

# الإسلام في كتابات العصر البيزنطي بين الحوار والمجادلة، ترجمة : ميخالي سولومونيدس

أنجيليكي غريغوري - زياكا \*

يرجع اهتمامنا الخاص بالإسلام أولاً- إلى قرب المسافة التي تفصل اليونان عن دول الشرق والدول الإسلامية، وثانياً للأواصر التاريخية الخاصة التي نمت بين العالمين والحضارتين تارة إيجاباً وتارة سلباً، وذلك من خلال تعايشهما واتصالهما الممتدين عبر القرون، وعلى هذا تعدّ دراسة الإسلام لليونان موضوعاً مهماً جداً؛ بل بالغ الأهمية خاصة بالنسبة لليونان الحديثة.

فالإسلام مختلفٌ عن الفكر اليوناني والحضارة اليونانية؛ ولكنه ليس بعيداً ولا غريباً عنهما؛ لأنه بمثابة الجار الجُنُب الذي تعايشنا معه قرونًا عديدة، وقد لعب هذا التعايش مستوىً مهماً في تاريخ وتطور الهلينية الحديثة، وذلك بسبب المتزامات التاريخية التي تشكلت في الشرق منذ القرن السابع الميلادي وما تلاه.

وقد تعايشت الهلينية مع العالم الإسلامي في ظروفٍ كثيرة ومختلفة قرونًا؛ ما أدى إلى تأثر الحضارتين إحداهما بالأخرى، فالتعرّف على الإسلام من قبل العالم اليوناني والكتابات اليونانية قديمٌ جداً؛ حيث بدأ هذا التعرّف منذ البدايات الأولى للإسلام، عندها تعيّن على بيزنطة مجابهة انتشاره ليس بالقوة العسكرية والسياسية فحسب؛ بل أيضاً بالردود المضادة والعميقة والتي كُتبت باللغة اليونانية، وامتدت من القرن الثامن الميلادي إلى الخامس عشر، وبنقل الفكر اليوناني إلى التراث العربي.

ومع أن هذه الردود قد اتخذت طابعاً جدلياً دفاعياً؛ فإنّ العلاقات بين التراثين الدينيين لم تتخذ شكلاً عدائياً، وشاهد ذلك أنها تضمّنت وصفاً مقتضياً، وأحياناً مطوّلاً لتاريخ، وحياة، ومبادئ الإسلام، ما أتاح تعريفاً وافياً بفحواه.

وقد حدث مثل هذا في المجال السياسي؛ لأنّ المواجهات لم تكن دائماً عسكرية، فبجانب القوة العسكرية والسياسية نما التواصل الثقافي الذي روى بالقيم الروحية تراث الحضارتين والعالمين، والتي أسهمت بشكل قويّ في نقل الأعمال اليونانية إلى العالم الإسلامي، وذلك عن طريق عديد من الترجمات العربية لأعمال الفلاسفة اليونانيين، والأدباء الهلنستيين من القرن الثامن إلى الثالث عشر.

وقد ظهرت وتبلّورت هذه الأعمال في دمشق، وبغداد، وفي عديدٍ من مراكز دراسة الأعمال الهلنستية في الشرق الأدنى والأوسط، والتي وضعت أسس تكوين العلوم الطبيعية الإسلامية والفلسفة الإسلامية، مثل بلاد حرّان: في شمال غرب بلاد ما بين

النهرين، والرّها: شمال شرق سورية، ونيسابور: جنوب بلاد فارس... إلخ.

ومن ناحية أخرى فإن سقوط الإمبراطورية الرومانية الشرقية (بيزنطة) تحت السيطرة العثمانية عام 1453م شكّل بُعْدًا آخرَ لاتصال العالم اليوناني بالعالم الإسلامي، وكذلك التغيّر التاريخي للسلطة، والحكم العثماني الإسلامي المديد (بين أواسط القرن الخامس عشر، وبدايات القرن العشرين) الذي عاش خلاله اليونانيون، ومسيحيو الشرق، وشدبه جزيرة البلقان، تحت السيطرة العثمانية، وفي ظل توقف النشاط الأدبي الغزير لهذه الفترة، اضطرّ المسيحيون في هذه المناطق أن يتعرفوا على الإسلام عن قرب، بالإضافة إلى أن محاولات التقارب اليوناني التركي التي لم تنقطع خلال هذه الفترة من التعايش الجبري الممتد لقرون عديدة بين العالم اليوناني المسيحي والعالم الإسلامي.

إنّ الهدف من هذه الدراسة تقديم عامّ للأدبيات اليونانية، والدراسات اليونانية التي تناولت الإسلام، مع ذكر قدامى المؤلفين والمحدثين وتحليل أعمالهم، ودراسة المنهج الذي اتبعوه في اقترابهم من الإسلام، ومناقشة مبادئه، كذلك محاولة إظهار التأثيرات الواقعة، والمناهج التي اتبعوها، والمدارس التي ينتمون إليها.

وقد حاولنا ألاّ- يتخذ هذا العمل شكل القاموس الببليوغرافي، وحاوّلنا صبغته بصبغة البحث الشامل، وبذلك يمكن للقارئ أن يجد في هذا العمل عرضاً وتحليلاً للببليوغرافيا اليونانية عن الإسلام، بالإضافة إلى إطارٍ للأحداث التاريخية والمناقشات المركبة، والتفسير التي تعطي عرضاً منظماً للتاريخ، وللحياة، ولمبادئ الإسلام، كذلك حاولنا كلما دعتنا الضرورة- أن نتطرق لموضوعاتٍ لم يُوفها البحث اليوناني الحديث حقها بعد.

وفي بحثنا في العلاقات العميقة للعالم البيزنطي والعالم الإسلامي لا نستفيد من الأبحاث المتوفرة في الأدب البيزنطي عن الإسلام فقط؛ بل نستثمر أيضاً أبحاث الفترة البيزنطية عن الإسلام، ونتخطى هذه الأبحاث إلى الدراسات الشخصية الخاصة للأعمال والشخصيات التي لم تتطرق إليها الدراسات المعاصرة.

في هذا الإطار لا يفوتنا أن نذكر الباحثين الأوروبيين والأمريكيين الذين تعرضوا لبعض أوجه النصوص البيزنطية التي عُيّيت بالإسلام دون أن نُوغل في تفاصيل أعمالهم؛ حتى لا نحيد عن هدفنا الأساس، وهو عرض الببليوغرافيا اليونانية التي تبحث في الإسلام، ولكن عندما يتقاطع البحث اليوناني مع الدولي، لا يمكننا التغافل عن عرض التأثير والتأثر المتبادل بينهما. ووفقاً لما تقدّم يمكن تقسيم البحث بالكامل على أربعة فصول:

**الفصل الأول:** في تاريخ التعريف بالإسلام من قبل العالم البيزنطي اليوناني (القرن الثامن إلى النصف الأول من القرن الخامس عشر الميلادي) مع التأكيد على الأسلوب الذي يُتناول به الأدب اليوناني المعاصر، وهذا الفصل يتعرّض للكتابات النقدية (الأدب الاعتراضي) للإسلام، والتي ازدهرت أثناء القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، التي تواجه الإسلام تارة باعتباره هرطقة مسيحية، وتارة أخرى بوصفه تمظهُراً للمسيح الدجال.

**الفصل الثاني:** يتناول الأدب الاعتراضي المتجه إلى الإسلام، والذي يحارب التعاليم الإسلامية بمنهجية، والذي ازدهر أثناء القرنين التاسع والرابع عشر الميلاديين.

**الفصل الثالث:** يتناول الكتابات التي تعرّضت للإسلام في القرنين الأخيرين من العصر البيزنطي (الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين) إلى وقوع القسطنطينية تحت السيطرة العثمانية، وفي هذا الفترة الأخيرة، وعند اقتراب نهاية الإمبراطورية البيزنطية يُلاحظ ظهور أسلوب جديد في الاقتراب من الإسلام من أباطرة أمثال: "إيوانس السادس كانداكوزينوس" و"عمانويل الثاني باليولوغوس" اللذين وُصفا بتعليمهما الراقى، وشخصيات مثل: "غريغوريوس بالاماس" رئيس أساقفة تسالونيكى و"إيوسيف فريثنيوس" الراهب الأديب، هذا الاقتراب يميّزه الاعتدال، وانخفاض حدة النزعة العدوانية، وهؤلاء كلهم اقتربوا من القضايا الإسلامية بفهم أعمق أكثر من سابقهم من الاعتراضيين، وكتبوا عن الدين الإسلامي بنبرات أهدأ، وتناقشوا مع شخصيات إسلامية مهمة.

**وفي الفصل الرابع (الأخير):** ندرس المحاولات الأولى التي تلت فتح القسطنطينية (1453م) مباشرة من قبل البطريرك "جيناديوس سخولاريوس" وبعض الأدباء أمثال "جورج الطرابزندي" و"جورج الأميروتزي" لإيجاد صيغة للتقارب من خلال الحوار (المسيحي-الإسلامي).

ما تقدّم يُظهر أن البحث يقدم ببليوغرافيا واسعة ونابعة من الأدب اليوناني للعصر البيزنطي والتالي عليه، وهو مجهول للعوام ويغطي علاقات التناظر والحوار مع الإسلام، ويوضح الظروف التاريخية لهذا العصر، كما يتيح ببليوغرافيا وفيرة؛ عن طريق عرض ملخصات لمقالات وبحوث تعرض لموضوعات معاصرة للإسلام، كما أنه لا يوجد عمل متاح يوفر كل هذه المعرفة؛ ليكون أساسًا للدارس، ويُعتد به بوصفه أساساً أولياً للمتخصص، ويعامل كوسيط للتناول المختصر المرضي عن الإسلام لكل مَعْنِيٍّ بالأمر، ولذا نأمل أن يقوم هذا العمل بتغطية هذه الفجوة بالنسبة للقارئ اليوناني؛ بل والعربي على حد سواء.

وأخيرًا ينبغي أن نذكر أن اختيار هذا الموضوع جاء لاهتمامنا وإيماننا بالحاجة الملحة لتعميق المعرفة والتواصل بين المسيحية والإسلام؛ لاسيما في العصر الذي غدا فيه الإسلام في بؤرة الاهتمام العالمي؛ إذ أضحت ضرورة التعايش بين المسيحية والإسلام وكذا الديانات والحضارات الأخرى احتياجًا واقعيًا مُلحًا.

ويهدف هذا البحث أيضًا إلى الإسهام في التعريف الجوهرى بالحضارات والأديان، وإزالة المخاوف والأحكام المسبقة الناجمة عن الاختلاف (1).

**عودة إلى الماضي: تاريخ مواجهة وتصدي العالم البيزنطي للإسلام:**

تعرف العالم اليوناني والكنيسة الأرثوذكسية الشرقية إلى الإسلام منذ أول خطواته (من

القرن السابع إلى الخامس عشر) حيث نمت بين العالمين الهلينيستي المسيحي الشرقي، والإسلامي صلات ومعارضات ليست عسكرية فحسب؛ بل و علمية أيضاً، وكانت معظم كتابات الأدباء البيزنطيين آنذاك عن الإسلام تحمل في أكثرها طابعاً دفاعياً اعتراضياً.

كما أن الكتابات البيزنطية عن الإسلام معروفة بوجه عام للبيبلوغرافيا العلمية خاصة في العالم الأوروبي والغربي (2)، ومع أن جُل الأدب البيزنطي عن الإسلام لم يدرسه البحث اليوناني الحديث، قامت بعض الدراسات التي فتحت الطريق، وشجعت البحث المتوسع لهذا الموضوع بالغ الأهمية، وأول من قام بذلك هو أ. سذراكاس (3) في بداية الستينيات معتمداً على نتائج البحث السابق عليه، والذي قام به الباحثان Beck و Güterbock.

وقد تناول الموضوع بالبحث النقدي الجاد مجموعة من الباحثين اليونانيين المعاصرين مثل الدكتور: سبيرو فريونيس، من الولايات المتحدة الأمريكية، الذي أصدر أبحاثاً مهمة عن علاقات بيزنطة واليونان بالإسلام منذ القرن السابع، وحتى السابع عشر الميلادي (4)، وظهر هذا الاهتمام على أثر الدراسات البيزنطية لليوناني ب. خاراني الذي أدخل البحوث البيزنطية للولايات المتحدة الأمريكية، كما شجع العمل على تتبع الفتح الإسلامي لآسيا الصغرى (5) \* يليه الدكتور أ. أرغيريو (6) في ستراسبج الذي حاول منذ عام 1967م ووفقاً للمنهج العلمي الحديث أن يعرض لموضوعات الأدب البيزنطي حول الإسلام، وقد عُني هذا الباحث كما سيأتي بدقائق هذه الموضوعات، وتطوّرت دراسته إلى مجموعة من الأبحاث المنتظمة عن فترة الحكم العثماني (1453 – 1821) كذلك اهتم الدكتور دانيال ساخاس في كندا بموضوع الأدب البيزنطي حول الإسلام (7).

وفي اليونان قام أ.د. كاربوزيلوس (8) وبعض الباحثين الآخرين بدراسات محدودة أمثال أ. زاخاريادو (9) التي درست تاريخ إمارات آسيا الصغرى والسلطنة العثمانية، كذلك عُني ن. إيكونوميديس (10) بالأدب البيزنطي في القرن الخامس عشر الميلادي، وعُني ج. جيورجياديس – أرناكيس بالعثمانيين الأوائل (11) وغيرهم.

وضمن هذه المحاولات المحدودة تدرج بعض التوصيات التي صدرت عن مؤتمرات جمعية الدراسات اليونانية/العربية التي نشرت في دوريتها Graeco Arabica، وهذه الجمعية أنشئت في اليونان بتسالونيك عام 1981م من قبل أساتذة جامعة تسالونيك، ونظمت حتى الآن ستة مؤتمرات دولية تداولت فيها أبحاثاً متعلقة بالعلاقات اليونانية/العربية منذ العصر البيزنطي وحتى اليوم، وجميع موضوعات المؤتمر ومضبطة جلساته تُنشر بدورية Graeco-Arabica (منذ عام 1982 وما يليه) (12).

هذا الأدب يضم كثيراً من مقالات النقد والاعتراض على الإسلام، بعضها صديغ على هيئة محاورات منحولة بين مسيحيين ومسلمين، وأوّل من صاغ المقالات الاعتراضية على الإسلام باللغة اليونانية يوحنا دمشقي (المتوفى 755م)، ومن بعده ثاودوروس أبو قرّة (المتوفى 825م) اللذان واجها الإسلام، واعتبرا هراطقة مسيحية، وقد نهج نهجهم

كثيراً من الكُتّاب البيزنطيين المبكرين منذ القرن التاسع الميلادي، فظهر هذا النشاط في سوريا المتأغرقة التي كان المسلمون قد فتحوها، ثم انتقل إلى القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية الرومانية الشرقية حيث بدأت الكتابات الغزيرة عن الإسلام.

