منشورات الرابطة الكهنوتيّة

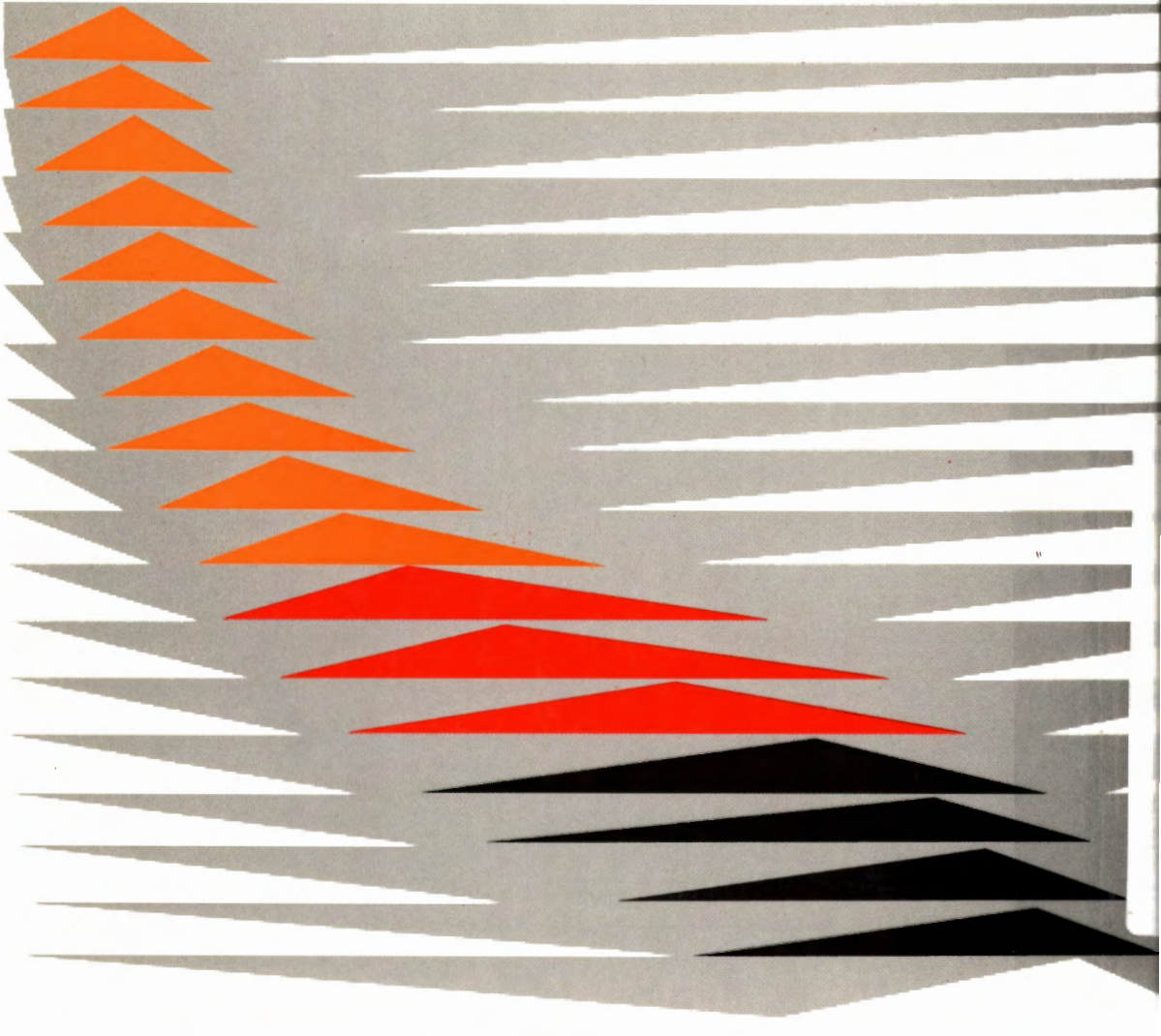
آحتهاا
الآبـــاء
٢

ابو الفرج

غريغوريوس ابن العبري

محاضرات ومقالات نسَّقها وقدّم لها ونقل نصوصها الفرنسية

الخوري بولس الفغالي



آحتموا
الآبـــاء
٢

276.51/5
005393

أبو الفرج

غريغوريوس ابـن العبري

أحبّاء الآباء ٢

أبو الفرج

غريغوريوس ابن العبري

محاضرات ومقالات

نسّقها وقدّم لها ونقل نصوصها الفرنسيّة

الخوري بولس الفغالي

منشورات

الرابطة الكهنوتيّة

الطبعة الأولى – ٢٠٠٣

حقوق الطبع محفوظة
للرابطة الكهنوتيّة

الطباعة: مؤسّسة دكّـــاش للطباعة
البوار، كسروان، لبنان – تلفون:٠٩/٤٤٨٥٤٧

التوزيع: المكتبة البولسيّة
شارع القديس بولس ص.ب. ١٢٥
٥٠١٠ جونية، لبنان

تقديم

سنة ١٩٨٦، احتفلت الجامعة اللبنانيّة، قسم التاريخ والآثار، بالمئوية السابعة لوفاة أبي الفرج ابن العبري. فتنظّمت سلسلة محاضرات في العربيّة والفرنسيّة تخليداً لهذه الذكرى. وتأخّر نشر كل هذا بسبب الحرب التي اجتاحت لبنان، سنتين من الزمن. وبمساهمة مجلس كنائس الشرق الأوسط، نشرت المحاضرات في مجلة دراسات وما عرف المشاركون بنشرها. لهذا أردنا أن نستعيد هذه المحاضرات، فنقلنا ما في الفرنسيّة إلى العربيّة، وها نحن نقدّمها كلها لقرّاء العربيّة.

في هذه المحاضرات، نتعرّف إلى ابن العبري وإلى مؤلّفاته. مع تشديد أول على اللاهوت بشكل عام، واللاهوت النسكيّ بشكل خاص، وعلى مكانة الكتاب المقدس الذي كان الينبوع الغزير الذي استقى منه ذاك الذي دُعي علاّمة العلماء. وانتهى هذا الوجه ببحث عن مصادر ابن العبري في كتابه لمنارة الأقداس.

وشدّدت المحاضرات ثانياً على البعد التاريخي: منهجيّة ابن العبري، اسهامه في نبش تاريخ المردة، وأهميّته وأهميّة سائر الكتاب الذميّين من أجل تاريخ الشعر. وكانت مداخلة عن الشعر عند ذاك الذي هو أمير الشعر وطليعة شعراء السريان.

وأضفنا إلى المحاضرات أربع مقالات: واحدة استعادت سيرة ابن العبري، وأخرى مسيرته الصوفيّة. وتوقّفت المقالات الأخيرتان عند وجه الله، وعند حبّ الله.

كاتب غنيّ مثل ابن العبري لا تستنفده بعض محاضرات وقلّة من المقالات. فهو موسوعة في حدّ ذاته على مستوى الفلسفة وعلم النفس، والشعر واللغة، واللاهوت والروحانيّة، والتاريخ المدني والتاريخ الديني. هذا الذي عرف اللغات العديدة، استقى من مصادر وجدها هنا وهناك. هذا الذي كان قريباً من السلطة الحاكمة غرف الكثير من أرشيف الحكام. وأضافت تنقلاّته التي امتدّت اثنتين وعشرين سنة، في مفريانيّته، الكثير من

المعلومات والمعارف. اتّصل بالكنائس فقدّم اللاهوت. وبالكتاب المقدس والآباء، فأعطانا صورة عن روحانيّة لا تتوجّه فقط إلى الرهبان، بل إلى العامة من الشعب أيضاً. أما ما كتبه في التاريخ، فبعضه جاءه عن الذين سبقوه، والبعض الآخر عمّا شاهده بأم العين وهو القريب من الأحداث. هذا الذي كان كاهناً وأسقفاً وهو ابن عشرين سنة، رأى نفسه مدفوعاً إلى الدرس والمطالعة والتأمل من أجل أبناء رعيّته المترامية الأطراف. التي عرفت الضيق والعذاب والألم، ولا سيّما من جراء الغزو التتري.

هذا قليل من كثير نقدّمه عن ابن العبري الذي يستحقّ مؤتمراً خاصاً لعمله التاريخيّ، وآخر للاهوته، وثالثاً لدراساته القانونيّة والروحيّة. فتراثنا السرياني ما زال يحتاج البحث الكثير والتنقيب بحيث نتشارك الكنائس في هذا الشرق، فتقدّم كلٌّ واحدة غناها فلا نعود نقتصر على حضارتنا الخاصة ولغتنا الليتورجية، بل ننفتح على الآخرين فيكون الشرقُ قبالة الغرب، فيسيران معاً في فتح كنوز ما زالت دفينة في بطون المخطوطات. أجل طلب الأبناء الخبز، فهل نجد من يعطيهم؟

المحاضرات

يتضمّن هذا القسم «المحاضرات» المواضيع التالية:

١- خبر سيروي لابن العبري

٢- أهميّة وحدود الكتّاب الذميّين من أجل تاريخ الشرق

٣- أبو الفرج ابن العبري: حياته وآثاره

٤- الشعر عند ابن العبري

٥- اللاهوت عند ابن العبري

٦- اسهام ابن العبري في توضيح تاريخ المردة

٧- المنهجيّة التاريخيّة عند ابن العبري: نموذج تاريخ مختصر الدول

٨- ابن العبري والكتاب المقدس

٩- اللاهوت النسكي عند ابن العبري

١٠- بعض مصادر ابن العبري السريانيّة في منارة الأقداس.

خبر سيروي لابن العبري[1]

منذ مدّة قصيرة، ظهر في مصر مؤلّف صغير من ١٣ صفحة، عنوانه: **نسكيّات ابن العبريّ، وهو مار غريغوريوس يوحنّا من آباء السريان الأرثوذكس (توفّي ١٢٨٦)**. هذا المؤلّف هو موضوع مداخلتنا، ولا سيّما في الفصل الرابع والأخير.

١- تقديم المؤلَّف[2]

١.١- مؤلَّف وهميّ

١. لا يحمل المؤلَّف أي إشارة إلى المؤلِّف، ولا إلى المترجم، ولا إلى الناشر، ولا إلى موضع النشر أو التاريخ. غير أنّ عددًا من التفاصيل مثل نمط حروف الطباعة ونوع التجليد المستعمل، تجعلني أظنّ بأنّه نُشر في دير السريان. وقد ظهر المؤلَّف في مكتبات القاهرة سنة ١٩٨٥.

٢. ثمّ نبحث عبثًا عن سطر واحد كمقدّمة أو أيّ شيء يدلّ القارئ على الموضع الذي جاء منه مؤلَّف ابن العبريّ هذا. من هنا لا بدّ من طرح عدد من الأسئلة سوف نذكرها فيما بعد(§ ٢.١) .

---

(١) Un récit autobiographique d'Ibn al-Ibri.

(٢) Abréviations utilisées

GGAL = Georg GRAT, *Geschichte der christlichen arabischen Literateur* 5 vol. coll. "Studi e Testi.. (Cité du Vatican) n°118 (1944), 133 (1947), 146 (1949), 147 (1951) et 172 (1953).

WENSINCK = A.J. WENSINCK, *Bar Hebraeus's Book of the Dove, together with some chapters from his Ethicon*, (Leyde: Brill, 1919)

٣. والسؤال الأخير يتّصل **بأسلوب نشر النصّ**. حين تجوّلنا في المؤلَّف، وجدنا أكثر من مرّة، داخل النصّ، ألفاظًا وجملاً قصيرة وُضعت بين قوسين. من الواضح أنّنا لسنا أمام علامة الوقف، بل أمام إشارة اصطلاحيّة منهجيّة، غير موضحة للأسف. إنّ دراسة هذه الظاهرة تتيح لنا أن نتقدّم في التعرّف إلى المؤلّف.

٢.١ أسئلة يطرحها المؤلَّف

بسبب الطريقة التي فيها نُشر هذا المؤلَّف (§١.١)، فهو يطرح عددًا كبيرًا من الأسئلة حول الكاتب أو المترجم، حول نهج النشر ونهج الترجمة.

١. هل نحن أوّلاً أمام مؤلّف لابن العبريّ؟

٢. وإن كان الجواب نعم، في أيّ لغة دوّن؟ في السريانيّة أو في العربيّة؟ فنحن نعرف أنّ ابن العبريّ استعمل اللغتين على السواء.

٣. فإن كان الأصل سريانيًّا، هل نحن أمام ترجمة أم نصّ كُيِّف أو أُعيدت صياغته؟

٤. من الذي ترجم أو كيّف النصّ؟ هل هو ابن العبريّ نفسه أم مترجم لاحق، وفي أيّ زمان؟

٥. هل نحن أمام نشرة نقديّة أم إعادة صياغة حرّة؟

في دراستنا هذه، نحاول أن نجيب على هذه الأسئلة. ونبدأ بالإشارة إلى مضمون المؤلَّف ونحو نرجو أن نحلّ مسألة الكاتب.

٣.١ مضمون المؤلّف

المؤلَف الذي هو كتاب نسك، يبدو في شكل بناء متكامل، فيشتمل أربعة فصول. وقُسم كلّ فصل من الفصول الثلاثة الأولى إلى عشرة أجزاء. إليك فهرس المؤلَّف.

I- العمل الجسدي في دار المبتدئين

١ – ابتعاد الانسان عن العالم

٢ – التوبة

٣ – الزهد

٤ – التواضع

٥ – الصبر

٦ – محبة الإخوة
٧ – عثرات اللسان
٨ – ارتداد المبتدئ
٩ – تقويم سيرة المبتدئ
١٠ – علامات الاستقامة

II - اتمام السيرة الروحيّة في الصومعة

١ – واجبات الصومعة
٢ – العزلة
٣ – النسك بأنواعه الأربعة أي الطلبة والذكر والقراءة والتأمل
٤ – الصلاة وتقسيم أوقاتها
٥ – الترتيل والسهر
٦ – الصوم
٧ – عمل اليدين
٨ – الضربة
٩ – الأهواء الرديئة
١٠ – السجايا الحميدة

III - راحة الكاملين الروحيّة

١ – مبدأ حركات الكمال
٢ – حركات الكمال المتوسّطة
٣ – حركات الكمال التامة
٤ – اتحاد العقل
٥ – أسباب المحبّة
٦ – لذة المعرفة
٧ – إنماء المحبّة لله
٨ – معرفة الله
٩ – التغييرات التي تحدث للكاملين
١٠– سقوط الكاملين

VI- قصة تدرّج المؤلّف بالعلوم تليها أقوال إلهاميّة

كما قلنا في بداية كلامنا، تعالج دراستُنا فقط هذا الفصل الرابع.

٢- التعرّف إلى المؤلِّف

السؤال الأوّل الذي طُرح علينا: هل هذا النصّ هو حقًّا لابن العبريّ؟ وما هو اسم المؤلَّف؟

١.٢ - "كتاب الحمامة" (ك ت ب ا. د ي و ن ا)

١- لدى القراءة الأولى، جعلنا المؤلَّف نشعر وكأنّنا نعرف، لأنّ المعلومات التي ننشرها تنطبق انطباقًا على كاتبنا. ولكن اللائحة التي وضعها جورج غراف عن مؤلّفات ابن العبريّ المدوّنة مباشرة أو المنقولة إلى العربيّة (هي أكمل اللوائح[٣]) لا توحي بما يطابق مؤلَّفنا.

٢- تفحّصنا عندئذٍ مؤلّفات المفريان السريانيّة، فزال كلّ شكّ. هو **كتاب الحمامة**. وهذا ما نلاحظه حين نقابل بين الفهرسين.

نُشر المؤلَّف خمس مرّات في السريانيّة: الأب جبرائيل قرداحي (رومة، ١٨٩٨). الأب بول بادجان (باريس، ١٨٩٨). الأب يوحنّا الدولبانيّ (دير الزعفران، ١٩١٦). المطران زكّا عيواص (بغداد، ١٩٧٤) البطريرك الحاليّ للسريان الأرثوذكس. المطران يوليوس شيشاك (هولندا، ١٩٨٣). وفي سنة ١٩١٩، قدّم وانسينك ترجمة إنكليزيّة سبقتها دراسة طويلة تقابل بين صوفيّة ابن العبريّ وصوفيّة الكتّاب المسلمين.

٣- كما هو معروف، تستعيد الفصول الثلاثة الأولى تقريبًا، ما سبق وكتبه ابن العبريّ، قبل بضع سنوات، في **إتيقون**. إنّها كتاب روحيّ يتوجّه إلى الرهبان الذين لا مرشد روحيًّا لهم. دوّن كاتب في مقدّمته: هناك كتب تعلّم مرضى الجسد ما يجب أن يفعلوه حين لا يكون طبيب بقربهم. إذن، وجب أيضًا أن نكتب كتابًا يعلّم مرضى الروح ما يجب أن يفعلوا حين لا يكون لهم مرشد أو حين يكون المرشدُ بعيدًا.

إذن، تعرض الفصول الأربعة مراحل حياة الراهب: ممارسة الأعمال الجسديّة، ثمّ الروحيّة، لبلوغ الراحة الروحيّة لدى الحمامة، وهكذا تلج في السحابة الإلهيّة حيث يسكن الله (حاشية ٤٠) وهذا ما يقابل المراحل الأربع في حياة نوح: سلوكه الحسن، دخوله إلى الفلك، خروجه من الفلك بقيادة الحمامة، إيحاءات الله التي تنتهي في عهد قطعه معه.

---

(٣) Cf. *GCAL* II (1947) pp. 272-281. voir aussi à l'index (*GCAL* V, p. 23a) les autres références à notre auteur.

٢.٢ ترجمة أو ترجمات عربيّة؟

١- أشار غراف إلى ترجمة عربيّة نجهل صاحبها[٤] والبطريرك أفرام الأوّل برصوم حدّد بدوره[٥] أنّ هذه الترجمة تمّت حوالي سنة ١٢٩٩. من جهة أكّد بولس سباط[٦] أنّها عمل يوحنّا ابن غُرير[٧] الزربابيّ الشاميّ، وهو خوري سريانيّ أرثوذكسيّ مشهور، في دمشق، ومترجم عدد من مؤلّفات ابن العبريّ في منتصف القرن السابع عشر.[٨]

إذن، يُطرح السؤال: هل نحن أمام ترجمة عربيّة واحدة أم ترجمات عديدة للمؤلّف السريانيّ؟ إذا كانت الأقوال السابقة صحيحة، نكون أقلّه أمام ترجمتين قديمتين متميّزتين: تلك التي قام بها شخص مجهول حوالي سنة ١٢٩٩، والتي تمّت سنة ١٦٤٨ بيد يوحنّا الزربابيّ[٩]. في الواقع، نجد في المحفوظات أقلّه ترجمتين مختلفتين.

---

(٤) Cf. *GCAL* II, p. 279, n° 10

(٥) اغناطيوس أفرام الأوّل برصوم، **اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانيّة** (الطبعة الثالثة، بغداد، ١٩٧٦)، ص ٤٢٤، الرقم ١٣: "نُقل إلى العربيّة حوالي سنة ١٢٩٩، وسُمّي كتاب الورقاء في علم الارتقاء".

(٦) **الفهرس (لائحة المخطوطات العربيّة)**، II ، مؤلّفات كتّاب القرون الثلاثة الأخيرة (القاهرة، ١٩٣٩)، ص ٤، في ٤٢٢ المكرّس لابن غرير الرقم ١٠٤٣: "**كتاب الورقاء في طريقة الارتقاء**. مؤلّف صوفيّ لابن العبريّ عنوانه الحمامة. ترجمة سريانيّة". ثمّ يذكر سبعة مخطوطات تورد هذا النصّ.

(٧) لا الجرير، كما كتب سباط (و بعده غراف). جاء الخطأ لأنّ هذا الخوري كتب دومًا في الكرشوني، حيث الجيم والغين لا تتميّزان إلاّ بموضع النقطة.

(٨) حول هذا الخوري، راجع Michel RAJJI, Jean el-Chami al-Zorbabi al-Ghorair, évêque syrien de Damas (XVIIIo s) traducteur-copiste" dans Mélanges *Eugène Tisserant*, III, 2 (Coll Studi e Testi, Vatican, 1964), pp. 223-244.
مخائيل الرجّي، يوحنّا الشامي الزربابيّ الملقّب بابن الغُرير (وليس ابن الجرير) في **المشرق**، ٤٨ (١٩٥٤)، ص ١٢٩-١٥٦ (مع لوحة)

(٩) Paul SBATH, *Bibliothèque des manuscrits Paul Sbath*, II (Le Caire, 1929), pp. 90-91 no 900 affirme seulement que ce texte a été achevé de la main de Yuhannâ al-Zurbâbi le lundi 30 septembre 1648. de là vient que Graf, parlant des traductions de Yuhannâ (*GCAL* IV, p. 22, n° 12) dise : " peut-être a-t-il traduit la Colombe ". De même, Michel Rajji ne mentionne pas cette oeuvre parmi ses traductions (pp. 234-236), mais seulement parmi les livres copiés par lui (p. 236, n° 11). Cependant, en 1939, Sbath s'est ravisé et a considéré cette traduction comme l'oeuvre de Yuhannâ al-Zûrbabî (cf plus haut note 8)

٢– في الترجمة الأولى نقدر أن نقرأ عنوان **كتاب الورقاء في طريقة (أو: علم) الارتقاء.** يبدو أنّ مخطوطين جاءا من مصر احتفظا بالنصّ.

الأوّل يأتي من دير السريان في وادي النطرون. هو باريس السريانيّ ٢٣٩، الذي نُسخ في حرف كرشونيّ سنة ١٤٩٣. هو لا يتضمّن كلّ المؤلَّف، بل مقتطفات واسعة من الفصلين ٢–٣[١٠]. يختلف النصّ اختلافًا تامًّا عن ذاك الذي نجده في أكثر المخطوطات.

المخطوط الثاني مصريّ، هو سباط ١٠٠٩. جاء من دير أنبا بولا، على البحر الأحمر. نُسخ سنة ١٥١٠ للشهداء (= ١٧٩٤م)[١١]. وحُفظ في حلب، في مؤسّسة جورج وماتيلد سالم. ما استطعنا بعد أن نتفحّصه، ولا نعرف أيّة ترجمة يتضمّن. لا يُستبعد أن نكون أمام ترجمة مختلفة.

٣– الترجمة الأخرى تحمل عنوان **كتاب الحمامة.** هي تأتي من أوساط السريان الأرثوذكس، ويبدو أنّنا نجدها في قرابة عشرين مخطوطًا. اكتشفناها بدقّة في ثلاثة مخطوطات. وهي تبدأ كما يلي:

"إعلم أيّها الأخ أنّه قد وجدنا كتبًا مرتّبة لتدبير المرضى الذين لا يوجد لهم طبيب وحكيم."

هذه المخطوطات الثلاثة هي:

١. برلين زاخاو ١٦٠ (كرشونيّ، ١٧٦٩) وريقة ٣و–٩١و[١٢]

---

(١٠) Cf. Hermann ZOTENBERG, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale* (Paris, 1874), pp. 192-197, ici 195b (no 68 et 69). A noter cependant que le no 68 n'est pas tiré de "La Colombe ", contrairement à l'affirmation de Zotenberg. Sur ces extraits, voir note article en préparation.

(١١) Cf. Sbath, *Bibliothèque*, II (1928), p. 128, no 1009.
نُسخ هذا المخطوط في سنة ١٥١٠ للشهداء (أي ١٧٩٣ – ١٧٩٤ م). اهتمّ به الكاهن عبد المسيح الحبشي الذي جعله وقفاً مؤبّداً لدير انبا بولا، قرب البحر الاحمر. مع باريس سريانيّ ٢٠٤، هذا المخطوط «للحمامة» هو الوحيد الذي نعرف والذي نُسخ في حروف عربيّة.

(١٢) Cf. Edmond SACHAU, *Verzeichniss der syrischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, II, Berlin, 1899), pp. 787-788.

٢. بيروت، المكتبة الشرقيّة ٥٧٢ (كرشونيّ، نُسخ قبل سنة ١٧٦٢، ربّما في القرن ١٥).[١٣]

٣. باريس سريانيّ ٢٠٤ (عربيّ، القرن ١٧)، وريقة ٥٦ظ– ١٠١و[١٤] ولكن وحده التفحّص المباشر لمختلف المخطوطات يتيح لنا أن نعرف عدد الترجمات المختلفة التي نملك.

٤– هل يوافق نصّ مؤلّفنا نصَّ هذه المخطوطات؟ حين نقابله مع مخطوط بيروت الذي ينتمي إلى الترجمة الثانية، نرى أنّ ما طُبع هنا يختلف عنه كلّ الاختلاف. فهو أكثر دقّة وأناقة من المخطوط، وأكمل وأكثر أمانة للأصل السريانيّ.

٥– أمّا الترجمات العربيّة الحديثة فنعرف منها اثنتين: تلك التي نشرها الأب يوسف حبيقه[١٥] سنة ١٩٥٦. وتلك التي نشرها، سنة ١٩٧٤، المطران زكّا عيواص[١٦] وأعاد نشرها فيما بعد في طرابلس[١٧]. وقد ظهرت منها مقتطفات في **المجلّة البطريركيّة**.[١٨]

---

(١٣) وليس سنة ١٨٩٥، كما يقول غراف. راجع لويس شيخو، المخطوطات العربيّة في خزانة مكتبتنا الشرقيّة" في **المشرق**، ٩ (١٩٠٦)، هنا ص ٦٤٩–٦٥٠، رقم ١١٠: Louis CHEIKHO, "Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale" in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 11, (1925), pp. 253-254 = (347)- (348).

تحديد التاريخ هنا مهمّ جدًّا. فإن كان قبل سنة ١٦٥٠، لا تكون الترجمة من يوحنّا الزربابيّ.

(١٤) رج زوتنبرغ (حاشية ١٠) ص ١٥٥–١٥٦، رقم ٥. نلاحظ أنّ هذا النصّ الذي نسخه بطرس ابن يعقوب الحريريّ، قد نُسخ في حروف عربيّة (لا في حرف كرشوني). غير أنّه مليء بالأخطاء الإملائيّة، كما تشهد البداية التي يوردها زوتنبرغ: "إعلم أيّها الأخ أن قد وجدنا كتاب مرتيبه التدبير للمرضى الذي لا يوجد لهم طبيب وحكيم".

(١٥) يوسف حبيقة، كتاب الحمامة لابن العبريّ"، في **المشرق**، ٥٠ (١٩٥٦)، ص ١٧–٦٦.

(١٦) **الحمامة، تأليف العلاّمة ابن العبريّ** (+ ١٢٨٦) حقّقه وعرّبه المطران زكّا عيواص. إليك العنوان الإنكليزيّ للغلاف: *Bar Hebraeus' Book of the Dove*, Translated from syriac into Arabic by Zakka 'Iwâs (Baghdad, Syriac Academy Publications, 1974-1975).

(١٧) **الحمامة لابن العبريّ**، حقّقه وعرّبه زكّا عيواص، (طرابلس، مكتبة السائح، ١٩٨٣)، ١٧٥ صفحة. نلاحظ خلافًا لنشرة بغداد (الحاشية السابقة) ورغم العنوان "حقّقه"، أنّ النصّ السريانيّ غير موجود هنا، بل فقط الدراسة والترجمة العربيّة.

(١٨) زكّا عيواص في **المجلّة البطريركيّة**، ١٩ (١٩٨١)، ص ٢٨٩ي.

٦– وهكذا نعرف أقلّه ترجمتين عربيّتين تعودان إلى العصر الوسيط، لم تُنشر بعد، وترجمتين عربيّتين حديثتين نُشرتا. سنطبع في الملحق الأوّل نصّ ثلاث من هذه الترجمات.

٣.٢- ترجمة أو نشرة نقديّة

هلّ دُوّن نصّ مؤلَّفنا مباشرة في العربيّة بيد ابن العبريّ بموازاة "**كتاب الحمامة**"؟ أو هل نُقل عن الأصل السريانيّ؟

يدلّ أسلوب المؤلَّف على تأليف عربيّ أصيل، مع جملة سلسة ودقيقة، لا على ترجمة.

وهناك إشارة تُسند هذه الفرضيّة: وجود أبيات شعريّة في النصّ. ففي ثلاثة أجزاء من الفصل الثاني: الخامس (٢٢: ٢٢–٢٣). السادس (٢٤: ٨ يقابل بيتًا شعريًّا سريانيًّا من اثني عشر مقطعًا صوتيًّا). السابع (ص ٢٥، الأسطر الثلاثة الأخيرة). وأيضًا في الجزء السادس من الفصل الثالث (٤٢: ١٨–١٩). من الواضح أنّه لا يستحيل أن يكون المترجم ترجم بعض المقاطع شعرًا.

وهنا أيضًا لا نستطيع أن نجيب على السؤال إلاّ إذا درسنا عن قرب أسلوب هذه الترجمة (أو الترجمات)، لكي نقابلها مع ما يشبهها.

٢– لاحظنا سابقًا (§٣.١.١) كثرة الكلمات الموضوعة بين قوسين في المؤلَّف. هناك ثلاث فرضيّات تبدو ممكنة لشرح هذا الاستعمال.

أو أنّ هذه الألفاظ أضافها بكلّ بساطة الناشر أو المترجم المجهول ليسهّل قراءة النصّ. فإذا نظرنا بانتباه إلى المقاطع المشار إليها، نحسّ أنّ هذه الإضافات ليست ضروريّة، بل أضيفت لتجعل النصّ مفهومًا، إمّا بإضافة مفعول به أو لفظ آخر ضمنيّ. وإمّا بإضافة جملة بشكل حاشية، وإمّا بإضافة ترجمة أخرى ممكنة.

أو أنّ هذه الإضافات تقابل فجوة في المخطوط المنشور، حاول الناشر أن يملأها بأفضل ما يمكن باجتهاد ممدوح.

أو أنّها أخيرًا تقابل اختلافات نجدها في مخطوطات أخرى.

وهنا أيضًا، نحن أمام فرضيّات. وشعورُنا الشخصيّ المؤسَّس على النظر في عشرين حالة تقريبًا، هو أنّ الفرضيّة الأولى هي وحدها قائمة. ولا يبدو ضروريًّا أن نبرهن هنا عن هذا الأمر.

٣- ولكن مهما كانت الفرضيّة التي نأخذ بها، فالفرائض الثلاث تؤكّد أنّنا أمام نشرة أو ترجمة أرادت أن تكون نقديّة، لنصّ قديم. إذا كانت فرضيّتنا الأولى حول موضع نشر هذا النصّ صحيحة (§١.١.١) فمن المعقول أنّ هذه النشرة تمّت انطلاقًا من مخطوط عربيّ حُفظ في دير السريان في وادي النطرون، في مصر، وهو مخطوط نُسخ في خطّ عربيّ لا في خطّ كرشونيّ.

٤.٢- أهميّة المؤلَّف

١- نعرف في حاشية من المخطوط ريش ١٧٩٤ في المكتبة البريطانيّة (لندن) أنّ ابن العبريّ دوّن **إتيقون** سنة ١٥٩٠ لليونان، أي سنة ١٢٧٧-١٢٧٨. هذا يعني سبعة أو ثمانية أعوام قبل موته، سنة ١٢٨٦. فيبدو أنّ مؤلَّفنا ("الحمامة") جاء بعد **إتيقون** وأنّه دُوّن قبل موت الكاتب بقليل[١٩]. قد يكون المؤلَّف الأخير لابن العبريّ[٢٠]. وإذا نظرنا إلى محتواه، نرى أنّه يمثّل وصيّته الروحيّة.

٢- ثمّ إنّنا نعرف تأثير الغزالي على ابن العبريّ الذي ما تردّد في نقل بعض أعماله إلى السريانيّة. وحسب وانسينك، يظهر هذا التأثير بوضوح لا في **اتيقون** وحسب (في الواقع، يبدو واضحًا إلى حدّ ما) الذي يستعيد حتّى بنية **إحياء علوم الدين** للغزالي، بل في كتاب "الحمامة" أيضًا.

ومع ذلك فالعودات إلى الغزالي كما إلى **قوت القلوب** لأبي طالب المكّيّ، التي يذكرها العالم الهولنديّ، لا تكفي لتُثبت هذا التأثير. بما أنّ هذه المسألة مهمّة، فهي تستحقّ بحثاً معمّقاً يُبرز المصادر الإسلاميّة التي قد يكون ابن العبريّ عاد إليها، وإلى تأثيرها على صوفيّته.

٣- وبشكل أوسع، المقابلة بين الصوفيّة الإسلاميّة والصوفيّة المسيحيّة، في هذه النقطة من الشرق الأوسط لها أهميّتها، لا من أجل المعرفة التاريخيّة فحسب بل أيضًا على المستوى الوجوديّ. فهذا ميدان مميّز للقاء بين الديانات المختلفة، على مستوى أعمق.

---

(١٩) Cf WENSINCK, PP. XIV - XV

(٢٠) لا نأخذ بعين الاعتبار النصّ الصغير حول طفوليّة العقل، الذي دُوّن بعد نصّنا، ساعة كان ابن العبري عائداً إلى مراغة. كُتب في نثر مقفّى، على مثال السجع العربي، فبدا كملحق «للحمامة»، ولا يمكن أن ندعوه «مؤلّفاً».

٣ - النصّ المنشور

نشير أولاً إلى أننا نركّز بحثنا على الباب الرابع من المؤلّف. هو يتألّف من قسمين: واحد قصير (ص ٤٧ – ٤٨) يتضمّن الخبر السيرويّ. والآخر طويل (ص ٤٨ – ٦٣) يتضمّن الأقوال الالهاميّة المئة.

نقدّم هنا صفحتين من الخبر السيرويّ (ص ٤٧ – ٤٨ من النشرة المذكورة[٢١]. أما العناوين والترقيم فمن عندنا.

١. شُغِفت منذ نعومة أظفاري[٢٢] بمحبّة العلم (أو الدرس).

٢. فتفهمتُ الكتاب المقدّس وتفاسيره الضروريّة.

٣. وأدركتُ على يد معلّم متبحّر، الأسرار المكنونة في كتب الملافنة القدّيسين.

٤. ولما بلغتُ العشرين من عمري، اضطرني البطريرك المعاصر[٢٣] إلى أن أتقلّد رئاسة الكهنوت.

١.٣ - عدم جدوى الجدالات الدينيّة وتوافق المسيحيّين في ما بينهم

٥. حينئذ ألجأتني الضرورة أن أجادل ذوي المعتقدات المخالفة من مسيحيّين وغرباء، مجادلات مبنيّة على القياس المنطقيّ، والاعتراضات.

٦. وبعد دراستي هذا الموضوع مدّة كافية وتأمّلي فيه ملياً،

٧. تأكّد لديّ أن خصام المسيحيّين بعضهم مع بعض لا يستند إلى حقيقة، بل إلى ألفاظ واصطلاحات فقط،

٨. إذ إن جميعهم يؤمنون بأن سيّدنا المسيح هو إله تام وانسان تام، بدون اختلاط الطبيعتين، ولا امتزاجهما.

٩. أما نوع الاتحاد، فهذا يدعوه طبيعة، وذاك يسمّيه أقنوماً، والآخر فرصوفاً (شخصاً).

---

(٢١) ترجمة زكا عيواص (مطبعة الكاتب العربي دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣) ص ١٣٥ – ١٣٧

(٢٢) قابل هذه البداية مع بداية السيرة الذاتيّة للغزالي وعنوانها المنقذ من الضلال.

(٢٣) هو البطريرك اغناطيوس الثاني. رسم ابن العبري أسقفاً على جوباس في ١٤ أيلول ١٢٤٦. ثم نقله سنة ١٢٤٧ إلى كرسي لاقبين.

١٠. وإذ رأيتُ الشعوب المسيحيّة كافة رغم اختلافها ظاهرياً، متّفقة اتفاقاً لا يشوبه تغيير (أو شك)،

١١. لذلك استأصلتُ البغضة من أعماق قلبي وأهملت الجدال العقائدي مع الناس.

٢.٣ ابن العبري في شباك علوم اليونان

١٢. واجتهدتُ على أن أدرك فحوى حكمة اليونان، أعني المنطق، والطبيعيات، والالهيّات، والحساب، والآداب، وعلم الفلك، وحركة الكواكب.

١٣. وإذ إن الحياة قصيرة والعلوم واسعة، لذلك فقد انتقيتُ ما هو ضروريّ من كل هذه العلوم، وتناولتُه درساً وتمحيصاً.

١٤. ومثَلي بدراسة هذه العلوم، مثَل من كان غارقاً في البحر، وهو يمدّ يده إلى كل ناحية لعلّه ينجو.

١٥. إذ لم أجد ضالتي المنشودة بالعلوم الخاصّة والعامّة كافة، فقد أوشكتُ أن أهلك هلاكاً تاماً،

١٦. حيث اصطادتني فخاخُ هذه العلوم وكأنها قد رصدتني.

١٧. وإنني أمسكتُ عن ذكر ذلك وإيضاحه لئلاّ يضرّ بكثير من الضعفاء.

٣.٣ دراسة الآباء والكتّاب الروحيّين

١٨. والخلاصة أنه لو لم يعضد الربّ ضعف إيماني في الأزمنة الخطرة، ولو لم يرشدني إلى التأمّل في كتب العلماء، كالأب أوغريس[٢٤] وغيره، من المغاربة والمشارقة[٢٥]،

١٩. وينتشلني من هوّة الهلاك والدمار، لكنتُ قد يئستُ من الحياة الروحيّة، لا

---

٢٤) هو اوغريس البنطي، أحد معلّمي النسك المسيحي في القرن الرابع. توفّي في بريّة النطرون سنة ٣٩٩. حكم عليه العالم الغربي (اللاتيني والبيزنطي) في المجمعين السادس (٦٨٠) والسابع (٧٨٧) على أنه متأثّر بالاوريجانيّة. لم يعرف العالم الشرقيّ (السرياني والقبطي) هذا الحكم. إن اوغريس هو أكثر الكتّاب وروداً في إتيقون. WENSINCK, PP. XIX - XX

(٢٥) أو السريان الغربيون والسريان الشرقيّون. مع أن ابن العبري هو من المغاربة، فقد قرأ المشارقة. هذا ما يدلّ على انفتاحه. ثم هو لم يقل «النساطرة» و«اليعاقبة»، بل المشارقة والمغاربة.

الجسديّة،

٢٠. فقد درستُ تلك الكتب غضون سبع سنوات، أبغضت خلالها بقيّة العلوم،

٢١. التي كنت قد درستُ أغلبها، لا لذاتي، بل لأجل الذين كانوا يرغبون في الاستفادة مني، بغير ما أناة.

٤.٣ - أزمة روحيّة وشكوك إيمانيّة

٢٢. وفي هذه الفترة أيضاً أعيتني بل أشقتني الشكوك والعثرات العديدة.

٢٣. فكنت أسقط في هوّة الكفر تارة، وأنادي: «كفى هؤلاء النسّاك جعجعة!

٢٤. ألا ترى رحاهم خالية من القمح؟! ألا أن كلامَهم مشحون بتصوّرات سخيفة لا حقيقيّة لها»؟

٢٥. وكان ضميري يؤنّبني أحياناً وهو يخاطبني بقوله: «لا تهذِ ولا تظنّ أن كل ما لا تعرفه ليس بموجود! لأن ما تعرفه هو أقلّ بكثير ممّا لا تعرفه»!

٥.٣ - أشرق عليه النورُ الالهيّ

٢٦. وكنت بشكوكي هذه أعرج على الجانبين، حتى أشرقتْ عليّ كالبرق أشعّة نور خاطف لا يُوصف.

٢٧. فتناثر جزء من القشور التي كانت متلبّدة على عينيّ فانفتحتا، وأبصرتُ قليلاً،

٢٨. وإذ كنت أصليّ بلا فتور، ليتداعى كلياً السياجُ القائم في الوسط، لأرى المحبوب غير المنظور، لا بالظلام بل علناً.

٢٩. وهذه الأقوال المختصرة التي أسوقها الآن، إن هي إلاّ جزء من ذلك الشعاع البرقيّ الذي ظهر في ظلمة الليل.

٤- اعتبارات حول النصّ

لهذا الخبر السيرويّ القصير أهميّة كبيرة، رغم قصره: هو يعرّفنا بتطوّر ابن العبريّ العقليّ والروحيّ، ويجعلنا نكتشف بعض وجهات محبّبة في شخصيّته، ولا سيّما موقفه المسكونيّ وصوفيّته.

١.٤- تطوّر الكاتب العقليّ والروحيّ

نستطيع في هذا التطوّر العقليّ والروحيّ لدى ابن العبريّ، أن نميّز خمس مراحل:

١. الطفولة والصبا حتّى عمر عشرين سنة. درس كاتبُنا الكتاب المقدّس وشروحه الآبائيّة بقيادة معلّم نجهل اسمه (رقم ١–٤).

٢. حين صار أسقفًا وهو ابن عشرين سنة، دخل في جدالات لاهوتيّة مع مختلف الجماعات المسيحيّة. ولكنّه ما عتّم أن اكتشف أنّ هذه الاختلافات هي ظاهرة وحسب، وأنّ المسيحيّين متّفقون، في العمق، في ما بينهم. فترك هذا السبيل حين فهِمَ عبث تلك المسيرة (رقم ٥–١١)

٣. عندئذٍ ارتمى في دراسة العلوم اليونانيّة في اختلافها الفلسفيّ والعلميّ. ولكن هذا حرّك عنده، على المستوى العقليّ، أزمة باطنيّة كبيرة بدت خطيرة جدًّا، فأخفاها عن الجميع (رقم ١٢–١٧)

٤. حينئذٍ أخذ يدرس الكتّاب السريان الروحيّين، الشرقيّين منهم والغربيّين، خلال سبع سنوات. وهكذا شُفي من أزمته (رقم ١٨–٢١). غير أنّ هذه القراءة حرّكت بدورها أزمة جديدة أعمق من الأولى، أزمة روحيّة ووجوديّة. شكّ في كلّ شيء وبدت له هذه النصوص الصوفيّة وكأنّها فارغة من كلّ معنى (رقم ٢٢–٣٥).

٥. وما نجا من هذه الأزمة إلاّ بخبرة الله الصوفيّة، التي ستبدِّل كلّ حياته (رقم ٢٦–٢٨). حينئذٍ سلّم في مئة قولٍ بعضًا ممّا شعر به خلال هذه الحقبة الصوفيّة (رقم ٢٩ي).

٦. عبر هذا الخبر القصير، نستطيع أن نتبع المسيرة العقليّة والروحيّة عند هذه النفس الناريّة:

* الكتاب المقدّس
* العقيدة والجدال. هذا ينتهي باكتشاف عبث هذا السبيل والاتّفاق العميق بين المسيحيّين.
* العلوم اليونانيّة. هذا ينتهي بأزمة عقليّة خطيرة دفعته إلى أن يطلب أبعد من هذه العلوم.
* الكتّاب الصوفيّون. هذا يجرّ أزمة روحيّة وإيمانيّة جديدة.
* وأخيرًا، مرحلة صوفيّة حملت إليه السلام الباطنيّ والمعرفة الحقّة.

وها نحن نستعيد بعض هذه المراحل.

٢.٤- ابن العبريّ المسكونيّ

المرحلة الأولى في مسيرة كاتبنا العقليّة هي دراسة الكتاب المقدّس. وهكذا اقتنى معرفة شخصيّة عميقة للنصّ الموحى، التي تتجلّى في جميع كتاباته. هو ما ترك لنا فقط شرح الكتاب المقدّس كلّه بعنوان "**مخزن الأسرار**"، بل سيعود إلى البيبليا مرّات في كتاباته، ولا سيّما تلك المطبوعة بالطابع العقائديّ حيث يورد البرهان الكتابيّ ويثبته بالبرهان العقليّ.

فما أن أصبح أبو الفرج أسقفًا حتّى رأى نفسه مدفوعًا بأن يبدأ الجدال مع سائر الجماعات المسيحيّة. في هذا المضمار، توافق مع تقليد قديم وثابت في الشرق، ويا للأسف. ولكنّه تحقّق شيئًا فشيئًا ما في هذا الموقف من خطأ، لا على المستوى الرعائيّ وحسب، بحيث تضعف المسيحيّة أمام الإسلام، بل أيضًا على المستوى العقائديّ.

١.٢.٤- خبرة معاشة

ونسمع خبره الخاصّ:

"وبعد دراستي هذا الموضوع مدّة كافية، وتأمّلي فيه جليًّا، تأكّد لي أن خصام المسيحيّين بعضهم مع بعض لا يستند إلى حقيقة، بل إلى ألفاظ واصطلاحات فقط.

"إذ إنّ جميعهم يؤمنون بأنّ سيّدنا المسيح هو إله تامّ وإنسان تامّ، بدون اختلاط الطبيعتين، ولا امتزاجهما، ولا بلبلتهما. أمّا نوع الاتّحاد، فهذا يدعوه "طبيعة"، وذاك يسمّيه "أقنوما"، والاخر "فرصوفًا" (شخصًا).

"وإذ رأيتُ الشعوب المسيحيّة كافّة، رغم اختلافها ظاهريًّا، متّفقة اتّفاقًا لا يشوبه تغيير (أو شكّ)، لذلك، استأصلتُ البغضة من أعماق قلبي، وأهملتُ الجدال العقائديّ مع الناس" (رقم ٦–١١).

٢.٢.٤- نصوص أخرى لابن العبريّ

ليس هذا النصّ فريدًا. دوِّن في نهاية حياة الكاتب فأوجز موقفه كلّه. وإليك بعض النصوص الأخرى والوقائع من حياة هذا الأسقف.

١– موقف ابن العبريّ حول طبيعة المسيح. عُرض عرضًا حسنًا في الجزء الثالث من "**كتاب الأشعّة**" الذي يعالج التجسّد. نحن نعرف أنّ هذه هي النقطة الحسّاسة في الجدال بين المسيحيّين، بحيث تتّهم الطائفة أختها بالهرطقة. ظلّ ابن العبريّ أمينًا لتقليده المونوفيسيّ، القائل بالطبيعة الواحدة، ولكنّه عرضه بحيث تقبله سائرُ الطوائف.

وإليك مقطعًا منه: "لا نقول فقط طبيعة، بل نقول طبيعة طبيعتين مختلفتين اختلافًا جوهريًّا. اعتراض: إذا كانت من جوهر الآب ومن جوهر مريم، كيف لا تكون هناك طبيعتان (...)؟ جواب: هذه الطبيعة الوحيدة هي مزدوجة، لا بسيطة"(٢٦)

٢- في الموسوعة اللاهوتيّة الكبيرة التي عنوانها "**منارة الأقداس**" عالج ابن العبريّ هذه المسألة في الركن الرابع المكرّس لتجسّد الله. وفي نهاية هذا الركن، قدّم لائحة من ثلاثين هرطقة قديمة(٢٧). ثمّ أوضح: "يجب أن نعلم أن جميع هذه البدع التي عدّدناها، هي هرطقات مؤذية جدًّا، لأنّها تفسد الطبيعتين (الإلهيّة والبشريّة في المسيح)، فتمزج تعاليم وثنيّة بالعقيدة المسيحيّة. لهذا اقتلعها الله (تمجّد اسمه)، كما من جذورها"(٢٨).

ثم أضاف: "أمّا سائر البدع التي تبرز اليوم في العالم، فهي لا تقاتل إلاّ من أجل تسمية الاتّحاد. فهل تفكّر كلّها التفكير عينه عن الثالوث؟ وعن المحافظة على الطبيعتين اللتين يتكوّن منهما المسيح، بدون تبدّل ولا اختلاط؟

"وهكذا يعترف بعضهم باتّحاد في طبيعة وفي أقنوم. هم اليعاقبة السريان والمصريّون والحبشيّون والنوبيّون. أمّا الأرمن فمع أنّهم يميلون بعض الشيء إلى تابعي يوليانس الهليكرناسيّ، إلاّ أنّهم لا يتبعونه كلّ الاتّباع.

"ويقول الآخرون إنّ الاتّحاد ليس في طبيعة واحدة، ولا في أقنوم واحد. بل يتمّ في شخص (ف ر ص و ف ا) فقط. هم النساطرة بشكل خاصّ.

"وآخرون اختاروا طريقًا وسطًا بين هذين الطريقين فيقولون إنّ الاتّحاد هو واحد في أقنوم واحد، لا في طبيعة واحدة. هم اليونان، والروم الملكيّون السريان، والموارنة السريان، والجيورجيّون، والروس والألانيّون. أمّا الرومان الذين هم من الفرنج فيتميّزون عن هؤلاء الآخرين، لأنّهم يقولون إنّ الروح القدس ينبثق من الآب ومن الابن".(٢٩)

---

(٢٦) Joseph Simon ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticano*, II, (Rome, 1721), p. 297.

(٢٧) Cf. François NAU, "Documents pour servir à l'histoire de l'Eglise nestorienne" in *Patrologia Orientalis*, t. 13, (Paris, 1916), pp. 111-269, ici § II, 18= " Les hérésies christologiques d'après Grégoire Bar Hébraeus ", (pp. 252-263).

(٢٨) Cf. NAU, *Ibidem*, pp. 263-264.

(٢٩) NAU, *Ibidem*, p. 264-265.

٣.٢.٤- بعض الوقائع من حياة ابن العبريّ

كان ابن العبريّ منطقيًّا مع فكره، فما وجد صعوبة لكي يمارس **المشاركة في الأقداس** مع سائر الطوائف المسيحيّة. نستطيع أن نورد من حياته ثلاثة وقائع نأخذها من يوسف شمعون السمعانيّ.[٣٠]

١- يحتفل في الكنيسة الواحدة النساطرة واليعاقبة.

٢- شارك هو نفسه في الجنّاز مع اليونان والأرمن واليعاقبة والنساطرة.

٣- حين مات اغناطيوس الثاني، بطريرك السريان الأرثوذكس، في طرابلس، سنة ١٢٥٢، احتفل بالجنّاز في كنيسة مار بهنام (للسريان) التي أسّسها معًا، سنة ٩٦١[٣١] رهبان وكهنة لاتين وسريان. هذا ما يورده ابن العبريّ نفسه في التاريخ السريانيّ.

٤.٢.٤- موقف اللاهوت الكاثوليك المتنبّهين

١- حتّى منتصف القرن العشرين، اعتبر الرأي العام الكاثوليكيّ أنّ السريان الأرثوذكس وسائر الكنائس المسمّاة "يعقوبيّة" أو "مونوفيسيّة"، كانت في الهرطقة لأنّها رفضت تحديدات مجمع خلقيدونية، سنة ٤٥١. سنة ١٩٥١، أعلن البابا بيّوس الثاني عشر، بشكل رسميّ، أنّ هذه المونوفيسيّة هي لفظيّة، وأنّ الإيمان الكرستولوجيّ مشترك رغم الاختلاف في التعبير.

ما أقرّ به إقرارًا علنيًّا حينذاك، كان قد أكّده، بضعة أجيال قبل ذلك الوقت، لاهوتيّون تسنّى لهم أن يقرأوا نصوص الشرقيّين عينها ولا سيّما نصوص ابن العبريّ. وإليك ثلاث شهادات تُسند قولنا وتبيّن أيضًا أهميّة ابن العبريّ في هذا المجال.

٢- سنة ١٦٨٤، ريشار سيمون (١٦٣٨-١٧١٢) الراهب[٣٢] المشهور الذي أسّس التأويل البيبليّ الحديث[٣٣]، كتب منذ سنة ١٦٧٨، في مقدّمة كتابه حول عقائد المسيحيّين

(٣٠) السمعانيّ، حاشية ٢٦، ص ٢٩١ب.

(٣١) ابن العبريّ، **تاريخ الزمان**، ص ٦١، § ٢

(٣٢) Oratorien

(٣٣) Sur cette figure si intéressante du catholicisme, on trouvera une bonne synthèse dans l'article d'A. MOLIEN, "Simon (Richard)", dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14 (vers 1938-9) col. 2094-2118 (avec bibliographie) ; comme aussi dans le livre de Paul AUVRY, *Richard Simon* (Paris, Presses Universitaires de France, 1974). Sur l'exégèse biblique de cet auteur, cf. H. MARGIVAL, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle* (Paris, Maillet, 1900) ; et plus récemment Jean Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique* (Paris, Desclée de Brouwer, 1960).

الشرقيّين ما يلي: "اقتنعتُ أنّ معظم الهرطقات التي تُنسب لشعوب الشرق لا أساس لها إطلاقًا، مع أنّ المرسلين يتّهمونهم بعدد كبير من الضلالات، لكي يُبرزوا عملَهم الخاص (...). هناك وَهْمٌ متواتر في عقل الذين يحكمون بسهولة على آراء إخوتهم."(٣٤)

نتذكّر أنّ هذا الكاتب عرف السريانيّة والعربيّة مع العبريّة واليونانيّة واللاتينيّة.

وفي هذا الكتاب عينه، قال عن كرستولوجيّة المونوفيسيّين: "في ما يتعلّق بالمعتقد، جميع المونوفيسيّين سواء اليعاقبة (= السريان الأرثوذكس) أو الأرمن أو الأقباط أو الأحباش، يرتأون رأي ديوسقورس حول وحدة الطبيعة والشخص في يسوع، لهذا ندعوهم هراطقة مع أنّهم لا يختلفون عن اللاهوتيّين اللاتين إلاّ في التعبير."(٣٥)

٣- بضعة عقود بعد ذلك، سنة ١٧٢١، كتب يوسف شمعون السمعانيّ، العالم الماروني الذي لا يقدر أحدٌ أن يشكّ بمعتقده المستقيم جدًّا، والذي أوردنا منه بعض نصوص ابن العبريّ حسب **المكتبة الشرقيّة**، فشرح أحد هذه النصوص: "ترى أنّ اليعاقبة يختلفون فقط بالاسم عن الكنيسة الكاثوليكيّة، وأنّ كلّ ما يؤمن به الكاثوليك ويعلّمونه حول الوحدة في الجوهر، يؤمنون هم به ويعلّمونه ويدعون "طبيعة مزدوجة" ما نقوله نحن طبيعتين، كما هو الأمر في الحقيقة."(٣٦)

٤- في بداية القرن العشرين وصل الأب فرنسوا نو (١٨٦٤-١٩٣١) إلى النتيجة التالية، بعد أن رافق مدّة طويلة الكتّاب السريان ومنهم ابن العبريّ(٣٧): إنّ اليعاقبة لم يكونوا يومًا من جماعة أوطيخا، والكاثوليك لم يكونوا يومًا نساطرة. لم يتقبّل ديوسقورس أوطيخا، في مجمع أفسس الثاني (كما يقول اليعاقبة) إلاّ بعد أن طُلب منه أن يحرم كلّ ضلالاته. والكاثوليك لم يتقبّلوا تيودوريتس وهيبا في خلقيدونية، إلاّ بعد أن حرّما نسطور

(٣٤) Richard SIMON, *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant par le sieur de Moni* (Francfort, 1684 : 2ème éd. 1693 utilisée ici), préface.

(٣٥) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(٣٦) Cf. ASSEMANI (*supra* note 26), pp. 297-298 : " Vides, Jacobitas cum Catholica Ecclesia ferè de nomine pugnare, & omnia, quae Catholici de hypostatica Unione docent & credunt, eosdem docere & credere, *naturarum duplicem*, appellantes, quam nos *duas naturas*, ut verè sunt, esse affirmamus ".

(٣٧) Sur ce savant et son oeuvre, voir la notice de Maurice BRIERE, " L'abbé François Nau ", in *Journal Asiatique*, t. 223 (1933), pp. 149-180.

(...). يقول اليعاقبة بطبيعة واحدة ولكنّها مكوّنة من طبيعتين. ويُضيفون: بلا التباس ولا امتزاج. ويُقرّ الكاثوليك بطبيعتين، ولكنّهم يضيفون: بلا انقسام ولا انفصال... في جوهر واحد."(٣٨)

٥- واليوم ما من لاهوت جدّيّ يسمح لنفسه أن ينعت السريان بالهرطقة، بسبب تشديدهم على الطبيعة الواحدة في المسيح. فبابوات رومة، منذ بيّوس الثاني عشر سنة ١٩٥١، بمناسبة المئويّة الخامسة عشرة لمجمع خلقيدونية، كرزوا أنّ الاختلاف لا يعيب سوى التعبير... كما سبق لابن العبريّ وقال قبل ذلك الوقت بسبعة قرون.

ونصّ الإعلان المشترك بين بولس السادس وشنوده الثالث، الذي وُقّع في ١٠ أيّار ١٩٧٣(٣٩) يستعيد (ربّما عن غير عمد) الألفاظ التي نقرأها في الخبر السيرويّ (رقم ٨): "نعترف أنّ ربّنا وإلهنا، ومخلّصنا جميعًا وملكنا، يسوع المسيح، هو إله كامل في ما يخصّ لاهوته، وإنسان كامل في ما يخصّ ناسوته."(٤٠)

٦- بهذا المثل نرى كم كان ابن العبريّ سابقًا لعصره على المستوى اللاهوتيّ، وكم ساعده انفتاحُه الروحيّ على التعرّف بموضوعيّة وتعاطف إلى لاهوت سائر الطوائف المسيحيّة. هذا في النهاية هو الموقف القيّم الوحيد في الحوار، سواء مع المسلمين أو مع المسيحيّين. ويبدو لنا أنّ ابن العبريّ ساعد، بموقفه، اللاهوتيّين الغربيّين فأعادوا النظر في موقفهم تجاه مجمل الكنائس المدعوّة مونوفيسيّة، وليس هذا أقلّ أفضاله.

٣.٤- ابن العبري الصوفي

١- رأينا أعلاه (§ ١.٤) أنّ الكتاب المقدّس والتصوّف وحدهما لم يحرّكا أزمة لديه.

(٣٨) François NAU, "Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites?", in *Revue de l'Orient Chrétien* 10 (1905), pp. 113-134, ici p. 131.

(٣٩) On trouvera la traduction française des originaux anglais de cette rencontre historique, dans la *Documentation Catholique* du 3 juin 1973 (no 1633), pp. 510-516, sous ce titre de : " La visite à Rome du Patriarche Shenouda III ". On notera aussi la note additionnelle sur le titre de " Pape " donné au patriarche Shenouda.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٥١٥ب.

أمّا كلّ العلوم الأخرى فحكم عليها حكمًا سلبيًّا، سواء العلوم الدنيويّة (الرياضيّات أو الفلسفة) أو العلوم المقدّسة (اللاهوت والروحانيّة).

وهذه الخبرة ستكون من القوّة بحيث سيتكلّم عنها بعد في أقواله: "لو أنّ الربّ ما أعانني ووجّهني خلال هذه السنوات السبع، إلى التأمّل في كتب العارفين، بدلاً من التشتّت بعدد من التعاليم والفنون المختلفة، لتلبّستني العادات الرديئة التي أراها تلازم الكثيرين". (القول ٦٥).

٢– وهناك واقع لافت يستحقّ أن نشير إليه: في هذه المسيرة الباطنيّة التي سارها ابن العبريّ، ما أنكر، في النهاية، أيّ شيء ممّا تعلّم أو قام به. وسيبقى دومًا عارفًا كبيرًا بالعلوم والفلسفة واللاهوت والتصوّف. وسوف يقدّر كلّ هذا تقديرًا. غير أنّه أدرك كم أنّ جميع هذه العلوم محدودة، وأنّها كلا شيء تجاه خبرة الله الشخصيّة. إليك ما كتب في القول ٩٤: "في كلّ ما قلته سابقًا وما أقوله الآن وما سأقوله فيما بعد، لا أحتقر النظريّة وكيف أستطيع ذلك؟ فالملافنة المسيحيّون والحكماء الوثنيّون أدركوا مع براهينهم المعقّدة، قمّة المعارف العجيبة. ولكن حين أرى بعضًا منهم يتجرّأ فيزن كلّ شيء بميزانه هو، لا يروق لي افتخارُهم. فميزانهم عادل ومستقيم. ولكنّه لا يقدر أن يحمل أو يتضمّن مجمل أشياء العالم الآتي التي لا يفهمها إلاّ جزئيًّا تأمّلٌ يتأسّس على الوحي."

٣– فخبرة الله الوجوديّة التي يختبرها المتصوّف تقوده في المعرفة أبعد من الدراسات العلميّة. من هنا هذه النصيحة في القول ٩٥: "إذا مّا أرحتَ عقلك من درس الأبحاث العويصة المقترنة بالتعقيدات القياسيّة، والتزمتَ حياة الهدوء، والصمت مع ممارسة أعمال الاستقامة، فاصطبر ولا تملّ في سيرك، لعلّ شمسك تشرق، ومساءك يُضيء، ويكشف لك عن جمالك ويحرّرك من عبوديّة الزمان والمكان"..

٤– في النهاية، يقوم كلّ مجهود المسيحيّ في ولوج قدس الأقداس، في سحابة سيناء، كما كان يقول[٤١]. في نهاية الطريق، صار ابن العبريّ **العارف** أو "الغنوصيّ الكامل"، وهذا ما يوافق ما نسمّيه "المتصوّف". أعاد قراءة كلّ شيء على ضوء خبرته ومعرفته الروحيّة. ويبدو أنّ هذا الكاتب تأثّر تأثيرًا عميقًا بأوغريس البنطيّ الذي يقول إنّه تأمّل في مؤلّفاته.[٤٢]

(٤١) حول موضوع السحابة عند ابن العبريّ، راجع وانسينك، ص CIII – CV; زكّا عيواص، (بغداد)، ص ٣٩–٤٠. أنظر مثلاً الأقوال ١، ٧، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٧، ٣٣، ٩٢.

(٤٢) الحاشية السيرويّة §١٨. راجع وانسينك ص XIX - XX للتعرّف إلى أهميّة أوغريس في مؤلّفنا.

الخاتمة

تلك هي، على ما نظنّ، المسيرة التي سارها هذا الأسقف العظيم الذي كانت له الشجاعة فصوّر ورسم هذه المسيرة، وما خاف أن يشكّك المؤمنين. هذا ما يجعل هذا الوجه جذّابًا.

حاشية إضافيّة

انتهت هذه الدراسة وأرسلت إلى المطبعة، حين تفحّصنا الترجمة العربيّة التي قام بها زكّا عيواص، وقابلناها مع مؤلَّفنا. فالإثنان متوافقان كلّ التوافق، بل إنّ النشرة المصريّة هي نسخة فوتوغرافيّة عن نسخة بغداد بعد أن ألغيت الحواشي بمجملها[٤٣] وأعيد ترتيب النصّ لتقلّ عدد الصفحات. والأسئلة التي طرحناها على نفوسنا في بداية هذه الدراسة (§ ٢.١) قد وجدت حلاّ لها. وما قلناه في ٣.٢ ظ يبقى صالحًا: "نحن أمام نشرة أو أمام ترجمة، تريد أن تكون نقديّة، لنصّ قديم". ويمكننا أن نوضح الآن فنقول: "نحن أمام ترجمة تحاول أن تكون نقديّة".

سمير خليل سمير اليسوعي
نقله إلى العربية
الخوري بولس الفغالي

(٤٣) نحن نرى الآن، في النصّ، الفسحة البيضاء بعد أن حُذف ما حُذف.

ملحق أوّل
ثلاث ترجمات عربيّة للخبر السيروي

ننشر هنا ثلاث ترجمات عربيّة «للخبر السيروي»، واحدة قديمة، واثنتين حديثتين. كنا نودّ أن ننشر ترجمة قديمة أخرى، في باريس السرياني ٢٣٩، ولكنها لا تتضمّن «الخبر السيروي». سندرس في موضع آخر هذه الترجمة.

١ – ترجمة قديمة (الصفحات المزدوجة) في مخطوطين:

ب = بيروت، المكتبة الشرقيّة ٥٧٣ (كرشوني غربي، القرن ١٥). درس هذا النصّ مرّتين، الأب لويس شيخو[٤٤]. اشتُريَ في ماردين سنة ١٨٩٨، وكان يخصّ سنة ١٧٦٢ الشماس حنا ابن نعمة الله الأغاتي[٤٥].

س = برلين ساخاو ١٦٠ (نسخه الشماس الياس سنة ٢٠٨٠ لليونان أي ١٧٦٩ م)[٤٦].

٢ – ترجمة حديثة (الصفحات المفردة) ليوسف حبيقة[٤٧]

٣ – ترجمة حديثة (الصفحات المفردة) نشرة دير السريان ص ٤٧ – ٤٨ التي كانت نقطة الانطلاق في دراستنا.

---

(٤٤) راجع حاشية ١٣.

(٤٥) نقرأ في الوريقة ٧٩ ظ (في كرشوني غربي): «قد ملك على هذا الكتاب الشماس حنا ابن المرحوم الشمّاس نعمة الله المكنّى الأغاتي في سنة ٢٠٧٣.

(٤٦) راجع حاشية ١٢. رقم ٢٥٨.

(٤٧) راجع حاشية ١٥، ص ٥٣ – ٥٤.

أ - ترجمة قديمة

الباب الرابع

في تدرُّج[١] مرتبة[٢] هذا الكاتب[٣]

(رحمه الله!) والمكاشفات التي ظهرت له.

يقول الأب المفريان[٤] (رحمه الله[٥]!):

1 إنّه، لمّا تشبّثت[٦] بي أظفار[٧] محبّة العلم، 2 قرأتُ[٨] الكتبَ المقدّسة كلها، 3 مع أسرار تعاليم[٩] العلماء القدّيسين، على عالم[١٠] عارف[١١].

4 فلمّا كمل لي من العمر عشرين سنة، ألزمني البطريرك الذي كان في زماني أن أقبل رئاسة الكهنوت.

5 وألجأتني[١٢] الضرورة بالبحث مع البرانيين من الشعوب، ومع المخالفين من طوائفنا. 6 وبقيتُ في ذلك مدّة من الزمان. 7 فتحقّقتُ أنّ الخلفَ الذي بين[١٣] الطوائف[١٤] المسيحيّة ليس هو إلاّ في العبارات[١٥] والصفات.

8 لأنّ جميعهم يعترفون أنّ سيّدنا المسيح إله[١٦] تامّ[١٧] وإنسان تامّ[١٧]. 9 فمنهم مَن يقول إنّ الاتحاد بالطبيعة، ومنهم[١٨] بالأقنوم، ومنهم[١٩] بالوجه[٢٠].

---

(١) س تدريج
٢) س مرتب
٣) ب س الكاتب
٤) س + ابن العبري
٥) س + وشوتفنا (!) بصلواته امين
٦)ب تشبكت
٧) ب اضفار
٨) ب س قريت
٩) س تعليم
١٠) ب عالماً
١١) ب عارفاً
س+ كبير
١٢) ب س الجتني
١٣) ب خلف
١٤) ب الطويف
١٥) ب العباره
س العقارات
١٦) ب الاه
١٧) س كامل
٨١) س + من يقول
١٩) س ومن منهم
٢٠) س بالجوهر

ب - ترجمة حديثة (يوسف حبيقة)

حكاية ترقّي المؤلف في العلوم وفي ايضاح بعض قضايا (وهي مئة قضية).

1 لقد همت بمحبة العلوم منذ نعومة أظفاري. أيّ هيام. 2 وتفقّهت الكتب المقدّسة بالنور الطبيعي. 3 ودرست الأسرار الغامضة في كتب القديسين على أستاذ ماهر. 4 ولمّا أكملت العشرين من ربيع عمري اضطرني البطريرك الذي كان يومئذ ان أقبل رئاسة الكهنوت. 5 فدعاني الحال اذ ذاك ان أوضح لسادتي اعتقادات الصرحاء والدخلاء 6 فبعد أن فكّرت طويلاً بهذا الشأن. 7 تحقّقت ان الاختلاف بين المسيحيين ليس على الافعال بل على الكنى والأقوال. 8 لأنهم قد أجمعوا رأياً واعتقاداً أن المسيح إله تام وانسان تام بدون اختلاط ولا امتزاج ولا تبلبل الطبائع. 9 فهذا يكنّي المثال الاتحاديّ طبعاً وذاك يسميّه ذاتاً وذلك يدعوه أقنوماً.

ج - ترجمة حديثة (زكا عيواص)

قصّة تَدَرُّج المؤلّف بالعلوم تَليها أقوال إلهاميّة.

1 شُغِفْتُ، منذ نُعومة أظفاري، بمحبّة العلم. 2 فتفهّمت الكتاب المقدّس، وتفاسيره الضروريّة. 3 وأدركتُ، على يد مُعلّم متبحّر، الأسرار المكنونة في كتب الملافنة القدّيسين.

4 ولمّا بلغتُ العشرين من عمري، اضطّرني البطريرك المعاصر إلى أن أتقلّد رئاسة الكهنوت.

عدم جدوى المجادلات العقائديّة، إذ المسيحيون متّفقون تماماً

5 حينئذٍ، ألجأتني الضرورة إلى أن أجادل ذوي المعتقدات المخالفين، من مسيحيّين وغرباء، مجادلات مبنيّة على القياس المنطقي والاعتراضات.

6 وبعدَ دراستي هذا الموضوع مدّة كافيةً، وتأمّلي فيه ملياً، 7 تأكّد لَدَيّ أن خصام المسيحيين بعضهم مع بعض لا يستند إلى حقيقة، بل إلى ألفاظ واصطلاحات فقط.

8 إذ إنّ جميعهم يؤمنون بأنّ سيّدنا المسيح هو إله تامّ وانسان تامّ؛ بدون اختلاط الطبيعتين، ولا امتزاجهما، ولا بلبلتِهما.

9 أمّا نوع الاتحاد، فهذا يدعوه «طبيعة»، وذاك يُسمّيه «أقنوماً»، والآخر «فرصوفاً» (شخصاً).

10 فحينئذ رأيتُ جميع الطوائف[٢١] المسيحيّة متّفقين على أمر[٢٢] واحد، 11 فقلعتُ أصلاً البغضة من قلبي ومن أن أبحث مع أحدٍ في العقيدة. تركت ذلك كلّه.

12 وأدركتُ شيئاً[٢٣] من حكمة اليونان[٢٤]، وهو[٢٥] المنطق والطبيعي والإلهي وعلم الهندسة والأعداد وعلم الأفلاك وحركات الكواكب. 13 والآن علمتُ[٢٦] أنّ[٢٦] الحياة قصيرة، والعلوم طويلة. فقرأت[٢٧] من كلّ شيء الضروريّات[٢٨] التي[٢٩] فيه.

14 وفي بحثي في هذه العلوم[٣٠]، بقيت أشبه لمن قد غرق في البحر. 17 ولم يُمكن أن أحكيَ بما كان قد[٣١] بقيت فيه من التشكّك[٣٢] والتَيْه[٣٣]. 18 ولو[٣٤] لم أن أعانني الربّ[٣٥]، لنقص إيماني[٣٦] في تلك الأوقات الصعبة.

19 وبعد ذلك[٣٧]، قرأتُ[٣٨] في كُتب العارفين، مثلَ الأب اوغريس وغيره، مِن المغاربة والمشارقة.

---

٢١) ب الطويف
٢٢) ب شياً
٢٣) ب س شياً
٢٤) س اليونن
٢٥) ب –
٢٦) ب –
٢٧) ب قريت
س فقريت
٢٨) ب اصرما (كذا)
٢٩) ب –
٣٠) ب العلم
٣١) س كد (كذا)
٣٢) س التشكيك
٣٣) س + الذي وقعت فيه
٣٤) ب لو
٣٥) ب س + ان
٣٦) س امانتي
٣٧) ب و
٣٨) ب س قريت

10 وإذ رأيتُ الشعوبَ المسيحيّة كافةً، رغم اختلافاتها ظاهرياً، مُتّفقةً اتفاقاً لا يُشوّبه تغيير (أو شكّ)، 11 لذلك استأصلت البغضة من أعماق قلبي، وأهملتُ الجدال العقائدي مع الناس.

«اصطادتني فخاخ علوم اليونان»

12 واجتهدتُ على إدراك فحوى حكمة اليونان. أعني: المنطق، والطبيعيّات، والإلهيّات، والحساب، والآداب، وعلم الفلك وحركات الكواكب. 13 وإذ إنّ الحياة قصيرة والعلوم واسعة، لذلك فقد انتقيتُ ما هو ضروريّ من كلّ من هذه العلوم، وتناولته درساً وتمحيصاً.

14 ومثلي بدراسة هذه العلوم مثل مَن كان غارقاً في البحر، وهو يُمدّ يده إلى كلّ ناحية، لعلّه يَنجو.

15 وإذ لم أجد ضالّتي المنشودة، بالعلوم الخاصّة والعامّة كافةً، (ص ٤٨) فقد أوشكت أن أهلك هلاكاً تاماً، 16 حيث اصطادتني فخاخ هذه العلوم، وكأنها قد رصدتني.

17 وإنّني أمسكت عن ذكر ذلك وإيضاحه، لئلا يُضِرّ بكثير مِنَ الضعفاء.

18 والخلاصة أنه، لو لم يعضد الربّ ضُعفَ إيماني في الأزمنة الخطرة، 19 ولو لم يُرشدني إلى التأمّل في كتب العلماء، كالأب أوَغريس وغيره، مِنَ المغاربةِ والمشارقة،

10 قلّما رأيت المسيحيّين على اتفاقٍ تام غير منفصم العرَى. 11 استأصلت من قلبي عروق البغضة بالكلّية ونبذت تماماً أمر المجادلة في الإيمان مع أي امرءٍ كان. 12 وحرصت فقط أن أحوز حكمة اليونانيين أعني الفصاحة والطبيعيّات والالهيات والرياضيات والأشكال (أو علم الهندسة) وعلم الفلك وحركات الكواكب. 13 وبما أن الحياة قصيرة والعلوم كثيرة اكتفيت أن يكون عندي من كل فنّ خبر، 14 فكان مثلي بذلك مثل الغريق في البحر يمدّ يده الى هنا وهناك رجاءَ أن يتعلّق بما يمكّنه من النجاة. 15 و لم أفز من علومنا وعلوم الأعاجم بما كنت أطمح إليه الاّ وقد أوشكت التلف. 16 حتى لم أعد أستحسن وصف ما نشبت به من الفخاخ. 17 لئلاّ آذيَ مسمع الضعفاء. 18 وباختصار القول لولا أن الربّ قوّى ضعف إيماني في الأزمنة الشديدة. 19 وهداني الى اعمال الفكرة في كتب العلماء مثل الأنبا أوجريس وبعض العلماء الغربيين والشرقيين،

20 واهتدَيْتُ بذلك. لأنّي كنتُ[٣٩] قد أيستُ من حياة النفس وبقائها[٤٠].

21 ودرستُ في كتُب هؤلاء[٤١] نحوَ سبع سنين. 23 وكنتُ أشكّ في كلامهم في وقتٍ[٤٢]، 24 وأقول: «ما أكثر تطنطنَ[٤٣] الوحداء وهمجهم». 25 أي «ما لكلامهم[٤٤] معنى، ورحاتهم خالية من الدقيق».

26 وفي وقتٍ[٤٥] آخر، كان[٤٦] عقلي يؤدّبني[٤٦] ويقول: «لا تَهْذِ[٤٧] يا[٤٨] هذا[٤٨]، ولا تظنّ[٤٩] أن كلّ شيء[٥٠] لا عرفته، ما له وجود. 27 لأنّ الذي قد عرفته هو[٥١] أقلّ من الذي ما عرفته».

28 وبقيتُ[٥٢] متقسّماً[٥٣]، إلى حين ما أشرق عليّ نور[٥٤] من الربّ. 29 ووقع من عينيّ قشورُ التشكيك. وانفتح لي شيء قليل من باب العالم الروحانيّ. 30 وإنّي أرجو وأصلّي وأطلب من الربّ أن يكشف لي أكثر من ذلك.

31 وهذه الفصول التي[٥٥] نذكر هي[٥٦] من ذلك الإشراق.

---

٣٩) س كان

٤٠) ب س وبقاها

٤١) ب هولاي

٤٢) ب وقتاً

٤٣) ب تطنطين

٤٤) ب لكل مهم (!)

٤٥) ب وقتاً

٤٦) س يودبني عقلي

٤٧) ب س تهذي

٤٨) ب –

(٤٩) ب تضن

٥٠) ب شياً

٥١) س –

٥٢) س انا

٥٣) ب س متقسم

٥٤) ب انوار

٥٥) ب الذي

٥٦) س –

20 وينتشلني من هوّة الهلاك والدمار، لكنتُ قد يئستُ منَ الحياة الروحيّة، لا الجسديّة.

21 فقد درستُ تلك الكتب غضون سبع سنين، أبغضت خلالها بقيّة العلوم، 22 التي كنتُ قد درستُ أغلبها لا لذاتي، بل لأجل الذين كانوا يرغبون في الاستفادة منّي بغير ما أناةٍ.

23 وفي هذه الفترة ايضاً أعيَتني، بل أشقتني الشكوك والعثرات العديدة.

24 فكنت أسقطُ في هوّة الكُفر تارةً، وأنادي: «كفى هؤلاء النسّاك جعجعة! 25 ألا ترى رحاهم خالية من القمح؟ ألا إنّ كلامهم مشحون بتصوّرات سخيفةٍ، لا حقيقة لها؟».

26 وكان ضميري يؤنّبني أحياناً، وهو يُخاطبني بقوله: «لا تهذِ، ولا تظنّ أنّ كلّ ما لا تعرفه ليس بموجودٍ! 27 لأنّ ما تعرفه هو أقلّ بكثير مما لا تعرفه!».

