



هفت آسمان

○ دوفصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب
● سال بیستم، شماره ۷۳ و ۷۴: پاییز و زمستان ۱۳۹۶، بهار و تابستان ۱۳۹۷

○ صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (پژوهشکده ادیان و مذاهب)
○ مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب
○ سردبیر: محمد جاودان
○ دبیر تخصصی: ابراهیم قاسمی

■
● مشاوران علمی:
فاطمه توفیقی، مصطفی فرهودی، محمدحسن محمدی مظفر، سید سعید رضا منتظری
● مدیر داخلی:
سید حسین چاوشی
● ویراستار:
محمد حقانی فضل
● طراح جلد:
شهرام بردبار
● صفحه‌آرا:
سید مسعود موسوی
● چاپ: چاپخانه چاپ افست هوشنگی (قم)

■
✓ هفت‌آسمان به منظور بررسی ادیان و مذاهب به کوشش پژوهشکده ادیان و مذاهب در قم منتشر می‌شود.
✓ نظریات مندرج در هفت‌آسمان لزوماً بیانگر نظر این مرکز و مجله نیست.
✓ هفت‌آسمان در ویرایش و حذف مطالب آزاد است.
✓ نقل مطالب هفت‌آسمان با ذکر مأخذ بلامانع است.

■
○ نشانی: قم، شهرک پردیسان، مقابل مسجد امام صادق (ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب
○ صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷
○ نشانی در اینترنت: www.haftasman.urd.ac.ir، پست الکترونیک: haftasman@yahoo.com
○ پست الکترونیک سردبیر: mjavidan1383@gmail.com
○ شمارگان: ۵۰۰ نسخه

مهرنامه



۵ مطالعات ارتدوکس در ایران

در گفتگو با دکتر الیاس عارف زاده

۲۳ سنت در کلیسای باستان

جرج فلوروسکی، ترجمه: محمد حقانی فضل

۴۷ شوراها جهانی مسیحی و گسست کلیساها

الیاس عارف زاده

۷۳ توبه در سنت مکتوب کلیسای ارتدوکس؛ وسیله یا هدف

طیبه سادات طبایی

۹۱ مسیحیت عرب

دیوید توماس، ترجمه: سیدمحمدعلی میرصانعی

۱۲۹ گزارش کتاب شرق یونانی و غرب لاتینی مطالعه ای در سنت مسیحی

وحید ستارزاده

۱۳۹ معرفی کتاب کلیسای ارتدوکس در امپراتوری بیزانس

وحید ستارزاده

راهنمای نگارش مقاله

- مقاله به صورت تایپ شده (در محیط word) باشد و حجم آن از ۴۵۰۰ کلمه کمتر نباشد.
 - مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد: عنوان، اشاره (۱۹۰ - ۲۰۰ کلمه)، کلیدواژه (۵ - ۷ کلمه)، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه‌گیری و کتاب‌نامه.
 - علاوه بر اصل مقاله، یک خلاصه فشرده از کل مقاله با حجم حدود ۶۰۰ کلمه همراه مقاله ارسال گردد.
 - کتاب‌نامه و ارجاعات باید مطابق با شیوه‌نامه مجله باشد.
 - مقاله ترجمه شده به همراه متن اصلی و معرفی اجمالی از نویسنده مقاله، ارسال شود. چاپ این گونه مقالات به شرطی مقدور است که حاوی موضوعات بدیع و تجارب خاص در حوزه ادیان و مذاهب باشد.
 - مقاله ارسالی نباید همزمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.
 - ذکر مشخصات کامل و درجه علمی نویسنده / مترجم به همراه نشانی کامل، شماره تلفن تماس و آدرس پست الکترونیک ضروری است.
 - فصل‌نامه حق رد یا قبول و ویراستاری مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.
 - فصل‌نامه، حداکثر تا دو ماه پس از دریافت مقالات، نتیجه را به نویسنده اطلاع می‌دهد.
- ### شیوه تنظیم کتاب‌نامه
- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (سال انتشار اثر)، نام کتاب، سایر اشخاص دخیل، نوبت ویرایش، محل نشر: ناشر، نوبت چاپ.
- مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (سال انتشار اثر)، «نام اثر»، سایر اشخاص دخیل، نام مجله، شماره مجله.
- ### شیوه ارجاع
- ارجاعات درون متن و داخل کمانک و به ترتیب ذیل ذکر شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر: جلد / صفحه) مانند (فارابی، ۱۳۷۰: ۲ / ۳۷۶).
- اگر از یک نویسنده در یک سال، دو اثر یا بیشتر منتشر شده و در مقاله استفاده شده باشد، با آوردن حروف الفبا بعد از سال انتشار بین آن آثار تفکیک صورت می‌گیرد.
 - اگر کتاب تاریخ نشر نداشته باشد، به جای سال نشر عبارت «بی‌تا» ذکر شود.
 - اگر کتاب دو نویسنده داشت، نام خانوادگی هر دو نویسنده ذکر شود (نویسنده الف و نویسنده ب، سال: جلد / صفحه).
 - اگر کتاب سه نویسنده داشت، در بار اول که به آن ارجاع داده می‌شود نام هر سه نویسنده می‌آید مانند (نویسنده الف، نویسنده ب و نویسنده ج، سال: جلد / صفحه) اما در دفعات بعد به این صورت (نویسنده الف و دیگران، سال: جلد / صفحه).
 - اگر کتاب بیش از سه نویسنده داشت، از همان ارجاع اول به این صورت است (نویسنده الف و دیگران، سال: جلد / صفحه).
 - تذکر: ترتیب ذکر نام نویسندگان باید بر اساس شناسنامه کتاب باشد.
 - در صورتی که نام خانوادگی نویسنده مشترک است، نام کوچک وی نیز باید در ارجاع ذکر شود.
 - ارجاع به قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶).
 - اگر در ترجمه آیات از ترجمه خاصی استفاده شده باشد مشخصات آن ترجمه باید در کتاب‌نامه بیاید.
 - ارجاع به کتاب‌های مقدس: (نام کتاب باب: آیه) مانند (متی: ۲: ۱۲) یا (یسنا: ۳: ۱۴).
 - ارجاع به کتب مشهور یا کتاب‌هایی که نویسنده آنها معلوم نیست: (نام کتاب: جلد / ص) یا (نام کتاب: بخش) مانند (تهج/البلاغه: خطبه ۲۷)
 - وقتی مطلب نقل به مضمون است یا برای مطالعه و تحقیق بیشتر ارجاع داده می‌شود: (نک: نام نویسنده، سال: صفحه یا فصلی از کتاب) یا (رک: نام نویسنده، سال: صفحه یا فصلی از کتاب)
 - قلم ارجاعات دو سایز کوچک‌تر از قلم متن باشد.
 - معادل لاتین عبارات و اسامی نیز در مقابل آن کلمه و داخل کمانک و دو سایز کوچک‌تر از قلم متن ذکر شود.
 - مطالب توضیحی به صورت پاورقی ذکر شود.

مطالعات ارتدوکس در ایران

در گفتگو با دکتر الیاس عارف زاده*

برای گفت‌وگو درباره مطالعات ارتدوکس در ایران در خدمت جناب آقای دکتر عارف‌زاده هستیم. جناب آقای دکتر عارف‌زاده، در پی آنیم که با وضعیت مطالعات ارتدوکس در ایران به طور کلی، و نقش و سهم دانشگاه ادیان در این زمینه به طور خاص آشنا شویم. سپس درباره اولویت‌ها و خلأهای موجود و پیشنهادهای مطالعاتی و تحقیقاتی برای دانشجویان صحبت کنیم. پیش از ورود به اصل بحث به نظر مناسب است تصویری کلی از ارتدوکس و جایگاه آن در میان کلیساها و مذاهب مسیحی ارائه بفرمایید. همچنین اطلاعاتی درباره کلیساهایی که در ایران وجود دارند ارائه بفرمایید؛ کدام ارتدوکس هستند و کدام غیر ارتدوکس، و چه نسبتی دارند؟

بسم الله الرحمن الرحيم

از مجله هفت آسمان تشکر می‌کنم که ویژه‌نامه‌ای را به مسیحیت ارتدوکس که تاکنون در کشور و در دانشگاه ما مغفول مانده، اختصاص داده است. نگاه ایرانی و دانش‌آموختگان و فرهیختگان ایران به مسیحیت عموماً از دریچه مسیحیت غربی بوده است؛ منظور بنده از مسیحیت غربی مسیحیت کاتولیک و پروتستان است. دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه عموماً مسیحیت غربی را مطالعه می‌کنند. سرفصل‌های دانشگاهی سراسر کشور نیز عموماً مسیحیت کاتولیک و پروتستان است؛ از این رو شناخت مسیحیت در ایران از دریچه مسیحیت غربی است و غالباً یا هیچ آشنایی با مسیحیت شرقی و ارتدوکس نداریم یا آشنایی مان اندک است. این درحالی

است که بیشتر مسیحیان هموطن ما و مسیحیان کشورهای همسایه یا مسیحی ارتدوکس یا مسیحی شرقی هستند؛ یعنی مسیحیان آشوری و کلدانی.

در تمام خاورمیانه بیشتر مسیحیان تابع کلیسای ارتدوکس‌اند؛ به عبارت روشن‌تر، ما با مسیحیانی که نزدیک ما زندگی می‌کنند و هموطن یا همسایه ما هستند، آشنا نیستیم. ما در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه دیانت مسیحیانی را مطالعه می‌کنیم که از ما فاصله جغرافیایی، فرهنگی و اجتماعی دارند. باید برای این چالش فکری کرد؛ باید بزرگان فرهنگی کشور برای این مسئله راه‌حلی پیدا کنند. راهبرد جامعه اسلامی ما در شناخت مسیحیان و مسیحیت چیست؟ باید اولویت‌بندی کنیم. حال برای ایجاد همگرایی ملی، قومی و دینی باید شناخت کدام مسیحیت را در اولویت قرار دهیم؟ آیا درست است که فرهیختگان دانشگاهی و حوزوی ایران مسیحیت را فقط از دریچه کلیسای غربی مطالعه کنند، اما مسیحیان هموطن خود و دیانت آنان را نشناسند؟ به نظر می‌رسد باید رویکرد مطالعات مسیحیت در کشور تغییر کند؛ زیرا بدون شناخت مسیحیت شرقی، راهبرد گفت‌وگو با آنان حرکت در مسیر نادرست است.

آیا می‌توانیم از لحاظ اصالت و قدمت، کلیساهای شرقی به طور عام و ارتدوکس به طور خاص را، هم در تاریخ مسیحیت و هم در منطقه، ریشه‌دارتر بدانیم؟ به عبارت دیگر، آیا اینها آیین‌هایی هستند که از مسیحیت مادر جدا شدند یا قدیمی‌تر از انشعابات قدیمی مسیحیت‌اند؟

مسیحیت بعد از سال ۳۱۳ میلادی در امپراتوری روم باستان رسمی شد، در صورتی که در کشور ارمنستان، در سال ۳۰۱ میلادی رسمی شده بود. ارمنستان زمانی جزء ایران بود و اکنون همسایه ما است. بنابراین قدمت رسمی شدن دیانت مسیحی در شرق بیشتر از غرب است. این دیانت را می‌توان دیانتی شرقی نامید، نه فقط به لحاظ رسمی شدن، بلکه چون کلیساهایی در ایران قدیم وجود داشته است که پیش از کلیساهای غربی ساخته شده بودند. همچنین پس از رسمی شدن دیانت مسیحی در امپراتوری روم، تمام شوراهای جهانی کلیساهای، که وظیفه تبیین آموزه‌های مسیحی را داشتند، در شرق تشکیل شدند. به عبارت دیگر، دیانت مسیحی امروزی در شرق سامان یافت، نه در غرب؛ اما حدود یکصد سال پس از رسمی شدن مسیحیت در بخشی از ایران قدیم،

در اثر حوادثی که در جهان مسیحیت رخ نمود، فرقه‌ای از مسیحیت، به نام مسیحیت نسطوری، رهبری کلیسای ایران را به عهده گرفت؛ فرقه‌ای که از کلیسای جهانی جدا شده بود. به بیانی دیگر، از اوایل قرن چهارم میلادی، در اثر اتفاقاتی که در امپراتوری روم افتاد چهره مسیحیت رنگ و بوی شرقی‌تری به خود گرفت. برخی از این اتفاقات را به صورت فهرست عرض می‌کنم:

۱. تشکیل شوراهاى جهانی کلیساها: امپراتور کنستانتین اول برای ایجاد وحدت الهیاتی میان کلیساهای مختلف دستور تشکیل شوراهاى جهانی کلیساها را داد. وظیفه این شوراها تبیین دیانت مسیحی بود. همان‌طور که عرض کردم، تمام این شوراها در شرق تشکیل شدند؛ بنابراین مسیحیت ابتدا در شرق رسمی شد و آموزه‌هایش شکل گرفت.

۲. انتقال پایتخت: امپراتور کنستانتین اول در سال ۳۳۰م به دلایل مختلف، پایتخت را از شهر رم در غرب به شهر کنستانتین پل، استانبول کنونی، در ترکیه منتقل کرد. این اتفاق باعث ایجاد خلأ سیاسی در غرب امپراتوری شد.

۳. حمله آریوسی‌ها به غرب امپراتوری: در اولین شورای جهانی کلیساها که در سال ۳۲۵ میلادی در شهر نیقیه تشکیل شد، اعتقاد آریوس، که هم‌ذات بودن پدر با پسر را قبول نداشت، محکوم شد. طرفداران آریوس بعد از چند دهه، یعنی در سال ۴۱۰م، شهر رم را تصرف کردند. در اثر این اتفاق مسیحیت از لحاظ جغرافیایی به دو بخش غربی و شرقی تقسیم شد. کلیساهای بخش غربی امپراتوری به دنبال بقا بودند و از موجودیت خود دفاع می‌کردند، از این رو نمی‌توانستند به تبیین آموزه‌ها همت گمارند؛ اما کلیساهای بخش شرقی به مرکزیت کلیسای شهر قسطنطنیه که پایتخت امپراتوری بود، آموزه‌های دینی را تبیین کردند. بر این اساس می‌توان گفت که مسیحیت ابتدا در شرق رسمی و تبیین و تثبیت شد.

بالاخره این اتفاق به نوعی در شرق افتاد.

بله، مسیحیت اولیه دیانتی شرقی است.

غیر از بحث رسمی شدن، آیا پیش از آن برخی از این حواریون در مناطقی از ایران بوده‌اند؟ مثلاً آیا کلیسای قره داغ مربوط به همین دوره است؟

بله، پیش از رسمی شدن مسیحیت در ارمنستان، در زمان ساسانیان کلیساهایی در امپراتوری ایران وجود داشت.

گفته می‌شود حتی آثار حواریون در این مناطق هست؛ بنابراین نهایتاً به قرن اول و دوم برمی‌گردد.

بر اساس منابع ارمنی، یکی از حواریون به نام تدی، پیام حضرت عیسی مسیح را برای ارمنی‌ها آورد و آنان مسیحیت را پذیرفتند. سپس شخص دیگری به نام گریگوری روشنگر این دیانت را گسترش داد؛ اما مهم این است که دیانت مسیحی در شرق شکل گرفت، نه در غرب. شروع رسمی شدن دیانت یک بحث است و شکل‌گیری دیانت بحثی دیگر. از نظر تاریخی کاملاً مبرهن است که آموزه‌های دینی مسیحی در فرآیند تاریخ شکل گرفته‌اند؛ به عبارت دیگر، مسیحیت دیانتی است که بر اساس کتاب مقدس و دستورات شوراها جهانی کلیساها شکل گرفته است. اولین شورای جهانی کلیساها در شهر نیقیه^۱ در سال ۳۲۵م شکل گرفت و بقیه شوراها جهانی، هفت شورا، تا سال ۷۸۷م در شرق شکل گرفت؛ در غرب هیچ شورای جهانی کلیسایی شکل نگرفت. این هفت شورای جهانی را هم ارتدوکس‌ها پذیرفته‌اند و هم کاتولیک‌ها. دیانت مسیحی دیانتی است تثلیثی؛ این دیانت تثلیثی در شرق امپراتوری شکل گرفت، نه در غرب آن.

تعبیر سقوط شهر خدا که آگوستین در مورد شهر خود نوشت، اشاره به همین واقعه دارد؟

احتمالاً بله.

بالاخره آریوسی‌ها نیز نوعی از الوهیت را قبول دارند.

خیر، آریوسی‌ها به دلیل اینکه هم‌ذات بودن را قبول ندارند، عیسی مسیح را مخلوق می‌دانند؛ اما مخلوقی برتر از دیگران. این را در مقاله «خدای سه‌گانه در کتاب مقدس» در فصل‌نامه هفت آسمان توضیح داده‌ام. همچنان بعضی قائل به همین هستند، مثلاً شلایرماخر که به تثلیث می‌رسد، معتقد است که تثلیث مصطلح در مسیحیت، یعنی تثلیثی که سه شخص دارد، تثلیثی نبوده که از ابتدا در مسیحیت مطرح بوده است؛ او به شکلی مباحث سابلیوس در قرون اولیه را دنبال می‌کند. به اعتقاد او، اصلاً موضوع

شخص^۲ بودن اقانیم سه‌گانه تثلیث در کار نبوده است. البته در مقاله خود توضیح داده‌ام که موضوع اقانیم رگه‌هایی است که در قرن‌های بعد مطرح شد. ما هنوز کلیساهایی داریم که تقریباً با آریوسی‌ها هم‌فکرند، مثل کلیساهای توحیدگرا^۳ و شاهدان یهوه. خلاصه آنکه طرفداران افکار آریوس با حمله به غرب امپراتوری روم، کلیساهای تثلیثی در غرب امپراتوری را تسخیر کردند. این تسخیر حدود دو قرن ادامه یافت؛ یعنی حتی بعد از ظهور اسلام نیز کلیساهای آریوسی در غرب وجود داشتند. این مسئله نیز نشان می‌دهد که دیانت مسیحی با شکل امروزی‌اش دینانی است شرقی، نه غربی.

یعنی معتقدید با وجود اینکه خاستگاه مسیحیت شرق است، ما مسیحیت را از نگاه غرب مطالعه می‌کنیم.

بله، به نظر من تاریخ مدون مسیحیت و دوره آباب اولیه کلیسا، که در پنج قرن اول شکل گرفت، نشان می‌دهد که دیانت مسیحی خاستگاه شرقی دارد و دینانی شرقی است؛ اما ما گرایشی از مسیحیت را در کشور مطالعه می‌کنیم که در میان کلیساهای غربی شکل گرفته است، دینانی که از خاستگاه اولیه فاصله گرفته است. در دانشگاه‌ها و حوزه‌های فرهنگی ما دینانی مطالعه می‌شود که فرسنگ‌ها با ما فاصله جغرافیایی دارد؛ اما درباره دیانت، کلیسا و مسیحیتی که در کشور ما یا همسایه دیوار به دیوار ما است، دانش بسیار اندکی داریم. غم‌انگیزتر اینکه تمام سمپوزیوم‌های اسلام و مسیحیت که در کشور ما تشکیل شده‌اند، با بخشی از مسیحیت است که آگاهی کمتری از آن داریم؛ این همان راه نادرستی است که در حال پیمودنیم.

اگر بخواهیم ریشه‌یابی کنیم، هر کدام از کلیساهای شرقی به کجا برمی‌گردد؟ از یک نگاه کلان، چه کلیساهایی شرقی هستند؟

برای پاسخ به این سؤال به تاریخ برمی‌گردم. برخی معتقدند مسیحیت دینانی یکپارچه بود که به مرور زمان دچار تفرقه شد؛ در نتیجه کلیساهای مختلفی شکل گرفتند و الان کلیساهای بی‌شماری به وجود آمده است. دیدگاه دیگری معتقد است که مسیحیت از ابتدا فرقه فرقه بود و فرقه‌هایی که از اواخر قرن اول شکل گرفتند، در قرن دوم بسیار گسترده شدند، از قرن سوم به بعد نهادینه شدند و در قرن چهارم — اگرچه در ظاهر کنستانتین سعی کرد مسیحیت را به همگرایی رهنمون شود — با ایجاد شوراهای، مسیر فرقه‌گرایی را

به صورتی گسترده ادامه داد. به اعتقاد برخی نیز دیانت مسیحی در ابتدا فرقه فرقه بود، اما به مرور زمان با تبیین درست آموزه‌ها و جلوگیری از اختلاف و برطرف کردن چالش‌ها، مسیر اتحاد کلیساها هموار شد. با مطالعه تاریخ اولیه مسیحیت شاید بتوان گفت که دیدگاه دوم به واقعیت‌های تاریخی مسیحیت نزدیک‌تر است.

یعنی از اول فرقه فرقه بود؟

بله، علت نبود همگرایی میان مسیحیان در طول تاریخ، ماهیت عیسی مسیح است. مسیحیان بر اساس فرمایش خود حضرت عیسی (ع) در کتاب مقدس، به نام پدر، پسر و روح القدس تعمیم یافتند و معتقدند در آیین دینی عشای ربانی، همان‌طور که حضرت عیسی مسیح (ع) فرمود، با خوردن نان و نوشیدن شراب، هم‌خون و هم‌جسم عیسی مسیح می‌شوند. آنان از همان ابتدا در مورد تبیین ماهیت عیسی مسیح دچار چالش‌های فراوان شدند.

آیا می‌توان گفت که از همان ابتدا دو رویکرد وجود داشت؛ یکی رویکرد پولس که مسیح را الوهی می‌دانست و دیگری رویکرد پطرس که مسیح را پسر خدا می‌دانست، و این اختلاف در طول تاریخ توسعه پیدا کرده است؟

هم پطرس و هم پولس عیسی مسیح را خدا می‌دانستند. این دو قدیس مسیحی از نظر مسیحیان در عرض هم نبودند، بلکه در طول هم بودند؛ اما نگاهشان با هم تفاوت داشت. پطرس معتقد بود برای مسیحی شدن حتماً باید از دریچه یهودیت عبور کرد و ابتدا باید نماد یهودی، یعنی ختنه، را انجام داد، سپس مسیحی شد؛ اما به باور پولس این نماد مختص یهودیان است و کسانی که یهودی نیستند، نیازی به عبور از این دریچه ندارند و می‌توانند مستقیماً مسیحی شوند. کتاب عهد جدید نیز از زبان پولس می‌گوید که پطرس رسول عیسی مسیح در میان بنی اسرائیل است و پولس رسول عیسی مسیح در میان اقوام دیگر.

پس این ذهنیت ما که مسیحیت پولسی - یوحناپی و مسیحیت پطرسی و اناجیل را به اناجیل همونوا و ناهمونوا تقسیم می‌کنیم، درست نیست.

تقسیم اناجیل کتاب عهد جدید به دو دسته همونوا - متی، مرقس و لوقا - و ناهمونوا - یوحنا - تقسیم درستی است؛ اما به نظر می‌رسد میان اناجیل یوحنا و اناجیل

سه گانه تعارضی وجود ندارد. اناجیل سه گانه انسانیت و بشریت عیسی مسیح را بیان می کنند و انجیل یوحنا خدا بودن مسیح را. در نظر عموم مسیحیان، عیسی مسیح خدایی است که دو جنبه دارد: تماماً انسان و تماماً خدا. این چهار انجیل این دو جنبه را پوشش می دهند. نمی توان گفت که سه انجیل خدا بودن مسیح را زیر سؤال می برند؛ زیرا این اناجیل را مسیحیان تثلیثی تأیید کرده اند. اگر یک مسیحی معتقد به تثلیث بگوید معتقدم که مسیح خدا نیست، یعنی اعتقادی به هم ذات بودن پسر و پدر ندارد. چنین اعتقادی مخالف آموزه های مسلم و صریح مسیحیت رایج است و چنین شخصی از نظر مسیحیت رایج، مؤمن نیست. به بیان دیگر، کلیسای جامع مسیحی در اواخر قرن سوم، کتاب مقدس فعلی، که این چهار انجیل بخشی از آن اند، را قانونی اعلام کرد.

لطفاً در مورد جایگاه کلیسای شرقی توضیح دهید؟

تقسیم بندی کلیساها در بخش شرقی بسیار متفاوت با بخش غربی امپراتوری است. در قرون اولیه، یعنی از قرن پنجم به بعد، در بخش غربی امپراتوری روم فقط یک کلیسای تثلیثی وجود داشت: کلیسای کاتولیک رومی؛ اگرچه امروزه کلیساهای بسیاری شکل گرفته اند. در بخش شرقی امپراتوری، به دلیل چالش های الهیاتی، تقسیم بندی کلیسایی شاید متنوع تر از بخش غرب باشد. اولین کلیسای شرق، کلیسای ارمنی است. ارمنستان در ایران باستان بخشی از خاک ایران شد؛ از این رو اولین کلیسای ایران کلیسای ارمنی است. مسیحیت ارتدوکس شرقی (The Eastern Orthodox Christianity) و کلیساهای مربوط به این گستره، در تقسیم بندی کلی به چهار دسته تقسیم می شوند:

۱. کلیساهای شرقی (The Eastern Churches)؛

۲. کلیساهای خاوری (The Oriental Churches)؛

۳. کلیساهای کاتولیک شرقی (The Eastern Catholic churches)؛

۴. کلیسای آشوری (The Assyrian Church of the East).

تفاوت عمده کلیساهای شرقی و خاوری این است که کلیساهای شرقی مصوبات هفت شورای جهانی کلیساها را قبول دارند؛ اما کلیساهای خاوری فقط مصوبات سه شورا از این هفت شورا را قبول دارند: شورای نیقیه اول (۳۲۵م)، شورای قسطنطنیه اول (۳۸۱م) و شورای افسس (۴۳۱م). کلیساهای کاتولیک شرقی از نظر مراسم آیینی و

آموزه‌های دینی ارتدوکس هستند؛ اما به لحاظ ساختاری در قرون اخیر با کلیسای کاتولیک رومی مستقر در واتیکان متحد شده‌اند. این کلیساها ۲۳ کلیسا هستند.

کلیسای آشوری نیز در قرن پنجم میلادی در ایران تأسیس شد. در سال ۴۳۱ میلادی شورای جهانی افسس دیدگاه نسطوریوس، اسقف کلیسای قسطنطنیه، را محکوم کرد و کلیساهای راست‌گیش وی را مرتد اعلام کردند. درباره وی و افکارش چندین لعنت‌نامه نوشته شد؛ از این رو، نسطوریوس به امپراتوری ایران پناهنده شد.

آیا نسطوریوس مونوفیزیت بود؟

چنانکه در برخی از کتاب‌ها گفته شده، نسطوریوس مونوفیزیت بوده؛ اما ولفسن در کتاب *تاریخ فلسفه آبابی کلیسا* می‌گوید که وی مونوفیزیت و در مورد ماهیت عیسی مسیح تک‌ذات‌انگار نبوده است. از قرن پنجم میلادی به بعد، افکار نسطوری وارد ایران شد و با حمایت امپراتوری ایران، کلیسای نسطوری شکل گرفت. در قرون اخیر پیروان این کلیسا برای برون‌رفت از مشکلاتشان با دیگر کلیساها، کلیسای خود را کلیسای آشوری نامیدند. نسطوریان عراق نیز کلیسای خود را کلدانی نامیدند. در تقسیم‌بندی کلیساها، این دو کلیسا جزء کلیساهای شرقی دسته‌بندی شده‌اند.

در سنت اسلامی همیشه به این گروه نسطوریه یا نساطره گفته‌اند.

بله، درست است. دیدگاه نسطوری در ایران میان دو قوم آشوری و کلدانی گسترش یافت. این کلیساها را گاه کلیسای شرق آشوری یا کلیسای متحد با کلیسای رومی هم می‌نامند. بعد از شورای واتیکان دوم، در قرون اخیر، کلیسای کاتولیک رومی از این دو کلیسا حمایت کرد، اما از نظر الهیاتی، هیچ‌سختی با کاتولیک‌ها ندارند.

مسئله نسطوریان چه بود؟ لطفاً بحث الهیاتی این گروه را نیز مطرح کنید.

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های مسیحی، ماهیت مسیح است. از نظر آنان عیسی مسیح تماماً خدا و تماماً انسان است. در قرن چهارم این سؤال مطرح شد که «عیسی مسیح خدایی است که ماهیت انسانی به خود گرفته یا انسانی است که ماهیت خدایی به خود گرفته است؟» و «فردی که از مریم مقدس متولد شد، خدا بود یا انسان؟» اگر خدا باشد مریم مقدس مادر خدا است؛ و اگر انسان باشد، مریم مقدس مادر انسان خواهد بود.

نسطوریوس معتقد بود عیسی مسیح انسانی بود که ماهیت خدایی به خود گرفت؛ از این رو مریم مقدس مادر انسان است، نه مادر خدا.

انسانی است که خدا شده یا خدایی که انسان شده است؟

این دو تعبیر را دو مکتب الهیاتی سده‌های اولیه مسیحیت، مکتب اسکندریه و مکتب انطاکیه، به کار می‌بردند. در مکتب اسکندریه مسیح خدایی است که انسان شد و در مکتب انطاکیه مسیح انسانی است که خدا شد.

فرمودید کلیسای مسیحیان ارمنی کلیسایی خاص است. لطفاً در مورد این

کلیسا بیشتر توضیح دهید؟

کلیسای ارمنی یکی از مهم‌ترین کلیساهای ایران است. بیشتر مسیحیان ایران ارمنی‌اند. در تقسیم‌بندی کلیساهای ارتدوکس شرقی، این کلیسا جزء کلیساهای خاوری محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، کلیسای ارمنه فقط سه شورای جهانی کلیساها را قبول دارد. این کلیسا در کنار کلیساهای ارتدوکس خاوری — قبطی اسکندریه، انطاکیه، ارتیره، اتیوپی و ملکانیه هند — یک مجموعه کلیسا را تشکیل می‌دهند. البته ارمنه یک قوم‌اند و از نظر کلیسایی سه گروه می‌شوند: ۱. ارمنه ارتدوکس که توضیح دادیم، ۲. ارمنه کاتولیک و ۳. ارمنه پروتستان. کلیسای جماعت ربانی در ایران کلیسای ارمنی پروتستان است. کلیسای اونجلیکن که در خیابان میرزای شیرازی است، کلیسای ارمنه اونجلیکن است که شاخه‌ای از پروتستان‌اند. این کلیسا خاص است؛ زیرا در گستره جغرافیایی امپراتوری روم قرار نداشت، بلکه خاستگاه اولیه آن ارمنستان و ایران است. از این رو سزاوار است جامعه دانشگاهی و علمی کشور قبل از مطالعه مسیحیت کاتولیک و پروتستان، این جامعه مسیحی که هم‌وطن و همسایه ما هستند را بررسی کند.

کلیسای ارتدوکس ارمنی از نظر ساختار کلیسایی دو مقر اسقف‌نشین دارد:

۱. کلیسای اچمیازین در ارمنستان، ۲. کلیسای انظلیاس در لبنان. کلیسای ارتدوکس ارمنی ایران در اواخر دهه ۵۰ قرن بیستم، از کلیسای اچمیازین جدا و تابع کلیسای انظلیاس شد. بنابراین کلیسای ارتدوکس ارمنی در ایران از لحاظ الهیاتی تابع دیدگاه انطاکیه و هم‌نظر با کلیساهای خاوری است. این کلیسا در اوایل قرن ششم میلادی در شورای محلی خود، دیدگاه نسطوریوس و مصوبات شورای جهانی کالسدون را محکوم

کرد. ارامنه ارتدوکس ایران دارای سه خلیفه‌گری هستند: تهران، آذربایجان و اصفهان؛ این سه خلیفه‌گری هم‌تراز هم هستند.

کلیساهای ارتدوکس برتری و رهبری یک کلیسا بر بقیه را قبول ندارند. در حال حاضر چند کلیسا داریم که در بین کلیساهای ارتدوکس آتوریته یا محوریت دارند؛ یعنی هر کدام زیرمجموعه‌هایی دارند؟

یکی از تفاوت‌های اساسی مسیحیت ارتدوکس با مسیحیت کاتولیک این است که تمام کلیساهای کاتولیک تابع کلیسای اصلی مستقر در واتیکان هستند؛ اما کلیساهای ارتدوکس مرجعیت‌های مختلفی دارند. در میان مسیحیت ارتدوکس پنج مرجعیت کلیسایی قدیمی و مادر وجود دارد: کلیسای اسکندریه، کلیسای انطاکیه، کلیسای قسطنطنیه، کلیسای اورشلیم و کلیسای مسکو. هر یک از این کلیساهای مادر، چندین کلیسا را تحت امر خود دارند.

پس در حال حاضر در ایران دو نوع کلیسا داریم؛ کلیساهای ریشه‌دار و اصیل و کلیساهای مهاجر. لطفاً در مورد این تقسیم‌بندی نیز توضیح دهید.

کلیساهای اصیل و به عبارتی قدیمی در ایران دو کلیسا هستند: کلیسای ارامنه و کلیسای آشوری. کلیسای ارمنی یکی از قدیمی‌ترین کلیساهای جهان است. در اثر حوادث سیاسی و اجتماعی، ارامنه مسیحی به ایران مهاجرت کردند و بعد جزء شهروندان ایرانی شدند. کلیسای آشوری که در قرون اولیه مسیحی به نام کلیسای نسطوری معروف بود، در ایران شکل گرفت و اگرچه قدمتی کمتر از کلیسای ارمنی دارد، کلیسایی است که در ایران تأسیس شد و در قرون بعد به کلیسای آشوری تغییر نام یافت. از قرن شانزدهم میلادی به بعد کلیساهای مهاجر در ایران شکل گرفتند، مثلاً غربی‌هایی که به ایران می‌آمدند در مناطق سکونت خود، مانند تهران، اصفهان یا تبریز، کلیسا تشکیل می‌دادند. کاتولیک‌ها، پروتستان‌ها، حتی روس‌ها و اونجلیکن‌ها از قرن شانزدهم به بعد در ایران کلیسا تشکیل دادند؛ عموم اینها مهاجرند.

پس باید ارامنه را قدیمی‌تر بدانیم؟

بله، یکی از قدیمی‌ترین کلیساها در ایران کلیسای ارمنی است که یکی از کلیساهای خاوری محسوب می‌شود. البته در فرهنگ‌های لغت فارسی واژه‌های Eastern و Oriental

را به خاوری و شرقی معنا می‌کنند. این ترجمه‌ها باعث سردرگمی در شناخت کلیساهای می‌شوند. از این رو برای جلوگیری از این مسئله، کلیساهای oriental را خاوری و کلیساهای Eastern را کلیساهای شرقی ترجمه می‌کنم. برخی تفاوت این دو را در عرفانی بودن کلیساهای خاوری دانسته‌اند که از نظر بنده اشتباه است. در هر دو کلیسا عرفان جایگاه ویژه‌ای دارد. در مسیحیت ارتدوکس شرقی، بر خلاف مسیحیت غربی، یک فرد برای رسیدن به مقام کشیشی باید دوره‌های تهذیب نفس را بگذراند.

پس در حقیقت ارامنه ایرانی سه خلیفه‌گری دارند که با کلیسای انطلیاس لبنان مرتبط‌اند و پیوند عمیق مذهبی با ارمنستان ندارند.

نه، چنین نیست. کلیسای ارتدوکس ارمنی در ایران از لحاظ ساختار کلیسایی تابع کلیسای انطلیاس است؛ اما کلیسای اچمیازین در نزدیکی شهر ایروان کشور ارمنستان را به عنوان کلیسای مادر قبول دارد و از نظر الهیاتی با هم پیوند دارند.