واستمر هذا النشاط إلى سقوط الإمبراطورية، وامتدَّ بأسلوب و صياغة مختلفين في الفترة اللاحقة على انهيار الإمبراطورية البيزنطية، حينما أصبح المسيحيون اليونانيون والشرقيون تحت سيطرة الإمبراطورية العثمانية.

ومع أن الاعتراض والدفاع هما السمتان الغالبتان على هذا الأدب اليوناني؛ فإننا نجدّه يحاول أن يتعرف إلى جوهر الإسلام، ويبيّن أنه بجانب المواجهات الدفاعية توجد حاجة للتعرف العميق، والتبادل الثقافي بين المسيحية والإسلام. فكثير من الاعتراضيين البيزنطيين عُنوا بترجمة النصوص القرآنية، ومن بينهم نيكيثا البيزنطي الذي ترجم بدقة جزءاً كبيراً من القرآن في القرن التاسع الميلادي.

وبالنظر في المقالات الاعتراضية البيزنطية عن الإسلام، نجد أن الأدباء البيزنطيين كانوا قد حصّلوا معرفة واسعة بمضمون الدين الإسلامي، وفي معظم الأحيان يستقون معلوماتهم مباشرة أو ضمناً من المصادر الإسلامية نفسها (القرآن، السنة) وباعتبار القرآن المصدر الأول للإسلام توجّه إليه انتقاضهم، ولهذا النهج امتيازاته النفيسة؛ لأنهم كانوا يجدون فيه التعاليم المباشرة للحكم على معتقدات الإسلام.

بينما في السُنّة كانوا يجدون تفاسير مختلفة ومتعددة للمناهج الإسلامية المختلفة. لهذا السبب، ولأن التراث الإسلامي لم يكن محددًا بدقة، ولأنه كان من العسير الحصول عليه بالنسبة للبيزنطيين، ارتكز النقد البيزنطي على تحليل القرآن، ويبدو أنهم كانوا على علم به بشكل عام، ولكنهم رفضوا أن يفهموا أو يقبلوا الإسلام بوصفه ديناً جديداً، ورفضوا أن يعترفوا بمكانة له في تاريخ الخلاص.

فعن طريق عقيدتهم في حقيقة الوحي المسيحي المطلقة واجهوا الدين الإسلامي بروح انحيازية وبلا- موضوعية، فتعرّفوا على الإسلام لا- ليفهموه؛ بل للبحث عن ثغراته لمحاربتة، ودحض تعاليمه، وهذا يرجع ليس لإيمان البيزنطيين بأن المسيحية هي الدين الوحيد المنزل فحسب؛ بل أيضاً للخطر الذي أحسّ به البيزنطيون من الفتوحات الإسلامية ضد بيزنطة، والتي ترتب عليها خضوع كثير من الولايات الشرقية المسيحية (سوريا، مصر، فلسطين، وآسيا الصغرى لاحقاً) للسيطرة الإسلامية مع إسلام السواد الأعظم من سكانها. وبالتالي نشأت الشكوك والضغائن بين الطرفين.

وقد شكّل الإسلام بالفعل حقيقة واقعية خلّصت الولايات العظمى للشرق المسيحي من قبضة بيزنطة، ودعّت الشعب البيزنطي إلى الدخول في الإسلام؛ باعتبار أنه الدين الحقيقي الوحيد (قرآن 19: 3) كما أن قوة الإسلام العسكرية لم تهدد المسيحيين فحسب؛ بل هددت الوجود البيزنطي ذاته، ففي فترة حكم معاوية (674 - 678م) سيطر الأسطول

الأموي على جزيرة "قبرص" ومنها شنت الهجمات السنوية ضد الإمبراطورية البيزنطية، وبفضل صدّ البيزنطيين لهذه الهجمات نجت ليس فقط القسطنطينية، بل أوروبا كلها من الهزيمة أمام المسلمين (13).

وللمرة الثانية في عهد لاون الثالث الأيصوري حاصر المسلمون العرب أثناء خلافة عمر الثاني (717 – 719م) الإمبراطورية، ولكنهم رُدّوا ثانية، وكان هذا الانتصار أهمّ – في نظر المسيحيين- من انتصار شارل مارتل Charles Martel في موقعة Poitiers بفرنسا عام 732 م، في حين ظلت مدن آسيا الصغرى تواجه غارات شبه سنوية.

وأمام قوة الإسلام شعر الأدب المسيحي الاعتراضي بضرورة حماية الدين المسيحي والمسيحيين المتعرضين للموجات الهجومية الإسلامية، لذلك نجد الكتابات الاعتراضية للكتاب البيزنطيين وخاصة التي كتبت في الفترة التي جابهت فيها بيزنطة الأمويين والعباسيين (14)- موجهة للمسيحيين، وتغلب عليها الصبغة العسكرية، والروح الدفاعية الذاتية؛ بهدف دعم العقيدة المسيحية، وتحجيم التقدم الإسلامي.

وهذا يبيّن أن الدّربَ الذي سلكه الكتاب البيزنطيون للاقتراب من الإسلام لم يكن الأصبوب؛ بل ويصح أن نقول: إن موقف الإمبراطورية البيزنطية تجاه الإسلام كان في كثير من الأحيان عامًا وهادئًا في مقابل موقفها تجاه شعوب أخرى، وبخاصة تجاه الهرطقات المسيحية التي كانت تُحظر من قبل الأباطرة، وتُدان من قبل المجامع الكنسية.

وتجدر الإشارة إلى أنه في عهد لاون الثالث الأيصوري (717-741م) ورغم تعرض عرشه وتعرض الكيان البيزنطي كله في أول عامين من حكمه (717-719) لتهديد المسلمين العرب الذين سيروا الحملات وحاصروا القسطنطينية- قد سمح ببناء مسجد بالقسطنطينية ليغطي احتياجات المسلمين الدينية، ويقال إن الإمبراطور كان يتردد على هذا المسجد، وأنهم لذلك من أنصار تقديس الأيقونات بأنه عربيّ الهوى (15).

وفي القرون الأولى لتاريخ الصراعات البيزنطية مع الإسلام (من القرن التاسع إلى الثالث عشر) كانت العلاقات غير دائمة الحدة، والأهمّ من ذلك أن الحدة لم تقطع الاتصال الثقافي بينهما، الذي كان يتجلى في صور منها نقل الكتابات اليونانية إلى التراث العربي الإسلامي.

وهذه العلاقات أمست أهدأ في القرن الرابع عشر حين اضمحلت فيه الإمبراطورية، ثم أضحت العلاقات تتميز بالصدّاقة في القرن الأخير من عُمر الإمبراطورية (النصف الثاني من القرن الرابع عشر إلى عام 1453م).

وقد تركّزت موضوعات أدبيات الردود البيزنطية حول تعاليم الإسلام وقواعده التي تبدو متعارضة مع التعاليم المسيحية، وبذلك رفضوا أساسًا رسالة نبي الإسلام، وعلى هذا رفضوا أيضًا حقيقة الإسلام، كما أدانوا ما زعموا أنه ضلالات في التعاليم الإسلامية، وقاموا بتحليل القرآن ورصد ما رأوه عورة، ورفضوا العقائد الإسلامية، ورفضوا

الاعتراف بأن القرآن كتابٌ منزلٌ بوحى إلهيٍّ، يحوي كلام الله الأزلي، كما رفضوا الأحاديث النبوية، وانتقدوا وجهات النظر الإسلامية المتعلقة بألوهية يسوع المسيح، وسرّ الثالوث الأقدس.

وبشكل عام حاولوا من خلال موضوعات هذا الأدب الاعتراضي الخوض في جميع الموضوعات المتعلقة بالله، والعالم، والإنسان، والنبوة، والوحي، والأخلاق، والأخرويات الإسلامية، وكذلك تعرّضوا أيضًا لموضوعات اجتماعية أساسية تتعلق بالحياة اليومية للمسلم، وعاداته وتقاليده، وخاصة الزواج وتعدد الزوجات، ووضع المرأة في المجتمع الإسلامي.

وقد يرجع النقض اللاذع لهذا الأدب الاعتراضي والدفاعي بالإضافة إلى ما رآه خطراً إسلامياً إلى الحساسية البالغة ضد الهرطقات التي ورثها المجتمع البيزنطي والدولة البيزنطية، وبخاصة بسبب العقائد الكريستولوجية (ألوهية يسوع المسيح) والصراعات ضد الهرطقات المختلفة التي كانت تهدد كيان المسيحية ووحدة الدولة، وهذه الجزئية الأخيرة كانت الهَمَّ الأكبر للأباطرة والسلطة السياسية. وعلى هذا الأساس يمكننا تصنيف الأدب البيزنطي ضد الإسلام إلى ثلاث مراحل:

**الأولى:** تبدأ قبل منتصف القرن الثامن الميلادي، وتمتد حتى العقود الأولى من القرن التاسع الميلادي، ويبدأ أدب هذه المرحلة كما أسلفنا في الشام بالأباء الكبار المتأخرين كيوحنا الدمشقي (المتوفى 755م) وثاودوروس أبي قرّة أسقف حرّان ببلاد ما بين النهرين (المتوفى 825م)، ثم ينتقل إلى القسطنطينية حيث ينمو بقوة.

**الثانية:** تبدأ من العقود الأولى من القرن التاسع، وتمتد حتى أواسط القرن الرابع عشر تقريباً، حين أصبحت القسطنطينية مركزاً لهذا الأدب الاعتراضي، ومقرّاً للحكم البيزنطي، خلفاً لدمشق التي كانت مقرّاً له في المرحلة السابقة حيث كانت مركزاً للأدب والفنون الهلينيستية وعاصمة الخلافة الأولى للأُمويين (661 – 750م).

**الثالثة (الأخيرة):** تبدأ في القرن الرابع عشر الميلادي، وتنتهي بسقوط الإمبراطورية البيزنطية (عام 1453م) وهي المرحلة الأهم؛ إذ تتسم بمحاولة الفهم الأعماق للإسلام، ومحاولة التواصل والتحاوّر معه؛ لذلك تتصف أيضاً بهدوئها وموضوعيتها الجمّة.

**أولاً: الفترة الأولى (من القرن الثامن إلى بواكير التاسع الميلادي): هل الإسلام دينٌ أم هرطقة؟**

أثناء هذه المرحلة كان اللاهوتيون السوريون يعيشون تحت السيادة الإسلامية، واكتسبوا معرفة مباشرة وحيّة عن الدين الإسلامي، واستوعبوا مواطن الاتفاق والاختلاف بين تعاليمه وتعاليم المسيحية؛ ولكنهم أبوا أن يتقبلوه كدين جديد، أو يعترفوا بمكانته في تاريخ الخلاص (16).

## من أعمال يوحنا الدمشقي: أ- "ينبوع المعرفة" ب- "حوار بين سراسني

ومسيحي" (17):

هذا اللاهوتي له مكانة كبيرة بين مسيحي الشرق (680 – 755م) وإليه يُنسب علم اللاهوت النظامي للكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، وكان عارفاً بلغته العربية الأم، وبال يونانية أيضاً، فقبل أن يرتدي لباس الرهبنة بدير القديس "سابا" بفلسطين، خدّم في البلاط الأموي بدمشق في منصب مستشار (انظر معنى secretis باللاتينية) مثل أبيه سرجيوس، أو ناظر لخزانة الخلافة الإسلامية.

وقد قرأ يوحنا الدمشقي القرآن بلسانه العربي، واستوعب روح الإسلام، فرأى أنه هرطقة مسيحية أو هرطقة (يهودية – مسيحية)، وعلى ذلك فهو في نظره إنتاج مزيف، ويبرز ضمن أعماله الكثيرة عمله اللاهوتي الكبير "ينبوع المعرفة" (18) المكوّن من ثلاثة محاور: (أ) المحاورات أو الأبواب الفلسفية، (ب) عن الهرطقات، (ج) العرض الدقيق للإيمان المسيحي (19).

ففي الجزء الثاني من هذا العمل يضيف يوحنا الدمشقي فصلاً عن الإسلام (فصل: 101) ويعتبره فيه هرطقة مسيحية رقم: 101 (20)، كما قام بدحض تعاليم الإسلام، وهذا يبين معرفة يوحنا الدمشقي المباشرة بالديانة الإسلامية، ويظهر ذلك بوضوح في مقالته المعنونة: "حوار بين سراسني ومسيحي" (21)، وفي هذا العمل يعرض الأب الكبير للكنيسة الشرقية للعقيدة المسيحية كلمة الله (يسوع المسيح ابن الله، وكلمته الأزلية المتجسدة، الأقنوم الثاني للثالوث الأقدس) في مواجهة التعاليم الإسلامية عن كلمة الله، والتي تجعل من القرآن كلام الله الأزلي غير المخلوق، بمعنى أنه كلماتُ الله وعباراته.

وبناءً على رأي يوحنا الدمشقي تشكلت الرؤية المسيحية للإسلام في الدراسات اللاهوتية المسيحية الشرقية، وكانت مكانته الروحية بين آباء الشرق المسيحي، ومركزه السامي في البلاط الأموي من عناصر ثقله الذي لا-يضاهيه ثقل آخر في حكمه على الإسلام.

فيوحنا الدمشقي أوّل من أشار إلى الروايات المتناقلة، التي صارت ذات أبعاد مهمة فيما بعد، من هذه النصوص: أن محمداً رسول الإسلام تكلم مع راهبٍ أريوسي مهرطق، ودرس عليه التعاليم الهرطوقية التي أثرت عليه، فوضع محمداً فيما بعد هرطقته الخاصة، وهذه الرواية تتعلق في التراث المسيحي والإسلامي بالراهب بحيري، وسيأتي ذكرها بالتفصيل.

## ثاودوروس أبوقرة: ضد هرطقات اليهود والمسلمين (22):

نفهم ثاني الأباء السوريين الأرثوذكس، والتالي ليوحنا الدمشقي أسقف حران (750 – 820 أو 825م) روح الإسلام بعمق وواجهه بمنهجية أفضل، فقد عاش في صباه فترة بدير القديس "سابا" مُفرّغاً أوقاته للصلاة ودراسة أعمال وتراث يوحنا الدمشقي الذي كان



ذكره لا- يزال حياً يملأ أرجاء الدّير، وبهذا المعنى يُعتبر متتلماً على تراث يوحنا الدمشقي.

فجانب كونه من كبار دعائم الإيمان القويم في نظر المسيحيين، كان أيضاً من البارزين في الأدب، فهو متمكن من العربية، واليونانية، واللاتينية، ما ساعده على القيام بنشاط مكثف في الترجمة، وساعده أيضاً في نقل عديد من الكتابات اليونانية إلى العربية، فهو أول من نقل إلى العربية كتاب أرسطو المعنون "التحليلات الأولى" (23)، وأول أديب مسيحي يكتب بالعربية -جانب اليونانية- للدفاع عن الدين المسيحي ضد آراء اليهود والمسلمين المعارضة.