20 منتشلاً اياي من وهدة الهلاك، لكنت يئست من الحياة النفسيّة، لا الجسديّة. 21 فأكببت على درس هذه الكتب سبع سنين وقد كرهت نفسي سواها. 22 حتى اقتبست منها شيئاً، لكن ليس لي بل للذين يرغبون شديداً في الاستفادة مني، 23 فشغلني ذلك زمناً طويلاً، 24 حتى كنت أحياناً أسقط في الكفر قائلاً: ما أعظم غصص هؤلاء المتوحّدين، 25 إذ تسمع لطاحونهم جعجعة ولا ترى طحيناً: لأن كلامهم لا يشفّ إلاّ عن أفكار عقيمة. 26 وصار عقلي مرارةً لي (كما قال الشاعر: علّتي معرفتي. يا ليتني لا أعرف). وناجاني (عقلي) قائلاً: لا تسفه ولا تظن ان كل ما لست تعرفه، ليس بموجود. 27 لأن ما تعرفه هو قليل جداً، بالنسبة إلى ما لست تعرفه. 28 فكنت عند هذا أعرّج على الجنبين، حتى أشرق عليّ شيء من أشعّة النور المحض لامعاً لمعان البرق، 29 فانجلى شيء من الغشاوة التي كانت تغشّي عينيّ، فأبصرتُ ولكن بمقدارٍ: 30 ولكي أبصر أكثر، شرعت أصلّي بدون فتور، راجياً رفع السياج المتوسّط فأرى، لا كمن في الظلام، بل عياناً، ذلك المحب غير المنظور.

31 فإليك أيها الحبيب هذه القضايا القليلة التي مثلها مثَلُ بعض ما يضيئه وميض البرق في الديجور المدلهمّ.

ملحق ثانٍ
نسخة عربيّة مسجّعة
عن «طفوليّة العقل»

قلَّ ما يُعرف هذا النص السرياني لابن العبريّ، نجده في بعض ملحقات نشرة «الحمامة» مثلاً كملحق في نسخة يوليوس شيشاق (هولندا ١٩٣٨) ص ٧٦ – ٧٩. أسلوب سلس، يسير في خطّ السجع العربي. ننشر هنا الترجمة العربيّة المسجّعة للأبوين مبارك تابت ومبارك أبو مارون(*). أما علامات الوقف والتقطيع والترقيم فهي عملنا.

١ كنتُ، وأنا حديثُ السنّ،
ألعب مع رفقةٍ لي في الشوارع،
٢ متمرّغاً في الأوحال،
متكسّياً بالأسمال
٣ فالتفتُّ بغتةً، فإذا بزمرةٍ من الأحداث
يمضون في طريق إلى جانبي
٤ وتفرّستُ فيهم، فإذا هم كرماء الأرومة،
فضلاء الجرثومة،
٥ فتحسبهم شموساً وأقماراً،
تبعث وجوههم أنواراً.
٦ استعاروا من الملائكة الجمال،
وأصبحوا ملوك الكمال.

(*) **قصة في طفوليّة العقل لابن العبري**، بقلم الأبوين مبارك تابت الديراني ومبارك أبو مارون «المزرعاني» الراهبين اللبنانيّين **في المشرق**، ٥ (١٩٥٦) ص ٦٧ – ٦٩.

٧ حداثةٌ جمّلتها النعمة،
و لم تشوّه بهاءها وصمة.
٨ فاستقبلتهم أجمعين بعاطفة الشوق والإكرام،
وابتدرْتُهم بأذكى عبارات التحيّة والسلام.
٩ ثمّ وقفتُ أمامهم،
أريد استعلامهم.
١٠ وقلت: «يا سادة، إلى أين تذهبون؟
وأيّ غرض تطلبون؟»
١١ قالوا: «إنّا إلى المدرسة ذاهبون،
وإلى تحصيل العلم قاصدون».
١٢ أمّا أنا، فلمّا لم أكن قد شاهدتُ أمثالهم،
فلم أفهمْ على الفور مقالهم.
١٣ فقلت: «يا سادتي، إسمحوا بإفادتي: ما المدرسة المذكورة؟
وما منافع العلم المشكورة؟»
١٤ فأجابوا: «أستاذنا قد أمر،
ألاّ نكشفَ الخبر.
١٥ وحضّنا التحضيضَ الشديد،
وحثّنا بالوعد والوعيد،
١٦ ألاّ نوقف على اجتهادنا أحداً،
أو نمدّ لرفع الستر عن أحوالنا يداً.
١٧ فإن شئتَ أن تعلمَ ذاك يقيناً.
ولا تكون كأعمى يطوف الأرض حزيناً.
١٨ فهوذا أستاذنا، فاهرعْ إليه،
والتمس العلمَ من شفتيهِ.
١٩ واحبسْ سمعك عليه، فهو قمينٌ بأن يكشفَ لك عن الحقّ النقاب.
ويهديك من الضلال إلى طريق الصواب».

٢٠ قالوا ذلك وساروا.
وبأجنحة الإسراع طاروا.
٢١ ولما وعيتُ جواب جمعهم وانصرف.
وغاب عن ناظري بنو الترف.
٢٢ تضرّمتْ فيّ نار حبّهم،
وتحرّكت بي نسمةُ الهيام بهم.
٢٣ ورشقَتْ نفسي بسهم الملام.
لايجازي معهم الكلام
٢٤ وإني لم أتجر اتّجارهم،
و لم أقتفِ آثارهم.
٢٥ فانكرت المدينة مقامي.
وخرجت أنشدهم في الموامي.
٢٦ ولبثتُ في طلبهم طويلاً،
فلم أجد إلى لقائهم سبيلاً.
٢٧ ثمّ نظرتُ في صدر الفلاة شيخاً عليه مظاهرُ الهيبة والجلال،
وأكِلّة الرصانة والكمال.
٢٨ تزيد محاسنه الباهرة حلّة موشاة فاخرة.
٢٩ وقد ضُربت فوقَه مظلّة السحابة
رمزاً إلى ما له من المهابة.
٣٠ وجهُهُ يبعثُ الأنوار،
كأنّه كوكب النهار.
٣١ وهو على سلطان المساء قابض،
وكالليث في ذلك القفر رابض.
٣٢ أثوابه كالثلج بيضاء،
وبهاؤه ساطع كالبدر في السماء.

٣٣ فأدهشني جلاله،
وأذهلني جماله،
٣٤ وهممتُ بالتقدّم إليه وأنا وَجِلٌ مذعور،
وعرتني في الدنوّ منه خشيةُ إسرائيل من الطور،
٣٥ فسجدت له من بعيد
ورفعت ذاتي نحوه بالقسر الشديد.
٣٦ ولمّا كان رؤوفاً يمقت المتصلّف،
وينفر من المتعجرف.
٣٧ لقيني ببهجة وهشاشة،
ودرّجني إليه بحلم وبشاشة.
٣٨ وجبر قلبي من كسره،
وحلّه من عُقال أسره.
٣٩ وأقامني مستقيماً لئلاّ أميل،
وسكن روعي ببذل الجميل.
٤٠ وشرع يتأوّه وهو حزين لجهلي،
ومجلب من نقصي وذلّي.
٤١ ويقول: «آه! ما كلّ رِجلٍ تطيق السلوكَ هنا.
ولا كلّ طالب يُدرك عندنا المنى
٤٢ فإنّ الرِجلَ التي ما أرشدها التدريب.
ولا ثقّفها التهذيب
٤٣ لا تأمن التيه في هذه البيداء،
ولا الزلل عن هذه الصفواء.
٤٤ فأيّ ذنبٍ قوي عليك،
وحبّب أرضنا إليك.
٤٥ فجثّتنا لا تعرف إلينا مذهباً،
ولا نعرِفُ لك مأدباً»

٤٦ فلمّا وثقتُ من حبّه،
وأيقنتُ قربي من قلبه،
٤٧ نبذتُ من قلبي الرعب،
و لم يعُدِ النطقُ عليَّ بصعب.
٤٨ ورأيت أنّي تغسّلتُ كالثوب فابيضيتُ،
وعادَ إليّ الروعُ فتقوّيتُ.
٤٩ وحلّت الدالة عقدة لساني،
فجعل يبرز ما في جناني.
٥٠ وقلتُ: «ما أكرم زهادَك اللائذين بك،
وأسعد تلاميذك المنضوين إليك.
٥١ حمداً لهم لأنهم شوّقوني إلى نظرك،
وأعدّوني لاستماع خبرك.
٥٢ في منزلي حبّبوا إليّ خيرك العظيم،
وهدوني إلى مقامك الكريم.
٥٣ أمّا الآن، وقد حزتُ شرف الدخول إلى جنّتك برضاك،
وشاهدتْ عيناي في مقرّك حلمَك وعلاك،
٥٤ فأسألُك ألاّ تُغلق في وجهي بابَك،
ولا تُلقِ بين حقارتي وجلالك حجابَك.
٥٥ وابذر فيَّ زرعك، كما تبذره في حقلك،
وتصرّف بي بحكم فطنتك وعقلك.
٥٦ واقبلني لا كعبدٍ، بل كأجير،
وكن لي مقام مدرّب ومديرٍ،
٥٧ تجدني قيدَ لسانك،
وطوع بنانك.
٥٨ واهدِني في طريق محلّتك،
وأرشدْني في سبيل مدينتك.

٥٩ وبرّرني كبنيك النُبهاء،
وامحضني كذويك الفضلاء
٦٠ واغسلني كمختاريك برشاشك الطاهر،
وأهّلني كمحبّيك لثوبك الفاخر.
٦١ كم ملأتُ جوفي من الخرنوب،
ولطخت نفسي بأقذار العيوب...
٦٢ وكم مهّدت الشرير بالقماش[1] الحقير،
كطنفسة من حرير.
٦٣ خطئتُ، ولكن لا عن رويّة،
وحقرت، ولكن لا عن خبث نيّة.
٦٤ بل بإلحاح طبعٍ ضعيف،
وحكم ميلٍ عنيف».
٦٥ وإذ تقدّمت للانتفاع بمثل تلك التقريعات،
والتثقيف بمثل هاتيك التوبيخات.
٦٦ عطف الشيخ الصالح عليّ،
ومال بوجهه المضيء إليَّ.
٦٧ ورشّ على وجهي من نداء لطفه المحبوب،
وفرّج ببشه عن قلبي الكروب.
٦٨ وقال لي: «ليبرح الخوف من صدرك،
ويملأ الرجاء قلبك.
٦٩ فأنت ولد أديب،
ومن القلوب قريب.
٧٠ لطفك ممزوجٌ بالعسل،
وغيرُ مقرونٍ بالخطل.

(١) القماش ما على وجه الأرض من فتات الأشياء.

٧١ فقد استُجيب سؤلك،
وتفسّر لغزك.
٧٢ سَلني العظمة، فإنّي مُعطيك،
والجرأة، فإنّي موليك.
٧٣ وانفض غبار الخرافة،
فما يحتمله ذوو الحصافة.
٧٤ ولا تقرب الملل،
افض عليك المثل.
٧٥ واعلم هذا، واطبعه على صفحات قلبك،
واجعله دائماً نصبَ عينك.
٧٦ وهو أنّك، إن لم تصعد معي للسجود الطويل،
بعزم غير عليل،
٧٧ وأنت مُصعد ذاتك معك،
ومُحاذر لهواك أن يتبعَك،
٧٨ إلى مدينة القدس أورشليم،
حيث أسرار هورشليم(٢)،
٧٩ في بيعة الأبكار السماويّة،
وجنّة الأبرار الأزليّة،
٨٠ فلا يتناول حرفاً من علمي علمُك،
ولا يدرك معنى من معاني فهمَك،
٨١ ولو جعلتَ طعامك المدر،
وفراشك الحجر».
٨٢ أمّا أنا، فأذعنت بسذاجة لما أراد،
وأتممتُه بحرص واجتهاد.

(٢) هورشليم لفظة سريانية ومعناها الضحيّة الكاملة.

٨٣ وقلت: «ها أنا لديك،
وبين يديك.
٨٤ املكني ملكَ الفاخوري للطين،
والأم للبنين.
٨٥ ولْتَكفِنّي نعمتُك،
ولا تفضحْني عظمتُك.
٨٦ ولْتُنقِذني رأفتك،
ولا يقضِ عليّ عدلك».
٨٧ قلتُ ذلك، وانسلختُ عن أبي الجسديّ،
ولصقتُ بأبي الروحيّ.
٨٨ وتركتُ الأشياء،
لا ألتفت إلى الوراء.
٨٩ وإذ قد نزعتُ العظم من الخروف،
فررت من الدنيا فرارَ الملهوف.
٩٠ ونجّيتُ من سلطان المادّة فهمي وقلبي،
وأقمتُ على اتّحادي بحلمي وربّي.

أهميّة وحدود الكتّاب الذميّين
من أجل تاريخ الشرق[١]

مضى وقتٌ كانوا يظنّون فيه إمكانيّة كتابة تاريخ شعب، عائدين فقط إلى مراجع دوّنها هذا الشعب نفسه، وكأن لا جيران له دخل معهم في علاقة أو في صراع، وكتبوا هم أيضًا عن الأحداث عينها. وبالأحرى لا نقدر أن نستغني عن شهادة مجموعات عاشت ممتزجة مع مجموعة أخرى في المنطقة نفسها. فإذا كان تاريخ البيزنطيّين أو الصليبيّين يلقي ضوءًا مفيدًا، لأنّه مختلف، على تاريخ العرب، فهذا يصحّ أيضًا في شهادات الأتراك والإيرانيّين والأرمن والسريان، وبين السريان، ابن العبريّ.[٢]

من هذا القبيل، إعادة نشر، في جزء واحد، بمناسبة هذا المؤتمر، عن دار المشرق، الترجمة العربيّة للتاريخ السريانيّ لابن العبريّ، وهي ترجمة ظهرت في مقالات في مجلة المشرق البيروتيّة، تعود إلى قلم الأب اسحق أرملة، إعادةُ النشر هذه تحمل الكثير من الجديد إلى تاريخ الشرق. كنّا نعرف حتّى الآن **مختصر تاريخ الدول**[٣] الذي دوّنه الكاتب مباشرة في اللغة العربيّة، قبل موته بمدّة قصيرة وبناء على طلب أصدقائه العرب. ونلاحظ الآن أنّ التاريخ السريانيّ الذي بدأ به سنة ١٢٦٨[٤] ليس **مطوّلاً** لـ **مختصر**. كانت لي مناسبة في

(١) Jean-Maurice FIEY(+), Importance et limites des Ecrivains "Dimmi" pour l'histoire de l'Orient.

(٢) نجد في آخر المقال "بعض ملاحظات حول ابن العبريّ المؤرّخ."

(٣) Samir KHALIL, " Trois manuscrits de la chronique arabe de Bar Hébraeus à Istanboul ", dans *Orientalia Christiana Periodica*, 46(Rome, 1980), pp. 142-144.

(٤) هذه السنوات العشرين التي تفصل بين المؤلّفين تشرح التصحيحات التي دخلت على بعض التواريخ وفي تفسير بعض الوقائع.

المقدّمة التي كتبتها لإعادة النشر هذه، أن أذكّر أنّ ابن العبريّ ما كان ليرضى أبدًا أن "يلخّص"، بل اهتمّ بشكل خاصّ بأن يكيّف المؤلَّف الجديد على قرّاء جدد، كما صنع في سائر "الملخّصات" التي تضيف مرارًا إلى الأصل.

إذن، يمتلك الكاتب العربيّ الآن كرونيكة سريانيّة، لا تتكيّف مع نظرته الخاصّة، بانتظار أن يصل إلى كرونيكات ديونيسيوس تل المحري، وميخائيل السريانيّ[٥]، والرهاويّ المجهول "سنة ١٢٣٤" وهذه أو تلك من المونوغرافيّات[٦] مثل تاريخ البطريرك النسطوريّ المغوليّ يهبالاها الثالث وهو تاريخ نُقل الآن إلى الإنكليزيّة بعنوان **رهبان قبلاي خان**[٧].

ماذا يستطيع القارئ العربيّ، المعتاد على عقليّة المؤرّخين المسلمين المعروفين، أن يتعلّم من هذه المؤلّفات؟ إذا أردنا أن نجيب على هذا السؤال، يجب أن نطرح سؤالاً آخر: لماذا ولمن كتب المؤرّخون[٨] الإسلام والمؤرّخون المسيحيّون؟ وبعبارة أخرى، ما كان موقع التاريخ وسط علوم المجتمعَين العربيّ والسريانيّ؟

١- النظرة العربيّة والنظرة السريانيّة إلى التاريخ

لا شكّ في أنّ النظرة العربيّة إلى التاريخ قد تطوّرت. ففي البدايات، ما بدا الأهمّ هو **الآثار** (الوثائق التقليديّة)، **الأخبار** (التقاليد)، **السِيَر** (قصّة حياة) التي اعتبرها كتّابٌ مثل أخوان الصفا، الغزالي، الخوارزميّ... تكملة للعلوم الدينيّة أو جزءًا من العلوم القانونيّة والدينيّة[٩]. إذن، في تنظيم المعرفة، ليس للتاريخ سوى وضع العلم المعاون **للكلام**. أمّا **الأنساب** (السلالات) **والأيّام** (حروب العرب) فيبدو أنّها استُعملت لتحدّد حقوق مختلف

(٥) نشير أنّ تاريخ ميخائيل السريانيّ نُشر مؤخّرًا عن دار الرها، حلب.

(٦) دراسة تتعلّق بموضوع واحد. Monographie

(٧) *The Monks of Kublai Khan*

(٨) Chronographe هو من يدوّن الأحداث حسب التسلسل التاريخيّ دون أن يعطي حكمه أو يقدّم نظرة شاملة.

(٩) *Cf. Classification des sciences dans L. GARDET et M. ANAWATI, Introduction à la théologie musulmane, (Paris, 1998), pp. 94-124.* نقله إلى العربيّة صبحي الصالح وفريد جبر بعنوان: **فلسفة الفكر الدينيّ** (بيروت، ٣ أجزاء، ١٩٦٧-١٩٦٩) الجزء الأوّل، ص ١٣٧-٢٤٠.

القبائل في توزيع المداخيل، فتُرسي موقعها بالنسبة إلى دورها الحقيقيّ أو المفترض، في الاحتلال(١٠).

ثمّ توسّع تاريخٌ "مدنيّ"، ولكن يبدو أنّه لم يكن له مكان في مسيرة التعليم العربيّ، في العصر الوسيط. والأسباب واضحة: أوّلاً، سعر نسخة الكتّاب الكبار المعروفين (الطبريّ، المسعوديّ، ابن الأثير)، جعل هذه المؤلّفات بعيدة عن يد العربيّ المتوسّط الدخل (ولو عرف القراءة)، إلاّ إذا عاد إليها في مكتبة عامّة. ولكن بالأخصّ، لأنّها لم تُكتب له. كما يقول ابن خلدون(١١): "في ذلك الزمان كتب المؤرّخون لأهل الدولة ليعلّموا أبناءهم مآثر أجدادهم، وليحثّوهم على الاقتداء بهم." هنا النماذج العربيّة للخلفاء "المستقيمين" والعبّاسيّين، اتّخذت شيئًا فشيئًا طابعًا مثاليًّا، فحلّت محلّ النماذج الفارسيّة التي أخذت الطابع المثاليّ منذ زمن بعيد. فعمر بن الخطّاب مثلاً حلّ محلّ أردشير كمثال للعدالة. وخُلقت نماذج جديدة مثل عمر بن عبد العزيز من أجل التقوى، و"وصيّات"(١٢) العرب حلّت محلّ وصيّة أردشير، ونصائحهم محلّ نصائح بزرجمهر، وأمثلة شجاعتهم تجاوزت أمثلة وهرام غور. لهذا، فالمعلومات التي تُقدّمها هذه الكتاباتُ تعني، بشكل شبه حصريّ، الملوك والأمراء والعظماء (الخاصّة)، وهذا إلى زمن مسكويه "الكاتب الوحيد في اللغة العربية الذي قدّم في الوقت عينه تأليفًا فلسفيًّا وتأليفًا تاريخيًّا جديرَين معًا بهذا الاسم"(١٣) إذ اراد الكتّاب أن يرضوا الأمراء، كانوا يتركون في الظلّ أصحاب التاريخ الحقيقيّين، الوزراء، الأطبّاء، الحاشية، الكتّاب، النساء، وخصوصًا العامّة (الشعب).

فإذا أردنا أن نحصل على صورة مجتمع كامل، وهي صورة لا تظهر أبدًا في **التواريخ** بالمعنى الحصريّ للكلمة، يجب أن نرجع إلى مجموعة مؤلّفات أخرى، **التراجم** (أو سيرة

---

(١٠) Cf. Fred Mc Graw DONNER, *The Early Islamic Conquest*, (Princeton, 1981)

(١١) **المقدّمة**، ترجمة فنسان مونتاي، Discours sur l'histoire universelle, t.I (Coll. UNESCO, Beyrouth, 1967), p. 59.

(١٢) Testamentما يوصّي به الإنسان عند موته.

(١٣) Cf. Mohammed ARKOUN, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVo/ Xo siècle : Miskawayh, philosophe et historien*, (Vrin, Paris, 1970). *Etudes musulmanes*, XII : ch.VIII, *Sagesse et histoire,* pp. 329-354. L'auteur formule des réserves sur Ibn Khaldoun (p. 330) qui n'a guère dépassé Miskawayh ".

حياة) وطبقات (الأنساب) الوزراء والكتّاب والأطبّاء والشافعيّين والحنبليّين...، إلى كلّ كتب **الأدب** دون أن ننسى **النفائس**، الغرائب، اللطائف... التي تدلّ على عقليّة خاصّة. فالموسوعات الكبيرة المتأخّرة مثل **نهايات الأدب** للنويري، **وصبح الأعشى** للقلقشنديّ، حاولت أن تقدّم مختارات عن كلّ هذا لاستعمال الكتّاب الذين تجعلهم مهنتُهم متنبّهين.

هذا بالنسبة إلى المؤرّخين العرب. أمّا المؤرّخون السريان فلا يكتبون للأمراء، لأنّ لا أمراء لهم. وليس لهم أيضًا مؤلّفات من نوع الطرائف. في هذا الخطّ نستطيع أن نجعل، لدى ابن العبريّ، **الأحاديث المطربة**. وقد بيّن بعضهم(١٤) منذ زمن قليل، أن المادّة الرئيسيّة في هذا الكتاب جاءت من كتاب **نثر الدرّ** لأبي سعد منصور حسين ابن أبيه، وهو كاتب من القرن ١١/٥.

كتب السريان أوّلاً من أجل بناء الجماعة. هي أخبار الرهبان والشهداء، وبالنسبة إلى ابن العبريّ، القسم من مؤلّفه **التاريخ الكنسيّ** حيث يدلّ فيه، بدون مواربة، على ضعف البطاركة والمفريانيّين الذين كانوا يحرمون بعضُهم بعضًا(١٥).

وكتبوا أيضًا من أجل التربية والتهذيب. كتب السريان في لغتهم، من أجل شعبهم. فأرادوا أن يُعطوا هذا الشعبَ وعيًا لإرثه ولولوجه في العالم الشرقيّ. وقد قال وأبدع أرنست أ. ولّيس بودج(١٦) الذي نشر التاريخ السريانيّ ونقله إلى الإنكليزيّة(١٧): "الهدف الرئيسيّ وموضوع حياة ومؤلّفات ابن العبريّ، هو أن يحرّك اهتمام السريان من أجل تاريخهم ولغتهم وأدبهم. ولكي يساعدهم على المحافظة على موقعهم كقوّة ناشطة في آسيا الغربيّة، سعى أيضًا لكي يُفهمهم الأهميّة الحيويّة لمعرفة العلم لدى اليونان كما لدى العرب". يجب أن نحتفظ بهذه النظرة العامّة حين نتطرّق إلى مؤلّفات السريان التاريخيّة.

---

(١٤) Urlich MARZOLPH, " Die Quelle der Ergotzhichen Erzohlungen des Bar Hebraus ", *dans Oriens Christianus*, 68, (1984), p. 218.

(١٥) لا ننسى أنّ ابن العبريّ نفسه كان مفريانًا، أي أسقفًا كبيرًا من أجل الجزء الشرقيّ في بطريركيّة أنطاكية للسريان الغربيّين. وقد نكتشف بعض السخط ضدّ الطريقة التي بها عامل البطاركة أسلافه.

(١٦) Ernest A. Wallis Budge

(١٧) *The chronography of Gregory Abu Faraj... Bar Hebraus*, vol I, (Oxford, 1932), p. XXVII.

غير أنّ هذا لا يعني أنّ المؤلّفات لا تفيد غير السريان. في الواقع، وإن رأى السريان، بعض المرّات، الأمور من منظارهم الصغير، فهم يُكمّلون لوحة مجتمع كانوا فيه جزءًا فاعلاً. وإن أطالوا بعض المرّات خبر شقائهم، فهم لا يفعلون لكي يتّهموا الشعوب التي يعيشون في وسطها، بقدر ما يريدون أن يبرّروا الله الذي كان الشعبُ الممتحن ميّالاً إلى التشكّي عليه. من هذا القبيل، بدأ هؤلاء الكتّاب يفكّرون في دور ما نسمّيه "الأسباب الثانية". والأخ الأصغر لابن العبريّ الذي تابع عمل أخيه غريغوريوس، تحدّث أيضًا عن "الطبيعة" في كوارث العالم. إذن، التاريخ السريانيّ لا يتركّز كلّه على الله، كما في سائر مؤلّفات العصر، في الشرق كما في الغرب.(١٨)

٢- ابن العبريّ المؤيِّد للمغول؟

لن أعود إلى ما كتبتُ في المقدّمة العربيّة لترجمة التاريخ السريانيّ، ولا إلى التفصيل الذي أضافه ابن العبريّ على المؤرّخين السابقين، ولا سيّما حول الحقبة المغوليّة. فما يلفت النظر في كتابة **تاريخ الزمان** (التاريخ السريانيّ) هو أنّ ابن العبريّ، كما قال المعلّم عبّاس العزاويّ(١٩)، يعتبر المغول متحالفين مع شيعته. إذن، ليس هو حياديًّا." غير أنّ المؤرّخين العرب عوّدونا على اعتبار المغول كبرابرة، وهولاكو رئيسهم، كقصّاب جاهل. والمذابح المريعة التي تمّت خلال سقوط بغداد، سنة ١٢٥٨، بما فيها مقتل الخليفة المعتصم، والسلب الوحشيّ وتدمير كنوز حضاريّة نفيسة، شوّهت ذكر المغول إلى الأبد. أما قيل إنّ مجموعة المخطوطات النفيسة العائمة على دجلة شكّلت جسرًا يمكن عبور النهر عليه، وإنّ لون المياه صار من لون الحبر؟

فمع أنّ عمل عبّاس العزاويّ الذي نبّه إلى هذه التضخيمات، يعود إلى خمسين سنة(٢٠). فاستنتاجاته ليست جدّ معروفة. لا شكّ في أنّ المغول خطّطوا للإرهاب ومارسوه بحيث يحبطون مسبقًا كلّ مقاومة، ولكن لا شكّ أيضًا، في أنّ هولاكو حين أخذ عرين

(١٨) J-M. Fiey, " Les chroniqueurs syriaques avaient-ils le sens critique ? ", dans *Parole de l'Orient*, (Kaslik), XII, (1984-1985), pp. 253-264.

(١٩) **التعريف بالمؤرّخين في عهد المغول والتركمان**، الجزء الأوّل، (بغداد، ١٨٥٧)، ص ١٢٠-١٢٣.

(٢٠) **تاريخ العراق بين الاحتلالين**، الجزء الأوّل، **حكومة المغول**، (بغداد، ١٩٣٥).

الحشّاشين، العلموت، أوفد عطا مالك الجوينيّ ليفرز كتب المكتبة ويختار ما يستحقُّ أن يُحفظ قبل أن يسلّم القلعة للنيران[٢١]. ولا شكّ بعدُ في أنّ المرصد الذي بناه هولاكو نفسه في مراغة، عاصمة أزربجيان، كان أتمّ من كلّ ما بُني قبله، وأنّه جمع فيه أكبر علماء عصره.[٢٢]

بالإضافة إلى الجوينيّ الذي يغالي حين يمتدح هولاكو، يجب أن نذكر كاتبًا مجهولاً **للحوادث الجامعة** (لم يكن سريانيًّا) الذي يصوّر الإلخان[٢٣] في سمات ما كنّا تعوّدنا عليها[٢٤]: "كان نشيطًا جدًّا، وسياسيًّا كبيرًا يعرفُ بواطن الأمور وتدبير الممالك. وقد تجاوز أسلافَه في دقّة حكمه وتأثيره الكبير وسياسته اللامعة. أحبّ العلماء وأهل الفضل، فسخا عليهم وأحبّ معاشرتهم. وأشفق على عبيده فكان صالحًا تجاههم وحاول أن يخفّف من أثقالهم."

بالنسبة إلى المسيحيّين، وبالتالي إلى ابن العبريّ، الحماية التي قدّمتها امرأة هولاكو النسطوريّة، دوقوز خاتون، بناء على توصية صريحة من مونغكا الخان الكبير[٢٥]، جعلتهم يرجون أيّامًا أرحم لم يعرفوا مثلها في أيّام الخلفاء. ومن يدري، فقد يستطيع المسيحيّون أن يحقّقوا ما لم يستطيعوا تحقيقه بفضل الصليبيّين، وهو أن يكونوا أسيادًا لا مَسُودين بفضل المغول؟ فقد اعتُبر الإلخان وامرأته كأنّهما "قسطنطين الجديد وهيلانة الجديدة" عند كاتب أرمنيّ[٢٦]. وقد صُوِّرا كذلك ليؤمّنا "انتصار" الصليب، في مخطوط سريانيّ يعود إلى سنة ١٢٦٠.[٢٧]

---

(٢١) رشيد الدين، **تاريخ مغول فارس**، نشر وترجمة E. QUATREMER الجزء الأوّل، باريس، ١٨٣٦، ص ٤٢٣.

(٢٢) Encyclopédie de l'Islam, 1re édition, IV (1924), pp. 1033-1034, s.v. *al-Tusi*, Nasir al Din par R. STROTHMANN.

(٢٣) لم يكن هولاكو "خان كبيرًا" بل "إلخان" أي خان محلّي، ومسؤول عن جزء من الإمبراطوريّة المغوليّة.

(٢٤) نشرة مصطفى جواد (بغداد، ١٣٥١ هـ)، ص ٣٥٣.

(٢٥) J-M. FIEY, *Chrétiens syriaques sous les Mongols*, CSCO, vol 362, Subsidia, 44 (Louvain, 1975), p. 20.

(٢٦) Etienne ORBELIAN, dans *Histoire de la Siounie*, cité par D. RUNIMAN, A *History of the Crusades*, III (Pelikan Books, 1971), p. 304, note 2.

(٢٧) J-M. FIEY, " Iconographie syriaque : Hulagu, Doquz Khatoun... et six ambons", *dans Le Muséon*, 83 (1975), pp. 59-64.

وقد استطاع برتهولد سبولر أن يكتب[٢٨] "أنّ تلك الحقبة كانت عصرًا ذهبيًّا لليعاقبة والنساطرة. فمنذ ياسا جنجيس خان، سنة ١٢١٨ (قبل سقوط العبّاسيّين بأربعين سنة)، أعلنت المساواةُ بين جميع الديانات. والآن خيمة – كنيسة كانت مع خيمة الإلخان في المخيَّم الملكيّ.

في أيّام ابن العبريّ ساد "السلام المغوليّ".[٢٩] هذا الزمن المثاليّ لجميع سكّان المنطقة، الذي فيه "صبيّة تحمل على رأسها طبق من ذهب، تستطيع أن تمضي من المشرق إلى المغرب، من ضفاف المحيط الهادي إلى ضفاف البحر المتوسّط دون أن يصيبها أيُّ عنف من أحد."[٣٠] وكان ابن العبريّ نفسه، على قدم المساواة، بجانب أعظم علماء عصره ولا سيّما نصير الدِّين الطوسيّ. وقد وصل إلى الأرشيف الملكيّ. وكان يستطيع أن يدخل إلى قصر إلخان هو والبطريرك النسطوريّ (الذي كان مغوليًّا) يهبالاها الثالث، وقد وهبهما علامة[٣١] السلطة الذهبيّة.[٣٢]

إذن، بلا شكّ، كان ابن العبريّ مؤيِّدًا للمغول، و"ما كان حياديًّا"، كما قال عبّاس العزاويّ. ولكن هذا يضيفُ حالاً: غير "أنّه لم يكن متعصّبًا ضدّ المسلمين، بل يورد معتقداتهم كما يراها."

إذن، كيف نشرح بعض العبارات القاسية حول الإسلام، كما نلاحظ هنا أو هناك في **التاريخ السريانيّ** ولا سيّما في النهاية؟ حتّى وإن لم نأخذ بعين الاعتبار **الملحقات** التي تقودنا إلى سنة ١٤٨٦، نلاحظ أنّ **التاريخ** نفسه يصل إلى سنة ١٢٩٧. في ذلك الوقت، كان ابن

---

(٢٨) *Berthold SPULER, The Muslim World, A Historical Survey, II, The Mongol Period*, tr. Angl. FR. C. BAGLEY, (Leiden, 1960), spécialement *The Ilkhans in Persia*, pp. 25-42, Ici p. 31.

(٢٩) C. LEMERCIER QUELQUEJAY, *La paix mongole, Questions d'histoire*, vol 13 (Flammarion, 1970).

(٣٠) عبد الغازي باهادور، مؤرّخ تركيّ. ورد النصّ في "السلام المغوليّ"، في الغلاف، دون مرجع.

(٣١) *La paiza* d'or.

(٣٢) بالإضافة إلى المصادر والدراسات الواردة سابقًا، نستطيع أن نكمل المعطيات في تاريخ الزمان لابن العبريّ، **وتاريخ جهان كوشاي** لعطا مالك الجوينيّ في الترجمة الإنكليزيّة: *The History of the World Conqueror*, (2 vol, Manchester University Press, 1958) par J.A. BOYLE. رج أيضًا جعفر خسبك، **العراق في عهد المغول الإلخانيّين** (بغداد، ١٩٦٨).

العبريّ قد مات منذ أحد عشر عامًا. ونحن نعرف أنّ الأخ الأصغر لغريغوريوس ابن العبريّ، برصوما ابن العبريّ، الذي خلف أخاه البكر كمفريان من سنة ١٢٨٨ إلى سنة ١٣٠٣، لم يكمل العمل فقط، بل أعاد صياغته في بعض النقاط وأحلّ أحكامَه الخاصّة محلّ أحكام أخيه.(٣٣) فانتقال المغول التدريجيّ إلى الإسلام، بدءًا بصغار القوم، تمّ بين سنة ١٢٨٩ وسنة ١٢٩٥، وهذا لم يحصل بدون بعض مظاهر العنف، كردّة فعل على تعاون المسيحيّين مع المغول. فبرصوما ابن العبريّ والبطريرك يهبالاها الثالث، تألّما من هذا الوضع، كما من الصراعات الداخليّة بين الأمراء المغول، وهي صراعات وجدت ذُروتها في أيّام إلخان أبو سعيد، لكي تصل إلى الفوضى التامّة. وهكذا انتهى العصرُ الذهبيّ.

هناك أمور أخرى عديدة، إيجابيّة أو سلبيّة، يمكن أن تقال عن ابن العبريّ المؤرّخ. أشرتُ إلى بعض النقاط في إعادة نشر **تاريخ الزمان** في العربيّة أو في كتابي "**المسيحيّون السريان على عهد المغول**"(٣٤). إنّها أمور لن أعود إليها.

بعض الملاحظات حول ابن العبريّ المؤرّخ

على ضوء الأسئلة التي طُرحت عليّ بعد مداخلتي القصيرة التي دامت ربع ساعة حول **أهميّة وحدود الكتّاب الذميّين من أجل تاريخ الشرق**، بدا لي أنّ نقاطًا لم تكن قريبة من السامعين، وهي تتطلّب التوضيح. لن أستعيدها كما قلتُ في المقدّمة (في العربيّة وفي الفرنسيّة) التي كتبتها من أجل إعادة نشر الترجمة العربيّة (**تاريخ الزمان**) **للتاريخ السريانيّ** الذي كتبه ابن العبريّ ونقله إلى العربيّة الأب اسحاق أرملة ونشره في مقالات في مجلة **المشرق** البيروتيّة.

التاريخ السريانيّ "المطوّل" و"الموجز" العربيّ

نشرة الأب أنطوان صالحاني المعروفة (بيروت ١٨٩٠ و١٩٥٨) أوصلت إلى العالم العربيّ ما سُمّي **تاريخ مختصر الدول**، الذي عرفه الأخصّائيوّن بما نشره بوكوك.(٣٥)

(٣٣) نجد بعض الأمثلة في مقدّمة **تاريخ الزمان**.

(٣٤) راجع حاشية ٢٥.

(٣٥) E. POCOCKE, (Oxford, 1650 et 1663). Le titre latin : *Historia compendiosa dynastiarum*. يقابل العنوان الدقيق الذي نقرأه في بعض المخطوطات: **مختصر تاريخ الدول**

في الواقع، طلب الأصدقاء من ابن العبريّ، قبل موته بقليل (١٢٨٦) أن يقدّم موجزًا **لتاريخ الزمان** الذي بدأه سنة ١٢٦٨. وبما أنّه وُجد **مختصر**، اعتاد الناس أن يتكلّموا عن "مطوّل" للتاريخ السريانيّ.

هذان اللفظان لا يوافقان الحقيقة، وقد أعطيا فكرة خاطئة عن مضمون هذين المؤلَّفين. كان ابن العبريّ دقيقًا فما أراد أن "يختصر". فالاختصار في نظره يعني "تكييف" النصّ ووضعه في متناول أناس بعيدين عن الموضوع، مع تطويل إذا رأى ذلك مناسبًا. ولكن لا شيء أصعب من تلخيص كتاب ليكون شعبيًّا. هذا يفترض أنّ الكاتب يُشرف كلّ الإشراف على موضوعه وأنّه يستطيع أن يبسّط عباراته دون أن تخسر مادّةُ الكتاب قيمتَها. لهذا، وجب عليه تارة أن يضيف، وطورًا أن يحذف.

فابن العبريّ الذي هو مربٍّ بارع، كان سيّد الموقع. فنحن نراه في ملخّصات عديدة قام بها: في اللاهوت، **كتاب الأشعّة** بالنسبة إلى **منارة الأقداس**. في الفلسفة، مقال **موجز عن النفس** بالنسبة إلى **مقال حول خلق النفس**. في الغراماطيق، **غراماطيق في الوزن الأفراميّ** بالنسبة إلى **كتاب الأضواء**. في الطبّ، **المختارات** بالنسبة إلى **كتاب الأدوية البسيطة للغاقفي**...

في التاريخ، جاء سبب آخر يمنع ابن العبريّ من أن يكتفي بأن يقدّم مجرّد "مختصر". هو أنّه لا يكتب بعد للسريان شعبه، وفي لغتهم، بل في العربيّة وللعرب، الذين كانت نظرتهم التاريخيّة مختلفة عن نظرته، كما قلنا سابقًا. إذن، هو يشدّد على نقاط معروفة لدى شعبه، ولكن يجهلها العرب، ولا سيّما مشاركة السريان الهامّة في تقدّم العلوم. بالنسبة إلى العرب، كان ذلك موضوع كتب مختصّة مثل **طبقات الأطبّاء**. أمّا ابن العبريّ فأدخل في نصّه حواشي عن العلماء والمترجمين والأطبّاء... السريان، لكي يبيّن لقرّائه أنّ المسيحيّين لم يكونوا غرباء، وأنّ الثقافة العربيّة الإسلاميّة مدينة لهم بالكثير. ففي نظره، ليس هذا بدفاع أو مرافعة من أجل البيت، بل هو ينتج عن حسّ عميق عنده، وقد أوضحه بشكل آخر لشعبه الخاصّ، أنّ المجتمعين العربيّ والسريانيّ يكمّلان بعضُهما بعضًا، كما قاسم هو نفسه أعماله مع زملائه المسلمين في مرصد مراغة.

لا نستطيع الآن أن نلغي تسمية "موجز" وتسمية "مطوّل"، اللتين ورثناهما منذ قرون. ولكن يجب أن لا نخطأ حول مضمون هذين المؤلَّفين المميّزين: **التاريخ السريانيّ والمختصر**.

جان موريس فييه الدومنيكانيّ
نقله إلى العربيّة الخوري بولس الفغالي

ابو الفرج ابن العبري: حياته وآثاره

علاّمة العلماء، أحد كبار فلاسفة الشرق واللاهوت فيه[١]، هذا هو ابو الفرج ابن العبري[٢].

وُلد في ملطية قرب الفرات الأعلى سنة ١٢٢٦ من أسرة عريقة في المسيحية. سُمّي ابن العبري، لا لأن والده كان يهودياً عبرانياً وتنصّر[٣]، بل نسبة الى قرية "عبري" القريبة من ملطية[٤].

---

(١) راجع اغناطيوس افرام الاول برصوم، **كتاب اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية**، طبعة اولى، حمص ١٩٤٣؛ طبعة ثانية، حلب ١٩٥٦ وطبعة ثالثة في بغداد ١٩٨٣، ص ٥١٠.

(٢) اسمه الكامل: ابو الفرج جمال الدين مار غريغوريوس ابن تاج الدين هارون بن توما الملطي.

(٣) يقول المستشرقون ان اباه كان يهودي الأصل. اهتدى الى النصرانية فلقب بابن العبري وانتقل هذا اللقب الى اولاده. راجع: F.NAU, "Bar Hebraeus" *In Dictionnaire de Théologie Catholique* IX (Paris 1932) col.452; CHABOT, *Littérature Syriaque*, Paris, 1934,p.131.
بولس موترد، ابن العبري في **دائرة المعارف**، الجزء الثالث (بيروت– لبنان ١٩٦٠) ص٣٥٢.

(٤) ان البطريرك برصوم دحض اقوال المستشرقين عن معنى كلمة ابن العبري. راجع افرام برصوم: "ابن العبري هل كان يهودياً؟" في **مجلة الكلية الاميركية**، بيروت، تشرين الثاني ١٩٢٧، ص ١٤، راجع ايضاً للمؤلف نفسه: **الحقائق الجلية في الابحاث التاريخية والفلسفية**، دمشق ١٩٧٢، ص ٣٠–٣٣. واورد بيت شعر قاله ابن العبري عن نفسه: اذا كان سيدنا سمى نفسه سامرياً فلا غضاضة عليك ان دعوك ابن العبري لأن مصدر هذه التسمية نهر الفرات، لا ديناً معيباً ولا لغة عبرية. **ديوان ابن العبري**، دير مار مرقس، القدس ١٩٢٩،ص ٧١. راجع **اللؤلؤ المنثور**، ص ٥١٢. وعلى هذا يقول السريان الارثوذكس ان هذا اللقب أُطلق على العائلة لولادة احد آبائها او لولادة هارون نفسه في أثناء عبور نهر الفرات. اما بولس بهنام، مطران بغداد السابق، فيربط بين قرية كبيرة تسمى"عبرى" من أعمال جوباس، وملطية موطن غريغوريوس ابي الفرج فيقول: جلا جد ابي الفرج عن هذه القرية الى ملطية، الاّ ان اسم القرية لاحقه فبقيت النسبة في أحفاده. راجع البير ابونا، **ادب اللغة الآرامية**، بيروت ١٩٧٠، ص ٤٩٤.

في سنة ١٢٤٣ رحل والده به وباخوته الى انطاكية بسبب اضطراب حبل الأمن وزحْف التتر على العراق. اما انطاكية فقد كانت بيد الصليبيين وقائدها آنذاك بوهمند الخامس.

أما ابو الفرج فأخذ من العلم ما تيسّر من هذا وذاك. أخذ الكثير عن والده، كما قرأ علم الطب والبيان والمنطق على الاستاذ يعقوب النسطوري في طرابلس. اجل، كان البطريرك قد أرسله الى لبنان مع رفيق له اسمه صليبا، وقد اكتشف فيهما من النجابة والذكاء ما يفوق اقرانهما(٥). وسيكون لابن العبري ان يُتمّ دروسه في اللاهوت والفلسفة في مقامه في بلاد الشام. ألمّ الى السريانية بالعربية والأرمنية والفارسية. وكتب في كل علم وفن، فكان موسوعة متنقلة يستشيره العلماء اينما حلّ ويقرأون له مهما كتب.

في سنة ١٢٤٦، رسم البطريرك اغناطيوس داود الثاني أبا الفرج كاهناً ثم اسقفاً على بلدة جوباس، وهو لم يتجاوز العشرين من عمره، ثم نقله سنة ١٢٤٧ الى بلدة لاقبين. وما مضت خمس سنوات حتى نقله الى مدينة حلب. ولكنه لم ينتقل إليها الاّ سنة ١٢٥٨. في ١٩ كانون الثاني سنة ١٢٦٤، رُقي الى سدة مفريانية(٦) الشرق. وهو ارفع مقام للطائفة بعد مقام البطريرك. فأقام اثنتين وعشرين سنة متنقلاً بين نينوى ودير مار متّاي وبغداد والموصل ومراغة وتبريز، منصرفاً الى تدبير أمور المؤمنين.

اختار من الرهبان الاتقياء الكُفاة، فأقام منهم اثني عشر اسقفاً. وأنشأ بيعتين وديراً وقلايتين للأساقفة. زار غربي ارمينيا مرتين وبغداد مرتين. وتفقّد تكريت سنة ١٢٧٧ بعد ان عاث فيها التتر فساداً(٧) و لم يزرها قبله أسقف أو مفريان منذ ستين سنة ونيّف(٨). يوم

---

(٥) A. BAUMSTARK, *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p.313
وعلى هذا ذهب بيترس الى القول ان ابن العبري كان نسطورياً ثم انتقل الى مذهب السريان الارثوذكس P.PEETERS. *Recherches d'histoire et de philosohie orientale*, vol.VII, 1951, p.119.

(٦) المفريانية هي الرتبة الثانية في الكنيسة السريانية، وصاحبها يأتي مباشرة بعد البطريرك، وله السلطة على الأساقفة في مفريانيته I.ZIADE, "Eglise Syrienne", in *Dictinnaire de Théologie Catholique*, 14 col, 3072-3073. (Paris 1941)

(٧) راجع **تاريخ الزمان**، لابي الفرج جمال الدين ابن العبري، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦، ص٣١٣. يطلعنا ابن العبري على نواحٍ كثيرة من حياته. راجع **تاريخه الكنسي**، الجزء الثاني، ص ٤٣١-٤٨٦.

(٨) J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis II*, Rome, 1721, pp.254-255.

كان اسقفاً على حلب ذهب الى المغول ليحفظ المدينة من الدمار، ولكنه أُسر. ولما عاد الى مدينته كان المغول قد زرعوا الموت في صفوف المسيحيين والمسلمين على السواء[٩]. وسيكون له ان يحظى برضى ملوك المغول[١٠] لعلمه وكفاءته فيوظّف هذا الرضى من أجل الطائفة والمؤمنين، بل من اجل جميع الطالبين اليه[١١].

(٩) نقرأ في **تاريخ الزمان**، ص ٣١٦ ما يلي: "وبعدما احتل التتر المدينة (حلب) حينئذٍ فتحوا (أي السكان) ابواب القلعة وانحدروا. وأمر الملك فقُتلوا بأسرهم رجالاً ونساءً وبناتاً ورضعاناً و لم يفلت منهم الا رجل حداد ارمني".

(١٠) زار ابو الفرج هولاكو الملك التتري، فحظي بعطفه ونال منه ثلاث براءات: واحدة له، وواحدة للبطريرك، وثالثة لاسقف قيساريةقبادوقية (في تركيا) اليعقوبي.

(١١) توفي ابن العبري في ٣٠ تموز ١٢٨٦، واقيمت له جنازة فخمة شارك فيها الروم والأرمن فضلاً عن اليعاقبة. يقول البير ابونا في **ادب اللغة الآرامية**. ص ٤٩٧ ما يلي: "اسف لموته السريان والنساطرة والأرمن وحتى المسلمون أنفسهم وامر يهبالاها جميع مسيحيّي مراغة ان يمتنعوا عن العمل يوم الجنازة ويلبسوا الحداد على ركن النصرانية هذا". نشير هنا الى مراجع اخرى عن حياة ابن العبري
W.RIGHT,*A short History of Syriac Literature, Londres,1894,.256-281* وقد نقله الى العربية المطران بواس بهنام ونشره في مجلة **المشرق الموصلية**، ١ (١٩٤٦) ص٤٩٠–٤٩٥، ٥٤٢–٥٤٩، ٥٩٢–٥٩٧، ٦٣٦–، ٦٤٨، ٧٠١–٧٠٦، ٧٥٧–٧٦٣، ٨٢٦–٨٣٢؛ لويس شيخو، غريغوريوس ابو الفرج المعروف بابن العبري، **المشرق** (بيروت،١٨٩٨) ص٢٨٩–٢٩٥، ٣٦٥–٣٧٠، ٤١٣–٤١٨، ٤٤٩–٤٥٣، ٥٠٥–٥١٠، ٥٥٥–٥٦١، ٦٠٥–٦١٢.

R.DUVAL, *Anciennes littératures Chrétiennes, II, La littérature Syriaque*, Paris, 1907,pp.408-411; C.BROCKELMANN, in *Encyclopédie de l'islam*, 1° éd., 1913,p.674; E. HERMANN,*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique IV* (Paris 1932), col.792-794.

خير الدين الزركلي **في الأعلام** (القاهرة ١٩٥٥)، الطبعة الثانية، الجزء الخامس، ص٣٠٨–٣٠٩.
I.ORTIZ DE URBINA,*Patrologia Syriaca*, Rome, 1058,pp.207-209;J.B. SEGAL, in *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd.,p.828.

اغناطيوس زكا الأول، "ابن العبري" في **المجلة البطريركية**، ٢١ (دمشق ١٩٨٣) عدد ٢٥، ص ١٤–٢٦، عدد٢٦،ص ١٥–٣٩؛ بولس الفغالي، ابو الفرج ابن العبري في المئوية السابعة لوفاته، علاّمة العلماء وحافظ المدينة في الدمار في جريدة الأنوار البيروتية، ١٥ آذار ١٩٨٦؛ "غريغوريوس ابو الفرج ابن العبري"، في **المسرّة**، العددان ٧٣٣–٧٣٤ (كانون الثاني – شباط) ١٩٨٧، ص ٥١– ٧٢ (سترد في هذا الكتاب مع المقالات)؛ غريغوريوس صليبا شمعون، "العلامة ابن العبري **والفكر السرياني**". في **مجلة الفكر المسيحي**، ٢١ (الموصل) عدد ٢١٧ (آب، ايلول ١٢٨٦) ص ٢٧٣–٢٧٩.

عالم العصور

كان ابو الفرج ابن العبري أعظم علماء الكنيسة السريانية على مرّ عصورها. عاش في عصر عرف القلاقل السياسية المتعدّدة؛ هرب من أرض يحكمها العباسيون الى مدينة تحت سلطة الصليبيين؛ وأحسَّ بثقل وطأة التتر والمغول على بلاد الشام؛ وعاش في عصر عرف القلاقل داخل طائفته. تحزّب ابن العبري لديونيسيوس عنجور ضد خصمه ابن المعدني، فنقله ديونيسيوس الى حلب، ولكن حلب كانت موالية لابن المعدني. ثم حسّن غريغوريوس ابو الفرج علاقته بابن المعدني فقُبل في حلب. ولما رقي البطريك اغناطيوس الثالث إلى السدة البطريركية رقّي ابن العبري الى المفريانية.

ما يهمّنا أن نعرف من هذا الوضع هو أن ابن العبري لم يترك يوماً الدرس والمطالعة مع اهتمامه بأمر الكنائس والمؤمنين. قال عنه السمعاني: " ان ابن العبري منذ العشرين من عمره وحتى نهاية حياته لم يكف عن القراءة والكتابة". وهو اذ كان يزور الكنائس المتعدّدة، كان يذهب الى المكتبات ويطالع ما فيها من وثائق ويحادث العلماء ويجادلهم. وقد كتب عن نفسه في أحد اسفاره: "اذ كنت في بابل (أي بغداد) لتنظيم الامور الكنسية، واذ كنت أزور المؤمنين المقيمين بها، سنحت لي فرصة فتحدثت الى النحويّين البارعين وعزمت على تدوين مبادىء هذا العلم، أي علم الصرف والنحو". وفي الواقع دوّن "كتاب الأضواء او اللمع"(١٢) وهو نحو سرياني. ثم الغراماطيق (أي كتاب القواعد) بشكل ارجوزة منظومة، واخيراً "الشرار"(١٣) وهو كتاب صرف ونحو لم يُتمّه.

---

(١٢) في السريانية " كتوبو دصمحي". دوّنه ابن العبري آخذاً بمذهبي الغربيين والشرقيين وقسّمه اربعة ابواب: الاسم، الفعل، الحرف، المشترك. مخطوطات هذا الكتاب عديدة في دير الزعفران وفلورنسا ولندن واكسفورد والقدس وبوسطن... نشره مارتان وغيره في اوروبا، ونقلوه الى اللغات الحديثة.

J.P.P. MARTIN, *Œuvres grammaticales de Bar Hebraeus*, Paris-Louvain,1872. Vol.I. *Le livre des splendeurs* (Ktobo d-semhé) qui constitue le grande grammaire. Vol.II, *La petite grammaire* (Ktobo d-gramatigi) en vers de septs syllabes.

نشير إلى أن الجزء الثاني أي الغراماطيق يسمى المدخل الى معرفة النحو وهو ارجوزة منظومة بالوزن السباعي.

A.MOBERG,*Buch der Strahlen*, 2 Vol., Leipzig, 1907-1913; *La grande grammaire*, Lund, 1922.

(١٣) الشرار (في السريانية كتوبو دبليصوصيتو) كتاب في النحو بدأه ابن العبري وما أتمه. أشار اليه في آخر كتاب اللمع او الاضواء ولكنه قد ضاع.

كتب غريغوريوس ابو الفرج الكثير في العلوم ونكتفي بذكر بعض ما كتب: "كتب الصعود العقلي في شكل الرقيع والأرض"(١٤). شرح كتاب المجسطي(١٥) لبلطيموس القلوذي في علم النجوم وحركات الافلاك، "كتاب الزيج الكبير، أي معرفة حركات الكواكب لاستخلاص التقويم السنوي وتعيين الاعياد المنتقلة(١٦)، كتاب المفردات الطبية(١٧). منتخب كتاب جامع المفردات أي الادوية المفردة، كتاب منافع اعضاء الجسد(١٨).

رجل القانون

دوّن ابو الفرج كتاب الهدايات في الشرع الديني والمدني أو " نومو قانون" فتناول المواضيع القانونية في اربعة واربعين فصلاً و ٥٤١ صفحة. يتطرق ابن العبري في هذا الكتاب الى جميع انواع الدعاوى الكنسيّة والمدنيّة فيعود الى المجامع الكنسية، ويورد اقوال الآباء والمعلمين، ويعطينا تعليماً حول الكنيسة وتدبيرها والاسرار والأصوام والأعياد والوصايا والارث والبيع والشراء والسلف والرهن والتصرّف... هذا الكتاب الذي يُعدُّ دستور

(١٤) "كتاب الصعود العقلي في شكل الرقيع والارض" (كتوبو دسولوقو هونونو) وضعه ابن العبري سنة ١٢٧٩ إجابة الى طلب القس شمعون آل توما الشرقي، سارداً فيه العلوم الفلكية. هو قسمان في ثمانية ابواب. نشره ونقله الى الانكليزية ريشارد غوتصيل سنة ١٨٩٠ ونقل الى الفرنسية.
F.NAU, *Le livre de l'ascension de l'esprit sur la forme du ciel et de la terre*, Paris, 1899-1900.

(١٥) كتاب المجسطي لبلطيموس القلوذي في علم النجوم وحركات الافلاك. فرغ منه في مراغة سنة ١٢٧٣، ولكنه اليوم ضاع.

(١٦) كتاب الزيج الكبير أي معرفة حركات الكواكب لاستخلاص التقويم السنوي وتعيين الاعياد المنتقلة. لا يزال مخطوطاً بحسب الاب فييه، اما **اللؤلؤ المنثور** (ص ٥٣٠) فيعتبره مفقوداً.

(١٧) كتاب المفردات الطبية. انتخبه من ثلاثة مجلدات تسهيلاً لكشف الادوية وقال فيه: "جعلتُ غرضي من هذا اختصاري اقتصاري على صفات الادوية واختيارها المشهور فقط من اسمائها وقواها، دون ما يتخذ منها من الاشربة والادهان". هذا الكتاب هو تلخيص لكتاب ابي جعفر احمد بن محمد ابن خليد الغافقي الاندلسي المتوفي نحو ٥٦٠ هجرية. وُجدت منه نسخة في دار الكتب بالقاهرة وهناك طُبع.
M.MEYERHOF & G.P.SOBHY, *Muntahab al-Gafiqi fil-adwiya al-mufrada*, 2 vol, Le Caire,1932-1940, Egyptian University, Faculty of Medicine, publ. No 4, édition et traduction.

(١٨) هذا الكتاب مفقود.

الكنيسة السريانية، نُقل الى اللغة اللاتينية ونُشر في باريس[١٩]. ومع علم القانون يأتي علم الأخلاق والسلوك، وقد ترك لنا ابن العبري في هذا المجال اثرين جليلين هما: **الاثيقون والحمامة.**

فالاثيقون[٢٠] او علم الأخلاق لحسن السلوك في الدين والدنيا، هو كتاب يقع في اربع مقالات وعدة ابواب وفصول. بعد أن يميز ابن العبري بين العلم النظري والعلم العملي، يتطرّق في كتابه هذا الى العلم العمليّ، فيحدثنا في المقالة الأولى عن تنظيم الحركات التي تساهم في قمع الجسد وتهذيبه كالصلاة والسهر والأصوام والعزلة والحجّ إلى أورشليم، وفي المقالة الثانية عن اعمال الجسد كالأكل والشرب والاشغال اليدوية والصدقة... وفي المقالة الثالثة عن الأهواء المنحرفة وكيفية التخلّص منها. وفي المقالة الرابعة عن فضائل العلم والايمان والصبر... وكيفية اكتسابها.

أما كتاب **الحمامة**[٢١] الذي نشره الاب القرداحي اللبناني سنة ١٨٩٩، ونقله الاب

---

(١٩) كتاب الهدايات (كتوبو د هودويي). نشره في السريانية بول بادجان في باريس وليبزيغ سنة ١٨٩٨. ونشره ايضاً يوسف لويس السمعاني ونقله الى اللاتينية.

A.MAI, *Scriptorum Veterumnova collectio*, t.10, pars.2,pp 3-268, Rome, 1838

ونقله الى العربية دانيال بن الحطاب (+١٣٨٢) تحت عنوان والقوانين البيعية، ويوحنا بن غرير (نهاية القرن ١٦) واسماه **الهدايات**، وفيلوكسينس يوحنا الدولباني سنة ١٩٢٩ واسماه **الهدى** أو **الهدايات**. وكل هذه الترجمات لا تزال مخطوطة.

(٢٠) كتاب علم الأخلاق او **الاتيقون** (كتوبو ديتيقون). أتمّ ابن العبري تأليفه في مراغة في ١٥ تموز سنة ١٢٧٩ ونشره بول بادجان في باريس سنة ١٨٩٨؛ ونقله الى العربية داود الحمصي (توفي حوالي سنة ١٥٠٠) ويوحنا بن غرير (انتهى من عمله سنة ١٦٤٥). وهاتان الترجمتان لا تزالان مخطوطتين. ونقله ايضاً المطران بولس بهنام ونشره في مجلة **المشرق** الموصلية قبل ان ينشره على حدة سنة ١٩٦٧.

(٢١) كتاب **الحمامة** (كتوبود يونو). نشره جبرائيل القرداحي في رومة سنة ١٨٩٨، وبول بادجان في السنة نفسها في باريس، ويوحنا فيلوكسينس الدولباني في الزعفران سنة ١٩١٦ والمطران شيشاق في لوسير من اعمال هولندا سنة ١٩٨٣. نقله الى العربية يوحنا ابن غرير الزربابي بعنوان "الورقاء في طريقة الارتقاء"، ولم يزل مخطوطاً. ونقله الاب يوسف حبيقة ونشره في مجلة **المشرق** البيروتية، ٥٠ (١٩٥٦) ص ١٧-٦٦، ونقله ايضاً زكا عيواص ونشره مع النص السرياني في بغداد سنة ١٩٧٤ ثم في طرابلس (لبنان) سنة ١٩٨٣. نُقل الى الانكليزية:

A.J.WENSINK, *Bar Hebraeu's Book of the Dove*, Leyde, 1919

حبيقه الى العربية ونشره في مجلة **المشرق** البيروتية سنة ١٩٥٦. فهو يقسم ايضاً الى اربعة اقسام. القسم الأول: التمارين الجسدية الواجب القيام بها في الدير. الثاني: العمل الروحي في الصومعة أي مكان سكن الناسك. الثالث: في الراحة الروحية التي تغمر النساك. أما لماذا أعطى الكاتب لهذا المؤلف عنوان "الحمامة"؟ فلأنه تذكّر الحمامة التي ارسلها نوح بعد الطوفان فعادت تحمل اليه غصناً من الزيتون هو علامة للسلام الداخلي الذي يبحث عنه الانسان (او النفس البشرية).

ابن العبري اللاهوتي

نتوقف في هذا المجال ايضاً على كتابين هامين **مخزن الاسرار ومنارة الأقداس**.

مخزن الأسرار(٢٢) مجلّد ضخم كُتب في السريانية و لم يزل مخطوطاً و لم يُطبع بعد. شرح فيه الكاتب أسفار العهد القديم والجديد على مستوى اللغة والألفاظ والرموز. قابل الترجمة السريانية البسيطة باليونانية السبعينية وهكسبلة اوريجانس والترجمة السريانية الحرقلية والقبطية والارمنية. فجاء كتابه موسوعة قال فيها مارتان سبرنكلن الاميركي: "ان ابن العبري أكبر كاتب في تاريخ الادب السرياني بأجمعه فضلاً عن كونه أعلم رجال عمره، وقد سخّر لكتاب الله العزيز علمه بأسره في **مخزن الاسرار**؛ وكل من اللاهوتيّ والمؤرخ والباحث في علم الانسان وفي النفس، يجد ذخراً لابحاثه في هذا المصنف". تناول ابن العبري الأسفار المقدسة كلّها واستقى في شروحاته من كتب اوريجانس وافرام واثناسيوس الاسكندري، وغريغوريوس النازيانزي وغريغوريوس النيصي وفيلوكسينس المنبجي ويعقوب الرهاوي وغيرهم.

(٢٢) مخزن الأسرار (كتوبو داوصر روزي). انتهى ابن العبري من تدوينه سنة ١٢٧٨. وهو اليوم لا يزال مخطوطاً. نشر منه القسم الأول.

M.SPRENCLING & GRAHAM, *Bar Hebrei Scholia on the Old Testament (Genesis-Samuel II)*, Chicago, 1931

نقله الى العربية دانيال الامدي احد رهبان دير الزعفران سنة ١٢٨٦ فجعل عنوانه تارة كنز الاسرار وطوراً مخزن الاسرار. ولكن النقل العربي ما زال هو ايضاً مخطوطاً.

أما **منارة الأقداس**[٢٣] فكتاب في اللاهوت النظري وهو عرض شامل لما تعتقد به

(٢٣) منارة الاقداس (كتوبود منورات قودشي) مجلّد ضخم يقع في ٥٠٠ صفحة من القطع الكبير. ذكره يوسف السمعاني في حديثه عن المكتبة الشرقية الفاتيكانية، الجزء الثاني (رومة ١٧٢١) ص ٢٨٤–٢٨٧، ووصل الينا في مخطوطات توزّعت في الفاتيكان (عدد ١٦٨ يعود الى القرن ١٤، وهو أفضل المخطوطات)، وبرلين (رقم ١٩٠، دوّنته يدان مختلفتان واحدة سنة ١٤٣٠، واخرى سنة ١٦٩٣)، وفلورنسا (سنة ١٣٨٧)، وكمبريدج (القرن ١٥)، وباريس (رقم ٢١٠ يعود الى سنة ١٤٠٤) ودير القديس مرقس باورشليم القدس (سنة ١٥٩٠)، وفي مطرانية السريان الارثوذكس ببيروت (القرن ١٤)، وفي الحسكة (سنة ١٤٠٥).

I. Du savoir, J,BAKOS,t.XXII,fasc.110, (1930), pp. 489-628
II. De la nature de l'univers, J.BAKOS,t.XXIV, Fasc .118 (1933),PP.295-439
III. De la Trinité, F.GRAFFIN,t.XXVII,fasc.133(1957),pp.451-626
IV. De l'incarnation, J.KHOURY, t.XXXI, fasc.148 (1964),pp.1-268
V. Des anges, A.TORBEY, t.XXX,fasc.146,(1962),pp.605-720
VI. Du sacerdoce,(P.R. KOHLHAAS, "Jakobitishe Sakramententheologie im 13 Jahrhundert, der Liturgiekommentar des Gregorios Barhebraeus", dans " Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen", Hft. 36, Munster 1959).
VII. Des démons, M.ALBERT, t.XXX, fasc. 144, (1962),pp.475-540
VIII. De l'âme raisonnable, (J. BAKOS," Psychologie de G.A. Barhebraeus d'après l'ouvrage le Candérable des Sanctuaires", Leyde,1948)
IX. Du libre arbitre, Paul Hubert POIRIER, t.XIII,fasc.194 (1985) p.165-317
X. De la Résurrection, E. ZIGMUND,t.XXXV fasc.164, (1969) pp.217-280
XI. Du Jugement Dernier, Nicolas SED, t.XLI,fasc.188(1983), pp.261-384
XII. Du paradis, Nicolas SED, t.XL,fasc. 184,(1981), pp.367-518. (suivi du traité X des " Rayons").

نقله الى العربية الشماس سرجين ابن الاسقف يوحنا بن عزيز الدمشقي وتوزّعت نسخاته على المكتبة الوطنية بباريس (سنة ١٦٥٦)، والمكتبة البودلية في اوكسفورد (سنة ١٦٥٦) ومكتبات لندن وكمبريدج بانكلترا، والشرفة والشرقية في لبنان. ونقله أيضاً دانيال ابن الحطاب سنة ١٣٨٢، ولكن اغناطيوس برصوم يعارض هذا القول فيقول في الحاشية٢، ص ٥١٦ من **اللؤلؤ المنثور** ما يلي: لم ينقله دانيال ابن الحطاب كما وهم الراهب شيخو. ونورد هنا بعض الدراسات عن منارة الأقداس. انطوان طربيه، "الملائكة، مقابلة بين مار توما وابن العبري"، في **المشرق** ٤٩ (١٩٥٥) ص ٧٢٤–٧٣٥.

A.TORBEY, "Les preuves de l'existence des anges d'après le traité de Barhebreus sur les anges (Candélabre V)", dans *Oriens Christianus*,39 (1955) pp.119-134
H.KOFFKLER,Die Lehre des Barhebraeus von der Auferstehung der Leiber, *Orientalia Christiana*, vol.28, no 81, Rome, 1932
G.FURLANI," La demonologia di Barhebreo", dans *Rivista degli Studi orientali* 16 (1936), pp.375-387

الكنيسة السريانية. كُتب في السريانية وطُبع في أوروبا. نُقل الى الفرنسية، أما ترجمته العربية فمتفاوتة بين الجودة والرداءة. انطلق فيه ابن العبري من الوجهتين الايجابية (ما يمكن ان نقوله عن الله عز وجل) والسلبية (ما لا نستطيع ان نقوله)، فاستند الى براهين عقلية أخذها من الكتاب المقدس والآباء القدّيسين، ورجع الى كتب فلاسفة اليونان كارسطو وجالينس وغيرهما. فالقى ضوءاً على الحقائق المسيحية وضحد اصحاب الحجج المغلوطة. جاء الكتاب في اثني عشر ركناً او باباً تأسست عليها الكنيسة هي: العلم، طبيعة العالم، اللاهوت (أي الثالوث)، التجسد، الملائكة، الكهنوت، الشياطين، النفس البشرية، الحرية، القيامة، الدينونة العامة، فردوس عدن.

هذا الكتاب الطويل سيوجزه ابن العبري في كتاب قصير هو "كتاب الأشعة"(٢٤) وأبوابه عشرة: الخليقة التي ابدعها الله في ستة ايام، العلم اللاهوتي، تجسد الله الكلمة والملائكة والأرواح الشريرة، النفس، الكهنوت أي الرسامات الكهنوتية، العماد والميرون والقداس، السلطة الذاتية والاجل، نهاية العالمين الصغير والكبير وبداية العالم الجديد، الفردوس. ورجع ابن العبري الى ملافنة الكنيسة الذين كتبوا في اليونانية او في السريانية، أمثال اثناسيوس وباسيليوس وافرام وسويريوس وتيودور وغيرهم.

ابن العبري الفيلسوف

ولكن كيف يكون الواحد لاهوتياً إن لم يكن فيلسوفاً؟ وكتب أبو الفرج في الفلسفة، فبان طول باعه، وقابله الغربيون بالبرتس الكبير، معلم توما الاكويني لسعة اطلاعه. فما الذي كتبه في هذا المجال؟

" **زبدة الحكمة**"(٢٥) أعظم ما دوّنه قلمُه في الفلسفة. كُتب في السريانية وظل مخطوطاً الاّ

(٢٤) **كتاب الأشعة** (كتوبو دزلجا) نشره يان باخوش ونقله الى الفرنسية في ليدن. ونُقل الى العربية وما زال النقل مخطوطاً. ونشير أخيراً الى نشيد للثالوث الأقدس. ألّفه ابن العبري وما زال مخطوطاً.

(٢٥) كتاب **زبدة الحكمة** (حاوت حكمتو) لا يزال مخطوطاً. للمجلّد الاول نسختان قديمتان. الاولى في فلورنسا (عدد ١٨٦ تعود الى سنة ١٣٤٠ وقد خطها القس الراهب نجم)، والثانية في اوكسفورد (هونت ١ تعود الى سنة ١٤٩٨ وقد خطها القس يوسف الكرجي)؛ واربع نسخ حديثة في زمن المؤلف وقد نقلت في اواخر سنة ١٢٨٥ واوائل سنة ١٢٨٦ وهي موجودة في الخزانة البطريركية للسريان الارثوذكس، والثانية موجودة في خزانة آمد الكلدانية. وهناك نسختان حديثتان، واحدة في الخزانة البطريركية، وأخرى في برمنغام.

قسم منه نُشر في لندن سنة ١٨٨٧ ، فجاء في مجلّدين ضخمين يقعان في ٩٥١ صفحة. المجلد الاول يتطرق الى العلم المنطقي، وفيه تسعة كتب: ايساغوجي، المقولات العشر، العبارة، تحليل القياس. البرهان، الجدل، المغالطة او الحكمة المموهة، الخطابة، الشعر. ونقرأ في خاتمة الأول المكون من ٣٦٥ صفحة:

"هذا كل ما وقفنا عليه من تعليم استاذنا الفيلسوف الكبير ارسطو في كتاب الشعر ويخال لي ان جزءاً غير يسير فضل منه. إمّا أنه لم ينقل من اليونانية إلى السريانية العربية، أو نُقل و لم يصل الينا. واذا شاء الله وكان في الاجل "فسحة فاننا ننوي وضع كتاب كاف في هذا الفن نستقصي فيه من الاقيسة ما وافق هذه اللغة وحسن فيها وقعه وتتفق الفاظه وتجمل معانيه التي تصادف قابلية طبيعية للتخيل، كاجتماع الاضداد والمجانسة والاستعادة والمضادة والمتابعة والمقايسة والمساواة والدلالة والتحقيق وغير ذلك "(٢٦)

ويتطرق المجلّد الثاني الى الطبيعيات وهو جزءان. في الجزء الأول، ثمانية كتب هي: كتاب السماع الطبيعي او سماع الكيان، كتاب السماء (أي اركان العالم والعناصر الأربعة)، كتاب الكون والفساد، كتاب المعادن، كتاب الآثار العلوية (حالة الطقس وغيره)، كتاب النبات، كتاب الحيوان، كتاب النفس. وفي الجزء الثاني خمسة كتب هي: الفلسفة، العلم الالهي، علم الأخلاق، تدبير الذات والمنزل، سياسة المدن.

" **تجارة الفوائد** "(٢٧): وكما اوجز ابو الفرج **منارة الاقداس** كذلك فعل في **زبدة الحكمة**، فأوجزه في **تجارة الفوائد** في المنطق والفلسفة، فجاء ما كتبه مجلداً وسطاً فيه ثلاثة ابواب هي علم المنطق والطبيعيات واللاهوت.

ولغريغوريوس ابي الفرج كتب اخرى في الفلسفة نورد اسماءها: **حديث الحكمة**(٢٨)

---

٢٦) راجع **اللؤلؤ المنثور**، ص ٥١٧.

(٢٧) كتاب **تجارة الفوائد** في المنطق والفلسفة (تجرت تجروتو) لا يزال مخطوطاً. وقد نقل الى العربية وما زال النقل ايضاً مخطوطاً.

(٢٨) كتاب **حديث الحكمة** (كتوبو سوود سوفيا) يتضمن اربعة ابواب: المنطق، الفيزياء، الربوبية، الاخلاق. نشره جانسنس نسمع ترجمة فرنسية. H.F. JANSENS, L'entretien de la sagesse, traduction française et commentaire, Liège-Paris, 1937.
نُشرت منه مقاطع في مجلة المعهد الطبي العربي بدمشق. ونشره سنة ١٩٤٠ البطريرك اغناطيوس برصوم عن ترجمة عربية عُملت بعد زمن المؤلف بمدة يسيرة وجاءت نسختها من سنة ١٦٠٨.

وهو كتاب صغير في المنطق والفلسفة، **الاحداق**[٢٩] وهو كتيّب في المنطق والفلسفة لا يتجاوز الاربعين صفحة، ورسالتان في النفس البشرية دبّجهما ابن العبري في العربية، ونشر الأولى الاب لويس شيخو، والثانية الاب بولس سباط[٣٠].

كما عاد ابو الفرج الى المعلمين الكنسيين فدبّج كتبه في اللاهوت، وكما سيعود الى يعقوب الرهاوي وميخائيل الكبير المعروف بميخائيل السرياني ليكتب التاريخ، هكذا استقى من ارسطو فكاد ينقله مستعيناً بشروح الفلاسفة العرب ولا سيما ابن سينا.

ابن العبري المؤرخ

أهم ما وضعه ابن العبري في حياته هو تاريخه الشامل منذ الخليقة حتى عهده، أي منذ آدم الى سنة ١٢٨٥. ويقسم هذا التاريخ الى قسمين كبيرين. **التاريخ السرياني او تاريخ الزمان**

(٢٩) **الاحداق** (كتوبو دبوبتو) كتيّب ألّفه ابن العبري بعد سنة ١٢٧٥

K.STEYER, *Buch der Pupillen*, Leipzig, 1908; H.F.HANSENS, "Bar Hebraeus's Book of the Pupils of the Eye", texte syriaque, traduction anglaise de la préface et des sections 1-3 dans *the American Journal of Semitic Languages and Literatures,* vol.47 (1930-1936), pp.26-49,94-134; vol.48,pp.209-264;vol.52,pp.1-12.

(٣٠) الأب لويس شيخو، "مقالة مختصرة في النفس البشرية" لابن العبري، **المشرق** (١٨٩٨) ص٧٤٥–٧٤٩، ٨٢٨–٨٣٣، ٩٣٤–٩٣٨، ١٠٨٤، ١٠٨٧–١١١٣، ١١٢٠؛ بولس سباط، مختصر في علم النفس الانسانية، مصر، ١٩٢٨، ونشر هذا المختصر عن نسخة نفيسة البطريرك اغناطيوس برصوم في **المجلة البطريركية**، ٥ (١٩٣٨)ص ٧٩–٩٧، ١١٣–١٣٧، ١٦٩–١٩٢، ٢٢٥–٢٤٣، ثم على حدة في حمص سنة ١٩٣٨. ونُشير هنا الى دراسات بولس بهنام: "فلسفة ابن العبري، درس وتحليل"، في **النشرة السريانية**، ١ (١٩٤٤) ص ٩٤–٩٨، ١٢٧–١٣٠؛ "كيف كان يفكّر ابن العبري". في **المشرق**، الموصلية ١ (١٩٤٦) ص ٧٥–٧٨، ١٢٢–١٢٥؛ "الفلسفة السريانية: نظرية المعرفة عند... ابن العبري"، في **المشرق**، الموصلية ١ (١٩٤٦–١٩٤٧) ص ٤٨١–٤٨٦، ٥٣٢–٥٣٧، ٥٨١–٥٨٦، ٦٢٨، ٦٣٢–٦٨١، ٦٨٥؛ "بساطة النفس عند ابن العبري"، في **المشرق**، الموصلية ١ (١٩٤٧) ص ٨٨٧–٨٩٠؛ "النفس البشرية: قوى النفس، درس وتحليل"، في **المشرق**، الموصلية ١ ١٩٤٧) ص ٩٧٣–٩٨٦.

والتاريخ الكنسي. ونبدأ بالحديث عن التاريخ الكنسي.يقع التاريخ الكنسي[٣١] في الجزء الأول. ذكر أحبار العهد القديم منذ هارون، وواصل الحديث عن سلسلة بطاركة انطاكيا السريان منذ سويريوس الانطاكي، فاكمل ما جاء في تاريخ ميخائيل السرياني. في القسم الثاني يتطرق الى الكنيسة السريانية الشرقية منذ بدء النسطورية فيورد أسماء بطاركتها. لا شك في ان هذا الكتاب مصدر مهم لمعرفة تاريخ الكنيسة الشرقية، ولكن الكاتب اكتفى بذكر الخصومات والمنازعات و لم يركز على حياة الكنيسة وازدهارها في ذلك العصر. اكمل ابو الفرج ما كتبه ميخائيل الكبير وجاء اخوه المفريان برصوم الصفي فوصل بالكتاب الى سنة ١٢٨٨. وجاء كاتب آخر يبدو انه القس ادي السبيريني فواصله الى سنة ١٤٩٦.

