

بواكير الجدل الكلامي المسيحي العربي جدل يوحنا الدمشقي مع المسلمين نموذجاً



محمّد حسن بدر الدين
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ملخص:

أبدى الكتاب الغربيون اهتماماً كبيراً بشخصياتهم وأعلامهم في المجالات الدينية والفلسفية، فدرسوها وحققوها أدباء وأطباء وحتى وزراء. وفي هذا السياق من الاهتمام، أصرّ كثير من مؤرّخيهم وباحثيهم قديماً وحديثاً على تقديم يوحنا الدمشقي باعتباره أهمّ المفكرين المسيحيين العرب الأوائل. وجعلوا له سيرةً عديدة، اهتمّت بإبراز ملامح حياته ومواقفه وأفكاره وجدله مع المسلمين. قدّم الدمشقي على أنّه مفكر عربيّ، عاش وترعرع في بيئة إسلاميّة في أوج ازدهارها، في مدينة دمشق عاصمة الخلافة الأمويّة، في منتصف القرن الثاني الهجري، أي الثامن الميلادي.

ولكنّ المعلومات المتوفرة حول حياته ومؤلفاته قليلة جداً في المكتبة العربية القديمة والحديثة، ومحاطة باللبس والتضارب، حتّى أنّ كثيراً من الكتاب العرب المعاصرين خلطوا بين اسمه وسيرته، وبين أسماء أخرى مختلفة، أو قدّموا حوله إفادات وبيانات بعيدة جداً عن الحقيقة.

إنّ أوّل إشكال اعترضنا حقاً في سياق البحث عن بواكير التفكير الكلامي المسيحي العربي بالخصوص، تمثّل في المدونة المتعلّقة بتراث يوحنا الدمشقي، فالمسيحيّون يصرون على أنّ أوّل جمّع لسيرته كان باللّغة العربية، من قبل راهب أنطاكي اسمه **ميخائيل السمعاني**، جمع أخبار الدمشقي بالعربيّة عام 1085م.

يتعلّق **الإشكال الثاني** بالأصول التي ينتمي إليها الدمشقي وكثير من أعلام المرحلة المبكرة من الجدل المسيحي العربي الذي كُتب في مجادلة الإسلام والمسلمين. هل هذا الجدل والإنتاج الفكري تكوّن في بيئة بيزنطيّة أم سريانيّة أم عربيّة؟ لقد أراد الكتاب الغربيّون أن تكون سيرة يوحنا الدمشقي عربيّة قحّة، فجعلوه من قبيلة **تغلب**، أي إنّّه عربيّ ابن عربيّ، فهو بالتّالي يمتلك اسماً عربيّاً أصيلاً ضارباً في التّاريخ، وهو: منصور بن سرجون بن منصور، وقد عاصر جدّه الأوّل منصور الإمبراطور البيزنطي **موريقي** (موريس: 582-602م) وأيضاً **هرقل** (610-641م). وفاوض العرب على تسليم دمشق، زمن فتحها من قبل المسلمين، وظلّ في البلاط الأمويّ إلى ما بعد خلافة عبد الملك بن مروان (685-705م)، أي ظلّ أكثر من ثلاثين سنة خادماً للبلاط الأموي، وزعيماً للمسيحيّين في مدينة دمشق.

ورغم هذه الرّحلة الطّويلة، والإرث العربيّ العريق الذي احتواه، فإنّه عندما كتب أعماله كتبها باليونانيّة وليس بالعربيّة؛ وهذا إمّا أن يكون تقيةً واحتياطاً، أو جهلاً بالعربيّة؟

اضطلع البحث بتقديم جواب شافٍ حول هذه المسائل والإشكالات، عبر قراءة متأنّية لكتاب الدمشقي المعروف اختصاراً بالهرطقات، والذي ردّ فيه على الطوائف المسيحيّة المخالفة والمنشقة، مع التركيز خاصّة على الفصل: 101، المتعلّق بالإسلام، وتقديم قراءة كاملة حوله.

إنّ سيرة الدمشقي وإنتاجه كتبت ودوّنت وأعدّت في بيئة خارجة عن البيئة الإسلاميّة، هي البيئة المسيحيّة الكاثوليكيّة البيزنطيّة في مناخ الكنيسة ورجال الدّين المسيحي، ولذلك لم نجد له آثاراً أو أصداء في مصادرنا ومراجعنا العربيّة القديمة والحديثة، أحالت إليه أو تعرّضت لحياته وكتابات. وإن كانت بعض الدّراسات المسيحيّة العربيّة المعاصرة، تحدّثت عن وجود لاهوت عربي مسيحي واعد، بدأ منذ القرن الثامن الميلادي، وعملت على بلورته وإسناده بشنّى الطّرق المتكلّفة. وجعلت من الدمشقي أساس هذا اللاهوت العربي المسيحي وبدايته القويّة، والذي نشأ قبل ظهور المعتزلة، وبالتالي ممثّل بواكير التفكير الكلامي العربي المسيحي، وأثر فعليّاً بحكم التأسيس والواقع في تحريك الفكر العربي الإسلامي ونهوضه، ثمّ جاء بعده تيودور أبو قرّة فأكمل المهمّة على الوجه المنشود.

هل يمكن الحديث فعلاً عن لاهوت عربي مسيحي مبكّر؟ امثلك ملامح واضحة ومضامين ناضجة؟ أم كان مجرد مواقف عابرة وبالية، ما عاد لها من أثر ولا قيمة في هذا العصر المتطوّر؟ ذلك ما سنعالجه من خلال نموذج جدل يوحنا الدمشقي مع المسلمين. ملتصين استكشاف نتائج جديدة، واستخراج مضامين فكريّة ثريّة قد تكون ذات فائدة معتبرة، في توضيح بعض الرّؤى وفتح بعض الآفاق للفكر المسيحيّ والعربيّ على حدّ سواء.

جدل يوحنا الدمشقي مع المسلمين:

يعترف الباحث الكندي المعاصر دانيال ساهاس (Daniel sahas) في كتابه: يوحنا الدمشقي والإسلام، أن سيرة الدمشقي «غير مضبوطة تماماً». وقد اجتهد في إعادة الترتيب بين المصادر والسير بدون جدوى، ولكنه مثل غيره من المسيحيين الحريصين على الترميم، عمد إلى صور من التلّيف لا تليق. منها الجزم القاطع بأن الدمشقي تلقى تكويناً إسلامياً عربياً في البيئة الإسلامية الأولى التي عاش فيها، خوّلت له القدرة على معالجة المسائل الدينية المتعلقة بالقرآن ودقائق الفقه، مع أن الفقه لم يتكوّن بعد، ولم تتبلور مدارسه ومشاغله. والسؤال الذي طُرح في هذا السياق: هل انتمى الدمشقي إلى عالمين أم إلى عالم واحد؟ أي هل كان منخرطاً ومنفعلاً مع عالم الثقافة الإسلامية أم الثقافة البيزنطية والتكوين الهيليني المستقل، أم مع كليهما كما أراد تأكيده ساهاس وغيره؟

ولكنّ النقطة المهمة التي أراد البحث الاضطلاع بها أيضاً وتجلية أبعادها، هي أن مؤرخي الحضارة عامة، والحضارة البيزنطية بالذات، ومؤرخي الفكر المسيحي الشرقي، جعلوا من الدمشقي وتيودور أبي قرّة نقطة ارتكاز ومرجعاً أساسياً لا يتطرق إليه الشك، في تأصيل فكر عربي مسيحي لاهوتي مبكر، وبالتالي تأسيس علم كلام مسيحي في البيئة الإسلامية، أثر في كثير من المفكرين اللاحقين من المتكلمين المسلمين الأوائل مثل: معبد الجهني (ت: 80هـ) وغيلان الدمشقي (ت: 117هـ) والجعد بن درهم (ت: 118هـ) والجهم بن صفوان (ت: 128هـ) وأثر أيضاً في أوائل المعتزلة.

انطلاقاً من ذلك التأسيس الافتراضي، وقع التركيز على تفوق الفكر المسيحي وريادته في عقر دار الإسلام. وقد التُمست لذلك التأسيس قرائن بعيدة، وأقوال منحولة، وأنساب مجهولة. وكان الأولى الرجوع إلى المصادر العربية، لتكوين رؤية صحيحة عن الدمشقي مثلاً، باعتباره مواطناً دمشقياً، عاش في بلاط الخلفاء الأمويين، منذ معاوية الأول كما قرّروا هم أنفسهم، في سيرهم وتأليفهم الكثيرة.

وقد ارتكب المؤرخ الأمريكي ويل ديورنت (1885-1981م) هذا الخطأ في كتابه الموسوعي «قصة الحضارة». فقد زعم أن: «سرجيوس والد القديس يوحنا الدمشقي كان خازن بيت المال في عهد عبد الملك بن مروان، وكان يوحنا نفسه، وهو آخر أباء الكنيسة اليونانية، رئيس المجلس الذي كان يتولّى حكم دمشق. وكان المسيحيون في بلاد الشرق يرون أن حكم المسلمين أخفّ وطأة من حكم بيزنطة وكنيستها»².

1- Daniel Sahas, Jean de Damas sur l'islam. L'hérésie des Ismaélites. Éditions. E J Brill, Leiden -1972. P13.

2- ويل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمّد بدران، دار الجيل، بيروت، 1988م. ج 13، ص 133.

يُعتبر هذا المؤرّخ واسع الاطلاع والثّقافة، وعلى جانب من الحياد في حدود معيّنة. ولكنّه هنا قدّم معلومات تتناقض مع الواقع التاريخي للمسلمين ولغير المسلمين. ونعجب جدّاً من إقراره الأوّل. فما معنى أن يكون الدّمشقي، وهو آخر آباء الكنيسة اليونانية، رئيس المجلس الذي كان يتولّى حكم دمشق في عهد عبد الملك، إضافة إلى وظيفته خازن بيت المال؟ لم نعرّ على هذا الخبر في أيّ مصدر من المصادر التي أمكن الاطلاع عليها، وهو إقرار لا سند له ولا معنى.

لقد اكتفى ديورنت بمتابعة كتابات اللاهوتيين المسيحيين، ولم يحقّقها مع المصادر التاريخية العربية. وإذا قابلنا ما ورد في مصادرنا بما ذكره ويل ديورنت، وما يُنشر إلى اليوم حول يوحنا الدّمشقي، وجدنا اختلافاً كثيراً وتبايناً واضحاً في هويّة الشّخص وحقيقته وأعماله.

ولكن يهّمنا في هذا السّياق أن نستعرض ملامح الجدل الدّيني والفكري وبواكير التّفكير العربي المسيحي المفترض الذي خاض غماره الدّمشقي وهو بين المسلمين في البيئة الدّمشقية الحاضنة لهذا الجدل. ونبدأ بأهمّ عمل نُسب إليه وهو الهرطقة 101 الخاصّة بالإسلام. وقد اعتُبر أشهر الكتابات الجدليّة المسيحيّة الأولى ضدّ الإسلام، والأوّل الذي كُتب من قبل لاهوتي مسيحي ملكي³.

ولكنّ هذا الاعتبار، فضلاً عن المبالغة والادّعاء، قد يسقط تحت غربال النّقد من جهتي السّنَد والمتن. وما يلاحظ حقّاً هو اتّساع النّشر لهذا الجدل في المكتبات، وعلى الشّبكة بجميع اللّغات ما عدا العربيّة. ولئن حافظت النّسخ المنشورة من هذا العمل عموماً على البنية النصيّة وترتيب الفصول، فإنّها اختلفت في ترجمة بعض المصطلحات من الإغريقيّة إلى الفرنسيّة والإنجليزيّة، كما ظهرت بعض النّسخ كاملة وأخرى مختصرة. ولدراسة الفصل 101 الخاصّ بالإسلام اعتمدنا المراجع الآتية:

(1) وثيقة بالعربيّة من مطبوعات الجامعة الكاثوليكيّة الأمريكيّة، تحت عنوان: من كتابات يوحنا الدّمشقي⁴.

(2) نسخة بالفرنسيّة: تضمّنت معظم أعمال يوحنا الدّمشقي، تحت عنوان:

3- إنّ كلمة ملكي مشتقة من السريانية "مالكو" أو من العربيّة وتعني ملكي. هذا اللقب أطلق لأول مرة عام 460م في مصر على الأرثوذكسيين الذين انضمّوا إلى البطريرك الشرعي تيموثاوس الثاني المدعوم من الإمبراطور الروماني البيزنطي لاون الأوّل. فأصبح مرادفاً لولاء ديني وتبعيّة سياسيّة. ثمّ انتقل ذلك اللقب أو الوصف بسرعة من مصر إلى سورية موطن الدّمشقي. انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة. 1998. ج1، ص 48.

4- موسوعة آباء الكنيسة، مطبوعات الجامعة الكاثوليكية الأمريكية، واشنطن دي سي، 1958م. المجلد، 37، ص 112.

(Euvres de Jean Damascène) ترجمها عن اليونانية إيمانويل بنزوي (Emmanuel Ponsoye) (1906-2004م) عام 1966م⁵.

(3) نسخة ثانية بالفرنسية تحت عنوان:

(Le chapitre 100/101 du Haeresibus de Saint Jean Damascène)

نشرها رالف ستهلي أستاذ تاريخ الديانات في جامعة مارك بلوك الفرنسية⁶.

(4) نسخة ثالثة بالفرنسية تحت عنوان:

L'Islam exposé par Jean Damascène dans son Livre des hérésies

هي النسخة السابقة نفسها، ولكنها مرتبة حسب الفصول والمواضيع، ومصححة أكثر من الأولى. مع ملاحظة أن تلك النسخ تحتوي على المقاطع نفسها تقريباً، ولم نستطع الحصول على نسخة كاملة من كتاب الهرطقات باللغة العربية، ويبدو أنها غير موجودة. واعتمادنا على عدة مراجع إنما القصد منه زيادة التدقيق في المعاني والمصطلحات، وسنعمد في الترقيم والإحالات على نسخة بنزوي الفرنسية.

نجد في هذا الكتاب، أو الفصل بتعبير أدق، ردود الدمشقي على الإسلام عقيدة ووحياً وشرعية، بعد أن ردّ على الطوائف المسيحية التي ظهرت منذ المسيحية الأولى إلى عصره. وقد جعل الإسلام في آخر الهرطقات. والذي سنبيّن أنه تحيط به شكوك كبيرة من حيث أصلاته وموضوعاته وزمن كتابته. ونبدأ أولاً بتحليل مفهوم الهرطقة الذي أخذ حيزاً كبيراً في التفكير المسيحي ولاهوت الدمشقي.

تعريف مصطلح الهرطقة:

كلمة هرطقة أصلها يونانية، وتعني الاختيار والحرية، وقد استُخدمت للتعبير عن المدارس الفكرية الهيلينية اليونانية، ثم استُعملت في العهد الجديد بمعنى الشيعة، أو المذهب والبدعة، وذلك للتعبير عن الجماعات اليهودية المخالفة. وقد استخدمها المؤرخ والكاهن اليهودي يوسفوس (35-100م) بهذا المعنى المخالف ووصف بها المخالفين من الصدوقيين والفريسيين والأثنيين⁷.

5- Emmanuel Ponsoye, Jean Damascène, œuvres choisies, Paris 1960.

6- Ralph Stehly, Professeur d'histoire des religions, Université Marc Bloch, Strasbourg.

7- تاريخ يوسفوس، المطبعة العلمية، بيروت 1924م. وفي النسخة العربية استعمل المترجم عبارة الخوارج، بدل الهرطقة.

