

ترجمات

# أصول علم الكلام

مايكل كوك<sup>(١)</sup>

ترجمة: الباحث محمد خضر<sup>(٢)</sup>

(١) مؤرخ وباحث في التاريخ الإسلامي، درس التاريخ والدراسات الشرقية في كلية الملك، كامبردج، وأتم الدراسات العليا في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية (SOAS) في جامعة لندن.

(٢) ليسانس الآداب، شعبة اللغة الإنجليزية، ٢٠٠٩، معهد القاهرة العالي للغات والترجمة الفورية بالمقطم، ليسانس الآداب، قسم الفلسفة، من جامعة القاهرة للتعليم المفتوح، ٢٠١٧ .  
إيميل: [Muhammad.Khedr88@gmail.com](mailto:Muhammad.Khedr88@gmail.com)

لا يخفى أن الأسلوب الجدلي لعلم الكلام الإسلامي نابع من علم اللاهوت المسيحي<sup>(٣)</sup>. لكن من المؤكد أن له منبعاً إسلامياً خاصاً بالإضافة إلى منابعه الأخرى السابقة عليه، وهو ما أكد عليه فان إس van Ess -بوضوح كبير- في سياق منشوره الأخير حول أحد النصوص الكلامية المتقدمة<sup>(٤)</sup>. والنص الذي يدور حوله مقالنا هو رسالة منسوبة إلى الحسن بن محمد بن الحنفية (ت: ١٠٠هـ تقريباً) يهاجم فيها فرقة القدرية، وليس لهذا النص عنوان، وربما يشار إليه بعنوان (سؤالات ضد القدرية)<sup>(٥)</sup>. وقد قبل فان إس بنسبة هذا المقال إلى الحسن، وأرجعه إلى سبعينيات القرن الأول من الهجرة<sup>(٦)</sup>. وليس لهذا النص أي مرجعية أو طابع تاريخي معاصر، فنسبته إلى الحسن تستند إلى مرجعية وحيدة تتمثل في الإمام الهادي صاحب المذهب الزيدي (ت: ٢٩٨هـ)؛ وتبعاً لذلك فإن هذا التأريخ المبكر يستند بقوة إلى الأسلوب الجدلي والمحتوى اللاهوتي المتضمن في الرسالة. والعديد من الحجج التي قدمها فان إس مردود عليه، ولا يمكن القول بأن استنتاجه

(٣) كان هذا معروفاً بالفعل بواسطة بيكر. انظر:

by Becker (see C. H. Becker, 'Christliche und islamische Dogmenbildung'; Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, xxvi, 190 = idem, Islamstudien, Leipzig, 1924-32, I, 445;

والإشارات الأخرى إلى هذا المقال هي إشارات إلى الطبعة المعادة.

(4) J van Ess, Anfänge muslimischer Theologie, Beirut, 1977, 24.

(كان من المقرر أن يظهر الكتاب في عام ١٩٧٤، لكنه ظهر بالفعل في عام ١٩٧٨). وفي الفقرة المقابلة في الملخص الإنجليزي لنتائجه، يرفض فان إس أن يتحدث عن «التأثير» المسيحي

(idem, 'The beginnings of Islamic theology', in J. E. Murdoch and E. D. Sylla (ed.), The cultural context of medieval learning, Dordrecht and Boston, 1975, 99 f.);

وقد أخذت هذا ليمثل تغييراً في المكان venue بدلا من الرؤية view.

(5) Cf. van Ess, Anfänge, p. 36, l. 12, of the Arabic text.

(٦) انظر تحديداً ص ٣١٢ من مقدمته؛ والتأريخ بالسبعينيات في ص ١٧ وما بعدها.

وبالتالي فهو نص قديم، ويمكن أن يكون نقطة بدء للبحث في أصول علم الكلام.

وعلى الرغم من ذلك فإن ما قدمه فان إس لا يعتبر منتجاً غنياً؛ فهو يشير بوجه عام إلى تراث طويل من الكتابات المسيحية المكرّسة لتعليم المؤمنين كيفية الاحتجاج لمبادئهم وتعاليمهم، كما أنه يعرض لهذا التراث من خلال إشارته إلى كتاب جوستين مارتير Martyr (حوار مع تريفون اليهودي)، وأيضاً كتاب (حوار بين مسيحي ومسلم) ليوحنا الدمشقي<sup>(٩)</sup>. فأما كتاب جوستن مارتير فالتشابهات قليلة بينه وبين رسالة الحسن، وأما كتاب يوحنا الدمشقي فالمقارنة بينه وبين رسالة الحسن هي الأنسب في هذا المقام؛ ذلك أن أسلوب يوحنا يُدكّرنا إلى حد ما بأسلوب الحسن<sup>(١٠)</sup>. لكن الاستشهاد بكتاب يوحنا (حوار بين مسيحي ومسلم) لم يكن مناسباً على نحو تام؛ إذ تم تناوله في أعمال متأخرة بحدة وتشكيك في أصالته. فهناك مرجعية قوية ومكافئة تنسبه إلى أبي قرة تلميذ يوحنا، وهو ما يجعله، في سياق الحاضر، كتاباً متأخراً<sup>(١١)</sup>. أضف إلى ذلك أنه من غير المقبول إظهار النظرية المسيحية الكامنة وراء علم الكلام الإسلامي من خلال توصيات متعلقة بالأساليب الدفاعية التي تستخدم عند مواجهة المسلمين؛

(9) Ibid., pp. 22 f.

(10) See van Ess, 'Beginnings', p. 104, n. 54.

(11) لتصريح حول هذا الشأن ومشكلات أخرى متعلقة بالتاريخ وبصحة كتاب (الحوار). انظر: A.-T. Khoury, Les theologiens byzantins et l'Islam, Louvain, 1969, pp. 68-71.

يُشكّل دليلاً<sup>(٧)</sup>. ومن الفظاظ رفض هذا التأريخ المبكر دون السماح بالمناقشة أو الرد، حيث يصعب التأكيد على أي تاريخ يتجاوز النصف الأول من القرن الثاني الهجري<sup>(٨)</sup>.

(٧) لب قضيته يعتمد على مجموعة حجج من السكوت (٧) arguments from silence (أغلبها ملخص في ص. ١٧): يبدو أن الحسن لم يكن يعرف الآراء الأخرى المعاصرة لتاريخ الرسالة المشار إليه. وبالتالي فقد كتب رسالته قبل هذا التاريخ. ويوجد في هذه المجموعة: (أ) تفاسير معينة منسوبة إلى قتادة بن دعامة؛ (ب) فارق واضح بين العلم الإلهي السابق والقدر وضعه الحسن البصري في رسالته في القدرية (pp. ١٦، ١٨): (ج) فكرة أن المرء يمكنه أن يؤثر في أجله في الحياة والتي يعتنقها هؤلاء الذين وجه إليهم عمر بن عبد العزيز رسالته ضد القدرية؛ بالإضافة إلى (د) غياب الحديث. وقد تارة نوعان من الاعتراض: الأول هو أن مصداقية هذه المصطلحات هي محل جدل؛ عزو التفاسير إلى أناس مثل قتادة يدعو إلى الشك، وعزو الرسائل إلى مرجعيات مبكرة هو بالتأكيد يقبل الشك، وتاريخ فان إس لبيدات أحاديث القدر يستند إلى تأريخ هذه الرسائل. وأما الاعتراض الثاني فهو أن معنى "الحجج من السكوت" ملبي بالغموض. كذلك يمكن أن يتجاهل المرء (وهو ما يفعله في أحيان كثيرة) رأياً ما وهو واع به، وهذه النقطة تنطبق بشكل واضح على (ب): إذ من المزعج جدلياً بالنسبة إلى أي من دعاة القدرية أن يعي هذا الفارق الواضح، وقد تبنى فان إس، على نحو دارويني صارم، رأياً في الخلاف الديني، محتجاً بأن الحسن لم يكن ليتجاهل آراء خصومه. وبالمثل يمكن أن يكون المرء غير واع برأى ما حتى وإن كان معاصراً له أو جاء بعد ظهوره، وهذه الجزئية تأثير على (ج): إذ يحتج فان إس بأن عمر بن عبد العزيز كان يخاطب طائفة فرعية من القدرية، وليس القدرية ككل (pp. ٣١٦-٣١٧)؛ وإن كان كما يبدو أن الحسن لم يسمع منهم، فقد يحتج على هذا بأن الأمر نفسه يصدق على ريترومونتجومري وات Ritter and Montgomery Watt. كما اقترح فان إس.

