

کتاب مقدس و پیام حضرت محمد(ص)^۳ براساس دفاعیه‌های مسیحی به زبان‌های عربی و سریانی در اولین قرن زمامداری عباسیان

سیدنی گریفیث
وحید صفری

اشاره:

قرن نخست خلافت عباسیان دوره‌ای است که برای اولین بار مسیحیان دفاعیه‌های سریانی و عربی را در پاسخ به مدعیات دینی اسلام پدید آوردند. تصویر اسلام و ارزیابی مسیحی از تعالیم اسلامی که نویسندگان این دوره ارائه کردند، برنامه‌ای مؤثر را برای تحول آتی دفاعیات مسیحی در دارالاسلام مشخص کرد. در بسیاری از رساله‌ها، خود حضرت محمد(ص) و قرآن موضوعات مهم و قابل ملاحظه‌ای بودند. هدف از پژوهش حاضر، تشریح اوصاف محمد(ص) و اعتبار قرآن بر اساس این آثار

۳. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر عبارت است از:

Sidney Griffith, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth. Century Palestine*, Burlington and Hampshire, 1992.

نویسنده در پاسخ به ایمیل مترجم، ضمن ابراز خرسندی از انتشار این مقاله به فارسی، خاطرنشان کرده است که از زمان انتشار اصل مقاله دیرزمانی می‌گذرد و از آن زمان پیشرفت‌هایی در موضوع حاصل شده است، اما وی هم‌چنان به محتوای آن ملتزم است. وی در پایان از خوانندگان تقاضا کرده است که نقدها و تصحیح‌های خود را برای وی ارسال کنند.

کلامی مسیحی است. درک درست از این تصویر نیازمند آن است که قبل از هر چیز، شناختی از گسترهٔ فعالیت‌های مورد نظر به دست آوریم. به همین خاطر، بخش نخست مقاله به دفاعیه نویسان و رساله‌های چاپ‌شدهٔ آنها اشاره می‌کند. بخش دوم به بحث در مورد اسلام، حضرت محمد(ص) و قرآن، چنان که در این رساله‌ها آمده، می‌پردازد.

دفاعیه پردازان و آثار آنان

نخستین دفاعیهٔ سریانی، که حدود چهل سال بر قرن نخست خلافت عباسیان تقدیم داشت، گزارشی کوتاه از گفت‌وگو میان سراسقف یعقوبی، یوحنا ی اول (متوفای ۶۴۸ م) و یکی از مقامات رسمی مسلمانان به نام عمرو است. این گزارش، نامه‌ای از سوی سراسقف است که سؤالات طرح‌شده توسط مقام رسمی مسلمان دربارهٔ مسیحیت را؛ همراه پاسخ‌های یوحنا شرح داده است. موضوعات مورد بحث عبارت است از: انجیل آموزه‌های تثلیث و تجسد، و قوانین و احکامی که بر حیات مسیحی حاکم است.^(۱) ناه در واقع یک اعتقادنامهٔ کوچک از باورهای مسیحی است که برای پاسخگویی به سؤالاتی که معمولاً توسط مسلمانان مطرح می‌شد، طراحی شده است. با این حال می‌توان در این نامهٔ مختصر چارچوب کلی مسائل مورد مناقشه را، که در دفاعیه‌ها؛ عربی و سریانی بعدی رواج یافت، مشاهده کرد.

نخستین رسالهٔ سریانی که در مقابل مخالفت‌های رایج مسلمانان با تعالیم مسیحی دفاعیه‌ای مفصل‌تر ارائه می‌کند، فصل دهم کتاب اسکولیون^۱ اثر تئودور بارکونی^۲ است نویسنده، رساله را به عنوان تفسیری مقدماتی و مختصر از کتاب مقدس ارائه کرد که به آموزه‌های تئودور اهل مپسوئستیا مبتنی است. این اثر در واقع یک راهنمای الهیات نسطوری است که برای استفاده در این مکتب پدید آمده است. در چاپ دوم کتاب فصل دهم به آن اضافه شده است. این فصل گفت‌وگویی میان یک استاد و شاگرد اوست در این گفت‌وگو شاگرد، سؤالاتی را مطرح می‌کند که دیدگاه اسلامی را منعکس می‌سازد و استاد با دفاع از آموزه‌های مسیحی و اعمال دینی‌ای که از نظر مسلمانان مردود است به سؤالات پاسخ می‌دهد.^(۲) تئودور کتاب اسکولیون را در آخرین دههٔ قرن هشتم میلادی تکمیل کرد. لذا او با تیموتی اول (متوفای ۸۲۳ م)، سراسقف نسطوری نویسندهٔ مشهورترین دفاعیهٔ سریانی علیه مسلمانان، معاصر بود.

دفاعیه تیموتی از مسیحیت در واقع نامه‌ای است از سوی سراسقف که دو گفت‌وگوی او با خلیفه المهدی را توصیف می‌کند. در این گفت‌وگوها خلیفه در مورد آموزه‌های مسیحی مسائلی را می‌پرسد و سراسقف پاسخ‌هایی در دفاع از آموزه‌ها ارائه می‌کند. این نامه بسیار رواج یافت، به طوری که به صورت یک متن سریانی مفصل و یک متن تلخیص‌شده، و نیز در نسخه‌های عربی متعدد در جامعه مسیحی منتشر شد.^(۳) احتمالاً رواج این نامه به دلیل سبک ساده و صریح آن و نیز شهرت نویسنده آن بود. پاسخ‌های سراسقف به سؤالات خلیفه آشکارا به قصد ارائه پاسخ‌های آماده‌ای که هر مسیحی می‌تواند در جواب به سؤالات مسلمانان کنجکاو به کار برد، ارائه شده بود.

سراسقف تیموتی در نامه شماره ۴۰ خود که هنوز منتشر نشده، با شیوه‌ای فلسفی‌تر به چالش‌های عقلی اسلام پرداخت. او این نامه را حوالی سال ۷۸۱ میلادی برای سرجیوس کشیش و پزشک نوشت. نامه به شرح بحثی می‌پردازد که میان سراسقف و یک «فیلسوف ارسطویی» در دربار خلیفه رخ داد. مسائل مورد بحث عبارت است از: یگانگی خدا، تثلیث الاهی و آموزه تجسد.^(۴) در این نامه کاملاً آشکار است که تیموتی از مباحث رایج در میان متکلمان مسلمان مطلع است. به عنوان مثال، او برای القای این مطلب که آموزه مسیحی تثلیث، تنها رویکرد مناسب را برای توصیف خداوند فراهم می‌کند، از دغدغه‌های این متکلمان در مورد صفات الاهی بهره می‌گیرد. شیوه تیموتی در این زمینه و در موارد دیگر، نشان‌دهنده روش‌شناسی دفاعیه‌نویسی در میان نویسندگان عرب‌زبان مسیحی است.

دقیقاً در پایان قرن نخست زمامداری عباسیان، نونوس^۱ اهل نصیبین، نویسنده یعقوبی، به زبان سریانی دفاعیه‌ای را به رشته تحریر در آورد. نونوس به عنوان الگویی برای دیگر نویسندگان مسیحی روزگار و منطقه‌اش، رساله خویش را به شکل راهنمایی برای یافتن دین صحیح از میان گزینه‌های متعددی که در قرن نهم میلادی در عراق، موجود بودند، تنظیم کرد. اما کاملاً آشکار است که بیشترین دغدغه او به فشارهای اسلام معطوف است. یگانگی خداوند، تثلیث و تجسد و نیز دلایلی که به اعتقاد او در میان ادیان معاصر، تنها وثاقت مسیحیت را اثبات، و وفاداری به آن را ایجاب می‌کنند، اصلی‌ترین مسائل مورد بحث توسط اوست.^(۵)

در واقع، طی نخستین قرن زمامداری عباسیان، مهم‌ترین دفاعیه‌پردازان مسیحی که به زبان عربی می‌نوشتند، سه تن بودند. بر حسب تصادف، هر یک از آنان نماینده یکی از سه جامعه دینی‌ای بود که در آن زمان تشکیل‌دهنده جمعیت مسیحی در دارالاسلام بودند: تئودور ابوقره (متوفای ۸۲۰ م) یک ملکایی بود؛ حیب بن حدمه ابورائط (متوفای بعد از ۸۲۸ م) یعقوبی بود و عمار البصری (متوفای ۸۵۰ م) هم نسطوری بود. تئودور ابوقره پرکارترین نویسنده عربی-مسیحی، در قرن نخست زمامداری عباسیاد محسوب می‌شد. آثار چاپ‌شده او مشتمل بر یک رساله طولانی در دفاع از منزلت شمایل و برخی رساله‌های کلامی در موضوعاتی مانند: تثلیث، تجسد، و سرشت و ساختار اداره کلیسا است. دفاعیه کلی او از مسیحیت، «در باب وجود خالق و دیر راست‌اندیش» نام دارد. بقیه آثار باقیمانده از او شامل برخی رسالات عربی کوتاه، و چهل و چهار رساله و متن مختصر به زبان یونانی است.^(۶)

تعداد قابل توجهی از نسخه‌های خطی باقیمانده، از جمله نسخه گفت‌وگوی ادعاشد میان ابوقره و یک مقام رسمی مسلمان که معمولاً از وی به خلیفه مأمون یاد می‌شود مؤید رواج دفاعیه‌های تئودور ابوقره در میان مسیحیان عرب‌زبان می‌باشد. این متون مشتمل بر پرسش‌هایی از جانب خلیفه و پاسخ‌های ابوقره در توجیه باورها و اعمال مسیحی است. هیچ یک از بیست و چند نسخه خطی شناخته‌شده که چنین گزارش‌هایی را ارائه می‌کنند، در دوران جدید منتشر نشده است؛ اگر چه در سال ۱۹۲۵ آلفرد گویلاوم چکیده‌ای از محتویات متنی را که در نسخه خطی شماره ۷۰ در بخش عربی کتابخانه پاریس باقی مانده است، منتشر کرد.^(۷) بسیاری از محققان جدید به پیروی از جرج گراف در اصالت این گزارش‌ها که شدیداً از یکدیگر متفاوت است، تردید دارند و چنین نتیجه می‌گیرند که مسیحیان متأخر آنها را در محیطی اسلامی پدید آورده و پاسخ‌های تند و مشهور ابوقره به اتهامات خاص مسلمانان درباره باورها و اعمال مسیحی را بسط داده‌اند.^(۸)

حیب بن حدمه ابورائطه، رقیب یعقوبی مذهب ابوقره، نیز یک دفاعیه‌پرداز مسیحی برجسته در قرن نخست زمامداری عباسیان بود. دفاعیه کلی او از مسیحیت، تحت عنوان «رساله‌ای در اثبات دین مسیحی و تثلیث مقدس» به شکلی ناقص به دست ما رسید، است. علاوه بر دفاعیه او، رساله‌های وی در باب تثلیث، آموزه تجسد، رد بر ملکائیان

اضافات یعقوبی به تریشاگون^۱ و مقالات و چند گزارش کوچک با ویرایش و چاپ جدید از او در اختیار ماست.^(۹) یکی از ویژگی‌های قابل توجه آثار ابورائطه، به خصوص در بحث او درباره آموزه تثلیث، آگاهی او از مشاجرات جاری در میان متکلمان مسلمان و استفاده او از گویش عربی، برای بزرگداشت آموزه‌های مسیحی است.^(۱۰) کاملاً روشن است که در این زمان در عراق نوعی گفت‌وگو یا حداقل ارتباطی جدلی میان عالمان مسیحی و مسلمان درباره چگونگی توصیف خداوند در زبان عربی وجود داشت. ابورائطه مانند عمار بصری و دیگر دفاعیه‌پردازان مسیحی متأخر، با علاقه این مباحث را پیگیری و از آنان برای اهداف دفاعیه‌نویسانه استفاده می‌کرد.

نظام نسطوری در عراق، فضایی را پدید آورده بود که در آن عمار بصری دفاعیه‌های مسیحی خود را به زبان عربی تألیف کرد. عنوان دفاعیه کلی او از مسیحیت، «کتاب البرهان» یا «درس‌نامه برهان» است که آشکارا به این حکم قرآن اشاره دارد که بارها در زمان مواجهه حضرت محمد (ص) با اعضای جوامع دینی دیگر، تکرار می‌شد: «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین» (به عنوان مثال نگاه کنید به بقره: ۱۱۱). عمار علاوه بر این دفاعیه عام، یک رساله عربی مفصل‌تر به رشته تحریر درآورد که عنوان آن «کتاب المسائل و الأجوبه» یا «کتاب پرسش‌ها و پاسخ‌ها» بود. وی در این کتاب مسائل مورد مناقشه میان مسیحیان و مسلمانان را با تنقیح بیشتری مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.^(۱۱) عمار کاملاً با علم کلام اسلامی آشناست و در طراحی استدلال‌ات خویش به سود عقاید مسیحی، مهارت زیادی برای بهره‌جستن از مسائل مورد علاقه عالمان مسلمان از خود نشان می‌دهد.

دو سند عربی - مسیحی انتشار یافته در اوایل قرن نهم وجود دارد که در حال حاضر به شکلی ناقص در اختیار ماست. سند اول، رساله‌ای است درباره تثلیث از نویسنده‌ای ناشناخته که عنوان آن «فی تثلیث الله الواحد» است یعنی: «در باب اعتراف به سه بودن خدای واحد».^(۱۲) تنها بخشی از این رساله باقی مانده است. رساله عباراتی را از عهد قدیم و عهد جدید و قرآن در تأیید آموزه تثلیث نقل می‌کند. سند دوم گزارشی از یک مناظره است که بنا به ادعا در سال ۸۱۵ میلادی در اورشلیم میان راهبی به نام ابراهیم اهل تیریراس و یک مقام رسمی مسلمان به نام عبدالرحمن بن مالک بن صالح در گرفت. متأسفانه تنها ترجمه آلمانی این گزارش چاپ شده و لذا چندان مفید نیست.^(۱۳)

دقیقاً بعد از پایان قرن نخست زمامداری عباسیان، دفاعیه حنین بن اسحاق (متوفای ۸۷۳ م) پدید آمد. موقعیتی که وی رساله خود را در آن تألیف کرد، به خواننده معاصر درباره رابطه مسیحیان و مسلمانان بغداد در اواسط قرن نهم، بینشی اجمالی و نادر می‌بخشد. طبق داستانی که برای ما نقل شده، در حدود سال‌های ۸۶۱ تا ۸۶۲، حنین و دوست مسلمانش، ابوالحسن علی بن یحیی المنجم، (متوفای ۸۸۸ م)، فرزند ستاره‌شناس دربار مأمون، که به دلیل درخواست خلیفه به اسلام گرویده بود، در بغداد در مجلسی که ابوالحسن عبدالله بن یحیی برمکی، میزبان آن بود، حضور داشتند. دوست مسلمان، این ادعای حنین را شنید که عدم پذیرش یک حقیقت آشکار از سوی فرد یا کنار گذاشتن عجزولانۀ استدلالی که فرد می‌داند موضع مخالف او را تأیید می‌کند، قابل بخشایش نیست. در همان جا، ابن منجم برای حنین یک یادداشت فرستاد و چنین استدلال کرد که او باید اسلام را بپذیرد. حنین یادداشت را نادیده گرفت. لذا ابن منجم رساله‌ای رسمی با عنوان «البرهان»، نه تنها برای حنین، بلکه برای دانشمند مسیحی همکار وی، قسطا بن لوقا (متوفای ۹۱۲ م) فرستاد. ابن منجم در رساله خود چنین استدلال کرد که به دلیل ادعای مشروع محمد[ص] برای پیامبری، هر انسان خالی از تعصب باید اسلام را بپذیرد. حنین و قسطا با دفاعیه‌هایی که به نام هر یک از آنان باقی مانده، پاسخ گفتند،^(۱۴) اما تاکنون تنها بخشی از دفاعیه حنین منتشر شده است. متن کامل نامه به زودی در مجله آباء‌شناسی شرقی^۱ منتشر خواهد شد.^(۱۵)

آنچه باقی می‌ماند، تنها بررسی دفاعیه مشهوری است که تحت نام عبدالملیح بن اسحاق کندی رواج یافته است و شاید در میان دفاعیه‌های نخستین مسیحی از همه شناخته شده‌تر و مشهورتر باشد. این دفاعیه به شکل یک نامه است که در جواب نامه یک شخصیت مسلمان به نام عبدالله بن اسماعیل هاشمی به رشته تحریر درآمد. عبدالله در نامه خود، مخاطب را به پذیرش اسلام دعوت کرده بود. نامه عبدالله یک بیان بسیار کوتاه از شهادت اسلامی و ارکان پنج‌گانه اسلام است. از سوی دیگر پاسخ عبدالملیح، یک دفاع طولانی از آموزه‌ها و اعمال متعارف مسیحی است که بر اساس چارچوب مرسوم برای طرح موضوعات، در دفاعیه‌های رایج‌تر مسیحیت، تنظیم شده و در ضمن، حاوی مناقشه‌ای شدید علیه قرآن، حضرت محمد[ص] و تعالیم و اعمالی است که

اختصاصاً در اسلام وجود دارد. این دو نامه به عنوان اجزای یک اثر واحد، منتشر شد و طرفین به عنوان اعضای دربار خلیفه مأمون (۸۳۳-۸۱۳ م) معرفی شدند. از این مکاتبه تعدادی نسخه خطی وجود دارد و اسامی گزارش شده طرفین به میزان قابل توجهی متفاوت است. متأسفانه هنوز ویرایشی انتقادی، جدید و رضایت بخش از متن عربی وجود ندارد. تنها متن منتشر شده از این مکاتبه یک متن است که میسیونرهای مسیحی در اواخر قرن نوزدهم، با استفاده از دو نسخه خطی ناشناخته، منتشر کردند.^(۱۶) این اثر، از آنجا که در زمان پطرس مقدس (متوفای ۱۱۵۶ م)، ترجمه‌ای از آن به زبان لاتین در اسپانیا موجود بود، در مجادلات ضداسلامی غرب در قرون وسطی نیز نقش داشت.^(۱۷) در مورد تاریخ تألیف این مکاتبه و نیز در مورد آموزه‌های مورد قبول نویسنده مسیحی، در میان محققان اختلافات قابل ملاحظه‌ای وجود دارد. در مورد تاریخ تألیف، به دو نقطه اشاره شده که حد بالاتر و حد پایین‌تر را برای دوره زمانی که در خلال آن، اثر مزبور می‌توانست پدید آید، مشخص می‌کند. از یک سو، این مکاتبه باید در ابتدای قرن یازدهم موجود بوده باشد، زیرا بیرونی (متوفای ۱۰۵۰) در کتاب گاه‌شمار ملل باستان^۱ به آن اشاره می‌کند.^(۱۸) از سوی دیگر، این مکاتبه نمی‌تواند قبل از رواج رساله ابورائطه در دفاع از آموزه تثلیث پدید آمده باشد؛ زیرا نویسنده نامه مطالب بسیاری را از رساله ابورائطه نقل می‌کند. برخی قائل شده‌اند که شاید اخذ مطالب به شکل عکس این انجام گرفته است، یعنی ابورائطه از دفاعیه کندی نقل کرده است؛^(۱۹) اما این قول ناموجه است، زیرا فحوا و لحن نامه کندی کاملاً قابل قیاس با چیزی است که در رساله‌های عوام‌پسند دفاعیه‌پرداز و جدل، انتظار یافتن آن را داریم و به هیچ وجه به استدلال‌های الهیاتی و عقلانی‌ای که ابورائطه مطرح کرد، شباهتی ندارد. به عبارت دیگر، در نامه کندی، متون نقل شده تا حدی خارج از سیاق این نامه است، در حالی که کاملاً با خصوصیات رساله ابورائطه تناسب دارد.

برخی از محققان تمایل دارند که در قرن دهم، بین دو نقطه مذکور، که زمان پیدایش این اثر را به طور تقریبی مشخص کنند، تاریخی برای تألیف آن بیابند. آنها برای این کار به اشارات تاریخی مختلف در متن نامه و میزان آگاهی نویسنده از تحولات پژوهش دینی در مکاتب اسلامی آن زمان استناد کرده‌اند؛^(۲۰) اما برخی از محققان هیچ ضرورتی در

این استدلال‌ها نمی‌بینند.^(۲۱) و در واقع، هیچ دلیل الزام‌آوری وجود ندارد که ما را وادار کند تا در گواهی خود اثر به این که نویسنده آن از حوادثی الهام گرفته که در دربار خلیفه مأمون (۸۳۳-۸۱۳ م) مشاهده کرده است، تردید کنیم. این خلیفه به خاطر حمایت اشرافی که در این مکاتبه ثبت شده، مشهور است.^(۲۲) محتویات مکاتبه به شکل نیست که نتوان آن را به قرن نخست زمامداری عباسیان متعلق دانست. در نتیجه، سخن نویسنده را باید پذیرفت و تاریخ این اثر را نیمه دوم این قرن دانست.

