الكرمة

مجله فصلية تعنى بالتراث السرياني. تصدر عن معهد مار آفرام
المتفرع عن معهد نورث بروك انستيتيوت بشيكاغو

رئيس التحرير | **Editor-in chief**
سعد سعدي | Saad Saadi

هيئة التحرير | **Editors:**
الدكتور وليد هندو | Dr. Walid Hendo
الدكتور عبد المسيح سعدي | Dr. Abdul Massih Saadi

KARMO الكرمة

Vol. 1 NO. 2 1999

فهرسا 2

الافتتاحية 3

السريان تسمية ودلالة 5

أدب الجدال بين المسيحيين والمسلمين عند ابن العبري 35

الاشكال المبكرة للمسيحية السريانية 43

أصالة الكتابة التاريخية عند السريان: دراسة تاريخية مقارنة .. 69

ثوب السعادة 85

نسخا وسيما 90

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين
وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه إلى يوم الدين. أما بعد:

فإن الله سبحانه وتعالى لم يخلق الخلق عبثاً ولم يتركهم سدى، بل
أرسل إليهم الرسل وأنزل معهم الكتب لتكون حجة على العباد
وهداية للناس. ومن هذه الكتب التي أنزلها الله على رسله
كتاب [اسم الكتاب]، الذي [وصف موجز للكتاب: هل هو
قرآن، توراة، إنجيل، زبور، صحف، أو غيرها؟ وما أبرز ما
يميزه؟].

وقد حظي هذا الكتاب بعناية [من أنزل عليهم الكتاب]
خاصة، [وصف لمكانة الكتاب عندهم]. وقد [ذكر أن الكتاب
نزل بلغة معينة أو في زمان ومكان محددين، وما لذلك من
دلالة]. [وذكر أن الكتاب تعرض للتحريف أو الضياع أو
الترجمة المتعددة، وما ترتب على ذلك].

ومن هنا جاءت الحاجة إلى [سبب تأليف الكتاب: هل هو
لبيان الحق، أو للرد على شبهة، أو لتقريب المعنى، أو لغير
ذلك]. وقد [ذكر أن المؤلف سلك في كتابه منهجاً معيناً في
العرض والتفسير والاستدلال، وما يميز هذا المنهج].

خطة البحث

[وقد اقتضت طبيعة الموضوع أن يكون في مقدمة وتمهيد
وفصلين وخاتمة، على النحو الآتي بيانه.]

افتتاحية العدد

إنّه لمما يسرّ الخاطر ويثلج الفؤاد أن يطلِ العدد الثاني من الكرمة فأل خير بتطوره المشهود كمّاً ونوعاً نحو الأجمل والأمثل. وإنها لكلمة حق أنّ استقبال القرّاء المبهج للعدد الأوّل هو الحافز المشجع نحو التطوّر الدائم. إنّ اعضاء هيئة التحرير، مغتبطين لاغتباط القرّاء بالكرمة، ليحدوهم الأمل ويحفزهم على العمل أن يكون العدد الأوّل القطرة التي تسبق أوّل الغيث. وها هوذا العدد الثاني زهرة الأمل وثمرة العمل وتوسّم مواسمَ أوسمَ وأحلى ذات غلال أغنى وأغلى. نجاح الكرمة القائم على تعاضد كتّابها وقرّائها مصداق المثل الإنجيلي عن الحبة الجيّدة في الأرض الجيّدة، وكذلك مصداق المثل الإنجيلي عن فرحة الزارع والحاصد معاً. إننا إذ نعرف أنّ بهجة القرّاء بالكرمة آية على وعي وحياة شعبنا، وإذ نعترف بأنّ بهجتهم هي وحدها حافزنا إلى الاستمرار في العمل والتطور، فإننا نحث القرّاء على مشاركة أوثق وأعمق في مجلتهم بتقديم آرائهم القيّمة وأفكارهم النيّرة وبحوثهم التي مازالت مطوية لتنشر اننتشار النور في النور.

ويسعدنا ونحن نحث على المشاركة أن ندون عبارة شكر للبرفسور دافيد باندي العالم الشهير في السريانيّات لإتحاف

حقل الدراسات التاريخية بدراسة قيّمة عن أشكال المسيحية السريانيّة المبكرة. ونأمل أن يكون نشرنا بالنص الإنكليزي والترجمة العربيّة لدراسة السيد باندي أوّل حركة مواكبة ومتابعة لعلماء السريانيّات الغربيين لتناول ثمراتهم الفكرية طازجة في مواسمها وأوج جدتها. ومن حقل واحة الأدب نرسل بطاقة شكر للملفان كابي كوريّة رئيس لجنة محبي اللغة السريانية الذي أرسل إلينا من بيروت بترجمة سريانية لملحمة شعرية بعنوان «ثوب السعادة» نشرت بالعربية للشاعر سعد سعدي. نأمل أن يكون نشرنا لهذه القصيدة بدء حركة نهضوية جديدة للأدب السرياني الحديث. ومن حقل الأدب الدفاعي السرياني, الدكتور عبد المسيح سعدي ينشر ويقدّم للمرّة الأولى ترجمة إلى العربيّة والأنكليزية أدباً خطته يراعة المفريان ابن العبري (قرن ١٣) في هذا الحقل. إنّ نشر ودراسة هذا الأدب دراسة علمية، والّذي يعكس أوضاع السريان في ظل الحكومات الإسلاميّة المتعاقبة، لهو ضرورة علمية وأجتماعية ودينية لفهم الحاضر، ومن ثَمّ بناء قاعدة صحيحة وصحية للمستقبل. نغتنم مناسبة صدور العدد الجديد لنسأل الله أن ينير حياة شعبنا بالإيمان والرجاء والمعرفة.

هيئة التحرير

السريان: تسمية ودلالة

سعد اسحق سعدي

ما أصل كلمة "السريان"؟ ما دلالتها ومن استخدمها وأين ومتى؟ توارث الكتاب السريان شرق الفرات وغربه حكاية صغيرة تشكل محاولة للإجابة على هذه الأسئلة. تنص إحدى أطول صيغ هذه الحكاية على الآتي: "دعيت سوريا بهذا الاسم نسبة إلى سورس في حياته وبعد مماته. ذلك الّذي قتل أخاه وملك على ما بين النهرين. ودعيت كل الأرض التي تسلّط عليها سوريا. كان السريان قديماً يدعون آراميين ولكنهم بعد أن ملك سورس عليهم دعوا سريانا." وتنص صياغة أخرى على الآتي: "تمتد سوريا من أنطاكيا إلى الرها. وقد دعيت باسمها نسبة إلى سورس الذي قتل أخاه وملك على ما بين النهرين." والحكاية بحسب رواية الرهاوي المجهول ترد كما يلي: "حينما كان بنو إسرائيل في مصر حوالي سنة 1700 ق.م ظهر أخوان يقال لهما سورس وقيليقوس تنازعا الملك. فسار قيليقوس إلى أرض جبل أمانوس ودعيت قيليقيا باسمه وتسلّط سورس على الأرض غرب الفرات ودعاها سوريا." ويرد في رواية ابن الصليبي أن سورس بنى أنطاكيا عاصمة له (كتاب المجادلات ف 10). ما يظهر جلياً من مجمل الصياغات لهذه الحكاية أن السريان صفة نسب إلى سوريا وأنّ سوريا نسبة إلى ملك يسمى سورس. تنطوي هذه الحكاية على نواة من الحقائق التاريخية واللغوية كما سنرى. إن الملك سورس شخصية غير تاريخيّة ولكنّه يمثل عدة شخصيات تاريخية لعبت دوراً في بروز وانتشار التسمية السريانية. إنّ سورس ليس إلا اسم يوناني يعني سرياني أو سوري وقد وصف به نعمان قائد جيش آرام أو سوريا دمشق (2ملوك 5 :20 ، لوقا 4 : 27). ويمثّل سورس أيضاً سلوقس ينكاتور الذي بنى سلوقيا وأنطاكيا عاصمتين في شرق الفرات وغربه. ويمثّل سورس شخصيّة كورش مؤسس الإمبرطورية

الإخمينية التي ورثت الإمبرطورية الآشورية الممتدة على رقعة الهلال الخصيب وجعلت لغتها السريانية لغة رسمية وأطلقت عليها اسم مرزبانة آثورا وبابل. وسورس أخيراً يمثل الإله آشور الذي باسمه دعيت منطقة الهلال الخصيب آثورا وآسورستان وسورستان وآسوريا وسوريا. سوريا في الحكاية تقتصر حيناً على سوريا الرومانية غرب الفرات وتتوسع حيناً لتشمل سوريا السلوقية فتضم إليها ما بين النهرين غرب الفرات حيث مركز الإمبرطورية الآشورية. يعكس هذا التنوع في الحكاية تمدد وتقلّص المساحة التي غطاها اسم سوريا عبر التاريخ. عناصر الحكاية أصداء بعيدة لحقائق تاريخية تتردد عبر الزمن بين كهوف النسيان وسفوح الذاكرة وجموح الخيال. تعقب الصدى إلى منابع الصوت رحلة ممتعة على بساط الفكر والروح أمتع من رحلة على بساط الريح. إنّها رحلة عبر مسالك سارت ودارت ثم بارت وغارت. وهي رحلة واعدة برؤية مدن وممالك شادت وسادت ثم عادت فبادت. أمّا التعرّف على الدلالة الأصليّة لأسماء ورثناها منذ القدم، وتطورها الدلالي عبر الزمن، فأمر لا جدال في أهميته العلميّة. إنّ تحديد دلالة الأسماء والكلمات في العلوم الإنسانية يحتل من الأهمية ما يحتله تحديد دلالة الرقم في علم الحساب. كيف يمكن لنا أنّ نتصوّر علم الحساب إذا كان رقم الواحد مثلاً يمكن أن يدل على واحد أو واحد إلاّ ربعاً أو واحد وحبّة بركة؟ ما ستقول الصفحات التالية هو أنّ اسم السريان نسبة إلى سوريا، وأنّ اسم سوريا بتنويعاته اللفظية: سوريا وآسوريا وسورستان وآسورستان وآسوريك وسيريا وأسسيريا، يتأصّل في اسم آشور الامبرطورية المنبسطة على رقعة الهلال الخصيب، أي آشور الكبرى مقارنة بآشور الصغرى المنحصرة بين الزابين، وأنّ اسم السريان بتنويعاته اللفظية: سريان وسوريان وأسسوريان وسيريان وأسسيريان وسوري وآسوري وآثوري، هو نسبة إلى اسم سوريا بتنويعاته اللفظية المذكورة. إنّ كلّ تلك التنويعات اللفظية ما هي أصلاً إلا اسم واحد

ملفوظا عبر حناجر وألسنة ولغات متنوعة، وإن كل تلك اللغات تمتح من بئر واحد وتنحت من حجر واحد هو آشور.

بعد تقديم تعريف بالسريان سنتناول تأصيل التسمية السريانية بالبحث في قسمين: سوريا هي آشور والسرياني هو الآشوري. وقبل الختام نظهر في قسم خاص أن تطورا دلاليا طرأ على لفظ الآرامي منذ القرن الخامس على الأقل فأصبح مرادفا للآشوري بالدلالة الواسعة التي ذكرنا.

تعريف بالسريان

تشمل دلالة التسمية حاليا جميع رعايا الكنائس المسيحية في بلاد الهلال الخصيب عدا الكنيسة الأرمنية.

وكانت الدلالة تشمل جميع سكان المنطقة المذكورة في الأدب اليوناني منذ القرن السادس. الاسم صفة نسب إلى سوريا المختصرة من آسوريا، التسمية اليونانية لآثور التي شملت رقعة الهلال الخصيب مشكلة وحدة لغوية وثقافية منذ القرن الثامن قبل الميلاد في عهد الإمبرطورية الآشورية.

يقسم السريان إلى قسمين: مشارقة ومغاربة،وهما لقبان استعملا أيام امبرطوريتي الفرس والرومان للتمييز بين سكان شرق الفرات تحت حكم الفرس، وسكان غرب الفرات تحت حكم الرومان. اللغة الطقسية والأدبية لكل من السريان الشرقيين والغربيين هي السريانية التي ترجم إليها الكتاب المقدس منذ القرون الأولى للميلاد، وهي الترجمة المعروفة بالبسيطة.

السريان المغاربة: بصيغة "سريان" وصيغة سريانية هي ܣܘܪܝܝܐ سوريويي على رعايا كنيسة السريان الأرثوذكس وكنيسة السريان الكاثوليك والكنيسة السريانية المارونية. أما الكنيسة السريانية الملكانية فقد فقدت هذه التسمية وعرفت بعد تبعيتها لكنيسة القسطنطينية بعد انشقاق الأخيرة عن روما في القرن 11 بكنيسة الروم الأرثوذكس

وتثبتت هذه التسمية في نظام "ملت" العثماني. وقد تبنت مؤخرا تسمية "الكنيسة الأنطاكية الأرثوذكسية". وقد انضم إلى كنيسة روما قسم منها عرف بكنيسة الروم الملكيين. يستخدم السريان الارثوذكس والكاثوليك والموارنة اللغة السريانية الكلاسيكية لغة طقسية في كنائسهم إلى جانب لغة البلد الذي يعيشون فيه. أما الكنيسة الأنطاكية الارثوذكسية وكنيسة الروم الملكيين الكاثوليك فقد تخليا عن السريانية منذ قرون كلغة طقسية. ينطق بلهجة سريانية قسم من أتباع كنيسة أنطاكية، وهم سكان بلدة معلولا في جبال القلمون من سوريا الذين يطلقون على أنفسهم بلغتهم اسم "سريون" (وكذلك الأمر بالنسبة إلى سكان قريتين مجاورتين لمعلولا أسلم أهلوهما منذ زمن غير بعيد). وينطق قسم من رعايا كنيسة السريان الأرثوذكس بلهجة سريانية هي لهجة طور عابدين. يسمي أهل طورعابدين أنفسهم بلغتهم سورويي **ܣܘܪܝܝܐ** المخففة من **ܣܘܪܝܝܬܐ**. وربما استعملوا الصيغة الأخيرة. وقد يعني اللفظ عندهم مطلق المسيحي.

السريان المشارقة: هم أتباع كنيسة الشرق القديمة التي انضم القسم الأكبر منها إلى كنيسة روما بدءا من القرن 16 واتخذوا تسمية كنيسة بابل ثم استقرت تسمية كنيسة الكلدان. أما القسم الباقي على المذهب النسطوري فقد تبنى التسمية الآشورية وأطلقها رسميا على كنيسته منذ عام 1975. ومثل سريان طورعابدين المغاربة كنسياً (لا لغوياً أو جغرافياً) يطلق السريان المشارقة على أنفسهم بلغتهم اسم **ܣܘܪܝܝܐ** سورايي بالجمع مفرده **ܣܘܪܝܝܐ** سورايا وهو لفظ مخفف من **ܣܘܪܝܝܬܐ** بالسريانية الكلاسيكية ويعني سريان. وينطقون بما يعرف بلهجة السورت التي تنقسم بدورها إلى لهجات صغيرة قبلية. في منتصف القرن الماضي ترجمت الإرسالية البروتستانتية الأمريكية الكتاب المقدس إلى لهجة أورميا (حاليا رزائية أو رضائية في إيران). ومنذ ذلك الزمن تحولت إلى لغة كتابية عرفت ب "لشانا خاتا" (اللسان الحديث) بالمقارنة مع السريانية الكلاسيكية التي عرفت ب "لشانا عاتيقا" (اللسان العتيق).

بسبب الارتباط الوثيق بين الانتماءين السرياني والمسيحي ارتبط اسم السريان بدلالة مسيحية فصار يدل في اللهجات السريانية على المسيحي مطلقا. وهذه الدلالة الدينية ناجمة عن التطور الدلالي للفظ بسبب ارتباطاته بشروط اجتماعية وتاريخية معينة. يناظره في ذلك ارتباط لفظ ترك وطاجيك وعرب وطايويي (طائيين) بمعنى مسلمين، وكذلك ارتباط لفظ قبط بمعنى مسيحيين في حين دلالته الأصلية هي مصريون. الدلالة الشعبية والأعم للفظ في عصرنا تقتصر على أتباع كنيسة السريان الأرثوذكس والسريان الكاثوليك. وفي الهند يستعمله المسيحيون الهنود للدلالة على طائفتهم لأنهم أخذوا المسيحية عن مبشرين سريان شرقيين وغربيين، وما زالوا يتبعون إحدى الكنيستين السريانيتين الشرقية أو الغربية إلا من التحق بالكاثوليكية أو البروتستانتية. أما دلالته الأصلية فهي حصيلة مقومات لغوية وثقافية وجغرافية وسياسية دفعت بالمؤرخ الانكليزي أرنولد توينبي إلى أن يستعمل مصطلح "الحضارة السريانية" للدلالة على تلك الحضارة التي تعم الشرق الأدنى بما فيه تركيا وإيران[1] فما هي إذن الدلالة الأصلية للفظ؟

تأصيل اللفظ

يستخدم لفظ سريان في اللغة العربية المحكية، كما استخدم في الأدب المسيحي المكتوب بالعربية منذ القرن التاسع الميلادي دالا على صيغة الجمع. وورد في كتب التاريخ العربية ملحقا به علامة جمع المذكر السالم، الواو والنون أو الياء والنون، والمفرد المذكر والمؤنث سرياني وسريانية على التوالي، ومثال ذلك: سريانيون وسريانيين

---

[1] د. جورج عطية، "الأثر السرياني في الحياة الفكرية والعلمية في بلاد الشام" (الندوة الأولى من أعمال المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام، 1986) 1.

سريانيّ وسريانيّةويستخدمون اللفظ ذاته صفة للغتهم..[2] ومازال أهل معلولا في جبال القلمون في سوريا يصفون أنفسهم بلغتهم بأنهم "سريون". وترد هذه اللفظة الأخيرة في معجم ابن بهلول (ت 963 م) بمعنى السوري السوري.[3]

---

[2] هنا نماذج من استخدامهم للفظ:

"إن أوّل الملوك ملوك السريانيين بعد الطوفان. وقد تتوزع فيهم وفي النبيط فيم الناس من رأى السريانيين هم النبيط ومنهم من رأى أنهم

"وكان أهل نينوى ممن سمينا نبيطا وسريانيين والجنس واحد واللغة واحدة ، وإنما بان النبيط بأحرف يسيرة والمقالة واحدة."

المسعودي، مروج الذهب 1 ، 233 .

"الكلدانيون وهم السريانيون..."

المسعودي، التنبيه والإشراف 11 .

إخوة لولد ماس بن نبيط ومنهم من رأى غير ذلك."

المسعودي، مروج الذهب 129 .

"إن هذه الجزيرة كلها...لسانها واحد سرياني

المسعودي، التنبيه والإشراف 79 .

"اللسان السرياني هو اللسان الأول لسان آدم ونوح وابراهيم عليهم السلام وغيرهم من الأنبياء."

السعودي، التنبيه والإشراف 69 .

"أول من وضع الكتاب السرياني وسائر الكتب آدم عليه السلام."

الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب 1 .

"إن لغة العرب المستعربة وهم بنو قحطان بن عابر وبنو اسماعيل كانت السريانية أو العبرية لأن لغة عابر واسماعيل كانت سريانية أو عبرانية."

القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا ج1 ، 318 .

"حدثت أن قريشا وجدوا في الكركن كتابا بالسريانية فلم يدروا ما هو حتى قرأه لهم رجل من اليهود."

ابن هشام، سيرة بن هشام 208 .

إن ورود اللفظ في اللغات الأوربية الحديثة الانكليزية والفرنسية والإسبانية والإيطالية دالا على كل من السرياني والسوري يشير إلى أصله اليوناني "سوريوي" ولاحقته اللاتينية النون. ويقول المختصون: إن اليونانية استعارت اللاحقة نون النسب من اللاتينية في وقت من الأوقات. يمكننا إذا قياس لفظ سريان على صيغة يونان وروومان وطليان وألمان وأمريكان وغيرها. إن صيغة هذه الألفاظ معربة وليست عربية بل أوربية، وكذلك الأمر بالنسبة للفظ سريان. ومما يدل على أن لفظ سريان غير عربي هو إضافة العرب لاحقة جمع المذكر السالم "ون" أو "ين" إليها في الوقت الذي تدل فيه على الجمع بدون هذه اللاحقة. إنه من الصحيح أن بعض أسماء القبائل العربية مثل قحطان وعدنان وذبيان، واسم السودان (الذي دل عندهم أصلا على أفريقيا السوداء) ومثله البيضان والصفران (بلاد البيض والصفر)،هي أسماء دلت على قبائل أو شعوب ولكنها مع ذلك لا تشبه لفظ سريان. إن النون في لفظ سريان هي للنسبة إلى بلد (أي سوريا) وليست "ان" في الألفاظ العربية كذلك. إنه من السهل أن نفسر سقوط الواو من لفظ "سوريان" في النطق العربي على ضوء قاعدة التقاء الساكنين، الواو والراء. إن هذه الواو تظهر في الصيغة السريانية للفظ ܣܘܪܝܐ (ويخفف إلى ܣܘܪܝܐ أو ܣܘܪܝܐ) لأن السريانية لا تخضع لقاعدة التقاء الساكنين العربية. إن الصيغة السريانية للفظ تتألف من اسم سوريا (اليوناني) ملحقا به ياء النسب (السريانية)، وصيغة "سريان" (= سوريان) تتألف من اسم سوريا (اليوناني ملحقا بها النون (اللاتينية) التي تقوم مقام ياء

وعن زيد بن ثابت كاتب الرسول: "أمرني رسول الله (ص) أن أتعلم السريانية قال: إني لا آمن يهود على كتابي فما مر بي نصف شهر حتى تعلمت وحذقت فيه فكنت أكتب له إليهم وأقرأ لهم."
برهان الدين الحلبي، السيرة الحلبية ج3 ، 453 .

[3] ينص معجم ابن بهلول: ܣܘܪܝܐ: ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܬܘܪ ܘܫܡܗ ܣܘܪܝܐ سوري.

النسب في كل من العربية والسريانية. إن هناك إجماع على أن اللفظ هو صيغة نسب إلى سوريا. يقول الدكتور جورج عطية: "...ويجمع العلماء على أن السريانية جاءت نسبة إلى سوريا."[4] ويقول أنيس فريحة: "...والسريانية والسريان هي أصلا لغة سوريا وشعب سوريا."[5] وينص معجم سميث على أن اللفظ نسبة إلى سوريا.[6] بل إن آباء الكنيسة السريان قالوا بذلك أيضا. يروي ابن العبري (ت 1286) حكاية سورس الذي قتل أخاه وملك على البلاد التي دعيت سوريا نسبة إليه ثم يقول: إن السريان نسبوا إلى سوريا. ويقول البطريرك ميخائيل الكبير في تاريخه: "...إننا بعون الله سنذكر أخبار الممالك التي أقيمت في القديم بفضل أمتنا الآرامية أي أبناء آرام الذين أطلقت عليهم تسمية *سريان أي سكان سوريا*."[7] يقول موشي باركيفا (قرن 11): "*إن السريان من سوريا*" "ܗܘܢܘܢ ܡܢ ܐܝܢ ܐܘ ܗܘܢܘ ܐܣܘܪ"[8] ويقول يشوع بارنون (قرن 8): "دعيت الجزيرة سوريا من الملك سورس الذي بعد أن قتل أخاه ملك على ما بين النهرين ودعيت كل البلاد الخاضعة لسلطانه سوريا. وكان السريان يدعون قديما آراميين."[9]

---

[4] د. جورج عطية، "الأثر السرياني في الحياة الفكرية والعلمية في بلاد الشام في العهد البيزنطي" *الندوة الأولى من أعمال المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام* (عمان: 1986) 140 .

[5] أنيس فريحة، دراسات تاريخية 222 .

[6] R. Rayne Smith, Syriac Dictionaary (First ed. 1903; Oxford: clarendon, 1957) 370.

[7] تاريخ ميخائيل الكبير ف 13 ، 442 .

[8] Fol. 54 a Mbk reasons why in the Greek version instead of Naaman the Aramaian was substituted by Naaman the Syrian. He said, for the Syrians are from the region of Syria.

[9] اقتباس: السمعاني، *فرائد الآداب السريانية*، 9 .

ما هي سوريا التي إليها نسب لفظ سريان؟ ما حدودها ومتى وجدت ومن صاغه ومتى وبأي دلالة؟ إنها سوريا وآسوريا التي صاغها اليونان بمعنى آثور منذ القرن السادس قبل الميلاد، وشملت دلالتها رقعة بلاد الهلال الخصيب.

متى استعمل السريان أنفسهم اسم "سريان"؟ بما أن هذه الصيغة لاتينية فمن المنطقي القول أنها لا يمكن أن تكون قد وصلت إلى مسامع السريان قبل الفتح الروماني لسوريا عام 64 ق.م. أما الصيغة السريانية "سوريويي" **ܣܘܪܝܘܝܐ** فإن مشابهتها لصيغة يونانية هي "سوريوي" والهيمنة اليونانية على المنطقة منذ عهد الاسكندر حتى الفتح الروماني يحمل على الظن بأنها استخدمت خلال تلك الفترة. على أن هذا الظن يجب أن يظل مقيدا بتحفظ صارم لأن الوثائق الكتابية السريانية قبل الميلاد _ وهي شحيحة جداً – لا تشهد لهذه الاسم. علاوة على ذلك، أقدم الوثائق الأدبية السريانية وهي الترجمة البسيطة للكتاب المقدس والأناجيل السريانية القديمة لا تشهد لهذه التسمية. إن البسيطة تترجم عبارة "نعمان الآرامي" في 2 ملوك 5 : 20 ب "نعمان الآدومي" (وهي على الأغلب تصحيف أو تحريف ناجم عن تشابه حرفي الراء والدال في النص العبري الذي ترجمت عنه البسيطة). أكثر من ذلك، إنها تترجم عن اليونانية "نعمان سوروي" (= السرياني) في لوقا 4 : 27 ب "نعمان الآرامي" وليس ب "نعمان سوريويو". هل يدل ذلك على أن هذه التسمية لم تكن قد أخذت طريقها إلى ألسنة السريان وأقلامهم بعد؟ إن شيوعها التام واستخدامها العفوي اللاحق منذ بدايات ازدهار الأدب السرياني في عصر مار أفرام السرياني في القرن الرابع، إلى درجة تكاد تمحو التسمية الآرامية، يعلق الحكم في ذلك حتى اكتشاف وثائق كتابية تشكل سندا لحكم معقول أو رأي مقبول.

سوريا، أصلا، هي آشور

إن العلاقة الدلالية واللفظية بين اسم سوريا وآشور هي من الجلاء والقوة بحيث يصبح اعتبارها مصادفة ضربا من غض النظر عن قوانين اللغة ووقائع التاريخ. لقد ذهب بعضهم إلى أن اسم سوريا تحريف لاسم الحوريين أو من لفظ خارو في الكتابات المصرية القديمة أو من صور أو من سريون الذي هو اسم آخر لجبل حرمون.[10] لكن تأصيل اسم سوريا في آشور له من الدلائل والبينات ما تفتقر إليه المذاهب الأخرى افتقارا تاما. فقد ظهر اسم سوريا وآسوريا في التاريخ اليوناني منذ القرن السادس أو أواخر السابع قبل الميلاد مترادفين أحيانا وبدلالة تشمل أحيانا ما يسمى ببلاد الهلال الخصيب (التفصيل أدناه).[11] وقد عبر الاسم عن وحدة لغوية وثقافية لهذه الرقعة ما زالت ماثلة حتى اليوم. كما عبر، إلى حد بعيد، عن وحدة سياسية لهذه الرقعة خلال فترة بدأت منذ القرن الثامن في العهد الآشوري واستمرت خلال العهد البابلي والعهد الفارسي الإخميني ثم اليوناني السلوقي.

لقد بدأت قوة الامبرطورية الآشورية تشتد وتتعاظم منذ القرن التاسع قبل الميلاد مع حكم آشور ناصربال حتى بلغت أوج قوتها وعظمتها مع قيام الأسرة السرجونية في القرن الثامن. لقد فرضت هيبتها وسلطانها المطلق على الهلال الخصيب بمجمله، بل إنها استولت على مصر. وساعدت على توحيد المنطقة لغويا بتبني الآرامية لغة رسمية إلى جانب الآشورية القديمة وباتباع سياسة النقل السكاني التي تعرف بالسبي. لقد أصبحت امبرطورية آرامية اللغة تحكم المنطقة باسم آشور. "ولم يشهد

---

[10] يوسف الدبس، تاريخ سوريا (ج 1 ؛ بيروت: - 1993) 12 . انظر أيضا : مزمور 29 : 5 – 6 ؛ إرميا 18 : 14 ؛ تثنية 3 : 9 ؛ 4 : 48 .

[11] Lamia Rustum Shehadeh, "Syria 11: "The Arab Conquest to the Present: A Geo-historical Study" NEST VIII/2, (1987) 27. See also: Richard N. Frye, "Syria and Assyria: Ssynonyms" JNES 51 no. 4 (1992) 281.

العالم امبرطورية بهيبتها وعظمتها حتى ذلك الزمن."[12] إن الدور التأسيسي الذي لعبته آشور في توحيد المنطقة لغويا وسياسيا يسمح بالقول: إن ورثة هذه الامبرطورية، البابليين، الفرس، السلوقيين، لم يزيدوا كثيرا على مجرد ترميم أو توسيع لبنيان سياسي لغوي ثقافي أرسى أسسه الآشوريون. إن إطلاق ورثة المنطقة عليها اسم آشور (سوريا، آسوريا، آثورا) يبدو في ضوء الهيمنة السابقة لآشور عليها من قبيل تسمية الأشياء بأسمائها.

بعد أن أسقط كورش الأول بابل عام 539 ق.م قسم الفرس الإخمينيون امبرطوريتهم المترامية الأطراف من الهند إلى مصر، إلى مرزبانات، وأصبح الهلال الخصيب بموجبها مرزبانة آثورا وبابل. ويذكر هيرودوت (قرن 5 ق.م) أنها قسمت إلى مرزبانتين: المرزبانة التاسعة من "بابل وسائر أسوريا"، والمرزبانة الخامسة التي يرجح أنها ضمت منطقة غرب الفرات (III, 91). ويظهر أن اسم آثورا يترجم في النقوش الفارسية إلى الأكادية ب "عبر نهري" ويظن بأن المقصود من هذا منطقة غرب الفرات، ولكن ثمة ما يشير إلى أنها ضمت مناطق من ما بين النهرين أيضا.[13] وقد دعي شعب آثورا بالآثوري: ورد في نقش على أحد قصور داريوس الأول (521 – 486 ق.م) في سوسه ما يلي: "هذا خشب الأرز من جبل لبنان. جلبه الشعب الآثوري من هناك إلى بابل."[14]. وهناك وثائق تاريخية معاصرة لهذه الفترة ومتأخرة تدعو اللغة الآرامية بالآسورية أو الآشورية باللغات اليونانية والمصرية والعبرية. يقول ريتشارد ستاينر: "كانت الكتابة الآرامية غالبا تدعى "آسورية". يشهد هذا للوعي المستمر أن هذه اللغة

[12] Illustated Dictionary and Concordance of the Bible (ed. Geoffrey Wigoder; Jerusalem: Jerusalem Publishing House, 1986) 682.

[13] A. F. Rainey, " The Satrapy "Beyond The River," *The Australian Journal of Biblical Archaeology*, Vol. 1. No. 2. (1969) 55.

[14] F. Rainey, 54.

تطورت إلى كيان مستقل خلال الفترة الآشورية. لقد استخدم الكتاب اليونانيون مصطلح "كتابة آسوريا" أو "كتابة سوريا" ليصفوا الكتابة الآرامية (Herodotus 1V.87; Xenohon, Cyropaedia V11.iii.15; 21st letter of Themitocles iv.50; etc.). ويرد مصطلح مشابه في كتابة إخبارية ديموطيقية [مصرية] لوصف كتابة (ولغة) درج يتضمن بنودا قانونية صدرت عن داريوس الأول. وفي تاريخ تال ترد عبارة "كتاب آشوري"، أي "كتابة آشورية" في الأدب التلمودي (Bab. Tal. Sanhedrin 12b, etc.) لوصف الحروف اليهودية المربعة التي حلت محل الحروف العبرية القديمة." [15] وفي التلمود يرد أن ساليق، عاصمة السلوقيين، هي آشور.[16] وفي هذه الفترة، أي القرن السادس يظهر اسم سوريا وآسوريا في التاريخ اليوناني.[17] ثم كان فتح الإسكندر المكدوني 330 ق.م. وبعد وفاة الإسكندر قامت المملكة السلوقية 311 ق.م. وسمت المنطقة بسوريا وآسوريا. يقول اسرائيل ولفنسون: "ولما تولت اليونان على هذه البلاد بعد موت الإسكندر في 330 ق.م. وهم المعروفة دولتهم بالسلوقية أطلقوا عليها كلها اسم آسوريا من آشور ثم اختصروه إلى سوريا وكان قدماء اليونان يخلطون بين الاسمين."[18] وقد أورد سميث قول رينان: "..وأخيرا اسم آرام بدل في زمان الملوك السلوقيين باسم سوريا التي ليست إلا اختصار آسوريا أي آثور، وهو اسم عام كان يطلق على آسيا الداخلة كلها."[19]

[15] Richard C. Steiner. "Why the Aramaic was called "Assyrian" in Hebrew, Greek, and Demotic," Orientalia 62 (Nova Series, 1993) 80.

[16] Richard C. Steniner, 80.

[17] Lamia Rustum Shehadeh, "Syria 11: The Arab Conquest to the Present: A Geo-Historical 27 Study" NEST V111/2, (1987)

[18] اسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، المقدمة.

[19] إقليميس يوسف داود، اللمعة الشهية، 12 .

وقد ورد لفظا سوريا وآسوريا مترادفين عند مجموعة من المؤرخين اليونانيين: هيرودوت (قرن 5) و كسونوفون، ايراستوتنس، لوسيان وسترابون.[20] وقد رادف يعقوب الرهاوي (ت 708) مطران الرها السرياني بين سوريا وآثور.[21] وفي تحديد يشوع بارنون (قرن 8) يدخل ما بين النهرين والجزيرة ضمن سوريا.[22] ويشهد على مرادفة اليونانيين بين سوريا وآسوريا مجموعة كبيرة من الدارسين الشرقيين والغربيين. يقول الأب لامانس إن اليونانيين استعملوا سوريا وآسوريا للدلالة على آثور.[23] يقول فؤاد أفرام البستاني: "ومن المعتقد أن التسمية [آسوريا] التي أطلقها هيرودوت تعني في ذهنه سكان سوريا الطبيعية."[24] وإلى مثل ذلك يذهب يوسف الدبس.[25] ويقول السمعاني: "بعض قدماء اليونان وغيرهم يطلقون اسم سوريا على ما بين النهرين أيضا وأرمينيا وبعض بلاد فارس فكان اسم سوريا عندهم مرادفا لاسم آسوريا مملكة الآشوريين."[26] آخذين الاستخدام الترادفي أحيانا ل سوريا وآسوريا عند اليونان بعين الاعتبار اعتقد كثير من الدارسين ومنهم رينان الشهير بأن سوريا ليست إلا اختصار آسوريا. وقد حذا حذو رينان كثيرون ومنهم توما أودو صاحب المعجم السرياني الشهير إذ يقول: "إن لفظ سرياني وسوريا

---

[20] Strabo, 2.1.31; Senohon, Anab., 1.4.19; Cyropaedia, V.iv.51; Hermes, 1871, 452; Lucian (Loeb Classical Library), vol. iv, p. 339, n.2.

[21] يعقوب الرهاوي، هكساميرون (الأيام الستة) (إعداد آرثر هايليت؛ هيلسبغ فورت، 1892) 41.

[22] اقتباس السمعاني، فرائد الآداب السريانية، 9 .

[23] مجلة لسان المشرق، بغداد، (آذار 1951) 119 . اقتباس نعمة الله دنو.

أيضا: يوسف الدبس، تاريخ سوريا (ج1 ؛ مج 1 ؛ بيروت: -، 1893) 11 .

[24] فؤاد أفرام البستاني، دائرة معارف البستاني (ج 14 ؛ بيروت: -، 1983) 81 .

[25] يوسف الدبس، تاريخ سوريا (ج1 ، مج 1 ؛ بيروت: 1893) 2 و11 .

[26] السمعاني، فرائد الآداب السريانية ، 9 .

صاغه اليونان من آثور وآثوريا لأن دولة الآشوريين كانت سائدة على جميع بلاد ما بين النهرين وسوريا.[27] وتبنى أوجين منا صاحب المعجم السرياني العربي الفكرة ذاتها.[28]

أما عن العلاقة اللفظية بين اللفظ اليوناني سوريا واللفظ المحلي أششور أو آشور أو آثور فلا يشكل سقوط الهمز من سوريا أو إبدال السين من الشين أو الثاء مشكلة لغوية. إن الشين العبرية في آشور مقاربة في اللفظ للسين العبرية ولهما رمز واحد، ولا يميز بين لفظ الحرفين سوى نقل نقطة من كتف الحرف الأيمن إلى كتفه الأيسر. وعلاوة على ذلك حروف الشين والسين والثاء متبادلة في اللغات السامية والأمثلة كثيرة معروفة لا حاجة لذكر أي منها. فلتبادل هذه الحروف ولخلو اليونانية من الشين كان من الطبيعي أن تلفظ الشين سينا. أما إسقاط الهمز من أول لفظ فله أمثلة كثيرة وحسبنا أن نذكر أن اسم اليونان يبدأ أصلا بهمزة فيقال أيونيين، والاسم الذي أطلقه اليونانيون على مصر إيجيبوس (أيجبت بالانكليزية) سقط همزه في لفظ "قبط". ومن الأدلة على أن لفظ سوريا مخفف من آسوريا عند اليونانيين هو الاستخدام الترادفي للفظين عند كتبة اليونان.[29] إضافة إلى ما تقدم يدل على أصالة الهمز في سوريا بقاؤه في لفظ "آسوريك" الأرمني الذي يطلقونه على سوريا المعاصرة، ووجوده في آثورا الفارسية المذكورة أعلاه. إن الأدلة الواضحة والكثيرة المذكورة تسمح لنا بتفسير تمييز الترجمة السبيعينية اليونانية (قرن 3 و 2 ق.م) في الدلالة بين سوريا وآسوريا بأنه يندرج ضمن ظاهرة التخصيص الدلالي في اللغة. لقد خصص المترجمون لفظ آسوريا للدلالة على آشور القديمة، ربما بحكم معرفتهم أنه الاسم الأصيل الأقدم، واستبقوا لفظ سوريا للدلالة على سوريا السلوقية التي عاصروها. إن تخصيص كل صيغة من صيغتي الاسم الواحد سوريا

[27] توما أودو، كنز اللغة السريانية (ط2 ؛ ستوكهولهم: الاتحاد الآشوري، 1979) المقدمة.

[28] يعقوب أوجين منا، قاموس كلداني عربي (بيروت: مركز بابل، 1975) المقدمة.

[29] A. F. Rainey, 55. See also: Lamiah Rustum Shehadeh, 28.

وأسسوريا بدلالة مستقلة له نظير في تخصيص الانكليزية لاسم كوبتيك للقبطي المسيحي المصري واسم "ايجيبشيان" للمصري على وجه العموم، رغم أنهما أصلا اسم واحد يوناني الأصل.

ترادف السرياني والآشوري

كما أن الألفظ سوريا وآسسوريا وآثورا وآسورستان هي تنويعات لفظية لآشور فكذلك الألفاظ سرياني وسوري وآسوري وآسورستاني هي تنويعات لفظية لآشوري. إن هذا التنويع اللفظي ناجم عن لفظه بألسنة متنوعة: اليوناني واللاتيني والفارسي والأرمني وأخيرا السرياني. لقد غطى على تسميات أخرى شهيرة مثل كلدانيين وبابليين وآراميين وأنباط وكنعانيين وفينيقيين وغير ذلك من أسماء محلية وجدت قبله دالة على مجموعة بعينها من سكان الهلال الخصيب. ولقد توسع انتشار تسمية السريان مرادفة لاسم آرام منذ القرن الثالث ق.م عندما ترجمت السبعينية "نعمان الآرامي" ب " نعمان سوروي" (= السرياني، أي الذي من سوريا) (2 ملوك 5 :4 ؛ لوقا 4 :27).

في القرن الخامس قبل الميلاد يرد عند هيرودوت: "إن الذين يسميهم اليونانيون سوريوي يسميهم البرابرة أسسوريوي" (vii 63) . إن عبارة هيرودوت هذه تنسجم تماما مع حقيقة تسمية الأرمن والفرس للسريان بآسوري أو آثوري، ولكن لا يمكن التأكد مما إذا كان لفظ البرابرة عنده الذي استخدم في اليونانية للدلالة على كل ما ليس بيوناني، يشمل السريان أيضا في هذا السياق. لا يمكن الجزم إذا كان السريان المعاصرين لهيرودوت قد أطلقوا اسم "أسسوريوي" على أنفسهم، ولكن لوسيان السميساطي في القرن الثاني الميلادي قال عن نفسه في كتابه آلهة سوريا باليونانية: "أنا أسسوريوي".[30] ومكروبيوس من القرن الخامس الميلادي يصف أهل بعلبك بالآشوريين.[31] وإذا كان من الصعب تحديد دلالة لفظ "الأسسوريوي" اليوناني في القرون

[30] Richard Frye "Assyria and Syria: Synonyms" JNES 51 no. 4 (1992) 283.