وأما غياب الحديث فهو بلا شك أكثر الحجج المقدمة جاذبية، ومع ذلك فلها تفسير بديل - أن الحديث موجود بالفعل لكنه لم يؤثر في القواعد الصارمة للعبة الجدلية التي يتبناها الحسن. أو أن المؤلف لم يعترف بسندها (راجع:

J. Wansbrough, Quranic Studies, Oxford, 1977, p. 161,

عن رسالة الحسن البصري في القدر). وبذلك فالأدلة ليست قليلة على الحضور الدائم للكلام القدري في القرن الثاني الهجري (انظر في المقابل: (٨) van Ess, Anfänge, p. ١٦). بالطبع لا أقصد القول بأن الحجج من السكوت باطلة كما يقال). والمزيد من الأدلة التي استخلصها فان إس يشمل نقاطاً نابعة من الرؤية السياسية للحسن، ومن سمعته بعد الوفاة (أو عدمها). وأتمنى أن أعالج هذه الحجج في دراسة أخرى مرتقبة تحت عنوان:

Early Muslim dogma: a source-critical study, Cambridge University Press.

وأن أضفي المزيد من المعقولية على موقف فان إس من أصالة هذه الرسائل اللاهوتية المبكرة.

(8) Van Ess, Anfänge, pp. 16 f.

من هذا النوع لا يمكن القول بأنها منتشرة في طيات الرسالة بشكل عام<sup>(١٦)</sup>، وهذه الملاحظات تُصدِّقُ أكثر على أعمال أخرى ليوحنا تتضمن مثل هذه الصيغ على نحو أوسع.

وأما المثال الثاني الذي ساقه فان إس فلا يمكن انتقاده من ناحية التسلسل الزمني: فهو مستمد من رد أورجين على كتاب سيلسوس (الكلمة الحقيقية)<sup>(١٧)</sup>. لكنه مع ذلك يعاني من طول الإسناد كما يُسمِّيه المسلمون، وكعادة ما يحدث في هذه الحالات يُفقدُ الاتصال المباشر بالسياق الأصلي. ولكي أكون محددًا، فإن أدنى الحلقات في الإسناد تتمثل في: فان إس (١٩٧٦) عن فان إس (١٩٧٠)<sup>(١٨)</sup> عن فون جرونباوم von Grunebaum (١٩٥٠)<sup>(١٩)</sup>. وفي هذه الحالات الثلاثة جميعها، كان القصد من اقتباساتهم هو إظهار صيغة جدلية/ديالكتيكية معينة باعتبارها مثالًا معتادًا ومتكررًا. وفون جرونباوم بدوره قد أخذ هذه الصيغة عن نوردين Norden (١٩١٣)<sup>(٢٠)</sup>، والذي أخذها عن أورجين.

(١٦) مظاهرها الأخرى موجودة في (١٨٨ and ١٩٦). والمثال السابق أكثر الأمثلة قوة في العمل (انظر أدناه، هامش ٣١). وفي معظم مسار المناظرة يبدو الخصوم النساطرة المفترضون وكأنهم إما نيام أو مهذبون للغاية لذلك لا يقومون بالمقاطعة. وقرب النهاية يبدو وكأنهم قد اختلفوا تمامًا.

(17) Origen, *Contra Celsum*, VI: 68 (= M. Borret (ed. and tr.), *Origène contre Celse*, Paris, 1967-76, III, p. 348 = 349).

(18) J. van Ess, 'The logical structure of Islamic theology', in G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in classical Islamic culture*, Wiesbaden, 1970, 24.

(19) G. E. von Grunebaum, *A tenth-century document of Arabic literary theory and criticism*, Chicago, 1950, p.1, n. 1.

(كذلك يشير فون جرونباوم مباشرة إلى أورجين، لكن راجع أدناه، هامش ١٩).

(20) E. Norden, *Agnostos theos*, Berlin, 1913, 89.

لأن هذا يعني في هذه النقطة بالتحديد أن هذه الأساليب المسيحية تعكس أساليب خصومهم من المسلمين، وهو الأرجح من كونها قد سبقتها<sup>(١٢)</sup>.

وفي دراسة أحدث قليلًا حول ممارسة المسلمين للجدل<sup>(١٣)</sup>، يعود فان إس مرتين إلى التساؤل عن أصول الجدل الإسلامي. وقد أخذ في بداية مقاله يقارن بين العبارات المألوفة في الجدل الإسلامي، وبين ما قدمه من نظائر لها لدى الإغريق (أترجمها لكم كالتالي):

«إن قلت ... نقول ...».

«إن سأل ... نُجيب ...».

ويصرح فان إس أن هذه العبارات موجودة بالفعل منذ عصر آباء الكنيسة<sup>(١٤)</sup>. والمثال الأول بالكاد يستحق التأكيد على وجوده باستخدام كلمة «بالفعل»: فقد اتضح أن العبارة الأولى مأخوذة من أحد أعمال يوحنا الدمشقي، والذي كان موجهًا ضد النساطرة حينها<sup>(١٥)</sup>، ويعتبر هذا العمل مثالًا أفضل من كتابه (حوار بين مسيحي ومسلم): لأن المسلمين ليسوا طرفًا فيه. كما أن أصالته قد ظلت محفوظة فسلمت من تخريب النقاد. والعبارات التي اقتبسها فان إس لا تمثل صيغة نمطية، والصيغ الجدلية

(١٢) هذه هي نقطة الضعف الرئيسية في احتجاج بيكر للتأثير المسيحي في محتوى اللاهوت الإسلامي الوارد في المقالة المشار إليها أعلاه: انظر هامش (١).

(13) J. van Ess, 'Disputationspraxis in der islamischen Theologie', *Revue des études islamiques*, XLIV, 1976.

(14) *Ibid.*, p. 25.

(15) John of Damascus, *Adversus nestorianorum haeresim*, in MPG, xcv, col. 189.

بسمعة سيئة<sup>(٢٣)</sup>. وجميع الأمثلة التي تضمنتها قائمة فان إس كانت باللغة اليونانية باستثناء مثال واحد، ولم يتم الاستشهاد بأي من المواد السريانية ذات الصلة<sup>(٢٤)</sup>. وفي الوقت نفسه جاءت هذه القائمة منحازة على نحو غريب إلى الخطاب المسيحي ضد اليهود<sup>(٢٥)</sup>. ونقول مرة أخرى أنه لم يُلقَ أي ضوء جديد على الشكل الجدلي الواضح بقوة في سؤالات الحسن.

والآن ليس هناك أي سبب من حيث المبدأ يوجب علينا عدم التعرض للنصوص اليونانية المتعلقة بالموضوع. لكن بالنظر إلى أن المصدر المباشر للأسلوب الإسلامي هو سرياني على الأرجح؛ فإنه من الإجحاف أن يحصر المرء انتباهه في النصوص اليونانية<sup>(٢٦)</sup>. وبناءً عليه فإن هذا المقال يهدف إلى لفت نظر الإسلامويين إلى نص سرياني لاهوتي يشبه بقوة وعلى طول الخط رسالة الحسن من حيث الأسلوب الجدلي.

(23) Cf. P. Crone and M. Cook, Hagarism, Cambridge, 1977.

(٢٤) لمثال على هذه المواد، انظر أدناه، هامش ٦٦؛ ولمثال آخر، انظر:

Crone and Cook, Hagarism, 163, n. 23.

(٢٥) هذه الغرابة يمكن تفسيرها بسهولة، فهناك دراسة مسحية مفيدة للغاية تتعلق بمناظرات المسيحيين ضد اليهود (A. L. Williams, Adversus Judaeos, Cambridge, 193٥). ولكن لا يوجد أي شيء كهذا فيما يتعلق بالجدل المسيحي الداخلي. وحين كتب ج. باردي G. Bardy الجزء ذا الصلة من مقال (الحوار Reallexikon für Antike und Christentum (Stuttgart) 19٥٠). استطاع أن يقدم قائمة كافية من الحوارات الموجهة ضد اليهود (cols. ٩٤٦ f.). لكنه لم يقدم إلا القليل ضد المهرطقة. وأما قائمة فان إس فليست بشكل رئيس إلا نكحرة لقائمة باردي.

(٢٦) تظهر الإشارة إلى نص سرياني ذي صلة بفترة تاريخية، في ملاحق كتاب فان (Anfänge)، وذلك بفضل زيارة إلى أكسفورد في عام ١٩٧٦.

