



المشرق

مجلة ثقافية جامعة
تصدر مرتين في السنة
عن دار المشرق؟ - بيروت

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

هيئة المستشارين: المطران أنطون أودو - أ. لويس بوزيه - د. جورج
جبّور - د. جاد حاتم - أ. عزيز الحلاق - أ. صبحي حموي - أ. سمير خليل -
أ. جون دنوحيو - د. أهيف ستو - أ. فاضل سیداروس - د. رفيق المعجم -
د. بطرس لبكي.

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
التلکس: 42733 IMPACT LE

محتويات العدد

- «بهاء الحقيقة». الرسالة البابوية وتأسيس الأخلاقية ثانية،
 بقلم الأب سليم دكاش اليسوعي ٢٨٥
 الناحية الكتابية وأثرها في الناحية الأخلاقية. دراسة نقدية حول
 الرسالة «روتق الحقيقة»،
 بقلم الأب جورج خوام البولسي ٢٩١
 المسألة الأخلاقية بين الحرية والشريعة في منظور الرسالة
 «بهاء الحقيقة»،
 بقلم الأب عزيز الحلاق اليسوعي ٣٠٣
 ردات الفعل على الرسالة «بهاء الحقيقة»،
 بقلم الأب كميل حسيمة اليسوعي ٣٢٥
 فؤاد أفرام البستاني (١٩٠٤-١٩٩٤) ٣٣٣
 في اللغة العربية وشوقها،
 بقلم الأستاذ أنطون بشاره فينانو ٣٣٥
 المبادئ النظرية العامة في للكلمات الدخيلة في اللغة،
 بقلم الدكتور ربيع مكي ٣٦٥
 قراءة في أعمال الدكتور عبد الرحمن منيف الروائية -٢،
 بقلم الدكتورة مؤمنة بشر العوف ٣٨٩
 مخطوط «مجموع لطيف» للبطريرك مكاريوس الثالث زعيم
 (١٦٤٧-١٦٧٣)،
 بقلم الأب ميخائيل أيرص، ق ٤٢١

- رمز السمكة عند المسيحيين،
 ٤٤٩..... بقلم الأب سامي حلاق اليسوعي
 المجتمع المصري من خلال «قاموس العادات والتقاليد
 والتماثيل المصرية» لأحمد أمين،
 ٤٦٩..... بقلم الدكتور يوسف أبو نجم
 كتاب «الأقباط والقومية العربية» لمؤلفه أبي سيف يوسف،
 ٥٠١..... بقلم الأب وليم بيدهم اليسوعي

مراجعة الكتب:

- Louise-Marie Chidíac et alii: *La génération de la relève. 3. La*
pedagogie éthique (أنطوان نصري مسرة)؛
 A. N. Méssara؛ *Théorie générale du système politique libanais*
 (أ. كميل حشيمه)؛
 Boutros Labaki et Khalil Abou Rjeili: *Bilan des guerres du Liban*
 1975-1990 (أ. سليم دكاش)؛ لبنان في تاريخه وتراثه، بإشراف
 عادل إسماعيل (ك. حشيمه)؛ د. جيرار جهامي: الإشكالية اللغوية
 في الفلسفة العربية (د. م. م.)؛ د. ييار خبّاز: محمود تيمور وعالم
 الرواية في مصر (م. د.)؛ الأب جورج رحمة: كليمنضوس
 الإسكندرّي (أ. سمير خليل سمير)؛ الخوري بولس الفغالي: تعرّف
 إلى المهد الجديد مع شهود عديدين (أ. صبحي حموي)؛ الكردينال
 جوزيف راتسنجر: مدخل إلى الإيمان المسيحي (ك. ح. ح.)؛ الأب
 صبحي حموي: معجم الإيمان المسيحي (أ. ك. ح. ح.)؛ كتب
 أهديت إلى المجلة..... ٥٣٥

«بهاء الحقيقة».

الرسالة البابوية وتأسيس الأخلاق ثانية

للأب سليم دكاش اليسوعي^٥

إن إذاعة رسالة البابا يوحنا بولس الثاني، «بهاء الحقيقة» حول القضية الأخلاقية وموقف الدين منها، في الخامس من شهر تشرين الأول ١٩٩٣، لم تكن وليدة المصادفة ولم تكن صوتاً وحيداً يعالج موضوعاً سقط وتهاوى مع الزمن. فموضوع الرسالة هو من المواضيع الأساسية، التي تهتم المجتمعات شرقاً وغرباً، وهو موضوع مرتبط بالأزمة الحالية التي تسيطر على إنسان اليوم. وعندما دعت أسرة مجلة «المشرق» إلى التفكير في رسالة البابا «بهاء الحقيقة»^(١)، أردنا أن نساهم فكرياً في معالجة موضوع أهمية الفكر الخُلقي في حياة الفرد والجماعة، وفي الموازنة بين الحقيقة الثابتة والحرية الفردية أكانت شكلية أم حقيقية، وفي تقدير المقاييس والمعايير والحقوق الإنسانية التي لا بد من وضعها أو استباطها لتنم الحياة وتتم المحافظة على الحياة. في الزمن الماضي القريب طُرح السؤال، «ماذا عليّ أن أفعل؟» من الوجهة الفلسفية، وهو ما زال يُطرح اليوم في عصر الحداثة،

(٥) رئيس تحرير مجلة للمشرق.

(١) عُقدت في هذا الصدد ندوة بمعهد الدراسات الإسلامية للمسيحية في جامعة القليس يوسف صباح السبت ١٥ شباط ١٩٩٤، وشارك فيها الآباء جورج خولم (من الجمعية البولسية)، وجوزف يوحنا، سليم دكاش، عزيز الحلاق، جان لوكاز، فراتك راميرفر، كميل حنشه (من الرهبانية اليسوعية) والدكتور جاد حاتم. وتشر تباعاً بعض المحاضرات التي أُلقيت في أثناء الندوة.

أيضا وُجد هذا العصر. وعندما نطرح موضوع ماهية وجوب الفعل، لا بد لنا أن نتناول في الوقت عينه موضوع أساس القرار الخُلقي. فأين هو مصدر ذلك القرار؟ هل هي الشريعة؟ هل هو الوازع الفردي؟ هل هو العقل أم الضمير؟

والواقع أنّ صدور رسالة البابا أتى في زمن ينشط فيه الفكر الغربي المعاصر اليوم في الكتابة والتفكير في موضوع الأخلاق من الباب الواسع. فبعد أرسطر وإيمانويل كانط وسينوزا وهيجل وغيرهم، ينشط الفكر الغربي مع ليفيناس وكوتش وفايل وفالاديه^(٢) وغيرهم في الكتابة حول مختلف أرجه موضوع الأخلاق حتى إنه أصبح قضية القضايا. فأمام ما تقوله العلوم الإنسانية وإزاء القضايا المتعددة التي تتناول جوهر الإنسان ومصيره، لا بل مصير مجتمعات بأسرها، وحيال سقوط النظام الإيديولوجي الشيوعي، وعند مواضيع تتناولها وسائل الإعلام بشيء من الإثارة كاستعارة البطن الحامل والمعالجات التحليلية الوراثة واستمرارية الحياة بشكل اصطناعي وموضوع حقوق الإنسان وواجباته، يتحرك الفكر الفلسفي الأخلاقي في اتجاه إعادة النظر بالمخاطب الأخلاقي وفي اتجاه تطوير خطاب يتلاءم مع حاجات الزمن الحاضر.

وتردّد تعبير «العودة إلى النظام الأخلاقي» في الخطاب الفلسفي الحالي، وهو يرتبط أكثر ما يرتبط بفلسفة كانط الأخلاقية المبنية على قوة التمييز والإدراك وكذلك، وبصورة هامشية أحياناً، بفلسفة هيجل الأخلاقية التي تشدّد على القرار الإرادي. وإذا ما أردنا أن نختصر الحالات التي تحاول فيها الفلسفة الأخلاقية أو الفكر الأخلاقي أن تضع بعض المقاييس لضبطها وتقدير المبادئ، التي تساعد في إدراك الأفضل، نستطيع أن نبيّن التالي: الظروف أو الحالات التاريخية وقاعدتها حقوق الإنسان، الحالات

(٢) لكل من الفلاسفة الكبار كتابه الذي يتضمّن رؤيته في الأخلاق: من كتاب الأجلان لأرسطو إلى قواعد الحكم للخلفين لكانط وميلنئ فلسفة الحق لهيجل والمؤلفات الحديثة، تعتمد المحاولات والتمسّوات نظراً إلى ما لهذه القضية من أهمية في حياة البشرية.

الثقفة العلمية وقاعدتها القواعد الأخلاقية بما يخص المحافظة على الحياة،
الحالات الاجتماعية وقاعدتها قانون الاجتماع...

واتجاه الفكر الأخلاقي هو أن تُنظم الأخلاقية الجماعية الخاصة
بشعب هي نظم نسبية، والنظم الأخلاقية المهنية وبعض النظم الأخرى التي
أثبتت أنها فنّ السعادة والإسعاد، هذه النظم كلها لا تبرير كونيّ شامل لها.
ولا شك أن الأخلاقية الأساسية أو النظام الأخلاقي الأساسي الذي سعى
الفكر المعاصر إلى تطويره عقلياً هو نظام حقوق الإنسان التي لا تتأسس
على عقيدة أو اعتقاد، على دين أو إيديولوجية، بل على المطلق الذي هو
علاقة الإنسان بالإنسان من ضمن الحوار. ماذا يعني، في أفكار خمسة،
«إعادة تأسيس الفكر الأخلاقي» أو «عودة الأخلاق»، وهو تأسيس يراه
إنسان الحدائق الحرّ المستقل.

أ - تأسيس الفكر الأخلاقي ثانية يعني أنه للإنسان الحقّ المطلق في
أن يحكم وأن يميّز التمييز العقلانيّ الأخلاقيّ، وهذا يعني أن هذا الحكم
ضروريّ وأن الأحكام الأخلاقية هي ضرورية إذ إنها تنشأ الخير، أي أن
الضمير له الحقّ بأن يقرّر بهذا الاتجاه أو بذلك. تأسيس الأخلاق هو أن
للإنسان القدرة على أن يحكم على الأعمال الإنسانية مهما كان نوعها،
وقاعدته هي الفكر الأخلاقيّ نفسه.

ب - تأسيس الفكر الأخلاقيّ هو ضروريّ اليوم، في مفهوم الفكر
المحدث، لأن القاعدة المشتركة سقطت ولأنّ الضمير العامّ المعاصر هو
في أزمة ولأنّ الإجماع حول العديد من الأمور لم يعد إجماعاً، بل إنّ
الفوضى انتشرت وتوسّعت دائرتها. فهناك انقلاب في المقاييس والمعايير
والقيم! إذ إنّ ما كان يُعدّ من باب الرفض والعصيان، أصبح اليوم من
مقومات الحرّية والاستقلالية والذاتية. فالكثير من المبلّغات أصبحت
مرسوع بحث، ولا بدّ من وضع التصوّرات الخلقية الملكية في مجال
العلاقات ضمن العائلة والملاقات بين الجنسين وفي إطار الحياة المهنية
والاقتصادية والمدنية العامة. والخلقية على الصعيد الفرديّ، هي موضع

السؤال، حيث إنّ العديد من المفاهيم هي بحاجة إلى إعادة تحديد: الحكم الأخلاقي، والقرار الخلقي والشجاعة والحقيقة والصراحة والمسؤولية والحرية الفردية . . .

ج - وعندما يتحدّث البعض عن إعادة تأسيس الأخلاق، فهو يتطرق، استناداً إلى الفكر المعاصر الفلسفي، إلى تأسيس تربية أخلاقية. وإذا كان من الصعب القول إنّ على تربية جيل اليوم أن تتم وفق مقاييس الماضي أو كما تربي الأقدمون، فإنّه من الضروري، لا بل من الواجب أن يقال لا بدّ من السير في عملية التربية قُدماً، عملية التربية الأخلاقية، والآن يكون الإنسان قد اعتبر نفسه مستقبلاً في هذا المضمار. فالإرادة التربوية الأخلاقية هي شاملة ومن مقومات الهوية الإنسانية إذ إنها تبغي، وهذه وظيفتها، أنسة الإنسان وهي بالتالي إرادة من أجل المستقبل ولا بدّ أن تستمرّ حية فاعلة.

د - إنّ تأسيس الأخلاق وحده يتيح لنا أن نتحدّث عن «نمو خلقي» وأن نقبل بشيء هو من باب الرجاء ألا وهو أنّ للتاريخ معنى واتجاهاً أو توجّهاً من الجيد إلى الأفضل. ألم تنتقل المجتمعات من قانون الانتقام والاستعباد والتعذيب من دون رادع والاقتصاص من دون وازع إلى وضع أفضل اليوم؟ هذا يعني أنّ هناك مبادئ أخلاقية وممارسات هي أفضل من غيرها. في هذا المجال لا بدّ من المراقبة والتمييز والمقاومة للوصول إلى ما هو أفضل ولا بدّ من القبول بأنّ هناك مبادئ لها صفة الإطلاق والشمول أكثر من غيرها. وهذا يعني، إذا ما أصبح ذلك المبدأ قاعدة شمولية، أنّ النمو ممكن وأنّ الجميع سيسعون إلى ما يجعل ذلك المبدأ واقعاً.

هـ - وأخيراً، النظام الخُلقي له وجهان في تأسيسه: الأساس السلبي هو الحرية المطلقة، والأساس الإيجابي هو القانون. فمن هذا الباب، يسمّى الفكر الغربي إلى التوازن بين الأوّل والثاني، وإلى المعارضة بينهما كمبدأين أساسيين، لا يستطيع الفكر الأخلاقي الفعلي أن يتخلّص من الواحد إذ يحافظ على الآخر. هنا تطرح الأسئلة الكثيرة: أين حدود الحرية

وأين هي حدود القانون؟ كيف يحمي القانون الحرّية وكيف تحمي الحرّية القانون أكان وضعياً أم طبيعياً؟ ومن له الحق في استبطان المقاييس التي تحمي الحرّية والنظام الأخلاقي؟

ويشدّد الفكر الفلسفيّ، على وجه العموم، على الحرّية كضرورة للأخلاق بمقدار ما أنّ إرادة الخير هي في الوقت عينه طلب الحرّية لنفسها ومطلباً أخلاقياً. وإذا ما أردنا التعمق في دعوة الحرّية، لرأينا أنّها تتضمّن الأخلاق كلّها، إذ إنّ الحرّية لا تستطيع أن تطلب لنفسها ما هو معادٍ للحرّية أو للحرّية. فالأخلاق، بعبارة أخرى، ليست أمراً خارجياً أو هامشياً بالنسبة إلى الحرّية، بل هي الحامل لها.

إلا أنّ إعادة تأسيس الأخلاق، وإن ارتبطت الأخلاق والقواعد والقوانين بالحرّية، يصطدم بمقبة كبيرة مردها انقصاص العرى، الذي سيّته الحداثة، بين عقلانيّات ثلاث هي التالية:

- العقلانيّة التفتيّة الاقتصاديّة،
- العقلانيّة الأخلاقيّة،
- والعقلانيّة الجماليّة^(٣).

فالعقلانيّة الاقتصاديّة هي غنيّة، قاسية، وهي لا تتلاءم دوماً مع قوانين العقلانيّة الأخلاقيّة، ولا شك أنّ الإنسان المعاصر، بوجه خاصّ، يعيش بعيداً عن ذاته، عندما لا يستطيع دوماً أن يضع موضع الفعل قناعاته ومبادئه الوجدانيّة. أمّا العقلانيّة الجماليّة فهي تُعتبر أمراً هامشياً لا يؤثّر على مصير الإنسان ووجوده. لا شك أنّ هذا الانقصاص هو ضروريّ... من أجل الفاعليّة الموضوعيّة والنجاح الاجتماعيّ. إلا أنّ هذا النجاح ولّد البلبلة وأصبحت العقلانيّة الأخلاقيّة وكأنّها أمر ترائي أو مجرد لوحة من الماضي.

غير أنّ العالم اليوم، في وقت أخذت فيه الأزمات تتلاحق وتتمادى،

(٣) هنا لتصرّف هو لعالم الاجتماع الألمانيّ المفكّر ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) وقد أُنكّدت هنا الانقصاص أبحاث الفيلسوف الألمانيّ يورغن هايرماس.

وهي من كل نوع، عاد من خلال الفكر الأخلاقي إلى وضع العقلية الأخلاقية في مركز الوسيط، لأنّ العقلية التقنية مهتدة بالسقوط من دون قواعد ضابطة فاعلة، والعقلية الجمالية مهتدة بالفناء والتمهيش. إن لم تجد معنى لذاتها من خلال الخير الفردي والخير العام. هذا كله يؤكّد اليوم أهمية مكانة الفكر الأخلاقي لا من خلال محتوى معين فقط، بل لأنّه سمي إلى الخير.

وعندما نتحدّث عن الحرّية والأخلاق كأساس للسمي إلى الخير، فهذا يعني، وهذا ما يتصوّره الفكر المعاصر أنّ البشر هو هنا في العالم. إنّه موجود. والفكر الفلسفيّ يسعى إلى تطوير العقلية الأخلاقية الجامعة، التي تأخذ بعين الاعتبار وجود العقلية التقنية الاقتصادية. والعقلية الجمالية. وهو يسعى إلى ذلك بجديّة لأنّ الشرّ، وإن لم يتمّ الحكم بمصدره، هو من باب المقولة الذاتية أو التعيين المرتبط بالفرد المفكر الناطق. ولذلك وجب على هذا الفرد أن يفكر في كيفية تصوّر الخير من خلال الممارسة والفعل.



إنّ رسالة البابا تدرج في إطار تساؤلات الإنسان المعاصر حول وجهة الحياة ومعناها، وفي إطار ما يحاول الفكر المعاصر النظامي أن يتصوّره من قواعد ومبادئ للعقلانية الأخلاقية. ومن الطبيعي أن تتضمن هذه الرسالة نوعاً من البلاغ والموقف الذي يؤسس الأخلاق، لا على الإنسان فقط، بل على ما يتعدّى الإنسان ويتجاوزه، إذ إنّ التجاوز والمنطق هما في الإنسان، إلا أنّهما لا يتقيّدان بحدوده.

الناحية الكتابية وأثرها في الناحية الأخلاقية

دراسة نقدية حول الرسالة البابوية «رونق الحقيقة»^{٥٥}

الأب جورج خوام البولني^{٥٥}

مقدمة

إن الوثيقة التي نحن في صدد معالجتها «رسالة» بابوية موجّهة، أولاً، إلى أساقفة الكنيسة الكاثوليكية، وإلى رعاتها ومؤمنها ورجال الفكر فيها، وجميع المولجين بنشاطات مختلفة على صعيد التعليم والتربية والتوجيه وفق النهج المسيحي الكاثوليكي. وهي مطروحة، ثانياً، كوثيقة كنسية رسمية أمام ضمائر الإخوة المسيحيين الآخرين، سلطات كنسية ومؤمنين، الذين لهم كل الحق أيضاً في النظر ملياً في أحكامها وتصريحاتها وتعليمها. كما أنّها تخاطب، ثالثاً، كل إنسان أخ في الأسرة البشرية. هذه هي هويتها في عمقها؛ لذلك تدعى «رسالة».

والرسالة التي دون قارئ خطاب دون مستمع. ولما كانت هذه الوثيقة هكذا، على نحو ما هي عليه، رسالة إلى المؤمنين وغير المؤمنين، بات من حق الجميع قراءتها واستفسارها عن محتواها وسبر إيجاباتها وتمحيص الخلاصات التي انتهت إليها، سعياً في التجارب معها وتجاوياً مع مشيئة الساعي إليها، الذي أرادها لضرورتها ورغب إلا عن المجيء بها.

(٥) أقر كاتب المقال عبارة «رونق الحقيقة» لترجمت *splendor veritatis*.

(٥٥) أستاذ الكتاب المقدس في معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت - حريصا (لبنان).

ولكن شأن ما بين قراءتها كنص وقراءتها كرسالة. إن الرسالة نصّ وفي النصّ إيلاخ. وإن ربا عند القارئ للنصّ وعظم ليف الواقفين على مضمونه فالجادون في تلقّف «الإيلاخ» والغائصون في تمحيص مقوماته قلّة، لأنهم يبحثون في دعائم الرسالة ويروزون استقرار الأفكار فيها، ومنشدهم من عملهم نبيل لا يروم سوى خلعة «رونق الحقيقة»، التي تجهد الرسالة في إعلائه وإيلاخه. فقراءة الرسالة لدى هذه الفئة من القراء هي قراءة نقدية مختصة ومعنية باستجلاء رسوخ الأفكار وصوابية البلوغ إليها وموضوعية صياغتها. إنها قراءة للرسالة في عمق ما تريد هذه تبليغه.

ضمن هذا النهج تدرج قراءتنا للرسالة. إننا سوف نقود بحثنا وفق الناحية الكتابية فيها، أي القاعلة التي عليها يرتفع بناء الرسالة كلّها، لكي نطلع من خلاله على الأثر للحاسم في وجهة بناء الناحية الأخلاقية التي تطرّق إليها الرسالة، جاعلةً عنها محور اهتمامها الرئيسي.

ولكن، لما كانت الرسالة مؤلفة من فصول ثلاثة، مختلفة في ما بينها، من حيث النظرة الفكرية، وجب علينا بالتالي العمل على التلازم وبنيتها. «فالفصل الأول كناية عن تأمل عميق وجليّ ويديع في مشهد الشاب الغني...» (مقدمة، صفحة ٨)؛ بينما يستعرض الفصل الثاني مختلف النظريات الحديثة التي في وسعها تشويه الإدراك الصحيح للعقيدة الأخلاقية الكاثوليكية... ثم يناقشها» (صفحة ٨). أما الفصل الثالث فهو كناية عن «نداء إلى تعاون السلطات المدنية واللاهوتية والأخصائين في علم الأخلاق...» (صفحة ٩)، في معنى تحريضيّ بحث ينأى عن الاهتمام الحصريّ بفصول الكتاب المقدس. لذا، فقد قصرنا بحثنا على الفصل الأول من الرسالة، حيث تتأثر الناحية الكتابية بكلّ الاهتمام. واجتهدنا في تحليله بغية إبراز الطريقة التي تسلك فيها الرسالة في استخدامها نصوص الكتاب المقدس.

(٥) الطبعة المستعملة هي التي صعدت بالفرنسيّة عن دازي Mame/Plon في تشرين الأول

١٩٩٣.

إستعمال الرسالة للمقاطع الكتابية

يدور الفصل الأول من الرسالة حول مشهد الشاب الغني كما يرد في إنجيل متى ١٩ : ١٦-٢١، فيتارله آية آية في تحليل دقيق للتعبير، ويلج فيه بُعد المعاني من خلال فحص المواقف المتبادلة والغوص في أبعاد النفس. كما تبرز المقدرة على تثبيت النتائج التي يبلغ إليها التحليل، إذ يأتي باستشهادات كتابية وآبائية ومجمعية تصب كلها في خانة النتيجة المدركة، دون أن يخلو في الوقت نفسه من شفاقة روحية وتأملية، ووضوح في التعبير، وسلامة في الصياغة، وسمو الغاية التعليمية، ولا سيما الأخلاقية منها. لكن هذا كله منوط في مجمله بالقراءة التفسيرية التي يعتمد عليها الشرح للمقطع الإنجيلي المذكور، كما يبدو جلياً من خلال التأكيد التالي، الوارد في الصفحة ٢٨ من الرسالة:

«على نحو ما جرينا في القسم السابق من جواب يسوع، ينبغي على هذا الأخير أن يقرأ ويفسر في إطار الرسالة الأخلاقية بكاملها للإنجيل...».

ثمة إذا في انطلاقة المعالجة التحليلية لنص المقطع الإنجيلي قراءة تفسيرية محدّدة، يعتمد عليها كاتب الفصل الأول للرسالة الذي ينظر إلى الإنجيل بكامله وكأنه «رسالة أخلاقية». لذا، ينبغي من ثم علينا النظر عن كعب إلى الطريقة التي يتبعها كاتب روتق الحقيقة، في قراءته التفسيرية المحدّدة التي يطلّ بواسطتها على رسالة الإنجيل الخلاصية، ونش ما في هذا الكثر من درر حياتية ثمينة.

إننا، إذ ما نظرنا بعين التحليل العلمي إلى العرض الذي يقدمه الفصل الأول من الرسالة روتق الحقيقة، في شأن تفسير مقطع الشاب الغني، لأمكننا أن ننفذ إلى إثبات ثلاث طرائق قراءة يضطلع بها كاتب الرسالة:

١ - قراءة تفسيرية، وهي قراءة موضوعية يلزم فيها الشرح معطيات المقطع المباشرة؛

٢- قراءة تأويلية، وهي قراءة يقتطع فيها الشرح رسالة النصّ المعالج فيعلبها على نحو مطلق، ويرى فيها أمثلة تنطبق على الحالة الراهنة؛

٣- قراءة روحانية، وهي أبعد القراءات عن النصّ، إذ ينبسط الشرح في رحاب التأمل ويستسلم لوثبات الذاكرة وطفرات القلب في جوّ من الوريح والتعظيم.

كما لا يفوتنا أن ننوّه إلى إشار الرسالة مقطع الشابّ الغنيّ كما يرد في إنجيل متى ١٩ : ١٦ وما يلي، بالرغم ممّا تورده في صريح العبارة (أنظر «المقدمة» ص ٩، و «الرسالة» ص ١٦) بشأن اعتماد نصّي مرقس ولوقا. فإنّ نصّ إنجيل متى يتفرّد بين الإنجيليين الثلاثة في إيراد الآية ١٩ : ١٧، التي نصّها: «إذا شئت أن تدخل الحياة فاحفظ الوصايا»، والتي تشكّل حجر الزاوية الرئيسيّ في استخلاص النتائج الأكثر نفاذًا في توجيه دقّة التعليم الأخلاقيّ، الذي توليه الرسالة جلّ اهتمامها. أمّا استعمال نصّي الإنجيليين مرقس ولوقا فينحصر في ما يتفرّد به متن نصّهما (مر ١٠ : ١٨ ب و لو ١٨ : ١٩ ب)، ألا العبارة التالية: «لماذا تدعوني صالحًا، لا صالح إلا الله وحده؟»، علمًا بأنّ الشطر الثاني من العبارة وارد في نصّ متى (١٦ : ١٧).

إنّا إذ نضرب صفحًا عن معالجة هذه النقطة الأخيرة في قراءتنا النقدية التالية، سوف نعرض بالمقابل القراءات الثلاث حصريًا، بدافع التقيد بالإيجاز في بسط مطالعتنا.

١ - القراءة التفسيرية

يتميّز هذا النوع من القراءة بالموضوعية المنزهة عن أيّ مآرب آخر غير مآرب التفسير. فلا نزعة إلى تمرير فكرة، ولا منازعة مع معاني النصّ حتى يبيّن عمّا لا يكتفنه. بل جلّ الجهد التفسيريّ المبذول إبراز النصّ في حلّته القشبية، وإثارة جوانبه المتمددة حتى تجلو معانيه دون عنوة ومن غير قسر.

إنّ مثل هذه القراءة الرائدة ساطع في أماكن شتى من الرسالة روتق

الحقيقة: فما يرد في الرقم ٨، الصفحة ١٤، بخصوص شرح آية متى ١٩:
١٦، دليل على هذا النوع من القراءة، إذ يذهب الشرح المنهوب التالي في
معرض الحديث عن موقف الشاب الثني:

«إنه إسرائيلي ووع شَبَّ في ظلال شريعة الرب. ولئن يطرح هذا
السؤال على يسوع ففي مقدورنا أن نتخيل أنه لا يأتي عمله عن جهل
للجواب للمدون في الشريعة. بل إنه من المحتمل جداً أن يكون سحر
شخصية يسوع قد أثار فيه تساؤلات جديدة حول الخير الأخلاقي. لقد
أحس الشاب بضرورة الدنو من ذلك الذي ابتداءً بشارته بمثل هذا الإعلان
الجديد والحاسم: «لقد حلَّ الزمان واقترب ملكوت الله: فتوبوا وآمنوا
بالإنجيل» (مر ١: ١٥).

كذلك هو الحال أيضاً بشأن الفكرة اللاهوتية التي يستخلصها الشرح
من تفسير لآية متى ١٩: ١٧: «لا صالح إلا الله وحده». فالرسالة محققة في
تسطيرها الفكرة التالية:

«في الحقيقة، يعني التساؤل حول الخير في ختام المطاف الالتفات
نحو الله الذي هو ملء الصلاح. فيسوع يُظهر أن سؤال الشاب إنما هو في
الواقع سؤال ديني، وأنَّ الصلاح الذي يجتذبه المرء ويحمّله في الوقت
نفسه على الالتزام إنما مصدره في الله، بل أخرى بالقول إنَّ مصدره الله نفسه
الذي يستحق وحده المحبة «بكلِّ القلب، وكلِّ النفس، وكلِّ الذهن» (متى
٢٢: ٣٧). هو الله مصدر سعادة الإنسان. إنَّ يسوع يقارب بين السؤال
حول الفعل الحسن أخلاقياً وجذوره الدينية والاعتراف بالله، الصلاح
الأوحد، وملء الحياة، وغاية المسلك البشري القصوى والغبطة التامة».

وتستمر هذه القراءة التفسيرية الصائبة في خطها الموضوعي لدى
استطرادها في إصدار الشرح تلو الشرح بخصوص الآية المذكورة متى ١٩:
١٧، حتى إنها تخلص إلى رؤية مينة وجليّة في شأن قدرة الإنسان
الحقيقية، لا المثاليّة والخياليّة، في الترامه حياةً وتطبيقاً جانب المثل
الأخلاقيّة. ففي الصفحة ١٩، الرقم ١١، تؤكد الرسالة:

«يعود بنا التأكيد على أنه «لا صالح إلا الله وحده» إلى اللاتحة الأولى للوصايا، التي تدعو إلى الاعتراف بالله إلهًا واحدًا أحدًا... فالخير هو الانتماء لله، والطاعة له، والسير سيرًا وضيئًا معه بإقامة العدل ومجبة الرحمة. إن الاعتراف بالرب إلهًا نواة الشريعة الأساسية وصميمها، منها تنحدر الرسوم الخاصة...»

ولكن إن كان الله وحده هو الصلاح ففي غير وسع أي من الجهود البشرية، ولا في وسع أشد الالتزامات بالوصايا تقيّدًا، أن «يتم» الشريعة، أي أن يعترف بالرب إلهًا...».

ضمن هذا الخطّ التفسيري للقراءة الكتابية الموضوعية تدرج أيضًا التأكيدات الواردة تحت الرقم ١٣، على امتداد الصفحتين ٢٣-٢٤.

٢ - القراءة التأويلية

إنّ هذا النوع الثاني من القراءة الذي يقوم في أساسه على نقل رسالة المقطع الإنجيلي من ظروفه ومعطياته وعقلية معاصريه إلى الآن الراهن غالبٌ على الشروحات التي تملئها الرسالة ووفق الحقيقة، كما يظهر جليًا في الشرح الوارد تحت الرقم ٧، ص ١٣ للجملة الإنجيلية «وإذا شاب...»، إذ يأتي التعليق على النحو التالي:

«يسمنا أن نكتشف في الشاب الذي لا يذكر إنجيل متى اسمه كلّ شاب يقترب من المسيح، عن وعي منه أم عن غير وعي، فيطرح عليه السؤال الأخلاقي...».

كما يتبدى ذلك أيضًا في الجملة الاعتراضية الواردة في الصفحة ١٦، الرقم ٩، بشأن التعليق على عبارة «المعلم الصالح»، إذ تذكر الرسالة:

«إنّ المعلم الصالح يبيّن لمحدثه - ولنا جميعًا - أنّ الجواب على السؤال: «ماذا عليّ...؟» لا يمكن الحصول عليه إلا عبر توجيه الروح والقلب نحو من هو وحده الصالح».

قد لا تترك أحياناً هذه القراءة التأويّية أثراً حاسماً في صحّة الشرح المعطى إذا كان هدفه إنماءً روحياً محضاً، وإرشاداً توجيهياً وحسب، ينمش النفس ويبنى منها طواياها. لكنّها تغدو ذا شأن بالغ الأثر عندما يتّجه الشرح في اتجاه بناء الأحكام واستخلاص الخلاصات. وكلّما علّت درجة هذه الأخيرة إثباتاً وتحديداً وجزماً غدت القراءة التأويّية منحازة ومهدوفة وأحادية المنظار. فانطلاقاً من واقع القراءة التأويّية، يصبح أمراً ضرورياً مراقبة مسارها ومعارض منطقتها وتسلسل الربط فيها بين النتائج المدركة والتفسير الذي يُبلّغ إليها.

ففي الصفحة ٢١، على سبيل المثال، تفسّر الرسالة جواب يسوع إلى الشاب: «إذا أردت أن تدخل الحياة فاحفظ الوصايا»، على النحو التالي:

«في هذه الطريقة، يقصّح عن الرباط الوثيق بين الحياة الأبدية وحفظ وصايا الله: إنّ وصايا الله ترسم للإنسان طريق الحياة وتقود إليها. فعلى من يسوع نفسه، موسى الجديد، تعطى أوامر الوصايا العشر ثانيةً إلى البشر؛ هو نفسه من يثبتها تثبيتاً نهائياً ويعرضها علينا كطريق إلى الخلاص وشرط له».

إنّ هذا التفسير نتيجة قراءة تأويّية لجواب يسوع، يقيم الدليل عليها الملاحظات التالية:

١- الرباط وثيق بين الدخول في الحياة وحفظ الوصايا، لا «بين الحياة الأبدية وحفظ وصايا الله»، كما يدّعي الشرح المعطى؛ ذلك أنّ «وصايا الله ترسم للإنسان طريق الحياة وتقود إليها»، كما يردف نصّ التفسير عينه.

٢- إنّ يسوع في جوابه إلى الشابّ الغني لم يتفوّه بالوصايا العشر، أوّلاً؛ وهو لم يذكر منها ثانياً ما ذكره إلّا بناءً على سؤال الشابّ، لا في نحو مطلق يخصّ البشر أجمعين. إنّ قراءة تحليلية دقيقة للنصّ تختلف كلّ الاختلاف عن القراءة التأويّية التي تميل الرسالة إلى الأخذ بها في

تأكيدهما. أما الحديث عن شمولية الوصايا العشر وأمر صلاحية الأخذ بها في كل زمان ومكان فيندرج في منظار آخر، لا شأن لجواب يسوع به، في نظرنا.

٢- هل يمكن حقًا فهم جواب يسوع كأنه حديث عن الخلاص أولًا، وشرط له ثانيًا؟

ثمة المزيد مما ينبغي قوله في هذا المجال، ما يمكن القارئ من عدم الوثوق بنتائج القراءة التأويلية، وعدم الركون إلى طريقتها في إصدار التأكيدات الجازمة. إن الرسالة تذكر في أسفل الصفحة ٢٠، أي قبل بضعة أسطر فقط من تأكيدها السابق ذكره أعلاه، أن:

«إعطاء الوصايا العشر هو وعد بالعهد الجديد وعلامة له عندما سُدَّوْنَ الشريعة ثانية إلى الأبد، في قلب الإنسان... مستبدلةً شريعة الخطيئة التي قد أفدت طبيعة هذا القلب...».

ما من داع إلى كبير جهد حتى يستجلي القارئ هويّة كلٍّ من الشريعتين اللتين يتحدّث عنهما النص: فالشريعة الجديدة التي سُدَّوْنَ ثانية «إلى الأبد، في قلب الإنسان» هي شريعة العهد الجديد، فيما «شريعة الخطيئة التي قد أفدت طبيعة هذا القلب» هي الشريعة القديمة. فلم، والحال هذه، نجد يسوع يصل وصلًا وثيقًا، بحسب الشرح الذي تعطيه الرسالة، شريعة الوصايا العشر بالحياة الأبدية، دون أن يحدّد للشابّ الشريعة الجديدة التي افتتح قلبها هو نفسه؟ هل الحياة الأبدية التي يرى نصّ الرسالة ووثق للحقيقة رباطًا وثيقًا وبين الوصايا العشر أحقّ بالشريعة القديمة «التي قد أفدت طبيعة هذا القلب» منها بالشريعة الجديدة؟

إنّ الحديث عن «الحياة الأبدية» فصل من فصول العهد الجديد، لا يقوم للكلام عليه قائم إلا في الرباط الوثيق مع شخص الرب يسوع، سواء أكان في التجرد لأجله (را متّى ١٩ : ٢٩؛ مر ١٠ : ٣٠؛ لو ١٨ : ٣٠)، أم في الإيمان به (را يو ٣ : ١٥-١٦)؛ وهذا أمر. والحديث عن الوصايا العشر فصل من فصول العهد القديم، له شأنه من زاوية الإعداد فقط لمرحلة العهد الجديد، وهذا أمر آخر. إنّه غير قادر أن يتزع ما تحقّق بشخص

المسيح الرب: الحياة الأبدية، كما هو غير قادر على إسداء ما أسدي
بشخص المسيح الفادي: الحياة الأبدية. فلا نربطن «ربطاً وثيقاً»؛ بالتالي،
بين «الحياة الأبدية» و «الوصايا العشر»، إلى حدّ أن نجمل من هذه الأخيرة
شرطاً للخلاص.

إن تفسير جواب يسوع وفق الطريقة التاوينية يصبح أقرب إلى الصواب
عندما يُترَع منهُ ما ليس في الجواب، بل هو محض إضفاء عليه من قِبل
الآية الملحاح. فالحديث عن «رباط وثيق بين الحياة الأبدية وحفظ وصايا
الله» مقبول في التفسير التاويني، شرط أن يحمل التشديد على معنى الدخول
فيها، لا على معنى الاشراف، سعيًا في الخلاص.

ثمّة مثال آخر في الرسالة على القراءة التاوينية يظهر في الصفحة ٢٢،
تحت الرقم ١٣. تؤكد الرسالة في تفسيرها جواب يسوع الذي يورد فيه
بضعًا من الوصايا العشر أنّ

«يسوع لم يبيغ وُضِعَ لائحة جميع الوصايا اللازمة للدخول في
الحياة»، وإنما بالأحرى إرجاع الشاب إلى ما يؤلّف «النقطة المحورية» في
الوصايا العشر، بالنسبة إلى أيّ من الأوامر الأخرى، أي إلى ما تعنيه
للإنسان عبارة «أنا هو الربّ إلهك...».

فالوصايا الواردة في جواب يسوع هي، بحسب هذا التفسير، محور
الوصايا العشر. لكنّ نظرة محلّلة إلى فحوى هذا التأكيد لا تلبث أن تتزع
التقاب عن عدد من فجوات عبارته:

١- لو كانت تلك الوصايا حقيقة نقاطًا محورية في لائحة الوصايا العشر،
فلمّ تردّ إذاً في ختام اللائحة، بعد أوامر أخرى؟

٢- ولو كانت تلك الوصايا حقيقة نقاطًا محورية «بالنسبة إلى أيّ من
الأوامر الأخرى» في لائحة الوصايا العشر، على حسب تأكيد الرسالة،
فهل هذا يعني أنّ الأوامر الأخرى أقلّ محورية منها؟ حاشى! فميادة الله
الواحد (خر ٢٠: ٣) عبادةٌ صحيحة لا زيف فيها (الآيتان ٤-٥)، دون
الإساءة إليه أو إهانة اسمه (آ ٧)، هي نقاط أكثر محورية وأهميّة.

٣- وهل تعكس الوصايا الواردة في جواب يسوع، كما تدعي الرسالة، ما تعنيه للإنسان عبارة «أنا هو الرب إلهك»؟ أم هي بالأحرى الوصايا السابقة لها في اللائحة؟ أليست هذه الأخيرة، التي تلي مباشرة العبارة المذكورة؟

ليست الوصايا التي ذكرها يسوع في جوابه أكثر محورية من الوصايا الأخرى في لائحة الوصايا العشر؛ بل العكس هو صحيح، إذ تؤلف الأوامر الواردة أولاً في تلك اللائحة ما هو جوهرى لحياة الإنسان، بينما تبدو الأوامر اللاحقة «تعميراً» مجتهداً، لا نقاطاً محورية، لما هو حقيقة جوهرى. وقد انتهت الرسالة، في سائر الأحوال، إلى مغالاتها في هذا الضدد، فأصلحت في الصفحة ٢٣ من شأن هذه المغالاة وأعدت إلى الموضوعية العلمية صياغة عبارتها، فأقرت أنّ الوصايا التي وردت في جواب يسوع هي «وصايا تدخل في عداد ما يسمّى «باللرحة الثانية» للوصايا العشر...».

٣ - لقراءة الروحانية

يتميز هذا النوع الثالث من القراءة الذي تطالعنا به رسالة روتق الحقيقة بتفريجه عن المحاولات التفسيرية. فالعرض يتخذ له نقطة انطلاق من الآية المثبتة في مطلع القراءة، فيستوحي من عبارتها فكرة يغوص فيها تأملاً، ويشبعها توخلاً في أبعادها الروحية، ويتقلب في صورها على كل وجه طارقاً كل مرجع تطرق إليها: من الرسائل البولسية والكاثوليكية إلى القرارات المجمعية، ومن الشهادات الآبائية إلى التحديدات البابوية. لذا، فإنّ تصريحات الرسالة المندرجة في هذا الصنف من القراءة تدخل في مضمار البناء الروحي وتشيد عزائم النفس البشرية، ليس إلا.

من الأمثلة الناطقة على هذا الضرب من القراءة ما تورده الرسالة على طول الصمحتين ٣٤-٣٥، تحت الرقم ٢٠، إذ نجد هنا استطراداً حول موضوع المحبة، منصباً تحليلاً وبرهاناً لا على كلمات يسوع الآمرة «تعال اتبعني»، بل على الآية يو ١٥ : ١٢ : «هذه هي وصيتي: أن يحبّ بعضكم بعضاً كما أنا أحببتكم».

كما يمكن إدراج القراءة المبسطة في الصفحات الممتدة من ٣٧ إلى ٤١، الموضوعة تحت الأرقام ٢٢، ٢٣ و٢٤، ضمن هذا النوع من القراءة الروحانية. فتحت عنوان «كل شيء ممكن عند الله» تستطرد الرسالة في قراءة روحانية مسهبة لمقاطع عديدة من العهد الجديد، ولا سيما رسائل القديس بولس والرسالة الأولى للقديس يوحنا. إن الموضوع المشترك الذي يوجه نص الرسالة إلى القُرَف من هذه المقاطع المختلفة هو موضوع المحبة، فيما لا نجد تفسيرًا ولا إلحاحًا إلى كلام يسوع المصنّف في العنوان.

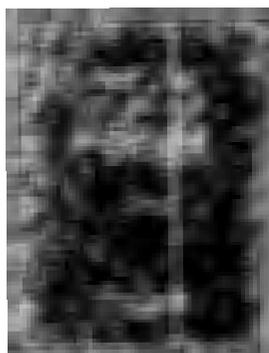
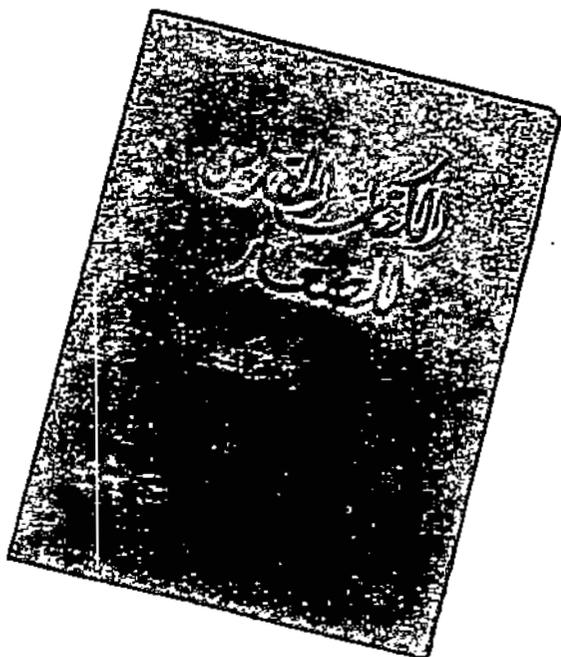
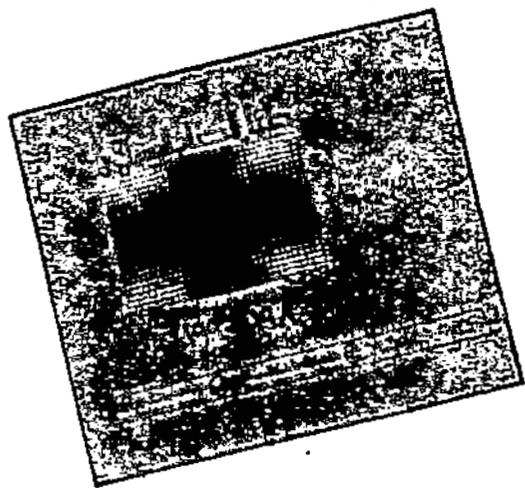
خلاصة

يبرز الفصل الأول من الرسالة رونق الحقيقة في حلة تأملية ناصعة، تتبع بأريج التنعم في مخاطبة كلام الله أو تذوق حلوله على انبساطه في المهديين القديم والجديد. وإذا تصدّر فاتحة الكلام فيها فهو خير محيا للتعليم الذي تسديه، من ثم، عبر دقّتي الكتاب، يضمني عليه وعلى قارئه سحة من ترفع النفس وصبوتها نحو الخالق، في سعي وراء الاستنارة بالحقيقة التي هي في ذاته الخالفة. علاوة على هذا، فإن الفصل الأول من الرسالة يبرز أيضًا في دوره المميّز كقاعدة للبناء الأخلاقي، الذي ترمي الرسالة إلى تشييده.

لكنّ قراءته لفصول الكتاب المقدّس، كما بدت لنا من خلال ما تقدّم، ليست دائمًا تلك القراءة الموضوعية التي تجيز إيرام الخلاصات المنيمة، ولا سيما ما بدا منها في لهجة جازمة وحاسمة. فالتسوية الملزمة ملزمة بمطابقتها التامة لقراءة منزّهة عن كلّ ميل واتّجاه. وإذا تتراوح قراءة الفصل الأول من الرسالة بين أنواع مختلفة من القراءات التفسيرية يصعب بالتالي البتّ في أمر النتائج التي يُبلّغ إليها، بصورة عاتية. ويجب، من ثمّ، النظر في حالة كلّ نتيجة على حدة.

يقي علينا أن نذكر أخيرًا ما للرسالة من حقّ على الملتزمين عميقًا في نهج مسيحيّ كاتوليكيّ وصميميّ.

صدر حديثاً عن دار المشرق



المسألة الأخلاقية بين الحرية والشريعة

في منظور الرسالة «بهاء الحقيقة»

الأب عزيز الحلاق اليسوعي^٥

تعتبر القضية الأخلاقية من القضايا الأساسية التي تشغل تفكير البابا يوحنا بولس الثاني واهتمامه، ولقد أعلن منذ شهر آب ١٩٨٧ عن نيته في إصدار رسالة رعوية حول المسائل الأخلاقية، ولكن هذه الرسالة المتظرة لم تظهر إلا في ٥ تشرين الأول ١٩٩٣. ويرجع هذا التأخير إلى رغبة البابا في أن يسبقها عرض مفصل شامل للعقيدة المسيحية ومختلف الأمور الأخلاقية، وقد جاء هذا العرض في وثيقة أساسية من وثائق الكنيسة في السنوات الأخيرة، ألا وهي كتاب «تعليم الكنيسة الكاثوليكية» الصادر في خريف ١٩٩٢. لذا اقتصرَت الرسالة على معالجة بعض المسائل الأساسية، متخذةً من التعليم المذكور مستنداً تعود إليه باستمرار (٥)^{٥٥}.

ومن ثم فإن أهمية الرسالة البابوية لا تعود إلى مضمونها، بل إلى كونها تذكيراً بالحقائق المسيحية الأساسية في خضم أزمة من الضياع والفوضى الفكرية واللاهوتية يتخبط فيها عدد من الجماعات المسيحية المتأثرة إلى حد بعيد ببعض التيارات الثقافية والفلسفية المعاصرة التي تقلص

(٥) باحث في الشؤون اللاهوتية.

(٥٥) تحيل الأرقام بين قوسين على رقم المقطع في الرسالة البابوية. ونشير في المناسبة إلى أننا بانتظار صدور النص المرهق للرسالة، قمنا بترجمة عدد من المقاطع بوجه إجمالي ويحضر التصرف.

دور الشرائع الأخلاقية باسم الحرية، وتشكك بمدى صلاحيتها لكل زمان ومكان. كما أنّ السائرين في تلك التيارات يرون أنّ المعايير الأخلاقية مجرد قضية شخصية يقررها كلّ إنسان لنفسه، فينكرون بذلك على الكنيسة دورها في تنوير الضمير وتكوين السلوك الأخلاقي (٤). وإتيا المرة الأولى التي تُصدر فيها السلطة الكنسية وثيقةً أساسيةً بهذا الحجم، تذكّر بالخطوط العريضة لتعاليم الكنيسة الأخلاقية. فمن المفيد إدراك الظروف والأسباب الثقافية والتاريخية والرعوئية التي دفعت الأب الأقدس إلى إصدار مثل هذه الوثيقة (١١٥).

إنّ صحيفة *L'Osservatore Romano* (في عددها الصادر بتاريخ ٥ تشرين الأوّل ١٩٩٣) تُرجع المقصد من رسالة البابا حول القضايا الأخلاقية إلى التحديّات الجديدة التي ظهرت في العالم وخاصّة داخل العديد من الجماعات المسيحية، إذ انتشرت اعتراضات وشكوك متنوّعة لم تقتصر على بعض الاحتجاجات هنا وهناك، بل راح بعض اللاهوتيين يشكك بصورة جذريّة في تعاليم الكنيسة الأخلاقية وأسسها اللاهوتية والأنثروبولوجية. فبعض التيارات يرفض العقيدة التقليدية التي تقول بوجود ناموس طبيعيّ حاضر في قلب كلّ إنسان يجعله يميّز بين الخير والشرّ، كما يرفض مبدأ شمولية القوانين الأخلاقية واستمراريتها. ووصل الأمر عند بعضهم إلى رفض تدخّل الكنيسة لتوعية الضمير، معلّنين مبدأ استقلالته وأنّ الحق يعود إلى كلّ فرد باتّخاذ القرارات واختيار الحياة التي تلائم. ويذهب هؤلاء إلى حدّ الفصل بين الإيمان والسلوك الأخلاقيّ: فإذا كان الإيمان هو انتماء الكنيسة، فإنّ السلوك يصبح عندهم قضيةً شخصيةً فرديةً تخصّ ضمير كلّ واحد ورأيه، كأنّ لكلّ إنسان شريعته الخاصة به، كما يفصلون أيضًا بين الحرية الإنسانية والحقيقة (٥)، ممّا خلق حالة من الضياع في الكثير من الجماعات المسيحية، نجّلت في أزمة على المستوى الرعويّ والتعليمي.

وتشخص *L'Osservatore Romano* أسباب الأزمة بهيمنة بعض الأفكار الراهجة التي تفصل بين ممارسة الحرية الإنسانية والحقيقة، وتبالغ

في تعظيم استقلال الحرية حتى إنها تصبح بحد ذاتها منبعًا للقيم، خارجًا عن أي ارتباط بالحقيقة، إذ يصبح العقل المستقل عن الوحي وتعليم السلطة الكنسية والحقيقة مصدر المعايير لتحديد ماهية الخير للإنسان. مثل هذا المفهوم المتطرف للاستقلالية يفصم العرى الوثيقة بين الإيمان والأخلاق، جاعلاً من الإيمان مجرد موقف فكري داخلي لا تأثير له في السلوك البشري.

إن رسالة البابا بهاء الحقيقة لا تهدف فقط إلى دحض مثل هذه الأخطاء، بل إنها تريد أن تعلن عاليًا المبدأ الأساسي الذي يميز رسالة الحرية المسيحية: إن الحرية الإنسانية لا تأخذ طابعها الإنساني والمسؤول إلا في نور الحقيقة. والواقع أن الحرية لا تصل إلى غايتها الأساسية إلا بارتباطها بالحقيقة التي تتجلى على وجه يسوع المسيح، «الطريق والحق والحياة» (٢).

تعود هذه الأزمة التي أتينا على ذكرها إلى الستينات، وقد ظهرت أولى بوادرها عند إصدار البابا بولس السادس رسالته الحياة البشرية التي تعالج مسائل الأخلاق العائلية وتحديد النسل. ولم يقتصر الاحتجاج في حينه على الوثيقة بحد ذاتها، بل شمل أيضًا مبدأ صلاحية القانون الأخلاقي الطبيعي كمقياس للسلوك الأخلاقي لعصرنا.

ويمكن تلخيص هذه الاحتجاجات في النظريات التالية:

١ - نظرية الاختيار الأساسي (Option fondamentale)، أي أن الحرية الإنسانية تستلهم الله في توجهات الحياة العامة، لا في الخيارات الخاصة الموضوعية، حيث يقر الإنسان هو نفسه وباستقلالية ما يجب فعله. بهذا أدخلوا تمييزًا بين ما يدعى الخيار الأساسي، الذي به ترتبط الصفة الأخلاقية، والخيارات الخاصة بالأفعال اليومية التي لا يحددها إلا الفرد (٦٥).

٢ - النظرية الظرفية، أي أن صفة الأفعال من حسن أو قبح لا

تحَدِّدها قوانين وقيم ثابتة، بل تحَدِّدها طبيعة الظروف، أي أنّ قيمة الفعل لا يحدِّدها هدف الفعل أو مراده، بل ظروف إتمامه. هذه النظرية يمكنها تبرير أعمال واعتبارها حسنة بالرغم من كونها تخالف وصايا الله والناموس الطبيعي (٧٥). ووفق هذه النظرية، لا وجود لأفعال سيئة أو حسنة بحد ذاتها، لأنّ ذلك يتبع الظروف التي وُلد فيها الفعل. فالإرادة الحرّة لا تخضع لقواعد أدبية ثابتة، ولا ترتبط باختياراتها، بالرغم من كونها مسؤولة عن أفعالها ونتائج هذه الأفعال (٧٥). كما أنّ بعضهم يحصر أخلاقيّة الفعل في النية (٧٧).

إنّ مثل هذه النظريات تتعارض مع عقيدة الكنيسة لأنّها تبرّر أفعالاً تم اختيارها بعد سابق قصد وتصميم يتعارض مع وصايا الشريعة الإلهية والشريعة الطبيعيّة (٧٦)، لأنّ نوعيّة الفعل الخلقيّة لا تحَدِّدها ظروف حدوثه ولا النية فقط. وهي تحصر تمييز الضمير في ما هو مفيد وغير مفيد، كأنّ يسرق أحدهم لإطعام فقير: صحيح أنّ النية حسنة ولكن تنقصها الإرادة التزيية. فالنية الحسنة لا تبرّر على الإطلاق الفعل القبيح (٧٨) لأنّ أخلاقيّة الفعل الإنسانيّ تجددها الغاية التي يسعى إليها، أي أنّها متعلّقة بالمراد المبتغى، ومتوافقة مع مشيئة الله «الذي لا صالح إلّا هو». إنّ الفعل هو حسن، إذا كان المراد يوافق ويحترم خير الإنسان الخلقيّ. إنّ الخير لا يكون خيراً، إن لم يكن هناك احترام لأبعاد الطبيعة الإنسانيّة الجوهريّة (٧٨). وبالعكس، فإنّ هنالك أفعالاً قبيحة لا تتوافق مع المشيئة الإلهية لأنّها تناقض أصلاً خير الإنسان المخلوق على صورة الله، أي أنّ هناك أفعالاً قبيحة بحد ذاتها بسبب مرادها ويغض النظر عن نية الفاعل اللاحقة أو ظروف حدوثها (٨٠). إنّ الغاية التي يتطلّع إليها الفعل الإراديّ هي موضوع للاختيار الحرّ، وباعتبارها تنسجم مع العقل، فإنّها تقود الإرادة نحو الخير وتحوّلها إلى الكمال وتهديها إلى مراد الحياة الأخير، ألا وهو الخير التام، أي الحبّ الأصليّ (٧٨). وهنالك أفعال من الخطأ اختيارها، أيّا كانت الظروف، لأنّها تقود إلى انحراف في الإرادة. لذا هي أفعال قبيحة (٧٨).

إنّ الرسالة البابويّة تركز على استحالة التمييز الأخلاقي بالاستناد إلى النوايا والظروف وحدها، غافلةً الغاية والمراد كمقياس للخير الأخلاقي، إذ إنّ عقيدة الغائية كمصدر للفعل الخلقّي الحَسَن هي تعبير صحيح عن السلوك الأخلاقيّ التابع من عهد الله مع الإنسان، كما بيّنه الكتاب المقدّس المتضمّن وصايا الله وقصّة حبّ للبشر. ترتبط نوعيّة الفعل بمدى أمانته لوصايا الله، تلك الأمانة التي هي تعبير عن طاعة الله ومحبته. تأتي أخلاقيّة الفعل بالدرجة الأولى وبشكل أساسي من المراد الذي اختير بموافقة العقل ومشاورة الإرادة. فالمراد هو الذي يحدّد طبيعة الفعل الأخلاقيّ (٨٢). هذه هي المبادئ العامّة التي تؤكّدها الرسالة على طول صفحاتها والتي تجد ركائزها في الكتاب المقدّس وفي أتباع المسيح.

الصلاح بين الشريعة والمسيح

تنتقل الرسالة في فصلها الأوّل من تأمل إنجيلي يدور حول سؤال طرحه الشابّ الغنيّ على يسوع عمّا عليه أن يفعل من الصلاح لينال الحياة الأبديّة (متّى ١٩/١٦)، حيث يربط يسوع، في حوارهِ مع الشابّ، بين الصلاح والله لأنّه كلّ الصلاح ومنبعه، إذ لا صالح إلاّ الله وحده. هكذا تجد الأفعال الإنسانيّة الصالحة أسها ومصدرها وغايتها في الله (٩)، لأنّ الإنسان قد جُبل على صورة خالقه (١٠). ولكن تحقيق هذا الصلاح لا يتمّ إلاّ بنعمة من الله ومشاركة في الصلاح الإلهيّ الذي يتجلّى ويُعطى يسوع المسيح (١١). لذا فإنّ وصايا الشريعة هي الطريق الذي يقود إلى الصلاح. وطاعتها هي طاعة لله مصدر كلّ صلاح. «فالصلاح هو بالانتماء إلى الله وطاعة وصاياه» (١١). «فإذا أردت أن تدخل الحياة فاحفظ الرصايا» (متّى ١٩/١٧)، يقول يسوع للشابّ الغنيّ. هناك إذا ارتباط وثيق بين الحياة الأبديّة والطاعة لوصايا الله، (١٢). وهذه الرصايا هي عطية من الله تراقب الإنسان على طريق الحياة، وتكشف له إنسانيّته الحقيقيّة، إذ تحافظ على خير الإنسان، صورة الله، بحمايته (١٢). وإذا كان طابع التحريم يغلب على الرصايا، فلأنّ هدفها الحفاظ على الحياة البشريّة... إنّها أوّل قاعدة

لمحبة القريب والخطوة الضرورية الأولى على طريق المحبة (١٣). إن يسوع لا يلتقي الشريعة، بل يتمها. فمحبة القريب تنبع إذا من قلب محب، ولأنه يحب فإنه يقبل متطلبات هذا الحب، مهما تكن صعبة، ولا يعتبر يسوع الرصايا حداً أدنى يتوقف عنده السلوك الإنساني، بل طريقاً يقود إلى الكمال الذي هو المحبة. وهكذا فإن وصية «لا تقتل» تصبح نداءً لمحبة مستعدة لدعم حياة القريب ونموها. يسوع يضيف على الرصايا معناها الحقيقي بنية نفسه، فيصبح بشخصه الشريعة الحية. فمن أراد أن يكون كاملاً فعليه أن يتبعه، مستقبلاً روحه الذي يهب لنا النعمة كي تكون محبتنا على مثاله (١٥). إن تسميم الشريعة لا يُشيع رغبة الشاب، بالرغم من حفظه الشريعة منذ نعومة أظفاره. ولهذا يدعو إلى الدخول في طريق الكمال، الطريق الإنجيلي، طريق التطويات الذي سلكه يسوع، طريق المحبة ونكران الذات: «إذا أردت أن تكون كاملاً، فاذهب وبع أملاك وأعطها للفقراء، فيكون لك كنز في السماء وتعال فاتبعني» (متى ١٩/٢١). لا تعطي التطويات قوانين وشرائع، بل تكشف عن مراقف الوجود الأماسية. في الواقع، ليس هنالك من تناقض بين الشريعة والتطويات، لأن كليهما تهدفان إلى الوصول إلى الحياة الأبدية... ويسوع يدفع الشريعة نحو كمالها، أي نحو التطويات التي يحققها بذاته (١٦). إن يسوع ينقل الشاب الغني من قانون الشريعة إلى قانون المحبة الذي يجسده هو، أو، بتعبير آخر، من العهد القديم إلى العهد الجديد. فكيف يتم هذا الانتقال؟

إن تحقيق هذا الانتقال هو باتِّباع المسيح: «وتعال فاتبعني»، أي الاتحاد بشخص المسيح ومشاركته في مصيره وطاعته الحرة والمُحبة لإرادة الآب (١٩). يسوع يطلب اتِّباعه والاقْتداء به على طريق الحب، الحب الأعظم الذي يهب نفسه للإخوة حباً لله (٢٠). هذه هي قاعدة الأخلاق الإنجيلية. لكن الحياة بحسب الإنجيل لا يمكن تحقيقها إلا بعون الله الذي يشفي ويحول قلب الإنسان بنعمته، «لأنَّ الشريعة أُعطيت عن يد موسى، وأمَّا النعمة والحق فقد أتيا عن يد يسوع المسيح» (يوحنا ١٧/١) (٢٣).

ويمكن أن تلخص القول فنصرح بأنه، في المرحلة الأولى، على طريق المحبة، هتلك الشريعة، التي تتحول إلى قانون باطني. حافظ مثلاً على قانون السير دون أي رقيب، ولكن القانون يذكرني دائماً بإمكانية الصراع مع الآخر. فكيف نستطيع نزع فتيل هذا الصراع؟ عن طريق المحبة.

المحبة تتحقق عندما تزول المسافة التي بيني وبين الآخر، فيصبح حضور الآخر وهاجس نموه بعداً من أبعاد توجهي، بدل أن أعتبره عائقاً يمنعني من تحقيق اختياري، وعليّ قبوله كأمر واقع يلزمني التعامل معه، أستطيع أن أختار وجوده لذاته، أن أختار نموه وحضوره في حياتي. عندما يصبح الآخر مشروع حب، فأسمى لنموه وتحقيق رغباته المميقة في الوجود، أساهم في خلق الآخر، محققاً بذلك صورة الله فيه. ولكن لا بد لتحقيق ذلك من المرور بالموت عن الذات، الموت عن رغباتي الشخصية. وهنا نجد طريق التحرر الفصحي. وحتى إن لم يشجب الآخر بوجه مماثل، فإن المحبة الحقيقية ليست ذريعة للحصول على حب الآخر، لأن جوهر الحب هو صحابته. ولكن هذا لا يعني الاستجابة لكل رغبات الآخر، خاصة إن كانت ورغباته تدميرية كالمخدرات مثلاً.

إنني لا أصح حراً إلا عندما تكون رغباتي هادفة إلى نمو الآخر. فمن مفارقات المحبة أنه يحقق، بالوقت نفسه، حرية أكبر وأرتباطاً أكبر. فإن يربط الإنسان نفسه بالآخر حباً هو أمر لا يحققه إلا الأحرار، لا العبيد. وعندما تتوافق للحرية مع عبودية الحب، نكون أمام حقيقة إلهية. وبهذا انمضى، فاته وحله محبة. والحب الذي فينا ليس متاً، بل هو يسكتنا ويعبر من خلalna ليجمع ويوحد ما هو منقسم. هذا الخروج يرسم ملامح كل مسيرة إنسانية. فالحرية ما هي إلا تحرر، هي غاية كل إنسان يسعى إلى تحقيق إنسانيته، ومحرك هذه المسيرة هو الدعوة إلى الخلق والوجود. هذه الطريق لا يملكها الإنسان وحيداً، بل تتم في وفقة الآخرين. ولكن لا بد للوصول إلى الحرية الحقيقية من تجاوز الشريعة، لا إلغائها، ولكن المحبة

وحدها قادرة على تحقيق مثل هذا التجاوز. فنحن باستمرار في حالة عبور من العبودية إلى الحرّية، تعني إنساح المجال لازدهار رغبة الآخر في الحياة وتحقيقها، وهذا ما يسمّى الخلق حباً.

ثم تتقل الرسالة في فصلها الثاني إلى عرض عقيدة الكنيسة وأسماها الأنتروبولوجية ونقد بعض التيارات الإلاهوتية الحديثة المناقضة لها، فتحدّد مفهوم الحرّية الإنسانيّة (٣٨-٣٩) والشريعة الخلقية (٤٠) والعلاقة بينهما (٤١-٤٥) وموضوع الضمير (٥٤).

مفهوم الحرّية الإنسانيّة؟

يظهر في هذا الفصل ما في الرسالة من إشكالية عامّة، إذ تندرج في سياق التطوّر الفكريّ الذي يشغل اليوم الحدائق الغريّة، حيث استقلاليّة العقل وتحزّره من أية سلطة أخرى يُعتبران من الركائز الأساسيّة لفلسفة الأنوار، التي أدت، على مستوى السلوك الأخلاقيّ، إلى الفرديّة والسيّئة، فأصبحت المرجعيّة الأخلاقيّة هي الإنسان نفسه. إنّ الرسالة لا تعارض هذه الاستقلاليّة، بل تجد لها جذوراً في الكتاب المقدّس. ولكن ما ترفضه الرسالة هو الفهم الخاطى لهذه الاستقلاليّة. فانحرّبة الحقيقيّة هي من علامات التشابه مع الله. يقول الكتاب: «هو صنع الإنسان في البدء وتركه يستشير نفسه» (ابن سيراخ ١٥/١٤). ويرى غريغوريوس النيصّي أنّ صفة الإنسان الملكيّة، التي تجعله شيئاً بالله، تكمن في حرّية الإنسان وسيطرته على نفسه وسيادته على إرادته. فالطبيعة الإنسانيّة خلقت لتكون سيّدة العالم بسبب شبيهاً بالله ملك الكون. والمجمع الفاتيكانيّ الثاني يؤكّد استقلاليّة الأشياء الأرضيّة ويقول: «إذا كان المقصود باستقلال الشؤون الأرضيّة أنّ الأشياء المخلوقة والمنظّمات ذاتها لها نوايسها وقيمها الخاصّة وعلى الإنسان أن يتعرّف إليها تدريجياً ويستخدمها وينظّمها، فهذا النوع من الاستقلال هو شرعيّ تماماً» (٣٨). ولكنّ آباء المجمع يحذرون، في الوقت نفسه، من الفهم الخاطى لهذه الاستقلاليّة، إذ إنهم يقولون: «ولكن إذا كان المقصود باستقلال الزمانيات» أنّ الأشياء المخلوقة مستقلة عن الله، وأنّ

الإنسان يقدر أن يتصرف بها دون أن يعزوها إلى الله، فإنّ المؤمن لا يفوته غلط هذه الأفكار، لأنّ الخليقة تفتى دون الخالق... حتى إنّ نسيان الله يجعل الخليقة نفسها مظلمة (٣٩).

إنّ الحرّية الإنسانيّة هي إذا هبة الله للإنسان، وبها يحقّق وجه الشبه معه، ولكنّ التاموس الأخلاقيّ يأتي من الله أيضًا، وهو ناموس مكتوب في التاموس الطبيعيّ الذي يعبر عن حكمة الخالق. فإنّ القانون الطبيعيّ ليس سوى الإدراك الذي وضعه الله فينا للتمييز بين الخير والشرّ. وهذا القانون أعطاه الله في عمليّة الخلق (٤٠).

لا تتعارض الحرّية الإنسانيّة وناموس الله بالمبدأ، ويفسر كلّ منهما الآخر (٤١). فالناموس هو تعبير عن الحكمة الإلهيّة. وعندما تخضع الحرّية له، إنّما تخضع لمبدأ الخليقة الحقيقيّ (٤١).

إنّ التاموس الطبيعيّ و التاموس الوضعيّ كليهما من الله، ويعبران عن عناية الله ومخطّطه. وهذا المخطّط لا يتعارض مع حرّية الإنسان الحقيقيّة، بل إنّ استنبال هذا المخطّط وقبوله هما الطريق الوحيد للتعبير عن الحرّية (٤٥). فقاعدة الحياة الأخلاقيّة تستند من جهة إلى حرّية الإنسان واستقلاليّته وخلقها لأفعاله، ومن جهة أخرى إلى ناموس أخلاقيّ مصدره الله ومعبّر عن حكمته الأزليّة. وما التاموس الطبيعيّ سوى نور العقل الذي وضعه الله في الإنسان (٤٥). فالاستقلاليّة الحقيقيّة هي أن يمتلك الإنسان ناموسًا وضعه الله فيه. ولكنّ استقلاليّة العقل لا تعني أنّه يستطيع خلق قيم وقوانين أخلاقيّة لنفسه (٤٥). إنّ نور العقل هو الذي يجعلنا نتمييز بين الخير والشرّ، وهو التاموس الطبيعيّ المفروض في كلّ إنسان. كأنعكاس للنور الإلهيّ فينا، وقد دُعي ناموسًا طبيعيًّا، لا نسبة إلى الطبيعة غير العاقلة، بل نسبة إلى الطبيعة البشريّة العاقلة (٤٢).

تتقد الرسالة مفهوم الحرّية السائد، الذي يعتبرها حرّية بلا قيد أو شرط، ورافضة لأيّ ناموس. أمّا الرسالة فتربط بين الحرّية والشريعة، لأنّ كليهما من عطايا الله. فشريعة الله لا تُضعف الحرّية، بل تحميها بالعكس،

والحرية التي تقبل الشريعة تصل إلى تحقيق ذاتها الحقيقية وتبلغ بها إلى الكمال. ولذلك فإن التناقض بين الحرية والقانون الخلقي السائد في الثقافة الحديثة مبني على فهم خاطئ لطبيعة الحرية (٣٥)، كما أن الفهم الخاطئ لاستقلالية العقل، باعتباره المشرع الوحيد للقيم والقوانين الأخلاقية، يلغي ارتباطه بالحكمة الإلهية ويتناسى أن العقل ذاته هو شعاع من صورة الله المطبوعة في الإنسان. وهناك من لا يرى في البعد الأخلاقي سوى قيمة بشرية محضة، لا دور لها في مشروع الخلاص الإلهي (٣٧). ومنهم من يُرجع القانون الطبيعي إلى مجرد آلية من الدوافع والغرائز البيولوجية والكيميائية والفيزيائية والنفسية التي تحدّد سلوكيّة الإنسان (٤٦-٤٧).

أَيُّ دَوْرٍ لِلضَّمِيرِ؟

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن الفصل بين الحرية والشريعة الإلهية يقود إلى تشويه دور الضمير، إذ يحرمه من المعايير والقوانين الضرورية للتمييز، فيصبح الضمير انمكاسًا للانفعالات النفسية والعاطفية وتأثيرات المحيط. فيصبح تعبيرًا عن حالة الفرد الانعزالية في المجتمعات الحديثة، حيث كل إنسان له ضميره الخاص. فيفقد دوره كرابط يجمع بين حرية الإنسان ونور الله الذي في قلبه. وعندها تتغير وظيفة الضمير، فبدل أن يكون مكان المحاكمة، أي قياس السلوك الأخلاقي بشريعة الله، يتقلص ليصبح مكانًا للقرار فقط، أي تعبيرًا عن الاستقلالية، فبنسبة تعارض بين الشريعة الصالحة للجميع والضمير الذي له شريعته الخاصة والتي تختلف باختلاف الأفراد. مثل هذه المواقف يشوّه دور الضمير الأخلاقي (٥٥-٥٦).

إنّ الضمير هو المكان الرابط بين الحرية الإنسانية وقانون الله، والمجمع الفاتيكاني الثاني يعرف دور الضمير: «يكشف الإنسان في قلبه شريعة لم يثبثها لفسه وعليه طاعتها. وهذا الصوت الذي لا يفتأ يحثه على فعل الخير وتجنب الشرّ، مذكّرًا إياه في الوقت المناسب في صميم قلبه «اصنع هذا وتجنب ذلك»، هذه الشريعة وضعها الله في قلب الإنسان،

وكرامته تقوم على الخضوع لها لأنها هي التي تحكم عليه. إن فهم الصلة القائمة بين الحرّية والشريعة يتعلّق بفهمنا الضمير الأدبي. (٥٤).

الضمير يحدّد الواجب الأخلاقيّ في ضوء الناموس الطبيعيّ، فقد يخطئ الضمير، ولكن عليه أن يبحث عن الحقيقة بنعمة الله. تتبع قيمة الضمير وكرامته من الحقيقة الموضوعيّة، لا من الحقيقة الخاصّة. لذا يجب أن تكون الكنيسة خادمة الضمير، بالعمل على تنوير الضمير وتكوينه (٦٤).

مما لا شكّ فيه أنّ عصرنا بولي أهمية خاصّة لدور الحرّية، ولكنّ الحرّية لا تعني اختيار هذا أو ذلك، بل هي؛ في المقام الأوّل، قرار على الذات واستيلاء عليها، في قلب عملية الاختيار. إنّها توجه الحياة نحو الخير أو الشرّ، وتضعها مع الحقيقة أو عليها، في نهاية المطاف، مع الله أو عليه. (٦٥).

ثمّ تدحض الرسالة توجه بعض اللاهوتيين الذين يجتبرون أنّ مسؤوليّة الإنسان الأخلاقيّة وجوهر حرّيته يتمثّلان في خياراته الأساسيّة، لا في اختيار أفعاله اليوميّة. وتصبح المسألة الأخلاقيّة عندهم مجرد توجه عامّ في النية لا صلة له بالتصرّفات والسلوك الحسيّ الملموس. وهذا الفصل بين التوجه العامّ والسلوك اليوميّ يجعل من قضيّة الخير والشرّ قضيّة نقاش فكريّة، لا صلة لها بالواقع وغير متجدّدة في سلوك الإنسان مع ذاته ومع الآخرين. وبهذا يصبح السلوك اليوميّ مجرد حركة فيزيائيّة لا تحكمها المعايير الأخلاقيّة (٦٥).

وتركّز الرسالة بوجه خاصّ على العلاقة القائمة بين الضمير والحقيقة. فلا بدّ أن تكون الحقيقة مرجعيّة الضمير أثناء حكمه على الأشياء. فإنّ اعتبار الحقيقة مرجعيّة للسلوك الإنسانيّ هو محاولة لإخراج الضمير من الفردية المطلقة التي تسود حالياً العقليّة الغربيّة، إذ لا يمكن أن يكون هنالك قرار أخلاقيّ دون العودة إلى قيمة عليا. في الرسالة البابويّة تدعى الحرّية إلى الافتتاح على حقيقة عليا، بعكس حرّية الإرادة المغلقة على ذاتها كأنّها حرّية فوضويّة تستطيع القيام بأيّ شيء دون الرجوع إلى شخص آخر. وهذا

المفهوم للحرية يفسد طبيعة الحرية (٥٤-٦٤). فالمسافة التي يقيها الشخص مع ذاته ومع رغباته تحدّد درجة حرّيته. ويحتلّ عرض المفاهيم العامّة للأنتروبولوجيّة المسيحيّة جزءاً مركزياً من الفصل الثاني (٣٥-٦٤).

الحرية الإنسانيّة هي حرّية هادقة منجذبة نحو غاية ومدعوّة بنداء يدعورها لاتخاذ قرارها. وبدون هذا النداء، تتحوّل الحرية إلى حرّية اختيار، أي حرّية عمياء لا جهة لها ولا أفق. في الواقع لا يمكن الحرّية الإنسانيّة أن تكون من دون إطار ولا ضابط. فهي موجّهة نحو خير ما، والضمير المتيقظ يكون في حالة إصغاء مستمرّ.

لذا فمن واجبات الكنيسة الأولى أن ترشد الإنسان ليصل بفاته إلى اتّخاذ قراره ومساعدته على الوصول إلى النضج الأخلاقيّ، أي إلى القرار الشخصيّ، والأ يتحوّل البعد الأخلاقيّ إلى عبوديّة. فكلّ إنسان مدعوّ إلى اتّخاذ قراره في ضوء ضميره وحرّيته. ولكن، بدون الاستنارة بتعاليم الكنيسة والآباء، يبقى الضمير محروماً من النور والقرار أعمى. وهذا ما يطرح قضية علاقة الشريعة بالحرّية. فما هو التفسير المسيحيّ لإشكاليّة العلاقة بين الحرّية والشريعة، التي تُعتبر بحقّ من أهمّ القضايا في الفكر الحديث؟

الشريعة والحرّية

يضع الكتاب المقدّس الشريعة في إطار العلاقة القائمة بين الإنسان والله. وهذه العلاقة تبدأ بإعطاء الوجود والحرّية. ثمّ يكشف الإنسان أنّ الله الخالق هو الإله المحرّر، الذي أخرج شعبه من أرض العبوديّة وخلصه من يد فرعون، ومنحه شريعته. فهناك ارتباط وثيق بين خبرة الله المحرّر والله الذي يعطي لوحى الشريعة. وإذا أخرجنا الشريعة من إطار هذه العلاقة المحرّرة، أصبحت أداة تعسّف. لذلك فإنّ علاقة المؤمن بالشريعة تختلف عمّا هي عليه عند غير المؤمن، لأنّ تعاليم الكنيسة الأخلاقيّة تنبع من اختيار علاقة الحبّ بين الإنسان والله، وهي تتجلّى في علاقة العهد. ويلون هذا

الإطار الإيماني، تتحوّل تعاليم الكنيسة إلى عبء ثقيل.

للشريعة بوجه عام طابع تحريمي: لا تقتل، لا تسرق... في حين تقع الوصية «أحب الله وتربك» خارج كتب الشريعة. وتتميز الشريعة بالنهي لأنها ترسم الحدود التي بدونها ليس هنالك من حبّ ممكن، فإنّ النهي يحمي حدود الحياة التي أوجدتها الحبّ، وتعني مخالفة النهي تجاوز الحدود التي ليس بعدها حبّ. ولكنّ الكتاب لا يقول لنا كيف نحبّ، لأنّ علينا أن نخترعه. وعندما تحدّد الشريعة الحبّ، تُفقده جوهره، لأنّ الحبّ مبادرة واختراع. وإذا توسّعت دائرة الشريعة لتصل إلى ميدان الحبّ، تبلغ حيثيّة ميدان الإيمان، وما الحبّ الخلاق سوى ثمرة الإيمان المتحوّل إلى حبّ.

الشريعة تُخبرني بحضور الآخر بتحديددها مجاله الحيويّ، وتحذّرني من تجاوزه ومنعه من الحياة. فالعلاقة تبدأ إذا يادراك هذه الحدود التي تحمي الآخر، ولكنّ العلاقة لا تُبنى على النهي فقط، ولا بدّ لتطورها ونموّها من الإيمان القابل أن يتحوّل إلى حبّ. عندها يتحوّل الآخر إلى مجال للحبّ الخلاق لأنّه أعطى إمكانيّة الوجود.

إنّ الكثير من الناس يفهم الحرّيّة بمعنى تصرّف الإنسان على هواه ومزاجيّته، أي قدرته على تحقيق أيّة رغبة تخطر بباله، فيخلطون بذلك بين الحرّيّة وحرّيّة الاختيار، وهذه تعني رغبات لا حدود لها. ولكنّ تحقيق هذه الرغبات هو شيء آخر، إذ إنّ هنالك حدوداً مادّيّة وعملية تعيق تحقيقها. فقد أرغب مثلاً أن أصبح ملكاً، ولكنّ تحقيق هذه الرغبة قد تعترضه حواجز كثيرة لا أستطيع تذليلها، أي أنّي أستطيع أن أرغب في ما أشاء، ولكنّ هنالك قوانين وأنظمة في كلّ جماعة إنسانيّة تحمي كلّ إنسان من تعدي الآخر على مجاله الحيويّ. لا بدّ من شريعة توفّق بين رغبات الأفراد المختلفة، وآلا يصعب العيش معاً. فالوصايا العشر هي لحماية كلّ إنسان من عنف الآخر وعدوانيته. لذلك لا يقوم مجتمع بدون قانون يكفل المدالة والمساواة بين الجميع، ولكن مجال الحرّيّة الحقيقيّة يبدأ في ما بعد المدالة،

أي بتجاوز مبدأ القانون. والتجاوز لا يعني الإلغاء، بل التكميل. فالإنجيل يدعونا إلى تكوين الجماعة من أجل الملكوت وبناء علاقتنا مع الآخرين بتجاوز الشريعة بالحب.

إنَّ حرّية الاختيار هي الدرجة الأولى من درجات الحرّية، أي الاختيار بدون قهر أو قسر بين خيارات عدّة. ولكن قد أجد نفسي بين خيار يحترّني وآخر يستعبدني. فالاختيار الحرّ لا يحترّني إلا إذا اخترت الحلّ المناسب لي وبالنسبة إلى الآخرين، بحيث أبتعد عن الصراعات. فالاختيار الخاطيء، قد يقودني إلى العبوديّة: فمن اختار تعاطي المخدّرات يُدخل نفسه في العبوديّة. لذلك لا تكمن الحرّية الحقيقيّة في حرّية الاختيار، بل في الاختيار الملائم الذي يحقّق غاية وجودي ويُسمّي حرّيتي وحرّية الآخرين. وكما يقول بولس الرسول: «كلّ شيء يجوز لي ولكن ليس كلّ شيء ينفع»، فكلّ ما يساهم في عمليّة الخلق وينسجم مع شخصيتي العميقة، يحترّني، وما يناقض حركة الخليقة ومبدأها يستعبدني. فالحرّية هي في أن أسلك في ما ينسجم مع طبيعتي الحقيقيّة، مع منطق الوجود. ولكن كيف التوفيق بين الحرّية وكوني مخلوقاً، أي أنّ وجودي خاضع لتبعيّة؟

إنَّ جذبيّة الاستقلاليّة والتبعيّة تُعتبر من منطلقات الرسالة الأساسيّة ومنتاح الفهم المسيحيّ للحرّية، فهي تؤكّد من جهة على تبعيّة الوجود لمن أبدعه، ومن جهة أخرى على استقلاليّة الإرادة الإنسانيّة. فالله خلقنا على صورته ومثاله، ولكن كوني مخلوقاً يعني أنّ أسباب وجودي هي خارجة عني، أي أنّني أتيت إلى الوجود بفضل آخر، أنّ وجودي يتجاوزني. ويمكن القول إنّ: لا وجود للحرّية، بل للتبعيّة. ولكن، إن نظرت إلى هذه الإرادة الخدّرجيّة التي أوجدتني كصير عن فعل حبّ، تكون هذه الإرادة إرادة خلق. والخلق حبّاً هو في جوهره دعوة إلى الوجود المستقلّ الحرّ. لذا يجب البحث في الحبّ عن إمكانيّة التوفيق بين الحرّية والتبعيّة.

وربّ قائل يصّرح: إنّنا في الواقع لا نختار، لا الزمان ولا المكان اللذين نأتي فيهما إلى الوجود، ولا نختار جنسنا، ولوننا ولا مكوّناتنا

الوراثية. هذا صحيح، ولكن فسحة الحرية لا تشمل معطيات الوجود الأولى، بل كيفية التعامل معها. لذا لا بد من حماية هذا الوجود من الطرق الخاطئة في استعماله، والذي يخترقه منطق الحياة ومنطق الموت. إن الله وهب الوجود للإنسان، مع حرية توجيهه الوجهة التي يسترثيها، ولكنه، في الوقت نفسه، حذره من مغبة اتباع منطق الموت. فانه، بعكس ما يحاول المجرب أن يفتن به حواء، يمنح الإنسان أولاً حرية الاستفادة من جميع خيرات الأرض، فيسمح له بأن يأكل من جميع أشجار الجنة: «وأمر الرب الإله الإنسان قائلاً: «من جميع أشجار الجنة تأكل» (تك ٢/١٦) وينهي ثانياً عن تناول من شجرة معرفة الخير والشر، كي لا يموت. ففي البدء، كان الرب المعطي، لا الرب المحرم. وإن وجد النهي فغايته الأولى هي حماية الحياة المعطاة.