مؤلف مکاتبه هاشمی/کندی، کاملاً ناشناخته است. به احتمال زیاد، او یک نسطوری بوده باشد، واقعیتی که به هیچ وجه مانع از آن نمی‌شد که از استدلال‌ها تثلیث‌گرایان ابورائطه یعقوبی استفاده کند. به علاوه، بسیار بعید است که اسامی ضمیمه شده به نامه‌ها، اسم افراد حقیقی باشد. تمامی عناصر سه‌گانه هر اسم بیانی منظم از دو مذهب یعنی اسلام و مسیحیت است. با آن که تمامی عناصر هر اسم، کاملاً در میان اسامی معاصران رواج داشته، تقارن منظم آنها در این مورد حاکی از آن است که آنها تنها به شخصیت ادبی [و نه حقیقی] اشاره داشتند. به علاوه، به سختی می‌توان باور کرد متفکر مسلمانی در دربار مأمون، طرفدار تصویری تلخیص‌شده از اسلام به شکلی باشد که در این مکاتبه یافت می‌شود و تنها مقدمه‌ای برای ردیه‌کندی است؛ یا چه کسی می‌تواند با اثری که به این شکل منفی، اسلام، قرآن و حضرت محمد (ص) را معرفی می‌کند، ارتباط برقرار کند. یک ویژگی بارز دفاعیه‌کندی از مسیحیت، که آن را در میانه دفاعیه‌های سریانی یا عربی در قرن نخست زمامداری عباسیان، منحصر به فرمی سازد، سخن‌گفتن بی‌پرده آن در رد مدعیات دینی اسلام است. لحن این رساله گستاخانه است و قرآن و پیامبر را به شکلی تحقیر می‌کند که یادآور رساله‌های جدلی یونانی بر ضد اسلام است.^(۲۳) به همین خاطر، آرماند ابل^۱ نویسنده این مکاتبه را le Nicetas monde arabe نامیده است.^(۲۴)

سنت آخرالزمانی مسیحی به زبان سریانی یا عربی که به شکل داستان بحیرا/مسیحی، برای نخستین بار در قرن نخست زمامداری عباسیان پدید آمد، با دفاعیه‌های این زمان، ارتباط تنگاتنگی داشت. بحیرا نام یک راهب مسیحی است که طبق سنت اسلامی، پیامبری محمد (ص) را، هنگامی که در نوجوانی همراه با یک کاروان مکی ب

سمت سوریه سفر می کرد، تأیید کرد.^(۲۵) او در میان جدلیان مسلمان قرن نخست عباسی، فردی مسیحی از آن نوع که به گفته قرآن برای مسلمانان خوشایند بود، (مائده: ۸۲) معرفی شد و رفتارش با مسیحیانی که نسطوریان، یعقوبیان و ملکائیان آن زمان نمایندگان آنان محسوب می شدند و به مجادلات ضد اسلامی، مشغول بودند، در تضاد بود.^(۲۶) لذا عجیب نیست که نویسندگان دفاعیه برداز مسیحی در آن دوره، و از جمله، نویسنده مکاتبه هاشمی/کندی چنین استدلال کنند که این راهب یک بدعتگذار بود و بر اساس مفاهیم دینی بدعت آمیز خود محمد(ص) را تحت تأثیر قرار داد. طبق داوری برخی از محققان، در نیمه دوم قرن نخست زمامداری عباسیان، و احتمالاً در زمان خلافت مأمون، داستان این راهب با افسانه مسیحی آخرالزمان دانیالی و حتی بینشی معادشناختی در هم تنیده بود. بر اساس این بینش، حکومت مسلمانان مرحله ای از تاریخ انسان است که در آینده، هنگامی که خداوند برای امت حقیقی خود پیروزی و صلح را به ارمغان آورد، از بین خواهد رفت.^(۲۷) این تفسیر آخرالزمانی حوادث حاکمیت اسلامی، در قرن نخست زمامداری عباسیان در جامعه یهودی نیز رواج داشت. این واقعیت، پدیدارشدن روایت مسیحی افسانه بحیرا در این دوره را تأیید می کند.^(۲۸)

دفاعیه های مسیحی به زبان سریانی و عربی، که طی قرن نخست زمامداری عباسیان پدیدار شد، از اهمیت منحصر به فردی برخوردار است. بسیاری از متفکران مشهورتر مسیحی که به زبان عربی می نوشتند، یعنی نویسندگانی مانند یحیی بن عدی (متوفای ۹۷۴م)، ائوتوخیوس اهل اسکندریه (متوفای ۹۴۰م)، ابن طیب (متوفای ۱۰۴۳م)، الیاس نصیبینی (متوفای ۱۰۴۹م)، یا سوروس بن مقفع (متوفای ۱۰۰۰م) به دوره های متأخرتر متعلق بودند؛ اما کسانی که شیوه طرح مسائل در مجادلات مسیحیان و مسلمانان و روش بحث در مورد آنها به زبان عربی را تعیین کردند، جدلیان مسیحی و مسلمان در قرن نخست زمامداری عباسیان بودند.

نکته جالب توجه این است که نخستین ظهور الاهیات مسیحی به زبان عربی که عمدتاً طی نیمه دوم قرن نخست زمامداری عباسیان اتفاق افتاد، و موطن اصلی آن بین النهرین و عراق بود، با دوره ای زمانی که بر اساس تمامی شواهد موجود، کمی قبل از آن، تعداد زیادی از افراد مسیحی به اسلام گرویده بودند، منطبق است. شواهد متعددی برای رواج این پدیده تغییر دین وجود دارد. واضح ترین آنها متنی است که

توسط جی. بی. سگال از یک وقایع‌نامهٔ سریانی بدون امضا، مربوط به اواخر قرن هشتم نقل شده است. وقایع‌نویس این گونه لب به شکوه می‌گشاید:

دروازه‌ها برای ورود آنها به اسلام باز شده بود. افراد هرزه و بی‌بندوبار به ورطهٔ تباہی قرار کردند و علاوه بر بدن‌هایشان روح‌های خود را نیز - که تمامی آن چیزی است که مالک آنیم...- از دست دادند. آنها بدون کتک یا شکنجه ... به ارتداد گرویدند. آنها بدون هیچ اجباری، گروه‌های ده، بیست، سی، صد، دویست و یا سیصد نفره تشکیل دادند ... به حران رفتند و در حضور مقامات رسمی [دولت] مسلمان شدند. جمعیت زیادی... از سرزمین‌های ادسا، حران، تِلا و رَسینا این کار را انجام دادند. (۲۹)

قطعاً جامعهٔ مسیحی با تحقیر به نوکیشان می‌نگریست. از نظر آنان، این تغییر کیش‌ها تنها به قصد قدرت شخصی و پیشرفت اجتماعی صورت می‌پذیرفت. به عنوان مثال، به گفتهٔ مؤلف مکاتبهٔ هاشمی/کندی، مأمون بعد از آن که با اتهام عدم خلوص نیت کسانی که در دربار او مسلمان شدند، مواجه شد، چنین نظری را ابراز کرد. او جواب داد:

من با اطمینان می‌دانم که فلانی، فلانی، فلانی و فلانی مسیحی بودند. آنها با اکراه مسلمان شدند. در واقع آنها نه مسلمانند و نه مسیحی، بلکه فریبکارند. من باید چه کنم؟ چگونه باید عمل کنم؟ لعنت خدا بر تمامی آنان باد. (۳۰)

می‌توان از منابع دیگر شواهد بیشتری را از رواج جدی گرایش به اسلام در جامعهٔ مسیحی طی نخستین قرن زمامداری عباسیان به دست آورد. به عنوان مثال، ریچارد دبلیو. بولیت بر اساس تحلیل آماری خود از آهنگ گرایش به اسلام در دورهٔ قرون وسطی اظهار می‌دارد که نیمهٔ دوم این قرن آغاز اولین موج عظیم تغییر کیش در عراق، سوریه و حتی مصر است. طبق اصطلاح‌شناسی او، سال‌های ۷۹۱-۸۸۸ دورهٔ «اکثریت اولیه» را تشکیل می‌دهد، یعنی زمانی که بنا به حدس او، در یک «فرآیند فرصت‌طلبانه» بالغ بر ۳۴ درصد از جمعیت [مسیحی] به اسلام گرویدند. (۳۱)

قطعاً چنین موقعیت‌هایی کافی بود تا جامعهٔ مسیحی را برای پدید آوردن دفاعیه‌هایی علیه مدعیات دینی اسلام تشویق کنند. اگر چه ممکن است که این دفاعیه‌پردازی‌ها، حداقل به ظاهر، خطاب به مسلمانان صادر شده باشد، اما می‌توان حدس زد که مخاطب

اولیه آنها خود جامعه مسیحی است. هدف این دفاعیه‌ها آن بود که روند گرایش به اسلام با این استدلال که منطقی‌تر است، متوقف شود. از طرف دیگر، به محض این که دفاعیه‌پردازان مسیحی فعالیت خود را به طور جدی آغاز کردند، تلاش‌های آنان موجب مقابله به مثل متفکران مسلمان شد. با تقلا و کوشش زیاد می‌توان این واکنش را در رشد و گسترش محدودیت‌های اجتماعی که در نیمه اول قرن نخست زمامداری عباسیان، طبق «عهدنامه مشهور عمر» بر اهل ذمه تحمیل می‌شد، مشاهده کرد. در حدود سال ۸۰۰ میلادی، فرآیند شرح و تفسیر این سند آغاز شد. در این فرآیند، عالمان فقه، آن را به شکل سنتی مرسوم درآوردند^(۳۲) و در پایان قرن نخست زمامداری عباسیان، خلیفه متوکل (۸۴۷-۸۶۱م) تلاش کرد که در یکی از اندک سیاست‌های آشکار و ضد مسیحی دولت در تاریخ اسلام، این عهدنامه را به قانون لازم‌الاجرای سرزمین تحت سلطه خویش تبدیل کند.^(۳۳)

بخشی از رنجش مسلمانان از استدلالات دفاعیه‌پردازان مسیحی در قرن نخست زمامداری عباسیان، در رساله‌ای ثبت شده که جاحظ کمی قبل از سال ۸۴۷ میلادی علیه آنان نوشت و عاملی مؤثر در اقدامات ضد مسیحی متوکل بود.^(۳۴) جاحظ در رساله خود چنین می‌گوید:

هیچ یک از یهودیان، مجوس و صابئان به شدت مسیحیان این جامعه را تحت فشار قرار نداده است. واقعیت آن است که آنان تعارض را از احادیث ما و گزارش‌هایی که دارای اسناد ضعیف است و آیات متضابه کتاب مقدس ما پیدا می‌کنند، سپس مشغول بحث با انسان‌های مرعوب در میان ما می‌شوند. آنها این مسائل را از افراد عادی ما سؤال می‌کنند و آنچه از سؤال‌های مرتدان و زندان‌ملعون بدانند از آنان می‌پرسند، تا حدی که اغلب با این کار، از پس دانشمندان و افراد بلند مرتبه ما نیز برمی‌آیند. آنها در میان توانمندان به بحث و مناظره می‌نشینند و ضعف را فریب می‌دهند. یک عامل مشکل‌آفرین هم این است که هر مسلمان خود را یک متکلم می‌داند و هیچ کس دیگری هم آن قدر کارگشته و ماهر نیست که علیه این انسان‌های منحرف استدلال کند.^(۳۵)

تعداد زیادی از متکلمان مسلمان در قرن نخست عباسی، رساله‌هایی علیه برخی دفاعیه‌پردازان مسیحی نوشتند. طبق گزارش‌هایی که در فهرست ابن ندیم باقی مانده،

عیسی بن صبیح مردار (متوفای ۸۴۰م)، علیه ابوقره، و ابوالهذیل علاف (متوفای ۸۴۲/۸۴۱م) علیه عمار بصری رساله‌هایی نوشتند.^(۳۶) از همان منبع متوجه می‌شویم یکی از معتزلیان نخستین به نام ضرار بن عمرو (فعال در ۷۸۶-۸۰۹م) ردیه‌ای کلی مسیحیان نوشت، چنان‌که ابو عیسی محمد بن هارون الوراق (متوفای ۸۶۱م) نیز این کار سه رسالهٔ مختلف نوشت.^(۳۷) به برکت ردیه‌های یحیی بن عدی، بخش نوشته‌های وراق برای ما باقی مانده است. یحیی در ردیهٔ خود مطالب آن را نقل کند به بند رد می‌کند، و از این طریق به پژوهش‌های جدید مجال را می‌دهد که بخش نوشتهٔ وراق را بازسازی کنند.^(۳۸)

واکنش دیگر مسلمانان در مقابل تلاش‌های دفاعیه‌پردازانهٔ نویسندگان مسیحی عبارت بود از ردیه‌ای که امام زیدی، قاسم بن ابراهیم (متوفای ۸۶۰م) علیه مسیحی تألیف کرد.^(۳۹) این ردیه محصول اقامت قاسم در مصر در سال‌های ۸۱۵-۸۲۶م در مصر به همراه یک قبطی به نام سلمون اغلب در بحث‌های متکلمان مسلمان می‌شد.^(۴۰) همچنین اثری مشهور از علی بن ربیع طبری، یک مسیحی نسطوری ۵ سن بالا، زمانی بین سال‌های ۸۳۸ و ۸۴۸م اسلام آورد، نیز وجود دارد. رد او به ادعای مسیحیان که مسیحیت تنها دین صحیح است، شامل رساله‌ای علیه آموز تثلیث و تجسد است که به شکل نسخه‌ای ناقص باقی مانده، و یک اثر به نام کتاب الدوله، که در واقع عبارت است از بحثی مبتنی بر کتاب مقدس در تأیید حقانیت نبوت محمد (ص).^(۴۱) اگرچه اعتبار کتاب دوم با مخالفت‌های جدی روبه‌رو است، روشن است که علی بن ربیع طبری تلاش می‌کرد به مقابله با تأثیرات آن در دفاعیه‌پردازان مسیحی بپردازد که می‌کوشیدند روند گرایش به اسلام را متوقف در عین حال، وی می‌خواست به آنها کمی از داروی خودشان را نیز بنوشاند. او در رسالهٔ خود علیه آموزه‌های مسیحی می‌گوید:

هیچ مسلمانی کتاب من را بررسی نخواهد کرد مگر آن که نسبت به اوست خشنودتر خواهد شد و هیچ مسیحی آن را نخواهد خواند مگر آن که بر او راهی قرار خواهد گرفت؛ یا این که دین خود را ترک کند و وجدان خود را در رنج و درد کند و یا این که به خاطر موضع خود خجالت‌زده شود؛ طول دوران زندگی خود در مورد آن مردد باشد، چرا که استدلال ما تبیین درست برای او آشکار خواهد شد.^(۴۲)

سرانجام در میان رساله‌های ضد مسیحی منتشر شده مسلمانان در قرن نهم، می‌توان به یک کتابچه بدون امضا و تاریخ اشاره کرد که در اواخر قرن نهم و یا اوایل قرن دهم استنساخ شده و لذا تاریخ تألیف آن، قبل از این زمان بوده است.^(۴۳) این کتابچه یک دفاعیه عامه‌پسند از اسلام است و هدف از نگارش آن به روشنی این بوده که برای اتهامات رایج مسیحی علیه اسلام، پاسخ‌هایی عرضه کرده، خواننده خود را به استدلال‌هایی علیه آموزه‌های مسیحی که از نظر مسلمانان مردود است، مجهز کند.

ما در این جا تنها به آثار دفاعیه‌پردازانه اسلامی و مسیحی که منتشر شده و بنا به ادعا، به قرن نخست زمامداری عباسیان متعلق است، اشاره کردیم. قطعاً این آثار تنها آثاری است که به منظور بررسی تصویر اسلام و پیامبر در پندار مسیحی این دوره کهن اسلامی در اختیار ما قرار دارند. اما ما از نویسندگان و آثار دیگری نیز اطلاع داریم که در دوران جدید به جز جای گرفتن در فهرست نسخ خطی، هنوز شناخته نشده است.^(۴۴) اما حتی بدون در اختیار داشتن متن این آثار، اطلاع از وجود آنها، موجب می‌شود تا توصیفی قوی از قرن نخست زمامداری عباسیان به عنوان دوره‌ای بسیار مهم، برای رشد مجادلات دینی مسیحیان و مسلمانان به زبان عربی ارائه دهیم.

اسلام، محمد(ص) و قرآن

بنا به تصریح یکی از شرط‌هایی که معمولاً در عهدنامه‌ها یافت می‌شود در اواسط قرن نخست زمامداری عباسیان، در قلمرو اسلام محدودیت‌هایی بر زندگی اهل ذمه حاکم بوده: «هریک از شما در مورد پیامبر، کتاب خدا و دین او سخن نامناسبی بر زبان براند، از حمایت خداوند، امیرالمؤمنین و تمامی مسلمانان، محروم می‌شود.»^(۴۵) آیا این شرط در قرن هشتم میلادی از مقتضیات روزمره جهان کثرت‌گرای اسلام بود؟ می‌توان در این باره تردید کرد. بعد از نخستین فتوحات اعراب، با گذشت زمان و با افزایش تازه‌مسلمانان در قلمروهای اسلامی، شرایط اجتماعی وضع مقررات دقیق‌تری را در خصوص حیات اجتماعی فرودستی که قرآن برای اهل کتاب تجویز می‌کند (توبه: ۲۹)، ممکن شد. مطالعات اندک انجام شده درباره گزارش‌های حدیثی مربوط به موضوع گروه‌های دینی [غیرمسلمان] بدون تصریح به آهنگ این تحول تدریجی، اصل وجود آن را تأیید می‌کند.

رساله جدلی جاحظ علیه جامعه مسیحی، به نوعی این فرض را که این مقررات به تدریج پدید آمدند، تأیید می‌کند.^(۴۶) او چنین شکوه می‌کند که مسیحیان زمان او به سختی بار شریابی می‌روند که تنها با انجام آن شرایط می‌توانند از حمایت مسلمانان برخوردار شوند. در واقع، اتهام او این است که شروطی مانند آنچه در بالا ذکر شد، در متن قدیمی‌تر عهدنامه حمایتی جایی ندارد، چرا که مکتوب کردن این قید خود، نشانه ضده است و اهل ذمه را ترغیب می‌کند تا محدودیت‌های خود را مورد آزمون قرار دهند. در زمان خود جاحظ وضعیت به حدی وخیم شده بود که بنا به ادعای او، مسیحیان مادر پیامبر افترا می‌زدند و او را متهم به بی‌بندوباری می‌کردند و سپس مدعی می‌شد که مادر پیامبر یک مسلمان نبوده و لذا آنان عهدنامه را نقض نکرده‌اند.^(۴۷)

چنین افترای آشکاری به پیامبر که جاحظ مدعی وقوع آن است، در دفاعیه مسیحی‌ای که به زبان سریانی و یا عربی از قرن نخست عباسی باقی مانده، وجود ندارد. از سوی دیگر، اتهامات او توصیفی است دقیق از خشم و غضب نوشته‌های جدی یونانی علیه محمد (ص) و اسلام که تقریباً در همان زمان برای اولین بار پدیدار شد. احتمالاً در دنیای عرب زبان و نیز در میان نویسندگان یونانی و بعدها نویسندگان لاتین می‌کوشیدند مدعیات دینی اسلام را بی‌اعتبار سازند، تمایلی پنهان به این حالت خصم رواج داشته است. نشانه‌هایی از این دیدگاه در مکاتبه هاشمی/کندی نمایان است. معمولاً در رساله‌های عربی نوعی دلبستگی به گفت‌وگوی دینی وجود دارد. حد بن حدمه ابورائطه این دیدگاه صلح‌جویانه را صریح‌تر از نویسندگان دیگر بیان کرده است. به عنوان مثال، او در رساله خود درباره تثلیث، از امیدهای خویش برای گفت‌وگو می‌نویسد و به خوانندگان خود توصیه می‌کند که با کلمات تشویق‌آمیز ذیل مسلمانان به گفت‌وگو درباره تثلیث دعوت کنند:

امید آن است که شما در بحث با ما با جوانمردی رفتار کنید و با ما به عبادت برادرانی که در نیکی‌های به ارث رسیده از پدرشان مشترکند، مذاکره نه تمامی این برادران در این نیکی‌ها مشترکند. هیچ‌یک اختصاص به یکی از آنها ندارد. بنابراین، ما و شما باید در بحث هم‌طراز و هم‌سان باشیم.^(۴۹)

نباید گمان کرد که این کلمات به معنایی نو و به منظور تشویق نوعی جست‌وجو جامع برای وحدت دینی به کار رفته است. کاملاً روشن است که ابورائطه می‌خواهد

جدیت تمام، بر مدعیات ایمان مسیحی خود پافشاری کند. اما کلام او به ما یادآور می‌شود که جلسه تبادل نظری که او در آن با مهارت ادبی یا در عمل، از مسیحیت دفاع می‌کند، یک مجلس محققانه است و متکلمان گردهم آمده در آن باید مطابق با قرارداد‌های علم کلام بر مدعیات فردی خود پافشاری کنند. البته این تعهد با تهمت‌های گستاخانه‌ای که جاحظ از آن شکوه دارد، بسیار متفاوت است و درست قطب مخالف موضع خصمانه‌ای است که نویسندگان بسیاری از رساله‌های جدلی یونانی اتخاذ کردند. تمامی آثار مکتوب دفاعیه‌پردازانه اسلامی و مسیحی که به زبان عربی و یا سریانی از قرن نخست زمامداری عباسیان باقی مانده، شکل گفت و شنود به خود گرفته است. این مطلب نه تنها درباره مناظراتی مانند آنچه میان سراسقف تیموتی و خلیفه مهدی انجام شد، یا مکاتبات میان ابن منجم و حنین بن اسحاق صحیح است، بلکه توصیفی دقیق از «سؤالات و پاسخ‌ها» نوشته تئودور بارکونی و رساله‌های تقریباً استدلالی عمار بصری نیز می‌باشد. در مقدمه تمامی این رساله‌ها به شکل قراردادی یک فرد پرسشگر، که یا از او نام می‌برند یا بی‌نیاز از ذکر نام است، مخاطب قرار گرفته است و انتقال از استدلالی به استدلال دیگر، همواره با نیم‌نگاهی برای ابطال سخن (در عربی: القول) کسانی که با ما مخالفند (مخالفونا) انجام می‌شود. تئودور ابوقره در رساله مختصر ۳۴ خود به زبانی یونانی، به خواننده یادآور می‌شود که این سبک گفت‌وگو که بیشترین توجه را به اقناع دارد، نشان می‌دهد که نویسنده از میان روش‌های آکادمیک یونانی که می‌تواند به شکل جدلی (*διαλεκτικός*) یا برهانی (*αποδεικτικός*) باشد، شیوه جدلی را برگزیده است؛^(۵۱) اما در محیط عربی اسلامی، درباره این سبک چیزی بیش از این عناوین مقبولی که توسط جدلیان یونانی پذیرفته شده بود، می‌توان گفت.

