة، كما قال طالع العريفي «بدأت حين ارتضينا، وخلال فترة طويلة، أن نكون مجرد محرّضين على العنف من أيّة جهة جاء وتجاه أيّ كان. فعندما ضُرب غيرنا، وكنا نعتبرهم أنّك خصومنا، احمرّت أيدينا لكثرة التصفيق، وبيحت أصواتنا من مظاهرات التأييد، ولم نترك حائطاً إلاّ وجعلناه سجلاً لأمجادنا وتاريخنا، وأيضاً سجلاً لأمجاد الطغاة، وعندما بدأ ضربنا فقد تخلّى الناس عنّا، لأننا تخلّينا من قبل عن الناس، وتوارى قادتنا وسافروا وترك الصغار ليسلدوا الفواتير المستحقّة، تماماً كما يترك الخدم بعد انتهاء الحفلة من أجل جمع البقايا والنفايات»^(٤٢).

فالكاتب، في ما أورده على لسان طالع العريفي، يدعو إلى الديمقراطية، لنا وللآخرين على حدّ سواء. وإن كانت الديمقراطية، في رأيي، لا تستطيع أن تؤمّن العدل الحقيقيّ، ولا أن تقضي على تشوّحات العالم، حتّى العالم المتقدم ظاهرياً، فلا أعتقد أنّ الديمقراطية استطاعت توفير العدل الحقيقيّ، وذلك حديث يطول...

وفي رأيي، من المستحسن أن نتعامل مع كلّ تشوّحات العالم كما نتعامل مع الموت والمرض العضال... أشياء موجودة ومستمرّة ولا

(٤١) ن. م: ص ٤٧٣.

(٤٢) الآن هنا: ص ١١٣.

يمكن التغلب عليها نهائياً، قد نستطيع التخفيف من تأثيرها ولكن لا يمكن القضاء عليها. فمريض سرطان الدم أو الهوتشكين يتحمل آلاماً تستعصي على الوصف. فالمريض يعاني منها هو شخصياً وكذلك من حوله، وصورة جسده قبل الموت لا تقل تشوهاً عن صورة جسد السجين السياسي الذي خرج من تحت يدي أبي مهتد.

لعل هذه الرواية تساعد في أن يتجه الإنسان لتخفيف آلام الإنسان، فإن الحياة مليئة بالكوارث الطبيعية، والحياة كفيفة بفعل ما لا تفعله العداوات السياسية، ولكن هذه الرواية لا تحكي فقط عذاب الجسد، بل عذاب الروح أيضاً، وهذا ما يولياها هذا القدر من التأثير.

كما قلت سابقاً، لم أستطع أن أركن موضوع هذه الرواية جانباً لأتحدث عن الأدوات. لعل ذلك يعود إلى أن الموضوع غني بالتفاصيل الصغيرة التي قدمت بتقنية عالية جداً ومتنوعة جداً ومتناسقة في الوقت نفسه مع الموضوع. لقد توفرت «الحدوتة»، وقد لخصتها في مطلع هذا الحديث عن الرواية. كما توفرت المواقف الدرامية والمناجات. وكذلك تعدد الشخصيات وتنوعها وغناها الداخلي ووضوحها، أي أن القارئ يشعر بكل شخصية وكأنها كتلة حقيقية من اللحم والدم والأعصاب.

الكوميديا السوداء تنطبق على كثير من الوصف الذي تناول فيه الكاتب أماكن وأشخاصاً وأوضاعاً في غاية اثبح والبشاعة والألم. تناولها بطريقة مرحة كقوله مثلاً: «السجن المركزي في عمورية عالم من الصمت والعجب والجنون، وهو أشبه ما يكون بمركب كولومبس أو سفينة نوح»^(٤٣).

وبالأسلوب المرح أيضاً المضحك المبكي في الوقت نفسه، يصف الكاتب شروع أمر السجن بالتعذيب بأنه سيبدأ بمداعة السجين. ومن ذلك قوله أيضاً: «يجب أن أعترف أنني شديد البساطة، كنت أنتصوّر

(٤٣) الآن هنا: ص ٣٠٦ وانظر أيضاً ص ٣٦٨ - ٣٦٩ .

أنهم يريدون أن يعطروا المكان أكثر ممّا فيه من العطر (يقصد رائحة البول وغيره). ومن الأوصاف التي يستعملها، قوله عن أبي سمير أمر السجن المركزي: «الشيء الوحيد الذي يوازي هذا الطيف الجسديّ والحركة العنصية: الصوت. كان صوته خشناً أبعثاً مليئاً بالخدوش، حتّى يبدو وكأنّه مجموعة أصوات لم يُحسن جمعها وتنسيقها، وقد أعطي كما تعطى جوائز الترضية مطلع كلّ عام جديد»^(٤٤).

من الظواهر الأسلوبية أيضاً السخرية، وهي تأتي أحياناً غير مبرّرة، كسخريته المتعطفة من العبادة العربية وذلك حين يقول: «يبدو أنّ ارتداءنا العبادة لم يذهب عبثاً، فقد ترك آثاراً عميقة، ولا أريد أن أقول: لا تمنحي. يظهر ذلك في العقل والسلوك، في هشاشة الفكر ورخاوته، وفي الخفاء الذي يميّز الكثير من التصرفات... دون أن يكون هناك أيّ ردّ فعل؟ دون أن يجرؤ الناس على الشكوى والاحتجاج، إذا لم أقل: لِمَ لا يثورون»^(٤٥).

كلّ هذه الصفات يستنبطها الكاتب من ارتداء العبادة العربية.

من الظواهر الأسلوبية التي اتّبعها المؤلف التضمين، لا سيّما النصوص الشعرية، سواء لشعراء أجانب محدثين أو من الشعر العربيّ القديم..

أمّا اللغة فإنّها لم تشكّل أيّ عائق. ففي السرد يستعمل الفصحى الوسطى المبسّطة، وفي الحوار يستعمل اللغة المحكيّة، وهي تدلّ على معرفة الكاتب باللّهجات. ويستطيع القارئ أن يميّز بوضوح لهجة بلاد الشام، كما يستطيع تمييز لهجة شبه الجزيرة. سواء من حيث الأمثال الشعبية المستعملة، أو باستعمال مفردات وعبارات معيّنة تدلّ دلالة واضحة على المنطقة التي تستعملها. وتتفاوت مستويات الحوار بحسب الأشخاص المتحاورين.

(٤٤) ن. م: ص ٣٢٦ .

(٤٥) ن. م: ص ٣٠٧ .

الشيء اللافت في ما يتعلّق بهذه الشخصيات هو أنّنا لا نعرف شيئاً عن حياتهم خارج السجن، ولا حتّى عن سبب محدّد لسجنهم وتعذيبهم. ولا نعرف هل هذا الذي يدافعون عنه يستحقّ كلّ هذا العناء وهذا التحمّل، أي أنّ القارئ لا يشعر بجدوى هذه التضحية والعناد الذي يمارسه السجين تجاه سجنانه. ليس هناك قيمة معيّنة أو مبدأ. فالحياة داخل السجن، بعد أن يطول الزمن، ويتفاقم الصراع بين السجناء أنفسهم، سواء كانوا سياسيين أو أولئك الذين سُجِنوا لقضايا مدنيّة، تصبح مثل الحياة في أيّ مجتمع فقير يعيش في ظروف طبيعيّة ومعيشتيّة متخلّفة وبيدائيّة. ينشأ القتال من أجل حاجات الحياة الأساسيّة: الأكل والنوم والعمل والراحة.

فالقارئ لا يسهه إلاّ أن يردّد بينه وبين نفسه: ليس السجن السياسيّ هو المهمّ، بل السجن الاجتماعيّ الكبير أيضاً، الذي تسوده شرعية الغاب. القويّ يأكل الضعيف والغنيّ يستغلّ الفقير، والذكيّ يستغلّ الأهلين، وإلى ما هنالك، والإنسان يضطرّ إلى أن يتكيف مع الحياة وظروفها، والسجن هو جزء من الحياة، كما هي الحرب، وكما هو أيّ شيء آخر في هذه الحياة بحلوّها ومرّها. وقد يخلص القارئ إلى القول إنّ أعمال الكتاب والفنانين ما هي إلاّ «فثّة خلق»، وهي تعبير عن الذات، وريّما هي لأنّهم لا يحسنون صنع شيء آخر.

لا أستطيع أن أقول إنني غطّيت هذه الرواية كما تستحقّ، لأنّ فيها الكثير من النعمة الفنيّة، وإشارات جمة تدلّ على الوعي التاريخي، وفيها الكثير من وسائل التحريض بشكل لا ينفع معه إلاّ قراءة الرواية من الدقّة إلى الدقّة، ليستكمل القارئ البتعة والفائدة، وقد يكون لكلّ قارئ انطباع مختلف ورؤية مختلفة.



(للمقال صلة في المدد المقبل)

الجدلية والنقد الأدبي أضواء نظرية ومقاربات عملية

الدكتور نبيل أيوب^٥

١ - مقارنة المجال النظري

تمهيد

يقدمُ هذا المبحث عرضاً موجزاً للديالكتيك الهيغلي الماركسي، ونقدًا للنقد الأدبي الذي سلك مسالك الديالكتيك الماركسي، في ضوء نظريتين: واحدة تنظر إليه من الزاوية نفسها التي نُظر إليه من خلالها، وثانية من زاوية الديالكتيك الهيغلي، كون إعادة الاعتبار لهذا الديالكتيك تمثل ظاهرة تكاد تكون عالمية، بعد انهيار الأنظمة الشيوعية، وذلك لهدفين: واحد منهجي سعيًا نحو مزيد من الموضوعية والمنهجية العلمية واستبعادًا لما تركه الأيديولوجية من أثر في التقويم، وثانٍ لإعادة الاعتبار إلى الموجودات النصية التي أسقطتها الديالكتيكية الماركسية، والعكس قد يكون صحيحًا.

١ - الديالكتيك والشعرية

قد تشكل الحركة والمجازة والتدرج اللولبي المطرد سمات مشتركة تطبع كلاً من الجدلية والشعرية. وهذا ما تبين لجان بيار لوفيفر (Lefebvre) عندما كان يدرس آثار هولدرلن، فقد قال: «إنَّ اهتمامي

(٥) أستاذ النقد الأدبي في الجامعة اللبنانية - الفرع الثاني.

بهيغل هو جزء من اهتمامي بالفكر الألمانيّ عمومًا وبالشعر خصوصًا. لقد سنحت لي الظروف أن أعمل على آثار هولدرلن حين اكتشفت البعد العالميّ لهذا الفكر الذي تكلمت عليه، والطبيعة المرهفة والشعرية للديالكتيك الهيغليّ. إنّ الديالكتيك يقوم بمسار مزدوج: إنّه تحليل، تقسيم، تمييز وتفسير. وقراء هيغل يجزمون أنّهم لا يفهمون الفصل الأوّل إلّا بعد ولوجهم الفصل التالي إذ يدركون عندئذ إلى أين يفضي، ولكن لا نعرف دائمًا أين نذهب لتخلق حركة مهمة شعرية نوعًا ما^(١).

٢ - حدّ الديالكتيك

٢ - ١ في العصر اليونانيّ

الديالكتيك (δialektikós)، في أساسه، مفهوم إغريقيّ قام على فنّ المناقشة حسب مبادئ المنطق. فهو العقل (λόγος) في حالة انشقاق (δία) بسبب اختلاط الصواب بالخطأ^(٢). ومجاورةً للانشقاق الحاصل في العقل، وبعثًا عن الحقيقة ينشأ حوار بين طرفين. ومن هذا المنظور كانت محاورات أفلاطون. فقد عنى الديالكتيك عنده الحوار الذي يرتفع به العقل من «المحسوس إلى المعقول»^(٣). فالوجود، برأيه، نزوع حركيّ شموليّ نحو الأعلى والأكثر صفاءً وحقيقةً ومعقوليةً، وهذا النزوع يتجلى في الجدل الصاعد. إلّا أنّ الديالكتيك عند أفلاطون بقي حائرًا في إيجاد الصلة مع المثلّ. المثلّ ثابتة وغريبة عن الحركة والتغيّر فيما يتنضي الديالكتيك التحوّل. أمّا الديالكتيك مع أرسطو فقد عنى «الاستدلال عنى وجه الاحتمال» إذ أطلقه على مجال الأقوال المتضاربة والاحتمالية، واستخدمه لمواجهة الخصم بالتناقض (انقول الدحضية)^(٤). ومنظور

(١) جان ييار لوفيفر، العرب والفكر العالميّ، ١٩٩١، عدد ١٥/١٦، ص ٨٦ (النسخ مترجم).

(٢) Jos. Planche, *Dictionnaire Grec-Français*, 3^e éd., Le Normant, Paris, 1853, n° 1, F.S.G.

(٣) جيورج عبد النور، المعجم الأدبيّ، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤، طبعة ٢، ص ٨٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ٨٣، ١١٣.

أرسطو هذا أبقى الجدلية في دائرة السلبية بينما هي تقتضي وجهاً إيجابياً، لأنها في حقيقتها هي فنّ التوصل إلى معرفة الحقيقة معرفة صحيحة لا احتمالية، أي تقتضي التيقن من رأي الطريقة، ومن الرأي المخالف أو النقيضة، وصولاً إلى إنشاء الحقيقة من صيرورتها معاً وكتأليف منهما. وهذا النوع من المقاربة يقوم على التدرج والحركية والنمو...

٢ - ٢ في الهيغلية

يركز هيغل مثاليته الموضوعية على الواقعية المطلقة تحقيقاً للوحدة الحية بين الفكر والواقع داخل عملية التفكير نفسه. من هنا المعادلة التي أوردها في المدخل إلى فلسفة الحق، والتي لم يتخل عنها مطلقاً: «كل ما هو واقعي (فعلي) عقلائي، وكل ما هو عقلائي واقعي (فعلي)»^(٥). ذلك أن العقل الفلسفي يعرف أن العالم الخارجي ليس واقعاً قائماً بذاته، إنما هو إنتاج وإسقاط للروح ذاته. وعلى هذا، فإن ديالكتيك هيغل هو ديالكتيك الفكرة المطورة نفسها بنفسها، هو مشروع شمولي يضبط حركة الكون والوعي، وينسّر صيرورة العالم والفكر، ويجعل القول في مستوى الوجود، ويستوعب التاريخ الإلهي البشري الذي يؤكد وجوده خلال تطوره انفعلي، ويتنظر اكتمال حلقاته الجدلية عند تحقيق وحدة الفكر والمادة، العقل والواقع. من هنا، فإن فلسفة هيغل هي فلسفة الكل الحقيقي المتناسق، وتطور هذا الكل وتحوله بخط صاعد بلوغاً للمطلق^(٦). وأن منبجه الديالكتيكي ليس شيئاً آخر غير «بنية هذا الكل المعروض في أساسه الخالصة»^(٧).

Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, Trad. A. Kaan, Paris, 1983, (٥)

Ed. Gallimard, p.41.

Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Trad. J. Hyppolite, Paris, 1987, (٦)

Aubier, I, p.p. 18 -19.

Ibid, p. 41. (٧)

٢ - ٢ - ١ تتم الحركة الجدلية عند هيغل في مراحل ثلاث^(٨):

- أ - إثبات الطريحة، أو الوضع، حيث الكائن كائن، (في ذاته) $A \leftarrow$
ب - نفي الطريحة، أو المضي من الذات ووضعها في آخر، حيث
الكائن ليس كائناً (من أجل ذاته): $A \rightarrow - A$
ج - نفي النفي، وهو إثبات، أي تصبح الذات الآخر وتعيده إليها،
حيث الكائن في صيرورة (في ومن أجل الذات) $\leftarrow (-A)$. حيث
يمكن اختصار الحركة الجدلية بما يأتي:

$$A \rightarrow - A \Rightarrow = (-A)$$

فالحركة الجدلية محاثة ومنسجمة مع التخطي، تتطلب المضي إلى الآخر من غير ضياع الأول، مما يحقق وحدة الذات والآخر، بما يعني أن الحركة الجدلية تتخطى الطريحة ونقيضها، وتحفظ بما هو قابل للحياة، أي بما هو من قبيل الحقيقة. وكل ذلك يميز الحركة الجدلية بحركة لولبية مطردة كتقدم واتساع.

٢ - ٢ - ٢ يقدم لنا هيغل مشروع الشمولي من خلال التجربة التي يجربها الفكر في جدل الكينونة وجدل الماهية وجدل المفهوم التي تشكل معاً تعينات المطلق وتعرفه^(٩) وتؤسس لتجلي الروح الشامل.

أ - إن تجربة الفكر تؤسس، في المرحلة الأولى، لظهور الروح الذاتي. إن الخطوة الأولى نحو هذا التجلي هي الوعي الحسي الذي يرتبط بمجرد الكائنية أو الحضور^(١٠)، حيث إن الكينونة

Hegel, *Science de la Logique*, Trad. Jankélévitch, Paris, 1971, Aubier. (٨)

«Logique de l'être», «Logique de l'essence», «Logique du concept».

— *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, Trad. H. Bourgeois, Paris, 1970, J. Vrin

Logique de l'essence, p.7, (٩)

La Phénoménologie de l'Esprit, I, p.81 (١٠)

تعيّن مستوى المعرفة الأول. والكيونة مجردة من أي علاقة أي من أي عقلته، لأنّ ما لا يرتبط بغيره لا يمكن التفكير فيه. ولأنّ معرفة أي شيء تقتضي وجود توسط أو كليّة كانت للماهية هي المرحلة الثانية من تشكيل الروح الذاتيّ، فضلاً عن أنّ إدراك الكليّات يقتضي إدراك الماهيات. ومسار الماهية هو عملية تفكّر تقود من مجرد التفكير إلى الظهور، أي إلى الواقع الفعليّ. وما يتبقّى من الكيونة هو ظاهرها فقط^(١١).

ب - تظهر الماهية في طابعها المباشر كموجود، وفي توسطها كظاهرة^(١٢)، وفي حقيقتها كعلاقة تخترق كلّ ظاهرة كقانون لها^(١٣). تدفع الأجزاء إلى الارتباط بالكلّ، والقوّة إلى التمظهر. وحيث يبرز الاختلاف شفافاً بين لحظات ماهوية واحدة يتقدّم المفهوم مملكة الذاتية والحرية^(١٤). وبالمفهوم نصل إلى بنية تسلسل الفكر من الكليّ إلى الجزئيّ مروراً بالفرديّ، وإلى مستوى المعرفة عبر استخدام التحديد الجدليّ الشموليّ، وإلى تعيّن الفكرة باستخدام المنهجين التحليليّ والتأليفيّ^(١٥)، وإلى التمييز بين الواحد والكثرة حيث إنّ الواحد (الكليّ) هو الفكرة الشاملة التي هي بالضرورة الذاتية، لأنّ الذات هي ما هو حقيقيّ في الموضوع، أي أنّ الذات ترى صورتها منغكسة في مرآة الموضوع. وهذا هو الوعي الذاتيّ^(١٦).

ج - يكشف هيفل أنّ الوعي الذاتيّ يتطوّر وفقاً لمراحل ثلاث: الرغبة - الوعي المعرفيّ - الوعي الكليّ. ويكشف الوعي عن نفسه أولاً

op.cit., p.p. 10 et 442 (١١)

Ibid., p.p. 141 - 142 (١٢)

Ibid., p.p. 145 - 159 (١٣)

Ibid., p.p. 217 - 238 (١٤)

Logique du concept, p.p. 502 - 526 (١٥)

(١٦) ولترستيس، فلسفة هيفل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، ١٩٨٣، دار التنوير للطباعة والنشر، المجلد الثاني، طبعة ٢٠٠٣، ص ٢٧.

بصورة الرغبة، وهذا ما يتشعب التناقض بين الذات والموضوع، وما يدفع الذات إلى تصير الموضوع (الجوع والطعام). أي تعمل الذات إلى تدمير أي مظهر استقلالي عنها^(١٧). إلا أن الذات تجد نفسها، في مرحلة لاحقة، أنها أمام ذوات أخرى مثلها تسعى إلى الهدف نفسه، وهذا ما يوقع إلى صراع الحياة والموت، وتالياً إلى الاعتراف المتبادل. ولواقع، فلقد مثل بلوغ الوعي هذا المستوى بداية المجتمع، ومهد لقيام الدولة والمؤسسات والقوانين، ولحركة التاريخ. ولقد مثل هيغل عن ذلك الصراع بالمعركة الأولى بين السيد والعبد^(١٨) حيث إن المهزوم منهما هو الذي لم يعرض نفسه كفاية، فتخضع للقوة وأخذ مكانة العبد وحافظ على حياته، بمقابل أن يعمل بقسوة، فيما ينعم السيد من غير أن يعمل.

إن محرك التاريخ كان على الدوام «الصراع من أجل الاعتراف»^(١٩). فالإنسان العيالي يختلف عن الحيوان بشكل جنسي كونه لم يرغب فقط رغبة للحيوان بالمأكل والمأوى والمحافظة على انبثاء، إنما رغب رغبة الآخرين في أن يكون معترفاً به من قبل وعي بشري آخر، وياعتبره إنساناً^(٢٠). بما يعني أن ما يشكل هوية الإنسان الأكثر إنسانية هو تعريض حياته للخطر من أجل القيمة المعنوية المنحضة^(٢١). من هنا نقيم قول هيغل: «إننا فقط في مخاطرتنا بالحياة نحفظ الحرّية»^(٢٢). ذلك أن للقبول الإرادي بخطر الموت في معركة من

(١٧) المرجع نفسه، ص ٤٢

(١٨) *La Phénoménologie de l'Esprit*, I, p.p. 161 - 166

(١٩) فرنيس فركوياما، الرب والتحرر للمال، ١٩٩١، عدد ١٦/١٥، ص ٨٩ (النص مترجم).

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٩١

(٢١) المرجع نفسه، ص ٩١

(٢٢) *La Phénoménologie de l'Esprit*, I, p.159

أجل الاعتبار المحض هو ما يجعل الإنسان إنسانياً، وما يشكل ركيزة الحرية الإنسانية.

٢ - ٢ - ٣ يشكل الروح الموضوعي المرحلة الثانية من مراحل ظهور الروح المطلق، فالروح الذاتي قد خرج من جوائته عبر المؤسسات والقوانين والدولة ليوحد نفسه في العالم، بما يعني أن الوعي الذاتي يصبح موضوعياً. فالروح الموضوعي يقوم على الإرادة الحرة، ومن متجاتها القوانين. ويوصف الإنسان محكوماً بالقانون يعني أنه محكوم بالكلّي، أي بما يستقطه هو نفسه في العالم^(٢٣)، وبذلك تكون الدولة في الديالكتيك الهيجلي قمة المعقولة، وتكون الموضوعي والكلّي والحقيقي والروحي مترادفة. ولكن، إذا كانت القوانين جائزة فإنها تكون من تجليات اللاحرية، بما يعني أن مصلحة فئة أو شخص هي التي أنتجت القانون لا الروح. وإن إطاعة الفرد لمثل هذا القانون تعني خضوعه للعبودية لأن القانون الحقيقي يتضمن الكلّي أي أنا نفسي^(٢٤). من هنا تقدير هيجل للحرية التي تقوم على مبدأ الكلّي ورفضه لمبدأ الحرية الفردية، فالكلّي هو الذي يتج القانون الحقيقي، ويلزم الخضوع له لأنه خضوع للذات الجوهريّة الحقيقيّة^(٢٥) ولقد ظهر أن الذات الحقيقيّة هي الذات بوصفها كلّيّة في الإرادة والفكر.

٢ - ٢ - ٤ ومثلما لم يكن الروح الذاتي يمتلك الحقيقة لأنه كان داخلياً وحسب، فإن الروح الموضوعي لا يمتلكها بدوره لأنه خارجي وحسب. إن الطرفين متضادان فيما من طبيعة الروح أن يكون مؤتلفاً، وهما متاهيان ومن طبيعته أن يكون لا متاهياً. ولذلك على الروح أن يتخطى التقسيم الذي خلقه لنفسه داخل نفسه فيضمّ الجانبين في وحدة عينية فيكون ذاتاً وموضوعاً في آن، وبذلك يتشكل الروح المطلق الذي لا

(٢٣) ولتر ميس، أعلاه، ص ٦٣ .

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٦٣ .

(٢٥) المرجع نفسه، ص ٦٥ - ٦٦ .

يوجد إلا بوصفه الوعي البشري الذاتي. ومضمون الروح البشري الأساسية هو الحرّية. والروح الذي يعرف نفسه بأنه الحقيقة الواقعية يكاملها، والذي يرى في ذاته الوجود كله، هو الروح الحرّ كلياً. وما دامت الحرّية والتعین الذاتي واللاتناهي تعبر عن فكرة واحدة فإنّ الروح بوصفه روحاً مطلقاً يصبح لا متناهيًا. وعلى هذا فإنّ العقل أيضًا يصبح لا متناهيًا ويعبر عن نفسه في الفنّ والدين والفلسفة^(٢٦).

يتعرّف الروح المطلق إلى نفسه، في الفنّ بشكل تأمل، على أنّ الشعر هو أسمى مراحل^(٢٧)، وفي الدين بشكل تمثّل، على أنّ المسيحية هي الذبابة المطلقة لأنّ مضمونها هو الحقّ المطلق. فضلًا عن أنّ هذا المضمون يتحد بالفلسفة الهيغليّة. إلا أنّ الفرق بينهما هو أنّ المسيحية تعرض المضمون على هيئة تمثّل فيما تعرضه الهيغليّة بصورة الفكر الخالص^(٢٨) وهذه الصورة تجد اكتمالها في الفكرة الشاملة كما يمثلها المشروع الهيغلي الشمولي، وكما يعرضها الديالكتيك عنده.

٢ - ٣ في الماركسية

ورث ماركس عن هيغل فكرة العلاقة الجدلية بين المادّة والفكر، لكنّه أجرى تعديلًا لهذه العلاقة فنسب الأويّة للمادّة والواقع، واعتبر أنّ الأفكار الحاصلة في الوعي هي انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية معاكسًا بذلك الرؤية الهيغليّة، يقول: «إنّ طريقيتي الديالكتيكية لا تختلف عن الطريقة الهيغليّة من حيث الأساس فحسب، بل هي ضدّها تمامًا. فحركة الفكر، هذا الفكر الذي يشخصه هيغل ويطلق عليه اسم «الفكرة» هي في نظره خالق الواقع وصانعه. فما الواقع إلا الشكل الحادّثي للفكرة. أمّا في نظري فعلى العكس، ليست حركة الفكر سوى انعكاس

(٢٦) المرجع نفسه، ص ١٢٩.

(٢٧) Hegel, *Esthétique*, 4, Paris, 1974, Flammarion, p.17

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٩٦.

لحركة الواقع منقولة إلى دماغ الإنسان ومستقرة فيه»^(٢٩). ومع كل ذلك، بقي ماركس وقيًا لأستاذه إذ اعترف له بعظمة فكره، وإن يكن قد أخذ عليه نزعة الصوفية، قلب جدليته رأسًا على عقب، قال: «أعلنت نفسي بصراحة تلميذًا لبيغل هنا للمفكر العظيم... وعلى الرغم من أنه يشوّه الديالكتيك بالصوفية، فهو على كل حال أول من عرض حركة الديالكتيك الشاملة: الديالكتيك عند هيغل يسير على رأسه، ويكفي إعادته على قدميه لكي ترى له هيئة معقولة تمامًا»^(٣٠).

شكلت المعادلة للديالكتيكية الهيغلية حول «الواقعي العقلائي» محور انقسام طلابه^(٣١)، فاليسار الهيغلي أخذ الشطر الأول منها «كل ما هو عقلائي واقعي (فعلي)»، فقال بما أن الواقعي (واقع ألمانيا آنذاك) اليميني الاستبدادي الاطلائي الديني ليس عقلائيًا لأنه مستبد وشرير، وجب أن يصبح معقلًا وشرعيًا وعادلًا بتوسط الثورة، فتحدت هكذا وظيفة الفلسفة الماركسية اليسارية بتغيير الأوضاع وتحرير الإنسان بواسطة عملية نضالية تقلب الواقع الاجتماعي لتجعله يتماشى مع الجوهر الإنساني كما تراه. أمّا اليمين الهيغلي فقد بنى الشطر الثاني: «كل ما هو واقعي عقلائي». أي إنه للواقعي قنوني ونظامي، ولذلك تصبح الثورة فوضى وتستدعي ضبطًا تقوم به الدولة باسم القانون والطبقة الحاكمة. فتحدت هكذا وظيفة للتفلسفة اليمينية بتبرير الواقع، وفيه، والانسجام مع متطلباته.

٢ - ٣ - ١ الديالكتيك المادي والتاريخي

تعلمن المادية أن للواقع الأول، وأن الفكر هو الثاني، وتاليًا، لا يستطيع الفكر أن يوجد دون شروطه المادية وهي الطبيعة ودماغ

(٢٩) ماركس، وأس العالم، ترجمة محمد عبتني، بيروت، ١٩٥٦، منشورات مكتبة المعارف، ج ١، ص ٢٤ -

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٢٢ -

(٣١) محمد الزايد، للفكر العربي المعاصر، ١٩٨١، عدد ٩/٨، ص ١٦١ -

الإنسان^(٣٢) أما الصلة بين الطبيعة والإنسان فهي النشاط العملي الاجتماعي. وهكذا قامت الديالكتيكية المادية لتفسر الكون والأشياء تفسيراً نقدياً يدرك حركتها من غير تجريد، بينما قامت المادية التاريخية لتدرس المجتمع، وقوانين تطوره، ونشاط الناس العملي^(٣٣). فلقد كان شاغل ماركس أن يجد قانون الظاهرات: قانون تغيرها ونموها وانتقالها من شكل إلى آخر، من نظام إلى آخر، ليقيم الدليل على ضرورة نظم معينة للحياة الاجتماعية، يواجهها بوصفها سياقاً طبيعياً من الظاهرات التاريخية. وهو سياق خاضع لقوانين، ليست فقط مستقلة عن إرادة الإنسان وإدراكه ومقاصده، إنما تعين وعيه وإرادته ومقاصده^(٣٤). من هنا الصيغة الأساسية للمادية التاريخية: «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، إنما وجود الناس الاجتماعي هو الذي يعين وعيهم»^(٣٥). إن الإنسان، في المفهوم الماركسي، هو نتاج للطبيعة جسداً وفكراً، وهو تالياً تاريخي ومحرك للتاريخ، ينمو جدلياً نمواً يرتبط بوسائل الإنتاج والعلاقات الانتاجية، بما يعني أنّ الإنسان الذي يحول الطبيعة تعمل الطبيعة على تطويره وتحويله. يكشف، هكذا، الديالكتيك الماركسي تحوّل الإنسان من المستوى الطبيعي إلى الاجتماعي فالإنساني.

أ - في المستوى الطبيعي^(٣٦) هو ديالكتيك حاجة وإرضاء حاجة بتوسط العمل، حيث يشكل ديالكتيك الاحساس بالحاجة لحظة المعرفة الأولى (الحاجة تدفع الإنسان إلى العمل).

(٣٢) روجيه غارودي، ماهي المادية، ترجمة محمّد عيتاني، بيروت، دار المعجم العربي، لا طبعة، ص ٤٢.

(٣٣) بودوستيك وسيركين، عرض موجز للمادية التاريخية، دار التقدم، موسكو، لا، ص ٤٢.

(٣٤) ماركس، رأس المال، ج ١، ص ١٩ - ٢٠.

(٣٥) Marx et Engels, *Sur la Littérature et l'Art*, Paris, 1954, p.p. 142 - 149

(٣٦) محمّد الزايد، أعلاه، ص ١٦٢.

ب - في المستوى الاجتماعي^(٣٧) هو دياكتيك قوى متجة وعلاقات إنتاجية بتوسط الثورة من أجل عقلنة علاقات الإنتاج، حيث يشكّل دياكتيك البراكسيس لحظة المعرفة الثانية (العمل يدخل الإنسان في علاقات اجتماعية...)

ج - في المستوى الإنساني هو دياكتيك البنيات التحتية (الاقتصادية والإنتاج للحياة...) والبنيات الفوقية (المؤسسات السياسية والتشريعية والدينية والفنية، والإيديولوجيات)^(٣٨).

٢ - ٣ - ٢ الصراع الطبقي والتطور

تبيّن الماركسية أنّ تصارع الطبقات الاجتماعية كان، على الدوام، محرّك التحوّلات التاريخية، وفي هذا الصراع تناقضات لا حصر لها: الحرّ ضدّ العبد، النبيل ضدّ العامي، الاقطاعي ضدّ القنّ، صاحب العمل ضدّ العامل. أي القاهرون ضدّ المقهورين. وبين الطرفين حروب لا تهدأ إلا لتعود فتستمر، بما يعني أنّ قوى العمل التي كانت تتطور في قلب المجتمع كانت تخلق، على الدوام، الظروف المادية لتقويض المجتمع. فالتناقض الجدليّ الماركسيّ هو إذن تناقض اجتماعي، وهو الذي دفع المجتمع إلى التغيّر والتطور والانتقال من الشيوعية البدائية، إلى النظام الأسرّي، إلى نظام الرق، إلى نظام الإقطاع، إلى النظام الرأسمالي، إلى النظام الأخير الذي ترى الماركسية أنّ المجتمع صائر إليه وهو نظام الاشتراكية المعاصرة. وكلّ مرحلة تاريخية سلب لسابقتها، والسلب الجدليّ نفي واحتفاظ في آن معاً، وليس إنفاء. إنّ النفي لا يكون جدليّاً إلا إذا كان مصدرًا للتطور، أي أن يحتفظ بالعناصر الأساسية للمرحلة السابقة، وهذا التطور يسير بخطّ لولبيّ، ويمعزل عن إرادة الإنسان.

يرتبط التطور التاريخيّ إذن بنضال الطبقات ضدّ الاستغلال،

(٣٧) المرجع نفسه، ص ١٦٢ -

(٣٨) كارلوتي وفيللو، للتقدّ الأيمن، ترجمة كيتي سالم، بيروت ١٩٧٣، منشورات عريديات، طبعة ١، ص ١٢٦-١٢٧.

وبدراسته خَلَصَتْ الماركسيّة إلى مجموعة من المبادئ^(٣٩):

أ - إعتبار الثورات الاجتماعية ضرورة تاريخية، تمتد جذورها في حياة المجتمع الاقتصادية، وتصدر من التزاع بين القوى الانتاجية الجديدة والعلاقات الانتاجية القديمة. ولذلك تقف الماركسيّة مع الثورة ضدّ السلطة الحكومية، وضدّ الدولة، وضدّ ديموقراطية البرجوازيين والأغنياء، وضدّ القومية والأمة لأنهما التاج والشكل الحتميان للمرحلة البرجوازية من التطور. وتدعو إلى قيام الاشتراكية الأممية (يا عمال العالم اتحدوا)، وتحدد إيديولوجيتها بأنّها نظام الأفكار المدافع عن مصالح الطبقات البروليتارية، والحامل إليها القيم الإنسانية كالأخوة والصدقة بين الشعوب، فضلاً عن أفكار السلم والسعادة على الأرض.

ب - إعتبار النضال سبباً للتطور والتحول التاريخيين، واعتبار الطبقة البروليتارية، في تصارعها مع الطبقة البرجوازية، أكثر الطبقات وعياً وتنظيماً ووضوحاً في نضالها وكفاحها وأهدافها.

ج - تحديد قضايا العصر الأساسية بحركات انثحرر الوطني، وبالحرركات العمالية، وقضايا الحرب والسلم، وبالنضال من أجل السلم والديموقراطية الشعبية، ومن وسائله الثورات والاضرابات والتظاهرات.

٢ - ٣ - ٤ النشاط الفتي والأدبي

أ - إعتبار الأدب ثمرة فئة من البنية الفوقية يعكس جدلية العلاقات بين البنية الفوقية الأيديولوجية، والبنية التحتية. وتحديد وظيفته بخدمة مصالح الشعب وبالتعبير عن المثل العليا للطبقة الكادحة.

ب - عكس الأدب حقيقة الصراع الطبقي والواقع الموضوعي، وكشفه عن تناقضات العصر الأساسية، وعن تصارع القوى الاجتماعية،

(٣٩) عرض موجز للمادبة التاريخية، ص ٧٧ - ١٤٠.

وتصويره الأخلاق النموذجية بما هو عامٌ وأساسيٌّ، ذلك أن الأدب وسيلة لمعرفة العالم وتغييره^(٤٠).

ج - تصوير الواقع بصدق، وقياس الصدق الفني بمدى ارتباط الأدب بالحياة الاجتماعية، وبإظهار حقيقتها، وبعبكسه وعي العصر، وبوقوفه إلى جانب نضال قوى المجتمع التقدمية.

د - تحديد وظيفة النقد الأدبي بوضع الكاتب وسط الصراع الطبقي، على أن ينظر إلى المنتج الأدبي كحدث اجتماعي لا فردي، فيبحث الناقد عن الواقع الاجتماعي، وعن العوامل الاجتماعية الاقتصادية المتمكنة.

هـ - قياس الإبداع الأدبي بكشفه عن مفاصل التغيير، أي عن مرحلة انتقال بين مرحلتين، وعن القيم التي توشك أن تولد^(٤١). وقياس الأصالة بالتقاط المزايا والظواهر المهمة في العصر، وكشف حقيقتها، وبمعرفة الجوانب الأساسية في الواقع. إن الأصل يتضمن حكماً الحقيقة الموضوعية.

٢ - مقارنة المجال العملي

١ - عندما تقول الإيديولوجية في الشاعر

عندما تقول الإيديولوجية في الشاعر تسقط القصيدة ويسقط الشاعر. وهذا ما يتكشف لنا في «تجريب» الكثير من الشعراء الجدد. ومثالاً لذلك جميع القصائد التي كتبها السياب في مرحلة التزامه المبادئ الماركسية^(٤٢)، ومن تلك القصائد «الأسلحة والأطفال»^(٤٣).

(٤٠) أنس عالم الجمال الماركسي اللينيني، تعريب فزاد مرعي، بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٨، طبعة ٢، ص ١٩٧ و ٢٦٣.

(٤١) كارلوني وفيللو، أعلاه، ص ١٣٠.

(٤٢) تيل أيوب، البنية الجمالية في القصيدة العربية الحديثة، بيروت، ١٩٩٣، منشورات المطبعة البولسية، الطبعة الأولى، ص ٤٦٣-٤٧٥.

(٤٣) ديوان بدر شاكر السياب، بيروت، دار العودة، ١٩٧١، ص ٥٦٣-٥٩١.

يريد السيّاب أن تكون قصيدته تجسيداً للحرية الإنسانية التي يفهمها بمنطق الضرورة والخضوع لحتمة التطور الاجتماعي والعالمي وفقاً لما لفته إياه الإيديولوجية الماركسية آنذاك، كما يريد لها تمثيلاً حياً للفعل الإنساني الهادف إلى تغيير الواقع بنوطة الثورة.

يبنى السيّاب القصيدة على الازدواج التناقضي: «الحرب والسلام»، وهذا الازدواج التناقضي يعكس الصراع بين إيديولوجيتين متصارعتين تطبعان العصر: الرأسمالية الاحتكارية والاشتراكية العلمية، وهو بناء يعكس ابتناء الشاعر الإيديولوجي والسياسي من الخارج.

يستهل الشاعر القصيدة برسم صورة الحياة يضيفها الأطفال في علاقات عائلية سعيدة، في بيئة ريفية مريحة. ولكن سرعان ما يحول الطغاة الأطفال إلى جنود يخوضون ساحات الموت بدلاً من اقتناص سعادة الحياة من ساحات الطفولة. وإذا الشر ينذر:

«عصافير؟ أم صبية تمرح؟

أم الماء من صخرة ينضح

ولكن على جثة دامية؟

وقبرة تصدح

ولكن على خربة بالية؟

عصافير؟!

بل صبية تمرح

وأغمارها في يد الطاغية»^(٤٤)

إن في الساحة جثة وخراباً، وإذا صوت يصيح:

«حديد عتيق

رصاصاً... ص

حد... يد»^(٤٥)

(٤٤) المرجع نفسه، ص ٥٦٨ .

(٤٥) المرجع نفسه، ص ٥٦٩ .

إنه صوتٌ دمويٌّ شبيه بصوت حفّار القبور. ويتنامى الصوت،
ويستقل من مكان إلى آخر، ليشمل روابي الأرض كلّها، وهكذا بين
صوت الأطفال وصوت التاجر تبثى القصيدة وتنمو وتتطور:

«حديّد عتيق..»

حديّد عتيق!

رصاص، وحتى كأنّ الطريق

حديّد عتيق.

ويقتض، كالمعول الحافر،

صدى راعب من خطى التاجر»^(٤٦).

إنّ الإيديولوجي هو الذي يقول هنا في الشاعر، وهو الذي يرسم
حدود الصراع. فصوت الأطفال يرمز إلى البراءة والسلام، ويتحد بالأمّ
«بائعة السريّة»، ويمتال المناجم، وبالفلاح، بقاية بناء حضارة سلمية،
وبالمقابل صوت التاجر هو صوت خراب، يقوّض السلم، يزرع
الحروب، ويتحد بالغزاة والطغاة. وعلى سبيل التفاضل الذي تفرضه
الإيديولوجية الماركسية المؤمنة بحتمية التطور إلى الأفضل، يأمل الشاعر
بتحويل رموز الشرّ والحرب إلى دعاة سلام في العالم.

إنّ الشكل السياسي: «أمية - ماركسية - سلمية» يطغى على الشاعر
من الخارج، فتفرض عليه الإيديولوجية أن ينهي القصيدة بانتصار السلم
على الحرب، والحياة على الموت:

«سلام على العالم الأرحب،

على المحتل والدار والمكتب،

على معمل للدمى والنسيج»^(٤٧).

من غير أن ينسى الشاعر التمريغ على الكنج والصين وفلسطين،

(٤٦) المرجع نفسه، ص ٥٦٩ .

(٤٧) المرجع نفسه، ص ٥٨٤ .

ثمَّ على لندن وباريس وتونس والرباط وإيطاليا، ممَّا يحوّل الأطفال
بالنهاية إلى مصايح تنير البشرية، وممَّا يحوّل أيضًا طغاة البشرية إلى
مسالمين:

ونرقى بها من ظلام العصور
إلى عالم كلِّ ما فيه نور
(رصاص، رصاص، رصاص، حديد
حديد عتيق)..
لكون جديد! (٤٨)

إنَّ الشعريَّ في هذه المطوِّلة يفقد شعرته، وتاليًا فتيته. وإزاء ذلك
لا يجد القارئ ما يثيره ويدعشه، فهو يفرق في التفاصيل والتكرير
والاسترسال والتداعي الرتيب المملِّ، يضيع في رحاب العالم وفي
تشعبات القصيدة التي تفقد الدخشة والتوتر والجاذبيَّة والسحر، وتدور
دورتها في الخارج الاجتماعي والسياسي، وتصبح مجرد نقل
للإيديولوجيِّ، فلا تعكس رؤيا ولا تخلق عالمًا ولا تؤسِّس حقائق،
إنَّما تكفي بنقل مجرد رؤية مسطحة وأفقيَّة. إنَّ القصائد الخاضعة لسلطة
الإيديولوجيِّ هي جزء من النظريَّة ومن الرؤيَّة السياسيَّة والحزبيَّة، وليست
تمثيلات حيَّة لتجارب شعريَّة أو رؤى خلافة. إنَّها انعكاس لموقف
سياسيِّ عامٍّ وليست تعبيرًا عن موقف وجوديِّ خاصٍّ، وعلى هذا لا
يتجاوز الشاعر الذي تقول الإيديولوجيَّة فيه المعطى، ولا يرقى إلى
تأسيس الحقائق الحركيَّة الصراعيَّة، وتاليًا، يبدو شعره مرآة عاكسة للواقع
العامِّ المبتذل. إنَّه الشعر - الصناعة - التركيب وليس الخلق الجديد
للكوّن.

إذا كنت قد اخترت هذه القصيدة، فلأنَّها ممَّا يعتد به من إبداعات
الشعر الحديث، غير أنَّنا اكتشفنا نزعتها التقريرية السردية المباشرة،
وعكسها للواقع كما هو في العالم كلِّه، وتوافقها التام مع ما تقوله

(٤٨) المرجع نفسه، ص ٥٩٠-٥٩١.

الإيديولوجية الماركسية، مما جعلها تسقط، وتسقط القصائد مثيلاتها، وليس لنا سوى أن نذكر دواوين بعض الشعراء، ونتجول بين قصائدها، مع أنّ عملنا هذا يعيد إحياءها وإيقاظها من الشبهة الثقيلة المثقلة فيها، لأنّ متجيبها أنفسهم ما عادوا يذكرونها، نذكر منها: «أوراق في الريح»^(٤٩) لأدونيس وخصوصاً قصيدة الفراغ، و«سفر الفقر والثورة»^(٥٠) لليبتي وخصوصاً القصيدة المعنونة باسم الدينان نفسه، و«الناس في بلادي»^(٥١) لصلاح عبد الصبور وخصوصاً قصيدة هجم التار. . وغير ذلك كثير من الدواوين، ومما سمي قصائد. . .

٢ - عندما يقول المنهج في الناقد

عندما يقول المنهج في الناقد، على اعتبار أنّه الحقيقة الوحيدة الجانب، يسقط النصّ ويسقط المنهج ويسقط الناقد. وعندئذ لا يرى الناقد في النصّ سوى ما يقوله ظاهر المنهج، فينطلق هكذا من المفهوم الواحد إلى الكثرة، استناداً إلى أحكام مسبقة ومبادئ قبلية، أو هو يسقط الإبداعيّ من النصّ لمجرد أنّه لا يقول قولة المنهج، أو هو يزيّف الحثيثة حفاظاً على الإيديولوجية.

يعلن حسين مرّوه التزامه المنهج الواقعيّ في دراسته النقدية^(٥٢) وبالتحديد، المنهج الجدليّ الاجتماعيّ الماركسيّ، وهو يورق جملة اتهامات ضدّ النقد العربيّ عمومًا واللبنانيّ خصوصًا، فيشير إلى أنّ النقد بطابع الفوضى، «فوضى القيم والمقاييس والأهداف» وبالأحكام الاعتبارية، وبالتخلّف، وبالذاتية، وهكذا «قد يرتفع العمل الأدبيّ نفسه هنا إلى ذروة ذرى القيم. وينحدر هناك إلى الدرك السحيق من التفاهة»

(٤٩) أدونيس، الآثار الكاملة، بيروت، دار العودة، ١٩٧١ .

(٥٠) ديوان عبد الوهاب الليبتي، بيروت، دار العودة، ١٩٧٩ .

(٥١) ديوان صلاح عبد الصبور، بيروت، دار العودة، ١٩٧٧ .

(٥٢) حسين مرّوه، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعيّ، بيروت، ١٩٨٨، مكتبة

المعارف، لاط، ص ٩ .

ذلك أنّ النقد قد قام عنننا على نوع العلاقة التي تربط الناقد بصاحب العمل الأدبي، وليس على العلاقة الفنيّة بين الناقد والعمل الأدبي نفسه^(٥٣). ولا يجد مرّوه متفدّ خلاص سوى باعتماد النقد المنهجّي الذي بقي غائبًا غيابًا تامًا، وإذا كان بعضهم يعتبر أنّ النقد المنهجّي يؤدّي إلى نوع من «الميكانيكيّة» في عمل الناقد فإنّ مرّوه يرى «أنّ المنهجية النقديّة لا تستحقّ هذه الصفة»، لأنّ الأسس والمقاييس النقديّة المنهجية ثابتة، برأيه من حيث الجوهر، إلاّ أنّها متحرّكة متطوّرة متجدّدة متنوّعة من حيث التطبيق^(٥٤).

يحدّد مرّوه وظيفة النقد «بتثقيف القارئ». «وبتبصير الكاتب بالقيم الحقيقيّة التي يحتملها عمله ليكون على بينة ممّا يصنع ويخلق... أي «إنّ النقد الموضوعي المنهجّي يقوم بوظيفة مزدوجة تؤدّي إلى تطوير حركة النقد وحركة الأدب وحركة الثقافة الوطنيّة»^(٥٥). وباختصار أنّ وظيفة النقد هي البحث عن الحقيقة، وهذا البحث لا يكون «دون منهج»، ودون أسس نظريّة يقوم عليها المنهج»^(٥٦). ممّا يعني أنّ مرّوه يحدّد مسبقًا الحقيقة التي يبحث عنها في المؤلّفات كما يحدّد الزاوية التي ينظر من خلالها إلى تلك الحقيقة. فكيف تعامل مرّوه عمليًا مع النصوص؟

٢ - ١ إذا كان في الموضوع ما يتوافق مع ما يقوله الإيديولوجي، استخرج منه الناقد ما يرضي المنهج، وأغدق على صاحبه الاطراءات، وهذا ما نراه في رواية فارس آغا^(٥٧) لمارون عبّود. وهكذا، بعد ذكر النوع الأدبي^(٥٨)، يركّز الناقد على النظرة الشموليّة، أي على رفض عزل أي ظاهرة عن الحركة الشاملة لكشف الصلات بين الزمان والمكان وبين

(٥٣) المرجع نفسه، ص ٨٧.

(٥٤) المرجع نفسه، ص ٦.

(٥٥) المرجع نفسه، ص ٩.

(٥٦) المرجع نفسه، ص ٩.

(٥٧) المرجع نفسه، ص ١٣.

(٥٨) المرجع نفسه، ص ١٤.

الناس والأشياء، وللنفاذ بعد ذلك إلى ما في صميم الواقع، «واقع الناس والأشياء من حياة نامية متطورة ومن صراع تناقضات ومن إيجابية في هذا الصراع»^(٥٩)، فضلاً عن ارتباط الرواية بالعصر، أو بالواقع اللبناني، وعلى هذا أشار مروّه إلى العلاقات الصراعية التي تعكسها الرواية بين مختلف الفئات، الشعبية منها والاقطاعية أو شعب الاقطاعية، فجاءت تاريخاً حياً للصراع الخفي والسافر بين الفلاحين والحاكمين، وللتناقضات الاجتماعية التي كان يخلقها هذا الصراع في كل قرية وضعة، فيتخذ منها الحاكمون قوة احتياطية تسعفهم في خنق روح التمرد أو الثورة الفلاحية...»^(٦٠) ويتهي الناقل إلى الحكم فيغبط مارون عبود لأنه يلتزم دائماً جانب الفئات الشعبية - والفلاح اللبناني هو ممثلها الأول في الرواية - مناهضاً بذلك كل فئة أخرى تتناقض مصالحها مع مصالح الفلاحين»^(٦١). وأنه لا يسم شخصياته بطابع «الفردية الشاذة إنما بطابع النموذجية والتعميم»^(٦٢)، أما مواقف الكاتب من الواقع اللبناني الذي تصفه الرواية فقد كان لها تميم بارز عند الناقد^(٦٣). بما يعني أنّ المنهج النقدي رأى في رواية مارون عبود (فارس آغا) ما تقوله النظرية، ولم يلتفت إلى شيء آخر فانحصر الروائي في بعض ما يطلبه الإيديولوجي.