وإذا كان من الصعب تحديد دلالة لفظ "الأسسوريوي" اليوناني في القرون الميلادية ومعرفة ما إذا دل على سكان غرب الفرات من الهلال الخصيب أم شمل شرقه أيضا فإن ثمة قرينة في كتاب هيرودوت تظهر أن "الأسوريوي" تدل على سكان الهلال الخصيب جميعا. في تعداد لأسماء الشعوب التي أخضعها الفرس يظهر اسم ال "أسوريوي" (= الآشوريين) إلى جانب االساكيين والهنود والأثيوبيين. فلو كان ال "سسوريوي" (= السريان أو السوريين) غير ال "أسوريوي" لذكروا أيضا في السياق المذكور. يورد هيرودوت على لسان مارديناس بن كوبرياس مخاطبا احشويروش الامبرطور في مؤتمر عقد لتداول أمر الحرب مع اليونان ما يلي: "...لقد فقت يا سيدي الامبرطور ليس الفرس الأحياء وحسب بل هؤلاء الذين لم يولدوا بعد أيضا. كل كلمة تفوهت بها هي جلاء الحق ونصاعة الصدق ولكن أجلها وأجلاها وأنصعها وأروعها قراركم بوضع حد أبدي لسخرية ذلك النفر التافه من اليونانيين الساكنين في أوربا بنا. إنه لمن العار علينا أننا بعد أن أخضعنا وأذللنا الساكيين والهنود والأثيوبيين والآشوريين وغيرهم من الأمم الجبارة لا لذنب ارتكبوه في حقنا ولكن لتوسيع امبرطوريتنا؛ نسمح أن تمر إهانة الإغريق لنا بلا عقاب." [32] وسبق أن رأينا في اقتباس أعلاه أن مجموعة من كتبة اليونان قبل الميلاد وصفوا اللغة الآرامية السريانية بأنها آشورية وكذلك فعل المصريون في القرن الخامس قبل الميلاد. وفي التلمود البابلي بعد الميلاد يرد وصف الربانيين اليهود

[31] Ricahard Frye, 283.

[32] Herodotus, The History of Herodotus (ed. Manuel Komroff; Trans. George Rawlinson; New York: Tudor Publishing Company, 1941) 358-359. See also: Herodoti, Historiarum Libri IX. (ed. Tthomas Gaisford; Tom 1; Oxonil: Impensis Joannis Henrici Parker; 1940)

للحروف الآرامية المربعة بأنها "كتوب آشوري".[33] وبآسوري وصفها الأرمن ومازالوا.[34] إذا كانت الآرامية تدعى آشورية وإذا كانت قد دعيت سريانية باللاتينية فليس من الصعوبة الاستنتاج أن صفة سريانية وآشورية تنويعان لفظيان لاسم واحد. إنه استنتاج يجري في سهولته مجرى القول: "كل إنسان فان – سقراط إنسان _ سقراط فان."

إضافة إلى ذلك فإن سكان المنطقة الهلالية الناطقين بالسريانية سموا بآشوريين بالفارسية في نقش لداريوس الأول من القرن الخامس قبل الميلاد. ورد في النقش: " جلب خشب الأرز هذا من جبل لبنان. جلبه الشعب الآشوري إلى بابل."[35] ويبدو من شاهد سبق أن اقتبسناه أن الفرس في القرن 16 م يسمون السريان المجاورين لهم بآسوري.[36] وكذلك تطلق الأرمنية على الآراميين آسورستانيك وهي تستخدم لفظ آسوري صفة للغة السريانية والسرياني والآشوري.[37]

ويترجم الكتاب المقدس الأرمني عبارة "عمان الآرامي" (2 ملوك 5 :20) إلى "نعمان آسور". تثبت الأرمنية بهذه الترجمة وبإطلاقها اسم آسوري على كل من السرياني والآشوري عدة حقائق: أولا، إن السرياني والآسوري هما تنويعان لفظيان للفظ واحد بلغتين مختلفتين. ولم يكن أصلا أي دلالة مختلفة للتنويعين اللفظيين. خصت اليونانية عند الترجمة السبعينية لفظ السرياني بدلالة ساكن سوريا السلوقية أي آشور

[33] Richard C. Steiner, "Why the Aramaic Script Was Called "Assyrian" in Hebrew, Greek, and Demotic," Orientalia V. 62 Nova Series, Fasc. 2 (1993) 80.

[34] Richard Frye 285.

[35] A. F. Rainey, "The Satrapy "Beyond the River" The Australian Journaal of Bilical Archaeology 1. No. 2 (1969)54.

[36] شرف خان البدليسي، شرف نامه (بعداد : 1953) اقتباس: زيا كانون 104 .

[37] Richard Frye, 285.

الكبرى، وخصت لفظ أسسور بآشور القديمة أو باسم آشور بن سام. بينما حافظت الأرمنية على شكل اللفظ آسور لكل الحالات أما الدلالة المقصودة فيوضحها السياق.

خلاصة القول، إن الفرق بين لفظي سوري وسرياني هو كالفرق بين لفظي عبري وعبراني وروماني وروماني وأمريكي وأمريكاني. والفرق بين لفظي آسوري وسرياني هو كالفرق بين إيطالي وطلياني وأيوني ويوناني و (من بعض الوجوه) أوصمللي وعثماني.

شمولية دلالة لفظ سريان

كما أظهرت الشواهد السابقة علاقة لفظية بين "سوريوي" (= سريان) وأسوريوي" وآسوري وآشوري وعلاقة دلالية شاملة لسكان الهلال الخصيب، أي آشور الكبرى، فكذلك يعكس كل من الأدب العربي والأدب السرياني هذه الدلالة الشمولية. فالكلدان يوصفون في الأدب السرياني بأنهم السريان القدماء: ܟܠܕܝܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܣܘܪܝܝܐ ܩܕܡܝܐ.[38] ويرادف ابن العبري (ت 1286) بين اللأنباط والسريان والكلدان في قوله: "الأنباط سسريانيون كلدانيون ولغتهم السريانية.[39] وفي المصادر العربية القديمة يغطي اسم "السريانيين" كلا من النبط والبابليين والكلدان والنماردة يقول اليعقوبي: "...وكان أول الملوك بعد الطوفان بأرض بابل ملوك السريانيين."[40] ويربط المسعودي بين السريانيين والنبط و"ملوك العراق من النماردة" فيؤكد أن "العراق أشرف المواضع التي اختارها ملوك الأمم من النماردة وهم ملوك السريانيين الذين تسميهم العرب النبط"[41] ومن الواضح أن الملوك النماردة في هذا النص هم ملوك بابل وأكد وآشور. إن هذه الدلالة مؤسسة على تكوين 10 :10 –11 الذي ينص: "وكان ابتداء

[38] J. Payne Smith, 370.

[39] ابن العبري، تاريخ مختصر الدول

[40] اليعقوبي (أحمد بن يعقوب)، تاريخ اليعقوبي 68 .

[41] المسعودي، التنبيه والإشراف 23 .

هذه الدلالة مؤسسة على تكوين 10 :10 –11 الذي ينص: "وكان ابتداء مملكته [نمرود] بابل وأرك وأكد وكلتة في أرض شنعار. من تلك الأرض خرج آشور وبنى نينوى ورحوبوت عبر وكالح" ويوحد المسعودي بين أهل نينوى والسريانيين والنبيط فيقول: "وكان أهل نينوى ممن سمينا نبيطا وسريانيين والجنس واحد والمقالة واحدة وإنما بان النبيط عنهم بأحرف يسيرة والمقالة واحدة. يبدو من المسعودي أنه رغم إطلاق العرب لفظ نبيط على بعض من السريان فإن التطابق شبه التام في وصفه لكل من المسميين يشكل، على الأقل، أساسا قويا للاعتقاد بأن اسم السريان عم النبيط أيضا، خاصة أن ابن العبري يقول عنهم ببساطة: "الأنباط سريانيون كلدانيون..."

ترادف آراميين وسريان وآشوريين

يتطلب فحص علاقة لفظ سريان بلفظ آرام وقفة خاصة بسبب نشوء علاقة خاصة بين اللفظين. تكمن خصوصية هذه العلاقة تحديدا في الاستخدام الترادفي للفظين في الأدب اليوناني واللاتيني (وبالنتيجة في اللغات الأوربية الحديثة) والكتاب المقدس العبراني والسرياني الشرقي منه والغربي، والأدب الأرمني والفارسي. سنبين فيما يلي أن تطورا دلاليا بدأ يطرأ على لفظ آرام ومشتقاته منذ القرن السادس قبل الميلاد، أي بعد سقوط بابل ونينوى وآشور، فاتسعت دلالته لتتطابق مع دلالة سريان وآشوريين الشاملة لسكان الامبرطورية الآشورية على امتداد الهلال الخصيب. بعد أن دل لفظ آرام وآراميين على قوم غرب الفرات في نقوش تغلات بلاصر الأول في القرن الثاني عشر قبل الميلاد نراه يستخدم مرادفا للفظ سريان وآشوريين منذ القرن السادس قبل الميلاد، شاملا كل سكان الهلال الخصيب الناطقين بالآرامية التي أصبحت وقتها اللغة الرسمية للمنطقة في عهد الإخمينيين. خلال هذه الفترة انتشرت اللغة الآرامية في المنطقة فذابت فيها هوية الحثيين والميتانيين على سبيل المثال لا الحصر، كما ذابت هوية السومريين في اللغة البابلية قبل ذلك. قبل انتشار الآرامية ، كان اسم "حاتي" يدل في الوثائق

الآشورية على منطقة غرب الفرات، أما بعد ذلك فإن اسم آرام غطى المنطقة الهلالية كلها تقريبا كما سنرى.

دلالته في الأدب الآرامي السرياني

في أقدم تحفة أدبية باللغة الآرامية تعرف بقصة أحيقار يرجعها المختصون إلى القرن الخامس قبل الميلاد نرى أن أحيقار وزير سنحريب الآشوري (705 – 681 ق.م) يدعى آراميا، وكذلك دعي يهود الألفانتين الناطقين والكاتبين بالآرامية في مصر في الزمن ذاته. يستنتج ميلارد من ذلك أن الهوية الآرامية القديمة كانت في هذا الزمن قد أصبحت فضفاضة ضبابية وأن لقب آرامي بدأ يطلق على من يتكلم الآرامية.[42] وفي العصر المسيحي نجد صفة آرامي مرادفة للسرياني سواء عند السريان شرق الفرات أو غربه. يستخدم لفظ آرامي صفة للأفراد أو اللغة. توصف اللغة، مثلا، بأنها آرامية أو سريانية على الترادف، أو بالآرامية السريانية أو السريانية الآرامية دون أي ظل من فارق أو تمييز، ومازال هذا الاستخدام الترادفي مستمرا حتى اليوم. في القرن السادس الميلادي يصف مار يعقوب السروجي مار أفرام الذي اشتهر بلقب السرياني بأنه "أصبح إكليلا للأمة الآرامية" ܗܘܐ ܘܗܘܐ ܟܟܠܠܐ ܟܟܘܟܐ ܐܘܡܬܐ ويدعو تلميذاته بالآراميات ܐܘܡܬܐ.[43] على أن السياق يخلو من قرينة تعين على معرفة ما إذا كانت الدلالة المقصودة واسعة شاملة أم ضيقة. وفي القرن الثاني عشر نجد ميخائيل الكبير (ت 1199) يصف الآشوريين والكلدان بالسريان في موضع، ܣܘܪܝܐ ܘܟܠܕܝܐ[44] ويبدو كأنه يقصر السريانية على أبناء آرام في موضع آخر. يقول في عنوان أحد فصول تاريخه:

[42] A. R. Millard, "Arameans," in *The Anchor Bible Dictionary,* ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 1:347.

[43] يعقوب أوجين منا، المقدمة 15 .

[44] Patriarche Jacobite D'antioche (ed. J. B. Chabot), Chronique de Michel le Syrien (Bruxelles: Culture et civilisation, 1963) 17.

"نكتب بعون الله أخبار الممالك التي قامت قديما في أمتنا، الآراميين أبناء آرام الذين سموا سريانا أي أبناء سوريا..." ثم يرد عنده: "أما الآراميون فمن آرام. إنهم الذين يسميهم اليونانيون سريانا" و"أيضا يقول [يوسابيوس] عن الكلدان أولئك الذين منهم الآشوريين والآراميين الذين هم السريان [أو: سريان]" ܗܵܐ ܕܟܬܒ ܐܲܚܢ. ܗܘ ܘܐܝܢ ܐܚܘܗ ܕܐܘܪܗܝ ܗܘ ܘܐܚܘܗ ܕܐܪܡܝ ܗܘ. نص هذه الجملة الأخيرة مدعاة للالتباس، فإنه من الممكن إرجاع صفة السريان فيه إلى كل من الآشوريين والآراميين – وهذا وارد باعتبار وصفه للآشوريين بالسريان في ص 17 – ومن الممكن أن تقصر على الآراميين وحدهم "الذين يسميهم اليونانيون بالسريان" على حد قوله. إذا كان المعنى الثاني هو المقصود عند المؤلف فإنه يعكس بجلاء الالتباس الحاصل حتى الآن في كثير من اللغات حول هذه المسألة. على أن الواضح الذي لا لبس فيه عند ميخائيل الكبير هو أنه يفهم من لفظ الآراميين نسل آرام بحسب جدول الأنساب في التوراة. ورغم نصه على أن "الآراميين هم الذين يسميهم اليونانيون سريانا" فإن دلالة لفظ سريان عنده يدخل فيها الآشوريون والكلدان. سنرى لاحقا إن لفظ آرام عند اليونانيين قبل الميلاد اكتسب دلالة شاملة تطابقت مع دلالة لفظ سريان وآشوريين الذي وصف به سكان الهلال الخصيب كله.

الكتاب المقدس العبري

يعكس الكتاب المقدس العبري توسعا في دلالة آرام. وهو ينسجم في هذا التوسع مع الوثائق الآرامية العائدة للقرن الخامس قبل الميلاد: قصة أحيقار ووثائق الألفانتين في مصر. فهو مثلها يتضمن ما يشير إلى عموم التسمية الآرامية على اليهود والآشوريين. وإذا تذكرنا أن سبب هذا التوسع في دلالة آرام وآراميين ترجع، جزئيا على الأقل، إلى تحول الآرامية إلى لغة الآشوريين المحكية منذ القرن 7 ق.م أيام سنحريب، على الأقل (2 ملوك 18 :26)، وأن الآرامية احتلت محل العبرية على ألسنة العبريين خلال

السبي وبعده، أي منذ القرن 6 ق.م، وأن آخر تنقيح أو إعادة كتابة للكتاب المقدس العبري تمت خلال السبي وبعده بحسب نتائج الدراسات الكتابية النقدية الحديثة، أصبح من الممكن فهم هذا التطور الدلالي للفظ في الكتاب المقدس. ينعكس توسع دلالة آرام وآراميين في الكتاب العبري من ثلاثة أوجه: تسمية بعض من العبريين بآراميين، وتسمية ما بين النهرين، مركز القلب من الامبرطورية الآشورية بآرام نهرين، ووصف لغة الآشوريين بآرامية.

بعد أن يقصر الكتاب المقدس العبري الآراميين على نسل آرام بن سام (تكوين 10 :22)، نراه يصف كلا من بتوئيل ولابان بالآرامي (تكوين 25 :20 ،قارن 22 :21 ؛ 28 :5 ؛ 31 :20). إن بتوئيل ولابان هما ابن وحفيد ناحور أخي ابراهيم، ونسب ناحور وابراهيم ينتهي عبر عابر إلى أرفكشاد بن سام وليس إلى آرام (قارن بين تكوين 10 :22 و11 :27). إضافة إلى ذلك، يسمي ابراهيم آرام نهرين وأسرة ناحور فيها ب "أرضي وعشيرتي" (تكوين 24 :4 ، 10). وما هو مدعاة للإثارة أكثر من كل ما تقدم أن يدعى أبو الإسرائيليين، يعقوب، آراميا (تثنية 26 :5). السؤال الذي يفرض نفسه هو: من أين جاءت الآرامية إلى هؤلاء العبريين؟ هي ذي نماذج من الأجوبة التي يعرضها بعض من أحدث المعاجم الكتابية والدراسات التفسيرية: "...إن يعقوب دعي آراميا لأنه ابن رفقة أخت لابان الآرامي، ولأنه صرف وقتا طويلا عند خاله لابان في فدان آرام."[45] ولكن لماذا يدعى كل من بتوئيل ولابان بآرامي؟ الجواب: "ربما يعكس لقب آرامي قرابة بين الإسرائيليين والآراميين في الأزمنة القديمة."[46] أو إنهما وصفا بهذا الوصف لأنهما عاشا في ما يدعى ب "آرام نهرين" أو "فدان آرام". إن

[45] A. D. H. Mayes, Deuteronomy (London: Oliphants, 11979) 334.

[46] Claude F. Mariottini, "Laban," in The Anchor Bible Dictionary, ed. David Noel Freedman (New York: Doublday, 1992), 4:113.

هذه التفاسير وأمثالها القائلة بمجازية آرامية هؤلاء هي أسلوب آخر للقول بأن تطورا دلاليا طرأ على اللفظ فاتسعت دلالته. وإذا أضفنا إلى ما تقدم أن أقدم ذكر للفظ آراميين ورد في نقش لتغلات بلاصر الثالث في القرن 12 ق.م دالا على قوم غرب الفرات أصبح من الواضح أن لفظ آرام، وخاصة بهذه الدلالة الواسعة، لم يكن له وجود في عصر البطاركة العبريين الذي قدره الباحثون، اعتمادا على معطيات جدول الأنساب التوراتي وأعمار الآباء، بمطلع الألف الثاني قبل الميلاد.[47] علاوة على ذلك، لم يكن لتسمية "آرام نهرين" وجود في عصر البطاركة.[48] أخيرا، إن نكران التحقيق التاريخي لتاريخية الوصف التوراتي للوجود الآرامي في عصر البطاركة يسوغ تفسيرا مغايرا لهوية اليهود الآرامية في كتابهم المقدس. يقوم هذا التفسير على اتساع دلالة لفظ آرام أيام السبي ليشمل كل من تكلم الآرامية بما في ذلك اليهود. ويمكن تفسير ثنية 26 :5 التي تنص: "آراميا تائها كان أبي فانحدر إلى مصر وتغرب هناك في نفر قليل فصار هناك أمة كبيرة وعظيمة وكثيرة." على ضوء خلفية السبي بالتالي: "على وشك الهلاك كان شعبي، فقد سبي إلى بابل وآشور وأصبح يدعى آراميا، ولكنه الآن، والحمد لله، عاد من السبي وسيعود، كما كان، أمة كبيرة وعظيمة وكثيرة بعون الله." إن الآية تستخدم لغة ومفاهيم وأحداث الحاضر في وصف الماضي كما يفعل الشعراء. يجد تفسير كهذا دعما إضافيا في إظهار الدراسات النقدية الحديثة أن ذكر مصر في هذه الآية وأن الآيات التالية لها: تثنية 26 :6-9 هي إضافة تالية إلى النص.[49] ينسجم مع هذا التفسير تصريح إشعيا 52 :4 بالربط بين آشور ومصر: "إلى مصر نزل شعبي وتغرب هناك، وظلمه

[47] يوسف الدبس، تاريخ سوريا (ج؛ لبنان: 1893) 4 .

[48] B. T. Viviano, "Aram Naharim," in The Anchor Bible Dictionary, ed. David Noel Freedman (NewYork: Doublday, 1992), 1:341.

[49] A. D. H. Mayes, Deuteronomy 334.

آشور بلا سبب." وهذا القسم من إشعيا يرجع إلى فترة السبي كما يقول النقد الحديث. علاوة على ما تقدم، إن فعل "كان" في عبارة "آراميا كان أبي" تظهر أن نسله لم يعد آراميا بل أصبح يهوديا له هوية خاصة. وهذه الهوية اليهودية استعيدت وتأسست بعد العودة من السبي وبناء الهيكل وإقامة دويلة يهودا التابعة للفرس. من الجدير بالذكر أن هذا التفسير ينسجم تماما مع حكم ويلهوزن بأن الهوية اليهودية المنكمشة على ذاتها كما نعرفها اليوم تأسست عند العودة من السبي بوساطة التيار الأيديولوجي الكهنوتي يمثله زعيمه عزرا. يقول ويلهوزن، وهو رجل يحتل من علم النقد الكتابي ما يحتله هيرودوت من علم التاريخ وأرسطو من الفلسفة، ما يلي: "في الوقت الذي وجد فيه الدافع الخلاق للتجربة الدينية اليهودية تعبيرا حرا قبل التشريع [الكهنوتي] فإن ظهور الناموس المكتوب [بوساطة عزرا حسب نظريته] نجم عنه تسفيه التجديد والإبداع ونشوء اليهودية كصدفة ضيقة تتحامى التأثير الأجنبي."[50] إذا كان من المستحيل الجزم بصحة تفسير كهذا للآية فإن تفسير لفظ آرام في مجمل الآيات المذكورة على ضوء التطور الدلالي يظل الممكن الوحيد في غياب تفسير آخر مدعم بدليل أظهر وأجلى ومنطق أصلب وأقوى.

والكتاب المقدس العبري يصف لغة آشور وبابل بالآرامية (2 ملوك 18 :26 ؛ اشعيا 36 :10 ؛ دانيال 2 :4). هل يمكن الاستنتاج أن هذه الصفة أطلقت أيضا على الناطقين بها بغض النظر عن تسميات أخرى أطلقت عليهم؟ يبدو أن هذا ما تشير إليه مجمل إفادات كتابية بالآرامية قبل الميلاد أهمها كتابات الألفانتين وإفادة قصة

[50] (Trans. W. Robertson Smith; reprint edition; Cleveland: Meridian Books, 1965) 425. Cited by Kenneth G. Hoglund, Achaemenid Imperial Administration in Syria – Palestine and the Mission of Ezra and Nehemiah Wellhosen, Prolegomena to (Atlanta, Geogia: Schalar Press, 1992) 31. history of Israel

أحيقار. إن هذا يعني أن دلالة اللفظ تطورت فأصبحت تطابق السرياني أي الآشوري مواطن آشور الشاملة للهلال الخصيب.

الأرمنية والفارسية

الترجمة السريانية لكتاب يوسابيوس القيصري (قرن 4 م) "التاريخ الكنسي" تترجم لفظ سرياني من اليونانية إلى آرامي بالسريانية. والترجمة الأرمنية للكتاب عن الترجمة السريانية تترجم كلمة آرامي إلى آشوري. إنها تترجم عبارة "ترجمت من الآرامية إلى اليونانية" (والكلام عن رسائل أبجر والمسيح) ب "ترجمت من لغة "آسوري" إلى اللغة اليونانية". وقد تمت الترجمة الأرمنية في أواخر القرن الرابع أو مطلع الخامس تحت إشراف مسروب (ت 441 م).[51] والأرمنية تصف الآرامية ب "آسوري" والآراميين ب "آسورستانيك" وعلى ما بين النهرين "آسورستان" وسوريا الحديثة "آسوريك".[52] إن تسمية الأرمنية للآشوري والآرامي والسرياني ب "آسوري" و"آسورستانيك". يظهر أنها أسماء مترادفة عندهم، وأن هذا الترادف – وإن أظهرته كتابات بعد الميلاد عندهم – لا بد أن يرجع إلى ما قبل الميلاد حين لم يكن للأرمن كتابة. إن الارتباط الوثيق لتاريخ وجغرافية أرمينيا قبل الميلاد بفارس وبلاد اليونان يسهل علينا تبين ارتباط تسمية الأرمن للآرامي بآسورستانيك وللآرامية بآسوري. فالفرس في القرن 5 ق.م سموا ميزوبوتاميا والقسم الواقع غرب الفرات من الهلال الخصيب بآثورا، وسموا، بعد ذلك، سوريا الرومانية بآسوري، وسموا السريان حتى القرن 16 م بآسوري.[53] ووجد عند اليونانيين "سوريوي" و"أسسوريوي". في القرون

[51] The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac: edited from the Manuscripts, with a collection of the a collection of the Aanceent Armenian Vession (ed. W. Wright; Nn. Mclean; A.. Merx; Ccambridge: Combridge University Press, 1898) 52. Also see the introduction.

[52] Richard N. Frye, "Assyria and Syria: Synonyms" Journal of Near Eastern Studies 51.4 (1992) 285.

[53] Richard N. Frye 283 and 285.

"سوريوي" و"أسسوريوي". في القرون الميلادية الأولى كانت منطقة حديابين قد دعيت بالبارثية والبهلوية آسورستان وتابعهم الأرمن في هذه التسمية، وسماها اليونانيون واللاتينيون أسسوريا. أما السكان أنفسهم الناطقين بالآرامية السريانية الآشورية فيبدو أنهم سموا المنطقة نفسها ببيت أورومويي ܒܝܬ ܐܘܪܡܝ أي موطن الآراميين.[54] أن هذا يعني ببساطة أن دلالة آراميين في ذهن السكان كانت تعادل تماما دلالة آشوريين. يبدو على ضوء ما تقدم أن سبب تطابق دلالة الآشوري والآرامي هو التحام العنصرين الآرامي والآشوري في الامبرطورية الآشورية السرجونية في القرن الثامن التحاما أصبح معه الفصل بين العنصرين كالفصل بين الأنكلو والسكسون في بريطانيا الحديثة أو كالفصل بين عناصر أي شعب من شعوب الدنيا. ويبدو أن قول اليهود للقائد الآشوري رابشاقي، أحد ضباط سنحريب: "كلمنا بالآرامية لأننا نفهم.." (2 ملوك 18 :26) كالقول لشخص بريطاني بالانكليزية: "كلمنا بالانكليزية لأننا نفهم.." أليس من المعقول إذن أن يكون الفرق بين الآشوري والآرامي في عصر سنحريب (705 –681 ق.م) كالفرق بين البريطاني والانكليزي في عصرنا؟ إن الأدب التثنيوي من الكتباب المقدس العبري، وسفرا الملوك قسم منه، قد كتب بشكل أساسي في عصر يوسيا (640 –609 ق.م) كما يذهب بعض النقاد. إذا صح هذا ذلك فهذا يجعل من العبارة المذكورة في سفر الملوك

في كتاب "شرف نامه" تأليف الأمير شرف خان البدليسي الذي يبحث في تاريخ أسر كردية حتى سنة 1596 م يرد ما يلي: "في الوقت الذي تقلد فيه حسن بيك آق قوينلو زمام السلطة في إيران (قرن 15) كان آنئذ جمع كبير من رعايا ناحية نر من النصارى المعروفين باسم آسوري". شرف خان البدليسي، شرف نامه (ترجمة جميل روزبياني؛ بغداد: مطبعة النجاح، 1953). اقتباس زيا كانون، الحلقة المفقودة في تاريخ الآشوريين (شيكاغو: 1997) 104 .

[54] Nina G. Garsoiaan (Trans. Ed.), The Epic Histories (Atributed to Pawstos, Burand; Ccaambridg, Massachusetts: Harverd University Press, 1989) 449.

تصف واقعا لغويا في القرن السابع قبل الميلاد، القرن الذي شهد تسعة عشر عاما من ملك سنحريب. إن المقارنة المعقودة بين الآشوري والآرامي من جهة والبريطاني والانكليزي من جهة أخرى ليست بمستبعدة على أقل تقدير.

الترجمة السبعينية اليونانية

هي أول ترجمة للعهد القديم إلى اليونانية. تمت ترجمة الأسفار الخمسة الأولى في عهد بطليموس فيلادلفيوس في القرن الثالث قبل الميلاد، وبقية الأسفار في القرن الثاني قبل الميلاد. لفظ آرام يترجم في السبعينية إلى سوريا وآرامي إلى سرياني أي سوري. عبارة "نعمان الآرامي" في 2 ملوك 5 :20 تترجم إلى "نعمان سورو". أي أنها تضيف اسم نعمان إلى اسم سوريا. السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي دلالة سوريا في القرن الثاني قبل الميلاد عند اليونان وما علاقته بدلالة آرام عند سكان سوريا ذلك الزمن؟ من الواضح أن سوريا في الترجمة السبعينية هي سوريا السلوقية التي شملت[55] الهلال الخصيب. بعبارة أخرى، إن "نعمان سورو (= سوريا)" بحسب الترجمة اليونانية السبعينية هو "نعمان آسور" بحسب الترجمة الأرمنية. إن آرام في النص العبري للكتاب المقدس هي سوريا في اليونانية وسوريا هي آسور في الأرمنية وآسور هي آشور السائدة على الهلال الخصيب التي ورثها السلوقيون ولفظ اسمها بلسانهم "سوريا". نعيد قول رينان: "...وأخيرا اسم آرام بدل في زمان الملوك السلوقيين باسم سوريا التي ليست إلا اختصار آسوريا أي آثور، وهو اسم عام كان يطلق على آسيا الداخلة كلها."[56] ولكن لماذا بدل اسم آرام بسوريا؟ ما علاقة هذا بذاك؟ لماذا كان آرام معادلا لسوريا

[55] B. F. Hartman, "Mesopotamia, Ancient," in New Catholic Encyclopedia, ed.—(San Ffrasisco: 1967) 696. See also: Geofferey Wigodar, (ed.) Illustrated Dictionary and Conordane of the Bible (Jerusalem: Jerusalem Publishing house, 1986) 680.

[56] إقليميس يوسف داود، اللمعة الشهية، 12 .

والآرامي للسوري أو السرياني وليس اسم آخر كالكنعاني أو الفينيقي أو غير هذا وذاك من الأسماء المحلية في المنطقة؟ هل تطابقت دلالة آرام عند سكان سوريا السلوقية مع دلالته في أذهان اليونانيين وقتذاك؟ يبدو أن دلالة تسمية آرام عند سكان الهلال الخصيب عادلت دلالة تسمية سوريا عند اليونانيين. فكما غطت سوريا السلوقية الهلال الخصيب سواء شرق الفرات أوغربه فكذلك غطت دلالة آرام كل الهلال الخصيب. فإلى جانب تغطية آرام لغرب الفرات عبر الممالك الآرامية الشهيرة فإن ما بين دجلة والفرات يسمى في الكتاب المقدس العبري "آرام نهرين" وتترجمها السبعينية إلى "ميزوبوتاميا" (تكوين 24 :10) أو إلى "سوريا ميزوبوتاميا" (1 أخبار 19 : 6) "ولفظ ميزوبوتاميا استعمله الإغريق في عهد الأسكندر الكبير بمعنى الجزء من سوريا الواقع بين الفرات ودجلة أي ما يدعى الآن شمالي ميزوبوتاميا. استعاره الإغريق من السكان في قولهم "بين نهرين" وهي العبارة الآرامية الواردة في نسخة أبوكريفية للتكوين في مخطوطات قمران (تكوين 1 :4). ويرد عند سترابون في القرن الثاني الميلادي: "إن الذين يسميهم اليونانيون سوريين [أو سريان] يسمون أنفسهم آراميين."[57] إذا صدقت رواية سترابون يكون اسم الآرامي الاسم المحلي الشامل لكل سكان سوريا السلوقية في ذلك الوقت. بتعبير آخر، لقد شملت دلالة التسمية الآرامية في لسان السكان المحليين _ وهو اللسان الآرامي _ كل سكان سوريا السلوقية مغطية وطاغية على كل التسميات الأقدم. لا يمنع هذا من أن تستمر بعض التسميات المحلية في الوجود ولكن يجب أن يكون للتسمية الآرامية من سعة الانتشار بين السكان بالدلالة الشمولية المذكورة ما يجعل اليونانيين يترجمونها إلى سوريا التي يعرفون. سؤال آخر

[57] Strabonis Geographica (ed. Curanttibus Mullero; Parisiis: Instituti Rranciae Typographo, 1853) I, II, 36.

يفرض نفسه متحديا هذا التفسير: لماذا لم تترجم السبعينية الاسماء المحلية الأخرى ضمن سوريا السلوقية مثل كنعانيين وغيرها إلى سوريين؟ الجواب: لأن هذه الأسماء كانت قد احتفظت بدلالالتها القديمة المختلفة عن الدلالة الشاملة لكلمة آرامي في ذلك العصر. أما صفة الآرامي على ألسنة سكان المنطقة الهلالية الناطقة بالآرامية فكانت قد أصبحت تدل على الانتماء إلى هذه المنطقة الواسعة أي أصبحت معادلة تماما لصفة السوري أو الآسوري أو السرياني بحسب تسميات ولفظ الشعوب المجاورة للمنطقة.

خلاصة القول، هناك وثائق كتابية منذ القرن السادس تشهد بوضوح على اتساع دلالة آرام وآرامي لتشمل سكان الهلال الخصيب. بدأت عملية التوسع الدلالي تأخذ مجراها منذ بدء انتشار اللغة الآرامية في الهلال الخصيب بفضل الامبرطورية الآشورية في القرن الثامن. وقد اكتسب اللفظ دلالة شاملة حين هيمنت اللغة الآرامية على المنطقة هيمنة شبه كاملة في القرون التالية. في عصر الترجمة السبعينية (قرن 3 و2 ق.م) كانت المطابقة بين دلالة آرام وآرامي من جهة وبين سوريا (السلوقية) والسرياني أو السوري ساكنها تبدو في الذهن اليوناني بدهية لا تحتاج إلى مساءلة أو تردد. من جهة أخرى، دلالة سوريا وسوري (أو سرياني) في الترجمة السبعينية مطابقة لدلالة آشور وآشوري. لقد وصف اليونانيون والفرس والمصريون اللغة الآرامية في القرن الخامس بالآشورية كما رأينا. وتصفها الأرمنية منذ أقدم وثائقها الكتابية حتى الآن بآسوري. وكما رأينا، يصف التلمود البابلي الحروف الآرامية المربعة ب "كتوب آشوري". يبدو جليا مما تقدم ترادف صفة الآرامي والسرياني والآشوري منذ ما قبل الميلاد. يمكن، بناء على ذلك، اعتبار الترادف بين لفظ سرياني وآرامي في الأدب السرياني الآرامي حتى الآن استمرارية تراثية لترادفهما قبل الميلاد. ويبدو واضحا أن قيام بعض الكتاب بقصر صفة السريانية على الآرامية الكتابية المعروفة بآرامية الرها هو قصر لا رأس له ولا أساس.

يصل بنا هذا الاستقصاء إلى أن لفظ "سريان" لاتيني وهو أحد التنويعات اللفظية التي أنتجتها لغات مختلفة لصفة نسب إلى آشور. اللفظ اليوناني "سوريوي" (في حالة الرفع) تخفيف من "أسسوريوي" وهو نسبة إلى سوريا المخففة من أسسوريا، ودل عندهم على سكان سوريا التي شملت غالبا الهلال الخصيب، أي ما يمكن تسميته بآشور الكبرى. استخدمت الفارسية منذ القرن الخامس لفظ آشوري ودعت أغلب الهلال الخصيب ب "آثورا" واستخدمت لاحقا لفظ آسوري. وكذلك تستخدم الأرمنية لفظ آسوري صفة للسرياني والآرامي وللغة السريانية (أو الآرامية)، ومن الطريف أنها ما زالت تطلق على سوريا المعاصرة اسم "آسوريك" الذي يظهر على أفضل ما يكون صلة اسم سوريا بآشور. يلفت النظر أن الأدب السرياني حتى أقدم وثائقه بعد الميلاد، أي النسخة البسيطة للكتاب المقدس (قرن 2 –5 ق.م) لا يشهد البتة للفظ سوريويي. إن نعمان في البسيطة هو هو نعمان الأدومي في 2 ملوك 5 :20 ، ونعمان الآرامي في لوقا 4 :27 . تشهد وثائق كتابية منذ القرن السادس قبل الميلاد لتطابق دلالي بين الألفاظ: آرامي وسرياني وآشوري، من هذه الوثائق كتاب العهد القديم العبري وترجمته السبعينية اليونانية، وكتابات الألفانتين الآرامية وقصة أحيقار (قرن 5 ق.م). من مجمل نتائج هذا الاستقصاء يمكن الاستنتاج أن التسميات الثلاث السريانية والآرامية والآشورية هي تسميات متبادلة متعادلة في الدلالة والأصالة.

أدب الجدال بين المسيحيين والمسلمين عند ابن العبري

الدكتور عبد المسيح سعدي

التقابل بين مسيحيي الشرق ومسلميه يرجع إلى تاريخ مبكر جدّاً يبدأ مع أولى مراحل بروز الإسلام، يشهد على ذلك الأدب السرياني. لقد استمر أدب الجدال السرياني مقموعاً قروناً طويلةً (منذ القرن الثالث عشر) لأسباب سياسية واجتماعية ودينية. أمّا اليوم – وقد تلاشى معظم تلك الأسباب وانبثق فجر عصر جديد من الاتصال والحوار – فقد أصبح من الأهمية القصوى نشر هذا التراث نشراً علميّاً مساهمة في خدمة الحوار الذي اتخذ في عصرنا صفة عالميّة.

هذا الاقتباس المقدّم موجز [1] لمقال أطول[2] كلاهما من تأليف ابن العبري (ت 1286). إنّه يؤشر المرحلة الأخيرة من مسيرة جدالية بدأت منذ القرن السابع الميلادي. بعد ابن العبري عمّ الشرق حقبة من القلاقل والاضطرابات قطعت حبل الحوار بين مثقفي الطرفين. في القرن العشرين بدأت مرحلة عالمية جديدة على المستوى العالمي للحوار بين الأديان ومنها الدينين المسيحي والإسلامي. إنّ دراسة التجربة السريانية إسهام لا غنى عنه في هذا الحوار العالمي. من المجدي دراسة التجربة السريانية في الحوار عبر تاريخها الطويل ولكنّ الأجدى أن تستخدم نتائج الدراسة في بناء علاقات صحيّة وصحيحة بين الجانبين في الحاضر والمستقبل.

---

[1] من بين النسخ الكثيرة الباقية نشر ف. نو إحداها. انظر F. Nau, "deu textes de Bar Hebraeus sur Mahomet et le Qoran," *Journal of Asiatique* 211 (1927) 318-323.

[2] *Le candelabe du sanctuaire de Gregoire Abou Lfaradj dit Barhebraeus* (P. O., 31; J. Khaoury Paris: Firmin-Didot, 1964).

بين أوّل وثيقة لهذا الأدب الجدالي السرياني، وتحديداً رسالة يوحنّا أبي السدرات المؤرخة بعام 644 م،[3] وكتابات ابن العبري في القرن الثالث عشر، كل الموضوعات الجدلية قد طرقت من قبل جانبي الجدال. تنطوي التجربة السريانية ذات العمر الطويل على دروس جمّة وعبر ثمينة يحسن معرفتها كما تنطوي على سلبيات يجدر تجنبها.

يمثل النص الماثل أمام القارئ تقريرا عن جدال جرى بين المؤلف ونظير (أو نظراء) من الجانب المقابل. حقيقة أن ابن العبري كتب جداله بالسريانية (وليس بالعربية التي يجيدها أيضاً) تشير إلى أنّه يتوجه به حصراً إلى المسيحيين. ركز النص على موضوع محوري في أدب الجدال بين هذين الجانبين وهما نبوّة محمد وصحة القرآن بالمقارنة مع صحة عقيدة ألوهية المسيح وموثوقية الكتاب المقدس.

ترجمة النص

اعتراض المسلمين:

إنّ ذلك المنتظر ليس إلاّ نبيّاً وعبداً لله وليس ابناً.[4] لقد قال الله في القرآن: "قل هو الله أحد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد."[5] ومما يدل على صحّة القرآن صدق نبيّنا المبرهن عليه بثلاثة: أحدها المعجزات التي اجترحها ومنها هذا الكتاب الذي تكلّم

---

[3] انظر مقالة يوحنا أبو السدرات: الإسلام الناشئ من منظور جديد. منشور في هذا العدد بالإنكليزية بعد أن نشر في العدد السابق بالعربية والسريانية.

[4] ينص القرآن على أنّ المسيح نبيّ وعبد الله وينكر عليه صفة ابن الله. انظر الآيات القرآنية 19 : 31 ؛ 43 : 59 ، 19 : 36 .

[5] انظر الآيات القرآنية 112 : 1 ، 3 ، 4 .

به وهو لا يعرف القراءة والكتابة.[6] ومنها أنّ ماءً نبع من بين أصابعه. ومنها معرفته السابقة [7] فقد قال عن الروم إنهم سيُغلبون،[8] وعن شعبه إنّه سيغنى ويتسلّط شرقاً وغرباً وكان كذلك.[9] وثانيها: فضائله السامية، فقد كان وديعاً متواضعاً ودوداً وعادلاً. لم يكذب ولم يحمق بل ظفر وتمجّد. ثالثها: ذكر اسمه في التوراة والإنجيل.[10]

الجواب:

مسألة الكتاب والمعجزات المذكورة، والكلام عن معرفته السابقة هي محرّضات وإغراءات لأتباعه لإثارة حميتهم وحماستهم في المعارك من أجل المأمول. أمّا الفضائل التي

---

[6] انظر الآيات القرآنية 7 :157 ، 158 ؛ 62 :2 . يصف القرآن نبيّ السلمين بأنّه "النبيّ الأميّ"، وينص على أنّ الله "بعث في الأميين رسولاً منهم يعلّمهم الكتاب والحكمة." ذهب أغلب مفسري القرآن وخاصة المتأخرين منهم إلى تفسير لفظ "الأمي" بالّذي يجهل القراءة والكتابة. إن اللفظ صفة نسب إلى "الأمّة" مثل لفظي "وطني" و"قومي" المنسوبان إلى لفظي "وطن" و"قوم". وينسجم سياق النص القرآني الذي يرد فيه لفظ "الأمّيّ" مع معنى "المنتسب إلى الأمّة".