والذي أخذ المسألة عن سيلسوس<sup>(٢٧)</sup>. وبالنسبة إلى آخر ثلاثة فقد كان موضوع نقاشهم متمثلاً في كيفية معرفة المسيحيين للإله. وعلو على ذلك، فإن إسهامهم في نشأة علم الكلام لم يكن مقصوداً، بل لا وجود له من الأساس. وسيلسوس في أثناء هجومه على المسيحية قد أثار تساؤلاً فلسفياً ولفق له جواباً تافهاً ثم نسبته كذباً إلى المسيحيين، وقد ردّ أورجين على هذا بصرامة، مؤكداً أن سيلسوس لو صمت بعد طرحه هذا التساؤل لجاءه الجواب مختلفاً تمام الاختلاف عن جوابه هذا. وقد جاء الطابع والمزاج الكلي لهذه الحجة غريباً تماماً على التقليد الديالكتيكي الصارم، ولا يمكن استنباط أي صيغة ديالكتيكية منها إلا بواسطة الاقتباس الانتقائي وإخضاع السياق.

هذه هي سوابق آباء الكنيسة؛ ففون جرونباوم الذي وضع هذه الاقتباسات في هامش براق بأحد الأعمال الشعرية؛ رأى من غير الضروري أن يسدّ الفجوة بين أورجين ويوحنا الدمشقي، وبالتالي ظلت هذه الفجوة قائمة. ومع ذلك فقد قام فان إس قرب نهاية مقاله بمحاولة سد هذه الفجوة في مجال ذي صلة؛ وهو تقليد الحوار الديني، حيث أورد قائمة هامة تحوي أمثلة من الأدب المسيحي في الفترة الأولى من الإسلام<sup>(٢٨)</sup>، ومنها مخطوطة (تعاليم يعقوب doctrina Jacobi)، والتي تتمتع اليوم

(21) Cf. the restitution of the Alethes logos by O. Glockner, Bonn, 1924, 53.

ويتضح من تعليقاته أن فون جرونباوم قد أغفل بالفعل حقيقة أن صيغة أورجين «إن سال...» لا تعمل كتمهيد لتساؤل فرضي، وإنما لتكرار سؤال قد سئل وهو قيد المناقشة بالفعل.

(22) Van Ess, 'Disputationspraxis' ; 56.

الأول إلى ما بعد عام ٦٨١م بفترة قصيرة، والرابع إلى ما بين ٦٦٢ و٦٨٠م تقريباً، وهكذا فمن غير المرجح أن تعود هاتان المجموعتان من الأسئلة إلى تاريخ متأخر على ذلك. وهذه نقطة هامة تجعل من غير المعقول القول بأن هذه النصوص تتضمن اقتباساً مارونياً للكلام الإسلامي<sup>(٣٠)</sup>، لذلك من المحتمل أن اليونانية هي اللغة الأصلية لهذه الأسئلة، لكن هذا في رأي بروك لا يصدق على نص (حياة مكسيموس المعترف).

وبما أن أسلوب الاحتجاج في هذه الأسئلة نمطي بشكل كبير، فإنني ملزم بنشر ثلاثة مسائل من المجموعة الأولى: وهي المسائل (٢، ٣، ١١٣)<sup>(٣١)</sup>، ثم يظهر النص الأصلي في الصفحة التالية\*، وأنوه أولاً أنني لم أحاول شرح القضايا الكريستولوجية المتضمنة؛ لأنها لا تهمننا هنا في هذا السياق.

## ترجمة

### المسألة ٢

«هل نشد الشيطان أن يموت ابن الإله»

\*الكريستولوجية: المتعلقة بطبيعة المسيح: كيفية الارتباط بين ألوهيته وبشريته.  
(٣٠) انظر أيضاً أدناه، هوامش ٣٩، ٤١، ٥٥، ٥٦.

(٣١) الملحق (٧١٩٢)، الأوراق (٦٦٦، ٦٧٨، ٦٩٥). وأود أن أشكر المكتبة البريطانية على سماحها لي بنشر هذه النصوص، والدكتور س. ب. بروك لنقحرة طبعتي بخط سرياني جميل. وبالطبع هو ليس مسؤولاً عن أي خطأ في قراءتي. والطبيعي أن يكتب ال (لا yn) للتعبير عن «نعم yes»، لكن بروك قد صححها في موضعين لتصبح yn. \*أورد المؤلف النص الأصلي (السرياني) لهذه الأسئلة، بعد أن أورد ترجمته إلى الإنجليزية. وقد رأينا من غير الضرورة هنا أن نورد هذا النص السرياني المذكور؛ فذلك يتطلب إيراد النص الإنجليزي أيضاً لأننا نترجم إلى العربية عنه، وفي هذا إطالة لا ضرورة لها.

وهذا النص (المخطوط) السرياني، الملحق في المتحف البريطاني برقم ٧١٩٢، يتكون من جزئين منفصلين بالأساس. وقد أشار بروك Broc منذ سنوات قليلة إلى أن الجزء الثاني يتضمن مجموعة مكونة من أربعة نصوص مونوثيلية Monothelete موجهة ضد القائلين بالديوثيلية Dyotheletes\*. (و بمصطلحات أكثر شيوعاً وإن كانت ملتبسة تاريخياً: فالمونوثيليون هم الموارنة Maronites، والديوثيليون هم الملكيون Melkites<sup>(٣٢)</sup>). وقد نشر بروك النصين الأول والرابع من هذه النصوص: وثيقة توضح أسباب رفض المونوثيلية للمجمع السادس لعام ٦٨٠م<sup>(٣٣)</sup>، والأخرى تعرض نصاً عن (حياة مكسيموس المعترف): وهو اللاهوتي الديوثيلي البارز (ت: ٦٦٢م)<sup>(٣٤)</sup>. وفي الوقت نفسه قام بروك بتصحيح البيانات الببليوجرافية المتعلقة بهذين النصين: وهي عبارة عن مجموعة من الأسئلة الكريستولوجية\* المطروحة على أتباع مكسيموس. فهناك ستة وعشرون سؤالاً في النص الأول، وأحد عشر سؤالاً في الثاني، وقد صيغ جميعها بالأسلوب نفسه. وقد أكد بروك على حكم رايت Wright بأن المخطوطة تعود إلى القرن السابع أو الثامن الميلادي، وليس بعد ذلك. وفي الوقت نفسه يُرجَّح النصين الأول والرابع إلى أواخر القرن السابع، وذلك استناداً إلى محتوى كل منهما، حيث أُرجم

\* المونوثيلية هي القول بأن للمسيح مشيئة واحدة. والديوثيلية هي القول بأن للمسيح مشيئتين: بشرية وإلهية.

(١) الانشقاق بين المونوثيليين والديوثيليين قسم المجتمع الخلقيدوني منذ أواخر حكم هرقل.

(28) S. P. Brock, 'A Syriac fragment on the Sixth Council', Oriens Christianus, LVII, 1973.

(29) Idem, 'An early Syriac Life of Maximus the Confessor', Analecta Bollandiana, xCI, 1973.

نسألهم: «كيف يمكن لإرادتين أن يحركهما عقل واحد؟» وإن قالوا «عقلين» فهو محال.

وبما أن مسائل الحسن متاحة في طبعة فان إس بالترجمة الألمانية، وبما أن أسلوبها ليس أقل نمطية من مسائل الموارنة، فإنني ملزم أن أعيد تقديم مثال واحد؛ وهو المثال رقم (٥) في طبعة فان إس<sup>(٣٢)</sup>. والمحتوى العقدي لهذا المثال قد أوضحه فان إس في شرحه، لذلك لا يهمنا هو الآخر في هذا السياق.

«أخبرونا أليخبر أراده الله بهم فوضعها فيهم أم الشر أراد بهم؟ فإن قالوا: «الخير أرادهم» فيقال لهم: «وكيف ذلك وقد جعلها وقد علم أنهم لا ينتفعون بها وأنها لا تكون إلا في مضرتهم». وإن زعموا أنه جعلها فيهم ليضرهم انتقض عليهم قولهم».