٢ - ٢ إذا كان مروّه قد التزم ببعض ما يقوله النص عند مارون عبود، خصوصاً بما يتوافق مع الرؤية النقدية، فإنه في مسرحية توفيق الحكيم (الطعام لكلّ فم)^(٦٤) قد خرج على النص وعلى النقد المتهجي إلى التبشير والتبجيل والاستدلال على صحة العقيدة والإيديولوجية بما

(٥٩) المرجع نفسه، ص ١٦-١٧.

(٦٠) المرجع نفسه، ص ٢١.

(٦١) المرجع نفسه، ص ٢٥.

(٦٢) المرجع نفسه، ص ٢٥.

(٦٣) المرجع نفسه، ص ٢٢.

(٦٤) المرجع نفسه، ص ٣٣.

يمكن أن يتناقض ضده حاليًا، ونزاع إلى أحكام إطلاقية حادة يتبرأ منها كل نقد منيحيي.

تتمحور مسرحية توفيق الحكيم حول إلغاء الجوع في المجموعة البشرية كلها، وهو مشروع يعدّه شاب مصري في زيورخ، ويصفه بأنه سيحدث عند تحقيقه أعظم انقلاب في تاريخ البشر: «الطعام لكلّ فم»... والفكرة فيه «إنّ تحطيم الذرة لا قيمة له عند الناس إذا لم يؤدّ إلى تحطيم الجوع»^(٦٥). وإلغاء الجوع، كما يقول توفيق الحكيم على لسان بطله، يلغي في الوقت نفسه «استثمار الإنسان للإنسان»، وهو يحتاج إلى تكاتف العالم كله وهذا غير متوافر الآن لسبب بسيط وهو «أنّ من لهم مصلحة في السيطرة على الناس والشعوب، لا يناسبهم إلغاء الجوع. إنّ الجوع هو سلاحهم في السيطرة الاقتصادية، وهم يفضلون بذل الجهد والمال في دعم أسلحة الدمار التي تزيد في انتشار الجوع»^(٦٦) وإلغاء الجوع، كما يقول توفيق الحكيم على لسان بطله، لا يلغي فقط «استثمار الإنسان للإنسان»، إنّما يلغي أيضًا العبودية «عبودية الأفراد وعبودية الشعوب»... ويحقّق بذلك الحرّية، «الطعام حرّ الحرّية»^(٦٧). ويرز من خلال تدريج هذا العمل المسرحي موقفان: واحد من العدالة، وثان من التطور، فالأمّ، أم الأب والفتاة، كانت قد قتلت زوجها لتلحق بابن عمّها، ولقما عاد الشاب من سفره ألهمت أخته مشاعره وحرّفته على الانتقام من أمّه مثلما كانت قد فعلت الكترا مع أخيها أورست في العصر اليوناني، إلّا أنّ الشاب عند توفيق الحكيم يرفض مجازاة أخته في الانتقام من أمّه وتحقيق العدالة بنفسه، لأنّه يرى ضرورة مجازاة العصر والانسجام مع تطوّر الزمن، فضلًا عن انصرافه إلى أبحاثه، خصوصًا في إلغاء الجوع، وعندما سألت الشقيقة إذا كانت قادرة على تغيير رأي

(٦٥) المرجع نفسه، ص ٢٧.

(٦٦) المرجع نفسه، ص ٢٧-٢٨.

(٦٧) المرجع نفسه، ص ٤٠.

شقيقها أجاب: «نعم في استطاعتك يا نادية، لو كان التغيير إلى
 الأمام... أما أن تلوي رقبتي إلى الوراء، فمستحيل»^(٦٨). ويرى موقف
 آخر لتوفيق الحكيم. حين يشير على لسان حمدي إلى أنّ «الناس لم
 تحلم - بعد - هذا الحلم (إلغاء الجوع) بالقوة التي كانت تحلم بها من
 قديم للوصول إلى القمر»، وتجب سميرة: «لماذا يا حمدي؟ أتري
 الإنسانية كالطفل الذي يفكر في لعبته قبل لقمته؟»، ويقول الحكيم على
 لسان حمدي: «ولماذا لا تقولين إنّ الذين يفكرون للإنسانية ويحلمون لها
 لم يجوعوا، ولم يشعروا بجوع الآخرين»، ثمّ يقول الحكيم على لسان
 سميرة: «إنّ أعجوبة الرحلة إلى القمر أو المريخ تليب خيال الناس أكثر
 من أعجوبة إلغاء الجوع»^(٦٩).

٢ - ٢ - ١ تقويم مروّه لهذا العمل المسرحي:

يقدر مروّه في توفيق الحكيم معالجته «قضية إنسانية نبيلة وعظيمة»
 وجعلها موضوعاً محورياً لعمله المسرحي، كما يقدر موقفه من أنّ إلغاء
 الجوع يلغي العبودية ويحقق الحرية، ومن أنّ الذين ليس له مصلحة في
 إلغاء الجوع، يفضلون بذل الجهد والمال في تدعيم أسلحة الدمار التي
 تزيد في انتشار الجوع، لأنّ الجوع هو سلاحهم للسيطرة الاقتصادية^(٧٠).

وعلى الرغم من نزعة الحكيم الإنسانية العميقة، يسوق مروّه ضده
 ملاحظات يعتبرها خطيرة، «إنّه أمرٌ خطير الشأن في وضع قضية إلغاء
 الجوع من العالم، على النحو الذي جاء في تفكير الحكيم هنا... إنّ
 الحكيم عانج هذه القضية بذهنية تجريدية منفصلة عن الزمان وعن تطوّر
 العصر»^(٧١) كما يأخذ مروّه على الحكيم جهله أو تجاهله لسمة العصر،
 وهي الصراع بين الإيديولوجيتين: الاشتراكية العلمية والرأسمالية

(٦٨) انرجع نفسه، ص ٢٨-٢٩.

(٦٩) انرجع نفسه، ص ٤٢.

(٧٠) المرجع نفسه، ص ٤٠.

(٧١) للمرجع نفسه، ص ٤٠-٤١.

الاحتكارية، «الإيديولوجية الأولى قائمة في جزءٍ فسيحٍ مديدٍ من الأرض، لا يمكن أن يجهل مثل توفيق الحكيم وجودها في البلدان التي اسمها البلدان الاشتراكية، ولا يمكن أن يجهل توفيق الحكيم أيضًا أن هذه البلدان قد ألغت الجوع فعلاً، وأن أكثر من ثلث البشرية قد فارقهم الجوع إلى الأبد، وهم يعيشون بمنجزاتهم المادية إلى العديد من بلدان العالم لمحاربة الجوع والغائث من على وجه الأرض كلها، كما أن إيديولوجيتهم تجتذب فعلاً أفكار الملايين من الناس، فيندفعون، فعلاً أيضًا، بالنضال المرير في سبيل الطعام لكلِّ فم، في سبيل إلغاء استثمار الإنسان للإنسان، في سبيل أن تكون الحرّية للجميع حين يكون الطعام لكلِّ فم»^(٧٢)، وبالمقابل فإنّ الإيديولوجية الثانية، إيديولوجية الرأسمالية الاحتكارية، إيديولوجية من لهم مصلحة في السيطرة على الناس والشعوب، يفضّل أصحابها بذل الجهد والمال في تدعيم أسلحة الدمار التي تزيد في انتشار الجوع^(٧٣). أمّا فيما يتعلق بأحلام الناس، وبتزعتهم إلى اللاتناهي والمجاوزه والقيمة المعنوية، فيأخذ مروره على الحكيم الالتفات إلى القيم المعنوية وتفضيلها على القيم المادية، ويقول: «كان يصحّ مثل هذه الأقوال قبل ظهور أفكار ماركس وأنجلز. أو قبل ثورة أكتوبر الاشتراكية... أمّا بعد هذا فلم يبق يصحّ لمثل توفيق الحكيم أن يتجاهل أنّ قضية إلغاء الجوع قد قطعت عهد الحلم منذ زمن طويل، وأصبحت حقيقة واقعة تتجسّد في قسم شاسع من العالم، يشعّ ضياؤها ملء الأرض، وأنّ أعجوبة الرحلة إلى القمر لم تلهب خيال العلماء السوفياتيين إلّا بفضل أن ألهمت خيال شعوبهم أعجوبة إلغاء الجوع، بل أعجوبة الرخاء الروحي والماديّ التي صارت جزءاً عضويّاً في حياتهم اليومية»^(٧٤). وبتبهي مروره إلى الحكم القاطع: «إنّه لعجب أن يفكر توفيق

(٧٢) المرجع نفسه، ص ٤١-٤٢.

(٧٣) المرجع نفسه، ص ٤١.

(٧٤) المرجع نفسه، ص ٤٣.

الحكيم في هذه القضية، بطريقة ذهنية تجريدية منفصلة عن العصر^(٧٥).

٢ - ٢ - ٢ لم نورد تقويم مرّوه مفضلاً، إلا لترك للمتلقّي فرحة التأمل الذاتي، وتالياً فرصة ممارسة عملية النقد لهذا النقد. فمن غير يذل جهد بالغ في المجادلة، يكفي أن يكون الرد على هذا التقويم هو العودة إلى الواقع نفسه الذي تكلم عليه مرّوه، إن الجائعين اليوم هم وحدهم من اعتبرهم مرّوه قد ألغوا الجوع إلى الأبد بفضل مبادئ ماركس وأنجلز، وأما الذين يشاء مرّوه أن يمنع عنهم الأحلام، هم الذين نزلوا إلى الشارع، على الرغم من فقدانهم الرخاء البروحي والمادي، وعلى الرغم من جوعهم، حلموا بالقيمة المعنوية، فطالبوا بالحرية، وطالبوا بالتقدير والاعتبار والاعتراف وليس بالطعام.

إن الخروج على النص والاستناد إلى قيم من خارجه أوقعا للتأقّد بأحكام اعتباطية، وهكذا نظر إلى داخل النص من خلال حماسه العقائدي ومن خلال الحقيقة التي تلقينا قبل الدخول إلى النص، أما اتهامه لتوفيق الحكيم بعدم الارتباط بواقع العصر، وتجاهل سمة العصر، وبالتجريد الفكري، فإتيام باطل، لأن القضية التي يعالجها الحكيم جنسية وهي قضية حياتية إنسانية دائمة كانت وستبقى محور هموم الجماعات البشرية، أما إشكالية الحلم عند الإنسان، فهي فعلاً جوهرية، وقد أظهرت مكتشفات علم النفس أهمية أحلام النوم واليقظة ودورها في الكشف عن الحقيقة النفسية والمكبوت في اللاوعي، ولم يرفضها مرّوه إلا لأنها تكشف حقائق لا تعترف بنا الإيديولوجية الماركسية، وهي تالياً لا تعترف بأية حقيقة لا تتوافق مع ما تقوله، من هنا قول مرّوه: «نحن نرفض فعلاً الأسس التي يقوم عليها علم النفس من حيث كونها تناقض قوتين للتطور في الحياة والإنسان»^(٧٦). يرفضنا لأنها تقدّم حقيقة مختلفة عن الحقيقة التي تقدّمها الماركسية.

(٧٥) المرجع نفسه، ص ٤٣ .

(٧٦) المرجع نفسه، ص ٢٥٥ .

إنّ المنهج هو الذي كان يقول في مرّوه، ولو اعتمد هذا المنهج الجدليّ، ناقد غير ماركسيّ لما وقع في المغالطات التي وقع فيها مرّوه، لأنّ الحماسة والعاطفة والإيديولوجيّة دفعت الناقد إلى تبني أحكام جاهزة ومطلقة، ومنعته من التقدير الموضوعيّ السليم.

إنّ المنهج جعل الناقد يلتفت إلى زاوية واحدة من الحقيقة، وكذلك تجاهل الناقد بنائية المسرحيّة. وتدرّج العمل صعودًا نحو مآزمه وهبوطًا نحو حلّها، تجاهل علاقات الشخصيات بعضها ببعض، تجاهل لغة النصّ. إنّ المنهج الجدليّ الماركسيّ يصلح كعملية نقدية تمارس في النصوص، ولكنه على ألاّ تكون هي العملية الوحيدة الجانب، وألاّ يستدلّ الناقد على صحّة موافقه بما تلقّنه إياه الإيديولوجيّة، بعيدًا عن جوانب النصّ، ممّا يحوّل الجانب الإبداعيّ فيه إلى ابتذال، ويرتفع بالابتذال إلى حدّ الإبداع.

٢ - ٣ إذا كان مرّوه يرفض أيّ حقيقة إنسانيّة، يساعد أيّ منهج آخر، غير المنهج الجدليّ المعتمد، على كشفها في النصوص، فإنّه أحيانًا، إذا لم يكن قادرًا على دفع المآخذ عمّا تقوله الإيديولوجيّة يعدّل في الإيديولوجيّة نفسها نظريًا وليس عمليًا عند التطبيق. وهكذا، على عكس ما تقوله الإيديولوجيّة الماركسيّة، يرفض أن تكون المادّيّة تخضع الأدب للجماعة، أو أن يذوب الفرد في الجماعة، فالواقعيّة الاشتراكيّة تعارض، برأيه عبادة الفرد والجماعة معًا. ولذلك، يميّز هنا بين المادّيّة الجدليّة والمادّيّة التاريخيّة، الأولى تتضمن التعبير عن قوانين الحركة الكونيّة بوجه عامّ، في حين أنّ الثانية تعبّر عن قوانين حركة التطوّر الاجتماعيّ البشريّ، وهذا يعني التفريق علميًا بين آلية الحركة الطبيعيّة وإراديّة الحركة الاجتماعيّة^(٧٧). غير أنّ هذا القول الذي يسوقه مرّوه، ردًا على مآخذ الدكتور لويس عوض، لا يدفع تهمة إخضاع الفرد لجبريّة الكلّيّ، وتاليًا تهمة آلية الحركة العامّة، ذلك أنّ الحرّيّة في الماركسيّة هي

(٧٧) المرجع نفسه، ص ٦٦-٦٧.

في منطق الضرورة، ومنطق الضرورة يعني إخضاع الجزئي والفردي لمنطق حركة الكلّي، أو للقوانين العامة لحركة التطور الاجتماعي. ولعلّ الخضوع لجبرية الكلّي التي تقول بها الإيديولوجية الماركسية جعل مروه يرفض ذاتية الذين يعبرون عن تجاربهم الخاصة معتبراً أنّ غزوة الرومنسية الجديدة هي ضدّ التحرر، وأنها ظاهرة انتكاس في عصرنا، لأنّ الأدب، برأيه، «ليس نشاطاً فردياً، إنّما هو نشاط اجتماعي إنساني لينبع من الفرد بوصفه كائناً اجتماعياً يمارس الحياة الاجتماعية»^(٧٨). وهكذا عاد مروه وأفصح عمّا تقوله الإيديولوجية في الحقيقة مناقضاً نفسه بنفسه.

لقد كان الانزلاق إلى التفكير المثالي، أو إلى التجريد الذهني هو التهمة التي يوجهها مروه إلى كلّ من يرى أنّ منتجاته الأدبية لا تقول ما يتصالح مع المادية التاريخية، وإلى كلّ من حاول أن يعدّل من أحكامها المسبقة ومن قوانينها الجاهزة، وإلى كلّ من لا ينظر نظرة إيجابية تفاعلية للحياة، لأنّ الواقعية الاشتراكية «ترتكز إلى مفهوم شامل عن العالم الموضوعي يرينا الطبيعة والمجتمع في حركة دائمة ذات محتوى تطوري ثوري تتصارع داخله قوى متضادة على نحو خلاق، لا ينشكّ يتمخض بولادة قوى جديدة من صلب قوى قديمة، وهذه الولادة هي سمة التطور والتحوّل من الأدنى إلى الأعلى»^(٧٩).

٢ - ٤ يرى ميشال عاصي أنّ مصادر «المنهجية الواقعية» التي يعتمدها مروه «موفورة في معطيات الفكر الماركسي ومنظومته الفلسفية في وجهها المادّي الديالكتيكي، والمادّي التاريخي»^(٨٠) وعندما يعرض ميشال عاصي الكتب التي تناولها مروه في نقده المنهجي، يقول: «إنّ أكتف وأظهر فصل تراءى فيه الأصول العامة للنقد المنهجي هو،

(٧٨) المرجع نفسه، ص ٩٣.

(٧٩) المرجع نفسه، ص ١٠٤.

(٨٠) ميشال عاصي، دراسات منهجية في النقد، بيروت، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر

١٩٧٠، لاط. ص ١٧٨-١٧٩.

عندي، الفصل المخصّص لشعر خليل حاوي^(٨١). أما نحن فنعتبر أنّ ذروة ما وصل إليه مرّوه من خضوع لظاهر ما تقوله الإيديولوجية تمثّل في نقده ديوان «بيار الجوع» لخليل حاوي، ممّا عيّب النقد الإبداعي، وسخّف الرؤيا وألقها وزيف الشعر، وتجاهل الديالكتيك في تدرّجه اللولبيّ المطرد وتحولاته ليخضع فقط إلى أحكام جاهزة ومبقة.

يشير مرّوه، في البداية، إلى نجاح حاوي في «دقّ باب الحياة الفكرية والفلسفية، ودخول هموم الناس الذين يعانون كثافة الحياة ومشكلاتها بلغته ورؤياه ورموزه»^(٨٢). إذ يساوي حاوي بين الشعر والفلسفة، فيعبّر شعره عن «المعاناة الجادة لمعضلات إنسانية فلسفية هي من مستلزمات الإنسان الشاهد عصره الحاضر شهودًا فعليًا»^(٨٣). وكما أشرنا سابقًا، فإنّ مرّوه، على عادته واستنادًا إلى ما لقته إياه الإيديولوجية الماركسية، يقبّط حاوي حيثما أظهر شعره وجهًا إيجابيًا تفاؤليًا، ويصبّ عليه اللعنات حيثما يكشف عن وجه سلبيّ تشاؤميّ^(٨٤). وهكذا يتحوّل الناقد إلى مقوِّض وإذا الشاعر الذي جتّد شعره هموم الإنسان والعصر كما ذكر الناقد، يتطلق من «مواقع مثالية ميتافيزيقية»، أبعده «عن رؤيا ما هو جوهرية في أزمة الوجود»^(٨٥)، وهذا التهميش «لرؤيا الشاعر ولتجربته الشعرية يعود إلى بحث حاوي عن منافذ خلاص من المعضلات الإنسانية ومن الهموم الكبرى انطلاقًا من رؤيا تشاؤمية أظهرت له الحياة نهرًا من رماد الموت والعقم، أو ركمانًا من غضن الجشث، جثث الأفكار والتقاليد والحضارات والآدميين...» وقد خلق الشاعر بنفسه عالم الرعب هذا: فأنقل به، ورزح تحت وطأته، وتراءى له «أنّه ينهار، أو أنّه استحال إلى ضجيج انبيارات»^(٨٦).

(٨١) المرجع نفسه، ص ١٨٢.

(٨٢) حين مرّوه، دراسات نقدية، ص ٣٨٠.

(٨٣) المرجع نفسه، ص ٣٧٨.

(٨٤) المرجع نفسه، ص ٣٨٧، ٣٩٥، ٣٩٦.

(٨٥) المرجع نفسه، ص ٣٨١.

(٨٦) المرجع نفسه، ص ٣٨١.

وهذه النظرة التشاؤمية للشاعر، دفعت الناقد إلى اتهامه بأنه يعالج المعضلات الحضارية «برؤيا مثالية تجريدية تكرر رؤيا الفلاسفة المثاليين القدامى في هذا المجال»، وإلى اتهامه أيضًا بالعجز عن اكتشاف «الجوهر الكامن في قوانين الحركة الكونية والحركة التاريخية، الجوهر الذي باكتشافه يستطيع الإنسان أن يجد وسيلة الخلاص والتوفيق بين واقع الضرورة والحرية^(٨٧)»، وهو قولٌ كما نرى يكرر ما تقوله الإيديولوجية الماركسية.

وإذ يعود الناقد إلى استعراض دواوين الشعر، يطلق أحكامًا إيجابية حينما مثلت قصائد الشاعر التناؤل بالخلاص من مثل قصيدتي «الجسد» و«عودة إلى سدوم»، حيث نقع على «ما يفتح باب الرجاء لبزوغ جيل جديد متحرر من كوابيس الضعف والعجز والانخزال^(٨٨)»، ومن أجل ذلك حكم الناقد على الشاعر بأنه قارب كشف قوانين التناقضات في ديوان «نهر الرماد» لأنه التقط ما هو قريب من جوهر القضية في زحمة التناقضات^(٨٩). ولا فجاجاً، بعد ذلك، كيف أنّ الناقد يقوِّض ديوان «بيادر الجوع» لمجرد أنّه ينطبع برؤيا سلبية. فالشاعر، بنظر الناقد، عجز أولاً عن تحويل الأسطورة عن مضمونها الأسطوري المحض إلى رمز حضاري، وهو يفهم بذلك أن تخرج الأسطورة عن دلالتها الأسطورية التاريخية البدائية إلى دلالة جديدة في قلبها مضمون وجداني فكري أو فلسفي أو اجتماعي يستمد عناصره من مكتسبات الحضارة بوجهها الإيجابي^(٩٠). ويستدلّ الناقد على صحة وجهة نظره بقصيدة «الكيف» من ديوان «بيادر الجوع»، حيث يرى أنّ الزمن فيها ما يزال «مشكلة مستقلة قائمة بذاتها منفصلة كلّ الانفصال عن حركة التاريخ والكرن والمجتمع البشري... لا يزال هنا حركة دائرية مغلقة مفرغة من علاقتها

(٨٧) المرجع نفسه، ص ٣٨٢-٣٨٣.

(٨٨) المرجع نفسه، ص ٣٨٣-٣٨٤.

(٨٩) المرجع نفسه، ص ٣٨٦.

(٩٠) المرجع نفسه، ص ٣٩٦-٣٩٧.

بمادة الكون وحركة الحياة في امتدادها التطوري صعداً إلى مستشرقات الكمال^(٩١). وهو قول، كما نرى، يكرّر ما تورده المادّية التاريخية، من هنا تأكيد الناقد بأنّ العلم «فكّ طلسم الزمن، وأظهر أنّه متحرّك بحركة حياتنا، متطور بتطورها، متجدّد بتجدّد المادة الكونية التي يرتبط بها»^(٩٢). ولذلك يسأل الناقد: لماذا ينجفّء الشاعر عن مكسبات الحضارة ويرتدّ إلى بداءتها.. وكيف يكون الشعر مرتبطاً بالإنسان والأرض والواقع بكلّ تناقضاته، إذا هو تجاوز حقائق الإنسان والأرض والواقع على نحو ما هو في «الكهف»^(٩٣). ويستهي الناقد إلى اتهام الشاعر «بالتزوير في الرؤيا»^(٩٤).

إنّ التزوير عند حاوي، برأي مروّه، لا ينحصر في الرؤيا السالبة فقط، إنّما هو ينسحب على إيهامه الناس بأنّه يعبر عن تجربة شموليّة، أي عن وحدة الذات والموضوع، الجزء والكلّ، فيما هو، برأي الناقد، لم يكن يعبر سوى عن كليّة تجريدية من ضمن المثاليّة الميثافيزيقية، أو عن غنائية فردية، ومرّد كلّ ذلك هو فصل حاوي للحقيقة عن عصب الواقع^(٩٥).

إنّ ذروة الإثارة النقدية الخاضعة لظاهر الإيديولوجية تمثّلت بنقد شاحقة حاوي الشعرية «لعازر عام ١٩٦٢»، فلقد توهم الناقد أنّ هذه الشاحقة ستحمل بشارة الخلاص والانبعاث، وتعبّس بذلك حقيقة الواقع الذي يقرأه مروّه امتناداً إلى إيديولوجيته، لما يمثّله لعازر من رمز ديني انبعاثي أولاً، ولما يشرّ به عام ١٩٦٢ من انتصارات وإمكانات خلاص بنظر الناقد، غير أنّه فوجيء (أي الناقد) بحاوي يؤسّس للانبعاث السليبي، وبأنّه يفرض رؤياه السليبية على جيله كلّ، وعلى الكليّة

(٩١) المرجع نفسه، ص ٣٩٧.

(٩٢) المرجع نفسه، ص ٣٩٩.

(٩٣) المرجع نفسه، ص ٣٩٩.

(٩٤) المرجع نفسه، ص ٣٩٩.

(٩٥) المرجع نفسه، ص ٤٠٠.

الشموليّ، إذ يذكّرنا بمقدّمة القصيدة الشاهقة: «لئن كنت وجه المناضل الذي ينهار في الأوس، فأنت الوجه الغالب على واقع الجيل، بل واقع أجيال، يتلى فيها القوي الخير بالمحال فيتحوّل إلى تقيضه... وبعد فأنت لا تختصّ بجماعة دون جماعة.. كنت شاهداً ورأيتك في صفوفهم جميعاً»^(٩٦). وقد تبين للناقد، وهو يطالع القصيدة، أنّها كانت ضجيج انهيارات يصدر عن مناضلين أدركتهم حالة اليأس وعصفت بهم ريح الانهزام، وهم في مراحل النضال^(٩٧). حتّى أنّ المعجزة نفسها عاجزة عن بعث ميّة حجّته شهوة الموت، وهذا الميّة (البطل العربيّ) في حال بعثه، لن تكون حياته الجديدة خيراً من موته^(٩٨). أما سبب اليأس الكلّيّ من الخلاص فهو انبعاث البطل العربيّ من جيب السفير وليس من عصب الأرض أو معدن الشعب^(٩٩) وهنا يسأل مروّه: «حسناً.. ولكن لماذا يطلع البطل من جيب السفير ولم يطلع من قلب شعبنا وأرضنا»^(١٠٠).

وإذ يعيد مروّه تقويم هذه الشاهقة الشعرية، يرفض أن يبتّ الشاعر «في أعصاب جينا سحر اليأس، وأن يقيم في دربه هذا الجدار الأصم الممتّم الممتنع حتّى على المعجزة»^(١٠١). ويرفض ثانياً أن تكون رؤيا حاوي شمولية، إنّما هي ذاتية وحسب، كما أنّها برأيه غريبة عن حركة الواقع. ولأنّ «الرؤيا في الشعر ليست من صنع الشاعر، بل من صنع واقعه وعصره»، يسأل مروّه الشاعر: «هل هذا هو واقع إنساننا وعصرنا حتّى»^(١٠٢). ويجيب مروّه بأنّ الأمر ليس كذلك، فيتّهم الشاعر بأنّه «إمّا

(٩٦) المرجع نفسه، ص ٤٠٧.

(٩٧) المرجع نفسه، ص ٤٠٩.

(٩٨) المرجع نفسه، ص ٤١١.

(٩٩) المرجع نفسه، ص ٤١٥.

(١٠٠) المرجع نفسه، ٤١٥-٤١٦.

(١٠١) المرجع نفسه، ص ٤١٧.

(١٠٢) المرجع نفسه، ص ٤١٧.

لا يعيش في هذا الواقع وهذا العصر، وإما أنه لا يملك القدرة في رؤياه على اكتشاف ما هو الحقيقي والجوهري في قوانين الواقع وخصائص العصر... (١٠٣)

٢ - ٤ - ١ ولأني كنت قد قدّمت مقارنة نقدية تحليلية تأليفية معاً، أي جدلية، لدواوين حاوي مجتمعة^(١٠٤). بيّنت فيها بالتفصيل والشواهد، كيف تكوّن دواوين حاوي مجتمعة، كآلية حيّة نامية لولبية مطردة، تكشف عن الحقيقة في محطاتها الأخيرة. وكيف يحسن حاوي قراءة الواقع، وكيف يرصد التحولات ويكشف عن الحقائق التي ستقع مستقبلاً، وكيف يظهر شعره بينا كحدث، أو ينكشف كنبوءة، وكيف يتأسس على جدلية الفجيجة:

[الذاتي/ الموضوعي) + (الداخل / الخارج) + (الخاص / العام)] = حتمية الصيرورة الداخلية أو جدلية الفجيجة^(١٠٥)، لكلّ ذلك أحيل القارئ إلى كتابي ذلك فيستدلّ على خطأ مرّوه في قراءة شعر حاوي، كما يستدلّ على استخدام المنهج الجدليّ في حركيته وتدرجه اللولبيّ المطرد في تحليل القصائد.

٢ - ٤ - ٢ لا يبدأ الحاوي من الغيب، إنّما يبدأ من الواقع الراهن الفعليّ المعاش، قرأه بعمق، حلّله، أدرك قانون حركته، فتبيّن له أنّ جوهر هذا الواقع، واقعنا، سالب، نفي، عدمي، يؤدي حتماً إلى السقوط والانهيار. وإذا كان قد عمد، في ديواني «نهر الرماد»، و«النائي والريح»، إلى اقتطاع مظاهر العفن والاهتراء المتكدّسة في دهاليز الذات البخاصة والعامة، فلاّتهما جعلاً الحضارة، بالحالة التي وصلت إلينا بها، تحمل جميع أسباب الانهيار. وإذا ما تخيل البعض أنّ الجلبة في الخارج هي جلبة أبطال ثورين، فإنّ حاوي، سرعان ما أدرك، أنّها جلبة

(١٠٣) المرجع نفسه، ص ٤١٧ .

(١٠٤) نيل أريب، البنية الجمالية في القصيدة المرية للحديفة، ص ٥١١ - ٥٤٥ .

(١٠٥) المرجع نفسه، ص ٥١١ .

مخادعين - البطل يطلع من عصب الشعب ومن معدن الأرض وليس من جيب السفير، إنَّ الطالع من جيب السفير عميلٌ يخون الأمة ويغتالها، ولا يحقق لها الانتصارات. أمّا طاقة الحيوة والإخصاب في مساحة الجغرافية العربية والبيادر العربية فهي لتغذية الإنسان الوحش في البطل المزيف الذي كشفه حاوي، وليس هو البطل الموعود والمتظر الذي خدع مروّه. وإذا كان حاوي قد قدّم لنا رائعته «بيادر الجوع» فإنَّ ظهور هذا الديوان، كان كشفًا وجوديًا مسبقًا لما يمكن أن يحدث عندنا، كان كتابة للتأريخ الآتي، أو تأريخًا للتأريخ، لأنّه حصيلة قراءة عميقة للواقع وليس تضليلًا وتزويرًا في الرؤيا كما يتوهم مروّه. بما يعني، أننا قرأنا تاريخ السقوط العربي شعريًا قبل أن يسقط العرب فعليًا. ولو كان عندنا، من يحسن قراءة النبوءات الشعرية، من أمثال شعر حاوي، لعمل على كشف الحقائق ومجابهة الواقع، غير أنّ الزيف والخداع هما اللذان يتحكمان بالذات العربية، وإذا كنا نتظر من أصحاب الإيديولوجيات المثقفين أن يحسنوا قراءة الواقع، فإننا صدمنا بهم لا يقرأون سوى ما تمليه عليهم الإيديولوجية وليس الواقع.

٢ - ٤ - ٣ وديوان بيادر الجوع يشكّل كئيّة، وهو إذا ما ابتدأ بقصيدة «الكهف» فلاّن الشاعر، أرادنا، برؤياه الثابتة، أن تكون تجسيدًا حيًا شعريًا للحال العربية الراهنة، ذلك أنّه أبصر انسلاخ العربي عن اللحظة التاريخية العالمية الراهنة، وبات كمن هو معلقٌ في الهواء، في اللازميّة، لتكريية هذا الزمن عنده، بل لاستعادته هويته المجردة كما هي حتّى صار فراغًا وعدمًا، وهكذا، عبّر الروح الذي يتجلّى في هذا الوجود، من خلال شعر حاوي، عن فجيعته بالعربي الذي يعيش الزمن التكريري، زمن اللازميّة، زمن الموت والعقم، زمن الكينونة المحض التي هي وجه آخر للعدم المحض، فيما الروح العالمي يسير نحو اكتماله، نحو المطلق. أما كان بالأحرى على الناقد أن يسأل: لماذا انكفأ الزمن العربي في قصيدة «الكهف» إلى تجريده الفارغ، في الكينونة المحض، أو في العدم المحض، عوض أن يتهم حاوي بالتزوير في

الرؤيا. أو، لو هو تساءل كما فعل حاوي، لماذا لا يثبت زماننا الانتصارات، ولا يسهم في بناء الحضارة الكونية العاملة على تحقق الروح وتجليه المطلق، لفهم ما يهدف إليه حاوي من قصيدة «الكهف» ومن «بيادر الجوع عمومًا». وإتني أرى أنّ تعامي مروّه عن رؤية الحقيقة التي يقدّمها النصّ، واستدراجه حقيقة أخرى تقدّمها له الإيديولوجية جعلاه ينسلخ عن الواقع إلى التجريد الذهنيّ، فسقط في التضليل وحكم على الشاعر بما كان يجب أن يحاكم نفسه به، ذلك أنّ الشاعر رفض الانزلاق إلى خداعنا بتصوير الانتصارات الموهومة التي يرغب بها الناقد، ومن أجل كشف الحقيقة التي يقدّمها النصّ، بالاستناد إلى المنهج الجدليّ، أكتفي بتقديم مقارنة نقدية للنشيد الرابع من مطوّلة «لعازر عام ١٩٦٢» مبرزًا العلاقة بين الذات والموضوع، الجزء والكل، الخاصّ والعام، علمًا أنّ المقارنة تقتضي في الأساس تناول الديوان بأكمله.

٣ - زوجة لعازر بعد أسابيع من بعثه (١٠٦)

كَانَ ظِلًّا أَسْوَدًا
يَغْفُو عَلَى مِرَاةِ صَدْرِي
زَوْرَقًا مَيِّتًا
عَلَى زَوْبَعَةٍ مِنْ وَهَجِ
نَهْدِي وَشِعْرِي
كَانَ فِي عَيْتِي
لَيْلُ الْحَفْرَةِ الطِينِيُّ يَدْوِي وَيَمُوجُ
عَبْرَ صَحْرَاءَ تُغَطِّيهَا الثَّلُوجُ
عَبًّا قَشَّتْ فِيهَا
عَنْ صَدَى صَوْتِي وَعَنْ وَجْهِي
وَعَيْتِي وَعُمْرِي .
كَانَ مِنْ حِينٍ لِحِينٍ

(١٠٦) ديوان خليل حاوي، بيروت، دار العودة، ١٩٧٩، طبعة ٢، ص ٢٢٠-٢٢٢.

يعبُرُ الصحراءَ فولاذٌ مُحَمَّى .
 خنجرٌ يلهُثُ مجنونًا وأعمى
 نَمِرٌ يَلْسَمُهُ الجوعُ فيرغِي ويبيحُ
 يَلْتَمِينِي عَلَقًا فِي دَرْبِهِ
 أَنثَى غَرِيبَةٍ
 يَتَشَهَّى وَجَعِي ، يُشْبِعُ
 مِنْ رُصْبِي نُورَهُ ،
 كُنْتُ أُسْتَرْجِمُ عَيْتِي
 وَفِي عَيْتِي عَارُ امْرَأَةٍ
 أَنْتِ تَعَرَّتْ لِقَرِيبِ
 وَلِمَادَا عَادَ مِنْ حُفْرَتِهِ
 مَيِّتًا كَتِيبُ
 غَيْرُ عَرَقِ
 يَتَرَفُّ الْكِبْرِيَّتَ مُنَوَّدَ اللَّهْبِ .

إنَّ السقوط والانتصار لا يؤتسهما فعل خارجي، إنهما جدليان في
 الذات الجماعية. ومن هذا المنظور الجدلي كانت شاحقة «لعازر عام
 ١٩٦٢» نعيًا للبطولة العربية، وتمثيلًا للفجيعة علي مستوى الحاضر
 والماضي، فجيعة العربي بواقعه وبأبطاله العملاء.

يستعير الشاعر شخصية لعازر من الإنجيل. فلقد مات لعازر وبعثه
 المسيح بعد أيام من موته، إلا أن الشاعر يكسب هذه الشخصية أبعادًا
 جديدة (على عكس ما يدعيه مروءة من أن حاوي لا يعدل من دلالات
 الأسطورة) فيرمز بها إلى الفجيعة، فجيعة الفاعلية في البطل العربي،
 الفاعلية المدمرة التي تتبى بأن موت صاحبها خير من بعثه، وأخيرًا يرمز
 بها إلى فجيعة انبعاث الحضارة المشوهة والعقيم.

وإذا كان لعازر يرمز إلى الانبعاث العقيم للحضارة العربية،
 وللبطولة المخادعة فإن الزوجة تمثل هذه الحياة العربية المادية الفعلية

الراهنة التي تحوي طاقات الخصب كلها، الكامنة في داخلها، لكنها تتنظر الخلاص على يد الزوج - الحضارة - البطل، تتنظر الخصب والانتصار على زمن العقم والهزيمة، زمن اللازمية المتحكمة بالواقع العربي الراهن، غير أنّ الزوج - البطل المنتظر لا يحقق مبتغى الزوجة ولا يساعدها على تحقيق شهوتها للوجودية وكمالها المطلق. وهو بدلاً من أن يبت في كيان الزوجة - الحياة العربية - الروح العربي الراهن، تُسغ الحياة والإخصاب، يتزف الكبريت المسود اللهب، يثبّ سمّ العقم والموت المحتقن في داخله. وعلى الرغم من محاولاتها المتكررة في تحويله إلى البطولة المنتظرة فإنها تفشل، فترتد حيثئذ عليه بالناب والمخلب، أي تتحول إلى طبيعته الحيوانية. فيكون حيثئذ ما في اليادر العربية من طاقات حيوية وإخصاب عاملاً على تدمير هذه الحياة من الداخل، لأنها تغذي الوحش في الإنسان وليس الإنساني فيه.

وبعد هذا التقديم الضروري لنهم الشاهقة الشعرية كلها نتقل إلى تحليل النشيد المذكور كجزء من القصيدة، إستناداً إلى ما تمثله الرموز، وإلى المنهج الجدلي، علماً أنني أسقط هنا المستوى الإيقاعي، فقد أثبت مقاربتى النقدية تفوق حاوي فيه، ولذلك أحيل القارئ إلى كتابي المذكور سابقاً.

يتشكل النشيد من أربعة محاور، تبدأ الثلاثة الأولى بالعبارة نفسها (كان... .) أما المحور الرابع فيحولها إلى (كنت... .)، وينبى كل محور منها على علاقة جدلية صراعية بين الزوج والزوجة، وتالياً بين البطل العربي الموهوم والحياة العربية الثائفة إلى الخلاص، ويمكن رصد التحول الجدلي من خلال تحول التركيب نفسه في المحور الأخير من (كان هو) إلى (كنت أنا) مما يدل على انتهاء النسق، وتالياً النشيد.

يبدأ النشيد بفعل الكينونة (كان ظللاً أسوداً). وكونونة الزوج - البطل الموهوم، تكشفه كشيء فارغ عديمي لا حقيقي (ظل أسود)، فيما كينونة الزوجة تكشفها موجوداً فعلياً حقيقياً إنسانياً متشوّياً الإخصاب والحياة

(مرآة الصدر). وهكذا تجمع الصورة التركيبية بين الكينونة المحض، أو العدم المحض، أو الحياة الفارغة، المرموز إليها بالظل الأسود، وبين قابلية الإخصاب والحياة الممتلئة الكثيفة (الوجود) المرموز إليها بمرآة الصدر:

الزوج = ظل أسود ≠ عدم أو موت

الزوجة = مرآة صدر ≠ وجود أو حياة.

وبين الظل الأسود والصدر المرآة يسيطر سكون مطلق (بفضو). وما إغفاءة البطل. المنتظر سوى جمود أو وجه آخر للموت يمتد ويأخذ بعده الكامل عبر «زورق ميت» ≠ «زوبعة من وهج نهدي وشعري». حيث الزورق، رمز الهروب والرحيل، يبدو هنا مستسلماً عاجزاً ساكناً، لا يستجيب للحياة المتعجزة داخل كيان الزوجة الممتلئة هنا لكنوز البحر، للأمة الكبرى، للأرض الفتية الغنية. وهكذا تزداد الصورة - التركيبية وضوحاً، وتكثف، عبر البناء الجدلي، علاقة الغربة والتباعد والتناقض بين الطرفين. هو كبطل متظر (ظل أسود - زورق ميت) = فراغ وعدمية، وهي (مرآة صدر. . . زوبعة نهدين وشعر) = طاقة حيوية وتشهد للحياة والإخصاب، ووجود حركي ممتلئ وكثيف). وهكذا يتبني المحور الأول بسكوتية الزوج واستلامه وعدميته بمقابل حركية الزوجة وتشهيقها الإخصاب.

يبدأ المحور الثاني بوصف الحالة العدمية الخالصة عند الزوج - البطل، فالعين في الذات جزء منها، وقد امتزجت ذات لعازر بليل «الحفرة الطينية»، أي بليل الموت والتبر، فلقد بعث البطل إذن وهو ما زال يحمل صور الموت والعدمية في عينه وتالياً في ذاته. وسرعان ما يتحول إلى شبح ينذر بالكارثة، إذ تحولت سكوتية إلى حركية وفاعلية، حيث ليل القبر في عيني لعازر البطل الموهوم «يدوي وموج»، إنها إذن فاعلية العدمية وحركية الموت، وعلى هذا يمنح الفعلان «يدوي وموج» السياق مزيداً من الغربة والتمزق، ويحولان سكوتية الزوج إلى حركية،

ويكتفان حال العدمية عبر الثلوج التي تغطي الصحراء، حيث الصحراء هنا هي مساحة هذه الأمة مع ما توحيه من غياب الحياة التي يزيدا اغترابا تلج الموت البارد، وهكذا يلعب الشاعر لعبة الجزء والكل، الذات والموضوع، عبر تكثيف الحالة العدمية المسيطرة. وهكذا تفاجأ الزوجة - الحياة العربية بمن سمي منقذا وبطلاً يضج بحركة صاخبة وفاعلية مدمرة هي فاعلية العدمية والموت، فيما هي تنتظر ضجيج الحياة والانتصارات، من هنا العلاقة الانفصالية والتباعدية بين الزوجة - الحياة، والزوج، البطل الموهوم «عبثاً فتشت فيها عن صدى صوتي وعن وجهي وعيني وعمري». وهكذا يحقق حاوي عبر الصور والرموز والإيحاءات وحدة الذات والموضوع، الخاص والعام، ليثحد البعد الفردي بالبعد الإنساني والحضاري العربي، ويعبر الروح العربي (الزوجة) بذلك عن اغترابه وانفصاله، عن فجيعته بمن كان يجب أن يتجلى من خلالهم ليسعد إلى جنب الروح العالمي في تجلياته وظهوراته.

وتتطور الصورة في المحور الثالث لتضيء تحوّل لعازر القائم قيامة فاسدة. من إنسان - بطل إلى مادة تحمل طبائعا، إلى شيء قاتل، إلى وحش جائع، فيتكثف المشبه به ويتعدّد (فولاذ محمى - خنجر - نمر هائج... .) يتحوّل فيه لعازر البطل الموهوم إلى شرّ فظيع، إلى سادي مرعب، إلى حالة جنون يسيطر فيها التصرف الجمعي، إنه تحوّل إلى وراء من الإنساني إلى الشبي والحيواني، من الشبي الساكن إلى الشبي المتحرك، وعندما يتشأ الوعي الإنساني، ويكون في حوزة صاحبه القدرة والقوة والسلاح والفاعلية، تصبح هذه جميعها عامل تدمير وتقويض للحياة وللمجتمع وللإنسان، عامل عدمية مطلقة، وهذا ما ترسمه الصورة الجدلية هنا، حيث يتحوّل لعازر، بجدلية داخلية من المنفعل إلى الفاعل، من السكونية، إلى الحركية، من التلقي السلبي إلى الوحش المفترس، من هنا صيرورة الزوجة - الحياة أمامه علفاً تغني الوحش فيه، وتالياً من هنا شعورها بالقربة، واستحاله هو إلى عاشق لحالات عذابها، وهكذا رسم حاوي صيرورة تحوّل الطاقة الحيوية في

الحياة العربية إلى غذاء للوحوش، غذاء لقوى العدمية والموت، وفيما يزداد الإنسان - الوحش قوة يزداد نزعة تدميرية، وبالمقابل، تزداد الزوجة - الحياة غربة ورعباً، وتحوّل من الوجه الإيجابي إلى وجه سلبي خالص، لأنّ الطاقة الكامنة فيها يجب أن تخرج، أن تظهر، أن تتجسّد في ظاهرات، أمّا العامل على إخراجها فهو الزوج - الوحش، ولذلك يحولها من ظاهرات حياة وإخصاب حياة، إلى ظاهرات موت وإخصاب موت، فلقد أقام المسيح لعازر من غير إنسانيته، أقامه عندنا إنسان البترول، وليس إنسان الروح، ولذلك يصبح مصدرًا للموت والعدمية والهزائم، من هنا المحور الأخير الذي يصوّر صيرورة الفجيعة في الزوجة - الحياة العربية، فجعلتها بأبطالها، ممّا يشعرها بالغربة الوجودية المطلقة، فيصبح لعازر عرقاً يتزف الكبريت الأسود (البترول) < الموت) وتستحيل هي إلى علف له، للموت والشّر، تعاني من الخطر والرعب والجوع، فتسأل: لماذا عاد؟ لماذا طالما أنّه لا ينقذ حيوتها؟ وماذا تفعل الأمة عندما يكتب النصر للموت؟ أتستسلم للحلم؟ أم تتخذ نفسها بالمظاهر، فتعلن زمن الانتصارات فيما الزمن العربي هو زمن الهزائم، أتقابل شعبها بالزيف والخداع، أم تدقّ نواقيس الخطر؟! . . .

إذا كانت تجربة الفكر هي التي تنعكس حركة الواقع وترسم تجليات الروح، فإنّ ذلك يتحقّق فعلياً في بيادر الجوع لخليل حاوي، حيث يُمثّل الروح تمثيلاً حيّاً شعريّاً فجيعته، فجيعه اليادر العربية الجائعة إلى أبطالها وشعرائها وعمّالها وثوارها وعلمائها وحكّامها الفعلين الحقيقيين، فجيعه اليادر العربية بأنّ القيمين على طاقاتها الحيوية يستمدّون سلطانهم من جيب السفير، وليس من شعبيهم، وهذا هو الواقع الذي رسمه حاوي وصوّر حركته الجدلية شعراً، وأبدع. ولا أظنّ أنّ هناك من كان أشدّ فهماً للواقع، وتحسّساً لأزمات العصر من خليل حاوي، لأنّه أحسن مسبقاً بالفجائع التي يمكن أن تصيب الجسم العربي، فصرخ، وكانت صرخته مدوية في ديوان «بيادر الجوع»، ولكن من يسمع الصوت المنتذر بالكوارث، من يحسن قراءات النبوءات الشعرية في الشعر العظيم! إنّ

مدعي الثقافة في هذا الوطن العربي يريدون أن يسمعوا فقط أصوات
النصر المزيّف من «نداء القاهرة»^(١٠٧) متعامين عن الحقائق، مضللين
بالأكاذيب.

(١٠٧) جليل كمال الدين، الشمر العربي الحديث وروح المصّر، بيروت، دار المعلم
للملايين، ١٩٦٤، طبعة ١، ص ٤٣٤ .

محاولة بيليوغرافية في آثار
أبي بكر الباقلاني (= ٤٠٣ / ١٠١٣)

(تتمّة مقال العدد السابق)

الدكتور بسّام عبد الحميد^٥

أصول الفقه

٤٣ - الاجتهاد

ذكره الباقلاني في مناقب الأئمة، ١٨٩ أ، ١ .

٤٤ - الأصول الصغير

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ .

٤٥ - الأصول الكبير في الفقه

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ . ذكره الإسفراييني،
التبصير في الدين، ١٩٣، وأشار إلى أنّه يحوي عشرة آلاف صفحة .

يحتمل أن يكون هو انكتاب الذي يحيل إليه الباقلاني عادة^(١) في
مواضع كثيرة من الانتصار للقرآن، ١٤٦، ١٨، ٤٢٠، ١٢، ٤٣٧،

^٥ أستاذ في المعهد ألماني للدراسات الإسلامية - المقاصد، بيروت.

(١) يحيل الباقلاني عادة، فيما وصلنا من كتاباته، إلى كنه في الأصول بعدة صيغ: كتاب
الأصول، أصول للفقه، الأصول والأحكام... ويذكر هنا أنّ له، بحسب قائمة القاضي
عياض (ترتيب للملوك، ٤، ٦٠١ - ٢) ثمانية كتب في أصول الفقه، لكننا فضلنا إحالة
المناوين، باستثناء ما ورد منها مطابقاً لثب القاضي عياض، إلى كتاب الأصول الكبير
في للفقه.

١٩؛ ٥٢٠، ١٤ - ٤٥؛ ٥٢٩، ٤٦؛ ٥٣٥، ٢ - ٣؛ ٥٥٦، ١٥؛ ٥٦٢، ٦ -
٧؛ وفي مناقب الأئمة، ٨٢، أ، ٥ - ٦؛ ٨٧، ب، ١٧ - ١٨؛ ٨٧، أ؛
٢٤؛ ٨٦، ب، ١٨؛ ١٣٨، ب، ٢٣؛ ١٧٢، ب، ٢٦ - ٢٧؛ ١٨٣، أ، ٦؛
١٩٣، أ، ٢٣؛ ١٩٩، ب؛ ٢٣؛ ٢٠٠، ب، ٢٣؛ ٢٠١، أ، ٣؛ وفي هداية
المسترشدین، القاهرة، ٦٢، ب، ١١؛ ٧٥، أ، ٧؛ ١٤٦، أ، ١٩؛ (فاس)
٧١، ب، ١٢؛ ٧١، أ، ٦.

٤٦ - أمالي إجماع أهل المدينة

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. ذكره مخلوف،
شجرة النور الزكية، ٩٣، ويحتمل أن يكون لهذا الكتاب صلة بمؤلف
لأحد شيوخ الباقلاني، أبو بكر الأبهري، بعنوان إجماع أهل المدينة
(الديباج الملعب، ٢٥٧).