[7] كان المجادلون المسيحيون حتى القرن التاسع الميلادي يحاجون المسلمين بأنّ صدق النبوة لا يثبته إلا المعجزات والنبوءات. لم يتمكن المجادلون المسلمون من الاستجابة إلى محاجة مجادليهم المسيحيين من عصر يوحنّا الدمشقي (675 – 749) حتى عصر جاثليق كنيسة المشرق طيموثاوس الأوّل (ت 823). بعد ذلك كتب ابن هشام (ت 838) سيرة الرسول معتمداً على سيرة مفقودة سبقتها كتبها ابن اسحق (ت 773). انظر أ. غليوم، حياة محمد: ترجمة سيرة رسول الله لابن اسحق [بالإنكليزية] (ط 3 ؛ لاهور: جامعة أوكسفورد، 1970) المقدمة.

[8] ينص القرآن: "ألم. غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون" (30 :1 ، 2)

[9] ينص القرآن: "وعد الله الّذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الّذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الّذي ارتضى لهم..." (24 :55).

[10] ينص القرآن: "وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدّقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد. فلمّا جاءهم بالبيّنات قالوا: هذا سحر مبين" (61 :6)

عددتم له فليست من علامات النبوّة، فإنّ بمثلها مدح نبيّكم الملك الكافر أنوشروان.[11] ولا الظفر [من علامات النبوّة] فإنّ الإسكندر كان له قصب السبق في هذا الميدان.[12] ولو كان له [لمحمد] ذكر ما في التوراة والإنجيل لما خفي ذلك علينا.

رد [المسلمين]:

لقد محا معلموكم اسمه وحرّفوا الأسفار عند نسخها.[13] وها هي ذي الترجمات المختلفة: [14] البسيطة، [15] والسبعينية، [16] والحرقلية، [17] والقرقفية[18] خير شاهد على ما نقول.

[11] الإشارة إلى الامبرطور الفارسي كسرى أنوشروان (ت 579).

[12] الإشارة إلى الإسكندر الكبير الذي سيطر على الشرق والغرب في وقت قصير جداً.

[13] تنص الآية 2 :75 (سورة البقرة) على: "أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرّفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون؟" وتنص الآية 4 :46 (سورة النساء) على: "ومن الّذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا.."

[14] كل هذه الترجمات هي ترجمات سريانية للكتاب المقدس بعهديه، والإشارة إليها تدعم تاريخية الجدال.

[15] البسيطة ترجمة سريانية للكتاب المقدس بعهديه. أنجزت مع نهاية القرن الرابع أو بداية الخامس. حلّت محل سابقاتها من الترجمات السريانية للكتاب. استعملها السريان الشارقة والمغاربة على حد سواء. يفتقر العهد الجديد من الترجمة البسيطة إلى 2 بطرس و2 و3 يوحنا ويهوذا والرؤيا. أقدم ذكر معروف لاسم البسيطة ورد عند موشي باركيفا (ت 903). قد يكون معنى الاسم السهلة أو القياسية أو المعتمدة أو الشائعة.

[16] السبعينية أوّل ترجمة للكتاب المقدس العبري إلى اليونانية. تتنوع الروايات حول أصلها وأقدم هذه الروايات هو *رسالة أريستيناس* . بحسب هذه الرواية أنجز الترجمة 72 شيخاً يهودياً استجابة إلى طلب بطليموس الثاني فيلاديلفيوس الإسكندري. تعكس الرواية حقيقتين: أولا: ترجمت الأسفار الخمسة الأولى في الإسكندريّة في القرن الثالث ق.م. ثانياً: ترجمت بقية الأسفار مع نهاية القرن الثاني ق.م. وفق ما تشير إليه مقدمة سفر الجامعة أو حكمة يشوع بن سيراخ وثاني سفري ايسدراس 14 : 19 –48 . قارن *رسالة اريستياس: ترجمت مع ملحق عن دليل قديم على أصل السبعينية* [بالانكليزية] (ترجمة

النقض [لابن العبري]:

لو وُجد اسمه في ترجمة من هذه الترجمات ولم يوجد في الأخرى لربّما كان لما تقولون محل ما. إنّ القول بأنّ معلمينا محوا اسمه شكاية لا تستند إلى وشاية ولا شهادة. أنّكم تشهدون لكتابكم باستشهادكم من كتابكم أنّ نبيّكم مذكور في التوراة والإنجيل، وبهذا تقعون في دائرة مفرغة.

أمّا الترجمات المختلفة لكتابنا فليس فيها سوى اختلافات لفظية لا معنوية. فمثلاً تنص إحداها: "في البدء كان الكلمة" وتنص أخرى: "في البداءة كان الكلمة"[19] وتورد أخرى: "طوبى للمساكين بالروح" حين تنص غيرها على "طوباويون هم المساكين بالروح."[20]

تاكيري؛ ترجمة الوثائق القديمة، سلسلة رقم 2 ، النصوص اليهوديّة اليونانية؛ نيويورك؛ ماكميلان، 1917). السبعينية في نصنا هي إشارة إلى "الهيكسابلا السريانية". إنها الترجمة السريانية للسبعينية اليونانية التي أنجزها بولس التلّي (617)، أنظر أ. فوبوس، السبعينية والسداسية-السريانية ,ETSE 22, Stockholm: Cultura, 1971).

[17] الترجمة الحرقلية هي تنقيح أو تحرير قام به توما الحرقلّي في القرن السابع لترجمة فيلوكسينوس المنبجي (ت 523).

[18] القرقفية ترجمة سريانية مشكّلة للعهد القديم قام بها يعقوب الرهاوي (ت 708).

[19] نص يوحنا 1:1 تترجم الإنكليزية كلا اللفظين بلفظ واحد. اللفظ الأوّل مقتبس من البسيطة والثاني من الحرقلية. انظر: [Harklean], Joephi While, Sacrorum Evangeliorum: Versio Syriaca Philoxeniana Ex Codd. Mss. Ridleianis (Oxonii: E. Typographeo Clarendoniano, 1778) 433.

[20] كذلك الاقتباس الاول من البسيطة والثاني من الحرقلية (متى 5 : 3)، الحرقلية، 15 .

إنّ كتابكم هو الّذي طرأ عليه الاختلاف من زيادة ونقصان. ما يؤكّد الاختلاف هو القراءات السبع الّتي لا تتفق إحداها مع الأخرى.[21] أمّا الزيادة فيؤكدها ابن مسعود الّذي قال فيه نبيّكم: "من شاء أن يسمع القرآن كما نزل فليسمعه من فم ابن مسعود،[22] فهو الّذي كان يرتجف ويعرق.[23] إنّ ابن مسعود هذا قال: إنّ سورة "سبحان" [24] وسورة "أعوذ برب الفلق"[25] وسورة "أعوذ برب الناس"[26] هي سور زادها زيد بن ثابت من عنده.[27] أمّا عن النقصان فإنّ كتّابكم يشهدون أنّ سورة البقرة كانت ألفاً ومائتين وثمانين آية ولكنها الآن مائتان وخمس وثمانون آية.[28] وكانت سورة الطلاق مائتين وخمساً وثمانين آية ولكنها الآن اثنتا عشرة آية فقط.[29]

[21] حول مفهوم القراءات السبع انظر: صحيح البخاري (تحقيق محمد محسن خان؛ مج 6 ؛ بيروت: دار الفكر، مهمل التاريخ) 481 – 483 .

[22] البخاري، مج 6 ، 486 – 487 ينص: "ذكر عبد الله بن عمر عبد الله بن مسعود فقال: لا أزال أحبّه، سمعت النبيّ (ص) يقول: خذوا القرآن من أربعة، من عبد الله بن مسعود ، وسالم، ومعاذ، وأبي بن كعب."

[23] عيون الأخبار (تحقيق بروكلمان) 373 .

[24] سورة رقم 17، سورة الاسراء، "سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الّذي باركنا حوله."

[25] سورة رقم 113 تسمى بسورة الفلق.

[26] سورة رقم 114 تسمى بسورة الناس.

[27] زيد بن ثابت أحد جامعي القرآن الأربعة الّذين ذكرهم البخاري. انظر البخاري، مج 6 ، 488 و526 .

[28] تضم سورة البقرة حالياً 286 آية.

[29] تضم سورة الطلاق حالياً 12 آية أيضاً.

مقدمة المترجم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه. وبعد:

فإن هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم هو ثمرة جهد علمي ومعرفي بذله مؤلفه في سبيل تقريب علم من العلوم إلى طالبيه. وقد رأيت أن أقدم له بكلمة أبين فيها منهجي في ترجمته، والصعوبات التي واجهتها، والغاية التي أرجو أن أكون قد بلغتها.

منهج الترجمة (إن كان هناك)

لقد حاولت في هذه الترجمة أن أجمع بين الأمانة في نقل المعنى والحرص على سلامة العبارة في اللغة العربية. فلم أكتف بالترجمة الحرفية التي قد تخل بالمعنى أو تثقل على القارئ، ولم أذهب إلى التصرف الذي يبعد عن النص الأصلي. وكنت أقف عند كل جملة أتأملها طويلا، وأسأل نفسي: كيف يفهم القارئ العربي هذا المعنى؟ ثم أصوغه بالأسلوب الذي أراه أقرب إلى ذلك.

شكر وتقدير (إن كان هناك)

أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من أعانني على إخراج هذا العمل إلى النور، وأخص بالذكر أساتذتي الذين أفدت من علمهم وتوجيههم، وزملائي الذين ناقشت معهم بعض المسائل، وأسرتي التي تحملت انشغالي وقدمت لي العون والتشجيع.

مادة (٦٥٤ مكرر)

يجب على المحكمة في جميع الأحوال إذا قضت بالإعدام أن ترسل ملف الدعوى إلى فضيلة المفتي خلال أسبوع من تاريخ صدور الحكم.

مادة (٦٥٤ مكرر)

يجوز للمحكوم عليه بالإعدام أن يطعن بالنقض في الحكم الصادر بالإعدام ولو لم يكن قد قرر بالطعن في الميعاد المقرر قانوناً، وذلك خلال أسبوع من تاريخ صدور الحكم المطعون فيه. ويجب على المحكمة أن تنظر الطعن بالنقض على وجه السرعة. ويجوز للمحكوم عليه بالإعدام أن يطعن بالنقض في الحكم الصادر بالإعدام ولو لم يكن قد قرر بالطعن في الميعاد المقرر قانوناً، وذلك خلال أسبوع من تاريخ صدور الحكم المطعون فيه. ويجب على المحكمة أن تنظر الطعن بالنقض على وجه السرعة.

الأشكال المبكرة للمسيحيَّة السريانيَّة

تأليف البرفسور ديفيد بندي

ترجمة وتعليق سعد سعدي

لقد استمرَّت أصول وأشكل المسيحية السريانية لوقت طويل لغزاً يتحدَّى الباحثين المختصين. برز نظريات عدَّة في هذا الخصوص ولكنَّ أغلبها يتجذَّر في السعي من أجل تعريف وتحديد مقاييس للمسيحيَّة الغربيَّة. بدأت دراسة التاريخ المبكر للمسيحية في الغرب ضمن سياق الإصلاح البروتستانتي. نشر الباحث البروتستانتي ماثياس فلافيوس كتابا بعنوان *قرون ماغديبورغ* ليثبت أنَّ الكنيسة الكاثوليكيَّة ظلَّت تبتعد قرنا بعد قرن عن أصولها النقيَّة في انحدار حاد. وقبل أن يكتمل تأليف هذا الكتاب، بدأ الباحث الكاثوليكي سيزار بارونيوس ينشر ردًّا عليه عرف باسم *حوليات بارونيوس*، يبيّن فيه بالأمثلة ثبات الكنيسة الكاثوليكيَّة على أصولها الأولى سنة بعد سنة. لم يكن مدار القضيَّة طبيعة المسيحيَّة المبكرة بقدر ما كان تعريفا بالنفس وبالخصوم وبلاهوت الطرفين.

ازدادت القضيَّة تعقيدا بالحل الَّذي طرحه البروتستانت للمشكلة، أي بالقول: إنَّ الهللينيستيَّة هي التي أفسدت المسيحية كما تمثَّلت في عهد الرسل. قاد هذا الحل باحثين ألمان، وخاصَّة إنكليز، إلى البحث عن «الكأس المقدَّسة» (أ) للمسيحيَّة غير المفسدة خلف حدود الإمبرطوريَّة البيزنطيَّة. (١) خطا الباحث، باور، خطوة أخرى بطرحه للنقاش أطروحة مفادها أنَّ «الهرطقة» سبقت «الأرثوذكسيَّة»، وهي أطروحة قام تونر بطرح نقيضها للنقاش. سيطرت قضيَّة «الهرطقة» وذيولها الطبيعيَّة على الجدال

حول أصول المسيحيَّة المبكرة. مثال ذلك هو إصرار بعض الباحثين على أنَّ القضيَّة المركزيَّة المتعلَّقة ببرديصان هي ما إذا كان هذا الرجل هرطوقيًّا أم لم يكن. في حين سعى بعضٌ إلى البحث عن علاقات مع المسيحيَّة اليهوديَّة في فلسطين، (٢) وقبل غيرهم بطابع أصول رسوليَّة [للمسيحيَّة السريانيَّة] استنادا إلى التقاليد المتعلّقة بتوما الرسول وتدَّاوس/أدَّاي. (٣) يتضح من نقش أبيركيوس (ب) المكتشف في آسيا الصغرى أنَّه كان هناك مسيحيُّون في نصيبين في تاريخ مبكر، ولكنَّ النقش يخلو من معلومات عن منظورهم [المسيحي]. (٤) منذ عهد أوسابيوس [قرن ٤]، كان هناك مسعى إلى ربط المسيحيَّة السريانيَّة - الآراميَّة بشكل مسيحيَّة الإمبرطوريَّة القسطنطينيَّة، تاريخا وتطبيقا.

ولكن ماذا كان يعني أن يكون المرء مسيحيًّا في الوسط الثقافي السرياني - الآرامي قبل القرن الخامس؟

أوَّلا: كان هناك اتفاق ضئيل حول من هو المسيحي؛ لقد وُجِد عدد من التيَّارات المختلفة: أتباع طيطيانوس، برديصان، مرقيون، ماني وفالوط. كلٌ من هؤلاء تأثَّر، بشكل مختلف عن الآخر، بملتقى أفكار الفرس، اليونان، اليهود والبوذيين على طرق التجارة في شمالي ما بين النهرين. ليس من محض المصادفة أنَّ أغلب أدب هذه الحقبة دفاعي، حتى المواد المعدَّة للاستخدام الليتورجي. ثانياً: هناك مشكلة ندرة المصادر. نزر قليل من الوثائق نجا من تقلّبات تاريخ شمالي ما بين النهرين المضطرب. هذا القحط في المواد يجعل أيَّ دراسة تحليليَّة غير حاسمة النتائج بشكل خطير. ثالثاً: إنَّ الوثائق الكتابيَّة، وفق ما يمكن تبيّنه حتى في أيَّامنا، لم تكن قط مؤشّرا جيّداً على واقع الحياة والنشاطات العمليَّة لجماعة ما. رابعاً: استعملت

النظريات حول الأصل، بشكل مستمر، بصفة أساس تبريري لنصوص قانونيَّة واستبعاد نصوص أخرى من الاعتبار في النقاش. هذا كان، بشكل خاص، قدر نصوص سريانيَّة لم تحفظ إلاَّ في ترجماتها الأرمنيَّة ونصوص أخرى مجهولة المؤلّف والتاريخ.

الافتراضات التي تعرضها هذه الدراسة تستند إلى قراءات واسعة لنصوص ودراسات معتمدة على مصادر شحيحة هي [الافتراضات]:

١ – أنَّه ليس هناك نظريَّة واحدة عن الأصول المسيحيَّة يمكن دعمها بأدلّة من وثائق باقية.

٢ – أنَّ المسيحيَّة السريانيَّة – الآراميَّة تطوَّرت على امتداد طرق التجارة في شمالي ما بين النهرين، آسيا الوسطى (وخاصَّة في أكباتانا «:همدان» وتاكسيلا «:أفغانستان) والهند، وتأثر عدد من الأفراد والجماعات بالتيارات الفكريَّة في الأوساط بشكل تميَّز فيه واحد عن الآخر.

٣ – لم تكن التأثيرات مقتصرة على طرف دون الآخر بل إنَّ تفاعلا كثيفا حدث بين أنصار التقاليد المختلفة.

٤ – أنَّه قبل ظهور المسيحيَّة المصدَّقة رسميَّاً من قِبل الحكومة، لا أحد من هؤلاء [أنصار التقاليد الدينية المختلفة] يبدو أنَّه تمتَّع بقوَّة سياسيَّة، تلك القوَّة التي تنزع بطبيعتها إلى فرض شكل معيَّن من المعتقد المسيحي.

٥ – طبيعة الطرق التجاريَّة والتفاعل الثقافي على امتدادها يقتضيان وسطاً متعدد الثقافات واللغات: اليونانيَّة، السريانيَّة، الأرمنيَّة، البارثيَّة والفارسيَّة، وكانت هذه اللغات منطوقة ومفهومة على نطاق واسع.

بناء على ذلك، سيعالج المنهج المستخدم في هذه الدراسة كلَّ نصٍّ، أو مجموعة نصوص، بوصفها تعكس تأمَّل أفراد ذوي منظورات مرتبطة

بعلاقة ما، ولكن لن يكون هناك محاولة إلى مجانسة الأفكار واعتبارها واحدة، أو إلى الحكم في قضيتي «الأرثوذكسيَّة والهرطقة». بعد ذلك فقط يمكن للمرء أن يعيّن أفكاراً عامَّة مشتركة في أدب متباين معقَّد. إنَّ الفصل بين «أرثوذكسيَّة وهرطقة» ليس إطاراً كافياً وافياً لتحليل ظاهرة الطرق المختلفة لتفسير الإيمان المسيحي في المسيحيَّة السريانيَّة - الآراميَّة المبكرة. إنَّ فصلاً كهذا ينطلق من افتراض وجود تفسير قياسي [للإيمان المسيحي]؛ لكن إذا افترضنا هذا التفسير القياسي أحد اثنين: التفسير الروماني أو التفسير اللاتيني للمسيحيَّة، فإنَّ أغلب اللاهوتيين السريان والشرق - أوسطيين بصورة عامَّة يمكن إعلانهم بوصفهم هراطقة. من بين جميع كتبة المسيحيَّة السريانيَّة، أفرام وحده، بطل أرثوذكسيَّة الامبرطوريَّة الرومانيَّة - اليونانيَّة، اعتُرف به «قدّيساً» و«معلّماً» لجميع الكنائس الشرقيَّة والغربيَّة - كان ذلك بناء على ترجمة أسرة السمعاني لكتاباته ترجمة متأثرة بميل المترجم.

بعض أشكال المسيحيَّة السريانيَّة

مرقيون

فكر وهويَّة مرقيون متناثران في نصوص خصومه ونقّاده. تعرض علينا تلك النصوص شخصيَّة تاجر اهتدى إلى المسيحيَّة، ثم هدى إليها - على طريقته وفهمه إيَّاها - أشخاصاً من كلّ أنحاء الإمبرطوريَّة، مزوّداً إيَّاهم بما يعدُّ - وهذا قابل للجدل - أوَّل إنجيل قانوني لإنماء حياتهم الروحيَة. ونفَّر أغلب قادة الكنائس الرسميَّة في مراكز المدن الَّذين اختلفوا معه جدّيّاً في المسائل الكتابيَّة والعقائديَّة، ولكن ربَّما كانوا مدفوعين أيضاً

بدافع الحسد لنجاحه وثرائه وتأثيره. شكّل أتباع مرقيون في شمالي ما بين النهرين قوّة يحسب لها حساب كبير. يُستشَفُّ ذلك من ضربات النقد العنيفة التي استمرت تنهال عليها من برديصان ثم أفرام، ومن المجازر المنظمة التي نفذتها أجهزة الإمبرطوريَّة في القرن الرابع في المناطق الواقعة تحت سلطة القسطنطينيَّة. حظيت روحانيَّة مرقيون بدعم من الفلسفة الأفلاطونيَّة وتطوَّرت في إطارها. لقد عنى ذلك أنَّ الأفراد ترتَّب عليهم أن يجهدوا من أجل تحقيق خلاصهم عن طريق المطابقة بين إراداتهم وإرادة الله، وعن طريق حياة نسكيَّة مصمّمة صارمة.

إنَّ أفرام السريانيّ الَّذي خلَّف لنا نقداً طويلاً للفكر المرقيوني (٥) لم ينتقد قط الحياة النسكيَّة التقليديَّة [للمرقيونيين]. لكنَّه لم يؤمن أنَّ الحلَّ الَّذي يقدّمه المرقيونيون لمعضلة الخطيئة واف بالمراد. إنَّه وجد تناقضاً بين مفهوم الكمال المسيحي وبين النظر إلى الطبيعة بوصفها شرّاً. [illegible]

«علاوة على ذلك» يصرّ أفرام «أمَّا أنَّ الروح لا تخطئ في ملكوت السموات، أبسبب طبيعتهم الصالحة لا يخطئون في السماء؟ فكيف تحوَّل الجسد الشرير إلى طبيعة صالحة؟..» (٦) لقد كان للمرقيونيين أيضا أثرٌ عظيم شرقاً على امتداد الطرق التجاريَّة ورجوعاً إلى شمالي ما بين النهرين. وظهر هذا التأثير في جوانب متعددة من الفكر المانوي. إنَّ التقاليد النسكيَّة والروحانيَّة المتطوّرة لشمالي ما بين النهرين أسست الفكر المسيحي والبناء الكنسي بصيغة مرقيونيَّة وتطوَّر كلاهما انطلاقا من هذا الأساس.

طيطيانوس

ثمة عملان لطيطيانوس يهماننا هنا هما «خطابات إلى اليونانيين» و«الدياطسرون». (٧) وُلِد طيطيانوس في شمالي ما بين النهرين (خطابات، ٤٣٣ ، ١٠ - ١١) [خطابات = خطابات إلى اليونانيين] وتثقف باللغة اليونانيَّة وآدابها (خطابات، ٤٣ ، ١١) ثم انتقل إلى روما (خطابات، ٣١ ، ١) حيث درس مع جوستين الشهيد (خطابات ٢٠ ، ١٦ خطابات، ٢١، ٤ - ٦ أوسابيوس، ٤ ، ٢٩) [أوسابيوس = أوسابيوس، تاريخ الكنيسة]

كان مطَّلعاً على ثلاث ثقافات، وربَّما كتب، على الأقلّ، بلغتين.

من المحتمل أنَّه عاد عام ١٧٢ إلى ما بين النهرين، وربَّما إلى تدمر (وفي هذه الحالة يمكن تفسير سكوت مصادر الرها عنه) حيث أقام مدرسة لم تأتِ على ذكرها المصادر السريانيَّة. (٨) روايتا أبيفانيوس واوسابيوس عن الظروف المحيطة بمغادرته لروما تشير إلى صدع ما بينه وبين كنيستها. (٩) ربَّما كان سبب ذلك الصدع إصراره على تطبيق أسلوب حياة نسكية بالغة الصرامة (اوسابيوس، ت ك. ٤ ، ٩). أغلب أعماله متوفرة فقط بشكل شذور متناثرة بسبب نفور الغرب من صرامته الأخلاقيَّة وانتمائه إلى تعليم فالنتين. (١٠) لقد درس كلٌ من إلز وغرانت (١١) لاهوته، غير أنَّ وايتكر هو الَّذي لاحظ، ربَّما بشكل أدقَّ من غيره، أنَّ أسلوبه إملائي أكثر مما هو تعليمي. (١٢) يصرُّ طيطيانوس على أنَّه يريد أن يجتذب خصومه إلى إيمان مسيحي، إلى تفكير منطقي غير مشوَّه بتحزبات الفرق الفلسفيَّة (خطابات، ٢٧ ، ٣ - ٥). يصف طيطيانوس الكنيسة

فيقول: «إننا نرفض كلَّ ما يتأسس على رأي بشر... (و) تابو» (خطابات، ٣٣، ٤ - ١١)؛ «ضمن هذه الجماعة [الكنيسة] على الأفراد أن يجهدوا أن يطيعوا كلمة الله. يجب ألاَّ نضل أنفسنا» (خطابات، ٣٠، ٢٠ - ٢١)، لئلاَّ «تقوى مؤسسة الشر» (خطابات، ٣٠، ١٨ ÷ ١٩)، إنَّه العالم الَّذي «يجرّنا إلى أسفل، وأنَّه الضعف الَّذي يجعلني أرتدّ إلى المادة» (خطابات. ٢٢، ١٠ - ١١)، على البشر أن يرتقوا إلى ما فوق بشريتهم، إلى الله ذاته» (خطابات، ١٦، ١٤ - ١٦)، إنَّ الشرارة الإلهيَّة في البشر، مدعومة من الله ومهذَّبة بالإرادة الحرَّة، تبلغ إلى معرفة الله» (خطابات، ١٤، ١٢ - ١٦). «أنَّ الله يساعد أولئك الَّذين يسلكون بحسب العدل» (خطابات، ١٥، ١ - ٢)، «وأولئك يحافظون على مبدأ وعقيدة مهيمن واحد على الكون» (خطابات، ٣٠، ١٠ - ١١).

إنَّ الحياة الَّتي تغذي الروح تتصف بما يلي: (١) استقامة جنسية (يتمحور نقده للمجتمع اليوناني - الروماني أساساً حول هذه النقطة)؛ (٢) الثقة بأنَّ الله يسد كلّ الاحتياجات ومنها الحاجة إلى الشفاء (خطابات، ٣٠، ١١)؛ و(٣) دراسة الكتاب المقدَّس. إن هذه الغنوسية [المعرفة الروحانيَّة] شبيهة إلى حد بعيد بفهم إقليميس الإسكندري (١٣) (الَّذي ربَّما كان تلميذ طيطيانوس، *ستروماتا* ١، ٣٢٢). تزوّدنا هذه الروحانيَّة بأساس أيديولوجي لجماعات المتوحدين النسكيَّة في التاريخ المبكر للمسيحيَّة السريانيَّة - الآراميَّة حتى القرن الرابع، مثل «أبناءالعهد» [كان معروفا أيضا مجموعة نسكية لنساء عيت «بنات العهد». سعت هذه الجماعات النسكيَّة إلى تطوير حياتها المسيحيَّة

وخدمتها بوساطة روحانيَّة صارمة وبتوليَّة وحياة نسكية. البتوليَّة وغيرها مما يندرج ضمن الممارسات التقشفيَّة كنكران الذَّات من أجل الخير الروحي، وفق ما تعبّر عنه فقرات الدَّياطسرون المعروف لنا، ناقشها كل من فوبس ومسينا وليلوار. (١٤)

كان هناك تشديد قويّ عند طيطيانوس على مبدأ المساواة في نطاق الإدخال إلى المعرفة الروحانيَّة والتفلسف: «ليس للغني وحده حق أن يتعلَّم الفلسفة، لكن للفقير أيضاً حق أن يتمتع بهذا التعليم بدون ثمن مقابل، لأنَّه لا يمكن مقارنة قيمة الحقيقة الإلهيَّة بقيمة ومكافأة من هذا العالم. لهذا فإننا نقبل كلَّ من يريد الاستماع، من النساء الطاعنات في السن إلى الفتيان الصّغار، وعلى وجه الإجمال كلّ عمر له عندنا حرمة وإكرام. أمَّا كل ما هو فاسد فاسق فهو محرَّم تحريما باتاً.» (خطابات، ٣٣، ٥ - ١٠)

إنَّ مقياس طيطيانوس لتحديد من هو مسيحي يتضمَّن التفكير الصحيح وأسلوب الحياة [الصحيح]. إنَّه يدعو إلى وحدانية الله بشكل مطلق بحسب التعليم المسيحي - اليهودي، وإلى كوزمولوجيا منسجمة مع ذلك الالتزام وداعمة له. إنَّه يصر على رفض الإطار الفكري للثقافة اليونانيَّة - الرومانيَّة، وعلى القبول بتعليم الكتاب المقدَّس، والثقة بالله، والقبول بمبدأ حريَّة الإرادة المصحوبة بالتزام خالص تام بالمسؤولية الأخلاقيّة. من واجب الجماعة المسيحيَّة، بحسب تطيانس، أن تجاهد معاً في مسيرة الكمال في الحياة، بالروحانيَّة والبتوليَّة للاستعداد إلى التوحد مع الله.

تقليد توما وأعمال توما

لقد أثار إنجيل توما اهتمام وفضول الباحثين منذ اكتشاف شذور

منه باليونانيَّة (يرجع تاريخ بعضها إلي نحو سنة ٢٠٠) في التسعينيات من القرن التاسع عشر، وخاصَّة منذ اكتشاف ترجمة قبطية له في ناج حمادي. هذا النَّص الأخير، الَّذي عثر على أوَّل اقتباس منه لا جدال في صحته في نص لإيفوليطس أسقف روما (٢٢٢ - ٢٣٥)، أعاد ماير ترجمته وتحقيقه. (١٥) إنَّه احتمال كبير جدَّاً أنَّ هذا النص كتب، أو على الأقلّ تلقى قبولاً مبكراً وتداولا في شمالي ما بين النهرين، وربَّما في الرها. ترجع روحانيَّة النص إلى التقاليد المندثرة لطرق التجارة. النص جاف ومباشر. يُقدَّم يسوع فيه مصدراً لأقوال حكميَّة. معظم العقائد البولسيَّة الموجودة في أناجيل قانونيَّة تالية، كعقيدة القيامة، غير موجودة هنا.

إنَّ بعض العبارات الَّتي يمكن فهمها على أنَّها تعكس نقداً لليهوديَّة تتصل بشكل تحديدي بقضايا أسلوب الحياة، على عكس ما هو موجود في النصوص القانونيَّة وبولس من انتقادات لاذعة متصفة بالشموليَّة. إنَّ المهم من أجل تفهم دعواه في شمالي ما بين النهرين هو إصراره على روحانيَّة تستهدف الكمال، ووفق هذه الروحانيَّة يدخل المرء حالة «التوحّد النسكي» عبر المعموديَّة. إنَّ الحياة المسيحيَّة يجب أن تكون نسكيَّة تتطلب توظيفاً ثقيلا باهظاً بغية الاشتراك في الجماعة القائمة.

أمَّا «أعمال توما» فهي مبكرة جدَّاً أيضاً، ربَّما تعود إلى ما بين عام ١٥٠ و ٢٢٦ . من الجليّ أنَّها كتبت في سياق الواقع البارثي الَّذي انتهى بقيام الإمبرطورية الساسانيَّة عام ٢٢٦ م. تصف رواية الكتاب مرور توما عبر شمالي ما بين النهرين إلى الهند (مسوقاً بغير إرادته)، اهتداء جماعات في الهند، موته ورجوع رفاته النهائي إلى الرها عبر مراكز بعض التّجَّار. في هذا النص، كما في غيره من النَّصوص السريانيَّة، يُنظر

إلى التجّار نظرة إيجابيَّة، ولا غرابة في ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار بيئة الطرق التجاريَّة الَّتي فيها نشأت الرواية وتطوَّرت وتداولها الناس. يظهر هذا النص أيضاً بشكل واضح روحانيَّة قويَّة مدعومة بنزعة نسكيَّة صارمة، وبشكل خاص فيما يتعلَّق بالشأن الجنسي. (١٦) في كلا النصين تأكيد واضح لحريَّة الإرادة ولمسؤوليَّة الأفراد عن تطوير روحانيتهم، وعن اشتراكهم مع الجماعة.

بردیصان

عندما رافق المؤرّخ المسيحي والخبير العسكري سكتوس جوليوس أفريكانوس (٢٤٠) الإمبرطور سبتيموس سيفيروس إلى الرها عا م ١٩٥ ، قابل برديصان في بلاط أبجر الثامن. أنَّ الوصف الَّذي يقدّمه لنا جوليوس أفريكانوس للفيلسوف واللاهوتي برديصان هو الوصف الوحيد للاهوتي مسيحي من الحقبة المسيحيَّة المبكرة يقوم به ندٌّ معاصر. من الطريف أنَّه لا يتطرَّق إلى ذكر المنظور اللاهوتي لبرديصان لكنه يعلّق بشيء من التفصيل على مهارته في صناعة الأقواس والسهام، ذلك الفن البارثي القديم شبه الدّيني. (١٧) لكن الكتَّاب، بعد ذلك، مستندين إلى إيريناوس، أعلنوا برديصان هرطوقيَّاً، رغم أنَّ اوسابيوس لاحظ أنَّ برديصان كان معارضا دائماً صارماً للمرقيونيين وذا ميول فالينتينيَّة (شأن إيريناوس). أمَّا انتقادات أفرام السرياني [لبرديصان] فيعود سببها جزئيًا إلى استخدام اللاهوتيين المانويين لأفكار برديصان. (١٨) مال الكتَّاب، بعد ذلك، إلى اتّباع أفرام في انتقاداته الهجوميَّة اللاذعة [لبرديصان] لا إلى اوسابيوس. على أنَّ برديصان يُقدَّم لنا بوساطة

تلميذه فيليبوس في «كتاب قوانين البلدان» بوصفه مجادلا مدافعاً عن شكل من المسيحيَّة ضد مرقيون، والنظم الفلكية الإقليميَّة واللاهوت اليوناني. (١٩) إنَّ هذا العرض إيجابي وسلبي معاً.

أوَّلاً: الإيجابي:

يجادل برديصان (ضد مرقيون) (٢٠) في أنَّ الله واحد (قوانين البلدان، . ٤) [= برديصان، كتاب قوانين البلدان]، وأنَّ الإيمان ضروري من أجل «معرفة راسخة» ومن أجل رجاء وتحرر من الخوف (قوانين البلدان، ٨)، وأنَّ البشر يمتلكون حريَّة اختيار الشر أو الخير (قوانين البلدان، ١٠). هذه الحريَّة والسيطرة على الخليقة تعكس صورة الله (قوانين البلدان، ١١). وبعد أن يسرد عادات وقوانين متنوعة من أرجاء العالم مظهراً تنوعها (مناقضا مذهب الجبرية [القائل بأنَّ أفعال الإنسان نتيجة عوامل خارجة عن سلطان إرادته]) (قوانين البلدان، ٤٠ – ٤٩)، يصف المسيحيين بأنَّهم «شعب جديد. . .أقامه المسيح في كلّ مكان وكلّ إقليم بمجيئه (قوانين البلدان، ٥٨ – ٦٠).» إنَّهم يدعون باسم واحد، مسيحيين نسبة إلى اسم المسيح (قوانين البلدان، ٦٠ ، ١ – ٢)، في اليوم الأول للاسبوع «نجتمع معاً» (قوانين ٦٠، ٤–٢)، في أيَّام محددة يصومون (قوانين البلدان، ٦٠ ، ٣ – ٤).

يلي ذلك لائحة من الأمثلة تظهر عدم تطبيق المسيحيين لعادات الأمم، سبع من الأمثلة التسع التي يناقشها في هذه اللائحة تتعلَّق بقضايا الحياة الجنسية. «حيثما حلّوا وأينما وجدوا أنفسهم لا تستطيع القوانين المحليَّة أن تجبرهم على التخلّي عن قانون مسيحهم، ولا «العلامات المرشدة» للقدر تضطرهم إلى ممارسة أمور يعدونها غير طاهرة (قوانين

البلدان ٦٠ ، ١٢ - ١٥).

إنَّ الإشارات المتكررة إلى الحياة الجنسية المستقيمة الصحيحة وتأكيد أهميَّة الحياة الجنسيَّة في سياق الحياة الروحيَّة، تظهر فكرة عامَّة ثابتة في اللاهوت السرياني المبكر مهما تنوعَّت منظوراته اللاهوتيَّة. على أنَّه تجب الملاحظة أنَّ برديصان لا يشارك غيره من الكتَّاب السريان مثل طيطيانوس وأفرام رفضهم المطلق للحياة الجنسيَّة. (٢١) إنَّه يصرُّ على أنَّ:

«وحدة الذَّكر والأنثى تنتمي إلى مجال الطبيعة، وكذلك إرضاء رغبة الطرفين. ولكنَّه من القدر يأتي الغثيان وانفساخ شركة الزواج وجميع أنواع الفساد والدنس التي يقترفها الناس بسبب الأهواء الجامحة عند الجماع، إنَّهم حيناً يلدون أطفالا مشوَّهين وحيناً يقترفون الإجهاض، ويموت الوليد حيناً آخر. أنَّ اكتفاء الأجساد ورضاها يأتي من الطبيعة ولكنَّ مجاعتها وشكاواها تأتي من القدر. وهكذا الترف المسرف وغير الضروري معاً ينجم عن القدر.»

هكذا نرى برديصان يميّز بين علاقات جنسيَّة طبيعيَّة (مقبولة) وأخرى يصفها ب «المفاسد» و«الهوى الجامح». أنَّه لا يدعو المسيحيين إلى تحريم الحياة الجنسيَّة لكنَّه يقول: إنَّ «الهوى الجامح» يجب قمعه. إنَّها رؤية، ربَّما كانت متأترة بالأفلاطونيَّة، شاركه فيها إقليميس الإسكندري وآخرون. هذا، إضافة إلى استخدام (على الأقلّ من قبل أتباعه) صوراً جنسيَّة لوصف مظاهر الطبيعة آذت وأزعجت الَّذين جاؤوا بعده في نصيبين

والرها. (٢٢) إنَّ فهمه ليس فهماً يهوديّاً – مسيحيّاً بدقّة وصرامة فهم طيطيانوس رغم أنّه يعتمد على هذا التراث.

ثانياً: السلبي:

إنَّ الجانب السلبي يتضمَّن مستوى الأيديولوجيا (معتقدات حول الله، الجبريَّة) ومستوى التطبيق العملي، تطبيق خصومه (يتناول الفلك والتنجيم وقراءة الطالع، العلاقات الجنسية المتنوّعة). الإشارة إلى شعائر العبادة المسيحية وإلى اهتداء الملك أبجر (قوانين البلدان، ٥٨ ، ٢١ – ٢٢) توحي على الأقلّ بوجود كنيسة كانت مشرَّعةً بقوانين حكومة أوسرهوين [عسروعينا عاصمتها أورهوي أو الرها]. هذا يجلب إلى ميدان البحث قضيَّة أخرى. يبدو أنَّ المسيحيَّة السريانيَّة المبكرة كانت بوجه عام نسكية زهدية في قالب كل من طيطيانوس ومرقيون وماني. لكن برديصان، العالم في البلاط الأروستوقراطي، لم يكن كذلك. يندب أفرام قائلاً: «بغالي الثياب ونفيس الجواهر زيَّن [الشرِّير] برديصان (مار أفرام، ترانيم ضد الهراطقة، ١ ،١٢). كان للبيئة الاجتماعيَّة السياسيَّة، بلا شك، أثر على تعبيره اللاهوتي (بما في ذلك اتباعه أسلوب الجدل الأفلاطوني)، كما كان للتقى التيَّارات الفكريَّة في الرها: البارثية، اليونانية – الرومانيَّة، الفكر الآرامي/ الهلنستي التقليدي. إن الكتاب التاليين، وخاصة أفرام، لم يستطيعوا أن يتخيلوا وجود تراثاً فكرياً سريانياً مستقلاً يستقي بثقة من مصادر شرق الفرات وغربه. إن الفكر اللاهوتي الانتقائي لأسلافهم اللاهوتيين كان مهدداً لكتّاب أواخر القرن الرابع والقرن الخامس، لذلك لم يتمكنوا من قبوله.

حول الكمال بحسب المخلّص من المؤلّف الأفرامي المنحول *تفسير الإنجيل*

كُتِب هذا المؤلَّف أصلا بالسريانيَّة لكنَّه باق في ترجمته الآرمنيَّة. يعود تاريخ تأليفه ربَّما إلى ما بين أواخر القرن الرابع ومطلع القرن الخامس. احتفظ المؤلَّف بنسبته إلى أفرام رغم أنَّه لا يمكن تأكيد ذلك بدليل مؤسَّس على المحتوى والأسلوب. طبع النص أوَّلا في عام ١٨٣٦ (٢٣) وترجمه أوكير موسينغر (٢٤) ثمَّ شافير. (٢٥) أعاد جورج إيغان نشره اعتماداً على مخطوطين جازماً، دون نقاش، بصحَّة نسبة النص إلى أفرام. وجزم أيضاً أنَّ النَّصوص الثلاثة كانت تشكل وحدة كما هو الحال في المخطوط الأرمني. (٢٦) أشار أوتير إلى وجود مخطوط ثالث وقدَّم نقداً يقوّض ويهدم الأساس الَّذي بنى عليه إيغان نقاشه. (٢٧) أمَا إيفان فقد كرر كلَّ ما جزم به في مساهمة لكوستين فيشكريفت. (٢٨)

حُدّدت النصوص الثلاثة وفق ما يلي:

(١) الأفرامي المنحول (أ) (فقرة ١ - ٧٦) : يتألَّف من مجموعة من التعليقات على الأمثال الإنجيليَّة وفق إنجيل لوقا. (٢٩)

(٢) الأفرامي المنحول (ب) (فقرة ٧٧ - ٩٠): يعالج كمال المؤمن.