كما استخدمت لدى اليهود لوصف المسيحيين الأوائل باعتبارهم جماعة خارجة عن اليهودية. واستعملها المسيحيون بدورهم للتعبير عن أصحاب البدع والهرطقات التي خرجت عن المسيحية وصار لهم فكرهم الخاص. واشتهر القديس إيريناوس (Irenaeus) بكثرة استخدامها ضد أصحاب البدع والهرطقات الذين خرجوا عن التعليم المسيحي الرسمي، وخاصة أصحاب المذاهب الغنوصية، وردّ عليهم في كتابه: ضد الهرطقات.⁸

وشاع استخدام المصطلح ليشمل كلّ مخالف ولو كان صاحب تأويل أو اجتهد في فهم النصوص. وبذلك فقدت دلالتها وتحوّلت إلى قهر فكري ضدّ فئات من الناس تمتلك رؤى وقراءات مخالفة وجديدة وخارجة عن التقليد وعبادة الأسلاف. وقد وصلت عند ترتليان (155-220م) إلى حدّ التكفير والإخراج من الملة: «لأنّهم هرطقة فلا يمكن أن يكونوا مسيحيين حقيقيين. لأنّهم حصلوا على ما اتّبعوه ليس من المسيح، بل باختيارهم الخاص، ومن هذا السعي جلبوا على أنفسهم وقبلوا اسم هرطقة. وهكذا فلكونهم غير مسيحيين يحقّ لنا أن نقول لهم: إنكم لستم منا»⁹.

وفي الفكر الإسلامي يمكن أن نعبر عن الهرطقة بلفظتي بدعة وزندقة. وقد ورد مفهوم هرطقة في المعجم الجامع كما يلي: هَرْطَقَة: مصدر هَرْطَقَ يُهَرْطَقُ، مصدر هَرْطَقَة، وفي الديانات: بدعة في الدين. عند المسيحيين: الإتيان بالبدع المُخَالِفَةِ لأصول الدين. هَرْطَقَ الرَّجُلُ: صَارَ هَرْطُوقِيًّا، أيّ مُحَدِّثًا لِلْبِدَعِ وَالْخَرَافَاتِ¹⁰.

وبالنسبة إلى الدمشقي فقد رأى أنّ الهرطقي هو أيّ مسيحي تعمّد الخروج على أيّ تقليد أرثوذكسي، واتّخذ موقفاً شخصياً حول الإيمان الذي حدّدته التقاليد الكنسية.

وهذا التعريف الشاسع، الذي لا يخضع لضوابط أو حدود، كان من أخطر المفاهيم التي أخذ بها الفكر الكنسي عموماً، ومن خلالها حكم على الدين المغاير والخصم الآخر المختلف، بل حكم على الدين الذي يدافع عنه بالجمود، لأنّ الدين يظلّ دائماً في مواجهة مستمرة مع تطوّر العلوم والفلسفات والأحداث، حيث تظهر أسئلة جديدة تتطلب أجوبة. وإنّ بقاء الدين نفسه ومواكبته للقضايا المتجدّدة علامة على قدرته على رفع التحديات والاستجابة للمستجدّات.

وقد تفتّن المسيحيون بعد زمن طويل إلى أنّ مفهومهم للبدعة والهرطقة كان خطأ جسيماً، فطوّروا مواقفهم ونظروا إليها بتسامح عريض واعتبروها ظاهرة إيجابية في تطوّر المسيحية. وربما كان ذلك تأثراً

8- Contra Haereses .J. Quasten, Patrologia, vol. I, ed. Marietti 1980, pp. 255-279.

9- Traité de La prescription contre les hérétiques. Édité par P. De Labriolle, Paris 1907 p.35.

10- معجم الرائد، مكتبة صيدا، لبنان، 2004. ص 218.

بالمسلمين في نظرهم الإيجابية نحو المجددين. ولقد تناسى المسيحيون ورجال الكنائس معاركهم مع العلم والفلسفة، وتخلّوا عنها واعتبروها مجرد تاريخ فاقده للمعنى.

تكوّن هرطقات الدمشقي الجزء الثاني من كتاب **ينبوع المعرفة**، وهما الفصلان 101/100، وقد جعلهما الكاتب بمثابة مقدّمة تاريخية وتمهيدية للإيمان الأرثوذكسي. وهي إحصاء لمئة وثلاث (103) ممّا اعتبره هو هرطقات. قال **مارتن جوجي**: «لا يوجد حقيقة جديد أو ابتكار إلّا فيما يتعلق بالإسلام والتّساوير وفرقة الأيسخيت الصّوفيّة المنسوبة إلى المساليين»¹¹.

قد لا نجد إغراء أو جدوى من دراسة مئة هرطقة، نظراً إلى أنّ أغلبها اندثر وأصبح تاريخاً غابراً عديم الفائدة، فما يهمّنا في هذا المقام جدله مع الإسلام والمسلمين، ولكن يمكن أن نقدّم ملامح عامّة لجدله وطرق عرضه لمسائل الإيمان القويم ونقد المخالفين.

إنّ منهج الدمشقي واحد لا يتغيّر: هجوم عنيف بلهجة شديدة على الخصم اعتماداً على طريقتين ثابتين في ردوده هي: السّخرية والتّأويل. وقبل أن نبدأ بتلخيص أهمّ ما سجّله بعض الباحثين والدارسين السابقين الذين تناولوا هذا الموضوع، نلاحظ أنّ الهرطقات الأربع والثّمانين الأولى المنسوبة إلى يوحنا الدمشقي هي في أغلبها مختصرات ونُقول لما كتبه القديس **إبيفان** (315-403م) (Epiphane).

ثمّ أضاف الدمشقيّ إلى الطوائف المسيحيّة الموجودة أو المعروفة تاريخياً فرقاً ومذاهب أخرى، منها المشهورة مثل **اليعاقبة**، ومنها المجهولة تماماً أو لم تكن ذات أهميّة تذكر. وخاض أيضاً في بعض الفرق المندثرة التي نسي التاريخ ذكرها فأحياها بنقده وهجومه. كما أطلق أسماء فرق جزافاً على كلّ من رآهم يخالفون قليلاً أو كثيراً عقيدته. وما نجده في الهرطقة الخامسة والسّبعين الخاصّة بالأريوسية أو الأريانية يوحى للقارئ بأنّ كاتبها معاصر لأريوس (Arius)، لأنّ الكاتب يتحدّث عنه وكأنّه حيّ، بينما عاش هذا القسّ البربريّ الليبيّ بين (256 و336م). وفي الجملة، فإنّ كتاب الهرطقات المنسوب إلى يوحنا الدمشقيّ فيه كثير من النّسخ الحرفي من مخطوطات قديمة في الموضوع نفسه الذي تناوله **إبيفان** في كتابه المعروف: **باناريون** (Panarion)، ومن كتابات أسلاف آخرين تناولوا موضوع الهرطقات مثل: تيودوريتس (393-457) وتيموتي قسّ القسطنطينيّة في بداية القرن السّابع، وصوفرونيوس أسقف القدس (560-638)، وليونص البيزنطيّ (475-543)¹².

11- Martin Jugie: «Il n'y a de vraiment original que ce qui regarde l'islamisme, l'iconoclasme et la secte mystique des aposkhites, apparentés aux massaliens».

Martin Jugie, Saint Jean Damascène docteur de l'église catholique, article du Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris 1913. p32. (col.693).

12- Aline Pourkier, L'érésologie chez Epiphane, Beauchesme, Paris 1992, page 29.

وهذا يجعلنا نشير تساؤلات حقيقية حول أصالة هذا العمل. هل كتب الدمشقي حقاً فصول كتاب الهرطقات؟ هل اقتصر على النقل والمحاكاة أم أنّ الكتاب منحول كلّ ودُبج وألف على أيدي كثيرين وفي فترات زمنية مختلفة؟ لعلّ هذا يتّضح أكثر فيما يأتي من مراحل البحث.

أشار الكاتب الفرنسي المعاصر **ماكّنزي (Mackenzie)** إلى أسلوب يوحنا الدمشقي في جدله مع الإسلام والمسلمين، فوصفه بالشدة المفرطة والتّحامل العنيف، فقال: «عندما يتعامل يوحنا الدمشقي مع الإسلام، فإنّه يهاجم بشدّة الممارسات الأخلاقية عند محمّد، والتعاليم المبنوثة في القرآن، من أجل إبراز صفاء العقيدة المسيحية وإضفاء الشرعية عليها. وهو إذ يفعل ذلك يستند كثيراً على القديس **إبيفان** صاحب الهرطقات، حيث يقوم بالهجوم على مخالفه، من أجل إثبات صدق الإيمان الذي ينتمي إليه»¹³.

لخص ماكّنزي في جملتين الباعث والمنهج في الفصلين الخاصين بالإسلام في كتاب **الهرطقات** المنسوب ليوحنا الدمشقي. فقد رأى أنّ معتقده هو الحقيقة المطلقة، فانتهج النقد المؤسّس على أساليب الانتقاص والتشويه والهجوم على كلّ مخالف.

فماذا نقرأ في كتاب الهرطقات؟ وما هي بنيته المادية وخصائصه الفكرية؟

يتكوّن الفصل 101 من حيث التقسيم المادي من وحدتين نصّيتين هما:

- مقدّمة تاريخية في عنصرين عن أصل العرب ونفي النبوة عن محمّد¹⁴.

- جوهر الموضوع، ويضمّ تسع فقرات متفاوتة الحجم تمثّل المضمون الجدلي.

أصل العرب عند يوحنا الدمشقي:

فلنقدّم قراءتنا وتحليلنا لمضمون الهرطقة 101، اعتماداً على ترجمة شخصية لمقاطع الفصل 101. وقد أدرجنا النصّ مقسماً إلى وحداته المعنوية، وهي:

المقدّمة: وعصرها الأوّل يتحدّث عن أصل العرب، حيث يقول في البداية: «هناك أيضاً ديانة الإسماعيليين التي ما زالت تسيطر في أيّامنا، تخادع الشّعوب وتعلن قدوم المسيح الدجال (l'Antéchrist) وهي تستمدّ أصلها من إسماعيل بن إبراهيم وهاجر. لهذا السبب نسميهم هاجريين (Agarènes) وإسماعيليين

13- Jean Damascène, Paris 1994, p.37 Ross Mackenzie.

14- لم يستعمل الدمشقي اسم محمّد، بل تنويعات تحريفية مثل: (Memet) أو (Mamed) أو (Mahomet) حسب النسخ المترجمة. انظر: Œuvres de Jean Damascène, p11 Ponsoye

(Ismaelites). ويسمّون أيضاً سرّازيين (Sarrasins) وهو ما يعني: الطرد والهجر من قبل سارة. فقد أجابت هاجر الملاك: طردتني سارة وجرّدتني. كانوا إذن وثنيين ويعبدون نجمة الصّباح (l'étoile du Matin) وأفروديت (Aphrodite) التي سمّوها شَبَر (Chabar) في لغتهم وتعني الكبيرة»¹⁵.

أطلق يوحنا الدّمشقي على العرب أجمعين ثلاثة أسماء: إسماعيليّين وهاجريّين وسرّازيين الأوّل نسبة إلى إسماعيل بن إبراهيم، والثاني نسبة إلى هاجر زوجة إبراهيم الثانية. وأمّا الثالث، فنجد تفسيره في الفصل نفسه، إذ يقول الكاتب: «سرّازيين من أجل أنّهم طردوا من قبل سارة»¹⁶.

عجيب حقّاً أن يستعمل مسيحيّ بين القرنين السّابع والعاشر للميلاد مصطلح السّراسنة، لأنّ هذا المصطلح إنّما أطلقه الأوروبيّون على المسلمين في إسبانيا وإفريقيا والشرق في زمن متأخّر. وكان أوّل انتشار له عام 1080م في أنشودة رُولان، ثمّ شاع واستُخدم من قبل الكتّاب المسيحيّين مع بداية الحرب الصليبيّة الأولى¹⁷.

والمقطع في حقيقته يستجلب ما ورد في التّوراة. إذ نقل الكاتب ما وجد في سفر التّكوين، وأضاف ما شاع من المصطلحات التي استعملها الغربيّون في القرن الحادي عشر ميلادي. ثمّ أورد معلومة عن معتقدات العرب نصفها صحيح: العرب وثنيّون قبل الإسلام بما فيهم اليهود والمسيحيّون، ونصفها الآخر خلط عشوائي وتحطّيب ليل دامس. إذ جعل العرب يعبدون نجمة الصّباح وكذلك أفروديت. ولا ندري أيّة نجمة صباح يعني الكاتب؟ أهى النّجمة القطبيّة أم الزّهرة (Vénus)؟

ينتهي المقطع بنكتة طريفة، وهي أنّ العرب كانوا يعبدون أفروديت وسمّوها هبر، أو حبر، وفي نسخة أخرى نجد (Chabar)، ومعنى هذا الاسم عندهم: المهيب أو الجليل العظيم!

إنّ هذا المقطع دليل واضح على أنّ كاتبه لم يعيش في دمشق في خدمة معاوية وابنه يزيد، ولا عرف عبد الملك بن مروان، ولا سكن القدس قطّ، ولا احتكّ بعربيّ في القرنين السّابع والثامن للهجرة.

موقف يوحنا الدّمشقي من النّبوة والإسلام:

أمّا العنصر الثّاني من المقدّمة، فيتحدّث فيه عن نفي النّبوة وظهور الإسلام فيقول: «مارس العرب الوثنيّة جهاراً إلى عهد هرقل (Héraclius). ومنذ ذلك العهد إلى أيّامنا هذه، ظهر بينهم نبيّ كاذب باسم

15- المرجع السابق، ص 343.

16- المرجع نفسه، ص 344.

17- ريتشارد سوزنر، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة: رضوان السيّد، دار المدار الإسلامي، ط2، بيروت، 2006. ص 68.

محمث (Mameth) بعد أن اطلع بالصدفة على العهد القديم والعهد الجديد، حتّى أنّه على الأرجح تردّد على راهب آريّ وأسس هرطقته الشخصية. وبعد أن استرضى الشعب مظهرًا الورع والتقوى، فإنّه ادّعى أنّ كتاباً قادمًا من السماء أوحى إليه من الربّ. وإذ خطّ أو حرّر في كتابه بعض التعاليم المضحكة، فإنّه نقل إليهم تلك الطريقة في عبادة الربّ»¹⁸.

نلاحظ أنّه حدّد بداية النبوة بأنّها كانت في زمن هرقل (Temps d'Héraclius) وسمّى النبيّ «مامث أو ممث» (Mameth) وفي نسخ (Mahomet).

اكتست هذه الفقرة أهمية بالغة في تحديد منهج يوحنا الدمشقيّ. إذ استهدف أولاً رفض الوحي عن نبيّ الإسلام. فهو لا يعتبر النبيّ العربيّ أمياً ولا جاهلاً. بل هو في تقديره متعلّم، مثقّف، يتقن السريانية واللاتينية قراءة وكتابة وفهماً، ممّا أمكنه من الاطلاع بالصدفة على العهد القديم والجديد. ويُفهم من السياق أنّ «محمث» فكّر منذ زمن في تحرير كتاب عقائديّ، فاتّصل على الأرجح براهب آريوسي، استقى منه أهمّ المفاهيم العقائدية ثمّ كتب كتابه ونسبه إلى الربّ.

أرجع الدمشقيّ الإسلام إلى أصل تورانيّ مسيحيّ. ووفق ذلك التصرّو اعتبر الإسلام هرطقة وأنّ نبيّه كاذب دجال. تلك هي المقدّمات التي اعتمدها يوحنا الدمشقيّ في جدله لمناهضة الإسلام. وإذا كانت المقدّمات خاطئة، فإنّ كلّ ما سيُبنى عليها ويُستنتج منها سيكون خاطئاً بالضرورة.