از اینجا به بعد می‌توانیم وارد بحث مطالعات ارتدوکس پژوهی در ایران شویم. فرمودید که نوع نگاه ما به مسیحیت از منظر غربی‌ها بوده و درباره مسیحیت شرقی، با انواع و اقسامی که برایش گفته می‌شد، مطالعاتی صورت نگرفته است. در مجموع وضعیت مطالعات ارتدوکس پژوهی را در ایران چطور ارزیابی می‌کنید؟

متأسفانه ارتدوکس پژوهی در کشور ما حال خوبی ندارد. در سطح کلان کشور و حتی در دانشگاه ادیان و مذاهب مطالعات جدی در مورد کلیساهای ارتدوکس انجام نشده است. بسیار قابل تأمل است که کشور ایران تا کنون ده نشست مشترک مطالعات دینی در سطوح بالا با کلیسای ارتدوکس روسیه داشته است؛ اما کمتر کسی از دیانت ارتدوکس به طور عام و کلیسای ارتدوکس روسیه به طور خاص، دانش کافی دارد. به دلیل نبود شناخت کافی، تاکنون خروجی این نشست‌ها قابل توجه نبوده است.

دانشمندان ما در این نشست‌ها مباحثی درباره مسیحیت غربی بیان می‌کردند که برای مسیحیان ارتدوکس بیگانه بود؛ زیرا بین مسیحیت غربی و مسیحیت شرقی تفاوت بسیار است. برای تقریب به ذهن، تفاوت مسیحیت غربی با مسیحیت شرقی را به تفاوت شیعه و سنی تشبیه می‌کنم. برای یک فرد سنی بحث امامت اهمیت دینی زیادی ندارد و

عصمت امامان شیعه برای اهل سنت موضوع حیاتی دینی نیست؛ اما از موضوعات مهم مذهب شیعه به شمار می‌رود. تفاوت مسیحیت غربی و مسیحیت شرقی بیش از این است. برای فردی که ایمان کاتولیکی یا پروتستانی دارد، موضوع نهضت اصلاح دینی بسیار قابل توجه است؛ اما مسیحیان ارتدوکس یا از حوادث و مباحث نهضت اصلاح دینی آگاهی ندارند یا برایشان مهم و دینی تلقی نمی‌شود. به طور بسیار مهم و جدی نوع نگاه مسیحیت غربی به خدا با نوع نگاه مسیحیت شرقی کاملاً متفاوت، حتی متضاد، است. در مسیحیت غربی خداوند در ساحت انسان بررسی می‌شود و کارکرد پرستش خدا در ساحت انسانی مورد مطالعه است: پرستش خداوند به چه درد ما می‌خورد؟ این نوع پرستش چه کارکرد و فایده‌ای برای انسان دارد؟ در مسیحیت غربی اصالت با انسان است، نه خدا؛ اما مسیحیت شرقی به دنبال این است که انسان را خدایی کند. به عبارت دیگر، انسان در ساحت خدا مطالعه می‌شود. در بحث ارتباط خدا و انسان، مسیحیت غربی قوس نزول را طی می‌کند و مسیحیت شرقی قوس صعود را. به قول معروف، دلمشغولی مسیحیت غربی نجات مؤمن مسیحی و جلب محبت خداوند است، در صورتی که دلمشغولی مسیحیت شرقی خداگونگی مؤمن مسیحی است. در حقیقت معنویت‌گرایی در مسیحیت شرقی شدیدتر از مسیحیت غربی است؛ زیرا در مسیحیت شرقی، بر خلاف مسیحیت غربی، معنویت‌گرایی جزء دیانت است، نه در کنار دیانت. از این رو در مسیحیت شرقی آموزه‌ای به نام آرامش‌گرایی یا هسیکیسم وجود دارد.^۵

آموزه هسیکیسم تعلیم می‌دهد که مسیر رسیدن به مسیح از طریق سیر و سلوک معنوی است. چنانکه بیان شد، یک کشیش ارتدوکس یا یک کشیش شرقی برای اینکه بتواند به مقام کشیشی برسد باید حتماً دوره‌های تهذیب نفس را طی کند؛ اما در مسیحیت غربی یک کشیش برای رسیدن به مقام کشیشی نیاز به طی کردن دوره‌های تهذیب نفس ندارد، بلکه فقط فراگیری مباحث الهیات کفایت می‌کند. نشناختن این دو گستره دیانت مسیحی باعث شده است که گفت‌وگوهای ما با ارتدوکس‌ها راه به جایی نبرد؛ چون شناخت بسیار اندکی از دیانت آنان داریم و شناخت ما از مسیحیت فقط از دریچه مسیحیت غربی است. اگرچه در گفت‌وگوهای میان اسلام و مسیحیت، علمای مسیحی ارتدوکس سخنان ما را تأیید می‌کنند، با هیچ کدام از این مباحث آشنا نیستند و

اصلاً برخی از مباحثی که علمای ما در مورد مسیحیت بیان کرده‌اند را قبول ندارند و جزء آموزه‌های مسیحیت نمی‌دانند.

مسیحیان شرقی معتقدند که دیانت مسیحی در شرق شکل گرفت، نه در غرب. به باور آنان، مسیحیت شرقی اصیل است و ظاهراً ادعایشان به حقیقت نزدیک‌تر است. در یکی از کتاب‌های مربوط به دیانت ارتدوکس، گفت‌وگویی بین یک کشیش کاتولیک و یک کشیش ارتدوکس آمده است. کشیش ارتدوکس خطاب به کشیش کاتولیک می‌گوید: «شما و پروتستان‌ها دو روی یک سکه‌اید و پاپ بدون اینکه پروتستان‌ها بدانند و قبول کنند رهبر پروتستان‌ها نیز است؛ پروتستان‌ها همان نگاه کاتولیک‌ها را دارند». به عبارت دیگر، در مسیحیت غربی رگه‌هایی از اومانیسم و انسان‌گرایی وجود دارد که برخلاف تصور بسیاری از پژوهشگران، شروع آن از دوره اصلاحات دینی قرن سیزدهم به بعد نیست. بنده با استناد به منابع تاریخی، بر این باورم که مسیحیت غربی از ابتدا انسان‌گرا و اومانیست بود؛ ولی مسیحیت شرقی خدامحور است. هر دو دیانت در این مسئله متأثر از فرهنگ خود هستند. مسیحیت غربی متأثر از فرهنگ رومی است و مسیحیت شرقی تحت تأثیر فرهنگ یونانی و فرهنگ شرقی؛ از این رو مسیحیت غرب برای نجات مؤمن مسیحی آموزه عادل‌شمردگی و رستگاری^۱ را مطرح می‌کند؛ اما مسیحیت شرقی خداگونگی^۲ را ملاک برآیند ایمان می‌داند، نه رستگاری را. فردی که به مسیحیت ارتدوکس شرقی ایمان دارد، می‌خواهد به مسیح برسد، نه اینکه در عیسی مسیح رستگار شود. این دیدگاه مسیحیت ارتدوکس شرقی برگرفته از کلام و تعالیم قدیس آتاناسیوس در قرن چهارم است. آتاناسیوس تعلیم می‌دهد که خدا انسان شد تا انسان بتواند خدا شود. این تعلیم آموزه خداگونگی را به دنبال داشت؛ اما در مسیحیت غربی آموزه نجات مطرح است، نه خداگونگی.

این دو نگاه، دو تفسیر و دو برداشت از دین مسیحی و همچنین دو نگاه و دو تفسیر از انسان شدن عیسی مسیح‌اند. در ساحت مسیحیت غربی، مؤمن مسیحی فقط از طریق فیض می‌تواند عادل‌شمرده شود و از گناه نخستین نجات یابد؛ البته در مسیحیت کاتولیک، برخلاف مسیحیت پروتستان، برای حفظ عادل‌شمردگی و از دست ندادن آن نیاز به عمل است. علت این دو نگرش این است که در نگاه مسیحیت غربی، بر اثر گناه نخستین اولین انسان (حضرت آدم)، ذات تمام انسان‌ها فاسد شد و فساد از انسان اولیه

به نسل‌های بعد انتقال یافت و این گناه جز با فیض برطرف نمی‌شود؛ اما در نگاه مسیحیت شرقی، با گناه نخستین ذات انسان نابود نشد، بلکه منحرف شد و با ایمان، اعتقاد و عمل می‌تواند نجات پیدا کند. چنانکه می‌بینید به انسان و رابطه خدا و انسان دو گونه نگاه وجود دارد. ما در نشست‌هایی که با ارتدوکس‌ها داریم، عموماً انسان مورد تأیید مسیحیت غربی را معرفی می‌کنیم و آن را به علمای مسیحیت شرقی نسبت می‌دهیم، در صورتی که نظر ارتدوکس‌ها متفاوت است. به نظر من باید ابتدا در کنار شناخت مسیحیت غربی، شناخت مسیحیت شرقی را تقویت کنیم.

به طور کلی میراث علمی مطالعات ارتدوکس، که خودشان تألیف کرده باشند، در ایران چگونه و در چه سطحی است؟

این میراث به دو زبان است: زبان انگلیسی و زبان‌های بومی پروان این دیانت، مثل روسی، یونانی و عربی. در ایران و به زبان فارسی منابع فراوانی نداریم و همان میزان اندک نیز از انگلیسی به فارسی ترجمه شده‌اند. بیشتر منابع انگلیسی اثر ارتدوکس‌هایی هستند که از روسیه به اروپا هجرت کردند؛ نویسندگانی مثل لوسکی، اسپنسکی، فلاروسکی و گلباکوف که دیانتشان را به زبان انگلیسی معرفی کردند. کیریستوس وار کتاب *کلیسای ارتدوکس*^۱ را نوشت و توانست دیانت ارتدوکس را در غرب معرفی کند. کتاب *راه ارتدوکس*^۲ نیز در این زمینه نوشته شد؛ اما *کلیسای ارتدوکس* به خوبی هم تاریخ و هم الهیات کلیسای ارتدوکس را بیان کرده است. بخش دوم میراث این گروه به زبان‌های بومی پروان این دیانت است که نتوانسته‌ایم برای شناخت مسیحیت شرقی از این آثار بهره ببریم. زبان عربی در ایران بسیار کار شده، ولی عربی قدیم است. در عربی جدید نیز در موضوعاتی کار شده که مربوط به فلسفه و مسیحیت غربی‌اند. آثار افرادی مثل ارکون و حامد ابوزید را می‌شناسیم، ولی ابوزید مسیحیت غربی را مطرح می‌کند. در واقع منابع عربی جدید هم — اگر داریم — مسیحیت غربی را بیان می‌کنند.

به نظر شما برای حل این مشکل چه باید کرد؟

من فکر می‌کنم برای حل این چالش باید در کنار زبان انگلیسی، به زبان‌های دیگر مثل روسی و یونانی نیز توجه کرد؛ مثلاً دانشگاه‌هایی مثل دانشگاه ادیان و مذاهب این زبان‌ها را تدریس کنند. راه حل دیگر اینکه فرهیختگانی که در مسیحیت مطالعه

می‌کنند، رویکرد مطالعاتی‌شان را به مطالعه مسیحیت ارتدوکس تغییر دهند. دانشگاه ادیان و مذاهب می‌تواند در این موضوعات پیش‌قدم باشد؛ زیرا این دانشگاه پایگاهی منحصر به فرد برای شناخت موضوعات مربوط به ادیان مختلف دنیا است. هیچ جای کشور دانشگاهی همسان این دانشگاه نداریم که درباره موضوعات و پژوهش‌های مربوط به ادیان مختلف جهان عالمانه پژوهش کند. بنده تقریباً از حدود هشت سال پیش دانشجویان و طلاب را به موضوعات مربوط به دیانت ارتدوکس راهنمایی کرده‌ام.

از آنجا که نگاه ارتدوکس‌ها به ما نزدیک‌تر است و همسایه‌های ما نیز هستند، اهمیت دارند؛ اما تا حدی روشن شد که مطالعات ارتدوکسی علی‌رغم اهمیتی که دارد در ایران ضعیف است. لطفاً بفرمایید در زمینه مطالعات ارتدوکسی چه خلأهایی وجود دارد و چه اولویت‌هایی می‌توان برای این مطالعات در نظر گرفت.

بیشتر آثار و پژوهش‌هایی که در مورد مسیحیت ارتدوکس صورت گرفته، پایان‌نامه است؛ البته دانشگاه ادیان کتابی را به نام *شمایل‌نگاری در کلیسای ارتدوکس* اثر خانم ریحانه غلامیان چاپ کرده که این اثر هم پایان‌نامه ایشان بوده است. کتاب دیگری به نام *معنای شمایل‌ها* از استینسکی ترجمه شده که به دلیل اطلاعات ناکافی مترجم از الهیات ارتدوکس، معادل‌های مناسبی برای برخی از اصطلاحات به کار نرفته است. در دانشگاه ادیان و مذاهب چند پایان‌نامه دفاع شده و پایان‌نامه‌هایی نیز در حال نگارش‌اند، برای نمونه «تاریخ و عقاید کلیسای ارتدوکس روس»، «بررسی ساختار و شاخصه‌های کلیسای ارمنی مسیحی ایران»، «مراحل تزکیه نفس در مسیحیت ارتدوکس و اسلام شیعی با تأکید بر دیدگاه کلیماکوز و خواجه نصیر طوسی»، «کلیسای مارونی تاریخ و گزاره‌ها و تعالیم و همچنین ویژگی‌های عمده الهیات ارتدوکس» و «زمینه‌های الهیاتی مشترک در تعامل مذهب شیعه و مسیحیت ارتدوکس» که می‌تواند پایان‌نامه خوبی باشد.

مشکل دیگر اینکه برای آموزه‌های مسیحیت غربی، فرهنگ اصطلاحات تخصصی انگلیسی به فارسی داریم؛ اما برای مسیحیت ارتدوکس نداریم. فرهیختگان ایرانی باید

بدانند که میان مسیحیت غربی و مسیحیت شرقی تفاوت بسیاری وجود دارد؛ برای مثال، آیگون‌ها یا شمایل‌ها — تصاویر مسیح، مریم مقدس، وقایع و شخصیت‌های دینی — در مسیحیت غربی یک هنر دینی‌اند، اما در مسیحیت شرقی و در کلیسای ارتدوکس شرقی هنر نیستند، بلکه واسطه فیض‌اند. برای تقریب به ذهن، شمایل‌ها برای مسیحیان ارتدوکس مثل ضریح ائمه(ع) در شیعه‌اند. در دیانت شیعی برای توسل و رسیدن به ائمه(ع) بسیاری از مؤمنان به ضریح ائمه(ع) متوسل می‌شوند. مسیحیت ارتدوکس نیز برای رسیدن به جسم مسیح عمل ظاهریِ عشای ربانی را دارند. در عشای ربانی که عیسی مسیح با خون و جسم خود حضور دارد، مؤمن مسیحی نان می‌خورد تا هم جسم مسیح شود و شراب می‌نوشد تا با مسیح هم‌خون شود. راه دیگر رسیدن به مسیح شمایل‌ها هستند.

مراسم عشای ربانی در کلیساهای کاتولیک و ارتدوکس متفاوت است. در کلیسای کاتولیک ابتدا شراب را تقدیس می‌کنند، سپس آن را به مؤمنان حاضر در کلیسا می‌نوشانند؛ اما در کلیسای ارتدوکس نان و شراب را در پشت پرده، یعنی محراب، تقدیس می‌کنند، سپس کشیش باید از وسط پرده شمایل‌ها عبور کند. کشیشی که نان و شراب را تقدیس کرده است، حتماً باید از میان پرده شمایل‌ها عبور کند؛ زیرا شمایل‌ها واسطه فیض‌اند؛ بنابراین اگر نان و شرابی که به مؤمنان کلیسا داده می‌شود از میان پرده شمایل‌ها رد نشده باشد، مقدس نیست. می‌بینیم که موضوع شمایل‌ها در تمام کلیساهای اعمال و رفتارشان تأثیر گذاشته است. مسیحیان ارتدوکس وقتی وارد کلیسا می‌شوند، شمایل‌ها را می‌بوسند، دست می‌کشند، احترام می‌گذارند و می‌روند؛ اما در کلیساهای کاتولیک نوع و هدف احترام کاملاً متفاوت است.

آیا اصلاً مطالعات و پژوهش‌های حوزه ارتدوکس این پتانسیل را دارد که در دانشگاه ادیان و مذاهب رشته‌ای مثل مطالعات تطبیقی با گرایش الهیات ارتدوکس ایجاد شود؟

بله، جا دارد. در سال‌های گذشته سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی کشور نشست‌های دوجانبه‌ای با ارتدوکس‌ها داشته، ولی اتفاق مثبتی روی نداده است. می‌توان گفت که خروجی ده جلسه گفت‌وگو میان اسلام و مسیحیت ارتدوکس روسیه متناسب

با هزینه‌ها نبوده است. در این جلسات دانشمندان دو طرف حرفشان را زده‌اند؛ اما چون همدیگر را نمی‌شناخته‌اند، به نقطه تلاقی نرسیده‌اند. نه طرف ما شناخت درستی از آنان داشتند و نه آنان ما را درست می‌شناختند. ما آموزه‌ها و اعتقاداتی را نقد و بررسی می‌کردیم که مربوط به مسیحیت غربی بود و اشکالاتی مطرح می‌کردیم که در حوزه الهیات ارتدوکس نبود. شایسته است که نهادهایی مثل سازمان ارتباطات، وزارت فرهنگ، صداوسیما و حوزه علمیه به کمک دانشگاه ادیان این مباحث را شکل دهند. دانشگاه ادیان، به دلیل حیطه فعالیتش، اساس کار باشد. به نظر من اگر بتوان با ارتدوکس‌ها تعامل برقرار کرد و با پشتیبانی آنان رشته‌ای، در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری، راه انداخت، استقبال آنان را در پی خواهد داشت.

من سال گذشته در روسیه با برخی از مسئولان کلیساها نشست داشتم. در شهر سنت‌پترزبورگ، که شهر فرهنگی آنان است، با مسئول گروه فلسفه دانشگاه سنت‌پترزبورگ صحبت کردم. وی گفت ما مشتاقیم شیعه را بشناسیم و درخواست داشت که علمای شیعه، دیانت شیعه را در دانشگاهشان معرفی کنند. او از من خواست که سرفصل‌های دو واحد درسی به نام «دیانت ایرانی» را بنویسم، سپس از طریق رایزن فرهنگی و سفارت ایران در مسکو به او برسانم تا مجوزش تدریسش را از دانشگاه سنت‌پترزبورگ بگیرد. در دانشگاه سنت‌پترزبورگ کرسی اسلام داریم، اما کرسی‌ای به نام «آشنایی با ادیان ایرانی در زمان معاصر» وجود ندارد؛ می‌توان این کرسی را دایر کرد و در آن تشیع، که دین غالب ایران امروز است، را معرفی کرد. امروزه شیعه در خارج از کشور، چه در غرب و چه در شرق، یک دین خشن و تروریست معرفی شده است. روس‌ها از دین و مذهب ما هیچ شناختی ندارند و ما را با داعش یکی می‌دانند؛ در غرب نیز همین نگاه وجود دارد. به طور خلاصه، ارتدوکس‌های روسیه به دنبال تغییر این نگاه هستند تا هم ما را بشناسند و هم ما آنان را بشناسیم. به هر حال راه بسیار باز است و در تمام حوزه‌ها می‌توان کار کرد. این مسیر بکر است. علاوه بر این، دانشگاه ادیان ظرفیت‌های بسیاری دارد و دانشگاه‌های دیگر را هم می‌توان به این سو سوق داد.

پی نوشت ها

1. Nicaea
2. Person
3. Unitarian Universalist Church
4. Theotokos
5. Hesychasm
6. Salvation
7. Deification
8. The Orthodox Church
9. The Orthodox Way

سنت در کلیسای باستان^۱

جرج فلوروسکی

محمد حقانی فضل*

چکیده

مقاله حاضر فصلی است از کتاب مسیحیت ارتدوکس شرقی از منظری غربی، نوشته جرج فلوروسکی (۱۸۹۳-۱۹۷۹)، کشیش، الهیدان و مورخ ارتدوکس که سال‌ها در کرسی تدریس «تاریخ آباء کلیسا» فعالیت علمی داشته است. او را یکی از مؤثرترین الهیدانان ارتدوکس در قرن بیستم شمرده‌اند. او در این مقاله مفهوم سنت را بررسی می‌کند؛ زیرا سنت کلیسایی نقش بسیار مهمی در دیانت ارتدوکسی دارد و ارتدوکس‌ها خود را متعهد می‌دانند هیچ چیز جدیدی ابداع نکنند، بلکه در عوض سنت مکتوب و غیرمکتوب آباء مقدس، شوراها و اعتقادنامه‌ها را بازگویند. برای آنکه مفهوم و نیز کارکرد سنت روشن شود، او ابتدا بسترهای پیدایش سنت را مطرح می‌کند؛ یعنی اینکه چه مسائل و مباحثی در کلیسای اولیه درگرفت که کلیسا را واداشت تا حدود و ثغور سنت را تدوین کند. او در ادامه مهم‌ترین الهیدانانی که در تعریف و تعیین مفهوم سنت نقش داشته‌اند را معرفی می‌کند؛ کسانی چون وینسنت اهل لرنس، ایرنئوس، آتاناسیوس، باسیل و آگوستین. او همچنین به مهم‌ترین ملاک‌ها و معیارهای مطرح شده در تعیین سنت اصیل و تمایز آن از بدعت‌ها اشاره می‌کند؛ معیارهایی مانند «قانون ایمان» و «قانون پرستش». فلوروسکی در پایان نشان می‌دهد که سنت کلیسایی مهم‌ترین مفسر متن مقدس است و در واقع انجیل همواره در بستر تعالیم جامع کلیسا فهم شده است؛ به بیان دیگر، سنت مهم‌ترین ملاک برای تشخیص ایمان صحیح از بدعت بوده است.

کلیدواژه‌ها: مسیحیت، سنت مسیحی، کلیسای ارتدوکس، آباء کلیسا، صدر مسیحیت، کلیسای اولیه.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

George Florovsky, "The Function of the Tradition in the Ancient Church", in: Daniel B. Clendenin (ed.), *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*, 2nd edition, Baker Academic, 2003, pp. 98-114.

* عضو گروه پژوهشی ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب. mohamadghani@gmail.com

در واقع، نمی‌بایست به انجیل باور پیدا می‌کردم، اگر حجیت کلیسای جامع مرا به حرکت درنیاورده بود.

آگوستین، رساله بر ضد مانویت

وینسنت اهل لرینس و سنت

گفته مشهور وینسنت اهل لرینس (Vincent of Lérins) مشخصه دیدگاه کلیسای باستان در امور مربوط به ایمان بود: «ما باید به آن چیزی معتقد باشیم که همگان، همه جا و همیشه به آن باور داشته‌اند» (Vincent of Lérins, Commonitorium: 2). این سخن هم‌زمان هم معیار بود و هم قاعده. تأکید تعیین‌کننده در اینجا بر استمرار و تداوم آموزه‌های مسیحی بود. در واقع، وینسنت به دو نوع شمول (ecumenicity) در ایمان مسیحی (شمول زمانی و مکانی) تمسک می‌کرد. در حقیقت، همین بینش برجسته، الهام‌بخش ایرنئوس در زمان خودش بود: یک کلیسا در تمام جهان گسترش یافته و پراکنده شده است و با یک صدا سخن می‌گوید و در همه جا یک ایمان را باور دارد، به همان شکلی که رسولان مقدس آن را منتقل و سلسله مشایخ از آن محافظت کرده‌اند.

این دو جنبه از ایمان، یا بلکه این دو بُعد از ایمان [یعنی شمول زمانی و مکانی]، را هرگز نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد. عمومیت (universitas) و قدمت (antiquitas) و همچنین اجماع (consensio) با یکدیگر پیوند خورده بودند. هیچ یک از این سه، به تنهایی ملاکی کافی نبودند. قدمت به تنهایی تضمینی کافی برای حقیقت نبود، مگر اینکه اجماعی جامع از اهالی دوران قدیم را می‌شد به نحوی رضایت‌بخش اثبات کرد. اجماع نیز بنفسه دلیل قطعی نبود، مگر اینکه می‌شد منشأ آن را به نحوی لاینقطع تا دوران آبا ردگیری کرد. وینسنت بیان می‌کرد که ایمان حقیقی را می‌توان با کمک دو منبع، کتاب مقدس و سنت، تشخیص داد: «به دو شیوه ... اول، به روشنی با حجیت متون مقدس، سپس با سنت کلیسای جامع». البته این امر به آن معنا نیست که دو منبع برای آموزه مسیحی وجود داشته است. در واقع، قانون یا معیار متن مقدس کامل و خودبسنده است: «[متن مقدس] برای همه چیز کامل و از کافی نیز بیشتر است». پس چرا متن مقدس باید با منبع حجیت دیگری تکمیل می‌شد؟ چرا ضرورت داشت که به «حجیت فهم کلیسایی» نیز تمسک شود؟

علت روشن بود. متون مقدس را افراد مختلف به شیوه‌های مختلف تفسیر می‌کردند، «به حدی که چه بسا فرد به این باور برسد که این متن می‌تواند به تعداد انسان‌های موجود، معانی متعدد متفاوت تولید کند». در مقابل این تنوع از نظرات شخصی، وینسنت ذهن مشترک کلیسا، ذهن کلیسای جامع، را پیش می‌نهد «تا روند تفسیر سخنان انبیا و نوشته‌های رسولی در مطابقت با قواعد معنای کلیسایی و جامع جهت‌دهی شود». طبق نظر وینسنت، سنت نه چیزی مستقل از ایمان است و نه منبعی تکمیلی برای آن، و فهم کلیسایی نمی‌تواند هیچ چیزی بر متون مقدس بیفزاید؛ اما این سنت یگانه وسیله پی بردن به معنای حقیقی متن مقدس و آشکار کردن آن است. در این معنا، سنت و متن مقدس، هر دو یک گستره را در بر می‌گیرند. در واقع، سنت «متن مقدس به درستی فهمیده شده» است و از نظر وینسنت، متن مقدس یگانه معیار اصلی و غایی — حقیقت مسیحی است (Ibid, see also: 28).

پرسش هرمنوتیکی در کلیسای باستان

در این مسئله، وینسنت کاملاً با سنت تثبیت شده موافق بود. این سنت در عبارت ستودنی هیلاری اهل پویتیز چنین بیان شده است: «زیرا متن مقدس در خواندن نیست، بلکه در فهمیدن است» (Hilary of Poitiers, 1844: 2.9). مسئله تفسیر صحیح، در قرن چهارم (و در مواردی مانند جدال کلیسا با آریوسی‌ها) همچنان مسئله‌ای داغ بود و حرارتش از قرن دوم (مثلاً در نزاع بر ضد گنوسی‌ها و مونتانیست‌ها) کمتر نبود. تمام طرف‌های مناقشه‌ها به متن مقدس تمسک می‌کردند. بدعت‌گذاران، حتی گنوسی‌ها و مانویان، نوشته‌ها و عبارات متن مقدس را نقل می‌کردند و به حجیت نوشته مقدس (Holy Writ) تمسک می‌جستند. علاوه بر این، در آن زمان، تفسیر روش اصلی — و احتمالاً تنها روش — الهیات شمرده می‌شد و حجیت متن مقدس نیز بی‌چون و چرا و بسیار ممتاز بود. راست‌گیش‌ها مجبور بودند به این پرسش هرمنوتیکی حیاتی پاسخ دهند که «ضابطه تفسیر چیست؟» آن زمان، در قرن دوم، متن مقدس عمدتاً به عهد قدیم اشاره داشت و حجیت این متون مقدس را آموزه‌های مارکیون به شدت به چالش کشیده و در واقع انکار کرده بود. وحدت کتاب مقدس باید اثبات و تأیید می‌شد. چه چیز مبنا و مجوز فهم مسیحی و مسیح‌شناسانه از نبوت، یعنی عهد قدیم، بود؟

در این وضعیت تاریخی بود که برای اولین بار به حجیت سنت تمسک شد. متن مقدس به کلیسا تعلق داشت و فقط در کلیسا، یعنی در درون اجتماع دارای ایمان صحیح، بود که امکان فهم مقبول و تفسیر درست متن مقدس وجود داشت. بدعت‌گذاران، یعنی آنان که بیرون از کلیسا بودند، راهی به جان متن مقدس نداشتند. صرف خواندن و نقل کردن کلمات متن مقدس کافی نبود؛ باید معنا یا قصد حقیقی متن مقدس، که یک کل منسجم به شمار می‌رفت، استنباط می‌شد. فرد ابتدا باید الگوی حقیقی وحی کتاب مقدس، [یعنی] طرح عظیم مشیت رهایی‌بخش الهی، را دریابد و تنها وسیله ممکن برای رسیدن به این درک، بینشی است که ایمان به فرد می‌دهد. با ایمان بود که توانستند شهادت به مسیح (Christuszeugnis) را در عهد قدیم تشخیص دهند و با ایمان بود که توانستند وحدت انجیل، که در چهار شکل پدیدار شده است، را به خوبی معلوم کنند؛ اما این ایمان یک بینش شخصی بی‌قاعده و ذهنی نبود، بلکه ایمان کلیسا بود که در پیام رسولی یا کریگما (kerygma) ریشه داشت و کریگما آن ایمان را تصدیق می‌کرد. آنچه افراد بیرون از کلیسا فاقد آن بودند، دقیقاً همین پیام مبنایی و فراگیر بود که همان قلب انجیل است. برای آنان متن مقدس فقط یک حرف بی‌جان یا رشته‌ای از عبارات‌ها و داستان‌های نامرتب بود که تلاش می‌کردند آن عبارات را بر طبق الگوی خودشان — که آن را از منابع بیگانه گرفته بودند — تنظیم یا بازتنظیم کنند. آنان ایمان دیگری داشتند. این مسئله، استدلال اصلی ترتولیان در رساله پرشور او با نام *درباره نسخه بدعت‌گذاران* (De praescriptione) بود. او با بدعت‌گذاران درباره متن مقدس بحث نمی‌کرد، آنان هیچ حقی برای استفاده از متن مقدس نداشتند؛ چراکه این کتاب به آنان تعلق نداشت. متن مقدس دارای کلیسا بود. ترتولیان سرسختانه بر اولویت داشتن «قانون ایمان» (regula fidei) پای می‌فشرد. این قانون یگانه کلید دست‌یابی به معنای متن مقدس بود؛ این قانون، قانونی رسولی بود و در مواضع رسولی ریشه داشت و از آن اقتباس شده بود.

سی. اچ. ترنر (C. H. Turner) به درستی معنا و مقصود کلیسای اولیه از تمسک یا استناد به قانون ایمان را چنین توصیف کرده است:

هنگامی که مسیحیان از «قانون ایمان» به عنوان امری «رسولی» صحبت می‌کردند، منظورشان این نبود که رسولان آن را بیان یا صورت‌بندی کرده‌اند... منظور آنان این بود که اظهارنامه ایمان که هر نوآموز مسیحی پیش

از تعمیم‌گرفتن آن را می‌خواند، به شکلی خلاصه متضمن ایمانی است که رسولان تعلیم داده و به شاگردانشان سپرده‌اند تا پس از آنان آن تعالیم را آموزش دهند.

این اظهارنامه در همه جا یکسان بود، گرچه ممکن بود در عمل، عبارت‌پردازی آن از مکانی به مکان دیگر متفاوت باشد. این اظهارنامه همواره ارتباطی نزدیک با عبارت رایج برای انجام تعمیم داشت (Turner, 1918: 101-2; See also Congar, 1963: 21ff). بدون قانون ایمان، متن مقدس بد تفسیر خواهد شد. از نظر ترتولیان، متن مقدس و سنت به شکلی جدایی‌ناپذیر در هم تنیده‌اند؛ «زیرا متن مقدس حقیقی، تفاسیر حقیقی و تمام مسیحیت حقیقی را فقط در جایی می‌توان یافت که تعلیم و ایمان حقیقی مسیحی در آنجا مشهود است» (Tertullian, 1957: 19.3). سنت رسولی ایمان را نمای لازم‌الاجرای فهم متن مقدس و تضمین بنیادین تفسیر صحیح است. چنین نبود که کلیسا منبع دارای حجیتی بوده که از بیرون آمده باشد که باید درباره متن مقدس داوری کند، بلکه نگهدارنده و محافظ آن حقیقت الهی بود که در نوشته مقدس ذخیره شده و به امانت گذاشته شده بود (Flesseman-van Leer, 1954: 145-85; Eynde, 1933: 197-212; Strinman, 1949; Refoulé, 1957).

ایرئوس و «معیار حقیقت»

ایرئوس که استفاده نامناسب گنوسی‌ها از متن مقدس را زشت می‌شمرد، استعاره‌ای زیبا مطرح کرد. هنرمندی ماهر جواهرات قیمتی متعددی در ساخت تصویری زیبا از شاه به کار برده است. حال فرد دیگری جواهرات این کاشی‌کاری را از هم جدا می‌کند و به نحو دیگری می‌چیند تا تصویر سگ یا روباهی را بسازد. سپس با این مستمسک که گوهرها اصیل‌اند، ادعا می‌کند که این تصویر، همان تصویر اصلی استاد اول است؛ حال آنکه در واقع، طراحی اصلی نابود شده است. این دقیقاً همان کاری است که بدعت‌گذاران با متن مقدس انجام می‌دهند. آنان ارتباط و نظم نوشته مقدس را نادیده می‌گیرند، بر هم می‌زنند و «حقیقت را تکه‌تکه می‌کنند». کلمات، اصطلاحات و تصاویر اصیل‌اند؛ اما طراحی دلبخواهی و غلط است (Irenaeus, Adversus omnes haereses: 1.8.1).

ایرنئوس تمثیل دیگری نیز مطرح کرد. در آن دوران این امر رواج داشت که برخی ابیات اصیلِ هومر (Homeroicentone) را به نحوی بی‌قاعده و جدا از بافت اصلی، انتخاب و به شیوه‌ای دلخواه بازتنظیم می‌کردند. تمام این ابیات خاص واقعاً هومری بودند؛ اما داستان جدیدی که با بازتنظیم آنها ایجاد شده بود، به هیچ وجه هومری نبود. با این حال اسلوب هومری داستان جدید به چشم افراد آشنا بود و می‌توانست به سادگی آنان را بفریبد (Ibid, 1.9.4). شایان توجه است که ترتولیان به این اشعار جالب ساخته‌شده از ابیات هومر و ویرژیل نیز اشاره می‌کند (Tertullian, De praescriptione: 39). ظاهراً این اشعار شگردی رایج در آثار جدلی آن زمان بوده‌اند. اکنون نکته‌ای که ایرنئوس برای بیانش تلاش می‌کرد، روشن می‌شود. متن مقدس طراحی یا الگوی خاص خود را دارد، یعنی ساختار یا سازگاری درونی‌اش. بدعت‌گذاران این الگو را نادیده می‌گیرند یا الگوی خود را جایگزین آن می‌کنند؛ به عبارت دیگر، آنان شواهد کتاب مقدسی را به صورت الگویی بازآرایی می‌کنند که کاملاً با متن مقدس بیگانه است. ایرنئوس معتقد بود کسانی که معیار حقیقتی که در تعمیم دریافت کردند را راسخ و استوار حفظ کرده‌اند، در «بازگرداندن هر اصطلاح به جای مناسب خودش» مشکلی نخواهند داشت؛ پس این افراد قادر خواهند بود که تصویر حقیقی را ببینند. عبارتی که ایرنئوس در عمل [برای بیان این مطلب] به کار برده، خاص و ویژه است: *προσαρμοσας τῷ τῆς ἀληθείας σωματίῳ corpusculum veritatis* (که در لاتین قدیم به نحوی ناشیانه به *corpusculum veritatis* [مجموعه حقایق] ترجمه شده است)؛ اما معنای عبارت کاملاً روشن است. واژه *σώματιον* لزوماً یک اسم مصغر نیست؛ بلکه به معنای «مجموعه‌ای عام و مشترک» است. در عبارت ایرنئوس این واژه دلالت دارد بر مجموعه حقایق، بافت صحیح، طراحی اصیل، تصویر حقیقی، چینی اصلی گوهرها و آیات (Kattenbusch, 1900: 30ff; and 1909: 331-32).