(٣) الأفرامي المنحول (ج) (فقرة ٩١ - ١٢٤) : وهو بحث في الآخرة. إلى النص الثاني المعنون ب «حول الكمال بحسب المخلّص» بوساطة ج. رندل هارليس يتَّجِه اهتمامنا هنا. (٣٠)

يخاطب هذا النص أولئك الَّذين يسعون إلى إرشاد روحي عند المسيحيين المرقيونيين. بدلاً من الاقتصار على الأسفار القانونيَّة للمرقيونيين، يجب على المرء أن يتغذَّى روحيَّاً من العهد القديم الَّذي يحوي التنبؤ عن المسيح. على المرء أن يصغي إلى المسيح ولكن عليه أيضا أن يطيع المخلّص اقتداء بالرسل والأنبياء. يتوسَّع الفصل ٨٣ في شرح الصور

البولسيَّة حول النمو إلى الكمال في ١ كور ٣ : ١ – ٣ . يقول المؤلّف: «إننا نتقدَّم، وقليلا قليلا يقوى إيماننا بربنا وعبادتنا في داخلنا. لقد بدأنا نميّز بين الخير والشر.» وبينما ينمو الإيمان في داخلنا يقودنا إلى «كمال الحق بحسب الإناجيل» التي هي «بذاتها قوام الغذاء القوي الكامل.» إنَّ إطاعة هذه «الوصايا» هي الَّتي تعضد المؤمن في مقاومته لهاجمات الشيطان حين يهجم، وهي إيَّاها الَّتي تعينه على الصمود أمام الاضطهاد (فقرة ٧٧ – ٨٠ ، ٨٤)

الاستعداد الأيديولوجي، كذلك، يدعم أولئك الآخذين على أنفسهم نذراً. (فقرة ٨٠ ، ٨٤) أن يعيشوا حياة الفقر والعزلة. (فقرة ٧٧) إنَّ هذه الحياة، حياة «الانفصال عن العالم» تقتضي تكريس كل مظاهر الحياة (فقرة ص ٧٨)

«...لأنَّ أرواحنا يجب أن تنفصل عن العالم بعبادة الله، بمظاهر [متميّزة] في العالم، بأكل وشرب [متميّزان]، بسلوك روحي، ولا تكن أحاديثكم كالأحاديث العالميَّة، لأنَّه إن كنَّا بسلوكنا ومظاهرنا وأكلنا وشربنا وكلماتنا غير منفصلين وغير متميّزين عن الناس...فإنَّ الآب ...لا يقاضينا شخصيَّاً.»

كلّ هذا يندرج تحت ما يمكن لإقليميس الإسكندري أن يدعوه ب «الغنوسيَّة» [المعرفة الروحانيَّة] المسيحيَّة. من اللافت للنظر أنَّه لا ذكر صريحٌ للجنس رغم إمكانيَّة فهمه تلميحاً من خلال عبارة «عادات العالم». في كل حال، قائد الجماعة يجب أن يكون متواضعاً ذا «أعمال صالحة»

(فقرة ٨٩ - ٩٠) شخصاً يماثل الأنبياء والرسل الَّذين غلبوا الشيطان والعالم وانفصلوا عن العالم. ثمَّة نموذجان من المسيحيين هنا: المبتدئون والكاملون. كلّ من النموذجين موصوف بالنسك وبالجهاد في سبيل الكمال.

ظهور المانويَّة

منذ نحو سنة ٢٤٠ للميلاد أصبحت المانويَّة مقنعاً جبَّاراً لعقول أولئك المعدّين سلفاً لقبول المسيحيَّة أو غيرها من الديانات التقليديَّة المندثرة في طرق التجارة. إذا حكمنا آخذين بعين الاعتبار التغيّر الَّذي حصل في الأدب الَّدفاعي في أواخر القرن الثالث وخلال الرابع، فإننا سنحكم بأنَّ المانويَّة كانت مزدهرة خلال تلك الحقبة. إنَّ «قصائد سليمان» و«تعاليم أداي» - وهي وثائق جديرة بالاعتماد عليها - استخدمت تاريخ وأفكار وصور المانويَّة ضدَّها. (٣١) هناك أيضاً مراسلات أبجر [مع المسيح] الَّتي اكتسبت شهرتها بوساطة اوسابيوس (اوسابيوس ١ ، ١٣ ، ١ - ٢٢) [= اوسابيوس، تاريخ الكنيسة]، تلك المراسلات التي كان إنتاجها ثمرة جهد حثيث من إجل إقامة أساطير تأسيسيَّة للرها، الهدف منها ربط المدينة ربطاً محكماً ب «الأرثوذكسيَّة» الآخذة بالتكوّن والتطوّر في الغرب. أنَّ هذه المجموعة [من المؤلَّفات] تعكس، إلى حدّ ما، الصراع مع المانويَّة. على أيَّة حال، كان للمانويَّة، مع حلول القرن الرابع، أن تترسَّخ في أورشليم، شمالي أفريقيا، وسط آسيا، وربَّما كانت قد ترسَّخت في الصين.

المانويَّة، كما يشير إلى ذلك أفرام، هضمت أفكاراً وربَّما أنصاراً من كلّ من طائفتي برديصان ومرقيون. لقد فهم ماني إرساليته ونفسه بصفته «رسول يسوع المسيح»، «الفارقليط» الَّذي وعد به يسوع في الأناجيل.

قدَّمت الحركة رؤية متكاملة عن الكون، وعن الخلاص الَّذي يتطلب دعمه - وهذا مهم بالنسبة للشعب السرياني - بحياة نسكيَّة صارمة تحرّم أنواعاً من الطعام، والغنى، وبالنسبة إلى النخبة يحرَّم عليهم إنجاب الأطفال. (٣٢) لم تختلف الحياة المثاليَّة للنخبة المانويَّة كثيراً عن تلك التي زكاها ودعا إليها طيطيانوس و«أبناء وبنات العهد» أو النسَّاك المرقيونيون. الاختلاف الأساسي بين تلك الجماعات شمل فهم الكوزمولوجيا [علم يبحث في أصل الكون وبنيته ونواميسه] (ويتَّصل بذلك اتصالا لازماً البحث في طبيعة الألوهة)، ودرجة حريَّة الإرادة البشريَّة، والدَّور الوحيي - السلطوي لمؤسسي حركات متنوعة. لم يتطلَّب الانتقال إلى الليتورجيَّة المانويَّة من المسيحيين إلاَّ نقلة ثانويَّة الأهميَّة: من ممارسة سر الإفخارستيَّا إلى نظام «البيما»، من نظام تراتيل إلى آخر، ومن نظام أيقوني إلى آخر.

المسيحيَّة الإمبرطوريَّة

بينما كان الصراع بين التيَّارات الدَّينيَّة التقليديَّة على امتداد طرق التجارة شمالي ما بين النهرين يشتد ويتفاقم، اشتبك عامل جديد في شبكة المسيحية السريانيَّة المعقدة سلفاً فزادها تشابكاً وتعقيداً. هذا العامل الجديد المشار إليه هو المسيحيَّة الرسميَّة للإمبرطوريَّة، أي المعتقدات والتطبيقات المتبناة لتكون أيديولوجيا موحَّدة للإمبرطوريَّة، مقرَّرة ومفروضة من المركز السياسي للإمبرطوريَّة. ليس محض مصادفة أن كثيراً من مؤلَّفات يوسابيوس ترجمت إلى السريانيَّة مباشرة تقريباً، (٣٣) لأنَّ أعماله مثلت المقاييس التاريخيَّة اللاهوتيَّة للإمبرطوريَّة. ما هو مهم بالنسبة للسريان والأرمن من مؤلَّفاته هو أنَّها «قوننت» علاقة تاريخيَّة بين

التقليد الرهاوي والمسيحيَّة الرسوليَّة، مزوّدة بهذا تراث طيطيانوس وفالوط وأفرام بشرعيَّة مناظرة لما كان أندراوس بالنسبة إلى القسطنطينيَّة. من المثير للفضول معرفة ما إذا كان إفرام مطَّلعاً على رسائل أبجر المتبادلة [مع المسيح]، والتاريخ المعاد كتابته - ومن المحتمل أنَّه اطَّلع عليه. إنَّه لو كان مطَّلعاً عليه لكان قد عرف أنَّه تأليف مزيَّف. إنَّه على أيَّة حال لا يأتي على ذكره.

في ضوء النتائج السابقة يجب فهم الإفادات المفاجئة الَّتي يقدّمها كتاب «حوليَّات الرها»، تلك الإفادات الَّتي تخبرنا عن بناء أوَّل كنيسة في الرَّها. (٣٤) بنزاهة استثنائيَّة يعترف المؤلّف أنَّ أوَّل كنيسة لم تقم حتى عام ٣١٣، وأنَّ المقبرة لم تبنَ إلاَّ عام ٣٢٤. وأنَّه لم يحدث إلاَّ بعد مجمع نيقية [٣٢٥] الَّذي مثَّل الرها فيه أسقفها إيثالاها المناصر لتراث فالوط أنَّ الأسقف التالي احتاج إلى توسيع الكنيسة بإعادة بناء الجهة الشرقيَّة منها. خلال ذلك الوقت أصبح اتجاه ميل الإمبرطوريَّة واضحاً، وأصبح بالتالي من المصلحة الارتباط ب «الإرثوذكسيَّة». أنَّ ذلك لا يعني أنَّ بقيَّة الجماعات اختفت. لقد استمرَّت شعبيَّة تلك الجماعات، كما يظهر ذلك من بلاغة أفرام المسرفة العدائيَّة [تجاه تلك الجماعات]، ومن حقيقة أنَّه لم يحدث حتى زمن رابولا (ت ٤٣٥) أن شعر «الأرثوذكس» بقوَّة كافية لتدمير كنيسة برديصانيَّة، ولمهاجمة اليهود جسديَّاً.

مما لا شك فيه أنَّ جماعات أخرى من المسيحيين السريان «غير الأرثوذكس» قاست معاملة مثل تلك. لم يكن النصر سهلاً، بل إنَّه حتى عصر متأخر، عصر أفرام، كان أنصار الأيديولوجيا الإمبرطوريَّة يعرفون ب «الفالوطيين»، أتباع الأسقف فالوط، وليس ب «المسيحيين». (٣٥) لم

يكن إلا بعد تعزز القوّة البيزنطيَّة في أجزاء من شمالي ما بين النهرين، وبعد الجهود الأدبيَّة الكبيرة والمديدة الَّتي قام بها أفرام النصيبيني – الرهاوي أن تمكَّن «الأرثوذكس» من الوصول إلى مراكز القوَّة السياسيَّة والعسكريَّة ليفرضوا من خلالها «الأرثوذكسيَّة».

أفرام السرياني (٣٠٦ – ٣٧٣)

كان أفرام السرياني في الأرثوذكسيَّة الأمبرطوريَّة المثقف الأعظم والداعية الجليل الأثر. ولد في نصيبين من أبوين مسيحيين (ترانيم ضد الهراطقة، ٢٦ ، ١٠) [= مار أفرام، ترانيم ضد الهراطقة]، اهتدى منذ أوائل صباه (ترانيم البتوليَّة، ٣٧ ، ١٠) [= مار أفرام، ترانيم البتوليَّة]، واعتمد (ت ه. ٣ ، ١٣). إنَّه يخبرنا بنفسه عن أربعة أساقفة سابقين لنصيبين (ترانيم نصيبين، ١٣ ، ٢١) [= مار أفرام، ترانيم نصيبين] وهو خبر يأخذ *بالتاريخ إلى الوراء حتى مطلع القرن الرابع، أي إلى ما يسبق نقش «أبيركيوس»*. انتسب إلى عضويَّة «أبناء العهد»، الجماعة النسكيَّة الرجاليَّة السابقة للرهبنة السريانيَّة والَّتي فرضت البتوليَّة (ترانيم نصيبين ١٥ ، ٩) إنَّه لم يرسم كاهناً، وهو معروف في المصادر السريانيَّة الغربيَّة، وليس في الشرقيَّة، بصفة «شمَّاس الرها». انتقل أفرام مع آخرين إلى الرها بعد أن تنازل الرومان عن نصيبين إلى الفرس إثر تحطّم قوّات يوليان على أيدي الفرس [عام ٣٦٣]. هنا [في الرها] لاحظ أفرام أنَّ «الارثوذكسية» (ومن ثمَّ الحماية من قبل الإمبرطوريَّة) مهدَّدة بربوات من التفسيرات المتعددة للمسيحيَّة التي يعيد أغلبها أصله ومنشأه إلى الكتَّاب المذكورين أعلاه. وهكذا وجد نفسه في صراع مع أتباع مرقيون وبرديصان وماني

(وكذلك مع اليهود والمسيحيين الأريوسيين) وذلك بحماسة متَّقِدة يمكن تفسيرها فقط على أنَّها تستهدف اكتساب شرعيَّة لفهمه الخاص ولجماعته التي قّدر لأسقفها، بارسيس، أن ينفى على يد الإمبرطور الأريوسي فالينس في ٣٧١ – ٣٧٢ (ترانيم نصيبين، ٣٣ ، ٧ – ٨). لقد انتقد الآريوسيين بأنَّهم انتقصوا من سر المسيحانيَّة [أي الكريستولوجيا]، معتبراً معموديتهم غير صحيحة لأنها لم تمارس بفهم صحيح لصيغة الثالوث (ترانيم الإيمان، ٦٥ ، ٤) [= مار أفرام، ترانيم الإيمان] إنَّه من المحتمل أنَّ أفرام لم يعد أيَّاً من الجماعات المنافسة مسيحيَّة.

كان مسيحيو أفرام، أي أتباع فالوط، أقليَّة (يوسابيوس، ٢٢ ، ٥) ، وكان قد وجد المعبودات والديانات التقليديَّة في الرها ونصيبين ما تزال على قيد الحياة (ترانيم ضد الهراطقة، . ٤٧ ، ١). في مواجهة هذه التحدّيات، أصرَّ على وجوب الالتزام بمقولات الكتاب المقدَّس وبفلسفته الكونيَّة، وعلى تبجيل التقليد الرسولي، والمحافظة على فهم خاص عن العلاقة بين الرمز والمرموز إليه. ومثلما فعل برديصان، دحض أفرام مفهوم الجبريَّة مؤكدا حريَّة الإرادة ومفهوم الشر العرضي. (٣٦)

إنَّ الحياة النسكيَّة التي نجدها في المسيحيَّة السريانيَّة – الآراميَّة المبكرة حظيت بمكانة مركزيَّة في فهم أفرام للمسيحيَّة الصحيحة. هذه الحقيقة، مضافة إلى ما هو معروف عن أسلوب حياته البسيط وتواضعه، جعلت بعضهم يعدّونه، خطأ، أبا الرهبانيَّة السريانيَّة. كان مناصراً لأرثوذكسيَّة مجمع نيقية ولكنه لم يناقش قانون الإيمان [المقرَّر في هذا المجمع] قط. لقد حاول أن يعلّم الأرثوذكسيَّة النيقيَّة بأسلوب ينسجم مع التراث المسيحي السرياني – الآرامي، ولكن مستخدماً مقولات مجتزَّة، إلى حد

بعيد، من عناصر يهوديَّة – يونانيَّة – رومانيَّة. إنَّه قبل بالتحديدات والتعابير اللاهوتيَّة التي حدَّدها الغرب.

خاتمة

يقدّم لنا ما استعرضنا هنا من نصوص ومؤلّفين برهاناً على تنوّع جذري ضمن المسيحيَّة السريانيَّة – الآراميَّة، وعلى استمرارية موضوعات فكريَّة عامة ضمن تلك التقاليد التي يمكن تبينها في مختلف ديانات طرق التجارة في آسيا. إنَّ القضايا المطروحة للنقاش باستمرار هي: قضية الحريَّة الشخصيَّة، مسؤوليَّة الإنسان، النسك الشخصي، الحياة الجنسيَّة المستقيمة والروحانيَّة الناميَّة (الكمال المسيحي). كان أسلوب الحياة هذا، المدين ربَّما إلى تفاعل مع البوذيَّة بقدر ما هو مدين إلى تفاعل مع الفكر الغربي المسيحي، ذا أهميَّة فائقة. إنَّ الاهتمامات الواحدة التي عمَّت المنطقة برمَّتها، وشرقي الأناضول، وأرمينيا، لتنمّ عن استمرارية للقيم المحليَّة السائدة قبل المسيحيَّة.

كل جماعة أطَّرت عالمها وكونها وفق أطر فلسفيَّة مختلفة، وانتمت بشكل متميّز إلى السياق الحضاري لشمالي ما بين النهرين خلال القرون الأربعة الأولى من التاريخ المسيحي. قبل قيام المسيحيَّة الإمبرطوريَّة اليونانية – الرومانيَّة، لا يظهر أنَّ تقليداً معيَّناً شاء أو حاول أن يسيطر أو يستأصل غيره من التقاليد المخالفة ليسود وحيداً.

كانت القضيَّة الأساسيَّة في الصراع بين الجماعات متعلّقة بالإطار الفلسفي واللاهوتي الَّذي من خلاله يتحدَّد فهم الحياة النسكيَّة. كان هناك قبل مجمع نيقية مساعي متنوعة إلى إيجاد بنى لتبليغ ودعم الإيمان وأسلوب

الحياة. إنَّ ماشجَّع هذا النشاط الإبداعي الخلاَّق هوالحريَّة السياسيَّة في الرها ونصيبين والملتقى الفريد للتأثيرات الثقافيَّة والدِّينيَّة على امتداد طرق التِّجارة في شمالي ما بين النهرين. إنَّ نموذج كاتبين مختلفين مثل برديصان وأفرام يجسِّد وعيَ عالمٍ مختلفٍ تمامَ الاختلافِ عن العالم اليوناني - اللاتيني المتماثل والقصير النظر. كان الكتَّاب السريان يأخذون بالنظم الثقافيَّة لما بين النهرين وطرق التِّجارة أخذاً في منتهى الجِدّية. لكنَّ إمكانية الحماية ضمن الإمبرطوريَّة المسيحيَّة أفرزت نزعة إلى تحديد وتحجيم بدائل الجدال اللاهوتي وفرضت النظر باتجاه الغرب على حساب النظر باتجاه الشرق، أو إلى التقاليد المحلّية الموروثة. لقد أصبح لبُّ المسيحيَّة، الَّذي طوبقَ بينه وبين التقاليد الإمبرطوريَّة، هو الأسفار القانونيَّة اليونانيَّة، وذلك علىَ حساب «الدياطسرون» و«إنجيل توما» و«قصائد سليمان» وغيرها من نصوص أكثر انسجاماً مع المسيحيَّة السريانيَّة - الآراميَّة. إنَّ الضغط الاجتماعي والكنسي والسياسي فرض التطابق على كل تلك الاختيارات حتى وراء حدود الإمبرطوريَّة. وهكذا أصبحت «الأورثوذكسيَّة» [= المعتقد القويم] ضمن المسيحيَّة السريانيَّة أهم من «الأورثوبراكسيَّة» [= التطبيق القويم].

(أ) الكأس المقدَّسة

هي الكأس التي شرب بها يسوع المسيح في العشاء الربَّاني. استخدم التعبير كناية عن كل ثمين مفقود يُبحث عنه.

(ب) نقش أبيركيوس

نقش في آسيا الصغرى يشير إلى وجود مسيحي كثيف شرقي الفرات حتى نصيبين في منتصف القرن الثاني. (موري، روبرت ١٩٧٥ ، ٦)

(ج) أكباتانا وتاكسيلا

تدعى حالياً همدان الواقعة في غربي إيران. عاصمة مادي. فتحها كورش الإخميني عام ٥٥٠ ق.م، والإسكندر عام ٣٣٠ ق.م، والعرب عام ٦٤٥ م.

تاكسيلا خرائب بلدة قديمة في باكستان شرق نهر الهندوس، جنوب غرب راولبندي. ذات أهمية آثارية. كانت جزءاً من امبرطورية الفرس. زارها الإسكندر الكبير عام ٣٢٦ ق.م. أصبحت مركزاً بوذيّاً.

(د) إنجيل مرقيون القانوني

قونن مرقيون وفرض على أتباعه إنجيل لوقا عدا الإصحاحين الأولَّين وهو مفقود. ذكر ترتوليان (من الآباء خصومه) أنَّه «ختن الإنجيل بحسب لوقا فحذف منه ما كتب عن ميلاد ربنا وكثيرا من تعاليمه التي يعترف فيها أنَّ الله الخالق أباه.» وكذلك قونن مرقيون عشر رسائل لبولس الرسول من أصل الأربع عشرة رسالة المنسوبة إليه، مقصيا الرسائل الثلاث الرعويَّة والرسالة إلى العبرانيين. (م. جرانت، روبرت ١٩٩٢ ، ٥١٧ - ٥٢٠) تستند قانونية مرقيون إلى خلفيته اللاهوتية المبنية على فهمه لبولس. إنَّه

يفصل فصلا تاما ونهائيا بين الناموس والمسيح، بين اليهودية والمسيحية، بل وصل به الأمر إلى القول إنَّ إله التوراة خالق الكون ليس إله المحبَّة، الله الأب، أبا يسوع المسيح. (ج. كلابيوكس، جون ١٩٩٢ ، ٥١٤ - ٥١٦)

A. Merriam, Webster, *Webster's New Geographical Dictionary* (Springfield, Massacrusetts: Merriam-Webster INC., Publishers, 1984) 483 and 1191.

(٥) أبناء وبنات العهد

رهبانية سريانية غامضة المنشأ والنظام. ازدهرت في القرن الرابع وتلاشت في القرن السابع. من أشهر أعضائها مار أفرام السرياني وأفراهاط الحكيم في القرن الرابع. اشترطت المعموديَّة ونذر البتولية على أعضائها من الرجال والنساء. لكنَّ أفراهاط الحكيم يشير إلى السماح بالزواج «قبل المعموديَّة» مما يفسح المجال إلى أعضاء متزوجين. عاش أعضاؤها إما أفرادا في بيوتهم أو جماعات صغيرة. يرى بعضهم علاقة بينها وبين جماعة قمران الرهبانيَّة اليهودية التي ازدهرت في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، وذلك لوجود هذا التعبير بشكل أو بآخر في أدبهم كلقب للجماعة. مهما يكن الأمر، فأن ترجمة التسمية السريانية ب «أبناء العهد» ليست مؤكدة الصحة. (م. جرانت، روبرت ١٩٧٥ ، ١٣ - ١٧) إنَّ وجود لقب «أبناء القيامة» حرفيًا في الإنجيل (لوقا ٢٠ : ٣٦) للَّذين «لا يزوجون ولا يزوَّجون» (لوقا ٢٠ : ٣٥)، والَّذي ينطبق تمام الانطباق على الجماعة الرهبانية السريانيَّة، لا يترك مبررا كافيا للبحث عن معنى وأصل تسميتها خارج الإنجيل.

(و) ناج حمادي

بلدة في صعيد مصر نسبت إليها مجموعة من المخطوطات عثر عليها بالقرب منها عام ١٩٤٥ . بينما كان أحد الجمالين يحفر عثر على جرَّة فخارية تضم واحدا وخمسين مخطوطا غنوسيا وأسفارا أبوكريفية باللغة القبطية ترجع إلى القرن الرابع. تستقر حاليا في المتحف القبطي بالقاهرة. يفترض الباحثون أنها ترجمت عن اليونانية. ترجمت عام ١٩٧٧ إلى الإنكليزية في معهد التحف والمسيحية في كلاريمونت - كاليفورنيا. وترجمت بعد ذلك إلى الفرنسية والألمانيَّة. يرد فيها ذكر الأب باخوميوس. يفترض بعض الباحثين أنَّها خبئت عندما أدان البابا القبطي أثناسيوس عام ٣٦٧ الأسفار الأبوكريفيَّة. أهم هذه المخطوطات: إنجيل توما: يتضمن أقوالا ليسوع المسيح بعضها غير موجود في الأسفار القانونية. «حكمة يسوع المسيح» و«أبوكريفون يوحنَّا»: يتضمنان حوارا للمسيح مع تلاميذه بعد القيامة. رسالة أغناطيوس: تبحث في أصل السموات. رؤيا آدم، إنجيل المصريين، مقالة عن القيامة، إنجيل فيليبس، بطرس والرسل، أعمال بطرس والرسل، كتابات حكميَّة ونسكيَّة، جزء مترجم من جمهورية أفلاطون. (ليس، جيري ١٩٩٢ ، ٩٨٢ - ٩٨٤)

(ز) فالوط

يرد في كتاب «معتقد أداي» أنَّ فالوط هو تلميذ أداي رسمه سيرابيون أسقف أنطاكيا أسقفا على الرها سنة ٢٠٠ . (موري، روبرت، ١٩٧٥، ٥).

Clabeaux, John J. 1992. Marcion. In *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 4:514-16. New York: Doublday.

Grant, Robert M. 1992. Marcion, Gospel of. In *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 4:516-20. New York

Doublday.

Lease, Gary. 1992. Nag Hammadi. In *The Anchor Bible Dictionay*, ad David Noel Freedman,

4:982-84. New York: Doublday.

Murray, Robert. 1975. *Symobols of Church and Kingdom: a Study in Early Syriac Tradition* . Cambridge: Cambridge University Press.

أصالة الكتابة التاريخيَّة عند السريان :
دراسة تاريخيَّة مقارنة

الدكتور عبد المسيح سعدي

مقدمة*

يمكن لحوادث معيّنة في التاريخ أن تلعب دورا حاسماً في تقرير مصير أمَّة أو جماعة أو حركة أو ديانة. لقد ساهمت مجموعة متشابكة من الحوادث والعوامل الإيجابيَّة والسلبيَّة معا في مسار تطور الإرث السرياني الأرثوذكسي خلال القرن السادس وأوائل القرن السابع. في هذا المسار، ثلاثة من الأباطرة البيزنطيين نفَّذوا سياسات متذبذة مضادة للكنيسة السريانيَّة الأرثوذكسيَّة. ومن جهة مقابلة شكَّل بروز مملكة الغساسنة وملوكها، وبشكل خاص الحارث وابنه المنذر أملا عظيماً لكنيسة السريان الأرثوذكس خلال تعاطيها مع السياسات الكنسيَّة والدوليَّة لخمسة أباطرة بيزنطيين متتابعين. ثابر الملوك الغساسنة بإصرار وعناد على بذل الجهد وإفراغ الوسع من أجل سلام وازدهار الكنيسة السريانيَّة الأرثوذكسيَّة (التي درج التقليد على تلقيبها بالمونوفيزيَّة، مع أنَّ الدقة تقتضي تلقيبها بالهونوفيزيَّة.) كان لسياسة الملوك الغساسنة الكنسيَّة أثراً هامًّا في الجدال اللاهوتي حول الأرثوذكس الهونوفيزيين، فقد أججَّت قيادتهم القويَّة المقتدرة طموح هذه الكنيسة إكليروسا وشعباً. وإلى ذلك، كان للمؤهلات الساسية لكل من الحارث والمنذر أهميَّة استراتيجيَّة عظيمة في سياسة البيزنطيين الحدوديَّة.

إنَّ دراسة التراث السرياني الغربي والفترة الغسَّانيَّة تثير في أوساط المؤرّخين المحدثين أسئلة حول أصالة الكتابات التاريخيَّة السريانية. لقد رأى بعض المختصين الغربيين، أمثال رينان، رايت وسيغال، في المصادر التاريخيَّة السريانيَّة الغربيَّة مجرَّد نسخ وتقليد، وأنَّها تفتقر إلى الأصالة والعمق والخيال. (١) بناء على ذلك ينزع بعض الباحثين المحدثين إلى المجانسة بين كل تلك المصادر التاريخية السريانية واعتبارها عملا واحدا مكرَّرا. غير أنَّ هذه الدراسة تبين أنَّ هؤلاء الباحثين قد جهلوا وغفلوا تماما عن منظور خاص متميز لكل من هؤلاء المؤرخين السريان.

خلال تناولي بالبحث أهميَّة المنذر في الكنيسة السريانية الأرثوذكسيَّة سأعرض تحليلا لروايات أربعة من المؤرّخين السريان المغاربة يبرز المنظور الخاص المتميّز لكلّ مؤرّخ من هؤلاء، مبينا بالأمثلة أهميَّة أوجه الشبه والاختلاف التي يقدّمها كل منظور. أنَّ تفاصيل أوجه الشبه والاختلاف التي تشكّل منظورا معيَّنا يجب أن ينظر إليها من زاوية توظيفها العلمي في كل نص من نصوص تلك المصادر التاريخيَّة. سأعرض أخيرا الأفكار والنزعات التي سادت في الكنيسة السريانيَّة الأرثوذكسيَّة استنادا إلى كتابات مؤرّخيها.

مع منعطف القرن السادس بدأت الكتابات السريانيَّة الأرثوذكسيَّة تعكس استقلالية وخصوصية أكبر من أي وقت مضى، إذ أنَّ الكنيسة السريانية الأرثوذكسية بدأت تخطو خطوات أوسع في اتجاه تطوير هويَّة خاصة منذ مجمع خلقيدونيا (٤٥١ م). عرض المؤرخون السريان العقبات

التي واجهت الكنيسة، وعهود النجاح أو الإخفاق في الحفاظ على إيمانهم وكنيستهم. وكتبوا أيضا عن الدور المؤازر الذي اضطلع به ال ﻟﺘﻨﻪ «الطايويي» (وهي كلمة سريانية تعني حرفيًا بني طي من قبائل العرب، ولكنها استخدمت عند المؤرخين السريان للدلالة على العرب ومنهم الغساسنة) في إنعاش الكنيسة السريانيَّة. إنَّ كتاباتهم تعكس التقدير والامتنان للملوك الغساسنة، لأن دعمهم القوي للسريان الأرثوذكس (*الهونوفيزيين*) ساعدهم على النصر في معركة البقاء. يرجع المؤرخون السريان، موضوع الدراسة، إلى أزمنة مختلفة من تاريخ الكنيسة السريانيَّة، وتعكس كتاباتهم التاريخيَّة منظورات الأزمنة التي عاشوا فيها وهي: القرن السادس، والقرن التاسع، والقرن الثاني عشر، والقرن الثالث عشر.

١ - يوحنا الأفسسي (ت ٥٨٩) شاهد عيان لمعظم الحوادث التي أرخها في القرن السادس. (٢)

٢ - المؤرّخ المجهول (قرن ٩) ينتهي تاريخه بعام ٨١٩، ويتضمَّن قسما كبيرا من تاريخ ديونيسيوس التلمحري (٨١٨ - ٨٥٤) (٣)

٣ - ميخائيل السرياني (ت ١١٩٩) الَّذي صنَّف عدَّة كتب تاريخيَّة تعالج حوادث القرن السادس، مستخدما في ذلك كتابات كل من يوحنَّا الإفسسي (ت ٥٨٩)، يعقوب الرهاوي (ت ٧٠٨)، يوحنَّا الأثاربي (٧٣٥)، ديونيسيوس التلمحري (٨١٨ - ٨٥٤) وأغناطيوس الملطي (١٠٦٤). (٤)

٤ - ابن العبري (ت ١٢٨٦) الَّذي اعتمد واستخدم المصادر المذكورة أعلاه، بشكل أساسي، مضيفا إليها تفسيره الخاص للحوادث. (٥)

عاش هؤلاء المؤرخين في عصور وبيئات سياسيَّة مختلفة، ولذلك

وصلت إلينا رواياتهم عن الملك المنذر عبر منظورات يتميَّز أحدها عن الآخر. تساعد تلك المنظورات المتمايزة على فهم أفضل للتغيرات التي طرأت على الكنيسة، وتعكس الأوضاع الكنسية والسياسية والاجتماعية والثقافية في الحقب المختلفة التي عاش فيها هؤلاء المؤرخون.

نبذة عن مملكة الغساسنة

مملكة أقامها سلالة عربيَّة يمنيَّة الأصل. اعتنقت المسيحية على مذهب الطبيعة الواحدة في المسيح في القرن الخامس على عهد الإمبرطور أناستاسوس (٤٩١ - ٥١٨) المناصر لمذهب الطبيعة الواحدة. ازدهرت مملكة الغساسنة في القرن السادس كقوَّة يحسب لها حساب في جنوبي سوريا ممتدة من حدود فلسطين الحالية غربا إلى حدود الحيرة (في العراق) متاخمة حدود امبرطورية فارس شرقا. (٦) عرف الغساسنة ب «عرب الروم» لتحالفهم معهم ضد الفرس، وذلك في مقابل المناذرة، بني لخم، عرب مملكة الحيرة الَّذين عرفوا ب «عرب الفرس» لتحالفهم معهم ضد الروم. لقد وجدت السلطة البيزنطيَّة في الغساسنة حلفاء طبيعيين استراتيجيين يحمون الحدود الجنوبيَّة للامبرطوريَّة من غارات المناذرة المتكررة، ويساندونهم في حروبهم ضد الفرس. لهذا دعم البيزنطيون الغساسنة وخصصوا ميزانية مالية سنوية لدفع مرتبات جيشهم.

لقد تبنى الغساسنة العقيدة المسيحانية الخاصة بالطبيعة الواحدة في المسيح المنافسة لعقيدة الطبيعتين التي أقرَّها مجمع خلقيدونيا (٤٥١). عندما ارتدت مناصرة إحدى العقيدتين السابقتين طابعا سياسيا، وقسمت المسيحيين في الامبرطورية البيزنطيَّة وجد السريان في القائلون بالطبيعة

الواحدة في الغساسنة حلفاء طبيعيين لهم. وبالفعل، قام الملك الغسَّاني الحارث بن جبلة (٥٢٩ - ٥٦٩) بزيارة القسطنطينية عام ٥٦٣، وطالب الامبرطور جوستنيان بمنح حريَّة الاعتقاد للكنيسة السريانيَّة القائلة بالطبيعة الواحدة. أحرز الحارث نجاحا على أصعدة مختلفة تمثل في رسامة بعض الأساقفة المتجولين للكنيسة. وبحسب يوحنا الأفسسي، (٧) استجابة لطلب الحارث من االامبرطور جوستنيان والامبرطورة ثيودورة، فقد سهلوا أمور رسامة يعقوب البرادعي ومهاماته «في السنة السادسة عشر من حكم الامبرطور جوستنيان.» (٨)

تبع المنذر سياسة أبيه في دعم الكنيسة السريانية اللاخلقيدونيَّة، وفي حماية الحدود الجنوبية للإمبرطورية البيزنطية. أمَّا الأباطرة البيزنطيون فلم يولوه ثقة كاملة بسبب انتمائه الكنسي ولاعتبارات سياسية أخرى، رغم اعتمادهم عليه في حماية الحدود. يروي المؤرخ السرياني، يوحنا الإفسسي، المعاصر لتلك الحقبة، كيف أنَّ الإمبرطور جوستين الثاني (ت ٥٧٨) قرر اغتيال المنذر. كتب جوستين رسالة إلى المنذر ورد فيها: «هناك أمور عاجلة ملحَّة كتبت للقائد العسكري، البطريق مرقيون أمرا أن يناقشها معك. لذا حالا وبدون تلكؤ اذهب إليه وناقش معه تلك الأمور.» (٩) وفي الوقت ذاته كتب جوستين الثاني إلى البطريق مرقيون ما يلي: «الآن كتبت إلى المنذر العربي آمرا أن يأتي إليك. استعد وتأهَّب. حالما يصل إليك اقطع رأسه حالا وبدون تأخر وأخبرني.» (١٠) ولكنَّه في واحدة من غرائب الأقدار كُتِبَ اسم المنذر على ظرف الرسالة المنوي إرسالها إلى مرقيون، واسم مرقيون على ظرف الرسالة المنوي إرسالها إلى المنذر. وعند افتضاح المؤامرة اعتزل المنذر في مناطقه وتوقف عن أداء

مهمته في حماية الحدود الجنوبيَّة للبيزنطيين.

ونجم عن ذلك أنَّ الفرس انتهزوا الفرصة المواتية وأغاروا على سوريا غارة شعواء وصلوا فيها حتى أنطاكية وعاثوا فيها خرابا ودماراً. وجد الامبرطور البيزنطني نفسه مجبرا على محاولة استرضاء المنذر المغضب وأقناعه باستئناف تحالفه مع البيزنطيين. وفق رواية يوحنا الإفسسي، كان الشعور المسيحي وحده حافز المنذر إلى القبول بالمصالحة مع جوستين، فقد تأثر بعمق عند مشاهدته للخراب الهائل الذي عاثه الفرس.

غير أنَّ مؤامرة أخرى حيكت ضد المنذر، حبك خيوطها هذه المرَّة قائد الجيش البيزنطي موريقوس الَّذي نصَّب لاحقا إمبرطورا (٥٨٢ - ٦٠٢). كان موريقوس قد هيَّأ حملة ضد الفرس، فرسم خطة لتحقيق مفاجأة عسكرية قوامها غارة مفاجئة عبر جسر من القوارب في نيابوليس، ولكن عندما وصلت الحملة إلى الجسر فوجئت بأنَّ الجسر قد خرّب، مما حمل على الاعتقاد بأنَّ الفرس اطَّلعوا على نوايا البيزنطيين واستعدوا لمقاومة الحملة. غضب موريقوس لفشله فاتَّهم المنذر بالتجسس لصالح الفرس، وأقنع الإمبرطور طيباريوس (٥٧٨ - ٥٨٢) باعتقال المنذر. وبمؤامرة محكمة الحبك، نجح موريقوس باعتقال المنذر مستخدما في ذلك أحد «أصدقاء» المنذر البيزنطيين الَّذي دعاه إلى لقاء سلَّمه فيه إلى معتقليه.

بخلو الساحة من المنذر، قسم البيزنطيُّون مملكة الغساسنة إلى خمسة عشر قسما نصَّبوا على كلّ منها زعيما صغيراً.

مقارنة بين روايات المؤرخين الأربعة حول المنذر

تظهر مقارنة الروايات أنَّ المؤرخين الأربعة يختلف أحدهم عن الآخر

في عدد من النقاط تحمل أهميَّة خاصة تتصل بالظرف الَّذي فيه حلل كل منهم وكتب. وتعكس الاختلافات الاسلوبية بينهم تواريخا متمايزة جذريا.

ستتناول هذه الدراسة المقارنة النقاط التالية:

١ - التسلسل التاريخي للحوادث.

٢ - العلاقة بين المنذر وجوستين الثاني.

٣ - العلاقة بين المنذر وطيباريوس.

٤ - العلاقة بين المنذر وموريس.

٥ - دور المنذر في الشؤون الكنسيَّة.

١ - التسلسل التاريخي للحوادث.

المؤرخ يوحنا الإفسسي المعاصر للمنذر، على النقيض من المؤرخين الثلاثة الآخرين، لم يهتم بترتيب تسلسل تاريخي للحوادث. ميخائيل الكبير فعل ذلك لكن التسلسل التاريخي عنده افتقر إلى المتانة عندما تناول دور المنذر في الشؤون الكنسية. أمَّا المؤرخ المجهول وابن العبري فقد أوليا التسلسل التاريخي اهتماما كافيا. في الوقت الَّذي يكاد فيه المؤرخ المجهول يقصر اهتمامه على المناحي السياسية في نشاط المنذر، يقسم ابن العبري روايته إلى قسمين: قسم مدني وآخر كنسي، وذلك من خلال كتابيه: التاريخ الكنسي والتاريخ المدني.

٢ - العلاقة بين المنذر وجوستين الثاني.

يتفق المؤرخون الأربعة على أنَّ العلاقة بين المنذر وجوستين الثاني انتهت إلى توتر حاد، ولكنهم يختلفون حول أسباب التوتر ونتائجه. (١١)

يروي الإفسسي أنَّ المنذر بعد أن أحرز سلسلة من الانتصارات توقَّع مكافأة من الإمبرطور جوستين الثاني (ت ٥٦٥)، ولكنَّ الإمبرطور، بدلا من ذلك، بدون مبرر بل بخيانة، تآمر على حياة المنذر. (١٢) أمَّا ميخائيل السرياني (ميخائيل الكبير) فيسرد الرواية ذاتها غير أنَّه يضيف تعليلا لتصرّف جوستين، وهو أنَّ المنذر طالب جوستين بأن يرسل إليه ذهبا كمكافأة. كلّ من ميخائيل الكبير والمؤرخ المجهول وصف جوستين بالقائد غير الحكيم. ذكر المجهول أنَّ جوستين وصل إلى حافَّة الجنون ܡܫܡܫ ܠܚܟܟ ܘ ܫܥܫܡܫ. ويسرد ميخائيل السرياني تفاصيل حول حسابات وقرارات جوستين الاعتباطية التي قدَّمت للفرس فرصاً ذهبيَّة وحيوية للتغلب على البيزنطيين. (١٣) أمَّا ابن العبري فيعبّر عن اعتقاده بوضوح أنَّ جوستين اعتبر هجوماً شنَّه المنذر على اللخميين عملا غير منضبط لا يؤدي إلاَّ إلى تحريض الفرس على شن حرب على البيزنطيين.