ليست الحرية، كما يتصور بعضهم، غياب أي ارتباط، أو أن الإنسان خلق في البداية حرًا، ثم نُزعت عنه حرته، إذ لا وجود دون شبكة علائقية، تسبقه وتحدثه. وهذه التبعية تترجم بقوانين وشرائع. فتوانين الطبيعة والنواميس غايتها المحافظة على هذا الوجود لأنها ترسم الحدود التي، إذا ما تمّ تعديها، تهتد الوجود والحياة الاجتماعية، كما أن مخالفتها يعني اختيار الموت. فحررتنا تمثل باختيار الطاعة لتلك القوانين أو عصيانها، أي تشير إلى قدرتنا على اختيار الحياة أو الموت.

إن الطاعة لطبيعة الأشياء، ولقوانين الحياة، هي طاعة لمبدعها. وعندها تصبح المخلوقات صلة وصل ووسيط بين الإنسان والله. فمن خلال علاقاتنا مع الأشياء تتجلى، في الوقت نفسه، تبعيتنا وحررتنا. فبإمكاننا أن نجعل من الكون مكانًا للحب الخلاق أو، بالعكس، مكانًا للموت والدمار، إذ يستطيع الإنسان أن يدرك هذه التبعية ويسخرها لأهدافه. والعلوم تدلنا على كيفية الاستفادة من قوانين الطبيعة. ليست الحرية فكرة مجردة، بل إنها لا تعبر عن ذاتها إلا من خلال العلاقة التي يقيمها الإنسان مع الأشياء، وتظهر بقدرتنا على التحكم في القوى الفاعلة فينا. فمتدما تقبل الارتباط

بالأصل الذي ينبثق عنه وجودنا، تتجلى حرّيتنا من هذا الارتباط عينه، لأنّ فعل الخلق يمنح، مع الوجود، الحرّية. فالله خلقنا على صورته ومثاله، فبهذا تكون حرّيتنا نابعة من شبيهاً بالله. فالحرّية والشريعة هما صورتان مختلفتان لوجه الله المحبّ.

المحبّة تبعيّة وحرّية

مما لا شك فيه أنّ السلوك الأخلاقيّ جامع مشترك بين البشر، ويتجلى باحترام القوانين والشريعة المنظّمة: لملاقة الإنسان بالكون والآخرين. ولكن القانون الأخلاقيّ، المنبثق من قبول التبعيّة لقوانين الطبيعة والأشياء، يُعتبر، في نظر المؤمن، طاعة لله، وفي نظر غير المؤمن، طاعة لقوانين الكون. ولكن ما هي مميّزات السلوك الأخلاقيّ المسيحيّ؟ صحيح أنّ تعليم الكنيسة الأخلاقيّ مرجّه إلى الجميع، علماً بأنّ هناك قانوناً أخلاقياً طبيعياً يشمل الجميع، صالحاً لكلّ زمان ومكان، مثل شريعة حقوق الإنسان. والكنيسة لا تستند فقط، بتعليمها الأخلاقيّ، إلى الرّوح، بل إلى الشريعة الطبيعيّة التي وضعها الله في كلّ إنسان، والبابا بولس السادس يعبر عن هذه الحقيقة بقوله إنّ الكنيسة خيرة بالشؤون الإنسانيّة. وما الشريعة سوى التعبير عن السلوك المنسجم مع قانون الوجود والإنسانيّة. إنّ ما يميّز شعب الله بوضوح خاصّ ليس هو الشريعة التي تلقّاها، بل رسالته وهي الكشف والشهادة، من خلال حياته، للإله الواحد، خالق الحياة ومعطي الشريعة، وهو إله جميع الأمم.

ولكن إن انتقلنا إلى العهد الجديد، نجد المسيح يقول لنا: «فإن أحببتم من يحبكم فأبى أجر لكم؟ أوليس المشارون يفعلون ذلك؟ وإن سلّمتم على إخوانكم وحدهم فأبى زيادة فعلتم؟ أوليس الوثنيون يفعلون ذلك؟» (متى ٤٦/٥-٤٧).

يلو إذا أنّ المسيح يطلب شيئاً إضافياً، يفوق ما هو مطلوب من الوثنيين وأتباع الشريعة: «سمعت أنّه قيل للأوليين... أما أنا فأقول لكم».

لكن يسوع لا يلغي الشريعة، بل يفردا إلى تمامها، إلى غايتها الأخيرة، أي إرشاد الإنسان إلى الكمال، ليصبح شبيهاً بالله. فقانون المسيح الجديد يهدف إلى أن نصبح كاملين، على صورة الأب السماوي. وهذا ما نيتاه في حوار الشاب الغني مع يسوع، حيث بذكره المسيح أولاً بالشريعة المكتوبة، أي بشريعة الوجود ذاتها، ويدعو، كخطوة ثانية، إلى رسالة الكمال التي لا تتحقق إلا باتباع المسيح ذاته. ودعوة المسيح هذه ما هي إلا الدعوة الكامنة في أعماق كل إنسان كي يحقق صورة الله فيه.

إن فهم الشريعة فهمًا صحيحًا لا يمكن أن يتم إلا ضمن إطار العهد الذي يجسد حب الله للإنسان ويروي قصة علاقته مع شعبه، ذلك الحب الذي بلغ أقصاه وذروته في يسوع المسيح المصلوب. وكلّ نظر إلى الشريعة خارج هذا الإطار يحولها إلى أداة عبودية. هذه هي خلاصة الشريعة والأنبياء.

إن ما في الشريعة من قيم أخلاقية لا يميز المؤمن من غير المؤمن، ولكن هناك طريقة مسيحية خاصة لتجسيد هذه القيم، وهي تحقيق هذه القيم من خلال اتباع يسوع المسيح، الذي حقق العبور من الشريعة إلى المحبة، أي من الشريعة إلى الحرية. هذا هو العبور الفصحى الذي حققه المسيح عبر موته وقيامته، محكومًا عليه بالموت. وذلك الموت يتحول، بحرته، هبة انفس حبًا، والخاصة المسيحية تنبع من هذا العبور.

مما لا شك فيه أن الحرية هي سيطرة على النفس. ولكتنا، في الوقت نفسه، مشروع انفتاح كلّي لكل ما هو موجود. إنها مشروع الخروج من الذات نحو معرفة الآخر ومحبه. إنها جوهر الإنسان الحقيقي. لكن أساس الحرية هي بانغلاقها على ذاتها وتعلقها بالاشياء الدنيوية، وقد تمرد رافضة الحقيقة والخير، جاعلة من نفسها مبدأ مطلقًا. لذلك فإن الحرية تحتاج إلى تحرير، والمسيح هو المحرر. إن المسيح قد حررنا تحريرًا. فاثبتوا ولا تدعوا أحدًا يعود بكم إلى نير الصبودية (غل ١/٥) (٨٦). فالتمسك بالحقيقة وعبادة الله هما جذور عميقة للحرية (٨٧).

يكشف لنا يسوع من خلال حياته وتعاليمه أنّ الحرّيّة تجد ملامها في المحبّة، أي في هبة الذات. فما من حبّ أعظم من أن يبذل الإنسان نفسه عن أحبّائه (يو ١٥/١٣). ويسير إلى آلامه بملء حرّيته (متى ٢٦/٤٦) وبطاعته لأبيه يقدم حياته على الصليب لجميع البشر. (فل ٢/٦-١١). إنّ الكنيسة، بتأملها صليب يسوع، تكتشف معنى الحرّيّة، أي هبة الذات لله وللآخرين. ويسوع هو الخلاصة الحيّة والشخصيّة للحرّيّة الكاملة بطاعته الكلّيّة لإرادة الله. إنّ جسده المصلوب يكشف لنا عن الرباط الذي لا ينفصم بين الحرّيّة والحقيقة، كما أنّ قيامته تُظهر ما لحرّيته تعاش وفقًا للحقيقة من قوّة خلاص (٨٧).

يشكّل الربط بين الحقيقة والحرّيّة، في الضمير، المحور الأساسي التي تقوم عليه الرسالة البابويّة. وهذا الربط لا يقتصر على مجال الاختيار الأخلاقيّ الشخصي، بل يشمل المجال السياسيّ. ويستخلص البابا من تجارب الإنسانيّة القريبة بعض العبر، فيرى أنّ العدالة الحقيقيّة لا تتمّ إلّا عندما تكون الحرّيّة منقادة للحقيقة وأنّ الاستبداد ينشأ عندما تنتفي الحرّيّة. وإن لم يكن هناك حقيقة متعالية تخضع لها، لن يكون هنالك أي قاعدة تضمن العدالة بين البشر. فإنّ جذور التوتاليتاريّة تكمن في نفي الكرامة الإلهيّة عن الشخص البشريّ (٩٩):

لكنّ هذا العبور من الشريعة إلى الحرّيّة لا يتحقّق بالجهد البشريّ فقط، فالإنسان لا يستطيع تحقيقه بقواه فقط، ولكنّ فسحة الرجاء الروحيّ تبقى مفتوحة باستمرار أمام الإنسان بفضل مساعدة النعمة الإلهيّة وتعاون الحرّيّة البشريّة معها... إنّ المسيح قد فدانا بصليبه، معطيًا إيانا إمكانيّات جديدة، فجعلنا قادرين، بفضل روحه القدّوس، على تحقيق حقيقة كياننا، محرّرين حرّيّتنا من الانغلاق على الذات والشهوات. صحيح أنّنا ما زلنا نخطأ، ولكن ذلك لا يعود إلى عدم تمام الفداء، بل إلى عدم خضوع إرادتنا الكامل لنعمة الفداء (١٠٣). ولا يعني هذا أن يصبح ضعفنا مقياسًا للحقيقة والخير... أو أن ننكر، بالعكس، كالفريسيّين حاجتنا إلى الفداء وكالذين

يمثلون الصمائر الراضية عن ذاتها والتي لا تحتاج إلى عون النعمة ولا إلى رحمة الله (١٠٤).

ويمكن أن نلخص مما سبق أنه، في أساس الحياة الخلقية، استقلالية الإنسان، فهو سيد أفعاله (٤٠)، ولكن هناك شريعة خلقية تأتي من الله وهو مصورها (٤٠). لذا ما من تعارض بين الحرية وشريعة الله، فهما متداخلان (٤١). فالشريعة تعبير عن حكمة الله، ويطاعة الحرية لها إنما تخضع للحقيقة الوجود (٤١). إن الحرية والشريعة يلتقيان في المحاكمة العقلية التي يقيما ضمير مستقيم مستير (٥٤-٦٤)، كما تؤكد الشريعة الطبيعية على متطلبات الخير الشمولية.

تتبع كرامة الضمير من الحقيقة، وفي حالة الضمير المستقيم، يستقبل الإنسان للحقيقة بشكل موضوعي. أما في حالة الضمير المنحرف، فيعتبر الخطأ حقيقة شخصية. لذا لا يمكن الخلط بين الخطأ الشخصي والحقيقة الموضوعية (٦٣).

إنَّ تعليم الكنيسة لا يضر بشيء بحرية ضمير المسيحيين، لأنَّ حرية الضمير يجب أن تكون في خدمة الحقيقة. وما تهدف إليه تعاليم الكنيسة هو إظهار للحقائق للضمير. لذا فإنَّ كنية المسيح هي في خدمة الضمير (٦٤). وهذه الحقائق شهد لها الكثير من القديسين وقدم بعضهم حياتهم حتى الشهادة في سبيلها (٩١-٩٤).

الرسالة والمسألة الأخلاقية في شرقنا

وفي ختام هذا العرض السريع والمحدود للرسالة البابوية. نسأل عمَّا يمكن أن نقوله لنا في الإطار الثقافي والحضاري في منطقة الشرق الأوسط... إنَّ المسألة الأخلاقية، وفقاً لعرض الرسالة البابوية. تتحكم فيها جنتية للحرية والشريعة، الاستقلالية والتبعية، الحرية والمحبة، الفردية والشمولية، الحرية والحقيقة. ومما لا شك فيه أنَّ إغفال هذه الجدلية لصالح أحد مكوناتها يؤدي إلى خلل وأزمة في الفكر والسلوك الأخلاقي،

وهذا ما حدث في الثقافة الغربية خلال السنوات الأخيرة، إذ تحوّل التساؤل الأخلاقيّ إلى مجرد قضية شخصيّة وفردية. وهذا ما تسعى الرسالة إلى تصحيحه. إلا أننا نلاحظ أيضًا فقدان هذه الجدليّة في الشرق أيضًا، ولكن بصورة معاكسة، إذ يسيطر بُعد الشريعة على حساب الحرّيّة والاستقلاليّة، وسيطرّ الناموس على روح المحبّة المبادرة، ممّا يُفقد القضية الأخلاقيّة بعدها الشخصيّة، لتصبح توافقًا شكليًّا مع الشريعة، وينيب الجهد الشخصيّ مع الذات، والبحث، في أعماق الضمير، عن الحقيقة. إنّ غياب التوتّر الجدليّ في القضية الأخلاقيّة يُفقد المجتمع الطاقة الضروريّة للإلزام للتقدّم والتطوّر الأخلاقيّ والحضاريّ، إذ يجب علينا أن لا تنسى أنّ جوهر الثقافة والحضارة هو الانتصار على الذات والتحكّم في القوى الفاعلة فينا، وبالتالي القدرة على تطويع الظروف المحيطة. والعدالة لا تحقّقها القوانين والشرائع فقط، بل البحث والسعي المستمرّ لترجمتها على أرض الواقع بالتحرّر من قوى الأنانيّة والانغلاق الكامنة في قلب كلّ متأمّل. بدون هذه القوّة المعنويّة الأخلاقيّة النابعة من التوتّر الجدليّ بين الذات والجماعة من جهة وبينهما وبين حقيقة تعلو عليهما من جهة أخرى، لا وجود للإبداع الحضاريّ والمساواة بين البشر، لأنّ الحرّيّة الحقيقيّة ليست بانتصار الإنسان على أخيه، بل بانتصاره على نفسه. ويمكن أن نذكر بعض الأمثلة على غياب هذا التوتّر الجدليّ:

إنّ الحياة الأخلاقيّة، كما تؤكد الرسالة البابويّة، تنطلق من مبدأ أساسيّ هو استقلاليّة الإنسان واستقلاليّة الشؤون الأرضيّة، ممّا يجعل من الإنسان الفاعل الحقيقيّ لأفعاله، ويؤسّس مسؤوليته الخلقية ويضعه أمام خيارات مستقبلية حاسمة. فهل هذه الاستقلاليّة التي أكّدت عليها الثقافة الغربية حتّى التطرف، وبت عليها فلسفتها وعلومها، هي من القيم السائدة في ثقافتنا؟ ممّا لا شكّ فيه أنّ الرسالة تعارض مفهوم الاستقلاليّة التي تجرّد الإنسان من أيّة تبعيّة وارتباط بمصدر وجوده، ولكن نفي الاستقلاليّة لا يقلّ خطورة عن رفض التبعيّة، إذ يضمحلّ دور الإنسان الفاعل وتضعف شخصيته الخلقية. وهذا يعني لاهوتيًّا أنّه لا مكان للحرّيّة في العلاقة مع

الله، بل تخضع فقط لمنطق الشريعة. فياخذ الله حيثذ صورة السلطة المطلقة التي تحكم العالم مباشرة، دون تفويض أحد. وعلى مثل هذه الصورة تصوّر جميع السلطات نفسها. ألسنا في حاجة في شرفنا إلى إحياء روحانية ولاهوت يؤكدان على قيمة الحرية الإنسانية في علاقة الإنسان بالله دون أن نسي رباطنا الوجودي به؟ فنحن على أمل ورجاء أن تهب نسمة الحرية على مجتمعاتنا وفي علاقاتنا، عندما ندرك أننا لسنا بعد اليوم عبيداً، بل أبناء أحرار لله الواحد.

تؤكد الرسالة على أن يسوع لم يبلغ الشريعة، بل أكملها بالانتقال الفصحي من الأنا نحو الآخر، أي يبذل الذات حباً. وبمعنى آخر أنه الانتقال من العهد القديم إلى العهد الجديد، أي أن الدينامية الأخلاقية والعلاقة مع الآخر لا يحكمها منطق الشريعة، بل منطق المحبة. عندها لن يقلب على العلاقة مع الآخر طابع الحماية والخوف، بل تتحول إلى فسحة خلق وإبداع، وإلى التساؤل الذي توحى به هذه الإشكالية: فهل نقيس سلوكياتنا الأخلاقية وتفاعلنا مع الآخرين وفقاً لهذه القفزة الإنجيلية، أم أن الشريعة تبقى هي المعيار؟ ألا يقلب على التربية الأخلاقية في كنائسنا الطابع الشرائعي حيث تتحقق راحة الضمير بعدم مخالفة الشريعة، أي أن السلوك مع الآخر يبقى داخل دائرة التحريم والنهي، ويخفي منه عنصر المبادرة، فيبقى في مستوى الممنوع والمسموح، والنواهي والأوامر؟ أليست تربيتنا الأخلاقية في حاجة إلى غرس روح المفارقة الفصحية، لنخرج من طمأنينة الشريعة إلى المحبة المقلقة؟

ومن القضايا التي تطرحها الرسالة علينا، قضية السلوك الأخلاقي في مجتمع متعدّد الأديان. إن السلوك الأخلاقي هو جامع مشترك بين البشر، إذا سلّمنا بوجود قاتون أخلاقي طبيعي حاضر في جميع البشر. لذا فإنّ تعليم الكنيسة الأخلاقي موجه إلى الجميع. فحفظ الرصايا والقيم الأخلاقية لا يميّز بين المؤمن وغير المؤمن. فيبقى النقص الذي كشفه يسوع للشابّ الفني، وهذا النقص لا يكتمل إلاّ باتباع المسيح، والسير على خطاه، أي

السعي إلى تحقيق هذا البعد الإضافي الذي يطلبه المسيح، وهو بذل الذات حبًا. وهذا البعد لا يأخذ معناه الحقيقي إلا في ضوء العبور الفصحي، إذن لا تختلف القيم الأخلاقية بين أناس لهم معتقدات دينية مختلفة، ولكن هناك طريقة مسيحية في كيفية تحقيقها، وهي تلك التي حققها المسيح في تجسده وموته وقيامته.

من التساؤلات التي تُطرح أيضًا علينا في شرقنا، كون مسألة الخطيئة تبقى محصورة في المستوى الفردي، ولا نعير أهمية تذكر للخطيئة الساكنة في البنى الاجتماعية، أي لا نشعر بمسؤوليتنا الشخصية عما يحدث من خطايا على المستوى الاجتماعي. إن إيقاظ المسؤولية الجماعية والتحسس لها يجب أن يكونا من مقومات حضورنا في هذا الشرق. فالمسيحي لا يمتلك الرجاء لنفسه، بل هو مدعو إلى إيقاظ الرجاء عند الآخرين. لذا فالقلق على مصير الآخر هو من مقومات إيمانه.

وأخيرًا تؤكد الرسالة على دور الحقيقة في توجيه الحرية الأخلاقية، وتحزرها من الانغلاق على الذات. بدون حقيقة متعالية، هنالك خطر السقوط في الفردية. وإذا كان لكلمة الحقيقة وهجها البراق، فإن ادعاء النطق باسمها يؤدي إلى الإرهاب الفكري. فكم من المذاهب ارتكبت باسمها، كما أن الادعاء بانتلاكها يحولها إلى موروث ماضوي، إلى شريعة. لذلك يجب أن لا يغيب عن بائنا أن الحقيقة البهية لا يمتلكها أحد وتبقى حقيقة متعالية نسعى إليها كما نسعى إلى تلمس وجه الله، فهي تشدنا إلى الأمام بقدر ما نبحت عنها.

المراجع الممتمة

- *Cahiers pour croire aujourd'hui*, Supplément n° 8, 1992; n° 129-130, 1993.
- *Nouvelle Revue théologique*, tome 115, n° 6, 1993.

ردّات الفعل على الرسالة «بهاء الحقيقة»

الأب كميل حشيمه اليسوعي^٥

لما كانت الرسالة بهاء الحقيقة تعالج موضوعاً من أخطر الموضوعات، إذ تمت إلى الإنسان وحياته الأخلاقية، ولما كانت تتخذ، في معظم صفحاتها، مواقف تناقض آراء الكثير من المفكرين المعاصرين، بما فيهم الكاثوليك، فلا عجب أن تكون ردّات الفعل حولها كثيرة جداً، تتراوح لهجاتها بين المناوئة المعتدلة والمناقضة العنيفة - وهي غير قليلة - والمؤيدة باعتدال أو بعض الصلابة.

وأمام وفرة المراجع، واختصاراً للسرد الممل، قصرنا مستدانتنا على المصادر الآتية:

- ١ - بعض الصحف اللبانية ومجلة عراقية (سنذكرها جميعها بعد قليل)،
- ٢ - صحيفتي *Le Monde* و *Témoignage chrétien* الفرنسيين^(١)
- ٣ - مجلتي *Actualités religieuses dans le monde* و *Golias* الفرنسيين^(٢)
- ٤ - مجلة *The Tablet* الإنكليزية^(٣)،

(٥) مدير دار المشرق ومجلة المشرق

(١) *Le Monde*, 6 octobre 1993, articles de P. Valadier, s.j., H. Tincq, Cardinal

Lustiger, Cardinal de Courtray, *Témoignage Chrétien*, 16 octobre 1993, article de J.-P. Bagot.

(٢) *Golias*, No 34 (automne 1993), pp 29 à 83; *Actualités Religieuses dans le Monde*, 15 nov. 1993.

(٣) *The Tablet*, 11 art., from oct. 16, 1993 until january 8, 1994.

وفي الصحف الأجنبية المذكورة هنا إحالات إلى الكثير مما جاء في غيرها من الصحف العالمية،

٥ - وأخيرًا كتاب للأديب الفرنسي أندره فروسار بعنوان دفاعًا عن البابا^(٤).

وما دعنا في ذكر مراجعنا نقول، في ما يخصّ العريّة منها، إنها أقلّ من عدد أصابع اليد. فنصّ الرسالة لم يُنشر حتى الآن بالعريّة، علمًا أنّنا سمعنا عن ترجمة قام بها أحد الكهنة اللبنانيين. وقد أقامت كليّة اللاهوت الحبريّة في جامعة الروح القدس بالكسليك ندوةً عَرَضَ فيها ثلاثة من الأساتذة فصولَ الرسالة الثلاثة واكفوا بالعرض عمداً. أمّا الصحف اللبنانيّة فقد كان لها حتى اليوم، على حدّ معرفتنا، ثلاث مساهمات فقط، إحداها بقلم الأستاذ ميشال أبي فاضل في جريدة النهار (١٢/٣١/١٩٩٣)، ص ١٣) والأخرى للأستاذ روني ألفا في جريدة نداء الوطن (١١/١٢/١٩٩٣، ص ١٢). وخصّصت المجلّة الكهنوتيّة في عددها الثالث والأخير من سنة ١٩٩٣ مقالاً عولجت فيها رسالة البابا، إلا أنّ تلك المقالة ليست سوى ترجمة لما نشرته مجلّة *The Tablet* الأنفة الذكر في عددها الصادر يوم ٩ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٩٣، وهو مجرد عرض ومختصر للرسالة. وكذلك القول عن مقالي الجريدتين اللبنانيّتين، فلم يكن فيهما لكاتبهما ردّات فعل تذكر، إذ اكتفيا بالعرض أيضًا.

والقول نفسه يقال عمّا جاء في مجلّة الفكر المسيحيّ العراقيّة التي تصدر في الموصل، فاكنت في عددها الصادر في تشرين الثاني/ كانون الأوّل ١٩٩٣ بعرض مفصّل للرسالة (ص ١٤٨-١٥١).

أمّا في العالم الغربيّ، فقد اختلف الأمر كليًا، وانبرى المفكّرون، حتى قُبل صدور الرسالة، يتناولونها بالتمحيص والنقد، فيصفون منها البموضة على حدّ قول الإنجيل.

André Frossard, *Defense du Pape*, Paris, Fayard, nov. 1993. (٤)

المعترضون

أهم الاعتراضات على الرسالة تلخص في ما يلي - ونبدأ بأشدهما لهجة:

١ - نظرة البابا إلى العالم متشائمة. فهو يراه منغمساً في الخطيئة، ويريد العودة إلى الماضي، إلى حقبة سادتها الانضباطية والطاعة^(٥).

٢ - لا يجوز للبابا أن يفرض تعاليمه، ولا يحق للكنيسة الكاثوليكية أن تفرض مواقفها وتدعي أنها الوحيدة التي تملك الحقيقة. فمن شأن تلك المواقف أن تحد من مسار الحوار المسكوني. وجدير بالذكر أنّ أكثر القائلين بذلك هم من اللاهوتيين البروتستانت^(٦).

٣ - وعليه، فينبغي أن تترك الكنيسة للناس أن يفترخوا الشريعة بحسب ضميرهم، على نحو ما فسر المسيح الشريعة بحريته تامة^(٧). ولا يجوز أن تنسى الكنيسة ما للأفراد من مسؤوليته، فجميع المؤمنين مسؤولون ولهم كلمتهم^(٨).

٤ - لا يحق للكنيسة أن تفرض تعاليمها بتحرز الذي تظهره في مجال الخليقات، لأنها قد أخطأت في الماضي وما زالت تخطئ. أطلب، مثلاً، مواقفها من قبول قانون الإعدام، وحكمها السنيّ على غليبير طوال ٥٠٠ عام^(٩).

٥ - رسالة «يهاء الحقيقة» مغالطة، تقول الحنيفة ظاهراً في حين هي تغلظ باطناً، إذ إنها تخلط سهواً أو عمدًا بين أتباع المسيح وأتباع الكنيسة.

(٥) انيليف Zbigniew Mikolejko، في مجلة *Actualités Relig. dans le Monde* (مختصر):

ARM.، ١٩٩٣/١١/١٥، ص ١١.

(٦) *ARM.* المدد المذكور، ص ١٠.

(٧) *ARM.* المدد المذكور، ص ١٠.

(٨) *ARM.* ع. م.، ص ٢٨ و ٣٤.

(٩) *Témoignage Chrétien* (مختصر: *T.C.*)، ١٩٩٣/١٠/١٦.

فهل الخضوع لتعليم المسيح يفرض الخضوع لتعاليم السلطة الكنسية^(١٠)؟

٦ - ويقول المعارض نفسه: هذه الرسالة تحط من شأن الضمير وتبالغ في قولها بأنه معرّض للخطأ، في حين تعظم من قدر عصمة السلطة الكنسية. فكأنّي بالبابا يقول: أنتم أحرار، ولكن شريطة أن تطيعوا^(١١).

٧ - يترّ بعض المعارضين، من أمثال اللاهوتي هانس كرونغ، أنّ البابا استلحق نفسه، وفي الصيغة النهائية الرسمية التي برزت بها الرسالة، ألقى ذكر العصمة البابوية ذكراً صريحاً فأبعد عن الوثيقة خطر الوقوع في غلطة فادحة، إلا أنّ الكنيسة لم تبدل شيئاً من تعاليمها في العمق^(١٢). ويضيف E. Drewermann في هذا الباب ما هو أشبه بالتشقي: «ما يهتم البابا ليس ملكوت الله، بل ملكوت الكنيسة»^(١٣).

وبإزاء تلك الاعتراضات القاسية التي لا تخلو من التهجم والمزاجية، ثمة اعتراضات أقرب إلى النقد المتزن والروح العلمية. ونوجزها على النحو الآتي:

١ - دخلت رسالة بهاء الحقيقة ميداناً ما زال فيه الأخذ والردّ بين المذاهب اللاهوتية قائمين. ويدخولها هذا الميدان على ذلك النحو من التدقيق المطلق، فإنّها تعرّض نفسها للخلل، إذ قد تُضطرّ إلى التراجع في ما بعد^(١٤).

٢ - كما أنّ خوض المعارض بالطريقة التي تتبناها الكنيسة من تشدّد في المواقف، لمّا يثبط عزائم الباحثين، ويخشى من هذا الأسلوب تفريق الصفوف بدلاً من التوحيد بين المختلفين^(١٥). ويبدو من مواقف البابا هذه

(١٠) A.R.M. للعدد المذكور، ص ٢٥-٢٦.

(١١) A.R.M. ع. ١٠ م. ص ٢٦.

(١٢) J.C. 10/9، 1993.

(١٣) A.R.M. للعدد المذكور، ص ٣٤-٣٥.

(١٤) P. Valadier, *Le Monde*, 6 oct. 1993.

(١٥) المرجع نفسه.

أنه قليل الثقة بعلماء اللاهوت. قالها بغصة وبعض الاغتمام اللاهوتي الكبير
يرنار هيرينغ^(١٦).

٣ - لقد أخطأت الرسالة من وجهة نظر المنهجية السليمة - والكلام هنا
للفيلسوف البروتستنتي الشهير بول ريكور، إذ انتقلت من مستوى
«التاريخية» إلى صعيد «الدوامية»، أي أنها انطلقت من حادثة تاريخية (هي
دعوة شاب غني معين) لتجعل منها قاعدة مطلقة^(١٧).

والرسالة لا تعالج المسائل من كونها مشاكل وإشكاليات، ولا تأخذ
بالاعتبار تطوّر الفكر منذ الأكويني، بل هي تُوجّه وحسب^(١٨). وزاد هنا
بعض الفلاة أنها دُورغمائية وإيدولوجية، ولا تراعي تطوّر العلوم عامة،
لاسيما الإنسانية منها^(١٩).

٤ - لا يحقّ للرسالة أن تتكلّم على الحقيقة كأنها أمر يقيني، بل على
أنها ما نحن فيه. فإننا لا نملك الحقيقة بل هي تملكنا.

المؤيدون

في المقابل، يقول المؤيدون، رادين على من سبقوا:

١ - البابا محقّ عندما يصرّ على أنّ هناك حقيقة موضوعية تعني
الحقائق الذاتية وتكون لها مرجعاً. وهذه الحقيقة المرجع هي من لمسته
أيدينا ورأته عيوننا: يسوع المسيح^(٢٠).

٢ - ويسوع المسيح، ابن الله، هذا الكائن الأسمى والمطلق، هو
محبّ، ويدعونا لا إلى تجاهل الأفراد والسيطرة عليهم، بل يدعونا إلى

Bern. Häring, in *The Tablet*, oct. 23, 1993, p. 1378 (١٦)

Paul Ricoeur, dans *ARM*, n° cité, pp 18-19 (١٧)

(١٨) للمرجع السابق، ص ١٨-١٩.

GoEs, n° cité, pp 39, 38 (١٩)

ARM, n° cité, p. 11 (٢٠)

الغيرية^(٢١). والسلطات المدنية العلمانية نفسها تستند إلى مرجعية مطلقة كما حصل يوم أعلنت حقوق الإنسان إبان الثورة الفرنسية العظمى سنة ١٧٨٩، فقال معلنها إنهم «تحسّسوا تلك الحقوق ودوّنوها وهم في حضرة الكاتين الأسمى»^(٢٢).

٣ - وليست بهاء الحقيقة مجرد تحذير أو تقييد للحريات، بل إنَّها تذكير بكرامة الإنسان وبما خلُق من أجله. وليس البابا بحاجة إلى مَنْ يعلمه كيف يدافع عن حقوق الإنسان، هو الذي كانت له اليد الطولى في ذلك معاقل النظم الديكتاتورية في العالم^(٢٣).

٤ - والبابا لا يتجاهل جهود العلماء والباحثين، بل يدعوهم صراحةً إلى مساعدته ومتابعة جهودهم لتجلي الحقيقة على أكمل وجه^(٢٤).

٥ - أمّا عن عصمة السلطة، فلا بدّ من الثقة بالكنيسة لأنّ عصمتها هي من الله. والمألة مسألة إيمان ولا يجوز لمن يقول إنّه مزمّن أن يقبل ببعض الحقائق ويترك جانباً بعضها الآخر^(٢٥).

٦ - ولن يشدّد البابا من لهجته فلاّته يخشى خشية لها ما يبررها أن تطفى النسيّة في علم الأخلاقيات^(٢٦).

٧ - وحسبًا يفعل البابا برفضه النسيّة المانعة، إذ إنّه لا يغرب عن يائه الناشئة ومستقبلها^(٢٧)، كما أنّه يريدنا جميعًا أن نتسلّح بالحماسة والطموح، غير مكتفين بخلق غامضة هشة قوامها بعض الحسّ الجماعيّ والتضامن والتحمّس بأمور العالم الثالث وما إلى ذلك^(٢٨).

A. Frossard, *op.cit.*, p. 96 (٢١)

A. Frossard, *ibid.*, p. 85 (٢٢)

Id., *ibid.*, p. 92 et 115-116 (٢٣)

The Tablet, nov. 6, 1993, p. 1445 (٢٤)

The Tablet, oct. 16, 1993, p. 1331 (٢٥)

Mary Tuck, in *The Tablet*, dec. 4, 1993, p. 1583 (٢٦)

Frossard, *op.cit.*, p. 104 (٢٧)

M. Tuck, in *The Tablet*, dec. 4, 1993, p. 1331 (٢٨)

٨ - والمؤثرون يدعون الفاترين إلى الالتزام. كفى تذبذبًا وشكًا. يجب التمسك بحقيقة ثابتة. صحيح أنّ الإيمان هبة من الله ولا ينبغي أن نبالغ في ثقتنا بأنفسنا، لكنّ الله بحاجة إلى تجاربتنا في هذا النطاق (حادثة شفاء غلام قائد المائة بليقة: «لم أرَ مثلَ هذا الإيمان في إسرائيل»^(٢٩)).

٩ - ويقول هنري تّك، محاولاً أن يكون موضوعياً في تحليله، إنّ الرسالة قد تبدو قاسية للهجة في إعلانها الجبدي، ولكنّ الكنيسة تعلّمت من مؤسسها أنّه لا بدّ من الرحمة، فلا شكّ أنّها ستعرف في الواقع كيف التوفيق بين الصرامة في المبدأ وتفهم مشاكل الناس في الحياة العمليّة^(٣٠).

١٠ - وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى تأييد للرسالة جاء على لسان إمام المسلمين في فرنسا والمطران إرميا كبير الأبحار الأرثوذكس في البلد المذكور. ومما قاله الإمام: «إنّ هذه الرسالة شريعة كمال وحرّيّة»^(٣١).

الخاتمة

عرضنا بإيجاز ردّات الفعل على رسالة البابا بهاء الحقيقة، ولم نشأ أن نعلّق عليها أو نبدي رأياً فيها، تاركين للقارئ أن يثبّ، عالمين أنّ خبراً عملاقاً في حجم يوحنا بولس الثاني يصعب نقله من جهة ولا يحتاج، من جهة ثانية، إلى من يبرّر موافقه. إلّا أنّنا نودّ أن نقول في الختام كلمتين، إذ إنّنا، لو عدنا إلى نصّ الرسالة لرأينا أنّ البابا يشدّد على أمرين في غاية الأهميّة نتبّاهما ونحثّ على التأمل فيهما والأخذ بمضمونهما:

١ - فمن أطاع الكنيسة في توجيهها، أطاع الله، لأنّه أوكل إليها سلطان الحلّ والربط في الشؤون الأساسيّة التي تمتّ إلى العقيدة والأخلاق. ومن أطاع الله لا يُسلب حرّيته، بل على العكس، يزداد حرّيته، لأنّه باتّصاله بالله يشاركه حرّيته تامّة.

Frocsud, op.cit., p. 107 (٢٩)

H. Tineq, art. cité plus haut (٣٠)

ARM, n° cité, p. 10 (٣١)

٢ - ثم إن الدعوة إلى القداسة لا تثبط الهمم، وما كانت البطولة وقفاً على القديسين الذين تُرفع صورهم فوق المذابح، بل جميع المسيحيين وجميع الناس معتنون بالكمال. ونحن شاكرون للبابا تذكيرنا بواجب القداسة لأننا خُلِقنا على صورة الله ومثاله، وما لا يستطيعه البشر الضعفاء بمفردهم يستطيعونه مع الله، فإنه سبحانه وتعالى على كل شيء قدير، وإن نيره لئن وحمله خفيف^(٣٢).

(٣٢) نسوق في الختام بعض الأرقام التي تبين مدى انتشار رسالة بهاء الحقيقة في العالم الغربي:
- صدرت منها سبع طبعات فرنسية مختلفة.
- حتى يوم ١٥/١١/١٩٩٣، أي بعد ٣ أشهر من صدورها، بيع منها نحو ١٦٠,٠٠٠ نسخة في فرنسا وحدها.

فؤاد أفرام البستاني (١٩٠٤-١٩٩٤)

يوم الثلاثاء في الأول من شباط/ فبراير ١٩٩٤ طوى الموت. عَلَمًا خَفَاقًا طالما رُفِرَ في سماء الآداب العربية، وحجبت سُتْرُ المنون نجمًا نيرًا كَثُرَ ما أُظِلَّ بأشعته من خلال مجلة المشرق يرفدها بالعلم والعمل طوال سنين مديدة. ولعلّه من الأصوب ألا يُقال في فؤاد أفرام البستاني - وهو ذلك الوجه الساطع - إنه غاب، لأنَّ مَنْ كان بحجمه وتألقه لا يمكنه أن يرحل عن ذاكرة التاريخ وقلوب المحييين والعارفين.

كان، رحمه الله، سليل الأسرة البستانيّة التي واكبت نهضة العربية وما زالت، فأغتها بالأدباء والشعراء واللغويين والنقّلة والباحثين والمؤرّخين والموسوعيين والعربيين، ولئن نبالغ إن قلنا بأنّه جمع في شخصه جلّ ما اجتمع لسائر أنسابه العظام من مواهب وصفات. فكان الأديب الذوّاقة، والمؤرّخ البحّانة، والعالم الموسوعة، واللغويّ البليغ، والمرتبّي انحكيم، فضلًا عمّا تحلّى به من مناقب الإنسان الإنسان، والوطنّي المنخص، والمؤمن الورع الفاضل. وما تركه من أثر في أذهان طلابه ونفوسهم، وما خلّفه من آثار في سائر ميادين المعرفة، قمين بأن يعكس بعضًا من عبقريته. فأجيالٌ من طالبي العلم مدينة له بـ منجد الطلاب الذي أريت طبعته على الأربعين وما زالت تتوالى، ود للمجاني الحديثة في أجزاءها الخمسة،

(٥) هنا التاريخ هو الذي يشفي اعتماده، لاسّة ١٩٠٦ كما نُحِيلُ إلى للكثيرين. فقد تأكّد ذلك للدكتور حارث البستاني، نجل المرحوم، بعد مراجعة سجلّات العماد في كنيّة سنّة الثنة ببلدة دير القمر حيث جاء أنّ فولاد بن جرجس أفرام البستاني وُلد في شهر شبّ ١٩٠٤ واقتبل للعماد المقدّس في شهر تشرين الأوّل/ أكتوبر من السنة نفسها.

وسلسلة الروائع بأجزائها السبعة والخمسين، ودائرة المعارف التي جندّها وأشرف على إصدار مجلّديها الأربعة عشر الأولى وحرّر قسمًا كبيرًا من مداخلها، وسرى ذلك الكثير الكثير.

ومجلّة المشرق التي تدين له بأمانة تحريرها مدّة ناهزت ربع القرن، بين ١٩٢٧ و ١٩٥٠، تنحني أمامه بإجلال وعرفانٍ جميلٍ؛ راجيةً أن لا تُحرّم العربيّة من بعده من يتابع رسالته بمثل ما قام به علّمًا وانفتاحًا واتزانًا وإنسانيّةً^{٥٥}.

المشرق

(٥٥) كتبت جميع الصحف اللبنانيّة مقالات ضافية عن فؤاد البستانيّ لدى وفاته وبعدها، نذكر منها على سبيل المثال النّبذ الثّيمة التالية التي رردت في صحيفة النهار البيروتيّة في: ٢/٤/١٩٩٤، ص. ١٣ (بقلم فاضل سعيد حقل)، و ١٩٩٤/٢/٨، ص. ١٣ (بقلم الحركة الثقافيّة - أنطلياس)، و ١٩٩٤/٣/٢٨، ص. ١٨ (بقلم جوزف حنين). كما نذكر نبذة بالفرنسيّة لرئيس الجمهوريّة السابق شارل حلو في صحيفة *L'Orient-Le Jour* البيروتيّة يوم ٢ شباط ١٩٩٤. ومن أرواد الأطلّاع الوانّي على سيرة اللامّة الراحل وآثاره، فعليه بأخر الجزء التاسع من مجموعة الروائع التي صدرت مجلّدًا تجليدًا فخّمًا سنة ١٩٧٧ (ص. ٢٦٢-٢٧٦).

في اللغة العربية وشواذها

أنطون بشارة قيقانو^٥

- ١ -

توطئة

اللغة العربية من أجمل اللغات السامية وأرقاها وأكثرها ألفاظاً وأدقها تعبيراً^(١) وأطوعها إطلاقاً لما فيها من اشتقاق وإبدال وقلب ومجاز وتعريب^(٢)، حتى عدّها بعضهم «شامة في وجنة

(٥) باحث مصنف وأديب لبناني.

(١) الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية ص: ٧، لكتابها جرجي زيدان، بيروت ١٨٨٦.

(٢) لقد اشتقوا - مثلاً - من الضرب فعل ضَرَبَ، يَضْرِبُ، إِضْرِبُ. وسوا آلة الضرب مَضْرَبًا ومضرباً؛ وأروا قديماً التقوى تُسَكُّ بحديدة منقوشة تُضْرَبُ عليها (إلمتجد، مادة سَكُّ)؛ فقالوا على المجاز: ضَرَبَ التقوى، كما قالوا في النحاس: نَحَسَ وصَفَرُ؛ ونحن اليوم بدورنا نقول في التلفون: تلفن، يتلفن، تلفوناً، وتلفنة؛ وفي التلفزيون: تلفز، يتلفز، تلفزة. وفي تنكيل (جيم مصرية) الحديد، أي ألبه ملحة التنكيل، نُكِّل، يُنْكَل، تنكيلاً. (أنظر ضحى الإسلام ١: ٣٠٥ و٣٠٦، القاهرة ١٩٥٢؛ وفولد أفرام البستاني: مقدمة دائرة المعارف، المجلد الأول، بيروت ١٩٥٦). على أن تلفظ هذه الأسماء والأفعال بشكل نكسها فيه الصفة العربية كما أكسب الأقدمون الأسماء الأجمية للصفة العربية بلغظهم لها فقالوا في ألفونس Alphonse: ألفنس وأدفتش وأدفتش [ذال مصجمة] (شرح صجاتي الأدب ١: ٤٦٥ و٣: ١٣٣١) وأدخلوا عليه آل للتعريف فقالوا: الأدفنش، وقالوا في BADAJOZ: بطليروس وجملوا من النسبة إليها بطليوسي.

كان العرب بالأهم الأخطب لا يراعون قاصدة في التعريب، ويكتبون الاسم الأجمي بما يبدو من ظاهر لفظه وما يوافق منطوقهم، فممن تمكنهم من التلطق صحيحاً بلفظ الأماجم جعلهم يلفظون الأسماء كما تطرق سامعهم أو كما تخرجها مخارجهم الصوتية، فمررت

اللغات»^(٣)، كما أن معرفتها ضرورية لإتقان أخواتها»^(٤) الساميات.

بنيت قواعدها على التركيب المنطقي المتسلسل بحيث إنه إذا فقدت حلقة انتشر نظام عقدها وغمض فهم ما بعدها^(٥). أما إذا تتبعتها الدارس بتدرج وانتظام وجد البساطة والسهولة في فهمها وتحصيلها.

- ٢ -

النحاة واللغة

لقد قسم النحويون اللغة إلى اسم وفعل وحرف^(٦)، وقالوا لا بد لكل فعلٍ من فاعل ولا بد لكل فاعلٍ من مفعول يقع عليه حكم الفاعل - وهذا

= ينلك طائفة من الأسماء الأعجمية - أما نحن اليرم فيأتقانا اللغات الأجنبية نلفظ الكلمة الأعجمية بحسب مخارجها الصوتية في لغتها الأصلية؛ فتبقى الكلمة على طابعها الأعجمي.

وقالوا في الإبدال: أسهل وأسهب أي نزل السهب وهو المكان السهل (كتاب الإبدال ١: ٣٦) لأبي الطيب اللغوي الحلبي، تحقيق عز الدين الثوري، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، دمشق ١٩٦٠، كما قالوا: أرى وأرمى أي زد على صاحبه؛ وقالوا: أرى على السجين، وأرمى عليها، وأرميت ورميت أي زدت. ومنها الرأى والرءاء أي الزيادة. ومن الرأى أخذ الرأى في المبيعات، وفي الحديث: فمن زاد أو ازداد فقد أرى (المصدر السابق ١: ٣٧-٣٨).

وقالوا في القلب: عكس الشيء يمكسه عكسًا: رد آخره على أوله، ومقلوبه: عكس به عكسًا: لصق، ومقلوبه أيضًا كعس والكعس: عظم السُّلامى [الأصابع] والجمع كعاس - ومقلوبه أيضًا وأيضًا كع والكع: أن تضرب بيدك أو برجلك على دُبر شيء (ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم ١: ١٥٤ و ١٥٥ مائة عكس).

وقالوا في التعريب: قبص وسروال ودياج وفالوذج ولوزنج وريكار وقتون وناي وزمرد وياقوت وقمقم وطست وفنجان إلخ (أنظر أحمد أمين: ضحى الإسلام ٢: ٢٤٩).

(٣) المعلم بطرس البستاني: مقممة قاموس محيط المحيط.

(٤) الألفاظ للمرية والفلسفة اللغوية ص: ٥.

(٥) من هنا كان تقصير الطلاب وضمهم في تحصيل القواعد العربية لأنه يفرتهم الكثير من أربابها بارتقائهم من صف إلى أعلى في ختام السنة المدرسية ولما يكملوا المنهج المقرّر في اللغة فتحض عليهم مسائل كثيرة.

(٦) كلمة النحاة قول مفردٌ باسم وفعلٍ ويحرف تردُّ

(نار القرى في شرح جوف للفراء، ص: ٢ للشيخ ناصيف اليازجي، بيروت ١٨٨٢).

التقسيم تقسيم منطقي بحث لم يعرفه العربي ولم يألفه - وجعلوا حدَّ الفاعل الرفع دلالة على سمو المكانة والرفعة وحدَّ المفعول النصب لوقوع فعل الفاعل عليه، لأنَّ مَنْ وقع عليه الفعل كانت منزلته دون منزلة من فعل الفعل، وخصَّوا الخفض بالأسماء دون الأفعال لأنَّ الفعل لا يُحَقَّر وإنما تحقَّر الأسماء^(٧).

ثمَّ أجازوا حذف المفعول حين تدلَّ عليه قرينة واعتبروا أنَّ الفعل لا يخلو من فاعل وقد يخلو من مفعول كأكلتُ وشربتُ. أي أكلتُ خبزاً وشربتُ ماءً^(٨).

وقاس النحويون ما سمعوه من كلام العرب على ما وضعوا له من قواعد ثمَّ صنفوا المسائل المتشابهة تحت قاعدة واحدة^(٩) فما طابقتها كان صحيحاً وما خالفها عدُّ شاذاً غريباً.

ولو اكفى النحويون بالحكم على أنه قول شاذ ولا يقاس عليه ليهان الأمر، لكنهم تمحلَّوا أن يجدوا تقديراً لكلِّ خطأ، أو تصويماً لكلِّ لهجة^(١٠) ففلسفوا وأولَّوا وأوغلوا في التأويل وأغربوا في الإعراب حدَّ الخيال^(١١) ليزروا الشواذ ويجعلوا من قول شاعرٍ خطأً في قوله -

(٧) الكتاب ٢: ١٣٥، لبيرية، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ١٣١٦هـ.

(٨) ديوان أبي اللُّبِّب المتتبي بشرح أبي البقاء المكي ٤: ٢٨١ عصر ١٩٥٦، ومصباح الطالب في بحث للمطالب ص: ٢٤١، للمعلم بطرس البستاني، بيروت ١٨٥٤، ولعرب أمثلة كتاب بحث للمطالب عد ٣١٦ ص ٦١، مطبعة المرسلين اليسوعيين، بيروت ١٨٦٥.

(٩) ضحى الإسلام ١: ٢٩١.

(١٠) المرجع في تدريس اللغة العربية ص ١٨٤، تأليف الدكتور سامي الدخان، دمشق ١٩٦٣.

(١١) أنظر حول الجدل الكلامي اللغوي عباس حسن النحو اللواتي ١: ١٦ هـ ١٩٥١ دار المعارف، مصر ١٩٦١. وتعليل النحاة في عدم تنوين الاسم المنعرج من التصرف حيث يقول: «ولكن تعليل يرفضه الثأنل وقد آن الوقت لإعماله... لأنَّ السبب الحقيقي لمنع الاسم من التصرف وعدم تنوينه هو أنَّ العرب الفصحاء هكذا نطقت به «نطقت بهذا تنويناً وبذلك غير منون» على فطرتها وسجيته «لا لسبب آخر، كمرعاة لقواعد علمية وتطبيق لأسس فلسفية منطقية؛ فإنَّ هذه وتلك لم تكن معروقة لديهم في عصر صدر الإسلام وما قبله من عصور الجاهلية، فلم يستخلصوا المشابهة ولم يستعملوا بقياس المناطقة أو غيره من مسالك الجدل والترقم وأشباهه ممَّا لا يرافق حياتهم الأولى». =

وامتشهدوا به - صوابًا يطابق القاعدة؛ فكان أن «ترخّصوا في استخدام مصطلحات ليست من اللغة في شيء»، كالعامل والمعمول والتائب والجازم والجاز وغيرها، ممّا مهّد السبيل للفلسفة الكلامية والمنطق اليونان، بما لهما من قياسات ومصطلحات، أن ينفذنا إلى هذا الدرس^(١٣) وصار درسُ النحو «درسًا في الجدل يعرض النحاة فيه قدرتهم على التحليل العقليّ بما كانوا يفترضون من مشكلات وما يقترحون لها من حلول»^(١٤) وأتوا، بأمثلة لا تخطر على فكر لبيب ولا يمكن أن يستخدمها فصيح في أسلوبه، ولم ترد في نصّ سوى في كتبهم النحوية كقولهم: «أزيدًا لم يضرب عمرًا إلاّ إيّاه»^(١٥)، وقد كنتُ أظنُّ أنّ المقرب أشدُّ لسعة من الزبور فإذا هو هي أو فإذا هو إيّاهما^(١٦)، ومسألة الكحل^(١٧) وغيرها^(١٨)، وكلّها أشبه بالأحاجي والحيل منها بالأسلوب الصافي الرصين الجدير بأن يكون مثلاً.

ولكن إذا عرفنا أنّ النحاة أنفسهم قد أجازوا للشاعر ما لم يجيزوه لسواه وأنّ للوزن والقافية حكمهما عليه (وكم حكم الوزن والقافية على الشاعر، فأخر وقدّم وحرّك وسكّن ورفع ونصب)^(١٩)، لوجب عدم الأخذ

= والنحو اللواتي ٤: ٢٦٩ هـ ١ [حول الفاء اليبية وجواز نصب المضارع بدلها بأن مضمرة أو عذمة] وص ٢٧١ إلى ٢٧٤ وص ٢٨٣ هـ ١ وص ٣٠٠ هـ ٣ [حيث لا النامية جيزت فعل الشرط وحوابه، ونخبّلتهم في إعراب تلك الأمثلة لمن يمتسك بصحتها]، وجبها أمتة شادة لا تطلع للفواعل ولا هي منه في شيء سوى أنه يُطَيَّن بها!! ولو كان خطأ!! وص ٣٢٩.

(١٢) في النحو العربيّ ص ١٤. نهد وتوجه، تأليف مهدي المخزومي، بيروت ١٩٦٤.

(١٣) المصدر السابق ص ١٤-١٥.

(١٤) لين مضاه للقرطبي: الردّ على النحاة ص ١٢٦، نشره وحققه الدكتور شوقي عفيف؛ وفيه الكثير من هذه الأمثلة.

(١٥) مغني اللبيب ١: ٨٨، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر بدون تاريخ.

(١٦) مصباح الطالب في بحث المطالب ص ٣٠٠.

(١٧) المرجع في تدريس اللغة العربية ص ١٩٠.

(١٨) نحر:

لا طيبٌ للنبيش ما دامت منقصةً للقلّة بأذكاري المربوب والهريم.

يلبي إن جهلت الناسُ منّا وعتهمُ فليس سولة عالمٌ وجهول.

(شرح قطر اللقي ويلّ الصلبي ص ١٣٠ و١٣١ لابن هشام، تحقيق محمد محيي الدين عبد

الحميد، مصر ١٩٥٤). =

بذلك الشواذ الوارد في شعره وطرحه جانباً وعدم حشو الأدمغة به وتسويد صفحات كتب اللغة بالدفاع عنه وتبرير قائله، في حين أنّ قائله لم يكن يقصد ما استتجه اللغويون من قوله وإنما كان همه أن يقول الشعر، فهكذا استقام له الوزن وهكذا تمّ نطقه به؛ وأبو عبيدة كان يقول: «ليس الشعر حجةً في النحو لأنّ الشاعر يُضطرُّ فيلجئه الاضطرار إلى أن يقول ذلك»^(١٩).

أمثلة النحويين

قالوا في المبتدأ:

هو الاسم المرفوع المجرّد عن العوامل اللفظية للأستاذ^(٢٠). وهذا تحديد فلسفيّ منطقيّ بحث، لأنّ العربيّ في بداوته لم يكن يدري ما تعني كلمة «عوامل» ولا «العوامل اللفظية» ولا «الأستاذ» نحو: اليومُ أشربُ.

وقالوا في الظرف:

هو كلّ اسم مكان أو زمان حدث فيه فعل وتضمّن معنى في^(٢١) نحو: اليومُ أشربُ. واحتجّوا على ذلك بقول امرئ القيس: (٢٢).

صَرَنْتُ جِبَالَكَ بَعْدَ وَصْلِكَ وَرَيْبُ
وَالدَّمْرُ فِيهِ تَصَرُّمٌ وَتَقَلُّبُ.

(مجانبي الأدب في حداثق للمرب ٤ : ٨٩ عد ١٠٩).

فيا صَجَبًا من داتل، أنت سيئة، أنا يتروني شغرتي ما تغلدا؟

(مكتبات أدباء العرب في الأصر للعباسية ص ٣٢٦ للأستاذ بطرس البستاني، مكتبة صادر، بيروت ١٩٤٨).

(١٩) تقاض جريمر والفرزدق ٢ : ٥٥٢، طبعة يفرن ليدن ١٩٠٨-١٩٠٩؛ وانظر في النحو العربي ص ١٦٦.

(٢٠) مصباح للطالب في بحث المطالب ص ١٨٦.

(٢١) المصدر السابق ص ٢٥٣.

(٢٢) حسن السنوسي: شرح ديوان امرئ القيس ص ١٧٣ رقم ٥٧، الطبعة الثالثة، مصر ١٣٧٣ هـ ١٩٥٣ م. وقد وردت رواية البيت فيه بتسكين «أشرب» على ما يعرف به الروم، وهو حركة الشفتين بالضمّ في السكون (انظر رسالة للفرغلن ص ٢٩٠ و٢٩١ لأبي العلاء المعري، تحتيت بنت الشاطن، الطبعة الأولى، مصر ١٩٥٠) ولبيت روايات متعدّدة منها رواية وردت فيها كلمة «أشرب» بدلاً من كلمة «أشرب»، (انظر ديوان امرئ القيس =

اليومَ أَشْرَبُ غيرَ متحقِّبٍ إِثْمًا من الله ولا واغلي
فَمَنْ أَنبَأَنَا أَنَّ امرأ القيس قد نصب اليوم على الظرفية، أو نطق بالفعل
«أَشْرَبَ» ساكنًا؟ وهل كانت القراءات معروفة في زمنه؟ ليقول بيته
بـ«الروم»!! أليس هذا من عمل راوية لجأ إليه أحدهم ينأله شاهدًا على
الظرف فكان أن جاءه بهذا اليت ونسبه لامرئ القيس ونصب له فيه كلمة
اليوم؟؟؟ كما جزم فيه الفعل المضارع المجزَّء لَمَنْ سأله فتوى في قراءة
شاذة سمعها بجزم المضارع المجزَّء؛ فأورد له أيضًا هذا اليت وجزم له فيه
«أَشْرَبَ» ونسبه لامرئ القيس؟ «فصَحَّتْ» عندئذٍ القراءة؛ وفي الطوسي عن
أحمد بن حاتم: «لم أجد أحدًا من الرواة يعرفها [يعرف الأبيات التي يذكر
فيها امرؤ القيس هذا اليت]، وسمعتهم يذكرونها له»^(٢٣).

وهكذا أجازوا إعراب «اليوم» الأول بالرفع على الابتداء و«اليوم»
الثاني بالنصب على الظرفية. وكان لنا من كلمة واحدة إعرابان مختلفان
تتخط بينهما!!

وقالوا في كان وأخواتها وإن وأخواتها:

إنَّهما من النواسخ تدخلان على المبتدأ والخبر؛ فكان ترفع الأول
وتنصب الثاني نحو: كان زيدًا حاضرًا، وإنَّ تعمل عكس كان أي تنصب
الأول وترفع الثاني نحو: إنَّ زيدًا حاضرًا. وإذا بهم يجيزون: كان زيدًا
حاضرًا وإنَّه زيدًا حاضرًا؛ وحجَّتهم في ذلك أنَّ اسم كان هو ضمير الشأن
المستر وأنَّ اسم إنَّ هو الضمير ذاته المتصل بها وجملة زيدًا حاضرًا من
المبتدأ والخبر هي خبر كان وإنَّ^(٢٤).

= ص ١٢٢ رقم ١٦، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر ١٩٥٨،
وشمراء النصرانية قبل الإسلام ص ١٩).

(٢٣) ديوان امرئ القيس ص ٤١١ رقم ١٦، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف،
مصر ١٩٥٨.

(٢٤) إعراب أمثلة كتاب بحث المطالب عد ٢١٩ ص ٤٠ وعد ٢٢٠ ص ٤١.

وقالوا في ليس:

«متى انتفض خبرها يالاً بطل عملها»^(٢٥) نحو: ليس الطيبُ إلاَّ المسكُ؛ لكنهم أجازوا النصبَ بعدها على الخيرية؟؟ وقالوا: «إن شئت رفعت الاسم والخبر... وإن شئت نصبت الخبر»^(٢٦) ولعلمهم أجازوا ذلك لسماهم بيتاً من الشعر جاء فيه خبر ليس متقضاً يالاً ومنصوباً فأجازوا؟
وسمعوا قوله: (٢٧)

أتهجرُ ليلي بالفراق حبيبها وما كان نفساً بالفراق تطيبُ^(٢٨)
بتنصب كلمة نفساً.

(و) سمعوا قوله:

فقلتُ أدعُ أخرى وأرفع الصوتَ جهرَةً
لعلَّ أبي المغوار منك قريبُ^(٢٩)

بجرُّ كلمة أبي بعد لعلَّ

وبدلاً من أن يخطروا قائلَيْهما ويعدّوا بيتَيْهما من الشواذِّ واحوا
يؤولونهما تأويلاً غريباً عجيباً بعيداً كلَّ البعد عن القاعدة الموضوعية،

(٢٥) المعلم بطرس البستاني: مصباح اللطالِب في بحث المطالب ص ٢٠٧-٢٠٨. بيروت ١٨٥٤.
(٢٦) أنظر ديوان أبي تمام ٤: ١١٢ شرح الخطيب الشيرازي، تحقيق محمد عبده عزّام، دار المعارف، مصر ١٩٦٥. ومَرَّ شُه الثوقوف على جوازات التحريث عليه بالتعليق الذي علّته المعلم بطرس البستاني عن كتاب بحث المطالب وسماه مصباح الطالب في بحث المطالب؛ فبيّنت اختلاف آرائهم ونضارهم حول القاعدة الواحدة «حتى باتت اللغة وكأنَّ لا ضابط لها» [ص ٢٨٤هـ]، وما إجازة النصب بعد إلاَّ في خبر ليس إلاَّ واحدٌ من تلك الجوازات؛ وعُدَّ حسن: اللغة والنحو بين التعليم والحديث ص ٤٦ س ٣...٣ وص ٦٦ س ١...١ وص ٦٧ وص ٨٤ س ١٩ وص ٨٥ س ١ دار المعارف، مصر ١٩٦٦.

(٢٧) البيت للمخبل السعدي. انظر الجمل للزجاجي ص ٢٤٦ هـ ٣، تحقيق ابن أبي شنب، الطبعة الثانية باريس ١٩٥٧.

(٢٨) كتاب شرح أبيات الشواهد التي استشهد بها ابن عليل في شرحه آفة ابن مالك ص ٨، مطبعة المعارف، بيروت ١٨٧٢.

(٢٩) المصدر السابق ص ١٢٧.

فجعلوا - في البيت الأول - (ما) حرف نفي و(كان) زائدة و(نفسًا) تمييزًا، معللين أن من شروط التمييز أن يفتر ما أنبهم من الذوات^(٣٠) - وهذا تحديد فلسفي منطقي أيضًا - وجعلوا - في البيت الثاني - (لعل) حرف جر و(أبي) مجرورًا لفظًا مرفوعًا محلاً على الابتداء و(قريب) خبر المبتدأ^(٣١). في حين أن الإعراب الأكثر تناولاً وموضوعية في البيت الأول هو أن تكون (كان) ناقصة كشأنها و(نفسًا) بالرفع اسمها والجملة خبرًا، وهذه هي الرواية الصحيحة^(٣٢). وفي البيت الثاني: أن تكون (لعل) عاملة عمل إن و(أبي) اسمها منصوب بالألف و(قريب) خبرها. ولبيت هذا رواية بالنصب وردت في أمالي القاضي^(٣٣) علّق عليها المصتحح في الهامش: «هكذا في النسخ بالألف منصوبًا، وهو خلاف ما في كتب اللغة والنحو من أنه مجرور بلعل في لغة عقيل ويستشهدون لذلك بالبيت؛ فإن صح ما هنا كان فيه روايتان»^(٣٤).

التنازع: وتنازعا في التنازع حتى عدّ بابه «من أكثر الأبواب النحوية اضطرابًا وتعقيدًا وخضوعًا لفلسفة عقلية خيالية ليست قوّة السند بالكلام المأثور الفصيح، بل ربما كانت مناقضة له»^(٣٥).

المنادى: واختلفوا في المنادى، فقالوا إنه مبني على الضمّ أي على ما كان يرفع به قبل التداء إذا كان معرفة، في المفرد وعلى الألف في المثنى وعلى الوار في الجمع نحو: يا يوسف يا يوسفان يا يوسفون؛ وإن التكرة

- (٣٠) المعلم بطرس البستاني: مصباح اللطالبي في بحث المطالب ص ٢٩٣.
(٣١) كتاب شرح أبيات الشواهد التي استشهد بها ابن عقيل في شرحه الفية لابن مالك ص ١٢٧.
(٣٢) للجمل للزجاجي ص ٢٤٦ م ٣.
(٣٣) كتاب الأمالي ٢: ١٤٧ تأليف القاضي، الطبعة الثالثة، مطبعة المعادة، مصر ١٩٥٤.
(٣٤) من المصباح أنه إذا جرى أحدهم في إعراب بيت من الشعر ميثا ما فيه من شواذ تبعه الجميع في ذلك الإعراب دون تغيير أو إشارة، إلى أن لهذا البيت وجهًا آخر يجري إعرابه عليه، وما على القارئ إلا أن يطلب البيت الأول - مثلًا - في جميع كتب النحو التي اعتت بإعراب الشواهد فيرى أن الجميع ينقل بعضهم عن بعض دون أن يتكلّف واحد أن يقول إن لهذا البيت وجهًا آخر يمكن إعرابه عليه.
(٣٥) عكاس حسن: النحو اللواتي ٢: ١٦٣، دار المعارف، مصر ١٩٦١.

المقصودة مبنية كذلك على الضم نحو: يا رجل. أمّا النكرة غير المقصودة فتصب كقول الأعمى: يا رجلاً خذ يدي.

النكرة-المقصودة: ثم قالوا إنّ النكرة المقصودة مبنية وصفت ترخج نصيها على ضمها حملاً على المشبه بالمضاف، لأنّ النعت من تمام المنعوت كيا عظيماً يُرجى لكلّ عظيم.

وإذا كان الاسم المنادى مبنياً قبل البنداء قدر بعد النداء بناؤه على الضم كياسيويه ويا هذا؛ وإذا اضطرّ الشاعر إلى تنوين المنادى المبنى على الضم جاز له تنوينه وهو مضموم وكان له نصبه نحو:
سلامٌ الله يا مطرٌ عليها^(٣٦)
(ر) ... يا هدياً وقتك الأوائى^(٣٧)

المنادى المنعوت والمعطوف: أمّا إذا نُعت المنادى جاز في نعته الرفع والنصب، وإن عطفت عليه بعلم وجب ضمّ المعطوف ما لم يكن محلّي بال فيجوز رفعه ونصبه^(٣٨) نحو:
ألا يا زيدُ والضحاكُ أو والضحاكُ بيّراً^(٣٩)

المنعوت من الصرف: وفي المنعوت من الصرف، صرفوا ما منعوا ومنعوا ما صرفوا، وجعل النحاة يفرضون لهذا المتع عللاً ثم يختلفون أنكر الاختلاف فيما يفرضون^(٤٠)، فأجازوا وقلّروا كما في حسان وشيطان

(٣٦) وثمة البيت: وليس عليك يا مطرُ السلام؛ وهو من قصيدة للأحوص الأنصاري (خزلة الأدب ٢: ١٣١، المطبعة السليمانية، القاهرة ١٣٤٨ هـ).

(٣٧) وصدور البيت: ضربت صدورها إليّ وقالت: ... وفي نية قائله اختلاف (انظر شرح شعوب للذهب ص ١١٢، لابن هشام)، والصواب يا هديّ بالضم لكن الوزن ألجأه إلى تنوينه فجاء به منوناً على النصب (المصدر السابق ص ١١٣).

(٣٨) أنظر: المعلم بطرس البستاني، مصباح الطالب في بحث للمطالب ص ٢٦٦ هـ ٢ وص ٢٦٧ هـ ١.

(٣٩) ابن هشام: قطر للنبي وبلّ للصلى ص ٢١٠، مصر ١٩٥٤.

(٤٠) إحياء النحو ص ١٦٩، لإبراهيم مصطفى، للقاهرة ١٩٥١.

وصَوَّانَ وِظْمَانَ، وَسَلَسَلًا، وَأَغْلَلًا، حَتَّى بَاتَ الْمَمْنُوعَ مَصْرُوقًا
وَالْمَصْرُوقَ مَمْنُوعًا^(٤١).

فَقَالُوا:

تَسْمًا بِمَكَّةَ وَالْمَقَامِ^(٤٢).

ثُمَّ قَالُوا:

تَسْمًا بِمَكَّةَ وَالْمَقَامِ...^(٤٣)

وَحَجَّتَهُمْ فِي ذَلِكَ أَنَّ الشَّاعِرَ إِذَا كَثُرَ بِمَكَّةَ عَنِ الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ جَازَ
جَزْمًا لَتَرَعَ صِفَةَ الْمَعْلِيَّةِ عَنْهَا، وَإِذَا كَانَ الْمُرَادُ بِمَكَّةَ اسْمَ الْمَدِينَةِ، مَنَعَ مِنَ
الصَّرْفِ^(٤٤).

وَتَشَاجَرُوا فِي الظُّرُوفِ وَإِعْرَابِهَا وَالْحُرُوفِ الْمَهْمَلَةِ وَأَحْكَامِهَا^(٤٥)،
فَكَيْفَ هِيَ عِنْدَ سَيْرِهِ ظَرْفٌ مَحَلُّهُ النَّصْبُ أَبَدًا وَمَا بَعْدَهَا خَيْرٌ، وَلَا يُسْأَلُ
بِهَا إِلَّا عَنِ الْأَوْصَافِ الْغَرِيزِيَّةِ، فَيَقَالُ كَيْفَ زَيْدٌ أَصْحَبٌ أَمْ سَقِيمٌ؟ وَلَا يُقَالُ
كَيْفَ زَيْدٌ أَقْتَمٌ أَمْ قَاعِدٌ، بَلْ يَكُونُ السُّؤَالُ عَنِ مِثْلِ هَذَا بِبُهْلٍ أَوْ بِالْهَمْزَةِ.

وَهِيَ عِنْدَ السِّيْرَانِي غَيْرُ ظَرْفٍ فِيهِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْفَتْحِ مَوْضِعُهَا الرَّفْعُ مَعَ
الْمَرْفُوعِ وَالنَّصْبِ مَعَ الْمَنْصُوبِ، فَتَكُونُ عِنْدَئِذٍ خَيْرًا فِي نَحْوِ: كَيْفَ زَيْدٌ؟
وَحَالًا فِي كَيْفَ جَاءَ زَيْدٌ؟^(٤٦).

(٤١) مصباح قطّاب في بحث المطالب ص ١٥٤ هـ ١ و ص ١٥٥ هـ ٢ و ص ١٥٨ هـ ٢ و ص ١٦٢ هـ ٢.

(٤٢) ديوان ابن القلوص ص ١٤٤ طبعه أمين الخوري، المطبعة الأديّة، بيروت ١٩٠٤.

(٤٣) ديوان ابن القلوص ص ٣١٦، طبعه رشيد الدحداح، مرسية ١٨٥٣.

(٤٤) راجع للديوان المذكور ص ٣١٨.

(٤٥) أنظر في الحروف باب قد (مفتي اللبيب ١: ١٨٦ ط. دمشق ١٩٦٤)، وباب الكاف

المفردة (المصطلح السابق ص ١٩٥)، والنهاء زائدة أو عاطفة (النحو اللغوي ٤: ٣١٠ هـ ٢).

(٤٦) بحكام باب الإعراب عن لغة الأعراب ص ٦٧٨، للسّطران جرمانوس فرحات، نشره الشيخ

رشيد الدحداح، مرسية ١٨٤٩.

(ما) هي كافة وغير كافة، كافة في إن وأخواتها، لكنهم أجازوا أعمالها مع ليت والغائها فقالوا:

آلَا لَيْتَمَا هَذَا الْحَمَامُ أَوْ الْحَمَامَ لَنَا ... (٤٧)

وهي زائدة مع كي نحو: لكيما يفقر لكم أبوكم^(٤٨).

وهي كافة مع كي أيضاً نحو: وقتت لها كيما تمر... (٤٩)

وإن (ما) الواقعة قبل خلا وعدا هي مصلرة عند جمهور النحاة وزائدة عند المازني؛ وإن (خلا) و(هدا) و(حاشا) هي حروف جر؛ إذا تقدمتها (ما) [ما عدا (حاشا)] فلا تدخل عليها ما، ولست أدري كيف جعلوا من قول الأخطل:

رأيت الناس ما حاشا قريباً ... (٥٠)

شواذا لا يقاس عليه، ولم يحاولوا تأويل ذلك وتبريره كما فعلوا بقول

جرير:

... أن سيقتل... (٥١)

وقالوا إذا تقدمتها ما ترجع أنها أفعال وانتصب ما بعدها، لكنهم أجازوا النصب أو الخفض بها دون ما، وقالوا: إذا نصبت بها كانت أفعالاً وإذا جررت بها كانت حروفاً، كما يمكن الجر بها وإن تقدمتها (ما) - لأنها زائدة - على رأي المازني^(٥٢)؟؟؟

(٤٧) البيت للناطقة الذيباني، اللديون ص ٣٥، تحقيق وشرح كرم البستاني، دار صادر - بيروت، بيروت، ١٩٦٠.

وفي أعمال ما والغائها مع ليت انظر مبادئ المربية ٤: ٢٢٢ عد ٣٨٤ ف ٢ هـ ٢، للمعلم رشيد الشرتوني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٤٢.

(٤٨) إنجيل مرقس ١١: ٢٥ من الترجمة الكاثوليكية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥١.

(٤٩) البيت لثيب الأكبر، كتاب الأختي ١: ٣٤٩ لأبي الفرج الأصفهاني، دار الثقافة، بيروت ١٩٥٥.

(٥٠) ديوان الأخطل ص ١٦٤ هـ ط، وانظر مصباح اللطال ص ٢٨٤-٢٨٥ هـ ٢.

(٥١) ديوان جرير ص ٣٤٨، للماي، مصر ١٩٣٤.

(٥٢) مصباح اللطال في بحث للمطلب ص ٢٨٤ و٢٧٦ وإصراب أمثلة كتاب بحث للمطلب ص ٧٦ عد ٤٠١ و ص ٧٧ عد ٤٠٢، ٤٠٣.

الإضافة مع أل: لقد أجاز الكوفيون الإضافة مع أل ومنعها البصريون؛
 واستشهد الكوفيون على ذلك بإجازات مسموعة عن العرب^(٥٣)، لكنهم
 نسوا أنّ القائل الذي استشهدوا بقوله لم يكن يقصد شيئاً مما احتجوا بقوله.

- ٣ -

بساطة الشاعر وجمال الشبر

إنّ الشاعر العربي لم يكن يعرف شيئاً من قواعد النحو ولم يكن همّه
 أن تكون «نفساً» تميزاً أو اسماً لكان ولا أباً أو أيّ بالنصب أو الجفّض
 وإنّما همّه أن يقول الشعر متى استقام له وزن دون أن يعرف ما الوزن؟ يقوله
 عفو الخاطر، حتى إنّه لم يكن يدري ما الفاعل أو المفعول^(٥٤)، فكيف
 نريده يدري إن كانت لعلّ تنصب أو تخفض؟ أو «فأني وقيارٌ بها لقريب» أو
 «وقياراً»^(٥٥).

وإنّ «ما» الواقعة قبل خلا وعدا وحاشا والواقع بعدها المشي،
 مجروراً لا تكون مصدرية وإنّما هي زائدة؟^(٥٦) وحديثه لطيف منمق خارج
 عن الكلفة^(٥٧)، وهو في قوله للشعر يخطئ ويصيب كما يخطئ كلّ امرئ
 على وجه البيطة.

الراجز الثُماني: دخل الراجز الثُماني يوماً على الرشيد فأنشده في
 صفة فرس:

كأنّ أذنيه إذا تشوّفاً قادمةً أو قلماً محرّقاً

(٥٣) عباس حسن: للنحو اللواتي ١: ٤٩٠.

(٥٤) خير مثال على ذلك قول الفرزدق (الليوان ١: ٢٦٢ هـ ٥ للصابري، مصر ١٩٣٦)، وتظر

أحمد أمين: ضحى الإسلام ١: ٣٠٨ مع الهامش ١.

(٥٥) البيت لضامن البرّجمي (الأحلام ٣: ٣٠٥ للزركلي)، وله رواية بالنصب على غير ما

يستشهد بها النحاة وردت في الكامل ١: ١٨٨ للبيّرد، مطبعة الاستقامة، القاهرة ١٩٥١.

(٥٦) للنحو اللواتي ٢: ٢٦٢ وما بعدها.

(٥٧) ضحى الإسلام ١: ٣١٩-٣٢٠.

«فعلم القوم كلهم أنه قد لحن ولم يهتد منهم أحد لإصلاح البيت إلا
الرشيد» فقال له:

تخال أذنيه إذا تشوّفا ... (٥٨)

فكان على النحويين ألا يحاولوا تبرير الخطأ بأخطاءٍ أخرى وتعليقات
فاسلة مموّجة يستجرونها ولا طائل تحتها بل كان عليهم أن يقولوا إن هذا
الشاعر قد أصاب وذاك قد أخطأ وقوله شاذ لا يقاس عليه: «وما جعل
الشعراء معصومين يوقون الخطأ والغلط، فما صحّ من شعرهم فمقبول وما
أبته العريّة وأصولها فمردود» (٥٩).

التابفة النيباني: كذلك التابفة الذيباني - حكم عكاظ - قد أخطأ في
موضعين من قصيلته الدالية التي مطلعها:

أين آل ميةٍ واتحّ أو مفيدٍ عجلانٌ ذا زادٍ وغير مزودٍ (٦٠)
الأول في قوله:

زعمَ الغدافُ بأنَّ وحلَّتْنا غداً وبذاكَ خيرنا الغدافُ الأسودُ

فاحتار النحويون في تبرير خطئه ولقوا وداروا وبدلاً من أن يقولوا:
أخطأ فيريحون وستريحون، أخذوا باستتباط العلل النحوية المتضاربة (٦١).
والثانية في قوله:

... عنم يكاد من اللطافة يُعقدُ (٦٢)

(٥٨) للكامل في اللغة ٢: ٩٤.

(٥٩) للصاحبي في ته للغة ص ٢٧٦ لابن فارس، حَقَّقَ مصطفى الشروبي، بيروت ١٩٦٤،
والمزمر ٢: ٤٩٨ للسيوطي، وقد نقل السيوطي فعله هنا عن ابن فارس.

(٦٠) شعره للنصرانية قبل الإسلام ص ٦٤١، وديوان التابفة ص ٢٨.

(٦١) أطلبها في كتاب شعره للنصرانية قبل الإسلام ص ٦٤١ هـ ٤.

(٦٢) المصروفاته ص ٦٤٤، وليتان ص ٤٤٤.

سقط النصف ولم تُرَدِّ إسقاطه فجنولته وأثقتنا باليد
بمخضبي رخص كأن بنائه عنم يكاد من...

إلا أنه في هذه المرة قد أراحهم هو من التأويل والتعليل إذ أقرّ بنفسه عن خطأه لما دخل يثرب وسمع القينة تغني شعره وقد مدّت صوتها بكلمة اليد فصارت الكسرة كالياء ومدّت يعقدُ فصارت الضمة كالواو؛ ففطن لذلك^(٦٣).

لكنهم ترقفوا عند قوله:

كليني لهم يا أميمة ناصب^(٦٤)

واختلفوا في نصبه المنادى مع أنه معرفة؛ فقالوا «والأحسن بالضم». وبدلاً من أن يخطئوه، راحوا يخلطون شئى التأويل، فقالوا: إنه منادى مرثمٌ حذف تاءه، ثم هو لم يجزها مجرى الترخيم فأتى بها بالفتح^(٦٥). وقالوا: إنه مرثمٌ والأصل: يا أميم، ثم أدخلت التاء غير معتد بها... وقيل: هو مبنى على الفتح لأنّ منهم من يُبقي المنادى المفرد على الفتح... إلى سوى ذلك من التعليلات والتبريرات الطويلة المعوجة^(٦٦).

عمل النحاة في الشعر واللغة

فالنحاة هم الذين حملوا الشعراء أشياء لم يقولوها ولم تخطر لهم ببال: «وإنما نظفوا (أي الشعراء) عن فطرة وطبيعة»^(٦٧)؛ والنحاة هم الذين أمنوا اللغة والنحو بتعليلات فاسدة «فأغرقوا القواعد في الشواذ، وأفسدوا الأحكام بالاستثناء حتى ندر أن تستقيم لهم قاعدة أو يُطرد عندهم قياس»^(٦٨)، وأوردوا على ذلك أمثلة راحوا يزولونها ليصّححوها فزادوها إفساداً «لأنّ العربيّ الذي نطق بتلك الأمثلة لا يعرف... شيئاً من تلك

(٦٣) المصدر السابق ص ٦٤٤ هـ ١.

(٦٤) وستة البيت: وليل أفايه بطيخ الكواكب (المصدر السابق ص ٦٤٤ والبيران ص ٩).

(٦٥) شعراء البصريّة قبل الإسلام ص ١٤٤ هـ ٦.

(٦٦) خزنة الأدب ٢: ٢٧٩، ٢٨٠.

(٦٧) للنحو اللوحي ١: ٦٩ هـ ٣، والذي يقوله المؤلف هناك ينطبق تمامًا هنا.

(٦٨) للمرجع في تدريس اللغة العربية ص ١٨٢ تقرأ عن كتاب «في أصول الأدب» لأحمد حسن

الزيت، مصر ١٩٣٥.

المصطلحات التي ظهرت أيام تدوين العلوم وجمعها وتأليفها، ولا شأن له بها»^(٦٩)؛ كأويلهم لیت الأعشى^(٧٠):

ولست بالأكثر منهم حصي وإنما العزّة للكائري^(٧١)

وكأويلهم لیت أبي نؤاس^(٧٢):

كأن صغرى وكبرى من فقاتعها حصاء درُ على أرض من النعب^(٧٣)

وكلها تأويلات «مفروضة لا يعرف عنها الشاعر شيئاً»^(٧٤).

حبّ الظهور في المجالس: دفعهم إلى ذلك حبّ الظهور في مجالس المناظرات وشققهم بكلّ ما هو جديد؛ ولجأ أحسن الأعراب بلجوئهم إليهم يستترونهم حول كلمة أو بيت شعر عمدوا إلى الاختلاق والإغراب^(٧٥)، يتكسبون بذلك^(٧٦)، يضاف إلى كلّ هذا العداء بين البصريين والكوفيين [الذي] بلغ مبلغاً عظيماً، فكان علماء كلتا المدينتين يتشيعون لمذهبهم

(٦٩) عباس حسن: النحو اللواتي ٢: ٢٦٢، ٢٦٣ و٢٩٧ مع هـ ٢.

(٧٠) ديوان الأعشى للكبير ص ١٤٣، شرح وتعليق الدكتور م. محمد حسين، مصر ١٩٥٠.

(٧١) والشاهد هو في الجمع بين ال المتترية بأفعل التفضيل مع من الجازة، وهذا مبتنع. وقد

أول النحاة تلك تأويلات عبدة قيل منها: إن أُل زائدة، وقيل إن من متعلقة بأفعل محذوف

مجرّد عن ال والإضائة، مدلول عليه بالمذكور، والتقدير: ولست بالأكثر أكثر منهم. وقيل

إن من للبيض لا للتفضيل إلخ. (انظر مصباح الطالب في بحث المطالب ص ٢٩٨ هـ).

(٧٢) ديوان أبي نؤاس ص ٧٢، القاهرة ١٩٥٣ رفيه: كأن صغرى وكبرى من فقاتعها...

(٧٣) والشاهد فيه - على حد قول النحاة - إن أبا نؤاس قد أتى بكلمتي «صغرى» و«كبرى» مؤنّتين

للتفضيل وهما صجرتان (على الإضائة)، وقد أولوا تلك تأويلاً غريباً بعيداً عن الصواب فيه

حذف وزيفته؛ فقالوا: إن الأصل «كأن صغرى فقاتعها وكبرى من فقاتعها» وإن «فقاتعها»

الأولى محقوقة لدلالة الثانية عليها، وإن «من» زائدة، مع العلم أن من لا تزد إلا بعد نفي

شرط أن يكون صفيها نكرة نكرة: ما جاتني من أحد.

والواقع إنّه لَيْت لا يتضمّن أي معنى للتفضيل البتة وإنّ الشاعر لم يقصد التفضيل مطلقاً

ولا التحنيت عن شيء أصغر أو أكبر من شيء آخر، وإنما قصد صغرى وكبرى من حيث

هي، لا باعتبار مولزنتها بغيرها... وما أشد حاجتنا إلى فهمه مثل هذا. (التأويل وسواه)

مما لا ينبغي له (فتظر النحو اللواتي ٣: ٣١٢).

(٧٤) عباس حسن: النحو اللواتي ٣: ٣١٣.

(٧٥) أنظر أحمد قسّين: ضحى الإسلام ١: ٣١٥.

(٧٦) المصدر اللاتيني: ٣١٣.

ويرهون عليه بالمصنوع أحياناً»^(٧٧)؛ فإذا أقرَّ البصريون قاعدة خالفهم بها الكوثيون والمكس بالعكس^(٧٨).