٤٧ - الأوسط

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

٤٨ - التقريب والإرشاد في أصول الفقه

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. ذكره الإسفراييني،
التبصير في الدين، ١٩٣؛ مخلوف، شجرة النور الزكية، ٩٣؛ وذكره
حاجي خليفة بعنوان الإرشاد (كشف للظنون، ١، ٧٠). فوقية حسين
تعتقد، في دراستها عن الجويني، أنّ إمام الحرمين اختصر كتاب
الباقلاني هذا، خاصة أنّ السبكي (طبقات الشافعية، ٣، ٢٦٣) أشار إلى
مؤلف للجويني يحمل عنوان الإرشاد في أصول الفقه، وكذلك نسب
الخوانساري (روضات الجنّات، ٤٦٣) إليه كتاب تلخيص التقريب (إمام
الحرمين، ٦٣). ولكن يبدو أنّ السبب الذي دفع فوقية حسين لاعتقاد
ذلك، هو الإشكال الناشئ عن وجود مخطوط منسوب للجويني يحمل
عنوان مختصر الإرشاد، محفوظ تحت رقم (٢١١ كلام) في مكتبة جامعة
الدول العربية بالقاهرة^(١). إلا أنّ الغالب أنّ مختصر الإرشاد يرجع إلى

(١) أنظر مقننة فوقية حسين للمع الأئمة في قواعد عمل السنة والجماعة، ٤٦.

أبي القاسم الأنصاري (٥١٢/١١١٨)، الذي شرح فيه كتاب أستاذه الجويني في الكلام الإرشاد إلى قواطع الأدلة (كشف الظنون، ١، ٦٨).

٤٩ - جامع الأبواب والأدلة

ذكره الباقلائي في الانتصار لنقل القرآن، ٥٢٠، ١٣.

٥٠ - مختصر الترميز والإرشاد الأصغر

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

٥١ - مسائل الأصول

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

٥٢ - للمنع في أصول الفقه

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. ذكره مخلوف،

شجرة النور الزكية، ٩٣.

علوم القرآن

٥٣ - إعجاز القرآن

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠٢. ذكره حاجي خليفة، كشف

الظنون، ١، ١٢٠؛ إسماعيل البغدادي، هدية العارفين، ٥٢، ٥٩، سركيس،

مجمع المطبوعات العربية، ٥٢١؛ الزركلي، ٧، ٤٧؛ كحاله، ١٠، ١١٠؛

GALS, I, 349; *GAS*, I, 609; *EF*⁽²⁾ art. Bākilānī, I, 988 (McCarthy);

GAL, I, 211; J. Kreamer, in *Orientalia*, XXIII (1954), 202-5.

للكتاب وصف في *A description* A. G. Ellis and E. Edwards,

list of the arabic manuscripts acquired by the trustees of the British

Museum since 1894, 8; فهرس الخزانة التيمورية الموجودة في دار الكتب

المصرية، ١، ١٥٣؛ فهرس دار الكتب الظاهرية، ١، ٣٣٢؛ فهرس

الكتب العربية الموجودة بالدار [دار الكتب المصرية] لغاية سنة ١٩٣٢،

١، ٣٢.

نُشر الكتاب عدّة مرّات في القاهرة: أوّل مرّة سنة ١٣١٥/١٨٩٧، ثمّ بياض كتاب «الإنتقان في علوم القرآن» للسيوطي (١٥٠٥/٩١١) في السنوات ١٣١٧/١٨٩٩ و ١٣١٨/١٩٠٠. في سنة ١٣٤٩/١٩٣٠، نشره محبّ الدين الخطيب معتمداً على نسخة دار الكتب المصريّة، وكذلك نشره أحمد صقر في القاهرة، مع مقدّمة جيّدة، سنة ١٣٧٣/١٩٥٤. وكان G.E. Von Grunebaum قد ترجم قسمًا منه إلى الإنكليزيّة في *A Tenth-Century document of arabic literary theory and criticism: the sections on poetry of al-Bāqillānī's*, Chicago 1950^(١).

٥٤ - الانتصار للقرآن

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. ذكره الباقلانيّ في هداية المسترشدين: مرّة تحت عنوان الانتصار لتقل القرآن والرّد على من نحله الفساد بزيادة أو نقصان (٦٨ ب، ١ - ٢)، ومرّة أخرى تحت عنوان الانتصار. لصحّة نقل القرآن (١٦٤ أ، ١٨؛ ١٤٥ ب، ١٤)، وذكره عدّة مرّات بصيغة الانتصار للقرآن (١١٨ ب، ٤ - ٥؛ ١٥٩ أ، ٩؛ ١٧٨ أ، ٧ (...). الكيالهراسي (١١١٠/٥٠٤) أشار إليه تحت عنوان الانتصار للقرآن وذكر فضائل القرآن، ونقل منه في كتابه الذي لا يزال مخطوطًا (أصول الدين، ٢٧٤ ب، ١٨)؛ وأشار إليه ابن حزم، الفصل، ٤، ٢١٨؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، ١، ١٧٣؛ إسماعيل البغدادي، هديّة العارفين، ٢، ٥٩؛ مخلوف، شجرة النور الزكيّة، ٩٣، *GALS*, I, 609؛ *GAS*, I, 349، وله وصف في فهرس المخطوطات المصوّرة في مكتبة جامعة الدول العربيّة، ١، ٢١.

Brockelmann قرأ العنوان على أنّه الاستبصار (*GALS*, I, 349)،

(١) أنظر عن قضبة الإعجاز عند الباقلانيّ، *L. Massignon, La passion d'al-Hallāg*, I, 364-6 ودراسة عبد الرزاق مخلوف، للباقلانيّ وكتابه إعجاز للقرآن، بيروت ١٩٧٨ و *A. Neuwirth* طريقة الباقلانيّ في إظهار إعجاز القرآن، في دراسات عربيّة وإسلاميّة مهلة إلى إحسان عباس، الجامعة الأميركيّة في بيروت، بيروت ١٩٨١، ٢٨١ - ٩٦.

وقرأه Schriener الانتصار (Zur Geschichte des Aš'aritentums, II, 109).
الكتاب في الأصل عبارة عن مجلدين ضخمين بقي منهما الجزء
الأول ضمن مجموعة قره مصطفى باشا (٦)، في مكتبة بيازيت
باستانبول. وبحسب Sezgin، الذي نشر المخطوط في ٦٠٣ صفحات
بطريقة Fac-similé في فرانكفورت سنة ١٩٨٦/١٤٠٧، فإن قطعة من
المخطوط محفوظة في المكتبة الحسنية بالرباط (الانتصار، ٦).

للانتصار أيضًا مختصر يُعرف بنكت الانتصار لنقل القرآن لأبي
عبدالله محمد بن عبدالله الصيرفي بتركيب عبد الجليل بن أبي بكر
الصابوني. نشر المختصر محمد زغلول سلام عن نسخة وحيدة محفوظة
في مكتبة البلدية في الإسكندرية سنة ١٩٧١. هذا المختصر لا يلتزم
بنص الأصل إلا قليلاً، وهو بعيد عن أن يعطي انطباعاً صحيحاً عن
الكيان الأصلي للكتاب.

الانتصار للقرآن كتاب يحوي دفاع الباقلائي عن القرآن، وهو ليس
الدفاع المتظر من متكلم؛ بل دفاع شامل ضد كل الشكوك والأسئلة،
وردود من منطلقات مختلفة، تاريخية ولغوية ونحوية وعقائدية. ويلجأ
المؤلف، بحسب Sezgin (مقدمة الانتصار، ٦)، في تقديم هذا الدفاع
تقديمًا ناجحًا إلى استخدام مختلف الوسائل البلاغية والجدلية والمنطقية
المتيسرة له بمهارة وثقة بما يورده. وربما لا نخالف الصواب إن قلنا إن
هذا الكتاب من أحسن نماذج ما وصل إلينا من التركة العلمية للباقلائي
لإعطائنا انطباعاً عن شخصيته متكلمًا سنيًا أخذ قضية الدفاع عن القرآن
على عاتقه واثقًا بأنه كفوء لها.

٥٥ - معاني القرآن

لم يشر إليه أحد، باستثناء الباقلائي الذي أعرب مرتين في إعجاز
القرآن، ٣١٧، ١ - ٣؛ ٣٧٤، ١٠ - ٣، عن عزمه تأليف هذا الكتاب.

٥٦ - نهاية الإيجاز في رواية الإصباح

ذكره إسماعيل البغدادي، هدية العارفين، ٢، ٥٩.

المؤلفات السياسيّة

٥٧ - إمامة بني العباس

القاضي عياض، ترتيب للملارك، ٤، ٤٠٢ .

٥٨ - الإمامة الصغيرة

القاضي عياض، ترتيب للملارك، ٤، ٦٠١ . ذكره الباقلاني في هداية المسترشدين، ٧٥ أ، ٧٤ ب؛ ٢٣٢ ب؛ ١٩، وفي الانتصار للقرآن ١٩، ٥ .

٥٩ - الإمامة الكبيرة

القاضي عياض، ترتيب للملارك، ٤، ٦٠١ . أشار إليه الباقلاني ثلاث مرّات في الانتصار للقرآن، ١٩، ٥؛ ٣٠٤، ١٧؛ ٣٢٢، ١٠، وفي هداية المسترشدين، ٧٥ أ، ٧٤ ب؛ ٢٣٢ ب، ١٩؛ وذكره مخلوف، شجرة النور الزكية، ٩٣ .

ابن حزم، الذي أشار إلى هذا الكتاب، ذكر أنّ الباقلاني يرى في أنّ الإمامة لا تصحّ إلا إذا كان الإمام أفضل الأئمة على الإطلاق (الفصل، ٤، ١١٠)، لكن ابن حزم نقل جزءاً من رأي الباقلاني في الموضوع. ثمّ إنّه أشار إليه في غير السياق الذي وضعه الباقلاني فيه أصلاً. فقد جاء في التمهيد: «أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل الأئمة ما لم يكن هناك عارض يمنع من إقامة الأفضل» (التمهيد، القاهرة، ١٨٣). وفي مناقب الأئمة: «أنّ المقدم إذا تمّ للمفضول أولاً مع وجود الفاضل لم يجوز خلع المفضول لأنّ المقدم قد أبرم معه» (مناقب الأئمة، ٩١ أ، ٢٥ - ٧). على أنّه من المحتمل أن تكون إشارة ابن حزم هذه قد جاءت في إطار الحملة التي يشتمها في الفصل على الأشعرية وعلى الباقلاني وأتباعه بصفة خاصّة.

٦٠ - اللهاء التي جرت بين الصحابة

القاضي عياض، ترتيب للملارك، ٤، ٦٠١ . يُرجع ايش (The political doctrine, 13) موضوع للكتاب إلى ما جرى في عهد الصحابة في

موقعتي الجمل وصفين . ويذكر حسين القوتلي، في مقامة نشرته للمقل وفهم القرآن، كتاباً للحارث بن أسد المحاسبي (- ٢٤٣/٨٥٧) يحمل العنوان نفسه (المقل وفهم القرآن، ٧٠ - ٢).

٦١ - رسالة الأمير

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠٢ .

٦٢ - نصره العباس وإمامة بنيه

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ .

٦٣ - مناقب الأئمة وتقضى المطاعن عن سلف الأمة

يعتبر كتاب مناقب الأئمة أوسع ما وصلنا من مؤلفات الباقر في المجال السياسي. وعلى الرغم من ضياع الجزء الأول منه، فإنه يبقى للجزء الثاني أهمية خاصة، لا سيما فيما يتعلق بالموقف من الأحداث والتراعات التي عرفتها فترة الخلافة الأولى (٢٩/٦٤٩ - ٣١/٦٥١)، وبمسائل أخرى كقضايا التفضيل بين الصحابة وما كان يترتب على ذلك. إن هذا لا يعني أن مؤلفنا لم يُعِر الجوانب النظرية المتعلقة بمسائل الإمامة في كتابه هذا كبير اهتمام؛ فالجزء الأول منه، على ما نرجح، كان معنياً بهذه القضية، وذلك جرياً على عادة الباقر في تناوله لمسألة الإمامة من حيث ترتيب الموضوعات وتبويبها. وبما يسعنا أكثر في تقديرنا هذا، هو إشارة الباقر نفسه في التمهيد إلى أنه كان قد أملى «مختصراً في الإمامة جعلناه مدخلاً إلى كتاب مناقب الأئمة،... فرأينا أن نقرأ تلك الفصول كما هي إلى هذا الكتاب [التمهيد]، ونزيد في بعضها ونقص من بعضها...» (التمهيد، القاهرة، ٢٢٩؛ McCarthy، ٢٢). إن اقتراح McCarthy إلحاق فصول الإمامة في كتاب التمهيد بكتاب مناقب الأئمة هو أمر جدير بالاهتمام (التمهيد، ٢٢)، على أن هذه المسألة يجب أن تكون موضع اهتمام جدّي في أية نشرة محتملة لهذا الكتاب. إن مثل هذا العمل، سيصلنا ربما في وضع نصّ متكامل، يُقدّم بشكل واضح رؤى الباقر في المجال السياسي.

ليس هناك من شك في نسبة هذا الكتاب إلى الباقلاني؛ فقد ذكره في التمهيد، القاهرة، ٢٢٩، وفي هداية المحترشدين، ١٠٣ ب، ١٣. ذكر الكتاب أيضًا، القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠٢؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، ٢، ١٨٤١؛ إسماعيل البغدادي، هدية العارفين، ٢، ٥٩؛ مخلوف، شجرة النور الزكية، ٩٣؛ الزركلي، ٧، ٤٧؛ كحاله، ١٠، ١١٠؛ GAS, I, 609؛ GALS, I, 349.

للكتاب وصف في فهرس مخطوطات المكتبة الظاهرية، ٨٤ - ٥، وفي فهرس المخطوطات المصورة في مكتبة جامعة الدول العربية، ٢، ٥١٥.

لا نعرف بالتحديد متى ألف الباقلاني كتابه هذا، إتما من المؤكد أنه ألفه قبل سنة ٩٨٧/٣٦٧، فهو يشير إليه في التمهيد، ويذكر أنه استفاد منه فيما يتصل بأمور الإمامة (التمهيد، القاهرة، ٢٢٩)، وقد كتبنا أرجعنا فيما سبق تأليف الباقلاني للتمهيد إلى مطالع الستينات من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي.

وصف المخطوط

يقع المجلد الثاني من مناقب الأئمة في ٢٣٥ ورقة، بمقاس ١٧,٥ × ١٠ سم. تحمل كل صفحة ٢٧ سطرًا، بمعدل ١٢ كلمة للسطر الواحد. صفحات المخطوط مرقمة، والخط جيد، مقروء، متقط، غير مشكّل وليس فيه زخرقة. وقد تعرّضت السطور الثلاثة الأولى في معظم الصفحات للتلف بسبب الرطوبة. المخطوط خالي من الحواشي والتعليقات، ويحمل المجلد الثاني، على الورقتين الأولى والأخيرة، خاتمين يبدو أنهما يرجعان إلى صورة واحدة غير مقروءة.

مالك النسخة هو أبو بكر محفوظ بن معتوق بن البزوري البغدادي (١٢٩٤/٦٩٤)، وقد جعلها مالكةا رفقًا مؤيدًا في السنة التي توفي فيها.

نسخ المخطوط عبد الرحمن بن عبد الكريم بن عبد السلام الدكالي المراكشي سنة ١٢٠١/٥٩٨ بقرية بيت فوقاً بغوطة دمشق، وليس في النسخة التي بين أيدينا ما يشير إلى أنها قوبلت بنسخة أخرى. والمخطوط محفوظ حالياً تحت رقم ٣٤٣١ في مكتبة الأسد بدمشق^(١).

يتناول الباقلاني في المجلد الثاني من مناقب الأئمة ثلاثة موضوعات رئيسة: الأول منها يتعلّق بالأحداث التي عرفتها السنوات الأخيرة لفترة الخلافة الأولى؛ لجهة ما جرى بين علي بن أبي طالب وطلحة بن عبيدالله والزبير بن العوام، ولجهة أحداث صفين والتحكيم الذي جرى بشأنها، ثم الخلافات بين علي والخوارج... ويبدو هنا كأنه يتابع موضوعاً كان قد بدأ الحديث عنه في المجلد الأول (المفقود) من الكتاب. يمتدّ هذا القسم من الصفحة ٢ ب إلى الصفحة ٧٥ ب. ويتناول في القسم الثاني مجموعة من المسائل النظرية المتعلقة بقضية الإمامة؛ كوجوب الإمامة، الغاية من نصب الإمام، الشروط الواجب توفّرها في الإمام، الموقف من تعدّد الأئمة، عوارض العقد مع الإمام والموقف منه فيما لو صدر منه ظلم أو فسق... ويستغرق هذا القسم الصفحات من ٧٥ ب إلى ٩٢ أ. أما الموضوع الثالث، الذي احتلّ الحيّز الأهمّ في هذا الجزء من الكتاب، فيمتدّ من الصفحة ٩٢ ب إلى الصفحة ٢٣٥ أ. ويعرض فيه الباقلاني لعدّة فصول تتصل بمسائل التفضيل بين الصحابة. منهج الباقلاني وأسلوبه

يُلبي الباقلاني اهتماماً تأسيسياً بثبت دعائم الفكر الأشعري. إنّ العمل على تقضّ طروحات الفرق الأخرى، هو بنظره المجاز الأمثل لتحقيق ذلك. على أنّ أثر هذا الاهتمام سرعان ما يظهِر واضحاً في منهجه وقيّ طريقته في الكتابة، وكذلك في مناظراته. لقد جاء أسلوبه،

(١) كلت هذه النسخة محفوظة حتى سنة ١٩٨٥ في المكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم ٨٥ (٦٦) هام. وهو الرقم الذي لا يزال متداولاً في كتب النهارس العامة إلى الآن. منذ تلك التاريخ، نقلت مع محتويات للظاهرية من المخطوطات إلى مكتبة الأسد للعلمة بدمشق.

فيما وصلنا من آثاره، مدرسياً، إن لجهة ترتيب المسائل وتبويبها؛ فهو غالباً ما يضع خطّةً يجمل فيها قضاياه في الموضوع الواحد أو في مجموعة من المسائل على شكل رؤوس موضوعات، ثمّ يتناول هذه القضايا مفصّلةً، تبعاً للترتيب الذي ألزم نفسه به، وبحسب تسلسل منطقيّ، وإن لجهة التوسّع في الشرح والاستدلال. لكنّه يتطرّق في أحيان كثيرة إلى موضوعات جانبية لم يكن قد ورد بشأنها أي إشارة في خطّته من قبل.

يجيد الباقلانيّ إيراد المترادفات، واستخدام المفردات التي تعطي معنى واحداً، أو تؤدّي إلى نتائج مشتركة. وسهل أن نلاحظ القدرة العالية لديه على تثبيت فكرته من خلالها. كما يُلاحظ كثرة الجمل الاعتراضية في كتاباته.

عندما يعرض الباقلانيّ تعريفاً لقضية ما، لا يفوته أن يربط بين المعنى الاصطلاحيّ والمعنى اللغويّ للقضية، مشيراً إلى أنواع الدلالات^(١).

يستخدم في مرّات كثيرة، أقيسةً منطقيّة ليصل إلى النتائج التي هي مذهبه، ثمّ يتبع ذلك بالاحتمالات التي يمكن أن تواجه نتائجه، كما في عرضه لطرق الوجوب، لدى اثنتين بوجود الإمامة، في التمهيد: «إن سأل سائل فقال: ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار للأمة وإبطال النصّ على إمام بعينه؟ قيل له: الدليل على هذا أنّه إذا فسد النصّ صحّ الاختيار؛ لأنّ الأمة مثنّقة على أنّه ليس طريق إثبات الإمامة إلّا هذين الطريقيّين؛ ومتى فسد أحدهما صحّ الآخر^(٢). يحيل الباقلانيّ كثيراً إلى موضوعات كان قد بحثها في كُتبه الأخرى؛ إمّا بهدف تأكيد وحدة الرأي

(١) أنظر أيضاً وصف A. Neuwirth لسبب الباقلانيّ في طريقة الباقلانيّ في إظهار إصجاز للقرآن، ٢٨١-٩٦، وكذلك دراسة عبد الرزاق مخلوف، الباقلانيّ وكتابه إصجاز القرآن، ١٠٢.

(٢) تابع طريقة الباقلانيّ في هذه القضية في التمهيد، القاهرة، ١٦٥-٧.

عنده وتناسفه، وإِتمًا، وهذا هو الأُغلب، لتجَنُّب تكرار ما كان قد ذكره في مؤلِّفات أُخرى له. وريِّمًا يتكوَّن، من خلال اِطِّلاع متأنٍّ على الثبَت الذي أوردناه لأثاره؛ انطباع كافٍ عن عمله في هذا المَجَّال.

مصادر الاستدلال عند الباقلاني هي: القرآن، السنَّة، الإجماع، القياس وأصول اللُغة. فالأولويَّة في جميع المسائل للنصِّ: القرآن/ السنَّة، لكن المقصود بالأولويَّة هنا، ليس تقديم النصِّ القرآنيِّ أو الأثر النبويِّ على غيرها من الأدلَّة فحسب، بل المقصود من ذلك، هو جعل النصِّ محورًا يُرجع إليه لتأكيد دلالته، وليس لمجرَّد الاستدلال به لتأكيد فكرة أُخرى.

يؤخذ عليه عند تناوله للحديث النبويِّ، رغم أهميَّة هذا المصدر بالنسبة إليه، علم الدقَّة في مرَّات كثيرة، فيما يتَّصل بنقل الأثر؛ فهو يروي الحديث في بعض الأحيان بالمعنى^(١)، وغالبًا ما يواجه خصومه بأحاديث ضعيفة وموضوعة.

للإجماع بنظر الباقلاني قوَّة النصِّ. فما أجمعت عليه الأمة هو بمثابة النصِّ من حيث الدلالة والحجبة والإلزام. إنَّ قراءة الباقلاني، في المَجَّال السياسيِّ بصورة خاصَّة، تعطينا تصوُّرًا واضحًا عن مدى استناده إلى مبدأ الإجماع. على أنَّه يُذكِّر، ويعود للتذكير في مواضع كثيرة من مؤلِّفاته، بالآثار النبويَّة التي تؤكِّد عدم إمكانيَّة اجتماع الأمة على خطأ.

أمَّا القياس، فكثيرًا ما يلجأ إليه كدليل مكمل، كقياسه، مثلاً، المعتد لعدَّة أئمَّة في الوقت الواحد، بعد أن أبطل هذه القضيَّة من وجوه أُخرى، على للمعد لعدَّة أشخاص على امرأة واحدة (التمهيد، القاهرة، ١٨٠)، فالمعد بالصورة الأولى باطل بالقياس على فساد المعتد بالصورة الثانية.

يعتمد للباقلاني أيضًا على أصول اللُغة؛ فمرارًا يستعين بأراء

(١) أنظر مقمَّة محمَّد زاهد الكوثري للإصناف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز للجهل به، ٦

اللغويين لثبيت فهم ما، أو لدحض استخدام الخصم لمدلول معنى معين، ويستشهد، في مواضع متعددة، بأبيات من الشعر لتأكيد دلالات بعض المعاني. وتتمكن تلمس طريفته في الرجوع إلى اللغة كمصدر قياسي من خلال تفنيده للفهم الإمامي للأثر النبوي: «... من كنت مولاه، فعليّ مولاه»، فقد حمل الإمامية «مولي» الثانية على معنى «وصي» بحيث يتج عن الحديث نصًا صريحًا حول وجوب انتقال الخلافة إلى علي بن أبي طالب وليس إلى غيره. لذلك يناقش الباقلاني مطولاً مفرد «مولي» لجهة أصوله اللغوية، مستعرضاً معانيه وسياقاته، ومستعيناً بآراء أهل اللغة وأقوال الشعراء ووجوه استخدام أهل البادية له (التمهيد، القاهرة، ١٦٩ - ٧٣).

أسلوب الباقلاني في الكتابة يتسم إلى النمط الأدبي الذي كان شائعاً خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. فهو يفترض، من خلال أسلوب حوار (إن قال قائل... نقول له...)، قضية ما ابتداء من أفكار الخصم موضوع النقد، لكن الانتقائية التي يمارس فيها اختياراته، تجعل من مسألة بناء المذهب على أساس نقض رأي الخصم أمراً غير قابل للنضوج.

الأسلوب نفسه، أتبعه قبل الباقلاني، أبو الحسن الأشعري (- ٩٣٥/٣٢٤) في كتابه: الإبانة عند أصول الديانة واللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، وأتبعه من معاصريه: أبو عبدالله الحلبي (- ٤٠٣/١٠١٣) في المنهاج في شعب الإيمان، والقاضي عبد الجبار بن أحمد (- ١٠٢٤/٤١٥) في المقني في أبواب التوحيد والمدل، ومن المتأخرين عنه: الجويني (- ١٠٨٥/٤٧٨) في الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو الحسن الكيالهراسي (- ١١١٠/٥٠٤) في أصول الدين، أبو حامد الغزالي (- ١١١١/٥٠٥) في الاقتصاد في الاعتقاد، الشهرستاني (- ١١٥٣/٥٤٨) في نهاية الإقدام في علم الكلام والآمدي (- ١٢٣٣/٦٣١) في غاية المرام في علم الكلام.

(Die Arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, يرى G. Graf
 94) أنّ الأشعري تأثر بأسلوب تيودور أبو قرّة (حوالي ٢٠٥/٨٢٠)
 الذي كان بدوره قد استفاد هذه الطريقة من كتابات يوحنا الدمشقي
 (٧٤٩/١٣٢)^(١). لقد استعمل أبو قرّة هذا الأسلوب الجدلي في
 كتاباته باللغة العربيّة. أمّا الباقلانيّ، فإنّه أتبع، بحسب ايش
 (The political doctrine of Bāqillānī, 17)، طريقة أبي الحسن الأشعري في
 كلّ ما وصلنا من كتاباته.

(١) نة مراجع أخرى حول هذا الموضوع، G. Von Grunebaum, *A Tenth-Century*
Comment of Arabic literary theory and criticism, I, n. 1; *Et*⁽²⁾, art. Abū
 Qurra., I, 140 (A. Jeffery).

Ed. Sibas, *John of Damascus on Islam (the «Heresy of the Ishmaelites»)*, Appendix 1, 134-8;
 وعلى سبيل المثال: ...Πρὸς οὓς φαμεν, Πάλιν δέ φαμεν;
 Πρὸς αὐτούς, καὶ φαμεν Πρὸς αὐτούς; Εἶτα φαμεν, Πρὸς οὓς φαμεν,
 Καὶ φαμεν Καὶ λέγουσιν; Πόθεν οὖν φαμὲν

مصادر الدراسة

المخطوطات

- (١) الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب (١٠١٣/٤٠٣)، للانتصار للقرآن، مجموعة قاره مصطفى باشا (٦)، مكتبة بيازيت، إستانبول، Institut für Geschichte der Arabisch - Islamischen Wissenschaften, Francfort 1986, sér. C, vol. 40.
- (٢) —، مناقب الأئمة وتنقض المطاعن عن سلف الأمة، مخطوط مكتبة الأسد، دمشق، ٣٤٣١.
- (٣) —، هداية المسترشدين والمقنع في أصول الدين، مخطوط مكتبة الأزهر، القاهرة، ٢١ كلام؛ مخطوط مكتبة القرويين، فاس، ٦٩٢.
- (٤) الكياليراسي، أبو الحسن علي بن محمد (١١١٠/٥٠٤)، أصول الدين، مخطوط دار الكتب المصرية، ٢٩٠ كلام.

مجموعات الفهارس العامة باللغة العربية

- (٥) البغدادي، إسماعيل باشا (١٩٢٠/١٣٣٩)، هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إستانبول ١٩٥١/١٣٧١.
- (٦) حاجي خليفة (١٦٥٧/١٠٦٧)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إستانبول ١٩٤١/١٣٦٠.
- (٧) الزركلي، خير الدين (١٩٧٦/١٣٩٧)، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، القاهرة ١٣٧٤ - ١٩٥٤/٧٩ - ٥٩.
- (٨) سركيس، يوسف إيلان (١٩٣٢/١٣٥١)، مصجم المطبوعات العربية، القاهرة ١٩٢٨/١٣٤٧.
- (٩) فهرس الخزانة التيمورية الموجودة في دار الكتب المصرية،

القاهرة ١٣٦٨/١٩٤٨ .

- (١٠) فهرس الكتب العربيّة الموجودة بالندار [دار الكتب المصريّة] لغاية سنة ١٣٥١/١٩٣٢، القاهرة ١٣٤٣ - ١٩٢٤/٥٢ - ٣٣ .
- (١١) فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية، القاهرة ١٣٦٦ - ١٩٤٦/٨٢ - ٦٢ .
- (١٢) فهرس مخطوطات المكتبة الظاهرية، عمل يوسف العشي، دمشق ١٩٤٧/١٣٦٧ .
- (١٣) فهرس المخطوطات المصوّرة في مكتبة جامعة الدول العربيّة، عمل فؤاد سيد، القاهرة ١٣٧٤/١٩٥٤ .
- (١٤) المخطوطات العربيّة في الجامعة الأميركيّة ببيروت، عمل يوسف الخوري، بيروت ١٤٠٦/١٩٨٥ .
- (١٥) كحاله، عمر. رضا، معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربيّة، دمشق ١٣٧٧/١٩٥٧ .

CATALOGUES EN LANGUES EUROPEENNES

- (16) Blochet E., *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, Paris 1925.
- (17) Brockelmann K., *Geschichte der Arabischen Literatur*, seconde éd., Leiden 1943 [GAL]; Suppl. 1^{ère} éd., Leiden 1937-42 [GALS].
- (18) Derenbourg H., *Les manuscrits arabes de la Collection Schefer à la Bibliothèque Nationale*, (extrait du *Journal des savants*, Mars-Juin 1901), Paris 1901.
- (19) *Encyclopédie de l'Islam*, seconde éd., Leiden vol. 1 (1960), vol. 6 (1991), [E^{A2}].
- (20) Ellis A.G. et Edwards E., *A description list of the Arabic*

manuscripts acquired by the trustees of the British Museum since 1894, Londres 1912.

- (21) Ritter H., «*Muhammedanischen Häresiographen*», in *Der Islam*, XVIII (1929).
- (22) Schriener M., «*Zur Geschichte des As'aritentums*», in *Actes du VIIIe Congrès International des Orientalistes*, Leiden 1893.
- (23) Sezgin F., *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1967-82, [GAS].
- (24) Vadja G., *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Paris 1953.
- (25) Weisweiler M., *Universität Bibliothek Tübingen Verzeichnis der Arabischen Handschriften*, Leipzig 1930.

المصادر باللغة العربية

- (٢٦) ابن الأثير، عز الدين علي بن أحمد (١٢٣٢/٦٣٠)، الكامل في التاريخ، القاهرة ١٣٥٣/١٩٣٤.
- (٢٧) —، اللباب في تهذيب الأنساب، بيروت ١٤٠٠/١٩٨٠.
- (٢٨) ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف (٨٧٤/١٤٧٠)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة ١٣٥١/١٩٣٢.
- (٢٩) ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم (٧٢٨/١٣٢٨)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض ١٤٠١/١٩٨١.
- (٣٠) —، رسالة الفرقان بين الحق والباطل، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥.
- (٣١) —، العقيلة الحموية الكبرى، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤.
- (٣٢) —، مواقة صريح المعقول لصحيح المنقول (ببماش منهاج السنة النبوية له)، القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣.

- (٣٣) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ـ ١١٩٦/٥٩٣).
المتنظم في تاريخ الملوك والأمم، حيدر آباد ١٣٥٨/١٩٣٩.
- (٣٤) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري (ـ ١٠٦٤/٤٥٦)،
الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة ١٣١٩/١٩٠١.
- (٣٥) ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد (ـ ٦٨١/
١٢٨٢)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان
عبّاس، بيروت ١٣٨٨/١٩٦٨.
- (٣٦) ابن عُدْبَة، الحسن بن عبد المجسن (كان حيًا سنة ١١٧٢/
١٧٥٩)، الروضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتريدية، حيدر آباد
١٣٢٢/١٩٠٤.
- (٣٧) ابن عسّاكِر، أبو القاسم علي بن الحسن (ـ ١١٧٥/٥٧١)، تبين
كذب المفترّي فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشرة
القدسّي، بيروت ١٤٠٠/١٩٧٩.
- (٣٨) ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد (ـ ١٦٧٨/١٠٨٩)،
شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت ١٤٠٠/١٩٧٩.
- (٣٩) ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي اليعمزي (ـ ٧٩٩/
١٣٩٦)، الديباج المنهّب في معرفة أعيان علماء المذهب،
القاهرة ١٣٥١/١٩٣٢.
- (٤٠) ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن (ـ ١٠١٥/٤٠٦)، مجرد
مقالات الأشعري، نشر D. Gimaret، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٧.
- (٤١) ابن القيم الجوزيّة، أبو بكر محمد بن أبي بكر شمس الدين
(ـ ١٣٥٠/٧٥١)، اجتماع الجيوش الإسلاميّة على غزو المعطلة
والجهمية، القاهرة ١٣٥١/١٩٣٢.
- (٤٢) ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ـ ٧٧٤/
١٣٧٢)، البداية والنهاية، تحقيق أحمد أبو ملحم مع آخرين،
بيروت ١٤٦/١٩٨٥.
- (٤٣) ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (ـ ١٤٣٧/٨٤٠)، باب ذكر

- المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل،
تحقيق T.W. Arnold، حيدر آباد ١٣١٦/١٨٩٨ .
- (٤٤) الإسفرائيني، أبو المظفر شاهفور بن. طاهر (١٠٧٨/٤٧١)،
التبصير في الدين، تحقيق كمال الحوت، بيروت ١٤٠٤/١٩٨٣
- (٤٥) الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل (٩٣٥/٣٢٤)، الإبانة
عن أصول الديانة، تحقيق فوقيّة حسين، القاهرة ١٣٩٨/١٩٧٧ .
- (٤٦) الأهوازي، أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم (٤٤٦/
١٠٥٤)، للمثالب ابن أبي بشر، تحقيق M. Allard، في
BEO, XXIII (1970).
- (٤٧) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (١٣٥٥/٧٥٦)،
المواقف في علم الكلام، بيروت د.ت.
- (٤٨) الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيّب (١٠١٣/٤٠٣)، إصجاز
القرآن، تحقيق أحمد صقر، القاهرة ١٣٧٣/١٩٥٤ .
- (٤٩) —، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق
محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٣٦٩/١٩٤٩ .
- (٥٠) —، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والسحر والكهانة
والنارنجيات، تحقيق R.J. McCarthy، بيروت ١٣٧٨/١٩٥٨ .
- (٥١) —، التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج
والمعتزلة، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ومحمود
الخصيري، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧؛ نشره R.J. McCarthy،
بيروت ١٣٧٧/١٩٥٧ .
- (٥٢) البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب (١٠٧٠/٤٦٣)،
تاريخ بقلاد، القاهرة ١٣٥٠/١٩٣١ .
- (٥٣) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (١٠٣٧/٤٢٩)،
أصول الدين، إستانبول ١٤٠٣/١٩٨٢ .
- (٥٤) —، الفرق بين الفرق، بيروت ١٤٠١/١٩٨٠ .
- (٥٥) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله

- (٤٧٨/١٠٨٥)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد،
تحقيق أسعد تميم، بيروت ١٤٠٥/١٩٨٥ .
- (٥٦) —، الشامل في أصول الدين، الإسكندرية ١٣٨٩/١٩٦٩ .
- (٥٧) —، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، تحقيق فورية
حسين، القاهرة ١٣٨٥/١٩٦٥ .
- (٥٨) الحريري، أبو محمد القاسم بن علي البصري (١١٢٢/٥١٦)،
درة الفواص في أوامير الخواص، Leipzig ١٢٨٨/١٨٧١ .
- (٥٩) الخوانساري، محمد باقر (١٣١٣/١٨٩٥)، روضات الجنات
في أحوال العلماء والسادات، إيران، طبعة المعجم ١٣٠٧/
١٨٨٩ .
- (٦٠) الذهبي، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد (٧٤٨/
١٣٧٤)، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط مع آخرين،
بيروت ١٤٠٦/١٩٨٦ .
- (٦١) السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد (١١٦٧/٥٦٢)،
الأنساب، تحقيق عبد الرحمن المعلمي اليماني، حيدر آباد
١٩٦٣/١٣٨٣ .
- (٦٢) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (١١٥٣/٥٤٨)،
الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة ١٣٨١/
١٩٦١ .
- (٦٣) الصفدي، خليل بن أيك (١٣٦٢/٧٦٤)، الوافي بالوفيات،
مجلد ٣، نشر S. Dederling، فيسبادن ١٤٠٢/١٩٨١ .
- (٦٤) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (١١١١/٥٠٥)، إحياء
علوم الدين، القاهرة ١٣٥٢/١٩٣٣ .
- (٦٥) —، فضائح الباطنية (المستظهري)، نشرة عبد الرحمن بدوي،
القاهرة ١٣٨٤/١٩٦٤؛ نشرة I. Goldziher, (*Streitschrift des*
Gazālī gegen die batiniyya), Leiden 1916.
- (٦٦) المحاسبي، الحارث بن أسد (٨٥٧/٢٤٣)، العقل وفنهم

- القرآن، تحقيق حسين القوتلي، بيروت ١٣٩٩/١٩٧٨ .
- (٦٧) مخلوف، محمد حسنين بن محمد العلوي (١٩٣٦/١٣٥٥)،
شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، القاهرة ١٣٤٩/١٩٣٠ .
- (٦٨) المرادي، أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي (كان يعيش سنة
١٠٩٤/٤٨٧)، الإشارة إلى أدب الإمارة، تحقيق رضوان السيد،
بيروت ١٤٠٢/١٩٨١ .
- (٦٩) مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد (١٠٣٠/٤٢١) تجارب
الأمم، تحقيق H.F. Amedroz، القاهرة ١٣٣٣/١٩١٤ .
- (٧٠) الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد (١٠٢٤/٤١٥)، فضل
الاعتزال وطبقات المعتزلة، نشر علي سامي النشار، القاهرة
١٩٧٢/١٣٩٢ .
- (٧١) ياقوت، شهاب الدين بن عبد الله الرومي (١٢٢٩/٦٢٦)، إرشاد
الأريب، نشر D.S. Margoliouth، لندن ١٣٤٢ - ١٩٢٣/٥٠ .
- . ٣١

- (٧٢) —، معجم البلدان، بيروت ١٣٧٧/١٩٥٧ .
- (٧٣) اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى (٥٤٤/
١١٤٩)، ترتيب المدارك وتقريب للمالك لمعرفة أصحاب
مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت ١٣٨٧/
١٩٦٧ .

دراسات حديثة

- (٧٤) بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت ١٣٩٦/
١٩٧٦ .
- (٧٥) حنين، فوقيّة، إمام الحرمين، القاهرة ١٣٨٤/١٩٦٤ .
- (٧٦) مخلوف، عبد الرزاق، الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، بيروت
١٩٧٨/١٣٩٩ .
- (٧٧) Neuwirth A., طريقة الباقلاني في إظهار إعجاز القرآن، في

دراسات عربية وإسلامية مهلة لإحسان عباس، الجامعة الأميركية
في بيروت، بيروت ١٤٠٢/١٩٨١، ٢٨١ - ٩٦.

OUVRAGES ET ARTICLES EN LANGUES EUROPEENNES

- (78) Abel A., «*Le chapitre sur le Christianisme dans le Tamhīd de Bāqillānī*», in *Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris 1962, 1-11.
- (79) Id., «*Le chapitre sur l'imamat dans le Tamhīd de Bāqillānī*» in *Le Shi'isme imamite: travaux du Centre d'Etudes Supérieures Spécialisées d'Histoire des Religions de Strasbourg*, Paris 1970, 55-69.
- (80) Allard M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-As'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965.
- (81) Amedroz H.F., «*The embassy from Baghdad to the Emperor Basil II*», in *JRAS*, II (1914), 915-42.
- (82) Badawi 'A.R., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris 1972.
- (83) Bouman J., *Le conflit autour du Coran et la solution de Bāqillānī*. Amsterdam 1959.
- (84) Brunschvīg R., «*L'argumentation d'un théologien musulman du Xe siècle contre le Judaïsme*», in *Hommage dédié à Millas-Vallicrosa*, Barcelone 1954, I, 225-43.
- (85) Caspard R., *Traité de théologie musulmane*. Rome 1987.
- (86) Gabrieli Fr., «*at-Tamhīd*», in *RSO*, XXXIII (1959), 156-7.
- (87) Gardet L. et Anawati G., *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948.
- (88) Gimaret D., *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980.
- (89) Id., «*Un document majeur pour l'histoire du Kalām: Muğarrad*

- Maqālāt al-Aṣ'arī d'Ibn Fūrak*», in *Arabica*, II (1985).
- (90) Graf G., *Die Arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra*, Paderborn 1910.
- (91) Grunebaum G. E. Von, *A Tenth-Century document of Arabic literary theory and criticism: the sections on poetry of al-Bāqillānī's*, Chicago 1950.
- (92) Horten M., *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912.
- (93) Ibish Y., *The political doctrine of Bāqillānī*, Beyrouth 1966.
- (94) Kreamer J., «I'gāz al-Qur'ān», in *Orientalia*, XXIII (1945), 202-5.
- (95) Laoust H., *La politique de Ġazālī*, Paris 1970.
- (96) Maqḍisi G., *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam*, Damas 1963.
- (97) Massignon L., *La passion d'al-Hallāġ*, Paris 1976.
- (98) McCarthy R.J., *The theology of al-Aṣ'arī*, Beyrouth 1953.
- (99) McDermott M., «A debate between al-Muḥīd and al-Bāqillānī», in *Recherches d'Islamologie: recueil d'articles offert à G. Anawati et à L. Gardet*, Louvain 1977, 223-37.
- (100) Paret R., «al-Bayān», in *Der Islam*, XXXV (1960), 151-3.
- (101) Rosenthal Fr., «at-Tamhīd», in *Orientalia*, XXVII (1958), 315-6.
- (102) Sahas D., *John of Damascus on Islam (the «Heresy of the Ishmaelites»)*, Leiden 1972.
- (103) Schlumberger G., *L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle*, Paris 1896.
- (104) Tritton A.S., «at-Tamhīd», in *JRAS*, 1959, 87.
- (105) Watt W.M., *Islamic philosophy and theology*, Edinbourg 1985.

مخطوط «مجموع مبارك» للبطريك مكاريوس الثالث الزعيم

الدكتورة سعاد أبو الروس سليم^٥

إنَّ المخطوط «مجموع مبارك»، كما دعاه البطريك مكاريوس الزعيم نفسه، هو جزء أساسي من العمل الذي قام به البطريك في أثناء رحلته الأولى إلى روسيا (١٦٥٢ - ١٦٥٩). وهو أيضًا نموذج من المخطوطات التي راجت كتابتها منذ زمن بعيد جدًا. وهذا المخطوط في كثير من أجزائه درّنه البطريك نفسه، أما سائر الأجزاء فقد كُتبت وأضيفت إليه لاحقًا، أو هي من وضع أحد مرافقيه. ففي ختام بعض المقالات، يذكر البطريك أنّها كُتبت بيده ويؤرّخها. وفي إحداها، يحدّد المكان الذي ترجم فيه المقال: في «سنا» عام ٧١٦٧ لآدم أي ١٦٥٩م. وتقع هذه المدينة على شواطئ تركيا الشمالية المشرقة على البحر الأسود. ويبدو من حديث البطريك نفسه، ومن طريقة كتابة المقالات بشكل فوضوي، أنّ هذا المخطوط كُتب خلال تنقّلات البطريك وزيارته مختلف كنائس العالم الأرثوذكسي في ذلك الزمان. فالمواضيع هي رهن بما يَجعله من كتب ومخطوطات في حله وترحاله. فما إن يبدأ بموضوع إلّا ويكتمل مقالًا آخر على الصفحة نفسها. ثم يعود إليه بعد الانتهاء من مقالة أو مقالتين. هدفه، كما يشرحه في الحاشية، هو الاستفادة من جميع المعلومات التي يجدها في الكتب والمخطوطات

٥ أستاذة في جامعة القليس يوسف (بيروت) وفي جامعة البنتند.

القديمة ونقلها إلى المؤمنين في الأبرشيات الإنطاكية. فإلى جانب تقائه الملوك والأمراء والبطاركة في البلدان التي زارها ومشاركته في الحياة الدينية في تلك البلاد، تابع عمل التنقيب والمطالعة والترجمة. ولم يترك هذا الجانب كله لمرافقيه ابنه الشماس بولس الزعيم والخوري يوسف المصوّر، مع أنّهما قاما أيضًا بجزء كبير من هذا العمل.

جمع البطريك بين عدّة أنواع من المؤلفات الدينية. فهناك مواضيع متكاملة نجدها في هذا المخطوط، كسير القديسين الذين من أنطاكية، ومعلومات تاريخية عن الكراسي الأربع، والمجامع المسكونية وعجائب السيّد... وإن لم تكن متتابعة في بعض الأحيان. وإلى جانب هذه المواضيع الأساسية، نبذات جغرافية ومقتطفات من الأفخولوجي وتفسير لبعض الفقرات الإنجيلية أو الصلوات، وسير قديسين متفرقة وأخبار تاريخية متنوّعة. وهذا المخطوط مفهرس في مجموعة المخطوطات الشرقية الموجودة في المتحف البريطاني (حاليًا في المكتبة البريطانية) تحت رقم ٢٨. وترصد هذه الفهرسة ٧٦ موضوعًا، إذ إنّها تفصل بين بعض المواضيع بحسب المناطق أو بحسب المجامع^(١). فلدينا مثلًا أسماء القديسين الذين شاركوا في المجامع، ولكل مجمع موضوع مستقل. وهذا شأن أعمال المجامع والرسائل الملحقة بها. وفي نقل أخبار أبرشيات الكراسي البطريركية الشرقية، يكرّس الفهرس لكل منها موضوعًا خاصًا بها. أمّا المواضيع والأسئلة حول الكهنوت والمعمودية، فإنّ هذا الفهرس يخصص بندها لكلّ سؤال. وحين جمعنا هذه المواضيع نحاشيًا لتشتيتها، حصلنا على ٥٥ موضوعًا موزعة على الاهتمامات الأساسية التالية: مجامع - سير قديسين - تاريخ كنسي. وقد حلّل الأب جوزيف نصرالله محتوى هذا المخطوط، محدّدًا مواضيعه ومشيرًا إلى النسخ المخطوطة الأخرى التي عالجت هذه المواضيع وإلى

Catalogus codicum manuseriptorum orientaliu qui in Museo Briannico (١)
asservantur, pars secunda, p. 40.

ما نشر أو ترجم منها^(٢).

سيرة المؤلف

كانت حياة البطريرك مكاريوس حافلة، لا بالشؤون الأدبية والثقافية فقط، بل بالشؤون الدينية والرعاية والسياسة أيضًا. فهو يوحنا ابن الخوري بولس ابن الخوري عبد المسيح الملقَّب بالبروطس الزعيم. وُلد في حلب في أواخر القرن السادس عشر من عائلة كهنوتية. وتلقَّى معظم علومه عن يد والده الخوري بولس، ثمَّ في جوار المطران ملايوس كرمه، حيث تعمَّق في العلوم اللاهوتية ودرس اللغات السريانية واليونانية والتركية. ثمَّ تزوج ورُسم كاهنًا. وبعد وفاة زوجته، تنسَّك في دير القديس سابا حيث أقام حتى عام ١٦٣٤.

وعندما تبوأ المطران ملايوس كرمه السدة البطريركية الإنطاكية، باسم البطريرك أفتيمس الثالث، استدعى الراهب يوحنا من ديره كي يرسم مطرانًا. على حلب. إلاَّ أنَّ البطريرك كرمه توفي بعد ثمانية أشهر من تنصيه. فخلفه البطريرك أفتيمس الصاقزي الذي كان زميل الخوري يوحنا في حلب في تشرين الثاني ١٦٣٥. ورسم البطريرك الجديد الخوري يوحنا مطرانًا على حلب وأصبح اسمه ملايوس. وإلى جانب ذلك، أُعطي لقب كاثوليكوس الذي يخوله حقَّ الإشراف على شؤون البطريركية، ولقب أكرخس، أي وكيل على بلاد أمد وأنطاكية. وخلال أسقفيته على حلب، تابع عمله في مجال الترجمات الدينية والأدبية، وتابع معاونوه عملهم في النسخ وتجديد الكتب القديمة. وفي هذه الفترة، جمع المطران ملايوس الزعيم أخبار القديسين من كلِّ أنحاء البلاد واستكملها في ما بعد، خلال رحلته إلى بلاد الكرج وروسيا. وشارك خلال أسقفيته على حلب في استقبال السلطان مراد الرابع الذي

Nasrallah, Joseph, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite* (٢)
du V^e au XX^e siècle, vol. IV, t.I (1516 - 1724), Louvain, 1979, p100.

أتى إلى حلب عام ١٦٣٩ استعدادًا للزحف على بغداد^(٣). وفي عام ١٦٤٢، زار الأراضي المقدسة ودير القديس سابا برفقة ستين شخصًا من حلب. ولدى عودته عن طريق دمشق، قرّر البطريك أفتيمس أن يرسم الشّمس بولس الزعيم كاهنًا. وعمل المطران ملاتيوس الزعيم على تحسين إدارة الشؤون الماليّة في أبرشيّة حلب وتمكّن من مساعدة البطريك أفتيمس بأرائه وبإمداده بالمال لسدّ الديون الماليّة المتراكمة على الكرسيّ الإنطاكيّ. وطلب البطريك أفتيموس الثالث قبل وفاته أن يُعيّن ملاتيوس الزعيم خلفًا له^(٤). وأصبح بطريركًا في تشرين الثاني ١٦٤٧ باسم مكاريوس الثالث. وأوّل ما فعله هو أنّه أقام مجمعًا للتباحث في الشؤون الماليّة والعمل على حلّها. فزهن التيجان الثمينة الأربعة والأواني الكنسيّة لسدّ الديون المتربّبة على الكرسيّ الإنطاكيّ. وتابع البطريك الجديد اهتمامه بالترجمات ونسخ الكتب الدينيّة. وأسّس في البطريكيّة مدرسة إكلييريكيّة كان يدرّس فيها مع ابنه اللغات والموادّ الدينيّة.

وفي سنة ١٦٤٨، قام البطريك مكاريوس بجولة على أبرشيات الكرسيّ، استغلّها بأبرشيّة صيدا وصور، ثمّ انتقل إلى بيروت حيث انطلق إلى منطقة المتن. وبعد ذلك أبحر من بيروت إلى طرابلس حيث أقام بضعة أيّام، وانصرف منها إلى حلب.