موقف يوحنا الدمشقيّ من القرآن (Théologie du Coran)

أمّا جوهر الموضوع، فقد تناول فيه بدرجة أولى مواضيع مختارة بعناية من القرآن ليوجّه لها سهام نقده. وقد تعرّض لها بالبيان منذ البداية كما يأتي: «قال (محمّد) في كتابه القرآن: إنّّه لا يوجد إلّا إله واحد، خالق كلّ شيء، وإنّه لم يلد ولم يولد. وحسب أقواله، فإنّ المسيح هو كلمة الربّ وروحه ولكن هو مخلوق وعبد. وحسب رأيه، فإنّ اليهود، وفي انتهاك للشريعة، أرادوا وضع المسيح على الصليب وبعد أن استأثروا به، فإنّهم لم يصلبوا غير ظلّه. ويقول: إنّ المسيح نفسه لم يخضع للصليب ولا للموت. فقد أخذه الربّ إلى جانبه في السماء لأنّه كان يحبه. ويقول أيضاً: عندما صعد المسيح إلى السماوات فإنّ الربّ سأله قائلاً: عيسى! أقلت: أنا ابن الربّ؟ وأجاب عيسى، حسب محمّد: كن رحيماً بي يا مولاي! أنت تعلم أنّي لم أقل ذلك وأنّي لا أزدري أن أكون خادمك، ولكنّ الرّجال الأشرار كتبوا أنّي قد كنت فعلت هذا. لقد كذبوا عليّ وإنّهم في ضلال. ويقول محمّد: أجابه الربّ: أعرف أنّك لم تفعل هذا»¹⁹.

18- Ponsoye, Œuvres de Jean Damascène, p343.

19- المرجع السابق، ص 343.

بعد أن عرض حججه النافية لنبوّة محمّد. انتقل الدمشقيّ إلى مناقشة محتوى القرآن، وبدأ منطقياً بأهمّ موضوع وهو العقيدة، نظراً لأهميّة الموضوع في الفكر المسيحيّ. لخصّ الدمشقي في المقطع السابق ملمحين من ملامح اللاهوت القرآني في مقولتين: الأولى: لا يوجد إلّا إله واحد خالق كلّ شيء، وأنّه لم يلد ولم يولد. والثانية: نفي النبوّة والرّبوبيّة والألوهيّة عن عيسى بن مريم.

أمّا الأولى، فقد أخذها من سورة الإخلاص، وأمّا الثانية، فهي تراكيب ومقاطع وأجزاء آيات من عدّة سور. ونرى تركيز الدمشقي على مسألتي صلب عيسى ورفعته. إذ خصّص لهما أكثر من ثلثي المقطع. ونلاحظ ترتيباً معتبراً في استدلاله بالقرآن، فكلامه عن اليهود يحيلنا إلى الآيتين: 157 و158 من سورة النساء. وتحيلنا بقيّة المقاطع إلى الآيات 116 و117 و118 من سورة المائدة، وهي الخامسة في ترتيب المصحف.

من الواضح أنّ الكاتب تعمّد انتقاء التراكيب القرآنيّة وإخراجها من سياقها النصّي. كما اعتمد في عرضه الأسلوب الاستهزائي لتحقيق أهداف نفسيّة. لأنّ الكتاب موجّه إلى المسيحيين الذين يجهلون العربيّة تماماً، وخصوصاً أولئك الذين لم يسمّعوا بمحمّد ولا بقرآنه. فقد أراد الكاتب أن يصدّم عقل قارئه المسيحي وقلبه.

والاستنتاج الأوّلي الذي يبرز هنا هو أنّ الذي كتب الفصلين من الهرطقات الخاصّة بالإسلام والمسلمين، شخص يتقن العربيّة، ويمتلك مصحفاً كاملاً، لا يختلف في بنيته وترتيبه عن مصاحفنا اليوم. وهذا لا ينطبق بالضرورة على يوحنا الدمشقي، الذي لم يُعرف عنه أنّه انصرف في فترة من حياته لدراسة القرآن ومعارفه ومضامينه.

نقد يوحنا الدمشقي للوحي القرآني:

توسّع الدمشقي في عرض بعض سور القرآن مستخدماً أسلوب النّقد والتّشكيك. يقول في بداية هذا النّقد: «الكثير من السّخافات التي تستحقّ الضّحك مروية في هذا الكتاب (القرآن)، ومع ذلك فهو (محمّد) يفخر أنّه نزل عليه من السّماء. ولكن نقول: من يشهد أنّ الرّبّ أعطاه كتاباً؟ أو من من الأنبياء من بشّر بأنّ مثل هذا النّبيّ قادم لزوماً؟ ونحن نضعهم في مأزق عندما نقول لهم: لقد تلقّى موسى الشّريعة على جبل سيناء على مرأى من الشعب كلّّه عندما ظهر الرّبّ في الغمامة والنّار والظلمات والعواصف. وكلّ الأنبياء منذ موسى أعلنوا كلّ بدوره أنّ المسيح هو الرّبّ، وأنّ ابن الرّبّ سيأتي وقد تجسّد، وأنّه سيصلب، وأنّه سيموت وسيبعث حيّاً، وأنّه هو الذي سيحاسب الأحياء والأموات. وعندما نقول لهم: لماذا لم يأت نييكم بنفس الطّريقة مع آخر ليشهد له، ولماذا لم يعطه الرّبّ الكتاب الذي تتحدّثون عنه في حضرتمكم ليقوّي يقينكم، وقد أعطى موسى الشّريعة أمام أعين الشعب كلّّه؟ فيجيبون: إنّ الرّبّ يفعل ما يريد. ونحن نقول: هذا نعرفه جيّداً نحن

أيضاً. ولكننا نسأل: كيف أوحى الكتاب إلى نبيكم؟ فيجيبون: إنه أثناء نومه قد نزل عليه الكتاب. ولنستهزئ بهم نقول: بما أنه تلقى الكتاب في نومه، فإن المثل الشعبي الذي يقول: إنك تروي أحلاماً، يناسبه تماماً. ونسألهم من جديد: بما أنه هو نفسه أمركم في كتابكم أن لا تفعلوا شيئاً وأن لا تقبلوا شيئاً دون شهود، فلماذا لم تسألوه: أثبت بمساعدة شهود أنك نبي وأنك مرسل من الرب، وأي كتاب يشهد في حقك؟ وعندئذ سيلتزمون الصمت. وبحق نقول لهم: بما أنه ليس مسموحاً لكم أن تتزوجوا امرأة، ولا أن تشتروا، ولا أن تقتنوا دون شهود، فإن: الإيمان والكتاب وحدهما، تقبلونهما دون شاهد واحد! لأن الذي نقل لكم هذا الكتاب لا يملك ضماناً من أية جهة، ولا نعرف أحداً قد شهد له من قبل. وأكثر من ذلك، فقد تلقاه في نومه!²⁰.

في هذا المقطع الكلامي، يثير الكاتب مسألة الدليل على نبوة محمد، ليستنتج في الأخير أنها ليست أكثر من أضغاث أحلام، وأن محمداً لا يملك برهاناً على نبوته من أي وجه كان. والفكرة الجوهرية في هذا المقطع هي أنه لا نبي بعد موسى. وهي فكرة أساسية في المعتقد اليهودي المسيحي ونص عليها العهد القديم، بوضوح وأكدها وألح عليها. فقد منع كهان بني إسرائيل على الشعب إثر وفاة موسى أن يصدقوا أي شخص ادعى النبوة وأن يقبلوه. ولما ظهر عيسى بن مريم، عارضوا دعوته، وقدموه إلى الوالي الروماني لمحاكمته.

وما إصرار الكاتب في هذا المقطع على طلب الشهادة بالحضور والرؤية البشرية إلا لأنه مقتنع بما وجده في التوراة اليهودية. وجدله لا يصمد أمام الحقائق التي يبرزها تاريخ الأديان. فالمعتقد اليهودي لا علاقة له بموسى ولا بداد، لأن التوراة ظهرت بعد موسى وبعد داود وسليمان بقرون. فواضع التوراة اليهودية الأول هو عزرا (عزير) في بابل سنة 650 ق. م. تحت الحكم الفارسي²¹.

ونخلص إلى آخر المقطع الذي تناول فيه الدمشقي نقد الوحي لأهميته التاريخية والجدلية، إذ نفي النبوة عن محمد، واعتبار أنه هو الذي كتب القرآن، وأن ذلك القرآن ليس سوى أضغاث أحلام، كل ذلك لم يخترعه الدمشقي، وإنما هو رجوع صدى قديم بدأ مع مشركي قريش، وكرّره النصاري منذ عهد النبوة تقريباً. وبالنظر إلى الفقرة الأخيرة التي جاء فيها: «أمركم في كتابكم أن لا تفعلوا شيئاً وأن لا تقبلوا شيئاً دون شهود» نستنتج أن الكاتب يعرف بعض أحكام الشريعة الإسلامية. ومطلع على الأحكام الفقهية أيضاً. فقد قرّر أن القرآن فرض على المسلمين حضور الشهود في الزواج والبيع والشراء والاقتناء، بل في كل حركة يقومون بها. لا ندري أين وجد هذا في القرآن؟ بل لماذا لم يذكر توثيق الدين الذي نص القرآن على كتابته وحضور شهيدين: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمُ) (282 البقرة).

20- المرجع السابق، ص 344.

21- سهيل ديب، التوراة: تاريخها وغاياتها، دار التفانس، ط1، لبنان، بيروت، 1992م، ص 30.

ففي مسألة الشهود في المعاملات يحيلنا الكاتب على الفقه وليس على القرآن. ولم يدون الفقه في القرن الأول ولا الثاني للهجرة. وما كان المسلمون يحضرون شهوداً في كل معاملاتهم اليومية. بل إن كتابة العقود نفسها لم تكن شائعة بالصيغة التي ذكرها. فهل كان يوحنا الدمشقي ملماً بمباحث الفقه في القرنين الأول والثاني وحتى الثالث للهجرة؟ هذا يعني أن الكتاب وفق هذه القراءة التفكيكية والتاريخية النقدية للرّدود، إنما كتب في عصر متأخر، أي بعد أن انتشرت مباحث الفقه وصارت معروفة ومنتشرة في الأمصار والأسفار.

نقد تهمة الشرك: (L'accusation d'associationnisme)

انتقل الدمشقي إلى مسألة الشرك والتثليث، واعتمد منهج الدفاع والرّد في الوقت نفسه، وقد بدأ بذكر التهمة قائلاً: «يسمّونا مشركين لأننا، حسب قولهم، ندخل إلى جانب الربّ شريكاً عندما نقول إنّ المسيح هو ابن الربّ. ونقول لهم: هذا ما نقل إلينا الأنبياء والكتاب. وأنتم أيضاً، كما تؤكّدونه، تقبلون بالأنبياء. وإن قلنا إنّ المسيح هو ابن الربّ، فهم الذين علّمونا ذلك ونقلوه إلينا. والبعض منهم (العرب) يقولون إنّنا زدنا ذلك على الأنبياء وأننا تأولناه استعارة، وآخرون يقولون إنّ اليهود أضلّونا بأن نسبوا تلك النصوص إلى الأنبياء ليضيعونا. ومن جديد نقول لهم: أنتم الذين تقولون: إنّ المسيح كلمة الربّ وروحه، لماذا تعيروننا بالشرك؟ إنّ الكلمة والروح شيئان لا ينفصلان. فالمسيح في الربّ ككلمة الربّ. ولكن إن كان خارج الربّ، فالربّ عندكم من غير كلمة ومن غير روح. إذن، باجتنابكم إشرارك أحد إلى الربّ فإنكم تشوّهون الربّ. فالأفضل لكم فعلاً أن تقولوا إنّ له شريكاً بدلاً من تشويّهه وجعله شبيهاً بصخرة، أو بخشبة أو بشيء جامد. لهذا فعندما تسمّونا مشركين فأنتم تقولون أكاذيب، ونحن في المقابل نسميكم: مشوّهي الربّ»²².

لا نرى أهمية كبيرة لهذا المقطع سوى الفصل بين مفهوم الشرك ومفهوم الوثنية عند المسيحيين. ولكنّه يكشف طبيعة الجدل الديني الذي أراد بعض المسيحيين الارتكاز عليه. ومع ذلك فإنّ الحجّتين اللتين أوردتهما على لسان بعض المسلمين لاثّام المسيحيين بالوثنية لهما أهمية. فالحجّة الأولى: هي الزيادة على الأنبياء، وهذا يحيلنا إلى التحريف. والثانية: هي أقوال اليهود. وهذا يعني حسب الكاتب أن المسلمين أخذوا فكرة التحريف عن اليهود، ونقلوها في جدلهم مع المسيحيين.

ولكنّ مسألة التحريف لم تطرح تاريخياً في الجدل بين المسلمين أنفسهم في القرنين الأول والثاني للهجرة، نظراً للظروف السياسيّة وكثرة الحروب والثورات وتواصلها. وأوّل من توسّع فعلاً في مسائل التحريف ونقد العهد القديم والعهد الجديد وذكر تاريخ بني إسرائيل، هو ابن حزم الأندلسي (384-456هـ) في كتابه الفصل في الملل والنحل.

22- بونزوي، المرجع السابق، ص 345.

نقد تهمة الوثنيّة: (L'accusation d'idolâtrie)

لاحظنا اضطراباً في المبنى والمعنى في النصّ الفرنسي في هذه المسألة. والنسخ الفرنسيّة إنّما تختلف، حسب نظرنا، لاختلاف مدى تمكّن المترجم من اليونانيّة واللاتينية، وباختلاف المنطلقات والدوافع والاقتناعات الشخصيّة. ففي نسخة نشرها وعلّق عليها رالف ستلهي (Ralph Stehly) أستاذ التاريخ والأديان في جامعة مارك بلوخ بستراسبورغ في فرنسا، نجد ما لا نجده في نسخ أخرى. وهذا مثال على ذلك، يتعلّق بنفي تهمة الوثنيّة التي عمل الدمشقي على التبرّم منها ونكرانها. قال في هذا السياق: «يتّهمونا أيضاً بالوثنيّة، لأنّنا نسجد أمام الصليب الذي يمقتونه. نقول لهم حينئذ: لماذا تحتكّون إلى ذلك الحجر في كعبتكم وتحبّون الحجر إلى حدّ تقبيله؟ البعض منهم يقول: عليه ضاجع إبراهيم هاجر، وآخرون إنّهم ربطوا إليه ناقته حين ضحّى بإسحاق. نجيبهم: حسب الكتاب المقدّس كان هناك جبل ذو أدغال وكانت هناك أشجار. قطع منها إبراهيم للقربان. بعدها نقول: ألا تخلطون من تقبيله، فقط لأنّ عليه تزوّج إبراهيم هاجر، أو لأنّه ربط إليه ناقته، وتعاتبوننا لأنّنا نسجد أمام صليب المسيح الذي دمرّ قوّة الشياطين وغوايات الشيطان. ويروى من جهة أخرى أنّ هذا الحجر هو رأس أفروديت التي كانوا يسجدون أمامها، وأنّهم كانوا يسمّونها شبر (Chabar). وإلى أيّامنا أيضاً، تظهر آثار الصّورة لمن يلاحظ بدقّة»²³.

لم يجد الدمشقي في القرآن والحديث والسيرة عند المسلمين ما يتعلّق بإبراهيم غير فداء إسماعيل والحجر الأسود! ونلاحظ أنّه اختزل مسألة الفداء، ليهتمّ بالحجر. فلنحلّل ذلك في المطلب الآتي.

موقف يوحنا الدمشقي من مسألتي: الفداء والحجر الأسود

لم ينفِ يوحنا الدمشقي أنّ فداء إسحاق وقع في مكّة. بل أكّد أنّه يعرف جغرافيّة المكان، مع تناقض واضح في وصفه، فقد وجدنا في نسخة فرنسيّة أولى ما يلي: «حسب الكتاب المقدّس، كان هناك جبل ذو أدغال، وكانت هناك أشجار. قطع منها إبراهيم». وفي نسخة ثانية: «في هذا المكان، لم يكن يوجد لا حطب من الغابة، ولا دروب للأحمر».

ربّما كانت التّرجمة الأولى خاطئة، نتيجة سوء الفهم عن اليونانيّة، والثانية هي الأصوب، لأنّها الأقرب للنصّ القرآني الذي ورد فيه لفظ الزّرع: (رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ (37) إبراهيم).

