

التواضع: الفضيلة والطريق...

مَنْ يتصفح كتاب أقوال الشيوخ، جِئِمَّ آباء البرية^٥، لا بدَّ له أن يتوقف على فضيلة خيرها أبناء هذا الشرق وعاشوها: إنها فضيلة التواضع. إنها في العمق، في الأساس، قبل كل الفروض والقيَم والأعمال والتصرفات في الدين والزهد، في الدنيا والمعاملات، وبعدها. ألم يُعلن الشيخ الناسك أنه بها يتصر من أجل الحياة؟

وإذا كان الغرب المعاصر، بتفديسه العلم والتطور والعقل والأنا، قد جعل من الذات البشرية محورًا ومنطلقًا؛ وإذا كان بعض الشرق، قديمًا وحديثًا، قد اختار التماهي طريقًا، فإنَّ الغرب والشرق يستعيذان اليوم الوعي للدلالة، عبر المثل القديم والتحليل الحديث، على أنَّ فضيلة التواضع هي فضيلة واقعية، معاصرة، إنسانية، لها قيمتها في العلاقات البشرية، وفي إنماء تلك العلاقات وجعلها خلّاقة، نقطة انطلاق نحو الأعمق.

ولا شك في أنَّ لفضيلة التواضع تاريخًا يحتوي على إذلال الذات، والتواضع الخاطيء، الذي يقضي بقهر النفس والجسد، ونسيان كلِّ الطاقات والمَلَكات التي أعطيت الكائنَ البشريَّ، إلى حدِّ الانسحاق والامحاء والتخلي. في حين أنَّ التواضع هو التوجه الداخلي إلى إثبات الذات في المكان (وذلك من معاني «وَضَع» الدلالية) الذي لا بدَّ أن تكون

(٥) أقوال الشيوخ، جِئِمَّ آباء البرية، سلسلة «الثراث الروحي»، اختارها ونقلها إلى العربية الأب كميل حشيمه اليسوعي، دار المشرق، ١٩٩٦.

فيه . التواضع هو ذلك البعد الوجداني، ذلك الإدراك أنّ الإنسان موجود في حيزٍ وحدود أمام الأفق الواسع الذي هو الوجود الناطق الكريمُ بجموده أبدًا . ذلك الإدراك الذي عبّرَ وعبّرَ عنه العلماء الكبار أمام ما حقّقوه من صغير الإبداع وقليل الإنجاز، أمام عظمة مستور الكون وأسراره، وأمام المهّمات التي تنتظره كلّ يوم . ذلك الشعور الوجداني بأنّ الإنسان الفرد في بُعدهِ الاجتماعيّ منفرد في الأرض، وبأنّه موضوع هنا في الأرض التي تحملها وتحملها .

التواضع هو الطريق . إنّه السهرُ على إنسانيتنا لكي لا تضيع في التعالي، في الكبرياء، في أمواج اللامحدود، في حبّ المال، وتمجيد العظمة والتباهي .

التواضع هو الطريق إلى الآخر، إلى البشريّة فيه .

التواضع هو الطريق إلى العمل المشترك الذي يؤسّس لبناء اجتماعيّ

متين .

لا بدّ منه في السياسة، في الفكر والثقافة والدين، في الكنيسة والجامع .

في التواضع نلتقي، لأننا ندرك هويتنا .
كلام ليس من باب الوعظ الأخلاقيّ .

في هذا العدد من المشرق، إسهامات مختلفة تعبّر عن الهموم والمماناة، عن الاهتمام العلميّ من أجل العلم وفي سبيل التعريف بعالمنا المشرقيّ، في آثاره وجغرافيته ومجتمعاته . فمن تأصّل المسيحيّين في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، إلى مزامير لم تُكّتب في لائحة مزامير داود، إلى علم اللاهوت واهتماماته، ثمّ المسكونيّة في أديّات البابا يوحنا بولس الثاني، إلى إسلاميّات، إلى اللغة والجغرافيا والفقّه: اهتمامات مختلفة تعبّر عن إرادة المساهمة في بناء مدماك الثقافة بوسعه الحقّ .

«ليكونوا واحدًا»

استمرارية وتجدد في الحركة المسكونية^(١)

المطران أنطوان أودو °

كثيرًا ما يطالب المؤمنون في شرقنا العربيّ المسؤولين في الكنيسة بتوحيد عيد الفصح للتعبير عن وحدة المسيحيّين وبالتالي عن وحدة المصير في عالم تتجاذبه تساؤلات كثيرة. فالعودة إلى قراءة نصّ رسميّ صادر عن قداسة البابا يوجنا بولس الثاني: ليكونوا واحدًا تضعنا أمام متطلبات الوحدة وتعلّمنا قراءة التاريخ بصبر وموضوعية. فالمسألة ليست فقط في أن نعيّد عيد الفصح معًا بقدر ما هي اهتمام إلى الإنجيل واحترام للتاريخ وثقافته المتعدّدة.

ففي الرسالة التي نحن في صدد دراستها استمرارية من حيث هي تعمق في القرار المجمعّي حول «الحركة المسكونية» (الفصل الأوّل)، وعرض للمسيرة المسكونية منذ ثلاثين سنة (الفصل الثاني) ونظرة جديدة حول مسألة الأوليّة في كرسيّ رومة (الفصل الثالث). فما نتوخاه من هذا المقال هو أن نطلق أولًا من فكرة الشركة ومعنى الأوليّة وهما فكرتان جوهريتان في الرسالة، ثمّ نعرض الفصول الثلاثة كما وردت أعلاه، ممّا يقودنا في آخر المطاف إلى أن نستجج الأفكار الجديدة التي تطرحها

(٥) مطران حلب وتوابها على الكلدان.

(١) تاريخ كتابة الرسالة هو الثاني والمشرون من أيار ١٩٩٥ وقد تمّ توزيعها في الثلاثين من الشهر عينه.

الرسالة حول دور أسقف رومة في خدمة الشركة بين الكنائس^(٢).



تمهيد: فكرة الشركة ومعنى الأوليّة

في قانون إيمان الرسل يعلن المسيحي أن الكنيسة التي يؤمن بها هي شركة جميع القديسين، كما تعلن أغلبية الليتورجيات الشرقية في القدّاس الإلهي «الأقداس للقديسين» قبل التقدّم لقبول جسد الربّ ودمه. فالمؤمنون وهم «القديسون» يتغذّون من جسد المسيح ودمه «الأقداس»، لكي ينموا في شركة الروح القدس وشهدوا لها في العالم^(٣).

تشدّد الرسالة «ليكونوا واحدًا» على فكرة الشركة في الكنيسة، فيفقد ما تحقّق الكنيسة الشركة بين أبنائها تصبح بالنسبة إلى جميع الناس سرّ الوحدة. وتتوقّف الرسالة مطوّلاً عند إرادة المسيح الواضحة في الوحدة ونجد ذلك في المقطع الذي يشير إلى الكلمات التي تحدّثت عن الوحدة:

«والمؤمنون هم واحد لأنهم، في الروح، هم في شركة الابن، وبه في شركته مع الآب: وشركتنا نحن، إنّما هي شركة مع الآب ومع يسوع المسيح ابنه» (١ يوحنا ١/٣). وفي نظر الكنيسة الكاثوليكية، أنّ شركة

(٢) صدرت مقالات عديدة حول الرسالة، إليك لائحة بعضها باللغة الفرنسيّة

E. Lanne, «L'Encyclique *Ut unum sint*: une étape en œcuménisme», dans *Irenikon* 68 (1995), pp. 214-229.

J.M.J. Tillard, «Du décret conciliaire sur l'œcuménisme à l'Encyclique *Ut unum sint*, dans *Documentation catholique* 92 (1995), pp. 900-903.

Michel Kubler, «Une encyclique pour l'unité», *Etudes*, février 1996, pp. 241-247.

Bernard Sceboûé, «Le Ministère de communion du Pape», *Etudes*, juin 1996, pp. 805-808.

D. Sicard, «L'Encyclique *Ut unum sint*, Une étape - Clé de l'après - Vatican II», *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996) pp. 340-362.

Pierre Vallin, «Le Saint - Siège dans les relations internationales», *Etudes*, septembre 1996, pp. 219-227.

(٣) راجع التعليم المسيحي الكاثوليكي رقم ٩٤٨: «إنّ للمباواة «شركة القديسين» معنى مترابطين أشدّ الارتباط: «الشركة في الأقداس» و«الشركة بين القديسين». راجع أيضًا الأرقام ٩٦٠ و٩٦١ و١٣٣١.

المسيحيين ليست سوى إعلان النعمة فيهم، النعمة التي بها يجعلهم الله أعضاء في شركته الخاصة التي هي حياته الأبدية. إن كلمات يسوع «أن يكونوا واحدًا» هي إذن الصلاة التي وجهها إلى الآب كي ينقذ قصله كاملاً، «ويوضح [للجميع] ما تدبير هذا السر، المكموم منذ الدهور في الله الخالق كل شيء» (أفسس ٣/٩). الإيمان بالمسيح يعني أن نريد الكنيسة؛ وأن نريد الكنيسة يعني أن نريد شركة النعمة التي تليها قصد الله منذ الأزل. ذلك هو معنى صلاة المسيح: «ليكونوا واحدًا»^(٤).

يتحدث سفر أعمال الرسل عن واقع الكنيسة التي تعيش بوحى من الروح القدس الذي يحملها على حياة الشركة. ففي الفصول الأولى منه، لدينا ثلاث لوحات رائعة تتحدث عن اندفاع المسيحيين الأوائل المواطنين على الصلاة وكسر الخبز وتعليم الرسل والمشاركة (رسل ٢/٤٢-٤٧ و ٤/٣٢-٣٥ و ٥/١٢-١٦). إلا أن هذه الحياة التي تكاد تكون مثالية، لا تخلو من الشوائب. فإن قصة حنتيا وامراته سقيمة في الفصل الخامس تأتي لتذكر أن هناك روحاً ماضياً لروح الشركة يظهر في الخوف من العطاء والمشاركة والثقة وينتهي بموت قاس ينهال على شخصيتين في الكنيسة وهما حنتيا وامراته سقيمة.

وإن شدت الرسالة البابوية على الاهتمام الفردي والجماعي، وضرورة التسامح والمصالحة وأهمية مراجعة الضمير، فذلك لأن تلاميذ المسيح معرّضون مثل باقي الناس لتجارب من مجال التملك والتسلط والتفرد بالمعرفة. بيدو لنا أن الرسالة تلخص في المقطع التالي تاريخاً طويلاً من انقسامات المسيحيين:

«إن خطايا العالم قد رفعت في ذبيحة المسيح الخلاصية، إذن أيضاً الخطايا التي اقترفت ضدّ وحدة المسيحيين، خطايا المسيحيين، الرعاية منهم ليس أقلّ من المؤمنين. وحتى بعد الخطايا العبدية التي نجمت عنها الانقسامات التاريخية، لا تزال وحدة المسيحيين ممكنة، شرط أن نعي

(٤) الرسالة ليكونوا واحدًا رقم ٩.

بتواضع أننا أخطأنا ضدَّ الوحدة، وأن نقتنع من ضرورة توبتنا. وليست هي الخطايا الفردية وحسب التي يجب أن تُغفر وتخطأها، ولكن أيضًا الخطايا الاجتماعية، وإذا صحَّ القول «بنيات» الخطيئة نفسها التي جرَّت ويمكن أن تجرَّ إلى الانقسام وتبته»^(٥).

أما في موضوع معالجة مسألة الأوليّة في كرسي رومة فقد لاحظ أكثر من معلق على هذه الرسالة ما فيها من جرأة في مجال الحديث على سلطة خليفة بطرس وبولس. فالبابا يوحنا بولس الثاني يقول في آخر الرسالة حول خدمة أسقف رومة للوحدة:

«وفقًا للتعبير الجميل الذي نفّره به البابا غريغوريوس الكبير، فإنَّ خدمتي هي خدمة خادم خدام الله. إنَّ هذا التحديد هو الحامي الأكبر ضدَّ خبط فصل السلطة (وبالأخصَّ الأولوية) عن الخدمة، ممَّا يشكِّل مناقضًا ومفهوم السلطة حسب الإنجيل: «أنا في وسطكم كالذي يخدم» (لوقا ٢٢/٢٧). . . . إنَّ اعتماد الكنيسة الكاثوليكية المرئية وضمانة الوحدة في خدمة أسقف رومة، يشكِّل عقبةً لغالبية المسيحيين الآخرين الذين دفعت ذاكرتهم بعض الذكريات الأليمة. فعمَّا نحن مسؤولون أطلب الغفران، كما فعل سلفي بولس السادس»^(٦).

وفي مجال الحديث عن وظيفة بطرس، انطلاقًا من تفسير نصوص الإنجيل، يتوقَّف يوحنا بولس الثاني عند ضعف بطرس وبولس الذي يكشف عن قوَّة النعمة الإلهية:

«إنَّه لمن المهمَّ أن نلاحظ أنَّ ضعف بطرس وبولس يؤكِّد أنَّ الكنيسة تركز على قوَّة النعمة التي لا نهاية لها» (انظر متى ١٦/١٧)؛ (٢ كو ١٢/٧-١٠). فبطرس، حاليًا بعد توليته السلطة، يؤتبه المسيح بقساوة نادرة، قائلاً: «إنَّك لي معثرة» (متى ١٦/٢٣). فكيف يمكن ألا نرى في الرحمة

(٥) المرجع نفسه رقم ٣٤.

(٦) المرجع نفسه رقم ٨٨. تُرجمت كلمة *primauté* في هذا النصِّ بـ«أولوية»، والأصحَّ «أوليَّة».

التي يحتاج إليها بطرس رابطاً مع خدمة تلك الرحمة نفسها التي كان هو
الأول ليختبرها؟ ...

«إن أسقف رومة، وريث رسالة بطرس في الكنيسة التي أخصبها دم
زعيم الرسل، يمارس خدمته التابعة من مختلف مظاهر رحمة الله،
الرحمة التي تردّ القلوب وتمنح قوّة النعمة، حينما التلميذ يعرف الطعم
المرّ لضعفه زشقائه. إن السلطة الخاصة بهذه الخدمة موضوعة كلّها في
تصرّف تدبير الرحمة الإلهية، ويجب على الدوام أن ننظر إليها من وجهة
النظر هذه. وسلطانها يفهم بهذا المعنى»^(٧).

تحملنا هذه الرسالة على اكتشاف معنى جديد للسلطة. فالسلطة قد
تعني التمرکز، أو وضع حدود الأمور وترتيبها بشكل هرمي. أمّا السلطة
بالمعنى الإنجيلي للكلمة فهي تدفع إلى التمرّ، وإلى التشجيع وعلى
اكتشاف الأمور الإيجابية وعلى جعل الآخر يقف على رجليه. أليس هذا
هو موقف يسوع في الإنجيل في لقاءاته مع الناس: مخلّع كفرناحوم، زكّا
العشار، لصّ اليمين، السامريّة، المرأة الزانية، المرأة المنذوقة، الكنعانيّة
وبطرس الرسول؟ فالاهتداء هو في اكتشاف المعنى الإنجيلي للسلطة، هو
في تحويل السلطة إلى خدمة:

«إن السلطة الخاصة بهذه الخدمة موضوعة كلّها في تصرّف تدبير
الرحمة الإلهية، ويجب على الدوام أن ننظر إليها من وجهة النظر هذه.
وسلطانها يفهم بهذا المعنى»^(٨).

الفصل الأوّل من الرسالة

إنّ الفصل الأوّل من الرسالة (الأرقام ٥-٤٠) وعنوانه «التزام
الكنيسة الكاثوليكيّة العمل المسكوني» هو عبارة عن شرح حديث «القرار
المجمعي في الحركة المسكونيّة» وما يتعلّق به من نصوص مثل «البيان في

(٧) المرجع نفسه رقم ٩١-٩٢.

(٨) المرجع نفسه رقم ٩٢.

الحرية الدينية. فالأرقام ٧ وحتى ١٤ في الرسالة تحمل عنوان «الطريق المسكونية: طريق الكنيسة»

لنتعرض هنا الفصل ولتوقف عند بعض أفكاره الهامة.

١ - لم تصل بعد الكنيسة إلى الرحلة الكاملة التي أرادها المسيح: «إن مثل هذا التفتت يتعارض صراحة مع إرادة المسيح؛ وهو للعالم حجرٌ عثرة، وعقبة في طريق أقدس الغايات، أي الدعوة بالإنجيل في الخليقة كلها»^(٩).

٢ - ليس هناك من روح مسكونية من دون اهتمام للإنجيل: «وإنه ما من سبيل إلى قيام حركة مسكونية حقيقية بدون ما تجلّد في الباطن»^(١٠). ولذا لا بدّ من ولوج طريق الاهتمام الشخصي والجماعي في أن لمن أراد أن يخوض في العمل المسكوني.

٣ - الصلاة، والصلاة المشتركة هي روح الحركة المسكونية: «إنّ هذين التجلّد في الباطن والقداصة في السيرة، متّحدين بالصلوات الجمهورية والفردية لأجل الوحدة بين المسيحيين، يجب أن يُعدّا بمثابة الروح للحركة المسكونية برمتها، وأن يسّيا بحق المسكونية الروحية»^(١١).

٤ - «والحوار لم يياشبه وحسب، بل إنّه أصبح ضرورة صريحة وإحدى أوليات الكنيسة»^(١٢). وهو حوار يقوم على الإصغاء للآخر وعلى الاهتمام والخلاص^(١٣) وعلى تجديد أساليب التعبير: «والتجلّد في

(٩) المرجع نفسه رقم ٦ وهو استشهد بالمجمع الفاتيكاني الثاني، قرار مجمعي «الحركة المسكونية» (Unitatis redintegratio)، رقم ١.

(١٠) المرجع نفسه رقم ١٥ وهو استشهد بالمجمع الفاتيكاني الثاني، «الحركة المسكونية»، راجع الحاشية السابقة، رقم ٧.

(١١) المرجع نفسه رقم ٢١ وهو استشهد كما سبق بالقرار المجعي «الحركة المسكونية» رقم ٨.

(١٢) المرجع نفسه رقم ٣١.

(١٣) المرجع نفسه رقم ٣٥.

أشكال التعبير يصبح ضرورياً لكي تنقل إلى إنسان اليوم بُشرى الإنجيل في معناه الذي لا يتبدل. «لهذا التجدد إذن قيمة مسكونية بالغة الشأن». فالمقصود ليس فقط أن نجدد أسلوب التعبير عن الإيمان، بل أيضاً أسلوب عيش هذا الإيمان^(١٤). كما أنه لا بد من تجاوز القراءات المجزئة: «أما المناظرات والمجادلات المتعصبة فقد حوّلت إلى تأكيدات متافرة ما كان في الواقع نتيجة نظرين يبحثان عن الحقيقة نفسها، ولكن من وجهتي نظر مختلفتين. فيجب اليوم إيجاد أسلوب يفهم تلك الحقيقة برمتها ويسمح بتخطي قراءات مجزئة ويقصي تفسيرات خاطئة»^(١٥).

٥ - «إن هذا التعاون المرتكز على الإيمان المشترك تثريه الشركة الأخوية، بل هو أيضاً ظهور للمسيح نفسه»^(١٦).

الفصل الثاني من الرسالة

أما الفصل الثاني من الرسالة وعنوانه «ثمار الحوار» (الأرقام ٤١-٧٦) فيتوقف عند الخطوات التي خطتها الحركة المسكونية خلال الثلاثين سنة المنصرمة ويستتج: «لأول مرة في التاريخ، يبلغ العمل من أجل اتحاد المسيحيين مثل هذه الأبعاد ويتسع مثل هذا الاتساع. إن في ذلك لنعمة عظيمة منحها الله وتستحق كل الشكر»^(١٧).

ففي هذا الفصل تستشهد الرسالة بالوثائق التي صدرت عن مجلس الكنائس ولا سيما عن اللجنة «الإيمان والنظام» وعن مجلس العمل المشترك بين مجلس الكنائس والكنيسة الكاثوليكية، وعن اللجان اللاهوتية الدولية بين الكاثوليك والأرثوذكس والأنكليكان واللوثريين وكنائس الإصلاح الأخرى وأخيراً كل ما صدر عن الإعلانات

(١٤) المرجع نفسه رقم ١٩.

(١٥) المرجع نفسه رقم ٣٨.

(١٦) المرجع نفسه رقم ٤٠.

(١٧) المرجع نفسه رقم ٤١.

الكريستولوجية المشتركة بين الكنيسة الكاثوليكية وكنائس الشرق القديمة. تشير أيضًا الرسالة إلى وثيقة ليما: المعمودية، الإفخارستيا والخلعة، كما أنها تذكر الوثيقة حول الشرح المسكوني المشترك لقانون إيمان نيقية - القسطنطينية: إعلان الإيمان المشترك. وتتوقف الرسالة عند الترجمة المسكونية المشتركة للكتاب المقدس^(١٨). فذكر هذه الترجمة المسكونية والحديث عن الأب بول كوتوربه، أحد رواد الحركة المسكونية والأخت ماري - كبريل التي كرّست حياتها لقضية الوحدة^(١٩) كلها أمور تشدّد على ضرورة التلقّم في طريق الشركة: «وينجم عن ذلك أنّ نشدان وحدة المسيحيين ليس عملًا اختياريًا واعتباطيًا، بل واجب يفرضه تكوين الجماعة المسيحية نفسه»^(٢٠).

وتستعرض الرسالة مطوّلًا العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة الأرثوذكسية. لقد نسجت الكنيستان علاقات أخوية «ولقد تمثّل التبدّل التاريخي الحاصل بالقرار الكنسي الذي بفضله أزيل من حافظة الكنائس ووسطها ذكر الحرومات التي شكّلت منذ تسع مئة عام، في العام ١٠٥٤ رمز الانشقاق بين رومة والقسطنطينية. إنّ هذا الحدث الكنسي ذا البعد المسكوني الرفيع جرى في الأيام الأخيرة من المجمع، في السابع من كانون الأوّل ١٩٦٥. وهكذا اختتم المجمع أعماله بقرار رسمي كان في الوقت نفسه تنقيه للحافظة التاويخية وغفرانًا متبادلًا والتزامًا متضامنًا للبحث عن الشركة»^(٢١). وعادة إطلاق تسمية «الكنائس الشقيقة» هو خطوة بالغة الأهمية على الطريق نحو ملء الشركة^(٢٢). وفي الفصل الثاني أيضًا يعرب البابا يوحنا بولس الثاني عن فرحه في الخطوات التي حققتها الحركة المسكونية في العلاقات مع الكنائس الشرقية القديمة:

(١٨) المرجع نفسه رقم ٤٤.

(١٩) المرجع نفسه رقم ٢٧. راجع أيضًا في نصّ الرسالة العاشبة رقم ٥٠.

(٢٠) المرجع نفسه رقم ٤٩.

(٢١) المرجع نفسه رقم ٥٢.

(٢٢) المرجع نفسه رقم ٥٦.

«وتعبيراً عن الفرح الذي يغمرنى أردّد كلمات العذراء نفسها: «تعظّم نفسي الرب» (لوقا ١/٤٦)»^(٢٣).

في آخر هذا الفصل تتحدّث الرسالة عمّا حقّقته الكنيسة الكاثوليكية في الحوار مع الجماعات الكنسية في الغرب، ولا سيّما بالنسبة للمذاهب المنبثقة عن الإصلاح: «إنّ قسماً كبيراً من زياراتي الراحوية كرّس بانتظام للشهادة من أجل وحدة المسيحيين. والبعض من أسفاري يبرز «أولوية» مسكونية، بالأخصّ في البلدان التي تشكّل فيها الجماعات الكاثوليكية أقلية بالنسبة إلى المذاهب المنبثقة من الإصلاح، أو في البلدان حيث تشكّل تلك المذاهب جزءاً كبيراً من المؤمنين بالمسيح»^(٢٤).

الفصل الثالث من الرسالة

إنّ عنوان الفصل الثالث وهو «أين نحن من الميرة؟» (الأرقام ٧٧-٩٩) يشدّد كما نلاحظ على فكرة الميرة المستمرة إلى أن نصل إلى ملء الوحدة. فما عاشته الكنائس في الثلاثين سنة المنصرمة ليس إلا مرحلة ولا شكّ إيجابية ومشجّمة. فاجتماع مجلس الكنائس المسكوني في كامبيرا (١٩٩١) واجتماع لجنة «الإيمان والنظام» في سان جان دي كومبوستيل (١٩٩٣) تبرهن على أنّ المسيحيين متفقون على أنّه انطلاقاً «من هذه الوحدة الأساسية المجترأة، علينا أن ننطلق الآن إلى وحدة ظاهرة ضرورية وكافية، تنسب في الحقيقة الواقعية، كي تحقّق الكنائس فعلاً علامة الشركة الكاملة في الكنيسة الواحدة، المقدّسة، الجامعة، والرسولية، ويعبّر عنها في الاحتمال المشترك بالإفخارستيا»^(٢٥).

وفي سبيل متابعة الميرة تعدّد الرسالة خمس مواضيع لا بدّ من التعمّق فيها للوصول إلى إجماع في الإيمان^(٢٦):

(٢٣) المرجع نفسه رقم ٦٢.

(٢٤) المرجع نفسه رقم ٧١.

(٢٥) المرجع نفسه رقم ٧٨.

(٢٦) المرجع نفسه رقم ٧٩.

- ١ - الكتاب المقدس والتقليد
- ٢ - الإفخارستيا
- ٣ - الرسامة كسر ثلاثي الخدمة
- ٤ - السلطة العليا في الكنيسة للتعليم والمحافظة على الإيمان
- ٥ - العذراء مريم أم الله وأيقونة الكنيسة.

يشدّد أخيراً هذا الفصل على اعتبار النتائج التي وصلت إليها الكنائس مكشبات مشتركة:

«فيما يُتابع الحوار حول مواضيع جديدة، أو يتطوّر على مستوى أعمق، أنبسط بنا مسؤولية جديدة، علينا تنفيذها، ألا وهي تقبل النتائج المكسبة حتى الآن. فلا يمكنها أن تبقى تأكيدات صادرة عن لجان ثنائية، بل يجب أن تصيح إرثاً مشتركاً... في هذا كله، إنّه لمن المفيد جداً، على الصعيد المنهجي، أن نلتزم التمييز بين وديعة الإيمان والأسلوب الذي يعبر به عنه، كما أوصى بذلك البابا يوحنا الثالث والمثرون في الخطاب الذي ألقاه لدى افتتاح المجمع الفاتيكاني الثاني»^(٢٧).

وقبل أن تتحدّث الرسالة عن دور أسقف رومة في خدمة الوحدة، وهذا ما سوف ندرسه في القسم الأخير من المقال، نتوقّف في الأعداد ٨٢-٨٥ عند أهميّة فكرة الشركة في الإيمان النابعة من دم الشهداء الذي سكبته كلّ الجماعات الكنسيّة في سبيل المسيح، ومن حياة القديسين الذين عاشوا حياةً أمانةً للنعمة:

«لقد سبق أن لاحظت بفرح أنّ الشركة ثابتة وحقيقيّة وإن تكن ناقصة، وأنها تنمو على مختلف مستويات الحياة الكنسيّة. وأرى أنّها بلغت الكمال في ما نعتبره جميعنا قمة حياة النعمة، أي الشهادة حتى الموت، وهي أصدق شركة مع المسيح السافك دمه، والذي، بنهيته، يصيرّ قريين من كانوا قبلاً بعيدين (أنس ١٣/٢). ... إنّ شركة

(٢٧) المرجع نفسه رقم ٨٠-٨١.

جماعاتنا غير النائمة يضمها، وإن بطريقة غير مرئية، بالتحام متين، ملء شركة القديسين، أي هؤلاء الذين يدخلون في شركة مع المسيح الممجد، في نهاية حياة أمينة للنعمة. هؤلاء القديسون يأتون من كل الكنائس والجماعات الكنسية التي فتحت أمامهم المدخل إلى شركة الخلاص^(٢٨).

جديد الرسالة: أسقف رومة في خدمة الشركة بين الكنائس

بعد أن استعرضنا فصول الرسالة الثلاثة نتقل الآن إلى ما فيها من جديد في أمر رسالة أسقف رومة في خدمة الشركة بين الكنائس. لا أحد يجهل الصعوبة التي تشكلها سلطة البابا في الطريق التي تسلكها الكنائس نحو الوحدة.

في هذه الرسالة المسكونية يخوض البابا يوحنا بولس الثاني في الموضوع بشكل صريح، وكان البابا بولس السادس قد طرقه بتحفّظ. فالبابا الحالي يبدو أكثر إلحاحًا وإصرارًا في تفكيره والتزامه في المسألة المسكونية. ونرى أنّ الجملة الرئيسية في الرسالة هي التالية: «إنّي على يقين أنّي أحمل، من هذا القليل، مسؤولية خاصة، بالأخص عندما أرى الترق المسكوني المنبعث من غالبية الجماعات المسيحية، وعندما أسمع النداء الموجه إليّ بأن أجد أسلوبًا لممارسة الأولوية منفتحًا على الوضع الراهن، ولكن بدون أي تخلّ عن جوهر رسالتها»^(٢٩). تميّز هذه الجملة تميّزًا صريحًا بين أمرين، الأوّل هو شكل ممارسة الأولوية (الأسلوب) والثاني جوهر الرسالة. إنّ في هذا التمييز بين الشكل والجوهر لأمر غتي لأنّ الواحد لا يلغي الآخر، بل يقيم علاقة جدلية مخصبة بين الطرفين^(٣٠).

(٢٨) المرجع نفسه رقم ٨٤.

(٢٩) المرجع نفسه رقم ٩٥.

(٣٠) راجع مقالة برنارد سيبويه المذكورة في الحاشية رقم ٢.

يعالج البابا يوحنا بولس الثاني هذا الموضوع انطلاقاً من قراءة متجددة لنصوص العهد الجديد حول دور بطرس. يولي اليوم دارسو الكتاب المقدس واللاهوتيون اهتماماً خاصاً هذه النصوص المتعلقة ببطرس، ولا أحد ينكر أهميتها في مختلف تقاليد العهد الجديد^(٣١). فلا تتردد الرسالة في التوقف عند تأنيب يسوع لبطرس عندما يرفض التلميذ أن يسير على طريق الصليب الذي يتحدث عنه يسوع (متى ٢٣/١٦) كما أنها تذكر أيضاً نكران بطرس للمعلم أثناء الآلام (راجع يو ٣٨/١٣ و١٥/٢١-١٧). فإن توقفت الرسالة عند مكانة بطرس وقيمتها الكنسية (متى ١٦/١٨)، إلا أن الرسالة نفسها لا تتفاضى في سياق النص عن معنى البعد الآخر في حياة الكنيسة، ألا وهو ضعف بطرس الرسول.

يظهر دور البابا من خلال الرسالة في الكنيسة الجامعة من حيث هو أسقف رومة التي عرفت استشهاد بطرس ويولس. فالبابا هو الذي يحافظ على قبوري الرسولين. ولذلك فأسقف رومة هو خادم الشركة والوحدة بين جميع الكنائس. والشركة هي شركة الإيمان والمحبة، وتتضمن بالتالي «السهر». وإن عدنا إلى معنى كلمة «أسقف» وجدناها تحتوي على معنى «من يسهر على» وهو الذي يهتم «بنقل الكلمة، وعلى الاحتفال بالأسرار والليترجيا، وعلى الرسالة وعلى النظام وعلى الحياة المسيحية»^(٣٢). ولذلك يعود أيضاً «إلى خليفة بطرس أن يذكر بمطالبات خير الكنيسة العام»^(٣٣). وهكذا كانت الحال في كنيسة الألف الأول: «مدة ألف سنة، كان المسيحيون متحدين بالشركة الأخوية في الإيمان وحياة الأسرار. وكانت إذا نشب بينها خلافات في العقيدة أو في النظام يستخدم الكرسي الروماني سلطته بموافقة الجميع»^(٣٤). نحن هنا في صدد ما هو «جوهري»

(٣١) للمعودة إلى نصوص العهد الجديد المتعلقة بشخصية بطرس، راجع فهرس الأعلام في العهد الجديد (طبعة دار المشرق) في كلمة «بطرس» وراجع أيضاً معجم اللاهوت الكاثوليكي (دار المشرق).

(٣٢) الرسالة «ليكونوا واحداً» رقم ٩٤.

(٣٣) المرجع نفسه رقم ٩٤.

(٣٤) المرجع نفسه رقم ٩٥.

في وظيفة أسقف رومة، خليفة بطرس ونائبه، أو إن شئنا أن نستعمل تعبيراً
لاهوتياً قلنا ما هو من «حق إلهي» (الجوهر)، وما هو من مجال «بنية
الكنيسة» (الشكل).

فإن، عدنا إلى الألف الأول من حياة الكنيسة وجدنا أن «الجوهر»
لا يقرم على إدارة الكنيسة مباشرة: فإدارة الكنيسة المباشرة كانت موكلة
إلى البطاركة الذين كان لهم الأوليّة في مناطقهم. أمّا في الغرب فلم يكن
هناك سوى كرسيّ رسولّي واحد وبطريك واحد، بينما كان هناك أربع
بطاركة في الشرق (أورشليم، أنطاكية، الإسكندرية، القسطنطينية). وبعد
الانقسام الذي حصل في السنة ١٠٥٤ بين الشرق والغرب، اضطرّ أسقف
رومة إلى ممارسة الوظيفتين من دون تمييز، فالواحدة في خدمة الكنيسة
الجامعة والأخرى في إدارة الكنيسة اللاتينية، وريثة بطريكية الغرب. وقد
تبلور هذا الوضع الجديد انطلاقاً من حركة تاريخية جعلت من الكنيسة
اللاتينية الكنيسة الكاثوليكية التي بدأت تستقلّ وويداً وويداً بالنسبة
للسلطات السامية من ناحية وتتمركز أكثر فأكثر في سلطة محلية. ليس
المطلوب أن نحكم على هذا التطور ولكن أن نقرّ أنه من مجال عوارض
التاريخ، وليس بالتالي غير قابل للتغيير. إنّ شكل ممارسة السلطة فيه قد
خلف ولا شك صورة دقيقة المعالم عن ممارسة السلطة البابوية.

تقوم الحركة المسكونية بالضرورة على التمييز ما بين هاتين
الوظيفتين. فالأمر واضح جداً بالنسبة للكنائس الأرثوذكسية التي حافظت
على النظام البطريركي. وإنه لأمر هامّ أيضاً بالنسبة للكنيسة الأنكليكانية
التي حافظت على أساليب في الإدارة عريقة جداً. وكم بالأولى في مجال
الحديث عن الكنائس المنحدرة من الإصلاح التي تشدّد على الأسس
الكتابية لرئاسة البابا. ونحن نعلم أنه لا شرط للعودة إلى الوحدة الكاملة
سوى ما يفرضه الإيمان، كما تذكر ذلك الرسالة التي نحن في صدد
دراستها.

إنّ التمييز بين الجوهر والشكل في هذه الرسالة يفتح طريقاً جديدة قد

تحمل لنا ثمارًا كثيرة في المستقبل. فالرسالة تشدّد أيضًا كما ذكرنا على أهميّة الاهتمام الذي عليه أن يوجّه المسيرة نحو الوحدة. فكلّ الكنائس معناة بهذا الاهتمام، بما فيها الكنيسة الكاثوليكية وعلينا في هذا المجال ألا نتظر الآخر لكي يقوم بالخطوة الأولى، بل علينا نحن أن نأخذ المبادرة، كما يفعل الله غير تاريخ الخلاص. وإن كان للكلمات أهميّة كبيرة للتعبير عن المبادرات، إلّا أنّ الأعمال هي التي تجسّد الرغبة الحقيقية في الشركة.

تستطيع الكنيسة الكاثوليكية أن تتخذ مبادرتين تشرحان مهمتها في خدمة الشركة في الكنيسة.

فالمبادرة الأولى هي في تكثيف الحوار العقائديّ حول موضوع الأوليّة استنادًا إلى النتائج المكتسبة عبر الحوارات التي تابعها بثبات واستمرارية المجلس البابويّ لرحلة المسحيين بالاتفاق مع باقي الكنائس. وعلى هذا الحوار، كما ذكرنا أعلاه، أن يبحث في أسس رسالة الشركة وأن يميّز بين ما يمسّ جوهر هذه الرسالة والشكل التاريخيّ الذي اتّخذته عبر الزمن. ولا بدّ لكثير من الصعوبات أن تدلّل إن استمرّ الحوار في هذا الاتجاه. ولمّ لا نعتبر السنة ٢٠٠٠ كحدّ يجعلنا نسرع الخطى نحو هدف مشترك؟

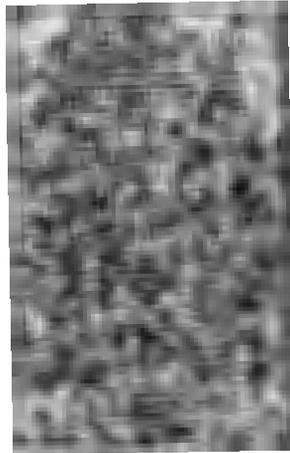
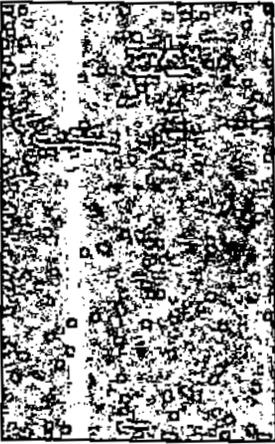
أما المبادرة الثانية فتقوم على مواقف داخلية تتخذها الكنيسة الكاثوليكية في ممارسة الأوليّة. ويقوم هذا الشكل الجديد في تطبيق الجماعة في الإدارة (Collegialité)، وذلك بأسلوب واقعيّ ومرتبّي يجسّد من خلال الأحداث تعليم المجمع الفاتيكانيّ الثاني: مع بطرس وتحت رئاسة بطرس. فيقدر ما يشاهد المسحيون العمل الجماعيّ بين أسقف رومة وباقي الأساقفة في أمور تتعلّق بالمسائل الهامة في حياة الكنيسة، فإنهم يزدادون رجاءً ورغبةً في رؤية الشركة المحقّقة حول كرسّي رومة. وهناك ابتعاد آخر يقوم على إعطاء اجتماعات الأساقفة على مستوى البلد الواحد أو المنطقة أو القارّة مسؤوليات تشريعية. وقد لوحظ في السنوات

الأخيرة أن لهذه اللقاءات كياناً وحيوية، فهناك مجلس أساقفة أمريكا اللاتينية وأساقفة أفريقيا ومدغشقر وأساقفة آسيا وأخيراً مجلس الأساقفة الأوروبية. وباستطاعتنا أيضاً أن نذكر الاجتماعات الدورية التي قام بها في السنوات الأخيرة بطاركة الشرق الكاثوليك. لقد أبدى غالباً البابا يوحنا بولس الثاني اهتمامه بكل ما باستطاعة هذه اللقاءات أن تقرره على مستوى القارات. أليس لدينا في ذلك طريق نحو اللامركزية المتدرجة في إدارة الكنيسة، ولربما التوسع في بطريكية الغرب، انطلاقاً من صيغ جديدة موافقة لاحتياجات الزمن الحاضر؟ إن مثل هذا التطور على مستوى المؤسسة لا يشكل خطراً على العقيدة، بل على العكس من ذلك يدفع بالحركة المسكونية نحو الأمام، لأنه يظهر للعيان التمييز ما بين الجوهر والشكل في ممارسة خدمة الشركة.

يُسرُّ البابا عندما يرى أن هذه المسألة المسكونية الصعبة هي مطروحة في الحوارات العقائدية، ويذكر أن اللقاء المسكوني الذي نظّمته اللجنة «الإيمان والنظام» في ١٩٩٣ في سان جان دي كرموستيل قد أثار هذا الموضوع. وفي الرسالة أيضاً حاشية تذكر اللجان العالمية المختلفة والمشاركة التي عالجت. نستطيع أيضاً أن نزيد على ذلك آخر وثائق مجموعة الحوار المسكوني في فرنسا (Dombes): خدمة الشركة في الكنيسة الجامعة، والنص الذي أصدرته اللجنة الكاثوليكية - الأرثوذكسية المشتركة في فرنسا: «الأولية الرومانية في شركة الكنائس».

في أمور كثيرة تهتم حياة الإيمان والحياة اليومية بكل متطلباتها، يسعى الإنسان إلى أن يصل إلى تحقيق الهدف، وهذا حسن وما أعظمه هدفاً يدخلنا في سر الشركة الإلهية. ولكن لكي يصل المؤمن إلى الهدف، لا بُدَّ له كل يوم من أن يبدأ مسيرة الاهتداء ويتابعها. وسر هذه المسيرة هو الله الذي «لا ينس ولا ينام» ولا يزال يتخذ مبادرة الحب. ولكي لا نستسلم للتعب على دروب الوحدة، فلتدرك أن ذاك الذي خلقنا هو الذي يخلصنا والذي هدى الكنيسة على طريق المصالحة هو الذي يقودها إلى ملء الشركة، شريطة أن نترك الروح القدس يعمل في قلبنا وعقلنا.

صدر حديثاً عن دار المشرق



علم اللاهوت في أبعاده التربويّة والعلميّة والروحانيّة

فاضل سيداروس اليسوعي °

لم نُؤل، في تدرّسنا علمَ اللاهوت، مختلفَ مقوماته وعناصره الأهميّة الكافية، على خلاف ما عُرف عن الموادّ التعليميّة غير الدينيّة، التي حظيت من المُجتمع المدنيّ باهتمام بالغ، ممّا جعل منها أسلوبها التربويّ يتعلّمان ويتطوّران ويؤاكبان المُتطلّبات العصريّة في فنّ التدرّس؛ فتأمل أن يتمّ ذلك في الفكر اللاهوتيّ نفسه^(١).

من هنا نشأت فكرة هذا المؤتمر حول فنّ التلميم والتعلّم اللاهوتيّ الذي يجمع أساتذة كُليّاتنا ومعاهدنا اللاهوتيّة في الشرق الأوسط^(٢).

وستنطلق مُعالجتي الموضوع من البُعد التربويّ، اقتناعاً منّي بأنّ ركيزة فنّ التدرّس هي أولاً الشخص الذي أخاطبه وأوجه له حديثي، ومن ثمّ فإنّي أكثف كلامي تربويّاً وهذا الشخص. وذلك ما يُمكنني تسميته بعد

(٥) أستاذ العقيدة ومدير كليّة العلوم الدينيّة في السكاكيني - القاهرة.

(١) تحاشياً لأيّ التباس من أيّ نوع كان، إننا نُميّز بوضوح بين الإيمان وهو ثابت لا يتغير، وبين التعابير الإيمانيّة - منها الفكر اللاهوتيّ والليتورجيا والصلاة... - وهي قابلة للتأقلم والتطوّر والتغير بحسب الأزمنة والأمكنة؛ وبينهما العقيدة التي تحتلّ مرتبةً وسطاً. للمزيد من الاستفسار عن هذا التمييز، راجع الوحدة الثالثة من كتابنا بين وحي الله وإيمان الإنسان - سلسلة دراسات لاهوتيّة - دار المشرق - بيروت ط ٢ ١٩٩٥.

(٢) أقيمت هذه المُحاضرة في مؤتمر أساتذة الرابطة الكُليّات والمعاهد اللاهوتيّة في الشرق الأوسط (ATIME) في دير الأنبايشوري بروادي النطرون (مصر)، من ٥ إلى ٩ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٩٥.

العملية التعليمية الذاتية، حيث شخص المُخاطب الذي يُعلّم المُخاطب .
وسأخطو خطوة أخرى ألا وهي البُعد العلمي، بمعنى أنني أحارل
توصيل معلومة علمية وبحسب منهج علمي، باستخدامي مواداً علمية تُفيد
حديثي اللاهوتي. وذلك ما يُمكنني تسميته بـ«بعد العملية التعليمية
الموضوعي»، حيث موضوع علمي يُرُصّله المُخاطب إلى المُخاطب.

وسأختم حديثي بالبُعد الروحي، وهذا البُعد يستأثر به علم اللاهوت
بالمُقارنة إلى سائر العلوم. فبحسب قول الآباء المأثور - ولا سيّما الآباء
الشرقيين منهم، وعمالقة الفكر اللاهوتي على مرّ الأزمنة والأمكنة - إنَّ
اللاهوتي الحقيقي هو روحاني أيضاً.

هذه هي خطوات حديثي الثلاث.

أولاً - البُعد التربوي

لا أبغى كلاماً يقع تحت طائلة العمويّات في الفنّ التعليمي
التربوي، فثمة مُخصّصون في هذا المجال، ولا سيّما في مؤتمراتنا هذا.
ولكنّي أبغى إبراز نقطة تربوية واحدة ألا وهي الفرق بين التدريس اللاهوتي
في كُليّاتنا ومعاهدنا، وبين الوعظ على منابرنا أو الاجتماعات الروحية في
رعايانا مثلاً.

فعدتُما أخاطب شعباً بسيطاً في الوعظ أو فئة مُعيّنة في اجتماع
روحي، فإنّي أراعي كلّ المُراعاة الجمهور الذي هو أمامي؛ فأسعى أن
أبني إيماناً ودينياً وروحياً. فواجبي تجاهه واجب رعووي واضح المعالم.
فإنّي أكيّف وعظي أو اجتماعي بحسب ما يستطيع جمهوري أن يتحمّله
ويستفيد منه فنيّني من خلاله. وسيمثّل فتى التربوي في طريقة توصيلي
المعلومة الإيمانية أو الدينية أو الروحية، بحيث يستوعبها جمهوري خير
استيعاب فيخرج من العظة أو من الاجتماع وكلمة الله قد خاطبت وجدلته
وقلبه - وهذا أهمّ عنصر في فنّ الوعظ أو الاجتماع - وكذلك عقله - كي
يفهم قصد الله المُحبّ والمُخلص - وإرادته - ليُترجم في حياته ما استمع

إليه في العظة أو ناقشه في الاجتماع - . هكذا فإنني أخطب خطابًا رعوياً
كَيَانِ الأشخاص المائلين أمامي، ولا سيما شعورهم الوجدانيّ.

ولكنّ الأمر مختلف في ما يختص بالتدريس اللاهوتيّ حيث أخطب
طلبة لاهوتيين لا شعباً بسيط الإيمان والفهم (وإن كان أحياناً في هذا
الإيمان البسيط والفهم البسيط عمق وصدق لا مثيل لهما لدى طالب علم
اللاهوت).

وإنني أخطب أولاً عقل طالب علم اللاهوت، قبل وجدانه أو
إرادته. لا شك أنّ هدفي الأول والأخير هو تقوية إيمانه، غير أنّ منهجي
التربويّ وأسلوب التربويّ ومداخلتي التربويّة هي مخاطبة عقل طالب علم
اللاهوت. فإنّ تدريس علم اللاهوت يحترم هذا المبدأ التربويّ. فليس
تدريس علم اللاهوت وعقلاً، ولا اجتماعاً وروحياً، بل هو تعليم بتمام
معنى اللفظ، وهو تعليم له مقياسه ومعايره الخاصّة، له متطلّباته وأهدافه
الخاصّة، له سماته وأساليبه الخاصّة، له خصائصه ومميّزاته الخاصّة . . .
المختلفة اختلافاً تربوياً كبيراً عن الوعظ أو الاجتماع الروحيّ. فإنني
أخطب المؤمن بطريقة مُعيّنة في الرعظ، وبطريقة أخرى في الاجتماع
الروحيّ، وبطريقة مُختلفة في التعليم اللاهوتيّ، كما أنّي لا أتقدّم إلى
طالب علم اللاهوت بصفتي راعياً، بل بصفتي مُعلّماً؛ فالراعي راعٍ،
والمُعلّم مُعلّم، فيجب تمييز الأدوار والمهّمات والخدمات في الكنيسة،
وإن كان الروح العامل في الجميع واحداً.

ويقدّر ما أخطب في التدريس اللاهوتيّ أولاً عقل طالب علم
اللاهوت - بهدف تقوية إيمانه وحياته الروحيّة، كما سيّضح لنا ذلك في
الجزء الأخير من حديثي - فإنني لا أخشى - من جهتي - أن أثير تساؤلات
لاهوتيّة وعقائديّة، دينيّة وروحيّة، إيمانيّة وإنسانيّة . . . وإن حملت هذه
التساؤلات طالب علم اللاهوت على الشكّ في هذه الأمور في مرحلة
مُعيّنة من مراحل سيرته اللاهوتيّة الفكرية.

أقول «في مرحلة مُعيّنة من مراحل سيرته»، لأنّ طالب علم

اللاهوت ممي مُدة سنة كاملة، بل مُدة ستين كثيرة؛ فيُوسعي أن أراققه في التدريس الأكاديمي نفسه أو في لقاءات شخصية معه، فأُساعد على تجاوز مرحلة الشكّ. وسيتجاوزها - بنعمة الله وباستخدام الله شخصي الضعيف وتُدريسي الناقص - فيُصبح إيمانه أعمق وأنضج. إنّ لعلم اللاهوت - بهذا المعنى - جانبًا قلبيًا، لا أقصد نقدًا من أجل النقد بل نقدًا من أجل البناء، نقدًا بناءً لتعقل الإيمان في سبيل تقوية الإيمان.

فمن قناعاتي، أنّ النَمْرَ الإيمانيّ والدينيّ والروحيّ يمرّ من الإيمان الوراثيّ - فقد وُلدك مسيحيًا أو مُسلمًا، أرثوذكسيًا أو بروتستانتيا أو كاثوليكيًا، قبطيًا أو كلدانيًا أو مارونيًا... - إلى الإيمان الشخصيّ المُلتزم كنيسيًا ومدنيًا، عن طريق التساؤلات، وإعادة النظر في المُسلمات، والشكّ؛ وإلاّ قد يظلّ الإيمان إيمانًا غير ناضج، غير شخصي، غير مُلتزم.

فتحة ديناميّة في التدريس اللاهوتيّ، هي ديناميّة الحياة نفسها التي تتحرّك وتُثير التساؤلات والشكوك، الحياة التي تعود إلى الماضي وإلى تعابيره الإيمانيّة، وفي الوقت نفسه تأخذ مسافة تجاهه وتُعيد النظر فيه، فترجع إليه مرّة أخرى... في حركة ديناميّة تستمرّ وتدوم بلا كلل ولا ملل. فالحياة حركة مُستديمة، والفنّ التربويّ حركة مُستديمة.

لا أنفي أنّ التساؤلات والشكوك قد تُفضي بطالب علم اللاهوت إلى فقدان إيمانه وقيمه الروحيّة ومبادئه الأخلاقيّة... فهذا الخطر غير وهمي، وهو وليد سرّ حرّبة الشخص وسرّ تجاوبه مع نعمة الله؛ ولذلك فعليّ أن أدُرّس علم اللاهوت بحكمة الروح القدس وفي جرّ من الصلاة وروح تواضع كبير، حتّى لا يؤدّي تدريسي إلى ذلك. غير أنّ تدريسي بالروح الموضحة أغلاه مُغامرة لا بدّ منها، قد غامرنا آباؤنا في الإيمان كما سنراه في الجزء الثاني من موضوعنا.

ثانيًا - البُعد العلمي

إنَّ علم اللاهوت علم بتمام معنى الكلمة. فالمُصطلح اليوناني الأصلي Theologia يعني العلم الذي موضوعه هو الله، أو الحديث عن الله.

وإنَّ علم اللاهوت بصفته علمًا، له موضوعه الخاصَّ ويخضع لمنهجية خاصة، كأبي علم من العلوم البشرية؛ فله مُنطلَقه - وهو الله والإيمان - وله مصادرُه - الوحي المُدوّن في الكُتب المُقدّسة - وله فروعه - الكتاب المقدّس، العقائد، الأخلاقيات، الروحانيات، الليتورجيا، التاريخ، القانون... -، كما أنّ له مناهجه وأساليبه وقوانينه... الخاصة.

ولكنني لا أريد أن أطيل الحديث في هذا الاتجاه، بل ما يهمني هو إظهار ضرورة استماتة علم اللاهوت بسائر العلوم البشرية، ولا سيّما الفلسفة من جهة، والعلوم الإنسانيّة من جهة أخرى، فسأحصر حديثي في هذين الاتجاهين.

١ - استخدام علم اللاهوت الفلسفة

إنَّ هذا الموضوع شاسع جدًا. يُوسعي أن أظهر أنّ الكتاب المقدّس يعهديه قد استخدم الفلسفة؛ فأسفار الحكمة ولا سيّما الأسفار ثانوية القانونيّة متأثرة بالفلسفة الهلنستيّة، ورسائل بولس مُتشبّعة بثقافته المُزدوجة العبريّة من ناحية واليونانيّة والرومانيّة من ناحية أخرى، وإنجيل يوحنا مُساير للتعاليم الغنوصيّة التي يُناهضها...

ولكنني سأطرّق إلى الموضوع من زاوية أخرى، مُعتمدًا على مجمع نيقيا المسكوني (٣٢٥)، لأنّه أدخل - لأول مرة في كنيّسة المجمع - لفظًا فلسفيًا يشرح عبارة كتابيّة، وذلك بحُجّة مثل أثناسيوس الرسولي.

يقرّ نصّ المجمع:

التعبير الفلسفي	التعابير الكتابية
	نؤمن... ربّ واحد يسوع المسيح ابن الله المولود الوحيد (Monogenis) من الآب،
أي من جوهر (Ousia) الآب	إله من إله، نور من نور، إله حقّ من إله حقّ، مولود غير مخلوق، هو والآب جوهر واحد (Homousios).

إنّ المجمع قد شرح التعبير الكتابي Monogenis - أيّ «المولود الوحيد» من الآب - باللفظ الفلسفي Ousia - أي «من جوهر» الآب - .
وبين التعبير الكتابي واللفظ الفلسفي «أي» هو بمثابة ترجمة وتفسير للتعبير الكتابي. وما علم اللاهوت في نهاية الأمر سوى «أي»، بمعنى أنّ كلّ ما يتضمّنه الوحي الكتابي من حقائق إيمانية، يُترجمه علم اللاهوت بفلسفة عصره. فإنّ تعبير «الابن الوحيد» أصبح في لغة فلسفة عصر نيقيا اليونانية «الجوهر» (Ousia)؛ وكذلك فإنّ التعبير «مولود غير مخلوق» أصبح «من جوهر واحد» (Homousios) :

«مكنّا دخلت اللغة الفلسفية اللاهوت المسيحي. وليست الفلسفة تكراراً أو اجتراراً للكتاب المقدّس، بل هي تعبير جديد، هي تعمّق في الإيمان نفسه، هي فرصة للإيمان ليفهم بلغة عصره عمق السرّ الإلهي. ومن جهة أخرى، فالتعبير الفلسفي يُعمّق الإيمان الكنسي، بمعنى أنّ الكنيسة تقرأ الكتاب المقدّس مُتحرّية عن عمقه إلى ما أبعد من تعابيره. فقد تكون التعابير الكتابية نفسها مُجرّد اجترار فتحتاج إلى توضيح - أمام عقليّة وتساؤلات جديدة. أمّا التعبير الفلسفي الجديد، فيُتيح لها الفرصة للتعمّق في معنى الكتاب.

فضلاً عن أنّ الكنيسة، بهذه الطريقة، تتسلّم «وديعة الإيمان» من الأجيال المؤمنة السابقة وتُسلمها للأجيال القادمة ببصمتها وبصمة عصرها

وحضارتها وفلسفتها»^(٣).

كيف تقبل الشعب المسيحي إدخال تعبير فلسفي في العقيدة؟ من المعروف أنه تقبله ببطء وبدون حماسة، خوفاً من تأثير الفلسفة في الإيمان؛ ولولا أن أثناسيوس كان حجة، لما تقبل هذا التعبير الفلسفي في التعبير الإيماني. ولكننا نفخر بأن أثناسيوس تمنك برأيه واستخدم الفلسفة بحكمة بدون أن تستبد الفلسفة العقيدة^(٤).

٢ - استخدام علم اللاهوت بالعلوم الإنسانية

إن اهتمام علم اللاهوت بالعلوم الإنسانية - كعلم النفس والاجتماع والتاريخ... - ظاهرة مُعاصرة تعود إلى أهميّة هذه العلوم في عالمنا اليوم. لن أتناول الموضوع من زاوية كلّ علم من هذه العلوم الحديثة وغير الحديثة. إلا أنني سأكتفي بقضية لاهوتية واحدة ذات شقين قد تأثرت بالأنثروبولوجيا المُعاصرة وعلم النفس المُعاصر، وهي وحي يسوع لألوهيته، وكذلك علمه بموته وقيامته. كيف طرحت القضية قديماً، وكيف

(٣) راجع كتابنا يسوع المسيح في تقليد الكنيسة - سلسلة «دراسات لاهوتية» - دار المشرق - بيروت ط ٢ ١٩٩٢ - ص ٥١ - راجع أيضاً «معنى التفلسف» ص ٥٣-٥٦. وقد سبق أثناسيوس أفليمندس الإسكندري إذ قال في الفلسفة: «لا أجهل ما يُرثه بعض الخائفين، أنه لا ينبغي الاهتمام إلاّ بالأمر الضروري التي تتضمّن الإيمان، وإعمال الأمور الغريبة وغير المُجدية التي تُضايقتنا حيناً وتمجنا في مواضع لا تنفع الهدف الأخير. ويندب هؤلاء الناس إلى الاعتقاد أنّ الفلسفة تأتي من الشرّ وأنها تغلغل في حياتنا لضباع البشر، وأنها من ابتكار أحد الأرواح الشريرة».

ولكنّ للردّيلة طبيعة فاسدة وهي غير قادرة على إنماء أيّ نوع من الخير. فسأظهر (...) أنّ الفلسفة أيضاً هي نوعاً ما عمل من أعمال العناية الإلهية» (المترجمات / ١ / ٤-٢/١٨).

«إنّ الله حلّة جميع الأشياء، بعضها مباشرة ومن أجل فاتها - كالمهد القديم والجديد - وبعضها كتيبة - كالفلسفة» - (٢/٢٨/٥/١).

«إنّهُ لمن الواضح أنّ العناية الالهوتية غير الدينية السابقة (للكتاب المقدس) - بما فيها الفلسفة - أنت من الله للبشر كهدف أساسي» (١/٢٨/٥/١)...

(٤) راجع المرجع نفسه: «معنى التطهير من الفلسفة» ص ٥٧-٥٨، وكذلك «اللاهوت بين الضلف والتطهير» ص ٥٨. ونجد الموقف المُترن حينه لدى أقليمس الإسكندري.

تُطرح اليوم؟

• لقد أجمع آباء الكنيسة على أن يسوع مثلنا في كل شيء (ما عدا الخطيئة)، وذلك بموجب «الإفراغ» أو «التخلي» (Kénosis) بحسب قل ٧/٢. وهذا ما شدت عليه المدرسة الأنطاكية أكثر من غيرها، مُطبِّقة ذلك على معرفة يسوع التي شابهت معرفتنا البشرية المحلولة.

وبين ٥٤٠ و ٦٠٠، ظهرت بدعة «اللامعرفين» (Agnostes) وقد نادت بعدم معرفة يسوع، انطلاقاً من جهله ليوم الدينونة الوارد في مر ٣٢/١٣. وكانت هذه البدعة - في نهاية الأمر - عودة إلى النسطورية، أي إلى الفصل والانتقام بين ألوهية يسوع وإنسانيته، وإلى الشك في وحدة شخصه.

• فواجهت جميع الكنائس - الشرقية والغربية - هذه البدعة، يَمَّا أفضى بها إلى الاعتراف بملء معرفة يسوع المسيح. فعلى سبيل المثال، أكد يوحنا الدمشقي (القرن ٨) أن يسوع كان يتميّز منذ الأحشاء بالمعرفة الكاملة؛ كما أن اللاهوتي كانديلس (القرن ٩) أكد أن يسوع كان يتميّز بـ «الرؤيا الإلهية» (Vision béatifique) تلك الرؤيا التي لا ينالها الإنسان إلا بعد موته، في الأبدية.

وقبل ذلك، كانت مدرسة الإسكندرية قد ركزت على معرفة يسوع، وإن اعترفت بجهله - طبقاً لما ورد في الإنجيل من نُموه في الحكمة وتمعُّبه وعدم معرفته ليوم الدينونة... - غير أنها أوضحت أن عدم معرفته هذا كان إيقونومياً - أي تديبيرياً - فقط إذ كان يتواضع فيتكلّم كلام البشر^(٥).

(٥) نجد لدى كيرلس الإسكندري قولاً يؤكد اعترافه بعدم العلم الكامل. ففي كتابه المسيح الواحد (٧٦٠أب)، يقول:

«إن كلمة الله - بموجب الإيقونوميا - سمح لجسده بأن يتبع قوانين طبيعته (البشرية). فإنّ التمعُّب في السنّ والحكمة - أضيف: في النعمة - لأمر بشري. فالإله حدّ ما، إن العقل - في كل واحد (متأ) - ينمو نمواً الأبعاد الجسدية؛ فهو مختلف لدى الرُّضّع، عنه لدى الأطفال، عنه لدى من تجاوزوا هذا السنّ (...). أمّا آتاه لو أظهر (الله

وإذا ألقينا نظرة نقدية على إقرار الآباء بعلم يسوع الكامل، اعترفتنا بتأثير مزدوج، أحدهما فلسفي والآخر لاهوتي.

+ فلقد تأثر آباء الكنيسة شرقًا وغربًا بالفلسفة اليونانية - ولا سيما الأفلاطونية - وكانت تعتبر أن «الإنسان الكامل» يتميز بالمعرفة الكاملة أو يكاد يقترب منها. وبالتالي، كان يسوع إنسانًا كاملًا - وهذا ما أقره مجمع خلقيدونيا (٥٤١) - فتنعم بالمعرفة الكاملة في أيام حياته الأرضية.

إن هذا التفسير لخليقدونيا تفسير قد حَرَف قصد المجمع الحقيقي؛ فلم يقصد آباء المجمع كمال معرفة يسوع، معرفة كاملة (Omniscience)، بل كمال إنسانيته. وإنَّ الفلسفة الأنثروبولوجية المعاصرة وعلم النفس المعاصر يتافيان وهذه النظرة إلى إنسان له معرفة كاملة.

+ كما تأثر آباء الكنيسة شرقًا وغربًا بمبدأ لاهوتي، وهو مبدأ «المشاركة بين الخصائص» (Communication des propriétés)، فخصائص الروحية المسيح وخصائص إنسانيته قد أثرت بعضها في بعض، فقد أثرت ألوهيته في إنسانيته في ما يتعلق بمعرفته وعلمه، وذلك بموجب «الاتحاد الأتومي» (Union hypostatique) حيث إنَّ شخص يسوع المسيح كان شخصًا واحدًا.

ومأخذنا على هذا التفسير أنه يتجاهل تأثير إنسانية يسوع في خصائص ألوهيته، فيتناسى أن «الإفراغ» - بموجب «التجسد» - جعل يسوع يتخلّى عن معرفته الإلهية المطلقة وعلمه السابق بما سيحدث، كما تخلّى عن خصائص قدرته الإلهية (متى ٢٦/٥٣). فلقد قيل آباء الكنيسة «الإفراغ» في شأن قلرة يسوع، ولم يقبلوه في شأن معرفته وعلمه.

=الكلمة) حكمة خارقة في رضيع، لكان ذلك أمرًا سهلًا لديه، وفي مقدوره بلا شك؛ ولكن لكان في الأمر شيء من الفظاعة التي لا تُناسب صعيد الإيقونوميا. (. . .) فيموجب ذلك، إنَّ (الله الكلمة) سمح للحدود البشرية بأن تحكّمه. وبالفعل، فإننا نعتبر ذلك بمثابة شبه (بينه وبيننا)، نحن الذين نؤمن تدريجًا ونُنتهِم الزمن في السنّ، وفي العقل بما يتناسب مع ذلك».

* بين موقف عدم المعرفة والعلم، وموقف المعرفة والعلم
الكاملين، ثمة موقف ثالث تميّز به الغرب، تُؤود حُجّتين في شأنه:
+ البابا غريغوريوس الكبير (٥٤٠-٦٠٤) الذي قاوم بدعة
«اللامعرفيين». ويُمكن تلخيص موقفه في أنّ يسوع لم يحظّ بالمعرفة
الإلهية الكاملة لأنّه كان إنساناً له نفسٌ عاقلة، يعرف من خلال معرفة غير
كاملة، وذلك بموجب «الإفراغ». ولكنّه كان - من جهة أخرى - يعرف
قصد الله الخلاصيّ، وذلك بموجب بُنوّته التي كانت تربطه بالآب وتُحرّكه
كلياً. وأما كيفية المزج بين القطبين فلا توصّف، وذلك بموجب «التجسّد»
الذي يجمع بين الألوهية والإنسانية، وكذلك بموجب «المشاركة في
الخصائص» حيث التأثير المتبادل بين مُميّزات كلّ منهما وخصائصهما؛
هذا وإنّ الأناجيل رزينة كلّ الرزانة في حديثها عن التأثير هذا، فهي لا
تري أيّ تناقض بينهما.

+ توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤) وقد كان هو الآخر وزيناً للغاية في
ما نحن بصلده. فلقد ميّز بين علم يسوع بـ «الرؤيا الإلهية» (Vision
béatifique)، و«العلم المُوحى به» (Science infuse) كعلم الملائكة،
و«العلم المُكتسب» (Science acquise) كعلم سائر البشر. وإنّ العلم
المُكتسب هذا كان مدار اهتمام توما الأكويني وتحليله، أي أنّه ركّز على
بُعد معرفة يسوع الإنسانيّ أكثر منه الإلهيّ، بدون إهمال البُعد الإلهيّ.

بعد هذه الجولة التاريخية السريعة، نتطرق إلى نظرة لاهوتية مُعاصرة
مُتأثرة بالفلسفة الوجودية (Existentialisme) والفلسفة الشخصية
(Personnalisme) والأنثروبولوجيا الفلسفية وعلم النفس...

فإنّ مُنطلق النظرية اللاهوتية المُعاصرة إلى وعي يسوع لألوهيته وإلى
علمه بموته وقيامته، هو مُنطلق الآباء، أي أنّ يسوع شاركنا كلّ شيء وهو
مثلنا في كلّ شيء (ما عدا الخطيئة). ولكنّ الاستنتاج - في ضوء العلوم
الفلسفية والإنسانية المُعاصرة - مختلف كلّ الاختلاف، فنُوضّحه في
قضيّتي علم يسوع للمستقبل عامّة ولموته وقيامته خاصة - وهو جانب
القضية الموضوعيّة - ووعيه لألوهيته - وهو جانبها اللاتني -.

• فَإِنَّ الْعُلُومَ هُنَا تُوَكَّدُ أَنَّ عِلْمَ أَيِّ إِنْسَانٍ عِلْمٌ مُكْتَسَبٌ لَا مُسَبَّقٌ.
فَالْإِنْسَانُ لَا قَبْضَةَ لَهُ عَلَى الْمُسْتَقْبَلِ، فَاللَّهُ وَحْدَهُ يَعْلَمُ الْمُسْتَقْبَلَ.

هذه كانت حال يسوع، ولا سيما في ما يتعلق بموته وقيامته. صحيح
أَنَّ الأناجيل تسرد لنا آتة تنبأ بهما (راجع مثلاً مر ٨/٣١ // ٩/٣١ //
١٠/٣٣-٣٤ //)، ولكنَّ السؤال المطروح هو: هل كان يعلم ذلك
بموجب «علم مُسَبَّقٍ» (Présience) أم بموجب معرفته للكُتُبِ الْمُقَدَّسَةِ؟

إننا نستبعد «العلم المُسَبَّقِ» لِأَنَّهُ يَتَنَافَى وَوَضِعَ يَسُوعَ الْبَشَرِيِّ، وَهُوَ
مِثْلُنَا فِي كُلِّ شَيْءٍ؛ وَنُرَجِّحُ الْإِحْتِمَالَ الْآخَرَ، أَلَا وَهُوَ مَعْرِفَةُ يَسُوعَ لِلْكَتُبِ
الْمُقَدَّسَةِ وَتَطْبِيقِهَا عَلَى شَخْصِهِ.

فكان يسوع، بمعرفته للكُتُبِ، على علم ودراية بأنَّ مصير الأنبياء هو
اضطهاد الشعب لهم وقتلهم: «لا يُزْدِرِي نَبِيٌّ إِلَّا فِي وَطَنِهِ وَذَوِي قَرَابَتِهِ
وَبَيْتِهِ» (مر ٦/٤) - «أورشليم، أورشليم، يا قاتلة الأنبياء وواحدة
المرسلين إليها!...» (متى ٢٣/٣٧-٣٨ //). فلقد شعر يسوع بأنَّ
مصيره واحد وسائر الأنبياء، إذ كان يُشير غضب الرئاسات الدينيَّة، كما
أثاره يوحنا المعمدان النبي (مر ٩/١٢-١٣). وهذا ما جعله يضرب مثل
الكراميين قتلة الابن (لو ٢٠ / ٩ت).

وفي الكُتُبِ الْمُقَدَّسَةِ وَجَدَ يَسُوعَ صُورَةَ أُخْرَى تُطَابِقُ مَا سَيَكُونُ
مصيره، وهي مصير البار المُضْطَّهَدِ فِي مِثْلِ مِرَاثِي إِرْمِيَا أَوْ أَنَاثِيدِ عَبْدِ يَهُوه
الْأَرْبَعَةَ فِي مَسَرِّ أَشْعِيَا أَوْ الْمَزْمُورِ ٢٢... فَاسْتَلْهَمَ هَذِهِ الصُّورَةَ الْمَعْرُوقَةَ
لدى مُعَاصِرِيهِ، وَتَنَبَّأَ بِأَلَامِهِ وَمَوْتِهِ وَقِيَامَتِهِ انْتِظَارًا مِنْهَا، مُطَبِّقًا إِيَّاهَا عَلَى
مصيره الشَّخْصِيِّ.

وَأَمَّا التَّفَاصِيلُ الْوَارِدَةُ فِي الْأَنْجِيلِ، الْمُتَعَلِّقَةُ بِنُوحِيَّةِ آلامِ يَسُوعَ
وموته وقيامته، فَمِنْ الرَّاجِحِ أَنَّ الْإِنْجِيلِيِّينَ قَدْ حَرَّوْهَا فِي ضَوْءِ مَا حَدَثَ
لَهُ فَعَمَلًا^(٦).

(٦) للمزيد من الامتضار، راجع يسوع المسيح في تقليد الكنيسة، ص ١٤٩-١٥٤.

مكنا، فقد تخلى يسوع فعلاً عن «الملم المُسبق» بموجب «إفراضه»، كما تخلى عن امتيازات ألوهيته من قُدرة (راجع مثلاً متى ٥٣/٢٦)، ليشارك إنسانيتنا في كل شيء، بما فيها من جهل المُستقبل الذي لا يعلمه إلا الله وحده. وما تنبؤاته عن مصيره من موت وقيامه سوى قراءة روحية للكاتب المُقلّمة وتطبيقها على شخصه، وذلك بإلهام الروح القدس.

« وإن العلوم الإنسانية المعاصرة تؤكّد لنا أنّ وعي أيّ إنسان وعي تدريجيّ، وعي ينمو ويتطوّر ويتمتّق. فليس وعي الطفل مثل وعي المُراهق ولا مثل وعي الراشد؛ فلكلّ عُمر وعيه. فإنّ «الإنسان الحقيقيّ» هو الذي يتدرّج في وعيه، على عكس ما يتصوّره بعض الذين يظنّون أنّ وعي يسوع كان كاملاً منذ المهد.

فهذه كانت حال يسوع، إذ كان مثلنا في كلّ شيء، ولا سيّما في وعيه لألوهيته. فيشير إلينا لوقا مرتين أنّ يسوع الطفل والصبيّ كان ينمو ويتقوى في الروح ويمتلئ بالحكمة... ينمو في القامة والحكمة والنعمة عند الله والثامن (٢/٤٠ و٥٢). ففكرة نموّ يسوع الكتابية تؤكّده علوم اليوم.

ف عندما بلغ يسوع الثانية عشرة من عمره، يصفه لنا لوقا وهو يعي أنّه ابن الأب - «ألا تعلمان أنّه عليّ أن أكون عند أبي؟» (لوقا ٤٩/٢) - وعي صبيّ عمره اثنا عشرة سنة. وعند اعتماده، تؤكّد لنا روايتا مرقس ولوقا أنّه وعي بُنوّته وعي الرجل في اكتمال عُمره؛ فكلام الأب مُوجّه إليه - «أنت ابني الحبيب» (مر ١١/١ // لوقا ٢٢/٣) - لا إلى الشعب كما رواه متى (١٧/٣) ويوحنا (١/٣٢-٤٣). فوعي يسوع لبُنوّته الإلهية قد تدرّج تدرّج أيّ إنسان يعي ذاته وهويته، أصله ونسبه.

وتؤكّد لنا ذلك الرسالة إلى العبرانيين إذ جرّوت أن تقول: «هو الذي في أيام حياته البشرية رفع الدُعاء والابتهاال بصُراخ شديد ودُمُوع ذوارف إلى الذي بوسعه أن يُخلّصه من الموت، فاستجيب لِتِواه. وتعلّم الطاعة، وهو الابن، بما عانى من الألم» (٥/٧-٨). نيسوع قد «تعلّم» الطاعة

للآب رغم أنه كان ابن الآب؛ وبلغتنا المعاصرة تقول إن طاعته لم تكن مُعطى إلهياً، بل كانت اكتساباً بشرياً؛ فيسوع تعلم فاكسب الطاعة، شأنه شأن كل إنسان يتعلم في الحياة ومن الحياة.

هكذا، فإن يسوع تدرج ونما في الرعي لبُتوته الإلهية وألوهيته. وهو في ذلك «إنسان حقيقي» قد شارك إنسانيتنا في كل شيء، بما فيها النمو البطيء والوعي المتدرج، كما شاركنا في التجارب والضعف والألم والموت، وفي كل شيء (ما عدا الخطيئة). وهذا بموجب تجسده وما ترتب عليه من «إفراغ»^(٧).

الحق يُقال إن قضية وهي يسوع شائكة للغاية، إذ ينبغي لنا التمسك بقطبي الألوهية والإنسانية في آن واحد، ومشاركة كل منهما الآخر في خصائصه ومميزاته؛ فالألوهية تُشارك الإنسانية ألوهيتها، والإنسانية تُشارك الألوهية إنسانيتها، بدون إهمال أحد القطبين أو التقليل من شأنه، لا الألوهية - وإلا وقعنا في فتح أريوسية جديدة - ولا الإنسانية - وإلا وقعنا في فتح «ظاهرة» (Docétisme) جديدة. - وإن التمسك بالازدواج هنا - لا نقول ازدواجية التي توقع في فتح نسطورية جديدة - لأمر صعب ولكنه ضروري وأساسي في المسيحية. فكيف يمكننا أن نُعبّر اليوم عن الازدواج هنا أو المشاركة المتبادلة هذه في شأن وعي يسوع لألوهيته؟

مما لا شك فيه أن كانت ليسوع علاقة فريدة من نوعها مع الآب، علاقة «الابن الوحيد» و«الابن الحبيب»، وإن كان قد وعى لها مُتدرجاً كما سبق أن قلناه. وتتعاير الفلسفة المعاصرة - ولا سيما الفينومينولوجيا - تقول إن هذه العلاقة كانت «ما-قبل-الإدراك» (Pré-Compréhensive)

(٧) تعاشياً لأيّ الناس مُمكن، نؤكد أن وعي يسوع لبُتوته وعياً تدرجياً لا يعني على الإطلاق أنه لم يكن إلهاً ثم أصبح إلهاً (فهذه الفكرة حادة إلى اليمين الأريوسية). فهو ابن الله الأزلي، والكلمة الأزلي، والإله الأزلي مثل لحظة تجسده في أحشاء مريم العنواء. ولكن ما هو زمنه وتدرجه إنما هو وصيه لذلك، لا كيوته الإلهية التي هي أزلية مُطلقة غير مُتدرجة.

و«ما-قبل-التموضّع» (Pré-objective)، أي أنها كانت علاقة اختياريّة، بمعنى أنّ يسوع قد اختير هذه العلاقة الفريدة قبل أن يعي لها ويُعبّر عنها. كانت علاقته الاختياريّة هذه - على حسب اللاهوتي المعاصر كارل راينر اليسوعي - «علاقة مباشرة مع الله»، بمثابة «الأفق الأوّل» قبل أفق الوعي والتعبير، والإدراك والتموضّع (Objectivation)؛ كانت علاقة تأسيسيّة أساسيّة (Fondamentale) جوهرية كيانية (Ontologique).

وهذه العلاقة الاختياريّة الأولى المباشرة التلقائية الفطرية، المعطاة كمُعطى أوّل، قد وصي لها وصيًا تدريجيًّا من خلال علاقته مع الآب في الصلاة من جهة، ومن خلال علاقته بالعالم والبشر والأحداث البشريّة من جهة أخرى. فإن لم نُسلّم بضرورة وفاعليّة «الوساطات» هذه في وعي يسوع، أنكرنا واقع التجسّد و«الحدود البشريّة» - كما قال كيرلس الإسكندريّ - وبالتالي وقعنا في فخّ «الظاهريّة» التي لم تُولّ يسوع أيّ كثافة بشريّة ولا أيّ واقع بشريّ ولا أيّ حقيقة بشريّة بل اعتبرته «يتظاهر» بالبشريّة، كأنه «شبه للبشر» بأنه إنسان ولم يكن بالفعل إنسانًا. فسوع قد وعى لآلوهيته - كما أنّه وعى لإنسانيته - من خلال حياته العينية الواقعيّة على مرّ الأحداث والظروف، وعلى مدى مُعاملاته وتصرفاته. فهذه الوساطات البشريّة سمحت له بالوعي لما يختيره ما-قبل-الوعي، أي أنها سمحت له بالوعي لـ «اتّحاده الأتوميّ»، - اتّحاد لاهوته بناسوته - وهو مُعطى أوّل عاشة قبل أن يعي له ويُعبّر عنه.

ثمّة إذا صعيديان مُتمايزان وإن كانا غير مُفصلين، فهناك صعيديّ الاختيار ما قبل الوعي، وهناك صعيد الوعي لهذا الاختيار من خلال الوساطات البشريّة. ثمة مُستوى «التسامي» (Transcendence) - حيث إنّ يسوع هو ابن الله - ومُستوى «التاريخيّة» (Historicité) - حيث حياة يسوع التاريخيّة العينية -؛ وما يجمعهما هو تعبير إيمان يوحنا الإنجيليّ عندما هتف: «والكلمة صار إنسانًا»، فالله الكلمة هو المُنصر المتسامي، والإنسان هو المُنصر التاريخيّ؛ فالله الكلمة الأزليّ أصبح تاريخًا، والله الكلمة أصبح وعيًا عينيًّا، والله الكلمة غير المتغيّر أصبح إنسانًا ينمو

ويتدرج في الوعي لحقيقته وفي تمييزه عنها. وإن إيماننا بتجسد الله الكلمة يذهب إلى هذا الحد من الاعتراف بتأثير التجسد: من إنسانية الله الكلمة، ومن وعيه البشري المتدرج، ومن الوساطات والحدود البشرية التي قبلها.

• وخلاصة كلامنا أن قضيتي وعي يسوع لألوهيته، وعلمه بمرته وقيامته، قد أخذتا أهميته في علم اللاهوت المعاصر بفضل العلوم الإنسانية والفلسفة المعاصرة. فهي تثير باستمرار تساؤلات للفكر اللاهوتي الذي يقبلها ويقرأ الكتاب المُقَلَّمس قراءة مُحَمَّلة بها ليفاعل معها ويوجَّهها وتحداها بدوره^(٨). فإن «علم اللاهوت» (Theologia) هو «علم الإنسان» (Anthropologia) في الوقت نفسه وبدون أي انفصال بينهما.

ثالثًا - البعد الروحي

منذ عصر الآباء، وثمة قول ماثور يؤكد أن اللاهوتي الحقيقي هو في الوقت نفسه روحاني، وأن العلم يقترن بالصلاة؛ حتى إن كيرلس الإسكندري قال إن نقص البعد الروحي أصبح اللاهوتي أخول.

كيف يُمكننا تطبيق هذه النظرة العميقة على مُعلِّم علم اللاهوت، وتأوينها (actualisation) اليوم؟

إني ألخص وجهة نظري في أن البعد الروحي يكمن في أن التعليم اللاهوتي رسالة كنسية. فالكنيسة تُكَلِّف مؤمنًا برسالة التعليم. وأما المعلم، فيكون روحانيًا إذا توقرت لديه ثلاثة استمدادات روحية.