زيارته الأولى إلى روسيا

إلّا أنّ الصعوبات الماليّة لم تكن لتتحلّ بهذه الزيارات. فقرّر البطريك زيارة الدول الأوروبية والروسية المعروفة بإيمانها الأرثوذكسيّ. استمرت هذه الرحلة الأولى من تمّوز ١٦٥٢ إلى نيسان ١٦٥٩. وخلال

(٣) رستم، أسد، كنيسة مدينة الله أنطاكية المظلم، الجزء الثالث، منشورات النور، بيروت ص ٤٨.

(٤) المعلوف، عيسى إسكندر، مشاهير الملة: مكاريوس ابن الزعيم الحلبيّ بطريك أنطاكية وسائر المشرق، مجلة للنعمة، حزيران ١٩١٢، ص ٣٥-٥١.

حذره الرحلة، زار البطريرك ومرافقوه القسطنطينية واليونان وبلاد الفلاخ والبلغضان (رومانيا ومولدافيا حاليًا) وبولونيا وبلاد القفقاز. ووصلوا إلى موسكو في عام ١٦٥٥ حيث كان لهم استقبال حافل من البطريرك نيكون والملك ألكسي وكبار الأمراء والإكليروس. وفي أثناء إقامته في عاصمة البلاد، ساهم، إلى جانب البطريرك نيكون، في الإصلاح الليتبرجي الذي قام به هذا. فعمل البطريرك نيكون على تنقيح الترجمة السلاوية الصقلية للكتب الكنسية، استنادًا إلى الكتب اليونانية التي قدمها له البطريرك مكاروس.

وفي مقدمة كتاب تكملة الخدمة الإلهية المصحح بحسب الأصل اليوناني العربي، والمطبوع في روسيا سنة ١٦٥٥، يوجه البطريرك نيكون الشكر إلى البطريرك مكاروس. إلا أن هذا الموضوع، أي مساهمة البطريرك مكاروس في الإصلاح الليتبرجي، لا يزال غامضًا ومشكوكًا فيه. ومكث مكاروس في موسكو ثلاث سنوات تلقى خلالها الكثير من الهدايا والإحسانات والتقدير. وهذه الأموال والإحسانات التي جمعها ساهمت في تسديد قسم كبير من الديون المترتبة على الكنائس في تلك الأيام. فخلال المرحلة الممتدة من ١٦٢١ إلى ١٦٩١، كانت اندوثة العثمانية قد فرضت العديد من الضرائب على كنائس الشرق وآثرت عزل البطارقة وتعيينهم للحصول على المزيد من الأموال. وعمل البطريرك مكاروس، لدى عودته إلى دمشق، على إصلاح الكنائس والأديرة وتعزيز أوضاع الكرسي الإنطاكي المالية. فوهب الأديرة والكنائس الأيقونات والأواني المقدسة التي أتى بها من رحلته، كما أنه زوّد هذه الأديرة بالمخطوطات الثمينة الطقسية والعفائدية التي لا تزال تحمل حواشي تؤكد رعايته واهتمامه بهذه الأديرة، كدير البلمند ودير سيده سيدنايا. وتمكّن بهذه التبرعات المالية أن يساعد العائلات المحتاجة في أيام المجاعات التي تعرّضت لها البلاد.

زيارته الثانية

إلا أن إقامته في دمشق لم تطل كثيراً. فما لبث الملك ألكسي أن استدعاه ثانية فوصل إلى موسكو برفقة بطيريك الإسكندرية بثيسوس عن طريق آسيا الصغرى، القفقاز والكرج. وكان ملك روسيا قد استدعى بطاركة الإسكندرية وأورشليم وأنطاكية للنظر في شأن البطيريك نيكون في مجمع عُقد في موسكو عام ١٦٦٦-١٦٦٧. وبعد الكثير من البحث، قرّر المجمع عزل البطيريك نيكون. وكان من أعمال هذا المجمع أنه أعاد النظر في ترجمة الكتب السلاوية الصقليّة التي كان قد أعدّها وصحّحها البطيريك نيكون، وثبّت ترجمتها. وسنّ الآباء المجتمعون قوانين كثيرة تعلّق بالإدارة الكنسيّة والعيشة النسكيّة ووضعوا مبادئ وقوانين لحياة الرهبان والراهبات في الأديرة.

وكان للبطيريك مكاريوس دور في إقناع الملك في قضية اللباس الكينوتي الذي كان البطيريك نيكون قد اقترحه والذي يقضي باستبدال القبعة الهرميّة بالقلنسوة التي يرتديها رهبان الجبل المقدّس. واتخذ البطيريك مكاريوس موقفاً متشدداً من بدعة كانت متشرة في روسيا في ذلك الزمن. وأنصار تلك البدعة معروفون بالروستين القدماء. ورشق المجمع هؤلاء بالحرم. ويتوسّع البطيريك، في كتابه للنحلة، في الحديث عن هذا المجمع ومقرّراته ومساهمته فيه.

ويبدو أنّ البطيريك المذكور قد أمضى وقتاً طويلاً في بلاد الكرج سنة ونصف في طريق الذهاب، وما يعادلها تقريباً في طريق العودة. وكان نتيجة ذلك أنه تعمّق في أوضاع تلك البلاد الدينيّة وعاداتها. وكأنت أخبار الرحلة إلى بلاد الكرج خاتمة ما كتبه الأرشيدياكون بولس عن رحلتي والده البطيريك إلى روسيا. وقد قام الأستاذ بتدلي الجوزي بترجمة الرحلة إلى الكرج إلى اللغة الروسية ويبدو أنّ الأرشيدياكون بولس، ابن البطيريك ومرافقه وماعده ومدوّن رحلاته، قد توفي خلال

العودة في تموز ١٦٦٩ ودُفن في تفليس عاصمة الكرج^(٥).

إن عودة البطريرك إلى دمشق لم تكن سهلة، فقد استاءت الدولة العثمانية من رحلاته وتغيّبه في روسيا، فأقدمت على عزله هو والبطريرك الإسكندري بنيسوس. إلا أن الملك ألكسي كثّف مساعيه لدى الدولة العثمانية لإعادة البطريركيين كل إلى كرسيه. وكما في المرة السابقة، عمل البطريرك على وفاء الديون المترتبة على البطريركية وتابع اهتمامه بالرعايا والأديار والكنائس. وتوفي مسؤوماً في دمشق في ١٢ حزيران ١٦٧٢.

نوع المخطوط

وقد عُرف عن البطريرك مكاريوس الزعيم أنه كتب العديد من هذه الكتب التي يدعوها «مجموع». ونستطيع أن نذكر، إلى جانب المجموع المبارك، المجموع اللطيف، وكتاب النحلة...^(٦).

وهذا النوع من الكتب نجده في العديد من مكبات الأديرة والأبرشيات. فهو يجمع بين المقالات العقائدية والقيام التي وضعها الآباء وسير القديسين ومقطعات من الصلوات الطقسية وأخبار تاريخية مختلفة. ولدينا ثلاثة أنواع من المجموع يمكن تصنيفها في هذا المجال:

- المجموع ذات الطابع الليترجي، وتحتوي على قيام لآباء الكنيسة، تقرأ خلال القداس الذي يقام في الأعياد السيّدة ولناسبات دينية أخرى، تحتوي هذه المجموع أيضاً على سير قديسين كتبها قديسون آخرون، تقرأ خلال الصلوات والقداس الذي يقام يوم عيد كل من هؤلاء القديسين.
- المجموع التي يمكن اعتبارها كتباً خاصة نسخها أصحابها من مصادر

(٥) البصير نفسه، تموز ١٩١٢، ص ١١٩-١٣٤.

(٦) Nasrallah, Joseph, «Un manuscrit inconnu du patriarche d'Antioche». (٦) Macaire Zaim (12-22 Juin 1672), dans *Proche-Orient Chrétien*, Juillet - septembre 1964, p291 - 306.

مختلفة، لأنها تناسب مجالات حياتهم الروحية، يستعملونها في قراءاتهم الشخصية وتأملاتهم. وهي تشمل، إلى جانب سير القديسين والميامر، مقالات تاريخية ومقاطع أدبية وشعرية وصلوات مختلفة وأمثال ووصفات طيبة. وهذه المجموع بقيت بعد وفاة أصحابها في الأديرة حيث استعملت في مجالات القراءة والتعليم.

- المجموع التي جمعت صدقة. نلاحظ في بعض الأحيان أنّ فصول بعض المجموع كُتبت بخطوط متنوعة وعلى نوعية ورق مختلفة، مما يجعلنا نفترض أنّ هذه الفصول جمعت من مخطوطات اندثرت وتمكّن الرهبان من المحافظة على أجزاء منها، تمّ تجليدها في ما بعد في كتاب واحد.

ومن الراجح أنّ المخطوط مجموع مبارك هو عبارة عن مخطوط جمعه البطريرك مكاريوس لنفسه من عدّة مصادر وأماكن. ومن الواضح أنّ أجزاء هذا المخطوط الأولى والأخيرة لا تنتمي إلى المخطوط الأصلي، بل أضيفت إليه أو نُسخت على صفحات بقيت بيضاً في طرفي المخطوط. وبذلك يكون هذا المخطوط ينتمي إلى الفئتين الثانية والثالثة معاً. إنّ بعض أجزاء هذا المخطوط تعود ونجدها في كتب أخرى. فالعمل الأساسي الذي قام به مكاريوس في تجميع المقالات وفي ترجمتها تابعه عدد من النساخ الذين كانوا يعملون معه في حلب وفي دمشق، وهم الذين نشروا هذه المقالات لتوزيعها على الأديرة والكنائس في الأبرشيات الإنطاكية. والهدف الأساسي من هذا العمل هو منفعة المؤمنين في بلادهم.

حواشي المخطوط

ويشير البطريرك، في الحاشية التي كتبها لتاريخ عمله، إلى الخلافات التي قامت بين المؤرّخين ومصنّفي الأخبار في ما يتعلق ببعض الأسماء والتواريخ. إلّا أنّ ذلك لم يمنعه من متابعة عمله، وهو، بهذه الحاشية، يعترف بإمكانية وجود الأخطاء. لكنّه يطلب من القارئ تصحيحها وعدم إداثته.

ونورد هنا نصّ الحاشية كما أتت على الورقة ١٦٧ (ج) بحرفتيها:

«كان الفراغ من هذا المجموع المبارك نهار السبت ٢٨ آب المبارك سنة ٧١٦٦ للعالم، وهو بيد الفقير ملايوس الإنطاكي. واعلم، أيها الواقف على هذا المجموع، بأنّ المؤرّخين ومصتفي الأخبار أكثرهم لم يتفقوا على قول واحد في تواريخ السنين ولا في أسامي الذين يوردوا أخبارهم من الناس والبلاد والأماكن. فإذا رأيت ها هنا اسم هو لاي الأساقفة أو البلاد وكان ذلك الأمر في غير مكان غير اسم فلا تعجب من ذلك. فإنّ ليس هذا الأمر خطية هو لأتته صار بعد تعب أولايك وحرصهم لأنّهم عملوا بحسب قوتهم. فكذلك الفقير أتعبت خاطري كثيرا جدًّا وأسهرت ناظري في جمع هذه النسخة وغيرها من النسخ التي كتبتها بيدي وعملت بحسب مقدرتي فإذا رأيت يا هنا فيها نقص أو غلط أو سهو فلا تدبنا على ذلك. فلكن أنت إن قدرت فاصلحه على التحقيق ولا تحرفه عن معناه. واجتهد أنت واعمل من هذه الأشياء الناضلة لأنّ الله تعالى لينذا الأمر خلقنا وانتدبنا وخلف لك تذكارًا صالحًا والله تعالى فيو المساعد على هذه الأشياء وارتحم على كاتبه واطلب من الله المغفرة لوالديه والله يغفر لفاعل ذلك ولوالديه. والبركة والنعمة على فاعل ذلك أمين».

بالإضافة إلى هذه الحاشية الختامية التقليدية، يحتوي مخطوط المكتبة البريطانية على حاشية أخرى لا علاقة لها بموضوع المخطوط، نُسخت على الصفحتين الأولى والثانية. وهذه الحاشية هي عبارة عن حكم أعطي لرهبان في مدينة طرابلس يرفع عنهم دفع الخراج. أمى هذا الحكم نتيجة احتجاج أو دعوة تقدّم بها هؤلاء على القائمقام علي آغا ومحافظ طرابلس مصطفى باشا أمام المحكمة الشرعية. ورغم أنّ قوانين الشرع كانت تُعفي الرهبان من دفع الجزية على أنّهم فقراء «وغير قادرين على الكسب»، كما يقول النصّ، اضطرّ القاضي، نتيجة لإصرار المحافظ، إلى أن يتبع النيج الشرعي. فاستقدم ثلاثة شهود من المسلمين

أكدوا أنّ الرهبان فقراء لا يعملون ويعيشون من صدقات النصاري. ويذكر هذا النصّ ثلاثة مناصب أساسية في الجهاز الإداري العثماني لولاية طرابلس في ذلك الزمن.

المنصب الأوّل هو القائم مقام الذي يقوم مقام الوالي ويصدر المراسيم. وهو المسؤول أو الوكيل عن شؤون الولاية. ويشغل هذا المنصب، بحسب النصّ، علي آغا.

والمنصب الثاني هو المحافظ، وهو المنصب الثاني بعد آغا الإنكشارية المقيم في القلعة. ويُدعى أيضًا الذردار. وهو مسؤول عن أمور عسكرية وعن أمن الولاية. ويظهر في بعض الأحيان أنّ المحافظ شغل منصب الملتزم جباية الضرائب، لما يتطلّب ذلك من قوّة وحزم في ضبط الأمن. ويشغل هذا المنصب في هذه الفترة، بحسب النصّ، مصطفى باشا^(٧).

المنصب الثالث هو الحاكم الشرعيّ الذي يقوم بدور كبير في المدينة بحيث إنّه الرقيب الأساسيّ المسؤول عن استقرار المجتمع المدنيّ وحسن سير مؤسساته. فهو ملجأ الأفراد الذين يسعون إلى استرداد حقوقهم أو رفع ظلم لحقّ بهم. وهذا هو حال الرهبان الذين التجأوا إليه لرفع ظلّامة فرضها عليهم المحافظ والقائم مقام، ألا وهي الجزية التي طالما كانوا معقّنين منها^(٨).

وهذه الحجّة لمنع الخراج مؤرّخة في أواخر شهر شوّال ١١٠٣هـ، التي تصادف سنة ١٦٩١ مسيحية. وخلال هذه الفترة، حكم طرابلس كلّ من محمّد باشا وعلي باشا المدعوّ اللّئيس. وكانت هذه الفترة حافلة بالحروب التي قادها ولاة طرابلس ضدّ آل حمادة. ومن المعلوم أنّ هذه

(٧) زيادة، خالد، للصورة التقليدية للمجتمع المدنيّ، قراءة منهجية في سجلّات محكمة طرابلس للشرعية في للقرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، طرابلس، ١٩٨٣، ص ٦٤-٦٥.

(٨) المصنّف نفسه، ص ٨٨.

الحروب كلفت مناطق الشمال وجبل البترون والبقاع الكثير من المآسي والأضرار، وربما جعلت الولاة يتشددون في جباية الضرائب حتى من الذين تُعفيهم الشريعة من الدفع لتسديد أجور الإنكشارية وتغطية تكاليف الحروب. إرتقى هذان الواليان، بعد عزلهما عن ولاية طرابلس، الأول إلى منصب كاتب وقائمقام المصدر الأعظم، والثاني شغل منصب الصدر الأعظم^(٩).

ونرى في هذا المجال أنّ صعوبات الدولة العثمانية المالية نتيجة حروبها مع الدول الأوروبية في القسم الثاني من القرن السابع عشر جعلتها تفرض المزيد من ضرائب العشور وتشدّد في استيفاء الجزية من المسيحيين. تزامن ذلك مع الاضطرابات المحلية وصراع الإقطاعيين في جبل لبنان، ممّا أدى بالكثير من السكّان إلى اللجوء إلى الأجزاء الجنوبية، في جبل الدروز والشوف والعتن وكسروان. وتزامن هذه الأوضاع أيضًا مع السفارة الأولى والثانية التي قام بهما البطريرك مكاريوس الثالث إلى روسيا وبلاد شرق أوروبا للحصول على مساعدات تدعم الوضع المالي المتردّي في الكرسي الإنطاكي.

وفي ما يلي نصّ هذه الحجّة المنسوخة على الصفحات الأولى في المخطوط المبارك:

حاشية في أوّل المخطوط

صورة حجّة منع الخراج:

«سبب تحريره وهو أنّه حضر بمجلس الشرع الشريف ومحتفل الحكم المنيف بطرابلس الشام لدى متولّيه مولانا وسيدنا الحاكم الشرعي الموقّع خطّه الكريم أعلاه دام فضله وعلاه بعد أن حضر كلّ من الراهب ميخائيل ولد الياس فرح المطران والراهب الياس الخوري ونند يونس

(٩) شريف، حكمت بك، تاريخ طرابلس الشام من أقدم أزمانها إلى هذه الأيام. حتف وهلق حواشي وفهرسه وقدم له. من حتلد يكن ومارون عيسى الخوري، طرابلس. ١٩٨٧، ص ١٣٣-١٣٤.

وادّعى على فخر ال قوان على آغا قايمقام الدستور المكرّم المشير المفخم
 حضرة مصطفى باشا المحافظ بطرابلس الشام وإيالتها يسّر له من الخير ما
 يشاء. مقرّرين في دعواهم بأنّ المدّعي عليه يطلب منهما ومن أمثالهما
 الرهبان الفقراء الجزية الشرعيّة عن هذه السنة وأنّ طائفة الرهبان الخدّام
 في كنيسة طرابلس وبالديورة الكائنة بإيالتها من جملة فقراء النصارى الغير
 قادرين الكسب. وليس لهم عادة من قديم الزمان هم ومن تقدّمهم من
 الرهبان بإعطاء الجزية وغيرها وأنهم معافون من ذلك بموجب ما بيدهم
 من العهد تامة النبوّة ومالوا من الحاكم الشرعي سوا له عن ذلك فسئل
 فأجاب بالاعتراف من أنّه يطالبهم لكونهم من أهل الذمّة ومن جملة
 النصارى وأنّه مأمور يأخذ جزية منهم بموجب ما بيده من البراءة
 السلطانية وأبرزها من يده فقرّرت بمسمع من المدّعين فإذا مضمونها بأنّ
 الجزية الشرعيّة تؤخذ منهم على الأعلى والأوسط والأدنا مع ترك الفقير
 الذي لا يقدر على الاكتساب فإنه تلحق بالزمن والمفلوج والمريض ولم
 يصدّق المدّعي عليه بأنهم من الفقراء الذين لا قدرة لهم على الكسب
 فطلب منهم بيان ذلك بالطريق الشرعي فأحضروا لدى كلّ من الحاج
 حسين بن النعمان والسيد يوسف ابن السيد إبراهيم ومحمد باسم ابن
 الفقيه ومرصلي آغا الشوباشي فشهدوا بأنّ طائفة الرهبان ليس لهم عادة
 من قديم الزمان بإعطاء الجزية وأنهم فقراء وليس لهم كسب ولا حرفة
 وأنهم يعيشون بصدقات النصارى شهادة صحيحة شرعيّة مقبولة منهم
 شرعاً فلمّا شهدوا بذلك عرف مولانا الحاكم الشرعي المشار إليه
 المتدّعي عليه المأمور بطلب الجزية بأنّ الفقير الغير قادر على الكسب
 كالزمن والمريض والمفلوج ليس عليه جزية وكذا الراهب الغير مخالط
 للناس كلّها في كسب الدّهب ومنعه من التعرّض لطائفة الرهبان المرقومين
 بطلب الجزية تمرّضاً ومنتعاً شرعياً أوقعهما بالطريق الشرعي بالالتماس
 المرعى طلب المدّعيون الحزبورون من الحاكم الشرعي المشار إليه بأن
 يصدر لهما ولطائفة الرهبان القاطنين بطرابلس وإيالتها صكاً شرعياً ليكون
 تمسكاً بيدهم نافعاً لهم من الحال عنه الاحتياج لدى الاحتجاج فسطر

بالطلب في أوائل شهر شوال المبارك من شهر سنة ١١٠٣هـ.

مواضيع المخطوط «مجموع مبارك»

- ١ - (ج ٢ - ج ٦): معرفة استخراج الككلس من سنة ١٧٥٦ إلى ١٧٧٤ البداية: «... بكتابة طبخة تحتوي على معرفة استخراج الككلس أي الدور السنوي ومعرفة عيد الفصح المقدس وتوابعه من الأصوام والأعياد في السنين الآتي ذكرها. أول ذلك كيبس سنة ٧٢٦٤ لآدم سنة ١٧٥٦ مسيحية...»
- ٢ - فهرسة المخطوط جزء من فهرس الفواضيع الموجود في المجموع
- ٣ - (ج ٦ - ج ٢٨): أخبار القديسين الذين في أنطاكية جمعها بطريرك مكاربوس الزعيم البداية: «بسم الله الواحد القديم الأزلي السرمديّ أعلم بأنه لما رأيت أنا الفقير مكاربوس بطريرك أنطاكية العظما بأنّ بعض أناس من بلادنا لم يعرفون أسامي وأخبار كلّ القديسين...»
- ٤ - (٣٨ ظ - ٤٦ ج): أسماء القديسين الذين كانوا في المجامع المسكوتية السبعة البداية: «هذه أسامي حولاي القديسين الذين كانوا في المجمع الأوّل الذين عرفنا أسامي كراسيهم...»
 - المجمع الأوّل الورقة ٣٨ ظ
 - المجمع الثاني الورقة ٣٩ ظ
 - المجمع الثالث الورقة ٤٠ ج
 - المجمع الرابع الورقة ٤٠ ظ
 - المجمع الخامس الورقة ٤٢ ظ
 - المجمع السادس الورقة ٤٣ ظ
 - المجمع السابع ٤٤ ظ
- ٥ - (٤٦ ج - ٥٥ ظ): متابعة أخبار القديسين الذين من بلادنا ص ٤٦ ج متصلة مباشرة بالقسم السابق

- ٦ - (٥٦ج - ٦٠ج): سيرة القديس أنطونيوس الكبير
 البداية: «من أخبار ومناقب الأب الجليل... من جهة أولوجيوس
 الراهب والمقعد. كان أحد الرهبان من الإسكندرية اسمه
 أولوجيوس اتقن هذه الفضيلة التي تصفها هذا الراهب منذ
 حدثه...» الورقة ٥٦(١)
- ٧ - (٦٠ظ - ٦٤ظ): «جريدة من علم الآباء معلّمي الكنيسة الذين ظهروا
 من قطبي المشرق والمغرب حسب القرون»
 البداية: «منذ صعود ربنا وسيدنا يسوع المسيح وهلم جرا. وذلك في كل
 جيل من الأجيال منذ عهد السيد المسيح أي في دور كل مائة
 سنة. المائة الأولى بطرس ويولس هامتي رسل المسيح...»
- ٨ - (٦٤ظ - ٦٥ظ): العلماء الروم الذين كتبوا مصنفات باللغة اليونانية
 يردون بها على بدع اللاتين
 البداية: «... ذكر اسمائهم على ترتيب حروف الفاي بيطا. أدريانوس
 البلغاري أندرونيكوس الكاماتيرس. أندرونيكس دوكاس
 السغورس أنجلوس...»
- ٩ - (٦٦ج - ٦٧ظ): انعلماء الذين فسروا كتاب الأبوكاليس رؤيا يوحنا
 الرسول الحبيب
 البداية: «يوستينس انثيروف الشفيد منشاء قرية عمواص من أرض
 اليهودية سامري الأصل مشهورًا بالعلوم متصيرًا للنصارى...»
- ١٠ - (٦٨ج - ٧٠ج): من أعمال المجمع الأول الملتيم في نيقية وهو من
 المجامع المندسة المسكونية
 البداية: «من جوابات لاونديوس أسقف قيسارية الكابادوكيا لذلك
 الفيلسوف انذي كان يجادل الآباء القديسين في المجمع من
 جانب أريوس انكافر...»
- ١١ - (٧٠ج - ٧٠ظ): رسالة هذا المجمع النيقاوي إلى البابا سيلسترس
 الجزيل قدره
 البداية: «أعلم أنّ هذه الرسالة وجدتها أولًا سويس في كتاب قديم

ووجدت أيضًا في أسفار آخر قديمة لكنها وجدت ناقصة ومحرقة
كثيرًا...»

١٢- (٧١ج - ٧١ظ): من قول الآباء المائة والخمسين في رسالتهم إلى
ثاودوسيوس الملك الكبير

البداية: «إنا في ابتدا كتابنا إليك نشكر الله الذي أقام سلطنة صلاحك
لصالح البيع العام ولشيت الإيمان الصحيح ثم يقولوا فإنا حدنا
أولًا الاتفاق...»

١٣- (٧١ظ - ٧٣ظ): من أعمال المجمع الثالث المسكوني الملتيم في
أفسس.

البداية: «من العمل الثاني قال فيلبس قسيس الكرسي الرسولي الروماني
ونايه هكذا إنا نشكر الثالوث القدوس المسجود له على أنه أخلنا
نحن الضعفا الحضور إلى مجمعكم المقدس...»

١٤- (٧٣ظ - ٧٤ج): الإيضاح من قول كيرلس
البداية: «إن كلمة الله الوحيد لو صار إنسانًا إلّا أنه مع ذلك استمرّ الاها
وكان له جميع ما للآب ما خلا الأبوة. ولما كان الروح القدس
خاصًا الذي هو منه وهو فيه ذاتيًا...»

١٥- (٧٤ج - ٧٤ج): من رسالة القديس كيرلس بطريرك الإسكندرية
المنفذة إلى يوحنا بطريرك أنطاكية عن يد بولس مسقف حمص.
البداية: «لا نأذن لأحد من الأحوال أن يززع الإيمان المحدود الذي هو
دستور الإيمان الموضوع من أبائنا...»

١٦- (٧٤ظ - ٨٢ج): أخبار ومواقف من المجمع المسكوني الرابع
البداية: «من العمل الأول عندما تليت أمانة القديس كيرلس صرخت
الأساقفة المشاركة والمصريون والمجمع بأسره أنّ لاون هكذا
يعتقد وهكذا يؤمن...»

١٧- (٨٣ج - ١٥١ظ): تأسيس الكراسي البطريركية الأربعة
البداية: «إعلم بأنّ هذا الكتاب يشتمل على شرح ووصف علّة كل كرسي
من كراسي البطارقة الأربعة وكيف صارت هذه المدن الأربعة

- كراسي البطارقة... « القسطنطينية ٨٣ (٢) - الإسكندرية ١١٣
 (١) - أنطاكية ١٢٢ (١) - أورشليم ١٢٢ (١) - تابع القسطنطينية
 ١٢٢ (٢) - تابع أنطاكية ١٢٨ (٢) - تابع أورشليم ١٤٢ (١) -
 أخبار عن أنطاكية ١٥٠ (٢) - أخبار عن أورشليم ١٥١ (١)
 ١٨ - (١٥١ ظ - ١٥٧ ظ): أخبار عن مدينة رومية
 البداية: «وما أوردوا المؤرخين وأصحاب ألمجامع في وصفها وتكريمها
 وعن مرتبة البابا بطركيا وفي تقسيم حدود أبرشيته...»
 ١٩ - (١٥٨ ج - ١٥٨ ظ): أسامي الكتب الإلهية العتيقة والحديثة على
 حسب طقس النسخ الرومية الأول كتاب الخليقة والثاني الخروج
 والثالث اللاويين...»
 ٢٠ - (١٥٨ ظ - ١٥٩ ظ): أخبار مختصرة من أجل بطارقة الإسكندرية
 البداية: «ومدة مقام كل واحد منهم في الكراسي الأول مرقص الإنجيلي
 وبعده صار حنانيا وأقام اثنين وعشرون سنة...»
 ٢١ - (١٦٠ ج - ١٦١ ج): سبعة أسئلة وأجوبة عن إنجيل المخلف
 البداية: «فالمألة الأولى في أي مكان صار هذا العجب الثانية بماذا قال
 صعد...»
 ٢٢ - (١٦١ ج - ١٦١ ظ): شرح إنجيل متى
 صفرونيوس فم المسيح
 البداية: «بأن متى الإنجيلي كان عشارًا وكتب بشارة الإنجيل الطاهر باللغة
 العبرانية لأجل الذين كانوا من اليهود مختونين وآمنوا
 بالمسيح...»
 ٢٣ - (١٦١ ظ - ١٦٢ ج): العشرة ضربات التي ضرب بها الله المصريين
 البداية: «وكانوا الإسرائيليين فيما بينهم ولم يصبهم منها شيئًا الضربة
 الأولى لما حوّل مياههم دماء»
 ٢٤ - (١٦٢ ج - ١٦٢ ظ): قولاً مختصرًا في الكواكب والشمس
 لبطولوماوس الحكيم
 البداية: «قال هذا بطولوماوس بأن الكواكب ينقسموا إلى ستة أقسام في

طقهم فالقسم الأول من الكواكب العليا...»
٢٥- (١٦٢ظ - ١٦٢ظ): إسم الله تعالى بأربعة حروف عند قبائل متعددة
البداية: «إعلم بأن قبائل عدّة ذوي لغات كثيرة عندهم اسم الله تعالى
بأربعة حروف فقط...»

٢٦- (١٦٢ظ - ١٦٤ج): تفسير الصلاة الربانية أبانا الذي في السماوات
البداية: «لهذا تفسر أبونا الذي في السماوات لبعض العلماء وهو شرحاً
مختصراً. إن الله لكثرة محبته لنا أهلنا بأن ندعوه لنا أباً...»

٢٧- (١٦٤ج - ١٦٤ج): تواريخ عن مدينة أورشليم
البداية: «إعلم بأن مبتدا أساس أورشليم كان من ملشيساداق في سنة ألفين
وثلاثة وعشرون للعالم وأقامت هذه مدينة أورشليم في يد
المسيحيين...»

٢٨- (١٦٤ج - ١٦٤ظ): معلومات عن تسمية وجغرافية جبل لبنان
البداية: «إعلم بأن جبل لبنان المدعو فينيكي هو في حدود أرض الموعد
من جهة الشمال وهو أعلا من ساير الجبال...»

٢٩- (١٦٤ظ - ١٦٤ظ): معلومات عن موقع وتسمية جبل حرمون وأرابيا
ونهر الأردن

البداية: «إعلم بأن أقوام يقولون بأن حرمون هو الجبل الذي فوق صبيون
وأقواما يقولون بأنه في جانب جبل لبنان...»

٣٠- (١٦٤ظ - ١٦٦ج): معلومات عن حجي النبي وداوود النبي ومدن
أشخيم في السامرة وصور

البداية: «إعلم بأن حجي النبي كان في أيام داريوس ملك انترس وهذا
فهو للنبي أعاد تجديد الهيكل...»

٣١- (١٦٦ج - ١٦٦ظ): خبر عن متى الإنجيلي وعن الملايكة
البداية: «وجدنا في الكتب الرومية نقل عن انقذيس سمعان
الماطافراستيس الذي جمع كل أخبار القديسين انكانيين على
ملار السنة بأن الإنجيلي متى...»

٣٢- (١٦٧ج - ١٦٧ج): «حاشية من البطريك مكاريوس الزعيم يعلن

فيها الانتهاء من العمل وظروف إتمامه...»

البداية: وكان الفراغ من هذا المجموع المبارك نهار السبت ثامن وعشرون من شهر آب المبارك سنة سبعة آلاف ومائة وستة وستين وهو بيد الفقير مكاربوس الإنطاكي...»

٣٣- (١٦٨ ج - ١٧٢ ج): «خبر القديس المعظم في الشهدا نيقيطا»
البداية: «إن الملك المحارب للمسيحي مكسيميانوس الذي أثار اضطهادًا عظيمًا على المسيحيين هذا كان له ولدًا محبوسًا وكان متوشحًا بكل فضيلة...»

٣٤- (١٧٢ ج - ١٧٤ ج): «خبر القديس حنانيا الرسول أول أساقفة دمشق»
البداية: «بعد صعود سيدنا يسوع المسيح إلى السما أرسل تلاميذه القديسين إلى ساير المسكونة. فأتوا قومًا منهم إلى مدينة دمشق...»

٣٥- (١٧٤ ج - ١٧٩ ج): «خبر القديس الشهيد فلاسيوس أسقف مدينة بسطية»

البداية: «هذا المغبوط فلاسيوس كان من مدينة بسطية أرمينيا من والدين مؤمنين بالمسيح وكان منذ نعومة أظفاره ناسكًا وعبادًا لله وعاملًا للفضائل...»

٣٦- (١٧٩ ج - ١٨٦ ج): «شرح ما يجب على المريض أن يعمل لينال الشفا ولاي قديس يجب أن يتشفع حسب مرضه»
جمعها مكاربوس الإنطاكي

البداية: «فأولًا يجب على المريض أن يعترف لمعلمه بخطاياها ويضمربأن يتوب عنها ويعمل هل زيت مقدس كما أمر الرب لرسله في الإنجيل الطاهر...»

٣٧- (١٨٧ ج - ١٨٧ ج): «شرح الأصوام التي يصومها بعض المسيحيون غير الأصوام الأربعة المفروضة»

البداية: «إن المسيحيين الذين في المسكونة قد يصومون أيضًا أصوامًا كثيرة غير الأربعة أصوام المفروضة المشهورة الذين هم الصيام

الكبير وصيام الرسل...»

٣٨- (١٨٨ج - ١٩٥ج): «خير أينا الجليل القديس الشهيد إكليمنظس بابا رومية»

البداية: «فهذا المغبوط إكليمنظس كان من مدينة رومية العظما نسه من جنس الملوك عالما جدا وحكيما كما توضح ذلك أقواله وكتبه...»

٣٩- (١٩٥ظ - ١٩٩ظ): «خير شهادة القديس إكليمنظس»

البداية: «إلى ها هنا هي رسالة هذا المغبوط إكليمنظس التي كتبها بيده إلى الرسول يعقوب التي منها يقدر بأن يفهم كل أحد...»

٤٠- (١٩٩ظ - ٢٠٤ظ): «خير القديس أمفيلوشوس أسقف مدينة أيقونية»

البداية: «هذا أمفيلوشوس المغبوط والمقدس من الله ولد من والدين شريفا حسيهما من بلد الكبادوك وتعلم الكعب الطاهرة مع الكبير باسيلوس وأغريغوريوس...»

٤١- (٢٠٤ظ - ٢٠٧ج): «طقوس رؤساء الكهنة الروم في بلادهم»

البداية: «إعلم بأنني لما كنت الفقير كاتبه في بلاد الغربية فكنت أحب دائما أن أنظر طقوس إخوتنا البطارقة وسائر رؤساء كهنة الروم وكيف سلوكهم في حال صلواتهم...»

٤٢- (٢٠٧ج - ٢٠٩ظ): «مدائح بطارنة الكرسي الإنطاكي كما ترتل في الصلوات مكتوبة بالعربية واليونانية»

البطريرك مكاربوس

البداية: «إعلم بأن لأجل هذا الترتيب رسم التيبكون بأن يكون في هذه الأيام بولبخرونيون للمتقدم أي هذا الشرح الذي أوضحناه أعلاه وهو معدوم في بلادنا...»

٤٣- (٢١٠ج - ٢١١ظ): «خير هامة يوحنا السابق لما وجدوها ثالث دفعة في مدينة قومانة»

البداية: «إعلم بأن وجودها أولا لما أحظروها الراهين من يبرود إلى

٤٤- (٢١٢ج - ٢١٩ظ): «خير القديسين المعظمين في الشهداء
أكندينوس وبيغاسيوس وأفتونيوس»

كتبها البطريرك مكاروريوس الإنطاكيّ نهار الأربعاء خامس كانون
الثاني سنة سبعة آلاف مائة وسبعة وستين للعالم (مكتوب في آخر النص)
البداية: «لَمَّا تَمَلَّك سَابُورُ عَلَى الْفَرَسِ بِمَسَامِحَةٍ مِنْ اللَّهِ الَّذِي كَانَ مِثْلِيَا
مِنَ الْكُفْرِ وَالْقَبَائِحِ أَثَارَ اضْطِهَادًا عَظِيمًا عَلَى الْمَسِيحِيِّينَ وَنَادَى فِي
كُلِّ مَمْلُوكَةٍ بِأَنَّ كَلِمَةَ رَبِّهِ يَسُوعُ الْمَسِيحُ . . .»

٤٥- (٢١٩ظ - ٢٢٠ج): «خير مختصر عن القديس تريفون وعن القديس
سمعان العاموديّ الحلبيّ ونقل جسده إلى أنطاكية»
البداية: «إِذْ عَلِمَ بِأَنَّ الْقَدِيسَ تَرِيفُونَ الشَّاهِدَ كَانَ مِنْ قَرْيَةِ كَامِصَادَنَ مِنْ بَلَدِ
لَامْبِصَاكِنَ بِقَرْبِ بُوغَازِ بَحْرِ الْأَبْيَضِ . . .»

٤٦- (٢٢١ظ - ٢٢٢ظ): رؤوس من الأفخولوجيون غير موجودة في
بلادنا

البداية: «إِذْ عَلِمَ بِأَنَّنا وَجَدْنَا أَفْخُولُوجِيُونَ رُومِيَّ كَبِيرَ عَظِيمَ فِيهِ رُوسَا زَائِدَةٌ
لَيْسَ هِيَ مَوْجُودَةٌ فِي الْأَفْخُولُوجِيُونَ الرَّومِيَّ الْمَشْهُورِ . . .»

الراس الأول لتبريك السعف والأغصان يوم أحد الشعانين
الراس الثاني أفشين يقال على تبريك الثمار العنب التين الرمان
الراس الثالث أفشين لتبريك الحصاد
الراس الرابع أفشين ترتيب صلاة على المزمع بأن يعمل البطريرك
إيكونوموس الكبير . . .»

٤٧- (٢٢٣ج - ٢٢٧ج): شرح من حساب زيجات المسيحيين
البداية: «إِنَّ الزَّيْجَاتِ الدَّمُويَّةِ الْعَصَبِ لَا تَجُوزُ بِأَنْتَقِصَ مِنَ الثَّمَانِيَةِ وَجُودِ
لِأَجْلِ أَنَّهُمْ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ وَدَمٍ وَاحِدٍ وَكَذَلِكَ الْأَشْيَاءُ»

٤٨- (٢٢٧ج - ٢٢٩ظ): توضيحات عن المعمودية وعن الكهنوت
البداية: فَأَمَّا الْمَعْمُودِيَّةُ الْمُقَدَّسَةُ فَإِنَّهَا تُصَيِّرُ مِيلَادًا إِلَهِيًّا وَتَجْدِيدًا
لِنَفْسِنَا . وَذَلِكَ الْإِنْسَانُ الَّذِي يُقْتَلُ مِنَ الْمَعْمُودِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ وَلِذَا

يدعا أبًا روحانيًا...»

٤٩- (٢٢٩ظ - ٢٣٢ظ): طقس ترتيب كراسي رؤسا كهنة بطريكية القسطنطينية

البداية: «إعلم بأننا قد كتبا في غير كتاب ترتيب كراسي رؤسا كهنة بطريك القسطنطينية فلكن كانت تلك النسخ قديمة بحسب ترتيبهم الأول وكثير الآن أتغير من كراسي...»

٥٠- (٢٣٢ظ - ٢٣٩ظ): الرتب الإكليريكية في البطريركيات

البداية: «هذا طقس الكنايس المعظمة التي للبطاركة الكليين القداسة وهو مما رتبوه ووضعوه الابا الكليين؛ الغبطة المستيمين الأمانة من أجل ترتيب الإكليرس المدعوين بالرومية أوفيكيا»

٥١- (٢٣٩ظ - ٢٤٠ظ): تفسير أقوال وأمثال من الأناجيل

البداية: «قال الرب هذا المثل إنسان خرج بالغداء يتأجر فعلة لكرمه فاستأجر أقوامًا في الساعة الأولى بأن يعطيهم اجرة عند المسا كل واحد دينار»

٥٢- (٢٤٠ظ - ٢٤٢ظ): خبر القديس صفرونيوس بطريك أورشليم عن بولص الرسول

البداية: «كان من قرية في بلد اليهودية تدعا جيسخالون ولما أحرقوا الروم هذه القرية فبعد ذلك ذهب مع والديه وسكنوا في طرسوس ببلد كيليكيا...»

٥٣- (٢٤٢ج - ٢٤٢ظ): العجب الذي فعله القديس غريغوريوس الثاولوغوس في حياته

البداية: «وذلك بأن واحدًا من الميحين الأغنياء الأفاضل قد كانت له أمانة عظيمة في القداسات وكان يكرم الكهنة كثيرًا وأنه دفع إلى أحد الكهنة العلمانيين خمسمائة دينار...»

يلي هذا المجموع بخط مختلف وترقيم مختلف حسب الصفحات التي تتناسب مع الفصل الأول أي حساب الككلس.

٥٤- (صفحة ١٠ - حتى صفحة ١٥): وصفات طيبة مختلفة

البداية: «منقول من تذكرة داوود البصير في منافع الحزنبيل حزنبل هو كفتّ
التسر ويقال كفتّ الدبّة ويعرف بالكتب القديمة بالمريافلن وقد

سحنت الكتب بوصفه...»

٥٥_ (صفحة ١٦- صفحة ٢٩): خبر طبخة الميرون المقدّس منقول عن

كتاب تاريخ الشّمس بولص الأرشيدياكن ابن كير مكاربوس

البطريك الإنطاكيّ الحلبيّ

البداية: «إننا بعد ما جمعنا حوايج الميرون المقدّس جميعها إلى سبت

إشعائين دقّناها في الهاون بأجمعها وهي خمس صبيخات توضع

في طرحة ورق كبيرة...»

عبادة الكواكب في بلاد كنعان

الحوري جورج كامل^٥

حرّمت التوراة على اليهوديّ أن يرفع عينيه إلى السماء، لئلا يُجْتَذَب إلى عبادتها والسجود للأجرام السماويّة، كالشمس والقمر وجميع «قوّات السماء» أي الكواكب والنجوم^(١). وهي عبادة قد يكون وجدها بين الكنعانيّين عندما دخل «الأرض» أو تأثر بها في بلاد بابل. يذكرها فيلون الجليليّ في كلامه على «صفاشمين» (Ζωφαστημίς)، الإنسان الذي يتأمّل السماء، كما في قوله إنّ الفينيقيّين الأوائل لم يعترفوا بآلهة سوى الآلهة الطبيعيّة الشمس والقمر والكواكب الأخرى، والعناصر وكلّ ما يتعلّق بها^(٢).

(٥) أستاذ في علم التاريخ.

(١) تثنية ٤ : ١٩ ؛ ١٧ ؛ ١٣ ؛ إرميا ٨ : ١ ؛ ٢ ؛ ٢ ؛ ملوك ٧ : ١٦ ؛ ٣١ ؛ ٣ ؛ ٢٣ ؛ ٤ ؛ ٥ ؛ ٢ أيام ٣٣ : ٣ ، ٤٥ ؛ أيوب ٣١ : ٢٦ - ٢٨ ؛ حكمة ١٣ : ١ - ٣ .

« La persistance de ces cultes astraux est même attestée dans la Michna ABODAH ZARAH (Idolâtrie) III: 3. «Si un homme trouve des objets sur lesquels il y a une représentation du soleil, une représentation de la lune ou une représentation d'un dragon, il doit les jeter dans la mer Morte (littéralement: la mer du-sel)», Paul Petit, *La lune, mythes et rites*, SÉUIL,

Paris, 1962, p.135 + (6);

كذلك فإنّ أشعيا ٣ : ١٨ يعتبر الزينة التي تدلّ على الشمس والآلهة (עֲשֵׂתֵי הַשֶּׁמֶשׁ) محرّمة.

(٢) EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, livre I, «Sources chrétiennes», Cerf, Paris, 1974, I, 10, 2; I, 9, 5 - 29.

هذا ما رآه الكنعانيّ في القبة السماويّة، كاشات خالدة بعيدة المال، ممّا يتناسب مع الدين الذي، على خلاف البحر، يُبنى على عبادة آليّة لا تخضع لسلطة الإنسان، يقوم هنا الأخير باسترضائها بمحركات، يعتبر فرفوربوس (Porphyre) أنّها ابتدأت في بلاد النيل. فكانت الأعشاب في البدء تحرق «للآليّة السماويّة» بحجّة أنّها ظهرت إلى الوجود قبل الأشجار والبهائم^(٣).

نجد صدى هذه العبادة في إحدى قصص أوغاريت الميثولوجيّة - الطقسيّة، «مولد الآليّة الوسيمة»؛ فبعد إيصال البشرى بولادة «شحر وشلم»^(٤) إلى أيهما البشريّ، يطلب هذا الأخير رقع تقديم للشمس العظيمة وللكراب^(٥). كما أنّ اللوحة الطقسيّة المعنونة «د ب ح. ص ف [ن]» (RS 24.643)، أي «ذبيحة صافون»، تدرج في لائحتها الإليّة مع آليّة أوغاريت الساميّة والهوريّة كلّ من «أرص - وش م م» (الأرض والسماوات)، «ي رخ» (القمر)، «ش ف ش» (للشمس)، «ي م» (البحر)^(٦).

ومن بين الآليّة التي جعلها القرطاجيون شاملة في نصّ المعاهدة التي عقدت بين هنيعل والمقدوتيين، سنة ٢١٥ ق.م.، ورد ذكر الشمس والقمر والأرض^(٧).

(٣) Ibid., I, 9, 7-11.

(٤) شحر وشلم هما كوكبا السّحر والنسق اللذان ولّدا ش (إيل) من لهزاتيه البشريتين.

(٥) «ش أ. غ د ب. ن ش ف ش. ر ب ت. و ل ك ب ك ب م. ك ن ت []».

VIROLLEAUD, «La naissance des dieux gracieux et beaux», in *Syria*, 14, 1933, Pl. XVIII; A.HERDNER, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit 1929 - 1939*. Geuthner, Paris, 1963, n° 23; CAQUOT, SZNYCER, HERDNER, *Textes ougaritiques*, tome I, Cerf, Paris, 1974, p.376.

(٦) Cf. J.M.TARRAGON, *Le culte à Ugarit*, Cahiers de la revue biblique, 19.

J. Gabalda, ISOL, p.168; VIROLLEAUD, «Les nouveaux textes mythologiques et Enzyriques de Ras Shamra», in *Ugaritica*, V, 1968, p. 580

(٧) يوسف حرولتي، لبنان في قيم تاريخه، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٢، ص ١٨٢

S. MOSCATI, *L'épopée des Phéniciens*, Fayard, Paris, 1971, p.194.

ويستشهد أوسابيوس القيصري بأفلاطون الذي يعتبر، «برأيه»، أن الإغريق الأوائل اقتصرت عبادتهم على الشمس والقمر والأرض والنجوم والسماء، التي تشكل اليوم آلهة كثيرين من البربر - أي الأعراب ومنيم الفينيقيين - إذ وجدوها في حركة دائمة فدعوها θεοι (آلهة)، وهي عبارة يونانية تشتق من θεέν التي تعني جرى وسار^(٨). غير أن لفظة «ديو» في أكثر اللغات الأوروبية (ومنها θεος اليونانية)، كما يعتبر الأب مرتين اليسوعي، مأخوذة من اللفظة السنسكريتية (لغة الهند القديمة) «ديف» التي تعني «السماء»^(٩). كذلك فإن كثير من القبائل البدائية يستعمل اسم السماء بلغته للدلالة على إلهه السماوي^(١٠).

وقد حافظ الساميون الغربيون على هذه العبادة حتى زمن متأخر، وغم تعاقب الدول والثقافات. يذكر رينه ديسو أن «في البقعة التي تمتد بين طرابلس وأنطاكية، لا يزال النصيريون يحتفظون بمجمع حقيقي للآلهة وقد أطلقوا عليها أسماء إسلامية مستعارة: علي ومحمد وسلمان الفارسي. والحقيقة أن هذه الأسماء الثلاثة تمثل السماء والشمس والقمر. ومع ذلك، فإن بعض أنصار هذا المذهب يضعون الشمس على رأس هذه القائمة ويزعمون أنها ترمز إلى ظهور علي، وهؤلاء يسمون الشمالية أو الشمسية. أما الذين يضعون القمر في أول هذه القائمة وينظرون إليه إشارة إلى ظهور علي فيسمون القمرية»^(١١).

(٨) EUSÈBE, *op.cit.*, I, 9, 12, 14.

(٩) الأب مرتين اليسوعي، تاريخ لبنان، ترجمة رشيد الخوري الشرتوني، دار مارون عبود، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٦٨ + (٦).

(١٠) أنظر ديورات، قصة الحضارة، م ١، ج ١، ترجمة د. زكي نجيب محمود، نشر الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ط ٣، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٠٣.

(١١) ديسو، للعرب في سوريا قبل الإسلام، ترجمة عبد الحميد اللواخلي، الدار القمرية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩، ص ١٥٠.

النجمة

لقد كانت النجمة أقدم رمز مكتوب أو مصور أشارت إلى السماء أو قووات السماء، فُلُفِظت بالسومرية أنا أو أنو (ANA, ANU) أو رمزت إلى الألوهة قترنت دينجير (DINGIR) وترجمت إلى الأكادية بعبارة إللو (ELLU) التي تعني الضياء^(١٢). لكن، لافتقار النقوش إلى نصوص، لا يمكن مثلاً التأكيد بأن النجمة الكبيرة المثلثة الشعاعات التي وجدت منقوشة منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، على حائط في تليلة غسول، في وادي الأردن، تدلّ على ألوهة فلكية^(١٣). غير أننا نجد نجمة مماثلة في حفريات تل مردوخ - إيلا، مصورة على أسطوانة من الخزف (السيراميك) تتوسط إلهة أنثى تحمل بيدها الصليب المصري «عنخ»، رمز الحياة، وإله للعاصفة قد يكون بعل^(١٤)، دالةً بذلك، إنّما على صفة الألوهية التي يتمتع بها هذا الثنائي أو على مثلث إلهي (triade) يتألف من السماء - النجمة، والأرض - الإلهة التي تعطي الحياة، وابنيهما إله العاصفة.

نجد هذه النجمة أيضاً بين ما خلفه الفينيقيون من آثار في كلّ جالياتهم في حوض البحر الأبيض المتوسط^(١٥)، ونلاحظ الشبه الكبير بين نجمة مدينة إيلا المذكورة وتلك المصورة على صحنين من البرونز يمودان، بحسب رأي ساباتينو موسكاتي (Sabatino MOSCATT) إلى الفنّ الفينيقي^(١٦)، واحد في نمرود من أعمال بلاد الرافدين وآخر في

Cf. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, P.B.P., 312, Paris, 1979, (١٢)
p.66 + (1).

Cf. CAQUOT, *Histoire des religions*, tome I, Enc. de la Pléiade, Gallimard, (١٣)
Paris, 1970, p.308.