والتشابه في الشكل لا خلاف فيه. فكل من الموارنة والقدرية يبدأ بطرح تساؤل دائما ما يكون عطفيا<sup>(٣٣)</sup>. فالمبتدع عليه أن يختار؛ وأيا كان اختياره فإما أن يخسر النقاش على الفور أو أن يواجه المزيد من حالات العطف disjunction. وعاجلا أو آجلا يتم استنفاد جميع الاحتمالات، فيقع الخصم إما في موقف لا يمكنه فيه الدفاع عن قوله، أو في موقف مطابق لموقف سائله. والقليل من هذه التحديات هو ما يستمر لأكثر

وأن يفدي طبيعتنا بموته، نعم أم لا؟» إن قالوا أنه كذلك، فإن إرادة الشيطان بالتالي تكافئ إرادة/ مشيئة الآب، وهو محال تماما. وإن قالوا أنه لم ينشد ذلك، يقال لهم مرة أخرى: «هل نشدت الإرادة البشرية للابن أن تموت لتفدينا، نعم أم لا؟ إن كانت نشدت ذلك، فلماذا إذاً قد صلي ليُنجد كأس الموت عنه؟ ذلك أنه محال أن يصلي أي فرد لأجل ما يخالف إرادته، وأن يقاوم شخصه، وهذا ثابت في صلاته. وإن قالوا صلاته لم تنشد ذلك، فهذا محال عظيم؛ لأن هذا يستتبع أن صلاته لم تعبر عن سروره بهذا الفداء، وفي هذا شيء من المخالفة لإرادة الآب الذي لم يحم ابنه بل ضحى به من أجلنا جميعا، ومرة أخرى فهذا يستتبع وفقا لوجهة نظركم شيئا محالا ولا يمكن القول به: أن هذه الإرادة قد انفصلت وألغت نفسها (من المسيح) باتفاقها مع الشيطان.

### المسألة ٣

«هذه الإرادة البشرية التي تُقرّون بها، هل هي خير أم شر؟ إن كانت «خيرا»: فلماذا سأل المسيح ألا يذوق هذه الكأس؟ إذ إن المسيح وفقا لقولكم لم يكن مسرورا بالخير حين أبطل إرادته الخيرة وسأل ألا يذوق هذه الكأس». وإن قالوا هي «شر»، فإن الاستحالة ظاهرة من وراء الستار.

### المسألة ١٣

«هل تثبتون للمسيح عقلا واحدا أم عقليين؟»، إن قالوا «واحدا» نسألهم: «هل هاتان الإرادتان يحركهما هذا العقل الواحد؟»، إن قالوا «نعم»

(32) Van Ess, Anfdinge, p. 13 of the Arabic text. Van Ess has also given an English translation of this and the following question in his 'Beginnings' 91 f.

(٣٣) القضية العطفية هي التي لا بد أن تستبعد فيها المعطوفات بعضها بعضا.

وهناك علاوة على ذلك اختلافات أخرى<sup>(٣٦)</sup>؛ فالماروني لديه في جعبته لخصمه مجموعة من التصنيفات الجاهزة مما أوردته كتابات عن الهرطقة في المسيحية: فإذا اتخذ خصمه موقفا معينا يصنفه بأنه آريوسي، أو سايبلي، أو يعقوبي، أو ثيوباسي\*، أو مانوي. أما تصنيفات القدرية في المقابل فلا يتم التعبير عنها بمسميات معينة، وإنما بكلمات مثل: مشرك، أو «كاذب»، أو ينكر كتاب الله. ونعود مرة أخرى فنقول أن الحسن عادة ما يفتح حجته بقوله «أخبرونا عن...»؛ في حين أن الماروني لم يبدأ بقوله «أخبرونا» emar lan إلا مرة واحدة<sup>(٣٧)</sup>. لكن لا أعتقد أن هذه الاختلافات تؤثر بشكل كبير على التطابق العام في الأسلوب.

وهنا ربما نتساءل عن الضوء الذي يمكن لهذه المقارنة، مدعومة بالأدلة المتوفرة في مصادر مسيحية أخرى، أن تسلطه على الأسئلة الرئيسية المتعلقة بإدخال هذا الأسلوب الجدلي في الإسلام. متى ومن أين وكيف حدث هذا الإدخال؟

وبالنسبة إلى أول سؤال، فإن نصنا لا

من خطوتين أو ثلاث. فالبنى الديالكتيكية في كلا النصين يتم تقديمها في عبارات محددة: أكثرها نمطية دون شك:

فإن قالوا

فيقال لهم

ومن الجدير بالذكر أن العبارات التي تُعلن إتمام دحض الخصم تأتي نمطية من حيث الوظيفة لكن أكثر تنوعا من حيث الصياغة. وهنا مشتقات الجذر (skr) ليست شائعة في العبارات السريانية. في حين أن صيغ الجذر (نقض) مهيمنة على العبارات العربية. مثال ذلك:

انتقض عليهم قولهم

وهنا تشابه سلبي آخر: ليس هناك عبارة افتتاحية تسبق ظَرْحَ المعضلة الأولى في الحجة التي تُوجَّه إلى «القارئ». ففي الإنشاء الحر ربما يكون من الطبيعي البدء بـ «الآن عليك أن تسألهم...»، أو ما إلى ذلك<sup>(٣٤)</sup>. فغياب مثل هذه العبارات الافتتاحية، سواء في العربية أو السريانية، يوضح الاتفاق بين كلا المذهبين من حيث الكتابة الأدبية<sup>(٣٥)</sup>.

(٣٦) هناك اختلاف من الأهمية بمكان، لكنه لا يهمنا هنا، وهذا الاختلاف يكمن في طابع المرجعيات المستشهد بها. فالماروني يشير عَزْماً إلى العهد الجديد من أجل بيانات كريستولوجية، لكنه يستشهد أيضا بأباء الكنيسة، غير أنه على العكس يسعى إلى إحراج خصومه بالإشارة إلى عقيدة «أساتذتك ومهرطك... سيدك مكسيموس» (السؤال ٤ في الورقة ٦٧b). أما الحسن في المقابل فقد استشهد بالنصوص الدينية فقط، وهذا متوفر بكميات هائلة (راجع وانسيرو Wansbrough المذكور أعلاه: هامش ٥).

\* ثيوباسي: القائل بأن الله يمكن أن يعاني.

(٣٧) السؤال ٧ في الورقة (٦٨a). وتظهر عبارة «emar lan» في بناء أحد الأسئلة، مثل عبارة «أخبرونا عن» عند الحسن. انظر أيضا عبارة «أخبرونا» عند يوحنا الدمشقي في الفقرة المذكورة أعلاه، الهامش (٣١).

(٣٤) لم يبدأ الماروني بعبارة «نسال مرة أخرى» = 'again we ask' = tuv mesh'alinan. انظر: السؤال ١١ في الورقة (٦٩a).

وهذا بخلاف الطريقة التي يفتح بها يوحنا الدمشقي تفنيده للنساطرة: «هذه هي الكيفية التي ينبغي بها بدء الحجاج ضد من يتفقون مع نسطور: 'أخبرونا... وإن قالوا... بينما إن قالوا...» (Adversus nestorianorum haeresim, col. ١١٨).

(٣٥) البديل من المفترض أن يكون عزو غياب مثل هذه العبارات عن (سؤالات) الحسن إلى تغافل الهادي.

وجدنا بالفعل مثالا عند يوحنا الدمشقي، وذلك بفضل فون جرونباوم<sup>(٤١)</sup>. وربما علينا الآن أن ننظر في المونوفيزية والنسطورية.

هناك بعض الأمثلة المونوفيزية العارضة وجدت في مخطوطة سريانية أخرى بالمتحف البريطاني؛ رقمها ١٤,٥٣٣<sup>(٤٢)</sup>. وهكذا فحين تتعامل مع أحد عبدة الشمس عليك أن تسلك كما يلي: «إذًا ما قولك؟ هل الشمس هي إلهك، نعم أم لا؟» فإن كان «نعم»: «حين يفعل (شيئًا ما)، هل يحتاج إلى شيء آخر معه حتى يفعله، أم لا يحتاج؟ فإن قال لا يحتاج يقال له...<sup>(٤٣)</sup>». وهناك معالجة مماثلة منسوبة إلى أتباع جون باربور وبروباس John Barbur and Probus في موضع، وإلى الديوفيزيين Dyophysites في موضع آخر<sup>(٤٤)</sup>. هذا ويتوفر المزيد من الأمثلة المونوفيزية الملحقة برقم ١٢,١٥٥، في مخطوطة

(٤١) انظر أعلاه، هامش ٣، وأيضا هوامش ١٤، ٣١.

(٤٢) حول المخطوطة ومحتواها، انظر:

W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, London, 1870, 967 ff.

أرجع رايت تاريخ المخطوطة إلى القرن الثامن أو التاسع؛ ومحتوياتها تتعلق بشكل كبير بالمناظرات العقديّة للقرن السادس (اليوليانية، الثالث، إلخ). وهكذا فمن المحتمل أن ما نجده هنا يعود إلى ما قبل الإسلام.

(٤٣) الملحق (١٤,٥٣٣)، الورقة (١٣٨b).

وعبدة الشمس يتسمون بلقب حيف hanpe. وللإطلاع على شرح موجز لعبادة الشمس sun-cults في هذه المنطقة، انظر:

C. Cahen, 'Simples interrogations hr6'siographi- ques (Yezidis, Nusayris, Shamsiyya, etc.)', in R. Gramlich (ed.), Islamwissenschaftliche Abhandlungen : Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag, Wiesbaden, 1974, 31 f.