١ - نسلم الرسالة التعليمية الكنسية

إن المعلم اللاهوتي يتقبل هذه الرسالة. فليس هو صاحب الرسالة التعليمية، بل هو يتلقاها من غيره، من الكنيسة بأسم الله. ويُمكننا تطبيق كلمة الرسالة إلى العبرانيين في شأن كهنوت المسيح على رسالة التعليم:

(٨) هنا هو «التأويل» (Hermeneutika)، أي: ما يقول الكتاب المُقَلَّمس لنا في عصرنا وثقافتنا، في تساؤلاتنا واهتماماتنا، في تحديات مجتمعاتنا ومتطلباتها.

«ما من أحد يتولّى بنفسه هذا المقام، بل مَنْ دعاه الله» (٤/٥). فكما تلقى يسوع ذلك، هكذا فإنّ المعلّم اللاهوتيّ يتلقّى - تمثلاً بالمعلّم يسوع - رسالته التعليميّة. فالرسالة التعليميّة تفرقه؛ وهو خادمها، خادمٌ يُحاول أن يكون أميناً في تأديته رسالة التعليم، لأنّها رسالة كنيّة مُقدّسة. هذا هو «أصل» الرسالة التعليميّة.

٢ - توظيف الرسالة التعليميّة الكنسيّة

إنّ هذه الرسالة المُقدّسة تتجه نحو بُيان المؤمنين المُعلّمين. فلقد صرّح بولس أنّ «موهبة التعليم» مُوجّهة نحو «البُيان»، شأنها شأن جميع مواهب الروح القدس (١ قور ١٤/٣-٦ و١٢ و١٧-١٩). وكذلك فالتعليم اللاهوتيّ يستهدف بُيان مَنْ يتلقونه، ولا سيّما إيمانهم ورجاءهم ومحبّتهم، أي «الفضائل اللاهوتيّة» كما يُسمّيها اللاهوتيّون. فلا يستهدف التعليم اللاهوتيّ تلقين معلومات - وإن كان دينيّة - بل بُيان مؤمنين. هذه هي «غاية» الرسالة التعليميّة.

٣ - مرجعيّة الرسالة التعليميّة الكنسيّة

عندما يؤدّي المعلّم اللاهوتيّ رسالته المُقدّسة بأمانة، فإنّه يؤدّيها بالأمانة تجاه التعليم الكنسيّ. فليس هو المرجع، بل المرجعيّة تعود إلى الكنيسة، ولا سيّما إلى السلطة التعليميّة فيها التي تفصل «بإحكام واستقامة كلمة الحق»، كما يقول القُدّاس الباسيليّ القبطيّ.

ففي نهاية الأمر، ثمة مُعلّم واحد وهو المسيح ومنه يستمدّ كلُّ مُعلّم تعليمه؛ وإنّ الروح القدس هو مُعلّم الكنيسة (يو ١٤/٢٦) ومُرشدّها إلى الحقّ كلّهُ (يو ١٦/١٣). فعندما يؤدّي المعلّم اللاهوتيّ رسالته الكنسيّة إنّما يقتدي بيسوع المعلّم ويدعُ الروح القدس يُرشدّه ويقوده ويوجّهه فيُعَلِّمُ المُعلّمين. ويتمّ ذلك الاقتداء والإرشاد في داخل الكنيسة وهي المرجع، إذ يكلّفها يسوع المسيح بالحفاظ على «وديعة الإيمان» ويرشدّها الروح القدس في ذلك.

غير أن المرجعية الكنسية هذه لا تعني على الإطلاق اجترار المعلم اللاهوتي للماضي، أو أمانته العمياء للتعليم المتوارث، أو الخضوع الممتثل للسلطات الكنسية...؛ فمن واجباته المقدسة، وكذلك من واجبات الباحث اللاهوتي المقدسة، التجديد والإبداع مع الأمانة، وتأوين «وديمة الإيمان» بموجب مقتضيات العصر وتحدياته ومُتطلباته كما سبق لنا أن ذكرناه. فإن كانت المرجعية تعود إلى السلطة الكنسية، إلا أن واجب التأوين والتأقلم، والتجديد والإبداع من اختصاص علماء اللاهوت ومعلمي اللاهوت، وإن كانت الكلمة الفاصلة والأخيرة تعود إلى السلطة الكنسية^(٩).

هذه هي الاستعدادات الروحية الثلاثة التي على المعلمين الروحانيين أن يتحلوا بها انطلاقاً من التعليم اللاهوتي كرسالة كنسية. غير أنه لا يسمهم أن يحيوا هذا البعد الروحي إلا إذا توقّر لديهم تطلبان مهيمان:

أ - الصلاة

فلا يتم أي استعداد روحي إلا إن كان في جو من الصلاة. فلا يتحقق تسلّم الرسالة التعليمية إلا بالصلاة، ولا تُعاش مرجعيتها من أمانة/إبداع إلا بالصلاة. كما أن تأدية رسالة التعليم عينها - من بحث وتعليم واستعداد لها - لا تتم إلا بالصلاة.

وللروح القدس دور فعال في ذلك، فهو الذي يُعلم المعلم ويُرشده ويُبرّئ عقله ويُعضد إيمانه ويُوَجِّهُ غيرته في التعليم... وهو الذي يجعله يقتدي يسوع المسيح المعلم.

ب - التواضع

وإن فضيلة الفضائل في تأدية رسالة التعليم المقدسة هي التواضع.

(٩) في العلاقة بين السلطات الكنسية وبين البحث والتعليم اللاهوتيين، راجع بين وحي الله وإيمان الإنسان المذكور آنفاً، ص ١٧٩. راجع الفصل الثاني عشر كله في شأن «الحديث اللاهوتي كمعبر عن الإيمان».

فالتواضع يجعل المُعلِّم اللاهوتي يتسلَّم رسالته مُدرِّكًا أَنه خادمها لا صاحبها. والتواضع يجعله في خدمة بُنيان المُعلِّمين، بل وخادمهم. والتواضع يجعله يتقبَّل مرجعية الكنيسة في أمانته لتعليمها - ولا سيَّما إذا اختلفت نظرته عن التعليم المُتوارث - وفي تجديده وإبداعه وتطوُّره - ولا سيَّما إذا أتى بالجديد في الكنيسة - . فالتواضع جوُّ وريسة.

وللروح القدس دور فقال في ذلك أيضًا، فهو الذي يجعل المُعلِّم اللاهوتي «وديعًا مُتواضع القلب»، اقتداءً بيسوع المسيح المُعلِّم الوحيد (متى ٢٩/١١-٣٠).

إنَّ المُعلِّم اللاهوتي مدعوٌّ إذاً إلى أن يكون رجل صلاة ورجلًا مُتواضعًا.

هكذا، فإنَّ المُعلِّم اللاهوتي رجل روحاني من خلال ثلاثة استعدادات روحية في تأدية رسالته الكنسية المُقلَّصة، ومن خلال تطليبين روحيين يتعلَّقان بشخصه. هذا هو فهمي لللاهوتي الروحي كما دعا إليه آباؤنا المُعلِّمون، وهم في ذلك قُدوة لنا كما اقتدوا هم بيسوع المسيح بإرشاد الروح القدس.

الخاتمة

أبعاد ثلاثة للتعليم اللاهوتي: البُعد التربوي الذي انطلقنا منه لأنَّه أساس كلِّ عملية تعليمية لاهوتية حيث دور المُعلِّم التربوي تجاه المُعلِّم. ثمَّ البُعد العلمي حيث جانب العمليَّة التعليمية اللاهوتية الموضوعي الذي يجمع المُعلِّم والمُعلِّم. وأخيرًا البُعد الروحي حيث العملية التعليمية اللاهوتية هي رسالة كنسية تتعلَّق بالمُعلِّم والمُعلِّم.

خمسة مزامير لداود لم تُكتب في لائحة المزامير

الأب بولس الفغالي °

هذا هو العنوان الذي يسبق خمسة مزامير متحولة: هي لم تدخل في عداد المزامير التي قرأها في الكتاب المقدس. فما هو أصل هذه المزامير وكيف وصلت إلينا؟

١ - أصل هذه المزامير

من المعلوم أنّ النصّ العبريّ عرّف مئة وخمسين مزمورًا نُسبت إلى داود في القديم، وشرحها العلماء في العصور الحديثة فوجدوا أنّها تُليت في أوقات مختلفة من تاريخ شعب الله. جعلها التقليد على اسم داود، كما جعل الكتب الحكيمية على اسم سليمان، وكما ربط كلّ ما ورد في كتب الشريعة باسم موسى.

عرف التقليد المسيحيّ المزمور ١٥١ في النصّ اليونانيّ السبعينيّ^(١) وفي الهكسبلة^(٢) السريانية^(٣). ولكنّ أحدًا لم يعرف بوجود خمسة مزامير

(٥) أستاذ الكتاب المقدس في جامعة الروح القدس - الكلييك، ومعهد القديس بولس، حرمًا.

(١) نذكر القارئ أنّ السبينية هي إحدى أهمّ ترجمات الكتاب المقدس إلى اليونانية. سُبت كذلك بسبب الأسطورة التي تقول إنّ سبعين مترجمًا عملوا في الترجمة سبعين يومًا.

(٢) الهكسبلة نسخة للكتاب المقدس في مئة حواميد قام بها أرويجانس الحفتر الكاثوليقيّ المصريّ الذي عاش في القرن الثالث ب.م. وسار على خطاه السريان والآتين.

(٣) لا نجد المزمور ١٥١ في الترجمة البيطة. سنة ١٩٠٨ اكتشف مسوور النصّ =

تُرَاد على المئة وخمسين مزموراً التي قرأها في الكتاب المقدس، إلى أن اكتشفها يوسف شمعون السمعاني في مخطوط سرياني من المكتبة القاتيكانية^(٤). وانتظرنا قرناً ونيقاً لنشر العالم الإنكليزي رايت هذه المزامير عن مخطوط وجده في كميريدج (يعود إلى نهاية القرن السابع عشر) وينقلها إلى الإنكليزية^(٥). وتبعه منغانا سنة ١٩٢٧ فاستفاد من مخطوطين جديدين في مكتبة وندل هاريس^(٦) ونقل هذه المزامير إلى الإنكليزية^(٧). أما مارتن نوت الألماني فنشر بطريقة علمية هذه المزامير والحققها بترجمة ألمانية وحاول أن يعيد كتابة ثلاثة منها في نصها الأصلي أي العبراني^(٨).

وتساءل النقاد: من أين جاءت هذه المزامير الخمسة التي لا نقرأها إلا في السريانية، فوجدوا أنها تعود إلى محيط آسياني^(٩). وصدق

=السرياني لهذا المزمور في دير السريان الأرثوذكس في أورشليم في مخطوط يعود إلى سنة ١٤٧٢ وطبعه في مجلة ألمانية: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1908, p. 65-67.

Bibliothecae Apostolicae Vaticanae: Codicum Manuscriptorum catalogus, Romae 1759, 1,3, p. 385-386. (٤)

W. WRIGHT, *Some Apocryphal Psalms in Syriac*, in Proceeding of the Society of Biblical Archaeology, IX (London; 1887), p. 257-266. (٥)

Rendel Harris Library. (٦)

Christian Documents in syriac, arabic and garshuni, edited and translated with a critical apparatus by A. MINGANA, with introduction by Rendel Harris I (1927) in *Bulletin of the John Ryland's Library*, V, II, 1927, p. 492-493 (avec comme titre: *Unconsecrated Psalms*). (٧)

يعود المؤلف إلى مخطوطين: منغانا ٣١ جاء إلى لندن من الكرديستان وهو من سنة ١٣٤٠، ومنغانا ٥١ يرجع إلى حوالي ١٥٥٠.

M. NOTH, «Die fünf syrisch überlieferten apocryphen Psalmen» in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1930, p. 1-23 (٨)

(٩) الأسيانيون جماعة يهودية تعود إلى زمن الحشوتيين (القرن الثاني ق.م.) مارست شبه حياة رهبانية، معتزلة حياة المدينة، ورافضة إقامة صلواتها في هيكل نجت سلاة كهنوتية منتصبة. إترح بعض العلماء أن تعود كلمة «آسياني» إلى السريانية بحسب أي الظاهر والنقي وحلوا ذلك بغياب حرف الحاء عن اليونانية. ولكنني أعتقد أن «آسياني» ترجع إلى كلمة «أما» المستعملة في السريانية (معناها شفى وأبرأ) واسم الفاعل هو آسيا كما في العربية. واجمع:

حديثهم^(١٠) فيما بعد يوم اكتشاف العلماء في مغاور قمران القرية من البحر الميت بعض المزامير المدونة في العبرية^(١١).

٢ - نص هذه المزامير السرياني

سنة ١٩٧٢ نشر العالم بارس النص السرياني لهذه المزامير بطريقة علمية في إطار نصوص الكتاب المقدس كما وردت في البسيطة^(١٢) واستند إلى المخطوطات التالية:

مخطوط بندا (كان قبلًا في الموصل) في مكتبة بطريرك الكلدان (رقم ١١١٣). كتبه يد متقنة في القرن الثاني عشر تقريبًا، فصار المخطوط الأساسي لثورة ليدن الأخيرة. يتضمن هذا المخطوط المزامير الخمسة المنحولة ١٥١-١٥٥، في ترتيب لا نجده في أي مخطوط آخر^(١٣). نلاحظ

LUCIUS, *Der Essenismus in seinem Verhältnis zum Judentum*, Strasbourg, = 1881, p. 90, note 1. Voir aussi G. VERMES, «The Etymology of Essenes», dans *Revue de Qumran*, 7 (1960), p. 429.

يعتبر هذا الأخير كلمة «حبر» وإن وجدت في الآرامية وسريانية الرها، إلا أنها غير موجودة في لغة فلسطين.

M. DELCOR, «Cinq nouveaux psaumes esséniens?» in *Revue de Qumran*, IX (1959), p. 85-102, «Cinq psaumes syriaques esséniens» in *Les Hymnes de Qumran (Hodayot)*, Paris, 1962, p. 229; M. PHILONENKO, «L'origine essénienne des cinq psaumes syriaques de David», in *Semitica*, IX (1959), p. 35-48.

يعتبر فيلونكو أن هذه المزامير (ما عدا المزمور ١٥١) تدل على صورة المعلم الصادق الذي تنظره جماعة الأسياتين.

J. A. SANDERS, «Two non-canonical psalms in II QPsa», in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 76 (1964), p. 57-75; - «The Psalms Scroll of Qumran Cave 11/11 QPsa», in *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*, IV, Oxford, 1965, p. 51-76.

نشير هنا إلى أن العلماء اكتشفوا في مغاور قمران مخطوطًا من الرق نسخت فيه مزامير قمران على ثمانية عشر صوفًا. هناك ستة وستون جزءًا فيها لا أقل من ثلاثين مزمورًا تبدأ بهذه الكلمة «أودكه» أي أمحك، ولهذا سمي الكتاب «هodayوت» أي الملائح.

Apocryphal Psalms ed. by WBAARS in *The Old Testament in Syriac*, Paris, 1966, Part IV, 6, Leiden, 1966.

(١٣) نشير هنا إلى أرقام هذه المزامير في مخطوط بندا وفي سائر المخطوطات

في الهامش قراءات مختلفة عن النص الأساسي منجدها في سائر المخطوطات، وهذا يدل على قدم مخطوط بغداد وعلى عناية الذين قاموا بنسخه. مخطوط برلين، نجده في مكتبة الدولة الألمانية (شرقي ٣١٢٢). تقرأ المزامير في نهاية الكتب النبوية. يبدو أن الناسخ أخذ النص عن مخطوط إيليا الأنباري^(١٤) ونسخه في القرن الرابع عشر. أما ما تبقى من مخطوطات، فكلها أخذت عن كتاب الدرر^(١٥) للمطران إيليا الأنباري: متفانا ٣١ (القرن الرابع عشر) وتقصه الحركات، ومكتبة كمبريدج (رقم ١٩٩٥) يعود إلى القرن السابع عشر، ومخطوط آخر من برلين (٣١٢٠) مؤرخ سنة ١٦٩٩، ومخطوط لندن المؤرخ سنة ١٧٣٣، ومخطوط الفاتيكان رقم ١٨٣ (١٧٠٣) ومخطوط ساخو في برلين رقمه ١٣٢ (سنة ١٨٨٠).

نشير هنا إلى أن أقدم مخطوط للمزمور ١٥١ يعود إلى سنة ٥٩٨/ نقرأه في ترجمة سريانية لشرح المزامير للقديس أناسيوس الإسكندري^(١٦). عرف هذا المزمور التقليد السرياني^(١٧) والملكي^(١٨)

ساير المخطوطات	= بغداد
الأول	١٥١ -
الرابع	١٥٢ -
الخامس	١٥٣ -
الثاني	١٥٤ -
الثالث	١٥٥ -

(١٤) إيليا الأنباري أو النصيني. وُلد في نصين (?) في نهاية القرن التاسع ورُسم مطراناً على الأنبار سنة ٩٢٢. وصلنا من تأليفه فراس العلوم، أو كتاب الثورات وهو مقالة في اللاهوت. راجع أير أبونا، أدب اللغة الآرامية، بيروت، ١٩٧٠ ص ٤٠٤. R. DUVAL, *Anciennes littératures chrétiennes*, II, *La littérature syriaque*, Paris 1907, p. 393.

(١٥) في السريانية اكترو ددوروشه.

(١٦) المتحف البريطاني بلندن رقم ١٤٥٦٨. هنا النص القديم يمكن أن يدلنا على أن المزمور ١٥١ لا يعود إلى الهكسلة وإن وجدت نصوصه في الهكسلة مشابهة بعض الشيء لما تقرأ في هذا المخطوط.

(١٧) المتحف البريطاني ١٧١١١، ١٧١٢٥، بطريكية الكلدان في بغداد ٢١١، روما مكتبة أنجليكا ٢٦ والفاتيكان في أساسها البرجاني رقم ٢٥، والفاتيكان السرياني ٢٦١. (١٨) ليتفرد. إنتقل إلى نيويورك في المكتبة العامة ١٩، المتحف البريطاني ١٤٦٧٤ (نجله أيضاً في دير السريان بواي التطرون رقم ٢٥)، روما الأساس البرجاني ٢٣.

والماروني^(١٩) ونقلته بعض الكتب الليتورجية إلى العبرية^(٢٠).

٣ - كيف تبدو هذه المزامير في نسختها السريانية

قبل المزامير نقرأ عبارة: وأيضًا مزامير خمسة لداود لم تُكتب في صف المزامير. في أقدم مخطوط للمزمور ١٥١ نجد مقدّمة صغيرة هذه ترجمتها: هذا المزمور المئة وواحد وخمسون كتبه داود وهو خارج العدد (الرسمي). أمّا في مخطوط بغداد فتصادفنا مقدّمة طويلة: المزمور ١٥١ لا وجود له في العبرية. لا نجد السبب الذي لأجله كتب هذا المزمور بحسب كلام أوساييوس. أمّا أثناسيوس العالم فيقول: هي كلمات الافتخار بالربّ. فإن طلب منك، وأنت صغير أن تقوم بخدمة لإخوتك، فلا تتكبر عليهم. أمّا والله اختارك، فإن كنت لا تعطي المجدلة (فالويل لك). والطوباويّ مار ثاودورس المفسّر لم يكتب السبب. وهذه صورته في النسخات السريانية.

هنا في البداية، أمّا في النهاية، فإليك ما يقول مخطوط بغداد: تمّ يعون ربنا كتاب مزامير الطوباويّ داود النبيّ والملك مع خمسة مزامير لم تحصّ في (النسخة) اليونانية ولا في (النسخة) العبرية. أمّا وقد وُجدت في السريانية فنحن كتبناها لمن طلبها^(٢١).

ثمّ إننا نجد قبل كلّ مزمور مقدّمة صغيرة على مثال ما نقرأ في كثير من المزامير القانونية^(٢٢). هذه المقترحات جاءت متأخرة. وحين زيدت على نصّ المزمور، ما عاد أحد يفهم التلميح إلى المحيط الذي خرجت

(١٩) ميلانو، المكتبة الأمبروزية ٣١. لا نجد نصّ المزمور ١٥١ في الترجمة البسيطة قبل القرن العاشر.

(٢٠) الصهيريّ.

(٢١) راجع حاشية ١٦.

(٢٢) على ميل المثال: مز ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ٥٤ تقرأ في مقدّمة هلا الأخيرة: لإمام المغنّين على ذوات الأوتار. قصيدة لداود عندما أتى الزيفيون وقالوا لشارل: أليس داود مختبئًا هنا؟ أمّا في السريانية فنجد عنوانًا آخر: لداود. إذ أرسل يوقب وجيش ليحاربوا أبشالوم.

منه . ولكن سيأتي وقت يكشف فيه العلماء الجوّ الأسيانيّ الذي دوّنت فيه
هذه المزامير المنحولة ووُضعت لها المقدمات المناسبة .

٤ - المزمور ١٥١

والآن نمود إلى نصّ المزامير المنحولة الخمسة . المزمور الأوّل
(١٥١) عنوانه الناشر: فعل شكر لداود . وأسبقه بمقدمة صغيرة يقول فيها:
(مزمور) لداود إذ قاتل جليات وحده .

١ كنت صغيراً بين إخوتي

وفتى في بيت أبي .

إذ كنت أرعى قطيع أبي

وجدت أسداً ودباً

فقتلتها ومزّقتها تمزيقاً^(٢٣) .

٢ يداي صنعتا آلة

وأصابعي ركبّت كنارة .

(٢٣) هذه العبارة غير موجودة في مخطوط بنسداد، ولكنّا نقرأها في سائر المخطوطات .
ترجمت العبارة في الماضي: صادفت أسداً ودباً . ولكن ما نقرأه في ١ صم ١٧ :
٣٦-٣٤ جعلنا نقرأ: صادفت أسداً ودباً، والكلمة السريانية (دابو) تحتمل
الفسيرين: ذئب ودب . نشير هنا إلى ترجمة الصهيوتيّ في كتاب المزامير ص
٤٣٩-٤٤٠ .

*Liber psalmonum Davidis regis et prophetae ex Arabico Idiome in Latinum
translatu a Gabriele Sionita Edeniensi & Victorio Scialac Accurensi
Maronita, e Monte Libano, Romae, 1614.*

في الهامش باللاتينية: لا نجد هنا المزمور لا في العبرانية ولا في النصّ اللاتينيّ
الذي تتعمله الكنيسة الرومانية .

(hic psalm non est in hebr neq in latino codice quo utitur ecd romana).

واليك النصّ كما ورد عند الصهيوتيّ . (١) صغيراً كنت في إخوتي حدثاً بيت أبي
راعياً غنمه . (٢) يداي صنعتا الأرضن أصابعي حملت الفشار . (٣) من الآن اختارني
الربّ لإلهي (كنّا) واستجاب لي . (٤) أرسل ملاكه وأخلفني من غنم أبي ومسحني
بدمن مسحه . (٥) إخوتي حسان وأكبر منّي الربّ لم يسرّ بهم . (٦) خرجت متلفحاً
للفلسطينيّ الغرب الجبار فدعا عليّ بأوثانه . (٧) فرميه بثلثة أحجار في جبهته بقوّة
الربّ . (٨) نصرته واستلكت سيفه وقطعت به رأسه ونزعت العار عن بني إسرائيل .

٣ من يدلني على ربي؟

هو الرب لي. هو الله لي.

٤ أرسل ملاكه وانترعني (وأخذني) من بين نعاج أبي ومسحني بزيت المسحة.

٥ إختوتي حسان المنظر وطوال القامة، ولكن الرب لم يرض بهم.

٦ خرجت للقاء الفلسطيني فلعتي بأوثانه،

٧ فاستللت سيفه وقطعت رأسه، واقتلعت (انترعت) العار من بني إسرائيل.

المزمور ١٥١ هو مزمور مسيحي، بمعنى أنه يوجه أنظارنا إلى الملك المسيح الآتي، وهو يروي كيف دعا الله داود ومسحه بالزيت المقدس. هذا المزمور معروف من زمان بعيد وقد أوردته التوراة السبعينية والهكسبلة السريانية. ما نلاحظه في السبعينية والكودكس الأمبروزياني والهكسبلة السريانية ومخطوط الدير السرياني في أووليم (رقم ١٤٧٢) هو غياب الآية: صادفت أسداً ودباً فقتلتهما ومزقتهما تمزيقاً. هذه العبارة التي أقحمت في هذا المزمور نقلاً عن المزمور ١٥٢، ربطت هذا المزمور بحياة داود وأرقته بالمزامير الأربعة الباقية المولودة في محيط أسياي. أما المزمور ١٥١ فهو شاهد على الجماعة اليهودية العائشة في الإسكندرية بمصر.

٥ - المزمور ١٥٢

هذا المزمور يقابل المزمور الرابع في كل المخطوطات. أما في مخطوط بغداد فنقرأ: المزمور ١٥٢. ليس من أسباب قيل لأجلها هذا المزمور لا في نظر أوسايوس ولا أثناسيوس ولا مارثاودورس المفسر. ولكن دوت هذه المزامير الأربعة على الوجه التالي.

بعد هذه التوطئة، تأتي مقامة المزمور: قاله داود يوم قاتل الأسد والذب اللذين أرادا أن يأخذا نعاجاً من قطيعه.

١ إلهي إلهي^(٢٤)، تعال إلى معوتي، ساعدني وخلصني، ونج نفسي من القاتلين.

(٢٤) نجد هنا تلميحاً إلى ما قرأ في المزمور ٢٢ ونحن لا نقول: الله، الله، بل إلهي =

٢ هل أنزل إلى الجحيم في فم الأسد؟
أم يظفر بي الأسد فلا أكون؟^(٢٥)

٣ لم يكفهما أنّهما كمنا لضم أبي، ومزقًا نمجة من القطيع^(٢٦) (الحظيرة).
هما يطلبان نفسي ليهلكانها!

٤ أشفق أيها الربّ على مَنْ اخترت، ونجّ مَنْ طَهَرْتَ (نقيك) من
الهاوية^(٢٧).

ليثب على تسايحك كلّ أوقات حياته ويسبّح اسمك العظيم^(٢٨).

٥ فانت خلّصته (عبك) من الموت^(٢٩) المفسد^(٣٠)، وأعدتني من

=إلهي. راجع متى ٢٧ : ٤٦ حيث ياء ضمير المتكلم حُدثت في البسيطة بعد أن
انقطع الناس من لفظها.

(٢٥) أو أرسلت جوابًا إلى الذين أرادوا أن يتعلموني وتويحًا للذين يهجمون عليّ. الآية
الثانية تلمح إلى المزمور ١٦ فتطبع المزمور ١٥٢ بطابع داربي. صحح المترجمون
ببلي^١ (راجع في المريمّة ظفر) إلى «بلع» فترجموا: هل يتلمني اللبّ (بدل الأسد)،
فأروا أنّ هذا الكلام ينطبق على المعلم الصادق مستترين بما قرأوا في تفسير سفر
حبقوق: تتسبّر هنا يدلّ على الكاهن الكافر الذي اضهد المعلم الصادق فابلته
بحلّة غضبه في بيت مفاء^٢. راجع: تفسير حبقوق الذي رُجد في المقارة الأولى
بقمران ١١ : ٤-٥. راجع أيضًا «الملائح» ١١ : ٨-٩ حيث تقرأ: «وأرسلت جوابًا إلى
الذين أرادوا أن يتعلموني وتويحًا للذين يهجمون عليّ».

(٢٦) القطيع صورة من الجماعة (راجع إنجيل يوحنا الفصل العاشر). ولكن المقصود هنا
لا الراعي الصالح الذي يضحي بنفسه، بل حماس الكافرين الذين يهجمون على
الراعي رئيس الجماعة.

(٢٧) حرفيًا. أو: من الفساد. ولكننا أخفنا كلمة الهاوية تمثيًا مع ما تقرأ في المزامير:
١٦ : ١٠، ٤٩ : ١٠، ١٠٣ : ٤. يبدو أنّ المزمور ١٥٢ لم يؤلّفه المعلم الصادق،
ولكن أحد أتباعه الذي اكتشف في هذا المزمور للنادوي شخص معلّمه. لا شك في
أنّ الرباينين (أو المعلمين اليهود) لم يهتموا للمزمور ١٦ : ١٠، ولكن هذه الآية هي
جزء رئيسي من البرهان الكتابي في خطبة بطرس يوم المنتصرة (أعمال الرسل
٢ : ٢٥-٣١) وفي خطبة بولس في أنطاكية بسيدية (أعمال الرسل ١٣ : ٣٤-
٣٧). إنّما هي تدلّ على المسيح المتظر.

(٢٨) إسم عظمتك كلّ أوقات حياته. حرفيًا كلّ أوقاته.

(٢٩) أو الأسد كما في سائر المخطوطات.

(٣٠) أو اللبّ الموفّي.

الأسر^(٣١) من قم الوحوش^(٣٢).
 ٦ أسرع يا سيدي^(٣٣). أرسل من أمامك (لذلك، عندك) متقدماً، وانتشلني
 من الهوة التي تغفر فاما وتريد أن تجسني في أعماقها.

هذا المزمور هو شكوى فردية فيه يقابل المرتل أعداءه بوحوش
 مفترسة. ولكن يجب أن نفسره تفسيراً رمزياً فلا نكتفي بالقول إنه يرسم
 أمامنا مشهداً من حياة الرعاة: لما كان داود فتى يرعى قطع والداه هاجمه
 أسد ودب. فالمرتل يطلب من الله أن ينجي نفسه من القاتلين، كما يحدثنا
 عن أسر الراعي داود وسط الوحوش المفترسة. تفهم الأسر هنا بالمعنى
 الرمزي. كان المرتل أسيراً بين أعدائه وكان مكلفاً بجماعة دينية هي قطع
 أيه الذي هاجمه الأعداء وأرادوا أن يتزعوا بعضاً منهم. وما اكتفوا
 بالهجوم على القطيع وحده، بل طلبوا حياة داود. هذا ما نقرأه في المدائح
 (٢: ٢١): حفظتني من فخاخ الهاوية، لأنّ أشدّاء طلبوا حياتي.

٦ - المزمور ١٥٣

هذا المزمور يقابل المزمور الخامس في مائر المخطوطات. وهذه
 مقدمته: قاله داود حين شكر الله الذي خلّصه من الأسد والدب، وقتل
 الاثنين يديه.

١ هلّلوا للربّ يا كلّ الشعوب، سبّحوه وباركوا اسمه.
 ٢ لأنّه نجى نفس صفيّه من أيدي الموت، وأنقذ تقيّه من الهاوية.
 ٣ خلّصني من أشراك الجحيم وأخرج نفسي من الهوة التي لا تُسبر
 أعماقها.

(٣١) أر من أيادي، أظافر.

(٣٢) الآية ٥ تذكرنا بنصّ نقرأه في مدائح قمران حيث يشبه المعلمّ الصادق أعداءه بأسود
 خلّصه منها الربّ (٥: ٦-٧): جعلت نفسي للديتوتة وسط أسود هيأتها لأبناء
 الهاوية. أر في ٥: ١٣: نجيت نفس المسكين في جبّ الأسود الذين سنّوا
 لسانهم كالسيف.

(٣٣) في الأصل «أدونومي». والصحيح «أدونني» التي هي نقل عن العبرية «أدونني» وتعني
 يا سيدي. وراجع مخطوط برلين ومغنانا ٣١ وكمبريدج.

٤ فلولا قليل، لو لم يأت (يخرج) خلاصي من عنده، لصرت قطعيتين لوحشين.

٥ ولكته أرسل ملاكه، نسد عني الأفواه الفاغرة، وأنقذ حياتي من الهاوية.

٦ لتسبحه نفسي، ولتعظمه على كل نعمه التي صنعها وبصنعها لي.

هذا المزمور هو كسابقه شكوى فردية يطلقها المؤمن، وهو يتجاوب مع المقامة. نُقل عن العبرية فُجاءت كلماته قريبة مما نقرأ في مدائح قمران. فأشارك الجحيم (أو مشوى الموتى أكانوا أشرارًا أو أخيارًا)، تذكرنا بالعبارة العبرية «موتشي شحت» التي نقرأها في العمود الثاني السطر ٢١. وما نقرأ في الآية الخامسة من هذا المزمور، نجد صداه في مدائح قمران ٥: ٩-١١: «سدت أفواه الأشبال التي أسنانها كسيف... نواياهم أن يمزقوا. كمنوا، ولكنهم لم يفتحوا عليّ أنواهم، لأنك أنت يا إلهي سترتني من وجه بني آدم». وتشير أخيرًا إلى كلمة «صفية» التي نجد فيها تلميحًا إلى المزمور ١٦: ١٠: «لا تترك في الجحيم نفسي، ولا تدع صفيك يرى الهاوية». هذا المزمور الذي يحمل معنى مسيحيًا، قد طبع بطابعه المزمور ١٥٣.

٧ - المزمور ١٥٤

ما زلنا نقرأ التمس السرياني كما ورد في تمس بطريكية الكلدان في بغداد، وتتبع تسلسل مزاميره. أما المزمور ١٥٤ فهو يقابل المزمور الثاني في سائر المخطوطات، وهذه مقدمته: صلاة حزقيا حين أحاط به الأشوريون^(٣٤) فقال الله أن يتجبه منهم. كما أخذ الشعب من كورش أمرًا ليرجعوا إلى بلادهم، وسألوا الله أن يتمم مبتغاهم.

١ سبحوا الله بصوت عالٍ، أسمعوا تمجيده في الجماعة الكبيرة^(٣٥).

(٣٤) في سائر المخطوطات: الأعداء.

(٣٥) حرثيًا: في جماعة الكثيرين.

- ٢ بين المستقيمين الكثيرين سبحوه وامتدحوه^(٣٦)، ومع الأثناء أخبروا
بتسيحته.
- ٣ شاركوا الأختيار والودعاء في تسيح العليّ.
- ٤ إجتمعوا ممّا وعرفوا بقدرته، ولا تضجروا من إظهار مجده للبطاء^(٣٧).
- ٥ ولكي يعزف محبو الربّ، أعطيت الحكمة.
- ٦ ولكي تُروى أعماله، عرفت الحكمة لدى البشر.
- ٧ ليعرفوا البطاء بقوّته، وليتفهموا مجده للناقصي اللب،
البعيدين عن مدخله، المفصولين^(٣٨) عن أباه.
- ٩ لأنّ ربّ يعقوب عليّ هو، وعظمته فوق كلّ صنائعه.
- ١٠ والإنسان الذي يسبح العليّ يرضى عنه العليّ كما لو قرّب السميد،
كما لو قرّب تيوساً وعجولاً، كما لو صبّ دهناً على المذبح بوقائد
عديدة، ومثل رائحة الأطياب من يد الصديقين.
- ١٢ من أبواب الصديقين يُسمع صوته^(٣٩)، ومن قول الأبرار نصيحته.
١٣. عنلما يأكلون يشيعون بالحقّ وعنلما يشربون على مائدتهم ممّا.
١٤ أحاديثهم^(٤٠) في نشر شريعة العليّ، وكلامهم للتعريف بقوّته.
- ١٥ ما أبعد كلامه عن الأشرار ومعرفته عن كلّ الأئمة.
- ١٦ ها عين الربّ على أهل الخير لترحمهم.
- ١٧ وعلى مسبّحيه يُكثر المراحم، ومن الزمن الشرير يُنقذ نفوسهم^(٤١).

(٣٦) حرفياً: سبّحوه حملوه.

(٣٧) «شبري» أي الأولاد والبطاء. والبطاء هنا يقابلون الأترياء والأغنياء وأصحاب
المعرفة والحكمة. أمّا الله فيلقت إلى الساكنين ويرفعهم.

(٣٨) راجع كلمة بنر التي تعني قرّق وفصل.

(٣٩) قرأ في بعض المخطوطات «ترحيك» بدل «ترحمي» فنصح الترجمة: من أبوابك
البازة. ولكنّ النصّ العربيّ ينقذنا إلى المحافظة على الترجمة التي قلّمنا. راجع
النصّ في: J. SANDERS, *op. cit.*, p. 64.

(٤٠) إنترج المترجمون في الغرب نصحيح «شوعتهيون» التي تعني أحاديثهم، بكلمة
«شكيتتهيون» التي تعني مسكنهم. ولكن لا نرى ضرورة لهذا التغيير. M.
Philocala, *op. cit.*, p. 38; *Hymnes de Quercy*, p. 308.

(٤١) حرفياً: من زمن الشرّ ينقذ نفوسهم.

١٨ تبارك الرب الذي خلّص البزساء من يد الأعراب وأنقذ الودعاء من يد الأشرار.

١٩ الذي يقيم قرناً^(٤٢) من يعقوب وقاضي الأمم من إسرائيل.

٢٠ الذي يديم مسكنه في صهيون وبيته في أورشليم إلى أبد الأبد.

عنوان المزمور يربطنا بحدثين من تاريخ شعب الله. الحدث الأول:

حصار أورشليم على يد سنحاريب الملك سنة ٧٠١ ق.م. الرب سينجي مدينته فيعود الأشوريون إلى بلادهم. الحدث الثاني: نداء كوروش برجوع جميع المسبيين من الشرق، كل إلى بلاده. كان ذلك سنة ٥٣٩، فعاد بعض اليهود إلى أورشليم، ورمموا مذبح المحرقات بانتظار أن ينوا الهيكل ورمموا أسوار أورشليم^(٤٣).

أما جسم المزمور وصوره ومفرداته، فنقلنا إلى عالم الآسيانيين، وهذا واضح انطلاقاً من الكلمات التي تدلّ على جماعة قمران. منذ البداية تقرأ: الجماعة الكبيرة أو جماعة الكثيرين، وهي نقل عن عبارة عبرية (بعده هرييم) تشير إلى الآسيانيين. وفي الآية الثانية تعود كلمة الكثيرين التي تشير إلى أعضاء هذا الشيعة العائشة في برية يهوذا. وتتوافد التسميات: المستقيمون، الأمناء^(٤٤) والودعاء^(٤٥) والبسطاء^(٤٦)

(٤٢) القرن يرمز إلى القوة والجبروت. أما هنا فالكلمة تدلّ على شخص المسيح، وستكون إحدى وظائفه أن يكون لا قاضياً في بني إسرائيل وحسب بل في الأمم الوثنية. هنا يعني أنه سيملك على العالم.

(٤٣) سفر عزرا ٣: ١-١٣؛ سفر نحميا ٢: ١١-٣؛ ١٠؛ حجابي ١: ١-١٥.

(٤٤) راجع ابن سيراف ١: ١٥ كما في البسطة. الكلمة السريانية «شيري» تقابل العبرية «اتشيه امت» أي أناس الأمانة. راجع تفسير حبقوق في المغارة الأولى ٧: ١٠؛ «والملائح» ١٤: ٢.

(٤٥) «تيمي» أي الودعاء. يرجع بعضهم الكلمة إلى العبرية «تيميم» التي تدلّ على التمام والكمال (راجع فعل تمّ في العبرية). فأبناء قمران كانوا يسمّون نفوسهم «الكمال». راجع كتاب القوانين ٣: ٣.

(٤٦) البسطاء أي «شيري» في السريانية تقابل «تيميم» في العبرية. راجع كلمة فتى في العبرية. كان الآسيانيون يسمّون نفوسهم «البسطاء». راجع «تفسير حبقوق» ١٢: ٤؛ «الملائح» ٢: ٢؛ ١٥: ٤.

والبؤساء^(٤٧). أبناء قمران يحبون النصيحة والتعليم (آ ١٢) وهم يشتركون معًا في وليمة ليتورجية يفصلون فيها الخبز عن الخمر^(٤٨). يقدمون ذبائح ومحرقات ووقائد شأنهم شأن سائر اليهود. ولكنهم يعتبرون أن نشيد الحمد يساوي كل الذبائح إن لم يتفوق عليها. فقوانين الجماعة (٩ : ٤ - ٥) تقول: «تستطيع أن تكفر عن التمرد الخاطيء وعن ذنب الكفر ونحصل على النعمة خارجًا عن لحم المحرقات وشحم الذبائح».

ويتهيء المزمور في انطلاقة رجاء مسيحية. فالقرن يطلع من يعقوب، وقاضي الشعوب ينهض من بني إسرائيل. تذكّر هنا المزمور ١٧ : ١٣٢ حيث نقرأ: «أثبت لداود قرنا وأعد لمسيحي سراجًا». أقيم لداود نسلًا وأحافظ على دوره كملك. أخذته ومسحته بالزيت المقتس.

٨٠ - المزمور ١٥٥

إن المزمور ١٥٥ الذي يقابل المزمور الثالث في سائر المخطوطات، هو فعل شكر شخصي ترافقه شكوى: المؤمن متهم وهو بريء. لهذا يرفع صلاته إلى الرب بعد أن حصل على عون الرب وحصل على نعمة الشفاء. القسم الأول (١-٧) يقدم لنا صراخ رجل في ضيق. والقسم الثاني (٨-١٤) يرينا ذلك الرجل واقفًا أمام الرب، طالبًا أن تخف حدة العدالة وأن يتقلب ألمه خيرة في معرفة شريعة الله. في القسم الثالث (١٥-٢١) يعلن المرتل أنه إن نجا فسيعلن طرز الرب ويحدث بأعماله أمام الكثيرين. أجل بعد أن صرخ فاسترعى انتباه الرب وطلب أن يظهر من آثامه ولا يدخل في

(٤٧) البؤساء. أو «يشي» في السريانية تقابل «أيونيم» في العبرية. هو اسم أبناء جماعة قمران. راجع تفسير حبقوق ١٢ : ٣، ٦، ١٠؛ تفسير المزامير ٢ : ١٠؛ «الملائح» ١١ : ٩، ١٣ : ١٤. راجع أيضًا «مزامير سليمان» ١٠ : ٦ : ١٠.

(٤٨) راجع «كتاب القوانين» ٦ : ٣-٥.

A. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1953 p. 132, K.G. KUHN, «The Lord's Supper and the communal Meal at Qumran», in *The Scrolls and the New Testament*, ed. by K. Stenichl, London, 1958, p. 44.

- تجربة، حوّل شكواه إلى نداء من أجل المفقرة والرحمة.
- وبعد، هذه هي مقلمة المزمور: صلاة حزقيا حين أحاط به
 الأشوريون فسأل الله أن ينجيه منهم^(٤٩). وهذا هو نصّ المزمور:
- ١ أيها الربّ إليك أصرخ، أنصت إليّ.
 - ٢ بسطت^(٥٠) يديّ نحو ديارك المقدّسة.
 - ٣ أيل أذنك وهب لي ما أسأل،
 - ٤ ولا ترفض لي طلبتي،
 - ٥ أطلب^(٥١) نفسي ولا تخربها،
 - ٦ ولا تعرّها أمام الأشرار.
 - ٧ يا ديان الحقّ، ودّ عنيّ الذين يتجاوزون الشرّ.
 - ٨ أيها الربّ لا تحكّم عليّ بحسب خطاياي، لأنّه لا يبرّ أمامك كلّ
 حيّ.
 - ٩ أفهمني أيها الربّ شريعتك، وعلمني أحكامك^(٥٢)،
 - ١٠ فيسمع الكثيرون بصنائعك ويمدح الشعوب وقارك.
 - ١١ أذكّرني ولا تنسني، ولا تدخلني بين الذين يقسون عليّ.
 - ١٢ أجز عنيّ خطايا صباي، ولا تذكر لي تمردي.
 - ١٣ نقّني أيها الربّ من البرص السيّء فلا يعد إليّ من بعد.

(٤٩) هذه مقلمة مخطوط بغداد. أمّا في سائر المخطوطات فنقرأ المقلمة التالية: حين
 أخذ الشعب أمراً من كوروش بأن يعودوا إلى أرضهم. نلاحظ هنا أنّ عنوان المزمور
 ١٥٤ جزئياً إلى اثنين، فأخذ مخطوط بغداد الجزء الأول، وسائر المخطوطات الجزء
 الثاني: هذا يؤكّد قول النقّاد أنّ المقدمات وضعت فيما بعد فلم تعد لها علاقة خاصّة
 بالمزمور.

- (٥٠) في سائر المخطوطات (وفي هامش مخطوط بغداد تقرأ) «أريمت» أي رفعت. أمّا في
 النصّ العبرانيّ فنجد «فرشت» أي بسطت كما في العبريّة.
- (٥١) في سائر المخطوطات وفي هامش مخطوط بغداد تقرأ «بنيه» أي ابن. في النصّ
 العبرانيّ نجد «بنا» أي ابني.
- (٥٢) يبحث المرتّل من تفسير جديد للشريعة يفتح طريق الخلاص للأمم الوثنيّة. تلك
 كانت رسالة المعلّم الصادق. فهو يعلّن في «المنايح» (٦: ١٠-١٢): «خلقتني
 لأنتم الشريعة ولأعلمّ الناس نصيحتك بقمي... فتعرف كلّ الأمم حقيقتك
 وجميع الشعوب مجنك».

- ١٤ إجعل أصوله يابسة فلا تنبت أوراقه في.
- ١٥ منيع وعظيم أنت يا رب، لهذا تستجيب سؤالي أمامك.
- ١٦ إلى من أرفع شكواي، فيهبني (الخلاص) وماذا تزيدني قوة البشر؟
- ١٧ من عندك أيها الرب اتكالي. دعوت الرب فأجاني وشفى كسر قلبي.
- ١٨ رقدت ونمت رحلمت واستيقظت،
- ١٩ والرب عضلني. أشكر^(٥٣) الرب لأنه نجاني.
- ٢٠ الآن أشاهد خزيمهم. رجوتك فلا أخزي. هب المجد لك إلى الأبد وإلى أبد الأبد.

٢١ خلص إسرائيل صفيك ويت يعقوب الذي اخترته^(٥٤).

ويتهي النص بالخاتمة: كمل بمعونة ربنا كتاب المزامير للطوباوي داود النبي والملك. مع خمسة مزامير ليست في اللائحة اليونانية ولا في اللائحة العبرية. ولكنها وجدت، كما يقولون، في اللغة السريانية فكتبناها لمن يطلبها.

خاتمة

تلك هي المزامير الخمسة التي وجدها أول من وجدها العلامة يوسف السمعماني سنة ١٧٥٩ في مخطوط سرياني في المكتبة الفاتيكانية. وذلك هو ارتباطها بعالم الآسيانيين العاشين في مغاور قمران. أما موقعها فنجده بين المزامير القانونية كما قرأها في الكتاب المقدس، وبين عدد من المزامير عرفها العالم اليهودي المتأخر فوردت في كتب الصلاة لدى قمران كما في مزامير سليمان التي فوّتت بعد سقوط أورشليم سنة ٦٣ق.م. على يد بومبيوس الروماني، فارتبطت بعالم الفريسيين.

(٥٣) للكلمة السريانية تني أقبل.

(٥٤) A. HURVITZ, «Observations on the language of the third Apocryphal Psalm from Qumran», in *Revue de Qumran*, V (1965), p. 225-232.

صدر حديثاً عن دار المشرق



نص غير منشور للمطران جرمانس فرحات :
«رسالة ستون تأملًا في آلام يسوع وقيامته»

حَقَّقَهَا وَقَدَّمَ لَهَا الْأَبُ سَلِيمُ دَكَّاشُ الْيَسُوعِيَّ

من المعروف أنَّ المطران جرمانس فرحات (١٦٧٠-١٧٢٣)،
الراهب والعالم والروحاني، أَلَّفَ في أثناء ترقبه وعندما كان أسقفًا على
أبرشية حلب المارونية «فيضا من التصانيف المتنوعة يصعب على الباحث
ضبطها بكاملها، نظرًا إلى أنَّ معظمها لا يزال مخطوطًا وموزعًا على
مكتبات الشرق والغرب لكثرتها»^(١). بعضهم توصل إلى إحصاء ما يزيد
على المئة مصنف، في حين أنَّ الأب لويس شيخو أشار إلى واحد وثلاثين
كتابًا^(٢)، مع تعيين مخطوطاتها وخزانات الكتب الموجودة فيها. حتَّى
العالم الألماني جورج غراف لم يضبط كامل مؤلفات جرمانس فرحات،
مما يجعل أمر السعي والبحث العلمي عن مؤلفاته قضية مهمة، لما لهذا
العالم من مرقع في مختلف المجالات أكانت دينية كنيسية أم أدبية
تاريخية^(٣).

(٥) رئيس تحرير المشرق.

(١) راجع الأباني بطرس فهد، المطران جرمانس فرحات، ترجمة حياته ومؤلفاته وتاريخ
وهيأته في رومة، ١٩٩٤، ص ٣٤.

(٢) راجع الخوراسقف جرجس منش، «المتطرفات في حياة السيد جرمانس فرحات»،
مجلة المشرق، ١٩٠٣، ص ١٣٣؛ الأخ بولس مسعد، «الذكرى في حياة المطران
جرمانس فرحات»، ص ١٢٧؛ الأب لويس شيخو، المخطوطات العربية لكنتية
التصرايية، ص ١٧٠.

(٣) G. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, Vaticano, 1944, Bd III, p. 406.

من نصوص جرمانس جبرائيل فرحات المغمورة مجموعة السّين تأملاً التي أتممتنا تحقيقها ونشرها، بعد أن أجرينا نقلها من الكرثوني إلى الحرف العربي، وهي مجموعة مستقلة من مخطوط يحتوي على أكثر من نص من نصوص فرحات، بينها نص «حاشية في رياضة المترويض» التي كانت علّة حصرنا على نسخة من المخطوط، وهذه الحاشية تسمى «رسالة ستون تأملاً في آلام يسوع وموته وقيامته معينة على استعمال الصلاة العقلية قد جمعها جبرائيل فرحات الراهب اللبناني». والرسالة تقع على الصفحات ١٦٣ حتى ١٨٩ من مخطوط مكتبة دير البتات للرهبانية اللبنانية الذي كان يحمل الرقم ١١٨ في السابق وهو يحمل الرقم ١٥٧ (ترقيم جديد - دير البتات - كسليك)، ويقع في ٢٨٩ ورقة، والنسخ حقه طئوس كتاب من قرية حردين وكان انتهاء النسخ في ١٢ آب السنة ١٨٣٠ مسيحية، أي سبع سنوات بعد وفاة المطران فرحات^(٤).

والواقع أن هذه التأملات مرتبطة بنص آخر للمطران فرحات موجود في المخطوط عينه قبل «الحاشية في رياضات المترويض» يحمل العنوان التالي: «رسالة وجيزة في الصلاة العقلية» (الصفحات ٧٣-٨٩). وكل تأمل هو كناية عن فكرة أساسية أو محور تتبعه نقاط مختلفة علدها سبع أو عشرة وأثنا عشر إلخ... وظيفتها المساعدة في تحقيق الصلاة العقلية وإتمامها. «الصلاة العقلية» هي في تحديد فرحات وهذا التحديد مستقى من التقليد، «هي ارتفاع العقل والقلب إلى الله» (ص ٧٣). فإعمال الإرادة والرغبة هو المنطلق ثم يعمد المتأمل المصلي إلى النظر في موضوعه فيكون إذ ذاك الاعتبار أي أن يقارن المتأمل وضعه بموضوعه، فإذا كان الموضوع هو يسوع المتواضع فيعمد الاعتبار العقلي إلى تفضيل التواضع للنفس عن أي أمر آخر، والتأملات الستون في آلام يسوع وقيامته هي مواضيع يختار منها الراهب أو المؤمن ما هو بحاجة إليه لتسهيل عليه الصلاة العقلية التي تعمد إلى جعل الله محور الوجود الذاتي.

(٤) راجع Joseph Nasrallah, *Catologue des manuscrits du Liban*, t. II, Imprimerie Saint-Paul, 1963, p. 229, n° 111B.

نص الرسالة

وبعد، فهذه رسالة متين^(٥) تأملًا في آلام يسوع وموته وقيامته مُمينة على استعمال الصلاة العقلية^(٦) قد جمعها جبرائيل فرحات الراهب اللبناني.

التأمل الأول: في آلام يسوع
أولًا، إن آلام يسوع هي محبته لنا غير المتناهية الصادر منها الخير غير المتماهي،

ثانيًا، إن أعظم آلام يسوع صادرة من معرفته خطايانا صوب^(٧) آيه السماوي وأنها كانت سببًا لآلامه،

ثالثًا^(٨)، إن آلامه الباطنة قاضت جدًّا حتى تألم ظاهريًا في أحواسه. فلنشفق إذاً على يسوع المتألم لأجلنا.

التأمل الثاني: في أن يسوع أعطانا جسده

أولًا، إنّه يلزم من يتقلم إلى القربان المقدس أن يكون طاهرًا لينال النعمة، وأثمار القربان المقدس^(٩)،

ثانيًا، إن يسوع كسر لنا جسده ليشبعنا ولنكون شيئًا واحدًا،

ثالثًا، إنّه تناولنا جسده لتذكر آلامه ونُصلح سيرتنا^(١٠).

(٥) في الأصل: متون.

(٦) في الأصل: النير.

(٧) كلمة مطبوعة في الأصل.

(٨) رابعًا في الأصل.

(٩) ١ قور ١٠، ٢٠.

(١٠) ١ قور ١٠، ١٧.

التأمل الثالث: في اعتماد يسوع الثلاثي

أولاً، اعتمد بالماء من يوحنا: أتعمد أنت وتفي ما وعدت به في المعمودية، وهو الكفر بالشیطان والعالم والجسد؟
ثانياً، اعتمد بالروح أي أنه كان مضطرباً تائقاً إلى شرب كأس الآلام لأجلك لتحبّه وتشتاق إليه^(١١)،
ثالثاً، اعتمد بالدم حين سفك دمه على عود الصليب طاعة للآب السماوي من أجل خلاصك^(١٢)،

التأمل الرابع: في العذابات السبعة التي تعذب بها مريم العذراء

أولاً، العذاب الطبيعي في الوالدين من أجل عذاب أولادهم،
ثانياً، عذاب النظر الذي كانت تراه يعذب ابنها وهي تنظره^(١٣)،
ثالثاً، عذاب تشبّهها بابنها، لأنّ جسده كان جسدها،
رابعاً، عذاب المعاشرة لأنها عاشرت ثلاثة وثلاثين سنة،
خامساً، عذاب العقل، لأنها كانت عارفة به أكثر من الجميع^(١٤)،
سادساً، عذاب الحبّ، لأنها كانت تحسّ بعذاب عظيم،
سابعاً، عذاب النعمة الفائقة على الطبع والحسّ.

التأمل الخامس: في آلام يسوع وفرحه اللذين كانا يرافقانه

أولاً، إنّ آلام المسيح تضمّن البلى كلّها حتى صار متروكاً من الجميع ومات من شدّة العذابات،
ثانياً، إنّ آلام يسوع سيّبت له فرحاً زائداً لأنه فيها صار لنا الخلاص الذي يريده وانهدمت أعمال الشيطان،
ثالثاً، إنّ آلام يسوع سيّبت لنا الفرح لأنها كانت طريق السعادة الأبديّة، وباب الصليب والسلام^(١٥).

(١١) راجع لوقا ١٢، ٤٩.

(١٢) راجع مرقس ١٤، ٣٦؛ عبرانيين ٥، ٨.

(١٣) راجع مرقس ١٥، ٤٠.

(١٤) راجع لوقا، ٢، ٥١.

(١٥) تولسي ١، ٢٠.

التأمل السادس: في شقاوة مَنْ يَخْرُجُ يسوع من عنده
أولًا، إنَّ يسوع خرج عن اليهود لشقاوتهم وخرابهم،
ثانيًا، إنَّ خروجه يدلنا على خروجنا من العالم في طريقتين:
الأول، رفض العالم، الثاني، محبة الله.

التأمل السابع: في شك التلاميذ
أولًا، إنكم يا تلاميذي تشكون بي هذه الليلة، من أجل ما ترونه من
إهانتني من بعد آتي وهتكتم جسدي ودمي،
ثانيًا، إنني أنا راعيكم فإذا ضُربْتُ تفرقون عني بسماع من الله^(١٦).
ثالثًا، إن سبب شككم محبتكم ذاتكم واتكالكم على قوتكم.

التأمل التاسع: إن مريم العذراء ضُربَتْ بسبعة سيوف في وقت آلام ابنتها
أولًا، إهانة الله الذي كانت تحبه حبًا كاملًا،
ثانيًا، إهانة أقنوم الله المتجسد،
ثالثًا، إهانة ابنتها وحييها ووحيدها،
رابعًا، إهانة العريس السماوي وأب النعمة والمؤمنين،
خامسًا، إهانة يسوع الذي كان^(١٧) لمريم أبا وابنا شرفًا،
سادسًا، إهانة يسوع الذي كانت تعرفه حقًا بأنه ذو عقلٍ مثاله وأمزاج
لطيف وعرف وعرفت غضب الشياطين والظالمين،
سابعًا، إهانة يسوع من البشر الذين كانوا يتفنون من آلامه.
تبا للخطية ما أَرادها^(١٨) وأقساها

التأمل العاشر: في أجزاء آلام المسيح أنه تم كل ما كتب من أجل ابن
الإنسان وقسمه سبعة أجزاء

أ) أولًا، إنه أسلم من يهوذا، تلميذه،
ثانيًا، تسلّمه رؤساء الكهنة،

(١٦) راجع متى ٢٦، ٣١.

(١٧) في الأصل: كانت.

(١٨) في الأصل: أَراداه.

ثالثًا، أسلموه إلى الأمم أي إلى ييلاطس وجنوده،
رابعًا، هزهوا به وتفلوا بوجهه،
خامسًا، جلدوه بقساوة كلية ثم كئلوه بالشوك،
سادسًا، حكموا عليه بالموت مصلوبًا،
سابعًا، صلبوه عريانًا بين لصين،

(ب) إن سبب أجزاء هذه الآلام هو حبه لنا غير^(١٩) المتناهي،
(ج) إنه أعطانا سرّ القربان المقدس حتى نتذكر آلامه ونجددها كل
يوم^(٢٠).

التأمل الحادي عشر: في أن يسوع يتألم من البشر
أولًا، يتألم من قلوب المنهمكين بالشهوات ومن المتشاغلين
بالأرضيات ولذاتها،
ثانيًا، يتألم من الأحوام المنهمكة بالشرور،
ثالثًا، يتألم من المعاصين شريعة الله بكل نوع في أعضائهم كل يوم
فردًا فردًا.

التأمل الثاني عشر: في أن يسوع يُصلب ثانيًا من البشر
أولًا، إن يسوع يُصلب ثانيًا من الذين ألهمهم بطونهم وكل من يخطي
يصلب يسوع ثانيًا لأن الخطيئة هي كانت سببًا لصلبه^(٢١).
ثانيًا، يصلب يسوع ثانيًا صلبًا روحيًا،
أولًا، من الذين يحتقرونه ولا يخدمونه،
ثانيًا، لا يعتبرون آلامه،
ثالثًا، الذين يخرجونه من أنفسهم،
رابعًا، الذين لا يشكرون من آلامه،
خامسًا، الذين يفضبون ولا يضيرون،

(١٩) في الأصل: الغير.

(٢٠) لوقا ٢٢، ١٩.

(٢١) راجع عبر ٤٩، ٢٨.

سادسًا، الذين يلتذون بالذنيوتات،
سابعًا، الذين يجذفون بنوع ما،
ثامنًا، الذين يظنون قول يسوع باطلاً وكذبًا،
تاسعًا، يتبعون روح الشيطان،
عاشرًا، الذين ينسبون إليه شرهم،
حادي عشر، الذين ينهمكون في الزنا بكل أجواسهم،
ثاني عشر، الذين يريدون الثواب بغير أتعاب ويجعلون الخير
شرًا والشر خيرًا،
ثالث عشر، الذين يؤمنون بالكلام ويفترون بالأعمال،
رابع عشر، الذين لا يخافون الخطيئة ولا يفكرون بأنهم افتدوا
منها بدم يسوع،
خامس عشر، الذين يصرون على خطاياهم ويمدون بالتوبة،
ثالثًا، إن يسوع مستعد كل وقت إلى وجوع هؤلاء الخطاة بالآلام
وصلبه أيضًا.

التأمل الثالث عشر: في أن يسوع تقدم إلى الآلام مشتاتًا
أولًا، إن يسوع جاء إلى بستان الزيتون لئلا يتعب الجنود في التفتيش
عليه (٢٢)،
ثانيًا، إن آدم خرج من البستان مهانًا من الشيطان ويسوع خرج منه
متصمًا عليه؛ الفرق بيان من نية ابتداء الفعل.
ثالثًا، إن الرغبة في الآلام تكون من جهتين: أولًا، بمواظبة العمل،
ثانيًا، بمواظبة تناول القربان المقدس.

التأمل الرابع عشر: في أوجاع مريم العذراء السبعة
أولًا، لما أراد هيرودس قتل يسوع وهو طفل (٢٣)،
ثانيًا، إن مريم لما كانت تقمط يدي يسوع ورجليه كانت تفتكر أنه

(٢٢) راجع لوقا ٢٢، ٢٩-٤٦.

(٢٣) راجع متى ١٣، ٢.

سوف يستمرّون لأنها عرفت ذلك بوحى إلهي،
 ثالثًا، إنّ سَمَعَ مريم كان يتألّم من التجاديف على يسوع،
 رابعًا، إنّ نظرها كان يتألّم لما رأت ابنها صجلودًا،
 خامسًا، تألمت لما أنزلت ابنها عن الصليب،
 سادسًا، كانت تتألّم من شوقها إلى نظر يسوع بعد صعوده،
 سابعًا، كانت تتألّم لما ترى اضطهاد الرسل محييّي ابنها.

التأمل الخامس عشر: في شرّ العالم الثلاثي

أولًا، شرّ اللذة الداخل عليه تحت شكل الخير وقت الوعظ
 والاعتراف ونفع القريب وهذا تقاومه بالنسك وإماتة النفس،
 ثانيًا، شرّ كبرياء العالم ومجده هذا تقاومه بالانضاع واحتقار العالم
 ولذاته وإماتة النفس أيضًا.

التأمل السادس عشر: في صلاة يسوع في البستان

أولًا، إنّ يسوع حزن وارتعد من شيطان: الأول، من العذاب الباطن
 الثاني، من الشرّ الخالص،
 ثانيًا، إنّه حزن من أجل أولئك الذين يتعلّب من أجلهم وهم لا
 يحتملون من أجل صنيعه ما،
 ثالثًا، إنّه حزن من أجل الخطاة المجدّنين بقولهم إن كان خلقنا
 ليهلكنا كان الأحسن لا يخلقنا ولا يهلكنا.

التأمل السابع عشر: في سبعة أحزان يسوع في صلواته بالبستان

أولًا، نظره إلى هلاك النفس التي كان يحبّها وهي لا تستفيد من آلامه،
 ثانيًا، نظره إلى المؤمنين المنفصلين منه في الخطيئة المميّة،
 ثالثًا، نظره إلى أحزان مريم والدته من أجله،
 رابعًا، نظره إلى أحزان المجدليّة التي كانت ثاني أمّه،
 خامسًا، نظره إلى أحزان تلاميذه وآخر فراقه لهم كان بالبكاء،
 سادسًا، نظره إلى نفاق يهوذا الدافع وتركه الرسالة،
 سابعًا، نظره إلى عدم وفاء شعب إسرائيل وعدم معرفتهم إحسان الله
 عليهم.

التأمل الثامن عشر: في خوف يسوع السامري في صلاة البستان
 أولاً، من أجل الكهنة العتيدين أن يحتمروا سلطانه،
 ثانيًا، من أجل العوام^(٢٤) العتيدين ألا يحفظوا الأمانة،
 ثالثًا، من أجل اليهود العتيدين ألا يؤمنوا،
 رابعًا، من أجل الأشرار الذين ينمّون خبير الأخيار،
 خامسًا، من أجل ذاته العتيد أن يمدّ نجسًا رديفًا وهو عين الطهارة
 والصلاح،
 سادسًا، من أجل ذاته العتيد أن يمدّ أحقر الناس وأدناهم، وهو
 خالق العالمين وجبار الخلائق^(٢٥).

التأمل التاسع عشر: في سبعة أجزاء آلام يسوع
 أولاً، إن جسد يسوع انمصر في معصرة الجلد والمذاب وعروقه
 تجذبت،
 ثانيًا، إن مخالعه تخلّت وأعصابه تجذبت،
 ثالثًا، أعظامه تجردت من لحمها،
 رابعًا، أطرافه تسمرت،
 خامسًا، عقله تألم حين يرى إهانة كلمة الله وأفكاره تألمت لقلّة مَنْ
 يستفيد من آلامه،
 سادسًا، قلبه شعر بوجع لا يطاق،
 سابعًا، أمعازه تلاحكت^(٢٦) والنصقت في ضلوعه.

التأمل العشرون: في أن يسوع ترك من سبعة أشياء نبي آلامه
 أولاً، ترك من جميع الخلائق كأنه مهمل،
 ثانيًا، ترك من تلاميذه وفرّوا عنه هارين،
 ثالثًا، ترك من بطرس حين جحده ثلاث مرّات^(٢٧)،

(٢٤) أي المعلمين.

(٢٥) أعلن النصارى عن خوفهم في سبعة وجوه، ولم يذكر السابع.

(٢٦) تلاحكت أي تلتزمت.

(٢٧) راجع متى ٢٦، ٦٩-٧٥.

رابعًا، تُرك من أمّه لأنها كانت بعيدة عنه،
خامسًا، تُرك من الملائكة،
سادسًا، تُرك من أبيه السماوي^(٢٨)،
سابعًا، ترك نفسه بالموت.

التأمل الحادي والمثرون: في أنّ مريم الملهراء طُعنت بسبع حربات في

الأم ابنها يسوع
أولًا، إنّ ابنها حسب خائنا كاذبًا مفتيًا،
ثانيًا، لما جلد ابنها مريوطًا بالمامود عريانًا،
ثالثًا، لما كُلل ابنها بالشوك المُحدق بهامته كلها^(٢٩)،
رابعًا، لما رآته متململاً من أوجاعه وجراحاته،
خامسًا، لما رآته مضرّجًا بدمه،
سادسًا، لما رآته مرتعدًا مرتجفًا من كلّ أعضائه،
سابعًا، لما رأت جسده يابسًا وأوصاله مشوّقة.

التأمل الثاني والعشرون: في مقابلة يسوع يوم التجلي مع آلامه بعد

التجلي
أولًا، التلاميذ لما شاهدوا مجد يسوع يوم التجلي سقطوا على
الأرض كالأموات رهبة وهية،
ثانيًا، لما شاهدوا بعد التجلي آلامه اندهشوا من إهانة تلك الجلالة
فيلزم من يشاهد مجده أن يشاهد حزنه،
إنّ هذا المعنى نشأه في القريمان المقدّس.

التأمل الثالث والعشرون: في كيفية صلاة يسوع في البستان

أولًا، إنّ يسوع لما صلّى في البستان جثا على ركبتيه لتجشّر نحن في
صلاتنا،
ثانيًا، إنّ جثا وهو الذي تجشّر له الخلائق فوق وأسفل،

(٢٨) راجع متى ٢٧، ٤٦.

(٢٩) راجع متى ٢٧، ٢٧-٣١.

ثالثًا، إنه صلى لآبيه السماويّ ليعلمنا إن نصلي لله صلاة عقلية
ولفظية.

التأمل الرابع والمثرون: في مطابقة الإرادة الإلهية

أولًا، قال يسوع لآبيه لا تكن إرادتي بل إرادتك، لأنّ إرادة الجسد
كانت تكره الآلام والإرادة الإلهية تريدها،
ثانيًا، يلزمنا أن نطابق إرادة الله، لأنّ الإنسان يتجرب من إرادته:
«أنتي على الربّ همك وهو يعولك»^(٣٠)،
ثالثًا، إنّ الملك ظهر ليسوع ليشجّعه ويحثّه على مطابقة إرادة الآب
السماويّ ولمّا قال: «لكن مشيتك»^(٣١) حصل لنا الخلاص.

التأمل الخامس والمثرون: في شوق يسوع إلى الآلام

أولًا، إنّ يسوع من تفاتم حزنه في صلاة البستان عرق دمًا
عينا^(٣٢)،
ثانيًا، إنه قبل شرب كأس الآلام وخلصنا منه،
ثالثًا، إنّنا نشكر الله الآب لكونه بذل ابنه عنا ونشكر الابن لأنه رَضِيَ
بالآلام عنا حبًا فينا ليخلصنا.

التأمل السادس والمثرون: في أنّ يسوع أحبّ قريبه وقت صلاته في البستان

أولًا، إنه ترك صلاته وجاء إلى تلاميذه يوقظهم ويمعاتيهم،
ثانيًا، إنّ التلاميذ ثقلوا في النوم لفرط حزنهم،
ثالثًا، إنّ يسوع افتقد تلاميذه ثانيًا وثالثًا كما تفقد الأمّ ابنها الرضيع
ولو كانت مشغولة.

التأمل السابع والمثرون: في أنّ يسوع فرحان كان بصيره

أولًا، إنّ يسوع قال لتلاميذه ناموا الآن واستريحوا أي تشجّعوا

(٣٠) مز ٥٥، ٢٣.

(٣١) راجع متى ٢٦، ٣٩.

(٣٢) أي غزيرًا.

لأنني أتقدم إلى الآلام باختياري ومعرفتي،
ثانيًا، إنه فرح جدًا بتنازله إلى إرادة أبيه في حال الضيقة،
ثالثًا، إن الصبر يهون البلية ويوسع الضيقة.

التأمل الثامن والعشرون: في أحزان مريم السبعة
أولًا، إن مريم حزنت خوفًا من الله لتلا تزل في شيء مما رآته من
واقعة هذه الآلام،
ثانيًا، حزنت لسابق علمها بالآلام ابنها،
ثالثًا، حزنت لأنها كانت ترافق ابنها في آلامه،
رابعًا، حزنت حين وأت الأيدي النجسة تتجاذب ابنها،
خامسًا، حزنت لما رأت خديه محمرين من لطم الأثمة،
سادسًا، حزنت لأنها رأت جسم ابنها مهتمًا بالسياط،
سابعًا، حزنت لجري دم ابنها وقطرت عليه الدموع بمقدار قطرات
دمه.

التأمل التاسع والعشرون: في سقوط يهوذا الدافع
أولًا، إن سبب سقوط يهوذا خبثه وخيائنه وبغضه تعليم يسوع في
ترك العالم وشهوته،
ثانيًا، إن يسوع استعمل في رد يهوذا عن يمينه سبع وسائل،
أولًا، خضوعه ليهوذا: أعطاه جسده على المائدة،
ثانيًا، قوله لتلاميذه: إن منكم واحدًا سيسلمني،
ثالثًا، إنه بلّ خبزًا وأعطاه ليهوذا،
رابعًا، قوله إنه خير لذلك^(٣٣) الإنسان الآ يولد،
خامسًا، حين قال له: يا صاحب الهدايا آتيت^(٣٤)،
سادسًا، لما أبرأ أذن ذاك الجندي^(٣٥)،

(٣٣) في الأصل: لتلك.

(٣٤) راجع متى ٢٦، ٥٠.

(٣٥) راجع لو ٢٢، ٥١.

سابعًا، إنَّ يهوذا قطع رجاءه وخنق ذاته لأنَّه لم يطابق إرادة الله في ما صنع.

التأمل الثلاثون: في خبث يهوذا الدافع

أولًا، إنَّ يهوذا كان يعرف البستان: تباً للعالم الذي غايته الخيانة! ثانيًا، إنَّه خرج إلى يسوع بجنود مسلَّحة، وصار الرسول دافعًا، والصديق عدوًّا، هذه عاقبة الشرِّ، ثالثًا، إنَّه قبل يسوع خبثًا وأمات نفسه في تقيله معلِّمه لأنَّه كان يفضِّه.

التأمل الحادي والثلاثون: في الفرق بين ساعة موتنا وساعة موت يسوع
أولًا، إنَّنا نحن خاضعون للموت لكوننا لا نعلم يومه وساعته ولا لنا فرار منه، ويسوع كان عالمًا بموته ويمكنه الفرار منه، ثانيًا، إنَّنا نموت كرمًا وجبرًا، ويسوع مات اختيارًا، ثالثًا، إنَّ آلام يسوع الشاقَّة وموته سمَّاهم ساعة، فلا يليق بنا إذا أن نستطرد^(٣٦) البلايا والمحن.

التأمل الثاني والثلاثون: في أنَّ يسوع ما أراد أن يحامي عنه أحد عند الآمه

أولًا، إنَّه وتَّخ بطرس لهما حامي عنه وقت القبض عليه^(٣٧) لكيلا نعصي نحن ناموس الله والروساء، ثانيًا، إنَّ حماية بطرس كانت تضاد إرادة الله، يلزمنا أن تقبل من يد الله كلَّ ما يأتينا ولا نجرح الصبر بسيف بطرس.

التأمل الثالث والثلاثون: في وثاقات يسوع السبعة

أولًا، وثيق في البطن تسعة أشهر، ثانيًا، شدُّ باللغائف والأقمطة وقت مولده، ثالثًا، كتفه الأثمة لهما مسكوه،

(٣٦) هكذا في الأصل.

(٣٧) راجع يو ١٨، ١٠.

رابعًا، أمرت القضاة الجاثرون بربطه،
خامسًا، رُبط على العامود لَمَّا جُلِدَ،
سادسًا، سُمر على الصليب لَمَّا صُلب،
سابعًا، كَفَنَهُ لَمَّا قُبِرَ، فَمَنْ يخطي يوثق يسوع هكذا.

التأمل الرابع والثلاثون: في بيان غلط الشريعة التي قضت بقتل يسوع
أولًا

أولًا، إِنَّ البشر أرادوا أن يصيروه ملكًا والقضاة الآن يحكمون عليه
بقتله ولو كان زورًا،

ثانيًا، إِنَّ الكتبة قضوا بقتله لأنه كان يوتخهم،

ثالثًا، إِنَّ القضاة كانوا من شيعة الزنادقة ناكري القيامة، ولهذا كانوا
ييفضون يسوع المقرّ بالقيامة خوفًا،

رابعًا، إنهم كانوا يحصلونه من أن يعيل إليه الشعب ولهذا قال
قايافا: خير أن يموت واحد ولا الشعب^(٣٨).

التأمل الخامس والثلاثون: في المجامع السبعة التي انعقدت من الجهود
ضد يسوع

أولًا، لَمَّا أشفى اليد اليابسة يوم السبت وذلك حدًا^(٣٩)،

ثانيًا، لَمَّا أخرجهم من الهيكل عنوةً وأورد لهم مثل الكرم^(٤٠)،

ثالثًا، لَمَّا كانوا يرتصدونه لكلمة يغلط بها^(٤١)،

رابعًا، اجتمعوا عند قايافا ليمسكوه^(٤٢)،

خامسًا، لَمَّا اجتمعوا عند قايافا أيضًا ويهودًا معهم ليسلمه^(٤٣)،

سادسًا، لَمَّا اجتمعوا عند حنان وقايافا ويسوع ممسوك^(٤٤)،

(٣٨) راجع يو ١١، ٥٠

(٣٩) راجع متى ١٢، ٩-١٤.

(٤٠) راجع متى ٢١، ٣٣-٤٥.

(٤١) راجع مر ١١، ١٨.

(٤٢) راجع مر ١٤، ١.

(٤٣) راجع مر ١٤، ٥٣.

(٤٤) راجع متى ٢٦، ٥٧.

سابقًا، لَمَّا اجتمعوا عندهما صباحًا وأسلموا يسوع ليصلب (٤٥).

التأمل السادس والثلاثون: في خيث اللين دانوا يسوع
أولًا، إِنَّ يسوع لَطَمَ لَمَّا أجاب ذاته بالحق،
ثانيًا، إِنَّ حنان أرسله إلى قايافا مكتفًا ليجد عليه حجة في قتله (٤٦)،
ثالثًا، إِنَّ قايافا سأله (سؤالًا) ذا حدين وهو أَنَّ هل كنت أنت ابن الله
فإن سكت يسوع وإن أجاب لزمه القتل.

التأمل السابع والثلاثون: في التجديف الثمانية التي حصلت ليسوع في
الامه

أولًا، إِنَّهم تغلوا في وجهه وهذا أثقل إمانته نعمة الله،
ثانيًا، إِنَّهم غطوا وجهه بمتدليل ليتمكنهم زيادة إمانته إذا حججوا ذاته،
ثالثًا، إِنَّهم لطموه، وهذا فعل من يقم إكرام ذاته على إكرام الله،
رابعًا، إِنَّهم ليسكوه ويلكموه في وجهه وهذا يفعله مَنْ يسير بسيرة
تنافي سيرة يسوع،
خامسًا، إِنَّهم هزءوا به وهذا يفعله المارقون المجدفون،
سادسًا، إِنَّهم سمّوه نبيًا ازدرجيّ به عندهما كانوا يضربونه،
سابعًا، إِنَّهم كانوا يتضون شعر لحيته وهو ساكت،
لتصبر نحن إذا ظلمنا الظالمون.

التأمل الثامن والثلاثون: في جحود بطرس
أولًا، ما أقلّ الثابتين في خدمة الله مقط الصخرة من كلام جارية
جاهلة،

ثانيًا، إِنَّ سبب جحود بطرس،
أولًا، ركونه لذاته؛ ثانيًا، نسيانه إلهه؛ ثالثًا، كسله بالحضور
الإلهي؛ رابعًا، جبانته لمحبته ذاته؛ خامسًا، معاشره الأردباء؛
سادسًا، اقتداؤه بما كان يفعله الأردباء؛ سابعًا، بطالته لأنّه كان

(٤٥) راجع مر ١٥، ١.

(٤٦) راجع يو ١٨، ٢٤.

جالسًا يصطلي؛ ثامنًا، مذاكرته مع الأريباء؛
ثالثًا، الفوائد الحاصلة من سقوط بطرس؛ أولًا عدم اتكالنا على
ذواتنا؛ ثانيًا، حسن الرجاء؛ ثالثًا، حلاوة التوبة عند تذكّرنا مرارة
الخطيئة.

التأمل التاسع والثلاثون: في الامتحانات السبع التي حصل فيها يسوع

في الآمه

أولًا، إنه صار دودة مذ أن كان قادرًا قويًا،
ثانيًا، إنه حُسب جاهلًا بعد أن كان لجة الحكمة،
ثالثًا، إنه صار كطفل مكفّن بعد أن كان قويًا ثابتًا مكينًا،
رابعًا، إنه صار عريانًا من كلّ خيرٍ بعد أن كان لجة الفاتنة،
خامسًا، إنه صار أبرص سمجًا بعد أن كان حسنًا وضيئًا،
سادسًا، إنه حُسب كاذبًا وهو معذل الحق،
سابعًا، إنه دين مناقفًا وهو ديان الديّانين.

التأمل الأربعون: في دينونة يسوع من المنافقين

أولًا، ثلب اليهود يسوع زورًا وحكموا بالموت على مخلص العالم،
ثانيًا، إن الخلائق كلّها تشهد لبرّ يسوع وطهارته،
ثالثًا، إن يسوع رَضِيَ أن يكون وحُكِم عليه بالموت حبًا بخلص
البشر.

التأمل الحادي والأربعون: في أن ييلاطس استحق يسوع

أولًا، إن ييلاطس بحث عن يسوع الذي حُقّ له إلهيته ويلاطس لم
يصغ إليه كليًا،

ثانيًا، إن يسوع ما أراد أن يعتذر فلا يعتذر،
ثالثًا، إن ييلاطس أرسل يسوع إلى هيروُدس ليصطلح معه على يسوع.

التأمل الثاني والأربعون: في سكوت يسوع

أولًا، إن يسوع كان ساكنًا أمام هيروُدس، ولو يخاطبه كان سمي في
تخليصه،

ثانيًا، كان اليهود يستترون يسوع أمام هيرودس ويشلبونه ويسوع ساكت، فتعلم السكوت؛ أن السكوت بده الكمال وواسطته وغايته .

التأمل الثالث والأربعون: في أن بيلاطس فحص يسوع ثانيًا
أولًا، إن بيلاطس أراد أن يجلد يسوع ليهدي غضب اليهود،
ثانيًا، إنه أراد أن يطلق لهم واحدًا من المجرمين، لكيما يخلص
يسوع فلم يريدوا إطلاق البريء بالموت،
ثالثًا، إن امرأة بيلاطس تشفت يسوع فلم ترضي اليهود، لأن ملاك
الرب الصالح كان نبهها الشفاعة به،
رابعًا، إننا نحن نقلم العالم على يسوع ونتذمر عليه .