23- المرجع السابق، ص 346.

وإذا تجاوزنا هذا التناقض المتعلق بالترجمة، فإننا نعجب كيف أن قديساً مثل الدمشقي، لا يرى الحق إلا في الكتاب المقدس، رضي بأن يكون فداء إسحاق في حرم الكعبة! فمن ناحية، يستوجب هذا أن يكون إبراهيم حمل صغيره إسحاق إلى الحجاز في ذلك المكان القفر، وهذا لا معنى له ولا تقبله سارة. ومن ناحية أخرى، فإن العهد القديم يفرّق بين مسكن هاجر، وابنها إسماعيل، الذي يسمّيه بريّة فاران: «وَسَكَنَ فِي بَرِّيَّةِ فَارَانَ، وَأَخَذَتْ لَهُ أُمُّهُ زَوْجَةً مِنْ أَرْضِ مِصْرَ»²⁴. وبين المكان الذي فُدي فيه إسحاق: «فَقَالَ: خُذْ ابْنَكَ وَحِيدَكَ الَّذِي تَحُبُّهُ اسْحَقُ، وَادْهَبْ إِلَى أَرْضِ الْمِصْرِ، وَاصْعُدْهُ هُنَاكَ مُحَرَّقَةً عَلَى أَحَدِ الْجِبَالِ الَّذِي أَقُولُ لَكَ»²⁵.

وإذا كانت بريّة فاران فسّرت بأنها الحجاز، فإن أرض المريا وجبل مريا هما حسب تفسير اليهود والمسيحيين لكتابهم المقدس أو耶شلیم القدس، وهضبة صهيون حيث بُني الهيكل. بم نفسّر هذا؟ أبضرورة الجدل لإبراز جهل العرب والمسلمين؟ أم بجهل الكاتب بكتابه المقدس؟ أم بأن يوحنا الدمشقي منظر العقيدة الأصوليّة المسيحيّة وآخر آباء الكنيسة لم يكتب ذلك الكلام، وأنه منسوب إليه؟

أما بخصوص الحجّ والحجر الأسود، فيفهم من المقطع أن الكاتب مطّلع على شعائر الحجّ وممارساته عند المسلمين. فمسألة تقبيل الحجر الأسود لا يلاحظها مراقب عاديّ، وإنما شخص يكون على عين المكان. فهل حضر الكاتب أحد مواسم الحجّ؟ أم روي له ما يحدث فيه؟

استغلّ الكاتب تلك الممارسة ليقارن بين الاحتكاك بالحجر وتقبيله، وبين السجود للصليب، ليؤيّد ادّعاءه أن المسلمين وثنيون أيضاً، وليبعد التّهمة عن المسيحيين. نلاحظ أن جدل الدمشقي ابنى كالعادة على الاتّهام، ولكننا سنترك ذلك لنهتّم بما أورد من عجائب. فقد ذكر على لسان بعض المسلمين سببين لاحتكاكهم بالحجر وتقبيله؛ أولاً: عليه ضاجع إبراهيم هاجر. ثانياً: ربط إبراهيم إليه ناقته!

لا ندري حقاً من أين أتى الكاتب بذلك. فلئن كان تراثنا قد اشتمل على أحاديث موضوعة وخرافات عن الحجر الأسود، فإننا لم نجد رواية واحدة قال فيها مسلم أحد التبريرين المذكورين. ثم يصعب جداً أن يتقول مسلم على إبراهيم أو على أحد أنبياء الله ورسله، بأنه كانت له علاقة جنسيّة على ذلك الحجر. ولا أن يقول ربط جملة عنده، لأنّ المسلمين لا يعرفون قصّة إبراهيم بأكثر ممّا ورد في القرآن قبل أن يطّلعوا على الكتاب المقدس. وتاريخياً فإنّ مسألة تدجين الجمال، ظلّت محلّ نزاع بين علماء الآثار. فبعض المؤرّخين يرون أنه لم يكن باستطاعة إبراهيم ويعقوب ويوسف مقاربة الجمال ولا امتلاكها، كما ترويّه التّوراة، لأنّ الجمال لم يدجن بعد حتّى ذلك التاريخ²⁶.

24- سفر التكوين، 21: 8.

25- التكوين، 22: 2.

26- موسوعة انكارطا (Encarta) مقال: اليهوديّة. إصدار: 2010. وهو رأي المؤرّخين: إيريز بن يوسف (Erez Ben-Yosef) ولدار شابير (Lidar Sapir).

ونخلص الآن إلى قول الدمشقي إنَّ في الحجر الأسود صورة أو تقاسيم وجه أفروديت. هذا الرأي غريب جداً، لأنَّه يعني قطعاً أنَّ الكاتب حجّ، واقترب كثيراً من الحجر الأسود، ودقّق النَّظر وتمعَّن فيه، ورأى وجه أفروديت. إذ يستحيل على مسلم أن يرى فيه وجهاً لأيّ بشر، لا عربي ولا يوناني! في مصادرنا ومراجعنا العربيّة، أنَّ عبد الله بن الزَّبير (1-73هـ) هو أوَّل من ربط الحجر الأسود بالفصّة، ثمّ تتابع الخلفاء في تقليده وعمل الأطواق له، للحماية وليس للزينة، وإنّما فعل ابن الزَّبير ذلك، لأنَّ الحجر تصدّع حين رمى الحجاج بن يوسف (40-95هـ) البيت الحرام بالمنجنيق. وبعد ذلك توالى الاعتداءات على الحجر الأسود. ففي عام 317هـ، أمر أبو طاهر القرمطي أن يقلع الحجر الأسود، فجاءه رجل فضربه بمثقل في يده وقال: «أين الطير الأبايل؟ أين الحجارة من سجّل؟ ثمّ قلّع الحجر الأسود، وأخذوه حين راحوا معهم إلى بلادهم»²⁷.

وذكر عمر بن فهد المكي في كتابه: إتحاف الوري بأخبار أمّ القرى في أخبار سنة 363هـ، قصّة رجل نصرانيّ جاء من بلاد الرّوم، «وقد جعل له مالا كثيراً على ذهاب الرّكن، فضرب الرّكن بمعول ضربة شديدة، فلما همّ بضربه ثانية، بادره رجل من اليمن كان يطوف في البيت، فطعنه بخنجر حتى أُراده قتيلاً»²⁸.

وذكر عمر بن فهد أيضاً في أحداث 413هـ: «بعدما فرغ الإمام من صلاة الجمعة ليوم النّفر الأوّل، وقبل عودة الحجيج من منى، قام قاصداً الحجر كأنّه يستلمه، فضرب وجه الحجر ثلاث ضربات متوالية بالدبوس، وهو يقول: إلى متى يُعبد الحجر الأسود؟ ولا محمّد، ولا عليّ يمينانني عمّا أفعله، فإنّي أريد اليوم أن أهدم هذا البيت وأرفعه. وكان على أبواب المسجد عشرة فرسان لنصرته، فاحتسب رجلاً وثار به فوجأه (طعنه) بخنجر واحتوشه النَّاس فقتلوه. وأقام الحجر على حاله ذلك يومين، وكان قد تنخّش وجهه في وسطه، وصارت فيه شقوق يميناً ويساراً، وتقرّش من تلك الضّربات، وتساقطت منه شظايا مثل الأظفار، وخرج مكسره أسمر يضرب إلى صفرة، ثمّ إنَّ بعض بني شيبه، جمعوا ما وجدوا ممّا سقط منه، وعجنوه بالمسك واللّك، صبغ أحمر، وحشيت به الشّقوق»²⁹.

قال محمّد طاهر الكردي (1321-1400هـ): «إنّ الذي يظهر من الحجر الأسود الآن في زماننا، منتصف القرن الرابع عشر الهجري ونستلمه ونقبّله، ثماني قطع صغار مختلفة الحجم، أكبرها بقدر الثّمرة الواحدة، كانت قد تساقطت منه حين الاعتداءات عليه من قبل بعض الجهّال، والمعتدين في الأزمان السّابقة.

27- ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1 1988م. ج11، ص 182.

28- نجم الدين عمر بن فهد المكي، إتحاف الوري بأخبار أمّ القرى. تحقيق: فهم بن محمّد شلتوت، طبعة مركز البحث العلمي وإحياء التراث بجامعة أمّ القرى. ط1، 1403هـ. ص 410.

29- المرجع السّابق، ص 448.

وقد كان عدد القطع الظاهرة منه خمس عشرة قطعة، وذلك منذ خمسين سنة، أي أوائل القرن الرابع عشر للهجرة، ثم نقصت هذه القطع بسبب الإصلاحات التي حدثت في إطار الحجر الأسود، فما صغر ورق عجن بالشَّمع والمسك والعنبر، ووضع أيضاً على الحجر الكريم نفسه»³⁰.

فمتى رأى الكاتب صورة أفروديت على الحجر الأسود؟ هل كان ذلك سنة 363هـ، وهل هو ذلك الرجل النصراني القادم من بلاد الروم (بيزنطة) لهدم الكعبة؟ لا نعتقد ذلك. فبداية تقشّر الحجر الأسود وتساقط شظايا منه وإعادتها كان سنة 413هـ. فالذي رأى صورة أفروديت، لم يرها إلا في أواخر القرن الخامس أو في القرن السادس للهجرة، أي زمن الحروب الصليبية! لنتصوّر خمس عشرة قطعة وشظايا ألصقت على الحجر الأسود بعجينة من الشمع والمسك والعنبر وخشيت الشقوق: فالصورة في مجملها توحى بتقاسيم وجه لمن أراد أن يرى وجهها مرسوماً على الحجر! ومن المعلوم أنّ لون الحجر هو البياض، أمّا ما اسودّ منه، فهو الجزء المعرض للمسّ والتقبيل.

نقد ما ورد في القرآن حول المائدة: 31

تحدّث الدمشقي عن قصّة المائدة باختصار شديد، ولم يتوسّع في الجدل والتّفنيد فقال: «ألف محمّد أيضاً كتاب المائدة، وقال: إنّ المسيح كان قد طلب مائدة، وإنّها قد أُعطيت له. وحسب محمّد فإنّ الرّبّ أجابه: أعطيتك ولأصحابك مائدة لا يمكن إفسادها»³².

نلاحظ في هذا المقطع واللّذين يليانه إيجازاً كبيراً واختصاراً شديداً، وغياباً للجدل. وبما أنّنا نعلم أنّ ما ورد في كلّ النسخ المعروضة اليوم من الفصل 101 هي مقتطفات أو مقاطع، فلا نعلم هل أنّ البقيّة ضاعت، أم أنّها لم تترجم كاملة. ولكن يفهم من السّطرين اللّذين خصّهما الدمشقي لما سمّاه كتاب المائدة، أنّه اكتفى بالإخبار في أسلوب يرفض فيه حقيقة قصّة المائدة، لينكر بعدها أصالتها وأن تكون أوحيت إلى الرّسول. ومن النّاحية التاريخيّة والعلميّة لم يرد فعلاً ذكر المائدة في العهد الجديد كلّ. فهذا ابن كثير (701-774هـ) مثلاً يقول: «إنّ خبر المائدة لا يعرفه النّصارى وليس في كتابهم»³³.

أمّا ما ترويه أسفار العهد الجديد فيما يُسمّى العشاء الأخير (la Cène)، فقد وردت في المواقع الآتية: متى 26: 20، 29؛ ومرقس 14: 17، 25؛ ولوقا 22: 14، 30. ويوحنا 13: 30، 1. وكالعادة فإنّ الرواية

30- سائد بكداش، فضل الحجر الأسود ومقام إبراهيم، دار البشائر الإسلامية، ط1. بيروت، 1998م، ص 33.

31- خصّص الدمشقي فقرة لنقد قصّة المائدة وسمّاها كتاب المائدة (Ecrit de la Table) ضمن المبحث السّابع والأخير من الفصل 101 الذي خصّصه لمجادلة المسلمين ونقد الإسلام.

32- بونزوي، مرجع سابق، ص 349.

33- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمّد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م، ج3، ص 231.

تختلف من سفر إلى آخر. ولكنّها اتّفقت على أنّ المسيح أكل الفصح مع أصحابه الاثني عشر، ليلة صلبه وثلاثة أيام قبل قيامه. ونورد المقطع الخاصّ بذلك العشاء الأخير من إنجيل متى: «ولمّا صار المساء تقدّم إليه تلاميذه قائلين: الموضع خلاء والوقت قد مضى، اصرف الجموع لكي يمضوا إلى القرى ويبتاعوا لهم طعاماً. فقال لهم يسوع لا حاجة لهم أن يمضوا أعطوهم أنتم ليأكلوا. فقالوا له ليس عندنا ههنا إلا خمسة أرغفة وسمكتان. فقال انتوني بها إلى هنا. فأمر الجموع أن يتّكئوا على العشب ثمّ أخذ الأرغفة الخمسة والسمكتين ورفع نظره نحو السّماء وبارك وكسر وأعطى الأرغفة للتلاميذ والتلاميذ للجموع. فأكل الجميع وشبعوا، ثمّ رفعوا ما فضل من الكسر اثنتي عشرة قفّة مملوءة. والآكلون كانوا نحو خمسة آلاف رجل ما عدا النّساء والأولاد»³⁴.

والعجيب حقّاً أنّ يوحنا الدّمّسقي لم يستدلّ بما يقوله المسلمون عن المائدة، ولم يجادلهم! ونعتقد أنّه فعل ذلك، إذ أنّ الفصل الخاصّ بالإسلام مبتور، واضح البتر. ذلك أنّ المسلمين أنفسهم اختلفوا منذ القرن الأوّل للهجرة حسب ما نجد في تراثنا حول مفهوم المائدة ونزولها رغم وضوح النصّ القرآنيّ وسياقه. فقد روى ابن أبي حاتم وابن جرير عن مجاهد قوله: «هو مثّل ضربه الله ولم ينزل شيء». وقوله: «مائدة عليها طعام أبوها حين عرض عليهم العذاب إن كفروا، فأبوا أن تنزل عليهم»³⁵.

وعن الحسن البصريّ قوله: «إنّها لم تنزل، لمّا قيل لهم: (فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ) قالوا: لا حاجة لنا فيها، فلم تنزل»³⁶.

أمّا القرآن، فقد جاء فيه خبر المائدة طلباً من عيسى لتكون آية: (قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (114) المائدة).

وقد ذكر ابن كثير أقوال السلف في المسألة، نعرضها باختصار لطرافتها وعلاقتها بالموضوع: «وقد قال قائلون: إنّها لم تنزل. عن مجاهد، قال: هو مثّل ضرب، ولم ينزل شيء. وعن مجاهد أيضاً التّوضيح الآتي: قال: مائدة عليها طعام، أبوها حين عرض عليهم العذاب إن كفروا، فأبوا أن تنزل عليهم. أمّا الحسن البصري، فقال في المائدة: لم تنزل. وهذه أسانيد صحيحة إلى مجاهد والحسن، وقد يتّفق ذلك بأنّ خبر المائدة لا تعرفه النّصارى وليس هو في كتابهم، ولو كانت قد نزلت لكان ذلك ممّا يتّوفر الدّواعي على نقله، وكان يكون موجوداً في كتابهم متواتراً، ولا أقلّ من الأحاد. ولكنّ الذي عليه الجمهور أنّها نزلت»³⁷.

34- متى: الإصحاح الرابع عشر، الفقرات: 15-21.

35- محمّد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 1990م، ج7، ص 214.

36- المرجع السابق، ج7، ص 214.

37- ابن كثير، مرجع سابق، ج3، ص 231.