لذلك جاءت معظم مصنفاته اللاهوتية التي انتقلت إلينا بالعربية، وبعض المقتطفات اليونانية (24)، المعنونة بـ"ضد هرطقات اليهود والمسلمين" كتب بأسلوب حوارى، وهذا الأسلوب يمثل أول محاولة لفهم طبيعة الإسلام بوصفه تعليماً جديداً ينبغي مواجهته، هذا المصنف يتكوّن من كراريس مقتضبة (opuscula) تبقى منها باليونانية بعض المقتطفات المُدرّجة بسلسلة الكتابات الأبائية (PG) مرقمة بترقيم لاتيني من (1) إلى (42) ومن بينها المقتطفات الآتية التي تتعلق بالإسلام:

### الأعمال الدفاعية:

رقم VIII: "الرد على اعتراض إسلامي حول الثالوث الأقدس" (PG 97, 1528).

رقم IX: "الرد على قول اليهود إن الذين صلبوا المسيح أحسنوا إلى البشرية جالبين لها الخلاص، دون أن يدروا"، وبهذا الرد يدحض الرؤية الإسلامية القائلة بأن المسيح لم يُصلب. (PG 15, 29).

رقم XXIII: "الرد على اعتراض إسلامي على ألوهية المسيح، وأن المسيح المتجسد هو الإله الحق" (1553 - 1556).

رقم XXXII: "عن موت المسيح وعن اتحاده الأَقنومي. النص ضد المسلمين ومؤلمي الأب" (هذا النص محفوظ فقط في ترجمته اللاتينية، وفي ضمنها النص رقم XXXIII المتعلق ببدعة مؤلمي الأب النسطورية (1552 - 1584)).

رقم XXII: "عن سر الإفخارستيا" (سر المناولة الإلهية) ردّاً على سؤالٍ لمسلم عن إمكانية تحوّل خبز سر المناولة إلى جسد المسيح، فيقول ثاودوروس: إن التحول يماثل التحول الذي يحدث في وظيفة الهضم، فكما دبّر الله تحول المكونات الدقيقة للغذاء لتدمج بهضمها في الجسد البشري والدم ذاته فتؤدي إلى نمو الطفل حتى يصبح رجلاً، كذلك أثناء سر المناولة وبتضرع الكاهن يهبط الرّوح القدس من علياء السماء، ويحوّل الخبز والنبذ إلى جسده ودمه (1552 - 1553).

### الأعمال الهجومية:

رقم XVIII: هذا الجزء الصغير يُعنى بما يراه معايير للدين الحق, وهو الدين المسيحي في نظره ويرفض الدين الإسلامي ونشأته استناداً إلى مؤلف يوحنا الدمشقي "حوار بين سراسني ومسيحي" (PG 94, 1596-1597).

رقم XIX: "ضد البعثة النبوية المحمدية", وفي هذه المحاوراة يسأل مسلم الأسقف السؤال التقليدي للمسلمين وهو: لماذا لا يؤمن المسيحيون بنبوة محمد؟ أي أن الإله (سر الوجود المتسق في النص المشار إليه) وأن محمداً عبده ورسوله، رغم أن النبوءة بمجيء محمد وردت في الإنجيل، فيجيب الأسقف أنه لم ترد نبوءة عن محمد في الإنجيل، وكذلك لم يأت محمد بمعجزات تشهد لصدق نبوته (PG 97, XX, 1544-1545)

رقم XX: "تملك الشيطان لمحمد" (PG 97, 1545-1548)

رقم IV: "سمو الزواج بواحدة فقط" (PG 97, 1556-1557)

### الأعمال اللاهوتية:

رقم III: "حوار مع والي حمص عن وجود الله، وإثبات وجود الثالوث الأقدس" (PG 97, 1492-1504)

رقم XXV: "عن ابن الله" (PG 97, 1557-1562)

رقم XXI: "حقيقة المسيحية تسطع برغم الضعف" (PG 97, 1548-1552)

الكراسة رقم (35-38 IX) والتي تُنسب إلى أبي قرة (1558A-1529AD. PG 97, 1596A) وتحتوي مقاطع كثيرة مصدرها المقالات الاعتراضية ليوحنا الدمشقي "حوار بين سراسني ومسيحي", كذلك الكراسة رقم XVIII لأبي قرة تمثل جزءاً مطابقاً من دفاع يوحنا الدمشقي (PG 94, 1596B), ويُقر بأن مصدر النص أقوال يوحنا الدمشقي، فتحديد النصوص التي مصدرها يوحنا الدمشقي، والنصوص التي تمثل جهد أبي قرة الخالص لا يزال قيد البحث، ومع ذلك فلا شك أن أبا قرة نابغة وخطيب مفاوّه.

وبالجملة فإن إسهام القديس يوحنا الدمشقي وثاودوروس في الاتصال الأول بالإسلام أمر مهم ليس بالنسبة للمسيحيين فحسب؛ بل بالنسبة للمسلمين أيضاً، فهو لاء المدافعون عن الدين المسيحي بنقد المنهج المنهجي للمعتقدات الإسلامية جعلوا المتكلمين المسلمين ينهضون، واضطروهم إلى استلهاهم منهج الحُجج المنطقية من اللاهوت المسيحي، وبالتالي اليوناني، وعلى الأخص المنطق الأرسطي كي يعبروا به عن لاهوتهم الإسلامي (علم الكلام).

فالمنطق الأرسطي كان معلوماً منذ القرن السادس الميلادي بالنسبة للاهوتيين الشرقيين المسيحيين، وقد استخدم يوحنا الدمشقي المنطق والمنهج الأرسطي بمهارة للتعبير عن التعاليم المسيحية، وخاصة منذ نهاية القرن الثامن الميلادي؛ حين بدأ الأدب اليوناني والأرسطي يتوغل بانتظام في الترجمات العربية؛ بل ويُعقب عليه بقوة في العالم الإسلامي (25).

هذه الفترة الأولى من مجابهة الإسلام تمت في دمشق، هذا المركز الهلينيستي ذائع الصيت للأدب والفنون وعاصمة الخلافة الإسلامية الأولى، وكذا في دير القديس "سابا" بفلسطين أي في قلب الحُكم الإسلامي الأموي، وهذا يؤكد أن العالم الإسلامي في هذه الفترة وإن كان على قديمٍ وساقٍ في فتوحاته المتعددة؛ فقد سادته روح الحرية في انتقال الأعمال الفكرية، وإذا أخذ في الاعتبار صوت الحرية هذا والجرأة التي استخدمها الكاتبان المذكوران، يستخلص المرء أن العلاقات بين المسلمين والمسيحيين داخل منطقة النفوذ الإسلامي كانت تتصف بالتسامح.

ففي وقتٍ كانت فيه جبهات التماس (البيزنطي – الإسلامي) ملتبهة، والتصادمات العسكرية على أشدها، وكانت تحتد بين الحين والآخر، كان المسيحيون في نطاق النفوذ الإسلامي في حمايةٍ يضمنها لهم الخليفة، ومن ثمَّ الحرية النسبية لأهل الذمة، وأخذ الأدباء منهم على عاتقهم واجب نقل أعمال الفلاسفة والكتّاب اليونانيين إلى العربية.

### المرحلة الثانية (منتصف القرن التاسع الميلادي – منتصف القرن الرابع عشر الميلادي): من دمشق إلى بغداد:

بدأت المرحلة الثانية لمواجهة الإسلام من قبل الأدباء البيزنطيين في العقود الأولى من القرن التاسع الميلادي، واستمرت حتى منتصف القرن الرابع عشر، وخاصة في منتصف القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر، ففي هذه الفترة زادت الكتابات الهجومية على الإسلام، كما أن مركز الأدب الاعتراضي قد انتقل كما أسلفنا من سوريا إلى القسطنطينية، عاصمة الإمبراطورية البيزنطية، ولكن حُجج يوحنا إدمشقي وثاودوروس أبي قرّة كانت تمثل الأساس، وتتكرر بأساليب مختلفة، ومع ذلك أضيف إليها الآن مواقف واتهامات جديدة، فكثير من هذه النصوص الاعتراضية خلال هذه الفترة الطويلة الممتدة لخمسة قرون كُتبت أساسًا في العاصمة البيزنطية، وأيضًا في مراكز أخرى محددة بالشرق (الرها في سوريا، وحرّان في العراق) ومن أهم هذه الكتابات:

### تاريخ تيوفانيس المعترف:

يتحدر تيوفانيس المعترف (760 – 818م) من أسرة بيزنطية عريقة، فمولده بالقسطنطينية، وفي سن مبكرة ترهبين وجاهد لإعادة التقديس للأيقونات؛ لكنه سُجن في عهد لاون الخامس (813 – 820م) لنشاطه ونُفي إلى ساموتراق حيث توفي في عام 818 م. يبدأ تاريخه (27) الذي يعتبر استمرارًا لتاريخ صديقه جورج سينجيلوس (760 – 846م)، والذي يبدأ بتولي ديوقليديانوس لعرش روما (248م)، وينتهي بنهاية الملك ميخائل الأول راجافي (811 – 813م).

يستقي هذا التاريخ من عدة مصادر، ويستخدم التأريخ السكندري أي يعتبر أن عام تأسيس العالم هو سنة 6305 بدلاً من 6321 وهو التأريخ القسطنطيني، وقد استكمل خلفاء تيوفانيس هذا التاريخ بأمر قسطنطين بورفيروجينيتوس (الأرجواني المولد) (921 –

959م) حتى عام 961م في ستة مجلدات (28).

خصص تيوفانيس في تاريخه فصلاً وجيزاً عن الإسلام ونبيه محمد (29)، وتعرّض لحياته بإسهاب، في حين أنه عرض لمحتوى القرآن بإيجاز، فهذا الفصل ليس مؤلفاً في الردّ على الإسلام، كما أنه ليس شرحاً لتعاليم الإسلام، فقد عُني تيوفانيس أساساً بالظروف التي نما من خلالها الضمير النبوي لمحمد، وتولد الإسلام؛ ليفسر من خلالها اصطدام العرب بالبيزنطيين. يبدأ بخبر موت محمد وخلافة أبي بكر الذي بدأ خلافته بهجوم على المحيطين به، ومن ثمّ ضد الحدود البيزنطية أيضاً، ثم يتناول بإيجاز أصول محمد، ونسبه، وحياته، وظهوره كنبى (30)، ويعتبر تيوفانيس أول من ادعى مرض نبى الإسلام بالصرع، وهو أمرٌ قد أصبح مفضلاً للأدب البيزنطي حول الإسلام.

واللاحق على تيوفانيس الذي يرى أن صعوبات زواجه بخديجة بسبب الصرع، وإختلاطه باليهود والمسيحيين، وأثناء رحلاته إلى فلسطين، وأن التعاليم الخاطئة التي علمها له راهبٌ مهترقٌ منفيٌّ إلى الجزيرة العربية تفسّر الظروف التي نما خلالها الضمير النبوي لمحمد وظروف تكون الإسلام.

فيذكر تيوفانيس أن خديجة بعد زواجها من محمد أدركت أنه يعاني من الصرع، وحزنت عليه، وكى يسليها عن هذا الأمر أخبرها أنه يرى الملك جبريل في رؤيا، وهو لا يستطيع أن يتحمل ظهوره فيغشى عليه، ويسقط أرضاً، فملاً القلق خديجة وأسرعت إلى راهبٍ معروفٍ لديها كان منفيّاً بالجزيرة بسبب هرطقته، فطمأنها، وأكد لها أن الملك يُرسل بذات الطريقة لجميع الأنبياء (31).

وشخصية هذا الراهب المنفي المجهول ستصبح محددةً لدى كُتّابٍ متأخرين منهم خاصةً بارثولومئوس الرهاوي الذي ذكر أن هذا الراهب هو بحيرى، وهو كما يقال معلّم أحد أبناء عمومة خديجة والذي كان بدوره راهباً طيباً لديه هبة التنبؤ، وهو معروف في التراث المسيحي والإسلامي أيضاً، ولكن في التراث الإسلامي يعرف باسم آخر هو ورقة!

وتذكر الكتابات الإسلامية أن ورقة عندما تقابل مع محمد باقتراح من خديجة تبينت له رسالة محمد النبوية المستقبلية، وعلى النقيض من ذلك يعتبر التراث المسيحي هذا الراهب مهترقاً، تارةً نسطورياً، وتارةً أخرى أريوسياً، ومصدراً للأباطيل والأقوال المزيفة التي كان محمد يُحدّث بها.

فمنذ القرن التاسع الميلادي ظهرت رواياتٌ مغايرةٌ (سريانية وعربية) تُعرف باسم نبوءات بحيرى، وفيها يُسمى الراهب سرجيوس بحيرى (فهنا أصبح لقب الراهب المعني بحيرى) ومفادها أن محمداً تقابل مع هذا الراهب في صحراء يثرب (المدينة) ويعتقد كثير من المسيحيين أن بحيرى ألهم محمداً وساعده في المجئ بالقرآن (32)، وكثيرٌ من مواقف تيوفانيس -التي هي بمثابة ترديد لأراء يوحنا الدمشقي- استفاد منها مختلف المؤرخين اللاحقين عليه، وبخاصة جورج أمارتولوس (الأثيم) أو موناخوس (الراهب).

يعدّ تاريخ تيوفانيس المصدر الرئيس لأحداث القرنين السابع والثامن الميلاديين، وأهم مصدر يوناني لتاريخ الصراعات الأولى بين العرب والبيزنطيين، فسرده للحروب العربية البيزنطية وجيز؛ ولكنه دقيق، والعلماء المعنيون بالأمر العربية لم يأبهوا بهذا هذا التاريخ، ولم يفسروا بدقة نصوصه المهمة التي تؤرخ لمجرى الأحداث الفعلي، وهذا التاريخ نقله إلى اللاتينية أنسطاس الخازن أمين المكتبة، وكان له أثر بالغ على التاريخ الغربي كما سبق، وعلى الشرقي أيضاً. (33)

### تاريخ مقتضب لجورج الراهب:

المؤرخ التالي المهتم بالإسلام هو من مؤرخي القرن التاسع الميلادي، يُعرف باسم جورج الراهب أو الأثيم، ويُذكر بهذه الكنية في المخطوطات، ولا نعلم عنه سوى كونه راهباً عاش أثناء حكم ميخائيل الثالث (842-867م) وهو مؤرخ مميّز، كما يقول هو بتواضع.