علم کلام عربی در میان عالمان دینی مسلمان تبدیل به فنی نمایشی و بسیار پیچیده شد. کاملاً محتمل است که این علم پیشگام شیوه مدرسی غرب در قرون وسطی بوده باشد.^(۵۱) در قرن نخست عباسی، این فن جدلی، شیوه آکادمیک رایج برای بحث در مورد مسائل دینی اسلامی یا مسائل دینی راجع به ارتباط اسلام و دیگر جوامع دینی به زبان عربی بود. در حالی که در میان محققان فعلی اختلافات زیادی درباره ریشه‌های این فن در محیط اسلامی وجود دارد،^(۵۲) نکته‌ای که در این بافت باید به آن توجه شود این است که دفاعیه‌پردازان مسیحی در قرن نخست زمامداری عباسیان که به زبان عربی و

سربانی می‌نوشتند، شرکت‌کنندگان واقعی در گفت‌وگوهای رسمی و عالمانه با متفکران مسلمان بودند. آنان مانند جدلیان یونانی مطالب خود را در خارج از محدوده‌ی اسامی بدون هیچ برداشتی از حدت و شدت عقلانی متکلمان مسلمان یا بدون احترا و مخالفت‌های عقلانی آنها با آموزه‌های مسیحی نمی‌نگاشتند. آثار عالمان مسیحی مسلمان که در بخش نخست این کتاب به آنها اشاره شد، خود قرینه و شاهدی مشارکت این عالمان در کلام مکتوب است. به عنوان مثال از واقعیت‌هایی مانند نو یک رساله توسط ابوالهذیل که صریحاً به دیدگاه‌های عمار بصری می‌پرداخت و دوازده عمار از تثلیث که به روشنی علیه مواضع ابوالهذیل نوشته شده بود، هیچ تفسیر دینی نمی‌توان ارائه داد.^(۵۳) در مورد شرکت عالمان مسیحی در مناظره‌های شرف نظر به پردازان مسلمان، اشارات متعددی در منابع مسیحی و مسلمان وجود دارد که در این ملاقات‌ها را اثبات می‌کند. قطعاً نخستین مورد در میان آنها مقدمه‌آثاری م نامه‌های تیموتی، مکاتیب هاشمی/کندی، گزارش مناظره‌ی ابراهیم اهل تیبریاس اورشلیم و گزارش‌های دیگری با همین ماهیت است که در بالا به آنها اشاره شد.^(۵۴) اگر کسی در ارزش این شواهد که به شکل قرینه‌ای مستند بر وقوع بحث‌های عالمانه درباره‌ی دین، بین مسیحیان و مسلمانان گواهی می‌دهد، شک کند - چرا که اغلب، منابع را خلاقیت‌های ادبی می‌دانند - اشاراتی به همین مضمون در منابع دیگر نیز دارد.^(۵۵) به عنوان مثال آنتونیوس ریتر (متوفای ۸۴۰-۸۵۰) به بحث‌های دینی کربلا بغداد بین مسلمانان و مسیحیان در زمان منصور (۷۵۴-۷۷۴) در دربار رخ داده است می‌کند.^(۵۶) قبلاً دیدیم که در مصر یک قبطنی به نام سلمون در مجالس متکلمان مسلمان قاسم بن ابراهیم را همراهی می‌کرد.^(۵۷) به عنوان آخرین تأیید بر این مسئله می‌توانید داستانی که در کتاب فهرست ابن ندیم باقی مانده، اشاره کنیم. این داستان در گفت‌وگوهای ابن کلاب با پشیون نسطوری است که توسط یک مسلمان متأخر به ابوالعباس البقاوی که با عالمان مسیحی آمد و شد زیادی داشت، نقل شده است.^(۵۸) بحث از علم کلام و محیط آرمانی نشست‌های آن انحراف از هدف اصلی ما حاضر محسوب نمی‌شود، بلکه با به یاد داشتن این نشست‌های زنده و گونه‌های مربوط به آن می‌توان فهمید که هدف دفاعیه‌پردازان مسیحی از تأمل در واقعیت، اسلام، به شکلی که برای مسیحیان قابل درک باشد، چه بوده است. نویسنده

می‌خواهند در چارچوب نظام الهیاتی خود به خواننده اطلاعات کافی بدهند تا در مواجهه‌ها و مناظره‌های خود با متکلمان مسلمان از امتیازاتی برخوردار باشد. ما با این دیدگاه به طراحی شمائل جامعه اسلامی، حضرت محمد(ص) و قرآن طبق متون یادشده می‌پردازیم.

الف. جامعه اسلامی

در عنوانی که به زبان سریانی و عربی درباره جامعه اسلامی به کار رفته، تفاوت‌های قابل توجهی دیده می‌شود. به همین خاطر در این بخش از پژوهش حاضر، رساله‌های سریانی و عربی به طور جداگانه بررسی خواهد شد.

۱. رساله‌های سریانی: شکی نیست که رایج‌ترین عنوان برای مسلمانان در رساله‌های دفاعیه‌پردازانه سریانی در قرن نخست خلافت عباسیان، عبارت (hanpā) خانپا (ج. خانه) است. این کلمه واژه‌ای است سریانی که می‌توان معنای کلی آن را مشرک یا کافر دانست. قبل از ظهور اسلام در منطقه سریانی زبان، اغلب آبای یونانی این کلمه را برای کسانی به کار می‌بردند که هلنی خوانده می‌شدند، یعنی پیروان دین شرک‌آمیز کهن که بعد از مسیحی شدن امپراتوری روم همچنان مشرک ماندند. نونوس اهل نصیبین هنگامی که این اصطلاح را برای مسلمانان به کار می‌برد، وصف‌های «امروزین» یا «نوظهور» را به آن افزود.^(۵۹) قطعاً این اصطلاح در چنین سیاق‌هایی، تنها به معنای «مشرکان» نیست، بلکه حداقل یکی از دلایلی که موجب می‌شد که نویسندگان سریانی از آن برای نامیدن مسلمانان استفاده کنند، هم‌ریشه بودن آن با اصطلاح عربی حنیف (ج حنفاء) است. این اصطلاح در قرآن بارها برای توصیف فرد غیرمسیحی و غیرمسلمان که هنوز پیرو دین صحیح یگانه‌پرستی است، به کار رفته است. مهم‌تر آن که اصطلاح حنیف در سوره آل‌عمران آیه ۶۷ به همراه صفت «مسلم» برای توصیف موضع دینی ابراهیم به کار رفته است. به این ترتیب، به نظر می‌رسد که این اصطلاح در زبان عربی معنایی درست در تضاد با هم‌ریشه سریانی آن دارد. اما موضوع به این سادگی نیست. حتی نویسندگان عرب قرون وسطا، کلمه حنیف را در معنایی مشابه با کلمه خانپا در زبان سریانی به کار می‌بردند. به عنوان مثال، صابئیان، ساکنان حران یعنی شهری که در روایات کتاب مقدس کاملاً با ابراهیم مرتبط است، توسط مسیحیان سریانی، «خانپه» یا «هلنی» نامیده

می‌شدند و نویسندگان مسلمان بعدی با به کار بردن اصطلاح عربی «حنفا» برای آذ عیناً از الگوی سریانی پیروی کردند.^(۶۰) بنابراین، باید از این تعجب کرد که حتی قرآن، یعنی متن مقدسی که سبک بیان عربی در آن اغلب شبیه کاربردهای سریا است، معنای اولیه اصطلاح «حنیف»، «غیر مسیحی» و یا «غیر یهودی» نباشد و شرا مهمی مانند یکتاپرستی از آن نوع که مواعظ محمد(ص) را به رسمیت می‌شناسد، بر چنین فردی ذکر نشده باشد.^(۶۱) به عنوان مثال، داستانی درباره ورقه بن نوفل، که روایا اسلامی او را یکی از حنفا می‌دانند، نقل شده به این مضمون که او آشنایی کاملی با ع قدیم و عهد جدید داشت. طبق این داستان، او ظاهراً مسیحی شد، اما تا آن زمان مشروعیت ادعای محمد(ص) برای پیامبری را به رسمیت شناخت، زنده ماند.^(۶۲)

شاید به دلیل ارتباط میان صفات حنیف و مسلم در سوره آل عمران، آیه ۶۷ بود مسلمانان حداقل در سال‌های اولیه دوره اسلامی، خود را حنفا و اسلام را حنیا می‌خواندند. شاهدی بر این کاربرد، وجود عبارت حنیفیه در قرآن ابن مسع (متوفای ۶۵۳م) در سوره آل عمران آیه ۱۹ به جای الإسلام در عبارت (ان الدین عند الإسلام) است.^(۶۳)

نتیجه آن که دفاعیه‌پردازان مسیحی در قرن نخست عباسی بیش از هر چیز به ای خاطر اصطلاح خانپه را برای نامیدن مسلمانان به کار می‌بردند که این اصطلاح به معنای «غیر مسیحیان» است. این نویسندگان به خوبی می‌فهمیدند که در اینجا اصطلاح، اگر برای این غیر مسیحیان نیز قابل استفاده است، ولی به معنای «مشرکان» یا «بت‌پرستا نیست. استدلال دومی نیز می‌توان در اینجا ارائه کرد و آن این که دفاعیه‌پردازان سریا با علم به معنای مورد نظر مسلمانان در استفاده از کلمه عربی حنفا که با «خانپه» هم‌ریشه است، می‌خواستند تا مسلمانان را با یکی از نام‌هایی بخوانند که خود آنان بر خود اطلاق می‌کردند. باید در این که این نویسندگان از استماع دوگانه معنای این کلمات در دو زمینه خشنود بودند و از پتانسیل نهفته در معنای غیر قابل جمع این دو اسم بهره‌بردار می‌کردند، تردید کرد. قطعاً در بسیاری از متون یافته شده در دفاعیه‌های عربی مسیحی مقصود همین بود. به عنوان مثال، مؤلف مکاتبه هاشمی / کندی از قول کندی خطاب هاشمی مسلمان چنین نقل می‌کند که:

ای حنیف، ابراهیم به عنوان یک حنیف، همراه آباء و اجداد خود و نیز مرکشورش به پرستش بت عادت داشت، یعنی بتی که نام آن در حران عزی بود

او حنیفیه را که عبارت از پرستش بت‌ها است، رها کرد و موحد و مؤمن شد، چرا که ما در متون مقدس وحی‌شده توسط خداوند، حنیفیه را اسمی برای پرستش بت‌ها می‌یابیم. (۶۴)

نویسنده‌ای که مناظره میان راهب، ابراهیم اهل تیرریاس و یک مقام رسمی مسلمان را در اورشلیم گزارش کرده، نیز دو معنای اصطلاح حنیف را به بحث می‌گذارد. نکته مورد نظر او این است که مسلمانان از معنای صحیح این اصطلاح ناآگاهند. از دیدگاه او، آنان این اصطلاح را با ساده‌لوحی به معنایی مثبت به کار می‌برند. (۶۵) مونتگمری وات چنین پیشنهاد کرده که شاید چنین واکنش جدلی از سوی مسیحیان نسبت به استعمال کلمه عربی حنیف در توصیف مسلمانان، موجب کاهش زودهنگام رواج این اصطلاح به عنوان مترادف کلمه مسلم شده است. (۶۶) اگر چه صحت این مطلب ممکن است؛ روشن است که دفاعیه‌پردازان سریانی خانپاهای جدید را بت‌پرست، مشرک و حتی کافر نمی‌دانستند. این نویسندگان اغلب با تأکید بر آنچه از نظر آنان در مقایسه با سایر نظام‌های دینی، بیشتر توسط اسلام مورد توجه قرار گرفته بود، در انجام تکلیفی که برای دفاع از برتری مسیحیت به عهده داشتند، دچار مشکل می‌شدند.

نونوس اهل نصیبین می‌گوید که: «خانپاهای جدید» در مقایسه با یهودیان یا مغان در اعتقادشان دربارهٔ مسیح «از دیگران راست‌اندیش‌ترند» (۶۷) و سراسقف تیموتی هنگامی که از پاسخ مسلمانان یا به گفتهٔ او «اسماعیلیان» به محمد (ص) سخن می‌گوید، همین مضمون را تکرار می‌کند. او مدعی می‌شود که واکنش آنان با پاسخ خصمانهٔ یهودیان به انبیای عهد قدیم، کاملاً در تضاد است. تیموتی چنین می‌نویسد:

بنابراین، یهودیان امروز خوار و حقیر و مورد انکار همگانند، اما وضعیت [اسماعیلیان] که امروز خداوند و مردم برای آنان عزت و احترام قائلند، درست خلاف این است، زیرا آنان شرک و بت‌پرستی را رها کردند و یک خدا را عبادت کرده و حرمت نهادند. آنها در این کارشان شایستهٔ محبت و ستایش همگانند. (۶۸)

تئودور بارکونی مسلمانان را مردمی می‌داند که «سنت» یا «آموزه» خاصی دربارهٔ قانون و انبیاء دریافت کرده‌اند و آموزگار آنان که بیش از ششصد سال بعد از مسیح ظهور

کرد، این سنت را برای آنان به ارمغان آورد.^(۶۹) تئودور می‌گوید که آنان عهد قدیم و آمد مسیح را پذیرفته‌اند، اما تعالیم واقعی متون مقدس را انکار می‌کنند. تئودور داور الهیاتی خود دربارهٔ اسلام را در عبارت معلم که در بخش‌های پایانی گفت‌وگو با متعا ایراد شده، جای می‌دهد. او می‌گوید: «به نظر من، اعتقادات تو مانند یک یهود است.»^(۷۰) این داوری به خوبی با داوری سراسقف تیموتی منطبق است. او مسلمانان در نامهٔ شمارهٔ ۴۰ خود که هنوز منتشر نشده، «یهودیان جدید» می‌نامد.^(۷۱)

دفاعیه‌پردازان سریانی در بقیهٔ موارد، با گزیده‌ای از صفات سنتی عرب‌ها و بدویا صحرائشین به مسلمانان اشاره می‌کنند که با اندک تفاوتی مشتمل بر داوری‌های دینی ه است. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، یکی از رایج‌ترین آنان «اسماعیلیان» است. از نظر مسلمانان اسماعیل فرزند مبارک و موعود ابراهیم است که در ساختن کعبه سهیم بود حتی در قرآن مقام و مرتبت او از اسحاق برتر دانسته شده است.^(۷۲) اما در مورد پسر هاجر، متن سفر پیدایش (۲۱: ۹-۲۱) و غلاطیان (۲۱-۳۱) به وضوح بیشترین اهمیت برای نویسندگان مسیحی داراست. چنان‌که پولس قدیس می‌گوید، «پسر زن کنیز به طو طبیعی به دنیا آمد... او و فرزندان همگی برده‌اند» (غلاطیان ۵: ۲۳-۲). در مور روایت‌های مسلمانان از قهرمانی‌ها و دلاوری‌های بزرگ اسماعیل، دفاعیه‌پردازانی مانند روایتگر مناظرهٔ ابراهیم اهل تیسریاس، دقت آنان را انکار می‌کردند.^(۷۳)

اسم هاجر نیز در این رساله‌ها دیده می‌شود. به عنوان مثال اغلب در اسطوره‌های سریانی بحیرا امت محمد(ص) هم «اسماعیلیان» و هم «پسران هاجر» خواند می‌شوند.^(۷۴) در متنی که ملاقات یوحنا، سراسقف یعقوبی با یک مقام رسمی مسلمان، گزارش می‌کند، مسلمانان «ماه‌گیریه / مهاگیریه» خوانده شده‌اند و این اصطلاح اصطلاحی است که نویسندگان سریانی متأخر زیاد از آن استفاده می‌کردند.^(۷۵) با توجه به این که در نوشته‌های متأخر سریانی از نام هاجر به شکل فعل و به معنای «او مسلمان شد»، استفاده می‌شود، واضح‌ترین معنای این اصطلاح، «هواخواهان هاجر» یا «پیروان راه هاجر» است.^(۷۶) برداشتی این‌چنینی از این اصطلاح به روشنی در مشخصات درج‌شده در برگه‌ای که احتمالاً برگهٔ آخر یک عهد جدید سریانی از سال ۶۸۲ بوده شرح داده شده است: «این عهد جدید، در سال ۹۹۳ یونانی که طبق تاریخ ماه‌گیریه پسران اسماعیل، یعنی پسر هاجر و ابراهیم، سال ۶۳ است، تکمیل شد.»^(۷۷) این اظهار

نظر در محیط اسلامی تنها نشان‌دهنده اشاره‌ای تاریخی یا نژادی نیست، بلکه از یک داوری دینی توسط نویسندگان مسیحی حکایت دارد. اصطلاح فوق با صفت یونانی (οὐ-Αγαρηνοί) قرابت دارد و احتمالاً حتی از آن الهام یافته است. این اصطلاح یونانی که در قرن چهارم و قبل از آن تنها به معنای «عرب‌ها» به کار می‌رفت، بعدها برای نامیدن «مسلمانان» به کار رفت.^(۷۸) لذا برای یک مشاهده‌گر جدید توجه به یک شباهت ظاهری و ریشه‌شناسانه بین کلمه سریانی مسیحی ماه‌گیرایه و کلمه عربی اسلامی مهاجرون کاملاً بی‌جهت است؛ چرا که در هیچ سیاق معنایی قابل قبولی این پیشنهاد که مسیحیان سریانی کلمه عربی اسلامی [مهاجرون] را اخذ کرده، آن را در معنایی کاملاً متفاوت با معنای مورد نظر مسلمانان به کار بردند، قابل طرح نیست؛^(۷۹) در حالی که شواهد و قرائن بسیار زیادی به سود عکس این ادعا وجود دارد و نشان می‌دهد که نویسندگان سریانی عموماً از کاربردهای مسیحیان یونانی تبعیت می‌کردند و حتی بعد از قرن هفتم به طور روزافزونی کلمات یونانی را به عاریت می‌گرفتند. لذا روشن است که در دفاعیه‌های مسیحی، مسلمانان (Αγαρηνοί) و ماه‌گیرایه خوانده می‌شدند. مقصود از کاربرد این اصطلاحات آن بود که به همگان اعلام کند که آنها حکایت از ارزیابی مسیحی از اهمیت دینی اسلام دارند. به عنوان مثال، یوحنا دمشقی در فصل ۱۰۱ از کتاب بدعت‌ها، مقاصد خود را به صراحت بیان می‌کند. او در ابتدا با دیدگاهی ریشه‌شناسانه، رضایت خود را از این که عرب‌ها «اسماعیلیان» یا «هاجری‌ها» خوانده می‌شوند، تبیین می‌نماید. او در ادامه می‌گوید که محمد(ص) بعد از آشنایی با عهد جدید و عهد قدیم، که طبق داوری الهیاتی یوحنا توسط یک راهب آریایی تفسیر شده بود، بدعتی را که ساخته دست خودش بود، به عنوان دین به این افراد آموخت. به این ترتیب، از دید یوحنا دمشقی، اسلام عبارت است از «خرافه پرستی گمراه‌کننده‌ای که در حال حاضر در میان اسماعیلیان رواج دارد و مقدمه‌ای برای ظهور ضد مسیح است».^(۸۰) این داوری با استفاده او از صفاتی مانند «پسران اسماعیل» و «پسران هاجر» برای نامیدن مسلمانان، سازگار است؛ زیرا همان‌گونه که از سخنان نیکتاس بیزانتینوس فهمیده می‌شود، نکته مهم در مورد مسلمانان این است که قبلاً در متون مقدس، اسماعیل و هاجر از وعده الهی به ابراهیم مستثنا شده‌اند.^(۸۱)

در نهایت می‌توان در برخی از دفاعیه‌های سریانی این نکته را دریافت که گاهی با مسلمانان طیبیه و گاهی سرکایه گفته شده است.^(۸۲) کلمه اول صفتی است که از نام یک قبیله بدوی عرب اخذ شده است. این قبیله حتی قبل از ظهور اسلام با مسیحیت روابط گرم و صمیمی داشت. نام این قبیله در شکل وصفی آن برای توصیف عرب‌های بدوی در متون سریانی رایج است.^(۸۳) از سوی دیگر، اصطلاح سرکایه ظاهراً با کلمه یونانی مبهمی که برای «عرب‌ها» وضع شده، یعنی (οισαρχηνοι) مرتبط است.^(۸۴)

در رساله‌های دفاعیه‌پردازانه سریانی در قرن نخست زمامداری عباسیان، در مورد آموزه‌های اسلام توصیفات بسیار کمی وجود دارد. نونوس اهل نصیبین، همان‌طور که در بالا گفته شد، خود را با اشاره به برخی از بیانات موجود در قرآن دربارهٔ مسیح، راضی می‌کند. اما او آنها را خارج از سیاق معنایی شان نقل می‌کند و معتقد است که شواهدی دال بر نزدیکی اسلام به حقیقت مسیح وجود دارد. در واقع، به گفتهٔ او مسلمانان آنقدر برای مسیح احترام قائلند که مرگ او بر صلیب را نمی‌پذیرند.^(۸۵)

شاید بتوان توصیفی بسیار ابتدایی از برخی اصول اسلام را در فصل دهم کتاب اسکولیون (scholion) اثر تئودور بارکونی یافت. در گفت‌وگو میان شاگرد و استادش که در آنجا توسط تئودور ارائه می‌شود، شاگرد مخالفت‌های مسلمانان را با آن دسته از آموزه‌های مسیحی که معمولاً میان دو جامعه مورد مناقشه بودند، تکرار می‌کند. این مسائل عبارت است از اینکه آموزهٔ تثلیث توحید را نادیده می‌گیرد و آموزهٔ تجسد، حقیقت را در مورد مسیح، پسر مریم، دچار ابهام می‌سازد و صفات مخلوقات را به خداوند نسبت می‌دهد. تئودور از سوی دیگر به خواننده می‌گوید که اسلام، یعنی سنتی که مسلمانان از معلم خود به ارث برده‌اند، اساساً دربارهٔ تفسیر تورات و انبیاء آموزه‌ای خطا ارائه می‌دهد.^(۸۶) قطعاً چنین توصیفی از اسلام با آنچه تئودور از مسیحیت در ذهن دارد و این دین را به همراه اناجیل چهارگانهٔ آن به منزلهٔ تحقق وعده‌های عهد قدیم می‌داند، در تضاد است.