Cf. P. MATTHIAE, «Empreintes d'un cylindre paléosyrien de Tell (١٤)
Mardikh», in *Syria*, 46, 1969, pp.1 - 43, fig. 1 et 3, p.3 et 26.

Cf. J. MAZEL, *Avec les Phéniciens*, LAFFONT, Paris, 1977, p.36, 37. (١٥)

MOSCATTI, *op.cit.*, p.103 (١٦)

أولميا من أعمال اليونان^(١٧).

وقد تكون لفظة $\alpha\sigma\tau\rho\nu$ اليونانية (نجم) تتحدّر من اسم عشروت - عشر - أمترته (Ἀστάρτη)، خاصّة أنّ النجمة كانت شعارًا للإلهة عشروت المرادفة لأفروديت (Ἀφροδίτη) معبودة الإغريق^(١٨). هذا وقد اعتُبرت عشروت ابنةً للسماء $\sigma\upsilon\rho\alpha\nu\acute{o}\varsigma$ (أورانوس)^(١٩) وحملت لقب «ملكة السماوات»^(٢٠) ($\text{ἡ βασίλισσα τῶν οὐρανῶν}$). أمّا في بلاد ما بين النهرين فكان يرمز إليها بكوكب الصبح في الشتاء وكوكب المساء في الصيف^(٢١)، وفي القرن التاسع عشر في م.م. ورد اسمها في النقوش الآشورية «اشتار»، مرفقًا بعبارة النجمة^(٢٢)، ودمجت بها، بعد أفروديت، فينوس (الرومانية) والزهرة (العربية) واعتُبرت إلهة للحبّ الجنسيّ خاصّة أنّ رمزها «كوكب الزهرة» كان رمزًا جنسيًا. وعُبدت في «أفقا» (في بلاد جنيل) على صفة نجم^(٢٣)، وما زالت لغاية اليوم «عذراء أفقا» تسمّى «السيدة زهره».

لكنّها تحت التأثير المصري، حيث أدمجت عشروت بإيزيس

Ibid., p.104, 109 - 110, (١٧)

ترجع الصلات بين صور وأولميا - حيث وجدت تحف كثيرة من البرونز الفيثيقي - إلى أوائل القرن السادس ق.م. «صنّ عرب، صور حاضرة فيثيقي، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٢٤.

EUSEBE, *op.cit.*, I, 10, 31 - 32. (١٨)

Ibid., I, 10, 22. (١٩)

W.GESENTIUS, « $\alpha\sigma\tau\epsilon\rho\alpha$ », In *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, BROWN, DRIVER and BRIGGS, Oxford, 1968, p.573. (٢٠)

M.-J. LAGRANGE, *Etude sur les religions sémitiques*, 2^e édition, Victor LECOFFRE, Paris, 1905, p.137 - 138. (٢١)

Cf. DEVAUX, «El et Baal, le dieu des Pères et Yahweh», in *Ugaritica*, VI, 1969, p.503 - 504. (٢٢)

(٢٣) أنظر يوسف أوفرد، «في رحلة عشروت أو عشرت والسيارة الزهرة»، المشرق، ١٠، ١٩٠٧، ص ٦٠٤ - ٦٠٥.

وحاطور أصبح القمر شعارًا لها^(٢٤). وربما لهذا دعيت في شرق الأردن (עֲשָׂרוֹת קְרָנַיִם) (عشروت قرنايم)^(٢٥)، إذ قد يشير القرنان إلى الهلال.

القمر

قد يكون القمر هو الأقدم، بين كل «قوات السماء» التي عبدها الساميون، رافق الصيادين والرعاة في تجوالهم، قبل استقرارهم في أراضٍ زراعية تنبت الشمس بذارها. والقمر، على خلاف الشمس التي تملك شكلاً ثابتاً لا يتغير، يتعرض لتبدلات أساسية تمس كيانه الإلهي. فهو يولد وينمو ويكبر ثم يغرق في الظلام أو الموت، ليعود إلى الحياة مجدداً، لهذا اعتبر مقياساً زمنيّاً. وما زالت الأمم التي تنتمي إلى ثقافة ودين يعودان إلى حقبة الصيد والرعي تعتمد روزنامة قمرية.

تشتق عبارة «مامي» (māmi)، أنا أقيس، في اللغة السنسكريتية القديمة، من لفظة «به» (me) التي يشتق منها أيضاً اسم القمر «ماس» (mās)^(٢٦)، وكلمة «أرّخ» العريية من يرخ أو أرخ، اسم القمر في اللغة الكنعانية، لتعريف الوقت أو للدلالة على فعل تدوين أحداث عبر بيا الزمان. أما إيزيس، الاسم الذي، بحسب ديودوروس أعطي للقمر في مصر، فهو يعني «العتيقة»، مشيراً إلى ولادة القمر الأزلية^(٢٧).

وجد القمر في أحد نصوص أوغاريت (RS 19.39, 16) تحت شكل «ي رخ»، ملحناً به لقب «ج ج ن»^(٢٨) الذي يرد أيضاً في أسطورة كرت

(٢٤) Cf. LAGRANGE, *op.cit.*, p.129.

(٢٥) أنظر تكوين ١٤ : ٥ ؛ يوح ٩ : ١٠ ؛ ١ مكائين ٥ : ٤٣.

(٢٦) ELIADE, *op.cit.*, p.139.

(٢٧) EUSÈBE, *op.cit.*, I, 9, 4

(٢٨) VIROLLEAUD, «Fragments mythologiques et liturgiques», in *Palais*

royal d'Ugarit, 5, 1965, p.3 - 4;

(II K 6: 26) بمعنى صوت داخلي، وحي^(٢٩)، وملحقة به عبارة «ل رج
 ث هـ» (RS 24.244, 26) التي تدلّ على اتجاه نحو موقع ما يدعى «ل رج
 ت»^(٣٠)، ومع لفظة «ك س أ» (RS 24.271, A6)^(٣١) التي، على مثال
 شبيبتها العبرية קסא أو קסב ، تعني البدر^(٣٢)، ومع «ك ث ي» تحت
 الشكلين «ي رخ ك ث ي» (RS 24.246, A 14) و«ي رخ م ك ث ي»
 (RS 24.271, A 7)^(٣٣) التي يعتبرها كاقو (CAQUOT)، في أحد أبحاثه
 في مجلة سيريا (Syria) لقبًا إثنياً يدلّ على الكاشيين، الذين يؤقنون شعبًا
 هندو - أوروبيًا حكم بابل قرونًا من الزمن في وقت ازدهار أوغاريت،
 خاصّةً أنّه يُذكر في اللوحة الطقسية (RS 24.271) قبل «ث ك م ن»
 المرادف للإله «شوقامونا» (Šuqamuna) حامي السلالة الكاشية في
 بابل^(٣٤). أمّا إذا اعتبرنا لفظة «ك ث ي» سامية، فيمكننا عندئذٍ مقارنتها
 بالكلمة العبرية קטי التي تعني «اكسى شحمًا، سمن» والعربية «كثي»
 أي رجل ممتلئ^(٣٥)، فتدلّ بذلك على قمر مكتس، مكتمل.

Cf. VIROLLEAUD, «Le roi Keret et son fils (II K), poème de Ras Shamra», in *Syria*, 23, 1942 - 1943, p.2; HERDNER, *CTA*, n° 16;

CAQUOT, SZNYCER, HERDNER, *op.cit.*, p.571 + (V) (ggm).

وفي مزمور ١٦ : ٧ ب، اعتبرت الكلمتان مصدر هذا الوحي.

Cf. VIROLLEAUD, *Ugaritica*, V, 1968, p.565, 570; CAQUOT, (٣٠)

«Nouveaux documents ougaritiques», *Syria*, 46, 1969, p.246.

VIROLLEAUD, *op.cit.*, p.580, 584; TARRAGON, *op.cit.*, p.161 (٣١)

قوجمان، مادة קסב , קסא ، في قاموس عبري - عربي، دار الجيل، بيروت،
 ١٩٧٠.

أنظر أيضًا مثل ٧ : ٢٠؛ وفي المزمور ٨١ : ٤ ذكرت لفظة קטי ، بدو، بموازاة
 קטי ، شهر.

VIROLLEAUD, *op.cit.*, pp.584, 585, 594, 595; HERDNER, *CTA*, n° 34, (٣٣)

I. 19; TARRAGON, *op.cit.*, p.161.

CAQUOT, *op.cit.*, p.263 - 264. (٣٤)

(٣٥) أنظر قوجمان، مادة קטי ، في المرجع المذكور؛

GESENIUS, קטי in *BDB lex.*, p.505

نجد القمر أيضاً، تحت شكل ياراخ أو إراخ، في تركيب أسماء الأعلام في مدينة ماري^(٣٦) حيث يبدو أنه يدخل في مجمع-آلهة الأموريين^(٣٧)، وتحت شكل 𐎠𐎢𐎣 (يرح) في نقش قره نيبه الكنعاني^(٣٨). غير أن لفظة 𐎠𐎢𐎣 في النقوش الكنعانية الأخرى لا ترد إلا بمعنى «شبر»^(٣٩).

نقع في أوغاريت على اسم آخر للقمر هو «ن ك ل» (نيكال)، خاصة في لوائح التقدّم الطقسية الموضوعة باللغة الحورية^(٤٠) وهو مشتق من اسم الإلهة السومرية «نين - غال»: (Ningal) أي «الإلهة العظيمة»^(٤١) زوجة سين - كوشوخ (Sin-Kušuh)^(٤٢) الذي قد يعني «القمر الكاشي»، خاصة أن سين هو إله القمر في بابل. فهل تزوج القمر نفسه؟ في الواقع، لدينا في أوغاريت لوحة ميثولوجية تحكي قصة زواج القمر «نيكال - إيرو» الأثنى من القمر الذكر «ي رخ»^(٤٣)، التي قد تحمل في خلفياتها وقائع تزواج ثقافتين، واحدة رافدية عبدت الإلهة نيكال وأخرى سامية غربية عبدت الإله يارخ. وفي مكتبة إيلا وثائق تعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد، وهي كناية عن معاجم لغوية وضعت فيها مفردات سومرية إلى جانب مرادفاتنا السامية الإبلاية، تشير إلى تزواج

Cf. CAQUOT, «Remarques sur la langue et le panthéon des Amorites de (٣٦) Mari», extrait des *Annales archéologiques de Syrie*, n 2, tome I, 1951, p.223 - 224.

Ibid., *Hist. des rel.*, p.316. (٣٧)

DONNER-RÖLLIG, *KAI*, 26 A IV 3. CV 7. (٣٨)

Cf. «𐎠𐎢𐎣» in *Ibid.*, III, S.10. (٣٩)

أنظر النصوص الحورية: (٤٠)

RŠ 24.254, 8; 255, 6; 261, 22; 295, 12 in LAROCHE, «Documents hourrites de Ras Shamra» in *Ugaritica*, V, 1968, p.507, 509, 499, 500, 508.

PETIT, *op.cit.*, p.129 (٤١)

Ibid., p.541. (٤٢)

Cf. VIROLLEAUD, «Hymne phénicien au dieu Nikal et aux déesses (٤٣) košarôto», in *Syria*, 17, 1936, Pl XXV; HERDNER, *CTA*, n° 24 (NK);

CAQUOT, SZNYCER, HERDNER, *op.cit.*, pp.383 - 397.

الشمس

لقد كان حلول الزراعة محلّ الصيد عاملاً هاماً في حلول الشمس كسيد أعظم للسماء محلّ القمر^(٥٢). فأصبح باستطاعة الإنسان السامي، بعد استقراره، التأمل بالشمس ومراقبة ارتباطها بنمو المزروعات وتتابع الفصول؛ فهي التي تحيي البذار المنقوتة في الأرض وتغوص في عالم الأموات كلّ ليلة، دون أن يمّتها الموت، فتنهض معها من تشاء. نتحس حضورها المحيي هنا في كلام القديس أقليمندس الروماني^(٥٣)، عن القيامة التي رمز إليها بالليل الذي ينام والنهار الذي يستيقظ، وبالذار التي تسقط في الأرض فتحلّ ثم تقوم بعناية الربّ العظيمة، و«العجيبة الغريبة»، بحسب تعبيره، التي حصلت في البلاد الشرقية وهي موت وانبعث طير الفيتي الذي يطير إلى هيكل الشمس في هيلوبوليس^(٥٤).

نقرأ اسم الشمس «سيفيش» (Sipis) التي تدعى في السومرية «أوتو» (UTU) في وثائق مدينة إبلا التي تعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد، حيث كانت تعتبر مع الإلهين آدا وكورا أو مع آدا وكاكاب^(٥٥)، كافلة للمعاهدات الدوليّة والقرارات الهامة^(٥٦). وكان عناصر الطبيعة، الشمس، الرياح والكواكب تضمن بحضورها الدائم تحقيق العدالة

(٥٢) لقد غدت الشمس رمزاً للإله الأعظم في غالب الثقافات السامية المستقرّة، أنظر ديسو، المرجع المذكور، ص ١٤١-١٤٢.

(٥٣) القديس أقليمندس الروماني هو أحد قيله للكنيسة الكبار، كان أسقفاً لروما من سنة ٩٢ حتى سنة ١٠١ م.

(٥٤) هيلوبوليس لفظة يونانية تعني «مدينة الشمس»؛ أنظر الياس معوض، الآباء الرسوليون، سلسلة آباء الكنيسة، ١، منشورات النور، بيروت، ١٩٧٠، ص ٣٤-٣٥.

(٥٥) آدا هو إله الماصفة هدد - يمل. أمّا الإلهة كورا فقد تكون مرادفة لكاكاب (الكوكب أو النجمة).

(٥٦) Cf. G. PETTINATO, *Ebla un impero inciso nell'argilla*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1979, p.268.

والحق، فلا يغيب عن عيونها الساهرة أي متمرّد أو خائن.

نجد هذا الحضور الساحر للشمس في نشيد أخناتون فرعون مصر (١٣٧٢-١٣٥٤ ق.م.) للإله الأوحد آتون، قرص الشمس، الذي قد يكون من أصل شرقي، ربما حوري، أُدخِلَ بلاد النيل بتأثير من امرأة فرعون الحورية وهو يعني بلقّتها «الأب»، ممّا يتماشى مع الصفات المعطاة له في النشيد^(٥٧).

أمّا في نصوص أوغاريت فعبارة «إن - أت ن» الحورية ترادف «إل - إب» الكنعانية التي تعني «إيل - الأب» أو «الإله الأب»^(٥٨). وقد تحوّل اسم الإله إيل، أو «هيل» بحسب رأي الأب مرتين اليسوعي الذي يستشهد بسزقيوس إلى هيلوس اليوناني الذي يعني الشمس. من هنا يعتبر هذا الأخير في شرحه لديوان ورجيل المعروف بالأشعار الإيبية أنّ الجميع في تلك الجهات (السورية) يعبدون الشمس^(٥٩).

تعتبر الشمس في لغة أوغاريت أنثى، على مثال شمس العرب، وتُسمّى «ش ف ش»، وهي تظهر في النصوص الطقسية والتشوية بشكل أكثف ممّا تظهر في الميثولوجيا. ففي اللوحة (RS 24.251) التي لا يُمكن التشويه فيها من كنه مجمل النص، تبدو الشمس كأنّها، مع معاونيها الآلهة، تجني الحمة أو السم، لتبدّد الغيوم الضخمة التي تحوم فوق وجه الأرض. ثمّ تتجه إلى مدينتها «أزد» التي تدعى «ع ر. ق د م» أي «مدينة المشرق»^(٦٠).

أول ما يستتج من هذه اللوحة، هو أنّ الشمس، شفش، تشكّل الشخصية الرئيسة، بينما لا تشكّل الآلهة: إيل، حورون، بعل، داجان،

Cf. Ingrid WOLDERING, *Egypte*, trad. Louise SERVICEN, L'art (٥٧) dans le monde, ALBIN MICHEL, Paris, 1982, p.118 - 119.

LAROCHE, *Ug.*, V, p.523, n° 2 et p.524. (٥٨)

(٥٩) مرتين اليسوعي، المرجع المذكور، ص ٣٥٨ + (٢).

Cf. VIROLLEAUD, *op.cit.*, p.p.574 - 580. (٦٠)

عنت، عثرت، يارخ، رشف، إلخ... سوى آلهة ثانوية تلعب، بحسب ترجمة فيرولو للنص، دور المعاوتين. ثم إن مدينتها «أزد» المدعوة «ع ر. ق د م»، تشير إلى وجهة الإشراف. وقد أدمج بالشمس، كل من الآلهة الرئيسية في «مجامع آلهة» (panthéons) الساميين الشماليين الغربيين، فكانت وجهة مذابحهم تبتى باتجاه مشرق الشمس. وما تزال الهندسة القديمة للكنائس الشرقية ملتزمة بهذا الاتجاه. وانطلاقاً من وقفة المؤمن السامي الغربي في معبده تقيم سبب تسمية الجهات الأربع على النحو التالي: «𐤀𐤃𐤍» وباللهجة اللبنانية «قدام» تعني «أمام» و«شرق»، أي الجهة التي أمام وجه المؤمن. و«𐤀𐤃𐤍» (يمين) تعني «الجهة اليمنى» و«الجنوب»، فإذا كان وجه المؤمن باتجاه الشرق تصبح يمينه ناحية الجنوب. أمّا الشمال فيقع إلى يسار المؤمن، من هذا المنطلق تدلّ اللغة اللبنانية المحكية إلى اليسار بلفظة «شمال».

نقع في أوغاريت على نص آخر^(٦١) (RS 24.244) هو بمثابة رقية موجهة خاصة للشمس، مؤلفة من لازمة واحد عشر مقطعاً يرد فيها ذكر بعض آلهة أوغاريت مع أماكن إقامتها. أمّا الشخصية التي تلعب دور الوسيط بين البشر والشمس فهي ابتيا «أم. ف ح ل. ف ح ل ت»، يترجم فيرولو اسمها به أم الفحل، الفرسة «la mère de l'étalon, la cavale»^(٦٢). ويعتبر أندره كاكو (André CAQUOT) في بحث له في مجلة سيريا (Syria) أنها قد تماثل خيل الشمس الواردة في ٢ ملوك ٢٣: ١١ وفي بلاد م بين النهرين حيث كان يطلق على خيل «شمس» أسماء علم. فكانت مهمة الابنة أن تكون صلة الوصل بين إنسان يريد اتقاء سم الأفعى والشمس، فتعمل هذه الأخيرة بدورها على إيصال الدعاء إلى أماكن سكنى الآلهة الواردة أسماؤها في النص^(٦٣). هذا لأن الشمس تستطيع الوصول بأشعتها إلى جميع أنحاء العالم، حتى إلى أعماق

Ibid., n° 7, p.p.564 - 574. (٦١)

CAQUOT, Syria, 46, 1969, p.242. (٦٢)

Cf. Ibid., p.242 - 243. (٦٣)

الجحيم! ويمكنها بالتالي أن تتصل بعالم الآلهة.

يُلفت النظر هنا إلى المركبة النارية التي صعد فيها إيليا التشبي إلى السماء^(٦٤). كأنها وسيلة النقل إلى الشمس حيث مكان الخلود. هذا ما توجيه لنا تيران المركبة وفحوى الاعتقاد بأن إيليا ما زال حيًا.

نقرأ اسم شفش أيضًا، في السطر الثاني عشر من الوجه الأول للوحة بأسماء بعض الآلهة (RS 24.246, A, 12)، ملحقةً به لفظة «فج ر»^(٦٥) التي قد تعني ذبيحة، أو ربما «جسد» إذا قورنت باللفظة الآرامية 𐤂𐤒𐤁 (فجرا).

هذا ما نجده في لوحات أوغاريت الطقسية والتقوية. إلا أن شفش في النصوص الميثولوجية والأسطورية لا تلعب أكثر من دور الشمس الطبيعية. إنها «الشمس» بكل معنى الكلمة أكثر مما هي إلهة بمفهومنا للألوهة. حملتها الميثولوجيا لقب «نرت. إلم»، نيرة الآلهة أو النيرة الإلهية، فكانت وسيطة التفاهم بين الآلهة. ولأنها تغوص كل ليلة في باطن الأرض، حيث مشوى الأموات، عرفت «الرفائيم»، أي الأخيلة، وهي أشباح الموتى المتألمة. ولهذا السبب عينه كان بإمكانها أن تعيد عند شروقها انتساحي، إلى عالم الأحياء، الإله الذي ابتلعه الموت، كما تحيي البذار التي دفنت في الأرض. وكان الإيمان العتيذ بقيامة الأجساد سيرتكز على تأمل الإنسان بعمل الشمس المحيي والمخصب في الطبيعة.

نما في النقوش الكنعانية فتجد رسمًا مؤلفًا من أسطوانة شمسية وسط قرني النمر، كدلالة إلى الألوهة، كالذي يظهر على قطعة النصال المكتشف في الصرند (القرن السادس أو الخامس ق.م.) وعلى الرسم المكتشف في «في» جنوب طرابلس (الحقبة الفارسية)، أو ضمن

(٦٤) تظر ٢ ملوك ٢ : ١١.

(٦٥) VIROLLEAUD, *op.cit.*, p.594 - 595.

التصاوير على صحن البرونز العائد إلى أولمبيا على منضدة حيث تُسكب عليه تقدمات تدلّ إلى الألوهة والخصب، أو على الختم الذي يحمل اسم «أبي - بعل» نُقش على رأس صولجان يحمله إنسان بيده اليسرى بينما بيده اليمنى يعطي البركة^(٦٦) ويظهر بشكل كثيف في نقوش مدينة قرطاجة والمستوطنات الفينيقية الأخرى في أفريقيا الشمالية^(٦٧).

تعتبر الشمس في النصوص الكنعانية والآرامية ذكراً وتدعى 𐤀𐤃𐤃 (شمس). نجدها في أحد نقوش قره تيبه الكنعانية، التي تعود إلى العام ٧٢٠ ق.م.^(٦٨) إلى جانب الإلهين 𐤀𐤃𐤃 𐤆𐤏𐤃 (بعل السموات) و𐤀𐤃𐤃 𐤏𐤏𐤃 (إيل خالق أو مالك الأرض)، حيث تدعى 𐤀𐤃𐤃 𐤀𐤃𐤃 أي الشمس الأبدية. هذا ما يبدو لأول وهلة، خاصة أنّ واو العطف تجمع بين هؤلاء الآلهة الثلاثة. غير أنّي أعتقد أنّ 𐤀𐤃𐤃 𐤆𐤏𐤃، سيد السموات، هو نفسه 𐤀𐤃𐤃 𐤏𐤏𐤃، الإله الذي يملك الأرض، وقد أعطي لقب 𐤀𐤃𐤃 𐤆𐤏𐤃، الشمس الأبدية، تُضاف إليه عبارة 𐤏𐤏𐤃 𐤏𐤏𐤃 𐤏𐤏𐤃، أي «وكل جماعة، أو ذرية، بني الآلهة». خاصة أنّ سنخويتان يذكر في الكوسموغونيا الفينيقية أنّ جينوس وجينيا (Γένος και Γενεάν)، أول سكان فينقيا، عندما حلّ جفاف عظيم، «رفعا أيديهما نحو السماء، بدعاء للشمس، لأنهما اعتبراه إلهًا والسيد الأوحده للسماء، فسمياه بعل شمين (βελσαμην) الذي يعني لدى الفينيقين سيد السماء، ولدى الإغريق زوس»^(٦٩).

وفي نهاية نصّ قره تيبه المذكور، يتفني أزتود، صاحب النقش،

MOSCATI, *op.cit.*, p.85 - 86, fig. 8, p.91, fig. 11, p.109, fig. 22, p.113 - 114, (٦٦)

fig. 26.

MAZEL, *op.cit.*, p.193. (٦٧)

(٦٨) أنظر كميل البستاني، النصوص للفينيقية في قره تيبه، منشورات الجامعة اللبنانية،

بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٦ - ٢٨، ٩٠

Cf. DONNER-RÖLLIG, *KAI*, 26 A III 19.

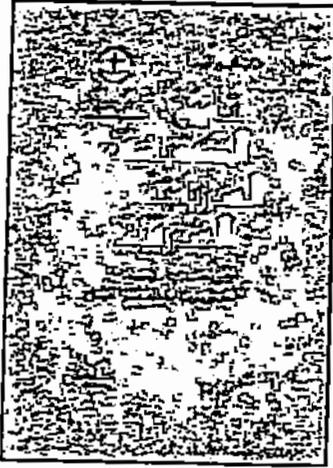
EUSÈBE, *op.cit.*, I, 10, 7. (٦٩)

محوزا الذي قَرَب من هذا العمل للإله شمش مئة دينار عن حياته للأبد .
وفي أوائل القرن الخامس قبل الميلاد رفع نونوس (NONNOS)
صلاةً للشمس إلهة صور، المدمجة بملقرت - هرقل، قائلاً: «يا ملك النار
ومبدأ العالم هرقل أستروقيتون أيها الشمس المنظم الأزلي لحياة البشر أنت
الذي تدور جميع الأقطاب بقرصك المحرق وترجع في دائرة الاثني عشر
شهرًا من السنة ابنة الزمن. فمن عجلتك يتزل العمر وتتكوّن الشبية
والشيخوخة معًا ويميلاد سام تصدر صورة مثثة للقمر المحسن الذي ليس له
أم. بل من نيرانك المتلاثلة يشعل نيرانه المنعكبة عندما يجمع في كرة قرني
نور متعوجين. أنت عين الهواء الذي تنيره وفي عجلتك التي تجرّها أربعة
رؤوس تأتي بالشتاء بعد الخريف وبالصيف عقب الربيع. وإذا ما هجمت
على الليل بأنوارك يهرب عن عرشه متى ظهر نورك المفضض وبشّرت
بالنور رؤوس خيلك الجامحة من ضرب سوطك. إنّ مرجة السماء الواسعة
بعد أن تكون مظلمة قبل إشراق لهيبك ترصع عند ظهور ضيائك بكواكب
أكثر لمعانًا. وإذا تبلّلت بمياه الأوقيانوس الشرقي حرّكت ندى شعرك
الخصيب ونثرت مطرًا غزيرًا وفرّقت على الأرض المخصبة شراب الندى
الوطني وإذا صبّيت في الأثلام المولدة مواهب كرس تنمي وتسمّن السنايل
تحت قرصك. يسمّونك بعل عند الفرات وأمون في ليبة وآيس في النيل
وكرون في بلاد العربية ويوتير (المشترى) في آشور وعلى هيكلك المعطر
يأتي الطير فينق بعد آلاف من السنين حاملًا بمخالبه المعوجة أغصانًا طيبة
الرائحة. وعند نهاية حياته يجدد مبدأها هو بنفسه ويولد نفسه بمفرده، فهو
صورة الزمن الذي يستأنف ويتجدد. ينعتق من شيخوخته ويتخذ من اللهب
حياة جديدة. أنت بيون الذي يخنّف الألم أو الأير الموشّي المدعو
أستروقيتون لأنّ قمصانك المرصعة بالنجوم تنير السماء في ظلمة الليل.
أعربي أذنًا صاغية واستجب لصلاتي»^(٧٤).

(٧٤) مرتين اليسوعي، المرجع المذكور، ص ٣٦٠ - ٣٦١ وهو ترجمة للنص اليوناني
الوارد في: NONNOS DE PANNOPOLIS, *Les dionysiaques*, XL, 369 - 410.

تأتي هذه الصلاة في ختام البحث حول ألوهية الشمس، لتجمع فيها كل ما قيل على هذا النير العظيم. إذ تقع على صورة المركبة النارية والخيال وقرص الشمس داخل قرني الثور وعلاقة الشمس بالأخصاب وقصة قيامة طير الفينيق رمز تجدد الحياة... وفي الختام، أعتقد أنّ النجمة، دينجر (الألوهة)، أنو (السماء) أو إلو (الضياء)، أو النجمة الكنعانية المثلثة الإشعاعات كانت تشير إلى الشمس مما يجعلها أول رمز للألوهة في الثقافات المستقرّة، استمرت فكانت عرش الإله الأول الذي توارثته آلهة شعوب بلاد كنعان.

صدر حديثاً عن دار المشرق



مملكة هُرْمُز العربية المستقلة أو بلاد السواحل وإجزائر

إبراهيم خوري °

نشأت في منطقة الخليج العربي وبحر عُمان مملكة أو سلطنة عربية مستقلة، بلغت أوج ازدهارها في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي وما بعده، وشملت (٥٥) :

- ١ - ساحل الخليج العربي الشرقي، وعلى امتداده، قسماً من ساحل بحر عمان الشمالي حتى السند
- ٢ - وساحل الخليج العربي الغربي، وعلى امتداده، جانباً من ساحل بحر عمان حتى رأس الحد
- ٣ - وجميع الجزر الواقعة بين ساحلي الخليج الشرقي والغربي، أو مقابل ساحل بحر عمان بين رأس مسندم ورأس الحد.

وبقيت تلك المملكة مستقلة عملياً، طوال وجودها، تفتدي حرية تصرفها بدفع مبلغ من المال، يسمى إتاوة أو «مُقَرَّرًا»، لكل سلطة تقوم في داخل البرّ المنجاور لها، وتثبت أركانها فيه ردحاً من الزمن، مما جعل بعض الباحثين يظنون، خطأً، أنها كانت، نظرياً، ملحقه بالحاكم المسيطر على مقربة منها.

(٥) باحث ومؤلف في علوم الجغرافية عند العرب - دمشق.

(٥٥) أطلب الخرائط في آخر المقال.

كذلك، قامت، طوال وجودها أيضًا، بدور الوسيط التجاري العالمي بين الشرق الأقصى، خاصة الصين، والشرق الأوسط، خاصة الهند، من جهة، وبين بلدان حوض البحر المتوسط الشرقية، لا سيما سورية ولبنان، والبلدان الأوروبية من جهة ثانية. فَجَنَّتْ أرياحًا طائفة، وجمعت ثروة ضخمة، مكنتها من تجهيز قوّة مسلحة احتياطية رادعة، سمحت لها بإفشال محاولات القضاء على استقلالها طوال ثلاثة قرون ونيّف.

فما هي هذه المملكة؟ وما هو اتّساعها الأرضي؟ وما هو دورها في التجارة الدولية بين المحيط الهندي والبحر المتوسط؟ هذا ما سوف نستعرضه بإيجاز بعد إعطاء نبذة مقتضبة عن جذورها التاريخية القديمة.

أولاً - مملكة هرمز وجذورها التاريخية القديمة

في البدء، قامت مدينة هرمز، عاصمة المملكة الأولى، على البرّ، على رأس جون نهر أناميس (ميناب)، ثمّ انتقلت إلى جزيرة جرون أو زرون، وأطلق اسم هرمز العتيقة أو القديمة أو الساحلية على المدينة الأصلية، واسم هرمز الجديدة على المدينة المنشأة حديثًا. ودعت مملكة هرمز سلطنة هرمز، أو، بحسب الأزمنة، بلاد السواحل أو بلاد السواحل والجزائر أو البلدان البحرية، وأحيانًا «المعبر» بلا تمييز بينها وبين المعبر القريب من سرنديب أو سيلان، أو هرمز أو هراميز باختصار، كما عند أحمد بن ماجد. ووردت جميع تلك التسميات في المصادر الإسلامية والفارسية. أما المصنّفون العرب، فتحذّثوا عنها أيضًا. ونحن نذكر منهم على سبيل المثال الشريف الأدرسي المتوفى ٥٦٠ هـ/١١٦٤م)، وياقوت الحموي (متوفى ٦٢٧ هـ/١٢٢٩م)، وأبا الفداء (٧٣٢ هـ/١٣٣١م)، وابن بطوطة (٧٧٩ هـ/١٣٧٧م).

فقد جاء في نزهة المشتاق في اختراق الآفاق^(١) «ومن مدن كرمان،

(١) الطبعة الإيطالية، ص ٤٣٦ / ٢-١١ .

مدينة هرمز الساحلية... وهي فرضة كرمان. وهي في ذاتها مدينة كبيرة، كثيرة العمارة، كثيرة النخل، حارة جدًا. ويُزرع بنواحيها الكُمون الكثير، والنبيلج الذي إليه المتهى في الطيب، المضروب به المثل. وينجيز به منها إلى كل الآفاق. ومدينة هرمز على خليج يسمّى الجير... تدخل فيه السفن من البحر إلى المدينة».

وتضمّن معجم البلدان ما يلي^(٢): «هرمز... مدينة في البحر، إليها خور، وهي على ضفة ذلك البحر... وهي فرضة كرمان. إليها تُوقأ المراكب، ومنها تُنقل أمتعة الهند إلى كرمان وسجستان وخراسان. ومن الناس من يسميها هرموز، بزيادة الواو».

وذكر تقويم البلدان^(٣) أن «هرموز فرضة كرمان. وهي مدينة كبيرة، كثيرة النخل، شديدة الحر. وأخبرني من رآها في زماننا هذا أن هرموز العتيقة خربت من غارات التتر، وأن أهلها انتقلوا عنها إلى جزيرة في البحر، تسمى زرون. وهي جزيرة قريبة إلى البر، غربي هرموز العتيقة. ولم يبقَ بهرموز العتيقة إلا قبيل من أطراف الناس. وزرون قبالة عمان... ومن هرموز إلى أول حدّ فارس نحو سبع مراحل. ومن المشترك: هرموز مدينة بأقصى كرمان، يدخل إليها المراكب من بحر الهند في خليج».

ووصفت هرمز في رحنة ابن بطوطة، تحفة النظائر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، وقيل عنها فيما^(٤): «هرمز مدينة على ساحل البحر تسمى أيضًا سوغ استان، وتقابلها في البحر هرمز الجديدة. وبينهما في البحر ثلاثة فراسخ. ووصلنا إلى هرمز الجديدة، وهي جزيرة مديتها تسمى جرون... وهي مدينة حسنة كبيرة، لها أسواق حافلة، وهي مرسى الهند والسند. ومنها تحمل سلع الهند إلى العراقيين وفارس

(٢) طبعة صادر، ج ٥، ص ٤٠٢، ص ١٧-٢٥.

(٣) طبعة ١٨٤٠، ص ١٣٩/١-٥.

(٤) طبعة بيروت، ص ١٩/٢٨٠ إلى ٩/٢٨١.

وخراسان. وهذه المدينة سكنى السلطان. والجزيرة التي فيها المدينة مسيرة يوم، وأكثرها سباح وجبال ملح، وهو الملح الداراني، ومنه يصنعون الأواني المزينة والمنارات التي يضعون السرج عليها. وطعامهم السمك والتمر المجلوب إليهم من البصرة وعمان... وللماء في الجزيرة قيمة. وبها عيون ماء وصهاريج مصنوعة يجتمع فيها ماء المطر. وهي على بعد من المدينة».

ويمكن تتبع تاريخ هرمز إلى عصر بطلميوس، وحتى إلى زمن إسكندر ذي القرنين. فأريانس، المؤرخ اليوناني الشهير، ألف كتاباً عنوانه حملة إسكندر المقدوني الحربية (L'Anabasis). قال فيه إن نيازخس، أمير بحر الإسكندر، أرسى مراكب أسطوله في مصب نهر أناميس (ميناب) في بلاد تدعى هرموزيا (Harmozeia) قبل أن يتوغل في الخليج العربي، ويستكشفه في طريقه، وهو ذاهب إلى سوس في الشمال. كذلك ذكر بطلميوس مدينة هرمز باسمها في جغرافيته: Ἄρμουζα πόλις. وزارها في عهد أقرب من رحالة أوريون كثر، منهم ماركو بولو، وأودوريك، ونيكيتين. كل ذلك يدل على أن هرمز قديمة، وأن أهميتها استرعت الانتباه على مرّ العصور، وتطوّرت على مدى ألفي سنة، من أيام الإسكندر إلى القرن السابع عشر حتى أصبحت مملكة مستقلة تضمّ أصقاعاً متباعدة، ورفعة أرضية واسعة في البرّ والبحر.

ثانياً - اتساع مملكة هرمز في البرّ والبحر

ضمّت مملكة هرمز أراضي شاسعة متصلة بالبرّ القارّي أو منفصلة عنه وموزعة في الخليج العربيّ أو مقابل ساحل سلطنة عمان الحالية، عبّرت عنها أحسن تعبير تسميتها «بلاد السواحل والجزائر»، لأنّها أبانت أنّها تمتلك سواحل الخليج وساحل كرمان حتى السند، مع واجهة عمان البحرية الحالية، يضاف إليها جميعاً جزرٌ كبيرة وصغيرة، معمورة أو خالية من البشر، متشرة في اليمّ بين الساحلين الشرقي والغربي، على مقربة أو على بعد منهما.

وقد لخص دوازيه بزبوسه هذا الوضع تلخيصًا جيدًا في كتابه القيم، المسمى كتاب دوارنه بزبوسه، ترجمه حرقياً لأهميته البالغة. قال (٥):

آ - مملكة هرمز في جزيرة العرب

«بعد صور، يتوالى العديد من القرى المسلمة الصغيرة على طول ساحل بحر الهند في جزيرة العرب. ويقطن في الداخل، خلف الساحل، العديد من القبائل العربية. ويستمر وضع الساحل والداخل البشري على هذه الحال حتى رأس الحد، الذي تبدأ عنده مملكة هرمز وسلطتها. وهنا تقوم قلعة تعود إلى ملك هرمز، وتسمى قلعة صور. وينعطف الشاطئ بعدها، ويأخذ بالاتجاه نحو موقع جزيرة هرمز.

وتكثر القرى والحصون التابعة لسلطان هرمز على الساحل العربي^(٦)، وتدوم حتى مدخل الخليج. وسيطر هذا السلطان على العديد من المعاقل والمدن، وعلى الكثير من الجزر التي تقع في الخليج المذكور، على مقربة من الجانب العربي، ويتوطنها مسلمون من علية القوم. ويعين فيها ولاة وجباة تجبي له الضرائب. وتتعاقب تلك المدن على الوجه التالي:

أولاً قلهات. وهي مدينة مسلمة كبيرة، منازلها رائعة وحسنة

(٥) ج ١، ص ٦٧-٨٧ و ٩٠-١٠٥. ودوارنه بزبوسه كان موظفًا في الإدارة البرتغالية في الهند من عام ١٥٠٠ إلى عام ١٥١٧، وقد نُشر كتابه مترجمًا إلى الإيطالية في البندقية سنة ١٥٦٣، ونشر بالبرتغالية عن إحدى مخطوطاته سنة ١٨١٣، كما نشر بالإنكليزية سنة ١٩١٨ ترجمه سنل لونفورث ديمس، نائب رئيس الجمعية الآسيوية الملكية والمعهد الملكي للأنتروبولوجية. وديمس معروف في الأوساط العلمية ومحترم رأيه ويؤخذ بحواشيه لأنه خبير في بحر الهند وتاريخه، وهو أحد القائلين بأن سلطنة هرمز عربية، في حين يقول الإيرانيون إنها فارسية.

(٦) كانت السلطنة المسلمة سلطنة هرمز إمارة عربية مرتبطة، في تلك الحقبة، بمملكة فارس الصفوية الحديثة للمعهد. وكانت تمتد على ساحل جزيرة العرب من حدود حضرموت إلى عمان، فمضيق هرمز، فجنوبي الخليج (حاشية للمترجم ديمس).

البناء، ويقوم فيها العديد من أصحاب الحوانيت وتجار الجملة وغيرهم من الأثرياء.

تليها، بعد تجاوزها، مدينة أخرى تسمى طيبي. وهي ليست كبيرة جدًا. لكن لدينا مياه وافرة تقصدها السفن الجارية في تلك البحار لتستعذب منها.

ثمّ مدينة أخرى على الساحل، ليست بعيدة جدًا، تدعى القريات، يعمرها أناس أثرياء يروّجون لسلع تجارُتها مزدهرة. وهنا في أماكن قريبة منها، تكثر الأغذية والخيول الممتازة جدًا، التي تربى فيها، ويأتي مسلمو جزيرة هرمز لشراؤها وأخذها لأنفسهم أو لتصديرها إلى الهند.

ومنى تجاوز المرء مدينة القريات، يصل إلى مدينة أخرى يسمونها «إيتم»^(٧)، فيها قلعة لسلطان هرمز.

وبعد هذه القلعة مباشرة، تقوم مدينة تدعى مسقط، يسكن فيها كثير من أصحاب المكاثة الرفيعة، وتتميّز بتجارُتها العظيمة وبمصايد سمكها الواسعة إلى أقصى حدّ، التي يصاد منها سمك وافر وكبير يملح ويحفظ. وتباع هذه الأسماك إلى بلدان عديدة.

وبعد المرور بمسقط، والاستمرار بالاتّجاه نحو جزيرة هرمز، تصادف، على الساحل، مدينة أخرى، يقال لها صحار، تليها مدينة أخرى تسمى «التارسكة»^(٨)، فيها قلعة رائعة عائدة إلى سلطان هرمز، الذي يحتفظ بها ليمكّن من الانطلاق منها لقمع ثورة الأماكن الأخرى عليه.

ثمّ تأتي قلعة تدعى «مايل»^(٧) بعد قلعة انتارسكة، وتليها قرية صغيرة تسمى خورفكان تحيط بها باتين ومزارع كثيرة يمتلكها مسلمون من عليّة القوم، يتزّهون فيها، ويجنون ثمارها ومحاصيلها.

(٧) لم يتوصل الباحثون العرب ولا المستشرقون إلى تحديد مقابلها على ساحل عُمان.

(٨) مكنا كَب إِمْلَعْمَا بعضُ المشرقين.

ومتى تعدى المرء قرية خورفكان، يصل إلى قرية تدعى جلفار، يقطن فيها قوم أثرياء وبخارة ماهرون وتجار جملة. وقربها تقع مصايد سمك واسعة جداً، تكثر فيها مفاصات اللؤلؤ الصغير والكبير. ويأتي إليها مسلمو جزيرة هرمز لشراء اللؤلؤ وحمله إلى الهند وإلى بلدان عديدة أخرى. وتدرّ تجارة جلفار واردات هائلة على سلطان هرمز، الذي يجني دخلاً عظيماً من جميع المراكز البشرية الأخرى أيضاً.

وتتوزع قرى أخرى على طول الساحل وراء خورفكان، منها قرية رأس الخيمة التي تقع خلفها كلبا. وفي هذه الأخيرة، أشاد سلطان هرمز قلعة لحماية ممتلكاته، لأنّ مسلمين كثيراً شبيبين بالأعراب الخاضعين لحكم إسماعيل شاه يعينشون في أراضي ممتدة في الداخل وراء أراضيهم، وينطلقون منها، فيغيرون على قراه؛ ويقاتلونها، ويخرجون عن طاعته.

ب - مملكة هرموز في فارس

«ويملك سلطان هرمز نفسه قرى عديدة وأراضي عامرة، على طول ساحل فارس. وسوف أستعرضها هنا إفرادياً، ثمّ أتحدّث عن جزيرة هرمز، وعن المدينة القائمة فيها وعن السلطان وعاداته.

فعلى ساحل فارس، المتجه نحو الهند، يسيطر سلطان هرمز على مدينة هامة تسمى ييام^(٩)، أهلها قوم جلّة. وهي مُركز وولاته الذين يجمعون له منها واردات ضخمة. وتليها مدينة أخرى تقع على الساحل أيضاً، وتدعى دينكسار^(٩)، ثمّ مدينة أخرى تعرف باسم سكيون^(٩).

وتعقبها، على الساحل أيضاً قرى صغيرة كثيرة، منها نابند، التي تحمل منها سفن صغيرة، تدعى طراة، كمّيات كبيرة من الماء العذب، وتنقلها إلى جزيرة هرمز لتزويد مدينتها بمياه الشرب، لأنّ هذه الجزيرة محرومة منها. كذلك، لا بدّ أن يحمل إلى هرمز من نابند ومن محالّ أخرى، شتى أنواع الأغذية واللحوم والثمار، وأن تعرض فيها بكمّيات

(٩) النقاش طويل ومهبط حول هذه الأسماء والأسماء التالية، لا لزوم لذكره هنا الآن.

وافرة. وتأتي بلدة غاندا بعدها. ومن هنا تتابع محال كثيرة، يمتلكها سلطان هرمز، أعني... (هنا تذكر ١٣ محلة تتوزع على ساحل جزيرة العرب من البحرين إلى شط العرب، وعلى ساحل فارس من شط العرب إلى لنجا). وتشر بين هذه المحال قرى أخرى تجارتها نشيطة رغم صغرها. ولن أشرحها هنا لأنني لم أحصل على أخبار موثوقة عنها. فأكتفي بالقول إننا جميعها عامرة وأهلها أثرياء، وأن تجارًا مليئين يقيمون بينهم.

ويملك سلطان هرمز قلاعًا كثيرة أيضًا، يستخدمها في الدفاع عن سلطته من ناحية البر. وجميعها على الساحل الفارسي، مزودة جيدًا بمقادير كبيرة من اللحم والقمح والشعير وشتى الثمار والأعشاب والتمور المعروفة في تلك الأماكن. وبشرة جميع الناس جميلة في تلك المحال رجالاً ونساءً، وهم مهذبون. ويرتدون ثيابًا طويلة قطنية وحريرية، وثيابًا أخرى مصبوغة بالقرمز ومصنوعة من الوبر. وكل هذه الأراضي غنية جدًا.

ج - جزر مملكة هرمز

«تقع الجزيرة الحالية التي تقوم عليها مدينة هرمز بين ساحلي جزيرة العرب وفارس، عند مدخل الخليج العربي. وتنتشر في هذا الخليج جزر كثيرة يمتلكها سلطان هرمز، وتخضع لحكمه. وهي التالية:

أولاً قسم، وهي جزيرة كبيرة، خصبة، يؤخذ منها إلى هرمز الكثير من الفواكه الطازجة والأعشاب الطيبة والعطرية. وتضم أرضها قرى كبيرة.

ثم جزيرة أخرى تدعى هندرابي، وأخرى بوشير، ولارك، وطب، وفرور. وتأتي بعد جزيرة فرور جزيرة كبرى تسمى البحرين، يقيم فيها تجار كثر وأناس أجلاء غيرهم. وموقع هذه الجزيرة جيد في وسط الخليج، فتقصدها سفن عديدة حاملة إليها كميات كبيرة من السلع.

ويعثر في المياه حولها على كثير من اللؤلؤ الصغير والكبير، الممتاز أيضاً. ويعنى تجار البحرين أنفسهم بالغوص على هذه اللآلئ، ويجنون منه أرباحاً طائلة. ويأخذ سلطان هرمز من البحرين مقادير ضخمة من الواردات والضرائب. ويجيء إليها تجار هرمز لشراء اللآلئ الصغيرة والكبيرة، وينقلونها إلى الهند، ويسعونها هناك، ويربحون كثيراً من هذه المبيعات. ويقصد هؤلاء التجار مملكة نارسنغا وأرجاء جزيرة العرب وفارس لشراء اللآلئ أيضاً. ويعثر على هذه اللآلئ وعلى الصغير منها في جميع أنحاء الخليج من البحرين إلى جانب هرمز الداخلي. إلا أنها تتوفر بكثرة في البحرين».

د - مدينة هرمز العظيمة

«إذا عبر المرء مضيق هرمز متوجلاً في الخليج، وجد قرب مدخله جزيرة صغيرة الحجم (جرون)، تقوم عليها مدينة هرمز التي لا تبدو كبيرة بقدر ما هي جميلة، بمنازلها الشامخة المبنية بالحجر والملاط، المسطحة السقوف، والكثيرة النوافذ. ولتحاشي حرّ هذه الجزيرة الشديد، شيدت جميع بيوتها بطريقة تجعل الهواء يتدفق عند اللزوم من طوابقها العليا إلى السفلى. وموقع هذه المدينة جيد جداً. وفيها شوارع وكثير من الساحات العامة. ويتصب بجوارها تَلّ فيه ملح وبعض الكبريت. ويشكل الملح كتلاً تضاهي الصخور الكبيرة في تلال جُلْمَدَة. ويسمى هذا الملح الملح الهندي، يؤخذ مباشرة عن وجه الأرض، عندما يكون ناصع البياض وناعماً.

وتشتري جميع السفن القادمة إلى هرمز هذا الملح لحفظ توازنيا، لأنه سلعة ثمينة مطلوبة في أماكن عديدة. وتجار هذه المدينة عرب وفرس. ويتكلم الفرس اللغة العربية ولغة أخرى تسمى الفارسية. وهم طوال النامة بحسن وبناء، وصحة وأناقة، رجالاً ونساءً. وهم شجعان ويعيشون في رخاء، ومسلمون يرفعون عالياً شأن الإسلام. لكنهم يساهلون في عدة أمور، حتى إنهم يقتنون غلماناً لأغراض بغيضة.

وجيدون الموسيقى، ولديهم آلات عزف متنوّعة. أما العرب، فبشّرتهم
داكنة وهم أقرب إلى السمرة.

وقطن تجار أثرياء في مدينة هرمز. وفيها كثير من المراكب الكبيرة
جداً: ولها ميناء جيّد جداً، يتاجر بشّى أنواع البضائع المحمولة إليه من
جهات عديدة. ويقايضها بسلع كثيرة جداً من أرجاء الهند ويستورد
تجارها التوابل بأنواعها، وأصنافاً أخرى أي الفلفل، وكبش القرنفل،
والزنجبيل، وحبّ الهيل، والألوة، والصندل، وخشب البرازيل،
والأهلج، والتمر الهندي، والزعفران، والنيلة، والشمع والحديد
والسكر والأرز (بمقادير هائلة) وجوز الهند، وكمّيات وافرة من الحجارة
الكريمة، والخزف، واللبان. ويجنون أرباباً طائلة من بيع جميع هذه
السلع. وعندهم أيضاً كثير من أكسية كمباية وشول ودابول. ويجلبون من
البنغال موسلين سباقوس رقيقاً، وهو قطنيّ رقيق جداً ومرغوب جداً
عندهم لصنع العمائم والقمصان. ويحمل إليهم من عدن النحاس والزئبق
والزنجفر وماء الورد والياب المطرّزة والتنتة وقماش الوير. ويأتيهم من
ممتلكات إسماعيل شاه مقادير كثيرة من الحرير والمسك الجيّد جداً
وراوند بابل. وتزوّدهم البحرين وجلنار باللآلئ الصغيرة والكبيرة،
ومدن جزيرة العرب بكثير من الخيول التي ينقلونها إلى الهند بأعداد
كبيرة، تبلغ ألف حصان وألفين في بعض السنين، يباع الواحد بحوالي
ثلاثة أو أربعة آلاف كروزيروس، حسب الطلب عليها. وتوسق السفن،
الناقلة الخيول، بكمّيات وافرة من التمور والزيب والملح والكبريت،
واللآلئ الصغيرة المرغوبة عند مسلمي نارسنغا.