التأمل الرابع والأربعون: في إهانة يسوع الثانية التي أصابته في دار
بيلاطس

أولًا، إن اليهود عروا يسوع من ثيابه وفضحوه،
ثانيًا، جلدوه مريوطًا في العامود بفير شريمة وأنا لا أستحي ارتكاب
الشهوة البهيمية،
ثالثًا، كللوه بالشوك وأنا لا أخجل من كبريائي،
رابعًا، ألبسوه ثوبًا أحمر احتقارًا لآلامه، وأنا لا أريد أن لا أحقر
وأهان،

خامسًا، أعطوه قصبًا في يمينه للازدراء،
سادسًا، سجدوا له هزءًا وضيقة عليه،
سابعًا، كانوا يسلمون عليه نفاقًا ومكرًا،
ثامنًا، بصقوا في وجهه وانفروا عليه،
تاسعًا، لطموه على وجهه حتى تورم،
عاشرًا، ضربه على رأسه بالقصبه ويسوع صابرًا مهانًا بقوله له هذا
هو ليرد حرارة غضبهم.
حادي عشر، أشهره بيلاطس أمام الشعب مهانًا بقوله له هنا هو
ليرد حرارة غضبهم،

ثاني عشر، ضربه وكرروا صياحهم قائلين: إصليه! إصليه!^(٤٧)
التأمل الخامس والأربعون: في الأسباب التي من أجلها أسلم بيلاطس
ابن الله إلى الصلب

إنَّ الأسباب التي حملت بيلاطس على قتل المسيح اثنا عشر:
أولاً، انحرافه عن العدل،
ثانياً، شكّه يسوع أنّه ليس إله الحقّ،
ثالثاً، خوفه،
رابعاً، تركه اليهود أن يعملوا بهوام،
خامساً، تقديمه الظلمة على النور،
سادساً، تأديه البارّ غير المذنب،
سابعاً، طلبه رضى اليهود. وصلح هيرودس الثعلب،
ثامناً، تجاوزه الدعة في فعلته،
تاسعاً، جلده البارّ بقساوة مفرطة،
عاشراً، فعله الشرّ بعدم الإفراز،
حادي عشر، حبه الجهالة والغباوة،
ثاني عشر، تقديمه خير ذاته على الشرّ الذي فعله مع السيّد المسيح.

التأمل السادس والأربعون: في سبعة آلام مريم المتألّمة لسبع جهات آلام

يسوع ابنها
أولاً^(٤٨)، الجهة الأولى في سبعة آلام يسوع العاتمة،
ثانياً، ختاتته،
ثالثاً، هربه إلى مصر،
رابعاً، بكاؤه وقت آلامه،
خامساً، حملته صلياً عن أعدائه،
سادساً، تنزيله عن الصليب،

(٤٧) راجع يو ١٩، ١٥.
(٤٨) إضطراب طفيف في الترقيم.

سابقًا، دفنه،

الجهة الثانية، في سبعة آلام يسوع العامّة،
أولًا، فقره من الكنية؛ ثانيًا، فقره من الأقارب؛ ثالثًا، فقره؛ رابعًا،
من القدرة وهو أسير العناصر والمنافقين؛ خامسًا، فقره من الحكمة
العالمية إذ كان يظنّ به أنه غشيم أمّي؛ سادسًا، فقره من سمعة
القداسة كأنه خاطئ مجذّف؛ سابقًا، فقره من الحكم والسلطة؛
ثامنًا، فقره وهو ميت لأنه دُفن في قبر لغيره.

الجهة الثالثة، في سبعة آلام يسوع العامّة،
أولًا، إهراق دمه في الختانة؛ ثانيًا، إهراقه في صلاة البستان؛
ثالثًا، إهراقه لما جُلِد؛ رابعًا، وهو مربوط في العמוד؛ خامسًا،
إهراقه لما كُئِل بالشوك؛ سادسًا، إهراقه لما صُلب؛ سابقًا، إهراقه
لما طعن.

الجهة الرابعة في سبعة آلام يسوع العامّة،
أولًا، احتقار شرفه، توحش جماله،
ثانيًا، تجاهل حكمته؛ ثالثًا، تناسي عجايبه؛ رابعًا، تكامل وصيته؛
خامسًا، استزراء مجده؛ سادسًا، وإهماله من الجميع؛

الجهة الخامسة، من سبعة آلام يسوع العامّة،
أولًا، تألم من شعبه؛ ثانيًا، تألم من الفضلاء، ثالثًا، تألم من
العلماء؛ رابعًا، تألم من المتعصّبين؛ خامسًا، تألم من التّيورين؛
سادسًا، تألم من عديمي الوفاء؛ سابقًا، تألم من الأصدقاء.

الجهة السادسة، من سبعة آلام يسوع العامّة،
أولًا، صُلب في أورشليم على الجلجلة؛ ثانيًا، صُلب على
الجلجلة؛ ثالثًا، صُلب بين لصين؛ رابعًا، صُلب في العמוד؛
خامسًا، صُلب في الفصح؛ سادسًا، صُلب في الساعة؛ سابقًا،
صُلب نصف النهار.

الجهة السابعة، من سبعة آلام يسوع العامة،
أولاً، حزن في صلاة البستان، ثانيًا، حزن عند حنان وقايافا؛ ثالثًا،
حزن عند يلاطس؛ رابعًا، حزن عند هيرودس؛ خامسًا، حزن في
درب الآلام؛ سادسًا، حزن في بيت القضاة؛ سابعًا، حزن في
موضع الموت...

التأمل السابع والأربعون: في أعماق آلام يسوع وهي حسرة
أولاً، اليهود لما عرّوا يسوع ثوبه الذي كان لصق بلحمه بعد الجلد
تجددت جراحاته وأوجاعه، فكأنهم سلخوا جلده،
ثانيًا، إن إكليل الشوك مبيحًا برأسه جلدًا فما أمكنهم قلمه، فلهذا
يلزمنا أن نصبر في الشدائد،
ثالثًا، حملوا يسوع صليًا ثقيلًا وقد كان ضعيفًا جلدًا من العذابات،
وربطوا عنقه بحبل يسحبونه به،
رابعًا، استاقوه إلى الصليب عريانًا مفضوحًا،
خامسًا، صلبوه في العيد حيث كان العالم كلهم مجتمعين ليزيد
أمامهم فضيحة وعارًا،
سادسًا، سبق ما بين اللصوص كآته منهم؛ فاحتملوا ثقل غيركم،
سابعًا، منع النساء من ييكن عليه، ليكون هو وحده حاملًا أثقال
العالم،
ثامنًا، أسقره خلًا ومرًا حال عطشه لكيلا نلقي بأنفسنا في مخاطرة
الهلاك،
تاسعًا، ترك رسم وجهه المحزون في المتدليل الذي مسحه به القديسة
وارينا،
عاشرًا، صلبوه عريانًا منفضحًا يادي المورة أمام العالم؛ تواضع كما
تواضع يسوع واستر في القربان المقلّص

التأمل الثامن والأربعون: في الذي صار وقت صلب يسوع
أولاً، أنزعوه من ثيابه وقت ضليه ليفي عتًا نحن الذين نزعنا ثياب
النعمة بالخطيئة،

ثانيًا، ثقبوا يديه ورجليه بالمسامير،
 ثالثًا، حوّل وجهه نحو الغرب وأعرض عن الشرق الذي أهاته، لأنه
 لا يستحقّه، ولهذا نرى أعظم البلايا ظهرت في الشرق،
 رابعًا، كان رأسه مكلّلًا بالشوك وهو مصلوب فلم يمكنه أن يتكبه
 على الصليب وما كان له سند إلا المسامير،
 خامسًا، صُلبَ بين لصين كأنه رأس اللصوص،
 سادسًا، كتبوا اسمه في لوح وعلقوه فوق رأسه بكلّ اللغات ليزاد
 معرفة وامتهانًا،
 سابعًا، اقتسم الجنود ثيابه وهو قميص ويملئ وثوب.
 يا يسوع المتألّم من أجلي أعطني أن أذبح لك ذاتي.

التأمل التاسع والأربعون: في العجائب التي صارت في صُلب يسوع^(٤٩)
 أولًا، العجائب التي صارت وقت صلبه سبعة،

أولًا، الظلمة؛ ثانيًا، خسوف الشمس؛ ثالثًا، تمزيق متار
 الهيكل؛ رابعًا، الزلزلة؛ خامسًا، الصخور تشققت؛ سادسًا،
 القبور تفتحت؛ سابعًا، الموتى قامت، وأما قلبي فإنه صُلب من
 ذلك كلّه؛

ثانيًا، التجاديف التي صارت سبعة،
 أولًا، حرفوا كلام يسوع وقالوا إنه يدعو إيليا ليخلصه؛ ثانيًا كلام
 المجتازين يستهزأون به قائلين خلّص ذاتك؛ ثالثًا، كان الجند
 يقولون إنه: إن كنت ملك اليهود خلّص ذاتك؛ رابعًا؛ الرؤساء
 كانوا يضحكون عليه قائلين خلّص آخرين ولم يخلص ذاته؛
 خامسًا، الكتبة والمشايع يقولون: إنزل عن الصليب لتؤمن بك؛
 سادسًا، الشعب كان واقفًا أمامه يتفرّج عليه؛ سابعًا، اللصان
 اللذان صلبا معه كانا يعيرانه غير أنّ لصّ اليمين تاب فخلص.
 ثالثًا، الفلق الذي صار في صلبه سبعة،

(٤٩) راجع متى ٢٧، ٤٥-٥٤.

أولاً، قلقت الملائكة واضطربت متوجّعة لتألّم إلهها،
 ثانيًا، قلقت العناصر واستحالت،
 ثالثًا، قلق الوثنيون من عدل الضمير لأنهم ما كانوا يعلمون ما
 يعملون،
 رابعًا، قلقت الأرواح الشريرة واندحشت فرّقا،
 خامسًا، قلقت أنفس الآباء وتمنّوا الهلاك، ولا يرون سيّدهم
 متألمًا،
 سادسًا، قلق يسوع لحنّه بألامه في كلّ جزء من حنّه وعقله،
 سابعًا، قلقت مريم العذراء في وقوفها أمام صليب ابنها وتألمها لا
 يوصف.

التأمل الخمسون: في السبع كلمات التي قالها يسوع وهو على
 الصليب^(٥٠)

أولاً، قال يسوع نحو آية السماوي: يا أبته اغفر لهم، وهذا الكلام
 حرّك كثيرين من الواقفين إلى التوبة،
 ثانيًا، قال للصّ اليمين: اليوم تكون معي في الفردوس لأنّ نتيجة
 الصبر المجدد،
 ثالثًا، قال لأمه: يا امرأة هذا ابنك أي يوحنا فإنه فضل حبّه الصليب
 على حبّ الوالدة.
 رابعًا، قال بصوت عظيم: إلهي! إلهي! لماذا تركتني؟ هذا نوع
 عذاب يدلنا على تفاقم شرّ الخطيئة وعدل الله،
 خامسًا، قال: أنا عطشان، فاسقوه خللاً ومرّاً ليتمّ بهنا الذوق
 عذاب الحواس الخمسة،
 سادسًا، قال: قد كُمل كل شيء، أي من العمل والعلم الذي ينسب
 إلى كمال البشر،
 سابعًا، قال بصوت عظيم: يا أبته في يدك أضع روحي، وأمال

(٥٠) راجع لو ٢٣، ٣٩-٤٦؛ يو ١٩، ١٥-٣٠.

رأسه وأسلم نفسه،
يلزمنا أن نسلّم بيديه كلّ شيء.

التأمل الحادي والخمسون: في أعماق أحزان مريم السبعة
أولاً، لما شاهدت ابنها معلقاً على عود الصليب،
ثانياً، لما شاهدته يتنازع الموت أمامه،
ثالثاً، لما شاهدت دمعه ممزوجة بدمه،
رابعاً، لما امتزجت أوجاعها بأوجاع ابنها وكانت تقدّمها الإرادة
الإلهية،
خامساً، لما شاهدت الجندي طعن قلب ابنها فكأنّه طعن قلبها،
سادساً، لما أنزلته عن الصليب وهو مسجى على ركبتيها تقبله
وتفمض جفونه، يا لحبّ الله العظيم!
سابعاً: لما كفتته ودفنته وصارت أمّاً يتيمة مفجوعة.

التأمل الثالث والخمسون: في قيامة يسوع وظهوره أربع مرّات بعد
القيامة
أولاً، قام يسوع من بين الأموات والقبر مختوم، فقم أنت مثله من
قبر خطاياك توبة مكتومة،
ثانياً، إنّ يسوع ظهر أولاً لمريم أمّه كقول القديس برنردس لكيما
يعزّيها، فقبلت آثار جراحاته،
ثالثاً، ظهوره ثانياً لمريم المجدلية لأنها كانت ملازمة قبر يسوع،
رابعاً، ظهر ثالثاً لسمعان الصفاً لتلا يباس من أجل جحوده له^(٥١)
ما أكثر حلمك يا ربّ على الخطاة!
خامساً، ظهر رابعاً للنساء الراجعات من القبر هذه إعانة من كان
ساعياً بالفضيلة.

(٥١) راجع يو ٢٠، ١-٩.

التأمل الرابع والخمسون: في ظهور يسوع الخامس^(٥٢)
 أولاً، ظهور يسوع خامساً للتلميذيين المنتقلين إلى عواس وقد
 سعدوا سعادة سمائية لما عرفاه،
 ثانياً، إنهما تعسا جداً لما توارى عنهما، فالسعادة الدائمة ليست هنا
 بل في السماء،
 ثالثاً، إنَّ التَّعَمُّمَ بالله ليس هو في هذه الحياة، فلنظاً هذا العالم لأنه
 لا يشبعنا.

التأمل الخامس والخمسون: في ظهور يسوع السادس^(٥٣)
 أولاً، ظهر يسوع سادساً للتلاميذ وقد أكل معهم سمكاً وعسلًا
 ليحلِّي ذوقنا بفرح قيامته بعد مرارة الآمه،
 ثانياً، إنَّ الفصح مجاز نجوز به، أولاً، محبة الخلائق إلى محبة
 الخالق؛ ثانياً، من الحياة المائة إلى غير المائة، ثالثاً، من الدينونة
 إلى الأبدية، رابعاً، لنضع أماننا أربع مواعيد: أولاً، مائدة الشقاوة
 لننجو من الكسل والشهوات؛ ثانياً، مائدة السعادة لنشبع جوع
 النفس والجسد معاً، ثالثاً، مائدة التطهير لنجد على وقاء القوانين؛
 رابعاً، مائدة القربان المقدس ليكون لنا عربون الحياة الأبدية.

التأمل السادس والخمسون: في ظهور يسوع السابع
 أولاً، يسوع ظهر سابقاً لتلاميذه وهم في البحيرة يصطادون وأمرهم
 أن يلتقوا شباكهم بئمة، لأنَّ الجزاء والشواب لا نتاله إلا من قبل النيَّة
 الصالحة،
 ثانياً، إنهم عرفوا الرب من آياته فتوجهوا نحوه لتوجه نحن إليه عند
 احتياجنا،
 ثالثاً، أقام يسوع بطرس نائباً له هنا فلنطعمه.

(٥٢) راجع لو ٢٤، ١٣-٣٥.

(٥٣) يو ٢١، ٩.

التأمل السابع والخمسون: في النعم التي حازتها المجلبة حين ظهر
 يسوع^(٥٤)
 أولاً، إنها اضطرت في محبته جداً واستحقت أن تشاهد الملائكة
 وسوع لتقاوة قلبها،
 ثانياً، إنها نجت بالكلية من أذى الأرواح السبعة النجسة، التي كان
 أخرجهم منها يسوع،
 ثالثاً، إنها خاطبت الله، شفاهما بعد قيامته لأنها كانت أولاً تصفي
 إلى كلامه وتعليمه.

التأمل الثامن والخمسون: في ظهور يسوع الثامن^(٥٥)
 أولاً، ظهور يسوع ثامناً لتلاميذه في الجليل أمرهم أن يعلموا الناس
 الرصايا التي كانوا تعلموها منه،
 ثانياً، إننا نخرج مع التلاميذ إلى الجليل، أي من هذا العالم إلى
 الأبدية السعيدة لشاهد يسوع في تلك السعادة ما يُدهش العقول
 والبصائر فتسى مرارة الصليب.

التأمل التاسع والخمسون: في أفراح العذراء السبعة
 أولاً، فرحت مريم لأنها رأت مجد ابنها قد عاد إليه وقطع رأس
 الخطايا السبع،
 ثانياً، فرحت في عدم تألم ابنها حين قام لأنها تحبه جداً،
 ثالثاً، فرحت به من جهة أنه ابنها، فكانت تحبه حباً طبعياً وحباً
 يفوق الطبيعة،
 رابعاً، فرحت به لأنه عريس الكنيسة،
 خامساً، فرحت به لأنه أبو المؤمنين، وقد ولدنا بنعمته،
 سادساً، فرحت به لأنه قد نجا بالكلية من عوارض الآلام، وأنها
 نجت معه أيضاً من هذه العوارض،

(٥٤) راجع يو ٢٠، ١١-١٨.
 (٥٥) راجع متى ٢٨، ١٦-٢٠.

سابعًا، فَرِحَتْ لحصول هذه الميزات الثلاثة هي: أولًا، الصلح والسلام بين الله والناس؛ ثانيًا، الاشتراك في آلام المسيح؛ ثالثًا، حصول الحق.

التأمل الستون: في ظهور يسوع التاسع لتوما^(٥٦)
أولًا، إِنَّ الله سمح بسقوط توما بالشك ليتواضع لأنه لم يصدق
الذين رأوه وراكلوه وخاطبوه،
ثانيًا، لإثبات سِرِّ القيامة هكذا سقوطنا فإنه يولد لنا في الأوقات
تأدييًا وإصلاحًا أكثر،
ثالثًا، الطربى لَمَنْ يراني ويؤمن هكذا يلزمي أريد أن أؤمن أكثر من
أن أريد أن أنظر،
رابعًا، إِنَّ يسوع أبقى في جسده علامات جراحاته،
أولًا، لإثبات الأمانة،
ثانيًا، العلامة الظفر بأعدائه،
ثالثًا، لتذكّار محبته لنا،
رابعًا، ليتشفّع لنا بهم عند الأب السامريّ،
خامسًا، كان مسار ليحسنا على معرفته ومحبته وطاعته،
سادسًا، ليخزي يوم الذين أعداه الذين صلبوه الذين لم يستفيدوا
من آلامه وليؤيد شأن المختارين.

(٥٦) راجع يو ٢٠، ١٩-٣١.

أضواء على المسيحية في جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام

صلاح أبو جوده اليسوعي °

مقدمة

يُجمع المؤرّخون على أنّ المسيحية كانت متشرةً في جنوب الجزيرة العربية في عصور ما قبل الإسلام. إلا أنّ الغموض يكتنف طريقة دخول تلك الديانة إلى ذلك القسم من الجزيرة، وزمان دخولها إليه، وأماكن انتشارها فيه، وعقائدها التي شاعت بين سكّانه.

غير أنّ الدراسات الحديثة التي عالجت هذا الموضوع، وجلّها بلغات أجنبيّة، كثيرة، وهي تلقي أضواءً من شأنها أن تنير عدّة جوانب من تاريخ المسيحية الدّاكن في تلك المنطقة.

إنّ ما سَقينا إليه، في هذه الدراسة، هو رسم لوحة لأوضاع مسيحية جنوب الجزيرة قبل الإسلام، مستفيدين ممّا توصلت إليه الأبحاث الحديثة في هذا المضمار. وقد حرصنا على أن نشمّل في دراستنا أهمّ التقاليد التي تتصل بهذا الموضوع، فلم نُغَيّبْ لا الأساطير ولا الروايات غير المثبّته تاريخياً، إضافة إلى الأحداث التاريخية المؤكّدة، وما يحيط ببعضها من صعوبات، إن لجهة تحديد تواريخها، أو توضيح اتّصالها بالتطوّرات اللبنيّة والسياسيّة التي شهدتها الجنوب والشرق عامّة.

(o) كتّبة اللاهوت اليسوعيّة - باريس.

لائحة المختصرات

أ - الكتب والمقالات

AIGRAIN, *Arabie* (1922) = P. René AIGRAIN, «Arabie», in: D.H.G.E., t. III (1922), col. 1233-1253.

GLASER, *Skisse II* (1890) = GLASER, *Skisse der Geschichte und Geographie Arabiens*, t. II (Munich: 1890).

HECHAIME, *Cheikho* (1967) = P. Camille HECHAIME, *Louis Cheikho et son livre «Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam»*, coll. «Recherches», Institut de Lettres Orientales de Beyrouth (U.S.J.), 2e série, 38 (Beyrouth: 1967).

HIRSCHBERG, *Nestorian Sources* (1939-1949) = J. W. HIRSCHBERG, «Nestorian Sources of North-Arabian Traditions on the Establishment and Persecution of Christianity in Yemen», in: *Rocznik Orientalistyczny* (Krakow), 15 (1939-1949).

LOUNDINE, *Rapports* (1974) = A. G. LOUNDINE, «Sur les rapports entre l'Éthiopie et le Himyar du VI^e siècle», in: *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici*, Acc. Nazionale dei Lincei, n° 191 (Rome: 1974), p. 313-320.

MOBERG, *Himyarites* (1924) = A. MOBERG, *The Book of the Himyarites* («Skifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet; Lund», 7), (Lund: 1924). Text: p. 1-61; translation: p. CII-CXL VI.

RABBATH, *Orient chrétien* (1989) = Edmond RABBATH, *L'Orient chrétien à la veille de l'Islam* (Publication de l'Université Libanaise 2ème éd., Beyrouth: 1989).

RYCKMANS, *Inscriptions* (1953) = G. RYCKMANS, «Inscriptions sud-arabes», 10e série, in: *Le Muséon*, 66 (1953), p. 284-303.

RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964) = Jacques RYCKMANS, «Le christianisme en Arabie du Sud Préislamique», in: *L'Oriente chrétienne nella storia* Acad. Lincei, quaderno n° 62 (Rome: 1964), p. 413-453.

SCHER, *Histoire nestorienne* = Addai SCHER, «Histoire nestorienne inédite (chronique de Se'ert)», in: *Patr. Or.* t. IV, V, VII.

SHAHID, *Byzantium* (1989) = Irfan SHAHID, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, (Dumbarton Oaks, Washington: 1989).

TRIMINGHAM, *Christianity* (1990) = John Spencer TRIMINGHAM, *Christianity among Arabs in Pre-Islamic Times* (Librairie du Liban, Beyrouth: 1990).

ابن هشام، السيرة = عبد الملك ابن هشام، كتاب سيرة رسول الله،
(طبعة مُستفَلد، غوتنغن: ١٨٥٨-١٨٥٩).

حَتّي، تاريخ العرب (١٩٩٠) = فيليب حَتّي، إدوارد جرجي، جبرائيل
جَبّور، تاريخ العرب، (الطبعة الثامنة، دار غندور، بيروت: ١٩٩٠).

حموي، معجم الإيمان (١٩٩٤) = الأب صبحي حموي اليسوعي،
معجم الإيمان المسيحيّ (دار المشرق، بيروت: ١٩٩٤).

الطبري، تاريخ = أبو جعفر الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (طبعة
دي كويه: ١٨٧٩-١٨٨١).

الطبري، جامع = أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل آي قرآن
(دار الفكر، بيروت: ١٩٨٨).

مراجع عربية أخرى:

حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسيّ (القاهرة: ١٩٣٥).

جواد علي، المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (ج ١، دار العلم
للملايين، بيروت: ١٩٦٨).

ب - المجموعات

E.L. = *Encyclopaedia of Islam* (1st edition).

E.L2 = *Encyclopaedia of Islam* (2nd edition).

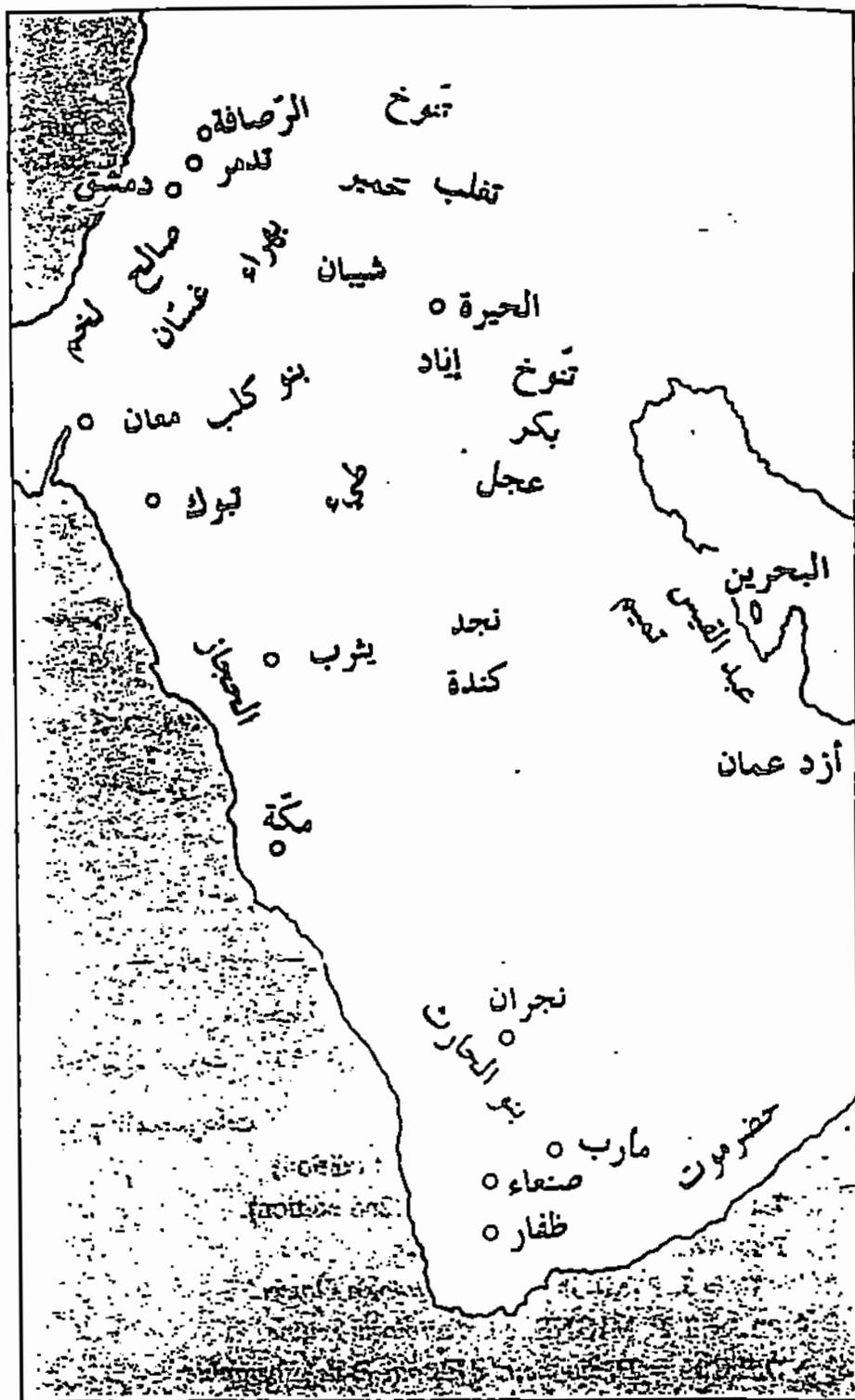
Patr. Or. = *Patrologia Orientalis*.

P.G. = J. P. MIGNE, éd., *Patrologia Graeca*.

P.L. = J. P. MIGNE; éd., *Patrologia Latina*.

D.H.G.E. = *Dictionnaire d'histoire et de géographie
ecclésiastique*.

Source: HECHAIMÉ, Cheikho (1967), p. XXIII



المسيحية في جزيرة العرب قبل الإسلام

المسيحية في الجنوب

ثمة تقاليد قديمة تتكلم على تبشير مبكر للمسيحية في جنوب الجزيرة والحبشة انطلاقاً مما في الكتاب المقدس، بمهديه القديم والجديد، من إشارات إلى علاقات قامت منذ زاير العصور بين العرب واليهود، جعلت من دخول المسيحية إلى جنوب الجزيرة أمراً بديهياً. ففي العهد القديم، على سبيل المثال، نجد في اللوائح السلالية بسفر التكوين (فصول ١٠ و ١١ و ٢٥) ما يدل على قرابة دموية بين أسلاف الإسرائيليين وسكان شمال الجزيرة وجنوبها على السواء. ومن بين المتحدرين من عابر، المتحدر من سام، تُذكر أسماء عديدة في تكوين ١٠/٢٥-٢٩ تشبه أسماء سكان قطنوا جنوب الجزيرة، أمثال يقطان (= قحطان)، وحضرموت، وشبأ (= سبأ) وحويلة (= خولان)^(١) ويرد أيضاً أن السبئيين الذين يعيشون في بلاد قاصية (يوئيل ٨/٣) كانوا تجاراً (حزقيال ٢٥/٢٣ و ٢٧/٢٢-٢٣)، يتاجرون بالذهب والبخور (أشعيا ٦٠/٦ وإرميا ٢٠/٦ ومزمور ٧١/١٥)، وبأفضل التوابل والحجارة الكريمة (حزقيال ٢٧/٢٢). ولكنهم كانوا أيضاً قراصنة (أيوب ١/١٥) وتجار عبيد (يوئيل ٨/٣). فضلاً عن ذلك، تدخل العرب، إبان حكم الملوك في إسرائيل، في شؤون اليهود بمناسبة عديدة. على سبيل المثال، زارت ملكة شبأ (سبأ) سليمان، وحصل يوشافاط، ملك يهوذا، على جزية كبيرة من العرب^(٢) عبارة عن

(١) تجدر الإشارة إلى أن اسمي قمين وقطبان لا يُذكران في الكتاب المقدس، في حين يُذكر اسم سبأ على أنه أخ دينان (في تكوين ٧/١٠ كابين كوش، وفي تكوين ٣/٢٥ كابين لإبراهيم وقحطان. أنظر أيضاً حزقيال ١٣/٣٨).

(٢) إن اسم الجنس «عرب»، الذي يرد في العهد القديم، يشير إلى البدو الذين يسكنون الغمام (أشعيا ٢٠/١٣) في البادية (إرميا ٢/٣) إلى الشرق من فلسطين، لذا دعوا «بنو الشرق» كما في (أشعيا ١٤/١١). وفي الواقع، لم يكن هنالك من تعريف خاصّ بسكان الجزيرة. فقد عنت كلمة «عرب»، عتماً استعملت لأول مرة في الكتابات الآشورية، البدو الذين يجوبون سهول سورية غرب الفرات. راجع في هذا الشأن:

TRIMMINGHAM, *Christianity* (1990), p. 1-2.

كباش و تيوس (٢ أخبار ١١/١٧). وأغار العرب على المملكة وحتى على عاصمة يهوذا في أثناء حكم يُورام (٢ أخبار ٢١/١٦-١٧ و ١/٢٢).

وفي العهد الجديد، يرد اسم العرب في سفر الأعمال ١١/٢ وفي رسالة بولس إلى غلاطية ١/١٥-١٧. ولكنّ العرب المذكورين في العهد الجديد هم في الغالب من الأنباط، لا من عرب الجنوب، وعلى الأرجح أنّ القديس بولس اعتزل في الصحراء العربيّة إلى الشرق من دمشق حيث عاش الأنباط^(٣). على أنّ بعض التقاليد نقلت أنّ خازن ملكة الحبش، المذكور في سفر الأعمال ٨/٢٧-٣٨، بشر بالمسيحيّة في «بلاد العرب السعيدة» قبل أن يستشهد^(٤). في حين أنّ تقاليد أخرى تسبب تبشير العرب والفتيحيين ممّا إلى يعقوب أخى الربّ^(٥). ولكنّ جميع هذه التقاليد تفتقر إلى الإثباتات التاريخيّة، وبالتالي لا يمكننا أن نسلّم بصحتها^(٦).

رواية أوسابيوس

يذكر أوسابيوس القيصري^(٧) أنّ باتنيّس، رئيس مدرسة الإسكندريّة، علّم «الهند» (الأحباش أو الإثيوبيّين)^(٨) ميادى

(٣) راجع في هذا الشأن:

TRIMINGHAM, *Christianity* (1990), p. 42-43.

(٤) *Le Synaxaire*, éd. Delehay, col. 788; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1161.

(٥) راجع:

La Diadarchie d'Addai, IV, 1, traduction F. Nau, p. 231; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1161.

(٦) نشر أيضًا إلى تقاليد مسيحية تعتبر أنّ ملوك المجوس الذين حضروا إلى بيت لحم وقت ميلاد السيد المسيح قد قدموا من اليمن. راجع:

MIGNE, in: P. L., XXI, p. 230; cf. RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 171 n. 91.

إنّ استعمال الكتاب المقدس كمصدر للمعلومات التاريخية هو أمر يتطلّب حذرًا ودقّة بالغة، لأنّ هدف الكتاب المقدس هو الإيمان لا العلم، ويجب ألاّ يُخلط بين الحقلين. راجع:

HECHAIMÉ, *Cheikho* (1967), p. 61-63.

(٧) EUSEBE, *Histoire ecclésiastique*, V, X, 3, in: P. G., t. XX; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1160.

(٨) ذكر القديس هيرونيّس أنّ باتنيّس بشر في الهند عند البرهّمان، وفي ذلك إشارة=

المسيحية، وأنه قام بذلك بناءً على طلب من ديمتريوس، بطريرك الإسكندرية، الذي تسلّم طلبًا بهذا الشأن من أهل الحبشة أنفسهم. ويتابع أوسايوس أنّ بانتينس وجد، في أثناء قيامه بمهنته، إنجيل القديس متى بالعبرية، قيل إنّ الرسول برتلمائوس حمله معه في إحدى رحلاته التبشيرية. وقد ذكر روفينس وسقراط^(٩) أنّ رسالة القديس برتلمائوس شملت «الهند» المتاخمة للحبشة، الأمر الذي حمل بعضهم على الافتراض أنّ المقصود بتلك المنطقة هو القسم «السعيد» من الجزيرة العربية، أي جنوبيها. ومما عزز صحة هذا الافتراض وجود جماعات يهودية عديدة استقرت بالجنوب عقب تدمير معبد اورشليم^(١٠)، وهذا ما يبرر أيضًا وجود إنجيل بالعبرية. غير أنّ نصّ أوسايوس، الذي هو في أساس الافتراض، يفتر إلى الدقة والموضوعية، فلا يسعنا التسليم بالتالي بصحة هذه الروايات. وفي الواقع، أطلق الكتاب الإغريق واللاتين اسم «الهند» و«الهندود» بدون تمييز على الفرتين والفارسيين والميديين والأحباش والليبيين وسكان جزيرة العرب. لذا لا نستطيع أن نجزم هل «الهند» التي يذكرها أوسايوس هي جنوب الجزيرة أم لا. ومهما يكن من أمر، فالتقوس التي عُثر عليها في الجنوب، والتي ترتقي إلى القرون المسيحية الثلاثة الأوائل، لا تتضمن أية إشارة إلى الديانة المسيحية، بل تُختم بأدعية وثنية^(١١).

= إلى الهندوستان. غير أنّ المترجم اليرتاني الذي نسبته صفرونيوس قال إنّ الرسول كرز في الهند التي تدعوها «الحبشة». راجع:

AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1161.

(٩) ثمة اختلافات بين المؤرخين في شأن الأسماء الجغرافية، راجع:

RUFIN, *Histoire ecclésiastique*, I, 9, in: P. L., t. XXI, col. 478 & SOCRATE, *Histoire ecclésiastique*, I, 9, in: P. G., t. LXVII, col. 125; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1161.

(١٠) لا نملك تاريخًا محددًا من دخول اليهودية إلى جنوب الجزيرة. ولكن ساد الاعتقاد أنّ وجودهم يرتقي إلى زمن تدمير الهيكل. وثمة مقطع في التلمود يروي أنه حوالي السنة ١٣٠م قام رجل دين يهودي اسمه ققيه 'Aqiba' بزيارة الجماعات اليهودية في الجزيرة. راجع:

MIGNE, P. G., 65, col. 482-486; cf. RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 418 n. 32.

RYCKMANS, *Christians en Arabie* (1964), p. 413.

(١١)

رواية روفينس

وهناك أسطورة أخرى عن انتشار المسيحية في الجنوب يذكرها روفينس^(١٢) يجلد بنا أن نوردها. تبعًا لذلك المؤرخ، وطّد فيلسوف من صور اسمه ميروبيوس العزم على زيارة «الهند البعيدة» بدافع الفضول، وقد رافقه في رحلته تلك، التي تمت على عهد قسطنطين الكبير (٣١٢-٣٣٧)، شابان اسمهما فرومتيوس وإيديسيوس. وبعد أن قاموا برحلتهم الاستكشافية، توقفوا في طريق عودتهم في مرفأ عمد من فيه على قتل ميروبيوس واقتياد الشابين إلى ملكهم. وقد اعتبر الباحث غلاسر أنّ الملك المعني هو ملك حمير، وأنّ تصرف الحميريين العدائي جاء كردة فعل على انتهاك الرومان معاهدة أبرموها مع مملكتهم^(١٣). غير أنّ الملك اتخذ منهما موقفًا وديًا، فعين إيديسيوس خادماً عنده وفرومتيوس قيمًا على خزائنه. وعقب موت الملك، قرّر الرجلان العودة إلى صور، إلا أنّ الملكة، التي تولّت الرصاية على العرش^(١٤)، حالت دون تنفيذ رغبتهما، بل طلبت إليهما أن يقوما برعاية ابنها إلى حين بلوغه السن القانونية فيرتقي العرش. استفاد فرومتيوس من مركزه المرموق ليقوم يبحث عن بعض المسيحيين الذين بلغه عنهم أنّهم تشتتوا في أطراف المملكة، حتى إذا ما وجدهم عاملهم بلطف رضى لهم كنائس وأماكن عبادة.

حالما ارتقى الملك الشاب العرش حتى عاد إيديسيوس إلى صور حيث رُسم كاهنًا، في حين توجه فرومتيوس إلى الإسكندرية لكي يُطلع

RUFIN, *Histoire ecclésiastique*, I, 9, in: P. L., t. XXI, col. 478-480; cf. AIGRAIN, (١٢) *Arabie* (1922), col. 1236.

(١٣) يرى الباحث غلاسر أنّ تقض المعاهدة يعود إلى سياسة حمير المتقلبة إزاء أكرسوم، وأنّ الملك الحميري كان حينذاك عمر (٣٢٥-٣٣٠)، الذي مال إلى اليهودية ولربما مارسها. راجع:

GLASER, *Skizze II* (1890), p. 120 ss.

(١٤) يعتبر غلاسر أنّ الملكة المذكورة هي يلكيس الشهيرة (الملكة ماكيندا Makeda في الأساطير الإثيوبية)، وأنّ أباهما مدّ - هاد أباه مدّ - هاد Hād-hād أزرها في إدارة شؤون المملكة. (راجع العاشبة السابقة).

بطريقتها أثناسيوس على أوضاع المسيحيين في المملكة التي عاش فيها. فما كان من أمر القديس أثناسيوس إلا أن رسمه أسقفاً وأعاد إلى المملكة عينها ومعه عدد من الكهنة، فشهدت الكنيسة على أثر ذلك ازدهاراً كبيراً^(١٥).

في الواقع، بنى غلاسر افتراضه على أسطورة الملك اليم العربي، وجاؤل أن يماثل بين شخصياتها وشخصيات رواية فروميتيوس وإيديسيوس. ولكن المعطيات التي نستجها من عدة مصادر، على غموضها^(١٦)، تجعلنا نميل إلى الاعتقاد أن المقصود في أسطورة روفيس هو تشير الحبشة، لا بلاد حمير.

أولاً: دخول المسيحية بلاد حمير بحصر المعنى (غرب اليمن)

أ - نشأة المسيحية: بعثة القيصر قسطنطوس الثاني

يروى المؤرخ فيلوستورجيوس^(١٧) أن القيصر قسطنطوس الثاني (٣٣٧-٣٦١)، الذي أولى شؤون حمير والجنوب بشكل عام اهتماماً كبيراً، أرسل بعثة برئاسة الأسقف تيوفيلس الهندي^(١٨)، على الأرجح قبل

(١٥) بما ل Duchesne، رُسم فروميتيوس أسقفاً على عهد قسطنطين، أو قليلاً قبل السنة ٣٤٠ أو قليلاً بعد السنة ٣٤٦. ذلك بأن أثناسيوس كان غائباً عن الإسكندرية في المدة التي تفصل بين التاريخين. وبما أن إقامة الرجلين في البلاط الملكي ما كانت لتدوم أقل من ١٥ سنة، تكون رحلة ميروبيوس قد تمت بين العام ٣٢٠ و ٣٢٥. راجع:

L. DUCHESNE, *Les églises séparées* (2 édit., Paris 1905), p. 311.

(١٦) إن التمايز الجغرافية في المصادر، كما سبق وأشرنا إليه، تنقصها الدقة، ولكنها، على الغالب، تدل على الحبشة. تجد، على سبيل المثال، التمايز التالية: *Inde, Inde intérieure, Inde ulérieure, Inde ultime*. — Cf. AIGRAIN, *Archie* (1922), col. 1237.

PHILOSTORGE, *Histoire ecclésiastique*, III, 4, in: P. G. vol. 65, col. 481-485. (١٧)

(١٨) أصله من جزيرة ديس (سقطري). كان في سقطري منذ القديم سكان إغريق منهم مسيحيون. وفي مطلع القرن السادس، كان هؤلاء، أو على أقله قسم منهم، تابعين للجائليق النسطوريين. وقد كانوا شديد الإخلاص للمسيحية حتى أنهم لم يتخلوا عن إيمانهم في ذروة المهد الإسلامي، زمن الهملاني وياتوت.

السنة ٣٥٦، الهدف منها إنشاء كنائس من أجل خدمة المواطنين البيزنطيين المقيمين في تلك المملكة، وجلبهم من التجار، ومحاولة نشر المسيحية. وتبعًا لرواية فيلستورجيوس، كان السكّان الأصليون حينها يمارسون الديانات الوثنية القديمة، باستثناء قلة من اليهود.

أفلح تيوفيلس في الحصول على إذن ملكي كيرب ملك الجيميريين، الذي اعتنق هو نفسه المسيحية^(١٩)، لبني ثلاث كنائس: كنيسة في العاصمة ظفار، وثانية في عدن، وثالثة في مدينة على مدخل الخليج الفارسي، ربما مضيق هرمز^(٢٠). ويضيف المؤرخ أنّ تيوفيلس تابع مهمته انطلاقًا من موطنه الأم، أي جزيرة سقطرى، فزار مناطق مجاورة أطلق عليها اسم «العريّة الكبرى»، حيث وجد الأسقف فيها مسيحيين على الدين القويم، أي المسيحية الأريوسية، ولكنّ عيهم الوحيد كان جلوسهم وقت تلاوة الإنجيل. ومن «العريّة الكبرى» ذهب تيوفيلس إلى أكسوم. ومن المحتمل أن يكون هو نفسه من حمل رسالة قسطنطوس إلى أميرى الأكسوميين أيزاناس وسيزاناس، ليطلب إليهما أن يرسلوا فرمسيوس، أسقف أكسوم، ليعلمن أمام الأريوسيين جرجس الإسكندريّ أنّه لم يكن ينتمي إلى حزب أثناسيوس المشبوه^(٢١).

(١٩) ثمة من يفترض أنّ ملكي كيرب، وربما أبوه ثاران في أثناء حكمهما المشترك، اعتنقا المسيحية. وما يبرّر هذا الافتراض هو وجود ملكي كيرب في ظفار زمن زيارة تيوفيلس، واكتشاف نقوش توحيدية ترقى إلى الزمن نفسه، ونهاية الوثنية في مارب. راجع:

RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 419.

(٢٠) يُروى هنا الأصل البيزنطي للمسيحية في جنوب غرب اليمن استعمال كلمة «قليس»، التي تبدو مشتقة من كلمة إكليسيا اليونانية. وقد حثت تلك الكلمة، في نقشين حيرتين يهودان إلى السنة ٥٢٤، كنية ظفار وكنيسة المُخا. راجع:

RYCKMANS, *Inscriptions* (1953), p. 284-303 (*Inscriptions Ry 507, 4 et Ry 403, 3,4*).

من جهة أخرى، حُرف عن فيلستورجيوس مبالغة في كلّ ما يختص بالأريوسية، لذا من المحتمل أن تكون الكنيسة الثالثة في هرمز في اختلاقه. راجع:

HECHAIMÉ, *Cheikh* (1967), p. 80-81.

(٢١) راجع:

ATHANASE, *Apol. ad Constantium*, XXXI, in: P. G., t. XXV, col. 636-637;=

تفصح رسالة تيوفيلس، في الواقع، عن نزاعات عقائدية وسياسية في آن واحد. فمن الناحية العقائدية، كان الصراع على التفوذ متأججا بين الأريوسية وأنصار أثناسيوس، ومن الناحية السياسية، كانت النزاعات المتكررة بين بيزنطية وفارس تهدد الطرق التجارية البرية التي تعبر الجزيرة. فكانت بالتالي مبادرة الإمبراطور قسطنطينوس ليني كنائس في الجنوب، لا ليضمن حرية العبادة للتجار الرومان المقيمين هنالك فحسب، بل لتعزيز وجوده السياسي بصورة غير مباشرة وضمان حياد حِمير إزاء الفرس، لا سيما وأنَّ الحجاز كان خاضعا لملوك الحيرة^(٢٢)، أتباع الفرس، والجماعات اليهودية في الحجاز تميل إليهم، وهذا يبرر معارضة يهود الجنوب لمهمة تيوفيلس^(٢٣).

ماذا أصطت رسالة تيوفيلس من نتائج؟

إنَّ المعلومات التي نستقيها من المصادر التاريخية الكنسية ومن الكتاب العرب والنقوش الحِميرية، تجمع كلها، على أنَّ تأثير عمل تيوفيلس كان مؤقتا. فليس هنالك من ذكر لتأسيس سلطة كنيسية في حِمير، وغاب كلُّ ذكر لكنيسة عدن منذ ذلك الحين.

إنَّ تشييد كنائس حيث سكن التجار البيزنطيون، واهتداء الملك، الذي كان نجاحا غير متوقع، ووضع حدَّ للوثنية الرسمية على الأقل، لم تمثل بداية فعالية لتبشير حِمير. فالمسيحية أخذت في فترة لم تتعدَّ القرن الواحد، في حين شهدت اليهودية نجاحا كبيرا، إذ سيطرت بصورة رسمية

cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1238. =

(٢٢) كان الحجاز يكامله في زمن شاپور الأول، وصولا إلى تخوم نجران، خاضعا لملوك الحيرة. ولم تلبث تلك الحالة، التي انقلبت لصالح الرومان في أواخر عهد امرئ القيس، أن عادت إلى سابق عهدها بعد موت هذا سنة ٣٢٨. راجع في شأن الحيرة: TRIMMINGHAM, *Christianity* (1990), p. 188-201.

(٢٣) قامت الجماعات اليهودية الحضرية في الحجاز بدور مهم في ظلَّ الإدارة التابعة للفرس. فنذكر بالتالي أنَّ معارضة يهود الجنوب لمهمة تيوفيلس لم تقتصر على الصعيد اللبني، كما يذكر فيلومستورجيوس، بل شملت الصعيد السياسي أيضا. راجع:

RYCKMANS, *Christianity in Arabia* (1964), p. 446-447.

في المملكة من حوالي السنة ٤٤٠ إلى ٥٢٥. فالتقاليد تتفق عموماً على أنّ ابن مَلِكِيكِرَب، التَّبَعُ أَسَدُ أَبُو كَرَبٍ أَوْ أَسَدُ كَامِلٍ (أَبُو كَرَبٍ أَسَدُ)، قد تهوّد^(٢٤). والملوك الذين خلفوه كانوا من اليهود، أو على أقله من مناصري اليهودية. وما يُمرّز هذا الاعتقاد جملة حقائق، أولها أنّ نقوش ذلك العصر التوحيدية، وفيها ذكر «للرحمان»^(٢٥)، تبيّن مدى انتشار اليهودية وتعاضم نفوذها. ثمّ إنّ بعض المصادر العربية تتكلّم على ملكٍ لاحقٍ لـ «أبو كرب»، اسمه عبد كُلال بن مَثُوب، تحوّل إلى المسيحية بفضل مرسل غساني، ولكنه أخفى أمر اعتناقه خوفاً من شعبه. وما إن علم الجَمَيْرِيُّونَ أنّ ملكهم ترك دينهم حتّى قتلوا الرجل الذي نصره^(٢٦). إضافة إلى ذلك، يأتي ثيودوروس القاري^(٢٧) على ذكر شعب كان خاصماً للفرس، يقطن ساحل الجنوب حيث عاشت الملكة التي زارت سليمان، وأنّ ذلك الشعب كان وثنيًا. وجميع الدلائل تشير إلى أنّ المقصود بهذا الشعب هم الجَمَيْرِيُّونَ. ولا عجب أن يكون النفوذ الفارسيّ قد قوي في مملكة جَمَيْرٍ مع انتشار اليهودية، لا سيّما وأنّ الفرس، في بعض أوقات صراعهم مع البيزنطيين، أثروا اليهودية على المسيحية، بما أنّهم استغلّوا

(٢٤) نام هذا الملك بحملات عديدة أرسلته حتى العراق وأذربيجان. وبحسب الأسطورة، وصل بإحدى حملاته إلى يثرب في الحجاز. غير أنّ رجال الدين اليهود في تلك المدينة أقتعوا الملك بالعدول عن غزو المدينة التي صارت بعد قرنين مدينة النبيّ العربيّ. راجع: الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٩٠١-٩٠٢. وهناك مصادر أخرى (المصدر نفسه ص ٩٠٣-٩٠٤) تفيد أنّ المدينة كانت مكّة، وأنّ «أبو كرب» كان أوّل من ألبس الكعبة كسوته. ويقال إنّه أتى يائنين من رجال الدين اليهود إلى الجنوب، وهما هؤلاء هو وشعبه. بيد أنّ الأسطورة إنّ دلّت على شيء فعلى صحّة تحوّل أبو كرب إلى اليهودية.

(٢٥) GLASER, *Skizze II* (1890), p. 542. Voir aussi RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 436.

(٢٦) كتب الطبري: «... فأخذ الملك عبد كلال بن مَثُوب مخالفة أن يطعم في الملك خير أهل بيت المملكة، قوله بسنّ وتجربة سياسة حسنة، وكان فيما ذكروا على دين النصرانية الأولى، وكان يسرّ ذلك من قومه، وكان النبيّ دعاه إليه رجل من غسان فقم عليه من الشام، فوثبت جَمَيْرٍ بالغسانيّ قتلته...» تاريخ، ج ١، ص ٨٨١.

(٢٧) Théodore le LECTEUR, *Histoire ecclésiastique*, II, 58, in: MIGNE, P. G., t. 96, col. 212; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1241.

الأوضاع الدينية في سبيل بلوغ أهدافهم السياسية.

يمكننا أن نعتبر إذاً، أن المسيحية، في القرن الخامس، كانت غائبة عن جَمِير بحصر المعنى، أي غرب اليمَن، في حين أن اليهودية قويت فيها كما بقيت الوثنية شائعة بين الشعب، على ما نستتجه من بعض المصادر. فكتاب أعمال عزقير^(٢٨) الحبشي، يبين أن المسيحية لم تكن قد تأسست بعد في جَمِير في منتصف القرن الخامس، ويذكر المؤرخ يوحنا دياكريونوموس أن الجَمِيريين كانوا من اليهود ولم يعرفوا المسيحية إلا على عهد الإمبراطور أنسطاس الأول (٤٩١-٥١٨)، إذ رُسم لهم أسقف هو سلفانس^(٢٩). وفي الواقع، نادرًا ما تشير المصادر إلى علاقات قامت بين جَمِير وبيزنطية في الفترة الفاصلة بين عهد قسطنطوس (ق٤) وعهد أنسطاس، الذي عاد وأولى الجنوب أهمية في سياسته. غير أن إرسال الأسقف سلفانس من بيزنطية إلى جَمِير يطرح أكثر من مسألة.

ب - مسألة الأسقف سلفانس

ذكرنا في ما تقدم أن اليهودية انتشرت في جَمِير إبان القرن الخامس، في حين أن المسيحية غابت عنها (أي عن جَمِير بحصر المعنى). وقد رافق تلك التطورات اضطهادات، لم تخلُ من دوافع سياسية، طالت مسيحيي نجران، وآلت إلى تفاقم الأوضاع حتى الاضطهاد الكبير على عهد ذي نواس. يُروى في كتاب أعمال عزقير، الذي أشرنا إليه أعلاه، أن ملك

(٢٨) هذا الكتاب هو، في الواقع، سير قديسين ولكن له أهمية تاريخية كبيرة، بالرغم مما يتضمنه من روايات أسطورية وخيالية. وأهميته بالنسبة إلينا تكمن في أنه يزودنا بمعلومات وفيرة عن المسيحية في نجران إبان النصف الثاني من القرن الخامس. سنعود إلى ذكر هذا الكتاب في سياق كلامنا على مسيحية نجران. يبقى أن نشير إلى أن الكتاب تُرجم إلى الإيطالية وطُبع في السنة ١٩٠١:

C. Conti ROSSINI, «Un documento sul cristianismo nello Yemen ai tempi del Re Sarabhil-Yakrub», *Rendiconto della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 19 ser. 5a (Roma, 1910), p. 705-750; cf. SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 370 n. 170.

SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 377 n. 190. Voir aussi MIGNE, P. G., t. 96, col. 211.

جَمِيرَ شَرَحِيْلَ يَكُوفَ، الذي ملك بعد منتصف القرن الخامس، أرسل في طلب المدعوَ حزقيير، وكان كاهنًا ينشر المسيحية في نجران. وعندما أحضر إليه في ظَفَار، طرح عليه أسئلة تتعلق بإيمانه المسيحي، التي رأى الملك فيها ديانة جديدة لم تعرفها البلاد. ثم عاد الملك وأرسله ثانية إلى نجران حيث أعدم. وهناك رواية أخرى ترد في كتاب الجَمِيرَيْن، الذي وصلتا أجزاء منه بالسريانية^(٣٠)، تفيد أن مسيحيي نجران تعرضوا لاضطهاد سلطات جَمِيرٍ مِمَّا أَدَّى إلى تدخُل الحِش، وقد جاء ذلك التدخُل نتيجة مبادرة أسقف اسمه توما^(٣١)، حَمَلَ قضية المسيحيين إلى نجاشي الحبشة. ولعلَّ تحرك توما يتصل برواية أخرى عن استشهاد بولس^(٣٢)، أوَّل أسقف مونوفيزي على نجران، استشهد حوالي السنة ٥٢٠ في ظَفَار^(٣٣).

لماذا كانت سياسة سلطات جَمِيرٍ غير متساهلة إزاء مسيحية نجران؟ لا شك أن المسيحية المونوفيزية بدأت تقوى في نجران مع الأسقف بولس الأول، وكان لهذا نتيجتان: أولًا، خلق حالة توتر بين اليهود والمسيحيين في نجران، ممَّا حمل يهود جَمِيرٍ على حث الملك على التدخُل، وثانيًا،

MOBERG, *Himyarites* (1924). Text: p. 1-61; translation: p. CII-CXLVI (٣٠)

(٣١) لعله كان أسقفًا على منطقة قرية من الجنوب، على ميل المثال أدوليس (زولا اليوم) عبر البحر الأحمر.

(٣٢) تبعًا لكتاب الحميريين (مذكور أعلاه، ص ٢٢ أ)، ورسالة سمعان البيت هرشمي (المقطع ٤، المرجع أدناه)، توفي بولس قبل الاضطهاد الكبير بعد أن قام بمهت بنجاح طوال مدة كافيّة من الزمن. في شأن رسالة سمعان، فقد طُبعت ونُشرت بالإيطالية سنة ١٨٨١، راجع:

I. GUIDI, *La lettera di Simone vescovo di Beth-Arsam sopra i meriti aneriti*, dans «Atti della R. Accademia dei Lincei», Memorie della cl. di sc. mor., stor. e filol. ser. 3a, 7, Roma 1881, p. 480-515; cf. RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 423 n. 52.

(٣٣) هنا ما يثبت شهيد بالامتداد إلى رسالة سمعان البيت هرشمي الجديدة، راجع: Irfan SHAHID, *The Martyrs of Najran* (Subsidia Hagiographica, 49), (Brussels: stor. e filol. ser. 3a, 7, Roma 1881, p. 480-515; cf. RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 423 n. 52).

وفي شأن صحة نسبة هذه الرسالة الجديدة إلى سمعان البيت هرشمي، راجع: Irfan SHAHID, «The Martyrs of Najran», in: *Le Muséon*, 103 (1990), p. 151-153.

رأت سلطات جَمِير في مسيحية نجران المونوفيزية خطراً قد يُضعف نفوذها ويعرّز نفوذ بيزنطية أو الحبشة. فكان بالتالي الاضطهاد المحدود^(٣٤) الذي أدى إلى تدخّل للنجاشي كان محصوراً في مقاطعة قبيلة الأشقر ومينائها المُخَا، وفي المنطقة المقابلة لها في الداخل، أي ظَفَار. وعلى ما يبدو، دخلت المسيحية، في أعقاب ذلك، تلك المناطق^(٣٥). فهناك دلائل قاطعة على وجود كنيسة في مرفأ المُخَا ومدينة ظَفَار عندما بدأ ذو نواس حربه.

من شأن هذه الأمور أن تثير قليلاً مسألة الأسقف سلفانس، «أسقف الجَمِيريين»، عمّ المؤرّخ المونوفيزي يوحنا ديوكرومينوس. إذ يبدو أنّ إرسال بيزنطية أسقفًا إلى جَمِير، التي كانت في حال عداء معها، والتي أظهرت عدم تسامح حيال المسيحيين، لا سيما في القرن الخامس، هي خطوة لا تخلو من الغرابة. فلا شك أنّ ظروفًا طرأت جعلت من وصول أسقف بيزنطي إلى جَمِير مقبول. يرى شهيد^(٣٦)، عن حق، أنّ الأوضاع التي نتجت عن تدخّل النجاشي سمحت لبيزنطية بإرسال سلفانس، ولربما كان ذلك بناءً على طلب النجاشي نفسه. وصل سلفانس إلى جَمِير في العقد الثاني من القرن السادس، وكان كرسي أسقفية إمّا في المُخَا أو في

(٣٤) أرسل يعقوب السروجي (توفي سنة ٥٢١) بالمناسبة رسالة تعزية إلى مسيحيي نجران، وفي رسالته تلك لا يأتي على ذكر شهداء، ممّا حمل وكما نرى على الاعتقاد بأنّ الاضطهاد كان غير دموي، وهذا قد يكون صحيحًا لولا رواية استشهاد الأسقف بولس التي ذكرناها، والتي، كما يقول شهيد، قد تكون على علاقة بمبادرة الأسقف توما وبالتالي بالتدخّل الحبشي. راجع:

RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 422-423.

(٣٥) يُعدّ هذا التدخّل الثاني، إذ سبق للحبشيين أن قاموا في القرن الرابع باحتلال قسم من ساحل جَمِير، حتّى اسم «الحبشة» مثل إثيوبيا. غير أنّنا لا نعرف الكثير عن التدخّل الأوّل. راجع:

SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 380 n. 199.

(٣٦) فضلًا عن ذلك، لا يُتّبع شهيد احتمال أن يكون سلفانس أرسل إلى نجران، ويفترض أنّ يوحنا ديوكرومينوس، في كلامه على أسقف أرسل إلى جَمِير، إمّا يشمل نجران. غير أنّ هذا الافتراض يحتاج إلى براميين. راجع:

SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 378-379, 381.

قَلْقَار^(٣٧). غير أننا نجهل ما الذي حصل معه بعد وصوله إلى جَمَيْر. مهما يكن من أمر، فقد دُمِّرَت كلتا الكنيستين في أثناء حرب ذي نواس التي ستكلم عليها لاحقاً.

ثانياً: دخول المسيحية نجران

لا نعلم الكثير عن بداية المسيحية في نجران، لا سيما وأنه لم نثر على أية نقوش توحيدية في تلك المنطقة. يذكر يوحنا الأفسسي أنه في السنة ٣٠٥ امتدى سَكَّان تلك المنطقة إلى المسيحية بفضل امرأة أسيرة. غير أن هذه المعلومة مستقاة من سقراط^(٣٨) الذي لا يذكر صراحة الجَمَيْرَيْن، بل الإبيريين Ibériens. لذا لا تنطبق هذه المعلومة على الجَمَيْرَيْن، ويوجه خاص على النجراتيين. يبقى الآن أن نتفحص المصادر المتبقية، وهي ثلاثة: عربية وسريانية وحشية، لنحاول أن نكون صورة عن وضع مسيحية نجران.

أ - رواية قيمين وهدالله بن الثامر

تألف المصادر العربية أساساً من روايات أسطورية. وتبعاً لإحدى هذه الروايات، التي يسردها ابن إسحاق^(٣٩)، يعود الفضل في تأسيس أول جماعة مسيحية في نجران إلى شخص اسمه قيمين (أو فيمين). كان هذا رجلاً تقياً زاهداً يتجول في سورية، يتجنب المدن الصاخبة. وكان بناءً يستعمل الطين في بناء المنازل. وكان يتنقل ويمكث في القرى ويعني بنفسه، ولكنه ما كان ليفادر إحداها، إلا إن اقتضح أمره، حينذاك كان يتركها، ويذهب إلى غيرها، حيث لا يعرفه أحد. وما لبث أن انضم إليه

SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 360.

(٣٧)

(٣٨) كذلك ابن العربي الذي لا يذكر الحميريين بل الإبيريين، راجع:

SOCRATE, *Histoire ecclésiastique*, I, 20, in: P. G., t. 67, col. 129;

BARHEBRAEUS, *Chronicon syriacum* éd. Bedjan, p. 60; cf. AIGRAIN,

Arabie (1922), col. 1241.

(٣٩) ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٠-٢٢، والطبري، تاريخ، ج ١، ص ٩٢٠-

٩٢٢.

تلميذ اسمه صالح، أبدى له ميلاً كبيراً. ثم أسرهما البدو ووصلوا بهما إلى نجران كمبدين. فاشترى فيمين رجل شريف من نجران، وأعطاه بيتاً منفرداً ليسكن فيه. ومن طريق معجزة آيست نخلة النجراتين المقدسة، هدى أخيراً السكان إلى الإيمان، فاعتنقوا حينذاك دين عيسى بن مريم^(٤٠).

يبد أن هنالك تقليدًا آخر، يذكره ابن إسحاق أيضًا^(٤١)، عقب قصة فيمين، يدور حول عبدالله بن الثامر^(٤٢). وفي الواقع، أوجه الشبه بين الروايتين عديدة. كان عبدالله شابًا يتعلم السحر نزولًا عند رغبة والديه. ولكن متوحدًا التقاه وثناه عن غايته. فاهتدى عبدالله إلى المسيحية ولازم المتوحد، الذي كان، بحسب وهب بن منبه، فيمين نفسه. ثم كان أن شفى عبدالله رجلًا سقيمًا، فأثار بصنيعه هذا حفيظة الملك الذي بدأ يلتمس وسيلة لإهلاكه. فدفعه أولًا من قمة جبل عالٍ، وإذا وجدته سليمًا معافى، عاد ورماه في بحيرة. غير أن عبدالله خرج منها سالمًا. فما كان

(٤٠) جاء في السيرة: «... قال له (سيده) فيمين: إنما أنتم في باطل أن هذه النخلة لا تضر ولا تنفع ولو دعوته عليها إلهي الذي أعبدته لأهلكها، هو الله وحده لا شريك له. قال: فقال له سيده: فافعل فإني إن فعلت دخلنا في دينك وتركتنا ما نحن عليه. قال: فقام فيمين فطهر وصلّى ركعتين ثم دعا الله عليها، فأرسل الله عز وجل ريحًا فجعلتها من أصلها فألقتها. فأتبعه عند ذلك أهل نجران على دينه، فحملهم على الشريعة من دين عيسى بن مريم»، ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٣٣.

من جهة أخرى، بين توباخ، في دراسة حديثة له، أن أسطورة فيمين صيغت بمقلية سريانية فرضت مثال «وجعل الله» الذي شاع في البر السوربي. فمن خلال الاتصال الوثيق بالعالم، وصلت المسيحية السريانية، بل وطريقة قهوجيا التدين أيضًا، إلى نجران، وانعكس ذلك على نتاج أدبي، مثل رواية فيمين. راجع:

TUBACH, «Das Anfänge des Christentums in Südarabien», in: *Parole de l'Orient*, 18 (1993), p. 101-111.

(٤١) ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٣-٢٤، والطبري، تاريخ، ج ١، ص ٩٢٤-٩٢٥.

(٤٢) أجّل عبدالله في وادي نجران كوالي، راجع:

Joëlle BEAUCAMP & Christian ROBIN, «Le christianisme dans la Péninsule arabique d'après l'épigraphie et l'archéologie», in: *Hommages à Paul Lemerle* (Paris: 1981), 54 et surtout note 49.

من أمر عبدالله أمام عجز الملك إلا أن أبلغه أنه لن يكون له عليه من سلطان إلا إن اعترف بوحدانية الله. فرضخ الملك لشرط عبدالله، ثم أخذ عصاه وقضى على عبدالله بضربة خفيفة. ولكن الملك سقط لوقته ميتاً. فسارع النجرائيون حينذاك إلى اعتناق المسيحية^(٤٣).

وشير ريمانز^(٤٤) إلى وجود نصّ مختلف لهذه الرواية في تقليد يرتقي إلى صهيبي، وفيه أوجه شبه عديدة مع ما ورد في القرآن ٨٥/٤-٨ في شأن «أصحاب الأخدود». وفي تلك الرواية، لم يلاق الشاب المؤمن حتفه إلا بعد أن صُلب على نخلة ورُمي برمح يحمل اسم سيده، وإنما تمّ ذلك بناءً على تعليماته. أما الشعب، فقد امتدى في أثر ذلك، ولكنّ الملك حفر حفرة أوقد فيها ناراً وألقى فيها من تنصّر^(٤٥).

لقد أبرز مويرغ^(٤٦) الطابع الأسطوريّ في هذه الروايات، وبرهن أنّ

(٤٣) جاء في السيرة: «... قال له (للملك) عبدالله بن النامر: إنك وإن لا تقدم على قتلي حتى ترحد الله، فتزمن بما آمنت به. فإنك إن فعلت سلّطت عليّ فتقتلني. قال: فوحدت الله ذلك الملك، وشهدت شهادة عبدالله بن النامر، ثم ضربه بعصاة كانت في يده، فشجّه شجّة غير كبيرة قتله. وهلك الملك مكانه، واستجمع أهل نجران على دين عبدالله بن النامر، وكان على ما جاء به عيسى من الإنجيل وحكمه، ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٤.

(٤٤) RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 442.

(٤٥) كتب الطبري: «قال (الملك): لأنتلّك، قال: ما أنت بقاتلي حتى تصنع ما أمرك به. قال: فقال الغلام للملك: اجمع الناس في صعيد واحد، ثم اصلي، ثم خذ سهمًا من كنانتي فارمني وقل: باسم رب الغلام، فإنك ستقتلني. قال: فجمع الناس في صعيد واحد. قال: وصلبه وأخذ سهمًا من كنانته، فوضعه في كبده القوس، ثم رمى فقال: باسم رب الغلام. فوقع السهم في صدغ الغلام، فوضع يده هكذا على صدغه، ومات الغلام. قال الناس: أتأيرب الغلام. فقالوا للملك: كما صنعت، الذي كنت تحلر قد وقع، قد آمن الناس. فأمر بأفواه السكك، فأخذت. وخذ الأخدود وضرم فيه النيران، وأخذهم وقال: إن رجعوا وإلا فالقوم في النار. قال: فكانوا يلقونهم في النار، الطبري، جامع، ج ١٥، ص ١٣٤.

(٤٦) A. MOBERG, *Über einige christliche Legenden in der islamischen Tradition*, (Lund 1930), p. 15-35.

في الواقع، تسمي الروايات، التي تأتي الكتابات العربية على ذكرها، إلى عالم الخرافات، وقلما يشير إليها المؤرّخون. لذا يجب الرجوع إليها بحذر كبير.

عناصر كثيرة منها استُخِيت من الأسطورة الفارسية المبروقة يزون - بيون Yazitiin - Pétition، التي تتمحور حول استشهاد بيون سنة ٤٤٧، وأضيف إليها عناصر أسطورية أخرى.

ب) رواية حنان/حيان

يقي من المصادر العربية التي يجب أن نلتمح إليها تاريخ صيرت الأخباري النسطوري^(٤٧)، وهو تاريخ دُون، بلا شك، سنة ١٠٤٠م، باللغة العربية، ولكن استنادًا إلى مصادر سريانية قديمة العهد لم يصلنا منها شيء.

وفقًا لرواية هذا الكتاب، كان هنالك في نجران، على عهد يزديجرد، تاجر شهير في المنطقة اسمه حنان. قصد هنا مرة القسطنطينية بدافع التجارة، ثم عاد إلى موطنه، ومنه ذهب إلى بلاد فارس. ولكنه مر في الحيرة، حيث رآه بعض المسيحيين وتعرف إلى معتقداتهم. وما لبث أن تعمد وبقى في المدينة ردًا من الزمن. ثم عاد إلى موطنه وأخذ يحث مواطنيه على اعتناق ديانته الجديدة. فعند أفراد عائلته وأشخاصًا من مدينته ومن المناطق المجاورة. ويعون بعضهم، قام بتبشير منطقة جُمَيْر ومحيطها القريب من أكوم^(٤٨). ولاحقًا، وصل إلى العرش في تلك البلاد ملك يهودي اسمه مسروق^(٤٩)، كانت والدته يهودية أسرت في نصيبين واشتراها ملك يمني. فلقت ابنها الديانة اليهودية. وعندما خلف هذا أباه على العرش، قتل الكثير من المسيحيين.

يرى مورغ^(٥٠) أنه من غير المستبعد أن تكون هذه الرواية قد استُخِيت

· صراجع في هذا الشأن:

HECHAIMÉ, *Chréto* (1967), p. 82-93.

SCHER, *Histoire nestorienne*, t. V. p. 330-331.

(٤٧)

(٤٨) لا نعلم شيئًا عن نشاط حنان في أرض جُمَيْر بحصر المعنى، ومن غير المستبعد أن يكون قد قام بعمل تبشيري فيها، ولكن من دون تحقيق نتائج كبيرة.

(٤٩) المقصود به يوسف أسار يثار أو أبا نواس.

(٥٠) على القالب أن المقطع الصغير الذي يرد في تاريخ صيرت قد نُقل من الفصل الثاني =

من كتاب الحَمِيرِيِّين، إذ تقول إحدى الشهيديات، أمام ذي نواس، إنها ابنة شخص اسمه «حَيَّان»^(٥١)، هو مَنْ أدخل المسيحية إلى نجران وبلاد الحَمِيرِيِّين. فالاسمان، حَتَّان أو حَيَّان، لا يحولان دون مطابقة النصين^(٥٢). فالاسمان شيهان كائياً، أكان ذلك في السريانية أم في العربية. ويذهب شهيد^(٥٣) إلى اعتبار أنّ كتاب الحَمِيرِيِّين، الذي يستقي منه تاريخ سيمز، يؤكد أنّ حَيَّان هو اسم رجل عربي من مدينة نجران، كما وأنه اسم أثبت أنه عربي قبل الإسلام ويعلنه. ومن جهة أخرى، حَيَّان هو اسم مسيحي، بل هو اسم يوحنا وقد عُرب على وزن «فَعَال»، ويلائم تماماً مهتد اعتنق المسيحية واعتمد في الجيرة.

بناءً على ما تقدّم، يمكننا أن نعتبر أنّ المسيحية بدأت في نجران بواسطة حَيَّان في وقت ما من عهد الملك الساساني يزيد جرد الأول (٣٩٩-٤٢٠)^(٥٤).

من كتاب الحَمِيرِيِّين، وهو فصل لم يصلنا منه سوى عنوانه: «قصة حول بداية نشر المسيحية في بلاد الحَمِيرِيِّين». وكما أنّ هذا المقطع من تاريخ سموت يملأ الفراغ الذي تركه فقدان نص الفصل الثاني من كتاب الحَمِيرِيِّين، فكذلك يتوسّع الفصل ٢١ من هذا الكتاب بالقصة القصيرة في تاريخ سموت المتصلة باستشهاد حبصا. C. MOBERG, *Himyarites* (1924), p. 31a & 32b. SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 361 n. 135.

(٥١) وأنا ابنة حَيَّان من عائلة حَيَّان الكبير، الذي أدخل ربنا عن طريقه المسيحية إلى أرضنا. إلا أنّ والدي أحرق مجسمكم في ما مضى، راجع: MOBERG, *Himyarites* (1924), p. CCCIII. 32b, ligne 6-10.

MOBERG, *Himyarites* (1924), p. 50. (٥٢)

SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 362 & n. 138. (٥٣)

(٥٤) ظلّ بعضهم أنّ الملك المقصود هو يزيد جرد الثاني (٤٣٨-٤٥٧)، لا الأول، وبالتالي يكون دخول المسيحية تمّ في النصف الثاني من القرن الخامس. وقد بُني هذا الاستنتاج على حجتين: (أ) لا يأتي النص على تحديد مَنْ هو الملك، بل يُذكر فيه «يزدجرد» فحسب، (ب) لا بدّ أنّ قرناً كاملاً فصل بين حَيَّان المذكور في كتاب الحَمِيرِيِّين وحفلته حبصا التي استشهدت إبان اضطهاد ذي نواس. غير أنّ شهيد حضى هذه الحجج ويتن بما لا يقبل الجدل أنّ الملك هو يزيد جرد الأول. فهو يشير إلى أنه من غير الواضح ما إذا كان حَيَّان هو جد حبصا، بل لعله كان أباً جدها. فهي لا تذكر صراحة أنها ابنة حَيَّان، بل عبارة «الكبير» تدخل في السياق كمتصر في السلالة. وبالتالي، يمكن الافتراض أنّ حَيَّان، أباهما، لم يكن ابن حَيَّان المعلم،

أما في شأن انتماء حيان المقائدي، فانطلاقاً من اعتبار أنّ الملك المذكور في تاريخ صيرت هو يزيدجرد الثاني، افترض هيرشبرغ^(٥٥) أنّ حيان كان نسطورياً، وبالتالي يكون قد أدخل إلى نجران المسيحية النسطورية. غير أنّ ركماتز^(٥٦) يخالفه الرأي حول هذا الموضوع، ويفترض أنّه من غير الممكن أن يكون حيان/حنان نسطورياً، وهو، في الوقت نفسه، من أدخل المسيحية إلى نجران، وجدّد إحدى الشهادات التي كانت، بلا شك، مونوفيزية. وهذا ما حمل ركماتز، في آخر الأمر، إلى اعتبار حنان المذكور في تاريخ صيرت هو غير حيان الوارد اسمه في كتاب الجُمَيْرِيِّين. وهذا افتراض ساقط، كما أشرنا إليه آنفاً.

فضلاً عن ذلك، كون الملك الساساني هو يزيدجرد الأول، لا يزيدجرد الثاني، يفتح في المجال إلى استنتاجات مفارية في شأن انتماء حيان المقائدي، كما بيّنه شهيد^(٥٧). فحيان زار الحيرة^(٥٨) إبان حكم يزيدجرد الأول، أي قبل انعقاد مجمع أفسس (٤٣١)، الذي انتشرت النسطورية في أعقابها، وقبل انعقاد المجمع الخلقيدوني (٤٥١)، الذي سادت من بعده المونوفيزية كعقيدة أساسية في الشرق. ولا يفريّن عن بالنا

ولرّما كان حفيده، لا سيّما وأنّ «السمي» هي بالأكثر بين الجدّ والحفيد، لا بين الأب والابن. راجع:

SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 362-363.

HIRSCHBERG, *Nestorian Sources* (1939-1949). (٥٥)

RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 450-451. (٥٦)

SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 363-364. (٥٧)

(٥٨) قد تتساءل عن السبب الذي جعل حيان يهتدي في الحيرة: لا في القسطنطينية. يعطي شهيد سببين وجيهين: أ. كانت المسيحية قد تأسست في ذلك المركز العربي الكبير، وكان للحيرة أسقف، اسمه موشع. فأصبحت المدينة مركزاً لنشر المسيحية وبوجه خاص بين عرب الجزيرة والخليج الفارسي، بحكم موقعها الجغرافي، و ب. كان حيان من قبيلة الحارث بن كعب، التي غالباً ما اختُصر اسمها بـ «بُلْحَارِث»، وكانت حينذاك القبيلة المسيطرة في نجران. فلا بدّ أنّ حيان وجد العديد من أبناء قبيلة مستقرين في الحيرة، إلى جانب مجموعات قبيلة أخرى من الجنوب، أمثال التوخ وأزد. وبما أنّ هؤلاء كانوا، على الغالب، قد اعتنقوا المسيحية، فقد أتروا في قرار حيان في هذا الشأن.

SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 366-367.

أيضاً أنّ الحيرة لم تصبح مركزاً مونوفيزياً إلا ابتداءً من السنة ٤٥٧. فلا بدّ أنّ مسيحية حيّان، التي أدخلها إلى نجران، هي المسيحية التي عمّت الشرق عقب المجمعين المسكوتيين في القرن الرابع، ويمكن أن نسميها مسيحية نيقيا. أمّا أنّ النسطورية والمونوفيزية كانتا معروفتين في نجران، فهو أمر صحيح، ولكن في وقت لاحق. ولا شك أنّ المونوفيزية، مع الوقت، أصبحت العقيدة الرئيسية في نجران.

ج - ردود فعل ملوك حِمير

عرفت نجران، بفضل موقعها الجغرافي، ازدهاراً كبيراً، يقوم أساساً على التجارة. وبحكم بعدها عن سلطة حِمير المركزية، تمتعت بنوع من الاستقلال الذاتي. بل اتخذت طابع مدينة مستقلة ودولة كنيسية. فزينت العمارات الرائعة والكنائس الكبيرة مختلف أنحاء المدينة. ومن جهة أخرى، تسبّب انتشار المسيحية بخلق جو متوتر بين المسيحيين وجماعات اليهود^(٥٩)، كما ذكرنا في ما تقدّم.

إنّ هذه العوامل مجتمعة، إضافة إلى احتلال الحبش قسماً من شاطئ اليمن، والصراع بين الفرس والبيزنطيين من أجل السيطرة على الجزيرة، وانتشار اليهودية في حِمير، جعلت حكام حِمير يتخذون موقفاً عدائياً من مسيحيي نجران، إذ وأوا فيهم خطراً يهدّد سلطتهم. لذا لم يتوانوا عن مضايقتهم واضطهادهم.

في كتاب أصمال عزقير، كما ذكرنا سابقاً، رواية عن استشهاد الكاهن عزقير. تبعاً لتلك الرواية، أُلقي عزقير في سجن بنجران، وفي أثناء اعتقاله، كان يزوره، بطريقة عجائبية، خمسون شاباً من طالبي

(٥٩) ما يعزّز هذا الاحتمال هي قول حيفا أمام ذي نواس: «والذي أحرق مجعكم في ما مضى» (راجع الحاشية ٥١ أعلاه). قولها يُظهر أنّ انتشار المسيحية المترابّد في نجران، حيث كان لليهود مجامع، أدّى إلى خلق توتر بين الجماعتين، انتهى بأعمال تخريب وحرق طالت المجامع. فكان أن استجد يهود نجران بإخوتهم في العاصمة، فتج من ذلك تدخل شرجيل يثوف، الملك الحميري. راجع:

SHAHID, *Byzantine* (1930), p. 371.

العماد، فمَدَّهم وهو في السجن. فاقتيد إلى صَفَّار (= ظَفَّار)، وأحضر أمام الملك سَرَّحِيل دانِكِف (= شرحِييل يَكُوف)، ولكنه أبقى أن يجحد دية. فأمر الملك، نزولاً عند نصيحة اليهود المحيطين به، بصلبه على محرقة في نجران، فخرج من تلك المحطة سالمًا. ولَمَّا أراد اليهود رجعه، سقطوا لوتهم موتى وغطاهم الدود. وأخيرًا، سَلِمَ أحدُ تلامذته، نزولاً عند أمره، حسامًا إلى سِيَّاف، فقطع هذا رأسه^(٦٠).