ومن منكري نزول المائدة في العصر الحديث الشيخ عبد الوهاب النجار في كتابه قصص الأنبياء. فقد تأول الآيات تأويلاً عجيباً، إذ قال: «إنّ هذه المسألة هي مسألة المائدة السماوية، ومعنى كونها سماوية أنّ الله تعالى بارك في الطعام بطريقة غير معروفة ولا مألوفة، وقد حكيت في القرآن». ولما انتقده شيوخ الأزهر، عاد فقال: «وأنا أكرّر القول: إنّ مسألة المائدة هي مسألة الأربعة الخمسة والسّمكتين، والمراد بإنزالها عليهم أن يرزقهم الله الطعام الكثير من حيث لا يحتسبون»³⁸. وأردف في الثالثة قائلاً: «إنّه يمكن حمل إنزال المائدة من السماء على تيسير الطعام لهم بدون الأسباب العادية التي يعرفونها»³⁹.

وذهب المفسّرون كلّ إلى وجهة هو مولّوها أو وجهة شيوخه. فالقشيري (ت: 465هـ) مثلاً، وهو صوفيّ، اتّجه إلى التأويل الرّمزي المطلق في تفسير المائدة فقال: «طلبوا المائدة لتسكن قلوبهم بما يشاهدونه من عظيم الآية وعجيب المعجزة، فعذروا وأجيبوا إليها، إذ كان مرادهم حصول اليقين وزيادة البصيرة»⁴⁰.

نقد ما ورد في القرآن حول قصّة البقرة

أشار الدمشقي إشارة عابرة إلى سورة البقرة، معتمداً أسلوب التعمية والتعميم معاً، من أجل تضليل القارئ بأنّه محيط بموضوعه. ولكنّه فضّل الاختصار والتّجاوز، فبدأ حديثه بما يلي: «ويقول محمّد أيضاً في كتاب البقرة وكتب أخرى أقوالاً مضحكة، أعتقد أنّ من واجبي السّكوت عنها بسبب كثرتها»⁴¹.

هذا السّطر دليل واضح على أنّ الكاتب كان مطلعاً على القرآن كلّ تقريباً. أو تصفّح السّور تصفّحاً عابراً بحثاً عن نقاط تكون موضع نقده وهجومه، أي إنّهُ يمتلك رؤية مسبقة وشبهات جاهزة، يريد تأييدها بالآيات. ويبدو أنّه استكثر عدد السّور (114) معتبراً إيّاها كتباً، أو بالأحرى أسفاراً في عهد واحد، مقارنة مع الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد.

نقد يوحنا الدمشقي لبعض الممارسات والمحرمات الإسلامية: (Pratiques et interdits)

بعد أن استكمل الدمشقي نقده للقرآن، انتقل إلى موضوع آخر يتعلّق بالممارسات والتّشريعات الإسلاميّة عامّة اختصرها في العبارات الآتية: «لقد شرّع لهم محمّد وكذلك لزوجاتهم أن يختتنوا. وأمر بأن لا تُقام

38- عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1386هـ/1966م، ص 418.

39- المرجع السابق، ص 416.

40- عبد الكريم القشيري، لطائف الإشارات، تفسير القشيري، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط3، مصر (د.ت) ج1، ص 455.

41- بنزوي، مرجع سابق، ص 340.

شعائر السبب وأن لا يُعمّدوا، مرخصاً في أكل بعض الأطعمة الممنوعة في الشريعة، لكن باجتناب أخرى. ومنع عنهم منعاً باتاً شرب الخمر»⁴².

هكذا ختم يوحنا الدمشقي كتابه عن الهرطقات، وخصوصاً الفصلين الأخيرين لدحض الإسلام بسطرين يتيمين ذكر فيهما ستة أحكام. ورغم ذلك الخل والإيجاز المخل، نجد في السطرين دلالات عديدة، توضّح من كتّب الفصل 101، وتلقي بعض الأضواء على خلفيات التعبير وما وراء السطور، نأخذها بشيء من النقد التفصيلي:

موقف يوحنا الدمشقي من الختان في الإسلام:

قال الدمشقي: «شرع لهم وكذلك لزوجاتهم أن يختنوا». أي إن الرسول سنّ قانوناً فرض فيه الختان على الرجال والنساء!! هل رأى منصور بن سرجون أو يوحنا الدمشقي معاوية أو ابنه يزيداً أو عبد الملك بن مروان يختنون بناتهم في القصر؟ أم حضر ختان بعض البنات المسلمات في دمشق أو القدس في ذلك العهد؟ وبما أنه أظهر معرفة معتبرة بالقرآن، ففي آية سورة وفي آية آية وجد هذا الشرع المحمدي؟ لا شيء في القرآن عن الختان سواء للذكور أو للإناث. وفي السيرة كما أورد البخاري ومسلم: «الفطرة خمس: الختان والاستحذاء وقص الشارب وتقليم الأظفار وتنف الأباط»⁴³.

وكما نرى فإن صيغة الأمر أو الحكم أو التشريع غائبة تماماً في هذا الحديث. فهي تربية صحيّة وتوعية اجتماعيّة. ولم يأت استعمال كلمة الفطرة مصادفة ولا عبثاً. فالفطرة هي ما طبع عليه الإنسان من ميل أو حبّ للبداهة في النظافة والطهارة والخير والنفع. كذلك الختان نفسه ليس فرضاً على المسلمين الذكور ولا هو سنة تشريعيّة.

لا أحد من المحدثين ثقاتاً كانوا أو وضاعين ذكر أن الرسول ختن إحدى بناته أو كلّهن ولا أنه أمر زوجاته بالختان، ولا أنه أمر عامّة المسلمين بختان بناتهم. فما أساس الزّوابع التي تهبّ من حين لآخر على المسلمين بسبب ختان البنات؟ هي رواية عند أبي داود والطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب: «عن أم عطية الأنصاريّة أنّ امرأة كانت تختن بالمدينة فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: لا تنهكي فإنّ ذلك أحظي للمرأة وأحب إلى البعل»⁴⁴.

42- المرجع السابق، ص 342.

43- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت. ج1، ص 221.

انظر أيضاً: البخاري، الجامع الصحيح، دار ابن كثير، اليمامة، ط3، بيروت، 1987م. ج5، ص 2209.

44- البيهقي، السنن الكبرى، دائرة المعارف النظامية في الهند ببلدة حيدر آباد، ط1-1344هـ، ج8، ص 324.

وقد تعقّب العلماء هذا الحديث، وبيّنوا أنّه موضوع. فالألباني المعروف بتدقيقه في الروايات والأحاديث حكم عليه بالضعف في كتابه: صحيح وضعيف أبي داود⁴⁵.

أمّا التبريزي (ت: 741هـ)، فقد علّق على الحديث بقوله: رواه أبو داود وقال: هذا الحديث ضعيف وراويه مجهول⁴⁶.

تراءى كاتب الهرطقات مطّلعاً على الحديث والفقه، ويبدو أنّه اختار قول الشافعية أو الحنابلة في المسألة. وبما أنّه اعتبر أنّ الرسول هو الذي كتب القرآن، وأنّ أصحابه روّوا كلامه وأنّ المسلمين فسّروا وشرّعوا بعده، فإنّه اعتبر القرآن والحديث والسيرة والتفسير والفقه كتاباً واحداً كالنلمود عند اليهود.

خطأ يوحنا الدمشقي في نسبة السبّ إلى الإسلام

من الغريب أن يهتمّ راهب اعتبر آخر آباء الكنيسة بشعائر السبّ عند المسلمين، وهو يعلم أنّ الفريسيين اليهود عملوا على التخلّص من عيسى، لأنّه أراد، في زعمهم، القضاء على دينهم، بنسخ شريعتهم وإحلال كلّ ما حرّمه في السبّ⁴⁷.

ومن المعروف أنّ الكنائس المسيحية كلّها لا تعترف بالسبّ، فلماذا أشار الكاتب إلى منع شعائر السبّ عند المسلمين، ومن أين جاء بهذا الحكم الغريب؟ إنّ قوله: «أمر محمّد بأن لا تُقام شعائر السبّ» خطأ فادح، يكشف أنّ الذي كتب النّقد ضدّ الإسلام لم يعيش في المجتمع الإسلامي، ولم يحتكّ بالمسلمين. فوجود أمر بأن لا تُقام شعائر السبّ في الفصل 101، والاهتمام به، قد يفسّر بأنّ الكاتب كان مشغولاً أيضاً بالفكر اليهوديّ فحصل لديه خلط في المسألة.

حديث الدمشقي عن التّعميد: (le baptême)

التّعميد، أو العمداء أو المعمودية، هو أحد الطّقوس الكهنوتية السريّة، وقد عرفته كلّ أمم الشّرق ما عدا المسلمين. وقد عرف بنو إسرائيل التّعميد في مصر، ومنهم أخذوه وحملوه معهم عند خروجهم مع موسى. ثمّ فرضه كهّانهم وأحبارهم وصار أحد ركانز اليهودية⁴⁸.

45- محمّد ناصر الدين الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود، منظومة التحقيقات الحديثية، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية. 2002م.

46- التبريزي، مشكاة المصابيح، المكتب الإسلامي، ط3، بيروت. 1985م، ج2، ص 1267.

47- حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي: أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية، 1997م، ص 252.

48- حسن الباش، العقيدة النصرانية بين القرآن والأنجيل، دار قتيبة، ط1، دمشق، 2001م، ص 169.

ومن اليهوديّة مرّ طبيعياً إلى المسيحيّة. ولعلّ انفراد المسلمين بجهل التّعميد أو برفضه هو الذي جعل الدّمشقي يقول للمسيحيين: «وأمرهم أن لا يُعمّدوا» مظهراً بذلك خروج المسلمين عن الشّريعة وعدم انتمائهم إلى الكنيسة الأمّ. وكان قبل ذلك قد قال العبارة بصفة عامّة: «وأمر محمّد أن لا يُعمّدوا».

والواقع أنّ النّبيّ لم يأمر بذلك، وإنّما هو إسقاط مسيحي لا علاقة للإسلام به، لأنّ التّعميد هو أحد الأسرار السّبعة المقدّسة في الكنيسة الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة، وأحد السّريّن المقدّسين في الكنيسة البروتستانتيّة، ولا علاقة للرّسول بالبدع بذلك. يحصل التّعميد بأن يُغمس الشّخص كلّ أو بعض أطرافه (مولود جديد أو معتنق جديد للدين) في الماء من قبل كاهن أو قسيس وهو يقرأ بعض الأوراد والأذكار المعيّنة عندهم. ويمثّل التّعميد في بُعد آخر موت يسوع المسيح وقيامته في الحياة الجديدة. أي أنّ ذلك الشّخص كان ميتاً لأنّه لم يكن مسيحياً، فأحياء التّعميد بدخوله الكنسيّ الرّسمي إلى المسيحيّة. وبذلك التّعميد يطهر الشّخص من كلّ خطاياها السّابقة ويصبح ملكاً للكنيسة. ولذلك، فإنّ الكنائس المسيحيّة تعتبر كلّ شيء وكلّ شخص لم يعمّد ولا تمتلكه الكنيسة علمانيّاً (laïque)⁴⁹.

حديث الدّمشقي عن الأطعمة في الشّريعة الإسلاميّة:

قال الدّمشقي: «رخص (محمّد) في أكل بعض الأطعمة الممنوعة في الشّريعة، لكنّه أمر باجتناب أخرى»⁵⁰.

من الواضح أنّ الدّمشقي لا يتحدّث عن شريعة النّصارى في العهد الجديد، وإنّما عن شريعة اليهود في توراتهم وتلمودهم. ذلك أنّنا لا نعرف طعاماً واحداً ولا شراباً واحداً حرّمته أو منعته المسيحيّة عن أتباعها خلافاً لليهوديّة. والمسيحيّون يأكلون لحم الخنزير بأنواعه ويأكلون لحم المختنقة والمترديّة بل ندر الذّبح عندهم. وهم يشربون الدم ويأكلونه. ويبدو أنّ المسيحيّ لا يترك من الأطعمة إلّا ما عاقته نفسه⁵¹.

فعن أيّة أطعمة ممنوعة في المسيحيّة رخص في أكلها الإسلام؟ أمّا اجتناب أطعمة أخرى منعها الشّريعة وأمر الإسلام باجتنابها، فهذا يستدعي مقارنة بين الأطعمة والأشربة المحرّمة في الشّريعة اليهوديّة وفي الإسلام، وهذا ليس مجاله.

49- سليمان السحيمي، التّعميد عند النّصارى: عرض ونقد، دار المدينة، ط1، مصر، 1430هـ/2009م، ص 22.

50- بونزوي، مرجع سابق، ص 342.

51- محمّد أحمد الدنكير، الرّهبانية عند النّصارى، منشورات جامعة أم القرى، 1426هـ، ص 235.

استفهامات واستنتاجات:

استدلّ يوحنا الدمشقي بالقرآن، من سورة البقرة إلى سورة الإخلاص، وهذا يعني أنّه كان يملك مصحفاً كاملاً تصفّحه وقرأه، وانتقى منه ما أراد. وإنّ اعتماده على القرآن مباشرة، دليل على أنّه استقى من مصدر عربيّ أو اعتمد على شخص مسلم، أو نشأ في مجتمع عربيّ، وامتلك ثقافة إسلامية معتبرة، ولا نقول واسعة.

كما اعتمد على مباحث الفقه والسيرة والحديث والتفسير، وهذا لا يتأتّى إلا لمن حضر حلقات الدروس المختلفة في المساجد أو ناقش العلماء المسلمين، ولكنّ هذا لا يكون إلا في قرون متأخرة، ازدهرت فيها مذاهب الفقه والتفسير، ويصعب أن يكون ذلك في القرنين الهجريين الأولين. وهذا يضع أسئلة وشكوكاً حول أصالة الأثر المنسوب إلى الدمشقي في جدله مع الإسلام والمسلمين. أمّا حديث الدمشقي عن الحجّ والحجر الأسود، فيدلّ على أنّه كان شاهد عيان لشعائر الحجّ، أو طاف ووقف أمام الحجر الأسود، ودقّق النظر فيه.

بقيت بعض المسائل نرى من الضروري استكمالها وتجليتها لأنها ظلت غامضة في ثنايا البحث وتحتاج مزيداً من الإيضاح، تتعلّق الأولى بالاسم الذي أطلقه الدمشقي على الرسول وهو «مامث» (Mameth) أو «محمث» (Mahomet) أو «مامد» (Mamed). والثانية: تتعلّق بدعوى التقاء النبي بالراهب الآريّ أو الأريوسي. والثالثة: تنظر في العلاقة الجدلية المفترضة بين الدمشقي والمتكلمين المسلمين. والرابعة: تقدّم قراءة نقدية لكتاب: **جدل بين مسيحي ومسلم**، الذي اشتهر به الدمشقي.

تحقيق تاريخي ومنهجي حول كلمة «Mahomet»

يُعتبر تيوفان أول مؤرخ بيزنطي كتب سيرة عن نبيّ الإسلام في بداية القرن التاسع الميلادي، لقيت قبولاً معتبراً في الغرب، ولبت غريزة طاغية في تقديم صورة نمطية عن نبيّ الإسلام⁵².

وقد جاء في تلك السيرة: «أنّ محمّداً (Mouamed) الذي كان فقيراً وبتيماً قرّر أن يذهب إلى امرأة غنيّة، وكانت قريبة له وتُسمّى خديجة (Chadiga) بصفته مأجوراً مكلفاً بقيادة الجمال، ثم تزوّجها واستحوذ على أموالها، وفي رحلة إلى فلسطين اتّصل ببعض اليهود والنصارى وأخذ عنهم أجزاء من كتبهم، ثم مرض بالصّرع، فلمّا علمت زوجته، قال لها: إنّ جبريل يأتيّني. فلا أستطيع تحمّل قوّته، فأضعف وأسقط!!»⁵³.

52- تيوفان أو تيوفانس (Théophane) ولد عام 750، وتوفي عام 817م.

53- Anne-Marie Delcambre, Des miroirs déformants, in: Islam et Occident. L'harmattan, Paris, 2001, p 42 .