فوجودُ روايتين للبيت الواحد من الشعر الأولى شاذة والثانية

صحيحة:

الرواية الشاذة	الرواية الصحيحة
اليومَ أُشْرِبُ ^(٧٩)	اليومَ أُسْقَى ^(٨٠)
لعلَّ أبي المغوار ^(٨١)	لعلَّ أبا المغوار ^(٨٢)
وما كان نفساً ^(٨٣)	وما كان نفسي ^(٨٤)
كأنَّ ثدياه حقان ^(٨٥)	كأنَّ ثدييه حقان ^(٨٦)

(٧٧) المصدر السابق: ٣١٥.

(٧٨) أنظر مثلاً على ذلك كتاب المقصور والمملود ص لأتباري: هل يجوز قصر المملود؟ تحقيق عطية عامر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٦.

(٧٩) ديوان لمرئي للقيس ص ١٧٣ رقم ٥٧ تأليف حسن السنوسي، الطبعة الثالثة، مصر ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م.

(٨٠) ديوان لمرئي للقيس ص ١٢٢ رقم ١٦، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر ١٩٥٨.

(٨١) كتاب شرح أبيات للشولهد التي امشهد بها ابن عقيل في شرحه الفية ابن مالك ص ١٢٧، مطبعة المعارف، بيروت ١٨٧٢.

(٨٢) كتاب الأمالي: ٢: ١٤٧ تأليف أبي علي القالي، الطبعة الثالثة، مطبعة المعادة، مصر ١٩٥٤.

(٨٣) كتاب شرح أبيات الشولهد... ص ٨.

(٨٤) للجمل ص ٢٤٦ تأليف الزجاجي، تحقيق ابن أبي شنب، الطبعة الثانية، باريس ١٩٥٧.

(٨٥) كتاب شرح العلامة لبني عقيل على الفية ابن مالك ص ٩٥، الطبعة الثالثة، المطبعة الأدبية، بيروت ١٩٠٢.

(٨٦) حسب قاعدة إن وأخواتها، وفي رواية البيت اضطراب إن في صدره أو عجزه، فقد روي صدره بأربع روايات؛ ذكرها مؤلف كتاب شرح أبيات الشولهد ص ١٦٠ فاطلبها؛ كما روي عجزه بثلاث روايات ولا خير في جميعها، الأولى: كأنَّ ثدييه حقان؛ بجمل ثدييه اسم كَأَنَّ المَخْفَقَة منصوباً بالياء، وحقان خبر. وهذا قيل شاذاً لا يقاس عليه (ابن عقيل: كتاب شرح العلامة لبني عقيل على الفية ابن مالك ص ٩٥ والنحو اللواتي ١: ٥٠٤). الثانية: كأنَّ ثدياه حقان، بجمل اسم كأنَّ المَخْفَقَة ضمير الشأن المحذوف والجمله من المبتدأ والخبر في محل رفع خبر كأنَّ (بني هشام: قطر للشبي ص ١٥٩، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد). الثالثة: كأنَّ ثدياه حقان؛ على من بجمل المشي بالألف في الأحوال كلها (ابن عقيل الكتاب المذكور ص ٩٥)؛ وهذا شاذ أيضاً.

تخالُ أذنيه قادمة^(٨٨)

إني وقياراً^(٩٠)

كأنَّ أذنيه قادمة^(٨٧)

إني وقياراً^(٨٩)

تبيء أنَّ للنحوتين «دخلاً كبيراً في اللغة التي بين أيدينا، وأنهم خلقوا أشياء لا تعرفها العرب»^(٩١) خصوصاً لما فلسفوا اللغة وقعدوها^(٩٢) ف«اتحرفوا بالنحو إلى غير منهجه لا يعشون بغير الاعتبارات العقلية يُحكّمونها»^(٩٣) وشاء كلُّ قريبي أن يؤيد نظريته، فكان يأتي بالشاهد من عنده - إذا ما تعزّر وجوده - وينسبه إلى «شاعر» أو إلى «بعضهم» من الأعراب؛ كالذي حكاه اللاحقي عن سيويه قال: «سألني سيويه هل تحفظ للعرب شاهداً على إعمال فَعِل؟ قال: فوضعتُ له هذا البيت:

حَيزَ أموراً لا تُضِيرُ وأَمِنُ ما ليس مُنْجيه مِنَ الأقدارِ»^(٩٤)

وإنَّ المبرّد وضع له جماعة كلمة القبعض وسألوه عن معناها فقال:

«القطن» قال الشاعر:

(٧٧ و ٨٨) الكامل في اللغة والأدب ٢: ٩٤ للمبرّد.

(٨٩ و ٩٠) المصدر السابق ١: ١٨٨؛ وقد وردت له في كتاب النواذر ص ٢٠ لأبي زيد - نشره سعيد الخوردي الشرتوني؛ المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٨٩٤؛ رواية بالنسب خطأ على اسم إنَّ وعلّق عليها أبو زيد بقوله: «قيارٌ جملة، أراد فأتى غرباً وإنَّ قياراً أيضاً لغريب؛ ويجوز الرفع على الابتداء إنَّما اعتبرت الروايات وأزواجها».

(٩١) ضحى الإسلام ٢: ٢٩٢.

(٩٢) «كان أبو علي الفارسي شديد التصق بما كان يلصق من مبالغة بعض الدارسين من النحاة في فلسفة النحو ومنطقه، وفي الأسلوب العقلي الذي درجوا عليه في دراسة النحو، وكان كبير اليرم بما كان يصدر عن أبي الحسن الرماني يوجه خاص، وكان الرماني يحاصره، وكان يتهج في نحوه منهج المتكلمين والمناطق، وقد استمع إليه مرة يطلي على أصحابه ما لم يألّفه أبو علي فقال: «إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معناه شيء، وإن كان ما نقله فليس معه شيء». (مهدي المخزومي: في النحو للصيرمي فقد وتوجهه ص ٢٦، والأنباري: نزعة الألباء في طبقات الأدباء ص ١٨٩ تحقيق عطية عامر، انطبعة للكاتوليكية، بيروت ١٩٦٣).

(٩٣) مهدي المخزومي: في النحو للصيرمي فقد وتوجهه ص ١٩٨.

(٩٤) ضحى الإسلام ٢: ٢٦٠.

كَأَنَّ سَامَهَا حُثِيَّ الْقَبْعُضَا^(٩٥).

«فأخترع المعنى واخترع له الشاهد»^(٩٦).

وَأَنَّ أَبَا عَلِيٍّ الْفَارِسِيَّ حَزَفَ بَيْتَ عَمْرِ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ:

... ..
... ..
... ..
فَأُورِدَهُ:

... .. كما يحسبوا أَنَّ الهوى حَيْثُ تَنْظُرُ

ليستشهد به على كما لَفَّهَ في كيما، فحذف الياء ونصب المضارع بعدها لشيئها بكى وَأَنَّ الصواب: لكي يحسبوا...^(٩٨)

وَأَنَّ النحاة تصرّفوا في بيت جميل بشية:

فقالت: أَكَلَّ النَّاسِ أَصْبَحَتْ مَانِحًا

لسانك هذا كي تفرُّ وتخدعًا

فَأَضَافُوا «أَنَّ» بَعْدَ «كِي» لِيَسْتَشْهِدُوا عَلَى ضَرُورَتِهَا فِي فَصِيحِ الْكَلَامِ
وَأَنَّ النَّاصِبَ لِلْمُضَارِعِ هُوَ «أَنَّ» لَا «كِي»؟؟:

(٩٥) لا وجود لكلمة النيمض في معاجم اللغة وهي مرّجة من تقطيع صدر بيت طرفة (الديوان

ص ٦٦ دار صادر - دار بيروت، بيروت ١٩٦١)

أَيَا مُنْذِرٍ أَنْتِيتِ فَاسْتَبِي بَعْضًا ...

[في بَعْضًا]. والحكاية لطيفة اطلبها في كتاب نزهة الألباء في طبقات الأبناء ص ١٣٣،

وشأن تحريك هذا الرجز انظر: نزهة الألباء في طبقات الأبناء ص ٢٢٠ للأنباري نفسه،

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦٧.

(٩٦) ضحى الإسلام ٢: ٣١٥.

(٩٧) وصلو البيت هو:

... .. إذا جئت ففتح طرف عينك غيرنا

ديوان عمر بن أبي ربيعة ص ٩٣، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى،

مصر ١٩٥٢.

(٩٨) ابن هشام: مغني اللبيب ١: ١٩٢-١٩٣، تحقيق الدكتور مازن المبارك ومحمد علي

حملاته ومراجعة سعيد الأفقاني، دار الفكر، دمشق ١٩٦٤.

فقلت: أكل الناس أصبحت مانحاً

لسانك هذا كي ما أن تغرّ وتخدعاً^(٩٩)

كما تصرّفوا في عجز بيت عبدالله بن مسلم بن جندب الهذلي:

يا ليت عدّة حول كلّه رجبا

برفع كلمة رجب بدلاً نصبها للدلالة على إعمال ليت لما لم يعثروا
على بقية الكلمة^(١٠٠).

- ٤ -

براه الشاعر من كلّ ذلك

ومّا يدلّ على أنّ الشاعر لم يكن همّه من كلّ ذلك سوى قول الشعر
وأنّ النحاة هم الذين فلسفوا قواعد اللغة وحملوها أشياء هي براه منها
وتحلوا الشعراء أبياتاً لم يقولوها فتصرّفوا في روايتها «على حسب ما
يريدون»^(١٠١) لتطابق القاعدة التي يستشهدون من أجلها؛ قول عبدالله بن
مسلم بن جندب الهذلي - المذكور آنفاً - في قصيدته التي مطلعها: ^(١٠٢)

(٩٩) ديوان جميل يشته ص ٧٤، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر - دار بيروت، بيروت
١٩٦١، والنحو اللواتي ٤ : ٢٣٦.

(١٠٠) قطر الندى وبل الصدى ص ٢٩٦-٢٩٧ لابن هشام، تحقيق محمّد محيي الدين عبد
الحميد، مصر ١٩٥٤.

(١٠١) رسالة للففران ص ٣١٨، ط. رابعة، مصر بدون تاريخ [١٩٦٧]، وفيها تهكم لاذع
بالنحويين وشراذمهم لما صرفوه وقزّلوه ليطلق أغراضهم، وكلّ ذلك على غير علم من
الشاعر.

(١٠٢) كتاب شرح أشعار الهذليين ٢ : ٩١٠ شعر عبدالله بن مسلم بن جندب، صنعة أبي سعيد
السكري، تحقيق عبد الشار أحمد فراج، مراجعة محمود محمّد شاكور، القاهرة بدون
تاريخ، ومجالس ثعلب ٢ : ٤٧٤-٤٧٥، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، دار
المعارف، مصر ١٩٤٩. وهو ممن يحتج بقوله؛ وفي البيت الأوّل والسدس من
قصيدته الأولى (٢ : ٩٠٩) إقوّة. وفي البيت الذي يشهد به النحاة على نصب
معمولي ليت (المتبأ والخبر)؛ وتأكيّد النكرة (حول) بمعرفه (كلّه) [بغير لفظها]
وردت «كلّه» في المخطوطة بالنصب على الظرفيّة؛ فما رأي سادتنا النحاة بما
يستشهدون؟؟.

يا للرجالِ ليومِ الأربعاءِ أما ينفكُ يُحدِثُ لي بعدَ النهيِ طربًا
فقد حكمت عليه القافية بنصب خبر لیت فنصبه ولم يبالِ بالرفع:
لكنَّه شاقُّه أن قيلَ ذا رجبٍ يا لیت عدَّةَ حولِ كلِّه رَجَبًا

وكان النحاة، كما ذكرنا، قد تصرفوا في البيت لما «لم يعثروا على
بقية الكلمة»؛ فلما وقفوا على تمتها وبدلاً من أن يخطئوا الشاعر ويجعلوا
من قوله شواذاً لا يقاس عليه، راحوا يؤوِّلونَه ويستشهدون عليه ليصحَّحوه
بقول:

يا لیت أيامِ الصبَا رواجِعاً^(١٠٣)

ثم قالوا إنها لغة ضعيفة لبعض العرب على نصب الجزئين معاً بليت؛
فكانوا إن أتبعوا أنفسهم بالتأويل والاستشهاد وتصحيح الغلط بالغلط وبني
لبيت روايتان الأولى: رواية النحاة بالرفع بالضمة الظاهرة، والثانية: رواية
الأدباء بالنصب بالفتحة الظاهرة^(١٠٤).

قول الفرزدق ومن ذلك قول الفرزدق - وهو ممن يحتجُّ بشعره أيضاً -
«في بيت لا تزال الركب تصطك في تسوية إعرابه»^(١٠٥) من قصيدته الغائبية
المضمومة القافية والتي مطلعها: ^(١٠٦)

عزفت بأعشاشٍ وما كذت تُعزِفُ
وأنكرت من حدراء ما كُنْتُ تُعزِفُ

(١٠٣) الرجز للمعراج، انظر ديوان المعراج ص ٧٨٢ الجزء الثاني من مجموع أشعار العرب،
- - لبيغ ١٩٠٣.

(١٠٤) قطر للندي ويل للنصلي ص ٢٩٦-٢٩٧، شاهد ١٣٨ لابن هشام، تحقيق محمد محيي
الدين عبد الحميد، مصر ١٩٥٤. وفي هذا الشاهد مصداق لبحتنا من أن النحاة قد
تلاعبوا بالشواهد للشعرية وحملوا اللغة والشعره أشباههما براءة منها. وأن الشاعر لم
يكن همه من كل ذلك سوى قول الشعر أطابق قوله القاعدة أم لم يطابقها.

(١٠٥) للكشاف ٣: ٧٢، للزمخشري، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٤٦.

(١٠٦) ديوان الفرزدق ٢: ٥٥١ ط. الصاري، مصر ١٩٣٦.

وهو قوله:

وَعَضُّ زَمَانٍ يَأْبَنُ مَرَوَانَ لَمْ يَدْعُ

من المالِ إِلَّا مُسَحَّتًا أَوْ مُجَرَّفًا^(١٠٧)

فقد حكمت عليه القافية برفع كلمة «مُجَرَّفًا» فرفعها ولم يبالِ بالنصب ولا بقاعدة الاستثناء، ومذ قال الفرزدق هذا البيت وهو مثار للخلاف بين النحويين يقلبونه ويعملونه ليروا له تخريجًا يبررون به خطأ الفرزدق، وما أولوه به كان ضعیفًا^(١٠٨). وقد سأله يوماً ابن أبي إسحق: «على أي شيء ترفع: أو مجلّف؟ فقال: على ما يسوءك وينوءك»^(١٠٩)، «علينا أن نقول وعليكم أن تتأولوا؛ ثم أخذ يهجوّه في شعره»^(١١٠). «وأبو عمرو بن العلاء ويونس بن حبيب كانا لا يعرفان للرفع وجهًا»^(١١١).

ولم يصب الحقيقة سوى ابن قتيبة في كلامه عن الفرزدق حين قال: «رفع [الفرزدق] آخر البيت ضرورةً وأتعب أهل الإعراب في طلب الحيلة، فقالوا وأكثروا»^(١١٢).

كما استدرك ابن أبي إسحق على الفرزدق - أيضًا - لحنًا آخر لما هجاه الفرزدق بقوله: مولج مواليا؛ فقال له ابن أبي إسحق: «ولقد لحننا أيضًا من قولك مولى مواليا، وكان ينبغي أن تقول: مولى موالٍ»^(١١٣). فلم يعبأ

(١٠٧) المصدر السابق ص ٥٥٦؛ وهي من التفاضل، انظر نقائض جرير والفرزدق ٢: ٥٤٦ ط. بيفن، ليدن ١٩٠٨-١٩٠٩. ويرى أو مجلّف.

(١٠٨) راجع تأويلهم لذلك في نقائض جرير والفرزدق ٢: ٥٥٦-٥٥٧.

(١٠٩) الأتباري: نزعة الألباء في طبقات الأديباء ص ١٣، تحقيق صديّ عامر.

(١١٠) إبراهيم مصطفى: إحياء النحو ص ٩٤، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥١.

(١١١) المصدر السابق ص ٩٥.

(١١٢) المصدر السابق ص ٩٥، وابن قتيبة: للشعر والشعراء ١: ٣٣، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٤.

(١١٣) الأتباري: نزعة الألباء في طبقات الأديباء ص ١٣، تحقيق عطية عامر. وولييت هذا قصة

أطلبها في ديوان الفرزدق ١: ٢٦٢ هـ ٥، واللفظي: إتيه للرواة على أنباء النحلة ٢: ١٠٥ هـ

١ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٥٢؛

والزبيدي: طبقات النحويين واللفظي ص ٢٧ هـ ١، للمحقّق نفسه، الطبعة الأولى،

مصر ١٩٥٤.

يقوله ومضى يهجو وما قول جرير:
زعم الفرزدق أن سيفل مرتباً... (١١٤)

برفع المضارع بعد أن الناصبة وتأويل النحاة لهذا الرفع وتبريرهم
جريراً بأحسن من تبريرهم لقول الفرزدق؟! وما هم جرير أن يكون الفعل
المضارع منصوباً أو مرفوعاً بعد أن؟؟ بمقدار همه النيل من خصمه
الفرزدق؟ فكان أن أتعب أهل الإعراب في تخريج وجه له. ولو أنشد
منصوباً لكان أراحهم وأيدوه بذلك واستصوبوا قوله واستشهدوا به - كما
استشهدوا به على الرفع -؛ ولكن أنشده دون تكلف فأتى به مرفوعاً فأتعب
بذلك النحاة في التأويل فقالوا وأكثروا في طلب الحيلة.

ومثل ذلك ما حكاه الجاحظ^(١١٥) عن محمد بن سليمان وكانت له
خطبة لا يغيرها وكان يقول فيها: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ»، فكان يرفع الملائكة؛
ف قيل له ذلك، فقال: «خَرَجُوا لَهَا وَجْهًا» ولم يكن يدع الرفع^(١١٦).

(١١٤) ديوان جرير ص ٣٤٨ ط. الصاري، مصر ١٣٥٣ هـ وثمة البيت:

فابشر بطول سلامي يا مرتج

(١١٥) البيان والتبيين ١: ٢٩٥ للجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة ١٩٤٨.
(١١٦) وبالفعل فقد خرج التحريرون لقوله: «وملائكته» بالرفع وجهاً سخيفاً مسرخاً سخيفاً
[اطلب في النحو الوائلي ١: ٤٩٠]، مما جعل المؤلف يسأل بمرارة: «كيف يقبلون
أن تزول الآية لتطابق القاعدة ولا يتصرفوا في القاعدة تصرفاً صريحاً يسائر الآية... ولم
التحلي في الأمثلة العربية الأخرى - وهي كثيرة - وترك القاعدة بغير إصلاح؛ وهل يصير
الأسلوب للفاسد صالحاً بمجرد التأويل والنسب الخفية من غير تغيير يطرأ على ظاهره؟
ثم هم لا يبيحون التأويل إلا في الأمثلة المسموعة التي تخالف قاعدتهم، أما الأمثلة التي
هي من كلام المحدثين فمأساة - في رأيهم - فساداً ذاتياً - فلا يجوز قبولها، ولا التماس
التأويل فيها...».

ويختتم كلامه: «وربما يجب التفتن له أن كل واحد من هذه الاعتبارات لا يصح الانجاء
إليه بداعي التحل في تصحيح كلمة، وتلتمس التصريب ممن نطق بها على غير هدي
لغري،، وإلا صارت للغة لعباً ولهواً... فمن الحكمة ألا تلجأ إلى استعمال تلك
الأساليب ما وجدنا مندوحة للبعد عنها. ومن التحيز أن نكتفي في العطف على اسم
إن يضبط المعطوف منصوباً فقط... لأن هذا هو الملك الظاهر والنهج الواضح الذي
يُمد ثباته من أهم مقاصد البلغاء».

قلنا: إن الأمثلة هي ذاتها التي تراها في كل الكتب النحوية التي تعرض لذكر الناذ ما
سمع من كلام العرب ولا جليل فيها لأن الأسلوب الأصل للصافي وأباها وتحتها؛
وهذا أبر هيئة يقول: «فإني والفرزدق وكثير هزة لجلوس» [الغائض ٢: ٥٤٦].

نشوآذ في القرآن

مما لا شك فيه أن للقرآن أثره البالغ في تلك التأويلات؛ إذ جاءت فيه آيات شواذ لا تطابق أحكام القواعد الموضوعية في شيء: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ...» [قرآن ٥ : ٧٢]: معطوف مرفوع على اسم إنَّ المنصوب؛ و«إِنَّ المصدِّقين والمصدِّقات وأقرضوا الله قرضًا...» [قرآن ٥٧ : ١٨]: عطفتُ فعل على اسم؛ و«فالمغفرياتِ صُجبا، فأقرنَ به ثَقَمًا» [قرآن ١٠٠ : ٣-٤]: صطفُ فعل على اسم أيضًا، و«إِنَّ طائفتان من المؤمنين اتتلوا فأصلحوا بينهما...» [قرآن ٤٩ : ٩]: إسم مثنى أسند إليه فعل بصيغة الجمع؛ و«رَبَّيْهُمْ عن ضيف إبراهيم إذ دخلوا عليه فقالوا سلامًا» [قرآن ١٥ : ٥٠]: إسم مفرد أسند إليه فعلان بصيغة الجمع أيضًا؛ و«أسرُّوا النجوى الذين ظلموا» [قرآن ٢١ : ٣]: فاعلان لفعل واحد؛ فهذه الآيات اصطدم بها النحاة فراخوا يلتمسون لها تأويل شئ^(١١٧) لتطابق ما وضعوا له من قواعد^(١١٨) ويستشهدون على ذلك بما جاء من شاذ الشعر^(١١٩) فأغربوا وتخيَّلوا^(١٢٠) فكان أثر التمحل ظاهرًا في تأويل الآيات^(١٢١) والتعميل «واهن متهاقت»^(١٢٢)؛ ولو تنبهوا إلى أنه «تنزيلٌ من ربِّ العالمين» [قرآن ٥٦ : ٨٠] وكفُّوا عن تلك التأويلات وقالوا هكذا نزلت الآية ولا سبيلَ إلى تخريج أو تأويل وجهٍ لها؛ لكان في قولهم هذا ما لا يضير البتة، بل كان خيرًا من

(١١٧) أنظر تاز القرى في شرح جوف للقرآن ص ٦٩.

(١١٨) النحو اللواتي ١ : ٤٩٠ و ٣ : ٤٨٠ ومع هذا فإنَّ الغموض يظلُّ باقيا والاعتراضات قائمة (المصدر السابق ٣ : ٤٨٠) و ٤ : ٣٣٥ هـ ١ والكشاف ٤ : ٣٦٤ وهـ ٤ من الصفحة ذاتها، والقياس: إتلتنا، كما قرأ ابن أبي عبله (المصدر السابق). والأب لامنس L'ISLAM ص ٥٣.

(١١٩) النحو اللواتي ١ : ٤٩٠.

(١٢٠) أنظر في النحو للمريخي ص ٦٣ و ٢٢٣ و ٢٢٤ فلم تكن الآيات، كما حقَّق ابن الأثير وابن هشام، ولم يسبق فيها ذكر لفعل، تمَّ حذفه، كما زعمنا... (المصدر السابق ص ٢٢٤).

(١٢١) النحو اللواتي ٤ : ٣٤٩، ٣٥٠ و ٣٦٥ هـ ١.

(١٢٢) في النحو للمريخي ص ٦٣ والنحو اللواتي ٣ : ٤٢٠ و ٤٢١.

تلك التأويلات البعيدة الممعة في التخيل، وهم الذين كانوا يختمون قولهم
أبدًا «وإنه أعلم»^(١٢٣).

القراءات الشاذة

«أما ما جاء من قراءات شاذة كرفع المضارع بعد أن لمن قرأ: «أَنْ يُسْمَ الرضاعة» [قرآن ٢: ٢٣٣] برفع يُسْمَ^(١٢٤)، والنصب بلم «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» [قرآن ٩٥: ٦] بنصب نَشْرَحْ^(١٢٥)، وجزم المضارع المجزوء «أَنْ الله يأمركم» [قرآن ٤: ٥٧] بجزم يأمركم^(١٢٦)؛ وجزم فعل الشرط وجوابه بلا التي لا تجزم إلاّ فعلاً واحداً «لا تَمُنَّ تَسْتَكْبِرُ» [قرآن ٧٤: ٦] بجزم تَسْتَكْبِرُ^(١٢٧)، وجزم فعل الشرط دون الجواب بالأدوات التي تجزم فعلين «أيتما تكونوا يدرككم الموت» [قرآن ٤: ٧٧] برفع يدرككم^(١٢٨)، ورفع اسم إن المشددة^(١٢٩) «إن هذان لساحران» [قرآن ٢٠: ٦٣] وتووين الممنوع من الصرف^(١٣٠) «سلاسلاً وأغلالاً» [قرآن ٧٦: ٤] - وكما أنّ الألسن السّنة التي نزلت بها القراءات^(١٣١) لا حاجة بنا إلى معرفتها وأنا لو عرفناها لم نقرأ اليوم بها^(١٣٢)، وأنّ تلك القراءات التي أنزل عليها القرآن إنما هي لغات ميتة صحت منها ستّ وبقيت منها واحدة^(١٣٣) هي قراءة المصحف

(١٢٣) أنظر مقتتان في علوم القرآن؛ الفصل الثاني ص ١٧، نشرهما المنشرق آرثر جفري، مصر ١٩٥٤.

(١٢٤) النحو اللواتي ٤: ٢٦٥.

(١٢٥) النحو اللواتي ٤: ٣١٧.

(١٢٦) النحو اللواتي ٤: ٢١٢.

(١٢٧) النحو اللواتي ٤: ٣٠٠ - ٣.

(١٢٨) النحو اللواتي ٤: ٣٥٥.

(١٢٩) إحياء النحو ص ٦٤ و ٦٥.

(١٣٠) المصدر السابق ص ١٧٢.

(١٣١) وهي غير القراءات الشاذة في مصحف عثمان؛ انظر تفسير للطبري ١: ٦٥ - ٤، دار

المعارف، مصر ١٣٧٤ هـ.

(١٣٢) أنظر المصدر السابق ص ٦٦.

(١٣٣) في الأدب الجاهلي ص ١٢٢، تأليف طه حسين، دار المعارف، مصر ١٩٥٢.

العثماني^(١٣٤)؛ كذلك لا حاجة بنا إلى هذه القراءات الشاذة ومن الأنسب إهمالها اليوم وعدم الأخذ بها^(١٣٥)، خصوصاً وأن رواية بعض هذه القراءات موضع شك^(١٣٦)، وأن ما قرئ شاذاً قد جاء صحيحاً مطابقاً للقواعد في مآثه وأن القواعد قد تكامل وضعها، والأسباب التي دفعت إلى مثل هذه القراءات قد زالت والمصاحف قد نطقت وأعجمت ولا مجال لقراءة شاذة بعد اليوم.

الأحاديث الشاذة

كذلك ما جاء من الأحاديث وما روي منها شاذاً [لأن لها رواية أخرى صحيحة]، لمن روى: «يا رسول الله لا تشرف يصبك سهم»^(١٣٧) بجزم المضارع «يصب» يسكون آخره، و«إذا أخذتما مضاجعكما تكبرا أربعاً وثلاثين»^(١٣٨) بجزم المضارع «تكبران» إذا وهي لا تجزم، و«يتعاقبون فيكم ملائكة»^(١٣٩) - فاعلان لفعل واحد، و«من أكل من هذه الشجرة فلا يقربن مسجداً هذا، يؤذنا»^(١٤٠) بجزم المضارع «يؤذي» بحذف الياء من آخره؛

(١٣٤) كتاب المصاحف، المقدمة ص ٨، للجبتي، صححه الدكتور آرثر جفري، مصر ١٩٣٦.

(١٣٥) أنظر النحو الوافي ٤: ٢١٥ و ٣٥٥.

(١٣٦) المصدر السابق ص ٣٥٥.

(١٣٧) المصدر السابق ص ٣٠٠.

(١٣٨) المصدر السابق ص ٣٣٤ وصحح البخاري ٤: ٢٠٨. والرواية الصحيحة هي التي أنبتها صحيح مسلم ١٧: ٤٥، للقاهرة ١٣٤٩ هـ، وهي: إذا أخذتما مضاجعكما أن تكبرا الله أربعاً وثلاثين.

(١٣٩) صحيح البخاري ١: ١٣٩، دار الطباعة العامرة [بولاق] ١٣١٥ هـ.

(١٤٠) النحو الوافي ٤: ٣٠٠ هـ ٣، والرواية للصيغة هي التي ذكرها صحيح مسلم ٥: ٤٩ فمن أكل من هذه الشجرة [شجرة التوم] فلا يقربن مسجداً ولا يؤذيها.

جاء في صحيح مسلم ٥: ٤٩ فمن أكل من هذه الشجرة فلا يقربن ولا يصلي معنا... وفي الهامش: «من أكل من هذه الشجرة فلا يقربن ولا يصلي معنا» هكذا ضبطناه ولا يصل على النهي ووقع في أكثر الأصول ولا يصلي بإتبات الياء على الخبر الذي يراد به النهي وكلاماً صحيح فيه نهي. فلا يقربن مسجداً ولا يؤذيها: هو بتشديد النون، وإنما ثبت عليه لأنه رأيت من خففه ثم استشكل عليه إتيان الياء مع أن إتيان الياء المخففة جازر على يرواية الخبر كما سبق. □

فلتدعها على أن رويت هكذا ولا خيز في تأويلها لتطابق قواعد الإعراب^(١٤١)، فالتأويل لا يزيدا إلا إيهامًا وغموضًا. وإن قيل فيها إتيان لغات^(١٤٢) فمن الخير العميم تركها ولعمالها لأنها أمست بحكم الزمن لغات ميتة لا نعلم من أمرها سوى ما جاءنا منها خلال تلك القرعات والأحاديث ولا يمكننا استخدامها في كلامنا الفصيح والأجمل علينا^(١٤٣)؛ والابتعاد عن تلك التعليلات^(١٤٤) والماحاكات^(١٤٥) التي لا طائل تحتها؛ وقد آن وقت نبذها^(١٤٦) فهي «لا تلمّ بالنحو في شيء»^(١٤٧).

- ٦ -

الشواذ في الصرف

هذا في النحو، أما في الصرف فقد كان نزاعهم أشد وأقوى؛ فقالوا: «هَدَرَ دَمَهُ يَهْدُرُ وَيَهْدُرُ هَدْرًا»^(١٤٨) [وَهَدَرَ دَمَهُ يَهْدُرُ وَيَهْدُرُ

= قلنا: وفي قوله: «ولا يصلي يأتبات إليه على الخبر الفني يراد به النهي» ما يشرّ وجوب حذف حرف العلة في النهي. ووجوده في هذا الحديث شاذ، لذلك لا يضي وجوده صفة النهي عنه. والأصح حذفه (ولا يصل)، كما ضبط أولًا وإتبات يله (يؤدبًا) مع تشديد التون.

(١٤١) أنظر النحو اللواتي ٤ : ٣٠٠ ص ٣.

(١٤٢) المعجم السابق ٤ : ٣٣٤؛ وشواهد للتوضيح ص ٩٧ و١٩٢، لابن مالك، للقاهرة

١٩٥٧

(١٤٣) أنظر قصة مؤلف للنحو اللواتي مع أساقفة ٢ : ٤٤٤ «فإن نحن اجترأنا على مخالفتهم [مخالفة النحويين] وسرنا على نهجه [توجه للقرآن] حكموا على كلامنا بالخطأ، ولم يجرموا أن يصدروا هذا الحكم على الأمثلة القرآنية التي حاكبتها ولا على قواعدهم التي وضعوها قاصرة مقصورة، وإنما يفرّون من هذا وذلك إلى التأويل البغيض في الآيات والتكلف المشهور» (اللغة والنحو بين التعليم والحديث ص ٩٤ تأليف عيسى حسن، دار المعارف، مصر ١٩٦٦).

(١٤٤) أنظر النحو اللواتي ١ : ٤٩٧-٤٩٨.

(١٤٥) شواهد للتوضيح ص ١٥١ و١٥٤ و١٩٣.

(١٤٦) أنظر النحو اللواتي ١ : ٤٧٥-٤٧٦ مع الهامش، للطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر

١٩٦٦.

(١٤٧) المرجع في تدريس اللغة العربية ص ١٨٢.

(١٤٨) كنز الحفاظ في كتاب تهذيب الألفاظ ص ٣٧٤، باب هدر الدم، لابن السكيت، بيروت

١٨٩٥.

(١٤٩) فهو لازمٌ متعدُّ (١٥٠) وأَهْدَرْتُهُ أَنَا (١٥١)؛ وَطَلَّ [للمجهول] (١٥٢)
 ، وَطَلَّهُ اللهُ (١٥٣) ، وَلَا يُقَالُ أَطَلَّكَ (١٥٤) وَلَا طَلَّ [للمعلوم]
 دَمَهُ أبو عبيدة: يُقَالُ طَلَّ دَمُهُ [للمعلوم] يَطُلُّ بالكسر؛ وصمعتُ أبا
 عمرو الشيباني يقول: طَلَّ دَمُهُ يَطُلُّ [بالرفع] لَفَةً (١٥٦)؛ وهما تعود إلى
 حكاية اللغات.

والحشا: حشا البطن، مقصور يكتب بالألف لأنَّ تثنيته حشوان؛
 وأجاز بعضهم كتابته بالياء، وحكى في تثنيته حشيان. والحشا أيضًا: الناحية
 ويكتب بالألف، وقد كتب في اللسان بالياء (١٥٧).

وزن فعلاء وفعل

وفعلاء تجمع على فعالي وفعالي كصحراء صحارى وصحاري (١٥٨)؛
 وإنَّ وزنَ المصدرِ فَعَلٌ من المثالِ الراوي تحذف واؤه وتكسر عيه ويعوَّض
 عن فائه المحذوفة بناءً التانيث في آخره كثقة وعينة فإنَّ أصلهما وقَّح ووعَّد
 وشدَّ فتح العين في سَمَةٍ وضمَّة. أمَّا إذا كان المصدر على وزنِ فَعَلٍ كَوَعَّدَ
 بقي على لفظه (١٥٩).

الإعلال والإبدال

وأتوا بضروب خيالية في الإعلال والإبدال فقالوا:

- (١٤٩) كتاب مختصر تهذيب الألفاظ من ١٦٩، لابن السكيت، بيروت ١٨٩٧.
 (١٥٠) للقاموس المحيط ٢: ١٥٩ مائة مَقَر، للنيروزبادي، مصر ١٩٥٤.
 (١٥١) الألفاظ للكتابة من ١٦، لعبد الرحمن بن عيسى الهمداني، بيروت ١٨٨٥.
 (١٥٢) أنظر مبادئ العربية ٤: ٢٧ عد ٣١ ف ٣، للمعلم رشيد الشرتوني، بيروت ١٩٥٦.
 (١٥٣) كنز الحفاظ في كتاب تهذيب الألفاظ من ٢٧٥.
 (١٥٤) الألفاظ للكتابة من ١٦.
 (١٥٥) كنز الحفاظ في كتاب تهذيب الألفاظ من ٢٧٥.
 (١٥٦) المصدر السابق من ٢٧٥.
 (١٥٧) للمقصود والمملود من ٨-٩ ص ٤٧، للأبياري، تحقيق عطية عامر، بيروت ١٩٦٦.
 (١٥٨) مبادئ العربية ٤: ٩٣ عد ١٦٠ ف ٣.
 (١٥٩) المصدر السابق من ٣٦ عد ٤٦.

«إِنَّ كَلِمَةَ خَطَايَا وَبِرَايَا هِيَ عَلَى وَزْنِ فَعَائِلٍ لِأَنَّ أَصْلَهُمَا خَطَايَيْنِ وَبِرَايَيْنِ، ثُمَّ قَلِبْتَ الْيَاءَ الَّتِي بَعْدَ أَلْفِ الْجَمْعِ إِلَى هَمْزَةٍ فَصَارَتَا خَطَايَيْ وَبِرَايَيْ، ثُمَّ قَلِبْتَ الْهَمْزَةَ يَاءً مَفْتُوحَةً بَعْدَهَا أَلْفٌ فَصَارَتَا خَطَايَا وَبِرَايَا».

و«إِنَّ بِنَاءَ صَيْغَةٍ عَلَى وَزْنِ قِمَطْرٍ مِنَ الْفِعْلِ [الثَّلَاثِي] قَرَأَ هِيَ قِرَأَيْ، وَأَنَّ الْأَصْلَ قِرَأً بِتَسْكِينِ الْهَمْزَةِ الْأُولَى وَتَحْرِيكِ الثَّانِيَةِ؛ ثُمَّ قَلِبْتَ الثَّانِيَةَ يَاءً لَوْقُوعِهَا طَرَفًا بَعْدَ الْهَمْزَةِ السَّاكِنَةِ^(١٦٠) فَصَارَتْ (قِرَأَيْ).

و«إِنَّ كَلِمَةَ هَازٍ أَصْلُهَا غَازِرٌ، فَتَطَرَّفَتْ الْوَاوُ وَكَسَرَ مَا قَبْلَهَا فَقَلِبْتَ يَاءً فَصَارَتْ غَازِيٌّ، فَاسْتَقَلَّتِ الضَّمَّةُ عَلَى الْيَاءِ فَحُذِفَتْ، ثُمَّ حُذِفَتْ الْيَاءُ لِاتِّقَاءِ السَّاكِنِ^(١٦١). وَإِنَّ الْبِمَّ أَصْلُهُ دَمَوٌ وَقِيلَ دَمِيٌّ حُذِفَتْ لَامُهُ اعْتِبَاطًا - أَيْ لغير علة تقتضي الحذف - رِبْعُهُمْ يَقْلِبُهَا مِيمًا وَيُدْغِمُ فِيهَا الْمِيمَ الَّتِي قَبْلَهَا وَيَقُولُ دَمٌّ بِالتَّشْدِيدِ^(١٦٢)».

وجميعها مراحل تخيلية لم تعرفها العرب^(١٦٣) ولا يكاد يشيع لها نظائر مأثورة في فصيح الكلام^(١٦٤). ويوجز ذلك قول أحد الأعراب وقد حضر مجلساً للكسائي يتحاورون في النحو فأعجبه ذلك، ثم تناظروا في التصريف فلم يهتدِ إلى ما يقولون؛ ففارقهم وأنشأ يقول:

ما زالَ أَخَذَهُمْ فِي النُّحُوِّ يَعْجِبُنِي حَتَّى تَعَاطَرُوا كَلَامَ الزُّنُجِ وَالرُّومِ
يَمْفَعَلِي فَعِيلٍ لَا طَابَ مِنْ كَلِمٍ كَأَنَّهُ رَجُلُ الْفِرْيَانِ وَالْبُومِ^(١٦٥)

(١٦٠) أنظر للنحو اللواتي ٤ : ٥٧٨ و ٥٨٢.

(١٦١) مبادئ للمرية ٤ : ٦٥ عد ١١١ هـ ١.

(١٦٢) محيط المحيط مائة دمي.

(١٦٣) أنظر للنحو اللواتي ٤ : ٥٧٨ هـ ٣.

(١٦٤) المصدر السابق ٤ : ٥٨٢ هـ ١.

(١٦٥) مصجم الأبيات ١٣ : ١٩٣-١٩٤، نشره الدكتور أحمد فريد رفاهي، دار المأمون، مصر

١٩٣٨.

الخاتمة

وأحسن النحويون بتطبيقاتهم وعللهم وأنهم قد تعبوا وأتعبوا، فهبَّ فريقٌ منهم يضع الكتب المبسطة الواضحة لصحة الكتابيب ينهجون فيها حسب القياس دون اللجوء إلى الجدل الفلسفي للعقيم والعلل الفارغة؛ فيذكرون القاعدة ويضربون المثل عليها ثم يقولون: «وأشبه ذلك فقس عليه» أو «فانهم ذلك»، فكانت خيراً ما وصل إلينا في هذا الفن، يبرز من مطاوعها جمال اللقمة ورويقها وحيويتها، فكُتِبَ خَلْفَ الأحمر البصري (+ ١٨٠ - ٧٩٦م) مقدمته في النحو^(١٦٦)، وابن النحس (+ ٣٣٨م - ٩٤٩م) كتاب التفاحة في النحو^(١٦٧)، والأجرومي (٦٧٢-٧٢٣م / ١٢٧٣-١٣٢٣م) أجروميته^(١٦٨).... والخوري يوسف ليلias الدبس (١٨٣٣-١٩٠٧) مغني المتعلم عن المعلم في مبادئ التصريف والنحو^(١٦٩).

وكما أنهم قالوا لا بد لكل فعل من فاعل ولا يجوز أن يسند الفعل إلى أكثر من فاعل واحد ورفضوا لغة «أكلوني البراغيث» وضَعَفُوا حديث «يتماقرون فيكم ملائكة»^(١٧٠)؛ كان عليهم أن يرفضوا كل ما هو شاذ ويقولوا هذا أصاب وذاك أخطأ دون أن يحاولوا تبرير ذلك الخطأ ويحفظوا بالأساليب الصحيحة التي جاءت طبقاً لتلك القواعد التي وضعوها لها.

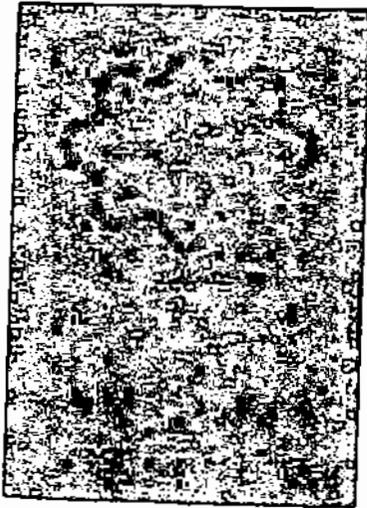
(١٦٦) مقدمته في النحو تأليف خلف الأحمر البصري، تحققت حوّل للدين الخوري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، إحياء التراث القديم ٣، مطبعة لترقي، دمشق ١٩٦١.

(١٦٧) كتاب التفاحة في النحو تأليف أبي جعفر النحس، تحقيق كوركيس عواد، مطبعة العاتي، بغداد ١٩٦٥.

(١٦٨) متن الأجرومي في علم العربية تأليف أبي عبد الله محمد بن محمد بن داود الصنهاجي المشهور بلقب أجروم، وعليها تعليقات مفيدة للشيخ هاشم بن محمد الشحات الشراوي، للطبعة الثالثة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٩٥٥. وللأجرومية طبعات كثيرة في الغرب والشرق حتى لا نترقب كتاباً في اللغة، مطبوعاً أو مختصراً، عني به العلماء عنايتهم بهذه المقننة، (انظر نظرة للمعلم المجلد الأول: مادة الأجرومية، يعلوه نواد أنرام البستاني).

(١٦٩) المطبعة المصومية، بيروت ١٨٨٥.

(١٧٠) مصباح الطالب في بحث المطالب ص ١٧٧ هـ ٣٥ ونظر للقرى في شرح جوف للقرى ص ٦٩.



المبادئ النظرية العامة في الكلمات الدخيلة في اللغة

الدكتور ربيع مكي^٥

١-١ إن احتكاك الشعوب أو اتصال بعضها ببعض يُولد دائماً تفاعلاً في اللغة. وهذا الاحتكاك على أنواع متعددة، منها الاحتكاك التجاري والاحتكاك الثقافي والاحتكاك العسكري وما قد يتبع عنه من فتح أو احتلال. فقد يأخذ شعب من شعب آخر، كتيبة لهذا الاحتكاك، كلمات تدلّ على أشياء وأفكار لم يكن له علم بها وليس لديه الكلمات أو التعابير المناسبة للدلالة عليها. من هنا يتبين أنّ الكلمات الدخيلة، وعلى الأخص تلك التي تتعلق بالأمور العلميّة والفنيّة والأدبيّة، وكما تؤكد البحوث العلميّة، تدلّ على تفوق الأمة التي من لغتها قد أخذت. وهكذا، فاللغة التي يتمتّع أهلها بتفوق أو امتياز في ميدان ما من ميادين العلوم والفنون وغيرها تأخذ منها اللغات التي تحتك بها ما تفتقر إليه من كلمات في ذلك الميدان.

فالعرب، مثلاً، في القرنين السابع والثامن الميلاديّ لم يحققوا فقط الانتصارات العسكريّة التي أسفرت عن فتوحات واسعة قلّ نظيرها في التاريخ لممالك وبلدان في القارّات الثلاث المعروفة آنذاك (تشمل إسبانيا والبرتغال في أوروبا وشمال أفريقيا وكلّ الجزيرة العربيّة وسوريا الكبرى وأهمّ جزر البحر الأبيض المتوسط وكلّ بلاد فارس)، بل حققوا أيضاً تفوقاً ملحوظاً على غيرهم في شتى ضروب العلم والفنّ والمعرفة، وحافظوا على

(٥) أستاذ الألسنيّات في الجامعة للبنانيّ - الفرع الأوّل - قسم اللغة الإنكليزيّة.

هذا الضوق على امتداد العصور الوسطى. فكلّ الشعوب التي احتكت بهم في تلك العصور أخذت عنهم ليس فقط كل ما وصلوا إليه من علوم وفنون ومعارف وخصاصة ما طوّروا واختبروا من بعض النظريات العلمية التي آلت إليهم من بعض الأمم، بل أخذت أيضًا، وبحسب حاجة كل منها، الألفاظ والتعابير العربية المتعلقة بتلك العلوم والمعارف.

فأوروبا، مثلاً، وكما يرى لورن سمث^(١)، «جنت أضخم الفوائد من (احتكاكها ب) ثقافة العرب ومدنيتهم السامية. فالعرب، سواء أكانوا في الشرق أم في إسبانيا، أبقوا مشاعل العلم نيرة في الوقت الذي كان الظلام لا يزال يلف أوروبا». أما تريفلين فيؤكد «أن النسيج (الأديبي) الثري والمتعدد الألوان السائد في آخر العصور الوسطى، في عالم دانتي وعالم تشوسر، لم يكن مطلقاً ليظهر إلى الوجود لو بقيت أوروبا الهمجية مغلقة على نفسها كما كانت قبل الحروب الصليبية»^(٢).

فمن الكلمات العربية التي دخلت معظم - أو بعض - اللغات الأوروبية نكتفي بذكر بعض من تلك المتعلقة بالعلوم (الرياضية والكيميائية والفلكية) والتجارة.

الجبر (الإنكليزية والألمانية والليثوانية algebra والفرنسية algèbre واليونانية alyevra، إلخ)، الكيمياء (الإنكليزية alchemy, chemistry والألمانية alchemie, chemie واللاتينية alchymia واليونانية alkhimiya والفرنسية alchimie, chimie والروسية alkhimia والليثوانية chemiya والفنلندية kemia، إلخ)، الكحل (الإنكليزية alcohol والألمانية alkohol واللاتينية alkagol والروسية alkagol والفرنسية alcool، إلخ)، الأكرير (الإنكليزية والفرنسية elixir والألمانية elixir واليونانية elixiron والروسية elixir، إلخ)، الدبران (الإنكليزية aldebran والفرنسية aldébran، إلخ)، صفر (الإنكليزية cipher, zero والألمانية ziffer, zero والفرنسية chiffre،

Logan Smith. *The English Language* 1952: 142. (١)

G. M. Trevelyan. *A Shortened History of England*, 1970: 142. (٢)

zéro، إلخ)، مخزن (الإنكليزية *magazine* والألمانية *magazin* والإسبانية *almacen* والإيطالية *magazzino* والفرنسية *magasin*، إلخ) السكر (الإنكليزية *sugar* والألمانية *zucker* واللاتينية *succarum* واليونانية *zakhari* والإيطالية *zucchero* والروسية *sakhar* والفرنسية *sucre*، إلخ)، وكافور (الإنكليزية *camphor* واللاتينية *camphora* واليونانية *kafoura* والألمانية *kampfer* والروسية *kamfara* والفرنسية *camphre*، إلخ).

ولعل من المفيد التوضيح هنا بأن الكلمات العربية الواردة أعلاه لم تدخل كل اللغات الأوروبية عن طريق الأخذ المباشر من العرب، بل دخلت أولاً واحدة أو أكثر من هذه اللغات ومن ثم انتقلت إلى اللغات الأخرى.

فكلمة «سكر»، مثلاً، دخلت أولاً إلى اللغة اللاتينية ثم انتقلت منها إلى اللغة الإيطالية، ومن الإيطالية انتقلت إلى الفرنسية، ومن هذه الأخيرة إلى الإنكليزية، وهكذا. ومن الجدير بالذكر أن هذه الكلمة بالذات ليست من أصل عربي. فقد استعارتها اللغة العربية من الفارسية (شكر)، واللغة الفارسية بدورها أخذتها من السنسكريتية (شركرا).

واللغة العربية بوصفها لغة الدين والثقافة الإسلاميين تركت عميق الأثر في كل لغات المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها. فلا تكاد تخلو لغة من هذه اللغات (الإيرانية، الأردية، التركية، الأندونيسية، الألبانية، الهوسا في نيجيريا، إلخ) من آلاف الكلمات المأخوذة من العربية بشكل مباشر أو غير مباشر.

واللغة الإنكليزية، وبشكل خاص الأمريكية منها، تقدم مثلاً آخر للغة هي الآن متول لشيء المعلوم والفنون، فهي تعطي اللغات الأخرى ما تحتاج إليه من مفردات لتساعد في نموها وتطورها. فكلمات مثل «الكمبيوتر» و«تكنولوجيا» في اللغة العربية المعاصرة أو غيرها شاهد على تفوق اللغة الإنكليزية في النواحي العلمية.

واللغات اليونانية واللاتينية والصينية والسنسكريتية هي كاللغة العربية .
تشارك معها في الامتياز بأنها لغات لحضارات راسخة معطاء عملت كمعين
ثقافي وحضاري لغيرها من اللغات وساعدتها في التطور بتزويدها بكل ما
احتاجت إليه من مصطلحات وتعايير فكرية وثقافية .

٢-١ والأمة، أي أمة، في كل زمان ومكان، لا تأخذ شيئاً يذكر أو ذا
أهمية من لغة قوم تعتبرهم دونها، مقلوبين على أمرهم، لا حول لهم ولا
قوة. وهذه الحالة اللسانية تظهر عادة كلما احتكت أمة بأمة أخرى عن
طريق الفتح العسكري. فلفة الأمة القوية المسيطرة عسكرياً وسياسياً تؤثر
دائماً في لغة الشعب المغلوب وقلماً تتأثر بلفته. وفي بعض الأحيان قد
يتخلى الشعب المغلوب على أمره عن لغة آباؤه وأجداده ليتبنى لغة شعب
آخر قهره وصاد عليه. وهناك أمثلة تكاد لا تحصى في تاريخ اللغات تلقي
أضواء ساطعة على مدى التأثير الذي تركه لغة المسيطر عسكرياً وسياسياً
على لغة المُسيطر عليه.

فالرومان الذين قاموا بفتح بلاد الغال (فرنسا الآن) في أواسط القرن
الأخير قبل الميلاد، وبريطانيا في عام ٤٣ ميلادية، لم تتأثر لغتهم اللاتينية
باللغة الكلتية المحكية في هذين البلدين. بل على العكس من ذلك، أثرت
اللغة اللاتينية، لغة الفتح والسيطرة، في اللغة الكلتية في كلا البلدين. ففي
بلاد الغال استطاعت اللغة اللاتينية أن تحل محل اللغة الكلتية (Gaulish)
وتطردها نهائياً من الوجود. أما في بريطانيا، فلقد تركت اللغة اللاتينية تأثيراً
كبيراً في اللغة الكلتية المحكية هناك. وتقدر الكلمات اللاتينية في اللغة
الكلتية بنحو ٦٠٠ كلمة.

والقبائل الجرمانية، أجداد الإنكليز، الذين فتحوا بريطانيا واستوطنوا
فيها في القرنين الخامس والسادس للميلاد، لم يأخذوا كلمات تستحق
الذكر من لغة الكلتيين، سكان بريطانيا الأصليين؛ وإن أخذوا من شيء
فأسماء أماكن وأنها وتلال. «لندن» و«يورك» و«دوفر» و«نهر» «تايمز»
بالإضافة إلى أسماء أخرى هي كل ما تركه الكلتيون من تأثير يذكر في

الإنكليزية. وإذا ما استثنينا أسماء الأماكن، فإننا نجد أنّ الإنكليزية قد أخذت فقط بضع كلمات من الكلتيّة مثل binn «سلة» و bratt «عباءة»، على أنّ هذه الكلمات لم تعمّر في اللغة فماتت حتّى قبل نهاية عصر الإنكليزية القديمة. فهذه النتيجة اللسانيّة لاحتكاك الإنكليز والكلتيين يجب أن لا تفاجئ أحدًا لأنّ الفتح الذي قهر شعبًا واستعبده يأنف أن يأخذ كلمات من لفته.

والفتح النورمانديّ لبريطانيا عام ١٠٦٦ ميلاديّة يقدّم مثلًا بارزًا على مدى التأثير الذي يمكن أن تتركه لغة الفتح الغالب على لغة الأمة التي أخضعها خضوعًا تامًّا لسلطانه. فاللغة الفرنسيّة، لغة الفتح النورمانديّ^(٣)، التي بقيت لنحو قرنين من الزمن بعد الفتح لغة الأدب والعلم والمدارس للطبقة الحاكمة وكلّ مؤسسات الدولة في بريطانيا، تركت آثارًا عميقة في طبيعة المعجم الإنكليزيّ من خلال آلاف الكلمات التي أخذتها الإنكليزية منها. فمعظم الكلمات الإنكليزية المتعلّقة بأمور الدولة والإدارة وبأمور الكنيسة والدين، والقانون، والطب، والأدب والعلم، والأمور العسكريّة، والمأكولات وغيرها، أخذت من اللغة الفرنسيّة. فيما يأتي ثلاثة أمثلة على كلّ شريحة من الشرائح المعجميّة الواردة أعلاه وينفس الترتيب: government «حُكم»، authority «سلطة»، parliament «مجلس نواب»؛ religion «دين»، prayer «صلاة»، confession «اعتراف»؛ judge «قاضي»، sentence «حُكم»، crime «جريمة»؛ medicine «طب»، physician «طبيب»، remedy «دواء»؛ literature «أدب»، poet «شاعر»، study «دراسة»؛ army «جيش»، soldier «جندي»، battle «معركة»؛ dinner «عشاء»، pork «لحم خنزير»، mutton «لحم غنم».

(٣) النورمان، أو النورمانديّون، هم في الأصل أبناء عمّ الإنكليز، يتّهمون إلى انقباط الجرمانيّة الإسكتلنديّة، وقد قاموا بهزومات عديدة في أنحاء مضرّقة من فرنسا في القرن التاسع الميلاديّ قبل أن يستقروا في النورماندي، التي حملت اسمهم، وذلك في بداية القرن العاشر. ومع مرور الزمن لم يكتب هؤلاء النورمان العادات والتقاليد الفرنسيّة فحسب، بل للغة الفرنسيّة أيضًا.

وتعاطي اللغة الإنكليزية في الولايات المتحدة الأمريكية مع لغات سكان البلاد الأصليين (الهنود الحمر) مماثل لتعاطي الإنكليزية القديمة في بريطانيا مع الكلتين. فقد أخذت منها العديد من الكلمات الدالة على أماكن جغرافية، كأسماء البلاد والمدن والأنهار وما أشبه ذلك مثل «مشفز» و«أوهايو» و«كتكي» و«ميسيبي» و«شيكاجو». وإذا استئينا هذه الأسماء الجغرافية، فإننا لا نجد في اللغة الإنكليزية إلا نحو الثلاثين كلمة مأخوذة من لغات الهنود الحمر. ومعظم هذه الكلمات هي أسماء لحيوانات ونباتات وأطعمة مثل راكون (raccoon) «نوع من الحيوان»، موس (moose) «نوع من الأيل»، هوميني (hominy) «نوع من الذرة المجروشة تُغلى وتؤكل». وهذه الحالة اللسانية التي يأبى فيها الفاتح المقتدر استعارة مفردات وتعابير من لغة الشعب الذي قهره وصادر أرضه وقراره، تظهر أيضا واضحة جلية في تعامل اللغة العربية مع لغات الشعوب التي فتح العرب بلادها وأخضعوها.

فلا اللهجات اللاتينية المحكية في شبه الجزيرة الإيبيرية (إسبانيا والبرتغال) أو في بعض جزر البحر الأبيض المتوسط مثل صقلية وغيرها، ولا لهجات لغة البربر (كشلحا وطوارق وقايل) المحكية في المغرب والجزائر وتونس وليبيا، ولا القبطية المحكية في مصر، ولا بقايا لهجات اللغة الآرامية (كالسريانية) المحكية في جيوب صغيرة من سوريا الكبرى استطاعت أن تترك أثرا يستحق الذكر في اللغة العربية. وعلى العكس من هذا، فإننا نجد أن اللغة العربية فرضت نفسها لعنة قرون لغة للجزيرة الإيبيرية، تماما كما تفرض نفسها اللغة الإنكليزية الأمريكية اليوم لغة للولايات المتحدة الأمريكية. اللغة العربية ما زالت باقية في شمال أفريقيا كله. أما في جزر البحر الأبيض المتوسط، بقيت فقط في مالطا، لكن بشكل فيه الكثير من التحوير والتغيير.

وتفاعل اللغة العربية مع لغة الدولة الفارسية، التي فتحها المسلمون في أواسط القرن السابع الميلادي، يختلف عن تفاعلها مع اللغات الأخرى، إذ إنها استعارت منها كلمات متعددة، خاصة في بداية الفتح.

على أنّ هذه الكلمات سرعان ما بدأت تُهمل، ومع مرور الزمن بطل استعمال أكثرها، فلم يبق منها في التداول الفعّال إلا عدد قليل.

والسبب في تسَلُّل الكلمات الفارسيّة إلى لغة الفاتح المسيطر ليس صعب الإدراك. فالعرب بفتحهم لبلاد فارس شاهدوا حضارة أغنى من أيّ شيء ألفوه في الجزيرة العربيّة وشاهدوه في فتوحاتهم. فكان من الطبيعيّ إذن أن يأخذ العرب من الفرس الأكثر تمدّنًا كلمات لأسماء أطعمة وحلوى لم يعرفها نظامهم الغذائيّ من قبل، وكلمات لفنون يدويّة لم تتلمّس أيديهم بعد سُبُل محاكاتها، وأسماء لبعض النباتات والحيوانات التي لم يروها من قبل، وكلمات لبعض الأشياء المترليّة والثياب. فعلى سبيل المثال نذكر «لوزينج» «نوع من الحلوى»، «فانيد» «نوع من الحلوى»، «بهط» «نوع من الطعام»، «طباهجه» «نوع من الطعام»، «زرده» «نوع من الطعام»، «فيشفارج» «نوع من الطعام»، «سكباچ» «نوع من الشوربا»، «سكنجين» «نوع من الشراب»، «دستيچ» «نوع من الآنية»، «زلية» «نوع من البساط»، «فرند» «نوع من الثياب»، «دخدار» «نوع من الثياب»، إلخ. بيد أنّ كلّ هذه الكلمات ومعظم مثيلاتها مائة منذ عدّة قرون.

على أنّ أكثر الكلمات التي أخذها العرب من اللغة الفارسيّة أسماء لنباتات وحيوانات وطيور. ومصير هذه الكلمات في اللغة العربيّة لم يكن أحسن حالًا من مصير الكلمات الآتفة الذكر. فأكثريتها ممت منذ قرون عديدة. فمن الكلمات المماتة نذكر قوتاش «نوع من الجاموس»، «دلق» «نوع من الحيوان»، «سبب» «تفّاح»، «سيسنبر» «نوع من النبات الطيّب الرائحة»، «خريز» «بطيخ»، «زرنبد» «نوع من النبات»، «كرز» «نوع من الطير»، إلخ. ومن الكلمات القليلة التي بقيت نذكر بستان، ياسمين، مردقوش، وجاموس.

وهناك بعض الكلمات الفارسيّة الأصل المتعلقة بالموسيقى مثل «دستانه» «وتر»، و«جنگ» «آلة موسيقيّة»، «كناهما» ممت منذ قرون.

والبقيّة من الكلمات الفارسيّة في الميريّة الفصحى تتعلق بأمور الدولة والحكم مثل مهتار «أمير»، وال «مويذ» «حاكم المجوس» و«دفتردار» «رئيس

الخرزانة» ودستور. كل هذه الكلمات ومثيلاتها، باستثناء «دستور»، ممت.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المصير الذي تعرّضت له الكلمات الفارسيّة في اللغة العربيّة - من حيث إن عددها كان كبيراً في البداية ثمّ، مع مرور الزمن، أخذ بالتراجع والتقلص على النحو المشار إليه أعلاه - يُشبه إلى حد ما المصير الذي تعرّضت له الكلمات التي أخذتها اللغة الإنكليزيّة الأمريكيّة من لغات الهنود للحمر. فقد ذكر H.L. Mencken في كتابه *The American Language* أن عدد للكلمات التي أخذها الأمريكيون من الهنود الحمر كان في البداية ١٣٢ كلمة، ومع مرور الزمن، أخذ هذا العدد يتراجع تدريجياً حتى لم يبق منه في الإنكليزيّة الأمريكيّة الحاضرة إلا ٣٤ كلمة فقط.

١-٣ وفي بعض الحالات النادرة في التاريخ الألسني نجد أن الشعب الفاتح، بدلاً من أن يؤثر في لغة الأمة التي أخضعها لسلطانه أو يفرض لغته عليها، ترك هو قد تأثر بلغة تلك الأمة. فالمعقول، الذين احتلوا عاصمة الخلافة العباسيّة بغداد في ١٧ كانون الثاني ١٢٥٨، لم يستطيعوا لا فرض لغتهم على العرب ولا حتى مجرد التأثير على اللغة العربيّة. لقد انتهى بهم الأمر إلى اعتناق الإسلام واستعمال اللغة العربيّة.

١-٤ واللغة التي لغة كانت، لا تستعير دائماً ما تحتاجه فقط من كلمات من لغة أخرى، بل قد يحدث أحياناً أن تأخذ كلمات لا تحتاج إليها لأنها تدلّ عليها كلمات في اللغة نفسها. لكن الذي يحدث بعدئذٍ لهاتين الكلمتين، الأصيلة والدخيلة، هو إما أن تزول إحداهما وتموت، أو تبقى كلتاهما مع تعطيل لمعنى إحداهما أو استعمالها بصورة طفيفة.

فباللغة الإنكليزيّة، مثلاً، استعارت الكثير من الكلمات التي لم تكن محتاجة إليها نظراً لكونها كانت تمتلك الكلمات التي تقابلها. وتاريخ هذه الكلمات الدخيلة في اللغة الإنكليزيّة يُظهر أن بعضها استطاع بالفعل أن يحلّ محلّ الكلمات الإنكليزيّة الأصيلة ويطردها من اللغة، في حين أن البعض الآخر لم يستطع ذلك، فبقي معاشاً الكلمات الأصيلة في اللغة بعد أن فُرق بينهما في المعنى.

فمن الكلمات الإنكليزية التي استبدلت نهائياً بكلمات دخيلة نذكر:
الكلمة الإنكليزية القديمة niman «أخذ» استبدلت بالكلمة الإسكندنافية take
«أخذ»، والإنكليزية القديمة weorpan «رمى» استبدلت بالإسكندنافية cast
«رمى»، والإنكليزية القديمة aepele «تيل» استبدلت بالكلمة الفرنسية
noble «نبيل»، والإنكليزية القديمة alys «خَلَص» حلت محلها الفرنسية
deliver «خَلَص»، والإنكليزية القديمة here «جيش» استبدلت بالفرنسية
army «جيش»، والإنكليزية القديمة dryhten «أمير» استبدلت بالفرنسية
prince «أمير».

ومن الأمثلة التي تُبين أنّ اللغة الإنكليزية احتفظت أحياناً بالكلمتين،
الأصيلة والدخيلة معاً، بعد إدخال تعديل على معنى إحداهما لتسويغ
وجودها نذكر: الإنكليزية deer تعني الآن «أيل»، غزال» بينما في الإنكليزية
القديمة كانت تستعمل بشكل رئيسي للدلالة على أي حيوان وتكتب deer.
السبب في هذا التغيير في المعنى ناتج عن استعارة كلمة animal «حيوان»
من اللاتينية. فالكلمة اللاتينية animal هي الآن تستعمل للدلالة على أي
حيوان بينما الكلمة الإنكليزية المقابلة حُصر معناها بنوع معين من الحيوان.
الكلمة الإنكليزية mutton «لحم الضأن» هي مستعارة من الفرنسية القديمة
moton، التي تعني بشكل رئيسي «ضأن» فمتدا استعارتها اللغة الإنكليزية
لم تستعملها للدلالة على «الغنم»، بل حصرت معناها «بلحم الضأن» وأبقت
على كلمتها sheep لتدل على «الضأن».

واللغة العربية الفصحى استعارت أيضاً من بعض اللغات عدداً من
الكلمات التي كانت بنى عنها، على أنّ أكثرية هذه الكلمات قد هُجر
ومات. لقد ذكرنا سابقاً العديد من الكلمات المماتة التي أتت من الفارسية،
أمثال سيب «تفاح» وخربز «بطيخ» وبنج «خروف». فمن الكلمات التي
بقيت في اللغة نذكر الفارسية «باذنجان» التي استطاعت أن تطرد من اللغة
حوالي سبع أسماء أصيلة تدل على «باذنجان»، مثل حدق وحيصل ومنغ
وكهكب، إلخ، والفارسية «ياسمين» التي استطاعت أن تحل محل السمسق
والسجلاط، والفارسية «نرجس» التي حلت محل «العنبر».

١-٥ والكلمة الدخيلة قد تدخل اللغة عبر طريقين: (١) طريقة الاستعارة المباشرة من اللغة صاحبة الكلمة، و(٢) طريقة الاستعارة غير المباشرة من اللغة صاحبة الكلمة بواسطة لغة ثالثة أو أكثر. فكلمتا wall «حائط» و angel «ملاك» الدخيلتان على الإنكليزية توّضّحان هاتين الطريقتين من الاستعارة. الكلمة الأولى أخذتها الإنكليزية من اللغة اللاتينية بطريقة مباشرة، أي بدون وسيط. أما الكلمة الثانية فلقد أخذتها الإنكليزية من اللغة اليونانية angelos بطريقة غير مباشرة، أي عبر اللغة اللاتينية. فاللغة اللاتينية أخذت كلمتها angetus من اللغة اليونانية. ومن اللاتينية انتقلت هذه الكلمة إلى الإنكليزية. فالكلمة الإنكليزية angel، إذن، استعارة من اللاتينية angetus، التي بدورها استعارة من اليونانية angelos، التي تعني في الأصل «رسول».

وقد تأخذ لغة كلمات من لغة أخرى عبر أكثر من وسيط. فكلمة hazard «مصادقة، مخاطرة» في اللغة الإنكليزية هي في نهاية المطاف من العربية «الزهر». لقد أخذت اللغة الإنكليزية هذه الكلمة من الفرنسية hazard «الزهر»، والفرنسية أخذتها من الإسبانية azar «الزهر»، وهذه بدورها أخذتها من العربية. ومن الجدير بالذكر أنّ كلمة hazard عندما دخلت الإنكليزية كانت تعني «الزهر» فقط^(٤).

والكلمة اليابانية koohii «قهوة» هي أيضًا في نهاية الأمر من العربية «قهوة». لقد أخذت اليابانية هذه الكلمة من الهولندية koffee، والهولندية كغيرها من اللغات الأوروبية، أخذتها من التركية kafe، وهذه بدورها من اللغة العربية.

فالكلمة الدخيلة، إذن، قد يكون لها تاريخ طويل في التقلّب والتجوال من لغة إلى أخرى وفي قطع المسافات الشاسعة بين مشارق الأرض ومقاربها. فالكلمة الإنكليزية orange «برتقال، نارنج»، المتشرة بين اللغات الأوروبية (في الفرنسية والألمانية orange، اليونانية nerantsi،

(٤) أنظر تصيعة تشومر (Chaucer): «The Pardoner Tales»، مطبوع ١٤٦٥ و١٥٩١.

إلخ)، أتت من اللغة الفرنسية، وهذه بدورها أخذتها من العربية «نارنج»
والعرب أخذوها من الفارسية «نارنگ» (nārang)، والفرس بدورهم
استعاروها من السنسكريتية «نارنگة» (nārangah).

٦-١ والكلمة الدخيلة من حيث اللفظ تخضع دائماً للنظام الصوتي للغة
التي دخلت إليها. فإذا كانت هذه الكلمة تحتوي صوتاً أو حرفاً لا يوجد
في نظام تلك اللغة الصوتي، فإن هذا الصوت قد يُبدل بصوت موجود في
اللغة. على أن هناك قوانين تتحكم بعملية البدل هذه. فالصوت البديل
يجب أن يكون مماثلاً للصوت المبدل منه في المخرج والتطق.

فالتعاقبات الأوروبية التي استعارت كلمات عربية تحتوي حرف
«القاف»، مثلاً، غيرت هذا الحرف، نظراً لعدم وجوده في أنظمتها
الصوتية، إلى حرف «كاف» لتقارب نطقه ومخرجه من حرف «القاف»^(٥)،
كما في اللاتينية carratus من «قيراط» و talcum من «طلق»، وفي الفرنسية
candi من «قند» و coton من «قطن»، وفي الإسبانية alcazar من «القصر».

ويقال حرف بحرف مشابه له على النحو الذي أشرنا إليه أعلاه هو
ظاهرة عكسة تراها في كلاً اللغات. فاللغة اليابانية، مثلاً، تبدل حرف /v/
(يرمز له بـ /ف/) وهو الصنو المجهور لحرف «الفاء» المهموس) في
الكلمات المستعارة بحرف «الباء»، كما في terebi «تلفزيون أو مذياع مرئي»
من الإنكليزية television و baïorin «كمان» من الإنكليزية violin. كما أنها
تبدل حرف «اللام» بحرف «الراء»، كما في garasu «زجاج» من الهولندية
glass و ramme «عصير الليمون من الإنكليزية lemonde».

وللغة العربية، كغيرها من اللغات، تُخضع الكلمة المستعارة لنظامها
الصوتي. فالنظام الصوتي للغة العربية لا يشمل، مثلاً، على حرف /p/
(يرمز له بـ /ب/)، الصنو المهموس لحرف «الباء» المجهور) لهذا، فاللغة

(٥) في عدد قليل من الكلمات «القاف» تبدل بحرف /g/ (يُنطق كالجيم في اللهجة المصرية)
وهو الصنو المجهور لحرف «الكاف» المهموس، كما في الإسبانية guitarra (الفرنسية
والإنكليزية guitar) من «قيثارة» وفي الفرنسية goudron من «قطران».

العربية تعتمد دائماً إلى إيداله بحرف يماثله وهو عادة حرف «الفاء» (في بعض الأحيان «الباء» وهو صنوه المجهور)، كما في «فرتند» من الفارسية «پرند» (parand)، «فيروز» من «بيروز»، و«فلفل» من «پلپل».

ومن المهم الإشارة هنا إلى أنّ إيدال حرف بحرف آخر، كما رأينا أعلاه، ليس مقصوراً فقط على الحروف التي لا توجد في النظام الصوتي للغة المستعمرة، بل نجد في كثير من الأحيان أنّ اللغة قد تُبدّل أحد أصوات الكلمة المستعمرة بصوت آخر بالرغم من أنّ الصوت المُبدّل منه موجود فيها. فالإنكليزية، مثلاً، عندما استعارت من العربية كلمة «يربوع» قامت (إذا استثنينا الحركات) بإيدال حرف «الياء» بحرف «الدجيم» لتصبح الكلمة jerboa^(٦). من الأمثلة المشابهة: اللاتينية giraffa من العربية «زرافة»، والفرنسية jasmin من «ياسمين»، الإنكليزية plum «خوخ» (في الإنكليزية القديمة plume) من اللاتينية prunum، والعربية قنبلة من التركية koubara، واليابانية شينما «سينما أو خيالة» من الإنكليزية سينما (cinema).

وقد تعتمد اللغة أحياناً إلى حذف صوت أو مقطع أو حتى مقاطع من الكلمة المستعمرة بقية تسهيل لفظها أو تقصيرها. فالإنكليزية squash «يقطين» هي كل ما بقي بعد الحذف من الكلمة المحمّلة isquoutersquash المأخوذة من لغات الهنود الحمر. ومن الأمثلة المشابهة تذكر: الإيطالية arsenale (الفرنسية والإنكليزية arsenal) «ترسانة، دار الأسلحة»، من العربية «دار الصناعة»، الإسبانية almaraco من «المردقوش»، واليابانية totan «زنك» من البرتغالية tutanaga.

وكما تحذف اللفظة صوتاً أو أكثر من الكلمة المستعمرة، فإنّها قد تزيد

(٦) حرف «اللين» يتعرّض غالباً للحذف في الكلمات المستعمرة من العربية. قارن، مثلاً، اللاتينية safranum من «زعفران» و ambra من «عنبر»، والإيطالية tariffa من «تمريف»، والإسبانية albarda من «البردة»، والإنكليزية affret من «عفريت»، والفرنسية luth من «العود».

صوتًا أو أكثر عليها. فاللاتينية، مثلًا، قد زادت «الميم» في كلمة *comphora* من العربية «كافور»، والإنكليزية «الدال» في *admiral* المستعارة من الفرنسية *amiral* (هذه بدورها استعارة من العربية «أمير آل (بحر)»)، والإنكليزية «كلميم» في *jumble* المأخوذة من العربية «جَبَل»، واليابانية «النون» في *peck* «طلاء» من الهولندية *peken*. ومهما يكن من أمر، فالزيادة في بعض الأحيان قد يقتضيها نظام اللغة الصوتي. فزيادة /إ/ في الكلمة العربية «المصنوع» المأخوذة من اليونانية *spongius* مردعًا إلى أن نظام بُنية الكلمة للصوتي في اللغة العربية لا يسمح لأية كلمة أن تبدأ بصوت ساكن. فعريب للكلمة هنا أملى زيادة /إ/.

٧-١ وثلاثمائة على أنواع متعددة. الأهم والأكثر شيوعًا منها هو «استعارة مفردات»، كما استعارت العربية «جاموس» و«ياسمين» من الفارسية، والفرنسية *limon* «ليمون» و *jarre* «جرّة» من العربية، والإنكليزية *air* «هواء» و *poet* «شاعر» من الفرنسية، واليابانية *kinu* «حرير» و *tem* «محراب» من الصينية.

وقد أخذ لغة من لغة أخرى المفردة نفسها مرتين وأحيانًا أكثر. فهذا النوع من الكلمات المتحدثة من نفس المنبع قد نسميه «كلمات صنوية». فالكلمات الإنكليزية *genteel* «مهذب»، *gentle* «رقيق، لطيف»، و *jaunty* «متأنق» هي كلمات صنوية لأنها مأخوذة من مصدر واحد هو الفرنسية *teger*؛ كذلك الحال بالنسبة إلى الإنكليزية *wine* «نبيذ» و *vine* «كرمة» «طليّة» كلاهما في نهاية المطاف من اللاتينية *vinum*. الكلمة الأولى أخذت من اللاتينية بشكل مباشر (الإنكليزية القديمة *wīn* «نبيذ»)، أما الثانية فجاءت من اللاتينية إلى الإنكليزية عبر اللغة الفرنسية. وبالمثل، فالكلمتان الفرنسية *machine* و *mécanique* هما في النهاية من اليونانية *mēkhanē* «آلة» فالمصنعة من *mēkhanos* «وسيلة». لقد دخلا إلى الفرنسية عبر اللغة اللاتينية.

وقد تصمد اللغة في بعض الأحيان إلى ترجمة الكلمة أو العبارة بدلًا

من أن تستعيرها، وهذا ما يسمى «استعارات مترجمة». فالإنكليزية The Holy Ghost «الروح القدس» (الإنكليزية القديمة hālīga gāst) هي استعارة مترجمة لللاتينية spiritus sanctus. والعربية «كرة القدم» والألمانية fussball التي تعبر عن نفس المعنى هما استعارتان مترجمتان للإنكليزية football. كذلك الحال بالنسبة إلى الإيطالية gratta-cielo والفرنسية gratte-ciel والإسبانية rascacielos والروسية небос-кrop التي هي استعارات مترجمة للإنكليزية الأمريكية sky-scraper «ناطحة السماء». الكلمتان العربية «ناطحة السحاب» والألمانية wolken-kratzer هما أيضاً استعارتان مترجمتان للكلمة الإنكليزية الآتفة الذكر، ولكنهما تتميزان باستعمال «سحاب» بدلاً من «سما».

وقد يحدث أحياناً أن تستعير لغة من لغة أخرى معنى الكلمة فقط. فالكلمة الإنكليزية dream كانت تعني في اللغة الإنكليزية القديمة «فرح»، أما في الإنكليزية الوسيطة فأصبح معناها كما هو اليوم «حلم». هذا المعنى الجديد للكلمة أخذته الإنكليزية من الكلمة الإسكندنافية القديمة draumr «حلم». وبالمثل، فإن معنى كلمة plow «حرث» في الإنكليزية مأخوذ من معنى أختها الإسكندنافية plögr «حرث» (فعل ploegja)، لأن معنى هذه الكلمة في الإنكليزية القديمة كان فقط «مقياس للأرض».

والكلمة الفرنسية manoeuvre تعني الآن «مناورة». أما في السابق (كما في الفرنسية القديمة manœuvre) فكان معناها فقط «عمل يدوي» من اللاتينية manuopera. فالمعنى الجديد للكلمة الفرنسية مأخوذ من العربية مناورة.

وفي بعض الحالات قد تستعير اللغة شكل الكلمة وليس معناها. فالكلمة الإنكليزية boon «نعمة، بركة» ليست تطوراً أو امتداداً في شكلها الصوتي للإنكليزية القديمة bēn، بل بالأحرى تدين بهذا الشكل للكلمة الإسكندنافية القديمة bōn. فلو كانت من الإنكليزية القديمة bēn لكان لفظها الآن been (بين) وليس boon (بون)، لأن الحركة e في الإنكليزية القديمة

تطوّرت إلى /i/ في الإنكليزية الحديثة (قارن الإنكليزية القديمة Fæt : الحديثة Feet /فيت/ والقديمة cwæn «ملكة» : الحديثة queen /كوين/) بينما الحركة ɔ تطوّرت إلى /u/ (قارن الإنكليزية القديمة fōda «طعام» : الحديثة food /فود/ والقديمة gōs «إوزة» : الحديثة goose). فلفظ الكلمة boon في الإنكليزية الحديثة بحركة /u/ بدلاً من /i/ هو دليل بأنّها ليست امتداداً للإنكليزية القديمة ben. فشكل الكلمة الصوتي، إذن، هو استعارة من الإسكندنافية القديمة.

لقد رأينا إلى الآن أنّ اللغة قد نستعير «كلمة كاملة»، أي شكل الكلمة ومعناها مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ الشكل الصوتي للكلمة قد يطرأ عليه بعض التعديل من إبدال أو حذف لصوت أو أكثر بما يقتضيه نظام اللغة الصوتي كما رأينا في الفقرة ٦-١ أعلاه، أو قد «ترجم» الكلمة بدلاً من أن تستعيرها، أو قد تستعير «معنى» الكلمة فقط، أو قد تستعير «شكلها». بالإضافة إلى هذه الأنواع، ما زال هناك نوع من الاستعارة يتعلّق باستعمال الكلمة. فقد يحدث أحياناً أن تكون كلمة نادرة الاستعمال في سياق أو معنى معيّن، ثم يشيع استعمالها بتأثير كلمة تقابلها في لغة أخرى.

فحرف الجرّ /of/ في اللغة الإنكليزية، مثلاً، يستعمل بشكل رئيسي للدلالة على الملكية (عائد لـ، خاص بـ، إلخ)، كما في The title of the book «عنوان الكتاب» وفي The leg of the table «رجل الطاولة». هذا الاستعمال للحرف /of/ كان نادرًا في الإنكليزية القديمة^(٧). ولم يصبح شائعاً إلاّ في عصر اللغة الوسيط (بعد القرن الثاني عشر)، والسبب في هذا يعود إلى تأثير حرف الجرّ الفرنسي /de/، الذي يستعمل في اللغة الفرنسية للتعبير عن الملكية. فحرف الجرّ الفرنسي /de/ هنا أعطى حياة جديدة للحرف الإنكليزيّ /of/ الذي كان مهجورًا في الإنكليزية القديمة.

وبالمثل، فقد كان من المحتمل أن تعوّت الكلمة الإنكليزية dale

(٧) في اللغة الإنكليزية القديمة كانت /of/ تُستعمل بشكل رئيسي لتدلّ على «الأصل أو المصدر»، كما يُستعمل حرف الجرّ الفرنسي في المربية في هذه الحالة.

«وهدة، وإد» من الإنكليزية القديمة dael التي كانت نادرة الاستعمال لولا أن أختها الإسكندنافية القديمة dal أعطتها حياة جديدة^(٨).

٨-١ «استعارة كلمات»، إذن، وكما أشرنا أعلاه، هي أهم نوع من أنواع الاستعارات وأكثرها شيوعاً بين اللغات. فليس من لغة في العالم، منقرضة كانت أم حية، لم تستعير كلمات من لغات أخرى، ولا سيما إذا كانت مجاورة. على أن هذه الحقيقة يجب أن لا تترك الانطباع بأن اللغة قد تستعير أي كلمة كانت من لغة أخرى. فالكلمات التي تسمى إلى شرائح معينة في معجم اللغة (كتلك التي تدل على أعضاء الجسم والقراءة العائلية وأشياء في الطبيعة وبعض الحيوانات) لا تستعيرها عادة لغة من لغة أخرى، لأن مثل هذه الكلمات تشكل الخلايا الأساسية أو العمود الفقري لمعجم أية لغة.

فمن النادر أن تستعير لغة من لغة أخرى ألفاظاً تُطلق على أعضاء الجسم مثل «رأس»، «جسد»، «وجه»، «أنف»، «عين»، «لسان»، «رجل»، «قدم»، «دم»، إلى ما هنالك. ومع ذلك، فلقد استعارت الإنكليزية كلمة Face «وجه» من الفرنسية «Face»^(٩)، واللغة اللاتينية كلمة rba «ضلع» من الألمانية (المنخفضة) الوسيطة ribbe «ضلع»، والإيرلندية كلمة corp «جسد، بدن» من اللاتينية corpus التي تعبر عن المعنى نفسه.

واستعارة كلمات تختص بالقراءة العائلية مثل «أب»، «أم»، «أخ»، «أخت»، «حفيد»، «زوج»، «ولد»، «رجل»، إلى ما هنالك، هي أيضاً نادرة الحدوث. ومع هذا، فإننا نجد أن اللغة الليثوانية قد استعارت كلمة anukas «حفيد» من اللغة الأوكرانية onuk «حفيد»، واستعارت السويدية

(٨) الإسكندنافيون، معظمهم فمركيون، احتلوا واستوطنوا أجزاء من إنكلترا، خاصة في الشمال والشرق، في القرن التاسع والعاشر. وفي سنة ١٠١٣ احتلوا كل إنكلترا وحكموها حتى سنة ١٠٤٢. لهذا تركت اللغة الإسكندنافية تأثيراً كبيراً على الإنكليزية؛ فنحو ٥% من الكلمات في الإنكليزية هي من أصل إسكندنافي.

(٩) الفرنسية Face لم تعد تطلق على «وجه الإنسان» منذ القرن السابع عشر. للكلمة المستمدة منذ ذلك الحين هي visage.

كلمة pojke «صبي»، ولده من الفنلندية poika التي تعبر عن المعنى ذاته، واستعارت الألبانية shoq «زوج، بعل» و shoqe «زوجة» من اللاتينية socius «صاحب، قرين». كذلك فإن الكلمات الدالة على «ابن العم، ابن العم» في بعض اللغات الأوروبية كالإنكليزية cousin، الدنمركية kusine، والبولندية kuzyn, kuzyna مأخوذة من الفرنسية cousin, cousine.