لرواية عزقير أُمَّيَّة خاصة لأنها تتضمن حوادث تاريخية أضفي عليها طابع أسطوري. فالملك المذكور فيها هو شرحِييل يَكُوف، والمدينة صَفَّار هي ظَفَّار، كما تبيّن نفوذَ الحضور اليهودي في بلاط جَمِيْر^(٦١).

لذا علينا أن نفترض أن عهد شرحِييل تميّز بإجراءات قاسية إزاء المسيحيين، لعلها أدت إلى استشهاد بولس، أول أسقف مونوفيزي على نجران، حوالي السنة ٥٢٠، وبالتالي مبادرة الأسقف توما، فتدخل النجاشي في المنطقة الساحلية وظَفَّار.

من المرجح أن يكون بولس قد رُسم أسقفًا حوالي السنة ٥٠٠، وبالتالي بقي مدة طويلة على كرسيه الأسقفي، وهذا يعلّل سبب شهرته^(٦٢)، وتمكّنه من تنظيم كنيسته تنظيمًا دقيقًا أقلت سلطات جَمِيْر. فقضلاً عن الأسقف، كان هنالك رؤساء مشايخ ورؤساء شمامسة ورؤساء شدايقة وأبناء العهد وبنات العهد^(٦٣).

(٦٠) في نهاية الرواية إشارة إلى أن ٣٨ شخصًا استشهدوا مع عزقير، ومنهم متروبوليت وكهنة وشمامسة ووهبان... ولكن نهاية الرواية تناقض بنائها، حيث يبدو عزقير مبشر نجران الوحيد. فلا ريب في أنّ خاتمة الرواية إضافة لاحقة. راجع: RYCKMANS, *Christianisms in Arabia* (1964), p. 442.

(٦١) هنالك معلومات أخرى في تلك الرواية تصف أوضاع الجنوب وصفًا جيّدًا. ففيها ذكر لقيتين هما ذَا - سِعلَبان وذا - قيفان، هما، في الواقع، ذو - ثعلبان وذو - قيفان. وفيها ذكر لناحية وسحر، حيث توثّق عزقير وهو في طريقه إلى ظفار، وهي مدينة وسعًا/وسعًا، إلخ. راجع:

RYCKMANS, *Christianisms in Arabia* (1964), p. 443.

MOBERG, *Himyarites* (1924), p. LI

(٦٢)

=

(٦٣) راجع لائحة المحتويات في:

حروب ذي نواس

يحيط الغموض بالطريقة التي توصل فيها ذو نواس إلى الحكم. وفقاً لبعض التقاليد، كان ذو نواس من أحد أفراد الأسرة الجيميرية الحاكمة، تخلص من ملك غاصب اسمه ذو سَنَائِر وخلفه. وثمة رواية أخرى تفيد أن ذا نواس ارتقى العرش عقب موت ملك أقامه الحبش، وكان ذلك في فصل الشتاء الذي كانت تصعب الاتصالات فيه مع أكسوم^(٦٤).

ولا شك أن تهوّد ذو نواس، الذي ارتقى الحكم في السنة ٥٢٢، أَلَّفَ تواصلاً لسيطرة اليهودية المستمرة على بلاط جيمير. ويميل الباحثون المعاصرون إلى تفسير سياسة ذي نواس كمحاولة لإنشاء دولة ذات لون ديني واحد، هو اليهودية، على غرار عدوّه التقليديين بيزنطية وأكسوم^(٦٥). ولكي يحقق هدفه، هاجم أولاً المناطق التي يحتلها الحبش، أي المنطقة الساحلية لمرقا المُخَا ومنطقة ظَفَّار. ويتضح من النقوش التي وصلتنا عن حملة ذي نواس^(٦٦) أن تلك المنطقة عوملت على أنها أرض عدوة. إذ قُتِل ١٤ ألفاً من السكّان بحدّ السيف، وأسر منهم ١١ ألفاً، ودُمّرت كنيسة المُخَا وظَفَّار، وأهلك جنود النجاشي^(٦٧).

والشير في هذا المضمار هو أن الروايات والسير لا تحيي ذكرى ضحايا ذلك الهجوم، بل شهداء نجران فقط. وهذا يعطي الانطباع بأن ما حدث قد اعتُبر وكأنّه حرب بين بلدين. وفي كتاب أعمال عزقيير ما يدعم

MOBERG, *Himyarites* (1924), p. CI-CIV; cf. SHAHID, *Byzantium* (1989), p. = 376 n. 186.

(٦٤) تعود الرواية الأولى إلى التقاليد العربية، والرواية الثانية إلى رسالة سمعان البيت هرشمي المذكورة سابقاً. مهما يكن من أمر، فهناك تشابه بين الروايتين. راجع: AIGRAIN, *Archis* (1922), col. 1243-1244.

TRIMINGHAM, *Christianity* (1990), p. 289. (٦٥)

RYCKMANS, *Inscriptions* (1953), p. 333-336. (٦٦)

(٦٧) من الصعب أن نعتبر حمل ذي نواس تحريراً لأرض يحتلها عدو. فعلى الأرجح أن سكّان تلك المنطقة، من حميريين وأجانب، تحولوا في نظر الملك إلى أعداء، لا سيّما وأن الرجود الحبشي فيها تملئ أكثر من قرن. راجع:

RYCKMANS, *Christianisme en Archis* (1964), p. 424-425.

هذا الافتراض. فبما لرواية وردت فيه، قرّر الملك شنّ الحرب على جنود النجاشي الموجودين في البلاد، وبعد أن قضى عليهم قرّر تدمير مدينة نجران المسيحية وكنائسها^(٦٨). لذا تفرّق الرواية بين الحرب على الحبش واضطهاد مسيحيي نجران.

إضطهاد نجران

من المحتمل أن يكون ذو نواس قد استغلّ حوادث عنف وقعت في نجران واستهدفت اليهود لكي يبدأ هجومه على المدينة^(٦٩). أمّا نجران، فيبدو أنّها قاومتها، وبدت منيعة بحيث إنّه لجأ إلى الحيلة. فوعد سكّانها بالأمان والعفو إن استسلموا، ففعلوا. ولكنّه ما أن دخلها حتى ارتكب مجازر رهيبية. فقد أمر جنوده بحفر حفرة كبيرة في جوار المدينة ملؤها بالوقود وأضرموا فيها النار، وراحوا يلقون فيها كلّ من أبي أن ينكر دينه ويعتق اليهودية، فوصل عدد الضحايا إلى الآلاف، وكان من بينهم كهنة وراهبان من المناطق المجاورة والعدناري المكرّسات ونساء كهلات ترمين. أمّا وجهاء المدينة وأميرهم، واسمه الحارث^(٧٠) (أطلق بعض

(٦٨) يرد في كتاب الحميرتين أنّ ذا نواس دمر كنائس مأرب وحضرموت، وهما مدينتان عرفتا المسيحية، في الغالب، انطلاقاً من نجران، بسبب موقعها الجغرافي القريب منهما. راجع:

MOBERG, *Humyarites* (1924), p. 5b.

من جهة أخرى، يقرّ النقشان Ry 507 & 508 معلومات عن المنازعات بين الأوسيين والحميرتين في بداية القرن السادس. وتشير تلك المعلومات إلى أنّ المنازعات بدأت فعلياً في السنة ٥١٧ واستمرت حتى السنة ٥٢٥. أمّا ذو نواس، فقد أحدث تغييراً في الصراع، إذ نجح في السيطرة على الأقسام التي احتلها الحبش سابقاً، قبل أن يعود النجاشي ويسترجعها سنة ٥٢٥.

cf. RYCKMANS, *Inscriptions* (1953), p. 331-336.

(٦٩) تبين لاين الكلبي، أنّ ذو نواس من موت اثنين من اليهود على يد النجاشيين حجة لياشر هجومه على المدينة. راجع:

RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 174.

(٧٠) يبدو أنّ اسم «الحارث»، الذي يرد أكثر من مرة في كتاب الحميرتين، هو اسم القبيلة أكثر منه اسم شخص. وقد سبق وذكرنا أنّ قبيلة الحارث بن كعب، أو بَلْحَارِث، كانت نجرانية. (راجع الحاشية رقم ٥٨). من جهة أخرى، يرى بعضهم أنّ هذا «الحارث» أو سيده نجران، والنجاشيين عامة، كان يضلّون الحبش على سلطة»

الكتاب العرب عليه اسم عبدالله ابن الثامر)، وكان رجلاً عَرف عنه تقواه وحكمته، فقيّلوا. ثم جدّ ذو نواس في طلب أسقف المدينة، بولس، فأعلم بأنّه توفي منذ زمن قريب. فأمر بأن تُخرج عظامه وتُحرق وتُثر رماذاً في الريح. أما الحارث ورفاقه، فاقتيدوا إلى مكان فيه جدول صغير بجوار المدينة وهناك ضُربت أعناقهم. وعندما أظهرت زوجاتهم الثبات بالإيمان لقين المصير نفسه. وثمة زوجة أحد الوجهاء، اسمها زوما، أحضرت مع ابنتها إلى ذي نواس. فأخذ هذا بجمالهنّ. بيد أنّ ثباتهنّ بالإيمان أقلّله صوابه، فأمر بذبح الفتاتين أمام أمهما التي أكرهت على أن تذوق دمهما، ثم قُتل هي أيضاً. وبعد أن ارتكب مأساة نجران، عاد وجيشه إلى صنعاء.

يبقى أن نلقت النظر إلى موضوع ذي شأن في هذا السياق. فركماثر^(٧١) يشير إلى أنّه في رواية كتاب الجُمَيْرِيِّين (ص ١١٣) يُناشد ضرورق (= ذو نواس) مسيحيّ نجران أن ينكروا ألوهية المسيح وعلنوا أنّه كان مجرد إنسان. وفي كتاب أعمال حزقيير، يُدعى المسيحيّون مرتين إلى الاعتراف بأنّ يسوع كان مجرد إنسان، ويتابع النصّ: «أو تكونون أنتم أكثر ذكاة من هؤلاء اليونانيّين المقيمين معنا ويسمّون أنفسهم تسطوريّين؟». وفي الكتاب نفسه، نجد أنّ النساطرة الذين كانوا يحيطون بمنزلة الحيرة، الذي أرسل إليه ذو نواس خبر اضطهاده المسيحيّين طالباً إليه أن يحذر حدوه^(٧٢)، دعوا الملك إلى التجاوب مع الدعوة،

= ذي نواس، وبالتالي كان انتقام الملك الجُمَيْرِيِّ، راجع:

RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 174 n. 104.

RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 451-452.

(٧١)

(٧٢) تبعاً لبعض المصادر، سارع ذو نواس إلى إيلاج حلقيّه ملكّ الفرس وملكّ الحيرة بما يقام به، وطلب إليهما التخلّص من المسيحيّين التابعين لهما. وقد وصل مبعوثو ذي نواس إلى هُفَهِف (الحتا)، بالقرب من الخليج الفارسيّ، حيث كان المنزلة مجتمعةً بيمثة أرسلها الإمبراطور يُسطينيَّس، تألّف من سرجيوس، أسقف الرُصَّافَة، والكاهن أبرائيس ورجال دين آخرين وعلمانيّين، كما كان بينهم سحمان الموتونيزي، أسقف بيت مرشام ببلاد فارس. وما أن سمع الحاضرون خبر المعجزة حتّى أصيبوا بالذهول. وقد أحبط مونوفيزيّيّو سورية والإمبراطور

وأعلنوا هم أيضًا أن من صلبه اليهود كان إنسانًا لا الله. ويخلص رومانز إلى الاستتاج أن اضطهاد نجران استهدف أسامًا المونوفيزيين، لا النسطوريين^(٧٣).

د - التخلّج الحبشي

تبعًا لابن هشام^(٧٤)، وصل نجرانيّ، نجا من المجزرة، إلى يلاط ملك أكسوم، وأبلغ الملك، الذي كان حينذاك أليساس Elesbaas أو كاليب، أخبار المجزرة، فضمق ممّا بلغه، ووطد العزم على الانتقام من ذي نواس.

فقد عبرت حملة عسكرية مسيحية حبشية بابّ المنذب بمباركة الإمبراطورية البيزنطية. وهزم الجيش ملك حيمر المتهود، الذي قضى، بحسب الأسطورة، انتحارًا في البحر، وحولوا البلاد إلى صحبة حبشية^(٧٥).

=البيزنطيّ علمًا بما كان يجري. راجع:

AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1244.

(٧٣) يعتمد رومانز أيضًا على تحليل هرشبيرغ الذي يميز بين مصدرين مختلفين في التقاليد المتصلة بالاضطهاد، مصدر نسطوريّ يولي اهتمامه بدخول المسيحية إلى نجران وشهادتها الأوائل، ولا يولي اضطهاد نجران أهمية كبيرة - وهو مصدر استقت منه التقاليد العربية - ومصدر مونوفيزيّ يركّز على الاضطهاد وشهادته. راجع:

RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 449-450.

(٧٤) قال ابن إسحاق: وأفلت منهم رجل من سبأ يقال له قزس ذو ثعلبان على فرس له، فسلك الزمل فأعجزهم، فمضى على وجهه ذلك حتى أتى قيصر الروم فاستصره على ذي نواس وجنوده، وأخبره بما بلغ منهم. فقال له: بعتك بلائك متًا، ولكنني سأكتب لك إلى ملك الحبشة، فإنه على هذا الدين، وهو أقرب إلى بلادك. فكتب إليه بأمره بنضره والطلب بأره. فقدم قزس على النجاشي بكتاب قيصر، فبعت معه سبعين ألفًا من الحبشة، وأمر عليهم رجلاً يقال له أرباط، ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٥-٢٦.

(٧٥) بلغ عدد أفراد الجيش الحبشي الذي اجتاح حيمر ٧٠ ألفًا، مزودين بسفن بيزنطية. عمد الجيش، بنية توطيد سيطرتهم على نجران واليمن، إلى ودم أسرار المدن، واخضاع السكان لنظام صارم. راجع:

RABBATH, *Oriens chrétien* (1939), p. 174-175.

يُذكر في كتاب الجَمِيرِيِّين^(٧٦) أَنَّ النجاشِيَّ كالب أتى بكهنة من الحبشة ساعدوا في إعادة تأسيس المسيحية. وفي الكتاب نفسه أَنَّ النجاشِيَّ أُرسل خبير انتصاره إلى بطريك الإسكندرية المونوفيزي، طيموتاوس، الذي رسم أسقفًا لوقته وأرسله إلى الجنوب^(٧٧).

أما على الصعيد السياسي، فقد تحوّلت البلاد كليًا إلى محمية حبشية، وعيّن النجاشِيَّ نائبًا له اسمه إزيميفافوس^(٧٨) Esimiphaios، كان يتقدّم ميامته. وعلى عهد هذا، عاود البيزنطيون انفتاحهم على الجنوب، فأرسل الإمبراطور يُسطينيُّس بعثة إلى اليَمَن بغية تنظيم تجارة الحرير عن طريق اليَمَن والحبشة، وتحويله بالتالي عن خطوط الفرس. وقد وعد إزيميفافوس والنجاشِيَّ البعثة بالتعاون. غير أَنَّ احتكار الفرس كلَّ الحرير الذي كانت تتجه الهند حال دون نجاح المحاولة البيزنطية.

ثورة أبراهة

دام الاحتلال الحبشي حوالي نصف قرن، تخلّته ثورة أبراهة، وهو قائد إثيوبي صاحب ثروة، أقدم على قتل الوالي الجَمِيرِيِّ الذي عينه نجاشي الحبشة، وأعلن استقلاله^(٧٩). وترتبط باسم أبراهة إنجازات

(٧٦) MOBERG, *Hömyarites* (1924), p. 56a.

(٧٧) ظنّ كثيرون، أمثال إگران (AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1246)، أَنَّ الأسقف المذكور هو غريغثيس، الذي نُسب إليه مؤلفان: جدل مع هيزمان (يهودي)، وشرائع الجَمِيرِيِّين. غير أَنَّ دراسة حديثة يثبت أَنَّ المؤلفين منحولين، بل وحتى وجود غريغثيس نفسه مُختلق، راجع:

GREGOIRE, «Mahomet et le Monophysisme», in: *Mélanges Diehl*, (Paris: 1930), p. 115; cf. RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 452.

(٧٨) أو سُجَيْعُ أَشْرَع من عائلة ذي بزن. وفي الواقع، اعترض بعضهم على المعاملة بين إزيميفافوس وسُجَيْع، بسبب افتقارنا إلى معطيات وافية تجيز لنا أن نقرم بمثل هكذا معاملة. غير أَنَّ بعض المعطيات غير المباشرة متوفرة في هذا الشأن. فكلاهما عاشا في الزمن نفسه، وتبيان إلى العائلة نفسها. راجع:

LOUNDINE, *Rapports* (1974), p. 319 n. 23.

(٧٩) أُرسل كالب جيشًا على رأسه أحد أقاربه (أرباط) بهدف قمع التمرد. غير أَنَّ أبراهة تمكن من جلب الجيش إلى جانبه، إذ صوّر له أَنَّ البلاد بلاد مبهجة خلافة، تستوجب الجميع. قتل القائد الحبشي. والتقليد العربي يفيد أَنَّ ذلك حصل في قتال فردي، =

عديدة، أهمها إنهاء ترميم سدّ مَارب^(٨٠)، الذي انهار مرّة أخرى، وتشييد كنيسة القليس في صنعاء^(٨١).

وفي الواقع، أتت إنجازات أبراهة في وقت اشتدّ فيه التنافس بين البيزنطيين والفرس للسيطرة على الجزيرة. أمّا أبراهة فقد أثار الوقوف إلى جانب البيزنطيين، حلفائه التقليديين. ولربما لحملته على عرب معادّة، أنصار اللخمين، وحملته على مكّة^(٨٢)، التي انتهت بهزيمة مريرة^(٨٣)، علاقة بسياسة بيزنطية القاضية بإضعاف نفوذ الفرس في الجزيرة^(٨٤).

على أثر خيانة أحد العبيد، وبعد أن قطع أنف أبراهة بضربة سيف، لذا أطلق عليه اسم «الأشرم». بقي أبراهة صاحب جيشين، سيّد اليمن الوحيد، وأبى أن يدنق الجزيرة لنجاشي الحشة كالب، إلا بعد أن ارتقى العرش خليفة هذا. راجع: ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٨-٢٩، والطبري، تاريخ، ج ١، ص ٩٣٠-٩٣١. (٨٠) إستغلّ أبراهة حادث انهيار السدّ ليركّز نفوذه على المملكة. ذلك بأنّ تمرّكاً قاده المنصور يزيد بن كبشاش أخذ يتهدّد نفوذ أبراهة، لا سيّما وأنّ يزيد قد نجح، على الأرجح، في اجتذاب أنصار له في شرق اليمن. فجاء خبير انهيار السدّ لينهي التمرد، إذ سارع الجميع إلى المساهمة في إعادة الترميم. وقد حصل أبراهة في أعقاب ذلك على تهنئة الملك الذين أوفدوا إليه مبعوثين لهذا الغرض. فحضر إلى مَارب، في الوقت نفسه، ممثلين عن إمبراطور بيزنطية يُسطينيئس، وملك الفرس خسرو أنشروان، ونجاشي أكسوم رمهيس زيمان، ومنذر الحيرة، والغساني الحارث بن جبلة. راجع:

AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1247-1248.

(٨١) من الممكن أن يكون أبراهة قد حصل على عون الإمبراطور البيزنطي في عملية تشييد القليس، ولربما ساهم الإمبراطور أيضًا في إنشاء كنائس نجران. راجع:

LAMMENS, «La république marchande de la Mecque», in: *Bulletin de l'Institut égyptien*, (1910), Ve série, t. IV, p. 51; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1250.

(٨٢) لربما أراد أبراهة من خلال تشييد كنيسة صنعاء أن يحوّل موسم الحج من مكّة حيث الحجر الأسود، إلى تلك الكنيسة، فيستقطب حرب الجزيرة. فكان أن قام أحد المكّيين بتدنيس الكنيسة صلقيًا فيها مهملات. فاقسم أبراهة حينذاك أن يلتمس الكعبة. راجع:

RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 175.

(٨٣) لعلّ في سورة القرآن ١٠٥ إشارة إلى منه الواقعة. إضافة إلى ذلك، تزخر التقاليد العربية بروايات أسطورية حول تلك الحملة. راجع على سبيل المثال: الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٢٠٢-٢١٨.

(٨٤) من الممكن أن يكون اليهود، الذين لاقوا هزيمة شتاء في الجنوب، قد وجّهوا أنظارهم صوب بلاد فارس، قبلى يهود الحجاز لأبراهة، في تلك الظروف،

ومن الجديد على صعيد الكتيبة في زمن أبراهة، أن المونوفيزية في الجنوب اصطفت باليولانية^(٨٥). فقد ورد في تاريخ سيرت^(٨٦) أنه في ظل حكم يُسطينيَّس، غادر المونوفيزيون الأراضي البيزنطية ولجأوا إلى الجبيرة. غير أنهم دخلوا هنالك في نزاع مع الناطرة وجائليتهم شيلا هلا. ولما لم يشعروا بالأمان، بعدما حرَّض يُسطينيَّس المنتر على طردهم، لجأوا إلى نجران، حيث رَوَّجوا عقائد يوليانس. ويرد في تاريخ ميخائيل السرياني أن اليولانية انتشرت بسرعة في بلاد الكوشيين والجميرتين^(٨٧).

وعقب وفاة الأسقف الذي أرسله بطريك الإسكندرية إلى الجنرب، رفض أبراهة استقبال أسقفًا من الإسكندرية، بعد أن قيل الكرسى البطريركي هنالك بالعقيدة الخلقيدونية. وقد فشلت عدة محاولات لدى يُسطينيَّس بغية الحصول على أسقف مناهض للمجمع الخلقيدوني. وأخيرًا، بعد شغور الكرسى طوال ٢٠ سنة، اجتمع الكهنة ليكرسوا أسقفًا. غير أن تلك الرسامة لم تحصل على اعتراف أحد، فكان ذلك عنصر خلاف جديد، سهَّل نشر تعاليم يوليانس وشيخ الملكيسادقين^(٨٨). وتبعًا لميخائيل السرياني^(٨٩)، كان هنالك راهب يولاني اسمه سرجيوس

«خطرًا، فكانت الحملة على مكة والمدينة. على أن بعضهم يرى شيئًا إضافيًا لحملة أبراهة؛ وهو أن حملته، التي قام بها في السنة ٥٤٧، تتزامن مع الحروب التي اندلعت بين اللخمين والغساسنة في السنة ٥٤٦ واستمرت حتى السنة ٥٥٤. فلعل أبراهة استفاد من المناسبة ليحاول أن يعيد تأسيس مملكة الكنتة التي خربت نفوذها في شمال الجزيرة إبان الثلاثينات من القرن السادس. راجع: LOUINDINE, *Rapports* (1974), p. 319-320.

(٨٥) راجع في شأن هذه البدعة: حموي، معجم الإيمان (١٩٩٤)، ص ٥٥٩.

(٨٦) SCHER, *Histoire nestorienne*, t. VII, p. 143 ss.

(٨٧) *Chronique de Michel le Syrien*, trad. CHABOT, 2, p. 251; Cf. E. HONIGMANN, *Evêques et évêchés monophysites d'Asie Orientale*, Louvain 1951, p. 127-131; RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 452-453.

(٨٨) راجع في شأن هذه الشيح حموي: معجم الإيمان (١٩٩٤)، ص ٤٨٢.

(٨٩) Jean d'EPHESE, dans ASSEMANI, *Ecclésiastes Orientalis*, I, p. 384-385; Michel le Syrien, *Chronique*, éd. CHABOT, 2, p. 185; AIGRAIN, *Archie* (1922), col.

عَيْنَ أَسْقَفًا عَلَى الْجَمْعَيْنِ، وَبَقِيَ فِي مَنْصِبِهِ ثَلَاثَ سِنِينَ، ثُمَّ خَلَفَهُ رَجُلٌ
اسْمُهُ مُوسَى.

هـ - التَّدخُّلُ الْفَارِسِيُّ

غَيْرَ أَنَّ الْأَوْضَاعَ عَادَةً لِتَتَقَلَّبَ فِي الْجَنُوبِ فِي الرَّبِيعِ الْأَخِيرِ مِنَ الْقَرْنِ
السَّادِسِ، عِنْدَمَا اسْتَجَدَّ قَادَةُ جَنْبِيَّوْنَ بِالْفُرسِ، فِي سَبِيلِ التَّحَرُّرِ مِنَ
الْحَبَشِ^(٩٠). فَهَزَمَ جَيْشُ خَسْرُو السَّاسَانِيِّ الْحَبَشَ وَأَخْرَجَهُمْ مِنَ الْجَنُوبِ،
وَأَعْطَى أَمْرَاءَ مَحَلِّيِّينَ، وَلَا سِيَّامًا مِنْ عَائِلَةِ ذِي يَزْنَ، تَوْعًا مِنَ الْاِسْتِقْلَالِ
فِي إِدَارَةِ شُؤُونِ بِلَادِهِمْ. دَامَ الْاِحْتِلَالُ الْفَارِسِيُّ حَتَّى الْفَتْحِ
الْإِسْلَامِيِّ^(٩١).

افْتَرَضَ بَعْضُهُمْ^(٩٢) أَنَّ مَسِيحِيَّيَ الْجَزِيرَةِ، وَلَا سِيَّامًا الْجَنْبِيَّوْنَ
مِنْهُمْ، تَحَوَّلُوا إِلَى النِّسْطُورِيَّةِ فِي أَعْقَابِ الْاِحْتِلَالِ الْفَارِسِيِّ، الَّذِي حَصَلَ
بَعْدَ السَّنَةِ ٥٧٠ بِزَمَنِ قَلِيلٍ. وَثَمَّةُ مَنْ يَعْتَقِدُ^(٩٣)، فِي هَذَا السِّيَاقِ، أَنَّ مَا
تَبَقِيَ مِنْ مُونُوفِيزِيَّتَيْنِ فِي نَجْرَانَ تَرَكَوَا الْبِلَادَ عِنْدَ الْاِحْتِلَالِ الْفَارِسِيِّ. لِذَا،
يَكُونُ الْمَسِيحِيَّوْنَ الَّذِينَ نَفَاهَمُ الْخَلِيفَةُ عَمْرٌ مِنْ نَجْرَانَ إِلَى الْكُوفَةِ فِي
الْعِرَاقِ مِنَ النَّسَاطِرَةِ. غَيْرَ أَنَّ هَذَا مَا يَدْعُو إِلَى التَّحَقُّقِ فِي هَذَا الشَّأْنِ.
فَالْجَائِلِيُّقُ النَّسْطُورِيُّ طِيمُوتَاوَسُ (٧٨٠-٨٢٣)، الَّذِي عَيْنَ أَسْقَفًا عَلَى
هَؤُلَاءِ الْمَسِيحِيِّينَ، وَجَدَهُمْ مُتَأَثِّرِينَ بِهَرَطِقَةِ يُولْيَانَسِ^(٩٤). فَفِي الْغَالِبِ،

(٩٠) كَانَ فِي طَلِيعَةِ الْيَمَنِ الْمَسْتَجْلِبِينَ بِالْفُرسِ سَيْفُ بَنِ ذِي يَزْنَ. وَقَدْ اسْتَعْلَى الْفُرسُ
تِلْكَ الْفُرْصَةَ الذَّمِيَّةَ لِيَقْبُرُوا عَلَى حُكُومَةِ مَسِيحِيَّةٍ مُرْتَبِطَةِ بِيْزَنْطِيَّةٍ. فَجَرَّدَ خَسْرُو الْأَوَّلُ
حَمَلَةً عَسْكَرِيَّةً أَوْكَلَ قِيَادَتَهَا إِلَى مَادِي كَارِبِ ابْنِ سَيْفٍ، الَّذِي نَجَّحَ فِي طَرْدِ الْحَبَشِ
بِمَعَاوَةِ الْجَمْعَيْنِ. رَاجِعْ:

RABBATH, *Orient chrétien* (1939), p. 175.

(٩١) كَانَ بَاذَانَ آخِرَ حَاكِمٍ عَلَى الْيَمَنِ عِنْدَ خَسْرُو الثَّانِي. وَبَعْدَ وَفَاةِ خَسْرُو سَنَةَ ٦٢٨،
اِحْتَسَى بَاذَانَ الْإِسْلَامَ.

TOR ANDRAE, *Les origines de l'islam et le christianisme*, trad. par Jules (٩٢)
ROCHE («Initiation à l'islam», 8) (Paris 1955), p. 24-29; cf. RYCIKMAN,
Christianism in Arabia (1964), p. 453 n. 202.

HIRSCHBERG, *Nestorian Sources* (1939-1949), p. 335. (٩٣)

RYCIKMAN, *Christianism in Arabia* (1964), p. 453. (٩٤)

بقيت المونوفيزية موجودة في الجنوب في أثناء الاحتلال الفارسي ويعلمه.

الخاتمة

يلاحظ، من خلال هذه الدراسة، أن نواحي عديدة من تاريخ المسيحية في الجنوب لا تزال بحاجة إلى أبحاث جادة لإجلاء الغموض عنها. ولكن يتضح أيضًا أن النزاعات السياسية والعسكرية بين القوى المسيطرة على الشرق حينذاك، أي بيزنطية وأكسوم من جهة، وفارس من جهة ثانية، أثرت في نشر الإيمان المسيحي وانحصاره على السواء. يُضاف إلى ذلك عامل رئيسي أضعف المسيحية هو انقسام المسيحيين في الشرق حول مسائل تتصل بالعقيدة، الأمر الذي حوّلهم إلى شيع متنافسة شتت قواهم.

لقد برز في الجنوب عدّة ضروب من المسيحية: في أعقاب مهمة تيوفيلس، تأسست بضع كنائس أريوسية في مملكة جُمَيْر كانت في خدمة التجار البيزنطيين، لم تنجح في جذب العديد من السكان المحليين. وفي المناطق التي سيطر عليها الحبش، انتشرت المونوفيزية الإثيوبية، التي كانت في الأساس مرتبطة بكنيسة الإسكندرية، والتي أصبح لها مع الوقت مزاياها الخاصة المتأثرة إلى حدّ كبير بالمونوفيزية السريانية، وذلك في أعقاب نشاط مجموعة من الرهبان السريان الذين وصلوا إلى أكسوم حوالي السنة ٤٨٠. غير أن أتباع المونوفيزية في الجنوب كانوا أساسًا من الحبش والتجار الأجانب وبعض القبائل اليمنية المتعاملة مع البيزنطيين وأهل الحبشة، مثل قبيلة الأشعر وقبيلة فرسان. لذا نظرت سلطات جُمَيْر إليهم نظرة عدائية، تُرجمت على عهد ذي نواس حروريًا ضرورية.

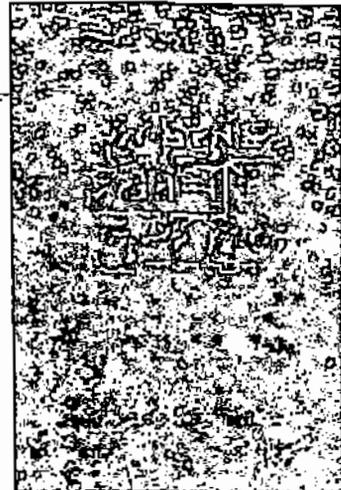
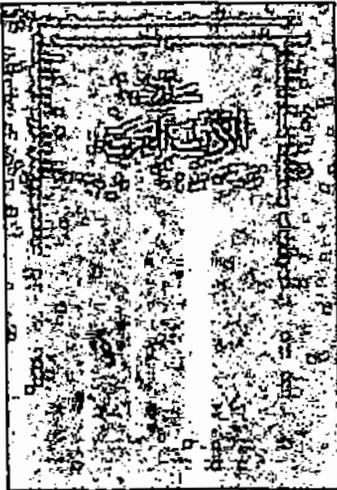
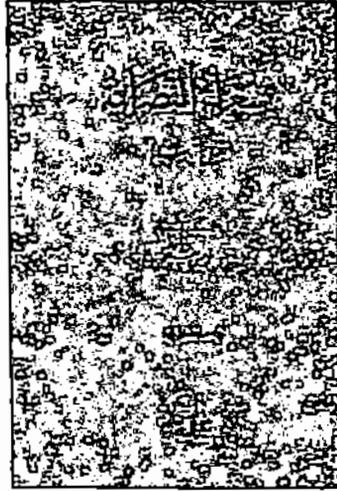
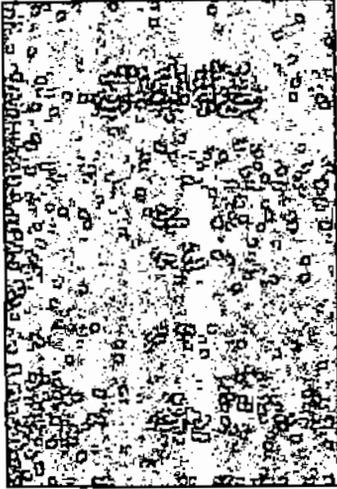
فضلاً عن ذلك، كان هنالك وجود نسطوري، يقل أهمية عن الوجود المونوفيزي، في بعض مدن جُمَيْر، ولا سيما في المرافئ. وبالرغم من أن النسطورية كانت مقبولة أكثر من المونوفيزية عند سلطات جُمَيْر المتهوذة لأسباب عقائدية، فهي لم تلاق نجاحًا بين السكان المحليين، ولا حتى

في ظلّ الاحتلال الفارسيّ الذي شجّع تلك البدعة.

أمّا في نجران، فيمكن القول إنّ المسيحية المونوفيزية فيها، المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمونوفيزية الجيرة، انتشرت بين سكّان المدينة وبلغت درجة كبيرة من النموّ والقوّة، حتّى إنّها استمرّت بعد الفتح الإسلاميّ لمئة من الزمن لا تقلّ عن مئتي سنة^(٩٥).

(٩٥) يُذكر أنّ توما التّرمّزيّ كان أسقفًا على اليمن وصنعا في السنة ٨٣٥م، كما تعلم بأمر وجود مسيحيّ في نجران في السنة ٨٩٧م. فلا شكّ أنّ قرار الخليفة عمر إفراغ الجزيرة من المسيحيّين لم يُطبّق على النجرانيتين. راجع: TRIMINGHAM, *Christianity* (1990), p. 307 & n. 58-59.

صدر حديثاً عن دار المشرق
للأب لويس شيخو



نصر حامد أبو زيد في بعض آثاره °

الدكتور أهيف سنو °°

لقد كثُر الحديث عن شؤون نصر حامد أبو زيد وشجونته، واطَّلَع أغلب المثقفين على شيء من محنته. وتناولت الدوريات معاناته، وطرحَت من خلالها قضية الحرية الدينيَّة خصوصًا، وحرية التعبير عمومًا. ولكنها أزلت جانب الأحداث جُلَّ عنايتها، فتبيَّت أخطاء خصومته مع الإسلاميين المتشدِّدين، ومشاكله مع القضاء المصري، ومسألة التفرقة بينه وبين زوجته بدعوى الرِّدة.

ولكن ينبغي لنا اليوم أن نسلِّك مسلكًا آخر لفهم حقيقة المشكلة، فنخصَّ بالدراسة آثار نصر حامد أبو زيد الأساسية، لنحدِّد محاورها الكبرى، وتبيِّن مغزاها ومرماها. فمن أجل ذلك، سنخصَّ آثاره بوقفة قصيرة، قبل الانتقال إلى تحليل آرائه من خلال آثاره الأخر تمهيدًا لفكره، ونأمل أن يُتيح لنا هذا التحليل إبراز ردات الفعل التي أثَّرت حولها.

وقفة على آثاره

فمن آثاره التي تضمَّت أهمَّ آرائه (حسب تسلسل صدورها):

١- الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن

(٥) هذا المقال هو كلمة أُلقيت بالفرنسيَّة في ٢٢ كانون الأوَّل ١٩٩٥، في أحد اللقاءات التي يُنظِّمها مركز دراسات العالم العربيِّ المعاصر (جامعة القلبيس يوسف، بيروت). ولم تُضف إلى الكلمة الأصليَّة، إلا بعض الإشارات القليلة إلى ما استجدَّ في قضية نصر حامد أبو زيد منذ ذلك التاريخ.

(٥٥) مدير معهد الآداب الشرقيَّة بجامعة القلبيس يوسف (بيروت).

عند المحترلة^(١).

٢- فلسفة التأويل: دراسة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي^(٢).

٣- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن^(٣).

٤- الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية^(٤).

٥- نقد الخطاب الديني^(٥).

٦- التكفير في زمن التكفير: ضد الجهل، والزيف، والخرافة^(٦).

٧- النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة^(٧).

ويمكن تقديم الملاحظات التمهيديّة التالية:

- تناول الكتاب الأوّل مسألة تفسيرية متشعبة التواحي، مشدداً على دراستها عند الفرقة الإسلامية التي عُنت بها أكثر من غيرها من الفرق، وذلك حتى القرن الرابع/ العاشر. وبذل المؤلف جهداً كبيراً في جمع أشتات هذه المسألة، ليقدمها بشكل منظم ومتكامل. أمّا الكتاب الثالث

(١) الطبعة ٣، بيروت، دار التنوير، ١٩٩٣ [الطبعة ٢، الدار نفسها، ١٩٨٣].

(٢) الطبعة ١، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣.

(٣) الطبعة ١، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠ [أنجزه سنة ١٩٨٧].

(٤) الطبعة ١، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٢.

(٥) الطبعة ٢، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٤ [الطبعة ١، الدار نفسها، ١٩٩٢؛ أنجزه سنة ١٩٩٠].

(٦) الطبعة ١، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٥.

(٧) الطبعة ١، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

فضلاً عما تقدّم، تُلقني بعض مقالات نصر حامد أبو زيد الضوء على توجهاته، فأثني مُكثرة لما نجده في كُتبه؛ ومن ذلك: مفهوم النظم عند عبد القادر: قراءة في ضوء الأصولية، مجلة فصول (القاهرة)، مج ٥، عدد ١، ١٩٨٥؛ السيرة النبوية سيرة شعبية، مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية (أوساكا - اليابان)، عدد ٧١، ١٩٨٦ «Al-Ghazali's Theory of Interpretation», *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, 72, 1987. يُنظر أيضاً: ملخّل إلى السيموطيقا، إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار الياس المصرية، ١٩٨٦.

فهو قراءة عصرية لعلوم القرآن؛ وهو ثمرة مناقشات طويلة دارت بينه وبين طلابه وزملائه.

- وتشكل الكتب الثلاثة الأولى استكشافاً للآفاق الفكرية على مستوى علاقة المفسر بنصه: فتناول الكتاب الأول التفسير العقلي، والكتاب الثاني التفسير الحدسي الذوقي، والكتاب الثالث التفسير المجتبي على مقومات النص وآلياته المختلفة.

- وتضمن الكتاب الخامس ثلاث مقالات صدرت أولها سنة ١٩٨٩، وصدرت ثانيها وثالثها سنة ١٩٩٠. وقد تضمنت الطبعة الثانية مقدمة وتمهيداً (في اثنين وخمسين صفحة) فقد فيها المؤلف ردات الفعل على صدور الكتاب.

- والكتاب السادس هو ردّ على المستقلين، ويتضمن وثائق مهمة تناول الاتهامات التي وُجّهت إلى المؤلف، والمرافعات، والحُكْم الصادر سنة ١٩٩٤.

- وتألّف الكتاب السابع من مجموعة مقالات نُشرت بين ١٩٩٠ و١٩٩٥ (بإستثناء مقال واحد): ونجد الأفكار الكبرى التي أوردها المؤلف في كتابه هذا، في آثاره السابقة بشكل عام.

وستقتصر في عرضنا وتحليلنا^(٨) على أربعة كتب أساسية لفهم فكر نصر حامد أبو زيد وتوجهاته، هي: الاتجاه العقلي في التفسير، ومنهزم النص، والإمام الشافعي، ونقد الخطاب الديني.

الاتجاه العقلي في التفسير

١- إنّ نشأة الاعتزال وتطوره هما على صلة مباشرة بالأوضاع الاجتماعية والسياسية المتأثرة بالإسلام. فمشروع المعتزلة مزدوج:

- فمن جهة أولى، أراد واصل بن عطاء (٧٤٨/١٣١) أن يوحّد من الداخل القوى المناهضة للأمويين: فقد قال بنو أمية بالجبر ليؤكّدوا أنّ الخلافة قد جاءتهم بقدر، فيما قال واصل بن عطاء بالاختيار؛ ومن شأن

(٨) سننّم المرض والتحليل بشكل مباشر من غير إقبال النص بأفعال القول وما إليها.

هذا القول إضعاف دعائم الخلافة الأموية. وفضلاً عن ذلك، يأتي صاحب الكيبرة عند المعتزلة في منزل تتوسط متركتي الإيمان والكفر؛ فإن مات من غير توبة خُلد في النار؛ ويجعل هذا الموقف المعتزلة في مرتبة متوسطة بين الخوارج (الذين رأوا في مرتكب الكيبرة فاسقاً، شأنه عندهم شأن الكافر عملياً) والمرجئة (الذين لم يُخرجوا صاحب الكيبرة من دائرة المؤمنين). وتجدر الإشارة إلى أنّ الشيعة الزيدية قالت بقول المعتزلة.

- ومن جهة أخرى، اصطدم المعتزلة بخصوم لا يعترفون بأنّ القرآن دليلٌ قاطع في المناقشات الكلامية، وهم اليهود والنصارى. فكان تمييزهم بين الأدلة العقلية المستمدة من العقل وحده، والأدلة النقلية المستمدة من النصوص الدينية أساساً (القرآن والسنة). وعلى كلّ حال، يفترض القول بالاختيار مقدرةً على التمييز، لا يُمكن أن تكون إلّا العقل. وتجدر الإشارة أيضاً، إلى أنّ الآيات القرآنية شددت هي أيضاً على دور العقل^(٩).

٢- وهذا العقل هو الذي يجعل المعرفة ممكنة؛ وللوحي نصيبه في ذلك أيضاً. وأكدت المعتزلة - خلافاً للأشاعرة - أولوية العقل بالنسبة إلى الشرع، من غير وجود تناقض بينهما.

ولكنّ الوحي تبدى في كلام الله الذي يُشكّل صفةً من صفاته. وهذا الكلام مخلوق في نظر المعتزلة خلافاً للأشاعرة الذين قالوا بقدومه؛ واللغة التي نزل بها الوحي جاءت عن طريق المواضعة بين الناس، وهي سابقة لكلام الله، خلافاً للأشاعرة الذين ذهبوا إلى أنّ هذه اللغة توقيف مردّه إلى الله.

وهنا يطرح سؤال مهمّ: فكيف السبيل إلى تحديد ما أراد الله أن يقول في القرآن أيّ قُصد الله. وتتصف إجابة المعتزلة بالوضوح: فَيُنِينُ ما قصده الله في كتابه ممكنٌ بفضل العقل^(١٠).

٣- ويتفرّع من ذلك سؤال آخر: فكيف يتم في هذه العملية الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي (الصور، والاستعارات، والكنايات...)?

(٩) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التصير، ص ٩-٤٢.

(١٠) م. ١٠٥، ٢٣-٩٠.

إن موقف القاضي عبد الجبار (١٠٢٥/٤١٥) يوضح ما نحن بصدده: فلا يمكن اللغة بصفتها اصطلاحاً (مواضعة) أن تتضمن معنى مجازياً؛ فالجماعة الناطقة بهذه اللغة هي التي تستطيع الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي عند وجود علاقة بين المعنيين؛ فالمعنى المجازي هو من إنتاج جماعة ناطقة بلغة معينة، أي إنه اصطلاح يُضاف إلى الاصطلاح السابق، ولا يسع الفرد وحده أن يقوم بمثل هذا العمل. لذلك يؤكد المعتزلة أن المعاني المجازية التي يتضمنها القرآن تُوجد فعلاً، أو يفترض أن توجد فعلاً، في لغة الشمر العمري الذي سبق الإسلام؛ والامتناء الوحيد هو الكلمات الإسلامية، أي الكلمات الدالة على مفاهيم أو ممارسات حددها الإسلام تحديداً خاصاً به كالصلاة، والصوم، حسب المفهوم الإسلامي؛ فيشكل ذلك مواضعةً أخرى، وأحد طرفيها هو الله. أضف إلى ذلك أن المعتزلة - خلافاً لما يتهمهم به خصومهم - يتمسكون بالمعنى الحقيقي، طالما وجدوا إلى ذلك سبيلاً، ويجتنبون ما استطاعوا، اللجوء إلى التأويل بواسطة المعاني المجازية^(١١).

٤- ففي هذه الحال، كيف يُؤوّل النصّ القرآني؟ ينبغي في بادئ الأمر الفصل بين الآيات المُحكّمة والآيات المتشابهة: وتناول التأويل الآيات المتشابهة وحدّها، على أن يذلّ المزوّل جهده ليجعل الآيات المحكّمة أساساً لتأويله (ردّ الفرع أي المتشابه، إلى الأصل أي المُحكّم).
ثم لا بُدّ من التنبّه إلى أن لغة القرآن هي اصطلاح، وأن الغرض الأساسي هو أن يفهم المرء ما أَرادَه الله (القصد). ويكون ذلك بمتناول مَنْ يُؤوّل القرآن مستعيناً بالقرينة العقلية، كما في الآيات الدالة على وحدانية الله وعدله، أو بالقرينة اللفظية، كما في الآيات الدالة على الأحكام.
ولا بُدّ من أن يأخذ المزوّل بالاعتبار، أولوية العقل بالنسبة إلى النقل، على أن يُدرك أنّهما لا يقبلان التناقض، لأنّ مصدرهما واحد، وهو الله.

(١١) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه المطلق في التفسير، ٩١-١٣٧.

فنخلص من ذلك إلى أن تأويل القرآن لا يتسنى إلا بعد إدراك معنى وحدانية الله وصله، اللذين يشكّان أصلي المعتزلة الأساسيين: فتم إخضاع النص للتأويل العقلي.

وهكذا نتين أن فضل المعتزلة الأكبر هو في الرفض المطلق: للتعارض بين العقل والوحي، وللتناقض الظاهر بين النص القرآني^(١٢).

مفهوم النص

المكبة العربية حافلة بالمؤلفات التي تناولت في القرون الوسطى علوم القرآن؛ ومن أسباب ذلك، سعي المشتغلين بالعلوم المختلفة، في مرحلة من مراحل التاريخ الحرجة (الحروب الصليبية، والحملات المغولية...)، إلى جمع التاج الفكري لحمايته من صروف الزمن. ومن جهة أخرى، غالبًا ما كانت السلطة في عهدة المسكرين الذين مارسوا حكمًا استبداديًا حقيقياً (الديلم، والسلاجقة، والعمشايون...). قال الأمر مع مرور الأيام إلى جمود فكري حقيقي، وانقطعت الصلة بين النص الديني والمجتمع.

وفي أيامنا تُطرح مشكلة خطيرة: فإن الفكر الرجعي لا يتوانى في استغلال التراث الثقافي باسم إيديولوجية معينة، ويمضي قُدماً حتى يصل إلى مخالفة العلو الخارجي، أي الاستعمار العالمي والصهيونية. وهكذا تشهد محاولات مختلفة: فمنهم من أراد العودة إلى أصول الدين، وتطبيق أحكام الشريعة بحذافيرها؛ ولكن ذلك لم يؤد إلى أي تحسن اقتصادي، أو اجتماعي، أو سياسي، لأن النص الديني بقي بعيداً عن الواقع الذي يعيش الناس فيه. ومنهم من استرسل إلى مناقشات بالية، فجعل الدين في خدمة السلطة، ودافع باسم القرآن، عن الاشتراكية تارة، وعن الرأسمالية تارة أخرى، ودعا باسم الإسلام، إلى محاربة إسرائيل تارة، وإلى مصالحتها تارة أخرى.

(١٢) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ١٣٩-٢٤٠.

فحيثذ يشعر المرء بأنه مُهتَدٌ في صميم وجوده؛ لذلك تبدو الحاجة ماسةً إلى تحليل موضوعي للإسلام، بعيداً عن كلٍ إيديولوجية. فلا شك أنه ما من داعٍ إلى رفض التراث الثقافي برمته، ولكن يستحيل اعتماده في حاله تلك: فلا بُدَّ من تفحصه بوجوهه المتمتدة (لأنه نتيجة تجارب كثيرة تواجه فيها النصّ الديني والواقع)؛ ولا بُدَّ من مساءلة هذا التراث، والاحتفاظ بجوانبه الإيجابية فحسب.

أما النصّ القرآني، فينبغي تناوله من خلال مستويين:

١- فالقرآن هو أولاً نصٌّ لغويّ يمثل درراً أساسياً في الحضارة العربية الإسلامية. فإنّ هذه الحضارة قامت أساساً على نصٍّ وعلى تفاعله مع الواقع. فمن هنا تأتي أهميّة تأويل القرآن.

٢- ولما كان القرآن نصّاً لغويّاً، فينبغي له أن يُدرس كما يُدرس أيّ نصٍّ أدبيّ، حسب المناهج الحديثة، وبعيداً عن المواقف الإيديولوجية، والتكرار، والتبسيط المُخلّ. وليس ذلك إلّا من باب إعادة الصلة بموروث منهجيّ قديم ساد طويلاً في الدراسات القرآنية.

ولا بُدَّ من التذكير بأنّ الجمود الذي أصاب البيئة الثقافية التي ينتمي إليها النصّ القرآنيّ، ليس من شأنه أن يُشير الجدَل حول الأصل الإلهي للقرآن. فقد اختار الله ليوحيه لغة معيّنة هي العربية، وليس من لغوٍ يُمكن تجريدتها من ثقافتها. فأول مَنْ تلقى الرسالة القرآنية هو النبيّ محمّد، وكان النصّ المُتلقي آنذاك مُتجاً ثقافياً؛ وقد تحوّل هذا النصّ بفضل قرائه فيما بعد فحسب، إلى مُتّيج ثقافيّ.

فالمنهج اللغويّ ومنهج التحليل الأدبيّ هما أكثر المناهج قدرة على دراسة الإسلام، لأنه يقوم على نصّين (القرآن والسنة) راجعاً الواقع خلال عشرين سنة نقل النبيّ فيها رسالته إلى المسلمين^(١٣).

ويقتضي هذا المشروع أن تُعالج علوم القرآن معالجة جديدة، لإبراز ثلاثة أمور:

(١٣) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ٩-٢٨.

- أولها العلاقة بين النص والثقافة من خلال الوحي الذي يتصل بواسطه كائنان مختلفان^(١٤)؛ والمُتلقي الأول للنص (أي النبي) الذي يتأثر بيته إلى حد بعيد^(١٥)؛ والتميز بين المكّي والمدني اللذين يمثلان مرحلتين لتفاعل النص والواقع^(١٦)؛ وأسباب النزول حيث يُسهم السياق التاريخي في تحديد المعطيات القرآنية^(١٧)؛ والناسخ والمنسوخ اللذين يؤكّدان أن الواقع كان ماثلاً، وأنه أخذ بعين الاعتبار^(١٨).

- وثانيها آليات النص (العلاقات بالنصوص الأخرى، ومشاكل الدلالة) من خلال مبدأ إعجاز القرآن (فالقرآن مختلف عن الشعر والشعر الفتي مثلاً)^(١٩)، وعلاقات السور والآيات^(٢٠)، والآيات الغامضة والآيات الواضحة^(٢١)، والعام والخاص من الآيات^(٢٢)، والتفسير والتأويل^(٢٣). وتجدر الإشارة إلى أن النص هو بمرتلة «الوحدة» المتكاملة، مع أن الوحي استمرّ حوالي عشرين سنة.

- وثالثها التحولات التي تطرأ على مفهوم النص ووظيفته (مثلاً مفهوم النص ووظيفته من وجهة نظر الغزالي)^(٢٤).

الإمام الشافعي

لقد مثل ثلاثة مؤلفين دوراً بالغ الأهمية في الفكر العربي والإسلامي، لأنهم أقاموا مبدأ الوسطية، وهم: الشافعي (٢٠٤/٨٢٠) في الفقه الإسلامي، والأشعري (٣٢٤/٩٣٥) في الكلام، والغزالي

(١٤) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ٣١-٥٧.

(١٥) م.ن.م.، ٥٩-٧٤.

(١٦) م.ن.م.، ٧٥-٩٥.

(١٧) م.ن.م.، ٩٧-١١٥.

(١٨) م.ن.م.، ١١٧-١٣٤.

(١٩) م.ن.م.، ١٣٥-١٥٧.

(٢٠) م.ن.م.، ١٥٩-١٧٥.

(٢١) م.ن.م.، ١٧٦-١٩٤.

(٢٢) م.ن.م.، ١٩٥-٢١٧.

(٢٣) م.ن.م.، ٢١٩-٢٤١.

(٢٤) م.ن.م.، ٢٤٣-٣١١.

(١١١١/٥٠٥) في الفكر والفلسفة (وهو أشعري في الأصول، شافعي في الفروع) (٢٥).

ومن الباحثين مَنْ يرى أَنَّ مبدأ الوسط هذا هو بُب الأصالَة الإسلاميَّة. ولكنَّه ناتج في الواقع من ظروف اقتصاديَّة واجتماعيَّة وسياسيَّة محدَّدة، ولا يمكنه أَنْ يُشكِّل خاصَّةً فريدةً من خصائص الفكر الإسلاميِّ. ويُحاول نصر حامد أبو زيد إثبات ذلك من خلال تحليل فكر الشافعيِّ ومعارضته بالواقع الثقافيِّ الذي نشأ فيه (٢٦).

فقد بنى الشافعيُّ الفقه الإسلاميِّ على أربعة أصول:

- القرآن: وتجدر الإشارة ههنا إلى ثلاثة مواقف للشافعيِّ: فإنَّ القرآن لا يتضمَّن إلَّا ألفاظًا عربيَّة (عروية القرآن)؛ وفي القرآن حلٌّ لكلِّ مسألة؛ ويجب أن يكون الخليفة قُرشيًّا (وقد تعاون الشافعيُّ مع الأمرين، وأخذ على العبَّاسيين نزعتهنَّ الفارسيَّة) (٢٧).

- السنَّة: ويمكن في نظر الشافعيِّ أن يكون مضمونها كمضمون القرآن، ولكن يمكنها أن تكون شارحة له، بل مُكمِّلة أيضاً. فستبين الأهميَّة التي أسبغها على السنَّة (وهو الذي لُقِّب «بناصر السنَّة»)، وأنَّه في ذلك لم يأخذ بعين الاعتبار طبيعة النبيِّ البشريَّة. فلم يعد موقفه في الواقع موقفاً متوسِّطاً بين أهل الرأي وأهل الحديث في الفقه، بل كان في الحقيقة منحاذاً إلى الفريق الثاني (٢٨).

- الإجماع: ولا بُدَّ من إسناده إلى نصٍّ؛ فهكذا يتزعَّم الشافعيُّ المبادرةَ من يد الأُمَّة (٢٩).

- القياس: وفي هذا المجال يتحصَّر اجتهاد الققيه في اكتشاف ما هو موجود في النصِّ (٣٠).

(٢٥) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، ٥.

(٢٦) م. ١٠٥٠، ٦-٨.

(٢٧) م. ١٠٥٠، ١١-٣٣.

(٢٨) م. ١٠٥٠، ٣٧-٨١.

(٢٩) م. ١٠٥٠، ٨٥-٩٠.

(٣٠) م. ١٠٥٠، ٩٣-١١٠.

ويشكّل الأصلان الأولان وحدةً عُضويّةً (النصّ)، إلّا فيما يتعلّق بالناسخ والمنسوخ، إذ يتعدّر أن تنسخ السّنة حُكماً من أحكام القرآن. وإذا بالإجماع قد تحوّل إلى نصّ أيضاً لارتكازه على القرآن والسّنة. فيؤوّل الأمر بالقياس إلى التّفوق في دائرة محصورة، فيقتصر عمله على استخراج ما في النصوص الثلاثة من حلول مطلوبة.

وهكذا يتحوّل ما ليس نصّاً (الإجماع مثلاً) إلى نصّ؛ وكلّ أصل يستند إلى سابقه. فالإيديولوجيّة واضحة المعالم، وهي ترمي إلى تضيق مجال صمل الفقيه، فيجد نفسه مكبّلاً. وتلك هي حال العقل أيضاً، فلا يجد مَقراً من الخضوع للنصّ، ليستخرج منه دلالاته. وهكذا ننجرّ إلى التقليد والمحافظة^(٣١).

تقد الخطاب الدينيّ

١- ليس من المفيد التمييز في الحركات الإسلاميّة، بين متطرّف ومعتدل، لأنّ الآليات الممتلئة واحدة لدى الفريقين^(٣٢)، وهي: الخلط بين الدين القائم على نصوص دينيّة مقدّسة، والفكر الدينيّ، فتفقد النصوص الدينيّة قدرتها على التفاعل مع الواقع^(٣٣)؛ وردّ الظواهر المختلفة إلى مبدأ واحد هو الله، فيُلغى ذلك كلّ معرفة علميّة^(٣٤)؛ والاعترافُ بسلطة السلف والتراث المطلقة^(٣٥)؛ ورفض الاختلاف إلّا في الجزئيات، لأنّ الخطاب الدينيّ وحده يُعبّر عن الحقيقة^(٣٦)؛ وفقدان البُعد التاريخيّ: فيتأسّف الإسلاميون على الماضي المجيد (الخلافة الراشدة، أو الخلافة العثمانيّة...)، ويدعون أنّ الحلول التي اعتمدت قديماً يُمكن أن يؤخذ بها اليوم^(٣٧).

(٣١) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعيّ، ٧-٨.

(٣٢) نصر حامد أبو زيد، تقد الفكر الدينيّ، ٦٧.

(٣٣) م.ن.م ٧٨-٨٠.

(٣٤) م.ن.م ٨١-٨٤.

(٣٥) م.ن.م ٨٤-٨٩.

(٣٦) م.ن.م ٨٩-٩٤.

(٣٧) م.ن.م ٩٤-٩٩.

وتفترض هذه الآليات أولوية النصّ الدينيّ بالنسبة إلى العقل، لأنّه يتضمّن الحلول كافة^(٣٨)؛ وتفترض تعطيلَ البعد التاريخيّ للنصّ الدينيّ هذا، وهو بُعد مستمدّ من تاريخيّة اللغة^(٣٩).

وتعتمد الحركات الإسلاميّة وسيلتين لتحقيق أهدافها، هما التكفير من جهة، والتدخل المباشر أيّ الحلول محلّ الدولة.

وممّا يؤسف له أنّ السلطة الدينيّة الرسميّة (الأزهر) تعتبر هذه الحركات إيجابيةً بمجملها، مع أنّه يترتب عليها أن تُساعدنا لئلاّ نحقق حقيقة القضايا المطروحة^(٤٠).

٢- وإلى جانب الحركات الإسلاميّة هذه، نجد «يساراً إسلامياً» (ويعود استعمال هذا المصطلح إلى حسن حنفي في مصر، في مطلع الثمانينيات، مع أنّ بدايات الحركة اليساريّة ترقى إلى ما قبل ذلك)، يرى أنّ الإسلاميين هم تعبيريّ عن واقع جديد يناهض للهيمنة الأميركيّة والأوروبيّة.

ويعمد اليسار الإسلاميّ إلى تأويل النصوص المقدّسة تأويلاً خاصّاً، في ضوء ذرائعيّته وإيديولوجيّته. يُقيم علاقة بين الصراع السياسيّ والصراع الثقافيّ، ويأخذ على عاتقه إعادة بناء التراث؛ ولكنّه في الواقع «يُلوّنه» في ضوء إيديولوجيّته^(٤١).

٣- وهكذا يتبدّى اتّجاه ثالث، هو اتّجاه «التنويريين» وأنصار العلمنة^(٤٢). وهم يُتّهَمون بالمروق من الدين، والإلحاد والخيانة... وليست هذه الاتّهامات حديثة العهد: فقد طالت طه حسين الذي حُظِر كتابه: في الشعر الجاهليّ، ومحمّد أحمد خلف الله الذي رُفضت أطروحته: الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم، وحُرم المشرف عليها أمين الخولي من حقّ الإشراف على وسائل تناول النصوص الدينيّة...

(٣٨) نصر حامد أبو زيد، نقد الفكر الدينيّ، ١٠١-١١٧.

(٣٩) م.ن.م، ١١٧-١٣٥.

(٤٠) م.ن.م، ٦٩-٧٦.

(٤١) م.ن.م، ١٣٩-١٩٣.

(٤٢) م.ن.م، ٣٧-٤٠.

ولكن أن الأوان لتجاوز العقل الغبيّ الرايح تحت عبه الأساطير. فالدين ظاهرة يُمكن أن تُحلَّل وتُفهم بواسطة العقل، ليصبح أداة تُقَمِّم، وعدالة، وحرية. فيجب أن تُجعل النصوص الدينية في سياقها التاريخي، ومن ثم يتم تجاوز معناها الأوّل، والكشف عن مغزاهما^(٤٣) بفضل التأويل. فلكلمة «العرش» المضافة إلى الله دلالة مستمدة من رؤية قديمة متأثرة بثقافة حقبة معينة؛ فلا بُدّ من تأويلها لتلائم الثقافة الراهنة. فيتضح لنا أن مواقف المعتزلة التي أثارت حفيظة مخالفيهم ليست ثمرة النظر فحسب؛ فقد كانت على صلة وثيقة بالواقع الاجتماعي والثقافي. وقد أثارت آراء نصر حامد أبو زيد بدورها حفيظة فئة هبت لمناهضته، ونخوة فئة أخرى انبرت للدفاع عنه.

رقة الفعل بين المخاصمة والمناصرة^(٤٤)

١- أثار كتاب نقد الخطاب الديني وغيره رقة فعلٍ عنيفة في الصحافة، والمساجد، وبعض المؤسسات الجامعية في مصر... ويأتي في طليعة المستقدين عبد الصبور شاهين، ومحمد بلتاجي، وإسماعيل سالم ومن وراءهم.

(٤٣) نصر حامد أبو زيد، نقد الفكر الديني، ٢٢٠-٢٢٥.

(٤٤) يمكن تتبع ردات الفعل من خلال الصحافة عمومًا، والصحافة المصرية خصوصًا. وقد أولت الصحافة اللبنانية الموضوع اهتمامها؛ راجع مثلاً: النهار، ١٩١٥٦، ١٩٩٥/٦/١٤، من ١٠؛ ١٩١٥٧، ١٩٩٥/٦/١٥، من ١٠؛ ١٩١٥٨، ١٩٩٥/٦/١٦، من ١٢؛ ١٩١٥٩، ١٩٩٥/٦/١٧، من ١٢؛ ١٩١٦٠، ١٩٩٥/٦/١٩، من ١٢؛ ١٩١٦١، ١٩٩٥/٦/٢٠، من ١٢؛ ١٩١٦٢، ١٩٩٥/٦/٢١، من ١٠؛ ١٩١٦٣، ١٩٩٥/٦/٢٢، من ١٢؛ ١٩١٦٤، ١٩٩٥/٦/٢٣، من ١١؛ ١٩٢٢٠، ١٩٩٥/٨/٢٦، من ١٧؛ ١٩٣٣٦، ١٩٩٦/١/١٢، من ١٣؛ ١٩٥٠٩، ١٩٩٦/٨/٦، من ١، ٣٦؛ ١٩٥١١، ١٩٩٦/٨/٨، من ١٤؛ ١٩٥١٣، ١٩٩٦/٨/١٠، من ١٤؛ ١٩٥١٧، ١٩٩٦/٨/١٥، من ٩، ١٤، ١٧، إلخ...؛ ملحقات النهار، ١٠٠، ١٩٩٤/٢/٥، من ٢؛ ١٧٢، ١٩٩٥/٦/٢٤، من ٤-٦؛ ١٧٤، ١٩٩٥/٧/٨، من ٤-٥؛ ٢٣١، ١٩٩٦/٨/١٠، من ٢، ١٩؛ ٢٣٢، ١٩٩٦/٨/١٧، من ١٤، ١٥، إلخ... ويُراتبع في الموضوع نفسه كتاب نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير (الخاصة ٦، أصلاً).

أما عبد الصبور شاهين فأستاذ في كلية دار العلوم، وعضو اللجنة الموكلة إليها النظر في آثار الأساتذة لاتخاذ قرار بخصوص ترقيةهم؛ وهو إمام جامع عمرو بن العاص في القاهرة وخطيبه. فحمل على مؤلفات نصر حامد أبو زيد بصفته الأكاديمية والدينية:

- فقد قدم إلى لجنة الترقية تقريراً سلبياً، أخذ فيه على المؤلف مآخذ كثيرة أهمها: تمرسه للفييات ومحاولة نيله منها؛ ورفضه إرجاع كل أمرٍ إلى الله، لتأثره بحضارة الغرب؛ ونقله الدولة، والأزهر، والمرجعيات المهمة مثل سيد قطب؛ ودفاعه عن الماركسية والعلمانية نافية تهمة الإلحاد عنها؛ ودفاعه عن سلمان رشدي أيضاً...

- وفي الثاني من نيسان ١٩٩٤ اتهم عبد الصبور شاهين في جامع عمرو بن العاص، نصر حامد أبو زيد بالكفر.

- فضلاً عن ذلك ألف كتاباً لفضح مزاعمه وتفيلها، عنوانه: قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في الجامعة.

وأما محمد بلتاجي فعميد كلية دار العلوم (قيلة دار العلوم) حسبما سميها نصر حامد أبو زيد، وقد تمحورت حملته على كتاب الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية. ووقف وراء العميد أساتذة دار العلوم، وأحدهم وزير سابق للثقافة، هو أحمد هيكل. وكانت قضية نصر حامد أبو زيد النريعة التي أتاحت للخلاف الكامن بين قسم اللغة العربية بكلية دار العلوم، وقسم اللغة العربية بجامعة القاهرة، أن يبرز في وضوح النهار. فقد كانت دار العلوم تأخذ منذ زمن بعيد على جامعة القاهرة إنتاج أشال طه حنين، وأمين الخولي، ومحمد أحمد خلف الله، وها قد جاء نصر حامد أبو زيد ليضاف إليهم. فإلى جانب الخلاف الأكاديمي، نشأ خلاف بين اتجاه إسلامي واتجاه علماني.

وأما إسماعيل سالم، فألف كتاباً عنوانه: نقد مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين، ووزع مجاناً على طلبة الجامعة (ويرى نصر حامد أبو زيد أن المؤلف وضع كتابه لإرضاء أستاذه عبد الصبور شاهين ومحمد بلتاجي، ويتساءل: من هي الجهة التي مولت

الكتاب؟). وقد طلب إسماعيل سالم في كتابه، وفي خطبة الجمعة بجامع نور الإسلام في منطقة الهرم، بإقامة دعوى على نصر حامد أبو زيد لإدانته بالكفر والردة^(٤٥).

٢- ولكن نصر حامد أبو زيد وجد مناصرين أشداء في مؤسسات مختلفة، وأشخاص كثيرين.

فقد قدّم محمود علي مكي العضو في لجنة الترقية، تقريرًا إيجابيًا أكد فيه أنّ المؤلف قد أحسن التمييز بين الدين والفكر الديني، وأنّ دراساته هي إعادة قراءة للتراث من وجهة نظر اجتهادية يُحجها الإسلام.

وممن دعم موقف نصر حامد أبو زيد كلية الآداب بجامعة القاهرة، وقسم اللغة العربية فيها، إذ أرسل إلى لجنة الترقية ملاحظاته على تقرير عبد الصبور شاهين. وأكد التقرير أنّ نصر حامد أبو زيد لم يتل من الغيبيات بل انتقد العقل الغيبي الذي يفسّر الظواهر بردها إلى الغيب؛ وأنّ النصوص التي استشهد بها عبد الصبور شاهين قد انتزعت من سياقها فلا تعبّر عن وجهة نظر صاحبها؛ وأنّ عبد الصبور شاهين قد اقتصر في تقريره على أمور جزئية.

وأيدت نصر حامد أبو زيد مؤسسات ثقافية مصرية وعربية، ومنظمات تتولّى الدفاع عن حقوق الإنسان...

ومهما كان من أمر، فقد حُرم الأستاذ الجامعي من الترقية، ولكن جامعة القاهرة عادت فمنحته درجة «أستاذ» في ٣١ أيار ١٩٩٥.

٣- وفي أثناء ذلك ومن بعده، كان للمحاكم المصرية غير صولة وجولة.

ففي ١٠ حزيران ١٩٩٣ تقدّم المحامي محمد صميعة عبد الصمد ورفاقه بدعوى أمام محكمة البداية، للتفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته زميلته ابتهال محمد يونس، باعتباره مرتكبًا يُنكر العقيدة الإسلامية، ويُسيء

(٤٥) يُمكن ذكر الكثيرين من متقدي نصر حامد أبو زيد، ومنهم رئيس اتحاد الكتاب المصريين.

للدين . ورفض نصر حامد أبو زيد حلاً يقضي يقضي بإظهار توبته ، ونطقه
بالشهادتين أمام المحكمة، لأنه رأى أن إسلامه ليس موضع شك . وفي
٢٧ كانون الثاني ١٩٩٤ ، ردت محكمة الجيزة الدعوى ، لانتفاء المصلحة
القائمة المباشرة، للمدعين في إقامة الدعوى .

ولكن لم تقف القضية عند هذا الحد، فأقامت مجموعة من
المحامين على رأسها عضو مجلس الشعب يوسف البديري دعوى أمام
محكمة الاستئناف برئاسة فاروق عبد العليم . فقضت المحكمة بالتفريق
بين نصر حامد أبو زيد وزوجته، «الإصداره دراسات وأبحاثاً تدعو إلى
إيذاء الإسلام وعدم التزام الميراث»؛ وأخذ عليه الحكم القول بتحوّل
النص عند نزوله من نصّ إلهي إلى فهم إنساني، أي من التزويل إلى
التأويل، وعدم إثبات بعض المخلوقات كالعرش، والملائكة، والجن،
والشياطين . . .

فهلّل خصوم نصر حامد أبو زيد للحكم، فيما انبرت جهات كثيرة
لانتقاده، منها: مثقفون وصحافيون مصريون وغير مصريين، وأساتذة
جامعات، ورجال قانون على رأسهم الرئيس السابق لمحكمة أمن الدولة
المستشار سعيد العشماوي، ومسؤولون في الحكومة، والمنظمة المصرية
لحقوق الإنسان، ورابطة الكتاب الأردنيين، واللجنة الدولية للحقوقيين في
جنيف . . . ومن الجدير ذكره أن مفتي الديار المصرية محمد سيد طنطاوي
بدأ برفض التعليق مترتباً لدرس القضية، ثم امتنع عن التعليق حفاظاً على
قدسيتها القضائية التي نظرت في القضية، ثم أيد الحكم ضمناً .

ومع ذلك، قرّر نصر حامد أبو زيد البقاء في مصر مع زوجته، وقدم
التماساً لإيقاف تنفيذ الحكم إلى أن تبث محكمة النقض القضية؛ كذلك،
قدمت نيابة محكمة استئناف القاهرة للأحوال الشخصية التماساً مماثلاً .
أما الطعون التي قدمت إلى محكمة النقض فتلاثة: أحدها من نصر حامد
أبو زيد، وثانيها من زوجته، وثالثها من النيابة العامة . ولكن الرجل
وزوجته اضطرّاً بعد صدور حكم الاستئناف، وأثر تلقيهما تهديدات
بالقتل، إلى مغادرة مصر إلى هولندا .

وفي ١٥ آب ١٩٩٦، أيدت محكمة التقض حُكم محكمة الاستئناف في التفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته، بتهمة الرذة. وجاءت حيثيات حكمها أكثر تشدداً من حيثيات سابقتها. وكانت دعوى الحسبة التي تُجيز لكل مسلم أن يقيم الدعوى على مسلم آخر متى رأى أنه يُخالف الإسلام، ولو لم يكن معنياً مباشرة بذلك، قد أُلغيت نصوصها سنة ١٩٥٥، إلا في الأحوال الشخصية؛ ولكن مجلس الشعب أقر في أيار ١٩٩٦ تعديلاً يحصر قبول دعوى الحسبة في الأحوال الشخصية، بالنيابة العامة؛ ولكن لم تأخذ محكمة التقض بالتعديل لصدوره بعد إقامة الدعوى أمامها. . . وأدى صدور الحكم إلى انقسام حاد في المجتمع المصري، والجسم القضائي، تردّد صدهاء في أنحاء العالم العربي والإسلامي، بل تجاوزه.



لا تدعي هذه الصفحات القليلة الإحاطة بما تضمنته آثار نصر حامد أبو زيد، وبردات الفعل التي أثارها؛ ولا ترمي إلى تقييم آرائه أو تقويمها، ولا إلى تنفيذ آراء متقديه والرد عليها. ففرضها هو استعراض المحاور البارزة في فكره، وإرشاد القارئ إلى مواطن معالجتها ليستزيد عند الحاجة.

ولكن لا يجوز لنا أيضاً أن نخرج من ذلك كله صفر اليدين وكأنا غير معنيين بالأمر، منذرّعين بالموضوعية. فالقضية خطيرة، بل أخطر مما قد يتصوره بعضنا للوهلة الأولى، لأنها تتجاوز قضية حرية التعبير، وتطرح بين سطورها قضية مستقبل أمة، ومصير دين. لذلك، ينبغي لنا النظر فيها بتأن، بعيداً عن لغة المماحكات والمحاكمات، والشهير والتكفير.

فتمتاز آثار نصر حامد أبو زيد بقضاياها وصمودتها. فهي غنية مضموناً ومنهجاً، ولكنها صعبة المتناول، بسبب طبيعة موضوعاتها، وتطبيق منهج جديد على مسائل سبق أن صيغت في قوالب قديمة، ووجود فقر يتكرر مضمونها من حين إلى آخر، أو تحتاج إلى مزيد من العناية والإيضاح. ويجعل ذلك كله هذه الآثار بعيلة المنال لدى الجمهور غير المتخصص.

وما جاء به نصر حامد أبو زيد هو في حقيقته استكمال وتطوير لمشروع فكري سبق لكرتية من المفكرين أن أدلت فيه بدلوها بدرجات متفاوتة، ولا سيما محمد عبده، وطه حسين، وعلي عبد الرزاق، وأمين الخولي. فقد حاول أن يُقَضِّرَ معالجة الأمور، فأفاد مما تُقدِّمه لنا اليوم الألسنة العامة والعلوم الإنسانية في تحليلها للنص الديني.

فهذا النص وإن كان في نظر المؤمن وحيًا من عند الله (ولم يُنكر أبو زيد ذلك إطلاقًا)، هو نص لغوي أدرك في نطاق لغة معينة تُعبِّر عن ثقافة محدَّدة، وهو نصٌ اتخذ بُعْدًا تاريخيًا منذ اتصل به البشر (تاريخية النص). فخضع النص في فهمه للأبعاد اللغوية والثقافية والتاريخية التي أحاطت به. ومن حق كلِّ جيل أن يعيد قراءته، مشدِّدًا على مغزاه، ليلائم المتغيرات، ولئلا يُصبح المؤمنُ به غريبًا عن تطوُّر عصره. وفي آثار نصر حامد أبو زيد تشديد في محلِّه على دور العقل في تأويل النص، ودور المعاني المجازية في القرآن وكيفية التعامل معها.

ولكن نصر حامد أبو زيد ليس نسيجًا فريدًا في هذا الباب من الدراسات الإسلامية. فقد جرت قبله محاولات للإفادة من الألسنة والعلوم الإنسانية في دراسة النصوص الدينية الإسلامية؛ والنتائج التي توصل إليها محمد أركون^(٤٦) مثلًا، خير دليل على ذلك. وتجدر الإشارة أيضًا إلى ما سبق للمعتزلة أن أرست قواعده من تعظيم للعقل، وقدرة على التعاطي مع المعاني المجازية في النص القرآني.

ففضله إذًا، في استكمال المشروع «التنويري» الذي نجد أصوله عند المعتزلة وجماعة من مفكري العرب والمسلمين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وأمنه بعض الباحثين المعاصرين بزخم ما توصلت إليه الألسنة والعلوم الإنسانية في أيامنا. وفضله أيضًا في التصلي لخصومه بمناد، فيدافع عن وجهة نظره، ويقارع الحجَّة بأقوى منها. ومن يتأمل ردات الفعل التي أثارها مؤلفاته، وموقفه منها، يُدرك أنه

(٤٦) ذكرت مجلة روز اليوسف القاهرية (العدد ٣٤٢٣) أنَّ الأزهر صادر أريمة كتب لمحمد أركون؛ ملحق النهار، ١٠٠، ١٩٩٤/٢/٥، ص ٢.

كان إلى حدٍّ بعيدٍ وقودًا في أتون الصراع السياسي الثقافي الذي تشهده الساحة المصرية خصوصًا، والساحة العربية والإسلامية عمومًا، بين التقليديين المتشددين الذي يعارضون كلَّ محاولة جديدة لتفسير القرآن من جهة، والآخذين بمستجدات العالم المعصري والمناهج الحديثة من جهة أخرى.

فما كان من المتشددين إلا أن أقاموا محكمة تفتيشهم، وساقوا التهمة تلو التهمة، لأنهم لم يدركوا حقيقة ما رمى إليه نصر حامد أبو زيد، لاختلاف نمط تفكيرهم، وطريقة تعاملهم مع النصِّ الديني. فلفظت المحكمة حكمها، وريحوا ما هو أهمُّ من دعواهم على نصر حامد أبو زيد، ربحوا حقَّ التكفير، أي أمضى سلاح وأخطره، وأنجمه في الضفط، وأبعده عن توجهات القرن العشرين.

فإلى أين؟ نقول «إلى أين» عندما ننظر إلى الغرب وإلى الشوط الذي قطعته، متسائلين: كيف لنا أن نلحق بركابه ونحن متمسكون بمنهجيات قَدِّمت كلَّ ما يمكن تقديمه، وأمست اليوم من مخلفات القرون الوسطى؟ فقد سبق للغرب أن أخضع نصوصه الدينية للنقد اللغوي والنقد التاريخي من حيث صحتها لا من حيث تأويلها فحسب، وتناولها في ضوء أحدث ما استجدَّ من مناهج علمية. ومع ذلك، لم تُزلزل أرض روما، وما زالت المسيحية في الشرق والغرب بخير، وما زال في الشرق والغرب مسيحيون مؤمنون مفتحون على عصرهم.

فلا داعي إطلاقًا إلى خوف فته كبيرة من المسلمين أو ترقدها، وقد غدا القرن الحادي والعشرون على قاب قوسين أو أدنى؛ أو تقتحمه بمنهجيات القرون الوسطى، أم نُعدَّ له ما استطعنا من العلة، لئلا يفقدوا الإسلام غريبًا، ولعلنا نكتب لأنفسنا البقاء.

قانون الحسبة الجديد في مصر مدلوله، إطاره، التباساته

الأب كريستيان ثان نين السوهي °

في ٢٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦ أُقرَّ بمصر قانون جديد في شأن الحسبة، أو على وجه التحديد وبحسب التعريف الرسمي: «قانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٦ بشأن تنظيم إجراءات مباشرة دعوى الحسبة في مسائل الأحوال الشخصية».

وقد كان من هذا القانون أنه قام طرفًا في سجال مفتوح نشأ مؤخرًا لمناسبة الدعوى التي رفعها بعض المحامين الإسلاميين على نصر حامد أبو زيد؛ طالبين أن يفرَّق بينه وبين زوجته بسبب الإلحاد والكفر، عملاً بالحسبة، وهي مفهوم قديم من مفاهيم الفقه الإسلامي، غامض المعالم، ملتبس المعنى، لا سيَّما في إطار زمننا الحاضر. وإن نظرنا إلى هذه القضية كما تبدو لنا اليوم، قلنا إنَّ هذه الدعوى باسم الحسبة إنما هي دعوى تُقام على شخص يُخالف الإسلام بسلوكه ومواقفه، لا سيَّما بالإلحاد.

وبغية إدراك معنى القانون الجديد هذا وما يُثيره من تساؤلات، فإنِّي سأعرض أولاً معنى الحسبة في التاريخ، ثمَّ أبيِّن وضعها في مصر قبل القانون الجديد، وأخيراً أقول ما يأتي به هذا القانون وماذا يعني، معلقاً

(٥) أستاذ الفلسفة والإسلاميات في كلية العلوم الإنسانيَّة واللاهوتيَّة بالمعادي، والمهد العالي للدراسات الدينيَّة بالسكاكيني (القاهرة).