تاريخه مؤلف من عدة تواريخ أخرى، ولكن مصدره الأساسي هو تيوفانيس المعترف. وكتابه مؤلف رهباني تقليدي، وكتابه يفضل الأساطير اليونانية والرهنية، يبدأ تاريخه منذ تأسيس العالم (آدم) ويصل إلى وفاة الإمبراطور تاوفيلوس (842م)، أما استكمال الأحداث حتى عام 948م فمن أعمال اللاحقين عليه.

في كتابه "تاريخ" أو "تاريخ مقتضب" يخصص جورج الراهب كتيوفانيس فصلاً مختصراً هو الفصل رقم 235 لمحاربة دين الإسلام والنبى العربي، هذا الفصل مع أنه مستند إلى تيوفانيس، إلا أنه يصف بعض الموضوعات بشكل أوضح وأدق، وعنوانه: "عن زعيم العرب محمد" (35).

فعلى النقيض من أسلافه يهتم جورج بمعرفة المزيد عن الإسلام ليحاربه بأسلوب أقوى، فيقوم جورج على أثر تيوفانيس بعرض موجز لحياة محمد، ويحكي قصة خدمته لخديجة قريبته الثرية التي تزوجها، ثم يتعرض لاختلاطه بالمسيحيين واليهود أثناء رحلاته بالقوافل في فلسطين، واقتباسه لأقوال وتعبيرات الكتاب المقدس، ويزعم جورج أن محمداً تتلمذ على راهب مهرطق أريوسي من دير كاليستراتوس بالقسطنطينية (36) كان منفياً بالجزيرة العربية لهرطقته فيقول: "ومحمد هذا عدوُّ الله ملحدٌ، فلقاؤه باليهود والمسيحيين المزعومين أريوسيين ونساطرة، ووجوده وسط اليهود جعله يأخذ عنهم - أي اليهود - الوحدانية، وعن الأريوسيين خلق الكلمة والروح، وعن النساطرة عبادة البشر وأعدّها منها جميعاً ديناً له" (37).

ثم يتهم محمداً أنه يوقر المسيح؛ لكن ليس باعتباره ابناً لله أو كلمته المتجسدة (38)، ويتهمه في معتقداته عن الجنة في دين الإسلام، وفي تعاليمه عن الوحي الإلهي للقرآن الذي يرفضه صراحة، ويعتبر أقوال محمد هوساً وإحاداً (39)، فخطابه في بعض المسائل حاداً لدرجة أنه يترك انطباعاً سيئاً لدي القارئ المعتدل.

## الطقس المتبع للمتصرين من أصول إسلامية عند دخولهم في ديننا المسيحي النقي الحقيقي(40):

عبارة عن كتاب طقوس (كتاب للأواشي) يحوي طقوس التنصل والتبري من الإسلام، واعتناق المتصرين من أصل إسلامي للمسيحية، فقد كان على المتصرين أن يصوموا أسبوعين، وأن يُوعظوا، وأن يتعلموا الصلاة الربانية، وقانون الإيمان، بعدها كانوا يُساقون إلى المغطس، وقبل أن يتعمّدوا كانوا يعترفون أمام القسّ والمسيحيين المتواجدين أنهم: (أ) ينتصلون من الإسلام، ويجحدون مجموعة من الأشخاص والتعاليم والمعتقدات، ويلعنون إله محمد الذي عبّروا عن اسمه بترجمة لفظة "الصمد" المذكورة بالسورة القرآنية رقم (112) إلى "إله مُصَدِّمَت، أو متسق أو مفرد" (41). (ب) اتباع المسيح والتعاليم المسيحية، ويمثل هذا النص في تطبيقه الطقس المتبع في سر التعميد؛ وفقا للكنيسة الأرثوذكسية الشرقية.

يصنّف هذا الكتاب الطقسي الوعظي في المؤلفات الآبائية اليونانية ضمن أعمال نيكيثا خونيائي؛ ولكن مضمونه وهيئته يؤكدان أنه ينتمي إلى المؤلفات المبكرة في نهاية القرن العاشر الميلادي، وبواكير الحادي عشر، والنص المحفوظ ظاهرٌ أنه تعرّض للتنقيح والتتيميم؛ لكن حرمان النص ومصطلحات جحد وتنصل الإسلام مصدرها طقوس جحد الشيطان، وحرومات العصور السالفة، فكثير من الصيغ المدرجة به تستند إلى مقاطع تنسب إلى نيكيثا البيزنطي وميخائيل سينجيلوس (760 – 846م) تقريباً.

والعمل المنسوب هنا إلى نيكيثا خونيائي يجب أن يكون قد أُنجز في الربع الأخير من القرن الثاني عشر في عهد الإمبراطور عمانويل الأول كومنينوس (1143 – 1180م)، ففي هذا العصر ساد الخلاف بين الإمبراطور وأعضاء المجمع الكنسي المقيمين حول لعن المسلمين الإله "الصمد"، وإعلانهم ذلك قبل اعتناقهم المسيحية هل يكون ذلك ضرورياً أم لا؟

فالإمبراطور كان مُصرّاً على حذف اللعن؛ لأنه يصطدم بضمير المتصر الذي كان يطابق الإله في الدينين، والأساقفة يعارضونه، فتمّ الجمع بين الرأيين، فحذف لعن الإله "الصمد" واستبدل بلعن اسم النبي "محمد" (42)، ولتبرير حذف لعن "الإله الصمد" كتب الإمبراطور عمانويل الأول مجلدين، فثار ضده الأساقفة برئاسة إفسثاثيوس أسقف نيسالونيكى، ورفضوا اقتراحه، ثم اتفقوا فيما على الصيغة المشار إليها آنفاً.

### مقالة لمجهول بعنوان "ضد محمد" (43).

فبجانب العمل السابق، يمكننا أن نذكر مقالة صغيرةً لكاتب مجهول بعنوان "ضد محمد"، هذه المقالة الصغيرة هي جَمْعٌ لمقطعاتٍ من أعمال يوحنا الدمشقي، وجورج الراهب. والمصنف السابق ذكره "طقس جحد الدين الإسلامي" وتبين من خلال الأبحاث الحديثة أن هذا الجزء الصغير (1457CD) أدخل على النص بسبب جمع غير دقيق، علماً

بأن هذا الجزء المستوجب حذفه لا علاقة له إطلاقاً بالنص، والمقالة تؤرخ للقرنين العاشر أو الحادي عشر (44).

تجسّم هذه المقالة وجهة نظر يوحنا الدمشقي ومفادها أن محمداً تحدّث إلى راهب أريوسي، وتعلّم منه هرطقته عن عقل الله (45) (الكلمة - الأَقنوم الثاني للثالوث) كما قال: "إن محمداً خالط اليهود والمسيحيين وكثيراً من النساطرة، واستقي من كل فرقة شيئاً، فمن اليهود أخذ الوجدانية، ومن الأريوسيين أخذ أن الكلمة والروح خلقا، ومن النساطرة أخذ عبادة الإنسان (المسيح إنسان فقط)، وهكذا صنع لنفسه ديناً" (46).

**نيكيثا البيزنطي: (أ) عرض واعتراض، (ب) اعتراض ودحض، (ج) دحض للكتاب المزيف من قبل محمد العربي (47):**

يعتبر نيكيثا البيزنطي أهم ممثل للفكر المناهض للإسلام في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي والنصف الأول من القرن العاشر الميلادي، وهو معاصر أيضاً للبطريك فوتيوس الأديب الكبير؛ حيث قام نيكيثا البيزنطي -الذي اشتهر بسعة علمه وبنيته الفلسفية، وظل التاريخ يذكره باسم "الفيلسوف" و"المعلم" - بتغذية الأدب الاعتراضي البيزنطي ضد الإسلام من القرن التاسع وحتى الرابع عشر.

قام بتأليف ثلاثة كتب بدعم من الأباطرة ميخائيل الثالث (842-867م) وفاسيليوس الأول (867 - 886م) ويقال: إن سبب ذلك رسالة أرسلها المسلمون إلى الإمبراطور ميخائيل، بها اعتراضاتهم على عقيدة الثالوث الأقدس، فقام الإمبراطور باستدعاء نيكيثا، وطلب منه أن يرد عليهم بالتفصيل حول الثالوث الأقدس، وعرض التعاليم المسيحية، ودحض حُجج المسلمين.

وقد سمّى نيكيثا رسالته "عرض إنشائي على الاعتراض المرسل في رسالة الهاجريين إلى الملك ميخائيل بن تاوفيل للافتراء على الدين المسيحي" (48)، ويبدو أن المسلمين لم يقتنعوا بحُججه فعادوا وأرسلوا رسالة ثانية، ردّ عليها نيكيثا بمقالته "اعتراض ودحض رسالة الهاجريين الثانية إلى الملك ميخائيل بن تاوفيل للافتراء على الدين المسيحي" (49). ويبدو واضحاً أن رسائل المسلمين مخترعة، وأن نيكيثا هو من كتب نصها بنفسه، ومن أهم أعماله التي يعرض فيها لجوهر التعاليم المسيحية ويحقر الدين الإسلامي مقالته الكبيرة "دحض للكتاب المزيف من قبل محمد العربي" (50).

ويبرز هذا العمل قدرات نيكيثا الأدبية وحججه القوية المنبوعة ضد الإسلام، فتكوينه الفلسفي واللاهوتي والأدبي جعله يقتنع أن المصادقية واليقين يكمنان في منطقته، وفي تدليله العقلي القائم على المفاهيم العامة الكلية، لذلك في محاولته لدعم التعاليم المسيحية ودحض التعاليم الإسلامية؛ يستخدم منهجاً جديلاً صارماً بالإضافة للمنطق والاستدلال (51)، ولعلمه بأن سرّ الذات الإلهية لا ينكشف تماماً بمنهج الاستدلال وحده نراه يستخدم القياس مراراً.

فهذا العمل يتصف عامة بالحدة والأحكام التعسفية ضد الإسلام، ومع ذلك يبيّن شيئاً من التعاليم الإسلامية ومحتوي القرآن، وإذا أخذنا في الحسبان أنه تمكن -ولأول مرة في القرن التاسع الميلادي- من تحليل القرآن بالكامل وترجمة كثير من أقسامه ترجمة أمينة يظهر لنا أنه كان على علم بالعربية، ومن الجدير بالذكر أنه ترجم بدقة الأصل العربي، وترجمته لا تقل جودة عن الترجمات الأوربية الحديثة (52).

وإذا كانت أول ترجمة لاتينية تُمدح في الغرب هي ترجمة عام 1143 التي قام بها Robert Retines وعربي (سراسني) يدعى محمد، بدعم من بطرس المبجل رئيس دير Cluny، نجد أن ترجمة نيكيثا البيزنطي في الشرق سبقتها بنحو قرنين من الزمان، ولكون نيكيثا على علم بالعربية وبمحتوى القرآن، قام بدحض تعاليم محمد بالترجمة التفصيلية، وإيراد الآيات القرآنية المقصودة بالاعتراض (53)، فينتقي أساساً آيات السور القرآنية التي يعتقد أنها تُعبّر وتسلط الضوء على المقاصد الدفينة لمحمد، أعني تدمير المسيحية وسيادة الإسلام، ويتخذها وسيلة ضد رسالة محمد، وأصالة الوحي الإسلامي.

ففي رأيه أن تلك المقاصد الدفينة سيطرت على سيكولوجية مؤسس الإسلام (محمد) فبيدي الاحترام للمسيح (عيسى)؛ ولكنه ينزع عنه الألوهية ليُطمئن المسيحيين، ويلهيهم عن مقصده، فاعتراض نيكيثا على القرآن به كثيرٌ من السمات الفريدة، فنراه يحاول بأساليب جدلية أن يعرض لسمات القرآن التي يظن أنها تكشف عن زيف الإسلام من حيث التعاليم والأخلاق، والمقزز أن نيكيثا يضيف عمداً تفاسير متعسفة للقرآن محرّفاً أحياناً معاني آياته (54)، كما أنه في محاولته لدحض تعاليم الإسلام بالمنهج الجدلي والاستدلال المنطقي عرض بمهارة وبأسلوب مبتكر تعاليم المسيحية.

رسالة لاون أغسطس الإمبراطور الملقب بالفيلسوف إلى عمر ملك السراسنة، عن حقيقة وأسرار الإيمان المسيحي واختلافه عن هرطقة وتجديف المسلمين (55):

للأسف فقد الأصل اليوناني لهذا النص، وتبقت فقط ترجمته اللاتينية التي ضمنها Minge في إصدار عمله (56) Patrologia Graeca والأرمينية التي نقلها إلى الإنجليزية سنة (57) Jeffery (1944A).

ووفق النصوص فقد كتبت الرسالة من لاون الثالث (717-740م) إلى الخليفة الثاني عمر (717-720م)، وبمقارنة نصي الترجمتين لا- يمكننا أن نستخلص زمن كتابتهما بدقة، ولا الأشخاص طرفي الرسالة.

فالنصان يختلفان فيما بينهما من حيث المحتوى والمساحة وآراء الباحثين فيهما، ويبدو أن محتوى الترجمتين يتعلق بلاون الثالث؛ بينما هيئتهما ومساحتهما تتعلق بلاون السادس (58).

وتبدو رسالة لاون كأنها ردٌّ على رسالة الخليفة عمر الذي أرسل يسأله عن التعاليم المسيحية، وحقيقة النص أنه كتب من أديب يوناني هدفه الدفاع عن الدين المسيحي في



مواجهة الاعتراضات الإسلامية المتعلقة بألوهية المسيح وتجسده من العذراء مريم، ومصداقية الكتاب المقدس وتوقير صليب المسيح، بجانب ذلك يتهم لاون الإسلام بكرهه للأعاجم، وبتعدد الزوجات، وباعتقاده في القضاء والقدر.

وكاتب الترجمة الأرمينية يبذل جهدًا إضافيًا؛ لدحض التفسير الإسلامي لرؤيا الصحراء للنبي إشعيا الواردة بالإصحاح رقم 21 من نبوءته (59)، فبحسب التفسير الإسلامي هذه النبوءة تبشر بقدوم النبي محمد، وتحكي الرؤيا عن راكبين، أحدهما يمتطي حمارًا، والآخر جملاً، ويسافران في صحراء شاسعة تتاخم بابل.

ويرى المفسرون المسلمون وخصوصًا الطبري أن راكب الحمار هو النبي محمد، وعلى النقيض يرى مفسر النص الأرميني أن راكب الحمار هو شعب إسرائيل الذي مع إتيانه للناموس والأنبياء لم يتبع المسيح وإنجيله، في حين يرى أن راكب الجمل هم البابليون والوثنيون ويشبههم بالمسلمين.

### رسالة أريثاس أسقف قيصرية إلى أمير دمشق (60):

أريثاس هو أسقف قيصرية (كبادوكيا) (850 – 932م) وُلد في باترا ببلوبونيز عام 850م تقريبًا، ومنذ عام 902م أصبح أسقفًا على الكبادوك.