ويخرج مسلمو مدينة هرمز مرتدين جلايب القطن الناصعة
البياض، الرقيقة جداً والطويلة، وتحتها سراويل القطن. ويلبسون أيضاً
ثياباً حريرية نفية وغيرها من الخملات المصبوغة بالقرمز. ويتمنطقون
بالمآزر ويحملون فوقها خناجرهم المعقوفة المزينة بدقّة بالذهب والفضّة
حسب منزلة الشخص. ويحملون أيضاً تروساً عريضة مستديرة ومغطاة

بالحرير الناعم، ويمسكون بأيديهم أقواسًا تركية ملونة بألوان رائعة (لها أوتار حرير) يرمون بها رميات بعيدة جدًا. ويصنعون هذه الأقواس من خشب مصقول بالبرنيق ومن قرن الجاموس. ويحمل بعضهم قووسًا صغيرة ودبابيس حديد لها أشكال متنوعة، مزخرفة بالرسوم الدمشقية المتموجة المنمنمة.

وأمثال هؤلاء الرجال أثرياء ومهذبون ولهم أناقة. ويولون لباسهم عناية فائقة. وكذلك غذاؤهم الذي يبهر جيدًا جدًا ويتوفر بكثرة، ويشمل اللحم وخبز القمح والأرز الجيد جدًا، والمخبوزات المتنوعة، والفواكه الطازجة، والتفاح والرمقان والدراق وكميات كبيرة من المشمش والتين واللوز والعنب والبطيخ، والفجل، وخضار السلطة التي لها مثيل في إسبانية، وأنواع التمور والثمار غير المعروفة في إسبانية. وهم يشربون خمرة العنب سراً، لأن دينهم يحظر شربها. ويمزجون ماء شربهم بقليل من صمغ المصطكى، ويضعونه في مكان بارد، يستعملون طرقًا عديدة لتبريده وحفظه باردًا.

ويأخذ هؤلاء النبلاء والتجار الكبار معهم جيشًا يذهبون، على الطرقات، وفي الأماكن العامة أو الشوارع، غلامًا يعمل في خدمتهم، ويحمل برميل ماء صغيرًا (كينغ) أو قنينة ماء مزخرفة بالفضة، يظهرونها في العرض والاستعراض وفي طريقة حياتهم المترفة. وتكره النساء هذه الفئة من الناس كرهًا عظيمًا، لأن معظمهم يصطحب معه عبيدًا من غلمان الخصيان ويضع معهم.

ويمتلك هؤلاء المسلمون من أصحاب المناصب الرفيعة منازل رفيعة على البرّ الرئيس، يذهبون إليها بخاصة في فصل الصيف، ويلهون فيها.

ومدينة هرمز غنية إلى أقصى حد، ومزودة جيدًا بشئ أصناف الطعام، إلا أن الحياة فيها غالية جدًا، لأن كل شيء يأتيها من خارجها، أي من جزيرة العرب وفارس ومن أماكن أخرى توصل إليها جميع

الحاجات بسرعة. ولا يمكن أخذ شيء من الجزيرة ذاتها (جرون) ما عدا الملح.

وحتى ماء الشرب يجلب إليها من خارجها، من الجزر الرئيسة ومن الجزر التريبة منها، نقلًا بسفن صغيرة يسمونها طرادات، كما قلت من قبل. وتكثر في ساحاتها العامة جميع السلع بموزونة بأسعار محددة بتواعد دقيقة جدًا. ويجازى بصرامة شديدة كل من لا يقي الميزان ويخالف الأسعار المنروضة والأوامر المعطاة بشأنها. ويسعون اللحم مطبوخًا أو مسلوقًا أو مشويًا وبالوزن، وكذلك أصناف الطعام الأخرى. ويعد الطعام بحسب الأصول ونظافة، حتى إن أناسًا كثيرين لا يطبخون في بيوتهم، بل يشترون غذاءهم من البازار.

وفي مدينة هرمز يقيم سلطانها على الدوام وفي أحد القصور الكبيرة التي يمتلكها قرب البحر، والمقامة على أحد الرؤوس الطبيعية. ويحتفظ بكنوزه فيه. ويعين ولاة وجباة ضرائبه في مدن ساحل فارس ومدن ساحل جزيرة العرب وفي جزر الخليج العاتلة لسلطته، مثلما أشرت من قبل. وللسلطان في مدينة هرمز والى عام يحكمها ويحافظ على تطبيق القانون فيها. وهو أعلى من جميع ولاة السلطنة الآخرين، ويأمرهم.

ويحتفظ هذا الوالي العانة بالسلطان على مقربة منه في القصر المذكور، ضمن حصن مخصص لهما. ولا يحكم السلطان من هذا الحصن، ولا يعرف شيئًا عن السلطنة، لكنه يُختم جيدًا ويحرس جيدًا. أما إذا أراد السلطان أن يتدخل في شؤون الحكم والمخزينة، أو يرغب في الحصول على حرّيته، فإنه يُنقل من الحصن، ويُقتضى على بصره، ويوضع في منزل خاص هو وزوجته وأنجاله إن كان له أولاد، ويُبلى ببلية عظيمة، ولا يُقدّم له سوى الطعام. ثم يُؤخذ شاب من الأسرة المالكة، مثل نجله أو شقيقه أو ابن أخيه أو أحمق أنسابه بالملك،

ويوضع في الحصن والقصور المشار إليها سابقاً، ويصبح سلطان حرمز الجديد، لكي يتسنى للولاة أن ينظّموا السلطنة ويحكموها باسمه بلا نزاع وبسلام تام. ومتى كبر باقي ورتة السلطان، وبلغوا سنّاً تخوليم تسلّم زمام الأمور، يأخذ الوالي العام كلّ مَنْ تراوده نفسه منهم بالتدخل في شؤون السلطنة، ويقضي على بصره، ويضعه في منزل فاقد الرؤية، الذي يحوي باستمرار ما يتراوح بين عشرة واثني عشر من السلاطين العميان. ويخشى كلّ سلطان وهو في السلطنة أن يلتقى المصير ذاته. ويظلّ رجال مسلّحون، مشاة وخيالة، يراقبون السلطان ويحرسونه، ويُدفع لهم مرتبات ضخمة. ويذهبون إلى البلاط مدججين بالسلاح على الدوام. ويُرسَل بعضهم قيمين على مناطق السلطنة على البرّ الرئيس متى اقتضت الحاجة.

وتُسكُّ عملة ذهبية وفضية في مدينة هرمز. وتسمى العملة الذهبية الأشرفيّة. وهي مستديرة مثل عملتنا. وتسبك من الذهب الجيد جداً، وتنقش أحرف عربية على وجهيها، وتساوي حوالي ثلاثمائة ريس. ومعظم العملة الذهبية أنصافُ أشرفيّ، يعادل النصف منها مائة وخمسين ريس. أما العملة الفضية، فمتطاوله مثل حبة الفاصوليا، وقد نُقشت أحرف عربية على وجهيها، وتساوي القطعة الواحدة منها حوالي ثلاثة فتحات، ويسمونها تنغا، وفضتها نقيّة جداً. والعملتان الذهبية والفضية متوقّرتان بكثرة في مدينة هرمز، حتى إنّ أصحاب السفن القادمة إليها محمّلة بالسلع، يستطيعون أن يقبضوا ثمن بضائعهم بهما، وأن يشتروا بهما انخيول وغيرها ممّا يريدون حمله معهم، وأن يأخذوا معهم ما يزيد من النقود إلى اليند لأنّها متداولة فيها وقيمتها عالية هناك.

ثالثًا - دور مملكة هرمز في التجارة الدولية بين المحيط الهندي والبحر المتوسط

استعملت بلدان البحر المتوسط التوابل، لا سيما الفلفل، منذ القرن الثالث قبل الميلاد، في عهد البطالسة. وكانت تتلقاها من عرب جزيرة العرب دون أن تعرف مصدرها الحقيقي. وفي زمن الأباطورية الرومانية، كانت المراكب، بعدد يبلغ سنويًا ١٢٠ مركبًا بحسب إسترابون، تغادر مصر، وتسلق البحر الأحمر الحالي، ذاهبة إلى فلبار، لتجلب الفلفل من هذه المقاطعة الهندية إلى الفلزم أو القصير، ثم تنقله القوافل إلى داخل مصر ليستهلك محليًا أو يصدر من الإسكندرية إلى رومة. كذلك نشطت طريق الهند عبر الخليج العربي في أيام أدينة وزوجته زنبويا. وكانت السفن تقطع الخليج، وتذهب إلى خاركس في العراق، وتصعد في نهر الفرات، ثم تنقل حمولتها بالقوافل إلى تدمر، فدمشق أو حلب، ومنه إلى طرابلس الشام أو جزيرة أرواد.

وفي القرن الثاني عشر الميلادي/ السادس الهجري، برزت أهمية الخليج العربي في إيصال التوابل وغيرها من السلع إلى البصرة، فحلب، فمدينة طرابلس الشام. وقد ذكر أحمد بن ماجد في كتاب للقوائد^(١٠) أنه وليح في ثلاثة مراكب من هرموز إلى جدّة وكانت حمولة الواحد منها تزيد على ألف بيار. وهذا يعني أن مملكة هرمز كانت تنشط طريق الخليج بصورة أساسية، وطريق البحر الأحمر أحيانًا.

وهكذا أصبح البحر الأحمر والخليج العربي على مرّ الأيام طريقتي ما اصطلح على تسميته «التوابل المتوسطية» التي تقابلنا «توابل الطريق الغربية» عبر المحيط الأطلسي بعد دوران فاسكو داغاما حول رأس الرجاء الصالح ووصوله إلى الهند سنة ١٤٩٨م/ ٩٠٤هـ. وكانت مدينة لشبونة في البرتغال سوق التوابل الأطلسية، وجمهورية الهندية سرق التوابل المتوسطية.

(١٠) ص ٢٢١-٢٢٢ من الطبعة الثانية.

ونشب صراع تجاري مرير، آثار أزمات اقتصادية في العديد من الدول الأوربية، وأدى إلى حصول حروب لثيت تفوق إحدى الطريقتين، القديمة أو الجديدة، على الأخرى. ودام هذا النزاع حتى مطلع القرن التاسع عشر الميلادي/ الثالث عشر الهجري. لكن كانت حدته قد خفت، وأهمية التوابل قد تدنت قبل هذا التاريخ، لانتشار زراعتها في أماكن أخرى من أفريقية وأمريكا الجنوبية، ولاكتشاف وسائل جديدة للتبيل وحفظ المأكّل أو الحصول عليها طازجة.

يتضح من هذا العرض السريع أنّ الخليج العربيّ قام بدور أساسي في التجارة العالمية. بالتالي، تمتعت مملكة هرمز، منذ قيامها، بمكانة مرموقة في تبادل سلع الشرق، ونقلها بسفنها أو السماح بنقلها، لقاء تقاضيا رسميًا، بسفن الفير، عبر مياهها الإقليمية، حتى العراق. ومن العراق، تُنقل، بقوافل إيل إلى حلب، فطرابلس الشام، وأحيانًا إلى إسكندرونة أو إلى بيروت.

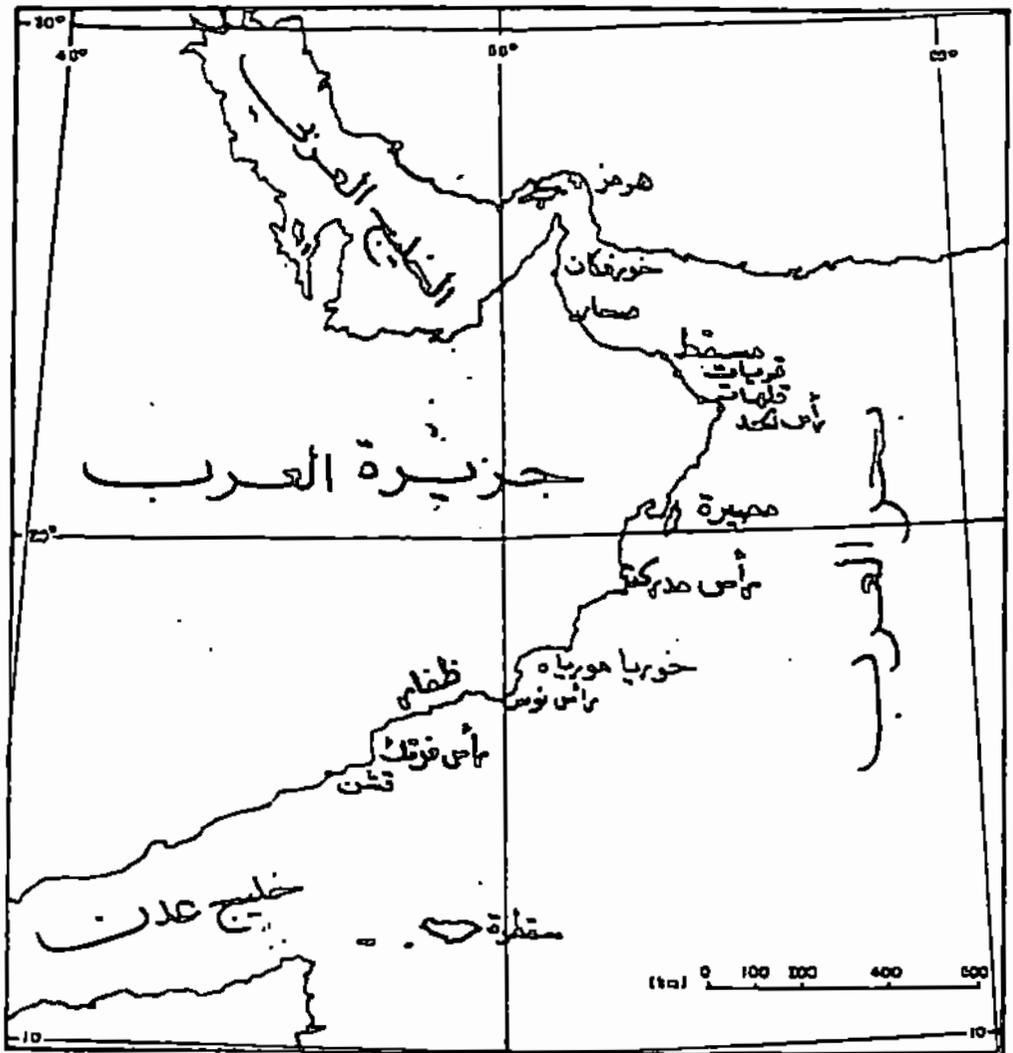
وفي جميع الأحوال، تبيّن من تطوّر مبيعات التوابل في الأسواق السورية اللبانية والأوربية، ومن تزويد سورية ولبنان الأسواق الأوربية بسلع الشرق، ومن تقلبات الأسعار العالمية، أنّ طريق الخليج ظلّت منتعشة ومزدهرة على الدوام، لأنّ ورود توابلها وحطبها وغيرها من البضائع إلى المراكز السورية اللبانية لم ينقطع، وإن كان يخفّ في بعض الظروف، لا سيّما عند نشوب حروب محلية. وتثبت الوثائق التاريخية استمرار نشاط طريق الخليج العربيّ حتى بعد وصول البرتغاليين وغيرهم من الأوربيين إلى بحر الهند وإلى بلدانه الساحلية.

من ذلك وثائق مدينة مرصليّة التي تتحدّث عن شراء جوز الطيب من سورية في صيف عام ١٥٧٨م، ورسالة تجارية خارجة من حلب في شبّر كانون الثاني سنة ١٥٧٩م، ذكرت أنّ مركبين بندقيين حملتا من مدينة طرابلس سلعا قيمتها نصف مليون دوكا لكلّ منهما، وأنّ مركبًا ثالثًا راسيًا في قبرص يتظر دوره ليقتصد ميناء طرابلس الشام. وأعلنت رسالة

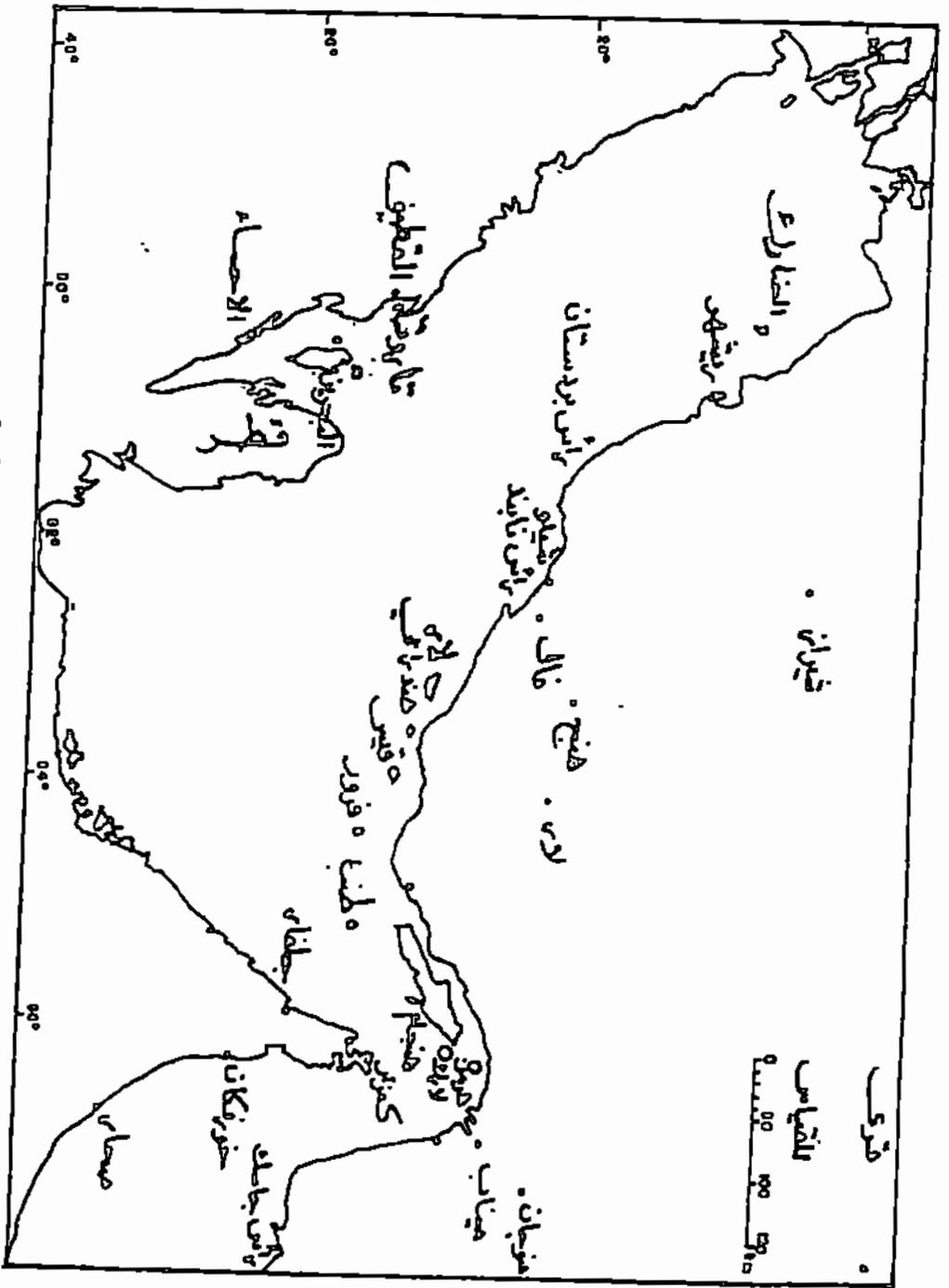
تجارية أخرى صادرة من حلب أيضًا بتاريخ ١٢ أيار ١٥٧٩، أنّ قافلة كبيرة معها تجارها وصلت إليها، جلبت لها ماتي حمل من الحرير و٢٥٠ حملًا من التوابل. وفي ١٠ نيسان عام ١٥٨٣، كتب تاجر من مرسلية يقول إنّ أسعار التوابل ارتفعت جدًا في حلب رغم وجودها بكثرة. وفي العام ذاته قال جوهن الدريد إنّ التجار الأوربيين يرتادون طرابلس دون المرافئ الأخرى، وأنّ حلب مكتظة بالسكان، وتقوم بينها وبين بغداد تجارة مرور نشيطة جدًا. وألمح إلى وجود ٢٥ سفينة جربية تركية في ميناء البصرة، التي تأتي إليها عدّة سفن تجارية من مملكة هرمز، تتراوح حمولتها بين ٤٠ و٦٠ طنًا، قادمة من الهند أصلًا وموسقة بسلعها من توابل وعقاقير ونيلة وأنسجة كاليكوتية. وفي سنة ١٥٨٤م، أخبر جوهن الدريد نفسه أنّه عاد إلى حلب في قافلة مؤلفة من ٤٠٠٠ جمل، محمّلة بالتوابل وغيرها من السلع الثمينة.

وفي سنة ١٥٩٣، حلّت الإسكندرون محلّ طرابلس التي كثر فيها إزعاج المراكب. والإسكندرون أقرب إلى حلب، إلا أنّ مستودعاتها ضيقة، لا تستوعب تخزين كلّ السلع. مع ذلك تجاوزت مبيعاتها من جوز الهند والنيلة وكبس القرنفل وغيرها مبلغ ثلاثة ملايين ليرة ذهبية في بعض السنين.

وحكذا نرى أنّ طريق الخليج بقيت سالكة حتى في الأيام العصية، وأنّ علاقات مملكة هرمز التجارية ببلاد الشام قديمة، استمرت وثيقة خلال ثلاثة قرون، لم تضعف فيها إلا ضعفًا طارئًا ناشئًا عن حرب محلّية موقنة.

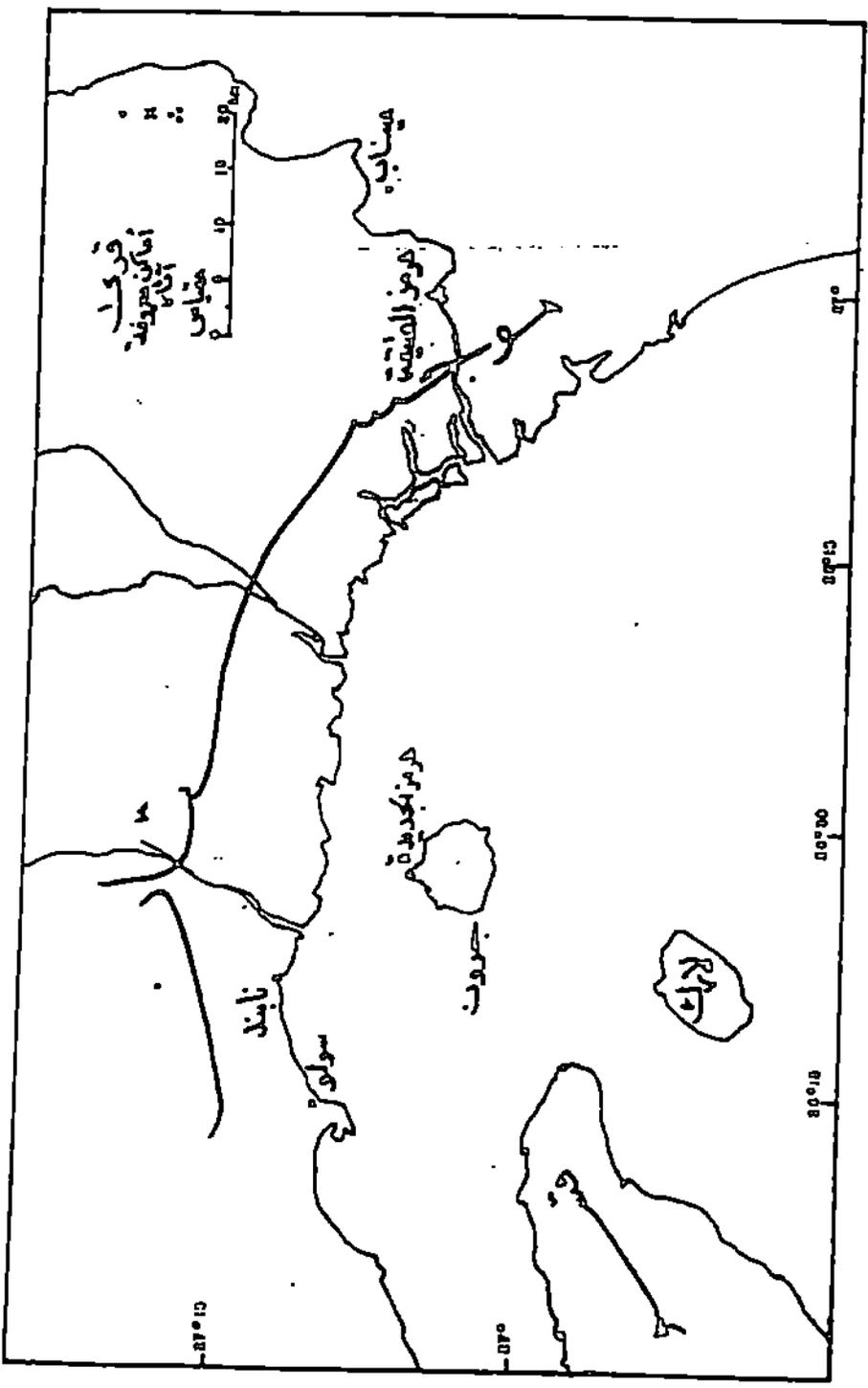


شكل ١ - امتداد مملكة هرمز في الخليج العربي وبحر العرب حتى رأس الخلد



شكل ٢ - امتداد عملاقة مرموز في الخليج العربي

شكل ٣ - هرمز المتلة وهرمز الجديدة



صدر حديثاً عن دار المشرق



يصدر قريباً



في مسيرة المجمع الراعوي الخاص من أجل لبنان:

مؤتمر الشبيبة

الشباب في «كنيسة الشباب»

«لتكون لهم الحياة وتفيض فيهم» (يو ١٠/١٠)

جورج فايز سلوم^٥

نظم المجلس الرسوليّ العلمانيّ في لبنان، المنبثق عن مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك، مؤتمرًا للشبيبة في مدرسة مون - لاسال، عين سعادة، من ٢٨ آب إلى ٣ أيلول ١٩٩٣. وقد اشترك في المؤتمر سبعمائة مندوب من الشبان والشابات أتوا من الأبرشيات والمنظمات والرهباتيات.

المؤتمرات التحضيرية

يندرج هذا المؤتمر في سياق المؤتمرات التحضيرية المواكبة لوثيقة الخطوط العريضة (Lineamenta) والهادقة إلى تفعيل التفكير في الأسئلة الواردة فيها للتمكن من الإجابة عنها في ضوء تعاليم الكنيسة وواقع لبنان الكنسيّ وتطلّعات العلمانيّين المؤمنين بالمسيح. وهو المؤتمر الثالث الذي ينظمه المجلس بعد مؤتمر الانطلاق ومؤتمر المنظمات. إنّ هذه المؤتمرات تهدف إلى تسليط الأضواء على المعضلات التي نعاني منها

(٥) باحث. أستاذ مادة الفلسفة.

وتلمس بعض السبل التي تقود إلى معالجتها عن طريق المبادرات العملية التي يتخذها أبناء الكنيسة بالاتحاد مع رعاتهم.

❖ مؤتمر الانطلاق

عُقد هذا المؤتمر في جامعة الروح القدس - الكسليك يوم الأحد ٢٨ آذار ١٩٩٣ واشترك فيه حوالي ١٣٠٠ شخص من كل الأبرشيات والمنظمات. وكان عنوانه: «العلمانيون: موقعهم في الكنيسة ورسالتهم في لبنان».

وقد حضر فيه كل من السادة: المطارنة حبيب باشا وجورج إسكندر وشارة الراعي، معالي الأستاذ ميشال إده، الدكتور ييار دكاش، أمين عام المجلس الرسولي العلماني أنطوان شهبان.

تألفت في هذا المؤتمر فرق من العلمانيين التأمت بحسب انتمائها الأبرشي أو اهتماماتها الرسولية في قطاعات الحياة. وقد شكّلت هذه الفرق نواة المؤتمرات اللاحقة، كما تطوّع أعضاؤها في خدمة الأبرشيات والرعايا تلبية لنداءات الرعاة المحليين.

❖ مؤتمر المنظمات

عُقد المؤتمر في دير «سيلة النور» - فيطرون يومي ١٢ و١٣ حزيران ١٩٩٣ وحضره رؤساء المنظمات الرسولية العلمانية في لبنان مع مرشديها العائنين وسائر كوادرها، وبلغ عدد المشتركين ٣٠٠ شخص.

أمّا مواضيع المحاضرات فقد عالجت فريق من مسؤولي الحركات ومرشديها الأكفاء: الدكتور جوزيف أنطون، الدكتور روبر قره قاش، الدكتورة كاتيا مخايل، السيدة دنيز خوري، الأستاذ جان مرعب، الأب داوود كوكباني، بالإضافة إلى المسؤولين عن المؤتمر السادة المطارنة حبيب باشا، جورج إسكندر، وشارة الراعي.

من نتائج المؤتمر انخراط أعضاء المنظمات بشكل كئيف في

الحركة المجمعية على صعيد الرعايا والأبرشيات، متخطين مشاريعهم للمعتادة، ساعين بشكل حثيث إلى إدخال سائر المؤمنين في المسيرة للمجمعية. كذلك شكّل هذا المؤتمر نقطة انطلاق للعديد من الحركات التي اختارت عقد مؤتمرات خاصة تعيد من خلالها النظر في حياتنا: نظامنا ورسالة.

° كما شارك أعضاء من المجلس بشكل فعال في إقامة مؤتمري العائلة والإعلام، وشارك غيرهم في بعض اللجان التحضيرية التي تعدّ لمؤتمر المرأة وبوجه خاصّ لمؤتمر العمل المتكويّن الذي سيعقد في تشرين الثاني ١٩٩٣.

اليوم العالمي للشباب ومؤتمر الشبيبة

تلبيةً لنداء قداسة البابا، قام المجلس الرسوليّ العلمانيّ، كعادته منذ ثلاث سنوات في مدرسة مون - لاسال عين سعادة، بإحياء اليوم للعالمي للشبيبة في مؤتمر يلتقي فيه الشباب والرعاة لمدة أسبوع من الصلاة والتفكير والتأمل والفرح.

وقد شكّل مؤتمر الشبيبة هذا العام محطة هامة لهم في مسيرة السينودس. فأتاح لهم الفرصة للتعمّق في رسالة الأب الأقدس إلى الشبيبة التي شدّت على دورهم في بناء الحياة والدفاع عنها، وقد نقلها سيّدة المتربوليت حبيب باشا إلى العربية ونشرها المجلس في ما بينهم وكذلك أتاحت لهم الفرصة للتعرف إلى مواضيع وثيقة الخطوط التوجيهية والتعمّق فيها.

لقد كان لعدد كبير من الأساقفة والكهنة والعلمانيين، وبينهم فريق من الشباب، مداخلات على النحو التالي:

الأحد ٢٩ آب: الحياة الجديدة رجاء الشباب في لبنان

«فإذا كان أحد في المسيح فإنه خلق جديد» (٢ قور ٥/١٧)

- ١ - تطلّعات الشباب. ° الأمّ لويز - ماري شدياق
- ٢ - نريد أن تكون لنا الحياة وافرة. ° الأنسة ثريا بشعلاني
- ٣ - الهروب من الواقع أو الالتزام به ° د. أنيس مسلم
- ٤ - الشبية أمل الكنيسة. ° الأستاذ جورج مسلم
- ٥ - المسيح طريقنا ورجاؤنا. ° المطران كيرلس بسترس.

كما التقى الشباب في حلقات حوار حول أسئلة وثيقة الخطوط العريضة وندوات تطبيقية، منها:

- ✦ - مستقبل الشباب من الناحية الميثية - الأب أنطوان سركيس
- ✦ - المناعة الأخلاقية - د. سهيلة مسلم
- ✦ - إستغلال اللحظة العابرة - الأخ إيلدفونس خوري
- ✦ - اللامبالاة بالقيم والتماس النجاح والمال - السيد روبر سكباس
- ✦ - أنبياء دجالون وشيع - الأب توم سيكينغ.

الاثنين ٣٠/٨/٩٣: إعداد الشباب للألف الثالث

«أنتم الآن شعب الله» (١ بط ٢/١٠).

- ١ - مبادئ الإعداد وأسه. ° المطران يوسف بشاره.
- ٢ - نريد أن نتمو بالقامة والحكمة والنعمة. ° الأنسة نايلأبي نادر.
- ٣ - التنشئة الروحية والمكونية. ° الأب داوود كوكباني.
- ٤ - التنشئة الفكرية والإنسانية. ° الأب مارون عطاالله.
- ٥ - التنشئة المدنية والوطنية. ° المطران بشاره الراعي.

ودارت بعض الندوات حول:

- ✦ - التنشئة على الحوار في «لبنان - الرسالة» - الأرشمندرت سليم غزال.

✻ - تنشئة العلمائين والإكليريكيين: تنوع وتفاعل - المطران يوسف ضرغام.

✻ - مراكز التنشئة المختلفة - الأنة فيرا طعمة.

✻ - التنشئة في الحركات الرسولية - الأب داوود كوكباني.

✻ - التنشئة على الحوار الصحيح - الأستاذ جورج سلوم.

الثلاثاء ٩٣/٨/٣١: رعاية الأجيال الجديدة مبرر حياة وأمل

«نظر إليه يسوع وأحبّه» (مر ١٠/١٠).

١ - الرعاية وتنمية روح المسؤولية. ° المطران رولان أبو جودة.

٢ - الرعاية العائلية والمدرسية. ° د. ماري خوري.

٣ - الرعاية الكنسية. ° الأب أنيس أبي عاد.

٤ - الرعاية المدنية. ° معالي الأستاذ جاك جوخداريان.

٥ - الرعاية ووسائل الإعلام. ° الأستاذ كميل منسى.

ومن الندوات:

✻ - المسيحية وكرامة الإنسان وحقوقه - الأب أبروسوس الحاج

✻ - الشباب واحترام البيئة - د. ولسن رزق.

✻ - الإعداد للزواج - السيد روبر سكياس

✻ - المواهب الخاصة والإبداع - الأب عصام درويش.

✻ - الشباب في الكنيسة - الأب محفوظ.

الأربعاء: الشباب بناء حضارة حبّ وحياة

«البشارة... فريضة لا بدّ لي منها» (١ قر ٩/١٦).

١ - كحجارة حية يبني الشباب البيت الوطني التضامني. ° المطران

بشارة الراعي

٢ - دينامية الأجيال الطالعة. ° د. سهيلة سلوم

٣ - نريد أن نبني العالم بالمحبة. ° الأنة ربما سنيقلي

٤ - الشباب وبناء البيت العائلي والمدرسي والمهني. ° د. ميشال عواد

٥ - الشباب وبناء البيت الروحي. ° الأب أمبروسيوس الحاج.

ومن الندوات:

- ✦ - الشهادة المسيحية في الشرق - المطران بولس مطر.
- ✦ - الشبية والإنماء - المطران جورج إسكندر.
- ✦ - الشبية والحياة بالروح القدس - الأب أمبروسيوس الحاج.
- ✦ - الشبية والحياة العاطفية - د. سهيلة سلوم.
- ✦ - الشبية والحياة الاجتماعية - د. ميشال بوعواد.
- ✦ - الشبية وحياة الكون - الأخ إيلدفونس خوري.

الخميس ٩٣/٩/٢ : مريم أم الحياة الجديدة

«كانوا يواظبون على الصلاة مع مريم» (رسل ١٤/١)

- ١ - مريم أم الحياة الجديدة. ° المطران جورج إسكندر
- ٢ - «نعم» البشارة التزام بمشيئة الله. ° المطران بشارة الراعي.
- ٣ - كانت أم الكلمة تتأمل في ما قيل لها. ° السيدة دنيز حريق.
- ٤ - «هذا ابنك». ° الآنسة جوسلين خويري
- ٥ - أم «الابن الحبيب» أم «الرسول الحبيب». ° المطران حبيب باشا.

وَحُتْمَ المؤتمر بمسيرة إني سيدة لبنان في حريصا باركيا في انطلاقتها من بكركي غبطة البطريرك صغير، وتلاها عند العودة حفلة وداع حول نيران المنجّم في المونز - لاسال في الفرح حتى ساعات الصبح الأولى.

وقد عمل الشباب المؤتمرون بشكل جدّي في حلقات للحوار تمّتوا المزيد منها ونُشرت خلاصات حلقات الحوار التكرية في جريدة يومية أصدرها المؤتمرون. كما قوّنت خلاصات حلقات الحوار الروحية أساس التأملات في مسيرة بكركي - حريصا.

شارك في اللقاء وفود من الأردن وسورية والإمارات وقبرص.

كما التقى المؤتمرون الوفد اللبناني العائد من اللقاء العالمي الثامن للشباب، الذي انضم إلى مئات الآلاف من الشبان والشابات أتوا من كل القارات للتجمع حول قداسة البابا في دنفر (Denver) (كولورادو). الولايات المتحدة الأمريكية). وقد ركزت مداخلة مندوبينا في الندوة الرابعة للشباب (IV^e Forum des jeunes) على انتقال شبيبتنا من دينامية العنف والموت إلى دينامية الحياة بعد المأساة الطويلة التي استلبت جزءاً من حياتهم وأحلامهم، وعلى حبهم، مع ذلك، للبنان وتمسكهم برسالته المميزة في خدمة الحوار الحضاري والديني عبر تجربة العيش الأخوي. وقد جاء في رسالتهم هذه: «هناك تحدّ بلا بدّ من أن نردّه، بأن نسمى جهدنا لنؤكد تعلقنا بالعيش الأخوي في المساواة والتمسك المتبادل بكلّ المقومات التي يتألف منها لبنان، مع احترام التعددية الحضارية والدينية». وتضمنت دعوة ملحة من أجل تضامن شبيبة العالم معهم، حتى «تكون لنا الحياة وتكون وافرة». وقد تمّ توزيع نصّ المداخلة باللغات الست المعتمدة في هذا اللقاء. وقد أكدت مشاركة شبيبتنا على استمرارية حضور لبنان وحيوية أبنائه.

الشبيبة أمل الكنيسة

إنّ الاهتمام بالشبيبة من المميّزات اللافتة لقداسة ابابا يوحنا بولس الثاني، فهو يخاطبهم في جميع المناسبات ويكرّر نداءه الشبير: «إنكم أمل الكنيسة وفيكم أضع أمني». فهو يدعوهم إلى صنع المستقبل والالتزام برسالتهم لتغيير الكون بحسب قيم الإنجيل. فيتجددون ويعطون للكنيسة زخماً رسولياً فيصفي وجيها دون «تغصّر» (أف ٥/٢٧) وتجاعيد.

° فيم في نظره أمل الكنيسة حين يعون مهمتهم النبوية ويعلنون بشكل واضح تعلقهم بالحرية، حرّية أبناء الله، والمحبة والتسامح والعدالة وكرامة الإنسان... ويؤكدون رفضهم كلّ «بني الخطيئة» في المجتمع، وبشكل خاصّ كلّ منتجات ثقافة الموت من بغض وعنف

بشكله المعلن أو المقنع، فيسعون لبناء الإنسان الجديد ويرهنون أن حضارة الحب هي حضارة ممكنة.

° وهم أمل الكنيسة، فلا يخافون أن يقدموا المسيح لمن لا يعرفه. ويحملوه إلى الجميع في شداثهم وخياتيم وتلملمهم؛ فهو الجواب الأكمل لكل الأسئلة المتعلقة بالإنسان ومصيره.

° وهم أمل الكنيسة في اتكالهم على قدرة الروح القدس فيوجهون مستقبل التاريخ ويكونون بالمسيح في مقدمة الذين يسرون نحو السموات الجديدة والأرض الجديدة (٢ بط ٣/١٣).

الشبية وكنيسة لبنان

كان المجلس الرسولي العلماني، في لقائه مع سيادة المطران سكوت، الأمين العام للمجامع الراءوية، قد حمل إليه، في مرحلة تحضير ورقة الخطوط العريضة، التصور التالي عن رعاية الشبية:

° إن شبابنا، وهم أمل الكنيسة على مشارف الألف الثالث للميلاد، والتوى الحية المتحركة في لبنان رغم بعض مظاهر «التهيمش»، أعطوا البرهان على نضج مبكر، وعلى روح التضامن والعمل، وعلى معنى التضحية وبذل الذات. إنهم يسعون إلى التماس الحقيقة والبحث عن مثال حق. فما هي الطريقة الفضلى لتقديم المثال المسيحي لهم؟ وما هي خير طريقة لجعلهم يكتشفون الحقيقة والحب اللذين يحترران بشخص المسيح؟

° إن شبابنا يعلنون تعلقهم تعلقًا وثيقًا بالدين (٩٧ بالمئة مؤمنون و٦٥ بالمئة ممارسون). إلا أن بعضهم، في سبيل الدفاع عن حقهم المقدس في الحرية الدينية، انحرفوا نحو التعصب الديني، فاغترب إيمانهم إلى الإيديولوجية السياسية. فما السبيل إلى دفعهم كي يتجاوزوا مسيحتهم ذات الطابع الاجتماعي - الثقافي؟ كيف يمكن تحويل قلبهم إلى الإيمان الحي، وإلى الحوار الشخصي مع الله الذي ينمي الرجاء

والمحبة؟ كيف يمكن تحويل قلبهم إلى الرسالة الإنجيلية، رسالة المحبة والغفران؟ كيف يمكن دفعهم إلى أن يحترموا ويشجعوا حرية من يعيشون حولهم؟ وأن يقتربوا ممن كانوا في البدء غرباء وأعداء ويتضامنوا معهم؟
° إنهم يفتقدون الأمان، وهم قلقون على مستقبلهم، لذلك فإن الكثير منهم يتطلعون إلى هذا المستقبل خارج لبنان. فكيف الحؤول دون حركة الهجرة هذه؟ كيف العمل على ترسيخهم في الوطن أكثر فأكثر؟ ما هي البنى المساندة التي يجب إنشاؤها، أو تثبيتها في حال وجودها؟

° إن هؤلاء الشباب، الذين يسعون إلى التعاون الجدي مع السلطة الكنسية، أصبوا بخيبات كبيرة. فالبعض منهم اعتبروا أن الكنيسة تخلت عنهم؛ وآخرون اعتبروا أنها أكرهتهم بيهمتها على قراراتهم؛ واعتبرها آخرون أنها لم تعد تلبي تطلعاتهم. أفيجب أن نجد في هذه الظواهر مجرد نزاع بين أجيال؟ هل أن السلطة الكنسية كانت كيش محرقة تنصب عليها العدوانية؟ هل أنها التزمت بمواقف ترتبط بسياسيين معينين؟

إن الكارثة تكمن في أن بعض هؤلاء الشباب، وقد أصبوا بالخيبة ولو لم يظهروا اغتياظاً، يتعدون عن السلطة.

فما السبيل إلى استرجاعهم قبل فوات الأوان؟

كيف يمكن أن نعيد إليهم الثقة؟

كيف نحول دون أن نراهم صيداً سهلاً لشيع ومؤسسات أخرى؟

إن الرهان كبير وتتطلب تدخلات سريعة وعناية فائقة ما دامت المسألة تناول وجود الكنيسة في لبنان ومستقبلها.

فانطلاقاً من هذا التصور، كانت المسيرة في مؤتمرات الشبيبة. وقد ساهمت هذه المؤتمرات في السعي لردم الفجوة القائمة في كنيسة لبنان والعمل على انفتاح القلوب بين الشبيبة والرعاة. وكان لوجود بعض الرعاة وديناميتهم ونطقهم بخطاب قريب من الشبيبة ونابع من حياة مسيحية قديسة وجريئة وقع عميق عليهم. وشاءت المصادفات والعناية

الإلهية أنه في مؤتمر هذا الصيف ظهرت ملاحظة أحد السادة الأساقفة كجواب مباشر على الأسئلة التي طرحوها يجرأة خلال حلقات الحوار فشعروا بإصغاء مباشر للكنيسة لتساؤلاتهم حول المستقبل والحرية في هذا الوطن.

وقد تمكن الكثير من الشباب الذين لم يستطيعوا المشاركة في مؤتمر المون - لاسال الثالث هذا من متابعة أعماله مباشرة من خلال التغطية الإعلامية الكثيفة بواسطة المؤسسة اللبنانية للإرسال، وتلفزيون المشرق وإذاعة صوت المحبة. ومن أجل تعميم مضمون الخطوط الفكرية التي أكدت عليها هذه المؤتمرات، فإن المجلس الرسولي العلماني سيقوم بنشر أعمال هذه المؤتمرات الثلاثة.

يبقى علينا أن نتضرع من أجل حلول للروح القدس على جميع أبناء الكنيسة في لبنان فيسروا على خطى آباءنا الأبطال والقديسين في تجدد كنيسة الله فيحيون رجاء المسيح وشهدون لمحبه.

مقامات الصوفيّة

تأليف شهاب الدين السهرورديّ، حققها وقدم لها وعلّق عليها للدكتور إميل المعلوف

مجموعة بحوث ودراسات، رقم ١٦، دار للشرق في بيروت، ١٩٩٣

١١٤ صفحة (صغرى)، ١٠ صفحات (تكليفي)

«مقامات الصوفيّة» رسالة تُعدّ من أعمال شهاب الدين السهرورديّ (١١٥٥-١١٩١م) الصغرى. إنه، كما يقول التقليد، «شيخ الإشراق» الذي قُتل نجمه سريعاً إذ مات من الجوع وبقطع الرأس، بحسب أمر السلطان، وهو لم يتجاوز للعلمية والثلاثين من العمر. صاحب فلسفة الأنوار المشرقية، درس الفقه والكلام على مجدّ للدين الجليليّ في مراغة من أعمال أذربيجان، وهو إلى قدرته النظرية ومعرفته الفلسفيّة، كلّف صجلداً من الطراز الرفيع، وقد أُقيم بالزندقة وأحرقت كبة في حلب. هو «حكمة الإشراق»، وهو المرجع الأساسيّ للتيار والمدرسة اللذين حفظا فكره وتمرسا في معارفه ونظريّاته.

وإذا كان السهرورديّ قد أفصح عن فكره الإشراقيّ، ولتور يطلع من الشرق، متبناً في ذلك ابن سينا وانكر الفارسيّ القديم، فإنه أثبت ذلك في أكثر من ٤٩ مؤلّفاً، منها أربعة هي الأعمال الكبرى في المنطق والفيزياء والميتافيزيقيا وحكمة الإشراق، بينما الكتب الأخرى تؤنّف مجموعة الأعمال الصغرى. وقد اختار منها لتكتور المعلوف مقامات الصوفيّة ليحقّقها ويضفيها منشورة إلى باقي أعمال السهرورديّ للمطبعة. مُعتمداً في ذلك على مخطوطات قيمة استطاع أن يستجلبها من إسطنبول (ولاي ١٤٨٠) وإسطنبول (سراي أحمد الثالث ٣٢١٧) والمتحف البريطانيّ (إضافة: ٤٠٣،٢) وتجرّئ (كلية الآداب، مجموعة ١٥٩ ش ٨).

أهبة مقامات للصوفيّة، على قصرها، أنها تمكّن الاتمكاس الواضح مقومات فكر السهرورديّ من حيث إنبا تدمج ما بين الفلسفيّ والصوفيّ، والطبيعيّ والإلهيّ. إنبا كذلك رسالة موجّهة إلى السائل محب المعرفة بشرح فيها للسهرورديّ في خمسة وعشرين فصلاً مسائل العلم الإشراقيّ الأسباب فيبدأ بالعلم الطبيعيّ ضمن تصوّر إيستمولوجيّ واضح هادف، يرمي إلى التأكيد على أنّ الإنسان هو قادر على مستوى الإدراك والتصوّر والمعرفة. ثمّ يتقل إلى رسم مقومات ميتافيزيقيا مختصرة، ذات ليملا تقليدية كلابية حيث إنبا لا يتردد في مناقشة الدهريّين ولطيميين والنصاريّ واليهود والمجوس، منتقداً المذاهب والمزاعم. ويختم السهرورديّ رسالته بشرح لبعض مصطلحات الصوفيّة، ويسمي ذلك التجرد بحسب القدرة البشريّة.

رسالة السيروردي مقامات الصوفية هي مزج فريد لعقائد ونظريات طبيعية وفلسفية ودينية مختلفة، لا من أجل المزج أو إظهار القدرة المعارقية، بل من أجل الوصول إلى معرفة أساسية هي الطريق إلى الكمال بوجهه الإنساني والإلهي.

أ. سليم دكاش

الفكر السياسي المعاصر في سورية

تأليف الدكتور جورج جبور

طبعة ثانية منقحة ومزید عليها، منشورات «النار»، بيروت - دمشق، ١٩٩٣، ٥٦٧ صفحة

كُتب هذا المؤلف أصلاً رسالةً للدكتوراه في العلوم السياسية نوقشت عام ١٩٧٣، وطُبع مرةً أولى سنة ١٩٨٧ في لندن (دار رياض الرئيس). ونفاد الطبعة الأولى بسرعة نية ينين بما للكتاب من أهمية.

تقوم معالجة الموضوع على مقدمة وأربعة أبواب. أما المقدمة فتورد خطوطاً عامة حول الفكر السياسي وعلاقته بالسياسة والتنمية ومثائله ومصادره في القطر العربي السوري. ثم يعالج الباب الأول خلفية الفكر السياسي في سورية فيخصّص لها ثلاثة فصول تدرس على التوالي: الفكر السياسي العربي المعاصر منذ نشأته حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، والفكر السياسي في سورية منذ الحرب العالمية الأولى حتى ١٩٤١، والتاريخ السياسي السوري موجزاً منذ الاستقلال حتى نهاية سنة ١٩٧١.

أما الباب الثاني، وفيه ثلاثة فصول أيضاً، فموضوعه عوامل تطوّر الفكر السياسي في سورية منذ الاستقلال، وهذه العوامل هي الطبقات المتحجة الأساسية وتسيبها، سواء في الريف أو في المدينة، والبنى الاجتماعية والثقافية من ثورات ديمقراطية وتعليمية وإعلامية، والأحداث السليبية والحركات والأحزاب والفئات الحاكمة.

ومن ثم ينصرف الباب الثالث إلى دراسة تطوّر المفاهيم السياسية الأساسية في سورية، فيخصّص المؤلف لذلك أربعة فصول يعالج في كلّ من الثلاثة الأولى منها مفهوماً معيناً، أي مفهوم الوحدة، مفهوم الحرية، مفهوم الاشتراكية، ويترك للرابع درس الترابط بين تلك المفاهيم الثلاثة في تفكير حزب البعث.