والتاريخ السرياني او **تاريخ الزمان**[٣٢] نقله الى العربية القس اسحق ارملة، ونشرته مجلة المشرق البيروتية. وهو يتطرق الى التاريخ السياسي والمدني في الشرق. استفاد ابن العبري من الوثائق السريانية والعربية والفارسية، فقسم تاريخه احدى عشرة حقبة خصّصها للآباء (من آدم الى يشوع) والقضاة (من يشوع الى شاول) والملوك العبرانيين. ثم تحدّث عن الملوك الكلدانيين (بختنصر الى بلشاصر) والملوك الماداين (داريوس الماداي) وملوك الفرس (من كورش الى داريوس بن ارشم) وملوك اليونان الوثنيين (من الاسكندر الى كليوباتره)

(٣١) نشير الى ان القرونيقون السرياني (مكتبنوت زبني) يقسم قسمين (كنسي ومدني) وقد نُشر الكنسي ونُقل الى اللاتينية J.B. ABBELOOS & Th.LAMY, Chronicon Ecclesiasticon, vol., Paris- Louvain, 1872-1877. وقد لخّصه القس اسحق ارملة، في **المشرق** البيروتية، ٢١(١٩٢٣) ص ٤٩٤-٥٠٧، ٥٨٩-٥٩٩، ٦٦٠-٦٧١ بعنوان "في البطريركية الانطاكية". وتحدث عن جثالقة المشرق ومفارنة السريان"، **المشرق** البيروتية، ٢٢(١٩٢٤) ص١٨٢-١٩٢، ٢٧٢-٢٨١، ٣٦٤-٣٧٢، ٤١٧-٤٢٧، ٥١٩-٥٢٧، ٦٠٤-٦١٤. وقد نشر جرجس القس يوسف مقتطفات: "المثل الاعلى على التواضع"، **المشرق**، الموصلية (١٩٤٦) ص ٢٣٠-٢٣٢؛ "مار ميخائيل الكبير البطريرك الانطاكي"، **المشرق**، الموصلية (١٩٤٦) ص ٢٧٤-٢٧٨، ٣١٨-٣٢١.

(٣٢) نقل القس اسحق ارملة بعضاً من تاريخ الزمان ونشره اولاً في مجلة **المشرق** البيروتية، ٤٣(١٩٤٩) ص ٤٦٣-٥٠٢؛٤٥، (١٩٥١) ص ٢٥-٧٠، ١٨١-١٩٩، ٣٥١-٣٦٤، ٥١٧-٥٣٢، ١٤٦،(١٩٥٢) ص ٧-٢٨، ٣٨٥-٤٠٠، ٥١٤-٥٥٤، ٤٧، (١٩٥٣) ص ٣-٢٥، ٤٢٣-٤٧٠؛ ٤٨، (١٩٥٤) ص ٤١٨-٤٥٧؛ ٤٩، (١٩٥٥) ص ٧٣٦-٧٤٩؛٥٠. (١٩٥٦) ص ٣-١٦؛١٢٩-١٥٢، ٢٥٧-٢٧٤، ٣٨٦-٤١٤، وقد أُعيد نشر الحقبة العاشرة والحادية عشرة عن دار **المشرق** في بيروت سنة ١٩٨٦ مع مقدمة للأب جان موريس فييه.

والاباطرة الرومان (من انطونيوس الى يوستينس الثاني) والملوك البزنطيين المسيحيين (من يوستينس الثاني الى هرقل) وملوك العرب واخيراً الى ملوك الهونيين.

ونزل ابن العبري عند رغبة بعض علماء مراغة المسلمين فنقل تاريخ الزمان (او التاريخ السرياني) الى العربية بتصرف قبيل وفاته وانجزه في مدة شهر(٣٣). حافظ على تقسيم الاحقاب الى احدى عشرة، كما جاء في المصنّف السرياني الاصلي، التي اوردناها. هذا المصنف المهم نقل الى اللاتينية في القرن السابع عشر(٣٤) والى الالمانية في القرن الثامن عشر(٣٥). طبعه الاب انطوان صالحاني اليسوعي سنة ١٨٩٠، واعادت المطبعة الكاثوليكية طباعته سنة ١٩٥٨.

خاتمة

هذا هو غريغوريوس ابو الفرج ابن العبري، العالم الذي جمع علم السريان والعرب وقدّمه لأهل زمانه. هو اللغوي والطبيب، هو الفيلسوف واللاهوتي، هو رجل التاريخ والقانون. كتب في كل فن ومطلب، فترك لنا صرحاً من العلم نعود اليه اليوم فنعرف من ذلك الذي سمّته العصور اللاحقة تاج الأمة وامام الائمة واعجوبة من اجلّ أعاجيب الدهر. تحدّثت عنه طويلاً وما استنفدته. عسى المقالات اللاحقة تساعدنا على الغوص في هذا البحر العميق الذي كان كوكباً في عالم السريان في القرن الثالث عشر المسيحي.

الخوري بولس الفغالي

(٣٣) عنوانه **تاريخ مختصر الدول**، للعلاّمة غريغوريوس الملطي المعروف بابن العبري، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٨٥ (طبعة ثانية)

(٣٤) E.POLOCHE, *Historia compendiosa dynastarium*, Oxford, 1636

(٣٥) M.G.LORENZ BAUER, *Des Gregorius Abulfaradch Kunze Geschichte der Dynastyen*, 2 vol., Leipzig, 1783-1785.

الشعر عند ابن العبري

كلمة عامة

الشعر السرياني غذاء الروح، وأنشودة الخلود، وقّعها الروح القدس بقيثارته الأزلية على قلوب جمهرة مختارة من رجالات التاريخ والفكر، فجاءت ميامرُ الآباء وقصائدهم، خرائد حساناً، طوّقت عنق البشرية، وزيّنتها بهذه الدرر التي نحنّ إليها، بل تتوق الآداب العالمية لما اكتنزته بين سطورها وحفظته في مجلّدات آبائها وتآليفها من المعاني السامية التي كانت نتاج أفكارملائكة، لبسوا هذا الجسد.

ومن هنا كان الشعر السرياني لحناً أزلياً يرنّ صداه في أعمق أعماق النفوس، وتلهج به الجماهير التي لا تُحصى على امتداد التاريخ بما حفظته ودوّنته وسجلته إرثاً أبدياً، ملكاً للعقل البشري عامة، لينعكس هذا الفكر على محبّي المعرفة والعبقرية؛ فسارت قوافل هؤلاء جيلاً تلو آخر، تحمل من بيادر هذا العطاء ما لم يخطر على بال أحد. فالتحمت السماء بالأرض، بل صارت الأرض سماءً ثانية بالغناء الروحي والموسيقى الخالدة التي استمرت أنامل الروح القدس تعزفها على هذه القيثارة الكثيرة الأوتار، المتعدّدة الأوقاع، العجيبة في كل ما تمثّل.

والشعر سليقة وقريحة، وبالتالي إلهام وعبقرية. وكم تسمو هذه الميّزات وتعلو إذا انصرف الشعر الى الروح، واستقى أفاويق الحياة المثلى، النابعة من خشبة الفداء المرتفعة على قمة الجلجلة، ومنها استقى المؤمنون خلاصهم، وبالتالي جال الشعراء وصالوا وأعطوا البشريةَ، أعظم ما يمكن أن تُعطى، ونعمت بهذه العطاءات لتصير لحمة حياة المؤمنين وسداها في آن معاً.

والشعر السرياني بجمالاته هذه وخصائصه النادرة، هو شعر روحي منبثق من أدب ديني. فإذا تحدّثتَ عن الإيمان والعقيدة والدين والروح، فلا مجال لك إلاّ لتعود إلى السريان، وتقرأ شعرهم وتطلّع على أدبهم لتزداد معرفة وتتعمّق أكثر فأكثر، حتى تستخلص العبارات الروحية والاصطلاحات اللاهوتية والانغام والموسيقى الكنسية العذبة، التي بها قدّموا كتاب الله الى العالم شعراً مغنّى وأدباً منظوماً، وفاقوا بذلك سائر أمم الأرض. فالشعر السرياني روح وفكر وبالتالي حياة.

هذا كان في العصور الأولى لظهور النصرانية وانتشارها الأمثل، في أصقاع المسكونة، وبصورة خاصة في بلاد السريان. بيد أن التطوّر شمل هذا الباب من الأدب والحياة، ليتفاعل الشاعر السرياني بمجتمعه وواقعه ويغوص في أعماق يمّه، ليصطاد جوهرة ثمينة، بل درّاً يتيماً يراه حيث يعسر على غيره أن يفوز لما يقرب منه او يدانيه.

وهكذا غدت أبواب الشعر لدينا متنوّعة متعدّدة جميلة في معظمها، و لم تخل إلاّ نادراً من نفحات الروح، فصار الدين ملازماً بل توأماً لفكر الآباء والشعراء، وكما تعلمون ومعظمهم اكليريكيون وأبناء كنيسة.

وتمرّ العصور ويتمخّض عن كل منها شعراء ملهمون، نادتهم ربّة الشعر، فانقادوا إليها واستجابوا الى رغبتها ودعوتها، وصوّروا انطباعاتهم وخلجاتهم وما يجول في لبّهم وقلبهم وعقلهم من أفكار وآراء وتطلّعات. فتدفّق من أقلامهم شعر غزير، لأن سليقتهم كانت تملي عليهم هذا النمط، فيقدّمونه شراباً سلسبيلاً، وغذاء طيباً لمن اتصل بهم أو سمع أخبارهم، وبالتالي قرأ لهم وعنهم.

ابواب الشعر السرياني

وكنظرة سريعة، تُعتبر القرون الرابع والخامس والسادس والسابع، العصور الذهبية المميزة للأدب السرياني، لبروز أئمّة الشعر وأرباب الفكر، أمثال مار أفرام السرياني (+ ٣٧٣ م) ومار اسحق الانطاكي (٤٦٠)، ومار يعقوب السروجي (٥٢١)، ومار فيلكسينوس المنبجي (٥٢٣)، ومار يوحنا الأفسسي (٥٨٧)، وساويرا سابوخت (٦٦٧)، ومار يعقوب الرهاوي (٧٠٨) وغيرهم. هؤلاء وأمثالهم، عمّقوا الأسس وثبّتوها للأدب

السرياني، وبالتالي للشعر السرياني. فحمل الوزن السباعي مثلاً اسم افرام، وأخذنا نسمّيه الوزن الافرامي، لاسترساله في إفاضة قصائده وسكبها بهذا الوزن. وسمّينا الوزن الاثني عشر الوزن السروجي، لوفرة ما كتب السروجي بهذا الوزن. ونظّم كلَّ ذلك بأسلوبه العلمي، وقدّمه لقمة طيبة للأجيال مار يعقوب الرهاوي، فأطلقنا بحق اسم العصر الذهبي للأدب السرياني على هذه الفترة.

واستمرّ الشعر هو المهيمن على معظم جوانب إنتاجنا الأدبي في القرون التالية أيضاً بغزارة ونوعية حتى القرن الثالث عشر، حيث بلغت السريانية مجداً أمثل بعلماء هذا العصر، يزيّنهم ويتقدمهم علاّمتنا ابن العبري، دائرة معارف القرن الثالث عشر، كما يسمّيه المستشرقون.

وكان للشعر في قلبه نصيب يفوق أحياناً كثيراً من كتاباته، ويصنّف في هذا المجال في الطبقة الأولى بين شعراء السريانية بدون منازع.

ابن العبري الشاعر

والآن نبدأ بحديثنا موضوع هذه المحاضرة "الشعر عند ابن العبري" او بعبارة أخرى: ابن العبري الشاعر، الذي يصفه المثلّث الرحمات مار غريغوريوس بولس بهنام، مطران بغداد والبصرة، المتوفي عام ١٩٦٩، بقوله: "ابن العبري شاعر فلاسفة السريان وفيلسوف شعرائهم". فلم يكتب الشعر للشعر فحسب، بل كانت تشدّه إليه عواطف جيّاشة ومواقف ثابتة وأفكار عجيبة وآراء متصلّبة احياناً، وانطباعات عميقة وتحليلات غريبة وعجيلة، وصفات تعزّزها الرسالة التي يحملها كراهب وأسقف ومفريان، يرعى النفوس ويتحمّل المسؤوليات ويسير غير مكترث ولا مبال لما قد ينعكس على شعره من نقد وانتقاد، من مدح واعتراض، ومن تقدير ولا مبالاة.

فتناول ابن العبري ابواب الشعر التقليدية مثل سائر شعراء السريانية، وسار في ركابهم، وكرجل كبير تزيّنه مختلف علوم عصره، كان لا بدّ له من ارتياد سبل جديدة ومبتكرة وطَرْق ابواب ومواضيع غريبة في نوعها، ميّزته عن سواه وجعلت له اسماً جديداً بين الشعراء. فأبواب الشعر عندنا حتى عصر ابن العبري، كانت تدور حول الصلاة والابتهالات

والارشادات والمحبة والمديح والوصف والعقائد، وتفسير الكتاب الإلهي او الرثاء أحياناً، وتأنيب النفس الخاطئة والخطاة والقصص من خلال عرض سير رجالات الله، وآباء الكنيسة القديسين. فابن العبري كتب بهذه المواضيع قصائد الاخوانيات والعواطف البشرية، بشكل يدعو الى الاهتمام. وكذلك بالغ في الرثاء، باطراء الألقاب والصفات الحسنة التي يتصوّرها قي من يرثيه، وكتب في الفلك قصائد مستملحة، وفي مجال الطبيعة ما يأخذ بمجامع القلوب، وكتب في الهجاء ما لم يسبقه إليه أحد.

وليته لم يكتب بعض هذا الهجاء، احتراماً لمركزه الديني والعلمي الكبير. وكذلك قلّد العرب في البكاء على الأطلال، وترجم لبعض شعرائهم، واستخلص أفكاراً لآخرين، فوضعها بلغة سريانية تتهدّل الفصاحة والبلاغة بين سطورها، وكذلك وصف اشياء في الطبيعة لم ترد في كتابات الذين سبقوه، كوصفه للمروحة وللشمعة.

وكذلك كتب ألغازاً واحجيات بأبيات من الشعر المتين.

هذه جميعها وسواها كثير، أضفت على أدب ابن العبري وشعره رونقاً وسحراً وفرادة هي له وله وحده.

مختارات من شعره

ولكي نغوص مع ابن العبري في بحره الخضمّ، وننتقي هذه الدرر النفسية، لا بدّ من تقديم بعض النماذج من هذا الانتاج الرائد. فلنسمعه وهو يكتب في الاخوانيات:

" أن يملأ الإنسان معدته من الخرنوب وهو الى جوار حبيبه، ان ذلك لأشهى من الأطايب وأهنأ. وان يعيش الحبيب في الغار مع حبيبه، لهو خير من العيش بعيداً عنه في القصور، لأن خرم الابرة مع الحبيب، هو أكثر اتساعاً من الوديان".

ثم يقول:

" ان يعيش المرء في القبر بجيرة الميت، خير له من أن يكون حيّاً بدون صديق، فمن فقد حبيبه لا رجاء له، فالأفضل له من عشرة الناس ان يلتزم الفقر".

ليقول: "ألا افرح مع جموع الصحابة ولا تكن معتزلاً، واذا استطعت اختيار الأحبّة

فلماذا تعيش منفرداً؟ وحيث انه لا مجال للرشوة في ابعاد أجل الانسان، فلا يخجل في ان يبعد الحبيب عن احبّائه، لهذا التزم الاخ والحبيب وانت الرابح".

وانشد في النصح والارشاد، قصيدة رائعة كتبها بأحرف من فضة، على وعاء نحاس، وكان يغتسل به كل يوم: " يا من تغسل يدي جسدك بالماء كل يوم، لم لا تنظّف ادران نفسك المفعمة عيوباً". لينتقل مخاطباً نفسه: "غريغوريوس، هوذا العريس مقبل فلا تنم، لئلا يغلق الباب في وجهك، فانهض للقائه مسرعاً. ولئلا يتأخر كثيراً او قليلاً، طهّر نفسك بالصوم والصلاة مهيّئاً زيت قنديل فكرك واهرع للقائه".

وأنشد قصيدة في جمال الطبيعة دعاها "نيسان" سبحان من كوّنه:

" وأطلّ نيسان وفرّج عن المكروبين، إذ دثّر السهل والجبل بالمجد من زهوره وورووده. دعا في عرس الورد، براعم الأشجار لكي يهيّء نيسان الطريق للختن الخارج من خدره.

" هوذا براعم البرية تزيّنت مثل العرائس لأنها تحرّرت من وطأة الشتاء، ونالت رجاءً في الحياة جديداً. أما العندليب ذو الصوت الشجيّ، فانطلق لسانه ليغرّد مطمئناً ما دام النرجس والآس يناغيان الورد على عرش الطبيعة".

وكان ابن العبري شغوفاً بعلم الأفلاك والمجرات، وقد ترك قلمه آثاراً علمية رائعة في هذا العلم. وحيث ان ربة الشعر كانت تدغدغ عقله وقلبه معاً، لهذا لم يتأخر من أن يصف الأفلاك. ويشخّص صفاتها بأبيات عذبة من الشعر الحلال. فاسمعه يصف كوكب زحل بقوله: "كرونس، أي زحل، كوكب الأراضي والفلاّحين والأنهار، هو علامة العبيد والمتسوّلين والعاملين التعساء غير المفلحين والخادعين والحاقدين والنمّامين. يستديم مكوثه في السجون ويحمّل صاحبه آلاماً مريرة".

ويقول في المشتري (زوس): "نور القضاة الصالحين والعادلين، ومانح الرتب السامية للمستقيمين الطاهرين، مصلح الأمور وباسط الأنغام بسخاء".

وهكذا دواليك عن المريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر، وعن النجم المذنب.

وكتب في النفس البشريّة قصائد عصماء. أما الهجاء، فهو لديه عجيب غريب. تراه أحياناً يهجو شخصاً، فيغمز من قناته بما لا يستوعبه السامع والقارىء لأول وهلة. وبعد ذلك عند التعمّق، يستنتج القارىء المقصد الذي يرمي إليه شاعرنا.

من ذلك قال يهجو رئيس دير فظّ الطباع، صعب المراس، خشن التصرّف:

"في غفلة من الزمان، نال رئيس ديرنا رتبته السامية، لذلك تراه فظاً بشتمه وافترائه على الرهبان. من كبريائه لست مخطئاً ان جزمت انه ليس من الأرض، بل يقبع ما بين الحمل والجوزاء".

وفي مكان آخر، يذمّ جاهلاً بلغ رتبة لا يستحقها، بقوله: "هل دوران الأفلاك أحبّ هذا الجاهل بهذا المقدار، لكي يهتف بالبوق في المناسبات، لهذا القرد التافه. فالزمان جعل ابن الله، ابن العذراء ان يركب حماراً، غير ان الزمان التعيس رفع حمار زماننا هذا على صهوة الجياد".

طبعاً، هذا الاصطلاح ليس مقبولاً ليصدر عن لسان وقلم من كان نور المشرق والمغرب، أي ابن العبري.

وقال في مكان آخر، يهجو غنياً محباً للمال ادّعى أنه لن يموت:

"ان ذاك الغني، أقسم انه لا يموت، بقوله: لن اكون جاراً في القبر لذلك المسكين. أملك ذهباً وفضةً كرشوة عظمى، أقدمها للموت ولن أذوقه. سمعته السوسة (الدودة)، فأنذرته قائلة: بالفمّين اللذين منحني الله، سأقرض ذلك اللسان الذي أقسم انه لن يموت".

وكتب في الأحجية مواضيع متعدّدة منها هذه الأحجية عن الشمعة: "أي كاتب تتجه طريقه نحو العلاء ونزاله هو مع الليل والظلمة ابداً. وان حدث وقطع احد لسانه، فتراه ينتعش ويتسع تاجه حسب طبيعته". وقال في احجية عن العروة:

"اية أخت، اذا ارتبطت بزواج بأخيها، فلن يلومها الناموس أبداً. ان رؤساء الكهنة والكهنة والشعب بدون حساب، يحملون هذا الشجب في أعناقهم ورقابهم".

كما وترجم بعض قصائد أو أبيات من اللغة العربية، واجاد في ترجمته معنى ومبنى. من ذلك قول الشاعر العربي:

أرى خلل الرماد وميض نار وأخشى ان يكون بها ضرام

فإن لم يطفها عقلاء قوم يكون وقيدها جثث وهام

ومن بكائه على الأطلال، قال عن دير مار برصوم، قرب ملطية: بربّي أقسم أن هذا الدير ليس ذاك الدير الذي سمعت عنه وقرأت في تاريخه. فساكن الدير والمكان هو الذي يمنح المسكن كرامة كما تمنح النفس قيمة للجسد.

ومن أجمل ما خلّف ابن العبري في الشعر ايضاً، أن قلّد العرب، ولا سيّما الشاعر ابي مالك في الفيته المشهورة. فكتب ابن العبري كتاباً في النحو "م ع ل ت ا" أي المدخل، وقد شرح النحو السرياني، نظماً أبدع فيه وحلّق في سماء البلاغة والبيان والطباق والجناس، بما يفي الغرض والشرح بدقة وتفصيل كبيرين. وافتتحه بمقدمة شعرية هي ابتهال وصلاة لله، الذي يعضد النفس، ويوجّه العقل ليغوص في الأعماق ويعطي المعاني السامية والحقيقية. وفيه طرف ونوادر وتهكّم من نحاة معاصرين او سابقين ولهجات سريانية اخرى غير الغربية.

وهذا الكتاب هو الأول والوحيد من نوعه في اللغة السريانية، ولست ادري ان كان هناك من سار في منهاج ابي مالك في الفيته عند العرب.

وقد كتب العلاّمة ابن العبري ايضاً، في موضوع فريد ونادر عند السريان، ولعلّه الأول والاخير في شعرنا حتى اليوم، وهو أدب الملاحم. فليست لدينا ملحمة شعرية بالمعنى الحقيقي للكلمة والتي يسميها السريان "هـ و م س ا" غير تلك التي ترجمها عن اليونانية تيوفيل الرهاوي السرياني الذي ترجم الياذة هوميروس.

ولسوء الحظ فُقدت هذه الترجمة وغرقت في المركب الذي نقل السمعاني الى روما؛ وكانت ملحمة هوميروس مع عشرات المخطوطات، لقمة سائغة للبحر في القرن الثامن عشر. وطبعاً، هذه الملحمة لم تكن من نتاج فكر سرياني، بل ترجمت الى السريانية. أما ابن العبري، فكتب ملحمة شعرية خالدة، هي الحكمة الإلهية التي يشبّبها بفتاة لها ميزات تفوق إدراك الناس، فهي كاعب ام عجوز، أدهشت وحيّرت العالمين لتنتهي بتجسّد ابن الله ونزوله الى العالم، وكل ما في الكون من مواهب وطاقات وقيم وقدرات وإمكانات تسخّر من أجل تسبيحه وتمجيده.

وقد حاول أحد آبائنا المرحوم الخوري يعقوب القطربلي من بلاد ديار بكر، في القرن الثامن عشر (١٧٨٣)، أن يكتب على غرارها ولكنه لم يدن منها، وكان مقلّداً و لم يبدع في شيء. وقد حاول كثيرون ان يترجموها الى لغات أخرى و لم يوفّقوا، ومن الذين نعرفهم

تصدّى لها اثنان: الأول هو العلاّمة الكبير بطرس البستاني (١٨٨٣) في الماضي وترجمها شعراً، لكنه لم يكمّلها، وافتتحها بالبيتين التاليين:

بدت تجلو في عالمنا سناها ونور الشمس يخجل من ضياها

بتول كاعب أم عجوز صفات ليس يجمعها سواها

ونشر ما ترجمه في كتابه، بل معجمه الكبير **دائرة المعارف**.

إلاّ أن المطران بولس بهنام الراقد ١٩٦٩، قد ترجمها بكاملها نظماً بشكل أدهش من اطلع على النصّين السرياني والعربي، فنصّبوه ملكاً وأميراً في هذا الباب وقد افتتحها بالأبيات التالية:

خطرت الشمس في رأد الضحى تتوارى خجلاً من طهرها

غادة والحسن في أجفانها وبهاء المجد في منظرها

كاعب أم عجوز طفلة حيّرت كل الورى في أمرها

كم رجال قد أصابوا وصلها لم ينلها واحد في سرّها

وكانت هذه القصيدة قمّة ما أتحف به ابن العبري الأدب السرياني. فصار بحق اميره والسائر في طليعة ومقدمة شعراء السريان على مختلف العصور.

ثاوفيلوس جورج صليبا
مطران جبل لبنان

اللاهوت عند ابن العبري

لم يترك ابن العبري باباً من ابواب العلم لم يطرقه وكانت له وقفات هامة من علم اللاهوت النظري والادبي والنسكي.

وقبل الخوض في مؤلفاته يجدر بنا البحث عن أسس علْم المفريان الشهير اللاهوتي: يقول بنفسه في كتاب **الحمامة**:

" شغفت بمحبة العلم منذ نعومة أظفاري فحذقت الكتب المقدّسة وتفاسيرها الضرورية وأخذت أسرار كتب الملافنة القديسين عن مهرة المعلمين– ولما بلغت العشرين من عمري اضطرني بطريرك عصرنا الى قبول رتبة الأسقفية فأجبرت على منازلة أرباب الديانات الأخرى المسيحية وغيرها فدرست ذلك زمناً طويلاً حتى حذقته... ثم قرّرت ارتشاف حكمة اليونان فدرست العلوم الطبيعية والإلهية والرياضيات والهندسة والفلك والهيئة.

... عضد الرب قلة إيماني في هذه الظروف القاسية فأرشدني الى مطالعة كتب أساطين الزهد حتي اشرقت عليّ أشعةُ النور الخفي كالبرق الخاطف"(١).

من هذا النص تظهر لنا مصادر معلومات ابن العبري والقسم الأكبر منها يعود الى مطالعته الشخصية في كتب الآباء السريان واليونان طوال فترة حياته ووفق تنقّلاته الرعوية الكثيرة.

والمعلوم أنه اقام فترة في طرابلس يأخذ علم البيان والمنطق عن الاستاذ يعقوب النسطوري، على ما أورده مار أغناطيوس افرام الاول في كتاب **اللؤلؤ المنثور**(٢). وهذا هو الاستاذ الوحيد المذكور في تراجم ابن العبري.

---

(١) **كتاب الحمامة**، لابن العبري، تعريب المطران زكا عيواص، بغداد، ١٩٧٥.

(٢) **اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية**، البطريرك اغناطيوس افرام الأول برصوم، حلب، ١٩٥٦.

قد طبعت تعدّدية مصادر علم ابن العبري مبادئه اللاهوتية فألبستها طابعاً من الانفتاح والتفهّم سوف نتوقّف عليه لدى دراستنا للاهوته النظري.

أما لاهوته النسكي فقد تأثّر بآباء نساك كثيرين يلي تعدادهم، والمهم هنا ان الخبرة الشخصية والأفكار المباركة التي تحلّى بها ابن العبري خلال ميله للحياة النسكية في ضواحي انطاكية قبيل ارتقائه الأسقفية، قد طبعت كتاباته بلون شخصي وقاها من أن تكون فقط مجموعة (compilation) لأفكار الأسبقين.

أما عن لاهوته الأدبي والنسكي فذكر العالمون وعلى رأسهم مار غريغوريوس بولس بهنام، متروبوليت بغداد والبصرة، ما لكتاب **هيروثيا** من تأثير على فكر ابن العبري[٣]. وكتاب **الهيروثيا** هذا وضعه اسطفان بن صوديلي في بداية القرن السادس، وهو كتاب توصيات للحياة النسكية تغشاه نزعات " بانتيئيستيه" (panthéistes) أدّت الى إدانته من قبل أئمة ايمان عصره كفيلكسينوس المنبجي واسحق النينوي. وقد وضع ابن العبري تقييمه الخاص لهذا الكتاب وأجلس عليه الكثير من أفكاره في رياضات النساك.

يُضاف الى هذا الأصل كتابات آباء نسكيين ذكرهم ابن العبري نفسه، وهم من المصريين انطونيوس وفومان ومقاريوس وتيودور وايسدور، من المشرقيين يوحنا الدوالي واسحق النينوي.

من مؤلفاته في هذا المضمار كتاب **الاتيقون**. يتطرّق فيه الكاتب الى اصول التربية والتصميم التي تؤدي من خلال صحة الجسد الى ابعاد الأهواء السيّئة عن النفس، وتزيّنها بالمزايا الصالحة.

جاء هذا الكتاب بأربعة فصول عرّبه القس يوحنا ابن غرير الشامي عن الأصل السرياني عام ١٦٤٥، ويذكر اسحق أرملة في كتاب الطرفة ص ٤٠٩ ما يلي " يُقال إن معرّبه هو دانيال بن حطاب الماردیني في القرن الرابع عشر"[٤].

ولابن العبري مؤلّف ثان ذات نزعة نسكية أوضح، وضعه لفائدة الرهبان والمتوحّدين لدى عدم وجود مرشد لهم وسماه "**كتاب الحمامة**"، رمزاً للروح القدس؛ وقد تُرجم هذا

(٣) **مقدمة كتاب الاتيقون**، في تعريب مار غريغوريوس بولس بهنام، القامشلي، ١٩٦٧.

(٤) **كتاب الطرفة**، في مخطوطات دير الشرفة، الخوري اسحق ارملة، جونيه، ١٩٣٦.

الكتاب مبكراً الى العربية عام ١٢٦٩ تحت اسم "كتاب الورقاء في علم الارتقاء". ويقع هو أيضاً بأربعة فصول يتحدّث ابو الفرج في آخرها عن اختباراته الخاصة ونموه في الحياة الروحية. ويورد مئة حكمة وكلمة تنبؤية ويكون بذلك قد وضع علاقته الخاصة الشخصية على باب النسكيات.

وهناك كتاب أخير وصغير في اللاهوت الأدبي سماه" **حداثة العقل**"، طبعه القرداحي في مجلّد واحد عام ١٨٨٩ في روما مع "كتاب الحمامة".

أما في اللاهوت النظري فقد وضع ابن العبري كتاب "**منارة الأقداس**" في مؤلف كبير بالسريانية. حُفظ منه مخطوطات في مكتبات روما وباريس وكمبريدج، ولدينا منه في دير الشرفة ترجمات عربية احداها من القرن الخامس عشر محفوظة تحت الرقم ٣/٣ وعدد صفحاتها ٨١٦ بطول ٣١ x ٢١ سم، وأخرى من القرن السابع عشر محفوظة تحت الرقم ٣/٤ بطول ٢٠ x ١٥ سم وأخيرة بالكرشوني في ٦٠٣ صفحات من القرن الثامن عشر تحت الرقم ٩/٢٧.

هذا البحث اللاهوتي هو شرح لمعتقد القائلين بالطبيعة الواحدة في عدة مواضيع هي: طبيعة الكون واللاهوت والتجسد والملائكة والشياطين والكهنوت والنفس البشرية والاختيار الحر والقيامة والدينونة الأخيرة والفردوس. وقد ذكر السمعاني كل ذلك في مجلّد من " مكتبته الشرقية" ص٢٨٥(٥).

نسّق ابن العبري المواضيع التي تناولها في كتاب "منارة الأقداس"على نسق الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الاكويني، مدعماً أقواله ببراهين وأدلّة نقلية من الكتاب المقدس وكتابات الملافنة كافرام وباسيليوس واريجانيس ويوحنا الذهبي الفم وقورلس والاريوباجي والسروجي ويعقوب الرهاوي، ومن الأبحاث الفلسفية خاصة من أرسطو وجالينوس.

وبهذا الزخم من البراهين والحجج ألّف كتابه الثاني في اللاهوت والذي أسماه **كتاب الأشعة** وهو على نحوٍ ما مختصر لكتاب منارة الأقداس. وقسمه عشرة أقسام ولدينا منه مخطوطة في دير الشرفة تقع في ٣٦٤ صفحة تعود للقرن السابع عشر. تتناول أبوابُه الخليقة، العلم اللاهوتي، التجسّد، الملائكة والأرواح الشريرة، الرسامات الكهنوتية،

(٥) ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, t. II, Rome, 1728.

الطقسيات، السيطرة على النفس، الأجل، نهاية العالمين الصغير والكبير، بدء العالم الجديد والفردوس.

من الأكيد انه لا يسعنا الآن الخوض بالتفاصيل في كل باب من أبواب لاهوت ابن العبري؛ إلاّ أننا سنتوقف عند مفهومه لقضية الطبيعة الواحدة. حول هذا الموضوع يفصل ابن العبري كلامه في المنارة في ستة رؤوس(٦):

١. إمكانية التجسّد

٢. مبدأ وحدة الرب الفادي

٣. خصوصية تجسّد الله الكلمة طبقاً للتقليد والجواب على الاعتراضات

٤. حول وحدة الطبيعة والاقنوم في يسوع وليس فقط وحدة المشيئة

٥. حول اعتراف الكنيسة اليعقوبية المقدسة بطبيعة واحدة حاصلة من طبيعتين تحتفظ كل واحدة بخصوصياتها دون اقتراح

٦. بأن جسد المسيح بعد الاتحاد لم يصبح على مثال الكلمة لا متناهياً وغير قابل للألم قبل القيامة كما يقول أتباع يوليانس.

وأتباع يوليانوس هؤلاء هم من المغالين في فهم فكرة الطبيعة الواحدة، ويظهر ان الفكرة فُهمت وفق تقاليد مختلفة بين الكنائس المونوفيزيائية. وللدخول في تفصيل هذا الموضوع علينا العودة بإيجاز الى اصول المشكلة.

افتتح لاهوتيّو انطاكية قضية الطبيعة مع نظرية ما عُرفت لاحقاً بالنسطورية والتي قالت إن الكلمة المتجسّدة جمعت بين الطبيعتين، الإنسانية والإلهية، بشكل منفصل كلياً لا تداخل فيها. ويتبع من ذلك ان ظروف حياة المسيح البشرية هي من فعل الاقنوم ذات الطبيعة الإنسانية فقط، بينما بشارته وعجائبه وقيامته هي من فعل الاقنوم ذات الطبيعة الإلهية؛ ومنه خلصوا مثلاً الى القول بأن العذراء هي ام يسوع وليست ام الله. انبرى لمصارعة هذه الأفكار أحبار الاسكندرية وعلى رأسهم القديس كيرلس وكان قرار مجمع افسس ٤٣١ باعتبار النسطورية هرطقة.

(٦) *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t.II,Paris, 1923.

وبعد هذا الانتصار تابع الاسكندرانيون فكرتهم الى القطب الآخر، فرأوا ان الطبيعتين في يسوع تمازجتا الى حد كبير حتى ان الطبيعة البشرية التي هي الأضعف زالت كليّاً في الطبيعة الإلهية، فلم يبقَ إلاّ مظهر طبيعة واحدة. وهذه هي الفكرة التي عارضها مجمع خلقدونيا عام ٤٥١ إذ أعلن بشكل صارم انه في المسيح تتواجد طبيعتين لا تتداخلان ولا تتبدّلان، لكنهما لا تنفصلان بل تتحدان في الشخص الواحد الأقنوم الابن الكلمة.

وهنا كان رد فعل الآباء الأقباط عنيفاً جداً، اذ اعتبروا قرارات خلقدونيا هي انتصار مبيّت للنساطرة على قرارات أفسس، فأعلنوا انفصالهم عن مبادىء الملكيّين. ومن الواقفين معهم هذا الموقف المغالي يوليانوس من هاليكرناس الذي ذهب في اعتبار المسيح إلهاً دون طبيعة إنسانية الى حدّ اعتبار جسد المسيح لا متناهياً، ومنه انه لم يتألم كما يتالم أي إنسان عادي.

أما الآباء السريان الذين انتسبوا الى ساوريوس الانطاكي في رفضهم لقرارات خلقدونيا (قبل انتسابهم الى يعقوب البرادعي الذي لم يظهر إلا بعد قرن من خلقيدونيا)، فقد وعوا منذ الأساس ان الخلاف هو في التعبير عن الجوهر أكثر منه في الجوهر نفسه(٧).

وبعد مرور ثمانية قرون على فواجع افسس وخلقدونيا نرى إماماً عالماً من السريان الغير خلقدونيين، أعني به ابن العبري، ينبري ليوضح الفكر المونوفيزيائي بتعابير لا تبعد إلاّ قيد شعرة عن الفكر الخلقيدوني؛ فهو بالإضافة لتصديه لفكر يوليانس نراه يكتب ما يلي في **كتاب الأشعة**، والترجمة للسمعاني في المكتبة الشرقية ص ٢٩٧ :

نحن لا نقول (يقول ابن العبري) فقط طبيعة واحدة بل طبيعة واحدة من طبيعتين تختلفان عن بعضهما جوهرياً. اعتراض (حسب فكر النساطرة): اذا كان المسيح متساوياً للآب في الجوهر ومتساوياً في الوقت نفسه بالجوهر لمريم فكيف لا يكون له طبيعتان يتساوى معهما وان كانتا غير متساويتين؟ جواب: ان تلك الطبيعة هي مضاعفة وليست بسيطة على حسب معنى كل منهما المختلف يكون المسيح مساو لها وان كانت غير متساويتين.

وهنا نورد استطراد السمعاني الذي يقول معلّقاً: انك ترى بأن اليعاقبة يختلفون تعبيراً فقط مع الكنيسة الكاثوليكية. فكل ما يعلمه ويؤمن به الكاثوليك عن الاتحاد الأقنومي

(٧) Francis Dvornik, *Histoire des Conciles*, Paris, 1962

يعلمونه هم أيضاً ويؤمنون به، فيقولون طبيعة واحدة مضاعفة ما نقول نحن عنه طبيعتان ونعترف بأنهما حقاً طبيعتان متحدتان دونما امتزاج ولا اختلاط.

وابن العبري نفسه يقول في كتاب المنارة ان النزاع ليس إلاّ كلاماً بسيطاً وتعابير لا تمس الجوهر، واذن فلا اختلاف بينه وبين الملكيّين والنساطرة والقائلين بالإرادة الواحدة.

هذا الفكر الرائد عند مفريان القرن الثالث عشر لم يثمر عملاً مسكونياً علنياً ورسمياً إلاّ في أيامنا هذه في بيانات قانون ايمان مشترك لبطاركة السريان الارثوذكس خلال زيارتهم لروما على عهدي بولس السادس ويوحنا بولس الثاني.

وخلاصة الكلام عن ابن العبري اللاهوتي هي انه قد حقّق هنا كما في سائر ميادين العلم إعجاب العصور به. فقد أضاف من اختباراته كرجل زهد وصلاة فصولاً على حكم الآباء النسّاك، وكان في لاهوته النظري طليعة نزعة توحيدية لا بدّ أن تبلغ يوماً ما أبناء الرعية المشتّتة الى حظيرة الراعي الواحد.

المطران ميخائيل الجميل

إسهام ابن العبري
في توضيح تاريخ المردة

المقدمة

كان من قدَر المردة الجراجمة أن يبرزوا على مسرح التاريخ من خلال العلاقات العدائية التي قامت بين دولتي الروم البيزنطيين والعرب المسلمين بين العام ٦٣٤م/١٣ هـ والعام ٧٠٧م/٨٨هـ. فقد انتشر المردة الجراجمة خلال هذه الفترة في سائر المناطق الواقعة بين جبل اللكام شمالاً وجبال الجليل في فلسطين جنوباً، وسيطروا عليها، وبخاصة على جبال لبنان التي انطلقوا منها للقيام بعملياتهم العسكرية ضد قوات العرب المسلمين. وقاتل المردة هؤلاء العرب إما بالنيابة عن جيوش الامبراطور البيزنطي، اومساعدةً لتلك الجيوش في الدفاع عن حدود الأمبراطويرية وفي الحيلولة دون تمكّن جيوش السلمين من الزحف على القسطنطينية. وكما كانت جبال لبنان الوعرة مواقع متقدّمة ينطلقون منها الى القتال، فقد كانت أيضاً حصوناً منيعة يتمركزون فيها ويلجأون إليها.

لفتت انتصارات المردة على العرب المسلمين انتباه المؤرخين قديماً وحديثاً، فذكروها في تآليفهم العديدة ونوّهوا بها. ولكن بينما ركّز المؤرخون القدماء على أعمالهم العسكرية أو شبه – العسكرية، فإن المؤرخين الحديثين، بدءاً بابراهيم الحاقلاني، العلاّمة الماروني الشهير (١٦٠٥–١٦٦٤)، قد جعلوا موضوع أصل المردة الجراجمة ونسبتهم الى الموارنة محور أبحاثهم وموضوع جدالاتهم الأكاديمية الطريفة. ولكن ليس ثمة من أحد– على ما نعلم– قد تعرّض بعد لثلاث قضايا مهمة في تاريخ هؤلاء المردة وهي قضية تاريخهم الداخلي، وقضية موقعهم في استراتيجية الدفاع التي كانت تعتمدها الدولة البيزنطية خلال تلك الفترة التي اشتهر فيها المردة، ثم قضية الهدف الأعلى الذي من أجله برزوا في التاريخ.

إننا بقراءة معمّقة ومتتابعة لذلك الجزء من **تاريخ الدول العام** لابن العبري حيث الكلام فيه عن أحداث الفترة التي نحن في صدد البحث فيها، وبالاستناد الى وقائع مشابهة لما

حصل للمردة يذكرها هذا المؤرخ، سنتمكن من رسم الخطوط الأساسية لتاريخهم، ومن ثمة من إعادة تركيب وكتابة هذا التاريخ بموضوعية أكبر. وتساعدنا أيضاً مطالعة تاريخ ابن العبري هذا على تكوين صورة شاملة للسياسة العسكرية التي كانت تتبعها الدولة البيزنطية، وعلى معرفة مصير المردة الجراجمة الأخير.

١. تاريخ المردة الداخلي

كان المردة السكان الأصيلين لمدينة جرجومة أو الجرجومة، الواقعة في جبل اللّكام الذي يفصل بين سوريا وكيليكيا (حالياً في تركيا). وكان المؤرّخون والجغرافيون المسلمون أول من أطلق اسم "الجراجمة" على المردة، نسبة الى الجرجومة، قاعدتهم الرئيسة. وكان هؤلاء المؤلّفين أيضاً اول من ذكر ان مدينة الجرجومة هي في جبل اللكام[١]، وان لم يكن يُعرف اليوم بالضبط المكان الذي كانت فيه هذه المدينة وأطلق العرب على المردة في بعض الأحيان اسم الأنباط[٢]. وعندما فتح العرب المسلمون انطاكية في العام ٦٣٨م/١٧هـ، كان المردة تابعين لبطريق ووالي انطاكية، وكذلك كانت مدينتهم الجرجومة تابعة إدارياً للسلطات المدنية والعسكرية المقيمة في انطاكية[٣].

أما الإسم الحقيقي والأصلي لهؤلاء القوم فهو "المردة" كما ورد في المصادر اليونانية[٤]،

(١) انظر مثلاً ابو الحسن احمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان**، مراجعة وتعليق رضوان م. رضوان، المجلد الأول، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨)، ص ١٦٣؛ شهب الدين ابو عبد الله ياقوت الحموي الرومي، **معجم البلدان**، المجلد الثاني، (بيروت: مكتبة صادر، ١٩٥٦)، ص١٢٣ على بن محمد الجزري ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المجلد الثاني، (القاهرة، ١٩٣٠)، ص ٣٦٤، الخ.

(٢) كمال الدين ابو القاسم عمر بن احمد بن احمد بن العديم، **بغية الطلب في تاريخ حلب**، مخطوط اسطنبول، ص ٢١٨، كما ذكره د. جورج شلهوب في أطروحته.

Recherches sur les Mardaïtes-Garagima au VIIe siècle, Paris, 1985 (Thèse de doctorat dactylographiée), p.251

ابو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، الورقة ٣٥، مخطوط ذكره د. شلهوب في اطروحته، ص٢٤٧.

(٣) البلاذري، **فتوح**، ج١، ص ١٦٣– ١٦٤.

(٤) راجع تيوفانس، THEOPHANES, *Chronographia*, éd. De Boor, t.I (Leipzig,1883),pp.355-6,363-4; Constantin Porphyrogenitus, *De administrando imperii*, G. Moravcsik, ed. Of the Greek text, English transl. By Romily J.M.Jenkins, (Washington, D.C., 1967), PP. 84-86 AND 92-4.

والسريانية – وان تكن هذه الأخيرة تضيف الى اسمهم الأصلي هذا اسم النسبة، أي "الجراجمة"(٥)، وذلك بعد ان كان العرب المسلمون قد أشاعوه في سوريا. ثم أطلقت لاحقاً على المردة أسماء أخرى مثل " خرانقه" و"ليفورة"، الخ(٦). ممّا أفسح المجال لتكاثر النظريات حول أصل المردة العرقي، ومذهبهم الديني، وأعمالهم العسكرية والدوافع التي حملتهم الى القيام بها، بالإضافة الى زعم علاقتهم بالسريان الموارنة. فازدادت بكل ذلك قضيتهم عموضاً وبلبلة بدل أن تزداد جلاء ووضوحاً(٧). زعم بعض المؤرخين ان المردة هم من العرق السامي العربي الذي منه قبيلة مراد اليمينة التي يمتّون إليها بصلة بعيدة(٨). ويعتقد البعض الآخر أنهم فرع من الفرس(٩). وعليه فيكون المردة متحدّرين من العرق الهندو – أوروبي كالأرمن جيرانهم. ويلاحظ في هذا المجال ان المصادر السريانية كالبطريرك ميخائيل الكبير والمفريان غريغوريوس ابن العبري، لم تشر إطلاقاً الى علاقة الجراجمة بالسريان أو العرب، بل ربطتهم ارتباطاً وثيقاً بالروم البيزنطيين(١٠).

كان المردة مسيحيين عندما دخل جيش المسلمين بقيادة حبيب ابن مسلمة الفهري مدينة جرجومة، وقد دخلها صلحاً واستولى عليها بعيد فتح انطاكية للمرة الثانية في العام

(٥) راجع تاريخ البطريرك ميخائيل الكبير بعنوان.

Michel LE SYRIEN, *Chronique*, éd. Et trad. Française par J.B. Chabot (Paris, 1901).

Texte syriaque, tome IV, p.437, col. Centrale; texte fr., t.II, p.455.

وغريغوريوس ابن العبري، **تاريخ الدول العام**. ترجمه الى العربية (القس) اسحق أرملة ونشره تباعاً في مجلة **المشرق** (بيروت) بدءاً بالعدد ٤٣ (١٩٤٩)، ص ٤٧٦و٤٧٨. كل استشهاداتنا بابن العبري هي مأخوذة من هذا المصدر والترجمة والمجلة.

(٦) راجع النصوص التي أوردها د. جورج شلهوب في أطروحته... Recherches والدراسة التي قام بها في الفصل الخامس لأصل كلمتي " جراجمة" و " مردة".

(٧) شلهوب، **المرجع نفسه**، ص ١٦٤ – ١٨٠.

(٨) من هؤلاء ابراهيم الحاقلاني وغيره ممن ذكرهم د. شلهوب، ص ١٦٤ وما يليها.

(٩) شلهوب، ص ١٨٠ والحاشية رقم ١ هناك.

(١٠) انظر ميخائيل الكبير، **تاريخ**...، المرجع المذكور، ابن العبري، **تاريخ الدول**؛ ثم **تاريخ عام ١٢٣٤** لمؤلّف مجهول، حققه ونشره المستشرق الفرنسي شابو.

J.B. CHABOT, *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens, Anonymi auctoris*, in Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 109, scriptores Syri, 56 (Louvain, 1952), p.224.

٦٣٨م/١٧هـ. وبقي المردة على نصرانيتهم بعد دخولهم تحت السيطرة الإسلامية، بفضل شروط ميثاق الصلح الذي عقدوه مع الفهري[١١]. وعلى الرغم من المقتلة العظيمة التي أنزلها بهم مسلمة بن عبد الملك في العام ٨٩هـ/٧٠٦م، لم يبدّل المردة الجراجمة دينهم[١٢]. وظلّوا ثابتين أبداً على نصرانيتهم زمن حكم العباسيين، ففرض عليهم الخليفة المتوكّل (٨٤٧م/٢٣٣هـ) الجزية وأجبرهم على دفعها[١٣]، متجاوزاً في ذلك ما كانت قد جرت عليه الاتفاقيات والعادة. وشهد القرن العاشر الميلادي تشييد دير في جبل اللكام على اسم والدة الله– ثيوتوخس، عُرف باسم دير الجراجمة[١٤]، مما يشير إلى بقاء المسيحية حية وفاعلة فيما بينهم أقله الى هذا التاريخ. ولا نستطيع ان نؤكد على شيء آخر بعد هذا التاريخ بصورة علمية نظراً لافتقارنا الى مستند تاريخي يعوّل عليه.

وكانت مدينة جرجومة عندما دخلها العرب المسلمون لأول مرة عامرة بالسكان، زاخرة بالحياة، مزدهرة الاقتصاد. وكان بضواحيها عدد كبير من القرى التابعة لها، مما كان يزيد في ازدهار اقتصادها بالإضافة الى الأعمال المهنية المختلفة التي كانت جارية في تلك المدينة. وكان يقوم بقسم كبير من تلك الأعمال عددٌ كبير من الانباط وغيرهم من الأجانب المقيمين بين ظهراني المردة الجراجمة. وقد كان المردة مقدّرين لأولئك الأجانب نشاطهم في تقدّم مدينتهم، كما يتضح كل ذلك من خلال موقف المردة الجراجمة عندما كانوا يفاوضون حبيب بن مسلمة في شأن تسليم مدينتهم إليه صلحاً، وما يترتّب على ذلك من حقوق وواجبات أرادوا ان تشمل أولئك الأجانب تماماً كما تشملهم هم، كما ذكر ذلك أكثر من مؤرخ، كاليعقوبي، والبلاذري الذي قال: "ودخل من كان في مدينتهم من تاجر وأجير وتابع من الأنباط وغيرهم وأهل القرى في هذا الصلح فسموا الروادیف لأنهم تلوهم وليسوا منهم"[١٥].

(١١) انظر البلاذري، **فتوح**، ج١، ص١٦٤ ثم اليعقوبي، **تاريخ**... (بيروت،١٩٥٥)، ص٢٨٣.

(١٢) البلاذري، **فتوح**، ج١، ص١٦٥

(١٣) البلاذري، **فتوح**، ج١،ص١٦٦

(١٤) راجع، Ibrahim BIN YUHANNA, "Vie du patriarche mélkite d'Antioche Christophore," (mort en 967), éd,et trad, par Habib al-Zayyat, *in Proche Orient Chrétien*, II,1 (1952). حسما ذكره د. شلهوب في أطروحته، ص١٢٤.

(١٥) البلاذري، **فتوح**، ج١، ص١٦٤، ياقوت، **معجم البلدان**، ج٢، ص١٢٤

ويستدلّ مما تقدّم ان المجتمع الجرجومي كان مجتمعاً تعددياً في بنيته الاتنية، متنوّع المهن والنشاطات في حياته الاقتصادية والاجتماعية. ويُستنتج ايضاً من هذا النص ان المردة الجراجمة كانوا يتصدّرون سائر الطبقات الاجتماعية وينطقون باسمها، باعتبارهم نواة ذلك المجتمع وأسياده، والسكان الأصيلين لتلك الناحية من جبل اللكام، أقله في الفترة التاريخية التي نتكلّم عنها الآن.

تمتّع المردة الجراجمة خلال الحكم البيزنطي، كشعب معاهد، بنوع من الاستقلال الذاتي في إدارة وتسيير شؤونهم الداخلية. وكانوا تابعين، حسب التنظيم الإداري للأمبراطورية، للسلطات المدنية والعسكرية في انطاكية، قاعدة الولاية[١٦].

وقد ظلّت جرجومة وما كان يلحقها من قرى، تابعة إدارياً لانطاكية بعد الفتح الإسلامي وإبرام الصلح بين الفهري وأهلها المردة[١٧]. وكان انه لتواتر اتصالاتهم بأنطاكية وتردّدهم المتواصل إليها، سكنها قوم منهم، حتى إذا كانت أيام خلافة الواثق بالله العباسي (٨٤٢–٨٤٧م) اشتكى إليه جراجمة انطاكية من فرض بعض العمال الجزية عليهم وإلزامهم بدفعها "فأمر بإسقاطها عنهم" يقول البلاذري.

٢. انتشار المردة الخارجي

لم يقتصر وجود المردة الجراجمة على موطنهم في جبل اللكام وفي قاعدة الولاية، انطاكية، بل انتشروا في الخارج أيضاً. وقد اتخذ انتشارهم في الخارج شكلين ذكرتهما المصادر التاريخية، هما الشكل المدني، والشكل العسكري.

وُجد المردة الجراجمة منتشرين بالشكل المدني في عدد من قرى حمص ودمشق أثر المكيدة التي نصبها سحيم بن المهاجر لبطريق الروم بتوجيه من عبد الملك والتي قتله فيها" ومن كان معه من الروم، ونادى في سائر من ضوى إليه بالأمان فتفرّق الجراجمة بقرى حمص ودمشق..."[١٨] وهذه الأماكن كلها في سوريا. أما في خارج سوريا، فقد وُجد

(١٦) البلاذري، **فتوح**، ج١، ص١٦٣– ١٦٤

(١٧) البلاذري، **المرجع نفسه**.

(١٨) البلاذري، **المرجع نفسه**.

المردة الجراجمة منتشرين بهذا الشكل المدني أيضاً في مقاطعة بامفيليا (جنوب آسيا الصغرى)، وفي مقاطعة البلوبونيز (جنوب اليونان)، وفي جزيرة كفالونيا (قبالة الشاطىء الغربي لليونان في البحر الايوني) وفي غيرها من المناطق[١٩]. وقد وُجدوا في هذه المناطق الأخيرة بعد أن أوقف الامبراطور يوستينيانوس الثاني (٦٨٥– ٦٩٥ ثم ٧٠٥– ٧١١) الملقّب بالأخرم نشاطاتهم العسكرية ضد المسلمين العرب، وأجلاهم عن جبال لبنان تنفيذاً للاتفاق الذي عقده مع الخليفة عبد الملك، كما سنرى بعد قليل.

ثم كان للمردة ايضاً انتشارهم العسكري، وهو الذي أذاع شهرتهم في الدنيا، وخلّد ذكرهم في التاريخ. ولم يتمّ هذا النوع من الانتشار في غزوة أوحملة واحدة، كما كان الأمر مع أمم اخرى كثيرة، بل حصل على دفعات متتالية، وفي مناطق جغرافية مختلفة. وكان أهمها جبال لبنان. وقد كان هذا الانتشار لخدمة أهداف لم تكن– ويا للأسف– أهداف المردة الجراجمة أنفسهم، بل بالأحرى أهداف أسيادهم، البيزنطيين غالباً، والمسلمين احياناً. ففي كل مرة كان المردة الجراجمة يقومون يتحرّك عسكري ما خارج موطنهم، فقد كانوا يقومون به استجابة لطلب من أحد اسيادهم المذكورين. وقد حصلت أهم تحرّكاتهم اثناء تبعيتهم للسيادة البيزنطية. فخلال حكم الأمبراطور قسطنطين الرابع – فقناط (٦٦٨– ٦٨٥م) هاجمت مجموعات منهم في مرتين جيش معاوية. وكانت المرة الأولى في العام ٣٧/٦٥٧هـ بينما كان معاوية على أهبة الذهاب الى العراق لمنازلة جيش الخليفة علي، فاضطره المردة الجراجمة المرابطون في جبل لبنان على عقد صلح معهم ودفع مبلغ من المال حتى يكفّوا عن مضايقته[٢٠]. وكانت المرة الثانية عندما أرسل هذا الأمبراطور عينه في السنة السابعة عشر لخلافة معاوية (٤٨هـ/٦٧٧م) جماعة من الروم (= المردة) في سفن من الأسطول البيزنطي الى سواحل صور وصيدا حيث نزلوا وانتقلوا الى الجبال فاحتلّوها وانتشروا فيها من جبل الجليل جنوباً حتى جبال الأمانوس أي اللكام شمالاً. وقد أطلق الناس هناك على هؤلاء الجراجمة اسم "الخرانقة" كما يذكر ذلك محبوب (اغابيوس) المنبجي[٢١]. فقد

(١٩) انظر: Alexander A. VASILIEV, *History of the Byzantine Empire*, vol.I (Madison The University of Wisconsin Press, 2nd ed., 1964), p.215

(٢٠) البلاذري، **فتوح**، ج ١، ص١٦٤، **وأنساب الأشراف**، نشر س.د. غويتين S.D. GOITEIN ج ٥ (القدس، ١٩٣٦)، ص ٢٩٩.

(٢١) انظر محبوب (اغابيوس) المنبجي، **كتاب العنوان**، نشره أ. أ. فازيلييف في *Patrologia Orientalis*,t. VIII, fasc.3 (Paris, 1912), p.492.

ذكر هذا المؤلف بالتحديد الهدف الذي رمي إليه الأمبراطور من وراء عملية الانتشار الواسعة هذه فقال: " وذلك ان قسطنطين دسّهم ليشغلوا العرب عن الغزو"[٢٢]. وقد أصاب الأمبراطور في خطته هذه نجاحاً كبيراً بإزاء خطة معاوية التي كان يرمي من خلالها الى فتح القسطنطينية وغزوها: فبينما كان معاوية يتأهّب للزحف على عاصمة الروم للمرة الخامسة، مؤملاً الاستيلاء عليها هذه المرة، وجد نفسه مضطراً الى مواجهة المردة الجراجمة والتصدي لهم، بعد أن كانوا قد انتشروا في خط مواجهة طويل يمتد داخل حدود الدولة الإسلامية " من جبل الجليل حتى الجبل الأسود وعلى جبل لبنان أجمع"، حسبما يذكر ابن العبري نقلاً عن المؤرّخين السريان أسلافه[٢٣]. وكان هؤلاء المردة قد اعتمدوا حرب العصابات في عملياتهم العسكرية ضد أراضي وممتلكات الدولة الإسلامية.

فكانوا يشنّون هجماتهم على دمشق، العاصمة الجديدة للخلافة، انطلاقاً من جبال لبنان. ان الفعالية العالية التي نتجت عن تلك الهجمات، بالإضافة الى العوامل الأساسية الأخرى التي تزامنت وإياها، مثل اختراع النار اليونانية على يد كالينيكوس البعلبكي الذي يصفه ابن العبري بأنه كان نجاراً[٢٤]. والاجراءات الحكيمة التي اتخذها قسطنطين للدفاع عن عاصمته، اضطرت معاوية الى مصالحة المردة "على ان يؤدي إليهم مالاً وارتهن منهم رهناء وضعهم ببعلبك"[٢٥]. كما اضطرّ هذا الخليفة أيضاً الى التوقيع على معاهدة صلح في دمشق عام ٦٧٩م/٥٩ هـ مع الأمبراطور قسطنطين الرابع تعهد فيها بأن يدفع للمبراطور كل سنة ثلاثة آلاف قطعة ذهبية وثماني ماية أسير وخمسين رأس من جياد الخيل[٢٦].

أما الروم فقد تعهّدوا من جهتهم في هذه المعاهدة بتجميد سائر النشاطات العسكرية التي كانوا يقومون بها ضد الدولة الإسلامية، إما مباشرة وإما بواسطة عملائهم المردة.

(٢٢) انظر المنبجي، **المرجع نفسه**، تيوفانس، ج١، ص٣٦١

(٢٣) ابن العبري، في **المشرق**، ٤٣ (١٩٤٩)، ص٤٧٦–٤٧٧. ويردّد ابن العبري هنا ما قاله تيوفانس والمؤلّفون السريان أمثال البطريرك ديونيسيوس التلمحري والبطريرك ميخائيل الكبير وغيرهم.

(٢٤) ابن العبري، **المرجع نفسه**، ص ٤٧٦

(٢٥) البلاذري، **فتوح**، ج ١، ص١٦٤

(٢٦) انظر كتاب الأمبراطور
Constantin PORPHYROGENETUS, *De Administrando imperii*, pp.84-6

ولكن يظهر ان بعض العناصر من مقاتلة المردة عاودت إثارة الاضطراب في الأراضي الإسلامية، فتصدّى لها المسلمون "وقتلوا البعض وفقأوا عيون البعض الآخر"(٢٧).

ولكن الخليفة معاوية توفي بعد سنتين من التوقيع على معاهدة دمشق (١٨ نيسان ٦٨١م). وقام مكانه من بعده في منصب الخلافة ابنه يزيد الأول (٦٨٠– ٦٨٣م) الذي رفض الحسين بن علي الاعتراف به ومبايعته. فتجدّد الخلاف بين شيعة علي وبني أمية وحزبهم. وكذلك رفض عبد الله ابن الزبير في الحجاز مبايعة يزيد والاعتراف به. وتنامى العداء تجاه بني أمية في عدة أقطار، فاضطربت الأحوال في الدولة الإسلامية وقامت الثورات في عدة أمكنة منها(٢٨). و لم يتمكّن أي من الخلفاء الثلاثة الذين أتوا بعد معاوية من تثبيت الأمن والقضاء على الثوارت وإعادة الاستقرار الى الدولة، كما لم يشأ أي منهم إيفاء ما كان معاوية قد تعهد به تجاه الأمبراطور البيزنطي وتجاه المردة الجراجمة في جبال لبنان. عندئذٍ اعتبر هؤلاء المردة أنفسهم في حلّ من وعدهم بعدم مهاجمة الأراضي الإسلامية في سورية، خاصة وانهم كانوا في حاجة ملحّة الى المال والمؤن التي كانوا يحصلون عليها فقط من عمليات الغزو التي كانت قد توقّفت تنفيذاً لبنود معاهدة الصلح مع الأمبراطور– لم تكن الأمراطورية تدفع رواتب أو جعالات لمقاتلة الأمم التي تتعاهد معها، بل تطلق يدهم في تحصيل معاشاتهم من أموال وممتلكات من يقاتلون من أعدائها. وعلى هذا الأساس عاد المردة الجراجمة من جديد الى ممارسة عمليات الهجوم والغزو للأراض الإسلامية على نطاق أوسع الآن. وقد أوجز ابن العبري عملياتهم تلك خلال هذه الفترة فقال:

"وكان المردة الروم في لبان يغزون في كل الأطراف. واستغرق هذا النزاع (أي بين المسلمين العرب) نحو ثماني سنوات"(٢٩).

إنه بمقدار ما كان تولّي عبد الملك بن مروان سدة الخلافة في دمشق في سنة ٦٨٥م/٦٥هـ طالعَ فأل بالنسبة الى الدولة الإسلامية وللسلالة الأمويّة بشكل خاص،

(٢٧) ابن العبري، **المرجع نفسه**، ص٤٤٧

(٢٨) انظر كتاب

Carl BROCKELMANN, *History of the Islamic Peoples*. Transl. From the German by Joel Carlmichael and Moshé Perlmann, (New York: Capricorn Books, 1960), pp.75-8

(٢٩) ابن العبري، **المرجع نفسه**، ص ٤٧٨

بمقدار ذلك كان نذير شؤم بالنسبة الى المردة الجراجمة، وليس بالنسبة الى مصيرهم العسكري في لبنان فحسب، بل وبالنسبة الى ذات وجودهم في الجرجومة وموطنهم الأصلي ايضاً. وقد كان شؤماً بالنسبة الى الأمراطورية البيزنطية ايضاً، باعتبار ان المردة الجراجمة كانوا يشكّلون خطّاً هامّاً من خطوط دفاع تلك الأمبراطورية في الشرق. وما المهادنة التي أظهرها لهم هذا الخليفة في بداية عهده، سوى تدبير مؤقت اقتضته الظروفُ السياسية التي كان يمرّ فيها، حتى إذا ما توصّل إلى حسم الأمور مع مناوئيه العرب لصالحه، عاد ونفّذ ما كان قد انتواه في حقّ المردة.

فقد ذكر المؤرخون ان مبايعة عبد الملك تمّت وسط منازعات شديدة بين زعماء المسلمين، ووسط انقسامات في ولاءات الأمصار الإسلامية لهذا أو لذلك من أولئك الزعماء[٣٠]. ومن أشهر أولئك الزعماء الذين تنازعوا منصب الخلافة وتقاسموا الولاءات، عبد الله بن الزبير في الحجاز وأخوه مصعب في العراق، ثم عمرو بن سعيد بن العاصي وزفر بن الحارث زعيم القيسيين في دمشق.

وفيما كان عبد الملك يستعد للخروج الى مقاتلة ابن الزبير في العراق سعياً إلى توطيد سلطته وحصر شؤون الخلافة في شخصه هو دون منازع، حرّك الأمبراطور يوستينيانوس الثاني (٦٨٥– ٦٩٥ ثم ٧٠٥– ٧١١م) خطوط الجبهة الشمالية للدولة الإسلامية، وهي الخطوط التي كان معاوية قد سعى الى تهدئتها بواسطة معاهدة دمشق التي ذكرناها. فقامت فرقة من خيالة الجيش البيزنطي وسارت الى جبل اللكام حيث جمعت لها أعداداً كبيرة من" الجراجمة وأنباط وعبيد واباق من عبيد المسليمن"، يقول البلاذري (كما في المصدر والمكان السابقين) وتوجّهوا جميعاً الى لبنان وانضموا الى المردة الذين كانوا فيه من مرات سابقة. فارتفع عدد مقاتلي المردة بشكل ملحوظ فضاعفوا من هجماتهم الغزوانية. وكانوا ينطلقون من مواقعهم في الجبال اللبنانية لمهاجمة أراضي الدولة الأموية، وبخاصة تلك الواقعة بين مراكزهم الجبلية ومدينة دمشق. وقد تمكن هؤلاء المردة من الوصول والتمركز في موقع في جبل قاسيون المشرف على مدينة دمشق يُدعى جبل المران او دير المران (بضم الميم وتشديد الراء كما أشار الى ذلك حبيب الزيات[٣١]) –، ومن هناك كانوا ينادون الخليفة متهدّدين ومتوعّدين.

---

(٣٠) البلاذري، **فتوح**، ج١، ص ١٦٤؛ **أنساب الأشراف**، ج٥، ص ٣٣٥؛ أبو الحسن علي المسعودي، **مروج الذهب**، ج٣ (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦–١٩٧٩)، ص ٢٩٨.

(٣١) أنظر مقالة " أديار دمشق وبرها في الإسلام: ٣"، **المشرق**، ٤٣، ص ٤٢٥.

وإذ رأى عبد الملك خطر الاستنزاف الذي سوف يتعرّض له فيما لو انصرف الى شنّ حرب على المردة في جبال لبنان وتأخّر عن التوجّه لمقاتلة مصعب ابن الزبير، عرض على الروم وأنصارهم المردة عقد اتفاق صلح معهم، فوافقوا. وتعهّد عبد الملك بدفع مبلغ من المال ذكر بعضُ المؤرخين انه كان ألف دينار كل اسبوع لكل من الأمبراطور والمردة[٣٢]. وتعهّد الخليفة ايضاً للأمبراطور بتحرير وإطلاق عدد من الأسرى المسيحيين الذين كانوا قد أصبحوا عبيداً عند المسلمين، وإهدائه كل يوم جمعة فرساً وغلاماً[٣٣]. وقد اقتدى عبد الملك في ديبلوماسيته هذه بما كان قد سبق وقام به الخليفة معاوية قبله، كما أشار الى ذلك البلاذري الذي لاحظ الشبه بين المصاعب التي كان يتعرّض لها كل من الخليفتين، وبين الحلول المتقاربة جداً التي اعتمداها للخروج منها[٣٤].

وقد فسّر بعض المؤرخين العرب إجراءات عبد الملك هذه بأنها كانت تدابير مؤقّتة اقتضتها احوال الدولة المضطربة "ليكفّوا عن مقاتلته– كما يقول ابن عساكر–، حتى يفرغ لهم"[٣٥]. ويظهر ان المردة شعروا بعدم جدّية اتفاق الصلح معهم واعتبروه هدنة غالباً ما خرقوها. لذلك صمّم عبد الملك على إنهاء ذلك النوع من حرب العصابات الذي كانوا يقومون به، فأنفذ إليهم أحد ولاته، وهو سحيم بن المهاجر، ليغدر بالبطريق البيزنطي وبرجاله الروم وبمن كان معه من المردة والأنباط وغيرهم الذين كانوا معسكرين في محلة ما تقع بين وجه الحجر– شكا– وطرابلس[٣٦]، تأديباً لهم وترويعاً لغيرهم من المردة المتحصنين في الجبال العالية التي لم يلاحقهم فيها! وإذ أدرك الخليفة ان أمر المردة النهائي يعود الى الأمبراطور البيزنطي، باعتباره سيدهم الأعلى، ولأن عبد الملك كان يخشى ان يغلبه الأمبراطور فيما لو تطوّرت المناوشات الى حرب بينهما ويعيد سوريا الى السيادة البيزنطية، عرض على الأمبراطور يوستينيانوس الثاني مشروعاً للصلح مغرياً جداً.

وقد أورد ابن العبري أهم أركان مشروع الصلح هذا ودوافعه وشروطه في "**تاريخ الدول العام**" فقال: " ولمّا نودي به (أي بعبد الملك) ملكاً ورأى الحروب تكتنفه من كل صوب ولا

(٣٢) البلاذري، **فتوح**، ج١ ، ص ١٦٤؛ **أنساب**، ج٥، ص ٢٩٩؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٣، نشره عبد الوهاب النجار (القاهرة، ١٩٢٩–١٩٣٨)، ص ٤٠٠.

(٣٣) المنبجي، **كتاب العنوان**، ص ٤٩٧.

(٣٤) البلاذري، **فتوح**، ج١، ص ١٦٤؛ **أنساب**، ج٥، ص ٢٢٩.

(٣٥) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، نقلاً عن د. شلهوب في أطروحته، ص ٢٦٤.

(٣٦) البلاذري، **انساب**، ج٥، ص ٢٢٩– ٣٠٠ وابن عساكر، كما في الحاشية السابقة.

سيّما من المردة الذين ضايقوه في لبنان، أبرم الصلح لعشر سنوات مع يسطينيان بشرط ان يرحل المردة وهم اثنا عشر الفاً عن أرض العرب وأن يؤدّي عبد الملك للروم بدلاً من ذلك كل يوم الف دينار وحصاناً واحداً وعبداً واحداً. وأن تكون قبرس للدولتين فيؤدّي أهاليها نصف الجزية للروم والنصف الثاني للعرب. وأن تكون أرمنية وغرزان وأرزون واذربيجان للروم. ولما تمّ الصلح نازل عبد الملك ابن البير وقهره"(٣٧). فقبل يوستينيانوس الثاني عرض الصلح وأبرماه في العام ٦٨٩م/٧٠هـ. لا شك في أن تنازل العرب عن سيطرتهم على أرمينية وغرزان وأرزون وأذربيجان وإعادتها الى سيادة الأمبراطورية البيزنطية المطلقة، ثم وضع جزيرة قبرص تحت السيادتين العربية والبيزنطية معاً، جعلا يوستينيانوس يسرع في تنفيذ ما اتُفق عليه. فما ان رجع إليه مبعوثه الى دمشق حاملاً إليه نسخة عن اتفاق الصلح موقّعة من الخليفة ومن الشهود، مع الهدايا التي حمّله إياها عبد الملك الى الأمبراطور، حتى وجّه يوستينيانوس بعثة الى لبنان مزوّدة بأوامر منه لإجلاء اثني عشر الف مقاتل من المردة وإقصائهم عن جوار الدولة الإسلامية. وهذا ما تمّ فعلاً حسبما ذكر الأمبراطور قسطنطين السابع في مؤلفه "**في إدارة الأمبراطورية**"(٣٨) وارتاح عبد الملك لهذا التدبير السريع والفعّال، فانصرف الى توجيه كل قواته ضد ابن الزبير، عدوه الأخطر، الذي قهره وفتك به في "بيت الصلاة" على يد الحجاج في المدينة المنورة(٣٩).

شكّل إجلاء المردة الجراجمة عن مواقعهم في جبال لبنان وجبال سوريا (مثل جبل الشيخ وجبال الجولان وجبل قيسون)، حدثاً مهماً جداً بالنسبة لاستراتيجية عاهلين خطيرين، كما بالنسبة لمستقبل دولتين كبيرتين كدولة الروم ودولة العرب المسلمين، حسبما هو واضح من بنود اتفاق الصلح المبرم بينهما. وعليه فإذا كان الأمر هكذا، هل يُعقل ان يكون حقيقة هؤلاء المردة "لصوصاً" كما يصفهم ابن العبري وغيره من مؤرخي السريان اليعاقبة(٤٠)؟ وممّا يسترعي الانتباه في هذا الصدد ايضاً، هو أن أياً من المصادر التاريخية الأخرى من عربية ويونانية (وسريانية ومارونية)، لم تطلق عليهم هذه الصفة المهينة، بل

(٣٧) ابن العبري، **المرجع نفسه**، ص ٤٧٨– ٤٧٩

(٣٨) انظر **كتاب في تدبير الأمبراطورية**، للأمبراطور قسطنطين السابع بروفيروجنيتس، ص ٨٥– ٨٦ كما الحاشية رقم ٤.

(٣٩) ابن العبري، **المرجع نفسه**، ص٤٧٩

(٤٠) ابن العبري، **المرجع نفسه**، ص ٤٧٦– ٤٧٧.

تتكلّم عنهم كقوم من مدينة الجرجومة في جبل اللكام التي نسبهم العرب إليها. و لم يَرد في كتب التاريخ أبداً ان مدينة الجرجومة كانت يوماً أرضاً قصيّة عن عالم الحضارة والتمدّن، يلجأ إليها المجرمون هرباً من وجه العدالة، او يُنفى إليها المبعدون عن المجتمع لسوء سلوكهم وتعدّياتهم على الناس والقانون. بل على عكس ذلك، فقد كانت الجرجومة حسبما يُستخلص من وصف المؤرّخين العرب لها، مدينة زاخرة بالحيوية والنشاط يعيش سكانها عيشاً حضرياً متقدّماً ويتعاطون الأعمال والمهن التي يتطلّبها المجتمع المديني المعقّد، مثل الزراعة والصناعة والتجارة، الخ. وقد كان المردة الجراجمة يتمتّعون بدرجة ملحوظة من الاستقلال النوعي او الداخلي، مكّنتهم من عقد اتفاق صلح مشرف مع العامل العربي المسلم حبيب ابن مسلمة ابن الفهري، كما جاء وصف ذلك كله في كتاب "**فتوح البلدان**" للبلاذري في المواضع التي طالما أشرنا إليها سابقاً في هذا البحث. وسواء اعتُبرت كلمة "مرد/مردة" من جذر سامي، ام من أصل فارسي أو أرمني، ففيهما دلالة على معنى البأس والشجاعة، بالإضافة الى احتمال معاني أخرى(٤١).

وعليه، فإن كان المردة الجراجمة على مثل هذه الصفات في الذات، والأحوال في الاجتماع والتحضير، وإذا كانوا قد حاربوا ما يزيد على نصف قرن الى جانب الروم البيزنطيين ضد العرب المسلمين، وإذا كان مصيرهم في لبنان وسوريا– وإلى حد كبير في موطنهم في جبل اللكام– قد تقرّر على يد الأمراطور يوستينيانوس الثاني في نطاق الاتفاق الذي تمّ بينه وبين الخليفة عبد الملك، كونهم السبب الأساسي والدافع الأهم لقيام ذلك الاتفاق، فلا مندوحة لنا سوى ان نبحث عن الصفة القانونية التي كانوا عليها ضمن القوات المسلّحة البيزنطية، والتي عملوا من خلالها كشعب عائش في إطار السيادة البيزنطية.

٣. موقع المردة الجراجمة في استراتيجية الدفاع البيزنطية

عقدت الدولة البيزنطية خلال تاريخها الطويل عدداً كبيراً من المواثيق والمعاهدات والتحالفات، حسبما كانت تقتضيه الظروف والأحوال. وكانت من بينها تلك المواثيق

(٤١) للاستزادة حول هذا الموضوع راجع اطروحة د. شلهوب، ص ١٦٤– ١٦٩.

التي عقدتها مع شعوب تُوصف بأنها " شعوب معاهدة".Populi foederati. وقد سارت الدولة الرومانية المسيحية، وبالخصوص خلال فترة حكم السلالة الهرقليّة (٦١٠-٧١١)، على ذات النهج الذي كانت قد سارت عليه، ولزمن طويل أيضاً، الدولة الرومانية القديمة قبلها[٤٢]. وقد كان للتنظيم العسكري المعروف باسم "تيما Thema"، والذي قام به ورعاه أباطرةُ هذه السلالة، شأن كبير في عقد مثل تلك المواثيق[٤٣]. وليس في ذلك من غضاضة، باعتبار ان الدولة الرومانية المسيحية أو الدولة البيزنطية ، كانت الامتداد الطبيعي في الزمن للدولة الرومانية في الشرق، والوريثة الشرعية لنظمها ومؤسساتها. وتذكر المصادر التاريخية عدداً كبيراً من هذه الاتفاقيات او المواثيق، بين "الشعوب المعاهدة" والأمبراطورية الرومانية المسيحية في الشرق والغرب.

ويُذكر في هذا السياق في الجزء الغربي من الأبراطورية تعاهد الشعب البورغندي مع السلطات الأمبراطورية في الغرب في العام ٤١١م، ثم تجديد هذا التعاهد معها في العام ٤٤٣، مما استحق للبورغنديين ان ينالوا مقابل ذلك التحالف والولاء مقاطعة سابوديا أي سويسرا حالياً، مع جزء من جبال جيرا الفرنسية لتكون لهم موطناً ومستقراً. ووفاءً لتعهداتهم، فقد حارب البورغنديون الى جانب الرومان وحلفائهم الآخرين ايضاً، وهم شعب الالين في غاليا الوسطى، ضد جحافل الهون المغيرة على غاليا بقيادة أتيلا الذي كُسر في معركة شالون (٤٥١م) و لم يتمكّن من الاستيلاء على غاليا.