تتلمذ على يد القديس فوتيوس، واشتهر بعلمه الواسع، واهتمامه بالثقافة الكلاسيكية والأدب الكنسي. يعدّ أريثاس وفوتيوس من أقطاب حركة العودة إلى الأدب والفنون التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع، وفي بواكير القرن العاشر الميلادي (61). برع في تفسير الكتاب المقدس، وفي التعليق على أفلاطون ولوقانوس ويوسابيوس، وكتب شرحًا على سفر الرؤيا يُعد تحليلًا وتتمة لشرح أندريا أسقف قيصرية.

تبرز رسالته المسماة "رسالة إلى أمير دمشق" بين أعماله التفسيرية الكثيرة، وكتاباتة العقائدية ورسائله وخطبه (62)؛ لأنها فيما يبدو كتبت بأمر الإمبراطور رومانوس الأول (919 – 944م)، وتمثل هذه الرسالة نموذجًا أدبيًا أكثر من كونها مرجعًا دفاعيًا دينيًا (63)، وفي اعتقاد بعض الباحثين أنها نسبت خطأ إلى أريثاس، ووفقًا للباحث A. Th. Khoury لا يمكن أن نستخلص من الرسالة من هو الإمبراطور رومانوس المذكور، وإلى أي أمير من أمراء دمشق أرسلت هذه الرسالة (64).

بالإضافة إلى أنه قد أجمع الباحثون اليونانيون على أن الرسالة كتبت في نهاية القرن التاسع الميلادي أو العاشر؛ ولكنهم لم يهتموا بصحتها بل بفحواها فقط، فيقول د. ساخاس: إنه يحاول الحصول من قراءة أعماله على الآراء المتداولة في القرن العاشر الميلادي ببيزنطة (65)، والتي تتعلق بالإسلام سواءً أكانت رسمية أم شعبية.

ونلاحظ في هذه الرسالة نبرة السخرية والتهكم التي يتناول بها المؤلف القضايا الإسلامية وخصوصًا شخصية محمد، ونبوته، ومحاولة الإسلام أن يساوي محمدًا

بالشخصيات التاريخية العظيمة الواردة في الكتاب المقدس، ولم يكن أريثاس يمتلك أي استعداد لتقبل القيم الروحية للإسلام وتعاليمه الأخروية.

فبالنسبة له الإسلام فحج ومادي في أسلوبه وتعبيره عن الحياة الدنيوية، وشهواني في أسلوبه وتعبيره عن الحياة الأخروية؛ لأنه يصف الجنة بعبارات جنسية فجّة (66)، وما يؤرقنا بشأن هذه الرسالة وإمكانية صحتها هو صياغتها بأسلوب ساخر وتهكمي من كاتب مهذب ومتقف، يُظن فيه نزاهته عن مثل هذه الأساليب.

وعلى الرغم من الصراعات اللاهوتية التي كانت تقوم بتقويض كل فريق لتعاليم الآخر، لا- يجب أن نغفل أن الدينين: الإسلامي والمسيحية الشرقية عاشا قرونًا طويلة جنبًا إلى جنب، ورغم الاختلافات والتعارض أثرا وتأثرا أحدهما في الآخر اجتماعيًا وثقافيًا.

وعلى هذا الصعيد يشدد البطريك نيقولاوس السري (911/912م) في مراسلاته للخليفة المقتدر في بغداد فيقول في أحدها: "سيادتان على الأرض: السراسنة والروم، تسودان وتسطعان مثل نور القمرين. وعلى هذا فالعلاقة بيننا اجتماعية وأخوية بينما تختلف أوضاعنا كلياً في المعيشة والمهن والعقيدة" (67).

فالأبحاث القديمة تعدّ رسالة البطريك المستنير نيقولاوس السري موجهةً إلى أمير كريت أو قبرص، في حين أن الأبحاث الحديثة أثبتت أنها موجهة إلى الخليفة المقتدر ببغداد، هذه الفترة الزمنية التي افتتحها البطريك فوتيوس (858 – 867 و 881-887م) وكذلك البطريك والأديب المذكور نيقولاوس السري، تتميز بالمهادنة والحوار مع الإسلام ومع العقائد الأخرى.

### إفثيميوس زيغافينوس "ضد السراسنة" (68):

تمثل شخصية إفثيميوس زيغافينوس (1050 – 1120م) الكتابات اللاهوتية في أواخر القرن الحادي عشر وبدايات الثاني عشر، فقد عاش راهباً بدير بيريفليبتو بالقسطنطينية، ومن بين أعماله العقائدية والتفسيرية والاعتراضية يبرز كتابه "الدرع العقائدي" وهو كتاب يقع في 28 فصلاً أو عنواناً، كتبه بدعمٍ من الإمبراطور أليكسيوس الأول كومنينوس (1081-1118م).

ففي هذا الكتاب يعرض إفثيميوس زيغافينوس للتعاليم الأساسية للكنيسة الشرقية من بدايتها حتى عصره، ويقوّض بإيجاز الهرطقات القديمة، وبإسهاب الهرطقات المعاصرة له، ويُدريج من بينها الإسلام، وفي حقيقة الأمر يجب الاعتراف أن هذا العمل ما هو إلا مجرد جمع لنصوص وآراء سابقه من كُتّاب وآباء الكنيسة؛ إلا- أنه ظل ولقرون عديدة بمثابة الذخيرة للاهوتيين في الشرق المسيحي.

ويخصص إفثيميوس زيغافينوس الفصل الأخير (الثامن عشر) من "الدرع العقائدي" وعنوانه "ضد السراسنة" لمعارضة الإسلام، ومصادره التي يستمد منها مادته لمهاجمة

الإسلام هي في الأساس كتابات يوحنا الدمشقي، وكتابات جورج الراهب، ونيكيثا البيزنطي.

أما عن إسهامه الشخصي فيمكن في محاولته لاقتضاب التحليلات المطولة، وحذف العبارات الساخرة ضد الإسلام، وتركيز مصادره المتعددة حتى تظهر كتاباته متجانسة في جملتها، كذلك من إنجازهِ تسليط الضوء بإيجاز على الأمور المبهمة في مصادره الأساسية.

وتتمثل المآخذ التي تؤخذ عليه في محاولته لصياغة عقائد المسيحية ومحاربة الهرطقات بالانقياد الأعمى لنصوص سابقه من كُتّاب وآباء الكنيسة، دون أن ينتقِصَها أو يورد رأيه الخاص أو أن يهذب آراء سابقه ويطوعها لمقتضيات عصره، وبجانب هذه المآخذ يجب أن نشير إلى معرفته الضعيفة باللغة العربية، وهذا منعه من نقض نصوص سابقه وخاصة فيما يتعلق بتحليل العبارات القرآنية التي أوردها نيكيثا البيزنطي(69).

**نيكيثا خونيثا: " كنز الإيمان الأرثوذكسي" ، الفصل العشرون " عن دين الهاجريين" (70):**

يُعد نيكيثا خونيثايس (1150 – 1213)(71) مؤرخ سقوط القسطنطينية بيد الاحتلال الإفرنجي من قبل اللاتين(1204م). ولد نيكيثا خونيثايس بضاحية خونيس بإقليم فريجيا، بدأ مسيرته بالقسطنطينية في البلاط الإمبراطوري بوظيفة كاتب ملكي، بالإضافة إلى تاريخه(72) بالغ الأهمية، والذي يتناول فيه الأحداث من وفاة أليكسيوس الأول كومنينوس (1118م) إلى 1203م.

نتبين بقراءته سعة أفقه، وعمق تحليله وحياده، ودقة تصويره، وهي مميزات تجعله في مصاف ألمع مؤرخي الفترة البيزنطية الوسطى، كذلك وضع كتابًا دفاعيًا يقع في 27 فصلًا يباري فيه "الدرع العقائدي" لزيغافينوس؛ ولكن بروح النقد الرفيع والبناء، ويُعرف هذا العمل باسم "كنز الإيمان الأرثوذكسي" والعنوان متأخر عن العمل، عنوانه به رفيقه ثاودوروس سكوتاريوتيس.

يعرض هذا العمل تعاليم الإيمان الأرثوذكسي، ويقوّض الهرطقات المختلفة والصراعات العقائدية في عصره، والفصل العشرون من الكتاب مخصصٌ لدراسة الإسلام وعنوانه "عن دين الهاجريين".

وكأسلافه يتبع خونيثايس في عمله الآراء المعروفة ليوحنا الدمشقي كما وردت بفصله رقم: 101 من مؤلفه "عن الهرطقات"، فيذكر أيضًا أن محمدًا استقى تعاليمه من اليهود والأريوسيين والنساطرة، ويعرض تعاليم القرآن عن الله والمسيح التي يعتبرها مغلوطة، ويرفض الوحي الإسلامي، ثم يدحض اتهامات الشرك الملتصقة بالمسيحيين، ويدين تعدد زوجات النبي محمد.

وفيما يتعلق بالمعتقدات الإسلامية عن الآخرة ويوم الدينونة والجنة، نجده يستلهمها من

جورج الراهب، وأما روح التهجم على الإسلام فمصدره كتابات زيغافينوس، وفي دحض المواقف الإسلامية يتبع أسلوب أسلافه من أصحاب الردود، ومع ذلك نجد عناصر إضافية، ومستوى نقدياً متميزاً عن سابقه.

### إفثيميوس الراهب "محاورة عن الدين مع فيلسوف سراسني بمدينة ميليتيني" (73):

هذا النص المهم عبارة عن محاورة، وفي الحقيقة هو رسالة أكثر منه محاورة حقيقية، تُنسب هذه الرسالة إلى القديس إفثيميوس الراهب أو القديس إفثيميوس الكبير (377 – 477م)، وهذا شيء مستبعد؛ لأنه في زمنه لم يكن الإسلام موجوداً، إنما يمثل هذا إيمان الجماهير الذي أراد تصوير القديس على أنه ناسك ومبشر بين العرب.

ومن الصعب التحقق من شخصية كاتبها الأصلي، وإن كان بعض الباحثين نسبها إلى إفثيميوس زيغافينوس؛ لأن بها مقاطع تستند إلى "درع" زيغافينوس، ومع ذلك، فإن الجزء الرئيس "للمحاورة" يبدو مؤسساً على كتاب بارثولوميووس الحراني "تفنيد هاجري"، الذي ينتمي إلى هذا النوع الأدبي من المحاورات المزيفة.

هذا النص ينقسم إلى جزئين. الأول: دفاعي، والثاني: اعتراض. فالأول: يتضمن الدفاع عن اعتراضات واتهامات اللاهوت الإسلامي (علم الكلام) للتعاليم المسيحية في صميم العقيدة مثل: التثليث، وتجسد المسيح، والخلص، وسر المناولة (الشكر)... إلخ التي يصيغها المتحاور المسلم ويدحضها إفثيميوس.

فالنص عبارة عن حوار مختَرع، حيث يقوم إفثيميوس نفسه بصياغة العقائد الإسلامية ليحددها، ثم يقوم بتفنيدها ودحضها ليبين صواب التعاليم المسيحية، وفي ترقيم الاعتراضات الإسلامية والاتهامات يتبع أسلوب بارثولوميووس الحراني المتبع في بداية "تفنيد هاجري" كما سيأتي بالفقرة القادمة.

وفي تقويض الاتهامات يتبع أسلوب كتابات أبي قرة، كما أن الحوار على مستوى من الأهمية، فالمسلم يؤكد على أن عقيدة التثليث المسيحية شرّك، في حين أن إفثيميوس يرفض هذا الاتهام قائلاً: "نؤمن بالله واحد، لم يُخلق، أزلي، غير قابل للوصف الكلي، والتفسير الكلي، والتحديد الكلي، لم يره أحد من قبل، ونقول كذلك: إن لئله عقلاً وروحاً، لم يُخلقا، وإنما هما من ذات جوهره وطبيعته". وعلى النقيض من ذلك فالخلق من عمل الإله الذي خلق كل شيء وأعطاه الحياة؛ لأنه الخالق والمحيي. وفي هذه الخليقة مخلوق أتم هو الإنسان؛ لأنه يتمتع بعقل وروح، في حين أن الكل مخلوق، ووحده الإله لم يُخلق، وهو مثلث الأقانيم: أب وعقل (كلمة) وروح.

فيتعجب الفيلسوف المسلم، ويضع التساؤلات الآتية التي يجيب عليها إفثيميوس: ما الحاجة لتجسد الإله؟ وكيف اتحد بالناسوت؟ وهل يمكن للإله أن يصبح ملموساً؟ ولماذا أخفيت الإنجيل الهابط من السماء وكتبتم غيره؟ وطالما المسيح اختن فلماذا لا تختنتم؟ ومن الذي يشهد بأن المسيح تجسد؟ وكيف تم شراؤكم وخلصكم بدم يسوع المسيح؟

وأخيراً لماذا لا تقبلون بمحمد نبياً مع أن إشعيا والإنجيل أخبرا بقدومه؟(74).

الجزء الثاني يحمل كما أسلفنا الطابع الاعتراضي، ويُمثل تجميعاً لنصوص وآراء مختلفة تدحض نبوة محمد، والوحي الإلهي بالقرآن، والتعاليم الأساسية للإسلام، فالنص ينتهي بتجريد المجادل المسلم من حججه واستنارته، وتحولته إلى المسيحية.

### بارثولوميويس الرهاوي وكتابه "تفنيد هاجري"(75):

بارثولوميويس الرهاوي عاش في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، وهو مؤلف لا يشبه سابقه ولا حتى لاحقيه من الكُتاب البيزنطيين الذين تناولوا الإسلام؛ وذلك لأن أسلوبه لاذعٌ جداً، ولأنه يستخدم المادة من مصدرها، ويعطي منذ البداية انطباعاً بأنها مادة مزيفة.

هذه الصورة هي التي تكوّنت عنه لدى قدامى الباحثين الذين قرأوا له دون إمعان، أما البحث المعاصر فيؤكد أن المادة التي يستخدمها بارثولوميويس لمحاربة الإسلام نابعة من الإسلام الشعبي، ومن مختلف الفرق، ومن جماعات الدراويش التي تكونت داخل الإسلام، فلم تعد الأبحاث التي كانت تضع المؤلف في نهاية القرن التاسع (زمن البطريرك فوتيوس) لذلك مقبولة.

فالمعتقدات والآراء التي يتناولها بارثولوميويس ظهرت في الإسلام بعد القرن الحادي عشر الميلادي، كما أن مادة بارثولوميويس أثارت بعض الباحثين المحدثين ليهتموا بمقالته، فمن هو بارثولوميويس؟

لا نعلم تحديداً من هو، ولمن أورد هو في مقالته أنه رهاوي؟ والرَّهَّاء مدينة في شمال شرق سوريا بجوار الفرات، وهي وهران في العراق على بُعد ثمانين كيلومتراً، كانتا من مراكز الثقافة الهلينستية المهمة، ثم أصبحتا كذلك في العصور البيزنطية والإسلامية.