وعلى الرغم من أن اللغات لا تستعير كلمات تدل على أشياء في الوجود وظواهر طبيعية مثل «شمس»، «قمر»، «سما»، «حز»، «برد»، «رعد» «برق»، «غيم»، «نار»، «دخان»، «ماء»، «أرض»، «شجرة»، «حجر»، إلى ما هنالك، فإننا نجد أن هناك لغات قد استعارت بعضاً من هذه الكلمات من لغات أخرى. فاللغة الروسية استعارت كلمة tuman «ضباب» من اللغة التركية dumân «دخان»، واستعارت الفرنسية كلمة boue «وحل» من اللغات الكلتية: ففي لغة الوالش baw تعني «الروسخ، الأقدار»، واستعارت الإنكليزية كلمة sky «سما» من الإسكندنافية: ففي اللغة الدنمركية sky تعني «سما»، واستعارت البولندية lad «أرض، بر» من الألمانية land، واستعارت اللاتينية petra «صخرة، حجر» من اليونانية petra «صخرة».

كذلك، فاللغة لا تأخذ عادة من لغة أخرى أسماء الحيوانات والطيور التي يعيش عليها أهل اللغة مثل «بقر»، «ثور»، «غنم»، «خزوف»، «ماعز»، «طير»، «دجاج»، «أيل» و«نحل»، أو أسماء بعض الحيوانات المفترسة والزواحف والحشرات الكائنة في بيئة أهل اللغة مثل «ثعلب»، «ذئب»، «أفعى»، «عقرب»، «ذباب» وما إلى ذلك. ومع هذا، فإننا نجد أن عددًا قليلاً من اللغات قد أخذ بعض هذه الكلمات من لغات أخرى. فالإيطالية montone «كيش» والفرنسية mouton «غنم» هما في نهاية الأمر من اللغة الكلتية: كما في الإيرلندية molt وفي الوالش molit «كيش ضأن»، وأخذت الإنكليزية serpent «حية» من الفرنسية serpent «حية»، وأخذت اليونانية katski «ماعز» من الألبانية katz، وأخذت اليابانية uma «حصان» من الصينية ma «حصان».

وهناك عدد من الأفعال والصفات والأسماء الأساسية التي يندر انتقالها من لغة إلى لغة أخرى مثل «أكل»، «شرب»، «تكلم»، «ضحك»، «بكى»، «لعب»، «جاء»، «ذهب»، «مات»، «عاش»، «قفز»، «طويل»، «قصير»، «صغير»، «كبير»، «حُب»، «كره»، «خيز»، «حليب»، «لغة»، وأشبه ذلك. إلا أن ثمة لغات قد استعارت بعض هذه الكلمات من لغات أخرى. فالكلمة الإنكليزية cry «بكى» هي استعارة من الفرنسية crier «بكى»، والكلمة الولشيّة trist «حزين» هي من اللاتينية tristis «حزين»، والكلمة الليثوانية juoktis «ضحك» (joukauti «ضحك، مزح») هي من اللاتينية iuoks (jocus) «مزح»، واليابانية pan «خيز» هي من البرتغالية pão «خبز».

٩-١ وفضلاً عن هذه الكلمات التي ناقشناها إلى الآن، هناك كلمات (كالأعداد والضمائر، إلخ) مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمعجم كل لغة على حدة بحيث يُستبعد أن تتخلى عنها اللفظة لتحل محلها كلمات دخيلة.

فمن الأمور النادرة جداً أن تستعير لغة من لغة أخرى الأعداد، خاصة الأعداد المفردة. ومع هذا، فإننا نجد أنّ الإنكليزية استعارت second «ثاني» من الفرنسية، واستعارت الهوسا شدة «سقة» وتُصني «ثمن» من العربية. وبالطبع، فإن كلمة «صفر» العربية مشتقة في لغات العالم، كذلك الحال بالنسبة إلى كلمة «مليون» الإيطالية.

وعلى العموم، فاللغة لا تستعير أسماء الإشارة والأسماء الموصولة والضمائر وحروف الجرّ والزوائد (أو اللواحق). ومع ذلك، فالإنكليزية، مثلاً، أخذت من الإسكندنافية ضمائر جمع الغائبين: they و them و their. كذلك، both «كلا» وحرف الجرّ fro «إلى الراء، إلى الخلف» (fro تُستعمل فقط في to and fro «إقبالاً وإدباراً»)، ومن العربية الزائد «ي» /i/، الذي يدلّ على النسب، كما في Pakistani «باكستاني» و Israeli «إسرائيلي»، ومن الفرنسية الزائد أل /-al/، الذي يحول الاسم إلى صفة، كما في central «مركزي» من center «مركز».

إشارتنا العابرة إلى «الزوائد» تستدعي بعض التوضيح لأنّ هناك نوعاً

من الزوائد لا تستعيره. لغة من لغة أخرى. وحتى يكون التوضيح واثماً، يقتضينا الأمر للتحريف بالزوائد وأنواعها.

فالزائد هو حرف أو مقطع يضاف إلى الجذر أو أصل الكلمة إما لتوليد كلمة جديدة (كما في «ملعب» من «لعب») وإما للدلالة على وظيفة الكلمة في الجملة وعلاقتها بغيرها من الكلمات. والزائد هذا على أنواع، يميننا منها ثلاثة هي: (١) البادئة وتزاد في بداية للكلمة أو الجذر كما في العربية / م- في «مجمع» من «جمع» و «مقهى» من «قهوة»، والإنكليزية /en- في enlarge «وسّع، كَبَّر» من large «وسيع، فسيح»، والمليانية، لغة مدغشقر، /hi- في mihira «غثى» من hira «أغنية»؛ (٢) الداخلي أو «الضمني» ويترك ضمن الجذر أو أصل الكلمة مثل الزائد الضمني /-um- في لغة بتوك (إحدى لغات الفليبين) في Fumitas «يُصبح قوياً» من Fikas «قوي» و /hi- في kinayu «حطب مُجمّع» من kayu «حطب»، والزائد الضمني /ت- في اللغة العربية كما في اجتماع، انتح، ارتفع، والزائد الضمني /-i- في اللغة الإنكليزية كما في passenger من passage^(١٠)؛ (٣) الزائد للنهاية الذي يزداد في نهاية الكلمة كما في العربية /-م/ في «حلقوم» من «حلق»، وفي السنسكريتية /-ya- في hiranyaya «ذهبي» من hiranya «ذهب»، وفي اللاتينية /-us/ في pondus «وَزَن» من pendō «وَزَن».

وتقسم الزوائد، بحسب وظيفتها اللغوية، إلى قسمين: زائد اشتقائي وزائد صرفي.

الزائد الاشتقائي يُغيّر عادةً النوع الذي تندرج تحته الكلمة؛ فالاسم قد يتحوّل إلى صفة أو فعل، والصفة إلى اسم أو فعل أو ظرف، وهكذا. فالصفة *عَظِيمٌ* «وسيع» في اللغة الإنكليزية، مثلاً، قد تتحوّل إلى فعل بزيادة البادئة /en- كما في enlarge «وسّع» أو إلى ظرف بزيادة الزائد النهائي /-ly/

(١٠) الزائد الضمني /-i- في الإنكليزية يقتصر استعماله على بضعة كلمات فقط ويشترط دائماً وجود الزائد النهائي /-ed/.

كما في largely «بتوسّع، باتّساع»، والفعل enlarge قد يتحوّل بدوره إلى اسم بزيادة الزائد النهائي /-ment/ كما في enlargement «توسيع». ومثل هذا التغيير لنوع الكلمة قد لا يحصل دائماً. فإضافة /re-/ في الإنكليزية للفعل write «كتب» كما في rewrite «كتب من جديد» أو /in-/ في العربية لفعل «خفّض» كما في «انخفض»، أو lus (التصغيرية) في اللاتينية في Filiolus ابن (صغير) من Filius «ابن» لا يغيّر النوع الذي تنتمي إليه الكلمة، بل، على العكس، يولّد كلمة جديدة تنتمي إلى النوع نفسه.

الزائد الصرفي، من جهة أخرى، لا يغيّر النوع الذي تندرج تحته الكلمة، بل يضاف إليها ليبدّل على وظيفتها في الجملة وعلاقتها بسواها من الكلمات. فالحركات (ضمة وفتحة وكسرة) التي تعبّر عن حالات الرفع والنصب والجرّ في العربية، كما في: «كاتبٌ» و«كاتبٍ» و«كاتبِ» على الترتيب، هي لواحق نهائية صرفية. كذلك الحال بالنسبة إلى اللواحق التي تدلّ على المثني والجمع وزمن الفعل والتفضيل.

في حين أنّ الزائد الاشتقائي قد تستعيره لغة من لغة أخرى، وإن نادراً، كما استعارت الإنكليزية بعض الزوائد من لغات أخرى على النحو الذي بيّناه أعلاه، فإنّ الزائد الصرفي، الذي هو العنصر الأساسي لقواعد اللفظة، لا تستعيره لغة من لغة أخرى. فكلّ اللغات تتحاشى أخذ زوائد صرفية من لغات أخرى وتميل إلى تطبيق قواعد الصرفية على الكلمات المستعارة. فجمع الكلمة العربية «فلم» المستعارة من الإنكليزية film، مثلاً هو «أفلام»، وليس «films» كما في الإنكليزية. فاللغة العربية تخضع الكلمة المستعارة لنظامها الصرفي، وهذا دأب كلّ اللغات. فالثقة، إذن، تأخذ كلمة من لغة أخرى وتُطبّق عليها قواعدها. فهي لا تستعير القواعد الصرفية التي تُطبّق على تلك الكلمة في لغة مصدرها. وهذا الحكم، كثيره من الأحكام التي ذكرناها إلى الآن، ليس مطلقاً. فهناك عدد قليل من اللغات يحتوي نظامها القواعديّ زوائد صرفية مستعارة. فاللغة الإنكليزية، مثلاً، قد استعارت عدداً من الكلمات مع صيغ جمعها من بعض اللغات، وهي بهذا قد أخفقت في تطبيق طريقة الجمع الشائعة عندما (وهي إضافة الزائد

النهائيّ -s) لكلّ الكلمات المستعارة. فمن هذه الكلمات نذكر على سبيل المثال: criteria جمع لـ criterion «مقياس» من اللغة اليونانيّة، formulae جمع لـ formula «قاعدة، معادلة» من اللاتينيّة، و jinn جمع لـ jinni «جني» من العربيّة.

وأخيرًا، لا تستمير اللغة صوتًا، سواء أكان حرفًا أم حركة، من لغة أخرى. ومع هذا، فهناك حالات قليلة نجد فيها أنّ بعض اللغات قد أخذت من لغات أخرى أصواتًا لم تكن موجودة في أنظمتها الصوتيّة كنتيجة لاستعارة كلمات تشتمل على تلك الأصوات.

فاللغة الجاكتيّة، إحدى لغات الهنود الحمر المحكيّة في غواتيمالا، يفتقر نظامها الصوتي في الأساس إلى حرفي «الباء» و«الجيم» (تلفظ كالجيم في اللهجة المصريّة)، ولكن استعارتها المتكرّرة لكلمات من اللغة الإسبانيّة تحتوي هذين الحرفين أدّت في نهاية الأمر إلى دخولهما اللغة. فمن هذه الكلمات نذكر: الجاكتيّة seboya «بصل» من الإسبانيّة cebolla و trigo «قمح» من الإسبانيّة trigo.

ومهما يكن من أمر، فوجود هذين الحرفين في الجاكتيّة هو دائمًا مقيد، بمعنى أنّهما لا يظهران أبدًا إلا في الكلمات المأخوذة من اللغة الإسبانيّة. وهذه الحالة من التقيّد للصوت الذي لا أصالة له في اللغة تراها في كلّ اللغات التي دخلها أو تطوّر فيها صوت بسبب استعارة كلمات من لغات أخرى. فبالرغم من مرور أكثر من أربعة قرون على ظهور حرف «الجيم» (يلفظ كالجيم في اللهجة اللبنانيّة) في اللغة الإنكليزيّة، فإنّه لأنّ ما زال محصورًا لفظه في بعض الكلمات المأخوذة من اللغة الفرنسيّة التي يدين لها بتطوّره. فيظهر في وسط هذه الكلمات ويكتب -s-، كما في division «قسّم»، vision «رؤية»، pleasure «سرور»، و measure «كيل، قياس قاس». ويظهر أيضًا في نهاية الكلمة في rouge «حمرّة». أمّا في كلمة garage «مرآب سيارّة»، فليس هناك إجماع على أنّ الحرف الأخير «جيم». فالبعض يلفظه «جيم» والبعض الآخر «دجيم».

بالإضافة إلى كون الكلمات المستعارة قد تؤدي إلى إدخال صوت

جديد في اللغة أو تطويره، فإنها قد تساهم أو تؤثر أيضًا في إحداث تغيير في توزيع الصوت في اللغة. ففي اللغة الإنكليزية القديمة كان الصوت /z/ (/z/)، مثلًا مجرد صوت شكليّ (allophone) للصوت الأساسي^(١١) (phoneme) /s/ (/s/) لا يظهر إلا في وسط الكلمة بين حرفين مجهورين، كما في cēosan «اختار». لكن في اللغة الوسيطة بدأ هذا الصوت يظهر في بداية الكلمات، والسبب في ذلك يكمن في استعارة كلمات من اللاتينية والفرنسية تبدأ بحرف «الزاي»، كما في zeal «حمية، حماسة» (اللاتينية zelus) و zephyr «ريح غربية» (اللاتينية Zephyrus). فاستعارة اللغة الإنكليزية لكلمات من اللاتينية وغيرها قد أثرت ولا شك في وضع حرف «الزاي». فبعد أن كان صوتًا شكليًا لـ /s/ أصبح صوتًا أساسيًا في اللغة. والشيء نفسه ينطبق على حرف /f/ (/f/)، الذي كان أيضًا شكلًا من أشكال لفظ الصوت الأساسي /f/ (/f/) في وسط الكلمة في الإنكليزية القديمة.

١٠-١ ولئن كانت استعارة كلمات تنتمي إلى شرائح معينة من المعجم (كالأسماء التي تدلّ على القرابة العائليّة)، واستعارة زوائد، خاصة الصرقيّة منها، واستعارة ضمائر وأعداد وحروف جزّ وأسماء إشارة وما إلى ذلك هي من الأمور النادرة الحصول بين اللغات، على النحو الذي يبيّنه أعلاه، فإنّ استعارة أنماط نحويّة، أي كيفية استعمال الكلمات في الجملة وترتيبها، هي بالفعل من الأمور الأندر. ومع ذلك، فإننا نجد أنّ بعض اللغات قد تأثرت بالأنماط النحويّة السائدة في بعض اللغات الأخرى التي احتكّت بها.

(١١) الصوت الأساسي هو: أصغر وحدة صوتية في نظام اللغة الصوتية التي لا تحمل أو تُعبّر عن أيّ معنى كان. وظيفتها التمييز في المعنى بين كلمات لولاها لكانت متطابقة. فمثلًا، كلمة «طينة» تدلّ على معنى مختلف عن ذلك الذي تدلّ عليه كلمة «جينة» بسبب حرفها الأول فلطاه». فحرف الطاء هنا هو صوت أساسي، كذلك «الهاء».

للصوت الشكليّ هو: شكل أو طريقة من أشكال (أو طرق) لفظ الصوت الأساسي في مكان ما من الكلمة. فمثلًا، يُلفظ الصوت الأساسي /n/ في كلمة «فقير» ميمًا: فقير بسبب وجود حرف «الباء». فحرف [م] هنا هو صوت شكليّ للصوت الأساسي /n/.

ففي اللغة الإنكليزية، مثلاً، الصفة تسبق الموصوف، كما في beautiful girl «جميلة فتاة»، بعكس المربية «فتاة جميلة». على أن هناك عددًا من العبارات في الإنكليزية نجد فيها أن الصفة تتبع الموصوف، كما في notary public «كاتب عدل أو كاتب شرعي» و attorney general «مدعي عام». السبب في هذا يعود إلى تأثير الإنكليزية باللغة الفرنسية التي منها أخذت هذه العبارات.

ويعزو لاهمن (Lehmann)^(١٢) ورود المفعول به قبل الفعل في اللغة الأكادية، كما في «البوابة يفتح»، بدلاً من «يفتح البوابة» (كما في أخواتها اللغات السامية كالعربية والعبرية والآرامية، إلخ) إلى تأثير الأكادية باللغة السومارية التي فيها المفعول به يسبق الفعل.

١-١١ هدفنا من هذا المرض الموجز هو إطلاع القارئ على الأسس النظرية التي بنيت على ظاهرة الدخيل في اللغة. فهذه الظاهرة المنتشرة في كل اللغات، لكن بنسب متفاوتة جداً^(١٣) جديرة بالبحث الموضوعي والعلمي. على أن بحثاً كهذا يتطلب تفهماً لحقائق هذه الظاهرة وما بني عليها من نظريات، كما أنه يحتم على الباحث، وقبل أي شيء آخر، العلم بالمعايير العلمية المتبعة لمعرفة الدخيل في اللغة. السؤال الذي يطرح نفسه تلقائياً الآن: هل كل من تعرّض لدراسة المعرب في اللغة العربية فعل ذلك عن علم ودراية بموضوع الدخيل أو عن جهل فاضح به؟ سنجيب عن هذا السؤال في بحث لاحق مهمته سرد الحقائق الساطعة تاركاً للقارئ مهمة الاستنتاج والحكم.

(١٢) ١٩٧٣ ص ٢٠١.

(١٣) هناك لغات، كالإنكليزية والأرمنية واليابانية والألبانية، تحثري معاجمها على نسب عالية من الكلمات الدخيلة، وإن بدرجات متفاوتة. وبالمقابل، هناك بعض اللغات، كالعربية الفصحى والسكوتية، تحثري معاجمها نسب متدنية جداً من الكلمات الدخيلة. فمثلاً، تسأل الكلمات الدخيلة في اللغة الإنكليزية ٨٥٪ أو ٨٦٪ من معجمها، في حين أن الكلمات الدخيلة في المربية، بحسب التلميز مجلة للمجمع اللغوي (الجزء الأول، ص ٢٠٠)، لا يربو عددها على الألف.

- Anderson, James M., *Structural Aspects of Language Change*, London, 1973.
- Anttila, Raimo, *An Introduction to Historical and Comparative Linguistics*, New-York, 1972.
- Arlotto, Anthony, *Introduction to Historical Linguistics*, Boston, 1972.
- Baugh, Albert C., *A History of the English Language*, 2nd ed., New-York, 1957.
- Buck C. D., *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago, 1949.
- Buck C. D., *Comparative Grammar of Greek and Latin*, Chicago, 1933.
- Chejne, A., *The Arabic Language: Its Role in History*, Minneapolis, 1969.
- Gray, Louis, *Foundations of Language*, New-York, 1939.
- Jespersen, Otto, *Language: Its Nature, Development and Origin*, New-York, 1922.
- Jespersen, Otto, *Growth and Structure of the English Language*, 9th ed., Oxford, 1954.
- Lehmann, W. P., *Historical Linguistics: An Introduction*, 2nd ed., New-York, 1973.
- Makli, E. M., *English and Its History: An Introduction*, Beirut, 1992.
- Sapir, Edward, *Language*, New-York, 1921.
- Serjeantson, Mary S., *A History of Foreign Words in English*, London, 1935.
- Shopen, Timothy, *Languages and their Speakers*, Massachusetts, 1979.

إبن منظور، لسان العرب، تحقيق يوسف خياط، بيروت.
 عبد الرحمن السيوطي، الجواهر في علوم اللغة وأنواعها، دار الفكر، بيروت.
 الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

قراءة في أعمال

الدكتور عبد الرحمن منيف الروائية - ٢

الدكتورة مؤمنة بشير العوف^٥

تناولنا في القسم الأول من القراءة^{٥٥} ستّ روايات لعبد الرحمن منيف، ضمن ثلاث فئات، وهي: الفئة الأولى وتضمّ عملين روائيين هما: الأشجار واقتبال مرزوق وحين تركنا الجسر. والفئة الثانية وتضمّ عملين روائيين هما: قصّة حبّ مجوسية و عالم بلا خرائط. والفئة الثالثة وتضمّ عملين روائيين أيضاً: شرق المتوسط و الآن هنا. أو شرق المتوسط مرّة أخرى.

وستناول في القسم الثاني الفئة الرابعة والأخيرة من التقسيم الذي اعتمدناه في قراءة أعمال الكاتب. تضمّ هذه الفئة ثلاثة أعمال روائية، هي:

١ - النهايات^(٤٦)

٢ - سباق المسافات الطويلة^(٤٧)

٣ - مدن الملح ويضمّ خمسة أجزاء: التيه^(٤٨)، الأخلود^(٤٩)، تقاسيم الليل

٥ باحة فني مركز الدراسات للعالم العربي المعاصر - جامعة الفديس يوسف، بيروت.

٥٥ أطلب الشرق ١٩٩٤، ص ٨٣ - ١١٤.

(٤٦) منشورات دار الآداب - بيروت - ط ١ - ١٩٧٨.

(٤٧) منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ٥ - ١٩٩٢.

(٤٨) منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٨.

(٤٩) منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٨.

والنهار^(٥٠)، للمبث^(٥١)، وأخيراً بادية الظلمات^(٥٢).

هذه الأعمال الروائية يشدها خيط واحد هو هذا التحول الذي طرأ على شبه الجزيرة العربية بسبب انتقالها من عالم البداوة إلى عالم النفط والتكنولوجيا. إنَّ هذه الأعمال تسجّل الزمن الفاصل أو الفاصل بين النهايات والتخبّط ومن ثمّ آلام المخاض وتباشير الولادة.

إنتي أعتبر أنّ الكاتب الموهوب عبد الرحمن منيف هو الكاتب الذي قضّى بكاره للصحراء، هذا العالم البكر المجهول. فهذا الموضوع لم يتطرق إليه أيّ أديب في العالم. لقد تحدّث الكتاب عن البحر، عن الغابات ومجاهل أفريقيا، عن الجبال والثلج والمناطق الباردة. أمّا الصحراء هذا العالم المترامي الرائع والمخيف في الوقت نفسه فلم يتحدّث عنه هكذا بكلّ هذا العمق وللشمول والجمال، وبهذا التّمسّ الملحني الطويل، في حدود معرفتي، أحدّ قبل عبد الرحمن منيف لا في الغرب ولا في الشرق. أعتقد أنّه سيحضي وقت طويل قبل أن يصدر في العالم العربيّ على الأقلّ عملن يضاهيه، سواء في جنة الموضوع، أو طريقة تناوله، أو في اللغة. أمّا من جهة الهنئة الروائية فهو عمل مكتمل إلى حدّ كبير. وللإنصاف، فهو من هذه الناحية يضاهي أهمّ الروائع في العالم ولا يقلّ عن أيّ منها.

هذا هو تقييمي المبدئيّ للأعمال ككلّ. وسأحاول في ما يلي من الصفحات أن أعطي الإطار العامّ لكلّ رواية من هذه الفئة وسأدخل في بعض التفاصيل.

١ - النهايات

أتت هذه الرواية على شكل قصص قصيرة تدور كلّها عن الصحراء والصيد فيها. والشخصيات هي نفسها تتردّد بين قصّة وأخرى. فالكتاب

(٥٠) منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٨٩.

(٥١) منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٨٩.

(٥٢) منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٨٩.

(١٨٢ صفحة) ينقسم إلى قسمين: الأول بلا عنوان ويمتد من (ص ص ٥-١٠١)، ويتألف من (١٩) فصلاً، يتراوح عدد صفحاتها بين صفحتين وسبع صفحات؛ ويتألف القسم الثاني من (١٦) فصلاً يتراوح عدد صفحاتها بين نصف صفحة وتسع صفحات. يغلب السرد على الرواية مع بعض الحوارات والمواقف الدرامية. منها الحوار الذي دار بين أهل الطيبة حول كلب عتاف، وهل كان من الواجب حمله مع عتاف إلى القرية أو إهالة التراب عليه كي لا تأكله الطيور في الصحراء؟^(٥٣).

كليفة وعمّة: هو الكتاب الذي نتذكره عندما يطالعنا أبطال عبد الرحمن منيف، الكلب والطيور (ص ص ١٢٨-١٢٢) في قصة نهاية كلب وغراييزن. ومن (ص ص ١٢٣-١٢٨) في قصة عن نهاية طائر من فصيلة الحمام.

ما يميّز هذه الرواية هو الرمز الذي يعطي النصّ بعداً فلسفياً، كقوله مثلاً: ذات لحظة.. قبل الغروب.. في لحظة اتحاد كلّ الأشياء (ص ١١).

النهايات: تحكي بأسلوب شعري ورمزي قصة دخول المدينة الحديثة إلى الصحراء العريّة بعد ظهور النفط. وتحكي قصة الصراع بين الشيوخ والشباب، تطّلع الشباب نحو المستقبل وارتباط الشيوخ بالماضي. إصرار الشباب على الرحيل أو بناء السدّ كانا وسيلتي الاحتجاج لذيهم والتمير عن رغبتهم في التغيير. كانوا يرون بالسدّ الوسيلة التي ستجعل الطيبة مكاناً يستطيعون البقاء فيه. يقول مختار الطيبة: «لن أعود إلى الطيبة مرّة أخرى إلا لأحمل بندقيّة وأبقى في الجبل، ومن هناك مع الآخرين سوف نعمل كثيراً غير الصيد. أمّا إذا وافقوا على بناء السدّ فسوف أعود على ظهر «بلدوزر» لكي يبدأ العمل وتبدأ الطيبة تعرف معنى الحياة بدل الموت الذي تعيشه كلّ يوم.. وخيم الصمت من جديد.. ولم يكن يُسمع سوى دويّ السيارات على الطريق الإسفلتي، وهي تتجه إلى المدينة» (ص ١٨٣).

(٥٣) للنهايات: ص ٩٦.

الطرافة أهم ما يميّز أسلوب الكاتب في التعبير عن الآثار السليّة لمظاهر التمدّن. فالعزري يستعمل عبارة «خيمة الحديد» للتعبير عن السيّارة، والبندقية عوضاً من القوس. يشعر العزري أنّه يفقد كلّ شيء: الاستقلال.. اللذة.. الاختيار (ص ١١١).

ومن ميزات أسلوب الكاتب «الإيهام»، فهو كثيراً ما يستعمل (ما): إنّ شيئاً ما دخل في قلب الرجل فجأة (ص ١٣٠)، شيئاً ما قال له أن يخطره، في لحظة ما.. في وقت ما..

أبطال الرواية ليسوا فقط من الأدميين: فبالإضافة إلى الناس هناك الطيور والكلاب، والكلب خاصّة هو شخصيّة لها وزنها عند عبد الرحمن منيف. كالكلب وردان في حين تركنا الجسر وكلب العزري في النهاية، والكلب عند طالع العريفي وعادل الخالدي فهو الذي علّم صاحبه كيف يقول: لا.

والكاتب يضمّن النهايات نصّاً من كتاب الحيوان للمجاط، يحكي قصة صبي رضع من كلبه (ص ١٣٤). والقصة الخامسة من الرواية (ص ١٢٩-١٣٣)، القسم الثاني وهو بعنوان: «حكايات الليلة العجيبة» تصور حول راعي غنم وكلبه، وعندما مات «الصلّ» مات الشيخ بعدة يومين. وبعد محاولات يائسة لإنقاذه من إحدى «الحبرات» التي ترتادها للغم للرعبي. كذلك الكاتب يحكي خصائص الطيور وأنواعها، ومما تأكل، وطريقة طيرانها (ص ١٥٦-١٥٧) كطير «الزاع» الذي يشبه القوقب، لكنّه ليس كالغراب الذي يأكل الفطانس ويعيش بين المزابل، بل هو يأكل أطيب الحبوب ويشرب من أعذب الينابيع.

حين تقرأ عيد الرحمن منيف همّ نفسك لكي تشارك في مهرجان اللغة، اللغة البلورنيّة المصفّاة.. تحسّ أنّ شيئاً رائعاً ومحتماً، شيئاً لا يمكن تفسيره يمتدّ في داخلك في كلّ الاتجاهات واسماً لا نهائياً، شيئاً تحته ولا تستطيع تعلّبه. فقط يجب أن تقرأ لتعرف..

٢ - سياق المسافات الطويلة

يمكن اعتبار هذه الرواية مقدّمة للدخول في خماسية مدن الملح. إنها نوع من التسخين الروائي، إذا جاز التعبير، مارسه المؤلف لكي يبدأ ذلك الماراتون الطويل، ولكنها لا تحكي عن الشرق بما هو شرق، ولكن كما يراه الغربيون، وخاصّة منهم المتعالون والطامعون.

تألف الرواية من خمسة أقسام: القسم الأول (ص ص ٩ - ٩٢) يتضمّن عشرة فصول، كلّ منها يحمل رقمه عنواناً، وتتصدّر القسم عبارة «مَنْ يملك الشرق.. يملك العالم».

القسم الثاني (ص ص ٩٥ - ١٤٦) يتضمّن خمسة فصول أيضاً بلا عناوين سوى الأرقام. وتتصدّره عبارة للورانس تدعو الإنكليزيّ الذي يرتدي الملابس الشرقية إلى أن يترك كلّ ما هو إنكليزيّ على الساحل.

القسم الثالث (ص ص ١٤٧ - ٢٧٣) وفيه (١٧) فصلاً، وتتصدّره عبارة للورانس أيضاً تحدّث عن الطريقة التي يتطيح المرء أن يكسب بها ثقة زعيمه.

القسم الرابع (ص ص ٢٧٧ - ٢٦٣) وفيه أيضاً (١٧) فصلاً، وتتصدّره عبارات مأثورة أحدها لمؤرخ بريطاني، والثانية لرئيس وزراء بريطاني، والثالثة للورانس يقول فيها: «النصر مع الإخلال بالوعد أفضل من الهزيمة».

القسم الخامس (ص ص ٣٦٧ - ٣٩٥) ويتضمّن ستة فصول تتصدّرها عبارة لتشرشل يقول فيها: «لم أصبح رئيس وزراء جلالة الملكة لكي أصفي الأباطوريّة البريطانيّة».

فالرواية من خلال صفحاتها التي قارت (٤٠٠ ص) تحكي قصة انهيار دور بريطانيا العظمى في هذا الشرق وحلول أميركا محلها. وهي تحدّث عن هذا الشرق من خلال (١٥) شخصيّة، يرد ذكرها في الرواية، وكثير من هذه الشخصيات تمرّ مروراً عابراً ليس لها تأثير مباشر على تطوّر

الأحداث. ثماني شخصيات هي من هذا الشرق، وباقى الشخصيات هي إنكليزية وأميريكية.

البطل الرئيسي في هذه الرواية هو بيتر ماكلونالد، دبلوماسي إنكليزي، أو بالأحرى هو عميل المخابرات البريطانية. من خلاله ومن خلال الدور المُتَدَب لفعله في بلد نفطي في هذا الشرق، ومن خلال الأسماء التي أطلقها المؤلف على أبطاله الشرقيين وأهمهم ميرزا مجتهد، رضا صفراوي عباس، وزوجه شيرين عباس، وأيضاً أشرف آية الله، تبدو أن المنطقة هي إيران. المدينة الوحيدة الحقيقية التي يرد ذكرها هي بيروت مكان التقاء الأبطال الأول، ومركز انطلاق بيتر ماكلونالد.

شخصية بيتر هذا تذكرنا بشخصية هاملتون في الخماسة، أو بالأحرى هي الوجه الآخر لهاملتون.

ومن خلال بيتر وتقاريره ومذكراته ومن خلال رئيسه راندلي ونصائحه تترامى في الرواية صور الشرق والشرقيين كما يبدون في عيون الغربيين. يقول راندلي بدون ذكرهم بالاسم أو بالجنس: «هؤلاء الناس لهم صفتان: الحماقة والسرعة، إنهم حمقى... يتصورون أنه يمكن قطع المسافة بين الأرض والقمر في لحظة... لا يلمون ولا يعترفون بالخطأ» (ص ٣٣).

أما بيتر فيقول: «هؤلاء الشرقيون لا يعرفون حتى الله، إنهم غريبون في كل شيء: أشكالهم تصرفاتهم سلوكهم... ولا يعرفون ماذا يريدون كما لا يعرفون الأصدقاء من الأعداء» (ص ١٠٢).

ويقول في موضع آخر: «هؤلاء الأميركيون شرقيون من نوع آخر» (ص ١٠٦).

يخيل للمرء، لولا أنه لا يجوز الخلط المجاني بين المؤلف وشخصياته، أن المؤلف يحمل قدرًا كبيرًا من الكراهية للغرب وللشرق عمومًا. إنه لا يذكر لهم حسنة واحدة، ولكن دون أن يذكر أحدًا بالتحديد. وقد يخامر الشك القارئ فيتساءل: ترى هل هذا الوصف الذي في الرواية

للشقيين هو فقط رأي قائله من الأجانب الغربيين، أم إنّه رأي الكاتب الحقيقيّ يورده على ألسنة أبطاله كوسيلة من وسائل للتحدّ؟.

قالفصل الخامس في القسم الثاني في الرواية (ص ص ١٣٥-١٤٦) هو مونولوج داخليّ طويل. وفي الواقع، أنّه ليس أكثر من مقالة عن طبائع الرجل الشرقيّ والمرأة الشرقيّة، عن ملابسهم وطعامهم وقلة ذوقهم في انتقاء الألوان.

ما هو قصد الكاتب من إيراد هذا الفصل، هو يتقل رأي الغربيين بالشرقيين وبالشرق، وهذا الرأي المتجنّي وغير المتعلّق معروف جدًّا، أي لا جديد فيه. كلّ ما يمكّتنا قوله هو إنّ مؤلّف الرواية قد طمّح كيّله، وأحبّ أن يفتّ كلّ آرائه تجاه هذا الشرق اللعين كما يسمّيه.

تتميّز الرواية بالثرثرة ووصف المشاعر والإيجله بأنّ ما يقال أو ما سيحدث هو شيء كبير جدًّا ومهمّ جدًّا، لكنّنا لا نعرف ما هو هذا الشيء. كلّ ما هنالك، هو كلمات وجمل لا تمنّي شيئًا صحفًا غير وصف حالة نفسيّة في وقت معيّن لشخصيّة ما. ليس هناك حدث أو خيط يوصل إلى شيء محدّد، أو إلى هذا الشيء الخطير الذي تدور عليه أقرال الشخصيات وبعض أفعالهم.

إنّ الكاتب يعني بالتفاصيل الصغيرة التي لها صفة العموميّة، أي إنّها تنطبق على أيّ كان. مثلاً: يتوسّع في وصف المشاعر التي تتاب الأشخاص في اللقاءات الأولى لهم، لا يهمّ أيّ أشخاص أو أيّة مستويات ولا أيّة أمكنة ولا أزمنة. المهمّ هو وقع اللقاء الأوّل وقلّسنته. (ص ٢٢٣)

والرواية بشكل عامّ خالية من المواقف للعولميّة، فهي عبارة عن تداعيات وأفكار وذكريات يتخلّلها بعض الحولوت. ولكنّ اللغة انسيائيّة ومشوّقة. إنّ حرص الكاتب على أن يكون كلامه حادًا أو رغبته في الحفاظ على الطابع الروائيّ المتخيّل، جعل الرواية تبدو وكأنّها رواية في الهواء، ليس لها مكان ولا زمان. أنا أفضل لو كان هنالك تحفيد أكثر للأحداث والبلدان والأشخاص.

وقد لفتني في الرواية ظهور صورة جديدة للمرأة الشرقية.. يقول راندلي لير: «لأن المرأة إذا كانت تلعب دورًا في المجتمعات المتحضرة، وتمارس تأثيرًا كبيرًا على المتحضرين، فإنها في الشرق: الإلهة المعبودة» (ص ٢٠٥)

ماذا يقصد المؤلف بإيراده هذا الرأي؟ هل يريد أن يقول إنها هي كذلك لأن الرجل الشرقي لا يفعل شيئًا جديدًا في حياته إلا ما ندر، وشغله الشاغل فقط المرأة.

يقول الناقد شاعر النابلسي: «إن روايات عبد الرحمن منيف تقدم الوجه الآخر من مأساة المرأة العربية في المجتمع العربي... وأن تكون محرومة من العمل السياسي على هذا النحو».

في رأيي، إن تناول الموضوع بهذا الشكل بعيد عن الواقع والحقيقة. إذ يبدو وكأن الرجل العربي العادي يمارس حقه في العمل السياسي كاملاً، وفي الواقع ليس هناك مشاركة فعلية وحقيقية في العمل السياسي العام للرجل العادي في أي من بلدان شرق المتوسط. مشاركة الرجل هي شكلية تمامًا كمشاركة المرأة، أما دور المرأة الذي يقتصر على الجنس بحسب ما يراه معظم الذين يتحدثون عن هذا الموضوع من النقاد، فهو في الواقع ليس إلا انعكاسًا لدور الرجل، لأن الرجل الشرقي (وربما الرجل بشكل عام) اهتمامه الأول بالجنس، فهو مقياس البطولة والرجولة عنده، ودور المرأة بالتالي ليس إلا تحصيل حاصل. وهي في الواقع تمارس دورها في الحياة السياسية والاجتماعية بحسب ظروف كل بيت، وخاصة في البيئات الزراعية والفقيرة إلى حد ما فإن دورها فعال ومؤثر جدًا. في الشرق ليس هناك قضية امرأة منفصلة عن قضية الرجل، فالقضية هي قضية مجتمع ككل. ولعل شخصية سلوى السجينة السياسية التي عوملت بالطريقة نفسها التي عومل بها غيرها من السجناء وكذلك شخصية «أمي زهوة» في مدن الملح تشكلان مثلًا جيتنا على ما أقول.

أما قضية الكبت والحرمات اللذين يصرّ عليهما النقاد في تفسير أو

تأويل الشخصيات الروائية، فأنتي أرى فيها تعسفًا كبيرًا ليس عند النابلسي وحده. فهو أسلوب شائع في النقد العربي المعاصر، ذلك لأن هذا الكبت والحرمان ليسا كبتًا ولا حرمانًا جنسيًا. في شرق المتوسط، هذا الشرق الذي تحكمه إيديولوجية إسلامية دينية منذ عصور، ولأن الإسلام هو دين الأكثرية في هذا الشرق، فالجنس ليس عيبًا ولا خطيئة، إنه في أبسط الحالات هو نصف الدين، سواء بالنسبة إلى المرأة أو الرجل. فالحرمان الفعلي ليس موجودًا. الإنسان هنا في أصل تفكيره وفي نشأته ليس مأزومًا من هذه الناحية، ولا يشعر أنه يرتكب خطيئة. وهذه النظرة قد تكون أتت للنقاد العرب المعاصرين من بلب تقليد النقاد الغربيين. لأن الجنس قد يشكل أزمة داخلية للفرد المسيحي باعتبار أن الإنسان هو ثمرة الخطيئة الأولى. في التفكير الإسلامي ليس الإنسان ثمرة خطيئة، لكنه يولد حرًا ومسلمًا بالفطرة، وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه.

فالعلاقة الجنسية بما هي علاقة بين الرجل والمرأة ليست عيبًا ولا حرامًا، وهي تُمارس في المجتمعات الإسلامية بحرية وبلا كبت وفي سن مبكرة لكلا الجنسين في أغلب الأحيان. وإذا كان هناك كبت - إذا جاز أن نسميه كبتًا - فهو من ذلك النوع الذي يسري على كل أمور الحياة ويخضع لأصول وقواعد وقوانين دينية واجتماعية. وهي هنا مثل أي أمر إنساني آخر تختلف فلسفته بين بيئة وأخرى تبعًا للتاريخ والجغرافيا أيضًا.

وفي رأيي، إن تعاطي هذا الموضوع، موضوع الجنس في روايات عبد الرحمن منيف بشكل عام، يبدو ليس بعيدًا عن هذا المنطلق. فهو لم يتناوله بأسلوب مفرز، بل كان يعرض ذلك بأسلوب شائق ولغة راقية، وهو مع احتفاظه بالهالة المادية للعلاقات التي يصفها والتي تخلو في كثير من الأحيان من روحانية الحب، فإنه استطاع أن يحول المشاعر الجنسية إلى فن وأدب جميل، ليس فيه كلمة غير مناسبة للموضوع الذي قبلت فيه، وليس فيه صورة مفرزة أو مشهد فيج. إنه باختصار الجمال بعبه والفن الحق. حتى وصفه لممارسات السلطان خزل وزيجاته المنتمدة لا تخلو من طرارة

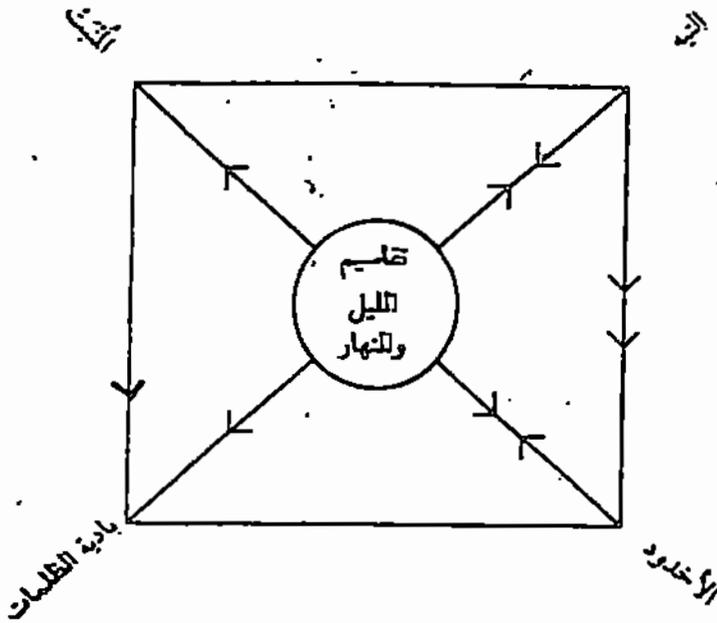
وجدة وثناء فتي، يتناول المفردات المستعملة والصور والتشابه والاستعارات. إن أكثر ما يميّز لغة عبد الرحمن منيف هو «الأناقة»، أناقة من يرتدي ما يليق به وما يليق بما يحيط به ويليق بالمناسبة.

لا بأس إن كان السلطان خزعل هو المدخل إلى مدن الملح. هذه الملحمة الروائية التي انتحنا باسمها القراءة لأعمال عبد الرحمن منيف، وقد يتت في البداية تأويلي لهذه التسمية، وأضيف هنا أن التاريخ عامة والجغرافيا خاصة يشكّلان القضاء الروائي لهذه الخماسية.

تعتبر هذه الرواية كلاً متصلاً، لذلك من الصعب التحدّث عن كلّ جزء منها باعتباره كتاباً مستقلاً. فهي عمل واحد يحتلّ (٢٤٤٦ صفحة) من القطع المتوسط. الجزء الأوّل وهو بعنوان التيه (٥٨٣ صفحة) ينقسم إلى ٧٧ فصلاً، يتراوح عدد صفحاتها بين ٦-١٨ صفحة ما عدا الفصل ٦٨ فيضمّ ٣٢ صفحة. ويحتلّ الجزء الثاني من الخماسية وهو بعنوان: الأخلود (٦٠٩ ص)، وينقسم إلى ٧٧ فصلاً أيضاً. والجزء الثالث بعنوان: تقاسيم الليل والنهار، يحتلّ (٤٠٢ صفحة) وينقسم إلى ٤٢ فصلاً. والقسم الرابع بعنوان: المُتَبُّت ويحتلّ (٢٥٨ صفحة) وتألّف من ٢٤ فصلاً. أما الجزء الخامس وهو بعنوان يادية الظلمات، فيمتدّ على مساحة ٥٨٤ صفحة من القطع المتوسط، وينقسم إلى قسمين، وهو الجزء الوحيد الذي يضمّ عنوانين داخلين، الأوّل: ذاكرة الأمس البعيد (ص ص ٥-٢٠٣) وفيه (١٧) فصلاً، والثاني: ذاكرة الأمس القريب (ص ص ٢٠٤-٥٨٤) وفيه (٣٦) فصلاً. ويتراوح عدد صفحات الفصول بين ٦-١٨ صفحة. إنّ الفصول في كلّ أجزاء الخماسية ليس لها عناوين ولا أرقام بل نقطة ومن أوّل السطر وصفحة جديدة.

إذا استرنا نظريّة المربع، لمبرقة المعماريّة الهندسيّة لرواية مدن الملح، هذه النظرية التي شغلت تفكير الدكتور صبحي المحمليجي، إحدى الشخصيات المحوريّة في الرواية؛ إذا استرنا هذه النظرية نجد أنّ للجزء الثالث وهو: «تقاسيم الليل والنهار» يشكّل مركز تقاطع محوريّ المربع،

وتحتل كل زاوية من زوايا المربع أحد الأجزاء الأربعة، فيكون بذلك لدينا محور التيه - بادية الظلمات، أي الجزء الأول والجزء الخامس. ومحور الأخدود - المُنْبَث أي الجزء الثاني والرابع. ولعلّ الرسم التالي يوضح الفكرة مع حركة القص:



ففي الجزء المركزي وهو الجزء الثالث يتحدث المؤلف في مطلعه عن الخلفية التاريخية لتأسيس سلطنة موران، وكيف أنّ السلطان خريط فتحها واستعادها من آل مزهر بن محيم مع وصف لدور الدول الكبرى الخارجية في التوجه والتشجيع وإرسال المستشارين، حيث كان العداء مستحكماً بين بريطانيا والدولة العثمانية. وكيف تمّ إطلاق اسم السلطنة الهدية على البلاد نسبة إلى الجد الأكبر هديب. ويقدم هنا الجزء نشأة الأمير قنر، وطفولته وعناية أبيه بتربيته وأمله الكبير بنبوغه.

وفي المحور الأول للمربع ويضمّ التيه - بادية الظلمات يتناول المؤلف حياة المنطقة بشكل علم جغرافيتها وتاريخها وتفاعل للناس مع

المناخ والتغيرات العمرانية عند بداية اكتشاف النفط، وذلك في التيه. كما يتناول في بادية الظلمات هذه الحياة بعد التحول ورسوخ الدولة الحديثة، فيتحدث عن حياة الناس والطابع الاستهلاكي، والأعمال التجارية وتوسّعها وتشعبها، ونشوء دولة المخابرات وجهاز الأمن والسلامة وسيطرته. وتحول الأمراء وتنافسهم، وحياة الشعب سواء منه الرافد أو الأصيل، وحياة الحكّام الخاصة والعامة والصراعات المختلفة، إلى أن ينتهي الجزء الخامس وتنتهي معه الرواية بموت الأمير أو السلطان فتر وبالأحرى باغتياله.

والمحور الثاني يتألف من الأخلود - المُتَبَت، يصوّر مدينة موزان العاصمة واستلام الأمير خزعل السلطة وطريقته في التعامل مع الناس والمستشارين وزيجاته وحياة القصور التي تسمى قصورًا مجازًا، فهي كما جاء وصفها على لسان أم حني (بيت المفتي في الشام أحسن منها) ولكنها في الصحراء هي قصور الحكّام. ويصوّر الأخدود أيضًا عودة الأمير فتر واستعداده الخفي لاستلام الحكم، ومساعدة حمّاد المطرّع له رئيس جهاز الأمن والسلامة. ويصوّر نشوء الإعلام، وضلوع جهاز الأمن في توجيه ما يقوم به السلطان خزعل وزيجاته وتضخيمه وصراع زوجاته وأبناء كلّ منهن، وأخيرًا تضخيم الإعلان والاحتفال في الزواج الأخير للسلطان من ابنة المحملجي الأمر الذي كان السبب الظاهر لعزله، بينما السبب الخفي هو الخوف ممّا يدبّر في الخفاء للإطاحة بنظام السلطنة كلّه بفعل العدوى من الدول المجاورة. فكان هذا الانقلاب على السلطان طعمًا لاصطياد الأعداء الحقيقيين للنظام. وينتهي الجزء بتسفير السلطان وعروسه وتسفير مستشاره المحملجي أيضًا ومن ثمّ الإعلان عن عزله واستلام أخيه مكانه.

وفي الطرف الثاني من هذا المحور أي الجزء الرابع وهو بعنوان: المُتَبَت، تكمل الرواية مسيرة السلطان خزعل ومستشاره المحملجي في ديار الفرية في بادن بادن في ألمانيا فتصوّر البعد الإنساني للشعور بالفرية من خلال حالة السلطان خزعل وحالة المحملجي والحاشية الكبيرة التي وافقتهما. ويزخر هذا الجزء بصور فنية إنسانية جميلة جدًا، لا سيّما أيام

مرض المحملجي. وأرى هنا، بين معترضتين، أنّ شخصيّة المحملجي هي الشخصيّة الوحيدة تقريباً من الشخصيات المحورية في الرواية التي يظهر فيها ارتباك المؤلف. فهي تحمل الكثير من التناقضات غير المنطقية، والتي لن تستقيم إذا حاول الناقد أن يطبق عليها قانون الرياضيين الذي يعتمد على «بما أنّ... لذلك... إذن» هذا القانون الذي استهلّ به المؤلف تقاسيمه لليل والنهار.

يمكن للناقد أن يميّز مستويين في الرواية، المستوى الأول تخيليّ صرف لا يمتّ إلى الواقع بأية صلة وهو من إبداع المؤلف. والمستوى الثاني يمكن فيه تصنيف الرواية على أنها رواية (مفتاح) أي إنّ الشخصيات يمكن إسقاطها على شخصيات واقعية وهناك قسم من الشخصيات استعمل فيها أسلوب التلفيق، إذ نجد في الشخصيّة ملامح من عدّة شخصيات واقعية، لمبت أدواراً معيّنة في تاريخ شبه الجزيرة العربية.

معظم النقاد الذين تحدّثوا عن مدن الملح أو الذين حاوروا مؤلّفها رأوا أنّ الرواية لا تقوم على شخصيّة محورية تشكّل العمود الفقري للرواية. لكنّ هناك شخصيات كثيرة تظهر وتختفي ضمن شروط محدّدة ومرسومة لها، أي إنّ كلّاً منها يلعب دوره في هذه الرواية التي تجري كالنهر العظيم المتدفق بزخم وقوّة. وفي الأشخاص والأحداث تجري وتمضي ليأتي غيرها.

وهذا التعدّد والتنوع في الأحداث والشخصيات هما السمة البارزة والأساسية في هذه الرواية، إلّا أنّه في رأيي، يبقى هناك عدد من الشخصيات ترتبط بتاريخ المنطقة، لا سيّما تاريخ تكوّنها السياسي والمجتمعي. وهي الشخصيات التي تشكّل زموماً فكريّة وإنسانيّة، إذا جاز التعبير، كشخصيات متعب الهذال، ومفضي الجدعان، وشمران العتيبي التي قد أولاهما النقاد كثيراً من النقد والتحليل، وليس عندي ما أضيفه.

وهناك شخصيات اعتبرها محورية في الرواية وهي شخصيّة السلطان خزيط، وشخصيّة السلطان خزعل، وشخصيّة السلطان قتر، وشخصيّة

صبحي المحملجي، وأيضًا شخصية حمّاد المطوّع، وشخصية غزوان المحملجي وشخصية صفاء الشلبي وأخيرًا شخصية هاملتون.

سأتحدّث عن الشخصيات المذكورة آنفًا من خلال حديثي عن الفضاء «الزمكاني» الذي تحرك فيه الشخصيات والأحداث.

في الجزء الأوّل يكون الزمان كما في كلّ الأجزاء غير محدّد بالسنوات ولا بالأرقام، ولكنّه لا يخلّ بطريقة السرد، لأنّ القارئ يقارن المادّة المقروءة بالواقع التاريخي. فهو في وقت ما من هذا القرن، القرن العشرين مع بداية العمل على التنقيب عن النفط. وينتهي الجزء بمرّت السلطان خريط مؤسس السلطنة الهديّة، وتسلّم ابنه الأمير خزعل.

مسرح الأحداث في هذا الجزء هو «وادي العيون» ومن ثمّ مدينة «حرّان» وهما من مسيّات المؤلّف، الذي يصف فيها الناس والطبيعة الجغرافيّة، وبداية ظهور الأميركيّان للتنقيب عن النفط تحت ستار البحث عن الماء. يصف المؤلّف دهشة الناس إزاء تصرّفات هؤلاء الأجنبيّين: كيف ينامون، كيف يتصرّفون حين يكونون وحيدين، وكيف أنّ لهم رائحة خاصّة، وما الإسراف باستعمال العطور وإشعال البخور إلّا لكي تغيب هذه الرائحة. كما أنّهم لا ينامون قبل أن يكتبوا أشياء كثيرة، ودرّما كانوا يسحرون «أي يفعلون السحر». وفي حالات كثيرة يتوقّفون عن الكتابة، يتبادلون بعض الكلمات ثمّ يعاودون مرّة أخرى، خاصّة ذلك الذي يتكلّم العربيّة إذ كان أكثرهم اهتمامًا. كان يشرف على خزن الرمال التي يأتون بها ويكتب على الصناديق، ويضع علامات بألوان وأشكال غريبة للغاية. أمّا في الصباح فإنّهم يصلّون بطريقة عجيبّة، إذ يداؤن برفع أيديهم وأرجلهم في الهواء ويحرّكون أجسامهم ذات اليمين وذات اليسار ولا يتوقّفون إلّا بعد أن يزخّم العرق ويبدأون باللهاث^(٥٤).

ومن البداية تظهر عدائيّة الناس لهؤلاء القادمين الغرباء. (إنهم شياطين

(٥٤) لتيه: ص ٤٧.

وعفارت) فهذه الصفات تتردد على أفواه الناس حين يشار إلى هؤلاء الأجنب.

ونعرف في هذا الجزء الكثير من قوانين الصحراء: «الذين يهابون السلاح الذي يقتل والرجل الذي يقتل، لا يهابون الرجل الذي يلعب بالسلاح.. إذا رفعت السلاح فاضرب.. أو لا ترفعه أبدًا»^(٥٥).

وإذا كان الرحيل والانتقال من مكان إلى آخر طلبًا للري والمرعى هو قانون الصحراء الذي لا يختلف عليه اثنان، نراه هنا في الحماسية ولا سيما في الجزء الأول منها ينقلب رأسًا على عقب. فسكان وادي العيون ومن بعدها حرّان يظهرون تشبّهًا غير مبهود عند البدو بالمكان. وهنا، في رأيي، تبدو قدرة الكاتب أو رغبته بالتخيّل...

والشعور بالقهر الذي يخيم على البدوي، وقد أجبر على الرحيل عن وادي العيون ووصف أمتعه وحاجاته البائسة والتعبسة «ثياب قديمة، تنكات فارغة متفاوتة الأحجام والأشكال، قطع خشبية، مجموعة من الحبال، عصا خيزران معقوفة الرأس»^(٥٦).

يلدو البدوي في تلك الصحراء كأنه في سجن، سجن طبيعي، قدرتي.. أما السجن السياسي فهو من صنع البشر... ولكنه قدرتي بطريقة ما.

يقول المؤلف: «إن الحياة في هذه الصحراء، مهما تنوّعت وتغيّرت وامتدّت، فإنها كالموت لا بدّ أن تنتهي إلى مكان بعينه إلى نتيجة بعينها»^(٥٧).

وهذه الاستعمالات توحى بالامتداد والعمق والإبهام الزماني والمكاني.. في وقت ما، نتيجة بعينها، مكان بعينه..

يذكرنا تعامل عبد الرحمن منيف مع شخصياته وأبطاله بتعامل نجيب

(٥٥) لثيه: ص ٧٢.

(٥٦) م. ن: ص ١١٠.

(٥٧) م. ن: ص ١٢٧.

محفوظ إلى حد ما . كلاهما يحبّ أبطاله بهما كانت الجيلّة التي يتألّفون منها: نجيب محفوظ يقدم المجرم من وجهة نظر إنسانيّة محبّة تضطرّك لكي تتعاطف معه، وعبد الرحمن منيف يقدم المتخلفين والمنفلقين بطريقة إنسانيّة تجعلك تتعاطف معهم ومع عالمهم الداخلي الذي لا يبدو أنّه يختلف عن عالم المتحضّرين والمنقّفين . ويتمّ ذلك بتوسّط فتّي يجعلك تنسى أنّ هؤلاء إذا قارنتهم بالواقع الذي نلمسه ستدرك أنّ الكاتب يحتملهم من العمق أكثر ممّا يستطيعون . وأنّه يحتمل هؤلاء الناس مشاعر حميمة وغنيّة . . . رمال وامتداد شاسع ليس فيه أثر لحجر أو بشر ماذا يمكن أن يتذكّر المرء فيه، إنّه يحتمل الواقع أكثر ممّا يتحمّل إلّا إذا كان يؤمن بالتقمّص وأنّ هؤلاء الناس قد عاشوا حيوات أخرى قبل حياتهم الصحراويّة، وقبل خيام الشعر الحاليّة والمستمرّة بشكلها الحاليّ منذ عصور بعيدة . وكانت حياتهم السابقة في أماكن أخرى وعوالم أخرى بحيث تخترنها نفوسهم الحاليّة في أجسادهم الحاليّة وتخلق عندهم هذه الرقّة والحين الدافق .

وقد استطاع الكاتب في حديثه عن أناس تلك الأمكنة أن ينقل مشاعر الإنسان وردد فعله الأولى تجاه بواكير المعرفة، معرفة أيّ شيء . وقد جسّد إلى حدّ كبير مقولة: «الإنسان عدوّ ما يجهل» بدليل هذه اللهجة العدائيّة تجاه المعدّات والآلات الحديديّة الضخمة وكلّ ما يلزم في أماكن استخراج النفط . فالآلات والمعدّات ليست إلّا بلايا، والأميركان الذين جاءوا ليسوا إلّا «عفاريت وشياطين وجرّ» حتّى الأوصاف التي تطلق عليهم بين البدو حين يتسامرون أوصاف تنضح بالعداء والتحقّز والخوف من المجهول .

ونلاحظ أيضًا التدرّج في الانتقال من الرفض التام إلى حبّ الاستطلاع إلى الاندهاش وبعد ذلك القبول والاستحسان^(٥٨) . وبدأت اللهجة تتغير عند الحديث عن الأميركيين بين البدو، فقد أصبحوا بنظرهم كالأطفال الصغار

(٥٨) أنظر لكّيه: ص ص ٢٠٢ - ٢٤٨ .

في حركاتهم وتصرفاتهم بدلاً من الشياطين والعمالقة.

وكما صور المؤلف مشاعر البدو تجاه الأميركيان كذلك صور مشاعر الأميركيان تجاه البدو: «إنهم مثل الحيوانات يدفع بعضهم بعضاً ويتحركون بهذه البدائية تعبيراً عن الفرح»^(٥٩).

وفي الرواية أيضاً وصف للتقاليد الشعبية المحلية كباق الهجن وعراك الصقور ومطاردتها للحمام، وأيضاً وقصة السيف، عدا عن الذبائح وإعداد المناسف ورؤوس الجمال والخراف في حفلات الأعراس وغيرها. وفيها أيضاً وصف لاهتمام الأميركيين بدراسة الحياة الطبيعية والناس وأسماء العشائر وكيف تلفظ بشكل صحيح، وبمواعيد الأمطار وهجرة الطيور^(٦٠).

وفيها وصف للشعور بالتمزق بين القديم والجديد، والترجيع الذي يسود مراحل الانتقال كصوير إقامة العمال في (البركسات) بين حران العرب وحران الأميركيان. ونلاحظ دخول مفردات فرضتها الظروف الجديدة، وهي دخيلة على البيئة مثل «ورديات العمل»، والبركسات، ولقطة العمال أيضاً. ونلاحظ كذلك أن صراع البدو والعشائر قد تحول إلى وصراع رجال الأعمال، إذا جاز التعبير، كصراع ابن الراشد ومتعب الهذال، وصراع ابن الراشد والديباسي.

من التقية المثبثة في حركة القمص والتي يقصد منها أن تخدم الموضوع وتسايره، أن يلجأ المؤلف في حديثه عن التغيير الذي حصل في مدينة ما (حران مثلاً) إلى وصفها كما تراها عيون القادمين حديثاً من أهلها الذين تركوها منذ مدة طويلة قبل أن يدخلها الأميركيان، والذين كانوا في مدن بعيدة لها حضارتها وتقاليدها كعودة محمد السيف الذي كان بالبصرة، وعبد الله السعد^(٦١).

(٥٩) لقيه: ص ٢٥٣.

(٦٠) م. ن: ص ٢٦٧.

(٦١) م. ن: ص ص ٢٨٩-٢٩٠.

الغريب في الموضوع هو الشعور بالخية وبما يشبه الكراهية لهذا التغيير .

لماذا هذه الكراهية؟ وهل كانت الحياة أفضل قبل أن يتركوا مناطقهم؟ .. وإذا كانت أفضل حالاً، لماذا تركوها؟ .. أعتقد أنّ الكاتب هنا يتدخل في تشكيل دوائر النفوس بما لا ينطبق مع المنطق النفسي للفعل وردّات الفعل؛ ربّما لأنّه هو نفسه لا يعجبه هذا التغيير، أو ربّما كان يودّ لو حصل التغيير بوسيلة أخرى ليس عن طريق الأميركان مثلاً.

ونعمة الكراهية للتغيير الحاصل في طريقة الحياة تتجلى في المفردات المستعملة، «فحرّان العرب لم تعد قادرة على استيعاب الناس، ولم يعد الناس راغبين أو قانعين أن يبقوا مثلما كانوا، فانتشرت أبنية جديدة في أمكنة عديدة متفرقة، وأصبحت مثل الدمامل أو مثل الرقع في ثوب كبير قديم»^(٦٢).

يقول المؤلّف: «حتّى المسّنين غنّوا، كانت الأغاني رغم محاولات الفرح التي يتعمدها كلّ واحد مليئة بالحزن، وكأنّ حرّان تفتي أياماً ماضية، تفتي حياة توشك أن تنتهي»^(٦٣).

ما هي الحياة التي توشك أن تنتهي؟ هل كان هناك حياة حقيقية؟ وهل كان هناك إلا الرمال والحرّ وضيق العيش؟ أم إنّهُ يقصد حياة البراءة؟ في ما أظنّ أنّ المناطق النفطية حتّى الآن وبعد مضيّ كلّ هذه السنوات، وبالرغم من تبدّل مظاهر الحياة إلى حدّ كبير، ما زالت تحتفظ بقدر وافٍ من البراءة بالقياس إلى المناطق الأخرى التي توالت عليها حضارات مختلفة. ولكن يبدو أنّ عاطفة الكاتب كان لها الأثر الأكبر في خلق هذا النوع من الكتابة المصطنعة على رحيل ماضٍ ليس فيه ما يؤسّف عليه.

على كلّ حال، هذا حقّ الكاتب في أن يعبر عن رؤيته الخاصّة وهو

(٦٢) للنيه: ص ٣٦٨.

(٦٣) م. ن: ص ٢٥٠.

حق مشروع قد عبر عنه باقتدار.

ومن التفتية المثبّعة في حركة القصّ أيضًا التضمين، تضمين نصوص
ثرية وشعرية والإشارة إلى مصادرها في الهوامش، كالنصّ المستفاد من
كتاب شاكر خصبالك: كتابات مضيئة في التراث الجغرافي^(٦٤).

ومن ميزات الرواية أيضًا التصاعد التدريجي في حركة القصّ التي
ترصد التطور من البداوة إلى بداية التحضر^(٦٥).

وقد استعمل الكاتب قصّة آكوب وراجي السائقين اللذين يعملان على
خطّ عجرة - حرّان. وآكوب هذا يأتي بالبضاعة من حلب. وهذه القصة
تتضمّن كثيرًا من المواقف الدرامية، وقد أُسْتُغِيلَت بِتَحْيَةٍ عالية لتدلّ على
المرحلة الانتقالية من البداوة إلى التحضر. ونلاحظ في هذه القصة أنّ علاقة
الإنسان بالآلة قد تتحوّل إلى علاقة إنسانية بكلّ ما في الكلمة من معنى.
فالسّيارة بالنسبة إلى آكوب مثل الكلب تمرض ويمكن أن تموت. وتعلّقه
بسيارته يدا واضحًا بعد ظهور السّيارات الجديدة وتزفيت الطرقات، لقد
مات آكوب مع سيارته، أو بالأحرى قبل أن يبيعها. وقد بُني له قبر كتب
عليه: هنا يرقد يعقوب الحرّاني^(٦٦).

إنّ الدهشة إزاء الآلات الجديدة وطريقة عملها شيء معروف
وطبيعيّ، وقد صوّر كثير من الكتاب، لا سيّما الغربيّين هذه الدهشة، منهم
مثلًا جون شتاينبك في شرقيّ عدن. وكانت الدهشة إزاء السّيارة أيضًا كما
حدث لأمير حرّان^(٦٧).

والجميل في الموضوع هو أن تعيش وتصف هذه اللحظات الأولى
للمعرفة أو لالتقاط المعلومة. والمشاعر المتضاربة بين الإقدام والإحجام،

(٦٤) أنظر لتيه: ص ٤٥٣ وانظر أيضًا الأخدود: ص ٥٠٨، وتظر أيضًا للمبت: ص ٨٨ وفي
بداية للظلمات فقط أحصيت ٤٣ بيتًا من الشعر اللغبيم ضمنها المؤلف نصّ الروائي.

(٦٥) لتيه: الفصل ٦٧ ص ص ٤٣٠ - ٤٤٨.

(٦٦) لتيه: ص ص ٤٤٩ - ٤٧٠.

(٦٧) م. ن: ص ٤٢٤.

بين الرغبة في المعرفة والخوف من المجهول.

ولعل شخصية الأمير، والتي بدت لي شخصية محيية وصادقة، وليس كما وصفها بعض النقاد بأنها شخصية كاريكاتورية. لقد صوّرت بعذوبة هذه اللحظات الأولى للمعركة، صوّرت دهشة الأمير أمام الأدوات الجديدة: المنظار والسيارة والباخرة والراديو، وتعلقه من ثم بالاستماع إلى أخبار إذاعة لندن، وأخيرًا التلفون وقلسفة الصوت من خلال الأمير: «الصوت نعم يا أبو رشوان أهم شيء.. ويش يقول الناس، ويش يفكرون، لا كيف: يظهرن هذا هو المهم»^(٦٨).

أكثر ما يلتفت النظر في أسلوب الكاتب هو هذه التلمحة الفتيّة، وهذا الربط بين المادّي والمعنويّ، كقوله تعقيماً على أعمال مهتد للثورة العماليّة التي قام بها عمال حرّان: «عندما هبط الظلام فقد هبط معه الحزن وملأ حرّان كلّها لم يترك بيتاً إلّا ودخل إليه، ولم يترك قلباً إلّا وتغلغل فيه، كان يتشر كما انتشر الظلام ويمشي مسرعاً مضطرباً كما تمشي المياه في المنحدرات»^(٦٩) هذا الذي يمشي ويتشر هو الحزن.

أمّا وصف الكاتب لثورة أهل حرّان (ص ص ٥٦٠-٥٧٩) فإنّها تظهر قدرة الكاتب على التخيل. حتى كأنه ينقل عن واقع معاش بكلّ تفاصيله مهما بلغت دقّتها. ومن يعرف واقع الصحراء المريّة وخلوها قبل عهد النفط رفي بداياته من أيّ مظهر من مظاهر التمدّن مع قلّة عدد السكّان، يدرك أكثر فأكثر قدرة الكاتب على التخيل، وقدرته على خلق هذه الأجواء الملحميّة، إذ يظنّ المرء نفسه في أواخر عهد روسيا القيصريّة، ويسترجع بذاكرته مشاهد المسيرات التي جيء وصفها في قصّة الأمّ لمكسيم غوركي، وهذه الآلاف من البشر الزاحفة في الشوارع. في حين أنّ حرّان بحسب الرواية أو أيّة مدينة أخرى في الصحراء المريّة خاصّة في بدايات ظهور النفط، لم تكن واردة فيها بعد قضايا للعمل والعمّال، وينطبق عليها المثل العامّي الذي

(٦٨) لتيه: ص ٥٥٦.

(٦٩) م. ن: ص ٥٣٥.

يقول: «شو إلك بالقصر مباح العصر».. وبالمناسبة خفلت ملن الملح بالكثير من اللهجات المحكية سواء منها البدوية أو الميصرية أو العراقية أو لهجة بلاد الشام.

من الشخصيات المحورية التي بدأ ظهورها في الجزء الأول وامتد إلى الأجزاء الأخرى: شخصية الدكتور صبحي المخملجي، وشخصية الأمير خزعل، وشخصية هاملتون.

وتبدو شخصية الدكتور صبحي المخملجي هي الشخصية المحورية في الجزء الثاني: الأخلود. والكتاب يفرضها بأسلوب لا يخلو من السخرية، مما يدفع القارئ إلى التماثل عن سبب هذه السخرية، كون حييات هذه الشخصية وطريقة تفكيرها وتصرفها لا يدعوان إلى السخرية. فما الغاية من هذه السخرية، حتى تبدو وكأنها انتقام من الشخصية الواقعية التي استمدت منها ملامح الشخصية الروائية؟. فالقارئ يشعر أن الكاتب متحامل على هذه الشخصية جداً. فالحكيم كما تقدمه أحداث الرواية هو طبيب صحة أتى من بلاد الشام إلى حران أولاً ثم انتقل إلى موران العاصمة ومقر السلطان، ويصبح طبيب السلطان خزعل ومستشاره. والعلاقة بينه والسلطان تترى وتتوثق وإن رافقها بعض الهواجس والهموم. بالنسبة إلى الحكيم، فقد أصبح على يقين يترسخ ويتزايد يوماً بعد يوم، وهو أنه منذرر لأمر عظيم، بناء دولة^(٧٠).

إن هذا الجزء، باختصار، يحكي قصة الغريب في بلاد النبط سواء أكانوا عرباً أم غير عرب، وتفاعل هؤلاء الغريب مع المنطقة والأهالي، ووصف مكان موران العاصمة ووصف القادمين الجدد وطلاب الثروة، ونظرة كل فريق إلى الآخر.

ومن وصف موران المدينة النائية في قلب الصحراء قوله: «رستكان موران من البدو، حتى الذين استقرروا وتحضرروا لم يتخلوا عن بداوتهم».

(٧٠) الأخلود: ص ٢٣٨.

ومع ذلك يخلق الكاتب في موران هذه نمطًا من الحياة لا يمكن أن ينشأ إلا في مدن أخرى، ويجعلهم يتحركون تحت عناوين كبيرة وأفكار معقدة لا تستوعبها المنطقة ولا ظروفها المعيشية ولا طبيعة أهلها ونمط تفكيرهم. ومع ذلك يبقى هناك أسلوب الكاتب وتفاصيل الحياة الصغيرة التي تحفل بها الرواية والتي هي شكل من أشكال المتع والتلذذ بالأدب والحياة، لأن القضايا الكبرى ليست هي المهمة فقط، فالحضارة هي مجموع هذه التفاصيل الحياتية الصغيرة.

ومما يميز أسلوب الكاتب حرصه على العناصر الدرامية التي يمهد لها تمهيدًا جيدًا، وهي كثيرة في الرواية، منها مثلاً قصة حب محمد عيد مابعد الدكتور المحملجي لناديا نسية المحملجي ورييته، حب لها من طرف واحد، والصدمة التي تلقاها برفض طلبه للزواج منها وتزويجها لحمام المطوع^(٧١). كذلك قصة طلاق سلمى ابنة المحملجي من السلطان خزعل في تقاسيم الليل والنهار.

ومن ميزات الأسلوب عنده المزاجية بين الأضداد: فحران تشبه خلية النحل وتشبه المتبرة^(٧٢).

يشعر القارئ أنّ المؤلف يكتب عن شيء لا يحبّه، لا الشخصيات ولا البلاد ولا العباد. فقط أسلوبه في الوصف وخياله الواسع هو الذي يماوسه بتقنية عالية، وكذلك رسمه للشخصيات وتطورها، ومن ثم اختفاؤها. يشعر القارئ وكأنّه يقرأ في ألف ليلة وليلة ولكن بطريقة معاصرة، فالأحداث والشخصيات من الواقع مع احتفاظها بنكهة الشخصيات الخارقة.

من الشخصيات التي لعبت دورًا كبيرًا في الخماسية ابتداءً من الأخنود شخصية حماد المطوع. وقد تطوّرت هذه الشخصية من ولد خائب في

(٧١) الأخنود: ص ص ١٧٣ - ١٨١.

(٧٢) م. ن: ص ١٨٢.

عشيرته لا يحسن صنع شيء إلى رئيس لجهاز الأمن والسلامة في الدولة، هذا الجهاز الذي اقترحه صيحي المحملجي وعمل على تأسيسه . ولكنه خرج من يده، خاصة بعد رحلة حماد إلى أميركا للقيام بدورة تدريبية، وشعوره بعد العودة بـ«التقوية والفخر والخوف» هذه القوة لم يست بعدد الرجال . . . ولا بالأجهزة التي لا تتوقف ليل نهار، إنها أكثر من ذلك . . . إنها المعركة: «فهو الآن يصرف أكثر من الجميع وأفضل منهم . . . وقد تأكد أن الذين يعرفون أكثر وللقين يعرفون أفضل هم الأقوى»^(٧٣).

من الشخصيات للمصيرة أيضا شخصية أم جني، وهي نموذج إنساني مكافح، مثل معظم التملّج للقادة المجريّة. ومن الفصول المميّزة، الفصل الذي تروي فيه أم حسي باللهجة الشامية المحليّة كيف تمّ ذهابها إلى القصر، وفيه أيضا تروي أمّ غزوان - وداد الحايك زوجة المحملجي القصة نفسها كما حدثت معها وباللهجة نفسها. إن هذا الفصل يظهر مقدرة الكاتب على حفظ الحكيم النوان^(٧٤). إن المرء يعجب بهذه الذخيرة الهائلة من الكلام العامّي والتماير المحكيّة في الديار الشامية التي يحتفظ بها المؤلف. والملفت للنظر أنّها تأتي في مكانها تماما، فتشكّل قيمة جماليّة عالية تثير الإعجاب، وهي ما يُسمّى في علم البلاغة العربيّة «مراعاة مقتضى الحال» أي وضع الشيء للمناسب في المكان والزمان المناسبين وأن يُقال باللفة المناسبة. لأنه في خصم هذه اللغة الأدبيّة الراقية، والكلمات المتقاة والصور والأخيلة المتكررة التي تسود أسلوب الكاتب بشكل عام تأتي هذه التماير وقد تمتدّ صفحات على لسان الشخصيات نساء كانوا أو رجالا، فتثير الضحك أولاً ومن ثمّ الإعجاب الشديد بهذا الإلتقان في نقل الواقع، وتكون بمجموعها لوحةً حكملّة ناضجة فنيّا. إضافة إلى أنّها تزيد معرفة القارئ بهذه اللهجة التي تختلف عن اللهجة المصريّة الشائعة والمعروفة جدًا في البلاد العربيّة عن طريق الأفلام السينمائيّة والمسلسلات التلفزيونيّة.

(٧٣) الأخلود: ص ٢٢٨.

(٧٤) ن. م: ص ص ٣٨٣-٣٨٤.

ولا يجوز الاستشهاد بهذه التعابير، لكي لا أسيء إلى الرواية إذا ذكرتها
مجتته من مكانها.

إن عدد الشخصيات كبير جدًا ولا يُحصى، وهي تتكاثر مثل الفطر
بالرواية. وقد يتعجب المرء كيف أن الكاتب لم يصب بالتشوش في ربط
الأدوار بالشخصيات وتحريكها. وقد يغفر له القارئ أخطاء بسيطة كبديل
بعض الأسماء؛ فمثلًا راتب القتال (عمو راتب) أصبح راتب الحفار في
الجزء الخامس (ص ٤٣٥)، وكذلك شخصية هاملتون الذي كان أميركيًا في
الجزء الأول التيه فأصبح إنكليزيًا في بادية الظلمات.

في الواقع، إن الرواية هي مؤلفة «توليفة» جيدة، ويمكن اعتبارها كما
قلت سابقًا من روايات «المفتاح» إلى حد ما. لأن هناك أحداثًا بعينها وقعت
لأشخاص مختلفين ومناطق مختلفة وذكرت في الرواية لمناطق أخرى.
وكذلك أدوار الشخصيات فيها الكثير من الواقع ولكنها لا تنطبق عليه تمامًا.
ثلاث شخصيات فقط يمكن اعتبارها شخصيات مفتاحية: هي شخصية
السلطان خريط، وشخصية السلطان خزعل وشخصية السلطان فتر. وإذا
أردنا أن نعمل أسلوب المؤلف وعباراته، يمكننا القول عن رسمه
الشخصيات: إنه رسم شخصية السلطان خريط بحب، وشخصية السلطان
خزعل بسخرية محببة، وشخصية السلطان فتر بحقد، وشخصية الدكتور
المحملجي بمكر وسخرية معًا.

إن أسلوب عبد الرحمن منيف في تركيب الشخصيات والمواقف
وتحريكها بطريقة تشبه ما يُسمى في اللغة السينمائية بـ«سينوغرافيا خارجية»
مفلوثة على امتداد داخلي، إذ يصير المشهد لحظة بحجم الزمن ومتعاطفًا
مع الزخم التاريخي الذي تمثله الرواية.

إن شخصية السلطان خريط تتضح أكثر ما تتضح في الجزء الثالث من
الخماسية وهو تقاسيم الليل والنهار. وقد استهله المؤلف بقوله في صفحة
منفردة: «وقت الهزائم وفي المنافي يطيب الحديث عن التاريخ أو وهم
التاريخ»^(٧٥).

(٧٥) تقاسيم الليل والنهار: ص ٧.

وفي الرواية بشكل علم إشارات كثيرة تطعن بدقة الاحداث التاريخية مهما كان نوعها سياسياً أو اجتماعياً. لأنّ الحادثة ذاتها قد يرويها الشخص نفسه بعدة أشكال. هنا ناشئ بالدرجة الأولى من قرب الحادثة زمنياً أو بعدها، وما يترتب على ذلك من تفاصيل أو تفسيرات لاحقة للحادثة، ومما يجعله يتوهم أنّه رآها بشكلها الجديد^(٧٦).

إنّ الصورة التي رسمها المؤلف للسلطان خريط مؤسس مملكة موران الحديثة، هي صورة وجل دولة حقيقي، وبالقطرة له أهداف محدّدة، ويعرف شعبه البدوي حتّى للمعرفة، ويعرف كيف يتعامل معه وكيف يلجمه وكيف يصنع منه مواطناً في دولة عوضاً من بدويّ في الصحراء حيث المدى أمامه مفتوح ولا يخضع لقانون إلا قانون الصحراء. لقد صنع دولة في منطقة لم تعرف نظام الدولة منذ كانت على الأرض. فنسمه يوصي ابنه فتر عندما وجهه في حملة إلى اللجنوب قائلاً:

- «أنت يا وليدي غير لياقين، دارس وتفهم، سافرت وشفقت، بس أريد أعلمك بجماعتنا، ترى إغنا وخيت مدوا، وإذا شدّيت خافوا وارقدوا. العين الحمراء تخوف اللي ما يخاف وأريد منك ما تعطي وجه لأحد، لأنّ هذول البدوان إذا انعطوا وجه يطمعون وما يشبعون. إسمع من الكبار قبل الصغار، واسمع من الشيوخ ولا تسمع من غيرهم. لا تقول لا أبد ولا تقول نعم. خلّ سرك بصدرك ولا أحد غيرك يعرفك أو يحزر عليك. قبل أن تقبل على قوم خلّ خورتاك يجوسون ويتأكدون، لأنّ الطريق ما هي آمنة. فإذا وصلت خلّ الأرض ترتجف تحت وجلك، وما أحد كبير غيرك. ولا تخجل ولا تخف يا وليدي».

لقد أعجبتني جدّاً صورة السلطان خريط التي رسمها المؤلف، لقد بدا أنّه الرجل المناسب في المكان المناسب، وفي الزمن المناسب، مطلع هذا القرن، تلك الفترة التي تقام خلالها الممالك أو تزول، وفي أثناء رسم الخرائط الجديدة للمتطقة «فإنّه رحله الحصان الذي يمكن أن يصل

(٧٦) يلمية للظلمات: ص ٤٨٩.

ويجول خاصة وهو وحده القادر بعد غياب ابن ماضي على أن يقتنع الآخرين وأن يقتنع به الآخرون»^(٧٧).

ونسععه يقول لابن مشعان أحد قلدته في حربه مع ابن ماضي، حاكم العوالي:

«العوالي صارت لنا يا أبو محجم، وما هي لابن ماضي أو لغيره، والناس بذمتنا ما هو قوم علينا، فارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء، العاصي اللي يحمل السلاح، اللي يريد يحارب الحكومة ماله بقلبنا رحمة أو شفقة. نضربه حتى نؤذبه ونؤذبه غيره، أمأ هم على باب الله ما بينا وبينهم شي، فمرحبا يا أولاد ويا هلا بالشامة، وكل ما نريده منكم يا جماعة الخير أن تطيعوا الله ورسوله وتدعوا لطويل العمل بالخير والسلامة»^(٧٨).

ويختصر السلطان خريط فلسفته السياسيّة ورأيه بالدول الكبرى بقوله لابنه الأمير فتر: «هناك مسائل يا وليدي ما يختلف فيها اثنان: الشجاعة للألمان، والدهاء للإنكليز، واللي يحيون الدنيا والكيف الفرنسيين، والطرب للأتراك، والصبر لأهل الهند والصين، واللي يرمون قروشهم بالقاع وما يخافون الأميركان»^(٧٩).

أليست مصادفة عجيبة أن تُكتب هذه الرواية في أواخر هذا القرن، في الفترة التي يُعاد فيها أيضًا رسم خرائط جديدة للعالم وللمنطقة، وقد انهارت فيها دول كبيرة وأنظمة لم يكن أحد يظن أنها هشة وكرتونية وسريعة الذوبان. يبدو أنّ مدن الملح متشرة في كثير من بقاع العالم وليس فقط في شرق المتوسط أو في الصحراء العربيّة.

تبقى شخصيّة الأمير أو السلطان فتر، وهي شخصيّة مركّبة، أحسن المؤلّفات تصوّيرها إلى أبعد حدود، وخاصة علاقته بمس فاركو معلّته الإنكليزيّة وعمّة مستر هاملتون، وكيفيّة هضمه لدروس هاملتون انسيائيّة.

(٧٧) تقاسيم الليل والنهار: ص ١٦٨.

(٧٨) م. ن: ص ١٦٧.

(٧٩) بابية الظلمات: ص ١٩٧.

ولكتاب الأمير لميكافيلي، وكيف استطاع أن يجعل المبادئ التي وردت في كتاب الأمير ترتدي العباءة البدويّة، وأن يستعملها بمتهى الإلتقان والحذق، وطبّقها حتى على معلّمه هاملتون. كما تصوّر الرواية سميه المتحميت لإنقاذ ما يمكن إنقاذه بعد أن استفحل نفوذ حمّاد المطوّع وجهازه الإيمّني. واستفحلت الخلافات بين الإخوة الأمراء، وأبناء الإخوة من جهة ودساتن أمّهاتهن وأخواتهن ونساء القصور من جهة أخرى وبين أبناء الشعب والأغراب الوافدين من جهة ثالثة. ممّا يظهر قدرة الكاتب على «الثروة والهتّر»، هذه الخاصّة التي تطيع معظم روايات منيف بشكل عامّ هي ميزة وليست وصمة، تظهر بواسطتها قنبرة الكاتب على هذا النوع من «القيّل والقال» الذي يدور خلف القصور أو السجون.