يتضح مما سلف أنَّ المؤرخين الأربعة يتفقون في رواية مؤامرة جوستين على حياة المنذر ولكنهم يختلفون حول أسبابها ونتائجها. (١٤) رغم اتفاقهم في رواية المؤامرة فإنَّه من الواضح أنَّهم يستخدمون مصادر مختلفة. ابن العبري، على سبيل المثال، استخدم مصدرا يقترح أنَّ المنذر، بعد اكتشافه للمؤامرة، تحالف بالفعل مع اللخميين المناذرة، وانضم إليهم لمحاربة البيزنطيين. ينفرد الإفسسي برواية مفادها أنَّه بعد ثلاث سنوات من المساعي من أجل المصالحة مع المنذر، قام بها الإمبرطور جوستين، قبل المنذر بالمصالحة عبر وساطة جوستنيان القائد العام للجيش البيزنطي، ولم يرض بالمصالحة إلا بشرط أن يعترف الإمبرطور جوستين بمسؤوليته عن الرسالة. (١٥)

٣ – العلاقة بين المنذر وطيباريوس

يتفق المؤرخون الأربعة على أنَّ العلاقة بين المنذر وطيباريوس كانت دائما ممتازة حتى اعتقال المنذر. (١٦) في الوقت الَّذي فيه يصف يوحنا الإفسسي الإمبرطور طيباريوس بعبارات طيبة يصرّ على أنَّ المنذر كان بريئاً. يتفق ميخائيل السرياني مع نظيره الإفسسي حول براءة المنذر، ولكنَّه يستخدم مصادر تفيد أنَّ الإمبرطور طيباريوس عاتب المنذر عند زيارته إلى القسطنطينية. أمَّا ابن العبري والمؤرخ المجهول، فرغم استخدامهما لمصدر ميخائيل السرياني ذاته، ذلك المصدر الَّذي يشير إلى عتاب طيباريوس للمنذر، فإنَّهما يختلفان عن الإفسسي وميخائيل السرياني في تجنبهما إصدار حكم على المنذر سواء بالبراءة أو الإدانة.

٤ – العلاقة بين المنذر وموريقوس.

فيما يخص العلاقة بين المنذر وموريقوس، يتفق المؤرخون الأربعة أنَّها كانت متوترة وعدائيَّة. (١٧) وصف يوحنَّا الإفسسي الإمبرطور موريقوس ب «الخائن» و«الكاذب في اتهاماته» و«الخلقيدوني المتعصّب». ومما يلفت الانتباه ويجدر بالذكر أنَّ الإفسسي، من بدء روايته عن المنذر إلى نهايتها، لم يصف موريقوس بلقب «ملك» ولو مرَّة واحدة. إنَّ موريقوس، في رأي الإفسسي، هو المسؤول عن خراب مملكة الغساسنة المسيحية الَّذي أدَّى إلى كارثة سياسيَّة ودينيَّة.

يشارك ميخائيل السرياني نظيره الإفسسي في وصف موريس ب «المتهم كذبا» ولكنَّه لم يذهب إلى أبعد من ذلك. لم يذكر ابن العبري ولا

المؤرخ المجهول أيَّ شيء عن حادثة «حرب الجسر». ولكن المجهول، بدلا من ذلك، يكتب بتفصيل دقيق عن معركة أخرى هي معركة «عناة» التي قادها كلّ من المنذر وموريقوس. وفق رواية المجهول، أظهر المنذر في هذه المعركة قصوراً في الكفاءة القياديَّة فسحت المجال للفرس لاستخدام تكتيك اضرب واهرب. إنَّ قلَّة الكفاءة في القيادة العسكريَّة، بحسب رواية المجهول، هي السبب في غضب موريقوس والتهمة التي ألصقها بالمنذر أمام الامبرطور طيباريوس.

٥ – دور المنذر في الشؤون الكنسيَّة.

إنَّ الإفسسي وميخائيل السرياني يقدّمان المنذر بوصفه مفاوضا محنَّكا وشخصيَّة ذات عون عظيم في حياة الكنيسة. لقد تمكن من تسوية نزاعات كثيرة بين الفرق المتنازعة في الكنيسة، كما تمكن من إيقاف الاضطهاد والقمع ضد الكنيسة السريانيَّة القائلة بالطبيعة الواحدة. يرى كل من يوحنَّا الإفسسي وميخائيل الكبير أنَّ العلاقة بين المنذر وطيباريوس آلت إلى عون عظيم لوحدة الكنيسة وسلامها، وأنَّ طيباريوس كان عاضداً لمساعي المنذر ومتجاوبا مع طلباته. رغم أنَّ ميخائيل السرياني (الكبير) استخدم مصادر مختلفة عن مصادر الإفسسي فإنَّ الاثنين يتفقان في فحوى رسالتهما إلى القارئ. ورغم أنَّ المؤرخ المجهول لا يأتي على ذكر أي دور للمنذر في الشؤون الكنسية فإنَّ ابن العبري يشير إلى عدد من المناسبات – ورد ذكرها عند ميخائيل الكبير أيضا – كان فيها للمنذر دوراً حاسما في إخماد النزاعات بين الفرق المتنازعة في الكنيسة السريانية.

إنَّ عمليَّة كتابة التاريخ، وبالتحديد خصوصيَّة منظور كلّ مؤرّخ

من هؤلاء، تعقّد الأسئلة حول الفرق والجماعات في الكنيسة السريانيَّة الأرثوذكسيَّة في تاريخها المبكر. أحد الاسئلة المطروحة هو السؤال حول وحدة الكنيسة. على الضوء الَّذي تلقيه المنظورات التاريخيَّة نستطيع الآن بثقة أكبر أن نتبيَّن بوضوح أدق الظروف التاريخيَّة لبداية التراث السرياني الغربي اعتماداً على دراسة الكتابات التاريخية السريانية.

ملاحظات حول بداية التراث السرياني الغربي (القرنان السادس والسابع)

أنَّه مما يفتقر إلى الدقة العلمية أن يعزى إنعاش أو بقاء الكنيسة السريانية الغربية إلى شخص فرد أو حادثة تاريخيَّة معيَّنة. أنَّه من الصحيح أنَّ الملكان الغسانيَّان الأرثوذكسيان «الطائيان» ﻟﻤﻨﺬﺭ، الحارث (ت ٥٦٩) وابنه المنذر (ت ٦٠٥)، ويوحنَّا التلّي (٥٣٨)، ويعقوب البرادعي (٥٧٨) وآخرون غيرهم قاموا بأدوار هامَّة في ذلك، ولكنَّ المقاومة والصمود اللذان أبداهما الشعب السرياني، وخاصة أولئك القاطنين في المناطق الحدودية للإمبرطورية البيزنطيَّة مع فارس، يعادل، على الأقل، دور أولئك القادة الأعلام في الأهميَّة.

فقرة ناقصة

بعد مجمع خلقيدونيَّة عام ٤٥١، ارتبط تقدم وانكفاء كل من الفريقين المسيحيين المتنازعين، أنصار مجمع خلقيدونيَّة وخصومه، بموقف الإمبرطور البيزنطي الحاكم في فترة معيَّنة. لقد سعى القائلون بالطبيعة الواحدة، خصوم مجمع خلقيدونية، سعيا سريعا حثيثا لاستعادة ما خسروه، وكان أسلوبهم في ذلك هو العمل على أقناع الإمبرطور الحاكم، أو المقبل،

بصحة عقيدتهم وعدالة قضيتهم. أنهم لم يفكروا قط في اتخاذ هرميَّة كهنوتية منفصلة، ولا خطر على بالهم أن يؤسسوا كنيسة مستقلة عن كنيسة أنطاكية وتوابعها، فهم كانوا، ومازالوا حتى اليوم متشبثين باسم أنطاكية لقبا لكنيستهم. لم يمر إلا قليل من الوقت حتى توجت مساعيهم بالمرسوم الشهير المعروف ب «*هينوطيقون*» الامبرطور زينون عام ٤٨٢ (الَّذي أتى بتوفيق بين العقيدتين رفض من قبل روما، وقبل على نطاق واسع في الشرق من قبل السريان.) ولكنَّ الكنيسة السريانيَّة الأرثوذكسيَّة، خلال حكم الأباطرة الَّذين خلفوا زينون، جوستين (٥١٨ – ٥٢٧)، جوستنيان (٥٢٧ – ٥٦٥) وجوستين الثاني (٥٦٥ – ٥٧٨) واجهت حقبا صعبة وظروفا عصيبة ولكن لم تجرّدها الثقة والأمل. لقد استمرَّت الحال بين مد وجزر تبعا للظروف التي تقلَّبت في صالح هذا الفريق أو ذاك. لم يكن الاضطهاد الواقع على القائلين بالطبيعة الواحدة عامًّا أو جذريًّا، فقد استمر كثير من أساقفتهم في مناصبهم وإن بحريَّة محددة بقيود. ذكر يوحنا الإفسسي أنَّ الأساقفة الأرثوذكس لم يبلغوا من الجرأة حد سيامة كهنة بشكل علني خوفا من الاضطهاد. (١٨) لكنَّ يوحنَّا التلّي، وفق رواية الإفسسي، قبل المخاطرة متمثلا بالآية الإنجيليَّة «لا خوف في المحبَّة» (١ يوحنَّا ٤ : ١٣)، فسام كهنة في كل مكان، ونجم عن ذلك، على حد رواية الإفسسي مرَّة أخرى، أنَّ كثيرين رجعوا إلى الأرثوذكسيَّة. (١٩) لقد تمتع يوحنَّا التلّي بحريَّة كبيرة في سيامة الكهنة ورعاية المؤمنين في البلدان المجاورة للإمبرطوريَّة البيزنطيَّة مثل فارس وأرزون وأرمينيا. (٢٠) لم يكن يوحنَّا التلّي وحيداً في العمل التبشيري الكبير بل كان معه آخرون في منتصف القرن السادس سواء سرًّا أو علانيَّة. (٢١)

في منتصف القرن السادس، وضع الملك الغساني الحارث ثقله لدى الإمبرطور جوستنيان والإمبرطورة ثيودورا طالبا سيامة أساقفة، يعقوب البرادعي وغيره (٢٢) قام يعقوب البرادعي بدور أسقف متجوّل، وقدّم مساهمة عظيمة، فسام، مثل كثيرين قبله، قسسا ورعاة للجماعات الأرثوذكسيَّة. لم يكن دور يعقوب البرادعي خارق العظمة، كما أصرَّ بعض المؤرخين على تصويره حتى بلغ الغلو ببعضهم حد الزعم أنَّه مؤسس الكنيسة السريانيَّة الأرثوذكسيَّة. أنَّه، على النقيض من ذلك، ومع الإقرار بأهميَّة مساهمته في مؤازرة الكنيسة السريانية الأرثوذكسية، كان البرادعي معتمدا على شخصيَّات كثيرة توجهه في مهمته وترشده. لقد وصفه ابن العبري ب «البريء الوديع» ومضيفا أنَّ الأشخاص المحيطين به وجهوه ولقنوه كما في مسرحيَّة (٢٣) وبأوصاف مشابهة وصفه المؤرخون الثلاثة الآخرون. (٢٤)

تبع المنذر بن الحارث سياسة أبيه وتدخل لدى الإمبرطور طيباريوس مطالبا بإيقاف ورفع القمع عن الكنيسة السريانيَّة الأرثوذكسيَّة. قابل المنذر، بعد ذلك، بطريرك أنطاكية للأرثوذكس (القائلين بالطبيعتين) للهدف ذاته، وبالفعل توقف القمع، كما يكتب الإفسسي. (٢٥) وتوسط المنذر لدى الإمبرطور طيباريوس من أجل إطلاق سراح رجال الكهنوت والعلمانيين المعتقلين بسبب المعتقد فأطلق سراحهم. (٢٦) كان المنذر حكما مثابرا وقديرا في تسوية الخلافات بين الفرق المتنازعة ضمن الكنيسة السريانيَّة الأرثوذكسية بحضوره الشخصي وبرسائله على السواء. (٢٧)

لقد وجد السريان الأرثوذكس، القائلون بالطبيعة الواحدة، في قوّة

الغساسنة عوناً لهم في الصراع من أجل البقاء. لقد وفرت لهم قوّة الغساسنة نوعاً من التوازن الاستراتيجي في صراع السريان القائلين بالطبيعة الواحدة مع قوّة السلطة البيزنطيَّة الداعمة للأرثوذكس القائلين بالطبيعتين. لقد حلم كلّ من الإفسسي وميخائيل السرياني (الكبير) أنَّ مساعي المنذر وتجاوب الأمبرطور طيباريوس سيجلبان السلام والوحدة إلى الكنيسة جمعاء. لكنَّ هذا الحلم لم يتحقق لأنَّ مملكة الغساسنة خربت وتلاشت بمؤامرة حاكها ونفذها الإمبرطور موريس. ورغم ذلك فإن الأمل لم يفقد نهائيًا. فبعد مجيء الإمبرطور فوقاس إلى السلطة عام ٦٠٢ إثر اغتياله للإمبرطور موريقوس، أطلق سراح المنذر وابنه من السجن، وفق رواية المؤرخ المجهول. (٢٨) إنَّ وثيقة المؤرخ المجول تعكس جوهريا الأمل الَّذي علَّقه السريان على المنذر ومساعيه من أجل توحيد الكنائس السريانية.

لقد استمر الأمل في الصلح ووحدة الكنيسة بين مد وجزر في بدايات القرن السابع. خلال الفترة بين ٦٠٢ و٦٣٠ غزا الفرس سوريا ونجم عن سياستهم المحابية للسريان الأرثوذكس ألقائلين بالطبيعة الواحدة أنَّ هؤلاء السريان استعادوا ما فقدوه وعوضوا خسائرهم. يذكر ميخائيل السرياني أن كل الكراسي الأسقفية، وقتذاك، شغلها أساقفة أرثوذكسيون (القائلين بالطبيعتين). (٢٩) في عام ٦٣٠ انتهت الحرب فبدأ هرقل بنفسه مفاوضات مع بطريرك السريان الأرثوذكس، أثناسيوس الجمَّال (٥٩٥ - ٦٣١) من أجل حلّ للنزاع بين الفريقين المتنازعين في الإمبرطوريَّة. ولكنَّ هذه المساعي أوقفها وجمَّدها الهجوم المفاجئ الذي شنَّه «المهاجرايي» ܡܗܓܪܝܐ (العرب المسلمون). لقد نفَّذ «المهاجرايي» سياسة تشريع الأمر

الواقع للأوضاع الكنسيَّة القائمة فجمدت على حالها الذي كانت عليه.

في عدد من المناسبات الموثقة بين منتصف وأواخر القرن السابع نجد مسيحيين من مختلف الطوائف يصلون معا متجاوزين الاختلافات في المعتقدات الطائفية. (٣٠) ولكنَّ سياسة السلطة الإسلاميَّة أدَّت إلى انتهاء الفرق المسيحيَّة المتنازعة إلى انفصال نهائي. صوت يعبر عن الشكوى من سياسة السلطة الإسلاميَّة تجاه الكنائس نسمعه عبر سطور ميخائيل الكبير. إنَّها شكوى من سياسة الحكام المسلمين العاملة على تسهيل وتشجيع الانفصال بين الكنائس مستهدفة إضعاف الكنائس وتقوية وضع المسلمين. (٣١)

خاتمة

خلاصة القول جسَّد كلّ مؤرخ، من خلال روايته التاريخيَّة، رؤيته الخاصَّة ومنظوره المتميّز بناء على قناعاته الشخصيَّة والظروف المحيطة به. إنَّ يوحنَّا الإفسسي، بوصفه شاهد عيان لمعظم الحوادث التي وصفها، كان أكثر من مجرَّد مؤرخ. لقد كان الإفسسي معاصرا معايشا للأحداث ومرتبطا بها بأواصر وثيقة عميقة من العاطفة والشعور. أمَّا ميخائيل الكبير فقد استخدم مصادر إلى جانب استخدامه لتاريخ الإفسسي، ونزع إلى التركيز على الدور الكنسي للمنذر. ميخائيل الكبير يشارك يوحنَّا الإفسسي تعاطفه مع المنذر وحزنه لاعتقاله وفقدان ملكه، ولكنَّ هذا التعاطف ناجم، حصرا، عن الدور الداعم الكبير للمنذر في شؤون الكنيسة. على النقيض من ذلك، استخدم كلّ من المؤرخ المجهول وابن العبري مصادر أخرى، وقدم كل منهما معلومات إضافيه ولكن لا يبدو في روايتهما التاريخية اهتماما بالمنذر ومصيره المأساوي.

إنَّ المنظور المتميّز والخاص بكل مؤرخ من هؤلاء يدحض الحكم المتسرّع لاولئك الباحثين الَّذين أنكروا الأصالة على المصادر التاريخية السريانية. المصادر التاريخية السريانية إذن ليست مجرَّد نسخ مقلّدة وليست «مفتقرة إلى عنصر التشويق والخيال» أو «سلبية وغير ممتعة». إنَّها على العكس كما بيَّنا أعلاه مصادر خلاقة حيوية مشوقة تنقل إلينا عددا من التقاليد التراثية في ضوء حقب مختلفة واهتمامات متباينة.

إنَّ كلا من الفريقين المتنازعين ضمن الكنيسة السريانية الواحدة : أنصار المجمع الخلقيدوني مقر عقيدة الطبيعتين ورافضي هذا المجمع المتشبثين بعقيدة الطبيعة الواحدة ظلَّ لهما حضور بارز وتنافس من أجل الهيمنة على ذروة الهرم الإكليروسي في كنيسة أنطاكية السريانيَّة. واجه كل من الفريقين ظروفا تاريخية متقلبة، سعيدة تارة وغير سعيدة طورا آخر، وكان حظ اللاخلقيدونيين أكبر بكثير من التقلبات غير السعيدة. لم ينجز أي من الفريقين نصرا حاسما ولذلك ظل الأمل المنعقد على المساعي من أجل المصالحة اللاهوتيَّة قائما ومستمرا حتى ليلة الفتح العربي الإسلامي الَّذي فرض على الكنائس أن تتعامل مع سياسة مختلفة تمام الاختلاف.

---

* انظر الإحالات في النص الانكليزي.

ثوب السعادة

بقلم : الشاعر الأستاذ سعد اسحق سعدي

زعم المحدّث أنْ تسلّط ماضيا ... ملكٌ تحكّمَ بالعوالم عاتيا
ملكٌ عظيم الشان عزّ مثيله ... لم تبصر الأيّامُ بعده ثانيا
الشمسُ تاجُه والمجرة خاتمٌ ... والصولجانُ البرق يرعد خافيا
حكمَ العوالمَ والشعوبَ بأمره ... وسعى بجنده في العوالكِ غازيا
خضعتْ له جندُ الظلام ذليلةً ... وجثتْ عفاريتُ النهارِ مواليا
دهم العصيّ منَ المكانِ تمكّنا ... وعنا له ريح الزمانِ مواتيا
وغزا الكواكبَ في الفضاءِ وما اكتفى ... حتّى غدتْ جند السماءِ مراقيا
وبنى منَ الدرّ الثمين قصوره ... وجرتْ حواليها النجومُ سواقيا
انْ قالَ : اطلعْ يا هلالُ ، أطاعه ... أو قال : اغرب ، ما تردّد عاصيا
انْ قالَ : اضحكْ يا غمامُ ، أجابه ... أو قال : اذرفْ ، راح ينشج باكيا
انْ صاح : ثر في البحر هاج هياجه ... أو صاح : اهدأ ، راح يرقد ساجيا
أمرَ الأمانيَ أنْ يكنّ سريره ... ونهى العواديَ انْ يكنّ عواديا
أكلَ النفائسَ واللآلىء وارتدى ... من ارجوانِ الفجر ثوباً زاهيا
أمّا الجواري يا عزيزي لا تسلْ ... عنها وخلّ الوهم يرسم ماهيا
مالا رأى الراؤون في حلمِ الكرى ... مالا روى الراوون سحراً داهيا
حورٌ بلمح العين تفتك بالقنا ... الله يستر ان سهون روانيا
نظراتهنّ كضابطٍ متجبّرٍ ... كالرعد يصرخ في المجنّدِ : جاثيا
يجري اليه اذ يحرّكُ أنملاً ... سبعون الفاً كالقطار جواريا
سبعون الفاً عن يمينه ماشياً ... سبعون الفاً عن يساره وانيا
سبعون الفاً في بلاطه صاحياً ... سبعون الفاً في سريره غافيا
هذا هو البعضُ القليلُ ذكرته ... فتلطّفوان انْ كنتُ جلّه ناسيا
لكنْ رويداً يا أحبّةُ واسمعوا ... حدث المهمُ منَ الحكاية تاليا

★ ★ ★

وقف المليكُ غداةَ يوم وانبرى ... يبكي ويجري الدمع جمراً حاميا
واذا بكى الرجلُ العظيمُ من الجوى ... هاجتْ له سحب السماء بواكيا

وتحيَّرتْ حكماؤه من أمره ... وتأمَّلَ الليلُ المفكِّرُ كابيا
اعيا أساطينَ الأساة علاجُه ... عيّاً وما نفع المنجِّمُ آسيا
ياسو الزمانُ مع الأذى لكنْ اذا ... ضرب الجبابر كان ضربه قاسيا

★ ★ ★

وتكلَّمَ الملك المحيَّرُ زافراً ... قلباً توقَّدَ في الأضالع كاويا
واللفظ يمطر بالدموع كأنَّما ... كلماتُ فيه قد غدون ماقيا
واللفظ ينزف مثل جرح فؤاده ... فتخالُ لونَ اللفظ أحمرَ قانيا
صاح المليكُ وقد تمزَّقَ قلبه ... واحتدَّ يصرخ في الفضاءِ مناديا :
يا موتُ اسرع بالدواء فانني ... داءٌ بلاءٌ فلتردَّ بلائيا
يا موت انّي في الوجودِ لغلطةٌ ... نكراءُ فانزل يا مصحح ماحيا
يا موت قلبي في الضلوع جهنَّمٌ ... رحماك اطفي بالتراب ضراميا
قضَّيتُ عمريَ في الطِلابِ وفي المنى ... لمْ يروِ غلّي أنْ أحوزَ أمانيا
أمسكتُ اصقاعَ العوالمِ خاتماً ... ومددتُ في كَبِدِ الزمان اياديا
متوقِّدَ العَزَماتِ أقتحمُ الوغى ... متمنطقَ الأحقادِ أخلدُ هاديا
شاكي السلاحِ على سريري نائماً ... واليومَ توقظني السريرةُ شاكيا
فلكم ملكتُ من الجيادِ مذاكياً ... وكم امتطيتُ منَ القلاص نواجيا
ولكم صرمت من الصوارم والقنا ... ورفعتُ في قِممِ العلاء عواليا
وغنمتُ من ساحِ العوانِ غنائماً ... وسبيتُ من حور الجنان غوانيا
أرسيتُ في بحرِ الخيالِ مراسياً ... ورميتُ في شطِّ المحالِ مراميا
من بعدِ هذا ما منعتُ رغائبي ... منْ كلِّ ما وشّى الهوى متصابيا
فدعوتُ ارتالَ الرغائبِ آمراً ... وجبهتُ أجنادَ المصائبِ ناهيا
وعَلَلْتُ من ذهب الأصيل معتّقاً ... وطعمتُ من كرم النجوم دواليا
حقّقتُ اهواءَ الفؤادِ ورغم ذا ... ما ذقتُ طعماً للهناءِ ثوانيا
منذا يبيعُ من السعادةِ لحظةً ... انّي لأدفعُ في اللحيظةِ غاليا
ها نصف مملكتي تكون حلاله ... وينالُ ذا المحظوظ أكثر ماليا
لا بل أزيدُ على المقدَّمِ ضعفه ... ان لم يكنْ هذا المقدَّم كافيا
ستكون بنتي شهرزاد نصيبه ... ويكون من بعدي المليك الثانيا

★ ★ ★

وتوافد الحكماءُ من اقطارهم ... جازوا الصحارى والبحار غواشيا
وتجمَّعوا وتربَّعوا في مجلسٍ ... كي يدرسوا الموضوع درساً وافيا
عصروا الدماغ من التفكّر انّما ... ظلَّ الجواب على الخواطر عاصيا

نتفوا الحواجبَ والشوارب واللحى ... وتصببوا عرقا يغيث بواديا
وتكلّفوا ضربَ الرمالِ فما اهتدوا ... وتوسّلوا حتى المشعوذ هاديا
وتقلّبوا في الدرسِ حولاً كاملاً ... لكنْ رأوا سرَّ السعادة خافيا
وقفوا على درسِ السؤال حياتهم ... أخذ السؤالُ من السنين ثمانيا
من بعدا ذا صرخ الحكيمُ رئيسهم ... وانداح صوته في المسامع داويا :
يا للسماء وجدتُها ولقطتُها ... زفّوا البشائرَ واصرخوها عاليا
طيروا الى ملك الزمان بشائراً ... أندوا فؤاده والضلوع تهانيا
واهتاج يرقصُ من سروره وانثنى ... جذلانَ يركضُ في الشوارع حافيا
ويصيح : أبشرْ يا مليكيَ أبشرَن ... امسى مرادُك في جيوبك ثاويا
حتى اذا بلغ البلاطَ مقطّعَ ... الأنفاسِ يسجدُ للمليك تهاويا
قال المليكُ لحكيمهِ : ايهِ أجبْ ... كيف السعادة يا حكيمُ وما هيا ؟
فاجابه : يا ذا الجلالة انّها ... ثوبٌ بسيطٌ حالَ لونه باليا
انْ تلقَ شخصا بالسعادة رافلاً ... ولبستَ ثوبَه عشت عمرك هانيا
شخصٌ سعيدٌ لا يعزُّ وجوده ... ان رُمتَ أن تلقاه كنت مُلاقيا
فاستبشرَ الملك الحزين بفوزه ... وافترَّ ثغره عاد قلبه شاديا
ذرفتْ من الفرحِ المؤمّل عينه ... وانهلَّ دمعه كاللآلىء صافيا
أمر الفوارسَ والمشاةَ جميعَهم ... أنْ يضربوا فيها قرىً ومنافيا
ويفتّشوها غائراً ومغائراً ... وشوامخاً ومدائناً ومنافيا
بحثاً عن الرجل السعيد بثوبه ... حتّى يعودوا بالمنعّم كاسيا
ومضى الجنودُ يفتشون ربوعها ... ساعين فجراً مدلجين لياليا
ومضتْ سنونٌ والسراب شرابهم ... والجوعُ في الأحشاء ينهش عاويا
والموتُ تحتبطُ المشاةَ خيولهُ ... والموتُ يختطفُ الفوارسَ ماشيا
وخيالُ ذا الرجل السعيد كأنّه ... حلم الأبالسِ بالجنان تنائيا
لكنَّ من سهر الليالي جاهداً ... فلسوف يرجع من جهوده جانيا
ويقال منْ غنّى الجراح مطالعاً ... فاحتْ له نضر الورود قوافيا
ان الذي روّى الكواكبَ دمعه ... يلقى الكواكبَ من يديه دوانيا
فلقدْ رأوا بعد المهالك والعنا ... رجلاً يلاعبُ في القفارِ أفاعيا
وجهٌ صبوحٌ ما الصباح اذاءَه ... قلبٌ ربيع ما الربيع مضاهيا
الرملُ يرجعُ حيث يخطر لؤلؤا ... والصخر يورق ثم يزهر زاكيا
ما جنّةُ الفردوسِ غيرَ فؤاده ... من نالَ ثوبه عاش عمره راضيا
فاذا رأوا الرجلَ السعيدَ بعينه ... من بعد أن ذاقوا المنونَ دواهيا
وجدوا السعيدَ وانّما يا حسرتي ... كان السعيدُ مِنَ الملابس عاريا

* * *

الله يـــا الله' يـا بـاري الـــورى ... وترنّـح السـلطان' يضحـك' عاليـا
يستضحـك' اليـاس' المليـكَ فينثني ... من وهـدةِ اليأسِ العميـقِ مناجيـا
الله يا بـــاري الحيـــاة بحكمـــةٍ ... قـلْ لي اتعـرف للحيـــاة معانيـــا
انـــي اخـَـذت' مـن الأوائـــل علمهم ... وسـمعت' ما قـال الاواخـر واعيـا
جمّعـت' ارباب العقـــول بمجلسٍ ... وجميعهـم كالجنـــدِ طـوع' بنانيـا
وسـالت' عـن كـلّ المسـائـل انّمـا ... مـا نلت' عن أيّ المسـائـل شـافيـا
ما النفـع' انْ اعيَ العصورَ خواليـاً ... انْ كنـت' لا أدري القـريب الآتيـا
ما النفع' انْ يسعَ العـوالم ناظـري ... ان كان لحظـي لا يطـال' ورائيـا ؟
هـل يسعـد' الانسـان' في مستقبل ... وسـوالـف الأيّـام كـنّ ماسـيا ؟
هل يشـهد' التاريـخ' يـوم سـلامـه ... وشـواهـد التاريـخ كنّ دواميـا ؟
كيـف البلـوغ الى السـعادة في الدنى ... والمـرء' يولـد' ثم يرحـل' باكيـا ؟
الله يـــا الله يـا بـــاري الـدنـــى ... هـل كنت يـوم الخلـق ربّـا حانيا
ام كنت تسـكر بالـدمـاء كخمـــرة ... أم كنـت تسـخر بالخليقـة لاهيـــا
فهـزئـتَ بالانسـان يـوم خلقتـــه ... للتعسِ يأمـلُ بالسـعادة غـاويـا
يسـعى مـدى العمـر الشقيّ وراءها ... حتـى تغيّبـه المقـابـر فـانيـا
انشـأت من عطش الرمـال فـؤاده ... وتركتـه يَـرِدُ السـراب الصـاديـا
والمـوت' ان تقضي الحيـاة ولا تـرى ... أمـلاً كخيطـان العناكـبِ واهيـا
انـي سـأنبـذ تـاج ملكيَ طائعـاً ... وأروح أخبـط في المهـامـه غـاشـيا
لأجَـلُ من مجـدِ المـلوك وجـاههم ... راعٍ يجـوب' مـع الخـراف مراعيـا
الله يـــا ملـك المـــلوك وربّهـــم ... ما كـان حكمـك بالعـدالة قـاضيـا
ان كـان سـلطان الزمـانِ معـذّبـاً ... فبحـقّ عدلك هـل رأيتَ العافيـا ؟
امِنَ العـدالةِ انْ نعاني في الدنـى ... وتروحُ' تمعنُ' في السـماء تساميـا ؟
امـن العـدالةِ ان نمـوتَ كنملـةٍ ... وتظـلُ تنعمُ' في خـلودك سـاليـا ؟
يا ليـت تنـزل من سـمائـك لحظـة ... لتـزورَ ارضـك في الزمـان ثوانيـا

وتشاركَ الخلقَ الشقيَّ عذابه ... وتغوص في عمق العذاب معانيا
وتقاسمَ الحرُّ الأسيرَ قيوده ... لترى عناءَ الحرِّ يرسف عانيا
وتعزيَ المفجوعَ مات وحيده ... وتذوقَ طعم الموت مثله راضيا
فلعلَّ في ألم الشريك عزاءه ... وتعلل في مسوب الشريك مواسيا

★ ★ ★

وتحنَّ الربُّ الحنون لحاله ... وجرت دموعه كالبحار طواميا
خلى على عرش الجلالة مجده ... وهفا بشوقٍ نحو أرضه ساعيا
وتسمَّعَ السلطان يوماً هاتفاً ... ينسلُّ من قلب السكينةِ حانيا
ويقول : ها اني استجبتك فاستمع ... قولي وخبيء في الفؤاد كلاميا
ثق بي فاني قد فديتك طائعاً ... وسفكتُ حتى الموتِ عنك دمائيا
قد خبتَ من ثوب السعادة فاعلمن ... ما كان هذا الثوب غيرَ حياتيا
انْ رمتَ أسرارَ السعادة فابذلن ... للحبِّ عمركَ والفؤاد تفانيا
أو رمت أسرار الخلود فلن ترى ... الا المحبَّةَ في الحقيقة باقيا
حبَّ الرعيةَ واحفظنَّ حقوقها ... تنلِ السعادة والخلودَ مغانيا
وتلفتَ السلطانُ حوله حائراً ... متخوِّفاً متخفياً متواريا
وتطلَّعَ السلطانُ نحو كليمه ... فاذا به المصلوبُ ينزف داميا

★ ★ ★

الصلاة والسلام

يا رب صل وسلم دائما أبدا
على حبيبك خير الخلق كلهم

وآله وصحابته ومن تبعهم
بالخير من دان دين الحق والكرم

وكل من بهداهم في الورى اقتدى
وسار سيرتهم المثلى بلا سأم

وكل من بهواهم في الورى اعتصم
وكل من بحبال الله قد ثبتا

وكل من بالهدى والنور قد نطقا
وكل من بالتقى والعلم قد عملا

وكل من بالعلا والمجد قد عرفا
وكل من بالعلا والمجد قد وصلا

وكل من بالعلا والمجد قد وصفا
وكل من بالعلا والمجد قد كملا

وكل من بالعلا والمجد قد شهدا
وكل من بالعلا والمجد قد فضلا

وكل من بالعلا والمجد قد حمدا
وكل من بالعلا والمجد قد حملا

ﻫﻮ ﺍﻟﺬﻱ ﺧﻠﻖ ﺍﻟﺴﻤﻮﺍﺕ ﻭﺍﻷﺭﺽ
ﻓﻲ ﺳﺘﺔ ﺃﻳﺎﻡ ﺛﻢ ﺍﺳﺘﻮﻯ ﻋﻠﻰ ﺍﻟﻌﺮﺵ
ﻳﻌﻠﻢ ﻣﺎ ﻳﻠﺞ ﻓﻲ ﺍﻷﺭﺽ ﻭﻣﺎ ﻳﺨﺮﺝ ﻣﻨﻬﺎ

ﻭﻫﻮ ﻣﻌﻜﻢ ﺃﻳﻦ ﻣﺎ ﻛﻨﺘﻢ
ﻭﺍﻟﻠﻪ ﺑﻤﺎ ﺗﻌﻤﻠﻮﻥ ﺑﺼﻴﺮ
ﻟﻪ ﻣﻠﻚ ﺍﻟﺴﻤﻮﺍﺕ ﻭﺍﻷﺭﺽ
ﻳﺤﻴﻲ ﻭﻳﻤﻴﺖ ﻭﻫﻮ ﻋﻠﻰ ﻛﻞ ﺷﻲﺀ

ﻫﻮ ﺍﻷﻭﻝ ﻭﺍﻵﺧﺮ ﻭﺍﻟﻈﺎﻫﺮ ﻭﺍﻟﺒﺎﻃﻦ
ﻭﻫﻮ ﺑﻜﻞ ﺷﻲﺀ ﻋﻠﻴﻢ
ﻫﻮ ﺍﻟﺬﻱ ﺧﻠﻖ ﺍﻟﺴﻤﻮﺍﺕ ﻭﺍﻷﺭﺽ
ﻓﻲ ﺳﺘﺔ ﺃﻳﺎﻡ ﺛﻢ ﺍﺳﺘﻮﻯ ﻋﻠﻰ ﺍﻟﻌﺮﺵ

ﻳﻌﻠﻢ ﻣﺎ ﻳﻠﺞ ﻓﻲ ﺍﻷﺭﺽ ﻭﻣﺎ ﻳﺨﺮﺝ ﻣﻨﻬﺎ
ﻭﻣﺎ ﻳﻨﺰﻝ ﻣﻦ ﺍﻟﺴﻤﺎﺀ ﻭﻣﺎ ﻳﻌﺮﺝ ﻓﻴﻬﺎ
ﻭﻫﻮ ﻣﻌﻜﻢ ﺃﻳﻦ ﻣﺎ ﻛﻨﺘﻢ
ﻭﺍﻟﻠﻪ ﺑﻤﺎ ﺗﻌﻤﻠﻮﻥ ﺑﺼﻴﺮ

ﻟﻪ ﻣﻠﻚ ﺍﻟﺴﻤﻮﺍﺕ ﻭﺍﻷﺭﺽ ﻭﺇﻟﻰ ﺍﻟﻠﻪ ﺗﺮﺟﻊ ﺍﻷﻣﻮﺭ
ﻳﻮﻟﺞ ﺍﻟﻠﻴﻞ ﻓﻲ ﺍﻟﻨﻬﺎﺭ ﻭﻳﻮﻟﺞ ﺍﻟﻨﻬﺎﺭ ﻓﻲ ﺍﻟﻠﻴﻞ
ﻭﻫﻮ ﻋﻠﻴﻢ ﺑﺬﺍﺕ ﺍﻟﺼﺪﻭﺭ
ﺁﻣﻨﻮﺍ ﺑﺎﻟﻠﻪ ﻭﺭﺳﻮﻟﻪ ﻭﺃﻧﻔﻘﻮﺍ ﻣﻤﺎ ﺟﻌﻠﻜﻢ ﻣﺴﺘﺨﻠﻔﻴﻦ ﻓﻴﻪ

ﻓﺎﻟﺬﻳﻦ ﺁﻣﻨﻮﺍ ﻣﻨﻜﻢ ﻭﺃﻧﻔﻘﻮﺍ ﻟﻬﻢ ﺃﺟﺮ ﻛﺒﻴﺮ
ﻭﻣﺎ ﻟﻜﻢ ﻟﺎ ﺗﺆﻣﻨﻮﻥ ﺑﺎﻟﻠﻪ ﻭﺍﻟﺮﺳﻮﻝ ﻳﺪﻋﻮﻛﻢ ﻟﺘﺆﻣﻨﻮﺍ ﺑﺮﺑﻜﻢ
ﻭﻗﺪ ﺃﺧﺬ ﻣﻴﺜﺎﻗﻜﻢ ﺇﻥ ﻛﻨﺘﻢ ﻣﺆﻣﻨﻴﻦ
ﻫﻮ ﺍﻟﺬﻱ ﻳﻨﺰﻝ ﻋﻠﻰ ﻋﺒﺪﻩ ﺁﻳﺎﺕ ﺑﻴﻨﺎﺕ
ﻟﻴﺨﺮﺟﻜﻢ ﻣﻦ ﺍﻟﻈﻠﻤﺎﺕ ﺇﻟﻰ ﺍﻟﻨﻮﺭ

ﻭﻣﺎ ﻟﻜﻢ ﺃﻻ ﺗﻨﻔﻘﻮﺍ ﻓﻲ ﺳﺒﻴﻞ ﺍﻟﻠﻪ ﻭﻟﻠﻪ ﻣﻴﺮﺍﺙ ﺍﻟﺴﻤﻮﺍﺕ ﻭﺍﻷﺭﺽ
ﻻ ﻳﺴﺘﻮﻱ ﻣﻨﻜﻢ ﻣﻦ ﺃﻧﻔﻖ ﻣﻦ ﻗﺒﻞ ﺍﻟﻔﺘﺢ ﻭﻗﺎﺗﻞ
ﺃﻭﻟﺌﻚ ﺃﻋﻈﻢ ﺩﺭﺟﺔ ﻣﻦ ﺍﻟﺬﻳﻦ ﺃﻧﻔﻘﻮﺍ ﻣﻦ ﺑﻌﺪ ﻭﻗﺎﺗﻠﻮﺍ

ﻣﻦ ﺫﺍ ﺍﻟﺬﻱ ﻳﻘﺮﺽ ﺍﻟﻠﻪ ﻗﺮﺿﺎ ﺣﺴﻨﺎ
ﻓﻴﻀﺎﻋﻔﻪ ﻟﻪ ﻭﻟﻪ ﺃﺟﺮ ﻛﺮﻳﻢ

ه/ حما ّحن/ وُما سهمن/ حنّكه منوُ/
مُهاسمي نكهمه نُعقا وؤهما مُحرمي مُهن/

ثم وُ/اخكهم هلا سُحقا حهُ وهُن/
فم مهكُمي وبعسي معما كهما احن/
ملام حكهم /معقا لحهلا جنوُ/
ملا سم /حمن وُنقُ/ كه مي رهوُ/

ألا ف وي ملاهم احا معده زُن/
للا ّحنُ/ ١٥٥/ مسماه هل منن/

معللا مكما ١٥٥/ حمن/ مم ١٥٥١
حكم نمي/ حنه ّكتا مّهاكة١
ه٥اما معمه وُمتا وسما /م ١٥٥٤٥١
ه ّحتّه ملا وُمنوُ/ معمه /م /مكتة١

ه٥اما وهمه مي حُما وهلا مسقة١
معا مكما ف هيم كحه ّكعقة١
ف/ ي وي ١٥٥/ حملا وهما حكنه سعة١
ملام معا معه ما كمان حهمحة١

٥ألا كسقا معيّ/ وانّ وبعم وُمة١
/٥ مكوزا هوُ/ /مم حهوُ/ حنة١
معا ١ؤم كم مأوُ مكس كهمكما١
/وم نعمة١ وسّا وحاكتّ وُ/م ّحاكة١