بدین ترتیب، از نظر ایرنئوس، قرائت متن مقدس باید تحت هدایت قانون ایمان باشد؛ قانونی که مؤمنان به واسطه اظهارنامه ایمانی زمان تعمیم به آن متعهدند ([هنگام مسیحی شدن] در این قانون پذیرفته شده‌اند) و با همین قانون به‌تنهایی می‌توان پیام اساسی یا حقیقت متن مقدس را به اندازه کافی تعیین و ارزیابی کرد. عبارت مورد علاقه ایرنئوس در این زمینه، عبارت «قانون حقیقت» (the rule of truth) بود. این قانون در واقع چیزی نبود به‌جز گواهی و موعظه رسولان (*praedicatio* و *κήρυγμα*) که رسولان آن را به کلیسا سپردند و در کلیسا به ودیعه گذاشتند. سپس سلسله روحانیان منصوب و معتبر

— «آنان که همراه با سلسله اسقفان، عطیه پایدار حقیقت را دریافت کرده‌اند» — این گواهی را وفاداران حفظ و با اجماع کامل در همه مکان‌ها، به مؤمنان بعدی منتقل کردند (Irenaeus, *Adversus omnes haereses*: 4.26.2).

دلالت مستقیم و دقیق این عبارت پرمغز هر چه باشد،^۱ هیچ تردیدی نمی‌توان داشت که در ذهن ایرنئوس این محافظت و انتقال پیوسته ایمان به ودیعت گذاشته‌شده را حضور همیشگی روح القدس در کلیسا موجب شده و هدایت کرده است. تصور ایرنئوس از کلیسا هم‌زمان هم فره‌مند (charismatic) بود و هم نهادی (institutional). سنت در فهم او نیز «سنتی زنده» (depositum juvenescens) بود که به‌عنوان نفسی تازه از حیات در کلیسا به ودیعه نهاده شده است؛ درست همان‌طور که نفس به اولین انسان اعطا شد (Irenaeus, *Adversus omnes haereses*: 3.24.1). اسقفان و مشایخ در کلیسا، محافظان و روحانیان این حقیقت پیش‌تر به‌ودیعت گذاشته‌شده بودند:

بنابراین آنجایی برای آموختن حقیقت شایسته است که فره (charismata) خداوند در آن به ودیعت گذاشته شده است (posita sunt)؛ یعنی آموختن از کسانی که دارای حق‌جانشینی در کلیسا هستند. و این‌جانشینی به رسولان بازمی‌گردد، یعنی کسانی که رفتاری شایسته و بی‌عیب و سخنانی بی‌غش و سلیم به نمایش می‌گذارند؛ زیرا ایمان ما به یک خدا را نیز همین افراد حفظ می‌کنند، ایمان به خدایی که خالق تمام چیزها است. و آنان عشق به پسر خدا را افزایش می‌دهند، همان پسری که آن مشیت الهی شگفت‌انگیز را به خاطر ما محقق کرد. و آنان متن مقدس را بدون خطر برای ما شرح و تفسیر می‌کنند، نه نسبت به خدا کفر می‌گویند، نه به آبا بی‌احترامی می‌کنند و نه انبیا را کوچک می‌شمارند (Ibid: 4.26.5).

قانون ایمان

در کلیسای اولیه، سنت پیش از هر چیزی، اصل و روشی هرمنوتیکی بود. فقط در پرتو و در بستر سنت زنده رسولی امکان فهم و ارزیابی درست و کامل متن مقدس وجود داشت؛ سنتی که مؤلفه‌ای جدانشدنی از حیات مسیحی بود. بی‌شک این به آن دلیل نبود که سنت می‌توانست چیزی بر آنچه در متن مقدس بروز یافته بود بیفزاید،

بلکه به آن علت بود که سنت بستری زنده و چشم‌اندازی جامع را در اختیار می‌گذاشت که فقط در آن بستر و چشم‌انداز، امکان تشخیص و فهم مقصود حقیقی و کلیت طراحی نوشته مقدس، یعنی مقصود و طراحی خود انکشاف الهی، وجود داشت.

به نظر ایرنئوس، حقیقت «سیستمی استوار»، یک مجموعه (Ibid, 2.27.1) و «آهنگی موزون» است (Ibid, 2.38.3). در واقع، سنت فقط این نیست که آموزه‌های به‌ارث رسیده به‌شیوه‌ای یهودی به نسل‌های بعد منتقل شوند، بلکه حیاتی مستمر در حقیقت است.^۲ سنت هسته‌ای تثبیت‌شده یا مجموعه‌ای از گزاره‌های الزام‌آور نبود، بلکه بینشی بود درباره معنا و تأثیر حوادث و حیانی، یعنی تأثیر انکشاف خدایی که عمل می‌کند؛ این امر در زمینه تفسیر کتاب مقدس نقشی تعیین‌کننده داشت. جرج پرستیژ (George Prestige) این نقش را به‌خوبی بیان کرده است: «فقط در صورتی می‌توان صدای کتاب مقدس را به‌طور واضح شنید که متن آن، به نحوی کلی و عقلانی، در مطابقت با عقیده رسولی و شواهد عمل تاریخی جامعه مسیحی تفسیر شود. این بدعت‌گذاران بودند که به متون جداشده از بافت استناد می‌کردند، [در مقابل،] کاتولیک‌ها در مجموع به اصول کتاب مقدسی توجه بیشتری می‌کردند» (George, 1940: 43). الن فلسمان فان لیر (Ellen Flesseman-van Leer) تحلیل دقیقش از کاربرد سنت در کلیسای اولیه را خلاصه کرده و نوشته است: «متن مقدس بدون تفسیر اصلاً متن مقدس نیست؛ هرگاه متن مقدس استفاده می‌شود و زنده می‌گردد، در واقع، از متن مقدس تفسیر شده استفاده شده است». متن مقدس باید «مطابق با مقصود بنیادین خودش» تفسیر شود که در قانون ایمان (regula fidei) آشکار شده است. به این ترتیب، این قانون به عامل کنترل‌کننده تفسیر تبدیل می‌شود. «تفسیر واقعی متن مقدس همین وعظ کلیسا، همین سنت است» (Flesseman-van Leer, 1954, On Irenaeus see pp. 100-144; Eynde, 1933: 159-97; Reynders,) (1933: 155-91; idem, 1935: 5-27; Holstein, 1949: 229-70; idem, 1960; Benoit, 1960: 32-43; idem, 1960).

آتاناسیوس و «حدود ایمان»

وضعیت در قرن چهارم تغییر نکرد. مجادله با آریوسی‌ها، دست‌کم در مرحله اولیه‌اش، در میدان تفسیر متمرکز بود. آریوسی‌ها و طرفدارانشان مجموعه‌ای تأثیرگذار از متون کتاب مقدسی را در دفاع از موضع عقیدتی خود تولید کردند. آنان می‌خواستند

بحث‌های الهیاتی را در مبنای کتاب مقدسی منحصر کنند و ادعاهایشان باید دقیقاً با این مبنا مطابقت می‌داشت. شیوه تفسیری و روشی که با آن به سراغ متن می‌رفتند، بسیار مشابه شیوه بدعت‌گذاران اولیه بود. آنان چندان دغدغه بافت کلی وحی را نداشتند و به نقل قول‌های منتخبی استناد می‌کردند که از سیاق خود جدا شده بودند.

برای راست‌گیشان الزامی بود که به ذهنیت کلیسا استناد کنند، یعنی به ایمانی که یک بار به کلیسا داده شده، سپس خالصانه حفظ شده بود. این امر دغدغه اصلی و روش معمول آتاناسیوس بود. آریوسی‌ها عبارات مختلفی از متن مقدس را نقل می‌کردند تا مدعای خود مبنی بر مخلوق بودن منجی را اثبات کنند. در پاسخ به آنان، آتاناسیوس به قانون ایمان تمسک کرد. استدلال معمول او این بود: «اجازه بدهید ما، یعنی کسانی که محدوده ایمان (the scope of the faith) را در دست داریم، معنای صحیح آنچه که آنان به شیوه‌ای نادرست تفسیر کرده‌اند را احیا کنیم» (Athanasius, Contra Arianos: 3.35). آتاناسیوس مدعی بود که فقط با داشتن چشم‌انداز کامل ایمان است که تفسیر صحیح متون خاص امکان دارد: «آنان آنچه را از اناجیل ارائه می‌کنند، در معنایی بی‌اساس تبیین می‌کنند؛ اگر ما حدود ایمان را مطابق آنچه باور ما مسیحیان است لحاظ کنیم و متون مقدس را در حالی که از آن به عنوان قانون استفاده می‌کنیم بخوانیم، بی‌اساس بودن تبیین آنان را درمی‌یابیم» (Ibid: 3.2.8). از سوی دیگر، باید توجه دقیقی نیز به بافت اولیه هر اصطلاح و عبارت خاص داشت و مقصود دقیق نویسنده را باید با دقت تشخیص داد (Ibid: 1.54).

آتاناسیوس در نوشته‌اش به اسقف سیریان درباره موضوع روح‌القدس، مجدداً ادعا می‌کند که آریوسی‌ها از «حدود متون الهی» غفلت یا به آن بی‌اعتنایی کرده‌اند.^۳ واژه یونانی σκοπός در بیان آتاناسیوس، معادلی نزدیک به چیزی است که ایرنئوس از واژه ὑπόθεσις در نظر داشت؛ یعنی ایده بنیادین، طراحی حقیقی، معنای مقصود.^۴ از سوی دیگر، واژه σκοπός اصطلاحی معهود در زبان تفسیری برخی مکاتب فلسفی، به‌ویژه نوافلاطونیان، بود. در تلاش‌های فلسفی آن دوران، تفسیر نقش مهمی بازی می‌کرد و مسئله اصل هرمنوتیکی باید مطرح می‌شد؛ مثلاً سخن جامبلیکوس (Jamblichos) در این زمینه کاملاً جا افتاده بود. باید نکته اصلی، یعنی مضمون بنیادین، تمام رساله مورد بررسی را کشف کرد و آن را همواره مد نظر داشت.^۵ احتمالاً آتاناسیوس آگاهی خوبی از استعمال فنی این

اصطلاح داشته است. او ادعا می‌کند که نقل عبارت‌ها و متون به صورت جدا از بافت خود و بدون توجه به مراد کلی نویسنده مقدس، گمراه‌کننده است. اینکه بگوییم آتاناسیوس اصطلاح *σκοπος* را به معنای «مفاد کلی» متن مقدس به کار برده، برداشتی آشکارا غلط است. «حدود» ایمان یا حدود متن مقدس دقیقاً همان هسته اعتقادی‌ای است که عصاره‌اش در قانون ایمان — به شکلی که در کلیسا حفظ و «از آبا به آبا منتقل شده» — بیان شده است؛ اما در مقابل، آریوسی‌ها «آبایی» ندارند تا دیدگاه‌هایشان را پشتیبانی کنند (Athanasius, De decretis: 27). همان‌طور که جان هنری نیومن (John Henry Newman) به درستی اظهار کرده است، آتاناسیوس با مطرح کردن «معنای کلیسایی» (ecclesiastical sense) در مقابل دیدگاه‌های رازآمیز بدعت‌گذاران، قانون ایمان را اصلی بنیادین برای تفسیر به شمار می‌آورد (Newman, 1900: 2/250-52; Athanasius, Contra Arianos: 1.44).

آتاناسیوس، بارها هنگام بررسی استدلال‌های آریوسی‌ها و پیش از آنکه در عمل عبارت‌های تکه‌تکه‌شده مورد ادعای آریوسی‌ها را بسنجد، انگاره‌های بنیادین ایمان مسیحی را خلاصه می‌کرد؛ او با این کار، آن عبارت‌های تکه‌تکه‌شده را به جای مناسبشان بازمی‌گرداند. اچ. ای. دابلیو. ترنر (H. E. W. Turner) روش تفسیری آتاناسیوسی را چنین توصیف کرده است:

برخلاف شیوه محبوب آریوسی‌ها که در آن بدون آنکه بافت اولیه یک متن یا چارچوب گسترده‌تر ارجاع در تعلیم کتاب مقدس به عنوان یک کل را در نظر بگیرند، بر معنای دستوری و نحوی آن متن تأکید می‌کردند، او بر لزوم این امر اصرار می‌ورزد که باید مفاد ایمان کلیسا را معیار تفسیر قرار داد. آریوسی‌ها قادر به دیدن ابعاد گسترده الهیات کتاب مقدس نیستند و از این رو نمی‌توانند بافت و سیاقی که آن تکه‌عبارت‌ها در آن قرار دارند را به اندازه کافی لحاظ کنند. معنای متن مقدس نیز باید همچون متن مقدس دانسته شود. این امر را در واقع نوعی دست‌کشیدن از تمسک به متن مقدس و جایگزین کردن آن با دلیلی از سنت دانسته‌اند. چنین دیدگاهی قطعاً باعث خواهد شد که افراد بی‌مبالا تر غل و زنجیر بر دست و پای کتاب مقدس بگذارند، همان‌طور که جزم‌اندیشی آریوسی‌ها و گنوسی‌ها تلاش داشت که چنین کند. اما این برداشت قطعاً مقصود آتاناسیوس نبود. برای او این کار، نشان‌دهنده حرکت از تفسیر مست و

مخمور به سوی تفسیر هشیار و سنجیده و حرکت از اصرار نزدیک‌بینانه بر حروف نحوی و دستوری به سوی تأکید بر معنا و مقصود کتاب مقدس است (Turner, 1954: 193-94).

به نظر می‌رسد پرفسور ترنر درباره خطر این دیدگاه مبالغه کرده است. استدلال همچنان به نحو سخت‌گیرانه‌ای کتاب مقدسی بود و در اصل آتاناسیوس به بسنده‌بودن کتاب مقدس، که الهامی و دارای تقدس است، برای دفاع از حقیقت اذعان کرده بود (Athanasius, *Contra Gentes*: 1). البته متن مقدس باید در بستر سنت عقیدتی زنده و تحت هدایت یا کنترل قانون ایمان تفسیر شود. این قانون به هیچ وجه منبع حجیتی خارج از خود کتاب مقدس نبود که بشود آن را بر نوشته مقدس تحمیل کرد. این قانون همان موعظه رسولی بود که در کتاب‌های عهد جدید نوشته شده بود؛ اما گویی شکل خلاصه آن موعظه بود. آتاناسیوس به اسقف سیریان می‌نویسد: «بگذارید از ابتدا به همین سنت، تعلیم و ایمان کلیسای جامع بنگریم که خداوند آن را داد، رسولان موعظه‌اش کردند و پدران آن را حفظ کردند؛ کلیسا بر این سنت بنا شده است» (Athanasius, *Ad Serapionem*: 1.28). این عبارت کاملاً خاص آتاناسیوس است. این سه اسم عملاً بر هم منطبق شده‌اند: سنت (παράδοσις) از خود مسیح، تعلیم (διδασκαλία) به دست رسولان و ایمان (πίστις) کلیسای جامع، و این شالوده (θεμέλιον) کلیسا است؛ شالوده‌ای یگانه و منحصر به فرد. به نظر می‌رسد که خود متن مقدس نیز ذیل این سنت — که در واقع، از سوی خداوند آمده است — می‌گنجد و در آن جا می‌گیرد.

آتاناسیوس در فصل پایانی نخستین نامه‌اش به سیریان، یک بار دیگر به همین نقطه بازمی‌گردد: «من سنت را مطابق با ایمان رسولی — که به واسطه سنت باقی‌مانده از آبا به ما رسیده است — تحویل دادم، بدون آنکه چیزی بیرون از آن ابداع کنم؛ هر چه آموختم، نوشتم، طبق کتاب مقدس» (Athanasius, *Ad Serapionem*: 1.33). در جایی دیگر، آتاناسیوس به خود کتاب مقدس به‌عنوان سنتی رسولی (apostolic paradosis) اشاره می‌کند (Athanasius, *Ad Adelphium*: 6). این امری برجسته است که در تمام بحث با آریوسی‌ها حتی یک بار نیز به «سنت‌ها» (به صورت جمع) اشاره نشد و یگانه اصطلاح مورد اشاره همواره «سنت» بود. در واقع، سنت با حرف تعریف (the tradition) یعنی سنت رسولی که

محتوای موعظه رسولی را تام و تمام در بر داشت و آن را در قانون ایمان خلاصه کرده بود. اتحاد و انسجام این سنت نکته اصلی و حیاتی تمام استدلال بود.

هدف تفسیر و «قانون پرستش»

تمسک به سنت در واقع نوعی تمسک به ذهنیت کلیسا بود. چنین فرض می‌شد که کلیسا حقیقت، یعنی معنای وحی، را می‌داند و می‌فهمد. بر همین اساس، کلیسا هم صلاحیت اعلان انجیل و تفسیر آن را دارد و هم در این زمینه مرجعیت دارد. این به آن معنا نبود که کلیسا بالاتر از کتاب مقدس است. کلیسا همچنان به کتاب مقدس وفادار بود؛ اما از سوی دیگر، خود را محدود به حروف و کلمات آن نمی‌کرد. هدف غایی تفسیر و تأویل بیرون‌کشیدن معنا و مقصود نوشته مقدس، بلکه معنای انکشاف الهی، یعنی معنای تاریخ نجات (Heilsgeschichte)، بود. کلیسا باید مسیح را موعظه می‌کرد، نه فقط کتاب مقدس را.

فقط در بستر استفاده عملی از کتاب مقدس می‌توان به فهمی کافی درباره استفاده از سنت در کلیسای باستان رسید. «کلمه» (the Word) در کلیسا زنده نگه داشته شد. کلمه در حیات و ساختار کلیسا انعکاس یافت. ایمان و حیات به نحوی ارگانیک در هم تنیده شده بودند.

در اینجای بحث مناسب است که عبارتی معروف از کتاب فهرستی کوتاه در باب فیض الهی (Indiculus de gratia Dei) — که به اشتباه به پاپ سلسنتین اول نسبت داده شده و در واقع، پراسپر اهل آکویتانیا (prosper of Aquitania) آن را تألیف کرده است — را به یاد بیاوریم:

اینها احکام تخطی‌ناپذیر کرسی رسولی مقدس (the holy apostolic see) است که آباء مقدس ما با آنها بدعت زهرآگین را نابود کردند... دعاهای مقدس را در نظر بگیریم که کشیشان ما آنها را بر اساس سنت رسولی، به شکلی یکپارچه در تمام کلیساهای جامع در تمام جهان عرضه می‌کنند. بگذارید قانون پرستش قانون ایمان را تعیین کند.

مسئله این درست است که عبارت «قانون پرستش» در کاربردهای اولیه‌اش یک اصل عام را بیان نمی‌کرد، بلکه هدف مستقیم آن محدود به یک نکته مشخص بود: تعمیم نوزادان به عنوان نمونه‌ای که به واقعیت گناه اصلی یا موروثی اشاره داشت. در واقع، این قانون بیانیه‌ای دارای حجیت از سوی یک پاپ نبود، بلکه نظری شخصی بود که یک الهیدان آن را در میانه مناقشه‌ای داغ اظهار کرد (See Capuyns, 1929: 156-70; and especially Federer, 1950; see also Capelle, 1954: 5-22). با این حال، اینکه این عبارت از بافت اولیه‌اش کنده شد و اندکی تغییر یافت تا این اصل را اعلام کند که «قانون پرستش باید پایه قانون ایمان باشد»، یک پیشامد یا نوعی بدفهمی نبود. «ایمان» اولین نمود و تجلی خود را دقیقاً در عبارات و مناسک عبادی-شعائری یافت و اعتقادنامه‌ها نخستین بار به عنوان بخش ثابتی از آیین تشریف ظهور یافتند. جی. ان. دی. کلی می‌گوید: «بیان‌های خلاصه از ایمان که به صورت اعتقادنامه هستند، چه آنها که مربوط به پرستش از ایمان‌اند و چه آنها که مربوط به ابراز ایمان، محصولات جنبی آیین نماز بودند و ثبات یا انعطاف آن را بازتابانند» (Kelly, 1950: 167). «آیین نماز»، در معنای عام و جامع خود، لایه آغازین سنت کلیسا بود. استدلالها [برای اثبات این سنت] پیش‌تر و در اواخر قرن دوم، بر اساس قانون پرستش همواره در بحث‌ها مطرح شده بود. پرستش در کلیسا نوعی اعلان پرابهت ایمان است. نیایش نام خدا که در تعمیم به زبان آورده می‌شود، احتمالاً نخستین صورت‌بندی رایج تثلیثی بود؛ همان‌طور که عشای ربانی نخستین گواهی به سرنجات در تمامیت آن بود. خود عهد جدید، به عنوان متن مقدس، در کلیسای پرستشگر به وجود آمد و متن مقدس نخست بار در بافت و بستر پرستش و مراقبه خوانده شد.

باسیل و «سنت غیرمکتوب»

پیش‌تر ایرنئوس «ایمان» را چیزی دانسته بود که در تعمیم دریافت می‌شود. استدلال بر اساس آیین نماز را نیز ترتولیان و سیپریان استفاده کرده بودند (See Federer, 1950: 59ff.; De Pauw, 1942: 5-46; See also Krestshmar, 1956). آتاناسیوس و آبای کاپادوکیه‌ای همان استدلال را به کار گرفتند. بسط کامل این استدلال که بر سنت آیین نماز مبتنی است را در آثار باسیل می‌یابیم. باسیل در نزاعش با آریوسی‌های متأخر درباره روح‌القدس، استدلال اصلی‌اش را بر اساس تحلیل سرودهای نیایش و کاربست آنها در کلیساها بنا

می‌کند. رساله باسیل به نام روح القدس (De Spiritu Sancto) در گرماگرم نزاعی شدید نوشته شده و ناظر به موقعیت تاریخی خاصی است؛ با این حال، او در این رساله، دلمشغول اصول و روش‌های تحقیق الهیاتی است.

باسیل در رساله خود نکته‌ای خاص — در واقع، نکته اساسی در آموزه متقن تثلیث — را بیان می‌کند: حرمت مساوی (homotimia) روح القدس. منبع اصلی او گواهی آیین نماز بود: نیایشی با عبارت‌های مشخص («همراه با روح القدس») که همان‌طور که او توانست نشان دهد، به نحو گسترده‌ای در کلیساها استفاده می‌شده است. بی‌تردید عبارت مذکور در کتاب مقدس نبود و فقط سنت است که این عبارت را تصدیق می‌کند؛ اما مخالفان او هیچ مرجعی، به جز مرجعیت کتاب مقدس، را نمی‌پذیرند. در این موقعیت بود که باسیل تلاش کرد تا مشروعیت تمسک به سنت را اثبات کند. او می‌خواست نشان دهد که همواره در کلیسا به الوهیت (ὁμοτιμία) روح القدس اعتقاد داشته‌اند و الوهیت روح القدس بخشی از اظهارنامه ایمان در هنگام تعمید بوده است. در واقع، چنانکه بنویت پروچ (Benoit Pruche) به‌درستی اظهار کرده است، برای باسیل ὁμοτιμος معادلی است برای ὁμοούσιος (See the introduction to Basil, De Spiritu Sancto).

تعریفی که باسیل از سنت ارائه کرد، گرچه دقت و انسجام داشت، مطلب جدید چندانی ارائه نمی‌کرد؛ اما عبارت‌پردازی او تا حدودی غیرعادی و خاص بود:

برخی از دگماها و کریگما که در کلیسا حفظ شده‌اند را از تعالیم مکتوب داریم و برخی دیگر را از سنت رسولانه‌ای (apostolic paradosis) استنتاج می‌کنیم که در سرّ (ἐν μυστηρίῳ) دست به دست منتقل شده است. این دو دسته در امور مربوط به تقوا، از قوت و استحکام یکسانی برخوردارند (Basil, De Spiritu Sancto: 66).

در نگاه نخست ممکن است فرد برداشت کند که باسیل در اینجا دو منبع دارای حجیت و دو سنجه معرفی می‌کند: متن مقدس و سنت؛ اما در واقع، او از این کار فاصله بسیاری دارد. استفاده او از اصطلاحات غیرعادی است. آنچه او کریگما می‌نامید، در بیان‌های بعدی معمولاً با عنوان دگما یا آموزه — تعالیم و احکام رسمی و دارای حجیت درباره ایمان، یعنی، تعالیم آشکار یا عمومی — مورد اشاره قرار می‌گرفتند. از

سوی دیگر، دگما در نزد او به مجموعه کامل «عادت‌های غیرمکتوب» یا در واقع، تمام ساختار حیات عبادی و شعائری اشاره داشت. باید در ذهن داشته باشیم که در آن زمان هنوز اصطلاح دگما (dogma) تثبیت نشده بود؛ یعنی هنوز اصطلاحی با دلالت دقیق و روشن نبود (نک: Deneffe, 1931: 381-400, 505-38). در هر صورت، فرد نباید از این سخن باسیل برآشوبد که دگماها را رسولان در سرّ (ἐν μυστηρίῳ) [به نسل‌های بعد] تحویل دادند یا منتقل کردند. اشتباهی آشکار است اگر ما این عبارت را به صورت «پنهانی و محرمانه» ترجمه کنیم. یگانه ترجمه صحیح این است: «در سرّ»، یعنی به شکل آیین‌ها، کاربردها و عادت‌های عبادی. در واقع، این دقیقاً همان چیزی است که خود باسیل می‌گوید: «بیشتر اسرار به شیوه‌ای غیرمکتوب به ما منتقل شده‌اند». اصطلاح τὰ μυστικά (اسرار) در اینجا آشکارا به آیین‌های تعمید و عشای ربانی اشاره دارد که از نظر باسیل منشأ رسولی دارند. او در اینجا اشاره خود پولس به سنت‌هایی که مؤمنان دریافت کرده‌اند را نقل می‌کند (دوم تیموتاؤس ۲: ۱۵؛ قس، اول قرنتیان ۱۱: ۲). نیایش مورد بحث یکی از این سنت‌های غیرمکتوب است (Basil, De Spiritu Sancto: 71; see also 66). در واقع، تمام مثال‌هایی که باسیل در این باره نقل می‌کند ماهیتی آیینی یا عبادی دارند: استفاده از صلیب در آیین پذیرش نوآموزان؛ ایستادن رو به شرق در هنگام دعا؛ عادت ایستادن در طول عبادت یک‌شنبه؛ اپیکلیسیس^۶ در آیین عشای ربانی؛ برکت دادن آب و روغن، روگردانی از شیطان و جاه و جلال او و سه‌بار در آب فرورفتن در آیین تعمید.

باسیل می‌گوید تعداد فراوانی «سرّ کلیسای غیرمکتوب» دیگر نیز وجود دارد (Ibid: 66-67). این اسرار در کتاب مقدس ذکر نشده‌اند؛ اما حجیت و اهمیت بسیاری دارند. اینها برای حفظ ایمان صحیح ضروری‌اند و ابزارهایی مؤثر برای شهادت‌دادن و ارتباط برقرار کردن هستند. طبق نظر باسیل، آنها از سنتی ساکت و مستور آمده‌اند: «از سنت ساکت و رمزی، از تعلیم غیرعمومی و ناگفتنی». چنین نیست که این سنت صامت و رمزی که علنی نشده، آموزه‌ای محرمانه باشد که برای نخبگانی خاص کنار گذاشته شده باشد؛ مراد از نخبگان همان کلیسا است. در واقع، سنتی که باسیل به آن استناد می‌کند عمل عبادی کلیسا است. باسیل در اینجا به چیزی اشاره دارد که امروزه با عنوان «مقررات رازداری» (disciplina arcani)^۷ به آن اشاره می‌شود. در قرن چهارم این مقررات به نحو گسترده کاربرد داشت و در کلیسا رسماً تکلیف بود و از آن دفاع

می‌شد. این مقررات به نهاد نوآموزی تازه مسیحیان ارتباط داشت و مهم‌ترین هدفش آموزشی و تعلیمی بود. از سوی دیگر، همان‌طور که خود باسیل می‌گوید، برخی سنت‌های خاص باید به صورت غیرمکتوب نگه داشته می‌شدند تا از کفرگویی بی‌دینان پیش‌گیری شود. این گفته آشکارا به آیین‌ها و کاربردها اشاره دارد. می‌توان در این نقطه مجدداً به یاد آورد که در عرف قرن چهارم، اعتقادنامه (و همچنین دعای خداوند [Dominical Prayer]) بخشی از این مقررات رازداری بود و نباید برای کسانی که در کلیسا پذیرفته نشده بودند، فاش می‌شد. اعتقادنامه آخرین مرحله از آموزش کسانی بود که کاندیدای تعمید یافتن شده بودند؛ یعنی پس از اینکه آنان با آیین و تشریفات به عضویت پذیرفته و تأیید شده بودند، اعتقادنامه را اسقف به صورت شفاهی به آنان منتقل می‌کرد («سنت را به آنان می‌داد») و آنان باید آن را از حفظ در حضور او می‌خواندند. این مراسم، مراسم انتقال و تکرار اعتقادنامه توسط افراد پذیرفته‌شده (tradition et redditio symboli) بود. به تأکید از نوآموزان تعالیم مسیحی خواسته می‌شد که اعتقادنامه را نزد افراد بیرون از کلیسا فاش نکنند و آن را ننویسند؛ اعتقادنامه باید بر قلب‌های آنان حک می‌شد (Cyril of Jerusalem, Procatechesis: 12, 17). در بخش غربی، روفینوس (Rufinus) و آگوستین نوشتن اعتقادنامه بر روی کاغذ را ناشایست می‌دانستند؛ به همین دلیل، سوزومن (Sozomen) در تاریخش متن اعتقادنامه نیکه را «که فقط تعلیم‌یافتگان و معلمان تعالیم رمزی حق خواندن و شنیدش را داشتند» نقل نمی‌کند (Sozomen, Historia ecclesiastica: 1.20).

استدلال باسیل را باید در این پس‌زمینه و در این بستر تاریخی ارزیابی و تفسیر کرد. باسیل به شدت بر اهمیت اظهارنامه ایمان که در زمان تعمید خوانده می‌شد، تأکید می‌کند؛ اظهارنامه‌ای که التزام رسمی به اعتقاد به تثلیث مقدس پدر، پسر و روح‌القدس را در بر داشت (Basil, De Spiritu Sancto: 67, 26). این سنتی بود که در قالب سر به نوآموزان رسیده بود و باید در سکوت نگه داشته می‌شد. چنانچه کسی این سنت غیرمکتوب را کنار می‌گذاشت، به آن بی‌توجهی می‌کرد یا آن را نادیده می‌گرفت، در این خطر بزرگ قرار می‌گرفت که «پایه ایمان مسیحی» را بلرزاند (Ibid: 25). تنها تفاوت دگما (δῶγμα) با کریگما (κῆρυγμα) در شیوه انتقال آنها است: دگما [آموزه] در سکوت نگه داشته می‌شود و کریگما [اعلان مسیحی] اعلام می‌شود. اما مقصود هر دو یکسان است؛ هر دو یک

ایمان را منتقل می‌کنند، گرچه به شیوه‌های متفاوت. علاوه بر این، سنت غیرمکتوب فقط شامل سنتی که از آبا رسیده است، نبود؛ چنین سنتی کافی نبوده است. در واقع، آبا اصول خود را از منظور و مفهوم متن مقدس استنتاج می‌کردند — «آنان هنگام استنتاج اصولشان از گواهی‌های کتاب مقدسی، از مراد و منظور متن مقدس تبعیت می‌کردند». به این ترتیب، سنت غیرمکتوب در آیین‌ها و نمادها، در واقع چیزی به محتوای ایمان کتاب مقدسی نمی‌افزاید، بلکه فقط آن را برجسته می‌کند.

استناد باسیل به سنت غیرمکتوب در واقع نوعی تمسک به ایمان کلیسا بود، به میراث تمام مؤمنان کلیسا (sensus catholicus)، به ذهنیت کلیسایی (ecclesiastical mind). باسیل پس از شکستن بن‌بست ایجادشده به دست کتاب مقدس گرایان جعلی کوتاه‌نظر و لجوجی که جزو مخالفان آریوسی او بودند، این ادعا را مطرح کرد که بدون این قانون غیرمکتوب ایمان، به دست آوردن منظور حقیقی و تعلیم اصیل کتاب مقدس غیرممکن است. باسیل در الهیاتش به نحو سخت‌گیرانه‌ای کتاب مقدسی بود؛ از نظر او، کتاب مقدس مهم‌ترین معیار تعیین آموزه‌ها بود (Basil, Epistolae: 189.3). او در تفسیر میانه‌رو و محتاط بود. با این حال در نگاه او کتاب مقدس یک راز بود؛ رازی درباره عمل الهی و رستگاری انسان. از آنجا که کتاب مقدس الهامی و نوشته روح القدس است، عمقی دست‌نیافتنی در آن وجود دارد. به همین دلیل، تفسیر حقیقی نیز باید معنوی و پیش‌گویانه (prophetic) باشد. برای فهم درست نوشته مقدس ضروری است که فرد از استعدادی برای تمییز و تشخیص معنوی بهره‌مند باشد؛

زیرا کسی که می‌خواهد درباره عبارات نظر بدهد باید از همان مقدماتی شروع کند که نویسنده با آنها آغاز کرده است... و من می‌بینم که هر کسی این امکان را ندارد که در کلمات روح القدس مذاقه کند، بلکه این امر فقط برای کسانی امکان دارد که روح القدس به آنان استعداد تمییز و تشخیص را اعطا کرده باشد (Ibid: 204).

روح القدس در آیین‌های کلیسا عطا شده است؛ پس کتاب مقدس باید در پرتو ایمان و نیز در اجتماع مؤمنان خوانده شود. به همین دلیل از نظر باسیل، سنت — یعنی سنت ایمان آن‌طور که نسل به نسل منتقل شده است — راهنما و همراه ضروری مطالعه و تفسیر نوشته مقدس است. در اینجا او پا جای پای ایرنئوس و آتاناسیوس می‌گذارد.

آگوستین نیز سنت، به‌ویژه شهادت کلیسا بر امور ایمانی که در قالب مناسک عبادی بیان شده است، را به شیوه‌ای مشابه به کار می‌گیرد (Mártíl, 1942; Roetzer, 1930; see also Federe, 1954 and Capelle, 1954).

کلیسا به‌مثابه مفسر متن مقدس

کلیسا این حجیت و قدرت را داشت که متن مقدس را تفسیر کند؛ چراکه کلیسا یگانه خزانة موثقِ اعلانِ رسولی (کریگما) بود. این کریگما همواره در کلیسا زنده نگه داشته شده بود؛ زیرا کلیسا از موهبت روح القدس بهره داشت. کلیسا که کلمه خدا را ستایش و ترویج می‌کرد، همچنان به صورت شفاهی و غیرمکتوب تعلیم می‌داد و صدای زنده انجیل (viva vox evangelii) فقط قرائت واژگان متون مقدس نبود، [بلکه] این صدا اعلام «کلمه خدا» به صورتی بود که این کلمه به وسیله قدرت همواره پایدار روح حیات‌بخش در کلیسا شنیده و محافظت شده بود.