ومن أشهر تلك التحالفات في الغرب أيضاً، هو التحالف الذي كان بين كلوفيس، زعيم الفرنك، والأمبراطورية البيزنطية. وقد أفضى هذا التحالف الى نتائج ذات أبعاد تاريخية مهمة جداً، والتي منها القضاء على مملكة القوط الغربيين – فيزيغوط في جنوب-غربي فرنسا عام ٥٠٧م، وتثبيت مملكة الفرنك نهائياً في غاليا، ثم الإنعام على كلوفيس برتبة قنصل ولقب اغوسطس من قبل الأمبراطور انستازيوس الأول[٤٤].

---

٤٢ راجع كتاب

Leo BLOCH, *Institutiones Romanas*. Trad. De la 3e éd. Allemande par G. Zotter, (Barcelona, Buenos Aires, etc.; Editorial Labor, S.A. 2nd ed., 1942), pp.95-7

٤٣ راجع A.A. VASILIEV, *op, cit.*, I, pp. 226-9

٤٤ انظر Grégoire DE TOURS, *Historia Francorum*, II, 38 (XXVIII), Ed. H. Omomt et G. Collon, 72;A.A. VASILIEV, *Hist. Of the Byzant. Emp.*, I, p.111

أما في الشقّ الشرقي من الأمبراطورية، فتذكر المصادر والمراجع التاريخية قيام عدد من التحالفات يفوق العدد الذي حصل في الغرب نظراً لوجود عدد أكبر من الشعوب والقوميات المختلفة التي كانت تعيش في ظل السيادة البيزنطية فيه. ويأتي في طليعة تلك التحالفات التحالف الشهير الذي كان بين مملكة الغساسنة العرب السوريين منذ النصف الثاني من القرن الخامس وبين الأمبراطورية البيزنطية. وكان الحارث الثاني (٥٢٩–٥٦٩م) من أشهر ملوك غسان في وفائه للأمراطورية، الذي أنعم عليه يوستينيانوس الأول سنة ٥٢٩م بلقبي بطريق وفيلاركوس، وعيّنه على قبائل العرب في سورية اثر انتصاره على المنذر الثالث اللخمي ملك الحيرة، حليف الفرس وخصم الدولة البيزنطية. وشارك الحارث ايضاً الروم في قمع ثورة السامريين وإخضاعهم (٥٢٩م)، كما اشترك الى جانبهم في حربهم ضد الفرس سنة ٥٤١م(٤٥).

ويؤكد المؤرّخ البلغاري زلاتارسكي ان البلغاريين الذي استقرّوا قبل العام ٦٦٨م بقليل في مقاطعة دبرودجا التي كانت تابعة آنئذ للأمبراطورية البيزنطية، عقدوا حلفاً مع الأمبراطورية تعهّدوا بموجبه الدفاع عن حدودها على نهر الدانوب ضد هجمات الشعوب البربرية الأخرى(٤٦).

ويوفّر لنا ابن العبري في تاريخ الدول شواهد عديدة في معاضدة امم وشعوب كثيرة للأمبراطورية البيزنطية– وللدولة العربية الإسلامية بعد الفتح– ومساندتها لها في حروبها ضد أعدائها. ومن هذه الشواهد تلبية السامريين دعوة البطريق سرجيوس للانخراط في صفوف جيش الروم والتصدي لجيش العرب المسلمين المُغير على فلسطين بقيادة يزيد ابن ابي سفيان عام ٦٣٤ م(٤٧). ولا شك في أن تجاوب السامرين هذا مع طلب البطريق سرجيوس كان تنفيذاً للاتفاق الذي حصل بين دولة الروم والسامريين بعد ثورة عام ٥٢٩.

(٤٥) فيليب حتي، **تاريخ العرب** (بيروت: دار غندور، الطبعة الخامسة، ١٩٧٤)، ص ١١٦– ١١٧؛ ثم

Carl BROCKELMANN, *op. cit.*, p.; A.A. VASILIEV, *Op. cit.*, I, P. 201

(٤٦) انظر مقال

V.N. ZLATARSKY, " Bulgarian Chronology", in *Izvestia Otdeleniya Yazyka I Slovesnosti Akademii Nauk*, XVII, 2 (1912), P.40; Id., *a History of the State of Bulgaria in the Middle Ages*, I, pp. 19-122, 135-6, as are both mentioned by A.A. VASILIEV, *op. cit.*, I, p. 219, n.71

(٤٧) ابن العبري، **المرجع السابق**، ص ٤٦٨.

وفي هذا السياق ايضاً يذكر ابو الفرج موقفين آخرين متناقضين تجاه دولة الروم من قبل سكان المناطق التي تعرّضت للفتح الإسلامي، مما يدل على مدى ارتباط هؤلاء السكان بالأمبراطورية. فالموقف الأول هو موقف الولاء والالتزام كما أبداه سكان مدينتي تل نوزل ودارا السريان(٤٨)، وكذلك سكان أوخيطا الأرمن في قيليقية(٤٩)، ثم أهالي قيسرية كبادوكيا(٥٠). أما الموقف الثاني فهو موقف النكوص بالعهد والتخلّي عن الالتزامات، كما أظهره عدد كبير من أهالي العديد من المدن وزعمائها، مثل موقف "قورا اسقف الاسكندرية"، الذي تكفّل لعمر بدفع الجزية"(٥١)؛ ثم موقف "صفرونيوس اسقف اورشليم" الذي خرج الى لقاء عمر " وأخذ الأمان لكل البلد"(٥٢)؛ وموقف الرهاويين الذين "أخذوا الأمان لمدينتهم"(٥٣)؛ وموقف أهالي قيسرية كبادوكيا الذين حاربوا العرب أياماً كثيرة بعد أن كرّر هؤلاء الهجوم عليهم، مؤملين وصول نجدة البيزنطيين لهم. ولكن عندما تبيّن لهم انه " لم يساعدهم أحد طلبوا الأمان وتكفّل الزعماء بتأدية الجزية"(٥٤). وكذلك كان الأمر بالنسبة الى الصقالية الذين تخلّوا عن الروم بعد أن كسرهم المسلمون بناحية قيسرية كبادوكيا والتحقوا بالعرب "وقدِموا معهم الى سورية فأسكنوهم في انطاكية وفي قورس واعطوهم نساء وذخائر"(٥٥).

ونكتفي بذكر هذا القدر من الأمثلة لنبيّن ان وجود مثل هذه التحالفات متوزّعة في الشرق والغرب بين اتنيات وقوميات متنوّعة وبين الأمبراطورية من جهة، وان قيامها وعقدها في أزمنة مختلفة من جهة ثانية، هو دليل قاطع على شمولية واستمرارية أحد ثوابت السياسة الدفاعية التي كانت تنتهجها الأمبراطورية في تعاملها مع القوى المحلية الصديقة كلّما دعت الحاجة لمحاربة اعدائها او للدفاع عن حدودها.

(٤٨) المرجع نفسه، ص ٤٧٢.
(٤٩) المرجع نفسه، ص٤٧٢.
(٥٠) المرجع نفسه، ص ٤٧٣، ٤٧٩.
(٥١) المرجع نفسه، ص ٤٧١.
(٥٢) المرجع نفسه.
(٥٣) المرجع نفسه، ص ٤٧٢.
(٥٤) المرجع نفسه، ص ٤٧٣.
(٥٥) المرجع نفسه، ٤٧٩.

فعلى ضوء هذه الوقائع التاريخية يجب ان تُفهم اذاً العلاقات التي كانت قائمة بين المردة الجراجمة وبين الأمبراطورية البيزنطية، وليس على القول، الواهي الإسناد، بأنهم كانوا " لصوصاً"، كما يصفهم المؤرّخون السريان اليعاقبة، حسما أشرنا إليه سابقاً وليس على أساس انهم كانوا "جنوداً مرتزقة عند الروم" كما يقول عنهم فيليب حتي(٥٦). لقد كانت حقاً العلاقات بين المردة الجراجمة وبين الدولة البيزنطية علاقات تعاقدية في تحالف ثنائي، لم يتقاعس و لم يتردّد المردة أبداً في تنفيذ كل ما التزموا به من بنود وشروط ذلك العقد.

وهكذا يجب أن توصف أيضاً طبيعة علاقاتهم بالدولة العربية الإسلامية، طبقاً لما ورد في بنود الاتفاقية التي عقدوها مع حبيب بن مسلمة الفهري والتي تمّ بموجبها تسليم عاصمتهم الجرجومة له صلحاً وعلى "أن يكونوا أعواناً للمسلمين وعيوناً ومسالح في جبل اللكام، وأن لا يؤخذوا بالجزية، وان ينقلوا من أسلاب من يقتلون من عدو المسلمين إذا حضروا معهم حرباً في مغازيهم. ودخل من كل مدينتهم... وأهل القرى في هذا الصلح"، حسبما ذكر البلاذري(٥٧).

إن الدقة التي نلاحظها في نص اتفاقية الصلح هذه في تعيين سائر الفرقاء المعنيين، ثم في تحديد الحقوق والواجبات المستحقة والمترتّبة على كل فريق منهم، حتى فريق " عبيد اباق المسلمين" – وهم من الروادیف الذين حمتهم الاتفاقية من خطر الملاحقة وإجبارهم على العودة الى اسيادهم–، تدل بكل وضوح على ان الجراجمة كانوا ملمّين إلماماً كافياً بأصول عقد الاتفاقيات وصوغها، من خلال تمرّسهم في العيش طويلاً ضمن هذا النوع من الأوضاع القانونية في ظل سيادة الدولة البيزنطية.

وقبل ان ننهي كلامنا عن هذا الجزء من البحث، لا بدّ لنا من أن نشير الى المعنى الظرفي لعبارة "لصوص" التي أطلقها على المردة الجراجمة بعضُ كبار مؤرّخي السريان، ومنهم العلامة المفريان غريغوريوس ابن العبري، كما أشرنا الى ذلك سابقاً.

(٥٦) فيليب حتى، **تاريخ لبنان**، ترجمة أنيس فريحه (بيروت: دار الثقافة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢)، ص ٢٩٨.

(٥٧) البلاذري، **فتوح**، ج ١، ص ١٦٤.

ولا شكّ في أن المدلول التاريخي واللغوي لهذه العبارة لا يمكن ان يشمل سائر شعب المردة الجراجمة، مع ما كان هؤلاء عليه في مجتمعهم المدني في موطنهم من استقرار وتقدّم، وما حازوه من ثقة القادة والحكّام الذين عقدوا معهم الاتفاقيات والمواثيق. وعليه، فإذا كان لا بدّ من التسليم باستعمال هذه العبارة في معرض الكلام عن المردة، فيجب ان تُفهم على أنها تعني فقط أولئك الجنود المردة الذين كانوا يشنّون الهجمات المتكرّرة، والغزوات المتلاحقة على أراضي وممتلكات الدولة الإسلامية في سورية خلال الفترة التي نحن في صدد الكلام عنها، والتي كانوا يغزونها ويحملون منها الى معاقلهم في الجبال ما تصل إليه أيديهم من المغانم والأسلاب.

ولمّا كانت غالبية المناطق المغزوة آهلة بالسريان اليعقابة، أي اتباع مذهب الطبيعة الواحدة في المسيح، وكان المردة الغزاة "روميين" كما يصفهم ابن العبري عينه، أي من أتباع مذهب الطبيعتين في المسيح، وكانوا يغزون أملاك ومقتنيات هؤلاء السريان المدنيين، لذلك الصق هؤلاء المؤرّخون السريان اليعقابة بالمردة تسمية "لصوص" دون ان يميّزوا بين الجنود المردة الذين كانوا يقومون بعمليات السطو والغزو، وبين شعب المردة الجراجمة الذي كان منصرفاً الى نشاطاته العادية المختلفة في موطنه الأصلي في جبل اللّكام! ومن الأرجح ان هذه النزعة المذهبية هي التي حجبت عن نظر المؤرّخ ابن العبري رؤية التقارب الكبير بين أوضاع المردة الجراجمة وعلاقاتهم بالروم والعرب خلال القرن السابع الميلادي، وأوضاع الأرمن وعلاقاتهم بالروم والعرب خلال القرن العاشر، حتى سار في طريق التقليد الذي كان قد رسمه أسلافه المؤرّخون السريان وفي طليعتهم ميخائيل الكبير، وأبقى تلك التسمية ملتصقة بالجراجمة المردة، في حين انه لم يلصقها – ولحسن الحظ! – بالأرمن عندما قال: "وسار آنئذ (سنة ٩٦٤م؟) ألف أرمني الى أطراف الرها وغنموا ألف خروف وخمسماية ثور وعشرة رجال عرب وانقلبوا راجعين. ولما قويت شوكة الروم وعوّلوا على الرجوع تخوّف أهالي أرمينية الكبرى وهم مسيحيون ان يأتي العرب وينتقموا منهم فانهزموا الى الحدود واستوطنوا سبسطية قبادوقية ونموا هناك نمواً وافراً. ثم أقامهم الروم في حصون قيليقية التي انتزعوها من العرب. وجعل الأرمن الرجالة يقاتلون بجانب الروم في الحروب ويحرزون النصر والغلبة"(٥٨).

(٥٨) ابن العبري، المرجع نفسه، ٤٥، ص٦٦.

إن أوجه الشبه التي تُبان لنا اليوم وكأنها متطابقة تماماً بين ما حصل للأرمن وما حصل للمردة من خلال علاقات هذين الشعبين بالروم والعرب وبالأقوام المغلوبة على أمرها– وهم السريان في دمشق وضواحيها وفي مدينة الرها– ، على الرغم من مرور ما يزيد على ثلاماية سنة بين الوقت الذي كان ينشط فيه المردة والزمن الذي نشط فيه الأرمن، هذه الأوجه لم تلتمع في فكر ابن العبري إطلاقاً، بسبب شدة العداء الذي كان مستحكماً بين أتباع المذهبين المذكورين تجاه بعضهما البعض.

وعلى كل حال، فإذا لم تكن أعمال اللصوصية وما إليها هي ما كان يحترفه شعب المردة الجراجمة سبيلاً لمعيشته، وهدفاً قومياً يعمل له، فماذا كان إذاً الهدف الأعلى الذي كان يسعى إليه ذلك الشعبُ من وراء تحالفاته مع كل من الروم والعرب؟

٤. هدف المردة الجراجمة الأعلى

لا شك في أنه كان للمردة الجراجمة عدة أهداف سعوا الى تحقيقها من وراء تحالفاتهم مع البيزنطيين ومع العرب المسلمين. ونستطيع أن نعرف بكل سهولة تلك الأهداف التي أرادوا الوصول إليها من وراء تحالفاتهم مع العرب من خلال تحليلنا لنص اتفاق الصلح الذي ابرموه مع الفهري كما أورده البلاذري في كتاب **فتوح البلدان** (ج ١، ص ١٦٤) الذي طالما أشرنا إليه وهي التالية:

١. اعتبارهم حلفاء للدولة العربية الإسلامية

٢. عدم الالتزام بدفع الجزية

٣. حق الاحتفاظ بالأسلاب والغنائم التي يستولون عليها أثناء قتالهم الى جانب المسلمين

٤. إشراك "الرواديف" في الحقوق والواجبات التي أقرّها اتفاق الصلح لهم شخصياً.

وإذا كان بالإمكان اعتبار كل واحد من هذه الأهداف أو المطالب عنصراً قائماً بذاته، يكون إذا تحقّق قد أدرك الغاية التي وُضع من أجلها في اتفاق الصلح، فإنها مجتمعة في نص قانوني واحد– وهو هنا نص اتفاق الصلح–، تشكّل وضعاً قانونياً واحداً بالنسبة الى شعب المردة الجراجمة، يُعرف اليوم في القانون الدولي العام باسم "الاستقلال الداخلي". وقد أراد الجراجمة البقاء على وضعهم كحلفاء للدولة العربية الإسلامية وضمن إطار سيادتها، تمثلاً

بالوضع الذي كانوا عليه في السابق ضمن إطار سيادة الدولة البيزنطية. و لم يتأخر المردة الجراجمة من جهتهم عن تقديم كل ما من شأنه أن يحقّق لهم الهدف الأعلى، فوضعوا أنفسهم ومواقعهم الاستراتيجية في جبل اللكام في خدمة مصالح الدولة الإسلامية العسكرية. وهم، إذ قرّروا تسليم عاصمتهم صلحاً للفهري بدل أن يتصدّوا له ولجيشه الزاحف إليهم، برهنوا حقاً عن حنكة سياسيّة راجحة قوّموا بها الظروف الدولية السائدة آنئذ تقويماً صحيحاً، فهيأوا بالتالي الأسباب الموضوعية المناسبة حتى يُسلِّم الفهري، كممثل للدولة الإسلامية، بذلك الوضع المميّز ويقرّه.

وقد ترتّبت على تطبيق بنود ذلك الميثاق والمطالب الواردة فيه نتائج هامة عادت عموماً بالنفع الكبير على الجراجمة، على الرغم ممّا تعرّضت له أحياناً علاقاتهم بدولة المسلمين من مصاعب وتوتّرات شديدة خلال الفترة الطويلة التي قضوها في ظل سيادة تلك الدولة والتي امتدّت حتى القرن الحادي عشر في أقل الاحتمالات(٥٩). ومن أبرز تلك النتائج هو أولاً تمكّن المردة من بند الاعفاء من دفع الجزية كلّما حاول أحد الخلفاء او الولاة المسلمين فرضها عليهم، كما لاحظ ذلك البلاذري وأشار إليه(٦٠). أمّا النتيجة الأبرز الثانية فتتمثّل بما انطوت عليه عملية إدخال "الرواديف" في صلب ميثاق الصلح والأمان، وجعلهم مشمولين بذات الحقوق والواجبات التي للمردة الجراجمة أنفسهم. فقد كان لعملية تحصين هؤلاء الرواديف بوضع قانوني مميّز، مردود فعّال وبعيد الأثر في المجتمع الجرجومي على الصعيدين الاقتصادي والسكاني، بالإضافة الى دلالتها على روح الإلفة التي كانت سائدة على ما يظهر بين المردة الجراجمة وهؤلاء الرواديف. أمّا على الصعيد الاقتصادي، فقد أمن الرواديف، بفضل ذلك الوضع القانوني، تواصل النشاط الاقتصادي واستمرارية الحركة التجارية في موطن الجراجمة وفي عاصمتهم بنوع خاص. وامّا على الصعيد السكاني (الديموقراطي) فقد كان الرواديف يملأون بعددهم ما كان يحصل في مجتمع المردة من النقص بسبب فقدان بعض عناصرهم في العمليات العسكرية التي كانوا يقومون بها تنفيذاً لتعهّداتهم تجاه أسيادهم الأعلين من الروم البيزنطيين او العرب المسلمين.

(٥٩) انظر ابراهيم ابن يوحنا كما أوردناه تحت رقم ١٤.

(٦٠) البلاذري، **فتوح**، ج١، ص ١٦٤.

و لم تختلف طبيعة هدفهم الأعلى خلال تبعيتهم للسيادة البيزنطية عمّا كانت عليه طبيعة هذا الهدف بعد أن أصبحوا تابعين للسيادة الإسلامية. وإذا نقصنا الدليل الواضح في نص مكتوب في المصادر البيزنطية على ذلك الهدف الأعلى، على غرار ما أورده البلاذري بالنسبة لفترة السيادة الإسلامية حول هذا الشأن، فهناك عدّة إشارات تبرهن على وجود ذلك الهدف وتؤكد ان المردة الجراجمة كانوا يعيشون فعلاً في ظلّ نظام استقلالهم الداخلي، ضمن إطار السيادة البيزنطية عشية تسليمهم صلحاً قاعدتهم الى القائد العربي. ومن تلك الإشارات ما ذكره البلاذري وغيره من المؤرخين المسلمين عن موقف الجراجمة من الفتح العربي، وكيف انهم تجمّعوا ولزموا مدينتهم يوم " قدم ابو عبيدة انطاكية وفتحها" للمرة الأولى سنة ١٥هـ/٦٣٦م، حتى ان المسلمين لم ينتبهوا لهم و لم ينبهم عليهم أحد(٦١). إن انكفاء المردة الى الجرجومة قاعدتهم وتريّثهم بانتظار التطورات وما ستستقر عليه الأحوال نتيجة للقتال الذي كان دائراً بين العرب المسلمين والبيزنطيين، هو دليل واضح على أن وضعهم القانوني كان مختلفاً عن وضع انطاكية، قاعدة الولاية البيزنطية في شمالي سورية،وعلى استقلالهم النوعي في تلك الناحية من جبل اللكام. وثمة دليل آخر يشير إليه البلاذري أيضاً على استقلال الجراجمة الداخلي، وهو وجود بطريق من الروم على المردة الجراجمة يُسمّى بطريق جرجومة(٦٢)، وهو دون شك غير بطريق انطاكية الذي كان رئيساً لبطريق الجرجومة طبقاً للتسلسل الاداري البيزنطي.

ويُستنتج أخيراً من أقوال المؤرخين العرب، ومنهم البلاذري، أن المردة الجراجمة كانوا راضين تماماً عن وضعهم القانوني هذا ضمن إطار السيادة البيزنطية بدليل أنهم "همّوا باللحاق بالروم إذ خافوا على أنفسهم" عندما فتح ابو عبيدة انطاكية.

وبدليل أنهم كانوا– حتى بعد اتفاقية الصلح مع الفهري–، " يستقيمون للولاة مرة ويعرجون أخرى فيكاتبون الروم ويمالئونهم"(٦٣).

ان صغر حجم شعب المردة الجراجمة، ووضعهم السياسي كأتباع على التوالي لهذه او تلك من تينك الدولتين الكبيرتين المتنافستين، لم يمكّناهم من الصعود والبقاء في حالة الاستقلال الداخلي الى ان يحين الوقتُ المناسب للانتقال الى حالة الاستقلال التام والسيادة

(٦١) البلاذري، **المرجع نفسه**

(٦٢) البلاذري، **فتوح**، ج١، ص ١٦٦

(٦٣) البلاذري، **فتوح**، ج١، ص ١٦٤؛ وابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج٤، ص ١٧٠.

الوطنية، على الرغم من كل ما حاولوا فعله في هذا السبيل. بل إن هذا الواقع المربك جعل مصيرهم مرتهناً بما يقرّره من كان يملك حق السيادة العليا عليهم، حسبما كانت تقتضيه المصلحة العليا للدولة صاحبة السيادة. ولا شك في أن القرار الذي اتّخذه الأمبراطور يوستينيانوس الثاني، تجاوباً مع الاتفاق الذي كان بينه وبين الخليفة عبد الملك، بسحب اثني عشر الفاً من مقاتليهم من مواقعهم، وبخاصة من جبال لبنان، لإبعادهم عن أرض العرب، وتبديدهم في أماكن مختلفة من نواحي الأمبراطورية دفعة واحدة، كان له أثر كبير في إضعاف وجودهم القومي بشكل ملحوظ في مواطن إقامتهم في جبل اللكام وأنطاكية. وقد لاحظ المؤرّخ البيزنطي تيوفانس (٧٥٠- ٨١٧م) فداحة الضرر الذي ألحقه الأمبراطور باتخاذه ذلك القرار، ليس فقط بالنسبة الى المردة الجراجمة، بل أيضاً بالنسبة الى الأمبراطورية، لأن المردة الجراجمة كانوا، حسب تعبيره، بمثابة "الجدار النحاسي" الذي كان يحمي بلاد آسيا الصغرى من هجمات الغزاة العرب(٦٤).

وكان واقع ضعف المردة العددي هذا بالذات هو الذي سهّل عمليات تبديدهم في الأمصار والمناطق خارج وطنهم الأصلي، واحتوائهم بسهولة في المجتمع الإسلامي الكثيف خلال حكم الدولة الإسلامية وسيادتها عليهم، حتى اندثروا كلياً ولم يعد لهم وجود كجماعة بشرية معروفة ولم يبقَ سوى اسمهم مقروناً في بطون التاريخ بذكر المواقع والحروب.

الخاتمة

لقد سعينا جاهدين في هذا البحث الى ان نرسم الخطوط الأساسية لكتابة تاريخ موضوعي لشعب المردة الجراجمة، مرتكزين على طريقة علمية تعتمد نقد وتحليل النصوص التي تتكلّم عنهم، كما تأخذ هذه الطريقة في الحسبان سائر الظروف والأحداث التي تزامنت مع تاريخهم، باعتبار ان المردة الجراجمة هم جزء من كل قائم في جسم دولة كبيرة. فعرَضْنا أولاً السياسة العامة التي كانت تتبعها الأمبراطورية الرومانية المسيحية تجاه الشعوب التي كانت متعاهدة معها، وارتكزنا عليها. كما اشرنا في هذا السياق الى الاسباب التي حملت الخلفاء المسلمين على التعامل مع هؤلاء المردة بالشكل المميّز الذي

(٦٤) تيوفانس، **المرجع السابق**، ص ٣٦٤، فازيلييف، **المرجع السابق**، ج١، ص ٢١٥ (بالإنكليزية).

تعاملوا به معهم. ثم استندنا إلى ما اورده المؤرخون المعتَبرون عن هؤلاء القوم وشؤونهم. ويُعتبر مفريان الشرق، غريغوريوس ابن العبري الملطي الذي نحتفل هذه السنة بالذكرى المئوية السابعة لوفاته، أحد ابرز هؤلاء المؤرخين.

ولكن إذا كان ابن العبري لم يستطع أن يفهم المردة الجراجمة على حقيقتهم التاريخية لأسباب ابيستيمولوجية ومذهبية أصبحت معروفة الآن، فالمعلومات الكثيرة التي استقيناها من مؤلّفه الشهير، **تاريخ الدول العام**، استندنا إليها لتحقيق ما هدفنا إليه، تعد حقيقة إسهاماً كبيراً في عملية إعادة كتابة تاريخ هذا الشعب الذي لم يسمح له صغر حجمه، بإزاء أي من الجبارين اللذين أشرفا بالتواتر على مصيره، أن يحقّق كل ما كانت تستحقه بطولته وما كانت تطمح إليه آماله ديناً ودنياً، فزال وجوده وظلّ إسمه عبرةً وذكرى.

د. جوزف غانم

المنهجية التاريخية عند ابن العبري:
نموذج تاريخ مختصر الدول

تقوم المنهجية التاريخية على مجموعة من القواعد التقنية والضوابط التي لا بدّ للمؤرخ من تطبيقها، على مراحل، أبّان البحث، للاتيان بعمل علمي محترم، وللارتفاع بالانتاج التأريخي الى مستوى لائق من العلم والتدقيق[١].

وقد كان للمؤرخين في الحضارة الاسلامية، فضل السبق في التعرّف الى بعض من أوجه هذه القواعد المنهجية بتأثير من مصطلح الحديث النبوي، الذي نستقي منه بعض مصطلحاتنا في علم التأريخ[٢].

فانطلاقاً من مصطلحات علم الحديث، نرى ان المنهجية الاسلامية، التي كان على المؤرخين المسلمين أن يطبقوها، والتي لم يطبقوا في الغالب سوى جزء منها، الاّ فيما يعود الى احاديث الرسول، كانت تقوم عادة على اتباع الخطوات الآتية في مراحل البحث:

أ) التقميش؛ ب) العلوم الموصلة؛ ج) تحرّي النص والمجيء باللفظ؛ د) تفسير النص؛ هـ) العدالة والضبط؛ و) اثبات الحقائق؛ ز) العرض الفني.

---

(١) للتوسّع في هذه القواعد المنهجية يمكن مراجعة كتابنا: **مدخل الى علم التاريخ: تطوره ومنهجه**، الدار اللبنانية للنشر الجامعي، بيروت، ١٩٨٢. أيضاً يمكن مراجعة المؤلفات الآتية في اللغة العربية: اسد رستم، **مصطلح التأريخ**، نسخة مصورة، المكتبة البولسية، بيروت، ١٩٨٤؛ حسن عثمان، **منهج البحث التأريخي**، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥؛ قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٤.

(٢) الفضل في ذلك، أي في ادخال مصطلحات علم الحديث القديمة الى منهجية التأريخ الحديثة، يعود الى المؤرخ اسد رستم، الذي زاوج، في كتابه مصطلح التأريخ المذكور أعلاه، بين مصطلحات الحضارتين. فعلى حدّ زعمه، ان: "بعض القواعد التي وضعها الائمة منذ قرن عديدة للتوصل الى الحقيقة في الحديث تتفق في جوهرها وبعض الأنظمة التي اقرّها علماء اوروبا فيما بعد في بناء علم الميتودولوجية. لو ان مؤرخي اوروبا في العصور الحديثة اطلعوا على مصنفات الائمة المحدثين لما تأخروا في تأسيس علم الميتودولوجية حتى اواخر القرن الماضي..." المقدمة ص "ز".

فيكون قد سقط بالتالي من منهجية التأريخ عند المسلمين، ما يمت بصلة إلى البحث عن التزوير في الوثائق والخلاصات التحليلية وما فيها من تحليل ومن تعليل ومن اجتهاد، خاصّة الاجتهاد، بعدما سُدّت أبواب الاجتهاد ورُشق بالزندقة كلّ من تمنطق.

فانطلاقاً من هذه القواعد كيف يمكن أن نحكم على غريغوريوس (ابي الفرج جمال الدين) ابن العبري؟، وبالضبط على منهجيته التاريخية، وتحديداً من خلال احدى نماذج مؤلّفاته التاريخية، عنيت بذلك مؤلفه: تاريخ مختصر الدول، الذي وقف على طبعه ووضع حواشيه الاب انطون صالحاني اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ١٨٩٠، ثم ١٩٥٨.

تعريف بالكتاب (٣)

الكتاب، في نصّه المطبوع، هو عبارة عن ٢٩٩ صفحة من الحجم العادي. تروي مختصراً لتاريخ الدول على الطريقة الاسلامية في التأريخ والتي اعتمدها أيضاً بعض المؤرخين السريان، بحيث يبدأ المؤلف بالخليقة وآدم وينتهي بالزمن الذي يعيش فيه. وقد صادف ذلك – الزمن – عهد المغول. وهو موزّع على عشرة فصول تروي قصة عشر دول متعاقبة على تاريخ المنطقة التي عاش في ظلّها المؤرخ، أي القسم الشرقي من الحضارة الاسلامية مع اضافات عائدة لأحداث جسام تجاوزت هذا الجزء في الغرب البيزنطي خاصة. أو المغرب الاسلامي. وهذه الدول العشر هي الآتية:

١. الدولة الأولى : دولة الاولياء من آدم اول البرنساء أي الناس.
٢. الدولة الثانية : الدولة المنتقلة من الأولياء إلى القضاة قضاة بني اسرائيل.
٣. الدولة الثالثة : الدولة المنتقلة من قضاة بني اسرائيل إلى ملوكهم.
٤. الدولة الرابعة : الدولة المنتقلة من ملوك بني اسرائيل الى ملوك الكلدانيين
٥. الدولة الخامسة: الدولة المنتقلة من ملوك الكلدانيين الى ملوك المجوس
٦. الدولة السادسة: الدولة المنتقلة من ملوك المجوس الى ملوك اليونانيين الوثنيين
٧. الدولة السابعة: الدولة المنتقلة من ملوك اليونانيين الوثنيين الى ملوك الافرنج
٨. الدولة الثامنة : الدولة المنتقلة من ملوك الافرنج الى ملوك اليونانيين المتنصرين

(٣) لا داعٍ للترجمة لحياة المؤلف وللتعريف ببيئته، حسبما تقتضي المنهجية، لأن ذلك سيعالج في الندوة في محاضرات خاصة بهذا الباب.

٩. الدولة التاسعة: الدولة المنتقلة من ملوك اليونانيين المتنصرين الى ملوك العرب المسلمين.

١٠. الدولة العاشرة: الدولة المنتقلة من ملوك العرب المسلمين الى ملوك المغول.

وبالتالي، فالكتاب هو اختصار وتلخيص في جزء كبير منه، او بالأحرى في الجزء الأكبر منه، للتواريخ الكثيرة المتداولة؛ وقد وضّح المؤلف ذلك بنفسه، عندما قال في مقدمته الموجزة: "وبعد فهذا مختصر في الدول قصدت في اختصاره الاقتصار على بعض ما اوتي في ذكره اقتصاص احدى فائدتي الترغيب والترهيب من الفن بلغات مختلفة سريانية وعربية وغيرها مبتدئاً من اول الخليقة ومنتهياً الى زماننا"(٤)

والحقيقة هي ان كتاب ابن العبري ينقسم من حيث تسجيله لحوادث التاريخ الى قسمين اساسيين من حيث الفائدة من الأخبار الواردة فيه:

١. فمن جهة هو مجرّد تلخيص واضح وعقلاني ومنطقي لاخبار معروفة ومتداولة.

٢. ومن جهة ثانية هو نتاج تاريخي خاص بالمؤلف ويأتي على مستويات متفاوتة من حيث الفائدة، وتتدرج قيمة ذلك صعداً على الشكل الآتي:

أ) في الكتاب استقاء لمعلومات مأخوذة عن مصادر سريانية، وربما فارسية، او مغولية أو يونانية، يساعده في ذلك معرفته لهذه اللغات(٥). وهو من الفائدة بمكان. إذ قد نقل الينا جزءاً من اخبار المؤلفات التاريخية والمخطوطات الواردة في هذه اللغات.

ب) تركيزه على مساهمة النصارى، ليس من الناحية السياسية والعسكرية طبعاً بل الحضارية العلمية الفكرية، في تطوير الحضارة الاسلامية، وايراده للأخبار العائدة لهذا الموضوع والتركيز عليها في نهاية كلامه عن العديد من عهود الخلفاء المسلمين.

ج) والأهم من هذا كلّه، فهو كونه شاهد عيان، يروي قصة التوسّع المغولي، الذي غزا الحضارة الاسلامية وقوّض الخلافة العباسية في بغداد. فالمؤلف عاش في

(٤) ابن العبري، مختصر الدول، ص١.

(٥) يشير الأب ج.م. فييه في تقديمه، لكتاب للمؤلف نفسه، هو **تاريخ الزمان**، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، الى ان ابن العبري اقام طويلاً في مراغة عاصمة المغول، في السنوات الأخيرة من حياته، وكان يتردّد على مكتبتها وعلى ما فيها من محفوظات. وقد سهل له ذلك معرفته باللغات الفارسية والعربية والمغولية الى جانب السريانية، وربما العبرية. راجع التقديم، ص ١٤.

دائرة تحرّك المغول، وتقرّب منهم، وعاش في عاصمتهم كما أسلفنا، ولذلك أتحفنا في الجزء الأخير من كتابه بمعلومات قيّمة جداً، لأنه كشاهد عيان، لم يكن مجرّد انسان عادي، بل طبيباً، عالماً، ولاهوتياً مهماً يرعى نشاط إحدى طوائف النصارى، ولذلك فلملاحظته ولمشاهدته اذاً قيمة خاصة(٦).

ويعتمد المؤلف في تأريخه على التأريخين الاسكندري والهجري. وهو في كل فصل من فصول الكتاب، يعتمد الحكام وتسلسلهم في كل دولة، محوراً للرواية التاريخية.

فهو بالتالي يروي قصة هؤلاء الحكام، او الزعماء، وما حدث في زمانهم وفي بلادهم، فيعرّج أحياناً على أحداث جسام وقعت في بلاد مجاورة لهم. فمثلاً في كلامه على الخلفاء المسلمين يلمح الى ما كان يجري في بيزنطيا، ثم ينهي كلامه عن هؤلاء الملوك والخلفاء وغيرهم من انواع الحكام بذكر معاصريهم من فلاسفة، وأطبّاء خصوصاً، ورجال علم وفكر ودين مشهورين عموماً. وهو في باب العلماء والمفكّرين تبرز شخصيته كمؤرخ اكثر مما تبرز في باب اخبار السياسة وأخبار العسكر.

فكيف كانت اذاً منهجية ابن العبري، وما الذي طبّقه من المنهجية المتداولة في زمانه؟ هذا ما سنتعرّف إليه من خلال دراستنا لتقميشه، واستعماله للعلوم الموصلة وعدالته وضبطه واثباته للحقائق واخيراً لعرضه الفنيّ.

التقميش

يذكر المؤلف في مقدمته انه التقط معلوماته من الكتب الموضوعة في اللغتين السريانية والعربيّة وغيرها(٧).

فما هي هذه الكتب؟ وهل يبرز أثرها بصورة واضحة؟ أم أنه يأخذ منها دون ذكرها؟ وبمعنى آخر ما هي مصادر معلوماته وانطلاقاً من المصطلح التأريخي الإسلامي – الغربي، ما هو إسناده؟

(٦) نأسف، لأننا لن نتعرّض في هذه المداخلة لتقييم معلومات ابن العبري، أي مضمون تأريخه، لأن عملنا سيقتصر على الناحية التقنيّة فقط، أي المنهجية أو الشكل لا المضمون.

(٧) ابن العبري، ص١.

للجواب على هذا التساؤل عمدنا الى: أولاً دراسة التقميش حيث يأخذ المؤلف عن الآخرين، وثانياً دراسته حيث سيتحوّل الى شاهد عيان للأحداث.

أولاً: تقميش الكاتب كمختصر لتاريخ الدول

وهو القسم الأكبر من الكتاب ويشمل الفترة الممتدّة من الخليقة الى عهد المماليك. ولدراسة التقميش فيه سنتحرّى فصول الكتاب فصلاً فصلاً، وذلك لرصد درجة إسناده عند انتقاله في الكلام من دولة الى أخرى.

في الفصل الاول الذي يُعنى بدولة الأولياء قبل الدخول الى ارض الميعاد، نجد المؤرخ ينسب كلامه الى مصادر ولكنها مجهولة: " قال من عني بأخبار الأمم..."(٨)، " وقال عزّ من قائل ... "(٩) و " على رأي الاثنين والسبعين حجراً..."(١٠)، "ويقال...(١١).

وأحياناً يعرّفنا بمصادر معلوماته: "ومن علمائنا مار غريغوريوس النوسوي ويعقوب الرهاوي يزعمان..."(١٢)؛ ومن مصادره ايضاً النازينزي ومار ثوديوس وابقراط وجالينوس وباسيليوس وافريم ويوسيفوس(١٣). وبعض الأحيان يدلنا على مصادر معلوماته بصورة شائعة فيقول: "وعمره على الرأي السبعيني... وعلى رأي اليهود وعلى رأي السمرة..."(١٤) او "والأقدمون من اليونانيين ..."(١٥) او "الصائبة تزعم..."(١٦)، من دون ان يحدّد هوية هؤلاء من يهود ويونانيين وصابئة الخ...

هذه النماذج من الاستشهادات عن نوعية اسناد المؤلف لا تعني ان كل رواياته كانت مسندة. ونرجّح انه حيث لا نجد اسناداً فذلك يعني إنه ربما يستمد معلوماته من الكتاب

(٨) المصدر نفسه،ص٣.
(٩) المصدر نفسه، ص٤.
(١٠) المصدر نفسه، ص٦.
(١١) المصدر نفسه، ص٦، ٢٠.
(١٢) ابن العبري، ص٥.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٥، ٨، ١١، ١٣.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠
(١٥) المصدر نفسه، ص٧.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٨

المقدّس إلاّ في مواضيع قليلة يأتي على ذكرها[١٧] وهذا أمر متروك للبحث، وهو يسند معلوماته حيث تتخطّى الرواية التاريخية الكتاب المقدس. كما يستقي معلوماته من الرسول بولس[١٨].

والكاتب لا يتورّع عن الرجوع الى "الخرافات"[١٩] لرواية بعض المعلومات كما انه غالباً ما يسوق إلينا أخباراً يربطها بصيغة المجهول دون التمكّن من التأكد من صحتها. وإليك نموذجاً عن ذلك: "وقيل في زمان موسى صار طوفان ثالث في تاساليا. وانونيوس الحكيم أوجد علم السيميا. وفيرون اخترع الطب. وماينـدروس استنبط نوعاً من الشعر..."[٢٠] فما صحة ما يذكر وكيف يمكن التأكد منها طالما لم يفصح عن مصادره؟ وإذا ما أخذنا حواشي المحقق بعين الاعتبار، لوجدنا، ان المؤلف على رغم سعة اطّلاعه، يتعثّر أحياناً في معلوماته. فالأب صالحاني لا يؤكّد زعم المؤلف ان ملكيزادق كان في ايام نوح ويتساءل قائلاً: لا ندري على من استند المؤلف في زعمه..."[٢١]. وفي مكان آخر يقدّم لنا روايات تخالف زعم الكاتب حول مكان تضحية ابراهيم باسحق[٢٢]. كما ينتبه المحقق الى ان المؤرخ قد ساق معلومات متناقضة حول أصل الافرنج في مكانين مختلفين[٢٣].

الفصل الثاني من الكتاب، يروي تاريخ قضاة بني اسرائيل. ونلاحظ فيه تضاؤلاً لمصادر الروايات بالقياس الى الفصل الأول. فغالباً ما تكرّ السبحة في الأخبار دون إسناد، وبعضها تعوزه الدقّة احياناً[٢٤]. فهو لم يثبت معلوماته كفاية، ولكنه أثبت بعضها في معرض كلامه عن صراع الفلسطينيين والعبرانيين. فأسند ذلك الى انيانوس الراهب واندرونيقوس

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠، ١٢
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٠، ١٧.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٢١) المصدر نفسه، حاشية ١، ص ١٠.
(٢٢) المصدر نفسه، حاشية ٢، ص ١٤.
(٢٣) المصدر نفسه، حاشية ٤، ص ١٤.
(٢٤) هذا ما أثبتته حاشية المحقّق عندما اشارت الى ان: "خبر خطباء التابوت صحيح وهو وارد في الكتاب المقدّس لكن عن أرميا عن فينحاس خلافاً للمؤلف". راجع حاشية ٢ من المصدر نفسه، ص ٢٢. كما لم يدقق في تعداد قتلى شمغر بن عاث. ففي النص بلغ عدد القتلى ٦٠ وفي الكتاب الكريم ستمائة. راجع حاشية ٤، ص٢٣.

واوسابيوس[٢٥] والى افريقيانوس[٢٦]. ويتابع إسناد الروايات تضاؤله في الفصل الثالث الذي يدور حول ملوك بني اسرائيل؛ إذ يروي المؤرخ تاريخ هذه الفترة عن مصادر غير معلنة لعلّها الكتاب المقدس. وحيث يسكت هذا الأخير يعود الى اوسابيوس وانيانوس[٢٧]. والجديد في هذا الفصل هو ان المؤرخ ينحو منحىً جديداً بإهمال إسناد الاحداث السياسية والعسكرية الى حدّ ما، وبالتركيز على إسناد معلوماته العائدة الىاخبار مشاهير رجال العلم والفكر والدين. ففي كلامه عن هوميروس يسند معلوماته الى فرفوريوس فيقول: "وفي هذا الزمان كان اوميروس الشاعر على ما نقل عن فرفوريوس..."[٢٨]. وفي كلامه عن تاليس يعود الى ما ذكره أوسابيوس[٢٩]. ولكن حتى على صعيد التأريخ لرجال الفكر والعلم يبقى المؤلّف رهينة الإسناد الى مصادر مجهولة: "وقيل هو اول يوناني.."[٣٠]

وكذلك في قوله "على رأي من جعل ..."[٣١]. مرة واحدة يرجعنا الى الانجيل في معرض كلامه عن يوياخين بن يوياقيم[٣٢]. ولئن رجّحنا كون الكتاب المقدس مصدراً مستتراً من مصادر اخبار هذا الفصل، فهذا لا يعني ان المؤرخ لا يأخذ عن مصادر أخرى مجهولة، خاصة منها ما يمتّ بصلة الى احداث جرت خارج جغرافية العهدين القديم والجديد.

وحتى في أخذه عن العهد القديم نجد أحياناً قلة تدقيق في استعماله له. وقد أشار الى ذلك المحقّق في مسألة برص الملك عوزيا[٣٣]، كما أن حصانته العلمية لم تحل دون ان ينسب خطأ مذهب الدهرية الى الملك سليمان بن داود[٣٤].

(٢٥) المصدر نفسه، ص٢٥.
(٢٦) المصدر نفسه، ص٢٦.
(٢٧) المصدر نفسه، ص٣٠.
(٢٨) المصدر نفسه، ص٣٦.
(٢٩) المصدر نفسه، ص٣٧.
(٣٠) المصدر نفسه، ص٣٧.
(٣١) المصدر نفسه، ص٤٢.
(٣٢) المصدر نفسه، ص٤١.
(٣٣) المصدر نفسه، ص٣٦.
(٣٤) يشرح لنا المحقّق في حاشية ٢ ص٣١، حقيقة الالتباس الذي وقع فيه المؤلف الذي خلط خطأ بين معتقدات سليمان ومذهب الدهرية.

وفي الفصل الرابع يروي الكاتب تاريخ الملوك الكلدانيين؛ حيث لا يسند إلاّ المعلومات العائدة الى مواضيع العلم والفكر. ويبدو ان المؤلف كان يبحث عن معلوماته في مصادر متعدّدة اللغات. فمصدر معلوماته عن اوطولوميوس المهندس اليوناني، "كتاب عتيق سرياني مجهول..."(٣٥).

وان كان ابن العبري لا يفصح دائماً عن مصادر معلوماته، فهو بمقابل ذلك، يتحرّى بجدّية عن معلوماته عندما يتعلّق ذلك بمسائل علمية فيقول:" و لم يصل إلينا من مذاهب الكلدانيين في حركات النجوم ولا من إرصادهم غير الارصاد التي نقلها عنهم بطليموس القلوذي..."(٣٦) حتى انه يدقّق في مؤلفاتهم وفي سني حياتهم، فيقول: " واما تاوذوسيوس فلم نقف له على زمان معيّن..."(٣٧).

الفصل الخامس يختصر تاريخ ملوك الفرس. ولا يميل المؤلف في هذا الفصل أيضاً الى الاهتمام كثيراً بإسناد معلوماته حول الأحداث السياسية والعسكرية. وهو يأخذ عن علماء الفرس دون ان يذكر اسماءَهم فيقول: "وقال بعض علماء العجم..."(٣٨) كما يستشهد باقليميس واوسابيوس واندرونيقوس في كلامه عن داريوش بن بشتسب(٣٩) كما يأخذ عن افريقيانوس(٤٠).

وفي نهله لبعض معلوماته عن التوراة يؤكد على المصدر الذي أخذ عنه، وذلك لأول مرة في الكتاب: "ويؤكد ذلك حجي وزخريا النبيّان..."(٤١) وهو أحياناً يعطي مصادره بشكل شائع فيقول: "وقيل انه من..."(٤٢).

وفي كلامه عن العلماء ورجال الفكر نشعر وكأنه يستقي معلوماته منهم مباشرة، ولا سيما منهم جالينوس الطبيب وفيليمون عالم الفراسة.

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص٤٥.
(٣٦) المصدر نفسه، ص٤٣.
(٣٧) المصدر نفسه، ص٤٥.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٣٩) المصدر نفسه، ص٤٩.
(٤٠) المصدر نفسه ص٥٠.
(٤١) المصدر نفسه، ص٤٩.
(٤٢) المصدر نفسه، ص٤٩ ، ٥١.

ولا يخلو هذا الفصل من ثغرة كما ينبّهنا المحقق عند كلام الكاتب عن الجلاء البابلي وعن عزرا[٤٣].

الفصل السادس يروي قصة الملوك اليونانيين الوثنيين. وفيه تتضاءل أيضاً المصادر والمعلومات. ففي الفصول السابقة كان من الممكن ترجيح كون الكتاب المقدس المصدر المستتر للأخبار. ولكن هنا لا يمكن التكهّن ابداً. ومما يستوقفنا في هذا الفصل، مروره على الروايات وكأنها شبه أكيدة. واذا ما أشار الى شيء كانت إشارته مبهمة حيث يقول: "وسئل الاسكندر..."[٤٤] أو "قيل..."[٤٥] من دون تحديد هوية السائل اوالقائل.

مرتان فقط يفصح عن مصادره، مرة في شرحه لبدء التأريخ الاسكندري: "على رأي تاوفيل الرهاوي..."[٤٦] ومرة أخرى في إسنادات الى مواضيع علمية نقلاً عن جالينوس[٤٧] ويحيي النحوي الإسكندري[٤٨] وكتاب المجسطي[٤٩].

وفي الفصل السابع، يختصر ابن العبري تاريخ الرومان. أيضاً لا نجد إسناداً الى مصادر حول التواريخ السياسية، إنما الى وقائع علمية دون ان ندري ما إذا كان يستقي معلوماته من مؤلفاتهم بالذات او من معلومات عنهم. وقد شذّ عن هذا الواقع مرة واحدة عندما نسب أخباره عن فولي الشميشاطي الى المؤرخ اوسابيوس[٥٠].

ونقع في هذا الفصل ايضاً على نقص في التأكد من صحة معلوماته. فهو يخطىء في شأن فوليخريا زوجة مرقيانوس قيصر التي كانت في نظره راهبة[٥١]. وكذلك في قوله ان

٤٣) المصدر نفسه، يقول المحقّق في حاشية ٣، ص ٥٢: " ان اسفار موسى وسائر الاسفار المقدّسة القديمة لم يهلكها الجلاء البابلي. فجمعها عزرا الحبر وفسّرها للشعب. فلا صحة اذاً للقول بأن الله انطقه بجميع كتب الوحي واعادها كما كانت. انما هذه حكاية مأخوذة عن كتاب مصنوع ينحله بعضهم عزرا ويسمونه سفر عزرا الرابع....".

٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

٤٥) المصدر نفسه، ص٥٩.

٤٦) المصدر نفسه، ص٥٩.

٤٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.

٤٨) المصدر نفسه.

٤٩) المصدر نفسه.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٥١) يعلق المحقق على هذا الموضوع فيقول في حاشية ٢، ص ٥٨: 'إعلم ان فواخيريا لم تترهب وانما نذرت التبتل لله فقط... اقترنت بمرقيانوس على شرط ان تبقى بتولاً. وكانت لها اكبر يد في التئام المجمع المسكوني الرابع وهو الخلقيدوني الذي حكم على بدعة اليعاقبة وهي البدعة التي كان عليها المؤلف.

نصارى العرب كانوا على اعتقاد اليعقوبية لا غير على عهد يوسطينيانوس قيصر(٥٢).

الفصل الثامن يخبر عن الملوك اليونانيين المتنصرين. ولا نجد فيه إشارة الى مصدر معلوماته. وبإمكاننا ان نرصد استعمالاً لنصوص ولكنها غير مسندة. ومن ذلك نسخة عن رسالة من كسرى انوشروان الى موريقي قيصر وجواب الأخير عليها(٥٣).

الفصل التاسع، وهو اكبرها، يحكي باختصار تاريخ الخلفاء العرب المسلمين من عهد محمد الى بداية الدولة المملوكية، مروراً بالأمويين والعباسيين والفاطميين والفرنجة والأيوبيين، ويشكّل ما يقارب ثلثي الكتاب. ونادراً ما نجد في هذا الفصل إسناداً للمعلومات في التاريخ السياسي والعسكري، إلاّ فيما ندر ونسجّل له في ذلك إسناداً مرتين في قوله: "وينقل عن علي بن ابي طالب..."(٥٤) ومن الوزير عبد الله بن سليمان بن وهب(٥٥).

والاسناد، إذا ما وُجد، كان بشكل شائع على طريقة ذكر النسابون(٥٦)، وقيل أو قالوا(٥٧)، واتفقوا(٥٨)، وذكروا(٥٩)، وسئل بعضهم(٦٠)، وكان فيما حكي(٦١)، وقال المؤرخ(٦٢). ولقد شذّ المؤلّف عن هذه الحالة العامة بإسناده للعديد من استقصاءاته حول

(٥٢) ويرد المحقّق على ذلك في حاشية ٢، ص ٨٧ فيقول: "ان قول المؤلف هذا في عامة العرب غير سديد وحجتنا عليه ان نصارى نجران لذلك العصر كانوا مستمسكين بعروة الايمان الكاثوليكي منتهى الاستمساك. ومنهم الملك الحارث الذي اثبتت البيعة اسمه في جريدة القديسين. وكان الملك المشار اليه موالياً لملك الحبشة السبان ولملك الروم يوسطينوس الأول الذي استنجد ملك الحبشة للأخذ بثأر شهداء نجران. ومن المسلم ان هذين الملكين كانا على العقيدة الكاثوليكية".

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٥٤) المصدر نفسه، ص٩٥.

(٥٥) المصدر نفسه، ص١٥٢.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٩٥، ٩٦، ٩٩، ١٠٣، ١٠٨، ١١٥، ١٢١، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٨، ١٦٠، ١٨٩، ١٩٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ص٩٦.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١١٣، ١٧٥.

(٦٠) المصدر نفسه، ص١٢١.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٥٠، ١٦٥، ١٧٤، ١٩٢.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

مآثر العلماء والمفكّرين. فأسند كلامه عن فرق العرب الى القاضي صاعد بن احمد الأندلسي[٦٣] وكلامه عن ماسرجويه الطبيب الى ابن جلجل الاندلسي[٦٤]. وعن عناية العرب بالعلوم نقلاً عن القاضي صاعد بن احمد[٦٥] المذكور اعلاه، وعن المنجّمين نقلاً عن ابي معشر[٦٦]، وعن صناعة الطب عند سلمويه يعود الى حنين[٦٧] وعن جبرائيل بن بختيشوع نقلاً عن يوسف الطبيب[٦٨] وعن الطبيب ثابت بن ابراهيم ابن زهرون نقلاً عن ابي الفرج ابي الحسن بن سنان[٦٩]، وعن ابي علي مسكويه نقلاً عن ابي علي بن سينا[٧٠]، وعن زيد بن رفاعة اسناداً الى ابي حيان التوحيدي[٧١]، وعن ابن سينا إسناداً الى حكاية عن نفسه[٧٢]، وعن ابن سينا ايضاً إسناداً الى ابي عبيدة الجورجاني[٧٣]، وعن ابي الفرج بن الطيب الفيلسوف نقلاً عن القاضي الأكرم جمال الدين القفطي[٧٤] (وهو معاصر للمؤرّخ)، وعن الشيخ ابن رضوان إسناداً الى الفصل الرابع من رسالة ابن بطلان اليه[٧٥]، وعن الطبيب جرجيس إسناداً الى ابي الصلت امية المغربي[٧٦] البديع هبة الله الاصطرلابي[٧٧]، وعن نور الدين محمود إسناداً الى الرحبي[٧٨] وعن ابن المارستانية إسناداً الى القاضي الوزير جمال الدين بن القفطي[٧٩]. والأسماء الأخيرة بدءاً بالقاضي القفطي هي مصادر عاشت في الجيل السابق لجيل المؤرّخ ابن العبري.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ١١١.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٣٥.
(٦٦) المصدر نفسه،ص ١٣٧.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٤٤
(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٧٤.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٧١) المصدر نفسه، ص ١٧٧.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٨٧.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٨٨.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٩٠.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٩١.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢١٠.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢١٧.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

ثانياً: تقمیش المؤرخ كشاهد عیان معاضر للأحداث

وبدءاً من التأريخ للقرن السادس الهجري، وفي الفصل التاسع من الكتاب، تختلف طريقة ابن العبري في رواية التاريخ. فهذه الفترة كانت متزامنة تقريباً مع أناس عايشوها، فلذلك، نجد المؤرّخ يسعى لتدوينها على طريقة المدارس التاريخية الإسلامية الكبرى. فيعتمد الإسناد بأسلوب المؤرّخين المسلمين وسيلة لنقل بعض من أخباره. ففي معرض كلامه عن عبد الله التيمي المعروف بابن المارستانية ولعنه للفلسفة ولمؤلفات الحكيم عبد السلام بن جنكي دوست الجبلي بعد صدور الأحكام الناصرية بحرق كتبه، يسند ابن العبري روايته قائلاً: " قال القاضي الأكرم الوزير جمال الدين بن القفطي رحمه الله. أخبرني الحكيم يوسف السبتي الإسرائيلي قال: ..(٨٠)"

فهذه الطريقة في رواية الأخبار التاريخية لم نعهدها في فصول الكتاب. وهي تذكّرنا تماماً بالوسيلة التقليدية التي اعتمدها كبار المؤرّخين المسلمين من أمثال البلاذري والواقدي، خاصة في رواية أخبار الفتوح.

وفي موضع آخر، قد يسند روايته الى حكاية بعض الأطباء(٨١)، دون تحديد هويتهم، وفي هذا ضعف في الإسناد؛ وقد يسندها الى طبيب معروف كشرف الدين ابن الرحبي(٨٢).

وكان ابن العبري، يقظاً ومتحرياً للكثير من المعلومات. فهو في أخباره عن موسى بن ميمون اليهودي الأندلسي العالم في الرياضيات والطب ومؤلف بعض الأبحاث في مذهب اليهود، حرص على الاستفسار عنه من اليهود أنفسهم وعرض رأيهم فيه:" رأيت جماعة من يهود بلاد الفرنج الغتم بأنطاكية وطرابلس يلعنونه ويسمونه كافراً..."(٨٣). فالكاتب يتصرّف كشاهد عيان ويسند روايته الى أشخاص معايشين للشخصية التي يتكلّم عنها ويقمش معلوماته من مصادرها.

وفي موضوع آخر يسند الى القاضي الأكرم روايته عن يوسف بن يحيى بن اسحق السبتي المغربي الطبيب(٨٤).

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢١٧.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

ومعتمداً الإسناد التقليدي، يخبر عن الملك الناصر داود بن الملك المعظم صاحب الكرك انه كان يزور شمس الدين الخسروشاهي من تلامذة فخر الدين الرازي فيقول: "حكى النجيب الراهب المصري الحاسب بدمشق عن الملك الناصر داود..."[٨٥]. وفي موضع آخر يسند ابن العبري الى والده بالات الذي كان طبيباً، روايته عن غزوة يساور بن نوين المغولي للشام في سنة ٦٤١هـ[٨٦]، وانعكاساتها على طائفة اليعاقبة وهو كما في السابق، لا يتحرّر من إسناد روايته بشكل عام وشائع بلفظة "قيل"[٨٧] دون أن يحدّد شخصية القائل.

ولكنه يعود الى منهجيته الأساسية من موقعه كشاهد عيان، فيسند رواياته قائلاً: "حدّثني الملك حاتم عند اجتماعي به بمدينة طرطوس بعد سنين من عودته من خدمة مونككا قاان قال..."[٨٨].

ويصف الكاتب ما جرى له مع بعض العلماء من محاججات، مثلاً مع الحكيم عيسى البغدادي المعروف بابن القسيس الحظيري[٨٩]. وهو يروي رواياته كشاهد عيان معايش للأحداث فيقول: "وسمعت وقت تحصيلي بدمشق أن له تعاليق وحواشي على القانون لم أرها (يقصد شرف الدين الرحبي). وأما جمال الدين أخوه فكان له عناية تامة في الجزء العملي من الطب... صحبته مدة أباشر معه المرضى... لم أرَ في الجماعات أحسن منه..."[٩٠].

ولكن إذا ما نظرنا الى اسناد روايات المؤرخ لوجدنا ان غالبها يدور حول أخبار العلماء. أما الأخبار السياسية والعسكرية فهي نادرة الإسناد. فمثلاً من عام ٥٧٥هـ الى ٦٥٦ هـ[٩١]، أرّخ الكاتب لمئات الأحداث لعشرات السنوات، ولكنه لم يسند روايته إلاّ في أخبار معدودة أوردنا أعلاه نماذجاً عنها.

أما في الفصل العاشر والأخير، الذي يروي قصة المغول منذ عهد هولاكو، فيتحوّل

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٢١٦، ٢٧٠.

المؤرخ لا الى شاهد عيان، يأخذ عن من سبقه من جيل سابق عرف بعض أفراده في المراحل المتأخرة من حياتهم، بل كان هو بالذات الشاهد العيان الذي يسمع وينظر الى مجريات الأحداث. ولذلك، فهو يقدّم لنا نصوصاً من رسائل هولاكو[٩٢]، ومن السلطان أحمد[٩٣] المغولي ونص جواب من قلاوون[٩٤] المملوكي، ويروي أخباراً نقلاً عن أناس اجتمع بهم فيقول: "قال محيي الدين المذكور لمّا اجتمعنا به في مدينة مراغة..."[٩٥]. وأحياناً يسند أخباره الى رواة غير محدّدين: "وقيل عنه..."[٩٦]، ولكن غالباً ما ينقل ما سمع وعرف وشاهد شخصياً.

وبنهاية هذا العرض لظاهر التقميش عند ابن العبري، يبقى السؤال او التساؤل الذي لا بدّ منه في دراسة باطن هذا الموضوع، ألا وهو: هل قرأ ابن العبري حقاً هؤلاء المؤرّخين القدامى الذين يسند إليهم أقواله؟ ام اطلع على مؤلفاتهم بالواسطة؟ في الواقع هذا السؤال يتبادر الى الذهن بعد اطلاعنا على مؤلف تاريخي لمؤرّخ سرياني مشهور جداً هو ميخائيل السرياني الكبير.

إذ يتبيّن لنا من قراءتنا لتحقيق عقده ناشر الكاتب ج.ب. شابو، ان الكاتب، أي ميخائيل، لم يقرأ مباشرة كل المصادر التي يسند معلوماته إليها بل عبر مصادر أخرى كانت مترجمة الى السريانية. ويعطي عدة أمثلة على ذلك، فهو لم يعرف ابيدانيوس وبوليهيستور وفلافيوس يوسيفوس مباشرة بالرغم من ذكره لهم، بل عرفهم بواسطة اوسابيوس القيصري كما عرف غيرهم بواسطة يعقوب الرهاوي واستعمل مراجعات مبسطة عن مؤلفين آخرين وليس عن هؤلاء مباشرة. وهو عادة لم يقرأ النصوص بلغاتهم الأم بالسريانية وبالواسطة عبر الاستشهاد بها أحياناً في كتب أخرى[٩٧].

وبناءً عليه يمكن الاستنتاج بأن ابن العبري، كما يبدو، لم يقرأ مباشرة كل المصادر التي

٩٢ المصدر نفسه، ص ٢٧٧– ٢٧٨.
٩٣ المصدر نفسه، ص ٢٨٩ – ٢٩٢.
٩٤ المصدر نفسه، ص ٢٩٢– ٢٩٦.
٩٥ المصدر نفسه، ص ٢٨٠.
٩٦ المصدر نفسه، ص ٢٨١، ٢٩٨.
٩٧ راجع حول هذه الملاحظات: J.B. CHABOT, "*Chronique de Michel de Syrien*" . Tome I, Paris, 1899. Introduction,pp. XXIV-XXXVII

ترد في تضاعيف الكتاب بل وصلته بالواسطة. ولربما أخذ معلوماته عن الفترة الممتدة من الخليقة الى الزمن الذي عاش عن ميخائيل السريانيّ مع إضافات من بعض مصادر أخرى اطلع عليها شخصياً.

العلوم الموصلة

رأينا ان ابن العبري كان ملمّاً بعدة لغات، وقد أهّله ذلك لأن يتقدّم في موقعه على المؤرخين المسلمين، الذين كانوا لا يعرفون عادة سوى اللغة العربية يستمدّون منها معلوماتهم.

ومعرفة الكاتب للعربية والسريانية والفارسية والمغولية وربما اليونانية أهّلته لأن يستقي معلوماته من مصادر لم يتعرّف إليها أمثاله من المؤرخين العرب، وان يكن لم يسندها إسناداً واضحاً وبيّناً. ولكن المسألة لا تتوقّف عند ظاهرة التقميش. إذ تتعدّاها الى كون المؤرخ قد رفد المصطلحات ومعاني الكلمات بمرادفاتها في اللغات الأخرى. فهو يشرح بعض الآيات باللغتين العربية والسريانية[٩٨] ويفكّ الرموز في بعض الجمل التي تنبىء عن تواريخ[٩٩]، ويشرح معاني الألفاظ[١٠٠]. وأحياناً يعطي المرادف لأسماء العلم او النعوت: "شارل من سبط بنيامين وتسميه العرب طالوت..."[١٠١]. فهو إضافة الى شرح مرادف أسماء العلم العبرية في العربية، يشرح ذلك من الفارسية الى اليونانية: "داريوش المبادي واليونانيون يسمونه نابونيدس"[١٠٢] ومثال آخر: "ارطحشت الثاني المعروف بالدبّر واليونانيون يسمونه ارطاكسراكيس..."[١٠٣] و "ارطحشت الثالث المعروف بالاسود. واليونانيون يسمونه اوخوس..."[١٠٤] كما يقدّم ابن العبري لنا شروحاً في لغات الشعوب: "الروم هم الافرنج. بلادهم مجاورة لبلاد اليونانيين ولغتُهم مخالفة للغتهم. فلسفة اليونانيين الاطيقية ولغة الروم اللاطينية..."[١٠٥].

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٩٩) المصدر نفسه
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٥.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٦٤.

إضافة الى علم اللغة، نجد ان ابن العبري كان يركّز في تاريخه على موضوع الجغرافيا. وهو غالباً ما يضع الأمم والشعوب في حدودها الجغرافية(١٠٦). فهو مثلاً يصف لنا حدود الروم فيقول: "وحدّ بلاد الروم من جهة الجنوب البحر الرومي الممتدّ طولاً في المغرب الى الشرق ما بين طنجة الى الشام. وحدّها من جهة الشمال بعض ممالك الأمم الشمالية من الروس وغيرها. وحدّها من جهة الشرق تخوم بلاد اليونانيين..."(١٠٧).

العدالة والضبط

إذا كانت العدالة تنطبق على التأريخ للماضي المستقى من مصادر الأقدمين كما على التأريخ لشاهدي العيان، فالضبط لا ينطبق إلاّ على المؤرخ فيما يكون بصفة شاهد عيان.

ومما يلاحظ ان المؤرخ كان عادلاً في روايته. فهو لا يتحمّس للعرب على حساب البزنطينيين، ولا للبزنطينيين وهم أبناء دينه، لا مذهبه، على حساب المسلمين، كما يعرض لتواريخ النصارى العلمية بكل عدل. ولكن من المآخذ عليه بالنسبة الى التواريخ السابقة لزمانه، انه وقع فيها فريسة التعميم، مما أفقده جزءاً من رصيد عدالته. فهو يكثر من إطلاق الأحكام العامة على الشعوب والأمم. والأمثلة على ذلك كثيرة: مثلاً في وصفه لأهل الصين والأتراك والصقالية والبرابرة والحبشة ومن اتصل بهم: " وأما سائر هذه الطبقة التي لم تعن بالعلوم فهم أشبه بالبهائم منهم بالناس، لأن من كان موغلاً في الشمال فافراط بعد الشمس عن مساحته رؤوسهم برّد أمزجتهم وفجّج أخلاقهم فعظمت أبدانهم وابيضت الوانهم وأسدلت شعورهم فعدموا بهذا دقة الافهام وثقوب الخواطر فغلب عليهم الجهل والبلادة، وفشا فيهم الغي والغباوة كالصقالبة ومجاوريهم. ومن كان منهم قريباً من معدّل النهار وخلفه الى نهاية المعمورة في الجنوب لطول مقاربة الشمس رؤوسهم سخنت امزجتهم واحترقت أخلاطهم فاسودّت ألوانهم وتفلفلت شهورهم فعدموا بهذه الأناة وثبوت البصائر كالحبشة وباقي السودان إلاّ الهند..."(١٠٨).

طبعاً كان العديد من المؤرخين في هذا القرن وفي ما يليه يشاطرون ابن العبري كلامه، ولكنه على الرغم من ذلك يتحمّل فيه مسؤولية التعميم والأحكام القاطعة. أضف الى ذلك

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١.

تعاميم في كلامه عن اليهود الغليظي الطبع[١٠٩]، وعن العبرانيين المقتصرين على علوم الشرائع والمحرومين من تعلّم الحكمة[١١٠]، وعن اليونانيين[١١١] وعن الفرس[١١٢].

ولكن افتقاد العدالة في التعميم والأحكام القاطعة لا يبدو شيئاً مهماً أمام مشايعة المؤرخ للمغول ووجوده في ظروف تجبر على الكذب[١١٣].

إثبات الحقائق التاريخية

إثبات الحقائق التاريخية يقتضي وجود أكثر من راو واحد للخبر. وإذا ما كنا نجوّز عكس ذلك اليوم، فالأقدمون لا يجوّزونه قطعاً.

وبناءً عليه فلقد أثبت ابن العبري هذه القاعدة العامة أحياناً واسقطها غالباً. وما يلاحظ هو تطبيقه لها خاصة فيما يعود الى التاريخ القديم المستمد من الكتاب المقدّس.

ففي معرض كلامه عن آدم، يعرض لرأي بعض العلماء كغريغوريوس النوسوي ويعقوب الرهاوي[١١٤] ويقارنه برأي الكتاب المقدس. وفي شرحه لاختلاف وجهات النظر حول أمر الثمرة المحرَّمة يقول مثلاً: "وقد اختلف علماؤنا... فقال قوم... وقال آخرون... وقال الأكثرون انها... وغريغوريوس يزعم... والنازنيزي يرى..."[١١٥].

وهو لا يلتزم كلّياً برأي غيره فيذكر مثلاً:" وعلى رأي مار ثوديوس..."[١١٦] او "على رأي الاثنين والسبعين حبراً..."[١١٧]، او يعتمد صيغة: "ويقال..."[١١٨] او يعرض رأيين:

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٩.
(١١٠) المصدر نفسه، ص ٢١.
(١١١) المصدر نفسه، ص ٣٧، ٥٧.
(١١٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٨١، ٢٨٥.
(١١٤) المصدر نفسه، ص ٥.
(١١٥) المصدر نفسه.
(١١٦) المصدر نفسه.
(١١٧) المصدر نفسه، ص ٦.
(١١٨) المصدر نفسه، ص ٦– ٨، ١٢.
(١١٩) المصدر نفسه، ص ٦– ١٠.

"على الرأي السبعيني... وعلى رأي اليهود ..."[١١٩]؛ او يعتمد ثلاثة آراء: "على الرأي السبعيني... وعلى رأي اليهود... وعلى رأي السمرة"[١٢٠]؛ او يعتمد الزعم اساساً: " والاقدمون... يزعمون..."[١٢١].

وعندما تتفق الروايات التاريخية حول موضوع ما، فهو ينبئنا بذلك حيث يقول مثلاً: "ومن ها هنا يتفق التاريخان السبعيني والعبراني..."[١٢٢]. وهو يحاول تلمّس مصدر المعلومات حول قصة ما. ففي معرض كلامه عن قصة موسى يقول: "وقصة تعلّمه منها غير مذكورة في التوراة وقد ذكرها الرسول بولس نقلاً عن ارسطامونس..."[١٢٣].

هذا في الفصل الأول من الكتاب. اما في الفصل الثاني، فنجد الشيء نفسه في كلامه على قضاة بني اسرائيل، حيث يتابع إسناد الحقائق الى عدّة آراء وروايات[١٢٤].

وفي الفصل الثالث يقلّل من ذلك، ولا نجد سوى شهادة واحدة من هذا النوع[١٢٥]. وفي الفصل الرابع وفي معرض كلامه عن زرادشت يثبت شخصيته نقلاً عن عدّة روايات من دون تحديد هوية القائلين[١٢٦]. وهو لا يكتفي دائماً بنسبة الروايات الى أشخاص مهمّين، بل يتجاوز هذا المنحى السلبي للتأكيد على حقيقة ما، كما فعل في كلامه عن داريوس بن بشتسب[١٢٧]. ولا يقف موقف المتفرّج، بل يتجاوز ذلك الى إبداء الرأي السديد في موضوع، كما في كلامه عن احشيرش بن داريوش[١٢٨]. وابتداءً من الفصل السادس يضعف إثبات الرواية من عدة رواة.

وقبل إثبات الروايات، كان الكاتب ابن العبري لا يتورّع عن إلقاء نظرة تحليلية نقدية خاطفة على الأحداث التي يدلي بها قبل إثباتها.

ومن الملاحظ ان المؤرخين العرب كانوا يحيدون عادة عن شرح أسباب الأحداث، لا لشيء إلاّ لأنهم كانوا يؤمنون ايماناً مطلقاً بالعناية الإلهية وبالقدر الإلهي في صناعة

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٦، ٩، ١٠.
(١٢١) المصدر نفسه، ص ٧، ١١.
(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣.
(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٧.
(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٥١.

الأحداث. فالله وراء كل شيء. هذه الفكرة عرفت تربة خصبة في أخبار التوراة وانتقلت الى المسيحية، وبقيت مهيمنة على ذهنية المفكّرين المسيحيين حتى القرن السابع عشر. ولقد انتقلت الى المسلمين، فكان تأثيرها كارثة على الفكر وعلى روح العمل، ولذلك، فكلّ شيء، أكان صغيراً أو كبيراً، كان يُنسب إلى الله، ومن هنا، جاءت هذه النزعة، لدى المؤرخين الذين يعكسون صورة مجتمعهم، في الإقلاع عن شرح أسباب الأحداث.

ابن العبري كان يختلف عن نموذج المؤرخين المسلمين والعرب عامة. فنادراً ما نلمس عنده وجوداً ملموساً للقدر الإلهي في تسيير التاريخ. وهو يميل بخجل الى إعطاء الأحداث أبعاداً زمنية. وقد كان وراء ابتعاده عن نسب كل شيء الى الإرادة الإلهية سببان:

السبب الأول: هو انتسابه الى حلقة الفلاسفة العرب الذين يأخذون بالمنطق ويشرحون الكون بمعطيات فكرية فلسفية. حتى ان طريقة تعبير المؤلف في التاريخ كانت غالباً ما تنزع الى طرق الفلاسفة في الكتابة.

السبب الثاني: هو في فقدان الشعوب السريانية الثقة بالعناية الإلهية لما خلفه تاريخها من مآسٍ، من دون أن يعني ذلك نفياً لدور تلك العناية(١٢٩).

هذه النظرة النقدية للحدث تبرز بأشكال مختلفة في الكتاب. فهي تظهر عبر حسّه النقدي عندما ينبّهنا في تعليق له على أخبار ما قبل الطوفان:"أقول كلما ورد في أخبار ما قبل الطوفان و لم يسند الى نباء نبوي فهو حدس وتخمين لعدم المخبر به على الوجه"(١٣٠).

وتبرز هذه النظرة النقدية في تأريخه للوقائع الفكرية أكثر من تأريخه لباقي الوقائع. فهو يشرح بإيجاز كلي سبب نسبة الفحشاء الى سقراط(١٣١) ويحكم على الطبيب روفس بضعف النظر(١٣٢)، وفي شرحه لموقف العلماء من بعضهم البعض يراقب ما إذا كانوا يمتدحون بعضهم بعضاً أم يتّخذون مواقف موضوعية متجرّدة؛ فيلاحظ ان يحيى النحوي يمتدح ديسقوريوس(١٣٣). وفي كلامه عن العلماء لا يأخذ فقط ما جاءت به أقلام الآخرين

(١٢٨) راجع حول هذه النظرية مقدمة الاب ج.م. فييه لكتاب، تاريخ الزمان لابن العبري، ص١٥، تقديم.
(١٣٠) ابن العبري، مختصر، ص٨.
(١٣١) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص٥٤.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص٦٢.

بل يتحرّى عنهم أكثر، وخاصة عن مؤلفاتهم، فيجد مثلاً انه لم يصل إلينا (أي الى عهد المؤلف ابن العبري) من كتب ديسقوريدوس سوى كتاب واحد في اسرار الكواكب[١٣٤]. كما أن المؤلف يرصد تأثر العلماء بعضهم ببعضهم وأخذهم عن بعضهم البعض فيقول مثلاً: "وقد جاء في كتاب المجسطي ان بين رصدي ايبر حسن وبطليموس للاستواء الربيعي مائتين وخمساً وثمانين سنة، وهذا يدلّ على انه كان معاصراً لديسقوريدس...[١٣٥]. وإذا عجز المؤلف عن إثبات صحة خبر ما، أحال ذلك على الله" والله أعلم"[١٣٦]. ولكن ذلك نادر.

ويشرح الكاتب الفروقات بين الكتب الدينية المسيحية، كتوراة اليهود والتوراة السبعينية وسائر فرق النصرانية والسريان[١٣٧].

ونرى المؤلف متحرّياً عن كتب بعض العلماء: والموجود في أيدي الناس منها الآن زهاء مائة كتاب..."[١٣٨] كما يسعى لضبط أزمنة حياة بعضهم[١٣٩].

ويبدو ان المؤرخ لا يدوّن الوقائع العلمية على علاّتها. وإليك هذا النموذج في معرض كلامه عن غالوس القيصر الروماني: "وفي هذا الزمان ظهر في مدينة بوزنطيا قسيس اسمه سابيليوس وقال ان الأقانيم الثلثة هي الوجود والحكمة والحياة ليست معاني زائدة على ذات الله تعالى بل هي صفات اعتبارية لا مسمى لشيء منها في الخارج، إذ الباري تعالى موجود لا بوجود وحكيم لا بحكمة وحيّ لا بحياة. أقول هذا مذهب انبيذوقليس بعينه في الصفات وقد انتحله فرقة من علماء الاسلامية أيضاً وهي نفاة الصفات"[١٤٠].

وهو نادراً ما يأخذ بالغرائب الكونية ويشدّد عليها. و لم نعثر من هذا القبيل إلاّ على تأريخ قليل لها كما في روايته لظهور عمود من نار طيلة شهر على عهد ماوذوسيوس قيصر الكبير[١٤١]. وكذلك روايته لقصة أهل الكهف وانبعاثهم بعد مائتين وأربعين سنة بالتقريب[١٤٢].

(١٣٤) الصدر نفسه.
(١٣٥) المصدر نفسه.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص٦٣.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص٦٧، ٦٨.
(١٣٨) المسدر نفسه، ص ٧٢، راجع ايضاً، ص٢٧٤.
(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٣.
(١٤٠) المصدر نفسه، ص٧٥.
(١٤١) المصدر نفسه، ص٨٤.
(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.

ونتيجة نظرته النقدية يبتعد عن التعصب الديني فيروي دون مواربة مجازر الروم[١٤٣]، تماماً كما يروي مجازر الآخرين.