• أما الباب الرابع فيعرض لنتائج البحث وهي تتجلى على أصعدة ثلاثة: آثار الفكر السياسي في سورية على السياسة والتنمية، فأثاره على الفكر السياسي العربي ثم على الفكر السياسي في العالم الثالث والعالم عامة.

يضاف إلى ذلك ٢٢ صفحة مخصصة للمصادر والمراجع، ونحو ٩٠ صفحة لمراجعات طبعة الكتاب الأولى مع ردود المؤلف على بعض منها.

وبعد هذا الرصف لمرآة الكتاب، وقد أودناه مفصلاً لأهمية الموضوع، يبقى أن نبدي بعض الملاحظات، بعضها من جهة الشكل وبعضها الآخر يمتد إلى صلب الدراسة:

المحل علمي جاذب، صارم المنهجية، موثّق يستند إلى الكثير من المراجع. ومن

حسناً قائمة المصطلح أنها، في تسمها الأساسي، مفسرة على أدق ما يكون التفصيل والوضوح. إلا أننا كنا نودّ من حضرة المؤلف أن لا يحرماً المراجع الأجنبية - وهي كثيرة وقيمة - فلا يكتب بأن يخفف من خيبنا بقوله: «أغفلنا المراجع باللغة الأجنبية لأنها ليست سهلة التناول بالنسبة للقارئ العربي» (ص ٥٦٢). فالتقسيم الكبير من قراء هذه الرسالة العرب هم من المعتنقين بطلوم السبابة ويتنون أو أقله يلغون باللغات الأجنبية.

جاء في الصفحة الثانية من الكتاب أنّ هذه الطبعة «متّحة» ومزيد عليها. إلا أننا قرأنا في الصفحة ١٩ ما يبدو على نقيض مقولة الصفحة الثانية، إذ أكد المؤلف «أنّ الكتاب الذي أضمه بين يدي للقارئ مطابق حريّاً للمخطوط. والذي سألت السلطات المختصة في الجمهورية العربية السورية الإذن بنشره مطلع عام ١٩٧٣. وفي إجابتي هذه الحقيقة شيء من بسط الاعتناء متروك مع تلويح بوعده. كان عليّ أن أتّح المخطوط ليأتي منسجماً مع تطوّر نظرتي إلى ما يعلج. فلأقلّ إذن إنني أمل بالعودة إليّ للتتبع إن سمحت الظروف وبقي في نسخة العمر متّح. - أطال الله في عمر المؤلف للصديق ليحتقن أميته. ولعلّ هذه الأمنية هي التي دفعت قلّمي في الصفحة الثانية إلى توأمة صفة «التتبع» بصفة «الزيادة» سهواً لأنّه غالباً ما تكون للطبعة المزيد عليها متّحة!

وما دنا في مجال التتبع، نأسف لرداءة طباعة للكتاب، فمثل هذه الدراسة تستحقّ أن تظير بأفضل ممّا لُكبت من حلة. تلك أمينا للطبعة الثالثة.

ومتماثلت للنظر إليه ليصحح لاحقاً، علم تناسب الأرقام بين فهرس محتويات الكتاب (ص ٥٦٣-٥٦٧) وصفحات الفصول، أقله في ما يخصّ الصفحات ٦٥ إلى ٤٥١ (مثلاً: في أسفل الصفحة ٥٦٤ يجب خفض الأرقام درجتين وإحلال ٦٥-١٥٤ بدلاً من ٦٧-١٥٦، و ٦٧-٧٠ بدلاً من ٦٩-٧٢ وعلّم جرّاً إلى نهاية الباب الرابع) وفي صفحة ٥٦٧ بحسب نقل السطرين ١٤ و ١٥ إلى أسفل الصفحة والحافتها يجب المراجع وتصحيح رقمي انقضت (٥٤١-٥٥٤ بدلاً من ٤٥١-٤٦٤).

لاحظ للمؤلف في مطلع كتابه (صفحة ١٣) أنّ «كلّ ما يُحظّ في العلوم الاجتماعية يعاني من اختلاط للغات بالموضوع، من اضطراب العاطفة البشرية إذ تتوجّه نحو الأحداث الواقعية تحلوه للموضعتها». والكتاب الذي بين يديك أيها القارئ الكريم، إنّما هو كتاب مؤمن بالوحدة والحرية والاشتراكية، يحاول بموضعة الأحداث السياسية والتأثيرات الفكرية في قالب مفاهيم قوّج عليها. وأكد في الصفحة ١٧ أنّه أراد «التيام بكتابة تاريخ حديثي للتفكير السياسي في سورية معتمداً على أساسين لا أولهما متناقضين. هما الموضوعية العنصرية والالتزام القومي». فإن كنا لا نشكّ في أنّ المؤلف سعى جهده ليراعي جانب تلك الموضوعية، إلا أنّ كونه بعيداً مؤتمناً دفعه، من دون أن يتبه، إلى إبراز دور حزبه على نحو مبالغ فيه بعض الأحيان. فقد رأى (صفحة ٤٥) أنّ «أهمّ حركتين فكريتين - سياسيتين في مصر وبلاد الشام (وورثهما في الوطن العربي بأسره) هما حركة البعث وثورة يوليو». هذا قول يفتقر إلى اليقين وكثيرون من القراء لا يشترقه.

أضف إلى ذلك أننا كنا نودّ لو أفرد المؤلف بعض الصفحات لدراسة الحركة الإسلامية، وهي من التيارات الفكرية التي لا تخلو من شأن في الحقبة التي درسها الكتاب.

مهما يكن، فحسب فعل المؤلف إذ أضاف إلى طبعته الأولى المراجعات التي خصصتها الدوريات والصحف للتعريف بكتابه. فقد أضافت إيضاحات ومعلومات وأتاحت للكاتب الرد عليها لمزيد من النور. فلتراجع. وتكرر في الختام ثناءنا على الكتاب لأنه بات في موضعه مرجعاً لا غنى عنه.

أ. ك. حشيمه

L'Expression du temps. Traductologie du verbe en anglais et en arabe

par Jam Moughaizel

Collection «Homages et Sociétés du Proche-Orient»

Dar el-Mechreq, Beyrouth, 1993, 82 pages

جنى مغيزل: التعبير عن الزمن. علم ترجمة الفعل في الإنكليزية والعربية

شكّل هذا الكتاب في أساسه أطروحة دكتوراه (حلقة ثالثة) في الألسنية، قدّمتها الباحثة اللبنانية جنى مغيزل في جامعة باريس السابعة (قسم الأبحاث الألسنية) ١٩٨٥.

يعتبر هذا البحث رائداً في مجال دراسات علم الترجمة لأنه هدف إلى وضع نظرية للترجمة من الإنكليزية إلى العربية وبالتحديد في مجال ترجمة الفعل. والبحث نموذجي لأنه استخدم منهجية ألسنية صارمة وركز على معالجة ترجمة الفعل فتوصل إلى صياغة مبادئ وأسس لترجمة الجيدة، استناداً إلى خبرات وإنجازات المترجمين الكبار من الإنكليزية إلى العربية. فالبدأ هو الوصول إلى نقل المعنى الواحد بين لغة وأخرى مع احترام خصوصية كل منهما وقواعدهما.

ويستيز هذا العمل بخصائص نوردها موجزة في ثلاث نقاط:

أولاً، إنه يعتمد على معطيات ثابتة واقعية، مما يتيح الارتكاز على خبرات اختصاصي الترجمة بدلاً من العودة إلى التوجيهات الهامشية.

ثانياً، يستد إلى أسس نظرية صلبة خصوصاً في مجالات الزمن والشكل والحال من الفعل.

ثالثاً، إن المنهجية هي محض شكلية لأنها تعالج المشاكل التي يواجهها المترجم في نقل النص من لغة إلى أخرى. فالمعنى هو نفسه، أما الشكل فهو مختص بعقوبة كل لغة.

وأهمية هذا البحث تكمن من ناحية في معالجة موضوع علم الترجمة من زاوية اللغة العربية، ومن ناحية أخرى في التوقف على ترجمة التراكيب الفعلية. ففي العربية، الفروقات الزمنية والحالية هي ثانوية، مع أنها مهمة، بالنظر إلى الأشكال، بينما تُبرز الإنكليزية الفروقات بين الأزمنة والأحوال. عمل جنى مغيزل هو بحث دقيق تناول موضوعاً دقيقاً وهو جدير بأن يُنشر في الأوساط الاختصاصية لدفع الترجمة إلى الأمام.

إفيرا ناتاليان

لغة التعليم في لبنان

أعمال مؤتمر جامعة البلمند، ٣٠ نيسان - ٣ أيار ١٩٩٢

إنّ الهدف من الدعوة إلى هذا المؤتمر، الذي شارك فيه اختصاصيون من مختلف الاتجاهات والمدارس الفكرية، هو المباشرة بتفكير مشترك، بعيداً عن الضغوط الإيديولوجية والسياسية، في موضوع هامّ من مواضيع التربية في لبنان، أعني «لغة التعليم». هذا التفكير المشترك لم يصل، استناداً إلى أعمال المؤتمر، إلى خلط الأوراق أو الدعوة إلى تركيبة جديدة في مضمار لغة التعليم، بل إلى نوع من وضع ملفّ كامل في الموضوع. من هذه الأعمال نستج بعض المخطوط العريضة:

- القسم الأوّل من المحاضرات ركّز على ثباتية اللغة وما ترك من آثار على اللبثاني من النواحي النفسية والاجتماعية والتربوية في شكل انقسام على الذات شخصياً واجتماعياً. الواضح أنّه لا سياسة تربوية في هذا المجال، بل الأمر متروك إلى واقع لا يسيطر عليه أحد. فهل وصل لبنان إلى مرحلة يستطيع معها أن يحدّد خيارات المستقبل من خلال السؤال المطروح: أيّ لبنان نريد؟ وكيف يستطيع أن يحدّد سياسته المستقبلية بخصوص لغة التعليم؟

- القسم الثاني عالج الموضوع من زاوية المفاهيم والواقع التربوي بشقّه المدرسي والجامعي، حيث أبرز المحاضرون دور القطاع الخاصّ وقدرته في الانتاج الثقافي والتجديد التربوي.

- القسم الثالث تعدّدت فيه المحاضرات والأبحاث وقد شدّدت على التالي: لا يكفي أن نكون مقتنين باللغة الأمّ وقدراتها وهذا موقف له إيجابيات، فالواقع الثقافي، حيث التطور العلمي يفرض نفسه ويفرض لغته، لغة العلم، يدفع إلى اعتماد اللغة الثانية كمنة تعليم، حيث لم تتضح اللغة الأمّ بعد ولم تستطع أن تكون لغة خلق وإبداع. لذلك لا بدّ أن يكون اللبثاني ثنائي اللغة لا بل أكثر إذا أراد أن يواكب التطور بكلّ أبعده.

من الأفكار الأساسية في هذا المؤتمر، أنّه لا بدّ من أن تتطوّر اللغة العربية نكحاً لا تكون عقباً في وجه قاتها وفي وجه متكلميها. لا شكّ أنّها قادرة أن تتطور، إلا أنّ الأمر لا ينف عند حدود الترجمة، بل يفترض الإبداع والتركيب والتأليف. لا بدّ من أن ننظر إلى الموضوع بجملة كموضوع ثقافي، لا كموضوع قوميّ إيديولوجي عاطفي، وأنّ يستمرّ السير نحو الهاوية.

س . د .

كتاب للمالك والممالك

تأليف أبي عبيد البكري

حقّقه وقّتم له وفهرسه نوريان فان ليفون وأنديري فيري

لدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٩٢، ١٠٠٢ صفحة + ٣٣ بالفرنبة

أبو عبيد البكري مؤرّخ رحالة وأديب أندلسي، عاش في القرن الحادي عشر الميلادي

(نحو ١٠١٠-١٠٩٤). له مؤلفات عديدة في الأدب، قد ضاعت كلها (وهي مذكورة ص ١٢)، وبقي لنا كتابان في الجغرافية، هما: معجم ما استمعج و المسالك والممالك، وصف فيها البلاد التي عرفها المسلمون آنذاك. وهو أقدم من بيت لنا مؤلفاتهم، من جغرافي الأندلس.

وصل إلينا هذا النص في ١٠ مخطوطات، كلها ناقصة. فكل فقرة تعتمد على مخطوطين أو ثلاثة مخطوطات. لقد اعتمد الناشران على المخطوطات العشرة.

يشمل هذا الكتاب الضخم مقدمة فرنسية (ص ٥-٣١) وترجمتها بالعربية قام بها الأستاذ سعد غراب (التونسي)، وقائمة كاملة بالمصادر والمراجع (ص ٣٤-٤٥) تحوي ١٩٩ عنواناً، ثم نص المسالك والممالك (ص ٤٩-٩١٥) متصفاً إلى ١٥٣٣ فقرة، وأخيراً فهرس أسماء الأماكن (ص ٩١٧-٩٥٩) وفهرس أسماء الأشخاص والأمم والقبائل والمذاهب (ص ٩٦١-١٠٠٢). والمعجب أننا لم نجد لهذا الكتاب الضخم فهرساً للموضوعات، فيا للأسف!

وقد اعتنى المستشرقان (وهما من «جمعيّة الآباء البيض» Pères Blancs) عناية جيّدة بتحقيق هذا النص الطويل الصعب. ويزداد النص صعوبة نظرًا إلى آلاف الأماكن المذكورة فيه. فأشارا بالحواشي إلى أهم الروايات الواردة في المخطوطات. ولكنهما لم يعلّقا على النص بحاشية واحدة، جغرافية أو تاريخية، بسبب طول النص المحقق.

يتكرّر كتاب المسالك والممالك من قسمين. يحتوي التسم الأول مقدمة عامة ضائعة، ثم مقدمة تاريخية طويلة تبدأ بالخلق وتعرض لتاريخ الأنبياء من آدم إلى محمد. ثم يذكر البكري المعتقدات الدينية في العالم كله، مع وصف لأهم الهياكل الدينية الموجودة أو المتدثرة عند أمم مختلفة: اليونان والرومان والفرس والصقالبة والصينيين والينود إلخ.

أما القسم الجغرافي، فيبدأ بفصول في الجغرافية العامة: الأراضي والبحار والأنهار والأقاليم السبعة. عندئذ يصف العالم بلدًا بلدًا، وجهةً وجهةً، ومدينةً مدينةً. فيبدأ بمقدمة تاريخية، ثم وصف للبلاد والسكان والمتوجات، ثم وصف للمسالك (أي الطرق بين مدينة ومدينة) والبلدان التي يمر عليها. وتخلل كل ذلك أقسام تاريخية وحكايات غريبة تتصل بـ «أدب العجائب».

يبدأ البكري رحلته من المشرق إلى المغرب: الهند، الصين، الترك، التبت (Tibet)، السند، الفرس، الروم، السودان، البربر، واحات إفريقيا، أوروبا (الصقالبة، الإفرنج، الجلائقة Galiciens، والنوومان) ثم الأكراد. ثم ينطلق إلى ممالك العرب في اليمن والحيرة. ثم يتوقف طويلاً على الجزيرة العربية، لا سيما مكة المكرمة، حتى يصل إلى مصر. ثم العراق والشام إلخ. ثم يعود إلى مصر، ومنها إلى شمال إفريقيا، بإفريقيا كلها، فأوروبا مرةً أخرى، وأخيراً الأندلس. كل ذلك بدقّة وإيجاز.

لا شك أن نشر هذا الكتاب سيفتح آفاقاً جديدة للباحثين، ولقد قدم المستشرقان خدمةً جليلةً للعلم ولأدباء العرب. فلهنّ منا جزيل الشكر.

الأب سمير خليل سمير اليوسفي

جغرافية الإسلام البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر

تأليف أندريه ميكيل - ترجمة إبراهيم خوري

الجزء الثالث: الوسط الطبيعي، القسطنطين الأول والثاني

مجلّدان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٢-١٩٩٣، ٤٩٣ و٣٧٣ صفحة

المستشرق أندريه ميكيل أشهر من أن يُعرّف، ومؤلفاته في الجغرافيتين العربيتين من العراجم المتخصصة التي يُحسب لها حساب. وأولى من كان لينقل كبه إلى العربية هو الأستاذ إبراهيم خوري الذي كرّس حياته العلمية لدراسة جغرافية العرب وعلماتها، وله في موضوعها عددًا كبيرًا من المؤلفات.

أما الكتابان اللذان نحن الآن بصدد عرضهما فمكرّسان لدراسة الطبيعة عبر ستة فصول، ثلاثة في كلّ مجلّد: ثلثة فصل لكلّ من الأرض، والماء على الأرض، ومجامع المياه، والهولاء، والحيوان، والنبات. وما يلفت الانتباه في دراسة أندريه ميكيل أنّه يبيّن كيف أنّ العلماء العرب الأقدمين لم يعالجوا شؤون الطبيعة بمعزلي عن الإنسان. فالإنسان عنصر أساسي في الطبيعة، لذا تناوله الجغرافيّ العربيّ في كلّ مرّة تناوّل الطبيعة. فإذا ما تكلم على نهر من الأنهار، انتقل من النهر إلى الإنسان الذي له علاقة به، ثمّ من الإنسان إلى أخباره وقصصه، ومنها إلى خالق الإنسان، ومن الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. فلا عجب أن يُعتبر عمل الجغرافيين العرب أدبيًا وفلسفة إلى جانب كونه علمًا. وهذا البعد الإنسانيّ هو ما يجعل من أعمال جغرافيتي العرب ثروة تراثية لا تقلّ بسخن. فلمْ لا يقوم في أباتنا أنداد للسلف؟
أ. كميل حشيمه

١ - أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم

تأليف للمقدسيّ البشاريّ

٢- صفة جزيرة العرب

تأليف الحسن الهمدانيّ

لمحقّق إبراهيم خوري

في سلسلة جديدة: فروع الجغرافية للعربية في القرون الوسطى

دار للشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١٦٨ و١٧٧ صفحة

إختر المحقّق - وهو من أكبر العارفين بالجغرافية العربية وله عشرات المؤلفات والمقالات في مجال اختصاصه - أن يبدأ سلسلته بشخص الدين المقدسيّ (توفي نحو ٩٩٠) لأنّ الرجل أعظم علماء الجغرافية العرب قاطبة ولأنّ مصقّه يمثل قفّة الإبداع في اختصاصه قبله وبعده. والدراسة موزّعة على ثلاثة أقسام، عرّف أولها بالمقدسيّ وعصره وكتابه، ميّنا مصادر أحسن التقاسيم ولغته ودراسات العلماء له، ومخطّطه العامّ والخاصّ وتقسيمه. وفي القسم الثاني تحليل للكتاب على الإجمال والتفصيل مع التركيز على المزايا. وضّمّ القسم الثالث والأخير نصوصًا مختارة من شتى مواضع الكتاب الفرعية بحسب أهمّيّتها من وجهة نظر المؤلّف نفسه.

والكتاب الثاني لمؤلفه الهمداني (توفي حوالي ٩٦١) بالغ الأهمية أيضاً، عده المستشرق شيرنغر أقيم ما أنتجه العرب في الجغرافية إلى جانب كتاب المقدسي أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. وقد عالجه المحقق علي نحو ما عالج مصنفه الأول.

والكتابان مزودان بعدد من الفهارس للأماكن، وأعلام الرجال والنساء، والأقوام والشعوب والنبائل، والكب.

ك. ح.

صافيتا ومحيطها في القرن التاسع عشر

تأليف الدكتور جورج جيبور

دار الحور للنشر، للاذقية، ١٩٩٣، ٤١ صفحة

صدر هذا المؤلف أساساً مجموعة مقالات في صحيفة النهار البيروتية في أوائل نيسان ١٩٩٢، ثم أخرجته كاتبه في كتيب أنيق المظهر وصين المخبر يرفل بالمعلومات عن صافيتا، البلدة السورية الجميلة القريبة من الساحل والشويرة بيرجها الصليبي.

لئن لم تتوفّر للمؤلف المصادر الأساسية - وجُلبها من تقارير الأجانب السياسيين أو الرحالة - فقد استعاض عنها بعض الشيء بمصادر ثانوية غير قليلة وبمعلومات شفوية استقاها من أهل المنطقة المطلعين. وإلى الأحداث التي جاء المؤلف على ذكرها، هناك نبذ عن بعض الشخصيات الخطيرة التي تنتخر بها صافيتا، من أمثال الكاتب العلامة جبر ضومط، والعسكري الباسل الثائر إسماعيل خير بك (١٨٢٢-١٨٥٨) وابنه البكر هوش (١٨٤٦-١٨٩٦) الذي تابع ثورة أبيه على العثمانيين.

يُشكر الدكتور جورج جيبور لما قدّمه بكتيبه هذا، فمثل تلك النشرات المؤتفة التي تعالج شؤون القرى والناطق في بلادنا لعمّا يؤتّي خير الخدمات لكتابة التاريخ المشرقي العام.

كمال حشيمه

آل إبراهيمشاه في التاريخ

تأليف (النس إسخن أرملة)

للمطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٩٣، ١٧٢ صفحة

هذا الكتاب هو في الحقيقة عُقل لا ذكر صريح لوضعه، كما أنّه لا إشارة إلى مكان طبعه وتاريخه، إلا أننا نعلم أنّه طُبع في بيروت إبان صيف ١٩٩٣ بالمطبعة الكاثوليكية. أما واضعه فقد تأكد لنا أنّه المرحوم العلامة إسحق أرملة، الكاهن السرياني الكاثوليكي المتوفّي عام ١٩٥٤، وذلك لأنّ الكتاب يحيل في حاشية الصفحة ١٨ إلى كتابه الممنون للرئاسة البابوية في الكنيسة السريانية، ومعروف أنّ هذا المؤلف هو بقلم النس أرملة. وكتاب آل إبراهيمشاه، الذي نحن بصدده، تصوير للمخطوط الأصلي كتبه أرملة بخطّ يده سنة ١٩٤٥

كما يصرّح بذلك تصريحًا غير مباشر في الصفحة العاشرة. وجدّير بالذكر أنّ هناك أربع صفحات كتبت بخطّ مختلف عن خطّ باقي الصفحات، ممّا يشير إلى إمكانيّة إعادة نسخها على يد أحدهم لتشويه اعتور الأوراق الأصليّة.

أمّا مضمون الكتاب فهو سرد موجز لأخبار أسرة إبراهيم شاه الحلبيّة منذ جدّها الأعلى المقدسيّ إبراهيم شاه (١٤٦٠ - ١٥٣٣) الذي نزح من الرها، حتّى أيماننا، مع تركيز في الفصل الأخير على سيرة الكومندور جرجي بن يوسف (١٨٤٦ - ١٩٢٢). وقد زيد في نهاية المجلّد شجرة للعائلة شملت الذين وُلدوا بعد وفاة إسحق أرملة، ممّا يعني أنّ يدًا غير يده وضعت، أو أقلّه أكملت، تلك الشجرة.

فيمّا نتى على ناشري هذا الكتاب الثمّيم، نأمل أن تحذو سائر الأسر المعروفة في شرقنا حذو آل إبراهيم شاه لما في ذلك من فائدة جليّة لكتابة تاريخ بلادنا.

أ. ك. حشيمه

رؤاد طبّ العميون في سورية

تأليف الدكتور سمير أنطاكي

«السلسلة التراثيّة»، ١، دار للذاكرة، حمص، ١٩٩٣، ٣١٥ صفحة

الدكتور سمير رُولان أنطاكي سليل أسرة أطبّاه معروفين في سورية، يعمل في مسقط رأسه حلب اختصاصيًّا في طبّ العيون. وإلى جانب مزاولته المهنة، ينصرف إلى التّأليف وله عند من الكتب، منها: العين هذا الجهاز المّجيب (حلب، ١٩٨٣)، للعيّة المصوّرة للطبيب الممارس وطالب الطبّ (ميلانو، ١٩٨٥)، المرشد في زرع عدسات للفرقة الخلفيّة في العين (حمص، ١٩٩٢)، الحبّ أعمى، (حلب؟، ١٩٩٣ - وسيأتي التعريف به)، فضلًا عن بعض المقالات الأدبيّة.

كتابه رؤاد طبّ العميون جليل الفائدة لما يحويه من معلومات، شائق القراءة يلدّ الباحث وصاحب الاختصاص، فضلًا عن المثقّف العاديّ الطلّعة.

يتصدّر الكتاب، بعد المقدمات، فصل هامّ وضعه الدكتور نشأت الحمارة، العالم بتاريخ الطبّ عند العرب، عن تاريخ طبّ العميون في بلاد الشام. ويليه فصل عن «أمراض العميون في كتاب التاريخ الطيّميّ لحلب (١٧٤٢ - ١٧٦٨) للدكتور ألكسي رسل» طبيب الجالية الإنكليزيّة بالشهباء في منتصف القرن الثامن عشر. ثمّ هناك فصل بعنوان «أمراض العميون في دفاتر المعلّم نغوم يخاش (١٨٣٥ - ١٨٧٥) بحسب ما حقّقه البعثات الحلبيّة الأب يوزف فوشاقجي. وبعد هذه «الفصول - الوثائق» الثلاثة يقفّم المصنّف لمحات عن داء التراخوما والتهابات الملتحمة ومكافحتها في سورية في أوائل القرن العشرين، وعن المكتبة العينيّة العربيّة في سورية منذ بداية القرن العشرين، وعن تأسيس الجمعية السوريّة للرعاية من العمى، وتأسيس الجمعية السوريّة لأطبّاء العين، وتأسيس الشبّ العينيّة في جامعات الفطر المريّ السوريّ وتاريخها، وعن أوّل حالة تطعيم القرنيّة في سورية والوطن العربيّ، إلى أن ينتهي إلى القسم الأساسيّ من كتابه فيتكلم، في ما يثيف على المائة الصفحة، عن رؤاد طبّ

العيون في سورية منذ سنة ١٩٠٠. وفي الختام يتوقّف الدكتور أنطاكي عند ظاهرة الطبّ العينيّ الشعبيّ الذي ما زال حيّاً في سورية، وينتهي بملحقين: أحدهما النظم الداخليّ للجمعية السريّة للرعاية من العمى، والثانيّ النظم الداخليّ للجمعية السريّة لأطبّاء العين. وثمة صفحتان للمراجع العربيّة والأجنبيّة والكثير من الرسوم التسمية للأشخاص والوثائق.

لا يسعنا إلاّ شكر المؤلف الهتمام الذي أسديّ بعمله الرائد هذا أجلّ الخصلة.

ك. ح.

الحبّ أصمى

تأليف للدكتور سمير أنطاكي

لا م. (حلب؟)، ١٩٩٣، ٤٦ صفحة

لا يمكنني طيّب العيون الدكتور سمير أنطاكي بأن يكون بحثاً (أطلب التعريف السابق)، فهو إلى ذلك أديب ذوّاقته، شأنه شأن بعض الأطبّاء المتقنين اللذين يرتاحون من متاعب مهتهم الشاقّة بالانصراف إلى الفنون على أنواعها، من عزف إلى رسم إلى كتابة. والكتيب الذي وضعه الدكتور أنطاكي بعنوان للحبّ أصمى هو طريف ظريف سلمي المعاني. فقد جمع فيه صاحبه الكثير ممّا يمتّ إلى العين، من أخبار استأهاها في أساطير الأقدمين أو تاريخ العرب وتراثهم، وأشعار وأمثال وأقوال مأثورة، وآيات إنجيليّة أو قرآنيّة، وكلّ ذلك مصحوب بتعليقات مقتضبة محكمة. ومن الأبواب التي طرقتها المصنّف: عمى القلب، الرؤية بالقلب، عيان مصرون، سحر العيون، تيار العيون، لغة العيون، للجئون الناعسة، للدموع دور بارز، ليس يكذب النظر،... وغيرها.

ونقططف، ختاماً، بعضاً من الدرر التي حوتها صفحة الكتاب الأخيرة: «هل أغلى من العين؟ إنّها أداة الرؤية. هي الحبة: «أبصرَ النور» (...). هي الجوهرة التي وضع بها الخالق وجوه البشر. هي الطمأنينة والأمل، والصدق والكذب، والجرأة والجبن، والألم والخوف، والدهشة والبؤس، والمصّف والبرلمة، والذكاء والبلاهة، والجنون، وللشّر والعنفوان والغضب، والزهل والسرور، هي الحسد، هي صوت الضمير، هي عين هليل تنظر من قبره إلى أخيه قايّن، هي الحياة والشرف، هي النور الذي يشعّ من الوجوه، هي للحقيقة. هي بمثابة الروح والقلب والحياة. مقول: «يا وحي، يا قلبي، يا حياتي، يا صوفي». هي الحبّ وأصل الغرام، هي الحبّ الأعمى. هي عين الرضى، هي كلّ شيء. فلنلك نريدنا دائماً بصيرة ومبصرة، سليمة وجميلة. - نجنا يا ربّ من العين الشريّة واجعل عيوننا دائماً عيون رضى، (...). وإن وقعنا في الحبّ فترك عيوننا دوراً مفتوحة، واجعلنا من اللذين ينظرون بعيونهم ويرون بقلوبهم، ومن الذين يحبّون بعيونهم وقلوبهم (...). ولا تحرمنا هذه النعمة - نعمة النظر - وليك الشكر والحمد». وللطيب الأديب تهانينا.

ك. ح.

أثر البتائين الأحرار في الأدب اللبناني (١٨٦٠ - ١٩٥٠)

تأليف الدكتور سهيل سليمان

مشورات مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٩٣، ١٦٥ صفحة

قصة هذا الكتاب جدية بالاهتمام من عدّة وجوه. وأطرفها أنّ المؤلّف هو أصلاً أطروحة دكتوراه في الأدب العربيّ تقدّم بها صاحبها في الجامعة اليسوعية بيروت أمام لجنة ضمت اثنين من الرهبان اليسوعيين، أحدهما كاتب هذه الأسطر، ممّا يشير إلى الروح الجدنية التي يهبّ نسيمها الهادئ في أيامنا، بعيداً عن تلك الأعاصير التي عصفت في مطلع هذا القرن وألبت الأحرار الماسوتيين على «الجزوت» كما أقامت قيامة هؤلاء على الأولين. فسيحان من يبدّل ولا يتبدّل!

وكذلك يمتاز هذا الكتاب بأنّه يعالج موضوعاً في غاية الأهميّة إذ إنّ ما بلفت النظر هو الدور الكبير الذي اضطلعت به الماسوتية في الأدب العربيّ إبان عصر النهضة، إن في لبنان أو خارجه. فمعظم كتاب تلك الحقبة ذوي الأثر القويّ في التيارات الفكرية، كانوا من البتائين الأحرار، وكان لا بدّ من أن تُدرس مساهمتهم في تلك الميادين.

يشكر الدكتور سليمان، في ما يشكر، لأنّه أشجّ موضوعه درماً وتحليلاً، وخاصّة لما تحلّى به من ووح نقدية موضوعية. فإنّه اجتهد وسعّه في تبيان الآراء المتضاربة بدون أيّ انحياز، معلقاً على الأحداث بحيث تفهم مواقف أبطالها ولم ينحرف وراه الهوى، فترك للقارئ إطلاقاً ما يحلو له من أحكام.

وإن كان لنا من مأخذ، فتحة اثنان نديهما، طفيئتين، هما فائنة عند المراجع الأجنبية بحيث لا يصل إلى أصابع اليد الواحدة (صفحة ٦١١)، وغياب فهرس للأعلام يكون عوناً للباحثين، ولا شك أنّ الكثيرين منهم يستفيدون من هذا الكتاب.

أ. ك. ح.

النخبة هي رسالة المتبيل

تأليف سامي سلمان الأهور

لا. م. (لبنان؟) لا. ت. (١٩٩٣؟)، ٤٢ صفحة

كُتِبَ هو كناية عن خواطر في النخبة ودورها. فالنخبة في نظر المؤلّف ليست على استار وتعالق، بل تحكيم العقل والحرية، وإحياء الترابط بينهما. مع التشديد على دور القلب-ومامي العواطف. ومن جميل ما ورد في الكتاب هذه العبارة التي ترمس الهدف لمن يتبني سلوك سبيل النخبة، فتحته على الخروج من الذات من أجل الخمسة: «أنا حرّ لأنّي ملتزم - أنا ملتزم لأنّي حرّ». كلام من ذهب.

ك. ح.

عبث القنر، أو حبّ في بيروت

- قصّة -

تأليف جوزف حشيمه

بيروت، ١٩٩٣، ٣٨٨ صفحة من القطع الكبير

كان الأولى بالمؤلف أن يسمّ كتابه بالرواية لا بالقصّة، فهو أكثر بكثير من قصّة عظيمة وفيه جميع مقومات الرواية، بل الرواية الأصيلة. وتأتي هذه المحاولة كالتطلّ المنتص على أرض كادت أن تمحل بعد سنوات عجاف من هذا القليل إن في لبنان أو في سواه من البلدان العربية. فقد تدرت الروايات الأصيلة وكثرت القصص بل الأقصوصات، بعد أن أصبح الكثير من الكتاب عن الروايات يقصر في التمسّ أو لسمي وراء السهولة.

ومن عرف المحامي جوزف (أسعد) حشيمه وما له من مؤلفات سابقة لن يستغرب خوضه هذا المضمار الصعب بما يفترض فيه من قوّة خيال، وسبك الأحداث وشيكيا بإحكام، وتحليل نفسي عميق. فقد طالما له قبل ذلك أرمية كب عالج فيها شؤونًا إنسانية واجتماعية وحقوقية بجدارية العالم، ورهافة شعور الأديب، وتحسّس لمشاكل البشره وهي على التوالي: حديث المحاكم، خواطر، دفاعًا عن حقوق الدفاع، والوطن للصحف.

أما الرواية عبث القنر...، وهي كتابه الخامس، تختصر سائر ما سبق، وتبيّر لعمّ ما عالجه المؤلف قبلاً من مسائل عزيزة عليه: وصف واقع الناس بما يمتزج فيه من مرارة وسعادة متلازمين، المدافعة عن حقوق المستضعفين، ذلك معاقل الرياء والكذب حتّى لا يطر السعيد ولا يأس الشقي ولا يُخدع المظلوم المبني عليه (صفحة ٥). وتروي لنا قصّة حياة شابّ ذكيّ مثقّف من بيروت «الشرقية»، فتأخذ بيده منذ طراوة عوده حتى ولوجهِ معترك الحياة صحافيًا معروفًا. وإذا بنقطة تحوّل في سيرته، تنقله من عالم الحرّيّة إلى حكم الأمر، رهينةً بيني يدي جماعة الشقّ الآخر من بيروت، في الناحية «الغربية»، وهنا المطلق للحرية والآلام النفسية، إلى أن تشرق في نفس البطل «ربيع» شمسٌ طيبة شابهة تعالجه فيصطبها وتمسّقه وتسمي إلى إطلاقه. وإذا كان يترقّب، بعد خروجه من السجن، ساعة يتلجج له مقابلة حبيته، يشاء القدر العايب أن تقتل الفتاة وهي تعالج رئيس إحدى المنظمات، طليقًا أعضاء منظمة معادية.

لقد تميّزت رواية جوزف حشيمه بعدد من المزايا النريدة. أولاًها تحليلٌ التوتّ في أجواء تحليل النفس البشرية أيّما تحليل. فهو يفرّص في أحماق شخصيات أبطاله لا سيما «ربيع»، ويدرسها من كلّ جوانبها وفي جميع اختلاجاتها بنفاذ بصيرة عجيبة. ويحلل إليك وأنت تسير معه أنّك تظالم إحدى روايتي الروايتين الروس الكبار، كمثّل لنا كلّ من لتولستري، وتكاد تصاب بالدوار لكثرة ما هنالك من تحليل، ولكنّ هذا الدور لا يتطوّر من نشوة الإحاطة بمجامع الشخصية المرسومة أمامك.

وفيما يرسم الكاتب لوحته يطلق سهامه، وما هي سوى أحكامه، تتوقّد كتلّير تارة مزلمة وطورًا ساخرة، مع خلفيّة من التشاؤم تسود أجواء الكتاب عامّة. وهذا للتشاؤم الملهم تخترقه، الفينة بعد الفينة، ومضات من السعادة الخجولة والإيمان بالتحلّي (ص

٧٨- ٨٠) مما يجعل الصراع قائماً بين النور والليجور طوال أحداث الرواية، وهو لعمري واقع البشر في أغلب الأحيان. وأجمل الصفحات في هذا الباب، وغاية ما توصل إليه الروائي في استكشاف خبايا النفس البشرية، تجدها في الثلث الأخير من الكتاب، مع دخول الطيبة «سهى» في حياة «ربيع».

مزية أخرى تلفت النظر في كتاب حشيمه هي أسلوبه العنائق ولغته البليغة المتأنفة. فمن جهة الأساليب الروائية يعجبك تنقل الكاتب برشاقة وعنوية بين الأوصاف الواقعية - فلا يستكف منها، ويعلمها (ص ١٨٨) - والسطحات الوجدانية حيث يسرح الخيال ويمرح. وكثيراً ما يلجأ إلى مخاطبة القارئ واقفاهم في الأحلك، كما إلى مخاطبة ذاته، مع الركون إلى الأساليب السينمائية كالاتفات إلى الماضي حيناً بعد حين.

واللغة، من جهتها، بليغة، تكثر فيها الألفاظ للمتعة، عمدًا، بقية الترصيع. والجمل تنساب في غابة من الإيجاز البليغ، مسبوكة مقروبة متلهكة الأطراف، فيها جرس متعجب، وتماوج نغم وتجانس في الإيقاع. فإليك، مثلاً، ما جاء في كلامه على النار (ص ٣٦٦):

«وإذا غثت النار، طرب البعض لفنائها واطمأن، ورُوع البعض الآخر وفرق.

ومع ذلك فغناء النار واحد ليس يتبدل ولا يتوَع، وإنما رقهه في نفوس سامعيه هو الذي يختلف ويعظم اختلافه. وشتان ما بين رقهه في أفتي المقرور الذي بصطليبا، والجانح الذي يترقب نضج ما يطبخ عليها، والمحكوم الذي تُضرم ليلتي فيها».

«إليك أنموذجاً آخر، فيه من بليغ الكلام وواقع الصور ما قل نظيره. خاطب «ربيع» السجين حينه «سهى» وقد استحوذت على مجلعه قلبه، قال:

«لا تطلي الغياب، فأنا خلتى بأن أزار، تلك بآتي أدخلت أسير محبس واحد، وما أنذا قد أصبحت أسير محبين اثنين.

فقلت، وهي تبسم عن درء، كما قال الشاعر:

«وكم من أسير أضحي أسير أسيره» (ص ٣٦٦).^(١)

هذا غيض من فيض ذلك الأسلوب الفريد، وكم يقتدر إليه اليوم أدبنا إذ كثر الكتاب الذين بظلتون جملهم على عواهنها، متذرعين بالسهولة والبساطة لسر ما ليس إلا ضعفاً.

رواية جوزف حشيمه من الروايات التي لا يدق أن يحسب لها حساب، ولئن آبت على مؤلفها. فنشأن يدفع بها إلى الراجحة.. فلند أنزلها إلى ساح القراء خلة ولم يُسمع بها إلا قلة، ويش ما فعل. فلا بد من عدم حبس المطر في قمقه، ولا يجوز حجب روائع الفعالم، بل فلتوضع على المنارة لتير.

ك. ح.

(١) أطلب أيضاً وصفه يوسف الحاجب، وكلاهما على الخمرة في الصفحة ١٢...

ألوان

مجموعة مقالات أدبية اجتماعية (جزءان)

تأليف الدكتور أنيس دهير

لا. م. (دمشق؟)، لا. ت. (١٩٩٣؟)، ١٢٣ + ٢٠٢ صفحة

الدكتور أنيس دهير من مواليد بيروت، البلدة السورية الجميلة الرابضة في جبل قلمون، وقد أنبت الكثيرين من رجالات الفكر والأدب والشعر والصحافة في الوطن والمهجر. والدكتور دهير خريج كلية الطب الفرنسية في بيروت، مما يبين بما يتحلى به من ثقافة غربية إلى جانب ثقافته العربية. وهذا الانتعاش يعني كثيرًا خبرته البشرية والفكرية ويسبغ على مقالانه سحة من الأدب الإنساني الفريد.

والمقالات الواردة في المجلدين صدرت سابقًا في بعض المجلات لا سيما مجلة «الكلمة» البيرونية وتعالج موضوعات تمت إلى المجتمع والفكر والدين والأخلاق كُتبت بأسلوب رشيق وشفقة من الفكاهة لا تخلو أحيانًا من السخرية اللاذعة غير المؤلمة.

وليسمح لنا الكاتب الكريم أن نلفت نظره إلى الكثير من الأخطاء اللغوية التي فوجئنا بها لدى المطالعة، ولعلها من باب السهو (نورد ثمة بعضها لتصحح في الطبعة الثانية: في ج ١، ص ٢٣، س ١٥، جُمع اليمين بمعنى النَّسَم أيمن وأيمان، لا أيامين، وأيامين لا تتوزن لأنها ممنوعة من الصرف؛ وكذلك القول في الأعاصير، فهي لا تقبل التنوين (ج ١، ص ٣٤، س ٢٥)؛ وينبغي القول «في الثانية عشرة من عمري» (ج ١، ص ٢٣، س ١٩)، وفي هذه السِّق (١، ٥٩، ٣). ويا ليت جميع الكتاب يعرضون عن هذا الغلط الفاحش الذي بدأ يتفشى، خاصة عند بعض الصحفيين، فيقولون: «نحن في مطار شارل ديغول والذي يعبد...» (١، ٦٣، ١٩) فما بال هذه الروايات تزداد بلا سبب فتشوِّ اللغة وتخدش السمع؟ ولا بد من القول: «أصّر على» (١، ٦٥، ١٦) ... وإذ نقف عند هذا الحد نأمل أن يضلَّ بين أطبائنا العلماء من ينصرف إلى الكتابة والأدب على غرار الدكتور دهير، نعمتهم وإفادتنا.

ك. ح.

Mon pays au passé simple

par le Père Mansour Labaky

Fayard, Paris, 1992, 180 pages

عُرف الأب منصور لبكي، أول ما عُرف، في مطلع السبعينيات عندما شاعت أغانيه الروتية على كلِّ لسان في لبنان والكثير من البلدان العربية، لما كانت عليه من رشاقة في الإيقاع، وعمق في المعاني، وسهولة للحفظ كلاً ما ومرسماً. وتبدل مجرى حياته إلى حد بعيد لما حلت النكبة بأبناء رعيته في بلدة الدامور سنة ١٩٧٦ فنطلق في العمل الإنساني على شئ الصُّمد، منها في حقل الكتابة. وجميع مؤلفاته - باستثناء ما يدور حول الفيتورج - يعالج المسألة اللبنانية بأسلوب فريد يميّزه.

فقبل كتاب Mon pays au passé simple صدر للأب لبكي - وبالفرنسية دائماً - عنّة

مؤلفات تُقل معظمها إلى العربية، نذكر منها بعض ما عُزِب: كقوسما ضيعة من لبنان، صبي لبنان: «الدروب النائمة»، شريد للقمر... نالت بأجمعها إعجاب أهل الغرب وأبناء العرب على السواء لسمو معانيها، وروعة أسلوبها الشاعري، وتجنُّح خيلها. وكتاب Mon pays... لا يشذ عن القاعدة، وهو يخي، كما يشين به عنوانه، إبراز جمال لبنان ورسالته من خلال ما أتم به هذا البلد في ماضيه من وداعة و«بساطة». وقد نجح للمؤلف في تحتين مبعاه إذ طلع علينا بمجموعة حكايات لطيفة خفيفة الظل، رشقة السرد، مشحونة بروح الدعابة والحس الإنساني العميق، فحُجِل إلى القارئ، وهو يطالعها، أنه تعلم كتاب Lettres de mon moulin للأديب الفرنسي الشهير ألفونس دوديه. وما تجدر ملاحظته أن هيام متصور لبكي بوطنه لبنان وتغني به لا ينطلق من تعصب محدود الأفق ذميمة، بل يتجذر في إيمانه بأن هذا البلد صاحب رسالة تامة وتعايش ومحبية.

آ.ك.ح.

دليل عربي يوناني إلى ألفاظ المعهد للجليد

صنفه الأب صبحي حويي اليسوعي

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ٩٥٢ صفحة من القطع الكبير، مجلد فني

هذا الكتاب ثمرة خيرة طويلة اكتسبها المصنف بعد ما قلم به مع رفاق له في إصدار الطبعة اليسوعية الجديدة للكتاب المقدس وإجالة يد التصحيح باستمرار في أسفار العهد الجديد.

وهذا الدليل يهدي الباحث إلى الآيات الكتابية التي وردت فيها الألفاظ موضوع بحثه. وقد أراد مصنفه أن تيوب الألفاظ فيه بحسب المواضع التي يمكن الدارسون والمؤمنون استخدامها انطلاقاً من كل ترجمة، علماً أن الألفاظ والآيات هي بحسب الترجمة اليسوعية الأخيرة.

ومن حسنات «الدليل» أن فيه، إزاء كل مدخل عربي، لفظ اليوناني الأصلي. وفي ذيل الكتاب فهرسان: الأول عربي يضم جميع المداخل العربية. والثاني يضم جميع الألفاظ اليونانية.

العمل جليل، جزيل الفائدة لطلاب اللاهوت والباحثين والكتّاب والمؤمنين وسواهم.

إ. ح. خليفة

من القراءة إلى التأمل مع القديس متى

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القراءة الربية»، رقم ١

مشورات الرابطة الكتابية، بيروت، ١٩٩٣، ١٥٠ صفحة

ورد في مقدّمة هذا المؤلّف: «وُلد هذا الكتاب من حاجة مائة لدى الشبيبة: كتب التفسير صعبة وطويلة. أعطينا كتابة سهلة وقصيرة، تغدّي يوماً أو أقلّه أسبوعاً. لهذا قدّمنا للمؤمنين سلسلة «القراءة الربية»...»

«إخترنا بعض النصوص ولم نقدّمها كلّها. فمن شاء التوسّع والاستزادة عاد إلى كتب التفسير. قدّمنا التأمل وما قدّمنا نصّ الإنجيل، لأنّ الترجمات عديدة ولكلّ ترجمته...»

«كيف يتمّ التأمل؟ نبدأ بقراءة النصّ الإنجيليّ مرّةً أولى على مهل وبصوت عالٍ إذا أمكن، لتري العين وتسمع الأذن وتلفظ الشفتان. نتوقّف عند عبارات استرعت انتباهنا، ثمّ نعود إلى قراءة النصّ ثانية. هنا نستعين بالشرح والتساير. ونُهي تأملنا بموقف عمليّ يتجدّد في أقوالنا وأعمالنا، بل في كلّ حياتنا...»

هكذا هو الكتاب الأوّل في سلسلة «القراءة الربية». فإن لاقى الرواج الذي نأمله، أتبعناه بكتب أخرى...»

نيتنّ الكاتب على هذه الفكرة ونتمنى أن تلاقي هذه السلسلة الرواج الذي يأمله، لأننا في حاجة مائة فعلاً إلى كتب تشرح لنا نصّ الكتاب المقدّس بطريقة مبسّطة تكون في متناول القارئ العاديّ، فتساعده على قراءة النصّ قراءةً صحيحة وتغدّي فكره وقلبه بمعانيه السامية. أ. صبحي هموي

أقوال الله في شعبه، أو الأنبياء الاثنا عشر

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «المجموعة الكتابية»، رقم ٧

مشورات المكتبة البولسية، جونيه، ١٩٩٣، ٣٦٢ صفحة

سبق لنا أن تكلمنا، في العدد السابق لهذه المجلّة، ص ٥٣٦، عن الرقم ٦ من سلسلة «المجموعة الكتابية» هذه (التاريخ الكهنوتي). وبما أنّ طريقة المؤلّف في إصدار المجموعة هي هي، فلا حاجة إلى تكرار ما ذكرناه. ولا شك أنّ ضيق الوقت لم يمكن الكاتب من تصويب الخطأ الذي وقع في الرقم ٦ والذي أحببنا أن نلفت نظره إليه.

ونتهدّ هذه الفرصة لتعبّر للكاتب عن إعجابنا بفرارة قلمه في إصدار كتب نحن بأمتّ الحاجة إليها.

ص. ح.

إنجيل لوقا. ظهور الكلمة والرسالة في الجليل

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة دراسات بيلية، ٣،

منشورات الرابطة الكنيسية، بيروت، ١٩٩٣، ٦٧٤ صفحة

ما زال الخوري بولس الفغالي يصدر الكتاب تلو الكتاب في مختلف المواضيع التي تَمَّت إلى «بيليا» (وهي اللفظة التي ارتأى أن يدلَّ بها على «الكتاب المقدَّس»). وله حتى الساعة ما يربو على الخمسة عشر مؤلَّفًا في تلك الأبواب. وكتابه إنجيل لوقا... هو الثالث في سلسلة «دراسات بيلية» يظهر بعد كتابين له آخرين هما: القراءة المسيحية للمعهد القديم (١٩٩١)، وإنجيل يوحنا: دراسات وتأملات (١٩٩٢).

الطريقة التي يتَّأها تنطلق أولاً من مقدِّمات تُدخل إلى جرَّ إنجيل لوقا، ثمَّ تنتقل إلى شرح متواصل لكلِّ مقطوعة من مقطوعات هذا الإنجيل، شرح بدوِّه بحث علمي ونهاية تطبيق راعي، فرضية المؤلِّف أن يكون كتابه أولاً وأخيراً كتاب تأمل يلي القراءة، ثمَّ يتحوَّل إلى المشاهدة فالمناجاة. يعمُّ الهدف ويضمُّ السيل إليه كما رسمه صاحب الكتاب.

ومن حسنات المصنِّف فيارسه، لا سيَّما ذلك الذي جمع الكلمات اليونانية التي وردت في سياق الكتاب مرفقةً بمغانيها (ص ٦٥٨-٦٦٢)، وفهرس المفردات المتحدثة في العربية وقد رُتبت بحسب الألفبائية العربية والأبجدية الفرنسية (٦٦٣-٦٦٦). ونحن مع إقرارنا بما قام به المؤلِّف من جهد مشكور لاستحداث مثل تلك المفردات، ومعظمها موفق التعريب، نتردّد في قبول بعضها. فعلى سبيل المثال لا الحصر نساءل لماذا عُرِّبت عبارة *phrase incisive* بـ «جملة فاطعة» - والترجمة هنا حرفية - في حين هناك في العربية عبارة معروفة سهلة هي «جملة معترضة»، لا سيَّما أنَّ عبارة «فاطعة» تحمل بعضاً من اللبس، إذ إنَّها مؤنَّث «الناطع» وهو الطير المتقلِّب.