في الختام على هذا الواقع ضمن سياق التطور الحالي في المجتمع المصري وفي صميم مجمل العالم العربي والعالم الإسلامي.

١ - الحسبة في التاريخ

إن لفظة «الحسبة»، وتعني أصلاً «الحساب» (أو «الكفاية»)، هي، على ما ذكره كلود كاهن Caben ومحمد الطالبي، لفظة لم ترد في القرآن، بها يُشار من جهة إلى ما يترتب على كل شخص من أن «يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر»، ومن جهة أخرى إلى وظيفة الشخص المرکول إليه عملياً في المدينة تطبيق هذا الفرض على صعيد الأخلاق وخاصة في شؤون الأسواق، وهذا الشخص الذي يقوم بالحسبة يدعى «المحتسب». وازدواج هذا المعنى الذي يتأرجح بين الفريضة العامة التي «تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر» والتي ذكرها القرآن صراحةً، وبين وظيفة «المحتسب» المحددة التي يبدو أنها ظهرت في زمن الخليفة المهدي (٧٧٤-٧٨٥)، يأتي بالنباس أول. ويزيد من شدة هذا اللبس ما يبدو من أن الوظيفة المذكورة أنشئت لكانتها نوع من تجسيد القيام بذلك الفرض العام تجسيدا معلنا.

يضاف إلى ذلك أن الفريضة العامة هذه، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، تحمل في طياتها عدداً من الالتباسات. فتحة أولاً مسألة معرفة تحديد هذا المعروف: فهل هو المعروف الوحيد دون سواه؟ وكيف تطبيقه عملياً؟ فهناك حديث ماثور يقول: «من رأى منكم منكراً، فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان». وثمة أيضاً السؤال التالي: «من يحق له، بل من يجب عليه التدخل لدرء المنكر: هل هي الدولة وحدها، أم هم الأفراد أيضاً، وفي أي ظروف وبأي شروط؟ وأخيراً هناك مسألة مهمة: ما هو المنكر الذي يجب النهي عنه، أو ما هو المعروف الذي ينبغي فرضه بالقوة: هل إنهما مما يمتد إلى نطاق المجتمع والعدل، أم مما يخص الحياة الدينية بمعناها الحصري كالتقيام بالصلاة أو الصوم؟ وهل تشمل الحسبة التعمير عن أفكار

لها علاقة بالدين؟ فبحسب ما يُعطى من أجوبة عن هذه المسائل، يمكن المجتمع المسلم أن يتأرجح بين مجتمع متسامح حيث يُسدى النصح الحكيم، ومجتمع قد يكون على قدر خطير من الطغيان^(١).

وكانت لفظة «المحتسب» (أي من يمارس «الاحتساب» ويقوم بـ «الحسبة») تعني في بداية الأمر «شخصًا خاصًا ينصرف إلى ممارسة فضيلة الحسبة»^(٢). وقد حلت هذه الكلمة، في نهاية القرن الثامن، محلّ لفظة «صاحب السوق»، وقد ورث المسلمون هذه الوظيفة عن البيزنطيين. وتُضيف دائرة المعارف الإسلامية^(٣): «إنّ ما يميّز به المحتسب، كما عرفه التقليد، هو اندماج وظيفته القائمة على مراقبة السوق في وظيفة أخرى أوسع نطاقًا، أساسها ديني، توجب عليه المحافظة على حسن السلوك في المجتمع. والحدّ الفاصل بين الأمور التي تعود إليه وتلك التي هي من صلاحيّات القاضي أو رئيس الشرطة غير واضح المعالم، ولئن كان هناك بعض الاختلافات في ما لكلّ منهم من امتيازات ومواصفات. فهي ليست في طبيعتها بقدر ما هي في طريقة مواجهتها». وعليه، فوظيفة المحتسب الأساسية كانت، على ما يبدو، مراقبة السوق، ومن ثمّ مراقبة الحياة المهنية بكلّ أبعادها، وتأمين حُسن سير المصالح العامة وجميع البنى التحتية في المدينة. والظاهر أنّ وظيفته هذه كانت متروطة بالمدن خاصّة. وفضلاً عن ذلك، كان عليه «أن يسهر على تطبيق الواجبات الدينية»، وعلى انتظام السلوك بين الرجال والنساء في الشوارع (والحمامات)، وأخيرًا على تطبيق إجراءات التمييز في حقّ أهل الذمّة. وقد رُوي عن بعض المحتسبين الجريئين أنّهم وجَّهوا اللوم حتّى إلى قضاة أساؤوا في أحكامهم، أو وجَّهوا التهمة إلى علماء نشروا تعاليم تخالف الإجماع^(٤). والأمر الأخير هنا يبيّن كيف يقع التمييز عن الأفكار تحت

(١) Artículo «Hicba», *Enciclopedia de l'Islam*, 2o éd., 1975, p. 505.

(٢) المرجع المذكور، ص ٥٠٤.

(٣) المرجع المذكور، ص ٥٠٤.

(٤) المرجع المذكور.

رقابة الحسبة. وقد ظلت وظيفة المحتسب قائمة في معظم أقطار العالم الإسلامي حتى ظهور الحركات الإصلاحية المعاصرة.

لقد أعدّ «مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية» التابع لصحيفة الأهرام ملفاً صدر في مارس/ آذار ١٩٩٦، تناول مجمل قضية قانون الحسبة الجديد، وجاء في صفحته ٢١ و٢٢ أنّ الفقيه الشهير أبا الحسن الماوردي، من علماء القرن الهجري الثاني، أشار في كتابه الأحكام السلطانية إلى أنّه ينبغي أن يكون العقاب، الذي يفرضه المحتسب، دون ما يُفرض بموجب «الحدود» التي ينصّ عليها القرآن والسنة، ممّا يدفع بعض الاختصاصيين إلى القول بأنّه لا ينبغي اعتبار شؤون الردة من صلاحيات المحتسب. وهذا القول، على ما يبدو، مثبت بالاستناد إلى ما ورد في إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي.

٢ - واقع الحسبة في مصر قبل القانون الجديد

لقد تبنت مصر الحديثة نظاماً قانونياً مستوحى من الحق الفرنسي إلى حدّ بعيد في كلّ ما لا يتعلّق بالأحوال الشخصية. وفي هذا التشريع الحديث لم يعد للحسبة من مكان. إلا أنّ الأحوال الشخصية ظلت منوطة بالمحاكم المذهبية، أي، في ما يخصّ المسلمين، بالمحاكم الشرعية حيث لم يُنسخ مفهوم الحسبة في أيّ وقت من الأوقات. وفي العام ١٩٥٥ ألغى نظام الثورة جميع المحاكم المنمّية، بما فيها المحاكم الشرعية، وأناط منذ ذلك الحين بمحاكم الدولة مهمة تطبيق القوانين المرعية في كلّ طائفة لمعالجة جميع القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية، وبالتالي فقد أصبح على محاكم الدولة أن تطبّق الشريعة في شؤون الأحوال الشخصية لدى المسلمين.

وقد خلق هذا الإجراء التباساً في أمر الحسبة، إلا أنّ اللبس هذا لم يظهر قبل العام ١٩٩٣، إذ إنه لم يتعلّم أحد، حتى ذاك التاريخ، بدعوى قضائية استناداً إلى الحسبة. أمّا الالتباس فمرقه إلى أنّ شرعية مثل هذه

الدعوى لم تعد واضحة، ذلك بأنه، من جهة لم تُلغ الحسبة قط وهي بالتالي سارية المفعول، ومن جهة أخرى كان بالإمكان الاستناد إلى المادة ٣ من قانون الدعاوى، الذي ينص أنه لا يمكن أن تُقام أيّ دعوى عن يد مَنْ لا شأن له فيها، واعتبار دعاوى الأحوال الشخصية واقعة في نطاق هذا النص، مما يخرجها من دائرة الحسبة.

أضف إلى ذلك أن التباساً آخر، أبعد مدى من الأول، طرأ في تلك الأثناء على نظام القوانين المصرية. فقد ورد في المادة الثانية من دستور العام ١٩٧١ أن الشريعة الإسلامية هي أحد المصادر الرئيسية في الشرع المصري، ثم جاء دستور العام ١٩٨٠، فعُدل المادة المذكورة ونص أن الشريعة هي من ذلك الآن وصاعداً المصدر الرئيسي في الشرع. إلا أن الشريعة مصدر من مصادر الشرع، وليست مباشرة الشرع المعمول به.

ويشير مركز الأفرام إلى أن هذه النصوص مزدوجة التأويل، بصفة كونها حلاً ومسطاً أو تجاوزاً لنظامين فكريين مختلفين: من جهة الشريعة، ومن الجهة الأخرى «المفاهيم الحديثة لمبادئ حقوق الإنسان التي تؤكد من قيمة الحرية الفردية وتضمنها». وإلى هذه المبادئ تستند مثلاً المادة ٤٠ من الدستور التي تنص أن «المواطنين لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل، أو اللغة أو الدين أو العقيدة».

ويبين الملف نفسه بوضوح أن تلك الازدواجية - التي هي بالتالي لبس - تنعكس على القوانين التي تُسن، ثم على الأحكام التي تُصديرها المحاكم، كما هو الحال في قضية الأستاذ نصر حامد أبو زيد وما رافقها من أحكام مختلفة.

قفي عام ١٩٩٥ أقام مجامون إسلاميون، كما ذكرنا في مطلع هذا المقام، دعوى لدى المحكمة البدائية، طالين أن يفرق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته بموجب الحسبة، لأن الأفكار التي عبّر عنها في بعض كبه ومقالاته تخالف، في نظرهم، تعاليم الإسلام الأساسية، مما يجعل من

صاحبها كافرًا وبالتالي مرتدًا لا يحق له أن يقترن بمسليمة، حتى وإن كانت تشاطره آراءه كما هو الحال. وقد ردت المحكمة البدائية الشكوى لسببين: أولهما أن هذه الشكوى تُعتبر من نطاق الحسبة وترتكز على بنود الشريعة لا على بنود القانون القائم في البلاد. والثاني أن رافع الدعوى ليس ممن تربطه مصلحة مباشرة بالمدعى عليه.

فاستأنف المدعون وأتخذت محكمة الاستئناف موقفاً يختلف كلياً عن موقف المحكمة الأولى. وصدر حكمها في ١٣ يونيو/ حزيران ١٩٩٥ ناصباً أنه على نصر حامد أبو زيد أن يُفصل عن امرأته، وهي من جهتها تؤيد زوجها كل التأييد. وبرت المحكمة قرارها باعتبارها أن مؤلفات نصر حامد ضارةٌ بالإسلام، وحق له أنها أعمال كفر تجعل من كاتبها مرتدًا لم يُعد له الحق، بحسب الشريعة، أن يكون متزوجًا بمسليمة. وأوضح القاضي أنه، إن تاب ورجع عن البدع التي تحتوي عليها مؤلفاته، أن يتزوج امرأته ثانيةً.

وتجدر الإشارة إلى أن عددًا من الإخوان المسلمين وسواهم من الإسلاميين أعربوا عن مخالفتهم هذا الحكم، بالرغم من معارضتهم طروحات نصر حامد، معتبرين أنه ما هكذا ينبغي أن تحل تلك القضايا.

أما فريق الإسلاميين الذين كانوا من وراء هذه الدعوى، فقد استقروا بانتصارهم، وأخذوا يعدون العدة لرفع دعاوى تطال نحو أربعين من الكتاب والمفكرين الآخرين، ومن بينهم نجيب محفوظ، فاتهمهم مناوئتهم بأنهم رفعوا لواء الأرهاب القضائي إلى جانب الإرهاب المسلح.

وأمام هذه الحال، شمعت الدولة بأن الأوضاع باتت لا تُطاق إذ أصبح بإمكان أيّ كان أن يرفع دعوى يقاضي بها أيًا كان لأيّ علة. فأضحى من الضروري وضع الحواجز أمام فيض الدعاوى المرتقبة، وكان لا بد من قانون يوضح الأمور.

٣ - قانون ٢٩ يناير/ كانون الثاني ١٩٩٦

في نوفمبر/ تشرين الثاني - ديسمبر/ كانون الأول ١٩٩٥ أُجريت الانتخابات التشريعية في مصر، فكان أول مشروع قانون يُقَّم أمام مجلس الشعب الجديد مشروع قانون تنظيم «إجراءات مباشرة دعوى الحبة في مسائل الأحوال الشخصية». في المقابل قام عدد كبير من المثقفين ورجال القانون يطالبون بقانون يلغي كلياً، وبوضوح، دعاوى الحبة. أما الدولة، فكانت أمينة لسياستها الساعية إلى الحلول الوسط، فعرضت قانوناً ينظّم دعاوى الحبة، وبالتالي يحصرها.

وينص القانون الجديد هنا على أنه من الآن وصاعداً ستكون النيابة المرجع الوحيد المخوّل إقامة الدعوى في شؤون الأحوال الشخصية بموجب الحبة. وكلّ شخص يرغب في أن تُقام مثل هذه الدعوى عليه أن يتقّم بشكوى لدى النيابة، شارحاً موضوع شكواه والأسباب التي تبرّرها، مرفقاً إياها بالأوراق الثبوتية. وبعد ذلك، يعود للنيابة وحدها أن تقرّر إقامة الدعوى أو رفضها، ويجب أن يتخذ هذا القرار على صعيد محام عام. ويحقّ للنائب العامّ في مهلة مدّتها ثلاثين يوماً، إبطال القرار المتخذ، وإكمال التحقيق هو نفسه واتخاذ قرار جديد يصبح عند ذلك غير قابل للتفرض. وفي حال تقييم النيابة نفسها الدعوى، تصبح هي المدّعي. ولا يحقّ للذي أقام الدعوى في بداية الأمر أن يتدخّل في الدعوى ولا أن يحتجّ على الحكم متى صدر.

إنّ لهذا القانون حسنة أكيدة وهي أنها تحدّ كثيراً من إمكانية رفع «دعاوى الحبة». ولكن ما يبدو خطيراً في الأمر هو ما يلي: قبل هذا القانون كان الوضع غير واضح، مع إمكانية رفع «دعاوى حبة» انطلاقاً من رواسبٍ ماضي بقي حاضراً ضمناً أكثر منه صراحةً ووضوحاً. أما الآن فقد تمّ تكريس مبدأ الحبة بطريقة رسمية واضحة، وكرّس معه مبدأ رفع الدعوى بسبب «الجرائم» الفكرية، حتّى وإن خضع هذا المبدأ لقيود كثيرة وشروط صارمة. وهل هذا يختلف عن «محاكم التفتيش»، مهما كانت

الحدود المرسومة عند التطبيق؟ فالأمور أصبحت مرهونة بالأشخاص التي يعود إليها البت على صعيد التياية، والقضاء على صعيد المحكمة. وعلى كل حال، فالمبدأ أصبح أمراً واقعاً: يمكن أن تُعدّ الآراء والأفكار، أقله إذا ما نُشِرت في مقالات أو كتب، جرائم، وجرائم معلنة. هنا فضلاً عن أنّ القانون المذكور لا يعني إلا المسلمين، وتبرير ذلك أنّ القانون مرتبط بشؤون تمتّ إلى الأحوال الشخصية، التي تخضع بدورها للحقّ الخاصّ بكلّ طائفة من الطوائف.

الخاتمة

إنّ الحدث الذي عرضناه - مع ما له من خلفيات - هو حدث خاصّ وثمره ظروف معيّنة، ولكنّه ذو معانٍ وبشير تساؤلات وأفكار تتجاوز كثيراً إطاره المحدّد. فثمة جميع الأسئلة التي طُرحت في أثناء عرضنا، ووراء كلّ ذلك أمور أساسية كالسؤال التالي: كيف نصل، في بلادنا التي تسودها التقاليد الإسلامية والمسيحية، إلى نظام يقيم متماسك يؤمّن للمجتمع مرجعية راسخة ويسيء الأخلاق العاقبة على أسس ثابتة، وفي الوقت نفسه يسمح ببناء مجتمع يجد فيه كلّ فرد مكانه ومكانته بصفة كونه إنساناً؟ وكيف إتاحة الفرصة للدين، سواء أكان الإسلام أم المسيحية، ليأتي بمساهمته الإيجابية في تشييد المجتمع من دون أن يفرض نفسه عليه بأسلوب مستبدّ توتاليّتاري، وبدون الوصول إلى المزج بين الدين والسياسة، ممّا يفضي إلى زوال الدين والسياسة ممّا؟

ف«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» هو، في النهاية، أشدّ تعقيداً ممّا يبدو للعيان.

(نقله عن الفرنسية أ.ك.ح.)

في الأعلام الجغرافية اليمنية

الدكتور إبراهيم السامرائي °

كان لي أن عرضت في السنة التي انصرمت^(١) للأعلام الجغرافية في العراق، وهأنذا أتبع ما كان لي في ذلك المؤتمر بشيء آخر أتعمق فيه طائفة من الأعلام البلدانية في اليمن. وسأختار هذه الطائفة فيكون لي فيها ملاحظات لغوية تاريخية، وإني أدرجها على حروف المعجم:

١ - إِبَّ:

- قال ياقوت: قال ابن سلفه هي بكسر الهمزة. وهي من قُرَى ذي جبلة باليمن، وهي عندهم بكسر الهمزة.
+ أقول: وهي بليدة جبلية ما زالت معروفة ذات خضرة وشجر.
وهي عند الأصمعي بالفتح والتشديد^(٢).
+ أقول أيضًا: لعلّ الفتح في همزتها أوجه، ولكن الاستعمال غلب الكسر. وإني لأذهب إلى هذا مستفيدًا من قوله تعالى: «وفاكهة وأبًا»^(٣).
وإني لأنظر إلى «الأيب» في اللغة العبرانية אֵיב ^(٤) وهي كلمة

(٥) عضو مجمع اللغة العربية الأردني.

(١) أطلب المشرق، ٧٠ (١٩٩٦)، ص ١٨٥-٢١٤.

(٢) معجم البلدان، لياقوت، هامش «قرّة العيون» ص ٢٨٢؛ اليمن الخضراء ١/٨٢.

(٣) سورة عبس.

(٤) W. Gezenius, *Hebraisches und arabisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig, 1910.

بصيغة الجمع، والمفرد أب، و«فعليل» من صيغ أسماء الجمع في العبرية، ومنه هذه الكلمة، وكذلك «فعليل» من أبنية التكسير، نحو: نخيل وعيد وغيرهما.

ولنا أن نستأنس بـ «تل أبيب» من الحواضر التي أنشأها اليهود في فلسطين العربية إبان الحكم البريطاني غير بعيدة عن القدس - حَرَسَهَا اللهُ - وهي **تل أبيب** ، وكانت في الأصل موضع تلّ فيه زرع.

٢ - أَيْبِن :

من حواضر اليمن

ولا يعرف أهل اليمن غير فتح الهمزة.

- قال ياقوت: حَكَّى أبو حاتم قال: سألت أبا عبيدة كيف تقول عَدْنُ

أَيْبِن أو إَيْبِن، قال: هما جميعاً.

- وقال عُمارة بن الحسن اليميني الشاعر: أَيْبِن موضع في جَبَل

عَدْن.

والى أَيْبِن يُنسَب الفقيه نُعَيْم، عَشْرِيُّ اليمن، وإنما سُمِّي عَشْرِيَّ

اليمن لأنه كان يعرف عشرة فنون من العلم...^(٥)

٣ - الأتلاء :

قرية من قُرَى ذمار باليمن^(٦). وهي عزلة من بلاد عَنَس فيما أضافه

المحققين من معجمه^(٧). أقول: و«ذمار» من حواضر اليمن وسأتي عليها.

٤ - أُنَافِث :

اسم قرية باليمن ذات كروم كثيرة.

(٥) معجم البلدان. وانظر: الإكليل ٤٧/٢، والمفيد ص ٥٤، وبهجة الزمن ص ٢٦، واليمن الكبرى ص ١٦٤.

(٦) معجم البلدان لياقوت.

(٧) معجم البلدان والقبائل اليمينية. والعزلة: نجتمع سكانها من حدة قرى برأسها ويحكمها شيخ، وهو دون الناحية.

- قال الهمداني: وتُسمى أناةً بالهاء والتاء أكثر. قال: وخبرني
الرئيس الكباري من أهل أناة قال: كانت تُسمى في الجاهلية «ذُنا»
ولما أراد الأعشى بقوله:

أقول للشُّرب في ذُنا، وقد نُملوا شيموا، وكيف يشيم الشاربُ الثُمْلُ
وكان الأعشى كثيرًا ما يتجرُّ فيها، وكان له بها مِعصرٌ للخمر يعصر
فيه ما جَزَلَ له أهل أناة من أعناهم.

- قال الأصمعي: رَفَقْتُ بِالْيَمَنِ على قرية فقلتُ لامرأة: بِمَ تُسَمِّي
هذه القرية؟ فقالت: أما سمعت قول الأعشى:
أحبُّ أناةً ذات الكرو م، عند عصارة أعنايها^(٨)

٥ - الأثلوث:

عزلة من مخلاف نَقَد من وصاب العالي^(٩).
+ أقول: إنَّ بناء «أفْعول» معروف في مواضع اليمن وقبائله. وقد
رأيت أن أذكر هنا شيئًا من هذا ثم أعود إلى ما أنا فيه من ذكر الحواضر
منسوقة على حروف المعجم. ولم أجد شيئًا من «أفْعول» في مصادر
البلدان القديمة، وليس في أبنة العربية «أفْعول» بفتح الهمزة^(١٠).

٦ - الأجدون:

- قال الأستاذ القاضي إسماعيل بن محمد الأكرع في مقالة له نشرها
في مجلَّة اللغة العربية منذ سنوات بدمشق: إنَّ الأجدون منسوب إلى ذي
جَدَن وهو قَيْل من الأقبال اسمه: عَلس بن يشرح بن الحارث بن صفى بن
سبأ، وهو أول من غنى باليمن فلقَّب بالجدَن، والجدَن حسن الصوت.
وقيل: جدَن مفازة باليمن يُنسب إليها ذو جدَن. والأجدون: من

(٨) معجم البلدان.

(٩) معجم الحجري.

(١٠) قد يكون لي أن أذهب إلى أن «أفْعول» بفتح الهمزة هو شيء من بقايا اللغة السبئية
التي أسماها اللفطيون العرب «الحميرية»، أو أن «أفْعول» هنا بفتح الهمزة من العربية
التي استبدل اليختون بضم الهمزة فتحها.

حضر موت^(١١).

٧ - الأجرؤم:

قرية من عزلة بني شيبه التابعة لناحية الشمايتين في الحَجْرِيَّة^(١٢).
+ أقول: هل لي أن أقول: إنَّ وجود بناء «أفْعول» في المملكة
المشْرِيبِيَّة في الجهات البربرية في الأعلام هو بعض ما كان من أثر يمتي
قديم نجده في الأعلام في إفريقيا والأندلس، ومن هذا «أريانة» في
الأندلس وتونس وأصلها يمتي قديم مازال في عصرنا وسيأتي ذكره.

وسأتبع ما ذكرته ممَّا وَرَدَ على «أفْعول» وأكثره ممَّا صَنَّفَه اليمَن في
قولهم: «عَزَلَةٌ»، وهو موضع تجتمع سكَّانِي صغير، دون أن أفصل فيه إلَّا
ما كان من أفْعول ممَّا يتجاوز هذا الوصف، وهذا هو: أجرون،
الأجشوب، الأجمود^(١٣)، الأحيوب، الأحذوث، الأحذور، الأخرج،
الأحسون، الأحضوض، الأخطوب، الأحكوم، الأحوم، الأحنوش،
الأحبوق، الأخلود^(١٤)، الأخدوع، الأخضوض، الأخطور، الأخلود،
الأخمور، الأدرؤب، الأذمور، الأزهور، الأمروع، الأسلوم،
الأشجور، الأشروع، الأشعوب، الأشمور، الأشموس، الأصبرع،
الأصبور، الأصروت، الأصير، الأضمور، الأطمول، الأظلم،
الأظهور، الأعبود، الأعبوس، الأعجول^(١٥)، الأعدول،
الأعدون^(١٦)، الأعذور، أعرود، الأعروش، الأعروق، الأعشور،

(١١) مجلة الإكليل عدد ٢ ص ١١.

(١٢) ذكره الواسمي في «تاريخه». لا أدري أيكون «أجرؤم» في لغة البربر في المغرب
الأقصى من هنا، ونحن نعرف أن صاحب الأجرؤمية في النحو هو محمد بن
محمد بن أجرؤم، لعل لأهل العلم مقطع الرأي فيما حاك في نفسي.

(١٣) جاء في هامش الإكليل ٦٥/٢، ومجلة الإكليل (عدد ٢ ص ١١): إنها منطقة على
مقربة من «الضالع»...

(١٤) أقول: إنَّ «الأخلود» بفتح الهمزة بناء خاص باليمن، والأصل في العربية بالضم.

قال تعالى: «فَقِيلَ لأَصْحَابِ الأَخْدُودِ ٤ سورة البروج».

(١٥) قد يرد بين ما هو «أفْعول» قرية ومنه «الأصجول» وغيره.

(١٦) وممَّا يتلحق في «أفْعول» ما هو نسبة، فأعدون نسبة إلى عَدَن. وانظر «أجدون».

الأعضود، الأعمور، الأعموق، الأعنود، الأفروع، الأفيوخ، الأفيوش،
الأقحوز، الأفلور، الأقروض، الأكبوش، الأكروب، الأكروف،
الأكهوم، الأمجود، الأمورر، الأملوك، الأنبرج، الأنجود، الأقتور،
الأنهوم، الأمجور، الأمجورم، الأهزون، الأهمول، الأهنوم^(١٧)،
الأميون^(١٨)، الأيلوع، الأيزوع، الأيزون، الأيقوع.
+ أقول: هذا جملة ما ورد في بناء «أفعال» مما يدخل في «المزَل»
و«القبائل» وسائر المواضع.

٨ - أرحب:

ناحية تابعة إلى محافظة صنعاء في الشمال الشرقي منها على مسافة
خمس كيلومترات. وهي أيضًا قبيلة كبيرة من همدان تنسب إلى أرحب بن
الدعام بن مالك بن معاوية بن صعب بن دومان بن بكيل بن جشم بن
خيوان بن توف بن همدان^(١٩).

٩ - إزيان:

بلدة مشهورة تقع ضمن ناحية القفر بالجهة الغربية من يريم، وتقوم
على جبل بني سيف المطل على مجموعة من الأودية الخضراء. يُنسب إليها
جماعة من أهل العلم^(٢٠).
+ أقول: قد قلت إن في تونس بليدة إلى جوار تونس تطل على البحر
هي أريانة، وهي المدينة التي قيل: إن مهاجرة الأندلس مضروها وأعطوها
اسم المدينة الأندلسية، فهل لي أن أقول: إن الذين أسسوا حكم المسلمين
في إسبانيا كان فيهم ولا سيما جيش الفتح يمانيون اعتمد عليهم الأمويون
منذ عصر معاوية.

(١٧) والأهنوم: ناحية في الشمال الغربي من صنعاء.

(١٨) الأميون: بطن من الأزد.

(١٩) معجم الحجري، واليمن الكبرى ص ٧٣.

(٢٠) معجم الحجري.

١٠ - أزال:

عُزلة من ناحية الرظمة وأعمال يريم. وهي الاسم القديم لمدينة صنعاء نسبة إلى بانيها أزال بن يقطن...
+ أقول: وقد أحيى اليمينيون هذا الاسم فأطلقوه على مدارس وغيرها من مؤسسات^(٢١).

وأهل اليمن في حاضرتنا يقولون «أزال» بالمد.
+ أقول: لا بد أن يكون هذا الاسم من السبئية القديمة، فقد وجدت هذه المادة من مواد المعجم السبئي الذي استقيدت مواده من النقوش القديمة. غير أنه ينبغي أن نعرف أن السبئية عربية جنوبية في اليمن، ومن هنا تكون «أزال» مثل مادة «أزل» في العربية القديمة.

و«الأزل»: القدم. قال أبو منصور [الأزهري]: ومنه قولهم: هذا شيء أزلي أي قديم. وذكر بعض أهل العلم أن أصل هذه الكلمة قولهم للقديم: لم يزل، ثم نُسب إلى هذا فلم يستقم إلا باختصار فقالوا: يزلّي ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف فقالوا أزلي، كما قالوا في الريح المنسوب إلى ذي يزن: أزني، ونصل أثري^(٢٢).

وأقول أيضاً: لقد فات المستشرقين الذين صنعوا المعجم السبئي^(٢٣) أن يقيدوا من العربية إضاءة وإيضاحاً. وكان ينبغي للأستاذ محمود الفول - رحمه الله - الذي شارك في صنعة المعجم أن يدل هذا الفريق الألماني على مكان العربية في هذا الدرس، ولكنه لم يفعل.

(٢١) أقول: وكأنا نحن العرب لا نغير الماضي إرثه وحقه حين يحلو ليمتني أن يستي مفصلة افتحها بـ «أزال»، وقد رأيت نظير هذا في بلد عربي آخر فكان أن رأيت «صالون حلاقة المتني»^{١١} وانظر: معجم الحجري.
(٢٢) لسان العرب (أزال).

(٢٣) المعجم السبئي، من منشورات جامعة صنعاء، صنعة: ا.ف.ل. يستون وجاك ريكمانز، ومحمود الفول، ووالتر مولو. دار نشرات بيترز في لوفان الجديدة ومكة لبنان في بيروت سنة ١٩٨٢ م.
وكان لي على هذا المعجم مستودك أفوت فيه من العربية وغيرها من اللغات السامية.

١١ - ذي أشرق:

بلدة أثرية في سفح جبل التَّعَكَّرَ بالجنوب الغربي من إبّ وأعلى وادي
تُخْلان من ذي الكلاع.

- قال الأستاذ القاضي محمد بن علي الأكرع: هي بلدة نزهة،
يُسمها أرباب الصنائع ورؤاد العلم... (٢٤)

+ أقول: أدرجت هذه البلدة الأثرية لأشير إلى المواضع اليمنية عامة
التي تُصَلَّرُ بـ (ذو) وهي في الأغلب الأعمّ يمنية جنوبية وفيها: ذو أشرع
وذو الكلاع وغيرهما.

١٢ - باجِل:

مدينة في الشمال الشرقي من يهامة على مسافة ٥٥ كيلومتراً من
الحديدة. كانت عمارتها في القرن الرابع الهجري تتبع الحديدة إدارياً (٢٥).

١٣ - بَعْدان:

جبل مشهور يطلّ على مدينة إبّ من ناحية الشرق، وهو على حدّ
تعبير الحجريّ - ناحية واسعة جملة عُزَل... (٢٦)

وجاء في معجم البلدان: بَعْدان، بالفتح ثمّ السكون...: مخلاف
باليمن يقال لها البعدانية من مخلاف السحول، قال الأعشى:
بَعْدان أو رَمَانٌ أو رأس سلبه شفاء لمن يشكو السمائم باردٌ
وبالقصر من إرباب لو بت ليلةً لجراءك مثلوج من الماء جامد (٢٧)

(٢٤) معجم البلدان والقبائل اليمنية (الطبعة الثالثة). لإبراهيم أحمد المتحفيّ.
(٢٥) معجم الحجريّ. أقول: لا أدري أيكون «بأ» في هذا الاسم هو «أبأ» الذي لزم الألف
في اليمنية الجنوبية وكانت سابقة في أصنامهم نحر: باعلوي، وبامخرمة، وبازرعة
وغيرهم، وهذه هي اللغة التي ذكرها النحاة في الشاهد: «إنّ أبأها وأبأ أبأها»؟
أيكون هذا في «باجل» أم أنّ «بأ» من عَلَم على قائل:
(٢٦) معجم الحجريّ ومعجم المتحفيّ.
(٢٧) معجم البلدان لياقوت.

+ أقول: قصدتُ أن تُثبت «بغدان» هنا لأشير إلى أن بناء «قفلان» خصوصيةٌ يمنيةٌ لشيوع هذا البناء. فأنت تجد منه: كَهْلان وقحطان وخولان وثهلان وغير هذا من الأعلام القديمة. وفي عصرنا هذا نجد سَيْلان وعَمْفُضان وحَرْدان وشَمْسَان (غير مثنى لشمس). وكأني أذهب إلى أن «عدنان» الذي في شمال بلاد العرب واختصَّ به قوم هم العدنانيون من أصلٍ يعني فهو منسوب إلى «العدن» الذي هو «الأصل» في العربية والسببية، ومن هنا جاء معنى الإقامة، ومنه قوله تعالى «جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا»، وبهذا سُميت حاضرة عَدْن وليس كما ذهب أحد اللبائنين الذي بحث في موطن اليهود فزعم أنها بلاد جنوب بلاد العرب، وكان من زعمه أن «عَدْن» لآبٍ في أدبيات اليهود وفي بعض أسفار العهد القديم هي مدينة عَدْن.

١٤ - بَقْلان:

مخلاف وقيل من حضور بن عديّ (ناحية البستان قديمًا)، به محلّ «وقش» الأثري.

وبَقْلان أيضًا موضع في محافظة مأرب (٢٨).

+ أقول: يطلّع علينا هنا بناء «قفلان» بضمّ الفاء، وهذا قليل في العربية في بناء المفرد، وهو يترشح للمبالغة في الصفات، ومن ذلك: حُمران وشُقْران، وقد سمّوا بهما ومن أولئك «حُمران بن أعين» ترجم له القفطي في الإنباه (٢٩)، و«شقران» من أسماء العبيد المماليك.

(٢٨) معجم المقفّط.

(٢٩) إنباه الرواة ج ٣، قال القفطي: إنه متشعب على مذهب جعفر بن محمد. وأرد هنا أن أشير أن صفة «حُمران» هنا بالفتح قد ألحقها أو أذاعها مهديّ المخزوميّ للخليل بن أحمد في رسالته لنيل الماجستير التي أعلّمها في القاهرة بإشراف الأستاذ مصطفى السقا - رحمه الله -، ونشرها في بغداد منذ أكثر من ربع قرن، ولم يفتن المشرف. وتفصيل الخبر أن المخزوميّ رجع إلى إنباه الرواة (الجزء الثالث) في نسخة مخطوطة في دار الكتب برقم ٩٨٠ كما أظنّ وتقل من هذه المخطوطة هذه الصفة للخليل. لقد قرأت هنا واستعملته لأني أعرف أن عامة من ترجم للخليل ذكروا أنه شديد في أهل السنة، فكيف يكون متشعبًا على مذهب جعفر بن محمد؟

١٥ - بُكَال:

عُزَلَة من ناحية الجبى وأعمال ريمة، نُسب إليها نَوْف بن فضالة البكاليّ التابعي المتروقي سنة ٩٥هـ، من رجال الحديث وإمام أهل دمشق في عصره، ذُكر في الصحيحين البخاريّ ومسلم. كما نُسب إليه عُمَر البكاليّ الصحابيّ الذي جُرّت أصابعه يوم اليرموك، ثمّ عكف على تدريس الحديث في الشام، وكان أفقه مَنْ بقي على وجه الأرض من أصحاب رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - (٣٠).

١٦ - بَيْتُون:

قال ياقوت: إسم حصن عظيم قرب صنعاء، يقال: إنّه من بناء سليمان بن داود - عليه السلام -، والصحيح أنّه من بناء التابعة... (٣١)
+ أقول: ذكرت هذا لأنّ بناء «فعلون» كثير في أسماء المواضع وأعلام الرجال في اليمن. وكان هذا قد حُيِل إلى إفريقيا والأندلس فشاع هناك في أسماء المواضع.
ولي أن أحمل على هذا «بيتونة» لموضع بين عُمان والبحرين. قال ياقوت: بينه وبين البحرين ستون فرسخاً.

١٧ - تِبَالَة:

قال ياقوت: قيل تِبَالَة التي جاء ذكرها في كتاب مسلم بن الحجاج: موضع ببلاد اليمن، وأظنها غير تِبَالَة الحجاج بن يوسف، فإنّ تِبَالَة

=وأذكر أنّي في إحدى زياراتي للقاهرة ذهبت إلى دار الكتب المصرية وطلبت المخطوطة لأتحقّق فوجدت: أنّ الناسخ أعطى صفة «حمران» إلى الخليل ومهر ينسخ سهواً، لأنّ الخليل تاني ترجمته بعد حمران مباشرة، ثمّ تنبّه إلى سهوه فضرب خطّاً على ما نسخه ووجع إلى ترجمة الخليل فصحح.
فانظر أخي القارئ كيف صنع المخزوميّ الذي أفاد منّا هو خطأ ضَرَبَ عليه الناسخ خطّاً لينب الشيع للخليل؟ وسبب ذلك أنّ المخزوميّ شيعيّ نجفيّ هراقيّ. قاتل الله التميميّ!!

(٣٠) معجم المقفّضيّ.

(٣١) معجم البلدان.

الحجّاج بلدة مشهورة من أرض تهامة في طريق اليمن. وهي ممّا يُضْرَب المثل بِخُضْبِهَا، قال لبيد:
 فالضيف والجار الجنيبُ، كأنما هَمِطًا تَبَالَةً مُخَصَّبًا أَمْضَاهَا
 وفيها قيل: أهونُ من تَبَالَةٍ على الحجّاج، قال أبو اليقظان: كانت
 تَبَالَةً أوّل عمل وَلِيهِ الحجّاج بن يوسف الثقفِي، فسار إليها فلَمَّا قَرِبَ منها
 قال للدليل: أين تَبَالَةٌ وعلى أَيِّ سَمَتٍ هي؟ فقال: ما يسترها عنك إلا هذه
 الأكمة، أهونُ بها ولاية! وكرُّ واجمًا ولم يدخلها، فليل هذا المثل. وبين
 تَبَالَةٍ ومكّة اثنتان وخمسون فرسخًا، وبينها وبين الطائف مئة أيام. وقد
 نُسِبَ إليها جماعة من الرجال^(٣٢).

١٨ - تَرِيم:

إحدى مدن حضرموت القديمة^(٣٣).
 - قال ياقوت: إحدى مدينتي حضرموت لأنّ حضرموت اسم
 للتاحية بجملتها، ومدينتها شِيبام وتَرِيم، وهما قيلتان سُمّيت المدينتان
 باسميهما، قال الأعشى:
 طال الشراء على تَرِيم، وقد نَأَتْ بكرُّ بنُ وائل^(٣٤)
 + أقول: وشِيبام وتَرِيم مازالتا معروفتين في اليمن في عصرنا.
 ولا بدّ لي من الإشارة إلى أنّ جمهرة من المواضع من المدن وغيرها
 تبدأ بالناء على صيغة الفعل، كما أنّ طائفة أخرى وردت على صيغة الفعل
 المبدوء بياء وسأتي على ذكرها.

١٩ - تَعِير:

- قال ياقوت: قلعة عظيمة من قلاع اليمن المشهورات^(٣٥).
 - قال الأكرع محمّد بن عليّ: ظهرت بهذا الاسم على مسرح

(٣٢) المصدر السابق، وانظر الإكليل ١٥٥/٨ وصفة جزيرة العرب ص ٣٣.

(٣٣) مصجم المقحفِي.

(٣٤) مصجم البلدان.

(٣٥) مصجم البلدان.

التاريخ في أواخر القرن السادس الهجريّ عندما احتلّها توران شاه الأيوبي سنة ٥٦٩، ولم تحدّد المصادر التي بين أيدينا موقعها... وأما ما يُسمّى اليوم بَتْرَاز التي يضمّها السور والتي فيها جامع المظفر فكانت تُسمّى «عدينة»... (٣٦)

+ أقول: ومن المفيد أن أشير إلى بعض المدن والمواضع المبدوءة بالهاء ذات الوجود التاريخي التي لم يبقَ منها سوى رسوم وأطلال منها «تَنَكَّر» كما ضبطها ابن المجاور والواسمي، وهي بضمّ لدى ياقوت، وهو جبل منيف يقع في أرض ذي الكلاع. و«تَعُود»، وتشير إلى العُود، و«تَفِيش» قرية في حضرموت (أشار إليها البكريّ في «معجمه» ٤/١٢٧٣) و«تَنَم» قرية في خولان العالية (٣٧).

٢٠ - تِهَامَة:

هي السهوب الممتدة على ساحل البحر الأحمر، سمّيت بذلك لحرارتها وركود الريح فيها، وتمتدّ من باب المنذب جنوبًا إلى جيزان والقنفذة والليث شمالًا، طولها نحو ٥٠٠ كيلومتر وعرضها ما بين ٣٠-٤٠ كيلومترًا. وفيها من المدن الحديدية ونجران وعَدَن وزَيْد والمخا والمهجم وحرّض ولحج... (٣٨)

+ أقول: وهي تتجاوز حدرود اليمن فتكون تِهَامَة الحجاز. والاسم قديم، ولا يعني أنّه أخذ من معنى الحرارة وركود الريح، ذلك أنّ مادة «تهم» سامية وتعني الأرض الخالية، وهي بهذا المعنى في الإصحاح الأوّل من سفر التكوين אֶרֶץ תֵּמָה .

٢١ - تَقْبَان:

بلد ووادٍ شماليّ صنعاء بمسافة ١٣ كيلومترًا. ينسب الأخباريون إلى

(٣٦) اليمن الكبرى ص ٣٣.

(٣٧) الطوقد اللؤلؤة ١/٢٢٩.

(٣٨) معجم المقحّض.

ثقبان بن نَوف ذو ثعلبان بن شرحبيل... (٣٩)
+ أقول: كنت أشرت إلى أن بناء «قفلان» كثير في اليمن، ومثل هذا
في النقوش السبئية التي بقي شيء من لغتها في اللغات اليمتية الدارجة التي
هي عرية جنوبية.

٢٢ - جازان:

بلدة قديمة على ساحل البحر الأحمر من جهة صيا وأبي عريش،
وهي فرضة تلك الجهة وبها معدن الملح. وإلى جازان ينسب وادي جازان
النازل من بلاد خولان... (٤٠)

٢٣ - جُبَا:

مدينة أثرية غربي جبل صبر المطل على تَعْرَ، وقد جاء في النقوش
القديمة باسم (جباو) (٤١). تُنسب إليها الملوك الجبائون، كما خرج منها
جمع كثير من الفقهاء والقراء...

٢٤ - جُبَاح:

قرية في حصن جُمر من وُصاب العالي. وجُبَاح أيضًا بلدة في
مُلحان... (٤٢)

٢٥ - الجُبُجُب:

إسم مشترك بين عدد من الأماكن، منها بلدة من عُزلة الجبل غربي
آيس بمسافة ميلين، وبلدة في عَنَس (٤٣).

(٣٩) صفة جزيرة العرب ص ٢٨٩.

(٤٠) معجم المقضي.

(٤١) معجم البلدان، الإكليل ٨/١٩٤.

(٤٢) معجم المقضي.

(٤٣) المصدر السابق.

٢٦ - الجَبْرِ:

ناحية تابعة لقضاء الشَّرَف المربوط بمحافظة حَجَّة، ينسبها
الأخباريون إلى الجَبْرِ بن عبدالله بن قادم بن زيد... (٤٤)

٢٧ - جِبَلَة:

مدينة مشهورة بالجنوب الغربي من إب بمسافة ٧ كم، وتُسمى قديماً
مدينة النهرين، لأنها كانت بين نهرين كبيرين، ابتناها عبدالله بن محمد
الصليحي سنة ٤٥٨هـ. وسمّاها (جِبَلَة) باسم يهودي كان يبيع الفخار فيها
قبل عمارتها... (٤٥)

٢٨ - الجِرَاف:

قرية جنوبي «روضة حاتم» صارت في عصرنا مع التوسّع العمراني
جزءاً من صنعاء. والجِراف أيضاً قرية حميرية في بلاد حاشد على مقربة
من حَمَر في شرقيها، نُسب إليها بنو الجِرافي أهل صنعاء وإب. نُسب إليها
جماعة من أهل العلم (٤٦).

٢٩ - جَبْرِيَان:

عُزلة من ناحية وُصاب السافل وأعمال ذِمار. وجَبْرِيَان أيضاً قرية من
بلاد قَمْدان، إلى الشمال من صنعاء بمسافة ١٨ كيلومتراً (٤٧).

٣٠ - الجَحْد:

بلدة مشهورة بالشمال الشرقي من مدينة تَعِزْر سُميت بجَحْد بن شهران
أحد بطون المعامز وكانت من كبريات حواضر اليمن وأحد أسواق العرب
المشهورة في الجاهلية والإسلام، وأول مدينة أُسُس فيها مسجد على يد

(٤٤) تاريخ الواسمي، صفة جزيرة العرب ص ٢٢٣.

(٤٥) الإكليل ٣٦/٨.

(٤٦) اليمن الكبرى ص ٧٤.

(٤٧) صفة جزيرة العرب ص ١٢٤.

مُعَاذُ بْنُ جَبَلِ الْأَنْصَارِيِّ، بَعَثَهُ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي الْعَامِ الثَّامِنِ لِلْهِجْرَةِ، ذَكَرَهَا الرَّاجِزُ:

كَلَّفَنِي حَبِيَّ إِغْنَاءَ الرَّكْذِ وَالْخَوْفُ أَنْ يَفْتَقِرُوا إِلَى أَحَدٍ
تَنْقُلًا مِنْ بَلَدٍ إِلَى بَلَدٍ يَوْمًا بِصَنْعَاءَ وَيَوْمًا بِالْجَنْدِيِّ
نُسِبَ إِلَيْهَا كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْهُمْ أَبُو قُرَّةَ مَرْسِيُّ بْنُ طَارِقِ الْجَنْدِيِّ
صَاحِبُ الْمُسْتَدِّ، وَالْمَوْزُخُ بِهَاءِ الدِّينِ الْجَنْدِيِّ مُؤَلِّفُ السُّلُوكِ فِي طَبَقَاتِ
الْمُلُوكِ.

- قَالَ الْقَاضِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ الْأَكْرَعِ: بَلَدَةٌ هِيَ الْيَوْمَ مَشْتَعَةٌ لَمْ يَبْقَ
مِنْهَا غَيْرُ جَامِعِهَا الْأَثَرِيِّ وَمَنَارَتِهِ السَّامِقَةِ آيَةً لِلْمَاضِي الْمَشْرِقِ^(٤٨).

٣١ - الْجُوفُ:

مَدِينَةٌ قَدِيمَةٌ بِالشَّمَالِ الشَّرْقِيِّ مِنْ صَنْعَاءَ فِيهَا مَرْكَزُ مَحَافِظَةِ الْجُوفِ،
وَتَقْرُبُ فِي وَادٍ بَيْنَ جَبَلَيْنِ، وَهَذَا الرَّوَادِي يُحْفَلُ بِالمَوَاقِعِ الْأَثَرِيَّةِ.
وَنُسِبَ إِلَيْهَا جَمَاعَاتٌ شَتَّى. وَأَرْضُ الْجُوفِ خَصْبَةٌ تَزْرَعُ فِيهَا اللُّذَّةَ
الْبِيضَاءَ وَالْحَمْرَاءَ وَالشَّعِيرَ وَالْقَطْنَ وَالسَّمْسَمَ وَغَيْرَ هَذَا^(٤٩).

٣٢ - حَجَّجَةٌ:

مَدِينَةٌ كَبِيرَةٌ فِي الشَّمَالِ الْغَرْبِيِّ مِنْ صَنْعَاءَ بِمَسَافَةِ ١٢٧ كِيلُومِتْرًا،
عَلَى قَمَّةِ جَبَلٍ ارْتِفَاعُهُ ١٩٠٠ مِتْرًا مِنْ سَطْحِ الْبَحْرِ. وَهِيَ مَرْكَزُ مَحَافِظَةِ
تَبَعُهَا عَدَّةٌ نَوَاحٍ^(٥٠).

٣٣ - حَلَّةٌ:

قَرْيَةٌ فِي نَاحِيَةِ بَنِي مَطَرٍ، غَرْبِيَّةٌ صَنْعَاءَ بِمَسَافَةِ قَلِيلَةٍ، كَثِيرَةٌ

(٤٨) مَعْجَمُ الْبَلْدَانِ لِيَاقُوتَ، الْإِكْلِيلُ ٧٥/١٠، وَهَامِشُ صَفَةِ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ ص ٩٩.
أَقُولُ: إِذْ الْكَثِيرُ مِنْ حَوَاضِرِ الْيَمَنِ مُتَّصِلَةٌ بِرَيْسِ لَقِيْلَةٍ اسْتَرْهُوَ وَأَتْبَاعُهُ فَكَانَ مِنْهَا
وَطَنُ لَهُمْ.

(٤٩) الْإِكْلِيلُ ٦/٨، مَعْجَمُ الْبَكْرِيِّ، مَعْجَمُ الْبَلْدَانِ. وَانظُرِ الْمَفْصُلَ فِي تَارِيخِ الْعَرَبِ ٧٤/٢.
(٥٠) مَعْجَمُ الْمُقْتَضِي.

الشجر... (٥١)

٣٤ - الحُدَيْلَة:

أكبر مدن تهامة، يرجع تاريخها إلى القرن الثامن الهجري، وكانت مرفأً للنفن ومركزًا للصيد. وهي على بعد ٢٢٦ كم من صنعاء (٥٢).

٣٥ - حَرَّاز:

صُقع واسع غربي صنعاء بمسافة ٨١ كم في رأس جبل حراز سُمي باسم حَرَّاز بن زيد. يرجع إلى جَمِير بن سَبَّأ. وهو يتبع إداريًا محافظة صنعاء... (٥٣).

٣٦ - حَضْرَان:

قرية في الشرق من بلاد آيس، ينسب إليها أحمد بن محمد الحضرائي والد الشاعر إبراهيم الحضرائي (٥٤). وذو حضران قرية من عزلة أقيان التابعة لناحية شميام كوكبان.

٣٧ - حَضْرَمَوْت:

مدينة قديمة مازالت معروفة، كانت تُعرف باسم «الأحقاف»، وهي اليوم مركز محافظة نُسب إليها طوال العصور جماعة من أهل العلم (٥٥).

٣٨ - حُوْث:

بلدة مشهورة في أعلى بلاد حاشد، بها مركز الناحية. وهي مولد اللفويّ نشوان بن سعيد الحميريّ صاحب شمس العلوم والتقصيلة

(٥١) المصدر السابق.

(٥٢) المصدر السابق.

(٥٣) معجم البلدان، وطبقات الخواص، واللباب ١/٣٥٢.

(٥٤) معجم المقضي.

(٥٥) تاريخ الواسمي ص ٣٧.

الثوائية. ونُسب إليها إبراهيم بن عبدالله الحوثي صاحب كتاب نفحات
المنير... أنظر معجم المحققي.

٣٩ - ذُو خَشْرَان:

قرية في قاع جَهْرَان من عزلة المدارج، تسب إلى ذُو خَشْرَان بن
جهران بن يحضُب، تهدم منها مئة منزل في زلزال ديسمبر عام ١٩٨٢،
وفيها معدن الفضة^(٥٦).

+ أقول: هذه القرية كغيرها من المواضع تُصَلَّر بـ «ذو» وهو طريقة
يمينية في التسمية في جنوب اليمن. وكأنَّ «ذو» هذه غير ما نعرفه من
تظيرها في العربية من الأسماء الستة التي لها طريقة معروفة في الإعراب،
فهي من تمام الاسم فتلزم الوار.

والاسم خشران بن جهران، وهما من الأسماء اليمنية المختومة
بالألِف والنون، وهي كثيرة وقد عرفت في النقوش السبئية.

+ وأقول أيضًا: إنَّ بناء فَعْلَان يردُ علمًا للرجال وللقيلة ويتصل
بالموضع أو القرية أو المدينة التي تحفل بتجمُّع سكَّانِي.

٤٠ - خَوْلَان:

هي من القبائل الكبرى، وهي ثلاثة أقسام: خولان صنعاء وخولان
صعدة، وخولان قضاة.

وتعرف خولان صنعاء بـ (خولان الطَّبَال) أو (خولان العالبة)
وقديمًا (خولان أدد) ومنازلها شرقي مدينة صنعاء إلى قرب مارب.

نسبها الهمداني في الإكليل (الجزء الأوَّل) إلى مالك بن حمير، ثمَّ
عاد في الجزء العاشر فنسبها إلى كهلان، وإلى هذا ذهب الفلقشندي في
نهاية الأرب^(٥٧).

(٥٦) الإكليل ١٩٤/٢.

(٥٧) انظر: الإكليل، الجزء الأوَّل والجزء العاشر، وانظر: نهاية الأرب.

+ أقول: ويؤيدني فيما ذهبت إليه أعلام المواضع والقري
الآتية (٥٨):

وخولان كُحلان^(٥٩): قرية من عزلة عقار إلى الغرب من حجة.
وخولان الطويلة: قرية من عزلة بني الخياط من ناحية الطويلة.
وخولان أخرى: عزلة من جبل حبشي في الحجرية.
وخولان أيضًا: عزلة من المذيخرة ذكرها الجندي، ومازالت إلى
اليوم.

٤١ - خَيَّوان:

بلدة مشهورة في حوث إلى الجنوب من حرف سفیان وفي الشمال
من صنعاء بمسافة ١٢٢ كيلومترًا. تنسب إلى خَيَّوان بن زيد بن مالك بن
جُشم بن حاشد، ذكرها الهمداني قبل ألف عام وقال: هي من غرز بلد
همدان وأكرمه تربة وأطيه ثمرة^(٦٠).

٤٢ - دَبْر:

قرية خارية في سنجان بوادي الفروات قرب دار عمرو، تُنسب إليها
القاضي إسحاق بن إبراهيم الدَّبْرِي الذي قصده الإمام الشافعي للاستماع
منه، وفيه قال:

لا بدُّ من صَمتا وإن طال السَّفرُ ونقصد القاضي إلى هجرة دَبْر^(٦١)

+ أقول: المصراع الثاني من إجازة الإمام الشافعي مشيرًا إلى قصده
في الذهاب إلى شيخه. وسيأتي الكلام على هذا الرجز عند الكلام على

(٥٨) مجمع المقحني.

(٥٩) أعود إلى «فعلان» بضم الفاء لأؤكد فاندتها في المبالغة فقد ذكرنا حُمران وشُقران،
وكأن المبالغة في دلالة الألوان. وقد وجدت من هنا حُضْران أيضًا.

(٦٠) صفة جزيرة العرب، ومجمع البلدان.

(٦١) تاريخ اليمن الثماني ٩٧/١.

«صنعاء». و«الهجرة» في قول الشافعيّ معروفة في اليمن، وهي المستقرّ الذي يقصده طلاب العلم.

٤٣ - دثينة:

من الحواضر اليمنية القديمة وتقع في الشمال الشرقيّ من مدينة عدنّ فيما بين البيضاء غربًا وبلاد العواتق شرقًا. أشار إليها حمزة لقمان في كتابه تاريخ القبائل اليمنية وقال: إنّها إحدى المناطق المهمة في أيام الممالك اليمنية القديمة التي كانت تعبرها قوافل الجمال، وهي صالحة بمترجات بلاد العرب السعيدة وبلدان الخارج^(٦٢).
أقول: ورد ذكرها لدى الرحالة العرب والأجانب.

٤٤ - دروان:

عُزلة من ناحية الحيمة الخارجية وأعمال صنعاء وكانت سابقًا تتبع حراز. ودروان أيضًا قرية في الضواحي الشماليّة الشرقيّة لمدينة حجة كانت تُعرف باسم «أدران» نسبة إلى أبو قبيلة من هملان، وفيها قبر الإمام المطهر بن يحيى المرتضى المتوفى سنة ٦٩٧هـ...^(٦٣)

٤٥ - دَمُون:

بلدة خرية بحَضْرَمَوْت في السفح الشرقيّ لجبل الهَجْرَيْن شرقيّ تريم، كانت قديمًا جزءًا من مدينة المنيطرة، وقد سكنها الملوك من بني الحارث بن معاوية الذين منهم الشاعر الجاهليّ امرؤ القيس، وهو القائل:

نَطَاوَلُ اللَّيْلُ عَلَيْنَا دَمُونُ
دَمُونُ إِنَّا مَعَشَرُ يَمَاحُونُ

(٦٢) تاريخ القبائل اليمنية، وانظر مجلة العرب (عدد مايو ١٩٨٦)، والإكليل ٨/ ١٨١.

(٦٣) معجم الحجريّ من معجم المقيّضين.

قلت: وناحية الحيمة داخليّة وخارجيّة تشتمل على قرى عتّة، نسب إليها عدد من أهل العلم.

انظر: معالم الأثار ص ٣٧.

وإننا لأهلنا مُحَبِّونُ

وقد وهم ياقوت فرَسَمها بالذال المعجمة^(٦٤).

٤٦ - دَهْران :

حصن قريب في شكله من المربع يسيطر على عزلة يريس من جنوبيها^(٦٥).

أقول: ذكر محقق كتاب المفيد في أخبار صنعاء وزيد^(٦٦) في حاشية له: إن «دَهْران» ثنية دهر. وليس لي أن أذهب إلى هذا فالألف والنون تكملة عامة عُرفت في اليمن القديمة في النقوش القديمة، وما زال اليمنيون يستعملون «شمان وتجمان» ولا يريدون بها الثنية.

٤٧ - الدَّهْنا :

بلدة في ضواحي رَداع من عزلة العَرَش. «ودَهْنا»: محلة في قيفة من أرض رَداع^(٦٧).

+ أقول: وقد بسط البلداتيون الكلام في الدهناء لأنها من أعلام المواقع التي لها حضور في الأدب والتاريخ القديم.

٤٨ - دَوْس :

بطن من الأزد، منهم أبو هريرة الدوسي الصحابي.

٤٩ - دَوْسان :

حصن يُطلّ على مدينة المُهْجم^(٦٨).

(٦٤) اليمن الكبرى ص ١٦٨، وهاشم الإكليل ١٦/٢، ٢١ وانظر معجم البلدان لياقوت.

(٦٥) معجم المقحّضين.

(٦٦) المفيد في أخبار صنعاء وزيد، حاشية في ص ٨٠.

(٦٧) هاشم صفة جزيرة العرب. وانظر معجم البلدان.

(٦٨) اليمن الكبرى ص ١٦٨.

٥٠ - دَوْهَانُ:

هو الوادي الرئيسي في حضرموت، وإليه يُنسب عمر بن زيد الدوهني الحضرمي، عاش في القرن العاشر الهجري، وله مصنف في التاريخ^(٦٩).

+ أقول: قد يكون لي أن أثبت هنا أنّ «دَوْهَان» من الأعلام في العراق لدى نفر ذوي أصول قبائليّة يمتّية معروفة ومنها قبائل الجُبُور.

٥١ - دُبْحَانُ:

عزلة من ناحية الحجرية (المعافر)^(٧٠).

ويرى أحمد حسين شرف الدين في كتابه تاريخ اليمن الثقافي أنّ أصل الكلمة (دُبْحَن) وهو مصدر الذبيح، وكان القربان الذي يُقلم لهياكل الآلهة هو البخور والذبايح، وتقوم النون مقام حرف التعريف في لغة (المُستد) مثل: وثرن أي الوثر وهو أساس البناء، ومحفدن أي المحفد وغير هذا^(٧١).

+ أقول: ليس لي أن أوافق الأستاذ شرف الدين فيما ذهب إليه: ذلك أنّ الكلمة لو كانت مصدرًا هو «الذَّبْح» لكان لنا منها «دُبْحَان» بفتح الذال، وهي بهذا تتحوّل إلى الصفة كالذابح. ولكنّي أراها «فُعْلَان» بضمّ انشاء إفادة للمبالغة.

ثمّ إنّ زيادة النون في الكلمة السبئية لا تعني قطعًا أنّها للتعريف فقد وجدت النون في كلمات تشعرنا أنّها علامة للإسمية كالتونين في العربية وكزيادة الميم في اللغة الأكديّة.

وقد حُجِّمت ألفاظ في أعلام المواقع والحواضر والقرى والعُزُل في اليمن بالألف والنون دون أن تبدّل بفتحة فاء الكلمة ضمةً مثل دَرْحَان

(٦٩) معجم المقحّضين.

(٧٠) معجم المقحّضين.

(٧١) تاريخ اليمن الثقافي ١/١٠٣.

وَدَعْفَانٍ وَدَعْبَانٍ وَضَمْرَانٍ وَدُودَانٍ، وَرَحْبَانٍ، وَرَذْفَانٍ، وَرَذْمَانٍ وَغَيْرَهَا.
 وَأَمَّا دُفْرَانٌ مِنْ قَرَى بِلَادِ يَرْيَمٍ يُنْسَبُ إِلَيْهَا بِنُو دُفْرَانَ^(٧٢) فَهِيَ جَمْعٌ
 كَأَنَّ الْمَفْرَدَ أَذْمَرَ نَحْوُ: السُّودَانَ وَالْحُمْرَانَ وَالْخُلْصَانَ وَغَيْرَهَا.
 + أَقُولُ: إِنَّ الْمَوَاقِعَ فِي الْيَمَنِ عَلَى مَا يَكُونُ مِنْهَا ذَا أَصُولٍ سَبِيئَةٍ
 تَشْهَدُ بِهَا النُّقُوشُ، فَقَدْ أَخَذْتُ مِنَ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي عَمَّتْ بِلَادَ الْعَرَبِ الْقَدِيمَةِ
 الْكَثِيرَ مِنْ مَادَّتِهَا اللَّغَوِيَّةِ.

وَلِي أَنْ أَذْهَبَ إِلَى أَنَّ «دُذَالَ» مِنْ أَوْدِيَةِ زَيْدٍ^(٧٣) لَا بَدَّ أَنْ تَشْعُرْنَا أَنَّ
 الرَّوَادِيَّ كَانَ مَسْرُوحًا لِلذَّنَابِ، وَمِنْ هُنَا جَاءَ فِي الْعَرَبِيَّةِ «دُذَالَةٌ» مِنْ أَسْمَاءِ
 الذَّنْبِ، وَ«الدُّالَانُ» مَشَى الذَّنْبِ. وَقَدْ حَضَرَ «الذَّنْبُ» فِي أَسْمَاءِ عِدَّةِ
 مَوَاقِعَ فِي الْيَمَنِ مِنْهَا بَنُو ذَرِيبٍ، وَذِيَابٍ، وَبَنُو الذَّنِيبِ، وَذِيَانَ^(٧٤). كَمَا
 ضَلَّتْ مَوَاقِعَ بِـ «ذِي» نَحْوُ: ذِي بَيْنٍ، وَذِي حَارِزٍ، وَذِي سُفَالٍ، وَذِي
 سَعْدٍ، وَذِي الْمَاءِ، وَذِي مَرْمَرٍ^(٧٥).

+ أَقُولُ: وَ«ذِي» هَذِهِ فِي صَدُورِ هَذِهِ الْكَلِمِ تَرْجِعُ إِلَى «ذُو» الْقَدِيمَةِ
 فِي أَسْمَاءِ مَلُوكِهِمْ وَأَلْهَتِهِمْ، وَمِنْ ذَلِكَ ذُو جَدَنٍ. وَمِنْ هَذَا «ذُو رَائِحٍ» بَطْنِ
 مِنْ حَمِيرٍ يُنْسَبُ إِلَى ذُو رَائِحِ بْنِ يَمُونٍ وَتَنْتَهِي سُلْسَلَةُ النِّسْبِ بِحَمِيرِ بْنِ
 سِبَا^(٧٦).

٥٢ - رَدَاع:

مَدِينَةٌ كَبِيرَةٌ شَرْقِيَّةٌ دَمَارٍ^(٧٧) بِمَسَافَةِ ٥٣ كِيلُومِتْرًا. رُودَ ذِكْرَهَا فِي
 النُّقُوشِ، وَسَكَنَهَا التَّبَعُ شَمَّرُ يُرْعَشُ^(٧٨).

(٧٢) مَجْمَعُ الْمُقْحَنِيِّ.

(٧٣) يَفِيَّةُ الْمَسْتَبِيدِ ص ١٧، وَالْمَغِيدِ ص ٦٦.

(٧٤) أَنْظَرُ مَجْمَعُ الْمُقْحَنِيِّ.

(٧٥) الْمَصْدَرُ السَّابِقُ.

(٧٦) تَارِيخُ الْيَمَنِ الثَّقَاتِي ٨٤/١.

(٧٧) دَمَارُ مَدِينَةٍ كَبِيرَةٍ جَنُوبِيَّةٍ صَنْعَاءَ بِمَسَافَةِ ٩٩ كِيلُومِتْرًا، مَرْكَزُ مَحَافِظَةِ. أَشَارَ الْأَمْتَاذُ
 أَحْمَدُ حَسِينُ شَرْفِ اللَّيْنِ إِلَى أَنَّهَا سُمِّيَتْ بِاسْمِ دَمَارِ عَلِيِّ يَهْرَ مَلِكِ سَبَا وَذُو رَيْنَانَ
 (١٥-٣٥م) وَالنُّقُوشُ تَشِيرُ إِلَى هَذَا (مَجْمَعُ الْمُقْحَنِيِّ).

(٧٨) الْمَصْدَرُ السَّابِقُ.

٥٣ - ذو رُحَيْن :

عزلة من ناحية يريم وأعمال إبّ، نسبها أهل الأخبار إلى القيل ذو رُحَيْن واسمه يريم بن زيد ويستهي نسبه إلى جُمَيْر^(٧٩).

٥٤ - رَئِدَان :

حصن مشهور جنوبي مدينة يريم بمسافة ١٧ كيلومتراً^(٨٠).
+ أقول: وقد ورد في النقوش القديمة «ذو رَئِدَان».

٥٥ - زَبَار :

قرية من حَوَّلَان بالقرب من جَحَانَة، إليها ينسب بنو زَبَارَة من ولد الأمير المعروف بـ «زَبَارَة» من رجال القرن العاشر للهجرة^(٨١).

٥٦ - زَبِيد :

وادي مشهور في تهامة ثم البحر الأحمر ومصدره جبال العُذَيْن وأودية بَئِدَان وغيرها.

وقد أُطلق اسم الوادي على مدينة زيد الواقعة في منتصفه. يقال إن الذي اختطها محمد بن زياد مؤسس أسرة بني زياد في القرن التاسع الهجري، في حين يرى القاضي محمد بن عليّ الأكواع أنها قديمة ذكرها الجاهليّون، وأتخذها بنو أيّوب عاصمة لهم في القرن الثاني عشر الميلادي. وممن نسب إليها عبد الرحمن الدبيع صاحب بغية المضيد...^(٨٢).

(٧٩) المصدر السابق.

(٨٠) المصدر السابق.

(٨١) المصدر السابق.

(٨٢) تاريخ الواسطي ص ٣٤، واليمن الكبرى ص ١٧٠، ومعجم ما استمعهم ص ٦٩٤.

٥٧ - زَيْد:

بلدة قيل فيها في عَشْ جنوبِي دَمَار، وهي أيضًا حَيٌّ من مَذْحَج من ولد زَيْد... ومنهم عمرو بن معدِي كَرَب^(٨٣) الزَيْدِيّ الشاعر، ومحمّد بن الحسن بن عبيدالله بن مَذْحَج الزَيْدِيّ الأندلسي الأتيليّ صاحب مختصر العَيْن، وقد طُبِعَ شيءٌ منه^(٨٤).

٥٨ - زُقْر:

جاء في معجم المقحفِيّ للبلدان والقبائل اليمنيّة: إن زُقْر جبل في البحر الأحمر بالقرب من ساحل زَيْد^(٨٥).

+ أقول: وهذا «الجبل» الذي في البحر الأحمر كما تفيد عبارة المعجم جزيرة يمنيّة صغيرة مع الجزيرة الكبرى التي احتلتها أرتريا وهي «حُشيش الكبرى» في أوّل شهر ديسمبر من سنة ١٩٩٥.

ولفظ «حُشيش» على التصغير مصغّر حَشَشَ بمعنى الألقى. و«حَشَشَ» من أعلام العرب في كلِّ مكان، وما زال معروفًا في طرائق التسمية.

(٨٣) كآتي أرى أن يكون الرسم «معد يكرَب» وتأويل هذا أن «معد» هو في اليمنيّة القديمة يعني العبد العامل وإن خلا المعجم السبتيّ منه، ذلك أنّ المعجم اشتمل على الألفاظ التي وقف عليها أصحاب المعجم الأوربيّون ومعهم محمود الثول في النقوش السبتيّة، ولم يُوثقوا بما يكون من نظائرها في العربيّة. و«معدّ» بهذا المعنى رأيت كما بنا لي في العربيّة، فهو حيٌّ من العرب، مذكّر، ولكنّ شاهد سيّوه يشير إلى ما ذهبت إليه وهو

ولنا إذا عُدَّ الحَصَى بأقلّه وإنّ مَعَدُّ اليوم مُنْذُ ذليلها
وبدلنا على هذا المعنى المثل المشهور «تسمع بالمُعَيْدِيّ خير من أن تراه»، والمُعَيْدِيّ مصغّر مَعَدِّيّ المنسوب إلى مَعَدَّ إرادة التحقير لأنّه يعمل ويفلح الأرض. ومن المعلوم أنّ العامل في الأرض أي الفلاح لم يكن من العَرَب الذين كرهوا المهن، فاخصّص بها العبيد. وأورد إلى العلم «معد يكرَب» الذي يدلّ على رجل «يكرَب» الأرض أي يجهد فيها فيقلحها. ومادة «كرب» وردت في النقوش السبتيّة وهو فعل يفيد القيام بعمل شاقّ قد يُكرَه عليه صاحبه. ثمّ إنّ الوصف بالفعل في أعلام اليمنين الأوائل معروف، ومنه فشمّر يُرْهَشُ وغير هذا كثير.

(٨٤) معجم المقحفِيّ.

(٨٥) المصدر السابق.

ويؤ حَشَّش في اليمن من بيوت العلم. ومنهم الوزير العلامة حسن بن علي بن حسن حَشَّش المتوفى سنة ١٢٢٥هـ. ونسبتهم إلى السلطان حشش من بني شهاب الأكبر الذي تفيد سلسلة نبه فيرجع إلى كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان^(٨٦).

٥٩ - السَّبِيْع :

قبيلة من حاشد من ولد السبيع بن السبيع بن صَمْب بن معاوية بن كثير بن مالك بن جُشَم بن حاشد. وهم من القبائل التي نزلت في الكوفة في أول عهود الفتح الإسلامية، ونُسبت إليهم (خطة السبيع) بالكوفة مع خطط أخرى يميّة بالكوفة، أشار إليها أبو الطيّب حيث قال:
أُمْنِيَّي «السُّكُون» و«حَضْرَمَوْتَا» و«والدتي» و«كِنْدَةَ» و«السَّيْمَا»
أراد بقوله: «والدتي» خُطّة آبائه الجعفيين من سعد العشيرة من مذحج اليمانية^(٨٧).

٦٥ - ذُو سَحْر :

قرية في عزلة وادي الحار من بلاد عَنَس.
وذو سَحْر: بلدة في وادي الأجار من بلاد سخان: تعرف اليوم بـ (جوزة سحر) أرض خصبة ذات زرع وكَرَم^(٨٨).
+ أقول: وذو سحر من ملوك حَمِير الثامنة...^(٨٩) و«ذو سحر» تسمية صدرها «ذو» تضاف إلى غيرها فكانت للآلهة وعظام الرجال من الملوك والأمراء.

(٨٦) قيل الوطر ص ٢٤٨.

(٨٧) معجم الحجريّ من المقحفّي. وفي نزهة النظر: بنو السبيعي في بلدة الشقيق على ساحل البحر الأحمر بين جازان والقحمة...

(٨٨) اليمن الكبرى ص ١٦٩.

(٨٩) معجم الحجريّ.

٦١ - السَّحُولُ:

قاع معروف ما بين مدينة إِبَّ جنوبًا وحتى قَفْر يَريم شمالًا يُنسَب إلى السَّحُول بن سواده... بن جُثَم بن عبد شمس. والمعاصرون ينكرون هذه النسبة فيقولون: سَحُول بن ناجي بن أسعد التباعي الحميري^(٩٠).
+ أقول: وقد ورد «السحول» في عِلَّة قصائد من الشعر الجاهلي ومنها قول طَرَفَة:

وبالسَّفح آيات كأنَّ رسومها يَمَانٍ وَشَثه زَيْدَةٌ وَسَحُولُ
و«زَيْدَة»: هي اسم لعِدَّة بلدان يمنية. أنظر اليمن الكبرى ص ٨١،
١٧٠.

٦٢ - السَّرَّ:

وادٍ مشهور بالشمال الشرقي من صنعاء بمسافة ٢٣ كيلومترًا. نُسب إلى «السَّرَّ» جماعة من أهل العلم^(٩١).

٦٣ - السَّرْوُ:

وهو الاسم القديم لمنطقة هي سَرْو مذحج التي تُدعى البيضاء، وسَرْو حمير، وهي اليوم يافع وما جاورها من الأَجْعُود، وقد ورد ذكرها في شعر الأَعشى:

فَتَجْرَانُ فَالسَّرْوُ مِنْ جَمِيرٍ فَأَيُّ امْرِئٍ مَالَهُ لَمْ يَرْمِ

وقال حَنَّان بن ثابت:

وَنَحْنُ جَلْبَتَا الْحَيْلِ مِنْ سَرْوِ حَمِيرٍ إِلَى جَاسِمٍ بِالْمَخْنَقَاتِ السَّنَاجِرِ^(٩٢)

٦٤ - سُقَطْرِي:

جزيرة في المحيط الهندي شرقي عَدَن، احتلها البوتغاليون (١٥٠٧-)

(٩٠) معجم المصنف.

(٩١) الإكليل ١٠/١٨١.

(٩٢) الإكليل ٢/١٩٢.

١٥١١م) وكانت مأوى «قراصنة» البحر. ثم احتلها الإنكليز سنة ١٨٧٦ واتخذوها قاعدة أسطولهم^(٩٣).

٦٥ - صَيْتُون:

المديرية الشمالية في المحافظة الخامسة من جنوب اليمن، وهي من مدن حضرموت القديمة، وكانت قبل استقلال جنوب اليمن عاصمة للدولة الكثيرة. وهي على سفح جبل صيتون. وقد اشتهرت هجرة لطلاب العلم. لم يذكرها الهمداني ولا ياقوت^(٩٤).

+ أقول: وفي اليمن جملة مواضع تختتم بالواو والنون ومن هذه صَيْتُون وَدَمُون.

٦٦ - شَاكِر:

من قبائل همدان ثم من بكيل من ولد شاعر بن نهم... بن دؤمان بن بكيل...

وبلاد شاعر ما بين مأرب ونجران. وشاعر بلدة في أرخب. وينو شاعر في صنعاء والأهثوم منهم جماعة من أهل العلم^(٩٥).

٦٧ - شَاوَر:

وبلاد شاور [وهي بطن من حاشد الهمدانية] في كحلان من نواحي حجة، انتسبوا إليها جماعة من أهل طوال العصور^(٩٦).

٦٨ - شِيَام:

إسم مشترك بين أربعة بلدان في اليمن وهي: شبام كوكبان، وشبام

(٩٣) الموسوعة الميِّرة.

(٩٤) معجم المقضي.

(٩٥) معجم الحجري من المقضي.

(٩٦) الإكليل ٨٥/٢.

حضر موت، وشبام الغراس، وشبام حَرَّاز^(٩٧).

٦٩ - شَبُوة:

منطقة أثرية فيما بين مارب وحضر موت، وكانت قديماً عاصمة لدولة حضر موت. ومن المدن السبئية التي عرفت بشهرة تجارية...^(٩٨).

٧٠ - الشُّخْر:

مدينة وناحية في حضر موت، تُطلّ على البحر الهندي، وقد عُرفت في المصادر التاريخية^(٩٩).

٧١ - الشَّرَف:

إسم مشترك بين جملة بلدان في اليمن أشهرها شَرَف حجور، وهو جبل واسع في الشمال الغربي من حَجَّة. وينسب إلى هذا «الشرف» بنو الشرقي...^(١٠٠).

٧٢ - شَعُوب:

ضاحية صنعاء الشماليّة، وقد دخلت في عصرنا مع التوسّع العمراني في صنعاء، سُمّيت باسم شعوب بن جشم بن عبد شمس. وكان بها قصر حميريّ ورد في شعر عمر بن أبي ربيعة في قوله:
لمرك ما جاوَرْتُ عُمدانَ طائفاً وقصرَ شعوبٍ أن أكون بها صَيّاً^(١٠١).

٧٣ - شَمَّسان:

جبل مشهور في الشمال الغربيّ من مدينة عَدَن. وشمسان علم لقريّة

(٩٧) معجم الحجريّ، وانظر: شمس العلوم ص ٥٣.

(٩٨) معجم الحجريّ، هامش صفة جزيرة العرب ص ١٧١، وذكرها جواد عليّ في المفضل ١٤٧/٢.

(٩٩) اليمن الكبير، ص ١٧٣.

(١٠٠) هامش الإكليل ٨٦/١٠، والمفيد ص ١٤٨.

(١٠١) معجم البلدان لياقوت، هامش الإكليل ١٧٤/٨، صفة جزيرة العرب ص ١٥٦.

في ناحية الرُّجْم وغير هذا^(١٠٢).

+ أقول: وشَمَّسان من أعلام اليمَنيين في عصرنا: وهو «فغلان»
وليس مُتَّى شمس.

٧٤ - شُهارة:

جبل مشهور في بلاد الأندلس شمالي حجة، من معاقل اليمن. احتلّه
الترك العثمانيون سنة ٩٩٥هـ. نُسب إليه عدد كبير من الأعلام، ومن
هؤلاء الشاعرة زينب بنت محمد الشهاري المتوفاة سنة ١١١٤هـ، ترجم
لها الزركلي في الأعلام^(١٠٣).

٧٥ - سُوكان:

بلدة في بني سحام من خولان العالية، يُنسب إليها بنو الشوكاني،
منهم القاضي محمد بن علي الشوكاني شيخ الإسلام صاحب البدر الطالع
وفتح القلير ووفاته سنة ١٢٥٠هـ^(١٠٤).

٧٦ - صِرَواح:

إسم مشترك بين ثلاثة أمكنة في اليمن أهمها صِرَواح خولان العالية:
وهي مدينة أثرية شرقي صنعاء بمسافة ١٢٠ كيلومتراً. قال أحمد حسين
شرف الدين: إنها عاصمة السبئيين قبل مأرب...^(١٠٥).

٧٧ - صَفلة:

مدينة مشهورة تاريخية إلى الشمال من صنعاء بمسافة ٢٤٣ كيلومتراً،
كان اسمها القديم (جُماع). ذكرها الهمداني في الإكليل^(١٠٦).

(١٠٢) مجمع الحجري.

(١٠٣) أنظر: مصادر الفكر الإسلامي، والأعلام للزركلي.

(١٠٤) البدر الطالع ٣٣٨/٢.

(١٠٥) تاريخ اليمن الثقافي ١٦/٢، ٧٨، ٧٩، وهامش الإكليل ٢١٢/١.

(١٠٦) اليمن الكبرى ص ١٧٧، وانظر مجمع البلدان.

٧٨ - صنعاء :

عاصمة اليمن وأكبر مدنها وأقدمها تاريخًا ولهذا تُسَمَّى مدينة (سام) وصلًا بما يقال إنَّ سام بن نوح هو أول من اختطها. وقد رأيت أنها سُمِّيت «أزال». وذكر أهل الدرس الآثاري أنها كانت أحد مراكز السبئيين، ولكنها لم تكن عاصمة لهم إلا منذ القرن الخامس للميلاد.

وقد ورد في النقوش اسم صنعاء كما ورد صنَّعَن.

وهي في وادٍ فسيح تحيط بها الجبال العالية. فمن جهة الشرق تتصل بجبل نُقْم، ومن الغرب تتصل بجبل عيبان، وفيها من المعالم الأثرية قصر غمدان الذي يرجع تاريخه إلى القرن السادس الميلادي وكذا الجامع الكبير، ومسجد سُيك بن فروة، ومسجد وهب بن منبّه^(١٠٧).

+ أقول: ليس لنا إلا أن نطمئن إلى النقوش وقراءتها، فكثيرًا ما عدَّل أصحاب تلك النقوش عن قراءاتهم الأولى كما وقع هذا لأكثر من نقش في قراءة الألمان الأوائل. وهذا قد يكون شيء منه فيما ذهب إليه الأستاذ أحمد حسين شرف الدين من أن «صنَّعَن» في النقوش هي الصانع، والتون للتعريف.