(٤٤) المسألة ٣ في الورقة (١-٦a)؛ والورقة (١٤٦a). وعن جون روبر وبروباس John Barbur and Probus، انظر:

A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn, 1922, 177.

وتشير عدم أهميتهما النسبية إلى تاريخ شبه معاصر (قبل الإسلام أيضا) للجدل ضدهم.

يساعد كثيرا، فهي مصادفة سعيدة أن النصين متعاصران تقريبا، هذا إن صحَّ تأريخ فان إس، والأمر لا يعدو ذلك، فمن المحال أن نفترض في السؤالات المارونية كونها الأولى أو الأخيرة من نوعها مما كُتِبَ بالسريانية. كذلك فإن تأثير هذا النص (السرياني)، من وجه ما، ليس بالقوة التي تُضعِف القول بتاريخ مبكر لسؤالات الحسن. هذا وقد رأى فان إس أن الأسلوب الثابت في صياغة سؤالات الحسن -التهجئة المتحذلقة بفعل المعطوفات المنطقية والعبارات النمطية- لا يعكس إتقان «الكلام» بشكل تام<sup>(٣٨)</sup>، مما يشير بدوره إلى تاريخ مبكر. وبذلك فمقارنتنا تظهر أن هذه السمة هي من جوهر «أسلوب الكلام الإسلامي» نفسه<sup>(٣٩)</sup>.

وماذا عن مصدر الاقتباس؟ هنا نقول بأن نصنا ماروني. وربما يكون في الأصل الماروني للكلام الإسلامي فكرة مفرحة، لكنها ليست تامة المعقولية كما يبدو. وقد جادل بروك بقوة عن أن المجتمع الخلقيدوني في سورية كان مونوثليًا صارمًا خلال القرن الثامن الميلادي، باستثناء القليل من الشركاء البيزنطيين مثل يوحنا الدمشقي<sup>(٤٠)</sup>، ولم يُكتب الاستمرار لأي من النصوص اللاهوتية في الاعترافات المسيحية؛ كما كُتِبَ ل (سؤالات) المارونية. ومع ذلك فلا يعكس هذا إلا حدود قراءتي، وليس من الصعب الحصول على تشابهات كافية، فقد

(38) Van Ess, Anfänge, 23.

(٣٩) هنا من الإنصاف القول بأن الحسن قد استخدم مجموعة من العبارات أوسع مما استخدم الماروني، ولديه عدد أكبر من فقرات «الإنشاء الحر».

(40) Brock, 'An early Syriac Life', 344.

فإن قول الحسن: «أخبرونا عن...» يلعب دورا مماثلا في تقديم المعضلة الافتتاحية كذلك الذي تلعبه عبارة المواردية: «ما تقولون؟» ...

أخبرونا عن = mana amar at

وهنا نقول مرة أخرى أن كليهما يستخدم صيغا تعلن عن انهيار موقف المنافس باتفاقه مع موقف السائل. والصيغ الأكثر شيوعا هي:

هـ. فقد أجابوا = yahv hay demetba'ya<sup>(٥٠)</sup>

وأخيرا يمكن القول بأن كلا من رسالة الحسن والنصوص المونوفيزية يبدي بعض الاهتمام بالدفاع كما يبدي بالهجوم<sup>(٥١)</sup>. وهكذا فإن للحسن تعاليم قليلة بصيغة «إن قالوا...» قل...<sup>(٥٢)</sup>، والتي يمكن مقارنتها بتوجيهات مونوفيزية من نوع «إن سألك أحدهم... فقل له...»<sup>(٥٣)</sup>. وهذا الأسلوب التكميلي من الممكن أن يسمى بـ «الإجابات».

وبالنسبة إلى النساطرة، يمكننا بسهولة أن ننظر في مجموعة النصوص الكريستولوجية التي ترجمت ونشرت بواسطة أبراموسكي Abramowski

(٥٠) للاطلاع على الصيغة العربية، انظر مثلا:

nos. 2, 12, 16, etc. (van Ess, Anfänge, 12, 17, 19, etc., of the Arabic text).

وربما تترجم حرفيا إلى السريانية «فقد أعطى ما سئعي إليه».

(٥١) الفقرة من كتاب (الحوار) ليوحنا الدمشقي والتي عرضها فان إس (انظر أعلاه، هامش ٨): هي فقرة دفاعية كذلك.

(52) Van Ess, Anfänge, 35 f. of the Arabic text.

(٥٣) الملحق (١٢،١٥٥). الورقة (١٨٧ب). والأسلوب البارز في طرح الأسئلة المضادة في النصوص السريانية واليونانية = لا دليل عليه في (السؤالات)؛ وإنما يظهر في عمل أبي حنيفة المبكر (الفقه الأبسط) (تم تحريره مع كتاب «العالم والمتعلم» المنسوب أيضا إلى أبي حنيفة، القاهرة ١٣٨٦هـ/١٩٤٩م، ص ٤٣).

أرجعها رايت إلى القرن الثامن الميلادي<sup>(٥٤)</sup>. والحصيلة الرئيسية نجدتها في مجموعة من المقتطفات المناهضة لفرقة اليوليانية، وتمثل هذه المقتطفات جزءا من المخطوطة. وقد تم تحليلها بواسطة دراجويت Draguet في دراسته حول يوليان أسقف هاليكارناسوس<sup>(٥٥)</sup>. وقد أورد دراجويت ثلاث مجموعات من الأسئلة محتواها متعلق بدراستنا<sup>(٥٦)</sup>، كما أعطى وصفا جيدا لهذا الأسلوب الجدلي<sup>(٥٧)</sup>. وبعد ذلك بقليل يورد المخطوط أسئلة مقارنة موجهة ضد الخلقيدونيين<sup>(٥٨)</sup>. ومن الجدير بالذكر أن جميع هذه الأمثلة لا عنوان له، كما هي الحال مع النصوص المارونية.

وهذا الدليل المونوفيزي يظهر بوضوح أن هذا الأسلوب لم يكن حكرا على أي من الخلقيدونيين أو المواردية أو الملكيين، كما أنه يقدم إلينا نوعا مختلفا من الصياغة. وبعض هذا التباين لا قيمة له: فمثلا نجد الاستخدام المونوفيزي يفضل القول: «إن قال...» (مفرد ومحدد). في حين يقول المورد: «إن قالوا...» (جمع وغيرمحدد). ولكن هناك بعض آخر له فائدته بقدر ما يقدم من تشابهات قريبة للأسلوب المتبع في (سؤالات) الحسن. وهكذا

(٥٤) حول المخطوط، ومحتوياته وتاريخه، انظر: Wright, Catalogue, ff ٩٢١.

(٥٥) R. Draguet, Julien d'Halicartnasse et sa controverse avec Severe d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ, Louvain, 1924, 83-8.

\*هاليكارناسوس: مدينة إغريقية.

(٥٦) الملحق (١٢،١٥٥). الأوراق (١٨٦ب-١٨٧ب، ١٨٢ب-١٨٣ا، ١٨٥ب-١٨٦ب). (٥٧) Draguet, Julien d'Halicartnasse, 86.

(٥٨) الملحق (١٢،١٥٥). الورقة (١٨٧ب).

ولا يمكن استخلاص استنتاج مؤكد من خلال النظر في عينات من الأدب السرياني يمثل هذا التعجل وهذه السطحية. إلا أنني أود المجازفة بطرح فرضية للإثبات أو الدحض في المستقبل. وهذا يقوم على المقارنة بين المحتويين السرياني والنسطوري المشار إليهما أعلاه. وهذا الأسلوب الجدلي الذي ناقشه له شكل الأعمال التي أنتجتها فترة الانشقاق الكريستولوجي. وبالرغم من استخدام هذا الأسلوب الجدلي على غير العادة في دحض عبادة الشمس في النص المونوفيزي المشار إليه أعلاه: إلا أنه (أي هذا الأسلوب) يفترض مسبقاً أن كل شيء تقريباً متفق عليه بشكل عام، وأن الانقسام يقوم على توظيف الأشكال المذهبية المختلفة بشكل فعال. وفي حين تكاد تندثر الطريقة الكلية في النظر إلى العالم، كما حدث بين أورجين وسيلسوس، لم تجد المذاهب سهولة في النزول بخلافاتها إلى مستوى المنافسة اللاهوتية. وعلاوة على ذلك، وبالأحرى، قد يكون هذا الأسلوب الجدلي منتجا متأخراً ومتخصصاً نتج عن العملية المستمرة من الانقسام الكريستولوجي الذي مَيَّزَ سورية في القرنين السادس والسابع<sup>(٦١)</sup>. وربما يساعد هذا في شرح السبب وراء وجود هذا الأسلوب عند النساطرة بصورة فقيرة على أفضل وصف: فالمسيحية في بلاد الرافدين كانت أقل انقساماً من الناحية الكريستولوجية، وعاشت في بيئة غير مسيحية بشكل كبير. وربما يساعد