أ. كميل حشيمه

١ - المسيحية ملحمة آلام وبطولة وقداة

مقدِّمة عامَّة للموسوعة

٢- يوستينوس الروماني + أثيناغورس الأثيني

٣- هرماس الراعي + تيوفيلوس الأنطاكي + تاسيانوس السرياني

تأليف الأب جورج رحمه الأنطوني

في موسوعة عظماء للمسيحية في التاريخ، الأرقام ١، ٣، ٤،

منشورات المركز الروحي للأبحاث والدراسات للرهبانية الأنطونية، دير مار روكز، الذكوات، ١٩٩٢،

٢٧٩ + ٢٠٦ + ٢٦٤ صفحة

الأب جورج رحمه راهب أنطوني نشيط وغيور. أخذ على عاتقه تأليف موسوعة «عظماء المسيحية في التاريخ»، لأسباب ثلاثة: «تمجيداً لله، وخدمةً للنفس، ووفاءً لمن

كانوا للكنيسة وللبرية جمعه كثارة الروح القدس، ومثالا في حياتهم تقتدي به لنسبر على طريق الجلجلة بنوح، (للكتاب الأزل، ص ١٠). ولا شك أن العالم العربي ينتشر إلى موسوعة مثل هذه. تلحق إليه نماذج من كبار مفكرتي الكنيسة وقديسيها.

والكتاب الأزل، للمسيحية ملحمة آلام وبطولة وقلسة، هو بمثابة «مقدمة عامة للموسوعة». وينتم إلى أربعة أقسام (بصرف النظر عن المقدمة والخاتمة والملاحق):

- ١ - كنيسة المسيح: تشاقيا ولتشارها وتفاعلها مع العالم الوثني (ص ٢٧-٦٤).
- ٢ - سيطرة الكنيسة الرومانية في الغرب (ص ٦٥-٩٢).
- ٣ - الكنيسة في مواجهة للعالم المعاصر (ص ٩٣-١٦٥).
- ٤ - الكنائس الشرقية وموقفها من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية (ص ١٦٧-٢٢٨).

فالكتاب عبارة عن نظرة سريعة في تاريخ الكنيسة، من وجهة نظر غربية. وقد أضاف الأب رحمه قسما رابعا، يُعرف فيه عن الكنائس الشرقية، من وجهة نظر غربية أيضا. من قبل هذا المُتَطَلِّق، يجد في هذا الكتيب عرضا وجيزا شائقا لما عاشته الكنيسة من صراعات ومشكلات وحلول وتصاريف وسقطات. أما القسم الرابع، فكأنه زيادة مفيدة، وإن كانت قابلة للمناقشة كما سأقول فيما بعد. والقسم الأزل يغطي الألف سنة الأولى من تاريخ المسيحية، حتى الانشقاق بين الشرق والغرب. والقسم الثاني يغطي خمسة قرون، حتى نهاية الانشقاق في الغرب. ولتقسم الثالث يبدأ مع المجمع التريدينتيني (١٥٤٥-١٥٦٤) ومواجهة حركة الإصلاح.

انقسم الرابع خاتمة بالشرق المسيحي. إلا أن المؤلف حدد في العنوان موقفه، حين قال: «الكنائس الشرقية وموقفها من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية». لا شك أن من حق المؤلف اختيار موضوعه ووجهة نظره، إلا أنا كنا نتمنى نظرة أوسع، نظرة موضوعية. فالكنائس الشرقية لنا كتبها بحد ذاتها، حتى وإن لم توجد الكنيسة الرومانية، لأنها ليست نابعة منها، ولا معتمدة عليها، بل هي قائمة بذاتها، شائعا شأن كنيسة رومة. هذا من الناحية التاريخية. التي نحن في صدها. فلا أرى لزوما لإدخال الموقف اللاهوتي الكاثوليكي في هذا المحال.

ونيسخ نر المؤلف بأن أبدي رأيي أخويا في موقفه اللاهوتي هذا، الذي عبر عنه بوضوح وحرارة في مطلع القسم. يقول: «يلاحظ الفارسي أنني أتبع، في القسم الأول والثاني والثالث. تسلسل التاريخي، مرتبطا بالتسلسل السلطوي الذي يُعقله خليفة السيد المسيح أنفسهم بطرس». وذلك انطلاقا من أن كنيسة المسيح قد أركلت وناستها إلى هامة الرسل. كما أتيت تلك وثنا وإثنا ومخلصنا يسوع المسيح نقت، ليكون المرجع الأرحد في كل شيء. بعد انشور مع إخوانه أساقفة العالم، وحتى مع المؤمنين في الكنيسة جمعاء، كما فعل في المجمع لنيكيتي الثاني. وليس لها عدة رؤوس، كما يدعي البعض. وأرجو أن لا يُعتبر كلامي هذا انتقاصا من سلطتهم، ولكنني أنا ابن الكنيسة الكاثوليكية الجامعة، وعلى إيماننا حش وسموت بتمته تعالى. لذلك أتبع تسلسلها التاريخي - السلطوي، وليس تسلسل غيرها (ص ١٦٩).

- لنا هنا اختيارنا. للأول لاهوتي والثاني منهجي. أقول: لا يشك أحد من المُصنِّفين أن

بطرس هو هامة الرسل، وراثته تعترف جميع الكنائس الأرثوذكسية والكاثوليكية. ولكن لا يترتب على ذلك أن المسيح جعله «المرجع الأوحى في كل شيء». ثم إن المؤلف لا يذكر هنا أسقف روما، وكأنه ساوى بين بطرس وبين أسقف روما. فإن كانت جميع الكنائس قد اعترفت بأولوية (primauté) أسقف روما وراثته، إلا أنها اختلفت في معنى هذه الأولوية. والتاريخ يدل على أن التأويل الكاثوليكي الحالي لهذه الأولوية تأويل مقبول ولكنه تأويل فقط، إذ هناك تأويل آخر شائع في بقاع الشرق كله منذ الأجيال الأولى يختلف عنه.

فمفهوم الأولوية لم يكن متفقاً عليه في القرون الأولى حين لم تكن الكنيسة منقسمة. لذلك، لا أشارك قول أخي المؤلف عندما يقول: «وليس لها (أي للكنيسة) عتة وروس، كما يدعي البعض»، إذ هذا رأي الكنيسة الغربية، وهو رأي لا يأخذ بالاعتبار غنى العقيدة المسيحية والتاريخ الكنسي. وهنا أشير إلى الاعتبار الثاني، وهو منهجي. لما كان هذا الكتيب مقدمة تاريخية للموسوعة، أرى من المستحسن أتباع المنهج التاريخي الموضوعي، لا المقاتلي. زد إلى ذلك أن الفاتلة للقارئ العربي (لا المسيحي) تكون أعم إذا قدمنا المواضيع تقديمًا موضوعيًا وصفيًا، وتركنا العقيدة للمناقشات العقائدية، التي لا يصح أن توجه للعامة بل أن تُحصَر على الخاصة.

لقد اجتهد الأب رحمه مشكورًا لبثم نظرة سريعة عن كل كنيسة شرقية كاثوليكية، ونظرة أسرع عن الكنائس الأرثوذكسية. إلا أن السرعة والاختصار قد يؤديان إلى كثير من الأخطاء أو الفجوات. فتراه يتقل فجأة، في تاريخ الموارنة، من مطلع القرن السادس إلى نهاية القرن السادس عشر (ص ١٧٣)، أو يقلم تاريخ الصرب (Serbes) في سبعة أسطر (ص ٢١٨)، أو ينسب إلى المصريتين دير الأحباش بروما (ص ٢١٠)، أو يستي الأنبا «مسي الرقبطي» «مسي ريفاء» (ص ٢١١) ومكسيموس جزيذ «جزيذ» (موتين في ص ٢١١). وبالْحَقِيقَة، لقد حاول المؤلف أن يقوم هنا بعمل مستحيل. فالنتيجة طيبة، ولكن هل كان اليندث معقولاً؟

وقد أنهى الأب جورج رحمه كتابه بملاحظات عميقة مُستعارة من معيَّرات الكنائس الشرقية (ص ٢٢٥-٢٢٨). ذكر منها ثلاث، هي فعلاً أساسية:

- ١ - الأمانة لتراث آباء الكنيسة.
- ٢ - التعلُّق بمثالية الحياة التوحيدية.
- ٣ - اعتبار الكنيسة عائلة يرأسها البطريرك الأب ومجمعية الأساقفة.

فهذه النقاط الثلاث قد ميَّرت الشرق المسيحي بصوقية وروحانية وقدسية هي بعيدة كل البعد عن دنوية (Secularisation) الغرب التي غرق فيها (ص ٢٢٧). وأنا أوافقته إجمالاً، وإن كان من البديهي لكل مؤرخ أن الصوقية والروحانية والقدسية لم تختب أبداً من كنيسة الغرب، لا في الأوس ولا اليرم.

وقد أضاف المؤلف ٣ ملاحق لزيادة الفائدة:

- ١ - المجامع المسكونية (ص ٢٣١-٢٣٤).
- ٢ - ترجمة كلمات مترد في الموسوعة (ص ٢٣٥-٢٥٦)، شرح فيها ٦٨ لفظاً. وهذا الملحق في نظري من أضعف ما يمكن، سواء كان في اختياره للكلمات، أو في

ترجمته لها. فما أهميّة «الأيكزومولوجيز» (٤) و«الباترياسيان» (٥) و«المختارون المرذولون» (Pistiques Hyliques) (sic!) (٦) و«اليفار» (٨) و«اليفين» (٩) إلخ. ثم لماذا لا يقول «المدانمون» (عروض الأبولوجيست)، و«الاعتراف» (عروض الأيكزومولوجيز)، و«الثبات» (عروض الدياسبورا)، ومرقيون (عروض مارسيون)، والنوبة (عروض الميتابوريا)، وعصر التوير (عروض الاومكلاروتغ!)، إلخ.

٣ - الألفاظ اليونانية والسريانية المتداولة كنيًا (ص ٢٥٧-٢٦٧)، ذكر منها ٧٣ مصطلحًا. وبما حينًا لم أضاف إليها المصطلحات القبطية (راجع كتيب قاموس المصطلحات الكنسية الذي نشرته كنيسة الشهيد العظيم مار جرجس بإسبورتنج، الإسكندرية ١٩٨٦، أو قاموس Georg GRAF الشهير المطبوع في لوفان سنة ١٩٥٤، في CSCO رقم ١٤٧).

وقد كرّر المؤلف، وما للأسف، هذه الملاحق الثلاث التي تشغل ٤٠ صفحة في كل كتاب من كُتب السلسلة. وهو في نظري «حشر» غير مقبول. وتأمّل ألا يستمرّ المؤلف على هذا النمط. فالمنطق السليم يتطلّب أن تُفرز هذه الملاحق في كُتيب صغير، يلدجأ إليه من شاء من القراء. ولكني لا أرى ذلك مُجديًا إن لم يُعدّ النظر في الملحقات، لا سيما الثاني منها.

أما عن أسلوب الكتاب، فكنا نتمناه أوضح، مكثفًا من فقرات صغيرة، إذ بعض الفقرات يمتدّ على صفحتين أو أكثر (فمثلًا الصفحات ٩ إلى ١٧ تتألف من فقرتين فقط لا غير!). كلّ هذا يدلّ على سرعة في العمل وقلة إتقان.

كتب الموسوعة خالية من الحواشي. وسيجد القارئ مراجع (معظمها أجنبية) في نهاية كل كتاب، ممّا يزيد من قيمتها، وإن كانت تتوقف غالبًا في اللبّات.

o o o

أما كتب الموسوعة، فتبع أسلوبًا جيّدًا مفيدًا. يقلم الأب رحمه المنكّر (حياته وفلسفته ولاهوته)، ثم ينقل إلينا مختارات من مؤلفاته.

فالكتاب الثالث^(١) خاصّ بمفكرين يُدافعان عن المسيحية، هما يوستينوس الروماني وأثينا غورس الأثيني. وقد أنشأ المؤلف بحثًا قديمًا عن يوستينوس (ص ١٥-١٠٩)، حياته ومؤلفاته، فلسفته ولاهوته. فعرض آراءه في الأب والابن والروح، في الملائكة والشياطين، في النفس البشرية والحياة بعد الموت، في العماد والافخارستيا. ثم ترجم ١٨ فقرة (ص ١١١-١٢٧) من دفاعه الأول ومن حوارهِ مع اليهودي تريفون، معثرتًا كلّي فقرة. وأتبع منهجًا مُسطًا لتقديم أثيناغورس، لم يميّز فيه بين العرض والمختارات، بل دمج المختارات في العرض (ص ١٣١-١٥٢).

وأما الكتاب الرابع، فهو يشمل ثلاثة مفكرين من القرون الثاني أيضًا، هم: هرماس،

(١) ظهر الكتاب الثاني ولكنّه لم يصلنا، وهو عن «إغناطيوس الأنطاكي...». وقد أطلعتنا في المقابل على للكتاب الخامس، وجله التعريف عنه في المشرق ١٩٩٣، ص ٥٣٨-٥٣٩.

وثاوفيلس الأنطاكي، وططيانس السرياني (وقد «فرتج» المؤلف أسماءهما، فسماهما: تيرفيلوس وتاسيانوس! وهذا خلاف ما نجد في المصادر العربية). وقد اتسع في تقديم كتاب «الراعي» لهرماس واختيار المختارات، لتزخر الترجمة العربية لديه (ترجمة البطريك إلياس معروض). ولكتة ربا للأسف، لم يُعنون المختارات، كما كان قد فعل مع يوستينس، ربما لأن البطريك إلياس لم يضع عناوين! أما عن ثاوفيلس (ص ١٥٩-١٨٢)، فلم يذكر المؤلف أي نص، وكذا تسمى لو ذكر بعض المختارات. وكذلك قدم الأب رحمه دراسة موجزة عن ططيانس، الذي اشتهر بوضع أول «رباعي» (Diatessaron) في تاريخ الكنيسة، إذ دمج الأناجيل الأربعة في نص واحد، واشتهر في العالم، ونُقل إلى عشرات اللغات. وجدير بالذكر أن الترجمة العربية (التي هي غالباً من وضع الفيلسوف المفسر اللاهوتي أبي الفرج عبدالله ابن الطيب المتوفى سنة ١٠٤٣) تعتبر من أهم المصادر لمعرفة الديايطرون.

والآن وقد قدمنا هذه الكتب الثلاثة، وعلّنا عليها بتعليقات متفرقة، ماذا نقول؟ إن هذا العمل عملٌ مُهمٌّ، لا بد منه. ويجب أن نشكر الأب جورج رحمه الذي تجرأ على القيام به. ولكن هل الأسلوب المتبع في هذه الموسوعة مناسب؟ أمن المعقول أن يقوم شخص واحد بكتابة كل هذه الكتب، فتحة الخطر في أن يُسرع في كتابتها وتقدم دراسات على شيء من السطحية والكثير من الإهمال؟ إنني أقترح أن يستعين الأب رحمه ببعض الإخوة والأخوات، من الدارسين والمترجمين، فيوزع العمل عليهم، ويركز كل واحد على مفكر واحد. كما أن عملاً مثل هذا في حاجة إلى منهجية واضحة، ثابتة، ذات قواعد معلومة. هنا أيضاً أرى الحاجة إلى الاستعانة بمن له خبرة بمثل ذلك.

أخيراً، شكراً للأب جورج رحمه على هذه الموسوعة. فهي تُشُدُّ ثنرة في المكتبة العربية كان لا بد أن تُشُدَّ. أتمنى له صبراً وجلداً لإتمام ما بدأه، وأتمنى للموسوعة قراء كثيرين، من المسلمين والمسيحيين، من هواة الفكر والتاريخ والدين.

الأب سمير خليل سمير اليسوعي

ثيودورس، أسقف المصيصة ومفسر الكتب الإلهية

تأليف د. بولس النغالي

سلسلة «التراث السرياني»، رقم ٣، دار للشرق، بيروت، ١٩٩٣، ٢٢٤ صفحة

ثيودورس المصيصي هو من آباء الكنيسة السريانية البارزين، وقد وُلد في أنطاكية وكان من رفاق يوحنا الذهبي الفم، وتلمذ الاثنان للمعلم ديودورس. رُسم ثيودورس كاهناً في صديفة أنطاكية إلا أنه ما لبث أن اختير أسقفاً على بلدة المصيصة من أعمال سوريا سنة ٣٩٣، وتوفاه الله حوالي السنة ٤٣٨ بعد جهاد طويل من أجل كنيسته، ومعاناة فكرية لاهوتية وروحية أبرزت قدراته في هذا المجال.

كتاب الدكتور بولس النغالي، وهو الثالث في سلسلة «التراث السرياني»، سلط الضوء، من خلال معالجة علمية تستند إلى مراجع ومصادر هامة، على وجه ثيودورس الراعي الذي كرس وقتاً من حياته للرهبنة والإرشاد والتعليم (العظات التعليمية)، وكذلك على

ما حققه ثيودوروس في مجال تفسير الكتاب المقدس (كتفسير العزائم وتبجيل يوحنا وسفر للتكوين...). يُجمع الاختصاصيون في التراث السرياني، الروحي اللاهوتي، على القول بأن ثيودوروس كان منسراً من الطراز الأول فتحلّى بصفتين أساسيتين هذا البحث عن المعطى الحرفي وتسلل الأفكار، أو المعنى الدقيق والمنطق، أو الوضوح والتوازن. وهو كذلك عُرف كعالم في اللاهوت، عالم جريء في مجال الدلالة على التجسد، حيث إن يسوع المسيح هو «الإنسان المأخوذ والكلمة الآخذ» في واقع واحد غير متجزئ.

إن أرتودوكسية هذا السرياني اتقدّ ارتبطت، إثر وفاته، بمصير نسطور الذي أدين في مجمع أفسس (٤٣١)، فهلّل الأمر على مجمع القسطنطينية سنة ٥٥٣ في أن يحكم على مقالات كتبها ثيودوروس حول علاقة الطبيعتين الإلهية والإنسانية في المسيح.

س. دكاش

Pour un «Oriens Christianus» novus

Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux

par Jean-Maxime FIEY, Coll. «Beiruter Texts and Studies», Beyrouth, 1949, 286 pages

في سنة ١٧٤٠ نشر الأب ميشال لوكيان (LEQUIEN) اللّيبنيكي كتاباً ضخماً في ثلاثة مجلدات كبيرة تحت عنوان: الشرق للمسيحي، أعيد طبعه لأهميته سنة ١٩٥٨. وهو عبارة عن موسوعة جغرافية، ذكر فيها المؤلف كل المدن والقرى التي كانت مقرّاً أسقفياً يوماً ما، مع ذكر أساقفتها. ومن البديهي أن عملاً مثل هذا يحتاج إلى مراجعات مستمرة، لدمج المعلومات الجديدة فيه.

كتاب الأب جان موريس فيه (FIEY) ييند في تكملة قسم من المجلد الثاني وتصحيح أخطائه، وهو القسم الخاص بالكنائس السريانية، الشرقية (الأشورية والكلدانية) والغربية (السريان الأرثوذكس والكاثوليك)، ما عدا الكنيسة المارونية إذ لم يشخص المؤلف فيها.

يتألف الكتاب من جزئين: الأول (ص ٤٤-١٤٥) خاص بالمشاركة، والثاني (١٤٧-٢٨٤) بالمفارقة. وكل جزء مرتّب ترتيباً أبجدياً، وفقاً لأسماء المدن بالفرنسية، فيسهل على القارئ إيجاد مطلبه. يذكر المؤلف في كل بند أو مادة ما استجدّ عنده، مع سرد دقيق لجميع المراجع المتوفرة بشئى اللغات. ونظراً إلى سعة اطلاع المؤلف، وأبحاثه العديدة السابقة في هذا المجال، أتيح الكتاب كنزاً ثميناً لا يُستغنى عنه، لا سيما وأن المؤلف أضاف إليه جدولاً يذكر جميع البطارقة وملوك الروم وملوك الفرس بتواريخهم، نقله من بحث للأب بولسن هندو.

إلا أننا كنا نتمنى بعض الإضافات والتعديلات:

- ١ - وضع فهرس أبجدي للبلدان، وللأعلام، وفهرساً بحسب البلاد (فارس، العراق، لبنان، سوريا، إلخ) تُذكر فيه البلدان.
- ٢ - وضع جدول بالاختصارات المتعملة (D.T.C., D.H.G.E., I.E., O.C., P.O.C.) إلخ...
- ٣ - استعمال أسلوب علمي لكتابة الأماكن والأعلام بالحروف اللاتينية، فيوسف أن

المؤلف لم يستعمل ما يسمى بـ transcription phonétique، فلا يمكن تمييز
المنفخات (ح ص ض ط ظ) عن الحروف غير المنفخمة، وحروف المد عن
الأصوات القصيرة، إلخ.

٤ - يا حبنا لو أعطانا المؤلف كتابًا آخر كاملًا، لا يكون بمثابة ملحق لكتاب لوكيان، بل
يجمع ما جاء في الكتابين في كتاب واحد.

وعلى كل، فهذا العمل، على صلاته، مرجع أساسي لكل باحث في التراث السرياني
وفي تاريخ الكنائس الشرقية. تمتنى له انتشارًا واسعًا، شاكرين المؤلف على جهده الجبار.

الأب سمير خليل سمير اليسوعي

مجموعة قولتين الكنائس الشرقية

قلها من الأصل اللاتيني

للطران يوحنا منصور والطران كيرلس سليم بترس والأب حنا الفلخوري

مشورات للكتبة البولسية، جونيه وبيروت، ١٩٩٣، ٩١٦ صفحة، مجلد

لطالما انتظرنا صدور هذه المجموعة في نصها العربي، لا سيما أن الأصل اللاتيني
أُعلن رسميًا في ١٨ تشرين الأول ١٩٩٥، أي منذ ثلاث سنوات وتب. وكنا نعلم أن هناك
ترجمة يقوم بها في مصر، ويتوسط من السلطات الكنسية، لجنة من المختصين، إلا أنها
تأخرت لأسباب نجهلها، حتى جعلت ترجمة المكتبة البولسية. ولا ضير أن يكون لدينا في
المستقبل أكثر من ترجمة ما دامت للسلطات الكنسية توافق على ذلك، ... ومعلوم أن في
ذلك التفرع جمالا.

يتقدم المجموعة إعلان لتقدمة البابا يوحنا بولس الثاني يبين اهتمام الكنيسة الجامعة
للتدعيم بشؤون الكنائس الشرقية وقوليتها، ويظهر تاريخ تكوين المجموعة الحالية في شتى
مراحلها منذ البدايات حتى أيامنا. ومما يجدر التنويه به أن هذه المجموعة أعيد النظر فيها
مرارًا وتكرارًا بعد مراجعات متتعة واستشارات دؤوبة، وقد وضعها الشرقيون أنفسهم
على ما ورد بقلم البابا نفسه.

تتكون المجموعة من ثلاثين بابًا (يقسم كل منها إلى عدة فصول) تتطرق من «المؤمنين
بالمسيح وما لهم وما عليهم جميعًا من حقوق وواجبات» إلى «التفادم - prescription -
وحساب الوقت»، مرورًا بالسلطة والأبرشيات والرهباتيات والأسرار والمحاکمات وما إلى
ذلك.

من حسنات هذه الطبعة قهها، بالإضافة إلى إخراجها الأنيق، صلوات بيمّة ثلاثة من
الأئمة المعروفين، أولهم قلتوتي، والثاني لاهوتي، والثالث لنوتي، بحيث يكتمل أحدهم
الآخر ويؤمن، لمعلمهم المشترك، عناصر الدقة العلمية والفكرية إلى جانب طلاوة الأسلوب.

ومن ميزات الطبعة أيضًا: صمغ للألفاظ القانونية الواردة في النص، وقسم الأول
عربي - لاتيني (ص ٨٠٧-٨١٨) وقسم الثاني لاتيني - عربي (ص ٨١٩-٨٥٤).

وثمة (ص ٨٥٥-٩٠٥) جدول مفيد يبرز توافق القوانين بين هذه المجموعة الجديدة ومجموعة الحقّ للتانونيّ الشرقيّ السابق ومجموعة الحقّ القانونيّ اللاتينيّ.

كذلك يُبنى على سلامة الأسلوب ومراعاة الترجمة جانب الدقّة على وجه الإجمال، مع ما يطرأ من خلل على كلّ عمل من هذا النوع - إذ الكمال لله وحده. فعلى سبيل المثال نشير إلى الطريقة السقيمة الدارجة لنقل العبارة اللاتينيّة non solum... sed etiam بأن تزدي على النحو الآتي: «ليس فقط... وإنما». فقد جاء في نصّ القانون ١١٤٩: «هو منزع ليس فقط بحقّ الادعاء وإنما بالدفع أيضاً»، في حين يشغي القول: «... لا بحقّ الادعاء فقط، بل بالدفع أيضاً» (أطلب كذلك القانون ١٥٤١ وسواء...).

وكذلك لنا مأخذ (وإن لم تكن أساسيّة) على طريقة تعريب الأعلام، إذ لم ندر هل كان النقلة قد راعوا فيها أمسا منطقيّة. فلئن أوودوا (ص ٢٠) اسم الأسقف «إميل» عيد على ما عهدناه، دون تحويره بالتعريب، فلماذا شرّهوا اسم الأب جوجيك فدعوه «إيفانوس»، وكان الأولى بهم ترك الاسم على صيغته الأصليّة «إيفان» كما هو مألوف في نقل الأسماء المعاصرة (هل نقول: السيّد «فرنسيس» ميران، أو السيّد «غليوم» كليتون، أو ندعو رئيس وزراء الإنكليز «برحثا» مايجر؟) وكذلك سّموا الكردينال باتشلي (ص ١٨) «إفجانيوس» وهي لعمرى صيغة مستفربة لا سمّا أنّها عُرّبت مرورا باللفظ اليونانيّ، في حين كان الأبسط تركها على صيغتها الأصليّة الإيطاليّة التي بات الجميع يعرفونها: أوجانيو. ولو ساروا دوماً على طريقته المتبعة أعلاه لتوجب عليهم تسمية الكردينال باريكاتيل (ص ١٩) «يوسف» لا «جوزف» كما فعلوا...

إلا أنّ ننت انتابت ما هي سوى ذرة في مقابل الوزنات الثيلة التي حملتها لنا هذه الترجمة. وقد وُتِر أصحابها وأصدروها مشكورين في مهلة قياسية، وهي جدّ مفيدة للإكليريكيّين والسحامين والباحثين في شؤون الكنيسة على اختلافها.

أ. ك. ح.

التجسد فيض المحبّة

تأليف المطرّين يوسف رينا وكيرلس بترس

سلسلة «النكر نسجور بين الأمس واليوم»، رقم ١٤، منشورات المكتبة البولسيّة، جوتيه، ١٩٩٣،
صفحة ١٥١

... هذا المؤدّف دراسة وحيزة للتجسد ولوجوه تطبيق نتائجه في حياتنا، وُضع بطريقة واضحة مبسّطة ليكون في متناول القارئ المنطّف غير المتخصّص.

في التسم الأوّل منه، وعنوانه «ابن الله يصير ابن الإنسان»، يتقل الكاتبان من البحث اللاهوتيّ في التجسد (ابن الله يصير ابن الإنسان) إلى الوجوه التي أمّختها هذا التجسد (حكاية التجسد - إشعاع التجسد - الأيقونة - مكن التجسد الكنيّة هيكل الله).

وفي التسم الثاني، وعنوانه «كلمة الله يصير كلمة الإنسان»، يبحث الكاتبان في رسالة

الإنجيل ودوره في الليتجية، ثم يتقلان الى التصوف في شتى الميادين، ويتبيان بالكلام على الملكوت.

أ. ص. ح.

لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية

نشأته - تطوره - مضمونه

تأليف الأب وليم سيدهم اليسوعي

سلسلة دراسات لاهوتية، دار للشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١٧٥ صفحة

يسمى المؤلف إلى سرد الأمور في واقعها، وإلى إظهار ردات الفعل الرسمية وغير الرسمية، وكيف شق لاهوت التحرير طريقه بثبات مبتدئاً إلى تفسير خاص للكتاب المقدس وغير آبه تماماً للجدلية المادية ونتائجها. وقد طالما وهم بوصمة الماركسية، إلا أن المراحل التي مرّ بها تنم عن إرادة صادقة في تفسير المسيح الذي تميّزت مسيحيته بأنها تهتم بالفقراء والمظلومين وتسمى إلى إعطائهم حقوقهم المشروعة.

وبالإضافة إلى ما قام به الأب سيدهم من تحاليل، فإنه نشر مقاطع مستبضة من الرسالة الخطيرة التي كتبها الأب بيلرو أزويه الرئيس العام السابق على الرهبانية اليسوعية متوجّهاً إلى أبنائه في أمريكا اللاتينية، وفيها من عمق التحليل وبعد النظر وسديد التوجيه وخالص الروحانية ما يجعلها وثيقة أساسية لا يستغنى عنها في هذا المجال.

كتاب الأب سيدهم، على اقتضابه، عرض واضح متكامل مفيد لمن يريد الاطلاع على مدرسة لاهوتية مثلت دوراً لا يستهان به، وذكرت انكبة أنه يتوجب عليها أن تفتح نوافذها لكل فكر ينبع من حياة البشر ومعاناتهم فيقدم في مسيرتهم الأرضية نحو ما يرغبون إلى العلاء.

إغناطيوس، عبده خليفه اليسوعي

إلهي لا تفعل له... مديح المجانية

تأليف الأب شارل دلبه اليسوعي

نقله إلى العربية لخورخي يوحنا لخلو

دار للشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١٨٥ صفحة

قد يجعل بعض قراء القسم الأول من العنوان! هل يُفعل أن يكون الله خير نافع؟ يسأخ القسم الثاني إلى الضمّة: إلهي هو المحبّة انتمه. والمجانية لا تبغي ضمّاً ولا يُغنى منها نفع. المجانية هي والمحبة صنوان، وإن حُتّب من المحبة نفعاً شوّهت.

خير ما نعرف به ظروفات هذا الكتاب أن نخل ما ورد تأكيداً لنا بقلم الأب فرنسوا قارويون في آخر مؤلّف طبع له - بعد وفاته - سنة ١٩٩٢ بعنوان *Vivre le Christianisme* (مَشورات، باريس، صفحة ٥١): «مديح الله هو أيضاً - تمالكوا عن التشكك -

الاعتراف بأنه لا نفع له . الله لا نفع له . وإنا لنعدم الإلحاد عندما نتكلم على إله ينفخ شؤونا البشرية . فمثل ذلك المفهوم يفضي بنا إلى مسيح إن هو إلا رائد ثورة اجتماعية وسياسية . والأفكار المماثلة كثيرة في أيامنا . إله نافع . . . إلى أن ندرك أنه لا نفع له الية . فعلى صعيد الثورة الاشتراكية، من الممكن الاستغناء عنه تمامًا . (. . .) كتب الأب فالاديه في مقال ظهر له في مجلة دراسات (Etudes) وكان له صدى بعيد: «لا نتكلم على الله كلامًا حقًا إن صورناه بصورة قدرة تخدم شؤونا . فصورة الله تشوهه إن كانت صورة إله نافع . والإيمان المسيحي يقودنا إلى الاعتراف بأنه على أنه الله» . . . تلك هي المعجزة» .

ك. ح.

للمسيح والمعزاة في الصوفانية

تأليف الأب إميل الحاج للبولسي

سلسلة «الشهود»، رقم ٤١، المنشورات الليولسية، جوتيه - بيروت، ١٩٩٣، ١٨٩ صفحة

الأب إميل الحاج كاتب مخلص له ما يربو على العشرين كتابًا، تجمع بين المتعة والفائدة الروحية والأدبية، فضلًا عما يوشحها من أسلوب ناصع البيان. وكتابه الأخير عن «المسيح والمعزاة في الصوفانية» يعني تليط الأضواء على تلك الظاهرة الخارقة التي شغلت الناس، في دمشق خاصة، منذ عشرات سنين وتيق، وهي سيلان الزيت من يدي السيدة ميرنا الأخرس نظور بتواتر ملحوظ، مرفقًا في بعض المناسبات بظهور آثار دامية على جسمها. وكتب الأب الحاج بمعنى جاهدًا في ألا يصدر حكمه في الموضوع، علمًا أنه يروي الأحداث بحماسة وتأثر ملحوظين. والكنيسة الرسمية، هي أيضًا، لم تغفل كلمة الفصل حتى الآن لأنها ما زالت تتابع الظاهرة باهتمام وترؤ على مألوف عاداتها. وقد لفت نظرنا، بين ما أدلى به الشهود العيان، ما قاله الأب علم إلياس العلم (ص ١٢٨ - ١٣٩) فهو يدعو إلى الفطنة مع احترام أصحاب العلاقة، وإلى الترقب في الصلاة، وإلى الخضوع لما تقره الكنيسة. ومن هذا المنطلق، ومع رغبتنا المخلصة في أن يتجدد الله وتكرّم المعزاة من خلال ظاهرة الصوفانية، كنا نتمنى لو لم ينعت المؤلف الزيت المعنوي «بالزيت المقدس»، متبنيًا بذلك قرار الكنيسة. وأنه، على كل حال، لمشكور.

ك. ح.

للمسيح في مرآة العصر

تأليف لير تاكمل - ترجمة حسان إسحق

توزيع مكتبة البراع، طرطوس (سورية)، ١٩٩٣، ٤٤٥ صفحة

واخجلناه! وما له في على المؤلف والمؤلف، وعلى الناشر وما نشر. فهذا الكتاب هو في الحقيقة، كما سنينه، وصمة عار في جبين كاتبه، ولا يشرف ناشره: ليس فيه

مقدار فزة من العلم ولا فطرة من ماء الحياة، بل هو نسيج من نسيب الأخلاق، وأنصاب
المداخلات النقدية لا بل أربعيا، والكثير من الكلام الخبيث والظن المبطن يورج
إلى أقدمس إلمقدسات في شخص السيد المسيح.

تُرى ما الذي دهم «مكتبة اليراع» في طرطوس فجعلها تدفع إلى القراء هنا
الكتاب؟ أي قبعته العلمية؟ أي الرغبة في النيل من معتقدات المبحثين؟ فني كلا
الافتراضين إنهما مذنبه وذنبها جسيم.

يدعي مصنف الكتاب أنه يبحث في الإنجيل بحثًا علميًا، فليحق بعنونه الأساسي
السؤال التالي: «الإنجيل كتاب مقدس أم جُمع من الأساطير؟» وبالطبع لا تمر صفحة
من صفحات الكتاب إلا ويظهر فيها المؤلف «العلامة» أن الإنجيل أسطورة ومجموعة
خرافات. ولكن، ما دنا نذكر المؤلف العلامة، فمن هو يا ترى، وما لمسم كتابه في
لفته الأصلية؟ ليس من إشارة في النسخة العربية، وبحسب ما نعرفه عن مؤلفات
أخرى أصدرها الكاتب، فمصنّفه وُضع منذ ما يقارب المائة سنة، وصاحبه غير
معروف البتة في أوساط علماء الكتاب المقدس. أما علمه المزعوم فلا يركز إلا على
إحصاء ما يبدو له متناقضات في الإنجيل، في حين أن أصغر المطلعين اليوم في هذا
الميدان يعرف أن هناك فتورًا أدبية في كتابة الأسفار المقدسة ولا ينبغي الأخذ دومًا
بحرقية النصوص.

ولكن الأخطر في هذا الكتاب هو غير ذلك. فلو اكتفى صاحبه بمناقشة صحة
الأنجيل من الوجهة العلمية - حتى المزعومة - لسامحناه. فلن بصرنا أن يرفض
أحدهم معتقدنا سواء استند إلى العلم أو كم يستند، فهو حر ونحترم حرّيته. إلا أننا لا
نقبل أن يقضي سحابة كتابه ساخرًا هازئًا من شخص هو أكرم الأشخاص عند
المسيحيين، فضلًا عما يكن له أخوتنا المسلمون من احترام وإجلال. كيف يسمح
هذا الكاتب لنفسه أن يلصق بشخص السيد المسيح كل التهم التي يزرعها مصنّفه.
فيسوع نمة يدعى دومًا «ابن الحمامة» أو «الكلمة السائرة على قدمين». وهو، بحسب
الكاتب، عديم التواضع والمنطق (ص ١٤٤ - ١٤٥)، وتعاليمه غامضة وأفكاره
الأخلاقية فيها، مثل حبات الجواهر النادرة الملقاة في كومة هائلة من النفايات» (ص
١٧٣). فالمسيحية هي مرآة ولا أخلاقية (١٧٥)، والمسيح نفسه مشكوك في سلوكه
وأخلاقه، إن ماعنته النسوة التيات بأموالهن فلاغراض مشبوهة، وإن رأف
بالخاطئات والزواني فلكني يتيم معهن علاقات حميمة (١١١ - ١١٢ و ١٨٩ - ١٩٠)،
وإن كان يؤثر يوحنا بن زبدي على سائر الرسل، فلنوايا مبينة غير صافية (٢٤٦). كما
أن العجائب التي صنعها يسوع هي هراء بهراء، وجل ما وجدته الكاتب ليحكم على
تحويل الماء خمرًا في قانا الجليل هو أنه «بهذا يكون يسوع قد أفاد السكران» (٧٨).

لا داعي إلى الإطالة في سرد تلك المخزيات، إلا أننا نشير قبل إسلال ستار الحياة

إلى أنّ رداة المضمون يوازئها رداة في النصّ العربيّ. فمن الواضح أنّ الترجمة أُجريت على عجل - لأغراض تجاريّة؟ - ولم يأتِ التدقيق اللغويّ، المنزه به في مطلع الكتاب، بتبيحة تذكر. فالأغلاط اللغويّة والنحويّة تُعدّ بالمشرات، نذكر بعضاً منها فقط على سبيل المثال: «الهنزي» بدلاً من «هنزه» (٥٩)، «للأسف لا» بدلاً من «لا، وما للأسف» (٦٠)، «لن يكون النبيّ نيّاً بالنسبة لأخيه» بدلاً من «لن يكون النبيّ نيّاً في نظر أخيه» (٦١)، «يقدم له حجراً أمّلساً» بدلاً من «... أمّلس» (٧٦)، «يقبلان بعضهما» عوضاً عن «يقبل أحدهما الآخر» أو «يتبادلان الثبل» (٩٦)، «صيادوا الكلاب» عوضاً عن «صيادو...» (١٣٢)، «كان الفاريان مملوهان» (١٣٢)، «كان هؤلاء الموقّنين» (١٤١)، «الرزائل» (١٤٣)، «يمكن للمري» (٤٢١)، «اللغات الخمس عشر» (٤٢١)، إلخ، إلخ.

ختاماً نذكر ما سبق أن قلناه: إنّنا نستكر أشدّ الاستكثار إصدار مثل هذا الكتاب إنّ لاتقاربه إلى كلّ مقومات العلم من معلومات ومنهجيّة ومواكبة للدراسات الحديثة، وإنّ لتهجّمه السائر على رموزنا المقدّسة وتمريفه في الحمأة يسوع بن مريم الذي يجلّه المسيحيّ والمسلم على حدّ سواء، والذي باسمه ومثله نطلب المغفرة للكتاب (لأنّه ممّن «لا يعرفون ما يفعلون»)، وللناشر الارعواء عسى أنّ يحترم شعور مواطنيه أيّاً كانت ملّتهم.

الأب كميل حشيمه اليسوعي

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 الكتابة أو مكتوبة بخط واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرت أو لم تُنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلة المشرق.



بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

٧ دولارات أميركية	في لبنان وسورية
١٥ دولارًا أميركيًا	في مصر
٢٢ دولارًا أميركيًا	في البلدان العربية الأخرى
٣٠ دولارًا أميركيًا	في أوروبا
٣٥ دولارًا أميركيًا	في أميركا

Abonnement annuel (frais de port compris)

Liban et Syrie	7 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	22 dollars US
Europe	30 dollars US
Amérique	35 dollars US

مجموعات «المشرق»

ثمة أعداد قديمة من المشرق متوفرة، بعضها في مجلدات
مكتلة، وبعضها متفرق.

وهناك مجموعات كاملة من المجلدات الأربعة والأربعين
الأولى (١٨٩٨ - ١٩٥٠).

فيمكن مراجعة إدارة المجلة في هذا الشأن.

diocèses. Causeries, carrefours, ateliers thématiques, échanges fructueux entre pasteurs et jeunes jalonnèrent ce congrès. Espoir de l'Église au III^e millénaire, les jeunes trouveront-ils leur place dans l'Église du Liban?.....

235

Recensions de livres

As-Suhrawardī: *Maqāmāt as-ṣūfiyya*, Edit. E. Mnalouf (Salim Daccache); G. Jabbour: *Al-Fīr as-siyāṣiy al-mu'āṣir fī Sūriya* (Camille Hechaïmé); J. Moghaizel: *L'Expression du temps. Traductologie du verbe en anglais et en arabe* (Elvira Natalian); Actes du Congrès de l'Université de Balamand: *Luġat at-ta'lim fi Lubnān* (S.D.); Al-Bakrī: *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, Edit. A. van Leeuwen et A. Ferré (Samir K. Samir); A. Miquel: *Géographie humaine de l'Islam jusqu'au milieu du 11^e s.*, trad. Ibrahim Houry (C.H.); Al-Māqdisī al-Buṣṣārī: *Aḥsan at-taqāsim fi ma'rīfat al-aqālim*, et al-Ḥasan al-Ḥamdānī: *Ṣifāt gaẓīrat al-'Arab*, Edit. Ibr. Houry (C.H.); G. Jabbour: *Ṣāfiṭā wa muḥīṭuhā fi-l-qarn at-tāsi' 'aṣar* (C.H.); I. Armaleh: *Al Ibrāhīmīyah fi-t-tārīḥ* (C.H.); S. Antaki: *Ruwād Tibb al-'uyūn fi Sūriya* (C.H.); S. Antaki: *Al-Ḥubb a'mā* (C.H.); S. Sulaymān: *Aṭar al-bannā'in al-aḥrār fi-l-adāb al-lubnānī (1860 - 1950)* (C.H.); S.S. al-A'war: *An-Nuḥbat hya risālat al-mustaqbal* (C.H.); J. Hechaïmé: *'Abat al-qadar, aw ḥubb fi Bayrūt* (C.H.); A. Dahbar: *Alwān* (C.H.); M. Labaky: *Mon pays au passé simple* (C.H.); S. Hamoui: *Dalīl 'arabī-yūnānī ilā alfāz al-'ahd al-jadīd* (Ign. A. Khalīfē); B. Féghali: *Min al-qirā'at ilā-t-ta'ammul ma' al-qiddīs Mattā* (Soubhi Hamoui); B. Féghali: *Aqwāl Allāh fi ṣa' bih, aw al-anbiyā' al-itnā 'aṣar* (S.H.); B. Féghali: *Inḡīl Lūqā. Zuhūr al-Kalīma wa-r-risāla fi-l-Ġalīl* (C.H.); G. Rahmé: 1- *Al-maṣḥfiyya mathamat āfām wa butūla wa qadāsa*; 2- *Yusūmus ar-rūmānī + Aṭnāgūras al-aṭīnī*; 3- *Hirmās ar-rā'i + Tiyyūfīlus al-Anṭākī + Tāsyānūs as-suryānī* (Samir K. Samir); B. Féghali: *Tiyyūdūrus usqūf al-maṣṣīsa wa mufasssīr al-kutub al-ilāhiyya* (S.D.); J.-M. Fiey: *Pour un «Oriens Christianus» novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux* (S.K.S.); *Maḡmū'at qawānīn al-kanā'is as-ṣarqīyya*, trad. des Edit. Paulistes (C.H.); Y. Rayyā et C. Bustros: *At-Tagāssud fayd al-maḥabba* (S.H.); W. Sidhom: *Lāhūt at-taḥrīr fi Amerīka-l-īfāniyya* (Ig. A. Khalīfē); C. Delbez: *Ilāhī lā naf' a lahu... maḏīḥ al-maḡḡāniyya* (C.H.); E. al-Ḥāḡḡ: *Al-Maṣīḥ wa-l-'adrā' fi-s-Sūfāniyya* (C.H.); L. Taxil: *Al-Maṣīḥ fī mir'āt al-'aṣr* (C.H.); Livres reçus par la revue.....

245

Le manuscrit «Mağmūc Mubārak» du Patriarche Macaire III Za'im,

par Souad Abou el-Rousse Slim.

Ce ms, écrit par le patriarche grec-orthodoxe d'Antioche Makārius Ibn al-Za'im durant son premier voyage en Russie, aborde de nombreux sujets: hagiographie, histoire des conciles, listes de patriarches, documents ecclésiastiques divers, précisions géographiques; ce qui reflète les centres d'intérêt des lettrés et religieux arabes chrétiens de l'époque (17^e s.). Le présent travail de S. Slim donne un bref aperçu biographique du patriarche, présente le ms et son contenu, et en reprend les colophons, dont l'un est une exonération des moines de Tripoli de la ġizya (capitation) coranique datant de la fin du 17^e s.

175

Cultes astraux au pays de Canaan,

par le P. Georges Kamel.

En s'appuyant sur les documents qui assurent l'existence de ces cultes sévèrement condamnés par la Torah des Hébreux, l'A. essaye de découvrir le fond culturel des habitants tant nomades que sédentaires de Canaan. Il tente également de cerner la place divine des étoiles, de la lune, et surtout du soleil qui, durant une longue période de l'histoire de la région, était considéré comme le trône des dieux-pères des peuples du pays de Canaan

197

Le Royaume Arabe indépendant de Hormuz ou le Pays des Littoraux et des Iles,

par Ibrāhīm Khoury.

Dans la région du Golfe Arabe et de la mer d'Oman s'est constitué un royaume arabe indépendant qui a atteint son apogée à partir du 7^e/13^e s. L'A. décrit ce sultanat: ses origines historiques, son extension territoriale, son rôle dans le commerce florissant entre les zones de l'océan Indien et la mer Méditerranée. Il s'appuie sur divers géographes arabes et surtout sur la relation du navigateur portugais Duarte Barbosa (+ 1521)

215

Synode pastoral pour le Liban: Congrès des jeunes,

par Geogres Salloum.

Dans le cadre du cheminement synodal et des journées mondiales des jeunes, et à la lumière des *lineamenta* et du message du Saint-Père à la jeunesse, Le Conseil pour l'Apostolat des laïcs au Liban a organisé du 28/8 au 3/9/93 au Collège Mont-La Salle, un grand rassemblement de 700 jeunes des différents mouvements et

Al-Adbat ben Qurayf as-Sa'adi (poète du 5^e s.A.D.). Vie et œuvre,
par 'Adil al-Furaygāt.

Cet article est un chapitre d'un livre sous presse à Dar el-Machreq intitulé: *Les premiers poètes préislamiques. Vies et Oeuvres.* L'A., s'appuyant sur une bibliographie considérable et une critique très serrée de ses sources, réussit à faire remonter les premiers poètes de la «Gāhiliyya» à près de deux siècles avant Umrū' al-Qays. L'étude sur al-Adbat est un spécimen éloquent de celles concernant les autres poètes.....

63

En lisant les romans de 'Abd ar-Rahmān Muñif,
par Mu'mina Baṣīr al-'Awf.

'A.R. Muñif est un auteur saoudien, né en 1933, dont les œuvres connaissent un succès certain dans le monde arabe. De père saoudien, de mère iraquienne, il est né à Amman, a fait des études universitaires à Bagdad, a travaillé comme journaliste au Liban et en France, et réside à Damas. L'A. se demande si ce cosmopolitisme arabe n'est pas en partie la cause de l'aliénation et du pessimisme que reflètent les romans de Muñif. Ceux-ci, plus d'une dizaine, sont analysés à tour de rôle tant pour leur fond que leur forme. - L'article aura une suite dans la prochaine parution.....

83

La dialectique et la critique littéraire: de la théorie à la pratique,
par Nabil Ayyoub.

Après une brève présentation de la théorie dialectique dans ses acceptions platonicienne, hegelienne et surtout marxiste, l'A. analyse plusieurs poèmes d'écrivains arabes contemporains qui ont été influencés par le marxisme. Il souligne que la référence, plus ou moins diffuse, de ces auteurs à l'idéologie marxiste, aliène leur inspiration et appauvrit leur sens esthétique. La seule référence authentique est la spontanéité, mise en forme selon les règles propres à toute œuvre poétique.....

115

*Essai sur la bibliographie de Abū Bakr al-Bāqillānī (- 403/1014), -
Suite et fin -,*
par Bassām 'Abd el-Ḥamīd.

L'A. continue son inventaire détaillé et commenté de plus de 60 ouvrages d'al-Bāq. Le présent article étudie une deuxième section, consacrée aux *Usūl al-fiqh* (14 titres) et aux ouvrages politiques (7 titres). Une abondante liste de références (105 publications) clôture l'étude.....

153

SOMMAIRE

Les problèmes de l'eau au Moyen-Orient,
par François Boëdec, S.J.

À l'heure où le Moyen-Orient connaît de nouvelles mutations, la question de l'eau, abordée le plus souvent en termes de souveraineté contestée, de pénurie ou de mauvaise gestion, apparaît de plus en plus déterminante pour tout règlement régional. Le conflit israélo-arabe et la situation de la vallée du Tigre et de l'Euphrate illustrent bien les enjeux du problème, montrant ainsi l'impérieuse nécessité d'une coopération entre pays de la région et celle d'un droit international adapté à leurs légitimes besoins.....

9

Le Respect: un concept fondamental pour l'édifice social,
par le P. Salim Daccache, S.J.

Lorsque le terme «respect» est évoqué, on pense spontanément à un sentiment individuel que l'on assimile facilement à la politesse. En fait, le respect est un concept fondamental, mieux encore universel, car d'après la philosophie kantienne il est suscité par la loi morale universelle elle-même, et son objet est la mise en œuvre de cette même loi. L'édifice social, dans tout pays, ne sera pas solide si les lois les plus élémentaires ne sont pas respectées.....

31

La vie religieuse aujourd'hui,
par le P. Henri Boulad, S.J. (propos recueillis par Nicolas Girod, S.J.)

La vie religieuse, en cette fin de siècle, suscite bien des questions sur son sens, sa valeur, son utilité, et le religieux, en tant qu'il a prononcé des vœux, fait naître, lui aussi, tantôt l'admiration, tantôt la répulsion, et focalise sur sa personne les sentiments les plus divers. La vie religieuse serait-elle donc un refuge pour névrosés en mal de vivre, ou un chemin de vie pour des personnes éprises de Dieu et des hommes? Cette question constitue la trame de ces propos. Par ailleurs, la gratuité, voire l'inutilité, comme essence de la vie religieuse, l'amour qui est à l'origine de l'appel de Dieu et de la réponse de l'homme, le rôle de témoins auquel les religieux sont appelés au sein des sociétés sécularisées, constituent les trois axes de cet entretien.....

35