ويخبرنا في مقالته بأنه راهبٌ كان يذهب للإقامة بدير القديسة كاترين الشهير بجبل سيناء بين الحين والآخر، ويبدو أنه لاحقاً ذهب إلى القسطنطينية وآسيا الصغرى، ولكن لم يخبرنا أين كتب مقالته(76)، وكان بارثولوميويس عارفاً بالعربية، وقرأ القرآن، وبعض الكتب الإسلامية، كما يذكر عن نفسه قائلاً: "قرأت كتبهم، وعلمت ما فيها"(77) أو "مررت على جميع كتبهم، ولم أجد فيها شيئاً نافعا"(78).

والذي يستحوذ على تفكيره ويوقد ذهنه محاولة المسلمين لمساواة الإسلام/الدين بالمسيحية، ووضع المسيح على ذات المنزلة بباقي الأنبياء، ومن ضمنهم محمد ذاته، فهذه الفكرة تبدو غريبة لبارثولوميويس، ففي الحقيقة حاول المسلمون مبكراً أن يساؤوا بين المسيح ومحمد، وهناك جزء لا يُستهان به من تراثهم خصص لمحاولة جعل شخصية محمد الشخصية المثالية.

والمسلمون يعترضون على المبادئ الأساسية للتعاليم المسيحية، ويتهمون المسيحيين

بتزييف دينهم الحقيقي، ومادة هذه الاعتراضات تتعلق بألوهة المسيح وتجسده، وصلبه، والتثليث، وتوقير الأيقونات، وسر المناولة، والمعمودية، وإرسال الرُّوح القدس، والاعتراف، واتهام المسلمين المسيحيين بتحريف الإنجيل وحذف اسم محمد منه (79).

ففي هذه المقالة يناقش بارثولومئوس جزءاً صغيراً من اعتراضات المسلمين، والتي مصدرها الاعتراضات الواردة برسالتهم إلى الإمبراطور ميخائيل، والتي أوردتها نيكيتا البيزنطي في بداية مقالته، ثم يقوضها بمنهجية (80)، وبجانب هذا البيان الذي يورد الاعتراضات بأسلوب منظم نجد أن باقي مقالة بارثولومئوس تسودها الفوضى، فلم نتتمكن من تحديد إطار معيّن بنى عليه هجومه المكثف على الإسلام، وبارثولومئوس أول كاتب اعتراضي عنى بتفاصيل حياة محمد (81)؛ ليستخدما في دحض مواقف المسلمين.

فرصد حياة نبي الإسلام من طفولته حتى وفاته، ومثل باقي الكتاب البيزنطيين ينفي رسالة محمد ونبوته ويقص غرائب كثيرة عن حياة محمد، فعلى طول الرسالة يحاول إثبات الهوة الشاسعة بين المسيح ومحمد فالمسيح منذ الحبل به إلى صعوده المجيد أثبت لاهوته بمعجزات تمثل آيات إلهية خارقة، أما محمد فلم يأت في نظره بالمعجزات والآيات الشاهدة على رسالته ونبوته (82).

وبجانب ذلك فحياته وأخلاقه كما يزعم لا تؤيد نبوته (83)، وقرآنه أيضاً عبارة عن خليط من الحقائق والضلالات، فالحقائق تختص بإشارات موجزة وغير كافية عن شخصيات كتابية مختلفة، ومصدرها الراهب بحيري، أما الضلالات فهي من صياغة عثمان، ويشير بارثولومئوس إلى أن جمع النص القرآني من أعمال عثمان الخليفة الثالث للإسلام (644 – 656م) (84).

وأهم نقاط البحث هي بعض المعتقدات الشعبية للمسلمين عن شخصية محمد، فيقوم بارثولومئوس بتقويضها بأسلوب ساخر، ومنها الاعتقاد بأولية محمد، الذي وفقاً لهذه المعتقدات الشعبية كان مخفياً بين الطين (الصلصال) والماء (85)، واعتقاد آخر يقول بأن اسمه كان مكتوباً على عرش الإله (86)، ومن المؤكد أن هذه المعتقدات مصدرها محاولات اللاهوت الإسلامي وخاصة الشيعي والصوفي لرفع شخصية النبي وجعلها مثالية.

ففي الدوائر الشيعية ودوائر التصوف الإسلامي، وخاصة في بعض فرق الدراويش، أخذت فكرة نور محمد الأزلي أبعاداً متنامية، فمحمد التاريخي لم يكن إلا صورة لمحمد الأزلي (الحقيقة المحمدية، النور المحمدي) (87) هذه المعتقدات يستقيها بارثولومئوس من الأدبيات الإسلامية الشعبية حيث كانت هذه المعتقدات منتشرة في الطبقات الشعبية، ويسخر بارثولومئوس أيضاً من السورة القرآنية 17 (سورة الإسراء) ومن التراث الإسلامي القديم القائل بالإسراء والمعراج عن طريق بيت المقدس.

والمهم أن بارثولومئوس يصف الطابع الشعبي الخاص لهذه المرويات في العالم

الإسلامي في عصره. والمرويات المنتمية لهذا الطابع لا يجدها المرء ببسر حتى في التراث الإسلامي المكتوب (88)، وكذلك في الأدب الاعتراضي على الإسلام.

وهناك رواية شعبية أخرى تشير إلى المعتقد اللاحق عليها، والخاص بالتصوف الإسلامي، وهي رواية "الإنسان الكامل" (89)، وهذه الرواية ملخصها أن العالم خلق بسبب حب الله الجَمِّ لمحمد، وهذا المعتقد الذي يحاربه بارثولوميوستأثر بالتعاليم المسيحية الخاصة بعقل الإله (الأقنوم الثاني) وفقاً للوارد ببشارة يوحنا 3 : 1، وأيضاً قانون الإيمان، وقد امتزجت هذه الفكرة في إطار دوائر التصوف الإسلامي بالمعتقدات الأفلاطونية المحدثثة وغيرها في الشرق، ووصلت في النهاية إلى شعب إسرائيل في صورة مُبسّطة.

وفي رأي بارثولوميوست فإن هذا الزعم الإسلامي باطل؛ لأننا إذا وافقناه دلّ ذلك على رفضنا لحب الإله لأدم، وشخصيات الكتاب المقدس البارزة والأنبياء، وخصوصاً حبه ليسوع المسيح، الذي يقول بارثولوميوست: إن القرآن أصاب عندما أتى عليه وسماه كلمة الله ورؤوداً منه، فالتوازي بين يسوع ومحمد في النبوة يؤدي إلى توازٍ بين المسيحية والإسلام، فالإسلام في رأي بارثولوميوست لا يمكن بأية حال أن يُقارن بالمسيحية.

فالتعاليم الإسلامية لا- تحتوي على المقومات التي تسمح لها أن تُقارن بسمو التعاليم المسيحية، وبالخلاص الناتج عن أسرارها الكنسية، وعلى ذلك يقاوم بارثولوميوست المعتقد الإسلامي القائل بأن القرآن هو كلمة الله الأزلية.

فبتحليل ما ورد في القرآن عن محمد، والله، والمسيح، وبعض أنبياء العهد القديم يظهر لدى الرجل أنه ليس وحيًا، ومن ثمّ فمحمدٌ ليس نبيًا حقًا في زعمه، ولا يمكن أن يُقارن بالمسيح، ولا- حتى بأنبياء العهد القديم، وبما أن بارثولوميوست يُقوّض بهذا الأسلوب الاتهامات المختلفة للمسلمين حول ألوهية المسيح (90) ففي النهاية يوجه سهامه ضد أسلوب القيام بالعبادات الإسلامية، وتنفيذ الوضوء، والصلوات، فيلجأ للتوصيف المسهب الذي يسخر من منطق المسلمين في الوضوء قبل الصلاة، ويُحاول إثبات أن الوضوء والصلوات الإسلامية ليست مفيدة روحياً (91).

وكعادته المألوفة في ضالة الالتزام بمنهجية معينة يعود بارثولوميوست ثانيةً وثالثةً معتقدات المسلمين القائلة بأن القرآن كلام الله الأزلي الذي لم يُخلق، أما عن الوضوء فلا يجد له معنى؛ لأن الروح -وهي غير مرئية- تتطهر بالصلاة وليس بالمياه (92).

والجزء الأخير من مقالة بارثولوميوست يحتوي على سيرة محمد وهي مزيفة ووهمية، وتهدف فقط إلى توضيح طباعه الكريهة، وضلالات شخصيته، ففي هذا الجزء يقبل المؤلف بسيرة محمد الوهمية وبالتفاصيل التي تولدت في خيال أعدائه النساطرة (93)، فيسرد نسب محمد، ومغامرات جده عبد المطلب وأبيه، وأمه التي يصورها على أنها جارية مشتراة، ثم يتحدث عن يُتمه في طفولته (94).

ويتحدث عن استغلاله في الدين من قبل الراهب المعتزل بحيرى (95) ويحكي غيرها مما يراه غرائب وأكاذيب تزيّف بعض مرويات التراث الإسلامي فيما يتعلق بشخصية نبي الإسلام، وعلى أساس التراث الإسلامي يصنع بارثولومويوس روايته الشخصية (96) فيقول: "إن محمداً تحايل على العرب ليؤمنوا برسالته النبوية ويصدقوا بأن تشنجاته وغشيته التي كان يُعاني منهما كانت مصدر الوحي الذي توهم أنه يأتيه من الملك جبريل، وعندما أيقنوا تحايله طردوه، وفي طريق هروبه اختبأ بغارٍ قام العنكبوت بنسج خيوطه على مدخله فلم يدخلوا عليه ونجا من الملاحقة.

ويزعم أنه عندما استطاع أن يجمع أتباعه، انقضَّ بدهاءٍ علي العرب غير الموالين له وأرغمهم على الاعتراف برسالته، ومن لم يؤمن به أمر بقتله، وهكذا قتل امرأة عجوزاً، وأبناءها السبعة، وفي النهاية قتل أيضاً عمه وراعيه أبا طالب؛ لأنه عارضه، ولم يؤمن بالإسلام.

فالجزء الأخير من هذه المقالة مصطنع وخيالي (97)، وفيه أن محمداً بعد أن أنشأ الدين الإسلامي ترك في مكة أبا بكر خليفة له، وذهب إلى أرض جده ليقود سكانها إلى الإسلام، ولكنهم قبضوا عليه وربطوه بذيل جمل وتركوه ليموت جرأً، ولكن أتباعه حتى يُخفوا حقيقة نهايته الشنيعة قاموا ببناء سور دائري حول قبره في المدينة، وزعموا أن قبره بداخل هذا السور، ولا يُمكن أن يراه أحدٌ كي لا يصاب بالعمى (98).

والآن يظهر السؤال حول مصداقية نص بارثولومويوس وحقيقة المصادر التي يستقي منها أخباره، فيرى كل من Abel و (99) Khoury على عبارات بارثولومويوس أثر "كلدانيين وكتابات كلدانية" (100) وأن الذين كتبوها من النساطرة، فيستخلصان أن مصادره نسطورية.

ولقد بحثوا عن هذه المصادر أو لاً فيما يُعرف بوحي بحيرى الذي يعود إلى القرن التاسع وحتى الثامن عشر الميلادي، فتاريخها الصحيح مشكوك فيه (101) في الروايات السريانية والعربية (102)، فالنصوص تعتبر الراهب بحيرى أساس النص القرآني والإسلام وترى أن محمداً تتلمذ عليه، ويوجد تماثل بين بارثولومويوس والمصادر المشار إليها، ولكن الارتباط بينهما ليس مباشراً، فبارثولومويوس لا يعدّ بحيرى مؤسس القرآن، ولكن يعده المعلم الذي أخذ عنه محمد المعرفة الدينية (103)، وAbel يعتبر أن بارثولومويوس يعتمد أساساً على مقالة دفاعية منسوبة لعبد المسيح بن إسحاق الكندي، والتي كتبت في النصف الأول من القرن التاسع أو بواكير القرن العاشر الميلادي (104).

وهناك Troupeau الذي درس سيرة محمد في أعمال بارثولومويوس يتبنى رأي Abel؛ ولكنه يورد أمثلة أخرى تبين اعتماده على مصادر متضادة ومجهولة، وتنتمي إلى الروايات الشعبية (105)، فإذا لاحظنا روايات بارثولومويوس نتبين أنه يصنع أسطوره على أساس روايات معروفة من التراث الإسلامي عن حياة محمد، فيستخدمها أساساً لبناء روايته؛ ولكنه يتعمد تزييفها، ويعيد تشكيلها، ويبدو أن كثيراً من هذه الروايات كان لها



صيّغ بسيطة، و عفوية في مصادر ها الدينية الشعبية، فالسؤال عن مصداقية النص يتمشى مع السؤال عن زمن كتابته.

ويؤرخ الباحث اليوناني إيفانجيلوس سذراكاس لنص بارثولومئوس قائلاً: "إنه كُتب بعد زمن فوتيوس بقايل" (106) ، وهو بذلك يتبنى رأي الباحثين السابقين عليه أمثال Krumbacher و Beck و Güterbock ، أما الباحثون المحدثون فيرون أنه في القرن الثاني عشر أو الثالث عشر الميلادي، فيرى (107) Trapp أن بارثولومئوس يعتمد على إفثيموس؛ وذلك لأن التساؤلات التي يوردها في بداية عمله تتطابق مع الواردة بمؤلف إفثيموس "المحاورة" ، وتوجد في نهاية "المحاورة" تطابقات تامة بين عمله ومؤلف بارثولومئوس (108).

ونلاحظ أيضاً بعض الاختلافات الجلية التي لا- تسمح لنا أن نعتبر بارثولومئوس معاصراً أو سابقاً على إفثيموس، فعلى سبيل المثال يقول بارثولومئوس: "إن محمداً عاش 47 عاماً منها 32 عاماً كافراً، و 15 أخرى مؤمناً" (109)، في حين يقول إفثيموس: "إن حياة محمد 55 عاماً، عاش منها 40 عاماً كافراً، و 15 مؤمناً"، ويعتبر Trapp على أساس هذه الاختلافات والتشابهات (110) أن بارثولومئوس لاحق على إفثيموس ويجعل عمله في القرن الثاني عشر الميلادي، وعلى النقيض يرى Khoury أن اعتماد إفثيموس على بارثولومئوس يجعله في بداية القرن الثالث عشر الميلادي (111)، ويتبنى الباحث اليوناني أندريا بابافاسيليو (112) موقف Khoury دون أن يوضح رؤيته الشخصية.