وجودمان<sup>(٥٤)</sup> Goodman. وهذه المخطوطة متأخرة، لكن بعض محتواها يبدو وكأنه يرجع إلى عام ٦٠٠م تقريباً<sup>(٥٥)</sup>. ونقول مرة أخرى أنه لا شيء يماثل الطابع الدائم للأسئلة المارونية. وبالفعل هناك فقرة طويلة حول التعامل مع الهرطقات في نص منسوب إلى إسحاق النينوي<sup>(٥٦)</sup>، لكن الصيغة المميزة هنا هي «يقول لي... فأقول له...»<sup>(٥٧)</sup>. وفي فقرات أخرى يبدو التوظيف الجدلي للمعضلة واضحاً بما يكفي، لكن الشكل الأدبي لا ينتج أي فائدة من الحوار<sup>(٥٨)</sup>. وهناك تشابه أقرب -وهو مهم لأنه يعكس أن النص يعود إلى القرن السادس- يتمثل في دحض الفرقة اليوليانية: «والآن من المناسب أن هؤلاء الأتباع الجدد لهذا المعلم الجديد يوليان لا بد من سؤالهم .... فإن قالوا .... لكن إن قالوا ملتزمين الصدق .....»<sup>(٥٩)</sup>. لكن هذه الصيغة تتميز بالتنميق الأولي للأسلوب الأدبي، أو هو تنميق زائد بالأحرى، مما لا وجود له في التقاليد المارونية. وفي كل المجموعة لم أجد إلا موضعاً واحداً يماثل الأسلوب الماروني بالأسلوب المونوفيزي: «ونسأل مرة أخرى ... فإن قالوا ... وإن قالوا ...»<sup>(٦٠)</sup>.

(54) L. Abramo-wski and A. E. Goodman, A Nestorian Collection of Christological Texts, Cambridge, 1972.

(٥٥) انظر مقدمة المحرر للجزء ٢.

(٥٦) فقرة 11a. وقد رفض المحررون نسبة هذا النص إلى إسحاق. مما يجعل هذا التاريخ غير مؤكد.

(٥٧) هناك مثال شريد لعبارة «إن قالوا ... قل ...» موجود في ص. ٩٧ = ٥٧.

(٥٨) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص. ١٥٧ = ٩٣، ١٧٠ وما بعدها. المثال الأول هو من وثيقة تعود إلى عام ٦١٢م (انظر ص. xlii. من مقدمة المجلد ٢).

(٥٩) المصدر نفسه، ص. ١١٠ = ٦٤. والمؤلف كان تلميذاً لحنايا الحديابي (انظر ص. xxxiv. مقدمة المجلد ٢).

(٦٠) المصدر نفسه، ص. ١٩٩ = ١١٨ وما بعدها. في نص من الواضح أنه يرجع إلى النصف الأول من القرن السادس الميلادي (انظر ص. xlvi. مقدمة المجلد ٢).

(٦١) هناك تفسير لهذه العملية قدمه و. ه. س. فريند: W. H. C. Frend, The rise of the Monophysite movement, Cambridge, 1972.

النزاع الديني<sup>(٦٤)</sup>؛ أما الثانية فقد تبناها فان إس، وهي دور المسيحيين الذي تحولوا إلى الإسلام<sup>(٦٥)</sup>. لكن لا بيكر ولا فان إس يمتلك دليلا مباشرا يدعم تخميناته.

ومع ذلك فكلتا الآليتين تبدوان معقولتين للغاية ومتسقتين مع بعضهما؛ فمن يمكنه مجادلة المسيحيين أكثر من المسيحيين السابقين الذين اعتنقوا الإسلام؟ إن استمرارية الأسلوب الجدلي المتبع في هذا المقال لا تساعدنا كي نكون أكثر تحديدا، كما أن المصادر المسيحية الأخرى المتوفرة لا تلقي ضوءا مباشرا على عملية الانتقال تلك.

ورغم ذلك فهذه المصادر تقدم لنا نقطة هامة وهي الإشارة إلى ضعف تفنيد فان إس لبيكر<sup>(٦٦)</sup>. والمشترك بين بيكر وفان إس هو أنهما لا يعرفان سجل الخلاف اللاهوتي بين المسلمين والمسيحيين الذي سبق يوحنا الدمشقي<sup>(٦٧)</sup>، وبالتالي فهما لا يتعديان التخمين. أما بيكر فقد استكمل استنتاجه على نحو معاكس، معتبرا يوحنا الدمشقي أقدم شاهد على أسلوب جدلي كان بالفعل قديما في عصره. وأما فان إس فيتناول -على نحو أكثر تنظيرا- العلاقات الإسلامية المسيحية في صدر الإسلام متمثلة في نموذج بيروت

(64) Becker, 'Christliche Polemik', 433 et passim.

(65) Van Ess, 'Beginnings', 100.

راجع أيضا مقاله المعنون بـ (القدرية) في: The Encyclopaedia of Islam (second ed.), 371.

(66) Van Ess, 'Beginnings', pp. 99-101.

(67) Becker, 'Christliche Polemik', 434 f.; van Ess, 'Disputationspraxis', 56.

أيضا في تفسير السبب وراء ندرة مثل هذا المحتوى في اليونانية، والقليل من كتابات أحد الملكيين السريان: فالمناطق اليونانية المركزية في الإمبراطورية البيزنطية كانت أقل تأثرا بالانقسات الكريستولوجية المتأخرة، وسرعان ما انغمست في الجدل حول الأيقونات، والذي كان على المحك بشكل أكبر بكثير من الجدل حول الأشكال المذهبية. وإذا كان هذا التفسير صحيحا، فإن نتيجته المحتملة بالنسبة إلى تاريخ علم الكلام هي أن هذا التأثير قد حدث في سورية على الأرجح. وعلى أية حال فالبيانات المقدمة في هذا المقال ليست ضد هؤلاء الذي يرون بقاء Fortleben سورية المسيحية في الفترة المبكرة للاهوت الإسلامي<sup>(٦٨)</sup>. وبالتالي ربما علينا للأسف أن نتخلى عن ملاحظة فان إس أن الحسن ربما اكتسب معرفته باللاهوت الجدلي أثناء عمله كقائد لجماعة الخشبية بنصيبين<sup>(٦٩)</sup>.

وهذا يوجهنا نحو التساؤل حول طريقة هذا الانتقال المعرفي. وقد أشير إلى آليتين لتفسير التأثير المسيحي في تشكيل اللاهوت الإسلامي؛ الأولى اقترحها بيكر Becker، وهي الضغط الجدلي المسيحي الذي مورس خلال

(62) Van Ess, Anfänge, 23; Crone and Cook, Hagarism, 95. وهذا الاتفاق رغم ذلك هو اتفاق وهمي؛ لأن فان إس تبني وجهة نظر سلبية للغاية تجاه وصفنا لدور سورية في تشكيل الثقافة الإسلامية. انظر: The Times Literary Supplement, 8 September 1978, 997.

وخلافا لذلك فإن تأكيده على دور عبد الملك يستند إلى رؤية الحسن السياسية، وهو ما أراه قد جانب الصواب. وأتمنى أن أناقش ذلك في الدراسة المرتقبة التي أشرت إليها في نهاية الهامش (ه) أعلاه.

(63) Van Ess, 'Beginnings', 99.

بالإضافة إلى المذاهب التي تنتمي إليها أطراف المناظرة<sup>(٧٠)</sup>. والآن يقوم إس نفسه بجذب الانتباه تجاه المناظرة اليعقوبية المارونية التي جرت في حضور معاوية (بن أبي سفيان)، والتي دُكرت في وقائع متفرقة عن الموارنة كان نولدك Nöldeke أول من حررها<sup>(٧١)</sup>. وفيها يؤكد يعقوب الرهاوي على العناد الذي سيحتج به الهاجرية على جميع مناظريهم من أن يسوع Jesus هو المسيح<sup>(٧٢)</sup>. ويؤكد لمحاورة أن أي هاجري لديه عقل لا بد أن يفهم ويقبل الحجة التي يسعى من خلالها إلى إثبات النسب الداودي للسيدة العذراء<sup>(٧٣)</sup>. وأخيرا إذا كان البيزنطيون على حق في إقرار أصالة كتاب (الدليل \*hodigos\*) لأنسطاسيوس السيناوي<sup>(٧٤)</sup>، فإن لدينا هنا دليلا مرجعيا للخلاف الجدلي من أواخر القرن السابع والذي يمثل «العرب» فيه

(70) G. Bardy (ed. and tr.), Les trophies de Damas: controverse judeo-chretienne du VII<sup>e</sup> siècle, in *Patrologia Orientalis*, xv, 2, 1920, 2, 1920, 233 f.