خارج از کلیسا و رسالت همیشه‌گی آن، که جایگزین رسولان شد، هیچ نوع اعلام حقیقی انجیل، هیچ موعظه معقول و هیچ فهم واقعی‌ای از کلمه خدا وجود ندارد؛ بنابراین عبث خواهد بود که بیرون از کلیسای جامع و رسولی به دنبال حقیقت بگردیم. این مسئله پنداشت مشترک کلیسای باستان بود، از ایرنئوس تا شورای کالسدون و پس از آن ایرنئوس در این مورد کاملاً رسمی بود. تمامیت حقیقت را رسولان در کلیسا گردآورده‌اند: «تمام چیزهای مربوط به حقیقت به نحوی سرشار به داستان او [کلیسا] سپرده شده است» (Irnaeus, Adversus omnes haereses: 3.4.1). در واقع، خود متن مقدس بخش اصلی این ذخیره رسولی بود. خود کلیسا نیز چنین بود. متن مقدس و کلیسا را نمی‌شد از هم جدا کرد یا در مقابل یکدیگر قرار داد. متن مقدس، یعنی فهم صحیح آن، تنها در کلیسا یافت می‌شد؛ چراکه روح القدس کلیسا را هدایت می‌کرد. اوریگن همواره بر وحدت بین متن مقدس و کلیسا تأکید می‌کرد. وظیفه مفسر پرده برداشتن از کلام روح القدس است: «ما باید مواظب باشیم که نه تفسیر خود را، بلکه تفسیر روح القدس را به حاضران تعلیم دهیم» (Origen, Commentary on Romans: 1.3.1) و این امر بدون سنت رسولی غیرممکن است؛ سنتی که در کلیسا نگه‌داری شده است. اوریگن بر تفسیر جامع متن مقدس که در کلیسا عرضه می‌شود، تأکید می‌کرد: «کلمه خدا که در کلیسا شنیده

می‌شود، به شیوه‌ای جامع و همه‌گیر عرضه می‌شود» (Origen, Homilies on Leviticus: 4.5). در مقابل، بدعت‌گذاران در تفسیرشان دقیقاً همین نیت و مراد حقیقی یا مقصود متن مقدس را نادیده می‌گیرند: «آنان که کلمات خدا را عرضه می‌کنند، اما نه در پیوند با مقصود متن مقدس و نه به همراه حقیقت ایمان، گندم کاشته‌اند و خار درویده‌اند» (Ibid: 7.3).
قانون ایمان و مقصود نوشته مقدس رابطه نزدیکی با هم دارند و با همدیگر متناظرند. این موضع آبا در قرن چهارم و پس از آن بود که با تعلیم عالمان سده‌های نخست مطابقت کامل داشت. جروم، عالم بزرگ متن مقدس با شور و حرارتی که معمولاً در بیانش بود، همین دیدگاه را ابراز می‌کند:

مارسیون و باسیلیدیس و دیگر بدعت‌گذاران... از انجیل خدا بی‌بهره‌اند، چراکه آنان فاقد روح القدس هستند که انجیل هرگاه بدون او موعظه شود، به انجیل انسان بدل می‌شود. باور ما چنین است که انجیل نه در واژگان متن مقدس بلکه در معنای آن، و نه در ظاهر بلکه در مخ، و نه در برگ‌های خطبه‌ها بلکه در ریشه معنا قرار دارد. در این مورد، متن مقدس فقط زمانی واقعاً برای شنوندگان مفید است که بدون مسیح بیان نشود، بدون آبا عرضه نگردد و موعظه‌کنندگان آن را بدون روح القدس معرفی نکنند... این خطری بزرگ، برای سخن گفتن در کلیسا است. مباد که با ارائه تفسیری منحرف از انجیل مسیح، انجیلی انسان‌ساز ساخته شود (Jerome, Commentary on Galatians: 1.1.2 (PL 26.386)).

دغدغه‌ای که در روزگار ایرنئوس، ترتولیان و اوریگن درباره فهم درست «کلمه خدا» وجود داشت، در اینجا نیز وجود دارد. احتمالاً جروم فقط داشت سخنان اوریگن را بازگویی می‌کرد. بیرون از کلیسا هیچ انجیل الهی‌ای وجود ندارد و تنها بدل‌هایی انسان‌ساز یافت می‌شود. معنای حقیقی متن مقدس (the sensus Scripturae)، یعنی پیام الهی، را فقط با همراهی حقیقت ایمان و تحت راهنمایی قانون ایمان می‌توان دریافت. در این سیاق، حقیقت ایمان اقرار تثلیثی ایمان است. این همان رویکردی است که باسیل نیز داشت. جروم در اینجا عمدتاً درباره اعلام «کلمه» در کلیسا سخن می‌گوید: «مفید است برای آنان که می‌شنوند».

آگوستین و حجیت کلیسای جامع

جمله معروف و انصافاً تکان‌دهنده آگوستین را نیز باید در همین معنا تفسیر کنیم: «در واقع، نباید به انجیل باور پیدا می‌کردم، اگر حجیت کلیسای جامع مرا به حرکت درنیاورده بود» (Augustine, *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*: 6). این جمله را باید در بافت خودش خواند. آگوستین آن را از جانب خودش اظهار نکرده است. او درباره دیدگاهی حرف می‌زند که مؤمنی ساده نیز باید وقتی با ادعایی بدعت‌گذارانه درباره داشتن حجیت مواجه می‌شود، آن دیدگاه را داشته باشد. در چنین موقعیتی، کار مناسب برای مؤمن ساده این است که به حجیت کلیسا استناد کند، که از آن [کلیسا] و در آن [کلیسا]، خود انجیل را دریافت کرده است: «من به خود انجیل باور دارم، همان که موعظه‌گران کلیسای جامع آن را تعلیم داده‌اند». انجیل و تعالیم کلیسای جامع به یکدیگر تعلق دارند. آگوستین هیچ قصدی نداشت که انجیل را تابع کلیسا کند. او فقط می‌خواست تأکید کند که دریافت انجیل همواره در بستر تعالیم جامع کلیسا بوده است و نمی‌توان آن را از کلیسا جدا کرد. فقط در این بستر است که می‌توان آن را ارزیابی کرد و به درستی فهمید. در واقع، گواهی متن مقدس اساساً بدیهی است؛ اما این بداهت تنها برای مؤمنان آشکار است، برای آنان که به بلوغ معنوی خاصی دست یافته‌اند و این امر تنها درون کلیسا امکان دارد. او موعظه و تعلیم درباره حجیت (auctoritas) کلیسای جامع را با تلونات گزافه‌گویانه تفسیر مانوی مقایسه می‌کند. حجیت کلیسای جامع، منبع مجزایی برای ایمان نبود، بلکه اصلی ضروری برای تفسیر صحیح بود. در واقع، جمله را می‌توان برعکس کرد: در واقع، فرد نباید به کلیسا باور پیدا کند، مگر اینکه انجیل او را به حرکت درآورده باشد؛ این رابطه کاملاً دوسویه است (See Montadon, 1911: 233-38; (Batiffol, 1929: 25-27; and especially Polman, 1961:198-208; see also Dankbaar, 1956-57: 37-59).

پی‌نوشت‌ها

۱. این مطلب مطرح شده است که عطیه حقیقت (charisma veritatis) همان تعالیم رسولی و حقیقت (انکشاف الاهی) است؛ به همین دلیل، ایرنوس به هیچ نوع اعطای کشیشی به اسقفان اشاره‌ای نکرده است. ببینید: Müller, 1924: 216-22; Congar, 1960: 97-98; Campenhausen, 1953: 185ff.

؛ همچنین اثر ذیل را ببینید که بر ویژگی جانشینی تأکید دارد: Molland, 1950: 12-28; and idem, Ehrhardt, 1953: 207-31, esp. 1-29. در طرف مقابل نیز گفته‌های انتقادی ذیل را ببینید: 213-14.

۲. Casel, 1938: 100-101: «بنابراین سنت مقدس در کلیسا فقط امتداد سنخ آموزه‌های یهودی باستان (بعد از مسیحیت) نبوده است، بلکه شکوفایی حیات الهی بوده است».

3. Athanasius, Ad Serapionem 2.7; cf. Ad episcopos Aegypti 4: τὰ λεγόμενα μόνον σκοπῶν, καὶ μὴν διάνοιαν θεωρῶν

(فقط با در نظر گرفتن سخنان، نه نگاه کردن به ذهن).

4. See Guido Müller, Lexicon Athanasianum, s.v.: “id quod quis docendo, scribendo, credendo intendit” (چیزی که از تعلیم، نوشتن یا ایمان مد نظر است).

5. See Karl Prächter, “Richtungen und Schulen im Neuplatonismus”, in Genethliakon (for Carl Roberts; Berlin, 1910).

پریکتر (Prächter) واژه یونانی σκοπός را به هدف (zielpunkt) یا موضوع اصلی (Grundthema) ترجمه می‌کند (ص ۱۲۸ به بعد). او روش جامبلیکوس را «تفسیر جهانی» توصیف می‌کند (ص ۱۳۸). پروکلوس (Proclus) در شرحش بر تیموتاؤس، پروفیری (Prophyry) و جامبلیکوس را با هم مقایسه می‌کند. پروفیری متون را به صورت تفسیر μερικώτερον می‌کرد در حالی جامبلیکوس به صورت ἐποπτικώτερον تفسیر می‌کرد، یعنی به شیوه‌ای جامع و ترکیبی (نقل شده در Prächter, p. 136).

۶. Epiclesis: قسمتی از دعای عشای ربانی که در آن به حضور روح القدس تمسک می‌شود تا اجزای عشای ربانی را برکت دهد.

۷. به رسمی رایج در مسیحیت اولیه اشاره دارد که طبق آن، دانش درباره اسرار مسیحی را با دقت از غیرمسیحیان و حتی نومسیحیانی که در مرحله آموزش بودند، مخفی می‌کردند.

- Batiffol, Pierre (1929), *Le Catholicisme de Saint Augustin*, 5th ed., Paris.
- Benoit, André (1960a), "Ecriture et tradition chez Saint Irénée", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 40.
- Benoit, André (1960b), *Saint Irénée: Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris.
- Campanhausen, Hans Freiherr von (1953), *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen.
- Capelle, B. (1954), "Autorité de la liturgie chez les pères", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21.
- Capuyns, M. (1929), "l'Origine des Capitula Pseudo-Celestiniens contre les Semipélagiens", *Revue bénédictine* 41.
- Casel, Odo (1938), "Benedict von Nursia als Pneumatiker", in *Heilige Überlieferung*, Münster.
- Congar, Yves M. J. (1960), *La Tradition et les traditions*, vol. 1, Etude historique, Paris.
- Congar, Yves M. J. (1963), *La Tradition et les traditions*, vol. 2, Essai théologique, Paris.
- Dankbaar, W. F. (1956-7), "Shriftgezag en kerkgezag bij Augustinus", *Nederlands theologisch tijdschrift* 11 (this article was written in connection with the Dutch edition of Polman's book).
- De Pauw, F. (1942), "La Justification des traditions non écrites chez Tertullien", *Ephemerides theologicae Lovanienses* 19, 1-2.
- Deneffe, August (1931), "Dogma, Wort un Begriff", *Scholastic* 6.
- Ehrhardt, Arnold (1953), *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church*, London.
- Eynde, Damien van den (1933), *Les Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris.
- Federer, Karl (1950), *Liturgie und Glaube: Eine theologischesgeschichtliche Untersuchung*, Freiburg, Switz.
- Flesseman-van Leer, Ellen (1954), *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen.
- Hilary of Poitiers, *Ad Constantium Augustum*, in *Patrologia Latina* (PL) (1844-64), ed. J.P. Migne, 221 vols., Paris.
- Holstein, Henri (1949), "La Tradition des apôtres chez Saint Irénée", *Recherches de science religieuse* 36.
- Holstein, Henri (1960), *La Tradition dans l'église*, Paris.
- Kattenbusch, F. (1900), *Das apostolische Symbol*, vol. 2, Leipzig.

- Kattenbusch, F. (1909), *Zeitschrift für neutestamentliche Theologie* 10.
- Kelly, J. N. D. (1950), *Ealy Christian Creeds*, London.
- Krestshmar, Georg (1956), *Studien zur frühchristlichen Trinitätsheologie*, Tübingen.
- Mártil, German (1942), *La tradición en San Agustín a Través de la controversia pelagiana*, Madrid (Originally in *Revista española de teología*, vol. 1., 1940, and vol. 2, 1942).
- Molland, Einar (1950), "Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession", *Journal of Ecclesiastical History* 1-1.
- Molland, Einar (1954), "Le Développement de l'idée de succession apostolique", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 34.1: 1-29.
- Montadon, Louis de (1911), "Bible et église dans l'apologétique de Saint Augustin", *Recherches de science religieuse* 2.
- Müller, Karl (1924), "Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte 3: Das Charisma veritatis und der Episcopat bei Irenaeus", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 23.
- Newman, John Henry (1900), trans. *Select Treatises of St. Athanasius*, 8th impression, vol. 2. London.
- Polman, A. D. R. (1961), *the Word of God according to St. Augustine*, Grand Rapids (this is a revised translation of *De theologie van Augustinus: Het Woord Gods bij Augustinus* [1955]).
- Prestige, George L. (1940), *Fathers and Heretics*, London.
- Tertullian (1957), "De praescriptione", in "Sources Chrétiennes, Paris.
- Reynders, B. (1933), "Paradosis: Le Progrès de l'idée de tradition jusqu'à Saint Irénée", *Recherches de theologie ancienne et médiévale* 5.
- Reynders, B. (1935), "La Polemique de Saint Irénée", *Recherches de theologie ancienne et médiévale* 7.
- Roetzer, Wunibald (1930), *Des heiligen Augustinus Shriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, Munich.
- Strinman, J. k. (1949), *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie*, Freiburg, West Germany.
- Turner, C. H. (1918), "Apostolic Succession", in *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, ed. H. B. Swete, London.
- Turner, H. E. W. (1954), *the Pattern of Christian Truth*, London.

شوراهای جهانی مسیحی و گسست کلیساها

الیاس عارف‌زاده*

چکیده

برای آموزه‌های مسیحی در قرون اولیه دو منبع بیان شده است: کتاب مقدس و کلیسا. کتاب مقدس در اواخر قرن چهارم در شورای کارتاژ رسمی شد. همچنین کلیسا با تشکیل شوراهای جهانی (Ecumenical Councils) و تبیین آموزه‌های دینی بر اساس راست‌کیشی، یکی از منابع ایمان مسیحی معرفی شد. این شوراها از سال ۳۲۵ تا سال ۷۸۷م ادامه یافتند. هدف تشکیل دهندگان اولیه شوراهای جهانی کلیساها برطرف کردن اختلافات الهیاتی کیشیان و اسقفان، تبیین آموزه‌های راست‌کیشانه و ایجاد وحدت میان کلیساها بود؛ اما با تشکیل شورای جهانی کلیساها، اختلاف‌ها فزونی یافت. به عبارت دیگر، شوراهای جهانی کلیساها اگرچه آموزه‌های راست‌کیشانه را تبیین و قانونی کردند، تمام کلیساها این آموزه‌ها را نپذیرفتند؛ در نتیجه گسست میان کلیساها رقم خورد و معیار راست‌کیشی در هر کلیسا متفاوت با دیگری شد. به اعتقاد نگارنده، اهداف شوراهای جهانی کلیساها در ایجاد یکسانی در آموزه‌ها و وحدت کلیساها، در گستره زمانی مورد نظر، تحقق نیافت.

کلیدواژه‌ها: شوراهای جهانی، شورای محلی، کلیساهای خاوری، کلیساهای شرقی.

مقدمه

پس از اعلامیه میلان و به کمک امپراتور کنستانتین اول، مسیحیت در سال ۳۱۴م دین رسمی امپراتوری روم شد. در آن زمان، مسیحیت دینانی بود که در میان دو زبان و فرهنگ متفاوت لاتینی و یونانی گسترش یافته بود. در اوایل قرن چهارم تقریباً ۱۰ درصد از لاتینی زبانان غرب و ۳۵ درصد از یونانی زبانان شرق امپراتوری روم مسیحی شده بودند (ویور، ۱۳۸۱: ۱۱۱).

گفتنی است که دیانت مسیحی پیش از رسمی شدن در امپراتوری روم، با چالش‌های جدی بسیاری مواجه بود. این چالش‌ها را می‌توان در دو گستره دسته‌بندی کرد:

۱. چالش‌های بیرونی؛

۲. چالش‌های درونی.

با رسمی شدن دیانت مسیحی، چالش‌های بیرونی تا حد بسیاری کاهش یافت؛ اما چالش‌های درونی روزبه‌روز نمایان‌تر و آشکارتر می‌شد. کنستانتین برای برطرف کردن چالش‌های درونی، طرح تأسیس شوراهای کلیسایی را مطرح کرد.

شورها در مسیحیت به طور کلی به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

۱. شوراهای محلی (synods)؛

۲. شوراهای جهانی (ecumenical).

شورا در دیانت مسیحی به معنای تجمع اسقفان و بزرگان کلیسا برای تنظیم اعتقادات (Doctrines) و اعمال (liturgy or Sacrament) است. گاهی این شورها در سطح محلی و مربوط به یک بخش از جهان مسیحیت است؛ به این نوع شورها شوراهای محلی می‌گویند. گاهی نیز شورا در سطح عمومی، یعنی تجمع و گردهمایی پاپ‌ها و اسقف‌های تمام کلیساهای اعم از کلیساهای غربی یا شرقی، است که به این شورها، شوراهای جهانی کلیساهای می‌گویند. مسیحیت ارتدوکس شرقی و کاتولیک رومی، احکام اعتقادی و آموزه‌های شوراهای عمومی کلیساهای کاملاً پذیرفته‌اند و آنها را معتبر و دارای حجیت می‌دانند. به این معنا که معتقدند این دستورات تفاسیر درست پیام بشارت‌اند و احکام اعتقادی این شورها شعور کل کلیسا را منعکس می‌کنند که مورد تأیید روح القدس است (رک: ویور، ۱۳۸۱: ۴۴۵ به بعد).

تمام شوراهای جهانی در شرق امپراتوری روم تشکیل شدند. به عبارت دیگر، تبیین آموزه‌ها و عقاید مسیحیت در قرون اولیه در شوراهای جهانی‌ای صورت گرفت که در شرق امپراتوری روم برپا شدند و هیچ یک از شوراهای جهانی در غرب امپراتوری — گستره‌ای که کلیسای کاتولیک رومی پایه‌گذاری شد — شکل نگرفت.^۱

پیش از اینکه فرآیند شکل‌گیری شورای جهانی کلیساها (World Council of Churches; WCC) را بیان کنیم، شایسته است بدانیم که در مورد نمای بیرونی مسیحیت و روابط میان کلیساها، سه دیدگاه رایج وجود دارد:

۱. مسیحیت اولیه با انسجام و یکپارچگی کامل آغاز شد و به مرور زمان به فرقه‌ها و کلیساهای زیادی تقسیم شد.

۲. مسیحیت با تکرر و فرقه‌های متعددی آغاز شد و در طول زمان و در نسل‌های بعد به وحدتی مشخص دست یافت (همان: ۹۰).

۳. مسیحیت با تکرر و فرقه‌های متعدد آغاز شد و در سده‌های بعد، تکرر اولیه گسترده‌تر شد و جامعه مسیحی را به گروه‌ها، فرقه‌ها و کلیساهای بسیار تبدیل کرد.^۲ در جهان مسیحیت هفت شورای جهانی کلیساها ثبت شده است:

۱. شورای اول نیقیه در سال ۳۲۵م؛

۲. شورای اول قسطنطنیه در سال ۳۸۱م؛

۳. شورای افسس در سال ۴۳۱م؛

۴. شورای کلسدون در سال ۴۵۱م؛

۵. شورای دوم قسطنطنیه در سال ۵۵۳م؛

۶. شورای سوم قسطنطنیه در سال ۶۸۰م؛

۷. شورای دوم نیقیه در سال ۷۸۷م (شاف، ۲۰۰۵: ۱۱)

این شوراهای هفت‌گانه سه وظیفه اصلی داشتند:

(الف) برطرف کردن اختلافات الهیاتی کشیشان و اسقفان؛

(ب) تبیین آموزه‌های راست‌کیشانه؛

(ج) ایجاد وحدت میان کلیساها.

چنانکه پیش‌تر بیان شد، تمام این شوراها در امپراتوری روم شرقی برپا شدند. برآیند تشکیل هر شورای جهانی گسست تعدادی کلیساها از بدنه اصلی کلیسا است.^۳ عامل

اصلی در گسست و جدایی کلیساها، تفاوت دیدگاه‌ها در مورد «شناخت ماهیت و طبیعت مسیح» بود. در قرون نخستین پس از رسمی شدن دیانت مسیحی در امپراتوری روم، اسقفان و کشیشان و بزرگان دیانت مسیحی در خصوص «ماهیت و طبیعت عیسی مسیح» اختلاف نظر بسیاری داشتند. هر کلیسا بر اساس برداشت و فرهنگ دینی خود عیسی مسیح را تفسیر می‌کرد (رک: ولفسن، ۱۳۸۹: فصل شانزدهم، سر تجسد). برخی از این تفاسیر و تبیین‌ها از نظر جامعه عمومی کلیساها، همچنین بزرگان و آباء کلیسا پذیرفتنی نبودند. تنوع دیدگاه نیاز به هم‌اندیشی و هم‌گرایی برای همسان‌سازی دیدگاه‌ها در مورد «آموزه تجسد مسیح» را دوچندان می‌نمود. از این رو، عموم اسقفان و کشیشان درباره ضرورت تشکیل شوراهای جهانی کلیساها هم‌نظر بودند.

شورای نیکیه اول، ۳۲۵م

اولین شورای جهانی کلیساها در سال ۳۲۵م در شهر نیکیه تشکیل شد.^۴ شورای اول نیکیه برای بررسی چالشی بود که فردی به نام آریوس (Arius) مطرح کرد. آریوس معتقد بود که عیسی مسیح (پسر) نمی‌تواند هم‌ذات پدر باشد. در این شورا دیدگاه آریوس محکوم و دیدگاه آناستاسیوس، اسقف کلیسای اسکندریه، که هم‌ذات بودن پسر و پدر را تعلیم می‌داد، تأیید شد. اگرچه این شورا آریوس را مرتد اعلام کرد، دیدگاه او حدود سه قرن در غرب طرفدار داشت (ویلیامز، ۲۰۰۲: ۳۸۳۰).

دیدگاه آریوس در شورای جهانی نیکیه اول که متشکل از رهبران کلیساها شرق و غرب امپراتوری بود، محکوم شد؛ اما در غرب تا امروز طرفدارانی دارد. این دیدگاه امروزه دست‌کم در دو کلیسا پی گرفته می‌شود: ۱. توحیدگرایان (Unitarian Universalist Church)، ۲. شاهدان یهوه (Jehovah's Witnesses).

شورای اول قسطنطنیه، ۳۸۱م

شورای اول قسطنطنیه^۵ رابطه پدر و پسر در ساختار تثلیث، که در شورای نیکیه اول بیان شده بود، را تأیید کرد. همچنین جایگاه روح‌القدس را به‌عنوان سومین شخصیت تثلیث با تفصیل بیشتر تأیید و تبیین کرد. این شورا افزون بر تأکید بر هم‌ذات بودن پدر و پسر «مولود و نه مخلوق، هم‌ذات با پدر» که در شورای نیکیه اول تصویب

شده بود، روح القدس را در جایگاه اقنوم سوم در کنار پدر و پسر تأیید کرد: «و به روح القدس خداوند و حیات بخش که صادر از پدر است. هموست که در کنار پدر و پسر پرستیده و تکریم می شود و هموست که از طریق انیسا سخن گفت» (لیث، ۱۹۸۲: ۳۳).

مسیحیان از ابتدا مطابق گفته عیسی مسیح که «بروید و امت‌ها را به نام پدر، پسر و روح القدس تعمید دهید»، به نام این سه تعمید می یافتند؛ اما نهادینه شدن این آموزه در این شورا صورت گرفت. با مصوبات این شورا تثلیث یکی از نمادهای مهم مسیحی دانسته و پذیرفته شد و آباء کلیسای شرق و غرب از آن حمایت کردند.

کلیساهای شرق و غرب این اعتقادنامه را در مراسم عشای ربانی می خوانند و آن را بیانیه‌ای جهانی و خلاصه‌ای از ایمان مسیحی می دانند. این اعتقادنامه از زمان تصویب مورد تأیید و تأکید تمام کلیساهای مسیحی قرار گرفت (لیندبرگ، ۲۰۰۶: ۲۷).

با مصوبات این شورا دیدگاه طرفداران ماکدونیوس که الوهیت روح القدس را قبول نداشت، محکوم شد (رک: لین، ۱۳۸۰: ۵۸).^۶ همچنین انسان بودن کلمه (عیسی مسیح) تصدیق و دیدگاه آپولیناریس محکوم شد؛ او معتقد بود مسیح، برخلاف دیگر انسان‌ها، دارای «نفس ناطقه» نیست و فردی الهی است، نه بشری (لین، ۱۳۸۰: ۶۶).

بنابراین با تشکیل شورای نیقیه اول آریوس که یکی از سخنوران کلیسای اسکندریه و بسیار مورد احترام مردم بود، همراه طرفدارانش از کلیسای جامع مسیحی طرد شدند. تشکیل شورای قسطنطنیه اول نیز باعث شد طرفداران ماکدونیوس و آپولیناریس، که هر یک دارای کلیسا و بخشی از کلیسای جامع مسیحی بودند، از جامعه مسیحی جدا شوند.

شورای افسس، ۴۳۱م

شورای قسطنطنیه اول تأیید کرد که عیسی مسیح خدای کامل و هم‌ذات با پدر (در تقابل با نظر آریوس) و انسان کامل (در مقابل دیدگاه آپولیناریوس) است. با مصوبات شورای نیقیه اول و قسطنطنیه اول ارتباط پدر و پسر در ساحت تثلیث تبیین شد و کشیشان و اسقفان و کلیساهای مختلف شرق و غرب آموزه‌های شورای قسطنطنیه اول را کاملاً پذیرفته بودند؛ اما چالش‌ها درباره ماهیت و طبیعت عیسی مسیح همچنان ادامه داشت: چگونه یک شخص (عیسی مسیح) هم‌زمان و در آن واحد تماماً خدا و تماماً

انسان است؟ انسانیت در الوهیت محو می‌شود یا الوهیت در انسانیت؟ مریم مادر خدا است یا مادر انسان؟

ظرافت و دقیق بودن چالش‌ها در مورد ماهیت عیسی مسیح باعث شده بود که سؤال‌های دیگری مطرح شود:

۱. آیا عیسی مسیح خدایی بود که انسان شد و ماهیت انسانی به خود گرفت؟
 ۲. آیا عیسی مسیح انسانی بود که خدا شد و ماهیت خدایی گرفت؟
- دو کلیسای مهم آن زمان، کلیسای انطاکیه و کلیسای اسکندریه، دو پاسخ متفاوت به این سؤال‌ها داده‌اند. این دو کلیسا در قرون اولیه مسیحی، محل تضارب آرا و نظریه‌پردازی و دکتترین‌های متفاوت و متنوع در مورد ماهیت و طبیعت عیسی مسیح بودند. پیشینه تشکیل شورای افسس، مناقشات الهیاتی میان کلیسای انطاکیه و قسطنطنیه از یک‌سو، و کلیسای اسکندریه از سوی دیگر بود. به عبارت دیگر، برای پاسخ به این سؤال‌ها در قرون اولیه مسیحی، دو مکتب الهیاتی مهم مطرح بودند: مکتب انطاکیه و مکتب قسطنطنیه.

در آن زمان سیریل، متفکر سرشناس مکتب اسکندریه، اسقف کلیسای اسکندریه بود و نسطوریوس، متفکر سرشناس مکتب انطاکیه، اسقفی کلیسای قسطنطنیه را بر عهده داشت (هوشنگی، ۱۳۸۹: ۱۰۲). سیریل در سال ۴۱۲م جانشین عموی خود تئوفیلوس شد. او به دلیل مباحثاتش با نسطوریوس شهرت یافت. از زمان برگزاری شورای قسطنطنیه در سال ۳۸۱م، که باعث شد قسطنطنیه به جای اسکندریه، دومین اسقف‌نشین مهم جهان مسیحیت شود، رقابت شدیدی میان این دو اسقف‌نشین ایجاد شد.

نسطوریوس واعظی معروف بود و در سال ۴۲۸م به مقام اسقفی قسطنطنیه برگزیده شد. او در مورد ماهیت و طبیعت عیسی مسیح از تعالیم مکتب الهیاتی انطاکیه پیروی می‌کرد. به این معنا که پیرو نگرش «کلام-انسان» بود. این دیدگاه عیسی مسیح را انسانی می‌دانست که کلام الهی یا خدا در وی ساکن شده است. در این دیدگاه نزدیک‌ترین ارتباط و یگانگی ممکن بین عیسی (انسان) و خدا (کلمه و کلام) دیده می‌شود، که نیت و اراده‌شان یکی است؛ اما به‌رغم تمام مباحثات و استدلال‌ات و تلاش‌های نسطوریوس برای یگانگی ساختن عیسی و کلام، آنها همچنان دو وجود مجزا باقی ماندند (رک: لین،

نسطوریوس در موعظه‌های خود در قسطنطنیه بیان می‌کرد که مریم باکره «مادر انسان» است، نه «مادر خدا». از نظر او عیسای انسان از مریم باکره متولد شد، نه عیسایی که کلمه خدا است. سیریل اسکندرانی در برابر تعالیم نسطوریوس واکنش نشان داد و نامه‌ای مؤدبانه همراه با هشدار به او نوشت و نسطوریوس را ترغیب کرد که از آموزه «مادر خدا» استفاده کند؛ اما نسطوریوس بر عقیده خود پا می‌فشرد. سیریل با حمایت کلیسای رم، نسطوریوس را تهدید کرد؛ اما او به این تهدیدات وقعی ننهاد. آموزه‌ای که سیریل برای اثبات آن با نسطوریوس مبارزه می‌کرد، «آموزه تجسم و تجسد» بود. سیریل برخلاف نسطوریوس معتقد بود که عیسی مسیح کلام خدا بود که جسم گرفت، نه انسانی که کلام خدا در او ساکن شده باشد.

در سال ۴۳۱م امپراتور تئودوسیوس دوم دستور تشکیل شورای افسس را داد تا به مناقشه سیریل و نسطوریوس رسیدگی و آن را حل و فصل کنند. این شورا بدون حضور اسقفان انطاکیه، با حضور دویست اسقف از کلیساهای مختلف، به جز انطاکیه، شروع به کار کرد (رک: هوشنگی، ۱۳۸۹: ۸۶)؛^۹ از این رو دیدگاه سیریل، که پیش‌تر حمایت کلیسای رم را به دست آورده بود، در شورا تأیید شد و نسطوریوس محکوم و از مقام اسقفی کلیسای قسطنطنیه خلع شد (لین، ۱۳۸۰: ۷۷).

وقتی اسقفان انطاکیه به شهر افسس رسیدند، احکام و دستورات آن شورا را نپذیرفتند. در نتیجه، در سال ۴۴۹م شورای دیگری در شهر افسس با حضور سی اسقف که بیشترشان از کلیسای انطاکیه بودند، تشکیل شد. در آن شورا سیریل و دستورات شورای افسس محکوم شد. این شورا را شورای افسس دوم نام نهادند؛ اما کلیساهای غرب و اسکندریه و بیشتر کلیساها مصوبات آن را قبول نکردند و پاپ لئوی اول، رهبر کلیسای رم، شورای دوم افسس را شورای سارق (The Robber council of Ephesus) نامید.^{۱۰} به هر حال، هیئت‌های نمایندگی کلیساهای غرب و شرق دستورات شورای افسس اول (سال ۴۳۱م) را تأیید کردند و شورای افسس اول سومین شورای جهانی کلیساها محسوب شد (شاف، ۲۰۰۵: ۲۹۹).

نسطوریوس که در سال‌های ۴۲۸ تا ۴۳۱م اسقف کلیسای قسطنطنیه بود، در شورای افسس به‌طور غیابی (رک: هوشنگی، ۱۳۸۹: ۱۰۶)^{۱۱} از مقام خود خلع، محکوم و تبعید شد و ظاهراً اندکی پس از شورای کلسدون در مکانی نامعلوم از دنیا رفت (واین، ۱۹۳۷: ۳۵).

جامعه مسیحی در امپراتوری روم کلیسای نسطوری را مرتد اعلام کرد؛ اما این کلیسا در امپراتوری ایران ادامه حیات داد.

در سال ۴۲۴م شوریایی به ریاست اسقف‌نشین اعظم نسطوری، به نام دادیشوع، متشکل از سی اسقف برپا شد. در این شورا بزرگان کلیسای نسطوری به‌طور رسمی رأی به استقلال این کلیسا از کلیسای روم دادند و کلیسای نسطوری ایران با نام کلیسای شرق بنیان نهاده شد. یکی از مراکز اصلی کلیسای نسطوری در ایران شهر نصیبین بود. بارصوما، مسئول مدرسه دینی مسیحی شهر نصیبین، در سال ۴۸۴م رسماً کلیسای ایران را نسطوری اعلام کرد (هوشنگی، ۱۳۸۹: ۱۱۲). این کلیسا در طول تاریخ دچار حوادثی شد. با اینکه کلیسای نسطوری را کلیسای عام و عموم مسیحیان جهان، کلیسای مرتد و غیرهم‌دین و غیرهم‌کیش معرفی کرده بودند، در قرون اخیر، این کلیسا برای خروج از انزوای سعی کرد با کلیسای کاتولیک رومی ارتباط برقرار کند. همچنین روس‌ها برای دفاع از جهان مسیحیت شرقی، سعی کردند کلیسای نسطوری را به سمت خود جذب کنند. از این رو در سال ۱۸۲۷م جمعیت بسیاری از نسطوریان شمال ایران، یعنی کردستان، به ایروان رفتند و به کلیسای ارتدوکس پیوستند. در سال ۱۸۹۸م نیز اسقفی نسطوری و چهار کشیش به سنت پترزبورگ رفتند و حاضر شدند که در مقابل حمایت روس‌ها، ارتدوکس شوند (همان: ۱۹۱)؛ با انقلاب کمونیستی در سال ۱۹۱۷م این روند کاهش یافت.

کلیسای کاتولیک رومی، انگلیکن‌ها، پرسبیترن‌ها و پروتستان‌ها، به‌طور خلاصه مسیحیت غربی (Western Christianity)، توفیقات بیشتری در جذب نسطوریان کسب کرد. در خلال حرکت‌های میسیونری‌های غربی، در سال ۱۸۸۱م هیئتی از جانب اسقف کاتربری انگلستان به آذربایجان اعزام شد. این هیئت نسطوریان را «آشوریان» خطاب کرد. آنها با استعمال واژه «آشوری»، نسطوریان را با قوم آشور که دارای تمدن و قدمتی کهن بود، پیوند دادند. با پذیرش نام جدید، چالش بار معنایی منفی و آموزه‌ای واژه «نسطوری»، که به دیدگاه مرتد نسطوریوس اشاره داشت، برطرف شد. از این رو کلیسای نسطوری از استعمال واژه «آشوری» به جای «نسطوری» استقبال کرد و به تدریج استعمال «نسطوری» از میان رفت و کلیساهای غربی مسیحیان ایران را «آشوری» و کلیسای نسطوری را «کلیسای شرق آشوری» یا «کلیسای شرق» نامیدند (حاجیان‌پور،

۱۳۹۵: شماره دوم). کلیسای شرق، در قرون پانزدهم میلادی به بعد، در اثر حرکت‌های تبلیغی مسیحیت غربی به دو کلیسا تقسیم شد: کلیسای شرق آشوری، کلیسای کاتولیک کلدانی (رسام، ۲۰۱۰: ۲۵۴).

به هر حال آموزه عیسی مسیح و چگونگی اتحاد انسان و خدا در عیسی مسیح همچنان چالشی بود که آباء اولیه کلیسا با آن درگیر بودند. نسطوریوس در مورد دوگانگی شخص‌ها در عیسی، تعلیم می‌داد که ارتباط دو شخصیت الهی و انسانی مسیح به صورت ترکیب، به معنای انضمام (conjunction)، است. به عبارت دیگر، او قبول داشت که عیسی دو طبیعت و یک شخص است؛ اما اتحاد موجود در تجسد عیسی را اتحاد اقتومی نمی‌دانست، بلکه اتحاد بنا بر «تدبیر خیرخواهانه» می‌دانست. آنچه نسطوریوس تبیین می‌کرد همان «وحدت بالاتصال» (وحدت اتصالی؛ unity by continuity) ارسطو بود (ولفسن، ۱۳۸۹: ۴۶۳). نسطوریوس همچنین بر پایه اعتقادات خود، حضرت مریم را «مادر عیسی» (Mother of Jesus) می‌نامید و از عنوان «مادر خدا» (Mother of God) پرهیز می‌کرد. او منکر آموزه «Theotokos» بود و اعتقاد داشت که خدا از مریم متولد نشده، بلکه جسم عیسی و بعد جسمانی و انسانی عیسی مسیح از مریم متولد شده است، نه بعد خدایی او. آباء کلیسا در آن زمان تصور می‌کردند او معتقد است که در عیسی دو شخص وجود دارد؛ از این رو در شورای افسس و شوراهای بعد او را محکوم، لعن و طرد کردند، اما محققان امروزی کوشیده‌اند راست‌کیشی او را به او بازگردانند (جی. اف، ۱۹۰۸: ۱۵۴).