فالانقطاع والتكرارات المملة خاصة في سير محمد الذاتية التي تُوصف أهم تفاصيلها في بداية المقالة ثم تُكرر كما أسلفنا بأسلوب أسطوري أدّى ببعض الكتاب إلى التشكيك في الصورة الحالية لمقالة "تفنيد هاجري" هل هي من عمل كاتب واحد أو أكثر، أم هي جمع لاحق ضم أكثر من عرض لأكثر من كاتب فجمع جزئين مختلفين من سيرة النبي، ووضعها تحت اسم بارثولومئوس الرهاوي (113)؟

ويرى Abel أننا بصدد جمع لثلاثة نصوص منفصلة كُتبت بلغة عصرها الشعبية في القرون الثامن والتاسع والعاشر، فقام جامعها في القرن الثالث عشر الميلادي بالتعامل معها، ووضع لها اسم مؤلف هو بارثولومئوس الرهاوي (114).

ويعدّل Cahen من موقف Abel فيرى أن اسم المؤلف واسم العمل حقيقيان، ولكن أدخل على العمل الأصلي إضافات كثيرة لاحقة (115)، ويبدو أن رأي Khoury هو الأرجح فيرى أن الجزء الأعظم من النص متناسق؛ لأن معلوماتنا عن المؤلف ضئيلة ولا تسمح لنا بتحليل النص أدبياً وتاريخياً ونقدياً (116).

وفي النهاية يرى Klaus-Peter Todt أن العمل قد كُتب في نهايات القرن الثاني عشر الميلادي (117) أما الأدباء البيزنطيون اللاحقون فلم يُعنوا كثيراً بمقالة بارثولومئوس، باستثناء كاتب مجهول من القرن السابع عشر الميلادي، قام بإعادة بنائها.

## الحواشي:

(\* باحثة وأكاديمية من اليونان.

(1) هذا العمل يمثل نسخة منقحة ومزيدة و مترجمة للغة العربية لرسالة الدكتوراه المقدمة منا في يونيو 2002 لجامعة العلوم الإنسانية Marc Bloch بستر اسبرج تحت عنوان: "L a recherche grecque contemporaine et l' Islam". ولتغطية احتياجات القراء العرب تمت مراجعة العمل وتنقيحه وإضافة منشورات جديدة، وكذلك تم تناوله بطريقة مختلفة عن بنية الرسالة لجعل مركز الثقل في تناول الفترة البيزنطية و الفترة اللاحقة عليها.

(2) نصوص هذا الأدب توجد منشورة ضمن الكتابات الأبائية اليونانية (Patrologia Graeca) طبعة J. P. Mingne كما سيأتي ذكرها عند التناول في حينه.

(3) أ. د. سذراكاس: دفاع اللاهوتيين البيزنطيين ضد الإسلام، نيسالونيكي، 1961.

4 ) Sp. Vryonis, "Byzantium and Islam, Seventh-Seventeenth Century", East European Quarterly, vol. 2 (1968) 205-240 (rpt. in his Byzantium: Its Internal History and Relations with the Muslim World, London, 1971, no 9). Βλ. επίσης: The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the eleventh through the fifteenth century, Publications of the Centre for Medieval and Renaissance Studies, vol. 4, Berkeley, Los Angeles, London, 1971. "Decisions of the Patriarchal Synod in Constantinople as a Source for Ottoman Religious Policy in the Balkans Prior to 1402", Zbornik Radova Vizantoloshkog Instituta, XIX (1980) 283-297.

5) P. Charanis, "Cultural Diversity and the Breakdown of Byzantine Power in Asia Monire", DOP, 29 (1975) 1-20.

(\* سب قالى ذلك كلود كاهن في دراسته بعنوان: Pre-Ottoman Turkey

6) A. Argyriou, "U n e 'controverse entre un chrétien et un musulman' inédite ", RSR, 41 (Strasbourg, 1967) 237, no 3.

وقد سبق للاهتمام لموضوع الجدليات البيزنطية ضد الإسلام الباحث عادل تيودور خوري في دراسته بالفرنسية ذات المجلدين بعنوان: الجدليات البيزنطية ضد الإسلام بين القرنين السابع والثاني عشر (1966). (المحرر).

7) D. J. Sahas, John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ismaelites", Leiden, Brill, 1972. Idem, "Arethas 'Letter to the Emir at Damascus': Official or Popular Views on Islam in the 10th Century Byzantium", PBR 3 (1984) 69-81. Vide: "Captivity and Dialogue: Gregory Palamas (1296-1360) and the Muslims", GOTR 25 (1980) 409-436 και "John of Damascus of Islam. Revisited", Abr-Nahrain, vol. 23 (1984-85) 104-118. Other works will be mentioned henceforth.

8) Vide e.g. A. D. Karpozilos, "Byzantine Apologetic and Polemic Writings of the Palaeologian Epoch, against Islam", GOTR 15 (1970) 213-248.

9) E. Zachariadou, edit. The Ottoman Emirate 1300-1389, Rethymno, 1993,

وتتشر أبحاث عن تاريخ إمارات آسيا الصغرى، والأسلمة، والتتريك، والبدعوة، والتصوف الإسلامي.

eadem, i.a. Romanian and the Turks (c. 1300-c. 1500), London, 1985, eadem, The Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates or Mentesche and Aydin (1300-1415), Venetia, 1983.

10) N. Oikonomides "Literacy in Thirteenth Century Byzantium: An Example from Western Asia Minor", THE GREEK, Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr, (New Rochelle 1993) I, 253-266.

11) جورج جيورجياديس – أرناكيس، العثمانيون الأوائل إسهام في مشكلة السقوط اليوناني في آسيا الصغرى (1282 – 1337) أثينا 1947.

12) هدفنا متابعة تاريخ التعريف بالإسلام ودراسة الأدب الاعتراضي ضد الإسلام وإبراز الأبحاث اليونانية المعاصرة في هذا المجال.

13) تاريخ الإمبراطورية البيزنطية A.A.Vasiliev، ترجمة ديموستينيس سافراميس طبعة بيرغاديس، صفحات 266 و 267 أثينا 1954.

14) يبدأ الأدب الاعتراضي في منتصف القرن الثامن (أواخر الحكم الأموي 661 - 750) ويبلغ قمته في القرن التاسع الميلادي عندما انتقل الحكم للعباسيين (750 - 1258) (قارن بالصراع بين العرب والروم بفازيليف: العرب والروم. ترجمة ع. شعيرة، 1967.

(15) A.A.Vasiliev س جل هذه الشهادة من واقع كتابات مؤرخ يوناني لم يذكر اسمه. انظر: مقالته "الإسلام وبيزنطة" في عمل جماعي له مع.

Norman H. Bayes, H.St.L.B. Moss, Byzantium, An Introduction to the East Roman Civilization, Oxford University Press, 21961)

16) Théodore Abû-Qurra, Opuscles: No 18. PG 94, 1596-1597; vide PG 97, 1492-1596 passim.

17) S. P. N. Joannis Damasceni, a) Fons Scientiae, PG 94, 521-1228, b) Disceptatio Christiani et Saraceni, PG 94, 1585A-1597C & Disputatio Saraceni et Christiani, PG 96, 1336B-1348B.

[1]8 ) PG 94, 521-1228. A recent edition by B. Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. I-IV, Berlin, 1969-1981.

19) S. P. N. Joannis Damasceni, a) Capita philosophica et Dialectica, PG 94, 525A-676B; b) De Haeresibus, PG 94, 677A-780D; c) Expositio accurata fidei orthodoxae, PG 94, 789A-1228A. The first and later the second part of this major work of John of Damascus commented by the professor of Faculty of Theology Nicolaos Matsoukas, Thessaloniki, 1976, Pournaras editions 1995

20) PG 94, 764A-773A. Regarding the authenticity of this chapter or considering it an insertion of the 10th cen. vide A. Abel, "La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane", L'Elaboration de l'Islam, éd. C. Cahen (PUF), Paris, 1961, p. 61-85, (p. 61, rem. 1). vide. A. Argyriou, "Une 'controverse entre un chrétien et un musulman' inédite", RSR 41 (1967) 237, no. 3.

21) Joannis Damasceni, Disputatio Saraceni et Christiani, PG 94, 1585A-1597C και 96, 1336B-1348B. Bibliography: A. Abel, ó.π., σ. 61-85. Paul Khoury, "Jean Damascène et l'Islam", POC 7 (Jérusalem-Jordanie, 1957) 44-63 και 8 (1958) 313-339. J. R. Merrill, "Of the Tractate of John of Damascus on Islam", MW 41 (1951) 88-97. D. J. Sahas, John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ismaelites", Leiden, Brill 1972. Vide. John of Damascus on Islam, Dialogue against the Manichees, PG 94, 1505A-1584. Vide

E. Nicolakakis, "The Islam according to St. John of Damascus ", Greek Association for Theological Studies, University of Thessaliniki, Volume (1990) pp.259-296.

22) Theodor Abû Qurra, Contra Haereticos, Judaeos et Saracenos, Varia Opuscula, PG 97, 1461A-1601B.

23) Vide Gr. D. Ziaka, Aristotle in Arabic Tradition, ( reprint of volume "Aristotelis"),ed. Kyriakydi Bros. Thessaloniki, 1980, (reprint ed. Agra, Athens, 2007) p. 45, 59, 74,74,78.

24) PG 97, 1528-1529 & 1544-1562, (vide et PG 97, 1461-1601). The Arabic Theological writings of Abû Qurra edited by Georg Graf, Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs von Harran (ca. 740-820), Paderborn 1910. O G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur II, (Studi e Testi, 133), Città del Vaticano p. 1947, 7-11 ἡ 7-25, considering Abû Qurra the founder of Arabic Christian Philology.

25) Regarding the Greek Thought & Aristotle in Arabic Tradition, vide Gr. Ziaka, op.cit.

26) Theophanes the Confessor, Chronographia, PG 108, 684B-689B. et vide ed. C. de Boor, Theophanis Chronographia, vol. 1-2, Lipsiae, 1883-1885, reedited by Hildesheim 1963,et vide. J. Classen, ed. Bonnae, 1839, I, 511-514 et II, 164-165 (latin translation of Anastasius Bibliothecarius). About the life of Theophanes vide Theophane le Confesseur, Vita, ASB, 12 Mars, II (1668) 700-704, 3η ed. p. 898-901. For modern researches vide Adél Théodore Khoury, Polémique Byzantine Contre l' Islam (VIIe-XIIe s. ), Leiden E. J. Brill, 1972 passim. Idem, Les théologiens byzantins et l' Islam: Textes et Auteurs, nouveau tirage, Nauwaelaerts, Louvain, 1969.

27) ازدهر نظام التاريخ و عظم شأنه في بيزنطة, فالتاريخ عامة مفاده كتابات تاريخية مقتضبة تسرد الأحداث وفقا لتواريخ حدوثها بغض النظر عن علاقاتها واتساقها وتقييم المؤلف, وتعتبر من المصادر الوفيرة لمعرفة الأحداث, وهذه النوعية من المصادر تنقسم إلى نوعين: نوع أدبي يصيغه أدباء ومتقنون, ويحاكي صيغ قدماء اليونانيين, ويستهدف

القراء المتميزين القلائل والنوع الآخر صاغه رهبان أنصاف متعلمين يستهدفون عامة الشعب. انظر:

H. Hunger, *Byzantine Literature Volume I-II*. vide vol. II which includes a chapter about Chronography.

28) For the continuers of Theophanes vide Theophanes Continuatus, *Chronographia*, ed. I. Bekker, CSHB, Bonnae, 1838.

29) PG 108, 684B-689B.

30) PG 108, 684B.

31) PG 108, 685BC.

32) Vide A. Abel, "Bahîra", *EI2*, Leiden, 1960, σ. 950a-951a. For Waraqa, vide *Collection of Islamic Tradition of al-Bukhâri, Sahih in Bâb (chapter) Kaif Kân bad' al-Wahy*.

33) J. Classen, ed. Bonnae, 1839, I, 511-514 et II, 164-165 (Latin translation by Anastasius Bibliothecarius).

34) Georgii Monachi cognomina Hamartoli, *Chronicon Breve*, PG, 110. vide ed. C. De Boor, *Georgii Monachi Chronicon*, 1-2, Leipzig 1904.

35) Georgii Monachi, *De Saracenorum duce Moameth, qui Mahomet*, PG 110, 867A-873C.

36) PG 110, 865B C.

37) PG 110, 865D. vide similar descriptions in John of Damascus, *De Haeresibus*, PG 94, 765A, which obviously is the source of Goerge Monachos.

38) PG 110, 868A.

39) PG 110, 869C-872A.

40) (*Nichitae Chroniatae?*), *Ordo qui observatur super iis qui Saracenis ad nostram christianorum purum veramque fidem se convertunt*, PG 140, 124A-136C.

PG 140, 133 (41) أول من ترجمها في معنى "إله وحيد ومفرد" كان ثاودوروس أبو  
قرة (PG 97, 15-45) في حين أن نيكيتا البيزنطي ترجمها "إله محكم أو متسق"  
(PG 105, 776)، أما بارثولومئوس الرهاوي فترجمها "متسق وكامل" (PG 104,  
.1385).

(42) يخبرنا نيكيتا خونيااتيس عن صراع الإمبراطور مع الأساقفة والتوفيق الذي تم  
بينهما في تاريخه:

Nicetae Choniatae Historia, rec. I.A. Van Dieten, Pars prior  
Praefationem et textum contiens (CFHB 11,1), Berlin–New York,  
1975, p. 213-219; deutsche Übersetzung: Die Krone der Komnenen.  
Die Regierungszeit der Kaizer Johannes und Manuel Komnenos  
(1118-1180). Aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates  
übersetzt, eingeleitet und erklärt von Franz Grabler (BG 7), Graz-  
Wien-Köln, 1958, pp. 263-268. Vide K. Bonis, "Eustathius of  
Thessaliniki and the two volumes of Emperor Manuel I' (1143-  
1180) About Muslims converted to orthodox christianity", Greek  
Association of Byzantine Studies 19 (1949) 162-169. The text of  
Volume of Reconciliation edited from Codex Sinaiticus Graecus  
1117 and commented by Jean Darouzès "Tome inédit de 1880  
contre Mahomet ", REB 30 (1972) 187-197.

43) Unknown, Against Moameth, PG 104, 1448B-1457B.

44) A. Th. Khoury, Der Theologische Streit der Byzantiner mit  
dem Islam, Ferdinand Schöning, Paderborn 1969, p. 33.

هذا المقطع يبدو أنه من أعمال القرن الرابع عشر الميلادي، ويذكر بحيري قائلاً: إنه أحد  
اليعاقبة الذين تتلمذ عليهم محمد وتعلم منه الهرطقة وقتله فيما بعد، والمعني هو الراهب  
النسطوري بحيري، وهو معروف لدى المسلمين والمسيحيين أما المصادر الأقدم فتشير  
إليه بوصفه راهباً هرطوقياً دون أن تذكر اسمه. والنص المقحم يتناول مخالطة محمد  
لبعض اليهود ومن بينهم فنحاص وسالون اللذين بعد الدخول في الإسلام تسميا عبد الله  
وسالم على التوالي، كذلك يذكر النساطرة الذين علموا محمداً أن العذراء ولدت إنساناً فقط  
وليس إلهاً متجسداً.