۲. رساله‌های عربی. بسیاری از رساله‌های دفاعیه‌پردازانهٔ مسیحی به زبان عربی، صریحاً به جامعهٔ اسلامی با عنوان المسلمون اشاره می‌کنند. به عنوان مثال، عمار بصری معمولاً چنین می‌کند. او در مقدمهٔ کتاب المسائل والأجوبه، کتاب خود را به امیرالمؤمنین تقدیم می‌کند که به گفتهٔ عمار، خداوند به وی قدرت داده تا در مورد مدعیات کسانی که

عقاید دینی غلط را اشاعه داده‌اند، تحقیق کند. (۸۷) اما متأسفانه بخشی از کتاب البرهان عمار که احتمالاً در آن شرح مختصری از تعالیم اسلام ارائه کرده، در نسخه خطی باقیمانده از اثر او، مفقود است. (۸۸)

تثودور ابوقره در میان تمام آثار منتشر شده‌اش تنها در یک موضع از اصطلاحات اسلام، مسلمین، و نام محمد(ص) استفاده می‌کند. این کلمات در یک بند کوتاه از دفاعیه عام او از مسیحیت قرار گرفته است. او در این بند، آنچه را دین الاسلام می‌خواند، توصیف می‌کند. توصیف او از اصول اسلام بسیار مختصر است. ابوقره می‌گوید که خدا این دین را به دست پیامبرش محمد(ص) که مردم را فرا می‌خواند تا تنها خدا را عبادت کنند و هیچ کس را شریک او قرار ندهند، فرو فرستاده است. ابوقره علاوه بر این، گزارش می‌دهد که محمد(ص) کارهای خوب را تشویق کرده، آنچه را باید منع شود، ممنوع می‌کرد. لذت‌های بهشت و پاداش صالحان با تعدادی نقل قول از قرآن که جنبه‌های مادی لذت را در آنجا نشان می‌دهد، توصیف شده است. (۸۹) اما در بقیه موارد اشارات ابوقره به اسلام، به جز در مواردی که از قرآن نقل قول می‌کند یا از تعالیمی که آشکارا اسلامی است، تقریرهایی ارائه می‌کند که غیر مستقیم و ضمنی است.

در میان درازگویی‌های ابوقره برای نامیدن مسلمانان، موارد زیر قابل ذکر است: او گاهی آنان را «مردم دارای ایمان» (اهل الایمان) یا «مدعیان ایمان» (من یدعی الایمان) می‌نامد. (۹۰) می‌توان حدس زد که این اصطلاحات از کلمه المؤمنون که در قرآن برای توصیف مسلمانان به کار رفته، اخذ شده است. اسم مؤمن در جامعه اسلامی نخستین، زیاد به کار می‌رفت. (۹۱) اصطلاحات دیگری که ابوقره برای نامیدن مسلمانان استخدام می‌کند عبارت است از: «کسانی که مدعی‌اند که کتابی در اختیار دارند که از جانب خدا نازل شده است» (من یدعی ان ینبیه کتاباً منزلاً من الله) و «کسانی که مدعی الهام و پیامبری از جانب خدا هستند» (من ادعی الوحی و الرسالة من الله). (۹۲) استفاده از این اصطلاحات آشنایی او با عبارت پردازی قرآن را اثبات می‌کند. در حالی که این عبارات نشان‌دهنده آشنایی ابوقره با اصطلاحات اسلامی است، در سیاق جدلی رساله‌های او بر مدعای اسلامی تأکید می‌کند و حکایت از آن ندارد که ابوقره این مدعیات را مشروع می‌داند.

حیب بن حدمه ابورائطه بارها به مسلمانان با عنوان (اهل التیمن) (۹۳) اشاره می‌کند.

در اولین نگاه با به خاطر آوردن شیوه ابوقره، چنین به نظر می‌رسد که متن ابورائطه باید به شکل اهل الایمان اصلاح شود. اما متن، در واقع به قبله یعنی جهت کعبه در مکه که مسلمانان هنگام نماز به سمت آن رو می‌کنند، اشاره دارد. برای حمایت از این پیشنهاد، یک وقایع‌نامه متأخر در غرب سوریه از منطقه اِدِسا وجود دارد. در این وقایع‌نامه آمده است که مسلمانان در هنگام خواندن نمازشان عبادت خود را رو به جنوب انجام می‌دهند.^(۹۴) موقعیت ابورائطه در تکریت، در عراق امروزی، او را در موضعی قرار می‌داد که همان پدیده رؤیت‌شده توسط وقایع‌نویس سوری، یعنی نماز خواندن مسلمانان به سمت جنوب را مشاهده نماید. یعقوب اهل اِدِسا (متوفای ۷۰۸) نیز به شرح و توضیح همین مسئله، یعنی قبله بودن جنوب پرداخته است.^(۹۵) بنابراین، محتمل‌ترین حالت این است که ابورائطه تنها برای اشاره به قبله، مسلمانان را «جنوبی‌ها» نامید.

در تعداد زیادی از دفاعیه‌های عربی، با کلمه مسلم نوعی بازی صورت می‌پذیرد. به عنوان مثال نویسنده مکاتبه هاشمی/کندی می‌کوشد تا در قرآن تناقضی پیدا کند و برای این کار متن آیه ۶۷ سوره آل عمران یعنی جایی که ابراهیم «حتیف مسلم» خوانده شده، را با متن آیه ۱۴ سوره انعام که به محمد(ص) فرمان داده شده که بگوید «من نخستین کسی خواهم بود که تسلیم می‌شود»، مرتبط می‌سازد. دفاعیه پرداز چنین می‌گوید که بنابر این، ابراهیم هیچ ارتباطی با مسلمانان ندارد، زیرا به اعتراف محمد(ص)، خود او نخستین آنها است.^(۹۶) نویسنده مناظره ابراهیم اهل تیبیراس با اتخاذ شیوه‌ای دیگر، از تمایز میان اسلام و ایمان بهره‌برداری می‌کند. او با نقل آیه ۸۳ سوره آل عمران که طبق آن «هر آن که در آسمان و زمین است، خواسته یا ناخواسته در برابر او تسلیم شده است»، چنین استدلال می‌کند که بر اساس این سخن قرآن تمامی مخلوقات، چه خوب و چه بد، مسلمان‌اند و به این دلیل، انسان‌ها و فرشتگان هیچ برتری بر شیاطین و چارپایان ندارند. به علاوه، این دفاعیه‌پرداز مسیحی می‌گوید که متن آیه ۱۴ سوره حجرات آشکارا میان اسلام و ایمان تمایز قائل است؛ به طوری که عرب‌های بدوی می‌توانند اسلام داشته باشند، بدون این که از ایمان برخوردار باشند. در ادامه، فرد مسلمان حاضر در مناظره ادعا می‌کند که اسلام و ایمان هر دو یکی است. راهب با آوردن نقل قول دیگری از قرآن می‌کوشد تا خلاف آن را اثبات کند و به اشتباه از آیه ۱۰۲ سوره آل عمران چنین برداشت می‌کند که مؤمنان تشویق شده‌اند تا بدون این که مسلمان شوند از خدا بترسند.^(۹۷)

روایت عربی داستان بحیرای مسیحی، پیچ و تاب دیگری به این مضمون می‌افزاید. در اینجا نویسنده، مسلم را یک اسم دینی ملخص می‌داند که راهبی که معلم پیامبر بود، برای اطلاق بر امتش به او آموخت. به گفته نویسنده ما، مقصود راهب از این اسم «المسلم المسیحی» یا «مسلمان مسیح» بود. او چند صفحه بعد در شرح آیه ۱۴ سوره حجرات: «عرب‌ها گفتند که ما ایمان آوردیم، بگو شما ایمان نیاوردید؛ بلکه بگوید تسلیم شدیم؛ چرا که ایمان در قلب‌های شما داخل نشده است»، مقصود خود را از این اصطلاح بیان می‌کند. نظر او در مورد این متن آن است که راهب می‌خواهد برای محمد (ص) توضیح دهد که ایمان واقعی، ایمان به مسیح است و اسلام (یعنی تسلیم شدن) عبارت از تسلیم در برابر یکی از حواریون اوست.^(۹۸) البته در تمام رساله، فرمان‌های خداوند به محمد (ص) که در قرآن ثبت شده - مثلاً «بگو» در این آیه از سوره حجرات - به شکل دستور معلم راهب بیان شده است. در ادامه، تسلیم تنها گزینه‌ای دانسته شده که تحت قدرت «فرزندان اسماعیل» قرار می‌گیرد و با ایمان که مسیحیان قادر به انجام آن هستند، در تقابل است.

در میان تمام دفاعیه‌های مسیحی - عربی که از قرن اول عباسیان باقی مانده، طولانی‌ترین توصیف از اسلام در مکاتبه هاشمی/کندی یافت می‌شود. این توصیف موضوع اصلی نامه اول است که نسبتاً مختصر بوده و به عنوان اثر طرف مسلمان معرفی شده است.^(۹۹) اما همان‌طور که بعدها ملاحظه خواهیم کرد، روشن است که تنها یک مسیحی نسطوری می‌توانسته این نامه را بنویسد. اساساً چارچوب اصلی این نامه به روایتی از اسلام که ابوقره در دفاعیه عام خود برای مسیحیت ارائه کرده بود، شبیه است. تنها تفاوت آن در این است که مؤلف مکاتبه هاشمی/کندی مجموعه وسیعی از اطلاعات توصیفی از جمله نقل قول‌های فراوانی از قرآن را ذکر می‌کند که مستقیماً به کار دفاعیه پردازان و جدلیان مسیحی می‌آید. در واقع، نامه هاشمی تنها مشتمل بر مطالبی است که در نامه بسیار طولانی ترکندی مورد رد و انکار قرار می‌گیرد. نویسنده نامه هاشمی نسبت به مسائلی که مؤلفان دفاعیه‌های اسلامی اندک و موثقی باقی مانده از قرن نخست زمامداری عباسیان دلمشغول آن بودند، هیچ دلبستگی ندارد. لذا بی‌شک این نامه اثر مؤلف مسیحی کل مکاتبه است و بخشی ذاتی از دفاعیه او از مسیحیت محسوب می‌شود.

در نامه هاشمی سه بخش اصلی وجود دارد. در نخستین بخش، بعد از دعا و مطالب مقدماتی، نویسنده مسلمان فرضی، محمد(ص) را در سلسله پیامبران قرار می‌دهد موسی، عیسی، محمد(ص). این گزاره یکی از گزاره‌های رایج در میان مسلمانان در مناقشات قرن نخست زمامداری عباسیان بوده است و در تعدادی از رساله‌های باقیمانده از آن زمان یافته می‌شود.^(۱۰۰) در نمونه حاضر، نویسنده مسلمان فرضی به سرعت بعد بیان این نکته اساسی به سراغ شرح تفصیلی شناخت خود از مسیحیت، متون مقدس، کاربردهای آن می‌رود و می‌گوید که بیشتر این مطالب را در مناظره‌ای که با سراسقف تیموتی داشته، آموخته است.^(۱۰۱) او می‌گوید که نسطوریان بر خلاف ملکانیان یعقوبیان، محترم‌ترین و به لحاظ عقلانی قابل قبول‌ترین فرقه در میان تمامی مسیحیان از طبق عقیده این نویسنده، یعقوبیان از تمامی آنان بدترند.^(۱۰۲) او در ادامه به تفصیل استدلال می‌کند که نسطوریان آن دسته از مسیحیان‌اند که راهبان آنان مبلغ انجیل برا محمد(ص) بودند و حتی زمانی که نزول وحی بر پیامبر آغاز شد، از او در برابر یهودی و مشرکان قریش حمایت کردند. نویسنده مدعی است که به همین دلیل، محمد(ص) یک عهدنامه حمایتی با مسیحیان منعقد نمود. هیچ یک از این مطالب یادآور روایت‌ها اسلامی از نخستین تجربه‌های پیامبر نیست. دانستن این نکته مهم است که نویسنده مکاتبه هاشمی/کندی، به خوبی با گزارش‌های مسلمانان درباره زندگی پیامبر جمع‌آوری قرآن آشنا بوده که البته بعدها به تفصیل بیشتری به این موضوع خواهد پرداخت. اما گزارش موجود در نامه هاشمی با آراء اساسی موجود در افسانه بحیرا که تمام دیدگاه‌های دینی قابل قبول محمد(ص) مرهون سرپرستی یک راهب مسیح بود، شباهت چشمگیری دارد.^(۱۰۳) نویسنده نامه بعد از اشاره به این نکته، توضیح کامل‌تری در مورد شناخت خود از اعمال مسیحی، به خصوص تقویم مناسکی آنان و برنامه روزانه نماز به دست می‌دهد. او در نهایت، در تمهید بخش اصلی نامه خود قواعد بسیار ملایم و دوستانه‌ای برای گفت‌وگو میان اسلام و مسیحیت ارائه می‌کند. بخش اصلی نامه هاشمی به توضیح شهادتین اسلامی و ارکان پنج‌گانه اسلام با تأکید بر جهاد اختصاص یافته و اساسی‌ترین مخالفت‌های اسلام با مسیحیت نیز در این بخش بیان شده است. اما طولانی‌ترین قسمت این بخش نامه، که تقریباً در چاپ ۱۸۸۵ Tien Nimi از صفحات کل نامه برابری می‌کند،^(۱۰۴) با توصیفی عینی از لذت‌های مادی

مقامات بهشت، و عذاب‌های جهنم به همراه امتیازاتی که در این دنیا به مسلمانان حقیقی اعطا می‌گردد، ادامه می‌یابد. که تمامی این موارد به شکل عباراتی مناسب و آیاتی از قرآن بیان شده است.^(۱۰۵) چنین توصیفی مستقیماً به کار دفاعیه پردازان و جدلیان مسیحی می‌آید؛ چرا که آنان، دقیقاً به این جنبه از وحی اسلامی اهمیت زیادی می‌دادند. استدلال آنان این بود که چنین طرح مادی‌گرایانه‌ای با ارتقای معنوی حقیقی ناسازگار است و نمی‌توان تصور کرد که بخشی از ارتباط واقعی خداوند با انسان‌ها باشد.^(۱۰۶) به علاوه، چنین توصیفی هرگز در دفاعیه‌های شناخته شده مسلمانان آن زمان از اسلام در برابر مسیحیان، دیده نشده است. بلکه تمامی این دفاعیه‌های اسلامی علاوه بر دفاع از مشروعیت ادعای نبوت توسط محمد(ص)، بر نارسایی‌های مفهومی و متنی دو آموزه تثلیث و تجسد تأکید می‌کرد؛ در حالی که در نامه هاشمی تنها به طور خلاصه و تقریباً به آرامی در دو صفحه از چاپ ۱۸۸۵ تین به این موضوعات پرداخته شده و تنها چندین نقل قول مشهور قرآن ذکر شده است.^(۱۰۷) بنابراین، روشن است که این نامه اثر مؤلف مسیحی کل مکاتبه است و در واقع متونی را مطرح می‌کند که مؤلف در نامه‌کندی از آنها به عنوان مدارک اصلی نقصان اسلام بهره‌برداری می‌نماید.

بخش سوم نامه هاشمی مشتمل بر توصیه‌ای کوتاه و نهایی برای پذیرش اسلام و تضمین دوباره آزادی گفت‌وگو میان اسلام و مسیحیت است. با توجه به محتویات نامه‌کندی، می‌توان نوعی تأثر و تأسف را در عبارات پایانی نامه هاشمی به طرف مسیحی مشاهده کرد. او می‌گوید:

خدا به تو سلامت دهد، هر طور که می‌خواهی استدلال کن و هر گونه که دوست داری و هر چه می‌خواهی بگو. در مورد هر چیزی که از نظر تو، استدلال قوی‌تری برای تو به ارمغان می‌آورد، به تفصیل سخن بگو. تو کاملاً در صحت و سلامت خواهی بود. خداوند تو را موفق گرداند، اما این را مرهون ما هستی، زیرا ما به تو بیشترین آزادی را دادیم. و اجازه دادیم که مطالب زیادی بر زبان تو جاری شود. باید بین ما و تو یک داور قرار داده شود، که خطا نمی‌کند و در حکم و تصمیمش ناعادلانه برخورد نمی‌نماید، و با تغییر در وزش باد به هیچ چیزی غیر از حقیقت متمایل نمی‌گردد. این در واقع عقل است که خداوند به آن پای‌بند است. حرمت و ستایش از آن او و چیزهایی است که او اعطا می‌کند.^(۱۰۸)

تقاضا و خواهش این چنینی کاملاً با لحن مطمئن جدلیان مسلمان، مانند علی بن ربیع طبری و «سوالات ساکت‌کننده‌اش»، استدلال‌های همراه با دلگرمی قاسم بن ابراهیم و اعتماد به نفس تند و تیز جاحظ، متفاوت است.

ب. توصیف محمد (ص)

باید انتظار آن را داشت که تصویر محمد (ص) در ادبیات دفاعیه پردازانه مسیحی در قرن نخست زمامداری عباسیان، بسیار ناقص باشد. جزئیات زندگی او تنها تا آن حد ذکر می‌شد که به قصد کلی نویسنده برای بی‌اعتبار ساختن مدعیات دینی اسلام که با تعالیم مسیحیت در تضاد است، یاری رساند. نویسندگان مسیحی رساله‌های دفاعیه پردازانه به زبان عربی و سریانی، به صراحت مدعیات مسلمانان در مورد دریافت وحی توسط محمد (ص) از جانب خداوند، این که او (فارقلیط) یا تسلی دهنده‌ای است که در انجیل او یاد شده، و حتی این که او را باید پیامبری واقعی دانست، رد می‌کردند. نباید از این که آنان تا این حد در انکار این اصول اسلامی صریح و بی‌پرده بودند، تعجب کرد. مسلمانان از این که مسیحیان این امور را نپذیرفته‌اند، به خوبی آگاه بودند. فضای مناظره‌ای برخی از رساله‌ها، مانند رساله ابراهیم اهل تیبریاس و مکاتبه هاشمی / کندی به شکل توهین آمیز، نوعی ستیزه‌جویی را دامن می‌زند. احتمالاً رساله‌ها، مناظره‌ها و بحث‌های این چنینی بود که عامل یا حداقل الهام‌بخش تویخ‌های نیش‌داری مانند آنچه در بالا جاحظ نقل کردیم، شد و سرانجام به اقدامات مستبدانه‌ای در پایان قرن نخست زمامداری عباسیان به وسیله خلیفه متوکل، انجامیدند.