والبحث عن أسباب الحدث[١٤٤]، ولو كانت بحثاً عن الأسباب الظاهرية، كانت في بعض الأحيان جزءاً من رواية ابن العبري للتاريخ. وهو مثلاً في عرضه لقصة خلافة قاان زعيم المغول لا يكتفي بعرض حفلة اختيار الخليفة، بل يشرح اسباب هذا الاختيار[١٤٥] وهو يتوقّف مباشرة عند اسباب الأحداث قائلاً: "ولولا ذلك لم..."[١٤٦]و"بسبب انه..."[١٤٧].

هذه نماذج من محاولات خجولة لشرح الأحداث، ولكن الطابع الغالب على الكتاب هو السرد القصصي.

العرض

لقد عبّر محقق الكتاب، الأب صالحاني، أجمل تعبير عن أسلوب ولغة الكتاب حين قال" جمع أخبار الأيام مع بلاغة في اختصار"[١٤٨].

نعم، يتميز اسلوب الكاتب بالبلاغة والرشاقة، بحيث إنه جاء جذلاً خالياً من الحشو.

اللغة متينة، متراصة، لا تخلو من بعض هنات في تركيب الجمل، وربما نتيجة تأثر الكاتب باللغة السريانية، ولكنها قليلة لا يعتدّ بها[١٤٩]. ولا يخلو الكاتب من صناعة لغوية لا سيّما في استعماله للازدواج حيث يردف جملتين موقّعتين توقيعاً صوتياً متشابهاً فتعمّق الواحدة منها معنى الأخرى: "وكاد يخسف بدره ويكسف نوره..."[١٥٠].

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٩٣، ١٩٤.
(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.
(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.
(١٤٧) المصدر نفسهز
(١٤٨) المصدر نفسه، ص آ.
(١٤٩) مثلاً راجع ص ٢٧٦ – ٢٧٧ من المصدر نفسه.
(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

والى سرعة السرد وغزارة المعلومات يمتاز الأسلوب بلونه الحواري القصصي وبالتركيب المنطقي للجمل[١٥١]، ولعل هذا النوع من التركيب مردّه الى تأثر الكاتب بأسلوب الفلسفة العربية، الذي يبدو ظاهراً للعيان، بحيث أتى الأسلوب علمياً من دون أطناب، وبليغاً من دون تكلّف، وواضحاً من دون اسفاف، ومنطقياً من دون تعقيد.

هكذا كانت منهجية ابن العبري، وهي برغم تقصيرها أحياناً، لا تحول دون جعل الكاتب من أفضل مؤرخي السريان في القرون الوسطى، وحتى من بين أهم المصادر التاريخية في الحضارة العربية– الإسلامية.

د. الياس القطار

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٩٦.

ابن العبري والكتاب المقدس

ظلّ الكتاب المقدس ولفترة طويلة من الزمن المجموعة الأدبية الوحيدة التي عرفتها ثقافة الشرق القديم. هو كتاب يؤمن به اليهود والمسيحيون، ويستوحي المسلمون بعض نصوصه. أثّر تأثيراً عميقاً في مدنيّات الشرق والغرب، فكان المعين الذي غرف منه الأدباء والمؤرخون ودارسو الجغرافية والعلوم الطبيعية. هذا الكتاب الذي يشكّل بحد ذاته مكتبة مكوّنة من عشرات الكتب، عاد إليه ابن العبري الأسقف والراعي يعبّر بواسطته عن إيمانه، ويدافع عن معتقده بوجه الآخرين. وعاد إليه ابن العبري المؤرخ يستخرج من كنوزه الكثير منمعلوماته في تدوين التاريخ. وعاد إليه ابن العبري المفسّر يشرحه للرهبان فيوصلون بدورهم مضامينه إلى جمهور المؤمنين.

تلك إذن ستكون محطاتنا الثلاث في حديثنا: سنتعرّف إلى الطريقة التي تعامل فيها ابن العبري مع الكتاب الكقدس في درسه للاهوت، في كتابته للتاريخ، وسنسير على خطاه لنعرف كيف شرحت كنيسة السريان نصوص الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد.

الكتاب المقدس في "منارة الأقداس"

عندما نتحدّث عن اللاهوت عند ابن العبري، نجد نفوسنا أمام موسوعة كبيرة هي **منارة الأقداس**[1] التي تحتوي عرضاً شاملاً للتعاليم الأرثوذكسية. هذه الموسوعة سيوجزها ابن

(١) نشرت الباترولوجيا الشرقية (او علم الآباء الشرقيين) القسم الأكبر من منارة الأقداس ورافقت النص السرياني بترجمة فرنسية انتهت من نشرها سنة ١٩٨٥. راجع جريدة الأنوار البيروتية، في ٨٦/١١/١٠. اختلف العلماء في تسمية هذه الموسوعة فسماها "بوره" "منارة القديسين"، و "يان باكوش" "منارة الأقداس"، وفضّل الأب "مرتان جوجي" تسمية "أسس الكنيسة وأركانها" بحسب ما نقرأ في المقدمة: "حُددت أسس (شتاستو في السريانية) المنارة باثني عشر لأن ربّنا منذ الابتداء بنى كنيسته=

العبري في كتاب آخر اسمه **كتاب الأشعّة**[٢]. أما نحن فنتكفي بالحديث عن "المنارة" ونبحث كيف عاد ابن العبري الى الكتاب المقدس ليُسند مقالاته ويبرهن عن مضامينها.

بأي وجه يبدو كتاب منارة الأقداس؟ يبدو في اثني عشر ركناً أو باباً، وكل ركن مستقل عن غيره. أما الأسلوب فهو كالآتي: عرض الحقيقة، عرض آراء الذين يناقضونها، والرد على هذه الآراء. ثم يأتي التعليم المستند إلى العقل والكتب المقدسة. ولنأخذ مثلاً على ذلك، الركن الحادي عشر وعنوانه: النهاية والدينونة ومجازاة الأبرار والأشرار[٣].

ان ما يلفت نظرنا لاول وهلة هو عدد النصوص الكتابية الواردة في هذا الركن. فهناك على مئة وسبع صفحات سريانية مئة وسبعون إيراداً من الكتاب المقدس.

أربعة وثلاثون من العهد القديم، ومئة وستة وثلاثون من العهد الجديد[٤]. ترد النصوص

على هذا العدد". راجع الباترولوجيا، الرقم ١١٠، ص ٥١٦. أما الأب "فرانسوا غرافان" فأورد عنوان "منارة القدس" بدل الأقداس. راجع الباترولوجيا، الجزء ٢٧، الكتيّب ٤ (سنة ١٩٥٧) ص ٤٥٧. ودافع عن هذه التسمية الاستاذ "بول هوبار بواريه" منطلقاً من مقدمة ابن العبري: "في هذا الكتاب يُوضع السراج أي حقيقة الكتب المقدسة كما على منارة، لهذا يسمى منارة القدس" (الباترولوجيا، رقم ١١٠، ص ٥١٥-٥١٦). هذا العنوان، يقول بواريه، يعود الى الصورة التي يوردها الانجيلي: لا يوقد السراج ويوضع تحت مكيال، بل على منارة (متى ٥: ١٥؛راجع مرقس ٤: ٢١؛ لوقا ٨: ١٦؛ ١١:٣٣). راجع الباترولوجيا، الجزء ٤٣، الكتيّب ٢، الرقم ١٩٤ (سنة ١٩٨٥) ص ١٦٦.

E.BORE," Le Flambeau des Saints", *Journal Asiatique*, 1834,pp.481-508;M.JUGIE, "Barhaebreus", in *Catholicisme* I (1948) col.1249-1250; F.GRAFFIN, *Patrologia Orientalis*, t.XXII, fasc.4,no 110 (Brepols,Turnhout,1974) et t.XXIV, fasc.3, no 118 (1976); t.27, fasc,4 (1957), t.43,fasc.2, no 194 (1985).

(٢) نشير هنا الى كتاب الأشعة الذي لم يُنشر بعد، وهو موجود في عشر مخطوطات كما يقول اغناطيوس افرام الأول برصوم في **كتاب اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية**. طبعة أولى، حمص، ١٩٤٣، وطبعة ثانية، حلب ١٩٥٦، ص ٥١٦- ٥١٧. إلاّ ان نقولا ساد نشر في ما يتعلّق بالفردوس *P.O.*, t. XI, fasc. 3, no 148, pp.461-503

(٣) نشر هذا الركن الحادي عشر، نقولا ساد في

P.O.,t.XLI,fasc.3 no 188, *Le Candélabre du Sanctuaire* de Grégoire Abou'lfaradj dit Bar Hebraeus. Onzième base: Du jugement dernier. Texte syriaque édité pour la première fois avec traduction française par N.SED,Brepols, Turnhout,1983.

(٤) راجع فهرس الإيرادات والتلميحات الكتابيّة في نهاية هذا الركن. **الباترولوجيا الشرقية**، رقم ١٨٨، ص ٣٧٨-٣٧٩.

من سفر التكوين والعدد والتثنية وصموئيل والملوك وأيوب والمزامير والأمثال والجامعة وابن سيراخ واشعيا وحزقيال ويونان وملاخي(٥). هذا من العهد القديم. أما من العهد الجديد فلا يخلو سفر لا يُورد منه ابن العبري نصّاً من نصوصه. وها أنا أعطي مثلين اثنين عن طريقة ايراده لنص الكتاب المقدس. في المثل الأول يقدّم الكاتب حجّة عقلية فيأتي النصّ برهاناً للخصم او للمدافع عن فكرة ما. يقول سليمان: اعط حصة لسبعة بل لثمانية(٦). فيجيب ابن العبري: ان كلمة سليمان تدل فقط على ان ايام العالم تعدّ بالأسابيع وبيوم الأحد الذي هو البداية والنهاية، أي اليوم الأول واليوم الثامن بين الأيام، وهو بداية العالم الجديد والروحاني. وإذ يطرح المعترض سؤالاً عن إمكانية إدراك هذا اليوم وتلك الساعة، ويتساءل عن علامات تساعد على التعرّف إليهما، يجيب ابن العبري: هذه العلامات لا تشير إلى هذا اليوم وتلك الساعة بوضوح ودقة، بل تبيّن لنا انهما قريبان. هذا ما أعلمنا به الرب بقوله: حين ترون وقوع هذا، فاعلموا أنها قريبة وأنها على الباب(٧).

ولكن المثل الواضح في إيراد النصوص الكتابية يبرز عندما يقدّم ابن العبري الشهادات المأخوذة من الكتاب المقدّس ليسند مقولاته اللاهوتية. ففي حديثه عن ابن الهلاك، يعيد إلى أذهاننا ما نقرأ في انجيل مرقس(٨) ورسالة يوحنا الأولى(٩) والثانية(١٠) والرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي(١١) وسفر التكوين(١٢) وانجيل متى(١٣). وحين ينقل لنا الشهادات التي تثبت مجيء الرب الثاني يقول: الشهادة الأولى من الإنجيل: وعندما يأتي ابن الانسان في

(٥) في الركن الرابع وعنوانه "تجسّد كلمة الله" نجد إيرادات نصوص من سفر الخروج واللاويين ويشوع وارميا وباروك ودانيال وهوشع... **الباترولوجيا الشرقية**، الجزء ٣١: الكتيّب ١ (سنة ١٩٦٥) ص ٢٥٩-٢٦٠.

(٦) راجع **الباترولوجيا الشرقية**، الرقم ١٨٨، ص٢٦٦-٢٦٧. هكذا يرد النص (سفر الجامعة ١١: ٢) في النسخة السريانية المسماة البسيطة وهو يوافق كل الموافقة الأصل العبري.

(٧) مرقس، ١٣: ٢٩. هكذا يرد النص في البسيطة: "تحدّث السائل فلمّح إلى ذلك اليوم وتلك الساعة"، كما ورد في مرقس، ١٣: ٣٢، فأجابه ابن العبري بنص كتابي.

(٨) مرقس ١٣: ٢١-٢٢.

(٩) يوحنا الأولى، ٢: ١٨

(١٠) يوحنا الثانية، الآية ٧.

(١١) الأولى الى تسالونيكي، ٢: ٣-٨؛ ٢:٨.

(١٢) التكوين، ٤٩: ١٦-١٧.

(١٣) متى، ١١: ٢١-٢٣.

مجده وجميع ملائكته القديسون معه...[١٤]. الشهادة الثانية من رسالة بطرس الأولى[١٥]: لذلك شدوا متون أذهانكم، واسهروا تمام السهر واجعلوا رجاءكم في ما سيأتيكم من الفرح بظهور ربنا يسوع المسيح. الشهادة الثالثة من رسالة يوحنا الأول[١٦]: فيا أحبائي، نحن الآن أبناء الله، والى الآن لم ينجلِ بعد ما عسانا أن نصير، غير أننا نعلم انه متى ظهر نكون على مثاله. الشهادة الخامسة من رسالة مار يعقوب[١٧]: فان مجيء ربنا قد قرب...

وهكذا يكون الكتاب المقدس المرجع الأول الذي يعود إليه ابن العبري ليكتب منارة الأقداس. فلا عجب في ذلك، واللاهوت هو علم الله، وكلام الله نقرأه في الكتب المقدسة. ولكن ان يكون الكتاب المقدس مرجعاً هاماً لابن العبري عندما يكتب التاريخ فهذا ما يبيّن لنا دوره في المصنّفات التاريخية.

الكتاب المقدس في "تاريخ الزمان"

لن نتوقف على التاريخ الكنسي إلاّ لنقول إن جذوره تنغرز في الكتاب المقدس مع أحبار العهد القديم منذ هرون[١٨]، وسنعود إلى مختصر تاريخ الدول[١٩] الذي نُقل بتصرف

(١٤) متى، ٢٥:٣١.

(١٥) بطرس الأولى، ١:١٣.

(١٦) يوحنا الأولى، ٣:٢-٣.

(١٧) يعقوب، ٥:٨-٩.

(١٨) راجع البير ابونا، أدب اللغة الآرامية، بيروت، ١٩٧٠، ص ٥٠٦. Cf.R.DUVAL.*Anciennes littératures chrétiennes, II, la littérature syriaque*, Paris,1907,pp.199-200.
نشر ابيلوس ولامي هذا التاريخ بجزءين في لوفان سنة ١٨٧٢-١٨٧٧ J.B. ABBELOOS & Th. LAMY, *Chronicon Ecclesiasticum de Barhaebreus*, 2 vol. Louvain, 1872 et 1877
راجع ايضاً كتاب الفتات وهو منتخبات طُبعت في رومية سنة ١٨٩٨، ص ٤٦-٥٧. وقد نقل اسحق ارملة بعض قصوله في مجلة المشرق البيروتية. "في البطريركية الانطاكية"، **المشرق** ٢١ (١٩٢٣) ص ٤٩٤-٥٠٧؛ ٥٨٩- ٥٩٩؛ ٦٠٦-٦٧١. "جثالقة المشرق ومقارنة السريان"، المشرق ٢٢ (١٩٢٤) ص ١٨٢- ١٩٢؛ ٢٧٥-٢٨١؛ ٣٦٤-٣٧٢؛ ٤١٧-٤٢٧؛ ٥١٩- ٥٢٧؛ ٦٠٤-٦١٤. ونقل جرجس القس يوسف الفصول في المشرق الموصلية. "المثل الأعلى للتواضع"، المشرق (الموصل) ١ (١٩٤٦) - ص ٢٣٠-٢٣٢؛ "مار ميخائيل الكبير، البطريرك الانطاكي"، المشرق (الموصل) ١ (١٩٤٦) ص ٢٧٤-٢٧٨، ٣١٨-٣٢١.

(١٩) تاريخ مختصر الدول، للعلاّمة غريغوريوس الملطي المعروف بابن العبري، وقف على طبعه ووضع حواشيه الأب انطوان صالحاني في طبعة أولى سنة ١٨٩٠ وأعيد طبعه سنة ١٩٥٨ في المطبعة الكاثوليكية، بيروت- لبنان. نشير الى أن بوكوك قام بنشر هذا الكتاب مع ترجمته اللاتينية في أوكسفورد بانكلترا سنة ١٦٥٠، فكان أول الكتب العربية التي نشرتها جامعة اوكسفورد. سماه "لمع من أخبار العرب" *Specimen Historiae Arabum* par E.POCOCKE, Oxford, 1650

تاريخ الزمان إلى اللغة العربية. أما تاريخ الزمان أو التاريخ السرياني[٢٠] الذي يتطرّق إلى التاريخ السياسي والمدني في الشرق، فهو يستفيد من الوثائق التي وجدها في مكتبة مراغة، احدى عواصم المغول في ذلك الوقت، ولكنه سيستفيد أيضاً من الكتاب المقدس بطريقة مباشرة، فيعود إلى النصوص الكتابية، أو بطريقة غير مباشرة فيتبع المؤرّخين[٢١] الذين سبقوه في الاستقاء من هذا المعين. يرجع ابن العبري إلى الكتاب المقدس ليغوص في أعماق التاريخ، ولا مراجع له إلاّ هذا الكتاب الذي اعتبره بعض الشرقيين أقدم كتب العالم. فهو مثلاً حين يحدّثنا في بدء الدولة السلجوقية في فارس يتساءل من هم الهونيون أو الغز، فيجيب متتبعاً خطى مار ميخائيل البطريرك القديس[٢٢] ويقول:هم بنو مجوج بن يافث بن نوح. عنهم تنبّأ حزقيال إذ قال: هكذا قال السيد الرب: هاءنذا إليك يا جوج رئيس روش وماشك وتوبل... فانك بعد ايام كثيرة تُفتقد وفي آخر السنين تأتي[٢٣].

وبعد أن يستفيد من الكتاب المقدس يعود إلى مراجع أخرى فارسية أو عربية أو سريانية[٢٤] وسيقرأ الكتاب المقدس ليعطي بعض أسباب للأحداث الواقعة في هذا البلد أو

(٢٠) "مكتبنوت زبني" أو التاريخ. دوّنه ابن العبري في قسمين: التاريخ الكنسي والتاريخ السياسي والمدني وهو يمتدّ إلى سنة ١٢٨٥. تابع العمل فيه برصوم شقيق غريغوريوس حتى سنة ١٢٨٨، ثم القس اشعيا السبيريني (+١٤٢٥) حتى سنة ١٣٩٩، وبعده القس ادي السبيريني (+١٥٠٢) حتى سنة ١٤٩٣. نشير فقط إلى طبعة الراهب اللعازري بدجان. P. BEDJAN, *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum* Paris, Leipzig, 1890 نقل النصّ الى الانطليزية العلاّمة واليس *The Chronology of Gregory Abul'-Fara?... being the first Part of polotical History of the World*, London,1932

أما في العربية فترجمه القس اسحق ارملة: "تاريخ الدول السرياني"، في المشرق (بيروت) من سنة ١٩٤٩ الى سنة ١٩٥٦. وقد جمعت الحقبة العاشرة والحادية عشرة في كتاب تاريخ الزمان، لأبي الفرج جمال الدين ابن العبري. نقله الى العربية الأب اسحق ارملة وصدر تباعاً في مجلة المشرق (١٩٤٩–١٩٥٦). قدّم له الأب الدكتور جان موريس فييه. صدر لمناسبة المئوية السابعة لوفاة المؤلف. دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.

(٢١) المصدر الرئيسي لتاريخ الزمان هو تاريخ ميخائيل السرياني الذي استقى منه ابن العبري، وغالباً ما نقله حرفياً. راجع مثلا تاريخ الزمان، ص ٤٧ حيث ينقل كلام البطريرك ميخائيل. في ص ٨٦ يورد ابن العبري نص البطريرك. اما في ص٦٧ فهو يناقش رأي البطريرك فيقول: "أما ما ذكره البطريرك ميخائيل... فلا صحة له. والبرهان..."

(٢٢) تاريخ الزمان، ص ٨٦–٨٧.

(٢٣) حزقيال، ٣٨: ٣–٢٨

(٢٤) تاريخ الزمان، ص ٨٧ حيث يذكر كتاباً فارسياً عنوانه "ملك نامه". راجع مختصر تاريخ الدول. ص ٤٥ حيث يقول: "وجدت في كتاب عتيق سرياني مجهول...".

ذاك. فهو مثلاً عندما يتحدّث عن انتزاع الرها من يد الفرنج[٢٥]، يذكر الشدة التي ضربت مدينة ابجر خليل السيد المسيح، فيردّد أقوال الناس كما وردت على لسان النبي ميخا: اني احتمل غضب الرب لأني خطئت اليه[٢٦]. وإذ يحدّثنا عن ام ذي القرنين[٢٧] التي استحوذت على مدينة ملطية وأساءت الى النصارى والعرب بالضرائب وحشدت نساء ساحرات عرّافات تنبأن لها بأنها ستملك... غير ان الزعماء اطلعوا على نيّتها فطردوها مع الساحرات، فصحّت فيها آيةُ النبي: امكثي على رقاك وأنواع سحرك الذي عنيت به منذ صبائك... فقد أعييت من كثرة مشوراتك[٢٨].

هكذا كان الكاتب الملهم يبحث عن أسباب الفشل في شعب الله: اخطأوا إلى الرب إلههم فعاقبهم بل أرسل إليهم الأشوريين[٢٩] والبابليين. وهكذا أحس ابن العبري بغضب الله على الرها، فحدث لها ما حدث من شرٍّ مريع.

ولكن ابن العبري سيرجع ايضاً الى الكتاب المقدس ليكتب تاريخ الكون منذ أول الخلق: من آدم وحواء إلى قايين وهابيل وشيت، ثم انوش وقينان ومهلالايل ويارد وأخنوخ، وبعدهم متوشلح ولامك ونوح. ويتوقف عند سلالة سام حتى يصل الى تارح وابراهيم واسحق ويعقوب... ولاوي وموسى بن عمرم[٣٠].

بعد هذا ينقلنا ابن العبري الى دولة القضاة التي جاءت بعد دولة الأولياء[٣١] فيذكر جدعون ويفتاح وشمشون وصموئيل، فيصل بنا الى شاول وداود وسليمان وسائر ملوك بني اسرائيل حتى دمار أورشليم على يد بختنصر[٣٢].

(٢٥) تاريخ الزمان، ص ١٥٦-١٥٧.

(٢٦) ميخا، ٧:٩.

(٢٧) تاريخ الزمان، ص ١٦٧. راجع أيضاً في ص ٢٠١ عما حدث لصلاح الدين الأيوبي وقيل انه لمّا كان ماراً بدرجات القلعة (أي قلعة حلب) كرر ما ورد في القرآن نقلاً عمّا كتبه دانيال النبي فقال: 'ان العلي يتسلّط على ملك البشر ويجعل له من يشاء (دانيال، ٤:٢٩). ثم التفت (صلاح الدين) وقال لمن معه من الزعماء: الآن عرفت ان المُلك استتبّ لي".

(٢٨) اشعيا، ٤٧: ١٢ -١٣.

(٢٩) يتساءل كاتب سفر الملوك الثاني (١٧ : ٧-٢٣) لماذا سقطت مدينة السامرة ودُمّرت مملكة شمالي فلسطين فيجيب: "لأنهم خطئوا الى الرب إلههم الذي أخرجهم من أرض مصر... واتقوا آلهة أخرى".

(٣٠) ما يرد هنا من أسماء وأحداث نقرأه في أسفار الشريعة الخمسة ولا سيما في التكوين والخروج. راجع مختصر تاريخ الدول، ص ٤ - ٢٠.

(٣١) مختصر تاريخ الدول، ص ٢١- ٢٦. راجع سفر يشوع والقضاة.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ٢٧- ٤٢. راجع اسفار صموئيل والملوك والأخبار.

أجل، كان الكتاب المقدس المرجع الأهم، ان لم يكن الوحيد، لمن يريد معرفة تاريخ الشرق القديم، و لم يكن للباحثين ما لنا من اكتشافات نصوص في حفريات مصر والعراق وسوريا ولبنان وفلسطين. ولهذا نهل المؤرخون من الكتاب المقدس معلوماتهم و لم يناقشوها. و لم يكن ابن العبري وحده الذي أخذ بهذا الأسلوب، بل سبقه إليه الكتّاب السريان والعرب. فهناك "الحوليات" التي نسبها يوسف شمعون السمعاني الى ديونيسيوس التلمحري والتي تبدأ كتابة التاريخ منذ بداية العالم الى سنة ٧٧٥[٣٣]، و"تاريخ" ميخائيل السرياني الكبير الذي عرض فيه تسلسل الكهنوت وتسلسل الحكومات المدنية منذ بدء العالم إلى أيامه[٣٤]. وهناك "المجموع المبارك" لابن العميد الذي هو تاريخ العالم من الخليقة إلى الهجرة، و"الكامل في التاريخ" لابن الأثير من الخليقة الى سنة ١٢٣١، و "تاريخ الأمم والملوك" لابي جعفر الطبري. كل هؤلاء عادوا كما عاد ابن العبري الى الكتاب المقدس يستقون، بل ظلّ الكتابُ مرجعَهم الوحيد الى ان وصلوا الى حقبات من التاريخ وجدوا لها مراجع في كتب الفرس واليونان والعرب وغيرهم.

أوصر روزي أو مخزن الأسرار[٣٥]

وننتقل الآن الى مجلّد ضخم فرغ ابن العبري من تدوينه سنة ١٢٧٨[٣٦] كما ذكر ذلك حين دوّن بخطّ يده على مخطوط يبدو انه الآن في لندن. هذا المصنف الذي لم يزل مخطوطاً[٣٧] نشر منه المستشرقان سبرنكلن وغراهام المجلد الأول الذي يبدأ بسفر التكوين وينتهي بسفر صموئيل الثاني،

(٣٣) R. DUVAL,op. cit., pp.194-196

(٣٤) J.B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien*, texte et traduction française, 4 vol., Paris, 1899-1910.

(٣٥) أو "كنز الأسرار" كما يقول دانيال الامدي وهو راهب من دير الزعفران نقل الكتاب الى اللغة العربية وما يزال إلى الآن مخطوطاً.

(٣٦) راجع R. DUVAL, *op. cit.*, p.69 ينقل هذا الرأي اغناطيوس برصوم في **اللؤلؤ المنثور** (ص ٥١٤) ويفضل عليه الرأي القائل بان ابن العبري أنجز تأليف مخزن الأسرار في ١٥ كانون الأول ١٢٧١. نسخة برلين خطت في سنة ١٢٩٨.

(٣٧) يذكر صاحب **اللؤلؤ المنثور** (ص ٥١٤) ان هناك نسخاً تنوف على العشرين اقدمها كُتب في حياة المؤلف. نسخة برلين خطت في سنة ١٢٩٨. ونسخة في القلاية البطريركية نقلت، على ما يظن، في صدر القرن الرابع عشر.

فوقع في ٣٩٣ صفحة بحجم كبير(٣٨). كما ان كيتش وبرنستين طبعا المقدمة وبعض الشروح لمقاطع من سفر أيوب في مختارات سريانية(٣٩). وكان قد سبقهما العلاّمة السمعاني فنشر مقتطفات من هذا الكتاب الثمين ونقلها إلى اللاتينية(٤٠). غير ان الطلاب الجامعيين في المانيا تدارسوا "مخزن الأسرار" ونقلوا بعض أجزائه إلى اللاتينيّة أو إلى الالمانيّة في شكل أطروحة دكتورا. نذكر على سبيل المثال ان لارساو درس في ليبزيغ شرح الفصلين الأولين من سفر التكوين سنة ١٨٥٨، وان كلامروث اهتم بأعمال الرسل والرسائل الكاثوليكية، وان شوارتز درس انجيل يوحنا وسبانوث انجيل متى(٤١).

ماذا في هذا الكتاب؟ شرح وتفسير لأسفار العهدين القديم والجديد. تناول ابن العبري أسفار العهد القديم برمتها ومنها أسفار الحكمة والمكابيين؛ وكذا فعل بالنسبة الى أسفار العهد الجديد ولم يستثنِ منها الاّ سفر الرؤيا(٤٢). هذا الكتاب دوّنه ابن العبري لرهبانه وهدفه أن يقدّم لهم أداة تكون بين أيديهم فتساعدهم على تثقيف المؤمنين والردّ على المعارضين. عاد إلى نصوص السبعينية(٤٣)

---

(٣٨) M.SPRENGLING-W.C. GRAHAM, *Barhebraei Scholiae on the Old Testament (Genesis-II Samuel)*, Chicago,1931

(٣٩) G.KITSCH & G.H. *Bernestein* "Barhebraeus in Horreum mysteriorum proemium", in *Chrestomathia syriaca*, Leipzig,1832, pp. 143- 145. Scholia in Jobum ibid., pp. 186- 210; voir aussi N.P.S.WISEMAN, *Horae syriacae*, Rome, 1929. On lit dans ce livre la préface de awsar rozé

(٤٠) كل هذه المعلومات نجدها في

J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, Rome, 1721, pp. 277-284 C. MOSS, *Catalogue of Syriac printed Books and related Literature in the British Museum*, Londres, 1962.

(٤١) عمل هؤلاء الطلاب مع العلاّمة لاغارد الأستاذ في جامعة توبنغن وكان جلهم من اليهود، فدوّن بعضهم نص ابن العبري بالحروف العبرية لا بالحروف السريانية.

(٤٢) نشير هنا الى ان التقليد الشرقي في القرنين الرابع والخامس اعتبر ان الرؤيا ليست كتاباً قانونياً كسائر الكتب المقدسة.

M.E.BOISMARD, " L'apocalypse de Jean". In *Introduction à la Bible*, Paris, 1977, p.52. Cf.VAN PUYVELDE, " Versions Syriaques". In *Dictionnaire Bible Supplément*, VI (Paris, 1960), col. 872.

ولهذا لا نجد في الترجمة البسيطة سفر الرؤيا، وسيُزاد فيما بعد مأخوذاً عن ترجمة فيلوكسينس المنبجي في القرن السادس.

(٤٣) يعتبر ألبير أبونا (**ادب اللغة الآرامية**، ص ٥٠٣) ان ابن العبري لم يكن يعرف اليونانية، فجاءه ما كُتب باليونانية عن طريق عربية. الترجمة السبعينية هي أهم ترجمة يونانية للعهد القديم، وقد سُميت كذلك لأن التقليد يعتبر ان سبعين عالماً عملوا فيها فجاء عملهم مطابقاً للأصل.

والبسيطة وأفاد من ترجمات الهكسبلة والحرقلية(٤٤) وغيرهما. كما عاد إلى شروح الأقدمين: أوريجانس المصري واوسابيوس القيصري واثناسيوس الاسكندري وافرام السرياني وغريغوريوس النازيانزي وفيلوكسينس المنبجي وسويريوس الانطاكي وغيرهم. هذا فضلاً عما ورد في كتب العلماء اليونان التي نُقلت الى اللغة العربية. فإليك على سبيل المثال ما جاء في الركن الثاني من "منارة الأقداس" في طبيعة الكون وهو شرح للفصل الأول من سفر التكوين. قال ابن العبري: "كان للأقدمين آراء عديدة ومختلفة على طبيعة الكون. منهم من جعل الماء مبدأً متحركاً، مثل طاليس الميليطاني الذي كان اول من اكتشف الفلسفة... وهناك من جعل الهواء مبدأ الكون مثل اناكسيمنيس وديوجنيس... وأخرون جعلوا النار..."(٤٥)

وعندما يصل ابن العبري الى خلق الانسان يقول:" في ذلك اليوم (أي اليوم السادس) خُلقت البهائم والوحوش والزحافات. يسمّي الكتاب بهائم آكلي العشب والتبن كالحمار والثور، ووحوشاً آكلي اللحوم كالأسد والدب... والإنسان الذي هو حيوان عاقل وُلد ايضاً في هذا اليوم على صورة الله ومثاله"(٤٦).

ويتابع ابن العبري: 'كل المعلمين القديسين يقولون إن النفس خُلقت على صورة الله. يقول غريغوريوس اللاهوتي: الله أخذ الحياة من ذاته وجعلها في الإنسان ونحن نعني النفس العاقلة وصورة الله. ويقول في موقع آخر: من المؤكد ان النفس المصنوعة على صورة الله تنظر فقط الى هذه الصورة. أما مار يعقوب السروجي فكان يظن ان الجسد خُلق على صورة الله. ولقد قال في خطبة الأيام الستة: نزل الله ووصل قرب كومة صغيرة هي طينة آدم وفي هذه الطينة صوّر نفسه جوهراً سامياً... غير أن يعقوب الرهاوي وبّخ قائلَ هذه الخطبة بقساوة... أما بركيفا فيأتي في مواضع غير قليلة بشهادات لهذه الخطبة. هو لا يرفض ما قاله مار يعقوب، بل يُطيل روحه عليه لأنه اعتبر انه إنما تكلّم بذلك من أجل تبّاع

(٤٤) الهكسبلة هي نص يوناني هيأه المفسّر اوريجانس (القرن الثالث ب.م) فاستفاد منه ناقل سرياني فقدّم لنا ما نسمي الهكسبلة السريانية (Syro-hexaplaire).أما الحرقلية فهي نص الكتاب المقدس في السريانية كما نقّحه توما الحرقلي في القرن السابع المسيحي.

(٤٥) *Patrologia Orientalis*, t. XXII, fasc. 4, no 110, pp.542-543

(٤٦) تكوين، ١: ٢٦.

ماني ومرقيون الذين كانوا يحتقرون الجسد، وإنه قال ليبيّن وحدة النفس والجسد. والقديس غريغوريوس النيصي يقول:" الإنسان يشبه الله لأنه عاقل، لا لأن له جسداً... والقديس مار سويريوس وساويرس سبوكت يميّزان بين الصورة والشبه"(٤٧).

قرأتُ هذا المقطع وان لم يكن مأخوذاً من مخزن الأسرار، لأبيّن لكم الطريقة التي لجأ إليها ابن العبري في شرح آيات الكتاب المقدس، وقد سلك في شرحه ما تعوّد الشرّاح ان يسموه التفسير اللفظي أو التفسير التاريخي، ثم التفسير الرمزي. ينطلق ابن العبري من المفردات والكلمات ويحاول ان يشرحها كما تبدو للقارىء لأول وهلة. فهو مثلاً في شرحه لأخبار سفر التكوين، يعتبر ان لها المعنى الأول والتاريخي الذي عرفه الأقدمون. فكل تفصيل وكل عنصر في النص نأخذه بالمعنى الطبيعي. فالمياه هي المياه وليست ملائكة كما يقول الرمزيون. والحية التي جرّبت حواء هي حية بالمعنى الحرفي قبل ان تكون أي شيء آخر. هكذا تعوّدت أن تفعل مدرسة انطاكية التي تأثّر بها الشرق السرياني، وهكذا فعل تيودور المصيصيّ إمامُ كل تفسير في الكنيسة السريانية(٤٨). ونعطي مثلاً على ذلك مناقشة ابن العبري لوجود المياه على الأرض وفوق الأرض. فهو يقول: " في اليوم الثاني، يوضح الكتاب ان الفلَك خُلق وحده، وان الرب فصل بين المياه العليا والمياه السفلى. تحدّثنا أعلاه عن طبيعة الفلك وشكله بقدر ما استطعنا... نعود فنتحدّث عن المياه التي فوق السماوات. يقول اثناسيوس وغريغوريوس النيصي ان الكتاب يدعو المياه التي فوق السماوات "ملائكة". نعرف ذلك من قول داود: المياه التي فوق السماوات فلتُسبح الرب. فكيف يستطيع غير العاقل أن يُسبّح. ثانياً: المياه سائلة ورخوة وذائبة وزالقة، فكيف تمكث على القبة أي على انحناءه كرة السماء دون ان تسيل؟ يقول القديس باسيليوس في أيامه الستة: ندعو المياه مياهاً ونقرّ بذلك... مار أفرام ومار يعقوب السروجي يوافقان رأي هذا القديس، وكذلك يعقوب الرهاوي. وأنا الحقير أخالف باسيليوس العظيم. أتجرأ فأقول إن سطح السماء المقوّس والمقبّب والمدوّر لا يستطيع ان يحتفظ بالمياه العليا حتى وإن كان مسطحاً إلا إذا كانت له جدران من كل جانب، ومثل هذه الجدران لا تجدي بسبب الحركة

(٤٧) *P.O.*, no 110, pp. 397-399

(٤٨) J.M. VOSTE, "L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au IIe Concile de Constantinople", dans *Revue Biblique*, XXXVIII (1928), PP. 382-395, 542-554

الدائمة للفلك الدائري. واذا رفض أحد مثل هذا التفسير فمن الحق القول إن المياه العليا بل الكون كله لا ترتبط إلا بإشارة الخالق وكل شيء سهل له"(٤٩).

وهكذا يأخذ ابن العبري بالتفسير اللفظي والحرفي ويترك جانباً التفسير الرمزي كما جاهر به اوريجانس واتبعته مدرسة الإسكندرية اللاهوتية. أما مبدأ التفسير الرمزي فهو ان الله رتّب العهد القديم كصورة مسبقة للعهد الجديد. فعدد كبير من أحداث بني اسرائيل هي رسم مسبق لحقيقة التدبير الجديد في يسوع المسيح. كانوا يقولون: حقيقة العهد الجديد تشعّ في خطوط القديم(٥٠)، في أخنوخ ونوح وملكيصادق، في المواعيد لابراهيم وذبيحة اسحق... هنا نشير إلى أن ابن العبري يقف على مفترق طريقين: الطريق النسطورية من تيودور بركوني(٥١) واسكولياته التي جمعها في نهاية القرن الثامن، الى المسائل المختارة لإيشوع بر نون(+ ٨٢٨)، الى ايشوعداد المروزي وحنانيشوع برسروشويه(٥٢)، الى الشرح المجهول الاسم، الى جنة الأطياب(٥٣). والطريق السريانية ابتداءً من تيودور المصيصيّ وفيلوكسينس المنبجي (+ ٥٢٣) الى يعقوب الرهاوي (+٧٠٨) وموسى بركيفا (+٩٠٣)، وأخيراً ديونيسيوس الصليبي (+١١٧١) الذي شرح كتب العهد القديم والجديد، وميّز بين

(٤٩) *P.O.*, no 110, 595 -598 راجع أيضاً: *P.O.*, t. XXIV, fasc.3, no 118, pp.299- 302

هنا يناقش ابن العبري آراء الآباء في ما يقول الكتاب ان روح الرب كان يرف على المياه: "يقول باسيليوس: هو الروح القدس. مار افرام ويعقوب السروجي والشارح النسطوري (موسى بركيفا) يقولون: انه الريح المخلوقة او الهواء". ولكن ابن العبري يأخذ بالرأي الأول ويقول: "لو لم يكن هذا الروح الروح القدس لما سمي روح الله. فنحن لا نقول هواء الله ومياه الله وأرض الله وناره... ولكننا نتحدث مراراً عن الروح القدس".

(٥٠) Isodad DE MERV, *Commentaire sur l'Ancien Testament, I, Genèse*, traduit par C.V.D. EYNDE (CSCO 156), Louvain, 1955, p.220

(٥١) Theodore BAR KONI, *Liber Scholiorum,* 2 vol. Ed. A. Scher (CSCO 55,69), Louvain 1910, 1912.

(٥٢) عاش في القسم الثاني من القرن التاسع. راجع

A.BAUMSTRAK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich palestinensischen Texte*, Bonn, 1912, p.332

(٥٣) جنة الأطياب او "غنّة بوسومي" شرح لمقاطع الكتاب المقدس كما يقرأها النسطوريون خلال السنة الطقسية. دوّن هذا الكتاب بحسب بومشترك (المرجع اعلاه، ص ٣٠٨) في القرن الثالث عشر، وبحسب فوسته في القرن العاشر.

J.M. VOSTE, " A propos de la date de Gannat Bussamé", dans *Revue Biblique*, XLII (1933), p.82

المعنى المادي أو اللفظي والمعنى الروحي والرمزي(٥٤). فسار على خطاه ابن العبري.

نعطي مثلاً على التفسير الرمزي نأخذه من كلام يعقوب في ابنه يهوذا. اعتبر الشراح هذا الكلام نبويّاً، لأنه يدل على المسيح من خلال شخص يهوذا. ويقول ابن العبري في قسم عنوانه شهادة الأنبياء:" الشهادة الأولى: يقول يعقوب رئيس الآباء: لا يزول الصولجان من يهوذا ولا عصا الرئاسة من بين رجليه حتى يأتي من هي له واياه تنتظر الشعوب(٥٥). فان لم يكن ربّنا هو من تنتظره الشعوب، فيجب أن تكون قد زالت من أرض إسرائيل الملكية التي أشار إليها الصولجان، والنبي الذي ندل عليه بعصا الرئاسة. والحال، بما أنه لم يعد هناك لا ملك ولا نبي، فهذا يعني ان قد جاء من انتظرته الشعوب. وبما انه حقاً من الضروري أن تكون شهادته حقة، أي انه ابن الله وابن الانسان، فلو كذب لما كان ذاك الذي انتظرته الشعوب"(٥٦)

لو أطلنا النظر في "مخزن الأسرار" وسائر النصوص التي يشرح فيها ابن العبري الكتاب المقدس، لاكتشفنا سريعاً انه يعود إلى المراجع التي سبقته، يستوحي منها مرة، ومرة أخرى ينقلها بطريقة تكاد تكون حرفية. ولكن رغم دَينه للأقدمين او للمحدثين من مدارس الغرب والشرق السرياني، فهو يأخذ منهم بأسلوبه الخاص ويراعي حاجات الرعاية والكرازة والتعليم. وهو ان كتب ما كتب فلكي يثقّف شعبه تثقيفاً دينياً وليهيّىء المسؤولين عنهم للقيام بهذه المهمة الشاقة والصعبة. من هذا المنظار فقط نحكم على ما أنتجه ابن العبري لا في دنيا الكتاب المقدس، بل وفي اللاهوت والتاريخ وحتى في الفلسفة.

---

(٥٤) القسم الأول من الشرح اسمه "سوعرونويو" أي حرفي ومادي، والقسم الثاني "روحونويو" أي روحاني R. DUVAL, *op.cit.*, pp.67-68 فالكتاب يبحث عن العلل (علتانايت)، عن المعنى البشري (اناشايت) والتاريخي (تشعيتانايت) والروحاني (روحونايت)، عن الاستعارة (شلئيلايت) والرمز (فلتنايت).

R.MACINA," L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe: profil herméneutique, théologique et kérygmatique du mouvement scoliaste", dans *Proche-Orient Chrétien* XXXIII (1983), pp.38-103, spéc.p.65

(٥٥) التكوين، ١٠:٤٩

(٥٦) *P.O.*,t.XXXI,fasc. 1 (1965) pp.36-39

خاتمة

تحدثّنا سريعاً عن منارة الأقداس وتركنا لغيرنا الناحية اللاهوتية لدى ابن العبري، فاكتفينا باكتشاف بعض نصوص الكتاب المقدس التي يحويها هذا المصنف. وأطلنا بعض الشيء النظر في المؤلفات التاريخية ونحن عارفون أن لا أحد سيتطرّق الى معين الكتاب المقدس الذي غرف منه ابن العبري كما فعل قبله المؤرخون العرب والسريان، وتوسّعنا في شروح ابن العبري للكتاب المقدس. هذا الأسقف ورئيس الأساقفة كان قبل كل شيء المعلّم، فنشر العلم لا على مقاعد الدراسة بل في صفحات الكتب. هذا العارف بوثائق فارس والعرب والسريان والقارىء لكتب الأقدمين منذ اليونان، لم يجهل أهمية الكتاب المقدس فأعطاه المكانة الأولى في تفكيره والمركز الأول في تعليمه. وعلى هذا قال سبرنكلن الذي نشر القسم الأول من " مخزن الأسرار": "ان ابن العبري أكبر كاتب في تاريخ الأدب السرياني بأجمعه فضلاً عن كونه أعلم رجال عصره، وقد سخّر لكتاب الله العزيز علمه بأسره، وكل من اللاهوتي والمؤرخ والباحث في علم الإنسان وفي النفس، والفيلسوف، يجد ذخراً لأبحاثه في هذه المصنفات الجامعة"(٥٧).

الخوري بولس الفغالي

(٥٧) راجع **اللؤلؤ المنثور**، ص ٥١٤ (نقلاً عن مقدمة سبرنكلن).

اللاهوت النسكي عند ابن العبري

مقدمة

علم اللاهوت أو θεολογια هو، في عرف معلمي الكنيسة من الأجيال الأولى، شركة وجدانية بحياة الله السر الأعظم الذي "مسكنه نور لا يقترب منه ما رآه إنسان ولن يراه" (اتيمو ٦/١٦، مزمور ١٠٤/٢). ولكن "الابن الأوحد الذي في حضن الآب" ثم "صار إنساناً وسكن بيننا" "هو الذي أخبر عنه" (يوحنا ١/١٤ – ١٨).

" الله محبة. من ثبت في المحبة ثبت في الله وثبت الله فيه"، " كل من يحب مولود من الله ويعرف الله" (ايو ٤/١٦،١) أي انه θεολογοσ عارف بالله.

هذا هو علم اللاهوت في نظر آباء الكنيسة وفي نظر ابن العبري الذي نحن في صدد الكلام عن " نسكياته". علم اللاهوت هذا لا يُكتسب بالبحث العلمي والمقايسة العقلية. بهذه الطريقة يمكن للعقل المؤمن أن يعرف ان الله موجود وانه خلّصنا بابنه الذي صار انساناً وفي روحه الحي القدوس؛ أي يمكن لهذا العقل المؤمن أن يعرف ان الله موجود وانه خلّصنا بابنه الذي صار إنساناً وفي روحه الحي القدوس؛ أي يمكن لهذا العقل المؤمن أن يعرف بهذه الطريقة تدبير الله الخلاصي أي الـ Oeconomia ؛ أما إذا أراد العقل ان يعرف الله معرفة توصله إليه وتتحده به، فله طريق آخر يسلكه الى الله، انه طريق النسك الذي يطهّر القلب وينقّيه من كل ما هو غير الله الحيّ حتى يصبح مرآة شفافة عليها ينعكس مجد الله، فيراه ويغرق في حبه: " طوبى للنقية قلوبهم فإنهم يعاينون الله" (متى ٥/٨).

سلك مار غريغوريوس ابن العبري، مفريان المشرق، هاتين الطريقين لمعرفة الله وتيقّن أن الأولى، إن لم تقترن بالثانية، فهي باطلة. هذا ما يقوله بإسهاب ووضوح في الركن الاول

من "منارة الأقداس" الذي عنوانه: المعرفة (راجع الباب الأول، القسم الأول، الفصل الخامس، 29 - 27 ,I ,24 .t .O.P).

نقسم حديثنا عن نسكيات ابن العبري الى ثلاثة أقسام: في القسم الأول نعرض مؤلفاته النسكية، في الثاني نتتبّعه خطوة خطوة على طريق النسك الموصلة الى الله، في الثالث، وهو الأصعب والأدق، نستجلي، دون الدخول في التفاصيل والبراهين الدقيقة، مصادره في الكتب النسكية المسيحية، سريانية كانت أم يونانية، وفي الكتب الصوفية الإسلامية.

أولاً: نسكيات ابن العبري

مؤلفات ابن العبري النسكية نوعان: نثرية وهي الأهم كماً وكيفاً، وشعرية . في النثر له كتابان:

١) الايثيقون في كمال السيرة حسب رأي الآباء المرشدين والملافنة المختبرين:

كتبه حوالي عام ١٢٧٩، نشره في نصه السرياني الأب بولس بيجان في مدينتي باريس وليبسغ سنة ١٨٩٨ وعدد صفحاته ٥١٧. نقله الى العربية وقدّم له طويلاً ثم نشره في القامشلي سنة ١٩٦٧ المطران غريغوريوس بولس بهنام.

يقسم ابن العبري كتابه هذا الى أربع مقالات. **الأولى**، وفيها تسعة أبواب في واحد وستين فصلاً، تعالج ترتيب حركات الرياضة الجسدية أي أعمال النسك بواسطة الجسد.

الثانية، وفيها ستة أبواب في اثنين واربعين فصلاً، تعالج تقويم السلوك بحسب الجسد.

الثالثة، وفيها اثنا عشر باباً في تسع وتسعين فصلاً، تعالج تنقية النفس من الميول الشريرة.

الرابعة، وفيها ستة عشر باباً في ماية وسبعة وثلاثين فصلاً، وتعالج تزيين النفس بأنواع الفضائل. في المقالتين الأولى والثانية يتوجّه ابن العبري الى جميع المسيحيين؛ لهذا تراه يستعيض في الكلام عن بعض الفرائض والممارسات والأخلاق المسيحية التي على كل مسيحي جدير بهذا الاسم ان يتقيّد بها، ولكن يبيّن في الوقت نفسه الى أية درجة يجب أن يتقيّد ببعضها النسّاك في مختلف مراحل صعودهم نحو الله. أما المقالتان الثالثة والرابعة

فموجّهتان الى طلاب معرفة الله عن طريق النسك في التوحّد والعزلة. يحدّد لنا ابن العبري منهجيته في هذا الكتاب على الشكل الآتي: " هدفنا هنا هو الناحية العملية من المعرفة. وهذه إمّا جسدية وإما نفسية. تهدف المعرفة الجسدية الى ترويض الجسد وتمرينه والبحث في الأسباب الضرورية المؤدية الى تقويمه. أما المعرفة النفسية فتهدف الى تنقية النفس من الميول المنحولة والأهواء الشاذة والى تجميلها بأنواع الفضائل".

٢) كتاب الحمامة في سيرة المتوحّدين :

انه اختصار لكتاب الايتيقون موجّه الى النسّاك المتوحّدين فقط. نشره في السريانية الأب بولس بيجان كملحق لكتاب الايتيقون، كما نشره ايضاً الأب جبرائيل القرداحي الراهب اللبناني الحلبي في السنة عبنها أي سنة ١٨٩٨ في روما، ثم طُبع في دير الزعفران سنة ١٩١٦. ترجمه الى الانكليزية المستشرق الشهير Wensinck ونشره تحت عنوان The Book of the Dove في ليدن سنة ١٩١٩، كما نقله الى العربية الأباتي يوسف حبيقه الراهب اللبناني ونشره بعد موته الأب بطرس ساره الراهب اللبناني في مجلة المشرق في عددي كانون الثاني وشباط من سنة ١٩٥٦. يحتوي هذا الكتاب على أربعة ابواب. الباب الاول، وفيه عشرة فصول، يتكلّم عن الممارسة الجسدية داخل الجماعة الديرية. الباب الثاني، وفيه عشرة فصول، يتكلّم عن الممارسة النفسانية في القلاية. الباب الثالث وفيه عشرة فصول يتكلّم في معنى السكوت الروحاني الذي تمنحه الحمامة المعزّية للكاملين. أما في الفصل الرابع فيروي الكاتب كيفية تدرّجه في العلم. ثم يعطي ما يسميه "آيات كشفية" ف ت ج م ا. ج ل ي ني ا، وعددها مئة.

لا بدّ أن نتوقف قليلاً أمام هذه "الآيات الكشفية" المئة لأهميتها كنوع أدبي نسكي درج عليه مشاهير النساك المسيحيين في العالمين اليوناني والسرياني. سمي في الأدب اليوناني Kephalaia gnostica وفي الأدب السرياني ر ي ش ا. د ي د ع ت ا، وهذا ما يمكن ان نُعرّبه حرفياً "بفصول المعرفة". انها مجموعات من مئة آية صغيرة، قد لا تتعدّى الواحدة منها أحياناً الجملة الواحدة، فيها يعبِّر المعلم العارف (ي د و ع ت ن ا أو gnosticos) عن اختباراته الروحانية السامية في تدرّجه نحو معرفة الله، وذلك بطريقة مكثّفة وبدون تسلسل منطقي في المواضيع وبلغة رمزية تُخفى على العامة وتتّضح للمتقدمين في حياة النسك فقط. مؤسس هذا النوع الأدبي النسكي هو اوغريس البنطي الذي تتلمذ على يد باسيليوس وغريغوريوس النزينزي الملقب بالتاولوغوس، ثم نسك في وادي النطرون

المصرية حتى مات سنة ٣٩٩. كتب ست مجموعات، كل واحدة مؤلفة من مئة آية سماها Kephalaia gnostica. على منواله وبتأثير منه درج كثير من آباء الكنيسة اليونان من مكسيموس المعترف (القرن السابع) وسمعان اللاهوتي الجديد (القرن الحادي عشر) وغيرهم كثيرون من الكتبة السريان، كاسحاق النينوي (القرن السابع) ويوسف حزّيا (القرن الثامن) وغيرهم.

٣) **كتاباته الشعرية:** لابن العبري ديوان شعري. نشره في روما الأب اوغسطينوس الشبابي الراهب اللبناني الحلبي سنة ١٨٧٧، وقد أعاد نشره في أورشليم سنة ١٩٢٩ الراهب القس يوحنا دولباني السرياني. يحتوي هذا الديوان على قصائد نسكية طويلة منها: قصيدة في " الحكمة الإلهية" تقع في ٣٢٣ بيت على الوزن اليعقوبي، نشرها منفردة القس يوحنا نطين الدرعواني في روما سنة ١٨٨٠ وقد عرّبها شعراً المطران غريغوريوس بولس بهنام ونشرها في مجلة **لسان المشرق** سنة ١٩٥١. وله أيضاً قصيدة في "الكمال" تقع في ٦١٢ بيت على الوزن اليعقوبي أيضاً. كما له أيضاً قصيدتان في "الحب الإلهي" تقع الأولى في ١٩٢ بيت والثانية في ١٠١ بيت على الوزن اليعقوبي أيضاً.

ثانياً: وصف لمراحل طريق النسك الموصلة الى المعرفة الإلهية عند ابن العبري

نكتفي بعرض هذه المراحل في خطوطها الكبرى دون الدخول في التفاصيل الدقيقة، مستندين في ذلك إلى كتابَي " الايثيقون" و "الحمامة".

أ) **مرحلة الأعمال الجسدية:** يُجمع ابن العبري مع سائر معلّمي الحياة النسكية عند السريان، إذ يجعل مخافة الله يوم الدين الباعث الإنساني للانخراط في طريق النسك. مخافة الله هي: " حركة الهيئة تنبعث في قلب الانسان فتوقظه من ثباته للتأمل ليلاً ونهاراً في العذاب المحتوم على الخطأة في العالم الآتي وفي السرور الدائم الذي وعد به الصدّيقون في ملكوت الله. هذا هو السبب الذي دفع بكثيرين الى معترك النسك" (**كتاب الحمامة**، ب١، ف١).

مخافة الله تولّد في القلب التوبةَ التي هي المدخل الى حياة النسك. فالنسّاك هم التائبون. والنسك، حسب تحديد لإسحاق النينوي يورده ابن العبري في كتاب الايتيقون: "دعاء حار يُرفع الى الله في صلاة قلبيّة بالانسحاق طلباً لمغفرة ما سلف ودعاءً للحفظ مما سيطرأ". وهي أيضاً حسب تحديد يوحنا رئيس الدير (أي السُلمي) الذي يستشهد به ابن العبري ايضاً، تطهير الضمير والصمود مع الله في حياة جديدة (ايثيقون، م٤ ، ب٤ ، ف٢، السلم، درجة٥).

يتحقق هذا الصمود في حياة جديدة بواسطة أعمال نسكية تتم بالجسد مثل الصوم والسهر في الصلاة والهذيذ في تلاوة المزامير والأعمال اليدوية في خدمة الإخوة. هذه الأعمال ضرورية في المرحلة الأولى على طريق النسك. يقول ابن العبري: " أما الذين يمتنعون عن الشغل عملاً بقول الرب الآمر أن نتشبّه بطير السماء متى لا تزرع، لا تحصد (متى ٦ /٢٦)، وأن نتماثل بمريم التي رغماً من عدم عملها مدحها الرب... (لوقا ١١/ ٤٢)، فنجيبهم أن هذا يليق بالكاملين الذين اقتنوا العمل الروحاني كاملاً.

أما المتوحّد الذي لا يكون قد اقتنى هذه الصفات، فالكسل يولد فيه الآلام والملذات فلا يستطيع المكوث في القلاية" (حمامة ب٢ ، ف٧). لهذا فالصبر على الشدة في هذه الممارسات الجسدية هي الفضلية الأساسية التي يجب ان يتحلّى بها الناسك في هذه المرحلة. وعليهم أيضاً في هذه المرحلة ان يتمرّنوا على فضيلتي التواضع ومحبة الإخوة.

ب) **مرحلة العمل النفساني:** تهدف هذه المرحلة الى تنقية النفس من الميول الشريرة التي مركزها القلب وفيه تتجمّع كل قوى النفس. شرطها الاول العزلة التامة التي توفّر للناسك الولوج الى ذاته للتعرّف على الميول الشريرة التي تتحكّم به، فيعمل على اقتلاعها من جذورها، فتتنقى نفسه لتصبح مرآة شفافة عليها تنعكس صورة الله. يفترض هذا العمل النفساني معرفة دقيقة لطبيعة النفس ولقواها وخصائصها. لهذا فان ابن العبري يسترسل في تبيان هذه المواضيع السيكولوجية ليضيء أمام الناسك الطريق التي يجب ان يسلكها في عمله هذا. شروحاته مستمدّة من الفلسفة الأفلاطونية والرواقية والأفلاطونية الجديدة كما نجدها ايضاً عند أكابر الناسك المسيحيين كأوغريس البنطي وديونيسيوس الايروبجيتي المنحول واسحاق النينوي وغيرهم.

للنفس قوى ثلاثة: المنطق أو العقل والغضب والشهوة. الشهوة والغضب أمَتان خاضعتان للقوة العاقلة المتسلطة، والنفس هي السيدة الكبرى المتألّقة والمتربّعة على عرش

عظمتها. اذا العقل عصاها متمرداً هبطت من علياء عزّها وسقطت في عرش جلالها" (ايثيقون م٣ ، ب١ ، ف٢) "فإنساننا الباطني أي النفس ذو القد القويم والمحيا الوسيم... يستحيل الى كلب بغضبه وخنزير بمجموع شهواته وابليس بشدة دهائه... فإذا أخضع هاتين القوتين الوحشية والبهيمية لسلطان القوة العاملة فإنهما تنحدران وتتلاشيان ولا يبقى لهما مجال للسيطرة والسيادة. فإذا فاز انساننا الباطني بهذه السيادة وهذا السمو يقدّم له الملك وتكمل فيه الفضائل..." (المرجع نفسه، ف٥). ولكن هذا لن يتم إلاّ بالجهاد الروحاني والعمل النسكي في سبيل استئصال الميول الشريرة التي هي أمراض النفس تحول دون معرفتها لله. هذه الميول الشريرة هي: الملل أو فقدان الشجاعة، الشراهة، الشهوة، الغضب، الحقد، الحسد، التنعّم، الطمع، المجد الباطل، الرياء، الكبرياء، التباهي (راجع الحمامة، ب٢ ، ف٩). سلسلة الميول الشريرة هذه تجدها في الفلسفة الرواقية وتجدها عند أكابر النساك المسيحيين مع بعض الفروقات.

يفصّل ابن العبري هذه الميول بدقّة ويصف لها العلاجات في المقالة الثالثة من كتاب الايثيقون، ولا مجال للدخول في تفاصيلها ضمن إطار هذا الحديث.

إذا استأصل الناسك هذه الميول الشريرة من نفسه، زيّنها بالفضائل التي هي صحة النفس وأهّلها هكذا "للإشتراك في ذلك العيد الروحاني حيث يشرق الصباح ويتجلّى الجمال الأسمى" (حمامة، ب٢ ، ف١)، "فيهبط عليها الوحي بغزارة فترى في مرآة خفايا الله ظاهرة منذ إنشاء العالم" (ايثيقون م٤ ب١ ف٣).

هذه الفضائل هي : حب العلم "إذ ليس عامل أقوى على اقتلاع العوائق الشريرة من النفس كالهيام في حب العلم" (حمامة ب٢ ، ف١). الايمان الذي يريده ابن العبري سكونياً صرفاً فيقول: "من حيث أن مسيحيّي هذا العصر متمسّكون بإيمان نيقية، فيجب على المتوحّد أن يتمسّك به تاركاً المجادلات حول الطبيعتين والأقنومين. فالمتوحّدون الحقيقيون يتكلّمون فقط في التدبير الروحاني ولا يماحكون في الايمان" (حمامة، ب٢ ، ف١ ، راجع ايضاً الايثيقون م٤ ، ب٣ ، ف٥). الشكر، الرجاء، مخافة الله، الفقر، الاتكال على الله، نقاوة الأفكار، ذكر الموت، التواضع، محبة الإخوة، سلسلة الفضائل. هذه أيضاً مصدرها الرواقية عند النسّاك المسيحيّين مع بعض الفروقات.

ج) **مرحلة الكمال**: بعد أن يتنقّى الجسد بأعمال النسك المتبعة في المرحلة الأولى وبعد أن تتنقّى النفس ويصفو العقل من الميول الشريرة في المرحلة الثانية، يلج الإنسان عالم الروح

فيصبح روحانياً يسطع عليه النور الإلهي. يصف ابن العبري درجة الكمال هذه في كتاب **الايثيقون** فيقول: "هنا يبدأ الدخول في السحب والولوج الى المسكن الإلهي... فيستغرق العقل في تأملاته آمناً مطمئناً... هناك يظهر للنفس البارة جمال كيانها فتبصر ذاتها كما هي وتجد هناك صورة باريها... في برهة خاطفة تدخل سحابة النور التي لا يمكن الاقتراب منها لأن الله يسكنها، فيتجلّى لها وجه ربها فتذوب في الغمرات اللاهبة الساطعة فتدخل حالة الانخطاف وهي غارقة في العذوبة العامرة..." (م٤ ، ب١٥ ، ف١٣).

ولكن الكلام في هذه الحالة يتحوّل صمتاً. الاختبار وحده هو السيد. وإذا اراد العارف أن يتكلّم ليعلّم تلاميذه فبالرموز: هنا تندرج "الآيات" المئة التي نجدها في آخر كتاب **الحمامة**.

ثالثاً: مصادر ابن العبري

عندما تقرأ كتابات ابن العبري النسكية، وأنت مطّلع عن كثب على الأدب النسكي المسيحي في اليونانية والسريانية، فعند كل فكرة من أفكاره تحاصر ذاكرتك طائفة من الأفكار تُحار الى أي من كبار هذا الأدب ترجعها. هذا برهان على ان ابن العبري متضلع من هذا الأدب.، قرأه بتمعّن وأعاد في حياته الشخصية الكثير من الاختبارات الروحانية المكنوزة في سطوره. هذه دلالة على حدق قوله في الباب الرابع من كتاب الحمامة حيث يسرد لنا حكاية ترقّيه في العلوم وفي الاختبارات الروحانية. إنّه أكبّ على درس كتب هؤلاء العلماء منذ سبع سنين حتى كرهت نفسه سواها. لكن هذا الانكباب على درس هذه الكتب لم يكن في بادىء الأمر لتعميق اختبار شخص بل لإفادة الآخرين؛ لهذا سئمت نفسه من هذه الكتب حتى قال في قلبه "ما أعظم طنين هؤلاء المتوحّدين وطاحونهم فارغ من الدقيق إذ ان كلامهم لا يكشف إلاّ عن افكار عقيمة. ولكن عندما أشرقت عليه بعض الأشعة من النور الخفي كالبرق الخاطفة وانجلت الغشاوة عن عينيه، أبصر عمق هذه الكتابات وفائدتها العظيمة له ولاختباراته الروحانية".

من هم هؤلاء العلماء الروحانيون وما هي كتبهم؟ لم يسم منهم سوى الانبا أوغريس لأنه، لا شك، الأهم في نظره. لأوغريس هذا قصة طويلة مع النسّاك السريان رواها بتفصيل المستشرق الفرنسي Antoine GUILLAUMONT أستاذ المعهد الفرنسي في كتابه–

Les Kephalaia gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens, Paris, 1962.

يبرهن المستشرق الكبير أن اوغريس يمثّل في كتاباته، الاوريجنيةَ المتطرّفة التي حرمها المجمع المسكوني الخامس المنعقد سنة ٥٥٣ والمعروف بمجمع "الثلاث فصول". طغى هذا الحرم على سمعته كراهب ناسك متوحّد، فحُذف اسمه من كتب أخبار آباء البرية في نصوصها اليونانية، كما أُتلفت كتبه النسكية الجريئة، ونُشر ما تبقى منها تحت أسماء مستعارة كاسم القديس نيلوس مثلاً. ولكن السريان الذين لم يشتركوا بهذا المجمع ولم يعترفوا به حافظوا على سمعة أوغريس وعلى كتاباته التي ترجمت باكراً الى لغتهم، ولكنهم سرعان ما تنبّهوا الى أوريجينيته المتطرّفة فطهّروا كتاباته منها على قدر المستطاع. وقد نشر الأستاذ GUILLAUMONT هذه الترجمة المطهرة مع الترجمة الأصلية في سلسلة آباء الشرق. (P.O) في المجلّد ٢٨.

اهتم بكتابات اوغريس أكابرُ الكتّاب السريان من فيلوكسينوس المنبجي الى بابا الكبير الى يعقوب الرهاوي، الى اسحاق النينوي، الى يوحنا الدلياتي، الى يوسف حزّيا، الى ددیشوا القطري الى ديونيسيوس ابن الصليبي حتى غريغوريوس ابن العبري. فكتاب الايثيقون لا تكاد تخلو صفحة من صفحاته من قول منسوب الى أوغريس.

يرسخ اقتناعنا بتتلمذ ابن العبري لأوغريس في النسكيات عندما نستعرض أهم باقي مصادره في كتاب الايثيقون: هؤلاء هم اسحاق النينوي (اواخر الجيل السابع) يوحنا الدلياتي او (يوحنا الشيخ) الجيل الثامن ويوحنا السلمي او رئيس الدير كما يسميه وهو يوناني منقول الى السريانية.

هؤلاء الثلاثة، الواردة اسماؤهم بتوافر في كتابه المذكور، تأثّروا تأثّراً عميقاً بكتابات اوغريس بالرغم من أن يوحنا السلمي، كيوناني، لا يذكر اسمه إلا مرة واحدة لينعته بالمحروف عن التعليم الصحيح. ولكن ممّا لا شك في أنه قرأ كتاباته تحت اسم نيلوس.

الى جانب هذه المصادر الأساسية في نظرنا، هناك مصدران آخران شدّد عليهما كثيراً دون ذكر الآخرين مترجم كتاب الايتيقون المطران غريغوريوس بولس بهنام في مقدمته المستفيضة، إلاّ وهما: كتاب هيروتيوس المنحول والصوفية الإسلامية الممثلة بابن سينا وبالغزالي. إننا لا نشاطر الحبر الجليل هذا الرأي الذي سنحاول عرضه باختصار وإعطاء رأينا فيه.

ما هو كتاب هيروتيوس هذا؟

كلكم تعرفون الأثر الكبير الذي تركته كتب ديونيسيوس الإيروبجيتي النسكية في

العالم المسيحي الشرقي بشقيه السرياني واليوناني وفي العالم المسيحي الغربي. ظهرت هذه الكتب في مطلع القرن السادس في الشرق الانطاكي، وانتحلت اسم ديونيسيوس الإيروبجيتي الذي تتلمذ للقديس بولس بعد سماعه عظته الشهيرة في ايروباغ اثينا (أعمال ١٧). ديونيسيوس هذا المنحول يدّعي اكثر من مرة في كتبه أن معلمه هو "هيروتيوس" المجهول حتى الآن في تاريخ الكنيسة.

ولكن هذا ما حدا بأحد الكتّاب السريان يُدعى ابن الصوديلي عاش في النصف الأول من الجيل السادس أي بعد ظهور كتابين لديونيسيوس بقليل، أن ينتحل هذا الاسم لينشر تعاليمه النسكية بعد أن حرمتها الكنيسة الرسمية لما فيها من حلولية وغيرها من التعاليم الخارجية عن التقليد (راجع بذلك الرسالة التي كتبها فيلوكسانس المنبجي لراهبين من الرها).

تعرّف ابن العبري على هذا الكتاب عندما أتاه راهب من الموصل يطلب مساعدته للحصول على نسخة كاملة له وقد كان بحوزته جزء صغير منه. فتّش ابن العبري عنه فلم يجد له في المشرق (شرق الفرات) اية نسخة، فجاء الى الغرب وكثّف تفتيشه حتى حظي بنسخة منه، واستطاع هكذا ان يرضى راهبه الملهوف لقراءة هذا الكتاب بعد أن قضى عشر سنين في البحث عنه دون نتيجة. وقبل ابن العبري بأربع ماية سنة، أي في القرن التاسع، فتّش عن نسخة لهذا الكتاب البطريرك تيودسيوس و لم يحظ بواحدة إلاّ بعد العناء الكثير. نستنتج من هذين الحدثين ان نسخ هذا الكتاب كانت نادرة جداً عند السريان وهذا ما يدل على أن قرّاءه قليلون جداً ايضاً.

لمّا قرأ ابن العبري هذا الكتاب تحقّق من خطورة تعاليمه، فأخذ على عاتقه مهمة تطهيره وإعادة سكبه من جديد قبل أن يضعه في أيدي رهبانه. وقد حفظ لنا المتحف البريطاني نسخة عن عمل ابن العبري هذا، والمعلومات التي اعطيناها مستقاة من مقدمة هذه النسخة. مع الكتاب الأصلي الذي نشره العالم الإنكليزي Marsh سنة ١٩٢٧ يظهر جليّاً مدى العمق الذي وصل اليه مبضع ابن العبري في هذا الكتاب.

لم يستشهد ابن العبري بهذا الكتاب إلاّ مرتين: في **الايثيقون** (م٤ ب٥ ف١٥) وفي **كتاب الحمامة** (ب٣ ف٤) وفي المكانين يورد ابن العبري أقوالاً لهيروتيوس المنحول (أي لابن صوديلي) عن النفس عندما تتّحد بالله بعد تنقيتها من جميع الميول الشريرة.

بعد هذا، لنرجع الى مقدمة سيادة المطران بولس بهنام ونسمع حكمه القاطع: "نظراً لوجود هذا الأثر الصوفي الهام منذ مطلع القرن السادس على الأقل وانتشار آرائه لدى جميع المتصوّفين الشرقيين والكتّاب المعنيين بهذه الطريقة، تُعتبر آراؤه أساساً وحيداً ومصدراً فريداً لجميع ما انتجته أقلام الفلاسفة الشرقيين من عرب وسريان حتى العصور المتأخرة بدليل وجود عناصرها مبثوتة في جميع البحوث الصوفية العربية والسريانية". ثم يسترسل سيادته في المقارنة بين آراء ابن العبري وآراء هيروتايوس المنحول، ولكن في رأينا أتت النتائج توفيقية قسرية لا طائل تحتها. وقد غاب عن ذهن سيادته ان آراء ابن الصديلي التي تأثّر بها ابن العبري حسب رأيه ليست سوى صدى لآراء أوغريس المتطرّفة، وقد قرأها ابن الصوديلي في ترجمتها الأصلية التي نجت من التطهير كما نوّهنا سابقاً. ولكن لا مجال للدخول في تفاصيل هذه القضية المعقّدة.

وتبقى أخيراً علاقات ابن العبري بالصوفيّة الإسلامية. من الواضح ان كتاب **الايثيقون** متأثر من حيث شكله بكتاب "**إحياء علوم الدين**" للغزالي الذي توفي قرناً قبل ولادة ابن العبري. مقارنة سريعة لفهرسي الكتابين تكفي لتقنعنا بأن ابن العبري أراد من خلال كتابه الايثيقون ان يقدّم للمسيحية السريانية الخدمة الكبيرة التي قدّمها الغزالي للمسلمين في كتابه "إحياء علوم الدين". أما من حيث محور الكتابين فلا مجال للدخول في مقارنة تفصيليّة بينهما. لأن هذا سيجرنا الى البعيد البعيد لنعرف الى أي حدّ تأثر الغزالي بالنسكيات المسيحية ونحدّد بدقة مصادره، قبل أن نحكم على مدى تأثّر ابن العبري به. إنه موضوع بحث هام جداً ولكنه يتطلب الوقت والدقة.

ويمكننا أيضاً ان نقارن بين الباب الرابع من كتاب **الحمامة** الذي عنوانه: "حكاية ترقي المؤلف في العلوم" بكتاب "**المنقذ من الضلال**" للغزالي. قصة ابن العبري عن نفسه تشابه كثراً القصة التي يرويها لنا الغزالي عن نفسه.

وهناك ايضاً أرضية جدية للمقارنة بين نسكيات ابن العبري الشعرية، خاصة في قصيدته الطويلة "الكمال"، وبين كتاب ابن سينا الشهير "**الإشارات والتنبهات**".

نختم كلامنا بالقول بأن دراسة نسكيات ابن العبري مهمة جداً لأنها تشكّل نقطة تقاطع بين النسك المسيحي والصوفية الإسلامية. لهذا فإنها تشكّل في رأينا أساساً متيناً وفرصة فريدة لمقارنة مثمرة بين الاثنين.

الأب الياس خليفة

بعض مصادر ابن العبري السريانية في "منارة الأقداس"

مقدمة

إذا طالعنا كتب غريغوريوس ابن العبري اللاهوتية والفلسفية، تسترعي انتباهنا كثرة الاستشهادات وتنوّعها. ففي كتابه "مخزن الأسرار" مثلاً، يستشهد ابو الفرج[1] باييوليطس وافريقانوس، واوريجانس، ويويليوس، واوسابيوس، واثناسيوس، وافرام، والآباء الكبدوقين والاريوفاجي والسروجي، وفيلوكسانوس المنبجي وساوريوس ودانيال الصلحي، ويعقوب الرهاوي، وجرجس اسقف العرب. وفي كتاب "منارة الأقداس" وكتاب "الأشعة"[2] يزيد على هذه المراجع استشهادات بكتاب "عهد الرب" وباقليميس الروماني، ومتوديوس والتومتورجي، وتيطس البصري، وثاوفيلوس، وبروكلس وسرجيس الراسعيني، وابن العجوز، وثاودوروس المصيصي، وثاودريط القورشي، ويوحنا البيساني. ولو عدّدنا على هذا المنوال كل مراجع المفريان ابن العبري في سائر كتبه الفلسفية والاهوتية والقانونية لكانت المصادر التي أحصيناها تفوق المئات. زد على ذلك بأن غريغوريوس لم يكتفِ باستشهاده بكتاب واحد لكل كاتب، إنما بالعديد منها. وماذا نقول عن كتب الغراماطيق وكتب التاريخ والآداب، والفلك، والطبّ وغيرها؟ هل يعقل القول بأن ابن العبري قد طالع كل هذه المصنّفات وبأن مكتبته حوتها بأجمعها؟ أوليس من البديهي أن نطرح السؤال: هل كلُ هذه المصادر مباشرة ام غير مباشرة؟ هل تحقّق ابن العبري بنفسه من صحة مراجعه أم نقلها عن آخرين دونما أي هاجس بصحتها؟

---

(١) راجع اغناطيوس افرام الاول برصوم، **كتاب اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية**، طبعة ثانية، حلب، ١٩٥٦ (= برصوم).

(٢) راجع برصوم، ص ٥١٥– ٥١٦

للإجابة على هذه الاسئلة كان لا بدّ من حصر الموضوع في فقرة واحدة او كتاب واحد من كتب ابن العبري والبحث بصحة مصادره والتدقيق بها كنموذج يمكننا خلاله معرفة طريقة غريغوريوس ابو الفرج في استقاء مراجعه.

تطبيقاً لهذه المنهجية في البحث، عمدت الى حصر دراستي في كتاب "منارة الأقداس" الباب الثاني عشر " في الفردوس"، وفي كتاب "الأشعة" الباب العاشر "في الفردوس"، ايضاً، لأن هذين الكتابين يقدّمان لنا صورة واضحة عن كيفية استعمال مراجعه.

كتاب «منارة الأقداس» وكتاب «الأشعة»

كتاب "منارة الأقداس" المؤلف من اثني عشر باباً هو موسوعةٌ فلسفية لاهوتية ذات قيمة فريدة نُشرت تباعاً مع ترجمة فرنسية في سلسلة البترولوجيا اورينتاليس(٣)؛ وقد تعاون على ترجمتها ونشرها عدد يسير من الشرقيين والمستشرقين. أما كتاب "الأشعة" فهو "ملخّص" و "تتمة لمنارة الأقداس" ويتألّف من عشرة ميامر.

هذا الكتاب هو بغاية الأهمية ليس فقط لأنه يختصر "المنارة"، بل لأنه يحتوي على عدد وفير من الاستشهادات الاضافية، ولأنّ الفوارق بينه وبين "منارة الأقداس" تنمّ عن تطوّر في نظريات العلاّمة ابي الفرج في مجال الفلسفة واللاهوت.

لقد وصلَنا هذا الكتابُ في العديد من المخطوطات السريانية والعربية المنتشرة في المكتبات الشرقية والأوروبية(٤)، ولكن لم نحظَ حتى اليوم بترجمة علمية كاملة له. سنة ١٩٨١ نشر نيقولاس ساد مع ترجمة فرنسية الباب الثاني عشر من "منارة الأقداس" والباب العاشر من كتاب "الأشعة" في البترولوجيا اورنتاليس(٥). هذه النشرة جاءت وفق الأصول العلمية، ولذا نعتمد عليها في بحثنا هذا.

---

(٣) *Patrologia Orientalis*, fondées par R.GRAFFIN et F. NAU, Paris,1,1903.cf.no 118, 133,144,146,148,164,184,188, et 194 (=P.O.)

(٤) Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn,1922,pp.314-315 (=GSL)

(٥) *Le Candélabre des sanctuaires de Grégoire Abou Ifaradj dit Barhebraeus (douzième base: Du Paradis, suivie du livre des rayons: traité X)*, texte syr. éd pour la première fois avec trad. Franç. Par Nicolas SED (P.O., t.40, fasc.3, no 184), Turnhout, 1981 (= SED).

العنوان الكامل للباب الثاني عشر من "منارة الأقداس" هو: "في فردوس عدن وفي تأمّلات اخرى حول هذه الحالة". ويقسم هذا الباب الى اربعة اقسام رئيسة هي:

١. في التامل حول شكل الفردوس.

٢. في شجرة الحياة وفي شجرة المعرفة، في الخير والشر وفي الحية المُغوِية.