+ أقول: إنَّ شرف الدين أفاد أن في اليمثيين في عصرنا من لا يزال يستعمل «صنَّعَن» ويريد بها «صنعاء». ثم إنَّ النون في «صنَّعَن» وغيرها من الألفاظ القديمة اليمثية هي الألف والتون في الأسماء اليمثية، والألف فتحة مطولة، لأننا لا نعرف لغة سامية خُتمت بأداة التعريف إلا ما قيل في الألف التي خُتمت بها الألفاظ الآرامية التي تومئ على رأي الدارسين إلى معنى التعريف، ثم فقدت هذه الألف وظيفتها وبقيت رسمًا لازمًا^(١٠٨).

(١٠٧) معجم البلدان، مجلة الإكليل عدد (٢) وهو عدد خاص بصنعاء، دائرة المعارف الإسلامية ص ٣٤٤، صفة جزيرة العرب ص ١٠٣، اليمن الكبرى ص ١٧٨، المفصل في تاريخ العرب ٥٣١/٣.

(١٠٨) ومن فوائد ياقوت في معجم البلدان ما أتى به من شعر في مدح صنعاء ومنه قول أبي محمد الزيدلي:

قلْتُ ونفسي جُمُ تأوُّمها تصبو إلى أهلها وأنقُها
سقبًا لصنعاء لا أرى بَلَدًا أوطَّته الموطنون يُشبهها

٧٩ - صنهاجة:

قبيلة حميرية لها بقية في وادي حضرموت، وكانت تعرف
بـ «شاهز»

وفي تاريخ مصر لابن الحكم أنّ غالية قبائل صنهاجة هاجرت
استجابة لنداء أبي بكر الصديق لفتح الشام مع قبائل يمنية أخرى ومنها يافع
والمعافر. ثم دخلت صنهاجة مصر في جيش الزبير بن العوام، ثم اشتركت
في فتح (برقة) بقيادة معاوية بن حديج الكندي الحضرمي، ثم تونس بقيادة
حسن بن النعمان الفسّاني... أما فروع صنهاجة الحميرية التي استقرت
في إفريقية فقد اندمجت بـ «زناتة» والمصامدة البربر حتى ظنّ أنّ صنهاجة
قبيلة بربرية^(١٠٩).

٨٠ - الضاليع:

مدينة كبيرة في جنوب اليمن على بعد ٩٦ ميلاً من عدن^(١١٠).

٨١ - ظفار:

إسم مشترك بين جملة بلدان يمنية أشهرها ظفار حمير، جنوب يريم
بمسافة ١٧ كيلومتراً. وهي عاصمة حمير بعد مأرب: يقال لها «ظفار
الملك»^(١١١).

٨٢ - عدن:

مدينة كبيرة جنوبي تهامة عند مضيق باب المنذب، نسبها الأخياريون

كما ذكر مقطوعة أخرى لزياد بن منقذ وقد نزل صنعاء فاستربأها فقال:
لا حبلاً أنت يا صنعاء من بلد لا شعرب هزي متي ولا نغم
وحيثما حين تُمسي الريح باردة وادي أشي وقيمات به هضم
وياقوت في معجمه، صاحب منهج وأديب ناقد.

(١٠٩) دائرة المعارف البريطانية ٤٩٧/٣ من معجم المقفّري.

(١١٠) هامش صفة جزيرة العرب ص ١٢٧.

(١١١) معجم المقفّري. وقد جاء فيه: ظفار الجوزي وظفار آس وظفار داود. وقد ذكر
ظفار ياقوت في معجمه وغيره. وتذكر اللغويون الأوائل أنّ ظفار مدينة حميرية
قالوا: من دخل ظفار فقد حُر.

إلى عدن بن سبا بن يشجب بن يعرب بن قحطان.
- وقال الواصل في تاريخه إنها سُميت برجل عَدَنَ فيها أي
أقام^(١١٢).

+ أقول: أخذ الواصل هذا المعنى من العربية، والذي أراه أن اسم
«المدينة» أعطى العرب معنى الإقامة فعرف في أدبهم، وبهذا ورد قوله
تعالى «جنات عَدْنٍ يدخلونها».

٨٣ - العَدِين:

مدينة في الغرب من إب بمسافة ٣٠ كيلومترًا تتبعها نواح
وقرى^(١١٣).

٨٤ - عسير:

منطقة كبيرة إلى الشمال من صعدة، ومن أشهر مدنها: ظهران
وجيزان...^(١١٤).

٨٥ - عَمْران:

مدينة كبيرة شمال صنعاء ضبطها ياقوت بضم العين ذاهبًا إلى أنها
أخذت من المصدر. وهي «عمران» بفتح العين على شاكلة كثير من المدن
التي وردت على «فُفلان». غير أننا نقف على «عمران» بضم العين في
«الجرف» وهي مدينة خربة^(١١٥).

٨٦ - عَنَس:

ناحية واسعة غربي دُمار، نُسب إليها طائفة من أهل الفضل

(١١٢) اليمن الكبرى ص ١٨٠، صفة جزيرة العرب ص ٩٤.

(١١٣) اليمن الكبرى ٤٤.

(١١٤) معجم الحجري عن المتحفي.

(١١٥) صفة جزيرة العرب ص ١٥٩، اليمن الكبرى ٨١، ١٨٤.

والعلم^(١١٦).

٨٧ - القَيْل:

قرية خربة في صعدة وأخرى في نهم، وبلاد عَيْل: جبال في الحويت، وبنو القَيْل من أهل صنعاء، وعَيْل بادزير من أودية حضرموت غربي الشحرُوب إليها بنو باوزير^(١١٧).

٨٨ - ذُو عَيْلان:

من قبائل بكيل، وعَيْلان جبل غربي صعدة^(١١٨).

٨٩ - كُحْلان:

إسم مشترك بين عدد من المناطق في اليمن: كُحْلان تاج الدين، وكُحْلان الشرف، وكُحْلان حَضُور^(١١٩).

+ أقول: وهذا يؤيد ما ذهبت إليه في بناء «فُقلان» الخاص بالألوان.

٩٠ - الكَلَاع:

لما يُسَمَّى اليوم «العُدَيْن»، والكَلَاع: قبيل من حمير، منه ذُو الكَلَاع يزيد بن يعفر. وإلى هؤلاء نسب محمد بن الحسن الكَلاعي المتوفى سنة ٤٠٤ صاحب القصيدة الرائية في أنساب حمير ومفاخرها وأيامها وملوكها وأقبالها...^(١٢٠).

(١١٦) معجم المقحفين.

(١١٧) اليمن الكبرى ص ٦١.

(١١٨) معجم الحبري.

(١١٩) صفة جزيرة العرب ص ٢٠١ وانظر معجم البلدان.

(١٢٠) اليمن الكبرى ص ١٩٠.

٩١ - كَمَرَان:

جزيرة في البحر الأحمر إلى الشمال من الحديدة... (١٢١).

٩٢ - الكَمِيم:

مخلاف مشهور من أعمال ناحية الحدا جنوبي صنعاء. إليه ينسب بنو الكَمِيم أهل صنعاء ودمار، وشمل القرى: قَهْلان والجهارنة والزيلة... وفيها آثار سبئية. والكَمِيم قرية في خولان العالية من مخلاف اليمانية العليا... (١٢٢)

٩٣ - كَنْدَة:

قبيلة من ولد كندة بن عَفِير بن عَدِيّ بن الحارث... بن زيد بن كهلان. وهي قبيلة مشهورة ذات بطون وأفخاذ أشهرها: السكايك والسكون، وتُجيب... قال أحمد حسين شرف الدين: هي إحدى القبائل السبئية التي هاجرت إلى حضرموت خلال الحملات التي وجهها ملوك سبأ وريدان. وردت في النقوش التي عثر عليها في مارب (١٢٣).

٩٤ - كهلان:

بطن من سبأ، يُنسب إلى كهلان بن سبأ بن يَشْجُب بن يعرُب بن قحطان... ركهلان قرية من أعمال مارب (١٢٤). ومن أشهر قبائل

(١٢١) تاريخ الجزر اليمنية ص ٧.

(١٢٢) معجم المقيّم.

(١٢٣) تاريخ اليمن الثقافي ١/ ٧٠، وجاء فيه: إن قبيلة كندة قد تمكنت حوالي القرن الأول

للميلاد من تأسيس مملكة قَمَرُون التي قال فيها امرؤ القيس:

كأني لم أزر بقرن مرة ولم أشهد الغارات يوماً بتندل

ومن بطون كندة خارج اليمن شجيب، وأصلها في حضرموت، ومن رجالها حرملة بن

صمرو الشجبي صاحب الشافعي توفي ٢٤٦هـ، روى عنه مسلم.

(١٢٤) معجم الحجري عن المقيّم.

كهلان: الأزد وهمدان ومذحج وطيء والأشعر ولخم وجذام وكننة
وخولان.

٩٥ - كَوْكَبَان:

حصن ومقل شهر يُطلّ من الشمال الشرقي على مدينة شبام
الأثرية. قيل سُمي «كَوْكَبَان» لأنّه كان به قصران فيهما تقوش بالأحجار
الكريمة. غير أنّ الهمدانيّ ذهب إلى أنّ الحصن باسم كوكبان بن ذي
سفال وذكر آخرون غير هذا. وقال الدكتور حسين العمريّ: إنّ كوكبان
مركز نفوذ آل عبد القادر من أحفاد شرف الدين، وكان هذا في القرنين
الثاني عشر والثالث عشر الهجريّين^(١٢٥).

٩٦ - لَخْم:

بطن عظيم يتسبب إلى لخم واسمه مالك بن عدّيّ... بن زيد بن
كهلان بن سبأ. منهم المناذرة في الحيرة في العراق، وبنو عبّاد ملوك
أشيلية بالأندلس، ومنهم بطون أخرى في مصر^(١٢٦).

٩٧ - مَأْرِب:

من أقدم المدن اليمنية، وهي عن صنعاء لمسافة ١٩٢ كيلومترًا
شرقًا، عاصمة السبئيين في القرن الثامن قبل الميلاد، كانت على طريق
التجارة بين الهند والصين وفارس إلى الغرب. وفيها السدّ المشهور.
ومأرب في عصرنا مركز مهمّ للبترول^(١٢٧).

٩٨ - المَخَا:

مدينة مشهورة على البحر الأحمر غربيّ مدينة تَبْرُز بمسافة ٩٤

(١٢٥) الإكليل ١٠٢/٢، تاريخ اليمن الثقافي ٥٨/١.

(١٢٦) معجم الحجريّ عن المقضيّ.

(١٢٧) المصدر السابق.

كيلومترًا. ذُكرت في النقوش باسم (موزا). والمَخَا: بلدة بحضرموت
حكاهما الهمدانيّ في صفة جزيرة العرب^(١٢٨).

٩٩ - المَدَان:

مدينة في جبل الأهنوم مركز ناحية شهارة في محافظة حَجَّة نُسب
إليها جماعة من أهل العلم. وبنو عبد المدان من قبائل بني الحدث بن
كعب في نجران^(١٢٩).

١٠٠ - المَقَالِح:

قرية من ناحية الشَّير وأعمال النادرة في الغرب ومنهم الأديب
الشاعر عبد العزيز بن صالح المقالح مدير جامعة صنعاء^(١٣٠).

١٠١ - يافع:

بلدة في الشمال الشرقيّ من عَدَن، وهي منطقة غنيّة بالآثار، تُسبب
إلى يافع بن قاول... بن زيد بن يريم ذو رُعين الأكبر. نُسب إليها جماعة
من أهل العلم^(١٣١).

١٠٢ - يثرب:

+ أقول: وجدت هذا في الشاهد اللغويّ القديم وهو قول
الأشجعيّ^(١٣٢):
وَعَدَتَ وَكَانَ الخُلف منك سجةً مواعيدُ عُرقوب أخاد يثرب
جاء هذا في مجمع الأمثال ولسان العرب وكتب النحو القديمة.

(١٢٨) تاريخ الواسميّ ص ٣٥.

(١٢٩) البدر الطالع ص ٣٣٦.

(١٣٠) مجمع المحقّقين.

(١٣١) مجمع الحجريّ.

(١٣٢) لسان العرب، ومجمع الأمثال، وانظر المصادر النحويّة.

وقيل في المثل: **وَيُرَوَى «يَثْرِب» وَأَمَّا مَنْ أَثْبِت «يَثْرِب»** بالتاء المشناة فقال: إنها موضع باليمامة.

ولا بدّ من العودة إلى اليمامة التي قيل فيها إنها ما بين عُمَان إلى الشُّحْر إلى حَضْرَمَوْت إلى عَدَن أَيْن، وعلى هذا فأهل اليمامة من اليمن، واليمامة من اليَمَن.

وأنا أميل إلى «يَثْرِب» في رواية البيت لأنّ في البيت دلالة لغوية تاريخية لم يفتن لها ناشرو المصادر النحوية ومنهم الشيخ محمّد محيي الدين عبد الحميد - رحمه الله -، وهي وجود «أخاه» بالألف والألف تلزم الأسماء السّنة لدى أهل اليمن وهذا معروف في جملة من شواهدهم.

ثمّ إنّ دلالة المثل تشير إلى البعد بكون الموضع في إحدى هذه الجهات البعيدة، وإن كانت حكاية المثل كما بسطها الميدانيّ توميّ إلى الصنعة، وأني لأذهب إلى هذا مفيداً من قول زهير: كانت مواعيد عُرُوقٍ لهم مثلاً وما مواعيدُه إلاّ الأباطيلُ

١٠٣ - يُحَايِر:

هو الاسم القديم لقبيلة مراد^(١٣٣).

١٠٤ - يَخْبِرُ بن أخرم:

بطن من بكيل، من همدان^(١٣٤).

+ أقول: ولا بدّ من الإشارة إلى وضع بناء الفعل (يَفْعَل) في أعلام المواقع والحواضر والقبائل في اليمن. وقد يكون لي أن أذهب أن وجود هذا في خارج اليمن كان بسبب تاريخيّ يتصل باليمن. ومن هذا الاسم القديم للمدينة المنورة هو «يَثْرِب»، وهذا يرجع إلى أن أهل يثرب الذين مضروها وسكنوها هم الأوس والخزرج وهما قبيلتان يمتيتان قحطانيتان.

(١٣٣) الإكليل ١٧٦/٨.

(١٣٤) قبائل العرب ٣/١٢٦٠.

ومثل هذا مدينة «يَتَيْع» من مواتي السموذية.

١٠٥ - يَحْصِيبُ:

قال ياقوت: مخلاف فيه قصر ريدان^(١٣٥).

ويَحْصِيبُ: قبيلة من حمير تتسب إلى يَحْصِيبِ بن مالك... بن
جَمِيرِ بن سَبَأ^(١٣٦).

ومن هذه الأسماء التي هي أفعال ذهب فيها إلى الصفات الدائمة:

يَحْمَدُ (قبيلة من الأزد)^(١٣٧)، وَيَجِيرُ وهي عُرْزَة من حُجبان
رُغَيْن^(١٣٨)، وَيَحْتَلُّ وهي عُرْزَة شمالي المَخَا^(١٣٩)، وذو يَلُوم من قرى
خَوْلان^(١٤٠)، وَيَرِيمُ وهي مدينة جنوبي دَمَار^(١٤١)، وَيَشْكُرُ: قبيلة من بكر
بن وائل^(١٤٢)، وَيَنُوقِرُ وهي عُرْزَة من ناحية رَمَّة^(١٤٣)، وَيَقْمُون موضع
ذكره ياقوت^(١٤٤)، وَيَكَالِمُ من قبائل ذي الكلاع في المَدِين^(١٤٥)، وَيَمُوزُ
اسم مشترك لعدد من الحصون^(١٤٦)، وَيَعُوقُ وهو صَنَمٌ لهمدان وخولان
قيل إنّه كان في خَيوان^(١٤٧).

(١٣٥) معجم البلدان.

(١٣٦) هاشم الإكليل ١٩٣/٢.

(١٣٧) معجم المتحفين.

(١٣٨) هاشم صفة جزيرة العرب، ص ٩٣

(١٣٩) اليمن الكبرى، ص ٢٧.

(١٤٠) معجم الحجري.

(١٤١) الإكليل ١٩/٢.

(١٤٢) معجم المتحفين.

(١٤٣) المقود اللؤلؤة ١/٢٣٩.

(١٤٤) معجم البلدان. أقول: وبناء يفعل غير بعيد عن بناء الفعل، وقد جاء على هذا
الكثير من الأعلام للمواقع وغيرها. أنظر كتاب يفعل للصفاتي، تحقيق إبراهيم
السامرائي.

(١٤٥) قبائل العرب ٣/١٢٦٨.

(١٤٦) اليمن الكبرى ص ١٩٨.

(١٤٧) معجم البلدان.

قال ياقوت: قال الشرقي: إنما سُميت اليمن لتيامنهم إليها. وقال ابن عيَّاس: تفرقت العرب فَمَن تيامن منهم سُميت اليمن.

غير أن لياقوت رأياً ذهب فيه إلى غير هذا فقال: قُلْتُ قولهم «تِيَامَنُ الناس فُسِّمُوا اليَمَن» فيه نظر لأنَّ الكعبة مربعة فلا يمين لها ولا يسار، فإذا كانت اليمن عن يمين قوم كانت عن يسار آخرين، وكذلك الجهات الأربع إلا أن يريد بذلك مَنْ يستقبل الركن اليماني^(١٤٨).

أقول: وقد أخطأ المستشرقون أصحاب المعجم السبئي ومعهم محمود الفول - رحمه الله - في أنهم أدرجوا مادة «يَمَن» والأصل الذي كان ينبغي أن يكون هذا في مادة «منن» التي تعني الفائدة والنماء^(١٤٩).

ولي أن أختتم هذه الطائفة فأشير إلى أن في معجم البلدان مواد كثيرة ينسبها أهل العلم إلى اليمن لم يفد منها إخواننا في اليمن أصحاب الدرس التاريخي والآثاري.

مصادر البحث

الأكوع، محمد بن علي: - اليمن الخضراء. مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٧١.

الجمدي، ابن سمرة: - طبقات فقهاء اليمن، تحقيق فؤاد سيد. مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥٧.

الجندي، بهاء الدين: - السلوك في طبقات العلماء والملوك، تحقيق محمد الأكوع، منشورات وزارة الثقافة، صنعاء ١٩٨٣.

جواد علي: - المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٠.

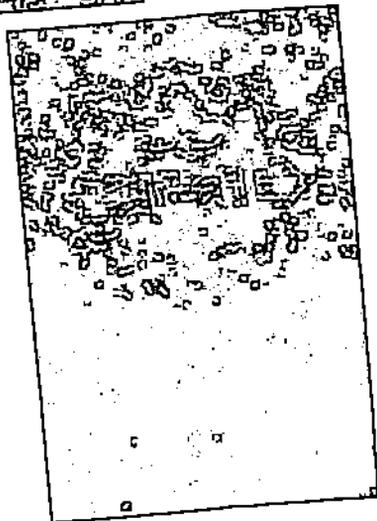
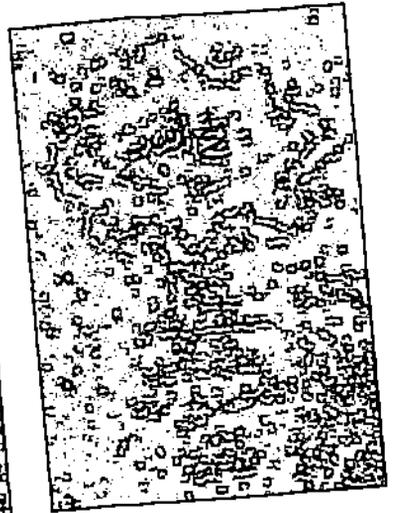
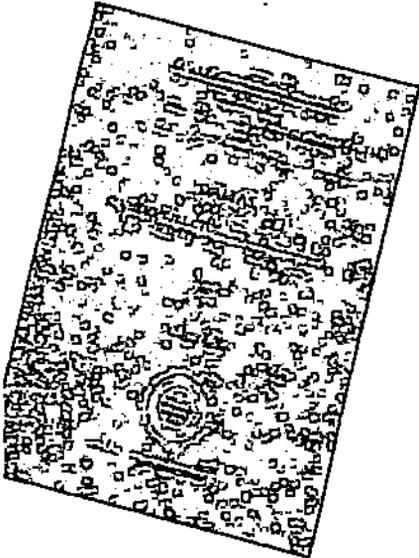
الحبشي، عبدالله: - مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، منشورات مركز

(١٤٨) معجم البلدان.

(١٤٩) المعجم السبئي.

- الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء ١٩٨١ .
- الحجري، محمد أحمد: - مجموع بلدان اليمن وقبائلها، تحقيق إسماعيل بن علي الأكوغ، منشورات وزارة الثقافة، صنعاء ١٩٨٤ .
- الحموي، ياقوت: - معجم البلدان، دار صادر، بيروت ١٩٧٧ .
- الخزرجي، علي بن الحسين: - العقود اللؤلؤة في تاريخ الدول الرسولية، تحقيق محمد بن علي الأكوغ، منشورات مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء ١٩٨٣ .
- الزركلي، خير الدين: - الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩ .
- شرف الدين، أحمد حسين: - تاريخ اليمن الثقافي، مطبعة الكيلاني، القاهرة ١٩٦٧ .
- الشوكاني، محمد بن علي: - البدر الطالع، تحقيق محمد بن محمد زيارة، القاهرة ١٣٤٨هـ .
- القنطري، علي بن يوسف: - إنباه الرواة، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠ - ١٩٧٠ .
- كحالة، عمر رضا: - معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، بيروت ١٩٧٨ .
- لقمان، حمزة علي: - تاريخ القبائل اليمنية، دار الكلمة، صنعاء ١٩٨٥ .
- المحضي، إبراهيم أحمد: - معجم البلدان والقبائل اليمنية، صنعاء ١٩٨٨ .
- الهمداني، محمد الحسن: - الإكليل ج ١ تحقيق الأكوغ، بغداد ١٩٧٧ .
- الإكليل ج ٢ تحقيق الأكوغ، القاهرة ١٩٦٦ .
- الإكليل ج ٨ تحقيق نيه فارس، صنعاء ١٩٧٩ .
- الإكليل ج ١٠ تحقيق محيي الدين الخطيب، القاهرة ١٣٦٨هـ .
- صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوغ، الرياض ١٩٧٤ .
- الواسعي، عبد الواسع بن يحيى: - تاريخ اليمن (فرجة الهموم...) . القاهرة، ١٣٤٦هـ .
- اليمني، عمارة: - المفيد في أخبار صنعاء وزبير، تحقيق محمد بن علي الأكوغ، القاهرة ١٩٧٦ .

من منشورات دار المشرق الأخيرة



تشويه الفصحى بالمبارات الأجنبية والعامية (٢)

الأب كميل حشيمه اليسوعي °

سبق أن أصدرنا في العام الماضي^(١) مقالاً تسقطنا فيه العبارات التي تُفسد العربية الأصيلة، بسبب نقلها الاستعارات الأجنبية أو العامية إلى لساننا نقلًا حرفيًا. وقد لقي مسمانا استحسانًا لدى الغيورين على لغة الضاد وتقاوتها، فتشجعتنا ورأينا أن نُلحق المقالة الأولى برديفة لها، بُغية الإكمال، وعلى أمل أن يكملنا الباحثون بشمرات جهودهم واجتهاداتهم في هذا المضمار، لمزيد من الفائدة والمتعة الفكرية على حدٍ سواء.

والى القارئ بعض ما جتته مطالعاتنا، ورّعناه على بايين رئيسين، أولهما خاصّ بالهجين في الألفاظ، والثاني بالهجين في الصيغ النحوية. وقد أَلحقنا هذين القسمين الثالثين السالّين بقسم موجب موجز أوردنا فيه بعض الصيغ المنقولة إلى العربية نقلًا مَرَضِيًّا.

أولاً: الهجين في الألفاظ

[أَحَدًا] بمعنى «قبض» و«امتلك». قرأنا في هذا السياق ما نصّه:
«إرهاب الدولة العبرية أخذ صيغة العدوان عام ١٩٤٨» (الأسبوع الأدبي، دمشق، ١٩٩٦/٢/٨، ص ١). وكأني بالكاتب يورد ترجمة «طَبَقَ الأصل» للعبارة الفرنسية: *Le terrorisme de l'Etat hébreu prit la forme*

(٥) مطبع دار المشرق ومجلة المشرق.

(١) أطلب المشرق ٧٠ (١٩٩٦)، ص ٧-٢٤.

d'une agression en 1948. وكان الأفضل أن يلجأ إلى صيغة أقرب إلى الروح العربية، كأن يقول: «إرهاب الدولة العبرية تجلّي بالعدوان...».

[أعطي] سبق أن أشرنا في مقالنا الأوّل^(٢) إلى سوء استعمال هذا الفعل. وما إتانا نورد غلطاً فادحاً آخر من هذا القليل، مردّه إلى التأثير الخاطيء بالفرنسية. فقد طالعتنا في مجلة المشرق نفسها (المجلد ٤٨ - ١٩٥٤ - ص ١٦٩) ما نصّه: «يُعطي للمخطوطة الوصف التالي». فهذه الجملة إنما يُشتم منها رائحة العبارة الفرنسية: *Il donne du manuscrit la description suivante*. وقد فات الكاتب العربي أمران. أوّلهما أنّ الفعل «يعطي» يتعلّى بمفعولين، لا باللام والمفعول على نحو ما ورد، فيقال بحسب الأصول: «يعطي المخطوطة الوصف». إلّا أنّ استعمال الفعل نفسه هو غلط ذميم، إذ لا وجود في العربية لمفهوم «إعطاء الوصف»، بل لفعل «وَصَف» فقط، فنقول: «يُصِفُ المخطوطة على النحو التالي».

[إلى] كثيراً ما يقولون: «من فترة إلى أخرى» (النهار، بيروت، ٣/١٩٩٦/٩، ص ١٧)، فنقرأ تلك العبارة وتبادر إلى ذهنك نظيرتها الفرنسية التي نقلوها إلى لغتنا: *De temps à autre*. والصحيح أن يقال: «فترة بعد فترة».

وقد يستعملون حرف اللام بدلاً من حرف الجرّ إلى، فيقولون: «من وقت لآخر» (الضادّ، حلب، تموز - آب ١٩٩٥، ص ١٧). والصحيح أن يقال: «بين وقت وآخر» أو: «بين حين وآخر» أو: «حيناً بعد حين».

[تَحَتَّ] طالما كتبوا في بطاقات الدعوة إلى الحفلات أنّ هذه «تحت رعاية فلان»، ناقلين الفرنسية بحرفها، إذ تقول بهذا المعنى: *Sous le patronage d'un Tel*. والصحيح أن يقال: «برعاية».

[حَرَقَ] طالعتنا غير مرّة العبارة التالية: «ينبغي ألا تحرق المراحل» (النهار، ١٧/٥/١٩٩٦، ص ١٣)، فأسفنا على هذه الصورة الغريبة عن

(٢) المصطلق نفسه، صفحة ١٠.

منطقنا، والمتقولة بحرفها عن الفرنسية التي تنص: *Il ne faut pas brûler les étapes*. فمفهوم حرق المراحل غير مانوس ولا مستأنس في لفتنا، وأخر بهم أن يكتبوا: «لا ينبغي أن تسبق المراحل». ولا مانع، إن هم أرادوا الإمعان في المجاز، أن يقولوا: «نلتهم المراحل»، فالصيغة واردة مألوفة.

[حَمَلًا] كثيرًا ما يكتبون: «هذه الجملة تحمل طابع اليازجي»، وكانهم يقتخرون بهذه الصيغة المبتكرة، وإنهم إلا نقلة غير متبصرين للعبارة الفرنسية: *Cette phrase porte l'empreinte de Yazigi*. وكان الأولى بهم أن يكتبوا: «هذه الجملة مطبوعة بطابع اليازجي»، فالجملة، في المفهوم العربي، لا تحمل الشيء بل تعكسه. ومن الممكن أن تقول أيضًا: «الجملة تتسم بطابع...»

[حَتَى] طالعنا العبارة التالية: «كان علينا أن فنحن على بعض المشاكل» (ع. خليفة، اجتماعيات، بيروت، ص ٣). فتبادر إلى ذهنا ما يقال بالفرنسية: *Nous avons à nous pencher sur quelques problèmes*. وما ليت الكاتب الكريم لم يتأثر بالأسلوب الأجنبي وكتب ما يلي: «كان علينا أن نكَبَّ على بعض المشاكل».

[شَقَلًا] يقولون: «شغل المنصب الفلاني» متأثرين بالعبارة الفرنسية: *Il a occupé tel poste*. أما العربي الفصيح فلا يدخل في منطقه أن المناصب والوظائف هي مما يُشَقَلُ به (١)، فيقول بدون تعقيد الأمور: «تبوأ المنصب».

[ضَدًا] كثيرًا ما يستعملون هذه اللفظة لنقل الكلمة الفرنسية *Contre* بدون روية أو مراعاة الأوضاع. فعلى سبيل المثال، لا الحصر، طالعنا هذه الجملة (النهار ١٩٩٦/٥/٩، ص ٢): «ج. يستكر الحملة ضدَّ غ.»، والأفصح أن يقال: «... الحملة على...».

[طَرَحَ] ما أكثر ما نسمع المحاضرين يقولون: «السؤال الذي يطرح نفسه الآن...»، فتتمض لتأثرهم بالفرنسية إلى أقصى الحدود. فالفرنجة إنما يقولون: *La question qui se pose*، لأنَّ السؤال، في حُرْفِهِمْ، يُمكن أن

يَطْرَحُه الناس أو أن «يَطْرَحُ نفسه». أما في المنطق العربيّ، فمن غير المعقول أن يقوم السؤال بطرح ذاته! ولذلك لا بدّ لنا من القول: «السؤال المطروح»، بصيغة المفعول، لا بصيغة الفاعل.

[عَلَا] يستعملون لفظة الصفة هُلياً للدلالة على بعض المناطق، منطلقين من الكلمة الفرنسيّة *Haute*، غير عارفين بالصيغة العربيّة المعتمدة، فيقولون: «مصر الهُلياً» *La Haute-Egypte*، في حين يجب القول: «صعيد مصر».

[عَبَّر] غالباً ما يستعملون لفظة عَبَّر مصحوبة بأداة التعريف بدلاً من لفظة «الآخرين»، وهم بذلك إنّما يلجأون إلى العاميّة أو إلى نقل الكلمة الفرنسيّة *Les autres*. فيقولون مثلاً: «على المواطن أن يفكّر في الغير» *Le citoyen doit penser aux autres*. في حين يفترض القول: «... أن يفكّر في الآخرين، أو: في سواه».

[فَعَلَ] نَمّة غلط فظيح بدأ قرنه يندّر في السنوات الأخيرة على شاشات التلفزيون بتأثير من اللغة الإنكليزيّة. فمن المعلوم أنّ هذا اللسان يستعمل فعل *to do* (فَعَلَ) قبل فِعْلٍ آخر في صيغة السؤال:

هل تعرفني؟ *Do you know me?*

فيكتفي المجيب باستعمال فعل *do* وحده من دون الفعل الآخر: *I do* أو *I don't* ويفهم السامع أنّ مخاطبه يعرفه أو لا يعرفه.

إذا ببعض مترجمي محطات التلفزة ينقلون إلى العربيّة الأسلوب الإنكليزيّ بحرفه، فتأتي نصوصهم على هذا النحو الغريب:

- هل تعرفني؟

- أجل، أفعّل! (والمفروض أن يقال: أجل، أهرقك).

وإنّنا، والحقّ يقال، لم نطالع مثل هذه الترجمات مرّةً أو مرّتين، بل مرّات ومرّات. نتأمّل!

[ل] لقد أسهبتا في مقالنا السابق^(٣) وبيّنا سوء استعمال هذا الحرف. ويبدو أنّ المرض منتشٍ إلى حدّ بعيد، وهو يستحل يوماً بعد يوم، فترى أشهر الصحف تلجأ إلى هذا الاستعمال المستهجن عدّة مرّات في كلّ صفحة من صفحاتها. وكثيرون من الكتاب ينساقون في هذا التيار الجارف غير متبهيّن إلى ركافة أسلوبهم. وإلى القارئ بعض القليل القليل من جحافل تلك الأغلاط نشره، عوداً على بدء، لطرح الصوت على ذري الهمم:

- «المكانة الدينيّة لدمشق» (مجلة بناء الأجيال، دمشق، تموز ١٩٩٦، ص ١٤٤)، بدلاً من: «مكانة دمشق الدينيّة»، أو: «دمشق ومكانتها الدينيّة».

- «التنمية الثقافيّة للطفل» (المجلة نفسها، العدد نفسه، ص ٤٢)، بدلاً من: «تنمية الطفل الثقافيّة».

- «الارتقاء الثقافي للنساء» (مجلة الرصد، بيروت، العدد ٥٨ - ١٩٩٦، ص ١٥٥)، بدلاً من: «إرتقاء النساء الثقافيّة».

- «فاس تحتضن الميلاد الجديد للشاعر» (مجلة المربي، الكويت، تموز/ يوليو ١٩٩٥، ص ٩)، بدلاً من: «فاس تحتضن الشاعر في ميلاده الجديد».

- «الوجه الآخر لجبران» (عنوان كتاب من تأليف المرحوم رياض حنين)، والصحيح أن يقال: «جبران ووجهه الآخر».

وكفى بتلك الأمثال المعدودة شاهداً على خطورة الداء، عسى أن يسرع الكتاب إلى تعميم الدواء.

[لُون] طالمتا في إحدى الصحف المرموقة أنّ أحد الرياضيين مستعدّ... «للدفاع عن ألوان بلده» (نهار الرياضة والتسلية، ١١/٤/١١)

(٣) المشرق ٧٠ (١٩٩٦)، ص ٢٠-٢٣.

١٩٩٦، ص ٢)، واستهجنّا «تعريب» هذه الصيغة على هذا النحو المقضوح. فالفرنسية تقول في هذا المعنى: *Il est prêt à défendre les couleurs de son pays*، وهي تعني بكلمة الألوان «العلم»، وتشير مجازًا إلى علم البلاد بقولها «الألوان الوطنية»، أي ألوان العلم. فلا شك في أنّ القارئ العربيّ الذي لا يعرف الفرنسية لن يفهم ما أراده صحافتنا الرياضي بقوله. وكان الأولى به أن يقول «إنّ فلانًا مستعدّ ليشرف بلده»، أو «ليشرف علم بلده». والفريب أنّنا قرأنا في الصفحة المذكورة نفسها، وبعد سبعة أسطر من العبارة «المستعربة» السابقة، أختًا لها في إطار الجملة الآتية: «المتخبات المدعوة إلى الدفاع عن ألواننا!». بل دافعوا، بربكم، عن لفتنا، ولا تدعوا لوّثها يشحب من شنة المرض^(٤)!

[نفس] كيرون هم الذين يسيثون استعمال لفظة التأكيد هذه، وقد أخذوا في ذلك الصيغة العامية أو الفرنجية، فيقولون: «سمعتُ نفسَ الكلام الذي سمعته أنت»، ويقابل جملتهم هذه نظيرتها الفرنسية: *J'ai entendu les mêmes paroles que...* ولكنّ التأكيد بلفظة «نفس» لا يتم على هذا النحو الذي يوحى إلى صاحب المنطق العربيّ أنّ للكلام نفسًا! فلفظة «نفس» إنّما تُلحق بالكلمة التي تؤكدها، وكأنّها بديل كلمة «إياها» أو «عينها».

[نقطة] يستعملون هذه اللفظة للدلالة على عدد من الألفاظ التي تعبّر عنها الفرنسية بكلمة واحدة هي *points*، في حين تلجأ العربية إلى ألفاظ تختلف باختلاف المعنى:

١ - نقطة بمعنى «حدّ». يقولون في نشرات الأخبار: «إنطلاقًا من النقطة التي وصلت إليها المفاوضات السابقة»، وهم إنّما يتقلون الصيغة

(٤) ومن المضحك المبكي في هذا المجال، ما يقوم به المترجمون من العربية إلى الفرنسية في بعض الأحيان وهم يتقلون الألفاظ بحرفها. فقد قرأنا يومًا، كما قرأ غير واحد، على شاشة التلفاز، الجملة العربية الآتية: «عاشرةً ليلةً المجتمع»، يقابلها ترجمة فرنسية في متهى الغرابة: *Fréquente la beurne de la société*. صلّق أو لا صلّق!

الفرنسيّة والكلمة الفرنسيّة: ... A partir du point où. أما العربيّة
الفصحى فتقول: «إنطلاقاً من الحدّ الذي وصلت إليه...».

٢- نقطة بمعنى «مركز». يقولون في لغة الرياضيين: «نقطة انطلاق
السباق» = Le point de départ de la course. والأفصح: «مركز
الانطلاق».

٣- نقطة بمعنى «علامة»، «إشارة». وهذا الاستعمال واسع الانتشار،
كثير الوجود. يقولون: «نقطة استفهام» = un point d'interrogation،
في حين ينبغي القول: «علامة استفهام، علامة تعجب»، إلخ...

إنّ المفاهيم المختلفة هذه دمجها «المعربون» في عبارة واحدة
فشوهوا معانيها الأصليّة وأزالوا فرادتها. فيا ليتهم يتمهلون قبل صياغة
جملهم فيمطوا كلّ مفهوم عربيّ حقّه ويحلّوا اللفظة المناسبة في المكان
المناسب^(٥).

[وَجَبَ] كثيراً ما نسمعهم يقولون: «لا يجب أن تفعل كذا
وكذا»^(٦). وهم بذلك مخطئون. ففعل الإيجاب «وجب» لا يُستعمل
بصورة النفي، بل بالإيجاب دوماً، فيقال عند الإفصاح عن وجوب النهي:
«يجب ألا تفعل كذا وكذا». والصيغة المخطئة إنّما هي تقلّ للأسلوب
المأمّنيّ أو الصيغة الفرنسيّة التي تقول: Il ne faut pas faire ceci...

[وَجَدَ] يقولون: «وَجَدْتُ صعوبةً في قراءة هذا النصّ»، وإذا بهم
يتقلون بالحرف الواحد ما يقوله الفرنسيّون: J'ai trouvé de la difficulté à
lire ce texte. غلنن قِيلَ الفرنسيّون أن «تُوجد» الصعوبة، فلا يدخل في ذهن
العربيّ أنّ الصعوبة هي من الأمور التي يُعثر عليها، بل ممّا يواجهه المرء.
وعليه نقول بلفتنا الفصحى: «واجهتُ صعوبةً في...».

(٥) أطلب ما أوردناه في مقالنا السابق ذكره (ص ١٧) حول أغلاط أخرى اقترفت
باستعمال لفظة «نقطة».

(٦) وقرأنا في إحدى الصحف ما يلي: «الأشياء التي لا يجب أن نراها» (ملحق النهار،
١٩٩٦/٢/١٧، ص ١٥).

ثانيًا: الهمجين في الصيغ النحوية

نسوق هنا عددًا من الصيغ الركيكة الناتجة من سوء استعمال الصيغ الأصلية. وقد توزعت أسباب هذا الشطط على ستة أوجه:

أ - سوء استعمال أفعل التفضيل. فهم كثيرًا ما يكتبون أو يقولون: «يَفْهَمُ الرُّضْعَ أَحْسَنَ مِنْ أَخِيهِ»، وكلامهم هذا عامّي بلا شك، أو متأثر بالأجنبية، إذ تقول الفرنسية في هذا الصدد: *Il comprend la situation mieux que son frère*. والصيغة الفصحى لا تتقيد بحرفية الفرنسية أو العامية، وهي الآتية: «هو أفهم للوضع من أخيه».

ب - سوء استعمال الإضافة. يقولون: «رأيت ثلاثة أو أربعة رجالٍ»، فيضيفون مضافين اثنين إلى مضاف إليه واحد على نحو ما تفعل الفرنسية: *J'ai vu trois ou quatre hommes*، وهذا ما لا تقبله الفصحى، وهي إنما تقول: «رأيت ثلاثة رجالٍ أو أربعة». ولجوؤهم إلى الصيغة الركيكة كثير، فلا ينذر أن تقرأ على اللافتات (الياطات) مثل العبارات التالية: «فلان، دكتور في طبّ وجراحة الأسنان»، عوضًا عن: «دكتور في طبّ الأسنان وجراحاتها»، لكي لا يكون للمضاف إليه إلا مضاف واحد.

ج - استعمال فعل الاستقبال في سياق الماضي. مثال على ذلك ما طالعناه في إحدى الصحف: «ترسّخت (العلاقة) في العام ١٩٣٧ مع (مجيء) باتشيلي الذي سيصبح البابا بيوس الثاني عشر» (النهار، ٢٥/١/١٩٩٦، ص ١١). فالعارفون بالفرنسية سرعان ما يستشفون صيغة تلك اللغة من خلال الصيغة العربية الركيكة: *(La relation) s'est affermie en 1937 avec (l'arrivée) de Pacelli qui deviendra le Pape Pie XII*. ذلك بأنّ الفرنسية لا ترى حرجًا في استعمال صيغة المستقبل للدلالة على أمر هو في الماضي ولكنه يعدّ مستقبلًا بالنسبة إلى أمر ماضٍ آخر. أمّا منطق العربية فلا يدخل من هذا الباب، ولا يعتبر هذا «المستقبل في الماضي» سوى ماضٍ، فيقول في هذا المجال: «ترسّخت العلاقة مع مجيء باتشيلي الذي أصبح (لاحقًا) البابا بيوس الثاني عشر».

د - إقحام صيغة الحاضر في رواية الماضي. لا تقبل العربية أن تُروى الأخبار الماضية إلا بصيغة الماضي. أما الفرنسية فمعلوم أنها تلجأ إلى صيغة تستعمل الفعل المضارع لرواية أمور مضت، وذلك لإضفاء مسحة من الرشاقة على الرواية. وتسمى هذه الصيغة *le présent narratif* (المضارع في معرض الرواية). وقد سمعنا يوماً أحد المحاضرين المتأثرين بالفرنسية، الغافلين عن أساليب العربية، يقول في أثناء حديث له: «في المدة التي تمتد من تيودوسيوس الثاني (٤٠٨-٤٥٠) إلى يوستينيانس، ستعرف المملكة الصعرد والهبوط». والنص الفرنسي المتجلى من خلال الصيغة العربية لا يخفى على اللبيب، وهو التالي: *Durant la période qui s'étend de Théodose II (408-450) à Justinien, le royaume connaîtra des hauts et des bas*. فالمحاضر «المترجم» هذا القول اقترف خطأين: ثانيهما هو من النوع الذي أشرنا إليه في المقطع السابق، أي استعمال فعل الاستقبال في سياق الماضي. وأولهما هو ما يهتأ الآن، أي اللجوء إلى فعل مضارع (صيغة الحاضر) للدلالة على أمر جرى في الماضي، وهذا ما لا ترضى عنه العربية. وكان الأولى بصاحبنا أن يقول: «في المدة التي امتدت (= الماضي) من ... إلى ... عرقت (= الماضي) المملكة الصعرد والهبوط».

هـ - سوء استعمال فعل الشروع. يستعملون أفعال الشروع: شرع، بدأ، أخذ... على نحو يُشتم من رائحة التركيب الفرنسي، فيقولون، مثلاً: «كانت، كلما خطر هذا الحادث يبالها، تبدأ تبكي»، وهم في ذلك متأثرون بالمنطق الفرنسي الذي يعبر عن الفكرة المذكورة كما يلي: *Chaque fois que cet incident lui venait à l'esprit, elle se mettait à pleurer*. ففعل الشروع الفرنسي استعمل هنا بصيغة الماضي غير المكتمل (*imparfait*)، في حين يجب نقله إلى العربية بصيغة الماضي المكتمل، ليقال على نحو فصيح: «كانت، كلما خطر هذا الحادث يبالها، بدأت (أو: أخذت) تبكي». ذلك بأن فعل الشروع يكون ماضياً (بدأت) عندما يليه فعل مضارع (تبكي)، ويمكن أن يكون مضارعاً إذا لم يتبعه فعل،

نحو: «كانت، كلما خطر هذا الحادث في بالها، تأخذ في البكاء».

و - إستعمال الاسم مصحوبًا بحرف النصب بدلًا من الفعل. نسوق لبيان ذلك، مثالين. فقد ورد في إحدى الصحف أنّ المسؤولين اتخذوا قرارًا «لمنع إمكان أن يعرف اللبانيون وجعهم» (كذا) (النهار، ١/١٠/١٩٩٦، ص ٧). وهذه الجملة وكيكة من عدّة نواح، نكفي بإبراز واحدة منها، وهي قولهم «إمكان أن يعرف...». فهذا التعبير نُقل بالحرف للعبارة الفرنسيّة: *La possibilité de savoir*. وحيث تُقبل الفرنسيّة استعمال المصدر قبل الفعل على النحو المذكور، تُستبدل العربيّة بالمصدرِ فعلًا، فنقول: «أن يتمكّن اللبانيون من أن يعرفوا». وعلى كلّ حال، لا بدّ من إعادة كتابة الجملة برمتها لتُسكب في قالب عربيّ سليم، فيقال: «اتخذوا قرارًا لئلاّ يتمكّن اللبانيون من أن يعرفوا (أو: من معرفة) وجعهم».

أما المثال الثاني فهو ما قرأناه في الصحيفة حينها: «ترعيني فكرة أنه لن يعود» (ملحق النهار، ١٩٩٦/٩/٢٨، ص ٣، والعبارة لإحدى الروائيّات). هذه الصيغة، التي تخدم الأذن العربيّة، مردّها إلى الفرنسيّة: *Je suis effrayée à l'idée qu'il ne reviendra pas*. والصحيح أن نقول، مستعزين عن المصدر بالفعل: «أرتعب إذا ما فكّرت في أنه لن يعود».

ثالثًا: إقتباسات من الأجنبيّة مستحسنة

إلى جانب الألفاظ والصيغ المستهجنة التي لا تتلاءم والعربيّة، لا بل تشوّهها، هناك صيغ أخرى وعبارات نُقلت إلى العربيّة على نحوٍ موقّف، لا سيّما أنّ بعضها يستند إلى مفاهيم حديثة لم يألفها العرب. وثمة طائفة منها نذكرها على سبيل المثال لا الحصر:

- أمسك بخيوط اللبة = *Il tire les ficelles du jeu*، وتعني أنه يتحكّم في الأمر. واللبة المذكورة هي اللمة التي يحركها صاحبها بالخيوط.

- أمسك الثور من قرنيه = *Il prit le taureau par les cornes* ، أي واجه الأمر بصراحة وشجاعة.
- بِسَمِّ لَه الْحِظُّ = *La chance lui a souri* .
- جَذَبَ انتباهه = *Il a attiré son attention* ، أي لفته .
- خطاب مفتوح (رسالة مفتوحة) = *Lettre ouverte* ، أي يستطيع جميع الناس أن يطالموه .
- الخطوط العريضة = *Les grandes lignes* ، أي الأمور الأساسية .
- خَلْفَ القضبان = *Derrière les barreaux* ، أي في السجن .
- دَقَّ ناقوس الخطر = *Il a tiré le signal d'alarme* .
- رجل الشارع = *L'homme de la rue* ، (The man in the street) ، أي الشخص العادي . إلا أن في الترجمة العربية خللاً ، فلفظة رجل لا تعني هنا بترجمة كلمة *Homme* (Man) التي لا تعني الرجل الذكر وحده ، بل تشمل عنصر النساء أيضاً ، وتعني الإنسان .
- السوق السوداء = *Le marché noir* .
- سياسة الجزرة والعصا = *La politique de la carotte et du bâton* ، أي سياسة الترغيب والترهيب .
- ضرب (حطم) الرقم القياسي = *Battre le record* (To beat the record) .
- عاش في برج العاجي = *Il a vécu dans sa tour d'ivoire* ، أي عاش منعزلاً .
- على عتبة القرن الحادي والعشرين = *Au seuil du 21ème siècle* . إلا أن هناك أيضاً عبارة عربية محض: على مشارف القرن . . .
- غسيل دماغ (منع) = *Lavage de cerveau* ، أي ضغط على الشخص يجعله يبدل تفكيره .
- قرأ ما بين السطور = *Il a lu entre les lignes* ، أي فهم صريحاً ما جاء تلميحاً .
- الكرة في ملعبك = *La balle est dans ton camp* ، أي الأمر الآن في عهدتك .

- وَضَعَ إصْبَعَهُ عَلَى الْجِرْحِ = Il a mis le doigt sur la plaie ، أي أشار إلى كُنْهُ الْمَشْكَلَةِ.

- وَضَعَ اللَّمَسَاتِ الْأَخِيرَةَ = Il a mis les dernières touches ، أي زاد آخر الإِضَافَاتِ وَأَجْرَى آخِرَ التَّحْسِينَاتِ.

وَالْأَمْثَلَةُ فِي هَذَا الْبَابِ كَثِيرَةٌ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ.

الخاتمة

تَنْهَى جَوْلَتَا السَّرِيعَةِ مِنْ حَيْثُ بَدَأْنَاهَا، لِأَفْتَيْنِ الْبَاحِثِينَ إِلَى أَهْمِيَّةِ الْمَوْضُوعِ وَخَطُورَةِ الْقَضِيَّةِ، أَمَلِينَ أَنْ يَدُلُّوا بَدَلَهُمْ وَيَسَاهَمُوا فِي تَطْهِيرِ الْعَرَبِيَّةِ مِمَّا يَلْحَقُ بِهَا مِنْ أَدْرَانٍ. وَلَثْنِ أَخْطَانَا مِنْ جِهَتِنَا فِي بَعْضِ أَحْكَامِنَا، فَتَرْجُو التَّصْوِيبَ يَأْتِينَا مِنَ الْغِيَارِيِّ، وَنَحْنُ لَهُمْ مِنَ الشَّاكِرِينَ، وَمَا الْمَعْصَةُ إِلَّا لِرَبِّ الْعَالَمِينَ.

العذراء والطفل في الفن البيزنطي

الأب سامي حلاق اليسوعي °

مقدمة

يصور الفن البيزنطي العذراء مريم في موضوعات كثيرة، ويوليها دوراً أساسياً في بعضها، وثانويًا أو شبه ثانوي في بعضها الآخر. فأيقونات ميلاد العذراء والبشارة والرقاد والملائح مثال على الفئة الأولى، وأيقونات ميلاد المسيح والتقدمة إلى الهيكل والصلب والدفن والصعود مثال على الفئة الثانية. لكن دراستنا لن تشمل أيًا من الفئتين، بل ستحصر في الأيقونات التي تصور العذراء وهي تحمل الطفل يسوع. فهذا الموضوع هو الأكثر انتشارًا في الفن البيزنطي بعد أيقونات المسيح. وتظهر أهميته في قواعد ترتيب الأيقونات على الأيقونسطاس (الحجاب الذي يفصل الهيكل عن الشعب في الكنيسة البيزنطية). فعلى قائمتي بابه الأوسط المعروف بالباب الملكي، توضع أيقونات المسيح والعذراء مع الطفل يسوع، الأولى على يمين المشاهد والثانية على يساره. أما سائر الأيقونات، فتتوزع موضوعاتها ويختلف ترتيبها بحسب كل كنيسة. وفي حال غياب الأيقونسطاس، يكتبني الكاهن البيزنطي بوضع أيقونتي المسيح والعذراء مع الطفل أمام الهيكل، أو المائدة التي يقيم عليها الذبيحة الإلهية.

(٥) باحث وكاتب - حمص.

ما سرُّ أهميَّة هذا النوع من الأيقونات؟ كيف تحدّدت قواعد رسمها؟
ما هي أنواعها والفوارق بينها؟

لكي نفهم أيقونة العذراء مع الطفل يسوع بوجه أفضل، نحتاج إلى عرض سريع للاهوت المريمي، وغالبية الجدالات التي دارت حوله، والتي أدت إلى تحديد قانون رسم مريم العذراء في الأيقونة البيزنطية.

مريم في الكتاب والكتب

ما نعرفه عن مريم أتنا أولًا من الأناجيل الأربعة. فقد ذكرها متى ومرقس ولوقا في ما سمّيه «أناجيل الطفولة»، وذكرها يوحنا في أول معجزة يسوع في قانا الجليل. كما ورد ذكرها عرضًا بعض الشيء في أثناء حياته التبشيرية (متى ١٣ : ٥٥، مرقس ٣ : ٣١-٣٥). وبخبرنا يوحنا أنها كانت حاضرة عند أقدام الصليب (يوحنا ١٩ : ٢٥-٢٧). وبعد صعود المسيح إلى السماء، كانت تجتمع مع الرسل للصلاة (أعمال الرسل ١ : ١٤). لقد تأمل الرسّامون هذه النصوص وغيرها من تقليد الكنيسة، ورسموا مريم في هيئة بسيطة صامتة، لا تقوم إلا بحركة واحدة سواء باليدين أو بالرأس، لتركز انتباه المشاهد على أمر دون سواه.

رأى آباء الكنيسة، واللاهوتيون من بعدهم، في كثير من نصوص العهد القديم إشارات مسبقة إلى مريم، كما اعتبروها صورة مثلى للكنيسة^(١). أمّا الأناجيل المنحولة، فقد غالت في وصف طفولتها. فإناجيل يعقوب المنحول يقول إنها لم تطأ الأرض قبل سنّ الثالثة لكي تبقى طاهرة بدون دنس، وأنها اعتكفت في الهيكل تمضي صحابة يومها في الصلاة، والملائكة تأتيها بالطعام^(٢). وما هذه القصص الملحمية إلا

(١) راجع في هذا الصدد ماكس توريان، مريم أمّ الربّ ورمز الكنيسة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧.

(٢) أوغسطين فُبْره لاتور، خلاصة اللاهوت المريمي، دار المشرق، بيروت، ٢٩٩١، ص ٥٨-٥٩.

تعبيراً عن أهميّة دورها في الإيمان الشعبيّ منذ القرون المسيحيّة الأولى.

الآباء ومكانة مريم

إنّ أوّل مَنْ استعمل كلمة عذراء ليشير بها إلى مريم أمّ يسوع هو يسطينس الفيلسوف. وهو أوّل مَنْ قارن بينها وبين حوّاء^(٣)، كما فعل القديس بولس بمقارنته بين يسوع وآدم. فكما أنّ الخطيئة دخلت العالم بامرأة، كذلك وجب أن يدخل الخلاص إلى العالم بامرأة. وكما أنّ حوّاء ولّدت بالمعصية الموت وهي عذراء، كذلك ولّدت مريم بالطاعة الحياة وهي عذراء. واستعمل إيريناروس الليونّي التعبير نفسه في تعاليمه وقال: «إنّ العذراء بطاعتها صارت سبباً للخلاص»^(٤). لم يقصد أبوا الكنيسة هذان أنّ مريم شريكة في الفداء، بل ساهمت بطاعتها وإيمانها في تحقيق مخطط الله الخلاصيّ. لكنّ الإيمان الشعبيّ غالى في مديحه لخصال مريم، وكفر بعضهم حين عدّها في مرتبة الألوهة. فأعلنت الكنيسة البيزنطيّة ضلال هذه الأفكار، وفرضت على الرسّامين ألا يصوّروا مريم وحدها، وأن يكون المسيح حاضراً في جميع أيقوناتها بطريقة أو بأخرى. لهذا، ومع أنّ أيقونة المسيح حاضرة في الأيقونسطاس، لا توضع على القائم الثاني للباب الملكيّ أيقونة للعذراء وحدها، بل مع الطفل يسوع. إنتشرت الحياة الرهبانيّة في أوائل القرن الرّابع، وصارت مريم مثلاً للتكريس البترليّ^(٥). وفي القرن نفسه، ظهرت كتابات تشيد بطهارتها وكمال خلقها وصفاء روحها. ولعلّ كتابات أفرام السريانيّ خير دليل على ذلك. فقد وضعها هذا اللاهوتيّ في مكانة أرفع من مكانة الملائكة. والليترجيّة البيزنطيّة تشد إلى الآن في القنّاس: «يا مَنْ هي أكرم من الشاوويم، وأمجد بلا قياس من النيرافيم...». لذلك يصوّر لنا الفنّ البيزنطيّ مريم تلبس ثوباً

(٣) الحوار مع طريفون ٢٧، ٢ و١٠٠، ٤-٦.

(٤) ضدّ الهرطقات، III ٢٢٢، ٤ و٩٧، ١.

(٥) أوضطين كُبره لاتور، ص ٦٣.

أزرق وسُغَطَى بوشاح أرجوانيٍّ أحمر، أي بعكس ألوان ثياب المسيح^(٦). فالأحمر الأرجوانيُّ يشير إلى الألوهة، والأزرق إلى الطبيعة البشرية. ومريم الإنسانية، وشحتها الألوهة فولدت كلمة الله الأزلي. تعبّر الأيقونة بهذه الطريقة عمّا أعلنه لها الملاك جبرائيل يومَ البشارة: «إِنَّ الرُّوحَ الْقُدُسَ سَيَنْزِلُ عَلَيْكَ وَقُدْرَةُ الْعَلِيِّ تُظَلِّلُكَ» (لوقا ١: ٣٥).

وتظهر مريم في الأيقونات مغطاة الرأس، فلا نرى شعرها. وتغطيّة الرأس وحجب الشعر سنّة يهودية. وحين تمثّل الأيقونة العذراء على هذا النحو، تبيّن لنا كم كانت مريم تحفظ الشريعة، وتسير سيرة نقيّة. وتشدّد عن هذه القاعلة أيقونة واحدة اسمها «معونة الضالّين»^(٧)، هي فريدة من نوعها، لم يظهر فيها شعر مريم إلّا لغايات روحية تعليمية (الشكل ١).

الجدالات في القضية المريمية

في القرن الرابع الميلادي، اشتدّت وطأة الجدالات بين المسيحيين في مسألة هوية الكلمة المتجسد. وكان للسلام القسطنطيني (٣١٣) دور في انتقال الخلافات اللاهوتية إلى الساحة العامة. لم تكن مريم مركز هذه الخلافات كما حدث مع الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر في أوروبا. لكنّ الجدل في قضية المسيح ولد بطريقة غير مباشرة جدلاً في المسألة المريمية.

في بداية الأمر، طرح الهراطقة مسألة العذرية: هل كانت مريم عذراء (١) في أثناء الحمل؟ (٢) في أثناء الولادة؟ (٣) بعد الولادة؟ وقد تساءلوا على هذا النحو لأنهم قالوا إنّ يسوع ابنٌ طبيعيٌّ ليوسف. وأراد

(٦) كانت الأيقونات تصوّر مريم مرشحة بقماش أسود حتى القرن الثامن. وفي تسالونيق، كانت تتوشح بالأزرق. وسبب هذا أنّ الألوان لم تأخذ معاني لاهوتية إلّا في القرن السادس عشر أو السابع عشر.

(٧) يقول التقليد إنّ هذه الأيقونة حرّقت في عهد الإمبراطور يُسطينيانس (القرن السادس)، وكانت في كنيسة أخته (بلدة في تركيا). وشفاعتها حجر الزايب ثيوفيلس حياة لا تليق بلهوته. من هنا جاءت تسميتها.

طرطليانس (القرن الثالث) أن يرّد على البدعة الظاهرية التي أنكرت أنّ للمسيح جسداً فوصل به الأمر إلى نفي بكورية العذراء بعد الولادة^(٨). وراى يوحنا النعمي القم رأياً مماثلاً^(٩). وعارض أوريجانيس هذا الرأي وقال ببقاء العذرية بعد الولادة، وكذلك إقليمنّس الإسكندري.

أثارت مسألة العذرية هذه جدلاً كبيراً، فتطرّف المدافعون عنها والرافضون. هذا يقول إنّ مريم عاشت زوجة ليوسف مثل سائر الزوجات، وذلك يقول إنّ المسيح الكلمة دخل أحشاء العذراء وخرج دون أن تفقد بكارتها، كما يمرّ التور من الزجاج دون أن يكسره. قتلّ الفريق الأوّل من شأن التفسير الذي تحدّثه كلمة الربّ في الإنسان إذا حلّت فيه، خصوصاً بهذه الطريقة المباشرة القويّة، وقلّلت الفريق الثاني من شأن التجسّد، وكانّ الكلمة الذي ولدته العذراء لا يملك جسداً مثل سائر البشر، وهذا قول للظاهريين الهرطقة. وطرحّت هذه المسألة في مجمع أفسس (٤٣١)، فأعلن الآباء المجتمعون أنّ العذراء «دائمة البتولية». ولا زالت الليترجية البيزنطية تردّد هذا إلى اليوم: «لنذكر سيّدتنا الكاملة القداسة الطاهرة، الفاتحة البركات المجيدة، والدة الإله الدائمة البتولية مريم...»^(١٠). ويبدو قرار المجمع واضحاً جلياً في أيقونات العذراء. فعلى الوشاح الأرجواني الأحمر ثلاثة نجوم، واحد عند الجبين واثنان على الكفين، علامة على أنّها عذراء قبل الولادة وفي أثنائها وبعدها (الشكل ٢).

(٨) وليم سيدهم اليسوعي، طرطليانس، موسوعة المعرفة المسيحية، رقم ٦، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٦.

(٩) وهنا يبيّن أنّ نصوص القنّاس البيزنطيّ التي تعظّم العذراء ليست من يوحنا النعمي القم وإن كانت تُنسى في قنّاسه.

(١٠) تميّز الكنيسة الكاثوليكية اليوم بأنّ المسيح ولد كسائر البشر، لآته تجسّد حقاً. وفي الآن نفسه، تعترف بأنّ مريم عذراء بتول قبل الولادة وفي أثنائها وبعدها. فالبتولية ليست أمراً ماثلاً، بل مسألة روحية. فكما أنّه يمكن للفتاة أن تعيش بالندس والخطيئة دون أن تفقد بكارتها، كذلك يمكن لمن تولدت بكارتها لسبب طاهر لا نفس فيه أن تظلّ بتولاً بتيّة القلب والضمير.

ثيوطوقس، أم الله

تعزّد المصريون منذ القرن الثالث تسمية مريم «Θεοτοκος» ثيوطوقس، أي التي تضع الله أو التي تلد الله. وقد اتفق على ترجمتها إلى اللغات الثانية بأم الله. ورد هذا التمييز كتابة لأول مرة في مؤلفات الإسكندر الإسكندري. وفي بداية القرن الرابع، ثار آريوس على هذه التسمية، فردّ عليه مجمع نيقية (٣٢٥). لكنّ المسألة لم تحسم. ففي القرن الخامس، احتجّ نسطور على هذه التسمية، لأنه لا يجوز لمريم أن تلد الله. واقترح أن تُسمّى أنثرويوطوقس *Anthropotokos* أي والدة الإنسان، أو خريستوطوقس *Christotokos* أي والدة المسيح، أو ثيودوقوس *Theotokos* أي التي حلّ الله فيها. فردّ عليه مجمع أفسس، وعاب عليه أنه يفهم تسمية أم الله حرفياً. فمريم هي أم الكلمة المتجسد، ومنها اتخذ له جسناً.

كان للجدل حول تسمية العذراء صدى في العالم الفتي. والترم القنانون البيزنطيون بقرارات المجمع. فمن عادتهم أن يكتبوا بجانب كل شخصيّة مرسومة اسمها. أمّا في أيقونة العذراء. فبدل أن يدوّنوا اسم مريم العذراء، صاروا يكتبون «أم الله» مدوّنة بأحرف الاختصار ΜΡΘΥ (الشكل ٢).

ويظهر التزام الفنّ البيزنطيّ بقرارات المجمع في ناحية أخرى. فالرسم يبيّن أنّ يسوع الطفل وجه شاب بالغ. أو على الأقلّ، لا يتناسب العمر الذي تعبّر عنه سيماء وجهه مع قامته وحركاته. فالأمّ لا تحمّل ابنها على هذا النحو إلا إذا كان دون الخامسة تقريباً. والحال، يظهر من وجه الطفل المحمول أنّ عمره أكثر من هذا بكثير. إنّه بالغ يعانق أمّه بطفوليّه، أو صغير يجلس برزاة كالبالغين ويبارك. وقد تعمد الرّسامون فعل ذلك ليميّروا عمّا تعترف به الكنيسة في قانون الإيمان: «مولود غير مخلوق»، أي أنّ الطفل هو الكلمة الأزليّ الكائن قبل أن يكون إبراهيم (يوحنا: ٨ : ٥٨) (الشكل ٣).

في الصفات المميّزة لأمّ الله

بعد أن رأينا تاريخ العناصر المكوّنة لأيقونة العذراء والطفل، يدُلُّنا دليل رسامي الأيقونات إلى الصفات المميّزة للوجه والأبعاد. وقد جاء هذا الوصف بعنوان «حول صفة أمّ الله».

«كانت العذراء الكلّيّة القداسة في عمر متوسط. ويؤكّد كثيرون أنّ قامتها أيضًا ثلاث عُقَد^(١١). بشرتها قمحيّة وشعرها بتيّ اللون وكذلك عيناها^(١٢). لها عيتان جميلتان وحاجبان طويلان. أنفها متوسط الطول وأصابعها طويلة. تلبس ثيابًا جميلة. متواضعة وحلوة وبدون عيب. تحبّ الثياب بألوانها الطبيعيّة. هذا ما يشهد عليه النشيد المحفوظ في الهيكل المكرّس لاسمها^(١٣)».

ويقدّم لنا نيقيفورس كاليسطس (القرن السادس عشر) وصفًا مشابهًا لمريم في مؤلّفاته عن تاريخ الكنيسة (*Ecclesiastica historia*)، ويقول إنّه نقله عن أيفانس. ويختلف وصفه عمّا أوردناه في بعض النقاط:

«كان لمريم حاجبان مقوّسان وسوداوان، والأنف طويل والشفاه حمراء. كان شعرها أصفر وعيناها برّاتين لامعتين وملوّنتين بلون الزيت. وليس وجهها مستديرًا ولا منطاولًا، بل له استطالة خفيفة ولونه قمحيّ. بدون سرور ولا اضطراب، تتكلّم قليلًا، ولكن بحريّة مع جميع الناس. لا أبتهة في ثيابها، ولا مساحيق تجميل على وجهها، ولا سيّوعة لديها^(١٤)»

إلى جانب هذا الوصف المادّي، تتمتع العذراء بخصال معنويّة،

(١١) (حوالي ١٥٠ سم) يقول نيقيفورس كاليسطس إنّ العذراء كانت قصيرة القامة بعض الشيء. وتجدر الملاحظة هنا إلى أنّ دليل رسام الأيقونات يعطي المسيح طول القامة نفسه.

(١٢) هذا وصف العذراء كما تناقلته الأجيال، ويستوحى رسامو الأيقونات منه. أمّا الشعر، فيكون مقلّي في غالب الأحيان.

(١٣) من مخطوط ديونيسيوس ده فورنا، *M. Didron, Manuel d'iconographie chretienne*, Paris, 1845, p. 453-454.

(١٤) المرجع نفسه في العاشية ص ٤٥٥.

ولها دور في حياة المؤمنين. بهذا الدور تميّز الأيقونات بعضها عن بعض، وتسهل عملية تصنيفها. ويرى الأب سندلر اليسوعي أنّ أنماط أيقونات العذراء تنقسم إلى ثلاث مجموعات: الأنماط اللاهوتية، والأنماط الرمزية والأنماط الطقسية أو الليترجية^(١٥). وقد اعتمد في هذا التصنيف على ما قام به الأستاذان كونداكوف وليخاتشيف. من جهتنا، نرى نحن أنّ أنماط أيقونات العذراء تنقسم إلى مجموعتين أساسيتين: الأنماط اللاهوتية والأنماط الليترجية. أمّا الأنماط الرمزية، فهي بين الاثنين، وسنصنّف بعضها مع الأنماط اللاهوتية. فعلى سبيل المثال، يظهر من أيقونة «السلام عليك يا سلماً سماوياً به انحدر الإله» أنّها رُسمت وفق نمط أيقونة المرشدة، وأضيف السلم إليها فعبّرت بذلك عن نشيد ليترجي. وأيقونة «ينبوع الحياة هي من نمط أيقونة صاحبة الجلالة. واستبدل العرش بجرن معمودية يسيل منه ماء شافٍ. وقس على ذلك في سائر الأيقونات الرمزية. لهذا ستقتصر دراستنا هنا على الأنماط اللاهوتية لتمييزها وسعة انتشارها.

صاحبة الجلالة^(١٦) κυριότησα

الأصل والمنشأ (الشكل ٤)

تبيّن لنا التفتيات الأثرية في الدياميس أنّ تصوير زيارة المجوس كان من أحبّ الرسوم الجدارية إلى قلوب الوثنيين المتضررين. فالمشهد لا يصوّر حدثاً من طفولة يسوع وحسب، بل يبيّن أنّ غير اليهود مدعوون أيضاً إلى تقديم الإكرام الواجب للمسيح، وأن الكنييسة لا تنحصر في أبناء إبراهيم، أي اليهود، بل إنّها تشمل كلّ من يؤمن بالمسيح فادياً ومخلصاً.

(١٥) Egon Sendler. *Les icônes byzantines de la Mère et Dieu*. D.D.B. 1992.

(١٦) يسمي الأرمنون أنطون هتي هذا النمط من الأيقونات «السيدة»، وهي ترجمة دقيقة للاسم اليوناني كيروتيسا (الصور المقدّمة أو الأيقونات، المطبعة البولسية، جونية، لبنان، ١٩٦٨). لكننا لم نعتد هذه التسمية لشيوع استعمالها في جميع أيقونات العذراء.

فليس فيها فرق «بين يهوديٍّ أو يونانيٍّ، وليس هناك عبد أو حرٍّ، وليس هناك ذَكَرٌ أو أنثى» (غلاطية ٣ : ٢٨).

يَصوِّرُ مشهد زيارة المجوس مريم العذراء جالسة على عرش والطفل يسوع على ركبتيها، والمجوس يقتربون منها حاملين الهدايا بأيديهم المفتحة بطرف رداثهم. وثابر المسيحيون على استعمال الخطوط العامة لهذا المشهد بعد السلام القسطنطيني، ورسموا شخصيات أخرى كالشهداء أو العذارى أو الملائكة بدل المجوس^(١٧). وأخذ هذا النمط اسم صاحبة الجلالة، لأنه يَصوِّرُ العذراء جالسة على عرش فاخر يشبه العرش الإمبراطوري، مرصع بالجواهر الثمينة، وتغطيه الأقمشة النفيسة. وتبدو على العذراء سمات الوقار والجاه. فقد أسقط الفئانون مشاهد العظمة والأبهة التي كانوا يرونها في البلاط على مريم، للتعبير عما يكتونه لها من إجلال واحترام. وتعكس كثير من الأناشيد الليترجية مقام العذراء في هذا الرسم. وخير دليل على ذلك ما جاء في صلوات المدائح.

عذراء الكعبة الشريفة

إنتشرت صورة السيدة صاحبة الجلالة في جميع البلدان داخل الإمبراطورية البيزنطية وخارجها. فأبو الوليد أحمد بن محمد الأزرق، وهو مؤرخ عربي من القرن التاسع، يذكر في كتابه «تاريخ مكة» أن هذا النمط من أيقونات العذراء والطفل كان موجودًا في الكعبة الشريفة:

«... وعلى العمود المحاذي لباب الكعبة صُورَ عيسى ابن مريم جالسًا على الركبتين ومتمكّنًا إلى صدر أمه مريم عليهما الصلاة والسلام». وحين فتح محمد (صلعم) مكة في السنة ٦٣٠، حطّم أصنام القبائل الوثنية، وكان عددها ٣٦٠ صنمًا، لكنّه حافظ على صورة يسوع ومريم. ... وبعث رسول الله (صلعم) يُحضِر من ماء زمزم... وأمر بأن يُلبّل قماش به. ووضع واحتبه على صورة عيسى ابن مريم وأمّه عليهما الصلاة

(١٧) يظهر هنا واضحًا في الرسوم الجدارية بكنيسة آجيا صوفيا (القسطنطينية) والقنيس أبوليتاريوس (Ravenna).

والسلام وقال: «امحوا جميع الرسوم إلا ما ظلّت يداي»^(١٨). زال هذا الرسم المريمي الهام في حريق الكعبة الشريفة في أثناء حصار مكة في السنة ٦٨٣م حين هاجمها حسين بن النمير، أحد قادة الخليفة معاوية.

الصفات المميزة

تبدو العنواء في الأيقونات من هذا النمط صامته ساكنة. ظهرها مستقيم، وتنظر إلى المشاهد، وتحيط الطفل يديها في وقت وحنان. ويجلس الطفل في حضنها مستقرًا بوقار، يمسك بيده اليسرى لفاقة ورق، بشرى الخلاص التي أعلنها للخليفة، ويبارك باليد الأخرى^(١٩). هذا ما عبّر عنه يوحنا الدمشقي في أحد أناشيده: «يذاها تحملان الأزلي وربكها عرش أسى من الشارويم. إنها العرش الملكي الذي يتأمل الملائكة عليه سيدهم وخالقهم».

في غالب الأحيان، يرسم الفنانون صاحبة الجلالة في صورة كليّة، أي من الرأس حتى أخمص القدمين. ولا تلبس في رجليها صندلاً، كما هو الحال في أيقونات القديسين، بل تبدو قدمها شبيهة بأقدام الملائكة، دلالة على سمو مقامها. ولعلّ أفضل نشيد يفى بمعاني ما تعبّره الأيقونة من هذا النمط هو نشيد في قدّاس باسيليوس الكبير: «إنّ البرايا بأسرها تفرح بك يا ممثلة نعمة. محافل الملائكة وأجناس البشر لك يعظمون. أيها الهيكل المتقّس والفردوس الناطق وفخر البتولية، التي منها تجسّد الإله وصار طفلاً، وهو إلها قبل الدهور. لأنّه صنع حضنك عرشاً، وجعل بطنك أرحب من السموات. لذلك، يا ممثلة نعمة، تفرح بك كلّ البرايا وتمجّدك».

(١٨) راجع Marnice Vloberg, *La Vierge de la Ka'aba et Mahomet*, Revue Notre-

Damie, Juillet 1911, p. 169-178. يذكر الأب أنطون هبّي هذا النصّ على أنّه

يصف المئراء المشقّمة (المتصرّمة). الصور المقلّمة أو الأيقونات، المطبعة

البولسيّة، جونية، لبنان، ١٩٦٨، ص ١٥٨.

(١٩) لا يحمل الطفل يسوع في يده كتاباً مثل أيقونة الضابط الكلّ. ربّما كان هنا علامة

على أنّه لم يعلن البشارة بعد. أمّا البركة، فهي تدلّ على سلطانه وألوهته التي لم

تفارق لب ولادته لحظة واحدة ولا طرفة عين.

المرشدة Ὀδηγήτρια

الأصل والمنتشأ (الشكل ٥)

تشغل أيقونة السيدة المرشدة مكانة خاصة بين أيقونات العذراء والطفل. فقد استعمل الغرب نمطها في كثير من لوحاته، وأدخل عليها تعديلات بحسب ثقافة كل شعب من شعوبه. يعتقد بعض الباحثين أنّ هذا النمط سورّي الأصل^(٢٠). لكنّه لم يظهر إلّا بالقسطنطينيّة في عهد الإمبراطور يسطينانس. ويُروى أنّ القديس مرقس رسم العذراء مريم بحسب هذا النمط، وتدّعي بلدان كثيرة حيازتها أيقونة صنعها لوقا الإنجيليّ نفسه^(٢١) (الشكل ٦). لا ندرى مدى صحّة هذا التقليد، فالمعلومات المتوقّرة لدينا تسمح لنا بطرح كثير من التساؤلات.

١ - يعود تاريخ أوّل ذكر لهذا التقليد إلى القرن السادس (حوالي ٥٣٠)، فقد كتب ثيودورس القارئ أنّ إنذكسيوس أرسل أيقونة القديس لوقا من أورشليم. والذكر الثاني أتانا من أندراوس الكريتّي (+ ٧٦٧). فين أيام لوقا وهذه المصادر مدّة طويلة.

٢ - إذا كان لوقا هو الطيب المذكور في الرسالة إلى أهل قوّلسي (٤ : ١٤)، فإنّه قد عرف العذراء وهي متقدّمة في السنّ، ترتدي ثياباً بسيطة مثل سائر النساء اليهوديات. فكيف يرسمها شابّة مع الطفل يسوع، وترتدي ثوباً فاخراً مزركشاً كملكات القسطنطينيّة؟ وكيف يرسم في الأيقونة رموزاً لم تُعرف إلّا في القرون المسيحيّة اللاحقة؟

٣ - من المعروف أنّ أحد أساقفة طيبة في مصر، واسمه لوقا، عاش في أواخر القرن الرابع ورسم أيقونة للثيوطرّوس. فلا يمكننا إذاً استبعاد

A. Grabar, «Remarques sur l'iconographie de la Vierge», Cahier d'archéologie, n. (٢٠) 26, Paris, 1977.

(٢١) بحسب الأستاذ دويشوتز Dobcschütz، في إيطاليا وحدها عشرون أيقونة من هذا النوع كلّها منسوبة إلى القديس لوقا. فإذا أضفنا مثيلاتها في اليونان وروسيا والشرق الأدنى والبلقان، يفرق عددها على الخمسين.

احتمال الخلط بين الاسمين، خصوصًا وأن أسلوب الرسم يتحي إلى قرون لاحقة، ويحمل علامات أضيفت بعد المجامع كما أشرنا سابقًا.

ومع ذلك، يتساءل المرء لماذا نُسِبت الأيقونة إلى لوقا دون سواه من الرسل أو المبشرين، خصوصًا وأنه ما من مرجع يشير إلى أنه احترف الرسم أو هو؟ في رأينا، نُسِبَ الرسم إلى لوقا لأنه أكثر في إنجيله من وصف حياة العذراء وطفولة يسوع. بمعنى آخر، صوّر لوقا مريم وابنتها باستعمال الحرف. على كل حال، مهما يكن الأمر، لاقت هذه الأيقونة انتشارًا واسعًا في الشرق والغرب كما قلنا. فإذا كانت نسبتها إلى لوقا سبب شهرتها، فمن أين لها اسم «المرشدة»؟

يُقال إن أم الله ظهرت في القسطنطينية لأعمين، وأمست يديهما وقادتهما إلى مزار فيه هذه الأيقونة، وأعدت إليهما البصر. ومنذ ذلك الحين، يأتي العميان وأصحاب العلل البصريّة ويفعلون وجوههم بماء النبع المجاور للمزار، لينالوا الشفاء. تبيّن هذه القصة أن مريم تهدينا إلى طريق الله، فُسِّيت «Ὁδηγήτρια» أي التي تشير (ترشد) إلى الطريق.

الأيقونة المجائية

يقول تقليد، يعود إلى أيام محنة تحطيم الأيقونات، إن القديس لوقا الإنجيلي لم يخترع نمط أيقونة المرشدة، بل رسمه فقط. فمتشأ النمط مساوي كما هو الحال في أيقونة الوجه المقدس، وهذه هي حكايته:

هدى القديسان بطرس ويوحنا جماعة كبيرة في اللدّ وبتيا فيها كنيسة كرمها للعذراء. وذهبا إلى مريم يسألانها أن تزور الكنيسة لتباركها فأجابتهما: «إذبا بفرح فأنا سأكون معكما!». وحين وصلا إلى كنيسة اللدّ وجدا على أحد أعبدتها صورة العذراء مرسومة بطريقة عجائية - لم تصنعها يد إنسان - . وبعد فترة، أتت مريم وزارت الكنيسة وباركت الصورة ومنحتها نعمة اجتراح المعجزات. وفي القرن الرابع، أرسل يوليائس الجاحد نحّاتين ليتزعوها، فمجزت أدواتهم حتى عن خلشها، ممّا أدخل الغبطة في قلوب المؤمنين. وصار الناس يأتونها من كل حذب

وصوب ليقتموا لها الإكرام ويتألبوا النعم بواسطتها.

وقيل اندلاع محنة تحطيم الأيقونات، أراد راهب فلسطيني اسمه جرمانس أن تكون عذراء اللذ المجائية معه دائما في سفره إلى القسطنطينية، فطلب من رسام أن يصنع له أيقونة مثلها. وانتخب هناك بطريركا. وفي السنة ٧٢٥، قام الإمبراطور لاون الإيزوري بحملة لتحطيم الأيقونات، وعزل البطريرك جرمانس لدفاعه عن الصور، وطردّه من العاصمة. فبعث هذا برسالة إلى البابا غريغوريوس الكبير في رومة وثبتها على الأيقونة وسلمها إلى أحد المراكب المبحرة. فقطع المركب المسافة في يوم واحد فقط. وأخير غريغوريوس في الحلم بوصول الأيقونة فخرج مع الإكليروس لاستلامها على ضفة نهر التير، ونقلها في تطواف إلى كنيسة القديس بطرس، فجعل الشعب يزورها ويكرّمها، والفتانون يرسمون العذراء مستوحين منها.