در داخل دارالاسلام میان مسلمانان و مسیحیان روابط شخصی برقرار بود. مسیحیان با قرآن و روایات اسلامی آشنا بودند. حداقل در قرن نخست زمامداری عباسیان مسیحیان در حالی که در مناقشات دینی، رقیب مسلمانان محسوب می‌شدند، دورافتادگی‌های شخصی که می‌تواند عاملی برای برانگیختن بسیاری از تخیلات خصمانه باشد، مبرا بودند. این تخیلات در آثار جدلی مسیحیان سایر سرزمین‌ها که به زبان لاتین یا یونانی می‌نوشتند، و اغلب محمد (ص) را جن زده، نماینده ضد مسیح و به لحاظ اخلاقی منحرف، معرفی می‌کردند، یافت می‌شود.^(۱۰۹) در رساله‌های عربی

سربانی، خود محمد(ص) تا آن حد مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفت که نویسندگان می‌کوشیدند تا در تلاش برای بی‌اعتبار ساختن باورهای دینی که توسط مسلمانان دربارهٔ او طرح شده بود، به واقعیت‌های زندگی او اشاره کنند.

۱. جزئیات زندگانی محمد(ص). دفاعیه‌پردازان مسیحی جزئیات زندگی محمد(ص) را برای استدلال به سود این ادعا که او به معنای مصطلح در کتاب مقدس پیامبر نیست، ذکر می‌کنند. آنان در وهلهٔ نخست برای اثبات این که مشغلهٔ دینی او بخشی از تلاش گسترده‌تر وی برای کسب قدرت و برتری در میان مردم خویش بوده، به واقعیت‌های دورهٔ نخستین زندگی او اشاره کرده‌اند. در وهلهٔ دوم برای القای این نکته که حتی پیام دینی او اصالت ندارد و از سوی خداوند فرستاده نشده، به مواجههٔ او با راهب مسیحی اشاره می‌کنند. آنها مدعی‌اند که محمد(ص) دیدگاه‌های دینی اشتباهی داشت که تحت تأثیر راهبی مسیحی به وجود آمد.

تمامی دفاعیه‌پردازان به صراحت به ذکر جزئیات زندگی محمد(ص) نمی‌پردازند. این جزئیات تنها در آثار عمومی‌تر و جدلی‌تر مانند مکاتبهٔ هاشمی/کندی و گزارش مناظرهٔ ابراهیم اهل تیرریاس با امیر مسلمان اورشلیم در ارتباط با مواجههٔ محمد(ص) با راهب مسیحی در افسانه‌های بحیرای مسیحی یافت می‌شود. در بقیهٔ موارد، دفاعیه‌پردازانی که تمایل الهیاتی بیشتری داشتند، به بحث در مورد انگیزه‌های پذیرفتاری مؤثر بر فردی که سخن مدعی وحی از جانب خداوند را قبول می‌کند، می‌پرداختند. کاملاً روشن است که آنها از این راه قصد داشتند که مدعیات محمد(ص) برای نبوت را رد کنند.

ابراهیم اهل تیرریاس برای رد این ادعای مسلمانان که محمد(ص)، (فارقلیط) یا تسلی‌دهنده‌ای است که در انجیل یوحنا مسیح ظهور او را پیش‌بینی کرد، تاریخ‌خاندان محمد(ص) را مطرح می‌کند. ابراهیم ادعا می‌کند که محمد(ص) به دلیل شجره‌نامهٔ انسانی‌اش نمی‌تواند (فارقلیط) یا تسلی‌دهندهٔ آسمانی باشد؛ زیرا این تسلی‌دهنده در انجیل به عنوان روح خداوند توصیف شده است. ابراهیم می‌گوید که محمد(ص) پسر عبدالله بن عبدالمطلب و آمنه دختر وهب بن عبدمناف است و ششصد سال بعد از مسیح و عروج او به ملکوت به دنیا آمد. (۱۱۰)

گزارش ابراهیم، بیانی ساده و روشن از نسبت‌های خانوادگی محمد(ص) است.

مطالب در روایت‌های بسیار طولانی مؤلف مکاتبه هاشمی/کندی تا این حد ساده و بسیط نیست. از همان ابتدا اهداف مناقشه‌انگیز این نویسنده واضح و آشکار است. او درباره زندگی محمد(ص) و رخدادهایی که در آن حضور داشت، مطالبی می‌نویسد و قصد او آشکارا اثبات این است که زندگی محمد(ص) خود گواه بر عدم مشروعیت ادعای نبوت توسط اوست. نویسنده نامه کندی اطلاعاتی را از متون قرآنی و گزارش‌های موجود در روایات اسلامی و کتاب‌های سیره نبوی جمع‌آوری کرده تا برای پیامبر یک زندگی نامه مختصر فراهم کند که این زندگی نامه در سیاق دفاعیه پردازانه مسیحی، ادعای نبوت او را نفی می‌کند. این رساله در میان تمامی دفاعیه‌های عربی و سریانی بیشترین شباهت را به روح تحقیرآمیز رساله‌های جدلی لاتین و یونانی دارد. رساله از این نظر در میان رساله‌های تألیف‌شده در دارالاسلام، منحصر به فرد است و با لحن احترام‌آمیز نویسندگانی مانند حبیب بن حدمه ابورائطه که نویسنده نامه کندی چنان که گفتیم، مطالب زیادی را از او نقل کرده، فاصله زیادی دارد.

شخص فرضی که نام کندی به خود گرفته، در نامه خود به هاشمی بارها به محمد(ص) با عنوان «دوست تو» (صاحبک) اشاره می‌کند و هیچ‌گاه عنوانی را که دارای دلالت دینی مثبت است، برای او به کار نمی‌برد. با نقل یک متن نسبتاً طولانی که در آن سبک نویسنده، صریح و بی‌پرده است، می‌توان شیوه او در برخورد با زندگی پیامبر و وضوح بیشتری بخشید. او واقعیت‌ها را به خوبی نقل می‌کند، اما تفسیر او از آنها به ترسیم تصویری از محمد(ص) می‌پردازد که از تملق و احترام بسیار به دور است:

این مرد یک یتیم بود که در حمایت عمومی خود عبدمناف که با عنوان ابوطالب شناخته شده بود، قرار داشت. ابوطالب بعد از مرگ پدرش حمایت او را به عهده گرفت. عادت وی این بود که همه چیز را برای او فراهم کرده و از او محافظت کند. او عادت داشت که به همراه اطرافیان عمویش و نیز افراد خانواده‌اش در مکه بت‌های لات و عزی را عبادت نماید. ... وی در این وضعیت بزرگ شد تا این که به خدمت کاروانی که متعلق به خدیجه بنت‌خویلد بود، درآمد. او در این کاروان به دلیل مزایایی که برایش داشت، کار می‌کرد و به سوره و جاهای دیگر می‌رفت و باز می‌گشت، تا این که میان او و خدیجه اموری به وقوع پیوست و او به دلایلی که خواهی دانست، با خدیجه ازدواج کرد. آنگاه هنگامی که خدیجه او را با ثروتش جسارت بخشیده بود، نفس او، او را دعوت کرد که مدعی

حاکمیت و رهبری قبیله و مردمان بلاد خود شود. و هنگامی که از آنچه نفسش او را بدان ترغیب کرده بود، ناامید شد، مدعی شد که پیامبر و رسولی است از جانب پروردگار جهانیان..... این به دلیل توصیه‌های مردی بود که برای او تعیین تکلیف می‌کرد و ما در جای دیگری از کتابمان نام و تاریخ او را ذکر خواهیم کرد..... او سپس مردمانی تنبل و بی‌کار را به عنوان اصحاب خود برگزید که سارق بودند و بر اساس رسم آن بلاد و رویه مردم آن که تاکنون نیز باقی مانده، عادت داشتند به مسیرهای تجاری حمله کنند. این گونه افراد گرد او جمع شدند..... او به همراه اصحابش به مدینه آمد. در آن زمان مدینه خرابه‌ای بود که در آن تنها مردمان ضعیف که بیشتر آنها یهودیان بودند و در میان آنها هیچ شادابی و تحرکی نبود، زندگی می‌کردند. نخستین چیزی که حکومت او در ارتباط با عدالت، و یا به نمایش گذاشتن مشروعیت نبوت، در آنجا پایه‌گذاری کرد، این بود که زمین خشکی را که متعلق به دو کودک یتیم بود، به مالکیت خود در آورد و در آن جا یک مسجد ساخت. (۱۱۱)

در این ترجمه از توضیح کندی درباره سال‌های نخستین زندگی محمد (ص) و دعوت پیامبرانه او چیزهای زیادی حذف شده، اما به اندازه‌ای که خواننده با لحن جدلی این دفاعیه پرداز آشنایی پیدا کند، مطالبی از آن نقل شده است. از اینجا به بعد، وی نخستین بردهای نظامی محمد (ص) با کاروان‌های مکه را که توفیقی در آن به دست نیامد، با جنگ‌های موفق شخصیت‌های کتاب مقدس مانند یوشع بن نون مقایسه می‌کند. او در همین حال می‌کوشد که محمد (ص) را به شکل یک راهزن [العیاذ بالله] تصویر نماید. سپس نویسنده به شکل بسیار بی‌پرده‌ای به زندگی شخصی محمد (ص) می‌پردازد.

ما در مورد این مولای شما می‌گوییم که اعمال و رفتار او با این بیان شما که او با رحمت و شفقت به سوی تمامی انسان‌ها فرستاده شده، در تضاد است. او مردی بود که هیچ دغدغه و نگرانی غیر از هم‌پسته شدن با یک زن زیبا یا یافتن کسانیکه خون آنها را بریزد و اموال و زنانشان را به یغما برد، نداشت. (۱۱۲)

نویسنده از اینجا به شروع به تقبیح ازدواج‌های محمد (ص) و همسران وی می‌کند و در مورد روایت مصیبتی که عایشه به همراه صفوان بن معطل سلمی به آن گرفتار شد، به تفصیل سخن می‌گوید. همواره موضوع اصلی این است که از نظر نویسنده رفتار محمد (ص)، شایسته یک پیامبر واقعی نیست.

واقعه دیگری که در زندگی محمد(ص) برای تعدادی از دفاعیه‌پردازان مسیح جذابیت دارد، داستان مواجهه او با راهب مسیحی است که در منابع اسلامی اسلا بحیرا و در منابع مسیحی سرجیوس و یا نسطوریوس می‌باشد. طبق روایت اسلا داستان، محمد(ص) هنگامی که به همراه عمویش در سفری به سوی سوریه می‌رفت در بصری این راهب را ملاقات کرد. گفته شده که راهب با تکیه بر توصیفی که از پیا آینده در کتاب‌های مقدس خود دیده بود، «علامت پیامبری را در همان‌جا که در کتاب توصیف شده بود، بین شانه‌های محمد(ص)»، شناسایی کرد.^(۱۱۳) بنا به تبیین آرماندا روایاتی از داستان مانند آنچه نقل شد، در پایان قرن ۸/۵۲ م و ابتدای قرن ۹/۵۳ م موجد شدند تا بحیرای راهب شاهدهی دانسته شود که در قلب مهم‌ترین دین اهل کتاب، اصالت رسالت پیامبر گواهی داده است.^(۱۱۴) یک عامل مهم در این روایت - که چنان خواهیم دید، از دید دفاعیه‌پردازان مسیحی پنهان نماند - توصیه‌ای است که راهب ابوطالب می‌کند، به گفته ابن اسحاق، راهب به ابوطالب گفت: «به خاطر خ برادرزاده‌ات را به زادگاهش بازگردان و در برابر یهودیان از او به خوبی محافظت کن؛ آنها او را ببینند و آنچه که من درباره او می‌دانم، بدانند، بلایی بر سر او خواهند آورد».^(۵)

نویسنده نامه کندی روایتی از داستان ملاقات محمد(ص) با بحیرای مسیحی دست می‌دهد که هدف از آن رد این قول است که محمد(ص) از جانب خداوند و دریافت می‌کرده است.^(۱۱۶) در این روایت نام راهب، سرجیوس ذکر شده است. او دلیل بدعت نامعلومی که احتمالاً در برخی از تعالیم مسیحی ایجاد کرده بود، از جاه مسیحی خود رانده شد و بعد از آن در مکه با محمد(ص) ملاقات کرد. اما در ادای داستان او از خطای خود توبه کرد و هنگام ملاقات با محمد(ص) برای تأیید دید تعلیمی نسطوریوس، خود را با نام نسطوریوس معرفی نمود. قبل از این به قصد نویسنده برای تمجید از نسطوریان نزد مسلمانان اشاره کردیم؛ چرا که هاشمی فرض نسطوری‌ها را در میان مسیحیان قابل قبول‌ترین فرقه می‌داند که مورد تأیید قرآن‌اند. سخن او به متن آیه ۸۲ در سوره مائده اشاره دارد که طبق آن «کسانی که خود را مسیح می‌نامند، دوستانه‌ترین ارتباط را با مسلمانان دارند، چرا که در میان آنان مشایخ راهبانی وجود دارند». بر اساس نامه کندی، ملاقات محمد(ص) با سرجیوس / نسطوریوس موجب شد که این آیه و نیز بیشتر آیاتی که در قرآن با مسیح

سازگار است، در آن داخل شود. طبق سخن مؤلف نامه کندی، قبل از آن که خود محمد(ص) واقعاً یک نسطوری شود، راهب مُرد و تعالیم او توسط دو یهودی فاضل به نام‌های عبدالله بن سلام و کعب الاحبار، تحریف شد. کندی می‌گوید که تأثیر آنان سرانجام منجر به خطاهایی شد که هم‌اکنون در قرآن قابل مشاهده است. طبق گزارش ابن اسحاق، در روایت‌های اسلامی عبدالله بن سلام یک یهودی دانشمند بود که در سال‌های صدر اسلام مسلمان شد.^(۱۱۷) از سوی دیگر، کعب یک یهودی یمنی بود که تنها بعد از وفات محمد(ص) به اسلام گرایید.^(۱۱۸)

در مکاشفات مسیحی که نخستین بار در قرن نخست عباسی به زبان سریانی و عربی پدیدار شد، نیز داستان مواجهه محمد(ص) با راهب دیده می‌شود.^(۱۱۹) دو روایت سریانی و یک روایت عربی از این مکاشفات به دست ما رسیده است. در حالی که شاکله کلی این روایت‌ها مشابه است، جزئیات آنان با یکدیگر تفاوت چشمگیری دارند. عجیب آن است که داستان راهب در روایت‌های سریانی بیشترین شباهت را با روایت‌های اسلامی بحیرا دارد. اما در تمامی روایت‌ها گوینده داستان یک راهب مسافر است که گفته می‌شود در زمان کهولت بحیرا و هنگامی که مرگ او نزدیک بود، با او ملاقات کرده است. او بینش خود از تاریخ اسلام و از جمله داستان مواجهه خود با محمد(ص) و پذیرش تعالیم او توسط پیامبر جوان را برای ملاقات‌کننده شرح می‌دهد. شرح این بینش جدای از عناصر داستان بحیرا، در سنت مکاشفه‌ای، میان مسیحیان و یهودیان آن زمان مشترک است.^(۱۲۰) اما جا دارد که به خود داستان بحیرا اشاره کنیم.

در روایت‌های سریانی (A و B) نام راهب سارجیس (یعنی سرجیوس) است. اما نویسندگان اسم اسلامی او را می‌دانند و در جایی از روایت A نویسنده می‌گوید: «نزد هاجریان او بحیرا نامیده می‌شد و او را پیامبر می‌دانستند».^(۱۲۱) نویسنده از آنجا به بعد اغلب در حکایت‌های خود با هر دو نام، یعنی سارجیس بحیرا به راهب اشاره می‌کند. طبق این متن‌ها، راهب سال‌های زیادی را در قلمرو اسماعیلیان گذراند، زیرا به دلیل مخالفتش با تقدیس بیش از یک صلیب در کلیسا در هر زمان مشخص، از بت‌آرمایه تبعید شده بود. نقل‌کننده داستان در روایت A که راهبی به نام ایسو عیهب است، می‌گوید که خود او مواجهه نخست محمد(ص) و بحیرا را از یکی از اصحاب نخستین او که حکیم نام داشت، شنیده است. در اینجا عناصر اساسی روایت اسلامی که توسط ابن اسحاق

نقل شده، به داستان اضافه می‌شوند؛^(۱۲۲) چراکه دربارهٔ سارجیس بحیرا گفته می‌شود که او در کنار چاهی که عرب‌ها در سفرهایشان در کنار آن توقف می‌کردند، زندگی می‌کرد. یک روز از دور تعدادی از اعراب را مشاهده کرد که به سوی او می‌آیند. محمد(ص) نوجوان نیز همراه با آنان می‌آمد. به محض این که سارجیس محمد(ص) را دید، فهمید که این نوجوان مرد بزرگی خواهد شد؛ چراکه در بالای سر او تصویری به هیأت یک ابر مشاهده کرد.^(۱۲۳) روایتگر در ادامه چنین می‌گوید که اعراب محمد(ص) را بیرون رها کرده، برای ملاقات راهب به داخل دیر او رفتند، لذا «سارجیس به اعراب گفت: یک مرد بزرگ به همراه شما آمده است، به او اجازه دهید که داخل شود. آنها جواب دادند که مایک پسر یتیم را به همراه آورده‌ایم. او ساکت و خشن است».^(۱۲۴) در همان حال محمد(ص) وارد می‌شود و راهب قدرت او در آینده را پیش‌بینی می‌کند و چنان که باید از این متن مسیحی انتظار داشت، هیچ اشاره‌ای به پیامبری او نمی‌کند. دو روایت سریانی بعد از این واقعه به توصیف تعدادی ملاقات و گفت‌وگو میان محمد(ص) و راهب می‌پردازد که در این گفت‌وگوها، محمد(ص) عقاید دینی سارجیس را آموخته و آنان را می‌پذیرد. هدف از نقل این روایات آن است که سارجیس و نه خداوند به عنوان منشاء مواعظ محمد(ص) و مؤلف واقعی قرآن معرفی شود. نویسندهٔ روایت A به صراحت تمام به این نکته اشاره می‌کند. او دربارهٔ سارجیس بحیرا می‌گوید: «او به اسماعیلیان آموزش داد و یکی از رهبران آنان شد، زیرا برای آنان آن چیزهایی را که دوست داشتند، پیشگویی کرد. او کتابی را که آنان قرآن می‌نامند، برای آنان نوشت و به آنان تحویل داد».^(۱۲۵)

روایات سریانی در ارتباط با قرآن از کاتبی یهودی نام می‌برند که به گفتهٔ مؤلف روایت B هر چیزی را که سارجیس گفت، خلط و تحریف می‌کرد.^(۱۲۶) برای این کاتب نام‌های مختلفی مانند «کَلِب»، «کَعَف»، «کَعَب»، «کَالِف» و «کَاتِب» نقل شده است. به احتمال بسیار زیاد، این فرد همان کعب الاحبار است که چنان که گفتیم، مؤلف نامهٔ کندی به او اشاره کرده است. شاید نویسندهٔ مسیحی از این اتهام مسلمانان که کعب الاحبار عناصر یهودی را وارد اسلام کرد، آگاه بوده باشد.^(۱۲۷) جدای از صحت یا عدم صحت این رأی، روشن است که در این داستان مسئلهٔ اصلی برای نویسندگان سریانی آن است که اسلام به لحاظ دینی همان یهودیت است. افسانهٔ بحیرای مسیحی به زبان سریانی با این یادداشت نویسنده دربارهٔ مسلمانان به پایان می‌رسد: «هر آنچه مورد قبول

آنهاست، از آموزه‌های کعب اخذ شده است. سارجیس عهد جدید و کعب عهد قدیم به آنان آموخت.»^(۱۲۸)

افسانه بحیرای مسیحی به زبان عربی عبارت است از تصدیق به مجرمیت گناهکاری راهب مسیحی که در اینجا بحیرا، نه سرجیوس، نامیده می‌شود. او هنگامی که با مرگ فاصله چندانی نداشت، در مقابل یک راهب جوان به نام مرهب که برای ملاقات او آمده بود، اعتراف کرد.^(۱۲۹) در این روایت، بینش مکاشفه‌ای و نیز داستانی ملاقات محمد(ص) با بحیرا نقل می‌شود. اما به غیر از انزجار آشکار راهب نسبت به یهودیان، هیچ یک از عناصر روایت ابن اسحاق از این ملاقات در روایت عربی - مسیحی یافت نمی‌شود. در عوض، در این روایت محمد(ص) به سبکی شاهانه در خانه بحیرا ظاهر می‌شود. او سرکرده گروهی از اعراب است. او بارها برای آموختن تعالیم راهب به خانه او می‌آید. راهب در نهایت، مسئولیت بیان بسیاری از متون قرآن را به عهده می‌گیرد و در هر مرحله، معانی مسیحی را که قصد انتقال آن را داشته، به شکلی مستتر در معنای ظاهری متن بیان می‌کند. او بر ناتوانی‌های عقلانی و اخلاقی عرب‌ها و... تأکید می‌کند. قصد مکاشفه‌ای و جدلی نویسنده به روشنی این است که نه تنها پیامبر نبود محمد(ص) را اثبات کند، بلکه چنین القا کند که یک راهب مسیحی مطرود که خود مسلمانان در روایات نقل شده از پیامبر به او اشاره می‌کنند، اسلام را پدید آورده است.