٣. في كيفية الحياة في الفردوس.

٤. في شرح الكلمات الواردة في (كتب) الشريعة حول قصة الفردوس.

الميمر العاشر من كتاب "الأشعة" هو بعنوان "في الفردوس" ويُقسم الى قسمين رئيسين: القسم الأول في شكل (الفردوس) وأبحاث في مختصاته كفكرة عامة؛ القسم الثاني في التأمّل بالفردوس وفي نوع الأشكال والرموز حسب المعنى الحقيقي.

نتبيّن في معرض قراءتنا لهاتين المقالتين أن أبا الفرج قد استشهد بأكثر من كتاب لثماني عشر كاتباً كنسياً(٦). ونظنّ انه لم يقرأ كل هذه الكتابات. لقد اطلع على الأرجح على كتاب المواعظ الكبرى لمكاريوس(٧) وكتاب الكفاليا غنوصتيكا(٨) لافاغريوس البنتي، وكتاب الاورسيونيس(٩) Orationes لغريغوريوس النزينزي. أما باقي مراجعه واستشهاداته الآبائية فمصدره الوحيد هو كتاب "فردوس النعيم" لموشي بركيفا (٨١٣– ٩٠٣)(١٠) الذي هو مرجعه الأساسي والمباشر.

(٦) هم اثناثيوس الاسكندري، افاغريوس، افرام السرياني، باسيليوس الكبير، ثاودورس المبسوسطي، غريغوريوس النزينزي، غريغوريوس النوسي، قيرللس الاسكندري، سرجيس الراسعيني، ساوريوس الانطاكي، فليكسينوس المنبجي، بيميسيوس الحمصي، موشي بركيفا، يعقوب الرهاوي، يعقوب السروجي، يوحنا فم الذهب، ويوحنا الناسك.

(٧) Mavritti GEERARD, *Corpus christianorum. Clavis Patrum Graecorum recensiones a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur*, 4 vol., Turnhout, 1974-1983, vol. 2,no 2454 (=C.P.G); Evagre LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, éd. A. et C. GUILLAUMONT (S.C., 171), Paris, 1971.

(٨) *C.P.G.*, vol.2, no 2432; *Les six centuries des Kephalia d'Evagre le pontique*, par A. GUILLAUMONT (P.O., t. XXVII, fasc.1)

(٩) *C.P.G.*, vol. 2, no 3010.

(١٠) برصوم، ص ٤٣٤– ٤٤١؛ G.S.L., pp. 281-4

ما هو كتاب «فردوس النعيم»؟

يُقسم هذا الكتاب الى ثلاثة أبواب، وقد أهداه موشي بركيفا لصديق له اسمه اغناطيوس. الباب الأول وهو في ثماني وعشرين فصلاً يتكلّم فيها عن وجود الفردوس الروحي والأرضي، وعن جنة عدن وموقعها، وعن آدم وحواء وسكناهما فيها وخطيئتهما وطردهما منها؛ الباب الثاني وهو في سبعة فصول، يتكلّم فيه عن الفردوس السماوي وعن شجرة الحياة وشجرة المعرفة وطبيعة كلٍ منها؛ الباب الثالث وهو في ثمانية فصول له طابع جدلي يتكلم فيه عن طبيعة آدم المائتة او غير المائتة، وهو موجّه ضد سيمون الساحر ويوليوس الهلليكرنسي، وثاودوروس المصيصي، ونسطوريوس.

ترجم اندراوس مازيوس هذا الكتاب الى اللاتينية سنة١٥٩٦(١١) ، وقد طبعه ثانية الأب جاك بول مين من مجموعته اليونانية صمن المجلّد رقم١١١(١٢). وقد جاءت هذه الترجمة امينة للنص السرياني الذي فُقد بعد نشره بالطبع. وقد ظهر مؤخراً عدد من المخطوطات(١٣)، نذكر اهمها مخطوط "هارفرد، مكتبة الجامعة. سرياني رقم ١١٢"(١٤).

لقد عمدتُ الى مقارنة مصادر باب "الفردوس" لابن العبري مع كتاب "فردوس النعيم" لبركيفا، فتبيّن لي ان ابن العبري قام بما يأتي:

---

(١١) *De Paradiso, Commentarius ; scriptus ante annos prope septingentos a Mose Bar-Cepha Syro; ... Episcopo in Beth-Raman. & Bath-ceno; ac Curatore rerum sacrarum in Mazal, hoc est Seleucia Partorum* Omnia ex Syriaca lingua nuper tranlata per Andream MASIUM, Antverpiae, 1569.

(١٢) Moses BAR CEPHA, *Commentario De Paradiso, ad Ignatium fratrem* (interprete Andrea MASIO. Critici Sacri, t.II,p.387. éd.Amstelodami). in P.G., 111,col.481-608. (= Mose b. Kepha, *De Paradiso*).

(١٣) "G.S.L.,pp. 281-4; F. GRAFFIN, "Moïse b. Kepha
In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, X (Paris, 1980), col.1471-1473; Arthur VÖÖBUS, "New Manuscript Discoveries for the Literary Legacy of Mose Bar Kepha: The Genre of Theological Writings", in *Harvard Theological Review*, 68 (1975) 378-384.

(١٤) لمواصفات هذا المخطوط راجع

Cf. Moshe H. GOSHEN-GOTTESTEIN, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library. A Catalogue*, (Harvard Semitic Studies, no 23), Michigan, 1979.

١. نقل حرفياً عن بركيفيا مقاطع عديدة بأكملها[١٥].

٢. لخّص بعض مقاطع أخرى من "فردوس النعيم"[١٦].

٣. لخّص بعض براهين وآراء لبركيفا[١٧].

٤. نقل الاستشهادات الآبائية الواردة عند بركيفيا دون التحقّق من صحتها[١٨].

٥. نقل عنه ايضاً الاستشهادات الكتابية[١٩].

٦. أشكل عليه بين ما هو من قول بركيفيا وبين ما يستشهد به هذا الأخير. ففي المقطع ٢٥ من الباب الاول من "فردوس النعيم" حيث يضع بركيفا استنتاجاته الشخصية استناداً الى كتاب[٢٠] De Opificio Hominis، الباب الثامن عشر، لمؤلّفه غريغوريوس النوسي. فنقل ابن العبري المقطع بكامله على انه لغريغوريوس المذكور[٢١]. استشهد يثماني فقرات[٢٢] من ميمر لفيلوكسانوس المنبجي "حول التأمل في شجرة الحياة" وقد تبيّن ان كل هذه الفقرات قد أوردها بركيفا في "فردوسه". وبسبب فقدان الميمر هذا[٢٣] فلا مجال للمقارنة والتحقّق من صحة الاستشهادات.

٧. استشهد نقلاً عن بركيفا بتسعة كتّاب كنسيين دون ذكر اسماء كتبهم هم: اثناسيوس الاسكندري، كيرللوس الإسكندري، غريغوريوس النزينزي، يعقوب الرهاوي،

---

(١٥) *Cand. XII, Du Paradis*, II, 4 (SED, pp.59, 1.17-20).

(١٦) *Cand. XII, Du Paradis*, II, 2 et II,4 (sed, pp.36,1.24-6 et P.48,1.17.

(١٧) *Cand. XII, Du Paradis*, II, 4 (SED,pp.46,1.9-10 et 48, 1.19-50,1.20).

(١٨) *Cand. XII, Du Paradis*, II, 2(SED,pp.56,1.2-5 et Rayons X, Du Paradis, I,1(SED, pp.100,1.15-16).

(١٩) *Cand. XII, Du Paradis*, IV, 1 (SED,p.62).

(٢٠) C.P.G., vol. II,no 3154; Grégoire DE NYSSE, *La création de l 'homme*, introd. Et trad. De Jean LAPLACE, notes de Jean DANIELOU, S.C.,6), Paris-Lyon, 1943.

(٢١) Rayons X, Du Paradis, I,4 (SED, pp.120,I.8-23; cf.SED,p.121, note 66.CF. aussi, Mose B.KEPHA, *De Paradiso*, I,25 (P.G.111, col.515 C-D).

(٢٢) Cand.XII,Du Paradis, I,1,2; I,2,2; II,1; II,3; III,1; IV, 9 (SED,P.16,1.7-11; P.I, 3 (SED,pp.102,1.26-27 et p.114,1.10-13).

(٢٣) Cf.A.DE HALLEUX, *Philoxène de Mabboug, sa vie, ses écrits, sa Théologie*, Louvain,1963,p.126n.7.

يعقوب السروجي، يوحنا الافامي، يوليوس الهلليكرنيسي، سرجيس الراسعيني، وثاودورس المصيصي. كل هذه الاستشهادات مأخوذة عن كتاب "الفردوس" لموشي بركيفا.

٨. استشهد نقلاً عن بركيفا سبع مرات بميمر ليعقوب السروجي "على خروج آدم من الفردوس".

أتوقّف هنا لأبحث عن كثب في استشهادات المفريان بنصوص مار يعقوب السروجي التي يستقيها بجملتها عن بركيفا لنتبيّن طريقته بأخذ الاستشهادات غير المباشرة.

يوم حقّق ساد النص الكامل للباب الثاني عشر من "منارة الأقداس" والميمر العاشر من كتاب "الأشعة" اعترض سبيله استشهادات الكاتب "بميمر على خروج آدم من الفردوس". لم يستطع الناشر آنذاك ان يقتني آثار الميمر المذكور إلاّ من خلال مخطوط واحد ناقص هو مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، إضافة رقم ١٢١٦٩(٢٤) فاكتفى بالتنويه عنه فقط. أما الآن وقد قدّر لي أن عثرت على جميع مخطوطات هذا الميمر فحقّقتها وأرفقتها بترجمة فرنسية، هي قيد الطبع(٢٥)، قد بات من السهل جداً مقارنة محتواه مع استشهادات ابن العبري وبركيفا والحكم على منهجيتهما في استخدام المصادر.

ميمر على خروج آدم من الفردوس لمار يعقوب السروجي

هو عظة شعرية من ألف وثمانين بيتاً على وزن مار يعقوب السروجي ومن تأليفه. يروي فيه قصة سقوط آدم وحواء بالخطيئة وخروجهما من الفردوس.

(٢٤) الميمر هذا في الخطوط تعاقب على نقله ناسخان وقد كُتب على ثلاث اوراق في الكرّاس ١٨ وعلى الكرّاس ١٩ بكامله. الأوراق الخمس الداخلية في الكرّاس الأخير مفقودة، ففقد الميمر بذلك الأبيات ٤٦٣ الى ٨٨٥. أضف الى ذلك ان الناسخين نقلاه عن نسخة اصلية ناقصة فيها الأبيات: ١٠٧– ١٦٣، ٣٤٤–٣٤٧، ٩٧٥– ٩٧٦. راجع:

Khalil ALWAN, *Anthropologie de Jacques de Saroug*,2 tomes (Dissertatio ad Lauream, Roma, 1986-non publiée), t. I, pp. 85-87 (= ALWAN, *Anthropologie*).

(٢٥) Cf. Jacques DE SAROUG, *Quatre Homélies métriques sur ls création*, texte syriaque, notes critiques et index par p. Khalil ALWAN, (sous presse dans C.S.C.O.).

يُقسم هذا الميمر حسب موضوعاته الى ثمانية أقسام[٢٦]:

١. المقدّمة (بيت ١– ١٨)

٢. مسؤولية آدم ومسؤولية الشيطان (بيت ١٩ – ١٥٦)

٣. الشريعة، سبب للخطيئة ! (بيت ١٥٧– ٢٨٦)

٤. مخطط الشيطان وتنفيذ الحية (بيت ٢٨٧– ٤٩٨)

٥. خطيئة آدم وحواء (بيت ٤٩٩– ٦٨٨)

٦. لقاء آدم وحواء مع الله (بيت ٦٨٩– ٧٩٢)

٧. حكم الرب (بيت ٧٩٣– ٩٨٤)

٨. طرد آدم وحواء من الفردوس (بيت ٩٨٥– ١٠٨٠)

لقد وصَلنا هذا الميمرُ في أربع مخطوطات هي:

١. الشرفة، البطريركية السريانية رقم ٣١٢ (نسخ في قره قوش، القرن السادس عشر) الورقة ١٩ظ – ٣٣ظ[٢٧].

٢. لندن، المكتبة البريطانية، إضافة رقم ١٢١٦٩ (بين القرن الثامن والتاسع) الورقة ١٧١– ١٧٨ظ[٢٨].

---

(٢٦) Cf. ALWAN , *Anthropologie*, t.II, pp.36-69 et 145-182

(٢٧) للحصول على مواصفات هذا المخطوط راجع : بهنام سوني، مخطوطات دير الشرفة (مخطوطات البطريرك رحماني) الشرقه، ١٩٧١– ١٩٧٢ (مخطوط) ص ٥٨٥– ٥٨٩، وأيضاً:

Polycard SHERWOOD, " Le fond patriarcal de la Bibliothèque de manuscrits de Charfet", in *Orient Syrien* 2 (1957) 93-107 et Arthur VÖÖBUS, *Handschriftliche Uberlieferung der Memre-Dichtung des Ja'qôb von Serûg*, 4 vol. (C.S.C.O. Sub., 39, 40, 60,61). Louvain, 1973 et 1980, vol. I,pp. 60-61 (=VÖÖBUS, Memre) et ALWAN, *Anthropologie*, t. I, pp. 98-9.

(٢٨) للحصول على مواصفات هذا المخطوط راجع:

W.WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the Year 1838*, 3 vol., London. 1871, vol.II,pp. 589-590, no dcciii et VÖÖBUS, Mêmrê, vol. III, p.72 et ALWAN, *Anthropologie*, t. I, pp.85-7.

٣. ماردين، البطريركية السريانية الأرثوذكسية رقم ١٣٧ (نسخ في دير الزعفران بعد سنة ١٧٢٥)الورقة ٢٤٣– ٢٥٦ظ، رقم الميمر ٢٨٢[٢٩].

٤. دير الزعفران (أ)، القطعة ٢١ظ الى ٢٢، العامود الأول أ[٣٠].

استشهادات ابن العبري بالسروجي

هذه القصيدة، بل هذه الملحمة السروجية، هي احدى اهمّ المصادر السريانية لكتاب "فردوس النعيم" لبركيفا. فقد استشهد بها ثماني مرات ونقل عنه ابن العبري خمساً منها. ونورد هنا نتيجة مقارنتنا لنص هذا الميمر مع الاستشهادات التي اخذها منه بركيفا، ثم ابن العبري على التوالي:

١. إن كل الاستشهادات المأخوذة من هذا الميمر هي غير حرفية.

٢. بعض هذه الاستشهادات جاءت مطابقة للمنى، إلاّ أنها كُتبت نثراً بدل المحافظة على النص الشعري. يقول السروجي شعراً[٣١]:

(٢٩) للحصول على مواصفات هذا المخطوط راجع:

VÖÖBUS, *Memre*, vol. I, p. 156 et Jacques DE SAROUG, *Homélies contre les juifs*, éd. crit., trad. du texte syr. Inédit; trad franç., intr. et notes par Micheline ALBERT (P.O., T.38, FASC.I), Turnhout, 1976, pp. 29-30 et ALWAN, *Anthropologie*, vol. I, PP. 101-103.

(٣٠) يصف لنا ارثر فووبوس حالة هذه المخطوطة المتردّية بتبلّلها بالماء فيقول:

Der memre (= Lage 21, fol. 2b-22, 1a) über die Vertreibung Adams aus dem Paradies zwar erhalten aber betreffende Abschnitt des Handschrift ist durch Wasserflecken teils beschadigt, weit Schlimmer als das für des Rest der Handschrift zutrifft". (VÖÖBUS, *Memre*, VOL. Iii, pp. 155-7)

لم نستطع ان نحصل على صورة لهذه المخطوطة لذلك لم نركن لها من دراستنا هذه.

(٣١) ALWAN, Anthropologie, t.II, p.41, Cf. aussi: Memre sur la passion de N.-S., 3e homélie dans Paulus BEDJAN, *Homeliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, 5 vol., Paris, 1905-1919 (en syriaque), vol. II, p. 491 (= Bed H).

١٦٩ "خلقه الرب لا ليخرج من الفردوس،

١٧٠ بل ليدخل ويصبح وارثاً مسلطاً".

أما ابن العبري فيورد هذا البيت نثراً مرتين(٣٢)، نقلاً عن بركيفا(٣٣)، فيقول في المرة الأولى في باب الفردوس (٣٤):

"ومار يعقوب السروجي يقول خلق الرب آدم لا ليخرج من الفردوس، بل ليتسلّط عليه، ويصبح وارثاً له".

وفي المرة الثانية في ميمر الفردوس يبدّل عبارة "ويكون وارثه" بعبارة أي "وكلمة زواج لم تكن واردة مطلقاً" (٣٥).

هذه الجملة الأخيرة التي ليست من "الميمر على خروج آدم من الفردوس" قد وردت عند ابن العبري مرة أخرى في باب الفردوس الفصل الثالث العدد الثاني(٣٦) وسنتكلّم عنها لاحقاً.

٣. تأثّر ابن العبري بأفكار السروجي ونقل تشابيهه دون أن يدري، وذلك عن طريق موشي بركيفا. ردّاً على سؤال كيف ان الشيطان تألم حين لعن الله الحية يستشهد بركيفا بقصيدة السروجي "على خروج آدم من الفردوس" والتي تعتبر ان الحية كانت آلة او اداة للشيطان، فمن الطبيعي ان يتألّم الشيطان بسبب لعنة الله لأداته، تماماً كما يتألّم نافخ الناي حين ينكسر نايه، او كما يتألّم عازف القيثارة حين تنكسر قيثارته او الفارس حين يربط حصانه او البحّار حين تقلب سفينته. فيقول السروجي شعراً(٣٧):

---

(٣٢) *Cand XII, Du Paradis* III, 1 (SED, pp. 52,1.21-23) et RAYONS X, Du Paradis, I,4 (SED, pp.122, 1.8-9).

(٣٣) "Denique dominus Jacobus Botnanensis, oratione de ejecto Adamo extra Paradisum, haec scripta reliquit: Condiderat Deus Adamum, non quo Paradiso pelleret, set ut Paradisum veluti jure haereditario possideret, in eoque dominaretur, eo hominem finixerat." (Mose B.KEPHA, *De Paradiso* I, 22; P.G. III, col 514 A).

(٣٤) *Cand. XII, Du Paradis*, III. 1 (SED, pp. 52, 1.21-23).

(٣٥) *Rayons X, Du Paradis* I, 4 (SED, pp. 122,1.8-9).

(٣٦) *Cand. XII, Du Paradis* III, 2 (SED,pp. 56,1. 11-13).

(٣٧) ALWAN, Anthropolie, t. II,p.62.

٨٦٢ "وعندما هدّد (الله) الحية صيّر الشرير أعرج.

٨٦٣ كَسرُ المزمار يُدخل الألم الى النافخ فيه،

٨٦٤ (وكسرُ) القيثارة يُسبّب لحاملها الحزن،

٨٦٥ ورَبطُ الحصان يجلس راكبه بحيرة،

٨٦٦ وقلب السفينة يُلقي الأذى بملاّحها".

حين نقل بركيفا هذه الأبيات نثراً لم يذكر من أية قصيدة أخذها(٣٨)، ممّا ضلّل ابن العبري، فكتب(٣٩):

" وآخرون يقولون ان الله لعن الحية لكي يؤلم الشيطان بإضعاف أداته. يتألّم العازف بكسر مزماره والراكب بربط حصانه والربّان بتمزيق أشرعة سفينته". وفي مكان آخر يتبنّى هذه الصور دون ذكر مصدرها فيقول:

" (والشيطان) لا يبقى بدون ألم إذ تتألم أداته، كالعازف الذي يُكسر مزماره والفارس الذي تُربط مطيته"(٤٠).

٤. بعض الاستشهادات جاءت محرّفةً للمعنى، وذلك متأتٍ عن النقل الحرفي عن بركيفا الذي لم يستشهد بالسروجي إنما أراد فقط أن يشرح فكرته. يفسر شاعرسروج في حديثه عن خروج آدم وحواء من الفردوس بأن طرْدَهما من الجنة كان نعمة كبيرة من الله وهبها للأبوين مجاناً. فلو لم يخرجهما من الجنة ليتبرّرا ويعودا إليها بلا لوم، لكانا أكلا من شجرة الحياة وبقيا في خطيئتها ضمن اسوار الجنة الى الأبد، فيقول شعراً(٤١):

١٠٤١ " طردهما (من الفردوس) لكي لا يقتربا من شجرة الحياة،

١٠٤٢ ولكي لا يحيا الى الأبد من أكلها بوقاحة".

---

(٣٧) ALWAN, Anthropologie, t. II,p.62.

(٣٨) "Ad Haec dicimus detestatum esse anguem ut hoc ipsum Satanae molestum accideret, qui illo utebatur instrumento; veluti si quis musicum instrumentum confringat, quo eum qui illo anebat excruciet; Equum nimirum graviter prostravit, ut sessorem simul consterneret; navemque subvertit, ut nautam multaret".(Mose b. Kepha, *De Paradiso* I, 27: P.G., 111, col. 520D - 521A).

(٣٩) *Cand. XII, Du Paradis* II, 4 (SED, pp. 112, 1.1-3).

(٤٠) *Rayons X, Du Paradis* I, 2 (SED, pp.112, 1. 1-3).

(٤١) ALWAN, *Anthropologie*, t. II, p.68.

وقد فهم ابن العبري هذين البيتين، نقلاً عن بركيفا[٤٢]، بأن الشجرة ربما كانت أعطت الحياة الأبدية لآدم لو أكل منها، فيقول[٤٣]:

"ومار يعقوب السروجي قال بميمر على خروج آدم من الفردوس إنه كان بإمكان الشجرة أن تمنح الحياة الأبدية لآدم إذ كان يأكل منها".

٥. نقل ابن العبري عن برْكيفا كلاماً على لسان يعقوب السروجي دون أن يحدّد هذا الأخير مصدره، وقد افترض ابو الفرج، دون أي إسناد، ان هذا الكلام هو من "ميمر على خروج آدم من الفردوس" حيث يقول:

" ومار يعقوب (السروجي) يقول "بميمر على خروج آدم من الفردوس"[٤٤] أيُّ زواج أولد آدم؟ أيُّ مخاض أصابه عندما أخرج حواء؟ ألوف آلاف الملائكة قائمة أمامه ولا احد منها كان من توالد من ولادة ومخاض وحبل. فكم بالحري كان صنع الناس بدون زواج كما صنع (الأبوين) الأولين"[٤٥].

هذا الكلام لا يمكن أن يكون من "ميمر على خروج آدم من الفردوس". فالقصيدة كما وصلتنا لا تتضمّن هذا الكلام، ولا تعالج هذا الموضوع. ولا يمكننا بالتالي ان نفترض ان ابن العبري استشهد بالقصيدة محرّفة باعتبار ان مصدره كان بركيفا وبأنّ هذا الأخير لم يذكر في كتابه مصدر هذا الكلام.

---

(٤٢) "Dominus vero Iacobus Sarugensis, oratione suo de ejecto Adamo ex Paradiso, dicit fieri posse ut arbor illa vitam allatura fuerit immortalem Adamo si de ea edisset..."(Mose B. Kepha, *De Paradiso* I, 20: P.G., 111, COL. 508 B).
Cand. XII, Du Paradis, II, 1 (SED, pp. 58, 1.8-9).

(٤٣) إذ يقول : "Sed et dominus Jacobus de Botnam:... " (Mose b. Kepha, *De Paradiso* 1, 25: P.G., 111 col. 516 B).

(٤٤) *Cand, XII, Du Paradis*, III, 2 (SED, pp. 58,1. 8-9).

أما موشي بركيفا فيتابع قوله على هذا النحو: "...Ex quibus, (inquit), quaeso nuptiis

(٤٥) Editus est Adam? Quos passus ipse dolores ut Evam pareret? Millies Angelorum millia stant coram Deo, nec tamen eorum ullus utero gestalus, aut gravida alvo cum doloribus in lucem editus est: multo ergo magis existimandum est opificum Deum homines absque nuptiis procreaturum fuisse, sicut primos quoque illos parentes, e quibus universa haec generis humani posteritas nata est, procreavit." (Mose B. KEPHA *De Paradiso* I, 25: P.G. 111, col. 516A).

٦. استشهد غريغوريوس ابو الفرج، نقلاً عن موشي بركيفا، بكلام نسبه هذا الأخيرُ الى "ميمر السروجي على خروج آدم من الفردوس"، وهذا الكلام هو بالواقع لا يمُتّ إلى هذه القصيدة بأية صلة. قال المفريان الملطي في باب الفردوس:

"يعقوب السروجي قال "في ميمر على خروج آدم من الفردوس" دخل الشيطان في الحية وتكلّم مع المرأة"(٤٦).

وفي كتاب "الأشعة" الميمر العاشر يقول ايضاً:

"ومار يعقوب السروجي أعلم بأن الشيطان دخل في الحية"(٤٧).

هذه العبارة تتناقض بالواقع وأفكار يعقوب السروجي في هذا الشأن وتتناقض بالتالي مع محتوى الميمر بكامله إذ ليس من المعقول ان يعتبر يعقوب السروجي ان الشيطان دخل في الحية وهو الذي كرّس ثلاثين بيتاً (بيت ٣٠٣– ٣٣٢) ليبرهن أن الحية لم تكن إلا موفَدة من قبل الشيطان أو أداة استعملها لمآربه(٤٨) حيث يقول شعراً:

٣٣١ "همس الشرير فقبلت الحية قول الكذب،

٣٣٢ وأسرع اللعين ليعلّم الاثم بيت آدم"(٤٩).

وكرّس خمسةً وخمسين بيتاً ليجاوب على سؤال يقول: لماذا عاقب الله الحية بدل من أن يعاقب الشيطان نفسه (بيت ٨٣١– ٨٨٦)؟ وينتهي بالقول:

---

(٤٦) Dominus" :وموشي بركيفا يقول *Cand. XII, Du Paradis* II, 4 (SED, pp. 46, 1.19-20) Jacobus Sarugensis, commentario suo de pulsa Adamo extra paradisum, dicit, Satanam se incorporatum atque aspectabilem anguem insinuasse, et inde cum muliere esse collocutum". (Mose B. KEPHA, *De Paradiso* I, 27: p.g., 111, col. 517D).

(٤٧) *Rayons X, Du Paradis* I,2 (SED, pp. 110, 1.19-20).

(٤٨) يميّز مار يعقوب في ميمره "على خروج آدم من الفردوس" بين الشيطان والحية وبين دوره في خطيئة آدم ودورها. فالشيطان هو "معلم الإثم" (بيت ٣٢٥)،" وسيد الشر" (بيت ٣٢٧)، "وحكيم الهلاك" (بيت ٣٢٩). وأما الحية فهي بالنسبة له "الولد الأثيم" (بيت ٣٢٦)، "البليد الملعون" (بيت ٣٢٨) والمنفذ لمخطط الشرير (بيت ٣٣٠) راجع: ALWAN, *Anthropologie*, t. II, p.46.

(٤٩) ALWAN, *Anthropologie*, t. II, p.46.

٨٤٩ "ومن (اللعنة) التي لعنت بها الحية نتعلّم

٨٥٠ ان الضلالة التي زرعتها هناك كانت من آخر"(٥٠).

٧. ونعود الآن لنبحث في عبارة "وكلمة زواج لم تكن واردة مطلقاً"، التي وردت في الميمر العاشر من كتاب "الأشعة" مرفقة باستشهادات ابن العبري بالبيتين ١٦٩ – ١٧٠ من "ميمر على خروج آدم من الفردوس"(٥١) وقد وردت ثانية في الباب الثاني عشر من "منارة الأقداس" على هذا النحو:

"ويشهد لهذا الكلام يعقوب السروجي إذ قال جبل الله الإنسان ولأجله صنع العالم. ولما جُبل سكن الفردوس وكلمةُ زواج لم تكن (موجودة) بعد"(٥٢).

هذه العبارة لا وجود لها حرفياً في ميمر السروجي، إنما فكرة عدم وجود الزواج في الفردوس قبل الخطيئة هي بدون شك ليعقوب السروجي وقد عبّر عنها في عدّة ميامر(٥٣) نذكر أهمها "ميمر على البتولية والزنى وزواج الصديقين" حيث يتكلّم عن البتوليّة التي تحلّى بها آدم قبل الخطيئة يوم كان في الفردوس فيقول شعراً:

"هي هي الدرجة الأولى التي كان بها آدم،

والتي تمجّد بها قبل ان يأكل من الشجرة"(٥٤).

أما فكرة صُنع الفردوس لأجل آدم فهي أيضاً فكرة سروجية تنبع من مفهومه للإنسان الذي هو محور الكون، وقد خلق الله كل شيء لأجله واختار له الفردوس مسكناً(٥٥). فمار

---

(٥٠) ALWAN, *Anthropologie*, t. II, p.62.

(٥١) راجع اعلاه، المرجع ٣٥ و ٣٦.

(٥٢) *Cand. XII, Du Paradis* III, 2 (SED, pp.56, 1.11-13).

(٥٣) "Memre sur la Passion de N.-S.", 2e Cf. "Memre sur l'enfant prodigue" in *BedH.*, vol. I, p. 279 et Hom., in *BedH.*, vol. II, pp. 474-5.

(٥٤) راجع "ميمر على ولادة مخلصنا بالجسد" في : Paulus BEDJAN, *S.Martyrii, qui et Sahdona*, *Quae supersunt omnia*, Paris, 1902, p.834.

(٥٥) Cf. "Memre sur l'agencement d'Adam", VV.19-20, in ALWAN, *Anthropologie*, t.II, 2, pp. 71; " Memre sur l'Hexameron, 1er hom .", in BedH., vol. III, pp. 6-7. Cf. aussi ALWAN, *Anthropologie*, t.I, pp.. 264-271.

يعقوب يؤمن، كباقي تلامذة مدرسة الرها(٥٦)، ان الله خلق آدم خارج الفردوس وأدخله إليه بعدما استلّ من ضلعه عظماً وصنع منه امرأة فيقول:

٥٧٩ " فتح الفردوس أبوابه العالية ليدخل العروسان،

٥٨٠ فيفرحا هناك في جنة الأطياب التي كانت معدة"(٥٧).

ووافق ابن العبري على هذه الفكرة وتبنّاها مع بعض التغيير. فالله خلق جسد الإنسان خارج الفردوس ولما دخل الجنة وضع الله في جسده هذا العقل الناطق فأصبح صورة الله، فيقول:

" برأ الباري الجسد البشري بالربع الآهل من الأرض حيث هي الأقاليم السبعة ووضع هناك (= في الفردوس) آدم الذي جبل. أي أسكن بالجسد البشري العقل الناطق الذي هو الإنسان المفكّر، الذي هو على صورة الله"(٥٨).

وهنا أنوّه بتحوّل في الفكر عن تعاليم مدرسة الرها التي كانت تؤمن بأن الإنسان نفساً وجسداً خلق على صورة الله خارج الفردوس وليس ان صورة الله تنحصر بالنطق او التعقّل عند الإنسان(٥٩). وهذا التحول في الفكر الانتروبولوجي متأتٍ عن تأثير غير مباشر

---

(٥٦) نذكر منهم على سبيل المثال نرساي الذي عاصر يعقوب السروجي وخالفه في العقيدة. راجع:
Homélies de Narsai sur la création, éd. Crit. du texte syr., intr. franç. par Philippe GIGNOUX (*P.O.*, t.34, fasc., Turnhout-Paris, 1968, Hom. II, 17,8; 23,8; 234,4; 251,2; 269; 274.

(٥٧) Memre sur l'Hexameron, 6e Hom., vv.579-580", in *BedH.*, vol. III, .125.

(٥٨) *Rayons X, Du Paradis* II, 1 (SED,pp.124,1.15-18)

(٥٩) يلاحظ هذا التحوّل في رفض مار يعقوب الرهاوي لفكرة خلق تراب آدم على صورة الله التي بشّر بها مار يعقوب السروجي ومن سبقه من تلامذة مدرسة الرها. وقد وافق على هذا التحوّل الفكري ايضاً موشي بركيفا وغريغوريوس ابن العبري فيما بعد. فيقول المفريان في "منارة الأقداس":(244,.118 *Cand.* I-II, *P.O.*,) "لكن الملافنة القديسين يقولون عن النفس بأنها خُلقت على صورة الله... القديس مار يعقوب السروجي فكر بأن الجسد خُلق على صورة الله، حيث يقول في ميمر على الستة ايام (الخلق) نزل (الله) وبلغ الغبار الحقير طينة آدم، وبهذه الطينة صوّر ذاته جوهراً عظيماً. البار يعقوب الرهاوي انتقد بسوء نيه هذا الميمر وواضِعَه وقال انه ليس لمار يعقوب (السروجي)، انما هو لثرثار اراد ان يتباها". ويحاول موشي بركيفا تبرير مار يعقوب السروجي في هذا المضمار، على النحو التالي: ونقول ان مار يعقوب السروجي قال هذا مغالاة (وبطريقة) إخبارية. وهذا القول هو لسببين: اولاً، ضد اتباع ماني ومارقيون الذين يحقرون الجسد. وثانياً، من اجل اتحاده بالنفس الناطقة التي هي صورة الله" (موشي بركيفا، ميمر على خلق العالم في ستة ايام، الباب ٢ الفصل ٤٥).

Cf. *Der Hexameronkommentar des Moses Bar Kepha. Einleitung, Ubersetzung und Untersuchungen* von Lorenz Sxhlimme, 2 Bd. (Gottinger Orientforschungen. Veroffentlichungen des Sonderforschungsbereiches Orientalistik an der Georg August-Universitat Gottingen I, Syriaca, 14), Wiesbaden, 1977, Bd. I, pp.375, 458-463.

بمدارس عديدة على الفكر السرياني أخصُها الأوريجانية. بدأ هذا التحوّل في القرن الثامن مع اختلاط الفكر السرياني بالفكر اليوناني ومع ترجمة الآباء اليونان الى السريانية وخصوصاً الإسكندريّين منهم.

يصف السروجي، في الميمر السادس من ميامر خلق الكائنات في ستة ايام(٦٠)، دهشة الملائكة والخليقة بأكملها من جمال الفردوس وتساؤلهم لمن عساه يكون هذا الفردوس، فيقول:

١٤٣ "كانت قوات السماويين مندهشة

١٤٤ بذلك الإبداع لأنها لم تكن تعلم لمن هو"(٦١).

ويتّفق غريغوريوس ابن العبري مع السروجي عندما يقول ان سبب خطيئة الشيطان هو حسده آدم على انه صورة الله، ولأن الله أسكنه في جنة عدن فيقول السروجي:

٦٠٥ "ورأى (الشيطان) ان هذا المكان أعطاه الرب لآدم،

٦٠٦ فدفعه الحسد ليقلب آدم عن سلطانه"(٦٢).

ويقول المفريان في "منارة الأقداس"، باب الفردوس(٦٣):

"والسبب الذي من أجله خدع الشيطان بيت آدم يبدو أنه ما هو إلاّ لأنه حسدهما (= آدم وحواء) (وحسد) المقام السعيد الذي وهب لهما".

ويقول على لسان السروجي في "الأشعة"، ميمر الفردوس:

---

(٦٠) هذا الميمر نشره لأول مرة بدجان في المجلّد الثالث، ص ٩٧– ١٢٩.
Memre sur l'Hexaméron, 6e Home.", in *BedH.*, vol. III, pp. 97-129."
وترجمه الى الفرنسية الاب بهنام سوني
Behnam M.B. SONY, "Hymne sur la création de l'homme de l' hexaméron de Jacques de Saroug", in *Melto* XI (1983) 167-199.

(٦١) "Memre sur l'Hexaméron, 6e Hom., vv. 143-4", in BedH., vol.III, p.104.Cf. *BedH.*, vol. III, pp.104-105.

(٦٢) Memre sur l'Hexaméron, 6e Hom., vv. 605-6", in *BedH.*, vol.III, p.127.

(٦٣) *Cand. XII, Du Paradis* II, 4 (SED, pp.48, 1. 1-4).

"وبالحسد امال بيت آدم عن ذلك المقام السعيد إذ قادهما (= آدم وحواء) الى الخطيئة، أي بالحية كما بالسم المميت كثيراً، بالخطيئة أماتهما"(٦٤).

انه لمن الصعب جداً معرفة مصدر هذه العبارات التي نحن في صددها لأننا لا نملك كل كتابات السروجي. ويغلب الظن بان بركيفا قد قرأ هذه العبارات عند السروجي وخطفها وذكرها في كتاباته، فما كان من ابي الفرج إلا ان نقلها دون أن يأبه بتحديد مراجعه وبذكر الميمر الذي أُخذت منه.

الخاتمة

نتيجة لهذا البحث استخلص النقاط الآتية:

اولاً: تقسم مصادر غريغوريوس ابن العبري الى مباشرة وغير مباشرة. فالمباشرة منها، وهي قليلة، هي الكتب التي قرأها بنفسه، واستشهد ببعض فقراتها ولخّص البعض الآخر. وغير المباشرة هي تلك المصادر التي نقلها عن غيره دون أن يتحقّق من صحتها ويطّلع شخصياً على محتواها.

ثانياً: الاستشهادات المباشرة عنده هي عادة حرفية وصادقة تتفق والأصول العلمية الحديثة في الاستشهاد، وهي بالتالي موضوع ثقة. أما الاستشهادات غير المباشرة فهي غير حرفية ولا مجال للركون إليها.

ثالثاً: إن معظم مصادره الكتابية والآبائية منها في مصنّفيه حول الفردوس هي مستقاة من مرجع واحد أساسي هو كتاب "فردوس النعيم" لموشي بركيفا. أما باقي المصادر الثانوية فهي مأخوذة من كتب افاغريوس وغريغوريوس النزينزي وسرجيس الراسعيني. هذه المصادر برهنت لنا ان كتاب "الأشعة"، الميمر العاشر، لم يكن مجرّد "تلخيص" للباب الثاني عشر من كتاب "منارة الأقداس" كما هي الفكرة السائدة، إنما هو "تتمة" او "ملحق" يُظهر تطوراً في فكر ابي الفرج الانتروبولوجي والنسكي. لن اتوسّع بهذا الموضوع بسبب تشعّبه، فهو يستحق دراسة خاصة.

رابعاً: لا يمكننا الركون الى استشهادات بركيفا لأنها ليست حرفية. فهي إما محرّفة تحريفاً هو في أغلب الأحيان عفوي، وامّا ملخّصة او مختصرة ولا تفي بالشروط العلمية في الاستشهاد.

(٦٤) *Rayons X, Du Paradis* I,2 (SED, pp.110,1.20-22).

خامساً: بما ان معظم مصادر ابن العبري هي من كتاب موشي بركيفا فلا مجال للثقة بها.

سادساً: إن هذه الاستشهادات المأخوذة عن بركيفا كانت عاملاً اساسياً في إثبات هوية وصحة انتساب "ميمر على خروج آدم من الفردوس" الى مار يعقوب السروجي. ولذلك فاستشهاداته بميمر مفقود لفيلوكسانوس المنبجي " في التأمل في شجرة الحياة"، نأمل ان يكون لها دور الأساسي في إثبات هوية الميمر المذكور حين يُعثر عليه.

وأخيراً: ان هذه الطريقة التي اتّبعها في التدقيق باستشهادات ابي الفرج ابن العبري "بميمر على خروج آدم من الفردوس" أعرضها هنا كنموذج لمنهجية جديدة في العمل تطبّق على جميع كتاباته، نصل من خلالها الى إقامة ثبت بأسماء مصادره المباشرة وتكوين فكرة عن مكنونات مكتبة مفريان المشرق مار غريغوريوس ابو الفرج ابن العبري احد كبار فلاسفة ولاهوتيي السريان غير مُنازَع.

الأب الدكتور خليل علوان

المقـالات

يتضمّن هذا القسم «المقالات» المواضيع التالية:

١- غريغوريوس أبو الفرج ابن العبري

٢- وجه سيّد الكون: من النظريّة إلى الخبرة المعاشة

٣- مسيرة التصوّف عند ابن العبري

٤- حبّ الله في مؤلّفات ابن العبري.

غريغوريوس - ابو الفرج ابن العبري(*)

مضت سبعماية سنة على وفاة أحد كبار فلاسفة الشرق ولاهوتييّه، العلاّمة أبو الفرج الملقّب بابن العبريّ، فاحتفلت الكنائس السريانية بهذه الذكرى في دمشق وحلب وحمص والقامشلي وبيروت؛ وأفردت العراق يومين، يوماً في دير مار متّاي حيث دُفن، ويوماً في الموصل؛ ونظّمت الجامعة اللبنانية سلسلة من المحاضرات دامت ثلاثة أيام، تطرّق فيها الباحثون إلى المجالات التي غاص فيها ابن العبري: اللاهوت والأخلاقيات والكتاب المقدّس والشعر والتاريخ؛ ونشرت دار المشرق تاريخ الزمان ببيروت. فمن هو هذا العظيم الذي احتفلنا بذكراه؟

أولا: حياة ابن العبري

١- مولده

وُلد ابن العبري في ملطية، عاصمة ارمينيا الصغرى سنة ١٢٢٦. ونال في العماد اسم يوحنا. اتخذ اسم غريغوريوس يوم رُسم اسقفاً سنة ١٢٤٦. أما اسمه الكامل فهو أبو الفرج جمال الدين مار غريغوريوس ابن تاج الدين هارون بن توما الملطيّ. إنتمى إلى أسرة عريقة في المسيحية والشرف، وكان ابوه هارون طبيباً عالماً، وجيهاً في قومه، نافذ الكلمة في أهل بلده(١).

كان لهارون اولاد نجباء هم ميخائيل وموفق ودمنيا ويوحنا (غريغوريوس) وبرصوم. والظاهرة انهم توفّوا جميعاً قبل غريغوريوس. ما عدا برصوم الصفيّ الذي كان شماساً

(*) مقال ظهر في **المسرة** ٧٣ (١٩٨٧) ص ٥١ - ٧٢.

(١) يطلعنا ابن العبري على نواح كثيرة من حياته، راجع **تاريخه الكنسي**، الجزء الثاني، ص ٤٣١، راجع ايضاً سيرته المنظومة ومقالة فيه للشمّاس بهنام حبوكني، مكتبة فلورنسا، عدد ٢٠٨.

لأخيه، ثم خلفه على كرسي المشرق سنة ١٢٨٨، وظل يشغل هذا المنصب حتى وفاته في الأول من كانون الاول سنة ١٣٠٧. ونشير هنا إلى ان برصوم أنجز ترجمة أخيه واكمل التاريخ الكنسي الذي بدأه غريغوريوس وتوقف عنه سنة ١٢٨٥، فأكمله أخوه حتى سنة ١٢٨٨.

أما عن لقب ابن العبري، فيقول المستشرقون[٢] إن أباه كان يهوديّ الأصل اهتدى إلى النصرانية فلقّب بابن العبري وانتقل هذا اللقب إلى اولاده. إلاّ ان البطريرك أغناطيوس أفرام الاول برصوم[٣] دحض مقال المستشرقين مورداً بيت شعر قاله ابن العبري عن نفسه: "إذا كان سيدنا المسيح سمّى نفسه سامرياً فلا غضاضة عليك إن دعوك ابن العبريّ، لأن مصدر هذه التسمية نهر الفرات لا ديناً معيباً ولا لغة عبري"[٤]. فالأرثوذكس عامة ينكرون هذا التعليل ويقولون إن هذا اللقب اطلق على العائلة لولادة أحد آبائها او لولادة هارون نفسه في اثناء عبور نهر الفرات. أما بولس بهنام مطران بغداد السابق فيربط بين قرية كبيرة تسمى "عبري" من اعمال جوباس وملطية، موطن غريغوريوس ابي الفرج، فيقول: جلا جدّ ابي الفرج عن هذه القرية إلى ملطية، إلاّ أن اسم القرية لاحقه فبقيت النسبة في احفاده[٥].

٢- حداثته

عكف ابن العبري منذ حداثته على الدراسة والحفظ والتحصيل، فأتقن السريانية والعربية بعلومهما. وقرأ الطب على أبيه فتعلّم منه شيئاً كثيراً، وكذلك على غيره من أطباء العصر المشهورين. واشتغل ايضاً بالفلسفة واللاهوت فدرس مبادئها عل يد والده وحصّل الكثير وهو لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره.

ولكن الكوارث التي حلّت ببلده اضطرته مؤقتاً إلى الانقطاع عن التحصيل. فقد هجم المغول في صيف ١٢٤٣ على ملطية واستولوا عليها، فهاجر معظم سكانها إلى سوريا ونزح

(٢) F. NAU, Bar Hébraeus *in Dict, de Théologie Catholique* IX (Paris, 1932) col.402. J.B CHABOT, *Littérature Syriaque*, Paris, 1934, p.131.

(٣) راجع اغناطيوس إفرام الاول برصوم، **كتاب اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية**. طبعة اولى بحمص ١٩٤٣، طبعة ثانية بحلب ١٩٥٦، ص ٥١١– ٥١٢.

(٤) راجع ديوان ابن العبري، دير مار مرقس، القدس ١٩٢٩، ص٧١.

(٥) الأب البير ابونا، **ادب اللغة الآرامية**. بيروت ١٩٧٠، ص٤٩٤.

هارون مع أسرته إلى انطاكية وكانت آنذاك في يد الصليبيين. فلمّا وصلوا اليها اعتزل ابن العبري العالم وتنسّك في احدى المغاور المجاورة. غير ان البطريرك اغناطيوس سابا صرفه عن حياة العزلة هذه بعد ان وصل اليه خبر علمه وفضيلته فطلب اليه متابعة تثقفه علمياً وروحياً ليستعد لخدمة الكنيسة والمجتمع. وهكذا ذهب ابو الفرج إلى طرابلس مع رفيق له يدعى صليبا فتابع دراسة الطبّ والبيان والمنطق على عالم من علماء النساطرة اسمه يعقوب(٦).

٣- الأسقف غريغوريوس

في سنة ١٢٤٦ دعا البطريرك اغناطيوس (١٢٢٢–١٢٥٢) غريغوريوس ورفيقه فرسم صليبا اسقفاً على كنيسة عكّا، وغريغوريوس اسقفاً على ابرشية جوباس الصغيرة في منطقة ملطية وهو ابن عشرين سنة. ولم تمضِ سنة حتى نقله البطريرك إلى لاقبين في المقاطعة نفسها.

توفي البطريرك اغناطيوس سابا وخلفه ديونيسيوس عنجور (١٢٥٢–١٢٦١)، الذي تحزّب له ابن العبريّ على خصمه ابن المعدنيّ. فنقل ديونيسيوس ابن العبري إلى كرسيّ حلب، إلاّ ان هذه المدينة كانت موالية لابن المعدنيّ فرفضت قبول الأسقف الجديد. حينئذٍ اضطر غريغوريوس إلى الذهاب إلى دير مار برصوم وأقام عند بطريركه سنتين. ثم قصد دمشق فنال حظوة عند الملك الناصر فرفع مكانته، وأعاده إلى كرسيه مكرماً. واستفاد ابن العبري من هذه الفترة من حياته فأكبّ على المطالعة واتمّ دروسه الفلسفية واللاهوتية وأحكام اللغة العربية، وبدأ يستعدّ لحقبة جديدة في حياته.

ومن ثم عاد إلى حلب بعد ان تحسّنت علاقاته بابن المعدنيّ سنة ١٢٥٨. ولكن حدثت في تلك السنة الغزوة المغولية التي ضربت بغداد وقوّضت الدولة العبّاسية وزرعت الدمار في بلاد العراق، وبعض المغول أسروه وأعملوا السيف في رقاب سكّان حلب المدينة المنكوبة من مسيحيين ومسلمين على حدّ سواء(٧). ولكنه في الأخير نال حظوة لدى هولاكو نفسه، نظراً إلى مهنة الطبّ التي كان يُتقنها.

---

(٦) A. BAUMSTARK, *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn ,1922,p.313.
وعلى هذا ذهب بيترس الى القول ان ابن العبريّ كان نسطورياً ثم انتقل الى مذهب السريان الارثوذكس
P.PEETERS *Recherches d'histoire de philosophie orientale*, vol.II.1951, p.313.

(٧) راجع **تاريخ الزمان** لأبي الفرج جمال الدين ابن العبريّ. دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص٣١٣– ٣١٦. نقرأ في ص ٣١٦: "وبعدما احتلّ التتر المدينة (حلب) حينئذٍ فتحوا (السكان) ابواب القلعة وانحدروا. وأمر ملك الملوك فقُتلوا بأسرهم رجالاً ونساء وبنات ورضعاناً ولم يفلت منهم إلاّ رجل حدّاد أرمني".

٤- مفريان المشرق

قتل البطريرك ديونيسيوس في كرسيّه سنة ١٢٦١، و لم يعش البطريرك ابن المعدنيّ بعده طويلاً فلحقه سنة ١٢٦٣، وكان، قبل وفاته، قد اختار ابن العبري ليحلّ محلّه في مفريانية المشرق. ولمّا خلفه اغناطيوس الثالث يشوع في كرسيّ البطريركية سنة ١٢٦٤، أقرّ اختيار ابن العبري. وجرت حفلة التنصيب بأبّهة فائقة في مدينة سيس بحضور الملك هايتوم الارمني، وعظماء بلاطه، مع أساقفة اليعاقبة وأساقفة الارمن في ١٩ من كانون الثاني سنة ١٢٦٤.

لا يخفى عن القارىء أن رتبة المفريان هي الرتبة الثانية في الكنيسة السريانية وصاحبها يأتي مباشرة بعد البطريرك. وله السلطة على الاساقفة في مفريانيته[٨]. أما مفريانية المشرق فكانت تشمل الناحية الشرقيّة من بلاد الرافدين والعراق العجميّ ومنطقة اشور، أي كل ما كان يدخل سابقاً في المملكة الساسانية، فهي رعية واسعة جداً ومنتشرة في مناطق شاسعة.

أخذ المفريان الجديد يجوب أنحاء رعيته وظلّ على هذا المنوال ٢٢ سنة يعمل بغيرة ونشاط وإخلاص. تنقّل بين نينوى ودير مار متّاي وبغداد والموصل ومراغة وتبريز، وكان يتفقّد المؤمنين ويشجّعهم. ومرّ في بغداد مرتين ولاقى إكراماً لدى جثالقة الشرق، وزار تكريت سنة ١٢٧٧ بعد ان مرّ فيها التترُ فأحدثت زيارته فرحاً عظيماً لمدينة لم تحظَ بزيارة مفريان منذ ستين سنة[٩].

وزار هولاكو، الملك التتريّ، فحظي بعطفه ونال منه ثلاث براءات: واحدة له، وواحدة للبطريرك، وثالثة لأسقف قيسارية قبادوقية (في تركيا) اليعقوبيّ. وسهر على استتباب الامن والراحة بين أبناء الرعية. وأنشأ الكنائس والاديرة، وقد اهتم بكنيسة برطلة وهو في اواخر حياته سنة ١٢٨٥. ويروي في **تاريخه الكنسيّ** أنه اقام خلال حياته اثني عشر اسقفاً ممّن تميّزوا بالفضيلة والعلم. و لم يقتصر نشاطه على ابناء رعيّته. بل اتصل بالمسيحيين من مختلف المذاهب من روم وارمن ونساطرة. واتصل كذلك برجال الدولة المسلمين وبأرباب العلم والثقافة. فكثر اصدقاؤه في الاوساط المختلفة.

(٨) I.ZIADE, Eglise Syrienne, *in Dict de Théologie Catholique,* 14 (Paris,1941), col. 3072-3073

(٩) J.s. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis II*, (Rome, 1721), pp.254-255.

ومع كل هذا النشاط، لم يألُ ابن العبري جهداً في الاطلاع على خزائن الكتب والمحفوظات في الاديرة والمعابد. واستفاد خصوصاً ممّا وجده في مدينة مراغة، من اعمال أذربيجان، من وثائق ستساعده على تدوين كتبه التاريخية.

وظلّ ابن العبري على هذا المنوال في تشاطه إلى أن وافته المنيّة في ٣٠ تموز سنة ١٢٨٦ في مدينة مراغة، وكان فيها مار يهبلاها الثالث، جاثليق النساطرة التتريّ الأصل، فرأى ان يقام لابن العبريّ جنازة فخمة، فشارك فيها الروم والأرمن فضلاً عن اليعاقبة[١٠]. ولقد وُضع جثمانه في مذبح كنيسة السريان في مراغة، ثم نُقل فدُفن في دير مار متّاي، وهو لا يزال هناك إلى يومنا هذا موضع إكرام وتقدير.

ثانياً: آثار ابن العبري

يقول السمعاني: "لم يكفّ ابن العبريّ عن القراءة والكتابة منذ العشرين من عمره وحتى نهاية حياته". وكتاباته خير شاهد على علمه الشامل الذي تطرّق إلى كل فروع المعارف البشرية. وقد أحصى منها أخوه برصوما ٣١ كتاباً وصل الينا أكثرها وأهمّها.

١- الآثار الفلسفية

كانت الفلسفة الجامعة على الطريقة الأرسطاطاليّة سهلة المنال مستقرّة المقام بين المسيحيين ابناء اللغة السريانية، كما كان مفكّرو المسلمين يأخذون بها أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد. وجاء ابن العبريّ، فكان وريث ثقافة مزدوجة، فألّف في العربية والسريانية، وهذه مؤلفاته الفلسفية التي وصلت الينا.

أ) بعض المؤلفات الفلسفية

رسالتان في النفس دبّجهما في العربية: الأولى **مقالة مختصرة في النفس البشرية**، نشرها الأب لويس شيخو[١١] سنة ١٨٩٨، ويبدو ان ابن العبريّ اقتدى فيها برسالة سريانية

(١٠) أسف لموته السريان والنساطرة والأرمن وحتى المسلمون انفسهم. وأمر ببلاها جميع مسيحيّي مراغة ان يمتنعوا عن العمل يوم الجنازة ويلبسوا الحداد على ركن النصرانية هذا. راجع البير ابونا، **المرجع المذكور** ص ٤٩٧.

(١١) الأب لويس شيخو. مقالة مختصرة في النفس البشرية لابن العبري. "**المشرق**" (١٨٩٨)، ص٧٤٥- ٨٢٨،٧٤٩- ٨٣٣، ٩٣٤- ٩٣٨، ١٠٨٤- ١٠٨٧، ١١١٣-١١٢٠. وقد أوجز الاب بولس سبط هذه الرسالة في "**مجلة الشرق المسيحي**".

Revue de l'Orient Chrétien 22 (1920-21) pp. 197-198.

بالعنوان نفسه للكاتب السريانيّ موسى بركيفا الذي نقل بدوره عن كتاب يوناني عنوانه "**في النفس البشرية لططيانس**" نُسب خطأ إلى القديس غريغوريوس العجائبي(١٢). والرسالة الثانية **مختصر في علم النفس الإنسانية**، نشرها القس بولس سباط في مصر سنة ١٩٢٨ فجاءت في ٧٤ صفحة(١٣)، وقد ألّفها ابن العبري بناء على طلب ديونيسيوس عنجور اسقف ملطية قبيل سنة ١٢٥٢، ووصلت منها نسخة نفيسة، انجزت في أواخر القرن الثالث عشر أو اوائل القرن التالي، إلى يد البطريرك اغناطيوس برصوم فنشرها في "المجلة البطريركية"(١٤) ثم على حدة في حمص سنة ١٩٣٨.

ب) الأحداق (كتوبو دبوبوتو):

كتيّب في المنطق والفلسفة لا تتجاوز صفحاته الأربعين، ألّفه بعد سنة ١٢٧٥ فجاء في سبعة ابواب مبنيّة على اورغانون أرسطو. نعرف منه ثلاث نسخ، واحدة في جامعة روكفلر بشيكاغو كتبت سنة ١٢٩٠، وثانية في لندن (رقم ١٠١٧)، وثالثة في كمبريدج (رقم ٢٠٠٥)، والأخيرتان تعودان إلى سنة ١٥٧٩، وهناك ايضاً نسخة في البطريركية السريانية الأرثوذكسية وثانية في دير الشرفة(١٥).

ج) حديث الحكمة (سود سوفيا):

كتاب صغير يتضمّن أربعة أبواب: المنطق، الفيزياء، الربوبيّة، الأخلاق. نشرت منه مقاطع في مجلّة المعهد الطبّي العربي في دمشق، ونشره سنة ١٩٤٠ البطريرك برصوم عن ترجمة عربية عُملت بعد زمن المؤلف بمدة يسيرة وجاءت نسختها من سنة ١٦٠٨(١٦).

---

(١٢) بولس موتر د، **المرجع المذكور**، دائرة المعارف، ص٣٥٤.

(١٣) راجع ما كتبه فؤاد إفرام البستاني بصددها في مجلة "**المشرق**" البيروتية ٣٣(١٩٣٥)، ص٦٣٩– ٦٤٠.

(١٤) راجع "**المجلة البطريركية**" ٥ (١٩٣٨)، ص٧٩– ٩٧، ١١٣– ١٣٧، ١٦٩– ١٩٢، ٢٢٥– ٢٤٣.

(١٥) نقلت الى الالمانية ١٩١٨ K.STEYER, *Buch der Pupillen*, Leipzig, ونُشرت في شيكاغو ونُقل منها الى الإنكليزية المقدّمة والفصول الثلاثة الاولى.

H.F.JANSSENS,Bar Hebraeus Books of the Pupils of the Eye in *the American Journal of Semistic Language and Litterature* 47 (1930), p.26-49; 94-134;48(1931), p.209- 263; 52 (1936),p.1-21.

(١٦) راجع "**المجلة البطريركية**" ٧ (١٩٤٠)، ص٢٢٤، ومجلة "**النجم**" الموصليّة ١ (١٩٣٨) ص ٢٧٧. يظنّ الأب فييه الدومينيكاني ان ترجمة النصّ الذي نشره برصوما يعود الى القرن الرابع عشر. نُقل نصّ حديث الحكمة الى الفرنسية بعنوان:

H.F.JANSSENS, *L'entretien de la sagesse*, Trad.franç. et comm., Liège-Paris,1937.

وقبل ان نتطرق مطولاً إلى كتاب زبدة الحكمة في الفلسفة، نشير هنا إلى كتاب **تجارة الفوائد في المنطق والفلسفة**، وهو مجلّد يختصر كتاب زبدة الحكمة، وضعه المؤلّف قبل سنة ١٢٧٦ وبقيت لنا منه ستّ نسخ أقدمها خُطّت في ٢٠ من ايار سنة[١٧]١٢٧٦. قيل إن هذا الكتاب نقل من العربية إلى السريانية، والأمر يحتاج إلى دليل[١٨]. ونشير هنا إلى أن ابن العبري نقل من العربية إلى السريانية كتاب **الإشارات والتنبيهات في المنطق والفلسفة وما وراء الطبيعة لابن سيناء** إجابة إلى رغبة القس شمعون آل توما الشرقيّ، رئيس أطباء الملك هولاكو[١٩]. كما نقل كتاب **زبدة الاسرار في الفلسفة** لأثير الدين الأبهري المتوفي سنة ١٢٦٤. ولكنّ هذا الكتاب مفقود.

د) زبدة الحكمة (حاولت حكمي):

أهم كتاب فلسفي تركه لنا ابن العبريّ هو **زبدة الحكمة**، يقع في مجلّدين من ٩٥١ صفحة ولا يزال مخطوطاً. للمجلّد الاول نسختان قديمتان، الأولى في فلورنسا (عدد ١٨٦)، تعود إلى سنة ١٣٤٠ وقد خطّها القس الراهب نجم، والثانية في أوكسفورد (هونت١)، خطّها الراهب القس يوسف الكرجي سنة ١٤٩٨، وأربع نسخ حديثة في كندناط (بلاط الملابار) وحلب ودير السيدة (خطّت سنة ١٨١٨) وبرمنغام. وللمجلّد الثاني نسختان قديمتان. الاولى خطّت على عهد المؤلف وقد نقلت في اواخر سنة ١٢٨٥ واوائل سنة ١٢٨٦ وهي موجودة في الخزانة البطريركية للسريان الأرثوذكس، والثانية موجودة في خزانة آمد الكلدانية، ونسختان حديثتان، واحدة في الخزانة البطريركية وأخرى في برمنغام.

يتطرّق المجلّد الاول إلى العلم المنطقي الفلسفي وفيه تسعة كتب: الاول **ايساغوجي** او المدخل؛ الثاني كتاب **المقولات العشر** كالجوهر والعرض؛ الثالث كتاب **بريرمنياس** أي

(١٧) مخطوط كمبريدج (عدد ٢٠٠٣). ونشير ايضاً الى مخطوط فلورنسا (عدد ٢٠٠) الذي يعود الى القرن الرابع عشر، ومخطوط القدس (عدد ٢٣١) الذي خُطّ سنة ١٥٧٤.

(١٨) في مخطوط برمنغام (عدد ٤٥) نقرأ في نسخة بخطّ المطران إفريم القوبمي انجزها عام ١٥٧٥. إن الكتاب نُقل من العربية الى السريانية. راجع **اللؤلؤ المنثور**. ص٥٢٠.

(١٩) هناك نسخة في خزانة فلورنسا نقلها يوحنا بن باخوس في برطلة عام ١٢٧٨، وأخرى في كندناط من بلاد الملابار في الهند بخط الراهب القس توما الكليبيني سنة ١٥٤٧، ونسخة باريس سنة ١٦٣٣، والفاتيكانية سنة ١٦٥٤، ونسخة في بطريركية السريان الأرثوذكس تعود الى سنة ١٩٠٧. صفحات هذا الكتاب ٢١٨ بالقطع الكبير والخط الدقيق.

العبارة؛ الرابع **الأنالوطيقي الاول** وهو تحليل القياس؛ الخامس **الأنالوطيقي الآخر** أي البرهان؛ السادس كتاب طوبيقي او **ديالقطيقي** وهو الجدل؛ السابع **السوفسطيقي** أي المغالطة او الحكمة المموهة؛ الثامن **ريطوريقي** أي الخطابة؛ التاسع **فوايطيقي** أي الشعر.

في هذا المجلّد الذي يقع في ٣٦٥ صفحة اتّبع ابن العبري طريقة ارسطو في طرح المواضيع، وقد قال في خاتمته:

"هذا كل ما وقفنا عليه من تعليم استاذنا الفيلسوف الكبير ارسطوطاليس في كتاب الشعر، ويُخال اليّ أن جزءاً غير يسير فضل منه، إما لم ينقل من اليونانية او السريانية او العربية، أو نقل و لم يصل إلينا. وإذا شاء الله وكان في الأجل نسخة فإننا ننوي وضع كتاب كافٍ في هذا الفنّ، نستقصي فيه من الأقيسة ما وافق هذه اللغة وحسن فيها وقعه وتتّفق الفاظه وتحمل معانيه التي تصادف قابلية طبيعية للتخيّل، كاجتماع الأضداد والمجانسة والاستعارة والمضادة والتتابع والمقايسة والمساواة والدلالة والتحقّق وغير ذلك[٢٠]

أمّا المجلّد الثاني فهو يتطرّق إلى الطبيعيّات وفيه جزءان. في الجزء الاول ثمانية كتب:

الأول كتاب **السماع الطبيعي** ويعرف بسمع الكيان، يتضمّن خمسة ابواب وفيه تعريف بالأمور العامة لجميع الطبيعيّات (او الفيزياء) مثل المادّة والصورة والحركة الطبيعية والأسباب والنهاية وغير النهاية وتعلّق الحركات والنهاية إلى محرك اول واحد غير متحرّك وغير متناهي القوّة لا جسم له ولا هو في جسم؛ والثاني كتاب السماء والعالم، يتضمّن خمسة ابواب وفيه تعريف بأحوال الأجسام، بالعناصر الأربعة وحركاتها ومواضعها، وبالحكمة في صيغتها وتفصيلها؛ الثالث **كتاب الكون** والفساد، فيه أربعة أبواب يشرح فيها حال الكون والفساد والتوالد والنشوء والاستحالات، ويبيّن عدد الاجساد القابلة لهذه الاحوال؛ الرابع كتاب **المعادن**، فيه يذكر حال الكائنات الجماديّة وما في المعادن والجبال والينابيع وحركة الأرض ووضع المسكونة؛ الخامس كتاب **الآثار العلويّة** ويسمّى مترولوجيا، يتضمّن أربعة أبواب وفيها يتكلّم على الاحوال التي تعرض في العناصر الاربعة وتأثير السماوات والشهب والغيوم والصواعق والرياح والزلازل والبحار والجبال؛ السادس كتاب النبات، في أربعة أبواب، يبحث عن الكائنات النامية؛ السابع **كتاب الحيوان**، بأبوابه الستة، وفيه يعرف طبائع الحيوان وحال الكائنات الحيوانية؛ الثامن **كتاب النفس**، في اربعة ابواب وهو يشتمل على معرفة النفس والقوى الداركة والمحركة التي في الحيوان وخصوصاً في الانسان.

(٢٠) راجع **اللؤلؤ المنثور**، ص ٥١٧– ٥١٨.

ويبقى الجزء الثاني من المجلّد الاول الذي يتضمّن خمسة كتب: **الفلسفة، العلم الإلهي** ويسمى ايضاً ما بعد الطبيعة وهو القسم النظريّ، **والايثيقيون**، أي كتاب الأخلاق او الحكمة الخلقية وهو القسم العلمي، **تدبير الذات والمنزل، سياسة المدن**(٢١).

٢- الآثار اللاهوتية

كان ابن العبري اسقفاً ورئيس اساقفة. وكان أول همومه تثقيف كهنته ورهبانه ليعلّموا بدورهم الشعب المؤمن. لهذا صرف معظم وقته في تدبيج الكتب اللاهوتية، فتطرّق إلى الكتاب المقدّس، وإلى ما نسمّيه اللاهوت النظريّ او التعليم في العقيدة، وإلى ما نسميه اللاهوت الأدبي أي التعليم في الأخلاق والمسلك المسيحي والنسكيّات.

أ) مخزن الأسرار (أوصر روزي)

مخزن الأسرار مجلّد ضخم فسرّ فيه ابن العبري اسفار العهدين القديم والجديد وفرغ من تدوينه سنة(٢٢)١٢٧٨. هذا المصنّف لم يزل مخطوطاً، نشر منه المستشرقان سبرنكلن وغراهام المجلّد الاول الذي يبدأ بسفر التكوين وينتهي بسفر صموئيل الثاني فجاء في ٣٩٣ صفحة بحجم كبير(٢٣). ولقد طبع كذلك كيتش وبرنستين المقدمة وبعض الشروح لمقاطع من سفر ايوب في مختارات سريانية(٢٤). وكان قد سبقهما العلاّمة يوسف شمعون السمعاني فنشر مقتطفات ونقلها إلى اللاتينية(٢٤). ثم إن الطلاّب الجامعيين الألمان درسوا مخزن

(٢١) فصول هذا جلمحلّد ٢٣٣، وصفحاته ٥٨٦. راجع
H.F JANSSENS,Crême de la science ou science des sciences, le vrai titre d'un ouvrage de Bar Hebraeus, dans *le Muséon*.43 (1930),pp.365-372.

(٢٢) يقول اغناطيوس برصوم في **اللؤلؤ المنثور**، ص ٥١٤ إن ابن العبري دوّن بخط يده على مخطوط يبدو انه الآن في لندن انه انهى تدوين مخزن الأسرار سنة ١٢٧٨. ولكنه يفضل الرأي الذي يقول إنه انتهى من تدوينه في ١٥ كانون الأول ١٢٧١. راجع:
R.DUVAL, *Anciennes littératures Chrétiennes. II,la Littérature syriaque*, Paris, 1907, p.69

(٢٣) M. SPRENGLING-W.C.GRAHAM, *Barhebrei Scholia on the Old Testament, (Genesis-Sammel II)*, Chicago, 1931

(٢٤) G.KITSCH & G.H. BERNSTEIN, Barhebraeus in Horreum mysteriorum proemium in *Chrestomathia Syriaca*, Leipzig, 1832, pp. 143-145, Scholia in Hobum, *ibid.*, pp.186- 210, voir aussi N.P. WISEMAN, *Horae Syriacae*, Romae, 1828, où on lit la préface de "awsar razé", le grenier des mystères.

(٢٥) J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, Vol. II, Rome, 1271, pp. 274- 284.

الأسرار، ونقلوا بعض اجزائه إلى اللاتينية او إلى الألمانية بشكل اطروحة دكتورا. ونذكر على سبيل المثال أنَّ «لارساو» عُني في ليبزيغ بشرح الفصلين الأولين من سفر التكوين، وأن «كلامروث» اهتم بأعمال الرسل والرسائل الكاثوليكية، وأن «شوارتز» درس إنجيل يوحنا، و«سبانوث» إنجيل متى[٢٦].

هذا الكتاب الذي سخّر له ابن العبري علمه بأسره تناول اسفار العهد القديم كلّه، القانونية الأولى والقانونية الثانية[٢٧]. وأسفار العهد الجديد، و لم يستثنِ منها إلا سفر الرؤيا لأن التفليد السرياني لم يجعله في رتبة سائر الكتب القانونية.

في هذا الكتاب الذي تعدّدت نسخاته المخطوطة فأنافت على العشرين[٢٨]، عاد ابن العبري إلى السبعينية والبسيطة وأفاد من الحرقلية والهكسبلة[٢٩] واستشهد بالأرمنية والقبطية ليضبط النصّ الذي يفسّر، فشرح الآيات مستنداً إلى تفاسير الأقدمين امثال اوريجانس المصري واوسابيوس القيصري، واثناسيوس الاسكندري وافرام السرياني وغريغوريوس النازيانزي وفيلوكسينوس المنبجي وسويريوس الانطاكي وغيرهم. غير انه لم يقرأ مباشرة هذه النصوص بل وجدها في شُرّاح السريان السابقين. وهنا نشير إلى ان ابن العبري يقف على مفترق طريقين: الطريق النسطورية من تيودور بركوني **واسكولياته**[٣٠] التي جمعها في نهاية القرن الثامن، إلى **المسائل المختارة** لإيشوع برنون (+ ٨٢٨) إلى ايشوعداد المروزي وحنانيشوع برسروشويه، إلى **الشرح المجهول الاسم**، إلى **جنة الأطياب**؛ والطريق السريانية ابتداءً من تيودور المصيصيّ وفيلوكسينس المنبجيّ (+٥٢٣) إلى يعقوب الرهاوي (+٧٠٨) وموسى بركيفا وديونيسيوس الصليبيّ.

---

(٢٦) كل هذه المعلومات نجدها في C. MOSS, *Catalogue of Syriac printed Books and related Literature in the British Museum*, London, 1962.

(٢٧) القانونية الأولى هي التي وصلتنا في اللغة العبريّة، والقانونية الثانية هي التي وصلتنا في اللغة اليونانية. فابن العبريّ شرح حتى اسفار الحكمة والمكابيّين وهي من الاسفار القانونية الثانية.

(٢٨) خزانة فلورنسا عام ١٢٧٥. مكتبة برلين خُطّت سنة ١٢٩٨، خزانة بطريركية السريان الأرثوذكس في صدر القرن الرابع عشر.

(٢٩) الترجمة السبعينية هي أهم ترجمة يونانية للعهد القديم. والبسيطة هي الترجمة السريانية الأكثر شيوعاً عند السريان. الهكسبلة السريانية نصّ يستفيد من ابحاث اوريجانس، والحرقلية نصّ سريانيّ للكتاب المقدّس نقّحه توما الحرقلي في القرن السابع المسيحيّ.

(٣٠) الاسكوليات هي شروح مدرسية.

شرح ابن العبري الكتاب المقدّس شرحاً لفظياً لغوياً، وهذا ما نسمّيه المعنى الحرفيّ، وشرحه شرحاً روحياً ورمزياً فاكتشف في نصوصه المعنى النهائي للكتاب وهو يسوع المسيح وكنيسته.

ب) منارة الأقداس

منارة الأقداس موسوعة كبيرة تحتوي عرضاً شاملاً للتعاليم الأرثوذكسية، وسيوجزها ابن العبري في **كتاب الأشعة**[٣١]. أما نحن فنتحدث عن **منارة الأقداس**.

هذا الكتاب الذي ذكره السمعاني في حديثه عن المكتبة الشرقية الفاتيكانية وصل الينا في مخطوطات عدة توزّعت بين الشرق والغرب. الأول مخطوط الفاتيكان (عدد١٦٨) يعود إلى القرن الرابع عشر وهو أفضل المخطوطات التي تقلت إلينا **منارة الأقداس** لكتابته الواضحة ونصّه الصحيح الذي لا تشويه فيه. الثاني مخطوط برلين (رقم ١٩٠) الذي دوّنته يدان مختلفتان، واحدة سنة ١٤٣٠، واخرى سنة ١٦٩٣، فجاء قريباً من مخطوط الفاتيكان. ودوّن مخطوط فلورنسا في عمودين (سنة ١٣٨٧) بخطّ جميل مع بعض الكلمات المشطوبة والتصحيحات. ويعود مخطوط كمبريدج بإنكلترا إلى القرن الخامس عشر وهو يرتبط بمخطوط فلورنسا والأخطاء مشتركة ما بينهما. والخامس مخطوط باريس (رقم ٢١٠) يعود إلى سنة ١٤٠٤، كُتب بخطٍ كبير واضح. تشوّهت بعضُ كلماته فحاول احد النساخ تصحيحها في ما بعد (سنة ١٥٨٧). يرتبط مخطوط باريس في بعض عناصره بالفئة الاولى الممثلة لمخطوط الفاتيكان ومخطوط برلين، وفي بعضها الآخر بالفئة الثانية الممثّلة بمخطوط فلورنسا وكمبريدج. ويجدر القول إن منه انطلقت الترجمات العربية لمنارة الأقداس في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

هذا في الغرب. أما في الشرق فهناك مخطوط دير القديس مرقس بأورشليم القدس الذي دُوّن سنة ١٥٩٠ فجاء ببعض مواده قريباً من مخطوطي الفئة الاولى، ومخطوط مطرانية

(٣١) يتألّف كتاب الأشعة من عشرة ابواب: الخليقة، العلم اللاهوتي، التجسّد، الملائكة، الأرواح الشريرة، النفس، الكهنوت، السلطة الذاتيّة، نهاية العالم، الفردوس. هذا الكتاب ما زال مخطوطاً: المكتبة الفاتيكانية (عدد ١٦٩) بخط الراهب القس يشوع النجّار البليدري الحصكفي، وباريس (رقم ٢١٣) وقد خُطّ سنة ١٣٥٣. ولندن (عدد ١٠١٧) سنة ١٣٦٤، ومكتبة دير الزعفران بخطّ المفريان سليمان سنة ١٥٠٩. نشير هنا إلى أن باب الفردوس قد نُشر في مجموعة **الباترولوجيا الشرقية**، الجزء الأربعون، الكُتيّب الثالث، العدد ١٨٤ (باريس ١٩٨١) ص ٤٦١– ٥٠٣.

السريان الأرثوذكس في بيروت الذي يعود إلى القرن الرابع عشر، ومخطوط الحسكة في الجزيرة الذي يعود إلى سنة ١٤٠٥.

نقل كتاب **منارة الأقداس** إلى العربية الشماسُ سرجين ابن الاسقف يوحنا بن غرير الدمشقي، وتوزّعت نسخاته على المكتبة الوطنية بباريس (سنة ١٦٥٦) والمكتبة البودلية في اوكسفورد (سنة ١٦٥٦) ومكتبات لندن وكمبريدج، والشرفة والشرقية في لبنان.

تتألّف منارة الأقداس من اثني عشر ركناً او باباً، وكل باب يتضمّن فصولاً واقساماً.

الباب الاول: العلم يوجه العموم وفيه فصلان. يتطرّق الفصل الاول إلى إمكانية اقتناء العلم والفصل الثاني إلى المنطق. بعد مقدمة دوّنها ابن العبري فأبان فيها أن عصره يستخفّ بالإيمان الحق والعلم الحق، يعلن هو أن هذا ما دفعه إلى جمع تعاليم الفلسفة والعلوم والطبيعة في موسوعة ونقدها وتمحيصها بطريقة فلسفية. أما هدف الباب الاول فهو القول بأن قمة الكمال هي عند الإنسان، الكائن العاقل الباحث عن العلم الذي نقتنيه عن طريق الحواس والعقل. ويورد ابن العبري الشواهد المأخوذة من الكتاب المقدس والآباء المعلّمين من يونان وسريان. وبعد أن يرسم صورة عن الإنسان المثاليّ، يردّ على أعداء الحكمة وعلى الرافضين حقيقة العلم بواسطة الحواس والعقل(٣٢).

ويصف الكاتب في **الباب الثاني** العالم كما خُلق في ستة ايام. عاد ابن العبري إلى الأدب السرياني من خلال تعليم موسى بركيفا عن الستة اياماً، فاستقى المادة اللاهوتية. واستند إلى الفكر اليوناني فقرأ ارسطو عند السريان والعرب، ولم ينسَ كتباً مثل **تاريخ الهند** للبيروني، **ومروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي، وتقويم البلدان** لأبي الفداء. في الفصل الاول يعالج قضية العالم الأزلي ويعتبر انه مرتبط بالزمن، وفي الفصل الثاني يتطرّق إلى زوال العالم. وفي الفصل الثالث يعدّد الخلائق التي كوّنها الله(٣٣).

الباب الثالث يتحدّث عن اللاهوت: تأكيد وجود الخالق، واجب الوجود والمعبود في كيانه، الله الأزلي الدائم، الله الخالق الذي لا جسم له مع أننا نقول عنه إنه يَسمع ويَرى.

(٣٢) Première base: Du savoir en général: JAN BAKOS, in *Patrologia Orientalis* (P.O) t.22, fasc.4, NO 110 (Paris, 1930), pp.509-541

(٣٣) Deuxième base: De la nature de l'univers: JAN BAKOS, *id.* pp.542-627. et *P.O.t.* 24, fasc.3.No 188, Paris, 1933.