نلاحظ أنّ تيوفان كتب اسم الرّسول صحيحاً حسب لغته ولهجته (Mouamed) وكانت وفاته بعد حوالي 70 سنة على الأقلّ من موت يوحنا الدمشقيّ. هذا يعني أنّ البيزنطيّين والمسيحيّين الشرقيّين عموماً كانوا يسمّون الرّسول في كلامهم وكتاباتهم باسمه «محمّد» إلى القرن التاسع الميلاديّ. فمن أين جاء يوحنا الدمشقيّ بتلك الأسماء الغريبة والمجهولة تماماً في بيزنطة والشّام وغيرهما من المناطق؟ لنحاول عرض تلك الأسماء:

- «مامت: Mameth»

لا ندري مصدره ولا معناه. وربّما كان مستعملاً كاسم أفراد وكلّقب عائليّ، وهو واسع الانتشار في أوروبا الوسطى خصوصاً. ولئن استعمله كاتب الفصل 101 للتّجهيل والتّكثير، فإنّه لم يخترعه وإنّما سمعه في فلسطين عندما توافدت إليها جيوش الحرب الصليبيّة الأولى. فلعلّه كان ضمن تلك الجيوش، من يدري؟

- «محت: Mehmed» و«Mehmet»:

اسمان شهيران في تركيا، لأنّ بعض اللّهجات التركيّة تقلّب الدالّ في آخر الكلمة تاء. ولم يكن هذا النطق لكلمة «محمّد» معروفاً خارج أرمينية الصّغرى قبل الحرب الصليبيّة الأولى لا محالة. فيصعب القول إنّ يوحنا الدمشقيّ كان يعرفه أو أن يكتبه بتلك الطّريقة. اعتقد المسيحيّون البيزنطيّون والغربيّون أنّ المسلمين يقدّسون محمّداً، واعتماداً على نسبة الدّين إلى مؤسّسه، فقد لقّبوا المسلمين «محمّديين» على المنوال نفسه في تسميتهم مسيحيّين. وقد انتشر اسم «محمّديين» في بيزنطة وأوروبا. وكانوا يكتبون (Mouhamadiens) وربّما اختصر في (Mahom). فمتى تغيّر «Mohammad» إلى «Mahomet»؟ Mameth-Mémeth

قدّمت تفسيرات عديدة لكلمة «Mahomet». منها أنّها التّرجمة الفرنسيّة لكلمة محمّد. وهذا التّفسير لا معنى له ولا مبرّر، إذ لا علاقة لكلمة (mahomet) بالعربيّة. وليست هذه الكلمة مشتقّة من mahoumid كما يدّعي بعض الباحثين، إذ الذين اختلقوا «mahomet» كانوا يجهلون اللّغة العربيّة جهلاً تامّاً⁵⁴.

يقول بعض المحايدين: إنّ «mahomet» هو تحريف للكلمة التركيّة «mehmet». ولئن كانت ظاهرة تغيير «ed» إلى «et» في بعض اللّهجات التركيّة والأرمنيّة، فإنّ هذا لا يفسّر مصدر كلمة «mahomet»، نظراً للاختلاف في الكتابة والنّطق بين الكلمتين. ولئن وقع تبرير تغيير حرف الدالّ بحرف التاء بسبب

54- شوقي أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1995م، ص 233.

النطق التركي، فإنّ المسيحيين الغربيين ما احتكوا بتلك القبائل إلاّ عند بداية الحروب الصليبيّة. ولكنّ هذا لا يفسّر أبداً عزوف المسيحيين عن اسم «محمّد» وتحريفه إلى «mahomet».

نقارن بين الاسمين Mahomet وباهومت (Baphomet).

نجد أنّ الوزن الصرفي هو نفسه وأنّه لا فرق بين الاسمين إلاّ بتغيير حرف الباء بحرف الميم. فمن يكون «باهومت (Baphomet)» هذا؟ هو شيطان!! ولئن كانت لبعض صفاته وخصائصه الجسديّة جذور في معتقدات الشعوب القديمة شرقاً وغرباً، فإنّ صورته الكاملة ودوره في الأرض ظهرا على أيدي فرقة فرسان الهيكل (Les Chevaliers du Temple)⁵⁵.

تأسست هذه الفرقة في 23 جانفي 1120م من قبل مجموعة من الفرنسيين، وكانت هذه الجماعة من أوائل المشاركين في الحرب الصليبيّة، والمسرعين إلى فلسطين. وقد استقرّوا هناك واحتكوا بمختلف الأجناس والفرق المتواجدة، واطّلوا على أساطير الشعوب القديمة من مصريين وهنود وفرس وغيرهم، وصمّموا صورة باهومت (Baphomet) واتّخذوه إلهاً يعبدونه، ودعوا غيرهم إلى عبادته⁵⁶.

وكانت لهم طقوس معيّنة يقيمونها. وهذه الفرقة فوضويّة حاربت مفهوم الدّولة وحاربت الدّينات والمعتقدات. وهي المرجع والمثل الأعلى لفرقة الماسونيّة التي ظهرت بعدهم. وقد حاكم البابا كليمنت الخامس (Clément V) جماعة الهيكل في مارس 1312م.

فكلمة «mahomet» اختلقها جماعة «فرسان الهيكل» اشتقاقاً من اسم الشيطان «baphomet» الذي ينطق «bahomet» فلم يقع سوى وضع الحرف الأوّل من اسم محمّد «m» عوضاً عن «b». وإذا عرفنا أنّه في الكثير من اللهجات الشرقيّة يقع قلب الميم إلى باء كقولك «مكّة» و«بكّة»، تأكّد أنّ فرسان الهيكل أطلقوا اسم ذلك الشيطان على الرّسول. ومن فلسطين والشّام، نُقل الاسم الجديد إلى أوروبا فتلقّاه الفاتيكان، وكرّسه وتداوله الكتّاب في أنحاء القارّة كلّها⁵⁷.

ويُعزى إلى الفرنسي بيار دو رير (pierre du ryer-1605-1658م) أنّه أوّل من استعمل «Mahomet» في إحدى مسرحيّاته، للتندّر والسّخرية⁵⁸.

55- Anne-Marie Delcambre, Des miroirs déformants.p.38.

56- زيغريد هونكه، العقيدة والمعرفة، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار قتيبة، بيروت، 1987، ص 9.

57- Anne- Marie Delcambre, Des miroirs déformants.p.39.

58- موسوعة لاروس الفرنسيّة، طبعة: 2012، ص 169.

أما سميّه أندري دو رير (1580-1660) ومعاصره، فهو أوّل من ترجم القرآن إلى الفرنسيّة عام 1647⁵⁹.

فمنذ بداية القرن السابع عشر الميلادي، صار «mahomet» هو الاسم الرسميّ للرّسول عند كلّ الكنائس المسيحيّة، وفي أذهان كلّ المسيحيّين. فهو الاسم الذي كرّسه الأدب الفرنسيّ بأقلام لافونتين (1621-1695م) ومنتسكيو (1689-1755م) وفولتير (1694-1778م) وديدرو (1713-1784م). وغيرهم من الفلاسفة وعلماء الاجتماع. وعنهم أخذت بقيّة الأوروبيّين. فنادرًا ما نجد من الكتاب الغربيّين اليوم من يستعمل اسم نبيّ الإسلام بدون تحريف⁶⁰.

وربّما كان الاستثناء الوحيد حسب ما نعرف، هو الكاتب الإنجليزي جون دينفنبورت (1789-1877م - John Davenport) فقد ألف كتاباً سمّاه: الدّفاع عن محمّد والقرآن، أصدره عام 1869م، عن منشورات جامعة هارفارد، واستخدم اسم الرّسول بدون تحريف، بل قدّم اعتذاراً لمحمّد وللقرآن⁶¹.

خرافة الرّاهب الأريوسي:

إنّه لغريب حقّاً أن يقول الدّمشقي إنّ محمّداً تردّد على الأرجح على راهب أريوسي. فقد أظهر في مواقع سابقة اطلاعاً معتبراً على العلوم الإسلاميّة، من تفسير وسيرة وحديث وفقه. فكيف يقول ذلك القول؟ فهذا الرّاهب الأريي إمّا أن يكون أريوس نفسه (256-336م) مؤسس الأريانيّة (Arianisme)، وهذا سخيف جدّاً، وإمّا أن يكون بعض أتباعه في مكّة أو الحجاز، وهذا غير ممكن لأنّ مذهب الأريانيّة انتشر في أوروبا وحاربته الكنائس الشرقيّة منذ ظهوره.

أما مراجعنا التراثيّة، فتتحدّث عن بحيرا الرّاهب، وعن ورقة بن نوفل وعن «عائش أو يعيش وكان صاحب كتب. وقيل: هو جبر»⁶².

ورغم أنّها شخصيّات لفّها الكثير من الغموض والخيال، فإنّنا لا نجد أحداً ينعت أحدهم بالأريانيّة. أمّا بحيرا الرّاهب فقد قيل عنه أنّه كان نسطوريّاً. ومع ذلك فقد حسم القرآن الأمر: (وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ (103) النحل).⁶³

59- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط3، يوليو 1993م. ص 327.

60- M. Kassab, Gloire à Dieu, éditions Salama. Alger. t.1, p58.

61- John Davenport. An apology for Mohammed and the Koran. London, 1869.

62- الزّمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التّنزيل، دار الكتاب العربي، ط3، بيروت، 1407هـ. ج2، ص 635.

63- جواد علي، المفضّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار السّاقى، ط4، 2001م. ج12، ص 180.

السّورة مكّيّة، والحادثة مكّيّة، وقعت في السّنوات الأولى للدّعوة. فبعد أن أشاع المكّيون من سادة قريش أنّ محمّداً ساحر ومجنون، رأوا أن يقطعوا الحبل بين محمّد والوحي الإلهي فأشاعوا: (إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ). وهذا يعني أنّ ذلك البشر موجود في مكّة أو الحجاز على أقصى تقدير. وأنّ اللّقاءات تكرّرت بينه وبين محمّد. وجاء البرهان القرآني قاطعاً أيّاً كان ذلك البشر نافياً خرافة بحيرا وغيره، ومقدّماً دليلاً يتعلّق بالقرآن نفسه: «لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ». فالحجاج القرآني يقوم على حجة التّواصل اللغوي: أي أنّ ذلك البشر لا يتكلّم العربيّة ولا يكتبها، وأنّ محمّداً يجهل تلك اللّغة الأعجميّة جهلاً تامّاً. بذلك انتفى التّلاقي والتّواصل، فانتفى السّماع، واستحال النّقل أو الرّواية عن ذلك البشر.

وقصّة بحيرا برزت في القرن الثّالث للهجرة عندما ظهرت كتب الحديث والسّيرة وتناقلها الرّواة والمؤرّخون وأهل السّير ودونوها⁶⁴.

والعجب حقّاً أن نجد في كتب التّفسير إشارة متكرّرة إلى التّوراة والإنجيل: «قيل غلام كان لحويطب بن عبد العزّي قد أسلم وحسن إسلامه اسمه عائش أو يعيش وكان صاحب كتب. وقيل: هو جبر، غلام رومي كان لعامر بن الحضرمي. وقيل عبدان: جبر ويسار، كانا يصنعان السيّوف بمكّة ويقرآن التّوراة والإنجيل»⁶⁵.

هذا غير ممكن، فالّتّوراة لم تكن موجودة في شبه الجزيرة العربيّة لا بالعربيّة ولا بالعبريّة ولا بالسّريانية. فضلاً عن عدم توفّر موادّ أوليّة للكتابة في ذلك الزّمن. والقرآن دحض ذلك لا محالة كما ألمحنا سابقاً. ولا ندري من أين جاء المفسّرون بمثل تلك الخيالات؟ وكيف يمكن ليوحنا الدّمشقي أن يعرف تلك الخرافات في القرن الأوّل وبداية القرن الثّاني للهجرة؟

العلاقة بين يوحنا الدّمشقي والمتكلّمين المسلمين:

لم يكتف صناع سيرة الدّمشقي بعرض حياته وكتبه، بل زعموا أنّه أسهم في نشأة الكلام الإسلامي. وقبل ذلك ذكروا أنّه وضع الخطوط العريضة لمنهج الحوار مع المسلمين، منذ ظهور الإسلام، حين شعر المسيحيّون بواجب الدّفاع عن دينهم حياله. بل إنّهم أرجعوا المناقشات اللاهوتية إلى سنوات الفتح الأولى. أمّا الكاردينال كوينغ رئيس أساقفة النّمسّا، فقد أشاد بجهود يوحنا الدّمشقي في دعم علم الكلام لدى المسلمين⁶⁶.

64- المرجع السابق، ج2، ص 653.

65- ابن عجيبة، البحر المديد، دار الكتب العلميّة - بيروت، ط2، 2002م. ج 4، ص 83.

66- فرانز كوينغ، عقيدة التوحيد في العالم المعاصر، مطبعة جامعة القاهرة، 1966م. ص 12.

أما عمرو بسيومي، فقد رأى أنه استعمل ضرباً من التّأويل والجدل، استعمل المعتزلة والأشعرية ضرباً من جنسها تماماً. والنّقاشات والأساليب التي استخدمها يوحنا الدمشقي ومن بعده تلميذه ثيودورس أبو قرّة تؤكّد حصول ذلك التأثير⁶⁷.

لا يكاد يخلو مقال من كتابات المسيحيين وحّتّى المسلمين من الإشارة إلى أنّ يوحنا الدمشقي أدخل علم الكلام عند المسلمين، ودعم علم اللاهوت عندهم، والتأكيد عليها، وهذا لا دليل عليه. فقد بدأ الكلام عند المسلمين في عهد النبوة، ولكنّه كان جدلاً ضيقاً منحصراً محتشماً حول الذات الإلهية والقضاء والقدر والجبر والاختيار. وكانت قفزته الأولى في عهد عثمان، ثمّ تجلّى واضحاً في معركة صفين عندما انشقّ جزء كبير من الجيش على القائد ورئيس الدولة آنذاك علي بن أبي طالب الذي سمّى المنشقين عنه خوارج⁶⁸.

في صفين ظهرت مسألة الحاكميّة. وما حدث بين عليّ والخوارج من الجدل إثر ذلك معروف. ثمّ ظهر المعتزلة الذين ذكرهم البسيومي. وليس لهم أية علاقة بيوحنا الدمشقي. فتقارب سنيّ الوفاة تعني المعاصرة ولا تعني بالضرورة التواصل والاتّصال والتأثير.

من ناحية أخرى، فإنّ للتأثير والتأثر ملابسات وظروفاً لا بدّ أن تتوفر. من ذلك أن يتواجد الطرفان في الزّمن نفسه وأن يقع بينهما اتّصال وتواصل مباشرة أو عن طريق الكتابة. وفضلاً عن ذلك لا بدّ أن تتوفر نصوص يطّلع عليها المتأثر. ومن ذلك أن تزدهر الترجمة من لغة إلى أخرى، وأن تكون المترجمات واسعة النّشر. وكلّ ذلك مفقود تماماً في شأن يوحنا الدمشقي.

والمعتزلة كانوا يجهلون الإغريقيّة ولم يقضوا حياتهم كلّها في فلسطين والشّام، وقد كان الدمشقيّ منعزلاً في دير في الصّحراء لا يقصده المسلمون، ولم يكتب ذلك بالعربيّة، بل لم ينشر ما ينسب إليه من مؤلّفات في حياته ولا بعد مماته قبل القرن الحادي عشر ميلادي، فكيف حدث ذلك التأثير المزعوم؟

لا يختلف علم الكلام عن بقيّة العلوم التي ظهرت عند المسلمين في القرن الأوّل. فقد بدأ طبيعياً كوسيلة وأداة ثمّ حصل التّنظير. والمهمّ أنّ الجدل والتطوّر في علم الكلام عند المسلمين حصل بالتراكم وعلى مراحل. ولم يكن يوحنا الدمشقي موجوداً ولا مساهماً فيه، ولم يذكر ذلك أحد من مؤرّخي المقالات والملل المسلمين.