۲. محمد(ص) به عنوان (فارقلیط) یا تسلی دهنده. براساس روایات سریانی افسانه بحیرای مسیحی، یکی از تغییراتی که کاتب یهودی، کعب، بعد از مرگ سارجیس بحیرا در قرآن پدید آورد، این عقیده است که محمد(ص) همان (فارقلیط) یا تسلی دهنده‌ای است که مسیح وعده داد که بعد از رفتن به سوی پدرش او را بفرستد. نویسنده روایت سریانی A کعب را چنین متهم می‌کند:

او هر آنچه را که سارجیس نوشت یا آموخت، تغییر داد، و به آنان گفت که آنچه او [یعنی سارجیس] درباره مسیح، پسر مریم به آنان گفته، یعنی «مر خواهم رفتم و تسلی‌دهنده‌ای را به سوی شما خواهم فرستاد». مربوط به محمد(ص) است.^(۱۳۰)

مقصود در اینجا انجیل یوحنا قدیس است و به احتمال بیشتر بخش ۷: ۱۶ از این انجیل مورد نظر است. در جانب اسلامی، در کتاب سیره پیامبر ابن اسحاق نیز یک نقل

قول طولانی به همین مضمون از انجیل یوحنا (۲: ۱۶-۲۳: ۱۵) وجود دارد.^(۱۳۱) این بد معناست که به نظر ابن اسحاق این آیات به محمد(ص) اشاره دارد. روایتی از انجیل ترجمه عربی ابن اسحاق از آن اخذ شده، بی شک انجیلی سریانی و فلسطینی است. یک از شواهد برای این نتیجه گیری آن است که ابن اسحاق عبارت سریانی *مینا حمانه* را الفبای عربی بازنویسی کرده است. این عبارت تنها در روایت های سریانی انجیل به عنوان معادلی برای اصطلاح یونانی (*οπαραχλιτος*) به کار می رفت.^(۱۳۲) ابن اسحاق ادامه چنین توضیح می دهد که «*مینا حمانه* (که درود و سلام خدا بر او باد) در سریانی معنای محمد(ص) و در یونانی به معنای تسلی دهنده است».^(۱۳۳)

در این فاصله زمانی دور، فهمیدن این که چگونه عبارت «تسلی دهنده» به تدریج محمد(ص) یکسان انگاشته شد، دشوار است. در قرآن متنی به این مضمون وجود دارد که عیسی پسر مریم در گفت و گو با بنی اسرائیل به آنان اعلام کرد که «رسولی بعد از من خواهد آمد که اسم او احمد است» (صف: ۶۱). به دلیل بیان این مطلب در قرآن مسلمانان همواره برای یافتن این سخن عیسی اناجیل را جست و جو می کردند. برخی ا شارحان جدید پیشنهاد کرده اند که به خاطر معنای اسم احمد که به محمد شبیه است مسلمانان کلمه یونانی (*οπεριχλιτος*) که به معنای «بسیار محترم» است را با کلمه (*οπαραχλιτος*) خلط کرده و معنای کلمه دوم را از انجیل برداشت کردند. اما به نظر می رسد که این راه حل، محتمل نیست؛ زیرا عبارت احمد احتمالاً در زمان قرآن اس خاص نبود؛^(۱۳۴) بلکه به احتمال بسیار زیاد این عبارت قرآنی در اصل به معنای «کسی بود که شایسته ستایش است» و آن را یک صفت وجدآور می دانستند. قطعاً بعدها هنگامی که این صفت آشکارا به عنوان یک اسم شخصی به کار رفت، عبارت قرآنی نیز این گونه فهمیده شد.^(۱۳۵) اما تنها یک مسلمان که شناخت بسیار خوبی از یونانی داشت می توانست، با خلط کلمات یونانی، «تسلی دهنده» را با محمد(ص) یکی بداند. جوزف شاخت با الهام گرفتن از متنی که ما از ابن اسحاق نقل کردیم، پیشنهاد کرد که این یکسان انگاری از همگونی مصوت ها در کلمه سریانی فلسطینی *مینا حمانه* و اسم عربی محمد(ص)، ناشی شده است.^(۱۳۶) اما این نظر هم چندان قانع کننده به نظر نمی رسد و شاید تبیین های ساده و روشن بهتر باشند. قرآن می گوید که مسیح آمدن یک رسول را پیش بینی کرد (مورد قبلی و نیز سوره اعراف: ۱۵۷) و تنها شخصی که در

انجیل مسیح ظهور او را پیش‌بینی می‌کند، تسلی دهنده است. بنابراین این تسلی دهنده باید محمد(ص) باشد.

دفاعیه پردازان قرن نخست عباسی منکر یکسان انگاشتن محمد(ص) با فارقلیط یا تسلی دهنده بودند و اشاره به محمد(ص) در اناجیل یا تورات یا کتب انبیاء را نمی‌پذیرفتند. این مسئله از زمان سراسقف تیموتی یکی از موضوعات مورد مناقشه مسیحیان و مسلمانان بود. سراسقف در گزارش مناظره‌اش با خلیفه المهدی تا آنجا پیش رفت که گفت:

حقیقت آن است که اگر من در انجیل یک پیش‌گویی درباره ظهور محمد(ص) یافته بودم، همان‌طور که تورات و انبیاء را رها کرده و انجیل را پذیرفتم، انجیل را نیز به کناری می‌نهادم و قرآن را می‌پذیرفتم. (۱۳۷)

تیموتی درباره هویت تسلی دهنده چنین استدلال می‌کند که این موجود، روح خدا یا حتی خود خدا است و لذا به هیچ وجه نمی‌توان آن را با محمد(ص) یکی دانست. خلیفه برای جواب به این استدلال، مسیحیان را متهم می‌کند که کتب مقدس را تحریف کرده‌اند. به گفته او نه تنها انجیل، بلکه متون عهد عتیق نیز که از نظر مسلمانان به محمد(ص) اشاره دارد، مانند دیدگاه اشعیاء درباره «مردان خر سوار و مردان شترسوار» (اشعیاء ۷: ۲۱) تحریف شده است. خلیفه ادعا می‌کند که «فرد خر سوار عیسی و فرد شتر سوار محمد(ص) است»، اما تیموتی چنین تفسیری را نمی‌پذیرد؛ زیرا تنها نام ویدس و الامیتس به صراحت در متن ذکر شده است. (۱۳۸)

در مورد فارقلیط یا تسلی دهنده و این ادعای مسیحیان که این اسم به هیچ وجه نمی‌تواند به محمد(ص) اشاره داشته باشد، مسلمانی که با ابراهیم اهل تیرباس مناظره کرده، با عصبانیت چنین می‌گوید: «بعد از آن که مسیح به آسمان رفت، یوحنا و همدستان او به دلخواه خود، در انجیل بازنگری کردند و دست به جعل آنچه در اختیار شماست، زدند. پیامبر ما آن را این چنین به ما آموخته است.» (۱۳۹) در اینجا گوینده به این اتهام قرآن که یهودیان «معنای کلمات را تحریف می‌کنند». (نساء: ۴۶) اشاره دارد. دیگر آثار قرن نخست عباسی نیز حکایت از آن دارد که عالمان مسلمان در آن دوره، دفاعیه پردازان مسیحی را به تحریف متهم می‌کردند. به عنوان مثال، در رساله ضد اسلامی تئودور بارکونی، معلم مسلمان با انتقال اتهام از یهودیان به مسیحیان، به مرجعیت آموزگار خود،

یعنی محمد(ص)، اشاره کرده و چنین می‌گوید:

من به تمامی آنچه در کتاب‌های عهد قدیم وجود دارد، پای‌بندم؛ زیرا می‌دانم که بر اساس گفته کسی که این آموزه را به ما آموخته، هیچ حذف و اضافه‌ای در آن صورت نگرفته است. اما در مورد آنچه که در عهد جدید مکتوب شده، به تمامی آن پای‌بند و وفادار نیستم، زیرا بخش‌های زیادی در آن وجود دارد که ابطال شده است. او (مسیح) آنها را نیاورده است دیگران به منظور فریبکاری آنها را رواج داده، در هم آمیختند. (۱۴۰)

در آن زمان دفاعیه‌پردازان دیگر مسیحی، بخش‌هایی از آثار خود را به رد اتهام تحریف اختصاص می‌دادند. (۱۴۱) آنچه موجب می‌شود که در بحث حاضر به این مسئله پردازیم آن است که با کمک آن می‌توانیم شواهدی را در مورد میزان تمرکز مجادلات مسیحی/اسلامی در قرن نخست عباسی بر متون مقدس بیابیم. به عنوان مثال، دفاعیه‌پرداز مسلمان، علی بن ربیع طبری در مورد یکی بودن تسلی‌دهنده و محمد(ص)، به تفصیل از متون یوحناپی مورد بحث تفسیری اسلامی ارائه می‌کند. او این کار را در فرآیند رد مخالفت‌های مسیحی با این مسئله و به خصوص این ادعای تیموتی که تسلی‌دهنده، روح متحد با خداست، انجام می‌دهد. طبری در ادامه بر اساس اشارات متنی و قرآنی، یکسان بودن روح خدا با تسلی‌دهنده را به گونه‌ای که برای مسلمانان قابل قبول باشد، تشریح می‌کند. (۱۴۲)

۳. محمد(ص) و معجزات. این که معجزات انجام شده توسط پیامبران به نام خداوند یا توسط مسیح به نام خودش، تنها تضمین معقول و کافی برای پذیرش مسیحیت یا هر متن مقدس مدعی الهام الاهی یا هر مجموعه از آموزه‌های دینی است، در میان تمامی دفاعیه‌های مسیحی قرن نخست زمامداری عباسیان، رواج زیادی داشت. دلیل این پافشاری، فقدان قابل توجه معجزات شخصی منسوب به محمد(ص) و نیز آن بود که هیچ معجزه‌ای به محمد(ص) نسبت داده نمی‌شد و توجیه امور دینی به وسیله معجزات در قرآن انکار شده بود. به عنوان مثال، عمار بصری به این منظور آیه ۱۰۹ سوره انعام ر نقل می‌کند. آیه چنین می‌گوید: «آنان با درستی و صداقت تمام، به خداوند قسم خوردند که اگر نشانه‌ای برای آنان بیاید به آن ایمان خواهند آورد. بگو: نشانه‌ها تنها نزد خدایند چه چیزی به شما می‌فهماند که اگر این نشانه بیاید، آنها به آن ایمان نخواهند آورد.»

عمار با ادعای پیروی از تفسیر عبدالله بن عباس چنین می‌گوید که این آیه، در شرایطی بر محمد(ص) فرو فرستاده شد که مسیحیان، یهودیان و مشرکان قسم خورده بودند که اگر معجزه‌ای را در دستان محمد(ص) مشاهده کنند، به او ایمان آورند.^(۱۴۳) نکتهٔ مورد نظر عمار این است که محمد(ص) حتی در چنین شرایطی عقیده به معجزه را رد می‌کند. بنابراین، از نظر عمار اساساً نمی‌توان به نحو قابل قبولی مدعی اصالت و اعتبار اسلام و محمد(ص) شد.

در متنی که عمار از سورهٔ انعام نقل کرده، ذکر صریحی از یهودیان و مسیحیان وجود ندارد. همچنین نتوانستیم در هیچ یک از منابع اسلامی چنین تفسیری از آیه را که به ابن عباس نسبت داده شده باشد، بیابیم. اما روشن است که عمار از دیدگاه منفی قرآن نسبت به معجزات و نشانه‌های شخصی محمد(ص) آگاه است.

نویسندهٔ نامهٔ کندی نیز از انکار معجزات و نشانه‌های شخصی در قرآن آگاهی داشت. او به این منظور آیهٔ ۵۹ سورهٔ اسراء را نقل می‌کند. عمار بصری نیز در متن کتاب البرهان که قبلاً به آن اشاره شد، به این آیه اشاره می‌کند.^(۱۴۴) اما مؤلف نامهٔ کندی در ادامه تعدادی از معجزات را نام می‌برد که به گفتهٔ او، روایات اسلامی متأخر به محمد(ص) نسبت دادند. به اعتقاد او مردم بر خلاف آمال و آرزوهای محمد(ص) ادعا کردند که این وقایع غیر معمول، بر حقانیت پیامبری او دلالت دارد. نویسنده چنین نتیجه می‌گیرد که ادعاهای محمد(ص) تنها با توسل به زور شمشیر مورد قبول واقع شد.^(۱۴۵)

آشکار است که بیشتر دفاعیه‌پردازان مسیحی در قرن نخست زمامداری عباسیان معتقد بودند که مردم، اسلام و پیامبری محمد(ص) را نه به دلیل معجزات و نشانه‌ها، بلکه به خاطر انگیزه‌های دیگری که از دید دفاعیه‌پردازان بی‌ارزش بود، پذیرفتند. تئودور ابوقره، حبیب بن حدمه ابورائطه، عمار بصری و حنین بن اسحاق، هر یک فهرستی از این انگیزه‌ها را ذکر کرده‌اند که به طور اجمالی و یا تفصیلی آنها را توضیح می‌دهند. فهرست انگیزه‌هایی که هر یک از این افراد به آن اشاره کرده‌اند، عیناً مانند فهرست‌های دیگر نیست، ولی در عین حال این فهرست‌ها بسیار به یکدیگر شبیه‌اند. به عنوان مثال، عمار بصری در جایی از کتاب البرهان خود، به فهرست زیر اشاره می‌کند: «تبانی و زد و بند قبیله‌ای / شمشیر / ثروت / سلطه و قدرت / تعصب قومی / ترجیح شخصی / مقررات بی‌بندوبار و جادو.^(۱۴۶) در ادامه، نویسنده چنین استدلال می‌کند که

تمامی ادیان، غیر از مسیحیت، به واسطهٔ یک یا چند مورد از این دلایل بی‌ارزش، مورد پذیرش قرار می‌گیرند. طبق این استدلال‌ها، این در حالی است که مسیحیت دقیقاً بر خلاف اسلام به دلیل معجزات مسیح و معجزات حواریون به نام او، پذیرفته می‌شود.

ج. داوری در باب قرآن

شکی نیست که به دلیل فشار جدلی نویسندگان مسیحی، عالمان مسلمان در اواخر قرن نخست زمامداری عباسیان و بعد از آن، این بحث را که قرآن معجزه‌ای برای حقانیت اسلام است، توسعه دادند. البته از قبل مطالبی در قرآن وجود داشت که الهام‌بخش این آموزه بود؛ به عنوان نمونه می‌توان به سورهٔ اسراء آیهٔ ۸۸ و سورهٔ بقره آیهٔ ۲۳ و سورهٔ حشر آیهٔ ۲۱ اشاره کرد. به گفتهٔ نویسندهٔ نامهٔ کندی، دفاعیه‌پردازان مسلمان، برای اثبات ادعای خود از این سه آیه استفاده می‌کردند. ادعای آنان این بود که قرآن قاطع‌ترین استدلال (حجه بالغه، سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۴۹) برای نشان دادن این نکته است که محمد(ص) نیز مانند موسی، عیسی و انبیاء از سوی خداوند وحی دریافت می‌کرده است. مؤلف نامهٔ کندی با مقایسهٔ محمد(ص) با پیامبران الهی متقدم ادعا می‌کند که: «آموزگار تو یک فرد امی بود که هیچ نیاموخته بود و از اخبار هیچ آگاهی نداشت. اگر این اخبار از طریق وحی و الهام و اخبار از غیب، به او منتقل نشده بود، او از کجا آن را آموخته و سپس ارائه و ثبت نمود؟»^(۱۴۷) او به سؤال خود پاسخ می‌گوید و ادعا می‌کند که راهب مسیحی، سرجیوس، یعنی سارجیس بحیرا، قرآن را که طبق سخن کندی بعداً توسط دو یهودی به نام‌های عبدالله بن سلام و کعب الاحبار تحریف شد، به محمد آموخت.

از اینجا به بعد مؤلف نامهٔ کندی به تنهایی وارد بحثی طولانی در مورد تاریخ جمع‌آوری متن قرآن و پدیدارشدن شکل فعلی آن می‌شود. او جزئیات متن‌های قرآنی ابوبکر و عثمان را نقل کرده و به اختلافات مسلمانان در مورد برخی آیات، کلمات و عبارات اشاره می‌نماید. از دیدگاه او تمامی اینها شاهد بر آن است که قرآن را نمی‌توان کتابی وحی شده از جانب خداوند دانست. او در پایان به زبان عربی قرآن می‌پردازد؛ یعنی این ادعا که هیچ کس نمی‌تواند مانند آن را بیاورد. او به سبک عربی قرآن حمله می‌کند و چنین استدلال می‌نماید که نه تنها این سبک نمی‌تواند شاهدهی برای وحی بودن آن باشد، بلکه به اندازهٔ اشعار بهترین شاعران عرب ارزش ندارد.^(۱۴۸)

در اینجا فرصت آن نیست که گزارش کندی از جمع آوری قرآن را تحلیل کنیم. متأسفانه تا کنون توجه عالمانه اندکی مصروف پرداختن به این بحث ارزشمند قرن نهم درباره این موضوع مهم شده است. شاید ویژگی های جدلی متن، ما را در این باره که آیا واقعاً سندی تاریخی است، دچار تردید کند. اما این واقعیت همچنان به قوت خود باقی است که این رساله یکی از نخستین شواهد در مورد روند فهم قرآن و اطلاع از آن است. یکی از عبارات جالب نامه کندی که در بحث از قرآن، به آن پرداخته شده توصیف محمد به عنوان یک مرد امّی (رجل امّی) است. صفت امّی در قرآن (اعراف: ۱۵۸-۱۵۷) نیز برای توصیف پیامبر به کار رفته است. درباره معنای دقیق آن بحث های بسیار زیادی صورت گرفته است.^(۱۴۹) در متنی که نقل شد، کاملاً روشن است که از نظر دفاعیه پرداز مسیحی این صفت به بی سوادى محمد(ص) و عدم آگاهی او از روایات متون مقدس مسیحی و یهودی اشاره دارد. هیچ اشاره روشنی برای تأیید این نکته که امّی، چنان که بعداً توسط مسلمانان به کار برده شد، به معنای بی سواد بوده باشد، وجود ندارد. اما نمی توان گفت که معنای این کلمه کاملاً با گفته کندی مغایر است. از تأمل در منابع دیگر روشن می شود که معنای این صفت در رشد این آموزه که قرآن معجزه ای برای حقانیت اسلام است، مؤثر بوده است. یکی از مطالعات اخیر نشان می دهد که رأی تفاسیر اسلامی قرآن مبنی بر این که معنای اولیه این صفت، بی سواد است، در قرن نخست زمامداری عباسیان، شهرت یافت.^(۱۵۰) با توجه به این واقعیت که در همین دوره، فشار دفاعیه پردازان مسیحی در درون دارالاسلام آغاز گردید، چنین تحولی چندان شگفت انگیز نیست. به علاوه، امروزه روشن شده که گسترش آموزه رسمی اعجاز قرآن، یعنی تقلیدناپذیری اعجاز آمیز زبان قرآن، تا حدی مرهون فشارهایی است که مناقشات مسیحی در جامعه پدید آورده بود. این آموزه در میان متکلمان مسلمان تا قرن دهم به طور کامل شکوفا نشد، اما قبل از آن در قرن نخست زمامداری عباسیان، می توان به روشنی ریشه های آن را مشاهده کرد. این ریشه ها در آثار دانشمندان مسلمانی یافت می شود که با دفاعیه پردازان مسیحی که بر معجزات تأکید داشتند، به بحث و جدل می پرداختند.^(۱۵۱) ماهیت فشار مسیحی در بحث زیر میان خلیفه المهدی و سراسقف تیموتی، به وضوح قابل تشخیص است:

و پادشاه ما به من گفت: «آیا تو اعتقاد داری که خداوند کتاب مقدس ما را فرو فرستاده است؟» من به او پاسخ دادم: به من ربطی ندارد که در این باره قضاوت

کنم. اما من چیزی می‌گویم که حضرت عالی نسبت به آن آگاه هستید و آن این است که تمامی کلمات خداوند در تورات، کتب انبیاء، انجیل و نوشته‌های رسولان، به واسطهٔ معجزات و نشانه‌ها تأیید شده‌اند. اما هیچ معجزه یا نشانه‌ای مؤید کلمات کتاب مقدس شما نیست... از آنجا که نشانه‌ها و معجزات براهینی برای اثبات ارادهٔ خداوند هست، برای حضرت عالی نتیجهٔ فقدان آنها در کتاب مقدس شما، روشن است. (۱۵۲)