45) Vide PG 104, 1449B et John of Damascus, PG 94.

46) PG 104, 1449A.

هذه الفكرة التي سنتعرض إليها لاحقاً كررها يوحنا كانداكوزينوس، وقام بنقلها إلى الغرب Ricoldo di Monte Croce ومفادها أن الدين المحمدي يحوي عناصر هرطوقية متعددة منشؤها ما يزيد عن خمسة عشر هرطقة يهودية ومسيحية (PG 154, 1041 et seq. Ricoldo 154, 604 et et seq. Kantacouzinus)

47) Nicetae Byzantini Philosophi, a) Expositio demonstrativa Christiani dogmatis...item refutatio Agarenorum epistolae ad Michaellem imperatorem, Theophili filium, missae ob accusandum christianorum fidem, PG 105, 673A-701D & 808A-821C; b) Confutatio et eversio secundae epistolae ab Agarenis ad Michaellem imperatorem, Theophili filium, ab accusandam christianorum fidem, PG 105, 821C-841C; c) Confutatio falsi libri quem scripsit Mohamedes Arabs, PG 105, 669A-805D.

48) Expositio demonstrativa Christiani dogmatis...item refutatio Agarenorum epistolae ad Michaellem imperatorem, Theophili filium, missae ob accusandum christianorum fidem, PG 105, 673A-701D & 808A-821C.

49) Confutatio et eversio secundae epistolae ab Agarenis ad Michaellem imperatorem, Theophili filium, ab accusandam christianorum fidem, PG 105, 821D-841C.

50) Nicetae Byzantini Philosophi, c) Confutatio falsi libri quem scripsit Mohamedes Arabs, PG 105, 669A-805D.

51") Expositio, cum argumentis et demonstratione, Christiani dogmatis, ex communibus notionibus, et dialectica methodo, necnon naturalibus argumentis, varioque syllogistico artificio, deducta"

52) Vide Anastasius Giannoulatos op.cit., p. 108 et seq.

53) Vide A. Abel, "La Lettre polémique d'Arethas à l'emir de Damas", Byzantion 24 (1954) 343-370, cit. 354. W. Eichner, "Die Nachrichten über dem Islam bei den Byzantinern", Der Islam 23 (1936) 134.

54) Vide Anastasius Giannoulatos op.cit., p. 28-29, nota. 16.

55) Leonis Imperatoris Augusti, cognomento philosophi, ad



Omarum Saracenorum Regem, De fidei Christianae veritatae et mysteriis et de variis Saracinorum haeresibus et blasphemies, Epistola

56) PG 107, 315A-324B.

57) A. Jeffery, "Ghevond's Text of the correspondance between 'Umar II and Leo III", HTR 37 (1944), p. 269-332, (text: pp.281-330). Πρβλ. W. Eichner, "Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern", op. cit., p. 240-241, where some Arabic names are mentioned from the Quran.

Leon النص الأرميني كُتب سنة 900 تقريباً وينسب إلى Jeffery بحسب (58) Ghevond

59) Vide A. Jeffery, op.cit. pp. 327-328. Πρβλ. A.Th. Khoury, Les theologiens byzantins et l'Islam, Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.), nouvelle edition, Nauwelaerts, Louvain, 1969.

60) The Greek text edited O. P. Karlin-Hayter "Arethas' Letter to the Emir at Damascus" (texte grec), edited by P. Karlin-Hayter, Byzantion 29-30 (1959-1960) p. 281-302. French Translation by A. Abel, vide "La lettre polémique d'Arethas à l'émir de Damas ", op. cit., p. 355-370. Vide I. Karayannopoulos, Sources of Byzantine History, (Center for byzantine Studies "Byzantine Searches & Studies" Thessaloniki, 1970, 2nd ed. 1971, 1987, pp. 234-235.

61) تُعرف بفترة الأنسنة البيزنطية؛ لأنها وسمت بالعودة إلى المصادر اليونانية القديمة والتربية الكلاسيكية. انظر: P. Lemerle "حركة الأنسنة البيزنطية الأولى" ملاحظات ومذكرات عن التربية والتعليم من البداية وحتى القرن العاشر الميلادي (ترجمة ماريانيس تازوبولو – بيليكيذو، أثينا 1981 طبعة مُعادة سنة 2007)

62) Homilies edited by R.J.H. Jenkins, B. Laourdas and C.A. Mango, "Nine Orations of Arethas from Cod. Marc. Gr. 524", Byzantion 47 (1954) pp. 12-14, 30 et seq.

63) Vide H. G. Beck Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München, 1959, p. 593. A. Abel, op.cit., p. 343.

64) A. Th. Khoury, *Der theologische Streit*, op. cit., p. 27-28.

65) D. J. Sahas, "Arethas 'Letter to the Emir at Damascus': Official or Popular Views on Islam in the 10th Century Byzantium", *PBR* 3 (1984) p. 69-81.

66) D.J. Sahas, "Arethas", *ó.π., σ.* 76.

67) PG 111, 28. Vide. Nikolaos I, Patriarch of Constantinople, *Letters*, ed. R.J.H. Jenkins-L. G. Westerink, Dumbarton Oaks, 1973, p. 526.

68) Eufthymii Zigabeni, *Adversus Saracenorum*, κεφ. 28 (PG 130,1332D-1360D) "Panoplia Dogmatica", PG 130, 20D-1360D.

69) Vide A. Th. Khoury, *Der theologische Streit*, p. 26. Idem. *Les theologiens byzantins et l'Islam, Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.)*, nouvelle édition, Nauwelaerts, Louvain, 1969. Idem, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe – XIIIe S.)*, passim. generally about the life and the works of Zigabenus vide A. N. Papavasiliou, *Euthymius-Johannes Zigabenus. Life & Works*, Nicosia, 21979.

70) Nicetae Choniatae, *Thesauri Orthodoxae fidei, ex libro XX, De superstitione Agarenorum*, PG 140, 105A-121C. Modern and complete edition of the whole work doesn't exist yet. For extract vide in A. Mai, *Bibliotheca nova Patrum VI*, Roma, 1854. L. F. Tafel, *Anne Comnenae supplementum*, Tübingen 1832.

71) أطلق عليه وعلى أخيه ميخائيل خطأً كنية أكويناتوس حيث دلت على ذلك ( Michael Choniates, p. 274 et seq. ، في عمله ، ويبين V. Stadmüller المصدر المحتمل لهذه الضلالة بأسلوب متطور في عمله "De l'origine du nom Ακομινάτος" الصادرة عن الجمعية اليونانية للدراسات البيزنطية في عددها 23 لعام 1953 من صفحة 165 والتي تليها.

72) توجد ترجمة ألمانية لتاريخ نيكيتا قام بها F. Grabler . انظر: BG II-IX, I. A. van Dieten, طبعة Graz-Wien-Köln, 1958 F. Grabler وطبعة محققة

"Nicetae Choniatae Historia, Orationes et epistolae" (CSHB, ser. Berolinensis XI), Berlin, 1972-1975. "Niketas Choniates, Erläuterungen zu den Reden und Briefen nebst einer Biographie"

(Supplementa Byzantina 2), Berlin, 1971.

73) Euthymii Monachi, Disputatio de Fide cum Philosopho Saraceno in urbe Melitine, PG 131, 20-37A.

74) Vide Adel-Theodore Khoury, "Gespräch über den Glauben zwischen Euthymios Zigabenos und einem sarazenischen Pilosophen", ZMWRW 48 (Münster, 1964) 192-203 (translated in German by A. Antweiler).

75) Bartholemaei Edesseni, Elenchus et Confutatio Agareni, PG 104, 1383A-1448A.

76) وفقاً لمخطوط بدير إيفيرون بجبل أثوس 395 (Codex Athous Iberon, no 395) (4514), الذي يقدم الجزء الثاني من المقالة باللغة الشعبية وتؤرخ للقرن السابع عشر الميلادي (ناسخها هو الراهب جينوس مدبر دير بوغونيانى بحسب ما أورده ل. بوليتيس ص 109 – 118 بسلسلة هايينيكاً، طبعة 1972) وتشير إلى أنها كتبت بدير القديسة كاترينا، لكن شواهد هذا المخطوط لا يوثق بها بحسب C. Cahen

"A propos du polémiste antimusulman Barthélemy d'Edesse", RI [Bibliothèque philosophique de Louvain, 26], Louvain, 1977, pp. 86-88, cit. p. 87)

يعتقد أن العمل كُتب بالقسطنطينية أو في مكان آخر قد لاذ به بارثولوميو في آسيا الصغرى.

77) PG 104, 1389A.

78) PG 104, 1392A.

79) PG 104, 1384A-1385A.

80) بحسب Trapp التساؤلات التي يوردها بارثولوميو في بداية عمله مصدرها "محاورة" إفتيميو الراهب. فيعتقد Trapp على عكس الآخرين أن أفثيميو يسبق بارثولوميو ( انظر: Die Dialexis des Mönchs Euthymios mit einem Sarazenen", JÖB 20 (1971), p. 116-121 وكذلك عمله

Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem 'Perser', WBS 2 (Wien, 1966) 34.

81) PG 104, 1388A-1389B, et 1416D-1429A.

82) PG 104, 1389D-1392A et 1416A-C.

83) بحسب بارثولوميويس كان لمحمد عشر زوجات وست عشرة جارية, PG 104, 1388DC.

84) عثمان ألف لجنة من متخصصين لجمع وحي محمد وراجع على مصحف أبي بكر (632 – 634م) وجمع منه النص المعروف اليوم للقرآن.

85) PG 104, 1392AB και 1416D.

86) PG 104, 1392B.

87) لهذه المعاني وللبليوغرافيا الصوفيين الإسلاميين. انظر: غريغوري زياكاس، مولانا جلال الدين الرومي الشاعر الصوفي وتعاليمه، نيسالونيكي 1973 إصدارات دار نشر بورنارا 1995 صفحات: 189، 192، 194، 214

88) PG 104, 1392B-D.

89) المرجع السابق لغريغوري زياكاس صفحات: 30، 104، 215.

90) PG 104, 1396B-1401C.

91) PG 104, 1404D-1409AB.

92) PG 104, 1409C-1412B et 1412C-1416A.

93) بارثولوميويس يسمي الكلدانيين "خالديئي وكتابتهم خالديئي". انظر: PG 104, 1389BC, 1420A

94) PG 104, 1421C.

95) PG 104, 1425D-1428A.

96) PG 104, 1432B-1437B.

97) PG 104, 1440A-1441AD.

98) PG 104, 1440A-1441AD.

99) A. Abel, "L a 'Refutation d'un Agarène' de Barthélemy d'Edesse ", Studia Islamica 37 (1973) 16. A. Th. Khoury, Les theologiens byzantins et l'Islam, Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.), op.cit. p. 269.

100) PG 104, 1389DC and 1420A.

101) vide G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur II, (Studi e Testi, 133), op.cit. p. 147.

102) R. Gottheil, "A Christian Bahira Legend", ZA 13 (1898) 189-242, 14 (1899/1900) 203-268, 15 (1900/1901) 56-102, 17 (1903) 125-166.

103) PG 104, 1425D-1428A.

104) لا نعلم عن الكندي كثيرًا (vide G. Graf, op.cit. p. 143) ويقال: إنه أديب مسيحي يرد على رسالة بعث بها إليه عبد الله بن إسماعيل الهاشمي ليدعوه إلى الإسلام، فقام بالرد مقوضًا أركان الرسالة التي يغلب على الظن أنها مصنوعة. انظر:

A. Abel, "La 'Refutation d'un Agarène' de Barthélemy d'Edesse ", op.cit. p 19 et seq.

105) G. Troupeau, "La biographie de Mahomet dans l'oeuvre de Barthélemy d'Edesse ", La Vie du prophète Mahomet. Colloque de Strasbourg (October 1980) (Bibliothèque des Centres d'Etudes Supérieures Spécialisés. Travaux du Centre d'Etudes Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions du Strasbourg), Paris, 1983, σ. 147-157.

106) سذراكاس، الهجوم ضد الإسلام، مرجع أشير إليه فيما سبق، وراجع الباحثين:

K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur (527-1453), München, 1897, p. 78, and H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München, 1959, p. 51,

في الزمن الذي اقترحه سزداكاس أي أن بارثولوميو في عصر فوتيوس، أما ثالث الباحثين المذكورين:

C. Güterbock, Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemic, Berlin, 1912, p. 16 et seq. et 22-23,

يجعل العمل في نهاية القرن العاشر الميلادي وهو زمن الحملات الصليبية، ويقول بأن العمل كُتب في الرها. أما الباحث المعروف ببيك فينقد هذا الرأي:

H.-G. Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner, (OCA, no. 114), London,

1968, p. 46-48, n.b.: 61-70.

107) E. Trapp, "Die Dialexis des Mönchs Euthymios mit einem Sarazenen", op.cit. p. 116-121.

108) E. Trapp, op.cit. p. 125-129.

109) PG 104, 1388B.

110) vide E. Trapp, Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem 'Perser', op.cit. p. 34 και "Die Dialexis des Mönchs Euthymios mit einem Sarazenen", op.cit. p. 112.

111) A. Th. Khoury, Les theologiens byzantins et l'Islam, Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.), op.cit. p. 296-299, et vide "Gespräch über den Glauben zwischen Euthymios Zigabenos und einem sarazenischen Philosophen", ZMWRW 48 (1964) 192-203.

112) A. N. Papavasiliou, Euthymios-Joahannes Zygabenus. Life-works, (PHD Dissertation), Nicosia, 1979, p. 16-21.

113) A. Abel, "La 'Refutation d'un Agarène' de Barthélemy d'Edesse", op.cit. p. 15.

114) A. Abel, cit. σ. 26.

115) C. Cahen (op.cit. p. 86-88 أما في القرن الحادي عشر أو أما PG 104, 1417A) الثاني عشر، أخذ في الاعتبار أن بارثولوميو

لا يعلم عن "المولد النبوي" الذي أدخل إلى العالم الإسلامي سنة 1207 م، ويحتفل به في الثاني عشر من شهر ربيع الأول ( الشهر الثالث في الحساب القمري الإسلامي).  
انظر: مقالة:

H. Fucks, "Maulid", SEI (Gibb-Kramers, Leiden, 1953) 365-368.

116) A. Th. Khoury, Les theologiens byzantins et l'Islam, Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.), op.cit. p. 264-265.

117) K.-P. Todt, "Bartholomaios von Edessa, Confutatio Agareni", CICW (Altenberge, 1988) XLVI.