67- عمرو بسيومي، نصّ عن المجاز، بيروت 2010، ص 6.

68- محمّد حسن بدر الدين، التفكير الكلامي في بواكيره الأولى، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2015، ص 79.

لقد تبين من دراسة الفصل 101 من الهرطقات أنه ليس جدالاً بالمفهوم الفلسفي. إذ لا يتناول فيه الكاتب المسائل الكلامية، وإنما غايته نفي الوحي السماوي عن نبي العرب، وعرض الحجج لتبيين أن القرآن كتبه محمد وملاه قصصاً مضحكة وأحكاماً غريبة.

ولتوضيح المسألة أكثر رأينا أن نبدأ بتحليل كتابه الشهير: **جدل بين مسيحي ومسلم**، ونعرض ما ورد فيه من آراء لاهوتية، ونقارنها ببقية المؤلفات الفكرية المنسوبة إليه.

جدل بين مسيحي وسارازاني (مسلم)

(Dialogue entre un chrétien et un sarrasin)

نلاحظ أولاً أن الترجمات والدراسات المنشورة، تختلف في العنوان أو المصطلح بين الجدل والحوار. نجد كلمة: *controverse* التي تعني الجدل عوضاً عن *dialogue* التي تعني الحوار. وقد تمكنا من العثور على نسخة بالفرنسية من هذا الكتاب تحت عنوان: **جدال بين سارازاني (مسلم) ومسيحي**:

«Controverse entre un musulman et un chrétien»

وهو مكتوب في الأصل باللغة الإغريقية، ثم تُرجم في القرون الوسطى إلى اللاتينية. وفي القرن السابع عشر الميلادي تُرجم إلى الفرنسية. ولم نجد له ترجمة عربية. طبيعة هذا النص حوارية حجاجية في صفحات قليلة، مع تغيير مستمر في أسلوب الجدل. ففي النصف الأول من الكتاب تقريباً، يكون الحوار مباشراً. إذ يبدأ المقال بالإجابة عن سؤال طرحه مسلم:

- سئل المسيحي من قبل مسلم: من هو حسب رأيك خالق الخير والشر؟

- المسيحي: نقول إنَّ الربَّ وحده خالق كلِّ الخيرات، إلاَّ أنه ليس خالق الشرِّ.

- في إجابته، يقول المسلم: من هو حسب رأيك صانع الشرِّ؟

فيسند المسيحي خلق الشرِّ إلى الشَّيطان أو إبليس (le diable) وإلى البشر.

وحجَّته في ذلك حرية الإرادة (le libre-arbitre).⁶⁹

69- Une controverse entre un chrétien et un musulman. article de Astérios Argyriou, Revue des Sciences Religieuses, Année, 1967, Volume, 41 Numéro, 3 pp. 237-245

ويتواصل الجدل حول حرية الإرادة والجبر والاختيار وخلق الأفعال، وما يتفرّع عنها من جزئيات وخصوصاً «الصفات»، وهي من المسائل الكلامية عند المسلمين. وبطريقة طبيعية ومنطقية وسلسلة، ينحرف الجدل في نصفه الثاني، ليهتمّ بالمسيح كما هو الشأن في كلّ جدل حقيقيّ أو مفترض بين مسيحيّ ومسلم. وحول هذا الموضوع يبرز تناقض الموقفين حول المسيح. فالمسيحيّون يؤمنون إيماناً راسخاً لا يحركه شيء بربوبية المسيح وألوهيته بغضّ النظر عن تركيبته الأبنوية. وهذا القول يرفضه المسلمون. ولعلّ هذا هو ما جعل المسلم يغيب في النصف الثاني من ذلك الجدل. إذ نلاحظ تغيير الأسلوب من السؤال والجواب المباشر إلى أسلوب الفنقلة: (فإن قال، أو قلت أو قيل، فقل).

وهذه بداية الجزء الثاني من الجدل:

- فإن سألك المسلم: حسب رأيك، من هو المسيح؟ فقل له: كلمة الربّ، دون خوف أن تخطئ، لأنّ الكتاب يسميه كلمة، وأيضاً حكمة وذراع وقوة الربّ، وأسماء عديدة أخرى. له فعلاً كثير من الأسماء. في هذا الجزء، يناقش الدمشقيّ من خلال جدل افتراضيّ مع مسلم مسألة: هل أنّ كلام الربّ مخلوق أم غير مخلوق؟ ونعتقد أنّ هذا الموضوع مسقط في هذا الجدل، لأنّه يسترجع أحداثاً تنتمي إلى العصر العباسي، ممّا يثير الشكوك في أصالته وثبوتيته أو حتّى نسبته إلى يوحنا الدمشقي. ولكنّ هذا الجدل القصير الذي لا يتجاوز عشر صفحات، عرض أهمّ المسائل الكلامية: الحرية الفردية والجبر والاختيار والقضاء والقدر وخلق الأفعال والصفات وهل أنّ كلام الله مخلوق أم لا؟

ولا يخفى أنّ الغرض من المقال هو تعليم المسيحيّين المتواجدين بين المسلمين كيف يردّون عليهم في مناقشاتهم العقائدية، وتسليحهم بالحجج الدامغة لإفحامهم. نلاحظ سيطرة كاملة في الحوار لصالح المسيحي، فالمسلم يقول القليل من الكلام، أمّا المسيحي، فقد أعطي مساحة غطت معظم الحوار، ففي مقابل سطر واحد، يأخذ الجدل المسيحي عشرة سطور.

يُختم الجزء الأوّل من الحوار بخاتمة سعيدة لصالح المسيحي، فقد أيّده المسلم في كلّ المسائل. بل أبدى في الختام إعجابه ورضاه بما يقول، ولم يبقَ غير أن يعتنق المسيحية.

يغيب بعد ذلك الحوار مع المسلم، ويتحوّل إلى أسئلة تعليمية موجهة، تعقبها ردود افتراضية من قبيل: إذا قال لك المسلم: من هو المسيح، فقل كذا. وإذا سألك عن الكلمة أو الرّوح القدس فأجبه بكذا. وإذا قال المسلم: كيف يكون المسيح إلهاً وهو يأكل ويشرب وينام؟ وهل السيّدة مريم ما زالت على قيد الحياة أم ماتت مثل أيّ إنسان؟ وهكذا بالتدرّج مع مسائل كلام الله وصفاته أو الإلهيات، وطبيعة المسيح وما يتعلّق به أو المسيحيّات، والسيّدة مريم وما يتعلّق بها أو المريميات.

اعتمد كاتب الجدل على القرآن، خاصّة فيما تعلّق بتأييد رأيه، فهو يذكر مثلاً ما ورد في القرآن في حقّ السيّدة مريم، لأنّه وجد فيه التأييد والموافقة حسب فهمه. أمّا إذا لم يجد، فهو يعتمد الأنجيل ويوظّفها كيفما شاء.

نختار مثلاً لفهم طبيعة هذا الجدل ونحكم على مستواه: وهو في شأن طبيعة السيّد المسيح: «إذا سألك المسلم: كيف يجوز الأكل والشرب والنوم في حقّ عيسى، إذا كان إلهاً؟ فقل له: إنّ الكلمة الخالدة للإله هي التي خلقت كلّ شيء، وهذا يشهد له كتابك وكتابي. خلق من جسد مريم المقدّسة إنساناً كاملاً، ممتلئاً للروح والعقل، وهو الذي قام بالأكل والشرب والنوم. وفي مقابل ذلك، فإنّ الكلمة الإله، لم يجر عليه لا أكل ولا شرب ولا نوم، فهو لم يصلب ولم يمت، ولكنّ جسده المقدّس، الذي تلقّاه من مريم المقدّسة، هو الذي صلب. واعلم أنّ عيسى يمتلك طبيعتين بأقنوم واحد»⁷⁰.

نقرأ في ذلك الحوار السّؤال الآتي حول المشيئة والحرية:

- يقول المسلم: «كيف يمكن أن يقول الإله لـ«إرميا»: قبل أن أصورك في رحم أمك، كنت أعرفك منذ النّشأة الأولى، فطهرتك من الخطيئة»⁷¹؟

هذا يعني أنّ هذا المسلم استشهد شفويّاً وبسرعة بسفر إرميا في النّصف الأوّل من القرن الثّاني للهجرة، وهذا يدلّ على أنّه قد قرأ التّوراة اليهوديّة كلّها، وحفظ أسفارها أو جزءاً كبيراً منها!

في ذلك الوقت كانت كتب اليهود والمسيحيين تُكتب إمّا باللاتينية أو السّريانية. فلا يكفي أنّ المسلم قرأ وحفظ بل ترجم إلى العربيّة! وتأكيداً لهذه الملاحظة فإنّ هذا الخصم المفترض، وهو العربيّ المسلم المجادل وفق مخطّط يوحنا الدمشقيّ، يسأل عن التّعميد قائلاً:

- «إذن كان التّعميد قد وُجد قبل المسيح. فإنّما، بالفعل، ولد قبل المسيح!»⁷².

يفترض أنّ هذا المسلم يجهل اللّاتينية والسّريانية في زمن يوحنا الدمشقيّ، ولكنّه يظهر متعمّقاً في تاريخ الأديان، وعارفاً بتاريخ كهّان بني إسرائيل وأنبيائهم ومتى ولد إرميا، بينما بنو إسرائيل أنفسهم وعامة اليهود والمسيحيين، كانوا يجهلون التّوراة والكتاب المقدّس حتّى أسماء أولئك الأنبياء في ذلك الزّمن. والسؤال

70- المرجع السابق، ص 239.

71- Le Musulman dit: Et comment se fait-il que Dieu dise à Jérémie: Avant de te façonner dans le sein de ta mère, Je te connais; dès la matrice, Je t'ai sanctifié!?

72- L'adversaire: Le baptême existait donc avant le Christ? Jérémie, en effet, est né avant le Christ.

الذي يطرح هنا: من كتب الحوار بين مسيحيّ ومسلم؟ ومتى؟ يبدو أنّه حرّر بعد زمن الدمشقي بعدّة قرون، نظراً لطبيعة المعرفة العلميّة والتاريخيّة التي تضمّنها ذلك الحوار، فلا يمكن أن تكون من ثقافة ذلك العصر.

قال بسّام أشجي: «حفظ تلميذ يوحنا العلامة ثيودوروس أبو قرّة، أحد كبار أعلام التّراث العربي المسيحي، خلاصة مناقشة على شكل حوار بين مسيحي ومسلم التقطها عن دروس يوحنا الدمشقي بعض تلاميذه، وظلّت منهجاً يُتبع في كلّ جدال لاحق بين المسيحيين والمسلمين»⁷³.

ليست هي الشّهادة الوحيدة. وإنّما أهمّيّتها في أنّها من أسقّف قبطيّ معاصر. لقد ادّعى أبو قرّة، هذا، أو نُسب إليه القول إنّ كان من تلاميذ يوحنا الدمشقي في دير مار سابا الذي اعتزل فيه الدمشقي وكتب ما نُسب إليه. وتفيد شهادة بسّام أشجي أنّ أبا قرّة لم يكتب ذلك الحوار نقلاً شفويّاً مباشراً عن الدمشقي ولا هو وجده مخطوطاً بيده، وإنّما هي شذرات التقطها بعض تلاميذ الدمشقي.

لدينا شهادة أخرى ذكرها **مارتن جوجي** وهي أهمّ من السابقة، قال فيها: «حفظ لنا ثيودور أبو قرّة في شكل حوار بين مسيحيّ وسرازيني ملخّص جدل مع المسلمين، جُمع من دروس يوحنا الدمشقيّ من قبل تلاميذه، ولعلّه ألف من قبل ثيودور نفسه، رغم أنّ هذا الافتراض لا يخلو من صعوبة. ومن حوار آخر مع سرازيني لم يؤلّفه يوحنا دون أيّ شكّ ولا راجعه، والمفترض أنّه يلخّص دروساً شفهيّة. وعندنا طبعتان: واحدة غير مكتملة في النصّ الإغريقيّ الذي نشره **لكيان**، والأخرى نشرها **غالاند** في مكتبته. وهذا المقال في الحوار مع المسلمين غريب في أكثر من وجه»⁷⁴.

يتفق بسّام أشجي وجوجي، وهما من علماء الدّين، أنّ هذا الجدل بين مسيحيّ وسرازيني لم يكتبه يوحنا الدمشقي. وكلاهما يقرّ أنّه ملخّص أو شذرات لدروس شفويّة مفترضة جُمعت بعد موت الدمشقي بسنين. ولئن اكتفى بسّام أشجي بأنّ عزا حفظ النصّ إلى أبي قرّة، فإنّ جوجي يذهب أبعد من ذلك مفترضاً أنّ أبا قرّة هو الذي ألف النصّ. وفي تصوّرنا أنّ أبا قرّة لم يؤلّف هذا الجدل بين مسيحيّ وسرازيني، أو بين عربيّ ومسلم، لأنّه لم يكن يعرف المصطلح «سرازيني» (Sarrazin). فهذا الوصف أطلقه الأوروبيون الفرنجة على المسلمين في الأندلس، ولم يشع استعماله عند المسيحيين الأوروبيين إلّا بعد عام 1080م عندما انتشرت **أنشودة رولان** وراجت في الأوساط الشعبيّة⁷⁵.

73- بسّام أشجي، محاضرة عن القديس يوحنا الدمشقيّ، حلب، أبريل، 2011. والأب بسّام أشجي هو راعي كنيسة القديسة تريزا للروم الكاثوليك، وعضو في حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة في مركز حلب. موقع القديسة تريزيا، حلب. terezia.org

74- Martin Jugie, Jean Damascène docteur de l'église catholique, article du Dictionnaire de Théologie Catholique (col.693.1963.p.84)

75- جوزيف شاخنت وآخرون، تراث الإسلام، ط3، سلسلة عالم المعرفة، الجزء الأول، العدد: 233، الكويت، 1998م. ص 36.

وحتى إن افترضنا جدلاً أنّ أبا قرّة عرف المصطلح، فما كان بمقدوره أن يستخدمه وهو يجادل الملوك من بني مروان، إن صحت مزاعم ذلك الجدل. ومن جهة أخرى، لا ندري حقاً لماذا يكتب أبو قرّة بالإغريقية؟ ولمن؟

وقد أبان دانيال ساهاس أنّ الحوار بين مسيحي ومسلم هو نفسه الفصل 101، حيث قال: «وجد الجدل بين مسيحيّ ومسلم في مخطوطة تنتمي إلى القرن السابع عشر الميلادي على جبل أطلس (دير القديس دنيس) في نصّ آخر، هو حسب أرجيريو، ليس إلّا الفصل 101، من غير اسم المؤلف»⁷⁶.

فمن كتب الفصل 101؟ ومتى؟ نعود إلى ساهاس حيث نجد عنده الرّأي ونقيضه، ولكنّه أمام الشّكوك الكثيرة حول أصالة هذا العمل، واختلاف الرّأي حوله، لا يجد بداً من الاعتراف ببعض الإشكالات، فيقول: «الرّأي عبّر عنه ألتنير دون أن يذهب أبعد من ذلك، وهو أنّ الفصل 101 أضيف من قبل مؤلّف آخر، والأغلبية الكبيرة من العلماء المعاصرين يعتبرون هذا الفصل عن الإسلام عملاً أصيلاً (حقيقياً) ليوحنا الدّمشقيّ، ولكنّ النقاش حول أصالة الفصل 101 يقتضي نتائج أهمّ بكثير من مجرد طرح السّؤال. وقد عبّر مرّيل عن الرّأي القائل: إنّ يوحنا الدّمشقي لم تكن له معرفة معمّقة ودقيقة عن الإسلام»⁷⁷.

صحيح أنّ أغلب الباحثين يعتبرون الفصل 101 عن الإسلام من تأليف يوحنا الدّمشقيّ، وأنّه من أعماله الأصيلة، ولكن من الباحثين من يشكّك في ذلك ومنهم من يرفضه تماماً. وعندما نقرأ ما بين السّطور نفهم ما أراد ساهاس السّكوت عنه. فالتّشكيك في أصالة ذلك الفصل أو حتّى مناقشته، يقتضي نتائج أهمّ بكثير من مجرد مسألة، أي يثير الزّوابع.