بقیهٔ دفاعیه پردازان مسیحی قرن نخست زمامداری عباسیان در استدلال‌های خود مطالب زیادی را از قرآن نقل می‌کردند که البته این نقل قول‌ها همواره با دیدگاهی منفی همراه نبود. کاملاً روشن است که آنها در صورت استفاده یا عدم استفاده از اصطلاحاتی مانند «کتاب مقدس شما» از آن جهت کلمات و عبارات قرآنی را به کار می‌برند که می‌دانند این کلمات و عبارات، بی‌هیچ واسطه‌ای برای مسلمانان آشناست و امیدوارند از این طریق برای استدلال‌ات خود نوعی قدرت اقناعی فراهم آورند. به عنوان مثال، یک رسالهٔ عربی دربارهٔ آموزهٔ تثلیث که نویسندهٔ آن ناشناخته است، در کوه سینا یافت شده است. نویسندهٔ این رساله شواهدی از کتاب مقدس را که دال بر تکثر در خداوند است، ذکر می‌کند و همراه با آن مطالبی را از قرآن به سود تثلیث نقل می‌نماید، که البته این نقل قول‌ها همیشه دقیق نیست. (۱۵۳) بنابر این هیچ تعجیبی ندارد که شافعی، فقیه مسلمان (متوفای ۸۲۰) معتقد شود که نمی‌توان یک نسخه از قرآن را به یک مسیحی فروخت و اراده‌ای که موجب انتقال قرآن یا مجموعه‌ای از روایات به یک مسیحی شود، اراده‌ای باطل است. (۱۵۴)

پی نوشت ها

1. M. F. NAU, Un colloque du patriarche Jean avec l'emir des Agareens et faits divers des années 712 a 716, *Journal asiatique*, 11th series, 5(1915), pp. 225-79. Cf. also H. AMMENS, A propos d'un colloque entre le patriarche jacobite Jean I er et Amr ibn al-As, *Journal asiatique*, 11th series, 13 (1919), pp. 97-110.
2. Cf. Addai SCHER, Theodorus bar Koni Liber Scholiorum (*CSCO*, vols. 55 and 69; Paris 1910 and 1912). Chapter ten in vol. 69, pp. 231-84. Cf. also Sidney H. GRIFFITH, Chapter Ten of the Scholion: Theodore bar Koni's Anti-Muslim Apology for Christianity, *Orientalia Christiania Periodica*, 47 (1981), pp. 158-188; ID, Theodore bar Koni's Scholion, a Nestorian Summa Contra Gentiles from the First Abbasid Century, East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period; *Dumbarton Oaks Symposium*, May 9-11, 1980.
3. A. MINGANA. Timothy's Apology for Christianity, *Woodbrooke Studies*, 2 (1928), pp. 1-162.
 برای یک برگردان سریانی کوتاه رک:
 A. VAN ROEY, Une apologie syriaque attribuee a Elie de Nisibe. *Le Museon*, 59 (1946), pp. 381-97.
 برای روایت های عربی رک:
 Hans PUTMAN, *L'église et l'islam sous timothee I* (Beyrouth, 1975); Robert CASPAR, Les versions arabes du dialogue entre le Catholicos Timothee I et le calife al-Mahdi, *Islamochristiana*, 3 (1977), pp. 107-75.
4. Cf. Raphael BIDAWID, Les Littres du patriarche nestorien Timothee I (*Studi e Testi*, 187: Citta del Vaticano, 1956), pp. 32-3, 63.
 یک ترجمه انگلیسی از نامه شماره ۴ تیموتی که در مجموعه رویه رو موجود است، رساله فوق لیسانس توماس هورست در دانشگاه کاتولیک آمریکا در واشنگتن دی سی در سال ۱۹۸۱ بوده است:
 MS. Vat. Siriaco 605, ff. 216v-244v.
5. Cf. A. VAN ROEY, Nonnus de Nisibe; traite apologetiq (*Bibliothèque du Museon*, v. 21: Louvain, 1948).
6. I. ARENDZEN, *Theodori Abu Kurra de cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus* (Bonn, 1877); Constantin BACHA, *les oeuvres, arabes de Theodore Aboucara eveque d'Haran* (Beyrouth, 1904); ID., *Un traite des oeuvres arabes de Theodore Abou-Kurra, eveque de haran* Tripoli de Syrie and Rome, 1905; George GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodore Abu Qurra, Bischofs von Harran* (ca. 740-820)

orschung zur christlichen literature Dogmengeschichte, X. Band. 3/4 Neft; Paderborn, 10); Louis CHEIKHO, Mimar li-Tadurus Abu Qurrah fi Wugud al-Haliq wa-d-Din Qawim, *al-Machriq*, 15 (1912), pp. 757-74; 825-42; George GRAF, Des Theodor Abu rra Traktat uber den Schopfer und die wahre religion (*Beitrage zur Geschichte der ilosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, Band XIV, Heft. 1; Munster i.W., 13); Ignace DICK, Deux ecrits inedits de Theodore Abuqurra, *Le Museon*, 72 (1959), pp. -67; Sidney H. GRIFFITH, Some Unpublished Arbic Sayings Attributed to Theodore Abu rrah, *Le Museon*, 92 (1979), pp. 29-35.

برای آثار ابوقره که فقط به زبان یونانی باقی مانده‌اند، رک:

P. MIGNE, *Patrologiae, Cursus Completus, Series Graeca* (161 vols. In 166; Paris. 57-87), vol. 97, cols. 1461- 610.

برای یک تحقیق جدید و جامع دربارهٔ ابوقره رک:

nace DICK, Un continuateur de saint Jean Damascene: Theodore Abuqurra, eveque alkite de Harran, *Proche- Orient chretien*, 12 (1962), pp. 209-23, 319-32; 13 (1963), pp. 4-29.

ed GUILLAUME, Theodore Abu Qurra as Apologist, *Moslem World*, 15 (1925), pp. 42-51. rge GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen literaure* (vol. 2, Studi e Testi, 133; Citta d Vaticano, 1947), pp. 21-3.

George GRAF, Die Schriften des Jacobiten Habib Ibn Hidma Abu Raita (*CSCO*, vols. 130 id 131; Louvain, 1951).

. Sidney H. GRIFFITH, Habib ibn Hidmah Abu Raitah. A Christian Mutkallim of the first bbasid Century, *Oriens Christianus*, 64 (1980), pp. 161-201.

ichel HAYEK (ed.), *Ammar al-Basri, Apologie et controverses*, (Beyrouth, 1977).

معرفی و خلاصهٔ رسالات به زبان فرانسه در نشریهٔ روبه‌رو نیز موجود می‌باشد:

Iamochristiana, 2 (1976), pp. 69-113.

f. Margaret DUNLOP GIBSON, An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the even Catholic Epistles;.... with a Treatise on the Triune Nature of God *Studia Sinaitica*, 7; London 1899), pp. 75-107. Cf. also J. Rend el HARRIS, A Tract on the Triune Nature of od, *American Journal of Theology*, 5 (1901). pp. 75-86. .

. VOLLERS, Das Religionsgesperach von Jerusalem (um 800 D); aus dem Arabischen lbersetzt, *Zeitschrift fur kirchengeschichte*, 29 (1908), pp. 29-71, 197-221; and GRAF, 1947, p. 28-30.

14. Cf. Rachid HADDAD, Hunain ibn Ishaq Apologiste chretien. *Arabica*, 21, (1974), pp. 292-302; Paul NWIA, Un dialogue islamo-chretien au ix^e siecle. *Axes*, 9 (1976-77), pp. 7-21.

۱۵. برای دفاعیه حنین رک:

Louis CHEIKHO, *Vingt traits theologiques* (beyrouth, 1920), pp. 143-46; paul SBATH, *Vingt traits philosophiques etapologetiques d'auteurs arabes chretiens du IX^e au XIV^e siecle* (Cairo, 1929), pp. 181-5.

برای دسترسی به متن کامل این مکاتبه رک:

Samir KHALIL and Paul NWIA, *Patrologia Orientalis*, 40, no. 183.

16. Cf. Anton Tien (ed.), *Risalat Abd Allah b. Ismail al-Hashimi ila Abd al-Masih ibn Ishaq al-Kindi yad'uhu biha ilal-Islam warisalat Abd al-Masih ila al-Hashimi biha alayhi wa-yad'uhu ila n-Nasraniyyah*, (London, 1885); GRAF, 1947, pp.135-45; G. TROUPEAU, al-Kindi, Abd al-Masih b. Ishaq, *EI2*, vol V., pp.120-1.

تلخیصی از این مکاتبه را می توان در منابع زیر یافت:

William MUIR, *The apology of al-Kindi; written at the court of al-Mamun (c. A. H 215; A. D. 830), in defense of Christianity against Islam* (London, 1887); Armand ABEL, L'apologie d'al-Kindi et sa place dans la plemique islaamo-chretienne, *Atti della Accademia Nazionale dei lincei*, 361 (1963), pp. 501-23; George C. ANAWATI, Polemique, apologie et dialogues islamo-chretiens. Positions classiques, medieales et positions contemporaines, *eunttes Docete*, 22 (1969), pp. 380-92.

چنین اعلام شده که به زودی یک ویرایش جدید از این مکاتبه توسط انتشارات زیر به چاپ خواهد رسید:

Pasteur G. Tartar of the Union des Gryants Monotheistes, Combs-La-Ville, France.

17. Jose Munoz SENDINO, Al-Kindi, Apologia del Cristianismo, *Miscelania Comillas* 11 and 12 (1949), pp. 339-460; James KARITZECK, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, 1964), pp. 101-7.
18. Cf. MUIR. op. cit. pp. 13 ff.
19. Cf. GRAF, op. cit., 1951, vol. 131, pp. 32-6.

۲۰. به عنوان مثال رک:

L. MASSIGNON, Al-Kindi, Abd al-Masih b. Ishak, *EI1*, Vol. II, p. 1080; P. KRAUSS, Beitrage zur islamischen Ketzergeschichte, *Rivista degli Studi Orientali*, 14 (1933), pp.335-79.

کراوس مدعی است که مکاتبه هاشمی‌کنندی بر کتاب زمرد نوشته ابن‌راوندی (متوفای ۹۱۰) مبتنی است. ابن‌راوندی یک معتزلی بود که بعدها زندیق شد و یک کتاب جدلی علیه نبوت محمد (ص) و

و ثبات قرآن به عنوان یک کتاب وحیانی نوشت. استدلال کراوس مشتمل بر شباهت‌های موضوعی متعددی بین استدلال‌های به کار رفته در نامه‌کندی و کتاب ابن‌راوندی است. به گمان وی این شباهت‌ها می‌تواند به این نتیجه منتهی گردد که نویسنده مسیحی از کتاب ابن‌راوندی بهره برده بود. ظاهراً دیدگاه‌های کراوس توسط گراف در اثر زیر مورد تأیید قرار گرفته است.

G. GRAF, *GICAL*, op. cit., vol. IIP, 143; G. TROPEAU, al-Kindi, Abd al-Masih b. Ishak, *EI2*, vol. V, p. 120; Robert CASPAR et al., *Bibliographie du Dialogue islamo-chretien, Islamo-christiana*, I (1975), p.143.

مطالعه دقیق استدلال‌های کراوس نویسنده این مقاله را به این نتیجه رسانده که این استدلال‌ها قانع‌کننده نیستند. نخست آن که همان‌طور که خود کراوس در برخی مواضع گفته است این شباهت‌ها تنها موضوعی هستند. به ادعان خود کراوس، در بین شباهت‌ها، تفاوت‌های زیادی هم در بین مطالب نقل شده از دو نویسنده وجود دارد. نظریه کراوس مبتنی بر این تصور است که قبل از ابن‌راوندی هیچ سیاق و زمینه مسیحی وجود نداشت که در آن، اثر مؤلف مکانه هاشمی/کندی بتواند پدید آید. شواهدی که در این مقاله ارائه شده خلاف این نظریه را اثبات می‌کند. در واقع اگر هیچ‌گونه وابستگی میان این دو نویسنده وجود می‌داشت، با توجه به تحول دفاعیه‌های عربی مسیحیان در قرن نخست زمامداری عباسیان، معقول‌تر به نظر می‌رسد که ابن‌راوندی را تحت تأثیر مسیحیان بدانیم. قطعاً تعدادی از استدلال‌های او از کتابچه‌های جدلی مسیحیان بر ضد مسلمانان اخذ شده‌اند. به علاوه تا کنون استدلال‌هایی مانند این که قبل از ابن‌راوندی از جانب مسلمانان ارائه شده باشد، شناخته نشده است. همچنین گفته شده که ابن‌راوندی تحت تأثیر ابو عیسی وراق بوده است، یعنی مردی که قطعاً با آثار مسیحیان آشنا بود. رک: (ص ۱۲، شماره ۴) نتیجه آن که ابن‌راوندی مرهون دفاعیه‌پردازان مسیحی بود. رک: P. KRAUS (G. Vajda), *Ibn Rawandi*, *EI2*, vol. III, pp. 905-6.

21. Cf. SENDINO. art. Cit., pp. 346-7; HADAD, art. Cit., p.302, n. 1.

۲۲. به عنوان مثال رک: به مطالبی که در مورد مأمون در منبع زیر آورده شده است:

William MUIR, *The Caliphate, Its Rise, Decline, and Fall; From Original Sources* (Edinburg, 1915), pp. 506-8.

23. Cf. Adel-Theodore KHOURY, *Les theologiens Byzantins et l'islam; texts et auteurs* (VIIIe-XIIIe siecle) (Louvain et Paris, 1969); ID., *Polemique Byzantine contre l'islam* (VIIIe-XIIIe siecle) (Leiden, 1972).

24. ABEL, art. Cit., p. 523.

۲۵. برای یک زندگی‌نامه مناسب رک:

A. ABEL, BAHIRA, *EI2*, vol. I, pp. 922-3.

۲۶. برای سخنان جاحظ در رد مسیحیان رک:

J. FINKEL, *Three Essays of Abu Othman Amr ibn Bahr al-Jahiz* (Cairo, 1926), p. 14.

۲۷. در منبع زیر متون سریانی و عربی این داستان با ترجمه‌ای انگلیسی منتشر شده‌اند:

R. GOTTHEIL, A Christian Bahira Legend, *Zeitschrift fur Assyriology*, 13 (1898), pp. 189-242; 14 (1899), pp. 203-68; 15 (1900), pp. 56-102; 17 (1903), pp. 125-66.

برای توضیح و شرح این داستان و استدلال‌هایی که آن را از مجعولات زمان مأمون معرفی می‌کنند، رک:
A. ABEL, L'Apocalypse de Bahira et la notion islamique de Mahdi, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'histoire orientales*, 3 (1935), pp. 1-12; ID., Changements politiques et literature eschatologique dans le monde musulman, *Studia Islamica*, 2 (1954), pp. 23-43.

برای استدلالی که آن را جعل شده در زمانی متأخرتر می‌داند رک:

GRAF, op. cit., 1947, pp. 145-9.

این اسطوره در قرن چهاردهم به دنیای لاتینی زبان راه یافت. رک:

J. BIGNAMI-ODIER, and M. G. LEVI DELL AVIDA, Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira, *Melanges d'archeologie et d'histoire*, 62 (1950), pp. 125-48.

۲۸. برای یک بحث مستوفا و کتاب‌شناسی مناسب در این زمینه، رک:

Bernard LEWIS, An Apocalyptic Vision of Islamic History, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13 (1950), pp. 308-38.

برای پژوهشی گسترده‌تر که ادبیات آن از همین نوع است، اما تاریخ بسیار متأخرتری را می‌پذیرد، رک:
M. STEINSCHNEIDER, Apocalypsen mit polemischer Tendenz, *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, 28 (1874), pp. 627-57; 29 (1878), pp. 162-6.

29. Segal, *Edessa, 'The Blessed City'* p. 206.

30. cf. Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period; an Essay in Quantitative History* (Cambridge, Mass, 1979).

29. J. B. SEGAL, *Edessa, 'the Blessed city'* (Oxford, 1970), p. 206.

همچنین در مورد خطر اعمال مجازات علیه «مرتدان» در داستان بحیرای میحی رک:

GOTTHEIL, art. cit., 13 (1898), p. 237, 14 (1899), pp. 229-30.

30. TIEN, op. cit., p. 112.

31. Cf. Richard W. BULLIET, *Conversion to Islam in the Medieval Period; an Essay in quantitative History* (Cambridge, Mass., 1979).

32. Cf. A. S. TRITTON, *The Califs and Their Non-Muslim subjects, A Critical Study of covenant of Umar* (London, 1930); Antoine FATTAL, *Le statut legal des non-musulman en pays d'islam* (Beyrouth, 1958).

33. Cf. DOMINQUE SORUDEL, *Le Vizirat Abbasid de 749 a 936* (2 vols.; Damas, 1959), vol. I, pp. 271-86; ID., The Abbasid Caliphate, in P. M. HOLT et al. (eds.), *The Cambridge History*

of Islam (2 vols.; Cambridge, 1970), pp. 126-7; F. E. PETERS, *Allah's Commonwealth; a History of Islam in the Near East 600-1100 A. D.* (New York, 1973), pp. 450-3; M. A. SHABAN, *Islamic History; a New Interpretation* (Cambridge, 1976), pp. 72-80.

- f. Cf. Ch. PELLAT, Gahiz a Bagdad et a Samarra, *Rivista degli Studi Orientali*, 27 (1952), pp. 57-8; ID., Gahizana III' essai d'inventaire de l'oeuvre gahizienne, *Arabica*, 3 (1956), p. 170.
- g. J. FINKEL (ed.), *Three essays of Abu Othman Amr Ibn Bahr al-Jahiz* (Cairo, 1926), pp. 19-20.
- h. Cf. J. W. FUCHS, Some Hitherto Unpublished Texts on The Mutazilite Movement from Ibn-al-Nadim's Kitab-al-Fihrist, in S. M. ABDULLAH (ed.), *Professor Muhammad shafi' Presentation Volume* (Lahore, 1955), pp. 57-8, 62.
- i. Ibid., pp. 69 and 72. Cf. B. DODGE, *The Fihrist of al-Nadim* (2 vols.; New York, 1970), vol. 1, pp. 388, 394, 425, 419.
- j. Cf. The mime edition of Armand ABEL, Abu Isa Muhammad B. Harran *al-Warraaq; le livre pour la refutation des trois sectes chretiennes, texte arabe traduit et presente* (Bruxelles, 1949).
- k. Cf. Ignazio DI MATTEO, Cfutazione contro i Cristiani dello zaydita al-Qasim b. Ibrahim, *Rivista degli Studi Orientali*, 9 (1921-3), pp. 301-64.
- l. Cf. Wilfred MADELUNG, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965), pp. 88-90.
- m. Cf. A. KHALIFE, et W. KUTSCH, Ar-Radd Ala-n-Nasara de Ali at-Tabari, *Melanges de l'Universite de Saint-Josef*, 36 (1959), pp. 115-48; A. MINGANA (ed.), *Kitab ad-din wa d-dawlah* (Cairo, 1923); ID. (trans.), *The Book of Religion and Empire; a semi-official defense and exposition of Islam written by order at the court and with assistance of the caliph Mutawakkil* (A. D. 847-61) (Manchester, 1922).

در مورد وثاقت و اعتبار اثر دوم رک:

Mourice BOUYGES, Nos informatins sur Aliy.... at-Tabariy, *Melanges de l'Universite Saint-Josef*, 28 (1949-50), pp. 67-114.

2. KHLIFE et KUTSCH, art. cit., pp. 120.

3. Cf. Dominique SOURDEL, Un pamphlet musulman anonyme d'epoque abbaside contre les chretien, *revue des Etudes islamiques*, 34 (1966), pp. 1-34.

۴۴ برای این نویسندگان مسیحی و مسلمان رک:

Robert CASPAR et al., Bibliographie du dialogue islamo-chretien; auteurs et oeuvres du VIIe au xe, siecle, *Islamo-christiana*, 1 (1975), pp. 131-81; 2 (1976), pp. 188-95.

45. TRITTON, op. cit., p. 12.

۴۶. برای نمونه رک:

Georges VAJDA, Juifs et musulmans selon le hadit, *Journal asiatique*, 229 (1937), pp. 57-127:

R. MARSTON SPEIGHT, Attitudes Toward Christians as Revealed in the Musnad of al-Tayalisi, *Muslim World*, 63 (1973), pp. 249-68.

47. Cf. FINKEL, op. cit., pp. 18 and 19.

۴۸. برای اطلاعاتی دقیق دربارهٔ این حمله به مادر پیامبر رک:

KHOURY, op. cit., 1972, pp. 64-5.

49. GRAF, op. cit., 1951, vol. 130, pp. 3 and 4.

50. PG, 97, col. 1585.

51. Cf. George MAKDISI, The Scholastic Method in medieval education: an Inquiry into its in Law and Theology, *Speculum*, 49, (1974), pp. 640-61.

۵۲. در این مورد به خصوص رک:

Josef VAN ESS, The Logical Structure of Islamic Theology, in G. E. von GRUNEBAUM (ed.) *Logic in Classical Islamic culture* (Wiesbaden, 1970), pp. 21-50; ID., The Beginnings of Islamic Theology, in J. MURDOCH and E. SYLLA (eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning* (Boston, 1975), pp. 89-111; ID., Disputationspraxis in der islamischen Theologie, eine vorläufige Skizze, *Revue des Etudes islamiques*, 44 (1976), pp. 23-60. Cf. also Friedrich NIEWOHNER, Die Diskussion um den Kalam und die Mutakallimun in the europäischen Philosophergeschichtsschreibung, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18 (1974), pp. 7-34.