ويختتم الكاتب ملحمة هذه بنقل أقوال مختصرة تلمّخص الوضع الذي آلت إليه الأمور في سلطنة موران على ألسنة الذين عاشوا في تلك الفترة من أغنياء وقراء ومثّين وفتيان وعقلاء ومعتوهين، وتلمّخص مقولة غزوان المحملجي ابن الدكتور صبحي الذي درس في أميركا على حساب السلطان خزعل وأصبح من كبار رجال الأعمال وتجار السلاح في العالم، والذي عمل بعد ذلك مع السلطان فنر وكانت له علاقات دويّة اقتصاديّة كبيرة قال: موران لا تُحكّم إلّا من بعيد، وكلّما اقترب منها الإنسان فُقد قدرته على السيطرة.



شهادات ختاميّة

حين أصدر الدكتور عبد الرحمن منيف أولى رواياته أو بالأحرى حين تحوّل من كتابة المقالات السياسيّة إلى الكتابة الروائيّة كان في أواخر العقد الرابع من عمره المديد إن شاء الله، وذلك يعني أنّه استقرّ من الناحية الفكرية والنفسية وأصبحت له رؤية محدّدة في الحياة وفي أدوات الكتابة أيضًا. لذلك يبدو لي أنّ أسلوبه في تعاطي الكتابة الروائيّة قد بدا راسخًا منذ

للإتقان، والتحوّلات التي طرأت على أسلوبه تحوّلات هامشيّة لم تؤثر في شخصيّة الروائيّة ككلّ. وموضوعاته تتناول السياسة ولكن ليس بمعناها اللبّويّ المتداول. وتعامله مع الموضوعات ينم عن ثقافة تاريخيّة ودينيّة وعقديّة واسعة، فهو يستعين بالنصوص القديمة، وغالبًا ما تأتي ضمن السياق.

من أدواته التعبيريّة:

- ١- إستعمال الشعر وأقوال المفتين، وإستعمال الأمثال الشعبيّة واللهجات المحكيّة، وقد زخرت أعماله بكثير من الأبيات الشعريّة.
- ٢- إقتباس نصوص بعينها من كتب قديمة وموثقة بالهوامش على طريقة البحوث العلميّة.
- ٣- إستعمال حديث النفس أو المونولوج الداخليّ، الحوار والسرّ المباشر.
- ٤- أهمّ ما يميّز أسلوب عبد الرحمن منيف في رأيي، هو قصر الفصول في كلّ ما كتب. أي إنّ القارئ يجد محطة قصيرة يرتاح عندها، وهذا ما يجعل متابعة القراءة أمرًا سهلاً، كما إنّ يسرّ للقارئ فرصة التأمل في ما يقرأ بين محطة وأخرى، لا سيّما وأنّ الكاتب ذو نفس طويل جدًّا. حتّى إنّ في الخماسيّة وفي روايته الأخيرة الآن هنا. . أو شرق المتوسط مرّة أخرى استغنى أيضًا عن الأرقام في عنوانه الفصول، واستعان بنقطة وصفحة جديدة فقط.
- ٥- في رواياته الأولى كان يذكر الأعضاء الحميمة للإنسان بأسمائها التي تُستعمل في الكتب العلميّة، وفي رواياته اللاحقة تحلّل من هذا القيد سوأصبح يذكرها مع الشئام بالألفاظ الدارجة الفجّة.
- ٦- من الثوابت في أعمال عبد الرحمن منيف صورة العائلة، وهي دائمًا تمارس ضغطًا على شخصيات الرواية. قد يكون هذا الضغط إيجابيًا أو سلبًا. وشخصياتها بشكل عام ليست أسيرة لعائلاتها وإن كانت ضمنها فهي تحاول أن تحرّر نفسها أو تحرّر الآخرين.

٧- الصيد هو القاسم المشترك تقريباً في كل روايات عبد الرحمن منيف، الصيد البرّي وليس الصيد البحريّ على طريقة حتا مينة. والصيد رمز المطاردة بشقيها. فالإنسان مطارد وطريدة في الوقت نفسه وذلك ينسحب على جوانب كثيرة في الحياة.

٨- هناك بعض التناقض في الطرح العام لموضوعات عبد الرحمن منيف، فهو ضدّ الشيء وضدّ تقيضه في الوقت نفسه، ليس هناك شيء واحد هو معه. وبمكتنا اعتبار ما ورد في رواياته تصوير حالات إنسانيّة تتقارب وتتنافر، أي إنّ شخوصه تتحرّك ضمن شروط موضوعيّة خاصّة بها، وليس من العدل هذا الخلط المتجانّ بين الكاتب وأبطاله. وأيضاً لأنّ القارئ قد يجد ردّاً على أيّ اعتراض يخطر بباله إذا لم يكن في هذه الصفحة ففي الصفحة التي تليها.

وإذا سلّمنا جدلاً بأنّ الكاتب ليس ضدّ الشيء وضدّ تقيضه في الوقت نفسه فكيف نفتر قوله في حوار مع الناقد يعني العيد: «إذا تركنا الكرة الأرضيّة ورجعنا إلى عالمنا العربيّ الصغير نجد أنّ المرحلة الحاليّة تمثّل إحدى فترات الانحطاط والتعاسة والاستيلاء، والتي ربّما لم يعش مثلها خلال فترة طويلة»^(٨٠).

هنا أحبّ أن أختتم مقالتي هذه بعد أن مارست مسؤوليتي كقارئة وليس كناقدة، فأقول للدكتور عبد الرحمن منيف كيف يمكن أن يكون عصرنا الحاضر كما وصفت وفيه كاتب مبدع مثلك استطاع أن يكتب كلّ هذه الروايات الجريئة، ووجد فرصة للتجاذب والتواصل مع الناس، إلى جانب أسماء كبيرة في عالمنا العربيّ المترامي وفي العالم أيضاً. نفاءلوا بالخير تجدوه.

(٨٠) الكاتب والمنفى: ص ١٨٣.

بيليوغرافيا المصادر والمراجع

المصادر:

٥ د. منيف، عبد الرحمن

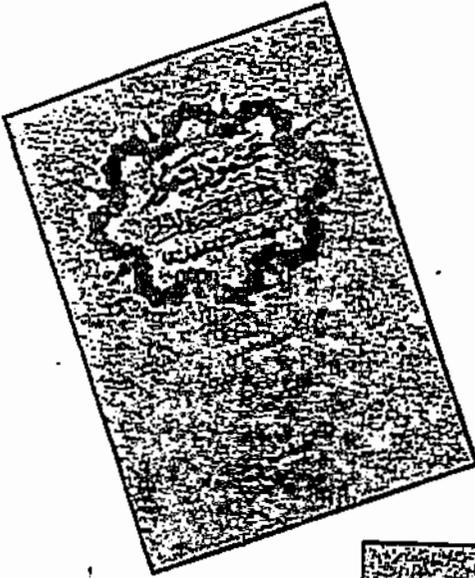
- ١ - الأشجار واغتياال مرزوق - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٢، ط ٧ - ٢٧٨ صفحة، من القطع المتوسط - رواية.
- ٢ - الآن هنا - أو شرق المتوسط مرة أخرى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩١، ط ١ - ٥٣٦ صفحة، من القطع المتوسط - رواية.
- ٣ - حين تركنا الجسر - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٠، ط ٥ - ٢١٥ صفحة، من القطع المتوسط - رواية.
- ٤ - سياق المسافات الطويلة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٢، ط ٥ - ٣٩٥ صفحة، من القطع المتوسط - رواية.
- ٥ - شرق المتوسط - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩١، ط ٨ - ١٧٦ صفحة، من القطع المتوسط - رواية.
- ٦ - عالم بلاخرائط - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٢، ط ٢ - ٢٨٣ صفحة، من القطع المتوسط - رواية بالاشتراك مع الكاتب جبرا إبراهيم جبرا.
- ٧ - قصة حبّ مجوسية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٠، ط ٥ - ١٣٠ صفحة، من القطع المتوسط - رواية.
- ٨ - مدن الملح - الأخلود - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٨٨، ط ٣ - ٦١٩ صفحة، من القطع المتوسط - رواية.
- ٩ - مدن للملح - بادية الظلمات - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨٩، ط ١ - ٥٨٤ صفحة، من القطع المتوسط - رواية.
- ١٠ - مدن للملح - تقاسيم الليل والنهار - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٨٩، ط ١ - ٤٠٢ صفحة، من القطع المتوسط - رواية.
- ١١ - مدن للملح - لثيه - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ١٩٨٨، ط ٣ - ٥٨٣ صفحة، من القطع المتوسط - رواية.
- ١٢ - مدن للملح - المنبت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت -

١٩٨٩، ط ١- ٢٥٨ صفحة، من القطع المتوسط.
١٣- لنهايات- دار الآداب- بيروت- ١٩٧٨، ط ١- ١٨٣ صفحة، من القطع
المتوسط - رواية.

المراجع:

- دكروب، محمد
- د. عبد الرحمن منيف - الكاتب والمنفى - هموم وآفاق الرواية العربية - دار
للفكر الجديد - بيروت - ١٩٩٢، ط ١- ٤٠٨ صفحة، من القطع المتوسط.
○ مجلّة للعالم - أسبوعية تصدر في لندن - العدد ٤٣٩ / ١١ تموز ١٩٩٢.
○ منيف، د. عبد الرحمن
- للديمقراطية أولاً - للديمقراطية دائماً - المؤسسة العربية للدراسات والنشر -
بيروت - ١٩٩٢، ط ١- ٣٤٢ صفحة، من القطع المتوسط - مجموعة
مقالات سياسية.
○ النابلسي، شاهر
- مللر الصحراء - دراسة في أدب عبد الرحمن منيف - المؤسسة العربية
للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٢، ط ١- ٥٤٩ صفحة، من القطع
المتوسط.

صدر حديثاً عن دار المشرق



سيصدر قريباً

- تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي، تحقيق وتقديم د. ماجد فخري
- الشعراء الجاهليون الأوائل، تأليف د. عادل الفريجات

مخطوطة «مجموع لطيف»

للبطيريك مكاريوس الثالث زعيم (١٦٤٧-١٦٧٢)

الأب ميخائيل أبرص قب

من المؤكد أنّ للدكتورة سعاد أبو الروس سليم الفضل الأكبر غير المباشر لكتابة هذه المقالة، إذ إنها أوحى لنا بكتابها عندما عرضت في عدد سابق من هذه المجلة الغراء مخطوطة «مجموع مبارك» للبطيريك مكاريوس الثالث زعيم الحلبيّ وشدّدت على أهميّة هذا المؤلف الجامع^(١).

و«مجموع لطيف» هو مخطوطة مماثلة للبطيريك نفسه وهامة بمقدار أختها التوأم «مجموع مبارك»، تحتفظ بها رهبانيتنا الباسيلية الحلبيّة ضمن مخطوطاتها^٢ تحت الرقم ٦٠٠، وهي أيضاً «جزء أساسيّ من العمل البذي

(١) المشرق ٦٨ (١٩٩٤) ١٧٥-١٩٦.

(٢) نجد في مجموعة مخطوطات دير الشير (الموجودة حالياً في دير المخلص صربا) نسخة عشر مخطوطاً للبطيريك مكاريوس الثالث زعيم وهي:

١٨٨-١٨٢ سبعة مخطوطات تحتوي على كتاب الترتيب الطقسيّ وهو رزنامة كنيسة للبحث عن اليوم الذي يقع فيه النصح والأعياد التابعة له، وترتيب الأناجيل والقراءات على مدار السنة والكتاب هو لقبيرائيل (ساويروس) مطران فيلادلفيا ألفه في أوائل القرن السابع عشر. ترجمه البطيريك مكاريوس الثالث زعيم سنة ١٦٦٣. وأغلب هذه المخطوطات تحمل عنوان «كتاب الطبخة».

٣٧٢ ما جمعه مكاريوس الحلبيّ من الأوصاف عن مدينة رومية
٥٢٥ خير لمكاريوس الحلبيّ عن «يومئذ كاتب السايح» فإنه إن يذكره في^٣

قام به البطريرك المذكور في أثناء رحلته إلى روسيا^(٢)، و«نموذج من المخطوطات التي راجت كتابتها منذ زمن بعيد جدًا»^(٣).

مخطوطة «مجموع لطيف» بحد ذاتها متوسطة الحجم (٢/١) ٢٠ × ١٤) وتتألف من ٨١٠ صفحات مرقمة، وهذا الترتيب حديث. حالتها لا بأس بها بالرغم من أنها بحاجة إلى ترميم جلدتها الأسود؛ ورقها عربي متين، ويتراوح عدد أسطرها بين ١٩ و ٢٠ سطرًا في كل صفحة؛ خطها واضح ولا يوجد أية صعوبة في قراءتها؛ النص مكتوب بالحبر الأسود والعناوين بالأحمر. ولدى تصفحنا المخطوطة نجد العديد من الحواشي الهامشية التي كتبت بخط آخر غير خط الناسخ^(٤)

أما أسلوب الناقل وإتساؤه فركيكان جدًا، ويستعمل اللغة الدارجة العامية وفي النص أخطاء نحوية عديدة ويلاحظ من تركيب الجمل أحيانًا أنّ النص مترجم عن لغة أجنبية.

«مجموع لطيف» قد أثبت هنا.

- ٥٩٩ كتاب بعض أخبار القديسين
٦٠٠ مجموع لطيف المذكور في هذه المقالة
٦٠٠ مكرر كتاب قصص وأخبار بعض الرسل والشهداء والقديسات والأبرار (١٦ خيرًا)
٦٠١-٦٠٣ ثلاثة مخطوطات تحتوي على عجائب الملوك (٦٨ عجبة و ٧١ عجبة)
٨٠٤ الدر المنظوم في أخبار ملوك الروم لعتى جيفالا، سمي باستخراجه من اليونانية إلى العربية البطريرك مكاريوس الحلبي
٨٠٩ (١) وصف مدينة روما
(٢) وصف مدينة أنطاكية
٨٢٨ (٣) خبر المجمع الثامن من الذي صار في مدينة فلورنسا التي هي بقرب رومية ومن كان فيه رؤساء الكهنة والكهنة والملك والبطيريك، وفي أي زمان كان ذلك ولماذا صارت عاقبة أمرهم. وهو منقول عن الكتاب المكتس بتاريخ ملوك الروم (ترجمة مكاريوس)

كما يمكن إضافة ثلاث نسخ من كتاب خلاص الخطاة للراعي أغايروس الأتريبطشي الذي

نقله من الرومي إلى العربي الخوري يوسف المصور بهمة البطريرك مكاريوس.

- (٢) يحضر الآن شاب ألماني يدعى كالستون في جامعة لايبزيغ أطروحة الدكتوراه في موضوع سفر البطريرك مكاريوس الثالث زعيم إلى روسيا.
(٣) للمشرق ٦٨ (١٩٩٤)، ١٧٥.

(٤) هناك بعض الصفحات الفارغة وهي ١٢١، ٢٣٣، ٦٦٩، ٦٩٠، ٦٩١. كما أنّ هناك خللًا في الترتيب (بتنقل المرقم مباشرة من ص ٣٢٩ إلى ص ٣٤٠).

ولقد قام المونسيور جوزيف نصرالله، رحمه الله، بعرض هذه المخطوطة في مقالة باللغة الفرنسية في مجلة «الشرق الأدنى المسيحي» سنة ١٩٦٤^(٥)، إنمّا وقع في بعض الأخطاء نظرًا لعدم وجود المخطوطة بين يديه، فقد أتكل كما يقول على «ما نقله له صديق مخلص». ولنا عودة إلى ذكر هذه الهفوات.

رغم ذلك قرّرنا أن نقوم بعرض هذه المخطوطة بسبب أهميتها ولنضع المسيحيين وأولاد كنيسة الله أبناء المعمودية^(٦) حسب هدف «لناقل والجامع» كما ينعت البطريرك ذاته^(٧). وتكمن أهمية «مجموع لطيفه» في كونه كتابًا جامعيًا في مواضيعه، نادرًا بنسخاته، وشهيرًا بناقله وجامعه؛ ففي شأن سيرة البطريرك مكاريوس الثالث زعيم وشهرته، يمكن مراجعة مقالة الدكتور المذكورة آنفًا^(٨) تحاشيًا للتكرار؛ أمّا في شأن نسخاته، فيلتمناه مخطوطتنا يذكر المونسيور نصرالله نسخة واحدة موجودة في بطريركية الروم الأورثوذكس في دمشق تحت الرقم ١٦٧١، ويعود تاريخها إلى القرن السابع عشر. وبالنسبة إلى المواضيع أخيرًا، فيحتوي «مجموع لطيفه» على جميع المواضيع التي كتب عنها البطريرك خلال حياته، وخاصة ما يهتم مؤمني طائفته وأبناء بطريركيته. لقد حاول جمع كل ما له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بأنطاكية مما استطاع أن يكشفه خلال سفرته إلى بلاد الفلاح والبغضان وروسيا مع ابنه الشماس بولس ومرافقيه^(٩). لنا تجد في «مجموع لطيف» الكثير من التاريخ الديني والمدني، ومن سير القديسين،

(٥) Un ~~manuscrit~~ inconnu du patriarche d'Antioche Macaire Za'im (12/22 juin 1672) par Mgr. J Nasrallah. in POC 14 (1964) 291-306

(٦) مخطوطة دير الشير رقم ٦٠٠ ص ٦٢٢.

(٧) المرجع نفسه ص ١٥٠.

(٨) راجع حاشية رقم (١) وكتاب المونسيور جوزيف نصرالله.

Histoire du Mouvement littéraire dans l'Église Melchite du V^e au XX^e s., vol. IV, L1 (1516-1723) Louvain - Paris 1979, pp. 87-127

(٩) قامت السفرة الأولى من سنة ١٦٥٢ إلى سنة ١٦٥٩؛ أمّا الثانية فكانت أقصر وهدمت من ١٦٦٤ حتى سنة ١٦٧٠.

ومن التفسير الكتابية، ومن شروحات جغرافية وفلكية... ونجد بنوع خاص مجموعة قانونية ذات أهمية كبرى لتاريخ الحق القانوني الكنسي...

تعطينا الصفحة الأولى (أول المقدمة) تفصيلاً واضحاً لعنوان المخطوطة واسم ناقلها وناسخها وذكر المواضيع المفصلة فيها والهدف من هذا «المجموع اللطيف»:

«بسم الله الحي الأزلي الأبدي السرمدى وبه نستعين.

يتدي بمعونة الله تعالى وتأييد الروح القدس بكتابة مجموع لطيف وقد جمعه من كتب غزيرة وتواريخ جمّة كثيرة وجعله مجلد كامل لمنفعة المسيحيين الاب الكامل قدسه الجزيلة غبطته كنز العلوم وسلوة كل مهوم أب الآباء وريس الرؤساء البطريرك كير كير مكاريوس الأنطاكي الحلبي ابن المرحوم الخوري بولس البروطس الشهير بنسبه وكنيته ابن الزعيم نفعنا الله ولكافة المسيحيين ببركات صلواته المقدسة آمين. الذي يعلم به كل إنسان واقفا على هذا المجموع بانى لما كنت أنا الفقير في الغربية فكنت احب ان اقرا في الكتب الرومية الغربية وكنت اذا رايت فيها شيئا نافعا للنفوس مثل قوانين واخبار وامثال وغير ذلك ليس هو موجودا في لغتنا، فكنت اجتهد عليه بحسب المقدرة واخرجه الى لساننا ولو كان شيئا ييرا طالبا بذلك امرين فالواحد لكي لا نكون بطالين عن العمل الروحاني والثاني نضع نحن بذلك وسائر من يقراه او يسمعه او ينسخه من اخوتنا السادة المسيحيين فالقصد من المحبة كل من يقف عليه اذا وجد فيه شيء من النقص او الغلط فلا يدبنا على ذلك ولا يقول: لماذا فيه اخبار واقوال مختلفة او عدم ترتيب في القوانين وما اشبه ذلك. فهو لاجل اننا لم نجدها في كتاب واحد بل في كتب كثيرة معلومة من عندنا فكتبناها ولاجل هذا دعينا اسمه: مجموع^(١٠)

يعود تاريخ مخطوطتنا إلى سنة ٧١٧٨ لآدم الموافق سنة ١٠٨١ للهجرة أو سنة ١٦٧٠ ميلادية، حسبما يقول ناسخه الخوري مرقص في كل

(١٠) ص ١ من مخطوطة دير الشير المذكورة آتفاً، والنص مبور كما تلاحظ.

من صفحة ٦٣٣ و صفحة ٧٩٦ وفيهما يعطي معلومات تاريخية مهمة وهي تاريخ وفاة الشماس ابن البطريك مكاريوس وعودة هذا الأخير من روسيا:

«وقد كتب يد الفقير الذليل المسكين الخوري مرقص في تاريخ المذكور ادناه وفي تلك السنة التي مر يبلاد المصكوف وهي ثاني خطرة وهي التي فيها توفي المرحوم الشماس بولس وقد كتب علي نسخة للبطريك المذكور وهي بخط يده كان جمعها في كتب غزيرة في تلك البلاد واخرجها من الرومية إلى العربية لثمن المسيحيين واولاد الله ابناه المعمودية وذلك في سنة ٧١٧٨ لآدم والموافق للهجرة ١٨٠١» (ص ٦٣٣)

ويقول أيضًا ما يلي:

«علقه بيده الفانية الفقير الذليل المسكين، حاوي المائم والتصليح، الخائب من كل عمل صالح وليس مستحق ان يذكر اسمه بالاسم لا يلتصق مرقص بزبي كاهن سنة ٧١٧٨ للعالم الموافق لسنين الهجرة سنة ١٠٨١ وقد نسخ على مجموع بخط السيد البطريك الانطاكي وقد كتب هنا يهيمته ادام الله رياسته. أمين» (ص ٧٩٦).

لكن تاريخ تأليف أو ترجمة أو نسخ المقالات مغاير لتاريخ النسخ قهراً. بالتأكيد أقدم منه؛ وهذا التاريخ يختلف أيضًا باختلاف المقالة، فكل واحد عملت في وقت نظرًا إلى أن هذه الفصول هي «تجميعات»، ولمن للمؤلف أن لا تحمل كل الفصول تاريخ تأليفها مثل ما نجد في آخر الفصل ٤٥ مثلاً:

«تمت السبعة مسایل واجوبتها من اجل عيد الفصح الالهي من تأليف البطريك مكاريوس الانطاكي لما كان في بلاد الكرج في سنة سبعة آلاف ومائة وخمسة وستين (٧١٦٥) للعالم (١٦٥٧م)». ويتابع النص موضحًا: «وقد حررت ونسخت ثانياً في سنة سبعة آلاف ومائة ثمانية وستين (٧١٦٨) للعالم (١٦٦٠م) في السنة التي عاود فيها من تلك البلاد للمقكوورة دام قلمه امين». (ص ٣٩٢).

أو في آخر الفصل ١٠١ حيث نجد الخاتمة التالية:

«نجزت تواريخ البطارقة الأنطاكيين الآخرين (١) ما تيسر جمعه على يد السيد البطريرك الأنطاكي في سبعة آلاف ومائة وخمسة وستون (٧١٦٥) للعالم (١٦٥٧م)» (ص ٦٣٣).

أو في صفحة ٧٠٧ حيث يذكر آخر رئيس كهنة على أورشليم قائلاً ما يلي:

«... ثم انه عزل ذاته (بابا نكتاريوس) بإرادته لاجل مرض كان به وشرطن مكانه تلميذه دوسيثاوس مطران قيسارية فلسطين وصار بطريركا على اورشليم. وكان ذلك في سنة الف وستماية وسبعين (١٦٧٠م) لتجسد السيد المسيح». (ونجد التاريخ نفسه ص ٦٩٢)

نستج من كل ما تقدم من تواريخ أنّ بعض المقالات أو الفصول ألفها البطريرك خلال سفرته الأولى والبعض الآخر خلال سفرته الثانية. إنّما لدى ذكره لرؤساء كهنة البطريركيّات فهو يوصلنا إلى تاريخ نسخ المخطوطة أي سنة ١٦٧٠.

وصف محتوى المخطوطة

قبل أن نبدأ بتفصيل مواضيع مخطورتنا بحسب نمط المقالة السابقة (ذكر الصفحات وعنوان الفصل وبيداته) علينا أن نصحّح بعض الهفوات التي ذكرنا عنها سابقاً في مقالة المونسنيور نصرالله:

أولاً: لم يلحظ الناقل أنّ صفحة ٢ ناقصة من المخطوطة. لقد اتكل على الترتيم الحديث، علماً بأنّ مخطوطات ذلك العصر غير مرقّمة إجمالاً، فهي تسجّل فقط عدد الكراسيات وهذا ما نجده في مخطورتنا. لذا يجب مراجعة مخطوطة دمشق لتكملة نصّ المقدّمة.

ثانياً: عدّد المونسنيور نصرالله عناوين الفصول كما نقلها له صديقه فحصل على ١٢٥ عنواناً لكنّ الواقع أنّ هناك بعض الأخطاء:

أ - ذكر العنوان التالي «بعض مسايل في امور الدين واجوتهم» وأعتبره

كفصل مستقل تحت رقم ٦١ . لكنَّ هذا العنوان في الواقع ليس إلا عنواناً عاماً للفصول الثلاثة التالية: أعني: عن «يوم الجمعة الكبيرة» وعن «متيات رؤساء الكهنة» وعن «التي هي أكرم من الشارويم». لذا سوف تختلف أرقام الفصول وعددها بيننا وبين مقالة المذكور.

ب - يذكر الفصل ٦٦ «أخبار مختصرة كثيرة نافعة جداً من كتاب صوايدوس» في الصفحة ٤٤٩. إنما في الواقع لا نجد شيئاً في الصفحة المذكورة بل نجده بعد الفصلين التاليين له (ص ٤٦٩-٤٧٩) مما يستدعي تبديل أرقام هذه الفصول الثلاثة كما سوف نرى ذلك فيما بعد.

ج - الفصل الخاص بعيد الفصح الذي يذكره المونسنيور تحت الرقم ٧١ صفحة ٤٨٨ هو بالواقع موجود في الصفحة ٤٦٢ . وهو ليس فصلاً مستقلاً بل هو خبر من أخبار كتاب كدرينوس ولا ندري لماذا أضيف عنوان هذا الخبر بيد أخرى في الفهرس كفصل خاصّ مما دعا الأب أدريانوس شكور إلى اعتباره فصلاً من فصول الكتاب وإلى إعطائه بالتالي رقماً خاصاً به عُثِّقَ ناقل الفهرس والمونسنيور جوزيف نصرانج^(١١).

د - هناك الكثير من العناوين لم تذكر في الفهرس لأنها لا تعتبر كفصل خاصّ. ويبدو لنا طبيعياً أن نجد معلومات مختلفة تتوالى الواحدة تلو الأخرى دون رابط بينها أحياناً إذا ما عرفنا طريقة عمل البطريك الذي يترجم أو يدوّن كل ما يجله. نذكر من هذه العناوين على سبيل المثال لا الحضر:

(ص ٥٢) من أجل كيف يجب أن يكونوا القضاة والحكام

(ص ١١٠) السبعة المواهب الروح القدس والسبعة اسرار، والسبعة فضائل الكبار، والسبعة خطايا المميتة.

(١١) حاول إصلاح هذه الهفوات في كلبه التيم المذكور عن تاريخ الحركة الأدبية للكنيسة الملكية.

(ص ٢٣٤) خيران عجيبان مفسران من الرومي ايضا كشاهد على حقيقة وجود الصطهر

(ص ٤٤٤) ضرب واحدا من العلماء مثلا نافعا للنفس

(ص ٤٧٤) اعلم بان سييليس التساء الحكيمات فهم عشرة وهم من بلاد مختلفة وفي سنين متعلقة الأوله هي سييلا الكلدانية المسماة مامفيتي، والثانية ايليغيمما. . .

(ص ٦٨٨) اعلم باننا وجدنا بان الأقسين الاستغفار الذي يكتبه البطاركة في اوراق ويعطوه للشعب. . . .

(ص ٦٩٢) صفحة من تاريخ بطاركة الاسكندرية.

هـ - هناك أخطاء عديدة في الترقيم سواء في الكتراسات، أو في الصفحات. نذكر أيضا على ميل المثال:

- صفحة ٢٣١ مكررة في الكتراس الخامس عشر

- يتم الانتقال مباشرة من صفحة ٣٢٩ إلى صفحة ٣٤٠

- يتم الانتقال مباشرة من صفحة ٦٩٣ إلى صفحة ٦٩٦

مواضيع «مجموع لطيف»

٥ - (٢-١٠) فهرس

١ - (١١-٢٠) أخبار مختصرة من كتاب البار متى الغلاطاري عن السبعة

مجامع الكبار والسبعة الصغار وجملة القوانين التي وضعها وعدة قوانين الرسل القديسين وسائر ما وصفه الآبا الالهين^(١٢).

.. - البداية: اخبار مختصرة عن للمجامع السبعة الكبار المقدسة الذي

كان حاضر فيهم الخمسة بطاركة وكل رؤسا كهنة المسكونة وفي اي زمان وبلاد كانوا ومقلار للقوانين التي وضعها في كل مجمع وايضا. . .

(١٢) متى الغلاطاري قانوني يرونا من لثرون الرابع عشر.

٤ - (٢١-٢٣) مقالة يوضح فيها كيف ومتى دعوا النواميس والشرايع قوانين.

البداية: ومن أجل نواميس المدن وعاداتهم. اعلم بان في سنة اربعة الاف وسبعمائة وثمانية ستين للعالم كانوا اليونانيين يعملون عيدا عظيما لالمياده وهذا فكان اول اعيادهم...

٣ - (٢٣-٥١) من اجل البيع والمشترا وما يتبع ذلك وفي اشيا كثيرة من الحكومات والشرايع وهي لريسون بابا.

البداية: واحد من التلس اتفق مع اخر واشترا منه بضاعة، واعطا المشتري عربون وتسلم للبضاعة، متحركة كانت او غير متحركة، فإن اتفقا هكذا...

٤ - (٥٢-٥٣) من اجل كيف يجب ان يكونوا القضاة والحكام
البداية: يجب على للحاكم بان يماثل الله في عدله ولا يكون عنده حقد ولا يستحي من احد في حكومته ولا ياخذ رشوة في القضا،
واذا...

٥ - (٥٣-٥٥) من اجل وضع العربون.
البداية: اذا خطب احد بنت او امراة وعملوا صلاة الخطبة واخيرا ندم فيضيع عليه العربون الذي اعطاهم. وان كانوا اهل المروس تدموا...

٦ - (٥٥-٥٧) من اجل المتجمين والسحرة (والرقاين)
البداية: والذين يسحرون الناس حتى يموتوا على حسب توهمهم يقول في القانون الحادي والستون للمجمع السادس بان...

٧ - (٥٨-٦٢) من اجل صورة شكل ثياب رؤسا كهنة اليهود واسامي الحجارة المعدنية

البداية: ... ثياب رؤسا الكهنة اليهود دوماً كان يضعروا عليها من الحجارة الكريمة الاثنا عشر المماثلة اثنا عشر سبط بني اسرائيل واساميمهم... مما لووه القليس ايفانوس وثيس احاققة قبرص

A - (٦٢-١١١) قوانين كثيرة متخبة وناقمة جدا يحتاجون اليها رؤسا

الكهنة والكهنة وكافة المسيحيين وهي ضرورة ويحتاج اليها وعدتها
سبعة واربعون بابا .

البداية: قال القديس باسيليوس الكبير من اجل عادات الكنائس
الغير مكتوبة وعادات المدن (في) الراس الرابع من رسالة باسيليوس
الى ديودوروس . . .

٩ - (١١١-١١٥) تقسيم في شرح المعمودية ليدخل الكسيفيلوس بطرك
القسطنطينية^(١٣)

البداية: تفسير في شرح المعمودية للقديس يوحنا بطرك القسطنطينية
الكسيفيلوس وعلى ماذا يدل لبس الطفل . . .

١٠ - (١١٥-١١٧) من اجل الزيجة الرابعة . . .

البداية: اعلم بان الآبا القلما بالجهد سامحوا في الزيجة الثالثة بأن
تصير لرجل واحد واما الملك لاون الحكيم فانه لما مات امراته الثالثة
فلم يمنحه البطريك نيقولاوس سلطة بان يتخذ امرأة رابعة؛ وان كاهن
البلاد كلفه على امرأة رابعة وتجاوز الناموس . . .

١١ - (١١٧-١١٨) في انه يجب بان تقبل الاراتقة عند موتهم، كل الاراتقة
اذا اقبلوا الى حسن العبادة . . .

١٢ - (١١٨-١١٩) من اجل الذي يقتل ذاته بيده

١٣ - (١١٩-١٢٢) من أجل القتل بالاختيار

البداية: في ايام لوقا الجزيل قدسه بطريك القسطنطينية قتل واحد
من الجند بارادته لانسان بغير ذنب وبعد ايام يسيرة ذهب هذا الجندي
القاتل الى واحد من الاساقفة واعترف له بهنه الخطيئة فسامحه بها
ذلك الاسقف وكتب له ورقة بان هذه الخطية مغفورة له فذهبوا أقوام
ومحلوا بهذا الاسقف للبطرك لوقا المذكور . . .

١٤ - (١٢٢-١٢٨) تفسير من اجل الفصح والخروف

البداية: اعلم بان في هذا الكتاب تفسيرين اواخر غير هذا من اجل

(١٣) مريوحا الثالث بطريك القسطنطينية ١٠٦٤-١٠٧٥ .

تفسير الفصح وجدناهم وكل تفسير شكل، فكتبناهم...
١٥ - (١٢٨-١٣٣) خير البارة انا القديسة باراسكافي الجديدة الملقبة
بالبلغارية الكاين تذكراها في الرابع عشر تشرين الأول نعيد لها اليوم في
٢٦ تموز.

البداية: هذه البارة باراسكافي فكان مولدها وتربيتها في بلدة تسمى
ايفاظون وهي بقرب مدينة القسطنطينية..

١٦ - (١٣٣-١٥٧) حساب زيجات المسيحيين التي امر الله بها بافواه
قديسه المتوشحين بالله، وكيف يجب ان تكون زيجاتهم منما وجدناه
مسطورا في اماكن كثيرة من الكتب الزومية... وهذا فهو فحباب
الزواج

البداية: اعلم بان الزواج يدعى الاثيحاد وهو اذا اجتمع الرجل مع
الامراة ويكون الى ذلك الوقت لم ينظرها ولا فاوضها الا وقت الاكليل
عليها فقط فحيث...

١٧ - (١٥٧-١٩٥) وهذه القوانين فهي لاجل الموارث وماشابه ذلك
وقوانين من الشريعة ايضا وعدتها خمسة وعشرون بابا.
البداية: من اجل وكيل اليتامى ما قبل بلوغهم...

١٨ - (١٩٥-١٩٦) من اجل الزواج أيضا.

البداية: يجب ان يكون العريس ابن خمسة عشر سنة والعروس ابنة
ثلاثة عشر سنة ولا يصير العرس الا بعد الموافقة ورضى العريس
والعروس واهاليهم واتفاقهم. لا يصير العرس لاجل الشهوة الجسدانية
لكن لاجل ناموس الله ووصيته...

١٩ - (١٩٦-١٩٩) من اجل الرجل والامراة الذين يتزوجون ثانيا أو ثالثا او
رابعا

البداية: من يتزوج بامراة ثانية فيمكث سنة بغير تناول الاسرار هذا

اذا كان ورعا. اذا سقط في زنا قبل زواجه الثاني فيدان كالزاني...

٢٠ - (٢٠٠-٢٠٥) من اجل الزنا والفسق وكيف يجب ان يضلوا الامراة
الفاسقة من رجلها وماذا يجب على من يحصل ذلك من القويقين ومن

أجل من يفسد بتولية خطيته .

البداية: المخطوب اذا افسد بتولية خطيته من قبل تكليبه عليها فان ارادرا اهلها بان يفسخوها منه يجوز ذلك واذا لم يريدوا اهلها...
٢١ - (٢٠٥-٢٠٧) من اجل اي سبب ايضا تطلق الامراة رجلها.
البداية: الرجل اذا اقرف (اي اتهم) زوجته بانها تزني فيحتاج بان يثبت ذلك عليها قدام رئيس الكهنة ويكون ذلك مع خمسة شهود صادقين...

٢٢ - (٢٠٨-٢٢٢) هذا حساب موارث المسيحيين الذي افرضه الله بأفواه القديسين وماذا يخص كل واحد من المتخقين وكيف يجب ان تكون القسمة بينهم بالعدل لمخلفات قريهم ذلك المتوفي وكل واحد منهم ياخذ ما يستحقه بموجب هذه الفرائض الشرعية.

البداية: الاولاد ان كانوا ذكورا واناث يتقاسمون ميراث ابيهم المايت بالسوا او امهم المايتة. لان ليس لوالدين المايت ولا لاختوته من ميراثه شيا... .

٢٣ - (٢٢٢-٢٣٤) من اجل ميراث الاولاد الطبيعيين.

البداية: لان اسامي مختلفة للأولاد الذي يلدهم احد الناس من النساء، لان بعضهم من امرأة ناموسية باكليل هولاء فهم خصيصين وبعضهم بغير إكليل وهم من الطبيعة... . في نهاية هذا الجزء خبران عجيبان مفران من الرومي ايضا (٢٣٤-٢٣٨).

٢٤ - (٢٣٨-٢٤١) هذه اخبار امة الفراخمانوس وتبعه بعض اخبار قوما من الحكماء.

البداية: اعلم ان الفراخمانوس امة حسنة العبادة وفي حياتهم لا يقتنون شيئا البتة وهم يسكنون في جزيرة يقرب بحر أوكيانوس وهذه الموهية ورثوها...

٢٥ - (٢٤١-٢٤٤) وجدنا مقالة في الرومي لبعض علماء الروم المتأخرين لأجل تبيت النور المقدس المنحدر على قبر المسيح التابع الحياة في يوم سبت النور الكبير عشية. واورد فيها اخبارا شتا.

البداية: فأول ذلك من قول القس تيموثاوس الاورشليمي الذي وضع أقوالاً كثيرة في الاعباد السيدية فمن جملة ذلك ما أورده في عيد دخول المسيح الى الهيكل...

٢٦ - (٢٤٥-٢٦١) نكتب ما تيسر لنا وجوده من اسامي بعض رؤسا كهنة الاولين والذين وصلوا الى زماننا هذا، الذين هم في النورية الانطاكية الباقية كراسيهم الى الآن واعرضنا عن اسامي اصحاب الكراسي الخراب وعن الذين لم نعرف اسماؤهم وهو لاجل التذكرة.

البداية: فالاول اسامي اساقفة صور وصيدا اعلم باننا وجدنا في خير الرسولين بطرس ويولص بان الرسول بطرس لما رجع من اورشليم لاجل الانذار بالمسيح واجتاز بصيدا شرطن لها اسقفا...

نجد اسامي اساقفة حلب، وهوران وحمص وآمد واللاذقية وطرابلس وبيروت وحماة وعرقا وعكار وبعبك وصيدنايا وقارا ومعلولا والزبداني والحصن وماياس ومدينة تاوفوسوس.

٢٧ - (٢٦٢-٢٦٦) اقوالا لطيفة جدا يبين فيها كيف الله تعالى اسمه قد كرم كل يوم من ايام الجمعة السبعة بموهبة من المواهب الروحانية او بمواهب عديدة. فله المجد دائما.

البداية: اعلم باننا وجدنا في كتاب خط رومي قول لبعض العلماء المتأخرين واسمه ذيونيسيوس الكاهن في الرهبان وهو من خدام القيامة المقدسة فقال...

٢٨ - (٢٦٧-٢٧٢) نكتب ما قد وجدناه في كتب الله المقدسة من اسامي والدة الاله منما قد جمعناه من كتب كثيرة ومقدار ما لها من الالقاب والاسامي الجزيلة المكرمة منما قد لقبوها به الملائكة والانبياء والرسل والمعلمين.

البداية: فأولا اسمها مريم وتفسيره باللغة العبرانية ست العالم وايضا اسم ماريام باللغة اليونانية على كل حرف من اسمها كلمة...

٢٩ - (٢٧٣-٢٧٧) ثلاثة اخبار نافعة لخلاص النفس من اجل قوة القدامات الالهية وانها تنفع كثيرا الاحياء والمنتجين.

البداية: كان انسان غني في مدينة نيقوميديّة واته مرض ووصل الى
شدة الموت فاوصى زوجته بأن تعطي من غناه لليتامى والفقراء...
٣٠ - (٢٧٧-٢٨٢) من اجل اليبير الذي في قرية ترابمانوس الصانع
العجائب ومن اجل مياه تصنع آيات ومعجزات.

البداية: في احد القرى الذين في اقريطش المقبول لها ترابمانون
هيكل لتا السيدة، بعيدا عن القرية مقدار رمية حجر وسموه جب
السيدة لأنه...

٣١ - (٢٨٣-٢٨٣) اعلم بان سبعة قامات هي للانسان في حال حياته
وكيف يتقل من كل قامة الى غيرها.

البداية: القامة الاولى: الانسان يدعا طفل من حين مولده الى اربعة
سنين من عمره. والثانية...

٣٢ - (٢٨٣-٢٨٤) من اجل الناس المائتين للذين يصيرون فركولاكاس
البداية: اعلم بان الشيطان يريد بأن يهزوا الناس لكي يعملون اشيا
قيحة ويسخطوا الله بها لان ابليس...

٣٣ - (٢٨٥-٢٨٥) من اجل ستا السيدة وكم سته عاشت في العالم
النهاية: اعلم بان السيدة عاشت على الارض تسعة وخمسين سنة
لانها لما دخلت الى الهيكل كانت ابنة ثلاثة سنين واثنين وسبعين يوما
واقامت...

٣٤ - (٢٨٥-٢٨٦) من اجل صيام نياح ستا السيدة
البداية: اعلم بانه دين لازما لكل جنس المسيحيين الكهنة
والمعلمين والراهبان والراهبات وكل ذي قامة بان يعظموا ويكرموا
لتا السيدة لاننا...

٣٥ - (٢٨٦-٢٨٦) من اجل صوم يوم وجود الصليب
البداية: وكذلك من اجل صوم يوم وجود الصليب المكرم الكاين
في الرابع عشر من شهر ايلول بان يصوموا للمسيحين فيه...

٣٦ - (٢٨٧-٢٩٦) مجموع لاينا نيكيفورس ولقيره من الاباء والمعلمين
من اجل الاربعة صيامات ومثلة عن ايلياس النبي.

البداية: من القوانين الكنسية ومن تقليدات الكنيسة ومن فزايش
الاباء القديسين يوضح فيه ماذا هو علة الصيامات الاربعة الكاينة في
ايام السنة كلها ولاي علة وضع الله كل صوم من هذه الاصوام...
٣٧ - (٢٩٧-٣١١) اسامي بطاركة انطاكية من بطرس الرسول والذين
بعده.

البداية: هذه اسامي بطاركة انطاكية من القديس بطرس الرسول اول
بطاركتها الى الآن ومقدار اقامة كل واحد منهم على الكرسي الرسولي
وكمية البطاركة الذين... .

٣٨ - (٣٠٢-٣١٧) عجبتين لمار ديمتريوس الشاهد
البداية: في ايام ملوك المومنين كان اسقفا في مدينة افريقية وفي
بعض الايام انحدر في مركب لكي يذهب الى الاسكندرية ومن حسد
الشيطان... .

٣٩ - (٣١٧-٣١٨) خير عن ريسين كهنة لاجل التواضع
البداية: يقول في كتاب بتان الرهبان من اجل التواضع بأنه كانا
اثنان من الاساقفة وكان بينهما عداوة عظيمة جدا لانه قد كانت
ابريشيتهما بقرب بعضهما بعض، فالواحد منهما... .
٤٠ - (٣١٨-٣١٩) ما اخبرنا به بعض اليهود المتصرين بان اليهود يرسموا
شكل الصليب وما يعرفوا تفسيره.

البداية: ... اخبرنا بعض المسيحيين الراجع الينا من اليهود وقال
هكذا بان اليهود في مجامعهم يرسموا شكل صليب وما يعرفوا تفسيره
وايضا لان الله امر هرون... .

٤١ - (٣٢٠-٣٢٧) مسایل ستة واجوبتها من اجل عيد البشارة.
البداية: متايل مختصرة واجوبتها من اجل الاعياد اليدية
اخرجناها من اللغة الرومية... . قال قلك من اجل عيد البشارة
الالهي وهي ستة منايل: فالمسئلة الاولى: لماذا اتيد المسيح لم
يتخذ من مريم العذرى من غير بشارة... .

٤٢ - (٣٢٧-٣٤٦) مسایل عشرة واجوبتها من اجل عيد ميلاد المسيح.

البداية: فالاوله لماذا الاب لم يتجسد ولا الروح القدس لكن الابن
تجسد...

٤٣ - (٣٤٦-٣٦٠) مايل عشرة واجوتها من اجل عيد الظهور الالهي
البداية: المسئلة الاولى: لماذا المسيح الذي هو بغير خطية
اعتمد؟...

٤٤ - (٣٧٦-٣٧٦) مايل خمسة عشر واجوتها من اجل عيد التجلي
البداية: المسئلة الاولى: لماذا صار التجلي؟ المسئلة الثانية: لماذا
المسيح تجلا بقرب الالام؟...

٤٥ - (٣٧٧-٣٩٢) مايل سبعة واجوتها من اجل عيد الفصح وايضا ماذا
هو تفسير الفصح وكيف عملوا العبرانيين
البداية: المسئلة الاولى: ماذا هو عدد جملة النسوة حاملات الطيب
لانه حنا ان نعرف هذا لان به منفعة كثيرة...

٤٦ - (٣٩٣-٣٩٤) لماذا احدر يوسف جسد المسيح يوم الجمعة المساء
ولم يقوه الى يوم السبت؟

البداية: فاعلم بان هكذا اوصى موسى في كتاب تثنية الاشتراع
للإسرائيلين بان اذا اخطا انسان وحكم عليه بالموت وسمره على عود
ومات فلا يتام جسده...

٤٧ - (٣٩٤-٣٩٨) خبير آخر في تفسير الفصح

البداية: وهذا تفسير اخر في ذبج الخروف والفصح وما يتبع ذلك.
اعلم بان الالهيون الثلاثماية وثمانية عشر اوضحوا لنا بان فصح الناموس
كان رسما للمسيح الحمل الحقيقي...

٤٨ - (٣٩٩-٤٠٠) معرفة كيف خلق الله في البدء في الستة ايام اثنين
وعشرين ابداعا

البداية: اعلم بان كل الابداع الذي خلقه الله في البدء في الستة ايام
فكان اثنين وعشرون ابداعا لانه في اليوم الاول اعني يوم الاحد خلق
الله سبعة اشيا...

٤٩ - (٤٠١-٤٠٣) تواريخ مختصرة

البداية: ان قال قايل بان المسيح في ابي سنة من تاريخ العالم كان
ميلاده فتقول...

٥٠ - (٤٠٤-٤٠٨) خير ارسانيوس القديس مطران كير كيراس اي كرلس
(هي جزيرة في البحر الابيض). وعن الراقنين يوم عيد الصليب. واذ
البطاركة يدعون بخمسة حروف

٥١ - (٤٠٩-٤١٠) خير الكاهن الفلغاري .

البداية: اخبرنا الاب بابا صفرونيوس للسيتاي بانه اجتاز في قرية
عظيمة من بلاد ادرنه...

٥٢ - (٤١٠-٤١١) خير ينهي فيه عن احراق الايقونات المقدسة.

البداية: وجدنا في كتاب بستان الرهيان في الراس المائتين واثنين
وثلاثين يحذر ويحرص على اكرام الايقونات المتق القديمة وينهي عن
احراقهم لكي...

٥٣ - (٤١١-٤١٢) شرح يوضح فيه مقتل كراسي رؤسا الكهنة الذي
دثر من ابرشية بطريركية القسطنطينية.

البداية: شرح نافع وجدناه في الكتب للرومية من اعنى به الملك
لاون الكلي الحكمة وكيف وضع حدود وترتيب لكراسي رؤسا الكهنة
التابعين لايرشية القسطنطينية...

٥٤ - (٤١٢-٤١٤) اخبار مختصرة عن قم للقب

البداية: قيل بان في ايام قم الذهب كائن لنا عمل قداس يحل الروح
انقدس على القربان ظاهرا وكان في تلك الاوان لاجل صلاح
المؤمنين...

٥٥ - (٤١٤-٤١٥) خير مختصر عن اوريجانس

البداية: ووجدنا في الرومي بان اوريجانس الارتوقي كان من
الاعكندرية ووالده قتل وتوفي شهيدا لاجل المسيح واسمه لاونيدى
وكان اسقفا...

٥٦ - (٤١٥-٤١٦) خير مختصر عن المصوفية

البداية: يقول كاتبه الفقير مكاربوس الاكطاكي بانه اخبرنا بايسيوس

مطران غزه المكنى بالليفاريدى لما اجتمعنا في الافلاخ...
٥٧ - (٤١٦-٤١٧) وايضا بان قد يوجد في بعض الكتب الرومية كذبا
البنائية: اعلم ايضا بانه قد يوجد وفي الكتب الرومية بعض كتب
كذبا والعلما منهم يحذروا وينهوا عن قراتها وسماعها...

٥٨ - (٤١٧-٤١٩) شرح نافع للقديس سمعان الماطرافراستيس
البنائية: قال بعض العلما المعظمين وهو سمعان الماطرافراستس بانه
ينبغي للعالم الذي يعلم شعب الله وينفهمهم بان يكون حاويا اربعة
اشيا...

٥٩ - (٤١٩-٤١٩) بان الابن الوحيد قالها يوسف ونيقوديموس
البنائية: اعلم بان الابن الوحيد قالها يوسف ونيقوديموس لاننا وجدنا
مقالة في الرومي على دفن المسيح بان وقت تجنيزه قالا يوسف
ونيقوديموس...

٦٠ - (٤٢٠-٤٣٨) خير الشاهد تاوذوروس التيروني وعجايه
البنائية: خير القديس المعظم في الشهدا تاوذوروس التيروني الكاين
تذكاره في السابع عشر من شهر اشباط. يقرأ في يوم السبت الاول من
الصوم الكبير...

٦١ - (٤٣٨-٤٤٠) بعض مسايل في امور الدين واجوتهم:
- عن يوم الجمعة الكبيرة (٤٣٨-٤٣٩)
- وميتات رؤسا الكهنة (٤٣٩-٤٤٠)
- والتي هي اكرم من الشارويم (٤٤٠-٤٤٠)
البنائية: مسئله ان قال قايل لماذا في اكثر ايام السنة يعملوا الكهنة
ورؤسا الكهنة القداسات الالهية في كل يوم واما في يوم الجمعة
المعظيمة فما يقدسوا اصلا...

٦٢ - (٤٤١-٤٤٩) بعض اخبار واقوال نافعة جدا من كتب كثيرة
البنائية: اعلم باننا وجدنا في الكتب الرومية في عدة اماكن يخبر عن

سيرة القديس مرقص الترمقاني وانه قام . . .

٦٣ - (٤٦٩-٤٨٠) اخبار مختصرة كثيرة نافعة جدا من كتاب صوايدوس^(١٤)

البداية: اخبار مختصرة جمعناها من كتاب تاريخ صوايدوس الرومي الذي كان في بلاط الملك بالقسطنطينية وكان عالما وعمل هذا الكتاب على حروف الفا فيطا . . . (هذان الحرفان هما الاولان من الحروف اليونانية)

٦٤ - (٤٥٠-٤٥٢) اخبار مختصرة عن وجود اعضا يوحنا المعمدان

٦٥ - (٤٥٣-٤٦٢) اخبار مختصرة كثيرة نافعة جدا من تاريخ كلدريوس^(١٥)

- [(٤٦٢-٤٦٢)] من اجل عيد الفصح .

٦٦ - (٤٨٠-٤٨٨) خبر انتداب كهنة اليهود لسيدنا يسوع المسيح للكهنوت

البداية: هذا خبر انتداب كهنة اليهود الذين كانوا في اورشليم لسيدنا يسوع المسيح للكهنوت منما اوضحه ثاوذوسيوس اليهودي لصديقه فيلبس المسيحي . . .

٦٧ - (٤٨٨-٤٨٨) عدد تطلعات كل انجيل من الاربعة الانجيلية وكم فصل

كل واحد منهم .

البداية: قيل بان انجيل متى من ثمانية وستين تيطس وثلاثماية

وخمسة وخمسين راس . . .

٦٨ - (٤٨٨-٤٩٣) ايضا اخبار جزوية عن فم الذهب وغيره من القديسين

من تاريخ كلدريوس

البداية: في السنة الثامنة عشر من حياة القديس فم الذهب اعتمد من

يد القديس ملايوس بطريرك انطاكية ثم صار وقتئذ . . .

٦٩ - (٤٩٣-٤٩٦) اخبارا جزوية عن جزو عود الصليب الذي كان في مدينة

ابامية

البداية: في بعض الاوقات وافا جزرويه ملك انفرنس مع كل عسكره

(١٤) هو كاتب يوناني من القرن العاشر شهير بمجمعه .

(١٥) هو كاتب من القرن التاسع، ترك لنا تاريخا نشر في سلسلة الآباء اليونان رقم ١٢١

و١٢٢ .

- الى مدينة ابامية الشام ليحاربها وكان هناك في هذه مدينة ابامية جزوا
من عود الصليب المكرم...
- ٧٠ - (٤٩٦-٤٩٨) بعض تواريخ مختصرة
البداية: ولما صار طياربوس ملكا بعد يوستينيوس امر ورسم بان
يكتبوا اسمه في الاوامر والمراسلات الملوكية هكذا...
- ٧١ - (٤٩٩-٥١٤) اخيار كل اسامي الاراتقة ومذاهبهم
البداية: الاول راس الانشقاق سيمن الساحر.
نقولا الدخيل اي الاسير الانطاكي
آريوس اول قسوس الاسكندرية...
- ٧٢ - (٥١٤-٥٢٤) اخبار كثيرة مختصرة نافعة جدا في امور شتا
البداية: كان في انطاكية حاكم غير مومن فهول على الكهنة
واضطرمهم بان يحلقوا فحلقوا ثم انهم امتنعوا عن القداس وان احدا
من اولايك الكهنة...
- ٧٣ - (٥٢٤-٥٢٥) اخبار مختصرة من كتاب الغلاطاري
البداية: اخير متى الغلاطاري في كتابه بانه لا يجوز ان يعملوا
روسا الكهنة امرا محدثا...
- ٧٤ - (٥٢٥-٥٢٩) اخيار نافعة من كتاب الكندرس المتوحد
البداية: اعلم باننا قد وجدنا في كتاب البار الكندرس المتوحد
الذي كان واحدا من العلما الافاضل الذي عمل كتاب معظم مضمونه
كله على وجود الصليب وعجايه...
- ٧٥ - (٥٣٠-٥٣٠) اخبار الديارة التي كانت في جبل الاطرو الذي هو في
بلد اسيا اي قرامان.
- البداية: اعلم بانه كان في بلد اسيا اي بلد قرامان جبل يسما الاطرو:
اي جبل العابدين الذي هو الآن في نواحي سبارطه...
- ٧٦ - (٥٣١-٥٣٣) مثلة عن ايليا النبي وجوابها
البداية: ان سال احد عن ايليا النبي هل مات او صعد الى السما
فنجيه بان الكعب الالهية لم تخير عن هذا النبي بانه مات لكنه

- ٧٧ - (٥٣٤-٥٥٨) اخبار كل باكاوات الافلاخ من اولهم الى الآن
 البداية: تواريخ واخبار مختصرة عن اقلية الافلاخ وكيف كان
 سلوكهم ومدة اقامتهم في الاقلية منما سهل لنا جمعه وتحصيله
 والبدو في ذلك من سنة ستة الاف وثمانماية للعالم ...
- ٧٨ - (٥٥٩-٥٦٠) مسئلة لماذا النصرى يرفعوا على موائلهم كما من
 الخمر ويشربوه. ومن اي وقت صارت هذه العادة
 البداية: الجواب: لما كان تقفور ملك الروم الثاني الحبيب قد
 اتحارب مع كروموس زعيم البلغار وظهر كروموس مظفرا منصورا...
 ٧٩ - (٥٦٠-٥٦١) قولاً مختصراً عن الافلاك السبعة
 البداية: اعلم بان الشمس والنجوم لهم مولد لانهم صاروا من لا
 شي ويدخل عليهم الفساد في بعض الاماكن لان الشمس...
 ٨٠ - (٥٦٢-٥٦٣) كيف يجب بان نرتل الساعة التاسعة والمكازمي في
 ايام الصوم الكبير
 البداية: اعلم بان صلوات الساعات الاولى والثالثة والسادسة الذين
 يصلونهم المؤمنون في ايام صيام الكبير فهم على طقس الرومي...
 ٨١ - (٥٦٣-٥٦٧) قولاً مختصراً عن اثنين الاستغفار
 البداية: اعلم ان هذا الاثنان يسمونه الروم ستخورييتيكن اي استغفار
 لا يكتب الا من قبل بطريك مسكوني من احد البطاركة الاربعة...
 ٨٢ - (٥٦٧-٥٦٨) اسامي درجات الاكليروس الذين حول رئيس الكهنة
 البداية: اعلم ان في التاموس الرومي خمسة وعشرون مرتبة تكون
 حول كل ريس كهنة. الاول المدبر العظيم. الثاني صاحب السر
 الثالث...
- ٨٣ - (٥٦٨-٥٧٥) اخبار مختصرة ايضا عن اوريجانس
 البداية: هنا خبر اوريجانس الذي اخيرا دخل في التجديف وصار
 ارطوقيا. هنا اوريجانس فكان في زمان الملك سافيرس...
 ٨٤ - (٥٧٦-٥٧٧) خبر مختصر عن وجود الصليب المكرم

البداية: يجب بان تعلم باننا بعد تحرير وتمب وتفتيش في الكتب
المقدمة وجدنا بان لما وجدت المقبوطة الملكة هيلانة عود الصليب
المكرم والمسامير . . .

٨٥ - (٥٧٧-٥٧٨) من اجل دير الاصطوديون ولماذا سمي بهذا الاسم
البداية: اعلم بانه كان في مدينة القسطنطينية رجلا غنيا جدا وفاضلا
فرهد في الدنيا وعمر بيته الذي كان في وسط مدينة القسطنطينية وعمله
دير على اسم يوحنا المعمدان . . .

٨٦ - (٥٧٨-٥٧٩) من اجل دير الذين لا ينامون
البداية: اعلم بان دير الذين لا ينامون هو الذي ابتاه البار مركلس
وهو قرب القسطنطينية من جهة الشرق والقبلة في ابرشية . . .

٨٧ - (٥٧٩-٥٧٩) خير مختصر من اجل قانون اندراوس الاقريطشي^(١٦)
البداية: اعلم باننا وجدنا في الرومي قول البار الفاضل اكاكوس
الذي نك في سيق مار سابا، في تفسيره للقانون الكبير الذي
يقال . . .

٨٨ - (٥٧٩-٥٨٢) المعجب الذي صار في الاسكندرية
البداية: وذلك بانه كان في الاسكندرية اسقفا ورعا وكان مقابل
فلايته رجلا فيلسوفا اسمه ايغاربوس . . .

٨٩ - (٥٨٢-٥٨٩) خير اول بطرك صار على القسطنطينية بعد ما فتحها
السلطان محمد ويتبعه بعض اخباو مختصرة عن بطاركة القسطنطينية
وعن ترتيب شرطوتية بطركها المزمع ان يصير جديدا

البداية: وجدنا في التاريخ الرومي بان لما فتح السلطان محمد مدينة
القسطنطينية في سنة الف واربعماية ثلثة وخمسين لميلاد المسيح في
التاسع والعشرون من شهر ايار نهار الثلثة . . .

٩٠ - (٥٨٩-٥٩٠) اخبار الفلقار وكيف امنوا بالمسيح وماذا جرى لاجل

(١٦) ترثم خدمة هذا القانون الكبير الذي كبه القنيس أندراوس رئيس أساقفة كريت سنة ٧٢٠
يوم الخميس من الأسبوع الخامس من الصوم المسمو خميس التوبة.

عمادهم بين فوتيوس بطرك القسطنطينية وبابا روميه
البداية: وجدنا في التاريخ الرومي بان ياسيل الملك المسمى القاتل
الفلغار بانه لما ظفر بالفلغار وقتل منهم اقواما واستاسر منهم خمسة
عشرة الف جندي...

٩١ - (٥٩٠-٥٩١) وفي اي زمان دعي بطرك القسطنطينية «المسكوني»
البداية: اعلم بان في القديم كانوا بطاركة القسطنطينية يسموا بطاركة
قط من عهد القديس مطروفانس اول بطاركتها الى ايام...

٩٢ - (٥٩١-٥٩٢) كيف ومتى اكرمت اورشليم بالبطركية؟
البداية: اعلم بان الملك تيطس لما هدم اورشليم عند فتحه لياها
احترمها جدا لاجل معاداة اليهود له وجعل قيسارية فلسطين اعظم
منها...

٩٣ - (٥٩٢-٥٩٣) لاجل اي سبب لا تجوز شرطونية بطرك القسطنطينية
الجديد بغير حضور مطران ايراكلية؟

البداية: وهكذا جرى في امر اليزنطية لانه لما اتى اليها الملك
سافيروس من روميه وحاصرها وفتحها احتقرها جدا وعملها قرية...
٩٤ - (٥٩٣-٥٩٣) من اجل مجمع انطاكية واللاذقية وقرطاجنة

البداية: اعلم بان مجمع انطاكية صار في ايام قسطنطينوس ابن
قسطنطين الكبير بعد خمسة سنين من نياح المغبوط قسطنطين وكان فيه
رؤسا كهنة...

٩٥ - (٥٩٣-٥٩٤) خبر عن اهل آسيا من اجل عيد الفصح
البداية: اعلم بانه كان لاهل آسيا المسيحيين هذه المادة بان يحملوا
في كل سنة عيد الفصح مع فصح اليهود فلما صار المجمع الاول في
نيقية...

٩٦ - (٥٩٤-٥٩٤) ما اخبره القديس ابارونيوس عن كتب المتيقة باتها لم
تكتب في لغة واحدة.

البداية: اخبر القديس ابارونيوس في تفسيره لاسفار الملوك بانه
نظر كتاب المكافين الاول نفسه مكتوب بالعبراني...

٩٧ - (٥٩٥-٥٩٧) من اجل حساب الفصح وكيف يجب للمؤمنين ان يبدوه.

البداية: اعلم بان الابهاء الذين كانوا في المجمع الاول بنية وضعوا من اجل عيد الفصح بان يعملوه المسيحيين بعد استوا الليل والنهار بعد الرابع عشر من هلال القمر...

٩٨ - (٥٩٧-٥٩٨) اخبار مختصرة عن هيروديا ومريم المجدلية وعن الذين قتلوا في ايام تيطس باورشليم ومتى كان وجود الصليب.
البداية: اخبر القديس الكنتزس المتوحد بان ابنة هيرودياذه ابتلعتها الارض حاية. واخير بان مريم المجدلانية...

٩٩ - (٥٩٨-٥٩٩) من اجل ابتداء عمارة البندقية
البداية: من بعد تجسد ميلنا يسوع المسيح باربعماية وواحد وعشرون سنة ابتداء الطون في عمارة البندقية من الاساسات وفي سنة ثمانماية لتجسد المسيح ابتنوا كيسة مرقص الإنجيلي...

١٠٠ - (٥٩٩-٦١٨) خبر القديس افيموس الجديد بطرك انطاكية الملقب بكرمة^(١٧)

البداية: هذا خبر ابينا النيل في القديسين افيموس بطريرك انطاكية الذي كان مطران على حلب الملقب كرمه صلاحه تحفظنا امين...
١٠١ - (٦١٩-٦٣٤) اخبار ما تيسرت لنا عن المرحومين بطاركة انطاكية من ابن جمعه الى الان^(١٨)

البداية: نكتب ما تيسر لنا معرفة اخبارهم واسامهم من المرحومين بطاركة انطاكية من عهد المرحوم يواكيم ابن جمعه الى زماننا هذا ومن اي البلاد كانوا ومدة مقامهم...

١٠٢ - (٦٣٥-٦٣٥) بان اورشليم ثلثة فقعات ميت

(١٧) نشر هذا الفصل الأب لارنديوس كلزي في مجلة للسرة (١٩١٣) ٤١-٤٧: ٨١-٨٩: ١٣٥-١٤٤.

(١٨) اعتماد للموسنيور جوزيف نصرانه كثيرا من هذا الفصل - كما يقول هو نفسه - تأليف كتابه من بطاركة انطاكية. لا بل نشره كملحق لكتبه.

البداية: اعلم بان ثلثة دفعات سية اورشليم قبل تجسد السيد المسيح فالسبي الاول فهو الذي عمله باختصر الملك لما ربط اليهود...

١٠٣ - (٦٣٦-٦٣٧) خبر مختصر عن دخول السيدة الى الهيكل ومدة مقامها هناك

البداية: اعلم باننا وجدنا في كسب الرومية بان يواكيم وحنة لما قدموا ابنتهم العذرى الى الهيكل فاقبلها زخريا رس الكهنة ابو يوحنا...

١٠٤ - (٦٣٦-٦٣٧) بان الامتحانات تصير من ثلثة اشيا

البداية: اعلم بان الاسر والامتحانات التي تصيب الانسان فهم من ثلثة اشيا يحدثوا. فالاوله: التجربة من الله الذي يمتحن بها ذلك الانسان...

١٠٥ - (٦٣٧-٦٣٨) ما قاله القديس ثاوفيلكطوس رس اساقفة الفلغار في تفسيره للاربعة اناجيل

البداية: فقال بان الله اعطانا الاربعة اناجيل الطامرة الحقيقية لتعلم منها هذه الاربعة فضائل الكبار وهي الشجاعة والحكمة والعدل والعفة...

١٠٦ - (٦٣٨-٦٤٣) مسئلة لماذا المسيحين يستعملوا البخور في كتابهم في حال صلواتهم واسامي الجبال الاثنا عشر الكبار الذين في كل الدنيا البداية: الجواب فهو لاجل سبعة اشيا. فالاوله لان الله تعالى امر موسى بان يبخروا الكهنة في الهيكل لله وامر بان نار البخور تكون دائما في الهيكل لا تنطفئ...

٢٠٧ - (٦٤٣-٦٦٩) اخبار وتواريخ مختصرة عن المرحومين بطاركة انطاكية من كتاب سعد الانطاكي ومن تاريخ كدرينوس

البداية: ... كان ابتداءه في سنة ثلثماية وستة وعشرون بعد الهجرة وانهى فيه الى سنة اربماية وخمسة وعشرون بعد الهجرة وجملة هذا التاريخ مئة تسعة وتسعون سنة فقط...

١٠٨ - (٦٧٠-٦٨٢) اخبار مختصرة عن بطاركة الاسكندرية من تاريخ
سعد الانطاكي

البداية: ... وفي سنة ثلثماية ستة وعشرون كان على الاسكندرية
بطيريركا يسما اتيثيوس وهو سعيد ابن بطريق فاعتل بمصر وكان
ماهرا في صناعة الطب...

١٠٩ - (٦٨٣-٦٨٣) خبر مختصر عن دهن المسحة الذين كانوا يعملوه
العبرانيين

البداية: اعلم بان كل الاشيا الذي كتب في العهد القديم فكانت
رسما للعهد الجديد ومن جملة ذلك الميرون الذي كانوا يعملوه
العبرانيين...

١١٠ - (٦٨٣-٦٨٤) شرح مختصر يوضح فيه متى الاربعة الانجيلية كتبوا
اناجيلهم وفي اي لغة كتبهم وفي اي مكان.

البداية: اعلم بان الانجيلية الاربعة لم يكتبوا كلهم الاربعة اناجيل
في عصر واحد ولا في مكان واحد لكن كل واحد منهم كتب انجيله
المقدس في ناحية من الدنيا...

١١١ - (٦٨٤-٦٨٥) كيف يجب للمسيحي بان يرسم الصليب على وجهه
للبنية: اعلم باننا وجدنا في كتاب رومي شرح على الصليب الذي
يجب على كل مسيحي بان يرسمه على وجهه في اوقات صلواته...

١١٢ - (٦٨٥-٦٨٥) في ان الانسان يتحرك الى ستة حركات
للبنية: اعلم بان الانسان يتحرك الى ستة حركات. فالاوله:
الولادة. الثانية: الفساد. الثالثة: النمو. الرابعة: المشابهة...

١١٣ - (٦٨٥-٦٨٦) في ان الروح القدس ظهر ثلثة دفعات
للبنية: اعلم بان الروح القدس ثلثة دفعات ظهر للناس جهارا.
فالدفعة الاولى لما ظهر في الاردن هابطا على راس السيد المسيح...

١١٤ - (٦٨٦-٦٨٧) في ان الناس يتقنون الى ثلثة اقسام.
للبنية: اعلم بان ابائنا القديسين قالوا بان الناس يتقنوا الى ثلثة
اقسام. فالقسم الاول مثل ابراهيم اب الابا البذي تخبر عنه كتبنا...

١١٥ - (٦٨٨-٦٨٧) شرح مختصر مفيد لاجل عيد الشعانين .

البداية: اعلم بان ركوب المسيح على الجحش لكي يكمل النبوة ويعلمنا الانتفاع . اما طرح الثياب التي فرشوها تحت اقدام الحيوان . . .

١١٦ - (٦٨٩-٦٨٨) لماذا اكل المسيح بعد قيامته مع تلاميذه عسلا بشهده

البداية: يقول يوحنا القسّ الدمشقي في قطعة من الاوذية الرابعة في يوم احد الجديد بان المسيح على الصليب شرب مرارة لكي يشفي مذاقة ادم . . .

١١٧ - (٧٠٧-٦٩٦) اسامي روماء كهنة اورشليم من يعقوب اول اساقفتها

الى زماننا. هذا الذين تيسرت لنا معرفتهم ومدة مقام كل واحد منهم في الكرسي

البداية: . . . ومقدار اقامة كل واحد منهم على الكرسي الرسولي من السنين وكمية ما كان فيهم من السابق اساقفة وفي اي زمان صار كرسي اورشليم بطركية . . .

١١٨ - (٧١٩-٧٠٨) اخبار مختصرة عن بطاركة اورشليم من تاريخ سعد

الانطاكي

البداية: هذه اخبار بطاركة اورشليم منما عني بوصف اخبارهم سعد ابن يحيى الانطاكي في تاريخه المسمما الدليل الذي كان بعد تاريخ سعيد ابن بطريق . . .

١١٩ - (٧٢٣-٧٢٠) خبر انمحاوراة التي جرت بين القديس سلفستروس

بابا روميا وبين اليهود وكيف آمنوا بالمسيح

البداية: . . . بحضور قسطنطين الملك الكبير ووالدته الملكة هيلانة وكيف آمنوا بالمسيح واعتمدوا وصاروا مسيحين في السنة الرابعة . . .

١٢٠ - (٧٣٤-٤٩٦) خبر المجمع الثامن وماذا جرى فيه من الاخبار

والمحاورات بين الروم والافرنج

البداية: خبر المجمع الثامن الذي صار في مدينة فلورنصا التي هي

بقرب روميه واسامي من كان فيه من الملوك والبطاركة وروما الكهنة
والكهنة والاكليروس وفي ابي زمان كان ذلك . . .

١٢١ - (٧٩٧-٨٠٤) بعض اخبار واقوال جزوية مجموعة

البداية: قال بعض العلماء بان لما اعطى ابراهيم لهاجر خيزا ومترقا
من الماء وطردما من البيت مع اسماعيل ابنها وأخيرا لما جاع اسماعيل
من علم الخبز والماء كادت ان تخرج نفسه . . .

١٢٢ - (٨٠٤-٨١٠) بعض تواريخ لطيفة

البداية: اعلم بان خمسة ملوك استحدوا بسلطانهم على كل الدنيا
وضبط كل واحد منهم ساير الدنيا وحده بذاته . فالاول بختصر والثاني
كيروس . . .



في الختام يمكننا أن نقول إن «مجموع مبارك» و «مجموع لطيف»
يتكاملان في مواضعهما . بالطبع منذ ذلك الوقت إلى اليوم تقدّم العلم كثيرا
وكرت الأبحاث وزادت الاكتشافات خلال كل هذه السنين التي مضت من
يوم «تأليف» هذين الكتابين إلى يومنا هذا . ولكن إذا ما نظرنا إليهما بين
ابن ذلك العصر لوجدنا أنّ البطريك مكاريوس الثالث زعيم قد أعطى أبناه
بطريكته كتزا من المعلومات «الجديدة» عن تاريخ بطريكتهم وعن
ليتورجيتهم وعن قوانين كنيستهم . . . لقد حاول أن يكون لهم دون أن
يدري نواة لموسوعة عن «مدينة الله أنطاكية العظمى» .

رمز السمكة عند المسيحيين

الأب سامي حلاق البسوعي^٥

دأبت الجماعات المسيحية في القرون الأولى على استعمال الرموز للتعبير عن إيمانها خفية، بسبب الاضطهاد الذي تعرضت له. وتبين أبحاث التنقيت الأثرية أنّ جميع هذه الرموز، كالحمام وغصن الزيتون والحمل، أخذت من المهددين القديم والجديد. لكنّ المسيحيين استعملوا أيضًا السمكة، التي لا نجد لها إشارة رمزية واضحة في أي نص من نصوص الكتاب المقدس. ومع ذلك، انتشر رسمها انتشارًا واسعًا بين مؤمني حوض البحر الأبيض المتوسط طوال القرون الأربعة الأولى. فالألم ترمز للسمكة؟ وما سرّ اختيارها دون كثير من الحيوانات التي ورد ذكرها عرضًا في الأسفار المقدّمة، كالعقرب والسحفاة والأرنب...؟

السمك في الحضارات القديمة

لقد أبهر السمك جميع شعوب العالم القديم، لأنه يعيش حيث يهنت الإنسان، ويموت في عالم البشر. لهذا رسمه البابليون والكلدانيون على تماثيلهم، وعزّوا إليه قدرات سحرية. وروى بطليمس هفستيانس Ptolémée Héphestion أنّ هيلاته، أميرة إسبازطة، التي تقول فيها الأساطير إنّها ولدت من اتحاد الإله زفس Zeus بالإلهة ليدا Léda، كانت تلبس في إصبعها خاتمًا مرصعًا نقش على حجره رسم لسمكة. وكان

(٥) كتيبة اللطفة واللاموت البرهجة - باريس.

الآشوريون يعتقدون أنهم ينصفين، أعلى بشري وأسفل حيواني، على عكس طريقة الفراعنة. وقد آمنوا بالإله أنو Anu الذي يصفه سمكة. وهذا شأن السومريين. ولعل تأثير الأساطير القديمة مستمر حتى أيامنا في قصص عروس البحر، تلك الفتاة الرائعة الجمال، ذات القدرات السحرية.

أما عن مكانة السمكة في الإيمان الوثني، فإننا نجد في كتابات يهود تاريخها إلى القرن الثاني الميلادي مجموعة من التماثيل الرمزية، تُكتب في الحجاب لمعالجة الأمراض ودفع الشر. وهي تُنسب إلى كل حرف من الحروف اليونانية خصلاً سحرية. وترمز إلى النار بحجر، وإلى الأرض بنبات، وإلى السماء بطائر، وإلى الماء بسمكة. وتُجمع هذه العناصر بطريقة معينة لصنع التماثيل. فعلى سبيل المثال، الحرف ألفا α، وهو أول الحروف الأبجدية، يخص الكلام والحياة. وكلمة Αετος تعني النسور، وهي في الآن نفسه اسم نوع من أنواع السمك. لذلك تُنقش صورة سمكة يكسوها ريش نسور على حجر التيمية لتحمي حاملها من الحوادث التي قد تؤدي بحياته؛ ولتساعده على حسن الكلام (الشكل ١ - أطلب آخر المقال).

ولم تقدس الشعوب القديمة السمك وحسب، بل أعطت لكل صف منه خصلاً سحرية. فهل كان لذلك تأثير في من تبعوا ديانة الناصري حتى إنهم جعلوا السمكة شعاراً لهم؟ للإجابة عن هذا السؤال علينا أن نبحث في منابع فكر المسيحيين، وندرس آثارهم عن قرب. ولما كانت غالبيةهم من أصل يهودي، سنبحث في العهد القديم، ونرى هل لهذا الحيوان مكانة خاصة فيه.

السمك في العهد القديم

يرد ذكر السمك في العهد القديم منذ أول سفر من أسفاره. فالصفحة الأولى في الكتاب المقدس تروي لنا كيف خلق الله الحيوانات المائية: «فخلق الله الحيتان العظام وكلّ يتحرك من كلّ ذي نفس حية صنّعت به المياه بحسب أصنافه» (تكويرن ١/٢١)، وباركها (١/٢٢) ثم خلق

الإنسان وسلطه عليها: «إنموا واكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها، وتسلطوا على أسماك البحر وطيور السماء» (٢٨/١). ويتكرر الكلام نفس في قصة نوح، بعد نجاته من الطوفان، مع بعض الزيادة: «وخوفك وذعركم يكونان على جميع وحوش الأرض... وأسماك البحر، فأتوه مُسَلِّمَةً إلى أيديكم» (٢/٩). لكن هذا لا يشير إلى تمتع السمك بمكانة خاصة، لأن ذكره يأتي دائماً إلى جانب الحيوانات الأخرى ليكون المعنى: «الخليقة بأسرها، أو جميع أنواع الكائنات الحيّة» (أيوب ٨/٢١، مزمو ٩/٨، حزقيال ٢٠/٣٨). إضافة إلى ذلك، لا تُميّز نصوص العهد القديم بين أنواع السمك، كما فعلت الشعوب الأخرى، إلا في قصة الخلق التي ذكرناها، وقصتي يونان وطوبيا، حيث يُشار إلى الحوت. أما سائر الأسفار، فإثباتها تتحدث عن السمك بوجه عام. لكن بعضها يميّز بين الطاهر منه والنجس: «كل ما له زعانف وحراشف مما في الماء، أي في البحار والأنهار، فإياه تأكلون. وكل ما ليس له زعانف وحراشف... فهو قبيح لكم» (الأخبار ٩/١١-١٢).

وعلى الرغم مما قلناه، كانت للسمك أهمية كبيرة عند قدماء اليهود. فهو من أساسيات القوت اليومي. أكلوا منه حين كانوا عبيداً في مصر، لأن الحصول عليه لا يتطلب إلا بعض الجهد لصيده، وتقتروا في طيه حتى إنهم اشتبهوه في مسيرة الصحراء بعد أن نجوا من فرعون: «من يطعمنا لحمًا؟ فإثنا نذكر السمك الذي كنا نأكله مجانًا» (عدد ٥/١١). وحين استقرّوا في فلسطين، عادوا إلى تناوله، وراجت تجارته حتى إن أحد أبواب أورشليم سُمي «باب السمك» (نحميا ٣٩/١٢، صغيا ١٠/١)، حيث أقيم له سوق أمامه. وكان الصيادون يُحضرون السمك من الجليل ونهر الأردن، والقوافل تأتي به من بلاد الفينيقيين: «وكان الصوريون المقيمون في أورشليم يأتون بالسمك وكل أنواع المبيعات» (نحميا ١٦/١٣). وقد اكتشفت في تلال الجليل منحوتات تصوّر ألواحاً خشية صُف عليها السمك ليُجفّف في أشعة الشمس أو ليُمَلح (طوبيا ٦/٦). بهذه الطريقة تمكّن الجليليون والفينيقيون من تصديره ليباع في أورشليم على الرغم من بُعد المسافة.

على مستوى الإيمان، لم يكن للمسك عند اليهود أي رمز روحي، لأن شريعتهم تمنع تمثيله في رسم أو نحت (ثنية ٨/٤)، ولأنه لا يُذكر في الأحداث إلا مرتين: حين مكث يونان النبي في جوف الحوت ثلاثة أيام ثم خرج على شواطئ نينوى ليدعو أهلها إلى التوبة، وحين استعمل طويًا قلب الحوت وكبدته ومرارته دواء: «فقال له الملاك: شقّ الحوت... فمرارته وقلبه وكبدته دواء ناجع» (طويًا ٥/٦). أما الأنبياء، فقد ذكروا السمك في جملة ما وصفوه عن العالم المستقبل (حزقيال ٨/٤٧-١٠)، وبعضهم استعار صورة صيده ليتنبأ عن نتائج الخطيئة (أشعيا ٨/٩) أو العقاب الذي سيتزله الرب بالخاطئين (إرميا ١٦/١٦).

نستج ما تقدم أنّ دور السمك في العهد القديم ثانوي. فهل يعود استخدامه ضمن الرموز المسيحية إلى المسيحيين من أصل وثني، الذين وجدوا في العهد الجديد سندًا لما آمنوا به من خصال سحرية عجائبة لهذا الحيوان؟

السمك في العهد الجديد

للمسك في العهد الجديد مكانة هامة جدًا. فقد عاش يسوع في منطقة يرتزق سكانها من الزراعة والصيد. وكان من بين الذين اختارهم تلاميذ له أربعة صيادين على الأقل: سمعان بطرس وأندراوس أخوه، ويعقوب بن زبدي ويوحنا أخوه. ونقول «على الأقل»، لأن يوحنا يخبرنا عن سبعة منهم كانوا في المركب يصيدون السمك حين ظهر المسيح لهم على شاطئ بحيرة طبرية بعد قيامته (يوحنا ٢١/٢-٣).

وثبت لنا نصوص الأناجيل أنّ السمك هو الغذاء الأساسي لأهل الجليل. فحين كان يسوع يعظ الجموع في مكان قفر وقرصهم الجوع، سأل تلاميذه أن يحضروا طعامًا، فلم يجدوا في زادهم سوى خمسة أرغفة وسمكتين (متى ١٤/١٩). وفي مرة أخرى، كان معهم سبعة أرغفة وبعض السمك الصغير (متى ١٥/٣٤). ويخبرنا يوحنا عن صبي يتبع يسوع وفي

جميته زاد: خمسة أرغفة شعير وسمكتان (يوحنا ٨/٦). وحين علم الناصريّ بالأمثال، وأراد أن يشرح حبّ الله الأبويّ قال: «مَنْ مِنْكُمْ إِذَا سَأَلَهُ ابْنُهُ... سَمَكَةً أَعْطَاهُ حَيَّةً؟» (متى ١٠/٧). من هذه النصوص ندرك مكانة السمك في طعام الجليليين. فهم يحملونه زادًا للطريق بدل الجبن أو الزيتون أو أيّ نوع من أنواع الخضار، ويأكلونه مع العسل مشويًا (لوقا ٢٤/٤٢-٤٣).

ويأخذ السمك أهميّة كبيرة حين يصير أداة تُظهر من خلالها قدرة يسوع المعجزية. وهذا ما نجده في الصيد العجيب (لوقا ٥/٤-٧، يوحنا ١/٢١-٨)، وفي تكثير الخبز والسمك (مرقس ٦/٣٠-٤٤)، وفي دفع جزية الهيكل: «إذهب إلى البحر وألق الشصّ، وامسك أوّل سمكة تخرج» وافتح فاهما تجد فيه إستارًا، فخذنه وأدّه لهم عتيّ وعنك» (متى ١٧/٢٧). أمّا عن معنى السمك الرمزيّ، فنجد في استعمال يوحنا لمعجزة تكثير الخبز والسمك لكي يشير إلى ما سمّاه المسيحيّون: «الإفخارستيا»، وفي كلام يسوع لبطرس: «ستكون بعد اليوم للناس صيادًا» (لوقا ٥/١٠، مرقس ١/١٧). لذلك رسم المسيحيّون الأوائل في بعض لوحاتهم صيادًا يصطلك بالشصّ أو الشبكة، إلى جانب مشهد المعمودية (الشكل ٢).