ولكنّ التّشكيك في أصالة المؤلّفات المنسوبة إلى يوحنا الدّمشقي بدأ منذ القرن التاسع عشر، فقد ظهرت بحوث ودراسات موضوعيّة أسقطت الكثير من تلك المؤلّفات من سجلّ الدّمشقيّ، كما ظهرت دراسات أخرى، وإن كانت نادرة، بيّنت أنّ يوحنا الدّمشقي لم يكتب أهمّ ما نسب إليه، وخصوصاً ما تعلّق بالإسلام.

76- «Controverse entre un chrétien et un musulman, cette controverse se trouve dans un manuscrit du 17ème siècle sur le mont Atlas (monastère de S. Denys) par un autre texte qui, selon Argyriou, n'est rien d'autre que le chapitre 101, sans le nom de l'auteur».

Daniel Sahas, Jean de Damas sur l'islam. L'hérésie des Ismaélites. p 60. éd. E J Brill, Leiden -1972.

77- Daniel Sahas, Jean de Damas sur l'islam. L'hérésie des Ismaélites. p.61.

ونحن نفهم مواقف المؤرخين وعلماء الآثار والأدباء والفلاسفة من الإسلام والمسلمين والعرب. فهم لم يكن لديهم من المراجع إلا ما وجدوه بالإغريقية واللاتينية والسريانية قبل ظهور حركة الاستشراق والمستشرقين. وأغلب تلك الكتابات كان مصدرها كنسياً.

فكيف نريد من غربي أن يكذب تيوفان، مثلاً، دون أن يعثر على دليل تاريخي مادّي؟ وكيف نريد من المسيحيين أن يشكّوا في كتبهم وسلفهم الصالح؟ ورغم ذلك، فإنّ قرائن عديدة تُثبت أنّ يوحنا الدمشقي لم يكتب الفصل 101، ولا الجدل بين مسيحي وسرازيني. لعدّة أسباب موضوعيّة نذكر أهمّها في النقاط الآتية:

أولاً: إنّ البيزنطيين واليونانيين كانوا يجهلون اللغة العربية، ولم نسمع أحداً ذكر أنّ القرآن ترجم. ولم يظهر أيّ نوع من الجدل الإسلامي المكتوب حتى بداية العصر العبّاسي الأوّل، فالوثائق التي لدينا حتى الآن هي وثائق مسيحيّة وتعطي وجهة النّظر المسيحيّة. إذ لا يوجد لها مماثل في الأدب الاسلامي في فترة العهد الأموي. وإنّ أكثر ما وصلنا في اللغة العربيّة إنّما جاء في العصر العبّاسي أي عصر التدوين والتأليف والترجمة. وأكثر ما وصلنا حول موضوع الجدل ووثائق في لغات غير عربيّة كالسريانية واليونانية⁷⁸.

وعليّنا أن ننتظر القرن الثاني عشر ميلادي ليظهر الرّاهب الفرنسي: بطرس المحترم أو المبجل (Pierre Le Vénérable) بصفته رئيس دير كلوني (Abbé de Cluny) الذي أمر بترجمة القرآن إلى اللاتينية، وجمع معلومات عن محمّد، من أجل أن يقوم علماء المسيحيّة بالردّ على الإسلام.

سافر هذا «المحترم» إلى طليطلة عام 1141م وجمع فرقة من المترجمين وشرع في ترجمة القرآن إلى اللاتينية وانتهى منها سنة 1143م⁷⁹.

ثانياً: شرع المسلمون يطّلعون على الفكر الفارسي والهندي والمسيحي واليهودي بصفة أوسع في فتوحاتهم من خلال المخطوطات التي وجدوها. لكنّ هذا لم يكن متاحاً لعدد كبير منهم ولا لأكثرهم، وإنّما لثلة قليلة من المتعلّمين والمتحقّفين والمتحقّزين للاطلاع. فهل هذه الظاهرة الضيقة جعلت الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وعمرو بن عبيد، مثلاً، يتأثّرون باللاهوت المسيحيّ وأسلوب يوحنا الدمشقيّ في الجدل؟ كيف والدّمشقي كان مجهولاً بين المسيحيين أنفسهم، ولم يؤثّر في شيء من اللاهوت المسيحي السائد آنذاك. وكانت كلّ كتاباته باليونانية، ولم يعرف المسلمون هذه اللغة إلا في دار الحكمة في بغداد زمن المأمون؟

78- عبد الله الشّريف، نصارى الشام في ظلّ الحكم الإسلامي، منشورات جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة، 1416هـ، ص 399.

79- لودفيغ هاغن، مسيحية ضدّ الإسلام، ترجمة محمّد جديد، دار قدموس للنشر والتوزيع، ط1، سورية، 2004، ص 64.

ثالثاً: كلّما تعرّضنا إلى يوحنا الدمشقيّ أو ما نسب إليه حول الإسلام، تمّت إحالتنا إلى الحرب الصليبيّة: فقد كُتبت سيرته الأولى عام 477هـ/ 1085م، من قبل الرّاهب ميخائيل الأنطاكي، في خضمّ الحرب الصليبيّة الأولى: (1096-1099م) ونشكّ كثيراً أن يكون كتبها بالعربيّة، وإنّما باللّغة التي يفهمها الصليبيّون من أجل الدّعاية والتّحريض. وإذا قبلنا أنّها كُتبت بالعربيّة، فإنّ الأقباط والعرب يكونون قد سمعوا بالدمشقيّ أوّل مرّة بعد ذلك التّاريخ! رغم الزّعم بأنّ أهمّ المؤلّفات المنسوبة إليه، إنّما اكتُشفت في القرن التّاسع الميلادي.

رابعاً: أليس غريباً أن نجد الرّاهب الفرنسيّ بطرس المحترم بصفته رئيس دير كلوني يعتبر أنّ «محمّداً هو السّابق للمسيح الدّجال والمحضّر له وأنّه خليفة أريوس» في عام 1141م. وأن نجد ذلك الكلام لفظاً ومعنى في الفصل 101؟

خامساً: إنّ سعة اطلاع كاتب الفصل 101 على القرآن والتّفسير والسّيرة والفقه والحديث، تنفي أن يكون ذلك الكاتب عاش وكتب في القرن الأوّل الهجريّ.

سادساً: ظهر الاسم (Mahomet) خلال الحرب الصليبيّة الأولى أي في القرن الحادي عشر الميلادي. فكيف استخدمه الدمشقي في القرن الثامن الميلادي؟

يقول كثير من الباحثين: إنّ أولى ترجمات كتاب ينبوع المعرفة أو أحد فصوله إلى اللّاتينية كان في القرن السّادس عشر. فإذا لم يعرف المسيحيّون شرقاً وغرباً يوحنا الدمشقي ومؤلّفاتهِ إلّا بداية من القرن الخامس عشر، فكيف أمكن للمسلمين معرفة الرّجل والاطلاع على مؤلّفاتهِ؟

ولذلك نعيد التّساؤل مرّة أخرى: من كتب الفصل 101؟ لن تكون الإجابة قطعياً، وإنّما افتراضيّة، إلى أن تظهر مخطوطات أخرى، وإلى أن يُعاد النّظر بتجرّد وموضوعيّة في شأن يوحنا الدمشقيّ، وآثاره وتأثيره في العقيدة المسيحيّة وفي الكلام عند المسلمين.

ولكن التّذكير بأنّ الفصل 101 وجدال بين مسيحيّ وسرازميني، برزا في خضمّ الحرب الصليبيّة الأولى لأغراض دعائيّة. وبناء على ما سبق، يمكن عرض ثلاثة افتراضات في المسألة:

الافتراض الأوّل: أنّ الكاتب من رجال الكنيسة المسيحيّة قدم من أوروبا الغربيّة إلى فلسطين ضمن تلك الجيوش الجرّارة. فعلّه بطرس المحترم رئيس دير كلوني الذي قام بتكوين مكتب خاصّ جمع فيه فرقة من العلماء العرب و مترجمين من العربيّة إلى اللّاتينية، وسهر على تأليف ذلك الفصل. فالذي سافر إلى

طليطلة لترجمة القرآن، وقضى هناك ثلاث سنوات، له من السند المادي والمالي والمعنوي، ما يشجّعه على تأليف كتاب يحشر فيه ما احتواه الفصل 101 وأكثر.

ورد في كتاب مسيحية ضدّ الإسلام: حوار انتهى إلى إخفاق، أنّ بطرس المجلّ: «حين بات مقتنعاً بأنّ الشّروط الأوليّة التي لا مناص منها من أجل الاشتغال الفكري بمجادلة الإسلام، معرفة تعاليمه، ولذلك أوعز في طليطلة بترجمة القرآن العربي وبعض الأحاديث إلى اللّاتينية، ليُتاح له بذلك الاطّلاع على عقيدة المسلمين وتعاليمهم من مصدر مباشر»⁸⁰.

وقد اكتملت التّرجمة عام 1143م، ولكن لم تسمح الكنائس بطبعها وإظهارها للجمهور، إلّا عام 1543م، بتدخّل من مارتن لوثر (1483-1546م) بتسويق شنيع، حيث قال: «لأنّ المرء لا يستطيع أن يُلحق بمحمّد أو الأتراك شيئاً أكثر إثارة للغضب، ولا أن ينالهم بضرر وإيذاء، هما أشدّ من كلّ ما عداهما من الأسلحة، كالذي يلحق بهم حين يكشف عن قرآنهم لدى المسيحيين، لكي يروا كم هو كتاب ملعون، شائن إلى أقصى الدّرجات. وكم هو حافل بالأكاذيب والخرافات وكلّ الفضائح!!»⁸¹.

لم يقرأ لوثر القرآن ولم يكن يعرف شيئاً عن الإسلام، ولكنّه التّعصّب. ولم يترجم القرآن بعد ذلك ترجمة كاملة إلّا عام 1698م من قبل الإيطالي مرّاتشي (Ludvico Marracci).

الافتراض الثّاني: هو أحد رجال الكنيسة القبطيّة من الشّام أو مصر، شارك في مجادلات عقائديّة مع المسلمين، ورأى أنّ الحرب الصليبيّة حربه وأنّها ستعيد القدس وفلسطين وسورية إلى المسيحية الأرثوذكسيّة، فألّف الفصل 101 ووضع في القدس.

الافتراض الثّالث: قد يكون الرّاهب ميخائيل السّمعاني الأنطاكي المعروف بميخائيل الرّاهب، وهو أوّل من شرع في جمع أخبار يوحنا الدّمشقي، سنة 1085 للميلاد، أي بعد نحو 335 سنة من وفاة يوحنا الدّمشقي وحياته، هو الذي ألّف هذا الجدل، باعتباره يعرف العربيّة وتاريخ المسلمين⁸².

80- مسيحية ضدّ الإسلام، مرجع سابق، ص 63.

81- المرجع السابق. ص 69.

82- مارتن جوجي، سيرة جديدة عن الدّمشقي عن مجلة صدى الشرق، عدد أكتوبر، 1963م. ص 35.

قائمة المصادر والمراجع

(أ) العربية:

- ناصر الدّين الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود، منظومة التّحقيقات الحديثيّة، مركز نور للأبحاث بالإسكندريّة، 2002م.
- حسن الباش، العقيدة النصرانيّة بين القرآن والأنجيل، دار قتيبة، ط1، دمشق، 2001م.
- عبد الرّحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط3، يوليو 1993م.
- البخاري، الجامع الصحيح، دار ابن كثير، اليمامة، ط3، بيروت، 1987م.
- سائد بكداش، فضل الحجر الأسود ومقام إبراهيم، دار البشائر الإسلاميّة، ط1، بيروت، 1998م.
- البيهقي، السنن الكبرى، دائرة المعارف النظاميّة في الهند ببلدة حيدر آباد، ط1 - 1344هـ.
- التّبريزي، مشكاة المصابيح، المكتب الإسلامي، ط3، بيروت، 1985م.
- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998.
- شوقي أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشّرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1995م.
- محمّد أحمد الدنكير، الرّهانيّة عند النّصاري، منشورات جامعة أم القرى، مكّة، 1426هـ.
- ويل ديورانت، قصّة الحضارة، ترجمة: محمّد بدران، دار الجيل، بيروت، 1988م.
- سهيل ديب، التّوراة: تاريخها وغاياتها، دار النّفائس، ط1، لبنان، بيروت، 1992م.
- محمّد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1990م.
- الزّمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل، دار الكتاب العربي، ط3، بيروت، 1407هـ.
- سليمان السحيمي، التّعميد عند النّصاري: عرض ونقد، دار المدينة، ط1، مصر، 2009م.
- ريتشارد سوزن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة: رضوان السيّد، دار المدار الإسلامي، ط2، بيروت، 2006.
- جوزيف شاخت وآخرون، تراث الإسلام، ط3، سلسلة عالم المعرفة، الجزء الأوّل، العدد: 233، الكويت، 1998م.
- عبد الله الشّريف، نصارى الشّام في ظلّ الحكم الإسلامي، منشورات جامعة أم القرى، مكّة المكرّمة، 1416هـ.
- حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي: أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربيّة، 1997م.
- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار السّاقى، ط4، 2001.
- ابن عجيبة، البحر المديد، دار الكتب العلميّة - بيروت، ط2، 2002.
- عبد الكريم القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط3، مصر (د.ت).
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمّد سلامة، دار طيبة للنّشر والتّوزيع، ط2، 1999م.
- ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1988م.

- فرانز كوينغ، عقيدة التوحيد في العالم المعاصر، مطبعة جامعة القاهرة، 1966.
- نجم الدين المكي، إتحاف الورى بأخبار أم القرى. تحقيق: فهم بن محمد شلتوت، طبعة مركز البحث العلمي وإحياء التراث بجامعة أم القرى، ط1، 1403هـ.
- معجم الرائد، مكتبة صيدا، لبنان، 2004.
- موسوعة آباء الكنيسة، مطبوعات الجامعة الكاثوليكية الأمريكية، واشنطن دي سي، 1958م.
- عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1966.
- لودفيغ هاغن، مسيحية ضد الإسلام، ترجمة: محمد جديد، دار قدموس للنشر والتوزيع، ط1، سورية، 2004.
- زيغريد هونكه، العقيدة والمعرفة، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار قتيبة، بيروت، 1987.
- يوسفوس، تاريخ، المطبعة العلمية، بيروت، 1924م.

(ب) الأجنبية:

- Aline Pourkier, L'érésologie chez Epiphane, Beauchesme, Paris 1992.
- Anne-Marie Delcambre, Des miroirs déformants, en islam et occident. L'harmattan, Paris, 2001.
- Daniel Sahas, Jean de Damas sur l'islam. L'hérésie des Ismaélites. Éditions. E J Brill, Leiden 1972.
- Emmanuel Ponsoye, Jean Damascène, œuvres choisies, Paris 1960.
- Encyclopédie Encarta. 2010.
- Encyclopédie Larousse, 2012.
- J. Quasten - Contra Haereses, Patrologia, vol. I, éd. Marietti 1980.
- John Davenport. An apology for Mohammed and the Koran. London, 1869.
- Kassab, Gloire à Dieu, éditions Salama. Alger. 1998.
- Martin Jugie, Jean Damascène docteur de l'église catholique, article du Dictionnaire de Théologie Catholique (col.693.1963. p. 84)
- Ross Mackenzie, Jean Damascène, paris 1994
- Traité de La prescription contre Les Hérétiques. Édité par P. De Labriolle, Paris 1907.
- Une controverse entre un chrétien et un musulman. article de Astérios Argyriou, Revue des Sciences Religieuses, Année, 1967, Volume, 41 Numéro, 3 pp. 237-245.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com