وللتاريخ انظر: f ١٧٥.

(71) Van Ess, 'Disputationspraxis', 46;

وللفقرة انظر أيضا الهامش (٧٨) أدناه.

(72) F. Nau, 'Lettre de Jacques d'Edesse sur la g6n6alogie de la sainte Vierge', *Revue de l'Orient chretien*, first series, vi, 1901, 518 = 523 f.; also Crone and Cook, *Hagarism*, 11.

(73) Nau, 'Lettre', 519 = 526.

والقياس يتأسس إلى حد كبير على مستوى من المنطق السليم.

\*Hodigos: كلمة يونانية خالصة: عادة ما تعني (الدليل).

(٧٤) انظر:

H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, 442 f.

(يجب إبطال إشارة كرون وكوك إلى أنسطاسيوس في عملهم: *Hagarism*, I, VI, n. ٤).

وهذا المرجع المختص بالمناظرات اللاهوتية مع المهرطقة/المبتدعة، من الممكن أن يمثل نقطة بدء لمقارنة مع ممارسة المسلمين للجدل باعتبارها امتدادا للبلاغي الهلنستي هيروماتوراس (راجع أيضا: van Ess, *Disputationspraxis*, ٥٣).

الحديثة: حيث عاشت المذاهب المختلفة جنباً إلى جنب؛ بينما أعمال مشتركة لكنها لا تخوض في نقاشات دينية على الإطلاق، وتتجاهل معتقدات جيرانها على نحو مدهش<sup>(٧٨)</sup>. والآن يمكن للمقارنات أن تساعدنا في فهم ما نعرفه. وأن تكون عزاء لنا حين لا نعرف شيئاً، لكنها لا تنهض كبديل للأدلة التي يسهل الوصول إليها في واقع الأمر.

والأدلة تظهر أن العالم في صدر الإسلام كان في الواقع أكثر شبهاً بعالم يوحنا الدمشقي منه ببيروت الحديثة. فمن الشائع في أدب القرن السابع أن النقاشات الدينية كانت تجذب الجماعات المختلفة. وقد ظهر المسلمون في هذه النقاشات بأدوار متعددة، وتم اعتبارهم خصوماً على نحو جاد. وفي حوار عام ٦٤٤م يسأل أحد أمراء الهاجرية أحد بطاركة اليعقوبية، كما نسمع أيضاً بحضور يهودي، ومسيحيين عرب، وخلقيدونيين<sup>(٧٩)</sup>. والمناظرة اليهودية الخلقيدونية في عام ٦٨١م قد شهدت حضور وثنيين وسرسن وسامريين

(٦٨) في إثبات لهذه النقطة الأخيرة يصرح فان إس أن «المسيحيين قد اعتبروا الإسلام فرقة جديدة ضمن سلسلة طويلة من أصحاب الهرطقات المعتادين» (Beginnings, f. ١٠٠).

وإذا كان هذا يعني أن المسيحيين لم يروا الإسلام كدين جديد، فإن هذا الكلام يحتاج إلى مراجعة على ضوء المصادر المبكرة.

(٦٩) للنص والترجمة، انظر:

F. Nau, 'Un colloque du Patriarche Jean avec l'6mir des Agareens', *Journal asiatique*, XIe serie, v, 1915;

وللتاريخ النص انظر: Crone and Cook, *Hagarism*, II (تصحيح ضمنى لما أورده لامينز).

وقد استخدمت لفظ (Hagarene) لترجمة اللفظ السرياني (mahgraya) ومشتقاته.

قدم شرحاً موجزاً للآراء العلمية المتنازعة<sup>(٧٨)</sup>. فأحد الآراء يربط مصطلح (الكلام) بالكلمة اليونانية (dialexis) والتي تعني الجدل<sup>(٧٩)</sup> والمتكلم بكلمة (dialektikoi) وهو الجدلي/المجادل (Horovitz, van den Bergh). وهناك رأي آخر يربطه بكلمة لوجوس logos، وتعني التكلم؛ كما في كلمة «ثيولوجيا» theologia (ماكدونالد)، أو لوجوس بالمعنى الخطابي لـ «الحجة» (راجع: Vajda). وبعد أن قام فان إس بالربط بين بعض الحجج الفيلولوجية الدقيقة: مال إلى الرأي الأول.

ولدينا هنا تعليقان: الأول هو أن العلاقة بين مصطلح «الكلام» و«الاشتقاقات» اليونانية المذكورة هي علاقة محيرة. حيث تمثل هذه الألفاظ تداخلاً بين الجدل واللاهوت: فالكلام هو الحجج الجدلي في إطار اللاهوت، والثاني هو أن الأصل السرياني لم يؤخذ بعين الاعتبار. فنحن -إن جاز التعبير- قد تخطينا الوسيط: ربما كان ذلك عملاً جيداً لكنه إجراء مشكوك فيه من جهة الفيلولوجيا (فقه اللغة).

ولا يهم ما إذا كان الاستخدام السرياني واضحاً في اليونانية. لكن الأمر مختلف في هذه الحالة. ومهما كانت الصلة الاشتقاقية وثيقة

(78) J. van Ess, Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici, Wiesbaden, 1966, 57-9.

(٧٩) لست متأكداً من سبب اختيار فان إس صيغة (dialexis) بدلا من (dialektike): حيث لم يستخدمها هوروفتز Horovitz أو فان دن بيرج van den Bergh فيما أوردها من فقرات. ورغم ذلك فهو مصطلح مستخدم بقوة للإشارة إلى المحاورات اللاهوتية (Anastasius, col. ٣٧, ٥٣, ١٦١. انظر في المقابل استخدام لفظ lalein في col. ٣٦). وإلى هنا يتضح أنه لفظ وثيق الصلة بسياقنا.

خصماً محتملاً. هذا وينصح أنسطاسيوس من يرغب في المناظرة بأن من الأساليب المفيدة قبل افتتاح المناظرة رسمياً أن ينكر العقائد التي يشكك خصمه في صحتها؛ فإذا تقدم للمناظرة مع عربي عليه أولاً أن ينكر قول القائل بأن هناك إلهين، أو أن للإله ولد على غرار البشر<sup>(٧٥)</sup>. وهذا يشير إلى مجموعة صغيرة من الأدلة على مشاركة المسلمين في المناظرات اللاهوتية قبل نهاية القرن الأول الهجري بوقت طويل. وهذه الأدلة بالطبع ليست إثباتاً أن المسلمين يدينون لهؤلاء الخصوم بشيء من معرفتهم باللاهوت الجدلي، فالقول بذلك هو مجرد فرضية معقولة<sup>(٧٦)</sup>.

وإذا كانت المصادر السريانية قادرة على إظهار الأصول التي نشأ منها أسلوب الكلام الإسلامي، فإن هذا ربما يستحق إعادة إثارة التساؤل القديم حول أصل المصطلح نفسه. ففي عام ١٩٧٠م صرح فان إس دون تحفظ أن «كلمة (كلام) ... مشتقة بلا شك من الكلمة اليونانية (dialexis)، وتعني المجادلة، والتي استخدمها آباء الكنيسة»<sup>(٧٧)</sup>. لكن في عام ١٩٦٦م، ومن خلال دراسته البارزة في كتاب (المواقف) للإيجي، جاءت لهجته أكثر حذراً، حيث

(75) Anastasius the Sinaite, Hodigos, in MPG, LXXXIX, col. 41.

والاعتقادات المُدانة تُظهر أنه لا مشكلة في إرجاع الفقرة إلى الوثنيين أو إلى المهترقة من مسيحيي العرب.

(٧٦) لست معنياً هنا بأطروحة بيكر الرئيسية، وهي أن الجدل المسيحي قد أُثربقوة في محتوى اللاهوت الإسلامي.

(77) Van Ess, 'Logical structure', 24.

والفقرة الموازية لها في كتابه (Disputationspraxis). أيضاً في صفحة ٢٤. is slightly more guarded.