الخالق يعرف ذاته وكلّ الخلائق، هو لا يُرى بعين الجسد، وهو الخفيّ الذي لا يُدرك. ويُعلن ابن العبري ان الله واحد، أنه مثلث الأقانيم في طبيعة واحدة. وهذا يعني ان الابن والروح القدس ليسا مخلوقين كما يقول اتباع آريوس ومقدونيوس، بل مساويان للآب في الجوهر(٣٤).

ويتطرّق ابن العبري في الباب الرابع إلى سرّ التجسّد وإمكانية حدوثه، فيعود إلى **المحصول في الفقه** لفخر الدين الرازيّ ليدافع عن عقيدته من الوجهة العقلية. ويورد النبوءات والمعجزات التي تسند عقيدة التجسّد(٣٥). وفي الباب الخامس يبرهن عن وجود الملائكة وعن عددهم وخلقهم وطبيعتهم ودورهم في مخطّط لله، فيستند إلى ديونيسيوس المزعوم الذي يُعتبر حجة عند اليعاقبة، ويوحنا الدمشقي في كتابه **الإيمان الأرثوذكسي** وموسى بركيفا في كتابيه **خلق الملائكة والرتب الملائكية** اللذين ضاعا في السريانية ووُجدا في العربية في مكتبة كمبريدج. ويستفيد ابن العبري ايضاً من الفلاسفة العرب ولا سيّما من الفارابي وابن سيناء(٣٦).

بعد الباب السادس الذي يتحدّث عن الكهنوت(٣٧) يعود ابن العبري في الباب السابع إلى كائنات روحيّة أخرى هي الأرواح الشريرة: وجودهم وطبيعتهم. يورد الكاتب آراء المانويّين الذين يعتبرون الشرّ كائناً يواجه إله الخير، والقائلين بعدم وجود الشياطين فيردّ عليهم راجعاً إلى البراهين العقلية وتلك المأخوذة من الكتب المقدّسة(٣٨).

موضوع الباب الثامن، النفس العاقلة(٣٩) والباب التاسع، الحرية والإرادة. هنا يتحدّث

(٣٤) Troisième base: De la théologie: FRANCOIS GRAFFIN, *P.O.t.*27, fasc.4. No 133, Paris,1957.

(٣٥) Quatrième base: De l'incarnation: JOSEPH KHOURY,*P.O.t.*31, fasc.1.No 148, Paris, 1965.

(٣٦) Cinquième Base: Des anges: ANTOINE TORBEY,*P.O.t.*3, fasc.4.No 146, Paris 1962.

(٣٧) Sixième base: Du sacerdoce: RADBERT KOHLHASS, *Jakobitische Sakramenten-theologie im 13, Jahrhundert, Der Liturgiekommentar des Gregorius Barhebraeus* (Liturgiewissenschaftlic Quellen und Forschungen Heft 36) ,Munster, 1959.

(٣٨) Septième base: Des démons: MICHELINE ALBERT, *P.O.t* .30 fasc.2.No 144, Paris, 1961.

(٣٩) Huitième base: De l'âme raisonnable: JAN BAKOS, *Psychologie de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus d'après la huitième base de l'ouvrage de Candélabre du Sanctuaire*, Leiden, 1984.

الكاتب عن الخير والشرّ، عن العناية الإلهية والإرادة الإلهية، عن حرية الإنسان ونهاية حياته[٤٠]. موضوع الباب العاشر، إحياء الموتى او قيامة الأجساد[٤١]. في هذا الباب ثلاثة فصول، الفصل الاول: عودة الفاني إلى الوجود والأمر ممكن رغم معارضة المعارضين؛ الفصل الثاني: القيامة أو تجديد الاجساد البشرية التي تقوم حقاً يوم القيامة. قال الكتاب: "انا المميت وانا المحيي"[٤٢]، وقال ايضاً: " ها انت تضع للأموات عجائب فيقوم الجبابرة ويمدحونك والذين في القبور يحدّثون بنعمتك"[٤٣]، وقال ايضاً: "امواتك يحيون وجثثهم تقوم"[٤٤]. ويورد مقال الصادوقيّين الذين يُنكرون قيامة الأجساد عندما تقوم؟

في الباب الحادي عشر وعنوانه النهاية والدينونة ومجازاة الأخيار والأشرار[٤٥]، يتوقّف ابن العبري عند علامات نهاية الأزمنة، عند سعادة الأخيار وشقاء الأشرار، عند ارتباط الإيمان بالأعمال والمجازاة في العالم الآخر. والباب الثاني عشر عنوانه: فردوس عدن والنظريات المتعلّقة بحالة السعادة[٤٦]. الفردوس اين يوجد وكيف تكون الحياة فيه؟ ماذا تعني بشجرة الحياة، وشجرة الخير والشرّ والحية التي أغوت بيت آدم؟

٣- في اللاهوت الأدبي

نتوقف في هذا المجال عند ثلاثة كتب تجمع بين القوانين والأخلاق والنسكيات وهذه الكتب هي: النوموكانون او كتاب التوجيهات (كتوبودرمزي). الإيثيقون او علم الأخلاق، الحمامة (كتوبوديونو) وهو مختصر في ترويض النسّاك.

أ- النوموكانون

النوموكانون او مجموعة القوانين. اسمه في السريانية كتوبو دهودويي او كتاب الهدايات

---

(٤٠) Neuvième base: Du libre-arbitre: PAUL-HUBERT POIRIER, *P.O.t* .43, fasc.2. No 194. Paris, 1985.

(٤١) Dixième base: De la résurrection: ELISE ZIGMEUD-CERBU, *P.O.t* .35, fasc.2, No 164, Paris,1969.

(٤٢) سفر التثنية ٣٢: ٣٩.

(٤٣) المزامير ٨٨: ١٠-١١.

(٤٤) أشعيا ٢٦: ١٩، راجع ايضاً دانيال ١٢: ١٣؛ انجيل يوحنا ٥: ٢١؛ اعمال الرسل ٢٢: ٦؛ ٢ كو ٤: ١-١١.

(٤٥) Onzième base: Du jugement dernier: NICOLAS SED, *P.O.t.*41, fasc.3, No

(٤٦) Douxième base: Du paradis: NICOLAS SED, *P.O.t.*40, fasc.3, No 184, Paris, 1981.

في الشرع الدينيّ والمدنيّ. نشره في السريانية[٤٧] الأب بول بدجان اللعازري سنة ١٨٩٨ ونقله إلى العربيّة دانيال بن الخطاب (+١٣٨٢) تحت عنوان القوانين البيعية كما نقله يوحنا بن غرير (نهاية القرن السادس عشر) واسماه الهدايات، وفيلوكسينس يوحنا الدولباني سنة ١٩٢٩ واسماه الهدى او الهدايات، ولكن هذه الترجمات لا تزال مخطوطة. يقع كتاب الهدايات هذا في اربعين فصلاً نورد بعضاً منها: العماد، الميرون، القربان، الأصوام والأعياد، الجنائز، الدرجات والرتب الكهنوتية، الأملاك والزواج، الوصايا، الوراثة، البيع والشراء...

يرجع ابن العبري في كتابته إلى تعليم اداي ومجامع انقره ونيوقيساريّة ونيقية وانطاكية واللاذقية وقسطنطينية وسليق وخلقيدونيا. ويستفيد مما كتبه الآباء الأقدمون: إقليمس، ديونيسيوس الأثيني، وقبريانوس واثناسيوس وباسيليوس واوغريس وربولا وقوريلوس الإسكندري وفيلوكسينس ويوحنا التلي وسويريوس الانطاكي ويعقوب الرهاوي. كما نقل قوانين وجدها عند البطاركة السريان امثال جرجس الاول (٧٥٨– ٧٩٠) وقرياقس (٧٩٣–٨١٧) وديونيسيوس الاول التلمحري (٨١٨– ٨٤٥) وميخائيل الاول الكبير (١١٦٦– ١١٩٩) وغيرهم.

ب - الايثيقون

الإيثيقون او علم الأخلاق لحسن السلوك في الدين والدنيا. أتمّ ابن العبري تأليفه بمراغة في ١٥ تموز ١٢٧٩ ونشره بول بدجان[٤٨] ونقله إلى العربية داود الحمصي ويوحنا بن غرير. وهاتان الترجمتان لا تزالان مخطوطتين. ونقله ايضاً المطران بولس بهنام ونشره في مجلة "**المشرق**" الموصلية قبل ان ينشره على حدة في القامشلي سنة ١٩٦٧.

يقسم الكتاب إلى اربعة ابواب، **الباب الاول**: تنظيم الحركات التي تساهم في تهذيب الجسد وقمعه (الصلاة، السهر، الطقوس، الألحان، الأصوام، العزلة، الحجّ إلى اورشليم)؛ **الباب الثاني**: أعمال الجسد من أكل وشرب وزواج شرعيّ وطهارة جسدية وواجبات الحال والأشغال اليدويّة والصدقة؛ **الباب الثالث**: الأهواء المنحرفة وكيفيّة التخلّص منها: تهذيب

(٤٧) P.BEDJAN, *Barhebraei Nomocanon*, Paris, 1898. نقله الى اللاتينية يوسف لويس السمعانيّ وطبعه انجلوماي سنة ١٧٣٨.

(٤٨) P.BEDJAN, *Liber Ethicon seu moralia*, Paris,1898. أعاد المطران شيشق نشر النصّ السريانيّ في هولندا سنة ١٩٨٤م.

النفس، الشراهة، العهارة، خطايا اللسان...؛ **الباب الرابع** : تزيين النفس بأنواع الفضائل: كيف نكتسب فضائل العلم والايمان والصبر...

الباب الأول والثاني يتوجّهان إلى جميع المسيحيّين، اما الثالث والرابع فإلى طلاب معرفة الله عن طريق النسك والتوحّد.

تأثّر ابن العبري في كتاب **الإيثيقون** هذا بإسحق ويوحنا الدلياتي ويوحنا رئيس الدير او يوحنا السلّمي وبالأخص بالأنبا اواغريس الذي يمثّل الحركة الأوريجانيّة المتطرّفة، كما تأثّر بالمواضيع التي طرقها الغزالي في كتابه **أحياء علوم الدين**.

ج- كتاب الحمامة

آخر ما ألّفه ابن العبري كتاب الحمامة (كتوبوديونو) وهو مختصر في ترويض النسك. أنشأه باقتراح بعض عشّاق التنسك وأسماه الحمامة رمزاً إلى الروح القدس الذي يعمل في قلوب الكاملين. نشره الأب بول بدجان في باريس وليبزيغ بعد كتاب **الإيثيقون**(٤٩)، والأب قرداحي في رومة سنة ١٨٩٨، ويوحنا دولباني في دير الزعفران سنة ١٩١٦، والمطران شيشق في هولندا سنة ١٩٨٣. نُقل إلى العربية سنة ١٢٩٩ وسُمي **كتاب الورقاء في علم الارتقاء**، ونقله ايضاً الخوري يوحنا بن غرير الزربابي الشاميّ في منتصف القرن السابع عشر. ثم نقله الاب يوسف حبيقه ونشره في مجلة "**المشرق**" البيروتية(٥٠)، ونشر البطريرك زكّا عيواص النصّ السريانيّ مع ترجمته العربية في بغداد(٥١).

يقسم كتاب الحمامة إلى أربعة أبواب، **الباب الأول**: التمارين الجسديّة الواجب القيام بها في الدير؛ الباب الثاني: العمل الروحي في القلاّية؛ **الباب الثالث**: في الراحة الروحيّة التي تغمر النفس وكأنها بالحساب تغطّيها بالسحاب حيث يسكن الرب؛ **الباب الرابع**: قسم شخصيّ يتحدّث فيه المؤلف عن كيفية عودته إلى الخير والصلاح بقراءة كتابات اواغريس والنسّاك الآخرين. وفيه يشبه ابن العبري الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال. ويضيف

(٤٩) راجع كتاب الأب بدجان الذي ورد في الحاشية (٤٨)، ص ٥١٩– ٥٩١.

(٥٠) "**المشرق**" ٥٠ (١٩٥٦)، ص ١٧–٦١

(٥١) المجمع العلميّ السريانيّ، بغداد سنة ١٩٧٤، أُعيد نشر الكتاب في طرابلس بلبنان سنة ١٩٨٣، نشير هنا الى ترجمة إنكليزية لكتاب الحمامة: A.J.WENSINK, *Barhebraeus, Book of the Dove together with some chapters from his Ethikon*, Leyden, 1919. راجع ما كتبه بهذا الصدد الأب بولس شيخو في "**المشرق**" ١٨(١٩٢٠)، ص ٤٧٥– ٤٧٦.

الكاتب إلى القسم الرابع مئة حكمة عبّر فيها بطريقة مكثّفة عن اختباراته الروحية السامية.

٤- المصنّفات التاريخية

يضيق بنا المقام ان نحن توقفنا عند مصنّفات ابن العبريّ النحويّة- وقد وضع في هذا المجال **كتاب الأضواء وكتاب الغراماطيق**- أو عند مصنّفاته الشعريّة التي تدور حول الوصف والحكم والإخوانيّات. ولذا ننتقل حالاً إلى المصنّفات التاريخية التي هي أهم آثار ابن العبري وأدعاها لتقدير علماء العصر. نتحدّث عن **تاريخ الزمان، والتاريخ الكنسيّ، وتاريخ مختصر الدول.**

ترك لنا ابن العبري في السريانية مؤلّفاً واحداً فسيحاً هو **التاريخ العام** (مكتبنوت زبني). يُقسم إلى قسمين الواحد دينيّ والآخر مدنيّ، إلاّ انه فُصل بينهما في الطبعات الحديثة فكان منهما كتابان مستقلان: **التاريخ السرياني او تاريخ الزمان والتاريخ الكنسيّ**. وأخذ الكاتب بالأسلوب المتّبع في عصره، والذي يقضي بأن تُجمع في عهد الملك الزمني او الرئيس الدينيّ، أشهر الأحداث والمعلومات المتنوّعة، حتى الأخبار والنوادر. وإليك على سبيل المثال ما حدث في أيام الخليفة العبّاسي الناصر بن المستضيء الذي بدأت خلافته سنة ١١٨٠ وانتهت سنة ١٢٢٥. لما بُويع بالخلافة قبض على الوزير ابن العطّار وزجّه في السجن... وفي سنة ١١٨١ زحف صلاح الدين ليناوش السلطان قلبج... الذي كان يسيء معاملة زوجته... وفي تلك الغضون سرّح البرنس صاحب انطاكية امرأته اليونانية الشرعية واتخذ امرأة زانية... وفي تلك السنة مات سيف الدين... صاحب الموصل... وفي السنة ١١٨١ مرض الملك الصالح إسماعيل صاحب حلب...[٥٢].

أ- تاريخ مختصر الدول

امتدّت كتابة التاريخ العام حتى سنة ١٢٨٥، ولكنه كان في السريانية. فرغب إليه بعض اصدقائه من وجهاء العرب في مراغة ان ينقل إلى العربية **تاريخه السرياني** فلبّى الطلب وأقبل على العمل فأتمّه إلا بعض صفحات منه في نحو شهر، بإنشاء على جانب من التهذيب

(٥٢) تاريخ الزمان (حاشية ٧)، ص ١٩٥ - ١٩٩.

والوضوح متوخّياً فيه الاختصار. إلاّ انه ضمّنه اموراً كثيرة لا توجد في المطوّل السرياني ولا سيما في ما يتعلّق بدولتي الاسلام والمغول، وتراجم العلماء والأطباء خاصة. وهكذا كان لنا من يد ابن العبري بالذات **تاريخ مختصر الدول**[٥٣].

يذكر ناشرُ الكتاب، الاب صالحاني، في مقدمة الطبعة الاولى ان هذا التاريخ طُبع لأول مرة سنة ١٦٦٣ في مدينة أكسفورد بالعربية واللاتينية بمراجعة العلاّمة بولوك[٥٤]، ونُقل إلى الألمانية سنة ١٧٨٣ على يد العلاّمة باور. "ولما عزّ الآن وجود الطبعة الأولى، يقول الأب صالحاني، استفزّتنا محبّة هذه البلاد إلى إعادة طبع هذا التاريخ". قابل المخطوطات بعضها ببعض فتسنّى له أن يكمل ما كان من نقص في النسخة المطبوعة في اكسفورد.

وندخل في بداية كتاب تاريخ مختصر الدول منطلقين مما قاله ابن العبري: "وبعد فهذا مختصر في الدول قصدتُ في اختصاره الاقتصار على بعض ما أُوتي في ذكره اقتصاص إحدى فائدي الترغيب والترهيب من أمور الحكّام والحكماء خيرها وشرّها على سبيل الالتقاط من الكتب الموضوعة في هذا الفن بلغات مختلفة سريانية وعربية وغيرها مبتدئاً من اول الخليقة ومنتبهاً إلى زماننا. وهو مرتّب على عشر دول داولها الله تعالى بين الامم فتداولها تداولاً بعد تداول"[٥٥] ويبدأ الكاتب من دولة الأولياء، من آدم إلى قضاة بني إسرائيل وملوكهم إلى الكلدانيين واليونان والعرب المسلمين حتى يصل إلى ملوك المغول.

ب- التاريخ الكنسيّ

وقبل ان نرجع إلى **تاريخ الزمان**، نقول كلمة في **التاريخ الكنسيّ** الذي نشره ابيلوس ولامي في لوفان[٥٦]، ونقلاه إلى اللغة اللاتينية. كما نقل القس اسحق أجزاء منه إلى اللغة

---

٥٣ **تاريخ مختصر الدول للعلاّمة غريغوريوس الملطي المعروف بابن العبريّ** وقف على طبعه ووضع حواشيه الأب انطوان صالحاني اليسوعي، في طبعة اولى سنة ١٨٩٠، وأُعيد طبعه سنة ١٩٥٨ في المطبعة الكاثوليكية، بيروت (لبنان).

٥٤ سمّاه "**لمع من اخبار العرب**" *Specimen Historiae Arabum* by E. POLOCKE, Oxford, 1650.

٥٥ تاريخ **مختصر الدول**، ص١.

٥٦ J.B.ABBELOOS- Th.LAMY, *Chronicon Ecclesiasticum*...2 vol., Louvain, 1872-1879. نشير هنا الى أن كتاب **الفتات** (الذي طُبع في أورميه سنة ١٨٩٨) نشر مقتطفاً منه خاصّاً بكنيسة المشرق (ص ٤٦-٥٧).

العربية في "**المشرق**" البيروتية(٥٧).

يتطرّق **التاريخ الكنسيّ** إلى التاريخ الدينيّ والكنسيّ في الشرق وهو يُقسم إلى قسمين: يبدأ القسم الأول بذكر احبار العهد القديم منذ هارون ويواصل بسلسلة بطاركة انطاكية المونوفيسيّين (أي السريان اصحاب الطبيعة الواحدة) منذ سويريوس الأنطاكي أي منذ سنة ٥١٢. في هذا القسم يرتبط ابن العبريّ بميخائيل السرياني الكبير ويكاد ينقل تاريخه نقلاً حرفيّاً. أما القسم الثاني من **التاريخ الكنسيّ** فيتطرق إلى الكنيسة السريانية الشرقية منذ بداية النسطوريّة في القرن الرابع الميلادي فيورد سلسلة الجثالقة والبطاركة النساطرة المقيمين في ساليق وقطيسفون وسلسلة المقارنة المونوفيسيين المقيمين في تكريت. هذا القسم الثاني هو مصدر مهمّ جداً لمعرفة تاريخ الكنيسة السريانية في الشرق. وكما عاد ابن العبريّ في القسم الاول إلى البطريرك ميخائيل السرياني، عاد في القسم الثاني إلى ماري بن سليمان (القرن الثاني عشر) في كتابه **المجدل** الذي وضعه بالعربية.

نشير هنا إلى ابن العبريّ واصل هذا التاريخ إلى سنة ١٢٨٥. ثم جاء اخوه المفريان برصوم والصفي فأكمله إلى سنة ١٢٨٨، وبعد ذلك واصل الكتابة فيه أدي السبيريني حتى سنة ١٤٩٦.

ج- تاريخ الزمان

هذا الكتاب لقي اهتمام المؤرّخين منذ القرن الثامن عشر فنشروا منه مقاطع عديدة ونقلوها إلى اللغات اللاتينية والفرنسية والإنكليزية والألمانية(٥٨). ثم نُشر كاملاً على يد

(٥٧) في البطريركية الأنطاكية، "**المشرق**" ٢١ (١٩٢٣)، ص ٤٩٤– ٥٠٧، ٥٨٩– ٥٩٩، ٦٦٠– ٦٧١، ثم جثالقة المشرق ومقارنة السريان، "**المشرق**" ٢٢ (١٩٢٤)، ص ١٨٢– ١٩٢، ٢٧٢– ٢٨١، ٣٦٤– ٣٧٢، ٤١٧– ٤٢٧، ٥١٩– ٥٢٧، ٦٠٤– ١٦٤. ونُشير ايضاً الى ان جرجس القس يوسف نشر في "**المشرق**" الموصليّة مقتطفات قصيرة: المثل الأعلى للتواضع ١ (١٩٤٦)، ص ٢٣٠– ٢٣٢؛ مار ميخائيل الكبير البطريرك الأنطاكي**المشرق** الموصليّة ١ (١٩٤٦)، ص ٢٧٤– ٢٧٨، ٣١٨– ٣٢١؛ اما يوسف شمعون السمعاني فنشر في المكتبة الشرقية، في الجزء الثاني (روما ١٧٢١)، مقاطع عن بطاركة انطاكية (ص ٣١١– ٣٢١) وعن مفارنة النساطرة وجثالقتهم (٣٢١– ٤١٤).

(٥٨) نذكر على سبيل المثال لا الحصر

P.J. BRUNSS, Ein excerpt aus... Barhebreus Syriche Chronik, in *Repertorium fur bibliscke und morgenländlische Litteratur* (Leipzig, 1870), p. 183-199.

نقرأ هنا ما يتعلّق بوجود ريكاردس الاول ملك إنكلترا في الاراضي المقدّسة. نُشر النص مع ترجمة المانية راجع في المجموعة ذاتها (ليبزيغ سنة ١٧٨٥) ما نُشر عن الخليفة المصريّ الحاكم بأمر الله. سنة ١٧٨٩ نشر قسم كبير من هذا الكتاب مع ترجمة لاتينية.

الاب بول بدجان[٥٩] ونقله إلى الانكليزية العلاّمة واليس[٦٠] وإلى العربيّة القس إسحق أرملة[٦١].

يبدأ **تاريخ الزمان** او التاريخ المدني بعهد آدم ملك الأرض كلّها. وينقلنا ابن العبري إلى عهد الآباء، نوح ابراهيم وإسحق ويعقوب، ثم إلى القضاة مثل جدعون ويفتاح وشمشون فيصل بنا إلى عهد داود الملك وخلفائه. بعد هذا ننتقل إلى مملكة الكلدان فمملكة الفرس الاولى أي الأخيمينيين فإلى عهد الإسكندر فالبطالسة حتى كليوبترا، فإلى عهد أغوسطس. ومنذ عهد الهجرة يحتل الخلفاء المسلمون محلّ الأباطرة البيزنطيين بانتظار ان يُفسحوا المجال لملوك المغول والتتر الذين عاش ابن العبري في أيامهم.

ونستفيد من المقدمة التي دوّنها الأب فيه في بداية تاريخ الزمان فنقول كلمة في ابن العبري المؤرخ. فهو على غرار ما نجده عند المؤرخين العرب كابن العميد في **المجموع المبارك** و**التاريخ** لابن الأثير و**تاريخ الأمم والملوك** لأبي جعفر الطبري، يورد ما حفظه من أعمال سابقيه ثم يضيف معلومات تتناول الحقبة المعاصرة له. لم يكن ابن العبري أول من كتب في التاريخ بين السريان. فقد سبقه بطريرك انطاكية ميخائيل الأول الملقّب بالسرياني الكبير الذي

---

(٥٩) P.BEDJAN, *Bar Hebraei Chronicon Syriacum*, Paris, 1980. نشير هنا الى ان المطران شيشق أعاد طبع هذا الكتاب في هولندا، سنة ١٩٨٤.

(٦٠) E.A. WALLIS, *The Chronography of Bar Hebraeus being the first part of his political History of the World.*, 2 vol., Oxford, 1932.

نُقل تاريخ الزمان ايضاً الى اللغة التركية على يد عمر رزا دغرول وطبع بجزءين في انقره سنة ١٩٤٥-١٩٥٠.

(٦١) راجع مجلة "**المشرق**" البيروتية ٤٣ (١٩٤٩)، ص ٤٦٣- ٥٠٢، ٤٥ (١٩٥١)، ص ٢٥-٧٠، ١٨١-١٩٩، ٣٥١-٣٦٤، ٥١٧- ٥٣٢، ٤٦ (١٩٥٢)، ص ٧- ٢٨، ٣٨٥- ٤٠٠، ٥١٤- ٥٥٤، ٤٧ (١٩٥٣)، ص ٣- ٢٥، ٤٢٣-٤٧٠، ٤٨ (١٩٥٤)، ص ٤١٨-٤٥٧، ٤٩ (١٩٥٥)، ص ٧٣٦-٧٤٩، ٥٠ (١٩٥٦)، ص ٣-١٦، ١٢٩-١٥٢، ٢٥٧-٢٧٤، ٣٨٦- ٤١٤. وقد أُعيد نشر الحقبة العاشرة والحادية عشرة في جزء واحد عن دار المشرق سنة ١٩٨٦. راجع الحاشية السابقة (٦٠) راجع جريدة "الأنوار" البيروتية، الاثنين ١ كانون الاول ١٩٨٦، ونشير هنا ايضاً الى ترجمات تاريخ الزمان الى العربية من دون التاريخ، الاولى قام بها عبد المطلب امين بمعاونة نعمة الله دنّو وبطرس سابا، والثانية قام بها متاي قاشا واسماها **التاريخ المطوّل** لابن العبريّ.

وصل بتاريخه إلى سنة ١١٩٦، والرهاوي المجهول الذي كتب حتى سنة ١٢٣٤؛ هذا فضلاً عن الذين يذكرهم البطريرك ميخائيل وهم يوحنا الأفسسيّ ويعقوب الرهاويّ وديونيسيوس التلمحريّ وديونيسيوس الصليبيّ وغيرهم. يبدو ان ابن العبري لم يستفد كثيراً من الرهاوي المجهول، ولكنه أكمل تاريخ ميخائيل السرياني حتى سنة ١٢٨٥(٦٢).

لم يعش ابن العبري في عزلة بعيداً عن الملوك والأمراء. فأبوه كان طبيباً لأحد قادة المغول، ولما صار صاحب المقام الأعلى لكنيسته في المملكة المغوليّة اعترف المغول بسلطته وأعطوه وثيقة بذلك، وبفضل هذه الوثيقة شارك في احتفالات البلاط الرسميّة وبالأخصّ في تنصيب الخان احمد تكودار. ثم إنه خلال إقامته في مراغة، إحدى عواصم المغول، استفاد من مكتبتها ووثائقها فدوّن تاريخ حقبة هامة. ولم يكمّل احد تاريخ المغول بعده حتى قام بتلك المهمّة المؤرخ رشيد الدين الطبيب والسياسيّ الإيراني المتوفي سنة ١٣١٨.

الخاتمة

تحدّثنا وأطلنا الحديث عن غريغوريوس ابي الفرج ابن العبري، والموضوع واسع. فهو المفكّر الذي اكتنه الفلسفة اليونانية، فروى أخوه عن بعض المسلمين قولهم: "كلما سمعوا المفريان غريغوريوس يشرح لهم قضية تصوّروا انهم يتلقّون العلم مباشرةً عن ارسطو نفسه". وهو اللاهوتي الذي شبّهه المستشرقون بالقديس البرتوس الكبير او القديس توما الأكويني ففاقهما بسعة معارفه وتشعّبها. وهو المؤرخ الذي نقل تاريخ ميخائيل السرياني مضيفاً عليه تسعين سنة فأعطانا عن المغول خاصة فكرة صحيحة لم كن لنصل إليها لو أننا اكتفينا بالمؤرخين العرب.

قالوا فيه إنه كتب في كل مطلب وفنّ فنقصه الاختصاص الذي هو شرط أساسي في تقدّم العلم الإنساني. ولكنهم نسوا أنه المعلّم لشعبه والراعي الذي يهمّه تثقيف القطيع ثقافة تساعده على عيش إيمانه والردّ على المعارضين لهذا الايمان. من أجل ذلك عرض ابن

(٦٢) نشير هنا الى ان القس اسحق ارملة لم ينقل الى العربية بداية الكتاب، أي التاريخ القديم، منذ آدم حتى إمبراطورية البيزنطيين، ثم إن جان موريس فييه ناشر تاريخ الزمان حذف كل ما يختص بصدر الإسلام والخلفاء الأمويين، فابتدأ بالخلفاء العبّاسيين.

العبري للمعارف التي تمثّلها بسرعة ودقّة، فأمكنه إخراجها بترتيب ووضوح في مختلف الميادين التي جال فيها نشاطه العجيب. هو الذي عاش في حقبة من القلاقل والاضطرابات تضاءلت فيها المعرفة وانحطّت الدراسات العلميّة. كان عليه واجب استخلاص كنز السريان الثمين وتنسيقه ونشره للأجيال المقبلة، فوُفّق إلى ذلك واستحقّ تكريم اللاحقين فسمّوه: علم الهدى وكهف التقى وتاج الأمة وإمام الأئمة وأعجوبة من اجلّ أعاجيب الدهر.

الخوري بولس الفغالي

وجه سيد الكون:
من النظرية إلى الخبرة المعاشة[١]

ذاك الذي ما ذاق، لا يعرف (قول ٦٧)

مقدّمة

خلال الحقبة الأخيرة من حياة غريغوريوس ابن العبريّ (١٢٢٦ – ١٢٨٦)، ألّف العالم (ي د و ع ت و ن ا[٢]، هكذا يسمّيه السريان الأرثوذكس اليوم) الكبير مقالاً صغيرًا في الحياة الروحيّة، من أجل المتوحّدين الذين يعيشون في العزلة، خارج الدير، والذين لا وصول لهم إلى مرشد روحيّ. هذا المقال وعنوانه **كتاب الحمامة**[٣]، يلفت نظرنا، لا بسبب المعلومات الثمينة التي يقدّمها عن الحياة النسكيّة في عصره[٤]، ولا الطريقة التي بها حاول الكاتب أن يجعل عناصر من الصوفيّة الإسلاميّة في نظراته المستيكيّة الخاصّة[٥]، بل أيضًا

---

(١) H. TEULE, "*Le visage du Maitre de l'Univers: de la théorie à l'expérience vécue, in Le visage de Dieu dans le patrimoine oriental*, Patrimoine syriaque, Actes du colloque VII, Cero, Antélias, 2001, p. 187-197

(٢) ما يؤسف له هو أنّ لفظ ي د و ع ت ن ا، في الاستعمال الحالي لدى السريان الأرثوذكس، قد خسر مدلوله الأعمق: الغنوصيّ أو المستيكيّ. في هذا المعنى الأخير (الذي قد يليق بابن العبريّ نفسه) فُهم اللفظ مرارًا لدى ابن العبريّ. رج حاشية حول مختلف المقولات عن ي د و ع ت ن ا.

(٣) (3) Edité par P. BEDJAN, *Liber Columbae seu Directorium spirituale*, Paris-Leipzig, 1898, comme appendice à son edition du livre des *Ethiques* (p. 552-599). Trad. angl. (avec introd. Importante) par A. WENSINCK, "*Bar Hebraeus' Book of the Dove together with some chapters from his Ethicon*, Leiden, 1919. نشر النصّ ونقله إلى العربيّة زكّا عيواص (كتب القسم الأكبر من النصّ الأساسيّ كما نشره، المعجب الأكبر بابن العبريّ، ابن محرومة من ماردين، سنة ١٢٩٠، وهو يتفوّق، في بعض الأماكن، على نشرة بادجان.

(٤) مثلاً، الكتابات الروحيّة (ولا سيّما كتابات أوغريس) التي قُرئت في الأوساط السريانيّة الأرثوذكسيّة في القرن ١٣.

(٥) voir l'introd. dans le livre de Wensinck, cité supra

لأنّ ابن العبريّ يجعلنا نستشفّ فيها بعضًا من مسيرته الروحيّة. من هذا القبيل، يبدو مهمًّا أن نقرأ المقدّمة والفصل الرابع والأخير.

هذا الفصل (بادجان ٥٧٧) يبدأ بحاشية سيرويّة قصيرة يصوّر فيها ابن العبريّ كيف اهتمّ، كأسقف وعالم، خلال كلّ حياته، بالجدالات الكرستولوجيّة وبدراسة ما سمّاه "الحكمة اليونانيّة" أي مختلف فروع الفلسفة والعلوم في عصره. هذه عُرفت في الترجمات والشروح التي تركها فلاسفة ينتمون إلى جماعته "اليعقوبيّة" الخاصّة مثل (بلا ريب) يعقوب بَرْسكو، أسقف دير مار متّاي في العراق (توفّي سنة ١٢٤١)[٦]، وبشكل خاصّ في عمل كتّاب مسلمين مثل ابن سيناء، الغزالي أو معاصره نصير الدين الطوسيّ. إلاّ إنّ دراسة هذه العلوم "النظريّة" لم تُرضِه، فأحسّ بنفسه، كما قال، بأنّه غرق في محيط "من الكتب اللامفيدة، وطلب يائسًا النجاة. وما أخرجه بشكل خاصّ من الأزمة الروحيّة العميقة التي وجد نفسه فيها، هو اكتشاف مؤلّفات أوغريس البنطيّ وكتّاب متصوّفين آخرين "غربيّين وشرقيّين". وفي حقبة امتدّت سبع سنوات تكرّست للتأمّل في كتابات الآباء الروحيّين[٧].

إنّ ذكر عمل أوغريس وكتّاب متصوّفين "غربيّين وشرقيّين" هو بلا شكّ تلميح إلى "**إتيقون**" الذي هو مقال خلقيّ وروحيّ مملوء بإيرادات مأخوذة من مؤلّفات الكاتب البنطيّ وعدد كبير من الآباء الروحيّين في التقليد السريانيّ الغربيّ والشرقيّ. إذا أخذنا الإشارة إلى "سبع سنوات" حرفيًّا[٨] هذا يعني أنّ **كتاب الحمامة** كُتب بعد **إتيقون** بسبع سنوات. ألّف هذا الأخير سنة ١٢٧٩ في مدينة مراغة الفارسيّة[٩]. وهذا ما يجعل سنة تأليف **كتاب الحمامة**،

(٦) لم يُدرس بعد درسًا عميقًا تأثير بَرْسكو (تلميذ مدرسة كمال الدين موسى بن يونس) الفلسفيّة، والعالم الكبير المنهجيّ الموسوعيّ على مؤلّف ابن العبريّ. حول بَرْسكو *SCHRIER, Name and Funktion of bar Shakko. Notes on the History of the Monastery of Mar Mattay*, OCA 236, 1988, p. 207-214.

(٧) Pour une tr. frse de cette notice, voir Kh. SAMIR, "Le cheminement mystique d'Ibn al-'Ibri(1226-1286)", in *Proche -Orient Chrétien*, 37(1987), p.71-89

(٨) راجع الخبر السيرويّ (الذي هو نموذج لابن العبريّ في **كتاب الحمامة**؟) الذي يقدّمه لنا الغزالي في **المنقذ من الضلال** (نقله إلى الفرنسيّة فريد جبر، بيروت، ١٩٥٩)، فيُعطينا معلومات دقيقة حول مسيرة حياته الكرونولوجيّة.

(٩) H. TEULE, *Gregory Barhebraeus, Ethicon*, Memra I, Translation, CSCO 536, Louvain, 1993, p. IX-XI

١٢٨٦، السنة التي مات فيها الكاتب، وفيها دوّن أيضًا مقالات أخرى (لم يكمّلها) مثل "**فتوّة العقل**" (الذي تضمّن هو أيضًا عناصر سيرويّة مخفيّة[١٠]) أو **الكرونيكة العربيّة الهامّة** (التي لم يكمّلها)[١١].

من "النظريّ" إلى "العمليّ"

في مقدّمة كتاب **إتيقون**، كان ابن العبريّ قد سبق له وشرح أنّ هناك معرفة عمليّة بجانب المعرفة النظريّة التي تتوخّى أن تميّز الحقّ من الكذب، ساعة العمليّة تميّز الخير من الشرّ[١٢]. في **كتاب الحمامة**، استعاد الكاتب هذا التمييز بين "النظريّ" و"العمليّ"، مع بعض تحوّل في المعنى. وقد أراد في **إتيقون**، بشكل خاصّ، أن يشدّد على التعارض بين مواد نستطيع أن نسمّيها "نظريّة" في المعنى الحديث للكلمة، مثل اللاهوت أو الفلسفة، والعلم العمليّ أي التصرّف الخلقيّ والنسك الرهبانيّ[١٣]. فالمستوى الواحد لا يستبعد الآخر، بل يحتفظ كلّ واحد بشرعيّته الخاصّة. من جهة، هو يميّز في **كتاب الحمامة** مقاربة الواقع المستيكيّ واللاهوتيّ الذي يلبث على المستوى "النظريّ" واللامعاش. ومن جهة ثانية، ممارسة تنقية القلب التي تقود إلى الخبرة الشخصيّة للقاء مع الله.

في هذا المنظور الأخير صاغ ابن العبريّ سلسلة من الأقوال يقدّمها لنا في شكل فنّ أدبيّ "مئة فصل centuries من المعرفة المستيكيّة" أي سلسلات من مئة قول تنطبع طوعًا بطابع اللغز والرمز. hermétique أعدَّت كي يتذوّقها ويتأمّلها، لا الشعبُ بشكل عامّ، بل المتوحّدون الذين سبق لهم وامتلكوا مستوى من الحياة الروحيّة. كان ابن العبريّ عارفًا بهذا الفنّ الأدبيّ حين قرأ عمل أوغريس فأورد منه بعض الأقوال المأخوذة من "فصول المعرفة" في إتيقون، وكتّاب سريان شرقيّين آخرين مثل اسحاق النينويّ أو يوحنّا الدلياتي اللذين اقتديا بأوغريس فألّفا بدورهما مثل هذه المئات.

(١٠) نشره بول بادجان كملحق لكتاب **الحمامة**، باريس، – ليريغ ١٨٩٨، ص ٦٠٠– ٦٠٣.

(١١) نشره س. صالحاني، **تاريخ مختصر الدول**، بيروت، ١٩٨٥.

(١٢) حاشية ٩، ص ٧–٨/٥.

(١٣) H. TEULE, *"Barhebraeus" Ethicon; al-Ghazali and Ibn Sina" in Islamochristiana*, 18 (Rome, 1992), p. 73-86.

في المقطع التالي، نودّ أن نشرح بعض أقوال ابن العبريّ المأخوذة من المئات التي نجدها في نهاية **كتاب الحمامة**، والتي تتحدّث عن رغبته "لوجه الله"، موضوع هذا المؤتمر. مع أنّ الكاتب يقدّم هذه الأقوال (**ف ت غ م ا**) كإيحاءات عفويّة، مثل لمعات[١٤]، من الواضح أنّها أُلِّفت بعناية فكانت ثمرة قراءة متنبّهة لكتّاب روحيّين سبقوه. ونجد مثلاً يدلّ على الطابع اللغويّ لهذه الأقوال، القول ١٤ الذي هو توسّع لمقطع أخذه من مقال الصلاة لأوغريس[١٥]. إليك المقابلة بين النصّين:

الصلاة، ف ٣	**القول ١٤**
إن كان موسى، حين حاول أن يقترب من العلّيقة الأرضيّة، مُنع إلى أن خلع من رجليه، فكيف تستطيع أنت أن ترغب في أن ترى ذاك الذي هو فوق كلّ إدراك حسّيّ وتمثّل، دون أن تتحرّر من كلّ فكر شهوانيّ.	كما أنّ الحواس لا تستطيع أن تدرك الصور المجرّدة عن المادّة، كذلك العقل ما لم يخلع حذاء الجسد عن رجليه، لا يستطيع أن يُدرك الصور المحتجبة في وسط السحابة، ولكن (استطاع) إدراكها بغموض أو عن خلف (خر ٣٣: ٢٣).

من أجل هذا المقال، اخترنا بعض الأقوال التي تتحدّث عن الطلاق بين النظريّ والعمليّ، والتي تعطينا فكرة عن الملل الذي أحسّ به ابن العبريّ لكلمات حلوة من الذين لا يعرفون إلاّ بالسماع، وعن الكره لاعتداءات بعض العلماء. حافظنا عمدًا، في ترجمتنا، على طابع اللغز لبعض الأقوال، وأضفنا شرحًا قصيرًا في الحواشي.

(١٤) "(كنت في الشكّ) حين أنارتني شعاعات نور لا يحدّد، مثل لمعة عابرة". و"بعض الأقوال التي أقدّمها هنا، هي جزء ممّا كشف في شعاع برق في ظلمات الليل."

(١٥) I. HAUSHERR, "Le "De Orationa" d'Evagre le Pontique en Syriaque et en Arabe", in *OCP*, 1939, p. 7-71.spé. p.11

عرف ابن العبريّ هذا النصّ وأورده في إتيقون. رج مامرا ١ (حاشية ٩) ص ١٠٩.

في المعرفة

القول ١– لا تتبحّر النفس الطاهرة في العلوم، لأجل المجد الذي يناله العلماء في هذا العالم، بل ليتزايد شوقُها إلى وجه ربّ الكون، فتتمكّن من الدخول في السحابة الإلهيّة[١٦] والاحتجاب بها.

القول ٢– ضلّ الذين يتبحّرون في دراسة العلوم الباطنيّة والخارجيّة[١٧] دون أن يهتمّوا بتطهير عمق قلبهم[١٨]، ويظنّون أنّهم بلغوا درجة الكمال. فما الفائدة من جمال مرآة مرصّعة بالجواهر والحجارة الكريمة، إن لم تكن مجلوّة من الصدأ؟ أمّا إذا كانت مجلوّة فإنّها تفي بالحاجة، وإن كانت بسيطة في صنعها.

القول ٣ – من تعلّم كيف بُني هيكل سليمان (فقط) حين سمع الكتب[١٩]، كيف يُقابَل مع ذاك الذي دخل إليه شخصيًّا، ورأه بعينيه، وعدّ درجاته، وكواه المفتوحة والموصدة، وأروقته وجدرانه، ونقوشه وحجارته المحفورة، وأجنحة كروبيه وتكسية أعتابه.

القول ٧– كما أنّ الجائع لا يشبع بالماء، والعطشان لا يرتوي بالخبز، كذلك العارف الذي يرغب في أن يرنو إلى باطن سحابة سيناء، لا يستفيد إلاّ قليلاً من قراءة الكتب.

---

١٦) رمز حضور الربّ في الهيكل (١ مل ٨: ١٠–١٣؛ رج القول ٣) وفي سيناء (خر ١٩: ٩؛ رج القول ٧). هو موضوع معروف في أدب التصّوف السريانيّ (يوحنّا الدلياتيّ، اسحاق النينويّ مثلاً) واليونانيّ (زعم ديونيسيوس الأريوباغي).

١٧) غ و ي ا – ب ري ا: نجد هذين المفهومين في بداية هذا الفصل، للدلالة على الاختلاف بين الحقائق المسيحيّة (غ و ي ا) واللا مسيحيّة (أو الوثنيّة: ب ر ي ا). في هذا القول، بدا الكاتب كأنّه يلمّح تلميحًا إلى الاختلاف بين المعارف المتصوّفة "الباطنيّة" ésotérique وتلك الموجّهة إلى العوام بالمعنى الواسع.

١٨) "عمق قلبهم". في السريانيّة: ت ا ر ت ا. هو لفظ عام، لا مدلول خاصًا له في أنتروبولوجيّة ابن العبريّ أو كتّاب متصوّفين آخرين. رج **إتيقون** ٣س١(بادجان ص ٢٠٣–٢٠٤) حيث يشرح ابن العبرانيّ لغته الأنتروبولوجيّة بتأثير من ابن سينا.

١٩) لمّح الكاتب إلى صورة تشييد الهيكل في ١ مل ٦: ١ي، حيث أخذ كلّ الألفاظ المختصّة وجعلها في هذا القول. "حين سمع الكتب"، لا "عن طريق السّماع". كما في وانسينك، ثمّ زكّا عيواص وسمير خليل. لقد أراد الكاتب بكلّ بساطة أن يقول إنّ سماع الكتاب المقدّس وحده لا يكفي ذاك الذي يريد أن يتدرّج في المعرفة الباطنيّة. gnose. رج القول ٧.

القول ١٠– ما دُمتَ تروم أن تعرف الله بواسطة الأدلّة والبراهين (الشهادات) فأنت تضرب على حديد بارد، وليس فيك بعد من الإيمان بقدر حبّة خردل (مت ١٧: ٢٠).

القول ١٢– الذين يدخلون السحابة يدركون عمق الله وغنى حكمته، بدون وساطة التصوّرات المعقّدة.

القول ١٣– كما يصل العقل هنا بالضرورة إلى المعارف الأوّليّة كما في مثَل: الكلّ أكبر من الجزء، وأنّ "الواحد" هو نصف "اثنين"، فهو يعرف بالضرورة عينها أحكام الله الخفيّة واللا مدركة، عندما يلج السحابة الإلهيّة.

القول ١٥– داخل السحابة، يختبر العقل لذّة لا توصف حين يرى الجميل، وهذا يحصل أيضًا في الخارج فقط لمن سمع عن جمال الجميل لا لمن نظر إليه.

القول ١٧– من لم ينظر وراء باب قدس الأقداس السحابة، هو كاذب حين يحسب نفسه بين المؤمنين وإن اعترف بلسانه أو آمن في قلبه.

القول ١٨– إن صدّق المولود أعمى بوجود الألوان: الأبيض، الأسود، الأخضر، الأحمر، وإن صدّق المولود أصمّ أنّ الأذن تحبّ سماع أصوات الأوتار المتناغمة أو الأناشيد المتناسقة، فتصديقُها أقرب إلى اللاإيمان منه إلى الإيمان.

القول ١٩– إن كنت، يا أخي، لا تملك بالوحي، فلا تعطِ لعينيك وسنًا ولا لجفنيك نومًا حتّى تجد مقامًا للربّ (مز ١٣٢: ٤–٥). ومن هناك تنال الإيمان، وتعتمد بالنار والروح، لا بالماء (مت ٣: ١١).

القول ٢٠– يجد الأنبياء والرسل الإيمان مؤسَّسًا على الوحي. بدون كتب ولا بحث[٢٠]، مثل شمس الصباح، فوق (لو ١: ٧٨). أمّا المتوحّدون فبالبحث والعناء والتعب والزهد. بهذه الوسيلة، يرتقون من إيمان هو خيال إلى إيمان مؤسَّس على الوحي.

---

(٢٠) نقرّب هذا القول من مقطع من **إتيقون** (٣س٧، بادجان، ص ٢١٢) حيث يميّز الكاتب أربع فئات من العارفين. (١) الأنبياء والرسل الذين ينالون المعرفة باختيار إلهيّ. (٢) "المتوحّدون المتنسّكون" بالمجهود والنسك. (٣) الفلاسفة الوثنيّون بالتعليم النظريّ. (٤) آباء الكنيسة بمزج بين التعليم النظريّ والنسك. في هذا المقطع، استلهم الكاتب بوضوح الجزء الثالث من **إحياء علوم الدين** لأبو الحامد الغزالي (القاهرة، سنة ١٣٣٧هـ، ص ١٦): ينال الأنبياء المعرفة بالوحي، والقدّيسون والأطهار بالإلهام، والعلماء بالبحث والتعليم.

القول ٥٣– من لم يذق حلاوة محبّة ربّه، لا يقدر أن يفهم قوّة كلمات الحبيب، لأنّها رمزيّة. وكلماتُ الروح تُقال فقط بعبارات رمزيّة وسرّيّة.

القول ٥٤– من يكتب على أسرار الروح دون أن يمليها عليه الروح، هو نحاس يرنّ أو صنج يطنّ (١كور ١٣: ١). لأنّ الروح لا يخرج حلاوته بكلماته.

القول ٥٦– يكتفي الطالب الذي يرغب في أن يقرع باب الملكوت، بجزء يسير من كلام العارفين ليتبيّن علائم طريقه. وليُكثر من التأمّل فيها ويضاعف اللهج بها. وعليه أن لا يضيّع أيّامه ولا يخسر وقته مع كتب نظريّة أو معقّدة.

القول ٥٧– من أخذ جزءًا صغيرًا من تعاليم الكاملين فالتقى بعارف، ليسترشد (بأقوال) فمه في الطريق. وإلاّ فلينقّ حدقة عينه بالنسك فترى جميع الطرق سهلة كما ترى حجار العثرة.

القول ٥٨– إلى متى تفتّش بعدُ عن دليل ليفتح في جدار قلبك نافذة تجاه الملكوت؟ نقّ مرآة عقلك من الأدناس فتريك أشكال المملكتين والسبل المؤدّية إلى مملكة السماوات ومملكة الله(٢١).

القول ٥٩– طالما لا يتمكّن العطشان من الذهاب إلى ينبوع الماء، لا يستطيع المرشد أن يرشده أو يحمله. هو يستطيع فقط أن يعلّمه كيف يسير وكيف ينظّم جريّه.

القول ٦٤– تلك هي الحياة الحقيقيّة، أن يرضع الكاملون ثديّيْ العناية جلّ شأنها. فلدى معلّمي الشريعة وفي الكتب، لا شيء من هذه الحياة سوى العلامة المكتوبة والاسم.

القول ٦٥– لو أنّ الربّ ما أعانني ووجّهني خلال هذه السنوات السبع(٢٢)، إلى التأمّل في كتب العارفين، بدلاً من التشتّت بعدد من التعليم والفنون المختلفة، لتلبّستني العادات الرديئة التي أراها تلازم الكثيرين.

---

(٢١) هذا التمييز بين "مملكة السماوات" و"مملكة الله"، معروفٌ ونحن نجده عند أوغريس في سياق نظريّاته حول المشاهدة. راجع، Practicos ف ٢ (ملكوت السماوات)، ف ٣ (ملكوت الله). راجع
A. et C. GUILLAUMONT, *Evagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, II, SC 171, Paris, 1971, p. 499. Le *Practicos* est un des écrits favoris de Barhebraeus.

(٢٢) راجع الحاشية السيرويّة: "لو أنّ الربّ ما أعانني في ضعف إيماني خلال هذه السنوات الخطرة، ولو لم يوجّهني إلى كتب العارفين مثل أبّا أوغريس وغيره... وتأمّلتُ فيها خلال فترة سبع سنين."

القول ٦٦– لعلّك تقول: هل هناك علامة تميّز العارف الحقيقيّ من المرائيّ المضلّل[٢٣]؟ أقول: العلامات كثيرة، ولكن في البداية، هي غامضة جدًّا في النظرة الأولى. ومع مرور الزمن، حين تنضج تصبح أكثر وضوحًا.

القول ٦٧– من لم يذق لا يعرف. ومن لم يأكل لا يُشبعه حديثٌ مع من أكل. من لم يشرب لا يرتوي بخبر من شرب. ومن لم يختبر لا يفيد من خبرة الآخرين.

القول ٦٨– يرفض بعض المعلّمين المتبحّرين في الكتب المقدّسة وتفاسيرها أن يتعلّموا طريق ملكوت هؤلاء العارفين الذين لا تجتذبهم فنونهم. ومهما كانوا متضلّعين لا يفهمون أنّ علمهم هو علم سماع. أمّا علم العارفين، فمهما كان بسيطًا، فهو يتأسّس على الرؤية[٢٤].

القول ٦٩– أيّها العلماء الأفاضل، أقسم أمامكم بربّ الأرباب، يا ربّي، إن لم ترجعوا وتصيروا مثل أطفال دون معرفة ولا دهاء، لن تعرفوا حتّى وجهة الملكوت. فكيف تجرأون أن تسلكوا طريقه وتريدوا البلوغ إليه؟ ساعة تظنّون أنّكم قريبون، تصبحون في الواقع، في وضع، تكونون فيه بعيدين.

القول ٧٨– ما أسرع الزمن، وما أخفّ وقت هذا النور، وما أقصر النهار، وكم ساعاته محدودة! بعضهم يحسب أهلاً لهذا، في بعض المرّات. أمّا أنا فرأيتُ في ظلمتي هذه (النور) في الأفق مثل الشمس في الضحى ومثل البرق العابر.

القول ٩٤– في كلّ ما قلته سابقًا وما أقوله الآن وما سأقوله فيما بعد، لا أحتقر النظريّة وكيف أستطيع ذلك؟ فالملافنة المسيحيّون والحكماء الوثنيّون أدركوا مع براهينهم المعقّدة، قمّة المعارف العجيبة. ولكن حين أرى بعضًا منهم يتجرّأ فيزن كلّ شيء بميزانه هو، لا يروق لي افتخارُهم. فميزانهم عادل ومستقيم. ولكنّه لا يقدر أن يحمل أو يتضمّن مجمل أشياء العالم الآتي التي لا يفهمها إلاّ جزئيًّا تأمّلٌ يتأسّس على الوحي.

---

(٢٣) رج إتيقون ٣ X (بادجان، ص ٢٩٨ي). هنا يحلّل ابن العبريّ هذه "المراءاة المضلّلة" وعلاماتها الفارقة: هي تُخفي العادات الباطنيّة السيّئة وتبسط المزايا.

(٢٤) Théoria

خاتمة

التمييز بين "النظريّ" و"العمليّ" الذي نجده في كتابات عديدة لابن العبريّ، نكتشفه في الفصل عن المعرفة المرتبط بكتاب الحمامة.

لا يعارض الكاتب العلوم النظريّة في حدّ ذاتها، لأنّها تحتفظ بشرعيّتها (القول ٩٤)، بل اعتداد الذين يظنّون أنّ علمهم يتيح لهم أن يدركوا المعرفة الحقّة، دون الاهتمام بتطهير قلبهم. لهذا، من المفيد لهم أن يسمعوا نصائح معلّم ومرشد (القول ٥٩) وعارف حقيقيّ (القول ٥٧) الذي ينطلق من خبرته الشخصيّة فيبيّن جزءًا قصيرًا من الطريق. إنّ **كتاب الحمامة** توجّه في الواقع إلى الذين يستحيل عليهم أن يتّصلوا اتّصالاً مباشرًا بمثل هذا المرشد أو "العارف الذي اختبر اختبارًا شخصيًّا ضيق الطريق التي تقود إلى الملكوت".

هرمان تويلي
نقلهّ إلى العربيّة
الخوري بولس الفغالي

مسيرة التصوف
عند ابن العبري(*)

١- حياة ابن العبريّ ومؤلّفاته

١.١- حياة ابن العبريّ(١)

جمال الدين أبو الفرج غريغوريوس ابن تاج الدين هارون، ابن توما، الملقّب بابن العبريّ، هو من أكبر العلماء والمفكّرين المسيحيّين في القرن الثالث عشر. وُلد في ملاطية سنة ١٢٢٦، وتوفّي في مراغة، في ٣٠ تمّوز ١٢٨٦. خلال صيف ١٢٤٣، اجتاح المغول ملاطية، فدفعوا الناس إلى الهرب. ما استطاع والده، وهو الطبيب المشهور، من الهرب حينذاك، لأنّه كان منشغلاً في أعمال الحقول. إلاّ أنّه في تلك السنة عينها شفى قائداً مغولياً

(*) Khalil SAMIR, s.j., "*Cheminement mystique d'Ibn al-'Ibri (1226-1286)" dans Proche-Orient Chrétien*, 37 (1987), p. 71-89.

دراسة مكرّسة للمئويّة السابعة لموت ابن العبريّ. وإليك المختصرات المستعملة.

عيواص (بغداد)= زكّا عيواص، **الحمامة، مختصر في ترويض النسّاك**، تأليف العلاّمة ابن العبريّ (+١٢٨٦). حقّقه وعرّبه المطران ... (بغداد، مطبوعات مجمع اللغة السريانيّة، ١٩٧٤). جعل النصّ السريانيّ في الصفحة المزدوجة والترجمة العربيّة في الصفحات المفردة.

عيواص (طرابلس) = زكّا عيواص، **الحمامة، مختصر في ترويض النسّاك**، تأليف العلاّمة ابن العبريّ (+١٢٨٦). حقّقه وعرّبه المطران... (طرابلس، لبنان، مكتبة السائح، ١٩٨٣) ص ٥-٨٥ (=مقدّمة موسّعة)، ص ٨٧-١٦٨ (=ترجمة عربيّة).

- WENSINCK = A.J. WENSINCK, *Bar Hebraeus' Book of the Dove, together with some chapters from his Ethicon*, Translated by...with an introduction, notes and registers (Leyde, Brill, 1919)

(١) أفضل سيرة حياة ابن العبريّ نعرفها، قد دوّنها اغناطيوس زكّا الأوّل عيواص، كمقدّمة لترجمته العربيّة لـ "**كتاب الحمامة**". رج عيواص (طرابلس) ص ٩- ٢٦.

رافقه إلى خرتبيت. فنال إذنًا بأن يهاجر مع عائلته إلى أنطاكية، التي كانت حينذاك في يد الفرنج. هناك صار غريغوريوس راهبًا، سنة ١٢٤٤.

بعد ذلك مضى يكمّل دراساته في الطبّ والبلاغة والفلسفة في أنطاكية، ثمّ في طرابلس سورية (= في لبنان الشماليّ) لدى يعقوب النسطوريّ.

وفي ١٤ أيلول سنة ١٢٤٦، رُسم ابن العبري أسقفًا على جوباس (قرب ملاطية) بيد البطريرك أغناطيوس الثالث داود (بطريرك ١٢٢٢–١٢٥٢). في السنة التالية، نقل إلى كرسيّ لقابين القريب.

وفي سنة ١٢٥٢، رفعه البطريرك الجديد ديونيسيوس السابع عنجور (بطريرك ١٢٥٣–١٢٦٠) إلى أبرشيّة حلب، ولكنّ المؤمنين رفضوه بسبب تشيّعه لابن المعدنيّ، فزاحم البطريرك ديونيسيوس. فاختلى في دير مار برصوم مع البطريرك، حيث تكرّس لدراسة الفلسفة واللاهوت، وكمّل دراسة العربيّة.

وفي سنة ١٢٥٨، عاد إلى حلب. ولكن في كانون الثاني سنة ١٢٦٠، اجتاح المدينة هولاكو (١٢١٧–١٢٦٥ تقريبًا). فانتقل ابن العبريّ إلى العدو. وبعد أن سُجن مدّة قصيرة، أخليَ سبيله وصار طبيب هولاكو.

وفي ١٩ كانون الثاني سنة ١٢٦٤، عيّنه البطريرك اغناطيوس الرابع يشوع مفريان الشرق، أي رئيس الكنيسة السريانيّة في المناطق التي ارتبطت سابقًا بالإمبراطوريّة الفارسيّة. حينئذٍ قضى السنوات الاثنتين والعشرين الأخيرة من حياته يجول في الشرق كلّه يزور المؤمنين في سورية والعراق وإيران، يساندهم في صعوباتهم (نحن بعد الاجتياح المغولي وسقوط بغداد سنة ١٢٥٨) ويعيد بناء الكنائس أو الأديرة المهدّمة. واستفاد من أسفاره، ليقرأ ويلتقي بالعلماء، ويدوّن مؤلّفاته.

توفّي ابن العبريّ في مراغة (مركز السلطة المغوليّة) في ٣٠ تمّوز سنة ١٢٨٦. في موته، أقرّ النساطرة واليونان والأرمن، مع المسلمين، بصفات التسامح لديه والحزم، كما باستقلاله تجاه السلطة. وأمر البطريرك المشرقيّ يهبالاها الثالث (وكان مغوليًّا) يوم حداد وتعطيل عن العمل لجميع المسيحيّين، كرامة له. دُفن قرب الموصل، في دير مار متّاي حيث يوجد قبره حتّى الآن.

٢.١ تأثير الثقافة الإسلاميّة على ابن العبريّ

إنّ تأثير الثقافة الإسلاميّة على ابن العبريّ أمرٌ معروف جدًّا. نكتفي هنا بأن نذكر بعض الأمور.

١. في الغراماطيق "**كتاب الأشعّة**" (في السريانيّة) الشهير يتبع النموذج الذي وضعه الزمخشريّ (١٠٧٥–١١٤٤) من أجل الغراماطيق العربيّ.

٢. في الأدب، "**كتاب دفع الهمّ**" هو مجموعة نكت تذكّرنا بالأدب العربيّ.

٣. في الطبّ، ألّف ترجمة سريانيّة مختصرة لـ "**كتاب الأدوية المفردة**" لأبي جعفر الغافقي (النصف الأوّل من القرن الثاني عشر). وترك ترجمة غير مكتملة، لـ "**قانون الطبيب**" الكبير لابن سينا (٩٨٠– ١٠٧٣).

٤. في التاريخ، يستعمل القسم الأوّل من "**الكرونوغرافيا**"[٢] السريانيّة، مصادر إسلاميّة، بما فيها الفارسيّة، مثل تاريخ شمس الدين صاحب ديوان (توفّي سنة ١٢٨٤).

٥. في الفلسفة، نقل إلى السريانيّة "**زبدة الأسرار**" لمعاصره أثير الدين الأبهريّ (توفّي سنة ١٢٦٤)، ورتّب كتابين لابن سينا (٩٨٠– ١٠٧٣): **كتاب الإشارات والتنبيهات، ثمّ عيون الحكمة.**

٦. في علم النفس، مقاله العربيّ في **النفس البشريّة**، وموسوعتاه السريانيّتان، استعادتا عناصر جوهريّة من ابن سينا، المعلّم الكبير للفلسفة الإسلاميّة في عصره، والذي أعجب به ابن العبريّ إعجابًا لا تحفّظ فيه[٣].

٧. في الخلقيّات، بيّن الأسقف السريانيّ بولس بهنام تأثير ابن سينا على ابن العبريّ[٤].

٨. وحتّى في المجالات الدينيّة، مثل اللاهوت والخلقيّات والتصوّف، من الواضح أنّ ابن العبريّ استلهم كتّابًا مسلمين. هكذا دلّ وانسينك[٥] التأثير الكبير للغزالي (توفّي سنة ١١١١) على مؤلّفات ابن العبريّ الخلقيّة والصوفيّة.

---

(٢) أي: كتابة الأحداث حسب تسلسلها في الزمن. Chronographie

(٣) غريغوريوس بولس بهنام، **الفلسفة المشائيّة في تراثنا الفكريّ** (الموصل ١٩٨٥) ص ٩٠–١١٣ (ابن سينا في الآداب السريانيّة) وخصوصًا ص ٩٧–١٠٣.

(٤) **المرجع السابق**، ص ١٠٣–١٠٦

(٥) WENSINCK, Passim et surtout p. CXI-CXXXVI

هذا الأسقف كان حقًّا وسيطًا بين المسيحيّة والإسلام، على جميع الصُعد. فإلى جانب تملّكه تملّكًا مدهشًا للسريانيّة والعربيّة، فقد عرف العبريّة والفارسيّة والأرمنيّة واليونانيّة. وهذا ما يفسّر أيضًا أنّ عددًا من مؤلّفاته العربيّة كُتبت بناء على طلب أصدقائه أو محاميه المسلمين.

٣.١ مؤلّفات ابن العبريّ الروحيّة

أوّلاً: ترك ابن العبريّ تآليف كبيرة وجامعة، دوّنها في شكل خاصّ في السريانيّة، كما دوّن البعض في العربيّة. لا نستطيع أن نعدّدها في إطار هذا العَرض القصير[٦]. فهي تعالج جميع المواضيع التي قد تهمّ إنسانًا مثقّفًا في عصره؛ سواء العلوم (الصيدلة، الطبّ، علامات الجوّ، الرياضيّات، الفلك)، أو الأدب (الغراماطيق، الشعر، الوعظ)، أو التاريخ (البيبليّ، الكنسيّ، المدنيّ)، أو الفلسفة (الاقتصاد، السياسة، المنطق، علم النفس، الماورائيّات...) أو الدين (الكتاب المقدّس، اللاهوت، الحقّ القانونيّ، الخلقيّات، التصوّف).

ثانيًا: غير أنّ مؤلّفَين يلفتان انتباهنا بشكل خاصّ، في إطار كلامنا: **"إتيقون"** و **"كتاب الحمامة"**. توجّها إلى نوعين من القرّاء مختلفين، فمثّلا مجمل المسيحيّين الذين يرعاهم الأسقف ابن العبريّ. دوّن الأوّل سنة ١٢٧٧–١٢٧٨ (قبل موته بثمانية أعوام)، والثاني بضع سنوات بعد ذلك.

أ– توجّه **"إتيقون"** إلى المؤمنين، فتوخّى أن يساعدهم ليقتنوا علم الممارسة فيتميّزوا الخير والشرّ في العمل. وقُسم الكتاب أربعة أقسام:

١–ترتيب الحركات التي تعمل على تربية الجسد وتأديبه: الصلاة، الأسهار، فروض الصلاة، الأناشيد، الأصوام، الخلوة، العزلة، الحجّ إلى أورشليم[٧].

٢– أعمال الجسد: الأكل والشرب، الزواج، طهارة الجسد، واجبات الحياة، العمل، الصدقة.

٣– رغبات النفس: الرغبات، تربية النفس، الشراهة، الفجور، خطايا اللسان...

٤– الفضائل وطريقة اقتنائها: العلم، الإيمان، الصبر...

ب– وتوجّه **"كتاب الحمامة"** إلى الرهبان. قُسم هو أيضًا أربعة أقسام، وتضمّن كلٌّ من الأقسام الثلاثة الأولى ستّة فصول:

(٦) نجد لائحة لمؤلّفات ابن العبريّ في عيواص (طرابلس) ص ٢٧–٤٧.

(٧) الحجّ إلى أورشليم، كالحجّ إلى المكّة. نرى هنا تأثير الروحانيّة الإسلاميّة.

١- الممارسات الجسديّة التي نمارسها في الابتداء.
٢- العمل الروحيّ الذي يتمّ في الصومعة.
٣- الراحة الروحيّة لدى "الكمّال".
٤- خبر مسيرة الكاتب في العلوم، وقد تبعته مئة أقوال صوفيّة.

هذه المراحل الأربع توافق ما نجد في حياة نوح: سلوكه الحسن. دخوله إلى الفُلك. خروجه من الفُلك بقيادة الحمامة. إيحاءات الله التي تمّت في عهد قُطع معه.

ثالثًا: يبدو لنا مفيدًا أن نقرأ ما كتبه وانسينك، منذ سبعين سنة، في بداية دراسته حول ابن العبريّ: "قد يكون ابن العبريّ أكبر كاتب سريانيّ في أوروبّا. تعود هذه الشهرة إلى أسلوبه الجميل، وإلى تنوّع معرفته. وقد يجد كلّ عالِم ساميّ، في هذا المؤلَّف أو ذاك من مؤلّفاته، ما يهمّه".

وأضاف المستشرق الهولنديّ: "ومع ذلك، نكاد نلاحظ أنّ هذا الرجل اللامع بسيرته اللامعة، سلك في أزمة دينيّة جعلته يظهر أمام نفسه، لا كصاحب رتبة رفيعة في الكنيسة اليعقوبيّة (أي الكنيسة السريانيّة)، بل كطالب متواضع للنور الدينيّ، ونفس في طريقها للاتّحاد بالله، قد بلغت فقط مرحلة فيها ما زال النور ضعيفًا والظلال مسيطرة"(٨).

٢- الخبر السيروي لابن العبريّ

جاء القسم الرابع من "**كتاب الحمامة**" مطبوعًا بالطابع الشخصيّ. فيه يروي ابنُ العبريّ مسيرة حياته الروحيّة والأزمة الروحيّة الخطيرة التي عاشها خلال سبع سنوات (على الأرجح بين ١٢٦٨ وسنة ١٢٧٥). بعد ذلك، قدّم شميلة خبرته بشكل مئة قول قصير. فدراسة هذا الخبر السيرويّ (والأقوال التي تضيء عليه) هو موضوع مداخلتنا(٩):

(٨) WENSINCK, p. XIII

(٩) نُشر النصّ السريانيّ حتّى الآن، خمسَ مرّات. أمّا نحن فنستند إلى نشرة عيواص (بغداد)، ص ٢٠٠-٢٠٨، في الصفحات المزدوجة. ونعود إلى ترجمة وانسينك الإنكليزيّة (هنا، ص ٦٠-٦٢) وإلى ترجمة زكّا عيواص العربيّة (هنا ص ٢٠١-٢٠٧، في الصفحات المفردة). هذه الترجمة العربيّة قد أعيد نشرُها، دون الأصل السريانيّ، في عيواص (طرابلس)، هنا في ص ١٤٨-١٤٩. نتبع التقسيم في آيات، الذي أخذنا به في نشرنا مختلف ترجمات هذا النصّ العربيّة. رج خليل سمير نُقل إلى العربيّة ونشر في هذا الكتاب Khalil SAMIR, *Un récit autobiographique d'Ibn al-'Ibri*

"(١) شُغفت منذ نعومة أظفاري بمحبّة العلم. (٢) فدرست الكتاب المقدّس وتفاسيره الضروريّة. (٣) وأدركتُ على يد معلّم متبحّر، الأسرار المكنونة في كتب الملافنة القدّيسين.

١.٢- عدم جدوى الجدالات الدينيّة

"(٤) ولمّا بلغتُ العشرين من عمري، اضطرّني البطريرك المعاصر إلى أن اقتبل الأسقفيّة. (٥) حينئذٍ ألجأتني الضرورة أن أجادل ذوي المعتقدات المخالفة لمعتقداتي بين المسيحيّين وغير المسيحيّين، مجادلات مبنيّة على القياس المنطقيّ والاعتراضات.

"(٦) وبعد أن درستُ هذا الموضوع مدّة كافية، وبعد أن تأمّلتُ فيه مليًّا، (٧) تأكّد لديّ أن الخصام الموجود بين المسيحيّين لا يستند إلى حقيقة، بل إلى ألفاظ واصطلاحات فقط.

"(٨) فجميعهم يؤمنون بأنّ سيّدنا المسيح هو إله تامّ، وإنسان تامّ، بدون اختلاط الطبيعتين، ولا امتزاجهما، ولا بلبلتهما. (٩) أمّا نوع الاتّحاد، فهذا يدعوه طبيعة، وذاك يسمّيه أقنومًا، والآخر شخصًا.

"(١٠) وإذ رأيت الشعوب المسيحيّة كافة، رغم اختلافاتها ظاهريًّا، متّفقة فيما بينها اتّفاقًا لا اختلاف فيه[١٠]. (١١) حينئذٍ استأصلتُ جذور البغضة من أعماق قلبي، وأهملتُ الجدال العقائديّ مع الناس.

٢.٢- إنجذاب لعلوم اليونان

"(١٢) واجتهدت بأن أدرك فحوى حكمة اليونان، أعني: المنطق، والطبيعيّات، والماورائيّات، والرياضيّات، والآداب، وعلم الفلك، وحركات الكواكب.

"(١٣) وإذ إنّ الحياة قصيرة والعلوم واسعة، انتقيت حينذاك ما هو ضروريّ من كلّ هذه العلوم وشرعت أدرسه وأتعمّق فيه.

"(١٤) ومثَلي بدراسة هذه العلوم، مثَل من كان غارقًا في البحر، وهو يمدّ يده إلى كلّ ناحية لعلّه ينجو. (١٥) وإذ لم أجد موضوع بحثي في العلوم الخاصّة ولا في (العلوم)

١٠) حين نشر بول بادجان النصّ (باريس، ١٨٩٨)، أضاف حاشية تدلّ على عقليّة خاصّة، "هذه النظريّة ليست صائبة."

العامّة، أوشكتُ أن أهلك هلاكًا تامًّا، (١٦) فاصطادتني فخاخُ هذه العلوم وكأنّها دومًا رصدتني.

"(١٧) أمسكتُ عن ذكر ذلك حتّى الآن، وإيضاحه لئلاّ يضرّ بكثير من الضعفاء.

٣.٢- دراسة الآباء والكتّاب الروحيّين

"(١٨) والخلاصة أنّه لو لم يعضد الربّ ضعف إيماني في الأزمة الخطرة، ولو لم يرشدني إلى التأمّل في كتب العلماء، كالأب أوغريس[١١] وغيره من المغاربة والمشارقة[١٢]، (١٩) ولو لم ينتشلني من هوّة الهلاك والدمار، لكنتُ يئستُ من الحياة الروحيّة. لا الحياة الجسديّة.

"(٢٠) وقد درستُ تلك الكتب خلال سبع سنين، وبفضلها أبغضتُ بقيّة العلوم (٢١) التي كنتُ درستُ أغلبها، لا لذاتي، بل لأجل الذين كانوا يرغبون في الاستفادة منّي، بدون صبر معي.

٤.٢- أزمة روحيّة وسلوك في الإيمان

"(٢٢) وفي هذه الفترة أيضًا أعيتني، بل أشقتني الشكوكُ والعثرات العديدة،

"(٢٣) فسقطتُ بعض المرّات في هوّة الكفر ورحت أنادي: "كفى هؤلاء النسّاك جعجعة! (٢٤) ألا ترى رحاهم خالية من القمح؟! ألا أنّ كلامهم مشحون بتصوّرات سخيفة لا أساس لها"؟

---

١١) هو أوغريس البنطيّ، أحد معلّمي النسك المسيحيّ في القرن الرابع. توفّي في بريّة النطرون سنة ٣٩٩. في العالم الغربيّ (اللاتينيّ والبيزنطيّ) اتّهم بالأوريجانيّة وحُكم عليه في المجمع المسكونيّ السادس (سنة ٦٨٠) والمجمع السابع (سنة ٧٨٧). أمّا الشرق المسيحيّ (القبطيّ والسريانيّ مثلاً)، فما عرف هذا الحكم. فانتشرت مؤلّفاته انتشارًا واسعًا في السريانيّة. أوغريس هو الكاتب الذي ترد نصوصُه أكثر ما ترد في **إتيقون**. رج وانسينك ص .XX-XIX

(١٢) هو يعني، على الأرجح، الكتّاب السريان الغربيّين والشرقيّين، لا كتّاب الغرب والشرق. نشير إلى أنّ ابن العبريّ الذي انتمى إلى الكنيسة السريانيّة الغربيّة، ما تردّد، مع ذلك أن يقرأ كتاب الجماعة المقابلة "لكي يُنشل من هوّة الهلاك." هذا ما يُثبت موقفه المنفتح (رج §٣٢). ونشير أيضًا إلى اللغة المسالمة التي يستعمل الكاتب، فيتجنّب بعناية (وتعقّل) أن يتكلّم عن النساطرة أو اليعاقبة.

"(٢٥) ومرّات أخرى كان ضميري يؤنّبني وهو يخاطبني بقوله: "لا تَهذِ، ولا تظنّ أنّ كلّ ما لا تعرفه لا وجود له! لأنّ ما تعرفه هو أقلّ بكثير ممّا لا تعرفه"!

٢.٥- واجتاحه نور إلهيّ

"(٢٦) وكنتُ بشكوكي هذه أعرج على الجانبين، حتّى أشرقتْ عليّ كالبرق أشعّةُ نور خاطف لا يُوصف. (٢٧) فتناثر جزء من القشور التي كانت ملتصقة على عينيّ، فانفتحتْ عيناي، وأبصرتُ قليلاً. (٢٨) فصلّيتُ بلا فتور[١٣] ليتداعى كلّيًا السياجُ القائم في الوسط، لأرى المحبوب غير المنظور، لا بالظلام[١٤]، بل علنًا[١٥].

"(٢٩) هذه الأقوال المختصرة التي أسوقها الآن، إن هي إلاّ جزء من ذلك الشعاع البرقيّ الذي ظهر لي في ظلمة الليل."

٣- التطوّر العقليّ والروحيّ عند ابن العبريّ

هذه الرسمة السريعة لسيرة ابن العبريّ تكشف الكثير. فهي تعرّفنا بتطوّره العقليّ والروحيّ. وتكشف لنا وجهات تجعلنا نتعلّق بشخصه: موقفه المنفتح على سائر الديانات أو الجماعات، وتصوّفه.

٣.١ مراحل سيرته

نستطيع أن نميّز خمس مراحل في تطوّر ابن العبريّ العقليّ والروحيّ.

١- الطفولة والفتوّة حتّى عمر عشرين سنة: درس الكتاب المقدّس وشروحَ الآباء بقيادة معلّم أغفل اسمه (رقم ١-٤). ولا شكّ في أنّه درس أيضًا الموادّ الأساسيّة: اللغات والمنطق (بل والطبّ مع والده).

---

(١٣) ١ تس ٥: ١٧.

(١٤) رج ١ تم ٦: ١٥-١٦: "ذلك السيّد المبارك وحده، ملك الملوك وربّ الأرباب، له وحده الخلود، مسكنُه نورٌ لا يُقترب منه، ما رآه إنسان ولن يراه..."؛ ١ كور ١٣: ١٢: "وما نراه اليوم صورة باهتة، وأمّا في ذلك اليوم فسنرى وجهًا لوجه. اليوم أعرف بعض المعرفة، وأمّا في ذلك اليوم فستكون معرفتي كاملة كمعرفة الله لي"؛ ٢ كور ٥: ٧: "نهتدي بإيماننا لا بما نراه."

(١٥) موضوع الاستنارة، رج وانسينك ص LXXXI - LXXXIV ثمّ :XCIV- XCV عيواص (طرابلس)، ص ٧٤-٧٦، ٨٠.

٢– حين صار أسقفًا وهو ابن عشرين سنة، خاض جدالات لاهوتيّة مع المسلمين، ولكن بشكل خاصّ مع سائر الجماعات المسيحيّة. ولكنّه اكتشف حالاً أنّ هذه الاختلافات هي في الظاهر فقط، وأنّ المسيحيّين يتوافقون في ما بينهم، في العمق. إذن، تخلّى عن هذا الاتّجاه بعد أن فهم أنّ مثل هذه الطريقة لا فائدة منها (رقم ٥–١١).

٣– حينئذٍ ارتمى في دراسة العلوم اليونانيّة في كلّ تنوّعها الثقافيّ والعلميّ. غير أنّ هذا أثار أزمة داخليّة عقليّة كبيرة، بدت خطيرة جدًّا وأخفاها عن الجميع (رقم ١٢–١٧)

٤– حينئذٍ أخذ يدرس الكتّاب الروحيّين السريان، الشرقيّين منهم والغربيّين، خلال سبع سنوات. وهكذا شُفي من أزمته (رقم ١٨–٢١). غير أنّ هذه القراءة حرّكت بدورها أزمة جديدة أكثر عمقًا، على ما يبدو، على المستوى الروحيّ والوجوديّ. شكّ بكلّ شيء، وبدت له هذه النصوص النسكيّة بلا معنى (رقم ٢٢–٢٥).

٥– وما نجا من هذه الأزمة إلاّ بخبرة الله خبرة تصوّف، فتبدّلت حياتُه كلّها (رقم ٢٦–٢٨). حينئذٍ قدّم في مئة قول بعض ما شعر به خلال تلك المرحلة التصوّفيّة.

٢.٣ خاتمة

عبر هذا الخبر القصير، نستطيع أن نتبع المسيرة العقليّة والروحيّة لهذه النفس التي عشقت الله.

١– كتاب مقدّس وعقيدة وجدالات. النتيجة: اكتشاف بطلان هذه المحاولة.

٢– العلوم اليونانيّة. النتيجة: أزمة عقليّة خطيرة دفعته إلى أن يطلب ما وراءها.

٣– الكتّاب النسّاك. النتيجة: أزمة جديدة روحيّة وإيمانيّة.

٤– اكتشاف التصوّف الذي حمل إليه السلام الداخليّ والمعرفة الحقّة.

٤- الانفتاح المسكونيّ عند ابن العبريّ

١.٤ وعيٌ مسكونيّ

١– كانت المرحلة الأولى في مسيرة ابن العبريّ الروحيّة، دراسة الكتاب المقدّس وقراءته عبر الآباء. وهكذا اقتنى معرفة شخصيّة عميقة للنصّ الموحى، سوف تتجلّى في جميع كتاباته.

ترك لنا تفسير الكتاب المقدّس كلّه، العهد القديم والعهد الجديد (ما عدا سفر الرؤيا) عنوانه: **مخزن الأسرار**. استند ابن العبريّ إلى النصّ السريانيّ الرسميّ (البسيطة) وقابله مع نصّ السبعينيّة اليونانيّ (الذي اعتبره أرفع من النصّ السريانيّ). هذا التفسير هو في الوقت عينه حرفيّ واستعاريّ. إنّه يتأسّس على تفاسير الآباء مثل أفرام النصيبينيّ ويعقوب السروجيّ وفيلوكسينُس المنبجي وسويريوس الأنطاكيّ ويعقوب الرهاويّ وجرجس العربيّ وموسى بركيفا وإيشوعداد المروزيّ وديونيسيوس ابن الصليبيّ ودانيال الصلحيّ...

٢- بالإضافة إلى ذلك، عاد دومًا إلى الكتاب المقدّس في جميع كتاباته، ولا سيّما في تلك العقائديّة منها أو الدفاعيّة. وقام بنهجه بإيراد البرهان الكتابيّ أوّلاً، ثمّ بتثبيته بالبرهان العقليّ[١٥]. فما إن صار أسقفًا حتّى رأى نفسه مدفوعًا إلى الدخول في جدالات مع سائر الجماعات المسيحيّة. وهكذا كان في خطّ ثابت في الشرق، ويا للأسف.

٣- ولكنّه ما عتّم أن تبيّن شيئًا فشيئًا ما في هذا الموقف من ضلال. وقد تمّ هذا الوعيُ بالنظر إلى اعتبارين اثنين. الأوّل (لا يذكر مع أنّه حقيقيّ) هو رعائيّ: هذا الموقف الهجوميّ التقليديّ يُضعف المسيحيّة، تجاه إسلام ما زال يجتاح البلاد. الثاني (يُذكر في خبره السيرويّ) هو عقائديّ: الاقتناع العميق بأنّ لا اختلاف حقيقيًّا بين الجماعات المسيحيّة.

٢.٤ خبرة معاشة

لنقرأ بكلّ بساطة ما قال لنا ابن العبريّ عن نفسه، في هذا الموضوع، في سيرته[١٦].

"وبعد أن درستُ هذا الموضوع مدّة كافية، وبعد أن تأمّلت فيه مليًّا، تأكّد لدي أنّ الخصام الموجود بين المسيحيّين لا يستند إلى حقيقة، بل إلى ألفاظ واصطلاحات فقط.

"فجميعهم يؤمنون بأنّ سيّدنا المسيح هو إله تامّ وإنسان تامّ، بدون اختلاط الطبيعتين، ولا امتزاجهما، ولا بلبلتهما. أمّا نوع الاتّحاد، فهذا يدعوه طبيعة، وذاك يسمّيه أقنومًا، والآخر شخصًا.

(١٥) حول دور الكتاب المقدّس في مؤلّفات ابن العبريّ، رج بولس الفغالي، ابن العبريّ والكتاب المقدّس، **دراسات**، ١٥، (العدد ٢٣)، ١٩٨٨، ص ٩١-١٠٤. نُشر المقالُ في هذا الكتاب.

(١٦) الخبر السيرويّ الرقم ٦-١١. راجع هنا ص ٢٠١.

"وإذ رأيتُ الشعوب المسيحيّة كافّة، رغم اختلافها ظاهريًّا، متّفقة فيما بينها اتّفاقًا لا اختلاف فيه. حينئذٍ استأصلتُ جذور البغضة من أعماق قلبي، وأهملت الجدال العقائديّ مع الناس".

٣.٤ إثبات بنصّ من ابن العبريّ في "منارة الأقداس"

ليس هذا النصّ بفريد. كُتب في نهاية حياته، فأوجز موقفه كلّه. وهناك نصّان آخران مستلاّن من مؤلّفين عقائديّين كبيرين لهذا المفكّر: "**منارة الأقداس**" و"**كتاب الأشعة**".

إنّ ابن العبريّ يعالج في موسوعته اللاهوتيّة الكبرى، في اثني عشر ركنًا، واسمها "**منارة الأقداس**"، الوحدة في الركن الرابع (المخصّص لتجسّد الله). كلُّنا يعرف أنّ هذه النقطة حسّاسة في الجدالات بين المسيحيّين، حيث تتّهم الجماعةُ الجماعةَ الأخرى بالهرطقة. ميّز ابن العبريّ نمطَين من البدع المسيحيّة: البدع الماضية المهرطقة بوضوح. والثلاث الموجودة في عصره.

في نهاية هذا الركن، بدأ فقدّم لائحة بثلاثين هرطقة قديمة(١٧). وأوضح: "يجب أن نعلم أنّ جميع هذه البدع التي عدّدناها هي هرطقات خبيثة جدًّا، لأنّها تفسد الطبيعتين(١٨)، وتمزج تعاليم وثنيّة بالعقيدة المسيحيّة. وهكذا اقتلعها الله (تمجّدت نعمته) كما من جذورها."(١٩)

ثمّ أضاف: "أمّا سائر البدع الظاهرة اليوم في العالم، فهي لا تحارب إلاّ من أجل تسمية الوحدة. فهي تفكر كلّها تفكيرًا حسنًا متساويًّا في موضوع الثالوث والحفاظ على الطبيعتين اللتين تكوّن منهما المسيح بلا تبدّل ولا اختلاط.

"هكذا لا يعترف بعضهم بوحدة في طبيعة أو أقنوم. هم اليعاقبة السريان والمصريّون والحبشيّون والنوبيّون. أمّا الأرمن الذين يميلون بعض الشيء إلى تبّاع يوليانس (الهاليكرناسي)، فمع ذلك هم لا يميلون كلّيًّا.

(١٧) cf François NAU, *Documents pour servir à l'histoire de l'Eglise nestorienne*, *in Patrologia Orientalis*, tome 13/2= no 63 (Paris, 1917) p. 252-263.

(١٨) الطبيعة الإلهيّة والطبيعة البشريّة في المسيح.

(١٩) حاشية ١٧، ص ٢٦٣-٢٦٤.

"وآخرون يقولون إنّ الوحدة ليست في طبيعة ولا في أقنوم، بل تتمّ فقط في شخص. هم بشكل خاصّ النساطرة.

"وآخرون أخيرًا اختاروا الطريق الوسطى بين هاتين الطريقين فقالوا إنّ الوحدة هي في أقنوم، لا في طبيعة. هم اليونانيّون، والروم الملكيّون السريان، والموارنة السريان، والجيورجيّون، والروس، والألان[٢٠]. والرومان الذين هم الفرنج فيتميّزون عن الآخرين لأنّهم يقولون إنّ الروح القدس ينبثق من الآب والابن."[٢١]

يلفت نظرنا الهدوء الذي به يعرض ابن العبريّ هذه الآراء التي هي أسباب الصراعات الأخويّة عصورًا عديدة. ففي نظره، هي اختلافات في وجهات فلسفيّة وحسب. أمّا رأيه الخاصّ، رأي "اليعاقبة"، فذُكر بين سائر الآراء دون أن يقدّمه على أنّه الوحيد المقبول. نحن هنا أمام مثال مدهش (وإن لم يكن فريدًا) من التفهّم المسكونيّ.

٤.٤ إثبات آخر من "كتاب الأشعّة"

و"**كتاب الأشعّة**" هو موجز للكتاب السابق، في عشرة فصول. الفصل الثالث يعالج التجسّد. عرضه ابن العبريّ، مع أنّه متمسّك تمسّكًا أمينًا بالتقليد المونوفيسيّ، بحيث يكون مقبولاً لدى سائر الجماعات. وإليك منه مقطعًا:

"نحن لا نقول فقط طبيعة، ولكن طبيعة من طبيعتين مختلفتين في الجوهر. اعتراض: إن كانت من جوهر الآب ومن جوهر مريم، فكيف لا تكون طبيعتين (...)؟ الجواب: هذه الطبيعة الواحدة هي طبيعتان وليست بسيطة".[٢٢]

٤.٥ بعض الوقائع من حياة ابن العبري

جاء ابن العبريّ منطقيًّا مع ما اعتبره توافقًا حقيقيًّا بين الطوائف المسيحيّة، فما استصعب ممارسة ما يُسمّى "التشارك في الأقداس" مع سائر الجماعات المسيحيّة. ويمكن أن نورد هنا ثلاثة أمور نأخذها من يوسف شمعون السمعانيّ، من أفضل العارفين للأدب السريانيّ.[٢٣]

---

(٢٠) شعب بدو من أصل إيرانيّ أقام في القوقاز.

(٢١) حاشية ١٧، ص ٢٦٤–٢٦٥. لامسنا الترجمة ملامسة.

(٢٢) cf Goseph Simon ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-vacticano,* II, (Rome, 1721), p. 297.

(٢٣) المرجع السابق، ص ٢٩١ب.

١– النساطرة واليعاقبة يحتفلون بالفرض الإلهيّ في الكنيسة الواحدة.

٢– شارك هو نفسه في خدمة الجنّاز مع اليونان والأرمن واليعاقبة والنساطرة.

٣– حين مات البطريرك اغناطيوس الثاني في طرابلس (لبنان) سنة ١٢٥٢، احتفل هو بالجنّازة في كنيسة مار بهنام للسريان مع رهبان وكهنة لاتين وسريان، حسب ما أورد العبريّ نفسه في "الكرونيكة السريانيّة".

هذا يفسِّر الواقع الذي أوردناه أعلاه (§١.١): في موته امتدحته الجماعات المسيحيّة والإسلاميّة، والبطريرك النسطوريّ يهبالاها أعلن يوم حداد وتعطيل عن العمل لجميع المسحيّين، كرامة له.

٦.٤ انفتاح على الإسلام

ونلاحظ أيضًا بشكل خاصّ انفتاح ابن العبريّ، العقليّ والروحيّ، على الإسلام. ما نحن إطلاقًا أمام انفتاح "تكتيكيّ" لدى هذا الأسقف، لكي يجتذب حظوة المجموعة المسيطرة، بل أمام موقف متعاطف في العمل ومعجَب، اتّخذه ابن العبريّ تجاه الفكر الإسلاميّ، بحيث استلهمه استلهامًا واسعًا في جميع كتاباته، كما قلنا أعلاه. (§٢.١)

بل يبدو لنا أنّ عنوان المؤلَّف التصوّفيّ الذي ندرسه الآن، "**كتاب الحمامة**" استلهم حمامة نوح، كما قلنا أعلاه منطلقين من مقدّمة الكتاب (§٢.٣.١ ب)، واستلهم في الوقت عينه نشيد التصّوف لابن سينا الذي يبدأ كالتالي:

"هبطت إليك من المحلّ الأرفع

ورقاء، ذات تعزّز وتمنّع"

وهذا معقول إلى درجة أن قصيدة ابن سينا سبق وتُرجمت ترجمة رائعة في قصيدة سريانيّة صغيرة مؤلّفة من ٢٥ بيتًا، بيد البطريرك يوحنّا ابن المعدنيّ، الذي توفّي سنة ١٢٦٣، فعاصر ابن العبريّ[٢٤].

(٢٤) عن هذه القصيدة وترجمتها بيد ابن المعدنيّ، أنظر دراسات غريغوريوس بولس بهنام (حاشية ٣)، ص ٩٤–٩٧.

٥- ابن العبريّ المتصوّف

١.٥- عدم جدوى كلّ العلوم

رأينا أعلاه (§٢.٣) أنّ الكتاب المقدّس والتصّوف وحدهما لم يخلقا عنده أزمة. أمّا سائر العلوم كلُّها فقد حُكم عليها حكمًا سلبيًّا، سواء العلوم الدنيويّة (علوم "اليونان") أو العلوم المقدّسة (اللاهوت، بل الروحانيّة).

وستكون هذه الخبرة من القوّة بحيث سيتحدّث عنها في أقواله: "لو أنّ الربّ ما أعانني ووجّهني خلال هذه السنوات السبع إلى التأمّل في كتب "العارفين" (أو "المتدرّجين") بدلاً من التشتّت بعدد من التعاليم والفنون المختلفة، لتلبّستني العادات الرديئة التي أراها تلازم الكثيرين."(٢٥)

٢.٥- ابن العبريّ لا ينكر أيّ علم

١- إلاّ أنّه يجب أن نلاحظ أمرًا لافتًا: في هذه المسيرة الباطنيّة التي يسيرها ابن العبريّ، والتي فيها يكتشف عدم جدوى كلّ العلوم، لا ينكر في النهاية شيئًا ممّا تعلّم أو قام به من عمل. فسيبقى ابنُ العبريّ دومًا عارفًا بالعلوم، سواء الدنيويّة (كالطبّ بشكل خاصّ) أو الدينيّة (ولا سيّما الفلسفة واللاهوت والروحانيّة)، بل هو يعتبرها أي اعتبار. ويشهد على ذلك ما كتب في أقواله:

"في كلّ ما قلته سابقًا، وما أقوله الآن، وما سأقوله فيما بعد، لا أحتقر المعرفة العقليّة. وكيف أتجرّأ أن أفعل ساعة أرى ملافنة مسيحيّين وفلاسفة وثنيّين، يصلون إلى قمّة العلوم العجيبة، رغم قيودهم العقليّة."(٢٦)

٢- ومع ذلك، أدرك ابن العبريّ أنّ هذه العلوم محدودة جدًّا، لأنّها لا تدرك سوى جزء قليل من الكون. وفهم أيضًا أنّها شيء صغير إذا قابلناها بخبرة الله الشخصيّة. لهذا يواصل كلامه:

(٢٥) القول ٦٥ = وانسينك ص ٧٢ = عيواص (بغداد)، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٢٦) القول ٩٤ = وانسينك ص ٧٩ = عيواص (بغداد)، ص ٢٥٢-٢٥٣.

"ولكن حين أرى بعضًا منهم يتجرّأ فيزن كلّ شيء بميزانه هو، لا يروق لي افتخارهم. فميزانهم، وإن عادل ومستقيم، لا يقدر أن يفهم مجمل معارفنا عن العالم الآتي، كما لا يقدر أيضًا أن يدرك هذه المعارف التي لا تُدرك (وأيضًا جزئيًّا) إلاّ بعين الوحي."(٢٧)

وبعبارة أخرى، هو يشجب اعتداد العلماء في أن يحكموا على كلّ شيء (حتّى الآخرة) حسب معيار علومهم. فهذا لا يسري إلاّ على علومهم.

٣- هذا النقد يسري على العلوم البيبليّة كما على سائر العلوم. فهي محدودة ونظريّة، وتختلف عن المعرفة الباطنيّة. فكتب في الأقوال:

"يرفض بعض المعلّمين المتبحّرين في الكتب المقدّسة وتفاسيرها، أن يتعلّموا الطريق التي تقود إلى الملكوت بتوجيه "العارفين" (أو "المتدرّجين") الذين لم يتضلّعوا في علومهم. هم لا يفهمون أنّ علمهم، مهما كان كافيًا، هو علم يُنقل بالسماع. أمّا علم العارفين، ولو بسيطًا، فهو علم يأتي من الاختبار."(٢٨)

٣.٥- خبرة الله المتصوّفة تتجاوز كلّ معرفة

١- الموقف المضاعف الذي صوّرناه الآن، يجد أساسه في أنّ خبرة الله الوجوديّة، التي يختبرها المتصوّف، تقوده في المعرفة أبعد بكثير من الدراسات العلميّة. من هنا هذه النصيحة التي يعطيها ابن العبريّ لطالب المعرفة الحقّة:

"إن أرحتَ عقلك من درس الأبحاث العويصة المقترنة بالتعقيدات القياسيّة، والتزمت حياة الهدوء والصمت مع ممارسة أعمال البرّ، فاصطبر ولا تَمِلْ في سيرك. فقد تُشرق شمسُك ويضيء مساؤك ويكشف لك الجمال ويحرّرك من عبوديّة الزمان والمكان."(٢٩)

نستطيع أن نلاحظ بشكل عابر أنّ موقف المتصوّف لا يقوم فقط في البحث عن السلام الداخليّ ("الهدوء والصمت")، بل ترافقه "ممارسةُ أعمال البرّ".

---

(٢٧) المرجع السابق.

(٢٨) القول ٦٨ = وانسينك ص ٧٣ = عيواص (بغداد)، ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٢٩) القول ٩٥ = وانسينك ص ٧٩ = عيواص (بغداد)، ص ٢٥٤-٢٥٥.

٢- الفرق بين العارف والآخرين، بين المتدرّج واللامتدرّج، هو الفرق بين شاهد العيان (يتكلّم عن خبرة شخصيّة) والمتكلّم لأنّه سمع[٣٠]. كتب ابن العبريّ:

"من تعلّم بالسماع كيف بُني الهيكل الذي شيّده سليمان، كيف يقدر أن يشبه ذاك الذي دخل إلى هذا الهيكل وتأمّله بعينيه، وعدّ الدرجات والكوى المفتوحة والموصدة، والأروقة والجدران، وأجنحة الكروبيم ونقوش الأعتاب."[٣١]

٣- لا تتمّ المعرفة الحقّة إلاّ بالاختبار الشخصيّ. وكلّ نمط آخر من المعرفة قيمته محدودة. فكيف يستطيع الأعمى أن يتكلّم عن الألوان إلاّ عن طريق السماع؟ "إن صدّق المولود أعمى بوجود الألوان (الأبيض والأسود والأخضر والأحمر)، وإن صدّق المولود أصمّ أنّ الأذن تحبّ سماع الأوتار المتناغمة والأناشيد المتناسقة، فتصديقها أقرب إلى اللاإيمان منه إلى الإيمان."[٣٢]

فالذين دخلوا في السحابة رأوا الإلهيّات من الداخل، بالخبرة المباشرة. لهذا لا تكفيهم أشكال الدين العاديّة ولا أخبار خبرتهم.

كتب أبو الفرج في القول السابع: "كما أنّ الجائع لا يشبع بالماء، والعطشان لا يرتوي بالخبز، كذلك العارف (أو المتدرّج) الذي يرغب في أن يرنو إلى باطن سحابة سيناء، لا يستفيد إلاّ قليلاً من قراءة[٣٣] الكتب."[٣٤]

وكتب في موضع آخر: "الذي ما ذاق شيئًا، لا يعرف الطعم. والذي ما أكل شيئًا لا يشبعه فقط خطابٌ يلقيه ذاك الذي أكل. والذي ما شرب ماء، لا يقدر أن يروي عطشه فقط بخطاب عابر ألقاه ذاك الذي شرب، وذاك الذي ما اختبر شيئًا لا يفيد من خبرة الآخرين."[٣٥]

(٣٠) رج وانسينك ص L-XLVIII: عيواص (طرابلس)، ص ٦٧-٦٩.

(٣١) القول ٣ = وانسينك ص ٦٢-٦٣ = عيواص (بغداد)، ص ٢٠٨-٢٠٩.

(٣٢) القول ١٨ = وانسينك ص ٦٥ = عيواص (بغداد)، ص ٢١٤-٢١٥.

(٣٣) ترجم وانسينك نهاية القول: "by Hearing the Scriptures been read"

(٣٤) القول ٧ = وانسينك ص ٦٣ = عيواص (بغداد)، ص ٢١٠-٢١١

(٣٥) القول ٦٧ = وانسينك ص ٧٣ = عيواص (بغداد)، ص ٢٣٦-٢٣٧.

وفي المعنى عينه يقول في قول آخر: "داخل السحابة، يختبر العقل لذّة لا تُوصف حين يرى الجميل، وقد يصل إلى هذه اللذة خارج السحابة، ولكنّها لذّة من سمع عن جمال الجميل، لا من تأمّله."(٣٦)

يلفت نظرَنا التوازيات المتواترة التي يقيمها ابن العبريّ بين خبرة اللذّات المحسوسة (الأكل والشرب والنظر والسماع) وخبرة التصوّف.

كتب ابن العبريّ في **إتيقون** فأورد كاتبًا سريانيًّا أغفل اسمه: "حين يدرك المتوحّد السحابة الإلهيّة، ويلج في مرفأ السكينة، ويرى مجد الربّ وجهًا لوجه فيستنير به ويتحوّل إلى صورته، تفيض رحمته على الكون مثل رحمة الله."(٣٧) وبعبارة أخرى، أُلِّه تأليهًا بحيث يتصرّف مثل الله بالنسبة إلى الكون.

٤.٥- الدخول في السحابة الإلهيّة

في النهاية، كلّ مجهود المسيحيّ (أو ذاك الذي يطلب المعرفة الحقّة) هو أن يرى الله وجهًا لوجه(٣٨)، أو بالأحرى أن يتّحد به(٣٩). غير أنّ هذا غير ممكن كلّ الإمكان على هذه الأرض.(٤٠)

تبع ابن العبريّ في ذلك التقليد السريانيّ فقال: يجب أن ندخل إلى قدس الأقداس. وأيضًا، حسب عبارة عزيزة على قلبه ومأخوذة من الكتاب المقدّس(٤١): "الدخول في

(٣٦) القول ١٥ = وانسينك ص ٦٤ = عيواص (بغداد)، ص ٢١٤-٢١٥.

(٣٧) ابن العبريّ، **إتيقون**، ص ٦٤. نشرة بول بادجان (باريس، ١٨٩٨)، ص ٥٠٥.

(٣٨) من أجل موضوع رؤية الله عند ابن العبريّ، رج وانسينك ص L - LIII ، عيواص (طرابلس)، ص ٦٩-٧٠.

(٣٩) حول موضوع الوحدة مع الله، رج وانسينك ص : CVIII - CX عيواص (طرابلس)، ص ٨٥.

(٤٠) ابن العبريّ، **إتيقون**، بول بادجان (باريس، ١٨٩٨)، ص ٥٠٢.

(٤١) حول موضوع السحابة في البيبليا، رج مثلاً: Xavier LEON-DUFOUR, art. "nuée", dans *Vocabulaire de Théologie Biblique*, publié sous la direction de Xavier LEON-DUFOUR, (Paris, Le Cerf, 1962), col 698-701.
نعرف أنّ السحاب هو علامة التيوفانيا (= ظهور الله) في البيبليا.

السحابة"[٤٢] "سحابة نور لا يُدرك حيث يسكن الله."[٤٣] سبق ووقفنا أكثر من مرّة على هذه العبارة[٤٤]. وإليك بعض الاستشهادات التي تُلقي ضوءًا أفضل.

في مقدّمة "**كتاب الحمامة**" كتب: "الباب الثالث يشرح الأستقرار الروحيّ للحمامة المعزّية، التي توصل الإنسان إلى مرحلة الكمال. وتسمو به إلى الدرجة الملوكيّة، وتدخله إلى السحابة الإلهيّة حيث يقيم الله."[٤٥]

وفي القول ١٢: "الذين يدخلون السحابة، يدركون عمق الله وغنى حكمته، بدون وساطة التصوّرات المعقّدة."[٤٦] ويتّضح هذا بواسطة تشبيه: "كما يُدرك العقلُ هنا المبادئ الأولى (بالضرورة الكلّ أكبر من الجزء، والواحد هو نصف اثنين)، كذلك حين يدخل السحابَ الإلهيّ، يدرك ضرورة أحكام الله الخفيّة واللامدركة."[٤٧]

ويختتم ابن العبريّ فيقول: "من لم يرنُ إلى داخل باب قدس الأقداس، يتيه في براري الضلال التي لا حدود لها. إن عدّ نفسه بين المؤمنين، ولو اعترف بلسانه وآمن بقلبه."[٤٨]

وبمختصر الكلام، المؤمن الحقيقيّ هو المتصوّف. والآخرون هم كالخفّاش، لا يقدرون أن يروا نور الشمس. فكما أنّ الخفّاش لا يرى الشمس أبدًا، (الإنسان) وإن شاهد بحواسه، لا يراها كما هي، هكذا هو العالِم: يسمع النظريّات عن العليّ ولكنّه لا يراه. أمّا "العارف" فيرى جزءًا من جمالات العليّ اللا محدودة، ولكنّه لا يراها كلّها[٤٩]".

(٤٢) حول موضوع السحابة عند ابن العبريّ، رج وانسينك ص ١١١– ٢٧ ؛ عيواص (بغداد)، ص ٣٩–٤٠ = عيواص (طرابلس)، ص ٨٣–٨٤. يرد هذا القول مرارًا في الأقوال. رج مثلاً ١، ٧، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٧، ٣٣، ٩٢.

(٤٣) ابن العبريّ، **إتيقون**، بول بادجان (باريس، ١٨٩٨)، ص ٤٨٧، ٤٩٨. استعاد ابن العبريّ هنا ١ تم ٦: ١٦ (رج حاشية ١٤).

(٤٤) رج ٥٣: ٣ (حاشية ٣٤، ٣٧).

(٤٥) وانسينك ص ٤: عيواص (بغداد)، ص ٤٤–٤٥.

(٤٦) القول ١٢ = وانسينك ص ٦٤: عيواص (بغداد)، ص ٢١٢–٢١٣.

(٤٧) القول ١٣ = وانسينك ص ٦٤–٦٥: عيواص (بغداد)، ص ٢١٢–٢١٣.

(٤٨) القول ١٦ (أو ١٧) = وانسينك ص ٦٤–٦٥: عيواص (بغداد)، ص ٢١٤–٢١٥.

(٤٩) القول ٨٩ = وانسينك ص ٧٨: عيواص (بغداد)، ص ٢٥٠–٢٥١.

خاتمة عامّة

ما قدّمناه هنا ليس سوى لمحة سريعة عن خبرة التصوّف لدى عالِم فهِمَ أنّ لا العلوم ولا الفلسفة هي قمّة المعرفة، بل أنّ هناك معرفة أعمق يجب أن نبحث عنها.

وعبر سلسلة من الأزمات الباطنيّة، فهم ابن العبريّ أنّنا لا نصل إلى معرفة الله الحقّة إلاّ بالخبرة الشخصيّة، الصوفيّة. فهذه المعرفة تهذّب النفس بحيث تجعل المتصوّف (الذي يسمّيه أيضًا "الغنوصيّ" أو "المتدرّج") أهلاً لأن يدخل إلى معبد الله نفسه في هذه السحابة الإلهيّة التي ظهرت على سيناء والتي دخل فيها المسيح دخولاً نهائيًّا، في الصعود.

إنّ خبرة ابن العبريّ، تذكّرنا في عدد من النقاط، بخبرة الغزالي، المفكّر المسلم الكبير الذي عاش قرنًا ونصف قرن قبله. غير أنّه اختلف عن الغزالي الذي احتقر الفلسفة[٥٠] وحاربها[٥١]. أمّا العبريّ فما أنكر دراساته السابقة، ولا احتقر هذه العلوم: بل حدّد موقعها في محلّها. لا شكّ في أنّ العلم "ميزان عادل ومستقيم" ولكنّه "لا يقدر أن يُدرك هذه المعارف التي لا تشاهدها سوى عين الوحي."[٥٢]

في العمق، يثور ابن العبريّ فقط على الذين يعتبرون أنّ العقل هو المعيار الأخير للمعرفة. لهذا كتب أيضًا في أقواله: "ما دُمتَ تروم أن تعرف الله بوساطة الأدلّة والبراهين والشهادات، فأنت تضرب على حديد بارد[٥٣]، وليس فيك بعدُ من الإيمان بقدر حبّة[٥٤] خردل[٥٥].

---

(٥٠) الغزالي، **المنقذ من الضلال**. نشره ونقله إلى الفرنسيّة الأب فريد جبر، (بيروت، ١٩٥٩)، ص ٩، س ١٠ (في الفرنسيّة، ص ٥٨، س ٤): "وما ازدريته ثالثًا من طرق التفلسف."

(٥١) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، نشره الأب موريس بويج (بيروت، ١٩٢٧). ثمّ أعاد نشره محمّد دنيا (القاهرة، ١٩٤٧).

(٥٢) راجع حاشية ٢٦.

(٥٣) نجد العبارة عينها عند متصوّف مسلم، أبو طالب المكّي، **قوت القلوب I** (القاهرة، ١٣١٠هـ = ١٨٩٢)، ص ١٠٠. ورد في وانسينك ص ٦٤ حاشية ١.

(٥٤) يلمّح الكاتب إلى قول قصير في الإنجيل: "لو كان لكم إيمان قدر حبّة خردل..." (مت ١٧: ٢٠؛ لو ١٧: ٦). في مثَل حبّة الخردل (مت ١٣: ٣١-٣٢ = لو ١٧: ٦)، يقال إنّ حبّة الخردل هي أصغر الحبوب جميعها.

(٥٥) قول ١٠ = وانسينك ص ٦٣-٦٤: عيواص (بغداد)، ص ٢١٢-٢١٣.

ونستطيع القول ونحن ننتقل إلى لغة باسكال[٥٦] أنّ هناك لابن العبريّ نظامين: نظام الأمور المنظورة، التي يقدر العلم أن يدرسها ويسيطر عليها. ونظام الأمور اللامنظورة التي تُفلت من العلم ولا يقدر إلاّ الايمان على إدراكها. هذه الأمور يدركها المؤمن الحقيقيّ، ذاك الذي بلغ إلى معرفة الله والأشياء معرفة حميمة.

الأب سمير خليل سمير اليسوعي

نقلهّ إلى العربيّة

الخوري بولس الفغالي

(٥٦) Pascal (١٦٢٣-١٦٦٢). فيلسوف ورياضيّ وأديب وفيزيائيّ فرنسيّ.

حب الله في مؤلفات ابن العبري *

"ربّي وإلهي، لا أحتمل بعدُ الحياة بسبب حبّي لأجلك. يا ليتني أدخل في خدرك فأفرح وأبتهج معك." "الحبّ قوّة لا يستطيع اللسان أن يشرحها."

هذان القولان اللذان نجدهما في نهاية عرض طويل حول حبّ الله، ألّفه غريغوريوس ابن العبري، مفريان السريان الغربيّين والعالِم الكبير في عدّة مجالات كنسيّة ودنيويّة. لُقّب "بالأسقف العالم". ولكنّه كان أكثر من ذلك بكثير: ففي نهاية حياته كعالم وراعٍ، توجّه ابن العبريّ في كتاباته إلى من دُعوا الغنوصيّين (ي د و ع ت ن ا)، أي أولئك الذين يمتلكون، بالخبرة، المعرفة[١]، أي معرفة الله الحميمة، والدالّة معه. هو يأخذ حذره من الذين يُعَدّون بين علماء الشريعة وملافنة الكتابة والشرح، الذين لم "يرضعوا ثديَي العناية الإلهيّة"، ولم يعرفوا إلاّ بالسماع لا بالخبرة[٢]. لهذا فهو في كتاباته الروحيّة، يُعطي الكلام لآباء البريّة، البسطاء و"الفلاّحين" (رج القول ٦٨) الذين لا يضيّعون وقتهم في قراءة الكتب النظريّة والمعقّدة والتي لا فائدة منها (القول ٥٦). هذا التشديد على الوجهة العمليّة المعاشة في الحياة الروحيّة، لم تمنعه مع ذلك من أن يؤلّف بعض المقالات "النظريّة"، حول الحبّ الإلهيّ، الذي هو موضوع هذا المقال. فإذا أردنا أن نحدّد موقعه في سياقه، يبدو من المفيد أن نبدأ ببعض ملاحظات عامّة.

(*) L'amour de Dieu dans l'oeuvre du Bar 'Ebrayo, Herman TEULE, *Dieu miséricorde, Dieu amour*, Actes du colloque VIII, Patrimoine syriaque, Cero, 2003, p. 260-275.

(١) La gnose: المعرفة الباطنيّة

(٢) H TEULE, "Le visage du Maitre de l'Univers: de la théorie à l'expérience vécue" dans Patrimoine syriaque, Actes du Colloque VIII, *Le visage de Dieu dans le patrimoine Oriental* I, Antélias, Liban, 2001, p. 187-197

نجد في هذا المقال بعض أقوال المتصوّفين، ألّفها ابن العبريّ كملحق لكتاب الحمامة.

المقدّمة

نستطيع أن نعتبر ابن العبري، الذي عاش في القرن الثالث عشر، كأفضل ممثّل للحركة الأدبيّة والثقافيّة، التي دُعيت بعض المرّات "حقبة النهضة السريانيّة" أو "العصر الذهبيّ السريانيّ". تستند هذه النهضةُ في شكل جوهريّ، إلى ركنين مختلفين.

أوّلاً، نلاحظ فيها موقفًا يمكن أن ندعوه "الروح المسكونيّة". فبعضُ الكتّاب السريان، سواء كانوا من الغرب أم من الشرق، يعاقبة أو نساطرة، سواء كتبوا في السريانيّة أم في العربيّة، يشهدون على انفتاح واضح جدًّا على مختلف الطوائف المسيحيّة التي تختلف عن طائفتهم. فبعد أن حصر اللاهوتيّون نفوسهم، قرونًا عديدة، في موقف لاهوتيّ منغلق ومنطوٍ على نفسه، بدأوا يكتشفون أن نقاط الاختلاف القديمة في موضوع الكرستولوجيا[٣] (نقاط الخلاف المعروفة بين الجماعات المسيحيّة) لم تكن في النهاية سوى مسألة ألفاظ، وما لامست عُمقَ الإيمان أو جوهره. تأسّس هذا الحدسُ الجديد والمهمّ جدًّا على تحليل واضح للغة اللاهوتيّة المستعملة.

أمّا ما يختصّ بموضوعنا، فمن المهمّ أن نشدّد على أنّ إحدى نتائج هذا التبدّل في الموقف، على مستوى اللاهوت العقائديّ، كانت الانفتاح على المستوى الروحيّ. في تلك الحقبة، اكتشف الرهبان السريان الأرثوذكس عمل المؤلّفين الكبار، المتصوّفين السريان الشرقيّين مثل اسحاق النينوي ويوسف حزايا أو يوحنّا الدلياتي، الذين لم يُعرفوا من قبل. دخلت كتابات هؤلاء في كتاب الزهيرات الكبير[٤]، في كتاب الروحيّات، الذي قُرئ في الأديار وتوخّى أن يُغذّي تقوى الرهبان. وابن العبري نفسه الذي كان راهبًا وأسقفًا عاش في الدير، قد عرف بلا شكّ مثل هذه الزهيرات. وقد نستطيع، على وجه التقريب، أن ندلّ على نوعيّة التجميع الذي استعمله لتدوين أحد كتبه الروحيّة الخاصّة.[٥]

ثانيًا، والركن الثاني في النهضة السريانيّة، هو الانفتاح على العالم الإسلاميّ. ففي القرن الثالث عشر، صار المسلمون معلّمين في المجال الثقافيّ، بلا منازع، كما يشهد على ذلك

---

٣) Christologie أو الكلام عن يسوع المسيح.

٤) Florilèges

٥) H. TEULE, "*Sources ascétiques de l'Ehicon de Bar Hebraeus*" (à paraitre dans Le Muséon, Louvain-la-Neuve)

المسيحيّون أنفسهم. فبعض الكتابات الإسلاميّة، العربيّة أو الفارسيّة، تُرجمت إلى السريانيّة. كما أنّ عددًا متزايدًا من المسيحيّين أخذ يُعبّر عن فكره في العربيّة. وكان هناك علماء سريان اقتنوا معرفة ملحوظة للاهوت الإسلاميّ، أو استلهموا الثقافة العربيّة أو الفارسيّة المحيطة بهم.

أظنّ أنّ هذين الاتّجاهين في النهضة السريانيّة، حيث الروح المسكونيّة بين الجماعة المسيحيّة، قادت السريان الأرثوذكس إلى قبول التقليد الأدبيّ الروحيّ، لدى السريان المشارقة، وإلى الانفتاح على الإسلام. كلّ هذا يساعدنا على فهم فكر ابن العبريّ في موضوع هذا المؤتمر.

١ - كتابات ابن العبريّ حول حبّ الله

صاغ ابن العبريّ نظريّة حقيقيّة حول حبّ الله، في كتابين ألّفهما في نهاية حياته. أوّلاً، كتاب الخلقيّات أو "ك ت ب ا. د. ا ي ت ي ق و ن". هذا الكتاب ليس مقالاً أخلاقيًّا بسيطًا، كما يدلّ عليه العنوان، بل بالأحرى كتاب روحانيّة ودليلاً إلى الحياة النسكيّة والمتصوّفة، يُصوّر فيه الكاتب ويحلّل جميع مراحل الحياة الروحيّة. ونجد فصلاً طويلاً تكرّسَ كلُّه لموضوع حبّ الله في المقال (ممرا) الرابع الذي يتحدّث عن مختلف الفضائل المسيحيّة مثل الرجاء والإيمان وعرفان الجميل والامّحاء...[٦]. ونلاحظ هنا أنّ ابن العبريّ، حين دوّن هذا الكتاب (ألّفه في مدينة مراغة الإيرانيّة، التي كانت في ذلك الوقت إحدى عاصمات المغول، كما كانت أيضًا مركزًا هامًا للثقافة الإسلاميّة) ما فكّر فقط في الرهبان الحاليّين أو الآتين، بل بالعوام (ع ل م ي ا) أي الذين يعيشون في العالم. لهذا نجد فيه، بشكل صريح، بعض تكيّفات أزمان الصلاة التي يمكن أن يحقّقها العوام الذين يكون واجبُهم الأوّل تأمين حاجات أهل القربى. لهذا، ليس من قبيل الصدف أن يتضمّن "**إتيقون**" أيضًا فصلاً كاملاً تكرّس لمحبّة القريب[٧].

(٦) Ed. P. BEDJAN, *Ethicon seu Moralia Gregorii Barhebraei*, Paris-Leipzig, 1898 (=Ethicon) p.473-506 أعيد الطبع في حرف سرتو ١٩٨٥، Glanenbrug ترجمه إلى العربيّة ج. بهنام، القامشلي، ١٩٧٦، ونقل إلى الإنكليزيّة الفصل حول حبّ الله.

A WENSINCK, *Bar Hebraeus' Book of the Dove together with some chapters from his Ethicon*, Leiden, 1919, p. 85-117.

(٧) **إتيقون**، ص ٤٣١ي.

في مقال آخر عنوانه **كتاب الحمامة**[٨] الذي ألّفه ابن العبري قبل موته، استعاد المواضيع نفسها، ولكن، في هذه المرّة، من زاوية الرهبان والمتنسّكين. فكتاب الحمامة توجّه إلى الرهبان أو بالأحرى إلى المتوحّدين (ي ح ي د ي ا) الذين يقيمون في العزلة، خارج الدير، وبعيدًا عن مرشد روحيّ. إنّ العبارات الممنهجة حول محبّة القريب موجودة في النصّ[٩]، ولكنّها تطبّق بشكل خاصّ على حبّ الأخ الروحيّ. لا شكّ في هذا الموضوع، أن يرى الكاتب أنّ حبّ الله يُلهم دومًا ذاك الذي يحبّ الله، ليقوم بأعمال رحمة تجاه القريب، بل تجاه كلّ خليقة. فالمبتدئ الذي لامسه حبّ الله، يُدفع لأن يُكثِر من الأفعال التي تمنح الراحة للاخوة. إنّه رحيم تجاه المضايقين ويريد مساعدة المرضى[١٠]. والمتصوّف الذي حوّله الاتّصالُ بالحبيب يمتلئ رحمة للخليقة كلّها[١١].

بسبب هذه المقاربة الممنهجة، يبدو لي أنّ هذا الفصل حول حبّ الله، هو فريد في الأدب السريانيّ. لا شكّ في أنّنا نجد أيضًا عند اسحاق النينوي أو يوحنا الدلياتي اعتبارات وتأمّلات مكرّسة لهذا الموضوع ذات المضمون القريب. ولكنّنا لا نجد المقاربة التحليليّة التي تميّز "**إتيقون**" أو **كتاب الحمامة**، بل عمل ابن العبريّ بشكل عامّ.

يليق بنا أن نشير هنا إلى أنّ ابن العبريّ هو أيضًا صاحب تفسير لما سُمّي كتاب هياروتيوس[١٢]. نحن أمام كتاب مستيكي[١٣] ألّف في القرن ٥–٦، على الأرجح بيد راهب مجهول، اسمه اسطفان ابن الصوديلي، ولكن نُسب إلى هياروتيوس، تلميذ القدّيس بولس والمعلّم المفترَض لديونيسيوس الأريوباغي. نَعِم هذا المقالُ ببعض الشعبيّة في حلقات المتنسّكين اليعاقبة. في القرن ٩، كرّس له البطريرك تيودوسيوس تفسيرًا مفصّلاً جدًّا، هو

(٨) Ed. P. BEDJAN, *Liber Columbiae seu Directorium Monachorum* (=Colombe), Paris, Leipzig, p. 521-603

نقله إلى العربيّة زكّا عيواص، بغداد، ١٩٧٤. نقله إلى الإنكليزيّة A. WENSINCK. راجع الحاشية ٦

(٩) **الحمامة**، ص ٥٢٨–٥٢٩.

(١٠) **إتيقون**، ص ٤٩٦؛ **الحمامة**، ص ٥٦٥.

(١١) **إتيقون**، ص ٥٠٥.

(١٢) F.S.MARCH, *The book which is called The Book of the Holy Hierotheos with Extracts from the Prolegomena and commentary of Theodosius from Antioch and from the "Book of Excerpts" and other works of Gregory Bar-Hebraeus*, Oxford, 1927.

(١٣) Mystique.

أساس التفسير الذي ألّفه ابن العبريّ نفسه. فحبّ الله هو أحد المواضيع المركزيّة في كتاب هياروتيوس. لا شكّ في أنّ ابن العبريّ استفاد منه لتدوين المقال عن حبّ الله في **إتيقون** أو **كتاب الحمامة**. فهو يعود إليه بشكل صريح، ويتحدّث بإعجاب عن هياروتيوس العظيم (ر ب ا. هـ ي ا ر و ت ا و س) على أنّه إنسان عرف كيف يفسّر أقوال المتصوّفين السريّة حول الحبّ[١٤].

وفي النهاية، في مجموعة القصائد التي ألّفها ابن العبريّ، نجد بعضًا منها (نشرها العالم الماروني – من حلب– شبابي، في نهاية القرن ١٩) مكرّسة للحبّ الإلهيّ[١٥] (ر ح م ت ا. ا ل ه ي ت ا). يقابل فيها حبّ الله بخمرة تُسكر من يأخذ منها. لا شكّ في أنّنا نفكّر حالاً بالشعر الفارسيّ حيث تترافق الخمرة والحبّ الإلهيّ. من المفيد أن نقابل هذه القصائد مع شعر المتصوّف عمر ابن الفريد.

في ما يلي، سوف أحلّل عن قرب فصول هذا الموضوع الذي نجده في **إتيقون** و**كتاب الحمامة**، ونترك القصائد جانبًا.

٢- الإتيقون. مقاربة ابن العبريّ

أ- تحديد الحبّ

بدأ ابن العبريّ فأعطى تحديدًا للحبّ بشكل عام، ليطبّقه، في مرحلة ثانية، على حبّ خاصّ يوجّه نحو الله. **فالحبّ**، في نظره، **هو ميل النفس إلى الاتّحاد مع ما تستطيع أن تدركه (أو تفهمه)**. إذن، مع ما هو من طبيعتها، في شكل من الأشكال[١٦]. في الواقع، أخِذ هذا التحديدُ من أبي حامد الغزالي. فهذا ألّف مقالاً عنونه: المحبّة والشوق والأنس. هذا المقال هو جزء من مجموعته اللاهوتيّة والروحيّة الكبيرة، المسمّاة **إحياء علوم الدين**[١٧]. بانَ أنّ كلّ

(١٤) *Ethicon*, p. 499; *Colombe*, p. 568

(١٥) A. SCEBABI, *Gregorii Bar-Hebraei carmina*, Rome, 1877. Y. DOLABANI, *Mushoto d-Mar Grigorios Bar "Ebroyo*, Jérusalem, 1929 (repr. Glane. Losser, 1983)

(١٦) **إتيقون**، ص ٤٧٦.

(١٧) نشر النصّ العربيّ للمقال على الحبّ، ونقله إلى الفرنسيّة أ. موصلّي، الجزائر، ١٩٨٥ (=إحياء).

فصل من ابن العبريّ حول الحبّ قد اتّخذ له مثالاً محدّدًا هذا الفصلَ المقابل من الغزالي. في بعض المواضع، هو يستعيد بشكل حرفيّ أفكارًا عن الحبّ الإلهيّ توسّع فيها الكاتب المسلم. وقد نرى بعض المرّات شبه ترجمة سريانيّة لنصّ **إحياء** العربيّ. ولكن حين نقرأ النصّ متنبّهين، نكتشف بعض الاختلافات. قد نكون أمام أشياء لا بُعد لها، لئلاّ يخون المصدر المسلم. ولكن في اختيار بعض الألفاظ يبتعد الكاتب المسيحيّ بعض المرّات، بشكل له معناه، حين يبدو أنّه يريد أن يشدّد على وجهة لم يجدها عند الغزالي. فإذا أردنا أن نمسك فكر ابن العبريّ الخاصّ، نحاول التنبّه إلى هذه الاختلافات.

ونعود إلى تحديد الحبّ. بدأ الغزالي، هو أيضًا، بتحديد عامّ للحب: "لا يمكن أن يكون حبّ، إن لم يكن من قبل معرفة وإدراك. فنحن لا نحبّ إلاّ ما نعرف"(١٨). وبعبارة أخرى، في نظره، كما في نظر ابن العبريّ، هناك بعض التطابع(١٩) بين العارف والمعروف. والكلمة المفتاح في تحديد الغزالي هي المعرفة (مضمون أساسيّ في كتابه، وقد حلّله الأب جبر(٢٠)). تشير المعرفة إلى معرفة حميمة، لا استدلاليّة. هي المعرفة التي نجدها على طريق المتصوّف بين المحبّ والحبيب. ومن اللافت أن نلاحظ أنّ ابن العبريّ لا يتكلّم عنها في تحديده للحبّ. هو لا يذكر "ي د ع ت ا" التي تشير أيضًا إلى هذه المعرفة اللاعقليّة والحدسيّة. أن لا يكون ابن العبريّ لم يحفظ المعرفة، حين ترجم تحديد الغزالي، يدهشنا، لا سيّما وأنّ الرابط بين الحبّ والمعرفة أمر معروف، في التقليد السريانيّ بشكل خاصّ، وفي التقليد المسيحيّ بشكل عامّ.(٢١)وإذا حصرنا نفوسنا في كاتب عرفه ابنُ العبريّ واستعمله من أجل تأليف **إتيقون**، نذكر اسحاق النينويّ في صلاة نقرأ فيها ما يلي: "أهّلني، يا ربّ، لأن أعرفك ولأن أحبّك أيضًا"(٢٢) وأيضًا: "ما دمتَ لم تعرف الله، لا يمكن لحبّه أن يستيقظ فيك."(٢٣)

(١٨) **إحياء**، ٢١ (ترجمة ٢٩).

(١٩) connaturalité: توافق في الطبيعة.

(٢٠) F. JABRE, *La notion de la Ma'rifa chez Ghazali*, Beyrouth, 1958.

(٢١) **الحمامة**، المقدّمة، ص XLIII

(٢٢) P. BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa*, Paris, Leipzig, 1909, p. 223

(٢٣) **المرجع السابق**، ص ٢٢٢.

غير أنّ ابن العبريّ فضّل، بشكل غير متوقّع، لفظ "ب ي ت ي و ت ا" على "معرفة". في ترجمتي لتحديد الحبّ، نقلت "ب ي ت ي و ت ا" إلى شركة. ولكن من الواضح أنّنا أمام لفظ أغنى وأعمق. تدلّ "البيتوتة" على الدّالّة والقرب، في المعنى الأصليّ للكلمة: الانتماء إلى الأسرة الواحدة، البيت الواحد (ب ي ت ا). في إطار آخر (هي رسالة يوحنّا الأفاميّ)، قد عُرض نقلٌ بشيء من الاصطناع: "بيتوتيّة"(٢٤). هي تعبّر عن علاقة الابن بأبيه، عن علاقة البنوّة والتبنّي كما تقول الرسالة إلى اهل أفسس (٢: ١٩): نحن أبناء بيت الله (ب ن ي. ب ي ت ه. د ا ل ه ا)، و لم نعد غرباء. في نظر يوحنّا الأفاميّ، الإنسان الذي يجد نفسه على المستوى الأوّل في الحياة الروحيّة، مستوى الجسدانيّة أو أيضًا الإنسان الجسميّ(٢٥)، هو غريب عن هذه الدّالّة مع الله. يبدو لي أنّ ابن العبريّ، حين فضّل لفظ "ب ي ت ي و ت ا" (بيتوتيّة) على لفظ "ي د ع ت ا" (معرفة)، أراد أن يشدّد على الطابع الحميم والقريب الذي هو سمة الحبّ الأساسيّة. مع هذا اللفظ، يبدو أنّه يريد أن يفتح الفصل الثاني الذي يتحدّث عن المفهوم البيبليّ ("ف ر ي س ي ا")، الدالّة، الثقة، حيث اقتدى بالغزالي الذي له أيضًا فصل طويل على **الأنس** أو الحميميّة الواثقة. يوضح كيف أن المتصوّف يستطيع أن يتوجّه إلى الله بكلّ ثقة.

ولكن لا بدّ من العودة إلى تحديد الحبّ. فاللفظ الذي استعمله الغزالي هو محبّة. عند ابن العبريّ لا نجد اللفظ السريانيّ القريب ح و ب ا، الذي نجده، في تواتر، بقلم كتّاب آخرين متصوّفين سريان مثل اسحاق النينويّ الذي تكلّم عن حبّ الله (ح و ب ا. أ ل ه ي ا)(٢٦)، أو في ترجمات أوغريس البنطي السريانيّة(٢٧). فضّل لفظ "ر ح م ت ا" الذي ننقله في خطّ

(٢٤) Cf I. HAUSHERR, *Jean le Solitaire (Pseudo-Jean de Lycopolis), Dialogue sur l'âme et les passions des hommes,* OCA 120, Rome, 1939, p. 37 (Texte syr. S. DEDERING Johannes Von Lykopolis. *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, Uppsala, 1936, p. 13)

(٢٥) Corporalité: homme somatique

(٢٦) **المرجع السابق** ص ٢١٨ وفي مواضع أخرى. في مقال صغير حول أفعال حبّ الله، صوّر اسحاق النينويّ حب (ح و ب ا) الله في ألفاظ أُخِذت من الحبّ بشكل عامّ.

(٢٧) Voir par ex le traité: Un enseignement d'Evagre; *bienheureux* (...) qui n'est que lié par l'amour de Dieu(ح و ب ا) in J. MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticana*, Bibliothèque du Muséon 31, Louvain, 1952, p. 129 (trad. P. 160).

الأب روبير بيوله **الحبّ الرحيم**[٢٨]. يجب أن نشدّد على أنّ خيار ابن العبريّ ليس من قبيل الصدفة. مع أنّ لدى بعض الكتّاب المتصوّفين السريان، يبدو أنّ لا خلافًا واحدًا بين المفهومين (ح و ب ا. و ر ح م ت ا)، فعند الآخرين، ولا سيّما في مؤلّفات يوحنّا الدلياتي، نجد تمييزًا بين **ح و ب ا و ر ح م ت ا** (كما الغزالي يميّز بين **الحبّ والمحبّة** بشكل لافت). ليس من السهل دومًا أن نُدرك الفرق. ولكن حين يتحدّد موقع الحبّ (ح و ب ا) على المستوى الأوّل في الحياة الروحيّة نسمّيه مستوى الجسدانيّة وممارسة الوصايا، **فالحبّ الرحيم** (ر ح م ت ا) هو التكملة ويتحدّد موقعُه على مستوى علاقة الابن بأبيه كما يقول زعم مكاريوس[٢٩] أو يوحنّا الدلياتي. فهذا الأخير يصوّر في عظة مكرّسة كلّها لهذا الموضوع، صلاة متصوّف لامسه الحبّ الرحيم، فتوجّه إلى الله كما إلى أبيه: "أيّها الآب، يا أبي." وأضاف، كما قال يوحنّا الدلياتي "عبارات أخرى من الدّالة"[٣٠]. هذه العلاقة بين الحبّ – الحبّ الرحيم والدّالة، التي تتيح لنا أن نتوجّه إلى الله كما إلى أب، تساعدنا لأن نفهم فهمًا أكبر لماذا اختار ابن العبريّ لفظ **ب ي ت ي و ت ا**. لا شكّ في أنّ يوحنّا الدلياتي هو الذي أوحى له بأن يترجم لفظ **محبّة** (كما عند الغزالي) بلفظ **رح م ت ا**، كما هو ظاهر في مقطع آخر حول حبّ الأخوة[٣١]، الذي يشرح فيه ابن العبريّ الفرق بين **ح و ب ا و ر ح م ت ا** مع إيرادات أخذت من عظة يوحنّا سابا، ويدلّ بوضوح أنّ **ر ح م ت ا** هي تكملة الحبّ.

إنّ مقطع **إتيقون** الذي يحدّد الحبّ بشكل عامّ، ينتهي مع تعداد خمس حالات مختلفة هي سبب الحبّ، وتحرّك الحبّ لدى الإنسان، مثل المجازاة والجمال والتشبّه. ويعلّمنا ابن العبريّ أنّ الحكمة هي التي علّمته هذه المواضيع الخمس. فإذا وضعنا جانبًا واحدة، نجد أنّه استلهم الغزالي[٣٢] حين ذكرها.

---

(٢٨) Robert BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique oriental du VIIIe siècle*, Paris, 1990, p. 49. Dilection.

(٢٩) Pseudo-Macaire, cf. R. BEULAY, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne, 1987, p. 61.

(٣٠) Parrhésie. Texte syriaque avec tr. Angl. de ce traité dans B. COLLES, *The Mysticism of John Saba I, The Mystical Discouses of John Saba II, John Saba and the Legacy of Syrian Christian Mysticism*, Melbourne, 1963, (unpub. diss. phD) vol I, p. 42-57. trad. p. 186-190. ici p. 49.

(٣١) **إتيقون**، ص ٤٤٣–٤٤٧، خصوصًا، ص ٤٤١–٤٤٢.

(٣٢) نحن هنا أمام غريزة بها نحافظ على ذواتنا، وننال الخيرات، الجمال الخارجيّ والداخليّ (أنظر المقطع التالي) والشبه السرّي بين المحبوب والحبيب.

ب- الجمال

في المقطع التالي، انتقل ابن العبريّ من الحبّ بشكل عامّ إلى حبّ الله. بدأ فدلّ أنّ الأسباب الخمسة العامّة تنطبق أيضًا على الحبّ الخاصّ بالله. أودّ أن أتوقّف عند الموضوع الثالث الذي هو حبّ غرض من أجل نفسه، لا لكي ننال المجازاة مثلاً. حسب الغزالي، تلك هي، بشكل خاصّ، حالة الجميل والحسن. أن نعرف الجميل يعني أن نحبّه من أجل ذاته، لا أن نُشبع رغبة ما أو نستفيد منه. وأعطى الغزالي مثل الساقية أو الطبيعة الخضراء. نحبّ هذه بسبب الثمار الطيّبة. وتلك بسبب ماء نشربه. واستعاد ابن العبريّ الموضوع نفسه مع المثَلين المذكورين. وحين أراد الكاتبان أن يطبّقا هذا الموضوع العامّ (حبّ الجميل لأنّه جميل) على حبّ الله، افترق طريقهما. ويشرح ابن الغزالي على مستوى الجميل، أنّه يجب أن يبيّن جمال الشكل الخارجيّ الذي ندركه بالعينين، والذي هو خاصّ بالبسطاء والأطفال، بل بالحيوانات، عن جمال الشكل الداخليّ الذي لا تدركه إلاّ عينا القلب ونور العقل. أن نحبّ الله على أنّه الجميل الجميل، لا يتمّ إلاّ بعيني القلب، ولا يرتبط إلاّ بالجمال الداخليّ. استعاد ابن العبريّ التمييز نفسه بين الجمال الداخليّ والجمال الخارجيّ، ولكنّه لا يتردّد في أن يُبرز أيضًا إمكانيّة رؤية هذا الجمال الأوّل في علاقة مع الله. فمع أنّ على ابن العبريّ أن يقرّ بأنّ لاجسديّة الله تشكّل حاجزًا لرؤية هذا الجمال الخارجيّ (وهذا ما يشكّل السبب الذي لأجله لا يقبل به الغزالي)، فهو يشير إلى أنّ الله يُدعى الصالح (ط ب ا) في هذا السياق. والقدّيسون ذوو القلب النقيّ (مت ٥ : ٨) والذين ما تحرّروا بعدُ من رباطات الجسد والأسرة والبيت، يُحسبون أهلاً لأن يستشفّوا، بصلاح من الله، جلالَ الله عبر ثقب في الباب[٣٣]. ويُصوَّر هذا الجلال بصُوَر مأخوذة (بشكل مباشر أو لا مباشر) من كتاب الرؤيا مع ربوات الملائكة الذين يقفون أمام الله على العرش، ومن سفر حزقيال مع صُوَر مركبة الربّ. هنا دفع وصفُ جمال الله الذي نجده عند بعض الكتّاب المتصوّفين السريان الشرقيّين، وبشكل خاصّ في الكتاب المقدّس، حيث تُعطى رؤية الله إلى أصحاب القلوب النقيّة، كلّ هذا دفع ابن العبريّ ليطبع بالطابع المسيحيّ فكرَ الكاتب المسلم.

ج- الدّالّة[٣٤]

ونعود مرّة أخرى إلى "ب ي ت ي و ت ا". المعنى العميق، أي الانتماء إلى بيت واحد،

(٣٣) إتيقون، ص ٤٧٩ي.

(٣٤) Parrhésie. cf *Colombe*, p. C-CIII

يَبرز بروزاً حين نقرّبه من لفظ آخر استعمله ابن العبريّ. **ا ح ي ن و ت ا**: الأخوّة، القرابة، (يسمّيها خفيّة) الموجودة بين الله والإنسان بالنظر إلى خلق الإنسان على صورة الله[٣٥]. ولكن كما أشرتُ إليه أعلاه، وُجهة القرابة تجد أعمق تعبير لها في مفهوم الدّالّة التي لأجلها يستعمل ابن العبريّ لفظًا من العهد الجديد: **ف ر س ي ا**. ولكن إن أمعنّا النظر من أجل وصف هذه الدّالّة، نجد أنّه استقى في مؤلَّف الغزالي. ففي نظر هذا، أحد آثار (علامات) حبّ الله في الإنسان، هو الحميميّة الواثقة المدعوّة في العربيّة **الأنس**[٣٦]. نحن أمام عاطفة من السعادة تجتاح قلب الإنسان، الذي ينال، في بعض الأوقات، نعمة الإحساس بالفرح فقط، بسبب قربه من الله، ودون أن يهتمّ بما يمكن أن ينقصه بعد. نقل ابن العبريّ لفظ **أنس** إلى السريانيّة بلفظ **ب و ي ي ا**، تعزية الله. ففي نظر الكاتبين، الإنسان الخاضع لهذه التعزية، لا هدف له سوى أن يخلو إلى العزلة (**خلوة، انفراد**. في السريانيّة: ش ل ي ا) التي يقول عنها ابن العبريّ بتعبير معروف وقويّ جدًّا، إنّ هذه الخلوة تستطيع أن تصنع آلهة (ش ل ي ا. ع ب د. أ ل ه ا)، لأنّها تتيح للإنسان أن يبلغ إلى الحميميّة التامّة (**ح و ل ط ن ا**) مع الله[٣٧]. وحالة النعمة هذه تولّد لدى الإنسان ما سمّاه الغزالي **الانبساط**[٣٨]. ليس من السهل أن ندرك المدلول الدقيق لهذا اللفظ[٣٩]، ولكن في كتابات المتصوّفين يدلّ البسط على درجة عالية من الثقة الحميمة مع الله، ووسع الذات والسعادة التامّة. اختار ابن العبريّ أن يترجم هذا اللفظ **ف ر س ي ا**، الدّالّة أو حرّية كبرى لكي نعبّر عن ذاتنا ونكلّم الله. ويجعلنا نلاحظ، في إحدى الوجهات، أنّه يجب أن نعتبر هذه الدّالّة شرًّا بسبب الجرأة، بل الوقاحة (**م ر ح و ت ا**) التي ترافقها. وهو هنا يتبع أيضًا الغزالي الذي يعود إلى المتصوّف الجُنيد الذي نبّه تابعيه أن لغة الصلاة لدى **أهل الأنس** قد تُشكّك البسطاء وغير المتصوّفين. غير أنّ الغزالي يقبل بأن نحتملها عند بعض "الخدّام" (يرد هذا اللفظ مرارًا في هذا السياق) الذين يجدون نفوسهم ببعض عبارات متجرّئة. في هذا المجال، يذكر شاعرًا مفضّلاً يقول: "البعض يسمحون لنفوسهم بموقف متجرّئ تجاه سيّدهم. فللخادم الجرأة التي يسمح له بها

(٣٥) إتيقون، ص ٤٨٠.

(٣٦) إحياء، ص ١٩٣ (ترجمة ص ١٥٣)

(٣٧) إتيقون، ص ٤٩١ي.

(٣٨) إحياء، ص ١٩٥ (ترجمة ص ١٥٧)

(٣٩) A. SCHIMMEL, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, 1996, p. 168

سيّده". ويعطي أمثلة من موسى، ومن يسوع خصوصًا. أمّا في نظر ابن العبريّ، ففي هذه المرحلة لم يعُد هناك من خدّام ولا من سيّد. ففي نظره، تجد الدّالّة كمالها حين يُرسل الله، لا روح العبوديّة (روم ٨: ١٥)، بل "روح ابنه في قلب الكمّال، الروح الذي يهتف أبّا، يا أبانا" كما يُقال في الرسالة إلى رومة. وأورد هنا ابن العبريّ: "حين يُقيم روح الابن في الكمّال، فهو يتكلّم عَبْرَهم، كما عبر ابن إلى أبيه". ها نحن مع روح البنوّة هذا الذي هو التعبير الجذريّ للدّالّة، بعد أن عُدنا إلى مفهوم **ب ي ت ي و ت ا**، الانتماء إلى البيت الواحد، وإلى مفهوم **رح م ت ا** التي لا تخصّ، هي أيضًا، الخدّام، بل الأبناء، كما يقول يوحنّا الدلياتيّ.

غير أنّ ابن العبريّ يذهب أبعد من ذلك. فهو يشير، بسبب هذه الدّالّة، إلى وجود شبه تماهٍ[٤٠] بين المتصوّف والله: "ليس بعدُ ضعفٌ بشريّ ولا صلاة ولا توسّل. ليس بعدُ تذكّر الأشياء الأرضيّة أو الأشياء الآتية. ولكن ابن الله يعرف نفسه والله، وكابن مع أبيه يتكلّم، بدالّة، مع الله. فيُصبح مثل ذاك الذي ينال جميع الصلوات، و لم يعد مثل إنسان يصلّي في ذاته. يُصبح مثل ذاك الذي يستجيب جميع الطلبات، و لم يعد مثل ذاك الذي يطلب. فأباه، الذي هو الغنيّ، منحه سلطانًا على غناه، فصار واحدًا مع ذاك الذي يسكن فيه."[٤١]

وفي مقطع آخر[٤٢]، يعلن أن المتصوّف يستطيع أن يقول بدالّة (مع أقوال القدّيس يوحنّا) ١٤: ١٠: "أنا في أبي، وأبي فيّ"؛ ١٠: ٣٠: "أنا وأبي واحد". هذه الكلمات المتجرّئة قد ألهمها الروح. ونجد أيضًا تلميحًا إلى البيتوتيّة، حين يقول ابن العبريّ إنّ هذه الألفاظ هي الرباط الخفيّ، "السرّ الذي يتشارك فيه الروح وأهلُ بيته." فالمتصوّف حين يتمتم كلمات الحبّ التي يلهمها الروح، يسكن بيتَ الروح.

في هذا المقطع الأخير مع ما فيه من قوّة، يعود ابن العبريّ إلى المعلّم هياروتيوس، أي إلى ما دُعي **كتاب هياروتيوس**. من المفيد أن نرى كيف يستعمل هذا المصدر، الذي ما دُرِس بما فيه الكفاية، للأسف، بل أعلن ضالاً بسبب نظراته وما فيها من حلوليّة. ففي نظر زعم هياروتيوس، قمّة الحياة الصوفيّة، هي ما يدعوه الكتاب **ح ب ي ك و ت ا** وهو لفظ نستطيع

(٤٠) Identification

(٤١) نقرأ في السريانيّة: "و ه و ا. هـ و. ق ن و م ا. د ه و. د ب ه. ع م ر: صار أقنوم الذي يسكن فيه.

(٤٢) **إتيقون**، ص ٤٩٩.

أن نترجمه، بشكل حياديّ، **اتّحاد**[٤٣]. أمّا بالنسبة إلى زعم هياروتيوس، لسنا فقط أمام اتّحاد، لأنّ هذه **ح ب ي ك و ت ا**، في نظره، تأتي بعد مرحلة التوحيد الصوفيّ المدعوّ **ه د ي و ت ا**. هي مرحلة أسمى تتجاوز الاتّحاد[٤٤]. وهي تتميّز بزوال تام للاختلاف والانفصال بين المحبّ والحبيب.[٤٥]

مع أنّ ابن العبريّ يعود هنا، بشكل صريح، إلى كتاب هياروتيوس، فهو يهتمّ بأن يتجنّب هذا اللفظ ويحصر نفسه في مفهوم **ه د ي وت ا**، مرحلة الاتّحاد، حيث الانفصال بين المحبّ والحبيب لم يتلاشَ تمامًا. غير أنّ هذا لا يمنع ابن العبريّ من أن يقول إنّ الحبّ والحبّ الرحيم يزولان، لأنّ المحبّ والحبيب يصيران شخصًا واحدًا، ساعة يفترض الحبّ علاقة مع آخر ويحافظ على مسافة بين الاثنين. ولكنّه يختلف عن زعم هياروتيوس، فلا يتحدّث عن مرحلة جديدة وأرفع. وهو يضع هذه الأقوال المستيكيّة، مثل "أنا والآب واحد" في علاقة مع الدّالّة، أقلّه في كتاب **إتيقون**. هي في نظره جزء من العبارات المتجرّئة المقبولة بسبب الحميميّة بين المحبّ والحبيب، على مثال الغزالي الذي يقبل برأي الجنيد: إنّ أهل الحميميّة يسمحون لنفوسهم بلغة تبدو كُفرًا للمؤمنين البسطاء.

د- تقسيم المراتب

يرى ابنُ العبريّ أنّ الدّالّة يتحدّد موقعُها في المرحلة الثالثة والأخيرة في الحياة الروحيّة، التي يدعوها مرحلة التتمّة والتي تتميّز "بالدخول إلى الخدر والإقامة في غرفة الحبيب." لا بدّ أن نقابل تقسيم ابن العبريّ[٤٦] مع التقسيمات المثلّثة المماثلة، التي نجدها في كتابات المؤلّفين الكبار الصوفيّين النساطرة، ومع تقسيمات الكتّاب المسلمين. فليس من قبيل الصدفة أن يتحدّث ابن العبريّ عن "**م و ش ح ت ا**"، ليدلّ على هذه المراحل. كما في الكتابات النسطوريّة. ولكنّه يستعمل أيضًا فقط "**ق و م ا**" الذي يجعلنا نفكّر في **مقامات**، أي محطّات على الطريق يصوّرها الصوفيّون. أمّا في ما يهمّ موضوعنا، فمن المهمّ أن نشير إلى أنّ مرحلة التتمّة تنقسم بدورها إلى اثنتي عشرة حالة مختلفة[٤٧]. مع أنّ الكاتب عدّدها، إلاّ

(٤٣) رج **كتاب هياروتيوس** (حاشية ١٠) ص ١١٢-١١٣ (ترجمة ص ١٢٣-١٢٤).

(٤٤) Unification

(٤٥) رج زعم هياروتيوس: "لا يمكن أن يزول كلُّ تمييز لدى الذين هم في مرحلة "ه د ي و ت ا". فهناك شيء مختلف يبقى فيهم. ولكن لا يبدو أنّ شيئًا مميّزًا أو مختلفًا يكون معروفًا أو منظورًا لدى الذين يجدون نفوسهم في مرحلة "ح ب ي ك و ت ا".

(٤٦) **إتيقون**، ص ٤٩٥ي.

(٤٧) **إتيقون**، ص ٤٩٩؛ **الحمامة**، ص ٥٧٣.

أنّي لا أظنّ أنّه يعتبرها حالات متعاقبة أو درجات. بل نحن بالأحرى أمام اثني عشر وصفًا يجد نفوسَهم فيها أولئك الذين بلغوا درجة الكمال. قد نكون أمام حالات تجيئهم ولكنّها لا تدوم، وقد تتحوّل. لهذا دعاه ابن العبريّ "**ش و ح ل ف ا**"، وهو لفظ يقابل على مستوى المعنى لفظًا خاصًا بالصوفيّين: **أحوال**.

أخذ ابن العبريّ وصف هذه "**ش و ح ل ف ا**" من الرسالة حول "**أعمال النعمة**" التي تُنسب في التقليد السريانيّ الغربيّ اللاحق، إلى يوحنّا الدلياتي، ولكن قد تكون من يد يوسف حزايا كما يقول شاهد سريانيّ شرقيّ[٤٨]. فالنصّ كما دوّنه ابن العبريّ، يتضمّن بعض الاختلافات بالنسبة إلى نصّ يوحنّا الدلياتي– يوسف حزايا، وهذا ما يتطلّب تحليلاً يخرج عن إطار هذا المقال. أمّا بالنسبة إلى موضوعنا، فنلاحظ أنّ آخر **ش و ح ل ف ا** هو تدفّق الكلام (**ت ر ي ع و ت. م م ل ا**). ما يؤسف له هو أنّه لا يوحنّا الدلياتي– يوسف حزايا، ولا ابن العبريّ، شرحوا ما يفهمون بهذا اللفظ. ولكن حين نتوقّف عند الأهميّة التي يعلنها ابن العبريّ على اللغة المتجرّئة التي تميّز الدالّة، نستطيع أن نستشفّ أنّ تدفّق الكلام الذي تقول عنه رسالة يوحنّا الدلياتي – يوسف حزايا إنّه روحيّ، يلتقي ومضمون هذا المؤتمر في ثقة ودالّة مع الله.

خاتمة

في إطار هذه الخاتمة، أودّ أن أشدّد على النقاط التالية:

١– هذا المقال حول حبّ الله الذي تصوّرَه ابنُ العبريّ، هو في الحقيقة ثمر عقليّة هي عقليّة النهضة السريانيّة. استقى الكاتب بوسع من عمل أبي حامد الغزالي (وعبره، بشكل غير مباشر، من كتابات المتصوّفين الكبار مثل رابعة العدويّة أو الجنيد). هذا من جهة. ومن جهة ثانية، هو مدين أيضًا للتقليد المستيكيّ المسيحيّ. إذا وضعنا جانبًا بعض الكتابات التي

٤٨) R. BEULAY, *La collection des lettres de Jean de Dalyata, Edition critique du texte syriaque inédit. Trad. fr. intr. et notes in Patrologia Orientalis* 39,3 (Turnhout 1978, p. 43. Pour l'édition du texte de cette lettre, voir p. 256, G. BUNGE, *Rabban Jawsep Hazzaya. Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*, Sophia 21, Trier, 1982, p. 50.

صارت معروفة في الأدب السريانيّ "اليعقوبي" مثل مؤلّفات ديونيسيوس الأريوباغي وأوغريس، وآباء الصحراء المصريّين، وكتاب زعم هياروتيوس، فإنّه انفتح أيضًا على كبار الكتّاب الروحيّين السريان الشرقيّين مثل يوحنّا الدلياتي واسحاق النينويّ.

٢- ما تبع ابنُ العبريّ نماذجَه بشكل حرفيّ. فهو أكثر من مقمِّش. رأينا أنّه حين بدّل بشكل دقيق ألفاظ الغزالي، توصّل إلى القول بالنسبة إلى المسيحيّ، على مستوى تتمّة المحبّة، إنّ الروح يجعل منّا أبناء الله ويدفعنا، على مستوى الدّالّة، لأنّ نتوسّل إلى الله كأبينا. ومفهوم الدالّة هو الذي وجّه قراءته لزعم هياروتيوس ومنعه من السقوط في فخّ به يُلغي التمييز بين المحبّ والحبيب.

يبدو لي، في المأزق الذي نجد فيه الحوار بين المسيحيّين والمسلمين، أنّه مهم بأن يكون كاتب مسيحيّ من مستوى ابن العبريّ قد اختار أن تلهمه الصوفيّة الإسلاميّة إلهامًا مباشرًا. ففي الظاهر وفي نظره هو ممثّل التقليد السريانيّ، لا نجد فقط تعارضًا واختلافًا بين التقليدين الدينيّين. فمؤمنو الديانتين يقدرون أن يعرفوا نفوسهم في مسيرتهم الروحيّة والصوفيّة.

هرمان تويلي
نقله إلى العربيّة
الخوري بولس الفغالي

الفهرس

تقديم ١

المحاضرات ٣

١– خبر سيروي لابن العبري، سمير خليل سمير اليسوعي
نقله إلى العربيّة الخوري بولس الفغالي ٥

٢– أهميّة وحدود الكتّاب الذميّين من أجل تاريخ الشرق، جان موريس فييه،
نقله إلى العربيّة الخوري بولس الفغالي ٤١

٣– أبو الفرج ابن العبري: حياته وآثاره، الخوري بولس الفغالي ٥١

٤– الشعر عند ابن العبري، المطران ثاوفيلوس جورج صليبا ٦٥

٥– اللاهوت عند ابن العبري، المطران ميخائيل الجميل ٧٣

٦– اسهام ابن العبري في توضيح تاريخ المردة، الدكتور جوزف غانم ٧٩

٧– المنهجيّة التاريخيّة عند ابن العبري: نموذج تاريخ مختصر الدول،
الدكتور الياس القطار ١٠١

٨– ابن العبري والكتاب المقدس، الخوري بولس الفغالي ١٢٣

٩– اللاهوت النسكي عند ابن العبري، الأب الياس خليفة ١٣٧

١٠– بعض مصادر ابن العبري السريانيّة في «منارة الأقداس»،
الأب الدكتور خليل علوان ١٤٧

المقالات ١٦٥

١– غريغوريوس أبو الفرج ابن العبري، الخوري بولس الفغالي ١٦٧

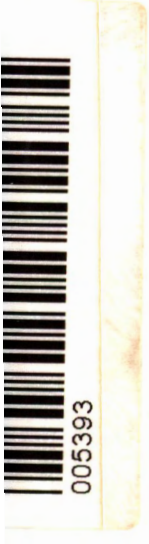
٢– وجه سيّد الكون: من النظريّة إلى الخبرة المعاشة، هرمان تويلي،
نقله إلى العربيّة الخوري بولس الفغالي ١٨٩

٣– مسيرة التصوّف عند ابن العبري، الأب سمير خليل سمير اليسوعي،
نقله إلى العربيّة الخوري بولس الفغالي ١٩٩
٤– حبّ الله في مؤلّفات ابن العبري، هرمان تويلي،
نقله إلى العربيّة الخوري بولس الفغالي ٢١٩
الفهرس ٢٣٣

«الآباء» سلسلة جديدة تصدرها الرابطة الكهنوتيّة، فتتوخّى أن تعرّف العالم العربي إلى تراث ما زلنا ننهل منه ونعيش. فشعب بلا تراث غير جدير بالحياة

صدر منها:

١-نرساي، شاعر نصيبين ومعلم اللاهوت، ٢٠٠٣



منشورات الرابطة الكهنوتية

التوزيع: المكتبة البولسية - جونيه

شارع القديس بولس ص.ب. ١٢٥

٥٠١٠ جونيه - لبنان