وفي نهاية محنة الأيقونات، أي بعد حوالي قرن من الزمن، بينما كان البابا سرجيوس الثاني يصلي أمام الأيقونة مع الشعب، تحركت من مكانها. فخاف الناس وجعلوا يرتمون الكيريايسون، فارتفعت الأيقونة وخرجت من الباب وتوجهت نحو نهر التير، والبابا يتبعها مع الشعب، وعادت إلى القسطنطينية في يوم واحد كما أتت، وتسلمها البطريرك ميثوديوس المعترف، ونقلت إلى الكنيسة في تطواف مهيب، وأطلق عليها اسم: «الرومانية ἡ Ῥωμαϊκή»^(٢٢).

العذراء الدمشقية (الشكل ٧)

من أنواع العذراء المرشدة واحد عُرفَ باسم ذات الأيدي الثلاثة، أو العذراء الدمشقية. تظهر فيه العذراء وكأن لها ثلاث أيدي. أما

(٢٢) على القارئ أن يميّز بين النمط والتسمية في أيقونات العذراء. ففي المدن المشرقية أيقونات تحمل اسم المدينة مثل: سيّدة قازان - التي اشتهرت اليوم بسيّدة الصوفانية - وسيّدة أورشليم... مرسومة وفق نمط المرشدة مع تعديل طفيف في الشكل يميّزها عن سواها.

حكايتهما، فيروى أن القديس يوحنا الدمشقي كان موظفًا في ديوان الخليفة مثل أسلافه. كان مسيحيًا عربيًا يدافع عن الأيقونات دفاعًا شديدًا في وسط إسلامي ينبذ التصوير والصور. وأراد الإمبراطور لاونديوس أن يتخلص من المدافع الشهم عن الأيقونات، فكذب للخليفة وقال إن يوحنا الدمشقي أرسل إليه مخطوط دمشق ليتمكن البيزنطيون من دخول المدينة بأقل قدر من الخسائر، وأنه ما وشى به إلا ليحافظ على علاقة الود مع الخليفة. فصدق هذا الرواية وعزل يوحنا وقطع له يده التي رسمت مخطوط المدينة. وعاد يوحنا الدمشقي إلى بيته وقدم يده المبتورة لأيقونة أم الله عنده. فسمع العنراء تعله بالشفاء. وورثت اليد في اليوم التالي، وانتشر خبر الشفاء في العاصمة الأموية. ففهم الخليفة أنه خُدِعَ، وأراد أن يعيد يوحنا إلى منصبه السابق فأبى، لأنه عزم منذ ذلك الحين على أن يكرّم حياته لأم الله وحدها.

وغادر دمشق وتسلّك في دير القديس سابا القريب من أورشليم، وكرّم حياته هناك للصلاة والكتابات اللاهوتية والروحانية. وحمل يوحنا معه الأيقونة المعجائية التي نال الشفاء بواسطتها. ولكي يعبر عن عرفانه بجميل العنراء، علّق يدًا ثالثة من القضة في أسفل الصورة. وصار الناسخون يرسمون أيقونة العنراء هذه بإضافة اليد وسموها: «العنراء ذات الأيدي الثلاث».

يعارض الأب هبّي هذه الرواية معارضة شديدة، وهو مُحقّق في ذلك. فالقديس يوحنا الدمشقي لم يترك ديوان الخليفة إلا حين بدأ المسلمون يضايقون المسيحيين، وحين أصدر الخليفة عمر الثاني (٧١٧-٧٢٠) مرسومًا يحظر فيه على المسيحيين شغل مناصب رفيعة في الدولة. فكان على يوحنا أن يختار إما الوظيفة والخروج عن دينه أو التخلّي عن منصبه. فترك كلّ شيء لاتباع المسيح معتبرًا عار المسيح غنى يسمو على كنوز البلاد العربية. «ويدو أنّ لا علاقة لهذه الأسطورة بـ «الأيقونة الدمشقية»، فيرى بعضهم في اليد الثالثة المضافة إلى صورة العنراء رمزًا إلى وماطة البتول غير الخازنة وتوصلاتها الدائمة لدى ابنتها الإلهية...»

ولعلّه (الدمشقي) زاد اليد الثالثة على الأيقونة التي كان يحفظ بها ليُظهر هذا الدور السامي الذي تقوم به الأمّ السماوية في علاقتها مع ابنها والبشر (٢٣).

ظَلَّت الأيقونة في دير القديس سابا حتى القرن الثالث عشر. حيث حملها سافا Sava رئيس أساقفة صربيا إلى مدينته. وفي أثناء هجمات العثمانيين، خشي الشعب عليها من التدينس، فربطوها إلى ظهر حمار وتركوه بدون قائد. وسار الحمار وحده شهوياً حتى وصل إلى جبل آثوس، وتوقّف عند باب دير الخلنداري. فتسلّم الرهبان الأيقونة ونقلوها إلى الكنيسة بهيئة واحترام، ولا تزال هناك إلى الآن.

وبعد أن مات رئيس الدير، اجتمع الرهبان لانتخاب خلف يرأسهم، وتشااوروا طويلاً فعجزوا. وظهرت العذراء إلى ناسك متوحد وقالت له إنّها سترأس الدير. وعلامة على ذلك، انتقلت الأيقونة من مكانها واستقرت على كرسيّ رئيس الدير في وسط الكنيسة. ومنذ ذلك الحين، يدير شؤون الدير مدبّر للرهبان يقف في وقت الصلاة بجانب الأيقونة الموضوع على كرسيّ رئيس الدير.

الصفات المميّزة

تشبه وضعيّة الطفل يسوع في هذا النمط من الأيقونات وضعيته في أيقونات صاحبة الجلالة. إنّهُ يمسك لفافة ورق في يده، ويبارك باليد الأخرى. لكنّ جسمه في بعض الأحيان أكثر حركة. فهو يلتفت إلى أمّه برأسه وجذعه، وفي فزاعيه شيء من الديناميّة. أمّا العذراء، فقد كانت تصوّر طويلاً وهي واقفة. ومنذ القرن الثالث عشر، انتشرت عادة رسمها في صورة نصفية. وهي تميل برأسها غالباً إلى طفلها وتتنظر وإياه إلى المشاهد. وتختلف هذه المواصفات من أيقونة إلى أخرى. وبشكل عامّ،

(٢٣) الأرشمندريت أنطون هتبي، المشور في حقل التاريخ والفنّ واللاهوت، دمشق، ١٩٩٦، ص ١٩٧.

يتميّز نمط أيقونات المرشدة في يد العذراء اليمنى. فهي تضعها أمام صدرها وتشير بها إلى ابنها، فتدلّ الناظرين إلى فادبهم ومخلصهم.

المتضرّعة

الأصل والمنشأ

نجد في الدياميس أكثر من خمسين رسمًا لامرأة ترفع راحتيها نحو السماء في حالة تضرّع. وهذا الرسم يَصوّر النفس التي تتوق إلى الله خالقها. وتعود المسيحيون رسم مريم بهذه الوضعية. فأهميّة العذراء المتضرّعة كانت كبيرة منذ البداية، تمامًا مثل نمط صاحبة الجلالة (الشكل ٨). وفي القسطنطينية، بُنيت كنيسة باسم المتضرّعة خاصّة لاستقبال وشاح العذراء (أومفوريون *Omophorion*) الذي أحضّر مع زيارتها من أورشليم في عهد الإمبراطور لاون التراقي (٤٥٧-٤٧٤). في هذه الكنيسة صُنِعَ نقش بارز من المرمر للعذراء المتضرّعة، ونبع ماء يسيل من ثقبين في راحتيها. لهذا نجد في بعض أيقونات العذراء ثقبين في اليدين (الشكل ٩). وبسبب الدور الهامّ الذي قامت به أيقونة العذراء المتضرّعة في كنيسة القسطنطينية التي تحوي وشاح مريم، ارتبط الموضوعان بعضهما ببعض، وصار يصعب الفصل بينهما. ففي كثير من الأيقونات أو الرسوم الجدارية، نرى العذراء المتضرّعة تحمل بين يديها وشاحها، أو تلبسه فيسدل فضاءً (الشكل ١٠). ويُظهر الفنّ الغربي المتأثر بالبيزنطيّ هذه العلاقة بوضوح. ففي كثير من رسومه، نجد العذراء تلبس الرشاح وتغطّي به جماعة من الناس^(٢٤). وهو ما تنشده الليترجية اللاتينية: «في ظلّ حمايتك نلتجئ إليك يا والدة الله القديسة مريم، فلا تبخلي عن طلباتنا عند احتياجنا إليك، بل بما أنكِ سالحة، بادري إلى معونتنا نحن الصارخين

(٢٤) في السنة ١٢٧٠، أسس القديس بونافانتورا الفرنسيّ أخويّة، وطلب أن يُصوّر أعضاها تحت ثياب وشاح العذراء. وقد انتشر هذا النمط وسمّي: «مريم ملجأ العالم *Tectum mundi*».

إليك يايمان. هلمّي إلى الشفاعة واسرعي إلى الابتهاال، يا والدة الإله المحامية دائماً عن مكرّميك». وقد استعملت هذه الرسوم كثيراً للمرء خطر وباء الطاعون. لهذا أخذ نمط المتضرّعة في بعض الأيقونات أسماء أخرى نحو: المتقلّدة، الحامية...

منذ ظهور موضوع الصمود في الأيقونات البيزنطية، نجد مريم في وسط الرسم بوضعية المتضرّعة، رافعة يديها نحو ابنها الصاعد في حالة إلى السماء، بينما التلاميذ ينظرون إليه قلقين. فقد أراد الفنانون أن يبيّنوا من هذه الوضعية دور العذراء في الشفاعة. هذا ما ترتله الليترجية البيزنطية: «يا نصيرة المسيحيين التي لا تخزي... هلمّي إلى الشفاعة واسرعي إلى الابتهاال، يا والدة الإله المحامية دائماً عن مكرّميك». وتدلّ التقييات الأثرية على أنّ نمط أيقونة المتضرّعة ظهر أولاً في فلسطين، وانتشر بسرعة في جميع البلاد المسيحية. وهو أكثر الأنماط استعمالاً في النقوش البارزة الحجرية^(٢٥)، فنجد على العملات البيزنطية وعلى الأختام الإمبراطورية.

عجائب أيقونة المتضرّعة

من الصعب إحصاء المعجزات التي تمّت بواسطة العذراء المتضرّعة. ففي أثناء حصار الفرس للقسطنطينية (٦٢٦)، حمل البطريرك المسكوني سرجيوس أيقونة المتضرّعة في السابع من شهر آب، الموعد الذي حدّده الفرس للهجوم، واجتمع حوله الشعب والجيش كلّه على أسوار المدينة، وأحيرا الليل في الصلاة وقوفاً، ورتّموا أناشيد رومانس الشاعر التي نظّمها في مدح العذراء. وعندما سمع الأعداء أصوات جمهور المدينة يردّدون «إفرحي يا عروسة لا عروس لها»، ظلّوا أنّ المحاصرين سيشتون هجوماً مباغتاً، فبدأت صفوفهم تتقلّم نحو

(٢٥) في كثير من الكنائس السورية، اهتم البيزنطيون بنقش رسم العذراء المتضرّعة على المرمر أو نقشها على حبات أبواب الكنائس. هنا ما نراه، على سبيل المثال، في كنيسة القديس ديمتريوس (حلب) وكنيسة السيدة (بيروت).

المدينة. وإذا بسيدة عظيمة جميلة تظهر في السماء وترفع يديها، كما هي في الأيقونة، وتدفع المهاجمين نحو الوراء. فسادت البليلة في صفوفهم وانهمزوا.

منذ ذلك الحين، تحتفل الكنيسة البيزنطية بعيد الأكاتستوس، أي عدم الجلوس، في رتبة المدائح، تذكارة لتلك المعجزة. وترتل الليترجية نشيدًا كُتِبَ لهذه المناسبة: «إني أنا مدينتك يا والدة الإله، نكبت لك آيات الغلبة يا قائدة قاهرة، ونقدّم الشكر لك، وقد أتقنا من الشدائد. لكن بما أنّ لك العزة التي لا تُحارب، اعتنينا من أصناف المخاطر، لكي نصرخ إليك: إفرحي يا عروسة لا عروس لها». وتكرّر هذا الترع من المعجزات، أي صدّ الأعداء عن المدينة، عدّة مرّات.

سيدة الذخيرة Ἁγιοσοριτίσα أو سيدة الزنار (الشكل ٤)

تسمى هذه الأيقونة أيضًا خلقوبراتيا Χαλκοπρατία أي ساحة النحاس، نسبة إلى مكان الكنيسة التي وضعت فيها. يخبرنا التقليد أنه، في عهد الإمبراطور أركاديوس (٣٩٥-٤٠٨)، تم إرسال وشاح العذراء وأيقونتها وزيّارها من أورشليم إلى القسطنطينية. وُئِي للزنار معبد صغير على بعد مئة متر من كنيسة الحكمة المقدّمة (أجيا صوفيا) في ساحة داخل سوق النحاسين اسمها ساحة النحاس. وحُفِظَ الزنار في ذخيرة ووضع تحت الهيكل. وقدمت القديسة بلخاريا لهذا المعبد أيقونة للعذراء عجائبة، فصار الناس يأتون لتكريم الذخيرة والأيقونة. وعُرفت هذه الأيقونة باسم سيدة الذخيرة Ἁγιοσοριτίσα، أو أيقونة أم الزنار. كانت الأيقونة والذخيرة مصدر نعم وبركات لكثير من الناس. وأنشد القديس جرمانس للزنار وقال: «أيها الزنار المكرّم، أنت تحيط بمديتك، فتمنع البربر الذين يحومون دائمًا حولها عن اقتحام أبوابها».

تُصوّر عذراء هذه الأيقونة طويلًا في غالب الأحيان، وهي تدور إلى اليسار وتلفت نحو المشاهد ثلاثة أرباع الضمّة. ظهرها محنّي بعض الشيء وكأنها تحمل ثقل عالم الآلام والخطيئة. تمدّ يها اليمنى نحو

- الأمم مشيرة، وترفع اليسرى متضرعة تشفع لمن وضعوا فيها رجاءهم.
وتبدو فكرة الشفاعة بوضوح أكثر حين تحمل العذراء في يدها اليسرى رقاً
مفتوحاً. ففي كنيسة سبوليتو الإيطالية، نجد على الرق حواراً مع ابنتها:
- لم تطلين يا أمي خلاص الفانين؟ لقد أغضبوني.
- إرحمهم يا بَنِي، لا تصرف وجهك عنهم، بل احفظهم بنعمتك.
- ليكن السلام لمن يتوبون بدافع المحبة^(٢٦).

يرتبط المعنى اللاهوتي لهذا النمط من الأيقونات ارتباطاً وثيقاً بنمط
العذراء المتضرعة وهو مستوحى بدون شك من العذراء في أيقونة الصلاة
δέσις. ففي هذا النموذج، نجد المسيح الضابط الكل يملك على
عرش، ويقف على يساره يوحنا المعمدان يشير إليه: «هذا الذي قلتُ فيه:
يأتي بعلي رجلٌ قد تقلّمني لأنه كان قبلي» (يوحنا ١ : ٣٠)، وعلى يمينه
العذراء تشفع منحية بعض الشيء بتواضع. فالشفاعة العذراء نحو اليسار
وانحناءتها ووضع يديها تطابق تماماً مع سيّلة الذخيرة.

زاد الرسّامون مع مرور الزمن عناصر أخرى على الأيقونة. فأضافوا
المسيح يبارك أمه من الزاوية اليمينية العليا للأيقونة، والرق المفتوح، ثم
شخصيات جاثية أو ساجدة أمام العذراء، أباطرة وأساقفة، ينحنون أمامها
ويطلبون شفاعتها. كما صور بعض الأباطرة أمثال تيودوروس وعمانونيل
كمينس سيّلة الذخيرة على عملاتهم. أمّا الأيقونة الأصلية فقد تلتقت مع
المصائب التي حلت بالقسطنطينية، ودمر الأتراك الكنية حين دخلوا
المدينة في منتصف القرن الخامس عشر، ولم يبقَ منها إلا أنقاض يقرم
عليها جامع صغير اسمه جامع زينب سلطان في شارع ألتنار^(٢٧).

وشاح العذراء المجائعي (الشكل ١٢)

تحدّثنا منذ قليل عن وشاح العذراء Η θεοφορία وصلته الوثيقة
بأيقونة المتضرعة، وقلنا إنه يُقَل من فلسطين إلى القسطنطينية في عهد

(٢٦) راجع Egon Sendler. *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu*, p. 162.

(٢٧) أنطون هبي ص ١٦٣.

الإمبراطور لاون التراقي . كان الوشاح يحمي المدينة من هجمات الأعداء ويدراً عنها الأوبئة والكوارث الطبيعية . والطروباريات تذكر المؤمنين بهذا في عيد وضع ثوب العذراء في فلاخرنى يوم ٢ تموز: «بوشاحك أيتها النقية تغطي السموات المتوشحة بالفيوم . فنحن يكرامنا له بإيمان نعظمك يا ملجأ نفوسنا» . ويمكننا قول الشيء نفسه في زنار العذراء الذي كرمه البيزنطيون ، وكان لهم مصدر نغم وبركات .

تقرأ في سيرة أندراوس المجنون (القرن العاشر) ، الذي بالغ في ممارسة التشف والورع وطية القلب فوصف بالجنون ، أنه رأى وتلميذه العذراء يحيط بها يوحنا المعمدان ويوحنا الإنجيلي ، تسير في موكب مهيب . وحين اقتربت منهما ، جثت وصلت ، والدموع تسيل على وجهها الطاهر النقي . ثم أمسكت بوشاحها وغطت به الشعب الواقف تحتها فانبثقت منه أشعة غمرت جميع الحضور .

وبعد قرن من الزمن ، أي في السنة ١٠٦١ ، اكتشفت أيقونة للمتضرعة كانت مغطاة بالكلس لحمايتها من عبث محطمي الأيقونات . وفي مساء كل يوم جمعة ، كان الحجاب الحريري النفيس الذي يغطيها يرتفع وحده ، ولا يسقط ثانية إلا عند صلاة الساعة التاسعة يوم السبت . وكلما ارتفع ، تبدو أم الله المتضرعة المرسومة في الأيقونة بهيئة يغمرها نور يفوق الوصف .

إن موضوع وشاح العذراء أو زنارها له أهميته في الكنيسة البيزنطية . فكل مدينة تفخر بحيازتها ذخيرة كهذه ، وتحافظ عليها محافظة شديدة . وفي بعض الأيقونات ، نجد موضوع الوشاح مرتبطاً بالزنار ، فتبدو العذراء في وضعية المتضرعة ، ويظهر زنارها واضحاً وقد علقت عليه منديلاً صغيراً . وخير مثال على هذا النوع من الرسوم الفسيفساء في قبة كنيسة الحكمة المقدسة في كييف (روسيا) . ويُطلق عليها عادة اسم «الجدار الذي لا يخرب» .

المتضرعة والطفل (الشكل ١٣)

إعتمد الفنانون على نمط مريم المتضرعة وأبدعوا تصويرًا جديدًا للمعزاة والطفل، تعورف على تسميته: «عذراء العلامة»^(٢٨). وهو يمثل مريم في وضعيّة المتضرعة، والطفل الإلهي أمام أحشائها قائمًا بقدرة الذاتية تحيطه هالة من نور. وهكذا، يرى المشاهد بوضوح موضوع شفاعة مريم، ألا وهو ابنها يسوع المسيح. وتعتمد هذه الأيقونة على نبوءة أشعيا: «فلذلك يؤتيكم السيد نفسه علامة: ها إنَّ المعزاة تحبل فتلد ابناً وتدعو اسمه عمّا نوئيل» (٧ : ١٤). أمّا الليرجية، فترتّم لهذه الأيقونة: «يا مَنْ هي أعظم من الشارويم والسيرافيم، وأرحب من السماء والأرض. فقد قفّت بلا قياس جميع الخلائق المرئية وغير المرئية، فاستقبلت في أحشائك، أيتها الطاهرة، الذي لا يمكن لأرجاء السموات أن تحويه». والأيقونة تعبّر عمّا أنشده القديس باسيليوس الكبير حين نمت المعزاة بـ «أرحب من السموات Πλατυτέρα τῶν οὐρανῶν».

لاقي هذا النمط من أيقونات المعزاة انتشارًا واسعًا، حتى إننا نجد مقوشًا على بعض العملات الإمبراطورية. فبحماية المعزاة يثبت الملوك في سلطانهم. وعلى سبيل المثال، سك قسطنطين التاسع نقودًا نُقشت عليها صورة كاملة للمعزاة المتضرعة أو نصفية، وحملت بعضها اسم البتول المتعهدّة Ἡ ἐπίσχεψις.

تختلف وضعيّة الطفل في هذا النوع من الأيقونات من رسم إلى رسم. وكما رأينا في الأيقونات السابقة، فهو يأخذ وضعيّة الرصانة والرزانة، ويحمل لفاقة ورق في يده اليسرى ويبارك باليمنى. وهناك بعض الأيقونات التي ترسمه يبارك باليدين. ورُسم الطفل عادة حتى الصدر، تحيط به دائرة تجعله منفصلًا عن الرسم، وقد يحيط بالدائرة من تحت ملاك، فيأخذ الرسم معنى لاهوتيًا. وتتوجّه نظرات مريم في أيقونات المتضرعة نحو المشاهد، موضوع الشفاعة وغايتها. وتكون اليتان

(٢٨) أطلقت الكنيسة الروميّة هذه التسمية على هذا النوع من نمط المعزاة المتضرعة.

مرفوعتين في وضعيّة الصلاة التي كان القلماء يتخذونها. وكما يقول بعض الآباء، بهذه الرُضعيّة، لا تصلّي العذراء وحسب، بل تمدّ يديها الطاهرتين على العالم للدفاع عنّا.

الأمّ الحنون 'Ελεούσα' (الشكل ١٤)

الأصل والمنشأ

لم يظهر نمط الأمّ الحنون منذ القرون المسيحيّة الأولى كما هو الحال في الأيقونات السابقة، ولا يعتمد تصميم الرسم على أيّ جدل لاهوتيّ. فالأيقونة تظهر العلاقة العاطفيّة الحميمة التي تربط الأمّ بابنتها. وقد لاقت هذه الأيقونة شميّة كبيرة في الشرق كما في الغرب.

ظهر نمط الأمّ الحنون أوّلًا في الإمبراطوريّة البيزنطيّة في القرن الحادي عشر أو الثاني عشر، ولا ندري أسباب هذا الظهور ولا دوافعه. ففي البداية، كانت تُرسم للأمّ الحنون صورةً طويلةً تبدو فيها واقفة أو جالسة. وبعد ذلك، انتشرت الأيقونات النصفية، والأقلّ من النصفية. ففي بعضها لا يظهر من مريم والطفل إلا الرأسان، فيركّز المشاهد انتباهه على العاطفة الفياضة بين الاثنين، بدل أن يتأمّل ما تشير إليه اليدان (الشكل ١٥). ويمكننا الاعتقاد بأنّ موضوع الأمّ الحنون ظهر في عصر كان المسيحيّون يبحثون فيه عن رحمة الله وحبّه أوّلًا. بهذا نستطيع أن نفهم سرّ سعة انتشارها.

يعتمد الرّسامون في تصميمهم لنمط الأمّ الحنون على الأسلوب القديم. ففي القرن الرابع، نجد نقوشًا للإمبراطورة فورستا تحمل طفلين وتعانقهما بهذه الطريقة. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه في بعض النقوش على القبور الحجريّة من ذلك العصر. فهلّ على هذه المشاهد الطبيعيّة أن تطبّق في الأيقونات على العذراء والطفل. لكنّ هذا التطبيق تمّ ببطء وصمت، ولم تُنسب إلى هذا النمط أحداث معجزية كما هو حال أيقونات المرشلة والمتضرّعة. لكنّ المؤرّخين الروس يذكرون أنّ أيقونة فلاديمير، التي تنتمي إلى هذا النمط، لم تكفّ عن القيام بمعجزات منذ صنعها في

القرن الثالث عشر. فكم مرّة ردت هجمات الأعداء عن المدينة، وكم مرّة أنقذت البلد من الأوبئة. لهذا خصّها للروس بإكرام فاتق، فكانت الاحتفالات الدينيّة تقام أمامها، وتنصيب القياصرة وزواجهم وعماد أولادهم يتمّ في رعايتها.

حنان وحزن

على الرغم من المشاعر الإنسانيّة التي يعبر عنها نمط أيقونات الأمومة، لا يمكننا تجاهل علامات الحزن البادية على وجه العذراء وتعابير الخوف في وجه الطفل. وإذا نظرنا إلى أيقونات دفن المسيح، نجد العذراء تعانق ابنها الميت بالطريقة نفسها. فالآلام هي الطابع السائد للحنان. لذلك يمكننا افتراض وجود علاقة بين نمط الأمّ الحنون وأيقونات الألم. وتظهر هذه العلاقة في نبوءة سمعان: «وأنت سينفذ سيف في نفسك لتكشف الأفكار عن قلوب كثيرة» (لوقا ٢: ٣٥).

يعتمد افتراض العلاقة بين الحنان والحزن في أيقونات هذا النمط على أسس راسخة. ففي الطرف الآخر من أيقونة الحنون المعروفة باسم فلاديمير، التي يُنسب تصويرها إلى أندريه روليف، نجد رسمًا يرمز إلى صلب المسيح. هيكل أحمر وضعّ عليه كتاب مطلق وقفت فوقه حمامة هي رمز للروح القدس. على يمين الكتاب إكليل شوك وعلى يساره أربعة مسامير. ويتصب خلف الهيكل صليب فارغ، وضعت حربة على يساره وعصا تعلوها إسفنجة على يمينه. وكُتبت حوله عبارة: IC XC NI KA التي نجدها عادة على قربانة الإنخارستيا ومعناها: «يسوع المسيح المتصّر».

تظهر أيضًا العلاقة بين الحنان والآلام في أيقونة واسعة الشهرة بشرقتنا، وهي أيقونة المعونة الدائمة (الشكل ١٦). فمط هذه الأيقونة هو نمط الأمّ الحنون. يبدو فيها الطفل يسوع في حالة ذعر، فترى صندله في صدد السقوط، وهو ينتظر إلى الراء نحو الأعلى خائفًا. ومن فوق، يطير ملاكان، واحد على يمين المشاهد يحمل صليبا وآخر على اليسار يمسك

بحرية وبعضا تعلموها إسفنجة. إن هذه الأيقونة إثبات واضح للعلاقة بين الأم الحنون والآلام. وقد غالى بعضهم في شرحها وقالوا إن المسيح، بما أنه إله، كان يعرف منذ طفولته آية ميته بشعة سيموت. وقد مثل الرسام هذه المعرفة بالملاكين. ولما كان طفلاً، كان يرتعد لفكرة آلامه المقبلة فيلجأ إلى أمه ويجد في حضنها ما ينشده من طمأنينة وأمان. في هذا الشرح العاطفي الجميل مبالغة لا تتوافق مع الإيمان بالتجسد الحقيقي للكلمة، وكأنّ يسوع لم يعيش كسائر الأطفال، ولم يعان في كل يوم صراعاً مع المجهول مثل أي شخص. فتبدو عملية الصلب مبرمجة مسبقاً، وتزول مسؤولية البشر فيها، وبالتالي تكون حياتنا سلسلة أقدار محتومة لا حول لنا فيها ولا قوة.

لقد كتب كثيرون في القرون الأولى أناجيل غالت في تعظيم طفولة يسوع على هذا النحو، ونسبت إليه أعمالاً معجزية منذ حداثة سنه، لكنّ الكنيسة رفضت هذه الكتب واعتبرتها منحولة. لهذا لا تقبل الشرح الوارد أعلاه ونعتقد أنّ أيقونة المعونة اللانائمة تبيّن على طريقتها صلة الحنان بالألم في نمط الأم الحنون. ولعلّ شرح الأرشمندريت أنطون هبّي لهذه الأيقونة هو أدق ما قرأناه إلى الآن وأفضله. فهو يشير إلى أنّ الفنان فرغ أن يجمع فيها (الأيقونة) عظام أسرار ابن الله لنشل البشرية الخاطئة من وهدة الفساد والهلاك، فرسم المخلص محملاً على ذراع أمه البتول الأيسر... ومثل في أعلى الصورة عن يمين رأس العنراء ويساره ملاكين يحملان آلات الصلب والآلام، دلالة على افتدائه جنس الأنام... وبدلاً من أن يرنو يسوع إلى أمه، فقد نظر إلى الصليب وهاله مشهد الآلام المبرحة، فشذ بكلتا يديه على يد أمه اليمنى، ولفرط ذعره وارتجاجه سقط حذاؤه من رجله اليسرى... وبدا الحزن العميق على محيا البتول لفرط حزن ابنها الإلهي، فهي شريكة المخلص الحبيب في أفراحه وأتراحه^(٢٩)

(٢٩) الصور المفقطة أو الأيقونات، المكتبة البولسية، بيروت، ١٩٦٨، ص ١٧٣-١٧٤.

الصفات المميّزة

تصوّر أيقونة الأمّ الحنون امرأة تحمل ابنها غالبًا على ذراعها اليسرى وتضمّه بحنان إلى صدرها. تحني رأسها بعض الشيء وتلامس خدّه بخدّها. أمّا هو، فيعانقها بحرارة وحبّ، وينظر إليها بشغف. تحيط يده بعنقه وتمسّك يده الأخرى بشو بها. ولا يعبر وجه العذراء الناعم النيل عن أيّ فرح، بل إنّها تنظر بعينين حزينتين إلى المشاهد أو إلى ابنها. إنّ هذه النظرة تختلف عن نظرات أمّ فخورة بابنها الفريد. فهي تقودنا إلى سرّ حياة أمضت عمرها في تأملها. إنّها نظرة إيمان. فالعذراء حملت الله في قلبها قبل أن تحمله في أحشائها.

ترتفع يد العذراء اليمنى بلطف وكأنّها تريد سند ابنها خشية أن يسقط. وفي الآن نفسه تدعونا بهذه الحركة إلى مشاهدة ولدنا إله الرأفة والحنان. ويلبس الطفل في غالب الأيقونات ثوبًا ذهبيًا لماعًا. فهو «نور من نور، إله حقّ من إله حقّ». أمّا عيناه، فلا يرسم عليهما الحزن، بل الخوف والتلقن. إنّها العلاقة الإنسانيّة في أسمى معانيها. الطفل يلجأ إلى أمّه قلقًا، والأمّ تعطف على صبيّها، وتحزن لقلقه وتمنحه الطمأنينة والهدوء.

الكلمة وطفولته البشريّة

نجمع في هذا النمط ما تعود النقاد الفتيون أن يسموه إلى اثنين. نمط الأمّ المرضعة ونمط الطفل اللموب. ففي كلا النمطين، يظهر الفتان طفولة يسوع التي لا تختلف البتّة عن طفولة أيّ كائن بشريّ، ليبيّن أنّ التجسّد كان حقيقيًا، وأنّ يسوع اختبر في نعومة أظافره ما اختبرناه نحن جميعًا في طفولتنا.

يقول إندوكيموف Evdokimov في كتابه فنّ الأيقونة، إنّ الفنّ البيزنطيّ يتحاشى إظهار البعد البشريّ للكلمة المتجسّد لتمكّن هوته الإلهيّة من الظهور. لكننا نظنّ أنّ هذا الكلام مبالغ فيه. فالكاتب يتقدّم في

قوله هنا بعض اللوحات الفنية الغربية التي تصوّر الطفل يسوع عاريًا، أو لا تعبّر من تصويرها له عن أيّ معنى لاهوتيّ أو روحانيّ. وقد خفي على كاتبنا أنّ الإقلال من شأن الطبيعة البشرية ليسوع المسيح مرطفة أذانتها المجامع المسكونيّة، وأنّ الأيقونات التي سنأتي على ذكرها لا زالت تنال إكرام الكنائس الأرثوذكسيّة.

المرضعة Γαλακτατροφούσα (الشكل ١٧)

ظنّ النقاد الفنّيون ولفترة طويلة أنّ نمط أيقونة العذراء المرضعة لآتينيّ. وقد احتملوا في هذا الظنّ على انتشار النمط في الفنّ الغربيّ عمومًا والإيطاليّ خصوصًا. لكنّ التنقيحات الأثرية المعاصرة بدأت تعيل إلى الاعتقاد بأنّ النمط من أصل مصريّ. فعبادة الإلهة إيزيس كانت شعبيّة في مصر القديمة، وكثير من التماثيل والنقوش البارزة تصوّرها وهي ترضع ابنها حورس الذي يجلس بوقار في حضنها. وفي المنمنمات القبطيّة، نجد مريم ترضع ابنها وهو مستلقٍ ويمسك بثديها على عادة الأطفال الرضع.

لم يلقَ هذا النمط رواجًا في بيزنطية حيث تميّز الفنّ بالصرامة والجديّة. ومع ذلك، يذكر البابا غريغوريوس في رسالة بعثها إلى الإمبراطور لاونديوس الإيزوريّ (٧١٧-٧٤١) أنّ بين الأيقونات الواجب إكرامها: «تصاوير القديسة مريم التي تحمل في يديها سيّدنا وإلهنا وتقذّيه من حليّتها»^(٣٠). ولم يقتصر موضوع الرضاعة على يسوع، بل نجد رسومًا تبيّن أيضًا رضاعة العذراء في طفولتها ورضاعة يوحنا المعمدان.

لهذا النمط معانٍ لاهوتيّة يمكن استنتاجها من إحدى أيقونات المرضعة. فقد كُتِبَ تحتها «*ἡ τροφὴ ἡ μαιη*». وتظهر الأمّ المرضعة وهي تنظر إلى ابنها بحنان، وتقدّم له ثديها لتعزيه، فالطفل الإلهيّ يكي مثل سائر الأطفال، ويحاني مثلهم آلام الطبيعة، الجوع والعطش والخوف والوحدة. ولكي يزيل الفنّان عن هذا النمط كلّ تعبير مادّيّ بشريّ، وضع

Egon Sendler, *Les icônes byzantines de la Mer du Danubie*, p. 166. (٣٠)

الثدي على مستوى الكتف. وينظر الرضيع إلى المشاهد دون أن يصبّ اهتمامه كلّه في الغذاء، وكأنّه يقول: «طعامي أن أعمل بمشيئة الذي أرسلني وأن أتم عمله» (يوحنا ٤ : ٣٤).

الطفل اللعوب (الشكل ١٨)

تختلف هذه الأيقونة اختلافاً كبيراً عن أنماط أيقونات المذراء والطفل في الفن البيزنطي. فبدل أن نجد فيها طفلاً جاداً رزيناً كما هو الحال في جميع الأنماط، تصوّر لنا طفلاً لعوباً حيوي الحركة. وشبه هذا النمط أيقونات الأمّ الحنون من حيث التقاء الخدود ووضع يدي المذراء. لكنّه ليس قديماً مثلها، بل يعود تاريخ ظهوره إلى القرن الثالث عشر، حين بدأ الفن البيزنطي يتخلّى عن الضخامة والجدية ويميل إلى تصوير أكثر واقعية. في هذا القرن، بدأ جسد المسيح المصلوب ينزل نحو الأسفل ويحني ظهره ويفلق عينيه. أمّا المذراء الواقعة بجانبه فصارت تُرسم واقعة على الأرض فاقلة الوعي من فرط الألم، والملائكة حول الصليب سيكون^(٣١). لهذا يبدو وجه يسوع، على الرغم من وضعيته اللعوبة، جاداً وفيه خوف. ربّما كان هذا من تأثير نمط الأمّ الحنون.

يمكننا أن نلاحظ في غالبية الأيقونات من هذا النمط أنّ الطفل يريد الإفلات من أمّه، والأمّ ترتبك ولا تسمى إلى إجباره على البقاء. كلّ ما تفعله هو أنها تستمرّ في وهب حبّها وحنانها له، ولا تكيل حرّته. هذا ما حدث في الإنجيل حين جاء من يقول ليسوع إنّ أمك وإخوتك في الخارج يتظرونك. «فأجاب الذي قال له ذلك: «مَنْ أُمِّي وَمَنْ إِخْوَتِي؟ ثُمَّ أَشَارَ يِدهُ إِلَى تلاميذه وقال: «هؤلاء هم أُمِّي وإخْوَتِي. لِأَنَّ مَنْ يَعْمَلُ بِمَشِيئَةِ أَبِي الَّذِي فِي السَّمَوَاتِ هُوَ أَخِي وَأَخْتِي وَأُمِّي» (متّى ١٣ : ١٦). وهي تلبو في الأيقونة خاضعة تماماً لمشيئته.

(٣١) يحوي متحف مدينة أفينيون جنوبي فرنسا مجموعة رائعة تبيّن التغيّر الذي طرأ على شاهد الصليب من القرن العاشر إلى القرن الخامس عشر.

يمكن أن نضمّ إلى نمط الطفل اللعوب أيقونة كونييف Koniev (الشكل ١٩). تميّز هذه الأيقونة في أنّ الطفل ينظر إلى طائر حمام يقف على يده اليسرى أو يمك به، لأنّ جناحيه ممدودان. ولا يمكننا الجزم هل الطائر هو الروح القدس أم أنّه تصوير لعادة الأطفال في اللعب مع العصافير، أو أنّه يعبر عمّا ذكرته الأناجيل المنحولة عن يسوع. ففي هذه الأناجيل، يُقال إنّ يسوع كان يصنع طيورًا من طين وينفخ عليها فتدبّ فيها الحياة وتطير. يمكننا فهم معنى هذه الأيقونة بالاعتماد على إيمان الشعب الذي يقتنيها. فقد تموّد المسيحيون الروس أن يربطوا بينها وبين الرعاية الإلهية بناء على ما قاله يسوع: «أما يباع عصفوران بفلس؟ ومع ذلك لا يسقط واحد منهما إلى الأرض بغير علم أيكم. أما أنتم، فشمع رؤوسكم نفسه معدود بأجمعه. لا تخافوا، أنتم أئمن من العصافير جميعًا» (متى ١٠: ٢٩). فالعصفور هنا ليس مجرد تفاصيل عديمة الأهمية، بل يشير إلى النفس المسيحية، ويسوع وأمه ينظران إليها باهتمام وبرعياتها.

الخاتمة

لم نغطّ في دارستا هذه إلا جزءًا يسيرًا من أيقونات مريم والطفل. فالقوانين البيزنطية لم تتدخل في تحديد أنماط أيقونات العنراء، بل تركت للرسمين مجالًا واسعًا للتخيّل والابتكار. لذلك تعددت المواضيع وتشابك بعضها ببعض. فعلى سبيل المثال، نجد أيقونات لها نمط الأمّ الحنون والمرشدة في آن واحد. وأخرى تجمع نمطي صاحبة الجلالة والطفولة البشرية للكلمة.

لكنّ الرسم لم يُنجز اعتباريًا، ولا سعى إلى تصوير يخلو من الرسالة الروحية وعلى هامش الحياة الليترجية. فكلّ أيقونة للعنراء هي هوية شعب وكنيسة. فلا عجب أن نرى البولنديين على سبيل المثال، وقداسة البابا يوحنا بولس الثاني في مقدّماتهم، يكتنون لسيدة شستوخوفا إكرامًا وإجلالًا. ولا غرابة في أنّ غالية المدن التي يقطنها مسيحيون تسمّى إحدى كتائسها

باسم المنراء^(٣٢) كمثل «سيّدة دمشق»، «وسيّدة حلب»، «وسيّدة رأس
بعليك»، و«سيّدة زحلة»... فالمنراء كانت ولا زالت أقرب القديسين إلى
قلوب الناس.

(٣٢) راجع الكتب المرمية في مرسوخة المعركة المسيحية، دار المشرق، بيروت،
لبنان.



(الشكل ٢) أيقونة مريم المتضرعة
تظهر النجوم الثلاث واضحة وعيارة أم الآ
المختصرة مكتوبة فوق



(الشكل ١) معونة الضالين
من الأيقونات القليلة التي يظهر فيها شعر الملراء مسترسلًا



(الشكل ٤) الملراء صاحبة الجلالة



(الشكل ٣) أيقونة لأم الله
روسية، يظهر الخقل في ريمان العبا.



(الشكل ٧) الطراء ذات الأبنى الثلاث
أيقونة روسية من القرن الثامن عشر



(الشكل ٨) السيدة والطفل بين علامتي المسيح
رسم جناري من القرن الثالث في بياض رومة



(الشكل ٥) المرأة المرشلة
أيقونة بلغارية من القرن التاسع عشر



(الشكل ٦) القسيس لوقا يرسم أيقونة
المرءاء



(الشكل ١٠)

الملءاء تحمل وشاحها

رسم جناري لنيونيروس القرن السادس عشر



(الشكل ٩) نقش بارز لملءاء فلاخرنا

يظهر التجان في الدين.



(الشكل ١١) سبعة اللخيرة.



(الشكل ١٢) أيقونة «الجنار الذي لا يخرّب»

لنساء العينة الكبرى في كبة الحكمة الإلهية، كيف



(الشكل ١٤) الأم الحنون - رسم تخطيطي حد



(الشكل ١٣) المعترعة والطفل



(الشكل ١٦) أيقونة الممونة النائمة

يظهر فيها الملاكان:

جيراثيل (يحمل الصليب)

وميخائيل (يحمل الحربة)



(الشكل ١٥) ميلة ثيرسون الحنون

لا يظهر من الشخصيات إلا الوجه والأيدي



(الشكل ١٧) الأُم المرضعة
من الجزر البيزنطية في القرن السابع عشر.



(الشكل ١٨) الأُم والطفل اللمبوب

أيقونة روسية رسمها سيمان أوشاكوف في العام ١٦٦٨.

نلاحظ فيها تشابهًا بين وجهي الأُم والطفل



(الشكل ١٩) حلراء كونييف

حَلَبُ فِي كُتُبِ الْبُلْدَانِيِّينَ الْعَرَبِ^٥الدكتور عادل الفريجات^{٥٥}

حَلَبُ مدينةٌ قديمةٌ جدًا يرجع تاريخها إلى ما قبل الميلاد بألفين وثلاثمئة سنة، إذ ذُكرت في رُؤْمِ أَيْلَا على أن اسمها، «أرمان» أو «أرمي».

وأشارت الوثائق الفرعونية إلى مملكة حَلَبِ وإلى عاصمتها منذ العام ٢٠٠٠ ق.م. وكانت حلب عاصمة أكبر دولة أمورية، هي دولة «يمحاض» في القرن الثامن عشر ق.م. ووصل إلينا نصٌّ باللغة البابلية يشير إلى معاهدة وقَّعت بين ملك حلب والملك الحثِّي مورسيل الثاني. ومن المعروف أنها سقطت يد الحثيين في العام ١٥٦٠ ق.م. ثم خضعت للآراميين، فالآشوريين، فالفرس الأخمينيين، حتى إذا جاء العام ٦٤ ق.م. كانت تحت الحكم الروماني... ولما انقسمت الإمبراطورية الرومانية ونشبت الحروب بينها وبين الفرس، دخل الفرس حلب سنة ٤٤٠ م وأحرقوها. ثم عاد إليها الروم فأصلحوها.

وفي العام ٦٣٦ م فتح العرب حلب على يد أبي عبيدة بن الجراح يسلماً، وبنى فيها سليمان بن عبد الملك الجامع الكبير المعروف بجامع زكريا، وهو نسخة ثانية عن الجامع الأمويّ بدمشق.

وتعدُّ حَلَبُ ثاني أكبر مدينةٍ تخوي آثارًا وعمرانا وملاح إسلامية بعد القاهرة. ومن المعروف أنها كانت عاصمة الدولة الحمدانية، وأن سيف الدولة الحمداني أقام فيها، ومنها كان يقود الجيوش لحرب الروم. هؤلاء الذين تمكّنوا العام ٣٥١هـ/٩٦٢ م بقيادة الأميراطور تقفور من احتلالها ونهبها وحرقها... حتى إذا جاء الفاطميون إلى الشام، سيطروا عليها العام ١٠١٥ م، ثم نشأت فيه الدولة المرديسية لأكثر من ٥٠ عامًا، بعد الفاطميين. وتعرّضت حلب إلى نكبات وكوارث كثيرة في تاريخها. إذ بعد أن توالى على حكمها الزنكيون

(٥) المقال دراسةٌ في كتاب بهلما العنوان أصله وصنّفه الدكتور شوقي شعث والأستاذ فالح

بگور، دار النيرة، دمشق، ١٩٩٥، ٢٦٣ صفحة.

(٥٥) جامعة دمشق.

والأيوبيون، هاجمها المغول العام ١٢٦٠ م، وأحرقوها، وتلاههم التتر على يد تيمورلنك في العام ١٤٠٠، فاستباحرها. وجاء بعدها المماليك فالعثمانيون العام ١٥١٦م الذين دخلوها بعد معركة مرج دابق شمالي حلب، فصارت المدينة مقراً للحاكم التركي الملقب بـ «الباشا». وبعد أن خرج الأتراك في مطلع هذا القرن آثت إلى الحكومة السورية، فجمل الفرنسيون منها دولة ضمن حدود الانتداب سموها «دولة حلب» ثم نعمت، كباقي محافظات القطر العربي السوري، بالحرية والجملاء والاستقلال، منذ العام ١٩٤٦.

ومن المعروف أن حلب تقع في شمالي سورية، وتبعد عن دمشق نحو ٣٦٠ كم، ويخترقها نهر قوئين المشهور. وهي تعرف بِقَلْعَتِهَا الخالدة، وبأسواقها، وجوامعها، وأسوارها... لذا قامت مديرية المتاحف والآثار بتسجيل حلب، وكثير من مناطقها، في سجل الآثار لديها، وهذا يعني ضرورة حمايتها وصيانتها. كما سجلتها في السجل العالمي التابع للـ «يونسكو» ضمن سجل الممتلكات الثقافية العالمية، بحيث يتحمل العالم بأسره ضرورة حماية كل ما دون فيه والمحافظة عليه.

ونظراً إلى أهمية هذه المدينة، فإن التأليف فيها، وفي تاريخها، لم ينقطع أبداً. وفي وضعنا أن نشير، من دون استقصاء، إلى كُتُب أُلِّفَتْ فيها قديماً، وكتب أُلِّفَتْ فيها حديثاً. فمن الكتب القديمة في حلب وتاريخها:

- ١ - كتاب تاريخ حلب، لِلْمُعْظِمِي المُتَرَفِّي بعد (٥٥٦هـ/١١٦٠م).
- ٢ - كتاب بنية الطلب في تاريخ حلب، لابن العديم (٦٦٠هـ/١٢٦١م).
- ٣ - الأهلان الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، لابن شداد (٦٨٤هـ/١٢٨٥م).

٤ - قُرُ العَجَب في تاريخ حلب، لمحمد بن إبراهيم المعروف بابن الحنبلي (٩٧١هـ/١٥٦٣م). وللمؤلف ذاته كتاب آخر، اسمه: الزُّنْد والضَّرْب في

تاريخ حلب، نشره الدكتور محمد التونجي بالكويت العام ١٤٠٩هـ.

٥ - معادن الذهب في الأعيان المشرفة بهم حلب، لأبي الوفاء العرضي (١٠٧٦هـ/١٦٦٥م). وحققه أيضاً د. محمد التونجي، ونشره بدمشق

العام ١٤٠٧هـ.

ومن الكتب الحديثة المؤلفة في حلب وتاريخها وأعلامها:

- ١ - إغلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، لمحمد راضب طبّاخ. ويقع في سبعة أجزاء. وفيه ترجمة لأكثر من /١٠٠٠/ عَلمٍ حلبِيّ. وطبع مرتين

في حلب /١٩٢٦/ ومرة ثانية فيها سنة ١٤٠٩هـ/١٩٨٩ يإشراف
محمد كمال.

٢- أدياء حلب نوو الأثر في القرن التاسع عشر، لقسطايي الحمصي
(١٩٤١م). وفيه تراجم لأكثر من (٥٠) عالماً حلياً كان مو آخرهم.

٣- محافظة حلب، لمبد الرحمن حميدة، ضمن سلسلة «بلادنا». وصدر
عن وزارة الثقافة بدمشق - د.ن.

٤- حلب القديمة، منشورات المديرية العامة للمتاحف والآثار بدمشق
(١٩٨٣).

٥- أحياء حلب وأسواقها، لخير الدين الأسدي (١٩٧١م)، حققه عبد
الفتاح رواس قَلَمجي، وطبعته وزارة الثقافة بدمشق العام ١٩٨٤.
ومن المعروف أن للأسدي هذا معجمًا يقع في /٨٠٠٠/ صفحة،
اسمه موسوعة حلب المقارنة. وقد ظهر منه عدة أجزاء.

٦- معالم حلب الأثرية، لمبد الله حجّار. وهو من منشورات جامعة حلب
وجمعية العاديات فيها، العام ١٩٩٠.

٧- الحليّون في المهجر، لمبدالله يوركي حلاق. وهو من منشورات مجلة
(الضاد) الحلية العام ١٩٩٤.

وأخيرًا يأتي هذا الكتاب الذي نقف عنده اليوم وعنوانه: حلب في كُتب
البلدانيين العرب.

جاء هذا المصنّف في (٢٦٣) صفحة. وقد عاد فيه المؤلفان إلى حوالى
(٥٠) كتابًا. فبدأ منذ القرن الثالث الهجريّ مع كتاب صورة الأرض لمحمد بن
موسى الخوارزمي (٢٣٣هـ/٨٤٧م)، وانتهيا برحلة محمد ثابت (١٣٧٧هـ)،
وكتابه جولة في ربوع الشرق الأضي. وقد مرّا بمؤلّفات تاريخية عديدة، مثل
فتح البلدان للبلاذري، والمسالك والممالك لابن خرداذبة، وصفة جزيرة
العرب للهمداني، ومعجم البلدان لباقوت الحموي، والروض الميظن
للحميري، ونبذة الطلب لابن العديم، ونهر الذهب في تاريخ حلب
للنقري... إلخ.

وكرّرت عدة المؤلفين إلى كُتب الرحلات، ومن الرّحّالين الذين عادا
إليهم: ناصر خسرو (٤٥٣هـ/١٠٦١م) وكتابه: سفرنامه، وهو بالفارسية، وقد
ترجمه يحيى خُشاب إلى العربية. ورحلات بنيامين (٥٦٩هـ/١١٧٣م).

والشريف الأدرسي (٥٦٠هـ/١١٦٤م) صاحب كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. وابن بطوطة (٧٧٩هـ/١٣٦٩م)، واسم رحلته تحفة النظار في غرائب الأمصار وصنائب الأسفار. ولويس شيخو الذي درن خلاصة رحلتين قام بهما إلى حلب في مطلع هذا القرن. ومحمد ثابت المصري المعاصر، الذي سجل مشاهداته وملاحظاته في كتاب بعنوان: جولة في ربوع الشرق الأدنى. وفزاد أفوام البستاني الذي قام برحلته إلى حلب في أوائل خمسينات هذا القرن، ودون ملاحظاته تحت عنوان خمسة أيام في ربوع الشام... وأنهى الكتاب بنصوص قصيرة عما قاله الرحّالون الأجانب في حلب، أمثال بوكوك الإنكليزي (١٧٣٧م، نيهور اللانمركي ١٧٦٦م، وفولني الفرنسي ١٧٨٣م، ولويس إسكندر دي كوارنسر، فتصل فرنسا في حلب ١٨٠٨م. ولو نظرنا في تواريخ النصوص المختارة عن حلب، من زاوية وفيات أصحابها، لوجدنا سبعة نصوص تعود إلى القرن الثالث الهجري، ومثلها إلى الرابع، وأربعة إلى الخامس، ونصاً إلى السادس، وثمانية نصوص إلى القرون السابع والثامن والتاسع، ونصاً إلى العاشر والثالث عشر، ونصين للحادي عشر، وثلاثة للثاني عشر، وتسعة نصوص للقرن الرابع عشر الهجري.

وقد كان وراء النصوص المختارة من المراجع السابقة رغبة في رسم خط لتطور مدينة حلب عبر القرون، ورصد كل ما جدّ عليها من توسع عمراني واقتصادي وتجاري وثقافي وبشري، كما حفلت تلك النصوص بأخبار تاريخية، ومعلومات جغرافية، وأشعار، وأسماء أعلام، وأوصاف لأحوال المعاش في حلب، وأحوال السياسة فيها، أثناء ما يقرب من ألف عام.

وعلى سبيل المثال، فإن أبواب حلب كانت عند ناصر خسرو (٤٥٣هـ/١٠٦١م) أربعة أبواب، هي: ١ - باب الله ٢ - باب اليهود ٣ - باب الجنان ٤ - باب أنطاكية. ثم ذكر ياقوت بعد نحو (٢٠٠ عام) أن لحلب في زمانه سبعة أبواب هي: ١ - باب الأورعين ٢ - وباب اليهود وقد سمي أيضاً بباب النصر ٣ - باب الجنان ٤ - باب أنطاكية ٥ - باب قنشرين ٦ - باب العراق ٧ - باب السر.

وإذا كانت أبوابها قد كثرت، واختلف فيها، فإن قلعتها الخالدة كانت محوراً للكثيرين ممن تحلثوا عن آثار حلب ومعالم عمرانها. وقد قيل: إن سلوكس هو النبي صرّها، وقيل: بل الآشوريون، وقيل: بل العماليق... ولكن من المؤكد أن فيها مبعداً حياً، تعود بقاياها إلى القرن التاسع ق.م.، إضافة إلى

نواوس رومانية ويزنطية من أيام يوستينيانس. كما أن في القلعة اليوم ملامح عمارة صرية كان لسيف الدولة الحمداني، ولسلاطين آخر بعده، درر هام في بنائها. ومن المعروف أن السلطان قايتباي قد جُدد في بنائها.

ورغم الزلزال الذي ضربها العام ١٨٢٢م، فإن إبراهيم باشا قد رُمّمها في ثلاثينيات القرن الماضي، كما أُجريت عليها ترميمات وتصليحات في زمن الحكم الوطني، وبعد جلاء الفرنسيين عن سورية.

ومن آثار حلب ومعالمها، أسواقها المشهورة. ومن تلك الأسواق «سوق الزجاج» هذا الذي قال فيه القزويني (٦٨٢هـ/١٢٨٣م): «ومن عجائبها سوق الزجاج، فإن الإنسان إذا اجتاز بها، لا يريد أن يفارقها لكثرة ما يرى فيها من الطرائف العجيبة والآلات اللطيفة» (ص ١١٠ من الكتاب).

وكذلك تعرفنا من خلال النصوص المختارة مجموعة كبيرة من أعلام حلب في القديم، ممن كان لهم إسهام ثقافي وفكري وتاليفي، ومن هؤلاء: الشعراء والفقهاء والمؤرخين، فمن شعراء حلب القدامى مثلاً: أبو الفتح بن أبي حصينة، وأبو محمد بن سنان، وأبو العباس المعروف بأبي مشكور، وابن خالوية، والصنوبري، والمخالدبان، وشاعر العربية الأكبر - أبو الطيب المتيني، وأبو فراس الحمداني، والبحترتي... إلخ. ومن الفقهاء: أبو داود، وأحمد بن حنبل، وسعد الدين بن الشيخ، ومحي الدين بن عربي، والسهروردي... إلخ. ومن مؤرخيها: المظني، وابن المديم، والقفطي، وياقوت الحموي، وابن شداد... إلخ. ومن رجالها الكبار: سيف الدولة الحمداني، والغازي بن صلاح الدين الأيوبي، والوزير القفطي أيضاً، صاحب كتاب طبقات الأطباء، وكتاب المحمدون من الشعراء... إلخ.

أما في العصر الحديث فيمكن المرة أن يذكر أعلاماً حليين كثيرين، مثل: راغب الطباخ، صاحب كتاب أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، وقسطنكي الحمصي، وخير الدين الأسدي، وعبدالله يوركي حلاق صاحب مجلة الضاد، وعمر أبو ريشة شاعر سورية الكبير، وعبد الرحمن حميدة، أستاذ الجغرافية الجامعي، وعبدالله حجار، صاحب كتاب معالم حلب الأثرية، وعمر الدقاق، وسامي كيالي وهو مؤلف كتاب الحركة الأدبية في حلب الصادر في الخمسينيات من هذا القرن. ومن قصاصيها جورج سالم، ونهاد سيرس، ومن مناضليها الكبار في هذه الآونة: المطران إيلاريون كيجوي مطران القلمس الذي أودع سجون إسرائيل لعدة سنوات، ثم أفرج عنه... إلخ.

وإذا حُذِّنا إلى الكتاب الذي نراجعه حلب في كُتُبِ البُلدانيِّين العرب فإننا نرى فيه، على قيمته، نواقص وثرثرات وملاحظات نسجلها على النحو التالي.

١ - إنَّ العنوان لا ينطبق على المحتوى، فالعنوان حلب في كتب البُلدانيِّين العرب، لكن المحتوى صَمُّ كُتُبٍ غير عربيَّة ألفها مستشرقون أو أحاجم. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنَّ الكتب التي اسْتُخِثَتْ منها النصوص ليست كلها بُلدانيَّة، فيها ما هو تاريخيٌّ، مثل بقية الطلب، وما هو لغويٌّ صرفٌ، مثل لسان العرب وتاج المروس. يبدو لي أنَّ السُّجعة المعقودة ما بين (حَلَبٌ... وعَرَبٌ) كانت وراء هذا الاختيار، فوَقعت تضحية بالدقَّة لصالح العنوان المسجوع.

٢ - والتضحية بالدقَّة والصحَّة لم تقتصر على العنوان فحسب، بل تجاوزته إلى بعض النصوص المقبوسة في الكتاب، وخاصَّة في مجال الشعر. وستضرب أمثلة على ذلك ولا نستقصي كلَّ شيء:

١ - نقل المؤلفان عن كتاب مختصر كتاب البلدان، للهمدانيِّ المعروف بابن القفيه، والمطبوع بليدن العام ١٤٠٢هـ، (ص ٤٢ من كتابنا) هذين البيتين لعمر بن كلثوم:

- وعندَ الله يأتِيهِ دُعَاها إلى أرضٍ يعيشُ بها الفقيرُ
- لأرضِ الشَّامِ وهي جَمَى وخبٌّ زريتونٌ وثَمَّ نسا العصيرُ
وفي البيتين، حب هذه الرواية، غموضٌ وتحريفٌ كثير. ولو كلَّف المُصنِّقان تَقْصِيتهما العوده إلى ديوان عمرو بن كلثوم - (ط. إميل بدوي يعقوب ص ٤٣-٤٤) - لوجدنا الرواية كما يلي:

- وعبد الله ثانيةً دعاهم إلى أرضٍ يعيشُ بها العسيرُ
- إلى أرضِ الشَّامِ جَمَى وحبٌّ وثَمَّ... نسا العصير
فكلمة «ثانية» حُرِّفت إلى «يأتيه» وكذلك حُرِّفت كلمة «حب» إلى «خب» والحبُّ أكثر ملاءمة للزيتون. ولكنَّ البيت الثاني - والحقُّ يُقال - بقي، في الكتاب وفي الديوان معاً، غامضاً ومُحرَّفاً ومُضطرباً.

ب - وكذلك يلاحظ المرء التحريف وغموض المعنى في بعض أبيات ابن أبي عينة التي قالها في حلب، ولا أدلُّ على ذلك من هذا البيت مثلاً:

- وسرِّب من الفزلا ن يرتعن حوله كما انسلَّ متظومٌ من الدر من سلك

وكلمة «متظوم» محرَّفة عن «منظوم» بلا رب.

ومن هذا البيت أيضاً:

فيا طيبَ ذلك القصرِ قصرًا ونزماً بأفصحِ زحِبٍ غيرِ وَعِرٍ ولا ضنك

وكلمة «طيب» هنا محرقة عن «طيب» دون شك.

٣ - لم يتبه المصنفان إلى وجود عبارات مُفحمة أُخِلت بسياق النص المقبوس، ولم ينهيا إليها. فذكرا في (ص ٥٤) من كتابهما نصاً من كتاب ابن حوقل (المتوفى سنة ٣٦٧هـ) - ولتتبه إلى تاريخ الوفاة ٣٦٧هـ - صورة الأرض هذا النص عن حلب: «وكان لها أسواق حسنة وحمامات وفنادق كثيرة ومحالٌ وبيراصٍ فسيحة ومشايخ وأهل جلة، وهي الآن في زماننا، وهو نيف وسبعين وثلاثمائة للهجرة... إلخ». فكيف يكتب ابن حوقل المتوفى العام ٣٦٧هـ عن زمنٍ غير زمانه يقع بعد سنة ٣٧٠هـ؟ إذن هذه عبارة مُفحمة، على نصِّ ابن حوقل، أفحمها النُسخ على الأرجح، أو أن كلمة سبعين قرئت خطأ، وهي في الأصل (ستين) وهذا احتمال آخر... ومن هنا كان لا بد من معالجة هذه المسألة في حاشية من حواشي الكتاب، ولكن هذا لم يقع لسوء الحظ. ومن المؤسف أن الأمر قد وود ما يشبهه في (ص ٥٣). فجاءت عبارة تناقض السياق، ناقصة، غامضة ولا معنى لها، تقول تلك العبارة:

«جُند قسرين: مدينتها حلب. وكانت عامرة غاصة بأهلها، كثيرة الخيرات على مدرج طريق العراق إلى الثغور وسائر الشامات، وافتحها الروم - وكان الروم قد افتحوها في تاريخ ثلاثمائة ونيّف وسبعين - مع سور عليها حصن من حجارة لم يُقن عنهم من المدوّ شيئاً بسوء تدبير سيف الدولة، وما كان به من العيلة، فأخرب جامعها رسي ذراري أهلها وأخرقها».

ولا شك أن في هذا النص سقفا يكشفه ما بعد العبارة المقحمة والمغلطة أصلاً، كما سترى. فالعنى لم يقم إذا تجاوزنا العبارة التي تشير إلى تاريخ فتح حلب، والخلل واضح فاضح...!

أما أن يكون الروم افتحوها - حسب العبارة المُفترضة في النص - سنة ثلاثمائة ونيّف وسبعين، فهذا غير صحيح، وقد مرّ بنا من قبل أن تغفور احتلّ حلب سنة (٣٥١هـ/٩٦٢م)، وفرّ منها (سيف الدولة) ثم عاد إليها... فتاريخ فتح الروم حلب إذاً غير صحيح، ولم يُتبه عليه المصنفان!

٤ - إن بعض المصادر التي عاد إليها المصنفان لم تقم إلى الباحث شيئاً يُذكر، ويبدو أن الرغبة في التكرار كانت وراء العودة إليها. فمثلاً عاد الباحثان إلى كتاب لسان العرب لابن منظور المصري، فنقلنا منه هذا النص: «حلب

مدينة بالشام. وفي التهذيب: حلب اسم بلد من الثغور الشامية». وهذا نصٌ يبدو غير ذي قيمة إذا قُورن بنص آخر لياقوت الحموي ساقه المؤلفان بلغ ١٤ صفحة. فبدأ التاسب لم يكن واردًا في ذهن المُصنِّفين إذن.

٥ - وبالمقابل غفل المُصنِّفان عن كُتبٍ مهمّة أرخت لحلب. ولم يفيدا منها، ومن تلك الكتب مثلًا كتاب تاريخ حلب للعظيمي (نحر ٥٥٦هـ/١١٦٠م) وهو كتاب صلد بدمشق العام ١٩٨٤ بتحقيق إبراهيم زعرور. وأصله رسالة ماجستير نُزِّهت في كليّة الآداب بجامعة دمشق.

٦ - لم يكلف المُصنِّفان نفسيهما، أحيانًا، بشرح بعض المصطلحات القديمة، وكان في وسهما أن يفعلا ذلك بشيء من الجهد. فمُصطلح «السكّة»، وهو مقياس مسافة، كان يمكن استنتاج حقيقته ومقداره، لو قارنًا بين أقوال المؤرّخين الواردة في الكتاب. فقد ذكر ابن خرداذبة (٢٨٠هـ/٨٩٣م) أنّ بين حلب ومنبج تسع سكك. ويذكر قدامة بن جعفر في كتابه الخُراج أنّ المسافة ذاتها تفصل ما بين دمشق وبعليك، فلو عرفنا على نحو تقريري مقدار هذه المسافة بالكيلومترات، وقسمناها على تسعة، لعرفنا ماذا يعني «مصطلح السكّة»، ولاستطعنا أن نعرف الطرق التي كان يسلكها الناس بين المدن، بحسب أقوال القدماء فيها.

٧ - وبخصوص الإخراج الطباعي، فعدا عن الأخطاء المطبعية الكثيرة في الكتاب، وقع غلط في تحديد حواشي المصنّف. فما جاء في (ص ٢٦) كله حاشية، ولكن لم يُفصل بينه وبين ما يمكن أن يكون مُتنبًا بخط، كما هي الحال في الصفحات الأخيرة. ولكن رغم كلّ ما تقدّم، فإنّ الكتاب الذي نراجعهُ ضمّ بين دفتيه نصوصًا نادرة، من كُتبٍ طبعت قديمًا، وليس من الميسور الحصول عليها. كما شَفَع مُعدّا الكتاب لبعض مقبوساتهما بخرائط قديمة نادرة للمنطقة العربية، مثل خريطة العراق والجزيرة العربية، للإدرسيّ الواردة في (ص ٧٧)، وخريطة العالم كلّها التي رسمها القرزينيّ ووردت في (ص ١١٣).

وتستوقف الباحث في هذا الكتاب معلومات قيمة ذكرها الرُحالون الذين مرّوا بحلب الشهباء عبر القرون. ومن تلك المعلومات القيمة ما ذكره الأب لويس شيخو في رحلتين له إلى حلب: الأولى قام بها في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، والثانية فُعلها بعد مضي عشر سنوات من الأولى. وقد نشرهما في مجلة المشرق وهما فيها على التوالي: السنة الثامنة للعام ١٩٠٥ والسنة ١٩

للعام ١٩١٦. والملاحظ من مطالعة ما كتبه شيخو أن عند سُكَّان حلب قد زاد نحو مئة ألف في غضون عشر سنوات، فكانوا نحو (١٥٠) ألفاً، ثم صاروا (٢٥٠) ألفاً في العام ١٩١٦. وكان من أبرز ما ذكره (شيخو) في رحلته الثانية إلى حلب إشارته إلى حاجة المدينة آنذ إلى الماء والكهرباء... ولكنه أشاد بصناعة النسيج فيها آنذاك فقال: إن عند الأنوال فيها لا يَبْلُ عن عشرين ألف نؤل... وكذلك أشار في رحلته الأولى إلى قوم يتعاطون العِلْمَ فيها، فذكر منهم الشيخ كامل الفزّي، وهو صاحب كتاب نهر الذهب في تاريخ حلب وكان يصنّفه آنذ. وذكر أيضاً أنه لقي من أدبائها جرجس الخياط، وقسطاكي الحمصي، وميشال الصقّال... إلخ.

ولكنّ شيخو المُفَرِّم بالكتب والمَنهوم بالعلم حدثنا عن حلب مدينة الكتب التي تكثر فيها المخطوطات، فذكر أنه اطلع في المدرسة الأحمدية بمصرنة جناب السيد أحمد أنندي الجلبي على المخطوطات التالية: تهليلب اللغة، للأزهريّ (٣٧٠هـ)، وكتاب ما يمؤل عليه من الأمثال، لمحمّد أمين المجي، وكتاب الليل على مرّة الزمان في ممرقة الخلفاء والأعيان، لأبي الفرج بن الجوزي ألفه قُتْبُ الدين موسى بن محمّد البليكي، وعلى كتاب طبقات الملوك للشماليّ وقال: في فهرست هذه المدرسة كتاب للفارابي يدعى الرسالة الفتحية، وكأنّه قُيد إذ لم يمكن اكتشافه (ص ٢٢٠).

وكذلك يُظلمنا على كتاب عن مصر مخطوط، عند الوجيه فردريك بوخه يُنسب للقرّويني. وهذا الكتاب يصف مدينة القاهرة ثمّ يتحدّث عن خزانة كُتب فيها... ونعرف من النصّ الذي نقل من شيخو أنّ نسخة من كتاب الصين بخطّ الخليل بن أحمد الفراهيدي، مؤلّف الكتاب، قد بقيت إلى زمن متأخر، وكذلك نسخة بخطّ الطبراني أو الطبري بخطّ يده من كتاب التاريخ قد تُدوّلت حتى زمن متأخر أيضاً. ويذكر شيخو نقلاً عن هذا الكتاب المعزوّ للقرّويني أنّ أحد رواته ذكر أنه رأى في مصر سنة ٤٦١هـ خمسة وعشرين جملاً موقرة كُتباً حُملت إلى الوزير أبي الفرج محمّد بن جعفر المفرّج، أخذها هذا الوزير من خزائن القصر هو والخطير بن الموقق في الدين يابجِب وَجِبَ لهما عمّا يستحقّانه وغلماتهما من «ديوان المجلس». ويتقل عن ابن الطوير أنّ خزانة كتب كانت في القاهرة في أحد مجالس اليعارستان المتيق تحوي ما يزيد على مئة ألف كتاب من المجلّدات...

ويذكر شيخو أيضاً أنه رأى من المخطوطات كتاب الدرّ المنتخب في

تاريخ حلب لعلاء الدين بن الخطيب عند كامل أفندي الفزّي. وكتاب شرح مقامات الحريري للمطرزي في مكتبة الموارنة. ورأى عند المخوري جرجس شلحت نسخة من كتاب جلوة المقيس في تاريخ علماء الأتلس، لابن الخطيب. وكتاب المذكر والمؤث للفراء بتاريخ سنة (١١٨٩/٥٨٥م). ونسخة من كتاب الأضداد لابن الأنباري (وقد طبع ببلندن) عند الأديب قسطنطين الحمصي. وكتاب التفاحي في المعادن والجواهر، عند الشيخ أحمد أفندي الزرقاء، وعند الأخير أيضًا عاين كتاب الوشي المرقوم في حل المنظوم، المنسوب للبديع الهمداني، والمشهور أنه لابن كثير... وكتاب عجائب المخلوقات للقزويني، (كتب سنة ٩٨٨/١٥٨٠م)، وفي المكتبة المارونية كتاب دمية القصر في تراجم أجداء العصر للباخري... وكتاب البرهان في علم الميزان للجندكي، وكتاب أدب القضاة للشمراني، وكتاب مفتاح الرحمة وكنز النعمة في الكيمياء... وكتاب السكافي في الطب لأبي نصر علان بن منصور بن العين زبي، وكتاب الشوق الطيبي لصاعد بن حسن.

ولم يعد شيخو عن الحق حين نعت حلب بأنها «مدينة الكتب»، فمما يُعزّز منزلتها هذه، ويؤكد قوله، أن حلب كانت المهد الأول للطباعة العربية، وهي أول مدينة عربية عرفت الطباعة، إذ أنشئت فيها أول مطبعة عربية سنة ١٦٩٨، وقيل بل سنة ١٧٠٢، وهي مطبعة البطريرك دباس. وكان أول كتاب طبع في تلك المطبعة هو كتاب القنطرة أي خلعة القُدّاس الشريف، ثم تلاه كتاب السواحي، وهو باليونانية والعربية. وكان البطريرك دباس قد استقدم آلات مطبعته من بخارست في رومانيا.

وأخيرًا، فهما يكن الشأن ومهما شاب كتاب حلب في كتب البلدانين العرب من ثنات وما مزجه من ثنات، يبقى كتابًا مفيلاً لمن يريد تناول الأشياء على عجل، ولمن يشاء أن يعرف بعض المختصرات، وبعض النصوص عن حلب، مما كتبه مُصنّفون في أثناء أكثر من ألف عام، لكن تلك النصوص، كما هي شروطها، بقيت موادًا خامًا، ولم تدخل في بناء تأليفي وتصنيفي علمي مُحكم ومتكامل.

أبو رانطه التكريتي (القرن التاسع الميلادي)
ورسالته في الثالث المقتس

دراسة ونص

بقلم الأب سليم دكاش اليسوعي

سلسلة «الفلاصة والمتكلمون العرب المسيحيون - العصر الوسيط»،
دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ١٣٦ صفحة.

يعرض الأب دكاش في كتابه سيرة لأبي رانطه وتحقيقاً لمؤلفاته ودراسة لمؤلفين منها في الثالث، تُقرأ مع تعليقات وحواشٍ كاملة في أحدهما، وجزئية في الآخر. وتعود قيمة هذه الدراسة إلى أنها تدلُّ إلى مصادر التكريتي عند القبطيين خاصةً، وتُقرن فكره بفكر المعتزلة الذين هم جماعة خصومه، كما يتتبع المحقق بلا مشقة. وكنا نودُّ لو تكلف الأب دكاش أيضًا مقارنةً أبي رانطه بسائر المتكلمين العرب المسيحيين، علمًا بأنَّ قسم أطروحة رشيد حنّاد المكرس لأبي رانطه هو ناقصٌ جدًا.

كان أبو رانطه معاصرًا لعمار البصري وأبي قره، فهو ينتمي إلى الجيل الأوّل من المتكلمين العرب المسيحيين، بحيث أوجب عليه احتكاكه بالإسلام في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين أن يصوغ حججًا مبتكرة يستخدمها في المناظرة. ولقد كانت المعقولة ضرورةً بصفحتها المجال لتقاش بين قري متعادلة.

قبل كلّ جدال، لا بدّ من الإرادة الحرّة للدخول في حوار. قد يسعى الجدال إلى الحرب الكلامية أوّل وهلة فيحمل في طياته العاصفة والتهديد. يبقى مع ذلك أنّ الكلام المتيف نفسه يقوم على جوهر الكلام، الذي هو تأقّب للحوار الهادئ. ولهذا الغاية، وجب على أبي رانطه أن يذكر المسلمين بضرورة التقيّد بما للتقاش النصف من قواعد أوليّة بديهية.

وكان الوضع في تلك الأيام يقتضي ألا يقبل المسيحي، الذي يعيش تحت سلطة الإسلام، بالدخول في مناظرة دنيّة إلا بروح الاستشهاد. فإذا ذلّ لسانه حُكّم عليه. ولذلك نرى أنّ حنين بن إسحق المشهور، الذي ذاق طعم السجن، رفض أوّلًا أن يُجيب ابن المنجّم الذي حثّه على اعتناق الإسلام^(١). ويذكر أبو رانطه، في مطلع رسالته في الثالث، بترقداته الشخصية. فقد امتنع، بسبب ضعفه وخوفه، عن نشر فكره، ولم يجد الجرأة اللازمة إلا في كلمة المسيح الذي يبحث على عدم الخوف ممن له القدرة على قتل الجسد، بل على الخوف ممن له القدرة بعد القتل على أن يلقي في جهنّم (لوقا ١٢/٤-٥). وفي الواقع، فإنّ موقف خصم أبي رانطه يتضمّن تهديدات تكاد أن لا تُخفى. في نظر المسلم، القضية مبثورة فيها، إذ إنّ المسيحي، الذي يسلم بأسماء الله كما يفهمها الإسلام، «يفضل»، إن أضاف إليها

Cf. *Une correspondance islamico-chrétienne entre Ibn al-Miskawayh, Hārūn ibn Ishāq et (١) Qasr ibn Ishāq, introduction et édition: S. Khalil; introduction et traduction: P. Noyon, in «Patrologia Orientalis», t. 40, fasc. 4.*

الثالث. أزل وهلة، يرفض أبو رائطه اذهاء المسلم أنه وريث الوحي من دون سواه، إذ حلى الاثنين أن يعتبرا نفيهما آخرين يشتركان في وراثة بضاعة تركها لهما أبوهما (المقطع ١٩). نذكر، في هذا الصدد، بأن أبي رائطه هو كاتب صفحة وائمة تتضمن دفاعًا عقليًا من المسيحية، من ذلك الدين الذي يهدي إليه إكراه المعجزات، لا إكراه القمع^(٢١).

إن ما جعل المعتزلة يميلون أكثر من غيرهم إلى رفض الثالث أساسًا هو رفضهم المتصلب للتسليم بأي تمييز بين أسماء الله والذات الإلهية. إذ إنهم أروا فيه شيئًا من الشرك: ولتلك بلا لهم الله وطمحه حقيقة واحدة، فنبلوا كل قياس في وصف الله. يسم أبو رائطه لهم بأن الله واحد لا مثل له، ويرفض أن تكون الوحدة في العدد ويكتفي بنسبتها إلى الجوهري. وإذا سلم، كما في القرآن الكريم، بأن الله أسماء، فلكي يميزها عن الذات الإلهية ويمرود فيجمعها بصفة أقانيم.

وفي هذا الصدد هندي تحفظ يخص بظهير الصلة القائمة بين الجوهري والأقانيم. تقي نظر الأب دغاش يرفض أبو رائطه التمييز الشكلي أو الأنطولوجي بين الأقانيم والطبيعة الإلهية، مؤكِّدًا أن الواحد (الطبيعة) هو الأقانيم (الثلاثة) (ص ٤٥). قد ورد في الطرح المصنوع فيه: فاسمُ الله، له الحمد، اسم جوهري بلذات الأقانيم الثلاثة... وهله الأقانيم جوهري واحد، لا جواهر. وهله ما لا يعني، في نظري، أكثر من أن الله هو جوهري وثلاثة أقانيم، الجوهري نفسه في الثلاثة. فليس هنا من سبب لأن نأخذ حلى أبي رائطه خلطه بين الجوهري والأقانيم، حين يكتفي، ردًا على الشرك، بالإشارة إلى وحدة الجوهري. هنا وأن إدخال مفهوم «الطبيعة» (القائب عن سياق الكلام) هو الذي يعقد صلة الجوهري، لأن معنى اللفظ في ذلك الزمن كان غير أكيد على الإطلاق، فيجوز لنا أن نقول، حلى سبيل الإمكانيّة، وبالانضمام إلى ووح صمليّة انتقاد الأب دغاش، إن الجوهري والأقانيم هما شيء واحد في الواقع، حلى مستوى الطبيعة الإلهية^(٢٢).

إن هنا الكتاب، الذي يستحق أن يُرَكَّن إليه بكل ثقة، سيحتل المكان المناسب في مكتبة أفواج الباحثين المتزايد عددهم في حقل اللاهوت العربي المسيحي، كما أن الإنسان المثقف والمسيحي سيجدان فيه ما يدعوا إلى التأمل. فأنتمى كل نجاح لمجموعة الفلاسفة والمتكلمين العرب المسيحيين - العصر الوسيط، التي صدر اليوم كتابها الثاني.

جاد حاتم

(٢١) إن دراسة الأب دغاش تجعل هذا النص، إذ أنها لا تشهد (ص ١٩) إلا بكلماته الأولى، أصلًا من أبي البركات، كما لو كان غير موجود في مؤلفات أبي رائطه، التي نشرها فران. فأنتمى هذه القرصه لأشير إلى أفضل دراسة تناولت هذا الكتيب: *Rhail Serati, Liberté religieuse et proposition de la foi: chez les théologiens arabes chrétiens de l'Église et en Islam, in "Travaux Yecobbeles, 1980-1981, pp. 93-164.*

(٢٢) فأنتمى ما يستعمل أبو رائطه مفهوم الطبيعة، ويحيل إلى استعمال لفظ «الطبع» أكثر من لفظ «الطبيعة». تشير إلى أن المتكلمين المتكلمين، اللذين لا يسمي إليهم كاتبنا، هم اللذين يطالبون عادةً بين الجوهري والطبيعة، لأنهم، في أغلب الأحيان، يهتمون الطبيعة جوهريًا صمليًا (الطبيعة بمعنى الانطباع)، وهله ما تجده عند ابن قسطل. وبالطاليل، يعتبر المرثريزي ديونيسوس الأطلاقي أن «الطبيعة» تنطبق حلى الجوهري وحلى الأقانيم حلى السواء.

أعلام الأدب العربي المعاصر

بيير وصير قاتية

إعداد الأب روبرت ب. كاتيل اليسوعي

سلسلة تصبوع ودراسات بيرونيّة يصلونها المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقيّة في بيروت
دار قرانتس شتاينر، شتوتكارت (ألمانيا)، ١٩٩٦، مجلّدان، ١٤٢٦ صفحة

تخصّص الأب روبرت كاميل بالأدب العربيّ الحديث في جامعتي هارفرد وميشيغان (آن آربر)، ومارس التعليم في جامعة الحكمة اليسوعيّة ببغداد، وهو الآن من الباحثين العاملين في مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر CEMAM التابع لجامعة القديس يوسف في بيروت.