شایسته است بدانیم که برخی پرسیده‌اند که «اگر شخصیت عیسی مسیح یک سر، یعنی ادراک‌ناپذیر، است؛ چرا آباء اولیه کلیسا می‌کوشیدند آن را درک کنند؟»؛ به عبارت دیگر، «چرا می‌خواستند به ساحتی نفوذناپذیر نفوذ کنند؟» (مارتنس، ۲۰۰۸: ۳۴). حقیقت این است که هدف آنان تشریح آموزه تجسم یا تجسد نبود، بلکه آنان در پی تعریف آن بودند. آباء اولیه کلیسا معتقد بودند که تجسم سرّ و راز است، اما در معرفی آن دچار چالش‌های فراوانی شدند؛ چالش‌هایی که به تکرار کلیساها در شرق و غرب انجامید.

شورای کلسدون، ۴۵۱ م

چهارمین شورای جهانی کلیساها در سال ۴۵۱ م در شهر کلسدون، نزدیک تنگه بسفر و در کنار شهر قسطنطنیه، تشکیل شد. این شورا به دستور امپراتور مارسیان برای پاسخ به چالشی تشکیل شد که ائوتوخس (Eutyches) مطرح کرده بود. چالش ائوتوخس را می‌توان آخرین چالش در مورد طبیعت عیسی مسیح در دوره آبا‌ی کلیسا دانست (تیمی، ۲۰۰۷: ۹۸). تا زمان شورای کلسدون در مورد طبیعت عیسی مسیح سه دیدگاه وجود داشت:

۱. عیسی مسیح دارای دو طبیعت کاملاً متفاوت و متمایز است که هیچ ارتباطی میان این دو طبیعت وجود ندارد. این دیدگاه به دو گروه منتسب شده است: الف) پیروان پولس سمیساتی؛ ب) نسطوریوس (رک: ولفسن، ۱۳۸۹: ۴۶۰ به بعد).^{۱۲}
۲. عیسی مسیح دارای دو طبیعت است که در وجود او با هم آمیخته و به یک طبیعت تبدیل شده‌اند. این دیدگاه را «تک‌ذات‌انگار» (Monophysitism) می‌نامند. تک‌ذات‌انگاری دو نوع است و قائلان به این دیدگاه عقاید خود را به صورت‌های ذیل بیان کرده‌اند:

الف) دیدگاه آپولیناریس (Apollinaris of Laodicea): او کشیش مشهور شهر لاذقیه در سوریه بود. وی معتقد بود که در عیسی مسیح نفس ناطقه وجود ندارد، بلکه لوگوس جای نفس ناطقه است؛ لذا عیسی مسیح کاملاً انسان نیست (ولفسن، ۱۳۸۹: ۴۴۰). این دو طبیعت در وجود عیسی مسیح به شکلی آمیخته شده‌اند که عنصر غالب بر عنصر ضعیف برتری یافت و در عیسی مسیح اتحاد دارای عنصر غالب (union of predominance) شکل گرفت؛ او دارای یک طبیعت الهی است.

ب) دیدگاه ائوتوخس: او رئیس (presbyter and archimandrite) یک صومعه بزرگ در شهر قسطنطنیه بود، که سی صد راهب (Monks) در آن تعلیم می‌دیدند. او با پذیرش نفس ناطقه در عیسی مسیح با آبا‌ی راست‌کیش هم‌عقیده بود، اما اعتقاد داشت که الوهیت در عیسی مسیح باقی ماند و انسانیت در وی جذب شد، مانند وقتی که دریا قطره‌ای غسل را دریافت می‌کند؛ غسل به محض اینکه با آب دریا مخلوط شود، از میان می‌رود. به عبارت دیگر، او به فنای طبیعت انسانی معتقد نبود، بلکه معتقد بود که این طبیعت به جوهر الوهیت تبدیل شده است. بنابراین میان فنای طبیعت انسانی و تبدیل آن به طبیعت الهی تمایز قائل بود (ولفسن، ۱۳۸۹: ۴۵۲).

به هر حال شورای کلسدون در سال ۴۵۱م تشکیل شد و دیدگاه ائوتوخس را محکوم کرد. شورای کلسدون، ائوتوخس و دیوسکوروس، اسقف کلیسای اسکندریه که مدافع سرسخت ائوتوخس بود، را از مقام خود عزل کرد. در این شورا همچنین اعتقادنامه‌های شورا‌های نیقیه و قسطنطنیه، دو نامه از نامه‌های سیریل (که یکی از آنها عنوان «قاعده وحدت وجود» داشت) و تعالیم توم به قلم لئو (The Tome of Leo) تصویب شدند. اسقفان می‌خواستند کار شورا در همین نقطه پایان یابد؛ اما امپراتور بر آن بود که یک اعتراف‌نامه ایمان وجود داشته باشد تا سراسر امپراتوری از نظر ایمان مسیحی بر پایه آن متحد شوند. اگرچه اعتقادنامه‌های سه گانه فوق برای گذاشتن سنگ‌بنای راست‌دینی و استحکام آن کافی بودند، تعالیم نسطوریوس و ائوتوخس بیانگر این بود که چیزی بیش از این ضرورت داشت. بر این اساس، دو نامه سیریل در رد و انکار بدعت نسطوری، و توم لئو برای دفع زهر بدعت ائوتوخس پذیرفته شدند و در احکام و قوانین (Canons) این شورا مبانی الهیاتی ذیل گنجانده شد:

ما به پیروی از پدران مقدس یکصدا اعتراف می‌کنیم که پسر واحد و یگانه خداوند ما عیسی مسیح دارای الوهیت و انسانیت کامل است؛ حقیقتاً خدا و حقیقتاً انسان است و دارای جان و بدنی ناطق است. وی با خدای پدر هم‌ذات (Homoousios) است. وی همچنین با ما به‌عنوان انسان هم‌ذات است. وی در همه چیز به جز گناه شبیه ما انسان‌ها است. وی پیش از خلقت جهان از خدای پدر در مقام خدا به وجود آمده بود که روزهای آخر از مریم باکره، مادر خدا (Theotokos)، همچون انسان به دنیا آمد. همین مسیح، پسر، خداوند، فرزند یگانه در دو طبیعت شناخته می‌شود که این سرشت‌ها با هم اختلاط و آمیزش نمی‌یابند، تغییر نمی‌کنند و از هم جدا نمی‌شوند. تمایز دو طبیعت به هیچ وجه بر اساس اتحاد دو طبیعت مخدوش نمی‌شود، بلکه ویژگی‌های متمایزکننده هر دو سرشت محفوظ باقی می‌مانند. هر دو طبیعت در یک شخصیت و یک اقنوم متحد می‌شوند. این طبیعت‌ها منشعب و تقسیم به دو شخصیت نمی‌شوند، بلکه با هم وجود پسر، فرزند یگانه، خدا، کلمه، خداوند عیسی مسیح را تشکیل می‌دهند. انبیای قدیم نیز به همین سان در مورد او تکلم کردند و عیسی مسیح خداوند نیز به همین سان به ما تعلیم داد و این تعلیم به همین شکل، توسط اعتقادنامه پدران مقدس به ما رسیده است (لین، ۱۳۸۰: ۸۴ به بعد).

تعاریف این اعتقادنامه در مخالفت و تقابل با چهار بدعت بود که بر چهار نکته تأکید دارد:

۱. در عیسی مسیح، الوهیت حقیقی (برخلاف نظریه آریوس)،
 ۲. انسانیت کامل (برخلاف نظریه آپولیناریس)،
 ۳. بدون اینکه باهم دچار اختلاط و امتزاج شوند (برخلاف نظریه ائوتوخس)،
 ۴. به شکلی انفکاک‌ناپذیر در یک شخصیت واحد (برخلاف نظریه نسطوریوس)
- متحد شده‌اند (همان: ۸۷).

اعتقادنامه کلسدون در غرب بدون مخالف پذیرفته شد و فقط در قرون اخیر، علمای مسیحی، همچون شلایرماخر، آن را به چالش کشیدند؛ اما در شرق نتیجه‌ای معکوس حاصل شد و این اعتقادنامه به جای تقویت اتحاد کلیسای شرق، باعث تضعیف آن شد. به عبارت دیگر، امپراتور در نظر داشت این اعتقادنامه باعث تقویت اتحاد در کلیسای شرق شود؛ اما کلیسای مصر و کلیساهای برخی مناطق دیگر تا به امروز اعتقادنامه کلسدون را نپذیرفته‌اند. بخش قابل توجهی از کلیسای اسکندریه نیز اعتقادنامه کلسدون را نپذیرفتند. تلاش‌های دلجویانه‌ای صورت گرفت تا نظر کلیسای اسکندریه جلب شود. نقطه اوج این تلاش‌ها تشکیل شورای قسطنطنیه در سال ۵۵۳م بود که در آن، تعبیر خاص کلیسای اسکندریه در اعتقادنامه کلسدون گنجانیده شد؛ اما مخالفان را راضی نکرد. تلاش دیگری در جهت کسب رضایت آنان آغاز و این آموزه مطرح شد که عیسی مسیح فقط یک اراده داشت؛ اما راهبی به نام ماکسیموس معترف با این آموزه مخالفت کرد. این آموزه در شورای قسطنطنیه در سال ۶۸۰م نیز رد شد.

برآیند این تلاش‌ها این بود که کلیساهای شرق به دو دسته بزرگ تقسیم شدند:

۱. کلیساهای ارتدوکس شرقی (Eastern Orthodox Churches)؛
 ۲. کلیساهای خاوری (Oriental Orthodox Churches).
- در کنار تشکیل شوراهای جهانی کلیساها، حوادث سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دیگری رخ نمود که باعث شد کلیساها به صورت فزاینده‌ای از همدیگر منشعب و جدا شوند. خلاصه این حوادث بیان می‌شود:

الف) تغییر پایتخت امپراتوری روم: کنستانتین یکم (۲۷۴-۳۳۷م) نخستین امپراتور روم بود که مسیحیت را پذیرفت، آن را دین رسمی کشور اعلام کرد و کلیسا را با

حکومت پیوند داد. او پس از پیروزی بر دشمنانش، در سال ۳۳۰ پایتخت خود را از شهر رم در غرب امپراتوری به شهر کنستانتین پل (قسطنطنیه)، که در حاشیه تنگه بسفر قرار دارد، انتقال داد. این شهر به دستور وی بر خرابه‌های دهکده بیزانتیوم ساخته شد و در آن کاخ امپراتوری مجلل، کلیساهای بسیار وسیع و صومعه‌های متعدد بنا شد. گسترش روزافزون آن باعث شد که به تدریج اسقف این شهر قدرت بسیاری پیدا کند. اقتدار اسقف قسطنطنیه نقطه آغاز رقابت کلیسایی میان شرق یونانی و غرب لاتینی شد. همچنین با انتقال پایتخت از رم به کنستانتین پل، در رم خلأ قدرت احساس شد و اسقف کلیسای کاتولیک رم عملاً هم حاکمیت دینی و هم حاکمیت سیاسی را در دست گرفت (هریس، ۲۰۰۷: ۴۲). این امر باعث شد که نوع ارتباط دیانت مسیحی با حکومت در شرق و غرب امپراتوری تفاوت اساسی بیابد.

ب) حمله آریوسی‌ها: پس از آنکه دیدگاه آریوس، اسقف اسکندریه، در اولین شورای جهانی، یعنی شورای نقیه سال ۳۲۵م، محکوم شد، اسقفان کلیسا او را مرتد اعلام کردند و به زندان افکندند. طرفداران او به غرب امپراتوری مهاجرت کردند و در میان قبایل ژرمنی در منطقه گل^{۱۳} به تبلیغ آیین و دیدگاه مسیح‌شناسانه خود همت گماشتند. برخی از قبایل بزرگ ژرمنی، مانند گوت‌ها (Godos)، آیین آریوسی را پذیرفتند. این قبایل که با رومیان کاتولیک به شدت اختلاف عقیده داشتند، به شهر رم، مقر اصلی کلیسای کاتولیک، حمله کردند و سرانجام توانستند این شهر را در ۴۱۰م تسخیر کنند (کوگن، ۱۹۹۸: ۵۶۸).

آریوسی‌ها از اواخر قرن چهارم تا اواخر قرن هفتم تقریباً بر تمام غرب امپراتوری روم حکومت کردند (مجتهدزاده، ۱۳۹۲: ۵۹ به بعد). تسخیر مناطق غرب امپراتوری روم به دست قبایل ژرمن که آیین آریوسی را پذیرفته بودند، باعث شد امپراتوری روم دو قسمت شود: ۱. بخش غربی امپراتوری که دو دیانت در آن وجود داشت: دیانت مسیحیت آریوسی که عیسی مسیح را هم‌ذات با پدر و خدا نمی‌دانست و دیانت مسیحیت کاتولیک که عیسی مسیح را هم‌ذات با پدر و خدا می‌دانست. ۲. بخش شرقی امپراتوری که به دیانت مسیحیت ارتدوکس معتقد بودند. از سوی دیگر، جدایی جغرافیایی شرق و غرب امپراتوری، ارتباط علما و اسقفان این دو بخش را بسیار محدود و مسافرت میان شرق و غرب را دشوارتر کرد؛ از این رو مباحث دینی هر

گستره جغرافیایی در همانجا حل و فصل می‌شد. ارتباط نداشتن یا به حداقل رسیدن ارتباط، جدایی زبانی را که از قرن پنجم میلادی آشکار شده بود، به چالشی جدی تبدیل کرد؛ زیرا روزه‌روز از تعداد یونانی‌زبانانی که لاتین می‌دانستند یا لاتین‌زبانانی که با زبان یونانی آشنایی داشتند، کاسته می‌شد. این امر سوء تفاهم‌های بسیاری را در مورد ماهیت و طبیعت عیسی مسیح رقم زد. گسست زبانی باعث گسست فرهنگی و دینی شد (شرارد، ۲۰۰۲: ۲۳۴).

ج) برتری کلیسای رم: پیشینه کتاب مقدسی برتری طلبی کلیسای رم مربوط به سخن عیسی مسیح است که به پطرس رسول گفت: «و من نیز تو را می‌گویم که تویی پطرس و بر این صخره کلیسای خود را بنا می‌کنم و ابواب جهنم بر آن استیلا نخواهد یافت و کلیدهای ملکوت آسمان را به تو می‌سپارم؛ و آنچه بر زمین ببندی در آسمان بسته گردد و آنچه در زمین گشایی در آسمان گشاده شود» (متی ۱۶: ۱۸-۲۰). استدلال کلیسای رم این است که پطرس جانشین عیسی مسیح است و او است که کلیسای رم را رهبری کرد، در این شهر موعظه کرد، در این شهر همراه با پولس به دار آویخته شد و در کلیسای رم همراه پولس رسول دفن شد. در قرون اولیه این چالش اساسی در میان مسیحیان مطرح بود که «چه کسی سرپرست است؟» (مرجعیت و اعتقاد) (ویور، ۱۳۸۱: ۹۱). با عنایت به حوادث سیاسی و اجتماعی، جامعه مسیحی دو پاسخ برای این سؤال مطرح کرد:

۱. پاسخ کلیسای رم: کلیسای رم کلیسای مادر است؛ زیرا پطرس رسول جانشین عیسی مسیح، آن را برپا کرد. با عنایت به آموزه جانشینی رسولی (Apostolic Succession)، اسقف‌های رم ادعا می‌کردند که با نصب الهی حکومت می‌کنند و اصل جانشینی حواری و قدرتی که عیسی به پطرس داده بود، مبنای نظری قدرت اسقف‌های رم بود. به عبارت دیگر، اسقف رم به تدریج در خلأ سیاسی ایجاد شده بعد از انتقال پایتخت از رم به قسطنطنیه، می‌گفت که طبیعی‌ترین مکان برای یافتن رهبر اخلاقی باید پایتخت قدیمی امپراتوری، یعنی رم، باشد. از این رو در قرن چهارم، اسقف رم خود را پاپ، رهبر کل کلیسای مسیحی غرب نامید. همچنین کلیسای رم ادعا می‌کرد که پطرس در میان رسولان اول بوده و جانشینان او باید در میان جانشینان رسولان، یعنی اسقف‌ها، اول باشند. به معنای دیگر، اسقف رم نمی‌خواست بین همسان‌ها اول باشد، بلکه

می‌خواست مطلقاً اول باشد (همان: ۱۳۶-۱۳۷). یکی از اسقفان رم به نام لویی اول، در هنگام برگزاری شورای کلسدون در سال ۴۵۱م، نامه‌ای را از طریق نمایندگان کلیسای رم برای اعضای شورا فرستاد. وی در این نامه درخواست کرد کلیسای رم کلیسای مادر و برتر از دیگر کلیساها و در حقیقت مافوق تمام کلیساها باشد.

۲. پاسخ کلیسای قسطنطنیه و دیگر کلیساها در شرق: در شورای کلسدون، نامه اسقف رم، به نام توم، خوانده شد و اعضای شورا با اکثریت آرا دیدگاه لویی، اسقف رم، را محکوم و رد کردند. این محکومیت در قانون ۲۸ شورای کلسدون گنجانده شد (نرمان، ۱۳۹۰: ۱۲۳/۲). مسیحیان ارتدوکس استدلال می‌کردند که پطرس جانشین عیسی مسیح بود در کنار دیگر رسولان، و به استناد انجیل متی معتقد بودند عیسی به همه دستور داده است، نه فقط به پطرس: «اما یازده رسول به جلیل بر کوهی که عیسی ایشان را نشان داده بود رفتند... عیسی پیش آمده، بدیشان خطاب کرده، گفت: ... پس رفته، همه امت‌ها را شاگرد سازید» (متی ۲۸: ۱۶-۱۹). از سوی دیگر، معتقد بودند که قبل از پطرس شخصی به نام آندریاس قدیس (St. Andrew) رسول و حواری عیسی مسیح به قسطنطنیه آمده و بشارت مسیح را داده است. بنابراین پطرس نخستین الگوی مقام اسقف محلی است، نه یک مرجع عام (ویور، ۱۳۸۱: ۱۳۹).

ستیز و نزاع میان کلیسای رم و دیگر کلیساهای شرق در مورد حجیت کلیسای رم، باعث عمیق‌تر شدن اختلافات میان این دو شد.

(د) آموزه فیلوک (Filioque): واژه فیلوک به معنای صدور دوگانه روح القدس است؛ یعنی روح القدس «از پدر به واسطه پسر صادر شده است». این موضوع که روح القدس همسان با پدر و پسر در مسیحیت عبادت می‌شود و باید هر سه را «خدا» (God) خواند، برگرفته از انجیل متی است؛ عیسی مسیح به حواریون خود می‌گوید: «پس رفته، همه امت‌ها را شاگرد سازید و ایشان را به اسم اب و ابن و روح القدس تعمید دهید» (متی ۲۸: ۱۹).

در دومین شورای کلیسایی، یعنی شورای جهانی کلیسایی قسطنطنیه سال ۳۸۱م، بر اساس این آیه و به پیروی از کتاب مقدس (انجیل یوحنا ۱۵: ۲۶)، حکم کردند که روح القدس صادر (proceeding) از پدر است، برخلاف پسر که «پدید آمده از پدر» است (ولفسن، ۱۳۸۹: ۲۶۳)؛ اما کلیسای رم در سال ۵۸۹م، در شورای محلی تولدو، حکم

شورای قسطنطنیه سال ۳۸۱م را تغییر داد و واژه «صادر از پدر و پسر» را تصویب کرد (همان). اینکه چرا شورای محلی تولدو دستور و قانون شورای جهانی کلیسای قسطنطنیه را لغو و برخلاف آن دستور الهیاتی جدیدی صادر کرد، موضوع این نوشتار نیست؛ اما این تخلف از شورا باعث ایجاد اولین بحران و چالش الهیاتی میان مسیحیت غربی و شرقی شد.

موضوع فیلوک از نظر الهیدانان ارتدوکس شرقی دو چالش را ایجاد کرد:

۱. طبق دستور شوراها، کلیساها، از نیقیه ۳۲۵م تا ۷۸۷م، تمام دستورات و قوانین و احکام شوراها، جهانی برای تمام کلیساها الزامی است. تنها و صرفاً شورای جهانی بعد می‌تواند دستور و احکام شورای جهانی قبل را نقض و تبدیل کند و تغییر دهد. بنابراین شورای محلی تولدو مجوز قانونی و اجازه تغییر احکام شوراها، جهانی کلیساها را نداشته است.

۲. به اعتقاد کلیسای ارتدوکس شرقی، صدور دوگانه روح القدس^۴ برخلاف نص صریح کتاب مقدس و مصوبات شوراها، جهانی است (لوسکی، ۱۹۷۴: ۴). با عنایت به موضوعات فوق، در گستره زمانی قرون پنجم و ششم میلادی مسیحیت دچار تقسیمات کلیسایی بسیاری شد؛ این تقسیمات و انشعابات در ساحت شوراها، جهانی کلیساها صورت گرفت.

شورای قسطنطنیه دوم، ۵۵۳م

در شورای کلسدون دو گروه کلیسایی، یعنی مکتب انطاکیه و مکتب اسکندریه، در مورد ماهیت عیسی مسیح بحث و گفت‌وگو کردند. اگرچه برآیند این شورا تأیید دیدگاه انطاکیه و محکوم شدن دیدگاه اسکندریه بود، مناقشات پایان نیافت؛ زیرا هر دو کلیسا، به‌خصوص کلیسای اسکندریه، در میان کلیساها نفوذ فراوانی داشتند. به همین دلیل در سال ۴۸۲م امپراتور زنون در بیانیه‌ای اعلام کرد که تنها ملاک راست‌کیشی (Orthodoxy)، اعتقادنامه نیقیه و دوازده ملعون باد^۵ است. از نگاه او، هر کس به شکل دیگری مسیح را تصور کند، خواه از اعضای شورای کلسدون باشد یا از شورای دیگر، ملعون است (لین، ۱۳۸۰: ۹۲).

این بیانیه مصوبات شورای کلسدون را به چالش کشید؛ اما پس از زنون، جانشینش آناستاسیوس، مصوبات شورای کلسدون را کاملاً رد کرد (همان). دخالت بیش از حد امپراتوران در مصوبات شوراهای جهانی در این گستره زمانی باعث جدایی بسیار کلیساها، به خصوص کلیساهای غرب و شرق، شد.

با تمام اینها، ماهیت عیسی مسیح همچنان موضوع محافل و جلسات مختلف کلیساها در شرق و غرب بود. در نتیجه پس از فوت امپراتور، جانشینانش اویوستینوس و یوستینیانوس، مصوبات شورای کلسدون را پذیرفتند. همچنین برای تأکید بر شوراهای چهارگانه قبلی، دستور تشکیل شورای پنجم جهانی کلیساها در سال ۵۵۳م در شهر قسطنطنیه صادر شد. در این شورا سه موضوع اصلی مطرح شد:^{۱۶}

۱. محکومیت دیدگاه اوریگن (رک: ولفسن، ۱۳۸۹: ۵۹۹-۶۲۰)^{۱۷} و اوآگریوس، حامی و پیرو او، و تصویب پانزده «ملعون باد» علیه او؛

۲. تأیید محکومیت و ارتداد سه تن از الهیدانان و پیروان مکتب انطاکیه — تئودور مپسوئستیایی (Theodore of Mopsuestia)^{۱۸}، تئودورت سیرهوس (Theodoret of Cyrhus) و ایباس اهل ادسا (Ebas of Edessa) — از سوی امپراتور. این سه علیه دیدگاه سیریل اسکندرانی، اسقف کلیسای اسکندریه، مطالب بسیار و تندی نوشته بودند. به دنبال این محکومیت، این شورا در سه قسمت این سه تن را لعن و برای آنان «ملعون باد» صادر کرد.

۳. این شورا ضمن تأیید مصوبات و قوانین شورای جهانی کلسدون به عنوان اعتقادنامه‌ای ایمانی در کنار سه شورای جهانی دیگر — یعنی نیقیه، قسطنطنیه اول و افسس اول — آن را با دیدگاه مکتب اسکندریه و عقاید سیریل اسکندرانی تفسیر کرد و توضیح داد. بر اساس مصوبات این شورا، «اتحاد ذاتی» سیریل پذیرفته شد، به شرط آنکه باعث ترکیب و اختلاط دو طبیعت در عیسی مسیح نشود. مطابق ملعون باد هفتم این شورا، «ملعون باد کسی که اصطلاح "در دو طبیعت" را در مورد عیسی مسیح به کار برد و منظور او جدا کردن آن دو طبیعت باشد، یا این دو را دو شخصیت مجزا بداند و معرفی کند» (دیویس، ۱۹۹۰: ۲۱۴-۲۲۳).

به هر حال، شورای قسطنطنیه دوم به دنبال نزدیک کردن مکتب اسکندریه و کلیساهای خاوری به جمع کلیساها بود؛ اما با این مصوبات اگرچه خصومت‌ها کمتر

شد، نه تنها کلیساهای خاوری به جمع کلیساها بازنگشتند، بلکه جدایی بیشتر کلیسای روم و مسیحیت غربی از مسیحیت شرقی رقم خورد.

شورای جهانی قسطنطنیه سوم، ۶۸۰-۶۸۱ م

دلیل اولیه و بسیار حیاتی برای تشکیل شوراهای جهانی کلیساها، اتحاد جامعه مسیحی بر پایه اعتقادات راست‌کیشانه در مورد عیسی مسیح بود. این شوراها برای جلوگیری از جدایی و گسست کلیساها تشکیل می‌شدند. آخرین شورایی که در مورد ماهیت عیسی مسیح برای مقابله با پراکندگی و افتراق کلیساها تشکیل شد، شورای جهانی سوم قسطنطنیه بود. تعلیم و اعتقادی که این شورا برای برطرف کردن آن تشکیل شد، بحث «اراده (Will) عیسی مسیح» بود. ماکسیموس معترف (Maximus the Confessor؛ ۵۸۰-۶۶۲ م)، الهیدان بزرگ مسیحیت شرقی که او را پدر الهیات بیزانسی می‌نامند، با تک اراده بودن عیسی مسیح، که کلیسای اسکندریه موافق آن بود، مخالفت کرد.

سرانجام امپراتور روم بر اساس تمایلات خود به دیدگاه ماکسیموس معترف (رک: لین، ۱۳۸۰: ۹۴)،^{۱۹} همچنین ترغیب پاپ آگاتو، پاپ کلیسای روم، دستور به تشکیل شورای سوم قسطنطنیه برای حل و فصل موضوع «یک یا دو اراده داشتن عیسی مسیح» داد. مصوبه شورا چنین است:

ما نیز مطابق با تعلیم پدران مقدس اعلام می‌داریم که در عیسی مسیح دو اراده ذاتی و دو عملکرد ذاتی، بدون انشقاق، تغییر و درهم آمیزی وجود دارد. این دو اراده ذاتی، آن‌گونه که بدعت‌کاران ناپاک ادعا می‌کنند، با یکدیگر متضاد نیستند. اراده انسانی مسیح با همه توان از اراده الهی پیروی می‌کند، در برابر آن مقاومت نمی‌کند و به آن بی‌تفاوت نیست، بلکه مطیع آن است. ما ایمان داریم که خداوند ما، عیسی مسیح، یکی از سه اقنوم تثلیث بوده، حتی بالاتر از آن خدای حقیقی ما است. ما می‌گوییم دو طبیعت وی در اقنوم و ذات یگانه وی متجلی می‌شوند و او در تجسم خود در این ذات، معجزه‌ها انجام می‌داد و رنج‌ها متحمل می‌شد. به سبب تمایز دو طبیعت که باید آن را در ذات یگانه در نظر گرفت، وجود دو اراده امری واقعی است، نه مجازی. اگرچه دو طبیعت باهم پیوند دارند، هر طبیعت دارای اراده خاص خود است و عملکردی متناسب

دارد. این دو اراده از یکدیگر منفصل نبوده، دچار درهم آمیزی و امتزاج با یکدیگر نیز نمی‌شوند. بنابراین ما به وجود دو اراده و دو عملکرد اعتراف می‌کنیم که برای نجات و رستگاری نژاد بشری با هم ترکیب و اتحاد یافته‌اند (دیویس، ۱۹۹۰: ۲۵۸-۲۸۹).

چنانکه انتظار می‌رفت، دیدگاه مکتب اسکندریه و کلیساهای خاوری در این شورا محکوم شد. آگاتو، پاپ کلیسای رم، در مورد آموزه «دو اراده در عیسی مسیح» با کلیسای شرق هم نظر بود؛ اما در این شورا ضمن خواندن نامه او، با ادعایش مبنی بر اینکه «کلیسای رم هرگز از سنت رسولان منحرف نشده است»، مخالفت جدی شد. با ورود مسلمانان به مصر و سوریه و جدا شدن این مناطق از امپراتوری بیزانس (محمود، ۱۴۲۲: ۱۲۴)،^{۲۰} درگیری‌های الهیاتی در مورد ماهیت عیسی مسیح پایان یافت. شورای سوم قسطنطنیه آخرین شورا در این موضوع محسوب می‌شود.

شورای نیقیه دوم، ۷۸۷م «موضوع شمایل‌های دینی» (Icons)

در جهان مسیحیت، از قرون اولیه پرده‌هایی از نقاشی‌های مصیبت‌ها و رنج‌های مسیح، حواریون و مریم مقدس تهیه و در کلیساها آویخته می‌شد. مسیحیان هنگام ورود به کلیسا به این نقاشی‌ها احترام گذاشته، در برابر آنها تعظیم می‌کردند. به مرور زمان در کلیساهای غرب امپراتوری، پیکره‌سازی و در کلیساهای شرق امپراتوری، نقاشی رواج یافت. مسیحیان در شرق در برابر این تصاویر زانورده، آنها را ستایش می‌کردند (گنر، ۱۳۸۶: ۲۴۹). بیشتر مسیحیان نخستین بی‌سواد و عاجز از خواندن کتاب مقدس و کتاب‌های دیگر دینی بودند، از این رو پدران کلیسا از تبیین صحنه‌های تراژدی کتاب مقدس با تصویرپردازی این وقایع و رویدادها و نصب آنها در کلیسا حمایت می‌کردند. از نگاه این آبا، با این تصاویر که «شمایل‌های مقدس» نامیده می‌شدند، یادبودی از تاریخ مسیحیت با زبان تصویر به مؤمنان مسیحی ارائه می‌شد. بزرگان مسیحی در تبیین وجود این تصاویر و نقاشی‌ها در کلیسا معتقدند:

بسیار اتفاق می‌افتد که ما مصائب خداوند (عیسی مسیح) را در یاد نداریم و با دیدن تصویر مسیح مصلوب آن مسائل را به یاد می‌آوریم و نه به ماده تمثال

بلکه به صاحب آن تعظیم می‌کنیم؛ درست همان‌طور که نه به ماده انجیل یا به ماده صلیب، بلکه به چیزی که اینها نشانه آن هستند، تعظیم می‌کنیم (پیترز، ۱۳۹۲: ۱۱۶/۳).

بر این اساس، برای توده مردم که سواد مطالعه منابع دینی را نداشتند، آموزش دینی فقط به صورت شفاهی و بصری انجام می‌گرفت. به عبارت دیگر، شمایل‌ها و نقاشی‌های درون کلیساها در حقیقت «کتاب مقدس فقرا» بودند (ادوارد، ۲۰۱۴: ۱۳۹۳-۱۳۹۹). با رشد شمایل‌نگاری در کلیسای ارتدوکس، برای اولین بار پایه‌های اعتقادی وجود شمایل در دیانت جزمی کلیسایی، در شورای ترولان^{۲۱} سال‌های ۶۹۱ و ۶۹۲ م بنیان نهاده شد.^{۲۲} در این شورا مباحث نوی از ارتباط تصویر و مبانی اعتقادی مطرح شد: «ما بدون بدعت‌گذاری هر چه را سنت کلیسایی برای ما تثبیت کرده است، حفظ می‌کنیم، خواه آن چیز مکتوب باشد خواه غیر مکتوب؛ یکی از این چیزها شمایل‌نگاری مطابق با موعظه‌ها و روایت‌های انجیل است» (آسترگرسکی، ۱۹۶۹: ۱۲۲).

شمایل‌شکنی

در بخش شرقی امپراتوری، یعنی کلیسای ارتدوکس شرقی، حوادث متعدد — همچون وقوع زمین‌لرزه در سال ۷۲۶ م در جزیره ترا (Thera)، فوران آتش‌فشان در دریای اژه که باعث شد آسمان قسطنطنیه از خاکستر تیره و تار شود، و از دست دادن بخش وسیعی از زمین‌های امپراتوری بیزانس — و عوامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، این نگرش را در مردم ایجاد کرد که به دلیل تکریم شمایل‌های مقدس، خشم و غضب الهی برانگیخته شده است و خداوند از مسیحیان ناراضی است و آنان را به دست مسلمانان مجازات می‌کند؛ زیرا با پرستش شمایل‌ها در انحراف بت‌پرستی غوطه‌ور شده‌اند (کوک، ۲۰۵۵: ۴۳۸۵/۷). در این زمان، در مشروعیت ستایش و احترام به شمایل‌ها تردید شد و موضوع شمایل‌شکنی (Iconoclastic) و مبارزه با شمایل‌های مقدس بحث روز شد. مبارزه با شمایل‌ها را به دو دوره تقسیم کرده‌اند:

۱. از سال ۷۲۶ م با حمله لئوی سوم، امپراتور بیزانس، تا سال ۷۸۰ م که امپراتور ایرینی بر تخت پادشاهی نشست و مبارزه با شمایل‌ها را متوقف کرد.

۲. لیون پنجم در سال ۸۱۵م به احترام به شمایل‌ها اعتراض کرد، به مبارزه با شمایل‌ها مبارزه برخاست، شمایل‌های مختلف را از کلیسا خارج و احترام به آنها را ممنوع اعلام کرد؛ این دوره تا سال ۸۴۳م، پایان حکومت وی، ادامه یافت. در همین سال تئودور امپراتور بیزانس شد (پری، ۲۰۰۷: ۳۷۱-۳۷۲).

در دوره اول، در سال ۷۸۷م، هفتمین شورای جهانی کلیساها برپا شد. این شورا به دستور ملکه ایرنه همسر لئوی چهارم، که نایب‌السلطنه پسرش قسطنطین ششم بود، شکل گرفت. در اعتراف‌نامه این شورا آمده است:

ما به همه سنت‌های کلیسایی نوشته یا نانوشته که به دست ما رسیده است، اعتراف می‌کنیم و از جمله آنها ساختن نمادهای تصویری است که با تاریخ موعظه انجیل موافقت دارد. این سنت از جنبه‌های گوناگون مفید است، به‌خصوص از این جهت که نشان می‌دهد تجسد کلمه واقعیت داشته و صرفاً خیالی نبوده است... ما به پیروی از روش ملوکانه و حجیت پدران مقدس خویش...، با اطمینان و دقت کامل تعریف می‌کنیم که لازم است درست مانند صورت صلیب ارزشمند و حیات‌بخش، تمثال‌های محترم و مقدس خداوند خدا و منجی ما عیسی مسیح و بانوی پاک، یعنی مادر خدا، و همه پارسایان، در نقاشی بر موزاییک و سایر مواد مناسب، در کلیساهای مقدس خدا و روی ظروف مقدس و روی جامه‌ها و پارچه‌های دیواری و الواح، در خانه‌ها و در راه‌ها برقرار شود و باید به اینها درود شایسته و احترام فراوان (proskynesis) تقدیم شود، نه عبادت حقیقی (latreia) که تنها به ذات الهی اختصاص دارد؛ زیرا احترام به تمثال، احترام به صاحب تمثال است (پیترز، ۱۳۹۲: ۱۱۷).

در دوره دوم، بار دیگر شمایل‌شکنی شروع شد؛ اما با حمایت‌های الهیدانانی چون یوحنا دمشقی، جرمنیوس اهل قسطنطنیه و تئودور از شمایل‌نگاری و احترام به شمایل‌ها، کم‌کم شمایل‌شکنی به افول گرایید.

در یکشنبه مقدس سال ۸۴۳م شورایی در قسطنطنیه برپا شد که در آن شمایل‌ها نمادهای دینی حیاتی و بخش مهمی از آیین‌های عبادی کلیسای ارتدوکس معرفی شدند. در این سال در «کلیسای ایاصوفیه»، با حضور بسیاری از مردم جشنی برپا شد^{۲۳} که جشن «پیروزی ارتدوکسی»^{۲۴} نام گرفت (مک‌کوگین، ۲۰۰۸: ۳۲۵-۳۲۶).

برآیند شورای نیکه دوم و پیروزی ارتدوکس به اینجا منجر شد که «همان‌گونه که کلام الهی منبعث از منشأ فیض و راهبر و هدایت‌کننده مؤمنان باسواد است، شمایل‌ها در تحکیم ایمان مؤمنان بی‌سواد راهنما و هدایت‌کننده هستند» (آوس پَنسکی، ۱۹۷۸: ۱۳۴).

نتیجه‌گیری

مسیحیت دینانی است که بسیاری از آموزه‌های خود را در فرآیند تاریخ سامان داده است. به عبارت دیگر، برخی از آموزه‌های مسیحیت بعد از حیات زمینی عیسی مسیح و در قرن دوم به بعد شکل نهایی به خود گرفته‌اند. این دینانت همچنین در گستره امپراتوری روم گسترش یافت و رسمی شد. هدف امپراتور کنستانتین اول، کسی که زمینه‌های رشد و رسمی شدن مسیحیت را فراهم کرد، از تشکیل اولین شورای جهانی کلیساها برطرف کردن اختلافات درونی و الاهیاتی مسیحیت بود. یکی از اهداف مهم او ایجاد اتحاد ساختاری و الهیاتی میان کلیساهای مختلف امپراتوری و اسقفان آنها بود؛ اما با تشکیل اولین شورا در سال ۳۲۵م تا آخرین شورای جهانی در سال ۷۸۷م، روزبه‌روز بر اختلاف کلیساها افزوده شد و کلیساها دچار چنان گسست عمیقی شدند که حتی پس از گذشت قرن‌ها، امکان اتحاد ساختاری یا الهیاتی میان آنها تصورناپذیر است. برخی از رهبران کلیسا، در شرق و غرب، تلاش‌های فراوانی کردند؛ اما به نتیجه نرسیدند.

پی‌نوشت‌ها

۱. به دلیل هجوم آریوسی‌ها و تصرف حتی شهر رم و کلیسای آن در سال ۴۱۰م، کلیسا در غرب قادر به تشکیل شورای جهانی نبود.
۲. این دیدگاه فرضیه نگارنده است که در این نوشتار با استناد به رویدادهای تاریخی بررسی می‌شود.
۳. در عهد جدید، کلیسا بدن مسیح است (اول قرن‌تین ۱۲: ۲۷)؛ کلیسا سه معنا دارد که یکی از آنها جامعه مسیحی است.
۴. نیکه شهری ساحلی در کنار قسطنطنیه، پایتخت امپراتوری روم، بود که اکنون به نام شهر ایزنیک در استان بورسا ترکیه واقع است.

شورا‌های جهانی مسیحی و گسست کلیساها / ۶۹

۵. قسطنطنیه پایتخت امپراتوری روم بود. در زمان کنستانتین اول شهر رم پایتخت امپراتوری روم بود. او در سال ۳۳۰م در بخش شرقی امپراتوری، در قسمتی که بیزانس می‌نامیدند، شهری جدید ساخت و نام آن را کنستانتین پل نهاد و پایتخت را از شهر رم به آنجا منتقل کرد. اعراب این شهر را قسطنطنیه نامیدند و از قرن پانزدهم میلادی به بعد، نام استانبول به خود گرفت.

۶. در این شورا ۳۶ کشیش که طرفدار افکار ماکدونیوس بودند، شرکت داشتند که به نشانه اعتراض جلسه را ترک کردند.

۷. افسس یا افس کنونی، یکی از شهرهای منطقه ایونیا (آسیای صغیر) است که در بخش شبه‌جزیره آناتولی ترکیه در کنار دریای اژه قرار دارد.

۸. در سال ۱۹۱۰م اثری از نسطوریوس به نام بازار مکاره هراکلیدس کشف شد که گمان می‌رفت نابود شده است. نسطوریوس در آن کتاب به دنبال اثبات اتحاد و یگانگی ماهیت و طبیعت عیسی مسیح بود.

۹. کشیشان و اسقفان انطاکیه به دلیل مشکلات راه، دیر به شورا رسیدند. آنان وقتی به شهر افسس رسیدند که شورا دستورات خود را صادر کرده بود و رأی‌گیری تمام شده بود.

10. See: Maseko, Achim Nkosi (2008), Church Schism and Corruption, book 1, south Africa: Burban press, p. 122.

۱۱. نسطوریوس حاضر به شرکت در شورا نشد.

۱۲. نسطوریوس در تفاوت دیدگاه خود با دیدگاه سمیساتی دلایلی را بیان می‌کند.

۱۳. گُل یا گال (لاتین: گالیا، یونانی گالاتیا) منطقه‌ای در غرب اروپا است که امروزه فرانسه، بلژیک، غرب سوئیس و بخش‌هایی از هلند و آلمان (بخش غربی رود راین) در آن قرار دارند.

۱۴. صدور از پدر و پسر.

۱۵. سیریل، اسقف اسکندریه، پس از شورای نقیه دوازده ملعون باد نوشت که کلیسا آن را پذیرفت.

۱۶. این سه موضوع در پایان‌نامه ذیل به تفصیل بیان شده‌اند:

Pavouris, Raphale, The condemnation of the Christology of the three chapters in its historical and doctrinal context, 2001.

۱۷. اورینگن در مورد رستاخیز عیسی مسیح و طبیعت بدن زنده‌شده عیسی مطالب مبسوطی بیان کرده است.

۱۸. او استاد نستوریوس بود.

۱۹. ماکسیموس منشی اعظم امپراتور در قسطنطنیه بود.

۲۰. محمود، حسن احمد، منی، حسن احمد (۴۲۲ ق)، مصر/اسلامیه، قاهره: دارالفکر العربی.

21. Trullan Council or the Quinisext Council, or the Council in Trullo, or the Penthekte Synod

۲۲. این شورا مانند شورای پنجم و ششم، در زمان ژوستینان دوم و در کاخ امپراتوری برگزار شد.

۲۳. این جشن مصادف است با شش روز قبل از عید پاک و اولین یکشنبه روزه بزرگ (Great lent) در مسیحیت ارتدوکس است.

24. Triumph of Orthodoxy, or Sunday of Orthodoxy, or Feast of Orthodoxy

منابع

پیترز، اف. ئی. (۱۳۹۲ش)، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه حسین توفیقی، قم: نشر ادیان.

حاجیان پور، حمید (۱۳۹۵ش)، «مسیونرهای امریکایی و فعالیت در میان نستوریان ارمیه و روستاهای اطراف آن»، *مجله جستارهای تاریخی*، شماره دوم.

گئر، جوزف (۱۳۸۶ش)، *سرگذشت دین‌های بزرگ*، ایرج پزشک‌نیا، تهران: جامی.

لین، تونی (۱۳۸۰ش)، *تاریخ تفکر مسیحی*، روبرت آسریان، تهران: نشر فرزاد روز، چاپ چهارم.

مجتهدزاده، محسن (۱۳۹۲ش)، *مسیحیت در امریکای لاتین*، قم: نشر ادیان.

ولفسن، هری اوسترین (۱۳۸۹ش)، *فلسفه آبابی کلیسا*، علی شهبازی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

ویور، مری جو (۱۳۸۱ش)، *درآمدی به مسیحیت*، حسن قنبری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

هوشنگی، لیلا (۱۳۸۹ش)، *نستوریان*، تهران: بصیرت.

Coogan, D. Michael (1998), *The Oxford History of the Biblical World*, Oxford University Press.

Cook, w. John (2005), "Iconography: Christian Iconography", *Encyclopedia of Religion*, Vol. 7, Thomson Gale Press.

Davis, Leo Donald,(1990), *The first Seven Ecumenical Councils*, Minnesota: The Liturgical Press.

Edward Allworthy Armstrong, Dean Miller, J. C. Baroja, S. G. F. Brandon (2014), *Man, Myth, and Magic*, Set 1, Originally Published.

George Willis Cooke (1902), *Unitarianism in America: a History of its Origin and Development*, Boston.

Harris, Jonathan (2007), *Constantinople*, London: Hambledon Continuum.

J. f. Bethune - Baker (1908), *Nestorius and His Teaching*, Cambridge: The University Press.

Ken, Parry (2007), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Blackwell Publishing Ltd.

Leith, John H. (ed.) (1982), *Creeeds of The Churches*, John Knox Press.

Lindberg, Carter (2006), *A Brief History of Christianity*, BlackWell.

Lossky, Vladimir (1974), *In the Image and Likeness of God*, St Vladimir's Seminary Press, Chapter 4: The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine.

Martens, Peter W. (2008), *In the Shadow of the Incarnation*, NoterDame Press.

McGuckin, John Anthony (2008), *The Orthodox Church*, Blackwell.

Norman, p. Tanner S. J. (1990), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Georgetown University Press, Vol. 2.

Ostrogorski, Georgije (1969), *History of the Byzantine state*, Rutgers University Press.

Ouspensky, Leonide (1978), *theology of the Icon*, St. Vladimir's Seminary Press.

Rassam, Suha (2010), *Christianity in Iraq: From Tolerance to Massacre, Persecution and Genocide*, England: Gracewing.

Schaff, Philip (2005), *The Seven Ecumenical Councils*, Edinburgh: Grand Rapids.

Sherrard, Philip (2002), *The Greek east and the Latin West*, Denise Hervey.

Timbie, Janet A. (2007), "Coptic Christianity", in *the Blackwell Companion to Eastern Christianity*, ed. Ken Parry, Oxford.

Vine, Aubrey R. (1937), *The Nestoran Churches*, London: Independent Press.

Williams, Rowan (2002), *Arius: Heresy and Tradition*, w m. B.

توبه در سنت مکتوب کلیسای ارتدوکس؛ وسیله یا هدف

طیبه سادات طبایی*

چکیده

کاوش درباره مضامین عرفانی و اخلاقی در میراث شفاهی و مکتوب مسیحیت، به طور خاص مذهب ارتدوکس، پژوهشی است که انجام آن در هر دو سطح صورت‌بندی تمام مضامین و تحلیل یک به یک، در قالب مطالعات تطبیقی با اسلام، به طور خاص مذهب شیعه، بایسته است؛ چراکه به بیان ماکس مولر «آن کس که یک دین می‌شناسد، از همان دین هم چیزی نمی‌شناسد». در این مقاله با این پرسش که «در میان مضامین اخلاقی و عرفانی مسیحیت ارتدوکس، توبه چه جایگاهی دارد؟»، به کاوش در فیلوکالیا، که معتبرترین مجموعه در عرفان عملی مسیحیت ارتدوکس است، پرداخته می‌شود.

این پژوهش که به روش تاریخی - هرمنوتیک با تحلیل محتوای کیفی صورت گرفته، در مقام اثبات این حقیقت است که مفهوم توبه به لحاظ تاریخی از کهن‌ترین زمان‌ها مطرح بوده و به لحاظ هرمنوتیک، مبنای این باور عمدتاً به برداشت‌هایی از کتاب مقدس (اعم از عهد جدید و قدیم) ارجاع داده شده است.

این تحقیق نشان می‌دهد که توبه تنها یک عمل انسانی و تلاش فردی بر اساس دستورات دینی نیست، بلکه اقدام به توبه یک موهبت و توفیق خدایی است؛ از این رو توبه نه عاملی برای سیر و سلوک، بلکه هدف سیر و سلوک اخلاقی و عرفانی به حساب می‌آید.

کلیدواژه‌ها: سیر و سلوک، عرفان مسیحی، مسیحیت ارتدوکس، فیلوکالیا، توبه.

«وقت تمام شد و ملکوت خدا نزدیک است؛ پس توبه کنید و به انجیل ایمان بیاورید».

(مرقس ۱:۱۵)

مقدمه

تحقیقات مقایسه‌ای درباره اخلاق و عرفان مسیحی و اسلامی در دو مذهب ارتدوکس شرق و شیعه اثناعشری کاری است که محققان ایرانی حوزه دین و عرفان، کمتر به آن مبادرت کرده‌اند. نبود متون فارسی، حتی متون توصیفی و غیرمقایسه‌ای، درباره اخلاق و عرفان کلیسای ارتدوکس و نیز ناشناخته بودن نسبی این شاخه از مسیحیت در مقایسه با دو شاخه کاتولیک و پروتستان را می‌توان دلایل احتمالی این نارسایی تحقیقی دانست.

این نوشتار کاری مقایسه‌ای نیست؛ اما تلاش دارد با بررسی روشمند متون کلاسیک گردآوری شده در مجموعه فیلوکالیا (Philokalia)، در باب یکی از مضامین اخلاقی در کلیسای ارتدوکس نتایجی به دست دهد تا گامی برای تسهیل مطالعه تطبیقی در بستر تحقیقات فارسی زبان بردارد. فیلوکالیا که از ریشه یونانی philia به معنای محبت و kallos به معنای زیبا است، در این ترکیب به معنای «عشق به آن موجود زیبا، متعالی و والایی است که منشأ متعالی حیات و الهام حقیقت تلقی می‌شود» (introduction: Philokalia, ۱۳/۱). این مجموعه گردآوری متونی است که پدران قدیس مسیحی ارتدوکس در فاصله بین قرن‌های چهارم تا پانزدهم میلادی نگاشته‌اند.

این متون نزد کلیسای ارتدوکس، اعتباری تاریخی و هرمنوتیک دارند و تاریخشان بیانگر تاریخ و قدمت قدسیت و احترام باورهایی است که در طول تاریخ درباره آنها سخن رفته، عمل شده و با تلاش بسیار برای دست نخورده باقی ماندن، منتقل شده است. متون معتبر نزد یک شاخه دینی بیانگر آموزه‌ها، مفاهیم، مناسک و اعمال مطرح و با اهمیت نزد آنان است و درک معنای این آموزه‌ها با تحلیل محتوای هرمنوتیک گفته‌ها و استنادات به متون مقدس ضروری و روشنگر است.

این نوشتار از روش تاریخی - هرمنوتیک بهره می‌برد که در قالب تحلیل محتوای کیفی یا هرمنوتیک و استفاده فرعی از روش تاریخ عقاید انجام گرفته است. بی‌تردید

انتخاب این روش به ضرورت مبانی نظری حاکم بر تحقیق، بر این نظریه استوار است که در شناخت و تبیین عرفان و سلوک عرفانی، باید تجربه دینی و عرفانی را بررسیید و از آنجا که به تجارب خاص عارفان هیچ دسترسی بی‌واسطه‌ای نداریم، برای فهم تجربه عرفانی که سیر و سلوک مستقیماً بر پایه آن شکل می‌گیرد، به بررسی متون مقدس و متونی که به نحوی گزارش‌گر تجربه‌های عرفانی هستند، نیاز داریم؛ بررسی‌ای که داده‌های حاصل از آن ما را برای رمزگشایی تحلیلی و بازسازی محققانه کیفیت سیر و سلوک توانا می‌سازد.^۱

اهمیت توبه^۲

توبه موضوع آغازین اناجیل در کتاب مقدس مسیحیان است؛ بدون توبه هیچ حیات تازه، نجات و هیچ راهی به ملکوت امکان‌پذیر نیست (Ware, ۲۰۰۱: ۴۳)؛ از این رو یحیی معمدان و عیسی مسیح هر دو موعظه خود را دقیقاً با این واژگان آغاز کردند: «توبه کنید؛ زیرا ملکوت آسمان نزدیک است» (متی ۳: ۲ و ۴: ۱۷). قدیسان مسیحی نیز از ابتدا بر توبه تأکید بسیار داشتند و برای آن تأثیری شگفت‌انگیز در سلوک راهب‌فائل بودند؛ به طوری که تنوع وسیع احکام خدا را به اصل توبه تقلیل می‌دادند و می‌گفتند «ما برای بسیاری گناهانمان سرزنش نمی‌شویم، بلکه برای امتناعمان از توبه سرزنش می‌شویم» (Ware, ۲۰۰۱: ۴۴).

در مجموعه فیلوکالیا، معتبرترین مجموعه عرفان عملی مسیحیت ارتدوکس، نیز توبه از مضامین محوری و یکی از «مهم‌ترین فضایل» تلقی می‌شود (St Peter of Damaskos, Philokalia: ۲۰۳/۳)؛ به طوری که «ذکر عیسی» به عنوان محوری‌ترین مضمون فیلوکالیا، به‌ویژه وقتی در شکل مفصلش «خدا، عیسی مسیح، پسر خدا بر من گناهکار رحمت آور» به کار برده می‌شود، در حقیقت ذکر توبه است (Ware, ۲۰۰۱: ۴۴) و از عیسی مسیح پذیرش توبه را خواستار است. از این رو می‌توان توبه را بیش از وسیله و واسطه، یکی از اهداف سیر و سلوک محسوب کرد که با توجه به ارتباطی که با فیض و رحمت الهی دارد، بیش از هر چیز تا آخرین نفس باید مورد اهتمام سالک قرار گیرد.

هدف بودن توبه در نگاه قدیسان فیلوکالیا از تأثیر ویژه‌ای که توبه در احیای انسان دارد آشکار می‌شود. توبه که ترک گناهان و بازگشت به سمت خدا است، می‌تواند

انسان را از تمام گناهانش پاک کند و او را تماماً از نو بسازد (St Isaiah the Solitary, Philokalia: ۲۶/۱)؛ چون عقل^۳ انسانی که گناه می‌کند، خراب نمی‌شود، بلکه فقط مانند نو شدن ماه است که هر چه به ابتدای ماه و هلال شدن نزدیک شود، نورش کمتر و محو می‌شود (St Peter of Damaskos, Philokalia: ۲۹۹/۱). در حقیقت نور عقل که از منظر فیلوکالیا درونی‌ترین ساحت قلب است (Glossary, Philokalia: ۳۶۲/۱)، با گناه کردن خاموش و زائل نمی‌شود، بلکه فقط مخفی می‌شود. از این رو انسان گناهکار از طریق توبه شکوه و عظمت پیشینش را بازمی‌یابد و بار دیگر در نوری کامل درخشش می‌یابد؛ نوری که نه به دلیل دوری از گناه، بلکه به سبب ایمان به مسیح در قلب وجود دارد (St John of Karpathos, ibid) و فرد با آن ایمان «اگر مرده هم باشد، زنده گردد» (یوحنا ۱۱:۲۵).

این تأثیر بی‌نظیر از آن رو است که توبه پس از غسل تعمید، دومین موهبت فیض خدا تلقی می‌شود و می‌تواند انسان را به زیبایی پیشینش بازگرداند (St Peter of Damaskos, Philokalia: ۸۴/۳). حتی انسانی که بارها مرتکب گناه شده است، باید اطمینان داشته باشد که خدا همان‌گونه که پسر اسراف‌کار (لوقا ۲۰:۲۵) و زن فاحشه (لوقا ۷:۳۷) را بخشید، توبه او را نیز می‌پذیرد و نفس (Soul) او را نجات می‌دهد. بنابراین هیچ نقطه پایانی در کار نیست (ibid: ۱۶۰) و همیشه ممکن است پس از افتادن، برخاست (امثال ۱۶:۱۴)، از طریق توبه آغازی نو ساخت (St Peter of Damaskos, Philokalia: ۱۷۰/۳) و نفس را به حالتی برگرداند که خدا در ابتدا خلق کرد و در آن دم حیات دمید (St Nikitas Stithatos, Philokalia: ۸۳/۴).

نقش حیات‌بخشی توبه به حدی است که خود گناه نیز با اینکه انسان را به درون تعفن و ناپاکی می‌اندازد، اگر به توبه ختم شود، چون موجبات احیا و بازگشت او به سمت خدا را مهیا کرده (St John of Karpathos, Philokalia: ۳۱۱/۱)، از نظر قدیسان فیلوکالیا مفید تلقی می‌شود. این نوع نگاه به گناه در ابتدا متناقض‌نما به نظر می‌رسد و گناه را که همیشه باید از آن اجتناب کرد به صورت امری که به دلیل منتهی شدن به توبه، حیات‌بخش است، تجویز می‌کند؛ اما با بررسی سایر ابعاد توبه روشن می‌شود که تعارضی در کار نیست، چون توبه خود موهبت و فیض الهی است، به این معنا که کسی که گناه می‌کند هرگز نمی‌تواند مطمئن باشد که پس از انجام گناه فرصت یا به تعبیری توفیق توبه خواهد یافت، در نتیجه دوباره احیا و به خدا نزدیک‌تر خواهد شد.

توبه در سنت مکتوب کلیسای ارتدوکس؛ وسیله یا هدف / ۷۷

به همین دلیل است که در میان تعالیم کتاب مقدس و قدیسان ارتدوکس گفته می‌شود که انسان نباید مرتکب گناه شود و توبه در صورت ارتکاب مکرر گناه، دشوار معرفی می‌شود (St Symeon Metaphrasis, Philokalia: 3/315).

معنای توبه

توبه اندوه و تأسف بابت گناه و احساس عمیق پشیمانی معطوف به اجتناب از تکرار آن گناه است (Etzioni & E. Carney, ۱۹۹۷: ۲۱)؛ اما توبه فقط همین احساس اندوه (Sorrow)، ندامت (Contrition) و افسوس (Regret) نیست، بلکه با توجه به واژه یونانی اش (menanoia=منانوئیا) توبه بیشتر بر «تغییر ذهن» یا «تغییر عقل» دلالت دارد و اساساً به معنای «تغییر منش و بازگرداندن تمام حیات به سمت خدا» (Glossary, Philokalia: ۳۶۴/۱) است. از این رو توبه نه فقط افسوس برای گذشته، بلکه تغییر بنیادین دیدگاه و ترسیم راه و رسم جدید نگرستن به خود، دیگران و خدا است. به بیان شبان هرماس؛ توبه «یک فهم بزرگ» است (Ware, ۲۰۰۱: ۴۶)؛ توبه فقط یک بحران عاطفی سرشار از مفاهیم منفی نومیدی، دلسردی و گرفتار شدن در یک کوچه بن‌بست نیست، بلکه ارائه یک راه نجات به خارج از وضع نابسامان کنونی فرد است (ibid).

گناه؛ مراقبه یا توبه؟

توبه در بیان قدیس‌های مختلف در مجموعه فیلوکالیا در ارتباط با مضامین مختلف مطرح شده است، از جمله این مضامین «مراقبه»^۵ است که یکی از مضامین محوری فیلوکالیا و مهم‌ترین عامل پیش‌برنده سالک در سیر و سلوک (introduction, Philokalia: ۱۴/۱) است و ارتباطی تنگاتنگ با توبه دارد. در واقع، مراقبه دارای دو کارکرد پیشاگناه و پسا توبه است؛ هم می‌تواند مانع از ارتکاب گناه شود و هم در صورت ارتکاب گناه و انجام توبه، به کار حفظ حاصل و نتیجه توبه می‌آید.

از نظر قدیسان فیلوکالیا، «مراقبه از توبه حقیقی نشئت می‌گیرد» (Glossary, Philokalia: ۳۵۸/۱). مراقبه قلبی در هر چیز که محبت انسان به خدا را تخریب می‌کند (St Isaiah the Solitary, Philokalia: ۲۶/۱)، تنها بعد از توبه حقیقی ممکن می‌شود؛ چراکه قلب بسیار پذیرنده است، پذیرش نیک و بد نزد آن یکسان است (St Hesychios The Priest, Philokalia: ۳۵۸/۱).

۱۹۷/۱) و تنها سالک توبه‌کار است که می‌تواند مراقبه قلبی ناب و دقیق داشته باشد و هر ساعت روز به اعمال و افکار خود توجه و آنها را بررسی کند (ibid: ۱۸۳).

بنابراین از نظر نویسندگان فیلوکالیا، توبه زمینه‌ساز مراقبه است؛ به این معنا که توبه وسیله‌ای است که انسان را به مقام مراقبه بازمی‌گرداند. از سوی دیگر، مراقبه نیز علاوه بر اینکه گناه و افکار شهوانی را که منشأ گمراهی است، از نفس دور می‌کند (St John of Karpathos, Philokalia: ۳۰۶/۱)، در صورت ارتکاب گناه زمینه‌ساز توبه است. بنابراین رابطه میان مراقبه و توبه و نسبت آنها به گناه را باید چنین ترسیم کرد که برای انجام ندادن گناه باید مراقبه‌ای دقیق داشت و مراقبه دقیق نیز جز بعد از توبه حقیقی انجام نخواهد گرفت، در حالی که پس از انجام گناه، هم توبه و هم مراقبه به طور توأمان لازم می‌آیند، نه یکی از آنها که با «یا» گفته شود.

توبه به مثابه زمینه مراقبه و توجه به خدا در سلوک عرفانی

با توجه به تأثیر شگفت‌انگیز توبه در فراهم آوردن زمینه مراقبه و با توجه به کارکرد پساتوبه‌ای مراقبه، در اینجا می‌توان از نقش این دو در سیر و سلوک عرفانی سخن به میان آورد. سالک اگر می‌خواهد به مقام مراقبه برسد و علاوه بر ارتکاب گناه، حتی از تصورات بد نیز بپرهیزد، باید از هر چه به فراهم آوردن زمینه توبه می‌انجامد، استقبال کند. در فیلوکالیا سختی‌ها، رنج‌ها و مصائب مواردی دانسته شده‌اند که بیش از هر چیز انسان را به توبه می‌کشاند؛ به گونه‌ای که پذیرش صبورانه هر پیشامد بد، رنج و بی‌حرمتی، عامل محرک و زمینه‌ساز به یاد آوردن گناهان و توبه است (ibid: ۱۳۸). در حقیقت، خداوند به رنج‌هایی مانند گرسنگی، تشنگی، ماتم، اضطراب، ترس از مرگ، تهدیدها، خشم و موارد دیگر از این دست اذن وجود داد (St Peter of Damaskos, Philokalia: ۷۵/۳) تا توبه و حیات زاهدانه را به انسان بیاموزد (St Mark The Ascetic, Philokalia: ۱۲۵/۱-۲۶). از این رو رحمت خدا در این رنج‌های غیرمنتظره پنهان است (ibid: ۱۳۶)؛ چون همان‌طور که بیمار به جراحی و در نهایت به داغ (آتش) برای درمان نیاز دارد، انسان گناهکار نیز به رنج‌ها (Trials)، محنت‌های توبه (Toils of repentance)، خوف از مرگ و خوف از مجازات نیاز دارد تا بتواند سلامت قبلی نفسش را بدست آورد (St Peter of Damaskos, Philokalia: ۷۷/۳-۸).

در اینجا شاهد نوعی «تئودیسه» ارتدوکسی هستیم که مانند هر تئودیسه در ادیان دیگر، سعی می‌کند برای تعارض تصور انسان از خیر بودن خدا و وقوع شرور و رنج‌ها توجیهی به دست دهد. سخن گفتن از تئودیسه در مذهب ارتدوکس شرق را به تحقیقی دیگر وامی‌نهیم و به همین اشاره کوتاه که در نظر داشتن آن برای درک مباحث قبل و آنچه بعد از این می‌آید مناسب است، بسنده می‌کنیم.

توبه به مثابه رنج اختیاری و کارکرد آن

با توجه به برداشتی که از متون فیلوکالیا می‌شود، می‌توان گفت که از نظر آنها، خود توبه نیز یک رنج (Suffering) اختیاری است که انسان بر خویش تحمیل می‌کند. در واقع، توبه انتخاب رنجی ارادی است در مقابل رنج‌های غیر اختیاری؛ بدبختی‌ها و مصیبت‌هایی که خارج از اراده انسان از سوی خدا بر او تحمیل می‌شود تا او را که به گناه آلوده شده است به توبه بکشاند و به این وسیله از مجازات ابدی نجات دهد (St Mark The Ascetic, Philokalia: ۱/۱۲۵-۲۶). در واقع انسان در کنار خدا که رنج‌های غیراختیاری را بر انسان تحمیل می‌کند، رنج اختیاری توبه را بر خود هموار می‌سازد تا زمینه گناه را از بین ببرد؛ چون رنج‌ها و سختی‌ها، لذت جسمانی را از بین می‌برند و از آنجا که تمام گناهان برای رسیدن به همین لذت جسمانی صورت می‌گیرند، با رنج در حقیقت زمینه گناه ناپود می‌شود (St Maximos The Confessor, Philokalia: ۲/۷۲).

رنج چه اختیاری باشد، مانند توبه، و چه غیر اختیاری، مانند مصیبت‌ها و بدقبالی‌ها، سازنده است (ibid). به همین دلیل است که اگر انسان با توبه تن به رنج اختیاری ندهد از رنج‌های ناخواسته مبتنی بر خواست و مشیت خدا که بر او تحمیل خواهد شد، راه گریزی نخواهد داشت (St Thalassios The Libyan, Philokalia: ۲/۳۱۷)؛ چراکه خدا که طیب نفوس است (St Peter of Damaskos, Philokalia: ۳/۱۷۰)، می‌خواهد انسان را با این رنج‌ها از بیماری امروز و مجازات‌های آینده نجات دهد. بنابراین انسان باید هم بابت رنج اختیاری و هم به خاطر رنج‌های غیر اختیاری که خدا بر او عطا می‌کند، سپاسگزار خداوند باشد (St Peter of Damaskos, Philokalia: ۳/۷۷-۸).

بر این اساس، کارکرد اصلی رنج که در نوع اختیاری‌اش توبه است، نجات و رهایی انسان از کیفر و مجازات آینده است: «انسان گناهکار نمی‌تواند از کیفر گناه بگریزد،

مگر از طریق توبه‌ای که درخور گنااهش باشد» (St Mark The Ascetic, Philokalia: 1/130). اگر انسان توبه نکند و همچنین از طریق رنج‌های غیر اختیاری که از سر رحمت خدا است، از گناهان پاک نشود، قطعاً داوری سختی در انتظارش خواهد بود (St Mark The Ascetic, Philokalia: 1/118; St Philotheos of Sinai, Philokalia: 3/23). گناهی که بی‌توبه بماند، حتی با دعای قدیس هم بخشیده نمی‌شود (St Mark The Ascetic, Philokalia: 1/29). این همان گناه «متتهی به مرگ» (اول یوحنا ۱۶:۵) است؛ زیرا خدا کسی را که توبه نکرده باشد، نمی‌بخشد (ibid: 131).

در حقیقت مجازات و کیفر به دلیل توبه نکردن است، نه به سبب گناه کردن؛ چون به انسان این قدرت و فرصت داده شده است که با توبه خود را از غضب خدا نجات دهد و از اندوه مجازات آینده به «نجات» (Salvation) رساند (St Theognostos, Philokalia: 369-70). بنابراین اگر انسان بر گناهایش پا فشارد و توبه نکند، به دست خویش زمینه مجازات ابدی خود را فراهم کرده است (St Peter of Damaskos, Philokalia: 3/77-8)، در حالی که اگر توبه کند، علاوه بر نجات از عذاب و کیفر بعد از مرگ، از بلایای این جهانی ناشی از گناهان نیز در امان می‌ماند (ibid).

چنین برداشتی از مفهوم توبه و گناه و رنج و کیفر که در میان قدیسان ارتدوکس مطرح است، از برداشتی هرمنوتیک از آیات کتاب مقدس و وقایع منقول در آن سرچشمه گرفته است. برای نمونه، این قدیسان برای اثبات این درک خود از توبه و پیامدهای انجام و عدم انجام توبه، به قصه یونس اشاره می‌کنند (St Maximos the Confessor, Philokalia: 2/259). آنان معتقدند وقتی کتاب مقدس نقل می‌کند که مردم نینوا پس از انذار یونس که «بعد از چهل روز نینوا سرنگون خواهد شد» (یونس ۳:۴)، توبه کردند، دست از گناه کشیدند و از بزرگ و کوچک پلاس پوشیده، بر خاکستر نشستند (یونس ۳:۴-۵) و از آن عذاب نجات یافتند، پس توبه نکردن حتماً موجب وقوع عذاب می‌شده است. مستند برداشت این قدیسان این آیه کتاب مقدس است که «پس خدا چون اعمال ایشان را دید که از راه زشت خود بازگشت نمودند، آنگاه خدا از بلایی که گفته بود که به ایشان برسد پشیمان گردید و آن را به عمل نیاورد» (یونس، ۳:۱۰).

توبه مقبول و نشانه‌های آن

آیا هر توبه‌ای انسان را از مجازات و کیفر نجات می‌دهد؟ از کجا می‌توان دانست توبه‌ای که انجام گرفته درخور گناهان بوده است؟ آیا اساساً بین توبه حقیقی و غیرحقیقی باید تمایزی قائل شد؟ در فیلوکالیا نشانه‌هایی برای توبه حقیقی بیان شده است.

نخست آنکه «توبه حقیقی را احمقان مسخره می‌کنند و این یک نشانه آن است که خدا این توبه را از فرد (استهزا شده) پذیرفته است» (St Mark The Ascetic, Philokalia: ۱۱۹/۱). چنین برداشتی از توبه در میان نویسندگان فیلوکالیا ناشی از نگاه تفسیری آنان به آیه‌ای از کتاب مقدس درباره مرد افلیجی است که به دلیل ملامت مردم گناهانش بخشیده شد، سپس عیسی او را شفا داد (مرقس ۱۲-۴:۲).

دوم آنکه توبه همچون «موهبت و فیض الهی» نزد توبه‌کننده درک می‌شود. نشانه توبه مقبول آن است که فرد نه در ذهن و نه در بیان، تلاش خودش را علت پاک شدن گناهانش نمی‌خواند، بلکه تصدیق می‌کند که تلاش او فقط وسیله‌ای بوده که با موهبت الهی همراه شده تا او به صلح با خدا برسد (St Mark The Ascetic, Philokalia: ۱۲۹/۱). بنابراین از نظر نویسندگان فیلوکالیا، توبه حقیقی یک موهبت و فیض الهی است.

موهبت الهی بودن توبه در کلام این قدیسان چنین آمده است: «این شمشیر قدرتمند نام عیسی مسیح است که به سرعت قلب را از گناهان برمی‌گرداند و قادر است آنها را از پا درآورد، بسوزاند و محو و نابود کند، همان‌طور که آتش نی را» (St Hesychios The Priest, Philokalia: ۱۸۹/۱). در حقیقت توبه نه از طریق ما، بلکه از طریق خدا که افکار ما را می‌داند، انجام می‌شود (St Mark The Ascetic, Philokalia: ۱۳۷/۱).

نفس نام عیسی در این کلام بسیار برجسته است. آن که نقش این نام را در دل داشته باشد، اهل نجات است و زمینه توبه و سوزانده شدن گناه برایش فراهم می‌شود. مهر و محبت عیسی شامل حال هر کس شود، فرصت توبه می‌یابد. توبه موهبتی از عیسی است؛ موهبتی الهی که قداست نامش رقم می‌زند.

نشانه سوم توبه مقبول، فروتنی و تواضع است. باور به موهبت بودن توبه موجب تواضع و فروتنی در فرد می‌شود. کسی که توبه می‌کند اگر در درون معترف و آگاه باشد که فیض و شفقت خدا (عیسی) است که موجب توبه او شده، نه تلاش

شخصی‌اش بر ترک گناه، از فضیلت اخلاقی تواضع برخوردار می‌شود. قدیسان گفته‌اند: «کسی که توبه می‌کند نمی‌تواند متکبر باشد، چنانکه کسی که گناه می‌کند نمی‌تواند متواضع باشد» (St Mark The Ascetic, Philokalia: ۱/۱۳۴)؛ چون فرد به وضوح درمی‌یابد که مسیح است که موهبت توبه را به او عطا کرده است (St Thalassios the Libyan, Philokalia: ۲/۳۱۷). پولس می‌گوید: «لیکن چون مهربانی و لطف نجات‌دهنده ما، خدا، ظاهر شد، نه به سبب اعمالی که ما به عدالت کرده بودیم، بلکه محض رحمت خود ما را نجات داد» (تیتس ۳: ۴-۵).

نشانه چهارم توبه حقیقی، دائمی بودن آن است. در نگاه کلی قدیسان فیلوکالیا، انسان در هر سطح عملی و معرفتی که باشد باید توجه دائمی به توبه و ترک گناهان داشته باشد. توبه‌ای حقیقی است که پیوسته تا آخر عمر ادامه داشته باشد. در حقیقت، انسان در انطباق با حکم الهی که به او می‌گوید: «توبه کنید؛ زیرا ملکوت آسمان نزدیک است» (متی ۳: ۲)، باید هر روز توبه کند و بداند که پایانی برای توبه، حتی تا آخرین لحظات عمر، وجود ندارد (St Symeon The New Theologian, Philokalia: ۴/۴۰).

ویژگی پنجم توبه حقیقی، غیرمناسکی و غیرتشریفاتی بودن آن است. در نگاه قدیسان ارتدوکس، چنین توبه‌ای درونی و قلبی است (St John Cassian, Philokalia: ۱/۸۳). توبه‌ای که با فیض و شفقت خدا صورت گرفته را نمی‌توان در مراسم آیینی ظاهری غسل تعمید و اعتراف خلاصه کرد، بلکه به یقین مبتنی بر تغییر بنیادین قلب و به شدت درونی است.

نکته مهم در این باره این است که در میان قدیسان فیلوکالیا، بر خلاف مذهب کاتولیک، اعتراف نزد کشیش یا راهب بزرگ بخش ضروری توبه حقیقی تلقی نمی‌شود. تنها در جلد چهارم فیلوکالیا، سنت سیمون الهیدان جدید، با استناد به اینکه آنانی که نزد یحیی غسل تعمید و توبه می‌کردند، نزد او به تمام گناهانشان اعتراف می‌کردند، می‌گوید سالک باید تمام اسرار قلبش را از کودکی تا زمان اعتراف، نزد پدر معنوی یا اسقف اعظم اعتراف کند؛ گویی نزد خدای داننده غیب قلوب و اذهان است (St Symeon The New Theologian, Philokalia: ۴/۵۳-۴). از آنجا که این قدیس در قرن دهم و یازدهم زندگی می‌کرد و در کلام هیچ یک از قدیس‌های پیش از او به موضوع اعتراف در کنار توبه اشاره‌ای نشده است، می‌توان نتیجه گرفت که احتمالاً پیش از قرن دهم، اعتراف

توبه در سنت مکتوب کلیسای ارتدوکس؛ وسیله یا هدف / ۸۳

بخش ضروری توبه نزد قدیسان ارتدوکس و جزء وظایف سالک تعریف نمی‌شد و فقط توبه قلبی و اعتراف درونی نزد خدا برای تحقق یک توبه حقیقی کفایت می‌کرد. مناسب است اشاره شود که تأکید بر معنای اولیه توبه مبنی بر تغییر قلب به جای توبه ظاهری توأم با اعتراف، در بین اصلاحگران قرن شانزدهم نیز دیده می‌شود؛ هرچند تا قرن نوزدهم که معنای ریشه‌ای توبه، به عنوان یک تغییر ذهن یا تغییر قلب، آشکارا برای الهیدانان قرن نوزدهم شناخته شد، هنوز توجه به تاریخ آیینی توبه و اعتراف در پیوند با این واژه باقی مانده بود (Torrance, ۲۰۱۳: ۱۲).

در هر صورت، در فیلوکالیا شرط اساسی توبه و ملکوت خدا که عیسی مسیح نزدیک بودن آن را وعده داده بود، تغییر قلب است. ملکوت خدا در قلب تحقق می‌یافت (Etzioni & E. Carney, ۱۹۹۷: ۲۱)؛ از این رو توبه باید در قلب صورت می‌گرفت تا آمادگی لازم برای ملکوت ایجاد شود. به همین دلیل قدیسان فیلوکالیا توبه را توبه قلب می‌خوانند (St John Cassian, Philokalia: ۷۵/۱) و می‌گویند: «حال درونی توبه است که اهمیت دارد و تمام نفس ما در آن درگیر است، نه ظاهر آن» (St Symeon The New Theologian, Philokalia: 4/40).

در واقع آنچه باید توبه کند قلب است؛ چون تنها وقتی قلب توبه کند می‌تواند جلو تحریکات نفس را بگیرد و نفس را از خیالات شرم‌آور بازدارد (St John Cassian, Philokalia: ۷۵/۱). این کلام پولس در کتاب مقدس که «وقتی در بستر هستی از آنچه در قلبتان گفته می‌شود توبه کنید» (مزامیر ۴:۴) مستند سخن قدیسان فیلوکالیا است که وقتی افکار شیطانی به قلب وارد می‌شود باید با خشم آنها را بیرون راند، آنگاه به پشیمانی و توبه برگشت. باید قلب را از گناه خالی کرد؛ چراکه جایگاه اصلی گناه قلب است (St John Cassian, Philokalia: ۸۳/۱).

پیش از به پایان بردن ویژگی‌های توبه حقیقی، ذکر این نکته ضروری است که معنای حقیقی و باطنی توبه در نگاه قدیسان فیلوکالیا را عیسی مسیح آشکار کرده است؛ این معنا پیش از او و به صلیب کشیده شدنش مخفی بوده است. سنت نیلوس زاهد (St Nilos The Ascetic) داستان الیشع در کتاب مقدس — آنگاه که یک قطعه چوب را در رود اردن می‌اندازد و قطعه آهن سر تبر شاگردش را که گم شده بود بر سطح آب می‌آورد (پادشاهان دوم ۶:۶) — را به این طریق تأویل می‌برد که رود اردن بر صحبتی در مورد توبه دلالت

دارد؛ چون در رود اردن بود که یوحنا غسل تعمید توبه را انجام می‌داد. او همچنین سر تبر را به حقیقت و باطن توبه تفسیر می‌کند و می‌گوید اگر کسی به حقیقت در مورد توبه سخن نگوید، اما موجب شود که شنوندگانش برخلاف آن تصور کنند، سر تبر خود را در رود اردن انداخته است و تنها یک قطعه چوب، که بر صلیب دلالت دارد، می‌تواند سر تبر را از اعماق به سطح آورد. بنابراین قبل از صلیب معنای کامل توبه پنهان بود و هر کس که می‌کوشید در مورد آن چیزی بگوید، به آسانی می‌توانست به خاطر صحبت نسنجیده و نالایق خود محکوم شود؛ اما پس از مصلوب شدن عیسی مسیح، معنای توبه برای همگان آشکار شد (St. Neilos The Ascetic, Philokalia: ۲۲۱/۱).

توبه، اشک و تصفیه قلوب

یکی از راه‌های پاک کردن قلب (Nikitas Stithatos, Philokalia: ۸۴/۴) و از ویژگی‌های توبه حقیقی گریه کردن و اشک ریختن است (St. Hesychios The Priest, Philokalia: ۱۹۷/۱). در مقابل اعتراف که تجلی آیینی است، اشک تجلی فردی توبه محسوب می‌شود (Ware, ۲۰۰۱: ۴۸)؛ اما اشک‌هایی که برای توبه ریخته می‌شود با ناامیدی و یأس (Dejection) همراه نیست، بلکه نشان از حزن (sorrow) دارد و این حزن «نفس را با امید که از طریق توبه به وجود آمده، تغذیه می‌کند» (Glossary, Philokalia: ۳۶۵/۱). یأس یکی از رذائل هشت‌گانه^۷ است که در نگاه قدیسان فیلوکالیا، تنها تا جایی که حالت فعال داشته باشد و انسان را به توبه بکشاند مجاز است و در غیر این صورت باید به شدت از آن پرهیز و با آن مجاهده کرد؛ چون همین رذیلت بود که از توبه قابیل پس از کشتن برادرش یا یهودا بعد از خیانت به عیسی مسیح جلوگیری کرد (St. John Cassian, Philokalia: ۸۸/۱).

یأس وقتی در حد معمول باشد، سالک را مصمم می‌کند که هیچ چیز دنیوی را نخواهد و از تمام لذات اجتناب کند، در حالی که وقتی بیش از حد به سالک هجوم آورد، او را کاملاً ناامید می‌کند. یأس در حد اعتدال در عین اینکه انسان را آزار می‌دهد، می‌تواند او را به توبه حقیقی برساند؛ بنابراین تنها یأس مجاز، اندوه و تأسفی است که با توبه و امید به خدا همراه است (St. John Cassian: Philokalia: v.1, 88). در فیلوکالیا زهر افعی نماد یأس است که وقتی در حد اعتدال به کار رود، در حکم پادزهر برای زهر دیگر موجودات زهردار است، اما وقتی به افراط به کار بسته شود، انسان را می‌کشد (Evagrius).

توبه در سنت مکتوب کلیسای ارتدوکس؛ وسیله یا هدف / ۸۵

the Solitary, Philokalia: ۴۵/۱). به همین دلیل است که یحیی تعمیددهنده کسانی را که مورد آزار روح یأس قرار گرفته‌اند، «افعی زادگان» می‌نامد:

ای افعی زادگان، که شما را اعلام کرد که از غضب آینده بگریزید؟ اکنون ثمره شایسته توبه بیاورید و این سخن را به خاطر خود راه ندهید که پدر ما ابراهیم است؛ زیرا به شما می‌گویم خدا قادر است که از این سنگ‌ها فرزندان برای ابراهیم برانگیزاند (متی ۹-۷:۳).

با دقت در سخنان قدیسان فیلوکالیا می‌توان دریافت که دو نوع ماتم نزد آنان وجود دارد: ماتمی برای دنیا و ماتمی برای خدا و از اندوه گناهان. مستند کلام آنان این سخن پولس است که «غمی که برای خدا است منشأ توبه می‌باشد به جهت نجات که از آن پشیمانی نیست؛ اما غم دنیوی منشأ موت است» (دوم قرنیتان ۷:۱۰). بنابراین «از ماتم (grief) پر شدن» (اول قرنیتان ۵:۲) اگر برای از بین بردن گناه و افکار ترغیب‌کننده به آن باشد، نه تنها مردود نیست، بلکه از وظایف مهم سالک توبه‌کار محسوب می‌شود (St John Of Karpathos, Philokalia: 1/306). از این نوع ماتم هرگز نباید دست کشید (St Theodoros the great ascetic, Philokalia: ۲۹/۲-۳۰)، بلکه باید به استقبال آن رفت و با به یاد آوردن گناهان خود و نیز گذشت و چشم‌پوشی خدا اشک فراوان ریخت و خود را اصلاح کرد (St Theognostos, Philokalia: 2/370; St Peter of Damaskos, Philokalia: 3/112).

بنابراین در نگاه این قدیسان، اشکی که هنگام توبه از چشم فرد توبه‌کار جاری می‌شود، دارای اثر بسیار در پاک کردن گناهان و پذیرفته‌شدن توبه است (St Peter of Damaskos, Philokalia: ۱۱۶/۳).^۸ این اشک را قدیسان فیلوکالیا «اشک توبه» می‌نامند و میان آن با «اشک ندامت» تمایز قائل می‌شوند (Nikitas Stithatos, Philokalia: ۷۸/۴). «اشک توبه» قلب را از ناپاکی که در اثر گناه به وجود آمده است، پاک می‌کند (ibid: ۸۹) «مانند رود در حال طغیانی که به سرعت تمام دژهای گناه را می‌زداید» (ibid: ۹۷)؛ اما «اشک ندامت» اشکی است که پس از پاکی و دیدن رحمت و مغفرت خدا از چشم جاری می‌شود و «برای نفس مانند باران یا برف برای زمین است که موجب می‌شود محصول معرفت معنوی به بار نشیند» (ibid).

گستره امید به بخشش خدا

قدیسان فیلوکالیا همان‌طور که یأس مفرط را برای سالک مهلک و بسیار خطرناک می‌دانند، در امید به خدا و بخشایش او نیز به اعتدال و افراط نکردن حکم می‌دهند. آنان به صراحت به سالک هشدار می‌دهند که اگر در امید به خدا از حد اعتدال خارج شود و به امید توبه و بخشش خدا مدام گناه کند، دیگر توفیق توبه پیدا نخواهد کرد. در واقع، بارقه توبه در دل چنین فردی به هیچ وجه به وجود نمی‌آید (St Symeon Metaphrastis, Philokalia: ۳/۳۱۵). به همین دلیل انسان حتی بعد از رسیدن به مراتب بالای سلوک نیز باید بسیار مراقب باشد که مبدا غفلت او را گمراه کند و فرصت توبه نیابد، چون برخلاف گناه کردن که برای همه، حتی درستکارترین انسان‌ها، آسان است، توبه کردن برای همه آسان نیست؛ چراکه مرگ نزدیک است و قبل از مرگ ناامیدی هجوم می‌آورد و انگیزه‌ای برای توبه باقی نمی‌ماند (St Peter of Damaskos, Philokalia: ۳/۲۳۳).

توبه و فکر کردن به گذشته

آیا بعد از هر توبه باید گناهان گذشته را همواره در نظر داشت و به یاد آورد یا باید آنها را از خاطر برد؟ در فیلوکالیا در پاسخ به این پرسش دو رویکرد وجود دارد: نخست آنکه «تا وقتی انسان کاملاً با توبه تغییر نکرده، عاقلانه است که گناهانش و آتش ابدی که مستحق آنها است را با اندوه به یاد آورد» (Evagrius the Solitary, Philokalia: ۱/۷۰). دوم اینکه به یاد آوردن گناهان گذشته مجاز نیست؛ چون انسان را به ندامتی می‌اندازد که امید به خدا را از او می‌گیرد، موجب به وجود آمدن ظلمت آلودگی‌های گذشته در قلب می‌شود و شهواتی را که از طریق فیض خدا فراموش شده بود، باز به یاد می‌آورد؛ آنگاه فرد اگر به مقام بی‌شهوتی رسیده باشد، پر از ظلمت خاطره آن گناه می‌شود و اگر هنوز در حجاب باشد، پذیرای آن شهوات می‌شود (St Mark The Ascetic, Philokalia: ۱/۱۳۸). از این رو به یاد آوردن گناهان گذشته بعد از توبه نه برای کاملان و نه برای سالکان متوسط کار عاقلانه‌ای نیست و توصیه نمی‌شود.

به نظر می‌رسد جمع بین این دو رویکرد ممکن نباشد. چون اگر ملاک جواز به یاد آوردن گناهان گذشته تغییر کامل انسان از طریق توبه باشد، باز طبق رویکرد دوم در بهترین حالت، انسان بی‌شهوتی است که با به یاد آوردن گناهان گذشته اسیر تاریکی

خاطره آنها می‌شود، مگر آنکه در نظر گرفته شود که تغییر کامل انسان با توبه مقامی بالاتر از مقام بی‌شهوئی است و تنها در آن مرحله فرد مجاز است گناهان گذشته را به یاد آورد. در غیر این صورت، یعنی اگر فرد با توبه کاملاً تغییر نکرده و هنوز توبه کامل محقق نشده باشد، بهتر است گناهانش را به یاد نیآورد و فقط با اشک و ندامت همچنان توبه را ادامه دهد.

این جمع‌بندی اگر درست باشد و مقام فردی که از راه توبه کاملاً تغییر کرده و برایش توبه کامل تحقق یافته است، از مقام فردی که به مقام بی‌شهوئی — به عنوان یکی از بالاترین مراتبی که سالک مسیحی می‌تواند به آن دست یابد — نائل شده است، بالاتر باشد، فرضیه تحقیق ما که توبه را هدف در نظر می‌گیرد، نه وسیله، مجال اثبات می‌یابد.

نتیجه‌گیری

جایگاه توبه که تغییر بنیادین عقل و به تعبیری دگرساز شدن قلب است، به مثابه هدفی برای سیر و سلوک در متون فیلوکالیا، با توجه به ویژگی‌هایی که برای آن شمرده شد، به خوبی آشکار می‌شود. شرط بودن توبه برای تحقق ملکوت خدا در کلام عیسی مسیح در نخستین جملات انجیل، نشان‌دهنده آن است که توبه غایت و کمال نهایی انسان در مسیحیت ارتدوکس است؛ به این معنا که اگر انسان توبه کند، ملکوت خدا که غایت نهایی بودن او است، محقق می‌شود و از این رو گویی توبه خود یک غایت در انسان مهم است که به مجرد انجام صحیح آن ملکوت خدا بر او محقق می‌شود. احیای انسان گرفتار در تیرگی‌های گناه، بازگرداندن او به سوی خدا و نجاتش از عذاب دنیوی و اخروی ناشی از گناهان به خوبی هدف بودن توبه را نمایش می‌دهد. پیوند توبه با مراقبه، که مهم‌ترین عنصر پیش‌برنده انسان در سیر معنوی است، نقش توبه را در مقایسه با هر دستور سیر و سلوکی قدیسان فیلوکالیا برجسته می‌کند؛ نقشی که با رنج، به عنوان مفهوم محوری مسیحیت، برابری می‌کند و در واقع خود نوعی رنج است.

در حقیقت، گویی توبه در خود از تمام عناصر ضروری در سیر و سلوک رنگی دارد. در «ذکر» خاص عیسی مسیح پذیرش آن خواسته می‌شود، با «امید» و «یأس» در ارتباط است، با «اعتدال» و «عدم افراط» گره خورده است، حاصل «مراقبه» و زمینه‌ساز و بستر مراقبه است، گناهان را یک به یک «محاسبه» می‌کند و بابت تمام آنها «تأسفی»

درخور فراهم می‌آورد، نشان از تعلق «فیض الهی» به انسان است و «قلب» را از «تواضع»، که بی آن قدمی در سیر سالک برداشته نمی‌شود، سرشار می‌سازد. به دلیل همین جامعیت است که اگر توبه کاملاً در فردی تحقق یابد، گویی به کمال و نهایتی که برای انسان در نظر گرفته شده، رسیده است.

در پایان باید توجه داشت که اگر از هدف بودن توبه سخن گفته می‌شود نه به آن معنا است که توبه هدف غایی وجودی انسان است، بلکه هدف فعلی انسان در این دنیا توبه است؛ یعنی عمل انسان باید در نهایت به توبه ختم شود و با این عمل نهایی به مقاصد وجودی که برای او در خلقت خاصش در نظر گرفته شده، که همان تحقق ملکوت خدا است، نائل شود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. این جملات برداشتی از مقدمه و بخش اول کتاب *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان* نگارش استیون کتر است. برای توضیحات بیشتر در این خصوص به این کتاب مراجعه شود.

۲. Repentance معادل واژه توبه است که در مجموعه فیلوکالیا با آن به عمل توبه اشاره شده است. ارتباط و تفاوت این مفهوم با مفاهیم دیگری مانند forgiveness (بخشش یا عفو)، confession (اعتراف)، remorse (ندامت) و regret (افسوس) موضوع مهمی است که نیاز به تحقیقی جداگانه دارد.

۳. عقل بالاترین قوه در انسان است که اگر تطهیر شده باشد، می‌تواند خدا یا ذوات درونی مخلوقات را از طریق درک مستقیم یا مشاهده معنوی به انسان نشان دهد. عقل برخلاف dianoia یا خرد (reason)، که باید به دقت از آن متمایز شود، با تنظیم مفاهیم انتزاعی و استدلال استنتاجی (deductive) عمل نمی‌کند، بلکه واقعیت الوهی را از راه تجربه مستقیم، اشراق (intuition)، یا شناخت مطلق (simple cognition) می‌فهمد. عقل در اعماق نفس ساکن است و درونی‌ترین بُعد قلب را تشکیل می‌دهد؛ عقل آلتِ (organ) مراقبه و «چشم قلب» است (Glossary, Philokalia: ۳۶۲/۱).

۴. *the shepherd of hermas* کتاب عبادی مسیحی مربوط به اواخر قرن اول و اواسط قرن دوم میلادی است. این اثر نزد بسیاری از مسیحیان اهمیت فراوان دارد و بسیاری از پدران اولیه مسیحی آن را جزء کتاب‌های قانونی مسیحیت به شمار آورده‌اند. این کتاب را هرماس که به شبانی عادت داشت، نوشته است.

توبه در سنت مکتوب کلیسای ارتدوکس؛ وسیله یا هدف / ۸۹

۵. مراقبه (contemplation) ادراک (perception) یا بصیرت (vision) عقل است که راهب از طریق آن معرفت معنوی را به دست می‌آورد. در حقیقت، مراقبه بُعد باطنی حیات زاهدانه در مقابل تطهیر و عمل به احکام، به عنوان بعد ظاهری آن، است (Glossary, Philokalia: ۳۵۹/۱).

۶. اینکه در متن مقدس گفته می‌شود خدا پشیمان شد، از نظر درک مسلمانان از خدا و نیز البته از منظر الهیات جدید مسیحی، نسبتی ناروا است و حتماً تأویل می‌شود. این امر شبیه مفهوم بداء در دین اسلام است.

۷. یأس در اسلام نیز از گناهان کبیره است. در قرآن از زبان حضرت یعقوب به فرزندانگش گفته می‌شود: «يا بُنَيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يَوْسُفَ وَ اَخِيهِ وَ لَا تَبْأَسُوا مِنْ رُوحِ اللّٰهِ اِنَّهٗ لَا يَبْأَسُ مِنْ رُوحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكٰفِرُوْنَ» (یوسف: ۸۷).

۸. عرفای اسلامی نیز برای اشک تأثیر قابل توجهی در پاک کردن گناهان قائل‌اند.

منابع

کتر، استیون (۱۳۸۳ش)، *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، پژوهشی در زمینه‌مندی تجربه عرفانی*، گزیده مقالات استیون کتر، ترجمه و تحقیق سید عطا انزلی، قم: آیت عشق.

Ware, Kallistos (2001), *The inner kingdom*, Vol, 1 of the collected works, New York: Crestwood.

St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Markarios of Corinth (1984), *The Philokalia: The Complete Text*, trans. G. E. H. Palmer and Philip Sherrard, vol1-4, London, Boston: Faber & Faber.

Etzioni, Amitai, and E. Carney, David eds (1997), *Repentance: a comparative perspective*, lanham, md: Rowman&Littlefield publishers.

Torrance, Alexis (2013), *Repentance in Late Antiquity*, Eastern Asceticism and the Framing of the Christian Life 400-650 CE, London: Oxford University Press.

مسیحیت عرب

پروفسور دیوید توماس*

سید محمدعلی میرصانعی**

مقدمه

تاریخ مسیحیت در میان نژاد عرب طولانی و متمایز است، از زمان مسیح تا حال حاضر امتداد داشته و ویژگی‌ها و روش‌های فکری آن در حال توسعه است. تاریخ آن با اسلام در هم تنیده شده، چنانکه در عبادات و تعالیم، زبان عربی به عنوان زبان اصلی به کار گرفته شده است. این به آن معنا است که مسیحیت عرب مدت طولانی از کلیساهای دیگر جدا بوده و نوشته‌های آن برای بیشتر مسیحیان دیگر مناطق ناشناخته مانده است.

تعریف دقیق مسیحیت عرب آسان نیست. در یک تعریف کلی می‌توان آن را مربوط به مسیحیانی دانست که عبادات و آموزه‌های ایمانی‌شان به زبان عربی بوده است. همچنین این تعریف شامل مسیحیان سریانی و قبطی می‌شود که عربی را به عنوان زبان روزمره خود انتخاب کرده بودند. چنین تعریف نسبتاً کلی‌ای مسیحیانی را که در شبه جزیره عربستان یا در امتداد مرزهای شرقی قلمرو روم بودند، در بر می‌گیرد؛ در آخر شامل مسیحیانی می‌شود که در منطقه مرکزی عرب زندگی می‌کردند و تا زمان حاضر اعتراف به ایمانشان را در قلمرو اسلامی ادامه داده‌اند.

* اثر پیش روی ترجمه مقاله «Arab Christianity»، نوشته پروفسور دیوید توماس است، که توسط کن پری در مجموعه‌ای با عنوان Eastern Christianity گرد آوری شده و در سال ۲۰۰۷م در انتشارات Blackwell به چاپ رسیده است.

** دانش‌آموخته دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم. smam1362@yahoo.com

نخستین نشانه‌های مسیحیت عرب

پولس مقدس در نامه به غلاطیان می‌گوید:

پس از آنکه تغییر کیش را تجربه نمودم، در آن هنگام با جسم و خون مشورت نکردم و به اورشلیم نزد آنان که قبل از من رسول بودند نیز نرفتم، بلکه به سوی عرب رهسپار شدم و دوباره به دمشق بازگشتم (غلاطیان ۱: ۱۶-۱۷).

جالب است و چندان هم بعید نیست که تصور کنیم او به کمک دوستان ایماندارش به سرزمین‌های شرقی دمشق رفته، یا پیش از سفرهای مهم تبلیغی‌اش، برای موعظه به آنجا رفته است؛ اما این اشاره کوتاه نمی‌تواند تکیه‌گاه چنین نتیجه‌ای باشد. گسترش ایمان به عربستان دارای مدارک مطمئنی در مراحل اولیه نیست و هیچ مستمسکی تا قرن سوم میلادی ندارد. به گفته اوسیبوس قیصری (Eusebius of Caesarea)^۱، در اواسط این قرن، مسیر بازرگانی شرق اردن، از شمال تا جنوب، در قلمرو سراسقفی بصری (Bostra)^۲ قرار داشت و در آن زمان شوراهای کلیسایی در این حوزه اسقفی و در جنوب آن، معروف به پترای عربی (Arabia Petraea)^۳، تشکیل می‌شد (Caesarea, 1927: 194 & 203). اوسیبوس همچنین اشاره می‌کند که امپراتور فیلیپ عرب (۲۴۴-۲۵۹م) یک مسیحی بوده است. صریح‌ترین اشاره او زمانی است که توضیح می‌دهد امپراتور چگونه خواست در عید پاک سال ۲۲۴م در انطاکیه شرکت کند، اما موفق نشد تا زمانی که به گناهانش اعتراف کرد (Ibid: 202). برخی از محققان اعتبار گواهی مورخان را پذیرفته‌اند؛ اما دیگران این گواهی را در حد شایعه‌ای در مقابل شواهد اعتقادات کفرآمیز فیلیپ تنزل داده‌اند. آن شواهد احتمالاً مبنی بر احترام او به [سنت‌های] قهقرایی (retrojection) بوده‌اند، مانند داستان‌هایی که بعدها از مسیحیان تحت حکمرانی اسلام درباره تغییر کیش مأمون خلیفه عباسی (۸۱۳-۸۳۳م) و المعز خلیفه فاطمی (۹۶۹-۹۷۵م) بر جا مانده است.

منابع مربوط به اسقف‌های عرب در سده سوم با ذکر جانشینان آنها در سده چهارم، که در شوراهای اصلی کلیسا حضور یافتند، تکمیل شده است. در یکی از نسخه‌های اخیر شورای نیقیه (۳۲۵م)، در میان فهرست دیگر اسقفان عرب، پامفیلیوس طائی (Pamphilus of the Tayenoi) مشخص شده که احتمالاً از هم‌پیمانان امپراتوری عرب بوده و

نویسندگان نام او را به صورت منسوب به قبیله طّی ذکر کرده‌اند. پنجاه سال بعد یکی از اسقف‌هایی که در شورای انطاکیه (۳۶۳م) حضور پیدا کرد، تئوتینوس عرب (Theotinus of the Arabs) بود. در دهه‌های آخر این قرن نیز موسی، که از نژاد عرب بود، به عنوان اسقف در میان هم‌پیمانان عرب در سوریه فعالیت می‌کرد و پس از تمرد آنان، واسطه‌ای برای ایجاد صلح میان آنها و امپراتوری شمرده می‌شد.

این منابع درباره اسقف‌های قرن سوم و چهارم مختصر و گاهی مبهم‌اند؛ اما به هر حال به واقعیت حضور مسیحیان در میان عرب‌ها در حاشیه امپراتوری اولیه روم اشاره می‌کنند، که شامل درجاتی از سازمان کلیسایی بوده است. قبایلی که اسقف‌ها در آنها فعالیت داشته‌اند در منابع نام برده نشده، اما بعید نیست که یکی از آن قبایل، حکمرانی تنوخ (Tanukhids)^۴ بوده باشد که سرزمینشان میان فرات و حوزه اسقفی انطاکیه قرار داشت. آنها و دیگر قبایل هم‌پیمانان، مانند غسانیان (Ghassanids)،^۵ لخمیان (Lakhmids)،^۶ و صالحیان (Salihids)^۷ در سرزمینی میان امپراتوری روم و ساسانی، در شمال شبه جزیره عربستان، ساکن بودند. آنان به مثابه یک سپر مهم بین دو دولت عمل می‌کردند و وفاداری کاملشان در خلال جنگ‌های قرون متمادی در مرزهای امپراتوری سبب شد بارها از جانب شرق و غرب تحت فشار قرار گیرند. این قبایل در طول قرن چهارم و پس از آن مسیحی شدند. لخمیان به آموزه‌های کلیسای شرق گرویدند و غسانیان میافیزیت (Miaphysit) شدند. لخمیان در مرکز خود، حیره که نزدیک طرف جنوبی فرات قرار داشت، در اواسط قرن چهارم تحت تأثیر مسیحیت قرار گرفتند؛ هرچند پس از بیعت با ایرانیان، حکومتشان از اکثر مردم که تابع کلیسای شرق بودند، پیروی نکرد. با این حال در قلمرو چنین حکومت غیرمسیحی، حیره شهر کلیساها و دیرها و محلی شناخته شده برای شعرای مسیحی شد. غسانیان، جابییه (Jabiya) را در ایالت عربی بیزانس مرکز خود قرار دادند، سپس زیارتگاه تازه‌تأسیس سرگیوس قدیس (St. Sergius) را که در زمان دیوکلتیانوس (Diocletian)^۸ در نزدیکی شمال فرات در سرگیوپولیس (Sergiopolis) یا الرّصافه امروزی^۹ به شهادت رسیده بود، مرکز خود ساختند؛ جایی که المنذر، حاکم آنان در اواخر قرن ششم، تالاری باشکوه برای زائران ساخت. آنان پیروان وفادار آموزه میافیزیت بودند. رهبرشان حارث بن جبلة (Harith Ibn Jabala) واسطه سودمندی برای یعقوب برادعی (Jacob Baradeus)^{۱۰} و تئودور (Theodore) بود تا اسقفان

سراسر قلمرو خود را در سال ۵۴۲م تقدیس کند. نتیجه آن نیز ثبات و بقای میافیزیت در آن بخش از امپراتوری و شهرت میافیزیت‌های سوریه به نام یعقوبیان (Jacobites) شد. این قبیله در اوایل قرن چهارم به این منطقه مهاجرت کرده بودند و در ابتدا موالی (clients) صالحیان به حساب می‌آمدند که در خلال امپراتوری والسنس (Valens؛ ۳۶۴-۳۷۸م)، تحت تأثیر راهبان و کشیشانی که در میان آنان زندگی می‌کردند، به مسیحیت تغییر کیش دادند. یکی از رهبران‌شان کسی است که در زمان‌های بعد به عنوان مؤسس دیر داوود، که هنوز در شمال سوریه موجود است، از او یاد شده است. آنان (صالحیان) در طول قرن چهارم و پنجم متحد بی‌زانس باقی ماندند، اما رفته رفته غسانیان، که در منطقه خود به عنوان پیشوای قبایل عرب از طرف امپراتور ژوستینین (Justinian)^{۱۱} پذیرفته شده بودند، جای آنان را گرفتند؛ ایشان با ظهور اسلام از بین رفتند.

تعلقات گوناگون فرقه‌ای این قبایل بازتاب چارچوب‌های مختلف اعتقادی بود که امپراتوری روم را در قرن چهارم دچار مشکل کرد. مباحث مسیح‌شناختی که بیشتر شوراهای قرن پنجم در رفع آنها شکست خوردند، مسیحیت را به طور جبران‌ناپذیری به سه بخش کلسدونی (Chalcedonians)، دیوفیزیت (Diophysites)^{۱۲} و میافیزیت (Miaphysites) تقسیم کرد و تلاش‌های امپراتوری برای سرکوب رقیبان و دشمنی میان آنها باعث جدایی بیشتر ایشان در اصول اعتقادی که از آنها دفاع می‌کردند شد؛ در مورد دیوفیزیت‌ها جدایی محل سکونت آنان را نیز در پی داشت. مدرسه ادسا (School of Edessa)^{۱۳} در ۴۸۹م بسته شد و بار دیگر با نام مدرسه نصیبین (Nisibis) در امپراتوری فارس بازگشایی شد و روحانیان آن منطقه را به همراه مسیحیان محلی که از ایمان رهبران‌شان پیروی می‌کردند، در طرفداری از مسیح‌شناسی دیوفیزیت انطاکی تحت تأثیر قرار داد.

حضور مسیحیان قرون اولیه در قالب جوامعی از ایمانداران و اسقفان در امتداد شرقی و جنوبی ساحل در خود شبه جزیره عربستان نیز تأیید شده است. اسامی اسقف‌های متعلق به کلیسای شرق و نیز ارجاعات مربوط به صومعه‌ها (monasteries) در امتداد خلیج عربی از اوایل قرن چهارم تا اواخر قرن سیزدهم، و در امتداد ساحل حضرموت و یمن تا قرن نهم ثبت شده است. مبلغان مسیحی از همان سال‌های نخست

در بخش‌های داخلی فعالیت می‌کردند و شهر نجران در شمال یمن به طور خاص، به دلیل حضور میافیزیت‌ها، معروف شده بود. در سال ۵۲۰م ذوالنواس (Dhu Nuwas)،^{۱۴} پادشاه یهودی، تعدادی از مسیحیان را به قتل رساند؛ طبق تفاسیر اسلامی، این واقعه در قرآن ذکر شده است (بروج: ۸۴). این خبر باعث شد امپراتور بیزانس میافیزیت‌های اتیوپی را به حمله تشویق کند و از سال ۵۲۵ تا ۵۷۰م، زمانی که ایرانیان این منطقه را فتح کردند، حکومت مسیحی با روحانیان میافیزیت در آنجا وجود داشت. فرمانروای این دوره که در سنت اسلامی به خوبی شناخته شده، ابرهه بود؛ او در حدود ۵۳۰م خود را پادشاه خواند و کلیسای جامع صنعا (Sana) را به عنوان یک مرکز دینی بنا نهاد تا جایگزین کعبه بت‌پرستان در مکه شود، سپس در مقابله با این شهر لشکری برای انتقام و کشتار هم‌پیمان حجازی فرستاد. این اقدام شکست خورد و سرنگونی وی — که در سوره ۱۰۵ قرآن آمده و با مداخله الهی بر ضد اصحاب فیل پیوند خورده است — نتیجه بارانی از سنگ‌ریزه بود که دسته‌ای از پرندگان بر سر لشکر وی فرود آوردند. تولد محمد (ص) نیز در عام الفیل به وقوع پیوست.