هنوّح ٥/وثم حهن/ ممنوُ/ كهكنحة١
وُ/حنا سّت حنّهما مهسا وحتّ ّحة١
ما /اهّحة حملا ما وهمة مي ّحاقا

هَحْمَهْ هُ/هلْحَهْ لحمر /هتبا هُ/اؤها

دِمدا وُهلهه لحِؤِحا وَمدا وِمُاحصا
هحرِحْتا هُح حمتا حامسما
همده ناؤحا هحدهه ماؤهما حالحلهها
مدلا دنهما وِلحَ حمداتْ اما هُحده حمده

هههما مدنُ لحَ اُؤحمَا حهُدنهما
حمدا حِنْ /هلحهَ هِ هُتْتا هحوُتقا
هحمدا وُحده لحلا هِ حِمدا هههَهقا
حمدا /همهَه هِ /سبُ حاؤها

هحملا /اؤ/ هحلا /هسبُا /ه هُلهتا
حمدا هِ نُحقما هسه حمنحا حلحصحما
هُحصه هوحنا هِ /هتهَا همتنا
/وهسه حمُدا وِهُحِهوا هلا همتتا

دِ وُ/ائرْسه لحلا حاؤا وسمه
هحهؤ هو/ لا هُحهَه لحَ هُوِ احما
هُدلسه /همهَه هلا حنولا هُتْحِسه
هههنا هدنُه هلا همهتا وِهُسما

همنؤا هاصه لحلا /هلرْتا حِهمعما
هُلنُه هُسهدُه هلا اتْ وِهحا هدلهما
هلهَه لحقصه هِ دنهِ هُههتحا وِهلا وُهتا
هُمنؤا هُده وِحدا وِلحدا حِهمنهما

هلههِ هُلحِ هُبه هههه حنُرسما
/لا اوُهِ وُ/اامن همهما حَمنهما

وحكمه ستة وتسعون حتما معنوية
ضمن لا يفقه كتبها يعلمها ويعلمونها

من مدخر له وحضره في سبل مهلة
ها منهج لنا وقوم خالقنا حقا معلمة
ها مهج لنا فعفا معاذ وهلا لاومة
وفعلها ومكتوما اهج قتل لنا ثم معاجمة،

ه/ه مضعف لنا بلا هو وهذا حقوقها
/ لا بعه/ هو قوتنا هة/ لضعفها
ولاه/ هكذه حتاب هوازو حمراها
ولاه/ مكها ومعكم كتاب حدثها

معنوية ه/له هلا سحقنا و/لوا
مدخر لخبرة/ معكه سحقنا حقنه لاما
مج /افتعه ماجه ومده وحيه فعلها
ثم ولهوجه لقوا لاومة حقا ضعفها

مدرو مضمونا ومكه لضمنا
حتم فعلنا هتم حتمنا حتمهلها
مدهه لخصنا ووصنا وفضلها ومتعجلها
مجتمع معه وصنا ومتقي هلا فصلها

ه/ه الاخرة مسا وسلا ولا محكما
ه/اضعفه اهج ومسلها حقوقها
وضعه حقوجها وهو/ رحما هذه هدها
حتم هم لؤا/ وهلا حضعفها
لهكمه سنا ومكه حقوجها وهو/ حدها
ه/مدر ه/هجر هتنا اهنا حهو/ هاجها

الحمد لله الذي خلق الإنسان
من نطفة ثم علقة ثم مضغة:

ثم كساها لحماً ثم أنشأه خلقاً
آخر فتبارك الله أحسن الخالقين
ثم بعد ذلك لميتون ثم إنكم
يوم القيامة تبعثون سبحانه:

ثم خلق الإنسان من طين ثم
جعل نسله من سلالة من ماء
مهين ثم سواه ونفخ فيه من
روحه وجعل لكم السمع والأبصار
والأفئدة قليلاً ما تشكرون:

وقالوا أئذا ضللنا في الأرض
أئنا لفي خلق جديد بل هم
بلقاء ربهم كافرون قل يتوفاكم
ملك الموت الذي وكل بكم
ثم إلى ربكم ترجعون:

ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا
رؤوسهم عند ربهم ربنا
أبصرنا وسمعنا فارجعنا
نعمل صالحاً إنا موقنون:

ولو شئنا لآتينا كل نفس
هداها ولكن حق القول
مني لأملأن جهنم من
الجنة والناس أجمعين:

ﻣﻌﺘﺪ ﻭﻣﺪﻩﻣ /ﻡ ﺣﺘﻩﺍ ﺣﻜﻼ ﻫﻔﻤﺍ
ﻓﻡ ﻜﻔﺘﻫﺍ /ﻫ ﻜﻩﻜﻜﻗﺍ ﺣﻠﻤﻤﺍ
ﻭﻤﺴﻡ ﻣﻌﻘﺍ ﺣﻜﻠﻤﻡ ﻣﻩﻭﺍ ٥/ﺍﻭﻩﺍ

٥/ﻫ ﻭﻤﺤﻡ ﺣﻜﻠﻤﻡ ﻫﻭ/ ﻣﺤﻼ ﻣﺪﻧﺍ
ﻣﻜﻼ ﺤﺴﺘﺍ ﻣﻩﻩﺳﺍ ﻣﻩﻭﺳﺍ ﺣﻜﻼ ﻣﺪﻣﺘﺍ
ﺍﻧﻭﻣﺍ ﻣﻩﻜﻠﻤﻩ ٥/ﻣﻜﻠﻤﺍ ﻧﻼ ﻫﻤﺤﻤﺍ ﻣﺤﻤﻡ ﺣﻤﻩ
ﺩﻩ ﻣﻩﻤﻤﻡ ﺣﻩﻩ ﻣﺪﺍ ﻟﺤﻤﻡ ﻫﺍﻣﺍ

٥/ﻟﻜﻩ ﻭﺴﻘﺍ ﻣﺘﻤﺤﻡ ﻣﻤﻜﻠﻤﻡ ﺣﻜﻼ ﻫﺘﻩﺍ
ﻣﻤﺘﻡ ﺣﻤﻤﻫ/ ﺩﻭﻣﺍ ﻟﺴﻘﺍ ﻭﻟﻤﻜﻘﺍ
ﻣﺪﺤﺘﻡ ﻫﺘﺍ ﻣﻜﻩﻭﻤﻫ/ ﻭﻩ/ ﻟﻩﻩ ﻣﻤﻩﺍ
ﻣﻤﻤﺍ ﻣﻤﻤﻫ/ ﺣﻩﻩ ﻫﺘﻩﺍ ﺣﻜﻠﻩ ﺷﻤﻩﺍ

ﻣﻩﺍ ﻣﺍ ﻣﻜﻠﻤﻼ ﻟﻜﻘﺍ ﻣﻡ ﻣﺪﻭﻩﺍ
ﻣﻩﺍ ﺴﻠﻤ ﻣﻡ ﻤﺘﻩﺍ ﻣﺴﻜﻘﺍ
ﻣﻜﻤﻩﺍ ﻭﻩﻩ ﻣﺒﺍ ﻩﻩﺍ ﺣﻩﻤﻩﺍ
ﻭﻤﺤﻫ/ ﻭﻫﺍﻭ/ ﺣﻤﻡ ﻣﻜﻩﻩﺍ ﻣﻤﻤﺴﻩﺍ

؟ﺍ ﻫﻼ ﻣﻡ ﻭﻤﻤﻭ ﻫﻠﻠﺘﺍ ﻫﻤﻤﺯﻩﺍ
ﻣﻩﻡ ﻫﻩ ﻭﻩﻩﻤﻡ ﻣﻠﻠﻠﻤ ﻫﻭ/ ﻭﻤﻤﺍ ﻣﻼﻩﺍ
ﻩ/ﻣﺯ ﻭﻫﻼ ﻣﻡ ﻤﻤﺱ ﻭﻤﻠﻠﻫﺍ ﻟﻤﻤﻠﻠﺘﻩﺍ
ﻣﻩﻡﻩﻩ ﻭﻠﻤﻤﻩﻼ ﻫﻼ ﻠﻤﻤﻘﻩﺍ ﻭﻤﻤﺘﻩﺍ

٥/ﻣﺍ ﻭ/ﻭﻡ ﻟﻤﻤﻘﻠﺍ ﻤﻤﻤﺘﻡ ﻣﻠﻤﻤﻩﻠﻩﺍ
ﻟﻤﻤﻼ ﻤﻤﻤﻘﻠﺍ ﻤﻤﻩ /ﻣﻤﺍ ﻤﻤﻤﺯﻤﻩﺍ
ﺩﻩ ﻭﺴﻩﻩﻩﻡ ﻩﻩﺯ ﻣﺍﻭﻫﺍ ﻣﻤﺘ/ ﻣﻼﻩﺍ
ﻤﺯ/ ﻭﻤﻤﻩﺩﺍ ﻫﻩﻩ ﻣﻤﺯﻫ/ ﻫﻡ ﻣﻩﻩﺍ

ﺍﻟﻠﻪ ﻳﺮﺣﻢ ﻣﻦ ﻳﻘﺮﺃ ﺍﻟﻔﺎﺗﺤﺔ
ﻟﺮﻭﺡ ﺃﺑﻲ ﻭﻣﻦ ﻭﺍﻟﺪﻱ ﻭﻟﻠﻤﺴﻠﻤﻴﻦ
ﻭﻟﻤﻦ ﻟﻪ ﺣﻖ ﻋﻠﻲ ﻭﻋﻠﻴﻪ

ﻭﻣﺎ ﻣﻦ ﻋﺒﺪ ﻳﺪﻋﻮ ﻟﻲ ﺑﺨﻴﺮ ﺇﻻ ﻗﺎﻝ ﺍﻟﻤﻠﻚ
ﻭﻟﻚ ﺑﻤﺜﻞ ﻣﺎ ﺩﻋﻮﺕ ﻟﻪ

ﻭﻣﻦ ﻣﺎﺕ ﻭﻟﻪ ﺩﻳﻦ ﻋﻠﻲ ﻓﻠﻴﺲ ﻫﻨﺎﻙ ﺩﻳﻨﺎﺭ ﻭﻻ ﺩﺭﻫﻢ
ﻭﻟﻜﻦ ﻫﻲ ﺍﻟﺤﺴﻨﺎﺕ ﻭﺍﻟﺴﻴﺌﺎﺕ ﻓﺎﺣﺘﺴﺒﻬﺎ ﻣﻨﻪ ﻭﺍﺩﻓﻊ ﻋﻨﻪ
ﻭﻟﻴﺲ ﻟﻠﺮﺟﻞ ﺇﻻ ﻣﺎ ﺳﻌﻰ ﻭﺇﻥ ﺳﻌﻴﻪ ﺳﻮﻑ ﻳﺮﻯ ﺛﻢ ﻳﺠﺰﺍﻩ ﺍﻟﺠﺰﺍﺀ ﺍﻷﻭﻓﻰ

ﻭﺃﻥ ﺇﻟﻰ ﺭﺑﻚ ﺍﻟﻤﻨﺘﻬﻰ ﻭﺃﻧﻪ ﻫﻮ ﺃﻣﺎﺕ ﻭﺃﺣﻴﺎ ﻭﺃﻧﻪ ﻫﻮ ﺃﻏﻨﻰ ﻭﺃﻗﻨﻰ
ﻭﺃﻧﻪ ﻫﻮ ﺭﺏ ﺍﻟﺸﻌﺮﻯ ﻭﺃﻧﻪ ﺃﻫﻠﻚ ﻋﺎﺩﺍ ﺍﻷﻭﻟﻰ ﻓﻤﺎ ﺃﺑﻘﻰ ﻭﺛﻤﻮﺩ ﻓﻤﺎ ﺃﻏﻨﻰ
ﻭﻗﻮﻡ ﻧﻮﺡ ﻣﻦ ﻗﺒﻞ ﺇﻧﻬﻢ ﻛﺎﻧﻮﺍ ﻫﻢ ﺃﻇﻠﻢ ﻭﺃﻃﻐﻰ
ﻭﺍﻟﻤﺆﺗﻔﻜﺔ ﺃﻫﻮﻯ ﻓﻐﺸﺎﻫﺎ ﻣﺎ ﻏﺸﻰ

ﻓﺒﺄﻱ ﺁﻻﺀ ﺭﺑﻚ ﺗﺘﻤﺎﺭﻯ

ﻫﺬﺍ ﻧﺬﻳﺮ ﻣﻦ ﺍﻟﻨﺬﺭ ﺍﻷﻭﻟﻰ

ﺃﺯﻓﺖ ﺍﻵﺯﻓﺔ ﻟﻴﺲ ﻟﻬﺎ ﻣﻦ ﺩﻭﻥ ﺍﻟﻠﻪ ﻛﺎﺷﻔﺔ

ﺃﻓﻤﻦ ﻫﺬﺍ ﺍﻟﺤﺪﻳﺚ ﺗﻌﺠﺒﻮﻥ ﻭﺗﻀﺤﻜﻮﻥ ﻭﻻ ﺗﺒﻜﻮﻥ
ﻭﺃﻧﺘﻢ ﺳﺎﻣﺪﻭﻥ ﻓﺎﺳﺠﺪﻭﺍ ﻟﻠﻪ ﻭﺍﻋﺒﺪﻭﺍ

ههههه خبهما سُلقا وُحهفا
هُلهه هُههه لحلا خُقا ههلا هلكا
لا سله ههههه للا هوُما خُهنسها

هه هاؤا هه ههلحا وهلا هُبُقا
/ هه هههِ له ها هِا وهنح لحُلا
هه حهؤا / حتب حلت لحلا حتها
/هه وُحُه لا سلب هههِ لحُبرُقا

هُهلحُههه ف هه حزُهُا خُهبها
ههلههه سُشههه وُهُبهه هُلحُبهِ هههِ وُهها
لحها ف هُههوُ هُهلحه اُحا حههت وُهسا
ههلا هههوُقا وههلحه احا هِوُت بقا

/هُ هنها لحههلحه الههحهلحه حهؤ/ حنها
ههلا زها هُلب ڤ هُهُها خسلحها
هُن هنهما /ه خُنها وهلا حُنها
هِهُه ها هنا حُنههها هلا اُسُها

/ه وُه/ هِهه خبها وهُها و/ر حهُاوها
/ه هههه هِهُه حُنههها حهلا هُههها
خاسه هزُنا للا حزُهُا حههه خُنها
حنُههه لحهُه/ ها هُهلحُها حههلحه

وُهل خُهاوه حهلحه هههه حهههها
لُه لشههلُههه حه هحه/ حكُههها
/هها لحُله هه سُلا هُبحن/ حهلا زههها
هحُههه هِنوُ/ لحُت هُاوُه/ حبُلحها

ﺍﻟﻠﻪ ﻳﺎ ﺭﺏ ﺍﻟﻌﺎﻟﻤﻴﻦ ﺍﻟﺮﺣﻤﻦ ﺍﻟﺮﺣﻴﻢ
ﺍﻟﻠﻬﻢ ﺍﻏﻔﺮ ﻟﻲ ﻭﻟﻮﺍﻟﺪﻱ ﻭﻟﻤﻦ ﺩﺧﻞ ﺑﻴﺘﻲ
ﺍﻟﻠﻬﻢ ﺍﻏﻔﺮ ﻟﻠﻤﺆﻣﻨﻴﻦ ﻭﺍﻟﻤﺆﻣﻨﺎﺕ ﻭﺍﻟﻤﺴﻠﻤﻴﻦ
ﻭﺍﻟﻤﺴﻠﻤﺎﺕ ﺍﻟﺤﻲ ﻣﻨﻬﻢ ﻭﺍﻟﻤﻴﺖ

ﺍﻟﻠﻬﻢ ﻣﻦ ﺃﺣﻴﻴﺘﻪ ﻣﻨﺎ ﻓﺄﺣﻴﻪ ﻋﻠﻰ ﺍﻹﻳﻤﺎﻥ
ﻭﻣﻦ ﺗﻮﻓﻴﺘﻪ ﻣﻨﺎ ﻓﺘﻮﻓﻪ ﻋﻠﻰ ﺍﻹﺳﻼﻡ
ﺍﻟﻠﻬﻢ ﻻ ﺗﺤﺮﻣﻨﺎ ﺃﺟﺮﻩ ﻭﻻ ﺗﻀﻠﻨﺎ ﺑﻌﺪﻩ
ﺍﻟﻠﻬﻢ ﺍﻏﻔﺮ ﻟﻨﺎ ﻭﻟﻪ ﻭﺍﺭﺣﻤﻨﺎ ﻭﺇﻳﺎﻩ

ﺍﻟﻠﻬﻢ ﺍﻏﻔﺮ ﻟﻪ ﻭﺍﺭﺣﻤﻪ ﻭﻋﺎﻓﻪ ﻭﺍﻋﻒ ﻋﻨﻪ
ﻭﺃﻛﺮﻡ ﻧﺰﻟﻪ ﻭﻭﺳﻊ ﻣﺪﺧﻠﻪ ﻭﺍﻏﺴﻠﻪ ﺑﺎﻟﻤﺎﺀ
ﻭﺍﻟﺜﻠﺞ ﻭﺍﻟﺒﺮﺩ ﻭﻧﻘﻪ ﻣﻦ ﺍﻟﺨﻄﺎﻳﺎ ﻛﻤﺎ ﻧﻘﻴﺖ
ﺍﻟﺜﻮﺏ ﺍﻷﺑﻴﺾ ﻣﻦ ﺍﻟﺪﻧﺲ ﻭﺃﺑﺪﻟﻪ ﺩﺍﺭﺍً ﺧﻴﺮﺍً
ﻣﻦ ﺩﺍﺭﻩ ﻭﺃﻫﻼً ﺧﻴﺮﺍً ﻣﻦ ﺃﻫﻠﻪ ﻭﺯﻭﺟﺎً ﺧﻴﺮﺍً
ﻣﻦ ﺯﻭﺟﻪ ﻭﺃﺩﺧﻠﻪ ﺍﻟﺠﻨﺔ ﻭﺃﻋﺬﻩ ﻣﻦ ﻋﺬﺍﺏ ﺍﻟﻘﺒﺮ
ﻭﻣﻦ ﻋﺬﺍﺏ ﺍﻟﻨﺎﺭ

ﺍﻟﻠﻬﻢ ﺍﻓﺴﺢ ﻟﻪ ﻓﻲ ﻗﺒﺮﻩ ﻭﻧﻮﺭ ﻟﻪ ﻓﻴﻪ
ﺍﻟﻠﻬﻢ ﺍﺟﻌﻠﻪ ﻓﻲ ﺃﻋﻠﻰ ﻋﻠﻴﻴﻦ ﻭﺍﺧﻠﻒ ﻋﻠﻰ ﺃﻫﻠﻪ
ﻓﻲ ﺍﻟﻐﺎﺑﺮﻳﻦ ﻭﺍﺭﻓﻊ ﺩﺭﺟﺘﻪ ﻳﺎ ﺭﺏ ﺍﻟﻌﺎﻟﻤﻴﻦ
ﻭﺍﻓﺴﺢ ﻟﻪ ﻓﻲ ﻗﺒﺮﻩ ﻭﻧﻮﺭ ﻟﻪ ﻓﻴﻪ

ﺍﻟﻠﻬﻢ ﺍﻏﻔﺮ ﻟﻪ ﻭﺍﺭﺣﻤﻪ ﻭﻋﺎﻓﻪ ﻭﺍﻋﻒ ﻋﻨﻪ
ﻭﺃﻛﺮﻡ ﻧﺰﻟﻪ ﻭﻭﺳﻊ ﻣﺪﺧﻠﻪ ﻭﺍﻏﺴﻠﻪ ﺑﺎﻟﻤﺎﺀ
ﻭﺍﻟﺜﻠﺞ ﻭﺍﻟﺒﺮﺩ ﻭﻧﻘﻪ ﻣﻦ ﺍﻟﺨﻄﺎﻳﺎ ﻛﻤﺎ ﻧﻘﻴﺖ
ﺍﻟﺜﻮﺏ ﺍﻷﺑﻴﺾ ﻣﻦ ﺍﻟﺪﻧﺲ ﻭﺃﺑﺪﻟﻪ ﺩﺍﺭﺍً ﺧﻴﺮﺍً

الحمد لله الذي علم بالقلم
علم الإنسان ما لم يعلم
الحمد لله الذي خلق فسوى
والذي قدر فهدى
الحمد لله الذي أخرج المرعى
فجعله غثاء أحوى

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب
ولم يجعل له عوجا
الحمد لله الذي يسبح له ما في السماوات وما في الأرض
له الملك وله الحمد
الحمد لله الذي خلق الموت والحياة
ليبلوكم أيكم أحسن عملا

الحمد لله الذي خلق سبع سماوات طباقا
ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
ثم ارجع البصر كرتين
ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير
ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح

الحمد لله الذي خلق الأرض في يومين
وجعل فيها رواسي من فوقها
وبارك فيها وقدر فيها أقواتها
في أربعة أيام سواء للسائلين
ثم استوى إلى السماء وهي دخان

الحمد لله الذي خلق الإنسان من صلصال كالفخار
وخلق الجان من مارج من نار
فبأي آلاء ربكما تكذبان
رب المشرقين ورب المغربين
فبأي آلاء ربكما تكذبان

الحمد لله الذي مرج البحرين يلتقيان
بينهما برزخ لا يبغيان
يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان
وله الجوار المنشآت في البحر كالأعلام
فبأي آلاء ربكما تكذبان

example, the historicity of all the figures mentioned in the Letter has been confirmed: Patriarch Yuhannon of Sedreh was the Patriarch of Antioch for the Syrian Orthodox Church between 631 and 648; the Amir of Mhaggraye has been identified as `Umayr ibn Sa`d al-Ansari, who was appointed by the second Caliph `Umarr ibn al-Khattab, as a chief of the *Jund* in Syria, probably in Homs.

The Letter demonstrates the Christian understanding of nascent Islam. According to the Letter, the faith of *Mhaggraye* is monotheistic. In addition, they accept the Torah as a holy book in the same way as do the Christians, Jews and Samaritans. However, the *Mhaggraye* had their own Law, which, as far as the Letter reveals, governs some aspects of social life. Ultimately that the Letter makes no reference to Quran, Muhammad, or Islam, which indicates persuasively the nascent nature of this new religion. The Letter, therefore, characterizes the beliefs of *Mhaggraye*, which would lay the foundation for what later becomes known as Islamic faith.

simplicity of religious thoughts, which was reflected in the Letter, along with the absence of the book of the Quran, confirms its early date. Therefore, such religious experience cannot be dated to later than the middle of the seventh century.

The exclusive use of the appellation "*Mhaggraye*," for the conquerors adds additional evidence for the date. For the Arab conquerors claim to be "Mhaggraye," i.e., immigrants and not merely conquerors, thereby implying their intention to settle. Although the Syriac writers used this name often even in later periods, the letter does not mention other titles employed in subsequent periods, such as "*Mashelmane* ܡܫܠܡܢܐ = Moslems), or believers.[44]1933) 195. At any rate, the absence of the title Moslems, and the presence of the early title "Mhaggraye" adds further evidence to the early date of the Letter.[45] This date, the evidence suggests, should be no later than the middle of the seventh century.

CONCLUSION

The Letter corresponds to what is known about the historical and religious circumstances of the mid-seventh century. In addition, all argument in support of a late date of the Letter proved to be insufficient. However, there are sound reasons for dating the Letter to the mid-seventh century. For

---

Mhaggraye as "..they adhered to the teaching (of Muhammad), the worship of One God in accordance with the ancient (Jewish) Laws." See Mingana, Sources Syriaques (Leipzig: Harrassowitz, 1908) 146 (text), 175 (tr.). See also the comments of Michael the Syrian in note 8.

[44] The earliest appearance of the term *Mashelmane* in Syriac with the meaning of Moslem was in the year 775, in *Chronicon Pseudo-Dionysianum* (ed. J.-B. Chabot; CSCO, Syri, 34; Louvain: 1933) 195.

[45] The first appearance of the term of Muslims, although not definitely as a title, was in the late seventh century (961) in the Dome of the Rock. Cf. *Hagarism*, 8.

prophets, and to logic as a source for their argument, but neither mentions the Quran. The Amir resorts to the "Laws of *Mhaggraye*," and asks his hearers to "submit to the laws of *Mhaggraye*" (*tashlelmun le-nomuso da-Mhaggraye*: ܬܫܠܠܡܘܢ ܠܢܡܘܣܐ ܕܡܗܓܪܝܐ) but he makes no reference to the book of the Quran. Moreover, the Patriarch, in his response to the fifth question, contrasts the Quranic understanding of Abraham, but neither the Amir nor any of his *Mhaggraye* companions raised any objection. Furthermore, the Patriarch he quotes Deuteronomy 6:4 "the Lord God is One God," which is similar to the *Shahada*, namely, "there is no god but God" (S. 37:35), but he never refers to the Quran nor to its existence. Additionally, in the meeting place there were the Books of Old and New Testament in Syriac and Greek, but there was no reference to the presence of the Quran. Finally, the absence of any reference to the Quran, and frequent contrasting reference to the Quran without comments from the *Mhaggraye* support understanding of the simplicity of the religious tenets of *Mhaggraye* at the time, and that the Quran had not yet been edited. Now, the absence of any material Quran would date the Letter either prior to the reign of Uthman ibn `Afan (d. 656), in accordance with the traditional date of the collection of the Quran, or the late seventh century according to some modern scholars.

Furthermore, in the discussion, the Amir and his "noble *Mhaggraye*" show more familiarity with Jewish tradition and much less with the Christian. Moreover, the letter indicates that the *Mhaggraye* accepted the Torah (the five books of Moses) as an authoritative book.[42] This familiarity with Jewish tradition confirms the Arabs' early religious experience in Arabia, which they carried with them to Syria.[43] Such

---

[42] Cf. note 10.

[43] Yuhannon bar Penekey (7th cent) refers to the religious orientation of the

the meeting with the emperor Heraclius in 630 A.D.[41] Such additional historical figures, proven by different sources, gives further support to the historicity of the event and its approximate date.

Now that the date of the meeting has been determined, the date of writing the letter is called into question. It is obvious that the Letter is not a transcript of the dialogue since it is in the form of a letter, and in the Syriac language. As a result, the date of the writing must be sometime after the conclusion of the meeting. The process of dating, however, could be deduced from the content of the Letter itself. Based on the date of the meeting, which the Letter reports as "Sunday, the 9th of May," and before the death of the Patriarch in 648, the date should not be later than 644 where it is possible in the calendar for the 9th of May to be a Sunday. The significance of the date of the Letter, at any rate, is ultimately the historicity of its content.

The Letter was addressed to an "anxious and worried" congregation about the Amir's summon the Patriarch. The addresser, therefore, would not have waited too long to respond to the congregation. Had the letter been written long after the event, the congregation would no longer have been "anxious and worried".

The Letter also describes the fear of the Chalcedonians, and their prayer with the non-Chalcedonians for the safety and success of the Patriarch. This description confirms the vulnerability of the Chalcedonians in the mid-seventh century because of their ecclesiastical affiliation with the Byzantine.

Further evidence for a specific date can be found in the discussion between the Amir and the Patriarch itself. Both the Patriarch and the Amir refer to the Old Testament, to the

---

[41] *Chronique de Michel Le Syrien*, IV, 409 (text), II, 412 (tr.); *Chronicon Anonymum*, 238, 14-17 (text), 186, 32-35 (tr.).

Now because of the fact that there is no such explicit expression of fear about apostasy in the letter, such fear does not meet his criterion for dating the text.

S. Griffith, in his article, "Disputes with Muslims.." dates the letter to 644, and acknowledges in a footnote scholars' different opinions on the matter.[38] In this article, he also asserted that the document should be considered the first Syriac text with regard to the disputes with the Muslims. He agrees with most recent scholars that the Amir of *Mhaggraye* was `Umayr ibn Sa`d al-Ansari.

ANALYSIS OF THE LETTER

The identity of the Amir as `Umayr ibn Sa`d al-Ansari has been attested to by most modern scholars.[39] He was the governor of Homs and Damascus during the reign of the second Caliph `Ummar Ibn al-Khatab (d. 644). Patriarch Yuhannan, on the other hand, was the Syrian Orthodox Patriarch from 631 until 648 A.D.[40] Now, the historicity of both the Patriarch and `Umayr have been confirmed, and the simultaneous dates of their reigns make their meeting possible. Additionally, the letter refers to five bishops who accompanied the Patriarch to this meeting. Three of these bishops (Thomas, Severus, and Sargis) have been historically confirmed through the writings of Michael the Syrian, and the Anonymous, who includes their names among the delegation of the Syrian Patriarch Athanasius al-Jammal (Yuhannan's predecessor) to

---

[38] S. Griffith, "Disputes with the Muslims in Syriac Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)," *Religionsgsprache in Mittelalter* (ed. B. Lewis and F. Niewohner: Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992)251-273.

[39] Cook and Crone, *Hagarism*, 162; A. Palmer, S. Brock, and R. Hoyland, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (Liverpool: Liverpool University Press, 1993) 169. See also *Tarikh al-Tabari*, I, 2646, 2798.

[40] Martikainen, 1; Barsaum, 279.

the circumstances of the late seventh or early eighth century. Reading "the distinctiveness of beliefs" as a reference to a separate faith, Donner sees in the Letter an implicit recognition for the faith of *Mhaggraye* as a distinctive one (Islam).[35] This notion of a separate religious orientation, according to Donner, was not known until the late seventh century.

G. J. Reinink, in his article about "The Beginnings of Syriac Apologetic Literature.." asserts the historicity of the meeting between Patriarch Yuhannon and the Amir of Mhaggraye, but he casts doubt about the earlier date of the Letter.[36] Instead, he suggests the end of the seventh century as a possible date. Reinink's criterion for dating the letter was based on his understanding of the letter relative to its context. Reinink first understands that the letter recognized Islam as a new religion; second, he refers to the division in Christianity as a problematic issue; finally, Reinink claims that the letter expressed caution and fear from Christian apostasy. However, Reinink anachronistically equates the word *Mhaggraye* with Muslims,[37] a term not used in the Letter. In fact, the Letter does reflect the early concept of the faith of *Mhaggraye* and its simplicity in the middle of the seventh century. Reinink's second point was overly hasty, since the Christians always felt that their division was their weakness even before the advent of the *Mhaggraye*. With regard to the third criterion, "the Christian fear of apostasy," the Letter expresses no such fear. The fear and caution that expressed in the Letter relates to the new political balances in the region in which the Chalcedonians were less fortunate because of their ecclesiastical affiliation with the Byzantine, the Arab's enemy.

---

[35] Reference to the text of the Letter, paragraph II.

[36] G. J. Reinink, "The Beginning of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam," *Oriens Christianus* 77 (1993) 165 - 87.

[37] Reinink, 178, 180.

situation in the early and mid-seventh century in Syria.[31] They quote the letter several times to prove their conception of the early religious status of the Arab invaders. They identify the Amir with `Umayr ibn Sa`d who was appointed by the second Caliph `Umar as a military governor of the *jund* in Homs (Syria). They date the event of the colloquy to 644 based on the content of the letter that reflects lenient religious attitude of the *Mhaggraye* towards the Christians, as has been attested to during their earlier period. As a result, according to Crone and Cook, the letter demonstrates a thoughtful and tolerant religious discussion. The Letter also, they discuss, implies that the Amir, though he questioned the divinity of Christ, did not implicitly reject Christ as Messiah. Furthermore, the Arab invaders referred to themselves as *Mhaggraye* at this time.[32] Cook and Crone cite several Syriac sources that confirm the early *Mhaggraye*'s tolerant attitude towards Christians which was reflected in the letter, such as Isho`Yahb III (647-58) and John Bar Penkaye's (7th cent) comments on the new invaders' attitude towards the Church.[33]

Furthermore, F. Donner, in his unpublished essay "From Believers to Muslims" discusses the value of the contents of the Letter.[34] According to Donner, the Letter fits

---

[31] P. Crone and M. Cook, *Hagarism: the Making of the Islamic World* (Cambridge/ London/ New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1977) 8, 11, 162.

[32] P. Crone, "The First-Century Concept of Higra," *Arabica* 3 (1994) 352-387.

[33] Iso`Yahb III, *Liber Epistularum* (ed. and tr. R. Duval; CSCO, syri 11) 251 tr. 182; concerning John Bar Penkaye see A. Mingana, *Sources Syriaques* (Vol. 1; Leizig: 1908) 146 (text), 175 (tr.).

[34] Fred Donner, "From Believers to Muslim: Confessional Self Identity in the Early Islamic Community," *Byzantine and Early Islamic Near East: Pattern of Communal Identity* (ed. L. Conrad; Vol. 4; New Jersey: Darwn, 1999), (forthcoming)

other documents did so. Furthermore, without explanation or citation, Barsaum dates the dialogue to the year 643.

N. Newman edits a commentary on the Early Christian-Muslim Dialogue, in which he tackles the letter of Patriarch Yuhannan.[28] Newman assents to Nau's perspectives concerning the date of the letter in 639, but he suggests `Amr al-`As of Egypt to be "the `Amir" in the Letter. Newman argues that the Letter is the earliest document concerning Muslim-Christian dialogue. However, Newman's discussion of the context of the letter was too general, and did not utilize modern scholarship for the historicity of that period. For example, he presupposes the existence of the Quran, and sees the beliefs of the *Mhaggraye* as a distinctly Muslim religion. In addition, and depending on German translation of the Letter, he misunderstands some of its keyword.[29] J. Mrtikainen, in his turn, introduces an historical survey about Yuhannan and the seventh century historical and ecclesiastical context.[30]Orientforschungen, 34; Wiesbaden: 1991) 1-10. While his book concentrates on Yuhannan's theological writings, Martikainen also speaks about Yuhannan's interest in "Muslim-Christian" relationships. In this context, Martikainen mentions the Letter of Yuhannan which was published by Nau. Martikainen makes no effort to study the letter itself; however, he accepted Nau's analysis with regard to its date, authorship and the identification of its historical figures.

P. Crone and M. Cook, in their book *Hagarism*, examine intensively the historical, political and religious

---

[28] N. A. Newman, *The Early Christian-Muslim Dialogue* (Pennsylvania: Interdisciplinary Biblical Research Institute,

[29] One among several of Newman's mistranslations is "the laws of the Muslims" instead of "the laws of the Mhaggraye." See Newman, 27.

[30] Jouko Martikainen, *Johannes I. Sedra: Einleitung Syrische Texte, Ubersetzung und vollstandiges Worterverzeichnis* (Gottinger

Patriarch had with an Arab Amir."[24] With the document now known, F. Nau was the first scholar to translate the document into French and publish it with limited comments.[25] Nau, relying on the traditional viewpoint recorded by Michael the Syrian (12th century), he identifies the Amir, as `Amru ibn Sa`d. In addition, Nau attempts to calculate the possible date of the meeting, thus he reads: "in the Sunday, the 9th of May," and Nau suggests three dates during the time of patriarch John: 633, 639, 644. Nau, without apparent reason, determines the year 639 CE as a date of the colloquy. Henri Lammens, on the other hand, contests Nau concerning the identification of the Amir and the date of the colloquy.[26] Lammens suggests Sa`id ibn `Amir, the governor of the *Jund* (military district) of Homs, as a candidate for Yuhannon's interrogator, and the year 644 when the colloquy took place.

In the middle of this century, Ephrem I Barsaum, in his book, *History of Syriac Sciences and Literature*, writs about the Patriarch Yuhannon and his dialogue with the Amir.[27] Although brief, Barsaum presents a new hypothesis. He credited Bar Hebraeus by naming the Amir as `Umayr ibn Sa`d al-Ansari, despite the fact that Bar Hebraeus named him differently ("`Amr ibn Sa`d, the Amir of Tayyaye.") Barsaum also gives the Amir the epithet of "*Amir-al-Muslimin*," an anachronistic title, even though neither the Letter, nor any

---

[24] W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum (Vol. 2;* London: 1870) 604; the document is under the sign MS Add. 17, 193, within the collection of 125 miscellaneous documents.

[25] F. Nau, "Un Colloque du Patriarche Jean avec l' Emir des Agareens," *Journal Asiatique* 11th series 5 (1915) 225-79.

[26] H. Lammens, "A Propos d'un colloque entre le patriarche Jean Ier et `Amr Ibn al-`Asi," *Journal Asiatique* 11.13 (1919) 97-110.

[27] I. Ephrem I Barsaum, *al-Lulu al-Manthur* [in Arabic] (First edition, 1943; 5th ed., Aleppo: Syriac patrimony, 1987) 279.

Amir of *Tayyaye*, calling on "our Patriarch" Yuhannon, confronting him with contentious questions.[20] The Patriarch, Michael continues, answered with proof from the Old and New Testament, and from natural phenomenon. As a result of this interview, `Amru demanded the translation of the Bible in Arabic. Michael pictures `Amru as an oppressor of the Christians who forbids the public display of crosses.[21] One century later, Bar Hebraeus recorded the same event independently from Michael.[22] Bar Hebraeus, in his Ecclesiastical History, recalls the meeting between Patriarch John of Sedreh and the Amir, whom he named `Amr bar Sa`d (ܥܡܪ ܒܪ ܣܥܕ). Bar Hebraeus refers to `Amr's request for the translation of the Bible into Arabic on the condition that the Patriarch may not include "Christ the son of God," baptism and the crucifixion. When the patriarch refused, the Amir repealed the condition. *The Anonymous Chronicle up to the year 819 AD* describes the event almost the same way as Michael.[23]

After having been forgotten for almost 700 years, W. Wright was the first scholar to introduce the document that contains the history of the meeting between the Patriarch and the Amir. In his Catalogue, Wright presents the document with the title, "A Letter Concerning an interview which John the

---

[20] *Chronique de Michel Le Syrien* (4 Vols., ed J.-B. Chabot; Paris: Culture et Civilisation, 1899, 1905, 1963) IV, (text) 421-422; II (tr.) 431-432.

[21] Michael might confused this `Amru bar Sa`d with the Umayyad Caliph `Ummar Ibn `Abdul-`Aziz (d. 720). Otherwise, it might be an allusion to the "Pact of `Ummar" or "`Ummar Conditions," which issued by the tenth Caliph al-Mutawwakel (d. 861) and attributed them `Ummar al-Khatab (d. 644). See J. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbasies surtout à Bagdad (749-1258)* (CSCO 420, Subs. 59; Löwen: 1980).

[22] Bar Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum* (Vol. 1; J. B. Abbeloos & T. Lamy; Paris: 1877) 275.

[23] *Chronicon Anonymum ad annum Domini 819* (ed. J. Chabot; *CSCO*, Syri Ser. III, 14; Paris: 1920).

people, and that he [the Patriarch] may make an exit from such trial [lit. deed], as it pleases His Will, [and He may] assist His Church and comfort His people.

Also those, the followers of the council of Chalcedon, as we've mentioned above, prayed for the blessed Patriarch. For he had made an apology on behalf of all Christian communities, and he had not caused them any harm. Continuously they used to send for him, and ask his blessedness to speak thus for all [Christian] communities, and he may not bring anything against them. For they knew their weakness and the dimension of the danger, and the expected fear, if the Lord does not visit His Church in accordance with His compassion.

Pray for the glorious Amir, that God may grant him wisdom and enlightenment for that which pleases the Lord, and help [the Church]. And [pray for] the blessed Patriarch, and the bishops with him: Abbas Mar Thomas, Mar Severus, Mar Sargis, Mar Aytilaha and Mar Yuhannan and all of their holy synod, and the leaders and the believers who are assembled with us here, particularly, our beloved and wise principal protected by Christ, Mar Andrew. And we, the humble ones in the Lord, we request your peace and holy prayers at all times.

STATUS QUAESTIONIS

The history of the colloquy between the Patriarch Yuhannon and the Amir of Mhaggraye was well-known in the 9th, 12th and 13th centuries. Dionysius Telmahre (9th cent), Michael the Syrian (d. 1199) and Bar Hebraeus (d. 1268), and recorded the event, although none of them published the letter.

Michael the Syrian (12th century) wrote about the interview between the Amir and the Patriarch in his Chronicle, in which he speaks about `Amru bar Sa`d (ܥܡܪܘ ܒܪ ܣܥܕ), the

IX) And the glorious Amir said, "I ask you [Plural] to do one of three things: either show me your laws written in the Gospel and conduct yourselves accordingly, or follow [or submit to] the law of the *Mhaggraye*. Then our Father replied that we Christians have laws, which are just and right, and we follow [submit to] the teaching and the commandments of the Gospel and the rules of the Apostles and the laws of the Church.

In this manner the assembly of the first day was dismissed. And we have not yet been interviewed again by him.

[The Amir] had also called on some of the Chalcedonian leaders. All who were present, the Orthodox and the Chalcedonians, prayed for the life and preservation of the blessed Patriarch; they prayed and magnified God who had abundantly given the word of truth in his mouth, and filled him with His power and grace, according to His unbroken true promises as He says: "They will bring you before the kings and the governors on account of Me, but do not become anxious about how or what you will speak, for it will be given you in that hour what you are to speak, for it is not you who speak, but the Spirit of your Father speaks in you."[19]

Now, we have informed you these are brief things out of numerous things which were brought into being at that hour, that we have informed you; so that you pray for us zealously and continuously, without ceasing, and so that you entreat the Lord, that He in His compassion may visit His Church and His

---

esp. 24; Michael the Syrian, Chronicle, IV, 429-30; *Bar Hebraeus, Chronicon Ecclesiasticum* ed. and tr. J. B. Abbeloos, and T. J. Lamy (Paris: 1874) II, 123.

[19] Mt. 10:18-20; however, the quotation does not match with the Peshitta.

The glorious Amir demanded that this be shown in the book. Immediately, our father showed it in the complete Greek and Syriac texts.[15]

At the same place, there were some *Mhaggraye* with us, and they attentively saw the passages and the glorious Name of the Lords, and the Lord.[16] The Amir called a Jew, who was there, and he was considered by them to be knowledgeable in the Scriptures, and asked him if it was literally so in the Torah; and he answered, "I do not know exactly."[17]

VIII) At this point the Amir moved to ask him concerning the laws of the Christians: "what and how are they, and whether they are written in the Gospel or not?" Again [he asked], "if a man die and leave behind boys or girls and a wife and a mother and a sister and a cousin, how would his possessions be divided among them?" Then our holy father said that the Gospel is divine, it instructs heavenly teaching and commands vivifying commandments; it despises all sin and wickedness, and it teaches virtue and righteousness. Many other related issues were brought up.

There were people assembled there, not only the nobles of the *Mhaggraye*, but also the leaders and the rulers of the cities and the believing peoples, the lovers of Christ, the Tanukhaye, the Tu`aye and the `Aqulaye.[18]

---

[15] This is an indication that there was no Arabic Version for the Bible at hand.

[16] Gen 19:24; otherwise Cf. Gen 19:18.

[17] The Hebrew Bible and according to the Masoretic text agrees word for word with the Syriac and Greek text. Hebrew Bible reads: (ויהיה המטיר ... מא ויהן מן השמים): and the Lord rained ... from the Lord from heavens.

[18] These are the names of the three Christian Arab tribes, the followers of the Syrian Orthodox Church. For their conversion and practice, see F. Nau, "Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta," *Patrologia Orientalis*, III (1909)

Son and the Holy Spirit is One, as we have said, and from the Father is the Son and the Holy Spirit. If you want, I am ready and prepared to confirm this from the holy Books."

VI) Again, when the Amir heard all of these, he requested only "if Christ is God, and was born from Mary, and if there is a Son for God, let that be proved literally and from the Torah." The blessed one said that not only Moses, but also all of the holy prophets previously prophesied and wrote this concerning the Christ: One [of the prophets] had written concerning His birth from a virgin,[9] another that He would be born in Bethlehem,[10] another concerning His baptism; all of them, so to say, [wrote] concerning His saving passion,[11] His vivifying death, and His glorious resurrection from the dead after three days.[12] He [the blessed one] brought evidences, and began to confirm this from all of the prophets, and from Moses, according to their writings.

VII) The glorious Amir did not accept these [proofs] from the prophets, instead, he demanded proof from Moses that Christ is God.[13] The blessed one, therefore, cited Moses in many things (verses), e.g., that "the **Lord** let fire and sulfur come down from the **Lord** on Sodom and on Gomorrah."[14]

---

[9] Ias. 7:14.
[10] Mic. 5:2.
[11] Isa. 53:5.
[12] Hos. 6:2.
[13] The Samaritans and other Jewish groups at the time did not consider the books of the prophets as a part of the Scripture, but only the five books of Moses (Samaritans), and others considered the Psalms in addition. In the Quranic tradition, likewise, there was no mention of any book to the prophets except those of Moses.
[14] Gen 19:24. The Syriac Version reads:
(ܡܢ ܩܕܡ ܝܗܘܐ ... ܡܢ ܩܕܡ ܝܗܘܐ)

and earth." Immediately, he heard this from our Father: "Likewise Christ [who is] God when he was in the womb of the virgin, he was carrying and ruling the Heaven and earth, and everything which is in them as Almighty God."

V) Again the glorious Amir asked, "What kind of belief and faith did Abraham and Moses hold?" Our blessed Father answered, "It is the belief and faith of Christians that they held: Abraham, Isaac, Jacob, Moses, Aaron, the rest of the prophets, all the just and righteous ones."[7]

The Amir said, "Why did they not write clearly and make it known concerning Christ?" Our blessed father replied, "As sharers of the mysteries and intimate ones they knew it, but [because of] the infancy and innocence of the people at the time, who were inclined to worship many gods [polytheism] and cling to them, to such an extent that they regarded wood, stones and many other things as gods, they made idols, they worshipped them and sacrificed to them. [For this reason] the holy ones did not want to give the erroneous ones a pretext that they might depart from the Living God and follow error, but prudently proclaimed the truth: "Hear, Israel, the Lord God is One Lord"[8] for they truly knew that there is only One God, and one Godhead, that of the Father, the Son and the Holy Spirit. Thus they spoke and wrote symbolically concerning God that He is One in divinity and three hypostases and persons; there neither is nor do we confess three gods or three deities; there are neither gods nor deities; for the Godhead of the Father, the

---

[7] The Patriarch contrasts the Quranic understanding of Abarahm, which reads:

"ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانيًا ولكن كان حنيفًا مسلمًا وما كان من المشركين:

Abraham was neither Jew nor Christian, but Hanif, a Muslim, not one of the polytheists" (S. 3:67; Cf. 1:135/129, 140/134).

[8] Deut. 6:4.

II) Again he asked, "Since the Gospel is one, why is the faith different?" The Blessed one responded, "Just as the Torah is one and the same and it is accepted by us Christians and by you *Mhaggraye*, and by the Jews and by the Samaritans, and each is distinct in belief; likewise concerning faith in the Gospel, each heretical group understands and interprets it differently, and not like us [the Orthodox].

III) Again he asked, "whom do you say Christ is? Is he God or not?" And our Father answered, "He is God; and the Word, who was born from God the Father, who is eternal and without beginning. At the end of time, for the salvation of mankind, He became flesh and was inhominated from the Holy Spirit and from the holy Virgin Mary, the mother of God, and became man."

IV) And the glorious Amir asked him this: "When Christ was in the womb of Mary, the one you say is God, who was carrying and ruling the Heaven and earth?" Our blessed father argued with him concerning the question: "When God came down to Mount Sinai and spoke with Moses for forty days and forty nights,[5] who was carrying and ruling the Heaven and earth; as long as you claim that you accept Moses and his books."[6] The Amir said, "He is God and He rules the Heaven

---

[5] Exodus 24:18; Cf. Quran Surah 2:48; 7:138.

[6] There is no reference to the Quran, but rather to the Torah. Michael the Syrian wrote: "Muhammad attached himself to the faith of the Jews, because it pleased him." (حمحمد نصف لهمدشه ممكم دعفاه لم). See Michael the Syrian, *Chronique de Michel Le Syrien* ed. J.-B. Chabot IV (Paris: Cultrue et Civilisation, 1963) 405; See also *The Anonymous Chronicle 819 A.D.* ed. Chabot *CSCO* Syri ser III, 14 (Paris: 1920) 227 - 8; Theodore Bar Koni (d. 792) sees them as "believing as the Jews." Addai Scher, *Theodorus Bar Koni Liber Scholiorum (CSCO*, Vols. 55 and 69; Paris: 1910 and 1912) 235.

at the time. The sources, which I will examine, will be the Letter itself, content and context, along with the modern views about the early development of Islamic religion.

Translation of the Text

The Letter of Mor Yuhannon [John],[2] the Patriarch, Concerning the discussion which he had with the Amir[3] of the *Mhaggraye*

Because we know that you are anxious and worried about us, due to the matter for which we have been called to this area,[4] with our Father, Master, the Patriarch, the blessed and venerable, we inform you for your love that on the 9th of May of this month, on holy Sunday, we approached the glorious Commander, the Amir.

I) The blessed Patriarch, the Father of the community, was questioned by him: "Whether the Gospel is one, and whether it is the same, without differences, which all Christians in the world hold to?" The blessed one answered that it is one and the same among the Greeks, the Romans, the Syrians, the Copts, the Cushites, the Indians, the Armenians, the Persians, and the rest of all peoples and tongues.

---

[2] He is the Syrian Orthodox Patriarch (d. 648), he was called also "John of Hymns," (Yuhannon d-Sedreh). See Ignatius Ephrem Barsaum, *al-lulu al-Manthur* or *History of Syrian Sciences and Literature* (7th ed.; Aleppo: 1987) 279 - 80; Jouko Martikainen, *Johannes I. Sedra: Einleitung Syrische Texte, Ubersetzung und vollstandiges Worterverzeichnis* (Gottinger Orientforschungen, 34; Wiesbaden: 1991) 1-10.

[3] `Umayr Ibn Saad al-Ansari was the governor of Bilad al-Sham along with Mu`awya. Both governors were appointed by `UMor b.-al-Khattab. `Umayr b. Sa`ad was among the earliest or the earliest governor to show interest in exploring the Christian faith.

[4] The area is identified as Homs in Syria.

to shed light on nascent "Islam", and on the religious encounter between the Christians and *Mhaggraye*. More specifically this document, though brief, reveals a mid-seventh century understanding of the faith of the *Mhaggraye*, at least, from the Syriac Christian perspective. It also shows the attitude of the various Christian communities towards each other and towards the beliefs of the new conquerors.

It is only recently that scholars turned their attention to the contents of the letter, even though the tradition of the letter have been reported over many generations following the death of John of Sedreh. Contrary to the received history of the birth and develop of the early Islam, the Letter of John reveals new perspective. And because it offers a new perspective on the nascent Islam, it becomes a significant historical and religious source.

Most of the scholars have focused on the Letter's date, its authorship, and the identities of John and the Amir of *Mhaggraye*. The content of the document, on the other hand, though often quoted by many scholars to document early concepts of nascent Islam, has not been studied fully for its own right and from both historical, and religious perceptive.

In this study, I will translate the letter, for the first time, from its Syriac language into English. Then I will critique the various hypotheses about the date, the identities of its characters, and to what extent scholars have used the Letter to better understand the religious character of early Islam. Then, I will analyze the previous points, with particular emphasis on the points that reveal the religious character of the *Mhaggraye*

---

move from Arabia as immigration. Few Syriac writers, including St. Ephrem, called the Arab "the sons of Hagar" (B'nai Hagar: ܒܢܝ ܗܓܪ), *Des Heiligen Ephraem Des Syrers Sermones III* (CSCO, Vol. 320, Scriptores Syri Vol. 138; ed. E. Beck; Louvain: Secretariat Du CorpusSCO, 1972) esp. 61; *Mhaggraye*, (ܡܗܓܪܝܐ), however, had a different connotation.

THE LETTER OF JOHN OF SEDREH: A NEW PERSPECTIVE ON NASCENT ISLAM

By
Abdul-Massih Saadi

INTRODUCTION

The study of the relationships between Islam and Christianity has grown rapidly in recent years. Many facets of the interaction of the two religious traditions have been reconsidered. For examples, some scholars have concerned themselves with the subject of Muslim-Christian dialogue, while other have explored the possibility of applying literary critical methods, already applied to the study of the Bible, to the study of the Quran. Other scholars have been reexamining the traditional approach to the origin of Islam from historical, sociological and political points of view. Because of the close interaction between the Christians of Mesopotamia and Syria with their new conquerors (Muslims), the Syriac writings have emerged as important historical and theological resources. Therefore, scholars have discussed many Syriac documents during the last two decades. However, work in this area is still in its initial stage, and it can be expected that additional research will bring new understanding results in the field of Muslim-Christian studies.

The Letter of John of Sedreh is the earliest Syriac document to report a religious debate between the Christians and *Mhaggraye*.[1] The Letter is probably the earliest document

[1] *Mhaggraye* was the name by which the Arab conquerors identified themselves. Their reason for that, according to some scholars, is because of their descendants of Hagar, Abraham's wife (Gen. 16: 1-3). However, the most recent article by P. Crone, "The First-Century concept of Higra," *Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies* 3 (1994) 352-87, argues for the meaning of immigrants, the way the Arab conquerors understood their

hand, utilized other sources besides John's writing, and tended to focus instead on the ecclesiastical role of Mundhir. Michael shared John's sympathy toward the loss of Mundhir, but only in regard to Mundhir's ecclesiastical role. Conversely, the *Anonymous* and Bar Hebraeus, though they used different sources, brought new information and showed no interest in Mundhir's fate. Finally, the fact that these Syriac sources reveal such particular and specific attitudes negates the possibility of the hasty assertion made by those scholars who have seen no originality in these Syriac historiography. Therefore, the Syriac chronicles were not "merely another copy," not "unattractive," "passive and uninterested," or "lacking imagination." On the contrary, as this paper has intended to demonstrate, the Syriac sources are indeed creative, dynamic and vital sources, which transmit several traditions in the light of their historical context.

bishops.[29] In 630, the war ended, and the emperor Heraclius himself led negotiations with the West Syriac Patriarch, Athanasius Gamolo (the Camel Driver, 595-631) to find a solution to the conflicts among the church parties within the whole Empire. But suddenly, their negotiations were abruptly altered because of the arrival of the *Mhagraye*, the Arab Muslims. The new policy brought by the *Mhagraye* was to fix and crystallize the status quo of all church groups.

On several documented occasions, dated in the middle and late seventh century, we find Christians of different beliefs praying together and attempting to supercede their differences.[30] But the new dominant policies of the *Mhagraye* led to previous disputing church groups to a final and complete separation. A voice of complaint concerning the Muslim policy towards the churches is preserved in Michael's Chronicle. The complaint was directed towards the Muslim rulers who allowed and encouraged the separation of the churches, in the hope that this policy would weaken the churches and strengthens the Muslim position.[31]

Conclusion

In summary, each historian demonstrated his own peculiar view and distinct perspective, based on his own convictions and the surrounding circumstances. While John of Ephesus (6th century) was an eyewitness and a contemporary to most of these events, he was more than just a chronicler, he was an emotionally involved. Michael (12th century), on the other

---

[29] Anonymous, 224; M.S., 390-391.

[30] Abdul-Massih Saadi, "The Letter of John of Sedreh: A New perspective on Nascent Islam," *Journal of the Assyrian Academic Society* 11.1 (1997) 68-84.

[31] M.S., 517.

Mundhir also interceded with the emperor Tiberius to release the clergy and lay people whom were arrested for church issues.[26] Mundhir was a persistent arbitrator among the disputing groups of the West Syriac church. For a while, he succeeded in restoring peace and unity among them, and continued his role as arbitrator, sometimes even by correspondence.[27]

The West Syriac communities saw in the Ghassanid power a helpful external aid in their struggle for survival. The Ghassanid power afforded a sort of strategic balance in their strive to hold ground in the face of the official, imperial, Byzantine support for the Diophysite church. John of Ephesus, and Michael even more so, dreamed that Mundhir's efforts, with the support of the emperor Tiberius, would bring peace and unity to the whole church. However, the dream was not realized, and the Ghassanid kingdom was ultimately annihilated as a result of a Byzantine conspiracy, led by emperor Maurice. But there continued to be hope. After the assassination of Maurice in 602, and the succession of Phocas, the *Anonymous* speaks about the release of Mundhir and his son from prison.[28] Ultimately, this document reflects the lingering hope the Syriac communities placed on Mundhir to support the Syriac church.

Practically, the hope for unity and reconciliation continued to ebb and flow in the beginning of the seventh century. In the period between 602-630, the Persians invaded Syria. As a result of Persian favor, the West Syriac clergy recovered from their previous losses. Michael reported that all the Episcopal Sees were everywhere directed by the Orthodox

---

[26] John, IV, 42, 224.
[27] John, IV, 39, 40, 225-7.
[28] Anonymous, 219.

ministry and pastoral care in the bordering countries like Persia, Arzun and Armenia.[20] John was not alone in such missions; others worked with him both in secret and in public in the middle of the sixth century.[21]

In the middle of the sixth century, the Ghassanid king, Harith, intervened with the emperor Justinian and the empress Theodora to permit the ordination for bishops, Jacob Baradaeus and others.[22] Jacob made a great contribution by providing West Syriac communities with pastors who would provide pastoral care. Jacob's activity, however, was not extraordinarily influential, as some historians have asserted. Some historians have even claimed that Jacob founded the West Syriac church. On the contrary, despite the valuable service that Jacob contributed to the church, he was very dependent on many persons who directed and instructed him. Bar Hebraeus described him as "pure and gentle" (ܟܬܝܪܐ ܘܥܕܝܢܐ); but Bar Hebraeus added that Jacob ws directed by persons surrounding him as if he were in a play (ܐܝܟ ܕܒܣܝܡܐ ܒܚܕ ܡܢ ܟܘܠܗܘܢ ܕܡܚܘܪܝܗ ܟܬܝܒ ܐܝܟ ܕܒܣܝܡܐ).[23] The other three historians characterized him in similar ways.[24]

King Mundhir, Harith's son, followed his father's policy, and intervened with the emperor Tiberius to cease the persecution against the West Syriac church. After this, he met the Dyophysite Patriarch of Antioch for the same purpose. And indeed, as John of Ephesus wrote, the persecution stopped.[25]

---

[20] Lives, 519.
[21] Lives, 530ff.
[22] M.S., 310.
[23] Bar Hebraeus, 233.
[24] John, 39, 218-9; M.S., 356-7; Anonymous, 11, 242.
[25] John, IV, 42, 224.

Following the Council of Chalcedon in 451, the progress and regress of each church party, namely the Dyophysites and Henophysites [Monophysites: adherent of One Nature Christology], depended largely on the attitude of the Byzantine emperors at the time. The Henophysites strove to quickly regain their losses by convincing the current emperor, or the one to come, of the fairness of their cause. They never thought of having a separate local hierarchy, or considered a form of a church other than the church of Antioch and its jurisdiction. Even to this day, they cling to this title.

After a short time, their efforts were crowned by the famous creed, *Henotikon* (A.D 482), of the emperor Zeno, which was a attempt of compromise between the two Christological Doctrine (which was accepted by most the Eastern churches, but rejected by Rome). But during the reigns of Justin (518-527), Justinian (527-565), and Justin II (565-78), the West Syriac church faced difficult times. It did not, however, lose hope. The situation continued to ebb and flow depending on the circumstances that favored or disfavored the various parties. The persecution against the Henophysites was not thorough, and many of their bishops continued in their sees, albeit with limited freedom. John of Ephesus reported that most of the Orthodox bishops were not courageous enough to ordain priests for the Orthodox believers in public for fear of persecution.[18] John of Tella (d. 538), on the other hand, as John of Ephesus wrote, accepted the risk, and responded that "there is no fear in love" (1Jn. 4:13), and boldly ordained everywhere. As a result, John reported, "many of the faithful turned back to orthodoxy."[19] John had much freedom to ordain, and provide

---

[18] John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints* (ed. E. W. Brook; *Patrologia Orientalis* 2/18; Paris: 1924) 516. Hereby Lives.

[19] Lives, 517-8.

among disputing groups within the church, and with his help, persecution against the West Syriac church ceased. Both John and Michael saw the Tiberius-Mundhir relationship as a helpful phenomenon for the unity and peace of the church. And they also claimed that Tiberius was very supportive of Mundhir's efforts. Although Michael used sources different from John's, both agreed on the message. While the *Anonymous* particularly ignored Mundhir's ecclesiastical role, Bar Hebraeus referred to several occasions, mentioned also by Michael, concerning the successful arbitrating role among the disputing church parties.

The historiography and more specifically the particularity of each historian's perspective greatly complicates questions concerning the relationships between communities of the early West Syriac church. Among these questions is that of the unity of the church. In light of these historical perspectives, we can now, with greater confidence, trace clearly the circumstances of the beginning of the West Syriac tradition based on the Syriac historiography.

Notes on the Beginning of the West Syriac Tradition (6th and 7th century)

It would be inaccurate to attribute to a single event or person the resuscitation and preservation of the West Syriac church. Harith and Mundhir, the *Tayyaye* "Orthodox" [Monophysite] rulers, as well as John of Tella, Jacob Baradaeus, and many others, played important, supportive roles.

Equally important was the resistance and persistence of the West Syriac communities, especially those inhabiting the border areas between the Roman and Persian Empires. These communities enjoyed a kind of "security zone" and an unusual "hand off" treatment by the Byzantines on one side, and the Persians on the other. All these factors secured the continuity of the church.

blaming Mundhir during Mundhir's visit to the capital Constantinople. Apparently, Bar Hebraeus and the *Anonymous* utilized the same source as Michael in reference to Tiberius blaming Mundhir, but contrary to John and Michael, they passed no judgment on Mundhir innocence.

Mundhir-Maurice Relationship

Regarding the Mundhir-Maurice relationship, all four historians agreed that it was strained and hostile.[17] John portrayed Maurice as "treacherous," a "false accuser" and as an ardent Chalcedonian. Throughout the story of Mundhir, John did not once attribute to Maurice the title of King (ܡܠܟܐ). Maurice, according to John, was responsible for annihilating the Christian Ghassanid Kingdom, which resulted in political and religious disaster.

Michael too shared John's description of Maurice as a false accuser, but he did not elaborate further. Neither Bar Hebraeus nor the *Anonymous* recorded the episode of the Bridge War; instead, the *Anonymous* wrote in greater detail about a different battle at `ant (ܥܢܬ), where both Mundhir and Maurice displayed insufficient military leadership, and this lack of leadership allowed the Persians to attack and escape. This military blunder, according to the *Anonymous*, was the reason for Maurice's anger and what led him to accuse Mundhir before the emperor Tiberius.

Mundhir's Ecclesiastical Role

Concerning Mundhir's ecclesiastical role, both John and Michael presented Mundhir as a successful arbitrator and of utmost help for the life of the church. He quelled the quarrels

---

[17] John, III, 173-4, IV, 218-9; Bar Hebraeus, 88; Anonymous, 210.

leader. The Anonymous spoke about Justin's mental illness (ܡܫܚܝܬܐ ܕܝܘܣܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ), and Michael elaborated on Justin's arbitrary calculations and decisions that gave the Persians vital advantages to prevail over the Byzantines.[13] Bar Hebraeus, in contrast, clearly believed that Justin considered what Mundhir had done against the Lakhmids would provoke the Persians to wage war against the Byzantines.

The four historians mentioned Justin's plot against Mundhir's life, but they differed regarding its consequences.[14] Although all four gave similar accounts of the episode, they clearly differed in their use of sources. Bar Hebraeus, for example, utilized a source which suggested that Mundhir, after he discovered the plot, did in fact reconcile with the Lakhmids and then joined with them to fight the Byzantines. It was only John who recorded that after three years of a continual offer of reconciliation by Justin that Mundhir agreed to reconcile through the mediation of Justinian the Patrician, who was the commander of all Byzantine forces, and only on condition that Justin confess his responsibility for the letters.[15]

Mundhir-Tiberius Relationship

Regarding the Mundhir-Tiberius relationship, all four historians agreed that it was excellent until the arrest of Mundhir.[16] While John was careful to describe Tiberius in favorable terms, he also asserted that Mundhir was innocent. Michael agreed with John's claim that Mundhir was innocent, but he utilized different sources, which refer to Tiberius

---

[13] Anonymous, 207.
[14] John, IV, 282-3; M.S., 370-1; Bar Hebraeus 85-6; Anonymous, 205.
[15] John, IV, 285.
[16] John, III, 173-4, IV, 218-9; M.S., 370-1; Bar Hebraeus, 88; Anonymous, 209-11.

demonstrate the originality of their historical writings. This analysis will take the following points for comparison and contrast: the chronological order of events, the Mundhir-Justin relationship, the Mundhir –Tiberius relationship, the Mundhir-Maurice relationship and Mundhir's ecclesiastical role.

Chronological Order

With regard to the chronological order, John of Ephesus, Mundhir's contemporary, unlike the other three historians, did not care to arrange the events in a chronological sequence. Michael did organize most of Mundhir's episodes in sequence, but followed the sequence loosely when he wrote in detail about Mundhir's role in the Church. Both *Anonymous* and Bar Hebraeus, however, were careful to place the events in chronological order. While Anony speaks almost exclusively about the political aspects of Mundhir, Bar Hebraeus divides the story into two aspects, the ecclesiastical and the secular, in his two books, the *Ecclesiastical History* and the *Secular History*.

Mundhir-Justin Relationship

Concerning the Mundhir-Justin relationship, all four historians agreed that it resulted in horrible tensions, but they disagreed on the reasons for and the consequences of this relationship.[11] John reported that after achieving great victories, Mundhir thought that the emperor Justin would reward him. But the emperor, without proper inquiry, treacherously conspired against Mundhir.[12] Michael, however, recorded the same episode with reference to the reason, which he says resulted from Mundhir's request that Justin send him gold. Michael and *Anonymous* characterized Justin as an unwise

---

[11] John, IV, 3, 280-2; M.S., 347; Bar Hebraeus 85; Anonymous, 205-7.
[12] John, 281-2,

As a result of Mundhir's retreat, the Persians and their Lakhmid allies raided into Syria as far as Antioch and caused great devastation. The emperor was then forced to persuade the offended Mundhir to resume his alliance with the Byzantines. According to the contemporary historian, John of Ephesus, it was only Mundhir's Christian sentiments at seeing the destruction inflicted by the Persians that convinced him to accept reconciliation with Justin.

However, the Byzantine Commander of the Army, Maurice, who subsequently became emperor (582-602), wove another complicated plot against Mundhir. Maurice prepared an expedition to fight the Persians. He planned to surprise the Persians by a sudden raid across a bridge of boats at Neapolis; but when the armies arrived, they found they bridge destroyed, leading them to believe that the Persians were already aware and prepared for their expedition. Thus, Maurice's expedition failed; and he accused Mundhir of spying for the Persians. Furthermore, Maurice persuaded emperor Tiberius (578-582) to agree to Mundhir's arrest. Through an elaborate conspiracy, Maurice succeeded in arresting Mundhir, by means of a Byzantine friend of Mundhir. This "friend" invited Mundhir to a meeting only to hand him over to his captors. With Mundhir out of the way, the Byzantines divided the Ghassanid Kingdom between fifteen phylarchs.

Comparison and Contrast of the Historical Accounts

The four Syriac historians recorded this episode in some detail. Their versions, however, differ from each other on a number of points, which carry particular significance in relation to the context within which each one analyzed and wrote. These differences may express a difference in style, but they may also dramatically alter the history and significance of that history. Thus, the significant of these various perspectives

itinerary bishops, among which Jacob Baradaeus "in the sixteenth year of the reign of Justinian."[8]

King Mundhir, indeed supported these Syriac communities by providing strategic ecclesiastical help, and he also successfully protected the southern border. But while the Byzantine emperors depended on him to protect the southern border, they did not entirely trust him because of his church affiliation and other political considerations. The contemporary historian, John of Ephesus, relates how the emperor Justin II (d. 578) decided to assassinate Mundhir. According to John's Chronicle, emperor Justin II wrote to Mundhir saying: Because of urgent matters, I have written to patrician Marcion to discuss them with you; thus, immediately and without delay, go to him, and discuss these matters.[9] At the same time, Justin II wrote to military commander, patrician Marcion saying: Now, I have written to Mundhir, the Arab, to come to you; be alert! Immediately when he arrives, behead him without delay, and report to me.[10] But in an unusual twist of fate, the name of Mundhir was inscribed upon the letter intended for Marcion; and conversely, the name Marcion was inscribed upon the letter intended for Mundhir. Upon the discovery of the plot, Mundhir retreated to his territories, excusing himself from defending the Byzantine border.

---

[8] This date places the event between 542-543, which is prior to the visit of Harith. Both MS and Bar Hebraeus agree with this date. Cf. MS, II, 245-246; Bar Hebraeus I, cols. 215-216.

[9] John, IV, 284-5,

[10] John, IV, 284-5,

kingdom emerged with a considerable power from the border of Palestine west to the border of al-Hirah (in Iraq) east, neighboring the Persian Empire.[6] This is known as the Ghassanid Kingdom. The Ghassanids were known also as "the Arab of the Romans" because of their alliance with the Byzantines, as opposed to "the Arabs of the Persians," who allied themselves with the Persain Empire, and are known also as Lakhmids or Manatdhira. The Byzantine authorities found in the Ghassanids strategic allies because they could protect their southern border from constant Arab raids, and they could aid them against the Persians. Thus, the Byzantines supported the Ghassanid Kingdom and paid them an annual allowance to bolster their troops.

It happened that these Arab Christians adopted the Christological doctrine of One Nature (Monophysite/ Henophysite) as opposed to the Two Natures (Diophysite) theology approved by the Council of Chalcedon in 451 A.D. But when the Christological statements became politicized and divided the Christian communities, the Syriac communities adhering to the One Nature theology found allies in the Ghassanids. Indeed, the Ghassanid king, Harith, visited the Byzantine Capital, Constantinople, in 563 A.D. and requested the emperor Justinian to permit ecclesiastical freedom for the Syriac communities. According to John of Ephesus,[7] it was in response to Harith request that emperor Justinian and empress Theodora facilitated the ordinations and missions of several

---

[6] Fred Donner, *The Early Islamic Conquest* (New Jersey: Princeton University Press, 1981) 43-44; Theodore Noldeke, *The Princes of Ghassan From the House of Gafna* (Beirut: Catholic, 1933) 7-9; See also Irfan Shafid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century* (Vol. 1, part 2; Washington: Dumbarton Oaks, 1992) 694-696.

[7] John of Ephesus, "Lives of the Eastern Saints," (ed. E. W. Brook; *Patrologia Orientalis* 2/18; Paris: 1924) 153-158.

during the sixth century.[2] The *Anonymous Chronicle up to the Year 819 AD* contains a good portion of the chronicle of Dionysius of Tellmahre (d. 845).[3] Michael the Syriac (d. 1199) compiled several sources dealing with events of the sixth century, and it included the writings of John of Ephesus (d. 589), Jacob of Edessa (d. 708), John of Litarba (d. 738), Dionysisus of Tellmahre (d. 845) and Ignatius of Melitene (d. 1064).[4] The fourth historian is Bar Hebraeus (d. 1286) whose primary sources were the former writings, in addition to his own historical interpretation.[5] These historians lived in different ages and in different social and political environments. The story of Mundhir, therefore, comes to us through the particular lenses of these historians. Through them, one can better understand both the changes in the church and how these perspectives reflected the ecclesiastical, political, social and cultural conditions in different periods.

Brief Account of the Ghassanid Kingdom

Around the fifth century, an immigrant Arab tribe from Yaman established a Christian Kingdom in the south of Syria. This kingdom was converted to Christianity at the time of the Byzantine emperor Anastasius (491-518), who was advocator of the doctrine of One Nature. In the sixth century, this Christian

---

[2] *Iohannis Ephesini, Historiae Ecclesiasticae* (ed. E. W. Brook; Part 3, CSCO 105/54; hereby John.

[3] *Chronicon Anonymum ad annum Domini 819: Chronicon AD Annum Christi 1234 Pertinens* (ed. J. Chabot, CSCO, Syri ser. 111, 14; Paris: E. Typographeo Reipublicae, 1920). Hereby Anonymous.

[4] *Chronique de Michel Le Syrien* (ed. J. Chabot; Vol. 4; Paris: Culture et Civilisation, 1910). Hereby M.S.

[5] *Gregorii Barhebraei, Chronicon Ecclesiasticum* (ed. J. Abbeloos and T. Lamy; Lovanii: Excudebat Car, 1872); Bar Hebraeus, *Chronicon Syriacum* (ed. P. Bedjan; Paris: 1890). Hereby Bar Hebraeus.

the tendency of modern scholars has been to homogenize Syriac sources and pay little attention to the particular perspectives of each historian.

As a case study, I will examine the sixth century episode of the Ghassanid King, Mundhir, within the framework of the struggle of West Syriac church for its survival in the writings of four Syriac historians. I will also show each historian's perspective and demonstrate the significance of and the similarities and differences in their perspectives. Acknowledging such perspectives is essential in any scholarly use of these sources because these perspectives reveal their originality and vitality.

By the turn of the sixth century, Syriac writings began to reflect greater independence and peculiarity as the West Syriac church further developed its own identity after the Council of Chalcedon (451 A.D.). Syriac historians recorded obstacles confronting the church, as well as the successes and/ or failures in carrying on their faith and preserving their church. They also wrote about the supportive role that the Ghassanid rulers played in the sixth century in revitalizing the West Syriac church. Thus, they set before us an important historical account of the life of the West Syriac church.

The Syriac historians I will examine are from different historical periods, and their histories reflect perspectives of the sixth, ninth, twelfth, and thirteenth centuries. John of Ephesus (d. 589) was an eyewitness to most of the events he recorded

---

"Syriac Chronicles as Source Material for the History of Islamic People," *Historians of the Middle East* (eds. B. Lewis and P. Holt; (New York: Oxford University Press, 1962) 246-258.

The Originality of the Syriac Historiography: The Beginning of the West Syriac Tradition

By
Abdul-Massih Saadi

Introduction

Certain events in history may play a crucial role in determining the destiny of a nation, a community, a movement and even a religion. A combination of events and factors, both favorable and unfavorable, contributed to the development of the early West Syriac tradition in the sixth and early seventh centuries. Three Byzantine emperors implemented vacillating and largely unfavorable policies toward the West Syriac church. However, the rise of the Ghassanid kingdom and its rulers, particularly Harith and Mundhir, presented greater hope for the West Syriac church, encountering the adversarial policy of the Byzantine emperors. Because the Byzantine army needed the Ghassanids to protect their southern frontier from the Arab raids and to aid them in their constant wars against Persians, the West Syriac people saw in the Ghassanids a protective ally, one that could buffet them from the potentially harmful Byzantine policy.

The treatment of the origin of the West Syriac tradition and the Ghassanid era in modern historiography raises questions concerning the character of Syriac historiography. For example, some modern scholars have claimed that the Syriac historical writings are slavish copies, unoriginal, unreflective, and lacking of imagination.[1] As a result of such hasty claims,

---

[1] William Wright, *Short History of Syriac Literature* (1st ed. 1894; Amsterdam: Philo, 1966) 1-2; Wright quoted Renan as holding similar views, *De Philosophia Peripatetica apud Syros* (1852) 3; J. B. Segal,

during the first four centuries of the Christian era. Before the advent of imperial Graeco-Roman Christianity, no particular tradition appears to have desired or attempted to dominate or eradicate those with different understandings.

The major issue in contention between groups had to do with the philosophical-theological framework within which the ascetic life was to be understood. Before Nicea there were a variety of efforts to find structures for communicating and sustaining faith and lifestyle. This creativity was encouraged by the political freedom at Edessa and Nisibis as well as by the particular confluence of cultural and religious influences along the trade routes of Northern Mesopotamia. Writers as diverse as Bardaisan and Ephrem indicate an awareness of a world that was quite in contradistinction to the more myopic and culturally uniform Graeco-Latin context. The cultural structures of Northern Mesopotamia and the trade routes were taken seriously by the early Syriac writers. However with the possibility of protection within a Christian Empire, the tendency was to restrict the alternatives for theological discourse and to look West rather than to the East or to the local heritages. The focus of the Christianity which identified with the imperial traditions became the Greek canon, at the expense of the *Diatessaron*, the *Gospel of Thomas*, the *Odes of Solomon* and other texts more congruent with earlier Syriac/Aramaic Christianity. The social and ecclesiastical political pressure forced conformity to these choices even beyond the borders of the empire. And, within Syriac Christianity, "orthodoxy" became more important than ortho-praxis.

the will. He also retains Bardaisan's concept of circumstantial evil.[40]

The asceticism found throughout early Syriac/Aramaic Christianity was central to Ephrem's understanding of proper Christianity. This fact, together with his well known simple life-style and humility, cause him to be considered by many, incorrectly, as the father of Syriac Christian monasticism. He was a supporter of Nicene orthodoxy, but never discussed the creed! He attempted to teach Nicene orthodoxy in congruity with the Syriac/Aramaic Christian tradition, but with categories largely shorn of the non-Graeco Roman Judaic elements. He accepted the limitations of theological reflection and expression defined in the West.

Conclusion

The texts and authors presented here argue for a radical diversity within early Syriac/Aramaic Christianity as well as for a continuity of themes within those traditions, all of which can be seen in the diverse religions of the trade routes of Asia. The issues of personal freedom, human responsibility, personal asceticism, sexual rectitude and developmental spirituality (Christian perfection) are consistently discussed. This style of life, which may owe as much to the interaction of Aramaic culture with Buddhism as to Western Christian thought, was of supreme importance. The uniformity of concerns throughout the region and in eastern Anatolia as well as Armenia suggests that there were continuities also with pre-Christian regional values.

Each of the groups framed their world and universe according to different philosophical frameworks and each related differently to the context of Northern Mesopotamia

---

[40] Ephrem of Syria, *Prose Refutations* I, 104; lxxx-lxxxi.

required celibacy (*HNis* 15,9).[39] He was never ordained and is known in Western sources, but not Eastern, as the "Deacon of Edessa." It is to Edessa that Ephrem and others appear to have relocated after the city of Nisibis was ceded to the Persians after the destruction of the forces of the Emperor Julian by the Persians. Here he perceived "orthodoxy" (and thus imperial protection) to be threatened by a myriad of divergent interpretations of Christianity, most of which traced their origins to the writers mentioned above. Thus he found himself in conflict with followers of Marcion, Bardaisan and Mani (as well as Jews and Arian Christians), with a vehemence which can be understood only as an effort to gain recognition for the legitimacy of his own understanding and community, the Bishop of which, Barses, would be exiled by the Arian Emperor Valens in 371-372 (*HNis* 33, 7-8). He also criticized the Arians for their efforts to reduce the mystery of christology, suggesting that their baptism was not valid because it was not administered with the proper understanding of the trinitarian formula (*HFide* 65,4). It is probable that he considered none of the competing groups to be Christian.

His Christians, the Palutians, were a minority (*CH* 22,5) and in Edessa as in Nisibis, he found the regional deities and religious traditions still viable (*CH* 47,1). In face of these challenges, he asserted that one should adhere to biblical categories and cosmology, respect for the "apostolic" tradition, and maintain an "Orthodox" understanding of the relationship between the biblical symbols and what they symbolize. He, as had Bardaisan, refuted fatalism insisting upon the freedom of

[39] A parallel form for women, "Daughters of the Covenant," was also common.

destroy the Bardaisanite church in Edessa and physically attack the Jews and pagans.[37]

Without doubt, other "unorthodox" Syriac Christian groups suffered the same treatment. It was not an easy victory. Even as late as Ephrem, the adherents of the imperial Christian ideology were known as Palutians, followers of Bishop Palut, rather than as Christians.[38] Only after the consolidation of Byzantine power in portions of Northern Mesopotamia and after the extensive literary efforts of Ephrem of Nisibis/Edessa did the "orthodox" have access to the military and political power to enforce "orthodoxy."

Ephrem of Syria (c. 306-373)

It is this imperial orthodoxy of which Ephrem of Syria was the most erudite and influential exponent. Born at Nisibis of Christian parents (*CH* 26,10), he was converted at an early age *HVirg* 37,10), and was baptized (*CH* 3,13). He himself informs us of the proceeding four bishops of Nisibis (*HNis* 13-21) which only takes the history back to the beginning of the fourth century, although we know from Aberkios inscription that Christians were present in Nisibis far before the fourth century. He became a member of the "Sons of the Covenant," the ascetic male group of early Syriac proto-monks which

---

[37] See the *Vita Rabbulae* ed. Franz Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei aliorumque Opera Selecta* (Oxford: Clarendon, 1865), 159-209. See also Klaus Fitschen, *Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 19998), 53-54, *et passim*. For a discussion of Rabbula's life, see I. Ziadé, "Rabboula," *Dictionnaire de théologie catholique* 13(1936), 1620-1626.

[38] Ephrem of Syria, *CH* 22, 5-6.

immediately into Syriac[35] as his work provided the historical and theological parameters of imperial Christianity. Importantly, for Syriac and Armenian Christianity, his work "canonized" an historical link between one Edessan tradition and Apostolic Christianity, providing the tradition of Tatian-Palut-Ephrem with legitimacy, much as Andrew was used at Constantinople. It is interesting that Ephrem, if he did know of the Abgar correspondence and the re-constructed history, and he would probably have had it available to him, must have also known of its spurious composition. He does not mention it!

It is in light of these events that the surprising statements of the *Chronicle of Edessa* relating to the first church building in Edessa are to be understood.[36]. With remarkable honesty the author acknowledges that the first church was not begun until 313 C.E. and not until 324 C. E. was the cemetery built. It was not until after Nicea, at which Edessa was represented by Aithallah of the Palutian tradition, that the next bishop needed to expand the church by rebuilding the east side. By that time the direction of imperial favor was clear and it became advantageous to associate with the "orthodox" church. That does not mean that the other groups disappeared. They remained popular as is clear from the hostile and intemperate rhetoric of Ephrem and the fact that not until Rabbula († 435) did the "orthodox" feel strong enough to

---

[35] A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn: Marcus und Weber, 1922), 58-60; I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca* (2nd ed.; Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1965), 230.

[36] Ludwig Hallier, *Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Mit dem syrischen Text und einer Übersetzung* (TU 9,1; Leipzig: J. C. Hinrich, 1892), 93-95 (trans.), 147-148 (text).

Marcionite persuasions. Mani understood his mission and himself as being the "Apostle of Jesus Christ," the "Paraclete" promised by Jesus in the Gospels. The Manichaean movement offered a more complete vision of the universe and of salvation buttressed, importantly for the Syrian population, by a determined asceticism, which avoided certain kinds of foods, wealth, and for the elect, procreation of children.[34] The ideal life of the Manichaean elect was not very different from that recommended by Tatian, the "Sons and Daughters of the Covenant" or the Marcionite ascetics. The major differences between the groups included the understandings of cosmology (with attendant implications for the nature of the divine), the degree of the freedom of the human will, and the revelatory/authoritative role of various founders of movements. The liturgy of the Manichaeans required only minor shifts for many Christians: from on form of the Eucharistic celebration to another, and from one sort of hymnody to another, from one iconography to another.

Imperial Christianity

As the struggle between the traditions along the trade routes of Northern Mesopotamia evolved, a new factor tangled the already complex web of Syriac Christianity: imperial Christianity, that is Christian doctrine and praxis used as the unifying ideology of empire, determined and enforced from the center of political power of the empire. It was no accident that so much of Eusebius of Caesarea's work was translated almost

---

[34] *Kephalaia* (hrsg. H. J. Polotsky und A. Böhlig mit einem Beitrag von H. Ibscher; Manichaische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, 1; Stuttgart: W. Kohlhammer, 1940, 1966), Keph. 6, 15, 33, 79, 191 *et passim.*

This text addresses those who might seek spiritual guidance from Marcionite Christians. Instead of being limited to the Marcionite canon, one is to be spiritually nourished by the Old Testament, the prophecy of Christ. One is to listen to Christ but to obey the Savior by becoming an imitator of the apostles (n.b. the plural) and the prophets. Paragraph 83 expands the Pauline imagery of growing to perfection found in I Cor. 3: 1-3. The author argues that "we are brought up, and little by little our faith and worship of our Lord grows stronger in us and we begin to understand to distinguish good and evil." As faith becomes stronger, it leads us to "the perfection of the truth of the Gospels," which "themselves are the perfection of the stature of the perfected and solid food." It is the obedience to these "commandments" which will, when Satan struggles with one, aid the believer to resist Satan's attacks, as well as to withstand persecution (§§ 77.-80, 84).

The ideological preparation is also to sustain "those who have a vow (§§ 80, 84)" to lead an ascetic life typified by poverty and solitude (§ 77). This life of being "separated from the world" is to involve most aspects of life (§ 78):

> ...for our souls should be separated from the world through the worship of God and through wisdom, and through habits in the world, and through eating and drinking and through spiritual conduct; and do not be confused between the words and worldly talk; for if through our conduct and habits and eating and drinking and our words we are not separated and we are not divided from worldly people..., then the Father...does not judge us personally.

All of this is in terms of what Clement of Alexandria might describe as the Christian "gnostic." Interestingly, there is no overt mention of sexuality although it may have been

was republished, using two manuscripts, by George Egan who asserted, but did not argue, the authenticity of the attribution of the text to Ephrem. He also asserted that the three texts were one unit as in the Armenian manuscript.[28] Outtier signaled the existence of a third manuscript and offered a devastating critique of Egan's arguments.[29] Egan repeated his assertions in a contribution to the Quasten Festschrift.[30] The three texts have been designated: (1) Pseudo-Ephrem A (§§ 1-76) which comprises a commentary on parables found in the Gospel according to Luke;[31] (2) Pseudo-Ephrem B (§§ 77-90) which discusses the "perfection" of the believer; and, (3) Pseudo-Ephrem C (§§ 91-124) which is a treatise on eschatology. It is to the second text, titled "On Perfection According to the Savior" by J. Rendell Harris, that our attention is directed here.[32]

---

des Evangeliums (Neutestamentliche Abhandlungen VI, 1-2; Münster: Aschendorf, 1917. See also S. Lyonnet, *Les Origines de la version Arménienne de la Diatessaron* (Biblia et Orientalia, 13; Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1950), 145-143, and E. Preuschen, "Eine altkirchliche antimarcionistische Schrift under den Namen Ephräms," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 12(1911), 243-269. Important is the article by A. Strobel, "Der Begriff des 'vierkapiteligen Evangeliums' in Pseudo-Ephraem C," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 70(1959), 112-120.

[28] George A. Egan, ed. trans., *Saint Ephrem: An Exposition of the Gospel* (CSCO 291, 292, Arm. 5, 6: Louvain: Sécretariat du CSCO, 1968).

[29] Bernard Outtier, "Une explication de l'Évangile attribuée à Saint Ephrem. À propos d'une édition récente," *Parole de l'Orient* 1(1970), 385-407.

[30] George A. Egan, "A Re-Consideration of the Authenticity of Ephrem's 'An Exposition of the Gospel,'" *Kyriakon. Festschrift for Johannes Quasten* (Münster: Aschendorf, 1970), I, 128-134.

[31] David Bundy, "The Anti-Marcionite Commentary on the Lucan Parables (Pseudo-Ephrem A): "Images in Tension," *Le Muséon* 103(1990), 111-123.

[32] J. Rendell Harris, "Perfection According to the Savior," *Bulletin of the John Rylands Library* 8(1924), 15-51.

adversaries. The references to Christian cultic activity and to the conversion of King Abgar (BLC 58, 21-22) suggest the possibility of a church that was at least sanctioned by the government of Osrhoene. This brings up another matter. Early Syrian Christianity appears to have been generally ascetic in the mold of Tatian, Marcion and Mani. Bardaisan, an aristocratic court scholar was not. Ephrem laments that "with expensive clothes and jewels he [the Devil] adorned Bardaisan (CH 1, 12). This socio-political milieu had, without doubt, an influence on the expression of his theology (including the choice of a Platonic dialogue style), as did the intellectual confluence of Parthian, Graeco-Roman and traditional Aramaic/Hellenistic thought at Edessa. The later Syriac writers, especially Ephrem, could not image an independent Syriac intellectual tradition that drew confidently on the cultural resources of East and West. The earlier eclectic theological thought on the part of their predecessor was threatening to the late fourth and early fifth century writers; thus, they could not accept it

On Perfection According to the Savior from the Pseudo-Ephremian *Exposition of the Gospel*

Originally written in Syriac, this text is extant only in an Armenian, dating perhaps from the late fourth or early fifth century. It was preserved under the name of Ephrem, but its attribution to Ephrem cannot be maintained on the basis of content and style. The text was first published in 1836[25] and translated by Aucher-Mössinger[26] and again by Schäfer.[27] This

---

[25] *Srboyn Efremi Matenagrout'iunk*, (Venice: San Lazaro, 1836), II, 261-345.

[26] *Evangelii concordantis expositio* (Venice: San Lazaro, 1876).

[27] Joseph Schäfer, *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn und Zwei andera altsyrische Abhandlungen zu Texten*

spirituality, mirrors the constant theme, irrespective of perspective, found in early Syriac theology. However, Bardaisan does not share the absolute rejection of sexuality suggested by writers such as Tatian and Ephrem.[23] Bardaisan insisted (BLC 34, 15-25):

> The union of male and female belongs to the field of nature as also the satisfaction of both parties. But from Fate come disgust and breaking the community of marriage, and all impurity and immorality people commit because of their passions when they have intercourse together. Having children as sometimes deformed, they sometimes miscarry and sometimes die prematurely. A sufficiency for all bodies belongs to the reign of nature, but from Fate comes a dearth of food and physical complaints. So equally do intemperate and unnecessary luxury stem from Fate.

Thus Bardaisan distinguished between the natural (acceptable) sexual relations and those which are characterized by "impurities" and "passion." He does not say that a Christian should abstain from sexual intercourse, but that the "passions" should be restrained. It is a vision, influenced by Platonic thought, perhaps, that was shared by Clement of Alexandria, among others. This, as well as the use (at least by his followers) of sexual imagery to describe aspects of the creation, would offend his successor at Nisibis and Edessa, Ephrem.[24] His understanding is not as rigorously Jewish-Christian as that of Tatian, although he draws on that tradition.

The negative involves both the level of ideology (beliefs about God, fatalism) and praxis (involvement with astrology, horoscope, various sexual relations) of his

---

[23] See the report in Vööbus, *Celibacy*.

[24] See Ephrem, *Prose Refutations*, I, 122 (text), xv (trans.)

First the positive. Bardaisan argues (against Marcion[22]) that God is one (BLC 4), that faith is necessary for a "firm knowledge" of God, for hope and for freedom from fear (BLC, 8), that humans have the freedom to choose for evil or good (BLC 10). This freedom and the domination of creation constitute the image of God (BLC 11). After recounting different customs and laws throughout the world to prove their diversity (against theories of determinism) (BLC 40-49), he characterizes Christians as, "the new people...that the Messiah has caused to arise in every place and in all climates by his coming (BLC 58-60)." They are called by one name, Christians (kristyônê) after the Messiah (BLC 60, 1-2); on the first day of the week "we gather together" (BLC 60, 2-3); on appointed days they fast (BLC 60, 3-4). There follows a list of instances in which Christians do not conform to national customs, seven of nine of those discussed dealing with matters related to sexuality. "Both in whatever place they are and wherever they may find themselves, the local laws cannot force them to give up the law of their Messiah, nor does t he fate of Guiding Signs force them to do things that are unclean for them (BLC 60, 12-15)."

The frequent references to sexual rectitude and the indication of the importance of sexuality in the context of

---

text of Drijvers as BLC. On Bardaisan, see the important study of T. Jansma, *Natuur, Lot en Vrijheid. Bardesanes de Filosoof der Arameërs en zijn Images* (Cahiers bij het Nederlands Theologisch Tijdschrift, 6; Assen: H. Veenman en Zonen, 1969. See also the articles in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 24(2969-1970), 89-104 [Drijvers], 256-259 [Jansma], 260-262 [Drijvers].

[22] Although Marcion is not mentioned by name, he is without doubt the person intended by the designation, "Bar Jamme," and the discussion of cosmology is probably also directed as least partly against Marcionite positions.

Septimus Severus to Edessa in 195 CE, he met Bardaisan at the Court of Abgar VIII. The description of Bardaisan the philosopher and theologian by his fellow Christian Julius Africanus is the only description of a Christian theologian in the early Christian period by a colleague. Interestingly he does not mention Bardaisan's theological perspective, but comments in some detail his skill in archery, the ancient Parthian semi-religious art.[19] Later writers would, following the lead of Irenaeus, declare Bardaisan a heretic, although Eusebius noted that in addition to his inclinations to Valentiniansm (following Irenaeus) Bardaisan was a committed opponent of the Marcionites. The criticisms of Ephrem of Syria (c. 306-373) were due in part to the use of Bardaisanite ideas by Manichaean theologians.[20] Later writers tended to follow Ephrem's vitriolic attacks rather than Eusebius! However, Bardaisan is presented by his disciple Philippus in *The Book of the Laws of the Countries* as an apologist for a version of Christianity over against Marcion, regional astrological systems and Greek theology.[21] The presentation is both negative and positive.

---

[19] Julius Africanus, *Kestos* 7, translated by Francis C. R. Thee, *Julius Africanus and the Early Christian View of Magic* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 19; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984), 146-147.

[20] C. W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan. I. The Discourses Addressed to Hypatius* (London: Williams and Norgate, 1912); II, completed by A. A. Bevan and F. C. Burkitt (London: Williams and Norgate, 1921). See H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa* (Studia Semetica Neerlandica, 6; Assen: Van Gorcum, 1967), 127-165.

[21] F. Nau, *Liber Legum Regionum* (Patrologia Syriaca I, 2; Paris: Fermin-Didot, 1907); reprint of the text with an English translation in H. J. W. Drijvers, *The Book of the Laws of the Countries. Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa* (Semitic Texts with Translations, 3; Assen: Van Gorcum, 1965). For ease of reference, Bardaisan is cited according to the

can be understood as reflecting a criticism of Judaism are guarded and quite more specific to disagreements over life-style issues than is found in the more inclusive diatribes of the canonical texts and Paul. Importantly for understanding its appeal in Northern Mesopotamia is the insistence upon a developmental perfectionistic spirituality into which "solitary" state one enters at baptism. The life of the Christian is to be ascetic with a heavy investment in participation in the resultant community.

The Acts of Thomas are also very early, probably from between 150 C.E. and 226 C.E. It clearly was produced in the context of the Parthian realities, which ended with the establishment of the Sassanian Empire in 226. The narrative describes the passage of Thomas through Northern Mesopotamia to India (in spite of himself), the conversion of communities in India, his death and the eventual return of his relics to Edessa through the offices of some merchants. In this text, as in other early Syriac texts, the role of merchants is positively viewed, a perspective that is not surprising given the trade route milieu in which it was developed and circulated. In this text also there is clearly a developmental spirituality buttressed by a determined asceticism, especially with regard to sexual matters.[18] In both of these texts there is a clear affirmation of the freedom of the will and of the responsibility of individuals to improve their spirituality and their participation in the community.

Bardaisan

When the Christian historian and military expert Sextus Julius Africanus († c. 240 CE) accompanied the Emperor

---

[18] On this text, see A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas* (Supplements to Novum Testamentum, 5; Leiden: E. J. Brill, 1962).

are old women or youngsters and in general every age enjoys respect among us; anything lewd is taboo (*Or.* 33, 5-10)."

Tatian's criteria for being Christian involve both correct thinking and life style. He argues for a radical Judaeo-Christian monotheism and for a cosmology consistent with and supportive of that commitment. He insists upon a rejection of the intellectual framework of Graeco-Roman culture, acceptance of the teachings of the scriptures, trust in God and an acceptance of the doctrine of the freedom of the will with attendant commitment to moral and ethical responsibility. Christian community, according to Titian, is to strive together toward perfection in life, spirituality and celibacy in preparation for reunion with God.

The Thomas Tradition and the Acts of Thomas

The Gospel of Thomas has intrigued scholars since the discovery of Greek fragments (some from the early 200's C.E.) in the 1890's but especially since the discovery of a Coptic translation at *Nag Hammadi*. This text, for which the first incontrovertible citation is found in a text of Hippolytus of Rome (222-235 C.E.), has been re-edited and translated in the edition of Meyer.[17] It is highly probable that this text was produced, or at least received its early acceptance and transmission in Northern Mesopotamia, probably at Edessa. The spirituality was conducive to the deracinated traditions of the trade routes. The text is earthy and direct. Jesus is presented as a source of wise sayings. Most of the Pauline doctrines found in the later canonical gospels, such as resurrection, do not find place here. The few statements which

---

[17] Marvin Meyer, *The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus. Translation, with introduction, critical edition of the Coptic text and notes* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992).

disciplined by the free will arrives at a knowledge of God (*Or.* 14, 12-16). God helps those who behave justly (*Or.* 15, 1-2) as well as those who maintain the "precepts and doctrine of a single ruler of the universe (*Or.* 30, 10-11)."

The life which nourishes the spirit is one characterized by: (1) sexual rectitude (his major critique of Graeco-Roman society); (2) trust in God for all needs including healing (*Or.* 30, 11); and, (3) by the study of the Scriptures. This gnosis is remarkably similar to the understanding of Clement of Alexandria[15] (who may have been Tatian's student, *Stromata* I, I, 322). This spirituality may provide the ideological basis for the ascetic communities of "solitaries" in early Syriac/Aramaic Christianity know, through the fourth century, as "Sons and Daughters of the Covenant." These groups sought to develop their Christian lives and ministries by their intense spirituality, celibacy and asceticism. The celibacy and other so-called encratic practices of self-denial for spiritual good as expressed in known *Diatessaron* passages have been discussed by Vööbus, Messina and Leloir.[16]

There was also a strong egalitarian emphasis in Tatian, at least in so far as access to "gnosis" and "philosophizing" are concerned: "...not only do the rich philosophize, but the poor also enjoy teaching without charge, for there is no comparison in exchange value between the truth of God and this world's recompense. Thus we admit all who wish to hear, even if they

---

[15] André Méhat, *Études sur les 'Stromtates' de Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia, 7; Paris: Éditions du Seuil, 1960).

[16] Arthur Vööbus, *Celibacy, A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church* (Papers of the Estonian Theological Faculty in Exile, 1; Stockholm: PETSE, 1951); G. Messina, *Notizia su un Diatesaron persano tradotto dal siriaco* (Biblica et Orientalia, 10: Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1943); L. Leloir, "Le Diatessaron de Tatian," *L'Orient Syrien* 1(1956), 208-231, 313-334.

unmentioned in Syriac sources.[10] The accounts of Epiphanius and of Eusebius of the circumstances of his leaving Rome imply a rift with that church.[11] It was perhaps because he wanted to insist on a more rigorously ascetic life style (Eusebius, *HE*, IV,9). Because of Western aversion to his ethical rigorism and his being identified with Valentinianism,[12] most of his works are available only in fragmentary form.

Tatian's theology has been examined by Elze and Grant.[13] It is however Whittaker who perhaps most accurately observes that the method of his "apologetic is essentially hortatory rather than didactic."[14] Tatian asserts that he wants to entice his opponents to Christian faith to a rational way of thought unmarred by the party divisions of the other philosophies (*Or.* 27, 3-5)!

Tatian describes the church: "we reject all that is based on human opinion...(and) taboo (*Or.* 33, 4-11)." Within this community, the individual must strive to "obey God's word and not dissipate ourselves (*Or.* 30, 20-21)," lest the "constitution of wickedness...grow strong (*Or.* 30, 18-19)." It is the world which "drags us down, and it is weakness which makes me turn to matter (*Or.* 22, 10-11)." Humans are to "advance beyond one's humanity towards God himself (*Or.* 16, 14-16)." The divine spark in humans, aided by God and

---

[10] Epiphanius, *Panarion*, I, 3, 46.
[11] *Ibid.*, Also Eusebius, *Chronicon*, vii.
[12] Irenaeus in Eusebius, *HE* IV, 29; Epiphanius, *Panarion* I, 3, 6.
[13] Martin Elze, *Tatian und seine Theologie* (Forschung zur Kirchen- und Dogmegeschichte, 9; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1960); Robert M. Grant, "Studies in the Apologists, I: Tatian's Theological Method," *Harvard Theological Review* 51 (1958), 123-134. Cf. Gerald F. Hawthorne, "Tatian and his Discourse to the Greeks," *Harvard Theological Review* 57(1964), 161-188.
[14] Whittaker, *Tatian*, xv.

the creation of the soul, he could also change [into good] the nature of the soul, "as to the fact that the soul does not sin in the Kingdom, is it because of their nature, which is good, that they do not sin? And how then did the evil body change (to) the good nature?"[8] Marcionite thought would also have a significant influence to the East along the trade routes and return to Northern Mesopotamia incorporated into aspects of Manichaean thought. In Marcionite form, the Northern Mesopotamian traditions of asceticism and developmental spirituality found an early Christian intellectual and ecclesial structure in which to develop.

Tatian

Tatian's works with which we are concerned here are the *Oratio ad Graecos* and the *Diatessaron.*[9] Born in Northern Mesopotamia (*Or.* 433,10-11), educated in Greek language and literature (*Or.* 43,11 *et passim*), he went to Rome (*Or* 37,1) where he studied with Justin Martyr (Eusebius *HE* IV, 29, 1; *Or* 20,16, *Or.* 21,4-6). He thus was familiar with at least three cultures and probably wrote in at least two languages. Probably about 172 C.E. he returned to Mesopotamia, perhaps to Palmyra (which would explain the silence of the Edessan sources about him), where he set up his own school, which is

---

[8] Ephrem, *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, II, 121.

[9] E. Schwartz, *Tatiani Oratio ad Graecos* (TU 4,1; Leipzig: J. C. Hinrich, 1888; Molly Whittaker, ed. and trans., *Tatian, Oratio ad Graecos* (Oxford Early Christian Texts; Oxford: Oxford University Press, 1982). References are to the page and line of Schwartz which has been included in the margin of Whittaker's edition. Both the *Oratio* and the *Diatessaron* were probably initially written in Greek, but were perhaps issued bilingually. The *Diatessaron* certainly had wide influence in various Syriac/Aramaic Christian traditions including the Marcionites, Manichaeans and Palutians. From the latter group came the *Commentary on the Diatessaron* attributed to Ephrem.

merchant who became a Christian, converted persons to his perspective throughout the Roman Empire, provided them with what is arguably the first Christian biblical canon for the development of their spirituality, and alienated most of the church leaders in the established urban centers who had honest disagreements over biblical and doctrinal issues but who were also probably jealous of his success wealth and influence. In Northern Mesopotamia, the Marcionites were clearly a force with which to be reckoned for they bore the brunt of criticism from Bardaisan to Ephrem as well as fourth century imperial pograms within the areas of the Empire controlled by Constantinople. Marcion's spirituality was developmental and sustained by a Middle Platonic philosophical framework. That is, individuals were obliged to be actively involved in their salvation through the conforming of their wills to that of the divine and through a determined asceticism. Ephrem of Syria, who left us an extensive critique of Marcionite thought,[7] did not criticize the asceticism of the tradition. He did not believe, however, that the solution for sin in Marcionite thought was adequate. He felt that there was a contradiction between a concept of Christian perfection and a view of nature (hule: ܗܘܠܐ) as evil. Moreover, Ephrem insisted, saying: "How then the souls become good in the Kingdom. For if the Stranger [Creator] had created them differently [good]; if he can change

[7] C. W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan. I. The Discourses Addressed to Hypatius* (London: Williams and Norgate, 1912); II, completed by A. A. Bevan and F. C. Burkitt (London: Williams and Norgate, 1921), especially II, xxiii-lxv (trans.) 50-142 (text). See the helpful studies of H. J. W, Drijvers, "Marcionism in Syria: Principles, Problems, Polemics," *The Second Century, A Journal for Early Christian Studies* 6,3 (1987-1988), 153-172, and "Christ as Warrior and Merchant. Aspects of Marcion's Christology," *Studia Patristica* 21 (1989), 73-85.

exclusive and that intense interaction occurred between adherents of the traditions; (4) that before the advent of Western governmentally sanctioned Christianity, none of these appear to have had access to political power which was willing to enforce a particular version of Christian belief; (5) the nature of trade routes and the cultural interaction along those routes suggests a multicultural context which was also multi-lingual with Greek, Syriac, Armenian, Parthian and Persian, inter alia being widely spoken, written and understood.

Therefore the method of this essay is to treat each text or family of texts as reflective of individual but related perspectives with no effort to homogenize the ideas or to decide issues of "orthodoxy and heresy." Only then can one identify common themes in a disparate and complex literature. The dichotomy of "orthodoxy" and "heresy" is not an adequate framework of analysis for the phenomenon posed by the different approaches to the exposition of Christian faith in early Syriac/Aramaic Christianity. Such a dichotomy assumes a standard perspective or interpretation, and, if the standard is taken to be either a version of Graeco-Roman theology or of Latin Christianity, then most every Syriac and other Middle Eastern theologian can be at some point declared "heretical." Of all of the writers of Syriac Christianity, only Ephrem, the champion of Graeco-Roman imperial orthodoxy, became recognized as a "saint" and "doctor" of all of the older Eastern and Western churches—and that on the basis of the tendentiously translated edition of the Assemani family!

Marcion

The thought and identity of Marcion are shrouded in the texts of his adversaries and critics. These give us the view of a

to the imperial Constantinian version of Christian history and praxis.

What then did it mean to be a Christian in pre-fifth century Syriac/Aramaic culture? There are some methodological problems. Firstly, there was little agreement about who was a Christian; there were a number of different streams: Tatianic, Bardaisanite, Marcionite, Manichaean and Palutian, each variously influenced by the confluence of Persian, Greek, Jewish and Buddhist thought along the trade routes of Northern Mesopotamia. It is not accident that most of the literature from this period is overtly or implicitly apologetic, even materials intended for liturgical use. Secondly, there is a problem of the paucity of sources. Few documents have survived the vicissitudes of turbulent Northern Mesopotamian history. This dearth of materials makes any analysis dangerously tentative. Thirdly, written documents, as can be seen even in modern times, are frequently not a very good indication of the life, *raison d'être*, and praxis of a group. Fourthly, theories of origin have frequently been used as a basis for establishing a canon of texts and excluding others from the discussion. This has been particularly the fate of Syriac texts preserved only in Armenian as well as undated and anonymous texts.

The assumptions of this essay, based on extensive reading of texts and studies which can only be referenced sparingly below, are: (1) that there is no single theory of Christian origins that can be demonstrated from the extant documentary evidence; (2) that Syriac/Aramaic Christianity developed along the trade routes of Northern Mesopotamia, Central Asia (especially important were Ecbatana and Taxila), as well as India and that various individuals and groups were variously influenced by the currents of thought encountered in those contexts; (3) that these influences were by no means

Roman/Byzantine Empire.[3] Bauer took the additional step of arguing that "heresy" preceded "orthodoxy," a thesis argued in the reverse by Turner. The "heresy" issue, with the corollary, has dominated discussions of the origins of early Syriac Christianity. For example, some have insisted that the central issue with Bardaisan was whether or not he was a "heretic." Others have sought to establish links to Palestinian Judaism/Christianity,[4] while others have accepted some version of apostolic origins along the lines of the Thomas/Thaddeus/Addai traditions.[5] It is clear from the Aberkios Inscription found in Asia Minor, that Christians were known to be in Nisibis at an early date, but the inscription provides no data as to their perspective.[6] Ever since Eusebius, there has been an effort to connect Syriac/Aramaic Christianity

---

[3] W. Bauer, *Rechtglaubigkeit und Ketzerei in ältesten Christentum* (BHTh, 10; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934) translated by Robert A. Kraft and G. Krodel as *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971) and, H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (London: Mowbray, 1954). Note that each text discussed and most points made have been the subject of extensive discussions. Therefore, given the parameters of this essay, it has been necessary to keep bibliographical references to a minimum. For additional information, standard bibliographies should be consulted.

[4] This thesis, first argued by F. C. Burkitt, *Early Eastern Christianity* (New York: Dutton, 1904), 34 et passim, has been reiterated and expanded by scholars as diverse as G. Quispel, "The Discussion of Judaic Christianity," *Vigiliae Christianae* 22(1968) 81-93 and P. Kawerau, *Geschichte der alten Kirche* (Marburg: Elwert, 1967), 27.

[5] See for example, A. F. J. Klijn, "Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum," *Vigiliae Christianae* 15(1961), 146-159.

[6] David Bundy, "The Life of Abercius: Its Significance for Early Syriac Christianity," *The Second Century, A Journal for Early Christian Studies* 7(1989-1990), 163-176.

Early Versions of Syriac Christianity

By
Prof. David Bundy

Introduction

The origins and shape of Syriac Christianity has long been a puzzle to scholars. There have been numerous theories, but most of these have their root in the struggles to define acceptable parameters for Western Christianity. The study of early Christianity in the West began in the context of the Protestant Reformation. A Protestant scholar Matthias Flacius published the *Centuries of Magdeburg* to prove that century by century the Catholic Church at Rome had moved away from its pristine beginnings in a free-fall decline.[1] Even before the work was completely finished, a Catholic scholar, Caesar Baronius began to work on a response, known as the *Annals* of Baronius, in which he sought to demonstrate, year by year, and the steady continuity of the Church with its origins.[2] The issue was not the nature of early Christianity but the definition of themselves, their opponents and their own theology.

The matter was further complicated by the assumed Protestant solution to the problem, that is that "hellenism" had corrupted the original Apostolic Christianity. This led German, and especially the English scholars to look for the "Holy Grail" of an uncorrupted Christianity beyond the borders of the

---

[1] Matthias Flacius, *Ecclesiastica Historia, integram Ecclesiae Christi ideam...* (Basel: Faber, 1562-1574). See also P. Polman, "Flacius Illyricus, historien de l'Église," *Revue de l'histoire ecclésiastique* 27(1931), 26-73.
[2] Caesar Baronius, *Annales ecclesiastici...* (Roma: Ex Typographia Vaticanae, 1590-1607)[publisher information varies on the different volumes].

of them renders: "Blessed are the poor in Spirit," and another says: "The poor are blessed in Spirit".[20]

On the contrary, your Book is the one, which has suffered variation, addition and suppression. Concerning the variation, those seven various readings, none of which agreed with another, prove the variation.[21] As far as the addition is concerned, Ibn Mas`ud-- whom your prophet praised, and said concerning him: "He who wants to listen to the Koran—as he [Ibn Mas`ud] trembles and sweat--[22] as it was descended, let him hear it from the mouth of Ibn Mas`ud"[23]—he [sc. *Ibn Mas`ud*] said that the *Surah* of Glory,[24] and *Surah* of "I take refuge in the Lord of the Dawn,"[25] and the *Surah* of "I take refuge in the Lord of the people,"[26] [all these *Suwar*] has been added by Zayd Ibn Thabet.[27] Next, concerning the suppression, your scholars witness and say that the *Surah* of the Cow had consisted of 1285 verses, but now, it is only 285.[28] And the *Surah* of Divorce had consisted of 285 verses, but now, it is only 12 verses.[29]

---

[20] Harklean, (Mt. 5:3) 15.

[21] *Sahih al-Bukahri* (ed. Muhammad Muhsin Khan; Vol. 6; Beirut: Dar al-Fekr, n.d.) 481-483.

[22] *`Uyun al-Akhbar* (ed. Brockelmann;) 373.

[23] *Al-Bukhari*, Vol. 6, 486-7, reads: "`Abdullah bin `Amr mentioned `Abdullah bin Mas`ud and said: I shall ever love the man, for I heard the Prophet saying: 'Take (learn) the Koran from four: `Adullah bin Mas`ud, Salim, Mu`adh and Ubai bin Ka`b.'"

[24] That is Surah 17, *al-Isra'*.

[25] That is Surah 113, the Dawn, *al-Falaq*.

[26] That is Surah 114, the People, *al-naas*.

[27] Concerning Zayd Ibn Thabet, al-Bukhari identifies him as one of the collectors of the Koran. See al-Bukhari, Vol. 6, 488-9, and 526.

[28] In the present edition of the Koran, Surah 2, the Cow, *al-Baqara*, has 286.

[29] In the present edition of the Koran, Surah 65, the Divorse, al-Talaq, has 12 verses.

Refutation [of Bar Hebraeus]

If Muhammad's name was mentioned in one of the translation and not in another, there could have been some possibility of what you have said.

That our teachers have erased his name is an accusation without wit or witness. For you verify your Book because it refers to the name of your prophet in the Torah and the Gospel, then you witness from your Book about the reference of his name in the Torah and the Gospel. Thus you fail in a circular reasoning.

The differences in our various [biblical] translations are differences in wording not in meaning. For example, one of which renders: "In the beginning, there was the Word," and in another: "In the beginning [or head], there was the Word" [Jn. 1:1].[19] One

---

translated in Alexandria. The rest of books of Septuagint were completed by the end of the second century B.C. as indicated in the prologue of the book of Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus, the Son of Sirach, and in the Second of Esdras 14:19-48. Cf. *The Letter of Aristeas: Translated with an Appendis of Ancient Evidence on the Origin of the Septuagint* (tr. H. Thackeray; Translations of Early Documents, Series II, Hellenistic-Jewish Texts; New York: Macmillan, 1917).

In our text, Septuagint is a reference to a "Syro-Hexapla." It is the Syriac translation of the O.T Greek of the Septuagint by Paul of Tella (d. 617). Cf. A. Vööbus, *The Hexapla and The Syro-Hexapla* (ETSE, 22; Stockholm: Cultura, 1971).

[17] The Herklean Version is a seventh century revision and/ or re-editing the earlier Syriac translation of Philoxenus of Mabbug (d. 523). Cf. B. Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations* (Oxford: Clarendon, 1977) 63-70.

[18] The Qarqaftâ is a Syriac, massoritic version of the O.T made by Jacob of Edessa (d. 708).

[19] In English, both render exactly the same. The first version is cited from the Peshitto while the other from Harklean version. See [Harklean], Joephi White, *Sacrorum Evangeliorum: Versio Syriaca Philoxeniana Ex Codd. Mss. Ridleianis* (Oxonii: E. Typographeo Calarendoniano, 1778) 433.

become brave in battles for the hope. [Second,] concerning the virtues, which you have alleged, are not signs of prophecy, seeing that even your prophet had praised the infidel king, Anousharwan with such [virtues].[11] Nor is the victory [a sign of prophecy] because Alexander was even more victorious.[12] [Third,] if he [Muhammad] were mentioned in the Torah and the Gospel, it would not have been hidden from us.

Reply [of the Muslims]

Your teachers have erased his name;[13] thus they distorted the Scriptures when they transmitted them. Behold, the different translations witness:[14] the Peshittâ,[15] the Septuagint,[16] the Herklean[17] and the Qarqafiâ.[18]

---

[11] Reference to the Persian emperor Chosros Anousharwan (d. 579).

[12] Reference to the victorious Alexander the Great (c. 330), who had conquered the east and the west in a considerable short time.

[13] Surah 2:75, al-Baqarah, reads: ".. seeing that a party of them heard the Word of Allah and perverted it knowingly after they understood it." Likewise, Surah 4: 46, al-Nisa, reads: "Of the Jews there are those who displace words from their places and say: we hear and we disobey."

[14] All these "different translations" are of the Syriac Bible. The fact that the Muslims referred to these Syriac Bible translations indicate aspects of the historicity of such debates.

[15] Peshittâ is a Syriac Bible translation. It was completed by the end of the fourth century or beginning of the fifth. Peshittâ mostly replaced all the previous Syriac translations, and it was used by both East and West Syriac churches. It lacks the books of 2 Peter, 2nd and 3rd John, Jude and Revelation. Moshe Bar Kepha (d. 903) gave it a name Peshittâ: ܦܫܝܛܬܐ, which means "the Simple" or "the Vulgate."

[16] Septuagint (LXX, or 70) is the first translation of the Hebrew Bible, the Old Testament, into Greek. Its origin, however, was variously related. According to the earliest record, *The Letter of Aristeas*, dated to the end of the second century B.C., the translation was made by seventy two Jewish elders at the request of Ptolemy II Philadelphus (283-246) B.C. of Alexandria. This tradition found in the *Letter* points toward two facts: first, the Pentateuch (the first five books of the O.T) was translated into Greek in the third century B.C.; second, it was

that flowed from between his fingers, and as his foreknowledge.[7] For he said that the Romans will be defeated,[8]but [he said] his people will prosper and dominate the east and the west,[9] and thus has happened. Second is his virtuous manner. For he was quiet, humble, merciful and just. He did not lie nor transgress, but rather, he was diligent, prosperous and victorious. Third, his name was mentioned in the Torah and the Gospel.[10]

Response

The issue of the book and that of the miracles which are recounted, and the words of the foreknowledge are merely motivating and stimulating words to his partisans in order to more

---

unlettered a messenger from among themselves to recite to them His sings (verses), to sanctify them, and to instruct them in Scripture and wisdom." Most the interpreters identified the word "*ammī*" as unlettered; however, other scholars argues that "*ammī*" could also be an attribution to "*amma*: nation," to indicate the equivalent modern term for "patriotic." This later meaning has its ground in the context of the above mentioned verse.

[7] Until the 9th century, the Christians were responding to Muslims that the prophecy must be confirmed by miracles and predicted by the Scripture. These arguments met with no answer on the part of the Muslims, from the time of John of Damascus (d. 749) till the time of the Assyrian Catholicos Timothy I (d. 823). But since then, the Muslims composed the book of the *Sira*, i.e., the biography of Muhammad and included various miracles performed by Muhammad. 'Abdul-Malik Ibn Hisham (d. 838) produced this biography based on an earlier writing by Muhammad Ibn Ishaq (d. 773), which is lost. See A. Guillaume, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sira Rasul Allah* (3rd edition; Lahore: Oxford University Press, 1970) esp. Introduction.

[8] Surah 30: 2. It reads: "The Romans have been defeated."

[9] Surah 24: 55. It reads: "Allah has promised to those among you who believe and work righteous deeds, that He will, of surety, grant them inheritance as He granted it to those before them; that He will establish in authority their religion."

[10] Surah 61: 6 reads: "When Jesus, son of Mary said: O Children of Israel! I am the messenger of God to you, confirming the Torah which is in my hands, and proclaiming a messenger to come after me, whose name is AHMAD. But when he came to them with signs, they said, this is clear sorcery."

Between the first apologetic document in the Syriac literature dated to 644 A.D., namely "the Letter of John of Sedreh,"[3] and Bar Hebraeus in the thirteenth century, almost every relevant apologetic topic had been raised and discussed from both the Christian and the Muslim sides. During this long experience, there are many good lessons to be explored and learned from. Equally, there are many bad lessons, which need to be known, understood and avoided.

The present text is a report of a dialogue between Bar Hebraeus and a Muslim (or Muslims) partners. The fact that Bar Hebraeus composed it in Syriac demonstrates that it was directed to the Christian communities. The text focuses on one focal topic of the apologetic literature, namely, the prophethood of Muhammad and the Koran in comparison with the divinity of Christ and the Bible.

Translation of the Text

The Objection of the Muslims

He [Jesus] was the expected one. But he is a prophet and a servant of God and not the Son [of God].[4] For God has said in the Koran: "God is one, He was not born, nor was he given to birth, and there is none like unto Him."[5] And that the Koran is truthful is established by the truthfulness of our prophet, which is confirmed in three ways: First, the miracles that he had performed, as this book, which he spoke, while he was unlettered,[6] and as the water

---

[3] See the English version of the "Letter of John of Sedreh: A New Perspective on Nascent Islam" published in this issue, the Arabic version along with the Syriac text has been published in *Karmo* 1:1 (1998) 6-9, 18-31.

[4] The Koran confirms that Jesus is a prophet, servant, but not Son of God; See the following *surahs* respectively, S19: 31, S43: 59, S19: 36.

[5] Surah 112: 1,3,4.

[6] Cf. Surah 7: 157, 158, Surah 62: 2. The Koran describes Mohammand as "The unlettered," or al-`Ammi: الأمي saying: "It is He Who has sent among the

Apologetic Literature Between Christians and Muslims & Bar Hebraeus (d. 1286)

By
Abdul-Massih Saadi

Introduction

Syriac literature recorded that Eastern Christians and Muslims have been encountering one another since the earliest stage of nascent Islam. The Syriac apologetic literature, which comments on this history of encounter, has been suppressed for centuries for various adversary reasons: politically, socially and religiously. Now that most of these reasons have diminished, and a new era of communication has dawned and dominated, it became of utmost important to reveal this kind of literature in a scholarly way for the benefit of the Christian and Muslim communities around the globe.

This excerpt is a brief version[1] of a longer treatise[2] composed by Bar Hebraeus (d. 1268), and it shows the last stage of the Christian-Muslim encounter and dialogue, which began in the first half of the seventh century. After Bar Hebraeus, and owing to the turbulent situation in the region, all the intellectual encounters were interrupted. It was not until the second the twentieth century that the dialogue was renewed, especially in the West. It is incumbent to learn that such dialogue has had a long history, and it is much healthier to study that encounter and dialogue of its positive and negative outcome than to ignore rich experience.

---

[1] Among several survived copies, F. Nau published one. Cf. F. Nau, "deu textes des Bar Hébraeus sur Mahomet et le Qoran," *Journal of Asiatique* 211 (1927) 318-323.

[2] *Le candélabre du sanctuaire de Grégoire Abou'lfaradj dit Barhebraeus* (*P.O.* 31; J. Khoury; Paris: Firmin-Didot, 1965).

EDITORIAL

It is with great delight and excitement that the second issue of KARMO comes out-- we think with significant improvement in quality and quantity. In fact, the positive reception of the first issue by the readers has given the editors even greater motivation to produce the most interesting and insightful publication. Thus, this issue represents the hopeful flowers and delightful fruits of our cooperation with you, the readers. This open/ receptive relationship is an honest example of the Gospel's parable of the good grain in the good soil, and the joy of both the sowers and reapers. Therefore, we continue to encourage you, the readers, to relate their comments and suggestions and to share their own knowledge and research as we illumine our tradition together.

At the same time, we encourage your participation in KARMO, we express our thanks to Professor David Bundy for his thoughtful article that will contribute greatly in understanding the early forms of Syriac Christianity. In the field of Anthology, we thank *malphânâ* Gabriel Gawrieh, the president of The Friends of the Syriac Language Association – Beirut, for his translation into Syriac the epic poem, "Garment of Happiness," composed by our chief editor and resident Poet, Saad Saadi. The hope from publishing this epic is to encourage an awakening movement toward modern, Syriac literature. And in the field of Apologetic Literature, Abdul-Massih Saadi presents the contribution of the great thirteen century scholar, Bar Hebraeus, for the first time in both English and Arabic languages. The publication and scholarly study of the Syriac apologetic literature, which reflects self-understanding and understanding of the Muslims' beliefs, under successive Muslims rulers, is of great social and religious significance for building sound and solid relationship between these two religious communities around the globe.

With this issue, we implore God to shine on our live with faith, hope and discernment.

Editorial.....1
Apologetic Literature between Christians and Muslims & Bar Hebraeus ...2
Early Versions of Syriac Christianity 8
The Originality of Syriac Historiography 31
The Letter of John of Sedreh: A New Perspective on Nascent Islam 46

KARMO (The Vine) is issued quarterly by Mar Ephrem Istitute for Syriac Studies, which is a branch of Northbrook Institute for Research and Development.

Subscription: $20 per year. Make a check payable to
KARMO
KARMO
1100 E 55th St.
Chicago, IL 60615