كاتبه في «أعلام الأدب العربيّ المعاصر» استغرق عدّة سنوات من الجهود المضنيّة والصبر والتّناد، ونحن نشهد على ذلك. وكان هدفه من وراء موسوعته المصنّفة هذه أن يجعل المعلومات الأساسية المتعلّقة ببيير كبار الأديباء العرب المعاصرين ومؤلّفاتهم في متناول الباحثين والمثقفين. وقد ضمّ مصنّفه تراجم ٢٨٠ أديباً، جلّهم من المشهورين، وبعضهم القليل من الذين هم أقلّ شهرةً، ولكنهم يحظون باهتمامات محليّة ممّا يجعل نتاجهم جديرًا بالانتباه.

أمّا قنات الأديباء الذين تطرّق إليهم الأب كاميل فإنّها اقتصرت على الشعراء وكتاب الرواية والقصة، ومؤلّفي المسرحيات، والتّناد، وهي على كلّ حال شرائح يتسع نطاقها بحيث يشمل السواد الأعظم من نتاج الأديبيّ. وكان لا بدّ من تحليل المواصفات العامّة التي حكمت اختيار أصحاب البيير، فارتأى المصنّف أن يكون كلّ منهم: أديباً، عربيّاً، معاصراً، وحتى يترك السمات ما يلي: «الأديب» هو، في إطار الدراسة، من نشر أقلّه فصلاً أديبياً كاملاً طويلاً يمثل نزعاً أو مدرسة أديبيّة (...). وأن يكون عمله قد ترك سمةً مميزةً. «العربيّ» هو من كتب بالعربيّة باعتبارها لغة الوطنيّة الأمّ. «المعاصر» هو من وُلد في هذا القرن وظلّ على قيد الحياة إلى ما بعد العام ١٩٧٠، كما نُشر نتاجه الأديبيّ في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية (ص ٨).

وممّا لا شكّ فيه أنّ كلّ اختيار يفترض الأخذ بجزء من الكلّ والتخلّي، ببعض التضحية أحياناً، عن الجزء الآخر. ولولا صليّة الاختيار هذه، لاضطرّ المصنّف إلى أن يصدر بدل المجلدين مجلّدات. وعلى الرغم من الاجتزاء النسبيّ هنا، جاءت المجموعة وافرة شبه وافية، تتسم خاصّة بتنوّع الوجوه وطبايعهم وثقافتهم وطبقاتهم الاجتماعيّة وتياراتهم الفكرية، ممّا يرسم لوحة فنيّة تعكس حيويّة الأدب العربيّ في عصرنا.

وفي ما يخصّ النهج الذي اتّبعه المصنّف لاستقاء معلوماته، فقد تمّ على النحو التالي: «أعدّ استبياناً ونُقل إلى كلّ كاتب تمّ اختياره وطلّب منه أن يزودنا (أولاً) ببيان عن حياته في مسطوره، (ثانياً) بمقال عن سيرته اللاتي لا يتعلّى الألفين كلمة، و(ثالثاً) بملخصاً مختصراً لملفاته التي نُشرت على شكل كتاب وبعض كتب أو مقالات مختارة تناولته» (ص ٩).

وزيادة في إكمال اللوحة وجزئياتها، جعل المصنف لخصيته ست مقدمات، هي في الواقع أبحاث مضيضة يراوح طول كل منها بين الاثني عشرة صفحة والأربعين صفحة، كُتب معظمها بالإنكليزية بقلم أدياء عرب، ونقله إلى لغتنا الدكتوردة مؤمنة بشير العوف. وتناول هذه الأبحاث الفنون الأدبية التي استرحت اهتمام المصنف، مع درامة نقدية من مصادر الأدب العربي المعاصر ومراجعته.

نمن هنا العرض تظهر أمتية كتاب الأب كامل. وهو يفيد العامة والخاصة جليل الإفادة لما يورقه من خزير المادة التي تتضح في متاولهم ما قد لا يجدونه في عدد كبير من المراجع.

وتظهر فريدة هنا السيفر في أنه يقوم على أقلام أصحاب السبب أنفسهم، بما في ذلك من حسنات و... سيئات. فمن الحسنات أن المعلومات تأتيك من مظانها، ومن السيئات أنه يخشى ألا يأتيك سوى ما أراده كاتب السيرة، فنكون اللوحة التي رسمها مجترة غير واقعية بالتمام. ولكن، ومهما يكن من أمر هذا الاحتمال السالب، فإنه من المفيد جدًا، لا بل من المؤثر في كثير من الأحيان، أن تطالع تلك السيرة الناتية لما تتحلّى به عمومًا من صراحة وطرافة وعتق تحليل. ولئن كان الناس جميعًا أصحاب سبب جليمة بالدرس والاحترام، إلا أن الأديب، بما له من رهاقة شعور ومقدرة على سير أحوال النفس البشرية، ومنها نفسه، يستطيع أن يورق لك، من دون سواه، معاناة وخيرات فريدة، تنطلق من الخصوصية لتشمل المعموم. وهم في ذلك أشبه ما يكونون بالقتبيين، أسمى الشهود على غنى نفوس البشر.

ولنا في ختام عرضنا وتقريننا هنا الكتاب الجليل، أسيتان نسوقهما إلى المصنف:
١ - الأغلط الطباعية كثيرة، بعضها غير ذي شأن، ولكن بعضها الآخر قد يشوه الممتى. من هنا ما جاء في الصفحة ٤١٣: ريمون «جبارة»، بتشديد الباء، وهذا ما لن يقبله صاحب الاسم، إذ إنه يدعى «جبارة»، بالياء غير المشددة. ومنها في الصفحة ١٠ - السطر الأخير: النوع الأدبي «للكتاب»، والصحيح: «للكتاب». ومنها في الصفحة ٨١٦ - السطر ١٨: صرورة «دوربان» جراي، والصحيح «دوربان» بالياء لا بالباء، وهو علم معروف ورد في عنوان كتاب لوسكار وايلد. ومنها ما ورد في الصفحة ٢٥٠ - السطر الخامس: حيث قيل إن مجلة الأديب أسست عام ١٩٣٢، في حين أن عددها الأول صدر في مطلع ١٩٤٢، إلخ... نالامل أن تصحح هذه الهفوات في الطبعة الثانية التي بشرنا المصنف بآنها تمأ الآن على قدم وساق (ص ١٠).

٢ - في بعض السبب إهمال واضح في أسلوب الكتابة لن نحاسب الأب كامل عليه، بل نلرم أصحاب السبب أنفسهم. فإن طالمت على سبيل المثال ما كتبه صاحب السيرة الواردة في الصفحتين ١٠٠٧-١٠٠٨ أهالك ما يتوره من ركائة في الأسلوب، وعرض غير مرتب في الأفكار، وعدم الاعتناء بضبط علامات النصل، فلا تقبل أن يصدر مثل هذا النقص من روائي معروف، أو ترفض أن تلقه بالأديب. وتقول هنا شيء من التحسر على كثير مما يصدر في الآونة الأخيرة عن كتّابنا، حيث قلقي الأفكار على صراحتها من دون اعتناء بالإمشاء الأدبي، والملمر الوحيد الواهي أن حصرنا لا يابه للمظهر فيرتكز على

الجوهري. تقول: هنا كلام مرفوض، فلا يكون الأدب كاملاً ما لم يُصنَّح بحلّة قشبية، أو أقلّه سليمة.

٣ - عجبنا لعدم التناسب الصارخ بين لوائح مؤلفات الأدباء وقوائم المراجع التي تناولتهم بالدرس. فالأولى كانت بالطبع مكتملة لأن أصحابها وقروا عناوينها بدون نقصان يُذكر. ولكن لفهم لماذا اقتصرت خاتمة المؤلفات «عنهم» في كثير من الأحيان على عنوان أو عنوانين. لا شك في أن بعض الكتاب لم يزل نصيبه من الدراسة حتى يوم كتابته سيرته، ولا شك أيضاً في أن المصنّف أشار على الأدباء في أثناء استيانه ألا يذكر «جميع ما كُتب عن الأدب»، بل «ما اعتُبر مرجعاً واثياً» (ص ٩). وأتانا نرى في هذا التفسير الصارم ثغرة. فما ضر لو ذُكرت عدّة مراجع إذا ما توفّرت. إذن لعمت الفائدة بزيادة عدد قليل جداً من الصفحات. فهل يُعقل، مثلاً، أن يُذكر في باب المراجع عن روكس بن زائد العزيزي، أو عن فؤاد أفرام البستاني، مجرد مرجع واحد يقيم، في حين أن المقالات عنهما كثيرة. لذا ندعو المصنّف أن يُعيد النظر في نهجه من هذا القبيل لإكمال الطبعة الثانية، وظننا أن الأدباء لن يمانعوا.

وختاماً نشكر لحضرة الأب كامل ما قام به من جهود وما قدّمه للمكتبة العربية، فكتابه الثمين هذا دخل من الباب الواسع في خزنة المراجع التي لا غنى عنها لكل باحث ومرید في أدبنا العربي المعاصر.

أ. ك. حشيمه

نظريّة الأدب والمنتخبات

تأليف الدكتور جودت إبراهيم

حمص، ١٩٩٦، ١٥٨ صفحة

مؤلف الكتاب أستاذ مساعد في آداب جامعة البعث بحمص ورئيس تحرير مجلة الجامعة، وكتابه حصيلة بحث علمي قام به في جامعة هارفارد العام ١٩٩٥ موقّداً من جامعتهم. أما المنتخبات التي ترد في العنوان فهي المنتخبات الدولية التي لم يقتصر أثرها على السياسة وحسب، بل شملت مختلف العلوم الاجتماعية والإنسانية بما في ذلك الأدب. يتألف الكتاب من بحث في نظرية الأدب والنقد الأدبي عند العرب في القرن العشرين. ثم يتوسّع في دراسة أثر المنتخبات الدولية في الأدب بأمريكا وأوروبا الشرقية ليصل إلى دراسة «الأدب العربي والمنتخبات العالمية» /٤٥-٨٨/. ثم إن الكتاب يضم ثمانين مقابلات /٩١-١٣٦/ مع أدباء من خلفيات متعدّدة قابلهم المؤلف أثناء بعثته العلمي في هارفارد أو من خلال عمله في حمص (نصر الدين فارس وحنّا عبود). من مقابلاته في هارفارد لنتت نظري، بجرأتها وصدقها ودقّة تحليلها، مقابلة مع السورية اللبنيّة المذكورة سمر المطكار، زميلة الدراسة في آداب جامعة دمشق، حيث كنت في السنوات الأخيرة وكانت في السنوات الأولى، وهي الآن أستاذة في قسم اللغة العربية بجامعة سينيني

ياوستراليا. ثم إن في الكتاب إشارات إلى أمور يحسن أن توضح بإصرار أمام مسؤولي الجامعات المريّة، وأختار من هذه الإشارات ما يلي:

«بإذ ما أتيت لك أن تزود مكتبة جامعة فريّة كجامعة مارفارد مثلاً، فإنك تستطيع أن تجد كلّ الكتب والنوّدات والأعمال التي تصدر في الوطن المريّي، وأنت لا تستطيع أن تجدها في هذا البلد أو ذاك من البلدان المريّة. فمكتبة وجامعة مارفارد تحقّق لنا وحدتنا الثقافيّة التي مزقناها نحن» (ص ٧٦). أقول مثل هذا الكلام منذ حودثي من الدراسة في أمريكا قبل ما يقرب من ثلث قرن. وبالتأكيد قال مثله قبلي، وقبل الدكتور إبراهيم، عندّ كبير منّ اطلّعوا على عبقريّات المكتبات الكبرى في الغرب، تلك المكتبات التي تتيح تحوّل الطالب الذكيّ إلى عبقرّيّ في البحث، فالتحليل فالاستنتاج.

جورج جيور

ميسّر من كتاب امرأة

تأليف جوزف أبي ضاهر

دار كتمان، جزيه، ١٩٩٦، ١٢٨ صفحة

جوزف أبي ضاهر من الرجوه الثقافيّة اللامعة في لبنان، وعظاؤه متعدّد الرجوه متوّج. قهر رسّام، وهو صحافيّ، وهو أديب صدرت له دراسات في السيرة والتاريخ والقد، وهو أيضاً شاعر مرهف النوق والخيال والمبارة. وديوانه الأخير، إن هو ميسّر من كتاب امرأة، فهو مسرّ في كتاب، مسرّ يطلق بالشاعر غانصاً في عالم المرأة، واصناً جريئاً، محللاً، منحسناً، متخيلاً، متألماً متهللاً، ثم يطلق مرّة أخيرة في النهاية إلى ما لا نهاية، إذ يهتّ ختاماً: «صلمونا: الملائكة تصفّق بأجنحتها والطيور تصفّق بأجنحتها... من له أذنان سامعتان فليصير الصلي» (ص ١٢٦).

لقد عبّر أبي ضاهر وعبّر. وعلى رفيق يفرّه رسفره أن يعتبر. وليسمع إلى عباراته في إنجازها المكثف وصقلها المتلائي: «الانتظار أشعلني قنديلًا. تسرّث فاكرتي في الضوء» (١٨)؛ «تفتلين في النور والليل مكانه» (٣٢)؛ «وكان جوازٌ صيورها مهبوراً بالعينين» (٤١)؛ «على أطراف الصمت يبيث الكلام، يتعثر أحياناً، قبل أن يفارق ترائبه ويفرّم بالصلي» (٤٧). تترا ميسّر أبي ضاهر وتساير في طرّقه فلا يفارقك ترائبها، ويلازمك جرس أناسيه... والصلي.

أ. ك. حشيشه

١ - عطش في بلاد اليتايغ

قصائد ومزامير لثانية

تأليف صبحي حشبي

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ١٦٠ صفحة

٢- أيها الهارب من الجرح

قصائد وصلوات غاضبة

تأليف صبحي حشبي

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ١٢٠ صفحة

إنّ كتابتي صبحي حشبي وُجِنا بالفعل واحدهما قبل الآخر بشهرين تقريباً بعد أن كانا قصائد مبشرة منشورة هنا وهناك، في هذه وتلك من المجلات الثقافية اللبنانية والبارسية واللندنية.

كتابان تروا، جدينان أيقان تجمعهما وحدة في التصميم والإخراج، ودقة في الترتيب والمرض، ونفس شاعري واحد في الخلق والابتكار، يعرّزه فكرٌ تير يشدّ بك إلى الأعماق، وخيال جامع يحلّق بك صوب الأهالي.

الديوان الأزل، أسماء صاحبه عطش في بلاد اليتايغ، وصنوه بمقدمة للشاعر نجيب جمال اللين جاءت في ست عشرة صفحة من الكتاب ذي الإحدى عشرة مجموعة شعرية، حيث استحوذ الوطن على قسم كبير منها (باسمك أيها الوطن - عطش في بلاد اليتايغ - بين شرق وغرب - على دفتر العاصي - مزاير لبنان). كيف لا، والمؤلف مثقف متغرب بضخ صدره حيناً وشوقاً إلى الجذور، (ص ٢٧، ٧٠، ٧٦، ٧٩، ٨١، ٨٣...).

في نظرة سريعة إلى معجم الشاعر تراه مفعماً بالألفاظ ذات الدلالة الشاؤمية، على سبيل المثال لا الحصر، (دنس، أشعل...، الإبحار، الظلمة، الموت، المنايع، الرحيل، الأسي، النمرع، البكاء، الوحوش، الوجع، القيود...، الواهية، خارق... إلخ). إنها مفردات تجسّد صوراً سوداً قاتمة تكشف لك عالم الشاعر الداخلي بألمه وحزنه وغضبه، وبصراحة جليّة قاضحة تصوّر ما يراه ويلمسه بحسب رؤية شخصية فلسفية خاصة. ولولا وجود الآلهة، والحرية، وخمر الأحلام، وخيز الحنين، والظنون المقتنسة، والروح، لتخاله غاضباً حاقناً يائساً غير مؤمن، لكنّ أنفائه تنهيه بك إلى نور الأمل والرجاء.

الديوان الثاني، أيها الهارب من الجرح، قلّم له الشاعر بغواطر في الشعر والحناة، جاءت على صفحات ست، وهي منشورة سابقاً العام ١٩٨٠. مجموعاته الشعرية ست أيضاً، تمتاز عن مثيلاتها في الديوان الأزل بأسلوب المخاطبة والمناجاة الذي يتجه به إلى

المخالق، تارة سائلاً مستضمرًا:

هل تنفني خطيبي لتوثي

أم توثي لخطيبي؟ (ص ١٣)

قل لي، قل لي،

متى أجلك في غير دعتي؟ (ص ١٦ إلخ...)

وطورًا داعيًا مناجيًا متمنيًا:

ليتب أنزع عني جبة الكون

لألبسك عباءة هي الربيع (ص ٢٠)

كن معي في غابتي

التي شرعتها

على ليل الوحوش... (ص ٢٢ إلخ).

إن حديث الشاعر إلى الله جلّي في هذه المجموعات، يظهر الترق إلى الخالق والتقرب منه، فهو وحده الحجة والملاذ. وقد برزت هذه الصور بمفردات أرادها الشاعر

معبّرة ساطعة مطبوع النور الإلهي البهي:

أسرج لك خيول أشواقي (ص ١٤)

فأنا لا أحبك فارمًا

بل هاديًا (ص ١٧)

ردّني إلى قلمك (ص ٢٢)

يا وجهي (ص ٢٤)

هذه كلماتي تبرجك (ص ٢٦، إلخ...).

هذا الديوان الذي يحمل في عنوانه عنوانًا آخر - تصائد وصلوات غاضبة - يبيّن كيف أنّ الشاعر جمع بين تقيّضين: الصلاة في ما تحمله من معاني الدعاء والطلب والاسترحام والتواضع والتقبل؛ والغضب في ما يفجّره من شلّة وقسوة ورفض. لكن، أيمن أن يكون المؤمن إيمانًا حقًا لا رياء فيه، غير غاضب عاصف متشدّد؟

لقد عبّر شاعرنا في ديوانه هو المثقّف المتقرب، المتحرّر من قيود المادة وبهجة الألقاب، عن اختلاجات داخله ومضات فكره يشمر حديث حرّ متفكّلت من غرابط الوزن والفاقية. نجاه شعره شكلاً ومضموناً خير دليل على شخصيته الشعرية الفذة. ولم تخلو قصائده من موسيقى داخلية، زينت الشطور بإيقاع وجرّس تألفهما الأذن وتطلبهما الكتابة الشعرية:

التائين على هواكم

وعلى نزرحكم

من كلمة إلى كلمة

ومن شاطئ بماء

إلى شاطئ بصعراء

(عطش في بلاد البنايح - ص ٢٥)،

فهو ليس كبلدانكم

وليس كسنانكم

ولا هو كأحلام كلابكم

(عطش... - ص ٢٧)،

كيف أنسك يا ربي

وأنت دربي إلى أجدادي؟

(أيها الهارب... - ص ٥٩)،

تمنني في منك وتجزرنني في جزرك

(أيها الهارب... - ص ٧٧)

والشواهد على ذلك عديدة وفيرة.

ديوانان جريئان غاضبان يملآن تجربة شمريّة نسيج وحلما، يهواها أصحاب الجراة
والعنفران والجسارة، ويخافها ذرّو الخنوع والمالأة. قد تؤدّد صبحي حيشي في تجربته
هله، وقد لا تواقته، لكنك حنّاً ستعجب بهذه الطاقة الشمريّة المضجرة لأنها صريحة
واضحة صادقة، ولأنّ قلّة قليلة من الشعراء يمكنها أن تحلّق في هذه السموات.

ويعمون حرقوش

Panorama de la poésie libanaise d'expression française

par Najwa Aoun Anhoury

2ème édition revue et augmentée

Dnr al-Majani, Beyrouth, 1996, 480 pages

الشعر اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة

أصدرت نجوى عون عنحوروي كتابها هذا في طبعته الأولى عن دار المشرق العامّ
١٩٨٧، وما إنّها تدفع بالطبعة الثانية منقّحة ومزيّداً عليها، أخذت بعين الاعتبار ما برز من
إنتاج بين الطبعتين.

الكتاب ذو شئنين، أولهما، وهو يمتدّ على ثلث المجموع، يدرس ظاهرة الشعر
اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة دراسة مفصلة، والثاني يجمّع مختارات من نتاج نحو سبعين من
الشعراء والشاعرات - وعددهنّ يقارب الثلاثين - مع مقدّمة وجيزة عن كلّ شاعر وشاعره.
وفي آخر الكتاب فهرس للإعلام وثبت بالمراجع.

وبالمعنى إلى المتقّ الأوّل تتناول المؤلّفة مسألة الشعر بالفرنسيّة في لبنان من منطلق
جنودها التاريخيّة، ووضع بلد الأرز بصفة كونه أرض لقاء وتمازج وانفتاح وروح وثقافيّة.
ثمّ تدرس أجيال الشعراء، منذ البداية في أواخر القرن الماضي، وصولاً إلى الجيل الأخير
وما أنتجه حتىّ السّنة المنصرمة. والهدف من هذه الدراسة كما من الكتاب بمجمله إنّما هو
تسليط الأضواء على غنى النتاج الشعريّ في لبنان لا سيّما من خلال انفتاحه على ثقافات
غير الثقافة العربيّة الأمّ.

وتجدر الإشارة، ليان غني تمتد أوجه التماثل في لبنان، إلى أن كتاب نجوى حون عنحوري القيم يصلد إلى جانب دراسات أخرى غير قليلة وبعضها يوازيه أهمية، عالجت مثله موضوع الأدب اللبناي باللغة الفرنسية، كمثل الكتب التالية، وجميعها بالفرنسية: رشيد لحدود: الأدب اللبناي باللغة الفرنسية، بيروت، ١٩٤٥؛ موري صقر: مختبات من تآليف اللبنايين باللغة الفرنسية، بيروت، ١٩٤٨؛ إبراهيم مؤوض: يلبوخرانيا المؤلفين اللبنايين باللغة الفرنسية، بيروت، ١٩٤٨؛ ساهر خلف: الأدب اللبناي باللغة الفرنسية، أرتاوا، ١٩٧٤؛ جوزف سخن: ألوان من لبنان، بيروت، ١٩٧٤؛ غالب خانم: الشعر اللبناي باللغة الفرنسية، بيروت، ١٩٨١؛ ألكسندر نجار: حوام الأدب اللبناي باللغة الفرنسية، ١٩٩٣. فهنيئاً للبنان بما أصدر وما زال يصلد، وهنيئاً لدار المجاني التي نشرت مؤلف نجوى حون عنحوري بالشكل الأتيق الذي يليق به.

ك. ح.

Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle

Contributions à l'étude de la littérature arabe chrétienne

Vol II, tome 1 (634-750)

par Mgr Joseph Nassrallah (+) et le Professeur Rochid Haddad

Éditions de l'Institut Français de Damas, Damas, 1996, 215 pages

تاريخ الحركة الأدبية في الكنيسة الملكة من القرن الخامس إلى القرن العشرين

صمَّ المحروم المنسيور يوسف نصراڤ أن يؤلف تاريخ الحركة الأدبية في كنيسة الملكة وينشره في عدة مجلدات. فصدرت هذه الأجزاء لا بحسب ترتيب التسلسل الزمني، بل بحسب ما تيسر للمؤلف من الوثائق ويقدر ما حالفته الظروف. وها القسم الأول من المجلد الثاني يرى النور بمشاركة الأستاذ رشيد الحداد، بعد صدور المجلد الثالث والقسم الأكبر من الجزء الرابع، في حين لم يصلد المجلد الأول وهو قيد الإعداد. وطريقة التأليف هذه غير مألوفة بلا شك!

ولكن ومهما يكن، فشانُ الكتاب هذا شانُ سائر مؤلفات العلامة الراحل: إنه معين معلومات، منسقة مؤلفة على أحسن وجه. وأهميتُ تكمن أيضاً في أنه يدرس حقبةً مميزة من التاريخ العربي، هي العصر الأموي حيث انطلقت الدولة الإسلامية على نطاق واسع، ومعها اللغة العربية وآدابها. لا شك في أن حصّة الأسد في آداب الطائفة الملكة لبان تلك الحقبة كانت لصالح الكتابات باليونانية، إلا أن المؤلفات بالعربية لم تندر، وهذا ما يتضح من القسم الأخير في كتاب الأب نصراڤ (ص ١٧٣-٢٠٧)، وقد ذهب رحمه الله إلى أن القديس يوحنا الدمشقي نفسه ألف بعض كتبه بالعربية، وكان بعض كبار العلماء قبله، أمثال الأب يترس البولندي، أكملوا الأمر حيه.

ومنا يلفت النظر أيضاً أن نساً كبيراً من كتاب نصراڤ والحداد حُجِّص بالقديس الدمشقي، إذ أفرد له نحو خمس صفحات. إلا أننا كنا نود أن يولي المؤلفان

المزيد من الاهتمام بمساهمة المسيحيين الملكيين في ميادين الطب والعلوم، فاكثيا بالمرور بهما الموضوع مروراً رأينا سريعاً، مع الإحالة على بعض المراجع المهمة. كذلك يفتقر كتابهما إلى فهارس للاعلام، لو وجدت لأفادت جدّاً وكثّلت هذا العمل الذي يفتى صلاً مميّزاً قلّ نظيره.

أ. ك. ح.

مدخل إلى لبنان واللبنانيين تليه اقتراحات في الإصلاح

تأليف جورج قرم، دار الجليل، ١٩٩٦، ٢٢٤ صفحة

من يقرأ جورج قرم، المفكر والمتخصّص بالاقتصاديات والسياسة والاجتماع، يجد القلق من ناحية، بل المعاناة، وكذلك الفكر المتقدم. هذا القلق هو على المصير وعلى ضرورة أن يكون الإصلاح حقيقياً ومنطقياً إلى البناء والسلام الاجتماعي والديموقراطية. إن القلق هذا يرافقه تحليل المؤلف وأفكاره في كل صفحة وفي كل جزء من الكتاب. ربّما كانت بعض معالجه التاريخ غير جليدة تماماً، كذلك الأطروحات التاريخية حول هوية لبنان بين المتعلّقين بالكيان وأولئك الذين يرفضون ديمومة الكيان وثباته. وكذلك المنهج النقدي لقراءة تاريخ لبنان وتحرّره من الأتقال الطائفية والدينية والايديولوجية بشية فهم الواقع اللبناني. إلا أن قرم يتميّز بأطروحاته المتعلقة بالإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي. ففي مجال الإصلاح السياسي يقول مفرّقاً بين الطائفية وحقوق الطوائف: «إنما أن تكون الطائفية إطاراً روحياً للمواطنين، فلا تحتاج إلى حقوق بالنسبة إلى الدولة حيث يجب أن ينحصر دورها تجاه الدولة في التأكد من حياد الدولة في الشؤون الدينية والملهية وتأمينها الحرية الإيمانية والفكرية المطلقة لجميع المواطنين، وإنما أن تكون إطاراً سياسياً في بنية الدولة، وعليها في هذه الحالة الغرية أن تخضع للمبادئ الحديثة في أنظمة الحكم الهادفة إلى تأمين تطبيق مبدأ المرافية والمحاسبة» (ص ١٣٢-١٣٣). ومن البديهي أن يدعّر قرم الطوائف في لبنان إلى اختيار الإطار الأول، لأنّ في ذلك ضماناً لحقوقها الأساسية. وفي الإطار السياسي أيضاً تتوقّف على فكرة نيد الفيدرالية وإعطاء البلدية وزنها الحقيقي انطلاقاً من المبدأ التالي: حسن إدارة الأوطان يبدأ بحسن إدارة الحيّ المحلي أو القرية الريفيّة (ص ١٣٤). ولا شكّ في أنّ الصفحات التي تتحدّث عن الإصلاح البلديّ مدعّوة إلى أن تكون أداة صلّ للمسؤولين السياسيين في هذا المجال. ولا شكّ أيضاً في أنّ الصفحات التي تعرض موضوع انتخاب الرئيس انتخاباً مباشراً من الشعب، ثمّ قانون الانتخاب وقانون الأحوال الشخصية، هي أساس للتذكير السياسي السليم. أمّا الإصلاح الاقتصاديّ الاجتماعيّ تحت عنوان «نعم للنامارك لا لموسى كارلوس» (ص ١٧٢)، فهو يوجو فكره في تنمية الصناعات الصغيرة المتعلّمة نوعياً بدل الفرق في سياسات المضاربات المالية والمغامرة. هنا أيضاً عودة إلى أهميّة البلديات، وفي ذلك مثل بلديات الزوق، وحمّانا وغيرهما...

وإذا كان الموقف من سوريا قد سجّله قزم بمثابة ملحق يتحدث عن «المشوار السوري» في لبنان، بحيث إنّ قضية الوجود السوري في لبنان تستغلّ في مجال الفكر والثقافة لإرجاء البحث في أهمّ الموضوعات حول الكيان والإصلاح، فإنّ كتاب جورج قزم يفصله مجتمعة يشكّل ملفاً شاملاً أساسياً للباحث والمفكر والمتمرس والسياسي، ومحطة يمكن الإفادة منها في الكثير من القضايا والمهّمات الإصلاحية النورية.

الأب سليم دغاش اليسوعي

كنيسة القديس سمعان العمودي

وأثار جبلّي سمعان وحلقة

تأليف المهندس هيدانه حجار

قدّم له المطران غريغوريوس يوحنا إبراهيم، مترجم حلب

دار ماردين، حلب، ١٩٩٥، ٢٧٦ صفحة

هذا المصنّف قلّ نظيره في العرصة. فما هو مترقّر حتى الآن في يابه لا يتعلّى الكتاب أو الكتائين، ولا يفني بالموضوع على نحو ما وفي به المهندس هيدانه حجار كماً وكيفاً. فمن حنات مؤلّف الأستاذ الحجار أنّه استند إلى كلّ ما دونه المؤرّخون والبعثة والمثقبون وعلماء العاديات حول موضوعه، فولّف مادته وأخرجها بتويب واضح وشرح مهيب، وأضاف إليها الكثير من ثمار دراساته النظرية والميدانية الخاصة. وأنك لتستف تلك المسحة الشخصية على مدى صفحات الكتاب، تثبت ما لصاحبها من طول باع وخبرة، وما يختلج في صدره من شغف بموضوعه الخطير. كيف لا وهو ابن حلب الشهية جارة جبل سمعان وكنيسته الشهيرة، وهو إلى ذلك مدرك أهميّة آثار تلك المنطقة كلّ الإدراك. إنّه ليأخذ منك العجب والإعجاب كلّ مأخذ وأنت تكتشف تعدّد الأدبار والكنائس والمواقع على نحو كثيف إلى منسها الرائعة، وعراقتها في الزمن، إذ يعود بعضها، لا بل الكثير منها، إلى أواخر القرن الرابع، تثبت للملا تأصل المسيحية في سورية ودررها الرائد في إطلاق الحياة النكية ونشرها °.

لقد ورّع المؤلف مادته على ثلاثة فصول أضاف إليها ملاحق ثلاثة. في الفصل الأوّل (ص ١-٨١) دراسة حياة القديس سمعان العمودي وكنيسته في إطار جبل سمعان جغرافياً وتاريخياً، مع نظرة مستفيضة إلى دراسات الباحثين والرحالة حول الموضوع. في الفصل الثاني (ص ٨٢-١٧٧) وصف دقيق لأهمّ المواقع الأثرية في جبلّي سمعان وحلقة. أمّا الفصل الثالث (ص ١٧٨-٢١١) فيبرز بعض خصائص فنّ العمارة والكتابات في قرى شمال سورية، ويفرد حيناً من صفحاته للتعريف بأهمّ الرّواد والدارسين اللذين هُتوا بالموضوع. وقد أضاف المصنّف إلى فصوله هذه ملاحق جليل أولها كشافاً لأساء المواقع الأثرية

(٥) أحصي في تلك البقعة، ومساحتها لا تتعدّى ٢١٠ كم^٢، ٦٣ ديّراً و٤٢ تاسكاً صوريّاً، وقدّر عدد الرهبان اللذين عاشوا هناك في زمن سمعان بـ ٨٢٢ راهباً (ص ١٨).

بحسب الترتيب الأبجدي، والثاني جدولاً بالأحداث والمحطات التاريخية بدءاً من الإسكندر المقدوني، وخصص الثالث للمصطلحات الأجنبية ومقابلها بالعربية. أضيف إلى ذلك فهارس للمراجع والخرائط ومجموعة وافرة من الصور الشمسية والرسوم الهندسية. هذا المرض السريع لمضامين الكتاب يبين أهميته ويوجب علينا شكر المؤلف والناشر لما قدمناه. ولما كنا بدورنا من الفياري على هذا المرضوع الخطير، نترح على المصنف الكريم بعض ما قد يفيد في طبعة ثانية:

- يستحسن تشكيل أسماء الأعلام غير العربية، أقله عند ورودها للمرة الأولى، متناً للالتباس في القراءة.

- طريقة نقل هذه الأسماء إلى العربية مضطربة لم يتبع فيها منهج واضح صارم، إذ كثيراً ما نُقلت بحرفيتها عن الصيغة الأجنبية: تيودور Théodore بدلاً من ثيودوريطس (ص ١١)، مرسيان Marcien بدلاً من مرقياثس (ص ١٧)، مارك أنطونير Marc Antoine بدلاً من مرقس أنطونيوس (ص ٢١٥)، مارك أوريل Marc Aurèle بدلاً من مرقس أوريليوس (٢١٦)، نيليب المري بدلاً من فيليس (٢١٦)، ألكسندر ميغروس بدلاً من إسكندر ساويرس، إلخ. ويمكن الرجوع في هذا الباب إلى الأسلوب العلمي الذي اتبعه الأب صبحي حموي اليسوعي في مصنفه الممتون معجم الإيمان المسيحي، دار المشرق، ١٩٩٤.

- ورد في نقل المصطلحات الفرنسية (ص ٢٢١-٢٢٩) الكثير من الأخطاء الإملائية والطباعية: agriser بمعنى ضغل (?)، élanent بمعنى تطراف (?)، cieste، إلخ - كذلك نشير إلى أن الهيكل الثلاثي هو بالفرنسية Sanctuaire tripartite لا triparti (ص ٥٩)، وأن كلمة tierce لا تعني صلاة الغرض الكنسي، بل صلاة الساعة الثالثة في هذا الغرض، وهي من المؤنث لا من المذكر (ص ٢٠)، وأن ديونيسيوس الصغير هو باللاتينية D. Exiguus لا Exigzus كما ورد في الصفحة ١٩٥.

ومهما يكن من أمر هذه الهنات، فنكثّر في الختام ثناءنا على صاحب الكتاب لأنه أغنى المكتبة العربية بمرجع لا غنى عنه للدراسة تاريخ بلاد الشام الديني والمدني.

أ. كميل حشيمه

L. Balazmond. Histoire et patrimoine

par Soud A. Sira

Éditions Dar An-Naher, Beyrouth, 1993, 116 pages

2. La communauté monastique de Deir el Harf

par Houda Kesatly

Université de Balazmond

Section de documentation et de recherches antiochiennes

1996, 92 pages

١ - بلمند. التاريخ والتراث

٢ - جماعة دير الحرف الرهبانية

أول ما يتبادر إلى ذهن القارئ العربي أنّ هذين الكتابين، المخصّصين بدراسة صرّحين من صروح الروحية المشرقية، ألفا باللغة الفرنسية. ولكننا لن ننجب إذا ما عرفنا أنّ الباحثين إنّما تبيان مخاطبة جمهور عربيّ شديد الاهتمام بآثارنا وتراثنا العربيّ، وهما، بلا شكّ، مستخصّان تراء العربية بطبقة مترجمة إلى لغة الضاد في أقرب مناسبة.

ولئن كان ثمة من صجّب فهو غنى الثقافة في لبنان، وتعدّد وجوهها، وتمكّن كثير من الكتاب اللبانيين من اللغات الأجنبية إلى جانب لغتهم الأمّ كما هو حال المؤلفين الكرّيمتين اللتين لهما كتابات بالعربية أيضًا.

وقد أحيينا أن نعرّف بهذين الكتابين معًا لأسباب لا تخفى على اللبيب: فالموضوعان المعالجان فيهما توأم، ومصدرا النشر شقيقان، علماً أنّ البحث الأول طبع بمساهمة جامعة البلند مثله مثل شقيقه، ثمّ إنّ المؤلفتين تعملان معًا في مركز الأبحاث الأنطاكية في الجامعة المذكورة.

الكتاب الأول، في «البلند»، وجدّ في السيّدة سعاد سليم أبو الرّوس خير من يفهمه. فهي، فضلًا عن إدارتها مركز الدراسات الأنطاكية، تدرّس في جامعتي البلند والقنّيس يوسف اليربانية، ولها عدّة أبحاث عُنت بالتراث الأنطاكيّ الأرثوذكسيّ. ولقد أعلنت بتواضع علميّ يشرفها أنّ بحثها مرّجّه إلى «الجمهور الرابع» (ص ١٣) أي إنّها لم تدع أنّها أتت ببحث بهمّ ذوي الاختصاص لأنّها، بحسب ما قالت، لم تستكّن من الوصول إلى محفوظات السّرتين والأرشفيف العثمانية. إلّا أنّها وإن لم تلجأ إلى بعض من أمّهات المصادر فقد عرفت كيف تفيد من مراجعها وتستخلص استنتاجاتها وتبرزها متكاملة جليّة، فضلًا عن أنّها رجعت إلى مصادر حديثة أخافت الكثير إلى موضوعها، فجاءت بالجليد الكثير بحيث سيفيد من عملها الاختصاصيون أيضًا.

أما تصميم الكتاب، فلا يفقل شيئًا ممّا بهمّ الموضوع: نظرة تاريخية في البداية، لم يفت فيها المؤلّفة أن تردّ مزامم من تسبوا فضل بناء الدير إلى الأورثوذكسيين لا إلى السّرتين؛ دراسة عمارة الدير (الفصل الثاني)؛ غنى الدير التراثي (الفصل الثالث)؛

المخطوطات التي فيه رقيمتها، مدرسته في مختلف مراحلها حتى إنشاء الجامعة في السنوات الأخيرة، الأقرانات التي يحويها ومصوّروها وأسلوبهم الفني؛ وفي الختام يلبوغرافيا مكثفة غنية.

وما يزيد في قيمة الكتاب أن مظهره يرازي جوهره أناقة ودقة في الإخراج، تتخلله صور شمسية في غاية الجمال، صاحباها السيدة هدى قساطلي، والسيد ريف ناصيف.

وفي الكتاب مئات طغيفة يحسن استدراكها في طبعة ثانية:

- لدى ذكر المؤلفات المربية في ثبوت المراجع، نقلت العناوين تارة بلفظها الأصلي وطورا بترجمتها الفرنسية، فيجذب الترجيد، وعلى النحر الأول ما أمكن.

- نُقل عنوان مجلّتا المشرق إلى الفرنسية بصيغتين مغايرتين للصيغة «الرسمية»، فورد مرّة *Al-Mashriq* (ص ٢٣) ومرّة أخرى *Al-Mechriq* (ص ١١٢). أما الكتابة التي نتمسدها فهي *Al-Mechriq*، وكل صاحب اسم يتمك بصيغته الأصلية المحيية!

- لغة الكتاب فرنسية خالصة لا تخلو من الأناقة، ولكن عفريتا ما أصر على إقحام بعض الأضلاط المطبعية النعيمة: *Acoustique* (ص ٤١)، والصحيح *Acoustique*؛ *Martyrologie* (ص ٤٥) والصحيح *Martyrologo*.

ولنا في الختام، أمنية. لقد أشارت المؤلفة في معرض كلامها على مطبعة حلب (ص ٣١-٣٣) إلى تضارب الروايات في أصلها: هل أنشأها البطريرك أناسيرس قباس (*Dabbas*) لا *Dibbas* كما ورد سهوا في ص ٣١ في الشهباء، أم الشمس جبدك الزاخر في دير الشوير؟ المسألة جديرة بالدراسة، ويمكن الذكورة سليم أن توكل إلى أحد طلابها الخوض فيها بحثا لأطروحة.

الكتاب الثاني، في «جامعة دير الحرف الرهبانية»، يؤدي خدمة جلي لمعركة تاريخ الحياة الديرية في بطريكية أنطاكية الأرثوذكسية. وقد صاغته مصنّعة - ومن عاونها في قسم منه: ليلي أبي ناصيف وربما سمين - بأن وعاطفة ياديين يتان على تعلّقها الصادق بترائها وحناء. وقد أبرز فراء هنا التراث الرهباني المشرقي وضرورة العودة إليه في مقدّمة سامية المعاني عميقة الغور دبجها مشكورا سيادة المتربوليت جورج خضر.

أما أسماء الكتاب قاتنان ريسان: أولهما تُخصّص بتاريخ الدير وحياة الرهبان فيه وما طرا عليه من تجلّد، والثاني هالج وجه الدير الأثري إن من ناحية فنّ العمارة أو من جهة ما يحتويه من أيقونات. وأنفرد في الختام عدد من الملاحق عُنت برؤساء الدير ومدرسته وأملاكه ونتاجه الفكري.

إن دراسة السيدة هدى قساطلي، على إيجازها النسبي، تميّج بالمعلومات الفريدة المبتكرة الموثقة، والإنجاز الفني دقيق أتيق، يشهد على ذلك خاصة جمال الصور الفوتوغرافية ودقة صنع الرسوم البيانية. وإن يؤسف على أمر فعلى خلل شكلي وحيد طاول المرحوم العلامة الأب فيه اللومنيكي. فإذ صيرت له المؤلفة هن شكرها ذكرت اسمه مشكورا *Messico Fich*. في حين أن اسمه الصحيح - والمرء باسمه متمك - *Jaco - Messico Fich*. ولكن المرحوم سيخفر هذه الهفوة بما عرف به من رحابة صدر وروح تكامة.

بقي أن نطرح سؤالاً على هامش هذا التاريخ: كيف نفسّر أنّ عدد رهبان الدير لم يزدَ زيادة تُذكر منذ إعادة الحياة الديرية إلى رحابه في العام ١٩٥٧؟ أهو عدم أكثرات الميحيين الأنطاكيين، لا سيّما الذكور، بالنمط النسكي؟ ونلاحظ هذه الظاهرة نفسها عند الرهبانيّات الكاثوليكية في بلادنا العربية. فمع وفرة الدعوات إليها وكثرة الرهبان والراهبات، فإنّ الانصراف إلى الحياة التأملية الصرف قد ندر وتحوّلت جمعيات سجودية محصّنة إلى جماعات عملية محضة. أليس في ذلك خسارة؟

وفي ختام الكلام على كتابي السنتين سليم وساطلي تقول: شكراً لهما لأنهما أبرزتا بوضوح ومحبّة منارتين من منائر الروح والفكر في بطريركية أنطاكية الأرثوذكسية. فكلُّ من هذين الصرحين هو أكثر من متحف حيّظ لنا ثروة تراثية وحضارية، بل هو ذاكرة تزكي في الخلف رغبة النشأة بالسلف لمتابعة السيرة صعباً، ليكون المشرق مشرقاً حقاً، اسماً على معنى.

أ. ك. حشيمه

١ - مستشفى القديس جاورجيوس للروم الأرثوذكس (١٨٧٧-١٩٣٤)

تأليف مارلين نجيب حيدر

مشرورات مطرانية الروم الأرثوذكس، بيروت، ١٩٩٦، ١٤١ صفحة

٢ - ملزمة زهرة الإحسان،

خصائص النشأة والتطور من خلال «عهد الجمان»، ١٨٨١-١٩٢٨

تأليف جميلة كوستا كوستي

مشرورات مطرانية الروم الأرثوذكس، بيروت، ١٩٩٦، ٢٤١ صفحة

كبابان شبيهان من أوجه كثيرة. كلاهما يعالج موضوعاً يتعلّق بمؤسسة كبيرة من مؤسسات الطائفة الرومية الأرثوذكسية في بيروت، إحداهما مشفى عريق والثانية صرح تربوي شهير. كلاهما نُشر بإشراف مرجعية دينية كريمة واحدة. وكلُّ منهما هو أصلاً رسالة جامعية في علم السكان وإشراف أستاذ واحد من أساتذة الجامعة اللبنانية، وكلُّ منهما جمل حدود بحث الزمّة منتصف الربع الأخير من القرن الماضي وأواخر الثلث الأوّل من قرنتنا الحالي. وهذا الكتاب وذاك قيّمان عميما الفائدة.

١ - مستشفى القديس جاورجيوس

المؤلف كتابة عن دراسة مونوغرافية واضحة المنهجية، مرتبة التصميم، موثقة توثيقاً صارماً. تحّص المداخل بطرح الموضوع وشرح المنهج المتّبع، ثم تناول القسم الأوّل الأوضاع التي انطلقت فيها المشفى، من سياسية واقتصادية واجتماعية وديمقراطية، وبذلك

وقرت لنا الباحثة صورة لبيروت ذلك الزمن دقيقة حية. ودرس القسم الثاني مراحل تطوّر المستشفى مع التركيز على أوضاع المرضى وهيئة الأطباء والشؤون الإدارية والمالية. والدراسة مشفوعة بوفرة من التقارير والجداول والرسوم البيانية، فلا يضوتك شيء من أسماء الأطباء وأعداد المرضى وانتماءاتهم المنحبة وتوزيعهم بحسب الجنس والعمر ومكان السكن. ولاتحة المصادر والمراجع فتية بالتعاون العربية والاجتية، ولكن نأسف على غياب فهرس بالأحلام كان من السهل إعداده، ولوفر، في حال وجوده، خلعة جلي للباحثين.

كما أننا نأسف أن يشوب مثل هذه الرسالة القيمة إهمال من جهة اللغة والإنشاء. فلئن كان أسلوب الكتاب سلساً على وجه الإجمال، إلا أن الأخطاء اللغوية فيه كثيرة، ومعظمها من الغلط الشائع اللقيم الذي يسهل استراكه. وما إنا نورد بعضاً قليلاً من أنواعه، علماً أن كل نوع تردّد مرّات ومرّات؛ بالنسبة ل (ص ١٤) بدلاً من «بالنسبة إلى»؛ وضموا المرضى سوياً (ص ١٧) بدلاً من «وضموا... ممتاً»؛ بحيث أن (ص ١٧) بدلاً من «بحيث إن»؛ الحياة اليومية للمواطنين (ص ١٧-١٨) بدلاً من «حياة المواطنين اليومية»؛ سؤال يطرح نفسه (ص ١٨) بدلاً من «سؤال يُطرح»؛ داخل وخارج المشفى (ص ٢٠) عوضاً عن «داخل المشفى وخارجه»؛ خلال حكم السلطان (ص ٢٥) عوضاً عن «في أثناء حكم...»؛ تيسر لهم الإتصال - بهمة القطع - (ص ٢٥)، بدلاً من استعمال همزة الرصل؛ الأخاء (٢٩)، والصحيح «الإخاء»؛ الوالي أصبح يملك مجلساً (٣٠)، وهل المجلس يملك له ورثه عن أبيه؟ والصحيح: «أصبح لدى الوالي مجلس»؛ تنخّضت على (ص ٣٢) والصحيح «تمخّضت عن»؛ علاقاتها ببعضها البعض (٣٥) بدلاً من «علاقاتها بعضها ببعض»؛ الإلفة (٣٥)، والصحيح «الألفة» بالضمّ؛ ولن نطيل اللاتحة على ما في ذلك من تقع خشية الإزعاج (رمتا همزة القطع صحيحة). ولئن نحن سقنا هذه الشواذات، فلتتبه الباحثين الشبان والمشرنين عليهم من أساتذة الجامعة، إلى ضرورة إتقان اللغة أر أنه تنقيتها من الأخطاء. فلا يجوز إهمال المظهر بحجة أن الجوهر هو الأهم، وهل يقبل أحدنا أن يفظي جسمه النظيف بياض رقة؟

ورثمة خلل آخر نأمل أن تصحّحه المؤلفة لاحقاً، وهو عدم التناسق بين أرقام الحواشي في المتن والهوامش، مما يزعج القارئ كثيراً. فأرقام الهوامش تبدأ في كل صفحة بالعدد الأزل، في حين تتبع أرقام المتن تسلسلاً لا يبرود بدءاً عند كل صفحة جديدة.

٢ - مدرسة زهرة الإحسان

هذا الكتاب هو كسايفه دراسة مونوغرافية، ومنهجية واضحة، وتصميمه مترابط، وتوثيقه وافر دقيق. والموضوع مهم لأنه يدرس مدرسة أعطت الوطن كثيراً، ووضعتها فريد لأنها الوحيدة في طائفة الروم الأرثوذكس ترهاها رهبنة، في حين ينحصر عمل الرهبنة الأرثوذكسية حامة في الأديرة والكنائس.

تستد الدراسة إلى مجموعة من الوثائق أهمها قانون المدرسة ومقالات في الصحف

وخاصة نشرة «عقد الجمال» وهي خلاصة أعمال جمعية زمرة الإحسان. وتنتقل الباحثة، بعد تحليل المرضوع ومنهجية العمل، ووصف المصادر وتقويمها، إلى إبراز الظروف التاريخية التي نشأت فيها المدرسة وواقع التعليم والثقافة في ذلك الحين. ثم تصف طور تكوين المدرسة، وتوضح قوانينها وتصوّر مسار التعليم فيها وتطوّره. ولا يفوتها دهم طروحاتها وشرحها بعدد كبير من الجداول الدقيقة والرسوم البيانية الواضحة، إلى جانب صور شمسية وصور وثائق قديمة. ولئن كانت المصادر وافية، إلا أننا كنا نتمنى أن يبعثها فهرس بالأعلام لتعم الفائدة.

وكذلك نلت نظر الباحثة الهامة إلى ما وقعت فيه، هي أيضًا من أغلاط لغوية غير قليلة، لن نطيل في عرضها ونكتفي بالقليل على سبيل المثال: أسماء وأعمال المتوفين (ص ٨٤)؛ ارتباط عند السكّان في نمر التجارة (ص ١٤٢)؛ معرض الأشغال اليدوية الواقع في خميس الصمود؛ الطوائف غير اليكّية (ص ٤٣)؛ هذه الإمتيازات (٤٣)، في الاختلاف (٢٣٥)؛ الملوم الإجتماعية (٢٣٧)؛... حيث أنّ (٢١٢)؛ الوضع السكّاني للطائفة (٥٤)؛ اليوم الواقع في خميس الصمود (١٠٤)؛... كما تشير إلى غلط، لعله مطبعي، لكنته قاحش، إذ ورد في الصفحة ٦١ ذكر «راهبات القير الأقدس»، والمفروض «راهبات القلب الأقدس»؛ وكذلك نلت الانتباه إلى ضرورة تحاشي استعمال لفظة «كاثوليك» عرضًا عن «الروم الكاثوليك»، فالأولى درج عليها العاقبة، وهي تبث على الالتباس لا سيّما إذا ما وردت بالقرب من لفظة «الموارنة» الذين هم أيضًا كاثوليك (اطلب جدولّي الصفحتين ٥٦ و٥٧).

هما يكن من هذه الهفوات الخارجية، فإنّ كتاب الباحثة جميلة كوستي مهمّ لأنه يدرس من خلال معهد زمرة الإحسان، مرحلة من تاريخ لبنان التعليمي والتربوي. وفي ختام الكلام على المؤلفين الشقيقتين نشي على الباحثين مشنين ما بذلتاه من جهود، راجين أن يقندي الكثيرون بما قمتاه، لأنه بمثل هذا النوع من الدراسات الموثوقية نرتّر اللبّات الحثية لبناء صرح تاريخ بلادنا.

أ. ك. حشيمه

محمّد سعيد الزهيم، رجل الاقتصاد والأدب

١٩٦٣-١٩٠٥

تأليف ابنة أمية الزهيم

مطابع ألف باء - الأديب، دمشق، ١٩٩٦، ٣٨٤ صفحة

تقرأ هذا الكتاب الشائق فلا تشمر بالوقت ينوب بين يديك وأنت تلتهم الصفحة تلوّ الصفحة، من اللقّة إلى اللقّة. فالمؤلف طريف طريف، مفصّل جامع، هدفه سيرة عظيم من سورية وأسلوبه لوحات شاملة وملاحظات مدقّقة، إلى سلامة في الكتابة ودرقة في المعاصر.

صاحب السيرة من الرجال الذين صنعوا تاريخ القطر السوري الحديث. إن أسرة مرموقة بالجهاد والعلم والوطنية والجهاد، توصلت بصدامته إلى أرقى المناصب في الدولة وزيراً للمال والاقتصاد، وساهم في نهضة بلاده التجارية والصناعية. وإلى ذلك كان أديباً محباً الأديب، محققاً حريصاً مفتحاً على الثقافات الأجنبية يوم كانت تيارات الوطنية المشددة تندحر إلى الانقلاق. وكان أيضاً إنساناً اجتماعياً حرف التوفيق بين التراء وواجب العدالة والمشاركة، ورباً حائلاً قرن بين التمسك بالتقاليد الحميدة والانفتاح على الأساليب الحديثة.

ولقد أجادت ابنة صاحب السيرة في رسم صورة والدهما بخير أسلوب، فعرفت كيف تجنب الانزلاق في كثرة الإطراء، إذ كل فتاة بأبيها معجبة، كما لاحظت، وصورت معالم وجه الرائد وأبرزت أعماله بخبر تخلله يوارق عطف واحترام محبين. وحسناً فملت إذ تركت لسواها إنباء الرأي معها في الرائد، فأوردت بعض ما قيل في أبيها من خلال عند من الصحف، وشهادات لأبناء له، لفتنا منها ما جاء بقلم ابن أخيه الاقتصادي الدكتور عصام الزعيم (ص ١٦-٣٠).

والجميل المفيد في كتاب السيدة أمة أنها لم تكتف بكتابة سيرة والدها كتابة ناجحة، بل رسمت في الوقت نفسه لوحة طريفة حية للمجتمع التي عاشت فيه، فبرزت سيرة الشخص في خلفية من الأحداث العائلية والمجتمعية، أبطالها النسيب، والمدرسة والمدرس، والمرية والطامي، والعامل الرضيع ورجل الدولة الخطير، والجار والصديق. ويأخذ منك الناظر كل ما أخذ عندما تطالع ما وصلت إليه حلب من علاقات حسن الجوار بين أبناء الطوائف المختلفة، علاقات يسرهما الاحترام المتبادل والتعاون في صفار الأمور وكبارها. كما لا تنالك من التيسر والانشراح حيناً بعد حين لأوصاف وتعليقات تتم على روح فكاكة المؤلفة ودقة ملاحظتها. إسمها تقول في معرض تسميتها بأمة: «حصلت على اسم دُكر في كل حزة القبائل المرية. وهذا الاسم أعطاني دفناً نحو السمور. إسم الإنسان يراقته ويوحى إليه، ولو أنه قد يخلق مفارقة، فيكون العبد شقياً، والنيل درويشاً، والكريم بخيلاً» (ص ٩٥). واسمها أيضاً تروي قصة الخياطة أنطرايت، شبه الأمة المخلصة التي تقدم في آخر كل شهر كشف حسابها الطويل الطويل - وغير المريض - بلفة صجية وإملاء ضرب (ص ١٤٤). طالع ما تقوله في علاقتها بالشعب الأرمن النشط (ص ١٤٣) وما تخبرك عن شيطانها الصيانية وسواها من الأحداث، تجد أنك أمام كاتب إنساني يزداد إنسانيته بقدر ما يتعد أسلوبه عن التكلف.

وقد أنردت المؤلفة القسم الثاني من كتابها (ص ١٧٥-٣٧١) لثلاثة آثار خلفها والدها. وقد ظهرت في مقالات يصعب الرجوع إليها، وطبع أحدها في كتاب قد فور صدره، فأرادت بذلك تسهيل الطريق أمام الباحثين والمطالعين، وعتارين الآثار الثلاثة هي الآتية: كتاب الاقتصاد: تقرير عن الأحوال الاقتصادية العامة في سورية، ٢٠ صفحة، حلب، ١٩٥٠؛ كتاب الرحلات: رحلة إلى الشمال الأفريقي ووقفة على أطلال الأنطلس، حلب، ١٩٥٧ (٩٠ صفحة)؛ كتاب مدينة أمي القنءاء (جماء): خواطر من الحياة الفكرية والقومية في مدينة أمي القنءاء في العشرينات وعن مساهمتها في الثورة السورية

على الفرنسيين، حلب، ١٩٦٢ (٦٠ صفحة، وهو في الأصل أطول). ومن يطالع ما كتبه
محمد الزعيم، الصناعيّ الهتمام ورجل الاقتصاد العارقي في نشاطه الماليّ العمليّ، يوافق
على ما قيل فيه من أنّه «لم يكن تاجرًا أحبّ الأدب، بل كان أدبيًا عمل في التجارة».
فالشكر للمؤلّف الأديبة وعسى أن يحلو حلوما الكثيرون ليخلدوا أعلامًا بنت
الأوطان ورفعت شأن الإنسان كما فعل محمد سعيد الزعيم.

أ. كميل حشيمه

أبونا يوسف الجبيليّ، ١٨٨٧-١٩٣٤

تأليف الأب بطرس سعادة

مشورات الجيل المثويّ الثالث للرهبانيّة اللبنانيّة المارويّة، ١٦

دير مار أنطونيوس، غزير (لبنان)، ١٩٩٦، ١٩٢ صفحة

أصلدت الرهبانيّة اللبنانيّة المارويّة في الستين الأخيرتين، ولمناسبة احتفالها
ببيريها المثويّ الثالث، سلسلة من الكتب تجلّت من خلالها صفحات مشرقة من تاريخ هذه
الجمعيّة العريقة ووثائقها وقوانينها ورجالها وروحانيّتها. ومصنّف الأب بطرس سعادة:
«أبونا يوسف جبيليّ»، هو السادس عشر في سلسلته، وتأمّل ألا يكون الأخير.
قسّم المؤلّف كتابه ثلاثة أقسام: أوّلها روى فيه حياة الأب يوسف الجبيليّ منذ ولادته
حتى مماته، والثاني توسّع في وروحيّة صاحب السيرة وفضائله. أمّا القسم الثالث فتوقّف
على الآيات التي جرت بشفاعة الأب يوسف في حياته وبعد وفاته، وسنها قيامة ميت!
أسلوب المؤلّف شائق مبتكر، يروي الأحداث ويبرز الفكر بجمل سريعة خاطفة كأنها
أضواء كاشفة تسطع ومضات فتير ناحية ثم تغيب لحظة ثم تعود، فتترك للمشاهد فترات
وجيزة يخلد فيها إلى التأمّل والاستنتاج. وما قاله المؤلّف في صاحب ترجمته مفضل بدون
إسهاب، مقتضب بدون جفاف، على شيء من العنقر المزوج بنفحة من الشاعريّة، منّا
يليق بسيرة راهب عاش متشقّقًا متجرّكًا عن القشور ليقترب من خبايا السعادة
القصوى.

يُشكر حضرة المؤلّف لأنّه ضمّن كتابه الفائدة العلميّة مقرونة بالروحيّة، وحبّذا لو
تكب بيّر رهبان آخرين ممّن نبغوا في سيادين شتى، لأنّ للرهبان دورًا مهمًّا، أدّوه في
الماضي وما زالوا، في خدمة الدين والدنيا على السواء.

ك. ح.

أقوال الشيخ جگم آباء البرية

إختارها ونقلها إلى العربية الأب كميل حشيشه السومني
مسلسلة «التراث الروحي»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ١٥٦ صفحة

قليلة هي نصوص النساك المترجمين في البرية المتوقفة في العربية. فإن استئينا كتاب
أقوال الآباء الشيخ الصادر في العام ١٩٨٣ من منشورات النور البيروتية وبهمة معهد
القديس يوحنا اللمشقي في البلنن، وكتاب بستان الرهبان الذي رعت مراجعته وطبعه طبعة
ثانية منقحة مطرائية بني سويف والبهنسا في مصر، العام ١٩٧٧، نكاد لا نجد شيئاً يشفي
الغليل من هذا القيل. ولم يفت الجامع الناقل أن «الكلمات» التي تفوه بها هؤلاء الشيخ
والأصمال التي قاموا بها قد تبدو غريبة بعبدة عن الواقع المعاصر. إلا أنه انطلق في مشروعه
لأنها في الحقيقة، حسبما قال: «صيقة الغور ولا تخلو من الطرافة. وعلى كل حال،
راعينا في اقتباسها جانب شعور إنسان اليوم، ففصرنا صفحاً عن كثير مما بنا مستغرباً وإن
كان مستغرباً، ولكننا لم نتوان عن الاحتفاظ ببعض أعر مما اختوشئت ملامحه لأن المهم
ليس القشرة والمبنى بقدر ما هو اللب والمفزى» (ص ٦).

وأضاف الناقل: «مهما يكن من مظهر هذه الأقوال أو صخبها، فهي تساعدنا لتعرف
أدباً روحياً صعبه الدهر (...). ولا شك في أن من أراد جني ثمار تلك الأقوال، توجب
عليه مطالعتها بتمهل وتدؤق، يتشأن غيرها لأنها بتنوعها وجمالها كالزهرات، ويرتشف
روحيتها كما تفعل النحللات».

٥٠٣

أيها المسيح الكلمة...

تأليف الأب يوحنا جاموس
حلب، ١٩٩٦، ٢٥٠ صفحة

الأب يوحنا جاموس من الكهنة الذين عرفوا كيف يجمعون بين حياة تميح بالنشاط
الرسولي على أنواعه، وفترات ينصرفون فيها إلى العمل الفكري والتأليف. وقد صدر له
حتى الساعة ما يقارب العشرة كتب عالج فيها شؤوناً تهيم الشية في الدرجة الأولى، بعضها
روحى، وبعضها اجتماعى، وبعضها الآخر من نوع السيرة الهادقة. وكتابه الأخير هلا جاء
تريبجاً لما سبقه، إذ تطرق إلى موضوع جوهرى هو شخصية السيد المسيح، وقد أفلح
حضرته في صمله هذا أيما فلاح.

قليلون هم الذين درسوا بالعربية شخص يسوع الناصري دراسة علمية جادة، وحدد
تلك المحاولات لا يتجاوز عدد أصابع اليد، أحدها بقلم الخوراسقف جرجس المارديني،
وآخر بقلم الأب يولس إلياس السومني، وآخر من تعريب المطران حبيب باشا للأديب

المؤرخ الفرنسي دانيال رويس، وجميعها نفذ أو ندر وجوده. وقد جاء كتاب الأب جاموس بسد فرائها لا سيما أنه ملك ملكًا تميّز به عن سواه:

لم يؤلّف كتاب تاريخ بالمعنى الحصريّ، ولم يشغ ترجمة سيرة يسوع بحنايفرها، فأهمل عمدًا بعض النصوص والوثائق، وركّز على المعالم الأساسية التي تبرز وجه المسيح من خلال تأملاته فيه. ونتيجة لذلك جاءت محاولته مزيجًا موفّقًا مبكرًا، انطلقت من حقائق تاريخية دقيقة. فحلّل وقارن واستج، ولحمته تأملٌ مركّز في أهم أحداث حياة المسيح وتعاليمه. ومن الفصول التي تسترعي الانتباه: السابع (يسوع ويوحنا)، العاشر (العظة على الجبل)، الثالث عشر (معجزة رسالة يسوع)، الرابع عشر (ابن البشر - ابن الله)، الخامس عشر (يسوع والزمن)، العشرون (إن لم تمت حبة الحنطة).

أ. ك. ح.

أبعاد الحبّ

تأليف الأب هنري بولاد اليسوعي

طبعة ثانية متّعة ومزيد عليها

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ٢٠٨ صفحات

هذا الكتاب هو في الأساس سلسلة محاضرات ألقيت في أثناء دورات تكويتية للشباب المصريّ، وهي تعالج معنى الجنس والحبّ والزواج في ضوء الإنجيل وعلم النفس والعلوم الفسيولوجية، وفيها محاولة للربط بين مجالات ثلاثة: الروحيّ والعلميّ والنفسيّ الحياتيّ. وفراة هذا الكتاب أنه جمع بين هذه الأصعدة في حين يكفي أغلب المصنّفات عن الحبّ بتناول الموضوع من أحد جوانبه المذكورة من دون سواها. ولقد نجح الأب بولاد، المعروف بكتاباتة الروحية العميقة والسهلة معًا، أن يقدّم إلى الشبية والمريتين على السراء كتابًا عصريًا، وجرديًا، منطقيًا، واقعيًا، قريبًا من الحياة، نابغًا منها.

د. م. ن.

كتب أهليت مؤخرًا إلى المجلّة

○ صرّ التلمة المسيحية. جلود وأناق. «أعمال مؤتمر التراث السريانيّ الثالث»، مركز الدراسات والأبحاث الرعوية، أنطلياس، ١٩٩٦، ١٦٠ ص بالعربية و٢٤٨ ص بالفرنسية. عندما كانت الآرامية - والسريانية منها - لغة إمبراطورية شاسعة الأطراف، لم تكن سواها من اللغات السامية إلا لغات محليّة محدودة. والسريانية ما زالت حية في مناطق من سورية والعراق وليران وبعض بلدان الهجرة، فلا بدّ من تشجيع المؤتمرات التي تحيي تراثها، وشكر القيمين على تنظيمها.

○ رسالة القليس بولس إلى أهل أفسس. بقلم الخوري بولس الفخالي، سلسلة «محفقات كناية»، ٢، منشورات الرابطة الكناية، بيروت، ١٩٩٦، ٢٦٨ ص. يجيد المؤلف في

- وضع شروح للأسفار المقدّسة معتمّة مسهّلة معًا يفيد منها الكاهن والعلمانيّ، الواظظ والدارس، الاختصاصيّ والعامّي.
- ملكوت الله وبيّره. بقلم الأب بيتر مدرّوس، في «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، تم «الكتاب المقدّس»، ٨، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ٥٦ ص. المؤلف اختصاصيّ بالدراسات البيّليّة وعلم اللاهوت البيّليّ. دراسته تعالج مفهوم «الملكوت» في أبعاد الكنيّية واللاهوتيّة والروحيّة.
- الكنيّية البيزنطيّة: طقوس، روحانيّة، فنّ. إعداد دار المشرق، بيروت، في «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، تم «تاريخ الكنيّية»، ٨، ١٩٩٦، ٥٢ ص. مختصر جامع يفيد عن كنيّة كثيرين ممّا يحيون بجوارها ويجهلون الكثير عنها.
- Instruments d'analyse du texte narratif. Descriptive, reformulation et développement. المؤلّفة. Essai de sémiotique textuelle, par Sœur Marïam Farassis, Zahlé, 1996, 244p. أستاذة اللسانيّة والإنشائيّة في الجامعة اللبنانيّة وكتّابها تطلّب جدّيّة في البحث وصبرًا وجلدًا على التقيب والتوليف ممّا لا يترقّر إلّا عند من ترمّوا للعلم.
- Les Syriacques aux enfants, par Jean-Maurice Fiey, O.P. et Ray Jabre Mouwad, Ed. du Centre d'Études et de Recherches Pastorales - CERP, Antélias, 1996, 57 p., cartonné, illustr. en quadrichromie. كتاب رائع يجعل تاريخ السريان في تناول الصغار... والكبار! فرجو، إلى ذلك، تصحيح غلط يتكرّر لدى العامة ولا يجوز بقلم الخاصّة. قد ورد في الصفحة ١٤ أنّ مار مارون عاش قرب أناميا حيث تقوم اليوم قلعة المضيق (بالقرب من حماه). فدير مارون الذي قام قرب أناميا لم يكن المكان الذي عاش فيه القديس - وكان متوحّدًا! - بل دير سمّاه أتباعه باسمه. أمّا مارون فعاش بالقرب من قورش (التيّ هروي حاليًا)، على بعد نحو مائتي كيلومتر إلى شمال أناميا. فالبرن بين المكاتين شامع!
- Recueil, par Edouard N. Chemali, Editions al-Mourad, Beyrouth, 1996, 102 pages, cartonné. هذا كتاب آخر بالفرنسيّة يصدر في لبنان بقلم لبنانيّ (وهو السابغ المعروف في هذا العدد من المجلّة). صدر هذا المؤلّف - وهو مجموعة شعريّة - تسع سنوات بعد وفاة صاحبه. ليست القصائد بالمستوى الواحد، ولكنّ بعضها جدّ موفّق، رشيق بالفكر والقول. ويقلب على الديوان مسحة الألم.
- Durwayhi et les langues syriaque et arabe, par Antoine Noujaim. البطريرك إسطفان الدويهيّ الثانيّة، زغرّتا - إهدن، الرقم ٢٣، ١٩٩٦، ٤٦ ص. دراسة علميّة، على صغر حجمها، تظهر وجهًا آخر من وجوه شخصيّة الدويهيّ العلّامة القديس. حتّى لو تُنقل إلى العربيّة.

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 أُثِّرت أم لم تُنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلة المشرق.

□ □ □

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

١٠ دولارات أميركية	في لبنان وسورية
١٥ دولارًا أميركيًا	في مصر
٢٥ دولارًا أميركيًا	في البلدان العربية الأخرى
٣٥ دولارًا أميركيًا	في أوروبا
٤٠ دولارًا أميركيًا	في أميركا وأستراليا

التسديد بواسطة حوالة مصرفية لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسط، بيروت. رقم الحساب 1 US\$ 11 25120 OA

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Anstralie	40 dollars US

A régler par virement bancaire - et non par chèque - à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US\$ 11 25120 OA.

أعداد المشرق السابقة

ثمة مجلدات من المشرق متوقفة منذ إعادة ظهور المجلة، عام ١٩٩١ وحتى اليوم، وأسعارها هي كالآتي:

١٩٩١	(المجلد ٦٥)	-	٥١٨	صفحة	-	١٦	دولارًا
١٩٩٢	(المجلد ٦٦)	-	٥٤٤	صفحة	-	١٥	دولارًا
١٩٩٣	(المجلد ٦٧)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٤	دولارًا
١٩٩٤	(المجلد ٦٨)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٣	دولارًا
١٩٩٥	(المجلد ٦٩)	-	٥٢٠	صفحة	-	١٢	دولارًا
١٩٩٦	(المجلد ٧٠)	-	٥٤٤	صفحة	-	١١	دولارًا

وهناك مجلدات قديمة متفرقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتى سنة

١٩٤٩.

Anciens volumes d' *al-Machriq*

Tous les volumes parus depuis la reprise d' *al-Machriq* sont disponibles aux prix suivants:

1991	(volume 65)	-	518	pages	-	16	dollars
1992	(volume 66)	-	544	pages	-	15	dollars
1993	(volume 67)	-	560	pages	-	14	dollars
1994	(volume 68)	-	560	pages	-	13	dollars
1995	(volume 69)	-	520	pages	-	12	dollars
1996	(volume 70)	-	544	pages	-	11	dollars

D'autres volumes, plus anciens (entre les années 1898 et 1949) sont également en vente auprès de l'administration de la revue.

gères, ignorant les procédés propres à l'arabe classique. Il montre, en terminant, comment certaines traductions peuvent être admises..... 183

La Vierge et l'Enfant dans l'art byzantin,
par le P. Sami Hallak, S. J.

Cet article traite des seules icônes qui montrent la Vierge Marie portant l'Enfant-Jésus, ce qui ne constitue qu'une part modeste des représentations de la Vierge. Mais si les icônes mariales ont foisonné, du fait notamment que les règles de l'art byzantin ne se sont pas occupées de déterminer ce type, les peintres n'ont pas cédé pour autant à la fantaisie et n'ont pas voulu que leurs œuvres soient en marge de la vie liturgique et de la mission spirituelle incarnée. C'est pourquoi toute icône de la Vierge reflète l'identité d'un peuple et d'une église 195

Recensions de livres

Šawqī Ša'ṭ et Fāliḥ Balḍkūr: *Ḥalab fī kutub al-buldāniyyin al-'arab* (A. Frejate); P. Salim Daccache: *Abū-Rā'īta at-Takrītī et son épître sur la Sainte-Trinité* (Edit. et étude) (J. Hatem); Robert B. Campbell (Edit.): *A'lām al-adab al-'arabī al-mu'āšir*. *Siyar wa siyar dātīyya* (C. Hechaïmé); Jawdat Ibrāhīm: *Nazarīyyat al-adab wa-l-mutaḡgyrāt* (G. Jabbour); Joseph Abī-Dāhīr: *Sifr min kitāb imṡa'a* (C. Hechaïmé); Šubḥī Ḥabšī: *'Aṡāf fī bilād al-Yanābī'*; et *Ayyuhā-l-hārib min al-ḡurḥ* (R. Harfouche); Najwa Aoun Anhoury: *Panorama de la poésie libanaise d'expression française* (C. H.); Joseph Nastallah et Rachid Haddad: *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du V^e au XX^e siècle*, Vol. II, t. 1 (C. H.); Georges Qurm: *Madḡal ilā Lubnān wa-l-Lubnāniyyīn* (S. Daccache); 'Abdallāh Ḥaḡḡār: *Kanīsat al-qiddīs Sim'an al-'amūdī wa āṡār ḡabalay Sim'an wa Ḥalqa* (C. H.); Souad A. Slim: *Balamand, Histoire et patrimoine* (C. H.); Houda Kassatly: *La communauté monastique de Deir el-Ḥarf* (C. H.); Mārīn Naḡīb Ḥaydar: *Mustasfā al-qiddīs Ḡawarḡūs līr-nūm al-urṡūduks, 1877-1934* (C. H.); Ḡamīla Kustā Kūstī: *Madrasat «Zahrāt al-Iḡsār». Ḥaṡā'īs an-naṡ'at wa-t-tatawwur min hilāl «Iqd al-Ḡumān». 1881-1928* (C. H.); Umayya az-Za'im: *Muḡammad Sa'ūd az-Za'im raḡul al-iḡṡīād wa-l-ādab, 1905-1963* (C. H.); P. Buṡrus Sa'āda: *Abūnā Yūsuf al-Ḡubaylī, 1887-1934* (C. H.); *Aḡwāl aṡ-šuyūḡ. Ḥikam abā' al-barriyya* (Trad. P. Camille Hechaïmé) (D. M.); P. Yūḡannā Ḡāmūs: *Ayyuhā-l-Masḡ al-Kalīma* (C. H.); P. Henri Būlād: *Ab'ād al-hubb* (D. M. N.); livres offerts à la revue..... 229

représentatives. Cela permet, dans une dernière étape, d'évaluer la réaction qu'elles ont suscité parmi les partisans aussi bien que les détracteurs d'une telle approche..... 117

La nouvelle loi sur la hisba en Egypte: son sens, son contexte, ses ambiguïtés,

par le P. Christian van Nispen, S. J.

Cette loi (29 janvier 1996) intervient et prend position dans le débat ouvert récemment par le procès intenté au penseur égyptien Naṣr Ḥāmid Abū Zayd et réclamant qu'il soit séparé de sa femme pour raison d'apostasie. L'A. commence par la situer dans l'histoire, montrant comment ce terme non coranique qui désignait au départ le devoir de tout musulman d'«ordonner le bien et défendre le mal», s'est peu à peu confondu avec la fonction d'un personnage, apparu tardivement, chargé de l'application de cette règle. Puis il étudie la hisba en Egypte avant la nouvelle loi, et les ambiguïtés inhérentes à la législation du pays qui est un compromis entre la loi musulmane et les concepts modernes des droits de l'homme. Dans une troisième partie il analyse la loi du 29 janvier 1996 et montre que, si elle stipule que seul le parquet est désormais habilité à intenter des procès en vertu de la hisba - limitant ainsi les abus possibles -, elle consacre par le fait même le principe de la hisba qui, auparavant était vague 135

Quelques toponymes du Yémen, par Ibrāhīm as-Sāmarrā'ī.

Après un premier article sur les toponymes de l'Irak (*al-Machriq* 1996, pp. 185-214), l'A., qui a vécu de nombreuses années au Yémen, étudie plus de cent toponymes de ce pays qui reste toujours mystérieux pour les non spécialistes. La méthode suivie consiste à fournir des explications sur la situation géographique, le sens de l'appellation et son origine, et éventuellement des remarques philologiques qui s'appuient souvent sur des rapprochements entre l'arabe classique et l'ancien sud-arabique. Il est enfin fait appel, régulièrement, aux textes des anciens géographes et historiens..... 143

Corruption de l'arabe classique par les expressions étrangères et dialectales (suite),

par le P. Camille Hechaimé, S. J.

L'A. s'est penché une première fois sur cette question (voir *al-Machriq* 1996, pp. 7-24). Il poursuit ici son travail critique et montre, à travers une trentaine d'exemples, comment de nombreux écrivains actuels transposent littéralement, et partant incorrectement, des expressions ou tournures étran-

esséniens comme l'ont confirmé les rouleaux mis à jour dans les grottes de Qumran. - L'A., après une introduction historique et critique, fournit les textes et les commentaires..... 41

Texte arabe inédit de l'évêque Girmānus Farhāt: «Soixante méditations sur la passion et la résurrection de Jésus»,
par le P. Salīm Daccache, S. J.

Nous connaissons bien la place qu'occupe le célèbre évêque d'Alep Ġ. Farhāt (+ 1732) dans le domaine des lettres arabes à travers son *Baḥṭ al-matalīb* et autres classiques maintes fois réimprimés. Il fut également un innovateur dans les domaines de la spiritualité, de l'ascétisme, de la vie monastique, puisant à la fois dans les sources orientales et la démarche occidentale. Ce texte inédit du fondateur de la «Bibliotheca Maronitica» d'Alep fait partie de sa vision de l'oraison mentale, instrument d'union à Jésus-Christ..... 57

Aperçu sur le christianisme dans le sud de la presqu'île arabique avant l'islam,
par le P. Salāh Abou-Jaoudé, S. J.

Les historiens sont unanimes à reconnaître que le christianisme était répandu dans le sud de la presqu'île arabique avant l'Islam. Mais comment y est-il entré, et quand et où, et quelles étaient ses croyances? L'A. se propose dans cet article de faire profiter les lecteurs du résultat des recherches récentes, la plupart en langues étrangères, qui ont répondu à ces questions. Ce sont les conflits politiques et militaires entre Byzance et Axoum d'une part, et la Perse d'autre part, qui ont contribué à répandre le christianisme dans le sud de la presqu'île. et il y avait plusieurs courants chrétiens: des églises ariennes dans le royaume himyarite qui était au service des commerçants byzantins, et là où les Ethiopiens ont dominé, c'était le monophysisme rattaché à l'Eglise d'Alexandrie; enfin, un courant nestorien dans certaines villes himyarites, les ports surtout..... 83

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, à travers quelques œuvres représentatives,
par Ahyaf Sinno.

D'une façon générale, c'est le fait divers qui a attiré, surtout, l'attention de la presse dans l'affaire du professeur égyptien Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. La présente étude expose, plutôt, la genèse d'une œuvre qui, profitant de l'apport de la linguistique et des sciences humaines, tente d'appliquer, aux textes religieux islamiques, une approche nouvelle; elle analyse ensuite les principales idées de l'auteur, en partant de ses œuvres les plus

SOMMAIRE

- Liminaire: 5
- «*Ut unum sint*». *Continuité et renouveau dans le mouvement œcuménique*,
par Mgr Antoine Audo.
L'article se veut une lecture approfondie de l'encyclique *Ut unum sint*. Dans la première partie l'A. dégage les idées maîtresses de chaque chapitre, et dans la deuxième il relève ce qui paraît novateur dans la pensée de Jean-Paul II. En effet le pape aborde la question délicate de la primauté pontificale et fait la distinction, en ce qui la concerne, entre ce qui relève de son essence et ce qui touche aux différentes modalités de son exercice..... 7
- La théologie dans ses dimensions pédagogique, scientifique et spirituelle*
par le P. Fadel Sidarouss, S. J.
L'article est une conférence donnée dans le cadre du congrès des professeurs de l'«Association des Facultés de théologie au Moyen-Orient» (ATIME). L'A. détaille les qualités que doit avoir tout professeur de théologie et les groupe sous trois dimensions: la dimension pédagogique qui est à la base de toute activité d'enseignement théologique, la dimension scientifique qui donne à cet enseignement une base objective, et la dimension spirituelle qui fait de cet enseignement une véritable mission d'Eglise..... 23
- Cinq psaumes de David non inclus dans la liste officielle des psaumes*,
par le P. Paul Féghali.
C'est en 1759 que J. S. Assemani découvrit dans un manuscrit syriaque de la Vaticane 5 psaumes apocryphes inconnus jusque là. Il faudra attendre 130 ans environ pour que W. Wright les publie et les traduise en anglais à partir d'un ms de la fin du 17^e s. découvert à Cambridge. Ces écrits proviennent des milieux

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

71^e année
1997



DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH