

كلمات في مثوية «المشرق»

تأخذني الرعدة وتملكني الاستحالة عندما آخذ القلم لأكتب هذا التقديم في بداية مثوية المشرق. قليلة جدًا مجلّات الأيام الخوالي، الآتية من القرن التاسع عشر، الصامدة في وجه الزمن العسير، المجتازة في هذا الشرق عتبة المئة من الأعوام. إنّه تحدّي الاستمرارية وتحدي الكتابة. بدأت المشرق وقد أسند أمر تحريرها وإصدارها إلى الأب لريس شيخو اليسوعي، فارتبطت مسيرتها بشخصه مدّة طويلة، كما ارتبطت الكثيرات من المجلّات الأخباريات بأصحابها وغابت معهم. إلّا أنّ المشرق استمرّت مع رهبان وأدباء آخرين، كونها أثبتت ذاتها مساحة علم وإيمان وفكر، ومنبر نهضة وبناء. توقفت عن الصدور مدى عشرين عامًا وصمتت في سنوات الحروب اللبنانية، إلّا أنّها عادت ثمرة إرادة هادفة، لتشارك في حمل قضايا الدين والدنيا.



مئة عام من عمر المشرق هي تاريخ طويل شهد عزّ الدولة العثمانية فأفولها واندثارها إثر الحرب العالمية الأولى، ثمّ دخول المنطقة دوامة الحلّ الاستعماريّ الذي تلاشى مع الحرب العالمية الثانية، تاركًا وراءه قضية فلسطين وشعبها. هذه المجلة - على ما يوضحه مقال مديرها في ما قدّمته إلى الثقافة العربية - كانت ركنًا ولو متواضعًا، من أركان النهضة العربية التي أرادت للإنسان في هذا المشرق أن يستجمع ذاته ويدرك قواه فيحقّق آماله في صنع تاريخه وبناء مستقبله. إلّا أنّ تلك النهضة، وإن عمّقت تفكيرها في موضوعات اللغة والأدب والشعر والثقافة والحرية ودور العقل، فإنّها لم تستطع أن تتحوّل إلى واقع سياسيّ اقتصاديّ اجتماعيّ موضوعيّ عبر نشوء الدول والأوطان.



مئة عام من عمر المشرق وقضايا البلاد هي موضوع نقاش وتفكير. إنّها قضية الهوية والتعددية والديموقراطية؛ قضية علاقة الدولة بالمجتمع

المدنيّ؛ قضية موقع الثقافة (أهي كلّ شيء؟) ودورها في بناء الإنسان والمجتمع، وفي نقد الذات ضمن أطر الحرية وعلاقة الثابت بالمتحوّل؛ قضية الخروج من الجهل والتعصّب والفقر. ولا شكّ في أنّ دخول الحلول العسكرية والعنف والتطرّف المبرّح السياسي - الاجتماعيّ، جاء جواباً، كما في الأمس، عن أزمات متلاحقة وجدت نفسها في طريق مسدود الإنسان فيها الضحية.

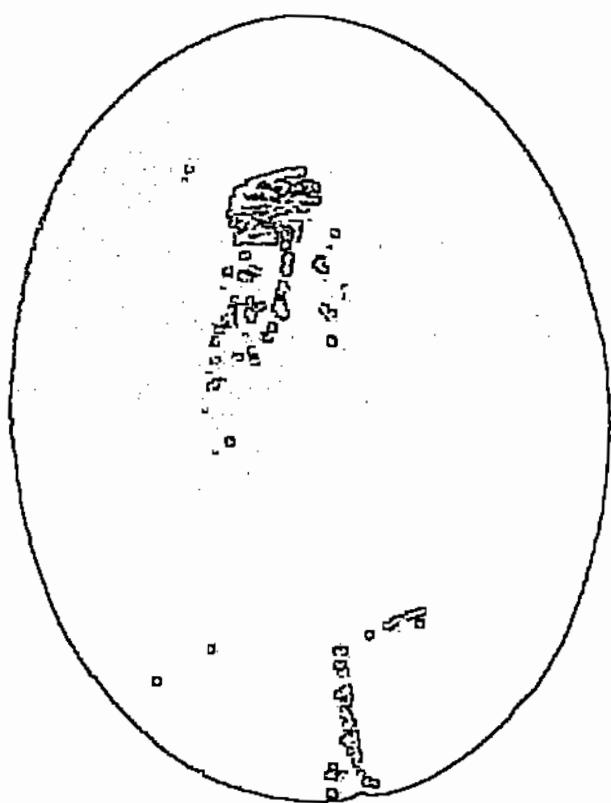


مئة عام من عمر المشرق كانت في خدمة المسيحية والكنيسة بوجه خاصّ. فالكنيسة حققت الكثير عبر تطوير مؤسساتها وإعادة بناء ذاتيتها المميّزة وإيمانها وتراثاتها. إلّا أنّ العديد من القضايا الأساسية ما زال يستظر التفكير العميق في الصلاة لبلوغ الأجوبة المعقولة المقبولة. الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان الذي أعكس البابا يوحنا بولس الثاني يُعيد اليوم إلى الأذهان مهمّات العمل الكنسيّ الكاثوليكيّ في لبنان ودول المشرق. إنّها قضايا التلاقي أو الوحدة الآتية بين الكنائس، التحرّر من العقليّة «الذميّة» والانتماء إلى العالم العربيّ والإسهام في بناء ثقافته، تطوير الخطاب اللاهوتيّ الأصيل المرتبط بالواقع الشرقيّ والدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ، تحديد الموقف من العلمنة و«العولمة» (العالم بأسره صار قرية صغيرة بفضل وسائل الإعلام والاتصال). ويبقى أنّ الإرشاد الرسوليّ يدعو، قبل أيّ أمر، إلى تلك النهضة الروحية التي هي مفتاح معالجة الوضع المسيحيّ الصعب.



هكذا، وأمام هذا الكمّ من القضايا، تستمرّ مجلّتنا عبر مختلف كتابها، وإسهام مجلس تحريرها المتنوّع، في حمل مشعل الفكر والإيمان. إنّهُ إسهام متواضع، علماً أنّ التواضع هو علامة المشاركة والمسؤوليّة والغلبة على الأنانيّة والفردية. بهذه الروح تنطلق المشرق في مشوّتها الثانية: كلمة التمسك بالأصيل، والحوار، وتوطيد العيش معاً.

الأب سليم دغّاش اليسوعيّ



الأب لويس شيخو اليسوعي
(١٨٥٩ - ١٩٢٧)

مجلة «المشرق» بين الأمس واليوم (١٨٩٨-١٩٩٨) استمرارية وتطورات

الأب كميل حشيمه البوعبي^٥

منذ مائة سنة بالتام، وفي مطلع الشهر الأول من العام ١٨٩٨، صدر بكر أعداد مجلة المشرق البيروتية بعد أن اتخذ اليسوعيون قرار إصدارها قبل خمس سنوات^(١). وكانوا قد خاضوا ميدان الطباعة والنشر في لبنان منذ نحو نصف قرن، إذ طبعوا كتابهم الأول بالعربية في بيروت العام ١٨٤٨ وأتبعوه بعد ذلك بعشرات من أمثاله^(٢)، كما أنهم باسرو إصدار صحيفة البشير في العام ١٨٧٠. إلا أن الرهبان شعروا بأن هذه الدورية وتلك المنشورات لم تكن كافية، ورأوا أن الحاجة ماسة إلى ظهور مجلة كاثوليكية واسعة الآفاق شاملة الموضوعات، تراكب حاجات العصر وتقف إلى جانب مثيلاتها العلمانية التي بدأت تتكاثر في بيروت والمشرق. ولعل صدور المقتطف في العام ١٨٧٦ والهلل وصيفتها في ١٨٩٢، كان الحافز على إطلاق مبادرة اليسوعيين^(٣).

(٥) مدير مجلة المشرق ودار المشرق

(١) ثبت لنا، بعد مراجعة محفوظات الرهبانية اليسوعية، أن فكرة إنشاء المشرق تبلورت حوالى العام ١٨٩٢. راجع مقالنا: كميل حشيمه، «اليسوعيون ومجلة المشرق: تاريخ وأعلام»، المشرق، ٦٥ (١٩٩١)، ص ٩-١٠.

(٢) Sébastien Ronzevalle, S.J., *L'Imprimerie Catholique et son œuvre en Orient*, Beyrouth, 1903.

(٣) توقفت المقتطف عن الصدور في آخر العام ١٩٥٢. أما الهلل فما زالت تصدر في العاصمة المصرية، وهي الآن أقدم صحيفة عربية على قيد الحياة، تليها مباشرة مجلة المشرق.

عشرة عقود من عمر المشرق انقضت، فلا بد من وقفة تأمل: لرفع آيات الشكر أولاً إلى العزة الإلهية، فمنها كل بادرة خير ومنها فيض النعم التي نالتها مجلّتنا طوال حياتها المديدة. ثم لا بد من هذه الوقفة لاستعراض المنجزات، فينشجج الخلف بما يراه من مآثر السلف، كما لا مندوحة عن مراجعة الماضي والتدقيق في طياته لتقويم العمل وإصلاح ما طرأ من خلل سعيًا للأفضل.

أولاً: مسيرة في أربع مراحل

إن استجلينا صفحات المشرق لرسم صورتها في السنوات الغابرة، لاحظنا أن المجلة مرّت بمراحل أربع، اتّمت كل واحدة منها بطابع ميّز سوف نستشفّه من خلال عرض سريع، ثمّ نتقل، في قسم ثان من مقالنا هذا، إلى التقسيم والتقويم.

١ - المرحلة الأولى: مع الأب لويس شيخو (١٨٩٨-١٩٢٧)

إنطلق شيخو بالمجلة وهو في الأربعين من عمره، موفور الهمة، مكتمل العدة الثقافية والعلمية، وقد طار صيته بين الكتاب والعلماء الشرقيين منهم والمستشرقين. فأصدر صحيفته في البدايات مرّة كل خمسة عشر يومًا ببينة كراس أنيق الطباعة تناهز صفحاته الثماني والأربعين، فتولّف في نهاية العام مجلّدًا ضخماً بنحو ألف ومائتي صفحة، مشفوعاً بفهارس منوعة دقيقة، أحدها بمحتويات السنة مرتبة بحسب تواريخ ظهورها، والآخر بأسماء كبة المجلة ومقالاتهم، والثالث بالمطبوعات التي ورد وصفها، والرابع والآخر لمرادّ السنة مرتبة على طريقة حروف المعجم. وقد سار شيخو طوال حياته على أسلوب الفهرسة هذا ونهج خلفاؤه جميعاً النهج عينه حتّى يومنا. وظلّت المجلة تصدر مرّتين في الشهر حتّى نهاية عامها العاشر، ثمّ راحت تصدر، مع حلول العام ١٩٠٨، مرّة واحدة في الشهر بحيث تبلغ صفحاتها السنوية ألف صفحة.

أما هدف المجلة المنشود وأسلوب العمل فيها فقد يتّهما شيخو في

المشرق

مجلة كاثوليكية تصدر مرتين في الشهر بوسوم وتصادر عند اللزوم

تحتوى على أخبار الشرق واليهودية والسياسة

بإدارة آباء كلية القديس يوسف لصاحب امتيازها الأب لويس شيخو اليسوعي

السنة الأولى

١٨٩٨

تبعه الاشتراك ١٢ فرنكاً ليرت و ١٥ فرنكاً للتأجير

طبع في بيروت بالمطبعة الكاثوليكية للأب. اليسوعيين سنة ١٨٩٨

AL-MACHRIQ

REVUE CATHOLIQUE ORIENTALE BIMENSUELLE

Sciences — Lettres — Arts.

Sous la direction des Pères de l'Université St Joseph

Paraissant le 1 et le 15 de chaque mois

en un fascicule de 48 pages, grand in-8°

avec illustrations selon les besoins du texte.

PREMIÈRE ANNÉE

1898

Prix de l'abonnement annuel: Beyrouth 12 francs — Union postale 15 francs.

BEYROUTH

Imprimerie Catholique

1898

(الصفحة الأولى من عدد المشرق الأول).

مقالته الافتتاحية^(٤)، ومما قاله: «إنَّ اسم مجلَّتنا الجديدة ينطق بنفسه عن غايتنا ويقوم مقام لائحة مطوَّلة، إذ أثَّرتنا باختياره أن نبيِّن لأهل الوطن أنَّ جلَّ مرغوبنا التحرُّر لكلِّ الأبحاث المتعلِّقة بالشرق والطوائف الشرقيَّة وتفضُّلها على سواها ثلًّا يقال إنَّ الغريب أدري بما في البيت من أهله، لا سيَّما ولا تزال نرى كثيرين من الأجانب يعكفون على تتبُّع أخبار بلادنا واستبطان أحوالها». ولبلَّوغ هذه الغاية كانت خطَّة أصحاب المجلَّة «وضع المقالات التي رأيناها أنسب لفائدة العموم وأوقع لديهم مع تهيئة عدَّة فقرات ونُبذ جامعة لشذور آداب الدنيا والدين ومصنَّفات تاريخية وفنيَّة ولغويَّة وطبيعيَّة وغير ذلك من المعارف لم نمشِّ منها سوى السياسيَّة ومتعلِّقاتها». وأضاف شيخو إلى ذلك رغبته في رَفد المجلَّة بما يصدر عند الغربيِّين من شريف الأعمال والاكتشافات في جميع الميادين، ليقنَّدي بهم أبناء الشرق ويسيروا في معارج العمران والحدائث. واتَّخذ للمجلَّة شعاراً من الكتاب المقدَّس هو الآية: «إنَّ الله نور وليس فيه ظلام البتَّة»^(٥).

وما إن صدر العدد الأوَّل من المشرق حتَّى تواردت على الإدارة رسائل المهتمِّين والمنشطين من كبار رجال الدين والدنيا وصفوة علماء البلاد والمشرقيِّين^(٦). ومن مظاهر تقدير العامة والخاصَّة وفُرَّة المشتركين الذين سرعان ما ناهز عددهم الخمسمائة بعد مدَّة وجيزة، كما أنَّ عدد المجلَّات التي بادلت رصيفتها الجديدة زاد على الأربع والثلاثين في أوروبا وأميركا، إضافةً إلى مجلَّات البلاد الشرقيَّة^(٧).

إلا أنَّ الدرلة العثمانيَّة سعت غير مرَّة لعرقلة سير المجلَّة. وبالرغم

(٤) المشرق ١ (١٨٩٨)، ص ١-٤.

(٥) رسالة يوحنا الأولى، ٥/١.

(٦) أطلب نماذج من تلك الرسائل في المشرق ١٨ (١٩٢٠)، ص ٢ و٣ باللغة الإنكليزية في آخر المجلد. وثمة مقتطفات ممَّا كتبه مشرقون بالإيطالية والفرنسيَّة والألمانيَّة. راطب أيضاً: كميل حنَّيه، «من رسائل الأدباء والمشرقيِّين إلى الأب لويس شيخو»، في المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٤٣١-٤٣٢.

(٧) شيخو، «عمل المشرق في ربع قرن»، المشرق ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٩٢٧. Scb.

Ronzevalle, op. cit., p. 133-134.

من حياد أصحابها عن المائل السياسيّة، فقد أوقفت الصحيفة عن الصدور ثلاث مرّات لبعض عبارات لم يتبّه إليها شيخو أو غفل عنها المراقب قبل الطبع. بل صدر الأمر مرّة بتعطيل المشرق بدون أن يُعرّف السبب، فقضّي على مديرها استئناف طلب الرخصة لإعادة إصدارها، ولم تعد المجلّة إلى الظهور إلّا بعد مضيّ شهرين وتوسّط السفارة الفرنسيّة. وكان شيخو لا يجري إلّا «بكلّ حذر لئلاّ يعثر القلم بإيراد بعض الألفاظ الملقاة من القاموس العثمانيّ كالحرّيّة والاستبداد والمَلِك ومُراد وحמיד وغيرها كثير كما يّتها المرحوم سليم سرّكيس في كتاب نوادره ضرائب المكتويجي»^(٨).

ويتابع شيخو قائلاً: «وكان آخر عهدنا مع الدولة التركيّة في خريف سنة ١٩١٤ وقد كاد يصدر العدد الأخير من المشرق لستها السابعة عشرة، فلم تنجزه إلّا بعد الحرب إذ أقفلت مطبعتا الكاثوليكيّة ووضع الأتراك يدهم على كليّتنا»^(٩).

ولمّا وضعت الحرب أوزارها في نهاية ١٩١٨، أعدّ شيخو عدّته لاستئناف العمل وصدرت المجلّة في مطلع ١٩٢٠ متطلّقة بمجلدما الثامن عشر، تُزوّد القراء، على نحو ما فعلت سابقاً، المقالات الدينيّة والجدليّة والفلسفيّة والاجتماعيّة والأثريّة والأدييّة واللغويّة والفنيّة، وتفرد صفحات مطوّلة لمراجعة آخر ما يصدر من الكتب. كما أنّها تابعت خطّها العزيزة على مؤسّسها، وهي نشر المخطوطات القديمة التي تُعنى بشؤون الشرق. فمما صدر من قديم النصوص ونال استحسان العلماء وشكرهم: في الفلسفة وعلم اللاهوت، نصرص لأبي قرّة ويولس الراهب وعبد يشوع ويحيى بن عدّيّ وخُثَيْن بن إسحق؛ وفي التاريخ كتابات لصالح بن يحيى وابن صاعد الأندلسيّ؛ وفي الأدب لابن مرزبان والثعالبيّ؛ وفي الشعر ديوانيّ سلامة بن جندل والسموأل؛ وفي اللغة وفقهها كتبٌ للأصمعيّ

(٨) المشرق، ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٩٢٧.

(٩) م. ن.

وأبي زيد الأنصاري ونور الدين الحُصَيْن. وما هذا إلا غِيْضٌ من فيض.
أما الذين ساهموا في تحرير المجلة فأرى عددهم على الثلاث مائة
وجميعهم، إلا في ما ندر، من ذوي الاختصاص المشهود لهم بسعة
المعرفة وصرامة التدقيق في البحث. وإننا نذكر منهم، على سبيل المثال
لا الحصر، أبرزهم:

فمن رجال الإكليروس المطارنة أفرام الرحمانّي الذي أصبح
بطريركاً على السريان الكاثوليك، وجرمانس معقد مؤسس الجمعية
البوئسية، ويولس سلمان صاحب المقالات العديدة في شؤون شرق
الأردن، ويوسف الدبس رئيس أساقفة بيروت المارونيّ، وعبدالله الخوري
المارونيّ، وإقليمس يوسف داود السريانيّ، وأدي شير الكلدانيّ. ومن
الكهنة الخوري أسقف جرجس شلحت السريانيّ الحلبيّ، والمونسنيور
يوسف العلم وله في المجلة قصائد عديدة ومقالات قهية، والآباء أدي
صلياً أبرهينا العراقيّ، وإسحق أرملة السريانيّ المؤرّخ، وأنستاس
الكرملّي الذي حرّر عشرات المقالات في اللغة والأدب وأحوال
الشعوب، وتوما أيّوب الحلبيّ، وقسطنطين الباشا المؤرّخ، وبطرس
ورفائيل البستانيّ، وإسطفان البشعلانيّ الذي أنشأ عدداً من الروايات
الأدبية، ولويس بليل المؤرّخ، وتيموثاوس جقّ، وإبراهيم حرفوش،
ومبخائيل الرّجّي، وبطرس رفايل، وعبد المسيح زهر، وبطرس ساره،
وأنطونيوس شبلي، وسليمان صانغ الذي أصبح في ما بعد مطران الكلدان
في الموصل، والشاعر الكبير الخوري يوحنا طقوس، وبطرس عزيز،
ويوسف علوان المرسل اللعازريّ، ويوسف العمشيتي، وبطرس غالب،
ومارون غصن، وبطرس فرج صفيّر، ويوحنا مرتا من كهنة اللاتين في
القدس، والاب أغسطينس مرمجي الدومينيكيّ، وجرجس منش الحلبيّ.

ومن العلمائتين، الأدباء والشعراء: الأمير شكيب أرسلان، حبيب
إسطفان، مخائيل موسى ألوف، فؤاد أفرام البستانيّ، الشيخ أحمد تقّي
الدين، الشيخ سليم الدحداح، عبدالله رعد صاحب المقالات في أحوال

ولادة المجلة، ومع ختام المجلد الخامس والعشرين الصادر في نهاية العام ١٩٢٧، أسلم الأب لويس شيخو روحه إلى ربه في السابع من كانون الأول (ديسمبر)، مطمئناً إلى ما قدّمت يده من عمل مبرور مشكور كما بدا ذلك من خلال مقاله الجامع وتقويمه الشامل المعنون «عمل المشرق في ربع قرن»^(١٣). كان العمل هذا إنجازاً جباراً حقاً، لذا خصّصناه بالتفاصيل الموسّعة، لا سيّما أنّه وضع الأسس التي استمرّت عليها المجلة في مراحلها اللاحقة.

٢ - المرحلة الثانية: ١٩٢٨-١٩٥٠

خلّف المؤسّس في الربع القرن الثاني من حياة المشرق أربعة مديريين من رفاقه اليسوعيين تعاقبوا حيناً وتناوبوا حيناً آخر. وأولهم كان المستشرق البلجيكي العلامة هنري لانس الذي تبوّأ منصبه مدة ست سنوات، وتبعه الآباء رينه مورتد الفرنسي عالم الآثار، فالأب روبر شدياق اللبناني، فالأب بول كورون (Coron) مدير المطبعة الكاثوليكية، يعاونهم نفر من العلمائين المثقفين، أبرزهم تلميذ شيخو وصديقه العلامة فزاد أفرام البستاني. وقد أُتيح لكلّ من مورتد والشدياق أن يتبوّأ الإدارة على دفعتين، في حين تسلّم كورون منصبه في أواخر زمن الحرب الكونية الثانية فأصدر من المجلة أربعة أعداد خاصّة بدت بحلّة مختلفة عن سابقتها، وإخراج فني ملحوظ، وعدم انتظام في مواعيد ظهورها. أمّا ما خلا ذلك من الأعداد فلم يطرأ عليه شيء من التغير في الشكل، إلّا أنّ عدد الصفحات السنوية تدنّى إلى سبعمئة، ثمّ إلى نحو ستمئة وخمسين مع حلول العام ١٩٣٤، وصارت المجلة آنذاك تصدر أربع مرّات في السنة^(١٤).

(١٣) المشرق ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٩٢٥ وما يليها.

(١٤) يلاحظ أيضاً من جهة الشكل تطوّر لا يخلو من دلالة. فلمّا كانت المقالات في المرحلة الأولى يلي بعضها بعضاً حيثما ينتهي في الصفحة، باتت في المرحلة الثانية لا تبدأ إلّا في مطلع الصفحة لتكون كلّ منها مستقلة عن سابقتها. وذلك يتمّ على تحسين في الإخراج من جهة، وعلى تأكيد فزادة كلّ مقال من جهة أخرى.

المشرق

مجلة عربية تُبحث في الآداب والعلوم

تأسست في العام ١٨٩٨ سلسلة جديدة الجزء الأول . كانون ٢ - آذار ١٩٤٦

فهرس المواد

صفحة

١	بقلم لويس خليل	النهضة الشعرية الحديثة
١٠	✦ يوسف غصوب	ليلة الميلاد ١٩٤٥
١٤	✦ الحوري اسحق ارملة	تصادى غسان والريان
٣٧	✦ الدكتور احمد فؤاد الامرواني	ابو الحسن الفايبي
٤٥	✦ رشدي مكارف	نحن والذوق
٥١	✦ الاب روفائيل غلخ اليسوعي	الشعر الثنائي المصري في تركية (تنته)
		تقد ومطالعة :
٦٣	✦ صبيح التهنود	الحرية - غلواء
٧٢	✦ حبيب سيوني	خبايا الزوايا من تاريخ صيدنايا
٧٨	✦ لويس خليل	على هامش المارقف الدولي

المطبعة الكاثوليكية . بيروت . لبنان

(فهرس أحد أعداد المشرق في سلسلتها المؤقتة ١٩٤٤ - ١٩٤٦).

وطوال ربع القرن المذكور ظلّ هدف المشرق المعلّن ثابتاً، تنبّأ به جملةً وجيزة مطبوعة على ظهر ورقة الغلاف تقول إنّ رائد المجلة هو «خدمة لبنان وسائر البلدان الشرقية ديناً ولغةً وتاريخاً وثقافةً عامّةً». وهذا ما تمّ بالفعل، إذ تطرّق المؤلفون إلى جميع الموضوعات التي غني بها سابقوهم في المرحلة الأولى، مع ما توجّب من تكييف يلائم متطلبات العصر وروحه الجديدة. ومن هذا المنطلق قلّ عدد المقالات الجدليّة على نحو ملحوظ حتّى كاد أثرها يزول. وتلاشت أيضاً، أو كادت، المقالات العلميّة المبسّطة لأنّها لم تعد ضروريّة كما كانت في مطلع القرن حيث المدارس قليلة ووسائل التواصل نادرة. وعلى العكس، ازداد عدد المقالات التي تُعنى بالأدب والشعر الحديث والتاريخ والإسلاميّات وعلم الآثار والفنون ومنها السينما، واتّسمت بما تفرضه عليها شخصيّة كلّ مدير، إذ تُطعّ المجلة بطابعه الخاصّ من حيث يدري أو لا يدري.

أمّا الكتاب الذين لفتوا بمقالاتهم الأنظار في تلك المدّة، فمنهم من ورد ذكره قبلاً، لا سيّما فؤاد أفرام البستانيّ ريّوف غصوب في الأدب، وحبيب زيات والآباء إسحق أرملة وأنطونيوس شبلي وهنري لامنس في التاريخ، والأمير موريس شهاب والأب رينه موترّد في علم الآثار؛ ومنهم من جاء جديداً، نخصّ بالذكر أغزرهم مادّةً أو أشهرهم صيتاً: المطران أغوسطين البستانيّ، الآباء الكهنة فريد جبر اللعازريّ (فلسفة)، أنثاسيوس الحاج الباسيليّ الشويريّ (تاريخ)، لويس الخازن (فقه وتاريخ)، لويس خليل (تاريخ، أدب، اجتماعيّات)، بولس سباط (تاريخ)، منصور عوّاد (تاريخ)، نيقولاوس قادريّ (آباء الكنيسة)، بولس قرأليّ (آباء الكنيسة)، بولس مسعد (تاريخ).

وممن برزت أسماؤهم من الأدباء غير رجال الدين: عثمان أمين، بطرس البستانيّ، محمود تيمور، جبرائيل جيّور، القانونيّ أنور حاتم، إدوار حنين، لحد خاطر، أمين خالد، يوسف أسعد داغر، حلّيم دقّوس، أسد وستم، محمّد أحمد طلس، الشاعر سعيد عقل، القانونيّ شكري القرداحي، كرم ملحم كرم، صلاح لبكي، رشدي المعلوف، صلاح الدين

ونذكر من المستشرقين: رجبى بلاشير، إلياس جون جيب، جان ستاركي، جان سوافاجيه، يوسف شخت، غاستون فييت، إسطفان ليقي بروفنسال؛ ومن الآباء اليسوعيين: فليكس سوانيون، إسطفان لاثور، أندريه لوجينسال وبولس موترد.

٣ - المرحلة الثالثة: ١٩٥١-١٩٧٠

في مطلع العام ١٩٥١ تسلّم الأب إغناطيوس عبده خليفة إدارة المشرق وظلّ في منصبه حتى أوائل ١٩٧٠، إذ انتخب مطراناً ونائباً للبطريرك الماروني، فخلفه الأب كميل حشيمه لتصرف الأعمال حتى نهاية العام، حيث قرر رؤساء الرهبانية اليسوعية إيقاف المجلة «حتى إشعار آخر»، كما ورد في عدد السنة الأخير، ليستى إعادة النظر في الأساليب والتوجهات. إلّا أنّ الحرب المدمرة التي عصفت بلبان وأودت بحياة عدد غير قليل من اليسوعيين، أجلت إعادة الصدور حتى سكوت المدافع وعودة بعض الهدوء في مطلع العام ١٩٩١.

وعندما تولّى الأب خليفة منصبه الجديد، كتب في مطلع العدد الأول من ١٩٥١ معلنًا برنامج المجلة وقوامه التمسك بالروح التي وجهت المشرق سابقًا، مع المحافظة على معالجة الموضوعات المتخصصة، وتناول شؤون الساعة أيضًا لمساعدة المثقفين «على اكتشاف وجهة لهم في التفكير والحياة»^(١٥). وصدرت المجلة ستّ مرّات في السنة بمجموع صفحات يناهز السبعمئة وخمسين، وبدت بغلاف شرقي المظهر جميل حافظت عليه وما زالت حتى يومنا هذا.

وقد تميّزت تلك الحقبة بظاهرة جديدة هي إدراج مقالات باللغة الفرنسية لبعض المستشرقين ممّا طبع المجلة بطابع التخصص المرّكّز. وقد ساعد في ترسيخ تلك الظاهرة التوسّع أحيانًا غير قليلة بحجم المقالات،

(١٥) المشرق ٤٥ (١٩٥١)، ص ٢.

فكانت صفحات بعضها الكثير تتعدى السبعين، ولم يندر أن نُشرَت في العدد الواحد دراسات ومخطوطات بحجم كتاب كبير^(١٦). وهذا ما اعتبره بعضهم خروجًا جزئيًا على خطّ المجلّة التقليديّ لأنّه بمضاعفة الأحجام تقلّ فسحة التتّرع. وقد يكون هؤلاء على حقّ أو قد لا يكونون، فإنّما الأمور رهن مواقيتها.

ومهما يكن، فقد ساهم في رفد المجلّة بالدراسات القيّمة كوكبة من العلماء بين رجال دين ودنيا، نذكر بعضهم: الآباء فرنسيس اليسريّ (طقوس وعقيدة)، يوسف حتّي (فقه كنسيّ)، مخايل ضومط (فلسفة)، أنطون طريه (عقيدة)، أنطون حميد موراني (فلسفة)، وهؤلاء الخمسة أصبحوا لاحقًا أصاقفة من أجبّار الكنيسة المارونيّة. وكذلك الآباء إسحق أورملة (تاريخ)، لويس بلبيل (تاريخ)، مبارك ثابت (تاريخ)، ميشال الحايك (تاريخ، أدب، إسلاميّات)، يوسف حيقه (لغة سريانيّة وتاريخ)، مخايل الرّجّي (تاريخ وطقوس)، بطرس ساره، إغناطيوس سركيس، أنطونيوس شبلي، أنطوان ضوّ (كتبوا جميعهم في التاريخ)، نيقولاوس قادري (نصوص الآباء)، يوسف قوشاقجي (ترجمة الكتاب المقدّس).

ومن الآباء اليسوعيين: جاك پلامّار (علم الفلك)، موريّس تالون (آثار)، فردينان توتل (أدب، تاريخ، اجتماع)، كميل حشيمه (أدب)، جان دانيلو الذي أصبح كردينالًا في ما بعد (عقيدة)، فيكتور شلحت (فلسفة)، كارلوس شدّ (تاريخ)، جان كابلّوس (عقيدة)، فرنان ديه لانقرسان (عقيدة)، أندره لوجنيال (شؤون اجتماعيّة)، جان مصريان (عقيدة وشؤون أرمنيّة)، رفائيل نخله (لغة وأدب). وكانت بالطبع حصّة الأسد للأب خليفة الذي دبّج بضع عشرة مقالة عالّج فيها شؤون بين فكريّة

(١٦) مثلاً: مقال ميشال حايك: «الراهبة هنديّة»، المجلّد ٥٩ (١٩٦٦)، ص ٥٢٥-٥٣٤؛ (٢١٠ صفحات)؛ مقال إميل أبي نادر: «الخوري حتّا طتّرس»، المجلّد ٦١ (١٩٦٧)، ص ٦٤٧-٧٧٨ (١٣٢ صفحة)؛ مقال الأب إغناطيوس عيده خليفة: «كتاب العلم الطبيعيّ ليوسف بن شمعون الحصريّ المارونيّ»، المجلّد ٦٢ (١٩٦٨)، ص ٤٩٣-٨٩٤ (٤٠٠ صفحة وتيف).

واجتماعية ولاهوتية، بالإضافة إلى نشره عددًا كبيرًا من المخطوطات، معظمها يمتد إلى التصوف الإسلامي.

ومن العلماء والأدباء غير الإكليريكيين نذكر من أبناء الشرق: ألبير زكي إسكندر (الطب عند العرب)، عادل أنبوا (الرياضيات عند العرب)، فؤاد أفرام البستاني (أدب)، لحد خاطر (تاريخ)، حبيب زيات (تاريخ)، كوركيس عواد العلامة العراقي (جغرافيا وخزائن الكتب)، بشر فارس (فنون إسلامية)، ماجد فخري (فلسفة إسلامية)، رياض المعلوف (شعر وتاريخ)، عيسى إسكندر المعلوف (تاريخ وتراث)، جرجي إبراهيم نصر (تراجم أعلام لبنانيين)، عثمان يحيى (تصوف إسلامي)، يوسف إبراهيم يزيك (تاريخ).

ومن المشرقين الأب ألبير فان دن براندين (كتابات عربية قديمة)، شارل بلا، وكان يكتب بالعربية مباشرة (أدب عباسي)، الأب توما بوا الدومينكي (أحوال الأكراد واليزيديين)، يار ووندو (اجتماع)، مارتيناو رونكاليا (تاريخ الأقباط وعقيدتهم)، الأب جان ستاركي (الديانات السامية).

٤ - المرحلة الرابعة: ١٩٩١ - ...

عادت المشرق إلى الصدور في العام ١٩٩١ بعد توقفها القسري الذي لمحا إليه في مطلع الفقرة السابقة، وصادف رجوعها إلى النور حلول مناسبتين مهمتين، إذ كانت الرهبانية اليسوعية تحتفل في تلك السنة بمرور ٤٥٠ عامًا على تأسيسها و٥٠٠ عام على مولد مؤسسها القديس إغناطيوس ده لويولا. فانتهزت الإدارة الجديدة الفرصة لإصدار عدد مميز أريت صفحاته على الخمسمائة (٥١٨ بالتمام)، وأفردت فيها مقالات خاصة بالمناسبات الثلاث، بالإضافة إلى موضوعات أخرى فكرية وتاريخية واجتماعية وأدبية وفلسفية، إلى معالجة شؤون مسكونية وإسلامية، وتعريف موسّع بمؤلفات حديثة تطرقت إلى شؤون حساسة. فبدأ ظاهراً منذ الانطلاق أن المجلة كانت «مؤمنة بأهميتها الاستمرار على

خطة السلف، لما نجم عنها من ثمار وافرة أثقلت آلاف الصفحات على مدى اثنين وسبعين عامًا، وبضرورة شق سبل جديدة في الأسلوب والمضمون تُطوّر القديم وتكمّله^(١٧).

وأضاف لسان حال المجلة موضحًا الخطة التي رُسمت لها: «فلا بدّ أولًا أن تحافظ المشرق على ما تبته الدهر في نهجها القديم، وستظلّ مجلة ثقافيّة جامعة تُعنى بشؤون الدين والدنيا، لا سيّما ما هو منوط بالشرق، تعالج الأدب والتاريخ واللغة والفنون والعلوم وتنشر المخطوطات المغمورة. وهي في كلّ ذلك إنّما تسعى إلى ملاحظة واقع الحياة الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة وظواهرها، فتحلّل التيارات والتطوّرات، وتبدي الرأي وتتخذ الموقف. وإلى ذلك ستجتهد في ترقّب علامات الأزمنة لاستجلاء المستقبل والمساهمة في تشييد بنائه، معتمدة دائمًا أبدًا سابقين شعارها: «إنّ الله نورٌ وليس فيه ظلمة البتّة»، مستلذة إلى الحوار أكثر منها إلى الجدل، مؤثرة الانفتاح والخروج إلى الآخرين على الانزواء والاكفاء بالذات»^(١٨).

وبالفعل سارت المجلة في سنواتها السبع الأخيرة (١٩٩١-١٩٩٧) بموجب البرنامج هذا والروح هذه، وتجلّى انفتاحها ببادرة جديدة في ما يتعلّق بإدارتها. فقد بقي للمشرق مدير، هو كاتب هذه السطور، ولكن وقف إلى جانبه رئيس تحرير، هو الأب سليم دكّاش، وبعاونهما أمين سرّ وهيئة واسعة من المستشارين يُعَوّل عليهم باستمرار. وهذه الهيئة تشمل اثني عشر عضوًا نصفهم من اليسوعيين ونصفهم الآخر من الشخصيات الأكاديميّة البارزة في جامعات مختلفة، كما أنّ المستشارين يتمون إلى لبنان وسورية ومصر، وهي الدول الثلاث التي يشعلها إقليم الشرق الأدنى في الرهبانيّة اليسوعيّة.

وعلى نحو ما رُوِيَ التنوّع في تشكيل هيئتي الإدارة والاستشارة،

(١٧) المشرق ٦٥ (١٩٩١)، ص ٣-٤.

(١٨) م.ن.، ص ٤.

سهر المعنّون على تنوع مصادر المقالات، فتعددت جنسيّات المؤلّفين وانتماءاتهم الفكرية والمذهبية. وقد أجرينا حول هذا الأمر إحصاءاً طريفاً نرى أنّه لا يخلو من فائدة على غير صعيد. وفي ما يلي نتائجه:

توزيع المؤلّفين بحسب فئاتهم وأعدادهم		
المؤلّفون	من ١٨٩٨ إلى ١٩٧٠ (٦٤ مجلّداً)	من ١٩٩١ إلى ١٩٩٧ (٧ مجلّدات)
اليسوعيّون الشرقيّون ...	٢٦ = ٤,٢٥%	١٦ = ٢١,٦٢%
اليسوعيّون الغربيّون أو المستشرقون	١٠٢ = ١٦,٦٣%	٢٠ = ٢٧,٠٣%
كهنة آخرون شرقيّون ...	١٦١ = ٢٦,٢٧%	٧ = ٩,٤٦%
كتاب شرقيّون مسيحيّون ...	٢١٤ = ٣٤,٩١%	١٥ = ٢٠,٢٧%
كتاب شرقيّون مسلمون ...	٣٨ = ٦,٢٠%	١٣ = ١٧,٥٧%
كتاب مستشرقون ...	٧٢ = ١١,٧٤%	٣ = ٤,٠٥%
المجموع ...	٦١٣ = ١٠٠,٠٠%	٧٤ = ١٠٠,٠٠%

ویدعونا هذا الجدول إلى إبداء جملة من الملاحظات:

١ - كانت حصيلة نسبتي اليسوعيّين الشرقيّين والمستشرقين ترازوي في الحقبة الأولى ٢٠,٨٨ بالمائة من المجموع، في حين ارتفعت إلى ٤٨,٦٥ بالمائة في الحقبة الثانية. وهذا الارتفاع قابله بالطبع تدنُّ في نسب ثلاث من الفئات الأخرى: الكهنة الشرقيّون، الكتاب الشرقيّون المسيحيّون، المستشرقون. وهذا الأمر طبيعي. فالإكليريكيّون كانوا يكثرّون الكتابة في المشرق مطلع القرن وحتى منتصفه لأنّ المجلّات الممّنية بالشأن المسيحيّ ذات المستوى كانت قليلة، أمّا اليوم فزاد عددها زيادة ملحوظة لا سيّما بهمة الرهبانيّات الشرقيّة والرابطة الكهنوتيّة. وكذلك صار لغير الإكليريكيّين إمكانيّة النشر في عدد كبير

من المجلات الرفيعة المستوى التي تصدر عن الجامعات وسائر الهيئات الفكرية والثقافية.

ب- وعلى العكس يُلاحظ ارتفاع نسبة اليسوعيين الشرقيين، وهو أمر يفُسر في ضوء تشديد الرهبانية اليسوعية المتزايد على الانخراط في الثقافة العربية عامة والمشرقية خاصة.

ج- من منطلق انفتاح الرهبانية المتنامي على الثقافة العربية والإسلامية يُتهم ارتفاع نسبة الكتاب المسلمين في المجلة. وما شرعت به المشرق منذ سبع سنوات، لا بل قبل ذلك، يحاكي توجيهات الإرشاد الرسولي التي رسمها قداسة البابا يوحنا بولس الثاني للمسيحيين اللبنانيين، ومن خلالهم لجميع المسيحيين المشرقيين، لينفتحوا وساهموا مع إخوانهم المسلمين في بناء وطن مشترك وثقافة مشتركة.

د- زيادة على ما ورد في الجدول، تجدر الإشارة إلى أن الكتاب الثلاثة والسبعين الذين ساهموا أخيراً في تحرير مقالات المشرق يتمون إلى ست عشرة دولة: الأردن، إسبانيا، إيطاليا، بلجيكا، تشيلي، سورية، العراق، فرنسا، فلسطين، لبنان، مالطا، المجر، مصر، نيجيريا، هولندا، الولايات المتحدة الأميركية. وهذا بدون شك دليل انفتاح وشمولية.

هـ- وأخيراً، لاحظنا من جرّاء الإحصاء ظاهرة جديدة اتّسمت بها المجلة في طورها الأخير، وهي دخول العنصر النسائي بكثافة في صفوف محرريها. فقد رصدنا أسماء سبع سيدات، وجميعهنّ من حملة الشهادة الجامعية الأعلى، في حين لم نسجّل في المراحل الثلاث الأولى سوى اسمين فقط^(١٩). وهذه الظاهرة الجديدة هي أيضاً من علامة العصر عامة ومن مواصفات المشرق الجديدة خاصة.

(١٩) السيدة الأولى هي الراهبة كليتين خياط، روت حوادث جرت في عين إيل - جنوب لبنان - في المشرق ١٨ (١٩٢٠)، ص ٧٧٩ وما يليها؛ والثانية هي روز حاي، كتبت عن «الملكات العرييات قبل الإسلام»: م.ن. ٤٢ (١٩٤٨)، ص ٢٨٩ وما يليها.

ومن الظواهر الجديدة التي اتّسمت بها المرحلة الأخيرة إصدار أعداد خاصة يركّز فيها على محور معيّن أو ما يُعرف أيضًا بالملف. فبالإضافة إلى ملف السنة الأولى الخاص بالرهباية اليسوعية، كان ثمة ملفّات عن حقوق الإنسان (١٩٩٢)، الدين (١٩٩٣)، الرسالة البابوية بهاء الحقيقة (١٩٩٤)، التربية (١٩٩٥)، اللغة العربية (١٩٩٦)، علم لاهوت الأديان (١٩٩٦).

تلك كانت جولتنا عبر المراحل التي مرّت بها المشرق، تجلّت لنا من خلالها الخطّة التي سارت عليها، والأقلام التي حَبّرت صفحاتها، وما طرأ عليها من تعرّ أو تحسين أو تجديد. بقي لنا أن ننظر الآن مليًا إلى مضامينها، وكيف غُولجت، وما ظهر فيها، هي أيضًا، من تطوّرات.

ثانيًا: معالمُ أساسيّة وتقييم

جميع الذين تعاقبوا على إدارة المشرق أصروا على التزامهم النهج الذي رُسم في البداية، فأعلنوا أنّهم سيتناولون، في أبحاث المجلّة، كلّ ما يمتّ إلى قضايا المشرق خاصّة، ماضيه وحاضره، لإعلاء شأن الثقافة في البلاد، بالإضافة إلى بناء صرح الإيمان وثبيت المُثل الأخلاقيّة العليا. فكيف عالَجوا تلك الشؤن، وهل أفلحوا؟

للإجابة عن هذا السؤال المزدوج، ولتسهيل التقييم، سنجمع الموضوعات التي خاضت فيها المجلّة، في أقسام أربعة نرى أنّها تشمل الكلّ وتختصره، وهي: اللغة العربيّة؛ فنشر المخطوطات العربيّة القديمة لا سيّما المسيحيّة منها؛ فالآداب والعلوم كافّة: من أدب، وتاريخ، وعاديات، ورحلات ثقافيّة، وعلوم طبيعيّة واقتصاديّة، وفنون؛ فالعلوم الدينيّة والفلسفيّة وما يواكبها من تيارات فكريّة تتعلّق بجوهر الإنسان وتطلّعاته الروحيّة.

١ - «المشرق» واللغة العربيّة

شغف مؤسّس المشرق، منذ حدّاته، بلغة الضاد، ولا عجب فهو

ابن ماردین من أعمال ديار بكر، القبيلة العربية العريقة التي دانت مدةً بالمسيحية. وعلى الرغم من أنّ أبناء منطقته كانوا بمعظمهم ينطقون بالسريانية إلى جانب العربية، وعلى الرغم من محاولات التريك التي كانت السلطات العثمانية تلجأ إليها بين الحين والحين، إلا أنّ شيخو شعر وهو لا يزال يافعاً بأهميّة العربية وما تحمله من غنى تراثي، وما كان للمسيحيين في تاريخها من دور لا يمكن التغاضي عنه. لذلك اضطلع، وهو طالب شاب في الرهبانية، بمسؤوليات تربوية دفعته إلى تدريس اللغة العربية وآدابها في ثانوية اليسوعيين ببيروت، وقد ألف آنذاك، من جملة الكثير الذي ألفه في حقل لسان سيويه، كتاب قواعد أسماء نزهة الطرف في مختصر الصرف^(٢٠)، وكتاباً آخر لخدمة المستشرقين، حرّره باللاتينية وبالشراكة مع الأب ألفريد دُوران اليسوعي - Durand^(٢١).

وعليه، فكان من الطبيعي أن ترفع المشرق لواء لغة العرب وتذود عن حياضها. ومما يلفت النظر أنّه لم تكد المجلّة تصل إلى منتصف ستها الأولى حتّى كتب شيخو مقالاً بعنوان «دّرس العربية» فنّد فيه بشدّة مزاعم الذين يتهمون اليسوعيين بأنهم لا يشجّعون دراسة العربية^(٢٢). وبعد مدة، صنّف مقالاً آخر عنوانه «اللغة العربية في مدرستا الكلية»^(٢٣)، سار فيه على المنوال نفسه، وذكر عدداً كبيراً من الأدباء المرموقين خريجي المعهد المذكور. وفي السنة عينها نشر صديق اليسوعيين وأستاذ العربية عندهم، المعلم رشيد الشرتوني، سلسلة مقالات أسماها «محادثة لغوية»، قارع فيها، نداءً للند، إمام الضاد الشيخ إبراهيم اليازجي^(٢٤).

(٢٠) طبع في بيروت العام ١٨٨٥ (٦٨ صفحة).

(٢١) *Elementa grammaticae arabicae, cum chrestomatia, lexico, variisque notis*, Beyrouth, 1896.

(٢٢) المشرق ١ (١٨٩٨)، ص ٦٩٩-٧٠٤؛ وانظر ص ٤٤٠-٤٤٨ مقال الأبوين هنري لامس وأنتاس ماري الكرمليني يدققان من خلاله في بعض المعربات. وانظر أيضاً القواعد الصارمة التي وضعها لامس لنقل الأعلام الأجنبية إلى العربية (المشرق ٤: ٧٧٥-٧٧٨).

(٢٣) م.ن. ٥ (١٩٠٢)، ص ٩٢٣-٩٣٢.

(٢٤) م.ن. ٥ (١٩٠٢)، ص ٣٢٢-٣٢٦، ٣٧٢-٣٧٥، ٤١٩-٤٢٢، ٤٧٢-٤٧٥.

ولم تكفِ المجلة بانتهاج خطة الدفاع، بل كانت تسلك أيضًا طريق الإيجاب فتحت على حبّ العربية وتبين السبل إلى تحسينها. ومن مقالاتها البارزة في هذا الباب واحدة من تأليف الحكيم أمين الجميل، جدّ رئيس الجمهورية اللبنانية الحامل اسمه، عنوانها «الرأي العام في عثرات الأعلام»^(٢٥) ودعا فيها، بقلم لم يتعثر وأسلوب ناصع، إلى حبّ اللغة العربية حبًّا مخلصًا. ولحقه شيخو بعد أشهر معدودة فكتب، تحت عنوان «الوسائل لترقية العربية»^(٢٦) مقالًا دعا فيه إلى التمسك بالتقليد مع مراعاة جانب التطوير. ومما طالب به إنشاء مجمع لغوي يُصدر نشرةً له رسميةً، وقاموسًا شاملًا يُمخّص فيه الدخيل والمعرب، ويقرّ مفردات اصطلاحية للعلوم العصرية، ويراقب استعمال المتكلمين فينبذ المقيم ويقبل السليم المستساغ، «فلكلّ زمان كلام واستعمال» و«لنا أسوة في القرآن نفسه العربيّ المبين» الذي لم يأنف من استعمال عدّة لغات غير لغة قریش بلّغها أبو بكر الواسطيّ في كتابه الإرشاد خمسين لغةً (ص ١٠٥٠). وبعد بضعة سنوات حذا حذو شيخو من هذا القليل الأديب إدوار مرقص، عضو المجمع العلميّ العربيّ بدمشق، فانتقد بشدّة الأديب حسن الشريف الذي تجرّأ بمقال له في مجلة الهلال القاهرية أن يدعو إلى تبسيط قواعد الجداول تبسيطًا رأى مرقص أنّه مجحف بحقّ العربية^(٢٧).

ومما تجلّى فيه حبّ المشرق العربية الناصعة، دفاعها عنها في وجه من سعوا إلى إحلال العاميّة مكانها، منهم الخوري مارون غصن الذي عرّف، مع ذلك، بكتاباته الكثيرة بالفصحى. فأنبرى له الأب أنطون صالحاني وقارعه بمقال أسماه «خطر جسيم أو اللغة العاميّة»^(٢٨) يبين فيه تناقضات الخوري المذكور، منها أنّه اضطرّ إلى الكتابة بالفصحى ليعلن مشروعه على الملأ فيفهموه! وبعد أيام معدودة نهض شيخو أيضًا وانتقد

(٢٥) المشرق ٢٠ (١٩٢٢)، ص ٤٩٥-٥٠٠.

(٢٦) م.ن. ٢٠ (١٩٢٢)، ص ١٠٤٣-١٠٥١.

(٢٧) م.ن. ٢٧ (١٩٣٩)، ص ١-١٢.

(٢٨) م.ن. ٢٣ (١٩٢٥)، ص ١٣١-١٤٣.

الخوري غصن بمقال عنوانه «حقوق اللغة العامية بإزاء اللغة الفصيحة»، ومما قاله في ختام مقاله مخاطباً العامة: «إنّ اللغة الفصيحة أقرب إليكم من قاب قوسين (...). وهاكم تسمعون كلّ يوم قراءة الإنجيل باللغة الفصيحة ولا أحد منكم يطلب أن يقرأ باللغة العامية، وتتلون كلّ صلواتكم باللغة الفصيحة...»^(٢٩).

إلا أنّ المشرق لم تستكف من أن تكبّ على العامية بصفة كونها ظاهرة حضارية لا بدّ من الالتفات إليها ودّرسها. لذا نشرت في أوّل عهدها مقالاً للمشرق الألماني مارتن هرتزمن يبيّن فيه «أهميّة جمع خواصّ الكلام الدارج» (المشرق ١ : ٧٩٠)، ثمّ بعد نحو ثلاثين سنة، مقالاً للأديب الشهير توفيق يوسف عوّاد درس فيه الشعر العامّي وعروضه ومزاياه وقيمتها، وافيّاً لآهائه حقّه المشروع^(٣٠). وكذلك لم ترّ حرجاً في أن تُثبت دراسةً للأديب الرصين يوسف غصوب عرض من خلالها مشروعاً لتحسين الأبجدية العربية^(٣١)، قوامه تفكيك الحروف المطبعية بعضها عن بعض ورسم كلّ حرف منها على حدة شأن الأحرف في معظم لغات العالم. ومن مزايا هذه الطريقة تنقيص عدد الأحرف لأنّ «أشكال الأحرف العربية لا تنقص عن ١٥٠٠ شكل بين أحرف أوليّة، وأواخر، وأواسط، وحركات، وضوابط، إلخ». إلا أنّ المجلّة لم تذهب إلى أبعد من تلك الاتراحات. ولما حاول بعضهم الإيغال والمطالبة باتخاذ الحروف اللاتينية لرسم الكتابة العربية، ومنهم أحد أعضاء مجمع فؤاد الأوّل للغة العربية، عبد العزيز قهّمي باشا، في جلستَي ذلك المجمع يومي ٢٤ و ٣١ يناير ١٩٤٤، لم توافقه المشرق. وكتب أحد مسؤوليها آنذاك، الأب لريس خليل، مقالاً نقديّاً يبيّن فيه، بالاستناد إلى محمود تيمور بك والشيخ عبدالله البستاني، وبأسلوب علمي دقيق، عدم جدوى التخلّي عن الأبجدية العربية العريقة التي ليست من الصعوبة على النحو الذي يتخيّله

(٢٩) المشرق ٢٣ (١٩٢٥)، ص ١٦٠-١٧١.

(٣٠) م.ن. ٢٨ (١٩٣٠)، ص ٤٣٦-٤٤٣، ٥٠١-٥٠٨.

(٣١) «إصلاح الأبجدية العربية»، م.ن. ٢٨ (١٩٣٠)، ص ٢٩-٣٤.

فالأوضاع من كل ما سبق أن المشرق أبليت البلاء الحسن في الدفاع عن نصاعة لغة الضاد، وسعت إلى ترقيتها مع مراعاة جانب تراثها التليد. وهل هذا الأمر بغريب عن مجلة كان من أركانها لويس شيخو محقق فقه اللغة للشعالي، وأنطون صالحاني صاحب أجود تحقيق لديوان الأخطل، ولويس المعلوف واضع المنجد، أشهر معجم عصري للغة العربية؟

٢ - «المشرق» ونشر المخطوطات العربية

لم تعد الدورات الثقافية العربية قبل شيخو إلى نشر المخطوطات على نحو ما راج في الغرب، فكانت المشرق سبّاقة في هذا المجال. ذلك بأن اهتمام شيخو البالغ بجمع المصنّعات للخزانة الشرقية التي أنشأها في بيروت، جعله يلمس لمس اليد ما تكتنزه الخبايا من ثروات دُفنت في بطون المخطوطات، فأراد إبرازها إلى النور. وما كانت تمضي أسابيع معدودة من حياة مجلته حتى ينشر فيها، هو أو زملاؤه، مخطوطاً ثميناً. وقد صدر في المشرق منذ إنشائها أكثر من مائتين وستين مخطوطاً بعضه بحجم كتاب يظهر متسلسلاً على دفعات ثم يطبع كاملاً، وسرعان ما ينفد. وكان شيخو يركّز على المخطوطات التي ألّفها مسيحيون عرب أو التي تُعنى بالشأن المسيحي، فاستطاع بذلك أن يساهم مساهمة فعالة في تبديل نظرة العامة والخاصة إلى دور المسيحيين في الآداب العربية منذ القدم وعمق تأثيرهم فيها.

وإذا ما ألقينا نظرة إلى أنواع المخطوطات المنشورة وجدناها تتوزع بحسب الفئات التالية: المخطوطات الفلسفية: ٢٥؛ المخطوطات التاريخية: ٥٤؛ الأدبية: ٨٦؛ الدينية: ٩٩. وجدير بالذكر أن بين المخطوطات الدينية ٨٧ تهمة المسيحية، و١٢ تتعلق بالإسلاميات، وهذه الأخيرة كلها لم تصدر إلا بدءاً من الخمسينيات لما تسلّم الأب خليفة زمام

الإدارة. والانفتاح، على هذا الصعيد، واضح.

وما يلفت الانتباه في عملية النشر التي قامت بها المشرق، أنَّ المجلة سلكت فيها مسلك العلم الحديث مع ما يفترضه من مقارنة روايات المخطوط وإثباتها، وفك ما استعجم بالعودة إلى القرائن التاريخية والنصية. وقد أشاد أحد كبار العلماء، الأب أوغسطين مرمرجي الدومينيكي، بتميز المشرق هذا في مقال له بعنوان «طريقة في العلم مُعيبة» نذد بأساليب بعض الناشرين المصريين الذين لا يكتفون أنفسهم جهد البحث الرصين فيسرقون جنى أتعاب سواهم، وحثهم على تبني الطريقة العلمية التي يتبناها في المشرق اليسوعيون من أمثال الأب لامنس^(٣٣).

وما دمتا في موضوع التزوير، وهو يتنافى والروح العلمية التي سعت المشرق إلى أشاعتها في البلدان العربية، فقد شنت المجلة، كلما ساحت الفرص، حملات قاسية على الناحلين. وأول سهم أطلق كان على يد شيخو يوم كتب مقالاً عنوانه «نظر انتقادي في المطبوعات المصرية»^(٣٤)، ثم عقبه سهم ثانٍ في مقال بعنوان «الآداب العربية منذ نشوب الحرب العمومية»^(٣٥)، وكانت الطعنة الثالثة مقالة مرمرجي المذكورة. وبعد نحو خمسة عشر عاماً هب العلامة حبيب زيات، الشهير بمؤلفاته الموثقة، بفضح سطو بعض مدّعي العلم على أعماله^(٣٦). ولم تمض سنوات قليلة أخرى حتى اضطر أحد المداومين على الكتابة في المشرق، المؤرخ الأب أنطونيوس شبلي الراهب اللبناني، إلى التشهير بانتحال اثنين من مؤلفاته، فحرّر في ذلك مقالة عنوانها: «معارضة نصّ كتابين مخطوطين بنصّ كتابين مطبوعين»^(٣٧). وبعد استعادة المشرق مسيرتها في مطلع التسعينات طفق الكيل بكاتب هذه الأسطر، إذ شاهد بضعة عشر من إصدارات الدار التي

(٣٣) المشرق ٢٩ (١٩٣١)، ص ٣٣٣-٣٤٠.

(٣٤) م.ن. ١١ (١٩٠٨)، ص ٤٣٤-٤٤٠.

(٣٥) م.ن. ١٨ (١٩٢٠)، ص ٤٨٩، المقطع الثالث.

(٣٦) نشر السراقات الأدبية سرقات المعلمين، م.ن. ٤١ (١٩٤٧)، ص ٤٣٧-٤٤١.

(٣٧) م.ن. ٤٧ (١٩٥٣)، ص ٦٦-٧٧.

تَنَشَرُ المَشْرِقُ تُتَهَبُ وَتُطْبَعُ فِي عِدَدٍ مِنَ الْبُلْدَانِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْمَجَاوِرَةِ، فَأُلِّفَ مَقَالَةٌ مُوثَّقَةٌ فَضَحَ مِنْ خِلَالِهَا السَّارِقِينَ وَمَسْرُقَاتِهِمْ^(٣٨). وَيَبْدُو أَنَّ تَكَاتُفَ المَشْرِقِ وَعِدَّةٍ مِنْ نَظِيرَاتِهَا فِي مِصْرَ وَلُبْنَانَ حَوْلَ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ كَانَ لَهُ بَعْضُ الْآثَرِ فِي تَنْبِيهِ الرَّأْيِ الْعَامِّ إِلَى خَطَرِ تِلْكَ الْآفَةِ، فَقَدْ خَفَّ تَوَاتُرُهَا بِبَعْضِ الشَّيْءِ، إِلَّا أَنَّ الْجَرِثُومَةَ مُتَاصِلَةً، وَبِئْسَ لِلْأَسَفِ، فِي نَفُوسِ بَعْضِ النَّاشِرِينَ وَالْكَتَّابِ الشَّرِيقِينَ وَفِي ضَمَائِهِمْ، هَذَا إِنْ بَقِيَ عَنْدهُمْ ضَمِيرٌ^(٣٩)!

٣ - «المشرق» يإزاء الأدب والعلم والفن

لَمَّا انْطَلَقَتِ المَشْرِقُ فِي غَايَةِ الْقَرْنِ الْتَاسِعِ عَشَرَ، كَانَ الْعَصْرُ لَا يَزَالُ عَصْرَ انْتِقَالٍ. فَالْهَيْضَةُ الْعَرَبِيَّةُ لَمْ تَكُنْ اكْتَمَلَتْ بَعْدَ، إِنْ فِي الْمَجَالِ الْعِلْمِيِّ أَوْ عَلَى الصَّعِيدِ الْأَدَبِيِّ. وَلَمَّا كَانَتْ مَجَلَّةُ شَيْخُو وَلِيدَةَ عَصْرِهَا، فَقَدْ تَأَثَّرَتْ حَتْمًا بِأَسَالِيهِ الْأَدَبِيَّةِ وَنَظَرَتِهِ إِلَى الْعِلْمِ.

أ - فَإِنْ طَلَبْنَا الْمَقَالَاتِ الَّتِي تَبْحَثُ فِي الْأَدَبِ، بِمَعْنَاهِ الْحَصْرِيِّ الْحَدِيثِ^(٤٠)، لَفَتَ نَظَرُنَا بِبَعْضِ الْأُمُورِ:

أ. ١ - تَوَجَّهَتِ المَشْرِقُ أَكْثَرَ مَا تَوَجَّهَتْ لَا إِلَى الْأَدَبِ الصَّرْفِ، بَلْ إِلَى تَارِيخِ الْأَدَبِ. فَمَوْسُهَا وَغَالِيَّةُ مَعَاوِنِهِ كَانُوا رِجَالُ عِلْمٍ وَبَحْثٍ لَا يَهْتَمُّونَ بِالْإِبْدَاعِ الْخَيَالِيِّ بِقَدَرِ مَا يَلْتَفِتُونَ إِلَى دَرَسِ الْوَقَائِعِ وَتَقْدَمِهَا وَتَصْنِيفِهَا. مِنْ هُنَا تُفْهَمُ دَرَسَاتُ شَيْخُو الْمُسْتَفِيزَةِ فِي «تَارِيخِ الْأَدَابِ الْعَرَبِيَّةِ» وَ«النَّصْرَانِيَّةِ وَأَدَابِهَا بَيْنَ عَرَبِ الْجَاهِلِيَّةِ»، وَالْمَقَالَاتُ الْعَدِيدَةُ الَّتِي كَتَبَهَا فِي السَّنَوَاتِ الْمَتَأَخِّرَةِ الْأَبَ فَرْدِيْنَانِ تَوَتَّلَ حَوْلَ الْحَرَكَةِ الْفِكْرِيَّةِ فِي بَعْضِ الْبُلْدَانِ الْعَرَبِيَّةِ، أَوْ عَشْرَاتِ الدَّرَسَاتِ الَّتِي قَامَ بِهَا

(٣٨) عنوان المقالة: «هل نترحم على حقوق المؤلفين في شرقنا؟»، المشرق، ٦٦ (١٩٩٢)، ص ٦٧-٧٤.

(٣٩) أطلب المشرق ٧٠ (١٩٩٦)، ص ٢٤١-٢٤٧ حيث التلديد بسرقة كاتين من كُتُب دار المشرق، أحدهما لكاتب هذا المقال. وثمة سرقات أخرى صُبطت في العام ١٩٩٧، والحبلى على الجزار!

(٤٠) تعني هنا بالأدب لا الآداب عامة وما تشمله التسمية من معارف وعلوم، بل ما كان من مستظرفاً كالشعر، والمؤلفات الشعرية التي تُعنى بالرواية والمسرح والتفند والخواطر والرحلات وتسمى إلى سكبيها في قالب يراعي الجماليات.

الباحثون في عدد كبير من مظاهر الحياة الأدبية^(٤١).

٢.١ - في كل مرة نشرت المشرق مقالات أدبية صرقة، كانت بنت عصرها، تجري في بداياتها مجرى التقليد، وتحرّر، بمرور الزمن، مع مَنْ تحرّر من الأدباء. فالقصائد القليلة التي ظهرت على صفحاتها في سنيها الأول، كانت، على الرغم من مستواها اللغوي الرفيع وسموّ معانيها، تمتّ في معظمها إلى شعر المناسبات^(٤٢). لكنّ الإدارة التي خلفت شيخو راعت التطوّر والظروف المستجدة وأفسحت في المجال أمام الشعراء المجدّدين، فإذا بالشاعر الكبير سعيد عقل ينشر مأساته بنت يفتاح على صفحات المجلة في سنها الثالثة والثلاثين^(٤٣)، ويليّه سواء من المجدّدين الكبار، أمثال: يوسف غصوب^(٤٤)، وشبلي الملائط في نماذج من تمثيلته حسناء بيت فلوى أو يهوديت^(٤٥)، وإلياس أبو شبكة بقصيدته «الوحوش»^(٤٦) وحليم دمّوس^(٤٧)، وسواهم.

٣.١ - في ما يتعلّق بالنقد الأدبي، برهنت المشرق منذ أوّل عهدها أنّها سلكت مسلكاً حديثاً نأى عن التقيّظ التقليديّ الفارغ أو العموميّات. ولا عجب في ذلك إذا ما تذكّرنا أنّ شيخو هو مصنف كتاب علم الأدب بجزءيه علم الإنشاء والعروض (١٨٨٩)، وعلم الخطابة (١٨٩٠)، وقد

(٤١) مثلاً: «النهضة الأدبية في طرابلس»، بقلم جرجي يني (٣٥: ٢٧١-٢٧٥)؛ «بعض مظاهر الشعر المصريّ: الشعر التشيليّ»، بقلم فؤاد أفرام البستانيّ (٢٨: ٨٥٥ وما يليها)؛ «الأدب وتطوّره في جبل عامل»، للشيخ عليّ الزين (٤٠: ٢٩-٦٠)؛ «مظاهر الأدب في جبل الدروز»، لسعيد أبو الحسن (٤٠: ٦١-١٢٤)، إلخ. ...
(٤٢) أطلب مثلاً قصائد الخوري رفائيل البستانيّ، أستاذ الأدب العربيّ في مدرسة الحكمة البيروتية: ١١ (١٩٠٨): ٨٩٩-٩٠١؛ ١٣ (١٩١٠): ٥٩-٦٢؛ ٢٠ (١٩٢٢): ٢٤٥-٢٤٦. ...

(٤٣) المشرق ٣٣ (١٩٣٥): ٢٢٤-٢٦١.

(٤٤) م.ن. (كانون الأوّل ١٩٤٤)، ص ٢.

(٤٥) م.ن. (كانون الثاني ١٩٤٥)، ص ٢٣-٣٠.

(٤٦) م.ن. (تشرين الأوّل ١٩٤٥)، ص ٣٩-٤١.

(٤٧) «اللزّة» م.ن. ص ٥٣-٥٥.

تجلّى في تأليفه هذا سلامة ذوقه ورهافة حسّه على ما طُبع عليه من روح علميّة موضوعيّة صارمة. ويتأكد ذلك للقارئ لدى مطالعة بعض مقالات شيخو النقدية، كمثّل ما قاله في تعريفه ديوان شعر الرصافي^(٤٨)، إذ يطرب علامتنا لما يستشقه من رقة إحاسيس تتجلّى في أبيات الشاعر البغداديّ، وينوّه به وبدواوين مناه من المصرتين الذين جاء شعرهم وفيه «رونق جديد مرتدياً بثوب قشيب يتدفّق رقةً ويستفيض حسناً، فترى المسلمين والنصارى يتبارون في هذا الميدان ويأتي كلّ شاعر بما لم يدر على الحسان»^(٤٩). ونظرة شيخو إلى الشعر هي نفسها نظرة إخوانه اليسوعيين. فها هوذا الأب خليل إدّه^(٥٠) يقول في ختام مقال له حول الشعر: «لو رسخ في عقول كثيرين أنّ الشعر أو البلاغة غايتها إبراز الجمال، وأنّ الجمال مبنيّ على الحقيقة، لما بذلوا جلّ مساعدهم في استبطاء غرائب المعاني»^(٥١).

ويلفت النظر في قول الأب إدّه تركيزه، إلى جانب الجمال، على الحقيقة. فالجمال والحقّ متلازمان في موقف اليسوعيين من الأدب، وهو طبيعيّ عند أناس يؤمنون، في خطى الفلسفة اليونانية، بأنّ الجمال والحقيقة والصلاح ثلاثة وجوه لواقع واحد هو؛ في النهاية، سيّان والله. ومن هذا المنطلق أولّت المشرق الناحية الخلقية في ما تناولته بالنقد، أهميّة كبرى. فعلى سبيل المثال؛ وبالعودة إلى مقال شيخو في شعر الرصافيّ، لم ينسّ الراهب اليسوعيّ أن يُشير إلى أنّه يتمنّى لو تُنزع من الديوان بعض الأوصاف العشقية التي، وإن لم تبلغ المجون وخرق الآداب، من شأنها أن تُثير في مخيلة الصغار أهواء القلب الباطل»^(٥٢).

لكنّ نقله اللطيف هذا يتحوّل غضباً عارماً عندما يوانجه، في المقال نفسه، بعض ما كتبه أمين الريحانيّ، فينهال عليه نقداً لا ذعاً لقاء ما كاله

(٤٨) المشرق ١٣ (١٩١٠)، ص ٣٧٩-٣٩٢.

(٤٩) م.ن. ص ٣٨٠.

(٥٠) هو شقيق رئيس الجمهورية اللبنانية الراحل إميل إدّه (١٨٨١-١٩٤٩).

(٥١) المشرق ٧ (١٩٠٤)، ص ٨٢٦.

(٥٢) م.ن. ١٣ (١٩١٠)، ص ٣٨١.

هذا الأديب من التهكم بالقيَم التي يؤمن بها شيخو وبالله. ولَمَّا كان الريحاني يشبه الناس أمثاله بالجرذان القابعين في قبر هذه الدنيا المظلم لا يعرفون الغاية من وجودهم، نعت صاحب المشرق، في ختام مقاله، بـ «الجرذون الأكبر»، وهو الاسم الذي اختاره لنفسه، فليتمتع به»^(٥٣).

ولئن شدَّ الأب شيخو في نقده الأدبي على الناحية الأخلاقية، ومثله فعل لاحقاً زميله الأب رفائيل نخله في مقالاته النقدية الكثيرة، (المشرق ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢)، إلا أنَّ المجلة اليسوعية فتحت صدرها لغير أسلوب مؤسَّسها، وراحت أقلام عدد كبير من الأدباء المعاصرين تتناول الحديث عن الأعمال الثرية والشعرية بأسلوب لا يهمل النواحي الإنسانية بدون أن يركِّز شديد التركيز على الخُلُقَات. من هذه الدراسات القيمة نذكر، مثلاً لا حصراً، مقالات فؤاد أفروم اليستاني «في الشعر العصري»^(٥٤)، مقالة سعيد عقل في يوسف خصوب^(٥٥)، وجان عزيز في أفاحي الفردوس لأبي شبكة^(٥٦)، وعن أبي شبكة أيضاً مقالاً للأب ميشال حايك^(٥٧)، وقلم حايك أيضاً دراسة في شعر فوزي المعلوف بليغة العنوان كسابقتها^(٥٨)، ودراسة لعارف تامر بعنوان «الغزل في شعر مزبد الجَلِّي الأسدي»^(٥٩).

(٥٣) المشرق ص ٣٩٠. - اطلب أيضاً ما قاله شيخو على هذا النحو في نقد «بدائع جبران خليل جبران وطرائفه»، في المشرق ٢١ (١٩٢٣): ٤٨٧-٤٩٣؛ ومقالات أمين خالدة الكثيرة في الأديب المذكور (٣٠: ٤٢٥ وما يليها؛ ٣١: ١٠٨ وما يليها). ومما عايناه خالدة على صاحب النقي ويسوع ابن الإنسان «أنَّ تغلب الحب الغريزي في أهمِّ مؤلفات جبران بل في أمه بوجه الإجمال - وإن كان ضرورياً للقرن - فهو غير كافٍ لخلود شيء من هذه المؤلفات على مدى السنين، لآته ينقصها ركن مهم من أركان البقاء الفني وهو عنصر الأفضلية الأخلاقية» (م.ن. ٣٠: ٥٢٢).

(٥٤) م.ن. ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٥٤٣-٥٥٠، ٦٢٢-٦٢٥، ٦٧٢-٦٨٦.

(٥٥) م.ن. ٣٥ (١٩٣٧)، ص ٣٩١-٤٠٠.

(٥٦) م.ن. ٣٦ (١٩٣٨)، ص ٥٠٩-٥١٤.

(٥٧) «الحب المساعد في نفس أبي شبكة»، م.ن. ٤٥ (١٩٥١)، ص ٢٩٢-٣١٧.

(٥٨) «قلق الحدود في شعر فوزي معلوف»، م.ن. ص ٤٧٤-٤٩٨.

(٥٩) م.ن. ٥٠ (١٩٥٦)، ص ٤٤٩-٤٦٥.

٤.١ - الروايات الخيالية. لما انطلقت المشرق سعت إلى تنوع أهدافها

ما أمكن لتصيب عدّة عصافير بحجر واحد. ومما قاله شيخه في مقاله الافتتاحي (١٨٩٨، ص ٤): «ولما كانت غايتنا أن نجتمع في هذه المجلة بين الأمور المفيدة والمبهجة معاً، أحيينا أن نفرّد بعض صفحات لروايات خيالية نتخذها وسيلة لتفكيكه المخيلة وطريقة لتمثيل عوائد الأمم المختلفة في أحوالها وتواريخها ورسم تخومها ووصف آثارها». ولن نعجب من لجوء مجلة رصينة كالمشرق إلى مثل هذا النوع الأدبي، إن نحن تذكّرنا أنّ جميع المجلات الأدبية في نهاية القرن الماضي كانت تنحصر المنحى ذاته لعدّة أسباب: منها الحاجة إلى إرضاء شريحة من القراء كانت، مع افادتها من المقالات العلمية الموثقة، ترتاح إلى ما هو أقلّ تبخراً منها وأسهل متالاً؛ ومنها ندرة الروايات في الأسواق؛ ومنها فوائدها للتثقيف المبسّط كما يّنها شيخه في ما سبق.

ومن هذا المنطلق أخذت المشرق تنشر بتواتر روايات جمعت إلى التشويق والطرافة الفائدة الأدبية والأخلاقية. وسعت، من خلال جودة ما تقدّمه، إلى منافسة ما يُنشر في الأسواق من الروايات التي لا ترتقي إلى المستوى المطلوب، علماً أنّ اليسوعيين في ذلك الزمن، شأنهم شأن الكثيرين من رجال الدين والدنيا معاصريهم، كانوا متشدّدين من جهة الخلقيات. ولنا في ما كتبه الأب أميلي لوريول في أوائل السنة الأولى من المجلة، خير تعبير عن رأي إخوانه في هذا المجال^(٦٠).

فمما كتبه أنّه «إذا كان بين الروايات الخيالية هذا العدد اليسير الذي يُؤمّن على قارئه من الخطر، فإنّ العدد الأكبر، لسوء الحظّ، خطر جدّاً»، «فالروايات الخيالية تلبّل المخيلة وتفسدها» ولا تكثر لما يُشير إليه العقل الصائب والذوق السليم، كما أنّها تمجّ وصايا الأدب وحن النظام». ولا يتنصّل قراء هذه الحكايات المختلفة بقولهم إنّهم بمطالعتها يصرفون فقط بعض أوقاتهم بيهجة وهناء. فنقول إنّ لمن

(٦٠) المشرق ١ (١٨٩٨)، ص ٤٦٣-٤٦٥، ٦٥٢-٦٥٧ بعنوان «في الروايات الخيالية».

المتحليل أن لا يبقى لهذه القراءات أثر سيئ في نفس قارئها». وعليه، فالمطلوب «من أرباب المدارس ومن الرالدين المسيحيين أن يتلافوا هذا الشر العظيم» ويحيوا إلى أبنائهم «مطالعة الكتب الأدبية الصالحة وتآليف العلوم الراهنة والأسفار والتواريخ الصادقة التي تنشط الهمم وتبعث القرائح إلى معالي الأمور وشريف الأعمال»^(٦١). وقد ساهم في إنشاء روايات المشرق الهادفة، مدةً أربت على ربع القرن، عدد كبير من الكتاب، مدبّنين ودبّتين، بينهم علماء وقورون من أمثال الآباء لامنس، وأنطون رباط، وشارل أيلا، وشيخو نفسه، وبشارة خليل الخوري الذي أصبح لاحقاً أول رئيس جمهورية في لبنان المستقل.

وبعد وفاة المؤسس، تابع المسيرة تلميذه فؤاد أفرام البستاني، ولكن الروايات التي نشرها نكت المنحى التاريخي، وسرعان ما توقفت المشرق عن معالجة هذا الفن في منتصف الثلاثينيات بسبب تبدل الذهنيات من جهة، وعدم الحاجة بعد ذلك إلى نشر القصص الهادفة لتوفرها بين أيدي القراء من جهة أخرى^(٦٢).

ب - «المشرق» والعلم: ترقية العلوم والروح العلمية
ب. ١ - كما اهتمت المشرق بالأدب وفنونه، وجهت اهتمامها أيضاً إلى العلوم كافة بغية إعلاء شأنها في الشرق، سواء الإنسانية منها كالتاريخ والجغرافيا والاجتماع، أو الطبيعية منها والفيزيائية والرياضية.

أمّا العلوم الإنسانية فيجدر التركيز فيها على التاريخ، إذ أولته المجلة كل رعاية لأنه من الأهمية بمكان لبنان حاصر البلاد المشرقية ومستقبلها، وظلت إلى اليوم تفرد لهذا الباب عدداً وفيراً من صفحاتها. وأمّا العلوم البحتة فتبدلت نظرة المجلة إليها بتبدل الزمان

(٦١) المشرق ص ٦٥٦-٦٥٧.

(٦٢) وثقة استاء حصل، إذ نشرت المجلة في الملة التي انتشرت بعلّة مجلدة في أواخر الحرب الكويتية الثانية، قصّة بقلم الروائي الكبير كرم ملهم كرم عنوانها «جهاز المروس» (المشرق، كانون الثاني ١٩٤٥، ص ٤٩-٦٣).

والأحكام. في البدايات كانت الحاجة ماسة إلى نشر المعلومات، وحذت المشرق حذو المجلات العلمية الرصينة من أمثال المقتطف، فقدّمت إلى قرائها الكثير الكثير من المقالات العلمية في كلّ باب، يحترّرها اختصاصيّون مشهود لهم بالكفاية كالأب وُموّين في الجيولوجيا، والأب لويس رُونزفال ووديع صبرا في الموسيقى الشرقية، والأب إسكندر طوّزان في علم الحيوان، وسليم أصفر في الزراعة، وعدد من الأطباء النطاسيين الأدباء في علم الصحة، كالدكاترة أمين الجميل وشاكر الخوري ونابوليون ماريتي وحيب درعوني. ولما تقدّم تلقين العلوم والمعارف في المدارس، وخفّت الحاجة إلى أن تعالج مجلة جامعة كالمشرق ما كانت تعالجه في هذا الباب للتعميم، رأت أن لا تتابع في هذا الخطّ، اللهمّ إلّا إذا استجدّت موضوعات حسّاسة ينبغي التوقّف عليها. ومن الدرامات التي نظّرت إلى العلوم المستحدثة في السنوات المتأخّرة، ما كان بقلم الأب فرنسوا دويّره لاثور، عميد كليّة الطبّ اليسوعية في بيروت والدكتور في الفيزياء وفي الطبّ البشريّ، حول «تحويل المادّة إلى طاقة والطاقة إلى مادّة في المختبر والكون»^(٦٣)، والأب شارل نيرون حول «العناصر الثّرة في كيمياء الأحياء»^(٦٤)، والأب برتلماس كوجوّي بعنوان «عندما الأرض تهتزّ...»^(٦٥)، والأب جاك پلاّسار الفلكيّ مدير مرصد اليسوعيّين في كسّارة (قرب مدينة زحلة) بعنوان «تاريخ عيد الفصح: ما رأي العلم فيه؟»^(٦٦).

ب. ٢- ولم تقتصر المشرق على تعميم العلوم وتوفير المعلومات، بل اجتهدت دوماً لتُشيع الروح العلميّة في ما تقدّمه من أبحاث. وعلى الرغم من أنّ شيخو بالّغ في عدد من استنتاجاته في ما يتعلّق بتصرّاتية

(٦٣) المشرق ٤٦ (١٩٥٢)، ص ٣٤٩-٣٥٨.

(٦٤) م. ن. ٤٨ (١٩٥٤)، ص ٢٠٤-٢٠٧.

(٦٥) م. ن. ٥٢ (١٩٥٨)، ص ٦١٢-٦٠٥.

(٦٦) م. ن. ٦٦ (١٩٩٢)، ص ٤٥٥-٤٦٠.

بعض الشعراء الجاهليين^(٦٧)، إلا أنه دَرَج ومعاونيه على مراعاة الدقة في التقييد، والأمانة في الرجوع إلى المظان، والصرامة في قبول الروايات. وإبناء الأحكام. وقد غدت بعض مؤلفاته التي أطلقها مقالات متسلسلة في مجلته قبل جمعها ونشرها في مجلدات مكتملة، مراجع لا مندوحة عنها لكل باحث وطالب علم. ويسري القول نفسه على مقالات هنري لامس في التواريخ اللبنانية والعربية، وقد رأينا في أعلاه تقييد الأب مرمجي أسلوبه العلمي^(٦٨). ولا بأس من إيراد ما كتبه أحد كبار المستشرقين الإيطاليين، جوزيبي (يوسف) غبريالي، ممتدحا مقالات الأب سبستيان رونزفال في الزبأ ملكة تدمر وبعض الكتابات التدمرية^(٦٩). قال ما تعريبه: «في سيل الدراسات التاريخية ولتسهيل عمل الدارسين... نرجو أن يتفضل الأب العالم رونزفال فيقل هو نفسه إلى إحدى اللغات الأوروبية رسالته القيمة، مستعملا أيضا الكتابات التدمرية الأخرى الاثني عشرة التي نشرها وأبرزها بكل ما أوتي من علم وسع في المشرق السنة الماضية»^(٧٠).

ج - وماذا الآن عن «المشرق» والفرن؟ فما يلفت النظر أن المجلة لم تول هذا الباب في مطلع عهدها ما كان يُتَظَر أن توليه صحيفة ثقافية مثلها. ونعني بالفرن التعبير عن مُثُل الجمال من خلال الإنجازات البشرية التي تسمو بالنفس فتثقفها وتنشئها. فلويس شيخو لم يكن من المولعين

(٦٧) أطلب سلسلة أبحاثه في هذا الشأن في المشرق ١٣ (١٩١٠)، ص ٧٨١ وما يليها؛ وتقدينا بعض مراقبه وتعليقها في كتابنا *Louis Cheikho et son livre «Le christianisme en Arabie avant l'islam»*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1967؛ ومقالنا في المشرق: ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٢٩٧-٣٢١: «الأب لويس شيخو وشعراء النصرانية في الجاهلية».

(٦٨) أطلب الحاشية ٣٣. (٦٩) م. ن. ١، (١٨٩٨)، ص ٤٣٣ وما يليها. (٧٠) «Nell'interesse degli studi storici e per comodità degli studiosi (...) ci auguriamo che il dotto padre Ronzevalle voglia lui stesso tradurre in qualcuna delle lingue europee la sua pregevolissima Memoria, utilizzando anche le altre dodici iscrizioni palmirene da lui pubblicate ed illustrate con tanta erudizione nel Mashreq dell'anno passato» (Giuseppe Gabrieli, *Rivista Bibliografica Italiana*, 1899).

بالفَنِّ ويبدو أنه لم يكن حتى من الملمّين به، فهو رجل علم وعمل، لا بل رجل عمليّ. لذا نرى أنّ غالبية المقالات التي عالجت في البدايات فنًّا معيّنًا، إمّا كانت تدرس الفنون، من حيث هي إنجازات عمليّة أقرب ما تكون إلى الحِرَف والصناعات. فحُرِّرت دراسات حول «فنّ الملاحة في الشرق» (١ : ٢١٧)، و«ترقي فنّ الحرب البحريّة» (١ : ٥٢٩)، و«ترقي فنّ المناطيد» (٤ : ١٠٩)، و«أصل فنّ الصيدلة في المشرق» (٢ : ٨١) إلخ... كما نُشرت دراسات في مثل هذا النوع من «الفنون» أو الصناعات من دون أن تُطلَقَ عليها تلك التسمية جهازًا، فكانت مقالات في «السيوف الشرقيّة» و«صناعة الجواهر» و«الحياكة» و«القصب» و«التجارة» و«السجاد» و«سكب الأجراس»، إلى ما هنالك من الصناعات التي تتطلّب، بدون شكّ، مهارات فنيّة. وللمشرق في نشر مثل تلك الأبحاث فضل في تسليط الأضواء على نواح من التراث الشرقيّ لمعرفته وإحيائه وصونه.

أمّا الفنون بالمعنى الأكثر شيوعًا، أي «الفنون الجميلة»، ومنها الفنون التشكيلية، فكان نصيبها في المجلّة محدودًا جدًّا، لا سيّما في العقود الأولى. ولئن خُصّصت بعض المقالات بـ «فنّ التمثيل» (٢ : ٢٠ وما يليها، ٤٣ : ١١٨)، و«فنّ البناء في آخر القرن التاسع عشر» (٢ : ٦٦)، و«الموسيقى عند العرب» (٧ : ٨٤٣)، فلا أثر يُذكر لدراسات حول الرسم أو النحت أو الرقص، اللّهمّ إن استثنينا، في السنوات التي عقت وفاة المؤسّس، مقالة مشفوعة بالرسم للأديب الذوّاقة يوسف غصوب بعنوان «يقظة الفنّ في لبنان، نظرة في معرض التصوير والنقش» (٢٩ : ٨٥-٩١)، ومقالة مصوّرة من تحرير «فريق من ذوي الاختصاص» عالجت «مظاهر الثقافة الفنيّة في لبنان» (٣٩-٣٩ : ١٩٤١ : ٣٠٩-٣٢١)، وأخرى مصوّرة أيضًا وبقلم الصحافيّ رشدي المعلوف وعنوانها «معرض الفنون الجميلة في المتحف اللبناني» (٤١-٤١ : ١٩٤٧ : ١١٦-١٣٦)، يضاف إليها أربع مقالات أو خمس حول الفنّ المسيحيّ والفنّ الإسلاميّ عامّة.

مقالات تنتقد الشعارات الرثانة وما يواكبها من أفكار ملتبة^(٧٥)، وثبّه، مع سواء من كبة المشرق، إلى مخاطر الاستيطان الصهيوني في أرض فلسطين^(٧٦). وكانت لهجته تقسو إذا ما لمس عند الخصم تهجّماً يتم على احتقار يطعن الدين في الصميم، أو إذا ما خُيّل إليه أنّ الإساءة مقصودة. من ذلك سلسلة مقالاته في الماسونية التي عنوانها «السّر المصون في شيعة الفرمايون»^(٧٧)، ونقده ربحاتيات أمين فارس الريحاني^(٧٨)، و«بدائع جبران خليل جبران وطرائفه»^(٧٩). إلّا أنّ المجلة ظلّت على مرّ عهدها تراعي آداب الجدل بموجب المسلكية التي أكّدها شيخو نفسه في إحدى افتتاحياته قائلاً: لكن «ألجأتنا الذمّة إلى معاكسة (بعض المبادئ) الفاسدة، إلّا أنّنا في هذه المجادلات لم نخرج عن الخطّة التي تحرّيناها ونحرّرها إن شاء الله في كلّ آن، وهي مراعاة آداب الجدل، فتفنّد المزاعم الباطلة ونقطع النظر عن الأشخاص»^(٨٠). ولقد اعترف خصوم شيخو أنفسهم بتزائه من هذا القبيل، وكان الماسون في طليعة من كرّموه يوم احتفل بيوبيله الخمسيني، ويوم شُيّع إلى مثواه الأخير^(٨١).

ج - ولم تقتصر المشرق على الدفاع عن الدين وتعاليمه، بل عالجت الكثير من الموضوعات الفكرية والاجتماعية معالجة إيجابية، تذكر

(٧٥) أطلب مثلاً دراسته في ما أسماه «الألفاظ السحرية»، أي الحرّية والمساواة والإخاء، في المشرق ١.١ (١٩٠٨)، ص ٧٨٧-٧٩٥، ٨٦٣-٨٧٠، ٩٣٢-٩٣٨.

(٧٦) راجع: «الصهيونية وغاياتها»، بقلم فرانتس كزائي (م. ن. ٢٣-١٩٢٥: ١١٧-١٢٤) و«الصهيونية، ماضيها وحاضرها ومستقبلها»، بقلم لويس شيخو (م. ن. ١٨-١٩٢٠: ٧٦٨-٧٧٨).

(٧٧) المشرق ١٤ (١٩١١): ٥٧ وما يليها، وقد جُمعت تلك المقالات في كرايس ثم في كتاب أعيد طبعه وما زال حتى يومنا (مزوّراً... بالطبع!).

(٧٨) م. ن. ١٣ (١٩١٠)، ص ٣٧٩-٣٩٢ و ٧٠٣-٧١٠.

(٧٩) م. ن. ٢١ (١٩٢٣)، ص ٤٨٧-٤٩٣.

(٨٠) م. ن. ٣ (١٩٠٠)، ص ٣.

(٨١) H. Lammens, «Le Père Louis Cheikhov», dans *Lettres de Fourvière*, Lyon, 1929 (٨١) pp. 276-277, 280; G. Levenq, «Le Père Louis Cheikhov», dans *Relations d'Orient*, Paris - Beyrouth, 1927, pp. 140-141.

قليلاً منها على سبيل المثال لا الحصر: «الوطنية» (١٨٩٨: ٢)، «المحبة ودواعيها» (١٨٩٩: ٨٣٦)، «المدارس والهيئة الاجتماعية» (١٩٠٨: ٦٩٣)، «أخطار المهاجرة» (١٩٢٤: ٧٢٨). وتجدر الإشارة في هذا الباب إلى التطور اللافت مع الأيام في انفتاح المجلة على تيارات كانت بالأمس تناصبها الخصومة. ففي العام ١٩٣٠ نشرت المشرق مقالاً بعنوان «العلم والدين» حرره أستاذ الرياضيات العالية في جامعة بيروت الأميركية، العالم منصور حنا جرداق. ومما قاله الكاتب إنَّ ميدان كلِّ من العلم والدين مختلف عن الآخر، «ولكنَّ العالم المادّي ليس كلُّ شيء في الكون بل هنالك العالم الروحيّ الذي هو أعظم وأسمى وأشرف، وأنه لا نزاع بين العلم الصحيح والدين الصحيح»^(٨٢). لقد ولّت الأيام الأوائل التي شهدت مجادلات شيخو وأصحاب الهلال والمقتطف، خريجي الكلية الأميركية المذكورة، وها إنَّ مجلة اليسوعيين تلتقي، في مسيرة جديدة، خصوم الأمس البعيد.

د - والانفتاح الفكريّ الذي نشدته المشرق أكثر فأكثر بمرور الزمن، كان دأبها منذ البدايات في شؤون ملاقاتها المذاهب الدينية الأخرى. فعلى الرغم من انتفاء الروح المسكونية في مطلع قرننا العشرين، لم تنجرف مجلة شيخو إلى مستنقعات المجادلات الدينية، لعدم جدواها أولاً، ثمَّ لاحترام الراحب الفاضل آراء سواه، مهما اختلفت، عميق الاحترام. وكان ذلك واضحاً من خلال ذكره الشخصيات الأرثوذكسية أو المسلمة التي يتكلّم عليها، ومن خلال نشره مقالات لعدد من تلك الوجوه^(٨٣).

ومما ينبئ بذلك الموقف المعتدل، مقالة شيخو التي عتّونها «الدين لله والوطن للجميع»، حيث بيّن أنَّ الدين الحق لا يفرّق، بل يوحد ويني حتّى في ميدان السياسة، ولبلوغ ذلك «لا يحقّ لمسلم أو لنصرانيّ أو

(٨٢) المشرق ٢٨ (١٩٣٠)، ص ٤٢١.

(٨٣) م. ن. ١ (١٨٩٨)، ص ٨٦٥. المزة الوحيدة التي خرجت فيها المجلة عن قاعدتها كانت يوم اضطرّت إلى دحض مقال للأرشمندريت فوتيوس ذهب فيه مذهب يسكالم في كتابه البروفتسيال، ولم تخرج، مع ذلك، على أدب الرزة الرصين: المشرق ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٥٦١-٥٦٨.

درزي أن يدعي بحقوق عمومية لمجرد كونه مسلمًا أو نصرانيًا أو درزيًا^(٨٤).

لكن موقف الاحترام هذا الذي وقفته المشرق من سائر المذاهب، لم يتعد في الماضي، على العموم، مجال المجاملة المهدّبة. ومع تقدّم السنين، أخذت المجلة تشترع المزيد من صفحاتها للموضوعات التي تعنى بالمسكوتيات أو الإسلاميات، كما تفسح في المجال أمام عدد أكبر من الكتاب غير الكاثوليك وغير المسيحيين^(٨٥). وقد أحصينا في المجلدات الخمسة والعشرين الأخيرة التي صدرت بين ١٩٥١ واليوم، بضع عشرة مقالة تعالج شؤونًا مسكونية أو إسلامية، كما أنه نُشر على صفحات المجلة عدد كبير من المخطوطات الإسلامية من مثل الرسائل الصغرى لابن عباد الرندي، نشرها العلامة المرحوم الأب بولس نوريًا، وأعلام الهدى وعقيدة أرباب النقي لشهاب الدين السهروردي، نشره المطران عبده خليفة، وختم الأولياء للترمذي، نشره عثمان يحيى. ولثلاً نطيل في العرض والتعداد من هذا التليل، نكتفي بإبراز الروح التي تسود الآن مسيرة المشرق والتوجهات التي تنطلق بموجبها. فإننا نستشف هذه التوجهات وتلك الروح من المقالة التي صدرت في المجلة، ويقلم كاتب هذه الأسطر، منذ نحو أربع سنوات، وكان عنوانها «الحوار الإسلامي المسيحي في لبنان: محاولات عابرة أم إنجازات ثابتة؟»^(٨٦). وقد خلصنا في ختام المقال، وبعد رصد الوقائع، إلى ما يلي:

- لقد كُتب على المسيحيين والمسلمين في لبنان (وبالتالي في المشرق) أن يعيشوا معًا أبناء وطن واحد.
- على كل من الأبناء أن يتبّه إلى الآخر بالحوار والاحترام والقبول بالتعددية، والانتقال من العيش قرب الآخر إلى العيش مع الآخر.

(٨٤) المشرق ٢٤ (١٩٢٦)، ص ٤٧٨.

(٨٥) أطلب، مثلاً، الجدل في الصفحة ٢٤.

(٨٦) م. ن. ٢٧ (١٩٩٣)، ص ٣١٥-٣٢٨.

- ليست المسيحية والإسلام طائفتين، بل هما رسالتان، على كل منهما أن تسمى لا إلى المظاهر السلبية وإبراز الفوارق بقدر ما تبتغي التقريب والتلاقي والعمل المشترك.

هذا لفتري ما تصبو إليه المشرق في دعوتها إلى الحوار الإسلامي المسيحي. وهذا ما ترجوه أيضًا على جميع الصعد الفكرية، كما نوه بذلك رئيس تحريرها في مقاله «المسيحية والحدثة». الحوار في الغرب والتزاع في الشرق؟^(٨٧). قال الأب سليم دكاش: «إن الكنيسة، ومعها المسيحيون الذين يمتلكون الكثير من أدوات الحدثة وأساليبها، مدعوة اليوم إلى مراجعة ذاتية نقدية، لمناسبة انعقاد السينودس من أجل لبنان، تكون مقدمة لوضع مشروع حياتي متكامل يؤالف بين معطيات الحدثة والمعتقدات الأساسية في الإيمان المسيحي. إنها الدعوة إلى حدث يشارك فيه الجميع من حضارة متقدمة، حضارة تتألف فيها الروح والمادة»^(٨٨).

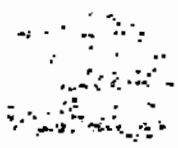
الخاتمة

مائة سنة من عمر المشرق مضت، والمجلة، بعونه تعالى، تتابع المسيرة على الرغم مما اعترضها من صروف الدهر وغيره. مائة حول قد تهيّز حول الأجسام، لكنها، بأزر المولى، لم تُعَدَم معها صحيفتنا القوية على المضى قديمًا، لا بل سعت جهدها للترقى صُعْدًا. فهل أفلحت؟ إنما الحكم لقرائها والتاريخ. إلا أن ما نلاحظه من حرص كُتّيات خزان الكتب، وأئمة البحث، وصفوة المثقفين، على اقتناء مجلداتها التي يروى عدد صفحاتها على الخمسين ألفًا، لَمَّا يُوَكَّد أن المجلة أدّت دورًا لا

(٨٧) المشرق، ص ٢٩٥-٣١٤.

(٨٨) م. ٥٠، ص ٣١٤.

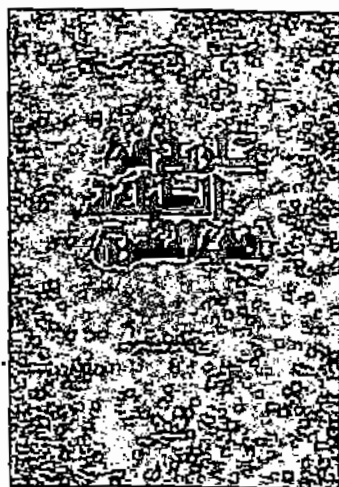
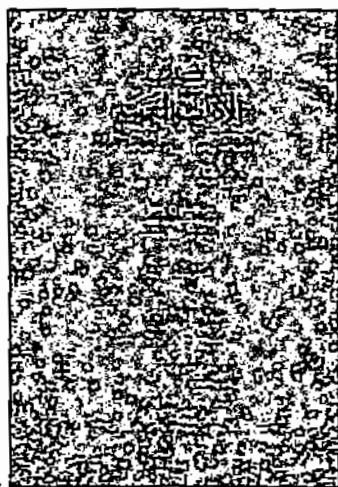
يُستهان به ولها رسالة عليها أن تاتبعها. فقد أراد شيخو وإخوانه أن تكون صحيفتهم في خدمة مثقفي بلادنا يجدون فيها أجوبة عن تساؤلاتهم، فإذا بالوقائع تشهد أن المشرق بانت أشبه بموسوعة، لا بل خزانة مكتملة الأبواب، توفر للباحثين من جميع المستويات أشمل المعلومات وأدقها في كل مَظَلَب. وقد أريد للمجلة أيضًا أن تكون في خدمة الشرق، فخدمته بالفعل الخدمة النصوح، وساهمت في نهضته منذ تباشيرها، وأعطت العالم، لا سيما الغربي منه، صورة مشرقة عن الشرق وما يمكنه أن يؤدبه في سبيل الحضارة^(٨٩). فعسى أن تظل المشرق منارة، وإن متواضعة، تستمد نورها من «رحمة إلهنا الذي افتقدنا بها المشرق من العلاء»^(٩٠).



(٨٩) كتب العلامة بزيه ده منار في المجلة الآسيوية بُعيد ظهور المشرق ما مفاده: إن ما دفع جامعة (اليوسفين) في بيروت إلى إصدار مجلتهم الجديدة، هو الرغبة في بث روح المنافسة الشريفة المشرفة، والمساهمة، مع أرباب العلوم الأوروبيين، في تقمُّم الثقافة في الشرق. فهل يجوز أن نظل نهضة البلاد التي كانت يومًا مهد الحضارة، وقفاً على الغرب؟ «La pensée dont s'est inspirée l'Université de Beyrouth en créant ce nouvel organe, est une pensée de noble et féconde émulation, désir de concourir avec la science européenne au progrès de la culture intellectuelle de l'Orient. Pourquoi le relèvement des contrées qui ont été le berceau de la civilisation resterait-il le privilège exclusif de l'Occident?» A. Barbier de

Meynard, *Journal Asiatique*, mars - avril 1898, p. 345.

(٩٠) إيجيل لوتا ١ : ٧٨.



بدايات «المشرق»

من خلال

رسائل لويس شيخو وبعض الأدباء والمستشرقين

نشر النصوص وعلق عليها الأب كميل حشيمه

لا شك في أنّ الرسائل هي من أهمّ الوثائق التي يستند إليها المؤرخون في تحرير مؤلفاتهم، لأنّها توفر مصادر أصليّة غالبًا ما تُسمّ بطابع العفويّة فتُصِف الوقائع بصدق وموضوعيّة. ومن هذا المنطلق رأينا أن نقدّم إلى القراء والباحثين، لمناسبة منويّة مجلّة المشرق، وتأييدًا لبعض ما أوردناه في مقالنا السابق (ص ٩-٤٨ من العدد الحالي)، مقتطفات من رسائل تبادلها المؤسّس، المرحوم الأب لويس شيخو، وعدد من الكتاب بين مشرقيّين ومشرقيّين، مقتصرين على سنوات المجلّة الأولى بانتظار أن تُتاح لنا الفرصة لنشر المزيد. وهذه الرسائل هي ضمن محفوظات الرهبانيّة اليسوعيّة في بيروت.

١ - من أنستاس الكرملّي^(١) إلى لويس شيخو

Baghdad, le 2 septembre (18) 97

(...) Nous attendons avec impatience l'apparition de votre

(١) هو الأب أنستاس ماري الكرملّي (١٨٦٦-١٩٤٧)، الباحث واللغويّ الشهير، صاحب مجلّة لغة العرب. كان موسوعة جيّة وخلف عشرات المؤلفات، وبعث إلى شيخو بمئة مئات من الرسائل تدور موضوعاتها حول الشؤون الأدبيّة والفكريّة.

Revue^(٢). J'ignore le genre d'articles qu'admet votre nouvelle publication. (...) Je désire savoir si vous admettez toutes sortes d'études. Ces jours-ci je m'adonne à la philologie, aux mots arabes dérivés des langues étrangères et aux mots étrangers dérivés de l'arabe. Si cela vous intéresse je ne manquerai pas de vous en envoyer quelques spécimens.

٢ - من لويس شيخو إلى أنستاس الكرملی^(٣)

Univ. St Joseph de Beyrouth

16 octobre (1897)

(...) La Revue que vous attendez avec tant d'impatience ne paraîtra qu'au commencement de l'année 98. Des difficultés imprévues ont été la cause de ce retard. Priez pour qu'il n'en surgisse pas de nouvelles, comme cela menace. Encore une fois, je compte sur une collaboration active de votre part. La revue projetée a un cadre extrêmement large. Des articles religieux, scientifiques, littéraires, philologiques, historiques, seront les bienvenus. Si des articles de ce genre n'ont pas été insérés autrefois dans le *Bachir*^(٤) c'est justement parce qu'on ne voulait pas faire d'un journal une revue scientifique, tandis que ces articles trouveront naturellement leur place dans un périodique fondé *ad hoc*.

(...) Pour l'étude en particulier dont vous parlez, c.à.d. de la dérivation des mots français de l'arabe et des mots arabes dérivés des langues étrangères, deux ou trois articles bien faits peuvent intéresser le public. Seulement il est bon que vous sachiez que ces études ont fait beaucoup de progrès depuis quelques années et qu'il faudra user de beaucoup de critique pour ne pas prêter le flanc aux orientalistes de nous accuser d'être peu au courant de ces questions. Une chose qui serait

(٢) في المشرق، ومستصر، كما مر معلوم، في مطلع العام ١٨٩٨.

(٣) يلاحظ أن شيخو كان يكتب إلى الأب أنستاس بالفرنسية حتى إن وردته من الكرملی رسائل بالمرية، ومر ذلك، في نظرنا، إلى عادة الرهبان في ذلك الزمن أن يسلّموا رؤساءهم الرسائل التي يعثرون بها، مفتوحة، خضوعاً منهم وتأجباً، ولما كان رؤساء شيخو آنذاك من النرستين، قد رأى من اللائق ألا يكتب بلغة لا يفهمونها.

(٤) هي جريدة البشير التي أسسها البرعيتون في العام ١٨٧٠. ويرى كتب شيخو رساله كانت تصدر أسبوعية إخبارية.

certainement bien acceptée, ce serait une étude sur les dialectes de Bagdad et de ses environs.

٣ - من لويس شيخو إلى أنستاس الكرملّي

Beyrouth, le 29 décembre 1897

(...) Notre nouvelle Reuve a passé par plusieurs péripéties qu'il serait trop long de vous raconter ici. Une difficulté n'était pas plus tôt résolue qu'il s'en présentait une nouvelle. Bref le diable en sera pour ses frais. Notre 1er numéro paraît après-demain; vous avez dû recevoir le prospectus.

Encore une fois je recevrai avec plaisir tout travail que vous nous enverrez. Je vous prie seulement de choisir des sujets qui intéressent un nombre considérable de lecteurs. Histoire, sciences profanes ou sacrées, philologie, arts, etc, etc, tout peut trouver place dans une revue où le cadre est si large. On lira volontiers quelques études sur les mœurs et les usages de l'Irak, sur le mouvement littéraire qui y règne, sur les principales bibliothèques et les Mss plus rares qu'elles contiennent, sur la Mission des RR PP Carmes en Mésopotamie, son origine et ses progrès (si un travail de ce genre a déjà paru, prière de l'indiquer), sur les dialectes de Mésopotamie, sur les tribus arabes voisines de Bagdad, etc. etc. (...).

٤ - من أنستاس الكرملّي إلى لويس شيخو^(٥)

(...) لقد عجبْتُ كُلَّ العجب من الجرائد والمجَلَّات العربيّة في مصر وعدم تنويعها بظهور مجلَّتكم الثَّراء إلى عالم الوجود، مع أنَّ هذه المجلَّة تفوق سائر المجَلَّات العربيّة. فهل من معنى لهذا العمل؟ أليس في ذلك خبث وسوء نيّة؟ (...)^(٦).

(٥) الرسالة غير مؤرّخة، إلّا أنّ مضمونها يشير إلى أنّها حُرِّرت في أوائل ١٨٩٨.

(٦) من المعروف أنّ إبراهيم اليازجي، صاحب البيان والضياء، وجرجي زيدان، مؤرّس الهلال، وأصحاب المقتطف، لم يكونوا على أتمّ الرِّفاق مع اليسوعيين، وقد دارت في ما بعد بينهم وبين شيخو مناظرات حامية الرُّطيس. إلّا أنّ البيان، خلافاً لما ادّعاء الكرملّي، أطرأ المشرق لدى ظهورها (١-١٨٩٧-١٨٩٨، ص ٥٧٦).

C'est avec un très vif intérêt et avec autant de plaisir que j'ai appris l'apparition du premier numéro de votre nouvelle Revue, *al-Machriq*. Recevez d'abord mes sincères félicitations et les premiers vœux pour un bon succès! Quant à moi, je ferai mon possible pour vous gagner quelques abonnés. Mr Hommel^(٨) a reçu le premier numéro par Mr le Dr Haffner^(٩) et je ne sais s'il veut s'abonner tout de suite. Un autre arabisant, Mr le Dr Lindl^(١٠), veut attendre jusqu'à son voyage en Orient, qu'il pense faire à la fin de cette année. Mais j'ai encore quelques autres candidats ici; et j'espère qu'aussi Mr le Directeur en chef de la Bibliothèque d'Etat (Staatsbiblioth.) prendra la Revue. Pour commencer, je serai du moins moi-même votre abonné (...).

Encore une remarque. Quand je proposais, il y a quelques semaines, à Mr le Secrétaire de la «Staatsbibliothek» de vouloir faire accepter à Mr le Directeur en chef l'abonnement à votre Revue, il me demandait si le *Machriq* donnerait aussi quelque chose en français; ou s'il était tout arabe. D'après ce que je savais, je répondis qu'il serait tout arabe. «Alos nous aurons trop peu de lecteurs», me répondit Mr le Secrétaire; et il ne voulait pas faire de démarches auprès de Mr le Directeur. Est-ce que je pourrais dire à Mr le Directeur que vous donnerez aussi quelque chose en français? Je crois que ce serait favorable à la Revue^(١١).

٦ - من لويس شيخو إلى أنستاس الكرملتي

Univ. St Jos. de Beyrouth

18 fév. 98

(...) Votre collaboration nous sera très précieuse et cela pour

(٧) هو Leopold Fonck الراهب اليسوعي المشرق (١٨٦٥-١٩٣٠). درس تفسير

الكتاب المقدس في معهد الدراسات الكتابية في روما.

(٨) هو العلامة فرنس هومل (١٨٥٤-١٩٣٦) الأستاذ في جامعة مونيخ (München).

(٩) أوغست هافنر (١٨٦٩-١٩١٤)، أستاذ في جامعة اليسوعيين في بيروت مترجمًا

بالعربية ونشر عدة مؤلفات بجمعية الأيوين شيخو وأنطون صالحاني.

(١٠) لعله الأستاذ إرنست ليندل (١٨٧٢-١٩٢١).

(١١) لم تشر المشرق مقالات باللغات الأجنبية إلا بين ١٩٥٠ و ١٩٧٠.

plusieurs motifs, surtout pour montrer que la Revue est à la disposition de toutes les plumes catholiques capables de servir la science ou la religion. Je ne parle pas du style de vos articles qui est de main de maître. Ce motif n'est pas à dédaigner. Il faut se faire lire et pour cela les connaisseurs eux-mêmes doivent rendre hommage à la rédaction soignée des articles. La chose n'est pas toujours facile; plusieurs de nos articles ont été composés en français. Pour les traduire il faut un homme parfaitement versé dans les deux langues, et cet homme est encore à trouver. Dans le 1er numéro j'avais compté sur un de nos professeurs l'aïc de beaucoup de talent mais encore peu exercé. C'est ce qui vous explique comment deux ou trois articles laissaient à désirer pour le style. Pour les numéros suivants je me suis mis à traduire moi-même, surtout les articles de sciences.

(...) Le curé Gabriel Koriakosa m'a adressé deux questions pour le *Machriq*. Nous ne pouvons répondre qu'à la seconde seulement; car la première froisserait les Grecs. La chose pourtant est sûre. Les Grecs *indigènes* de Syrie et de Mésopotamie se sont servis pour leur liturgie de la langue syriaque. Les bibl. d'Europe conservent un grand nombre de ces ouvrages écrits en syriaque ou en chaldéen à l'usage des Grecs. Nous en avons nous-mêmes un spécimen ou deux dans notre Bibl. Orientale. Seulement cette liturgie est une traduction de la liturgie byzantine faite pour l'usage des Eglises d'Orient. Veuillez, je vous prie, lui communiquer cette réponse.

٧ - من أديان بربيه ده مينار^(١٢) إلى لويس شيخو

Nice, 4 mars 98

Je ne veux pas tarder davantage à vous remercier des deux nouveaux cahiers de *l'Orient*^(١٣) que vous avez bien voulu m'envoyer. Je les ai parcourus avec intérêt et me propose de lire à tête reposée ceux qui portent votre signature. Quant à mon appréciation sur cette jeune revue, vous la connaissez par la courte notice que j'ai rédigée pour le *Journal*

(١٢) كان Adrien Barbier de Meynard المشرق الفرنسي المعروف والأستاذ في كلية فرنسا Collège de France صديقًا لشيخو ودارت بينهما مراسلة وافرة.
(١٣) هي مجلة المشرق.

Asiatique et dont vous avez, je l'espère, reçu une épreuve en placard^(١٤).
Je n'ai pas besoin de vous dire à nouveau combien je désire, lorsque le moment sera venu, favoriser vos propositions d'échange avec le *Journal*^(١٥).

٨ - من أنستاس الكرملتي إلى لويس شيخو

بغداد، في ١٤ نيسان سنة ٩٨م

(...) إن ملاحظتكم على لفظة «البرامكة»^(١٦) أعجبت كثيرين من علماء هذه البلدة وبالأخص الإسلام ومن بينهم الألويسيين. فقد تعجبوا من ولعكم بالتقيب والوقوف على الحقائق وحسن النظر ودقته في الأمور التاريخية. وبهذا الخصوص أقول بأنهم قد أعجبهم غاية العجب مقالاتكم العلمية التي تدرجونها في «المشرق». وكانوا قبلاً ينظرون إلى تلك المقالات في العدد الأول والثاني بعين الاحتقار لخلو عريتها من الفصاحة اللغوية، واليوم بالعكس قد قالوا لي بأن عريته مجلة «المشرق» تفوق عريته سائر المجلات لما بها من سهولة التركيب والسلامة والانسجام إلى غير ذلك من الأوصاف الشائقة. فأتمت لي هذه المجلة الارتقاء الدائم والتحسين التام.

٩ - من أنستاس الكرملتي إلى لويس شيخو

بغداد، في ٩ حزيران سنة ٩٨م

(...) أمّا مقالاتكم في ترجمة ابن العبري^(١٧) فقد سمع لها دوي في بغداد كلها إذ ما من أحد إلّا وطلبها من رفيقه وقراها. وبالأخص الكهنة فإنهم شغفوا كثيراً في قراءتها إذ جتسم بها بتفاصيل مما لم تَرَ في ترجمة كتبت عن مشاهير الرجال بهذه الدقة والصحة وقوة الانتقاد، فنهتكم من

(١٤) راجع: *Journal Asiatique*, 1898, II, p. 345.

(١٥) أطلب الرسالة رقم ١٣.

(١٦) المشرق ١ (١٨٩٨): ٢٨٤-٢٨٦.

(١٧) ظهرت في المشرق ١ (١٨٩٨): ٢٨٩ وما يليها.

أقصى الفؤاد على ما زينتكم به عز وجل من نور العقل وهدى الفكر وسعة المحافظة وقوة المطالعة مما يحير عقول كثيرين من الأدباء هنا .

(...) «الهلل» و«المقتطف»، من بعد أن انقطعا مدة أربعة أشهر،
ظهرا من جديد، وليس لهما مشتركون بعدد مشتركى «المشرق». وبهذا
الخصوص أحب أن أعرف كم يبلغ اليوم عدد مشتركى «المشرق»^(١٨).

١٠ - من لويس شيخو إلى أنستاس الكرملي

Univ. St Joseph, 16 juillet 98

(...) Ce que vous dites des succès du «مشرق» est un encouragement bien doux au milieu de cette tâche parfois bien rude qui m'est imposée. Peu importe, comme vous dites, que le nombre de nos abonnés soit relativement restreint, si le nombre des lecteurs est considérable^(١٩). Car avant tout il s'agit de se faire lire pour faire tomber les mauvaises Revues. Ce but est atteint en partie; j'en bénis le Seigneur. Jusqu'ici pourtant nous n'avons pas beaucoup attaqué directement ces Revues malsaines. Cela viendra, parce qu'il y a pas mal à relever.

(...) Les fautes d'impression que vous avez relevées, j'ai été le premier à en gémir. (...) Ce n'est pourtant pas le soin qui manque, car je revois les épreuves au moins trois fois; malgré cela il en échappe toujours. Je crois que le bon Dieu permet cela pour nous tenir dans l'humilité.

(...) Vos remarques sur les notes qui accompagnent le texte d'Al-Asmai sont assez justes^(٢٠); mais il faut que vous sachiez que ces notes ne sont pas de moi. L'éditeur (le Dr Haffner) les a extraites in-extenso du

(١٨) أجاب شيخو في رسالة بتاريخ ١٨٩٨/٧/٢ أن عدد المشتركين ٤٠٠ وكتب، على أمل الزيادة.

(١٩) كتب أنستاس إلى شيخو في غاية حزيان ١٨٩٨ أنه إن كان المشتركون البغداديون في المشرق هم قليلون، فإن القراء هم كثيرون. «فإن كل عدد يقرأه عشرة أو ١٥ أو ربما ٢٠ رجلاً، وبهذا العمل ينفذ القراء بدون أن يضع صاحب المشرق!»

(٢٠) لم نجد أثرًا لهذه الملاحظات. وبلغنا ما ورد في الأسطر التالية إلى الاعتقاد أنها متعلقة بحواشي النص الذي نشره هفتر في المشرق (١: ٤٠٦ وما يليها) من كتاب النبات والشجر للأصمعي.

«لسان العرب» ; je ne fais que choisir ce que je trouve de plus à la portée de nos lecteurs. Je sais que cela ne suffit pas, mais où irions-nous si nous voulions discuter les textes des différents auteurs sur ces plantes. Cela n'en finirait plus. Déjà beaucoup trouvent que ce travail est trop spécial pour une Revue. Les identifications sont tirées de la *Flora Orientalis* d'(Edmond) Boissier et de deux ou trois autres ouvrages. C'est encore l'auteur qui fait les identifications; je les transcris sans les discuter. Continuez pourtant à envoyer vos remarques; on en tiendra compte, sinon dans la Revue (pour ne pas entrer dans les questions trop ardues pour nos lecteurs), du moins dans le tirage à part que nous faisons de cet ouvrage. (...)

١١ - من مارتين هارتمن^(٢١) إلى لويس شيخو

Charlottenburg, le 17 juillet 98

Ce moment même je viens de faire une jolie petite découverte, toute toute petite, mais qui aura un certain intérêt pour vous et vos lecteurs: صالح بن يحيى, auteur du «تاريخ بيروت» est trouvé^(٢٢). C'est زين الدين صالح بن شرف الدين يحيى بن سيف الدين أبي بكر التنوخي qui avait en 926 l'âge de cinq ans. J'ai pris des notes à Beyrouth (en 1880?) d'un manuscrit contenant une histoire de la Syrie du commencement de l'Islam jusqu'à 926 et ayant comme appendice l'histoire des familles تنوخ, حمزة بن أحمد الفقيه ابن مباط^(٢٣) de تاريخ. Cet ouvrage est basé sur (c.à.d. probablement: est une copie abrégée de) un تاريخ. Je ne saurais m'étendre plus longuement sur le sujet ce moment; j'espère pouvoir donner un article sur la question. Mes notes ne sont pas très copieuses, néanmoins je pourrai, je pense, gagner quelques conclusions sur la filiation des ouvrages. Votre تاريخ بيروت serait de son côté, basé sur l'ouvrage de ابن مباط.

(٢١) إنه المستشرق الألماني Martin Hartmann (١٨٥١-١٩١٨). كان ترجماناً ومشتاقاً في قنصلية ألمانيا بيروت حيث عرف الأب شيخو، ثم صار أستاذاً في جامعة برلين.

(٢٢) كان شيخو قد باشر نشر تاريخ بيروت وأخبار الأمراء البحرنيين من بني الغرب لمؤلفه صالح بن يحيى، وذلك في المشرق ١: ٣٣ وما يليها. وقد نشر في عدد لاحق (١: ٧٦٥) الرأي الذي عرضه عليه هارتمن، من دون أن يوافقه.

(٢٣) مؤرخ لبناني درزي وُلِدَ في عاليه وتوفي عام ١٥٢٠.

Beaucoup plus j'ai à cœur la publication d'un article que j'espère pouvoir vous envoyer en quelques jours, pour attirer les forces indigènes à la collaboration sur l'arabe vulgaire^(٢٤). Quels matériaux énormes ont été fournis à la science par le travail des Sociétés Grecques et leurs organes, comme le Σύλλογος de Constantinople etc. etc! Pourquoi les أرباب اللغة العربية ne seraient pas à même de faire pareille besogne? Votre *Machriq*, qui a dans sa courte vie déjà contribué si vaillamment aux travaux sérieux, ne refusera pas, j'espère, son aide à l'essai de frayer un nouveau chemin dans cette direction.

١٢ - من كارلو ألفونسو نالينو إلى لويس شيخو^(٢٥)

Naples, le 21 juillet 98

Je viens de lire avec plaisir, dans le n°13 du *Machriq*, le rapport intéressant du P. Jouon sur l'égyptologie en 1898. Seulement je trouve à mon regret que le nom si bien arabe de تلّ العمارنة est transformé, p. 578, toujours en تلّ أمرنا, et que, p. ٥٨٠, إسمه devient إسمه, et بيان الملوك est changé en بيان الملك.

Or je désire saisir cette occasion pour rappeler votre attention sur ce fait assez curieux, et on pourrait dire honteux, que dans les publications modernes arabes et turques les noms géographiques orientaux sont bien souvent défigurés jusqu'au point de ne pouvoir plus les reconnaître. Je connais un bon et gros atlas turc, publié il y a peu de temps, où les noms de l'empire Ottoman sont parfois irrécognissables; évidemment on a pris un atlas français, et on a *transcrit* le tout en caractères nashî sans se soucier de contrôler si la transcription était bonne ou fautive. Il est de même dans une grande carte arabe de la Syrie, imprimée précisément à Beyrût! Est-ce qu'on tolérerait en France, qu'on imprimât une carte avec Bariz pour Paris, Burdu pour Bordeaux, etc.?

(٢٤) صدر هذا المقال في المشرق ١ (١٨٩٨): ٧٩٠-٧٩٨ بعنوان «في أهمية جمع خراسن الكلام النارج».

(٢٥) كتب المستشرق الإيطالي Carlo Alfonso Nallino رسالته هذه إلى شيخو وكان قد ذاع صيته على الرغم من أنه ما زال آنذاك في السابعة والعشرين من عمره. وقد نقلها صاحب المشرق إلى العربية ونشرها في المجلة (١: ٨١١). وقد نشرناها بدورنا كاملة في المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٤٣١-٤٣٣.

(...) Ne pourrait pas le *Machriq* prendre une initiative énergique pour faire cesser des abus pareils? Le moyen meilleur d'y réussir ce serait de publier un dictionnaire géographique des pays où on se sert de l'alphabet arabe, la Malaisie comprise?

١٣ - من أدريان برييه ده مينار إلى لويس شيخو^(٢٦)

Société Asiatique de Paris

Paris, le 22 juin 1899

Très honoré P. Cheikho,

Je n'ai pas manqué de mettre votre lettre sous les yeux du conseil d'administration en la recommandant tout particulièrement. C'est avec une sincère satisfaction que je vous annonce que l'échange entre le *Journal Asiatique* et votre Revue estimable «المشرق» vient d'être autorisé. Vous recevrez en conséquence les numéros parus depuis le commencement de la présente année, et la suite vous sera exactement expédiée par les soins de la maison Leroux, éditeur de notre recueil.

(...) Je serais heureux de recevoir de vos nouvelles et d'apprendre par vous-même quels sont les travaux que vous avez sur le métier. J'ai communiqué à mon savant ami Rubens Duval^(٢٧) la notice et le fragment que vous venez de publier d'Abi-l Faradj Bar Hebraeus^(٢٨) il en a été très satisfait et regrette de ne pas en avoir eu connaissance assez à temps pour l'utiliser dans l'Histoire de la littérature syriaque^(٢٩) dont il vient d'enrichir le monde savant.

١٤ - من إبراهيم إدّه^(٣٠) إلى لويس شيخو

Cab Elias, le 8 août 1899

Je viens, au nom de toute la famille Eddé, vous exprimer toute

(٢٦) نشرنا هذه الرسالة غير منقوصة في المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٤٣٣-٤٣٤.

(٢٧) هو العلامة ورنس دوقال (١٨٣٩-١٩١١) أستاذ السريانية في كلية فرنسا.

(٢٨) أطلبها في المشرق ١ (١٨٩٨)، ص ٢٨٩ وما يليها.

(٢٩) صدر كتاب تاريخ الآداب السريانية في باريس العام ١٨٩٩.

(٣٠) هو والد الأب خليل (شارل) إدّه اليسوعي (١٨٧٠-١٩٤٢)، الذي برع في

الدراسات العربية وحرّر في المشرق عددًا من المقالات، ووالد رئيس الجمهورية

الليبية إيل إدّه المتوفى في العام ١٩٤٩.

notre reconnaissance pour ce que vous avez eu la bonté d'écrire dans votre revue sur le poète E. Eddé en rendant hommage à ses mérites et à sa mémoire^(٣١). Vous seriez bien bon cependant de me permettre une rectification concernant l'histoire du poète que je tiens directement de mon grand-père et de mon père.

Ainsi que j'ai eu l'honneur de vous l'écrire en date du 24 juillet dernier, le poète E. Eddé est le neveu de Cheikh Mansour Eddé, c.à.d. le fils de sa sœur Kamra; au service de l'Emir Mansour Chéhab, gouverneur de Beyrouth, qui lui avait conféré le titre de Cakhia, Mansour Eddé a employé toute son initiative et tous ses soins à la construction de l'ancienne cathédrale des Maronites à Beyrouth, ainsi que l'atteste l'inscription qui se trouve sur son tombeau derrière le Grand Autel St Georges, et il vous sera très facile de le constater et de voir la véritable date de la construction de cette église.

Elias Eddé ayant perdu son père en bas âge, Cheikh Mansour Eddé, son oncle, a eu soin de son éducation et c'est lui qui a présenté le poète à l'Emir Chéhab et au Djezzar et qui l'a poussé à leur service.

La porte qui a le nom Joseph Eddé, vis-à-vis de l'ancienne cathédrale, a été ouverte par Cheikh Mansour Eddé à l'occasion du mariage de son fils Joseph, grand-père de S.E.M. Effendi Eddé.

١٥ - من مارتين هارتمن إلى لويس شيخو

Charlottenburg, le 10 août 99

Peu après ces lignes vous recevrez le premier fascicule d'une publication périodique dans laquelle je pense déposer ce qui s'est accumulé dans mes collections^(٣٢). Je crains que vous ne soyez offensé par quelques remarques et que vous ne partagerez point ma manière d'envisager les choses d'Orient. De l'autre côté je vous sais trop d'intelligence pour ne pas apprécier le ferme vouloir de répandre plus de

(٣١) أطلب مقالة شيخو الممنونة «المعلم الياس إده الشاعر» (المشرق ٢ - ١٨٩٩ - ص ٦٩٣-٦٩٧ و٧٣٦-٧٤٤).

(٣٢) النشرة المذكورة هي *Der Islamische Orient. Berichte und Forschungen* وقد ظهر كراسها الأول في برلين بتاريخ ١٠/٨/١٨٩٩، وتالت الكرايس حتى ألفت في العام ١٩٠٩ مجلدان.

clarté sur l'état actuel et l'importance des faits que je constate^(٣٣). Je tiens beaucoup à ce que votre *Machriq* se prononce sur les questions auxquelles je touche, au risque que mes vues soient entièrement désapprouvées. *Ex errore citius oritur veritas quam ex confusione*. C'est la discussion qui fait sortir aux yeux et les erreurs et la vérité.

Quant à l'introduction de la langue vulgaire et de l'écriture latine dans la littérature, je sais d'avance que j'aurai en vous des adversaires persuadés et de principe. Cela ne fait rien. Mr Goldziher ne partage non plus mon opinion. Tout de même j'y tiens. Je serai récompensé si mes articles sont la cause que l'on discute tous ces points et si, surtout, on y apporte des vues *historiques* et *critiques* et si l'on documente bien ce qu'on avance. Je n'ai pas besoin de vous dire que sous ce point de vue notre *Machriq* mérite tous les éloges. C'est, généralement parlant, une revue excellente et je regrette seulement que je ne suis pas en état de me servir plus souvent de votre hospitalité si libérale.

١٦ - من خليل البدوي^(٣٤) إلى لويس شيخو

AL AHWAL

Feuille arabe politico-commerciale

PREMIER JOURNAL QUOTIDIEN EN SYRIE

Par *Iradé* Impérial

بيروت، تشرين الثاني ١٩٠٠

استلقتني أمس أحد الأصحاب إلى أنكم أخذتم في «المشرق» الأخير على هذا العاجز أنه ظن أن «الأحوال» هي أول جريدة يومية في بلاد الشام، فتعجبت كيف بادرتكم إلى المؤاخاة قبل أن تتحققوا ماهية الظن التي بنيت عليها التنديد، لأنني على ما أظن قد قادت قولتي هذا دائماً بإرادة سنية، وهذا صحيح لا ريب فيه لأن الجرائد التي كانت تصدر من نحو عشرين سنة فما قبل، كانت لا تحتاج إلى إرادة سنية كما تعلمون من

(٣٣) في الكراس الأول المذكور درس هارتمن العلاقات بين الإسلام والعالم العربي المعاصر وبين، خلافاً لما كان يذهب إليه بعض المفكرين، أن الإسلام قادر على النهوض والإصلاح.

(٣٤) صحافتي بيروتية اشتهر بهت وشجاعته. كان محرراً في جريدة البسرين البشريين ١٨٨٢ و ١٨٩٠، ثم أنشأ جريدته الأحوال في أول تشرين الأول ١٨٩١.

«البشير» نفسه، وحسبكم أن تطالعوا عناوانات مكاتيبنا كما ترون هنا بالخط الأحمر^(٣٥) لتأكدوا أننا لم نظن ذلك عبثاً، وعليه فتكون أول إرادة سنّية صدرت لجريدة يومية في سورية هي «الأحوال»، هذا إذا سلّمنا أن جريدة «النجاح»^(٣٦) كان إصدارها يومية بطريقة قانونية أطردت أقله سنة واحدة متابعة حتى يصحّ أن تُكتب صفحتها اليومية في سفر حياة الصحافة السورية، لأنه بلغنا أنه لم تصدر يومية بطريقة قانونية بل كانت تصدر منها نشرات يومية من وقت إلى آخر حسب ورود أخبار الحرب السبعينية، كما ظهرت «الجنية»^(٣٧) أيضاً أربع مرّات بالأسبوع تنمّة لأخبار «الجنة»^(٣٨)، ونحن لا يمكننا أن نؤكّد ما بلغنا عن بعض ألسنة المعاصرين لها لأننا لم نر منها ولا نسخة واحدة، فإن كان لديكم نسخة فهل يمكنكم أن تتكروا علينا بما لمطالعتها وإرجاعها إليكم، فإن صحت الرواية الأخيرة كانت «الأحوال» أول جريدة يومية قانونية بلا قيد وإلا فيكون استدراكنا لها بقيد الإرادة السنّية قد أفادنا حجة لردّ مؤاخذه «المشرق» الذي سيكرّم ويصحّح في العدد القادم أن ظننا (من حيث هو مقيد) هو صحيح لا ريب فيه. أمّا سبب هذه المراجعة الخصوصية مع استطاعتنا على الردّ في «الأحوال»، فنسبته إلى وعدي للأب لامس أخيراً بأن تتحاشى «الأحوال» كما يتحاشى «البشير» كلّ جدال بينهما لتكون الجريدتان الكاثوليكيّتان بدءاً واحدة في مقاومة المبادئ المغايرة لمشربهما.

(٣٥) كلمة Iradé في أعلى الورقة مطبوعة بالأحمر في الأصل.

(٣٦) أسسها الأب لويس صايونجي (١٨٣٨-١٩٢٨) في بيروت العام ١٨٧١.

(٣٧) و (٣٨) الجنية والجنية: أنشأ سليم البستاني (١٨٤٧-١٨٨٤) الأولى في ١١/٦/١٨٧٠.

والثانية في ٣/٢/١٨٧١. وقد قال طرازي في تاريخ الصحافة العربية (٣):

(٥): «تمت الجنية أول جريدة يومية صدرت باللسان العربي، ولم تطل حياتها أكثر من أربعة أعوام». ولكن، إن سلّمنا بما أورده البدوي، فلم تصدر الجنية بإرادة سنّية.

Beyrouth, le 31 juillet 1904

(...) Les partants vous porteront le *Machriq* à peine achevé^(٤٠). Nous avons été retardés par le sérail. D'abord il a fallu remplacer votre article sur la Russie dont nous n'avons pas encore reçu la fin. Je n'ai trouvé à mettre à sa place que *Mutalamnis*. Or les vers de ce poète ont été maltraités comme vous le verrez. Il a fallu à tout prix enlever le mot رموته بها حرًا وجلدك أملس حرًا dans

Dans un autre vers il y avait le mot ملوك: ce vers et les suivants n'ont pas trouvé grâce. J'ai mis le mot رجال, mais j'ai oublié de l'encadrer par une parenthèse.

Ils nous ont supprimé aussi une question envoyée par le P. Ghanem sur الفروشي الأسديّة. Impossible de leur faire entendre raison. Tout cela nous a fait perdre beaucoup de temps.

Mais le plus joli, c'est la correction qu'on a voulu imposer au *Béchir*. Le censeur a effacé le nom de Mgr Mourad^(٤١): «appelez-le si vous le voulez مر mais pas Mourada», ajouta-t-il. C'est le sublime de la sottise, n'est-ce pas? Racontez-le un peu autour de vous.

(٣٩) أطلب الحاشية (٣٠).

(٤٠) إضطرّ الأب شيخو آنذاك إلى التّغيب عن بيروت، فتاب عنه الأب إده لإكمال عند المشرق المعدّ للطبع، والعدد المذكور هو كراس قرّة آب ١٩٠٤.

(٤١) هو المطران يوحنا مراد (١٨٥٤-١٩٣٧) وكان يرمنّاك راهب أبرشيّة بعلبك المارونيّة.

مجلة «المشرق» والقضايا التربوية أيام الأب لويس شيخو

جورج فايز سلوم*

١ - مفهوم التربية عند اليسوعيين

إهتم اليسوعيون بتربية النشء على المبادئ السليمة والعلم والآداب فأنشؤا مدارس «كانت تسعى إلى بث ثقافة إنسانية متكاملة مفتوحة على الحضارات واللغات»^(١). ومع أن القديس إغناطيوس دي لويولا كان قد كتب في ١٥٤١م، حين وضع الخطوط الأولى لقوانين رهبته: «لن يكون في رهبانيتنا كليات ولا دروس»^(٢)، إلا أنه، بعد أن ألح عليه الكثيرون، خاصة القديس فرنسيس كسفاريوس، ولضرورة إنجاح الرسالة، سمح أن تُفتح في مئينة (صفلية) أول مدرسة للصبيان، وكان لقرار فتحها تأثير عميق في الثقافة، إن في أوروبا أو في العالم أجمع.

وما زالت الرهبانية اليسوعية تعنى بعمل المدارس، «وذلك لمساعدة الفتى على اكتساب حسنة مستقيمة وسليمة، وعلى اكتشاف العالم وجماله مرحلة بعد مرحلة، وعلى حب كل شيء بصفته خليفة من خلائق

(٥) باحث ومرب. أستاذ مادة الفلسفة.

(١) حشبه، كميل: اليسوعيون والآداب العربية في أواخر القرن الماضي ومطلع القرن العشرين، (محاضرة أُلقيت في النادي الكاثوليكي بحلب)، ١٩٧٩، ص ٦.

(٢) دالمه، جان: مفهوم التربية عند اليسوعيين، بيروت، دار المشرق، ١٩٩١، ص ٦.

الله، وعلى تملك نفسه وبذلها، وعلى تدريبه على تهذيب تكون المحبة شيئاً فشيئاً روحه الحية: ذلك هو المثل الأعلى الذي يعترف إغناطيوس بأنه مثله، وهو الذي نجده في مختلف صيغ «نظام الدروس» (Ratio Studiorum) الشهير، ويُعدّ دليلَ المرّين اليسوعيين الحقيقيّ، وليس هو سوى ما يُطبّق على التربية من المبادئ التربوية التي وردت في رياضات القديس إغناطيوس الروحية^(٣).

٢ - «المشرق» والقضايا التربوية

كان الأب شيخو يؤكّد أنّ «فنّ الفنون مياسة النفوس... وتربية الأحداث رجال الغد»^(٤). لكنّ كتبة «المشرق» لم يتطرقوا بشكل مباشر إلى المبادئ الأساسية في التربية، بل كتبوا مقالات جدليّة في هذا المضمار، منها مبادئ تربوية عامّة ومواقف واضحة في ما يتعلّق، مثلاً، بالنظر إلى طبيعة الإنسان وكيفية تربيته ودور الدين في التربية.

أ - مقالات ومواقف

رحّب الأب خليل إدّه^(٥) بإقبال الأدباء على «المباحث التعليمية والتهذيبية» وربط بين «المدارس والهيئة الاجتماعية»^(٦) منبّهاً إلى خطر التأثير بتأليف أوروبية تدعو إلى اعتماد التعليم اللادينيّ، واعتبار هذا النمط من التعليم أداة لتوحيد الكلمة في الوطن أمام تراحم المذاهب وتنافرها. ووجد في الدعوة إلى تعليم بعيد عن الدين خطراً على الوطن، لأنّ «الدين وحده يعلمنا واجباتنا للوطن تعليمًا كاملاً فعلياً ثابتاً»^(٧). واستند إلى

(٣) دالمه، جان: مفهوم التربية عند اليسوعيين، ص ١٢-١٣.

(٤) ش.ل. «التربية في العائلة» (مطبوعات شرقية جديدة)، المشرق، ١٩ (١٩٢١)، ص ٧٩٥.

(٥) راهب يسوعيّ (١٨٧٠-١٩٤٢) كتب في المشرق صّة مقالات فلسفيّة واجتماعيّة.

(٦) في المشرق، ١١ (١٩٠٨)، ص ٦٩٣-٧٠٥.

(٧) م.ن. ص ٦٩٤.

الإحصائيات^(٨) ليبيّن مخاطر التخلي عن التعليم الديني في فرنسا مع جول فرّي^(٩) (JULES FERRY) وتأثيره في ازدياد الجرائم بين الأحداث وفي انخفاض روح الوطنية. واعتبر المدارس الحياضية، أي التي لا تستغني عن الدين والتعليم والتهديب لكن تريد تركها جانباً، مكيدة نبّهت الكنيسة إلى خطورتها. فلا حياء في أمور الدين، والمدارس «إن لم تكن مؤاخية للدين، فهي بلا شك معادية له»^(١٠).

ومنعاً للتعصب، ميّز موقفين من التساهل: تساهل مع الأشخاص كاف «لوحدة الوطن وارتقائه في سلم العمران»^(١١)، وتساهل في المبدأ والعقيدة «تتافيه التربية الدينية»^(١٢). فالتربية الدينية في نظره ضرورة كحاجز باطني، بعد أن حصلت البلاد على الحرية المدنية والسياسية. وفي هذا الإطار أيضًا ترمّت المشرق بمقالة ظهرت في مجلة الكلمة^(١٣) لفتت إلى خطر المدارس الكفرية في فرنسا وإلى «تكاثر الجرائم منذ إنشاء المدارس بلا دين»^(١٤).

ورفض الأب يوسف مناساً^(١٥) «خطة حديثة لتهديب الناشئة»^(١٦) قدّمها إحدى السيدات^(١٧) وهي تدعو إلى التحرر من التقاليد «جرباً على

(٨) لا نستطيع أن نجزم، انطلاقاً من الإحصائيات، حتمية العلاقة بين حدثين، وقد تعود هذه العلاقة إلى المصادقة فقط. فعلينا التروي في استعمال هذه الوسيلة لئلا نجعل منها، كما يقول ديزرايلي (DISRAELI) «شكلاً أنيقاً من أشكال الكذب».

(٩) (١٨٣٢-١٨٩٣). كان وزيراً للتربية والخارجية، أعلن علنية التعليم ومجانيته، وجعل التعليم الابتدائي إلزامياً للجميع.

(١٠) إله، خليل: «المدارس والهيئة الاجتماعية»، المشرق ١١ (١٩٠٨) ص ٦٩٩.

(١١) م.ن.، ص ٧٠٤.

(١٢) م.ن.، ص ٧٠٤.

(١٣) أطلب المشرق ١٦ (١٩٠٨)، ص ٣٢٥-٣٢٧.

(١٤) «مجلة الكلمة» (شفرات)، في المشرق ١١ (١٩٠٨)، ص ٧٢٠.

(١٥) (١٨٩١-١٩٥٩). كان هذا الراهب اليسوعي آنذاك مدير الدروس العربية في «كلية» رهبانيته ببيروت.

(١٦) المشرق ٢٢ (١٩٢٤)، ص ٩٩٧-١٠٠٢.

(١٧) لم يشر الكاتب إلى اسمها، بل اكتفى بالكلام على محاضرة ألقاها في أحد نوادي بيروت.

سنن التقدّم والارتقاء»^(١٨)، وإلى إطلاق العنان للتلاميذ وتدريبهم وفقًا لميولهم بدون إجهادهم وإغراقهم بالفروض والامتحانات، وإلى تلقينهم مبادئ تنفعهم في الحياة. فهي تسأل «ماذا تجدي العروض والفلسفة؟ ماذا تجدي سوى التشّدق والتفلسف والتعجرف؟»^(١٩). فجزم الأب مناسا بسوء التربية الطبيعية المحضة لما في الطبيعة من «جرائم الفساد»^(٢٠). ولم ينكر بعض آفات النظام التربوي التي أشارت إليها الكاتبة، بل اعتبرها عرضية ودعا إلى استئصالها بالمبضع. وركّز على تهذيب العقل والإرادة وسائر قوى النفس وتثقيفها منّا لاختناق القلوب بالأشواك وفساد الغرائز بالميل المنحرفة.

وسلك الأب شيخو المسلك نفسه في تحليل لكتاب «الإنسان ابن التربية»^(٢١) فرفض الرأي القائل «إنّ الإنسان ميّال بالطبع إلى الفضيلة»^(٢٢)، مستندًا إلى أمثلة العرب ونصوص عديدة من الأسفار المقدسة.

وألف الأب فرنسيس شرمو (FRANÇOIS CHARMOT)^(٢٣) مقالة في «المدارس الداخلية أو الخارجية، أيهما الأفضل؟»^(٢٤) ردًا على جريدة الرافاي (Le Réveil) فيّن ما للبيت من دور أساسي في تربية الطفل الأولى، ثمّ أشار إلى تكامل التربية بين البيت والمدرسة، وأكد حرّية الأهل في اختيار المدارس لأولادهم. كما عزا إخفاق بعض المدارس إلى إهمال

(١٨) المشرق ٢٢ (١٩٢٤)، ص ٩٩٨.

(١٩) م.ن.، ص ٩٩٩.

(٢٠) م.ن.، ص ١٠٠١.

(٢١) وهو من تأليف جرجي نقولا باز (١٨٨١-١٩٥٩)، نشر في بيروت (١٩٠٧)، ١٠٠ صفحة.

(٢٢) «الإنسان ابن التربية»، (مطبوعات شرقية جديدة)، المشرق ١٠ (١٩٠٧)، ص ٦٦٩.

(٢٣) (١٨٨٨-١٩٦٥). راهب يسوعيّ اشتهر في رهبانيته بتنشئة الكهنة الشبان. وكان آنذاك ناظرًا في مدارس لبنان، وألف في ما بعد: *La Pédagogie des Séminaires. Ses principes, son actualité*, Paris (Spes), 1943.

(٢٤) المشرق ١٦ (١٩١٣)، ص ٨٨١-٨٩٠.

المعلمين والنظار. وهو إذ يفضل المدارس الخارجية من أجل العلاقة العائلية المستمرة، يرى أن بعض الظروف المتعلقة بأطوار عمر الأولاد وأجوانهم العائلية تجعل المدارس الداخلية أفضل، لأنها تؤمن للطالب الأجواء المؤاتية للعمل الجدي وتنمي شخصيته وانفتاحه على الجماعة.

وكتب الأب شَرل لُوسان (CHARLES LESAIN)^(٢٥) مقالة عنوانها «المواة وتربية الولد»^(٢٦)، رابطاً بين تربية الولد هذه وقوام العائلة والهيئة الاجتماعية، مؤكداً أن من واجبات الأم نزع الأعشاب الباطلة المضرة من قلب ابنها، مشيراً إلى أن مستقبل الولد وسعادته متوقفان بنوع خاص على اجتهد الوالدة واهتمامها^(٢٧).

إلى ذلك ركزت مقالات الأب شيخو على تعزيز اللغة العربية^(٢٨)، وذلك رداً على الاتهامات بالتقصير التي ألصقتها بمدارس اليسوعيين سعيد أبو جمره^(٢٩) ومحمد جميل بيهم^(٣٠) ومحمد كرد علي^(٣١). فبين مؤلفات خريجي المدارس اليسوعية بالعربية وعددها مشيراً إلى الدور الفعال الذي اضطلعوا به في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين.

ب - ملاحظات أولية

نستخلص مما سبق أن كتبة المشرق، تماشياً مع تعاليم الكنيسة التقليدية، شددوا على حرية الوالدين في اختيار المدرسة لأولادهم. وهذه

(٢٥) (١٨٦١-٩). رامب يسوعي.

(٢٦) المشرق ٩ (١٩٠٦)، ص ٢٦٧-٢٧٥.

(٢٧) م.ن.٥، ص ٢٧٥.

(٢٨) شيخو، لويس: «اللغة العربية في مدرستا الكلية»، المشرق ٥ (١٩٠٢)، ص ٩٢٣-

٩٣٢؛ «المدارس الدوارس»، المشرق ١٤ (١٩١١)، ص ٣٦٢-٣٧٥؛ «حفلة أدبية

في الكلية اليسوعية في تعزيز اللغة العربية»، المشرق ٢٢ (١٩٢٤)، ص ٣٩-٤٠.

(٢٩) (١٨٧١-١٩٥٤). أسس جريدة الأفكار سنة ١٩٠٣ في سان باولر. أطلب

المقتطف، أغسطس ١٩٠٢.

(٣٠) في الرأي العام، عدد ٢٩١ (١٩١١).

(٣١) كاتب ومؤرخ وصحافي سوري. حرر جريدة الشام ثم الرائد المصري ثم المقتبس.

كان رئيساً للمجمع العلمي العربي في دمشق.

الحرية هي من الحقوق التي ما زالت الكنيسة تعتبر أنها لا تقبل الاستلاب (Inaliénable)^(٣٢). وهذه الحقوق لا بد منها في المجتمعات التعددية، كالمجتمع اللبناني مثلاً، إذا أردنا الحفاظ على المميزات الثقافية التي تنفرد بها المجموعات الحضارية المختلفة المتعايشة في محيط واحد.

ونحن إذ نفهم تخوف كبة المشرق من المظهر النضالي ضد الدين الذي تبته الحركة العلمانية المتطرفة في فرنسا، والتي أشار إليها مقال الأب إده، غير أننا لا نستطيع أن نجاري موقفه هذا في ما يتعلق بالمدارس الحياضية. فقد تستطيع الكنيسة أن تقوم بدورها في التثيف الديني مباشرة بإنشاء مراكز لإرشاد الطلاب روحياً خارج أوقات دوامهم الرسمي^(٣٣)، وبشكل غير مباشر عن طريق خلق جماعات مؤمنة فعالة في ملاك المؤسسات التعليمية الرسمية^(٣٤).

كما تشير إلى الخطر في الاعتماد المركّز على التعليم الخاص وحده، فهو ليس دائماً في متناول الجميع بسبب الأعباء الاقتصادية التي يرتبها على كاهل الوالدين والمؤسسات التعليمية في آن واحد، وهي أعباء لا تستطيع القيام بها إلا الدولة.

ونجد في التنويه بتكامل التربية بين البيت والمدرسة، دعوة موجهة إلى الوالدين ليدركوا مسؤولياتهم الجسيمة، وهي، إذ تبدو من الأفكار البديهية، فهي تتضمن أيضاً رفضاً مبدئياً لمحاولات الحد من دور العائلة

(٣٢) في المخطّط الذي وُزِعَ على الأساقفة لتحضير السينودس المقبل (١٩٨٠) حول مهمات العائلة المسيحية في العالم المعاصر، نجد تأكيد الفكرة ذاتها: «Ils ont un droit inaliénable de choisir librement l'école qui répondra pleinement à leurs aspirations» (3^e partie, chapitre 1 § 4).

(٣٣) نظمت السلطات الدينية الفرنسية مراكز للتثيف الديني في محيط المدارس العلمانية مباشرة لحضن الأولاد وتربيتهم تربية دينية، ونظمت لهم حركات طلابية وجمعيات دينية.

(٣٤) تشير إلى الجمعيات المسيحية للمعلمين في العالم، وخاصة إلى الجماعة التعليمية المسيحية في لبنان التي أسسها الأب هنري بلييه اليسوعي (HENRI FÉLISIER) (١٩٠٤-١٩٧٨)، العام ١٩٤٦، مع بعض العلمانيين المترمين لإيمانهم.

التي تسمى لها بعض المؤسسات الحكومية والحزبية^(٣٥).

ونشئ وعي كبة المشرق دور المرتين الفعال، ولكن نأخذ عليهم ربط إخفاق المؤسسات التعليمية بإهمال المعلمين فقط. ففي هذا الموقف تصلب عقائدي، إذ عندما نبني نظامًا تعليميًا واضحًا، علينا، في حال عدم النجاح، مراجعة مبادئه ولا نكتفي بتبرير الفشل بسوء الممارسة.

كما نشير إلى أن الاختبار التربوي بين إخفاق ما سُمي بالتربية الطبيعية الداعية إلى إطلاق العنان للولد لكي يتعلم بحسب ميوله وأهوائه، علمًا أن هذا لا يعني عدم وعي حاجاته وميوله، ولا بد من تنميتها وتنظيمها ومراقبتها بواسطة سلطة الأبوين والمعلم^(٣٦).

ونؤيد أخيرًا الدعوة إلى عدم التساهل في المبادئ، لأن المربي، إذا حاول «مسايرة» الولد باتخاذ مواقف متساهلة، قد يضعف هذا الأخير ويدفعه إلى التشكيك في صوابية تلك المبادئ.

كما نشير، في ما يختص بتعليم اللغة العربية، إلى الدور الرائد الذي أدّاه اليسوعيون في اللجوء إلى الأساليب التربوية المبتكرة، وخاصة في تأليف الكتب المدرسية^(٣٧). لكن الكلام على هذه الكتب يتعدى نطاق مقالات المشرق ولن نتطرق إليه هنا، علمًا أن الموضوع يستحق المعالجة لأهميته.

٣ - بين الأمس واليوم

ما تزال الرياضات الروحية ونظام الدروس المرجعين الأساسيين للتربية «الإغناطيّة». والجدير بالملاحظة أن التربية هذه لم تعد تقتصر على

(٣٥) خاصة في الأنظمة السياسية التوتاليتارية.

(٣٦) يثبت جميع الأبحاث التربوية الحديثة حاجة الولد إلى السلطة المتخلة بالأب (أو بالخال في المجتمعات الأممية) أو بالمربي. وعلى هذه السلطة أن تترن بالمحبة فتكون إذ ذاك سلطة تنمي الشخصية.

(٣٧) دولن كانت (تلك الأساليب) بعبارة عن أساليب التربية الحديثة المعتمدة على الاستبطان أو البنيوية، فإنها كانت في أيامها فتحًا مبيّنًا (حشيمه، كميل: اليسوعيون...، ص ١١).

الآباء اليسوعيين، بل تلاقي اهتمامًا وتطبيقًا عند الكثير من أصدقاء الرهبانية اليسوعية والعاملين معها، والمستلهمين طرق حياتهم وعملهم من روحانية القديس إغناطيوس. وقد ظهرت سنة ١٨٣٢ محاولة لتفقيح نظام الدروس وتجديده لم يكتب لها النجاح، إلى أن صدر سنة ١٩٨٦ كتاب ميزات التربية اليسوعية^(٣٨) وهو يجمع بين روحانية القديس إغناطيوس ومبادئه الأساسية، وكيفية التعامل معها في إطار ثقافية وروحية متنوعة في سبيل تربية أناس يسمون لتحقيق ذواتهم ملتزمين الخير العام وخدمة الإنسان في أوضاعهم الزمنية.

وإننا، ولو أخذنا على كفة المشرق في القضايا التربوية أيام لريس شيخو بعض التزمّت في المواقف والنفس الجدلي، لا نستطيع إلا أن نقيم إيجابيًا وعيهم الحذر، وسهرهم تجاه تيارات ما تزال مغرية للأهواء ومعاكسة للمشروع التربوي، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: العلمنة^(٣٩)، والمادية، والبراغماتية، والأصولية، والتميز العنصري، والإباحية الجنسية، والحضارة الاستهلاكية...^(٤٠) فعلينا أن نفهم ما هي التناقضات والالتباسات الكامنة، وأن نتحرر بالتالي من هذه الانحرافات التي توشي بها تلك القيم والتي تشوّه وجه الحقيقة^(٤١). وعلى كلّ مرّب أن يحمل القيم الحقيقية إلى التلامذة الذين أوتمن عليهم وأن يشهد بحياته وقدرته ليجعل منهم «مسيحيين ناشطين وشهودًا للإنجيل ومواطنين مسؤولين في بلدتهم»^(٤٢).

لتفعيل هذه الأهداف، تدعونا التربية الإغناطية إلى اتباع المراحل الخمس التالية: الإطار، الاختبار، التفكير، العمل، والتقييم^(٤٣). وعليه

Caractéristiques de l'éducation jésuite (٣٨)

(٣٩) الإرشاد الرسولي رجاء جليلد للبنان، ص ١٥.

Pédagogie Ignatienne - Applications Concrètes, 1993, p. 9 & 21 (٤٠)

(٤١) رسالة الرئيس العام بيتر هانس كوفنباخ إلى أصدقاء الرهبانية اليسوعية والعاملين معها، ٢٧ أيلول ١٩٩١، ص ٤.

(٤٢) الإرشاد الرسولي رجاء جليلد للبنان، ص ١٠٦.

CONTEXTE, EXPERIENCE, REFLEXION, ACTION, EVALUATION. (٤٣)

نأخذ بعين الاعتبار الإطار الحقيقي الذي يحيا فيه التلميذ (العائلة، الرفاق، الوضع الاجتماعي...) والإطار الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي الذي ينمو فيه، والمحيط المدرسي الذي يستطيع أن يُنمّي فيه الاهتمام بنوعية الدراسة، والثقة، واحترام الآخرين رغم التضارب في الآراء... والاهتمام المُشخص^(٤٤) بتنمية الإنسان في كلّ تلميذ، الإنسان المتكامل في جميع أبعاده، في عقله وحرّيته ومحبّته. فالموقف الإغناطي لا يحتمل الالتباس: «إن أردنا أن نعمل لتمجيد الله، لا يكفي أن نُعلن البشارة ونمنع الأسرار، بل علينا، تحت طائلة عدم الأمانة البالغ، أن نرضى بالاهتمام بكلّ إنسان في ما يمتّ إلى الإنسان، في حساسيّته، وفي مخيلته، وفي سعيه إلى مثال الجمال والحق»^(٤٥). هذا الاختبار يحمله إلى «التمتع الداخلي بالأشياء». كما أنّ التفكير يقتضي تكوين كائن عاقل وحرّ، ومساعدته في التقدّم نحو الحقّ وفي الاكتمال إلى أبعد حدّ. ولثلية هذه الأهداف ارتكزت التربية الإغناطية على اعتماد الطرق الفاعلة كطريقة سقراط في طرح الأسئلة، وإثارة الإبداع عند الولد، كما أنّها حتّت على ممارسة المراجعة، لثبيت النتائج المكتسبة. وتكوّن حرّية التلميذ في تكوين إرادته وإثارة الميل إلى البحث وإلى العمل وبذل الجهد. وهكذا، في نور عقله، يستطيع التلميذ أن يقوم بالتمييز الواعي وبانتقاء شخصيّ لِمَيادين عمله وبالمشاركة الفعّالة لخير المجتمع. وتكوين المحبّة هذا يقتضي خدمة الآخرين لتعزيز العدالة والعمل في سبيل السلام. ففي رأي القديس إغناطيوس «يقوم اليرهان عن الحبّ الفعليّ، على الأعمال لا على الأقوال». كما أنّ التقييم يساعد التلميذ على وعي أوضاعه، وإعادة النظر في منهجيّاته المعتمدة في حال إخفاقها، والحثّ على منافسة رفاقه منافسةً شريفةً سعيًا إلى الأفضل، ومنافسة ذاته سعيًا إلى تحقيقها بأكملها.

(٤٤) Cura Personalis

(٤٥) دالمه، جان: مفهوم التربية عند اليسوعيين، ص ٢٠.

من هنا الحاجة إلى البحث عن طريقة عملية فضلي لانتشاف روحانية
القديس إغناطيوس في ممارستنا التعليمية في واقعنا المشرقي. ألا نرى في
مجلة المشرق قدوة من هذا القبيل؟ فقد تميزت بانفتاحها على الشرق
والغرب معاً. وتصلت من الثقافة الغربية من دون الانبهار بجديدها
البراق، والتزمت بالشرق اسماً وكياناً ووجوداً من دون الانفلاق على
ذاتها. وكان لها دور أساسي في تشجيع الاحتكاك والتفاعل بين ثقافتين؛
دور نبغ من تعاليم المسيحية المنفتحة على الكون، غير المتقوقعة على
ذاتها؛ دور قامت به سابقاً وما زالت تنعى إليه.

الدراسات اللغوية العربية في مجلة «المشرق»

(١٨٩٨-١٩٢٧)

الدكتورة هبة شبارو - سنو^٥

إنَّ المطلع على مجلة المشرق منذ تأسيسها سنة ١٨٩٨، إلى سنة ١٩٢٧^(١)، تاريخ وفاة الأب لويس شيخو الذي طبعها بطابعه الخاص، يجد أنها أولت الأبحاث اللغوية عناية خاصة. فنظرت إلى اللغة العربية بعين الباحث المدقق الغيور، وأعلنت للملأ «أنَّ من أخص الغايات التي دفعت رؤساء رهبانينا اليسوعية إلى إنشاء مجلة المشرق في العربية رَفَع منار هذه اللغة الشريفة ونشَر آثارها وتفنيدَ التهمة التي أشاعها بعض ذوي الغايات بأنَّ الأجانب يسعون في سَؤْم لغتنا خُفَاءً»^(٢). ولا ريب في أنَّ اللغة العربية لصيقة بالرهبان اليسوعيين الذين «ما كادت ترسخ قدمهم في الأصقاع السورية حتَّى انكبوا أيَّ انكباب على درس العربية»^(٣)، وتدرسيها. فلم يعتبروها أقلَّ شأنًا من سائر الدروس، ولا أوضع مكانًا من سائر اللغات. فسعوا إلى تعليمها لَمَن يفد عليهم مِن طُلاب العلم والمعرفة، لأنَّ الهدف الذي رموا إلى تحقيقه في مدارسهم إنَّما هو «أنَّ

(٥) أستاذة في معهد الآداب الشرقية في جامعة القديس يوسف، بيروت.

(١) صدر منها في هذه الأثناء خمسة وعشرون مجلدًا فحسب، نظرًا إلى توقفها خلال الحرب العالمية الأولى.

(٢) السنة ٢٢، ص ٣٩ (الكلام للأب لويس شيخو).

(٣) السنة ١، ص ٧٠٢-٧٠٣ (الكلام له أيضًا).

يُعَدُّوا للأهلين أولادًا يكونون لهم يومًا في أشغالهم سندًا، وفي خدمة وطنهم عونًا وعضدًا^(٤). وحتهم هذا السبب على التسامي في نظرهم إلى اللغة العربية، فنظروا إليها نظرة شاملة، محاولين الإلمام بها من جوانبها ومستوياتها كافة. وحينما تعمقوا في دراستها سعوا إلى تحقيق هدفين: أما الهدف الأول فيتلخص في إبراز خصائص هذه اللغة لدى قراء المشرق، وأما الهدف الثاني فيسمو على الأول إذ يتلخص في حث الطلاب على إتقان العربية والتبحر فيها؛ وكأنَّ هذه اللغة باتت دَيْنًا يُثقل كاهل هؤلاء الرهبان ويقص مضاجعهم، فحاولوا تسديده قسطًا بعد قسط.

ولم يقف اهتمام المشرق باللغة العربية عند عتبة الكلام الذي يُصاغ في مقالات تُبرز أهميتها وتشدد على تعلّمها، ولا الخطب التي تُلقى في حفلات فتسمو بها وترفع من شأنها، بل تخطى تلك العتبة إلى الدهايز المظلمة، ليعثر على كنوز منسية، فلا يضنَّ بها، بل يصقلها ويجلوها وينشرها ليتداولها القراء جيلًا بعد جيل. وأعني بذلك أنَّ هذه المجلة أولت مستويات اللغة وتقنياتها عناية كبيرة، فتناولت أصواتها، وصرفها ونحوها، وكلماتها ومستواها الدلالي، والمعرّب والدخيل والعاميّ فيها، وما إلى ذلك من خصائصها المختلفة، فضلًا عن موضوع الخطّ العربي. ولما كان العصر عصر نهضة وكشف عن التراث اللغويّ فقد أسهمت المشرق في التعريف بكبار اللغويين والنحويين، ونشر الكثير من المخطوطات اللغوية والنحوية المنسية التي كساها غبار الأيام، وتأمل ما آلت إليه أوضاع العربية عمومًا ومدى مُلاءمتها للعصر. ولكنَّ ما يستوقف القارئ ويشد انتباهه، هو ذلك الحس النقديّ اللغويّ الذي تميّزت به هذه المجلة. فلم يقف كتاب مقالاتها مكتوفي الأيدي إزاء لغتهم، بل نظروا إلى كلِّ ما يُكتب بها ويُقال عنها، نظرة الناقد المتخصص المتعمق الغير على تكوينها ونشئها. ومع إشاراتهم بها، فقد حملتهم نظرهم الشاملة على إبراز ما اعتري هذه اللغة من ضعف وتقصير في بعض مجالاتها.

(٤) السلة ١، ص ٧٠٢ - ٧٠٣.

أهمية اللغة العربية

لقد نادت المشرق بأهمية هذه اللغة التي صدرت بها منذ ستمائة الأولى، مع الأب لويس شيخو^(٥). وتوالى ذكر هذه الأهمية في مقالات متعدّدة، نذكر منها: «درس العربية في أوروبا في القرن السادس عشر» للأب هنري لامنس^(٦)، و«اللغة العربية في مدرستنا الكلية» للأب شيخو^(٧)، حيث شدّد على وفرة ما ألفه بالعربية، عدد من المتخرجين من الكلية اليسوعية؛ وكلّما سنحت له الفرصة أشاد بهذه اللغة، كما في الحفلة الأدبية التي أقيمت في الكلية اليسوعية لتعزيز اللغة العربية^(٨). وانتصر للغة الفصحى في مقالته في «حقوق اللغة العامّة يازاء اللغة الفصيحة»^(٩). وسلّطت المشرق الضوء على ما يجري في فرنسا «لتعزيز اللغة العربية»^(١٠)، مع عبدالله الناصري، وعلى «كيفية درس اللغات الحية وإصلاح التعليم الثانوي»^(١١) مع مونس مرسية.

الصوتيات

أما في مستوى الصوت، فبحث الأب إلياس جبارة «في أصل النطق»^(١٢)، وتناول الأب هنري لامنس «لفظ الجيم: أخلقى هو أم شجيري»^(١٣)، ودرس كريمسكي «لفظ الجيم»^(١٤) أيضاً. وصبّ الأب أنستاس الكرملّي اهتمامه على «أصل التنوين عند العرب»^(١٥)، و«اللغة

(٥) السنة ١، ص ٦٩٩-٧٠٤.

(٦) السنة ٤، ص ١٠٢٩-١٠٣٣، ١١١٥-١١٢٠.

(٧) السنة ٥، ص ٩٢٣-٩٣٢.

(٨) السنة ٣، ص ١٦١-١٧١.

(٩) السنة ٢٣، ص ١٦١-١٧١.

(١٠) السنة ٢٠، ص ٢٤٧-٢٤٨.

(١١) السنة ٢٠، ص ٢٤٨-٢٦٢.

(١٢) السنة ٦، ص ٣١٠-٣١٥.

(١٣) السنة ١، ص ١١٦-١١٩.

(١٤) السنة ١، ص ٤٨٧-٤٩٣.

(١٥) السنة ٨، ص ٣٨٩-٤٠٠.

العربية والحركات»^(١٦)، كذلك غني مع الأب هنري لامنس بقضية إبدال الهمزة بالعين، ولفظ السرّين لحرف القاف، ولفظ الجيم عند العرب في «قوائد لغوية»^(١٧).

الصرف والنحو

تنبّهت المشرق إلى قضايا الصرف والنحو، وحاولت بكل ما أوتيت من قوى الحفاظ ههنا على اللغة العربية. فوجدت أنّه لا مفر من العودة إلى دراسة نظامها الأساسي الذي يضبط بنية الألفاظ، ويحدّد علاقة الكلمة الواحدة بالأخرى. فلذلك خصّصت الصرف والنحو بأبحاث متنوّعة. ولكن يلاحظ القارئ أنّ الباحثين في اللغة الذين نشروا مقالاتهم في المشرق فاق اهتمامهم بالصرف اهتمامهم بالنحو.

فقد توقّفت المشرق عند التأنّث في العربية، كما في «رسالة في المؤنّثات السماعية»^(١٨) لنور الدين الحسيني. وبحث الخوري يوحنا مرتا «في أنّ جَمَعَ فَعَلَ على أفعال قياسي»^(١٩)، وكتب مقالة أخرى عنوانها «تداخل اللغتين في الفعل الثلاثي: فَعَلَ يَقْعُلُ، فَعَلَ يَقْعِلُ، فَعَلَ يَقْعُلُ يَقْعِلُ»^(٢٠). وبحث الأب لويس رنزال في «وزن فَعُول في العربية»^(٢١).

ومن الأبحاث النحوية التي نُشرت في هذه المجلّة «أوجه الإعراب عند العرب والأعراب»^(٢٢) للأب أنستاس الكرملي. وقد جمع الخوري يوحنا مرتا بين الصرف والنحو في مقالة عنوانها: «قوائد صرفية ونحوية»^(٢٣)، واستدرك على هذه المقالة بأخرى عنوانها: «مُستدركات

(١٦) السنة ١١، ص ٥٧٠-٥٨٠.

(١٧) السنة ١، ص ٨٣٣-٨٤٠.

(١٨) السنة ١٠، ص ١٨٤-١٨٧.

(١٩) السنة ٢، ص ٩٧٧-٩٨٦.

(٢٠) السنة ١٥، ص ٥٢٣-٥٢٦.

(٢١) السنة ١٥، ص ٩٤٧-٩٥٠.

(٢٢) السنة ٢، ص ٣٩٠-٣٩٧.

(٢٣) السنة ٨، ص ٦٤٧-٦٥٠.

الكلمة ومستواها الدلالي

ويبحث المشرق في معاني بعض الكلمات كما في «معنى اسم البرمكي» للأب لويس شيخو^(٢٥)، و«أصل كلمة زنديق» للأب رنزال^(٢٦)، وأصل كلمة «السجنجل» للأب أنستاس الكرمللي^(٢٧)، و«أصل لفظة كرشوني» للمطران يوسف دريان^(٢٨).

المعرب والدخيل والعامي

وإن صبت المشرق اهتمامها على الفصحى وأبرزت خصائصها وأهميتها، فإن نظرتها إلى العربية شملت المعرب والدخيل والعامي. فخصصت للمعرب والدخيل صفحات طويلة، كما في «نظر في المعربات» للأبوين أنستاس الكرمللي وهنري لامنس اليسوعي^(٢٩)، و«الكلم اليونانية في اللغة العربية» للأب أنستاس الكرمللي^(٣٠)، و«الدخيل في اللغة العربية» للخوري ميخائيل حويس^(٣١)، و«الأعلام الأجنبية في اللغة العربية» للأب هنري لامنس^(٣٢).

أما اللغة العامية فتعدت المقالات فيها، ومنها: «مقالة في أهمية جمع خواص الكلام الدارج» للدكتور هرتمن^(٣٣)، و«الباء العامية في

(٢٤) السنة ٩، ص ٦٥-٧٣، ٢٦٢-٢٦٧، ٣٠٢-٣٠٦، ٤٠٠-٤٠٥.

(٢٥) السنة ١، ص ٢٨٤-٢٨٦.

(٢٦) السنة ١، ص ٦٨١-٦٨٤.

(٢٧) السنة ٦، ص ١٥٥-١٥٧، ٣٣٥.

(٢٨) السنة ٧، ص ٧٨٥-٧٩٠، ٨٨٠.

(٢٩) السنة ١، ص ٤٤٠-٤٤٨.

(٣٠) السنة ٢، ص ٣٤٥-٣٤٩، ٤٨٩-٤٩١، ٨٤٠-٨٤٧، ٩٢٣-٩٢٨، ١٠٤٦-١٠٤٨.

(٣١) السنة ٣، ص ٦٣-٦٩، ٣١٨-٣٢٢، السنة ٤، ص ٢٥٢-٢٦٧.

(٣٢) السنة ٤، ص ٢٩٣-٣٠٠.

(٣٣) السنة ٤، ص ٧٧٥-٧٧٩.

(٣٣) السنة ١، ص ٧٩٠-٧٩٨.

المضارع، للآب أنستاس الكرمللي، ونعيم صوايا، وجرجي عطية،
والخوري جبرائيل رزق مرهج وغيرهم^(٣٤)، وأمثال العوام في الشهور
وفصول السنة لأنطوان جميل^(٣٥). ولكن المشرق وجدت في اللغة
العامة خطراً جسيماً يهدد الفصحى كما في «خطر جسيم أو اللغة العامة»
للآب أنطوان صالحاني^(٣٦).

من خصائص اللغة العربية

وانطلقت المشرق من الصوت والكلمة لتبين خصائص اللغة العربية
التي تميزها من غيرها من اللغات. فأدلت بدولها لتبرز هذه الخصائص في
«مزايا لغة العرب» لشكري الألوسي^(٣٧)، و«الألفاظ المنحوتة في العربية»
للآب شيخو^(٣٨)، ولم تنس الإشارة إلى اختلاف لغات القبائل كما في
«اللغات واللهجات»^(٣٩) للآب أنستاس الكرمللي، واللغة الجيمرية
وجمعها المكسرة وحركاتها الإعرابية^(٤٠).

الخط العربي

ولا يظن أحد أن هؤلاء الباحثين لم يعرضوا في أبحاثهم إلا اللغة
الشفهية. فمع اعتنائهم بالصوت ومخارجه، والنطق وعيوبه، والكلام
الفصيح والعامة، والمعرب والدخيل، أيقنوا حق اليقين أن العربية لغة
مكتوبة أيضاً. فجالوا في أبحاثهم على الخط العربي في «معرض خطوط
عربية قديمة» للآب لويس شيخو^(٤١)، الذي اعتنى أيضاً بـ «تنقيط الياء

(٣٤) السنة ٢، ص ٤١٥-٤١٩، ٤٧٧، ٥٥٨-٥٦٣.

(٣٥) السنة ٨، ص ٦٦٤-٦٦٨، ٦٨٧-٦٩٣، ٨٦٥-٨٦٧.

(٣٦) السنة ٢٣، ص ١٣١-١٤٣.

(٣٧) السنة ١، ص ١٠٢٤-١٠٢٦.

(٣٨) السنة ١، ص ١٠٢٧-١٠٣١.

(٣٩) السنة ٦، ص ٥٢٩-٥٣٦، ٥٨٩-٥٩٣.

(٤٠) السنة ١٧، ص ٥٦٠، وقد ورد المقال في باب: «أسئلة وأجوبة».

(٤١) السنة ٩، ص ٨١١-٨٥٥.

تراجم اللغويين والنحويين

يبدو لنا من هذا العرض أنّ المشرق أولت اللفظ ومعناه، وبناءه وتصريفه، وتغيّر أحوال إعرابه اهتمامها، ونادراً ما تطرّقت إلى ترجمة اللغويين والنحويين. ولكنّ لأب أنستاس الكرملّي مقالة عنوانها: «الدليل المُنِين لأئمّة اللغة من الأقدمين والمحدثين»^(٤٣) عرض فيها أهمّ اللغويين قديماً وحديثاً. وأدلى الأب شيخو بدلوّه في هذا الموضوع، فبحث في «يحيى النحويّ: مَنْ هو؟ ومتى كان؟ حلّ مُشكّل تاريخيّ»^(٤٤).

نشر المخطوطات اللغويّة

هذا الخطّ الذي لفت نظر هؤلاء الباحثين في مقالاتهم المتنوّعة، حاولوا إبرازه بصورة جليّة حينما عمدوا إلى نشر مخطوطات ركّزت اهتمامها عليه، كما في «الخطّ العربيّ: نخبة من كتاب صبيح الأعشى للقلقشندي»^(٤٥) نشرها الأب لويس شيخو، كما نشر «حال الكتابة العربيّة في الإسلام: فصل من كتاب الخبر عن البشر للمقريزي»^(٤٦).

وتعلّدت المنشورات في مجلّة المشرق وتوالى في أعدادها المختلفة، وهي: كتاب الدارات للأصمعيّ^(٤٧) نشره الدكتور أرغست هفز، الذي نشر للمؤلّف نفسه كتاب النبات والشجر^(٤٨)، وكتاب النخل

(٤٢) السّنة ٢١، ص ٢٤٠.

(٤٣) السّنة ٦، ص ٢١٢-٢٢٢.

(٤٤) السّنة ١٦، ص ٤٧-٥٧.

(٤٥) السّنة ٤، ص ١٤-١٧، ٢٧٨-٢٨٣، ٧٤٥-٧٥٠؛ السّنة ٥، ص ٧٤٦-٧٥٢؛

السّنة ٦، ص ٩٤١-٩٤٥؛ السّنة ٧، ص ١٧٥-١٨٠.

(٤٦) السّنة ١٠، ص ٤٧٨-٤٧٩.

(٤٧) السّنة ١، ص ٢٤-٣٢.

(٤٨) السّنة ١، ص ٤٠٦-٤١٢، ٤٥٨-٤٦٣، ٥١٠-٥١٤، ٦٤٣-٦٤٦.

والكرم^(٤٩). أما الأب شيخو فتولّى نشر كتاب اللبّ واللبن لأبي زيد الأنصاري^(٥٠)، وكتاب المطر له أيضًا^(٥١)، ومخطوطات عربية من الألفاظ الكتابية، لعبد الرحمن بن عيسى الهمذاني^(٥٢)، وشرح مثلثات قطرب^(٥٣)، وشرحان على مثلث قطرب^(٥٤) لعبد العزيز الديري، وكتاب الهمز^(٥٥) عن أبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري، ورسالة في الحروف العربية^(٥٦) مجهولة الكاتب، عاد ونشرها مرّة أخرى بعنوان: الرسالة الحرفية^(٥٧) للسيد الشريف الجرجاني، ومنظومات في الممدود والمقصور^(٥٨) لابن دريد، وكتاب الكتاب^(٥٩) لابن درستويه.

هذه هي الكتب التي عُنيَت المشرق بنشرها في سنواتها تلك. ويلاحظ دارسها أنّها تشدّد على دراسة اللفظ ودلالته أكثر من تركيزها على بنائه وتصريفه، وهو أمر كان الكتاب في أمس الحاجة إليه في ذلك الزمن.

التقد اللغوي

ولا ريب في أنّ عمل الباحثين في جمع شتات اللغة، ونظرتهم إليها نظرة شاملة، عمل شاقّ ومضنّ، ولكنّ ما يجعله يومض وميض الماسة في التاج هو النقد اللغوي. فقد تميّز كتاب المشرق بحسّ نقديّ مرهف ولاذع أحياناً، إذ لم يقتصروا مكتوفي الأيدي تجاه الأبحاث اللغوية التي نُشرت في المشرق وغيرها، بل نظروا إليها بعين الناظر المتفحّص المدقّق. فانتقد

(٤٩) النّة ٥، ص ٨٨٣-٨٩٣، ٩٧٦-٩٨٤، ١٠٩١-١٠٩٩.

(٥٠) النّة ٣، ص ١٦٦-١٦٩.

(٥١) النّة ٨، ص ١٦٣-١٦٩.

(٥٢) النّة ٥، ص ٢٧٨-٢٨٤.

(٥٣) النّة ١١، ص ٥١٦-٥٢٢.

(٥٤) النّة ١٢، ص ٦٨٥-٦٩٤؛ أوردنا العنوان حكايةً في الرّفع.

(٥٥) النّة ١٣، ص ٦٩٥-٧٠٣، ٧٥٠-٧٥٧، ٨٤٢-٨٤٩، ٩٠٧-٩١٥.

(٥٦) النّة ١١، ص ٢٦٥-٢٧٣.

(٥٧) النّة ٢٢، ص ١٠-١٦.

(٥٨) النّة ١٩، ص ٦٤-٦٨.

(٥٩) النّة ١٨، ص ٣٥-٤٧، ١٢٨-١٣٥.

رشيد الشرتوني إبراهيم اليازجي في مقالات ثلاث هي: «مجلة الضياء
ولغة الجرائد»^(٦٠)، و«محادثات لغوية»^(٦١)، و«فتاوى الضياء وأوهامه
اللغوية»^(٦٢). وانتقد بعيث الخضري مجلة الضياء في تفسيرها لاشتقاق
اسم عيسى في مقالة بعنوان: «عيسى: إشتقاق هذا الاسم»^(٦٣).

ودارت مناظرة بين الخوري ميخائيل حويس والأب أنستاس
الكرملي فيما يتعلق بالكلم اليونانية باللغة العربية. فنشر الخوري ميخائيل
حويس مقالة بعنوان «انتقاد على الكلم اليونانية في اللغة العربية»^(٦٤)،
وأجابه الأب أنستاس الكرملي في «نظر في الانتقاد على الكلم اليونانية في
اللغة العربية»^(٦٥). وجرت مناظرة أخرى بين الأب لويس شيخو وحليم
دموس. فنشر الأب شيخو مقالة بعنوان «قاموس العوام لحليم دموس»^(٦٦)
مستقداً إيّاه، واحتج حليم دموس على هذا الانتقاد^(٦٧) مستوغاً موقفه من
القاموس هذا.

وانتقد مراد البارودي مثلث قطرب في «ملحوظات على مثلث
قطرب»^(٦٨)، وانتقد الأب شيخو «الوسائل لترقية اللغة العربية»^(٦٩).

إنّ هذا الحرّ النقدي الذي تميّز به كتاب المشرق حثّم على البحث
في نشوء اللغة العربية وكيفية تطوّرها. فكتب الأب أنستاس الكرملي مقالة
في هذا الموضوع، عنوانها: «اللغة العربية في طور النشوء والتكوّن»^(٧٠).

(٦٠) السنة ٢، ص ٦٠٩-٦١٤، ٧٩٤-٨٠٤، ١٠٥٧-١٠٦٥.

(٦١) السنة ٥، ص ٣٢٢-٣٢٦، ٣٧٥-٣٧٧، ٤١٩-٤٢٢، ٤٧٢-٤٧٥.

(٦٢) السنة ٥، ص ٥١٦-٥٢٠.

(٦٣) السنة ٥، ص ٢٤٨-٢٥٠.

(٦٤) السنة ٤، ص ٢١٤-٢١٨.

(٦٥) السنة ٥، ص ٥٣٦-٥٤٣.

(٦٦) السنة ٢١، ص ٤٣٣-٤٣٧.

(٦٧) السنة ٢١، ص ٦٣٧.

(٦٨) السنة ١٢، ص ٨٤٦-٨٤٩.

(٦٩) السنة ٢٠، ص ١٠٤٣-١٠٥٥.

(٧٠) السنة ١١، ص ٣١-٣٨، ٩٩-١١٨.

اللغة العربية والمصر: بعض مواطن ضعفها

لقد تبين أن كتبة المشرق انتصروا للغة العربية ورفعوا رايها عاليًا ونادوا بنضارتها وجمالها، فلم ييخسوها حقًا من هذه الناحية، ولكنهم وفاء لنظرتهم الشاملة إلى هذه اللغة، التي تميّزت بالتجرد من كل ميل أو تعصب أعمى، أخذوا على عاتقهم إظهار عيوب هذه اللغة، وألقى الأب لامنس تعليم العلوم باللغة العربية لا يصح^(٧١).

وهكذا بدا لمجلة المشرق أن العربية ليست لغة كاملة، بل تعتورها نواقص متعددة منها: أنه لا يصح تعليم العلوم بهذه اللغة، لأن التعريب يتطلب آلاف المصطلحات العلمية. «وهذه الاصطلاحات أو ناقصة في العربية، أو غير مقررة لعدم وجودها في معجم عربي»^(٧٢). وأضاف الأب لامنس سببًا آخر وهو أن تعليم العلوم باللغة العربية سيؤدي إلى إهمال اللغات الأوروبية، وبالتالي إلى انقطاع عن مناهل العلوم الحية، فيبقى العرب محبوسين «في نطاق ضيق ودائرة حرجة ليس لديهم سوى ما بلغهم بالتعريب»^(٧٣). ويتابع قائلاً: «نقول ذلك إقرارًا بالحق لا لنبخس العربية حقها، وكل يعلم سعيًا في ترقّيها»^(٧٤).



وبعد هذه الجولة في مجلدات المشرق في المرحلة المدروسة، اتضح لنا أن نظرتها إلى اللغة العربية كانت نظرة شاملة، إذ تناولتها من جوانبها المختلفة في محاولة منها لإحيائها، ورفع رايها. وقد امتازت هذه الرؤية بحسّ نقدي عميق أتاح لكتابها أن يُشيروا إلى ما يعتورها من تقصير في مواكبتها للعصر، إلا أنهم تمسكوا بانتمائهم إلى هذه اللغة، فظلت العربية تُشرق في صفحاتها سنوات طويلة.

(٧١) السنة ١٨، ص ٣٩٧-٣٩٨.

(٧٢) السنة ١٨، ص ٣٩٧.

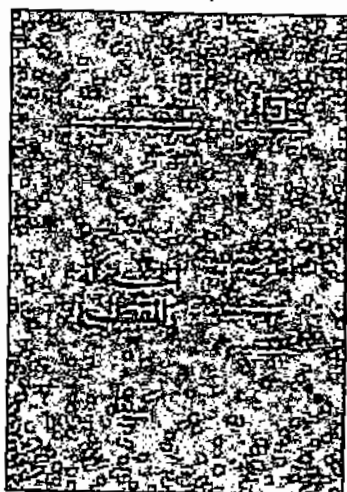
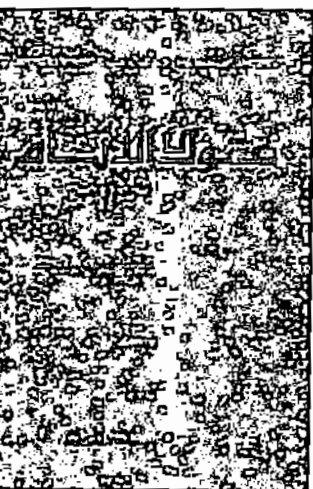
(٧٣) م.ن.، ص.ن.

(٧٤) م.ن.، ص ٣٩٨.

وهكذا تكون مجلة المشرق قد أسهمت في عهد مؤسسها الأب
لويس شيخو في وضع الركائز التي سيستند إليها حاملو شعلتها في المرحلة
اللاحقة، ورسم الأهداف التي سيسعون إلى تحقيقها بلداية وأمانة. ألم
يتوجه الأب شيخو إلى الطلاب في خطبته التي ألقاها في حفلة توزيع
الجوائز في كلية القديس يوسف مُلِحًا «على درس لفت [هم]»^(٧٥) الشريفة،
قائلًا: «ثم اعلّموا أنه دون التبخر في لسانكم لا يمكنكم التصدّر في نوادي
الأدباء ومجالسة مَنْ في أوطانكم من الوجوه والشرفاء. فإنكم إن أحكمتم
اللغات الأجنبية لا تنجون من تقريع بني وطنكم لانتسابكم إلى غير
أنسابكم، وذهولكم عن عوائدكم وآدابكم، وكفاحكم بذلك خزيًا
وعارًا»^(٧٦).

(٧٥) في الأصل: لفتكم.

(٧٦) السنة ١، ص ٧٠٤.



ملاح من الأنثروبولوجيا الإغناطية

الأب فاضل سيداروس اليسوعي°

نشرنا في عدد سابق من مجلة المشرق دراسة في فن التربية الإغناطية، تتعلق بالإنسان أيًا كان مُعتقدُه الديني^(١). ونوة في هذا المقال مُتابعة لدراستنا من زاوية أخرى، وهي الحديث عن الإنسان المسيحي في علاقته مع الله. فحديثنا أنثروبولوجي أكثر منه تربوي، فهو أشمل، وإن كان أضيق لأنّه يتناول المسيحي، ولا سيّما الإنسان الإغناطي في علاقته مع الله. ويجدر بنا أن نُشير إلى أنّ دراستنا هذه تندرج في دراسة أشمل في «الرياضات الروحية» الإغناطية، تُنشر قريبًا في دار المشرق.

لم يقصد إغناطيوس قطّ عرضَ نظرية أنثروبولوجية، ولم يدّع يومًا ما تعميم مسيرته الروحية، بل اكتفى بأن يعرض خبرته الروحية في كتاب «الرياضات الروحية»، نُزولًا منه عند رغبة الذين كان يعقد معهم أحاديث روحية، أو عند الذين مارسوا بإرشاده «الرياضات الروحية».

وإنّا نعتبر، من جهتنا، أنّ لإغناطيوس نظرة خاصة إلى المسيحي في علاقته بالله، تتميز عن سواها من النظرات المسيحية. وفي ذلك يكمن غنى «المواهب الروحية» (باليونانية Charismata)، فهي مُتعددة لِيُتيان الكنيسة،

(٥) مُعلّم المُبتدئين اليسوعيين في الشرق الأدنى، وأستاذ اللاهوت العقائدي واللاهوت الروحي في كُلِّية العلوم الدينية بالكائيتي - القاهرة.

(١) مير الرهبانية اليسوعية في فن التربية - المشرق - السنة ٦٥ - ١٩٩١ - ص ٥٥ -

وإن كان الروح واحدًا. فسُحاول أن نوضح أهمّ ملامح «الموهبة الروحية» الإغناطية في ما نحن بصدده.

وسنعمد أساسًا في هذه الدراسة على نصّ «الرياضات الروحية»، فهي تُلَوّن زُبلة خبرة إغناطيوس التَّصَوُّفية والروحية، وقد استخدمها مع العديد من رُفقاءه ومُعاصريه، وتركها أداةً مُميّزة للميرة الروحية، وفيها تسطع نظرتُه إلى الإنسان في صلته بالله. وسندع النصوص نفسها تتحدّث إلينا وتُخاطبنا. إلّا أنّنا سنستعين بسائر مؤلَّفاته، دعمًا لِنظرتِه الأنتروبولوجية^(٢).

وستناول الموضوع من ثلاث زوايا مُتكاملة: الرغبة في الله، ثمّ الاتِّحاد بالله، وأخيرًا التواضع المُحبّ لله.

الإنسان الإغناطيُّ ورغبته في الله

يحمل الإنسان الإغناطيُّ في داخله رغبات تدفعه إلى العلاقة الوثيقة مع الله ومع البشر. فإن كان للإنسان ذاكرة وعقل وإرادة - بحسب تقسيم أوغسطينس قِوى النفس - أو كان لديه عقل ووجدان وإرادة - بحسب تقسيمنا المُعاصر - فهو أولًا - في نظر إغناطيوس - رغبة، ولقد وَصَفَ إغناطيوس نفسه بأنّه «رجل رغبات»، وتحدّث هو عن «الرغبات المقدَّسة»^(٣).

(٢) الرمز المُستخدمة:

ور = الرياضات الروحية - دار المشرق - بيروت - ط ٣ ١٩٩٥.

ذ ش = الذكريات الشخصية - دار المشرق - بيروت - ط ٢ ١٩٩٦.

ق ت = القوانين التأسيسية - دار المشرق - بيروت - ١٩٩٠.

ي ر = اليوميات الروحية - لم تُنشر الترجمة العربية حتى اليوم.

ر = الرسائل - لم تُنشر الترجمة العربية حتى اليوم.

(٣) تواتر لفظ رغبة (بالإسبانية: Deseo) ورغب (إما Desear، وإما Querer):

ور: ٥٦ مرّة - فش: ٢٧ مرّة - ق ت: ٣٢ مرّة.

مضمون الرغبة في ق ت: السير وراء المسيح المُتَلَبِّ: ٢ - خدمة الله: ٣ - القيام

بالرسالة: ٤ - التخلُّم والكمال: ١١ - دخول الرهبانية: ٣...

مضمون الرغبة في الله

إذا تساءلنا ما هي أنطولوجية الرغبة - في نظر إغناطيوس - أقررنا أن الله متبعها وضايتها. فإله، إذ يخلق الإنسان، يجذب إليه. فالرغبة في الله هي من صميم فعل الله وهو يخلق الإنسان. كتب إغناطيوس أن الله يجذب النفس إليه، فهو «مصدر رغباتنا» (ق ت ٧٩٠)، وهو موضوعها:

«... جاذبًا إياها بكُلِّيتها على حُبِّ عِزَّتِهِ الإلهية» (رر ٣٣٠، ر

٥٣). وإنه يصف أثر هذا الانجذاب في شخصه:

«شعرتُ شعورًا باطنيًا بأنِّي ذاهب أو مُنقاد أمام الله

وفي هذه الحركة، انتصابُ شعر رأسي

وتأثرتُ شبيه بحرارة في الجسم كُلِّهِ» (ي ر ٨).

وهو يدعو المتروّض إلى أن يختبر ما اختبره هو نفسه:

«أَتَذَوِّقُ بِالنُّوقِ...»

ما للألوهية من حلاوة وعذوبة لا حدَّ لهما» (رر ١٢٤).

«ما يُرضي النفس ويُشبعها ليست المعلومات الغزيرة

وإنما هو الشعور بالأشياء والتذوّق الباطنيّ بها» (رر ٢).

فالإنسان الإغناطيّ مدعوٌّ إلى أن يتذوّق الله وحُضوره، وعمله

ونعمته، وإن أوصى إغناطيوس بالبصيرة والحكمة في هذا الشأن، تحاشيًا

لخطر «الاستتارين»^(٤).

ويستخدم إغناطيوس لفظًا آخر، وهو الوجدان^(٥). ولا ينحصر معنى

هذا المصطلح في المشاعر والمواقف والأحاسيس - فهي جزء منه ولكنها

لا تستوفيه - بل يتعدّاها ليُفيد بمعنى بُعد أساسي في الإنسان يتضمّن

(٤) تَلَوَّقُ (بالإسبانية Gustar: ٣ مرّات في رر: تَلَوَّقُ (Gusto): ٦ مرّات.

Alumbrados: حركة مُعاصرة لإغناطيوس كانت تُركّزُ يانراط على هذه الثمرة من العلاقة مع الله. فكانت السلطات الكنسية حذرة تجاهها، بل وكانت تُقاومها، وكثيرًا ما استندت إغناطيوس لتسجونه في هذا الشأن.

(٥) بالإسبانية: Afección، وباللاتينية: Affectus: ٣٠ مرّة في رر.

ويعود هذا المصطلح إلى القديس برناردوس (١٠٩٠-١١٥٣) المتصوف ومُصلح الحياة الرهبانية البينديكتية (١١١٥)، وقد قاوم الفيلسوف اللاهوتي بير أييلار (١٠٧٩-١١٤٢) في نزعة العقلانية، إذ أعاد للحياة الروحية بُعدًا الوجداني الذي يتقدس بفضل تغلغل الإنجيل فيه. وعمّم ذلك تيار «التنوير الحديثة» (Devotion Moderna) المعاصر لإغناطيوس، فتأثر بها ودمجها في بنيتها الروحية. كما أنه تأثر بما قصده القديس أوغستينس (٣٥٤-٤٣٠) بلفظ «الإرادة» التي تشمل البعد الإرادي نفسه، ممزوجة بالوجدان. هكذا فإننا نجد إغناطيوس في مُلتقى تيارين يُوليان الوجدان أهمية بالغة سواء في الحياة الروحية أم في الحياة النفسية.

تربية الوجدان في «الرياضات الروحية»

هذا وقد اعتبر العديد من المُفسرين أنّ «الرياضات الروحية» مدرسة لتربية الوجدان^(٦). فلنحاول أن نستشف ذلك من خلال مختلف مراحلها: اعتبر إغناطيوس الوجدان أو الرغبات البشرية مُزدوجة الاتجاه، فقد تُفضي بالإنسان إلى الخير، وقد تُؤدّي به إلى الشر، وقد تُساعده على بلوغ غايته، ألا وهي الله فهي خير، وقد تحوّل دون ذلك فهي شر (ور ٢٣). لذلك فقد عَتَوَن «الرياضات الروحية»، مُعبرًا عن هدفها، على النحو التالي:

«رياضات روحية ليتغلب الإنسان على نفسه
ويُنظّم حياته بدون أن يتخذ قرارًا بناء على كل ميل غير مُنظّم (٢١).
فالمُيول والرغبات البشرية مُزدوجة المعنى، فقد تكون «غير مُنظمة»^(٧)، لذلك فإنّ مسيرة «الرياضات الروحية» تهدف إلى أن تُصبح

(٦) ومدرسة لتربية الحرّة أيضًا. ويستدعي هذا الجانب دراسة أنثروبولوجية مُفصلة.

(٧) بالإسبانية: الصفة Desordenado: واردة ١٠ مرّات في ور.

الاسم: Decorden: ٣ مرّات - الحال («برجه غير مُنظّم»): Decordenadamente: مرّة واحدة.

وتتظم هذه الرغبات والميلول منذ «المبدأ والأساس» (٢٣)، حيث الإنسان أمام الله خالقه كمصدر وغاية ومرجع لحياته، وحيث المخلوقات سبيلٌ للوصول إليه تعالى، أو عائقٌ دون ذلك. وبالتالي فعلى الإنسان أن يكون «غير مُنحاز» إلى الخليفة، أي - بلُغتنا المُعاصرة - أن يكون حُرًّا حُرِّيَّةً داخليةً تجاه المخلوقات، فيستخدمها إن أَوْصَلَتْه إلى الله، ويتجنَّبها إن أحالته دون ذلك. هذه هي الحُرِّيَّةُ الداخليَّةُ تجاه المخلوقات - أو «عدم الانحياز» إليها - فهي تُظهر الرجدان من الرغبات والميلول غير المُنظَّمة.

وفي «الأسبوع الأول» (٤٥-٩٠) حيث التأمل في الخطايا، يختبر الإنسان تطهير وجدانه، بل وخلاصه، من خلال تأمله في كلمة الله التي تكشف له خطاياَه ومدى مُساومته لها، ومن خلال نيْلِه سرَّ المُصالحة الذي يُحرِّره من سُلطان الخطيئة. فإنَّه يختبر حُبَّ الله وقد تجسَّد ومات على الصليب من أجله ليُخلَّصه، بعد أن يكون قد طلب نعمة «الشعور الباطني» بخطاياَه، و«توجُّعًا عظيمًا شديدًا ودُمرًا». فلِلوجدان إذاً دورٌ مُهمٌّ في هذه المرحلة.

وفي «الأسبوع الثاني» (٩١-١٨٩) حيث المشاهدة في أسرار حياة المسيح (٢٦٢-٢٨٨)، يتبدَّل ذهن الإنسان تبدُّلاً تدريجيًّا، وذلك بِـ «معرفة الباطنية» للمسيح، كما تتبدَّل إرادته بِـ «تمييزه» إرادة الله عليه حتَّى يتمَّ «اختياره» إيَّاهَا. ومن خلال ذلك يتبدَّل وجدانه، إذ «يتذوق» أسرار حياة المسيح من جهة، ويكتشف من جهة أخرى مشيئة الله بتعاقُب الشعور الروحي بِـ «الانبساط» و«الاتقياض». وإن حدث أن اكتشف مشيئة الله، لا عن طريق وجدانه، بل عن طريق عقله، فعلى وجدانه أن يُصدِّق ما توصَّل إليه عقله. فإن اختبر «الانبساط الروحي» بعد قراره بالعقل، كان ذلك بمثابة تصديق الرجدان عليه، وإن اختبر «الاتقياض الروحي» بعد

(٨) الاسم Orden: وارد مرَّةً واحدة - الفعل Ordenar: ١١ مرَّة - الحال «برجه مُنظَّم» Ordenamiento: مرَّتين اثنين.

قراره بالعقل، كان ذلك بمثابة عدم تصديق الوجدان عليه. والله «يُثَبِّت»
«الاختيار» بمنحه الوجدان «الانبساط الروحي».

وفي «الأُسبوع الثالث» (١٩٠-٢١٧) حيث مشاهدة أسرار آلام
المسيح وصلبه وموته (٢٨٩-٢٩٨)، يتعمق الإنسان في العلاقة مع
المسيح، إذ يطلب نعمة «التوَجُّع والندم والخجل»، و«التوَجُّع والحُزن
والدموع»، لأنَّ «الرَّبَّ ماضٍ إلى الآلام من أجل خطاياي». فيجتهد
الإنسان من جهته أن يُبادل المسيح شُعره: «ما عليَّ أن أعمله وأتحمله في
سبيله»: «أن أتوجَّع مع المسيح المُتوجَّع، وأن يتمزَّق قلبي مع المسيح
المُتمزَّق القلب، وأن أسكب الدموع وأشعر بالعذاب الباطني بسبب كلِّ ما
احتمله المسيح من عذاب لأجلي»، و«أن أثير في نفسي الحُزن والتوَجُّع
على شدة الألم والعذاب التي يُقاسيها المسيح ربُّنا»، و«أن أعيد إلى
ذاكرتي مِرارًا ما احتمله المسيح ربُّنا من مشقَّات وأتاعاب وأوجاع، من
ساعة ميلاده حتَّى مِرُّ الآلام حيث أنا الآن». هكذا، فإنَّ الإنسان يدخل
في علاقة أعمق وأكثر استبطانًا مع شخص المسيح، لا في علاقة
«الاقتداء» و«الاتباع» فقط - كما كان الأمر في الأُسبوع الثاني - بل في
علاقة التطابق مع المسيح، وذلك على مُستوى الوجدان الذي تظهَر في
المراحل السابقة من المسيرة الروحية.

ويُكَمِّل «الأُسبوع الرابع» (٢١٨-٢٢٩) هذه المسيرة الوجدانية حيث
الاشتراك في أسرار قيامة المسيح وصُعوده (٢٩٩-٣١٢)، فطلبُ نعمة
الشعور «شعورًا شديدًا بالابتهاج والفرح لكلِّ ما للمسيح من مجد وفرح»،
ونعمة «التأثُّر والشعور بالابتهاج بكلِّ ما للمسيح ربُّنا من فرح وابتهاج»،
فالسمي إلى ما «يُثير السعادة والابتهاج والفرح الروحي كالمجد».

وإنَّ «المُشاهدة لِكُلِّ لُغِ الحُبِّ» (٢٣٠-٢٣٧) تتمحور حول الحُبِّ،
وهي تختم المسيرة الروحية في أثناء الرياضة لينطلق الإنسان إلى حياته
العملية بِحُبِّه لله، لِحُبِّه فيها، كما سنراه لاحقًا.

فللوجدان مكانة مرموقة في مسيرة «الرياضات الروحية»، فهي بمثابة

مدرسة لتربيته حقًا، ولا سيما لتربية رغباته وميوله ومشاعره.

الخلاصة

لا ينحصر معنى الرغبة في الله في مشاعر وأحاسيس وعواطف - وإن استعانت بها وعبرت عنها. فالرغبة قد تطهرت وتربّت ونمت في سبيل اتخاذ قرار - يُسميه إغناطيوس «الاختيار» - يطابق مشيئة الله، وفي سبيل العمل بموجب هذا «الاختيار». وهذا ما نراه الآن من خلال الإرادة المقررة والمُنقّلة لمشيئة الله.

فإن كان الوجدان قد تحرّر «من حُبّ نفسه وإرادته الشخصية ومصطلحه الخاصة»، فإنّه

«لا يرغب ولا يطلب في كُلّ شيء وفي جميع أعماله

إلاّ تسيح الله ربّنا تسيحًا أعظم، وتمجيده تمجيدًا أعظم» (رر ١٨٩).

الإنسان الإغناطيّ واتّحاد إرادته بالله

توحي عبارات «الرغبة» و«التذوّق» و«الوجدان» و«الميل»... بالاتّحاد بالله. فهذا ما يصبو إليه الإنسان الإغناطيّ وما يُعبّر عنه إغناطيوس في بداية مسيرة «الرياضات الروحيّة» (رر ١٥):

«يُشرك الخالق والسيد النفس الأمانة في ذاته
مُعائِنًا إِيّاها في حُبّه وتسيحه

وجاعلاً إِيّاها مُتأهبة للطريق التي يُمكنها أن تُؤدّي له فيها أفضل
خدمة».

والجدير بالذكر أنّ تمييزًا مثل «المُعائنة في الحُب» نادر جدًّا عند إغناطيوس. فالجوّ السائد في كتاباته بعيد عن «المرض الروحيّ» للتعبير عن الاتّحاد بالله، على خلاف ما أنشده مُتصوّفو جميع العصور. ورغم ذلك، فإنّ إغناطيوس مُتصوّف، ولكنّ اختياره الروحيّ وبالتالي تعابير الروحيّة

مختلفة عنها عند مُعظم المُتصوِّفين^(٩).

فكيف يتمُّ الاتِّحاد بالله في حياة الإنسان الإغناطي؟

إشكالية الاتِّحاد بالله الإغناطيّة

إنَّ ما يُميِّز روحانيّة إغناطيوس عن سواه من المُتصوِّفين والروحانيّين - في ما نحن بصده - أنَّ الاتِّحاد بالله يتحقّق باتِّحاد الإرادة البشريّة بالمشيئة الإلهيّة، حتّى إنّ «الرياضات الروحيّة» ترمي - في نهاية الأمر - إلى «البحث عن إرادة الله» (١٥) من خلال «تمييزها» فـ «اختيارها» (١٧٥-١٨٩). فمسيّرة «الرياضات الروحيّة» هي بالفعل «بحث» عن إرادة الله و«اكتشافها» و«اختيارها» بُغية «تنفيذها»^(١٠). حينذاك تتحدّ إرادة الإنسان بإرادة الله اتِّحادًا كُلّيًّا لا يقلُّ قيمة عن اتِّحاد المُتصوِّفين بالله عن طريق الصلاة.

ولهذا السبب، فقد احتار الروحانيّون في شأن الطرق الروحيّة الثلاثة التقليديّة - من تطهير واستنارة واتِّحاد - عند إغناطيوس. أمّا التطهير، فيتحقّق في الأسبوع الأوّل بالخلاص من الخطيئة. وأمّا الاستنارة، فتتحقّق في الأسبوع الثاني، من خلال مشاهدة أسرار حياة المسيح فالتماس نعمة «معرفة باطنيّة للرّب» (١٠٤)، وكذلك من خلال «معرفة جيل الرئيس الشّريّر... ومعرفة الحياة الحقّ التي يُعلِّمها القائد الأعظم الحقيقي» (١٣٩). وقد جمع إغناطيوس هاتين المرحلتين من دون ذكر مرحلة الاتِّحاد:

«اعتاد عدوُّ الطبيعة البشريّة أن يُجرب خاصّةً بظواهر الخير

مَنْ كان يتمرّن في حياة الاستنارة الخاصّة برياضات الأسبوع الثاني

(٩) في اختبارات إغناطيوس التّصوّفيّة، راجع ذش ٢٨-٣١، ٩٦، ٩٩-١٠٠.

(١٠) تواتر بحث: ١٤ مرّة - وجد: ٣٩ مرّة - ميّز تمييزًا: ٣ مرّات - قرّر قرارًا: ١٣ مرّة - إرادة الله: ٦ مرّات - إرادة المسيح: مرّة واحدة - إرادة الإنسان: ١٤ مرّة - الإرادة: ٣ مرّات - أراد: ٨٠ مرّة.

وأن يُجرب أحيانًا في حياة التطهير الخاصة برياضات الأسبوع الأول.
فأين تقع مرحلة الاتحاد بالله؟

إن مرحلة بحث/ اكتشاف/ اختيار/ تثبيت/ تحقيق مشيئة الله هي مرحلة الاتحاد بالله. وإن هذا الأمر لمفهوم، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنَّ الروحانية الإغناطية روحانية خدمة للبشر، وجهاد مع الله جهاد الكنيسة نفسها لمقاومة «عدو الطبيعة البشرية» (٣٥٢-٣٧٠). لذلك، فإنَّ الاتحاد اتِّحاد مشيئين، أكثر منه اتِّحاد «قلبين» في «عُرس روحي». فخدمة الخادم في المجتمعات البشرية تمير عن حُبِّه لله، فإنَّه يُضحي بما يتأتَّى له من فرح الاتحاد من خلال الصلاة الطويلة، ليعمل الله بخدمته للبشر. وفي ذلك يكمن الفرق بين الروحانيات التصوفية «الخدمة» أو «الرسولية» (Apostoliques)، والروحانيات التصوفية «المُعبدية» أو «المشاهدة» (Contemplatives). فبينما هذه تصبو إلى الاتحاد بالله من خلال الصلاة والمعبادة والتأمل أساسًا، تصبو تلك إلى الهدف عينه ولكن عن طريق الخدمة في المجتمعات البشرية، وإن لم تتخلَّ من بُعد الصلاة. وفي ما تُعبِّر هذه عن اتِّحادها بالله بتعابير العُرس الروحي واتِّحاد القلبين، تُعبِّر تلك بتعابير الخدمة واتِّحاد الإرادتين، الإرادة البشرية المُتَّمة للإرادة الإلهية، بقدر ما تستدعي حياة الخدمة طاقات إرادة الإنسان الحرة.

وختلاصة القول إنَّ الروحانية الإغناطية روحانية تُطابق الإرادة البشرية مع الإرادة الإلهية، تمثُّلًا بما عاشه يسوع نفسه في بُستان الزيتون:
«يا أبتا... لا تكن إرادتي أنا، بل إرادتك أنت». وأخذ الجهد فأمعن في الصلاة» (رر ٢٩٠).

فقطابُ الإرادتين يفترض الصلاة إلى الله من جهة، والجهد البشري من جهة أخرى. حينذاك فقط

«إذ يجري البحث عن إرادة الله...»

يُشارك الخالق والسيد النفس الأمية في ذاته

معانقًا إياها في حُبِّه وتسيحه

جاعلاً إياها مُتَأَمِّيةً للطريق التي يُمكنها أن تُؤدِّيَ له فيها أفضل خدمة» (١٥). يُبَيِّنُ هذا القول بُعد الوجدان الذي سبق أن تلمَّسناه («مُعانقًا... في حُبِّه») ويُعدُّ الخدمة (أفضل خدمة) بقدر ما تتَّسم الروحانية الإغناطية بخدمة البشر، مُعتمدة على ما رأينا من «تمييز» لإرادة الله بُغية «اختيارها»، في تطابق إرادة الإنسان معها.

وتُلخِّص «اليوميَّات الروحية» «تطابق إرادتي مع الإرادة الإلهية» (ي ر ١٨٩):

«بلغ بي الأمر أنني توسَّلتُ إلى يسوع
أن يجعل إرادتي تُطابق إرادة الثالوث الكلِّي القداسة
بما يظهر له الطريق الأفضل» (ي ر ٨٠).

فإذ يُؤكِّد هذا القول تطابق الإرادتين، فإنَّه يُضيف عُنصرين: ومِساطة يسوع - بالإضافة إلى ما سبق من تمثُّل به - وهي قُطب أساسيٌّ في صرح إغناطيوس الروحي، واتِّجاه التطابق نحو «المزيد». (بالإسبانية: Más وباللاتينية: Magis وبالفرنسية: Davantage) وهو من أبرز سمات الروحية الإغناطية.

وبوجه عامٍّ، فإنَّ اتِّخاذ قرار طبقاً لإرادة الله هو ثمر عمل الروح القدس من جهة، وتمييز الإنسان في الصلاة والتفكير والمُشاورة من جهة أخرى:

«... بحب إلهام مسحة الروح القدس
أو إذا استحسن (الإنسان) الأمر ورآه مُناسباً في الله عزَّ وجلَّ» (ق ت ٦٢٥).

فالروح القدس هو الذي يُلهم الإنسان بما يُناسب مشيئة الله الآب، فضلاً عن المسيح «ربِّنا» وهو مرجع كُلِّ شعور وتفكير، في أثناء مسيرة تمييز إرادة الآب (٦٤ مرَّة في ق ت).

ولمَّا أدرك إغناطيوس أن تمييز الإنسان واتِّخاذه قراراً بِمُوجبه قابِلان للخطأ، فإنَّه لم يستخدم في تمييزه تعابير جازمة، بل استخدم أفعالاً مثل:

«يدو لي»، «يخال إلي»، «أشعر أن»، «أظن أن»...، أو عبارات مثل: «إنه مُناسب أن»، «إنه لائق أن»...؛ أو عبارات التفضيل: «من الأفضل أن»، «من الأنسب أن»...، وذلك كُلُّه في أفق «المزيد». غير أنه يدعو إلى اتِّخاذ قرار حاسم واضح، رغم ما سبق من احتمال الخطأ، ورغم أنَّ كُلَّ قرار لا يخلو من روح المُجازفة والمُخاطرة والمُغامرة. وفي أثناء تنفيذ القرار، يمنح الله علامات تُفيد بأنَّ الاختيار كان سليماً، وهذا ما يُسمِّيه إغناطيوس «الثبوت». فالإنسان يُقدِّم لله الاختيار، و«العزة الإلهية تتنازل وتقبله وتُبَيِّنه» (رر ١٨٣). ويتمُّ هذا «الثبوت» الإلهي على صعيدين: وجدان الإنسان الذي يختبر «الانبساط الروحي» من لدن الله، وإرادة الإنسان المُضمرَّة بِحُبِّ الله في أثناء التنفيذ.

موضع الاتحاد بالله

ولما كانت الروحانية الإغناطية روحانية خدمة في المُبتمعات البشرية، فإنَّ الاتحاد بالله يتجانس مع هذه الروحانية. فإنَّ «خدمة الله ربنا» التي يقرُّها «المبدأ والأساس» (رر ٢٣) تتحقَّق في خدمة البشر. أو - بعبارة مُفارقة - فإنَّ الاتحاد بالله لا يتمُّ بصعود الإنسان إلى الله والارتقاء نحوه، كما تتبَّاه مُعظم الروحانيات. فلقد سُمِّي يوحنا السُّلمي (+ حوالي ٦٤٩) بهذا الاسم، كما عُرف يوحنا الصليب (١٥٤٢-١٥٩١) بِمُؤلِّفه «صُعود الكرمل»، نظرًا إلى هذه الروحانية الارتقائية أو التصاعدية المعتمدة على صعود المسيح عن يمين الآب لأنَّ اليهود كانوا يعتبرون السماء مسكن الله.

وأما الروحانية الإغناطية، فاعتمادًا منها على تجسُّد «الكلمة الأزلي» (رر ١٠١-١٠٩)، فهي روحانية انحدارية أو تنازلية، حيث ينزل الله من «كُرميه الملكي» أو من «عرش الجلال الإلهي» إلى عالم البشر (رر ١٠٦).

وبالتالي، فإذا أراد الإنسان الإغناطي أن يتحد بالله، فعليه أن «يتجسَّد» هو الآخر في عالم البشر، وأن «ينزل» هو أيضًا نحو إخوته

البشر، وهكذا

«يزداد في أن يتبع ربنا المتسجد وقتدي به» (رر ١٠٩).

فإنه لا يجد الله فوق، في السماوات - «ما لكم قائمين تنظرون إلى السماء؟» (رسل ١١/١) - بل في أسفل، في الأرض، في عالم البشر - «كل ما فعلتموه لأحد هؤلاء الصغار إخوتي، فلي قد فعلتموه» (متى ٢٥/٤٠). - فإنه لا يتحد بالله بالصعود، بل بالنزول. وإنه لا يرضي الله ولا يُتمم مشيئته في الصلاة فحسب، إذ يرتفع هكذا نحوه، بل في الخدمة أيضًا، إذ ينزل - بعد صعوده في الصلاة - للقاءه في وسط البشر. فإنه لا يترك الله عندما يترك الصلاة ليذهب للخدمة، فلا يعود إليه إلا بعودته للصلاة. كلاً، فإنه لا يترك الله أبداً، بل وإنه «يشاهد الله» (متى ٨/٥) في البشر وفي وسطهم وفي خدمتهم، وقد تطهر قلبه فأصبح «قلبا نقياً» من خلال الصلاة من جهة، ومن خلال معاملته مع البشر من جهة أخرى. فني البشر، وفي الأرض، «يُظهر الله ذاته» له (Theophania) ظهوراً مجيداً في واقع الحياة اليومية. وكُلُّما نزل الإنسان إلى أسفل، وتجسد في ما هو أسفل، زادت إمكانية لقائه الله.

وعلاوة على أن الإنسان يخدم الله عندما يخدم البشر (متى ٢٥/٤٠)، فإن الله يستخدم الإنسان ويرسله: «اذهبوا في العالم كُلِّه...» (مر ١٦/١٥). فالله يستخدم الإنسان «المتجسد» وقد أصبح «مُتأهباً»^(١١) وأداة طيعة بين يديه.

ومن هنا عبارات إغناطيوس الماثورة: إن الإنسان الإغناطي «مُشاهد الله في العمل» (Contemplatif dans l'action) ولا في الصلاة فقط. كذلك «البحث عن الله واكتشافه في كُلِّ شيء» (Chercher et trouver Dieu en toutes choses) ولا في الحياة الروحية فقط، و«حبُّ المَرةِ الإلهية وخدمتها في كُلِّ شيء» (En tout aimer et servir sa divine majesté) (ور ٢٣٣)، ولا

(١١) «مُتَأَهَّبٌ مُتَأَهَّباً» (بالإسبانية: Disponer - Disposición): وارد ١٠ مرَّات في ور - ٢٥ مرة في ق ت.

في بعض الأمور والمجالات فقط. وكُلُّ ذلك لأنَّ الاتِّحاد بالله لا ينحصر في اتِّحاد النفس به من خلال الصلاة، بل يتجاوزها بالعمل معه والتعاون معه في سبيل خلاص البشر. فما من نزاع بين الصلاة والعمل في الصرح الإغناطي، فالاتِّحاد بالله يتحقَّق بالصلاة والعمل معًا، ويتغذَّى بهما معًا، ويُعبِّر عنه من خلالهما معًا. فالإنسان الإغناطي «يتحلَّى» بـ «صفة أولى» وصفها إغناطيوس في ق ت ٧٢٣ على النحو التالي:

«اتِّحاده الوثيق بالله ربَّنَا وألفته الحميمة به تعالى

في الصلاة وفي جميع أعماله

لكي ينال من الله، كمن ينبوع كُلِّ خير...

قيمة عظيمة، وفعاليَّة شديدة لجميع الوسائل المُستخدَمة لِمساعدة النَّفْس».

كما أنَّ إغناطيوس وصف العلاقة مع الأشخاص على النحو الآتي:

«يطلبون الله في كُلِّ شيء»

ويُجرِّدون أنفسهم - على قدر الإمكان - عن حُبِّ الخلائق كُلِّها

ويُوجِّهون أشواقهم جميعها نحو الخالق

فيُحبُّونه في جميع مخلوقاته، ويُحبُّونها جميعها فيه

كما تقتضيه إرادته الإلهية المُقلَّمة» (ق ت ٢٨٨).

كما أنَّ حُبَّ الآخرين هذا

«هو في سبيل الله... الذي يجعلني أحبُّهم حُبًّا أكبر» (رر ٣٣٨).

هكذا، فإنَّ الله هو مصدر الحبِّ البشريِّ وغايته. هو في كُلِّ شيء - في

حركة تنازليَّة - وكُلُّ شيء هو فيه - في حركة تصاعديَّة -.

ويتمُّ ذلك كُلُّه كتمرُّ لحضور الله وعمله في الإنسان:

«أُسَمِّي انبساطاً تلك الحالة التي فيها ينشأ في النفس

تأثير باطنيٍّ يحمل النفس على الاضطرام حُبًّا لخالقها وربِّها

فلا تعود تستطيع أن تُحبَّ أية خليقة على وجه الأرض لِذاتها

بل في خالق جميع الأشياء» (رر ٣١٦).

إنَّ الطريق من الله إلى البشر، ومن البشر إلى الله، في جدلية لا تعرف التوقُّف، هو طريق لا مُتَّانٍ، لأنَّ الله لا مُتَّانٍ وقد خلق الإنسان لا مُتَّانِيًا على صورته كمثاله. ولكن، قد يستشعر الإنسان الإغناطيُّ أحيانًا أنَّ نعمة هُوة بين الله والبشر، ومساقة بينهما.

وهذا ما اختبره إغناطيوس نفسه عندما صرَّح في «اليوميَّات الروحية» أنَّه اقترب من «كيان الله أو جوهره» (ي و ١٢١). ففي ذلك تكمن نزعة إغناطيوس، بل والإنسان الإغناطيُّ التصوُّفيَّة التي تسمح له بأن يعود ثانية إلى البشر لخدمتهم، من دون أن يكتفي بالتَّعَمُّم بالله.

هذه الهُوة والمساقة، هذا الاختبار التصوُّفيُّ، هو مدار الفقرة القادمة.

الإنسان الإغناطيُّ وتواضعه المُحبُّ لله

التواضع أمام الله

مَنْ هو هذا الإنسان الذي يرغب في الله ويتَّحد به ويُطابق إرادته بإرادة الله؟ لا يتردَّد إغناطيوس في اعتبار الإنسان المُتواضع. وينبغي لنا بادئ ذي بدء تعريف التواضع كما يفهمه إغناطيوس.

ليس التواضع - في مفهومه - الرغبة في الاختفاء، أو اختيار المكان الأخير، أو القيام بأعمال حقيرة، أو غيرها من الفضائل التي أبرزتها رُوحانيَّات مُختلفة. ليس التواضع الإغناطيُّ فضيلة بقدر ما هو موقف الإنسان أمام الله، موقف الإنسان وهو يعترف بأنَّ الله هو خالقه ومصدرُ جميع الخيرات، فلقد ختم إغناطيوس مسيرة «الرياضات الروحية» بهذا الاعتراف:

«جميع الخيرات وجميع المواهب تنحدر من عل...»

كما أنَّ الأشعة تنحدر من الشمس والمياه من ينبوع» (رو ٢٣٧).

فالتواضع الإغناطي يُقرُّ بهذا الاعتراف الإيماني، بل ويعترف بأنّه يتحدّر من الله، وبأنّه مخلوق من الله، وبأنّ الله هو المصدر والمنبع والأصل.

ويظهر ذلك جلياً في ثمر ما يعترى الإنسان من «انقباض روحي»: «لتعلّم ونعرف معرفة حقيقيّة، بما في ذلك من شعور باطني أنّه ليس في وسعنا نحن أن نُحدث أو نحفظ خُشوعاً وافراً أو حُبّاً بالغاً أو دُموعاً أو أيّ انبساط روحيّ آخر بل أنّ كلّ شيء هو هبة ونعمة من الله ربّنا. ولئلاّ نعتبر متاً ما هو آتٍ من غيرنا فنرفع من شأن فكرنا حتّى الكبرياء أو المجد الباطل

ناسين إلى أنفسنا الخُشوع أو سائر نتائج الانبساط الروحيّ» (رر ٣٢٢). وإنّ ميزة «الانقباض الروحيّ» هي أنّه يُعلّم الإنسان التواضع الحقيقيّ، أي الاعتراف بأنّ الله - ولا الإنسان - هو مصدر ومنبع وأصل كلّ «انبساط روحيّ». فأما الكبرياء أو المجد الباطل فهو الاعتراف بعكس ذلك، أي بأنّ الإنسان هو المصدر والمنبع والأصل.

وهذه هي خطيئة الملائكة كما يشرحها إغناطيوس:
«بعد أن خلّقوا في حالة النعمة

لم يُريدوا أن يستخدموا حُرّيّتهم ليؤدّوا التكريم والطاعة لخالقهم وربّهم

فسقطوا في الكبرياء وانتقلوا من حالة النعمة إلى حالة الفساد» (رر ٥٠).

وكذلك، فإنّ «خطيئة أبونا» آدم وحوّاء هي عدم طاعتهما ليوصيّة الله:

نُها عن الأكل من شجرة المعرفة، فأكلوا وكانت هذه خطيئتهما» (رر ٥١). فإنّ «شجرة المعرفة» هي رمز للاعتراف بسيادة الله وحده، ولا بسيادة الإنسان المخلوق من الله والخاضع لله. وهذا ما لم يعترف به

أبرأنا، بل و«أيُّ إنسان» (رر ٥٢)، وهو أنا.

فالكبرياء - وهو تقيض التواضع - تظهر في فعلين: عدم الطاعة لله وعدم التكريم له. ويجدر بنا أن نذكر أنَّ غاية الإنسان، في مفهوم إغناطيوس، وقد عبّر عنها في «المبدأ والأساس» (رر ٢٣) إنّما هي أنَّ «الإنسان يُخلَق لِيُسَبِّحَ وَيُكْرِمَ ويخدم الله»

ومن ضمن الأفعال الثلاثة المذكورة، يختصُّ فعل «التكريم» بالاعتراف بأنَّ الله هو الخالق وبأنَّ الإنسان هو المخلوق. فإنَّما التواضع هو - في نهاية الأمر - الاعتراف بأنَّ الله هو الله - الخالق -، وبأنَّ الإنسان هو الإنسان - المخلوق - المدعوُّ إلى أن يُؤدِّيَ لله خالقه كُلَّ تسبيح وتكريم وخدمة وطاعة. والإنسان يختبر في حياته «التواضع التكريمي» (ي ر ١٦٤) و«التكريم والاحترام» لله (٢٠ مرَّة في ي ر^(١٢)). وبناءً على ذلك، فقد عرَّفنا التواضع أنَّه موقف الإنسان المخلوق أمام الله خالقه، أكثر منه فضيلة.

التواضع المُحِبُّ لله

ولم يتوقَّف إغناطيوس عند هذا الحدِّ في مفهومه للتواضع. ففي «اليوميَّات الروحيَّة» تحدَّث عن «الاحترام المُحِبِّ» (١٨٧) و«التواضع المُحِبِّ» (٦ مرَّات)، قاصِّداً علاقة المخلوق بخالقه المذكورة، مقرونة بالحبِّ وهو ثمرة مسيرة «الرياضات الروحيَّة». فيختمها إغناطيوس، إذ يعرض على المُتروِّض «مُشاهدة لبلوغ الحبِّ» (رر ٢٣٠-٢٣٧).

فإنَّ الإنسان الإغناطيَّ يعترف بوضعه المُزدوج: بموقفه الحقيقي كخليقة الله - وهذا هو التواضع والاحترام - مدفوعاً بالحبِّ. أو - بمباراة أخرى - تنشأ بين الله والإنسان علاقة مُزدوجة مبنية على المسافة/الاتحاد في آن واحد: المسافة بين الخالق والمخلوق، مسافة الإنسان المُتواضع،

(١٢) تواتر «التكريم» في رر: ٥ مرَّات - «التكريم والاحترام»: ٤ مرَّات - «الإكرام والتكريم»: مرَّة واحدة - «التكريم والطاعة»: مرَّتين اثنتين.

في مكانه الحقيقي، والاتحاد يُوجب الحُب الذي يجمعهما.

فلولا الحُب، لأصبح التواضع عبودية المخلوق لخالقه، ولولا التواضع، لأصبح الحُب انصهار المخلوق في خالقه. لذلك تمسك إغناطيوس بالتواضع/ الحُب، بالمسافة/ الاتحاد تمسكًا جدليًا.

تمسك بهذه الجدلية، غير أنه دعا إلى الحب، وهو كلمته الأخيرة. ففي «الرياضات الروحية»، يعرض كمُشاهدة أخيرة «مُشاهدة للبلوغ الحُب»، لا في أثناء الرياضة فحسب، بل أساسًا في الحياة العملية التي تتبعها وتمدّها. وأقر - في آخر كلمة من الكتاب - أن الإنسان «يبلغ بسهولة إلى مخافة الابن التي تتقبل من الله ربنا ملء القبول والحظوة

لأنها والحُب الإلهي أمر واحد» (رر ٢٧٠).

وفي «اليوميات الروحية»، اعترف:

«كُل شيء يجعلني أميل نحو الحُب الإلهي» (ي ر ٢٢٢).

وفي «القوانين التأسيسية» أقر:

«ينبغي أن يحلّ «الحُب» والرغبة في كُل كمال محلّ الخوف من الخطيئة

فيتج عن ذلك تمجيد أعظم وتسيح أسمى للمسيح خالقنا وربنا» (ق ٦٠٢). فإن كان هذا الحُب أمرًا ممكنًا، فلا بُدّ من مقرون بالتواضع الحقيقي، تواضع ملؤه تكريم الله واحترامه وإجلاله وطاعته.

مقدمة الذات إلى الله

وتُلقَى مقدمة الذات لله ضوؤها على «التواضع المُحب». ففي ختام «الرياضات الروحية»، «يُبادل» الإنسان الله حُبّه «بالأفعال أكثر منه بالكلام» (رر ٢٣٠-٢٣١)، فإنه يُقدّم مقدمة بحُب شديد:

«خُذ، يا ربّ، واقبل

خُرُوبِي كُلَّهَا

وذاكرتي وعقلي وإرادتي كُلِّها
كُلُّ ما هُوَ لي وكُلُّ ما هُوَ عندي
أنت أعطيتني ذلك، فأليك أعيده، يا رب.
كُلُّ شيء لك، فتصرف فيه بكامل مشيئتك.
هَبْ لي أن أحبك، هب لي هذه النعمة، فهذا يكفيني» (رر ٢٣٤).
لا يَسْعَا هُنا أن نحلِّل فعل التقدمة هذا، بل حَسْبنا أن نربطه بما نحن
في صددِه. أمَّا التواضع، فيتحقَّق في أنَّ كُلَّ ما هُوَ من الله والله - قوى نفس
الإنسان، ما له وما عنده - يعود إليه في فعل تقدمة الإنسان المخلوق الذي
يقول للربِّ: «اقبل». والله، من جهته، «يأخذ» ذلك لكونه الخالق مصدر
المطايا والهبات، بل وإنَّه «يتصرف بكامل مشيئته» في الإنسان الذي يُقدِّم
له ذاته.

وأما الحُبَّ، فيصف التقدمة نفسها، فهي بِنافع «حُبِّ شليد».
والحُبُّ يختم التقدمة بطلب النعمة أن يُحِبَّ الإنسان الله طلبًا مُتراضعًا،
ولا طلب آخر له.

فالإنسان الإغناطيُّ هُوَ حقًّا الإنسان الذي يُقدِّم ذاته إلى الله بتواضع
يذهب به إلى أن يتصرف فيه الله، ويحُبُّ يتميز بأنَّه - في آن واحد - هبة
من الله وكذلك دافع يدفع الإنسان إلى فعل التقدمة. فيتأسس إذاً فعل
التقدمة على ازدواج التواضع والحُبِّ، أو «التواضع المُحِبِّ».

ولا يتحقَّق ذلك إلا بفضل الروح القدس.
«لا يُمكننا أن نسمِّد هذا التعليم إلا من مَنَّة الروح القدس
ومن القطة التي يمنحها الله ربُّنا للمُتكلِّين على جلاله الإلهي» (قت ٤١٤).
فالإنسان الإغناطيُّ - يحُبُّ البشريَّ له - يدع الله يتصرف فيه بحريَّة كاملة.
وفي الوقت نفسه، فإنَّ الله يدع الإنسان يتصرف - بحريَّته البشريَّة - في ذاته
وفي مصيره، لأنَّ الله يُعيده إلى رغبته الدنيَّة، رغبته في الله ورغبته في
إنعام مشيئته تعالى. فالإنسان الإغناطيُّ مُسلم إلى الله وإلى ذاته في آن
واحد.

لقد عبّر أحد الروحانيين الإغناطيين من القرن السابع عشر -
هينري Hevenesi - عن هذا الوضع الإنساني المزدوج، في مفارقة صيغة
مأثورة لم يفهما جميع الناس:

«يثق بالله

كأن النجاح كله يأتي منك أنت

ولا شيء من الله.

ولكن

اعمل مُجتهدًا

كأن لا شيء يأتي منك أنت

وكل شيء هو من الله وحده».

فإن قيمة الثقة بالله تتجلى في الاعتماد على الإنسان. وإن قيمة مجهود
الإنسان تتجلى في الثقة بالله. ويتحقق ذلك في جدلية بين الله/ والإنسان،
بين نعمة الله/ وحرية الإنسان، بين عمل الله/ ومجهود الإنسان. فكل
شيء من الله/ ومن الإنسان. هذا ما يصبر إليه - في نهاية الأمر - الإنسان
الإغناطي.

الخاتمة: نشيد إلى الفرح والابتهاج

يتصور العديد من الناس أن الإغناطيين عامة واليسوعيين خاصة
أناس يتحكم فيهم عقلهم وإرادتهم ويتغلب عليهم طابع الجدّة والاهتمام.
شأن ما بين هذا التصور الخاطئ، وحقيقة ما حاولنا إظهاره في هذه
الدراسة. فحتى عندما يستخدمون عقلهم - في مثل «الاختيار» - فإنّ
تثيت الله لهم يتم عن طريق «الانبطاء» بطابعه الوجداني. وحتى عندما
يستخدمون إرادتهم - في العمل - فإنّ تثيتهم يتم عن طريق الوجدان. وإذا
يغلب طابع الجدّة والاهتمام في ما يقومون به من التزامات وخدمات،
فتمّة طابع الفرح والابتهاج الذي نختم به دراستنا.

فقد لخص إغناطيوس علاقة الإنسان الإغناطي بالله على النحو التالي:

«كانت الأقانيم الإلهية تُعانقني في ابتهاج النفس الباطني» (ي ر ٤٤). فإن الابتهاج سمة، بل علامة حضور الله في الإنسان وعمله فيه^(١٣).

وقد عرّف «الانبساط الروحي» بهذه الكلمات:

«أسمي انبساطاً... كُُلُّ ابتهاج باطني ..

يدعو ويجذب إلى الأمور السماوية وإلى خير النفس

مُريحاً ومُطمئناً إياها في خالقها وربّها» (رر ٣١٦).

«من شأن الله... في تأثراته

أن يمنح الابتهاج الحقيقي والفرح الروحي» (رر ٣٢٩).

فحيثما الله، فهناك الفرح والابتهاج. وحيثما الفرح والابتهاج،

فهناك الله. والفرح والابتهاج هما ثمر قيامة «المسيح ربنا» (رر ٢٢١)، (٢٢٩).

ونستطيع القراء إذناً باستخدام تعبير إيريناوس المأثور: «مجد الله هو

الإنسان الحي»، فنُطبِّقه على إغناطيوس بقولنا في الإنسان الإغناطي:

مجد الله هو الإنسان الفرح المُبتَهج.

(١٣) نواتر الألفاظ في
الابتهاج (بالإسبانية: Alegria - باللاتينية: Laetitia) ٩ رر ٨
الفرح (بالإسبانية: Gozo - باللاتينية: Gaudium) ١١ رر ١

إشكالية استعادة وحدة كرسي الروم البطريركي الأنطاكي

الأب فيكتور شلحت اليسوعي^٥

كان إنشاء الكرسي البطريركي الملكي الأنطاكي الكاثوليكي في العام ١٧٢٤ حصيلة مسيرة طويلة وعوامل خارجية وداخلية مختلفة. فعزاه بعضهم^(١) إلى تأثير المرسلين اللاتين الثقافي والاقتصادي، وإلى قناصلهم المقيمين بحلب التي اشتهرت في ذلك الزمن بموقعها الجغرافي والتجاري. ونضيف أن الآباء الفرنسيين والكنوشتيين واليسوعيين^(٢) كانوا يمارسون رسالتهم استناداً إلى مبادئ مجمع الوحدة الذي انعقد في فلورنسا - قراري (١٤٣٨-١٤٤١). غير أن هذا المجمع لم يصمد أمام سقوط القسطنطينية (١٤٥٣) طويلاً، وكان هؤلاء الآباء يمارسون رسالتهم أيضاً بحسب الروح الرسولية التي تجلّت في مجمع الإصلاح الكاثوليكي بمدينة ترانت في إيطاليا (١٥٤٥-١٥٦٣)^(٣). لذلك لم يكن من المستغرب أن تستعمل هذه الروح الجديدة بعض المسيحيين، بل وبعض أعضاء الإكليروس. وهكذا أخذت الحركة الكاثوليكية، منذ القرن السابع عشر،

(٥) باحث له مؤلفات في شؤون الإيمان والتربية.

(١) مثلاً النهار، في ١٠/٥/١٩٩٦.

(٢) في العام ١٦٣٠ كان عدد المرسلين بحلب يضم ستة من الآباء والإخوة الفرنسيين وخمسة من الآباء والإخوة الكنوشتيين واثني من الآباء اليسوعيين (وقد وصلا إلى هذه المدينة في العام ١٦٢٥). أنظر: Musset, *Histoire du Christianisme*,

spécialement en Orient, Tome II, p. 158.

(٣) B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*,

Edition de l'Ecole Française de Rome, 1994, p. 233.

تمتدّ وتنتشر في حلب ودمشق وصيدا، سواء أئين أعضاء الإكليروس كان أم بين أفراد الشعب. ونرى أنّ بعضهم تبنّوا الإيمان الكاثوليكي بالرغم من بقائهم أرثوذكسيين. «وكان أثناسيوس الثالث آخر بطريرك اختلط الأرثوذكس والكاثوليك في أثناء ولايته»^(٤).

وعند وفاة هذا البطريرك في العام ١٧٢٤، رأى الكاثوليك أنّ الوقت قد حان ليتخبّروا بطريركًا متّحدًا اتّحادًا علنيًا برومة. فوقعت أصوات سكّان دمشق على مواطنهم سيرافيم طاناس، حفيد المطران صيفي، وأحد الموالين المتحمّسين للكلّكة في صيدا. فرسمه ثلاثة مطارنة واتّخذ اسم كيرلس السادس. ولمّا علمت القسطنطينيّة بوفاة أثناسيوس، بادرت إلى انتخاب سلفترس القبرصي. وفي كانون الأوّل (ديسمبر) من العام نفسه، رشق هيرونيمس القسطنطيني كيرلس السادس بالحرم^(٥). وهكذا تمّ الانشقاق. وفي ما بعد، عاد بعض المؤمنين الكاثوليك إلى الأرثوذكسيّة عندما فُرض التقويم الفريغوري على الشرقيين الكاثوليك. كتب المطران جورج خضر: «وتفاهم التوتر بين المجموعتين حتّى المجمع الفاتيكاني الثاني»^(٦).

من نتائج المجمع الفاتيكاني الثاني على الصعيد المسكوني

المجمع والقرار في الحركة المسكونيّة

لقد سجّل المجمع الفاتيكاني الثاني منعطفًا في علاقات رومة بالمسيحيّين غير الكاثوليك، ولا سيّما الأرثوذكس منهم. ونحن نعلم أنّ خدمة قضيّة الوحدة المسيحيّة كانت أحد هدفيّ دعوة البابا يوحنا الثالث والعشرين إلى عقد المجمع. ودعا أيضًا البابا نفسه الكنائس غير

(٤) Musset, p. 169. أنظر أيضًا: إغناطيوس ديك: الملكيتون: العقيدة والموقف

المسكوني، حلب، ١٩٩٧، ص ص ١٣-٢٤.

(٥) Musset, p. 174.

(٦) النهار، في ١٠/٥/١٩٩٦.

الكاثوليكية إلى إرسال المراقبين وفتح لهم المجال للعمل في جو من الانفتاح والثقة. وفي هذا المناخ من التسامح، نرى أنّ وفد كنيسة الروم الكاثوليك الأنطاكية إلى المجمع قد عدّ نفسه لسان حال كنيسة الروم الأرثوذكس الأنطاكية، وأسمع صوتها ولفت نظر آباء المجمع إلى تراثها الشرقي والليتورجي والآبائي والبطريركي، حتّى قال البطريرك المسكوني أنثاغوراس للبطريرك مكسيموس الرابع في هذا الصدد: «في المجمع، لقد تكلمتم باسمنا»!

وجاء القرار المجمع في الحركة المسكونية ثمرة مداولات ومداخلات كثيرة، ليثبت أنّ شيئاً جديداً قد حدث. فاعترف بأنّ مسؤولية انشقاقاتنا المحزنة تعود إلى الطرفين^(٧)، كما صرّح بأنّ الإخوة المنفصلين عن الشركة الكاملة، «وقد برّهم الإيمان في قبول سرّ العباد، يصيرون أعضاء بالمسيح. ولذلك يحقّ لهم أن يتشرّفوا بالاسم المسيحي، وأن يعترف بهم أبناء الكنيسة الكاثوليكية إخوة في الرب» (رقم ٣). وفي حديثه عن الأرثوذكس، توه المجمع صراحةً بالكنائس المحليّة والكنائس الشرقيّة البطريركية التي «يفتخر أكثرها بأنّ الرسل أنفسهم قد أسسوها» (رقم ١٤).

وعلى أثر الفاتيكان الثاني، أخذ الروم الكاثوليك يعودون إلى اكتشاف التراث الأرثوذكسي. وأدركوا أنّ دورهم لم يعد قائماً على المصالحة بين الأرثوذكسية ورومة، كما أقرت به اللجنة الملكية البطريركية في العام ١٩٦٨، بل شرعوا يفكّرون في أنّ محاررهم المباشر هو الكرسيّ الأرثوذكسيّ الأنطاكيّ. وهذا شأن المجمع الأرثوذكسيّ أيضاً، فهو كما أشار المطران خضر، «بعدما لمس نموّاً في المسكونية الكاثوليكية، قال: فلنذهب إليهم حيث هم مقيمون بكلّ حبّ»^(٨).

Documents conciliaires, *L'Œcuménisme*, Introduction par le P. Yves Congar, (٧)
Centurion, tome I, p. 179.

(٨) محاضرة المطران خضر للكاثوليك في الكليّة، في ١٣/١٢/١٩٩٦.

التلاقي بعد الفراق

ويفضل هذه الروح المسكونية الجديدة، عدل الروم الكاثوليك عن اجتذاب الأرثوذكس إليهم، وزال عنهم هذا الهم على الإطلاق. وبناء على ذلك الوعي المشترك وعلى اليقظة في كلتا الكنستين، بدأ التقارب بينهما وتم التلاقي في أثناء انعقاد السينودسين في أيار (مايو) ١٩٧٤ وبلا توافق سابق. ففي أول أيار (مايو)، استقبل المجمع الأرثوذكسي الوفد الكاثوليكي في دير مار إلياس (شوتيا) وفي قاعة اجتماعه بالذات. فخطب المطران إلياس زغبي الكاثوليكي متكلمًا على إعادة الوحدة الحقيقية بين الكنستين، من دون انتظار قيام الوحدة بين رومة وبقية الكنائس الأرثوذكسية. وفي ٢٢ من الشهر نفسه، استقبل السينودس الكاثوليكي الوفد الأرثوذكسي في عين تراز وفي قاعة اجتماعه، فخطب المطران جورج خضر الأرثوذكسي، وقال: «نحن نريد أن تتم معكم وحدة أنطاكية، بلا عودة إلى مرجعية خارج البلاد». فصقّ آباء المجمع لهذه الكلمات تصفيقًا حادًا. غير أن بطريركية الروم الكاثوليك أصدرت في ٢٨ آب (أغسطس) بلاغًا تضمّن الكلام على التقارب، وأصرّ على الإقرار بالرتاسة الرومانية^(٩).

«تجميد الشركة»

غير أن المطران خضر لم يدخر جهدًا في متابعة المسيرة. وأتيحت له الفرصة عندما انتدبه البطريرك إلياس الرابع (معوض) إلى رومة في زيارة أرادها سرّيّة، «حاملًا معه قضية القدس وقضية الروم الكاثوليك». فاستقبله البابا بولس السادس بحضور الأب يار دويريه. وكما رواه هو نفسه في صحيفة النهار^(١٠)، ابتكر المطران خضر صيغة لاتحاد فرعي الكرسي الأنطاكي اتحادًا مرحليًا، ريثما يتمّ اتحاد هذا الكرسي برومة، فتكلّم على «تجميد شركة» الروم الكاثوليك تجميدًا مؤقتًا لأسباب تعلق

(٩) خضر، «المشروع الرحدي للروم الكاثوليك»، النهار في ٩٥/١٠/٥.

(١٠) المصلح نفسه.

بلاهوت الكنيسة المحليّة، إذ إنّ فيها تتحقّق الكنيسة الجامعة. وأضاف المطران في حديثه لجريدة النهار: «إنّ بولس السادس لازم الصمت. وفهمت أنّه لم يكن مهيبًا لفتح كهذا».

«هل نحن جميعًا منشقّون؟» والشركة المزدوجة

وفي العام ١٩٨١، أصدر المطران إلياس زغبّي، مطران بعلبك للروم الكاثوليك، كتابًا باللغة الفرنسيّة لفت عنوانه نظر الأوساط الكنسيّة: «هل نحن جميعًا منشقّون؟». فروى فيه مراحل الانشقاق في الكرسيّ الأنطاكيّ، وما نجم عنه من آثار منها «الأونيائيّة» أو (الاتحاديّة). فعبر عن أفكاره بكلمات مؤثّرة، وقال إنّ، بقدر ما يحبّ الكنيسة الأرثوذكسيّة ويتعلّق بها لأنّه مدين لها بإيمانه، يحبّ كنيسة رومة ويتعلّق بها لكونها كرسيّ المسيحيّة الأوّل ومركز وحدتها. لذلك لا يريد أن يموت في حالة الانشقاق لا عن هذه ولا عن تلك. وختم مؤلّفه متاديًا بما أسماه «الشركة المزدوجة»، وهي أن يبقى الملكيّون في شركة مع رومة ويدخلوا في شركة مع الكرسيّ الأنطاكيّ الأرثوذكسيّ^(١١).

ولكن لا بدّ أن نذكّر هنا بأنّ المطران زغبّي سبق أن قدّم مشروع «الشركة المزدوجة» هذا إلى سينودس الروم الكاثوليك في آب (أغسطس) ١٩٧٥، فحوّله السينودس إلى رومة بتاريخ ٧ أيلول (سبتمبر) من العام نفسه. وفي ٩ نيسان (أبريل) من العام ١٩٧٦، أدلت اللجنة الرومانيّة المكلفّة دراسته برأي سلبيّ، مذكرةً بنصيحة آباء السينودس الداعية إلى الاعتدال والصبر^(١٢).

وثيقة البلمند

وطرأ حدث مهمّ في حزيران (يونيو) ١٩٩٣ أدّى إلى إثارة موضوع وحدة الكرسيّ الأنطاكيّ مرّة أخرى. فقد انعقدت في دير البلمند

(١١) Elias Zoghby, *Tous Schismatiques?* Beyrouth, 1981, p. 149 المطران إلياس

الزغبّي، ألسنا كلّنا منشقّين؟، منشورات النور، بيروت، ١٩٨٣.

(١٢) المصطلح نفسه، ص ١٣١-١٣٢.

الأرثوذكسيّ بلبان الدورة العامة السابعة للجنة المشتركة العالمية للحوار اللاهوتيّ بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة. أمّا موضوع الدورة، فقد أملاه وضع الكنائس المؤلّم في أوروبا الشرقيّة، بعد انهيار الأنظمة الشيوعيّة في العام ١٩٨٩، وهو «الأونيّة» أو (الاتّحادية) مبيّل للوحدة مرّ عليه الزمن، والسعي الحاليّ للشركة الثامنة. وقد أصبحت نتائج هذه الدورة ما يسمّى اليوم «وثيقة البلندن»، وهي تتضمّن مقدّمة ومبادئ في علم الكنيسة وقواعد عمليّة، وتعدّ المرجع الأساسيّ لحلّ مشاكل «الاتّحادية» المطروحة على الكنائس المحليّة في أوروبا الشرقيّة وفي الشرق الأدنى. وتتحدّث الوثيقة عن الكنائس الشقيقة وعن حرّيّة الأفراد والجماعات الدينيّة، وعن التزام الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة بهذا الحوار، وعن شجب جميع أشكال الاتّحادية. وهي تتحدّث أيضًا عن مسؤوليّة الرعاة المشتركة في الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة في إطار الاعتراف والاحترام المتبادل لوظائفهم الرعويّة الخاصّة^(١٣).

الإعلان الإيمانيّ الوحدويّ

كان من شأن ذلك كلّهُ أن حرّك مشروع الوحدة بين فرعيّ الكرسيّ الأنطاكيّ وأبرز دور المطران زغبّي ثانية. فأصدر في شباط (فبراير) ١٩٩٥ كراسًا بعنوان «أرثوذكسيّ متحد؟ نعم! إتّحاديّ (أونيّاتي)؟ كلا!»^(١٤). وشرح فيه الأسباب التي دفعته إلى هذه الخطوة الجديدة، وهي «الإعلان الإيمانيّ الوحدويّ». ذلك بأنّ إحدى وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني تنصّ على أنّ الحوار بين الكنيسة الكاثوليكيّة وكنائس الشرق يجب أن يأخذ بعين الاعتبار حالة كنائس الشرق في عهد ولادتها وترعرعها وطبيعة العلاقات التي كانت قائمة بينها وبين الكرسيّ الرومانيّ قبل الانشقاقات^(١٥). وقد ذكر بذلك البابا يوحنا بولس الثاني في رسالته

(١٣) *Courrier œcuménique du Moyen-Orient*, 21 (III-1993), pp. 7-15.

(١٤) E. Zoghby, *Orthodoxe uni? Ouïl Uniate? Non!* Beyrouth, fév. 1995, pp. 5-6 et 15.

(١٥) الوثائق المجمعية، قرار في الحركة المسكونيّة، رقم ١٤.

العامة «ليكونوا واحدًا»^(١٦).

أما المطران زغبى، فأرل هذا النص على النحو التالي، قال:
«وذلك يعني أنه يجب معاودة الحوار بين الكيستيين الرومانية والأرثوذكسية
من حيث انقطع، من دون التقيّد بما قامت به أو حدّدته هذه الكنيسة
وتلك، في غياب الأخرى»^(١٧).

لذلك، «وبناءً على ما كان الوضع عليه قبل الانشقاق، وعلى كون
الأرثوذكسية لا تختلف اليوم عما كانت عليه قبل الانشقاق، لا في إيمانها
ولا في اعترافها بأولية أسقف رومة»، أعلن المطران زغبى ما يلي:
١ - «أؤمن بكلّ ما تعلّمه الأرثوذكسية الشرقية.

٢ - «أنا في شركة مع أسقف رومة في الحدود التي اعترف بها الآباء
القديسون الشرقيون في الألف الأوّل وقبل الانشقاق، على أنّه الأوّل
بين الأساقفة. - بيروت في ١٨/٢/١٩٩٥»^(١٨).

وفي ٢٠/٢/١٩٩٥، ونزولاً عند رغبة المطران زغبى، علّق
المطران خضر موقّعاً على هذا الإعلان الإيمانيّ، قال: «أعتبر أنّ هذا
الإعلان الإيمانيّ لسيادة المطران إلياس زغبى يضع الأسس الضرورية
والكافية لإعادة الوحدة بين الكنائس الأرثوذكسية ورومة - برمانا في ٢٠/٢
١٩٩٥. المطران جروج خضر»^(١٩).

وبعد أيام قليلة، وافق المطران سليم بسترس على ما ورد في تعليق
المطران خضر، مع تغيير طفيف، إذ أنّه لم يذكر إلاّ الأرثوذكسية الشرقية،
قال: «وأوافق على ما ورد عند المطران خضر في شأن إعلان المطران
إلياس زغبى الإيمانيّ. فهو كافٍ لتحقيق الوحدة بين الأرثوذكسية الشرقية
والكنيسة الرومانية. - بعلبك في ٢٥/٢/١٩٩٥. المطران سليم

(١٦) ليكونوا واحدًا، رقم ٥٠

(١٧) Zoghby, op.cit p. 15.

(١٨) «أرثوذكسيّ متحد؟...» ص ٩.

(١٩) «أرثوذكسيّ متحد؟...» ص ٩.

حيثُ تقدّم المطران زغبى من آباء سينودس الروم الكاثوليك، المنعقد في الربوة من ٧/٢٢ إلى ٤/٨/١٩٩٥، مزودًا موافقة المطران خضر ودعم زميله المطران بسترس، وعرض عليهم مفتردين «إعلانه الإيماني»، وجمع توافيع ٢٣ من أصل ٢٥ مطرانًا حاضرا. ثم نُقل ملف القضية إلى كلّ من البطريرك مكسيموس الخامس (حكيم) والبطريرك أغناطيوس الرابع (هزيم).

بيان سينودسي الروم الكاثوليك والروم الأرثوذكس

بيان سينودس الروم الكاثوليك

إنّ سينودس الروم الكاثوليك الملتمس في الربوة من ٢٢ إلى ٢٧ تموز (يوليو) ١٩٩٦ أنهى أعماله ببيان يتعلّق بتوحيد البطريركية الأنطاكية، غير أنّه لم يُنشر إلّا بتاريخ ٤ أيلول (سبتمبر)^(٢١). وفضل هذا البيان نطّل على مشروع المطران زغبى.

وهكذا نعلم، أنّ البطريركَيْن حكيم وهزيم رُحبا بهذا المشروع، وتداولوا في شأنه، واتّفقا على تعيين لجنة أنطاكية مشتركة لدرسه والبحث عن سُبُل إعادة الشركة والوحدة بين كنيسة الروم الملكيين الكاثوليك والروم الأرثوذكس. فعَيّن البطريرك هزيم مع سينودسه المطران جورج خضر والمطران إلياس عودة، كما عَيّن البطريرك حكيم المطران إلياس زغبى والمطران سليم بسترس.

وفي البيان الذي أصدره آباء سينودس الروم الكاثوليك وعلى رأسهم البطريرك مكسيموس الخامس، وجّهوا آيات الشكر إلى البطريرك أغناطيوس الرابع وآباء سينودسه لما أظهروا من اهتمام بهذا الموضوع في البيان الختامي الذي أصدره سينودسهم المقدّس المنعقد من ١٦ إلى ٢٢

(٢٠) «أرثوذكسي متحد؟...» ص ٩.

(٢١) النهار ٤/٩/١٩٩٧.

تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٥. ويذكر هذا البيان بتبادل الوفدين
السينودسين في العام ١٩٧٤: «وقد تطلّعنا معًا آنذاك إلى وحدة أنطاكية
تحفظ التراث الواحد والعبادات الواحدة التي هي ينبوع معتقد واحد».

ثم يتخلل بيان الروم الكاثوليك إلى موضوعه الرئيسي، ويصرّح بأن
آباء السينودس يرون أنّ إعادة الوحدة هذه صارت اليوم ممكنة بفضل التقدم
في شركة الإيمان الذي حصل على الصعيد العالمي من خلال اللجنة
المشتركة العالمية للحوار اللاهوتي بين الكنيسة الكاثوليكية والكنائس
الأرثوذكسية. فقد أعلنت هذه اللجنة في ثلاث وثلاثين وحدة الإيمان في
العقائد الأساسية المنبثقة من المجامع المسكونية السبعة^(٢٢)، فضلًا عن
الوثيقة الرابعة في «الأونيات» الصادرة عن دورة البلمند، والتي تحدّد
أسس الشركة التامة.

ويعلن أيضًا آباء السينودس، في ما يتعلّق بأولية أسقف رومة، أنّهم
يسترحون المفهوم الذي عاشه الشرق والغرب معًا في الألف الأول،
مبتئين في ذلك ما جاء في الفاتيكان الثاني («في الحركة المسكونية»،
الرقم ١٤)، وما كتبه يوحنا بولس الثاني في رسالته العامة «ليكونوا واحدًا»
(الرقم ٦١). وعليه، فإنّهم يرون أنّ لا مسوّغ لاستمرار الانفصال بسبب هذه
الأولية.

واستنادًا إلى الوحدة في جوهر الإيمان، يرى آباء السينودس
المقدس أنّ المشاركة في القدسيّات أصبحت اليوم أمرًا طبيعيًا، تاركين
مدى تطبيقها وطرقها لما يقرره سينودس الكنيستين.

وأخيرًا، يعلن الآباء بقاءهم في الشركة مع كنيسة رومة الرسولية،
وسعيهم في الوقت عينه إلى التحوار معها لتحديد علاقتهم بها، بعد توحيد
كنيسة البطريركية الأنطاكية^{٢٣}.

(٢٢) والوثائق الثلاث هي: سرّ الكنيسة والإنخارشتيا في ضوء سرّ الثالوث الأقدس
(١٩٨٢)، الإيمان والأسرار ووحدة الكنيسة (١٩٨٧)، سرّ الكهنوت في بنية
الكنيسة الأسرار (١٩٨٨).

ردود الفعل والبيان السينودسي الأرثوذكسي

لقد أحدث الإعلان عن بيان السينودس الكاثوليكي بتاريخ ٩/٤/ ١٩٩٦ ردود فعل أرثوذكسية متعدّدة^(٢٣)، غير أنّ أهمّها أعيد دَرَسُه وصياغته، وورد في البيان السينودسي الأرثوذكسي الذي أُعلن عنه بدمشق في ١٠/١٠/١٩٩٦^(٢٤).

يوضح البيان أنّ المجمع الأنطاكي قد تدارس المشروع الكاثوليكي بروح الودّة. غير أنّه يرى: «أنّه يجب مواصلة المباحثات في لاهوت الكنيسة على المستوى الأنطاكي، وكذلك الاستمرار في عمل اللجنة المشتركة العالمية الكاثوليكية والأرثوذكسية، إذ إنّهُ يتعذّر الفصل بين المسترى الأنطاكي والمسترى العالمي».

وترى أيضًا الكنيسة الأرثوذكسية أنّ التباحث في أمر الوحدة في الإيمان مع رومة لا يزال في أوائله، كما ترى «أنّ أوّل خطوة على طريق الوحدة على الصعيد العقائدي تكون في عدم إضفاء الصفة المسكونيّة على المجمع الغربي المحليّة التي عقدها الغرب منفردًا، بما فيها المجمع الفاتيكانيّ الأوّل، وتاليًا عدم إلزاميّة هذه المجمع للروم الكاثوليك».

أما في ما يتعلّق بالمشاركة في القدسيّات فورًا، فيرى المجمع الأرثوذكسيّ «أنّها مرتبطة باستقامة الرأي الكاملة الوضوح»، كما يرى «أنّ هذه الخطوة هي الأخيرة في المسيرة الوجدية، لا الخطوة التمهيدية».

ومن ناحية أخرى فإنّ «الوحدة على أرض أنطاكية مرتبطة عند الجانب الأرثوذكسيّ بموافقة الكنائس الأرثوذكسية الشقيقة. فالمشاركة المزدوجة التي يطلبها الروم الكاثوليك مع رومة والكنيسة الأرثوذكسية

(٢٣) بالإضافة إلى مقال المطران خضر في النهار بتاريخ ٩٦/١٠/٥، وحديث في الكليك بتاريخ ٩٦/١٢/٣، نذكر مقال الأرشمندريت توما بيطار في النهار بتاريخ ٩٦/٩/٢١.

(٢٤) في ما يتعلّق بالبيان المجمعيّ الأرثوذكسيّ، راجع النشرة (البطريكية)، دمشق، ١٩٩٦، العدد ٧، البند ٦، ص ٧٣-٧٥.

الأنطاكية بأن معاً، لا يمكن أن تفصل عن إعادة الشركة بين الكرسي الروماني والأرثوذكسي جمعاً».

وإذا كان المسير اللاهوتي الحدودي طويلاً، فإنه، كما أوضحه البيان، لن يشي الكنيستين «عن تواصل المودة بينهما مع تمتين أواصر الأخوة في المسيح، والتعبير عن ذلك في البحث اللاهوتي والتشويق الرعائي والتعاون الإنساني والخيري، بغية عودة الكنيسة الأنطاكية إلى وحدتها الأولى مع الكنائس الأرثوذكسية الشرقية والكنائس الكاثوليكية الشرقية».

وأخيراً يحدّد البيان مهمة مكوّنة لكلتا الكنيستين، إذ تصبحان بصنيعهما ذلك كله، «محزّاً واحداً لرومة ولأرثوذكس العالم».

إشكالية إعادة الوحدة

يمكننا أن نلخص في فقرات ثلاث إشكالية تحقيق مشروع إعادة وحدة الكرسي الملكي الأنطاكي:

الشركة في الإيمان

يرى سينودس الروم الكاثوليك أنّ الشركة في الإيمان مؤمّنة بفضل التّفدّم الذي حقّقته، كما ذكرنا أعلاه، اللجنة المشتركة العالمية من أجل الحوار ووثائقها الأربع. ويعتقد المطران سليم بسترس أنّ نداء سينودس الروم الكاثوليك يستند إلى «قناعتنا بأننا متفقون مع الروم الأرثوذكس حول جوهر الإيمان، وأننا (هم ونحن) على إيمان واحد بالنسبة إلى نقاط العقيدة الرئيسية. أمّا النقاط التي لم نتوصّل بعد إلى الاتفاق في شأنها، فإننا نعدّها مقولات لاهوتية، وقد تبقى طويلاً موضوع نقاش»^(٢٥).

Mgr. Salim Bustros, in Le Lien, «A propos de la réponse du Synode Grec orth.» (٢٥)

1996, no. 6, pp. 52-54.

أنظر أيضاً النهار، ١٠/٢٨، ١٩٩٦، حوار مع المطران بسترس.

أما الروم الأرثوذكس فيعتقدون أنَّ الحوار اللاهوتي ما زال في أوائله، وأنه «لم يتطرق إلى قضية انبثاق الروح القدس التي تفصلنا عن الروم الكاثوليك»، ولا إلى نقاط أخرى كالخطيئة الأصلية ومعرفة الله واللاهوت الأخير (الدينونة الخاصة والمطهر وطبيعة الرؤية الطوباوية)^(٢٦). ويتساءل المطران خضر: هل الكاثوليك هم على استعداد بأن يتخلَّوا عن بعض نقاط اللاهوت الغربي^(٢٧)؟ ويتابع تساؤله قائلاً: إذا كان الروم الكاثوليك ملتزمين بتعاليم الألف الأول اللاهوتية، فهل يعتبرون أنفسهم غير مقيدين بالمجامع التي انعقدت في الغرب في الألف الثاني؟

الأولى أو الرئاسة الرومانية والولاية

لقد أعلن آباء سينودس الروم الكاثوليك بقاءهم في الشركة مع كنيسة رومة الرسولية، وسعيهم في الوقت عينه إلى التحاور معها لتحديد علاقاتهم بها بعد توحيد كنيسة البطريركية الأنطاكية^(٢٨). غير أنَّ المطران بسترس، في تحاوره مع النهار، يوضح أنَّه، في المرحلة الأخيرة من إعادة وحدة البطريركية، سيكون للجميع (الروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك) نوع واحد من العلاقات بكرسي رومة، يتحدَّد استنادًا إلى خبرة الألف الأول التي اختبرتها المسيحية. ذلك بأنَّ أولى أسقف رومة، طوال هذه المدة، كانت تعترف بها كنيسة الشرق والغرب^(٢٩). أمَّا الخلاف فكان قائمًا على طريقة ممارسة هذه الأولى.

وشير المطران جورج خضر إلى أنَّ الألف الأول لم يكن موحد النظر إلى هذه الرئاسة^(٣٠). وهو يتساءل من جهة أخرى: كيف يمكن

(٢٦) المطران جورج خضر، النهار، ١٩٩٦/١٠/٥.

(٢٧) النهار، ١٩٩٦/١٠/٢٩، حوار مع المطران خضر.

(٢٨) أنظر في أعلاه ص ١١٣.

(٢٩) Bustros, *op.cit.* p. 53.

(٣٠) المطران جورج خضر، «المشروع الموحد للروم الكاثوليك»، النهار في ١٠/٥/١٩٩٦.

الروم الكاثوليك، بعد اتحادهم وفقدانهم كياناتهم المستقل، أن يسعوا إلى الحوار مع رومة؟ وكيف يمكن، والحالة هذه، أن تكون لهم علاقات منفردة بها ليحدوها؟^(٣١) ويتساءل أيضًا المطران خضر: هل الروم الكاثوليك، في طرحهم صيغة علاقتهم الجديدة بكرسي رومة، قد اتخذوا مسافة من لجنة الحوار الرسمي بين الأرثوذكسية والكاثوليكية، لا سيما وأن هذا الحوار لم يتصدَّ حتى الآن لمسألة الرئاسة البابوية؟^(٣٢)

الشركة المزدوجة والمشاركة في القدسيات

وقد لُخصت فكرة «الشركة المزدوجة» التي ذكرها المطران زغبى في كتابه هل نحن جميعًا متشقُّون؟ على النحو التالي: «نحن متحدون برومة، وستُحد بالآرثوذكس، ولكن ليس من الضروري أن يتحد الأرثوذكس برومة». أمَّا المطران بترس فيتجنَّب استعمال هذه العبارة، ويفضِّل عبارة ثانية، وهي «الدرجات في الشركة». فهذا ما يعنيه الكاثوليك والآرثوذكس عندما يقولون إنهم في «شركة شبه كاملة»^(٣٣).

ومهما يكن الأمر، فذلك لا يحلُّ المسألة التي طرحها المطران خضر، وهو أننا أمام أربعة فرقاء هي: الروم الكاثوليك والروم الأرثوذكس الأنطاكيون ورومة والكنايس الأرثوذكسية في العالم. يقول: في حال اتِّحاد الروم الكاثوليك بالروم الأرثوذكس، إذا كان روم كاثوليك أنطاكية في شركة مع رومة، فهم يُدخلون روم أرثوذكس أنطاكية أيضًا في الشركة مع رومة؛ وإذا كان روم أورثوذكس أنطاكية في شركة مع رومة، فهم يُدخلون جميع أرثوذكس العالم في الشركة مع رومة^(٣٤). فمسألة الشركة

(٣١) المطران جورج خضر، «المشروع الوحدوي للروم الكاثوليك»، النهار في ١٠/٥/١٩٩٦.

(٣٢) المطران جورج خضر، «المشروع الوحدوي للروم الكاثوليك»، النهار في ١٠/٥/١٩٩٦.

(٣٣) المطران بترس: «نحن متفقون مع الأرثوذكس حول عقائد الإيمان وأزلية أسقف رومة»، في النهار، ١٩٩٦/١٠/٢٨.

(٣٤) المطران خضر، النهار ١٠/٥/١٩٩٦.

بين روم كاثوليك أنطاكية وروم أرثوذكس أنطاكية تثير إذا مسألة جامعة، وهي الشركة بين الكنيسة الكاثوليكية والكنائس الأرثوذكسية في العالم.

آفاق مستقبلية

لا بد أن نذكر أولاً أن كلاً من البطريرك مكسيموس الخامس والبطريرك أغناطيوس الرابع متمكّن بالمحافظة على علاقته برومة، ولا يرغب في أن تسبب إعادة وحدة الكرسي الملكي الأنطاكي انقسامًا جديدًا يثبت الأول ويكرسه^(٣٥).

غير أن كنيسة الروم الكاثوليك، كما يذكر البطريرك مكسيموس الخامس^(٣٦)، ترغب في تطوير الصيغة المرحية في ممارسة شركة الكنائس الشرقية الكاثوليكية مع كرسي رومة. «إن شركتنا مع كرسي أنطاكية الأرثوذكسي لن تكون على حساب شركتنا مع رومة، بل على حساب الصيغة الخاطئة المتبعة»، لتتيح للمؤسسة البطريركية وسينودسها أن يمارسا دورهما في السلطة والإدارة الرعائية كما كانا يمارسانه في الألف الأول.

ويوضح من ناحية أخرى أن الانشقاق الكنسي عبر التاريخ لم يكن كاملاً وكذلك وحدتها. ويذكر مؤرخو الكنيسة أن الانشقاق قد عرف خروفاً كثيرة، كما أن الوحدة الكنسية قد عرفت هي أيضاً خروفاً. وقد بدا الانشقاق واضحاً عبر العصور، ولا سيما في البطريركية الأنطاكية، حيث كان بطاركة وأساقفة أنطاكيون وأرثوذكسيون يقيمون علاقات شركة بكرسي رومة الرسولي، مع بقائهم في الشركة مع الأرثوذكسية والبطريرك المسكوني^(٣٧).

وعندما مُبلّ البطريرك أغناطيوس الرابع عن أبه في موضوع الشركة

(٣٥) البطريرك حكيم، النهار ١/١٠/١٩٩٦ - البطريرك هزيم، *L'Orient-Le Jour* بتاريخ ١٩/١٠/١٩٩٦.

(٣٦) البطريرك حكيم، المصدر نفسه.

(٣٧) المصدر نفسه.

المزدوجة، أجب: «إنه لا يوجد لدينا هذا الخيار ولا نرى ضرورته». وهو يمتنى من ناحية أخرى أن تتحد علاقة الكنيسة الأرثوذكسية برومة على ما كانت عليه قبل الانشقاق الكبير. لكنه يلاحظ أن ثمة أموراً قيد التغيير. فالكنيسة الأرثوذكسية أصبحت تُدعى كنيسة شقيقة، وذلك يعني أن في العقائد ما يحتاج إلى تطوير لكي لا تتناقض مع وجود الكنيسة الشقيقة^(٣٨).

على كل، لقد اتضح أن استعادة وحدة الكرسي الأنطاكي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوحدة بين الكنيسة الأرثوذكسية وكنيسة رومة. هكذا يبرز ثانية دور اللجنة العالمية المشتركة للحوار اللاهوتي بين الكنيسة الكاثوليكية والكنائس الأرثوذكسية. لذلك يبدو غير مُجيد أن تتخذ المسافة من لجنة الحوار هذه لطرح حلٍّ للعلاقة برومة بالعودة إلى ما كانت عليه في الألف الأول، أو لطرح حلٍّ للمجامع المسكونية المنعقدة في الألف الثاني، واعتبارها مجامع عامة لا تطبق مقرراتها على الكنائس الشرقية. فلا بد من العودة إلى لجنة الحوار هذه للبحث في شأن صرامة أسقف رومة خذمة الوحدة في الكنيسة الجامعة، وفي شأن المجامع المسكونية التي انعقدت في الغرب في غياب الكنائس الشرقية. هذا هو معنى النداء الذي وجهه إلى البابا يوحنا بولس الثاني عددٌ من اللاهوتيين الكاثوليك والأرثوذكس المجتمعين في دير شيفوتون في ١٨ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٧^(٣٩). أمّا مهمة اللجنة البطريركية الأنطاكية المشتركة فتقوم على عقد اجتماعات مكثفة لتحريك سينودسها وللبحث اللاهوتي والتنسيق الرعائي والتعاون الإنساني والخيري^(٤٠).

وإذا ما كانت محاولة إعادة وحدة فرعي الكنيسة الملكية الأنطاكية قد وضحت مسائل لاهوتية وإدارية في غاية الأهمية، فإنها قد خلقت أيضاً

(٣٨) البطريرك هزيم، *L'Orient-Le Jour*، المصغر نفسه.

(٣٩) *SOP*, no. 215, fév. 1997, pp. 20-22.

(٤٠) اليان الجمعي للروم الأرثوذكس، النشرة (البطريركية)، دمشق، ١٩٩٦، المجلد ٧،

البند ٦، ص ٧٣-٧٥.

بينهما مناخًا جديدًا من المودة الأخوية. ويعود الآن إلى جميع رعاة كنائسنا ولاهوتيين أن يبحثوا، بمعونة الروح القدس، عن الأساليب التي يمكن أن تُحقّق بها خدمة الوحدة رسالة المحبة («ليكونوا واحدًا» الرّم ١٤٥).

دمشق، أيار/مايو ١٩٩٧

ملحق

ألقيت موضوع هذا المقال في مؤتمر اليسوعيين المسكوني في تموز ١٩٩٧ بنابولي. وأستكملة الآن مشيرًا إلى بياني السينودسين الأرثوذكسي والكاثوليكي الأخيرين، وإلى الكتاب الصادر عن الكرسي الروماني بتاريخ ١١/٦/٩٧^(٤١).

إلّام المجمع الأرثوذكسي الأنطاكي في ٢٦-٢٧ أيار ١٩٩٧، وأعرب في بيانه الختامي أنّه من الضروريّ «أن تجتمع اللجنة العالمية المشتركة للحوار بين الكنيسة الأرثوذكسية والكنيسة الكاثوليكية»، كما أكد ضرورة متابعة الحوار مع كرسيّ الروم الكاثوليك الأنطاكي، مجددًا الدعوة إلى التقارب بين الكنيستين. وقد استجاب السينودس الكاثوليكي (٢١-٢٦ تموز ١٩٩٧) لهذه الدعوة في بيانه الختامي أيضًا، «وقدّر الآباء متابعة السعي لتعزيز العلاقات الأخوية بين الكنيستين على جميع الأصعدة الرعوية والليترجية والإنسانية»، ومواكبة الأنشطة المسكونية في العالم المسيحي. وأهاب كلا السينودسين باللجنة الرباعية المشتركة إلى متابعة العمل من أجل تحقيق الغاية التي أنشئت من أجلها.

وتلقّى غبطة البطريرك مكسيموس الخامس كتابًا من الكرسي الرسولي الروماني بتاريخ ١١ حزيران ١٩٩٧، حول مشروع التقارب بين بطريركية الروم الكاثوليك الملكية وبطريركية أنطاكية الأرثوذكسية. صدر هذا الكتاب عن مجمع العقيدة والإيمان، والمجمع المقدس للكنائس

(٤١) أنظر النص الكامل في مجلة البطريركية الملكية *Le Lien*، ١٩٩٧، المجلد ٤، ص ٣٢-٣٤.

الشرقية، والمجلس الحبري من أجل وحدة المسيحيين. فبعد دّرس الموضوعات المتعلقة باختصاص كلّ من تلك المراجع، ويتكليف من الأب الأقدس، أدلى رؤساء الدوائر الثلاث هذه مجتمعين ببعض الخواطر حول المشروع المذكور. ونحن نوردها في ما يلي بإيجاز مبين توجيهات الكرسي الرسولي الروماني في شأنه.

جاء في الكتاب أنّ الكرسي الرسولي يتابع باهتمام بالغ، بل يشجع، المبادرات الرامية إلى المصالحة بين الكنائس المسيحية، ويقدر جهود بطريركية الروم الكاثوليك الملكية ومساعدتها منذ عدّة عقود لتسريع تحقيق الشراكة الكاملة المنشودة. وهو يدلي ببعض الخواطر آملاً أن تسهم في تقدّم هذه المبادرة تقدّمًا لاحقًا.

ففي القضايا ذات الطابع اللاهوتي لا بدّ من العمل بصبر وتبصّر ومن درن تسرّع، ليتاح للفريقين أن يجتازا طريقًا مشتركًا. لذلك يجدر الانتباه إلى أنّ لغة الحوار ومقولاته تُؤوّل تأويلات مختلفة بحسب وجهات النظر التاريخية والعقائدية، بالإضافة إلى أنّ هذا الحوار لا يقتصر على المتحاورين المباشرين، أي بطريركية الروم الكاثوليك وبطريركية الروم الأرثوذكس، بل يشمل أيضًا ضمناً الشراكة الكاثوليكية في ما يتعلّق بالأولى، والأرثوذكسية في ما يختصّ بالثانية.

ثمّ تناول الكتاب ما ورد في الإعلان الإيماني الذي أدلى به المطران إلياس زغبى، موضّحًا أنّه، في الحديث عن الانتماء الكامل إلى تعاليم الأرثوذكسية الشرقية من قبل الروم الكاثوليك، يجب الأخذ بعين الاعتبار أنّ الكنائس الأرثوذكسية ليست بعدّ في شراكة تامّة مع رومة. ولا يمكن أن يتمّ هذا الانتماء ما لم يتوافر بين الطرفين مطابقة تامّة في إعلان الإيمان وممارسته. وفي موضوع الشراكة مع أساقفة رومة، لا يمكن تجاهل أنّ التعليم المتعلّق برئاسة الحبر الروماني قد تنامي عبر الزمن في إطار توضيح إيمان الكنيسة. لذلك من الضروريّ حفظه بأكمله، منذ البدايات إلى أيامنا هذه. وفي ما يتعلّق بمختلف أوجه المشاركة في القدّاسات، يجدر الاستمرار في الحوار لفهم معنى القاعدة المرعية ومستوّاتها اللاهوتية،

مما يجنب القيام بمبادرات من طرف واحد سابقة لأوانها، قد يتج منها أضرار لا يمكن التفاوض عنها، بما فيها الأضرار تجاه بقية الكاثوليك الشرقيين، لا سيما المقيمين في المنطقة نفسها.

وختامًا، أشار الكتاب إلى أنّ الحوار الأخوي الذي باشرت به بطريركية الروم الكاثوليك سوف يخدم المسيرة المسكونية بقدر ما يُشرك فيها الكنيسة الكاثوليكية بأجمعها. وفيما تعبّر دوائر الكرسي الرسوليّ هذه عن استعدادها للتعاون والتداول، فإنّها تعرب عن ارتياحها لما تمّ من لقاءات في هذا المجال بممثّلين من كنيسة الروم الكاثوليك.

دمشق، تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩٩٧

سرّ التنشئة الرسولية
أو
بطولة الثبات في القيم

د. تبجوني، أجهلكم صياحي بشر،

(متى ١٨/٤، مرقس ١٦/١-٢١، لوقا ١١/٥-١١، يوحنا ١١/٢١-١١)

الدكتور سمير الخوري^٥

نص رواية لوقا (١١/٥-١١)

- ١ - وازدحم الجمع على يسوع يُصفي إلى كلمة الله. وكان يسوع واقفاً على شاطئ بحيرة جنائرت.
- ٢ - فرأى قارين راسين عند شاطئها، وقد نزل منها الصيادون يفسلون الشباك.
- ٣ - وكان أحد القارين لسمعان، فصعد إليه يسوع، وسأل سمعان أن يتباعه به قليلاً عن البحر، ثم جلس يعلم الجمع من القارب.
- ٤ - ولما فرغ من الكلام، قال لسمعان: تَقَلِّمْ إلى العمق وألقوا شباككم للصيد.
- ٥ - قال سمعان: يا معلم: عينا الليل كله، وما أصبنا شيئاً. ولكنك قلت، فأنا ألقى الشباك.

(٥) باحث وأستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية. مادة مقاله محاضرة أُلقيت في حلقة مجموعة التفكير والعمل، دير مار مارون - حنايا، ١٩٩٧/٣/٢٢.

- ٦- وفعل الصيادون، وأصابوا سمكًا كثيرًا جدًا، وأخذت شبائهم تتمزق.
- ٧- وأشاروا إلى أصحابهم في القارب الآخر، ليأتوا ويسعفوه. فأتوا وملأوا القارين حتى كادا يفرقان.
- ٨- ورأى ذلك سمعان بطرس، فأكبَّ على ركبتي يسوع وقال: إني أعبد عني، يا رب، فإنني رجل خاطئ.
- ٩- وذلك لأنَّ الرهبة اعترته، هر وكلَّ مَنْ معه، لما أصابوا من صيد السمك.
- ١٠- وحدث مثل ذلك لابنَي زبدي، يعقوب ويوحنا، رفيقي سمعان. قال يسوع لسمعان: لا تَخَفْ، فمِنذ الآن تصطاد بشرًا.
- ١١- وعاد الصيادون بالقارين إلى البحر، وتركوا كلَّ شيء، وتبعوا يسوع.

١ - إحدائيات النصِّ الإنجيليِّ عند لوقا

١ - ١ - «إمتحان الدخول» في العهد الجديد.

تلتقي مجمل الترجمات البيبليَّة حول رسم حدود هذا النصِّ الإنجيليِّ عند لوقا في الفصل ١/٥-١١، بشكل شبه موحد، ولكنها تختلف حول عنونه، فتبرز في العنران:

- إمَّا مَادِيَّة المعجزة: صيد السمك العجائبيِّ (ترجمة يوسف عون ١٩٧٧).

- إمَّا شخصيَّة التلاميذ: التلاميذ الأوَّلون (ترجمة دار المشرق ١٩٨٩)، التلاميذ الأربعة الأوَّلون (ترجمة جامعة الروح القدس - الكسليك ١٩٩٢).

- إمَّا دعوة يسوع: يسوع يدعو التلاميذ الأوَّلين (ترجمة جمعيَّة الكتاب المقلَّس ١٩٩٣)، دعوة الرسل الأربعة الأوَّلين (الترجمة الأورشليميَّة ١٩٦٠).

- إمَّا الحدث والأشخاص بأسمائهم: الصيد العجائبيِّ، سمعان ويعقوب

ويوحنا يتبعون يسوع (الترجمة المسكونية للييليا ١٩٧٩).

إنها تسميات لعناوين سردية، استمد المترجمون موادها من مضمون رواية لوقا، فأبقوا على طابعها الوصفي عملاً بأمانتهم لحرفية الترجمة، فأشاروا إلى هذا المضمون دون تأويله أو التظير له. أما العنوان المقترح: التشنئة الرسولية *Initiation apostolique*، فيقوم على تلخيص غائية دعوة يسوع الصيادين الأربعة لاتباعه كرسول يتلمذهم، فيكونون شهوداً له «صيادي بشر». يدعم هذا العنوان إخضاع النص لمنهجية تحليل المضامين، كما تبيته شبكة ترابط دينامية التشنئة الرسولية، بحيث يتحول الصيادون من مشاهدين إلى شهود، ومن متحلقين حول يسوع إلى رسل باسمه، وينكشف لهم يسوع من مبشر إلى معلم (٣/٥)، فالى رب (٨/٥)، ومن رسول إلى رسالة، ومن حامل كلمة الله (١/٥) إلى كونه هو الرب، هو كلمة الله.

١ - ٢ - المعجزات المائبة في الإنجيل

يذكر الإنجيليون معجزات ثلاثاً تمت في إطار مائتي في بحيرة طبرية، هي: الصيد الوفير (لوقا ١/٥-١١، يو ١/٢١-٨)، وتسكين العاصفة (متى ٨/٢٣-٢٧، مر ٤/٣٥-٤١، لو ٨/٢٣-٢٥)، والمشي على الماء (متى ١٤/٢٢-٣٣، مر ٦/٤٥-٥٢، يو ٦/١٦-٢١). إقتصرت الحضور فيها على يسوع (ابن الله وابن الإنسان) والتلاميذ (المؤمنين المعمدين باسم يسوع)^(١)، وهم في القارب (الكنيسة) يواجهون عناصر الطبيعة. استكمالاً للمعجزات الشفائية أو لتلك الاغتنائية الهادفة إلى زرع الإيمان أو إلى إحيائه أو إلى إيمانه عند معاصري يسوع، أفراداً كانوا أو جماعات، تفيد المعجزات المائبة عن وضعية امتحان، يواجه فيها التلاميذ (المؤمنون، الكنيسة..). الصعاب والمآزم والاضطهادات. تهلع قلوبهم خوفاً منها، ويهتز إيمانهم فيشكون أو ينهزمون، مما يستدعي تثبيت

(١) البابا يوحنا بولس الثاني: العلمانيون المؤمنون بالمسيح، منشورات المركز الكاثوليكي للإعلام، ١٩٨٨، ص ٨٨-١٢٥. راجع خاصة الفصل الثالث منه.

هبة
كنيسة
يسوع

يسوع
صاحب البشرى
صياح

الصيادون
اكتاب

الجموع
انهار

يسوع يحمل كلمة الله

هو رسول يحمل الرسالة

يسوع هو كلمة الله

هو الراسل والرسول والرسالة

واقف على الشاطئ

يسوع يسير

حضور
يسوع

يرى
القاربين

يجلس
في القارب

يتم
كلامه

يتدرب
التلاميذ

رب قائم
في كل مكان

يقبل
التلاميذ

يسوع يسير الجموع من على الشاطئ

ازدحام الجموع

يسوع يصعد إلى قارب سمعان

سمعان يتضيف يسوع

يسوع يطلب التابعد بالقارب

سمعان يراقت

يسوع يعلم الجموع من القارب

الجموع تشبع

يسوع يسأل: تقدم إلى العمق + ألقوا الشبنة

سمعان يتعرض على المعلم

يسوع يترقب الاستجابة

استجابة الصيادين
إلقاء الشباك
الصيد الوفير
تعاون الصيادين
حالة الرعدة

سمعان يتعرف بالرب يسوع

يسوع يبعث: أجمعك صياد الناس

ترك كل شيء + أتباع يسوع

عودة
الصيادين
إلى البر

يسوع يدعو، يختار، يرسل: إنهبوا علموا كل الأمم...

مشاهدة يسوع

سماع يسوع

ترتيب يسوع

تشكيك يسوع

ثقة يسوع

إتباع يسوع

الشهادة لیسوع

.....تحلق حول يسوع.....

إجذاب الصيادين

.....تنشئة الصيادين.....

.....رسولية الصيادين.....

إيمانهم. لذا يبدد يسوع خوف تلاميذه (متى ٢٧/١٤، ٢٦/٨، لو ٥/١٠، ٢٥/٨، مر ٤/٤٠، ٥١/٦، يو ٦/٢٠) ويشدد إيمانهم أو يثبتهم على قلته وهزأه (متى ٢٦/٨، مر ٤/٤١، لو ٢٥/٨). لا بُدَّ إذن من التيقُّظ (لو ١٢/٣٥، متى ١٧/٢٥) وإيقاظ «الإله النائم» في قلوب المؤمنين (يو ٨/٢٥)، أي لا بدَّ من الاندفاع بقوة الإيمان بذاك القائم من الموت، لوجه المحن واقتحام أنواء الشدائد، وترويضها (يو ١٩/٦)، والسير فوق لجيجها (متى ٣٠/١٤)، دونما تهوُّر تعتري، أو قصور طفولي، أو انكفاء إلى حالة الرضاة الاتكالية على الغيب وعلى مشتقاته الشرعية، بحجة الجهالة فالله أعلم، وبحجة الاستضعاف فالله أكبر، وبحجة الاستحالة فالله أقدر، وبمضغ البراءة فالله أعدل.

فيما تحمل المعجزات المائتة سمات تربوية واضحة المعالم، تتفرَّد رواية لوقا بكونها استقطائية الموقع، امتحانية المنحى، تشدّد على رابط الثقة بالنفس، بالقيَم ومرجعية يسوع، فقة أقرنت الأقوال بعالم الأفعال، فتحوّلت التلاوة النظرية إلى مثابة عملية. فحيثما سقط الأيون الأولان في امتحان الثقة في جنة عدن (تك ٣/١٠٧) في بدء التكوين، نجح الصيادون (لو ٥/٥)، واستقطبهم يسوع تلاميذًا له أولين في مبتدأ العهد الجديد، فصاروا آباء أولين بالإيمان.

١ - ٣ - إطار رواية لوقا

أ - الإطار العام: يوضع لوقا روايته في بدء بشارة يسوع بالملكوت: إعتقد يسوع وامتلأ من الروح القدس (٣/٣٢، ٤/١) الذي قاده إلى البرية. هناك نجح يسوع في التجارب التي عُرضت له: تجربة التملُّك وتسخير قوته لإشباع جوعه (٤/٣)، وتجربة التوجهن والتشاوف، إذ تحمله الملائكة لئلا تصطدم بحجر رجله (٤/١١)، وتجربة ظفيرة التسلُّط لإشباع الرغبة في السلطة والمال (٤/٧)، ونفس قوة الروح (٤/١٤) عاد يسوع إلى الجليل، فاختر الفشل النريع في الناصرة حيث نشأ (٤/١٦). ثار عليه مواطنوه ودفعوه خارج مدينتهم. تحوّل يسوع إلى

اليهودية فأقام عند سمعان، وأخذ يعلم الجموع وشفي مرضاهم. فأعجبوا بتعليمه، وارتبكوا في أمره (٤/٣٢، ٣٤، ٣٦، ٤١) وحاولوا الإمساك به لئلا يذهب عنهم (٤/٤٢) جرياً على مألوف شهوانية جماهير الفرجة والاندھاش.

وهكذا اختبر يسوع المبدأ الأساسي الثنائي (Binôme): نجاح/ فشل، ذلك الذي يتحكم بمنطق الناس، فيما هم بدورهم يحتملون إليه في أصول عبادتهم مع عالم الآلهة عامودياً، وفي أحكام معاملاتهم بعضهم مع بعض أفقياً. قرر يسوع اختيار من سيجعلهم شهوده، صيادي بشر، إن هم تبعوه ووعوا أبعاد هذا الاختبار القاعدي، وأدركوا أهمية إسقاطاته في الدين والدنيا.

ب - زمان الرواية: صباح أحد الأيام (١/٥).

ج - مكان الرواية: في مكان ما، عند بحيرة طبرية، ما بين مدينة كفرناحوم اليهودية، وبلاد الجرسين الوثنيين.

د - مقصد يسوع: إختيار واختبار التلاميذ الأول (١١/٥) وجعلهم، مثله، صيادي بشر.

هـ - الحضور

١ - جموع: تحركها الرغبة في الحماية والأمان والاندھاش (٤/٤٢)، تزدحم لسماع يسوع (١/٥)، وللاستزادة من كلامه ومعجزاته.

٢ - الصيادون: يهضم الصيادون فشل صيدهم ليلاً (٥/٥) وقد نزلوا إلى الشاطئ يفسلون شباكهم (٢/٥)، مما يعني أنّ خيبة أملهم لم تؤدّ بهم إلى قطع الأمل بعد. يبدو أنّ هناك تراتبية لديهم:

فسمعان هو «رّيس» قوارب الصيد وله شريكان هما الأخوان يوحنا ويعقوب، لقد سبق لسمعان أن استضاف يسوع في بيته (٤/٣٨)، وتسلّى له سماع كلام يسوع، لقد رأى توافد الجموع إليه وشفاهه حماته (٤/٣٩)، لذا استضاف يسوع في قاربه (٥/٣)، ونزل، مع رفاقه، عند رغبة يسوع

بمعاودة الصيد صباحًا، بعدما أبدى ممانعته كخبير في شؤون الصيد، أظهر الصيادون جهوزية للاعتراف بالرب، وللتعلق به واتباعه.

٣ - يسوع: يبحث عن الناس وعن الصيادين، ليحوّل هؤلاء خدامًا للكلمة في خدمة أولئك.

و - التعداد الإحصائي: بفضل عملية فرز الكلمات الواردة في النصّ (الاسم أو الضمير العائد إليه) وتعداد تكرارها، تبين أنّ عدد المرّات التي ذُكرت فيها، هي على الشكل التالي:

١٥	يسوع.	٧	قارب.
١٢	سمعان.	٤	شباك.
٦	صيادو قارب سمعان.	٤	سمك.
٦	صيادو القارب الآخر.	٥	صيد.
٦	الصيادون بمجملهم.	٢	جموع.

٢ - «تقدّم إلى العمق والقوا الشبكة للصيد» (لو ٥/٤)

كيف يمكن فهم نصّ التشنة الرسولية كما رواه لوقا؟ أيّا هو الاختبار الذي امتحن يسوع به الصيادين لتطويعهم (recrutement) تلاميذًا له؟ ما الذي يعنينا منه اليوم؟ ماذا يعني لنا اليوم في لبنان وتجاه شعوب الشرق في مواجهة الألف الثالث؟

يمكن استعراض شبكتي قراءة، تختزل كلاهما جملة من مطالعات مضامين نصّ لوقا، تتمتع الأولى بالأسبقية، فهي الأكثر رواجًا والأوفر أثرًا عند التجمّعات والتنظيمات التي يطغى عليها الطابع المؤسسي الإداري، بحيث يرتاح إليها موظفو المؤسسات المدنية والدينية (مر ٣/٦)، «فيؤدّلجونها» ويمثل لها مرؤوسوهم. أمّا الثانية فهي الأضعف انتشارًا والأعمق تأثيرًا، تبتّها المجموعات والجماعات التي تنهّد (aspirant) نحو الطابع النبوي، بحيث يعتقها من تبضج فيهم فتوة الإيمان، فيجاهرون بها، وبها يلتزمون مع إخوانهم بحرّة أبناء الله. هاتان الشبكتان هما:

تعتمد شبكة القراءة القدسية منطق الإنسان الذي يصوّر علاقته مع عالم الألوهة، على شاكلة ما خبره في يوميات حياته الاجتماعية، يرتاح إلى تنظيم نمط عباداته الدينية وفق مألوف نمط معاملاته المدنية^(٢)، ينسخ أحد النمطين ويسجبه على الآخر، فيُبرّر النمطين معاً، لا بل يُقدّسُهُما *sacraliser*. إنّه منطق الإنسان المتمرس بالمواقف الأخلاقية *moralisant* ذات المنحى التذنيبي *culpabilisant*. يستعبد الإنسان ذاته، قاصراً صاغراً، لصالح الله. فالله هو على صورة الإنسان هنا. يستعذب الإنسان شريعة الله، ينقاد لها بذمّة أصولية حذافيرية وإطلاقية *absolutisante*، رغبة بالتأثير في الله الأقوى، وطمعاً بنيل رضاه. لذا يُكثر من استعمال أفعال التفضيل وأفعال المبالغة... ويتبرّع للذود عن كرامة صاحب العزة الإلهية، بالانقياس من تسوّل له نفسه «سب الدين» أو الخروج على الدين أو الارتداد عنه... إنّه منطق الإنسان العتيق، رجل الديانة، إنسان ديانة الجماهير، صاحب حاجة وطالب منفعة يسعى إليها في فعالية السلوك السحري، أو في فاعلية المسالك الحفوقية الشرعية.

تلخيص: تلخص شبكة القراءة القدسية رواية لوقا على النحو التالي: اجتهد الصيادون الليل كلّ بجديّة، ولم يصطادوا شيئاً. وفي الغداة أتمروا بأمر يسوع. أطاعوه، فأصابوا سمكاً كثيراً (٦/٥). مانع سمعان بقوله ليسوع «يا معلّم، عشنا الليل كلّ وما أصبنا شيئاً» (٥/٥)، بسبب تعبته أو كسله أو خجله من أن يظفر نفسه، أمام أصحابه، جاهلاً بأمور الصيد، لا بسبب عصيانه أو أمر يسوع. لذا إنصاع سريعاً، لعلّمه بعدم جواز انتهاك أوامر الله ونواهيه لأيّ سبب كان. وهكذا نجح سمعان في صيد السمك

VARONE F.: *Ce Dieu absent qui fait problème*, Ed. du Cerf, 1991. Cf 1er (٢) chapitre: Dieu, une projection de l'homme, pp. 13-18.

لأنه أطاع. وللسبب نفسه خَرَّ ساجداً^(٣)، معترفاً بقدرة الرب (٨/٥) ومقرراً بجهالته هو. «فهو رجل خاطئ». تحقق يسوع من طاعة سمعان، وثبتت من تنزله عن ادّعاءاته المعروفة بأمور الصيد، ولمس صدق اعترافه المزدوج، فبادر يسوع وكافاه بقوله: «لا تخف، فمُنذ الآن تصطاد بشرًا» (١٠/٥). لقد «استحق» سمعان هذه المكافأة. مُنذ قَدَم طاعته ثَمَنًا لها، راق الصيادين. تصرّف سمعان، فحذوا حذوه، لينالوا النصيب نفسه، لذلك «تركوا كلَّ شيء وتبعوا يسوع» (١١/٥). رقمهم يسوع إلى مضاف الرسل (متى ١٠/١-٤، مر ٣/١٣-١٩). أما سمعان، فمَيَّزَه عنهم، بأن رَقَّاه إلى أعلى المراتب في الكنيسة (يو ٢١/١٥-٢٠، متى ١٦/١٧-٢٠)، ذاك لأنَّ بطرس كان سَبَّاقًا في الاتقياد لسؤال يسوع، سريعًا في الاعتراف به، مستعجلاً أتباعه...

من السهل التوقُّع كيف أنَّ الخطاب الديني (أيًا كان انتماء الخطيب المذهبي أو السياسي)، الممهور بشبكة القراءة القدسيّة هذه، ينزع إلى تأنيب الناس لعدم استسلامهم، بما فيه الكفاية، لشرائع الله ولسنن كُتبه المقدّسة، بل يجنح إلى تذنيبهم برفضياتهم، وتبكيّتهم على اعتراضاتهم، وتكفيرهم بها. يستطيع تجريمهم ماديًا بمصائب تصيهم، فيسارع إلى نسبتها إلى العدالة الإلهية. فلكونهم ابتعدوا عن الله وأعرضوا عن هُدْيِهِ، إِيْتَمَدَ اللهُ عَنْهُمْ وَأَسْلَمَهُمْ لَزَوَاتٍ يَسْتَهِلُّوْنَهَا فَيَهْلِكُهُمْ^(٤)... إِنَّ مَا يُقَالُ عَنْ هَذَا النُّوعِ مِنَ الْخُطَابَاتِ السَّارِيَةِ عَلَى الْمَسْتَوَى الدِّينِيِّ، يُقَالُ فِيهَا جَارِيَةً، بِمَضْمُونٍ سِيَاسِيٍّ، عَلَى الْمَسْتَوَى الْمَدْنِيِّ. قَوَامُ هَذِهِ الْمَطَالَعَةِ الْمَعْمَمَةِ هُوَ أَنَّ الْفِشْلَ نَصِيبٌ مُحْتَوٍ لِكُلِّ إِنْسَانٍ شَاءَ الْإِتْكَالَ عَلَى نَفْسِهِ وَالْاعْتِمَادَ عَلَى قَوَاهِ لِلنَّظَرِ فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ، وَلِلْمَسِيرَةِ عَلَى عَالَمِهِ وَتَنْظِيمِ أُمُورِهِ وَعَقْلَنَةِ تَعَامُلِهِ، وَإِدَارَةِ شُؤُونِهِ وَالتَّدرِجِ فِي سَلَمِ الْيَقِينِ بِمَنْطِقِ خَيْرَاتِهِ... أَمَّا النِّجَاحُ، فَهُوَ مِكَافَأَةٌ مَضْمُونَةٌ لِمَنْ يَتَّكِلُ عَلَى اللَّهِ، وَيَكُلِّ

OTTO R.: *Le Sacré*, Ed. Payot, 1969. Voir pp. 27-41: *Mysterium Tremendum*. (٣)

VARONE F.: *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Ed. du Cerf, 1981, p. 16 ss. (٤)

إليه كل أمر، وكل تنظيم وتدبير في دينه وفي دنياه، يتتبد بأوامر الله ويتبع وصاياه. فإن أعرض الإنسان عن سُنَّة الله وزاغ عنها، أعاد إنتاج سقطة آدم نفسها، كما صوّرها الكاتب الملهم في جنة عدن (تك ٣/١-٢٤). وفي حال كانت شرائع الحاكم، ظلّ الله على الأرض، هي المستهكة، فالويل لمن يُتهم بانتهاكها...

أ - وقع القراءة القدسية على المستوى الديني: منطق الديانة

يمكن تلمّس وقع القراءة على المستوى الديني، عبر صور محورية، ومفاهيم أساسية *conceptions*، يفرزها منطق الديانة، ويصوغها بقوالب المفاهيم *concepts* والتعابير الدينية والفقهية، تمهيداً لرفضها كمداميك قاعدية، بها يرفع بنيان الديانة، ومنها:

١ - صورة الله: الله هنا هو الأكبر الأقدر، الأقوى، إنه على كل شيء قدير، هو العارف الجبار. إنه العالم الأعلم، لا يخفاه شيء. يدير، ويدير كل شيء. هو الديان والمشرع الأعظم، إنه سيّد الأحداث مسؤول عنها وحده...

٢ - صورة الإنسان: يبدو الإنسان هنا أنه قاصر، جاهل، ضعيف، سخيف، غثيم، إنه مغرور متكبر مدّع، يدفعه جهله وغروره إلى ارتكاب الحماقات...

٣ - صورة العلاقة: ما دام الله يفوق الإنسان بدرجات في المعرفة والقدرة، فالإنسان صغير والله أكبر، الإنسان قادر عالم... أمّا الله فهو الأقدر والأعلم... فالله يتفوق على الإنسان، ولكنه ليس مغايراً عنه. لذلك، أصبح من الطبيعي أن يطيع الإنسان الله ويستسلم له، وينقاد إليه وينصاع لأوامره، كما ينصاع الأصغر إلى الأكبر في الواقع الاجتماعي فلا ينحصر بياله التشكيك بأي من معارف هذا الأكبر. بل ولا يسمع لنفسه بمثل هذه المخاطرة الخطرة لتلا يُعاق بها... تكمن خطيئة الإنسان الكبرى في فاكرته. إنه عرضة للنسيان، لذلك وجب أن يكون هناك من يذكره بواجباته وشرائع الله.

٤ - النجاح/ الفشل هو المقياس التطبيقي: يصيب الإنسان نجاحًا مظفرًا بمقدار طاعته لله ويصاب بالفشل الذريع إن هو تناسى الله أو تمرد عليه. لذا أصاب التلاميذ صيدًا وفيرًا لمجرد «سماعهم كلمة» يسوع. فلكون الله يسود على كل شيء ويده كل شيء، فما على الإنسان سوى تنفيذ أوامر الله، حتى يحول الله الأحداث تلقائيًا لصالح الإنسان. فإن أدى الإنسان لله ما عليه، كافاه الله فطيع الخيرات لخدمته. أما إذا أصيب الإنسان بالفشل (بالمرض، بالفقر، بالفاقة...)، فمعنى ذلك أنه عصى أوامر الله، فاقصص الله منه بحرمانه هذا أو ذاك من الأمور. وهكذا يصبح النجاح مقياسًا لطهر الفضيلة، كما يصبح الفشل دلالة على عهر الرذيلة^(٥). وهكذا أيضًا يصبح بإمكان الأغنياء والأصحاء والأقوياء الاعتداد «بقداستهم» وتعبير البؤساء والسقماء والضعفاء «بنجاستهم»... وعليه، فالشعوب المقهورة تُعتبر بالضرورة خاطئة ورجسة، والبلدان المحتلة بلدانًا مذنبية، والدول المغلوبة على أمرها دولًا كافرة خسية...

٥ - عبرة التعامل النموذجي: يرفد وقع القراءة القدسية بصورة الأربع، إلى عبرة مفادها:

+ رأس الحكمة إرضاء الله، وهي مقولة يتقنها أصحاب التصرفات الدينية، ذات الطابع الحقوقي^(٦) الحسائي، التجاري...

+ رأس الحكمة استعطاف الله، وهو مذهب يتشتمل في ابتكار وسائل إشباع أصحاب الممارسات الدينية، ذات الطابع السحري - الشرائعي، التطييري والاستعطائي.

+ رأس الحكمة خوف الله، وهي أطروحة يتحصن فيها أصحاب

(٥) DANIELOU J.: *Dieu et nous*, Ed. Livre de Vie, 1960, p. 118.

راجع أيضًا: معجم اللاهوت الكتابي، دار المشرق، ١٩٩١، الأقسام التالية: عدل، اختيار، أناة، انتقام، تكفير، تربية، ثقة، ربح، سهر، شهادة، طاعة، عاصفة، عقاب كنية، ماء، مخافة الله، معجزة.

(٦) CARRIER H., PIN E.: *Essai de sociologie religieuse*, Ed. S.P.E.S., 1970, pp. 105-119.

السلوكات الدينية، ذات الطابع التبعية الانحياقي والاحتمائي...

ب - إنعكاسات القراءة القدسية على المستوى المدني: منطق الطفيلان

للقراءة القدسية انعكاس مباشر على المستوى المدني، تصيب مفاعيله مفاصل العلاقات الاجتماعية القائمة بين الأفراد والجماعات، بمقدار ما يستوجب الانتظام العام إحاطة نظام المؤسسة الاجتماعية (أسرة، قبيلة، مدينة، دولة...) بهالة احترامية، تجعله بمنأى عن خفة المساس به. يُحرّم حكم الطفيلان تعديل النظام، فيما يسمح به الحكم الديمقراطي^(٧)، بل ويحث عليه وفق آلية يشرع لها.

١ - قدسية الشريعة: تُعتبر الشريعة بكلّ دقائقها قدسية، لا تُمس. فالإنسان وُجد للبت لا العكس. تمامًا كما القانون هو الذي يحدّد الحرية هنا، ويحدّ منها، لا العكس.

٢ - «تأليه» صاحب السلطة: يُعتبر صاحب السلطة شخصية قدسية، لا يصحّ التقرّب منه دون خنّ، ولا مكالمته دون وجل. والمقولة إياها تصحّ في السلطة السياسية كما المتزلية والمدرسية... «منذ القديم، والشرق يعيد إنتاج الصراعات باسم الآلهة وفي سيلها، أكانت تلك آلهة في السماء، أم شرائع وإيديولوجيات، أم بشرًا أو زعماء، اتّخذوا طابعًا قدسيًا، فالهوا ذواتهم أو ألهمهم أزلهمهم. وها هي هذه الآلهة تدفع أتباعها إلى قتال. وقتل باسمها وفي سيلها. تمتع الناس بالحرف أو بالسيف، ظلًا أنّ هذا النوع من القتال يبقى لها مقاماتها، فيقيها آلهة وبقى أتباعها تابعين آدميين. رفض يسوع هذا القتال الأخرق، كسر حلقة المفرغة وأقام الإنسان في وسط المجمع نهار السبت، أي أقامه في المكان والزمان والشرع المقدّس، عاكسًا مجرى ما ألّفته الأديان، فحرّر يد الرجل

DUVERGER M.: *La dictature*, P.U.F., 1971, p. 50 ss. (٧)

أنظر الباب الثالث: الطاغية يرتدي عباءة الدين، في: الطاغية، لبيد النّاش إمام، منشورات عالم المعرفة، رقم ١٨٣، سنة ١٩٩٤.

الأشّل، ممّا أثار القريّسين رجال الديانة، والهيرودوسيين رجال السياسة، فراحوا يتأمرون كيف يهلكون المسيح المحرّر (مر ١٣/١-٦) ^(٨). يتلّزم تأليه صاحب السلطة مع قدسويّة رأيه ونظامه، والقدسويّة نفسها تُسحب على العلاقات الاجتماعية، فيشيع الحديث عن غسل العار، عن إزالة الرجس، عن التطهير العرقيّ أو المذهبيّ، عن التطهير الجغرافيّ... وكلّها نماذج تطبيقيّة عن «حروب الآلهة» و«حروب المطلقات».

٣ - إدغام السلطة والحقيقة: تتّجه القراءة القدسيّة بمنطقها الخاصّ، نحو إطلاقيّة كلّ أمر absolutiser برفضها نسبته relativiser، فلا تميّز لديها ممكن ما بين القيمة valeur ومعاييرها normes التي تجسّمها تحت أشكال حقوق، وينود، ورتب، ورموز أو ممارسات. فالإطلاقيّة تصيب القيمة ومعاييرها وتضفي عليها معًا، طابعًا قدسيًا، يَحجُرُ على القيمة - الروح في قمم معيارها، فيقلّص الحرف، وفيه يحتّط الروح. يمهدّ هذا المنطق الطريق للمتعضّين ^(٩)، أهل البطانة والحاشية، شعراء البلاط، أن يتبرّعوا بذهنيّة متحرّجة cristallisée موصلة impénétrable، آحاديّة النظرة والتوجّه monolithique، لإدغام السلطة والحقيقة. يصادر صاحب السلطة الحقيقة كما الحقوق، إيذانًا بفرض حقيقته هو على الناس، والتصلّق عليهم ببعض حقوقهم. وغالبًا ما يتخذ أهواءه ومنافعه وأمزجته مقياسًا للحقيقة، فيحتكر قوّة الإكراه في المجتمع (الأجهزة الأمنيّة...) ويحاول التفرّد بقوّة الإقناع (وسائل الإعلام بشتّى أنواعها...)، تتملّكه عقدة إبراهيم ^(١٠) التي بها يندفع صاحب السلطة (الأب، الرئيس، الزعيم، الملك...) لإكراه

(٨) سمير الخوري: رسوليّة أصحاب حرّيّة أبناء الله، المؤتمر الثالث للتراث السريانيّ، منشورات مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة، أنطلياس، ١٩٩٦، ص ١٢٣. راجع أيضًا سمير الخوري: «الديمقراطيّة في الكنيسة ومراهب الروح»، مجلّة بيبليّا، عدد ٣٣، سنة ١٩٩٥، ص ٦.

(٩) MUCCHIELLI R.: *Opinion et changement d'opinion*, Ed. Sociales, 1975, pp. 33-34.

(١٠) سمير الخوري: «عقدة إبراهيم وحقوق الطفل»، مجلّة الرعيّة، العدد ٢٥٤، ص ٦٤-٦٥، سنة ١٩٩١.

مرؤوسيه أو أولاده على تنفيذ مشروعه، بل وللتضحية بهم فعلياً أو رمزياً للغرض نفسه. «كلام الملوك ملوك الكلام»، يقولون: «لا تفكر أنت، فصاحب السلطة فكر عنك». فإن خاطرت وفكرت، فإما أن تصل إلى حقيقة قالها قبلك، وفي ذلك إضاعة للوقت، وإن بلغ تفكيرك إلى حقيقة لا يشاطرك فيها صاحب السلطة فالويل لك، إنك دخلت دائرة خطر قطع معاشك، أرتك، رقيتك... (في الأسرة، كما في المدرسة والشارع والدولة...). «فما بين المرؤوس والحقيقة، هناك وساطة واحدة، ممكنة، هي إطاعة صاحب السلطة وحسب»^(١١).

٤ - التعامل مع السلطة: يبدو واضحاً أن علاقات السلطة في المجتمع تتجه نحو أنموذج ارتباط الأمر بالطاعة. فلا بد من «الانصياع والاتباع وترداد أقوال السلطة»^(١٢) في البيت والمدرسة والمجتمع. لمداراة هذا الواقع الزاجر، أو للتعامل معه بأقل كلفة اجتماعية ممكنة، يتجه الناس في الغالب إلى أحد المخارج التالية التي تُعرض لهم. إنها، في الواقع، تجارب^(١٣) أكثر منها حلول لتغيير الواقع.

+ التبعية: يتطوع المرء للاستسلام والاستسلام بمقتضى الواقعية السياسية. نعيش تحت ظل أحدهم، «نعيش في ذمته»، نقاداً للعناترة والزيuran، يروج لهم، باسم الشطارة والحريقة والحداقة والحنكة، أنه «يدبر حاله»، ولا يتوانى عن أن يتنكر لهم وينكرهم متى تغيرت الأحوال، كما بطرس قبل صباح الديك (يو ١٨/١٥-٢٧). رفض يسوع تجربة التبعية وأن يُعطى ممالك الأرض وغناها لقاء سجوده لأركون هذا العالم. رفض الواقعية السياسية باسم الشيادة للحق (متى ٨/٤-١٠، لو ٣/٦-٨)...

DREWERMANN E.: *Les fonctionnaires de Dieu*, Ed. Albin Michel, 1993, pp. (١١) 379-382.

KHOURY J., KHOURY S., AOUD M.: *Un Avenir qui germe*, Ed. C.R.D.P., (١٢) 1983, pp. 169-176.

(١٣) ماري خوري: «رسولة الشباب في الألف الثالث»، مجلة المائدة، عدد ١، دورة ٣٨، السنة ١٩٩٧، ص ٤٣-٤٤.

+ تجربة الثقة: يدفع الرياء بصاحبه إلى أن «يحمي رأسه» وإلى أن «يلطي بظّل المتعتر»، فيجاري ويهادن، ويعتمد سلوك المدّاحين، ويفدق على صاحب السلطة النعوت الأسطورية والبطولية والإلهية، فلان بطل، نابغة، ملاك حارس، أسد... رفض يسرع الثقة والرياء والكذب الملتحق بها، فأدانها باسم الصدق والصدقية، والحقيقة: «ليكن كلامكم نعم نعم أو لا لا. فليس الذي يقول يا رب يا رب يدخل ملكوت السماء، بل الذي يعمل بمشيئة الآب».

+ الانسحابية: تدفع الجبّانة بصاحبها إلى التعامي عن الواقع والانسحاب منه (هجرة، نزوح، استقالة...) ومداورته رمزياً (لهو، لعب، تسالي...)، «يللم أطرافه»، يجنح إلى عالم الخيال والسحر، والاتكال على الغيب والقدر والمكتوب. يجبن تجاه الأحداث فيتهرب منها^(١٤) نحو ذكريات الماضي كتميذي عمّاوس المهرولين إلى ماضيها (لو ٢٤/١٣-٣٥). رفض يسوع الانسحابية لما رفض بأن يلقي بنفسه من قمة الرسالة المسيحانية وينسحب إلى حضيض السهولة فلا تتعثر بحجر رجله (متى ٦/٤). ولما رفض اقتراح بطرس عليه أن يتلافى الصعود إلى أورشليم لئلا يقبض عليه الزعماء (متى ٢٣/١٦، يو ١٨/٣٧)، رفض الانسحاب من الشهادة للحق.

+ الحيادية: الحيادية نوع من الانسحابية التي ما يزال صاحبها يحمل ميلاً إلى الفرجة ولو عن بُعد. يستقيل الحيادي من كلّ موضوع، «ينفض يديه ويفسلهما»، يتنصل من كلّ أمر ويحتمي وراء قناع الاعتدال. «فخار يكثر بعضه، حادت عن ضهري بسيطة...». تكفيه عندياته كالغني - البخل (لو ١٩/١٦-٣١)، إنه غير معني، غير مسؤول، «يا رب نفسي» يقول: رفض يسوع الحيادية والاكفاء بخبز الجسد، وأن يسخر قدرته لتحويل الحجارة خبزاً يُشبع به جوعه، رفض الحيادية التي طلع لبريها التلاميذ ليثروه عن التضامن مع الجائعين، فأجزل لهؤلاء طعامهم

(١٤) مجمع العقيدة والإيمان: الحرية المسيحية والتحرر، منشورات المركز الكاثوليكي للإعلام، ١٩٨٦، ص ٦.

بمعجزة حبه لهم (متى ١٤/١٢-٢١).

+ العدوانية: تدفع خيبة الأمل بصاحبها إلى العدوانية الشمشونية التدميرية بهدف تحسين أوضاعه عنفًا. وما الإرهاب سوى عدوانية انتقامية أنانية ضيقة، لا افتراضية فيها. Rédemption. يلجأ المرء إلى عنف البطش يأسًا من إنسانية الإنسان، بعدما تعطلت أدوات تغيير الواقع بالطرق الديمقراطية السلمية. فيمارس العدوانية ضد الآخرين أفرادًا (قتل، اغتصاب...) أو مجتمعًا (تفجيرات، تخريب إرهاب، تدمير البيئة...). أو ضد الأنا (انتحار، مخدرات، جنس...). رفض يسوع العدوانية، ودعا إلى: أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم.. مَنْ أَخَذَ بِالسِّيفِ بِالسِّيفِ يُؤْخَذُ، إصنعوا للغير ما ترغبون في أن يصنع الغير لكم.. (متى ٤٤/٥، ١٢/٧).

+ الالتزام: الالتزام المسيحي هو تقيض هذه التجارب الخمس مفردة ومجموعة.

- ١ - إِنَّهُ حَبَّ الْآخَرِينَ عوض استعدادهم وإبادتهم.
- ٢ - إِنَّهُ الاهتمام بالآخرين والعناية بهم عوض التنفّل منهم.
- ٣ - إِنَّهُ الإقبال نحوهم والتضامن معهم عوض الانسحاب عنهم.
- ٤ - إِنَّهُ اعتناق قضايا الآخرين والنضال معهم عوض التبعية لظالمهم.
- ٥ - إِنَّهُ المجاهرة بالوثوق بالآخرين وبمخايرتهم عوض التزّلف لهم والتظاهر برؤمهم.

تساؤلات محورية فاصلة

بالنظر إلى ما تقدّم أعلاه: آية روحانية يمكن أن تطلع بها شبكة القراءة القدسية هذه؟ إنها تنضح بروح العبودية وروحانية قصور الإنسان تجاه إله صباووت أكبر، يتمدّد على كلّ من المستويات الدينية والملتبة تمتدًا يقضي على مجرد احتمال قيام روح البتوة، وروحانية حرّية أبناء الله: هل يمكن أن يكون هذا «الله»، الذي كشفت صورته شبكة القراءة القدسية، أبا يسوع وأبانا حقًا؟ أمّا هو الصف من التلاميذ الذي يرتاح إليه يسوع، تلاميذ طيّمين إنصاعين يَفْذُونَ آليًا automates أوامر الله؟

أتكون هذه هي ملامح ملكوت الله الذي بشر به يسوع، قائماً على التوائت والبنوة والمجائية؟ أين تُراها تكون تلك البشري الجديدة المزعومة في كل هذا؟ أي امتحان أعدّه يسوع واعتمده لاختبار تلاميذ العهد الجديد، بالأمس في القارب عند بحيرة طبرية، واليوم في الكنيسة ومؤسساتها الرهبانية والرسولية في بحر العالم؟ أمر امتحان الطاعة والاتكال على الله في كل أمر كالرُضع القاصرين؟ أم هو امتحان الالتزام، القائم على اختبار الثقة والمثابرة، كالأبناء البالغين الراشدين؟

٢ - ٢ - شبكة القراءة المسيحية

تعتمد شبكة القراءة المسيحية^(١٥) منطق إنسان الإيمان الذي وعى مواعد عماده، وأدرك شرف دعوته إلى البنوة للآب كما كشفه يسوع، فراح يجهد لتأوين Actualiser حقائق الإنجيل، ليحقق في ذاته صورة الله، ويكون كاملاً (متى ٨/٥)، ويجسد في علاقاته مع الآخرين محبة الله له ولهم، وشريعته في ذلك شرعة الجيل (متى ١٢/٥-١٢). إنها قراءة محوراً يسوع^(١٦). بمرجعية تتم مطالعة الأحداث والأفكار والأشياء، تشكل أخلاقية المحبة وأخلاقية الحرية مفتاح الفهم فيها. إنها مشبعة باللاهوت البيلي، قبل أي أمر آخر، فهي قراءة العهد الجديد.

تلخيص: تلخص شبكة القراءة المسيحية رواية لوقا على النحو التالي: إستفد الصيادون فنون الصيد ليلاً ولم يصطادوا شيئاً. وفي الغداة طلب منهم يسوع إعادة الكرة، والمثابرة، فأصابوا سمكاً كثيراً. لم يعلم يسوع الصيادين أي تقنية لا يعرفونها، وهم اختصاصيو البحر والصيد، لا بل إن ما يقترحه عليهم يدل على جهله بأبسط قواعد الصيد: فالصيد بالشباك يتم في العمق ليلاً كما فعل الصيادون (بابتعادهم حوالى ثلاثين

(١٥) سير الخوري: «إنموذج التربية المسيحية»، مجلة المثارة، عدد ٣، دورة ٣٧، السنة ١٩٩٦، ص ٢٦٢-٢٨٢.

(١٦) يوحنا بولس الثاني: الإرشاد الرسولي رجاء جديد للبنان، منشورات المركز الكاثوليكي للإعلام، جل النيب، ١٩٩٧، ص ٢٨.

غلو، أي 30×188 مترًا = ستة كيلومترات تقريبًا، أي في وسط البحيرة، وقطرها اثنا عشر كيلومترًا، يو ١٩/٦). أما صباحًا فالصيد الناجح يتم بالشباك أو بالصنارة أو القفص عن قرب، أو بالغمرة في العمق. عكس ما اقترح يسوع (يبدو أن يسوع تعلم من الصيادين فن الصيد، إذ يُظهره يوحنا واقفًا عند الشاطئ بعد القيامة، يطلب من التلاميذ إلقاء الشبكة، فيما قاربهم عائم على بعد مائتي ذراع، أي $200 \times 0,47$ مترًا = ٩٤ مترًا. يوحنا ٨/٢١)، اعترض سمعان بقوله ليسوع: «يا معلم تعبنا الليل كله وما أصبنا شيئًا» (٥/٥). وفي ذلك إشارة واضحة إلى إفتان الصيادين فنون مهتهم وإلى أن يسوع يجهلها:

+ يعرف الصيادون أصول مهتهم تمام المعرفة. لقد استعملوا التنبؤات المناسبة في المكان والزمان المناسبين، وفشلوا. فلا داعٍ لتكرار المحاولة، وخاصة تكرارها نهارًا.

+ يجهل يسوع أمور الصيد، ولا تقنية صيد جديدة عنده يقترحها على الصيادين، فلا مبرر إذن لدعوته الصيادين إلى المثابرة. لا يخلو جواب سمعان هنا من ملمح تهكمي: صحيح أنت معلم يا يسوع، ولكن في غير شؤون مهتنا...

كان من المتوقع أن يبذد يسوع ادّعاءات سمعان، وأن يفنّد له تلميحاته هذه. ولكنه لم يفعل. ذلك أن تلميحات سمعان هي تأكيدات، وادّعاءاته صحيحة. أدرك سمعان بأن يسوع مقصّدًا آخر يحمل إلى الصيادين دربًا من نوع آخر، لا علاقة له بفنون صيد السمك، وأن يسوع صمّم على تلقينهم إياه بمناسبة هذا الصيد.

لقد سبق لسمعان أن شاهد معجزات يسوع في بيته (٤/٢٨)، وسمع تبشيره ورأى ازدحام الناس حوله (٥/١-٣)، لذا لبي طلب يسوع بقوله: «ولكنك قلت، فانا ألقى الشبكة» (٥/٤). تقدّم سمعان بقاريه إلى العمق، معرّفًا بذلك نفسه للسخرية المهنية أمام العارفين بأصول صيد السمك، فتحاشى أن يصطحب معه أصحابه في القارب الآخر، لا ليتجنب الهزم منه أو ليجتنب الفضيحة، بل لأنّ يلزمهم بما استوثق به ومن وثق فيه.

والحال أنَّ تجاوب سمعان مع مطلب يسوع، غير المعقول بمعاودة الصيد، يتطلب ثقةً عظيمة، تلك التي باهترازها تصدّع العلاقة^(١٧) وتقطع مع الله ومع الناس. فالخطيئة تنطلق من عدم الثقة، بل إنَّ عدم الثقة هو الخطيئة إِيَّاهَا، كما عرضها الكاتب الملمهم في سقطة الأبرين الأولين (تك ٦/٣). ثابر الصيادون نهارًا، ويسوع معهم في القارب، على أداء الأعمال الروتينية نفسها التي ثبت فشلها بالأمس ليلاً. «إنَّها مثابرة حمقاء بمنظور العالم، ولكنَّها ثقة إيمان ورجاء حيٍّ بمنظور يسوع»^(١٨). أصاب الصيادون سمكًا وفيرًا، فأشركوا رفاقهم في غبطة الصيد المعجيب (٧/٥). كما في فرح الاختبار القيمي الجديد (١٠/٥). فَيَهَم سمعان مرمى تعليم يسوع ومقصد امتحان التلاميذ به. إنَّه تعليمٌ مغاير كليًا لتعاليم العالم ولمنطق الديانة. إنَّه لبَّ منطق الإيمان. إعرّف سمعان بالربِّ وأقرَّ بعدم أهليته له: «إني رجل خاطئ» (٨/٥). كسر يسوع مقولة الأهلية الحقوقية والاستحقاق الحسابي التجاري. فمحبّة الله مجّانية سخية هي، لذا قبل الصيادين تلاميذًا له، وجعلهم صيادي بشر (١٠/٥). وأقام سمعان - بطرس رئيسًا في الكنيسة لأنَّه أحبُّ تلاميذه له (يو ٢١/١٥-٢٠، متى ١٦/١٧-٢٠)، لا أحبُّهم إليه (يو ١٣/٢٣، يو ٢١/٢٠).

أ - تعليم يسوع: خمرة جديدة (متى ١٧/٩)

ما الذي أراد يسوع أن يعلمه الصيادين ويختبرهم به ليتلمذهم للعهد الجديد؟ تشير شبكة القراءة المسيحية لرواية لوقا بأنَّ يسوع هو معلّم ومربِّ صياد، إنَّه الربُّ (٨/٥). إنَّه خير بعالم القيم، بمضمون الإيمان، ويجوهر الإنسان. إختصاصه هو معنى الحياة، لا جودة الوجود، فهذه الأخيرة هي من اختصاص الإنسان. به يتعلّق أمرُ تنظيم المجتمع، وتدبير شؤونهِ وصنع تاريخهِ، والسيطرة على الطبيعة. وأنسنة العالم، وهي مهمّة أوكل الله إليه أمرٌ إتمامها منذ البدء (تك ١/٢٦-٣١). فبحسب يسوع، لا

(١٧) ماري خوري: «سرّ مخاطرة الحرية»، مجلة بيليا، العدد ٤٣، ١٩٩٧، ص ٦.

(١٨) KHOURY M., KHOURY S.: *La Religieuse au Liban: Identité et mission*, Ed. Assemblée des Supérieures Majeures au Liban, 1995, p. 7.

يزاحم الله الإنسان على أي من أمور الدنيا ومعارفها. فما حصر علوم الكون به، ولا فاخر بإبداعها الكتاب المقدس، بل ترك للإنسان أمر النظر في الكون، وفك أسرارهِ، والتشريع ليوميات حياته. ليس الله شيئاً زائداً مضافاً عما هو الإنسان، بحيث يكون الفارق بين الاثنين واضحاً ملحوظاً، كأن يفوق الله الإنسان علماً وقدرةً وحكمة... فيما يبقى كلاهما في المصاف نفسه. بل الله مغاير كلياً للإنسان وعنه، فعلم الله وقدرته وحكمته هي مغايرة تماماً لعلم الإنسان وقدرته وحكمته. وحلما المحبة دفعت الابن الكلمة ليصبح إنساناً (يو ١/١٤)، فعرّفنا أنّ به كان كلّ شيء (يو ١/٣) وأنّ بالمحبة يصبح الإنسان ابناً للآب بالتبني (يو ١/١٢). يمكن إفراد خمسة مبادئ جديدة يتضمنها تعليم يسوع للصيادين، هي مبادئ التنشئة الرسولية التي شاءها اختياراً لكلّ مَنْ سوف يعتمد باسمه:

١ - مقاييس جديدة: القيم الإنجيلية: غير يسوع المقاييس القديمة ووضع القيمة مقياساً جديداً. رفض أن يكون الفشل/ النجاح مقياساً مسيحياً يصحّ تبنيه للقيام بعمل ما، أو للاستمرار فيه أو لإيقافه. فوضع القيمة الدافعة إلى هذه العمل مقياساً للأقدام عليه أو للإحجام عنه. رأى تلميذاً عمّارس في الصليب فشلاً، فخاب أملهما. أعاد يسوع لهما الإيمان ما إن أفهمهما، بشبكة قراءة مسيحية، معنى الصليب (لو ٢٤/١٣-٣٥). ومثله، أقعد الفشل الصيادين عن معاودة صيدهم بالرغم من قيمة دوافعه وغايته وصحة أدائه عملياً. لفهم يسوع إلى أنّ القيمة التي اندفعوا بموجبها إلى الصيد، هي هي مقياس استمرارهم فيه. غير لهم المقاييس وأحلّ القيمة الأدبية محلّ الفعالية المادية. فأصابوا سمكاً كثيراً.

٢ - مرجعية جديدة: أخلاقية المحبة: غير يسوع المرجعية القديمة المحكّمة إلى القواميس والنواميس. فوضع نفسه مرجعية محيية خالصة لتقويم الأعمال والأقوال: «مهما فعلتم مع إخواني... معي فعلتم. كنّ عرياناً، جائعاً... فما أطعمتموني». لم يعد البت والشرعية المقدسة مرجعية تصلح للحكم على صحة الأمور، بل أصبح يسوع نفسه هو المرجعية المطلقة. فكلّ موقف من أعظم الأمور أو أنهتها، وكلّ وقفة

أمام الأشخاص والأشياء والأفكار، هي وقفة أمام الصليب وموقف من المصلوب عليه، بدون المحبة يبقى عمل المسيحيين عملاً وثنيًا. بالمحبة ومعها يصبح العمل عملاً مسيحيًا حتى ولو قام به وثنيون أو غير مؤمنين. أقام يسوع مع الصيادين في القارب. وثقوا به وبكلمته وبمحبة، فأصابوا سمكًا كثيرًا. وحده التفوق بالمحبة هو موضوع افتخار المسيحي أمام الله والناس.

٣ - ذهنية جديدة: الجسارة والأمانة: ليس الفشل مميًا، بل المميت فيه هو الانهزام أمامه، إذ ذاك تتحول خيبة الأمل إلى قطع أمل، فتسقط الثقة، وتعبر الحياة. وهذا ما يناقض المقياس الجديد والمرجعية الجديدة وفق تعليم يسوع. سوف تحمل الأمانة اسمًا جديدًا هو الشهادة للحق.

٤ - منطلق جديد: الالتزام: غير يسوع المنطق العتيق القائم على إيديولوجية الطاعة، فوضع الالتزام منطلقًا جديدًا قوامه حرية الإنسان. . . تستوجب الشريعة القدسية طاعة الإنسان، فتفرض عليه الانصياع لأوامر الله، كعبد موظف يقوم بما يمليه عليه واجبه الشرعي، وفق قوانين مؤسسة الديانة. فكل رفض يديه بأخلاقية الشرع الديني هو تزمّت بهذا الشرع، وتحزّب لله، وتجميد للواقع في البداويات protologie بذهنية المحافظة المستكنة. أمّا القيم، فتستدعي التزام الإنسان، يعتقها بحرية، وبحرية يجسمها أعمالاً وأقوالاً وتشريعاً ومشاريع تجاه الآخرين. فكل رفض بأخلاقية المحبة هو التزام أصدق بتجديد معايير القيم الانجيلية، وتواحد communion أعمق بيسوع مع الكنيسة، ودفع للواقع صوب النهيوات eschatologie بروحية التطوير المفتوح^(١٩). بعرضه المثابرة في الصيد على الصيادين، أثبت لهم يسوع قدرتهم على صحة معرفة واقعهم، واعترف

(١٩) سمير الخوري: «المسيحية بين أخلاقية الناموس وأخلاقية المحبة»، مجلة بيليا، عدد ٢٦، ١٩٩٤، ص ٧. راجع ماري خوري: «الأخلاق الانجيلية بمسح علم النفس»، مجلة بيليا، عدد ٢٦، ١٩٩٤، ص ٤.

بطاقتهم على حسن تقويمه وإدارته، وبارك التزامهم المثابرة على أعمال صحيحة، بدت لهم فاشلة وغير فعالة بادئ الأمر، فكان الصيد الوفير تنويجاً لالتزامهم القيم. بدون القيم يكون الالتزام مجرد حراك agitation ونشاطوية activisme. وبدون الالتزام تبقى القيم مجرد تلاوة طوباوية، وفي الحالتين يكون التلميذ إما موظفاً حراكياً، أو حالماً أثرياً.

٥ - مفهوم جديد: العناية الإلهامية: غير يسوع التصور العتيق الذي، بقراءة قدسية، يقمّم الله في كلّ شاردة وواودة داخل السلسلة السيّية السارية على الكون، فبرّاه من هذه التهمة، وأسقط عنه التشويه innocentier اللاحق به. «حرّر يسوع الله إياه من المسؤولية الحديثة» événementielle (يو ٣/٩، لو ١٣/٩-٩)، فخصّه بالعناية الإلهامية Providence d'inspiration ونزع عنه عباءة العناية التدييرية Providence de gouvernement. إنّه يهبّ للمؤمنين روحه القدوس وحسب (لو ٣/١١، يو ١٤/١٥-٢٧)^(٢٠). يحترم حرّية الإنسان، ويريد أن يبقى حرّاً، فيسعى إليه بحرّية. لا قدّر لدى الله أبي يسوع، ولا مكتوب عنده، وإلاّ لبطل أن يكون أباً كما كشفه لنا يسوع في مثل أبي الابن المخاطر العائد (لو ١٥/١١-٣٢)، وكما أظهر لنا ذلك، الآب ذاته، ساعة صُلب ابنه يسوع: رفض الله الآب أن يستعرض جيروته بتعطيل أحداث صلب يسوع، لكي يتيح للإنسان أن يقف أمامه بحرّية دوّما خوف، وبذلك أنسح للإنسان أن يقف بحرّية مع الله، أو بدون الله أو ضدّ الله. فما بين تعاقب الأحداث التي لا معنى لها بذاتها (عدا أنّها حصيلة السلسلة السيّية الجوفاء)، وما بين الله انّذي هو ملء الحياة ومعنى الوجود، يتوسّط الإنسان الحرّ ليستمدّ من الله معنًى، يضيفه على الأحداث فيطالعها وفق شبكة القراءة المسيحية، ويستوحي العناية الإلهامية ليغيّر وجه الأرض (يو ١٦/١٢-١٥). هناك ممارسة مسيحية لإدارة الشؤون الزمنية، لأنّ البشري الإنجيلية تنير جميع

(٢٠) ماري خوري: «أعروس طاهرة أم تبقى يتيماً عامرة»، مجلة بيليا، عدد ٣٨، ١٩٩٦، ص ٥.

ب - المثابرة: صمود أديني ومقاومة روحية

«تقدّم إلى العباب، وألقوا شباككم للصيد» (٤/٥). بطلبه هذا إلى الصيادين، عنى يسوع لهم أمورًا ثلاثة:

١ - إن عملكم قيم، فهو صحيح سليم. فتقنيات صيدكم، وأدواته، ودوافعكم وأهدافكم منه، هي نيلة حسنة.

٢ - أنا معكم لأبث لكم سلامة قيم عملكم، ولأبثبكم في خياراتكم، بل لأشاطركم معاناتكم.

٣ - ثابروا في عملكم، استمروا في التزامكم، لا تياسوا حتى ولو فشلتم. لا تنهزموا ولا تراجعوا...

بادر سمعان واعترض، لا على مقصد يسوع الأول (سلامة الصيد)، أو الثاني (حضور يسوع معه في القارب)، بل على مقصده الثالث الداعي إلى المثابرة، أي على أن يرجو الصيادون ما لا يُرجى وما لا رجاء منه في معاودة الصيد نهارًا (لو ٤٥/١)، عبر ٣١-١١) «وكانهم بالإيمان يرون ما لا يُرى» (عبر ٢٧/١١)، فيعبرون «ليل الإيمان» كما يقول الصوفيون.

ليست المثابرة التي يرمي إليه يسوع عنادًا أخرق أو تشبثًا أحق، ولا هي «تقرص كلام»... فهذه كلّها، تصحّ للبرهنة عن إرادوية عسرية voluntarisme، أو مباهلة بلهاء ordalie لا قيمة لها ولا طائل منها. بل إنّ المثابرة المسيحية، هي ترقّب وصمود أديني، وثبات، ومواظبة، وسهر، وصبر. إنّها الأمانة المبنية على الإيمان، إنّها وليدة الرجاء، مشبعة بالصلاية، حاملة الصبر، إنّها مؤشّر البطولة وعلامة الالتزام بالقيم. بها تنكشف المقاومة الروحية، وتنجلي الشهادة للحقّ، وتشفّ فضيلة القوّة، وتمتحن الصدقية، ويشرق السلام، فيبلغ المعتمد المتمسك بمواعد عماده

(٢١) يوحنا بولس الثاني: الإرشاد الرسولي وجاء جليلد للبتان، منشورات المركز الكاثوليكي للإعلام، جلّ النيب، ١٩٩٧، ص ١٧٧.

حدّ القداسة. وحدها المحبة المسيحية تبرّر المثابرة بكلّ روافدها ومشتقاتها من القيم الإنجيلية المذكورة أعلاه، وهذا ما يفسّر كثرة ذكرها في نصوص العهد الجديد، ومنها:

«سيغفكم الناس من أجل اسمي، والذي يصبر إلى المتهى يخلص (متى ١٠/٢٢).. سوف يضطهدكم الناس، وسلمونكم إلى المحاكم والولاة وسرقونكم أمام الملوك والحكام، وهذا يؤول بكم إلى الشهادة... سيسلمكم والدوكم وإخوتكم وأقرباؤكم وأصدقاؤكم إلى الحكام... وشبائكم تخلصون (لو ١٢/١٩)... الحبّ الواقع في التربة هم الذين يسمعون الكلمة ويحفظونها ويمثابرتهم يشمرون (لو ٨/١٥)... فللجاعتها ومثابرتها ينصنفا القاضي (لو ١٨/١-٨)... إنّ أباكم هو الشيطان. إنّكم تريدون إشباع رغبات أيكم الذي كان منذ البدء فما ثبت في الحقّ (يو ٨/٤٤)... وكانوا يواظبون كلّهم معاً على الصلاة وتواظب النساء معهم (أعمال ١/١٤)... وكانوا بالثبات على الإيمان (أعمال ١٤/٢٢)... يُجري الله حياة أبدية للذين بالثبات على الأعمال الصالحة يبتفون عدم الفساد (روم ٢/٧)... مَنْ أراد أن يتبعني فليكفر بنفسه ويحمل صليبه ويتبعني (متى ١٦/٢٤)... مَنْ أراد أن ينجو بنفسه يفتلها، ومَنْ فقد نفسه في سبيلي وجدها... مَنْ لا يحمل صليبه ويتبعني فليس أهلاً لي (متى ١٠/٣٨).

يطلب يسوع من تلاميذه في امتحان الصيد:

١- المثابرة: تقوم المثابرة على ثلاث أساسية:

+ التحقق من صحّة الخيار القيمي بمرجعية يسوع.

+ الثبات في امتحان الزمن.

+ مقاومة التحدّيات والصماب والاضطهادات الداخلية

والخارجية... لذا، تتطلّب المثابرة بطولة حياة يومية.

٢- الثقة: تتناول الثقة من الرابط الإنساني بين صدقة شخصين، لتطال

مصاف الرجاء.

+ أبدى الصيادون ثقة بكلام يسوع: «لأنك قلت، فأنا ألقى الشباك»

+ «ثقوا، أنا غلبتُ العالم». إنَّ ما يطلبه يسوع من الصيادين، وما يطلبه من كلِّ إنسان هو جنون مطبق ومستحيل طوباوي وفق منطق الفعالية والواقعية السياسية. أمَّا وفق منطق الإيمان بقيامة يسوع، فكلام يسوع حقيقة كلُّه، والمستحيل الذي يدعو إليه هو القضية المسيحية، التي تدعو الكلَّ إلى أن يكونوا كاملين كالآب السماوي، وسيكونونه بالمحبة.

+ الرجاء المسيحي هو فعل ثقة بيسوع، وقد اعتنق الواثق القيامة برهانًا إيمانًا، فراح يشعُّ الأمل ويزرعه حوله. بعمله هذا، يثبت المعمد باسم يسوع أنه نبيُّ الرجاء، يحمله بفرح وبه ينير دروب الناس إلى الأتقى والأبقى.

٣- حمل الصليب؟ ليس الصليب الذي يدعو يسوع التلاميذ وذوي الإرادات الطيبة إلى حمله عذابات وآلامًا وجروحًا ومسامير ودما... فهذه هي طرقيات حمل الصليب العرضية لا الصليب ذاته. لا يشد يسوع بالعذاب أو بالفقر... بل إنه يذوب حنًا ومحبة للمعذَّبين وللفقراء، ويدعو إلى تخفيف أوجاع الناس وإلى مكافحة الفقر. إنه العريس الموعود الذي يدعو كلَّ الناس إلى وليمة الفرح. أمَّا الصليب الذي يدعو يسوع إلى حمله فقروا ثلاث:

+ خيار الإنسان الحرِّ القِيم الإنجيلية بصدق وبعمق.
+ إعتناق هذه القِيم وحملها إلى الآخرين قضية سامية تقدِّم لهم معنى الوجود.

+ المثابرة على الالتزام بهذه القِيم وعيشها بأمانة حتى النهاية.
لمثابرة المعمد باسم يسوع في الالتزام بالقِيم الإنجيلية، يقتضي منه إبداء مقاومة روحية على جبهتين:

- الجبهة الداخلية: المتمثلة بأنانية الأنا. الشخصية ونوازعها وامتلاكياتها ومطامعها وحاجاتها... فإمَّا أن تتوثَّن الأنا بمعبوداتها، وإمَّا أن تتمسحن بحبِّ الآب بحرية.

- الجبهة الخارجية: تلك القرية أو البعيدة، الفردية أو الجماعية، المتمثلة بطفيان السلطة والعال والرجامة والشهوانيات المتمددة الأشكال والأنواع، المشرقة كلها صوب الإفناء الاستهلاكي: فإما أن يتوحش المجتمع بجشعه، وإما أن يتأنس بالقيَم بسلام.

يصطلم المعتمد بمواق كل من هاتين الجبهتين المدججة بالجلادين الذين لا يتوانون عن مطاردة الدعوة الإنجيلية في صراع محموم، هدفه القضاء على قيَم تطويات شرعة الجبل (متى ١٢/٥)، أو أقله السعي إلى تدجينها وترويض حاملها إن أمكن: بهذا الاضطهاد، تتحول المثابرة شهادةً للقائم من الموت ولقيَم إنجيله، تمسكًا بالحرية المسيحية الكيانية المرادفة لهذه القيَم، ورغبةً مخلصية في تحرير الجلادين أنفسهم من خناق تنكيلاتهم.

مثابرة المسيحي هذه، هي هي صليبه، هي حرّيته وتحرّر العالم بالمسيح المحرّر. لذلك لا يصحّ القول في المسيحيّ أنّه يتحمّل الصليب كالعبد المغلوب على أمره في عبءٍ أكرهه عليه، بل يحمل المسيحي صليبه ويتبع يسوع، لأنّه إنسان حرّ، اختار والترم وثابر بحرّية على «الشهادة للحقّ». وحده حمل هذا الصليب هو المرقاة إلى الآب. أمّا تحمّل المذابات بدون قيَم، فهو تجرّ ساديّ ليس له قيمة خلاصية.

ج - وقع القراءة المسيحية على المستوى الديني: منطق الإيمان

يسهل إدراك وقع القراءة المسيحية لرواية لوقا على المستوى الديني، عبر صور أربع زرع يسوع حبوب خردلها الأولى (متى ١٣/٣١-٣٢) في امتحان الصيادين، وسوف يكشف كامل معناها في الإنجيل، فيما بعد ذلك:

١ - صورة الله: كشف لنا يسوع الله أبًا رحومًا حنونًا طيِّبًا، يذوب حنانًا لاستقبال ابنه المخاطر العائد إليه (لو ١٥/١١-٣٢). إنّه المحبّة، إنّه مشغول فقط بأن يُحبّ، فلا واحة لدفق حنانه ولا استراحة لمحبّته (يو ٥/١٧)، ولا وقتٌ لديه لغير المحبّة، فلا ومضة وقت عنده يمضيها في إجراء

جردة حسابات أو في مراجعة ميزانية حبه أو في المعاتبة والمحاسبة.

٢ - صورة الإنسان: يتعامله مع الصيادين، أثبت يسوع احترامه كرامة الإنسان. فالإنسان حرّ، راشد، يحسن النظر في شؤون حياته وإدارة عالمه وصنع التاريخ. إنه موضوع حبّ الله اللامتناهي الذي يدعوه إلى شرف البتوة له بابنه يسوع.

٣ - صورة العلاقة مع الله: علاقة الإنسان مع الله هي علاقة حرّة والتزام ومثابرة بإلهام الروح على الشهادة للقيّم. لم يذكر الإنجيليون مرّة أنّ يسوع أشاد بالطاعة أو طالب أحدًا بها.

٤ - أنموذجية التعامل: رفض يسوع صورة الله إله غيب، فجعله إله الحضور الأبويّ. إنه الأب. ورفض صورة الإنسان العبد، فدعاه إلى فرح البتوة بالتبني. لذا، فرأس الحكمة في المسيحية هي محبة الله وحسب. يصليّ المسيحيّ لأنّ الله الأب يحبّه، وقد وهب له الروح القدس، لذلك فصلاته هي فعل شكر دائم، ولا يصليّ لكي يرضى الله عنه علّه يحبّه... لم يعد الله موضوع حاجة الإنسان المسيحيّ، بل أصبح موضوع توفّه، وموضوع محبة مجانية تحاول محاكاة محبة الله للإنسان: «أطلبوا أولاً ملكوت الله والباقي يُزاد لكم».

د - إمتداد القراءة المسيحية على الحياة الاجتماعية: منطق الحرّة

تتطلب المثابرة التي امتحن يسوع الصيادين بها، فعلمهم جوهر مقصده منها، بطولّة يومية، عنها يتفرج الاندفاع الرسوليّ ببعديه العمليّتين: الجرأة النبوية، والعماد بالقيّم.

١ - بطولّة حياة: «ترك الصيادون كلّ شيء وتبعوا يسوع» (١١/٥)، وهذا يعني أنّهم اتخذوا وجهة البطولّة المبرّصلة صوب يسوع، «قبلة» التحرّر والحرّة^(٢٢). ذاك أنّ القاسم المشترك لكلّ أنواع الخيانات

(٢٢) مجمع العقيدة والإيمان: الحرّة المسيحية والتحرّر، منشورات المركز الكاثوليكي للإعلام، ١٩٨٦، ص ٤١-٤٥.

والجبانات ومشتقاتها (المنزلية، المجتمعية، الكنسية، الدينية، الوطنية...) ينحصر في حبّ البقاء المرتكز إلى ثلاث:

- + الأناية والتشرق حول الأنا.
- + الامتلاكية والتحصن ضدّ قلبي الوجود.
- + المقنى تحت كلّ أشكاله (مال، سلطة وجاهة، سلاح، سمعة، مقام...).

يشكّل حبّ البقاء بمرتكزاته الثلاثة هذه، قاعدة الميسحانية الأرضية *Messianisme terrestre* التي رفض يسوع منطقها وأصلها وغايتها... فملكوت يسوع ليس من هذا العالم، ولا أدواته أدوات العالم.

أما الجامع المشترك لكلّ أنماط البطولات فيقوم على معنى الوجود، المبني بدوره على ثلاث:

- + الغيرية والسخاء بالذات حباً للآخر المغاير.
- + الفيّيم، وخاصّة الحرّية. الساعية بالحب، بأدوات السلام.
- + الكينونة، حاملة كرامة الكائن البشري.

تشكّل هذه البطولة بمرتكزاتها الثلاثة مبدأ الميسحانية النبوية الإنجيلية الساعية إلى تأوين ملكوت الله الآن وهنا على هذه الأرض كاستباق في الزمن المنظور، المحسوس واللموس، لما سوف تكونه بالروح مع الله في الابن في ما بعد الزمان. من أجل هذا ترك الصيادون كلّ شيء وتبعوا يسوع. فالنجاح بحسب منطق العالم يقضي بأن يمتلك الإنسان المزيد، فيكون أكثر غنى... أما بحسب منطق يسوع، فالبطولة تعني أن يكون الإنسان أكثر، فيصير أكثر كمالاً كما الآب الذي في السماء.

٢ - الانتدفاع الرسولي

+ الجبرأة النبوية: دعا يسوع الصيادين وجعل منهم صيادي بشر من أجل بناء ملكوته. ولكّنه لم يعط تلاميذه ولو واحدة من أدوات النجاح، وفق منطق العالم: فما أعطاهم فلسفة اليونان ولا جبروت الرومان، ولا

سمح لهم برياء القريسيين أو بترمت الكتبة أو بانحلالية الصدوقين، ولا أباح لهم انسحابية الحساتين، أو حيادية المتفرجين، أو عدوانية الغلاة أو باطنية الهيروودوسيين، ولا أذن لهم بغنى الأثرياء، أو تبعية المستعطين... بل أعطاهم روحه الذي «يصرخ فيهم أبا أيها الآب»، يلدهم للملكوت (يو ٣/٣)، يسكن فيهم (لو ١١/١٣)، ينطق فيهم ساعة الاضطهادات (متى ١٧/١٠)، يعلمهم كل شيء ويذكرهم بكلمة يسوع (يو ١٤/٢٦)، ويرشدهم إلى الحق كله (يو ١٦/١٥). بهذا الروح يغير المعمدون وجه العالم بجرأة نبوية.

+ العماد بالقيّم: على عكس مؤسسي الديانات ومُصلحيها، لم يكن يسوع مشترعاً، لا في أصول العبادات ولا في أحكام المعاملات. وبخلاف صورة المشتري القاضي والمحاسبجي التي بها صوّر الكاتب الملهم الله في العهد العتيق، لم يشأ يسوع أن يسنّ القوانين، فيأمر أو ينهى بموجبها، بل وثق بتلاميذه، واعتبرهم راشدين فمسألهم Responsabiliser واستودعهم ذاته عطية محبة خالصة، وأعطاهم روحه، يستلهمونه^(٢٣) فيؤنّون المحبة في يوميات حياتهم تحت شكل شرائع وقوانين ومؤسسات ومشاريع... يتدعونها ولا يلبثون أن يغيروها ويبدّلونها، فيخترعون أفضل منها ويتبارون في إبداع أسباب للحب وللرجاء جديدة. يزقون البشرى للناس ويعمدونهم بالقيّم، مقدّمة لتعميدهم بالماء إن رغبوا.

«أشار الصيادون إلى أصدقائهم في القارب الآخر ليأتوا ويسعفهم، فأتوا وملأوا القارين معاً» (٧/٥). إنها الدعوة إلى المسكونية وقوامها المشاركة Collégialité والتراحد Communion والالتزام التضامني، اتخذ الصيادون أنفسهم المبادرة فيها، بحضرة يسوع. سار القاريان سنودسًا رسوليًا، أي اعتمدا السير معاً، والسير بسرعة واحدة وباتجاه واحد لغاية

(٢٣) «لا ترتبط الكنية بأيّ نظام (...). لأن ليس عندها حلول تقنية ولا برامج اقتصادية وسياسية، ولا تبدي إشارات لهذه أو تلك، شرط أن تظلّ كرامة الإنسان محترمة (...). أنا أعضاءها مشاركون في بعدها الزمني». يوحنا بولس الثاني: رجاء جليلد للبنان، ص ١٧٥-١٧٦.

واحدة. سارا باتجاه واحد لا في صف واحد أو في قارب واحد. وفي ذلك إشارة إلى الحق بالمفارقة، ورفض المقولة الانصهارية الذويانية أو الاندماجية. بل إنها الدعوة إلى اعتراف بقيمة المفارقة، والسمي إلى تحقيق الذات معًا بالتساوي للجميع على المستوى الياسي كما على كل من المستويات الاجتماعية La co-réalisation de soi.

فالكنايس جميعها هي كنائس شقيقة متساوية في الكرامة والرسولية، فلا مفاضلة بينها ولا تبعية فيها، والمبدأ نفسه ينترج داخل الكنيسة الواحدة تسلسلاً حتى أبسط مؤسساتها المحلية، بمن تضمهم من معتمدين علمانيين وكليريكيين. كما يسحب على المستوى المدني ليشمل كل المواطنين. فالكّل إخوة متساوون، يتشاركون معًا بحرية وسلام، أو هكذا يجب أن يكونوا.

٣ - الرسولية في الألف الثالث في الشرق

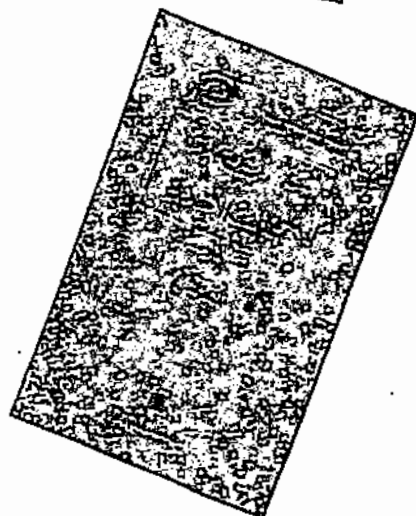
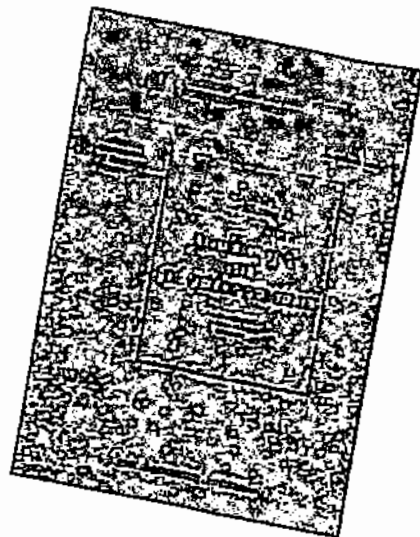
«لقد حرّر يسوع الناس من وضعية الخبث البنيوي الذي يكرههم عليها الإدغام بين الدين والدولة حيث يتطابق أتباع شرع الديانة مع إنفاذ شرائع الدولة»^(٢٤). وتحد بين الإيمان والحياة، وفصل بين الدين والدولة. فالوحدة الأولى حياتية والفصل الثاني مؤسسي. وهكذا حرّر يسوع الله والإنسان معًا. فعهد للمؤمنين حقائق الإنجيل الإيمانية وقّعه، وأباح لهم تجسيمها بشكل قوانين ونظم وليتورجيات، بعدما أكمل الروح لهم فهمها وما يزال (يو ١٦/١٢)، من أجل ببناء الكنيسة وتحرير العالم، إذ يشركون الجميع في صناعة إبداع هذه التجسيمات وفق شبكة القراءة المسيحية.

بفضل التنشئة الرسولية هذه، يتحوّل المعتمدون، كما سمعان ورفاقه، في بحيرة طبرية، من صيادي سمك إلى تلاميذ رسل، وكما المجدلية في صباح ذاك الأحد، يتحولون من موظفي تحنيط إلى حَمَلَة

(٢٤) سمير الخوري: «الأنبياء ودعوة المستحيل»، مجلة بيلبا، عدد ٣٥، ١٩٩٥، ص ٧.

رسالة، ومن حراس قبر فارغ، إلى شهود قيامة، ويتلفعون بجرأة نبوية، في الشرق، نحو توحيد قميص كنيسة أنطاكية في شركة مسكونية تتوحد بالإيمان^(٢٥)، ويصالحون بالقيم الإنجيلية شموع الشرق أحفاد إبراهيم، ونيابرون، حتى تمانق النخلة والكرمة والزيتون في الألف الثالث بحدثة ويسلام.

(٢٥) مجلس بطاركة الشرق الكاثوليك: الحضور المسيحي في الشرق بشهادة ورسالة، بركري، نصح ١٩٩٢، ص ٩.
- راجع أيضًا مبحث «الوحدة في التنوع»، في يوحنا بولس الثاني: رجاء جليل للبحان، ص ١٢-١٥ و ٣٣-٣٤ و ٦٩.



خواطر سائح في بلاد كبدوقية: معابد ومناسك وأيقونات وحضارة فريدة

الأب سليم دنگاش اليسوعي^٥

زرتُ تركيا مرّةً أولى سابقًا وطفْتُ بين أنطاليا وأفروديسياس وأنفس ومريمانا ومدن الساحل، واكتشفتُ حينذاك ما اكتشفت من الثروات التاريخية الحضارية، ولكن لم يتسَّ لي رؤية كبدوقية، في قلب البلاد. فصممتُ، في الصيف الماضي، أنا وأحد رفاقي، أن نتوجّه إلى تلك الناحية التي يعرفها الكثير من الأوروبيين والأميركيين وغيرهم، في حين تبقى مجهولة لدى أبناء الشرق الذين يعرفون طور عابدين وبرز الأناضول أكثر من غيرها في تركيا. «كبدوقية» اسم عرفته قديمًا عند ذكر آباء الكنيسة الكبدوقيين، الأقمار الثلاثة، ياسيليوس القيصريّ وغريغوريوس التيصيّ وغريغوريوس النيزبازي. وهذه دلالة على أنّ تلك البلاد كان لها مع المسيحية تاريخٌ طويل مدّ جذوره في أرضها، وهي جذور لا زالت آثارها باقية حتّى اليوم، وما بقي من الآثار يبقّي الماضي العريق. ومن يجهل كبدوقية المنارة التي ازدهرت فيها الحياة الرهبانية أيّما ازدهار، وتعلّدت فيها المناسك والمفاور والأديار، إلى جانب مصر وسوريا وفلسطين وبلاد ما بين النهرين؟

(٥) رئيس تحرير المشرق.

أدب الرحلات والسياحة في «المشرق»

يحتاز أدب الرحلات والسياحة في مجلة المشرق بموقع بارز منذ نشأتها في العام ١٨٩٨، حيث توالى الأعلام على تحرير هذا الصنف من المقالات نظراً إلى قيمتها ومنفتحتها، وخصوصاً في الحقبة الأولى من هذا القرن الذي لم يكن قد عرف الطائرة والسيارة وسواها من وسائل النقل السريع... والمقال في الرحلة والسياحة يخضع لعمدة شروط:

- ليس مقالاً صحافياً سريعاً يتوقف على وصف المشاهدات السطحية العابرة، بل هو مقال يتوسّع في المطالعة والعرض والإنشاء. حتّى تخال نفسك أنّك ترى ما يراه الكاتب.
- يكتب مقالاً في هذا الأدب مَنْ قام هو نفسه برحلة إلى منطقة مميّنة، حيث يكون قد شاهد بالبان حالة البلد وأطلع على وضعه ووقف على آثاره وأحواله. فلا يكون المقال نقلًا عن كتاب أو موسوعة أو حتّى عن مشاهد آخر، بل نقل مباشر عن الواقع الحيّ الذي شاهده صاحب الرحلة.

- ويكون المقال صلياً حيث يصف بدقة، إلّا أنّه ليس بالضرورة مقالاً يدخل في التفاصيل الدقيقة التي يصلها القارئ.

من الأعلام التي كتبت في المشرق: الآباء السوريّون شيخو ولامس وجورن وروترقال ودي أنسلم وجوليان ومالون ودوران وتوتل؛ والكهنة لويس لوردا وحرفوش وساره وشلي؛ وبعض العلماتين أمثال الدكتور موسىل والصيدليّ عبدالله رعد والأديب حبيب فريجة والأديب فؤاد أفرام البستاني وغيرهم.

ومن البلاد التي جال فيها السّاح أصحاب المقالات، في لبنان: مناطق البترون وبيشري وعكّار وسان الحجر والمترلة وإقليم الخروب وكسروان والشوف وغيرها؛ وفي سوريا: مناطق حماه وحلب وناحية المدن العشر وتلّمر وجبل الشيخ وحوران والصالحية والرقب؛ وفي مصر زار الكاتب مناطق الصيد والأقصر وأسوان... وتوسّع الدائرة لتصل إلى فلسطين وتركيا والمملكة العربيّة السعوديّة والمراق وسريسا وسواها. والطريف أنّ بعض هذه المقالات مؤنّس بالصّور والرسوم والخرائط دلالة على شغف الكاتب بأدب الرحلات والسياحة.

وهذا الأدب ربّما سقط اليوم في النسيان مع تطوّر وسائل النقل وازدياد الحركة السياحيّة من بلاد إلى أخرى بشكل ملحوظ. إذ إنّ تركيا وحدها يدخلها كلّ سنة حوالي التسعة ملايين سائح، ولبنان ما قبل الحرب كان يزوره أكثر من ثلاثة ملايين سائح. إلّا أنّ هذا الأدب يبقى حيّاً ومفيداً، إذ هو تعبير عن اختبار شخصيّ ومعاناة مميّزة لاكتشاف ونظرة ومشاهدة. ألم يقل مونتني إنّ المعرفة الصحيحة والثريّة الأكيدة هي التي يكتبها الإنسان في أسفاره؟

الطريق من أنطاليا إلى كبدوقية

في صبيحة الأول من شهر آب ١٩٩٧ انطلقنا بسيارة مستأجرة في أنطاليا إلى الداخل التركي فالأناضول، حيث تقع بلاد كبدوقية التي تبلغ مساحتها حوالي الثماني مّرات مساحة لبنان، أي ما يتجاوز الـ ٧٥ ألف كيلومتر مربع. أخذنا الطريق جنوباً باتجاه طرسوس، ثم انحرفنا يسرة عند مدينة مانافوس صعوداً صوب أكسبكي، ثم سيديشهير وبعدها ييشهير، حيث توقّفنا لزيارة أحد الجوامع الشهيرة في تركيا، وهو جامع أشرف يلو، ذو القباب السبع (من القرن الثالث عشر) وقد بناه الحاكم أشرف السلجوقي. وما يميّز هذا الجامع الذي صمّمه المهندسون السلجوقيون هو مجموعة العواميد من خشب الأرز، وهي محفوظة من دون تبديل من القرن الثالث عشر، إلى جانب الخزف المطلّي المزخرف عند المحراب والمنبر. ومع زخات المطر الغزير الذي أغرق منطقة الأناضول يومذاك بكميّات كبيرة من المياه وريّما أتلّف محصول القمح الذي لم يكن قد حُصّد بعد، انطلقنا من ييشهير إلى قونية، مدينة مولانا جلال الدين الرومي، لزيارة ضريحه وتكيّته. قونية هي إيقونية التي جعلها الأباطرة الرومانيون بحلّة بهيّة، ومكث فيها القديسان بولس وبرنابا في السنوات ٤٧، ٥٠ و٥٣ أثناء أسفارهما الرسوليّة في آسيا الوسطى. وبعد أن أحرق الأتراك السلجوقيون المدينة في منتصف القرن الحادي عشر، أصبحت عاصمة السلطنة وتحوّلت سريعاً إلى مدينة لها قدسيّتها، إذ إنّ القرن الثالث عشر شهد صعود نجم جلال الدين الرومي (١٢٠٧-١٢٧٣م) الذي أخذ يعلم العلوم القرآنيّة في المدينة منذ ١٢٤٠ ميلاديّة، ثم أسّس جمعيّة الدراويش في نهاية حياته. دخلنا قونية وتوجّهنا بين المآثر ودور العبادة إلى ضريح مولانا في مبنى يُزَيَّن واجهة برجه الرئيسي الخزف الأخضر المزخرف. وهذا المبنى الذي أصبح في جمهوريّة ألتاتورك العلمانيّة متحف الفنّ الإسلاميّ، هو الآستانة يحوزور (بالفارسيّة)، أي عتبة الحضرة. إنّ البيت الأمّ لكلّ أديار الدراويش في الأناضول وسوريا ولبنان ومصر. تدخل هذا المتحف فتشاهد بعينيك قبر مولانا جلال الدين الرومي

وكذلك قبر مولانا السلطان الولد، أي ابن جلال الدين الرومي. وإلى جانب القاعة الكبرى التي تحوي القبرين والكثير من الأشياء التذكارية، تتجه إلى صالة السمع التي بناها سليمان العظيم، وهي تحتوي الكثير من آلات الموسيقى، وكذلك كعب الموسيقى الصوتية التي كان يستعملها الدراويش في رقصهم الذي توقّف رسميًا سنة ١٩٢٥ بقرار من الحكومة التركية. أمّا القسم الباقي من المبنى أو دير الدراويش فإنّه تحوّل إلى متحف يُعرض فيه أئمن السجاد من الأناضول، وخصوصًا السجاد الكيليم الذي ما يزال يُصنع بحسب التقنيات السلجوقية القديمة من القرن الثالث عشر.

أمّا رقص الدراويش فإنّها ما زالت تُقام سنويًا ولأسبوع من الزمن في شهر أيلول بمدينة قونية نفسها وفي كلّ عام. في حين أنّ فرقًا أخرى من الدراويش تقدّم رقصها مرّة في الأسبوع في إسطنبول وغيرها من المدن التركية. وهذا يعني أنّ جمعية الدراويش التي كان حكم أتاتورك قد قرّر وقف نشاطها ما زالت تعمل وإن بصورة سرّية. وهذه الرقصة وهي استكمال حلقات الذكر التي يعقدونها للتأمل حتّى الانخراط، ترمز إلى تصوّر كونيّ للتاريخ والعالم. فالرقص هو صلاة ترفع إلى الكائن الأعلى، وعبرها ينخطف الدراويش في الله. وللرقص أيضًا طقسه: فالثوب الأبيض هو ثوب الحداد، والمعطف الأسود هو القبر، والقبعة هي حجر القبر، في حين أنّ الشيخ، وهو خليفة جلال الدين، محور اللقاء بين الزمنيّ واللازميّ. ومجمل الرقص وحركاته يرمز إلى اللقاء بين الإلهيّ والعالميّ، بين الله والبشر، والدرويش هو الوسيط، يرفع يمينه لأخذ النعمة من الله ويخفض يساره ليعطيها البشر ويتحرّر من معطفه الأسود علامة الوحلة بالله والقيامة.

وتترك ضريح جلال الدين الروميّ والرهبنة تراقنا وكذلك المطر الغزير وتنطلق إلى محطّتنا الأولى، مدينة أكساراي، ثمّ مدينة نقشهير محطّتنا الثانية. ونتوقّف قبل الوصول إلى أكساراي عند مبنى مستطيل كبير عرفنا عند الوقوف أمامه أنّه السلطاناه، خان القوافل والمسافرين في.

القرن الثالث عشر، وقد بناء السلطان قیقات الأول علاء الدين وهو من أجمل الخانات السلجوقية في تركيا، وتشهد على ذلك الزخارف والنقوش على بوابته الرئيسية والإيوان الفسيح الذي يتسع لمئات المسافرين مع جمالهم ودوابهم. وإلى جنوب غربي أكساراي، يترأى للعيان من بعد جبل حسن (حسن داوي)، وهو كناية عن سلسلة بركانية تعلو المنطقة كلها، وسلسلة حسن داوي هي إرسييس داوي البركانية المطلة على مدينة قيصريّة كبدوقية الشهيرة.

وبعد سلطانيانه، نتوقف قليلاً في نقشير للاستراحة من عناء مئة وخمسين كيلومتراً من السفر في سهوب الأناضول الغنية بزراعة القمح ومختلف أنواع الحبوب. أمّا مدينة نقشير فتبت مثل واحة في السهل، وهي بموقعها مفتاح منطقة كبدوقية الداخلية من ناحية قونية، في حين أنّ كيرشهير هي المفتاح من ناحية أنقرة.

في قلب كبدوقية

في قلب السهوب الصحراوية التي تعصف فيها العواصف والتي يقطعها الذئاب إلى جانب قطعان الماشية، تقع منطقة غريبة بتكوينها وتضاريسها، حيث إنّ الحمم البركانية التي تساقطت سيولاً على المنطقة في أثناء الحقبة الجيولوجية الثالثة من جبل حسن داوي وإرسييس داوي حوّلت كبدوقية الداخلية إلى بحرٍ من صخور الرمل القاسي ذي اللونين الأحمر والأصفر. وتختفي زراعة القمح لتحل مكانها حقول البطاطس والبقول والخضراوات، في حين أنّ تلال الرمال الصخرية تتكاثر هنا وهناك، بأشكال هندسية مختلفة، معبرة رائعة. وتتوالى الوديان والسواقي تحت ضغط المياه الغزيرة والهواء الشديد خصوصاً في فصل الشتاء. وعندما تشاهد الصخرة الرملية الأولى الهائلة على طريق نقشير في محلة أوتشيزار، فإنّك تبقى أسير الصدمة والذهول والتعجب أمام تلك الثوب المتمددة فيها، وهي كناية عن نوافذ أو أبواب المنازل التي حفرها الإنسان في تلك الصخرة منذ القدم. أوتشيزار المحطة الأولى، هي مجموعة كبيرة

من الصخور المختلفة الأحجام والأشكال، وقد سكنها أو يسكنها أبناء آدم، إلا أنها كما عرفنا هي اليوم ملك الدولة التركية ولا يُسمح لأحد أن يغيّر فيها شيئاً. وإلى جانب الصخور المثقوبة، فإنّ تلالاً متشابكة متلاصقة من الصخور الرملية تبدو كأنّها كُتِب الرمال في الصحراء. ونتجاوز أوتشيزار إلى البلدة الرئيسيّة في كَبْدُوقِيّة وهي أفيشلار - غوريمي حيث وصلنا في حوالي الساعة الخامسة. والنصف مساءً، والشمس في المنيب تلقي ببعض خيوطها الشقر على الوادي، وادي القديسين، وادي الكنائس. هذه المنطقة أو هذه المَنيّهة المزروعة بالقمح والتلال من مختلف المقاييس؛ هذه الأرض ذات الألفاز والأسرار كانت ملجأ للناس منذ عصور بعيدة، وهي اجتذبت إليها آلاف مؤلّفة من الذين كرسوا أنفسهم للصلاة والتأمل والعبادة والنسك منذ بداية المسيحيّة. وخير شاهد على ذلك المئات من المناسك والأديرة والكنائس الصخرية التي تراها عند كلّ صخرة أو هضبة أو وادٍ وكأنّ الأرض زرعت مزروعاتها. والمعروف أنّ عدد الكنائس كان يتجاوز الثلاثة آلاف على ذمّة الراوي، إلّا أنّ ما بقي منها ليومنا هذا هو ثلاثمائة وخمسون، منها مئة وخمسون كنيسة في حالة قريبة من المقبول.

غوريمي

في بلدة غوريمي، أي «البلدة التي لا وصف لها»، بدأ إنشاء المزارات والبناسك ابتداء من القرن السادس، إلّا أنّ ازدهار الحياة المسيحيّة فيها وصل إلى أوجّه في القرن التاسع وبعده. وكانت البلدة معروفة، في أثناء القرن الحادي عشر، بكنيسة توكاله، حيث كان العديد ممّن اعتنقوا الحياة الرهبانيّة يقطنون حوالي ثلاثين ديرًا ومنسكًا. والكنائس هي من صنفين: الأوّل تأثّر بالقرن الشعبي البسيط، ككنائس القديسة بربارة، وباسيليوس، والكنيسة ذات الحيّة؛ والثاني يسمّى إلى فنّ آخر أكثر كلاسيكيّة ورونقًا، تحقّق بطلب من الأشراف وبدعم منهم، مثل الكنيسة القائمة والكنيسة ذات التفّاحة والكنيسة ذات النعل. بالإجمال في

هذه الكنائس وفي كنائس كبدوقية، الوضع محزن ومخزٍ حيث إنّ المناخ القاسي كان وراء خراب بعضها وإمحاء الألوان عن التصاوير. وما عجز عنه المناخ بشمسهِ وهوائهِ ومطرهِ وجليده أكملته يد الإنسان، فلا ترى وجهًا إلّا وقد أزيلت عيناه ولا قدّيسًا إلّا ونال قسطه من التشويه المقصود. فالحكومة التركية تقوم ما بوسعها لحفظ هذا التراث العالميّ من العبث والخراب، وقد وضعت مشروعًا لذلك منذ ١٩٨٢، والأونيسكو وضعت منطقة غوريبي الأثرية على لائحة التراث العالميّ منذ العام ١٩٨٥. إلّا أنّ الوسائل التي جُنّدت لحماية الرسوم والتصاوير في الكنائس ليست كافية، لأنّ أكثر من خمسة آلاف زائر يوميًا يؤمّون هذه المعابد، ويصدر منهم من أكسيد الكربون ما يقضي على الجماد والشكل واللون.

تتوقّف عند ثلاث كنائس في غوريبي:

- كنيسة القديسة بربارة ذات التصاوير البسيطة والأعمدة المحفورة حفراً في الصخر، ومنه تكثر فيها رسوم الصلبان باللون الأحمر علامة الفداء. الرسوم هي على الصخر مباشرة، ورواج الصلبان في كنائس كبدوقية يعود إلى عبادة الصليب المقدّس إثر اكتشاف عود الصليب على يد القديسة هيلانة في القرن الرابع. على جدران الكنيسة تبدو لوحات متعدّدة للقديسة بربارة، والقديسين جاورجيوس، قاتل التتّين، والقديس تاودورس، والعذراء مريم. في حين أنّ السيّد المسيح يحتلّ مركز الصدارة التقليديّ في وسط القبة. وتبيّن أيضًا رسمًا غريبًا يبدو فيه ديكٌ من الديوك وسط صليبين ونوعٌ من الجنّ، ورّمّا كان هذا المشهد يرمز إلى حادثة تعزيم (طرد الشيطان).

- كنيسة توكاله، وهي من كنائس غوريبي الفريدة وأثر عظيم. السّياح جميعًا يزورون هذا الأثر نظرًا إلى قيمته الاستثنائية، وقد تمّ بناؤه في القرن العاشر على مرحلتين، وبالتالي فهو يضمّ كنيستين، توكاله الأولى وتوكاله الثانية.

الكنيسة الأولى، من القرن العاشر، تألّف من ممرّ فسيح يؤدّي إلى صحن الكنيسة المتوازي الضلعين ومن قبة مزينة، هي وجدراتها،

بالزيتيات والرسوم «ذات النوع القديم»، وتمثل حلفتين مزدوجتين لطفولة السيد المسيح وآلامه.

أما الكنيسة الثانية، وهي قد حفرت لاحقًا في الصخر حفرةً فنيًا جيدًا، فإنها مؤلفة من صحن كبير ومن قبة زرقاء لازوردية، تركز على جدران تتعدّد فيها الرسوم الزيتية ذات الفنّ العالي الإتقان، وهي تمثل مختلف أعياد السنة الكبيرة: كالبشارة والولادة والتجلي والصلب والصعود والعصرة ونياحة العذراء، وهذا الموضوع الأخير هو الغالب في كنائس كبدوقية لما للعذراء مريم من حضور وتكريم، وهي قد تنيحت في أفسس بآسيا الصغرى. وبما أنّ موضوع الرسالة كان له وقعه آنذاك، فإنّ رسمًا للرسل يمثلهم في وضع إعلان البشرى على الجهة اليمنى للقبة. وإلى رسم للعذراء مريم الحنونة تراها في أحد التجاويف، فإنّ وسط القبة يبرز حادثة الصلب، في حين أنّ السيد على عرشه أخذ مكانه على يسار القبة.

أما الكنيسة الثالثة التي تدخلها بشيء من الرهبة والاندھاش فهي الكنيسة القائمة، وقد سُميت بهذا الاسم لأنّ نور الخارج لا يدخلها إلّا بصورة غير مباشرة، وهذا ما أتاح للتصاوير والأيقونات أن تبقى في مأمن من عوامل التآكل والتبدّل. فاللازورد منبسط على جدرانها وقبائها وقيها بكثرة، والأيقونات التي تغطّي كلّ المساحة المحفورة في الصخر تمثل وجوهًا متعدّدة من حياة السيد، ومنها خيانة يهوذا، وهو مشهد رائع يروي بحركته علاقة السيد برسله واحدًا واحدًا.

وهذه الكنيسة، كما هو يتّين، هي كنيسة دير رئيسيّ في غورمي، حيث تزور إلى جانبها قاعة الطعام وبيت المونة والمطبخ، في حين أنّ المناسك تتكاثر حولها. وهذا الدير حثّو من أيام النهضة الرهبانية في كبدوقية، حيث إنّ الحياة النسيكية، بعد وُهن أصابها من بداية القرن الثامن حتّى منتصف القرن التاسع، عادت فاشتدّ ساعدها في نهاية القرن التاسع وبعده حتّى القرن الثاني عشر. المعروف أنّ الرهبانية، في إطار القنويون أو دير الجماعة، أسّسها باخوميوس في القرن الرابع بمصر، حيث أعلى

من شأن الحياة الجماعية على الحياة الانفرادية وتجاوزاتها. في كبدوقية، أدخل باسيليوس القيصري الحياة الديرية الجماعية إلى البلاد، إلا أنه أسسها على قانون القديس باسيليوس الذي يشدد على التمثل بالإنجيل ومقتضياته، فنشأت المستعمرات الرهبانية إلى جانب البلدان والقرى، كشواهد رسولية إنجيلية، يلتقي الرهبان فيها حول مائدة بسيطة يصلون معاً سبع مرّات في اليوم، في حين أنّ بعضهم كانوا يستطيعون التريّض والاختلاء في المناسك المحفورة في طراوة الصخور الرملية. طريق رهبان كبدوقية لم تكن الصحراء والبراري بل حياة مرتبطة بالأرض والمؤمنين والكنيسة الأسقفية، حيث إنّ الدير الذي كان يتجاوز عدد سكّانه الثمانية كان حكماً تحت سلطة الأسقف، خصوصاً في ما يخصّ رسم الأيقونات وزيتها وموضوعاتها.

ونتقل من غوريمي، بعد أن أمضينا الليل في أحد النوادي الجديدة المريحة فيها، إلى أفانوس حيث زرنا مصانع الفخار، وهي صناعة قديمة جدّاً، إذ إنّ نوعية التراب الأحمر هناك ساعدت الإنسان في تطوير تقنية صناعة الفخار والأواني وغيرها. ونعرّج على كنيسة من الكنائس المتعدّدة في المنطقة فنحنى فيها أمام رسوم صليان على جدرانها، رسوم ازدهرت في مرحلة تحطيم الأيقونات (Période iconoclaste)، وكانت عبادة الصليب ازدادت بعد القرن الرابع كما ذكرنا آنفاً. والصليب على أنواع في كنائس كبدوقية: الصليب المرسوم على الطريقة اللاتينية في المعابد القديمة العهد، والصليب المرصع بالأحجار الكريمة، والصليب ذو الكرات، والصليب المشقّب الرؤوس المستنّة أو ذو السّتين ونجده بكثرة في الكنائس المارونية القديمة بشمال لبنان، والصليب الذي تحمله الأمباطورة هيلانة بيدها. فهو علامة النصر وعلامة تكريس السيّد الضابط الكلّ المعابد كلّها.

مدن تحت الأرض

لا حدّ للمفاجآت في كبدوقية، وخصوصاً في وسطها. لقد عرفنا

بوجود مدنٍ تحت الأرض، مدن سراديب وأنفاق، منذ لحظة وصولنا الأولى. توجّهنا إلى واحدة من هذه المدن، وعددها يفوق المئة، فإذا بنا أمام فتحة مترسطة تقود إلى درج، ثم إلى نفق، ثم إلى مدينة أنفاق وممرّات وفسحات وقاعات وكنايس وسراديب وبيوت للمونة والماشية. نزل طابقاً ثم ننتقل إلى طابقٍ سفليٍّ آخر، فتتوّع أنّ تنتهي الرحلة هناك، إلّا أنّ الدليل التركي المرافق الذي لم يلاحظ رهبتنا ورعبنا، أشار إلى درج طويل يقودنا إلى مجموعة أخرى من الطوابق السفليّة، إلى أن نزلنا خمسين مترًا في عمق أرض كبدوقية.

ما قصّة مدن الأنفاق هذه؟

قمنا بزيارة مدينة تحت الأرض هي كايماكله وهي واحدة من تلك المدن التي حفرها الإنسان عبر الأجيال تحت الأرض، أو بالأحرى تحت مدينة أو بلدة ظاهرة يعيش فيها، فكان له بيته في أيام السلم والهدوء وبيتٌ آخر في الأنفاق أيام الحروب والاضطهادات. في باطن أرض كبدوقية الطرية، المكّونة من الرواسب البركانيّة، حفر الناس ملاجئ وأنفاقاً، منها ما وصل إلى أحد عشر طابقاً تحت الأرض، فتكوّنت مدينة تحت مدينة أخرى، لها نظامها الهندسيّ المتكامل، من التخزين والتهرية وجّر المياه ودفعها إلى الخارج، وخصوصاً نظام الحماية الأمنيّة للدفاع عن ساكني تلك الأنفاق من هجمات الغزاة. والمعروف بالاستناد إلى الوثائق التاريخيّة، أنّ المسيحيّين عاشوا طويلاً في تلك الملاجئ، ليتداركوا هجمات الفرس والمغول، إلّا أنّ، على الأرجح، لتلك المدن تحت الأرض تاريخها الطويل منذ الحثّين وغيرهم.

مصطفى باشا وآثار حديثة شاهدة

على مسافة خمسة عشر كيلومتراً جنوب شرقي غوريي، تقع بلدة مصطفى باشا، وهي من البلدات التي تسرعى انتباه السيّاح الأجانب والمحليّين. والواقع أنّ الطريق إلى مصطفى باشا تذخر بالمنازل

والحارات والأبنية القديمة بعض الشيء، وهندستها تدل على أنها من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أي من الحقبة العثمانية. هذه المنازل غير المأهولة هي بالمئات، وقد قطنها المسيحيون البيزنطيون سكان كبدوقية الأصليين، إلا أنهم أُجبروا على مغادرتها في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن عندما تم استبدال السكان المسلمين القاطنين على الأرض اليونانية بالسكان المسيحيين في كبدوقية، وقد حل بعض هؤلاء على الأراضي التي كان يسكنها المسيحيون، إلا أن أقلية منهم فقط سكنت في المنازل ذات الطراز الهندسي الرفيع المقيب والمزخرف.

مصطفى باشا هي مدينة كانت تسمى سينوزون أو سينوزس، وقد زرنا فيها فندقاً شيد في نهاية القرن التاسع عشر، وعلمنا لاحقاً أن ذلك الفندق كان ديراً يقيم فيه الرهبان. وانتقل من مصطفى باشا، وكاتدرائية المسيحيين المقفلة، الشاهد على العلاقة السينة بين اليونان وتركيا حتى اليوم، إلى منطقة غولو ديري وكيزيل ديري (الدير الأحمر) وهما واديان يغلب عليهما اللونان الوردى والأحمر، ممّا يدفع السياح إليهما لمشاهدة غياب الشمس عن تلك المنطقة التي تشبه سطح القمر. وعلى مثال كل وادٍ في كبدوقية، تخفي الصخور هنا وهناك الكثير من شواهد الحياة المسيحية، كالعناصك والكنائس الصخرية المزينة بالصلبان أو الأيقونات. ففي وادي غولو ديري، وبالرغم من خفوت نور الشمس، كان من الواجب زيارة كنيسة مار يوحنا، وهي كنيسة عن صخرة كبيرة على شكل هرم، زُرعت زرعاً في الوادي بين الكروم والحقول، فجاءها الراهب المتعبد ففتح فيها فجوة كبيرة في وسطها حيث الكنيسة، في حين أن في القسم الأعلى تم حفر القلاوي لتصبح سكن بعض الرهبان الزهاد.

إيهلارا ووادي بيرستريما والكنيسة الحمراء

ونمضي ليلة أخرى في «فندق الشرق» في غوريمي ونتذوق عشيّة بعض الأطباق التركية المحلية، ثم نتقل صباحاً إلى وجهتنا الأخيرة في كبدوقية، إلى وادي بيرستريما المقدس، وله بالحياة الرهبانية الشرقية

علاقة مميزة. وادي بيرستريما شقته مياه نهر ميلنديز سويو الجرافة وهو يحتوي على مجموعة كبيرة من الكنائس والأديار المحفورة، هذه المرة، في الصخر الكلسي القاسي، وهو أيضًا يقسم إلى قسمين: مجموعة كنائس إيهلارا ومزاراتها، ومجموعة كنائس بليسيرما ومزاراتها.

في وادي إيهلارا التي زرناها ولم نستطع زيارة رديفتها بليسيرما لضيق الوقت، مجموعة من الكنائس يتجاوز عددها الثلاثين، والكثير من المغاور والمناسك التي قطنها رهبان كبدوقية. وفي غالبية الكنائس، تستطيع أن تشاهد الأيقونات البنية الجميلة، أو ما بقي منها، التي رسمها الفنانون من رهبان وعلمانيين منذ القرن التاسع ميلادي، وهذا ما يجمع عليه علماء الآثار والزيتيات. الألوان حية غير فاقعة، واللحمة سريفة، والتباين بين الفاتح والداكن مشغول بدقة ستاهية تنمُّ على براعة وإحساس. والتأثير الشرقي القبطي والسرياني واضح في زيتيات كنائس إيهلارا، حتى تخال نفسك في الشرق نفسه، ومعلوم أنَّ الكثير من الرهبان الأقباط والسريان قد سكنوا هذا الوادي مع الرهبان البيزنطيين بعد القرن السابع، إثر فتح بلدان المشرق على يد المسلمين. وقد نقل الرهبان معهم فلسفة للحياة الرهبانية مفايرة للفلسفة اليونانية، ومجموعة من المخطوطات المصوّرة والمزينة بالرسوم المسيحية المختلفة والتقاليد الشرقية التي أصبحت جزءًا لا يتجزأ من التقليد الفني الميحي المحلي. هذا التقليد الشرقي له أثره الواضح في كنائس مار دانيال، إيربي طاش، كوكار، ويولانلو، في حين أنَّ الكنائس التي شُيّدت ابتداءً من القرن الحادي عشر فقدت ذلك المزيج وأصبح الفن فيها يخضع لاعتبارات أكثر كلاسيكية وأرستقراطية كتلك التي نجدها في مناطق أخرى من غوريمي.

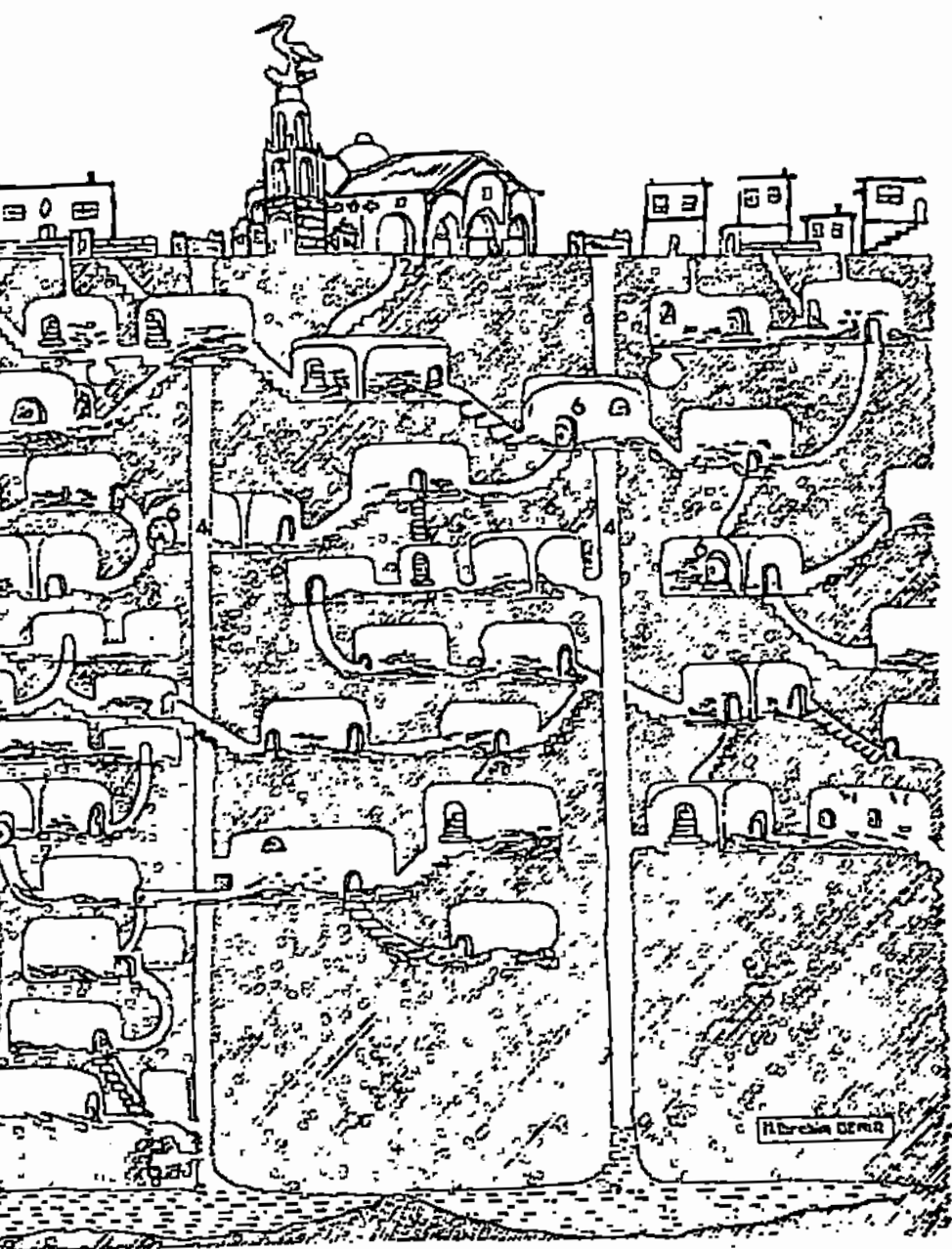
ومن الكنائس القديمة التي لا يزال التأثير الشرقي واضحًا في جدرانها وسقفها وقبائها، كنيسة كوكار أو كنيسة العطر، وقد بقيت فيها الأيقونات سليمة بعض الشيء، إلا أنَّ بعض الكلس يتساقط من القبة ومعه أجزاء من الأيقونات ذاتها. تعود الموضوعات، في هذه الكنائس، في غالبيتها إلى حياة السيد المسيح من الطفولة إلى الموت فالقيامة. ومن

الرسوم اللاتفة: تكريم المجوس وعلى رؤوسهم التبعة الشرقية وإلى جانبهم الرعاة الخمسة ساتور وأريبو وتيت وأوبرا وروطاس، والعشاء السرّي وفيه الشيطان شيبوزي ملتصق بيوضاس، واعتقال السيّد، وإلى جانب هذا الرسم الأخير رسم آخر يمثل زوجة ييلاطس تهمس في أذن زوجها بأن يترك تلك القضية. وهذه الرسوم، بالإضافة إلى العنصرة والصعود، تذكر بالرسوم الشرقية المسيحية مع شيء من التأثير البيزنطي.

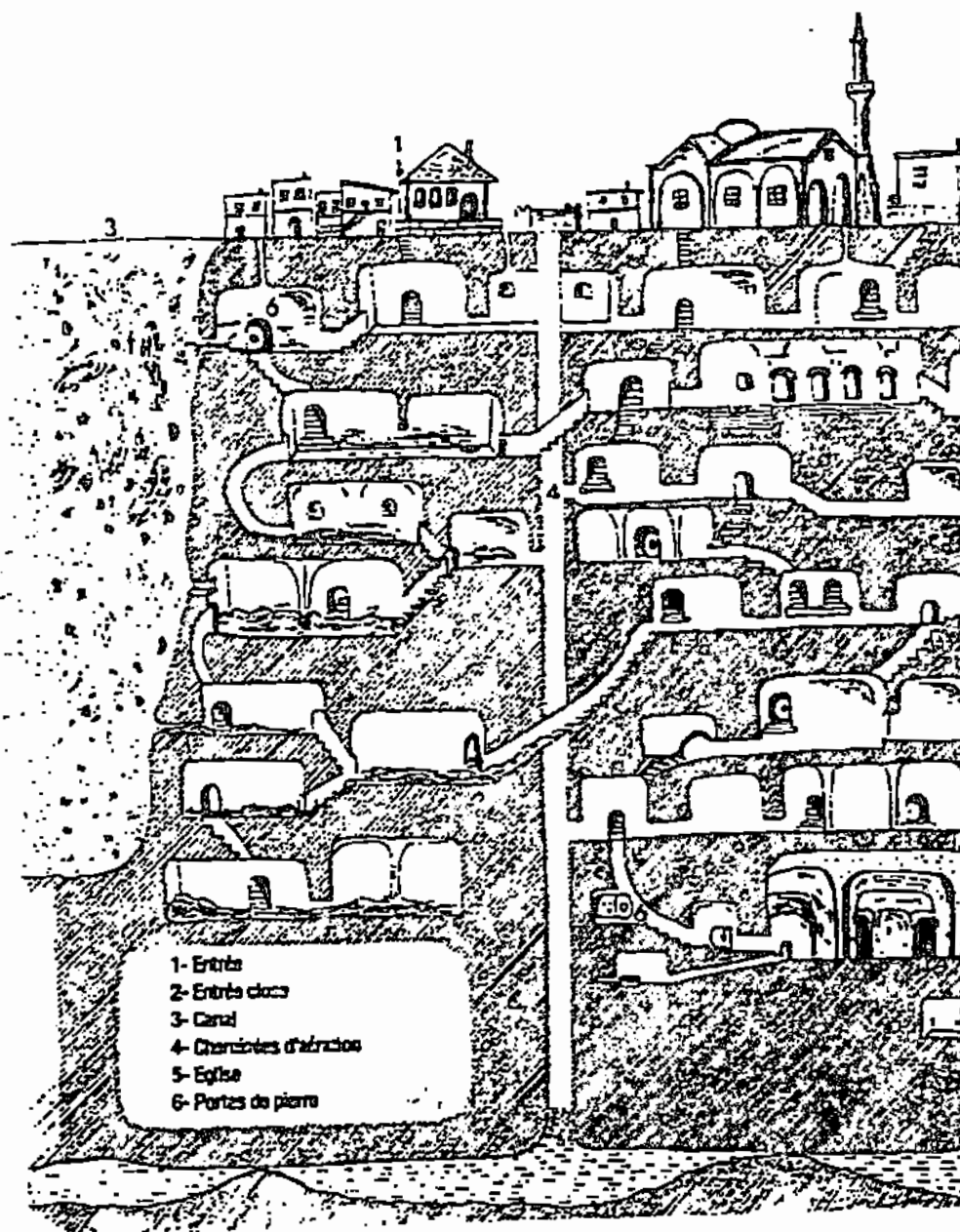
وفي كنيسة أخرى هي الكنيسة ذات الحية، من القسم الأوّل في القرن العاشر، تصميمها في شكل صليب، والقبا كما هو معروف، في الشرق منه. القبة الداخلية المحفورة في الصخر، وجدران الكنيسة، كلّها مرسومة بالزيتات والأيقونات المختلفة. على جدران المدخل، ترى السيّد المسيح في يوم الدين دياناً، وحوله ملاكان وإلى يمين الملاكين ويسارهما شيوخ سفر الرؤيا ومجموعة من الشهداء. وترى كذلك مشهداً من زنة الأنفس ومشهداً آخر من الجحيم. في هذا المعبد، تصير الزيارة فعل عبادة، والنظر إلى هذه الأيقونات نظراً روحانيّاً واشتراكاً في الحياة الرجائية، كما لو أنّها لا تزال حية اليوم. اللون اللازوردّي الذي يغطّي كلّ المساحات غير المرسومة بالأيقونات هو مدخل إلى عالمين: عالم السماوات والألوهة، وعالم الوجود والمشاهد والأيقونات المختلفة المرسومة على جدران الكنيسة. فزيارة هذه المعابد، الزاخرة بالماضي وأمجاده، فخرٌ بذلك الماضي الذي شهد حضوراً فريداً للكنيسة في تلك المنطقة، وفي الوقت عينه حرقه وحمرة على الماضي الذي ذهب ضحية التاويخ.

إلى الكنيسة الحمراء

ونغادر وادي إيهلارا والمياه والخضرة والنهر صغرداً متوجّهين إلى محطّتنا الأخيرة في منطقة كبدوقية قبل الرحيل إلى الساحل التركي. وجهتنا كانت كنيسة فريدة من نوعها، هي الكيزيل كيليسه (أي الكنيسة الحمراء)، من القرن السادس. إلّا أنّ هذه الكنيسة ليست على طريق



مخطط مدينة ديرينكويو تحت الأرض



سياحية أو في إطار جولة عادية من الجولات السياحية، لذلك كان صعباً بعض الشيء العثور عليها، إلا أن دقة الدليل السياحي الأزرق كانت أقوى من المجهول وعين السائح أفضل مرشد له. فاجتازنا مدينة غوزيلورت، ثم بعد مسير ساعة من الزمن بالسيارة وصلنا إلى بلدة سفريهزار إلا أننا لم نجد ضالّتنا. وبعد اجتياز البلدة التي تلتحف جبلاً صغيراً وقف على قمته برج بيزنطي ضربه الخراب من جوانبه، وصلنا إلى سهل تتماوج فيه سنابل القمح الذهبية، فأشار أحد رفاق الرحلة، وهو الأمين قائد السيارة، إلى اليسار بإصبعه فبانت لنا الكنيسة في عمق السهل، وقد أصبحت الطريق المؤدية لها وراءنا. عدنا أدراجنا للسير في طريق زراعية ترابية للوصول إلى الكنيسة الحمراء الراقفة وحيدة، مبهولة، بانسة، حيث لا لافتة أو إشارة تشير إلى وجود هذا الأثر التاريخي المسيحي العظيم الرابض على علو ١٥٠٠ متر تقريباً. بُنيت هذه الكنيسة في العام ٦٠٠ على وجه التقريب بتصميم بسيط هو تصميم الصليب، تعلوها قبة عظيمة جميلة لم يصلها الخراب بعد، وهي، على ما يبدو للعيان، كانت مليئة بالرسوم والأيقونات من الداخل، ولقد سُميت الكنيسة الحمراء لأن حجارتها ملونة بالأحمر. أما هندستها فإنها تشير إلى تأثيرات أرمينية وسريانية معروفة في منطقة الحسن داي، جبل الحسن.

والكنيسة هذه في سفريهزار ليست الوحيدة من كنائس كبدوقية التي تحمل سمات الشرق. ففي مختلف قرى المنطقة على ما يبدو، وبحسب معلومات الأدلاء، ما زالت تنتصب الكثير من الكنائس العريقة في قدمها، الضاربة في عمق الزمن، وبعضها تحوّل إلى أخربة، إلا أن السياسة السياحية لا تأخذها بعين الاعتبار، نظراً إلى عدد الآثار السياحية في منطقة كبدوقية. والتأثير الشرقي يتبين في الأمور التالية:

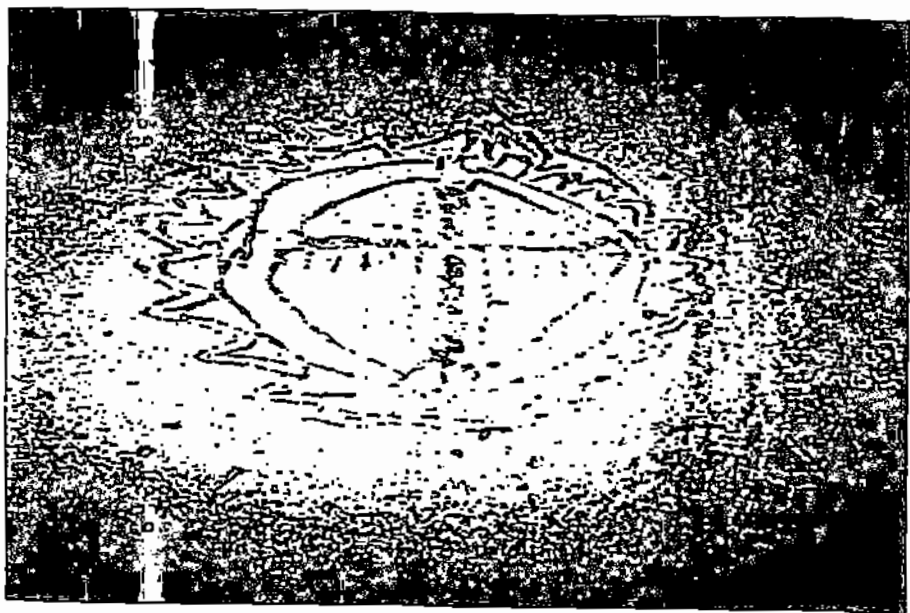
- إن تصميم الصليب مع قبة في وسط الكنيسة على ملتقى أطرافه نلاحظه في الكنائس السورية - الفلسطينية. أما القبا المخمس الأضلاع المتدفع نحو الخارج على شكل نصف دائري من الداخل فهو من خصوصية الأبنية الكبدوقية.

- الجدران هي بسماكة حوالى المتر وربع، وهذه التقنية اعتمدتها الأبنية في أرمينيا منذ القدم للدفاع عن نفسها إزاء الزلازل والهزات المتواترة الوقوع في تلك المنطقة.

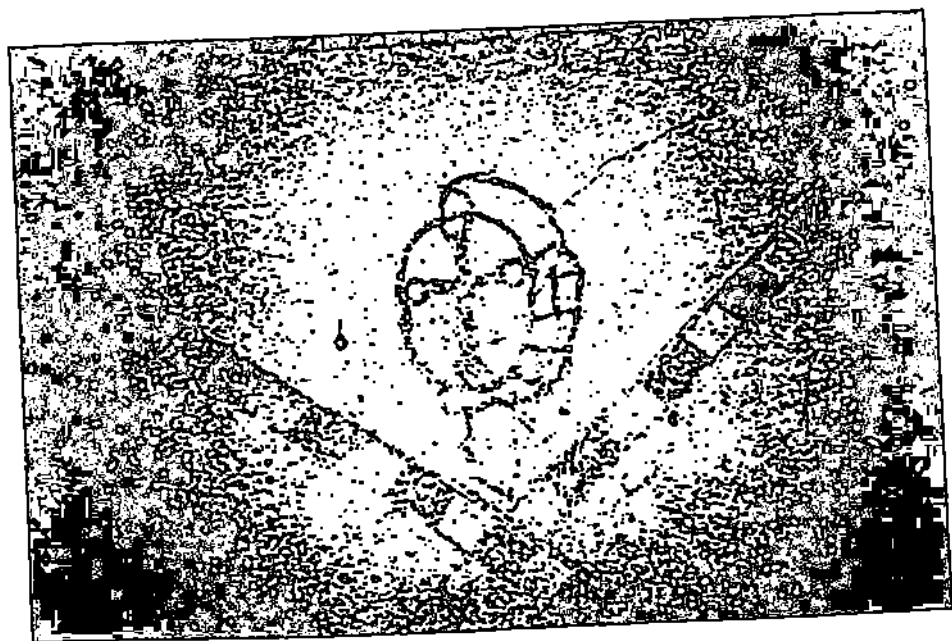
- واستوحت هذه الكنائس بعض الفن والتقنية السريانية، حيث إن الزينة هي بسيطة حول الأفاريز والفتحات. أما الرسم الأيقوني الذي يغلف الجدران والمنحنيات فهو من الخصوصية الكبدوقية.

وبعد نظرة وحسرة على الكنيسة الحمراء في عزلتها وطريقها إلى الزوال، نغادر منطقة إيهلارا عن طريق مدينة نيه وقد أشار علينا العارفون بآلاً نسلك الساحل عن طريق مرسين باتجاه مرسين نظراً إلى صعوبة مسالكها، فاخترنا طريقاً ثانية باتجاه كارمان وآلانيا على الساحل، إلا أن هذه المجازفة كانت مغامرة فاشلة حيث واجهتنا طريق غير معبدة. عدنا أدراجنا صوب بوزكير وسيدشهير وأخذنا الطريق الجبلية مرة ثانية صوب مانفاغات ثم أنطاليا التي بلغناها في العاشرة ليلاً.

غادرنا كبدوقية وإيهلارا والكنيسة الحمراء، والسؤال على اللسان: لماذا لا تتحرك الأوساط الدولية الثقافية وغيرها من المراجع المسيحية الأرثوذكسية على سبيل المثال، لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من تراث المسيحية وحضارتها في تلك البلاد؟ خصوصاً وأن الأخطار تترصدها من كل حذب وصوب: أخطاراً من الطبيعة والسماء، وأخطاراً من الأرض والبشر. هل تصمد كبدوقية أمام الزمن العاتي؟ وهل تبقى أثراً سياحياً يرمز إلى حضارة فريدة وإلى روحانية متأصلة؟ الصوت هنا لا يكفي، وحتى الأصوات لا تكفي للمناداة بحق تلك الآثار، خصوصاً المعابد والأيقونات فيها. لكن لا بد من رفع الصوت لتبقى الروح، روح المسيحية في كبدوقية، تتادينا من وادي غوريمي، من وادي إيهلارا، من أفانوس، ومن الكنيسة الحمراء.



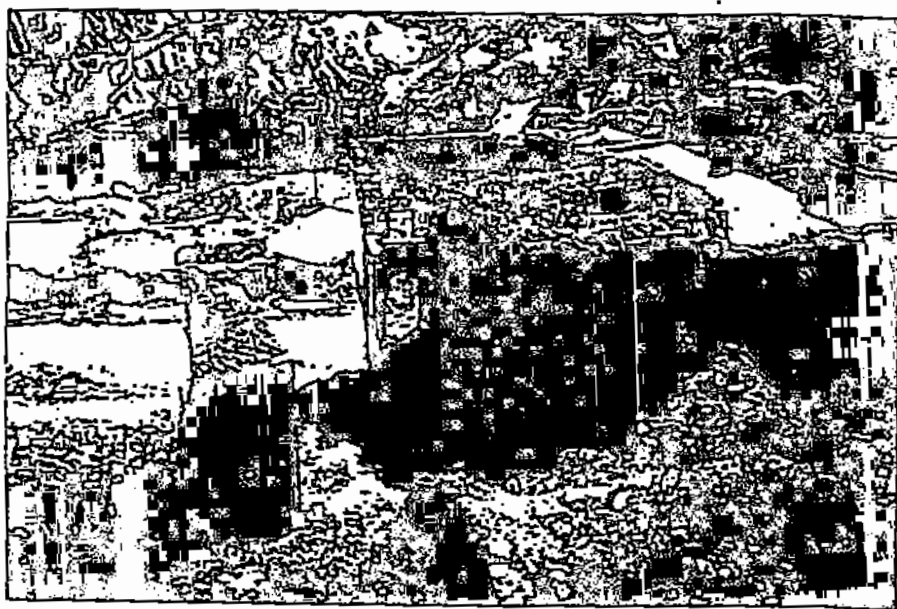
الصليب على واجهة مدخل كنيسة



الصليب على واجهة مدخل كنيسة



زلفه، وادي الماسك



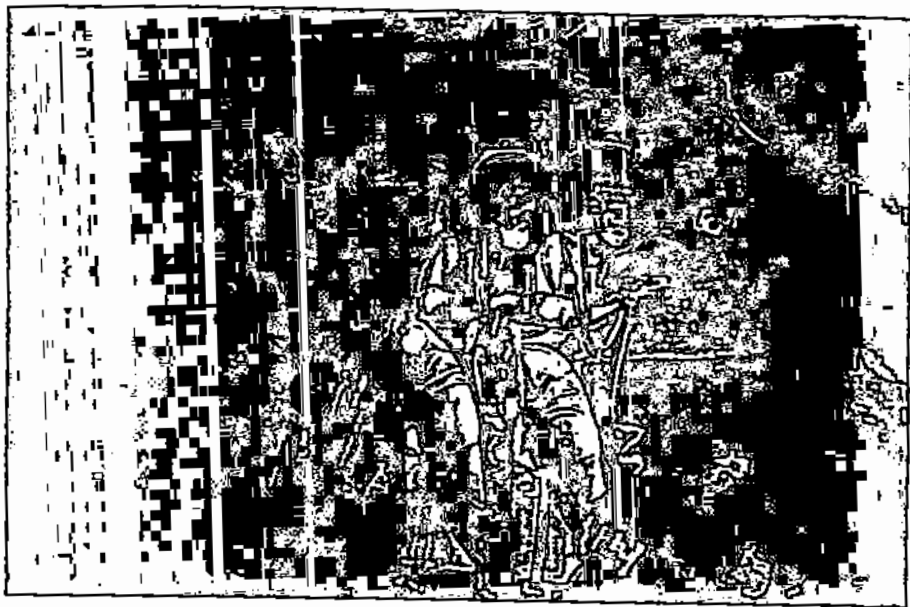
منازل المسيحيين البيزنطيين المهجورة



منظر عام لمنطقة غوري



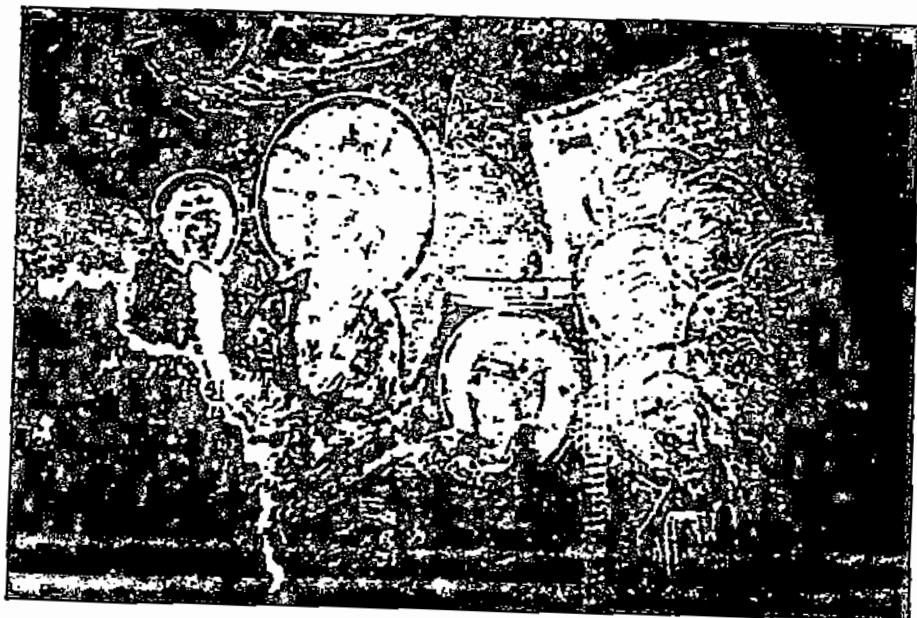
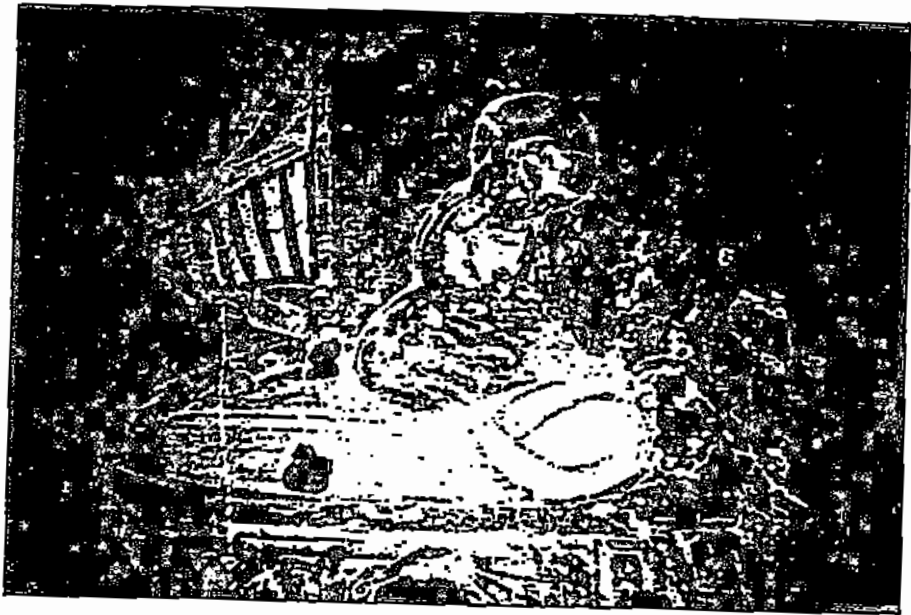
بقايا الأيقونات في إحدى كنائس إيهلارا



السيد وتلاميذه



وادي إيهلارا المقدس



نابحة السينة العنقاء في إيهلارا وغوريمي



الكنيسة الحمراء في سفريهيزار

علاقات الاتحاد الأوروبي الاقتصادية ببلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه

الأب جان دُكرُوِه اليسوعي^٥

لا بدّ، لمعالجة القضايا الناشئة عن علاقات الاتحاد الأوروبي الاقتصادية ببلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه، من التذكير على التوالي، بالمعطيات الديمغرافية والتجارية والمالية والسياسية التي تلقي بعض الضوء على تلك المسائل. وسأحدّد بذلك أقلّه جزءاً من سياق المقترحات التي قدّمت في أثناء الندوات الأوروبية المتوسطية ببرشلونة (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥) ومالطا (نيسان/ إبريل ١٩٩٧) وقد طغى عليها خوف أوروبّا من تنامي حركة الهجرة إلى بلدانها. وتمتّ تلك المقترحات، على الصعيد الاقتصادي، أكثر ما تمتّ، إلى إقامة منطقة تبادل حرّ بين الاتحاد الأوروبي والبلدان المحيطة بالبحر الأبيض المتوسط، منطقة تصبح من جرّاء ذلك أشدّ اجتذاباً لتوظيف الأموال، وتُتيح تنمية التبادلات بين الشمال والجنوب، وبين بلدان الجنوب نفسها، وتُبطل جزئياً موجات الهجرة إلى أوروبّا.

(٥) Jean Dueruet رئيس جامعة القديس يوسف في بيروت سابقاً (١٩٧٥-١٩٩٥). من مؤلفاته أطروحة دكتوراه في الاقتصاد بعنوان الراسمبيل الأوروبية في الشرق الأدنى *Les capitaux européens au Proche-Orient*, Paris, P U F, 1964 والنص المنشور هنا ترجمة مداخله بالفرنسية أُلقيت ضمن أعمال الندوة التي أقامها اليسوعيون في مدينة باليرمو بإيطاليا بين ٢٥ و٣١ آب/ أغسطس ١٩٩٧، بعنوان «البحر الأبيض المتوسط من مهمّات أوروبّا».

المعطيات الديمغرافية والهجرة التي تخلفها

نجد، في أصل أنواع الاختلال في التوازن بين شاطئ البحر المتوسط، تبايناً ديمغرافياً. إذ إنَّ الشاطئ الشمالي قد انتقل من عهد الوفاء والولادة المرتفعتين إلى عهد الوفاء والولادة المنخفضتين، في حين انطلق الشاطئ الجنوبي والشرقي في هذا التطور، لكنه لا يزال ناقصاً. فتتج من هذا الوضع ركود ديمغرافي على أحد الشاطئتين، وازدياد ديمغرافي على الشاطئ الآخر. ففي السنة ١٩٥٠، كان ثلثا سكان حوض البحر المتوسط يعيشون على الشاطئ الشمالي، وفي السنة ١٩٩٥، ما زال نصفهم يعيش على الشاطئ الشمالي هذا، وفي السنة ٢٠٢٥، لن يعيش عليه إلا ثلثهم. وما بين ١٩٩٥ و ٢٠٢٥، سيزداد عدد سكان البلدان العربية الواقعة على شاطئ البحر المتوسط بنسبة ٩٠٪، وتركيا بـ ٦١٪، والبلدان الأوروبية الواقعة على الشاطئ الشمالي بـ ٦٪ فقط. والفرق الديمغرافي هذا بين شاطئ البحر المتوسط سترجم بالفرق بين دخلهما: ففي ١٩٩٢، كان الحاصل الداخلي الإجمالي للسكان الواحد يفوق باثني عشرة مرة في أوروبا الاتحادية، ما كان في بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه. وبحسب ما ورد في أفضل التقديرات التي قام بها المصرف العالمي، ستكون النسبة عشرين على واحد في السنة ٢٠١٠^(١).

إنَّ بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه تشهد منذ اليوم تدنياً في نسبة ولاداتها (ولقد انخفضت بوجه خاص، في أثناء عشر سنوات، الثلث في تركيا والربع في المغرب)، لكنها ستشهد أيضاً، في فترة عشرين سنة، ضغطاً قوياً في سوق العمل واندفاعاً إلى الهجرة. كيف تظهر حالياً هذه الهجرة إلى أوروبا؟ إنَّ بلدان الاتحاد الأوروبي التي كانت تضم نحو ٣٤٠ مليوناً من السكان في السنة ١٩٩٠، كانت تُحصى خمسة ملايين مواطن من بلدان أخرى تنتمي إلى الاتحاد، وستة ملايين ونصف مواطن من بلدان غير أوروبية أتى ٦٥٪ منهم من بلدان المغرب وتركيا. وفي السنة ١٩٩٤،

Bichara KHADER, *Le Partenariat euro-méditerranéen*, CERMAC, Louvain (١)
1995, p. 55.

كانت تركيا تضمّ مليونين ونصف من المقيمين في الاتحاد الأوروبي يسكن نحو مليونين منهم في ألمانيا. وكان المغرب يضمّ أكثر من مليون، منهم ٦١٠,٠٠٠ في فرنسا، و١٦٠,٠٠٠ في هولندا، و١٤٠,٠٠٠ في بلجيكا، و١٠٠,٠٠٠ في إيطاليا و١٥,٠٠٠ في إسبانيا. وكانت الجزائر تضمّ ٦٥٠,٠٠٠ منهم ٦٢٠,٠٠٠ في فرنسا. وتونس ٣٠٠,٠٠٠ منهم ٢٠٠,٠٠٠ في فرنسا و٤٥,٠٠٠ في إيطاليا^(٢). علماً بأنّ تلك الأعداد لا تتناول إلاّ المستوطنين المسجلين رسمياً والذين ما زالوا يُعدّون من الأجانب.

ما هي الظروف السياسية التي يتمّ فيها استقبال المهاجرين من بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه؟ لا شكّ في أنّ البلدان الأوروبية سبق لها أن عرفت تعاقب مراحل هجرة لا تختلف كثيراً عمّا يجري في أليمانا. ففي الستينات، كانت الهجرة مرتبطة بحاجات كبيرة إلى اليد العاملة في فترة إعادة إعمار وانتشار عاشرها أوروبا. لكنّ الأزمة الاقتصادية التي قامت في منتصف السبعينات أوقفت ذلك الاستيراد إلى حدّ ما. فتمّ الانتقال إلى التوطّن مع ما يقتضيه من إعادة تجمّع عائلي. وفي الثمانينات، وسبب المشاكل التي لازمت أجيال المستوطنين التالية، نشأت سياسة دمج تهدف، بحسب طبيعة البلدان، إمّا إلى استيعاب الأجانب، حتّى على الصعيد الثقافي، وإمّا إلى دمجهم الجماعي، مع المحافظة على هويتهم الثقافية. لكنّ سياسة الدمج هذه تقابلها ضرورة السيطرة على موجات الهجرة نسبةً إلى إمكانيات بلدان الاستقبال. هذا وأنّ توقيع اتفاقية شينغن في حزيران/ يونيو ١٩٩٠ التي تُزيل تدريجياً التفتيش على الحدود الداخلية بين بلدان الاتحاد الأوروبي، عزّز ضرورة هذا التفتيش على الحدود الخارجية^(٣)، ولذلك أخذت هذه البلدان تضع مشاريع تساعد على تنمية

(٢) David COLEMAN, «Les flux d'immigrants en Europe» in *La Population du Monde*, édité par J.C. CHASTELAND et J.C. CHESNAIS, P U F 1997.

(٣) Cf. «Les politiques d'immigration en Europe», *Problèmes politiques et sociaux* n°673, 7 février 1992, et *Immigrés en Europe* sous la direction de Didier LAPEYRONNIE, Documentation Française, 1992.

البلدان التي تصدر اليد العاملة للحد من حاجتها إلى الهجرة^(٤).

فما هي نتائج تلك الهجرة على بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه؟ إنَّها من جهة تقلل من البطالة في هذه البلدان، إذ إنَّ نسبة البطالة فيها تمثِّل ما بين ٢٥ و٣٠٪ من عدد السكَّان العاملين. ومن جهة أخرى، يقوم المهاجرون بتحويل مبالغ مالية أساسية إلى بلادهم الأصلية. فإنَّ مجموع هذه التحويلات الصافي ما بين ١٩٧١ و١٩٩٢ قد بلغ ٣٤ مليار دولار لصالح بلدان المغرب الثلاثة و٣٩ مليارًا لصالح تركيا. وفي بلدان المغرب، تجاوز هذا الإسهام سبع مرَّات إسهام الأموال الأجنبية الموظَّقة، وفي تركيا مثَّل ٥٠٪ من المعجز التجاري^(٥).

كيف يُستخدَم هذا النقد الأجنبي؟ كثيرًا ما أشار رجال الاقتصاد إلى أنَّ المال المدَّخر من الهجرة يُستخدم أساسًا في الاستهلاك أو في البناء، فيكون حافزًا على الاستيراد، لا على قدرة الإنتاج في بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه، علمًا بأنَّ القدرة على الإنتاج هذه تبدو ضرورية في حقْل الصادرات الصناعية. ومع ذلك، لا يجوز لنا أن نقيِّم إسهام الهجرة امتدادًا إلى اعتبار نعمة جزئيًّا جدًّا. إذ إنَّ العديد من القطاعات، منها الزراعة القروية والحرفية، مدين كليًّا بتجهيزه للمهاجرين. لذلك، فإنَّ ازدياد الاستهلاك العائلي، العائد إلى المبالغ التي يحوِّلها المهاجرون، يلفت النظر بيساطة إلى مدى وجود حاجة موادَّ استهلاكية غير ملبَّاة في تلك البلدان، كما أنَّ ازدياد الأبنية قد يلفت النظر إلى قلة فرص التوظيف المُربح لرؤوس الأموال الصغيرة. على كلِّ حال، يبقى توظيف ادِّخار المهاجرين مشكلة مهمَّة جدًّا. وقد يزداد أهميَّة إن تأكَّد الميل إلى إعادة

Pierre GUENGANT, «Migrations internationales et développement: les (٤) nouveaux paradigmes», in *Revue européenne des migrations internationales*, 2^e semestre, 1996.

Jacques Ould AOUDIA, «Les enjeux économiques de la nouvelle politique (٥) méditerranéenne de l'Europe», in *Monde arabe, Maghreb Machrek* n°153, juillet-septembre, 1996, p. 30.

توظيف جزء من ادّخار المهاجرين في بلدان الاستقبال. كتب بعضهم: «لا غرابة أن نرى اليوم أولاد مهاجرين من المثارية أو التونسيين على رأس مؤسسات بكل معنى الكلمة... حبذا لو وُظف، لا ادّخار المستوطنين وحسب، بل رؤوس أموال تلك الطبقة الجديدة، طبقة رجال الأعمال المتحدّرين من بلدان البحر المتوسط، في مشاريع صناعية مشتركة»^(٦).

هل يجب علينا، في ختام هذه اللوحة عن الهجرة إلى أوروبا، أن نلفت النظر إلى أنّ تأثيرها لا يُقاس فقط بأرقام مالية. ذلك بأنّ الهجرة تُغيّر عند المهاجرين كثيرًا من التصرفات ومن النظرات إلى القيم، لا تخلو من أهميّة النمو الاقتصادي والاجتماعي في بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه. قيل إنّ المهاجرين هم «مهرّبو ثقافة»^(٧)، بالإشارة خاصّة إلى الدور الذي يقومون به في تطوير النظام العائلي والديمقراطي في بلدانهم الأصليّة وفي تطوير أدانهم الاقتصادي. وفي بعض المجالات، يجوز الكلام على تأثير حضاري متبادل. أيحسن بنا أن نتجاهله وأن نتحدّث عن «شراكة»، نحصرها عمليًا في تنقل السلّع ورؤوس الأموال الحرّة!

ومن جهة أخرى، تشير المؤتمرات الأوروبيّة المتوسطيّة إلى الأمل في توحيد بلدان جنوب البحر الأبيض في سوق تجارية حرّة واسعة. لا شكّ في أنّ هذا المشروع ليس واقعياً على مدى قصير، لأسباب منها عدم وجود تكامل تجاري بين هذه البلدان، وعدم وجود تباين على المستوى التكنولوجي بينها. نرى، على سبيل المثال، أنّ تبادلات مصر مع سائر بلدان الشرق الأدنى والأوسط لا تمثّل إلّا ٣٪ من حركاتها التبادلية التجارية. وأنّ تونس، وهي أكثر البلدان انفتاحاً على بيتها المباشرة، تكاد أن تتوصّل إلى إجراء ٥٪ من تبادلاتها مع جيرانها. ولكن، إذا صحّ

Bichara KHADER, *op. cit.* p. 40. (٦)

Youssef COURBAGE, «Le Maroc de 1962 à 1994: fin de l'explosion démographique», in *Monde arabe*, *op. cit.* p. 81. Cf. également «L'immigration turque au féminin», in *Cahiers d'études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-iranien*, n°21, 1996.

أن هذه المنطقة لا تعرف إلا قليلاً تنقل الأموال، فإنها، ولا شك، تشهد تنقل البشر بوجه مكثف. ذلك بأن دول الجزيرة العربية استقبلت حتى خمسة ملايين ونصف من العمال الأجانب، أي ثلث السكان المقيمين، واستقبل العراق قبل حرب الخليج مليوناً منهم، ولقد حلت ليبيا محله بعد الحرب. وكثيراً ما نلاحظ أن التداولات المالية المرتبطة بتنقل البشر بين بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه تفوق بثلاث مرّات التداولات التجارية بين المناطق. وهناك تأثير اجتماعي وثقافي واسع يتجاوز ذلك التأثير المالي، وقد يشكل خطراً، إذا أصبحت بلدان الإسلام المتشدّد طريق الهجرة الوحيد أمام بلدان الإسلام المتوسطي.

على كلّ حال، يبدو تنقل البشر، لأسباب ونتائج معقّدة، أحد المعطيات الأساسية في هذه المنطقة، وهو يقتضي البحث والبراعة، في نظرة شاملة إلى المشاكل المطروحة. ولا يجوز أن يعالج كـ نقص يجب إزالته وحسب، ولا سيّما في زمن يراد فيه الإشادة بعولمة التبادلات^(٨).

المعطيات التجارية وتحرير التبادلات

إنّ التبادلات التجارية بين أوروبا وبلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه تعاني، على غرار العلاقات الديمغرافية، اختلالاً شديداً في التوازن. فمن جهة، تبدو هذه التبادلات لا متماثلة، ولا عجب في ذلك، نظراً إلى فرق الوزن الاقتصادي بين المجموعتين: فإنّ التبادلات مع بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه تمثّل أقلّ من ٥٪ من تجارة الاتحاد الأوروبي، في حين أنّها تمثّل أكثر من ٥٠٪ من تبادلات تلك البلدان. ومن جهة أخرى، فإنّ هذه التبادلات مختلة التوازن: علماً بأنّ وصيد

(٨) Bruno CABRILLAC, «Mobilité des hommes et immobilité des biens au Moyen-Orient», in *l'Economie de la paix au Proche-Orient*, sous la direction de Louis BLIN et Philippe FARGUES, Maisonneuve et Larose 1995, T.1 pp. 165-180. Robert ESCALLIER, «Populations et systèmes migratoires du Monde Arabe», in *Maghreb, Moyen-Orient, migrations*, édité par Jean-François TROIN, Sedes, 1995.

الميزان التجاري في هذه البلدان لصالح أوروبا بلغ، في ١٩٩٣ على سبيل المثال، ١٧,٨ مليار دولار لكلِّ المتوجّات، و٢٤,٣ مليار دولار للمتوجّات الصناعيّة (باستثناء الهيدروكربورات إذاً)، مع أنّ أوروبا تمنح شركاءها، من طرف واحد، في ما يختصّ بمتوجّاتها، حرّيّة الوصول إلى أسواقها. إنّ إلغاء الحقوق الجمركيّة والقيود، من قِبَل بلدان جنوب البحر المتوسط وشرق، في تبادلاتها الصناعيّة مع أوروبا، وهو تمهيد لإنشاء منطقة تبادل حرّة، يُخشى أن يزيد من عجزها التجاري. وهذا العجز لن يُسدّد، بقدر ما تبقى أوروبا حاليًّا حامية التجارة، في ما يختصّ بالتبادلات الزراعيّة- الغذائيّة. ولا عجب في ذلك، إذ إنّ الزراعة، بكلِّ معنى الكلمة، هي حقل الدمج الأوروبيّ: فإنّ التبادلات داخل الاتحاد مثّلت، في السنة ١٩٩٣، ٦٦٪ من مجمل التبادلات الزراعيّة- الغذائيّة الأوروبية، مقابل ٣٨٪ قبل ذلك بعشرين سنة.

لكنّ شكل الصادرات إلى أوروبا ليس واحدًا لجميع البلدان. فإنّ تركيا وتونس والمغرب عرفت، منذ الثمانينات، كيف تفيد من نظام الأفضليّة الذي منحها إيّاه الاتحاد الأوروبيّ، فكانت لها معه تبادلات بلدان في طور التصنيع؛ وهذا ما يمكّنها اليوم، بالرغم من المخاطر، من الانطلاق في طريق تحرير التبادلات. وليس هذا وضع الجزائر ومصر على سبيل المثال، إذ إنّ تبادلاتهما ما زالت تبادلات بلدان نامية، تتّصف بأفضليّة تصدير المتوجّات الأوليّة (هيدروكربورات يُضاف إليها، في ما يختصّ بمصر، القطن الخام). سأذكر سريعًا بتاريخ البلدان المختلفة هذه لأشير إلى العوائق التي تحول دون حرّيّة التبادل التي تقترحها أوروبا.

تأثّرت تركيا مدّة طويلة برغبة مصطفى كمال في بناء أمة تركيّة واقتصاد قوميّ، فأتبعت، حتّى مطلع الثمانينات، سياسة اقتصاديّة تحمي التجارة، قائمة على استبدال المتوجّات الصناعيّة المحليّة بالاستيراد، وعلى إنشاء مؤسسات دوليّة قويّة، وتثبيت إلزاميّ للأسعار والعائدات، ورقابة النقد. ولكنّ الصعوبات ازدادت، بالرغم من نجاح هذه السياسة في أوّل أمرها: فكان هناك اختلال في التوازن بين القطاعات، ونقص في

موادّ التجهيز، وانزلاق ناتج من التضخم. وهذه العوائق، إلى جانب ارتفاع سعر الاستيرادات النفطية المفاجئ، وثقل الدين، والاستمرار في برامج التوظيف العام، أوصلت تركيا، بعد الانقلاب العسكري في السنة ١٩٨٠، إلى تفسير جذري في سياستها الاقتصادية، لكنها، خلافاً لما جرى في بلدان أخرى، أجرت هذا التفسير، لحسن حظّها، على أساس صناعة تُمتّ تنميتها لسوقها الخاصة بفضل الحماية الجمركية.

ومن جهة أخرى، فإنّ السياسة الحرة التي أثبتت بشجاعة في الثمانينات تمهيداً لاتفاقية الاتحاد الجمركي بين تركيا والاتحاد الأوروبي، أوصت بالمبادرة الخاصة والانفتاح على الخارج. ولقد استندت إلى إلغاء رقابة النقد وقابلية صرف الليرة التركية، وإلى قواعد توظيفية قائمة على الحرية، وإلى خصخصة القطاع العام خصخصة جزئية. فسُجلت نتائج باهرة نسبياً: إذ إنّ الدخل القومي الإجمالي ازداد بمعدل ٥,٣٪ في السنة، والتجارة الخارجية بمعدل يفوق ١١٪، وانتقلت حصة المتوجات الصناعية في التصدير من ٣٠٪ في ١٩٨٠ إلى ٧٨٪ في ١٩٩٠، كما انتقل عدد المؤسسات الأجنبية المتمركزة في تركيا، في مئة عشر سنوات، من ١٠٩ إلى ٢٤٠٠، منها ٥٧٪ أتت من الاتحاد الأوروبي. ومع ذلك، فإنّ رصيد تلك الفترة لا يخلو من الوجوه السلبية، منها ازدياد القروض، والاختلال في الميزان التجاري، الناجم عن سرعة ازدياد الاستيرادات، وانزلاقات الميزانية. أمّا السياسة المتحررة والتنمية المتسارعة للذات وُصفاً بأنهما «سير جاهد نحو أوروبا»، فإنّهما أوفقاً موقتاً بسبب الأزمة الاقتصادية التي عرفتھا السنة ١٩٩٤. فبعد الاتفاق مع صندوق النقد الدولي، كانت ردة فعل تركيا قوية بحسب عاداتها، إذ إنّها خفّضت الأجور بمعدل ٤٠٪، وصرفت العمّال بالجملة، وأنقصت مرتبتين قيمة الليرة التركية، وأرقت موقتاً جميع برامج التوظيف. فاستؤنف النمو الاقتصادي في ١٩٩٥ بالرغم من ظهور تضخم شديد. وقال أحد مديري معامل رينو، المؤسسة الخاصة الثالثة في تركيا، وقد خسرت نصف مبيعاتها وصرفت عمّالاً بلا رحمة: «نحن في تركيا، لا في فرنسا، إذ إنّ

قدرة هذا المجتمع على التكيف لا تصدق^(٩). ويقال إن السكان الأتراك قد تلقوا هذا الحكم بتحفظ شديد.

وُقِعَ اتفاق الاتحاد الجمركي بين الاتحاد الأوروبي وتركيا في ٦ آذار/مارس ١٩٩٥ وأصبح ساريًا في ١ كانون الثاني/يناير ١٩٩٦. وكان يقتضي في ذلك اليوم إلغاء جميع الحقوق الجمركية والقيود الكمية العائدة إلى تبادل منتجات صناعية مع الاتحاد الأوروبي، وتطبيق تعرفه الاتحاد الأوروبي الخارجية المشتركة في التعامل مع البلدان الأخرى، حتى السنة ٢٠١٠، واعتماد القواعد الأوروبية في ما يختص بالمنافسة، بما فيها التدابير الخاصة بالمساعدات العامة، في مهلة من ستين إلى خمس. أما التبادلات في حقل الزراعة وتنقلات رؤوس الأموال واليد العاملة، فإنها ستكون موضوع اتفاقات قيد الدرس.

إن تاريخ اقتصاد المغرب وتونس في أثناء العقود الثلاثة الأخيرة وعلاقتها بأوروبا لا يخلو من التشابه بتاريخ تركيا. وهذا التاريخ يتضمن هو أيضًا مرحلة تسم بحماية التجارة، علمًا بأن تدابير هذه الحماية تهدف إلى تأمين عائدات الدولة، بقدر ما تهدف إلى حماية الصناعات القومية. لكن هذه الحماية التي تقلل من الاستيرادات عن طريق زيادة أسعارها، يتهي بها الأمر إلى تقليص قابلية منافسة الصادرات وحصرها في الموارد الطبيعية. إن هبوط أسعار الفوسفات المغربي في ١٩٧٦، وتراجع إنتاج الهيدروكربورات في تونس منذ مطلع الثمانينات، ثم انخفاض سعر النفط، هي جزء من الأسباب التي أوصلت هذين البلدين، بمساعدة صندوق النقد الدولي، إلى تجديد الروابط مع الانفتاح وتحرير التبادلات.

عندئذ، اختار المغرب وتونس، بوجه خاص، اقتصادًا صناعيًا

Nicolas BEAU, «Turquie: la marche forcée vers l'Europe», in *L'Expansion*, (٩) Paris n°499, 14 avril, 1995 p. 112. Sur la situation économique de la Turquie, Cf. Etudes économiques de l'OCDE, *Turquie 1995-1996*. Semih VANER, «Turquie: la nouvelle donne», in *Problèmes politiques et sociaux* n°757, 10 novembre, 1995.

وتصديرًا يقتضي تسوياتٍ بنيوية وسياسة خصخصة. وهكذا انتقل وزن المتوجات الصناعية في تصديرات المغرب إلى أوروبا من ٣٤٪ في ١٩٨٨ إلى ٦٨٪ في ١٩٩٣. وفي تونس، انتقلت هذه النسبة من ٦٦٪ في ١٩٨٩ إلى ٨٣٪ في ١٩٩٣. وبين ١٩٨٨ و١٩٩٣ تضاعفت تصديرات تونس إلى الاتحاد الأوروبي، وازدادت تصديرات المغرب بمعدل ثلاثين. واستغل البلدان تهاود أجورهما فوسعا تصديرهما المتوجات الصناعية. وفي هذه الأثناء تواصل تحرير الاستيرادات على مراحل. ففي ١٩٩٣، كانت الحقوق والرسوم الظاهرة على الاستيرادات لا تزال تمثل ٢٠٪ في البلدين، في حين انخفضت في تركيا إلى ٥٪. ذلك بأن إلغاءها يمثل إلغاء ثلث إلى ربع من عائدات إدارة هذين البلدين. هذا وإن الاتفاقية التي وقعتها تونس في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥ والمغرب في شباط/فبراير ١٩٩٦، والتي وضعت هذين البلدين في طريق إنشاء منطقة تبادل حرة، قد ألزمتها بتسويات اقتصادية جديدة^(١٠).

إن النظرة الخاطفة هذه إلى تاريخ تركيا والمغرب وتونس التجاري، وهي ثلاثة بلدان التزمت الانفتاح على أوروبا، تلفت على الأقل إلى أن مسيرة التحرر، في ختام مرحلة حماية تجارية، لا تخلو من مخاطر عدم استقرار جسيمة. فهي تستلزم إعادة توزيع عوامل إنتاج تفترض قدرة المؤسسات على التكيف، ووصولها إلى التوظيفات، ووجود موارد بشرية وافية. وتستلزم من جهة أخرى خيارات اقتصاد قومي: وسواء أقررت الحكومة أم لم تقرّر زيادة الضرائب للتعويض عن خسارة عائدات ناتجة من إلغاء الرسوم الجمركية؛ وسواء أقررت أم لم تقرّر انخفاضًا يعوّض عن النفقات العامة؛ وسواء أثّرت أم لم تؤثر في سعر الصرف للسيطرة على

Cl. notamment Abdelkader SID AHMED, «La crise des économies (١٠) maghrébines», in *Tiers Monde*, juillet-septembre, 1993 et octobre-décembre, 1993. Gérard KEBABDJIAN, «Le libre échange euro-maghrébin» *ibid.*, octobre-décembre, 1995. Denis COGNEAU et Georges TAPINOS, «Libre-échange, répartition du revenu et migration au Maroc», in *Revue d'Economie du développement* 1/1995.

الأنوار الانتقالية، فإن تلك الخيارات تغير في العمق مسيرة التحرر وتقدر بالأرقام سعره البشري.

شهدت مصر أيضًا محاولة ممارسة سياسة انفتاح بعد حرب ١٩٧٣ : فكانت الدعوة إلى التوظيف الخاص أو القومي أو الأجنبي، وتقليص القطاع العام، وإلغاء رقابة النقد. لكن التوجيهات الجديدة التي عززت في ١٩٧٦ بتدخل صندوق النقد الدولي، تمّ العدول عنها في السنة التالية، على أثر قيام فتن تكافح تخفيض المساعدات الغذائية. ومن جهة أخرى، فإنّ الازدياد السريع الذي عرفه الإنتاج النفطي، وتحويلات المهاجرين إلى الخليج، جنبّت الخيارات الاقتصادية ومكّنت من استئناف التوظيفات. لكنّ الديون لم تتأخّر في أن تحلّ محلّ التوفير القومي. وفي ١٩٨٧، مثل الدين المصري خمس مرّات ونصف الإنتاج القومي الإجمالي. أمّا برامج الإصلاحات التي شكّلت موضوع اتفاق مع صندوق النقد الدولي، على أثر تخفيف الدين، فقد اصطدمت مرّة أخرى بالاستياء الشعبي. لكنّ أزمة الخليج في ١٩٩٠ قلبت الأوضاع هذه المرّة أيضًا: فتدقّقت المساعدات، وألغى الدين العسكري للولايات المتحدة والدين لبلدان الخليج (يفوق المجموع عشرة مليارات دولار)، وقُطعت سائر الديون. كان تعزيز الصادرات غير التقليدية أمرًا لا غنى عنه لتجنّب عودة دورة العجز وهبوط قيمة النقد، لكنّ إصلاح الأمور التقليديّ عن طريق التدخل الخارجي، ويفضل الإيرادات الاقتصادية والسياسة وموافقة الولايات المتحدة، لم يولد في مصر رغبة سياسية في إعادة النظام الاقتصاديّ إلى بباط البحث.

وفي الجزائر، كانت محاولة تحرير الاقتصاد أقصر ممّا كانت عليه في مصر، فبدأ يُقلّ الدين أشدّ وطأة. يرقى زمن المحاولة إلى تموز/ يوليو ١٩٨٩ مع ظهور القوانين على الأسعار والنقد، وعلى احتكارات التوزيع، وعلى علاقات العمل. لكنّها اصطدمت خاصّةً بدفع الدين الذي استغرق، في ١٩٩١، أكثر من ٧٠٪ من الإيرادات الخارجية. وفي ٣ حزيران/ يونيو من تلك السنة، تقرر بدعم من صندوق النقد الدولي، إعادة تقييد الدين.

وعلى أثر الأحداث السياسية التي شهدتها الجزائر في ١٩٩٢، علّقت الحكومة الجديدة الاتفاق المعقود مع صندوق النقد الدولي، اعتمادًا على ازدياد إيرادات الهيدروكربورات لإصلاح الأمور. فمُنِع استيراد متوجات تنافس الإنتاج القومي، وأُعيد النظر في قانون النقد والتسليف، وعادت حالات العجز الفادح إلى سابق عهدها. وعلى عتبة ١٩٩٤، تجاوز دفع فرائد الديون وحده إيرادات البلد من العملة الأجنبية. فوُقِع اتفاق جديد لأربع سنوات مع صندوق النقد الدولي في نيسان/ أبريل ١٩٩٤، ينص على إعادة تقسيط الديون، وتحرير الأسعار والتجارة الخارجية. ولن يجتد الاتفاق عند الاستحقاق في أيار/ مايو ١٩٩٨، إذ إنَّ الجزائر تستطيع اليوم أن تتحرّر من صندوق النقد الدولي، بفضل عودة ازدياد إيراداتها من النفط والغاز، وبفضل تخفيض شديد لاستيراداتها^(١١).

أمّا سائر بلدان جنوب البحر المتوسط، فإنّها أكثر ارتباطًا بالتراجع الإسرائيلي من أن يُصَرَّف النظر عن هذا التراجع. نكتفي بالإشارة إلى لبنان. إنّ هذا البلد، بعد حرب هدمت بنيته التحتية، يريد أن يحتفظ، طوال خمس سنوات، بحريته التامة في حماية صناعته وزراعته، قبل أن يدخل في فترة اثني عشرة سنة قرّرتها أوروبا لإلغاء الرسوم الجمركية على مراحل. في الوقت الحالي، تمثّل هذه الرسوم ٥٠٪ من دخل الخزينة، وإنشاء رسم على القيمة المضافة (TVA) للتعويض عن الخسارة ليس في إمكانيات الإدارة. لذلك، لا نرى كيف أنّ لبنان الذي يستورد كلّ سنة بقيمة أربعة مليارات دولار من أوروبا ولا يصدر إليها إلاّ بعثي مليون من السلع، يقبل أن يتعرّض لخطر زيادة هذا العجز. على كلّ، ليس اهتمامه الأكبر إنشاء منطقة تبادل حرّة، بل إحلال فترة سلام واستقلال تمكّن من عودة قسم من المغتربين (في فترة خمس عشرة سنة خسر القطاعات المُنتجة أكثر من ٤٠٪ من حجمها الأصلي)، ومن توظيفات ضخمة لا بدّ منها لإعادة الإعمار.

فمصر والجزائر ولبنان تذكّرنا إذاً، إلى جانب الملاحظات التي سبقَت في شأن تركيا وتونس والمغرب، بأنّه لا يمكن صرف النظر عن المعطيات الماليّة والمعطيات السياسيّة الخاصّة بالبلدان المعنيّة، لتشجيع تحرير التبادلات التجاريّة فيها. فبقي علينا أن نتصدّى لهذه المعطيات.

المعطيات الماليّة في شقّيها: الاستدانة والتوظيفات الخارجيّة

إنّ إعادة بنى الاقتصاد في بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه تقتضي جهود توظيف ضخمة تفترض أن يعاد إصلاح أوضاع الديون في هذه البلدان، وأن تفيد من إسهام رؤوس أموال خارجيّة.

إنّ الاستدانة الدوليّة، حين تجري بالمرونة والطرق اللازمة، تساعد التنمية الاقتصاديّة واستمرار التبادلات الدوليّة. لكنّ السؤال يُطرح، إن لم يكن حول أفضل مستوى استدانة، فعلى الأقلّ حول العتبة الحاسمة التي انطلاقاً منها لا يعود مستوى الاستدانة محتملاً، لأنّه يعرقل الاقتصاد بدل أن يساعده.

في ١٩٨٥، بلغ الدّين الخارجيّ في خمسة بلدان درسناها ٩١ مليار دولار، منها: ٢٨,٣ لمصر، ٢٥,٥ لتركيا، و١٨,٦ للجزائر، و١٣,٤ للمغرب، و٥,٢ لتونس. وفي العقد التالي، ازداد مبلغ هذا الدّين ٦٦٪، فبلغ في ١٩٩٤، ١٥١ مليار دولار، منها: ٤٠,٤ لمصر، و٥٤,٨ لتركيا، و٢٦,٣ للجزائر، و٢١,٤ للمغرب، و٨,٤ لتونس. وهذه الاستدانة تمثّل ٩٢,٤٪ من إنتاج مصر الداخليّ الإجماليّ، و٥٤,٤٪ من إنتاج الجزائر، و٤٨٪ من إنتاج تركيا، و٧٦٪ من إنتاج المغرب، و٥٤,٥٪ من إنتاج تونس. وفي ١٩٩٤، مثّل مجموع الديون السنويّ (فوائد ورأسمال) ١٥,٤٪ من صادرات مصر، و٧٢٪ من صادرات الجزائر، و٣٢٪ من صادرات تركيا، و٢٦٪ من صادرات المغرب، و٢٠,٥٪ من صادرات تونس. بعض هذه المعدّلات على الأقلّ تكاد أن لا تتسجم مع التسويات التي يطلبها تحرير التبادلات التجاريّة. وعن مشكلة الاستدانة هذه، يبدو

إعلان برشلونة خجولاً إلى حد بعيد، لأنه يكفي بلفت النظر إلى أن الشركاء يعترفون بالعقبات التي قد تُرتبها مسألة الدين على التنمية الاقتصادية في بلدان منطقة البحر المتوسط. وهم يوافقون على مواصلة الحوار للوصول إلى بعض التقدم في المجالس المختصة^(١٢).

إن الحاجة إلى الاستعانة بطرق تمويل لا تولد الديون تدفع إلى إيلاء أهمية أكبر من التي كانوا يولونها في الماضي للتوظيفات المباشرة الأجنبية (شراء ١٠٪ على الأقل من أسهم مؤسسة) ولتدقيق المساعدة على التنمية. فبين ١٩٨٢ و ١٩٩٢، ومن أصل مجموع ٢٦٥,٥ مليار دولار للتوظيفات المباشرة الإجمالية التي حصلت عليها البلدان النامية، نالت بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه ١٧,٨، أي ٦,٧٪؛ وهذا يعني قلة الاجتذاب الذي تمارسه هذه المنطقة. وفي أثناء هذه الفترة وفي السنوات التالية، حصلت ثلاثة بلدان: تركيا والمغرب وتونس على تدقيق توظيفات مباشرة أجنبية صافية جديدة بالذكر، أتى القسم الأكبر منها من البلدان الأوروبية. لكن التوظيف الأجنبي، في أي من البلدان الثلاثة، لم يكن ذا أهمية كافية لممارسة تأثير إغرائي في الاقتصادات القومية، بحيث إنه لم يمثل إلا ٤٪ من التوظيف الإجمالي في تركيا، و ٦٪ في المغرب و ٩,٩٪ في تونس. لكن تدقيق المساعدة على التنمية بثبت هذه التوظيفات المباشرة أو يحل محلها، من دون أن يقدر على التعويض عن ثقل الديون. فما بين ١٩٨٣ و ١٩٩٢، حصلت مصر على ١٤ مليار دولار على سبيل الهبات، لكن توظيفاتها الأجنبية تتراجع بشكل مطرد منذ ذلك الوقت. وقد حصلت تركيا على ٣,٥ مليارات، لكن دفع ديونها في أثناء هذه الفترة استهلك ٢١,٢. ولم تحصل الجزائر إلا على ٠,٦ مليار، وفي أثناء هذه الفترة، استهلك دفع ديونها ١٦,٧. وتونس كذلك لم يكن لها نصيب أوفر. فقد حصلت على مليار واحد من الدولارات. أما المغرب فقد حصلت على ٢,٥، لكن دفع ديونها استهلك ٧,٦، أي ضعف مجموع الهبات العامة

والتوظيفات المباشرة التي نالتها أثناء هذه الفترة^(١٣).

إنَّ المقارنة بين بلدان المغرب والبرتغال يمكن أن تكون خاتمة هذه النظرة المالية. إذ إنَّ مبلغ الإنتاج القومي الإجمالي في البرتغال يعادل تقريبًا مبلغ بلدان المغرب الثلاثة، لكنَّ عدد سكَّانه هو أقل من عدد سكَّانها بست مرَّات. والحال أنَّ البرتغال قد حصل، مئة ثلاث سنوات (١٩٨٩-١٩٩٢)، على توظيفات مباشرة صافية أجنبية فاق مجموعها من أربع إلى خمس مرَّات، المجموع الذي سجَّله بلدان المغرب الثلاثة. ومن جهة أخرى، فإنَّ المساعدة التي حصل عليها البرتغال من الأموال البيوتية الأوروبية وصلت إلى ٤٪ من إنتاجه القومي الإجمالي. وحتى بعد زيادات برشلونة المهمة، لن تتجاوز مساعدة بلدان المغرب هذه ٠,٤٪ من إنتاجها القومي الإجمالي. في الحالة الأولى، كان المقصود أن تُشجَّه الاقتصادات الأوروبية إلى ناحية واحدة. أمَّا في الحالة الثانية، فكان المطلوب مساعدة بلدان نامية ستبقى بحاجة إلى أوروبا^(١٤). فلنقل بالآخرى، إن عدلنا عن أن نبنى بالباطون حدودًا حول أوروبا واحتفظنا بصورة الدوائر المتحدة المركز، إنَّ البرتغال وبلدان المغرب ليست من دائرة متحدة المركز واحدة.

المعطيات السياسية: الاقتصاد والسلام والديمقراطية

يبدأ إعلان برشلونة بالتمني أن يُجعل من الشرق الأوسط منطقة سلام حيث يتمتع الرفقاء عن توسيع قدرة عسكرية تتجاوز حاجاتهم المشروعة إلى الدفاع... ويشجعون إقامة علاقات حُسن جوار في ما بينهم... ويطوِّرون دولة الحق والديمقراطية في نظامهم السياسي. من الذي لا يتبنَّى هذه الأمانى! إنها تدعونا، على كلِّ حال، إلى إكمال

Fouad ZAIM et Larbi JAIDI, «La dynamique des investissements en (١٣) Méditerranée», in *Euro-Méditerranée, une région à construire*, sous la direction de Robert BISTOLFI, Publisud 1995, pp. 289-329.

Richara KHADER, *op. cit.* p. 38. et Isabelle BENSIDOUN, *op. cit.* p. 126. (١٤)

المعطيات الاقتصادية والمالية، بالتذكير ببعض المعطيات السياسية التي لا تخلو من الصلة بالمعطيات الاقتصادية وهي: النزاعات، والدولة، والديمقراطية في هذه المنطقة من العالم.

للنزاعات مكانة راجحة في تاريخ بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه في العقود الأخيرة: خمسة حروب بين إسرائيل والعرب، وعشر سنوات تقريباً من المواجهات بين العراق وإيران، وسبع عشرة سنة من الحرب في لبنان، ونزاع الصحارى الغربية بين الجزائر والمغرب، وتقسيم قبرص، والقتال المسلح ضدّ حزب عمّال كردستان في تركيا، والعصيان في الجزائر. فمن أراد أن يعالج موضوع التجارة مع هذه المناطق وجب عليه أن يبذل جهداً كبيراً ليصرف النظر عن مسألة تجاهل بيع الأسلحة. إنّ الشرق الأوسط، بفضل القدرة على الدفع التي يوفرها له فائض النفط، هو في رأس قائمة مستوردي الأسلحة في العالم، إذ أنّه يحقق ما بين ٣٠ و٤٠٪ من شراء الأسلحة الدولي، ونحو النصف من شراء أسلحة العالم الثالث. وهو أكبر زبائن الشركات الأميركية الشمالية والأوروبية، ويستهلك أكثر من ثلاثة أرباع مبيعاتها إلى الخارج. إنّ طلبات الأسلحة من قبل إسرائيل والعربية السعودية وتركيا ومصر والكويت والإمارات العربية المتحدة بلغت ٩٣ مليار دولار ما بين ١٩٩٣ و١٩٩٧، أي ما يعادل ٣٥٪ من مشتريات الجيش الأميركي في ذلك الزمن. إنّ مشاكل الاستدانة والمشاركة والتجارة الإقليمية الداخلية، التي سبق ذكرها من دون عرض حلّ لها، وجدت حلولاً مُرضية في قطاع الأسلحة. يكفي، في ما يختص بالديون، أن يُشار، عند قيام أزمة الخليج، إلى المليارات العشرة التي وهبتها الولايات المتحدة لإسرائيل على سبيل اعتمادات كفالة، وإلغاء ٦,٧ مليارات من ديون مصر، وهذا ما مكّن هذين البلدين من إعادة إطلاق تسليحهما. وفي ما يتعلق بالمشاركة، يمكننا أن نستشهد في مصر بالمنظمة العربية للتصنيع (AOI) التي تدعمها شركات الأسلحة الأميركية والأوروبية، وشركاتها: American Motors, British Aerospace Dynamics, et Dassaut. أمّا في التجارة الإقليمية الداخلية، فأبّ بلد من

بلدان المنطقة لم يبع أو لم يحوّل أسلحة لجيرانه ولا سيّما للعراق! في هذه المنطقة، تحوّل حالة الحرب الدائمة موارد بشرية ومادّية كبيرة جدّاً عن استخدامها لرفاهية الناس. إنّ البلدان التي تصدر الأسلحة ليست براء من المسؤولية في هذه الأوضاع. فإنّ التحقيقات التي أجريت مؤخّراً لدى هذه البلدان تُثبت أنّه ليس هناك أيّة رقابة أخلاقية، وحتىّ سياسة تتناول تجارة الأسلحة، بل تخضع هذه التجارة لأهداف تجارية وصناعية. وثمة ما هو أخطر، وهو أنّ بعض بلدان الشرق الأدنى التي تفيد من دخل الحرب تتساءل هل دَخَلَ السلام هو أكثر فائدة لها^(١٥).

إذا صحّ أنّ النزاعات المسلّحة أثّرت في بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه، فإنّ إنشاء الدول أثر أيضاً فيها. إنّ الدولة في هذه المنطقة لها تاريخ طويل. وهذا التاريخ في القرن الأخير كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بتاريخ العلاقات التجارية والمالية بأوروبا. كانت ألمانيا وإنكلترا وفرنسا تعيش إذ ذاك في نظام رأسمالية متحرّرة. فحوّلت إلى الشرق الأدنى رؤوس أموال كثيرة وبنية تحتية اقتصادية كاملة، بحيث كان الخديويّ إسماعيل والسلطان عبد المجيد يسمّيانها «أوروبا» ويرغبان في إقامتها ببلادها، كما يُستورد معمل مع مفتاحه. لم تكن تلك التحويلات كلّها عبقة، ولكنّها في منطقة زالت فيها مع زوال الأسباطورية العثمانية، كلّ مسؤولية دَولِيّة، تَمَّت بحسب المَيل الأوروبيّ. إنّ الثقة التي يمنحها التحرّر لطابع التنمية الاقتصادية العفويّ لها حدود حين يكون المديون عاجزين. فإنّ الدول الأوروبية الكبرى، حماة الدائنين، أنشأت في الشرق الأدنى إدارة غريبة انتقلت إلى دولة بكلّ معنى الكلمة: إقامة وزراء أوروبيين للمالية والأشغال العامة في مصر، وصندوق ماليّ دوليّ مُطلق السلطة في تركيا، وإدارة مباشرة في بلدان المغرب. وحين أصبحت بلدان شرق البحر المتوسط وجنوبه أو عادت دَولاً قوميّة، استعادت حرّيتها

CL. notamment François CLEMENT, «Les industries d'armement au Moyen-Orient, prix et reconversion», in *l'Economiste de la paix en Proche-Orient*, op. cit. T.I. pp. 325-345.

المالية واستقلالها النقدي، واستمكنت مجالها الاقتصادي عن طريق التأميم. إن سياسات الحماية التجارية التي أشرنا إليها اندرجت في هذا الطريق^(١٦).

في العقدين الأخيرين، رأينا أن شعلة تحرر دوليّة، لم تترك إلا مجالاً ضيقاً في المناورة لبلدان غير متدرجة في مجموعات كبرى، دعت تلك البلدان، ولا سيما بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه، لا إلى التخفيف من سياسة الحماية التجارية وحسب، بل إلى اختيار سياسة تحررية معاكسة تماماً: تحرير الأسعار، قابلية صرف النقود، إزالة الرسوم الجمركية، وخصخصة القطاع العام. فلا عجب أن تتحفّظ بعض الدول من التخلي قبل الأوان عن سلطتها، في سبيل الحصول على نظام اقتصادي متحرر، لا يتضمّن أي مشروع إجماليّ لها، ولا سيما أي نظرة واضحة إلى المؤسسة السياسية، لا المالية وحسب، ومن شأنها أن تحافظ على مصالح بني قرومها.

وإذا صحّ أن دوراً زائداً للقطاع الخاصّ يُعدّ أساسياً لتنمية بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه الاقتصادية، فما أهميّة الدور الذي يفرض بوجه أوسع على المجتمع المدنيّ لتعزيز الديمقراطية في هذه المناطق^(١٧). أحياناً تشعر المؤسسات الدوليّة بأنها تحدّد الديمقراطية بتنظيم الانتخابات. ما من ديمقراطية صحيحة من دون تنمية مجتمع مدنيّ، ذلك المجتمع الذي تولّفه بوجه خاصّ جميع الحركات المشاركة ذات الطابع المهنيّ أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي أو الدينيّ أو السياسي. وهذا المجتمع المدنيّ هو الذي يجب تعزيزه، إن أُريد تعزيز

Jean DUCRUET, *Les capitaux européens au Proche-Orient*, P U F. 1964, pp. (١٦) 441-450.

Cf. notamment «Etat, ville et mouvements sociaux au Maghreb et au Moyen-Orient», in *Monde arabe, Maghreb-Machrek*, 1987 n°115. Sarah BEN NEFISSA, «Les lignes régionales et les Associations islamiques en Egypte», in *Tier Monde*, janvier-mars, 1995. Guilaïn DENOEUX et Laurent GATEAU, «L'essor des associations au Maroc à la recherche de la citoyenneté», in *Monde arabe, Maghreb-Machrek* 1995, n°150.

الديمقراطية في بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه. إن إعلان برشلونة يلفت الانتباه إلى «الإسهام الجوهري الذي يستطيع المجتمع المدني أن يوفّره»، إلى جانب اتفاق الفرقاء لتشجيع التبادلات بين العاملين على التنمية «والمسؤولين عن المجتمع السياسي والمدني، وعن العالم الثقافي والديني، وعن الجامعات، والبحث، ووسائل الإعلام، والجمعيات، والنقابات، والمشاريع الخاصة والعامة». لذلك، وحالاً بعد انعقاد مؤتمر برشلونة، تمّ اللقاء العام «Euromed» المؤلّف من ١,٢١١ ممثلاً اجتماعياً اقتصادياً وثقافياً، أتوا من ٣٨ بلداً من بلدان الاتحاد الأوروبي وبلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه، لكي يحلّلوا الأعمال غير المركزية، ولكي يدرسوا بعض المشاريع الجديدة. لا يمكننا أن نستعرض هنا البرامج التي نُفذت حتّى اليوم، بل سنكتفي بذكر اثنين منها على سبيل المثال: مخطّط العمل للبحر المتوسط، ونشاط جمعيات مدن البحر المتوسط^(١٨).

إنّ مخطّط العمل للبحر المتوسط هو ثمرة اتفاقية البحر المتوسط الأولى التي وُقعت في برشلونة سنة ١٩٧٥، بين جميع الدول الراقعة على شاطئ البحر المتوسط. بعد أن ثبته مؤتمر جنّوى في ١٩٨٥، أصبح يختصّ أساساً بمشاكل البيئة ويستند إلى ستّة مراكز قائمة على موضوعات. يهتمّ مركز أئينة بالبرامج المختصة بالتلوث البحري، وقد أفسح المجال لعقد عدّة اتفاقات دولية. ويتناول مركز مالطا موضوع التدابير الوقائية من الأخطار البحرية المختصة بنقل الهيدروكربورات والمنتجات الكيماوية. ويسهر مركز تونس على حماية المواقع الطبيعية المحمية والمتزهات القومية. ويأخذ مركز سبليت في يوغوسلافيا على عاتقه برامج عمل أولويّ (الزراعة في الماء، وتآكل الثراب، والموارد المائية، إلخ). وفي صوفيا - أنتيبوليس بفرنسا، يعمل مركز نشاطات المخطّط الأزرق: وهو شقّ

Sur cette coopération culturelle, Cf. notamment *La Méditerranée réinventée*, (١٨) sous la direction de Paul BATA, Edit. La Découverte, 1992 et *La Méditerranée inquiète*, sous la direction de Xavier GIZARD, Edit. de l'Arbe, 1995.

«الاستقبالية» الخاص بمخطط العمل للبحر المتوسط. تؤخذ اقتراحاته بعين الاعتبار ويُنب عنها المصرف العالمي والمصرف الأوروبي للتوظيف.

ليس هناك جمعية مدن البحر المتوسط، بل هناك العديد من الجمعيات التي تنقسم هذا الدور، نذكر منها: الرابطة العالمية للمدن المتحدة، ومجلس بلديات أوروبا ومناطقها، ومنظمة المدن العربية التي أنشئت في ١٩٦٧ انطلاقاً من الكويت، واتحاد المدن الإفريقية التي أنشئت في ١٩٧٥ انطلاقاً من الرباط، ومنظمة المدن والعواصم الإسلامية التي أنشئت في ١٩٨٠ انطلاقاً من مكة. أمّا نشاطات هذه الجمعيات فهي متعددة: فهناك التعاون التقني، ونقل الاختبارات والتكنولوجيات البلدية، وتمويل المشاريع في المناسبات. ثمة شعور متزايد باختصاص المدن والمناطق، وبأهميتها للإعلام ولإشراك السكان في البرامج، سواء أحمية البيئة كان المطلوب أم نمو المدن أم استقبال المستوطنين. إن البرامج «مدن البحر المتوسط» التي أطلقت في برشلونة سنة ١٩٩١ بدعم من المصرف العالمي وُضعت انطلاقاً من ١٨ مدينة، أي مدينة واحدة من كل بلد يقع على شاطئ البحر المتوسط.

وإذا صحّ أن هذه البرامج ما زالت محدودة وليس لها في تصرفها دائماً موارد مرغوب فيها، فإنها مهمة مع ذلك. فلقد أحدثت تياراً يساعد على نشاطات منظمات غير حكومية تنكأثر لتصبح غداً قطاعاً يُذكر من قطاعات علاقات أوروبا ببلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه.



لا يمكن أن تأتي بختامة بكل معنى الكلمة لما أردناه وصفاً لمجرد الأوضاع، لإلقاء بعض الضوء على اقتراح شراكة بين بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه. فسكتني بعرض بعض الخواطر.

إن الاقتراح الأوروبي لإنشاء منطقة تبادل حرة، أيًا كانت حدوده، له فضل الوجود. إذ إنه يُشير على الأقل إلى أن أوروبا تريد أن تبقى غير

منغلقة على نفسها، بالرغم من أخطار استثناء الآخرين التي تشكلها اتفاقات «شنغن»، والسوق المشتركة، والنقد الوحيد لجميع الذين لن يكونوا جزءاً من أوروبا. ذكر جاك ديلور (Delors) بأوانه في «أسابيع فرنسا الاجتماعية الأخيرة» بأن «أوروبا هي أول مانح مساعدات في العالم، في جميع القطاعات وفي جميع القارات»^(١٩). لولا الانفتاح على باقي العالم، هل تبقى أوروبا حتى اليوم أوروبا؟ لقد أدرك فيلب غونزالز (Gonzalez) أهمية هذا الانفتاح، حين كتب عن إسهام بلده لأوروبا: «قدّمت إسبانيا إلى أوروبا بعد قرون التاريخ والثقافة التي تقاسمتها مع العالم الأيبيري-الأميركي، البعد المتوسطي، ولا سيما التطلع إلى المغرب...»^(٢٠). هذا وأن موقف هرتسموت إلسنهانس (Hartmut Elsenhans) هو أشدّ بلاغة: فمع أنّه كان قليل الاقتناع بالفائدة الاقتصادية التي يشكلها الترام أوروبي في جنوب البحر المتوسط، فإنّه يدعم هذا الالتزام نظراً إلى الفائدة العليا التي يجدها في تماسك أوروبا وتوازنها، لأنها، في نظره، مهددة بانحلال جغرافي نحو الشمال^(٢١).

إذا صحّ أنّ الاقتراح الأوروبي لإنشاء منطقة تبادل حرّة لم يدفع على الفور إلى موافقة جميع البلدان المعنية، فلاّنّ هذا الاقتراح يظهر، شئنا أم أينا، بمظهر وسيلة نستخدمها أوروبا للاحتواء من الهجرات، ولرفع كميّة صادراتها الصناعية: فالأقترح هو اقتراح أوروبا التاجرة. أمّا الاقتراحات السياسية والاجتماعية التي لم تولّد مشاريع واقعية فبدت شكلية، ولا يسمها إلاّ أنّ تبقى شكلية، بما ليم يكن هناك أوروبا سياسية. ولعلّ عدم الإجماع يعود إلى أنّ حرّيّة تبادل المتوجات الصناعية ليست أكبر هموم عددٍ من بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه، التي هي أكثر اهتماماً بتنمية اقتصاد الهيدروكربورات كمادّة أوليّة من موادّ الصناعة الكيميائية، وثأمين

Semaines Sociales de France 1996, *Quelle Europe?*, Bayard, 1997 p. 108. (١٩)

Felipe GONZALEZ, «L'Espagne en Europe, l'Europe en Espagne», in *Projet* (٢٠) n°250, été 1997, p. 20.

Hartmut ELSENHANS, «Enjeux méditerranéens et cohésion européenne», in (٢١) *Euro-Méditerranée, une région à construire*, op. cit. p. 127.

مواردها المائية وإدارتها، وبالتخفيف من تبعيتها الغذائية التي تزداد إقلاقاً، وتنمية اقتصادها السياحي.

في غياب انضمام بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه جماعياً إلى الاقتراح الأوروبي، نشهد في أيامنا اتفاقات بالتراضي تولّد أوضاعاً مختلفة إلى حد بعيد: فإن قبرص ومالطا مدعوتان إلى الاتحاد الأوروبي، وتركيا التي لم تنجح في الانضمام إلى هذا الاتحاد هي شريكة في اتحاد جمركي، وإسرائيل تفيّد من نظام خاص، والمغرب وتونس وقّعا اتفاقات اشتراك وُسّمت بالطابع الشخصي، وسائر البلدان تبحث عن مُهل وحلول وسط في التبادلات الزراعية وفي مبلغ المساعدات المالية، أمّا ليبيا فهي لا تزال خارج كلّ مفاوضة.

إنّ تلك الاتفاقات الخجولة بالتراضي خيّت أمل الذين يرون في اتحاد بين البلدان الواقعة على شاطئ البحر المتوسط «منطقة يجب بناؤها». لكنّ البحر المتوسط ليس هو قارة، بل هو بحر في إمكانه أن يجعل الشعوب تقيم علاقات بعضها ببعض، لكنّه يعجز عن ربطها. إنّ الجغرافية والتاريخ المتوسّطين يقترحان تعاونات بين بلدان ناشطة، لكنهما يقيّمان بالعدول عن كلّ ضم، حتّى ولو كان اقتصادياً، لأنّ البلدان الواقعة على شاطئ البحر المتوسط والتي يختلف بعضها عن بعض كلّ الاختلاف بسبب موقعها وسياستها، لا يمكن اعتبارها حالياً مجموعة، ولا يجوز أن تُفصل عن المساحات التي تُحيط بها. فعلى كلّ شاطئ من شواطئ البحر المتوسط، تضبّ أنهار تجرف مشاكل تقع عند المنابع في مساحة أوسع بكثير من مساحة الساحل. فتركيا، على سبيل المثال، ليست بلدًا يقع على شاطئ البحر المتوسط وحسب، بل تُقيم علاقات معيّنة بالجمهوريات الجديدة في آسيا الوسطى. وما يحدّد مصر ليس أولاً شاطئها المتوسطي، بل وادي النيل، ومشاكل السودان هي مشاكلها. والجزائر والمغرب لم يتراجها بسبب الصيد، بل بسبب الصحاوي الغريبة. وما قلب معطيات بلدان جنوب البحر المتوسط وشرقه في العديد من المجالات، في العقد الأخير، ليس الأحداث المتوسطية، بل الثورة الإيرانية وحروب الخليج.

لا يجوز أن نفصل هذه البلدان عن ريفها، لأنّه كثيرًا ما يكون وزنها ويؤلف جزءًا من مستقبلها.

أُجب أن نضيف أنّه، إذا صحّ أنّ هناك ثقافة متوسطة بكلّ تأكيد، فلا يجوز أن تُعزّل؟ يُلفت النظر أحيانًا إلى أنّ البحر المتوسط، بغض النظر عن تركيا، لا يظهر إلّا قليلًا في الثقافة العربية الإسلامية كمساحة إثبات هويّة. إذ إنّ الأرض التي تؤسّس ليست هي البحر، بل البرّ، كما أنّ المساحة المرجعيّة هي الأمتّة، جماعة المؤمنين، لا العالم الأوروبيّ المعلن. ولكن لا تقل إنّ الثقافة المتوسطيّة ليس لها مكان، لأنّها لا تحتلّ المكان كلّ في شرق البحر المتوسط وجنوبه. لها دور موازن على جانب كبير من الأهميّة. وهذا ما لا يخفى على اللبّانيين، فإنّهم يصوّنون تاريخ شاطئهم الفينيقيّ، وإن وجب دمجهم اليوم في تاريخ أوسع. أدرك طه حسين ذلك، حين أراد أن يُفسّح المكان للبحر المتوسط في «مستقبل الثقافة في مصر». أمّا الإسلام الأصوليّ فهو يريد أن يندرج في وجهة نظر هويّة مبنية على كتلة واحدة، ويرفض الانفتاح على البحر المتوسط. إنّ العلاقات الاقتصاديّة والثقافيّة بين البلدان الواقعة على شاطئ البحر المتوسط هي على جانب كبير من الأهميّة، شرط أن ننظر إليها بواقعيّة. كتب أدغار بيسانّي (Pisani): «لن يكون البحر المتوسط منطقة أبدًا. ليت يصبح همزة وصل بين المناطق، ومكان تنازعات مُسيطر عليها... يجب خلق شروط التبادل التجاريّ، وشروط تنقّل الأشخاص، ولكن لا بدّ من الاهتمام بالإشراك والبحث معًا، ومقارنة الرؤى إلى العالم...»^(٢٢).

(نقله إلى العربية الأب صبحي حموي. اليسوعيّ)

صدر عن دار المشرق



ظاهرة العنف السياسي في الفكر العربي المعاصر

الأب روبير بندكتي اليسوعي °

إشكالية العنف السياسي

منذ منتصف الستينات، شمر المفكرون العرب بأن ظاهرة العنف السياسي، التي تُرهق المجتمعات العربية، هي مشكلة اجتماعية وثقافية في آن واحد، تعني مصائر الأمة. ففي إطار الأبحاث التي نمت حول ثورة ١٩٥٢ المصرية، أخذ المؤرخون وعلماء السياسة يتطرقون إلى مشكلة العنف الثوري كأحد وسائل التغيير السياسي. لكن الأحداث المأسوية التي كانت تزعزع بعض البلدان العربية (الجزائر ومصر والسودان ولبنان) والانتقالات التي كانت تؤثر في بلدان المنطقة (إيران)، إلى جانب النشاط المتزايد الذي كانت تمارسه مجموعات الإسلام السياسي، بعثت أهل الاختصاص في العلوم السياسية وعلم الاجتماع والفلسفة والقانون وبعض علماء النفس، فضلاً عن بعض علماء اللاهوت الواعين، على إدراك ظاهرة العنف السياسي بصفاتها مشكلة من مشاكل الحياة الاجتماعية والثقافية العربية لا بدّ من حملها على محمل الجدّ ومن معالجتها. وبناءً على ذلك، فقد انكبوا على البحث في مختلف وجوهها، وتضمّنت مجموعة الأعمال العلمية التي أُنتجت في هذا الموضوع باللغة العربية،

(٥) أستاذ في جامعة القديس يوسف وباحث في مركز الدراسات للعالم العربي المعاصر بالجامعة نفسها، بيروت.

وفي المدة التي تفصل بين ١٩٦٥ و ١٩٩٦، ما لا يقل عن ١٤٧ بحثاً من جميع الأنواع، بين كتب ومقالات اختصاصية وأعمال ندوات علمية وأطاريح أكاديمية ودروس جامعية (راجع: الجدول ١)

الجدول ١: الأبحاث موزعة بحسب الأنواع والأعوام

السنة النوع	كتب	مقالات	مؤلفات جماعية	محاضرات جامعية	ندوات	أطاريح	عدد مجلة خاص	إجماليات فرقة
١٩٧٩-١٩٦٥	١٠			١		٦		١٧
١٩٨١-١٩٨٥				١		١		٢
١٩٨٣-١٩٨٢	٨	٤	١			٢	١	١٦
١٩٨٤		١			١	٢	١	٥
١٩٨٥	٣					٤		٧
١٩٨٦	٢	٧	١					١٠
١٩٨٧	٦	٦	١					١٣
١٩٨٨	٥	٤			٢		١	١٢
١٩٨٩	١	١٠	٥			١	١	١٨
١٩٩٠		٣						٤
١٩٩١	١	٩					٢	١٢
١٩٩٢	٤	٤			١			٩
١٩٩٣		٩						٩
١٩٩٤		١						١
١٩٩٥	٢							٢
١٩٩٧-١٩٩٦	١	٩			١			١١
	٤٣	٦٧	٨	٢	٤	١٦	٧	١٤٨

الجدول ٢: الأبحاث موزعة بحسب المواد المدروسة

١١	العنف، ظاهرة سياسية
٣	العنف، ظاهرة ثقافية
٨	الإرهاب السياسي
١١	التراعات العربية وأزمة الخليج ١٩٩١
١٨	تحليل حالات ووضعات في الدول العربية
٢	حالة لبنان
٢٥	الإسلام السياسي
٦	الإسلام السياسي في مصر
٥	قضية الأقليات
١١	العنف الثقافي
٤٨	العنف، آلية من آليات عمل الأنظمة العربية (حقوق الإنسان، الديمقراطية، الشرعية، الاستقرار)
١٤٨	الإجمالي

ويمكن تصنيف الدراسات، التي أجريت حول ظاهرة العنف السياسي، من وجهتي نظر موضوعيتين شاملتين، وهما العنف كظاهرة بارزة من ظواهر الحياة الاجتماعية والسياسية العربية المعاصرة، والعنف السياسي، الذي تمارسه مجموعات الإسلام السياسي، مع أنَّ هذين المنظورين الموضوعيتين لا ينفصلان دائماً في إطار معالجتهما. فالعرض التالي يسير بحسب هاتين التفتتين الرئيسيتين. (راجع: الجدول ٢).

١ - العنف السياسي في المجتمعات العربية (١٠٠ نص)

تمَّ التطرُّق إلى العنف كظاهرة بارزة من ظواهر الحياة السياسية العربية المعاصرة في إطارات مختلفة ومن وجهات نظر موضوعية متباينة:

- فإنّ «التقارير الاستراتيجية» التي يُصدرها معهد الأهرام (القاهرة) و«التقارير عن حالة الأمة العربية» التي ينشرها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ترسم صورة شبه تامة لمختلف حقول الحياة القومية العربية، فتعرض في هذا الإطار بعض مشاهد أحداث العنف التي تزعزع حياة الدول العربية السياسية والاجتماعية والثقافية، والتي تؤثر في العلاقات بين هذه الدول العربية. ومن خلال عرض الوقائع من الناحية الزمنية والوضعية المحض، تساعد هذه التقارير على تقييم أهمية العنف وسعته في مجمل الحياة السياسية العربية المعاصرة.

- وتمت معالجة العنف، في الدراسات الاجمالية حول الأنظمة السياسية العربية، كأحدى آليات العمل السياسي في إدارة المجتمع وفي العلاقات بين الدول العربية (حقوق الإنسان، والديمقراطية، والتغيير السياسي، ودور العسكريين السياسي، والتزاعات بين الدول العربية، إلخ).

- وعولج العنف في الدراسات النظرية والمطبّعة على بعض وجوه العنف السياسي (تحديد مفهوم المصطلح، والثورة كأسلوب في التغيير، والإرهاب السياسي، وأسباب العنف السياسي، إلخ).

- تُرّس عدد كبير من الدراسات لتحليل بعض وجوه العنف السياسي المحددة في الدول العربية (الشرعية، وحقوق الإنسان، والمشاركة السياسية، والتغيير السياسي، وتداول السلطة، ودور العسكريين السياسي، وأمن الدولة، والاستقرار السياسي ومشكلة الأقليات، إلخ).

- أفرد بعض الدراسات لتحليل حالات (الانتخابات النيابية في مصر ١٩٩٦، والوضع في الجزائر والعراق وسورية والسودان وتونس ولبنان إلخ).

- كانت المشاكل المتعلقة بظاهرة العنف موضوع عدّة مؤتمرات تُظّمت على مستوى العالم العربي (١٩٨٤ و ١٩٨٦ و ١٩٨٨ و ١٩٩١ و ١٩٩٢) وكرّس لهذه المشاكل عدّة أعداد خاصّة من بعض المجلّات.

- وأخيرًا تجدر الإشارة إلى بعض الدراسات العلمية الرفيعة المستوى التقني التي حلّلت ظاهرة العنف السياسي في العالم العربيّ منهجة الأساليب المنهجية الخاصة بعلم الاجتماع السياسي، وبالأخصّ منهج «تحليل الأحداث الكميّ» (EVENTS/DATA INDEX ANALYSIS)؛ راجع أبحاث ح. ت. إبراهيم وح. بكر، وكذلك بأدوات علم النفس (م. حجازي).

يتضح من هذا العرض السريع للموضوعات، التي تمّت معالجته في سياق العنف السياسي العام، أنّ هذه المشكلة تولّد خطابًا مؤرّعًا من شأنه أن يعالج مجموعة مسائل تتعلق بعدّة حقول من حياة المجتمعات العربية. وهذه المسائل ترتبط بثلاثة محاور موضوعاتية رئيسية، وهي أزمة الأنظمة الحاكمة، التي تظهر في دائرة العنف الظالم والمقاومة العنيفة، ومحاولات تفسير تلك الظاهرة، وتأصل العنف في الثقافة.

١/١ العنف كدليل على أزمة الأنظمة السياسية

إنّ عيّنة النصوص التي تُستخدم كقاعدة لهذا العرض السريع يمكن الباحث من وضع الخطوط الأولى لحدود خطاب يعود، في آن واحد، إلى الفلسفة السياسية والعلوم السياسية. ويتّسم هذا الخطاب بالميزات التالية:

١/١/١ إنّ خطاب في الديمقراطية. وهذا الأسلوب الخطابي يساق بوجه خاصّ في المؤتمرات المنعقدة حول الديمقراطية وحقوق الإنسان. فالأزمة التي تعانيها الأنظمة السياسية الحاكمة في البلدان العربية تُعدّ تمييزًا عن أزمة الديمقراطية. وهذه الأنظمة تمتاز، بدرجات متفاوتة، بالحكم السلطويّ، لا بل التوتاليتاريّ، الذي تمارسه نخبة من المدنيين أو العسكريين. وبعد أن تستولي هذه النخبة على الحكم السياسيّ، تميل إلى إخضاع المجتمع المدنيّ وإلى احتوائه، لتجعل منه أداة طيّعة في خدمة أهدافها. ولذلك يتمّ تعطيل مؤسسات المجتمع المدنيّ أو يُمسي وجردها شكليًا محض: هذا هو غياب المشاركة السياسية الذي يؤدي، بحكم منطقته الخاصّ، إلى إضفاء الطابع العسكريّ على المجتمع. والقضاء على

المشاركة السياسية ترافقه إزالة المشاركة الاقتصادية، ولا سيما بعد إخفاق الاختبارات التنموية. وهذا السير في القضاء على المجتمع المدني لا يمكن أن يتم بدون اللجوء إلى العنف. ذلك بأن الأنظمة السلطوية تصل إلى الحكم عن طريق الانقلابات وتستمر فيه بالعنف، لا بل بالإرهاب البوليسي. وفي أجواء الظلم هذه تتمرد أقلّيات مناضلة (كثيراً ما تكون خاضعة لنظام ديني) على النظام التوتاليتاري، بإقامة عنف سياسي معاكس. وهذه الجدلية القائمة على العنف، التي تجري رحاها بين الممثلين الفاعلين على الساحة الاجتماعية، ينتهي بها الأمر إلى تدمير ما بقي من المجتمع المدني. إنّه الوضع الذي تدلّ عليه عبارة أزمة الديمقراطية.

هذا ويعترف بعض الكتّاب بأنّ الأكرية الساحقة من مواطني البلدان العربية، الذين يتحمّ عليهم أن يؤلّفوا المجتمع المدني، لا يجدون في أنفسهم الدوافع الكافية للمشاركة الفاعلة في العمل السياسي في مجتمع ديمقراطي. ويذهب غيرهم إلى الاعتقاد بأنّ النظام الديمقراطي الغربي الطراز لا يناسب حاجات المجتمعات العربية.

٢/١/١ إنّه خطاب في حقوق الإنسان. فإنّ أزمة الديمقراطية لها بُعد آخر، وهو بُعد حقوق الإنسان. وإلى جانب الحقّ السياسي في المشاركة في إدارة شؤون المجتمع، فإنّ أكثر الحقوق تأصلاً في الشخص نراها تمتلئها أجهزة أمن الدولة وتُبينها مختلف المجموعات التي تقاوم النظام الحاكم. ففي المؤتمرات التي تنطرق إلى مشاكل العنف، توصف حالة حقوق الإنسان في الدول العربية بالتفصيل ولكن بكثير من الحياء، بدون أيّ تلميح صريح إلى الأنظمة والنخب الحاكمة.

٣/١/١ كانت أزمة الخليج في السنة ١٩٩١ فرصة لطرح مشكلة الديمقراطية مرة أخرى، بكلّ ما تتضمنه من مشاكل: فالمؤتمرات الثلاثة التي كُرسَتْ لذلك «الزلازل الأرضي» الذي زعزع العالم العربي، أظهرت ميلاً إلى شرح تصرف النظام العراقي بغياب البنى الديمقراطية في ذلك البلد.

١/١/٤: إنه خطاب كبيراً ما يبقى على مستوى العموميات. فبالرغم من البيانات المفصلة عن سوء أوضاع الديمقراطية وحقوق الإنسان في البلدان العربية، قلماً يتطرق الكتاب أو المشاركون في المؤتمرات صراحةً إلى تصرف هذا أو ذاك النظام، أو يتقدون هذه أو تلك النخبة الحاكمة، بلومها على إنزال الأضرار في حقل حقوق الإنسان، أو على تصرفها غير المطابق لمتطلبات الديمقراطية. فلا شك أن خطاب العلوم السياسية والفلسفة السياسية هذا يبقى خجولاً.

يبد أن هناك بعض الحالات النادرة الجديرة بالذكر والشادة عن تلك القاعدة: بها تحاليل سوسيولوجية للأوضاع، تختلف كل الاختلاف عن خطابات الفلسفة السياسية وعلم السياسة، بفضل موضوعيتها، والدقة العلمية التي تعالج بها المشاكل، وتعلقها بأساس القضية. فهي قادرة على التصريح بالكثير من الحقائق في حقل العلم الاجتماعي. ستفضل القول في هذه الأبحاث في سياق لاحق (را: § ٤٠١).

١/٢ محاولات شرح ظاهرة العنف السياسي

تطرق العديد من الدراسات إلى البحث عن العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي كانت قد تُعتبر الأسباب المباشرة أو غير المباشرة لظاهرة «العنف المنهجي» الذي تمتاز به الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية في المجتمعات العربية. يمكننا أن نُميز أربعة نماذج من إقامة الدليل، لا ينفي بعضها بعضاً، بل هي متكاملة بالأحرى.

١/٢/١ النموذج الأول: فرضت الدولة البيزوتراطية الغريبة الطراز على البنى الاجتماعية السياسية التقليدية (العشائرية والعائلية والطائفية)، فأحدثت اختلالات خطيرة في سير هذه المجتمعات العربية التقليدية. وفضلاً عن ذلك، فإن التحديث المفرط أثار حساسيات معينة في المجتمعات العربية من أوساط تقليدية (دينية)، فأسهمت، بسبب تراكمها، في إثارة ردود فعل عنيفة. وأسهمت كل هذه العوامل مجتمعة في إحداث أزمات تؤدي إلى العنف (راجع: ح. ت. إبراهيم: الانتخابات ١٩٩٥).

وقد انتهى الأمر ببعض الكتاب إلى الاعتقاد بأن النظام الديمقراطي الغربي الطراز لا يناسب البنى الاجتماعية السياسية العربية التقليدية (هـ).
يتكيس، الجزائر).

ومن جهة أخرى، يُستدل لصالح هذه النظرية بأن الحركة القومية العربية، التي كانت في انطلاقتها حركة علمانية تقدمية ديمقراطية، أظهرت عجزها عن التكيف مع المتطلبات الديمقراطية وعن الاستفادة من الخبرات الديمقراطية العربية الناجحة، كالخبرة اللبنانية (راجع م. الصلح).

تُجمع تلك الأبحاث المختلفة على الفكرة القائلة إن هناك تفاوتاً بين بنى المجتمعات العربية التقليدية والبنى الحديثة المقبسة من المجتمعات الغربية، وهذا التفاوت هو الذي يُحدث العنف السياسي الذي يظهر في جدلية «النظام الثوتاليتاري الظالم/ حركة التمرد». فيصبح العنف فلسفة الحكم السياسي، وهو عنف جسدي وفكري على السواء («غسل الأدمغة»). وهذا ما دفع بعض الكتاب إلى مقارنة بعض الأنظمة العزبية بالاستبداد الإستانيني (راجع ر. سُكري). فيصبح العنف كذلك فلسفة حركات التمرد، وهي تفقد غاية عملها ومعناها، لأنها تصيب الجميع بلا تمييز.

٢/٢/١ النموذج الثاني: إن العنف هو التعبير عن تدهور العلاقات بين المجتمع المدني والحكم: فهو فقدان الشرعية في الأنظمة العربية في نظر الشعوب التي تدعي سيادتها.

وهناك ثلاثة عوامل تفسر فقدان الشرعية هذا:

أ. إخفاق النخب الحاكمة في تصوّر وتطبيق مشاريع متماسكة للتنمية الاجتماعية الاقتصادية المتكاملة، ومن هنا تدهور أوضاع الناس الحياتية وارتباط العالم العربي بالبلدان الأجنبية وتبعيته لها.

ب. أثارت برامج التحديث المفرط حساسيات الأوساط التقليدية (الدينية) التي هي، في آن واحد، أوساط اجتماعية محرومة، وهذا ما كان

يُسهم في خلق أجواء ملائمة للعنف السياسي.

ج. إخفاق الأنظمة في إقامة حوار بناء بين و/أو مع الثيارات السياسية والثقافية/ الفكرية التي تنشط في المجتمع، علماً بأنّ وسيلتها الوحيدة في معالجة الفوارق هي الظلم العنيف. ولذلك، فبدل أن تكون الحكومات حَكَمَ النزاعات، تسمي طرفاً فيها.

فنتج عن مجمل تلك العوامل أنّ شريحة واسعة من المجتمع العربي، ولا سيّما الشبيبة، فقدت ثقتها بالحكومات، بفقدانها، في الوقت نفسه، أمل القدرة على تغيير الأوضاع، عن طريق الاجراءات الديمقراطية السلمية، ولا يمكن تحطيم جدلية العنف السياسي إلاّ بتطبيق برامج إصلاح في العمق.

١/٢/٣ النموذج الثالث: عدم وجود طبقة مفكرين، في المجتمعات العربية، قادرة على معالجة المشاكل المختصة بالنزاعات العنيفة معالجة علمية.

مع أنّ هناك عدداً من النظريات المثبتة بالاختبار، بالنسبة إلى معالجة الأزمات العنيفة، فإنّها غير معروفة في أوساط طبقة المفكرين العرب، فهم أشدّ ارتياحاً إلى العقائدية منهم إلى الفكر العلمي (راجع ش. الغبراء، أ. الهويدي). فإنّ تلك الطبقة العربية - التي تدعي إرشاد الأمة - تفتقر إلى الكفاءة في العلوم الاجتماعية وفي الفلسفة، فهي غير قادرة إذاً على معالجة مشاكل المجتمع بجدية. ومن جهة أخرى، فلأنّها متأثرة بانفعالية زائدة، يمتاز فكرها بالعنف، ومن هنا عجزها عن إقامة حوار مرضوعي. هذا وإنّ تصرّف المفكرين العرب في أثناء أزمة الخليج ١٩٩١ ومراقبتهم من هذا الموضوع تُظهر بوضوح عدم معقوليتهم وعجزهم عن الإدلاء بأحكام مرضعية (راجع ك. عبد اللطيف).

إنّ نماذج إقامة الدليل الثلاثة، التي تقع في الإطار المرجعي الترامني، تستند إلى اعتبارات اقتصادية واجتماعية سياسية. ولكن هناك نموذجاً رابعاً لإقامة الدليل، يبدو أكثر جنرية بكثير، لأنّه يطرح على بساط

٣/١ التراث العربي الإسلامي على بساط البحث

يتخطى عدد من الدراسات، في تحليل ظاهرة العنف السياسي، إطار المرجعية التزامية ويبحث عن أسباب هذه الظاهرة في تاريخ الثقافة العربية. فإنَّ عددًا من الباحثين أخذوا يتممّون في التراث العربي الإسلامي ليكتشفوا فيه العوامل التي تفسّر العنف السياسي الذي يتاب المجتمعات العربية في أيامنا.

١/٣/١ مقارنة تاريخ المؤسسات السياسية تنطلق من المقولة إنَّ هناك انقطاعًا أساسيًا يفصل بين القرآن والممارسة السياسية العربية الإسلامية. فقد تبين أنَّ هذه الممارسة السياسية غير قادرة على تطبيق المفاهيم الأساسية التي تحتويها الرسالة المُترّلة، كالعدل والمساواة والأخوة. ذلك بأنَّ الخبرة السياسية العربية الإسلامية، من الخلافة الراشدة حتّى خلافة العباسيين، مروّرا بخلافة الأمويين، أظهرت عجزها عن إنشاء مؤسسات سياسية أهل لأن تترجم تلك المفاهيم في الممارسة الاجتماعية السياسية (راجع: الدوري).

٢/٣/١ التراث العربي الإسلامي، مصدر «العنف المنهجي» الذي يمتاز به الإبداع الثقافي العربي. إنَّ فكرة الحكم السياسي التسلّطيّة، لا بل التوتاليتارية، متأصلة في التراث الثقافي العربي منذ أكثر من ألف سنة (ح. نفي).

وفي هذا الإطار، يستند عدّة كتاب إلى التحليل الشهير الذي قام به ابن خلدون لمراحل نموّ الدولة العربية الإسلامية الثلاث، لإبراز الحقيقة القائلة إنَّ تصوّر الدولة في الثقافة العربية الإسلامية مبني على مفاهيم تعبّر عن مختلف وجوه العنف، في حين أنَّ الأفكار الخاصّة بالمجتمع المدني غائبة عن الخطاب الخلدوني (الجابري)؛ كما أنَّ الأدب السياسي في عصر انحطاط الخلافة، ولا سيّما «فنّ الترسّل»، يُظهر أنَّ منطق العنف هو الذي وجّه فكر وعمل ممثلي ذلك العصر السياسيين في معالجة شؤون

المجتمع (راجع ق. الحُسين).

ولقد ذهب بعضهم إلى القول، استنادًا إلى الوثائق، بأنَّ الحقل المعرفي الذي تعبّر عنه اللغة العربية لا يتضمّن مفاهيم الحياة السياسيّة المنظّمة تنظيمًا عقليًا، في حين أنّها تفيض بمفاهيم العنف والظلم (راجع الجابري).

لم تكن مشكلة العنف غريبة عن فكر شخصيات النهضة العربية - فلقد اتقاد محمد عبده للمبدأ «المكيافيلي» القائل بأنَّ الغاية تبرّر الوسيلة. ولذلك تعاون مع «الحاكم المستبدّ» لتحقيق أهدافه، كما أنّه تبنّى المفهوم التقليدي لـ «المستبدّ العادل». وهذه المواقف الفقهية تفسّر تقلّب الإمام في التعامل مع الحكم الخديوي والإدارة المستعماريّة. وتجدر الإشارة، في هذا الإطار، إلى أنّ محمد عبده كان تلميذ الأفغاني (راجع ح. الضّاوي). إنّ فكر النهضة السياسيّ أسهم إلى حدّ بعيد في صياغة الفكر السياسيّ العربيّ الحديث، ولا سيّما في ما يختصّ بالأفكار المتعلّقة بالعنف السياسيّ.

٤/١ ظاهرة العنف السياسيّ في مرآة العلوم الإنسانيّة

إذا كانت الأبحاث التي سبق أن رصدناها تتطرّق إلى ظاهرة العنف السياسيّ من منظور الفلسفة السياسيّة وعلم التاريخ، فإنّ بعض الباحثين قد أقدم على معالجة هذه الظاهرة في ضوء مفاهيم العلوم الإنسانيّة وبمناهجها وأدواتها المعرفيّة.

١/٤/١ علم الاجتماع الكميّ ودراسة العنف السياسيّ. لقد أفرد الباحث المصريّ حسين توفيق إبراهيم أطروحة أكاديميّة ضخمة للبحث في ظاهرة العنف السياسيّ في النظم العربيّة. والحقيقة أنّ نظرًا لانتشار ظاهرة العنف السياسيّ في العديد من الدول العربيّة، ونظرًا إلى الآثار السليّة التي تتركها في الاستقرار السياسيّ والتنمية، إنّما ترتدي دراستها أهميّة أكيدة.

وتبدو العلاقة متداخلة بين أزمات ومشكلات التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي في البلدان العربية. وعلى رأسها أزمة التنمية الاقتصادية، ومشكلة العدالة الاجتماعية، وأزمة الديمقراطية، وحالة التبعية، وإشكالية الأصالة الحضارية من جانب، وبين ظاهرة العنف السياسي من جانب آخر. فإذا كانت الأزمات والإشكاليات السابقة تولّد العنف السياسي وتخلق مناخًا ملائمًا لممارسته، فإنّ انتشار العنف السياسي وزيادة شدّته يؤدّيان بدورهما إلى تعميق هذه المشكلات وزيادة حدّتها. ففي ظلّ مناخ عدم الاستقرار السياسي، لا يمكن التعامل بفاعليّة مع أي من المشكلات السابقة، بل غالبًا ما توجّل مواجهتها، أو يتمّ التعامل معها بصورة جزئية وشكلية، الأمر الذي يؤدّي إلى تعقّد أبعادها وتجذّرها، وزيادة مخاطرها ودرجة حدّتها مع مرور الزمن.

وعلى ضوء ما سبق، تبدو أهميّة رصد وتحليل ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، بقصد الرقوف على حجم الظاهرة وأسبابها. ويعتبر هذا مقدّمة أساسية لاقتراح استراتيجيات وأماليب فعّالة لاستيعابها وتقليصها. فالتحديد العلمي لظاهرة ما يعدّ ضروريًا لتطوير حلول فعّالة لها.

أطروحة حسين توفيق إبراهيم تعالج موضوعًا حيويًا يمثل جزءًا من خصائص مرحلة الانتقال التي تمرّ بها النظم العربية. فهي نظم لم تستقرّ بعد، إذ لا يوجد اتفاق عامّ داخلها حول شكل النظام السياسي والاقتصادي وطبيعة النظام الاجتماعي المنشود. وعلى هذا الأساس، فهناك العديد من القضايا المحورية التي لم تحسم بعد. وهذه الأوضاع من شأنها فتح الباب أمام التوتر والعنف. كما أنّ درجة العنف السياسي وشدّته تعتبران مؤشرًا لأداء النظم السياسية وفاعليّاتها، ومن ثمّ درجة شرعيّتها، فهو الوجه الآخر لتهوّر شرعية النظم القائمة.

تبلور مشكلة هذه الدراسة في تحليل أبعاد ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية ورصده. سواء كان ذلك العنف الذي تمارسه النظم

الحاكمة ضد المواطنين أو ضد فئات منهم، وهو ما يُعرف بالعنف الرسمي (الحكومي)، أو العنف الذي يمارسه المواطنون أو جماعات وعناصر منهم ضد رموز السلطة ومؤسساتها، وهو ما يُعرف بالعنف الشعبي أو غير الرسمي (غير الحكومي)، وذلك خلال فترة كانون الثاني ١٩٧١ - كانون الأول ١٩٨٥.

وفي هذا الإطار تسعى الدراسة إلى:

١- رصد وتحديد أشكال العنف السياسي الأكثر تكراراً في النظم العربية، وتفسير ذلك.

٢- تحديد معدلات تكرار أحداث العنف السياسي ودرجات شدتها في النظم العربية؛ مع المقارنة بين تلك النظم من زاوية تزايد أو تناقص العنف السياسي من حيث الكم والكيف.

٣- رصد وتحديد القوى السياسية والاجتماعية التي مارست العنف السياسي غير الرسمي في النظم العربية خلال فترة الدراسة.

٤- رصد وتبُّع اتجاهات حركة العنف السياسي فيما بين النظم العربية. ومن هذا المنطلق يمكن رسم خريطة للعلاقات العربية - العربية، وتحديد بؤر ومصادر واتجاهات التوتر والصراع في المنطقة العربية. ويشير هذا قضية العلاقة بين المتغيرات الخارجية والعنف السياسي الداخلي. فما هو مدى تأثير البيئة الخارجية (الإقليمية والدولية) في أحداث العنف السياسي داخل النظم العربية؟ وما هي محدّدات هذه العلاقة؟ وهل يؤثّر العنف السياسي الداخلي في النظم العربية في سياساتها الخارجية والصراعات التي تخوضها؟

٥- تحديد وتحليل طبيعة العلاقة بين العنف الرسمي والعنف غير الرسمي في النظم العربية.

٦- وأخيراً، تفسير ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، وذلك من خلال اختبار عدد من الفرضيات التي تتضمّن علاقات ارتباطية (إيجابية وسلبية) بين العنف السياسي وعدد من المتغيرات الأخرى المفترسة له. وهي: التنمية الاقتصادية، والتعبئة الاجتماعية، وعدم

العدالة التوزيعية، وعدم التكامل الوطني، والتبعية الاقتصادية.

تتبع أهمية هذه الدراسة من عدة اعتبارات علمية وعملية، نبرز منها التالية:

من جهة، ليست ثمة دراسات سابقة باللغة العربية تناولت هذا الموضوع بشكل مباشر، وبذلك المنهجية، وذلك الشمول. وخصوصاً ما يتعلق بتحليل الظاهرة في النظم العربية أمبريقياً، وذلك باستخدام مؤشرات وأساليب كمية لرصد أحداث العنف وتحليلها فضلاً عن قياس درجة شدتها.

من جهة أخرى، إن هذه الدراسة تعتمد على منهجية تقوم على أساس الجمع والمزاوجة بين التحليل الكمي والرؤية الكيفية لظاهرة العنف السياسي. وذلك اقتناعاً بأن التحليل الكمي الذي لا يركز على أسس نظرية واضحة لتحديد المفاهيم المستخدمة، وصياغة العلاقات الارتباطية بين المتغيرات، واختيار المؤشرات، يعدّ محدود الأهمية، وغالباً ما تكون نتائجه مضلّة. فإذا كان التحليل الكمي يمكن أن يقدم تفسيرات جزئية لبعض جوانب أو متغيرات الظاهرة موضع الدراسة، إلا أن البحث عن تفسير كلي لها يعتبر مسألة وثيقة الارتباط بتطوير تفسيرات كفية للظاهرة، انطلاقاً من النظريات والمقولات العامة حولها، واستناداً إلى تتبع حركتها ودينامياتها في الواقع العملي. وعلى الجانب الآخر يساهم التحليل الكمي بدوره في تطوير الأطر النظرية وبلورتها من خلال إثبات أو نفي الفرضيات الخاصة بالعلاقات الارتباطية بين متغيرات ظاهرة ما، أو بين متغيرات ظاهرتين مختلفتين.

لقد انتهج الباحث في دراسة الظاهرة أسلوب تحليل الأحداث الكمي (EVENTS/DATA INDEX ANALYSIS) ورجع إلى أكثر المصادر مصداقية وثقة في جمع المعلومات عن حوادث العنف السياسي. أما في مرحلة معالجة المعطيات فقد استعان بالأساليب الإحصائية بغية اكتشاف الارتباطات القائمة بين حوادث العنف وعدد من المتغيرات التفسيرية.

وأخيراً، إن هذه الدراسة تقوم على أساس الانفتاح على الاتجاهات النظرية والفكرية، وكذلك الدراسات الإمبريقية الغربية حول ظاهرة العنف السياسي، وذلك من منظور نقدي، سواء في ما يتعلق بنقد بعض المسلمات والمنطلقات الفكرية - المعلنة والضمنية - التي تنطلق منها هذه الدراسات، أو نقد المؤشرات والتفسيرات التي تطرحها للظاهرة، والوقوف على حدود صلاحيتها وإمكانات الاستفادة منها لتحليل الظاهرة في الواقع العربي، باعتبار أن لهذا الواقع خصوصياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

٢/٤/١ ظاهرة العنف السياسي في ضوء علم النفس التحليلي. لقد حذف ح. ت. إبراهيم من مضمار أبحاثه أحداث الحرب الأهلية اللبنانية لاعتبارات تتعلق بصعوبة الحصول على معلومات صادقة عما يجري من أعمال عنف. يردم هذه الثغرة كتاب مصطفى حجازي عن التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور. إلا أن الطيب المحلل النفسي يضيف إلى دراسة ظاهرة العنف السياسي بعداً ينقص علم الاجتماع السياسي، هو معاناة الإنسان المتخلف.

منذ أوائل الخمسينات، كثرت الأبحاث التي تتناول مشاكل التخلف من وجهات نظر متعددة ومتباينة، إلا أنها ركزت اهتمامها العلمي حول قضايا الإنماء الاقتصادي والغاية الاجتماعية، في حين أن الإنسان المتخلف نفسه لم يحظَ بالاهتمام نفسه.

يعاش التخلف على المستوى الإنساني، كنمط وجود مميز له دينامياته النفسية والعقلية والملائقية النوعية. والإنسان المتخلف، منذ أن ينشأ تبعاً لبنية اجتماعية معينة، يصبح قوة فاعلة ومؤثرة فيها. فهو من ناحية يعزز هذه البنية ويدعم استقرارها، وهو من ناحية ثانية، يقاوم تغييرها نظراً لارتباطها بينه النفسية. العلاقة إذاً جدلية بين السبب والمسيب (البنية والنمط الإنساني الذي يتج عنها) مما يحتم علينا الاهتمام بهما كليهما عند بحث حالة أحد المجتمعات المتخلفة، بغية وضع الخطط التنموية.

يتلخّص وجود الإنسان المتخلف، في نظر الباحث، في وضعية مأزقة، يحاول في سلوكه وتوجهاته وقيمه ومواقفه مجاببتها، ومحاولة السيطرة عليها بشكل يحفظ له بعض التوازن النفسي، الذي لا يمكن الاستمرار في العيش دونه. هذه الوضعية المأزقية هي أساساً وضعية القهر الذي تفرضه عليه الطبيعة التي تفلت من سيطرته وتمارس عليه اعتبارها، والممسكون بزمام السلطة في مجتمعه الذين يفرضون عليه الرضوخ. ولذلك فإنّ سيكولوجية التخلف من الناحية الإنسانية تبدو لنا على أنّها، أساساً، سيكولوجية الإنسان المقهور. تنبت علاقات القهر والتسلط من ناحية، وردّ الفعل عليها من رضوخ أو تمرد من ناحية ثانية في كلّ ثنابا وجود الإنسان المتخلف، لأنّها تكاد تكون من الناحية البنيوية، الخاصية الأساسية للمجتمع المتخلف. تكوين الإنسان المتخلف النفسي، وتركيبه الذهني، وحياته اللاواعية محومة كلّها بالاعتباط والقهر وما يولّدانه من قلق جنري، وانعدام الشعور بالأمن والإحساس بالعجز أمام المصير.

التكوين النفسي والتكوين الذهني للإنسان المتخلف، بديناميته الخاصة، وحركته التاريخية، والأساليب المتنوعة التي يجابه بها مأزقه الوجودي، يشكّلان قسمي هذا البحث. ففي القسم الأول يرسم الباحث الملامح النفسية الأساسية للإنسان المقهور. أمّا في القسم الثاني فيستعرض أهمّ الأساليب الدفاعية التي يجابه بها وضعيته في تفاعلها وتناقضها وتغيّرها. ويتضح من هذين القسمين أنّ حياة الإنسان المتخلف وممارساته وتطلّعاته، هي أبعد ما تكون عن العشوائية والنشئت اللذين يدر أنّهما يميّزانه ظاهرياً.

إنّ انفجار أحداث العنف في لبنان إبّان مرحلة القيام بالاستقصاءات المبدائية وتفرغ المعلومات وتحليلها وكتابة هذه السطور، والأشكال التي اتخذها وتخذها، وما يحيط به من ظروف، وما تحرّكه من قوى وعوامل، تعتبر في نظر الباحث فرصة كاشفة لما يعتل في بنية المجتمع المتخلف من عنف، وما يسطرّع فيها من مأزق وتناقضات. وهي بالتالي تبيّن لنا ما يتعرّض له الإنسان في ذلك العالم من قهر واعتباط، وما يحلّ بقيمته

الإنسانية من هدر. وإذا اتخذ العنف وما يدفعه من قهر وهدر لكيان الإنسان في الحالة الراهنة، طابعاً صريحاً صارخاً ومأساوياً، فإنه هو نفسه، في رأينا، فاعل في بنى المجتمعات المتخلفة على تمددها، ومحرك لها، ومحدد لأنماط العلاقات والاستجابات فيها، إنما بأشكال مقنعة وغير مباشرة، وراء حالة من السكون الظاهري. ذلك هو على الأقل، الافتراض الأساسي الذي دفع الباحث إلى الحديث عن سيكولوجية الإنسان المقهور باعتباره التاج الرئيسي للتخلف الاجتماعي.

يتجه هذا البحث الملاحظة الميدانية وأسلوب التحليل النفسي للظواهر المعاشة. ويقدر ما يدرس ظاهرة اجتماعية في منظور علم النفس، يندرج في إطار علم النفس الاجتماعي العيادي.

هذه المحاولة بما يتورها من ثغرات، تطمح إلى فتح الطريق أمام أبحاث نفسية ميدانية، تحاول فهم الإنسان المتخلف بنوعيته وخصوصية وضعه، وبشكل حي وواقعي، لتكون مرتكزات علم نفس التخلف. بذلك وحده يمكننا أن نضع أخيراً حدًا لإلباس هذا الإنسان القوالب النظرية، والتفسيرات الموضوعة لإنسان العالم الصناعي، التي أدت إلى تعميمات متسرعة كان من نتيجتها أنها حادت عن غرضها المعرفي، نظرًا لما تحمله من خطر إخفاء وطمس الواقع الحقيقي.

١/٥ نظرة إجمالية

بعد هذا الاستعراض السريع لما أنتجه البحث العلمي في فروع المختلفة حول ظاهرة العنف السياسي الذي ينخر في كيان المجتمعات العربية، يمكننا القول إن تلك الأبحاث تُصنف بقدر لا يستهان به من الصراحة والصدق الفكري والصفاء العقلي والجديّة النظرية والصرامة المنهجية. إذ لم يذخر الباحثون الجهد بقية التوصل إلى معرفة الواقع الاجتماعي - السياسي على حقيقته بمنأى عن التحيزات الإيديولوجية المبتلّة، ممّا ساعدهم على إنتاج مدونة من المعرفة العلمية يكون بوسعها أن ترشد العمل السياسي.

٢ - الإسلام السياسي من عوامل العنف السياسي في المجتمعات العربية (٤٧ نصًا)

بالرغم من أهميّة حركات الإسلام السياسي على الساحة العربية، فإنّ عدد الإسهامات التي كُتبت لتحليل هذه الظاهرة يبدو محدودًا نسبيًا بالمقارنة بالدراسات التي كُتبت لظاهرة العنف السياسي. لكنّ هذا الرقم لا يشمل إلاّ الإسهامات التي تتناول العنف الذي تمارسه مجموعات الإسلام السياسي كموضوع رئيسي، في حين تعالجه إسهامات أخرى في الإطار العامّ الخاصّ بالعنف السياسي.

- إنّ مشكلة العنف السياسي الذي تمارسه مجموعات الإسلام السياسي عولج في سياقات مختلفة ومن وجهات نظر مختلفة:
- كُرم مؤتمر لتحليل مجموعات الإسلام السياسي ومصادرها ومنظّماتها الإقليميّة والقوميّة وعملها السياسي (راجع: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي)؛
- دراسات تحليليّة مستفيضة حول أهمّ توجّهات مذهبها السياسي الدينيّ ودور العنف في إيديولوجيّتها؛
- تحليل الأصول الاجتماعيّة التي يتمي إليها مناضلو تلك المجموعات، وأسباب التزامهم في العمل السياسي الإسلاميّ؛
- تحليل الأعمال العنيفة الكميّ الدقيق، التي تمارسها مجموعات الإسلام السياسي.

١/٢ زُمَر الإسلام السياسي في منظور التحليل السوسيولوجي

مع أنّ العديد من الفروع الإقليميّة التي تنتمي إليها مجموعات الإسلام السياسي كان موضوع دراسات تحليليّة ودراسات حالات فردية، فإنّ الحركة الإسلاميّة المصريّة هي التي استرعت اهتمام الباحثين، نظرًا إلى أهميّتها النموذجيّة لمجمل العالم العربيّ، كما أنّ الباحثين المصريّين اهتموا بدراساتها، مستخدمين أساليب منهجيّة مفيدة - والدليل على ذلك المثالان التاليان:

حين نحلل محلّات التطرف الديني الاجتماعي الاقتصادية في مصر، نلاحظ أمرين: من جهة، تستميل مجموعات الإسلام السياسي، بوجه خاص، أولئك الشبان المتحررين من الأوساط التقليدية التي هي، في الوقت نفسه، محرومة من الناحية الاقتصادية. وهذه الأوساط، التي عانت الكثير من سياسة الانفتاح التي دشنها الرئيس أنور السادات، أصبحت منبع المناضلين الشباب المؤيدين للشعار «الحل هو الإسلام». ومن جهة أخرى، فإن طريقة التفكير العقائدي الخاصة بالإسلام السياسي تنشأ في حضن الأسرة المسلمة التقليدية وتنتقل إلى التعليم الرسمي القائم على التلقين في الذهن. وهذان العاملان مجتمعين يولّدان أزمة اجتماعية ثقافية معقدة تسهل عمل مجموعات الإسلام السياسي. وفي هذه الأجواء، يكتسب المناضلون الشباب الإسلاميون ميلاً إلى «جنون العظمة»، وقد يصل إلى درجة مرضية، وهذا النموذج من النام هو الذي يستخدم العنف السياسي (راجع س. ن. أحمد).

إن التحليل الإحصائي المُستخدم في أحداث العنف السياسي - بحسب أسلوب «تحليل الأحداث الكمي» يستطيع اكتشاف توزع أحداث العنف السياسي وسيرها في المكان والزمان. فيمكن، من جهة، تحديد مدّة مراحل هذا السير المختلفة بدقة، وهذا الأمر يساعد على تحديد نسب بين متغيرات هذا السير ومتغيرات حقول أخرى من الحياة الاجتماعية. ويمكن، من جهة أخرى، وضع خريطة سير العنف الجغرافية (راجع ح. بكر).

٢/٢ درس تحليلي للعقائدية الإسلامية ولدورها في العنف السياسي

كثرت الأدبيات العلمية التي انصبّت على تحليل إيديولوجية الإسلام السياسي في نُسخه وتنوعاته المختلفة. لكنّ هذا العرض السريع يقتصر على تقديم أهمّ مواضيع المؤتمر المكرّس للحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (تونس: ١٩٨٤). جمع هذا المؤتمر عددًا من العلماء المعروفين، فخرج بمجموعة دراسات موثقة بالمستندات حول الفروع

القومية التي تولّد الحركة الإسلامية السياسيّة.

١/٢/٢ الإسهامات

الصحوة الإسلاميّة في مصر..... (د. محمّد أحمد خلف الله)

تعقيب..... (د. محمّد الغزالي)

الصحوة الإسلاميّة في بلاد الشام:

مثال سوريا..... (د. الحبيب الجنحاني)

تعقيب..... (د. فهمي جدعان)

عن الصحوة الإسلاميّة في لبنان..... (حسن صبرا)

الحركة السلفيّة والجماعة

الدينيّة المعاصرة في المغرب..... (د. محمّد عابد الجابري)

تعقيب..... (د. عبد الكريم غلاب)

الإسلام الاحتجاجي في تونس..... (د. محمّد عبد الباقي الهرماسي)

تعقيب: تحليل للعناصر المكوّنة للظاهرة

الإسلاميّة بتونس (حركة الاتّجاه الإسلاميّ)..... (راشد الغنوشي)

الصحوة الإسلاميّة بين الواقع والطموح..... (د. شكري فيصل)

مستقبل الصحوة الإسلاميّة..... (د. عبدالله النيسبي)

تقرير تجميعي: الصحوة الدينيّة الإسلاميّة

خباياها - أطوارها - مستقبلها..... (د. مصطفى الفيلالي)

٢/٢/٢ العنف السياسيّ، عنصر مرتبط بجوهر الإيديولوجيّة

الإسلاميّة. إنّ الإسهامات، بالرغم من عناوينها العديدة المفريّة، تقدّم

عروضاً دقيقة وإيضاحات وجيهة، ولذلك فإنّها أثارت حساسيّات الشيخ

الغزالي. ويمكننا أن نلخّص أهمّ العناصر المتعلّقة بمشكلة العنف في

النقاط التالية:

أ. بالرغم من العديد من التقلّبات التي عرفتها مختلف المجموعات

الإسلاميّة على اختلاف الفروع القوميّة وعلى مرّ الزمن، يبقى مرجعها

الرئيسي، في ما يتناول العقائدية والممارسة السياسية التنظيمية، جماعة الإخوان المسلمين.

ب. وبالرغم من التطورات والعديد من التغيرات التي عرفتتها جمعية الإخوان المسلمين، وبالرغم من طريقة تصرفهم وتفكيرهم منذ الجيل المؤسس، يمكن التثبت من بعض الثوابت التي تدوم، مع أن الطرق تختلف في الفروع القومية:

- الإسلام دين ودولة. إن مفهوم الإسلام كنظام كامل وشامل يوافق جميع الأزمنة وجميع الظروف كان، منذ حسن البناء، أحد مبادئ فكر الإخوان، ولذلك فإن الالتزام السياسي هو جزء لا يتجزأ من حياة المسلم الدينية. ومن هذا المنطلق، كان ولا يزال الوصول إلى الحكم عملاً في سبيل الله، مع العلم بأن الطرق تختلف: موارية بالتأثير في الحكومات أو بالاستيلاء على الحكم مباشرة، بالقوة العنيفة.

- إن العنف هو مرتبط جوهرياً بتفكير الجماعة وعملها. فإن فكرة العنف السياسي نشأت وتبلورت منذ ابتداء تأسيس الجماعة، إذ إن فكرة الجهاد كوسيلة للاستيلاء على الحكم السياسي لتحقيق المجتمع الإسلامي بإنشاء دولة إسلامية هي من ثوابت تراث الإخوان العقائدي، ولقد انتقلت هذه الفكرة إلى فكر مجموعات الإسلام السياسي.

- وضع تنظيم الجماعة، منذ البدء، بطريقة تمكّنها من القيام بالعمل العنيف. ف «النظام الخاص» وضع وأنشئ من أجل «الجهاد في سبيل الله». وعليه إن الأمر الذي ساد تجنيد عناصر هذا «الجهاز السري» وإعدادهم كان أرجحية دور الطاعة تجاه مرشد الجماعة وأمير المجرعة، تلك الطاعة التي اعتبرت طاعة لله، كما أن الثقة غير المشروطة بالمبادئ العقائدية التي تقوم عليها الجماعة كانت أحد أسس إعداد أعضاء المستقبل في ذلك «الجهاز».

ج. أصبحت تلك الثوابت عناصر التراث العقائدي العامة، التي تبشّر زمر الإسلام السياسي، وهي تجني منها فائدة تختلف باختلاف الظروف والحاجات وعبقريّة أمرائها الخاصة. لكنّ العنف كوسيلة لإنشاء

الدولة الإسلامية يبقى عنصرًا ثابتًا في هذا التراث العقائدي.

٣/٢ «المصادر البعيدة النور التي يعود إليها عتف المجموعات الإسلامية». هنا وتجدر بالذكر وجهة النظر التي عبّر عنها الفقيه الأزهرّي خليل عبد الكريم، الذي قام بتحليل للعتف السياسي يعود إلى علم النفس الديني. فهو يقول بأنّ هذه الظاهرة تنبعث من الدوافع الدينية العميقة الخاصة بـ «الديانات الإبراهيمية الثلاث» التي تشارك في فكرتين أساسيتين: الاختيار الإلهي والاستئثار بالحقيقة المطلقة. وهو يعرض هذا القول باستدلال كتابي سريع.

إنّ هاتين الفكرتين عرفتا، في عقائدية الإخوان المسلمين، تطوّرًا فريدًا إلى حدّ ما. فإنّ أعضاء الجماعة كانوا دائمًا على يقين من أنّهم مختارون وأنهم يستأثرون بالحقيقة المطلقة، وبالتالي يفوقون سائر المسلمين، بفضل إيمانهم المتين وعلمهم الديني. وتنتج عن ذلك «مركب تفوّق»، فانتهى الأمر بالإخوان إلى المطابقة بين تعليمهم ورسالة النبي، في حين وُصفت سائر التعاليم التي تختلف عن تعاليمهم بـ «الإلحاد» و«المنكر». وهذا اليقين حمل الإخوان على إنشاء «الجهاز السري»، ليفرضوا على «الضالّين في المنكر» طريقة تفكيرهم وحياتهم بالعنف. فإنّ فكرة العنف الديني هو، منذ تأسيس الجمعية، في صميم عقائديّتهم.

٤/٢ ملاحظات نقدية

ثمة أمران يستريان اهتمام قراء الأبحاث حول الإسلام السياسي وأسلوبه في التعامل مع المجتمع والدولة.

١/٤/٢ غياب وجهة النظر المقارنة: إنّ الدراسات، التي تحاول أن تشرح أسباب العتف السياسي أو الديني، تستند إلى عوامل اجتماعية اقتصادية وثقافية وعقائدية دينية. لكنّ هذه العوامل مشتركة بين رعايا الطوائف الدينية المسيحية والإسلامية. والحال أنّ الكتاب لا يشرحون كونّ العنف السياسي هو ظاهرة تميّز الطائفة الإسلامية بوجه خاصّ، في حين لا تعرفها الطوائف المسيحية، ولا سيّما الأقباط المصريون.

ويظهر غياب وجهة النظر المقارنة بوضوح في الدراسة التي قام بها خليل عبد الكريم، مع أنها إيجابية من ناحية أخرى. فإنه يقول بأن الفكرتين المؤسستين، فكرة الاختيار وفكرة الاستثار بالحقيقة المطلقة، هما مشتركتان بين «الديانات الإبراهيمية» الثلاث. وهو يثبت، بعد ذلك، تأثير هاتين الفكرتين في فكر الإخوان المسلمين وممارستهم، من دون أن يتساءل لماذا نرى أن الوسط المسيحي العربي لم يعرف الظاهرة نفسها. لا شك أن تحليل جذور العنف السياسي العضوية المتأصلة في جوهر مجموعات الإسلام السياسي هو صائب وثاقب، ويستحق أن يعقّق في وجهة نظر مقارنة مع ديانات إبراهيمية أخرى أو غير إبراهيمية.

والكتاب، لأنهم يهتمون القيام بدراسة مقارنة للعنف السياسي الديني، يخسرون إشكاليات مفيدة ومثيرة ويتعدون عن سبيل بحث يُرجى منها كل خير.

٢/٤/٢ نقص في المعلومات عن تاريخ الأديان: إن البحث المقارن في «الديانات الإبراهيمية» الثلاث، من وجهة نظر يقينهم المشترك من فكرة الاختيار ومن فكرة الاستثار بالحقيقة المطلقة، يدلّ على نقص أبسط المعلومات عن تاريخ الأديان. وفضلاً عن ذلك، فإن الكاتب، لأنه يطبّق المقولات التقليدية الخاصة بالعقيدة الإسلامية على وصف الأديان غير الإسلامية، يسدّ طريقه لمعالجة هذه الديانات معالجة موضوعية، ويظهر عدم قدرته على أن ينظر إليها كما هي ترى نفسها. وكذلك، بسبب جهل الإطار اللاهوتي الذي تتسم به الكتب المقدسة المسيحية واليهودية، تستند «براهينه الكتابية» إلى نصوص كتابية اختارها اعتباطاً وفصلها عن أطرها، ولذلك فهي لا تدلّ إلا على ما يحبّ الكاتب أن تدلّ عليه^(٥).

(٥) نقل الصفحات السابقة إلى العربية الأب صبحي حموي اليسوعي.

قائمة المراجع

كتب

- ١ - إبراهيم، حسين توفيق: ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، سلسلة «أطروحات الدكتوراه»، ١٧.
- ٢ - إبراهيم، سعد الدين: تأملات في مشكلة الأقليات، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢.
- ٣ - إبراهيم، سعد الدين (محرر): التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٩.
- ٤ - إبراهيم، سعد الدين: المجتمع والدولة في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨ (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي).
- ٥ - أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢ (الطبع ٢).
- ٦ - أبو الفضل، منى: مذكرات في النظم العربية: نص المحاضرات التي أقيمت على طلبة السنة الرابعة - قسم العلوم السياسية، القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨١-١٩٨٠.
- ٧ - أحمد، أحمد يوسف: الصراعات العربية - العربية، ١٩٤٥-١٩٨١: دراسة استطلاعية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.
- ٨ - أحمد، رفعت سيد: النبي المصلح. ١. الراضون. ٢. الثائرون، London: Riad El-Rayyes Books, 1991.
- ٩ - أحمد، فاروق يوسف: القوة السياسية: اقتراب واقعي في الظاهرة السياسية، القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٧٩.
- ١٠ - بدري، محمد طه: الفكر الثوري: دراسة لفلسفة ثورة ٢٣ يوليو في ضوء الفلسفات السياسية العالمية، الإسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٦٥.
- ١١ - التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي، مجموعة من

- الباحثين. القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٨٩.
- ١٢ - توفيق، ممدوح: الإجرام السياسي، القاهرة: دار الجليل، ١٩٧٧.
- ١٣ - الجنحاني، الحبيب: الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثل سوريا. في كتاب: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ص ص، ١٠٥-١٥٤.
- ١٤ - جنية، نعمة الله: تنظيم الجهاد: البديل الإسلامي في مصر، القاهرة: دار الحرية، ١٩٨٨.
- ١٥ - حجازي، مصطفى: التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٦.
- ١٦ - حرب، أسامة الغزالي (محرر): العنف والسياسة في الوطن العربي، عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٧.
- ١٧ - حرير، عبد الناصر: الإرهاب السياسي: دراسة تحليلية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦.
- ١٨ - الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ندوة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩ (ط. ٢). سلسلة «مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية».
- ١٩ - حنفي، حسن: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر، في كتاب: هلال، علي الدين: الديمقراطية، ص ص ١٧٥-١٩٠.
- ٢٠ - خلف الله، محمد أحمد: الصحوة الإسلامية في مصر، في كتاب: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ص ص ٣٥-٩٨.
- ٢١ - الدوري، عبد العزيز: الديمقراطية وفلسفة الحكم العربي، في كتاب: هلال، علي الدين: الديمقراطية، ص ص ١٩١-٢١٤.
- ٢٢ - زكريا، فؤاد: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، بيروت: دار التحرير للطباعة، ١٩٨٥.
- ٢٣ - سلامة، غسان: المجتمع والدولة في المشرق العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن

العربي، محور المجتمع والدولة).

٢٤ - شهاب، مفيد: دروس في ثورة ٢٣ يوليو، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٧.

٢٥ - صادق، محمد توفيق: التنمية في دول مجلس التعاون: دروس السبعينات وآفاق المستقبل، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦. سلسلة «عالم المعرفة» ١٠٣.

٢٦ - الطويلة، عبد الستار: حكومة مدنية أم دينية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥.

٢٧ - عبد الله، اسماعيل صبري [وآخرون]: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.

٢٨ - عبد الرزاق، حسين: مصر في ١٨ و ١٩ يناير: دراسة سياسية وثائقية، القاهرة: دار نشر شهيد، ١٩٧٩.

٢٩ - عبد الكريم، خليل: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥ (ط. ١).

٣٠ - عز الدين، أحمد جلال: الإرهاب والعنف السياسي، القاهرة: دار الحرية، ١٩٨٦.

٣١ - العشماوي، محمد سعيد: الإسلام السياسي، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٧.

٣٢ - العقاد، صلاح: المشرق العربي المعاصر، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٩.

٣٣ - العكرة، أدونيس: الإرهاب السياسي: بحث في أصول الظاهرة وأبعادها الإنسانية، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٣.

٣٤ - عويس، سيد: لا للعنف: دراسة علمية في تكوين الضمير الإنساني، القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٨.

٣٥ - عيراني، جورج إميل (إشراف): التهجير والمصالحة في لبنان ما بعد الحرب، وقائع ورشة العمل التي نظمتها الجامعة اللبنانية الأمريكية ١٩٩٦. بيروت: الجامعة اللبنانية الأمريكية، ١٩٩٧.

٣٦ - الفيلاي، مصطفى: تقرير تجميعي: الصحوة الدينية الإسلامية،

خصائصها، أطوارها مستقبلها، في كتاب: الحركات الإسلامية
المعاصرة في الوطن العربي، ص ص ٣٣٣-٤٠٨.

٣٧ - القبانى، بكر: ثورة ٢٣ يوليو وأصول العمل الثوري المصري،
القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠.

٣٨ - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام: التقرير
الاستراتيجي العربي، ١٩٨٥، المشرف ورئيس التحرير: السيد
يسين. القاهرة: المركز، ١٩٨٦.

٣٩ - التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٨٦، المشرف ورئيس التحرير السيد
يسين. القاهرة: المركز، ١٩٨٧.

٤٠ - مسعد، نيفين عبد المنعم: الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن
العربي، القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية،
مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٨٨.

٤١ - معهد البحوث والدراسات العربية: الأزمة اللبنانية: أصولها،
تطورها، أبعادها المختلفة، القاهرة: معهد البحوث والدراسات
العربية، ١٩٧٨.

٤٢ - ميتكيس، هدى حافظ: الحركة الإسلامية المعاصرة في تونس بين
موجبات الواقع والمثالية الدينية، القاهرة: مركز البحوث
والدراسات السياسية، ١٩٨٩. (سلسلة بحوث سياسية).

٤٣ - ناصف، عبدالله: السلطة السياسية: ضرورتها وطبيعتها، القاهرة:
دار النهضة العربية، ١٩٨٣.

٤٤ - النقيب، خلدون حسن: المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة
العربية (من منظور مختلف)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،
١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع
والدولة).

٤٥ - الهرماسي، محمد عبد الباقي: المجتمع والدولة في المغرب العربي،
بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف
مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة).

٤٦ - هلال، علي الدين: مذكرات في النظم العربية: نص المحاضرات
التي أُلقيت على طلبة السنة الرابعة - قسم العلوم السياسية، القاهرة:

جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٩-١٩٨٠.

٤٧ - هلال، علي الدين (محرر): الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣، سلسلة كتب المستقبل العربي، ٤.

٤٨ - هيكل، محمد حسنين: خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات، ط ١٠. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٨٥.

٤٩ - واكيم، نجاح: العالم الثالث والثورة، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٢.

الدراسات المنشورة في الدوريات

٥٠ - إبراهيم، حسنين توفيق: «الانتخابات البرلمانية في مصر (عام ١٩٩٥): العنف الانتخابي وثقافة العنف»، المستقبل العربي: ٢٠٦ (نيسان ١٩٩٦) ٤-٢٢.

٥١ - إبراهيم، حسنين توفيق: «حقوق الإنسان في الكتب والرسائل الجامعية وبعض الدوريات العربية: مع التركيز على مصر»، منبر الحوار: ٩ (ربيع ١٩٨٨) ٧٢-٩١.

٥٢ - أبراش، إبراهيم: «بين الإرهاب الدولي وحق الشعوب في تقرير مصيرها»، الوحدة: ٢٥ (تشرين الأول ١٩٨٦) ١٣٥-١٤٦.

٥٣ - أبو عامود، محمد سعد: «أزمة الخليج وإشكالية الديمقراطية في الوطن العربي»، المستقبل العربي: ١٥٢ (تشرين ١/ ١٩٩١) ٦٤-٧٢.

٥٤ - أبو عامود، محمد سعد. «العنف السياسي في الحياة السياسية العربية المعاصرة»، المستقبل العربي: ١٤٠ (تشرين ١/ ١٩٩٠) ٤-٢٢.

٥٥ - أحمد، أحمد يوسف: «مستقبل الصراعات العربية - العربية: أفكار أولية»، المستقبل العربي: ١١٥ (أيلول ١٩٨٨) ٨٠-١٠٠.

٥٦ - أحمد، أحمد يوسف: «النزاعات العربية - العربية»، المستقبل العربي: ٢٠٧ (أيار ١٩٩٦) ١٠٢-١٠٩.

٥٧ - أحمد، ذكي: «الديموقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث

والمعاصر»، المستقبل العربي: ١٦٤ (تشرين ١/ ١٩٩٢) ١١٢-١٢٢.

٥٨ - أحمد، سمير نعيم: «المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني: حالة مصر»، المستقبل العربي: ١٣١ (كانون ٢/ ١٩٩٠) ١١١-١٣١.

٥٩ - إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح: «التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية. رؤية من خلال الحدث الجزائري»، المستقبل العربي: ١٧٠ (نيسان ١٩٩٣) ٧٦-١٠٠.

٦٠ - أفاية، محمد نور الدين: «ظاهرة الإرهاب بين دعاوى الهيمنة وقضايا التحرر»، الوحدة: ٢٨ (كانون الثاني ١٩٨٧) ٢٣٢-٢٣٨.

٦١ - أولملي، علي: «من أجل المستقبل»، المستقبل العربي: ١٤٨ (حزيران ١٩٩١) ١١٤-١١٨.

٦٢ - بكر، حسن: «العنف السياسي في مصر. العنف بين الجماعات الإسلامية والنظام السياسي: دراسة إحصائية للوقائع الحاصلة ما بين ١٩٧٧-١٩٩٤»، الفكر العربي: ٨٥-٨٦ (صيف - خريف ١٩٩٦) ١٩٦-٢٣٠.

٦٣ - بلعيد، الصادق: «دور المؤسسات الدينية في دعم الأنظمة السياسية في البلاد العربية»، المستقبل العربي: ١٠٨ (شباط ١٩٨٨) ٧٠-٨٤.

٦٤ - بلقرز، عبد الإله: «الأزمة السودانية: عناصرها واحتمالاتها»، المعتدلي: ٤٥ (حزيران ١٩٨٩).

٦٥ - بلقرز، عبد الإله: «الدولة واللمطة والإيديولوجيا، نحو إعادة نظر مفهومية وسياسية»، المستقبل العربي: ١٦٧ (كانون الثاني ١٩٩٣) ٦١-٦٨.

٦٦ - بلقرز، عبد الإله: «العنف السياسي في الوطن العربي»، المستقبل العربي: ٢٠٧ (أيار ١٩٩٦) ٦٨-٨٥.

٦٧ - بوقطار، الحسان: «المغرب وأزمة الخليج»، المستقبل العربي: ١٥٠ (آب ١٩٩١) ٩٧-١١٠.

٦٨ - ثابت، أحمد: «التعددية السياسية في الوطن العربي: تحول مقيد

- وآفاق غائمة»، المستقبل العربي: ١٥٥ (كانون ٢/ ١٩٩٢) ٤-٢٠.
- ٦٩ - الجابري، محمد عابد: «المسألة الديمقراطية والأوضاع الراهنة في الوطن العربي»، المستقبل العربي: ١٥٧ (آذار ١٩٩٢) ٤-١٦.
- ٧٠ - الجابري، محمد عابد: «نظرية ابن خلدون في الدولة العربية. قراءة في الخطاب السياسي الخلدوني»، الفكر العربي المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ٣٠-٤٠.
- ٧١ - الجرياي، علي: «موقف الحركات الإسلامية الفلسطينية من الاتفاق الفلسطيني - الإسرائيلي»، المستقبل العربي: ١٨٠ (شباط ١٩٩٤) ٥٢-٧٤.
- ٧٢ - جزولي، أحمد: «دولة الحق والقانون في الوطن العربي: الديمقراطية نظرياً والمشاركة سياسياً، مطافات التحول وحقيقة الرهان»، المستقبل العربي: ٢١١ (أيلول ١٩٩٦) ٥٠-٧٥.
- ٧٣ - حامد، محمد بشير: «الشرعية السياسية وممارسة السلطة: دراسة في التجربة السودانية المعاصرة»، المستقبل العربي: ٩٤ (كانون الأول ١٩٨٦) ٣٦-٥٥.
- ٧٤ - حجازي، مصطفى: «شباب الظل - وقود العنف: حول مسألة الشباب المُتمش»، الوحدة: ٣٩ (كانون الأول ١٩٨٧) ١١-١٦.
- ٧٥ - حسين، عدنان السيد: «السلطة ومصادر الشرعية في البلدان العربية»، المستقبل العربي: ٢٠٧ (آيار ١٩٩٦) ٨٦-١٠١.
- ٧٦ - الحسين، قصي: «العنف اللامعقول في عالم الخوارق»، الفكر العربي المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ١٥٤-١٦٠.
- ٧٧ - الحسين، قصي: «في عنف المنهج عند العرب. فنّ الترسّل: الأدبيّ/ النقديّ/ اللغويّ»، الفكر العربي: ٨٥-٨٦ (صيف - خريف ١٩٩٦) ٢٣١-٢٤١.
- ٧٨ - الحمد، تركي: «أزمة الخليج: الجذور والآثار»، المستقبل العربي: ١٥٢ (تشرين ١/ ١٩٩١) ٥٢-٧٣.
- ٧٩ - خليل، خليل أحمد: «سوسيولوجيا العنف»، الفكر العربي المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ١٩-٢٩.

- ٨٠ - خليل، خليل أحمد: «العنف ورغبة التذّهب»، الفكر العربي المعاصر: ٣٣ (كانون ١/ ١٩٨٤ - كانون ٢/ ١٩٨٥) ٦٤-٧١.
- ٨١ - الذوايدي، محمود: «في سوسيولوجيا موقف المجتمع التونسي في حرب الخليج»، المستقبل العربي: ١٥٠ (آب ١٩٩١) ١١١-١٢٦.
- ٨٢ - الريعو، تركي علي: «أزمة هوية أم أزمة حضارية: مدخل إلى قضية الشباب العربي»، الوحدة: السنة ٤، العدد ٣٩، (كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٨٧)، ٢٣-٢٨.
- ٨٣ - رشوان، ضياء: «مدخل حول العنف. والعنف الإسلامي: الحالة المصرية»، الوحدة: ٤٣ (نيسان ١٩٨٨) ١٧٤-١٧٩.
- ٨٤ - رمضان، عصام صادق: «الأبعاد القانونية للإرهاب الدولي»، السياسة الدولية: ٨٥ (تموز ١٩٨٦) ٨-٢٧.
- ٨٥ - زيادة، ماري كاليفات: «أسطورة الإرهاب»، الفكر العربي المعاصر: ٣٩ (آيار - حزيران ١٩٨٦) ١١٢-١١٨.
- ٨٦ - سارة، فايز: «الحركة الإسلامية في فلسطين: وحدة الإيديولوجيا وانتقاسات السياسة»، المستقبل العربي: ١٢٤ (حزيران ١٩٨٩) ٤٨-٦٤.
- ٨٧ - سكّري، رفيق: «العنف الفكري والدعاية السياسية»، الفكر العربي: ٧١ (كانون ٢ - آذار ١٩٩٣) ١١٦-١٢٧.
- ٨٨ - شفيق، أمينة: «الاحتجاج: ظاهرة للدراسة»، أوراق عربية: ١ (آب ١٩٨٦) ١٩-٢٦.
- ٨٩ - صافي، لؤي: «الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتّشديد النموذجي»، المستقبل العربي: ١٧٨ (كانون الأوّل ١٩٩٣) ٨٣-١٠٦.
- ٩٠ - صفدي، مطاع: «المقروء وغير المقروء في خطاب العنف»، الفكر العربي المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ٤-١٨.
- ٩١ - ضناوي، حسين: «العنف السياسي ومفكرو النهضة»، الفكر العربي المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ١٣٩-١٤٥.
- ٩٢ - طرايشي، جورج: «الظاهرة الطائفية بين ضرورة الاستيعاب

- واحتمال الانفلات»، اليقظة العربية: ٧ (تموز ١٩٨٧).
- ٩٣ - عبدالله، إسماعيل صبري: «دعوة إلى نهضة عربية جديدة»، المستقبل العربي: ١٤٨ (حزيران ١٩٩١) ١٥٢-١٥٥.
- ٩٤ - عبد الرحمن، أسعد: «ظاهرة الانقلابات العسكرية في ضوء نظرية النسق»، مجلة العلوم الاجتماعية: ١ (نيسان ١٩٧٧) ٦٣-٧٨.
- ٩٥ - عبد اللطيف، كمال: «المثقفون المغاربة وحرب الخليج: ملاحظات أولية»، المستقبل العربي: ١٧١ (أيار ١٩٩٣) ٥٧-٦٥.
- ٩٦ - عثلم، باهر: «الوضع الاقتصادي للأقليات في المشرق العربي»، الأتق العربي: ٩ (شباط ١٩٨٧) ٣٥٣-٣٦٦.
- ٩٧ - العريف، أسماء: «الحركة الأصولية الدينية في تونس»، المنار: ١٨ (تموز/يوليو ١٩٨٦).
- ٩٨ - العظمة، عزيز: «الدين والدنيا في الواقع العربي»: دراسات عربية: ٥-٦ (آذار - نيسان ١٩٩٣) ١٢٢-١٤٧.
- ٩٩ - العوا، محمد سليم: «العرب والشورى بعد أزمة الخليج»، المستقبل العربي: ١٤٨ (حزيران ١٩٩١) ٤٨-٥٥.
- ١٠٠ - أ- عوض، محسن: «مستقبل حقوق الإنسان في الوطن العربي»، المستقبل العربي: ١٥١ (أيلول ١٩٩١) ٥٠-٦٠.
- ١٠٠ - ب- عبراني، جورج إميل - كينغ عبراني، لودي (إشراف): الاعتراف بالآخر، الفقران والمصالحة: دروس من لبنان، ترجمة باسم سرحان، مراجعة أنطوان فارس سميا، بيروت: الجامعة اللبنانية العربية، ١٩٩٦.
- ١٠١ - الفبرا، شفيق: «الإثنية الميية: الأدبيات والمفاهيم»، مجلة العلوم الاجتماعية: ١٦ (خريف ١٩٨٨) ٤٣-٥٩.
- ١٠٢ - الفبرا، شفيق ناظم: «التزاغات وحلها: إطلالة على الأدبيات والمفاهيم»، المستقبل العربي: ١٧١ (أيار ١٩٩٣) ٨١-٩٩.
- ١٠٣ - غليون، برهان: «الديموقراطية في البلدان العربية: منهج الدراسة، مقالة نظرية»، المستقبل العربي: ٢١٣ (تشرين ١٩٩٦/٢) ٣٧-٥٣.
- ١٠٤ - فرسخ، عونى: «الأقليات في الوطن العربي: تراكمات الماضي،

وتحدّيات الحاضر، واحتمالات المستقبل»، المستقبل العربي: ١١٩
(كانون الثاني ١٩٨٩).

١٠٥- فرم، جورج: «النظم السلطوية والتغيّرات الاجتماعية والإقليمية في
المشرق العربي»، دراسات عربية: ٦ (نيسان ١٩٨٩) ٣-١٩.

١٠٦- كردوس، صلاح: «السودان ومشكلة الجنوب»، الباحث العربي: ٨
(تموز/ يوليو - أيلول/ سبتمبر ١٩٨٦)، ٣٨-٥٥.

١٠٧- كوثراني، وجيه: «المسألة الثقافية: تعددية وتغلب أم تنزع فكري في
مجتمع حرّ ودولة عادلة»، الحوار: ٢ (صيف ١٩٨٩) ٨١-٩٩.

١٠٨- ليب، الطاهر: «علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني»،
المستقبل العربي: ١٥٨ (نيسان ١٩٩٢) ٨٠-١٠٤.

١٠٩- ليلة، عليّ محمود: «العنف في المجتمعات النامية: من وجهة نظر
التحليل الوظيفي»، المجلة الجناحية القومية: ١٧، العدد ٢ (تموز/
يوليو ١٩٧٤) ٢٧٣-٢٩٣.

١١٠- محمود، إبراهيم: «المثقف العربي والعنف»، المستقبل العربي:
١٤٠ (تشرين ١/ ١٩٩٠) ٢٣-٣٩.

١١١- المدني، أحمد: «عنف المضمون/ طراوة الشكل: في أصول
الأجناس الأدبية الحديثة عند العرب»، الفكر العربي المعاصر: ٢٧-
٢٨ (خريف ١٩٨٣) ٤٨-٦١.

١١٢- مرسى، كمال إبراهيم: «سيكولوجية العدوان»، مجلة العلوم
الاجتماعية: ١٣، العدد ٢ (صيف ١٩٨٥) ٤٨-٥٧.

١١٣- مسرة، أنطوان نصري: «معضلة المساواة والمشاركة في أنظمة
الحكم العربية: الحالة اللبنانية»، المستقبل العربي: ١١٩ (كانون
الثاني ١٩٨٩) ٦٠-٨٩.

١١٤- سعد، نيفين عبد المنعم (منسقة): «حالة الأمة العربية: الأوضاع
السياسية والاجتماعية والاقتصادية للأمة العربية خلال العام
١٩٩٥»، المستقبل العربي: ٢٠٧ (أيار ١٩٩٦) ٢٢-٥٦.

١١٥- ميكي، هدى: «توازنات القوى في الجزائر: إشكاليات الصراع
على السلطة في إطار تعددي»، المستقبل العربي: ١٧٢ (حزيران
١٩٩٣) ٢٤-٥٥.

١١٦- نعمان، عصام: «أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي»، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية. المستقبل العربي: ١٤٨ (حزيران ١٩٩١) ١٨٠-١٦٢.

١١٧- النقيب، حسن خلدون: «الأصول الاجتماعية للدولة السلطانية في المشرق العربي»، الفكر العربي المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ١٨٩-٢٢٤.

١١٨- هلال، علي الدين: «التعددية المجتمعية بين المعطيات التاريخية والعوامل السياسية»، الأفق العربي: ٩ (شباط ١٩٨٧) ٣٥-٢٥.

١١٩- هريدي، أمين: «فن إدارة الأزمات العربية في ظل النظام العالمي الحالي»، المستقبل العربي: ١٧٢ (حزيران ١٩٩٣) ١٣-٢٣.

١٢٠- هريدي، فهمي: «الإسلام والديموقراطية»، المستقبل العربي: ١٦٦ (كانون ٢/ ١٩٩٢) ٣٧-٤.

تدوات

١٢١- أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٤.

١٢٢- الملتقي الفكري عن حقوق الإنسان في مصر، ١، القاهرة: ٨-٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨.

١٢٣- ندوة العلاقات العربية - العربية، القاهرة: ٩ نيسان/ أبريل ١٩٨٨.

١٢٤- وظيفة جامعة الدول العربية في مجال التسوية السلمية للمنازعات، حلقة نقاش عقدها المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل، (القاهرة، ٢٨/ ١٢/ ١٩٩٢). المستقبل العربي: ١٧١ (آيار ١٩٩٣) ١٠٠-١٢١.

أعداد خاصة في المجلات

١٢٥- «أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي»: وجهات النظر (ملف)، عدد خاص لمجلة المستقبل العربي: ١٤٨ (حزيران ١٩٩١) ١٥٥-٤.

١٢٦- «الإسلام السياسي والسلطة»، محور عدد خاص لمجلة الفكر العربي المعاصر: ٣٣ (كانون الأول ١٩٨٤).

١٢٧- «الإسلام وحقوق الإنسان»، عدد خاص لمجلة منبر الحوار: ٩ (ربيع ١٩٨٨).

١٢٨- «الحقوق الإنسان العربي: الانقطاع وتغير المواقف»، الفكر العربي: ٦٥ (تموز/ أيلول ١٩٩١)، عدد خاص.

١٢٩- «الدولة العربية القبطية: أساليب السيطرة والمشاركة السياسية (ملف)»، المستقبل العربي: ١٠٨ (شباط ١٩٨٨) ٤٧-١٠٠.

١٣٠- «ظاهرة العنف في الوطن العربي، (ملف)»، المستقبل العربي: ١٤٠ (تشرين الأول ١٩٩٠) ٤٠-٤٠.

١٣١- «العنف في الثقافة - في المجتمع»، محور عدد خاص لمجلة الفكر العربي المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣).

أطاريح ورسائل جامعية

١٣٢- إبراهيم، إبراهيم سوريال: الثورة بين الفكر والواقع. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، ١٩٧٧).

١٣٣- إبراهيم، حسين توفيق: مشكلة الشرعية السياسية في الدول النامية. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٥).

١٣٤- بدر الدين، إكرام عبد القادر: ظاهرة الاستقرار السياسي في مصر، ١٩٥٢-١٩٧٠. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٣).

١٣٥- حرب، أسامة الغزالي: الحرب الثورية: مفهومها وتطوراتها المعاصرة. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٨).

١٣٦- حنين، كامل يوسف: التطبيق الفلسطيني لنظرية العنف السياسي. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٩).

١٣٧- الخطيب، عبد الكريم: ظاهرة الاستقرار السياسي في الجمهورية العربية اليمنية، ١٩٧٠-١٩٨٣. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٨).

١٣٨- شكري، محمد نبيل أحمد عبدالله: التفسير الثوري في العالم الثالث: دراسة حالة للحركة الثورية الإيرانية. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٥).

١٣٩- الضمور، خالد محمد عابد: العسكريون والحكم في سوريا، ١٩٨٥-١٩٤٩. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨١).

١٤٠- عبد الحميد، محمد حسن: التنمية والتكامل القومي في السودان، ١٩٨٠-١٩٥٦. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٢).

١٤١- عبد الحميد، محمد حسن: دور العسكريين في النظام السياسي السوداني، ١٩٨٢-١٩٠٠م. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٥).

١٤٢- عز الدين، أحمد جلال: الإرهاب الدولي وانمكاساته على الأمن القومي المصري. (أطروحة دكتوراه، أكاديمية ناصر العسكرية العليا، كلية الدفاع الوطني، ١٩٨٤).

١٤٣- عمرو، حيدر محمد: الحركات السياسية الثورية في صدر الإسلام. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٥).

١٤٤- عيسى، صلاح سالم صالح: أنماط انتقال السلطة في البلاد العربية، ١٩٨٥-١٩٥٠. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٩).

١٤٥- قاسم، قاسم جميل: التكامل القومي في العراق: المشكلة الكردية. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٧).

١٤٦- محمود، عبد المنعم عباس: مشكلة جنوب السودان. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٣).

١٤٧- محمود، عبد النافع: ظاهرة الاستقرار السياسي في العراق. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٣).

هدية الإخوان في شجرة الدخان

لمحمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق المشهور بمرتضى الزبيدي

حققتها وقدم لها الدكتور إبراهيم السامرائي °

ترجمة المصنف

هو محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، أبو الفيز الملقب بـ «مرتضى»، عالم بالعربية والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنفين^(١)، توفي سنة ١٢٠٥هـ. من أشهر مصنفاته: تاج العروس في شرح القاموس، طبع غير مرة.

أقول: ولم يشر الأستاذ الزركلي في الأعلام ٢٩٧/٧-٢٩٨ إلى «رسالته» هذه، وهو ثبت مصنفاته الكثيرة.

مقدمة

إنها «شجرة الدخان» كما أراد السيد مرتضى الزبيدي الحسيني في «رسالته» التي أضعها بين يدي القارئ، والتي وسمها بـ هدية الإخوان في شجرة الدخان.

(٥) عضو مجمع اللغة العربية الأردني.

(١) أنظر: فهرس الفهارس والأبواب للإدريسي الكاظمي، فاس، ١٣٤٦هـ، ١/٣٩٨-

٤١٣؛ الجبرتي، حجاب الآثار، مصر، ١٢٩٧هـ، ٢/١٩٦-١٠؛ وانظر الأعلام،

الطبعة ٢، ٢٩٧/٧-٢٩٨.

أقول: لا بد أن نتوسّع قليلاً في الكلام لنطمئن إلى حقيقة الأمر،
أثبت هو أم شجرة. ولنبداً بما ذكروا من تسميته بـ «الطبّاق»، ونثبت ما
جاء به صاحب لسان العرب من كتاب النبات لأبي حنيفة الدينوري وغيره
من مصادر اللغة، قال:

«الطبّاق»: نبت أو شجر. قال أبو حنيفة: شجر نُحْلُ القامة ينبت
متجاوراً لا يكاد يَرى منه واحدة، متفرّق وله ورق طوال دِقاق خُضر تلتزج
إذا غُمِرَ، وله نور أصفر مجتمع، قال تَابُطُ شُراً:
كأَنما حَنَحَشا حُصّاً قِرادمه أو أُمٌ خُفِيفٌ بذِي شُتْ وطَبّاقٍ

وروي عن محمد بن الحنفية أنّه وَصَفَ مَنْ يلي الأمر بعد السفاني
فقال: يكون بين شُتْ وطَبّاق. والشُّتْ والطَّبّاق: شجرتان معروفتان بناحية
الحجاز

أقول: وفي «رسالة» صاحب تاج العروس هذه ما أفاده ممّا وجده
في كتاب النبات وما أتى به ممّا ذكره غيره أبي حنيفة فقال:
«وفي بعض كتب المتأخرين»: يشبه وَرَقَهُ وَرَقَ النَخْسِ إِلَّا أَنَّهُ أَكْبَرُ
منه، وَيَذَرُهُ أَصْفَرُ مِنْ بَذَرِ الخُشْخَاشِ».

وكأن صاحب رسالتنا هذه قد حاك في نفسه حقيقة «الطبّاق»: أشجر
هو أم نبت؟ لقد علّق على ما أتى به ممّا وجده «في بعض المتأخرين» من
كون وَرَقَهُ يُشَبِّهُ ورق النخس فأراد أن يقرّر أن: ليس في الأمر إشكال
فقال:

«وهذا القول لا يخالف ما قاله الدينوري في تجليته».

ثم أضاف صاحب «الرسالة» شيئاً وجده في اختيارات المفضل بن
محمد الضبيّ لأبي زكريّا يحيى بن عليّ التبريزيّ في تعليقه على بيت تَابُطُ
شُراً فقال في «الشُّتْ والطَّبّاق»: «هما نبتان يُقَوَّيان الراعية ويُضَمِّرانها».

ولم يترك التبريديّ صاحب الرسالة هذا الذي أتى به من كلام
التبريزيّ من أن «الشُّتْ والطَّبّاق» نبتان، فقال:
«ولا مخالفة بين قوله: «نبتان» مع قول الدينوري السابق «شجر»».

فقد يطلق أحدهما على الآخر تجوُّزًا.

أقول: لقد كان لي من بسط قول الدينوري وغيره ممَّا ذكره صاحب «الرسالة» وما جاء من فائدة التبريزي أن أخلص إلى أنه نبت مع القائل الذي أفاد بشبه وَرَقه بِوَرَقِ الخَسِّ، وذلك لأنِّي أرى هذا النبت في عصرنا كما ورد في قول التبريزي، وعليه فهو نبت وليس شجرًا.

وكأنِّي أدفع القول بأنَّه «شجر» بما ورد في كلام أبي حنيفة الدينوري في أوَّل كلامه:

«أخبرني بعض أزد السَّراة قال: هو شجر نَحْلُ القامة يَنْبُت متجاورًا...».

أقول: لقد اعتمد الدينوري على قول «بعض أزد السَّراة» الذي كان مصدر هذه الفائدة، وليس لنا أن نعدَّ قول هذا الأزدِي شيئًا نظمنا إليه. والذي يكون لي في ما أستظهر به ما جاء من كلام غير هذا الأزدِي.

وأعود إلى لفظ «طَبَّاق» فأجده قد تحوَّل إلى «تَبَّاك». فالبدل بين الطاء والتاء قد عُرف في العريَّة وأثبت أصحاب كتب الإبدال، وكذلك البدل بين القاف والكاف.

ثمَّ إنَّ «الباء المشدَّدة» قد يعرض لها الفكُّ فيُبدل من الباء الأولى النون فيكون «تَبَّاك»، وتعويض النون من أوَّل الصوت المضاعف معروف في العريَّة.

وكأنَّ هذا «تَبَّاك» الذي كان بعد الإبدال من «طَبَّاق» هو الذي أخذه غير العرب، فذهب إلى ديار الإفرنج فكان Tabac أو Tabaco أو نحو هذا وذاك، هو الذي عاد إلينا فعربناه فكان لنا من اللفظ الإفرنجي «تَبَّغ».

«وأقول: إنَّ في «رسالة» الزَّيْدِي جملة فوائد لغويَّة وتاريخيَّة حفزتي على نشرها.

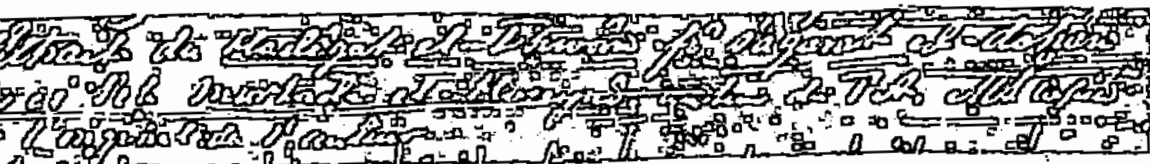
مصورة المخطوطة

إنَّ أصل هذه المصورة في خزانة جامعة ييل (Yale) ورقمها ٣٤٩،
وأما «الشريط» عنها ففي خزانة المخطوطات في الجامعة الأردنية ورقمها
١٢ - والمخطوطة في ثلاث ورقات.

وهي بخط النسخ، وهو حسن واضح، وفي كل صفحة ٢٠ سطرًا.

وقد صُدرت المخطوطة بـسطين باللغة الفرنسية وهما :

Extrait du *Hadīyat el-Iḥwān fī 'sāgarat ed-dohān* par es-Šīḥ Murtaḍa el-
Huseinī, auteur du TA. Ms copié sur l'original de l'auteur.



ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

وَالْأَمْرُ لِلشَّيْخِ مُحَمَّدٍ ابْنِ الْوَيْصِ وَالشَّاهِدُ

الرواق: ولا يزال في حلقه من كذا وكذا ولا يزال في حلقه من كذا وكذا

والله اعلم بالصواب

سید الشہداء علیہ السلام و آلہ و صحبہ و اجمعین

و الجرمي في الصبي والمي في الناس و فيهم في الامم

[illegible]

نَسَبًا إِلَى الْإِسْلَامِ فِي سَبْعِ الْيَمِينِ وَاسْتَمْرَارًا لِنَايَامِ حَسَنِ الْوَلَدِ

بسم الله الرحمن الرحيم

البركة اخبرني بعض اهل الاستاذة في حال مرضي في ليلة من ليالي

[illegible]

جميع واما الله لا اله الا هو والصالحين والصالحين والصالحين

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

وَمِنْهُمْ مَن يَخُصِمُ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَيَسْتَرْفِضُوهُ

गुरुदेव गुरुदेव गुरुदेव गुरुदेव गुरुदेव

بحر نوح و حال و اما ما خست به من المنافع الغريبة ما كان بخط المرام
 بحال انتم استعزوا بها من النطق والحج واستعزوا بها من النطق والحج
 في استراحتها من النطق به فها هو النطق به من النطق به
 النطق ثم موحدة ويعد لا اله الا الله كافي وقد اقرن الى استراحتها و
 اخرى في كفاية و شيا و موحدة و غير موحدة و هكذا و
 النطق اخرى و من النطق في كفاية و من النطق في كفاية و
 النطق في كفاية و من النطق في كفاية و من النطق في كفاية و
 النطق في كفاية و من النطق في كفاية و من النطق في كفاية و

هدية الإخوان في شجرة الدخان

قال:

زَعَمَ كثير من أهل العصر، بل وَمَنْ قَبْلَهُمْ من جَلَّةِ الفقهاء العارفين
بِالسُّنَّةِ والقرآن، والحكماء الماهرين في الفن، والجائلين في الأقطار
والبلدان، أَنَّ هذه الشجرة مجهولة الوصف والشان. وَأَنَّهُ لم يعرفها العرب
من قديم الزمان، ولا ذَكَرَهَا أَحَدٌ منهم في كتاب، ولا أقام على معرفتها
واضح اليان، ولذا وَقَعُوا فِي حَيْضٍ يَبْقَى فِي تَجْلِيَّتِهَا، ولم يكشفوا عن
اليان.

ولَعَمْرِي هذا الزُّعْمُ فاسد. كيف، وقد ذَكَرَهَا غيرُ واحد من الأئمة
الأعيان كابن كُرَيْد في الجمهرة، والأزهري في التهذيب، وابن سيده في
المُحْكَم، والجوهري في الصحاح، والمجد في القاموس، وتقولهم هي
الجواهر الحسان.

وسَبَقَهُمْ إمام العارفين أبو حنيفة الدينوري^(٢) في كتاب النبات كما
سيأتي نُصُّهُ مع اليان، ولنقتصرُ عليه فَإِنَّهُ إمام هذا الفن، وله التقدّم في
معرفة هذا الشان.

قال:

«الطَّبَاق»، بِضَمِّ الطاء وتشديد الموحدة: أَخْبَرَنِي بعضُ أَزْدِ السَّراةِ
قال: هو شَجَرٌ نَحْلُ القامة يَنْبُتُ متجاورًا، لا تكاد ترى واحدًا منه منفردًا.
وله أوراق طِوالٌ خُضْرٌ تَكَلَّجُ إِذَا غُمِرَتْ. يُضَمَّدُ بها الكسر فيَجْبُرُ، وله نَوْرٌ
أصفر مجتمع.

لا تَأْكُلُهُ الإبل ولكن القَتَمُ، وَمَتَابُهُ الصخر مع العَرَعَرِ، والنُّحْلُ

(٢) هو أبو حنيفة الدينوري أحمد بن داود صاحب كتاب النبات. قال أبو حيان
الترجدي: جمع بين حكمة الفلاسفة وبيان العرب. له تصانيف نافعة غير كتاب
النبات منها: الأخبار الطوال، مطبوع وهو مختصر في التاريخ. توفي سنة
٢٨٢هـ. أنظر: إرشاد الأريب ١/١٢٣، وإنباء الرواة ١/٤١.

تَجْرِيسُهُ، والأوعال أيضًا تَرعاه، انتهى^(٣).

وفي بعض كتب المتأخرين، يُشبه ورقه ورق الخس إلا أنه أكبر منه، وبذره أصغر من بذر الخشخاش. وهذا القول لا يخالف ما قاله الدينوري في تجليته. وقد جاء ذكره في أشعار العرب، فمن ذلك قول تائب شرًا، وهو من أغربة العرب من قصيدة: [من البسيط]
كأَنا حَنَحُوا حُصًا قِوَادِمُ أَوْ أُمَّ حَنِيفٍ بِذِي شَتِّ وَطَبَاقٍ^(٤)

قال يحيى بن علي التبريزي^(٥) في شرح اختيارات المفصل بن محمد الضبي وهو في ما رأيته بخطه ما نصه:

حَنَحُوا [بمعنى] حَنُوا. وَعَنَى بـ «حُصَّ القِوَادِمُ» ظليماً قد تناثر ريشه. وَعَنَى بـ «أُمَّ حَنِيفٍ» ظلية رَعَتْ مَنَبَتِ الشَّتِّ والطَّبَاق. وهما بُتَّان يُقَوِّبانِ الراعية ويضمَّرانها.

قال: ومعنى البيت: كأنا حَرَكُوا بتحريكهم إِيَّايَ ظليماً رَعَى الربيع فانحَصَّت كبار جناحيه، أو ظيئة أُم وَلَد ساعدها الرعي فقَوَّى عَدْوَهَا وَخَفَّت قِوَامُهَا، انتهى.

ولا مخالفة بين قوله «بُتَّان» مع قول الدينوري السابق «شجر»، فقد يُطَلَق أحدهما على الآخر تجوِّزًا.

وقد جاء ذكر هذه الشجرة أيضًا في حديث محمد بن الحنفية - رحمه الله - وَذَكَرَ رجلًا يلي الأمر بعد السنياني فقال: حَمَشَ الذرائعَ والسائقين، مصفَّح الرأس، غائر العينين يكون بين شَتِّ وَطَبَاق.

(٣) كذا في كتاب النبات، وقد أثبت صاحب لسان العرب، وكذلك قَمَل صاحب القاموس المحيط.

(٤) ورد البيت في لسان العرب (طبع). وقد ورد في ديوان الشاعر صنعة إلياسي في الطوائف الأبية.

(٥) هو يحيى بن علي التبريزي، الخطيب، أبو زكريا، من أئمة الأدب واللغة، المتوفى سنة ٥٠٢ هـ، مصنفاته كثيرة وأشهرها شرح ديوان الحماسة طبع غير مرة. وأما شرح اختيارات المفصل فما زال مخطوطًا ومن نسخة نفيسة في مكتبة سوق المطارين بتونس. أنظر: إرشاد الأريب ٢٨٦/٧. وانظر الأعلام ١٩٧/٩.

وقال ابن الأثير في النهاية: هما شَجَرَان معروفان بنواحي جبال مكة^(٦).

أراد أَنَّ مقامه أو مخرجه يكون بالحجاز، انتهى.

قُلْتُ: وهو قول الأصمعي، وكأنه يعني به القحطاني^(٧) أو غيره، والله أعلم.

وقد ظَهَرَ مِمَّا تَقَدَّمَ من سياقهم مجموعًا أَنَّها شجرة عربية مَنَابِتُهَا أرض الحجاز. ولعلَّ وجه التسمية أَنَّ أوراقها في أصل نَبْتِهَا مطبقة بعضها على بعض، ثُمَّ اسْتَبْتَرَهَا.

وأول ما ظَهَرَ خبرها في بلاد الإقْرِنج في أواخر القرن العاشر، فولعوا بها ونَبَّهوا إلى منافعها. واتَّصَلَ ذلك إلى ما جاورَها من جزائر المغرب وأطراف بلاد الهند ممَّا يلي البحر المِلْح. ثُمَّ بَرَزَ شُعاعها إلى بلاد العرب، وكان قد تُنَوِّسِي أمرها، وَغَفَلُوا عنها ولم يكونوا يعرفونها. إِلَّا أَنَّها عندهم من مراعي الثَّحْل والظَّبَاء والأوعال.

وأما ما خُصِّصَتْ به من المنافع الغربية فلم يكن يخطر ليهِم على بال. ثُمَّ اسْتَرْعَوْهَا بأرض الترك والعجم، واشتَهَرَ أمرُها كنارٍ على عَلم. وَخَرَّفُوا في اسمها حسبما ساعدتهم النُّطْق به، فقالوا «تَبَّاك»^(٨) بضمَّ

(٦) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير (طبع).

(٧) أريد بـ «القحطاني» ما ذكره أبو حنيفة في أول كلامه: أخبرني بعض أزد السراة.

(٨) و«التَّبَّاك» معروف في عصرنا ويراد «التبغ» الخاص. بما يُدعى الأركيلة، أو «التركيكة» في بلادنا العربية، وقد تدعى هذه الأداة «شيشة».

أقول: و«التركيكة» تشير إلى صنف الخشب الذي يصنع منه الجهاز الموصول بأنبوب يُسْتَفَّ منه أو يُمَضَّى أو يُسْتَشَق دخان «التبغ» الذي يُوقَد أو يُنْقَد في أعلى الجهاز. وهذا الخشب ممَّا يُسَمَّى «تارگیل» وهو شجر جوز الهند في الفارسية. وقد حُوِّلَ إلى لفظ «أركيلة» في بلاد الشام ومصر. ثُمَّ جُعِلَتْ «التاركيكة» للأداة كُلِّهَا، وهي معروفة في عصرنا.

وأما «الشيشة» فكلمة فارسية أيضًا وتعني الزجاج أو البلور.

وأقول: إِنَّ «التَّبَّاك» عرض له إبدال الميم بالنون فصار في بعض البلدان ومنها اليمن «تَمْبَّاك».

المُثَنَّاة القَوِيَّة وسكون النون ثم موحدّة، وبعد الألف كاف. وهو أقرب إلى اسمها الأصلي.

وقال آخرون: «كَبَنَّة»^(٩) بمثناة وموحدة وغين مفتوحان. وهكذا أوردّه المتأخرون من الفقهاء في كتبهم، ومنهم من ينطق به بالطاء بدل التاء.

ومنهم من سمّاها «طابة»^(١٠).

وأما الآن فاشتَهَرَت بالدخان^(١١)، وعليه التعبير عنها في سائر الأقطار والبلدان باختلاف الألسنة والأزمان، وكأنهم نظروا إلى أقوى كيفية استعمالها فسمّوها بذلك.

ملحق:

وأذكر أن أول معرفتي بما أسماه «التبغ» في العراق في آخر الربع الأول من هذا القرن، وعرفته في تسمية «التن» وهو «توتون» في التركة العثمانية. كان بانه يُدعى «تنجي».

وكان هذا النبات الجاف يُؤتى به في أكياس خاصة كبيرة يزن أحدهما ما يقرب من مئة كيلوغرام. ثم يخضع لصنعة فيُفَرَّق وَرَقَهُ وهو أجوده، ثم يعمدون إلى العبدان فتُقطَع وتُدقّ حتى تصبح صالحة لما يخلط بالورق.

وكان هذا يُباع لَمَن «يُدخن» مع دفتر صغير يشتمل على ورقات رقيقة، فيأخذ المدخن الوريقة ويفرش عليها التبغ ثم يجعلها لفافة

(٩) قلت: كأن كلمة «تبغ» معرّب الكلمة الفريّة «تَبَاك» Tabac.

(١٠) وأما «طابة» هذه، ولا أراها إلّا بالهاء، فهي صورة عامّة للكلمة الفريّة.

(١١) وأما «الدخان» فهو معروف، وهو الذي نجده في قوله تعالى:

﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا...﴾ سورة فصلت.

﴿فَارْتَبَثْ بِرَمِّ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾ ١٠ سورة الدخان.

وأقول: وقرأت في الصحف المصرية أن «التبّاك» يوصف بـ «المُثَنَّل»، ولم أجد إلى هذا.

ويُدخَّن. ومنهم مَن يأخذ التبغ ويضعها في وعاء من طين صغير، وهو طُور فكان ما يُدعى Pipe. وقد يكون هذا أنبوبة صغيرة تُحشى بالتبغ فيدخَّن به المدخَّن.

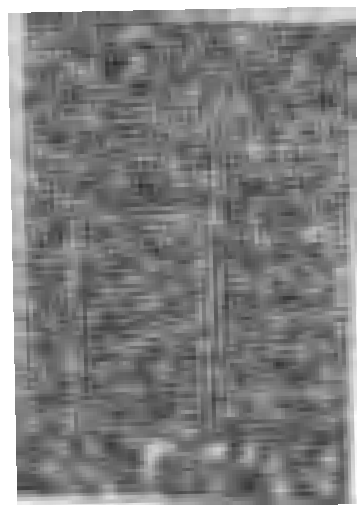
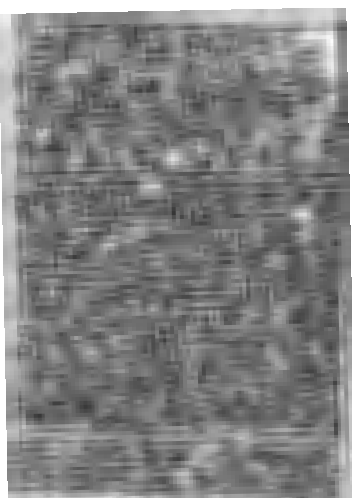
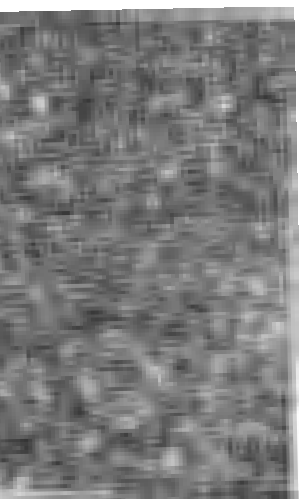
ثمَّ جدَّت مؤسسات (شركات) تُصنِّع التبغ في ما سُمِّي «سيكاره»، وتعبأ هذه «السكائر» في «عَلَب» أي «عبوات» في لغة عصرنا.

وكان لكلِّ «عبوة من هذه» اسمٌ يعرف به، وما زلت أذكر عبوة سُمِّيَت «بنداد»، وأخرى سُمِّيَت «الفرات»، وأخرى سُمِّيَت «تركيّة» وغير هذا.

أمَّا التبغ الخاصَّ بـ «النارگیلة» أو «الشيشة» فهو تبغ خاصَّ في صنته وإعداده، فقد يخضع لشيء من الخَزْن ليتخمر ويصبح ملائمًا لأصحاب هذا الشرِّ من «المدخَّنين».

وأذكر شيئًا من هذا يجعل معجوناَ يسمُّونه «سويكه»، يتناوله صاحبه في لعقَةٍ صغيرة يُخبئها تحت لسانه، قد يكون لنا أن ندرجها ضمن «المخدَّرات».

من منشورات دار المشرق



يعقوب، «أخو الرب»، والكنيسة في أول عهدنا قراءة في كتابين حديثين^٥

الدكتور رولان طن^{٥٥}

من كان يعقوب «أخو الرب»، الذي قُتل ثلاثين سنة بعد موت يسوع ووصف غالباً بأنه ابن عمه؟ كان شخصية سادت كنيسة حديثة العهد ومترسخة ترسّخاً شديداً في يهودية زمنها، وأميناً للشرعة الموسوية، فكان يعقوب يفوق بطرس جاهاً وسلطةً ومعارض بولس، لكن أفكار بولس تغلبت في آخر الأمر وأدّت إلى الفصل بين المسيحية واليهودية.

إنصرف برنهام (Bernheim) إلى إعادة اعتبار حاسمة إلى رجل لم يقدر حق قدره وبدا محفوظاً بالغموض، في خاتمة تحقيق يستحوذ على الانتباه حول أوائل الكنيسة. فهو يقترح نظرة مجددة إلى الفريق «المسيحي المتهود»، ويمكننا أن نعود إلى اكتشاف كنيسة «لم تكن سائرة في اتجاه التاريخ».

الكتاب والمصادر

بروي المؤرخ اليهودي فلافيوس يوسيفس (٣٧-١٠٠) إعدام «يعقوب، أخي يسوع الملقب بالمسيح، المتهم بمخالفة الشرعة، عن يد عظيم الكهنة حنانيا»، في السنة ٦٢ م. «فاغتاظ الذين كانوا أشد سگان أورشليم اعتدالاً وكانوا يحفظون الشرعة على أدق وجهه»^(١)، وهذا ما أدّى إلى فصل حنانيا، بالرغم من انتمائه إلى أسرة ذات نفوذ وإلى سلالة ذات جاه من عظماء الكهنة. ويجمع أهل

(٥) (يعقوب أخو الرب) Pierre - Antoine BERNHEIM, *Jacques, frère de Jésus*

Editions Noësis, Paris, 1997, 390 pp.

Emile TROCMÉ, *L'enfance du christianisme* (مهد المسيحية)

Editions Noësis, Paris, 1997, 280 pp.

(٥٥) أستاذ في كلية الطب التابعة لجامعة القديس يوسف، وخريج المعهد

الكاثوليكي في باريس ومهد اللاهوت البروتستانتي في إستراسبورغ.

(١) Flavius JOSEPHUS, *Antiquités Juives* 18, 63-64, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1929.

الخبرة على أن ما كتبه يوسيفس هو أصلي وليس ثمرة تحريف لاحق. فيدر يعقوب شخصًا ذا شأن، علمًا بأن فلافيوس يوسيفس لا يذكر بطرس ولا بولس ولا شخصًا آخر من أشخاص الكنيسة في أول عهدها.

هذا وإن الإنجيليين متى (١٣/٥٥) ومرقس (٦/٣) يذكران أسماء إخوة يسوع الأربعة، وهم يعقوب ويوسى (يوسف) ويهوذا وسمعان. وكلاهما يذكران يعقوب أولًا.

وتبرز أيضًا أهمية دوره من عدد المرات التي يشير إليه بولس خصمه الأكبر في رسائله. فإن ذكره يأتي في الكلام على أوائل الذين حصلوا على تراثيات القائم من الموت (١ قور ١٥/٧). ثم إن رسائل بولس، ومن الراجح أنها أقدم أسفار العهد الجديد، لأنها حُررت في الخمسينات، ترينا يعقوب، «أخا الرب»، أحد رؤساء الكنيسة في أول عهدها. فقد ورد ذكره ثلاث مرات في الرسالة إلى أهل غلاطية: يوصف بأنه، إلى جانب بطرس ويوحنا، أحد أركان الكنيسة، وهو الذي يُذكر أولًا هنا أيضًا. وينؤه بولس بالدور الذي قام به في «مجمع أورشليم»، وعند وقوع «حادثة أنطاكية»، وهي أحداث جازمة مكنت من البتّ هل يجب أم لا أن يخضع المهتدون المتحذرون من أصل غير يهودي للشرعية المرسوة.

وفي أعمال الرسل، يظهر أيضًا يعقوب رئيس كنيسة أورشليم، فهو الذي ترأس «مجمع أورشليم» وهو الذي حَسَمَ المناقشات (رسل ٢٥/٦-٢٩).

وجاء الأدب المسيحي اللاحق أكثر إسهابًا، فخلط بلا روية بين التاريخ والأسطورة. فيلّم الكاتب برّنهايم «بأنه لا يمكننا أن نروي سيرة يعقوب، كما نستطيع أن نفعله بشجاعة وتخيل في رواية سيرة بولس». وهو يستشهد بمؤلفات غير قانونية تصف بإسهاب تلك الشهرة الواسعة وشبه الأسطورية التي تمتّع بها هذا الشخص في القرون الثلاثة الأولى.

ويشدّد الأدب الإقليميّ المتّحلّ على أوّلية يعقوب «الموصوف بأسقف الأساقفة»، أي «بابا الأول»، بغض النظر عن استباق الوقت، كما يشير برّنهايم إليه.

وفي أحد النصوص المتحولة، وهو إنجيل المبرانيين، يُنعم المسيح القائم من الموت على يعقوب بامتياز التراتي الأول. وفي نظر إقليميّ الإسكندرّي (حوالي السنة ٢٠٠)، أصبح يعقوب السلطة العليا في الكنيسة بعد موت المسيح. والقديس إيفانيوس السلامي (٣١٥-٤٠٣)، في كتابه في الرجال

المشهورين، يختصه بالنبذة الثانية بعد النبذة المختصة ببطرس. وأما أوسايوس القيصري (حوالي السنة ٣٢٠)، فإنه يلفت النظر إلى صدارة «أخي الرب»، يعقوب، الذي وُلِّي على إدارة شؤون الكنيسة مع الرسل. ومنذ أيام الرب حتى يومنا، يسميه جميع الناس «البار».

وهناك عدّة نصوص غنوصيّة، من التي وُجدت بين مخطوطات نجع حمادي، تعترف ليعقوب بوضع متفوق في أوّل عهد الكنيسة. وفي إنجيل توما، يشير يسوع إلى «يعقوب البار» كإلى مَنْ يجب أن يخلفه، وفي رسالة يعقوب المتحوّلة، يكشف يسوع تعليمه ليعقوب خاصّةً ولبطرس. وفي رؤيا يعقوب المزدوجة، يسلم يسوع إلى يعقوب تعليمًا سرّيًا، غنوصيًا بكامله.

وفي نظر برّنهائيم، فإنّ «الصدارة» المعترف بها ليعقوب في التقاليد المسيحيّة المتهوّدة والكنائليكيّة والغنوصيّة هي أمر يلفت الانتباه إلى أقصى حدّ (. . .). ومع ذلك، فإنّ «أخا الرب» يبقى مجهولًا إلى حدّ بعيد من قِبَل أغليّة المسيحيّين. إنّ المساوي لبطرس وبولس، لا بل المتفوق عليهما في انطلاقة الكنيسة، تراه اليوم يقلّ أهميّة عن ذلك الذي يعمّده الكاثوليك أوّل بابا وعن ذلك الذي يُجمع الناس على وصفه «بأمير اللاهوتيين».

لا شك أنّ سلطة يعقوب في الكنيسة، التي تستند إلى سلطة «إخوة الرب»، تشتم بطابع سُلّالي، كالخلافة في الإسلام. ومن جهة أخرى، فإنّ خليفة يعقوب على رأس كنيسة أورشليم كان سمعان، ابن عم يسوع. ومع ذلك، يجب الإشارة إلى أنّ يعقوب، الذي كان يُعرف بأنّه أخو يسوع (أو أخوه من أبيه)، أصبح يُعدّ، بتأثير من القديس هيرونيمس، أحد الرسل، يعقوب الأصغر، الذي ورد ذكره في مر ١٥/٤٠. وقد احتفظت الكنيسة الكاثوليكيّة بهذه الهويّة، خلافًا للكنائس الأرثوذكسيّة التي تحتفل بذكرى كلّ واحد منهما على حدة.

فالكاتب يحاول أن يجيب على الكثير من التساؤلات التي تثيرها النصوص:-

١- أيّا كانت صلة القرابة بين يعقوب ويسوع؟ هل كان أخاه، كما يدعو إليه تفسير حرفي للعهد الجديد، أو ابن عمّه، كما يفترضه التقليد الكاثوليكي في خطي هيرونيمس، أو أخاه من أبيه، كما ظنّه الكثير من آباء الكنيسة؟ وإلى أيّة درجة ساعدت صلة القرابة يسوع وصوله إلى رأس الكنيسة؟

- وأيًا كان نوع علاقاته ببطرس؟

- وهل أيد نشاط بولس الإرسالي، كما توصي به أعمال الرسل، أم هل اتخذ مرقسًا أشد تحفظًا، لا بل عدائيًا، كما تلمح إليه بعض رسائل بولس والتقليد المسيحي المتهود؟

- ولماذا أثار إعدامه عن يد عظيم الكهنة حثيًا احتجاجَ القريسيين وفصل عظيم الكهنة؟

- وماذا حل بالمسيحيين المتهودين بعد موته، وكيف يفسر أن النيان قد طواه في التقليد المسيحي؟

«إخوة» يسوع

يعرض الكاتب بتوسّع ودقّة مشكلة إخوة يسوع وأخواته. وهو يحلّل ويشرح، في ٢٢ صفحة، جميع النظريات المطروحة، ويحاول أن يتّرع يقين القارئ بالاستناد إلى الشهادات الكتابية والحجج المبنيّة على فقه اللغة.

في عدّة مرّات تذكر الأناجيل إخوة يسوع وأحيانًا أخوات يسوع، كما نرى ذلك في الحادثة التي يرويها مرقس في ٣/٣١. وإذا صحّ أنّ متى ومرقس يفيداننا عن عدد الإخوة وعن أسمائهم، فإنّ عدد الأخوات وأسماءهنّ لا تُروى في أيّ نصّ من النصوص. وفي أغلب المصادر المأخوذة من الأناجيل ومن أعمال الرسل، يرتبط ذكر إخوة يسوع بذكر مريم أمّه. وفي بعض الفقرات، يبدو أنّ إخوة يسوع يعارضون تلاميذه صراحة. وفي هذه الحالات، ليس من السهل أن تتخذ كلمة «أخ» معنى الرفيق المجازي.

ومن جهة أخرى، لا يخفى علينا أنّ استعمال لفظة «أخ» بمعانٍ واسعة في الشرق الأدنى القديم والحديث يتضمّن مفهومَي الأخ من أبيه أو أمّه، والقريب. ففي العهد القديم، يُسمّى أبناء يعقوب الاثنا عشر «إخوة»، مع أنّهم من أربعة زواجات مختلفة (تك ٣٧/٤)، كما أنّ إبراهيم يعدّ نفسه «أخا» ابن أخيه لوط (تك ١٣/٨). ثمّ إنّ مفهوم «ابن عم» أو «ابن خال» لا يعبر عنه بكلمة واحدة في العبريّة (ولا في العربيّة). فالعهد القديم يستعمل عبارة «ابن عم» (في العبريّة: «بن دود»). أمّا اليونانيّة: فتجد فيها لفظة «أدلفس» ἀδελφός التي تُستعمل استعمالًا واسعًا للدلالة على الأخ (أو الأخ من أبيه أو أمّه)، في حين تُستعمل لفظة «أنييوس» ἀνέψιμος للدلالة على «ابن العم» أو «ابن الخال». فالقديس بولس يستعملها في الكلام على مرقس، الذي هو ابن عم برنابا (قول ٤/١٠). وهذه الأحوال تحكّم في تفسير روابط القرابة القائمة بين يسوع والذين يسميهم العهد الجديد إخوته وأخواته. وهناك ثلاث نظريّات:

النظرية الأولى، وهي الأقرب إلى المعنى الطبيعي، تلخص في الاعتقاد بأن المقصود هنا هم إخوة وأخوات تجمع بينهم رابطة الدم، أي أبناء وبنات مريم ويوسف، المولودين بعد يسوع. وهذه النظرية يرتبط بها اسم هلفيديوس (Helvidius)، وهو أحد المدافعين عنها في نهاية القرن الرابع، مع أن هناك من أثبتها قبل هذا التأريخ، ولا سيما طرطليانس (+ ٢٢٥). ولقد عرفت رواجًا جديدًا في نهاية القرن الثامن عشر. أمّا في أيامنا، فإنها تتمتع بتأييد أغلبية المفسرين البروتستانت، إلى جانب عدّة مفسرين كاثوليك بارزين. فالدومنيكاني فرنسوا ريفوليه (Refoulé)، مدير مدرسة أورشليم الكتابية السابق، الذي يستشهد به الكاتب، يقول: «في نظر المفسر والمؤرخ، من الراجح أن إخوة يسوع وأخواته هم إخوة وأخوات تجمع بينهم رابطة الدم». ذلك بأن كلمة «أدلفس» اليونانية، التي ترد في جميع الفقرات الواضحة تدلّ عادةً على إخوة مولودين من أب واحد وأم واحدة، أو على الأقل، من أم واحدة. فيبدو المعنى المجازي مستبعدًا، ومن جهة أخرى، يظهر إخوة يسوع برفقة مريم دائمًا.

والنظرية الثانية، وأشهر المدافعين عنها هو إيفانيوس السلاصيني (القرن الرابع)، تزعم أن إخوة يسوع وأخواته هم أولاد يوسف، ولدا من زواج أول. وبما أنها لا تتعارض مع بتولية مريم الدائمة، وتستند إلى استعمال كلمة «أدلفس» وإلى حضور الإخوة بالقرب من مريم، فهي تبقى الافتراض الذي يفضله كثير من الكنائس الشرقية. غير أنها تعسر علينا أن نفهم لماذا يشدد لوقا على بكورية يسوع من حيث ميراث مملكة داود.

أمّا النظرية الثالثة، التي تجعل من إخوة يسوع وأخواته أبناء عم أو أقارب، فهي ترتبط بالقديس هيرونيمس الذي تهجّم بعنف، في مؤلف بعنوان «دّة على هلفيديوس»، على نظرية الإخوة الذين تجمع بينهم رابطة الدم. يذكر برنهانيم بأن بولس حرّر رسائله باليونانية (ومن الراجح أنها كانت لغة مولده) وتساءل «لماذا بولس، الذي كان يعرف يعقوب معرفة شخصية وكان من المفترض أن يعرف نوع قرابته الصحيح مع يسوع، لم يستعمل كلمة «أنيوسوس»، إن كان إخوة يسوع أولاد عمه؟. ومن جهة أخرى، يصف فلافيوس يوسيفس يعقوب بأنه «أخو يسوع»، مع أن يوسيفس كثيرًا ما يستعمل كلمة «أنيوسوس» في مؤلفاته. من الواضح أن نظرية هلفيديوس هي التي يفضّلها كاتبنا. نذكر، في هذا الصدد، ما كتبه مؤخرًا لاهوتي كاثوليكي آخر، ميشال كينيل^(٢) (Quesnel): «إنّ

الأفضلية التي تُمنَح لإحدى النظريات لا تستند إلى حجج تاريخية، بل إلى خيارات لاهوتية ومنهجية.

الجماعة المسيحية المتهودة

كان يعقوب ألمع رمز وممثل لكنيسة حديثة العهد ومتأصلة في التقليد اليهودي. فإنه كان يعدّ يسوع العامل الأخير (eschatologique) الذي اختاره يهوه للإتباء بحلول ملكوت الله الوشيك ولدعوة بني إسرائيل إلى التوبة. وكان يعقوب يعتقد بأن ما وُعد به إسرائيل بدأ يتحقّق عن يد يسوع. وإن استبنا اعتقاده بوضع يسوع ورسالته الفريديين وبعض الممارسات الطقسية الخاصة، فلم يكن فيه أي شيء يميّزه عن الكثير من يهود زمنه. فلو أخبرناه بأنه كان ينضمّ آنذاك إلى ديانة جديدة، لرفع، ولا شك، في الدهش.

وكان يعقوب يعارض بولس ورسالته التي كانت تتضمّن تحديداً جديداً لاهوتية إسرائيل ولدور الشريعة. وكان بولس يفكر في جماعة موحّدة من يهود وغير يهود، تتجاوز حدود الدين اليهودي التقليدي ونوعيته. ولهذا السبب كثيراً ما عُدّ يعقوب رمز جماعة مسيحية متحرّجة، تعجز عن الشعور بطابع رسالة يسوع الجذري وبكل ما تنطوي عليه قيامته. ولكنّ الجماعات التي كانت تعترف بسلطته، حوالى السنة ٦٢، يوم سبق إلى العذاب، كانت تؤلّف، على الأرجح، أكثرية العالم المسيحي الساقطة. وكان لموته تأثير شديد جداً في تلاميذ يسوع، ولا شك أنّ خراب الهيكل، بعد ذلك بضع سنوات، وضع حدّاً لأولى كنيسة أورشليم. فإنّ الدين المسيحي فقد مركز ثقله الجغرافي والروحي والتعليمي. وازدادت كنائس أنطاكية ورومة والإسكندرية استقلالاً ونفوذاً على مرّ الأيام.

هذا وإنّ تدمير أورشليم في السنة ٧٠ أدّى، في آخر الأمر، إلى تهيمش المسيحيين المتهودين، في كنيسة تميل إلى أفكار بولس ويسيطر عليها غير اليهود. فإنّ المسيحيين المتهودين الذين كانوا يطالبون بهويّتهم اليهودية كُنُوزاً مدّة طويلة إحدى الحركات التي كانت تجاهد للحصول على اليادة في داخل الجماعة اليهودية. لكنّ فرص نجاحهم تقلّصت على مرّ الأيام. فالمسيح الذي كانوا ينادون به ما زال غير حائد، وكانت الحركة التي ترفع شعاره أشدّ ازدهاراً عند غير اليهود. فكان من شأن كلّ ذلك أن لا يساعد على رسالتهم لدى اليهود. ولما كادت البدعة أن تصبح غير محتمّلة، على أثر انتصار الحركة الرثائية، عدّم أغلبية اليهود هراطقة.

من المفيد جداً أن نشير، كما فعل الكاتب، إلى أنّ المسيحيين المتهودين

قد طردوا، بواسطة «بُرْكة حَمِينِمْ» (بُرْكة الهرطقة)، من المجمع التي يسيطر عليها الرباتيون، ورثة الفريسيين. وبعد أن نبذتهم الجماعة اليهودية وأصبحوا غير مرتاحين يومًا بعد يوم في «الكنيسة الكبرى»، كان عليهم أن يختاروا بين ثلاثة: إما أن يعودوا إلى المجمع اليهودي، بالتخلي عن إيمانهم بيسوع المسيح، وإما أن ينضموا إلى «الكنيسة الكبرى»، بالكف عن حفظ الشريعة الموسوية، وإما أن يؤلفوا جماعات منفصلة ومهتمة، لا تزال الشريعة محفوظة فيها. والذين اختاروا الحلين الأولين لم يتركوا أي أثر. أما الذين تبنوا الحل الثالث، فإننا نعرفهم باسم الإيونيين أو الناذوريين. ولما كانوا بقايا متحجرة من الكنيسة في أزول عهدهما، فإن «المسيحيين» هم أيضًا عدوهم مرطقة.

ولكنهم لم يتواروا تمامًا من ساحة التاريخ. فإننا نراهم يعودون إلى الظهور لمناسبة نشأة الإسلام. فالكاتب بكسر الاستشهاد بهانس - يواكيم شوئس (Schoeps) الذي لا شك في أن الإسلام تلقى ميراث المسيحيين المتهودين. فقد كتب: «لا شك في ارتباط محمد بالمسيحية المتهودة (...). فإذا صح أن المسيحية المتهودة غابت عن الكنيسة المسيحية، فإنها، بالمقابل، حُفظت في الإسلام ووجدت مكانها في بعض دوافعه التوجيهية»^(٣).

إن النظريات اللاهوتية التي يستند إليها المسيحيون المتهودون ما زالت غير واضحة لنا، إذ ليس لدينا من شهادات مباشرة سوى بعض مقتطفات من الأناجيل التي كانوا يستعملونها، إلى جانب الأدب الإقليمضي المنحول. ومن الراجح أن بعض مؤلفات المسيحيين المتهودين قد حُفظت بفضل اندماجها في بعض نصوص الإسلام. وقد تكون هذه حالة المصدر المسيحي المتهود الذي استعمله الكاتب المسلم الذي وضع إنجيل بونايا، علمًا بأنه لم يبق منه إلا الترجمة الإيطالية التي نُعت في القرن السادس عشر^(٤).

لا شك في أن صورة يعقوب وتفروذه قد تأثرا إلى حد بعيد بتقليبات المسيحية المتهودة. فبفض النظر عن الجماعات المسيحية المتهودة التي أعلت شأنه برجه خاص، كان موضع إجلال في بعض الجماعات الغنوصية. وحتى كنيسة أورشليم، التي كانت مؤلفة من يهود وغير يهود، لم تكف عن إكرام يعقوب «أسقفها الأول». لكن «قادة الفكر في الكنيسة الكبرى»، على حد قول

Hans-Joachim SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (٢) Tübingen, 1949.

Luigi CIRILLO et Michel FRÉMEAUX, *Évangile de Barnabé*, Paris, (٤) Beauchesne, 1977.

بِرْثُهايم، أخذوا يرون فيه، مصدر متاعب (...)، إذ إنَّ «أخا الرب»، الذي لم يكن أحد الاثني عشر، كان لا يندرج بسهولة في مخطط الخلافة الرسولية، وينسجم بصعوبة مع أوّلية بطرس. فكان من غير الممكن أن يُعجب كنيسة يتحدّر أكثر أعضائها من أصل وثني ومنفصلة عن الشريعة».

ويضيف الكاتب في سياق الكلام: «من الواضح أنّ يعقوب كان يتّجه في عكس التاريخ. فقُصِر دوره على دور ممثل صامت. وطوال قرون وقرون، عاش عيشة خاملة، أخذت تتبدّد على وجه بطيء».

ومع أنّ هذا الكتاب ما زال يحتوي على عتّة مناطق محفوفة بالظّل، فإنّه يأتي بتوضيح جذّاب لشخصيّة يعقوب الغامضة. ذلك بأنّ بطرس أنطران بِرْثُهايم يستخدم جميع المصادر التي في متاوله، كما أنّه ينصرف إلى «إعادة الاعتبار» بمهارة وسعة اطلاع، فيولّد عند القارئ تحمّسه للموضوع والرغبة في المزيد من المعرفة.

يعقوب ويطرس ويولس والآخرين

يدور الكلام عن يعقوب أيضًا في كتاب إتيان تروكميه (Etienne Trocmé)، الذي يضع أكبر زعماء الكنيسة الناشئة، أي يعقوب ويطرس ويولس، في إطار أوسع. وهو أيضًا يدافع عن بطل يكاد أن لا يحتاج إلى أن يعاد إليه اعتباره، علمًا بأنّ نفوذه كان ولا يزال ساطعًا، بما أنّ المقصود هو يولس. إنّ تروكميه، وهو اختصاصيّ معترف به في المهد الجديد، وقد درّسه طوال عقود في جامعة إستراسبورغ (Strasbourg)، يقدّم لنا، في كتابه مهد المسيحيّة، ببساطة لبقة، ثمرة أبحاثه وتفكيره، وهو يعيد إلى الحياة تاريخ «تلك الشيعة اليهوديّة الخاملة الذكر التي نشأت في فلسطين وتحوّلت، بعد مئة سنة من الحياة، إلى ديانة جلييلة تماز إلى حدّ بعيد عن الدين اليهودي، وانضمت إليها أكثرية من مؤمنين متحدّرين من أصل وثني».

إنّ موضوع الكتاب واضح، وهو أنّ الهويّة المسيحيّة لم تتكوّن من تلقاء نفسها ولا في لمحة نظر، بل في أثناء سباق طويل قام فيه حوار التنازع مع الدين اليهودي بدور بارز. فبروجه تدريجي «وبعد بدايات مترقّدة، شمرت الجماعات المسيحيّة بنوعيتها وهويتها».

لم يجد المسيحيّون آية فائدة في الانفصال عن الدين اليهودي، من شتّة شعورهم بأنهم جزء لا يتجزّأ من الشعب اليهودي. وإذا تمّ الانفصال مع ذلك، فلأنّ تحوّلًا في العمق قد طرأ على الدين اليهودي بعد خراب هيكل أورشليم في

السنة ٧٠. فبعد أن حُرِمَ شعائره الدينية ومُقدَّسه، وأُنذِرَ بالانفجار، لم يقدر على البقاء إلا بفضل إصلاح جذري قامت به مدرسة رناتين قرسيين (انسحبوا إلى مدينة جَمُنيا) سيطرت أفكارهم على كل الشئ تقريباً في نحو عشرين سنة. ومنذ السنة ٩٠، تم التوافق بين أكثرية المجامع الساحة على أن يُعدوا من الجماعات اليهودية جميع الخارجين على تعليم المصلحين، ومنهم المسيحيين. ولم يجد أولئك المسيحيون المبتدون اتزاناً جديداً إلا بمسقة.

وُجِّبَ الكاتب أن المسيحية لم تكتشف نفسها إلا في نهاية القرن الأول. ولذلك، فهو يصف بـ «عهد المسيحية ثلاثة أرباع القرن التي تلت موت يسوع على الصليب». ويضيف: «لا شك في أن المسيحية نشأت مع الإيمان بقيامة المسيح. ولكن، كما أن الولد لا يكشف أنه شخص مستقل إلا بعد أن يكون قد عاش اختبارات كثيرة، كذلك لم يتوصل دين المسيح إلى وعي نفسه إلا بعد العديد من الأحداث، ولم يكن أقلها أهمية حرمانه من الدين اليهودي الذي عاناه انطلاقاً من السنة ٩٠. ذلك بأن المسيحيين كانوا يعتبرون أنفسهم يهوداً أو مؤيدين للدين اليهودي، وكانوا كثيرين حول المجامع. ولا نستطيع أن نفهم مغامرتهم الروحية وأدبهم في ذلك الزمن، إلا أن أدركنا هذه المعطيات».

بقلم رشيق، يعرض تركيزه فكره الصافي المذهب، الناشئ عن إقبال طويل جداً على نصوص العهد الجديد، ويرسم، في ٢٨٠ صفحة من نص يكثُر فيه الياض، لوحة بديعة من تاريخ المسيحيين الأولين، لا يخفى فيها أن يُهمل الأفكار الدارجة والقضايا القائمة على الأكثرية. فهو ينسب إلى إسيقي قمران تأثيراً شديداً في المسيحية الناشئة (مجموعات رتب، ومساكن دينية، وصيغ مؤسسية، وقراءة الأسفار المقدسة، والألقاب المسيحية المطلقة على يسوع، وينسب إلى الهليستين دوراً حاسماً ابتداءً من طردهم من أورشليم وهجرتهم إلى أنطاكية التي افتتحت الإرسالية في خارج الدين اليهودي. لكنه يخص ببولس الرسول جزء الكتاب المركزي. إن الكاتب يكن إعجاباً واضحاً بذلك الموهوب الفذ الذي ظهر عند نشأة الدين المسيحي، بهرطوتي المجمع، بالمشق، بالمعاش على هامش المجمع، بالأهوتي المنقطع النظير^(٥). فالنزاع مع جناح المسيحية المتهود، الذي تبلور في النزاع مع بطرس في أنطاكية، أدّى عند بولس إلى اتخاذ موقف متشدد، إذ إنه انقطع عن يعقوب وبطرس انقطاعاً عنيماً وطوّره استراتيجية إرسالية تقطع الروابط مع المجمع. ونحن نعرف أن هذه الاستراتيجية

لقيت نجاحًا في آسية الصغرى وفي اليونان.

السنوات ٦٠-٧٠

في مطلع السنين، كانت الكنيسة المسيحية مجموعة متواضعة الحجم ومنظمة تنظيمًا متينًا إلى حد ما حول أورشليم. وفي حضن يهودية زمنها، كانت تؤلف أقلية صغيرة متقدة نشاطًا ولها تأثير حقيقي في الرأي العام اليهودي، وكان يعقوب رئيسها يتمتع بجاه واسع جدًا لدى الشعب نظرًا إلى تقواه المثالية. وكانت كنائس الشتات تعترف له بأولية تعليمية وتنظيمية تامة. وفي هذا الأمر، تلحقي نظريات ترحيمه ويزنهائم تمامًا.

وكان الهليين، الذين قطعوا الروابط مع أورشليم قبل ذلك بربع قرن، يعيشون على الشاطئ السوري الفينيقي، ولكنهم فقدوا الكثير من انقصاصهم الأول. أما الكنائس التي أسسها بولس، فإنها كانت حائرة جدًا بسبب سجن رسولها، ثم موته (حوالي ٦٢-٦٤). فكانت، هي أيضًا، خفيفة الوزن.

فوقعت سلسلة أحداث مأسوية ما لبثت أن زعزعت البناء الذي كان من شأن موت بولس، الرفضي الأكبر، أن يدعّمه، على ما يبدو. وكانت أولى حلقة من السلسلة مقتل يعقوب في السنة ٦٢. فكانت الضربة عيفة للكنيسة، لأنها كانت تستمد قدرًا كبيرًا من جاهها من حضور شخصية قريبة من يسوع، ومشهورة بتقواها، على رأسها. وحاول أعضاؤها المحافظة على المؤسسة فاختاروا، مكان يعقوب، سمعان بن قلوبا، خال يسوع، لكنه لم يحظَ بسلطة سلفه. وبعد ذلك، يبدو أن أبناء يهوذا، وهو أخ آخر من «إخوة» يسوع، مارسوا سلطة أسقفية جماعية.

لكن موت يعقوب، والتردد في خلافة، والتزعزع الذي سببته الحرب اليهودية وعواقيها، قضت على وضع كنيسة أورشليم المسيطر. ومن جهة أخرى، استشهد بطرس قبل نهاية السنين ولم يخلفه من يساريه في سعة النطاق. أما مسيحيو رومة، فقد أهلك اضطهاد نيرون عددًا كبيرًا منهم.

ففي حوالي السنة ٧٠، خربت الكنائس المسيحية أبطال الجيل الأول الثلاثة، يعقوب وبطرس وبولس. ومع ذلك، فإن التزعزع الذي عانته تلك المجموعة المسيحية الصغيرة لم يكن له وزن بالنسبة إلى التزعزع الذي كان الدين اليهودي يعانيه: فهناك خراب الهيكل، ونهاية العبادة الذبائحية، ووقوف الحج إلى الهيكل. لكن المبادرات التي اتخذها ريثاني حجوز، يوحنا بن زكاي، أنقذت صيغة معينة من الدين اليهودي من الانحلال والنشبت... فبعد

أن دُمّرت الحرب اليهوديّة مائر أحزاب الدين اليهوديّ الفلسطينيّ (الصّدوقين والفيورين والأمينين)، لم يبقَ من الدين اليهوديّ إلّا الصيغة الفرنسيّة، وقد أبعد عن المجامع أنصار يسوع المسيح. وعندئذ فقط، بدأت يقظة تدريجيّة لورثة بولس وانطلق نوع من الهجوم المعاكس عن يد الميحيّين.

نهاية القرن الأوّل

في حوالي السنة ١٠٠، كادت الروابط التي تجمع بين الكنائس المسيحيّة والمجامع أن تنقطع في كلّ مكان. والسلطات الرومانيّة نفسها لم تعد تخلط بين الميحيّين واليهود، بل كانت تضطهد الميحيّين عن بصيرة.

وفي تلك الأيام، أخذت مؤلّفات يوحنا تظهر بعظورها النهائيّة، وقد لخصها تركّيزه تلخيصاً انتقاديّاً بديعاً، فكتب: «إنّ الإبعاد عن المجامع، والتنافس مع تلاميذ المعمدان، والتغرّب الذي أصبح محتمّاً من الجماعات الناشئة عن عمل بولس، دفعت كلّها إلى تحرير الإنجيل الرابع في حوالي السنوات ١٠٠-١١٠. فإنّ تلاميذ يوحنا أرادوا أن يعبروا عن حساسيتهم وعن مسيحيّتهم في عمل أدبيّ على جانب كبير من الأهميّة. هذا وإنّ كاتب الإنجيل الرابع (الذي كثيراً ما يستعمل كلمة «يهود» للدلالة على خصوم يسوع ومحاوره) هو، بالرغم من جذور فكره اليهوديّة، خارج عن يهوديّة زمنه، التي استعاد مُصلّحو جَمْعِيّا السيطرة عليها واعتبروها أكبر خصوم الدين المسيحيّ».

إنّ القرن الأوّل من تاريخ المسيحيّة تأثّر بعدّة مراحل حاسمة بقدر ما كانت غير متظّرة، وهي موت يسوع الباكر، وتراثيات القائم من الموت، وإقامة التلاميذ في أورشليم، والصدّعات التي كان الهلّيتيون سببها، وانفصال بولس عن الكنيسة الكبرى، والعاصفة الرهيبة التي عرّفتها الشّينات، وإنعاش الدين اليهوديّ عن يد المدرّبة الرّبانيّة، وإبعاد «المينيم»^(٦) عن المجامع في حوالي السنوات ٩٠-١٠٠، وافتتاح النقاش الكبير حول إدماج الدين المسيحيّ في حضن المجتمع اليونانيّ الرومانيّ. ففي حوالي السنة ١٠٠، عدل الميحيّون عن الظهور بمظهر أشدّ اليهود أصالة. فلقد قاموا باختبارات عصية أليمة، ولكنّها كانت حاسمة للمستقبل. واتّخذت مسيحيّتهم ولاهوتهم الكنسيّ صيغتهما النهائيّة. «فاقتربت سنّ البلوغ في المسيحيّة، بما فيها من مشاكل جليّة. وهذا ما يعني أنّ طفولتها قد انتهت».

(٦) كلمة تدلّ على شيع يهوديّة مختلفة (الصّدوقين والسامريّين والنافوذتين).

إنّ نقض تَرْكُمِهِ هو عمل تلخيص جريء باعتداله، يكاد أن يكون كلّ قائمًا على المصادر المقبّسة من العهد الجديد، وقد ربط بعضها ببعض بمهارة. وحاول أن يستعيد القطع الناقصة بدقّة وحكمة، ولكنه لم يَحْشَ أن يشقّ سبلاً جديدة. أمّا بناؤه التاريخي فهو إعادة بناء يأخذ بعين الاعتبار تعدّد التيارات وتنوّعها في نشأة المسيحية. ولكن يجوز لنا أن نأخذ عليه عدم توقّفه الكافي عند مختلف المسيحيّات التي وُضعت في أثناء القرن المسيحيّ الأوّل، في حين يمرضها بِرَوِّ ويحلّلها بوضوح كبير، في كتاب حديث^(٧). إلّا أنّ تلك النظرة الشاملة لم تكن تسمح له، على ما يبدو، بأن يطيل الكلام على التوسّعات اللاهوتيّة والمسيحيّة، فإنّه يشدّد، قبل كلّ شيء، على أنّ المسيحية لم تصل إلى وضع الديانة المستقلّة إلّا في منتصف القرن الثاني، حين أنجز الآباء المدافعون عن الدين تحريرها من رَجِيمِها اليهوديّة. ففي الواقع، لم تتلاشّ التنازعات التي عُرفت قبل خراب الهيكل دفعاً واحدة، حتّى وإن نسي التاريخ الخلافات التي قامت في وقت لاحق. وفي آخر الأمر، جَمَعَ التقليد الذي ظهر بعد الرسل بين بطرس وبولس مبدئاً تجاه كلّ منهما الحماسة نفسها، وأدّى إلى وضع مسيحيّة قانونيّة.

ولكن ماذا حلّ بشخصيّة يعقوب، التي دافع عنها بِرَنُهايم وأشهرّها، وبأنصار التقليد المسيحيّ المتهود (أو بالأحرى بالتقاليد المسيحية المتهودة، لأنّه، على غرار اليهوديّة المحيطة، لم يكن من كتلة واحدة)، الذين لم يُردّوا عن «انحرافاتهم»؟ مئات من الأبحاث كُتبت للمسيحية المتهودة ولتقلّباتها المستقيمة أو المتشعبة، نذكر منها بوجه خاصّ أبحاث جان دانييل (Danielou). إن كان القارئ على عجلة وكان مهتماً بأن يطلع على ما آل إليه هذا المسار، فإنّه يستطيع أن يرجع إلى البُذ عن «الناذورين والأبيونيين» التي وردت في ملحق لكتاب بِرَوِّ^(٨) الذي سبق ذكره.

في النقطة التي يتمّ فيها الرّصل بين التاريخ والتفسير الكتابيّ واللاهوت، لا شكّ أنّ «مهد» المسيحية سيقي موضوع أبحاث لا يُحصى عددها.

Charles PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des Premiers Chrétiens, une christologie exégétique*. Collection «Jésus et Jésus-Christ», n°70, Paris, Desclée, 1997, 322 pages.

(٨) المرجع نفسه.

١ - بين المسيحية والإسلام. بحث في المفاهيم الأساسية

تأليف مشير ياميل حون

المجلد الرابع من سلسلة «المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون»

(مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي (CERDIC)،

المكتبة البولسية، جوتية، لبنان، ١٩٩٧، ١٢٥ صفحة

٢ - الإصغاء إلى كلام الله في المسيحية والإسلام

تأليف أندراوس بشي وعادل تيودور غوري

بالاشتراك مع محمود زقزوق، يُورغن رولوف، جبريت فرمهاك،

محمّد طالملي، محمود أيوب، يوسف سوديراك

إهداء مشير ياميل حون

المجلد الخامس من السلسلة نفسها، ١٩٩٧، ٢٦٨ صفحة

٣ - مقالات لاهوتية في سبيل الحوار

تأليف مشير ياميل حون

قدّم لها كيرلس سليم بترس وعقّب عليها عادل تيودور غوري

المجلد السابع من السلسلة نفسها، ١٩٩٧، ٢٢١ صفحة

في إطار العمل لتعزيز الحوار الفكري وإظهار مواضع التقارب بين المسيحية والإسلام، يُصدر مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي سلسلة من الكتب تركّز على ما هو مُشترك في مبنى الوجود الإنساني المطلق، وتحاول أن تدفع إلى الأمام الحوار المسيحي الإسلامي في جميع أبعاده اللاهوتية والفكرية والوطنية. وآخر إصدارات المركز ثلاثة كتب تسمى للإجابة عن تساؤلات كثيرة في مجال الحوار بين المسيحية والإسلام، وتُعجّب من جهة ثانية بمنهجيتها وعرضها وإخراجها.

الكتاب الأول مقارنة بين جوهر الإيمان المسيحي وجوهر الإيمان الإسلامي، وفيها كشفٌ لمعالم توافق المسيحيين والمسلمين اليّنة وفراة عقيدتهم اللاهوتية واختبارهم الروحي. في القسم الأول من الكتاب - وهو الأطول - دراسة لثلاثة مفاهيم هي: المبادرة الإلهية، جواب الإنسان، بناء العقيدة، تصوّر الله، هويّة الإنسان، وسمات الدنيا. في المبادرة الإلهية يقول المؤلف إنّ المسيحية والإسلام يُقرّان بأولوية الله المطلقة في ملائكة الإنسان، غير أنّهما يفترقان في استجلاء مضمون الروحي ومحتواه. كذلك تُشكّل المسيحية والإسلام على اعتبار موقف الإنسان موقف انتحاح على الله، ولكنهما يختلفان على تحديد موقع هذا الموقف من مضمون العقيدة، من حيث مفهوم الشراكة بين الله والإنسان، وإدراك فعل الإيمان، وتأويل مدوّنات الروحي. أمّا طبيعة البناء العقديّ ووظيفة المعرفة والتفسيرية، فالمسيحية والإسلام يتباينان في تحديدهما، كذلك تختلف كلتا الديانتين في رؤية الله وتصور هويّة وترسّم كيفيّة تدخّله في التاريخ واختبار تساميه أو مدائناته. ونتيجة

لهذا الاختلاف تبرز اختلافات في تصوّر هويّة الإنسان وعلاقاته بالله وبتنظيمه الإنسان، وهي اختلافات يعبر التقريب بينها «حين تفرد المسيحية في تنويع الخلق والخلاص بنعمة التّأله».

القسم الثاني يتحدّث عن تفاعل المسيحية والإسلام مع الحداثة، فيرى المؤلّف أنّ كلّاً من الديانتين بصوّب ثلاثة عناصر سليمة منبثقة من جوهر الحداثة وهي: محوريتها الذات الفردية والجماعية والتاريخية، اعتناق النسبية المطلقة في اعتبار الحقائق والعمل على تشييع الإنسان والكون، والإغراق في الوثوق بالصراييف المطلقة للمقولة العلمية وبالفعالية القاهرة للأثر التنفّذي. وفي المقابل، يتبيّن أنّ جوهر الحداثة الإيجابي يصوّب ثلاث ممارسات تاريخية خاطئة في المسيحية والإسلام، وهي: محاولة عزل الفكر الديني عن مواكبة تطوّر الأوضاع البشرية، التسلطّ القوي واستصدار الأحكام الإلهية بوجه قاطع ونهائي وإلزامي، واعتناق وحدانية الحقيقة تمييزاً لإلغاء كلّ ما هو تعدّد في إمكانات تجلّياها. وفي الختام يقترح المؤلّف على مسيحيي لبنان ومسلميه «إنجاز تلاقح بين الديانتين والحداثة في سبيل إنشاء مجتمع مدنيّ ينعم بإيجابيات أنظومة الحداثة وأنظومة الدين» و«الإسهام الفعليّ في معالجة المشاكل الكبرى التي تتاب لبنان».

يظهر جليّاً في هذا الكتاب أنّ المؤلّف أقدم فعلاً على المقارنة بين المسيحية والإسلام بجديّة ونزاهة، وحالج موضوعه باحترام مؤمني الديانتين «بلا تهجّم ولا تحامل ولا هضم حقوق» في السعي «لحوار مفتوح وشجاع».

الكتاب الثاني أعمال الدورة الأخيرة للقاء بين المسلمين والمسيحيين في معهد القديس جبرائيل، وقد تناولت الإنسان مصنيّاً إلى كلام الله، وهو موضوع «يكشف الاتفاق العميق بين المسيحية والإسلام وفي الوقت نفسه الفرق بين الترائين الدينيين».

في الافتتاح تحدّث كلّ من رئيس جامعة فيثا البروفسور كارل فرنهارت، وعميد كلّية اللاهوت الكاثوليكيّ في جامعة مونستر (ألمانيا) البروفسور عادل تيردور خوري، والمسؤول في مجمع أساقفة النصارى عن حقّ «الكنيسة العالمية. العدالة والسلام» الأسقف فلوريان كوتتر، والوزير الدكتور إرهارد بورك.

المحاضرة الأولى تطرّق فيها عادل تيردور خوري إلى «المسؤولية المشتركة والتعايش الأخويّ بين المسيحيين والمسلمين في عالم تنمو أقسامه حتى يُضحي للبشرية جمعاء مجالاً للعيش الوحيد غير القابل للتجزئة».

المحاضرة الثانية عالج فيها محمود حمدي زفزوق موضوع الإنسان في القرآن الكريم بوصفه مستمعاً إلى كلام الله، وأشار إلى أنّ القرآن يريد أن يحثّ الناس على ألاّ ينسوا ما أرادت كلمات الله أن تذكّركم به، وإلى أنّ اتّخاذ السبيل إلى الله فيه تحقيق لوجود الإنسان وإثبات لثباته.

المحاضرة الثالثة توقّف فيها بورغن رولوف على الإصغاء إلى كلمة الله في بشارة يسوع، والكلمة القرينة كقدرة تنشئ الحياة بحسب المهد الجديد وخصوصاً عند بولس ويوحنا.

المحاضرة الرابعة حلّل فيها جسبرت غرسهاك ظاهرة الكلام وخصائص كلام الله المؤلّه.

المحاضرة الخامسة درس فيها محمّد طالبي موضوع الإصغاء إلى كلام الله الذي يتوجّه إلى الإنسان ويناشد عقله، وتأثير القرآن الكريم في الأمة الإسلامية منذ نشأتها.

وقبل المحاضرتين الأخيرتين ساعة صلاة ووقوف أمام الله حضرهما المشاركون في اللقاء وتضمّنت تلاوة وتفسيرًا من القرآن الكريم والكتاب المقدّس وصلوات حمد وتيسيح.

المحاضرتان السادسة والسابعة تناولتا البُعد الصرفيّ الذي يضجّر من حياة الإصغاء إلى كلام الله في تاريخ الإيمان الإسلامي والمسيحي ويترك الأثر المحتمّ في حياة الجماعة الدينيّة (محمود أيوب ويوسف موديراك).

الكتاب التوثيقيّ هذا يتدرج في سياق الجهود التي يبذلها علماء مسلمون ومسيحيون في سبيل خلق جسر ملائم للحوار، وإقامة علاقة مؤسّسة على محترّيات إيمانهم وقواعد أخلاقيّاتهم المشتركة بينهم، تقرب القلوب وتوسّع المجال للقيام بالتعاون في مجالات «العمل الاجتماعي» كآلّة.

الكتاب الثالث سلّط مقالات لاهوتيّة وضعها المؤلّف بين العام ١٩٨٨ والعام ١٩٩٧ وغرضها «التأمّل في واقع الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ في لبنان» لاستعراض المعضلات واقتراح مبادئ المعالجة بنية الانتفال «من تناسل الذات الانطوائيّة إلى خصوصية التخطّاب والحوار». أمّا عناوين المقالات فهي على التوالي: «مازق اللاهوت في لبنان بين أزمة الواقع ورواية الإيمان. في سبيل خطاب لاهوتيّ شرقيّ عربيّ لبنانيّ معاصر»، «ما لقيصر لقيصر وما لله لله: المسيحيّة في لبنان بين الدين والدنيا»، «الدبابة المسيحيّة: هويّة الإيمان المسيحيّ وخصوصيّة»، «الفكر اللاهوتيّ بين العلم والتمجيد»، «يسوع المسيح، اعتلان الله الأب وخلاص الإنسان، إنسان الحوار المسيحيّ الإسلاميّ اللاهوتيّ ومعضله الرئيسيّة»، «المجمع الكاثوليكيّ من أجل لبنان: خواطر في واقع مرتجاء»، «تعدّد فائضات أم. إفتتاح فاغتاء؟ السيّروس اللبنانيّ ومسألة الرحلة الثقافيّة اللبنانيّة»، «الطائفيّة اللبنانيّة تحت منبر النقد المسيحيّ»، «نحو علميّة محض لبنانيّة. خواطر في الدين والسياسة في لبنان»، «صعوبات الحوار المسيحيّ الإسلاميّ في لبنان»، «من الفكر إلى الواقع. صعوبات التطبيق».

نشير أخيرًا إلى أنّ الحوار الفكريّ بين المسيحيّين والمسلمين يبقى من أرقى الحوارات وأغناها، غير «أنّ الحوار الفكريّ، على ضرورته وأهمّيّته، - كما يقول المطران كيرلس بترمس - ليس هو كلّ الحوار؛ إنّما هو تمهيد لما هو أهمّ منه، أعني حوار الحياة وحوار التعاون على البرّ».

أنطوان الفزّال

الإسلام في عقيدته ونظامه

تأليف عادل تيودور خوري

مترجم من الألمانية علم إلياس علم

المجلد السادس من سلسلة «المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون»

(مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي CEBIC)،

المكتبة البولسية، جنيف، لبنان، ١٩٩٧، ٢٧٠ صفحة

لا شك في أنَّ الأب عادل تيودور خوري هو، من بين العلماء المسيحيين، مَنْ إذا كتب في الإسلام كان خيرَ مَنْ يُصيب. فهو مكبٌّ، منذ نحو ربع قرن، على درس الإسلام وتدرسه، وله فيه وفي الحوار والتعاون بين وبين المسيحية عدة مؤلفات نذكر منها: اللاهوتيون البيزنطيون والإسلام في ٣ مجلدات، الساحة في الإسلام، الأقليات الإسلامية في الخارج، هكذا تكلم النبي: مقتطفات من الحديث، ماذا يجري في العالم الإسلامي؟، الإسلام يقرب منا، كما له ترجمة للقرآن الكريم إلى الألمانية وتفسير مطوّل له صدر منه إلى اليوم ثمانية مجلدات. وكتابه الأخير الإسلام في عقيدته ونظامه هو تجميع عمله الدؤوب المشمر، ونرجو أن يتبعه دراسات أخرى تكون جميعها لبنًا تُعلي صرح الحوار البناء بين الديانتين السرخنتين العظيمتين.

الحوار هو هدف كتاب الأب عادل خوري، ولا بد لإقامة الحوار الواعي المفيد من أن يعرف كل من الفريقين المتحاورين دين مَنْ يخاطبه وقيمه الأخلاقية ونظمه الاجتماعية. لذا قدّم الأب خوري في مؤلفه الموجه إلى المسيحيين كلّ ما يُبني أن يعرفوه عن الإسلام معرفة صادقة بعيدة عن الجدل أو المنازعات. في الفصل الأول تعريف الإسلام دينًا عالميًا: مراحل انتشاره ووضع المسلمين في عالم اليوم. في الفصل الثاني دراسة نهضة الإسلام الحالية في أبعادها الدينية والسياسية. ثم تُدرس في الفصول اللاحقة الموضوعات التالية: أصول الإسلام، النظم التشريعية فيه، علم الكلام والفرق في الإسلام، الإنبياء، الله، شؤون الآخرة، أركان الإسلام الخمسة، الأعياد الإسلامية، الأخلاق والقواعد السلوكية والتصوّف، الزواج والأسرة، الأمة الإسلامية، الدولة الإسلامية، مبادئ النظام الاقتصادي الإسلامي، الإسلام وغير المسلمين، الأقليات المسلمة، المسيحيون والمسلمون في علاقاتهم وسبل الحوار العملي بينهم، وفي الختام مراجع للتمقّق في البحث بعضها بالعربية ومعظمها بالألمانية.

الكتاب، كما تبيّن من موضوعاته، شامل مكتمل، واضح السرد، سلس الأسلوب بفضل همّة المترجم، وهو يستحقُّ فراعًا طالما شكاه المسيحيون العرب. وبإيّا المؤلف المُلّمة أورد، إلى جانب المراجع الألمانية، المراجع الفرنسية والإنكليزية والإيطالية والإسبانية المفيدة لمن يتغني المزيد.

تراث وحدانية

قراءة للفكر العربي الحالي

تأليف بولس الخوري

سلسلة «المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون»، الرقم ٩،

المكبة البولسية، جونية (لبنان)، ١٩٩٧، ٢٢٤ صفحة

ما زال الأب بولس الخوري، منذ تيف وثلاثين سنة، يؤلف بالفرنسية والعربية الكثير من الدراسات المعمقة المضيفة في الشؤون الفلسفية واللاهوتية، مركزاً في الآونة الأخيرة على القضايا المتعلقة بتلاقي الثقافات، وكيفية مراجعة العالم العربي ظاهرة الحداثة. وكتابه الأخير قراءة للفكر العربي الحالي هو عصارة خبرته الواسعة ومطالعاته وتدرسه في هذا المجال.

يتطرق بولس الخوري في محاولته من اقتناعه بأن محور الفكر العربي الحالي هو، كما يشير إليه عنوان الكتاب، التحول الثقافي والتوفيق بين التراث والحداثة. في مبحث أول، هو الأوسع، يدرس إشكالية التحول الثقافي، وفي مبحث ثانٍ يصور اتجاهات الفكر العربي الحالي. وبدقة ملاحظة لائقة يصف ما يجاذب العالم العربي من نزعات إلى الوحدة والاختلاف على جميع الصعد، الإثني منها والديني والثقافي والسياسي والاقتصادي، إن في داخله أو بتأثير من الضغوط الخارجية عليه. وإذا بنظر إلى توف المفاكرين في بلادنا إلى تحقيق وحدة الشخصية العربية من خلال الوحدة الشاملة، يطرح السؤال: هل هذه الوحدة التي نتعمر في مسيرتها هي أسطورة أم حقيقة؟ ويجب: حتى لو كان هناك شيء من الأسطورة، فلا بأس، «لأنه غالباً ما تكون الأسطورة جوهر الواقع الإنساني، ولأن المجتمعات الإنسانية تعيش وتتغذى من الأساطير أكثر مما يزعمون» (ص ٣١). إلا أن هذا الترق إلى الهدف البعيد مدعو، بحسب ما يلحظه خوري، إلى التحول ومراعاة متطلبات العالم المعاصر، والانتقال من الذهنية العربية القديمة المتعلقة بالقديم والتراث، والقضاء والقدر، والنبات والخضوع، إلى الذهنية العقلانية التي تتجلى مثلاً بالتمييز بين الدين والقومية، والإسلام والعروبة، والمسيحية والغرب.

- ومن ملاحظة تلك الظاهرة، يتتل المؤلف إلى دُرس السوائف المختلفة التي يقفها المفكرون العرب من قضية التحول الثقافي والتوفيق بين التراث والحداثة. فيصف الموقف التقليدي الذي يتمسك بالتقليد من دون غيره ويرفض الحداثة جملةً وتفصيلاً؛ ثم الموقف المصري الذي يتوجه إلى المستقبل فينخل من المرضي ليمسك بالجوهرية؛ ثم الموقف الإصلاحي الذي يتبوأ المكان الوسط فيرفض أن يختار بين التراث والحداثة، بل يسعى للتوفيق بين الأطراف المتعارضة ويتكيف مع ما يفرضه الوضع الراهن، ولا يرى تعارضاً بين المعاصر والحاضر، والتراث والتطور، والدين والعلمنة. ويقدم المؤلف في قسم أخير من كتابه، مرسماً لمواقف نموذجية تمثل التيارات الثلاثة تلك، محللاً فكر نحو ثلاثين مثقفاً عربياً بارزاً.

لا شك في أن قراءة بولس الخوري في الفكر العربي الحالي جاءت، كما قلنا، دقيقة الملاحظة والتحليل، شاملة معمقة واضحة، إلا أن أسلوب العرض لم يخل من بعض التكرار نتيجة تصميم الكتاب، وقد ظهر ذلك إذ طُرحت بعض القضايا في المبحث الأول في أثناء عرض الإشكالية، وأعيدت معالجتها ببعض الإسهاب في المبحث الثاني عند وصف الاتجاهات الحالية. ولعل في تلك الإعادة إفادة!

ولنا أيضًا ملاحظة حول تعريب بعض الألفاظ الفلسفية. فقد نقل المؤلف كلمة *sacralité* بعبارة «قداسة» التي يعرف العامة أنها تعني مفهوم الـ *sainteté*، وأتينا لنفترض أن يستعاض عن القداسة بعبارة «القدسية». وقرئت كلمة *sémiticité* بكلمة «سامية» التي تعني مبدئيًا صفة المرأة المتسبة إلى الناصر السامي *sémite* أو ما يتعلق بالشؤون السامية *sémitisme*؛ أما *sémiticité* فنرى أن خير ما يؤديها بالعربية هو «الساميّة». وقرئت كلمة *fidéisme* بكلمتين: «الموقف الإيماني»، وقترح استعمال عبارة «الإيمانية»...

ختامًا، نلفت النظر إلى ثبوت المراجع الضافي الذي أدرجه المؤلف في ختام بحث، وهو في غاية الأهمية، لا سيما أن قسمًا من تلك المراجع أدرجت في ختام المبحث الأول مرتبةً بحسب الموضوعات المطروحة في ذلك الباب.

أ. كمبل حليمه

الآراء الاجتماعية والسياسية لأمين الريحاني

تأليف الدكتور محمد مصطفى ميرو

دار الوفاء للطباعة، حلب، ١٩٩٦، ١٥٨ صفحة

تبدأ مطالعة هذا الكتاب - الأطروحة فيشكل إليه ويصعب عليك تركه إلا بعد بلوغك الصفحة الأخيرة. ذلك بأن فلسفة الريحاني الاجتماعية والسياسية باتت مرجعًا أساسًا يستلهمه كل مهتمّ بإذكاء الوعي القومي وتجديده، وخير شاهد على هذه الظاهرة كثرة الدراسات والأطاريح الجامعية التي عُتيت به «فيلسوف الفريكة» وما زالت. إلى ذلك، فلئن قال الدكتور ميرو في أطروخته، ويتواضع يشرفه، إن محاولته هذه «لم تكن سوى قراءة جديدة تضاف إلى جملة الدراسات (...)» التي تناولت فكر الريحاني، (ص ١٤٤)، إلا أن قراءته تلك جاءت موقّعة إلى أبعد الحدود ومن نواحٍ متعددة.

أول ما يلفتك وضوح التصميم، ثم تدوّج التحاليل، فالترعة العلمية الهادئة في استنتاج الفكر، فالسلامة في العرض. وفي النهاية ترسم أمام عينك صورة للريحاني واضحة المعالم مشرقة، صورة مفكر رائد خدم قضايا بلاده والوطن العربي بإخلاص وبُعد نظر. ويزننا أن نطلق هذا القول خاصة بعد ما عرفنا من سابق حلقات المشرق بالريحاني، إذ وجه المرحوم الأب لويس شيخو سهامه مرارًا إلى الريحانيات، ولكن من منطلق ديني بحث (راجع مقالًا في هذا العدد من المجلة). أما إن نظرنا إلى الريحاني من ناحية أفكاره القومية، فلا يسعنا إلا أن نشتم ما أتى به سبًا مخلصًا. وللدكتور ميرو، في تبيان دور

الريحاني هذا، فضلّ مشكور.

ومن الأمور التي أظهرها المؤلف في كتابه من هذا القليل أنّ الريحاني خدم القضية العربية أجلّ خدمة، لما جمعه في شخصه من مقومات ثقافية وحضارية مختلفة متكاملة. فقد «نبّت روحه وأفكاره في لبنان، ونمت في الولايات المتحدة الأميركية، لكنها كانت دائماً في لبنان الوطن الصغير وفي البلدان والأقطار الأخرى التي تشكّل قوام الوطن الأكبر (الوطن العربي) الذي كان يحلم أن يراه مريحاً حراً متسامحاً... له مكانته بين الأمم القويّة» (ص ٦١).

كما أنّ الريحاني كان طليعاً في دعونه إلى اشتراكية مفتوحة قوّسط بين بلشفيّة روسيا الماركسيّة واشتراكية أمريكا الديمقراطية، وفي هذه العبارة المكثفة جوهر مذهب القائم على اشتراكية ذات (طبيعة روحانية أخلاقية) إنسانية، وعلى اشتراكية إصلاحية، تعتمد على التربة والتعليم والتنوير، ومواكبة قوانين التطوّر الطبيعي والاجتماعية والاقتصادية، دون التفنن فوقها أو تجاهلها، أو الانقلاب على سنن الكون والحياة الاعتيادية (ص ٩٧).

وقد أجاد الدكتور ميرو أيضاً في وصف جبريّة الريحاني من جهة نزعة القومية. فقد كانت ثورية، أي تقديمتيّة تطمح إلى أن تكون حضاريّة فعالة تسهم في صنع الحضارة العالميّة (ص ١٠٧)، كما كانت علمانيّة تروم إحلال مجتمع مدنيّ يشر الناس فيه بالساواة في الحقوق والواجبات بدون سيطرة مذهب على آخر (ص ١٠٧)، وبذلك كان الريحانيّ «من دعاة الدولة القوميّة العربيّة الواحدة العصريّة، التي تقرم ليس على أساس ديني، وأنما على مبدأ الرابطة القوميّة. وهو بذلك أقرب ما يكون إلى أفكار قسطنطين زريق وساطع الحصري وزكيّ الأرسوزي» (ص ١٤٨).

وما أجمل ما كتبه المؤلف إذ أوجز موقف الريحاني من الوحدة العربيّة بقوله إنّ السبيل الأمثل إلى تحقيقها هو التضامن، «التضامن العربيّ يبدأ معنويّاً، خُلُقياً، ثمّ يتدرّج إلى تضامن اقتصادي، فسياسي، فمسكريّ، وعندها يمكن القوّة العربيّة أن تقارم النفوذ الأجنبيّ الذي يحول دون وحدة الأمة العربيّة» (ص ١١٦). هذا لعمري كلام لا من فضّة، بل من ذهب خالص! فلر سار العرب على هذا الدرب لوصلوا. أجل، فالتضامن يبدأ معنويّاً، خُلُقياً، وقد خدم الريحانيّ القضية العربيّة بكتابات أكثر ممّا كان خدمها... ببداياته... لو توقّرت له.

وما دعنا في معرض الكلام على خلعمة قضايا الوطن العربيّ، نقترح، من باب الدالة العلميّة وحرصنا الشديد على نصاعة لغتنا القوميّة، أن يبدّل المؤلف الكريم، في طبعة كتابه المقبلة، صيغة العنوان. فطريقة قوله «الآراء الاجتماعية والسياسيّة لأمين الريحاني» هي صيغة دخيلة راحت تسلّل إلى أقلام كتابنا، فُرحتا بلورنا تناصيها للملاء (راجع مقالينا: تشويه النصّ بالمبارات الأجنبية والمعاميّة، المشرق، ١٩٩٦، ص ٧-٢٤، خاصّة ٢٠-٢٣ و ١٩٩٧، ص ١٨٣-١٩٤، خاصّة ١٨٧). والأصحّ أن يقال: «لقرأ أمين الريحانيّ الاجتماعية والسياسيّة»، أو «أمين الريحانيّ ولأوازه الاجتماعية والسياسيّة»، أو

«الآراء الاجتماعية والسياسية عند أمين الريحاني» وهي صيغة وردت في أولى صفحات الكتاب خلافاً لما ورد على الغلاف! وإن نحن توقفتنا على هذه الناحية الشكلية، الثانوية إلى حد ما، فلا نتأبط بتفشي بين أدبائنا. وثمة، وبالألف، بعض عناوين كُتِبَ حديثاً، إن هي إلا نماذج معدودة: «علماء القرن الثالث للهجرة» بقلم د. يوسف فرحات، جنيف، بدون تاريخ، وكان الأولى أن يقال: «علماء القرن الثالث الهجري»؛ «التكوين التاريخي للأمة العربية» بقلم د. عبد العزيز الدردوي، بيروت، ١٩٨٤، وكان الأجدر أن يقال: «تكوين الأمة العربية التاريخي» أو «الأمة العربية وتكوينها التاريخي»؛ «العيد الذهبي للجلالة» بقلم كوليت الخوري، دمشق، ١٩٩٧، وبأيت الأدبية الكريمة كتبت: «الجلالة في عيده الذهبي»، إذن لتحاشرت الغلط وأبرزت الجلاء في محل الصلابة؛ «المحصول الفكري للمنتهي» من تأليف سهيل عثمان ومنير كنعان، ولو عاد الشاعر الكبير لاقتراح العنوان التالي: «المنتهي ومحصوله الفكري».

وفي الختام نكرر تقديرنا عمل الدكتور ميرر أيما تقدير، شاكرين له تسليط الأضواء على شخصية أمين الريحاني، ذاك المفكر الخطير والوطني الكبير.

أ. كميل حشيمه

جمعيتا؛ التراب الآخر؛ زمن البراكين؛ أسير الفراغ

- رياضية -

تأليف خليل رامز سركيس

دار الجديد، بيروت، ١٩٩٧، ٨١٢ صفحة

أجمل ما نُتَت به هذه الرياضية أنها تأملات فلسفية، تأملات صديق الحكمة في مختلف الموضوعات الوجدانية. ومن قال إنَّ الرجلان بعيد عن الأرض ويأسها، عن الأرض وبخسها، عن الأرض في مآسها وأفراحها؟ الفيلسوف يحاور نفسه بنفسه، يجعل ذاته تتكلم وتتقل في مغارة جمعيتا من سر إلى آخر، فيغوص على طبقات الكائن من دون أن يستطيع الدخول في كل مكان.

جمعيتا هي مغارة الإيمان الجديد: «كم زعموا أنَّ جمعيتا ليس بها شيء من الإيمان الجديد، مع أننا حقاً في صميم هذا الإيمان! ولقد يتأخر نخش ألا ندرى كيف نضطلع بمهتات جمعيتا وكيف نرى أنَّ الإيمان، من خلال جمعيتا، إنما يتجلى في هدي الكون» (ص ١١٦). إلا أنَّ هذا الإيمان لا يكشف عن تفسير كلمة حياة إلا في نحت دخيلة اللات. ويبقى أنَّ هذا الإيمان هو في أزمة كما العقل: «العقل والإيمان كلاهما في أزمة. يد أنَّ عقلنا يحلّل المياه وإيماننا يتعلّل بها» (ص ١١٩). والعقل والإيمان في أزمة إذ إنهما لم يستطيعا بمد إدراك الإله، بالرغم من ذلك العطش القوي إلى علة الكون لا إلى سرّ الألوهة. السرّ هو أن يبقى الإنسان عقله وإيمانه في عطش دائم. وإذا ما أراد الإنسان أن يبقى عقله وإيمانه في بقلّة، لا بدّ له أن يبقى في جمعيتا: «جمعيتا مغارة لمشرات إعجاز، فحقّ علينا أن

يبدع فنتخار. عالما ههنا، عالمٌ بكرة، وطن أحداث متأتجة المياه» (ص ١٢٢). الإله في جميعنا لا يخنر، بل إنه يوقظ ويحرك.

ومن مسيرة الإيمان اليقظة، نتقل من جميعنا إلى التراب الآخر، وهو كتاب يعتبره المؤلف خلاصة لتجربة روحية ومادية عاناها مؤلفه، في ما لها وفي ما عليها. فرأى أن يفصح، في كلا الأمرين، عن تعدد مواقفه حيالها حلها نفضي به يوما إلى المبني المنشود (تصدير كتاب التراب الآخر). جميعنا، الرامزة إلى كهف أفلاطون، هي النقيض لذلك الكهف، حيث إن السلك هو غرض على الذات في حين أن كهف أفلاطون يدعو للخرج إلى النور. التراب الآخر هو تقدم الفكر في قضايا مختلفة مثل وضع الحقيقة والحرية والحب وروح الشر. وفيه أيضا عودة إلى دور العقل، حيث إن «لا زمن إلا في العقل. حيث لا عقل لا زمن. هكذا يجد العقل نفسه بين برائن الأزمة، لكنه لا يعترف لغيره بحق الزمن. الواقع أن هذا الحق معرض لأخطار العدوان. فلطالما اعتدي على الزمن، زمن الشعراء والفلاسفة، وزمن العلماء والحاسنين وغيرهم من ملهني الوجود، حتى لقد شككتنا في قدرة الزمن على الثبات» (التراب الآخر، ص ١٤٧). وفي نهايات الكتاب حديث عن موقع الثقافة، «من الثقافة القومية إلى الثقافة الإنسانية الشمولية، حيث إن الإنسان هو بين يدي حضارة كونية تحقق الكثير من الرؤى والأحلام» (ص ٢٢٠).

ومن التراب الآخر نتقل إلى الكتاب الثالث زمن البراكين: «الفتح آفة العالم الحديث، على ما في عالمنا هنا من معجزات أعمال. ولكن العالم بقي عشرات السنين لا يعي حل أبعاد هذه الآفة التي هنتت حياتنا المصرية فجعلتها على شكل رهب أمس يقتضيه التقدم التقني (. . .). فكان الفتح بات أمرا مقصودا مرغوبا فيه» (زمن البراكين، ص ١٥). وهذه الحالة تولد المعاناة، إذ إن الإنسان «هو على فؤة بعض البراكين، أو إذ هو أشبه بالبركان أو، على الأقل، إذ هو أشبه بمادة بركانية حية» (ص ٦١). وهذا الإنسان البركان مدعو إلى أن يحتل البراكين، وذلك «عمل كبير ينبغي له كثير من عمق الرؤية وغنى الخيال، إلى كثير من مزايا الجرأة والرحابة والشمول. البراكين يوزن ثورات انقلابية الطموح في جدليات تبني إذ تهلم» (ص ٢٣١). في هذا السياق يحدد الفيلسوف الطريق الذي سيسلكها الإنسان للتغلب على الآفة.

وختام الرباعية هو كتاب أسير الفراغ، هوائية لحظات، يتحدث عن «الفراغ أو عن الهواء، خاتمة العناصر من رباعية التوافق والتخالف بعد الماء في جميعنا والأرض في التراب الآخر والنار في زمن البراكين. في أسير الفراغ يربط المفكر الهواء بسيرة الإنسان بل بسيرة شعب كان أعجز من أن يسلك حرا فبات أسير الفراغ» (ص ٩). والفراغ هو تعبير عن لهو الإنسان عن الأمور الجوهرية العظمى. هذا الفراغ لن يملأ سوى «الصلاة، شخصية بين المخلوق والمخلوق، [هي] علاقة رهية قد تُخيف من لا يؤمن بها» (ص ١٧٩). إلى ذلك، تتحقق رحلة الكيان في الحرية المفتاة، الحرية المتجسدة في العالم.

أنكار المفكر الشبع خليل رامز سركيس في هذه الرباعية تمير عن معاناة روحية عميقة وقلن وجداني لا يتام، حتى تغال الفكر معه سكران بالتفكير والمقالة في التفكير. إنه

يسأل العالم من ذاته، ولا يتفكّ يسأل حتى يستفيق هذا العالم من سبات النوم في الكهف، فيستيقظ في نور جبينه وعينه على المستقبل. إذ إنّ خليل وامن سر كيس مؤمن بالإنسان، قادر على جعل الإلهي فاعلاً في أرض الإنسانية.

أ. س. دكاش

يوسف غصوب

مجموعة الأعمال الكاملة

تقديم: د. جميل جبر، فؤاد أفرام البستاني، أدونيس
دار المراد، بيروت، ١٩٩٧، ٥ مجلدات، ١٢١٨ صفحة

مما لا شك فيه أنّ الأعمال الأدبية الكاملة الصادرة مجموعة تمرد بالنفع العميم على القراء، ومتنوّقي القرن. فهي من ناحية، تجمع نتاج الأديب، بمختلف ألوانه، بعضه إلى بعض - وإن كان منشوراً - فيغذو الرجوع إليه أسهل وأيسر، ويصبح العمل عليه مجموعاً أدق وأشمل منه منفرداً؛ ومن ناحية أخرى، تكوّن المجموعات الكاملة تحفة أدبية أو فنية لا مندوحة عنها لِهواة حفظ التراث، ومحتبي جمع الكتب الأنيقة على رفوف خزائنها.

لقد جمع الناشر أعمال يوسف غصوب الثرية الكاملة في أربعة مجلدات، وأفرد مجلداً خامساً لأعماله الشعرية قاطبة. سنحاول في هذه المقالة أن نسلط الضوء على بعض من ميزات هذا النتاج، وإن بإيجاز، بالرغم من كون الأديب النهضوي معروفاً وفنان الصيت، وأنّ أعماله الأدبية المنشورة سابقاً لاقت الرواج الذي تستحقّه.

صُكّر المجلد الأول (ص ٧-٤٤) يبحث للدكتور جميل جبر توقّف فيه على المحطات الأساسية في سيرة المؤلف، بدءاً من الولادة والطفولة، فالمدرسة وفتن القرية، إلى معترك الحياة وبروز الأعمال الأدبية من نثر وشعر. أمّا أخلاق ومشاهد التي غرّنت الكتاب الأول فهي مجموعة مقالات تناولت الأخلاق والماديات اللبانية في مختلف شؤون الحياة، وقد ظهرت بين سني ١٩٢٠ و ١٩٢٤ في صحف ذلك الزمان. هل يمكن اعتبار «الأخلاق والمشاهد» هذه بنت زمانها وعصرها، سيّما وأنّ أموراً كثيرة تغيّرت وأوضاعاً عديدة تبدّلت؟ من يطالع هذه القصص يدرك أنّها صالحة لزماننا ولكلّ زمان، إذ هي تطلّ الإنسان في مختلف أوجه حياته ونشاطاته، كما أنّها تصوّر النفس البشرية - التي لا تبدّل - في خفاياها كافة. ألا يقع القارئ في أماناً على عناوين في الجرائد والمجلات المصرية مثل «مشاهدات في المدينة» أو «مشاهدات من المجتمع» تصوّر حادثة حية أو واقعة غريبة مع تعليق عليها يليق بالمقام؟

أمّا المجلد الثاني فأفرد لرواية غصوب الوحيدة «بيت الغاب»^(١) التي كان مسرحها الضيقة، وأبطالها أشخاص الضيقة من غني مهاجر، وفقير مقيم، وكامن وصحافي

وسياسي... وقد تميزت ببراعة التصوير الكاريكاتوري، وعبقورية الحوار الفصيح، والمحافظة على عنصر التشويق الضروري لكل بناء روائي. ليس غريباً أن تترك «ضيعة الضيعات» - بيت شباب - مرتع الضبا وقضاؤه الواسع أثراً وانطباعات في مخيلة الأديب، فينقل ما عاشه في أيام الفتوة إلى عالم الأدب والخيال، فتأتي روايته حية ناطقة تصور المجتمع الريفي اللبناني، في مرحلة ما بين الحرين، تصويراً انطباعياً شائعاً.

إلى جانب المقالة والرواية، خاض غصوب في الفن المسرحي وفي الأقصوصة. وقد اختار لمسرحياته الثلاث العناوين التالية: «يوم أحد في الضيعة»^(٦)، «قبضاي»، «طابعة القرية». والاثنتان الأخيرتان نشرتا في مجلة المشرق (٢٩: ١٩٣١ - ٣٠: ١٩٣٣). وقد «اختار الأديب أسلوباً مبسطاً، وشيقاً بين الفصحى والعامية». ومن أفاصبه في المجلد الثالث تقع على «أمن أو حقد الأمومة»، «المغارة المرصودة»، «بين الحطاب والأسد»، «القفة»، «من ذكريات الضبا»، «من ذكريات الطفولة»، منها ما هو موضوع بالعميقة ومنها ما هو مترجم أو معرّب بتصرف. لكن، وكما يبدو جلياً، يدرر معظمها في جزأ الضيعة وأرجائها، عالم طفولة الأديب وصباه.

وإن كانت قصص غصوب ورواياته ومسرحياته قد بنيت على الخيال والصورة، وعلى أسلوب لغوي رشيق منمق، فإن دراساته وأبحاثه تركّزت على الدقة والتحليل وسبر الأغوار وسعة الاطلاع. وقد جاءت تسميح حول الأدب، واللغة، والترجمة ومشاكلها، والحضارات الشرقية والغربية. كما تطرق في بحث تاريخي اجتماعي طريف إلى بيروت القديمة وأهميتها، وفي بحث آخر فتى علمي مفيد إلى ضرورة تبسيط أشكال الأبجدية باختصار عدد الحروف المطبوعة. وفي ختام المجلد الرابع المعنون دوامات ومتوحات لم يغفل الناشر ذكر بعض مما كُتب عن الشاعر يوسف غصوب، لعدد من الشعراء والأدباء لا يستهان به، نذكر على سبيل المثال لا الحصر: عمر فاخوري، يوسف الخال، إدوار حنين، فؤاد أفرام البستاني، خليل رامز سركيس... وليس أبلغ وأدلّ على منزلة غصوب الإنسانية والأدبية، من الاطلاع في غاية المجلد على لائحة أصدقائه التي حملت سبعة وأربعين علماً في علوم اللسانيات المرتبطة، وفي ميادين الشعر واللغة والأدب، وفي الصحافة والسياسة.

ولئن كان التزم منطقاً في الأدب وروياً في هذه المجموعة، فإن الشعر هو مكّ ختامها وخمرتها المذكرة. فالمجلد الخامس والأخير خصص لأعمال غصوب الشعرية: «الفقص المهجور»، «الموسجة الملتبسة»، «قارورة الطيب»، «الأبواب المغلقة»، ولعدد من قصائده البعثرة. وقد قدّم الشعر بكلمة للشاعر أدونيس في غصوب، وبأخرى للأديب المؤرّخ الموسوعي فؤاد أفرام البستاني تناول فيها مزايا شخص الشاعر الإنسان، وفراة الشعر في درويته الأربعة، وملاحج التجديد والمعصرة في بعض منها، إن لجهة موضوعات الشعر وأماله، أم لجهة الخط والرسوم والطبع. وقد ذيل هذا المجلد بمجموعة قصائد نظمها غصوب وهو على مقاعد الدراسة في الخامسة عشرة من عمره، إذ نشرت له مجلة المشرق

كما يجدر بنا أن نُشير إلى أهميّة البحث والمقدمات التي تناول فيها الأديب جميل جبر سيرة غصوب ونتاجه الأدبيّ كافّة. وقد جاءت لتصدّر المجلّدات الأربعة الأولى، وتبثّر الطريق أمام متذوّقي نثر غصوب وشعره، وتسلّط الأضواء الكاشفة في وجه دارسي أعماله، والباحثين عن الجوانب المؤثّرة في حياته.

ختاماً، تضاف هذه المجموعة الأنيقة إلى العديد من مثيلاتها الكتب والمجلّدات؛ إذ عبّرت «دار المراد»، صاحبة الأعرام القليلة، القارئ العربيّ الإصدارات النفيسة. وهي، إلى جانب اختيارها العناوين المفيدة في ميادين التراث والأدب والمعرفة والفنّ والعلوم الإنسانيّة كافّة، تبقى حريصةً على إخراج هذه الأعمال في حلّة قشيّة تزدان من الورق بأفخره، ومن الترتيب بأدقّه وأذوقه، ومن الألوان بأدقّها وأكثرها ملائمةً لكلّ عمل على حدة. وهي، بفضلها تعالى، على هذه الدرب سائرةً بخطى ثابتة.

ريمون حروفوش

تاريخ حلب الطبيعيّ في القرن الثامن عشر

تأليف الأخوين ألكسندر وباتريك رابيل

ترجمة خالد الجبيليّ

لا ذكر لمكان الطبع (حلب؟)، ١٩٩٧، ٤١٤ صفحة

كثيرون هم الرخالة الغربيّون الذين خلّفوا لنا أخبار أسفارهم إلى بلداننا الشريّة، لكنّ أحداً منهم لم يصل إلى ما انتهى إليه الأخوان رابيل من شمول في العلم، ورصانة وجديّة في العمل. ويمتاز كتاب هذين العالمين الإنكليزيّين بمجموعة من الصفات تُحلّ في أعلى المراتب بين أمثاله.

فالإكسندر وباتريك رابيل لم يكونا مسافرين عابرين، بل إنهما أمضيا، لا سيّما أولهما، سنوات طويلة في حلب، يعملان طبيّين في خدمة أهالي الشهباء، الأجانب منهم والمواطنين الأصليين، لذا جاءت أوصافهم رسماً حيّة ورصدًا دقيقًا للمدينة في مقدّة من تاريخها قلّ من كتب عنها، فأماط الأخوان رابيل اللثام عن كثير ممّا اكتنفها من غموض. وتكمن أهميّة مؤلّفهما في أنّه سجّل الآلاف من المشاهدات والملاحظات عن سكّان المدينة بجميع فئاتها الاجتماعيّة وطوائفها الدينيّة وفتالياتها الاقتصاديّة، ووصف الأمراض التي كانت سارية في ذلك العهد وأساليب معالجتها، وقدم تقارير وأرقامًا مفصّلة في كلّ الميادين التي خاض فيها، ووصف طيور المنطقة وأسماكها وحيواناتها البريّة، وكلّ ذلك بروح علميّة تتجلّى بدقّين الملاحظة، ويُمدّ عن الهوى والخيال في إنشاء الأحكام، بالإضافة إلى الاستعانة بسافر ما كُتب عن المدينة قبل أن يؤلّف الأخوان كتابهما، علماً أنّهما لا ينقلان عن السلف إلّا للمقارنة والمناقشة الهادئة الرصينة. والحقّ يقال إنّ هذا الكتاب، بحجمه وأسلوبه وشموله، لأشبه بموسوعة تحتلّ مكاناً مميّزاً إلى جانب موسوعة خير الدين

ومما يؤسف عليه أن ثمة عددًا من النواقص شابت طبعة هذا المصنّف، نسوق بعضها لا للحطّ من قدر التحفة التي قدّمها الأستاذ خالد الجبيلي إلى القارئ العربي، بل لتأتي الطبعة اللاحقة بأبهى حلّة. فمن تلك الهنات:

١ - الطباعة بحرف صغير وسطور مرصوفة ممّا يتعب القارئ المفروض فيه، على عكس ذلك، الاستمتاع بقراءة هذا البئر النادر.

٢ - يصعب الوصول إلى فهرس المحتويات، فقد أقمنا بين نصوص أخرى، أولهما في الصفحة ٢٢، والثاني في الصفحة ٢١٧!

٣ - كتابة الأعلام وبعض المفردات الأجنبية مضطربة، فتارة تُنقل بالحرف اللاتيني وحده بدون مراعاة القارئ الذي لا يفن اللغات الغربية (مثلًا، ص ٦٨، ٧٠، ٧١، ٨٨...)، وتارة أخرى تُنقل بالحرف الأجنبي على نحو مغلوط (مثلًا، ص ٦٠ Pietro della valle، والصحيح Pietro della Valle -، ص ٢٩٠ Poulus، والصحيح Paulus -، ص ٢٩٣ Escirial، والصحيح Escorial - إلخ...). وطورًا تُعرّب الصيغة الأجنبية ولكن على نحو مغلوط أيضًا: فمعروف، مثلًا أن Tiberius يسمّى بالعمية «طياريوس» لا تييريوس (ص ٦٨)، والعالم Assemani هو «السمعاني» العالم الماروني الشهير، لا أسيماني (ص ٢٣٦). وأحيانًا تُرد صيغ الأعلام بالأجنبية مختلفة حتّى في الصفحة الواحدة، فلا يدوي القارئ أيّها يعتمد (مثلًا، ورد في ص ١٤٨ وأعلى الصفحة ١٤٩ ثلاث كتابات لاسم علم واحد: D'ohisson، D'ohisson، D'ohisson!).

٤ - على الرغم من المجهود الكبير الذي بذله المترجم، فهناك أغلاط لغوية يا ليت نحاشاها: جلس على المائدة (ص ٣)، والصحيح: جلس إلى...؛ النساء تجلس (ص ٣)، والصحيح: يُجلِسْنَ؛ يرتدي البدو ثيابًا بسيطة أكثر (ص ١١٦)، والصحيح: ثيابًا أبسط... وجل مَن لا يخطئ. وما كانت تلك الليّات الطفيفة لتسر حنات الكتاب الكثيرة والكثيرة جدًّا.

ملاحظة أخيرة: لقد استعمل مُخرج الكتاب، في الصفحتين ١٣ و ٢١٥، رسم الإطار الذي يزيّن غلاف مجلّتنا المشرق من درن الإشارة إلى المصدر، وبأية فعل. وهذه هي المرّة الثانية التي نلاحظ فيها هذا النوع من الاستعمال على يد المخرج نفسه، فقد لمنا ذلك في كتاب صديقنا الدكتور سمير أنطاكي عن رواد طبّ الميون في سورية، حلب، ١٩٩٣، ص ١ و ٤٣ و ٥٥ وسواها...

أ. ك. حليم

فرنسا والموارنة

تأليف نصري سلهب

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧، ٢٥٢ صفحة

يعرف القاصي والداني أن علاقات فرنسا بالموارنة مميزة ترقى إلى غابر الأجيال، لكن لم يُكتب حتى اليوم مؤلف خاص بهذه العلاقات، مما يبرز أهمية كتاب الأستاذ نصري سلهب، سفير لبنان السابق في الفاتيكان والقاضي والمحافظ والكاتب الذي نُشر له عدة مؤلفات، منها على خطى محمّد و على خطى المسيح، وآخرها الإسلام كما حرثه دين الرحمة والسلام.

لم يسع المؤلف لتقديم بحث مرغل في التفاصيل والدقائق، بقدر ما أراد أن يكون قريباً من جمهور المثقفين الواسع، ومع ذلك فقد استند طوال عرضه إلى أوثق المراجع وأيدطروحاته باستشهادات وأسانيد حفلت بها حواشيه، فجاءت تشفي غليل الاختصاصيين أنفسهم وتثير بوضوح جنبات موضوع شائق طالما أثار اهتمام العامة والخاصة.

فلك بأنّ علاقات فرنسا بالموارنة ظاهرة تكاد تكون فريدة في التاريخ. فهذه العلاقات ليست بين دولة ودولة، بل بين دولة، هي من الدول العظمى، وطائفة، محدودة العدد، إلّا أنّها صاحبة دور تاريخي لا يستهان به في منطقة الشرق الأدنى ولبنان خاصة. وقد نجح المؤلف في أن يبيّن أنّ تلك العلاقات ترقى إلى ما قبل الحملات الصليبية، إلى الإمبراطور شارلمان نفسه، ثم راحت تتوثق عراها مع مرور الزمن لا سيما منذ مجيء القديس لويس التاسع إلى الشرق، حتّى أيامنا، مروراً بـليريس الرابع عشر وخلفائه، ونابليون الثالث، والحملة الفرنسية في أعقاب فتنة العام ١٨٦٠، وزمن الانتداب وما بعده. ولا يكفي المصنّف بعرض الأحداث السياسية، بل يظهر مدى العلاقات الثقافية والتربوية أيضاً. ويتميّز عرضه بالتزاهة العلمية والبدع عن الهري، ومع كون المؤلف يشدد على ما تميّز به علاقة فرنسا بالموارنة، إلّا أنّه يظهر كيف نجحت تلك الدولة بأن تثبت صداقتها لجميع اللبنانيين على السواء مهما اختلفت طوائفهم.

نشير في الختام إلى غلط مطبعي صدر عن مصحّح المصنّف نفسه (!) وهو أنّه أضاف إلى اسم فرنسوا ده شاستري F. de Chastenui في أسفل الصفحة ٧٥، حرفي S.J. وكان الشخص المذكور هو من الرهبانية اليسوعية، في حين أنّ الإشارة كانت مخصصة باسم الأب يار فروماج Fromage في أعلى الصفحة التالية.

١. ك. ح.

تاريخ الكخالة

تأليف الأب شربل أبي خليل الأنطوني

المطبعة العربية، سدة البوشرية - لبنان، ١٩٩٧، ٦٥٦ صفحة

مؤلف استغرق إنجازها، بحثاً وجمع وثائق وكتابة، سبع سنوات، فتحوّل إلى موسوعة تُقرأ فصولها وقراتها قراءة وحدات كاملة متكاملة، لما فيها من وفرة معلومات ودقّة بحث ووضوح تعبير.

فصلها الأول عموميّات عن الاسم والوضع الجغرافي من موقع وحدود ومساحة، مع معلومات عن المناخ والتربة والماء، وعن النواحي السكّنية من أحياء البلدة وهندسة بيوتها، قديمها وحديثها، وعن القضايا السكّانية (إحصاءات، حركة الولادات بين ١٨٧٢ و ١٩١١، نبذة عن العائلات ونشاطاتها الاجتماعية وعن أُنديتها من ١٩٣٢ إلى ١٩٩٥). تنتهي ببعض الملاحظات في حركة التزوج وظاهرة الهجرة.

يتضمّن الفصل الثاني نبذة «عن تاريخ البلدة المأمّ» في حقبات ثلاث، أي قبل سنة ١٣٠٧، ابتداءً من ١٢٨١، ثمّ إبان العهد العثمانيّ (١٥١٦-١٩١٨)، ختاماً بماجريات القرن العشرين لا سيّما صمود البلدة دفاعاً عن كيّانها واستمرارية وجودها.

يركّز الفصل الثالث على القضايا الإدارية العامة، من شيخوخة الصلح والمجالس الاختيارية ثمّ المجالس البلدية مدوّلة بلوائح ما وصل إلى يد المؤلّف من أسماء الشاغلين لها. وفي الختام لائحة الذين فازوا من أبنائها بمراكز نيابة، في لبنان والمهجر.

الفصل الرابع يعالج الرضخ العقاري بين ١٨١١ و ١٩٣٧، استناداً إلى صكوك الشراء التي تمكّن المؤلّف من الاطلاع عليها. ويبلغ عددها ٢٣٦ صكاً مفضّلاً (اسم المشتري والبايع، مصدر الوثيقة، الثمن، إلخ). يلي الجدول نماذج عن عقود المقاسمة الشرعية على الورثة.

الفصل الخامس مكرّس للوضع الضرائبيّ مع تفعيل ٥٩ مستنداً.

الوضع الاقتصاديّ (أي الفصل السادس) يحثري على الأعمال الزراعية ونظام الريّ، وعلى الصناعة والتجارة، وعلى طرق المواصلات، وقد أنفخنا فيه المؤلّف بصور فوتوغرافية أصبحت نادرة، لبعض سيّارات «أبو دحمة» المشهورة.

الفصل السابع مخصّص للأوضاع الثقافية، ويحتري على لوائح حاملي الشهادات وعلى نبذة عن مدارس البلدة.

يعالج الفصل الثامن «الفترون والأزياء القديمة» مع معلومات عن الذين تعاطوا الأدب والفنّ، مقرونة بنماذج من أعمالهم الزيّنة والمنحوتة.

الفصل التاسع يأتي على ذكر بُنْد عن الكنائس والأديار، قديمها وحديثها، مدوّلة بأسماء الكهنة وبجردة عن الكبّ والمخطوطات القديمة وسجّلات الرعايا والأخويات ووكلاء الأوقاف.

وهناك فصل ندر وجوده في كتب التاريخ، وهو العاشر. فيه تفصيل عن الزيارات الراحوية من ١٧٦٨ إلى ١٩٥٩، مطلعها زيارة البطريرك يوسف إسطفان في ٣/٢١/١٧٦٨، تليها في السنة ١٧٦٩ زيارة المطران أنطاسيوس الحاج موسى. وقد دوّن المطران بطرس شلبي، في نهاية زيارته في ٣٠/٨/١٩١٢، محضرًا دقيقًا في ثلاث صفحات عن وضع الكخالة الديني والسكاني، مع لائحة بأسماء الفقراء والأيتام.

وقد جمع المؤلف في فصله الحادي عشر، ما أسماه «الجبل الذهبي»، ١٨٤٥-١٩٢٠ (ص ٤٠٥-٥١٠) وهو خلاصة سجلات قيد المعمّدين والمبشرين والمخطوبين والمتوفين في رعية مار إلياس، في هذه الحقبة.

أما الفصل الأخير فمخصص «لسلسلة الدعوات الرهبانية والكهنوتية النابتة في أرض الكخالة».

خاتمة الكتاب سلسلة من الوثائق التاريخية المصوّرة وعددها ٥٦، ولوائح المصادر المخطوطة والمطبوعة التي غرّف منها المؤلف (ص ٦٢٢-٦٣٨)، وأخيرًا قاموس بعض المفردات العامية.

تاريخ الكخالة مؤلّف ضخم سيصبح مرجعًا مهمًا سهل القراءة واضحًا، لكلّ ما تهتأ معرفته عن هذه البلدة.

الأب سامي خوري اليسوعي

سيرة البطريرك خريستوفورس الأنطاكي

صديق سيف الدولة

للكاتب الملكي المعاصر إبراهيم بن يوحنا الأنطاكي الأبروطبار

تدقيق وتحقيق الأرشمندريت إغناطيوس ديك

حلب، ١٩٩٧، ٧٦ صفحة

من الأهمية بمكان أن تُنشر مؤلّفات العرب المسيحيين الأوائل، فإنّها تبرز مساهمة النصارى الفعالة في الأدب العربيّ منذ بداياته، بالإضافة إلى ما توفّره من معلومات عن حياة الكنيسة في البلاد العربية والإسلامية سابقًا، ومدى الدور الذي اضطلع به أبناؤها على الصعد كافة. فالمؤرّخون المسلمون القلماء قلّموا اهتمامًا بغير الأحداث السياسية وأخبار الحروب، ولم يتركوا لنا، إلّا في ما ندر، تقارير عن الأوضاع الاجتماعية والفكرية والدينية والاقتصادية. وعليه فإنّ الكتيب الذي أصدره حضرة الباحث الأرشمندريت إغناطيوس ديك لهو جزيل الفائدة لمن يهتم بتاريخ المسيحية وآدابها في الديار العربية الإسلامية.

يستند الأب ديك إلى المخطوطتين اللوحيّتين المعروفتين بالمرية عن سيرة خريستوفورس، أحدهما نقله بولس ابن الزعيم عن مخطوط سابق، والآخر في مكتبة دير القديسة كاترينا في سيناء، وعمد، قبل نشر النص، إلى التمهيد له بمقدمة وافية عرّف بها

المؤلف، وأهم مراحل حياة خريستوفورس، وأوضاع الكرسي الأنطاكي في زمانه، وتنظيم الكنيسة الملكيّة في العراق وبلاد فارس (إذ إنّ أصل البطريك من بغداد)، وأوضاع المسيحيّين في الدولة الإسلاميّة ضمن إطار الأحداث السياسيّة آنذاك. وبعد إيراد النصّ الذي يحتلّ الصفحات ٢٥ إلى ٦٨، ينهي الناشر كتابه بفهاوس للأعلام والبلدان والأقوام، مع بيان لائحة بمراجعته تكاد تكون جميعها بالفرنسيّة.

لا شكّ في أنّ الأب ديك، المعروف بسعة اطلاعه على الشؤون المسيحيّة عامّة والتاريخيّة منها خاصّة، قدّم إلى القارئ العربيّ كتابًا عظيم الفائدة. فهو، على صغر حجمه، يُعلّمنا بأمور كثيرة تتعلّق بالحقبة التي عاش فيها خريستوفورس، إذ كانت منطقة حلب وأنطاكية تتلّبّ بين مدّ الجيوش الإسلاميّة وجزر السلطة البيزنطيّة وعكسها.

كذلك وثّق الناشر في تحليلاته ومقارناته لضبط بعض التواريخ التي تمتّ إلى حياة خريستوفورس، مصحّحًا، على سبيل المثال، ما وقع فيه العلامة فيه من خطأ في شأن وجود التنظيم الكرسيّ الملكيّ بالعراق وبلاد فارس (ص ١٥-١٩).

إلا أنّنا نأخذ على كتيب الأب ديك عددًا من الهفوات كان بإمكان حضرته تحاشيها بسهولة لأنّها من الأمور الثانويّة، ولو استدركت لظهر الكتاب بصورة علميّة مكتملة لا غبار عليها. فمثلاً لا نوافق سيادة الأب عليه، عزوفه عن إبراز الفوارق بين المخطوطتين «لثلاثاء» يريك القارئ العاديّ، فإنّه بعمله هذا تخلّى عن حصة مهمّة وغير مكلفة تروق القارئ «غير العاديّ»، ولا يضير عامّة القراء إن جُمعت الفوارق في الحواشي لثلاثاء تقف عائقًا دون سلامة النصّ.

كذلك كان بإمكان الناشر العلامة أن يصتبح الأغلاط الطباعيّة الكثيرة التي شوّهت عناوين مراجعته باللغات الفرنسيّة والإنكليزيّة والألمانيّة، وجميعها لا تخفى عليه أسرارها. وأخيرًا، إنّ إبراز عناوين الكتب، إن في المتن أو في الحواشي، لم يخضع لقاعدة علميّة موحّدة، فجاءت تلك العناوين تارة، وفي غالب الأحيان، بحرف النصّ نفسه دونما إشارة تميّزها عنه، وتارة بين معقوفين، وتارة أخرى بحرف ثخين، والأفضل، كما مرّ متعارف عليه بين أغلبية العلماء، اعتماد الطريقة الأخيرة.

أمكننا أن لا يحررنا الأب ديك طبعة ثانية منقّحة من الهنات التي ذكرناها، لأنّ كتابه يستحقّ، في ما عدا ذلك، كلّ تقدير، ويوفّر للباحثين أداة جزيلة الفائدة.

أ. ك. حشيمه

دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة
المجلد الثاني: الكنائس الشرقية الكاثوليكية
تأليف مجموعة من الكتاب

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧، ٣٦٢ صفحة

المجلد الثاني هذا، كسابقه دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، المنقول من اللغة الفرنسية، هو ثمرة تعاون بين الكنائس الشرقية الكاثوليكية في مصر، ودار المشرق في لبنان. قد يتساءل القارئ الذي أطلع في المجلد الأول على تاريخ الكنيسة عامة: لِمَ المجلد الثاني هذا؟ يجد الجواب في مطلع مقدمة الكتاب الذي نحن في صدد، فقد كتبت لجنة الإشراف ما يلي: «صنعت الجزء الأول من دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة في أواخر العام ١٩٩٤، وقد خلا من الحديث عن مسيرة الكنائس الكاثوليكية في الشرق، لأن المؤلف الفرنسي، جان كُثمي، اهتم، أول ما اهتم به، بتاريخ الكنيسة في الغرب. لذا رأت لجنة تعريب الكتاب ضرورة إضافة تاريخ الكنيسة الكاثوليكية في الشرق، وذلك لدافعين: أولاً، ليكون الكتاب بجزئيه، الأول والثاني، رؤية متكاملة لمسيرة الكنيسة الجامعة شرقاً وغرباً. ثانياً، لأن للكنائس في الشرق العربي دعوة خاصة بها. فقد شاعت العناية الإلهية أن تحل هذه الكنائس رسالة الإيمان بسر التجسد والفداء والقيامة في مناخ إسلامي، فتظل شاهداً على الإيمان في بقعة من العالم انطلقت منها الأديان وكانت منطقة تسربل بأسرار الروح، عطرتها حياة نسكية عاشها آباء لنا وشهداء، ولم تزل هذه الكنائس في الشرق العربي، بالرغم من ضآلة حجمها في وطنها الإسلامي، تزوي رسالتها الهامة وكانت الاتصال الدائم في مسيرة الإيمان أثناء القرون العابرة. ولقد طلبنا إلى متخصصين أن يوجزوا أهم ملامح كنسنتهم. ولعل النظرة الشاملة هذه تساعد القارئ على تكوين فكرة متكاملة واضحة، وإن كنت متضبة، عن كل كنيسة من الكنائس الشرقية الكاثوليكية، وقد أتى الترتيب أبجدياً. كما أننا أضفنا عرضاً للكنيسة الأثيوبية لما لها من علاقة وطيدة بالكنائس الشرقية، إذ أسستها كنيسة الإسكندرية».

أما أسماء الذين ألّفوا تاريخ هذه الكنائس فهم: الأرمنية (المطران بطررس مراياتي)، الروم الملتكثرون (الدكتور رسام ككب)، السريانية (المطران ميخائيل الجميل)، القبطية (القسس إسكندر وديع، والأنبا مكاريمس توفيق، والأب يشوي فوزي، والبطريرك إسطفانوس الثاني غطّاس)، الكلدانية (الأب أليز أبونا)، البطريركية اللاتينية الأورشليمية (أحد كهنتها)، المارونية (الأب بولس صفيّر)، الإثيوبية (الأب صلاح أبو جوده).

تُزيّن صفحات الكتاب ٧٥ رسماً لبعض الشخصيات التي قامت بدور مهم في كنسنتها، وللمعاهد والمؤسسات التي تشهد على نشاطها الروحي والتربوي والاجتماعي.

أ. ص. حموي

دراسات شرقية مسيحية

مجموعة ٢٦-٢٧؛ مجموعة ٢٨: أبحاث، وثائق

المركز الفرنسيسكاني للدراسات الشرقية المسيحية،

القاهرة والقنس، ١٩٩٦، ١٩٩٧، ٦٣٨+٣٢٠ صفحة

المجموعة الأولى (٢٦-٢٧) هي كناية عن يوميات دير الرهبان الفرنسيسكان في الإسكندرية المعروف بدير القديسة كاترينا، دُوِّنها الأب موريشيو بَلْشِير (١٨٩٨-١٩٧٨) وأورد فيها أخبار ذلك الدير وكنيسته وورعته والإرمانيات التابعة له منذ بداياته في مطلع القرن الثالث عشر حتى العام ١٩٥٦. وقد نشر تلك اليوميات وقُدِّم لها الأب ليرو كروتشيان. ولا يخفى ما لهذه اليوميات من أهمية في معرفة أخبار الكنيسة والبلاد عامة، وقد أجاد الناشر عرضها وإخراجها بوضوح، داعماً مقدّمه الإضافية (ص ١-٢٨) ببيت ييليوغرافي موسّع (ص ٢٩-٤٥)، مذيلاً متن اليوميات بعدة ملاحق: الأول (٣٨٧-٤٤٨) مخصص بالمؤسسات والجمعيات التابعة للدير المذكور؛ والثاني متعلق بسائر أماكن وجود فرنسيسكي حراسة الأراضي المقدسة في مصر، سواء في الإسكندرية نفسها أو في الدكا والقيوم والقاهرة (٤٤٩-٥٣٤)؛ أما الثالث فهو فهرس بالمواد (ص ٥٣٧-٥٨٠)، في حين أفرد الرابع لفهرس بالأعلام وآخر بأسماء الأمم والشعوب والديانات والمذاهب، وآخر بالتعابير العربية والتركية المتميزة، وآخر بالرسوم.

المجموعة الثانية منوعة الموضوعات، أوسعها دراسة قام بها الأب منصور مستريح (ص ٥-١٤٤) في شأن مصطلحات الشرع الكنسي والمعايير المتبعة في نقلها إلى العربية، وقد أفرد لتلك الدراسة تعريف خاص يلي هذه التيلة. ثم هناك مقالان للأب وديع أبو اللين (ونحن نفترض أنه صاحب المقالين لأن التوقيع غير كافٍ وجاء على النحو التالي: Wadi)، والأولى دراسة في ترجمة عربية غير منشورة للقديس أنطونيوس (ص ١٤٥-١٦٠)، والثانية دراسة بعنوان «الرشد ابن الطيب وكتابه الترياق» (ص ٢٧١-٢٨٤). أما المقالات الأخرى فهي الآتية: «حول طبعة حديثة لمؤلفات بولس النقي» بقلم إ. لوغيسي، و«سقوط القدس بحسب عظة الراهب إستراتيجيوس» بقلم ب. برونه، «القديس الأورشليمي» بقلم إسطفان فريهست، «رحلة ألفيزه كوتاريني إلى الأرض المقدسة ٢٤ يوليو - ٢٩ سبتمبر ١٥١٦»، بقلم سينر ده مانتولي. الموضوعات كما هو ظاهر، شائعة جميعها، بعضها كُتب بالفرنسية وبعضها الآخر بالإيطالية.

معجمان وجيزان لاتيني عربي وعربي لاتيني لـ «مجموعة قوانين الكنائس الشرقية الكاثوليكية»

ذكر المؤلف، في عرضه أعمال اللجنة التي قامت بترجمة تلك القوانين، المبادئ والمقاييس التي سار عليها الأعضاء لإنجاز مهمتهم، تلخصها في ما يلي، مع أنها مبادئ ومقاييس لا تخفى على العاملين في حقل الترجمة: توحيد مصطلحات الشرع الكنسي، علماً بأن هذا التوحيد ليس محبباً في جميع الحالات، وبأن مجموعة هذه المصطلحات قد تكون إسهاماً في وضع معجم عربي في الشرع الكنسي؛ الأمانة للنص اللاتيني الأصلي؛ استعمال المصطلحات الشائعة، ولا سيما مصطلحات الشرع المدني؛ استعمال المضارع (مع «ينفي أن» أو ما يشبهها) في القوانين التي تعبر عن أمر أو إجراء؛ استعمال فعل «سارع إلى» للتعبير عن التأهب للقيام بعمل؛ قد يطابق فعل مجهول فعلاً لازماً، لا بل فعلاً معلوماً؛ قد يترجم فعل بظرف، وظرف لاتيني بمفعول مطلق أو بصفة أو بفعل أو بعبارة؛ قد يترجم اسم تليه صفة باستين، أو صفة باسم أو ظرف؛ قد يترجم اسم جنس باسم نوع، والعكس بالعكس؛ تفضيل الجملة التابعة على الجملة اللاتينية المعطوفة، بالحفاظ على ترتيب الكلمات على قدر الإمكان؛ ترجمة التعابير اللاتينية بتعابير عربية أو بما يناسبها.

وفي القسم الثاني معجمان وجيزان مزدوجان لاتيني عربي وعربي لاتيني، توفنا على أولهما فقط، لأن الترجمة التي نحن بصدها هي من اللاتينية إلى العربية. وثمة لاحظنا بعض الأخطاء نسوق طائفة منها، على سبيل المثال، أخذناها من حرف m الذي يتناول ١٢٦ ترجمة عربية لكلمات أو تعابير لاتينية. يجد القارئ في القسم الأول من الطر ما ورد في النص، وبين هلالين الكلمة التي نقرحها.

- magis intelligo = استوعب أكثر فأكثر (لا يقال في العربية: أكثر فأكثر، بل يقال مثلاً: ازداد استيعاباً يوماً بعد يوم).
- magisterium = تعليم (= سلطة تعليمية، حيثما وردت هذه الكلمة).
- magistratus = صاحب السلطة (= وردت في عبارة tenere magistratum، ومعناها تولّى الرئاسة).
- animo magno = عن نفس طيبة (= بهمة واسعة، بشهامة نفس).
- mandans = مفروض (= موكّل).
- manifestatio = إعلان (= كشف).
- membra nata = أعضاء تلقائيون (= حنثيون بالآحرى = راجع ترجمة البوليسين).
- mens = روح (= نية).

- minister sacer = خدام الأنداس (أظن أنه الخادم المكرس).
- moderator = مُشرف (= موجه).
- modus procedendi = طريقة إجراء (= كلمة إجراء كافية).
- a momento = منذ (= من لحظة).
- necto moram = عوّق (= أجّل).
- motivus = دافع (= حيثية: راجع ترجمة البوليسين: سياق الكلام).
- modus = نشاط (= حركة: أي منظمة).
- mox = فوراً (= سريعاً).
- munimen = حصن (= صون).
- munio = أرفق (= زوّد).
- mutilo = بتر عضواً (= شوه: هنا).
- mysterium = سريرة، سرائر (= أسرار: سياق الكلام).

بلغ عدد ملاحظتنا ٢٠ من أصل ١٢٦ كلمة أو عبارة مترجمة، أي ١٦٪ فقط، وهي نسبة ممتازة، لا سيما أنّ المؤلف قد يعترض على بعض ملاحظتنا أو على العديد منها. لا يسعنا إلا أن نختم التعريف الوجيز هذا بالتشديد على جودة هذه الترجمة التي قامت بها اللجنة المصرية. وبما أننا رأينا العديد من وجوه الشبه بين هذه الترجمة وترجمة الآباء البوليسين، وفُضِّلنا قارة هذه وتارة تلك، نتمنى أن تصل الكنائس الشرقية إلى التوحيد بينهما لمزيد من خدمة هذه الكنائس.

أ. صبحي حموي

من مؤلفات الأب بولس الفغالي، ١٩٩٧

يتابع حضرة الخوري بولس الفغالي إصدار كتيبه برتبة سريعة ومهمة عظيمة، وقد نشر في الأشهر القليلة الأخيرة تسعة مؤلفات موزعة على سلاسل ثلاث، علماً أنه يدير تحرير تسع سلاسل بلغت إصدارات بعضها الخمسة عشر، وغاليتها من قلم حضرة. ألا زاده الله نشاطاً!

أما ما بَلَّغنا من هنا الإنتاج في السبعة الأخيرة فيتوزع كما يلي:

١ - من سلسلة دراسات بيلية:

أ - إنجيل متى. بدايات الملكوت، الجزء الأول، الرقم في السلسلة: ١٤، ٥٥٦ صفحة من القطع الكبير. وسوف يليه، بحسب المؤلف، جزءان!

ب - سفر الرؤيا بين الأمس واليوم، الرقم: ١٥، ٤٥٦ صفحة من القطع الكبير. وهذا الكتاب حصيلة المحاضرات التي تليت في مؤتمر سبئية الير الكتابي الخامس (١٩-٢٥

يناير ١٩٩٧)، ننتجها الأب الفغالي وقدم لها، كما أنه حُزب قسماً منها متاً ثلّي باللغات الأجنبية.

٢ - من سلسلة «القراءة الربّية»: على عُود بعشرة أوتار، الرقم: ٨، ٢٠٨ صفحات. قدم الفغالي في هذا الكتاب ثلاثين مزموراً توافق بعض الأعياد الربّية كالميلاد والنفاس والشعائين والقيامة والصعود.

٣ - من سلسلة «محطّات كنيّية»:

أ - رسالة القنّيس بولس إلى أهل تسالونيكي، الرقم: ٥، ١٩٢ صفحة. وفي ختامه فهرس بالكلمات اليونانية الواردة في الرسالة ومقابلها بالعربية.

ب - كلمة الله يتبوع حياة، الرقم: ٦، ١٦٦ ص. ويحوي هذا الكتاب ترجمة عدد من المحاضرات التي أُنّيت في المؤتمر الذي عقده، بمدينة هونغ كونغ، «الجمعية العامة الخامسة للرابطة الكنيّية» في تمّوز/ يوليو ١٩٩٦. وفي ختام الكتاب نصّ اليان الختامي الصادر عن المؤتمر وفيه قراءة حاضراً قراءة موجزة في ضوء حادثة السامرة التي عرفت المسيح وراحت تلعنه على أبناء بلدها.

ج - رسالة القنّيس بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي، الرقم: ٧، ١٢٨ ص.

د - الإيمان وسرّ الخلاص، الرقم: ٨، ٣٢٠ ص. جمع هذا الكتاب موضوعات كنيّية ولاهوتيّة مختلفة تتحوّر حول أنطاب ثلاثة: وجه الله، يسوع المسيح في موته وقيامته، أسرار الكنيسة. وهذا المؤلّف مفيد جداً لأنّه يتطرّق إلى أمور عقديّة كثيرة وأساسية في ضوء التصوّر الكنيّية.

هـ - رسالتا يعقوب ويهوذا إلى الكنيسة الجامعة، الرقم: ٩، ٢٧٦ ص. هاتان الرسالتان قلّما تُقرأان في الحياة الليتورجية اليوميّة، وهذا ما يؤسف عليه، لأنهما غاية في العمق والغنى. وفي كتاب الأب الفغالي فهرسان للكلمات اليونانية الواردة في الرسالتين (ص ١٨٩-١٩٤ و ٢٦٧-٢٧٠).

و - خراف ضالّة. حوار مع شهود يهوه، الرقم في السلسلة: ١٠، ١٨٠ ص. هذا الكتاب هو بالحقيقة بقلم عدّة مؤلّفين، أوّلهم الأب بولس الفغالي (ص ١-٦٠)، والثاني الأب حنا داغر (ص ٦١-٩٨). أمّا القسم الثالث فهو بقلم مؤلّفين اثنين: توفيق دياب وجوني خوري (ص ٩٩-١٢٤)، وكذلك القسم الرابع (ص ١٢٥-١٦٢). والقسم الأخير والخاتمة هما بقلم الأب بولس الفغالي. فهذا التنوّع بالمصادر، لا سيّما أنّ بعضها مقالات وبعضها محاضرات، يفسّر ما يظهر من تكرار في طيّات الكتاب. إلّا أنّ ما يوحد بين الأقسام هو التّلهبة، إذ يجتهد المؤلّفون في اعتماد أسلوب جديد لسراجه شهود يهوه، هو الحوار الهادئ المبني على المحبة.

أ. ك. حشيمه

الإنسان في المجمع الفاتيكاني الثاني

تأليف المطران عبده خليفة

مشتورات المركز الروماني للأبحاث والدراسات

دير ما روكز، الدكوانه (لبنان)، ١٩٩٧، ٢٠٢ صفحة

عُرف المطران عبده خليفة البرهني، رئيس أساقفة أستراليا على الموارثة سابقاً، بنشاطه الثقافي الكثيف المتعدد الجوه. فقد حرّر عشرات المؤلفات والمقالات في علوم اللاهوت والتاريخ والإسلاميات والأدب والاجتماع. وبفضل خبرته مستشاراً لاهوتياً في المجمع الفاتيكاني الثاني، فإنه تابع عن كثب القضايا الأساسية التي طرحها هذا المجمع التاريخي، وزوّد طلابه ووعاباء وقراءه أبحاثاً له في هذا المجال، كان آخرها هذا الكتاب المميز.

فموضوع الإنسان هو من الموضوعات الجوهرية التي تهتم المجتمع منذ بداياته، يشغل باله على نحو ما يشغله موضوع الله، ولا عجب فالإنسان هو على صورة الله ومثاله. وتعليم المجمع الفاتيكاني في هذا المجال من أشمل ما قيل وأجمل، يسم بالعمق من جهة وبالاتساح من جهة أخرى، وقد أجاد سيادة المطران خليفة بعرضه على خير وجه.

يبدأ الكتاب ببيان المفهوم الكتابي واللاهوتي والفلسفي والآبائي للإنسان قبل المجمع الفاتيكاني الثاني، وخلاصته أنّ قيمة الإنسان تقوم على كونه خليفة الله، خلّقه على مثاله ليكون سيد العالم، حراً مدركاً، يسمو بجسده وروحه وقلبه مبتعداً عن الشر ومتغلباً عليه، يساعده المسيح ابن الله الثاثر، القادي والمخلص، ليرقى إلى كمال أبناء الله.

وملي المقدمة، البليغة على إيجازها النسي، اثنا عشر فصلاً تحيط بموضوع الإنسان من جميع جوانبه، وعناوينها تنفي عن الإطالة في العرض: هوية الإنسان وكرامته، حقوق الإنسان، الإنسان والخلاص، الإنسان والخطيئة، الإنسان والألم، الإنسان والتوبة، الإنسان والتربية، الإنسان والثقافة، الإنسان وتقدم العلوم والتفنيات، الإنسان والسياسة، الإنسان والاقتصاد، الإنسان والإلحاد.

كتاب في موضوع عصري بالغ الأهمية، عالجه خير عالم.

أ. كميل حشيمه

لاهوت التاريخ البشري

تأليف الأب فاضل ميديروس البرهني

دار المشرق، سلسلة دراسات لاهوتية، بيروت، ١٩٩٧، ١٠٠ صفحة

رأى بعضهم أنّ الشرقيين لا يهتمون بالبحث التاريخي، وعليه ليس عندهم نظرة إلى علم لاهوت التاريخ. لذا فإنّ دراسة الأب ميديروس تدوّن ثغرة في الكتابات اللاهوتية العربية، لا سيما أنّ الوجود التاريخي هو من أهم القضايا الفكرية المعاصرة.

يرتكز الكتاب على اتجاه التاريخ من جهة، وعلى مضاء من جهة أخرى. والمقارنتان متكاملتان، ولولا التسلسل الزمني لوقع لاهوت التاريخ في فغ النظريات والماليات لآته لا ينطلق من الواقع التاريخي. ولولا البحث عن «المعنى» لوقع لاهوت التاريخ في فغ انغلاق التاريخ على نفسه.

وتعتمد الدراسة على ثلاثة تيارات مسيحية: الشرقي المتمثل في الفكر الرومي في القرنين ١٩ و ٢٠ والمستند أساساً إلى الآباء الشرقيين، والقرمي الكاثوليكي المتمند أساساً على أوغسطينس، والقرمي الإصلاحني المتمند على لوثر. ولكن النظرة التي يعرضها سيداروس هي في النهاية نظرة شخصية مضمونة وقالباً، إذ إنها لا تتخذ بمصادرها بل تسلمها فقط.

الدراسة عميقة موقفة وفي الوقت نفسه سهلة المنال مشاغفة.

أ. ك. ح.

Le Père Arrupe
L'Eglise après le Concile
par le P. Jean-Yves Calvez
Les Editions du Cerf, Paris, 1997, 220 pages

الأب أروي - الكنيسة بعد المجمع الفاتيكاني الثاني

تأليف الأب جان إيف كالفيز

الأب جان إيف كالفيز، اليسوعي الفرنسي، المعروف بأعماله عن فكر كارل ماركس، يتناول في هذا الكتاب موقع ورئيس هام الرهبانية اليسوعية الراحل الأب بدرو أروي من العام ١٩٦٥ إلى ١٩٨٣، وهو كان المشترك بفعالية في مختلف لقاءات تلك الفترة (جلسة المجمع الفاتيكاني الأخيرة، جلسات اجتماعات الأساقفة في أميركا اللاتينية، واجتماعات الأساقفة الإفارقة وغيرها).

يقول الأب كالفيز في مقدمة الكتاب عن الأب أروي: لقد كان الأب أروي رائد العمل الكنسي بعد المجمع الفاتيكاني الثاني، وعاملاً بموجب توجيهات الكنيسة في عدة مجالات لانعاش روح الإنجيل في العقول والقلوب، في وقت كان فيه تقد الدين والإيمان ميطراً. الأب أروي كان له الفضل في إعادة تحديد بعض المفاهيم الأساسية التي تتعلق بمهتات الكنيسة في العالم: من الرسالة إلى الرسالات، وهذه قضية القضايا في الرهبانية اليسوعية وفي صق وجطانها. الرسالة تنفرع أو تتجسد في رسالات، مهتها نشر الإنجيل وشراء. إلا أن ذلك يجب أن يتم بالكثير من «الحذر الزهوتي»، فالتقدم والعدالة لا يتحمان الرسالة بل هما منها وفيها. ورئيس الرهبانية الراحل، الذي عاش جزءاً من حياته في اليابان، اهتم بموضوع الثقافة والمثاقفة، حيث إن لا ثقافة من دون مثاقفة ومن دون روح. وكب أيضاً في قضية الفكر والعقل البشري، حيث إن للعقل مهتات ذات طابع وثاني، لا ينبغي أن

تَوْضَعُ جَانِبًا.

وأخيرًا يحثنا الأب كالفيز من حقبة الأب آزوي في مجال الحياة الروحية، وهي من صلب الروحية الإغناطية، إذ إن الإرسال للبشرى يشكل فيها بعدًا أساسيًا. الأب آزوي هو عظيم من عظماء عصرنا كانت تحركه محبة الله الساكنة في كل وجه بشري.

١. ص. دكاش

شَلُو المناقيد

تأليف المطران فارطان أشكاريان

ترجمة جولي مراد

دار المراد، بيروت، ١٩٩٧، ١٣٦ صفحة

غير ما يقال في تعريف الكتاب هنا هو ما سطره قلم الأب جورج بفيانيان في مقفلة: «شَلُو المناقيد هو عبارة القيم والمبادئ الإلهية والروحية التي تقطرت في وجدان سيادة المطران فارطان أشكاريان على مرّ السنين وتفتّرت كلمات حُبلى بعمق إيمان، ووضوح رؤية، وأمانة رسالة للإنسان والحياة». الموضوعات التي تطرق إليها المؤلف تمت إلى الذات العميقة في مواجهة القدر والعالم والناس، فإلى الأمومة وقيمها وقد خصّصها سيادته بصفحات رائعة (٤١-٥٤)، فإلى الوطن والثقافة وأمور أخرى جوهرية. وبما لجها المطران أشكاريان بإخلاص وصدق ودقة ملاحظة يراقبها عاطفة تنور حينا وتلين أحيانًا، ممّا يطبع الكتاب بنفحة شعرية تراكب الشطحات الفكرية وتبرزها في حلّة جمالية مميّزة. ولا شك في أنّ للمميّزة فضلًا في نقل هذا الكتاب القيم إلى لغة الضاد، إذ جاء أسلوبها سلسًا مرثيًا بطارع الفكر، فيثور معها إذا ثارت، ويتأوّه إذا بدا ثمة ألم، ويتهلّل حينما يتضجّر الفرح. وجاء إخراج الكتاب الرائع يلدو ببلوه ويهيج القارئ بذوقه الرفيع وحسن اختيار الرسوم التي رافقت النصوص، وجميعها من صنع أشهر الرسّامين العالميين.

ولما كان هذا الكتاب التحفة ينبي انكمال في جوهره ومظهره، نسوق بعض التصحيحات اللغوية بغية التحسين. فقد وقع، في ما تعلق بالتشكيل، عدد لا بأس به من الأغلط، بعضها مطبعي بدون شك: السعادة قُرِوة مية (ص ٦)، والصحيح قُرِوة؛ الحياة أغنية (ص ٦)، والصحيح أغنية؛ خيوط زكاء (ص ٣٧)، والصحيح ذكاء؛ بالنال وبالضم، وذكاء هي عَلَمٌ للشمس؛ أروي عطش (ص ٣٤ و ١٣٠)، والمفروض أروي بضم الألف؛ الرّض (ص ٧٥، ٧٩، ١٣٣)، والصحيح الرّض يفتح الراء، وهو القبر؛ أنضافر مع الجمال قِيَامًا (ص ٤٠)، والمفروض قِيَامًا؛ ليس الحب... تضحية وعزاء بل حقيقة (ص ٨٩)، والصحيح حقيقة؛ أقبض على الحياة (ص ١٠١)، والصحيح إقبض بكسر الألف؛ يممعنا (ص ١١٩)، والمفروض مُمعنا أي صيتًا؛ أضئت قناديل (ص ١٢٦)، والصحيح أضأت. وثمة أخطاء سهو، كالذي ورد في ص ١١٤: «فتشتُ عن قرن»، بحث عن روح تضاهيان روعة قلب...، والصحيح هو يضاهيان بصيغة المذكّر. وهنالك أخطاء

شائعة كاستعمال التجلُّر بمعنى التأصل في حين مر عكسه تمامًا (ص ١١٤)، أو استعمال كلمة هيكل بمعنى المنبع، كما ورد في الصفحة ١٠٨: «على هيكل معبد مشرق»، والمفروض: على مبيع معبد، فالهيكل هو المعبد، وهل يكون الهيكل في الهيكل؟ إلى ذلك كنّا نوذّر لو تحاشت المترجمة الكريمة بعض المفردات الغريبة التي لا يفهمها المتبحرون، فكيف بعامة قراء المطران أشكاريان؟ من هنا قولها: لما كنت غلامًا مَهْوُودًا (ص ١٢)، وقد فهمنا، بعد العودة إلى معجمنا المتجدد أنّ الغلام اليهود هو الفتى الخَص. ومن هنا أيضًا قولها: أتأثرت حبًّا (ص ٣٧)، واضطربنا، ومعنا بعض المتضلعين من اللغة، إلى الاستجداء ثانية بمنجذنا، فمررنا أنّ التأثرت إنّما هو الترقّد. ومن ذلك أيضًا: أذغد الليل سدوله، ربا ليه قبل بمبارة أبسط: أرخى الليل سدوله؛ علمًا أنّ فعل «أذغد» هو لازم غير متعدّد، فيقال: «أذغدُ الليل» وحسب.

هنا ما بدا لنا أن نقوله بغية الخدمة النصوح نسلينا إلى من نعرف له مكرّرًا بالعمل المبدع الجميل. وإلى المطران أشكاريان أيضًا نكرّر شكرنا مثنيتين عطاءه، فلئن عرفناه في ما قبل ناثرا أنيقًا، إذ بنا نكتشفه اليوم شاعرًا محلّقًا.

أ. ك. حشيمه

هل أنت معي؟

تأليف المطران بطرس مراياتي

دار النراد، بيروت، ١٩٩٧، ١٦٠ صفحة

المطران بطرس مراياتي، رئيس أساقفة حلب على الأرمن الكاثوليك، جمع في شخصه صفات الراعي النور الفطن والعالم المتبحر في شؤون الدين والدنيا. وكتابه هل أنت معي؟ خير دليل على تلك الظاهرة. فهو عصارة خبرة الأسقف الرعوية الغنية، يدعمها اطلاع واسع نتيجة قراءات شاملة وأسفار متنوّعة الاتجاهات والأهداف. ومن الدقّة إلى الدقّة، يأخذ الكاتب بيد قارّته، بل بقلبه وذهنه وشخصه كاملاً، فيسير معه في سلسلة من الأحداث تُستَقرَض نُشْجَرُج منها أمثولات بليغة دامنة. وما يزيد في وقعها أنّها تأتي بأسلوب جَنّاب طريف ملس ولغة عربية ناصعة اليان، ملكها سيادته كما ملكها قبلة المرحوم عمّه الوردت بولس الذي دَبّج في نشرة طائفته بالشهباء عشرات المقالات القيّمة الشائقة. ونحن شاكرون للمطران مراياتي الذي جمع هذه النبد وقد تشر بعضها في مجلة بيليا الجبيلة لمؤسّستها المنقورة له الأب لويس خليفة، ونأمل في ألا يخل علينا بالمزيد.

كما أنّنا نأمل من سيادته إصلاح غلطيّين وردا في كتابه ويمتّان إلى عضوين من وهابيتا. فقد ذكر في الصفحة ٢١ الأب لوسيان دوغال الذي اشتهر بأغانيه في السينات، وهو في الحقيقة إيبه Aimé دوغال. وذكر في الصفحة ١٥٦ الأب Teillard de Chardin الفيلسوف الشهير، واسمه الصحيح... Teilhard ولعلّ الغلط طباعيّ. ثمّ إنّنا نشير إلى خطأ لغويّ شاع كثيراً بين إبحرانا الحلّتين لم يُسلم منه سيادته، فمضى يكون هو الباقى إلى تصحيحه!

ذلك بأنّه قال (راجع ص ٩) إنّ نُسخ الإنجيل توضع على الهياكل، وإنّ شاهد في صالة من صالات إحدى الكنائس، هيكلًا صغيرًا وُضع عليه كتاب مقدّس (ص ٥٧)؛ والواضح من المقطعتين المذكورتين أنّ المعنَى هو المذبح لا الهيكل. قالهيكِل هو البناء الذي تُقام فيه الشعائر، كالكنيسة، وهو أيضًا الموضع الأصغر في صدر الكنيسة الذي يقام فيه القربان، وهو ما يدعوه العامة بالخُورس.

بقي أن ننتهي على إخراج الكتاب البديع، وقد زاد في جماله إتمام عدد من الرسوم المناسبة بريشة كبار الفنانين العالمين.

أ. كميل حشيمه

القديسة تريزا الطفل يسوع معلّمة الكنيسة الأعمال الكاملة

تقلها عن الفرنسية أليز أبونا، ييار رشا، د. دمد قناب هائلة

قَم لها الأب جان سليمان الكرملّي

سلسلة تراث الكرمل، الرقم ٢٠، بيروت، ١٩٩٧، ١١٧٠ صفحة، تجليد فني

باشرت الرهبانية الكرملية، منذ أواخر الثمانينيات ومطلع التسعينات، تصدر في بيروت سلسلة قيمة من كتب أعلامها الروحانيين بعنوان «تراث الكرمل»، فكان أولها مؤلف تريزا الأقبيلية الموسوم بكتاب السيرة، نقله إلى العربية أنطوان سعيد خاطر (طبعة ١، ١٩٨٦؛ طبعة ٢، ١٩٩١). ثم صدر للمؤلفة نفسها كتاب المنازل نقله أيضًا وعن الإسبانية أنطوان خاطر (١٩٩١)، وتبعه في سنوات قليلة جدًا عدد من المؤلفات لا سيّما للقسيس يوحنا الصليب، نذكر منها: مع يوحنا الصليب، مدخل إلى تعليمه الروحي مع مختارات، تأليف أنجلو ألباني وماسيمو أسترو، ترجمة الأب إسطفان طعمه (الرقم ١٠ في السلسلة، ١٩٩١ - وقد عرّفه المشرق في حينه، ١٩٩٢، ص ٥١٨-٥١٩)؛ يوحنا الصليب: الأعمال الصغرى، تقلها عن الإسبانية أنطوان خاطر وأنطوان عيد ولوران قديح وشامين رشا، الرقم ١١، ١٩٩٢؛ يوحنا الصليب: التشيد الروحي، نقله أ. خاطر، الرقم ١٢، ١٩٩٤؛ يوحنا الصليب: الليل المظلم، ترجمة الأب إسطفان طعمه، الرقم ١٣، ١٩٩٥.

والى جانب سلسلة «تراث الكرمل» المذكورة، أطلق الكرمليون سلسلة ثانية أسموها «بحوث في تراث الكرمل» فصدر أولها سنة ١٩٩١ بعنوان تريزا الأقبيلية. مقاربات في التصوّف، وهو خلاصة أعمال المؤتمر التريزياني الأول المنعقد في لبنان يومي ٢٦ و ٢٧/ ١/ ١٩٩١؛ وكان الكتاب الثاني قصة حياة تريزا مارتان لمؤلفه المطران شفي غوشيه وترجمة الأب يوسف قوشاقجي، ١٩٩٢. وعنوان الكتاب الثالث هو يوحنا الصليب: تصوّف، شاعر ومعلّم الكنيسة (أعمال المؤتمر الكرملّي الثاني، المنعقد في بيروت - نيسان ١٩٩٢)، وقد صدر في العام ١٩٩٣.

وهاتان السلسلتان تميّزان بمستواهما الرفيع إن من جهة الترجمة أو من حيث المنهجية العلمية.

وبالإضافة إلى ما سبق، أصدرت الرهبانية الكرملية سلاسل أخرى وكتباً مضمّنة أقل تخصصاً ولكنها مفيدة لقراء القراء الذين توجّه إليهم، منها: الصلاة في الحياة لجان لافرانس، تريب أير أبونا، طبعة ٢، بيروت، ١٩٩١؛ صلاة الكنيسة لمؤلفته إديث شتاين، حرّبه الخوري حليم ريشا، بيروت ١٩٩٥؛ البيان الفارضان. رسالة تريمز ليزيو، بقلم كورنراد دي ميتر، نقلته إلى العربية دعد قناب عائنة، بيروت، ١٩٩٧؛ تريمز الطفل يسوع لمؤلفته أنيس ريشوم، تريب الأب ميشال حنّاد، بيروت، ١٩٩٦، (وهو مصوّر، للصغار).

وللكرملتين في شبرا (مصر) إصدارات أيضاً تعرّف روحانية رهبانيتهن وأعلامها، نذكر بعضها تمهيداً للقائمة: ابنة الكنيسة ومعلمتها. حياة القديسة تريمزا الأليبية، ١٩٨٠؛ وهبة الكرمل، ١٩٨٤؛ إرتقاء جبل الكرمل ليوحنا الصليب، ١٩٩٠؛ حياة القديس يوحنا الصليب، ١٩٩١؛ الوجه الطيبي للقديسة تريمز ليسوع الطفل، ١٩٩٧. وهذه الكتب، لا سيّما الثالث والأخير منها ذات قيمة كبيرة، وإن كانت لا توازي الكتب الصادرة من بيروت إخراجاً.

وأما إذ أفقنا في الكلام على مؤلفات الكرملتين التي ذكرناها، فلكي نبرز أهميّة الدور الذي يضطلع به هؤلاء الرهبان الأفاضل على صعيد المنشورات الروحية، ولكي نمهد لمؤلف أخير جاء، في نظرنا، حجر الفلق في البناء السابق وإكلاًلاً له، وهو طبعة أعمال تريمز الطفل يسوع الكاملة.

لقد صادف العام ١٩٩٧ مرور مائة سنة على وفاة القديسة تريمز، وفي نهاية هذا العام بالذات أعلنها البابا يوحنا بولس الثاني معلّمة الكنيسة الجامعة، اعترافاً منه بما قلّته تلك الراهبة المتواضعة من تعليم أصيل يبرز حقائق الإيمان بحكمة وصدق متميّزين. فكانت الفرصة سانحة لنشر مجموع مؤلفات تريمز نشرًا علميًا في ترجمة متقنة. ذلك بأنّ القارئ العربيّ العاديّ لم يكن يعرف حتى اليوم إلا سيرة القديسة النائية التي نُقلت إلى لغتنا مرّة أولى سنة ١٩٢٦ بقلم الخوري يوسف عوّاد، ثمّ توالى الترجمات وكان آخرها بقلم المطران إلياس نجمة في العام ١٩٩٣. كما أنّ رسائل تريمز نُقلت إلى العربية منذ أمد غير بعيد، على يد الأبّين ميجان نصر وفكتور نبعة سنة ١٩٩٢. أمّا الطبعة الحالية فتشمل بالإضافة إلى السيرة والرسائل، المسرحيات التي ألّفها الراهبة القديسة، وهي ثمان (ص ٢٤٩-٤٢٢)، والقصائد التي تروى على الخمين (ص ٤٢٣-٦١٠)، والصلوات (ص ٩٥٣-٩٧٦)، والمحاورات الأخيرة (ص ٩٧٧-١١٥٣).

لا بدّ من أن نشي كلّ الشاء على جودة العمل بمجمعه، من ترجمة ومقدمات وحواري وتعليقات وإخراج. إلّا أنّنا نظرح في الختام سؤالاً: لِمَ لمْ تروّج ترجمة الأسماء الرهبانية المركّبة؟ قد نقل اسم Thérèse de l'Enfant - Jésus إلى العربية بصيغة «تريمز الطفل يسوع» وهو الصحيح والمستساغ. أمّا في باب الرسائل، فُترّمت الأسماء على نحو قبيح جدًّا وغير دقيق: Agnès de Jésus صارت «أنيس يسوع»؛ Marie du Sacré-Cœur صارت «ماري للقلب الأنتم»، إلخ. إنّ استعمال «اللام» غير موفق، والأفضل أن تستعمل صيغة

المضاف إليه من دون زيادة أو نقصان: ماري القلب الأقدس، أنيس يسوع، ماري
الملائكة...

أ. ك. حشيمه

١ - ناسك كفيفان

تأليف جوزف إيلان

مسلة «الشهود»، الرقم ٥٣، المنشورات البولسية،

جوتيه - بيروت، ١٩٩٧، ١٣٦ صفحة

٢ - الطالب القديس

٣ - القديس بطرس

٤ - زهرة الشباب

تأليف الأب إميل الحاج البولسي،

مسلة «الشهود»، الأرقام ٥٤، ٥٥، ٥٦، المنشورات البولسية،

جوتيه - بيروت، ١٩٩٧، ١٥٢ و ١٧٢ و ٢٧٦ صفحة

تتابع منشورات الآباء البولسين تزويدنا تُحفّ مسلة «الشهود». فهذه الكتيّات الصغيرة
حجّماً، الكيرة قدرًا والجميلة مظهرًا، تأسر القلوب والنفوس بما تتضمّن من موضوعات
مقبّسة من واقع البشر. وهل أبلغ من البير لوصف ما بهمّ الإنسان من شؤون وشجون؟
والتراجم الأربع التي تُعرض الآن كفيّلة، بتوّعها واختلاف أصحابها، بأن تُظهر نماذج
متكاملة لأناس معوا، كلّ بأسلوبه ومواهبه، إلى تحقيق الهدف الذي من أجله وُجدنا
جميعًا. فناسك كفيفان، الأخ إسطفان نعمه، راهب من بلادنا وأبناء جيلنا عاش حياة
الزاهدين العاملين الصامتين؛ والطالب القديس هو دومييكو سافير الذي أكمل في خمسة
عشر عامًا شروطه في سُبل القداسة عاشًا في كنف القديس الكبير دون بوسكو حياة كلّها
طاعة للرؤساء والقانون، في النعمة الأخوتية والسلوك الحسن والبسمة الهادئة، إلى همة
تستهض الرفاق بغيرة لا تبي؛ والقديس بطرس، هامة الرسل وفاق المسيح الأوائل، هو
واحد منّا، بعظمته وضعفه البشري، يذكرنا بأن كلّ إنسان مدعو ليكون صخرة ترتكز عليها
الجماعة فلا تزعزعها جحافل الشرّ؛ وزهرة الشباب، القديس جان بركمانس الراهب
اليسوعي المتوفى ولما يتجاوز الثانية والعشرين من عمره يمد أن رقي سلّم القداسة بحياة
عادية تألقت بتسيم الواجبات اليومية على أكمل وجه في التواضع والمحبة.

والكتيّات الأربعة أنشئت بأسلوب جذّاب لتقرأ بلغة تُعشّ الفكر إلى جانب الروح.

أ. ك. حشيمه

ملخص التعليم المسيحي. أسئلة وأجوبة

تقله من الإبطالة الأب أغسطس شدياق الكرملني

توزيع رهبانية الكرملين في لبنان، الحازمية، ٩٦ صفحة

حين صدر تعليم الكنيسة الكاثوليكية المسيحي في العام ١٩٩٢، عمد كثير من الكتاب إلى تناول مضمون هذا التعليم بطرق كثيرة وأساليب مختلفة، محاولين من خلالها استخلاص العنيدة واختصارها. ومنها طريقة «الأسئلة والأجوبة». فارتأى الأب أغسطس شدياق الكرملني أن ينقل كتيبا وضع بالإيطالية وأتبع هذه الطريقة، راجيا أن يحسن القارئ العربي الطبة المختصرة هذه لـ «تعليم الكنيسة الكاثوليكية المسيحي»، رشا يتيسر له أن يقرأه كاملا بالمرية.

يتهي الكتاب، إلى جانب الفهرس العام المؤلف، بفهرس خاص بأهم الموضوعات، مع ذكر أرقام الأسئلة التي ترد فيها.

إن طريقة «الأسئلة والأجوبة» في التعليم المسيحي لها حسناتها كما لها حدودها، إلا أننا نحترم رأي الذين ما زالوا يحبذونها في أيماننا، ونتمنى لهم أن يقيدوا منها، وكتب الأب شدياق كليل بمساعدتهم.

أ. صبحي حموي

أعداد المشرق السابقة

جميع مجلدات المشرق التي ظهرت منذ إعادة إصدار المجلة،
العام ١٩٩١، متوفرة بالأسعار التالية:

١٩٩١	(المجلد ٦٥)	-	٥١٨	صفحة	-	١٧	دولارا
١٩٩٢	(المجلد ٦٦)	-	٥٤٤	صفحة	-	١٦	دولارا
١٩٩٣	(المجلد ٦٧)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٥	دولارا
١٩٩٤	(المجلد ٦٨)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٤	دولارا
١٩٩٥	(المجلد ٦٩)	-	٥٢٠	صفحة	-	١٣	دولارا
١٩٩٦	(المجلد ٧٠)	-	٥٤٤	صفحة	-	١٢	دولارا
١٩٩٧	(المجلد ٧١)	-	٥٤٤	صفحة	-	١١	دولارا

وهناك مجموعات قديمة، من المجلد ١ (١٨٩٨) إلى المجلد
٤٤ (١٩٥٠)، مع الفهارس، متوفرة لدى الإدارة.

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتموز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزئين.
- يُرجى من السادة المؤلفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكتابة أو مكتوبة بخط واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أُنشِرت أم لم تُنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلة المشرق.

بدل الاشتراك من السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

١٠ دولارات أميركية	في لبنان وسورية
١٥ دولارًا أميركيًا	في مصر
٢٥ دولارًا أميركيًا	في البلدان العربية الأخرى
٣٥ دولارًا أميركيًا	في أوروبا
٤٠ دولارًا أميركيًا	في أميركا وأستراليا

التسديد بواسطة حوالة مصرفية لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسط، بيروت. رقم الحساب 1 US\$ 11 25120 OA، أو بواسطة شك.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par virement bancaire à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US\$ 11 25120 OA, ou par chèque.

du christianisme (R. Tomb); M.B. Aoun: *Bayn al-masīhiyya wa-l-islām. Baḥṡ fī-l-mafāhīm al-asāsiyya*; A. Bsteh et A.T. Khoury: *Al-Isḡā' ilā kalām Allāh fī-l-masīhiyya wa-l-islām*; M.b. Aoun: *Maqālāt lāhūtiyya fī sabil al-ḥiwār* (A. Ghazal); A.T. Khoury: *Al-Islām fī 'aqīdatihī wa nizāmihī* (C. Hechaïmé); B. Khoury: *Qirā'at lil fikr al-'arabī al-ḥālī* (C. Hechaïmé); M.M. Mirō: *Al-ārā' al-igīmā'iyya wa-s-siyāsiyya li Amūh ar-Riḥānī* (C. Hechaïmé); K.R. Sarkis: *G'ila; At-turāb al-aḥar; Zaman al-barākān; Asūr al-farūg* (S. Daccache); Y. Ghossoub: *Al-A'māl al-Kāmila* (R. Harfouche); A. et P. Russel: *Tārīḥ Ḥalab at-ṭabī'ī fī-l-qarn at-tāmin 'aṣār* (C. Hechaïmé); N. Salhab: *La France et les maronites* (C. Hechaïmé); C. Abi-Khalil: *Tārīḥ al-Kaḥḥāleh* (S. Kuri); I. b. Yūhannā al-Anṭākī: *Sūrat al-baṭriyark Hristīfūrus al-Anṭākī* (C. Hechaïmé); Un groupe d'auteurs: *Dalīl ilā qirā'at tārīḥ al-kanīsa. Al-Kanā'is aṣ-ṣarqīyya al-Kāṭulikīyya* (S. Hamoui); *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 26, 27-28 (C. Hechaïmé); V. Mestrih: *Lexique latin -arabe, arabe-latin du Droit Canon des Eglises Orientales Catholiques* (S. Hamoui); *Ouvrages du P. Paul Fēghali* (C. Hechaïmé); A. Khalifé: *Al-Insān fī-l-maḡma' al-Vāṭikānī at-tānī* (C. Hechaïmé); F. Sidarous; *Lāhūt at-tārīḥ al-baṣārī* (C. Hechaïmé); J.-Y. Calvez: *Le Père Arrupe. L'Eglise après le Concile* (S. Daccache); V. Achkarian: *Ṣadwu-l-'anaqīd* (C. Hechaïmé); P. Mreyati: *Hal anta ma'ī?* (C. Hechaïmé); Th. de l'Enfant-Jésus: *Al-A'māl al-kāmila* (C. Hechaïmé); J. Eliān: *Nāsik Kfīfār*; E. Hajj: *At-ṭālib al-qiddīs; Al-qiddīs Buṭrus; Zahrat aṣ-ṣabāb* (C. Hechaïmé); A. Chidiac: *Mulahḥaṣ at-ta'ūm al-masīḥī. As'ila wa aḡwiba* (C. Hechaïmé).....

niveau d'endettement qui n'est plus supportable et qui perturbe l'économie au lieu de l'aider; le poids des dettes est sans comparaison avec le montant des investissements directs de l'Europe en ces régions et celui de son aide au développement. Enfin les données *politiques* sont celles de conflits qui font de cette région le premier importateur mondial d'armes et le principal client des firmes nord-américaines et européennes dont il absorbe les trois quarts des ventes à l'étranger. Les programmes de partenariat des conférences de Barcelone et de Malte, dont l'article souligne par ailleurs les aspects positifs, devraient être révisés pour tenir compte des données ainsi analysées..... 179

Le phénomène de la violence politique dans la pensée arabe contemporaine, par le P. Robert Benedicty, S.J.

Dès le milieu des années 60 le phénomène de la violence politique a été perçu par les intellectuels arabes comme un problème social et culturel qui grève les destinées de la Nation, et qui se présente également comme un des instruments du changement politique. Les travaux scientifiques qui ont été produits sur ce sujet en langue arabe entre 1965 et 1996 comprennent près de 148 titres. Pour qui se penche sur les thèmes traités dans ce contexte, il ressort qu'ils s'articulent autour de trois axes principaux: la crise des régimes au pouvoir qui se manifeste dans le cercle de la violence oppressive et de la résistance violente; les essais d'explication de ce phénomène; l'enracinement culturel de la violence 203

Hadīyyat al-Iḥwān fī Ṣaḡarat ad-Duḥān, de Muḥammad b. Muḥammad b. 'Abd ar-Razzāq, alias Murtaḍā az-Zabīdī, éditée par Ibrāhīm as-Sāmarrā'ī.

Cette courte épître a été éditée par L. as-Sāmarrā'ī à partir d'un microfilm qui se trouve à l'Université d'Amman sous le n°12 et tiré lui-même du Ms 349 de l'Université de Yale. L'auteur, M. az-Zabīdī, mort en 1205h, est l'auteur du célèbre *Tāğ al-'Arūs*. Il montre que le tabac a été décrit par de nombreux auteurs musulmans anciens, notamment Ad-Dīnawarī (mort en 282h/895), ce qui prouve qu'il était bien connu des Arabes. Ceux-ci le désignaient sous le nom de Ṭubbāq. Par la suite, le terme s'est déformé en Ṭubbāk, pour devenir, chez les occidentaux, Tabac. Il est revenu chez les Arabes sous la forme Tabāḡl 239

Recensions de livres

P.-A. Bernheim: *Jacques, frère de Jésus*; E. Trocmé: *L'enfance*

religieux et civil.

La grille de lecture chrétienne prône le principe de la persévérance dans les valeurs Chrétiennes. Elle responsabilise l'homme et reconnaît à Dieu sa providence d'inspiration et non de gouvernement. Ce n'est pas d'une nouvelle technique de pêche que Jésus a instruit ses disciples, mais de l'espérance. A cause de Sa Parole, l'espérance pousse les disciples déçus à persévérer et à réitérer leurs gestes malgré l'échec de la veille. La Croix n'est autre que cette persévérance même. Cette lecture ressortit à la logique de la foi sur le plan religieux et fonde celle de la liberté sur le plan civil.....

123

Regard d'un touriste sur la Cappadoce en Turquie, par le P. Salim Daccache, S.J.

La route menant d'Antalya à Konya, ville où Jalal ad-Din ar-Roumi a fondé l'école soufie, ouvre les portes d'une région, au cœur de l'Anatolie, riche en souvenirs et en histoire. C'est en cette région, en Cappadoce, que le christianisme, depuis le 4^{ème} siècle, s'est enraciné pour se développer à travers le temps jusqu'au 14^{ème} siècle. Eglises rupestres, peintures, fresques icônes et ermitages font partie d'un paysage lunaire où les laves des volcans se sont transformées en cônes, pics et grands rochers où l'homme a creusé son habitation. Ce berceau de la civilisation chrétienne reste une pièce originale qui témoigne de la vitalité d'une foi et d'un peuple.....

155

Les relations économiques de l'Union européenne et des pays du Sud et de l'Est de la Méditerranée, par le Père Jean Ducruet, S.J.

Des données démographiques, commerciales, financières et politiques éclairent les problèmes que posent les relations économiques entre l'Union Européenne et les pays du sud et de l'est de la Méditerranée. L'écart démographique entre les rives de la Méditerranée, celles du nord et celles du sud et de l'est, accroît encore la disparité des revenus et la poussée de l'émigration; mais la mobilité des hommes ne saurait être traitée comme une simple déficience à éliminer à une époque où l'on prône la mondialisation des échanges. Les données commerciales entre l'Europe et les pays du sud et de l'est de la Méditerranée sont asymétriques comptant pour 5% pour l'Europe et 50% pour ses partenaires; elles sont totalement déséquilibrées et risquent de l'être encore plus avec l'élimination des droits de douane que préconise la conférence de Barcelone et le protectionnisme maintenu quant aux échanges agro-alimentaires. Les données financières sont celles d'un

une spiritualité de l'union à Dieu est sous-jacente pour ces hommes d'action que sont les ignatiens, qui découvrent la volonté de Dieu non seulement dans la prière, mais aussi dans la vie en général et dans le service en particulier. De ces deux composantes naît *l'humilité amoureuse*, qui consiste à se reconnaître créature venant de Dieu et retournant à Dieu, dans une humilité empreinte d'amour. De cela naît une hymne à la joie et à l'allégresse, caractéristique de l'anthropologie ignatienne.....

85

Problématique de la réunification du Siège patriarcal grec d'Antioche, par le P. Victor Chelhot, S.J.

Le projet de réunification des deux branches du Patriarcat grec d'Antioche, en conflit depuis 1724, remonte à Vatican II et au Décret sur l'Oecuménisme. Il s'est concrétisé en 1974 par l'échange de visites synodales des délégués respectifs des deux Synodes. Ce projet refit surface en diverses circonstances, en particulier à la suite de la rencontre à Balamand, en 1993, de la Commission mixte internationale du dialogue entre l'Eglise Catholique et l'Eglise Orthodoxe dont les conclusions mirent fin à l'Uniatisme et parlèrent d'Eglises soeurs à propos des Eglises catholiques et des Eglises orthodoxes. En 1995, Mgr. E. Zoghby, évêque grec catholique, fit une profession de foi unioniste dont la substance a été reprise par le Communiqué synodal grec cath. en juillet 1996. En octobre de la même année, le Communiqué synodal grec orth., tout en accueillant fraternellement cette initiative, souligna les points qui auraient besoin d'une plus ample étude et rappela que l'Unité antiochienne est inséparable de l'Unité entre l'Orthodoxie et l'Eglise catholique. Enfin, en juin 1997, l'Eglise grec. cath. reçoit du Saint Siège des éclaircissements sur ce projet.....

105

L'initiation apostolique ou la persévérance héroïque dans les valeurs, par Samir el-Khoury.

D'allure pédagogique, le récit de la «pêche miraculeuse» relaté par St Luc (5/1-11) se présente comme une leçon inaugurale à caractère initiatique. De quoi Jésus voulait-il instruire ses disciples dans ce récit? En fonction de quelle vertu orthopraxique a-t-il recruté ceux qui seront les apôtres de la Bonne Nouvelle?

La lecture sacrale de ce récit souligne le principe de la totale soumission à Dieu qui a, pour le monde, un mandat de gouvernement intégral. Elle prolonge la logique de la religion et celle de l'autoritarisme qu'elle sacralise sur les plans

«*Al-Machriq*» et les questions pédagogiques au temps du Père Louis Cheikho, par Georges F. Salloum.

L'éducation a toujours constitué un ministère privilégié des Jésuites. Dans la ligne de cette vocation, la revue *Al-Machriq*, par la plume de plusieurs confrères du P. L. Cheikho, a consacré de nombreux articles traitant notamment de l'impact de l'éducation sur la vie sociale, des écoles laïques, des méthodes pédagogiques modernes, de la différence entre les internats et les externats, du rôle de la femme dans l'éducation, et même de l'importance à accorder à la langue arabe pour une réelle inculturation de la jeunesse orientale dans son milieu. En tout cela, les auteurs se sont voulu fidèles à leur célèbre *Ratio Studiorum*, et s'ils se montrés parfois polémistes rigides dans leurs affirmations, ils ne prônaient en fait qu'une exigence constructive inspirée de la spiritualité ignatienne qui s'appuie sur l'expérience vécue, la réflexion rigoureuse, l'action constructive et un sain discernement, le tout dans la collaboration avec la famille.....

63

Les études sur la langue arabe dans la revue «Al-Machriq» (1898-1927), par Hiba Chébaro Sinno.

Dès la parution d'*Al-Machriq* (1898) et tout au long de la vie de son initiateur le P. Louis Cheikho (mort en 1927), la revue a accordé à la langue arabe une place de choix. Cet article passe en revue les axes majeurs selon lesquels s'est développée la recherche en ce domaine durant la période indiquée: la phonétique, la morphologie, la syntaxe et la lexicologie arabes; l'emprunt linguistique, le dialectal, l'écriture; les biographies de grammairiens, la publication de manuscrits; la critique linguistique... Toutefois, la défense et l'illustration de la langue arabe dans *Al-Machriq* n'étaient pas de nature à éclipser une réelle prise en considération, sur ses pages, des problèmes que posaient à cette langue l'évolution des sociétés arabes de l'époque.....

73

Composantes de l'anthropologie ignatienne, par le P. Fadel Sidarous, S.J.

Dans un précédent article, publié dans *al-Machriq* en 1991, l'A. dégageait les principaux éléments du «secret de la pédagogie des Jésuites». Dans cet essai, plus religieux, il dégage les trois principales composantes de «l'anthropologie ignatienne». L'homme ignatien (laïc ou religieux) est une personne habitée du *désir de Dieu*; toute une pédagogie spirituelle du «désir» se dégage. Il vise aussi l'union de sa volonté à celle de Dieu; toute

SOMMAIRE

Liminaire: <i>Propos sur le centenaire d'«Al-Machriq»</i> , par le P. Salim Daccache, S.J.....	5
<i>La revue «Al-Machriq» hier et aujourd'hui (1898-1998). Continuité et développements</i> , par le P. Camille Hechaïmé, S.J.	
A l'occasion du centenaire d' <i>Al-Machriq</i> , l'A. dresse le bilan de ce long cheminement. Il évoque, dans une première partie, les quatre grandes étapes de son histoire: l'époque de L. Cheïkho, le fondateur (1898-1927), celle du deuxième quart de siècle suivant avec notamment le P. Henri Lammens et Fouad E. Boustany (1928-1950), celle ensuite qui vit la direction du Père (depuis Mgr) LA. Khalifé (1950-1970), et enfin la quatrième, celle de la reprise, après l'interruption forcée entre 1970 et 1990. Dans une deuxième partie, l'A. fait ressortir les grandes composantes de la pensée et de la méthode de la revue, notamment la promotion de la langue arabe, la publication des anciens manuscrits, surtout ceux qui ont trait aux Arabes chrétiens, la participation à l'essor des lettres, des sciences et des arts, et enfin la confrontation de la revue et des grands courants de pensée qu'elle a côtoyés tout au long de son existence féconde.....	9
<i>Les débuts d'«Al-Machriq» à travers la correspondance entre Louis Cheïkho et quelques hommes de lettres et orientalistes</i> , textes édités par le P. Camille Hechaïmé, S.J.	
L'A. de cet article a recueilli, dans les centaines de lettres adressées à L. Cheïkho par un grand nombre de personnalités, quelques extraits qui décrivent les origines de la revue fondée par le célèbre Jésuite: démarches et difficultés pour l'obtention du permis, but et programme de travail de la publication, genre des articles, nombre des abonnés, tracasseries occasionnées par la censure ottomane, autant de menus détails qui parlent d'une manière directe et vivante et contribuent à une meilleure écriture de l'histoire.....	49

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante douzième année
1998



DAR EL-MACHREQ