در اینجا باید به تصور مبهم و اشارهٔ ضمنی نویسنده در این باره که شیوه و فعالیت کلامی، بیش از آن که ریشه در قواعد الهیدانان یونان داشته باشد، از مدارس سریانی در بین‌النهرین و عراق نشأت گرفته، توجه داشته باشیم. رک:

M. A. COOK, The Origins of kalam, *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 43 (1980), pp. 32-43.

53. Cf. above, n. 36. and Sidney GRIFFITH, The Concept of al-uqnum in Ammar al-Basri's Apology for the Doctrin of the trinity.

این مقاله در اولین کنگره‌ای که در ۱۱ تا ۱۳ سپتامبر سال ۱۹۸۰ در گسلاو دربارهٔ زبان عربی مسیحی، برگزار شد، ارائه گردید. رک: *Orientalia Cristiana Analecta* (1983), pp. 151-73.

54. Cf. above, nn. 3, 4, 13, 16.

۵۵. برخی از محققان میان گفت‌وگوهایی که تنها نوعی خلافت ادبی محسوب می‌شدند و نشست‌هایی که واقعاً اتفاق افتادند، تمایز قائلند. برای نمونه رک:

Joseph, NASRALLAH, Nazif ibn Yumn; medecin, traducteur et theologien melkite duxe siecle, *Arabica*, 21 (1974), pp. 309-10.

۵۶. به ارجاع موجود در منبع زیر رک:

J. M. FIEY, Tagrit, *L'Orient syrien*, 8 (1963), p. 317.

Cf. above, p. 112, n. 6.

Cf. DODGE, op. cit., pp. 448-9

VAN ROEY, op. cit., pp. 9 *and 12 *.

۶۰. برای اصل این بحث و کتاب‌شناسی آن رک:

H. A. FARIS and H. W. GLIDDEN, The Development of the Meaning of Koranic Hanif, *The Journal of the Palestine oriental Society*, 19 (1939-40), pp. 1-13; S. M. STERN, Abd al-Jabbar's Account of How Christ's Religion Was Falsified By the Adoption of Roman Customs, *The journal of theological studies*, 19 (1968), pp. 159-64.

۶۱. برخی محققان مانند آر. بل و جی. هورویتز بر این نکته پافشاری کرده‌اند که لغت حنیف در زبان عربی نقشی مستقل ایفا می‌کند و تنها به لحاظ ریشه‌شناختی با خانیا مرتبط است. به گفته هورویتز این کلمه حداقل در قرآن و دیگر نوشته‌های همان دوره با قبل از آن بدون این که هیچ شباهتی به کلمه خانیا داشته باشد، به معنای با تقوا است. رک:

R. BELL, *The Origins of Islam in its Christian Environment*. (London, 1926), pp. 57-9; J.

HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen* (Berlin, and Leibzig, 1926), pp. 56-9;

کی. آهرنز با اشاره به این که دو کلمه مذکور که این قدر به هم مربوطند، نمی‌توانند دارای معنایی متضاد باشند. چنین حدس زده که شاید مسیحیان در زمان قرآن بدون این که قصد سانسور معنی اصطلاحات حنیف و خانیه را داشته باشد، هر دو را برای موحدانی که غسل تعمید نیافته‌اند، به کار می‌برده‌اند. رک:

K. AHREN, *Christliches im Qoran, Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*,

84 (1930), pp. 27-8.

اما کاربردی مانند این مستلزم آن است که خانیا برای یک مسیحی تنها به معنای «غیر مسیحی» باشد. در حالی که در نظر یک مسیحی چنین معنایی برای این اصطلاح به سختی تحسین برانگیز است می‌توان چنین تصور کرد که محمد (ص) این معنا را کاملاً مطابق با آنچه که در ذهن داشت، یافته بود. رک:

Arthur JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Borada, 1938), pp. 112-5.

۶۲. داستان وراق در بسیاری از روایات اسلامی نقل شده است. ما در اینجا تنها به این موارد اندک اشاره

می‌کنیم: محمد عبدالملک بن هشام، سیره النبی، (ج۴، قاهره، ۱۳۵۶)، ج ۱، ص ۲۵۶؛ ابوالفرج اصفهانی، الأغانی، (ج ۲۰، قاهره، ۱۲۸۵)، ج ۳، ص ۱۴. ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری، کتاب الجامع الصحیح، (به ویراستاری ام. لودولف، کرل، لایدن، ۱۸۶۲)، ج ۳، ص ۳۸۰-۳۸۱، ج ۴،

63. Cf. Arthur JEFFERY, *Materials for the History of the Quran; the Old Codices* (Leiden, 1937), p. 32.

همچنین برای معانی مختلفی که مسلمانان را نیز در بر می‌گیرند، رک:

W. E. LANE, *An Arabic-English Lexicon* (7 vols.; London, 1863-93), vol. II, p. 658.

64. Tien, op. cit., p. 42.

65. Cf. VOLLERS, art. art. cit., pp. 40.

به این سخن اشتباه نویسنده که گفته است در آیه ۶۷ سوره آل عمران به مسیح اشاره شده و نه ابراهیم، توجه داشته باشید.

66. Cf. W. Montgomery WATT, Tow interesting Christian-Arabic Usages. *Journal of Semitic Studies*, 2 (1957), 360-5; ID., Hanif, *EI2*, vol. III, pp. 165-6.

67. VAN ROEY, op. cit. p. 12*.

68. MINGANA, art. cit., p. 59.

مینگانا کلمه سریانی «اشمایلايه» در متن را (رک: ص ۱۳۱)، به کلمه «عربها» ترجمه کرده است. من کلمه اسماعیلیان را جایگزین آن کرده‌ام.

69. Cf. SCHER, op. cit., vol. 69, pp. 235, 246, 283.

70. Ibid., p. 235.

71. MS Vat. *Siriaco* 605, f. 216v. Cf. BIDAVID, op. cit., pp. 32 and 33.

۷۲. جایگاه اسماعیل در قرآن و حدیث بسیار پیچیده است به طوری که توصیف و بررسی نقادانه آن دشوار است. رک:

R. PARET, 'Ismail', *EI2*, vol. IV, pp. 184-5; Michel HAYEK, *Le mystere d'Ismael* (Paris, 1964).

73. Cf. VOLLERS, art. cit., p. 50.

74. Cf. GOTTHEL, art. cit., 13 (1898), p. 203, et passim.

75. Cf. NAU, art. cit., p. 248.

۷۶. شکل فعلی آن «اهجر» است و در متون متأخرتر به وفور از آن استفاده شده است. برای نمونه رک:

in Bar Hebraeus' chronicle, Pual BEDJAN (ed.) *Gregorii Barhbraei Chronicon Syriacum* (paris, 1890), p. 115 et passim.

77. W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum* (3 vols.; London, 1870-2), vol. I, P. 92.

78. Cf. E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (2 vols.; New York, 1887), vol. I, p. 63.

به عنوان مثال ایپانیوس هاجر و اسماعیل را نیای قبائل آجری‌ها، اسماعیلیان و ساراسین‌های دانند. رک:

K. HALL, Epiphanius (Ancoratus und panarion) (GCS, vol. 25; Leipzig, 1915), p. 180.

1. Cf. Patricia CRONE and Michael COOK, Hagarism, the Making of the Islamic World (Cambridge, 1977), pp. 8-9, 160-1.

این پیشنهاد که ممکن است عبارت یونانی «مَحْرَبَتای» از اصطلاح عربی مهاجرون مشتق شده باشد، مزیت‌هایی دارد. رک:

Henry and Renee KAHANE, DIE Magariten, Zeitschrift für Romanische Philologie, 76 (1960), pp. 185-204.

در مورد شکل فعلی «اهگر، مهگر» در زبان سریانی، اگر بخواهیم آن را به فعل عربی اسلامی «هجر» هجره» و نه کلمه «هگر» در کتاب مقدس مربوط کنیم، چنین به نظر می‌رسد که این مسئله ارتباطی با «مهاجران» اهل مکه در زمان محمد(ص) و فرزندان آنان ندارد. بلکه باید به خود «هجرت» بازگردانده شود. بر اساس این فرضیه فعل «اهجر» در زبان سریانی به معنای «مسلمان شدن» خواهد بود. زیرا چنین گفته می‌شود که فاعل جمله به نوعی، هجرت می‌کند یعنی دین آبائی خود را رها کرده و به پیروان محمد(ص) می‌پیوندد. شاید سریانیان با توجه این که مسلمانان هجرت پیامبر را مبداء تاریخ خود قرار داده بودند، از این اصطلاح عربی به این شکل استفاده کرده‌اند. مشخصات انجیل سریانی یاد شده در بالا که از «سال ۶۳ مطابق با ماهگرایه» سخن می‌گوید رواج چنین تاریخ‌گذاری در قرن هفتم را تأیید می‌کند. رک: شماره ۷۹ در بالا همچنین این برداشت، موجب فهم بهتری از اصطلاح (ناموسا دماهجرا) می‌شود که در نامه‌ای که گفت‌وگوی سراسقف یوحنا با امیر را شرح می‌دهد، وجود دارد. رک:

NAU, art. cit., p. 252.

در این صورت این تعبیر که مفرد آن دشوار و نامناسب است، نه به معنای «قانون هجرین»، بلکه به معنای «قانون هجرت» و یا «قانون کسی که از هجرت پیروی می‌کند و یا به آن می‌پیوندد» خواهد بود. قطعاً مشکل این پیشنهاد این است که نظری است و از شواهدی مستند برخوردار نیست؛ در حالی که نظریه رقیب آن، ماهگرایه یا (σ'ισ'αρχη'νου) به خوبی تأیید شده است.

80. PG, vol. 94, cols. 764-5, Cf. Daniel J. SAHAS, *John of Damascus on Islam, the Heresy of Ishmaelites* (Leiden, 1972), pp. 68-74.

81. PG, vol. 105, cols. 788-92. Cf. KHOURY, *Les Theologien Byzantins*, op. cit., pp. 159-60.

۸۲. به عنوان مثال رک:

GOTTHEIL, art. cit., 13. (1898), p. 202.

83. Cf. NAU, art. cit., p. 251, and J. S. TRIMINGHAM, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times* (London, 1979), p. 213.

84. Cf. TRIMINGHAM, op. cit., pp. 213-4

85. Van ROEY, op. cit., p. 12.*

86. Cf. Griffith, Chapter Ten of the Scholion..., art. cit.
87. Cf. HAYEK, op. cit., pp. 93-5.
88. Cf. Ibid., p. 31.
89. CHEIKHO, art. cit., *al-Machriq*, 12 (1912), p. 770.
90. Cf. BACHA, 1904, op. cit., p. 182; ARENDZEN, op. cit., p. 7.
91. Cf. W. MONTGOMERY WATT, The Conception of Iman in Islamic Theology, *Der Islam*, 43 (1967), pp. 1-10; Fredrick M. DENNY, Some religio-Communal Terms and Concepts in the Quran, *Numen*, 24 (1977), pp. 26-59
92. ARENDZEN, op. cit., p. 1. and BACHA, 1904, op. cit., p. 9.
93. GRAF, 1951, op. cit., vol. 130, p. 1.
94. Cf. I.-B. CHABOT (ed.), Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens (*CSCO*, vol. 81; Paris, 1920), p. 230.

۹۵. نگاه کنید به متنی که در منبع زیر نقل شده است:

Wm. WRIGHT, *Catalogue of the Syraic MSS*, op. cit., vol. II, P. 604.

96. Cf. TIEN, op. cit., pp. 46-7.
97. Cf. VOLLERS, art. cit., pp. 46 and 70.
98. GOTTHEIL, art. cit., pp. 74 and 70.
99. Cf. TIEN, op. cit., pp. 2-37.
۱۰۰. برای نمونه می توان به پیشنهادات خلیفه در گفت و گویی که با سراسقف تیموتی داشت، اشاره کرد. رک:
MINGHANA, op. cit., 35 ff.
101. Tien, op. cit., p. 7.
102. Ibid., p. 7:
- «یعقوبیان بی دین ترین افراد در میان مردم و بدترین آنان در گفتار و اعتقاداتند. آنها بیش از دیگران از حقیقت به دورند و تقریرهای سیریل اسکندرانلی، یعقوب اهل بارادوس و سوروس، صاحب دریای انطاکیه را تکرار می کنند.» اگر این مطلب موثق و اصیل باشد، عبارتی منحصر به فرد از سوی یک مسلمان خواهد بود. چنان که در منبع زیر نیز اشاره شده، نویسنده آشکارا یک نسطوری است. رک:
G. GRAF, *GCAL*, vol. II, p. 341.

103. Cf. GOTTHEIL, art. cit.,

و نیز ذیل بحث از تصویر محمد(ص) در دفاعیه های مسیحی.

104. Tien, op. cit., pp. 19-33.

۱۰۵. ابوقره نیز برای نشان دادن تصور خود از بهشت اسلامی به طور مشابه مطالب مختصری را از قرآن نقل

می کند. رک: CHEIKHO, art. cit., p. 770.

106. Cf. VOLLERS, art. cit., pp. 46-7,

همچنین جدلیان یونانی در منبع زیر توسط خوری توصیف شده‌اند. رک:

KHOURY, op. cit., 1972, pp. 300-14.

حدافل یک دفاعیه‌پرداز مسلمان با اشاره به مادی‌گرایی مشابهی که در روایات انجیل از ملکوت خداوند وجود دارد، به این اتهام پاسخ داد؛ رک:

SOURDEL, art. cit., pp. 13.

107. TIEN, op. cit., pp. 33-4.

108. Ibid., pp. 36-7.

۱۰۹. رک: به آثار خوری که در بالا به آنها اشاره شد و نیز:

Norman DANIEL, *Islam and the West, the Making of an Image* (Edinburgh, 1960); ID *The Arabs and Medieval Europe* (London, 1975); R. W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1962).

110. VOLLERS, art. cit., p. 66.

111. TIEN, op. cit., pp. 68-71.

موبیر گمان می‌کرد که داستان زمین متعلق به دو کودک یتیم، تنها یک خطا از جانب نویسنده بوده است. رک:

MUIR, *The Apology of al-Kindi*, op. cit., p. 44, n. 1.

اما نویسنده با ابن اسحاق آشنا بود. رک:

GUILLAUME, op. cit., in n. 1, p. 134, p. 228.

112. Ibid., p. 81.

113. A. GUILLAUME, *The Life of Muhammd; a Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah* (Oxford, 1955), WUSTENFELD, *Das Leben Muhammad's nach Muhammad Ibn Ishaq* (2 vols.; Gottingen, 1858), vol. I, pt. 1, pp. 115-7.

114. Armand ABEL, BAHIRA, *EI2*, vol. I, p. 922.

115. GUILLAUME, op. cit., vol. I, p. 922. WUSTENFELD, op. cit., vol. I, pt. 1, pp. 116-7.

116. TIEN, op. cit., pp. 128-9.

117. Cf. GUILLAUME, op. cit., vol. I pt. 1, pp. 252-4.

118. Cf. M. SCHMITZ, Ka'b al-Ahbar, *EI2*, vol. IV, pp. 316-7.

از آنجا که کعب الأحبار بعد از وفات محمد (ص) مسلمان شد، می‌توان گفت فرد موردنظر در اینجا ابی‌بن‌کعب است که یکی از انصار بود و در مدینه منشی پیامبر محسوب می‌شد. رک:

JEFFERY, *Materials.....*, p. 411.

۱۱۹. برای متن رک: GOTTHEIL, art. cit.

در مورد تاریخ آن رجوع کنید به مقالات آرماند ایل که در ص ۱۰۹ این مقاله به آن اشاره شده است و نیز ملاحظات گراف در:

GCAL, op. cit., vol. II, pp. 145-9.

گراف تحت تأثیر مقایسه بین نامه کندی و متن، توسط گوتهایل قرار گرفته است. اما اکنون که مطالب زیادی در مورد فعالیت‌های مسیحیان در قرن نخست زمامداری عباسیان می‌دانیم، فرض گرفتن ابتدای یک اثر بر دیگری ضروری نیست. هیچ دلیلی وجود ندارد که نتوان نتیجه گرفت، نویسندگان مختلف، حتی در آن دوره، به شکلی متفاوت به مضامین مشابه می‌نگریستند.

120. Cf. p. 109, n. 2 above

121. GOTTHEIL, art. cit., 13 (1898), p. 203.

122. Cf. GUILLAUME, op. cit., pp. 79-81; WUSTENFELD, op. cit., vol. I, pt. 1, pp. 115-7.

123. GOTTHEIL, art. cit., 13 (1898), pp. 216 and 14 (1899), p. 216.

124. Ibid., p. 216 and p. 217

125. Ibid., p. 212 and p. 214.

126. Ibid., pp. 240 and 250.

127. Cf. SCHMITZ, art. cit., p. 317.

128. GOTTHEIL, art. cit., 13 (1898), pp. 241-2; 14 (1899), p. 251.

129. GOTTHEIL, art. cit., 15 (1900), pp. 56-102; 17 (1903), pp. 125-66

130. GOTTHEIL, art. cit., 13 (1898), p. 213; 14 (1899), p. 214.

131. Cf. GUILLAUME, op. cit., pp. 103-4; WUSTENFELD, op. cit., vol. I, pt. 1, pp. 149-50.

Zeitschrift für Semitik und verwandte Gebiete, 8 (1932), pp. 201-9; A. GUILLAUME, 132. Cf.

Anton BAUMSTARK, Eine aitarabischen, The veraion of the Gospels Used in Medina c. A.

D. 700, *Al-Andalus*, 15 (1950), pp. 289-96.

133. GUILLAUME, op. cit., p. 105; WUSTENFELD, op. cit., vol. I., pt. 1, p. 50.

134. Cf. W. MONTEGOMERY WATT. His Name is Ahmad, *Muslim World*, 34 (1953), pp. 110-17.

135. Cf. Rudi PARET, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz* (2nd ed.; Stuttgart, 1977), p.476.

136. Cf. J. SHCACHT, Ahmad, *EI2*, vol. I, p. 267.

137. MINGANA, art. cit., p. 36.

همچنین برای روایت عربی، رک:

PUTMAN, op. cit., pp. 26 of the Arabic text.

138. MINGANA, art. cit., pp. 32-9; PUTMAN, op. cit., pp. 21-31

139. VOLLERS, art. cit., p. 62.

40. SCHER, op. cit., vol. 69, p. 235.

۱۴۱. برای نمونه می‌توان به استدلال‌های عمار بصری در کتاب او با عنوان کتاب البرهان اشاره کرد. رک:

HAYEK, op. cit., pp. 41-6.

42. Cf. MINGANA, *The Book of Religion and Empire* (Manchester, 1923), pp. 118-24 (متن عربی)

43. Cf. HAYEK, op. cit., pp. 3

44. Cf. TIEN, op. cit., p. 102.

45. Cf. TIEN, pp. 103-9.

در یک جا نویسنده نامۀ کندی از فردی به نام محمد بن اسحاق الزهری به عنوان منبع اطلاعات خود درباره یکی از معجزات محمد(ص) نام می‌برد. رک:

ibid., p. (801)

پیامبر در این معجزه دست خود را درون یک ظرف خالی آب داخل می‌کند و آب کافی برای نوشیدن افراد و چارپایانی که در آنجا حضور داشتند، جاری می‌شود. نکته اول آن است که به نظر می‌رسد نویسنده مسیحی تألیف سیره را به محمد بن مسلم بن عبدالله بن شهاب زهری، راوی معروف نسبت می‌دهد که ابن اسحاق اغلب از او نقل قول کرده است. و نکته دوم آن که روایت ابن اسحاق از معجزه رخ داده در صلح حدیبیه که از قرار معلوم که در اینجا مورد نظر است. حفاری یک چاه خشک به وسیله یک تیر توسط محمد(ص) است. رک:

GUILLAUME, op. cit., pp. 500-1; Wustenfeld, vol. I, pt. 2, p. 742.

روایت‌های مختلفی از این معجزه در سنت اسلامی وجود داشت. به ارجاعات منبع زیر رجوع کنید:

WENSINCK, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden, 1927), p. 102.

46. Cf. HAYEK, op. cit., p. 33.

برای بحثی در مورد این انگیزه‌ها و نقش آنها در استدلال جدلی، رک:

Sidney H. GRIFFITH, *Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians*, *Proceedings of the PMR Conference*, 4 (1979), pp. 63-87.

47. TIEN, op. cit., p. 126.

48. Cf. TIEN, op. cit., pp. 21-2.

49. Cf. PARET, op. cit., pp. 21-2.

50. Cf. I. GOLDFELD, *The Illiterate Prophet (Nabi Ummi), an inquiry into the development of a dogma in Islamic Tradition*, *Der Islam*, 57 (1980), pp. 58-67.

51. Cf. Richard C. MARTIN, *The Role of the Basrah Mutazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle*, *Journal of Near Eastern Studies*, 39 (1980), pp. 175-89.

52. MINGANA, art. cit., pp. 36-7.

53. Cf. GIBSON, op. cit., p. 77 (متن عربی)

54. Cf. op. cit., p. 101; FATTAL, op. cit., pp. 148-9.