صمى رمز السمكة

قلنا إنّ رمز السمكة هو أكثر الرموز المسيحية شيوعًا في القرون الميلادية الأربعة الأولى. وقد استعمله المؤمنون في جميع مبانيهم، وقلوبًا عليه كتابةً باللغة اليونانية أو رسمًا أو نحتًا. وشرح لنا القديس أوغسطيني معنى هذا الرمز ويقول: «ومن الكلمات الخمس $\Theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ $\Upsilon\iota\acute{o}\varsigma$ $\Sigma\acute{o}\tau\eta\rho$ (يسوع المسيح ابن الله مخلص)، إذا جمعت الحروف الأولى لكلماتها تحصلون على الإكروس $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$ أي السمكة، التي فيها يُشار سرّيًا إلى اسم المسيح» (De Civitate Dei XVIII). فلو أخذنا في عين الاعتبار الاضطهاد الذي تعرّضت له الكنيسة أيام نشأتها، ندرك أنّ هذا الرمز كُتبت به كلمة السرّ التي يتعرّف المسيحيّون بها بعضهم إلى بعض. وهي

تعبّر في الآن نفسه عن الإيمان يسوع الناصريّ ابنًا لله ومخلصًا.

لكنّ شرح أوغستينس يترك أسئلة كثيرة بدون إجابة. فهو لا يعطي أيّ معلومة عن أصل هذا الرمز ونشأته، ولأ الأسباب التي دعت إلى اختياره. كما أنّ الاكتشافات الأثرية تبيّن أنّ المسيحيّين استعملوا رسم السمكة تارة ليصفوا مشهدًا من الإنجيل، وتارة أخرى ليرمزوا إلى المسيح.

نظريّات التطريز (acrostiche)

حارل كثير من علماء الآثار في القرن الماضي شرح أسباب استعمال رمز السمكة وأصوله، لكنّ نظريّاتهم جاءت ضعيفة الإستناد، وغير مقنعة. لذلك رأينا أنّ نستعرض أهمّها لما فيها من وجهات نظر مفيدة. وبالطبع، سنتبّع جميع أفكار الذين عزوا سبب استخدام هذا الرمز إلى تأثير حضارات هندية أو صينيّة، أو حتّى إلى تأثير واضح للوثنيّة في الفكر المسيحيّ، لأنّنا نعلم أنّ هذا لم يتمّ إلّا في وقت لاحق، وأنّ صدّ الوثنيّة بجميع ما فيها من تقاليد وقيم كان الشغل الشاغل لمسيحيّ القرون الأولى.

تعتمد جميع النظريّات التي سنستعرضها تبعًا على ما نسميه «التطريز» وهي طريقة في الكتابة قوامها اللعب بالحروف، كانت متشرة في عالم السحر والعرافة، في منطقة الإسكندرية خاصّة. لهذا اعتقد كثير من الباحثين أنّ الإكتوس هو إبداع إسكندريّ. ويعتمد التطريز على كتابة قصيدة، ثمّ تُجمّع حروف منها بطريقة معيّنة خاصّة بكلّ ساحر، للحصول على تعابير ذات معنى. ويصف شيشرون «المطرزون» بقوله: «إنهم يكوّنون شروخًا في أبيات الشعر فيستخرجون كلمات سرية للعرافة».

يقول الأب مرتينيّ Abbé Martigny، في قاموس الماديات المسيحية (*Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes*): «... نحن نفترض أنّها (كلمة إكتوس) ظهرت أولًا في الإسكندرية، حيث قام المسيحيّون الأوائل بالبحث عنها بواسطة أسلوب التطريز... ومن المؤكّد أنّ هذا الرمز انتشر في تلك المدينة انتشارًا واسعًا، حتّى إنّ إقليميّ الإسكندريّ يوصي أبناء

دينه بحفره على أختامهم، دون أن يشرح لهم معناه. وقد ورد في مخطوط اسمه في وعود الله وبركاته *De promission. et benedict. Dei* لكاتب مجهول: «ومن شرح الإكتوس أو السمكة، استخرج آباؤنا أبيات شعر للعرافة».

ج. ب. ده روسي G.B. de Rossi اكتشف في دياميس كاليست Calliste (رومة). رسمًا جداريًا لسمكة على ظهرها سلة مملوءة بالخبز الإفخارستي (الشكل ٣). فأعلن أن استعمال رمز السمكة له علاقة بالوليمة الإلهية التي يقيمها المسيحيون: «إن السمكة التي ترمز إلى الإفخارستيا (سرّ القربان المقدس) لا تعني السمك المشويّ الذي أكله يسوع مع تلاميذه حين ظهر لهم على شاطئ بحيرة طبرية، كما ورد في إنجيل يوحنا، بل تعني السمكة الحية التي تشير إلى المسيح بلغة رمزية خفية، وإلى العقيدة السرية الإفخارستية» (*De christianis monumentis ٩χθυς exhibentibus*).

ويتى ف. دولوني F. Delaunay أنكار ده روسي ويحاول، بالاعتماد على دراسة نصوص المهد الجديد فقط، إثبات أن فكرة رمز السمكة منبعها الأناجيل. فهي تربط بوضوح بين المسيح والسمكة في كثير من المواقف. وكما أن السمكة التي في فمها الإسطار قدّت يسوع وبطرس، إذ بفضلها دفعا الجزية للهيكل، كذلك يفدي السبع البشر. وكما أن الخبز والسمك وزّعا غذاء للجموع الكثيرة، كذلك يتغذى المسيحيون من جسد المسيح ودمه.

آ. هاسنكلير A. Hasenclever يتعمل الأفكار نفسها بطريقة مختلفة. ففي نظره، بدأت المسألة برسم مشهد تكثير الخبز. وهذا ما نراه في دياميس كاليست. وبعد ذلك، جعل المسيحيون يستطون الرسم، فلم يتق من المشهد إلا الخبز والسمك. وبسبب الميل إلى التبسيط الشديد، الذي نجعل دوافعه، لم يتق إلا السمك، ثم السمكة.

هـ. أشلي H. Ashlis يرى في عماد يسوع منبعًا لفكرة السمكة. ففي الماء تم الإعلان عنه أنه ابن الله. ودخول اللذين المسيحي يتم بالاعتماد في

الماء. فالسمكة هي رمز للمسيح وقد غمرته مياه الأردن في أثناء اعتماده عن يد يوحنا المعمدان.

وفي آخر الأمر، نذكر أبحاث روبر موات Robert Mowat، التي تناول مسألة التطريز مرة أخرى، وتعالجها من خلال دراسة المسكوكات. ويعيد الأستاذ موات ما ذكره الأب مرتيني عن إقليم منضس الإسكندري، ويقول إن طلب حفر صورة السمكة في الأختام دون إعطاء شرح لمعنى ذلك يعني أن إقليم منضس جعل من الممارسة للعضوية المنتشرة في عصره قاعدة. ولم يشعر بالحاجة إلى تبرير الأسباب، لأن ذلك واضح في تفكير الشعب. وهذا يؤكد أن الرمز ظهر في الإسكندرية، وانتقل إلى رومة بواسطة الجالية الإسكندرية التي كانت تعيش هناك، وتعمل في التجارة وتمويل العاصمة بقمح مصر.

ويذكر الأستاذ موات نصاً ورد في مرسوم الإمبراطور قسطنطين الأول للمسيحيين. وقد نقل إلينا هذا المرسوم أوسابيوس البامفيلي Eusebe Pamphile (الشكل ٤). ثم يحاول بشئ الوسائل أن يُبَيِّنَ أن الإمبراطور أدخل في المرسوم قصيدة تطريزية مسيحية قديمة جداً، نجد فيها التطريز 'Ιησους Χριστός Θεου Υιός Σώστηρ Σουρούς (يسوع المسيح ابن الله مخلص، صليب)^(١). فإذا وضعنا هذه الكلمات بعضها فوق بعض، حصلنا على تطريز من الدرجة الثانية 'Ιησους. ويقول الأستاذ موات إن هذه القصيدة التطريزية كانت معروفة منذ بداية المسيحية. وهي مرتبة من آيات استُلت من العهد الجديد. لكن الاضطهاد أجبر المؤمنين على إخفائها، فتحوّلت إلى التطريز الأول. ولما كان السار شفافاً ولا يكفي لحجب مستعملي التطريز عن عيون الرقباء، استُبدل بالتطريز الثاني. ومن الكلمة، انتقل المسيحيون إلى الشكل زيادة في التخفي. لاو حين زال الاضطهاد، فقدت الصورة الرمزية أسباب وجودها ككلمة سرّ متداولة بين من يعرفونها،

Cf art. IXBUS dans *Dictionnaire d'Arch. Chrét. et de Liturgie* (D AC L), vol. VII. (1)

(1927), col. 2001-2002.

لكنها ظلت متحررة فترة طويلة من الزمن بحكم العادة . . . واكتبت معنى تصوفياً روحانياً استفاض الآباء في الحديث عنه».

وبعد هذا العرض، يتناول الأستاذ موات مسألة تاريخية التطريز ومصدره. فكلية خريستوس Χριστος تحوي حرفاً زائداً وهو الإيپيلون ε. لكن هذا لا يشير إلى قدم النص بل إلى مكان كتابته وهو مدينة الإيبيكتونية. فالناس هناك تعودوا استعمال نوعين من التهجي للكلمات. ودراسة المنكوكات تأتينا بأمثلة كثيرة على ذلك. فاسم الإمبراطور أنطونيوس يكتب تارة ANTONINOY وتارة أخرى ANTONINOY. وبناء على ذلك، يعلن الأستاذ موات أن أصل التطريز إكتوس إسكندري.

دلائل التفتيات الأثرية

بعد استعراض هذه النظريات، سنرى ما تكشفه لنا بعض التفتيات الأثرية. ولما كان رمز الإكتوس، رسماً أو كتابة، واسع الانتشار في النقوش المسيحية، سنقتصر في عرضنا على بعض منها.

١ - بين قاموس الأركيولوجيا والليترجيا المسيحية *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* أن المسيحيين كانوا يستعملون الأسماء المختصرة للدلالة على يسوع. وقد ظلت هذه الطريقة متبعة في فن الأيقونات حيث يكتب فوق الضابط الكل: ICXC وهي الحروف الأولى والأخيرة لكلمات العبارة *Ἰησοῦς Χριστός* (يسوع المسيح). وفي القرن الأول، كان يكتب اسم يسوع إما بالحرف I أو بالحرفين IH، ويُضاف إليه في بعض الأحيان حرفا كلمة المسيح XP، إما منفصلين أو متداخلين (الشكل ٥) بحيث أطلق عليهما بعضهم خطأ اسم صليب القديس أندراوس. وفي مدينة رومة، وجد نقشان على حجرين حلقين، يعود تاريخهما إلى نهاية القرن الأول، عليهما الحروف IHXC، وهي اختصار لكلمة: «يسوع المسيح إله».

٢ - أقدم نقش حجري تظهر فيه صورة السمكة نجده على حجر

تابوت في رومة لفتاة اسمها ليفيا *Livia Primitiva*، يعود تاريخه إلى بداية القرن الثاني الميلادي. ونجد فيه إلى جانب السمكة رمزًا مسيحيًا أخرى كالراعي والمرسة (الشكل ٦).

٣ - ومن القرن الثاني أيضًا، لدينا الكليبة على قبر مرقس أوريليوس *Marcus Aurelius* (رومة)، وفيه تعلق السمكة النصّ وكأنها صلاة افتتاحية، تمامًا كما يفعل بعض المسلمين، إذ يبدأون كتاباتهم بعبارة: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (الشكل ٧).

٤ - نقش قبر *Septimus Severus* (زومة)^(٢٢) يحمل صورة سمكتين وبينهما مرسة. ويعود تاريخه إلى نهاية القرن الثاني الميلادي. لكن هويته المسيحية مشكوك في أمرها، لأن النص لا يحوي إلا عبارات تقليدية تُقال لجميع الأموات من مسيحيين وغير مسيحيين (الشكل ٨).

٥ - شاهد قبر قولونس *Colonus*^(٢٣) الذي يعود تاريخه إلى القرن الثالث الميلادي، يذكر كلمة إكتوس في آخر النصّ ويفصلها عن باقي الكلام برسم زخرفي (الشكل ٩).

٦ - ثلاث كتابات لاتينية يعود تأريخها إلى القرنين الثاني والثالث الميلاديين، لا نجد فيها رسمًا للسمكة، بل كلمة إكتوس مكتوبة باليونانية، تارة بشكل عمودي (كتابة *Postumius Euthéron* أو *Euthéron* (الشكل ١٠)^(٢٤) وتارة أخرى بشكل أفقي صغ مسافات كبيرة بين الحروف (كتابة *Eutychnianus*، الشكل ١١)^(٢٥) أو نقاط واضحة (كتابة *Candidato*، الشكل ١٢)^(٢٦).

DA CL VII, col. 2017. (٢)

DA CL VII, col. 2017. (٣)

DA CL VII, col. 2014-15. (٤)

Ibid., col. 2016. (٥)

Ibid., col. 2029. (٦)

٧ - ترد كلمة إكتوس في كثير من النقوش الحجرية الإنطاكية (سورية وتركيا)، ويعود تاريخها إلى القرنين الرابع والخامس الميلاديين. ففي قرية رفعاوي بالقرب من جبل سمعان، حجر يحمل كتابة [Iησουϑς] Χριστός, θ[εου] Υ[ιός], Σ[ωτήρ] Χριστός ἀρχη τοῦ νεωκτιστου, "Ἐτος ζαῖ μηνὸς ζανδικοῦ α" (٧). وفي خربة حصّ، نجد كثيرًا من قوائم الأبواب كُتبت عليها كلمة إكتوس منفصلة، أو إكتوس هَللُوبا. وكذلك الأمر في دير ستيل وفريكا. وفي السلمية، حجر يحمل عبارة: «آيها المسيح، اذكرنا في ملكوتك. إكتوس هو البداية والنهاية (الألفا والأوميغا)». وفي قضاء حوران، كُتبت كلمة إكتوس عموديًا وأفقياً بشكل متداخل، فكوّنت بهنا صلياً (الشكل ١٣).

وفي بلدة القرينتين وُجدَ حجر لمتزل مهدوم وعليه النصّ التالي: Εἰς Θεὸν Ἀνηγέρθη τὸ κτίσμα Σιλουάνου δια-ΙΧΘΥϑ, Ἐν ἔτι πλῆ ومعناه بالعربية: الله أحد. ارتفع بناء سلوانس بفضل يسوع المسيح، ابن الله، مخلص، سنة ٦٨٠ = ٣٦٨ - ٣٦٩ م^(٨). ونلاحظ هنا كلمة Δία التي تعني بفضل، أو من خلال، أو بواسطة. وفي المنطقة نفسها نجد تاج عمود يبرزت منه أحرف الإكتوس تفصل في ما بينها زخرفة هندسية (الشكل ١٤).

نظريّة إلى الصواب أقرب

إهتمت جميع الآراء التي ذكرناها بمسألة التطريز والمصادر الكتابية التي دفعت المسيحيين إلى اختيار السمكة. لكنها لم تعالج مألّتين هما في غاية الأهميّة.

(١) لماذا كُتبت هذه الكلمة عمودياً في كثير من آثار بداية القرن الثاني، ووضّعت فواصل بين حروفها وكأنّ كلّ حرف يعمل بمفرده (الشكل ١٥)؟

(٧) Ibid, col. 2036 وللمصطفى بالعربية: يسوع المسيح، ابن الله، مخلص، رأس الخليقة الجديدة، سنة ٤٣٩، الأول نيسان.

(٨) DACL VII, col. 2038.

٢) لماذا تُستعمل كلمة إكتوس اليونانية في الكتابات اللاتينية التي رأيناها، كما أنّ آباء الكنيسة اللاتينية الأوائل يذكرونها إكتوس باليونانية لا Piscis (السمة باللغة اللاتينية)؟

هذان التاؤلان يؤديان إلى طرح موضوع التطريز جانبًا، والبحث عن طريقة أخرى لشرح مصادر هذا الرمز. وهنا، يمكتا العودة إلى ما قلناه عن اختصار الجماعات المسيحية الأولى للأسماء.

في البداية، كُتب اسم المسيح IH ثم IHXP. وفي سنة ٤٠ ميلادية، أعلن الإمبراطور المجنون قاليقولا (٣٧-٤١) نفسه إلهًا، وأمر الشعب بأن يعبدوه. وخلفه الإمبراطور قلوديوس (٤١-٤٥) الذي سَمَّاه الرومان: «إلهنا Deus Noster». عندئذ أضاف المسيحيون الـ Θ، التي تُستعمل عادة لاختصار كلمة θεος (إله)، ليعلنوا بذلك عن اسم إلههم وهويته. وصار الاسم المختصر IHXPΘ كما ذكرنا سابقًا. وحين اشتد الاضطهاد أيام نيرون ومن بعده فبازيانس (٦٩-٧٩) الذي كبح التمرد في فلسطين وأظهر نفسه مخلصًا أرسلته الآلهة، شدد المسيحيون على الخلاص الذي بشر به الرسل، وأعلنوا أنّ البشرية نالته من ابن الله يسوع لا من الإمبراطور. فأضيف الحرفان الأخيران لتكون الكلمة IHXPΘUC. ولعل جماعة المؤمنين لاحظت في هذه المرحلة أنّه من باب التجانس يمكن حذف الـ H والـ P لكي يرمز كل حرف إلى كلمة، وصارت العبارة إكتوس، التي تعني في الآن نفسه «سمة». وقد تمّ هذا قبل نهاية القرن الأول.

وفي عهد طيطس (٨١-٩٦) الذي سمى نفسه: «السيد الرب Dominus Deus» دفعت شدة الاضطهادات سكان رومة إلى الامتناع عن الكلمة بالرمز، خصوصًا وأنّ الوثنيين يرسمون السمك على قبورهم. لهذا انتشر الإكتوس رسمًا في تلك المدينة، في حين ظلّ كتابة بوجه عام في إنطاكية. وجعل الرمز يتطور في معانيه. فتارة يشير إلى المسيح، وتارة أخرى يعبر عن المعمودية أو الإفخارستيا. . . وصار آباء الكنيسة يتفنون في وصف الصور المجازية Allégories للسمكة، ويؤثرون في الفن ويفنونه بالأفكار.

لا يمكننا إذاً أن نحدّد مكان استعمال الإكوس للمرة الأولى. لأنّ الكلمة تطوّرت في نصف قرن من الزمن. وهي فترة قصيرة جدّاً بالنسبة إلى كثرة التغيّرات التي طرأت عليها، ولم تسمح للمسيحيين الأوائل بترك آثار كثيرة تدلّنا على مراحل نموّها. ومع ذلك، نوّكد أنّ ظهور الإكوس تمّ في بلاد تتكلّم اليونانية، وعانت من الاضطهاد في وقت مبكر. وهذا لا ينطبق إلاّ على بلاد الشام وآسية الصغرى. كما أنّ الكلمة هي اختصار لعبارة «يسوع المسيح ابن الله مخلّص». وقد شاءت المصادفة أن تتوافق مع اسم السمكة باللغة اليونانية. فالإكوس وليد الاختصار لا التطرّيز. وهو أسلوب لا زال استعماله جارياً في أينا. فحين نقول: «اليونيسكو» *UN.E.S.C.O* نقصد بذلك منظمّة الأمم المتّحدة للتربية والعلوم والثقافة *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*. وإذا كانت لدينا مؤسّسة تُدعى: «الشركة المتّحدة العربية للتجارة» نسمّيها «شمعة»، ورمّنا رمزنا إليها برسم شمعة مشتعلة. بهذه الطريقة نفهم لماذا حافظ الآباء على كلمة إكوس اليونانية في نصوصهم اللاتينية. فحالها عندهم كحال «اليونيسكو» عندنا. تبقى العبارة المختصرة أعجميّة، ولا يرى أحد ضرورة لترجمتها.

الإكوس في نصوص الآباء

قلنا إنّ آباء الكنيسة تعرّدوا أن يشرحوا نصوص الكتاب المقدّس بطريقة مجازيّة، وأن يروا في قصص المهددين الجديد والتقديم علامات وإشارات تدلّ على مشروع الله الخلاصيّ. ولما كان رمز السمكة ولسع الانتشار بين المؤمنين، عكف الرعايا والمبشرون على شرح معلولاته بطريقة مجازيّة آثرت في الفنّ، وجعلت إيجاد شرح واجد لمعنى السمكة في الآثار المسيحيّة أمراً مستحيلاً. لذلك سنكتفي بعرض بعض الصور المجازيّة للسمكة التي وردت في كتابات آباء الكنيسة أو في التعلّيلات الأثرية.

١ - السمكة ترمز إلى طبيعة المسيح البشريّة. فكثير من الآباء سمّوها

عالمنا بالبحر: «حياتنا الحاضرة هي كالبحر» (القديس أوبتات Saint Optat de Milève)، «والبشر سمك يعومون فيه» (القديس أمبروسيموس Saint Ambroise)، والمسيحيون «سلالة سماوية للسمك الإلهي» (نقش على قبر بكتوروريوس Pectorius). وحين أخذ كلمة الله طبيعتنا البشرية صار سمكة خرجت من حوضن - الأردن - (القديس بطرس الواعظ Saint Pierre Chrysologue)، «لأنه كان في البداية «الكلمة عند الله»، ومن الرمز إكتوس، هنا الاسم اليوناني الذي يعني سمكة، سُمِّي، لأنه كان مزموماً أن يدخل في بحر العالم» (مكسيموس التوريني). «وشاء أن يخفي في مياه الجنس البشري، وأراد أن يقع في شَرَك موتنا» (غريغوريوس الكبير). «وعندما أُجبرَ سيدنا على دفع الجزية، أراد أن تكون قطعة النقود اللازمة لذلك في فم سمكة، لكي يكون الإكتوس رمزاً للإنسانية... ومما لا شك فيه أنه لم يدفع الإستار لأنه ابنُ الله - فالملوك لا يفرضون ضرائب على أبنائهم - بل لأنه إنسان» (أوريجانيس). «فبالسمكة يتقلَّس السمك. لأنه، لو لم يكن المسيح إكتوس، لما قام من بين الأموات» (القديس سفيريان Saint Séverien).

٢ - السمكة ترمز إلى عمل الله الخلاصي. فكلمة إكتوس تعني يسوع المسيح ابن الله مخلص. وكثير من النقوش الحجرية للسمكة كُتِبَ عليها IXΘΥC ZΩNTΩN أي: «إكتوس مخلص البشر» (أو مخلص الأحياء). وقد رأى الآباء في السمكة التي اصطادها طويثا من نهر دجلة ليحرّر ماوة من الروح الشرير، ويعيد البصر إلى أبيه، صورة مجازية واضحة لعمل يسوع الخلاصي. «وعن السمكة (الإكتوس) التي تعني المسيح، قرأ في كتابات آباء المهد القديم أنّ طويثا أخذها من نهر دجلة، ونزع مرارتها وكبدها ليحمي امرأته سارة وينير بصر أبيه طويثا الأعمى. فأحشاه السمكة طُردَ الشيطان من الفتاة سارة التي ترمز إلى الكنيسة، وزال عمى طويثا» (القديس أوبتات). «والسمكة التي حملت في فمها الإستار هي صورة للمسيح الذي بذل نفسه إكتوساً لخلاص للعالم أجمع» (مخطوط من شمال أفريقيا كاتبه مجهول). «فمن منكم إذا سأله ابنه سمكة يعطيه حياة؟ والمسيح

سمكة... بوضع على جمر الآلام... فكأن هذه السمكة تحولت في نظر اليهود إلى حية بحسب قول الرب: كما وقع موسى الحية في البرية، كذلك يُرفع الابن... فاليهودي يرى المسيح حية لأن العين للكافة لا تستطيع أن ترى الله والتقوى (القديس بطرس الواصف). أما عن السمك المشوي، فقد رأى فيه الآباء صورة للمسيح المتألم. «لأنه صار كالمشوي في محنة آلامه» (غريغوريوس الكبير). «والسمك للمشوي هو المسيح المتألم» (أوغسطينس). «وهو يقول لملوك الأجولتي الملائكية: تعالوا إذا نجد في السمك الضحية الروحية، ألا وهي مخلّصنا، الكامن الأعظم» (القديس سفيريان). «وأعطوه قطعة سمك مشوي وشهد عسل (لوقا ٢٤/٤٢)». فلنقدّم نحن أيضًا هذا الطعام دائمًا... لأنّ فيه إيماننا، وفيه آلام المسيح وقيامته، وفيه تعبيرًا كاملًا عن حياته لأننا نتألم لآلامه، ونفرح بقيامته. فنقدّم له سمكًا مشويًا تعبيرًا عن آلامه، وشهد عسل تعبيرًا عن قيامته» (أوسابيوس الحمصي المزعوم Pseudo-Eusebe d'Épouse).

٣ - السمكة ترمز إلى المسيح في الإفخارستيا. فقد كتب بكتوريوس Pectorius على قبره في مقبرة أونون *Abbas* (رومة): «أخذ الغذاء اللذيذ من رب القديسين، كل واشرب وامسك الإكتوس بين يديك». وعلى قبر الأسقف أبرقيوس *Abbas d'Hieropolis* نجد النص التالي: «... كان الإيمان يقودني في كل مكان، وفي كل مكان أعطاني إكتوسًا لأنفذي. سمكة من النبع العظيم الصافي، اصطادتها عذراء قديسة، وصارت على الدوام تقمها للأصدقاء لياكلوها...». وفي كثير من الرسوم، نجد الخبز الإفخارستي وبجانبه السمك أو سمكة (شكل ٣). فقد رأى الآباء في معجزة تكثير الخبز والسمك، خصوصًا عند يوحنا، إشارة إلى الإفخارستيا. وهذا ما فعلته السمكة الكبيرة المسيح للقي تألم، فقد شفى مريم المجدلية وأخرج منها سبعة شياطين، وأخرج من السمكة الجزية ودفنها عنه وعن بطرس، وأعاد النور ليرلس الأعشى، وأطعم من ذاته تلاميذه على الشاطئ، وقدم نفسه إكتوسًا لكل العالم (في وجود الله ونيوّهاته، مخطوط من شمال أفريقيا لكاتب مجهول). «لوصنع الله لتلاميذه السمكة وجبة من

السك الذي رآه موضوعًا على الجمر بجانب الخبز. فالسك المشوي هو المسيح، وهو أيضًا الخبز النازل من السماء. والكنيسة تنتمي إليه تجددًا لتنال نصيبها من السعادة الأبدية» (أوغسطينس). وتبرهن الأبحاث الأثرية على أن رمز السمكة الإفخارستي انتشر في كثير من البطريركيات طوال القرنين الثالث والرابع. فتارة نرى الخبز والسك على مائدة العشاء السرّي، وتارة نجد السمكة بجانب الخبز والخمر - أو تحملهما.

٤ - السمكة ترمز إلى المسيح مؤسس المعمودية. لقد تحدثنا كثيرًا عن القديس إقليمنص الإسكندري، لأنه أول من تكلم عن السمكة رمزًا للمسيحيين. وقد عبّر من خلال كلامه عن ارتباط الإكثوس بالمعمودية. «ليكن لديكم إذا خواتم تحمل صورة حمامة أو مركب تدفعه ربح شديدة أو كتارة كالتّي كان بوليقراطس Polycrates يعزف عليها، أو مرسة كالتّي كان سييلقُس Seleucus ينتحها. وإذا وأينا في أختامكم صيادًا، نتذكّر الرسول والأولاد الذين يُخرجهم من الماء. لنمتنع عن رسم الأصنام التي يُحظر علينا اتّباعها، أو رسم السيف أو القوس لأنّها لا تناسب الساعين للسلام، أو رسم جرة خمر لأنّها لا تليق بمن يمارسون ضبط النفس... كثير من الفاسدين لديهم صور أولاد أو نساء عُراة. فإذا لم يرغبوا في تنقية خيالهم بالاقتراحات الودودة، عرضوا أنفسهم للهلاك الأبدية»^(٩). وهكذا ارتبطت السمكة منذ البداية برسالة الصيادين من تلاميذ المسيح. «وكما يُخرج الصياد السمك من البحر، نُخرجنا كلمة الله من الظلمة» (أوريجانيس). «ونحن نولد في الماء سمكًا صغيرًا بالمسيح، ولا نستطيع أن ننال الخلاص، إن لم نبق فيه. وهكذا يصير المختارون سلالة سماوية للإكثوس الإلهي، وسمكًا صغيرًا يولد في الماء الذي ينبع من الصخرة التي هي المسيح، فيصيرون شبيهين به، ثابتين في فضائله، وطالون من النبع الذي يلا يغضب العلم والحكمة الأبدية» (طرطليانس)^(١٠). وفي المعمودية، «تدخل السمكة المياه

(٩) إقليمنص الإسكندري: للمرتي، الكتاب الثالث، الفصل ١١.

(١٠) في المعمودية، الفصل الأوّل.

بالصلوات التحضيرية، لكي يصير ما أسميناه ماء السمكة حوضًا
(أوبتات). «بِن السمكة المولودة من الماء أَسْت المعمودية» (أوريثيس
Orientus أَسْتَف إلفيرا Elvire)^(١١). لهذا، دأب الفاتون على زخرفة
أجران المعمودية بالسمك.

من السمك إلى الصليب

لقد كان الفن وسيلة للتعبير عن إيمان جماعة من المؤمنين. ومن
خلال تميّنا لتطور رمز الإكوس، يمكننا أن ندرك العلاقة الجوهرية القائمة
بين الوثيق والشكل المرسوم، وكيف يؤثر الواحد في الآخر. وفي القرن
الخامس اختفت السمكة من الرسوم المسيحية، ومنع آباء المجامع في ذلك
العصر استعمال الرموز، وحددوا قوانين للأيقونات، لأنّ الدور الذي قام به
الإكوس زال في ظلّ دولة تتمتع بالحرية الدينية الكاملة، وصارت تنظر إلى
المسيح على أنّه قائد وحاكم (الشكل ١٦). وجعل المسيحيون يستعملون
الصليب للقارغ رمزًا لهم بدل السمكة تعبيرًا عن المسيح المتصر القائم من
بين الأموات لأنهم وجدوا فيه تعبيرًا أصدق عن إيمانهم بعد أن زال
الاضطهاد. وقد ظلّ هذا الرمز مستعملًا حتى يومنا هذا.

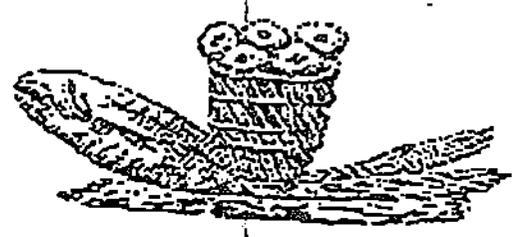
(١١) De Epithetis Sacerdotis



الشكل ١
السمكة النسر على حجر تيمية



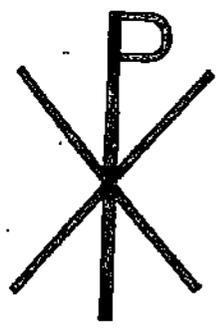
الشكل ٢
رسم جلداري من اللياميس في رومة



الشكل ٣
سمكة تحمل الحيز الإقخارستي

١ δρῶσαι γὰρ χθόν, κρίσιως σημεῖον ὄν' ἴσται.
 Η ξει δ' αὐρανόθεν βασιλεύς κίεσσι, ὁ μέλλων
 ٢ ἔρμα παρὼν πᾶσαν κρήνη καὶ κήρυον ἀπαιτῶν.
 Ο φωνταὶ δὲ θεῖοι μέγιστοι τυττοὶ καὶ ἀπιστοὶ.
 Υ φιστον ματὰ τῶν ἀγίων ἐπὶ τέρμα χρόνιοι.
 ٣ ἀριστοῦτον ἰσχυρὸς ἔ' ἀδρόν' ἀπὸ θύματα κρινεῖ.
 ٤ ἔρως ὄν' ἀν ποτε κίεσσι δλας καὶ δεινὸν, γένηται.
 Ρ ἰσσοὶ ἔ' αἰθέρα θρηνοὶ καὶ πλάτων ἀπαιτῶν.
 ٥ κατὰς δὲ τὸ πῶν γῆθ, αἰετοὶ καὶ δὲ θαλάσσιον,
 ٦ γαίαν, πρὶν τε πύλας εἰσέλθῃς εἰ δ' αἶα.
 ٧ ἀπὸ πύλας πύλας κερύει, ἐξ ἀλλοῦρου φῶνς ἴσται.
 ٨ οἰς ἀγίων, αἰετοὶς τε τὸ πῶν κίεσσι ἀπαιτῶν.
 ٩ πύλας τις κερύει δεινὸν, τότε πάντα κερύειται.
 ١٠ ἔρως γὰρ ἰσσοῦται θεῖος φωντοῦρον ἀπαιτῶν.
 ١١ ἔρως ὄν' ἐπὶ πύλας ἔρως, καὶ θρηνοὶ δεινὸν.
 ١٢ κίεσσι αἰετοὶς φῶνς, ἀπαιτῶν τε χροῖται.
 ١٣ φωντοῦτον κίεσσι, μέγιστος δὲ τε φῶνς ἀπαιτῶν.
 ١٤ φῶνς δὲ φωντοῦτον, ἀπαιτῶν ἀπαιτῶν φωντοῦτον.
 ١٥ φῶνς ὄν' αἰετοὶς κερύει ἐν ἰσσοῦται γαίαν.
 ١٦ οἰα ὄν' ἐπὶ πύλας ἔρως, καὶ πύλας αἰετοῦται.
 ١٧ οἰα εἰς πύλας ἔρως, γῆ γὰρ φωντοῦτον κερύειται.
 ١٨ ἰσσοῦται φωντοῦτον τε κερύειται κίεσσι.
 ١٩ ἀπαιτῶν δ' αἰετοῦται φωντοῦτον κίεσσι φωντοῦτον.
 ٢٠ φωντοῦτον δὲ πύλας θεοὶ βασιλεύς κίεσσι.
 ٢١ φωντοῦτον δὲ πύλας πύλας φωντοῦτον, εἰσται.
 ٢٢ ἔρως ὄν' αἰετοῦται φωντοῦτον κίεσσι φωντοῦτον.
 ٢٣ φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον.
 ٢٤ φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον.
 ٢٥ φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον.
 ٢٦ φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον.
 ٢٧ φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον.
 ٢٨ φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον.
 ٢٩ φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον.
 ٣٠ φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον φωντοῦτον.

الشكل ٤
نص أكروستيش كما نقله أوسايوس الباقيلي



الشكل ٥

D  M
M-AVRELIO-ER
MAISCO
BENE MERENTI
QVEN OMNES SODALES
SVI QVERVNT

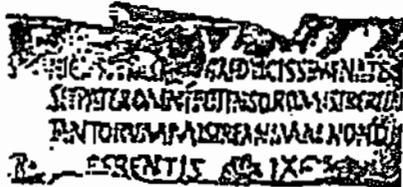


الشكل ٧
كتابة قبر مرقس أوريليوس

الشكل ٦
نقش قبر ليثيا بريميتشا

 
SEPTIMIUS SEVERINVS AVG-LIR-
FECTVM NIMENTVM ASOLO CVM
AGELLO CONCLVSO SIBI ET SVIS
LIBERTIS LIBERTA BV SQVE POSTERIS
QVE EORVM HABETAV TEM AGELLVS
CONCLVSVSLATITIAE P LXXV
LONGITIAE P CXXXVIII L E N H

الشكل ٨
كتابة قبر سبتيمس سافيريس



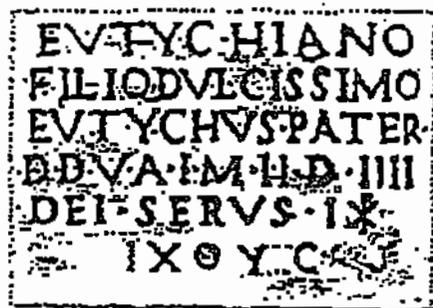
الشكل ٩
شاهد قبر قولونس

IXO
-I- POSTVMIVS EVTHENIOM FIDELISSIMO ORATIA SANCTA CONVICITVS
-X- ET IN KATALIVS RESONA KORA REDITIBITVA VITAE SVI QVIVITVS
-O- ANNUSEX ET DEPOSITVS QVIVITVS IN PACIS QVIVITVS VET CAVE
-Y- ANIMACOR SANCTOS IN PACIS FILIUM IN BENT POSTVMIVS FIDELISSIMO
-C-N- IYVITENIA FIFESTA AVA IN CIVIS

الشكل ١٠
كتابة علي قبر پتوميوس



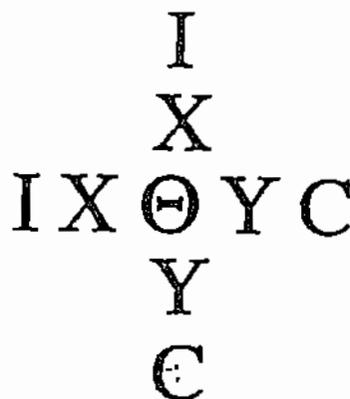
الشكل ١٢
كتابة قسطنطين



الشكل ١١
كتابة على قبر أوطيخيانس



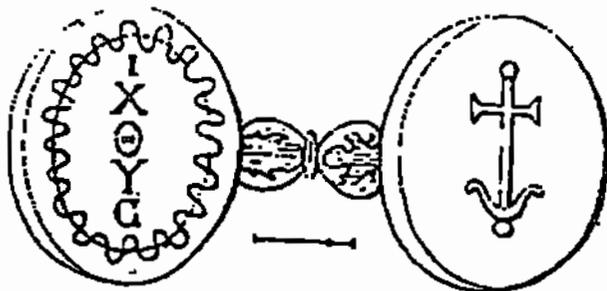
الشكل ١٤
تاج عمود في بلدة القرينتين



الشكل ١٣
كتابة على حجر في قضاء حوران



الشكل ١٦
الإكوس على الممرش



الشكل ١٥
الكتابة على حجرين

المجتمع المصري من خلال «قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية» لأحمد أمين

- دراسة حضارية -

الدكتور يوسف أبو نجم^٥

مقدمة

وُلد أحمد أمين في الأول من تشرين الأول سنة ١٨٨٦، أي بعد نحو أربع سنوات على الاحتلال الإنكليزي لمصر. وقد نشأ في بيئة يسودها جو من الكبت والاستغلال بفعل هذا الاحتلال. إلا أن ذلك لم يمنعه من ملاحظة بعض حسنات الوجود الإنكليزي في بلاده على الرغم من السيئات الكثيرة: فقد سمح هذا الوجود باتصال المصريين «بالإفرنج» مما أدى إلى تسلل «النمط» الأوروبي إلى البلاد. لكن كان لهذا الاتصال سيئاته كذلك إذ إن النمط الأوروبي راح يتغلغل في المجتمع على حساب العادات والتقاليد المصرية المحلّة التي بدأت تضمحلّ لتُفسح له في المجال. وقد برزت على الأثر رداتٌ فعلية كثيرة ومتنوعة، كان أبرزها حركة الإصلاح.

ولما كان أحمد أمين مُتعلِّماً ومُفتتحاً على الفكر الأوروبي، لم يستطع التزام موقف الجهاد أو اللامبالاة تجاه ما يجري في المجتمع المصري. ونظراً إلى كونه مُتعلِّماً، لم يسهه إلا المشاركة في إصلاح المجتمع. لكن

(٥) أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الفرع الثاني، الجامعة اللبنانية.

هذا لم يمنعه من البقاء واضح الرؤيا ليلاحظ تراجع سطوة العادات المصرية أمام نمط الحياة الإفرنجي الذي راح يحل محلها تدريجاً.

من هنا استرحى أحمد أمين كتابه^(١) - موضوع دراستنا: فقد خشي على أسس المجتمع أن تضع وتزول بفعل العادات الأوروبية التي غزت المجتمع المصري. فحاول، في كتابه، جمع ما علق بذاكرته من للمعات والتقاليد المصرية علّة بذلك يحفظ - ولو ذكرى - نمط حياة للمجتمع المصري القح.

كذلك، أراد المؤلف أن يكون كتابه نداءً إلى المؤرخين الذين شرکوا «أهملوا»^(٢) تاريخ الطبقات الشعبية ولم يلتفتوا إلا إلى تاريخ الأرستقراطيين وتقاليدهم.

أما بالنسبة إليه، فإن العادات والتقاليد الشعبية قيمة وغنية بالمصطلحات: لا بل إنها وجه الأمة الحقيقي.

هكذا، ومن خلال عناوين محدّدة متنوعة المواضيع، يحاول أحمد أمين أن يُبين للقارئ التغييرات التي طرأت على العادات والتقاليد للمحليّة بفعل ثلاثها مع نمط جديد هو النمط «الإفرنجي» أو الأوروبي. ويدر المؤلف راضياً عن دخول هذا النمط الجديد مجتمعه لا بل يرك مفيداً، ما دام لم يمسّ الركائز الأساسية للمجتمع. إلا أنه يلاحظ أن المصريين غالباً ما يقصرون عن فهم واستيعاب هذا النمط.

أما بحثنا، فإنه يتناول العادات والتقاليد المصرية كما يقّمها لنا أحمد أمين في قاموس العادات والتقاليد والتماير المصرية، وستخلصها بغية استخراج خصائص الحياة المصرية.

لذلك، وانطلاقاً من العناوين المتنوعة، يبرز لنا توزيع للمواضيع

(١) أحمد أمين: قاموس العادات والتقاليد والتماير المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٣.

(٢) قاموس: للمقلّمة.

المُعالِجة يُوَدِّي بنا إلى نقاط عديدة أساسية تتداخل في المجتمع للمصريّ .
وقد اخترنا من هذه النقاط ناحيتي الدين والحياة الاجتمعيّة لأنهما
المجالان الأساسيان اللذان عني بهما صاحب الكتاب، لا يبلّ لِقَومهما سبب
وضعه .

أولاً: الدين

يوضح المؤلف في مقدّمته أنّ موادّ قاموسه، المرثية مقالات، شكّلت
مادة لبرنامج إذاعيّ تقدّمه الإذاعة المصريّة . وليس من قبيل المصطلحة أنّ يبدأ
المؤلف قاموسه بمادّة «الإبرة»، إذ إنّها عنصر شديد الأهميّة فيّ للمعتقدات
والخرافات المترسخة في الفكر الجماعيّ لدى المصريين . وحكنا، كان
المصريّون يمتنعون عن بيع وشراء الإبر بعد العصر، يقول أحملد أمين :

«وأساس ذلك عندهم خرافة شائعة، وهي أنّ الملائكة للموكلة بقسمة
الأرزاق تنزل بعد العصر، فتقسم الأرزاق بحسب الحالة التي يرون عليها
الإنسان، فإذا كان في سعة من العيش زادته سعة، وإن كان في ضيق أعطته
على قدره، وهم يعتقدون أنّ حرقة الخياطة من أبأس الحرف وأتترها، فهم
يكرهون أن تراهم الملائكة على هذا البؤس فترزقهم على قتلو بؤسهم،
فحرّموا من أجل ذلك الخياطة وبيع الإبر بعد العصر^(٣) .»

كما كان بعض المصريين يعتقدون أنّ الخياطة في الليل تضرّ بالموتى
وتسيء إليهم، فيمتنعون عنها بعد غياب الشمس .

فاختيار مادّة «الإبرة» لبده القاموس يدلّنا على عمق تأثير للمعتقدات
الخرافية في المجتمع المصريّ الذي طبّع عميقاً بها . وهو أيضاً دليل على
الهاجس الأساسيّ الذي يشغل بال المؤلف عندما يفكر في العائلات المصريّة
البحثة: إذ ما من شيء لافيت مثل تعلّتهم بخرافاتهم، ممّا يثير خوف
المؤلف منها على حياة المصريين الدينيّة .

(٣) قلموس: الإبرة.

سنحاول هنا أن نعرض كيفية تعاظمي المصريين مع دينهم، ثم ندرس تأثير المعتقدات الخرافية على حياة المصريين الدينية.

أ - الدين في حياة المصريين اليومية

لسنا بحاجة إلى التعمق في البحث عن المظاهر الدينية في حياة المصريين لأن كل ما في المجتمع يُظهر جواً دينياً طاعياً. فالجوامع شامخة في كل الشوارع، والناس يقرأون القرآن في منازلهم ودكاكينهم لينالوا بركة الله. كما أنّ حياتهم تزخر بأعمال البر والإحسان والمظاهر الدينية، وبخاصة خلال شهر رمضان: الإحسان، الزكاة، الإمسك، زيارة الأضرحة وكثير غيرها... فضلاً عن أهمية الحج كركن أساسي من أركان الدين. فكان المرء، عند عودته من الحج، يُحتفى به ويُطلَق عليه اسم «حاج» تكريماً له. وكان هذا اللقب يلزمه كل حياته ليدكره بحجّه. ومن معتقدات المصريين الدينية الأساسية، كالمسلمين، «بعث» الأموات والدينونة.

من ناحية أخرى، تقوم المرحلة الأولى من التعليم الديني، في حدّها الأدنى، على حفظ القرآن في «الكتاب». لكنّ التلاميذ لم يكونوا متدفعين ولا متحمسين إجمالاً، وبخاصة بسبب «الفُلقة» التي كانت تقتل كل رغبة لديهم في الحفاظ. حتى إن أحمد أمين نفسه يحفظ في رِجله أثراً «طويلاً» لها، كما أنّ فكرة الهروب من الكتاب قد راودته غير مرة^(٤): أمّا المدرّس «الفقيه» فكان يجهل الكتابة - أو لا يحسنها - ممّا يُحيل درسه مُجرّد تلقين صوتي. وهكذا بقيت الثقافة الدينية للكثيرين من المصريين مقتصرة على حفظ القرآن إضافة إلى شعائر الصلاة.

قليلون هم التلاميذ الذين كان لديهم القدرة والصبر الضروريّان لإكمال دراستهم طوال عشرين سنة في الأزهر، مركز الحياة الدينية والثقافية. لكنّ «العلماء» فيه لم يكونوا دومًا على المستوى المطلوب:

«وكان العلماء ينصبون أنفسهم مدرّسين فإذا سمعهم الطلبة فيما أن

(٤) أحمد أمين: حياتي، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩، ص ٤٥.

يقتردهم على تدريسهم أو يقيمهم من أمكثهم^(٥) .

أو كانت شروحاتهم منقّلة صعبة، فلا يستفيد الطلبة في كلا الحالتين. وهكذا كانت أساليب التعليم ونشر الثقافة عقيمة لا يمل تشكل عتبة في وجه التعليم بدلاً من أن تسهم في تسهيل المهمة؛ فقرأ ما يلي:

«ويجلس الشيخ... ويقرأ درسه في كتاب، ويطلب ويعد في كل جملة ويفتها تفتيًا. والكتاب عادة عبارة عن متن وشرح وحاشية وقد يزداد على هذا كله تقارير. وفي كل كلمة تتوالى على الشيخ الأسئلة، فلما كان حصيلها استطاع أن يجيب عليها^(٦)» .

إنما رغم الانطباع الذي يثيره قينا أحمد أمين عن الأزهر في أيامه، فهو لا يتوانى عن مدحه مُعدداً حسناته:

«... رفع راية الثقافة يوم حوريت الثقافات حتى انكسرت، ... وأن منهجه في التدريس يعلم طلبه الصبر والدقة. فلا يقبلون من العبارات إلا ما كان دقيقاً منطقيًا، مركزًا^(٧)» .

إلا أننا نلاحظ تافضًا هنا بين موقف أحمد أمين وموقف بعض الأدباء المعاصرين له (مثل نجيب محفوظ وغيره) الذين يدينون انغلاق وحتم النظام التربوي في الأزهر^(٨) .

لكن هذا لم يمنع تدفق الطلاب بأعداد كبيرة نحو الأزهر: يأتونه من كل أنحاء مصر. لم يكن الشعور اللدني منذ بداية القرن التاسع عشر هو السبب الأساسي الذي جذبهم نحوه، بل الهرب من السخرة وللجندية؛ فالمجاورون كانوا محفّزين^(٩) منها.

(٥) قاموس: الأزهر.

(٦) قاموس: الأزهر.

(٧) قاموس: الأزهر.

(٨) نجيب محفوظ، فضيحة في القاهرة، للكتاب الذهبي، نادي الفضة، المجلد الثامن عشر، نوفمبر سنة ١٩٥٣، ص ٢٨.

(٩) نجد الفكرة عنها في: 1605, *L'Égypte et ses provinces*, 1605.

1977, Editions du C.N.R.S., Paris, 1976, ص ٣٥.

مهما يكن، فإن أحمد أمين يرى أن هناك قاسماً مشتركاً بين «الكتاب» والأزهر ألا وهو انعدام النظافة. فكان عدّة طلبة يأكلون في الصحن نفسه ويفتلون (يتوضأون) في بركة المسجد الكبيرة، ممّا يسهّل انتقال عدوى الأمراض. وقد أدى ذلك إلى وفاة بعض الطلاب. من هنا شاع بين سكّان القاهرة «أنّ من الأزهر يتشر الجرب»^(١٠).

لكنّ هذه الأمور وغيرها من المسائل الأسيّة لتفتح الفكر ووعيه كانت تُخفق تحت شعار المحافظة على الدين. ويعطي أحمد أمين مثلاً على ذلك اعتقاد المصريين لمحمد عبده عندما أُبطل الميضاة الكبرى ووضِع مكانها الحنفيات:

«فادعوا أنّه أذهب البركة من الأزهر، وقاموا عليه وانتقدوه»^(١١).

وهكذا، يلاحظ المؤلف تعلق المصريين بمظاهر الممارسة الدينية وتزكّهم جوهرها. إنّ حجاب الدين يخفي كلّ وضوح لديهم ويمنعهم من وّضَع كلّ أمر في نصابه: فيتعلقون بكلّ إرادتهم بتقاليدهم، مهما كانت نتائجها سيّئة، ويرفضون كلّ جديد حتّى ولو كان مفيداً. وعليه، يُدخلون في الدين ما ليس منه: فهم لم يستطيعوا تقبّل فكرة إزالة الميضاة، فأصبحت عندهم ضرورةً للصلاة، وكلّ تعرّض لها هو بالنسبة إليهم تعرّض للدين. كذلك الأمر بالنسبة إلى أهميّة الختان عندهم^(١٢). أمّا تلاوة القرآن فقد بعدت كثيراً عن فكرة الصلاة والتبرّك، حين وجد فيها الكثيرون مهنة مُربحة: فراحوا يتلون القرآن في البيوت والدكاكين وحتّى في الطرقات إذا اشتدّت بهم الحاجة^(١٣). كما اعتقد الكثيرون أنّهم بيناتهم جامعاً أو ميل ماء، فإنّ خطاياهم تُغفر لهم.

وأكثر ما ينجلى ابتعاد المصريين عن المفهوم الديني الصحيح في

(١٠) قلموس: الأزهر.

(١١) قلموس: الأزهر.

(١٢) قلموس: للختان.

(١٣) قلموس: تلاوة للقرآن.

«المولده» حيث يتحوّل العيد إلى مناسبة «للتجارة» و«الشموذة» و«السكرة»^(١٤) رنسى للناس المعنى الديني الحقيقي ولا يهتمون إلا بمظاهر الفرح فيه .

في أثناء عرض مظاهر الحضور الديني في حياة المصريين، نلاحظ الالتصاق الحميم بين تصرفات الأفراد والإسلام: فالدين هو المركز الذي يجذب تحوه كل الأفعال . إنه الدافع إلى القيام بعمل ما أو الابتعاد عن آخر: «لوقنا نظرت إلى بيوت المصريين القدماء رأيت الحريم منفصلاً عن مواضع للرجال، لما يعتقدونه في الإسلام من الحجاب...»^(١٥) .

لا يل وصل تأثير الإسلام إلى أبعد بكثير من هذه الأمور، إلى الأمور الثقافية في حياة الأفراد . فقرأ عند أحمد أمين في سيرته الذاتية^(١٦) أنّ والده لم يكن يشتري زهوراً غير النرجس لترين المتزل، وذلك لا علاقة له لا بحبه لهفته الزهرة بخاصة ولا لذوقه؛ بل - على ما يعتقد المؤلف - لأنه قرأ «حليّة» يمدح النرجس كواقي من داء الجنب .

إذا كان صحيحاً أنّ المصريين مواظبون على شعائر دينهم الأساسية فإنهم يركّزون على الشكليات؛ إنهم أسرى عاداتهم المرتبطة بالدين . واذ يعرض أحمد أمين لهذه العادات فإنما يكشف النواحي غير الدينية في الدين، في محاولة لإفهام الناس أنّ حرارة الإيمان إنّما تكون في القلب وليس في شعائر يكرّونها - أحياناً كثيرة - لاشعورياً . فهو يحاول الحدّ من اندفاعهم الديني اللاشعوري الذي يجعل منهم مجرد آلات تنمّ شعائر من دون آتي تفكير ليوقظ فيهم المنطق: وتلك مهمّة عسيرة . وعليه نلاحظ أنّ أحمد أمين يبدأ كلّ مقالة لها علاقة بالدين بعرض الفكرة الخاطئة التي كوّنوها المصريون حول هذا المظهر أو ذلك من ديانتهم . ففي مقالة «مولد السيد» يبدأ كما يلي:

«يقام في طنطا كلّ عام مولد كبير، تجتمع فيه حلقات الذكر، وأهل

(١٤) *L'Égypte d'aujourd'hui*، ص ٣٤ .

(١٥) طحوس: للدين .

(١٦) حقيقي، ص ٥٠ .

الدعارة والخلاعة، والطبل والزمر، وتجار المأكولات، وعلى الأخص
الحمص والحلاوة وحبّ الميزز^(١٧) .

كذلك نقرأ في مطلع مقالة «الضريع» :

«هو عبارة عن تركيبة مربعة أو مستطيلة من الخشب أو النحاس،
توضع على ثبور الأولياء الصالحين . ومن الأسف أنّ ليس كلّ مَنْ وُضع
عليه ضريع يكون وليّاً صالحاً فقد يكون وليّاً صالحاً يقولون، وقد يكون غير
ذلك»^(١٨) .

ولا يفوتنا هنا استعمال المؤلف كلمة «يقولون» التي يتّقي بها انتقادات
المتعصّيين؛ فالذين يؤمنون بوليّ، صالحاً كان أم غير صالح، يؤمنون به
بكلّ قواهم ويدينون كلّ مَنْ يتجرّأ على الشكّ فيه .

على كلّ، كان المؤلف نفسه، في صباه، يمتنع عن إدخال المنطق في
الأمر الدينيّ^(١٩)؛ فقد كان الإسلام بنظره - آنذاك - من السُّلمات التي لا
مجال لإطلاقاً للبحث فيها .

ب - الدين والخرافات

«الحقّ أنّ المصريّين يفوقون غيرهم في الخرافات والأوهام»^(٢٠) .
فهم يؤمنون بوجود الجنّ والشياطين القادرة على فعل لئيّ شيء؛ إنّها
تتدخل في الحياة اليوميّة، تعشق أناساً من البشر، تسيطر عليهم، تبني المدن
- كتدمر^(٢١) مثلاً . . . ويرى أحمد أمين أنّ هذا الاعتقاد عند المصريّين مرّده
إلى طفولة كلّ منهم . إنّها نتيجة جهل تربيويّ عند الوالدين الذين يُخبرون
أولادهم - لجعلهم ينامون! - حكاياتٍ وأخباراً تدور حوادثها حول تدخل

(١٧) قاموس: مولد السيد.

(١٨) قاموس: للضريع.

(١٩) حياتي، ص ١٢٨.

(٢٠) قاموس: للخرافات والأوهام.

(٢١) قاموس: للخرافات والأوهام.

الجانّ وللاشياطين في الحياة^(٢٢). وأحمد أمين نفسه، في حديثه، عرف هذه الأخبار والحكايات على لسان جنته التي كانت تزوره من وقت إلى آخر وتروي حكايات فيها أخبار عن الشياطين وأعمالهم^(٢٣). أما القاموس، فلا يخلو من نماذج عن تلك الحكايات التي كان الأولاد يتلّفون لسماعها:

«... ويعدين قال: يا ملك الزمان وحيد العصر والأوان، دا مرضى الملكة مش من الأرض، دا مرضها من الجان، ... وقال: دواها مي جيش إلا على بلبل الصباح. فقال السلطان: وقين بلبل الصباح؟ فقال له: في البتان للمسحور، ورا السبع بحور... بصّ على الجينة لقي غول داخل، فخاف وارتمش، قام جرى يدور على مطرح يستخي فيه، واحتاز ورجع تاني داخل الأوده اللي كان فيها واستخى ورا الباب، فالغول ضرب الحيطه وخبّط بيده عليها، فانفتح فيها باب مسحور...»^(٢٤).

كان المصريّ إذا، ومنذ نعومة أظفاره، يخزن في لاوعيه كلّ المعتقدات التي تعود فتظهر عندما يشبّ، وتُسيّر تصرفاته. لذلك، كان يخاف أن يمشي وحيداً في الليل، وهو الوقت المفضّل لدى الجانّ والشياطين للقيام بأعمالها. كما كان يهرب من أيّ هرّ أسود وبخاصة في الليل، ويحاول عدم إزعاجه وإن خطف له اللحم: فالهرّ الأسود ما هو إلا جنتي صجّدا!

إنّ درجة رسوخ هذه المعتقدات في العقلية المصرية كانت شديدة إلى حدّ أنّها سيّت وفاة الكثيرين من الأشخاص؛ فإذا مرض أحدهم، كان أهله يظنون أنّ مرضه ما هو إلا إشارة من الجانّ تدلّ على عدم رضاها عنه. وبدلاً من أخذه إلى المستشفى - وكان الكثيرون يخشون المستشفيات - كان الأهل يقومون بشعائر يظنون أنّها فعّالة لشفاء مريضهم. وبغالب ما كان المرضى

(٢٢) تجد للفكرة نفسها عند نجيب محفوظ في السراب، لجنة للنشر للجامعتين، مطابع دار للكتاب العربي، د. ت. ١، ص ١٥. ونشير هنا إلى أنّ هذا الرضع ليس محصوراً بالمصريّين وحدهم، بل نجده لدى غالبية الشعوب.

(٢٣) حياقي، ص ٢٠.

(٢٤) قاموس: حنوته.

يدفعون حياتهم ثمنًا لهذه الشعائر الباطلة. وقد كشف لنا أحمد أمين عن إحدى تلك البرصقات «الشفائية»! يقول:

«... إعتاد بعضهم إذا توهم أن مرضه جاء من غضب الجنّ عليه، أن يذيب في الماء نوعًا من السكر الأحمر، في إناء بعد صلاة العشاء ليلة الجمعة، ويأخذ المريض ذلك الإناء أو يُنِيب عنه مَنْ يصعد به إلى سطح البيت وهو ساكت لا يتكلّم، ولا يلتفت وراءه وهو صاعد، ويقلب الإناء بما فيه على الأرض، ولا يذكر اسم الله وهو يُريقه، على الأقل، فقد يرضى عنه الجنّ فيشفى...» (٢٥).

غالبًا ما كان الناس يزورون الرجال أو النساء الذين لديهم سلطة تسخير الجنّ للقيام بما يطلبون منها. ولم يكن هؤلاء الأشخاص سوى دجالين أو مجانين أو مجاذيب، وجدوا في ادّعائهم التعاطي مع الجنّ مهنة تدّر عليهم أرباحًا طائلة. يقول عنهم المؤلف:

«وقد يكون بعض هؤلاء مجانين أو مجاذيب. فهم يعلّلون جنونهم أو انجذابهم أو إتيانهم بالأعمال الشاذّة باتصالهم بالله وملائكته» (٢٦).

كانت الخدمات التي تُطلب من الجنّ تصل إلى أتفه الأمور الحياتيّة اليوميّة (٢٧)، ممّا يؤكّد لنا بساطة عقول المصرّتين وجهلهم وانعدام عمل الفكر لديهم وتعلّقهم الأعمى بهذه الشعائر. لا بل، كان هؤلاء الناس يقفون حائرين إذا ما قاموا بالشعائر المطلوبة منهم من دون أن تحقّق طلباتهم. أمّا إذا حدث، من قبيل الصدقة، أن «لبيّ» الجنّ طلب أحدهم، فإنّ الشخص الذي قام بالوساطة بين الطالب والجنّ يذيع صيته ويُسَمّى «واليا». فتفتّص داره بالناس يجيئونه بالهدايا والتقدمات طالين نعمته ووساطته لدى «جنّيه» لكي يرضى هذا الأخير القيام بما يُطلب منه. فعلى سبيل المثال، يقدّم لنا المؤلف ما حدث مع أحدهم:

(٢٥) قاموس: جنّ.

(٢٦) قاموس: للخرقات والأوهام.

(٢٧) نجد مثلاً واضحاً من هذه الفكرة عند نجيب محفوظ في السراب، ص ٦٨-٦٩.

«وحدث هذا للشيخ يوسف صاحب المقام المشهور، فقد تنبأ مرّات بأحد المفيات أمام الرّالي وصدق في تنبؤه، فأدعيث له الولاية وُني له مسجد في شارع القصر العيني، ودُفن فيه، واعتُمد فيه^(٢٨).»

تجدد الإشارة إلى أنّ كلّ «والٍ» - رجلاً كان أم امرأة - كان مختصاً بنوع مُعيّن من الجنّ:

«... هذه عليها أسياد سودانيّة، وهذه حجازيّة، وهذه مغربيّة. وهكذا^(٢٩).»

كما تجدد الإشارة إلى أنّ كلّ شخص قادرٌ على تسخير الجنّ لخدمته، وذلك بعد إتمام ما يلي:

«ومن أراد أن تخدمه الجنّ فإنه يصوم أربعين يوماً في خلوة لا يأكل إلّا خبز الشعير والزبيب الأسود، ولا يأكل إلّا كلّ أربع وعشرين ساعة، ثمّ يتلو عزائم ويستحضر بها الخدام،...^(٣٠).»

وهكذا، أدّى هذا الاعتقاد إلى نشوء طبقة في المجتمع المصريّ تضمّ أشخاصاً محترمين، لا بل مُقدّسين، يوجّهون بأرائهم أعمال الناس. وقد تكون هذه الخرافات شكّلت الملجأ الذي يأوي إليه المصريون إذ كانوا دوماً يحكمهم الغرباء: فللهرب من شعورهم بالدونيّة، ولتبرير عجزهم، نسبوا أمر كونهم دوماً محكومين إلى «القضاء والقدر». وعليه؛ إنّ المقالات التي تحدّثنا عن الخرافات تعجّ بالفاظ تدلّ على دور «القدر» في حياة المصريّين، مثل «القضاء والقدر»، «البخت»، «الكتاب المخطوط»، «النجوم»، «الطالع»، «يد الطبيعة»، وكثير غيرها.

لا شيء إذا، في العالم، يمكن أن يقع أو يحدث «على طريق المصادفة»: إنّها «النجوم» و «السيارات» و «القدر» تجتمع كلّها ضدّ

(٢٨) قاموس: جنّ.

(٢٩) قاموس: الأسياد.

(٣٠) قاموس: جنّ.

المصريين. ولا فائدة إذا من البحث عن دواء إذا أصاب المرض المزروعات لأنها مشيئة «القدر» أن يصيبها المرض: إذا كانت الغلة وفيرة فهذه مشيئة الله؛ وإذا كانت شحيحة، فتلك مشيئة الله كذلك. من هذه الزاوية، شكّل هذا المفهوم الديني عقبةً في طريق التطور عند المصريين. لذلك، ولمواجهة القدر - القوة العظيمة التي تفوقهم - لجأ المصريون إلى قوى تفوق قدره البشر: الجن. فكانت الخرافات والشعائر المخيطة بها الملاذ الذي يلجأون لـيستمدوا القوة في مواجهة كل ما يتحكم فيهم ويرجّه حياتهم. وكان كل نجاح - بفضل تدخل الجن! - بشكّل دليلاً على قوتهم في مواجهة القدر.

خلال عرض هذه الآراء، نرى المؤلف يتدخل مباشرة ليرفض وليهاجم هذه الشعائر السطحية التي تعلق بها الشعب ومارسها بإيمان عميق فيها.

وموقفه طيبني نظراً إلى تربيته الدينية المعمّقة والصارمة التي عرفها طويلاً في صباه. كما نجد تأثيراً لآراء محمد عبده الإصلاحية التي تهدف إلى العودة إلى أصول الإسلام، إلى القرآن، لتشذيب الدين من كل ما علق به من خرافات وتحويرات لا تمتُّ إليه بصلة. هكذا يرجع الدين إلى ما كان عليه عند انطلاقة، ديانة صحيحة بسيطة. وهنا يشدد أحمد أمين على بساطة الدين كأنه ينبغي إبعاد الثقارئ عن التعقيدات الكثيرة التي أدخلت فيه، فيقول: «... ومع ذلك يدخل فيه - [أي الإسلام] الوثنيون أفواجا بساطته...»^(٣١).

يرى المؤلف أنّ الجن لا وجود لها إلا عند ضعيفي العقل. وبفعل قراءة الكثير من كتب الخرافات التي تعجّ بها رفوف المكتبات، وسماع حكايات الجن وأخبارها، يصبح الناس أكثر وأسهل تقبلاً للخرافات. ولكن «... كلّ ذلك، وهم في وهم»^(٣٢).

(٣١) قاموس: للدين.

(٣٢) قاموس: للزور.

ويهدف المؤلف إلى التشديد على دور التعليم في مَحْوِ الخرافات وأثرها: إِنَّ الجَهِل، جَهْلُ عامة الشعب وبخاصة النساء، سبب ذلك الاندفاع الأعمى نحو الخرافات. وهكذا يحاول أحمد أمين إبراز الدور التربوي الهام للمرأة في تطوّر الأمة. وحده تعليم الشعب هو الحلّ القادر على إزالة كلّ هذه العادات السيئة:

«... وهذه كلّها تزول تدريجياً مع العلم».

وبعبارة أخرى تزول مع زوال الجهل. ولذلك ترى أنّه كلما أغرت قرية من القرى في الجهل كثرت فيها الخرافات^(٣٣).

ذلك أنّ عقليّة الجاهل تشكّل المرتع الخصب لهذا النوع من الأفكار. إلا أنّ أحمد أمين يتخطى هذا الحدّ ليردّ تعلق الناس بالخرافات إلى اللاوعي عندهم. فالعقل المأخوذ بأخبار الجنّ قبل النوم سيولّد حُكْمًا، في المنام، أحلامًا حول الجنّ؛ ممّا يشير إلى أنّ اللاوعي يُضحي مخزنًا لهذا النوع من الحكايات. وتأكيدًا لهذا الرأي، يخبرنا المؤلف قصة رجل لم يكن يؤمن بوجود الجنّ، ولكنّه شارك، في إحدى السهرات، في مناقشة حول هذا الموضوع؛ فاستيقظ في الليل، فجأة، مرعوبًا، يحسّ بأنّ حول سريره شياطين صغيرة تكلمه. أمّا استنتاج أحمد أمين فكان:

«... وهذا من غير شكّ نتيجة لما كان من أحاديث قبل النوم، وهذا يدلّ على أنّ المصحّ إذا شغل بهذه الأشياء تراءت له وانعكست له صورة الأحاديث في نفسه^(٣٤)».

يرفض المؤلف إذا الخرافات والبدع، ويسمى إلى إقناع القارئ بالمنطق؛ وهذا الأمر يُعتبر مرحلة أساسية نحو فهم الدين: إنّهُ يحاول أنّ يجعل الناس يفكّرون في حقيقة دينهم.

وهكذا، يبدو لنا أحمد أمين من خلال مقالاته رجلاً تقياً وكذلك

(٣٣) قاموس: للخرافات والأوهام.

(٣٤) قاموس: تسخير للجان.

واضح الرؤية، غير مُنفلق في المفاهيم الشعبيّة للدين التي كانت سائدة في عصره. بل على العكس، إنّه يحاول في هذا الموضوع الدقيق أن يقوم بإصلاح أساسي لتطوّر الأمة: فالتكليف مع الحاضر وواقعه أمر طبيعيّ أكثر من العيش مع الأوهام المؤذبة، الموروثة عن الماضي.

ثانيًا: الحياة الاجتماعيّة

استطاع أحمد أمين، بفضل مركزه كقاضٍ^(٣٥)، أن يدرس حياة المصريين الاجتماعيّة دراسة دقيقة، وكذلك أن يُسهم في إيجاد حلّ لبعض من مشاكلها؛ ممّا سمح له بالتعاطي المباشر مع مشاكل المجتمع بعامة ودراستها على الأرض. كذلك كان، في حياته الشخصية، قريبًا من فقراء محيطه وأغنيائه، فاستطاع أن يكون فكرة واضحة عن نظام حياة الأفراد في المجتمع. لكنّ المؤلّف لا يدرس المجتمع من منطلق اجتماعي، بل أخلاقيّ، لذلك نقول إنّه يتناول في مؤلّفه «المجموعات» الاجتماعيّة لا «الطبقات» الاجتماعيّة.

أ - المجموعات الاجتماعيّة

يقوم المجتمع المصريّ على ثنائيّة تضع مجموعتين مقابل بعضهما البعض: الأغنياء والفقراء. إنهما مجموعتان غير متجانستين على الإطلاق، يقدّمهما لنا المؤلّف ثنائيّة ثابتة وفاعلة تضع مجموعةً مهيمنة، مستفلة هي مجموعة الأغنياء في مقابل مجموعة أخرى مستفلة هي مجموعة الفقراء.

❖ الأغنياء: وهم يجسّدون الانتهازيّة والكبرياء. يروّون، من مواقعهم في قمة الهرم الاجتماعيّ، في الفقراء خنًا بسطاء لهم. لكنّ أحمد أمين يتنلّم بشدّة: فحياتهم لا يشغلها سوى النساء والمُسكر. وهم يعيشون حياة بطالة ولا يهتمون بما حولهم من بؤس. حتّى إنّ الاسم الذي عُرفوا به

(٣٥) حياتي، ص ١٢٤.

«الذوات» أصبح يحمل في طياته تلك المعاني التي تدلّ على «استهتارهم» في الحياة.

يقول أحمد أمين: «وهي كلمة تدلّ على إباحية واستهتار، وإفراط في الخمر والنساء، وما إلى ذلك»^(٣٦).

كذلك شكّل الأغنياء تلك الأتلية التي تحكّمت في أكثرية الأراضي الزراعية في مصر. فأصبحت قيمة الإنسان في نظرهم مرتبطة بمساحة الأرض التي يملك: تزيد قيمته بزيادة مساحتها وتقص بنقصانها. وانحصر همّهم في كيفية تأمين مواردهم غلاتهم على مدار السنة ليصرفوها على تسليات لم يعرفها غيرهم، نظرًا لكلفتها. من هذه التسليات «جنية الأزيكية» المشهورة حيث تكثر «نعوت الباكريات والباشويات وسعادتك...»^(٣٧).

في هذه «الجنية»، كان الأغنياء يصرفون بسخاء بدلّ على اللامسؤولية عندهم؛ ففي معظم الحالات، كانت أموال هؤلاء الأشخاص تصلّهم من دون أدنى مجهود. هذا إن لم يكن هؤلاء من عائلات غنية وقد أمضوا صباحهم في جَوّ من الاستهتار، ممّا أدّى إلى نشوء فئة من الناس اعتادت الكسل والحياة السهلة، «الحرّة» و «العصرية».

يشرح لنا أحمد أمين «حرّيتهم» فيقول: «... فكانت جنية الأزيكية مظهرًا لتلك الحرّية التي فهم الناس منها الفجور والخمور والحشيش والقمار»^(٣٨).

إنّ أفضل ما يشرح تصرف هؤلاء الناس هو التحوّل المتعاقب الذي طرأ على المجتمع والذي تُرجم تحويرًا لا استيعابًا. هكذا. وفي مواجهة القسرة، حوّر المجتمع مفهوم الحرّية إلى فسق وفجور. وهذه ردّة فعل تظهر عند كلّ أمرئ - تقريبًا - يتقلّ فجأة وبسرعة من مستوى إلى آخر أعلى

(٣٦) قاموس: الذوات.

(٣٧) قاموس: جنية الأزيكية.

(٣٨) قاموس: جنية الأزيكية. كما نجد فكرة «الحياة العصرية» و«الحرّة» عند نجيب محفوظ في تضيحة في لتقاهرة، ص ٢١.

منه. إنه كذلك نتيجة قلة النضج عند هؤلاء الأشخاص الذين يحكمون على الأمور من مظهرها الخارجي، فالعصبة عندهم أن يلبس العزم الأزياء العصرية!

عندما يصف لنا أحمد أمين تصبير هؤلاء الأشخاص، نلاحظ تركيزه على المظاهر الخارجية والاجتماعية التي بها يظهرون. كما نلمس سخرته منهم لأنه يصفهم بغية إثارة سخرة القارئ من تصرفاتهم:

«وأما في سلوكه فهو خافض للصوت؛ وإذا تكلم ففي أناة ورقة وإذا ضحك فعلى قانون وإذا مشى ففي ثقة تامة حتى لا تختل هندسة ملابسه، وإذا رأى أمامه أرضاً مرشوشة عمل لها ألف حساب كيف يتخطاها من غير أن ينال مركوبه أذى ومن غير أن ينال أقباله مكروه، وإذا أكل فالأناقة التامة من تصغير اللقمة والدقة في نظافة أصلحه والمراعاة الدقيقة حتى لا ينال ثوبه شيء مما يأكل ونحو ذلك» (٣٩).

كان الأغنياء يملكون معظم الأراضى الزراعية، لكنهم كانوا متشغلين عن إدارتها بإشباع رغباتهم في حياتهم السهلة، لذلك سلموها إلى وكلاء كانوا، في الغالب، شديدي القساوة ومُستغلين إلى أبعد حدود. فتضاءلت زيارات المالكين لأراضيهم مما وسع الهوة بينهم وبين القرويين عمال الأرض. وهكذا، أسهمت الحياة للمصرية، إلى حد كبير، في تعميق الهوة بين هاتين المجموعتين الاجتماعيتين - الأغنياء والفقراء - بزيادة غنى الفئة الأولى وزيادة فقر الثانية.

على ضوء ما تقدم أصبحت كراهية الفقراء للأغنياء مزدوجة التبرير: يُظلمهم إيتامهم أولاً واستغلالهم على يد الوكلاء، ولأنهم يجلسون الاحتلال والاستغلال الأجنبيين. فمعظم الأغنياء يرسلون أولادهم إلى الخارج ليتعلموا؛ كما كانوا في غالبيتهم موظفين في الحكومة، أي في خدمة الأجنبي المحتل، بالإضافة إلى أن تصرفاتهم لم تكن إلا تقليداً لتصرفات الأجانب.

(٣٩) قاموس: بين البلد.

وعليه، يلاحظ أحمد أمين في هذا المجال، النظام الذي من خلاله تتحرك العادات في المجتمع: فالفة الرفيعة المستوى هي التي تفرض العادات على المجتمع. وذلك أمر طبيعي لأن كل الفئات في الهرم الاجتماعي تميل لا بل تطمح إلى تقليدها. ولذلك تنتقل العادات من «أعلى» إلى «أسفل».

- كما يلاحظ المؤلف أمراً آخر يلفت الانتباه عند الأغنياء: التفاوت الكبير بين ممتلكاتهم وذريتهم، إذ غالباً ما يكتفون بإنجاب ولد واحد، هذا إذا ما أنجبوا. ويقف المؤلف مندهشاً عند المقارنة مع العائلات القروية التي قد تضم إحداها عشرة أولاد، على الرغم من فقرها، وانعدام مواردها الحيوية الأساسية.

أخيراً يرى أحمد أمين أن الأغنياء، رغم رخائهم، قلما يُحسنون تربية أولادهم: «... وفي العادة لا يعرفون كيف يحسنون تربية أولادهم»^(٤٠). من ناحية أخرى، لم ينحصر استغلال الأغنياء بالفقراء، بل تعداهم إلى استغلال الخدمات العامة:

«ومصلحة التنظيم تُعاملهم أيضاً في الكسب والرش والنور معاملة ممتازة»^(٤١).

مما يدل على قوة نفوذهم الإداري. وهم، كذلك، يتحكمون بأسعار المُتجات الزراعية. فكانوا يشترون الفلّات بأسعار أدنى مما يدفعه القرويون لأنهم كانوا يشترون كل شيء في موسمهم. وبعد أن يحتكروها طوال فترة موسمها، يُترلوونها إلى الأسواق خارج مواسمها بالأسعار التي يرتأونها.

كل ذلك أدى إلى تغلغل الاشتراكية في المجتمع المصري. فقد أدى التفاوت المادي بين الناس - إن في المداخيل أم في الثروات - إلى ظهور فئة غنية جداً وأخرى في غاية الفقر. وهذا ما أيقظ الإحساس بالاستغلال لدى

(٤٠) قاموس: للفوات.

(٤١) قاموس: للفوات.

الفقراء: فهم الذين يقومون بالأعمال المضنية بينما لا يلبثت أصحاب الأرض إلا إلى المتوج من دون أي تقدير للمجهود الذي يقومون. إننا، أدى صراع المجموعات الاجتماعية وتفاوت الفروقات في المستوى المعيشي بينها إلى نشوء إيديولوجية سياسية وانتشارها في المجتمع المصري.

وقد عاش أحمد أمين ليرى الإصلاح الزراعي عام ١٩٥٢ يُحفظ ملكية الأفراد للأراضي بمتي فدان كجد أقصى. مما أدى إلى إلقاء اللوم السياسي والاجتماعي الذي كان يتمتع بهما كبار المالكين. فنقرأ:

«... وقد زال كل ذلك في العهد الجديد»^(٤٢).

وكذلك:

«... ولذلك بدأت تخف الفوارق شيئاً فشيئاً بين الأغنياء والفقراء والناس سائرون في كل العالم إلى ذلك»^(٤٣).

«الفلاحون»: «تعد مصر بحق هبة من هبات النيل...»^(٤٤) هكذا يبدأ أحمد أمين أحد أهم مقالاته «الفلاح» بإبراز هذه الفكرة التي عرقت منذ أيام هيرودوت. ولا يزال الوضع الجغرافي لمصر، حتى اليوم، هو الذي يفرض على المصريين مهتهم الأساسية، الزراعة، التي تشكل عماد الحياة في مصر. والوضع الجغرافي هذا هو الذي يفرض كون غالبية المصريين مزارعين. صحيح أن ذلك جعلهم خيراً في مجال الزراعة، إلا أنه لم يخلصهم عن الانفتاح الفكري؛ إذ إن انشغالهم بالأرض والماشية جعلهم صغوي الفكر:

«إن أهل الريف طبعم كثيف، وأخلاقهم رذيلة، وذولتهم هيلة، وساؤهم مزعجات. وذلك من كثرة معاشرتهم للبهائم، وملاصقتهم لثيل

(٤٢) قاموس: للنوات.

(٤٣) قاموس: للذات.

(٤٤) قاموس: للفلاح.

الطين وعدم اختلاطهم بأهل اللطافة، وامتزاجهم بأهل الكثافة كأثمهم حُلِقُوا
من طينة اليهائم^(٤٥) .

هذا القول، إن دنا على شيء، فعلى الرتبة التي كانت - ولا تزال -
تتحكم بحياة الفلاحين. ويذهب المؤلف إلى أبعد من ذلك، لِيُبين لنا كيف
أن أسماءهم تعكس بفرابتها، غرابة طباعهم:

«كرارة، أبو هبل، كشك، عفن، شرباص، شلتوت، جحش،
بعرور...»^(٤٦) .

كذلك، لا تخلو أسماء زوجاتهم من الغرابة:

«... بعرورة... زعبوطة، بطة... سيبان... زحلفة،
طربوشة، شملحة»^(٤٧) .

لم يستعمل الفلاحون الآلات الزراعية الحديثة، إلا أن ذلك لم يقلل
من مهارتهم في الزراعة. ويلاحظ أحمد أمين أن العلم الحديث والمكتنة لم
يُفريأهم. فهل كان ذلك دليلاً على رفضهم للأجنبي الغريب الذي يسأل
إلى مجتمعهم بواسطة مدينته المُغربية؟ أم كان رقة فعل تجاه الأغنياء الذين
اعتمدوا الآلات الزراعية الحديثة؟ أم، بكل بساطة، هو الجهل والانغلاق
على الذات وعلى الماضي؟

«وقولهم: اللي يترك صنعة أبوه وجدّه يلقى وعده؛ يريدون بذلك
الحض على احتراف حرفة الآباء والأجداد، فإن ذلك أجدى وأضمن
للنجاح»^(٤٨) .

وكما أن للفلاحين ظلوا أوفياء لمهنة آباءهم، كان طبيعياً أن يظلوا
أوفياء كذلك للأدوات والأساليب الزراعية عيبتها التي استعملها آباؤهم؛

(٤٥) قاموس: لفتاح.

(٤٦) قاموس: الأصم والألقاب.

(٤٧) قاموس: الأصم والألقاب.

(٤٨) قاموس: أبو.

وهذا ما يفسر تعلقهم «بالأنماط» التقليديّة، البدائيّة في الزراعة:

«... ولكنهم مع الأسف يلتزمون الزراعة على الأنماط القديمة،
... فالآلات الزراعيّة لا تزال هي الساقية والشادوف، ولا يزالون في رثهم
وحرنهم ودرسهم ويذرهم يسرون على القديم»^(٤٩).

ويصل جهل الفلاحين حدًا يقفون معه حُتفريين أمام مزروعاتهم إذا
ما أصابها مرض ما، من دون أن يجدوا لذلك تفسيرًا.

هكذا، كان الفلاحون يعيشون حياة في غايّة القساوة، يواجهون فيها،
بصعوبة، المشاكل التي تعترضهم. بالإضافة إلى أنّ استفلال الأغنياء لهم
ولمجهودهم كان يجعل دخلهم هزيلًا بحيث لا يكفي أحيانًا لشراء لقمة
العيش. فبرزت لذلك «عادة»^(٥٠) جديدة: الجوع!

وهذه «العادة» الجديدة ولدت طبقة واسعة هي طبقة الشحاذين، الذين
أخذوا الشحاذة مهنة لهم تُمكنهم من العيش. لكنّها غالبًا ما كانت تصبح
حالة مرضيّة عند مُتّنهاها، وتشجّعهم على الكل. ويلاحظ أحمد أمين أنّ
هذه المهنة تطوّرت مع تطوّر العصر بدلًا من أن تزول وتخفي. فالتحدّن
طاول الشحاذة كغيرها من مظاهر الحياة، فأصبح الشحاذون يمارسون
مهنتهم بين السيّارات وعلى أبواب الملاهي بعدما كانوا يستعطرون في الطرق
وعلى أبواب المنازل: «ومنهم في العصر الحديث من يتخذ حِرْقًا شكليّة لا
قيمة لها كالوقوف أمام السيّارات، وعند الخروج من الملاهي ونحو
ذلك»^(٥١).

أما المدخول فقد كان مضمونًا، وذلك بحسب تقديرات الشحاذين
أنفسهم:

«فهو يستطيع أن يسأل ألّفي شخص فَيَهَبُ أنّ ألفًا وستمانه مسؤل قال

(٤٩) قاموس: لزراعة.

(٥٠) قاموس: بئليّة ونهاية.

(٥١) قاموس: للشحاذون.

على الله. فيقى أربعمائة يعطيه كل رجل قرشاً فقصر ماتى قرش^(٥٢).
كذلك، عندما ارتفعت الأسعار، «أصبح الشحاذ يأنف أن يأخذ مليماً أو
مليمين^(٥٣)».

وعليه، كانت حياة الفلاحين قاسية وصقلتة، يردون كل ما يحصل
لهم إلى «القدر» مما يفسر لنا حالة الانسراح للدائم لديهم وميلهم إلى
المزاح. فيما أن القدر هو الذي يُسير حياتهم فلا داعي للاهتمام بالمشاكل
ولا حتى للتفكير فيها. وهذا ما كان يعرّز روح اللامسؤولية فيهم. فكان
مرحهم هو الدواء الذي زرعه الطبيعة في طيلعهم لتساعدهم على نسيان
قساوة الحياة. فكان الناس يجتمعون ليحتيروا بعضهم النكات والأخبار
الطريفة.

كذلك، عرف الفلاحون تسلية أخرى هي الاجتماع في المقهى
للاستماع إلى «الشاعر» يروي لهم قصص التروسيّة والشجاعة والبطولة
كقصة أبي زيد الهلالي وغيرها. وكان الحاضرون ينقسمون قسمين: منهم
من يؤيد الفارس البطل، ومنهم من لا يؤيده. وكانت هذه التسلية هي الأكثر
شعبية والأقل كلفة. كما كانت ثوابق ميل للفلاحين إلى أخبار البطولة
والحب الصادق.

إلا أن بعض الناس لم يكتفوا بهذه للتسلية البريئة، بل فتشوا عن
ملذات أقوى؛ فتاهوا في عالم الحشيش. وقد كانت هذه العادة شائعة كثيراً
في مصر، وبخاصة في البيئات الريفية. وهي، إن دلت على شيء، فعلى
هروب المصريين من عالمهم إلى عالم آخر حيث لا يعرفون إلا السعادة،
بعيداً عن همومهم، وحيث يتحرّزون من القيود والأعباء التي تُكبّلهم في
مجتمعهم. إنها هروب من الواقع بدلاً من للمواجهة؛ فالحشيش يهدئ
الأعصاب بدلاً من أن يثيرها. وتعاطيمهم للحشيش، اختار المصريون
الهروب من وجه المصاعب في حياتهم، لا مواجهتها. وربما يكون

(٥٢) قمرس: للشحاذون.

(٥٣) قمرس: للشحاذون.

خضوعهم للأمر الواقع، للقَدْر، واعترافهم بمعجزهم تجاهه هما المبرّر،
بنظرهم، لتعاطيهم الحشيش.

«وقال مجرّب للحشيش: شعرتُ كأنّ جدران الكون انبسطت حولي،
وصدرت منه أصوات مطرنة، أزالته ما في نفسي من همّ وخوف، وفتح
أمامي فردوس النعيم، وخضت في بحر من البهجة والسرور، وطفح الحب
على نفسي...»^(٥٤).

من الطبيعيّ أن يقوم أحمد أمين، بصفته مصلحاً همّة الأول التصدي
للواقع المهترئ ومحاربه بغية تغيّره، بمهاجمة هذه العادة السيئة التي كانت
تُسهّل هروب المصريين من الواقع. لم يكن ليرضى بالهروب، هو المناضل
في نسيل خير المجتمع، لأنّه كان يعلم أنّ التغيّر لا يتمّ إلاّ عن طريق
النضال المستميت ضدّ واسب الماضي المترسّخة في عقليّة المصريين.

إنّ موقف أحمد أمين هو، في أحد جوانبه، ردة فعل دينية:
فالحشيش مقدّمة للفجور والفسق، كما أنّه يسهّل انحراف الكثيرين. ويؤيد
الكاتب هذه الآراء بذكر أمثلة عن أشخاص كانوا يعيشون حياة كلّها سعادة،
انقلبت جيّماً منذ انحرافهم نحو تعاطي الحشيش^(٥٥).

وهكذا، يهاجم أحمد أمين هروب الناس نحو الوهم والخيال،
ويحاول حتّمهم على مواجهة حقيقة قدرهم: فالهروب هو تراجع، وهذا
يشعّاض مع رغبته في تطوير المجتمع: وهذا التطوير يتطلّب شجاعة في
المواجهة التي، وحدها، تؤدّي إلى تطوّر المستوى الفكريّ.

كنا قد رأينا سابقاً أنّ الزراعة هي المهنة الأساسيّة التي عليها يعتمد
المصريّون في حياتهم. فتراها تنعكس على تصرّفاتهم، على حياتهم
الشخصيّة كما على تقاليدهم الاجتماعيّة. فبهدف العناية بالمزروعات، لم
يكن الفلاحون يوقرون أيّ جهد. وهمّهم الأورحد كان العناية بالقطن

(٥٤) قاموس: للحشيش.

(٥٥) قاموس: للحشيش.

وبصحة نتاته، وغالبًا ما أدى هذا الأمر إلى إقفال المدارس للاستماعة بالأولاد؛ مما يدلنا على الأهمية الكبيرة التي يعلقها المصريون، شعبًا وحكومة، على نجاح موسم القطن: فأية آفة تصيب النبتة تؤدي إلى كارثة اقتصادية ومعيشية.

من ناحية أخرى، اعتمد المصريون الشهور القبطية بدلًا من الشهور العربية، لأنها تتبع النظام الشمسي وبالتالي هي أكثر استقرارًا وثباتًا من النظام القمري، فتناسب بدقتها مواسم الزرع والحصاد. وهذا يثبت لنا - مرة جديدة - دور الزراعة الحيوي الأساسي في حياة المصريين: إنها بفرض عليهم عادات وظروفًا لا يمكنهم رفضها وإلا كانوا كمن يرفض الحياة!

وهكذا نقرأ ما يلي: «وكثيرًا ما يستعمل الناس وخصوصًا الفلاحين الشهور القبطية بدل الشهور العربية... لأنها ثابتة تتبع الشمس. فيمكن أن يرتبوا عليها مزارعهم ومحاصيلهم وصيفهم وشتاءهم»^(٥٦).

وليس أدلّ على أهمية الزراعة في حياة المصريين من تعلقهم باللون الأخضر: فهو لونهم المفضل ومصدر تفاؤل بلديهم. أليس اخضرار أراضيهم هو سبب سعادتهم؟ فكلّ أخضر إذا، بالنسبة إليهم، جيد وصالح. وهكذا نعتوا بالأخضر كل ما أحيوا. أوليس العَلَم المصري، الأخضر اللون، أكبر برهان ساطع على أهمية الخضرة في البلاد وعلى تفاؤل المصريين بها؟

وهكذا، طبعت الزراعة بطابعها الخاص حياة المصريين الاجتماعية اليومية وفرضت عليهم نمطًا معينًا من الحياة. إنها علاقة حميمة نشأت بين المصري والأرض؛ فالفلاح يعطي الأرض عرقه وجهده ليحييها ويحيا منها. وبالمقابل، تعطيه الأرض خيراتها، وخضرتها، لكننا تستعبد شعبًا بكامله: إذ إنها العنصر الأكثر ثباتًا وبالتالي الأكثر ديمومة في هذه العلاقة.

(٥٦) قاموس: للشهور القبطية.

في قاموس أحمد أمين دراسة وافية مفصلة للعائلة في مصر، بكل عاداتها وتقاليدها ومراحل التطور التي مرت بها في عصر المؤلف. والظاهر أنّ المركزين الأساسيين اللذين شغليهما أحمد أمين في حياته هما اللذان سمحا بإعطاه هذا التفصيل الدقيق إلى أبعد حدود: فقد كان قاضيًا ومُدْرَس أخلاق؛ بالإضافة إلى الجوّ العائليّ المصريّ البحت الذي ترعرع فيه. أما أسفاره، فقد أسهمت في توسيع آفاق نظره إلى العالم وفتحت له مجالًا واسعًا للمقارنة بين مصر والبلاد الأوروبية.

* «الليّمة» المصريّة: إنّ أوّل ما يلفت في حياة العائلة المصريّة هو سلطة الوالد للمطلّقة عليها: فالبيت «مملكة» يحكمها الأب بتسلّط، حتّى إنّه كان هو الذي يميّن الأطباق التي ستأكلها العائلة كلّ يوم! ولم يكن يحقّ لأحد من أفراد العائلة الاعتراض أو المناقشة معه. أما قضية تزويج أبنائه، فهو المرجع الأوّل والأخير فيها، وله وحده الكلمة الفصل: «ويجب أن يجلس الولد أمامه في أدب واحترام وهو الذي يزوج إن شاء ويتركه إن لم يشأ»^(٥٧).

وهكذا، لم يكن أيّ جوّ من الفرح ليهديّ الشئح المسيطر على البيوت، فكان الأولاد يكبرون وهم يكتبون عقدة الخوف من قساوة والدم وتسلّطه عليهم.

كان المصريّ، منذ صغره، يفتح على خشونة الحياة والعلاقات الاجتماعيّة. وهذا ما يفسر - إلى حدّ ما - تقبّله من دون اعتراض حياته انشائية كمنزلة.

كما أنّها للموارض الأولى للخضوع أمام الحكّام الأجانب المتبديّن ونغياب الشجاعة والجرأة على الاعتراض. فسلطة الوالد المطلقة في بيته كانت تحضّر لأبلى تبرّر سيطرة واستبداد الأجانب، وذلك يقتلها بزور

(٥٧) قنيس: البيوت.

المعارضة عند الأجيال الصاعدة: فمن خلال تعوُّدهم على حُكم آباؤهم المتسلط، سيرى المصريون تسلط الأجنبي عليهم أمرًا طبيعيًا.

كان الأب إذا يحكم عائلته التي غالبًا ما كانت تضم أولادًا عديدين. إلا أن النمو السكاني الذي شهده المجتمع الريفي والذي أوقع رب الأسرة في مشاكل «غذائية»، كان يبرزه الصراع مع الطبيعة: فزراعة القطن صعبة تتطلب جهدًا بشريًا بحيث لا يمكن الاستغناء عن مساعدة الأولاد. وهنا، نجد مرة جديدة الحياة الزراعية تفرض على المصري نمطًا من الحياة أساسيًا وحيويًا جدًا في صراعه للمعيش: ألا وهو كثرة التوالد. فنجده يدور في حلقة لا يستطيع الخروج منها: إذ لا بد له من أن يكون لديه أولاد كثيرون؛ إلا أن مدخوله لا يكفيهم نظرًا إلى استغلال الأغنياء لمجهوده.

لم تقتصر سلطة الأب في الأسرة المصرية على أولاده، بل طالت زوجته كذلك. فكانت لا تجرؤ على الأكل معه إذا لم يدعها، ولا على الخروج من المنزل من دون أن يأذن لها. وإذا كان الأولاد يسمحون لأنفسهم بالاعتراض على أمر أو بعدم الطاعة - وإن كان ذلك نادر الحدوث - فإن الزوجة لم تكن بأي شكل تستطيع ذلك، خشية الطلاق. لذلك كانت الزوجة مطيعة على الدوام ولا تخالف أمرًا من أوامر زوجها، مما عزز سيطرة هذا الأخير. وهذه الطاعة المطلقة تبرز فكرة «الزوجة - الخادمة» المترسخة في العقلية المصرية؛ إذ لم تكن المرأة سوى عنصر لذة، يتحكم فيها الرجل بحسب شهواته. فلم يكن يتظر منها أكثر من أن تكون خادمة نظيفة ومطيعة. وبما أنها لم يكن لديها أية ثقافة تملئها على زوجها، فقد كانت تشاركه جهله.

لكن يؤس الزوجة المصرية لم يتوقف عند استبعاد زوجها لها: فقد كانت تجد نفسها، في بيتها الزوجي نفسه، أمام ضرة لها أو أكثر، إذ إن الإسلام يبارك الزواج وتمتد الزوجات. وهذا ما جعل مشاكل دقيقة تبرز في الأسرة المصرية، وتؤدي - غالبًا - إلى قرار سهل، سهولة الزواج من زوجة ثانية أو ثالثة أو رابعة: الطلاق.

«وقد يضمّ البيت زوجتين «ضرتين» ومن أجل كبر الأسرة كانت تكثر فيها المشاحنات والخصومات. وقد ينقضي الليل في الحكم بين المتخاصمين والمتخاصمات، وقد ينتهي بالضرب أو الطلاق^(٥٨).»

كان تعدّد الزوجات شائعاً بين الفلاحين، وقليلاً بين أفراد الطبقات العليا. وبما أنّ الفلاحين كانوا يشكّلون الطبقة الأكثر عدداً، كان تعدّد الزوجات شبه عام وشكّل الكارثة الأكبر والجرح الأعمق في المجتمع المصري.

وهكذا، أصبح الطلاق هو الحلّ الأسهل لأيّة مشكلة تطرأ بين الرجل والمرأة داخل الأسرة المصرية: وغالباً ما كانت المرأة هي الخاسرة. من جهة أخرى، عزّزت سهولة الطلاق نظرة الرجل المتعالية تجاه المرأة؛ فكان يطلقها لأدنى سبب أو خلاف لأنّه كان يمكنه الحصول بسهولة على غيرها! «ومن الأسباب أيضاً أن تكون المرأة... تخلف بنات فقط، فيستحلّ الزوج لنفسه أن يتزوج غيرها^(٥٩).»

من هنا نشأت الأمثال الشعبية التي تدعو النساء إلى الحذر من عُذر الرجال مثل:

«يا مأمّة للرجال يا مأمّة للميّة في الغريال^(٦٠).»

ولم يكن الرجل يكتفي بالسيطرة على زوجته بل كان يخبئها داخل بيته. وإذا حصل أن خرجت فإنّها - حُكماً - محجّبة.

لكن على الرغم من مظاهر الخشونة كان ربّ الأسرة حنوناً تجاه أولاده. فهو إن كان صارماً معهم فذلك لأنّه يحبّهم ويريد تربيتهم تربية حسنة. فالأسرة المصريّة متضامنة وأفرادها متعلّقون ببعضهم بشكل قويّ. تجاه هذا الواقع، تبدو لنا قسوة الوالد تعبيراً عن حبه لأولاده. فهو يريد لهم

(٥٨) قاموس: الأسرة.

(٥٩) قاموس: للزوج وللطلاق.

(٦٠) قاموس: للزوج والطلاق.

دومًا إلى جانيه؛ إنهم ضمان شيخوخته. هل إنها خشونة البيئة التي انمكست على طياع المصري فجعلته يعبر عن عاطفته الأبوية بخشونة ونسطة مطلقة؟ فكثيرون من الأهالي لم يكونوا يرسلون أولادهم إلى المدرسة لئلا يتعدوا عنهم^(٦١)؛ كذلك فيما يتعلق بالسفر، مهما كان المكان المقصود قريبًا^(٦٢). ونحن نفهم تعلق الأهل القوي هذا بأولادهم، بالنظر إلى أهمية الأولاد في العائلة المزارعة بخاصة.

لم تقتصر العلاقات الحميمة على أفراد الأسرة الواحدة؛ بل كانت تتعداهم لتشمل كل العائلات الساكنة في حي واحد^(٦٣). فكل الناس في الحي يعرفون بعضهم بعضًا ويمدّون يد العون لأي فرد منهم. كذلك يزورون بعضهم في مناسبات الأفراح والمآتم والمناسبات الأخرى المختلفة. وإن مساواة البيئة الطبيعية هي التي تفسّر لنا، مرّة جديدة، هذه العلاقة الحميمة بين أفراد كل حي القائمة على التعاون والتآزر. فالأسرة المتمزلة كانت - حُكمًا - غير قادرة على مواجهة متطلبات الحياة وحدها. ممّا فرض على العائلات التقارب لتبقى كتلة واحدة في مواجهة مشاكل الحياة: وهي مشاكل زراعية بشكل أساسي، ولكن سياسية أيضًا.

هكذا نرى في «قاموس» أحمد أمين المجتمع المصري يتطور طاقويًا عند عناصره انحرافات كثيرة أسهمت في تحويله مجتمعًا متفلقًا أكثر منه منفتحًا؛ ممّا جعل مهمة المصلحين أكثر صعوبة في مواجهة رواسب الماضي المترسّخة في عقول المصريين والتي تحدّ من إمكانيته هؤلاء المصلحين على التحرك والتحرّر.

«البيئة» والمدينة الحديثة: عاش أحمد أمين في مرحلة انتقالية عرفها المجتمع المصري وتطغمت بكثير من آراء وعادات «الإفرنج» «الحديثة». وكما أوضحنا سابقًا، استطاع أحمد أمين، من خلال مركزه في

(٦١) قاموس: الأسرة.

(٦٢) قاموس: الأسرة.

(٦٣) قاموس: الأسرة.

القضاء، أن يدرس عن كُتب الأسرة ومشاكلها. ولذلك نراه يشدّد في المقالات التي تناول الأسرة على أنّ المصريين، بفعل اتّصالهم بالأجانب، راحوا يقلّدون الأوروبيين في نمط عيشهم. فتكرّر عنده إذا المصطلّحات التي تدلّ على تقليد المصريين الإفرنج، وعلى التناقض بين نمط الحياة ماضيًا (قبل عصره) وحاضرًا (خلال حياته). وتُمدّد هنا بعض الألفاظ التي وردت في «قاموس» أحمد أمين - أوروبًا، الفرنج، تفرنج، الإفرنجيات، تطوّر، تقليدًا للإفرنج، الأجانب، المرأة الأوروبية. كذلك نقرأ: العصر الحديث، نمط جديد، الأيام الأخيرة، في عصرنا، الأيام الحديثة، المدينة الحديثة، العلم الحديث، العصور الحديثة، قديمًا وحديثًا، في القديم، النمط القديم، الأنماط القديمة... إلخ.

كان الطلاق أوّل مشكلة خطيرة واجهها أحمد أمين. فتبسّته في المجتمع عالية. لذلك حاول المؤلّف دراسة أسبابه ليصل إلى العلاج المناسب. كذلك يتقد العادات التي توصل إلى مثل هذه الحالة المساوية في غالبية الأسر. ويأتي انتقاده متسجّمًا والخطّ الإصلاحيّ الذي عُرف في ذلك العصر، بهدف تحسين الوضع الاجتماعي في البلد كلّه ورفع مستوى المجتمع المصري. لذلك، رفض تعدّد الزوجات ورأى أنّ السبب الأهم في انحلال الأخلاق والزواج^(٦٤). فالأولاد في الأسرة الواحدة، المولودون من نساء مُختلفات، يشبّون متحرّبين لإخوتهم من أمهم ضدّ إخوتهم المولودين من النساء الأخريات. وفي كلّ الحالات، هم يرثون تلك النظرة الفوقية المتعالية تجاه المرأة ممّا يروونه من معاملة والدعم لأهمهم.

ورأى أحمد أمين كذلك ميًا آخر لتفتي الطلاق في المجتمع المصري؛ ذلك أنّ الرجل لم يكن يلتقي زوجته إطلاقًا قبل الزواج. فكان نجاح الزواج رهناً بأمانة وصدق نوايا الأشخاص الذين كانوا يطلبون يد الفتاة من والدها.

(٦٤) قاموس: الزواج والطلاق.

إزاء كل هذه المشاكل، كان الحل عند أحمد أمين واحدًا: تحرير المرأة. وعلى الرغم من أنّ هذه الفكرة كانت تتعارض ونظرة الإيلام الأخلاقية إلى هذا الموضوع، إلا أنّها كانت قد بدأت تغلغل بخطى بطيئة في المجتمع المصري رغم العقبات الكثيرة التي كانت تواجهها. والتقى أحمد أمين في فكرته هذه مع التيار الإصلاحى الذي كان يدافع عن حقوق المرأة - وأبرز دُعائه قاسم أمين. يرى أحمد أمين أنّ المنطق هو الحكم. ولذلك يؤيد تعليم المرأة الذي هو - بزأيه - الحل الأكيد لكثير من المشاكل داخل الأسرة المصرية: فالمرأة المتعلمة تسهم في تطوير المجتمع. فتكون قادرة على تربية أولادها بعيدًا عن تأثير الخرافات والأوهام، وبالتالي تخلق جيلًا متحررًا من أعباء الماضي ورواسبه التي تقف سدًا منيعًا في وجه تطوّر المجتمع المصري. كما أنّ إلغاء الحجاب يسهم - برأى أحمد أمين - في تفاهم الرجل والمرأة (قبل الزواج طبعا) ويخفف من حدة شهواتهما.

إلا أنّ أحمد أمين يلاحظ بمرارة الانحراف الذي أصاب الأنماط الأوروبية المتسللة إلى المجتمع المصري، بسبب قلة نضج عقلية المصريين. فازداد نفث المجتمع بدلاً من أن يلتجم ويتوحد. والظاهر أنّ الناس تعلقوا بقشور «المدنية الحديثة» وأهملوا الجوهر الذي أمل أحمد أمين في أن يراه في المجتمع المصري. وهكذا، أصبح التمدن مرادفًا للباقة وحسن التصرف:

«... فلما انتشرت المدنية الحديثة أكلوا بالشوكة والملقعة والسكين»^(٦٥).

أما في المدن، ويفعل التمدن كذلك، فقد أصبحت المرأة تذهب إلى العمل^(٦٦). ممّا يحرم الأولاد عاطفة وتربية والدتهم. وهنا يشدد أحمد

(٦٥) قارموس: المقل.

(٦٦) لم يحدد أحمد أمين الطبقة التي كانت المرأة فيها تذهب إلى العمل وتكثف تربية أولادها إلى خادمة. إلا أنّنا نرى أنّ ذلك كان يتم على الأرجح في طبقة مبسرة. ممّا لا يسع بضميم هذا الوضع على المرأة المصرية عمومًا.

أمين على الدور الأساسي الذي يؤتيه الأهل في تربية أولادهم:

«ومع ذلك بقيت الأسرة قليماً وحديثاً خيراً مُرَبِّ للأطفال»^(٦٧).

من جهة أخرى، يلاحظ أحمد أمين أنّ التفاهم بين الرجل والمرأة في الأسرة الريفية كان أكثر استقراراً منه عند الأسرة في المدينة^(٦٨).

لم يتوقف تأثير المدينة الحليفة عند البشر بل طاول الحجر كذلك! يقول أحمد أمين:

«ولم تكن هناك ناطحات السحاب التي نشاهدنا الآن تقليداً لأمريكا...»^(٦٩).

وقد أسهم هذا المظهر «العمالي» للمدينة الحديثة في تمزيق المجتمع المصري: فضعفت الروابط بين للعائلات، وانعزلت كل أسرة في شقتها «تقليداً لحياة الإفرنج»^(٧٠). فانتحرت مظاهر الأفراح والمآتم الكبرى، وانحصرت ضمن الإطار العائلي الضيق. ولم يعد سكان حي ما، لا بل طابق ما في بناية يُعرفون بعضهم بعضاً ولا يزورون بعضهم بعضاً. فكان «اختزال» الأسرة داخل نمط جديد: النمط الأوروبي. وانعكس هذا النمط كذلك على حياة الأسر الشابة فاختصرت علاقاتها مع الأقرباء حتى، وعاش الزوجان الشابان حياة مستقلة.

وراحت المرأة المتعلمة تتطلع إلى مناصب جديدة في المجتمع المصري وتحاول معادلة الرجل في تحمّل المسؤوليات الاجتماعية والفكرية، والسياسية كذلك. يقول أحمد أمين:

«... بدأ في مزاحمة الرجال في العمل. فأصبح منهنّ المحاميات

(٦٧) قاموس: الأسرة.

(٦٨) قاموس: الأسرة.

(٦٩) قاموس: البيوت.

(٧٠) قاموس: الأسرة.

والطبييات، بل المهندسات والتاجرات والموظفات في الحكومة. وعلى الجملة فهنَّ يسرن إلى غايتهنَّ بخطوات واسعة^(٧١).

ولا يخلو أحمد أمين من القكاهة لدى عرضه وضع المرأة المتعلمة، إذ يقول:

«وأخشى أن يرجع الأمر إلى ما قاله هيرودوت عن المصريين (أنَّ النساء يعملن في الأسواق والرجال يعملون في البيوت)^(٧٢)».

خلاصة القول، إنَّ موقف أحمد أمين من المدينة المستوردة من عند الإفرنج إيجابي، لكن ضمن حدود المعقول؛ بحيث تسهم العادات الجديدة في تحرر المجتمع لا في تكيّله بقيود جديدة. وقد هدف في محاولته الإصلاحية إلى جمع المجتمع وتوحيده، فإذا به يراه يتفكك أكثر فأكثر. فهل يكون هذا التفكك هدف المؤامرة السياسية التي تُسرب العادات الكفيلة بخلعة مصالحها، وتمنع تفشي للعادات التي تؤدّي إلى وعي المجتمع المصري؟

خاتمة

في الختام يمكن القول إنَّ أحمد أمين بدأ، من خلال الكتاب الذي تعرّفنا إلى مضمونه، دقيقتي الملاحظة. وهو يركّز على ما يساعد مجتمعه في المضي نحو التقدم، مع حرصه على أن يُترك لهذا المجتمع طابعه المميّز. لقد حملت آراؤه عددًا من الكتب على التمثّل به، كما جاء الكتاب بمشابه نافذة يطلّ منها القارئ العربي على خصائص المجتمع المصري أيام أحمد أمين.

إنَّ المنحى الذي يشهده العالمُ المصري لا يترك أيّ مجال للشك في صوابية نظرة الكاتب الذي يشدّد على ضرورة الأخذ بكلّ ما يسهم في إزالة

(٧١) قاموس: للمرأة.

(٧٢) قاموس: الأسرة.

الجهل والإفحاح في المجال أمام العلوم على أنواعها. وهو، بالمقابل، يدعو إلى الحفاظ على التراث، ولا سيما المهم منه، فيتعلق المصريون معه بجذورهم، بالأرض والوطن. أما الأخذ من الأجنبي فينبغي أن يساعد على تطوير المجتمع من دون القضاء على خصائصه.

المراجع

- BRAUDEL, FERNAND: *Ecrits sur l'Histoire*, Editions Flammarion, France, 1977.
- CNRS: *L'Égypte d'aujourd'hui, permanence et changements, 1805-1976*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1977.
- FOUCAULT, Michel: *Les mots et les choses*, Editions Gallimard, France, 1966.
- LACOUTURE, Jean et Simone: *L'Égypte en mouvement*, Collection Esprit «Frontière Ouverte», Editions du Seuil, Paris, 1962.
- أمين، أحمد: حياتي، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩.
- محفوظ، نجيب: بداية ونهاية، الطبعة الأولى، دار القلم، بيروت، لبنان، أيلول ١٩٧١.
- : السراب، لجنة النشر للجامعيين، مطابع دار الكتاب العربي، د. ت.
- : فضيحة في القاهرة، الكتاب الذهبي، نادي القصة، العدد الثامن عشر، نوفمبر سنة ١٩٥٣.

كتاب «الأقباط والقومية العربية»

لمؤلفه ألي سييف يوسف

الأب وليم سيلهم اليسوعي^٥

نعود أهمية هذا الكتاب إلى توقيت صدوره في زمن دقيق حثاس، مع تصاعد الأحداث الطائفية في مصر منذ ١٩٨٦. وقد ظهر في السنوات العشر الأخيرة الكثير من الكتي التي تمالج قضية الأقباط والمسلمين، مثل كتاب نعم أقباط، لكن مصرتين (١٩٨٠) للدكتور ميلاد حنا، السياسي القبطي البارز، وكتاب جماله يلوي: الفتنة الطائفية، وكتاب سميرة بحر: الأقباط في السياسة المصرية، وكتاب الأقباط والسياسة: مكرم عبيد للدكتور مصطفى النقي، وكتاب للمستشار طارق البشري المعنون المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، بيروت، ١٩٨٢، وهو كتاب موسوعي (٧٢٦ صفحة من القطع الكبير) يُعتبر بحق أهم مرجع يتناول علاقة الأقباط والمسلمين منذ محمد علي حتى ثورة ١٩٥٢.

ويتميز الكتاب الذي تعرض له الآن بأنه يتناول هوية مصر والمصريين، الأقباط خاصة ومضى ارتباطهم الأصيل بالعروبة، وذلك في زمن رفع فيه الإسلاميون شعار «الذمية» في محاولة لتجريدهم من صفة «المواطنة» التي اكتسبوها في العصر الحديث. وجدير بالذكر أن

(٥) أستاذ الفلسفة واللاهوت في معهد الدراسات اللاهوتية بالسكسيني (القاهرة).

المؤلف محبوب على التيار الماركسي وهو قبطني ارتبط مدة طويلة بحزب التجمع الوحدوي الرسمي.

يُلقي المؤلف الضوء على كيفية تحوّل المصريين عامّة والأقباط خاصّة إلى اللغة العربيّة، وتحوّلهم إلى الإسلام. وكثيرًا ما تُفهم هذه الأمور بشكل ميكانيكيّ يعترض سوء النية أو الإحساس بالظلم أكثر منه وعي حركة التاريخ وآليات التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة، ممّا يزيل كثيرًا من الالتباس لدى قطاع عريض من الأقباط والمسلمين على السواء.

وقد لاقى الكتاب، عند ظهوره، ترحيبًا من جميع الاتجاهات من اليسار إلى اليمين، فقدّم التيار الإسلاميّ الكتاب في مجلته المختار الإسلاميّ، ومدحه، ورغم أنّ مؤلّفه من عتاة الماركسيّين في مصر. هكذا وصفه د. فهمي الشاوي في تقديمه لقراءه المسلمين ملخّص الكتاب بأكمله. كما أقيمت أكثر من ندوة حوله حضرها كبار المفكرين من كلّ الاتجاهات.

جاء الكتاب في ٢٠٧ صفحات من القطع الكبير، وهو يتكوّن من مقدّمة و٧ فصول وخاتمة.

ويقدّم المؤلف لكتابه الأقباط والقوميّة العربيّة بأربعة افتراضات يبني عليها دراسته القيّمة.

الافتراض الأول أنّ مصر «شعب واحد» يتميّز بدرجة عالية من التماسك الاجتماعيّ بفضل اتّخاذ اللغة العربيّة أداةً للتخاطب ومصطلحًا للثقافة. ورغم وجود أغليّة تدين بالإسلام وأقليّة تدين بالمسيحيّة في مصر، فإنّ الأقليّة المسيحيّة أقليّة عدديّة، وليست عرقيّة أو إثنيّة أو لغويّة (ص ٧).

الافتراض الثاني يقول بأنّ موجبات التكامل الاجتماعيّ بين الأقباط والمسلمين تغلّبت دائمًا - عبر التاريخ - على دوافع الانعزال التي كانت تحدث أحيانًا نتيجةً للتوتر بين الجماعتين.

الافتراض الثالث هو أنّ روابط التكامل بين المسلمين والأقباط مرّت،

عبر التاريخ، بمجموعتين متداخلتين من العوامل. الأولى هي مجموعة العوامل المتعلقة بالأوضاع السياسيّة الاقتصاديّة الاجتماعيّة السائدة في المجتمع، والثانية تتعلق بالمكانة التي احتلّها الأقباط أنفسهم في ظلّ هذه الأوضاع.

الافتراض الرابع والأخير يختصّ بمستقبل هذه العلاقة، وهو أنّ التكامل لن ينجح إلا إذا طُرحت مكونات هذا التكامل من منظور قوميّ ديمقراطيّ تقدّميّ.

هذه الافتراضات الأربع حاضرة في ثنايا الكتاب كلّها، وقد لجأ صاحبه إلى المنهج التاريخيّ الاجتماعيّ النقديّ، معتمداً على أقدم الدراسات وأحدثها لإلقاء الضوء على حقبة هامة من تاريخ مصر.

الفصل الأوّل: مَنْ هم القبط؟

في الفصل الأوّل وعنوانه «مَنْ هم القبط؟»، (ص ١٥-٢٤)، يقدّم المؤلف الأقباط في مصر انطلاقاً من واقعهم الحاليّ. فبعد عرض لمختلف تفسيرات لفظ «أقباط» اللغويّة، وهو عرض يترك القارئ حائراً في مدى صحّة تفضيله تفسيراً على آخر. نخرج بالمعلومة التقليديّة التي تقول: إنّ كلمة قبطيّ العربيّة هي تحريف لنكلمة اليونانيّة *Aigyptos* التي تعني مصر، والتي احتفظت بها اللغات الأوروبيّة حتى الآن. ثمّ يتناول، بالبراهين المختلفة، موضوع القرابة «العرقية» التي تربط بين سكّان مصر الفرعونيّة وسكّان الجزيرة العربيّة منذ فجر الحضارة. فينفي بذلك الآراء السائدة شرقاً وغرباً، تلك التي ترى في أقباط مصر الأحفاد الحقيقيين للسلالة الفرعونيّة الصافية.

وفي نظرة بانوراميّة، يتحدّث عن التوزيع الديموغرافيّ والمكانة الاجتماعيّة وظاهرة الهجرة وعدد الطوائف القبطيّة في مصر. فالأقباط، من الناحية السكّانيّة، متدعجون مع إخوانهم المسلمين في القطر كلّها. فليس هناك مدن أو أحياء معزولة بهم. ومن حيث المكانة الاجتماعيّة، فمنهم

الفقير ومنهم الغني، والموظف والحرفي، والقروي وساكن المدينة. ولا ينسى أن يذكر البرهان على أن نسبة الأقباط إلى عدد مجموع السكان استقرت منذ القرن ١٩ على ٦-٨٪. ويأتي بثلاثة أسباب رئيسة تؤثر في عدد الأقباط: نفوق معدلات مواليد المسلمين، وتحول بعض المسيحيين إلى الإسلام، وهجرتهم إلى الخارج.

وعدد الطوائف القبطية ثلاثة: الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت. وتعد طائفة الأرثوذكس أكبرهم حجماً وأعرقهم. والكاثوليك تابعون روحياً للكرسي الرسولي الروماني منذ ١٢١٦م، وأخذوا طابعاً تنظيمياً في العام ١٨٨٥. وأما الإنجيليون، فقد انطلقوا في ١٨٦٠، مرتبطين بالكنيسة المشيخية في الولايات المتحدة، واستقلوا عنها في العام ١٩٥٨. وللكنائس المختلفة مؤسسات اجتماعية ودينية. ويبلغ عدد مباني الكنائس في مصر نحو ١٤١٣.

الفصل الثاني: مجتمع القبط تحت حكم بيزنطة ومازق النهضة القبطية

ينقسم هذا الفصل إلى جزئين: الأول سمات النسخ المصري والثاني «مازق النهضة القبطية».

ففي الجزء الأول، يحدد المؤلف الثوابت التي ميّزت مصر عن غيرها من البلدان من قبل الفتح العربي وحتى قبل الاستعمار الروماني، مستعيناً بالدراسات القيمة عن مصر التي وضعها د. جمال حمدان. فعلى الصعيد الاقتصادي، تميّزت مصر باقتصادها المبني على الزراعة والمربط بنهر النيل منذ فجر التاريخ. وكانت وحدة الإنتاج الأساسية فيها «القومونة»، أي المشاعة الريفية، وتتكوّن من فلاحين متجين ومستهلكين يحوزون الأرض ولا يملكونها، وشيخ القرية وهو المالك للأرض، أو في ما بعد، الدولة. وثمة جهاز بيروقراطي ضخم يماون الفرعون في المشروعات الاقتصادية الاجتماعية وتنظيم الدورة الزراعية وإنشاء المشروعات المائية. إن هذا

النسق الاقتصاديّ قاوم الاقطاعات والضياع الكبيرة. وكان فائض الإنتاج يذهب إلى الدولة، علمًا بأنّ الفلاح لم يكن عبدًا في هذا النسق. أمّا السمة الاجتماعية التي تميّز بها النسق المصريّ، فهي وجود طبقتين أساسيتين في المجتمع: طبقة البحاكين، وكانت تضمّ الفرعون وقيادته البيروقراطية، من مدنيّة وعسكريّة، مع رجال الدين، وطبقة المحكومين، من الفلاحين والرعاة والصيادين. وهذه الطبقة خضعت للاستقلال في جميع العصور عن طريق الضرائب ونظام السخرة. وكان الجهاز الإداريّ مكرومًا من المحكومين على الدوام. وقد استمرّ هذا التقسيم الاجتماعيّ في فترات الاستقلال كما في فترات الاحتلال.

وأما السمة الإيديولوجيّة الدينيّة - وكان يمثلها رجال الدين، وعلى رأسهم الفرعون الإله - فكانت وظيفة الدين هي المحافظة على جسم النظام ووحده من خلال التشريعات الأخلاقيّة والاجتماعيّة وتنظيم الشعائر الدينيّة. ويعتبر المؤلّف هذه السمات خاصّة بالمجتمع المصريّ منذ أقدم العصور، وقد اتخذها معيارًا لمدى تفاعل المصريين مع مختلف المتغيرات التي دخلت عليهم، وبالتالي أساسًا لعمليّة الاندماج التي بدأت مع القرن السابع بين الأقباط والمرب المسلمين، كما سنبيّن ذلك في الفصل الثالث.

وأما الجزء الثاني من الفصل فهو «مأزق النهضة القبطيّة». فقد سبق الفتح العربيّ لمصر - نتيجة للصراع الممتدّ بين بيزنطة والكنيسة المصريّة - أن أتجه المصريون نحو الاستقلال عن بيزنطة، وشرعوا في خلق أدواتهم الثقافيّة، فوضعوا أبجديّة اللفظ القبطيّة لمقاومة لغة المستعمر اليونانيّة. ونشطت الحركة الرهبانيّة، وترعرعت مدرسة الإسكندريّة اللاهوتيّة في وجه الفكر الوثنيّ، وأقامت مصر علاقات وديّة مع كنائس سيورية وفلسطين والحجشة. وقد تزامنت هذه النهضة مع ضعف قوّة بيزنطة، ووقوع مصر تحت تهديدات القوى الخارجيّة، من الجنوب ومن الشمال، واضطراب التجارة.

إلّا أنّ هذه النهضة الكنسيّة المصريّة كانت تحمل في أحشائها عوامل

إجهاضها» (ص ٤). ويُرجع المؤلف سبب الإجهاض هذا إلى عاملين أساسيين: العامل الاجتماعي الاقتصادي والعامل الإيديولوجي.

فعلى المستوى الاقتصادي الاجتماعي، لاحظ المؤلف أنّ التغيرات التي طرأت على النسق الاقتصادي الاجتماعي في العصرين الروماني والبيزنطي لم تنسحب إلى نقل المجتمع المصري إلى نمط اقتصادي اجتماعي جديد. ولم تؤدّ بالتالي إلى بلورة القوى الاجتماعية التي تستطيع أن تقيم دولتها المستقلة في مواجهة بيزنطة. فبالرغم من ظهور كبار الملاك والإقطاعيات، وتحول الفلاحين إلى أجراء أو ملاك صغار، فإنّ أصحاب الملكيات الكبيرة لم يشكّلوا طبقة وطنية. فكان معظمهم من الإغريق، وحتى الأقلية المصرية التي انتمت إلى الطبقة كانت متأخرة. وكلاهما اندمج في البيروقراطية المحلّية التي كانت خاضعة هي أيضًا للدولة البيزنطية. وأمّا المقاومة الضاربة التي شنها الفلاحون الصغار على كبار الملاك والدولة البيزنطية، فلم تثمر إلا حلولاً ذاتية، ذات صبغة مثالية. وتمثّلت في نزوح عشرات الآلاف من الفلاحين من أراضيهم والاتحاق بالأديرة، لا لممارسة حياة الشك والتأمل، بل هرباً من دفع الضرائب وخوفاً من تعسف السلطة. وعلى الرغم من محاولة الحركة الديرية أن تجد حيوياً اقتصادياً اجتماعياً، فإنّ هذه الحركة - من الناحية الواقعية - فشلت بالفعل في إيجاد حلول اقتصادية تصبح نموذجاً يغطّي مصر كلّها لوجودها في مناطق منعزلة. وأصبحت ممالك تطوير المجتمع مغلقة تماماً، لا سيّما أنّ الفقراء تشبّعوا بالفكرة القائلة بأنّ الحياة الدنيا هي مصدر الخيبة (ص ٤).

وعلى المستوى الإيديولوجي، أدى انعزال انفكر القبطي عن حركة الثقافة العالمية إلى فقدان اللغة والثقافة القبطية القدرة على توظيف الفكر المعاصر للتفاعل مع صعوبات العصر. وكان لانتصار التيار الفكري المعبر عن الإيديولوجية «الفلاحية»، وهو تيار الرهبنة والديرية الذي كان يمثّله غالبيّة المصريين، أثره الكبير في تكريس عزلة مصر الثقافية - وفشل التيار الفكري المعبر عن «الإيديولوجية المدنية» - الإسكندرية خاصة - وهو تيار

الثقافة الهلنيّة الذي حدّد، في تواصله مع غالّيّة-المجتمع القبطي، إدخال الفلسفة والعلوم اليونانيّة في برامج المدرسة المسيحيّة. وكان من رواده إقليمنضس وأوريجانيس.. وقد تعرّض أوريجانيس للاضطهاد من قبل ديمتريوس البطريك الذي انتقده بقوله: «كان يعيش كمسيحيّ ويفكر كيونانيّ»، كما أدّى موقف البطريك ثاوفيلس (٣٨٥-٤١٢)، الذي أخذ على عاتقه مهمّة القضاء على الوثنيّة، إلى فرار الكثير من رجال العلم والفلسفة من الإسكندريّة.

وهكذا يبيّن المؤلّف، تجاه الأقباط الذين ما زالوا يعيشون في وهم أنّ الفتح العربيّ الإسلاميّ كان وراء زوال الحضارة القبطيّة، أنّ هناك ظروفًا تاريخيّة موضوعيّة ملتبسة بالوضع القبطيّ نفسه وهي التي سهّلت ودعّعت الفتح العربيّ.

الفصل الثالث: تكوين مصر العربيّة

يعدّ هذا الفصل (ص ٤٧-٨٤)، الإضافة الحقيقيّة التي جاء بها المؤلّف في هذا الكتاب، بإلقائه الضوء على فترة هامّة من تاريخ الانصهار القوميّ في مصر. ويبيّن فيه أيّا كانت آليات تحوّل الأُمّة المصريّة، على مدى خمسة قرون (من ق ٧ إلى ق ١٢م)، إلى المروية بكلّ مكوناتها الحضاريّة الأساسيّة. وذلك من خلال عوامل رئيسة ثلاثة أدت إلى هذا التحوّل:

- (١) الهجرات العربيّة الواقعة من الجزيرة العربيّة واندماجها في الشعب المصريّ
- (٢) انتشار الإسلام كدين جديد بين غالّيّة المصريين من أصحاب الوطن الأصليين
- (٣) تحوّل المصريين أيضًا إلى اللغة العربيّة كأداة تخاطب وثقافة، والتخلّي عن اللغة القبطيّة.

العامل الأول الذي ساهم في تعريب مصر: الهجرات العربية: (من ق ٧ إلى ق ١٣): يرى المؤلف أنّ العروبة لم تكن غائبة قطّ عن مصر. فبحكم الجوار الجغرافي بين الجزيرة العربية ومصر، عن طريق سيناء أو البحر الأحمر، قامت علاقات متنوّعة، منذ فجر التاريخ وقبل الأسم الفرعونية، بين سكّان الجزيرة ومصر. فكانت أحياناً علاقات صراعية (غارات البدو على طريق مصر الشرقية عن طريق سيناء، أو علاقات تجارية...) وبعد ظهور المسيحية في مصر، وُجدت عائلات عربية استوطنت إقليم الشرقية، وأطلق عليه، قبل دخول الإسلام، اسم «عربية Arabia»..

إنّ جميع هذه الروابط الجغرافية التاريخية مهّدت الطريق للهجرات العربية التي بدأت مع الفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي، واستمرت حتى القرن ١٣م، في خمس موجات رئيسة. الأولى مع الفتح الإسلامي لمصر في عصر الخلفاء الراشدين، والثانية في عصر بني أمية، والثالثة في عصر الخليفة العباس المتوكل، والرابعة في العصر الفاطمي في القرن ١٠م، والخامسة في العصر الأيوبي عن يد صلاح الدين، في ق ١٣، كمكافأة لقتال هذه القبائل وانتصارها على الصليبيين. وتفاوتت الأسباب التي أدت إلى هذه الهجرات. فمنها الأسباب العسكرية في البداية، لتأمين الحكم الجديد، ومنها الأسباب الاقتصادية، نظرًا إلى الإمكانيات الكبيرة الموجودة في البلاد، ومنها الأسباب السياسية والضغط على السكّان المحليين لكيلا يتقبلوا على الحكم الجديد.

وعلى الرغم من أنّ المؤلف يذكر عدد البطون والقبائل التي ترحّلت إلى مصر، فإنّه يترك القارئ حائرًا في معرفة نسبة هذه القبائل إلى عدد السكّان الأصليين في مصر، للثبّت من مقولة مؤدّاهما أنّ الشعب المصري في غالبيته هو جنس واحد وأنّ المهاجرين العرب لم يكونوا إلاّ نسبة ضئيلة استلزمها الفتح الجديد.

وأما كيف اندمجت هذه القبائل العربية في اللّحمة المصرية واكتسبت

قدرًا من التجانس، وأنها أضفت هي أيضًا صفة العروبة على السكّان الأصليين، فيرى المؤلف أنّ دخول المهاجرين في الأنساق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المصرية، التي كانت قائمة، هو الذي ساعد على هذا الاندماج. ومما مهد للدخول في هذه الأنساق، نظام الارتباع^٥ ونظام الضيافة، بالإضافة إلى ثلاثة عوامل أساسية سهّلت هذا الاندماج وعجلت فيه. - الأول هو ارتباط القبائل العربية البدوية بالأرض الزراعية مع أهل الريف، وما ترتّب على ذلك من استقرار واكتساب العادات الزراعية والاجتماعية والدخول في علاقات نسب وجوار. والعامل الثاني هو ما عُرف «بنظام الموالى»، وهو انتساب الأقباط إلى إحدى القبائل العربية التي تمثّل الحكومة الجديدة، ليتمتع بالحماية. وقد ساهم هذا النظام في إطلاق صفة العروبة على أصحاب البلاد الأصليين، بالإضافة إلى اكتساب مفردات باللغة العربية، نتيجة الاحتكاك اليومي. وأمّا العامل الثالث، فهو دور المدن الذي تعاظم مع الفتح العربي، فكانت هناك مراكز للتجارة ومكان يتلاقى فيه أهل الريف وأهل المدن، وشيوخ العادات، واللغة العربية.

العامل الثاني: إنتشار الإسلام بين غالبية المصريين: لم يتحوّل المسلمون إلى أغلبية عددية في مصر إلا بعد نحو أربعة أو خمسة قرون من الفتح العربي الإسلامي. إنّ هذه الحقيقة، التي يوردها المؤلف وهو قبطي، تردّ وبشكل موضوعي على الأفكار الشائعة لدى المصريين جميعًا - من مسلمين ومسيحيين - وهي تربط بشكل ميكانيكي بين عملية الفتح الإسلامي واعتناق الديانة الجديدة من قبل الأغلبية.

ويفسّر هذا التحوّل البطيء بنوعين من البواعث. النوع الأول هو البواعث المباشرة، ومنها ثلاثة رئيسة:

١ - دخول المصريين الإسلام طوعًا وعن اقتناع في بداية الفتح، من جراء البلبلة التي كانت سائدة في داخل المسيحية نفسها بسبب الصراعات المقائدية والسياسية.

(٥) يرتبع بالمكان: أقام فيه زمن الربيع.

٤- الدخول بدافع الرغبة في تحقيق المساواة بين أصحاب البلاد والفاوتين أصحاب السلطة الجديدة، والهروب من وطأة التمييز، في عصر المتوكل خاصة.

٣- دخول الديانة الجديدة للهروب من الضرائب التي فرضت على المصريين الأقباط (الجزية والخراج)، خاصة بعد تحوّل كثير من المصريين إلى الإسلام مع قلة الموارد الآتية من الضرائب.

أما النوع الثاني من البواعث فهي غير المباشرة، وقد ساهمت في هذا التحوّل، ولها طابع إيديولوجي في جوانب أربعة:

١- إنتشار الرؤى والتبوّات بين الشعب المصري قبل الفتح الإسلامي، وكانت تتحدّث عن يوم الخلاص من النير البيزنطي، ممّا هيأ المناخ لقبول العرب كتحقيق لهذه الآراء.

٢- تأثر الذين دخلوا الإسلام طوعاً بفكرة التوحيد الكامنة في الضمير المصري بعيداً عن التعقيدات المسيحية.

٣- الخلافات العقائدية، كعقيدة طبيعة المسيح الواحدة أو الطبيعتين.

٤- النظرة الإيجابية التي كانت عند المؤرّخين العرب عن مصر والتي قابلها المصريون بالمثل، بعكس النفور الذي كان قائماً بين القبط والإغريق.

العامل الثالث: تحوّل المصريين إلى اللغة العربية: لماذا غير المصريين لغتهم عندما غيروا ديانتهم، في حين أنّ دولاً أخرى مثل فارس (إيران) لم تفعل ذلك؟ وكيف تمّ هذا التغيير؟ هذا ما حاول المؤلف تفسيره انطلاقاً من تطبيق مناهج علم الاجتماع اللغوي، وهو يبيّن ما هي القوانين التي تحكم الصراع بين لغتين في فترة التحوّل من لغة إلى أخرى، آخذاً في الاعتبار اللغة كنسق اجتماعي يتبع أنماط النظام الاجتماعي السائد.

ويقسم المؤلف الأسباب التي تشرح تغلّب اللغة العربية على اللغة القبطية (التي استمرت بعد الفتح الإسلامي نحو أربعة قرون) إلى ثلاث مستويات يمكن تطبيقها في جميع الأحوال على أمثال هذه الظاهرة،

بالإضافة إلى العوامل النوعية التي ميّزت النسق المصري.

المستوى الأول: وفيه تغلب لغة على أخرى حين يتمتع الشعب الغازي بقوة النفوذ واتساع الحضارة ورقى اللغة، حتى وإن قل عدد أفرادها عن أفراد الشعب المغلوب، وذلك بشروط ثلاثة:

١- أن يدوم تغلب هذا الشعب وقوته مدة كافية (وفي حالة مصر، استمر التغلب أربعة قرون)، وأن تقيم على وجه دائم جالية يُمتد بها من أفرادها في بلاد الشعب المغلوب، وأن تمتزج بأفراد هذا الشعب، وهذا ما حدث في الهجرات العربية الكبرى كما يتناه سابقاً.

٢- أن تكون اللغتان من شعبة لغوية واحدة أو من شعبتين متقاربتين، وهذا حال اللغة القبطية واللغة العربية.

٣- أن تنتشر اللغة الغالبة بعد استقرارها كلفة حياة يومية وتلبي الاحتياجات العملية، وهذا ما حدث بالتدرج، إذ حلت اللغة العربية محل اللغة القبطية، فانسحبت هذه إلى الأديرة حتى أصبحت لغة طقسية.

المستوى الثاني: وفيه تظهر «فحة تفوق اللغة الذاتي»، وهذا ما أثبتته اللغة العربية في وجه اللغة القبطية. فبينما استُخدمت اللغة العربية منذ البداية كأداة اتصال في التجارة والثقافة. فشلت اللغة المصرية القديمة في فرض نفسها كلفة اتصال، نظرًا إلى الانقسام الطبقي للقائم في مصر بين لغة المثقفين ورجال الدين ولغة الشعب. هذا بالإضافة إلى تأخر ظهور الأبجدية القبطية في استمرار الاستعمار اليوناني الروماني (ألف عام)، مما فرض العزلة السياسية على شعب مصر وتفاعله مع محيطه، وساهم في تفتيت اللغة العامية المصرية إلى لهجات إقليمية (البحرية والصعيدية والفيومية... إلخ)

وفي المقابل، أقام العرب، مئة خمسين عامًا، إمبراطورية تمتد من الهند شرقًا إلى إسبانيا غربًا، فاحتكوا بثقافات متعددة، وطلدت فيها اللغة العربية كلفة عالمية بفضل عوامل متعددة:

أ - أصبحت لغة العلم والثقافة، قبل أن تصبح لغة للحديث.

ب - إمتوعبت كثيراً من الألفاظ من اللغات الأخرى.

ج - إتخذت كلغة للعلم والحضارة في المناطق التي أسلمت.

المستوى الثالث: وفيه تغلب لغة على أخرى عتقها فتغلب أمة على أخرى، ويكون لهذه اللغة دولة. وقد انسحبت اللغة القبطية بطريقة شبه نهائية في مصر خلال ق ٩م، وهي الفترة التي بلغت فيها للحياة الفكرية في العالم الإسلامي ذروتها، خاصة في بغداد عاصمة للخلافة، مما دفع أخصب العقول القبطية إلى الكتابة باللغة العربية، للتفاعل مع هذه الثقافة السائدة. ففي القرن العاشر فقط، بدأ الأقباط يكتبون باللغة العربية. وأول من كتب هو ساويرس بن المقفع. ثم توالى الكتابات العربية عند الأقباط.

وأما العوامل النوعية التي ميزت النسق المصري وساهمت في التحول إلى اللغة العربية، فنجد أولاً البيروقراطية القبطية التي أسرع في درس اللغة العربية الجديدة للمحافظة على مواقعها وتأمين مستقبلها، مما شجع الإنسان العادي على الاقتداء بها. وثانياً التقاليد الدينية للمصريين التي تعودت الربط بين معرفة الدين الجديد ومعرفة اللغة التي تعبر عنه، كما حدث في اللغة اليونانية التي دخلت المسيحية من خلالها إلى مصر، فبذلت المصطلحات الوثنية بالمصطلحات اليونانية. وأخيراً وضع مصر الجغرافي السياسي وتحولها إلى مركز للثقافة العربية كضرورة للاتصال بمحيطها الجغرافي السياسي، خاصة مع المسيحيين العرب في سورية ولبنان والعراق.

الفصل الرابع: القبط في ارتباطهم بالنسق الحضاري العام

فبعد أن وضح ما هي الآليات التي أدت إلى عملية التحول الديني واللغوي عند غالبية الشعب المصري من خلال الأمسي القائمة، وأصبح الأقباط المسيحيون أقلية دينية في مصر، يركز في هذا الفصل (ص ٨٧-١٠٤) على تحليل موقف هذه الأقلية الدينية من الأغلبية، في ظل

المتغيرات الداخلية والخارجية التي طرأت على البلاد في حقبتين هامتين من تاريخ مصر: الحقبة المملوكية، علماً بأن المماليك سلالة غير عربية حكمت مصر باسم الإسلام من ١٢٥٠م إلى ١٥١٧م، أي حوالي ٢٦٧ عامًا، ثم الحقبة العثمانية السابقة على محمد علي من ١٥١٧م إلى ١٨٠٥م، أي حوالي ٢٠٠ عامًا، علماً بأن العثمانيين هم أيضًا سلالة أجنبية غير عربية.

كيف حافظت الأقلية القبطية على خصوصيتها الدينية كأقلية، وظلت في الوقت نفسه مندمجة في نسق الأغلبية الإسلامية العام، علماً بأن الأغلبية الإسلامية لم تكن أوفر حظًا من هذه الأقلية أمام الحكام الجدد المسلمين.

أولاً: القبط في عصر المماليك (١٢٥٠-١٥١٧)

١ - أدت التغيرات الداخلية التي أحدثها المماليك في البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في مصر إلى نتائج هامة. فعلى المستوى الاقتصادي تغير وضع الفلاح المصري - مسلمًا كان أو مسيحيًا - تغيرًا جذريًا؛ والسبب هو تراجع أهمية الزراعة والتركيز على التجارة في الحقبة المملوكية، بالإضافة إلى ضرب الشركات القروية، واستيلاء الدولة المملوكية على الأراضي من خلال الإقطاعيات الكبيرة التي تركزت في أيدي الجيش المملوكي بفرقه وأجناسه. وأصبح الفلاح «قائمًا»، وهرب أغلبهم من الأرض وانتشرت المجاعات وتماظم الغلاء.

وأما على مستوى السلطة السياسية والدينية، فقد شكّل المماليك، بصفتهم الطبقة الحاكمة، مجتمعًا مغلقًا انعزل عن الشعب المصري بسبب حواجز اللغة والعرق والثقافة، كما أنهم، رغم إسلامهم، طبّقوا شرائعهم المغولية واستخدموا الشريعة الإسلامية في ما لم تعفهم شريعتهم المغولية وحدها. وتقاتل المماليك على السلطة بسبب تعدد أجناسهم، كما قاتلوا القبائل العربية التي كانت ترى أنّ العرب أحقّ بولاية مصر من المماليك.

في إطار هذه التغيرات الجذرية، قامت الفئة العليا المؤلفة من الأقباط

الموظفين في الدواوين بدور هام في جهاز الدولة المملوكية الإداري في مجال الإدارة المالية خاصة، علماً بأن الأغلبية العظمى من الأقباط انتموا إلى طبقة الفلاحين، إلى جانب النشاطات المختلفة. وقد أتى دور أقباط الدواوين المميز في العصر المملوكي إلى تفجر التناقضات الخطيرة بينهم وبين ثلاث فئات في المجتمع المصري. التناقض الأول بينهم وبين السلطات، والثاني بينهم وبين المثقفين المسلمين، والثالث بينهم وبين شعب الفلاحين وقرءاء المدن خاصة.

فالتناقض الأول ارتبط بمهمة كبار الموظفين الأقباط التي اقتضت، في أغلب الأحيان، على جمع المال والمزيد من المال للسلطات. وقد تمكن الأقباط أنفسهم من جمع ثروات طائلة من وراء هذه المهمة واقترا الخدم والممالك وتمتعوا بامتيازات كبيرة.

وهذه الامتيازات نفسها كانت مصلاً للبطش بهم ومصادرة أملاكهم حيثاً بعد حين من قبل السلطان. وكانت هذه الممارسات تصها يتمرض لها الأفراد المنافسون للسلطان والموظفون المسلمون وعلماء الدين.

وأما التناقض الثاني، فنشأ بين البيروقراطية القبطية والمثقفين المسلمين في ذلك العصر، من علماء دين وقضاة وقرءاء وفقهاء وأئمة، بسبب المنافسة على الجهاز الإداري الذي كان مصدراً حتمياً للشراء. وكان عدد الأقباط قد تضخم في ديوان الخراج خاصة، بسبب وغبة السلاطين في استبعاد المسلمين المصريين والعرب خرقاً على سلطانهم. وفي العصر المملوكي، ازدهر، لهذا السبب، الأدب الإسلامي للقي يدعى إلى رفض استخدام «الذميين» في وظائف الحكومة الإسلامية، ككتاب بن كزيم (راجع متهاج الصواب في قبح استخدام أهل الكتاب) وبعض مؤلفات الإمام التوحيدتي (كمؤلفه منهج البردة)، كما وجد مسلمون وأوا في توظيف «الذميين» في الحكم الإسلامي منذاً للسلاطين.

وأما التناقض الثالث، وهو تناقض أصيل في مصر منذ فجر التاريخ، فقد نشأ بين البيروقراطية المصرية عموماً - ومنها للبيروقراطية القبطية -

والفقراء من الفلاحين وسكان المدن، بسبب الممارسات التعسفية في جمع الأموال، خاصة في أوقات الضائقات المالية التي كانت تمر بها الدولة، وإحجامها عن دفع الرواتب لوظائفها، مما كان يُرغمهم على استغلال الفقراء. وغالبًا ما كانت الجمالير لتقوية وقرءاء المدن يشرون على الأقباط لهذا السبب. وكان السلاطين يتفحصون عن الدفاع عن الأقباط حتى لا تتجه الجمالير الساخطة على هؤلاء السلاطين. لا يلب كان السلاطين يشجعون الهجوم أحيانًا على الأقباط وتخيرهم بين القتل والإسلام. وفي عصر السلطان محمد قلاوون في ق ١٥م، حدث صدام مشهور بين الأقباط والمسلمين تبودل فيها العنف بشكل خارج عن العادة وتحدث المقريري عن هذه الحادثة.

٢ - أما ما هي المتغيرات الخارجية التي حدثت في عصر المماليك، ومدى تأثيرها في العلاقة بين المسلمين والأقباط، فيمكن بلورتها في الضغوط التي أمكت بتلايب مصر من جهات ثلاث: أوروبا (فرنسا ورومة) ودولة الحبشة والمماليك المسيحية النورية. فقد حاولت أوروبا القضاء على المماليك في مصر من خلال الحبشة عن طريق تهديد مصر بقطع مياه النيل الآتية من الحبشة، وعن طريق فصل الكنية الحبشية عن كنيسة مصر وضمتها إلى للحظيرة الرومانية. ومن جهة أخرى، كانت المماليك المسيحية النورية في جنوب البلاد متعاطفة مع الأقباط، ولا سيما عندما كان السلاطين يضيّقون على البطريرك القبطي وكانوا يهددون حدود البلاد الجنوبية.

أدت هذه المتغيرات الخارجية إلى التأثير في وضع الأقباط في مصر من عدة نواح:

- أ - إيقاظ روح الجهاد في قوس المسلمين ودفعهم إلى عدم التسامح في معاملة المسيحيين، أقباطًا كانوا أم فرنج.
- ب - إتخاذ الحكم المملوكي لإجراءات تمييزية ضد الأقباط وتفضيل النصارى الروم عليهم أحيانًا.

جـ - أدت محاولة الأوربيين في تغيير مجرى النيل إلى جعل الأقباط رهينة في يد السلاطين المماليك، نظرًا إلى تعرّض الأمن المصري للخطر.

د - أدت غارات المماليك النوبية المسيحية إلى زوال دولتهم عن يد السلطان بيبرس (١٢٦٠-١٢٧٧) وقلاوون، والمبالغة في اضطهاد الأقباط المصريين.

٣ - ورغم المتغيرات الداخلية والخارجية التي تركت أثرها في الأقلية القبطية، كما تبيّن سابقًا، ارتبط الأقباط بالنسبة الثقافي العام في العصر المملوكي وواصلوا عملية التعريب. فقد تزايد إنتاجهم الفكري باللغة العربية.

في القرنين ١٣م و ١٤م نفسها، وضعت الكتب الموسوعية في الفقه واللاهوت والتاريخ ونظم الدولة والقواميس القبطية العربية. ولمع أسماء «أولاد العسال» و«فرج الله الأحمي» وغيرهم. وتأثر الكتاب بالثقافة الإسلامية، كصفي العسال في «المجمع الصفي». ووجد الأقباط في مختلف مستويات سلم الدولة الإداري رغم أقليتهم. وساهموا في المحافظة على هيكل الدولة الإداري، رغم كل الأنواء التي مرّت بها مصر في هذه الحقبة. وعلى المستوى السياسي، ربط الأقباط مصيرهم بمصير إخوتهم المسلمين، فوقفوا ضدّ الغزوات الصليبية دفاعًا عن بلادهم، ووظفوا نفوذهم الروحي لدى حكام الحبشة في لحظات التوتر، ورفضوا الانضمام إلى رومة - كما فعل الموارنة في لبنان - رغم الضغوط العاتية. كل ذلك شكّل ركيزة لاندماجهم في الوطن مع مواطنيهم المسلمين وأهلبيم، ولمواصلة الاندماج في الفترات اللاحقة.

ثانيًا: الأقباط في الحقبة العثمانية (١٥١٧-١٨٠٥)

تحوّلت مصر في ١٥١٧ إلى ولاية عثمانية. وقد الأقباط نفوذهم في الإدارة العاليية المصرية في بداية الحكم العثماني. وحل محلهم اليهود الذين كانوا هربوا من محاكم التفتيش الإسبانية. وكان السلاطين العثمانيون قد

سمحوا لليهود بالإقامة في الولايات العثمانية. فاحتكروا، في مصر وفي الأقاليم العربية، التجارة والأعمال المصرفية. ولم يكن غريباً أن يكون ملتزم دار السكة في مصر عام ١٦٩٦م يهودياً ومدير ديوان للمكوس في ١٧٥٠ أيضاً.

ويركز المؤلف على تأسيس نظام «الملة» في الإمبراطورية العثمانية عن يد محمد الفاتح في العام ١٤٥٣م، ويبيّن كيف تطوّر هذا النظام الذي استغلته الدول الأوروبية في فترة صعودها الرأسماليّ للتدخل في شؤون الولايات الداخليّة، وكيف كان موقف الأقباط كأقلية من هذا للنظام.

فقد عهد نظام الملة إلى كلّ بطريرك من بطاركة الطوائف المسيحية بحقوق الولاية على جميع أمور طائفته الدينية والتعليمية والاجتماعية. وقد فسّد هذا النظام من الداخل، فتنافس الناس في داخل الملة للوحدة على شراء المناصب. ومن الخارج تدخلت الدول الكبرى في شؤون هذه الملة بحكم امتيازاتها الأجنبية.

ظلّ الأقباط في منأى عن تطبيق هذا القانون حتى للعام ١٧١٨م. ولكنهم قارموا جميع ضغوط الإرساليات القادمة من رومة عن طريق الفرنسيسكان واليسوعيين، معتبرين أنفسهم كنيسة عريقة في المسيحية. وفي زمن الحملة الفرنسية، تمكّن الأقباط بقولتين الموارث الإسلامية، كما وقف رجال الدين الإسلاميّ إلى جانب الأقباط لمقاومة نشاطات الكاثوليك التبشيرية. وعلى المستوى التجاري، أعرضت البيوت التجارية الأوروبية عن الاستمارة بالأقباط بسبب موقفهم للمتشدّد من الإرساليات. واتجه الأوروبيون إلى الأرمن واليهود والشولم في تجارتهم. وظلّ هذا الموقف حتى أواسط القرن الثامن عشر الميلاديّ.

وخلاصة القول إنّ الأقباط تعاقبت عليهم في الحقبة العثمانية فترات من الاستقرار المحدود، كما عاثوا المظالم والتضييق، وكلفتهم عليهم الضرائب الباهظة، لا بل اضطّروا إلى دفع الجزية بشكل مبالغ فيه في النصف الأوّل من القرن الثامن عشر.

وتعرّضوا أيضًا للمذابح في الأيام الأخيرة للحملة الفرنسية بتحريض من المماليك. أما ظاهرة «المعلم يعقوب» الذي قيل إنه انضم إلى الحملة الفرنسية، منا جعل بعض التيارات السياسيّة المصريّة تتقدّم موقف الأقباط السلبّي من القضية الوطنيّة، فإنّ المؤلّف يضعها في سياقها الاجتماعي الاقتصاديّ كنتيجة للعلاقات التجاريّة الاقتصاديّة التي ربطت البرجوازيّة المصريّة بالبلاد الأوروبيّة والتي ضمتّ معاليك وأرواماً ومسلمين وأقباطاً، والتي جعلت بعضهم يرتعي في أحضان الدول الغربيّة وبعضهم الآخر يعتنق الإسلام هرباً من الأوضاع القاسية. ولكن المهمّ أنّ غالبيّة الأقباط لم يتفوقوا على أنفسهم كأقليّة، ولم ينفصلوا عن التفاعلات الوطنيّة، بل ظلّوا متمسكين بأصالتهم.

الفصل الخامس: التكامل في بناء مشروع دولة عصريّة

الفصل الخامس (ص ١٠٧-١٤٧) يغطّي مساحة زمنيّة تناولها الأستاذ طارق البشري بالتفصيل في كتابه الأقباط والمصريّون في إطار الجامعة الوطنيّة (٦٠٠ صفحة) (١٩٨٦). وعلى الرغم من اختلاف المنهج في تناول هذه الفترة التاريخيّة (١٨٠٥-١٩٥٢) التي يغطي فيها المنهج الوصفيّ التوثيقيّ للتاريخ عند طارق البشريّ، في حين يغطي المنهج التحليليّ الاجتماعيّ النقديّ على كتابنا، فإنّ هدف المؤلّفين يتقارب، وهو البحث عن تفاعل عنصريّ الأمة على مدى هذه الفترة الزمنيّة، والبحث عن اتجاه «التكامل» أو «الاندماج» بينهما لتكوين الأمة المصريّة.

يتناول المؤلّف هذا الفصل في جزئين. ففي الجزء الأوّل، وعنوانه «القبض من بداية القرن التاسع عشر إلى ثورة ١٩١٩»، يشير إلى ثلاثة عوامل رئيسة أدت إلى تغيّرات سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة بعيدة المدى في مصر، كما أنّها عجّلت في تدمير العديد من المؤسسات الموروثة، وأعادت صياغة التركيب الطبقيّ في المجتمع المصريّ في القرن التاسع عشر.

العامل الأوّل: هو قيام محمّد علي (١٨٠٥) ببناء دولة حديثة امتدّت

إلى النصف الأول من القرن العشرين، وانعكست التغيرات الهيكلية التي أحدثتها في جميع المجالات على وضع الأقباط وتقليلهم من وضع «الذميين» وأصحاب «ملة» إلى شركاء في الوطن. فاستعان محمّد علي بهم في الإدارة المالية والعديد من مؤسسات الدولة الحديثة.

فعلى المستوى الاقتصادي مثلاً: إستفادت شرائح الأقباط العليا من نظام «الالتزام»، ودخلوا في عداد كبار الملاك. وفي ١٨٣٧، استفاد صغار الموظفين الأقباط، كنظرائهم المسلمين، بحصولهم على ٥٠ فداناً وزرعها محمّد علي عليهم. وفي عهد سعيد، بلغ عدد العائلات القبطية، التي ملكت ما بين ألفين وثلاثة آلاف فدان، ٢٧ عائلة، كما عمل الكثير من أثرياء الأقباط في التجارة في نهاية ق ١٩. ولم يمنع ذلك أغلبية الأقباط في ظروف قاسية من السخرة والاستغلال.

وعلى المستوى السياسي في هذه الفترة، خضع الأقباط للحكم المطلق الذي مارسه محمّد علي على المسلمين والمسيحيين في البداية. ومع تطوّر الاتجاه نحو المساواة بين عنصرَي الأمة، أسقطت الجزية في العام ١٨٥٥ عن الأقباط في عهد سعيد.

وفي ١٨٥٦، دُعِيَ الأقباط إلى الانخراط في سلك الجندية كإخوتهم المسلمين، ودخلوا الحياة النيابية سنة ١٨٦٨م ومجلس شورى القوانين في العام ١٨٨٣، وعُيّنوا في السلك القضائي وفي مجلس الوزراء في العام نفسه، واشتركوا في عضوية الأحزاب السياسية منذ بدايتها في أوائل القرن العشرين.

وعلى المستوى الثقافي، أسّس الأقباط عددًا كبيرًا من المجلات والجرائد التي كانت تعبّر عن جميع المجالات، بالإضافة إلى النوادي والجمعيات ذات النشاطات المختلفة. وقد تأثرت الصفوة القبطية بأجنحتها المختلفة بأفكار عصر «التنوير» الفرنسي و«الليبرالية» الإنجليزية وبعده الحضارة المصرية الفرعونية، وذلك من خلال شخصيتين تُعتبران من رواد النهضة في مصر: رفاة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) وأحمد لطفي السيد،

الذين أقاما الجسور بين الإسلام وفكرة المواطنة، ولا على أساس الذين أو للمرق. وكانت أفكارهما أساساً للثورة العرايية سنة ١٨٨٢، التي رفعت شعار «مصر للمصريين»، في وجه التفلغل الأجنبي الذي انتهى بالاستعمار للبريطاني في عام ١٨٨٢.

العامل الثاني الذي كان له تأثير بعيد المدى هو تفتح الوعي القومي ونمو الحركة الوطنية الديمقراطية لمناهضة الاستعمار الأجنبي والحكم الاستبدادي. وقد أدى الانفتاح على أوروبا وعمليّات التحديث إلى نمو للوعي القومي مقابل النفوذ الأجنبي الذي تزايد في عصر إسماعيل وتوفيق بسبب الديون. وكانت الثورة العرايية التي قمعها الإنجليز تعلن عن حالة الثورة التي عمّت المجتمع المصري بكلّ فئاته على الحكم المستبد والحكم الأجنبي.

وحاول الاحتلال الإنجليزي إجهاض كلّ شيء يقاومه. ورأى في فضّ عرى الوحدة الوطنية بين الأقباط والمسلمين أولّ الآليات لتنفيذ مخطّطه في السيطرة على البلاد. وتوافق هذا المخطّط مع تدخّلات الدول الغربية الكبرى بحجة حماية الأقليات: فرنسا لحماية الكاثوليك وروسيا لحماية الأرثوذكس والولايات المتّحدة لحماية البروتستانت. ولجأ الاحتلال إلى التعامل مع الأقباط بصنطق عزلهم عن المسلمين. فاعتبرهم أقلية عرقية خضعت لأغلبية إسلامية وخانت عقيدتها المسيحية. وروج المقولة القائلة بأنّ الحركة الوطنية في مصر في وجه الاستعمار هي مجرد معارضة ذات صبغة دينية، فعلى الأقباط أن يتعدوا عنها. ومن جهة أخرى، حاولت الكنيسة الأمريكية احتواء الكنييسة الأرثوذكسية المصرية لتفكيكها.

العامل الثالث: الاحتلال البريطاني لمصر ١٨٨٢ وإجهاض الثورة العرايية: وقد فرض الاحتلال سياسات اقتصادية واجتماعية وثقافية أدت إلى تسمية مشرّمة تابعة للمخارج، كما أنّه أمعن في توسيع الهوة بين الأقباط والمسلمين.

وبعد الاحتلال مباشرة، قامت سلطات الاحتلال بتسريح أغلب

الموظفين الأقباط من الجهاز الإداري، وكانت حجتهم في ذلك تحديث الجهاز الإداري. وفي الواقع كان هذا ردًا على موقف الأقباط الوطني من الثورة العرابية. وأحلت السورين محلهم. وأوهم كرومر كبار الموظفين المسلمين بضرورة إحلال المسلمين مكان الأقباط في وظائف الدولة للتوازن في البلاد، في الوقت الذي حاول استمالة بعض أعيان القبط إلى جانبه.

وهكذا مهدت بريطانيا الطريق لأحداث الفتنة الطائفية التي جرت ما بين ١٩٠٨ و ١٩١١ (ص ١١٧-١٢١)، لثُرغم الأقباط على طلب الحماية، بحجة أنهم أقلية مضطهدة.

ففي العام ١٩٠٦، مرّت البلاد بأزمة اقتصادية حادة، فعمت المظاهرات جميع فئات المجتمع، وشدّت الحركة الوطنية ضغوطها على الاحتلال مطالبًا بالدستور... فلجأت سلطة الاحتلال إلى الفتنة، فحرّكت بعض الموالين لها لمهاجمة المسلمين من خلال الصحافة، وتبادلت الصحف الإسلامية الهجوم على المسيحيين. وفي هذا الجو المحموم، اغتيل بطرس غالي، رئيس الوزراء القبطي، في العام ١٩١٠، تصاعدًا للموقف، ممّا أدى إلى عقد «المؤتمر القبطي» في أسيوط في ٦/٣/١٩١١، طُرحت فيه خمسة مطالب رئيسة، منها إسناد الوظائف الإدارية بحسب الكفاءة بدون تمييز طائفي.

وقام المسلمون، ردًا على هذا المؤتمر، بعقد مؤتمر إسلامي في مصر الجديدة من ٢٩ إبريل (نيسان) إلى مايو (أيار) ١٩١١، رفض فيه المطالب القبطية وفنّدها.

وعلّق المؤلف على هذه الأحداث بقوله إنّها، رغم عنفها، لم تفصم عرى التكامل بين عنصرَي الأمة، كما أراد المستعمرون. وبدلًا على ذلك بأنّها لم ترسخ «نزعة انفصاليّة» في صفوف الأقباط. ولم تكرّس قيام «طائفة قبطية» ترتبط ارتباط ولاء ومصلحة «بقوى خارجية». ويرهن بذلك على صحة افتراضه الذي سبق أن وصفه في مقدّمة الكتاب من أنّ آليات التكامل

والاندماج بين المسلمين والأقباط في مصر أقوى من آليات الانفصال والتنافر، وهذا ما تجلّى في ألسى صورة في ثورة ١٩١٩ التي شارك فيها الأقباط بكلّ فئاتهم وفي مصر ككلّها من خلال الوفد الذي تكوّنت قيادته وقواعده على مبدأ المواطنة ووحدها، بغض النظر عن الدين. وظهر اسم ريسا زاصف ومكرم عبيد «مرقس حتّا». كما ساهم الأقباط في تكريس مفهوم «الشعب الواحد» في دستور ١٩٢٣.

وفي الجزء الثاني من التصل الخامس، بعنوانه «صعاب على طريق التكامل»، وهو يغطّي الفترة من ١٩١٩ حتى ١٩٥٢، ارتفعت ثورة ١٩١٩ بقضية التكامل بين المسلمين والأقباط إلى قمة لم تبلغها من قبل. فقد طرحت مفاهيم جديدة، مثل «للشعب الواحد» و«الجامعة القومية» و«حق المواطنة». فأصبحت هذه القضية حتى الآن أحد الأطراف المرجعية الرئيسة لعنصري الأمة، يتمّ الرجوع إليها كلّما وقعت أزمة بين المسلمين والأقباط.

وبالرغم من ذلك، قد حدثت في هذه الفترة متغيرات يعاكس بعضها عملية التكامل. وطرح بعضها إشكاليات مزّت بالعمق تلك التوجّهات السياسية والثقافية المستقرة خلّصت عند المثقفين والفئات الوسطى والصفيرة من الأقباط. من أهمّها:

١- توظيف المعتد للجيّ ككلية من آليات الحكم والسياسة، خاصة من قبل حزب الأحرار للتمتورين (نشأ عام ١٩٢٢) والقصر، على عهد الملك فؤاد الأوّل. وقد لقي ذلك إلى صدور قرار من وزارة الداخلية في العام ١٩٢٤ وضع شروطاً عشرة لبناء الكنائس. وفي العام ١٩٤٠، صدر قرار وزارتيّ آخر يمنع المدرّسين الأقباط من تدريس اللغة العربية.

٢- تماظم الهجرة الداخلية من الريف إلى المدينة، بحثاً عن الوظيفة الإدارية. فسبّب ذلك تقيّ تقيّام المشاكل في المدن، واحتدّ الصراع حول الجهاز الإداريّ اللقيّ كانت تسيطر عليه شخصيات أجنبية حتى العام ١٩٤٧.

٣- تعمق الانقسام الثقافي في داخل المجتمع بسبب تعدد الروافد الثقافية من مدارس أجنبية وحكومية وأزهرية ومسيحية إلخ.

٤- الבלبلة الإيديولوجية، فقد اختلفت التيارات الفكرية في تحديد هوية البلاد الثقافية. ومن أهم هذه التيارات، التيار القومي الفرعوني، والتيار البحر متوسطي، والتيار الأصولي الإسلامي، والتيار العروبي.

وقد عبرت هذه المتغيرات الأربع عن أزمة نظام الحكم المتفاقمة في هذه المرحلة، كما أنها عبرت عن عجز هذا النظام في حل القضية الوطنية، وفي تحقيق الأدنى من الحقوق والحريات. والعدالة الاجتماعية. ولهذه الأسباب، فقدت الليبرالية، التي جسدها في هذه الفترة حزب الوفد، من جاذبيتها. وانصرف الناس عن هذا الحزب وعن أحزاب الأقليات. فلم يبق أمام الناس إلا الخيار الطائفي. فأما الانتماء إلى جماعة الإخوان المسلمين وإما الانتماء إلى الكنيسة القبطية.

وإذا كانت هذه حال مصر في هذه الفترة، فكيف عاشت الكنيسة القبطية، كمؤسسة دينية، هذه الظروف التاريخية، على غرار ما حدث في المجتمع الأكبر؟ يصف المؤلف هذه المرحلة، في داخل المؤسسة الكنسية، بأنها كانت فترة «الصراع بين النزعة الأبوية المحافظة والنزعة الدستورية الديمقراطية». والكنيسة المصرية معروفة بأنها أشد الكنائس محافظة في العالم، بالرغم من ديمقراطية الاختيار الذي يتم به تنصيب البطريرك القبطي في أعلى سلطة في الكنيسة. فمنذ لحظة تنصيبه، يصبح صاحب السلطة المطلقة في أعلى ممارسة لمهامه حتى مماته. وتقوم سلطة البطريرك على ركيزتين: إحداهما روحية والأخرى زمنية. والمعضلة في الركيزة الزمنية، التي ترجع جذورها التاريخية إلى العصور الوسطى، إلى كونه همزة الوصل بين الدولة وجميع رعاياه، بما يعني ذلك من أبعاد سياسية.

وقد بدأ التناقض بين المؤسسة الكنسية في مصر والشعب القبطي، مواكبا نمو الحركة الديمقراطية في مصر. فبضبط البرجوازية القبطية، أصدر

الأمر العالي في ١٨٧٤ لائحة «مجلس الأقباط الأرثوذكس العمومي»، المعروف «بالمجلس المَلّي». ونصّ الأمر على أن يتكوّن المجلس المَلّي من اثني عشر عضوًا يتمّ انتخابهم في جمعية عموميّة مكوّنة من ١٥٠ عضوًا، ويرأس اجتماعهم البطريرك. وكان الهدف من هذا المجلس الإشراف على الجانب الزمنيّ من شؤون الأقباط (الأوقاف - المدارس - الملاهي...) ولم يكن هذا ليُرضي رجال الإكليروس.

وفي العام ١٨٧٥، تولّى كيرلس الخامس منصب البطريرك، واستمرّ فيه ثلاثة وخمسين عامًا. وكان محافظًا جدًّا. وكانت سنين مليئة بالصراع بينه وبين أعضاء المجلس، أقصى خلالها عن السلطة البطريركيّة، ثمّ عاد. وظهر تيار من العلمانيّين معارض للمؤسّسة الكنسيّة من دعاة الإصلاح الكنسيّ.

وتبلورت حركة الاحتجاج على الكنيسة في اتجاهين: إتجاه يدعو إلى الإصلاح من داخل الكنيسة، وترعّمه حبيب جرجس منذ ١٨٩٨ (وقد تُوثق في ١٩٥١)، وتمحور حول «تدريس مبادئ الدين المسيحيّ» فأدّى إلى ما يُعرف الآن بـ «مدارس الأحد»، وكان هدفه ترقية التعليم وتكوين رجال الدين، ونتج عنه إنشاء الكتبة الإكليريكيّة.

وفي ١٩٤٨، بدأ الرعييل الأوّل لمدارس الأحد في إصلاح أعضاء الرهبانيّة القبطيّة الذين عُيّن منهم في ما بعد البابا شنوده بطريركًا، ومنهم الأب متى المسكين والأنبا صموئيل، وكانوا في أغلبهم خريجيّ جامعات. وتخرّج على أيديهم معظم القيادات الكنيّسيّة.

وأما الاتجاه الثاني، فقد اتخذ طابعًا سياسيًا طائفياً: تأسّ «الحزب الديمقراطيّ المسيحيّ» في أواخر الأربعينات، وكان أمينه العامّ المحامي رميس جبراي، ثمّ تنظيم «الأمة القبطيّة»، وتّم في عام ١٩٥٢. وكان التنظيم يتخذ شعارًا موازيًا لشعار الإخوان المسلمين.

ففي عشية ثورة ١٩٥٢، كانت البرجوازيّة المصريّة بفصائلها المختلفة

- الوطنيّة والقوميّة والإصلاحية والدينيّة - قد قشلت في تعبئة أغلبية الشعب المصريّ حول مشروع قوميّ يدفع قضية التكامل بين المسلمين والمسيحيين إلى الأمام. ورغم ذلك، فإنّ حركة الأقباط في مجموعهم ارتبطت على الدوام بأهداف النضال الوطنيّ. ففي ١٩٣٨، رفض الأقباط قبول الحماية كأقليّة. وفي ١٩٤٨، سقط لهم شهداء في حرب فلسطين. وفي الخمسينات امتنعوا عن العمل في القاعدة البريطانيّة.

الفصل السادس: ثورة يوليو (تموز) ١٩٥٢: بدايات جديدة للتكامل ونكوص عنها في السبعينات

في حلقة جديدة من حلقات تطوّر العلاقة التاريخيّة بين المسلمين والأقباط، وفي ظلّ متغيّر هامّ (ص ١٥١-١٨٨)، يعالج المؤلّف الأسس الجديدة التي أرسّتها ثورة التكامل هذه في ظلّ الأوضاع السابقة والمسالب التي شابها حتى الآن من ثلاثة جوانب: جانب التأسيس، وعنوانه «ثورة يوليو تطرح أسسًا جديدة للتكامل» (١٥١-١٦٢)، وجانب ما يمكن أن نسمّيه تفسير المسار وما يتّج عنه من تداعيات طائفية، وعنوانه «عقد الفتنة الطائفية» (١٦٣-١٧٦)، وأخيرًا جانب تفسير ما آلت إليه الأمور الآن، وعنوانه «الأزمة الاجتماعيّة كمحرك لموامل التوتّر» (١٧٦-١٨٨).

ورغم أنّ الساحة مليئة بالكتابات عن ثورة ١٩٥٢، فإنّ المؤلّف يتميّز عن بقية الكتابات بأنّه يضع هذه الثورة في سياقها التاريخيّ ولا يتوقّف إلا عند الجوانب التي تختصّ بموضوعه من حيث اندماج أو عدم اندماج الأقباط والمسلمين، آخذًا في الاعتبار الدراسات القيّمة التي وضعها المستشار طارق البشريّ وغيره.

في ما يختصّ بالجانب الأوّل (١٥١-١٨٨)، يُثبت الكاتب ما هو الموقف الإيجابيّ الذي اتّخذته غالبية الأقباط من الثورة وترحيبهم بها. فباستثناء كبار الملاك الزراعيين وكبار الرأسماليين، توافقت أهداف الثورة السّعة مع مصالح طبقات الأقباط والمسلمين الوسطى والصغيرة، لما تمثّله

من ضرب لمصالح التحالف الاستعماري مع السراي والبرجوازية المصرية الكبيرة بمختلف أجنحتها. وهي مطالب كانت تشكل جوهر أهداف النضال الوطني والاجتماعي.

ويرى المؤلف أنه، رغم أن تنظيم «الضباط الأحرار»، الذي قام بالثورة، كان يمثل جبهة من ممثلي التيارات الإيديولوجية المختلفة (وطنية - ديمقراطية - إسلامية - ماركسية)، فإنه واجه صعوبات متعددة، منها جهل المواطنين بكل فئاتهم لشخصيات التنظيم، وغياب قاعدة مدنية منظمة في وسط الجماهير، وأخيرًا صعوبات تطبيق مبادئ الثورة الستة، نظرًا إلى تباين إيديولوجية التنظيم.

وإذا كانت غالبية الأقباط قد تجاوزت في البداية مع الثورة، فإن الأسباب السابقة جعلت المتعلمين والمثقفين منهم يتحفظون وترددون تجاهها. ذلك بأن طبيعة التنظيم وعدم وضوح رؤيته في السنوات الثلاث الأولى، وغياب الأقباط من هذا التنظيم على كل مستوياته التنفيذية والتشريعية، وقربه من جماعة الإخوان المسلمين، وعدم حلها كبقية الأحزاب، اعتبرت في ما بعد موجّهة ضد الأقباط، خاصة وأن قطاعات من الفئات الوسطى القبطية ارتبطت بروابط المصلحة أو الفكر بالنظام الليبرالي القديم.

وقد استطاعت الثورة أن تحل أزمة الثقة هذه بينها وبين الأقباط، بمجموعة من الإجراءات التدريجية في الخمسينات والستينات. فعلى الصعيد السياسي، أدى عزل النفوذ السياسي البريطاني وإسقاط النظام الملكي وعزل الأحزاب الموالية للقصر إلى إزالة أهم مصادر التمييز الطائفي. وعلى الصعيد الاجتماعي، تم ترسيخ مبدأ تكافؤ الفرص والمساواة بين جميع المواطنين من خلال مجانية التعليم وإلحاق جميع الخريجين بالوظائف والأعمال عن طريق مكاتب الممثل. وفي مجال الثقافة، لمع كثير من أسماء الأقباط في الصحافة والأدب. وعلى المستوى الديني، صرح عبد الناصر ببناء ٢٥ كنيسة في العام، متجاوزًا «الخط

الهمايوني». ورفضت الثورة الحلف الإسلامي الذي تزعمته السعودية وأمريكا.

وعلى الرغم من النقد الذي وُجّه إلى ثورة يوليو (تموز) - شرقاً وغرباً - فإنّ المؤلّف يرى أنّها أضافت دفعة جديدة للمزيد من التكامل القومي بين المسلمين والأقباط.

الجانب الثاني «عقد الفتنة الطائفية» (١٦٣-١٧٦): تولدت آمال عريضة في السنوات الخمس الأولى لحكم السادات (١٩٧٠-١٩٨١) في تعزيز التكامل بين المسلمين والأقباط، إذ وقعت في هذه الفترة ثلاث أحداث إيجابية: صدور الدستور الدائم في ١٩/٩/١٩٧١، وحرب أكتوبر (تشرين الأوّل) ١٩٧٣ وما افترضته من تلاحم، خاصّة في قطاع الشباب، بين عنصرَي الأمة من أجل التحرير، ثمّ المحاولة المتعثّرة لتطوير الحزب الواحد.

إلا أنّ الانعطافات الحادّة، التي أدخلها السادات على التوجّهات الاقتصادية والسياسية الداخلية في مصر، أجهضت وعطلت ما كان متوقّعا من الأحداث الثلاثة. لا بل شهدت البلاد توتّرا بين المسلمين والأقباط في نهاية السبعينات لم تشهد له البلاد مثيلاً منذ بداية القرن التاسع عشر.

فعلى المستوى الاقتصادي، صدر القانون الشهير المعروف بقانون «الانفتاح» عام ١٩٧٤. فأعاد مصر للاندماج في السوق العالميّة، بما يعني ذلك من سيطرة المؤسسات الاقتصادية العالميّة. وبرزت الرأسماليّة التجاريّة والطفيليّة بصورها المختلفة في داخل البلاد كحليف للرأسماليّة العالميّة.

وعلى المستوى السياسي، أدت السياسة الاقتصادية الجديدة بالضرورة إلى التحالف مع القوى المحافظة التي كانت قد عزلتها الثورة في الداخل، كالوفد والإخوان المسلمين، وفي الخارج السعوديّة.

وأدى تطبيق هذه السياسات في الواقع إلى مقاومة ضاربة من قبل الطبقات والفئات والقوى السياسيّة والاجتماعيّة التي ارتبطت بالمشروع الناصري في الخمسينات والستينات. فما كان من السادات إلا أن ردّ على

هذه المقاومة في اتجاهين: الاتجاه الإيديولوجي برفعه شعار «المعلم والإيمان»، مقابل «المادية والإلحاد»، وأضاف إلى الدستور مادة «الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي من مصادر التشريع»، وعُدلت في ١٩٧٩ لتصبح «المصدر الرئيسي للتشريع». والاتجاه الثاني على مستوى القوى السياسية، إذ أطلق سراح المسجونين من جماعة الإخوان المسلمين. وأنشأ «الجماعة الإسلامية» في ١٩٧٢ بالتنسيق مع رؤساء اللجان الدائمة في مجلس الشعب، للوقوف ضدّ الناصريين والماركسيين، في الجامعات خاصة.

وهذا التوجه الجديد، المحكوم بالشريعة الإسلامية، دفع الأقباط وغيرهم إلى تساؤلات جذرية. فما هو محتوى مقومات النموذج الجديد للتكامل بين المسلمين والمسيحيين؟ خاصة وقد ظهر ثانية نموذج العصور الوسطى الذي يعرف المسيحيين بأنهم «أهل ذمة»، كما قدّمه قادة الإخوان المسلمين كالشيخ محمد الغزالي ود. أحمد يوسف. وتراجع مفهوم «الشعب الواحد» و«الجماعة الوطنية».

وتصاعدت الأزمة بين المسلمين والأقباط على صعيد الواقع المعاش، ودعا بعض القضاة وغالبية طلبة الجامعات إلى تطبيق الشريعة. وتبلور هنا الاتجاه في التصعيد في كتاب «الفریضة الغائبة» للجهاد الذي اغتال السادات في ٦ أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٨١، بعد أن كفر المسلمين لابتعادهم عن الشريعة، وألغى حتى صفة «الذمّة» عن المسيحيين. فلم يبق أمامهم إلا الإسلام أو الموت.

وهكذا وصل التكامل إلى طريق مسدود في بداية الثمانينات. فالمسلمون عزموا على الجهاد والمسيحيون على الاستشهاد.

الجانب الثالث «الأزمة المجتمعية كمحرك لفواصل التوتر» (١٧٦-

١٨٨): يستند فيه المؤلف إلى الخبرة التاريخية في العلاقة بين الأقباط والمسلمين، وتطبيق مناهج علم الاجتماع في تحليل هذه الظاهرة للطائفية وتفسيرها منطلقاً من معالجتها «كأزمة مجتمعية». ومن درس لتاريخ يستخلص أنّ التفاعل بين الجماعتين المسيحية والإسلامية عاش في معظم

الأحيان علاقات التوافق والتسوية والتنافس والصراع والتمثيل . وهذه المصطلحات كلها مقتبسة من علم الاجتماع .

ويستخدم مصطلح «الأزمة المجتمعية» ليفسر ما حدث في السبعينات . فإن هذه الأزمة تبدأ في زاوية محدودة ومعينة - وهي ، في حالتنا ، الأزمة الاقتصادية - وتعمم بعد ذلك لتشمل جميع نواحي الحياة حيث ينشأ ما يُسمى «الانقباض الاجتماعي» ، وهو يعني بدوره «تفككاً في البنيان الاجتماعي» ، وعجز السلطة بوجه خاص على أداء واجبها ، وتدهور معنوياتها . وهذا ما حدث في السبعينات .

وقياساً بالأزمات السابقة في تاريخ مصر ، وآخرها الأزمة الاقتصادية التي مرّت بها مصر عام ١٩٥٥ ، وأدت إلى فترة ١٩٥٨-١٩١١ ، يحاول المؤلف أن يشخص العوامل الداخلية والخارجية التي أدت إلى أزمة السبعينات ، مستعيناً بعلم الاجتماع .

العوامل الداخلية : من مظاهرها «انحراف سخط الجماهير» نحو جماعة اجتماعية تؤخذ ككبش فداء . فيوجه صاحب السلطة غضب الجماهير إلى الأعيان الدينيين . وظهر ذلك في الاعتداءات المتكررة والعنيفة على الأقباط بكلّ فئاتهم ، سواء في الجامعات أم في القرى والمدن .

والمظهر الثاني هو النقد الذي وُجّه إلى الأقباط بحجة «عدم اتساق المكانة» ، أي تذكيرهم بوضوح أنهم ذمّتين ، فعليهم ألا يتخطوا حدودهم في داخل المجتمع الإسلامي . والمظهر الثالث هو تحميل الأقلية القبطية مسؤولية ما حدث ، أي أنهم هم سبب الأزمة الاقتصادية . والمظهر الرابع تصاعد التوتر لدى الطبقات المتضررة من الحراك الاجتماعي إلى أعلى أو تدنيه إلى أسفل . والمظهر الخامس هو كثافة الهجرة إلى المدن ، وازدياد البطالة بين المتعلمين ، وتدني مستويات المعيشة ، بالإضافة إلى الهجرة إلى الدول العربية وفساد القيم التقليدية في الأسرة المصرية ، وأخيراً عجز الدولة المصرية على القيام بواجباتها ، وتحريض الجماعات الإسلامية على تصفية خصومها السياسيين .

في ظلّ هذه العوامل الداخليّة التي تعبّر عن وجود الأزمة الاجتماعيّة، تكون سمة المجتمع الغالبة عدم القدرة على نفي أو تحييد المؤثرات الخارجيّة التي تعدّدت مصادرها ومستوياتها في عقد السبعينات.

وأهمّ هذه العوامل الخارجيّة:

- ١- تغلغل الأوساط اليمينيّة القريبة في مصر للتأثير في العلاقة بين الأقباط والمسلمين من خلال المؤسسات الدينيّة، مسيحيّة كانت أم إسلاميّة.
- ٢- إندلاع الحرب الطائفيّة في لبنان (منذ ١٩٧٥)، ممّا رفع درجة الهواجس بين المسلمين والمسيحيّين في مصر.
- ٣- شكّل قيام الثورة الإيرانيّة عند الجماعات الإسلاميّة في مصر حلماً قابلاً للتحقيق.
- ٤- دور أقباط المهجر ونزعتهم الانعزاليّة، خاصّة «الهيئة القبطيّة الأمريكيّة» في نيوجرسي (تأسّست ١٩٧٤) وما قامت به من اتصالات مشبوهة. ويختم المؤلّف هذا الفصل بتناوّل حذر، وإن كان يُثبت أنّ الأقباط، رغم ما يعانونه، لم يصلوا إلى حدّ المطالبة «بوطن قوميّ» على مثال اليهود. هذا بالإضافة إلى خيرة الاندماج التاريخيّة التي عزّزتها المؤسسات التي وضعها محمّد علي (١٨٠٥)، بالإضافة إلى اندماج الأقباط في جميع التطوّرات الوطنيّة (١٨٨٢ و ١٩١٩ و ١٩٥٢)، وفي الحروب التي شنها إسرائيل.

الفصل السابع: إشكاليّة مطروحة: الإثنيّة والأقليّة

يكرّس المؤلّف هذا الفصل السابع والأخير (ص ١٩١-١٩٩) لقضيّة هامة وخطيرة تتعلّق بوضع الأقباط كأقليّة في مصر. وهو يودّ أن يوضّح من الناحية النظريّة ما هي المعاني المختلفة التي تثيرها الدراسات الاجتماعيّة حول مفهوم «الأقليّة والإثنيّة»، لتحصين المصريين ضدّ المفاهيم التي تحوّل بهذه المصطلحات، حتّى لا تصبّ في خانة «تكريس الصراع» على المستوى السياسيّ. يعالجه في ثلاث نقاط: «عن مفهوم الإثنيّة» و«عن

مفهوم الأثنية». ثم «ختم ومحاولة نظرة مستقبلية».

أما «الإثنية»، فإن المؤلف يرفض صفة «الأبدية» والجمود التي يدعو إليها علماء الأنثروبولوجيا في الشرق والغرب في تعريفهم إثنية معينة، باعتبارها «جماعة من السكان، فرعية أو صغيرة، تعيش في مجتمع أكبر. تربط أفراد هذه الجماعة وتوجد بينهم روابط العرق والثقافة واللغة والدين والعادات». ويضيف إليها عوامل البيئة المحيطة بهذه الجماعة بجانيها الجغرافي والاقتصادي. ويبيّن أنّ صفة «التجانس» حكمت المنظومة الإثنية الاجتماعية في مصر منذ البداية. وتظهر الخصوصية المصرية في ثبات العنصر الجغرافي الطبيعي والتركيبة الاقتصادية الاجتماعية الإيديولوجية التي تعاملت معها الهجرات العربية (الزراعة - المشترك القروي - التوحيد).

وأما اللغة العربية والدين الإسلامي، فهما يُعتبران إضافتين إلى إثنية المجتمع المصري العربية، مع الخصوصية المصرية.

فإن تغير اللغة عند المصريين لم يتم كأداة اتصال بين قوميات متعددة، كما هو الأمر في الهند، ولكنه تم أساسًا كاحتياج لتطوير ما في ثقافتها من أشكال أساسية، وهي وظيفة اللغة بصفاتها عنصرًا هامًا من عناصر تكوين الإثنية.

وبالرغم من الاختلاف في العقائد والطقوس، فإن الجانب الأخلاقي، بالإضافة إلى دين الشعب (الأولياء والقديسين)، يشكّل أرضية مشتركة تجلّت في استمرارية الحياة بين المصريين في مختلف مستوياتها البيولوجية والثقافية والاقتصادية، مما كان حاسمًا في ترسيخ التكامل بين المسلمين والمسيحيين على مرّ الأجيال. والتاريخ يشهد أنّه، حتى في أحلك الساعات، لم يكن واردًا عند الأقباط تلك «الترعة الانفصالية» أو «الانتمائية» بصفتهم الإثنية. والمطلوب الآن هو التمييز، في أسباب الصراع، بين ما هو اجتماعي وسياسي واقتصادي. والشعب المصري شعب واحد.

وأما «الألفية» القبطية، فلا تدخل في التصنيفات والتعريفات المتداولة في الدراسات السوسولوجية الغربية، لأن «إقامتهم ليست محدّدة في رقعة جغرافية معيَّنة في الوطن، ولا توجد لوائح تمييزية ضدّهم، وليس لهم مجال خاص في تقسيم العمل الاجتماعي، ولا يختصّون بالمهن الوضيعة، ولا تنخفض مستويات دخولهم عن المستويات العامة، ولا يجري فرض ثقافة لغوية عليهم»

فالشعب المصري واحد وعليه أن يحافظ على هذا التماسك ضدّ الدراسات التي تتبنّى بسيادة الهوية العرقية «الهوية الدينية»

وفي الختام «محاولة لإلقاء نظرة مستقبلية» (٢٠٣-١١٢). يلخص المؤلف مرقفه، الذي حاول أن يدلّ عليه طوال الكتاب، بإثباته أنّ مجرّع خبرة الأقباط والمسلمين التاريخيّة المشتركة جعلت التكامل بين الاثنين يشكّل حجر الزاوية التي تجسّدت في ظاهرتين رئيسيتين. ظاهرة «التجانس» بين سكّان البلاد وظاهرة «الإحساس والوعي للمصير المشترك ورفض تقسيم الوطن». وهذا ما يفسّر قدرة الشعب المصري على تجاوز الأخطار الخارجيّة التي كانت وما زالت سبباً للتوتر والصراع. وهاتان الظاهرتان هما ما للمعاضي من ميراث حيّ، وهما تساعدان على استقرار المستقبل.

ويؤكّد المؤلف أنّ المجتمع المصري يتعرّض لنوعين من الأخطار يؤثّران بعمق في مستقبل التكامل الإسلاميّ المسيحيّ وفي مستقبل البلاد. فالخطر الخارجيّ ممثّل في الرأسماليّة العالميّة بقيادة أمريكا والصهيون الخارجيّ والعرب المرتبطين بهما عن وعي أو عن جهل من الداخل. والهدف هو تفتيت الوطن العربيّ وربطه بالسوق الاستهلاكيّة ومنعه من إنتاج التكنولوجيا، لتختلّ معايير المجتمع.

ويختم باحتمالين للمستقبل، واقتراح للانطلاق والمحافظة على آليات التكامل. الاحتمال الأوّل استمرار «الأزمة المجتمّعة» وتراجع التكامل. والثاني ظهور حركة سياسيّة ديمقراطيّة تعرض أسساً للإصلاح الاجتماعيّ الاقتصاديّ تتبناه خمس فئات عريضة من الطبقات الشعبيّة والوطنية، يقوم

على رد الاعتبار للاتجاه المناهض للأمبرالية وحلفائها في الداخل. والتركيز على الصناعة والزراعة لتغطية الاحتياجات الشعبية، وقيام التعددية الحزبية الصحيحة وإصلاح التعليم. وأما الاقتراح فهو طرح قضية «تجديد الحضارة العربية الإسلامية»، تقوم على تجديد مفهوم «التنمية المستقلة ومفهوم القومية العربية ومفهوم الديمقراطية».

الخاتمة

وفي النهاية، وعلى الرغم من الصورة الإيجابية التي يرسمها المؤلف للعلاقة بين المسلمين والأقباط في هذا الكتاب، فإن هناك أكثر من قضية يجب أخذها في الاعتبار.

أهمها قضية الهوية، فإن هوية الأقباط العربية، كما يعرضها المؤلف، هي مثار جدل كبير في الأوساط القبطية أولاً، ثم عند الغالبية الإسلامية. وذلك خاصة بسبب عدم قدرة المسلمين والأقباط على مواجهة المشكلات التي تطرحها عليهم الحداثة بما تحمله من قيم ومفاهيم غير تقليدية. فإذا كان الأقباط في غالبيتهم يرفضون هذه «العروبة» التي تجردهم من ميزة أساسية تعوضهم عن عقدة «الأقلية العددية»، فإن المسلمين، وخاصة الطبقات الشعبية والتيار الإسلامي، ترفض العروبة كوعاء وتفضل عليها «الهوية الإسلامية».

وبينما يتحصن الأقباط في مقولة «ورثة السلالة الفرعونية» ليثبتوا انتماءهم الأصيل إلى الأرض المصرية، ويقولون بأنهم متميزون عن المسلمين بهذه الصفة، لأن المسلمين فقدوا ميزة «مسيحيتهم» في عصور التحول وبالتالي لم يصجدوا للاضطهادات، فإن المسلمين تحصنوا وراء «أغليبيتهم العددية»، وبالتالي، وراء أحقيتهم في تسير أمور البلاد بكل عناصرها السياسية والثقافية والدينية: «الإسلام هو الحل».

ومن هنا، فإن «الأزمة المجتمعية»، التي يتحدث عنها المؤلف كمقولة لتفسير ما يحدث الآن، لا تكفي لشرح أبعاد الخلاف. والدليل على

ذلك عنوان الكتاب نفسه. فالمشكلة الأساسية هي مشكلة «هويّة»، لا مشكلة اقتصاد أساسًا. وأما الأنساق التي تحققت عنها بقدر ما فيها من الرصانة العلميّة، فإنها تبيّن أنّ «قوّة الموروث للتاريخيّ السليبي» (عصور الاضطهادات وآليات الاندماج التي كانت أسبابًا للتحوّل إلى الإسلام وإلى العروبة على مستوى الدين واللغة) تظلّ تفعل فعلها في الوقت الحاضر على مستوى السلوك اليوميّ، وما زالت عوامل التكامل، على الأقلّ في الوقت الحاضر، أدنى من المستوى... إلّا أنّ الشواهد الأخيرة تبيّن أنّ تيار التعقل والاعتزان سيطفي في النهاية على تيار الشرزم وللمصّف والإرهاب.

La Génération de la relève

3. La pédagogie éthique

Sous la direction de

Luís-Mario Chidich, Abdo Kahl, Antoine N. Massara

Publié par le Bureau pédagogique des Saints-Cœurs, Beyrouth, 1993, 503 pages

التربية الخُلقية

هو الجزء الثالث من سلسلة «جيل الطليعة». وقد سبقه جزء أول بعنوان تربية متجذرة لشباب لبنان اليوم (١٩٨٩) وجزء ثانٍ بعنوان التربية المبنية (١٩٩٢). ويحتوي الجزء الثالث على وقائع الندوة التي نظمتها قسم الأبحاث في المكب التربوي لراهبات لتقليين الأندلسيين بين الرابع والسادس من حزيران ١٩٩٢. والنصوص بالمرية والفرنسية والإنكليزية.

شارك في الكتاب ثمانون مؤلفاً وهو يشمل على تحقيق اجتماعي حول القواعد السلوكية في المجتمع اللبناني في ما يتعلق بالشأن العام، ودراسات ميدانية حول نظام القيم، وتطبيقات صفية وخارج الصف على المستويين المدرسي والجامعي حول مختلف مكونات التربية الخلقية. يجمع الكتاب البحث الأصيل والتطبيق العملي، وهو يرضى البحث بتسخيم واحتياجاته في مرحلة السلم والإعمار.

يُنفذ البرنامج بدعم من مركز البحوث للإنماء الدولي في أوتوا، ويسانديز مع مديرية «البعثة البابوية» في لبنان ومصلحة التعاون الثقافي والتقني في السفارة الفرنسية في لبنان.

شارك في أبحاث ونشاطات البرنامج مجموعة من الشباب، ويحتوي الكتاب على مساهماتهم المميزة وأبرزها وقائع حلقة نقاشية بعنوان: «الشباب اللبنانيون: من هم وماذا يريدون؟». جمعت الحلقة ٢١ شاباً من مؤسسات تعليمية مختلفة ومعلمين وأساتذة جامعيين (ص ٢٢١-٢٤١). وتعتبر البرنامج أن الشباب ليسوا مجرد شريحة اجتماعية بل شراكين ومساهمين كاملين في العمل الاجتماعي.

يهدف برنامج «جيل الطليعة» إلى دراسة أوضاع وتطلعات الشباب اللبنانيين بين ١٣ و٢٧ سنة من خلال تحقيقات اجتماعية، واستخلاص التغيرات الضرورية في التربية المعيشية، وإجراء تطبيقات نموذجية صفية وخارج الصف حول هذه التغيرات. شملت

التطبيقات الأرمعون الواردة في كتاب التربية للخليفة ما لا يقل عن ٢٠٠٠٠ تلميذ وطالب من مختلف المناطق اللبنانية.

ضرورة التمييز

يتميز المؤلفون بوضوح - ولكن دون الفصل - بين الخليفة والدين. يبرر التمييز هذه اعتبارات أبرزها أن البشرية أنتجت، بواسطة مفكرها وكتابها وتشريعها وأتفاقاتها الدولية حول حقوق الإنسان وفي العلوم الإنسانية عتية، مجموعة قواعد سلوكية تحظى بالإجماع من أجل رعاية العلاقات الإنسانية في مجتمع منظم. تدرس الخليفة القواعد المعيارية للسلوك الإنساني وتستند إلى التبرير العقلاي والتجريبي الذي ينحز إليه الإنسان المعاصر.

تحت عنوان «الشباب اللبناني للباحث عن مرجعية» يرور الدكتور أنطوان مسرة، الأستاذ في الجامعة اللبنانية ومنسق أبحاث البرنامج، موضوع الكتاب بقوله: «موضوع التربية الخليفة هو أكثر آنية في لبنان. يشكو للشباب اللبناني الذي يراوح عمره بين ١٣ و٢٧ سنة من فقدان المرجعية وشكو من انتقار للمجتمع اللبناني إلى نماذج قيمية. زهزعت الحرب الارتباط بين الجهد المبذول والارتقاء الاجتماعي». وتقول لوزي ماري شدياق، مديرة البرنامج: «تعطي التربية الخليفة للكلمة معناها وأصالتها، لأنه لا خليفة دون مصداقية».

تعرض مقامة الكتاب إشكالية التربية الخليفة وواقع الشباب اللبناني (السير البايوي، بابلو بوانتي، مريم صليبا، لوزي ماري شدياق، فرنسوا فرح، الملحن الثقافي الفرنسي ألان بولميري، مدير البعثة البايوية في لبنان عصام بشارة، أنطوان مسرة، دانيال خيد).

مكونات التربية الخليفة

تعرض في القسم الأول مختلف مكونات التربية الخليفة (أنطوان مسرة، منير شمعون، ماري كريستيان مقصود، قلمس ماسين، انيس نيب مطر، بطرس لبكي، انيس مملوف، ماري تريم خير بدوي، ليليان بيركات، طارق زينة، انيس مطر، نيل أيوب، دلال بزري، ملحم شاورل).

عنوان القسم الثاني: «خصائص للشباب اللبناني اليوم» وفي محتوى الدراسة الأولية حول إدراك اللبنانيين للشأن العام (عبدو قاعي، جوزف خوري، كارول طبال) وتحليل محتوى ٦٠٠ شهادة لشباب لبنانيين حول العلاقات انسانية (أنطوان مسرة).

وفي القسم الثالث والأهم من الكتاب، وعنوانه: «تطبيقات صفة وخارج الصف» حول التربية الخليفة، شارك ٣٧ موقفاً من أساتذة الجامعات والمعلمين في مختلف المراحل التعليمية، وتولوا إجراء تطبيقات صفة وخارج الصف في المستويات المدرسية والجامعية حول مكونات التربية الخليفة.

ما هي مكونات التربية الخليفة؟ يصتها الكتاب كما يلي:

أولاً: الارتقاء إلى الحياة الشخصية: الضمير الأخلاقي، العقلية في عالم تعدد فيه الخيارات، التحكيم في مواجهة الميل إلى التماثل، الشجاعة والتضيق، إتيان الذات والثقة بالنفس، الإرادة وضبط النفس، حب العمل والجهد والارتقاء (المناقسة)، والنضام في العمل الجماعي، الواجبات تجاه الجسد، الواجبات تجاه النفس، تهذيب الشعور والذكاء والإرادة، المصارحة والمصدق، تحمل المسؤولية، الجزية، الصبر، السعادة...

ثانياً: قواعد للعلاقات الإنسانية: العلاقات المائتية ومع الغير، الفيرية، الاستقامة، احترام الآخر، الاستماع إلى الآخر، التفاوض، احترام النظام، العدالة، المساواة، التضامن، المسؤولية الجماعية، العلاقات المائتية، التربية الجنسية، المساواة بين الجنين وصوره المرأة، القيم التي تتعلمها التنشئة بشكل عام، العلوم والمناقية، الأخلاقيات المهنية، أخلاقيات الحياة الاقتصادية، الإنسان المستهلك، الملكية الفردية، المال...

إثريحت الوسائل التالية للعمل التربوي: ورشات مطالعة تهدف إلى تنمية الإدراك الخلقية، المعارض حول مواضيع مختارة، الأعمال الترفيقية، شرح نصوص أدبية واستخلاص مغزاها، اقتراح مواضيع إنشاء حيث يعبر للتلافة عن آرائهم في مسائل أخلاقية.

في الكتاب رؤية متجددة للأدب العربي وتعليمه كوسيلة تقل القيم الإنسانية (الياس مطر، نبيل أنوب، سامي منى) ونشاطات صفتة حول صورة الآخر (جيزال مراد)، ونشاطات حول الشجاعة والمسؤولية والاستقامة والعمل والحرية والعدل والخلقية المهنية... (محمد يوسف القاضي، عابدة حرب، ماي الحاج بطرس، ماري تيريز فرح، حسين حمادة، إيلي مسرة، جورج ليشع، نهاد تاكروزي، ميشال خطار، توفيق وشيد الهندي، أنيه الأمين، سهام بواب، عبد الكريم جمعه...)

تحت عنوان «إشكالية المناهج العربية وقيم الأدب والبرامج، عرض الياس مطر، منتق اللغة العربية وأدائها في المكب التربوي لرهبة للفيلين الأقدمين، بعض القيم التي نحويها مؤنفات من التراث الأدبي العربي وقال: «يمثل هذه القيم يزخر الشعر العربي. يمكننا أن نضع منهجاً ذا ثلاثة اتجاهات، واحد تاريخي يحق الممرقة، وواحد إطلاحي يحق اكتشاف الأغراض الأدبية، وواحد قيمي يحق للتلاميذ كترًا وجدائياً وفكرياً. واجبا إخراج الأدب العربي من دائرة الرتابة وتربيته من وجدان تلاميذنا وعقولهم». ويتساءل سامي منى، معتم في إثتوية الرسمية في اللبوة (رأس بملبك): «لماذا ليحت في الغزو والنهب والسلب من دون النظر إلى الجانب المشوق في الأدب العربي؟»

يجب الكتاب بالبحث والتطبيق عن المعضلة الجوهرية في المجتمع اللبناني وهي التالية كما يطرحها منتق البرنامج: «كيف يمكن الإنسان للحريص على مبادئه في بلد صغير كلبان، حيث الناس يعرفون بعضهم بعضاً، أن يحتفظ على علاقاته الاجتماعية وعلى حرارتها في إطار تطبيق القاعدة والقانون؟ يبدو لمن يعيش هذه للمساء أن السؤال هو من نوع الأحجية. إنها معضلة رجل السياسة اللبناني الذي يتشع بصفات رجل الدولة، والقاضي،

والموظف ومدير المؤسسة أو المدرسة أو المعهد، أو مدير عقار في ملكية مشتركة، أو رب عائلة في العائلة اللبنانية الممتدة. ما العمل؟ إذا انتقلنا من المسيرة الشبهوة إلى القاعدة المدروسة والعادلة في علاقاتنا وعلى كل المستويات فإننا نحافظ على حرارة علاقاتنا الإنسانية وشفافيتها ونحصر التداخل الوخيم المواقب بين مصالحنا الفردية الضيقة والشأن العام. ليس من المفارقة أنّ المدول عن شخصنة بعض المواضيع يحافظ على صفاء العلاقات الإنسانية. فالقاعدة تنظم الحياة العامة وتحمي العلاقات الخاصة. يمكن معالجة العديد من المشاكل والحفاظ على حرارة علاقاتنا إذا أصبح بالإمكان القول لجمهور أصدقائنا ومعارفنا ومعارفنا وجيراننا وجيراننا وأقاربنا والمقرّين إلينا، عندما يطلبون ويطلبون بمسامة مشبوهة: وماذا يقول النظام؟.

أنطوان نصري مرّة

Theorie générale du système politique libanais

Essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consocié de gouvernements
par Antoine Nasri Messerri
Editions Cariscript, Paris, 1994, 436 pages

النظرية العامة في النظام السياسي اللبناني، تأليف ليرفوسو أنطوان نصري مرّة

هذا الكتاب، المؤلف بالفرنسية، دراسة مقارنة لأسس وأطر التغيير في نمط حكم منبّي على المشاركة. وهو ينفي ويكمل مؤلفات سابقة للدكتور مرّة تنحو المحي نفسه، منها: البنية الاجتماعية للمجلس النيابي اللبناني، التصوّج السياسي اللبناني واستمراريته، مجتمع المشاركة، التربية الدينية في المجتمع المتنوع الأديان.

في الكتاب ثمانية فصول: الدستور اللبناني والبناء القومي بالمواثيق - الفدرالية المندمجة - نظام الأحوال الشخصية كإطار دستوري - وظائف المجلس النيابي وظاهرة «مجالس» الضوائف - النظام اللبناني وحقوق الإنسان - معضلة المسارة والمشاركة - تحديات العيش المشترك تجاه الإنتر إستراتيجية المعاصرة - نظرية الدولة في الأنظمة الانتقالية.

تكمّن أهميّة هذا الكتاب الموسوعي في أنّه يطرح إشكالية النظام الائتلافي في الحكم، ضمن إطار تاريخي واسع عصري ومقارن. فتكثر التزاوجات المرقية والطائفية في الكثير من بلدان العالم (السودان، روتندا، يرغسلايا السابقة، الاتحاد السوفياتي السابق، إلخ، فضلاً عن لبنان)، بجمل من الخبرة اللبنانية المريقة في نظام تقاسم السلطة، نموذجاً يُحتذى. وقد سير الدكتور مرّة أضوار تلك الخبرة بمهارة، ولا عجب فكتابه يحمّر بنظرته الهادئة إلى الوقت، وتحاليله الرصينة التي لا تخلو من التطلعات الجريئة.

أ. ك. حسيمة

Bilan des guerres du Liban 1975-1990

par Boutros Labadie et Khalil Abu Radda
Editions PEMASTON, Paris, 1993, 236 pages

حصيلة حروب لبنان ١٩٧٥-١٩٩٠، تأليف بطرس لبكي وخليل أبو رجبلي

الهدف الأول لهذا البحث العلمي هو عرض موضوعي للخسائر التي لحقت بلبنان خلال سنوات الحرب، «إذ إن الرسائل الإعلامية اكتفت بالحديث عن أوجه الحرب الأكثر إثارة على الصعيدين العسكري والأمني (الميليشيات وجيش الاحتلال والتفجيرات والسيارات المفخخة والمخطف والقصف والمجزات والاختيالات ونهريب المخدرات...»، دون النظر إلى نتائجها العميقة (ص ١٠). لذلك أصبح من الضروري عرض الواقع والوقائع أمام الرأي العالمي، بالاستناد إلى الأرقام وتطور الأحداث، وكذلك صار ملحقاً أن يعرف اللبناني والحكومات والرأي الدولي ما كان ثمن الحرب وما هي في الحقيقة كلفتها اليوم، وذلك ليحلل الجميع، أمام هول الحرب ومرودها السلب، من أجل السلام.

المحاور التي توفرت عند الباحثان خمسة: الخسائر البشرية، التهجير الداخلي، للهجرة إلى الخارج، الخسائر في قطري التعليم والثقافة، والخسائر على صعيد الاقتصاد. وللمل على وضع هذه الحصيلة تطلب الجهد الوثير ومجموعة متروعة من التفتيات للوصول إلى نتائج يغلب عليها الطابع للموضوعي الدقيق. فالأبحاث الميدانية، والمقابلات، والتدريبات، ومراجعة الوسائل الإعلامية، وتجميع الإحصاءات ومقارنتها، أظهرت أن البلاد عاشت زمناً أسود. وليس الأمر جديداً، إلا أن هذا البحث الجامع يعلّل ويعطي البراهين والأرقام والإحصاءات الدامغة. وهو كذلك يصحح بعض الممطيات المضمّنة (٧١ ألف قتيل من ١٩٧٥ حتى ١٩٩٠ يدل ١٢٠ أو ١٣٠ ألف قتيل كما كان يقال)، إلا أن ما يلت نظر، عندما ندخل في التفاصيل، أن الكثير ممن قضاوا هم من العناصر البشرية المتخصصة كالصحاتين والأطباء والأبناء والدبلوماسيين... وهذا ما يضعف المجتمع السياسي خصوصاً. واللافت أيضاً هو عدد المخطوفين أو الذين اختفوا للأبد ويروى عددهم على الثمشرين ألفاً. والأخطر بين الأرقام ما توصل إليه البحث في مجال التهجير الداخلي حيث ترك حوالي الـ ٨٠٠ ألف من اللبانيين والسكان منازلهم وقراهم وأحياءهم إلى أماكن أخرى، من دون أن تعود الغالية إلى مقر إقامتها الأصلي. إنها الكارثة المستمرة، قضية المهجرين، إلى جانب القضية الأخرى، قضية للمهاجرين إلى دول أخرى وقد نامز عددهم الـ ٩٠٠ ألف منذ ١٩٧٥ ولم يعد منهم إلا للتليل.

وإذا كانت الحرب قد ضرت للتعليم الرسمي في لبنان في جزء كبير منه ناهز الـ ٧٠ بالمئة، فإنه لم يؤثر القطاع الخاص بالرغم من أن هذا الأخير يحتل المشعل. إلا أن موقع لبنان الثقافي قد اهتز كثيراً بسبب ما خسرته على صعيد البصحات والمكبات ودور النشر ولتتكون عاقبة، وهذا كله ترك بصمته على مستوى التعليم وكذلك على الجسم التعليمي في المعهنة والجامعة. وتقدر خسائر للمؤسسات التعليمية كلها بـ ٣١٢ مليار دولار.

وماذا يقول البحث عن خسائر الاقتصاد اللبناني؟ العاطلون عن العمل كانوا ٥ بالمئة من مجموع السكّان الفاعلين سنة ١٩٧٥ فصاروا ٢١ بالمئة سنة ١٩٨٥، ومدخول اللبناني قَدَّ (بالدولار) ٧٥ بالمئة من قيمته، والأجر الأدنى الذي كان (بالدولار) ٢٤٣ دولارًا سنة ١٩٨٣، أصبح ٥٨ دولارًا سنة ١٩٩٠ و ١١٧ دولارًا اليوم. إنّه زمن الإقترار وأزمات المسكن والتعليم والصحة وضعف الإنتاج...

إنّها قضايا مطروحة أمام السياسة وأربابها، ولئن لا يذكرها الكتاب صراحةً، إلّا أنّ الواقع يتطلّب وعيًا سياسيًا فاعلاً، والتزامًا وطنيًا جامعا، لتجاوز مرحلة نتائج الحرب الهذامة.

أ. سليم دكّاش

لبنان في تاريخه وتراثه

سلسلة دراسات لبنانية، رقم ١، يشراف للسير عادل إسماعيل

مركز للحريري الثقافي - أبحاث وتوثيق، بيروت، ١٩٩٣، مجلدان، ١٠١٣ صفحة

هذا الكتاب الموسوعة عن لبنان هو خير دليل على أنّ ذلك البلد ناهض لا محال من كبريته، على الرغم من كلّ ما لحق به من صروف الدمر وغيره في السنوات الأخيرة. فإنّ دلّ على شيء، فعلى أنّ الحياة الفكرية في بلاد الأرز ما زالت مزدهرة، وما أروع أن يجتمع بسهولة قصوى لتأليف هذا المصنّف خمسة وعشرون من كبار الاختصاصيين، بينهم البطريرك والوزير والأستاذ والجامعيّ والباحث والسير والمخطّط والصحافيّ.

تسم الكتاب إلى ثلاثة أبواب: يتعلّق أوّلها بتاريخ لبنان العام من الألف الثالث قبل الميلاد إلى سنة ١٩٧٥؛ وحُصص الباب الثاني بالحرب التي هبّت على لبنان في تلك السنة وظلّت تصف به حتى أواخر سنة ١٩٩٠. ولم يشمل هذا الباب سرّقا لأحداث الحرب، إذ يمكن الإطلاع عليها في الكثير من الكتب الوثائقية، بل أنّ فرد لمرغز أبحاث وافية حول القضايا الكبرى التي كانت سببا من أسباب الحرب، وتلك التي طبعت المجتمع اللبناني بطابعه كالتاريخية. أمّا الباب الثالث فقد جُمع فيه عدد من الملاحق المفيدة، أوّلها بيان تاريخي مفصّل لأبرز أحداث لبنان السياسية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية منذ الألف الثالث قبل الميلاد حتى يومنا؛ وثمة ملاحق أخرى وفهارس للأعلام والأسماء الجغرافية. ومن الفصول التي تلفت الانتباه لمعالجتها أمورًا قلّما حُولجت في مثل هذه الموسوعات: «الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في المناطق اللبنانية (١٨٦١-١٩١٥)» للدكتور محمد أبو الروس سليم، و«اللبنانيون في بلاد الاعتراب» للدكتور بطرس لبكي، و«الميثاق الوطني لعام ١٩٤٣». مقدّماته، ولادته، مضمونه، تطبيقه» للدكتور باسم الجسر، و«الحركة الصهيونية. دورها في

الصراع العربيّ - الإسرائيليّ ومطامعها في الأراضي واليهاد اللبنانية».

هذا الكتاب القيم تمة لنظيره الذي أعيدّ بيان الحرب الكورية الأولى بهمة متصرف جبل لبنان آنذاك، إسماعيل حتّي بك، ومساهمة عدد من الأديبه والعلماء، وعنوانه لبنان. مباحث علمية واجتماعية، وقد أعاد نشره فؤاد أفرام البستاني سنة ١٩٦٩.

ك. حشيشه

الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية

تأليف الدكتور جبرار جهامي

سلسلة «المكتبة الفلسفية»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ٢٦٤ صفحة

كثيرة هي العقبات اللغوية التي تتعرض لها الباحثين في ميادين التحقيقات الفلسفية والترجمات باللسان العربي، حيث ينتشر هؤلاء إلى وسائل لفظية لا تزال حتى أيامنا غير متوفرة لديهم: فمن معاجم فلسفية موسوعية مفقودة، إلى مصطلح فلسفي ثابت وضح، إلى قواعد لغوية مشتركة بين النحو وعلوم الفلسفة. وفي هذا المحنى بالذات، وتسهيلاً لبلوغ هذه الغاية، صدر كتاب الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية للدكتور جبرار جهامي.

ولقد حثّد صاحبه بواضت هذه الإشكالية ونشأتها في الفصول الأولى، فوجدنا تتجلى في مسائل فكرية - لغوية متشابكة تخصّ فرادة العلاقة بين موضوعي البيان والفلسفة في الفكر العربي الوسيط، لتوسّع البون بين لغة النحويين وتلك المستعملة لدى أهل المنطق والبرهان. لذا جمع معظم الرسائل والفهارس وكُتِب الحدود التي عالجت مضامين المصطلحات الفلسفية وحلّلها، كما نظّرق إلى خصائص منهجياتها عند كل من أهل البرهان والكلام والفقه والتصوف، وذلك منذ عصر الترجمات والكندي وصولاً إلى مرحلة ابن خلدون ومعاصريه. فاستتج بعد رجلة الطويلة عبر مختلف هذه النصوص التراثية أنّ اللغة أمت عند هؤلاء مشكلة وإشكالية معاً، نظّرقوا إليها بطرحين مباشر وغير مباشر.

ثم توقّف في فصل ثان عند كتابي الحروف والألفاظ للفارابي، مستخرجاً خصائص لغته الفلسفية، ولانّا إلى أنّ المعلم الثاني كان أوّل واضع لأصول فلسفة اللغة العربية.

كذلك قد يطّلع أهل النحو والألّية الاستارة بالدراسات المستفيضة التي قام بها المؤلف، حين خصّ الفصل الثالث من كتابه لتحليل الإشكالية اللغوية - الفلسفية بين علمي النحو والمنطق، نظراً إلى ما بين هذين العلمين من جوامع وفوارق أدت إلى العبد من المناظرات والمساجلات الكلامية بين النحويين والمناطق - فأثبت ضرورة طرح علوم البيان في أبعادها بين منحي الفقه والمنطق.

وقد يعتبر الفصل الرابع من الكتاب الأكثر جِدّة حيث ركّز المؤلف على تحليله ميزات المصطلح الفلسفي في أبعاده كافة: إن من حيث الشكل، أو من حيث المضمون، فانتقاء الألفاظ، وتقسيماتها، وأدوارها، وتراكيبها، واختراعها، تعكس لنا في مجموعها الترهات الفكرية والدينية التي وُضعت في ضوئها ومن أجل خدمة أغراضها، كتلك التحريية، والتنبيية، والظرفية والخبرية والغرضية.

لم يه المؤلف كتابه دون محاولته وضع حلول للمشاكل التي ما برحت تتعرض مجال الباحثين في مضمار الفلسفة وفنل الخلف بالعربية. فعرض في الخاتمة بعض القواعد اللغوية تسهياً لمثل هذه الصياغة الفكرية: أكان ذلك في تركيزه على كيفية اعتماد مصطلح المصطلحات ومناجها، أم في وضع معجمة فلسفية تبلور أصول تركيبها. وهو، أي

الدكتور جهامي، من المهتمين حالياً في إعداد مثل هذه المعجمية مع ليف من زملائه الباحثين في هذا المضمار. وقد ضمّن كتابه أخيراً مختارات ونماذج من التصريح الفلسفي - اللغوي، ومن المناظرات النحوية - المنطقية التي استعملها في كتابه، تسهيلاً للدارس في العودة إليها مباشرة نظراً إلى فقدان معظمها.

د. م.

محمود تيمور وعالم الرواية في مصر

(دراسة نقدية تحليلية) سلسلة فنون ودراسات، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ٥٤٣ صفحة

الكتاب هو في الأصل أطروحة دكتوراه دولة في الآداب العربية، ويهدف كاتبه، إلى «المساهمة في مجارة الآداب الغربية حيث يرافق النقد للحديث التيارات الثقافية وقد امتلأت بجوانب من العلوم الإنسانية التي حلت محلّ الإنسيات القديمة، كما يهدف إلى إثبات أنّ النقد النفسي قد يكون الأكثر ملاءمة لموضوع معين، وأنه لا يناقض مسار النقد الكلاسيكي، بل يطرّقه، ويقرب إلى الفهم المادّة الأدبية التي تكون بدورها قد أشبعّت من الإنسيات. ويعرض المؤلف في مدخل الدراسة نظريّات فرويد والمثقفين كأدلر ويونغ وروانك. ويستعرض صعوبات النقد التحليلي للأعمال الأدبية. ويتساءل عن أهميّة حياة الأديب، وهل يجوز المرور منها إلى أدبه وبالعكس؟ وهل ينبغي أن ينصبّ للنقد التحليلي على الأدب أم على الأديب. ويتساءل عن دور النقد التحليلي المقتصر على العوارض المرضية، وكيف تطوّرت مفاهيمه حتى غدا يهتمّ بالظاهرة الجمالية، ويستعرض المؤلف القراءات النفسية التحليلية المختلفة، ويتفي معايير منهجية عامّة، أهمّها اعتماد «البعد الكافي» عن النصّ، وهو مرحلة قريبة من الانتباه اللاهني لعالم النفس.

يشير المؤلف في الفصل الأوّل إلى أهمّ التيارات الروائية بمصر إبان القرن العشرين، وأهمّها الجدلية الثنائية بين الشرق والغرب، ودور تيمور من كلّ تلك التيارات.

ويُفرد الفصل الثاني لعلاقة الأديب بأسرته في ميدان الأدب. ويعوّل على مفاهيم الأدب المقارن في دراسة التأثيرات والمرسوعات حين يبيّن أنّ تيمور يناقض أباه أحمد الذي يمثل التيار التقليدي، متشاهماً بأباه معنويّ غربيّين من أمثال موباسان، وتشيفوف، ومانسفيلد، وهوغو، وغيرهم، وذلك من أجل إثبات الشخصية القومية.

ثمّ يبحث تمكّن الأديب من علم النفس وعلم النفس التحليلي، وفهمه للإبداع الأدبيّ وقيمة الأسفار والصحة والمرض. ويشير إلى أبوّته للرواية العربية من حيث وضع الأسس المنهجية للكتابة القصصية وقواعد تدوّقها. وينصبّ على تفهّم الثغرات القصصية التي اعتمدها الأديب، ثمّ يدرس علاقة الولد بوالديه ويستعرض حياة الشخصيات العاطفية ويضرد فصلاً للمهاجرين، ويزخر أدب تيمور بهم. ثمّ يدرس العلاقة بين الأماطير القصصية التي يدهها قلم الأديب وطرق الاستبطان. ويجد أنّ الأديب محلّل ومعالج في آن، مشخّصاً المرض في قلبه مبدأ اللثة على مبدأ الواقع، واصفاً العلاج في ملامة مبدأ اللثة لمبدأ الواقع.

ومن مزايا الكتاب الدقة والمرسوعية والأمانة في استخدام المصطلحات الفنيّة وقد
فترها، في الهامش. وقراءته متملّحة المستويات. فهي ممتعة لذوي الثقافة المتوسّطة ويجد
فيها المتأقّبون كلّ الأركان العلميّة والأدوات الأدبية التي تلزمهم في بحثهم ودراساتهم.
وللكتاب حيّز معيّن لطلاب الدراسات العليا، فهم واقعون فيه على منهجيّة تفتح أمامهم
أبواب تفهّم الأدب وتدوقة بناء على ثقافة إنسانيّة متينة ما زال يفتقر إليها شرقنا العربيّ.

م. د.

كليمنطوس الإسكندرّي

تأليف الأب جورج رحمه الأطلونيّ

موسوعة «عظماء المسيحيّة في التاريخ» رقم ٦

لمركز الرسوحيّ للأبحاث والدراسات، دير مار روكز - للدكولة، ١٩٩٣، ٢٣٧ص

لقد قدّمنا سابقاً بعض مجلّدات هذه الموسوعة، وأشرنا إلى مزاياها ومعايها (راجع
المشرق ٦٨، ص ٢٦١-٢٦٥): فلا نريد التكرار وإن لم يتغيّر الوضع.

يتألّف الكتاب من خمسة أجزاء، بما فيه الجزء الخامس الذي لا فائدة له إطلاقاً، إذ
هو الذي ظهر ٦ مرّات فيما سبق، وقد أشرنا إلى معايه. فتساءل حتّام سُعرض علينا تلك
الصفحات الأربعين (!) المتكرّرة في كلّ جزء، بالإضافة إلى سيرة حياة المؤلّف وإلهته
(نرجو تصحيح «أحيوها» في الطبعة القادمة).

هاش أكليندس (والهجرة ضرورية لغويّاً بالعربيّة، وهي تقليديّة في التراث العربيّ
المسيحيّ) في نهاية القرن الثاني وترك لنا ١١ مرّلاً باليونانيّة هي من أروع المؤلّفات الأبتية.
قدّمها الأب رحمه بطريقة وجيزة مفيدة، بعد أن وضع مقدّمة عن التيارات الفكرية في
الإسكندرية وعن شخصيّة أكليندس. ثمّ يأتي القسم الثالث، وهو الأطول (ص ٧٥-
١٦٤)، بدراسة عن فلسفته ولاهوته. وهذا القسم أحسن خلاصة وجدناها باللغة العربيّة لفكر
أكليندس. أمّا القسم الرابع (ص ١٦٧-١٨٠)، فهو يتألّف من ١٠ مختارات صغيرة من ٤
مؤلّفات أكليندس. وكثاّ تمنّى أن يتحفنا المؤلّف بنصوص أخرى، بدلاً من الملاحق
المتكرّرة. يتهى الكتاب بذكر بعض المراجع الأجنبية (ص ٢٢١-٢٣٠)، لا شك أنّها تنيد
الباحث (ولكن تشرّح فكّ الاختصارات التي قد تكون صعبة للقارئ العربيّ، أمثال: CQ)

ETL-Greg-HThR-NGWG-RAM-RSR-SCH-VC-VS

لا شك أنّ هذا الكتاب القيم يسدّ فراغاً في مكتبتنا العربيّة، فتسّى كلّ التوقّي
للمؤلّف: وما كابت اعتقادنا إلاّ محبّة له وخدمة للقارئ.

الأب سمير خليل سمير الرسوحيّ

تمرّف إلى العهد الجديد مع شهود حليدين

تأليف الخوري يونس اللفغالي

سلسلة دراسات بيبليّة، رقم ٥، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٤، ٣٥٦ صفحة

ورد في التقديم: «وُلد هذا الكتاب من حاجة: كيف ندخل طالب اللاهوت ودارس الكتاب المقدّس في عالم العهد الجديد؟ كيف نمرّفه إلى المحيط الاجتماعيّ والدينيّ، قبل أن نفتح له الباب على كنوز العهد الجديد؟... والشهود (الوارد ذكرهم في العنوان) هم الرسل والتلاميذ، الشهود هم الإنجيليون وأصحاب الرسائل والمقالات الروحية... في هذا الكتاب نمرّف إلى يسوع المسيح، نمرّف إلى الكنيسة... وهو يتوجّه بصورة خاصّة إلى طلاب معاهد اللاهوت من إكليريكيّين وعلمائين، إلى المبشّرين والمبشّرات في الحياة الرهبانيّة، إلى المتّين إلى الحركات الرسوليّة...».

يبدو لنا أنّ عنوان الكتاب يوحي بغير ما هو في الحقيقة. فهو، في الواقع، مفتاحات ومدخل لكلّ من أسفار العهد الجديد، نجد ما يشبهها، بقليل أو كثير من الكلام، في طبعات «العهد الجديد». ولكنّ هذه الملاحظة لا تقلّل من الجهد الذي بذله المؤلّف ليعرّنا إلى أصحاب أسفار العهد الجديد والزمن الذي كتبوا فيه والأفكار التي هي موضوع مؤلّفاتهم. أ. صبحي حموي

مدخل إلى الإيمان المسيحيّ

تأليف جوزيف واتسنجر، نقله إلى العربيّة د. نبيل الخوري

«الفكر المسيحيّ بين الأسس واليوم»، ١٥، المكتبة البولسيّة، جونبة - بيروت، ١٩٩٤، ٢٨١ ص

هذه ترجمة لكتاب قيّم جاء ليردّد سلسلة من الكتب حول العقيدة المسيحية صدرت بالعربية على دفعات متقطّعة منذ مطلع القرن العشرين وقيت مع ذلك قليلة. ف نظرة سريعة إلى الوراء لا تحصى في هذا الباب إلّا ما لا يتجاوز أصابع اليدين، ممّا لا بأس في ذكره:

أصدر الخوري الياس الجميل سنة ١٩٠٩ عن المطبعة الكاثوليكية في بيروت كتاب اللاهوت النظريّ بأربعة أجزاء، وقد أعيد طبعه مصحّحاً بين ١٩٣٢ و ١٩٣٤.

وصدر عن المطبعة الكاثوليكية أيضاً، وفي أربعة أجزاء، مختصر في علم اللاهوت العقائديّ للألمانيّ لودويغ أوت، نقله إلى العربيّة الأب جرجس الماردينيّ، سنة ١٩٦٦.

ثمّ ألّف الأب بولس الياس اليسوعيّ سنة ١٩٦٨ كتاباً أسماه خلاصة اللين المسيحيّ طبع ثانية فثاق (١٩٨٦).

وتبعه الأب (المطران اليوم) سليم بترس البولسيّ فأصدر في أربعة أجزاء بين عام ١٩٨٣ و ١٩٩٤ كتابه الجامع اللاهوت المسيحيّ والإنسان المعاصر.

وفي سنة ١٩٩٣ صدر عن دار المشرق كتاب مدخل إلى العقيدة المسيحية لمؤلّفه

الأب توماس ميشال اليسوعي، نقله إلى العربية كاتب هذه الأسطر، وميزته أنه أصلاً مجمعة
دروس ألفت على طلاب كلية الشريعة الإسلامية في أقره عاصمة تركيا.

وأهمية كتاب راتسنجر أنه بقلم أحد كبار علماء اللاهوت في عصرنا وكردينال بارز في
الدوائر الرومانية. كما أن مقدمته هي لغظة الطيريك الأنطاكي أغناطيوس الرابع هزيم.
ومعالجة الموضوع هي على مستوى صاحب الكتاب، والترجمة سلسلة. - وليت الناقل أشار
في مطلع الكتاب إلى العنوان في لغة الأصلية مع سة الطبعة المعتمدة.

ك. ح.

معجم الإيمان المسيحي

اختار مفردته ومعلوماته من شتى المصادر الأب صبحي حموي اليسوعي، أعاد للنظر فيه من الناحية
للمسكونية الأب جان كوريون، طر للمشرق، بيروت، ١٩٩٤، ٧١٤ ص، مجلد

إنه عصارة سنوات عمل دؤوب، وأبحاث دقيقة وتمحيص، وطول مراس في ميدان
الكتابات الدينية على أنواعها. وقد حرص المصنف على إشراك سائر الكنائس المسيحية في
مشروعه فكانت المحصلة مثا يجابوب ومتطلبات الروح المسيحية.

مضمون الكتاب ثبت مشروح بأهم الألفاظ التي تتعلق بالإيمان المسيحي من أسماء
جنس وحلم. أما أسماء الجنس فقد اختير منها ما له معنى مسيحي واحد على الأقل، يمت
بصلة إلى الإيمان المسيحي، وحُدّد ذلك المعنى بمعزل عن سائر معانيه غير المسيحية (مثلاً:
سماه، طاعة، ضيافة، فادي، منبر...).

وأما أسماء العلم، وقد اختير منها أيضًا ما له دور في شؤون الإيمان المسيحي، فُرِّكز
فيها على الشرق القديم والحديث ولم يُختَر من أسماء العلم الغربية إلا ما اشتهر عالمياً.

وفي ذلك المعجم فهرسان أبجديان، أرلها بالمداخل الفرنسية والثاني بالمداخل
الإنكليزية، يحيلان على الصفحات التي احتوت على المداخل العربية.

يُشكر الأب صبحي حموي الذي ما زال يرفد المكتبة العربية المسيحية بمصادر هامة
لا غنى عنها لأصحاب الاختصاص ولعمامة المثقفين على حدّ سواء.

أ. ك. ح

كتب أهليت مؤخرًا إلى المجلة

○ أروك لو بوزكل، بقلم إبراهيم سيمان، منشورات المزلف، بيروت، ١٩٩٣، ١١٢
ص - ديوان شعر حلق في صاحبه أبا تحليل، بليقا، مرهقا، عيقا.

○ تشرق للشمس كل يوم، بقلم حوسب ألزان، نقله إلى العربية إليي معوشي،
منشورات المكتبة البرلثة، بيروت، ١٩٩٣، ٢٣٩ ص - تأملات حول الحياة الروحية،
مشبة خيرة. والمترب أديب معروف أضفى على الكتاب مسحة من الأناقة والجمال.

○ بيتان لا شيء، بقلم الأب منصور لبيكي، نقله إلى العربية مي منسى، دار الكرامة، باريس، ١٩٩٣، ١٥٠ ص - قصة صين واحد لبناني والآخر فرنسي حمل كل منهما جراحاً تشابه على اختلاف مصادرهما.

○ البطريرك إسطفان الدويهي فيلسوف الروح، بقلم جانيت الخواجه، منشورات رابطة البطريرك الدويهي الثقافية، زغرنا، ١٩٩٣، ٥٩ ص - هو الكتيب العشرون في السلسلة المخصصة لإحياء ذكرى البطريرك الكبير.

○ ... مدارات في حركة الزمن العربي، بقلم أحمد جلال التلمري، رأس الخيمة (الإمارات العربية المتحدة)، ١٩٩٤، ٣٠٣ ص - تحليلات وصية لمدد من القضايا العربية وما يواكبها من تحديات في إطار الآفاق العالمية.

○ حقوقك في العمل، بقلم لور منيزل، منشورات الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان، بيروت، ١٩٩٤، ١٠٢ ص - مختصر مفيد مبرز للمشاكل التي تعترض الأجيرات ضمن إطار تحسين شروط عملهن.

○ الكنيسة والأرواحية، بقلم خليل كفوري، ٦٣ ص - ظامرة الأرواحية وكيفية مواجهتها.

○ أعمال الرسل. مناخل، دراسات، تأملات، أبحاث، بقلم الخوري بولس الفخالي، منشورات الرابطة الكتابية، بيروت، ١٩٩٤، ٦١٧ ص - في الكتاب ملاحظ، أحدها لمفردات مستحدثة أتى بها المؤلف لتعريب بعض المفاهيم.

○ *Conflicts Resolution in Lebanon. Myth and Reality*, by Charles Chartouni, Foundation for Human and Humanitarian Rights (Lebanon), 1993, 95 p.

كيف الوصول إلى حل واقعي للمشكلة اللبنانية.

فهارس «المشرق»

للسنة الثامنة والعشرون

١٩٩٤

فهرس أول

مقالات السنة

الجزء الأول (كانون الثاني - حزيران): مشاكل المياه في الشرق الأوسط، بقلم فرنسوا بواداك اليسوعي (٩-٢٩) = الاحترام مفهوم أساسي في البناء الاجتماعي، بقلم الأب سليم دكاش اليسوعي (٣١-٣٤) = الحياة الرهبانية في أيتانا، مقابلة مع الأب هنري بولاد اليسوعي (٣٥-٦٢) = الأضبط بن تريب السعدي. أخباره وأشعاره، بقلم د. عادل الفريجات (٦٣-٨١) = قراءة في روايات الدكتور عبد الرحمن متيف - ١، بقلم د. مؤمنة بشير المرف (٨٢-١١٤) = الجدلية والتقد الأديني. أضواء نظرية ومقاربات عملية، بقلم د. نيل أيوب (١١٥-١٥٢) = محاولة بيليوغرافية في آثار أبي بكر الباقلائي (تمة)، بقلم د. بسام عبد الحميد (١٥٣-١٧٤) = مخطوط «مجموع مبارك» للبطريك مكاريوس الثالث الزعيم، بقلم د. سعاد أبو الرّوس سليم (١٧٥-١٩٦) = عبادة الكواكب في بلاد كنعان، بقلم الخوري جورج كامل (١٩٧-٢١٣) = مملكة هرمز العربية المسقّلة أو بلاد السواحل والجزائر، بقلم أ. إبراهيم خوري (٢١٥-٢٣٣) = في ميرة المجمع الراعوي الخاص من أجل لبنان: مؤتمر الشبيبة، الشباب في «كنيسة الشباب»، بقلم أ. جورج فايز سلّوم (٢٣٥-٢٤٤) = مراجعة الكتب: وصف ٣٦ كتابًا بالعربية (٢٤٥-٢٧٢).

الجزء الثاني (تموز - كانون الأول): «بهاء الحقيقة». الرسالة البابوية وتأسيس الأخلاية ثانية، بقلم الأب سليم دكاش اليسوعي (٢٨٥-٢٩٠) = الناحية للكنائية وأثرها في الناحية الأخلاية. دراسة نقدية حول الرسالة «رونق

الحقيقة، بقلم الأب جورج خوام البولسي (٢٩١-٣٠١) = المسألة الأخلاقية
 بين الحرّية والشريعة في منظور الرسالة «بهاء الحقيقة»، بقلم الأب عزيز
 الخلاق اليسوعي (٣٠٣-٣٢٤) = ردّات الفعل على الرسالة «بهاء الحقيقة»،
 بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعي (٣٢٥-٣٣٢) = فزاد أفرام البستاني
 ١٩٠٤-١٩٩٤ (٣٣٣-٣٣٤) = في اللغة العربية وشواذها، بقلم الأستاذ
 أنطون بشارة قيقانو (٣٣٥-٣٦٣) = المبادئ النظرية العامة في الكلمات
 الدخيلة في اللغة، بقلم الدكتور ربيع مكّي (٣٦٥-٣٨٨) = قراءة في أعمال
 الدكتور عبد الرحمن منيف الروائيّة - ٢، بقلم الدكتورة مؤمنة بشير العوف
 (٣٨٩-٤١٩) = مخطوط «مجموع لطيف» للبطريرك مكاريوس الثالث زعيم،
 بقلم الأب ميخائيل أبرص، قب (٤٢١-٤٤٨) = رمز السمكة عند
 المسيحيين، بقلم الأب سامي حلاق اليسوعي (٤٤٩-٤٦٨) = المجتمع
 المصري من خلال «قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية» لأحمد أمين،
 بقلم الدكتور يوسف أبو-نجم (٤٦٩-٥٠٠) = كتاب «الأقباط والقومية العربية»
 لمؤلّفه أبي سيف يوسف، بقلم الأب وليم سيدهم اليسوعي (٥٠١-٥٣٤) =
 مراجعة الكتب: وصف ١٤ كتابًا بالعربية وثلاثة بالفرنسية وواحد بالإنكليزية
 (٥٣٥-٥٤٦).

فهرس ثان

أسماء كنية «المشرق»

ومقالاتهم

- أبرص (الأب ميخائيل قب): يولاد (الأب هنري اليسوعي): الحياة
مخطوط «مجموع لطيف» الرهبانية في أيامنا ٣٥-٦٢
- البطريك مكاريوس الثالث زعيم جيرو (نقولا اليسوعي): الحياة
الرهبانية في أيامنا (مقابلة
٤٤٨-٤٢٦
- أبو الزوس سليم (د. سعاد): أجراما) ٣٥-٦٢
مخطوط «مجموع مبارك» حنمه (الأب كميل اليسوعي):
لبطريك مكاريوس الثالث رقات الفعل على رسالة «بهاء
الزعيم ١٧٥-١٩٦
- أبو نجم (د. يوسف): المجتمع البستاني ٣٣٣-٣٣٤
المنصري من خلال «قاموس حلاق (الأب سامي اليسوعي): رمز
العادات والتقاليد والتماير الحكمة عند المسيحيين ٤٤٩-
المصرية» لأحمد أمين ٤٦٩-
٥٠٠
- أيوب (د. نيل): الجدلية والنقد المعلق (الأب عزيز اليسوعي):
الأديبي. أضواء نظرية ومقاربات المسألة الأخلاقية بين الحرية
وصلة ١١٥-١٥٢ والشريعة في منظور الرسالة «بهاء
الحقيقة» ٣٠٣-٣٢٤
- يواداك (فرنوا اليسوعي): مشاكل خوام (الأب جورج البولسي):
المياه في الشرق الأوسط ٩-٢٩
الناحية الكتابية وأثرها في الناحية

- الأخلاقيّة. دراسة نقدية حول
الرسالة البابويّة «روثق الحقيقة»
٢٩١-٣٠١
- ٥٣٤
خوري (إبراهيم): مملكة هرمز
العربية المستقلّة أو بلاد السواحل
والجزائر ٢١٥-٢٣٣
- عبد الحميد (د. بسام): محاولة
ييلوغرافية في آثار الباقلائيّ (تتمّة)
١٥٣-١٧٤
- دكّاش (الأب سليم اليسوعي):
الاحترام، مفهوم أساسيّ في
البناء الاجتماعيّ ٣١-٣٤؛ «بهاء
الحقيقة». الرسالة البابويّة
وتأسيس الأخلاقيّة ثانية ٢٨٥-
٢٩٠
- العوف (د. مؤمنة بشير): قراءة في
روايات الدكتور عبد الرحمن
متبيف (١) ٨٤-١١٤؛ (٢)
٣٨٩-٤١٩
- الفريجات (د. عادل): الأضبط بين
قريع السعديّ. أخباره وأشعاره
٦٣-٨١
- قيقانو (أنطون بشاره): في اللغة
العربيّة وشواذها ٣٣٥-٣٦٣
- كامل (الخوري جورج): عبادة
الكواكب في بلاد كنعان ١٩٧-
٢١٣
- مكي (د. ربيع): المبادئ النظرية
العامة في الكلمات الدخيلة في
اللغة ٣٦٥-٣٨٨
- سَلوم (جورج فايز): في مسيرة
المجمع الراعويّ الخاصّ من
أجل لبنان: مؤتمر الشبيبة؛
الشباب في «كنيسة الشباب»
٢٣٥-٢٤٤
- سيدهم (الأب وليم اليسوعي):
كتاب «الأقباط والقومية العربيّة»
لمؤلفه أبي سيف يوسف ٥٠١-

فهرس ثالث

المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المبيوطات العربية

- أرملة (القس إسحق): آل إبراهيم شاه
في التاريخ ٢٥٢
- التمري (أحمد جلال): مدارات في
حركة الزمن العربي ٥٤٦
- إسحق (حسان): ترجمة «المسيح في
مرآة العصر» لليو تاكسل ٢٧٠
- جامعة البلند (أعمال): لغة التعليم
في لبنان ٢٤٩
- جورج (د. جورج): الفكر السياسي
المعاصر في سورية ٢٤٦؛ صافيتا
ومحيطها في القرن التاسع عشر
٢٥٢
- إسماعيل (عادل) - إشراف -: لبنان
في تاريخه وتراثه ٥٤٠
- الأهور (سامي سلمان): التخبه هي
رسالة المستقبل ٢٥٥
- ألزان (خوسيه): تشرق الشمس كل
يوم ٥٤٥
- الغوية في الفلسفة العربية ٥٤١
- أنطاكي (د. سمير): رواد طب
العيون في سورية ٢٥٣؛ الحب
أعمى ٢٥٤
- الحاج (الأب إميل البولسي):
المسيح والبعذراء في الصوفانية
٢٧٠
- بترس (المطران كيرلس سليم):
ترجمة «مجموعة قوانين الكنائس
الشرقية» ٢٦٧؛ التجسد فيض
المحبة ٢٦٨
- حشيمه (جوزف أسعد): عبث
القدر، أو حب في بيروت ٢٥٦
- الحلو (الخوري يوحنا): ترجمة
- كتاب «إلهي لا تنفع له...» مديح
المجانية» لشارل دليه ٢٦٩
- البكري (أبو عبيد): كتاب المسالك
والممالك ٢٤٩
- حموي (الأب صبحي اليسوعي):
دليل عربي يوناني إلى ألفاظ العهد
الجديد ٢٥٩؛ مجمع الإيمان
٢٧٠
- تاكسل (ليو): المسيح في مرآة العصر
٢٧٠

- المسيحي ٥٤٥
 خبّاز (د. يار): محمود تيمور وعالم
 الرواية في مصر ٥٤٢
- الخواجه (جانيت): البطريك إسطفان
 الدويهي فيلسوف الروح ٥٤٦
- خوري (إبراهيم): ترجمة كتاب
 «جغرافية الإسلام البشرية حتى
 منتصف القرن الحادي عشر»
 لأندره ميكيل ٢٥١؛ تحقيق
 كتاب «أحسن التقاسيم في معرفة
 الأقاليم» للمقدسي البشاري،
 وكتاب «صفا جزيرة العرب»
 للحسن الهمداني ٢٥١
- دليه (الأب شارل السوعي): إلهي لا
 نفع له... مديح المجانية ٢٦٩
 دمير (د. أنيس): ألوان ٢٥٨
- واتسنجر (جوزيف): مدخل إلى
 الإيمان المسيحي ٥٤٤
- رحمه (الأب جورج الأنطوني):
 المسيحية ملحمة آلام وبطولة
 وقداسة؛ يوستينوس الروماني +
 أثيناغورس الأثيني؛ هرماس
 الراعي + تيوفيلوس الأنطاكي +
 تاسيانوس السرياني ٢٦١؛
 كليمتيوس الإسكندري ٥٤٣
- ريّا (المطران يوسف): التجسد فيض
 المحبة ٢٦٨
- سليمان (د. سهيل): أثر البتائين
 الأحرار في الأدب اللبناني
 (١٨٦٠-١٩٥٠) ٢٥٥
- سمعان (إبراهيم): أركل لوجيكل
 ٥٤٥
- السهوردي (شهاب الدين): مقامات
 الصوفية ٢٤٥
- سيدهم: (الأب وليم): لاهوت
 التحرير في أمريكا اللاتينية ٢٦٩
 صدقه (جان م.): أميركا تحت
 القبضة السوداء؛ إعرف
 شخصيتك عن طريق الأعداد
 ٢٧٢
- عبدالله (الخوري حلیم): ترجمة
 كتاب «الجماعة ضفح وعيد»
 لجان فانيه ٢٧٢
- المزيزي (روكس بن زائد): الشرارت
 من هم؟ ٢٧٢
- فاخوري (الأب حنا): ترجمة
 «مجموعة قوانين الكنائس
 الشرقية» ٢٦٧
- فانيه (جان): الجماعة ضفح وعيد
 ٢٧٢
- الفغالي (الخوري بولس): من القراءة
 إلى التأمل مع القديس متى ٢٦٠؛
 أقوال الله في شعبه، أو- الأنبياء
 الاثنا عشر ٢٦٠، إنجيل لوقا.

- ظهور الكلمة والرسالة في الجليل
٢٦٦؛ نيو دووس أسقف
المضيضة ومفسر الكتب الإلهية
٢٦٥؛ تعرّف إلى الكتاب المقدس
مع شهود عديدين ٥٤٤؛ أعمال
الرسول. مداخل، دراسات،
تأملات، أبحاث ٥٤٦
- فيري (أندري): تحقيق كتاب
«الممالك والممالك» لأبي عيد
البكري ٢٤٩
- كفوري (خليل): الكنيسة والأرواحية
٥٤٦
- لبكي (الأب منصور): بيتان لا شيء
٥٤٦
- ليونان (أدريان فان): تحقيق كتاب
«الممالك والممالك» لأبي عيد
البكري ٢٤٩
- مجموعة قوانين الكنائس الشرقية
٢٦٧
- المملوف (د. إميل): تحقيق
«مقامات الصوفاة» لشباب الدين
الهرودي ٢٤٥
- مفيزل (لور): حقوقك في العمل
٥٤٦
- المقلسي البشاري: أحسن التاسيم
في معرفة الأقاليم ٢٥١
- منصور (المطران يوحنا): ترجمة
- «مجموعة قوانين الكنائس
الشرقية» ٢٦٧
- مبكيل (أندريه): جغرافية الإسلام
البشرية حتى منتصف القرن
الحادي عشر (الجزء الثالث:
الوسط الطيبي) ٢٥١
- الهمداني (الحسن): صفة جزيرة
العرب ٢٥١
- ٢ - المطبوعات الأجنبية
- Chartouni, Charles: *Conflict resolution in Lebanon. Myth and Reality* 546
- Chidiac, Louise-Marie et alii: *La génération de la relève. 3- La pédagogie éthique* 535
- Fiey, Jean-Marie, O.P.: *Pour un «Oriens Christianus» novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux* 266
- Labaki, Boutros et Abou-Rejeily, Khalil: *Bilan des guerres du Liban (1975-1990)* 539
- Labaky, P. Mansour: *Mon pays au passé simple* 258
- Messarra, Antoine N.: *Théorie générale du système politique libanais* 538
- Moghaizel, Jana: *L'expression du temps. Traductologie du verbe en anglais et en arabe* 248

فهرس رابع
مواد السنة
على طريقة حروف المعجم

- الإحترام: دوره في البناء الاجتماعي ٣١-٣٤
الكلمات للدخيلة في اللغة: مبادئها النظرية ٣٦٥-٣٨٨
- الأضبط بن قريع السعدي: أخياره وأشعاره ٦٣-٨١
الكواكب: عبادتها في بلاد كنعان ١٩٧-٢١٣
- الأقباط: والقومية العربية ٥٠١-٥٣٤
اللغة العربية: وشواذها ٣٣٥-٣٦٣
- الباقلاحي (أبو بكر): محاولة بيلوغرافية في آثاره ١٥٣-١٧٤
المجتمع المصري (من خلال «قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية» لأحمد أمين) ٤٦٩-٥٠٠
- البتاني (فؤاد أفرام) ٣٣٣-٣٣٤
المجمع الراءعوي من أجل لبنان: «بهاج الحقيقة» (الرسالة البابوية): دورها في تأسيس الأخلاقية ثانية ٢٨٥-٢٩٠؛ رذات الفعل عليها ٣٢٥-٣٣٢؛ المسألة الأخلاقية بين الحرية والشريعة في منظورها ٣٠٣-٣٢٤؛ الناحية الكتابية فيها ٢٩١-٣٠١
- مجموع لطيف: (مخطوط للبطريك مكاريوس الثالث زعيم) ٤٢١-٤٤٨
- مجمع مبارك: (مخطوط للبطريك مكاريوس الثالث الزعيم) ١٧٥-١٩٦
- منيف (عبد الرحمن): قراءة في رواياته ٨٣-١١٤ و ٣٨٩-٤١٩
- المياه: مشاكلها في الشرق الأوسط ٩-٣٠
- النقد الأدبي والجللية: أضواء نظرية ومقاربات عملية ١١٥-١٥٢
- الرهبانية: الحياة - في أيامنا ٣٥-٦٢
«روثق الحقيقة» - اطلب: «بهاج الحقيقة»
- السمكة: رمزها عند المسيحيين ٤٤٩-٤٦٨
- القومية العربية: والأقباط ٥٠١-٥٣٤
- هرمز: مملكة - العربية ٢١٥-٢٣٣

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتموز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزئين.
- يُرجى من السادة المؤلفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخط واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرت أو لم تُنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلة المشرق.

— ٥٥٥ —

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

Recensions de livres

Louise-Marie Chidre et alii: *La génération de la relève. 3. La pédagogie éthique* (A.N. Messarra); Antoine Nasri Messarra: *Théorie générale du système politique libanais* (C.Hechaïmé); Boutros Labaki et Kiriqil Abou Rjeili: *Bilan des guerres du Liban 1975-1990* (S.Daccache); *Lubnân fî târîhihi wa turâjhi*, sous la supervision de A. Ismaïl (C.Hechaïmé); Gérard Jehami: *al-Iskâliyya-l-lugawîyya fî-l-farâsiya-l-'arabiyya* (D.M.); Pierre Khabbaz: *Mahmûd Taymûr wa 'U'm al-riwâya fî Mîs'r* (M.D.); P. Georges Rahmé: *Clément d'Alexandrie* (S.K. Samir); P. Boulos Féghali: *Ta'aruf ilâ-l-'ahd al-'isrâ'îlî ma' sūhûd 'adidîn* (S. Hamoui); Joseph Ratzinger: *Madhal ilâ-l-'irân al-mashî* (C.H.); P. Soubhi Hamoui: *Mu'gâma al-îmân al-mashî* (C.H.); Livres offerts à la revue..... 535

مجموعات «المشرق»

ثمة أعداد قديمة من المشرق متوقفة، بعضها في مجلدات مكتملة، وبعضها متفرق.

وهناك مجموعات كاملة من المجلدات الأربعة والأربعين

الأولى (١٨٩٨ - ١٩٥٠)

فيمكن مراجعة إدارة المجلة في هذا الشأن.

saoudien et démontre que le fil conducteur qui les relie est la transformation survenue dans la péninsule arabe à l'issue de son passage de la civilisation bédouïne à celle du pétrole et de la technologie. Munif, d'après l'A., est l'écrivain qui a su le mieux traiter le thème du désert..... 389

Le manuscrit «Magmū' Lanf» du Patriarche Macaire III Za'im (1647-1672),

par le Père Michel Abras̄, B.A.

Le ms, décrit ici et dont on ne connaît que deux copies, fait pendant à celui décrit par Mme S. Abou el-Rousse Slim dans le précédent n° d'*al-Machriq* (janv. 1994). Za'im y traite près de 122 sujets qui intéressent ses ouailles. Il compose ou compile de courts chapitres sur l'histoire ecclésiastique ou profane, l'hagiographie, l'exégèse, le droit canon, la géographie, l'astronomie, etc..... 421

Le symbolisme du poisson chez les chrétiens,

par Sami Hallak, S.J.

L'A. passe en revue les différentes évocations du signe du poisson dans les livres sacrés du christianisme et dans la patristique, et s'arrête, de façon critique, aux essais d'explication ou d'interprétation avancés par les savants et les Pères à ce sujet..... 449

La société égyptienne telle que décrite dans le «Dictionnaire des us, coutumes et expressions égyptiennes» de Ahmad Amīn,

par Youssef Abou-Najm.

L'A. montre comment l'écrivain égyptien A. Amīn, observateur attentif de la société de son pays, essaie dans son *Dictionnaire...*, non seulement de décrire les us et coutumes de ses compatriotes, mais de s'ériger aussi juge des faits en vue de leur saine évolution. Il est pour cela partisan d'un mariage équilibré des anciennes pratiques avec les apports du monde moderne..... 469

Le livre «Les Coptes et le nationalisme arabe» de Abū Sayf Yūsuf,

par le P. William Sidhom, S.J.

Analyse d'un livre qui traite de l'identité de l'Égypte et des Égyptiens, des Coptes surtout, et de leurs liens avec l'arabisme. A.-S. Yūsuf, un copte connu par sa tendance marxiste, a recours à la méthode historico-socio-critique, et s'appuie sur les études anciennes et récentes pour éclairer une période importante de l'histoire de l'Égypte. Son livre a reçu un accueil chaleureux de la part de toutes les tendances..... 501

vérité». L'A. analyse la position papale et conclut par une application de l'enseignement de l'encyclique au contexte du M-Orient où le problème ne se pose pas toujours comme en Occident 303

Les réactions à l'Encyclique «Splendor Veritatis»,
par le P. Camille Hechaïmé, S.J.

Dans le monde arabe les réactions ont été pratiquement nulles: une ou deux tables rondes, de très rares articles résumant le document papal. En revanche, les réactions en Occident n'ont pas manqué. L'A. passe en revue un certain nombre allant de la critique la plus grinçante à l'acquiescement inconditionnel, en passant par l'approbation assortie de quelques réticences. Cette dernière catégorie est la plus courante..... 325

In Memoriam: Fouad Ephrem Boustany (1904-1994).

Hommage rendu à l'un des plus grands noms de la littérature arabe contemporaine, qui fut également pendant un quart de siècle le secrétaire de rédaction très actif d'*al-Machriq*..... 333

Les cas d'exception dans la langue arabe,
par Antoun B. Kikano.

Les premiers grammairiens arabes n'ont pas tardé à déceler les lois qui régissent leur langue et à classer parmi les exceptions tout ce qui ne cadrerait pas avec ces règles. Leur logique, poussée à l'extrême, leur a tôt fait trouver des justifications sur lesquelles ils n'étaient pas toujours d'accord, compliquant à souhait leur syntaxe. D'autres, en revanche, ont cherché à simplifier les choses. L'A. fournit de tout cela des exemples..... 335

Les principes qui régissent les emprunts d'une langue à l'autre,
par Rabî Maklî.

L'article explique les différents mécanismes et les causes qui président au passage de vocables d'une langue à l'autre. On retient notamment que les langues des peuples conquérants s'imposent aux peuples conquis. Mais il arrive que des peuples militairement ou politiquement soumis, s'imposent linguistiquement aux conquérants parce qu'ils leur sont supérieurs culturellement. L'A. se réfère à de nombreux exemples puisés à toutes sortes de langues et de cultures 365

En lisant les romans de 'Abd ar-Rahmân Munif -2-,
par Mu'minn Bašîr al-'Awf.

Deuxième partie de l'article paru dans le n° précédent d'*al-Machriq*. L'A. y étudie trois ouvrages du célèbre romancier

SOMMAIRE

«La Splendeur de la Vérité». L'Encyclique papale et la fondation de l'éthique,

par le P. Salim Daccache, S.J. '1

La publication de cette nouvelle encyclique de Jean - Paul II n'a pas été rendue nécessaire par une demande purement religieuse ou interne à l'Eglise catholique, mais aussi parce que beaucoup de problèmes d'ordre éthique se posent à l'homme contemporain et que la pensée philosophique s'intéresse de nouveau à la question éthique. L'A. dégage cinq principes de base de la pensée éthique contemporaine

285

L'aspect scripturaire et son impact sur l'aspect moral. Etude critique de l'Encyclique papale «La Splendeur de la Vérité»,

par le P. Georges Khawam, M.S.P.

L' A. analyse les trois types de lecture des textes scripturaires (surtout Mt 19: 16-21) tels que les effectue l'Encyclique. Il s'agit d'une lecture explicative, d'allure objective, d'une deuxième lecture dite actualisante dans la mesure où la leçon du texte est considérée comme absolue, et d'une troisième, la lecture spirituelle, d'allure méditative. Cette dernière se veut la base des principes moraux chrétiens

291

La question morale entre la liberté et la loi au regard de l'Encyclique «Splendor Veritatis»,

par le P. Aziz Hallak, S.J.

«Splendor Veritatis» se veut un rappel des vérités chrétiennes essentielles face aux défis modernes qui sèment souvent le doute chez beaucoup de fidèles. Devant les courants qui se prévalent d'une liberté quasi sans restriction, le pape affirme que «la liberté ne parvient à sa fin essentielle que par son rattachement à la

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante huitième année
1994

BEYROUTH
DAR EL-MACHREQ