أن كلمة «لاهوت» هي (mamlut allahuta<sup>(٨٤)</sup>) أو (mamla allahaya<sup>(٨٥)</sup>). وفي هذا النمط من الاستخدام يظل مصطلحا «الجدل» و«اللاهوت» قابلين للتمايز، لكنهما لم يعودا مختلفين بشكل كبير، وبالتالي فالسؤال عن أيهما يكمن خلف مصطلح «كلام» العربي ربما يكون باطلا.

وسواء أكان هذا القول صحيحا أم لم يكن، فلست أنا أول من يطرحه. وإذا تتبعنا إشارة فان إس بالنسبة إلى رؤية فاجدا حول أصل مصطلح (كلام)، فهذا ما سوف نجده:

بالمعنى الفني، هذا المصطلح لا يمكن توضيحه من خلال النظر في السوابق السريانية-اليونانية؛ لأنه في الوقت نفسه كان مصطلح (الخطاب discourse) هو ما ينطبق على الإلهيات (اللاهوت) والجدل<sup>(٨٦)</sup>.

(84) Payne Smith, Thesaurus, col. 2116.

ويتكرر ظهور هذا المصطلح في الجزء الخاص بمناظرة Peter of Callinicum (ت: ٥٩١م) ضد دميان الأنطاكي of Antioch المتضمنة في النصف المونوفيزي الأول بملحق ٧١٩٢ (انظر مثلا الأوراق: ٣٨٥، ٣٩٥). وحول هذه المناظرة، انظر: Baumstark, Geschichte der syrischen polemic, see (IVV, Literatur).

(٨٥) هذا المصطلح مستخدم في مجموعة قدرية أخرى من «براهين ضد هرطقات متنوعة»:

'demonstrations against various heresies' في الملحق (١٢،١٥٥)، ويمكن الرجوع إليها في الورقة (٣٢٦) في «فصول من اللاهوت»:

(وهذه الكلمة الأخيرة هي كلمة يونانية مُتَّفَخرة).

(86) G. Vajda, Introduction d la pense'juive du moyen dge, Paris, 1947, 27 (may italics).

والفقرة الموجودة بصفحة رقم ٢٦ فيما يخص الكلام بمعنى «الحجاج» لا تهتم بالأصول ما قبل الإسلامية.

فإن مصطلح «جدل» ومصطلح «لاهوت» لا يبدوان متشابهين في اليونانية. كذلك لا تستطيع اللغة السريانية أن توفي التراكيب اليونانية حقها دون إعادة صياغة، كما لا تُعني نفسها بالتمييز بين مصطلح (lexis) ومصطلح (logos) وكلاهما يعني «الكلمة». وبذلك فإن مصطلحات (Dialectic) و (Dialectician) تكافئ (meliluta) و (melilaya)<sup>(٨٧)</sup>؛ وربما تظهر مصطلحات (mamla) و (mellela) بمعنى «الجدل»<sup>(٨٨)</sup> وفي الوقت نفسه، وكما أشار ماكدونالد<sup>(٨٩)</sup>، فإن كلمة «لاهوتي» theologian هي (memalle allahayata)<sup>(٩٠)</sup>، كما

(80) R. Payne Smith, Thesaurus Syriacus, Oxford, 1879-1901, cols. 2114 f.

وقد استخدم يعقوب الرهاوي تصغير هذه الكلمة (melilona) على نحو ازدرائي في إحدى الرسائل المقتبسة هناك.

(٨١) يُعنون حوار عام ٦٤٤م في بكلمة (mamla) وهو الحوار (malle) الذي دار بين البطريرك والأمير الهجري (Nau, ' Colloque', ٢٤٨ = fo٧. بينما يقدم كتاب (حياة مكسيموس) الذي كتبه أحد الموارنة مصطلح (mamla da-sfistuta) بمعنى «المحاورات السفسطائية». وهناك أيضا (mellela) و (da-v'ata) و (melleta da-drasha). انظر: Brock, 'An early Syriac Life', 305, 1. 7 f., 311, 1. 6.

لكن لاحظ أن كلمة (mellela) هنا بمفردها لا تؤدي المعنى ذا الصلة، وهي زائدة عن الحاجة؛ فالمقطع الثاني في كل حالة يظهر بنفس المعنى في سجل الوقائع المارونية، انظر:

T. Noldeke, 'Zur Geschichte der Araber im 1. Jahrh. d. H. aus syrischen Quellen', ZDMG, xxix, 1876, 90, 11. 3, 12.

(82) The Encyclopaedia of Islam (first ed.), art. 'Kalam'. ومن الواضح أن الأئمة التي ساقها ماكدونالد مأخوذة من (Thesaurus).

(83) Payne Smith, Thesaurus, col. 2110; وهذا -بانتظام- يترجم كلمة (theologos) كاللقب الذي حازه جورجوس النيزي (أي اللاهوتي). وعموما فإن كلمة (memalle) هي ترجمة لكلمة logos اليونانية (mamalle) = physiologos (keyanayata - إلخ). وهذا بالتالي ليس اعتراضا صحيحا على ماكدونالد؛ أن المرء يسمع بشكل عارض عن «المتكلمين» في مجالات أخرى في الإسلام غير اللاهوت (van Ess, Erkenntnislehre). (٥٧).

الأسلوب التكميلي لـ «الإجابات». لكن أين يمكننا أن نجد في اليونانية أو السريانية أية سابقة حقيقية لـ (تمهيد) الباقلاني، حيث نجد خلاصة لاهوتية كلية قد تم تقديمها بنظام في شكل إجابات على متسائل افتراضي؟ أما التفسير الآخر فيرتبط بدور «المتكلم»، إذ ربما يدين «المتكلم» بهذا الاسم - كما هو موضح أعلاه- إلى مصطلحات سريانية مثل (melilaya) و (memallel)، إلا أن المرء لا يجد معنى لهذه الكلمات السريانية المتضمنة في مجموعة مميزة، لها وظيفة محددة كتلك التي انتقاها باينز Pines بفهم عميق، بالنسبة إلى المتكلمين في صدر الإسلام<sup>(٨٩)</sup>. وحين نؤسس لهذه التشابهات، ربما نحقق أملنا في فهم الاختلافات<sup>(٩٠)</sup>.

وفي الختام هناك نقطتان عامتان أود أن أثبتهما. أولاهما تتعلق بالمصادر؛ فالوثائق السريانية (ولا نقول اليونانية) المشار إليها هنا لا تمثل سوى جزء مما يمكن وينبغي طرحه في النقاش حول أصول الكلام. فنحن في حاجة إلى هواء جديد، لا إلى تكرار قائمة مغلقة من المراجع التي نسينا سياقاتها الأصلية منذ وقت طويل. كذلك علينا أن نحذر من المصادر الأولية؛ ذلك أن الذهب بالنسبة إلى الإسلاموي ربما يكون زَبَدًا بالنسبة إلى السرياني. وقد استفاض فان إس في تحرير (سؤالات) الحسن وترجمتها وشرحها، في حين لم يعطِ كل من دراجويت وبروك أهمية لنظائرها السريانية فتناولوها في سطور قليلة<sup>(٨٧)</sup>.

وأما النقطة الثانية فتتعلق بأصالة الثقافة الإسلامية. فأننا أتفق مع الرؤية التي تقول بأن المادة الخام لهذه الثقافة هي في غالبيتها قديمة ومعروفة. وأن تميَّز ظاهرة الكلام الإسلامي يكمن في إعادة تشكيل هذه المادة الخام<sup>(٨٨)</sup>.

وهناك تفسيران قد يعملان على ربط هذا المنظور العام بحالة علم الكلام. أحدهما يتعلق بالأسلوب الأدبي؛ فقد رأينا كيف أن الحسن يقف بالقرب من الموازنة في استخدامه للأسلوب «السؤالات»، كما أُلحنا بإيجاز إلى

(٨٧) جاء تعليق دراجويت على هذا الأسلوب الحجاجي (الكلام) لاذعًا، حيث يقول: "لا تقدم هاتان القطعتان قيمة لاهوتية تذكر، كما أن قيمتهما ضئيلة بالنسبة إلى تاريخ اللاهوت". (Julien d'Halicarnasse, ٨٦).

(88) See Crone and Cook, Hagarism, part III.

(89) S. Pines, 'A note on an early meaning of the term mutakallim', Israel Oriental Studies, I, 1971.

وقد وجه فان إس النقد إلى هذه الحجة في موضعين:

'Beginnings', 104, n. 64; Anfänge, 20, n. 1.

And extended its documentation in another ('Untersuchungen zu einigen iblditischen Handschriften', ZDMG, cxxvi, 1976, item 6, especially pp. 49-52).

(٩٠) أود أن أشكر الدكتور ف. و. زيمرمان F. W. Zimmermann لتشجيعه وتعليقاته ونقاشه.