از این گذشته، ترسیم دقیق وضعیت مسیحیان شمال حجاز در این قرون مشکل است. قبایل عذره (Udhra)، جذام (Judham)، بهرا (Bahra) و برخی از بنو کلب (Banu Kalb) در شمال مدینه، پیش از آمدن اسلام تغییر آیین [به مسیحیت] دادند و احتمال می‌رود چندین صومعه در سرزمین آنان تأسیس شده باشد. اثبات قطعی چنین چیزی به‌شدت می‌تواند در توضیح آشنایی محمد (ص) و مسلمانان پیرو او با مسیحیت مهم باشد؛ اما هیچ چیزی که بتواند چنین نتیجه‌ای را ثابت کند در دست نیست.

قرآن بر اساس تاریخ متداول متعلق به اوایل قرن هفتم است (بین سال‌های ۶۱۰ تا ۶۳۲م، اگر تاریخ‌نگاری مسلمانان پذیرفته شود). اولین لایه‌های تاریخ اسلامی پراهمیت است؛ زیرا تفصیل جزئی از مسیحیت عرب در حجاز و مناطق شمالی‌تر را در آن زمان بیان می‌کند. قرآن به داستان‌هایی که به وضوح زمینه کتاب مقدسی دارند، تعلیق می‌زند؛ گرچه هم‌سویی در ساختار دو متن مقدس به ندرت دیده می‌شود و تفاوت‌ها در جزئیات مباحث به شدت محل مناقشه است. به یقین یکی از نمونه‌های قابل مقایسه بین دو بخش کوتاه از دو کتاب، روایت قرآن در آل‌عمران: ۴۹ و مائده: ۱۱۰ است. این دو آیه بیان می‌کنند که عیسی پرندگانی از گل خلق می‌کرد و با دمیدن

در آنها باعث پروازشان می‌شد، که با برخی وقایع ثبت شده در انجیل طفولیت توماس (Infancy Gospel of Thomas) مشابهت دارد. علاوه بر این، برخی اطلاعات درباره باورهای کلیدی همچون تثلیث و الوهیت مسیح [در قرآن] دیده می‌شود، گرچه آنها را انحرافی از باورهای توحیدی (monotheistic beliefs) خوانده و نقد کرده است: تثلیث را با این تلقی که خدا یکی از سه تا است (نساء: ۱۷۱؛ مائده: ۷۳-۱۱۶) و الوهیت مسیح را با این تلقی که عیسی خدای دوم است (توبه: ۳۰-۳۱). وانگهی، مباحث مربوط به ویژگی‌های مسیحیت رسمی از قبیل کشیشان و راهبان (مائده: ۸۲-۸۳)، رهبانیت (monasticism) (حدید: ۲۷) و کلیساها را بیان می‌کند، با مردانی که در آن مکان‌ها صبح و شام، با شکوه و جلال او را تسبیح می‌گویند، مردانی که تجارت و کسب آنان را از ذکر خدا، محافظت از نماز (prayer) و پرداخت زکات (prescribed alms) بازنمی‌دارد؛ آنان از روزی می‌ترسند که قلب‌ها و اذهان یکسره دگرگون خواهند شد (نور: ۳۶-۳۷). همچنین به اعمال فاسد میان روحانیان (توبه: ۳۴) و احتمالاً انشعابات درونی کلیسا (رعد: ۳۶) اشاره می‌کند. تمام اینها بر یک زمینه غنی مسیحی دلالت دارند که قرآن از آنها سرچشمه گرفته و با استفاده از معیارهای سخت‌گیرانه خود درباره یکتاپرستی متعالی، به آن واکنش نشان داده است.

پی بردن به راه‌هایی که محمد (ص) با آنها از باورهای مسیحی آگاه شده، دشوار است. سنت مسلمانان برخی از جزئیات را حفظ کرده است، مانند پسر عموی همسر اول محمد (ص)، ورقه بن نوفل که یک مسیحی بود و به همین دلیل توانست نخستین تجربه او از پیامبری را از حیث هم‌سوئی با کتاب مقدس پیشین تفسیر کند. او یک مسیحی به نام جابر را می‌شناخت که در بازار مکه غرفه داشت؛ و بسیاری حکایت کرده‌اند که او در کودکی در یک کاروان مسافرتی با راهب مسیحی ملاقات کرد و راهب او را شناخت (Ibn Ishaq, 1955: 79-81, 83, 95-97). این واقعه در قرون بعد در میان مسیحیان و مسلمانان به تفصیل شرح داده شده است. در تصویری که مسلمانان کشیده‌اند، آن راهب که معمولاً بحیرا (نام سریانی کشیش) یا سرجیس / سرگیوس (Sarjis/Sergius) نامیده شده، همانند ورقه، پیامبری محمد (ص) را از تحقق بشارت‌های گذشته تشخیص داد. در تصویری که مسیحیان کشیده‌اند او مرتدی بوده که شکل تحریف‌شده‌ای از مسیحیت را، که در قرآن بیان شده است، به محمد (ص) آموخت. در

سنت اسلامی، ارتباط محمد (ص) با جابر مسیحی به عنوان اتهامی بر ضد پیامبر، چنین در قرآن آمده است: «و ما [خدا] می‌دانیم که آنان می‌گویند: همانا انسان به او [محمد] آموزش داده است؛ زبان کسی که به دروغ به او اشاره می‌کنند، عجمی است و این زبان عربی آشکار است» (نحل: ۱۰۳). واضح است که برخی از مخالفان محمد گمان می‌کردند که او نسخه‌ای از داستان‌های کتاب مقدس را از آموزگاری بشری، نه از خدا، آموخته و به عنوان باورهای مسلمانان مطرح کرده است. در اینجا و همچنین در داستان بحیرا می‌توان آثار پیوند میان حوادث موازی در قرآن و کتاب مقدس و منابع مسیحیان عرب جداشده [از کلیسای ارتدوکس] را بررسی کرد.

این موارد اندک باعث تحریک بیشتر گمانه‌زنی‌ها در مورد ماهیت پنهان در ورای قرآن شده است (البته چنین تردیدی از جهان اسلام برنخاسته است؛ زیرا قرآن به عنوان سخن خدا، تقریباً مورد پذیرش عمومی قرار دارد و از این رو عاری از وابستگی ادبی است). این موارد یک سؤال را درباره امکان نشر آموزه‌های مسیحی در میان عرب‌های قرن ششم و اوایل قرن هفتم رقم زد، به‌خصوص اگر کتاب مقدس یا هر جزء مهمی از آن در زمان مذکور به زبان عربی ترجمه شده بود و یک مخاطب عرب زبان می‌توانست آن را بشنود و بفهمد.

اگر مسیحیت از قرن چهارم در میان عرب‌ها گسترش یافته و سلسله مراتب اسقفی به همراه کلیساهای کوچک و کلیساهای جامع در آنجا وجود داشته است، تصور وجود دعاهای عربی و کتاب مقدس عربی برای پاسخ به نیازهای معنوی ایمانداران نامعقول نخواهد بود. برخی از پژوهشگران ادعا می‌کنند که قدر کافی شواهد ضمنی قوی وجود دارد که نشان‌دهنده وجود مناجات‌نامه و ترجمه کتاب مقدس به زبان عربی در آن زمان باشند؛ اما این شواهد هرگز برای رفع تردیدها کافی نیستند. در حال حاضر هیچ چیزی وجود ندارد که با قطعیت بتواند شواهدی برای فراهم بودن ترجمه عربی تا دوران اولیه اسلام باشد. بر اساس روایت تأییدنشده میکائیل سریانی (Michael the Syrian)،^{۱۰} اولین ترجمه عربی از اناجیل در قرن هفتم صورت گرفت (Chabot, 1899-1924, 2: 431-432). بنابراین باید استنباط کرد که مسیحیان در دعاهای خود از زبان معیار، یعنی یونانی و سریانی، پیروی می‌کردند که به داستان‌های شفاهی کتاب مقدس متکی بود (در قرآن کلمات بسیاری وجود دارد که از زبان سریانی عاریه گرفته شده، مانند کلمه عیسی

مسیح که از لغت عیشو ماشیح گرفته شده و نشان‌دهنده نمونه‌های اندک از لغات دینی بومی میان مسیحیان آن زمان بوده است). این یکی از مشکلات پیچیده مربوط به مسیحیت عرب آن دوره در کنار زمینه پیدایش قرآن است.

شواهد وجود مسیحیت در میان عرب‌ها نشان می‌دهند وقتی ایمان میان قبایل برجسته و راه‌های اصلی سواحل بازرگانی ظهور کرد، روحانیت برجسته‌ای تأسیس شد و شروع به فعالیت کرد. چنین چیزی در سه قرن اول که کلیسا از یکپارچگی برخوردار بود، امکان نداشته و پس از تأسیس کلیسا یا کلیساهایی که از مراکز اصلی در بیزانس استقلال فکری پیدا کرده بودند، محقق شده است. شواهد مانع نتیجه‌گیری قطعی است؛ با این حال احتمال وجود یک مسیحیت تبشیری [در آن مناطق] از مسیحیتی که به صورت بومی تأسیس شده بیشتر است. تنها استثنا کلیسای شرق است که در پایان قرن پنجم استقلال خود را از قسطنطنیه اعلام و حوزه اسقفی خود را ایجاد کرد و فعالیت‌های تبشیری خود را در شرق آسیا و جنوب عربستان با قدرت آغاز کرد. اینها نشانه‌هایی هستند که مفهوم مشخصی از هویت یک کلیسا در حقانیت خود دارند. بر اساس سنت مسلمانان، کعبه که در این زمان معبدی برای شرک بود، در میان بیش از سیصد تصویر از خدایان عرب تمثالی (representation)، [مریم] باکره (Virgin) و کودک [او] را نیز در خود داشت که می‌تواند ماهیت متزلزل مسیحیت در آنجا و احتمالاً در سایر نقاط جهان عرب در اوایل قرن هفتم را نشان دهد، به گونه‌ای که با آشکال گوناگونی از دین در آن دوران رقابت می‌کرد.

مسیحیت عرب در قلمرو اسلام

در شرایطی که اندیشه‌های گوناگون در یک محیط دینی و اجتماعی تازه به وجود آمده یکدیگر را رد می‌کردند، قرآن مطالب متعددی را درباره مسیحیت و باورهای مسیحیان در بر داشت. قرآن آنان را مستقیماً با عنوان نصارا خطاب می‌کند که اصطلاحی برای اشاره به پیروان ناصری (Nazarite) شمرده می‌شد. همچنین برای اشاره غیرمستقیم به آنها اهل کتاب (People of the Book) نیز رایج بود که به جوامع قبل از اسلام اشاره می‌کند که خدا برای آنان کتاب مقدس و حیانی نازل کرده بود و با آورنده قرآن منشأ واحدی داشتند. در برخی از آیات، منزلت مسیحیان هم‌رتبه با مسلمانان است و با

اطمینان رستگاری آنان پذیرفته شده است (بقره: ۶۲؛ آل عمران: ۵۵)؛ در یک آیه نیز جایگاهی کنار خود مسلمانان دارند:

یهود و مشرکان را در عداوت و دشمنی، سرسخت‌ترین مردم نسبت به مؤمنان خواهی یافت؛ ولی آنان که می‌گویند ما مسیحی هستیم، نزدیک‌ترین دوستان به مؤمنان هستند. این به آن سبب است که در میان آنان افرادی کشیش و راهب وجود دارد و آنان کبر نمی‌ورزند (مائده: ۸۲).

به نظر می‌رسد این آیه درصدد ایجاد احساس مشترک میان دو جامعه از مؤمنان بر اساس ویژگی فروتنی است که مسیحیان بیان می‌کردند و احتمالاً محمد (ص) و دیگران نیز آن را ویژگی خود می‌دانستند. آیات دیگر با مخالفت با گرایشات انحصارگرایانه مسیحیان (بقره: ۱۱۱ و ۱۲۰؛ مائده: ۱۸ و غیره) و نگاه خصمانه آنان به مسلمانان (آل عمران: ۶۵؛ نساء: ۱۵۳؛ مائده: ۵۹) و نیز نقد آنها آیات اثباتی [در تأیید مسیحیت] را تعدیل می‌کند (همه این موارد به اهل کتاب ارجاع داده شده است). علاوه بر این، آنان مردم را به سوی باورهای غلط گمراه کرده (بقره: ۱۰۹؛ آل عمران: ۶۹)، مطالب نادرستی را تعلیم دادند (نساء: ۱۷۱؛ مائده: ۷۷) و پیمان خود با خدا را شکستند و در نتیجه به نزاع داخلی مبتلا شدند:

و همچنین از کسانی که می‌گویند ما مسیحی هستیم پیمان گرفتیم، اما آنها بخشی از مواعظ را فراموش کردند؛ در نتیجه بینشان دشمنی و کینه‌ورزی را تا روز قیامت به حرکت درآوردیم، و خدا آنان را از اعمالی که کرده‌اند آگاه خواهد کرد (مائده: ۱۴).

در جای دیگر، قرآن به تفصیل ادعای دروغین مسیحیان درباره عیسی مبنی بر خدا و پسر خدا بودن او و اینکه الوهیت مجموعه‌ای [از اقانیم ثلاثه] است را درون‌مایه‌ای برای شکوه قرار داده است (نساء: ۱۷۱؛ توبه: ۳۰؛ و غیره):

ای اهل کتاب، در دین خود غلو مکنید و درباره خدا جز حقیقت نگویند؛ همانا عیسی مسیح پسر مریم فرستاده خدا و کلمه و روح او بود که به مریم ارزانی شد، پس به خدا و پیامبران او ایمان آورید و زنهار که سخن از سه

به زبان آرید؛ دست بردارید؛ زیرا خدا تنها خدای یگانه است و منزّه است
(نساء: ۱۷۱).

قرآن همچنین اشاره می‌کند که کتاب آسمانی داده شده به اهل کتاب، دست‌نخورده باقی نمانده است. قرآن آنها را به پنهان کردن محتوای کتاب مقدس متهم می‌کند (بقره: ۱۴۰؛ آل‌عمران: ۷۱؛ مائده: ۱۵؛ انعام: ۹۱) که با تلفظ نادرست آن برای تحریف معنا (آل‌عمران: ۷۸) و افساد آن با تغییر زمان و مکان کلمات صورت گرفته است (نساء: ۴۶؛ مائده: ۴۱). منظور متن به طور مبسوط بیان نشده و از نظر برخی محققان، این آیات تنها به افراد خاصی در قبایل یهودی مدینه اشاره می‌کنند که به طور هتاکانه‌ای محمد (ص) را مسخره می‌کردند؛ اما در سنت متأخر اسلامی، این آیات مبنایی برای گسترش انتقادات از بی‌عیب بودن کتاب مقدس شده است.

از این ارجاعات می‌توان دریافت که در قرآن یک مناظره زنده میان باورهای اعلام شده از سوی محمد (ص) و باورهای متفاوتی که در موازات آن در میان مسیحیان و یهودیان وجود داشته، در جریان بوده است. در اینجا رقابت آشکاری برای اعتبار واقعی آنچه عموماً به عنوان تاریخ رابطه خدا با بشر مخلوق پذیرفته شده وجود دارد. بر این اساس، ارتباط نزدیک ابراهیم با یهودیان و مسیحیان قطع و او یک مسلمان معرفی شده است:

ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه مردی درستکار (حنیف) بود که تسلیم شد و هرگز از مشرکان نبود (آل‌عمران: ۶۷).

مهم‌تر از همه، تصویر عیسی به عنوان پیامبر خدا است، نه مافوق بشر. قرآن به سبک رمزآلود خاص خود، با تلقی معرفت پیشینی از آنچه به آن اشاره دارد، جزئیات قابل ملاحظه‌ای را درباره اینکه عیسی که بود و چه کرد بیان می‌کند. به هر حال، قرآن دربردارنده اطلاعات مفصلی است و به یک مسئله غامض خاص اشاره می‌کند. قرآن بشارت تولد عیسی از مریم را در دو جا و به صورت نسبتاً مفصل توضیح داده است (آل‌عمران: ۴۲-۴۷؛ مریم: ۱۶-۳۵)؛ اگرچه با تأکید اظهار داشته که معجزه تولد او از باکره به هیچ عنوان به معنای الوهیت او نیست، بلکه کاملاً ناشی از قدرت خدا است:

شایسته نیست که خدا فرزندی برای خود برگزیند؛ او منزه است. هنگامی که فرمان چیزی را صادر کند تنها به آن می‌گوید: باش، و آن هست می‌شود (آل عمران: ۴۷؛ مریم: ۳۵).

قرآن او را کلمه، روح خدا (آل عمران: ۴۵؛ نساء: ۱۷۱)، آیه و رحمت خدا (مریم: ۲۱) نامیده و جزئیات معجزات وی، از قبیل شفای مریضان و احیای مردگان، را بیان کرده (آل عمران: ۴۹؛ مائده: ۱۱۰)، می‌گوید: «او توسط کسی به نام روح‌القدس حمایت شد» (بقره: ۸۷ و ۲۵۳؛ پس او پیامبر برگزیده خدا برای جامعه‌ای خاص بود تا انجیل را از ناحیه خدا برای ایشان آورد) (آل عمران: ۴۸؛ مائده: ۴۶) و «حواریون را فراخواند تا به وی کمک کنند» (آل عمران: ۵۲). اما قرآن همچنین تأکید می‌کند که «او فراتر از یک انسان نبود و مانند آدم آفریده شد» (آل عمران: ۵۹)، «غذای انسان می‌خورد» (مائده: ۷۵) و «بنده خدا بود» (مریم: ۳۰). همچنین آمدن پیامبری پس از وی با نام یگانه ستوده (Praised One) را پیش‌گویی (أحمد یکی از مشتقات ریشه ثلاثی ح - م - د، مانند محمد) و خدایی خود را انکار کرد (مائده: ۱۱۶-۱۱۷) و اسفناک‌تر اینکه مصلوب نشد، بلکه به سوی خدا صعود کرد و از چنگ یهودیان رهایی یافت (نساء: ۱۵۷-۱۵۸).

در چنین اشاراتی می‌توان نوعی تجدید نظر در ادعاهای مسیحی درباره عیسی را مشاهده کرد که با گفتمان قرآنی غالب درباره تعالی خدا (transcendence of God)، تمایز او از تمام موجودات دیگر که مخلوقات او هستند و ارتباط او با نوع بشر از طریق پیامبران — که پیام‌رسان وحی او هستند و خدا آنان را از هر گزندی (ظلم و شکنجه) محافظت می‌کند — همسو است. در بستر چنین گفتمانی، عیسی یک پیامبر انسانی برجسته است که قطعاً با وجود تمام ویژگی‌های منحصر به فردی که به او نسبت داده می‌شود، دارای الوهیت نیست. بسی غریب است که بر اساس قرآن، رهایی عجیب او از صلیب — که از سوی خدا با بی‌اثر کردن نقشه یهودیان برای قتل پیامبرش شکل گرفت — در جایی دیگر با اشاره به مرگ او متناظر شده است؛ اگرچه در سنت اسلامی این مسئله رنگ آخرت‌شناسانه (eschatological) گرفته است (آل عمران: ۵۵؛ مائده: ۱۱۷).

همه این آموزه‌ها دلایلی را مهیا می‌کرد تا مسلمانان مسیحیان را جمعیتی تحت حکومت خود ببینند و درصدد یافتن راه‌هایی برای تعامل اجتماعی با آنها و درک

عقلانی و تفاوت‌های دینی که مسیحیان را از آنان متمایز می‌کرد، برآیند. از سویی نیز سخنانی درباره مسیحیان به پیامبر منسوب می‌شد که در عمل تقریباً کاربردی در حد قرآن داشت و راهنمای مسلمانان بود. در میان بیش از هزاران سخن که به صورت قطعی به پیامبر منسوب بود، یک نحوه سخت‌گیری وجود داشت؛ مانند «یهودیان و مسیحیان باید از عربستان اخراج شوند»، «صلیبیان به جهنم خواهند رفت» و «عیسی به هنگام بازگشتش در آخرالزمان صلیب را در هم خواهد شکست».

در ادامه مطالب بیشتری از محمد (ص) در سیره‌نویسی‌های اولیه — که تنها یک قرن پس از وفات او نوشته شده بود — ثبت شد که روش رفتار با مسیحیان را به مسلمانان ارائه می‌داد. این سیره نشان می‌دهد که در سال‌های آخر عمر پیامبر، که او به عنوان یک پیشوا در میان عرب‌ها موقعیت فزاینده‌ای به دست آورده بود، هیئتی به نمایندگی از مسیحیان نجران در جنوب عربستان، برای دیدار با او به مدینه آمدند. آنان درباره موضوعات ایمانی و دعوت به توافق بر سر مشترکاتی که از ناحیه خدا مشخص شده بود، بحث کردند (الاعمران: ۶۴). هنگامی که آنان بازگشتند، پذیرفتند که به مسلمانان خراج بپردازند و پس از آن رسماً تحت حمایت پیامبر محسوب شوند. این به همراه دستور مهم بعدی که در دیگر عبارات قرآن آمده (توبه: ۲۹)، مبنایی را برای رفتار مسیحیان و دیگران در حکومت اسلامی در حال ظهور فراهم کرد؛ [دستوری] مبنی بر لزوم نبرد در مقابل آن دسته از اهل کتاب که به تعالیم اسلام عمل نمی‌کنند یا ایمان نمی‌آورند، تا وقتی که با تعظیم و احترام [به مسلمانان] خراج پرداخت کنند.

غزواتی (Raiding) که از شمال مدینه در حاشیه قلمرو بیزانس صورت می‌گرفت، با سال‌های آخر زندگی محمد (ص) همزمان بود. جانشینان بلافصل او، یعنی خلفای راشد (Guided Caliphs)، از زمان وفات او، یعنی سال ۶۳۲، تا ۶۶۱ میلادی حکومت کردند. آنان در نبردهای خود مصر، شمال آفریقا، قسمت بزرگی از خاور میانه و بیشتر مناطق ایران را به تصرف درآوردند. در سال ۷۱۵م، زمانی که بنی‌امیه (Umayyad) اولین سلسله اسلامی در دمشق حاکم شدند، امپراتوری گسترده‌ای از اسپانیا تا غرب اقیانوس هند و از آسیای مرکزی تا شمال حاشیه صحرای بزرگ آفریقا تشکیل دادند که تمام ایالت‌های شمالی امپراتوری بیزانس در جلو کوه‌های توروس،^{۱۶} قسمتی از پشت آناتولی، بیشتر سکنه مسیحی که در مرزهای امپراتوری سابق بیزانس زندگی می‌کردند و کسانی که در

مناطق غربی امپراتوری سابق ساسانی در امتداد رودخانه دجله و فرات ساکن بودند را شامل می‌شد؛ تمام کلیساها، صومعه‌ها و مدارسشان، شهرها و شهرک‌ها نیز تحت سیطره حکومت اسلامی قرار داشتند.

به نظر می‌رسد زندگی برای افراد جدید در ابتدا تغییر چندانی نداشت. به یقین کشتار وجود داشت؛ اما قصد قبلی برای قتل عام یا سیاستی برای قلع و قمع تمام کسانی که تحت سلطه بودند، وجود نداشته است. در بسیاری از شهرها جنگجویان مسلمان از غارت خودداری می‌کردند و در اردوگاهی بیرون شهر به سر می‌بردند. در زمان‌های بعد، تاریخ اسلامی نمونه‌های متعددی از استیلا بر شهرهای خاص را در خود جا داده که بر اساس توافق میان سکنه مسیحی و رهبران مسلمان و مشروط بر تسلیم مسیحیان و امتیازات مناسب درج شده درباره ابقای آزادی و استقلال قبلی آنان صورت گرفته‌اند. در اینجا باید حقیقت بزرگی را گزارش کرد که به نرمش بسیار و جلوگیری از حمله لشکریان به منابع عمومی در آن زمان اشاره دارد؛ اما تاریخ‌نویسان مسلمان، در دوره‌های نخستین کشمکش‌های آشکاری را درباره حساسیت‌ها و آداب و رسوم ادیان مختلف نقل کرده‌اند: عمر بن خطاب (۶۳۴-۶۴۴م) جایگاهی در یک ساختمان عمومی در منطقه حکمرانی خود برای صلیب قرار داد و تضمین کرد که نگذارد کسی به آن بی‌احترامی کند، در حالی که سردار او در سوریه و در امتداد رود فرات تصریح کرد که حمل صلیب در دسته‌های عمومی، تنها یک روز در سال و خارج از مناطق مسلمان‌نشین امکان دارد. عبدالملک (۶۸۵-۷۰۵م) و دیگر خلفای اموی در زمان‌های بعد، صلیب‌های موجود در اماکن عمومی را تخریب و به جای آن نقش صلیب را به همراه ستون ساده‌ای بر روی سکه ضرب کردند (مؤسس این سلسله، معاویه (۶۶۱-۶۸۰م) اول‌بار کوشید تا این کار را انجام دهد؛ اما مردم سکه‌های او را نپذیرفتند). قابل درک است که این نماد مسیحی برای افرادی که کتاب مقدس و تاریخی بودن مصلوب‌شدگی را انکار می‌کردند، رنج‌آور بود و لازم بود خلفا برای حفاظت از تصاویر یا برداشتن آنها گام بردارند و برای آنان مهم بود که طرفداری از کدام گروه از مردم را اظهار کنند.

اینکه امویان اندیشه مسیحی را مشکل جدی و حتی تهدید برای خود می‌دانستند، از این واقعیت تاریخی قابل اثبات است که خلیفه عبدالملک برای گرامیداشت سفر شبانه

معجزه آسای پیامبر از مکه به اورشلیم و از آنجا به تمام آسمان‌ها، قبه‌الصخره را در اورشلیم ساخت؛ چراکه او آیات قرآن را در دست داشت که بر یگانگی خدا تأکید و باورهای مسیحی را در شعائر بیرونی و خصوصیات درونی انکار می‌کرد، همان‌گونه که به صورت پیروزمندانه‌ای مواضع سخت‌گیرانه خود را پند می‌داد.

در اوایل قرن هشتم، مسیحیان یونانی - عربی زبان و دیگر اجتماعاتی که به عنوان اهل کتاب پذیرفته شده بودند، مجموعه مقررات مسلمانان منسوب به عمر، خلیفه دوم، را قبول کردند؛ این مسئله با عنوان معاهده عمر شناخته می‌شود. حال به صورت قطعی معلوم نیست که آنان در تمام جزئیات به آن عمل می‌کردند یا نه و در دوران نخستین، روش آنان دقیقاً به چه شکل بوده است؛ اما به یقین مالیات ثابتی به عنوان جزیه که معطوف به قرآن (توبه: ۲۹) است، خراج که مالیات زمین است و محدودیت‌هایی برای ساخت کلیسا و پوشش افراد در نظر گرفته شده بود. قاعده کلی حکومت این بود که دولت باید از جوامع زیردست محافظت می‌کرد و در عوض آنان ملزم به رعایت قوانین می‌شدند؛ علاوه بر این نباید سلاح برمی‌داشتند. به این ترتیب «اهل الذمه» به معنای مردمان تحت حمایت یا به عبارت دیگر، ذمی‌ها به وجود آمدند.

معروف است که خلیفه عمر ثانی^{۱۷} (۷۱۷-۷۲۰م)، که به پارسایی از او یاد می‌شود، تدابیر مربوط به ذمیان را تشدید کرد؛ اما در زمان اموی در بیشتر قسمت‌ها میان باورهای دینی تنش وجود داشت. دوران زندگی یوحنا دمشقی (John of Damascus؛ ۶۶۰-۷۵۰م)، الهیدان کلسدونی یونانی، زبان‌گویای این مطلب است، اگرچه شاید در آن زمان چنین موقعیتی برای مسیحیان معمولی نبوده است. پسر و نوه پسری مقام ارشد اداری در ایالت دمشق سال‌ها به عنوان وزیر خلیفه مشغول به کار بود و در تمام این مدت مسیحی باقی ماند و مسئول مکتوبات یونانی شد (پدربزرگ او پس از فرار حاکم بیزانسی دمشق، تمام کلیدهای شهر را به مسلمانان تقدیم کرد). در سال‌های اولیه قرن هشتم، وی از زندگی اجتماعی فاصله گرفت و در صومعه مار سابا (Mar Sabas) در شرق اورشلیم راهب شد و اولین بازتاب‌های اساسی درباره اسلام به قلم یک نویسنده مسیحی را تألیف کرد. آن مجموعه دارای ۱۰۰ فصل درباره بدعت‌ها است و بخش عمده‌ای از آن به اختصار *ینبوع‌الحکمه* (Fount of Wisdom) نام دارد.^{۱۸}

آنچه در این انعکاس قابل توجه است، آشکار کردن برخی معارف قرآن درباره عیسی است که با تعالیم کتاب مقدس ناسازگار است. وی با نگاهی تحقیرآمیز محمد (ص) را مردی اهل دوزخ شمرده که محتوای قرآن را از راهبی مرتد تعلیم گرفت و به عنوان عبارات خود مطرح کرد. واضح است که در دیدگاه یوحنا محتوای قرآن هیچ‌گونه الهام یا جاذبه [آسمانی] نداشت، و به عنوان سندی جعلی می‌توانست یک مسیحی ضعیف را از دینش خارج کند. اسلام در ذهن او چیزی نبود جز دینی که یک بازرگان صحرانشین تأسیس کرد و محتوای آن از فرهنگ مسیحیانی گرفته شده بود که در چهارچوب فکری بیزانسی زندگی می‌کردند.

یوحنا در جاهای بسیاری از این نوشتار به دنبال برتری طلبی است و با نگاهی توهین‌آمیز اسلام را طفیلی مسیحیت می‌شمارد و با اطمینان، به دلایل پیروان آن حمله می‌کند. به طور کلی، استدلال‌های موجود در *ینبوع‌الحکمه* را می‌توان شاهدهی قطعی بر حقیقت جدید دانست. در بخش دیگری از این اثر به نام درباره آموزه‌های مسیحی (On Christian Doctrine)، یوحنا بیانیه استواری از اعتقادات کلسدونی آورده که خواننده را قادر به شناخت این شکل از مسیحیت و تمییز آن از شکل‌های دیگر می‌سازد. وی به وضوح تناقضات گونه‌های دیگر ایمان مسیحی را که ناگهان در عرض امپراتوری قرار گرفته بودند و با عنوان ملکائیه (Melkite) (ریشه ملک به معنای پادشاه) شناخته می‌شدند، مطرح و در ضمن آن بحث‌های مربوط به اسلام را بیان می‌کند. در میان آثاری که نویسندگان فرق‌گوناگون در مقابل اعتقادات دیگران نوشته‌اند، می‌توان همین روند را مشاهده کرد که بیان حقیقت از زبان یک سنت مسیحی خاص به منظور ایجاد هویت، دفاع در برابر ارتداد و شاید اطلاع حاکمان مسلمان و دیگر افراد از تفاوت آنها برای رسیدن به رفتار بهتر، صورت گرفته است. چنین چیزی آشکارا اعلام نشده؛ اما بسیاری از مکتوبات مربوط به تفسیر ایمان، که فرقه‌ها با ادبیات جدلی نوشته‌اند، در برابر یکدیگر قرار دارند و شاید ظهور اسلام به تأسیس نظریات مختلف در دوران اولیه کمک کرده باشد.

مسیحیان در دوران اولیه از درک این نکته غافل نبودند که حضور عرب‌ها در میان آنان با تمایل ابتدایی به تاخت و تاز و لشکرکشی همراه نبوده است؛ اما این مطلب به توضیح بیشتری نیازمند است. تغییر کتاب مقدس برای آنان قابل درک بود. بسیاری از

آنها کاملاً باخبر بودند که مسلمانان ادامه‌دهنده تعالیم ابراهیم هستند. سبئوس مورخ^{۱۹} آورده است که در سال ۶۶۰م محمد (ص) به عنوان یک دانشمند آگاه به شریعت موسی به رسمیت شناخته می‌شد؛ اما مسلمانان قطعاً تهدیدی برای کلیسا بودند و در نگاه دیگران از علائم آخرالزمان به حساب می‌آمدند که به استناد پیش‌گویی کتاب مقدس در دیدگاه دانیال درباره چهار حیوان (دانیال ۷: ۲-۸)، سرگذشت آنان تفسیر شده بود.^{۲۰}

با سرعت گرفتن موفقیت‌های مسلمانان عرب در تصرف مناطق وسیع، غیرمسلمانان با مالیات‌های جدیدی تحت سلطه حکومت جدید روبه‌رو شدند و این قابل درک است که در نسل اول حکومت اسلامی آنان مجبور به تغییر کیش از مسیحیت به اسلام بودند. یک دلیل روشن که در اوایل قرن هشتم رخ داد و نتایج عملی به همراه داشت، دستور خلیفه عمر ثانی به فرماندار خود مبنی بر جلوگیری نکردن از تغییر کیش مسیحیان بود. واضح است که حاکمان ایالت‌ها با تغییر آیین مسیحیان، عملاً با کسری درآمد مالیاتی مواجه می‌شدند، در حالی که خلیفه پارسا تنها دستاوردهای معنوی را پیش روی خود می‌دید.

نمی‌توان گفت در سال‌های نخست ظهور اسلام تغییر کیش مسیحیان در مقیاسی بزرگ رخ داده، چه اینکه ادامه این تغییر کیش لزوماً نشانه سست‌ایمانی آنان [نسبت به مسیحیت] نبوده است. یوحنا دمشقی در ردیه خود بر اسلام و ادعای حقانیت آن، احتمالاً نمونه‌ای قابل اعتماد از اندیشه و فرهنگ مسیحیان عرب کلسدونی یونانی زبان در سوریه و اطراف آن است. در جاهای دیگر نیز کلیسای شرق برای سال‌های طولانی به صورت جدی مشغول تبلیغ در سراسر آسیا بود. مبلغان سال‌ها قبل از اسلام در عربستان تبلیغ کرده و گام‌های بسیاری نیز در سبیری و بیشتر مناطق مشرق زمین برداشته بودند. در سال ۶۳۵م، سه سال پس از وفات محمد (ص)، گروهی از راهبان که شخصی به نام آلوپن (Alopen) در میانشان بود، کتابی از یک دین نورانی را به جایی دوردست به نام چین می‌برند. این فعالیت تبلیغی تا صدها سال ادامه می‌یابد و به تأسیس یک حوزه اسقفی منجر می‌شود که نشان‌دهنده بقای مقتدرانه یک کلیسا به جای نابودی در بی‌حرکی آخرالزمانی است.

مسیحیت عرب در جهان اسلامی کلاسیک

در سال ۷۵۰م سلسله اموی سرنگون و دودمان عباسی جانشین آن شد. با قرار گرفتن قدرت مرکزی آنان در خراسان در شرق ایران، خط مشی آنان از امویان متمایز شد. با توجه به نفوذ بسیار ایرانیان، آنان از ادعای مسلمانی خود بیشتر دفاع می‌کردند. در عرض چند سال، خلیفه منصور (۷۵۴-۷۷۵م) پایتخت جدیدی کنار رود دجله در بغداد ساخت و حکومتی طولانی را آغاز کرد که نامش دست‌کم تا آمدن مغول در قرن سیزدهم وجود داشت. در سده‌های نخست فرمانروایی جدید، تمرکز قدرت که به دست خلیفه ادامه می‌یافت تأثیر عمیقی بر تمام جنبه‌های زندگی درون امپراتوری نهاد. عربی با سرعتی شگفت‌انگیز به زبانی بین‌المللی تبدیل شد، پیشرفت دانش در بسیاری از رشته‌های پیچیده، پیروان همه ادیان را در فعالیت‌های فکری به هم پیوند داد و باعث پدید آمدن فرهنگ خاص اسلامی شد. نقش و مشارکت مسیحیان در این توسعه، دست‌کم تا آنجا که در حال حاضر می‌توان گفت، برای اولین بار منجر به پیدایش آشکال جدیدی از تفکر و ادبیات دینی در زبان عربی شد.

موقعیت مسیحیان در اوایل شکل‌گیری جامعه عباسی حداقل در ظاهر ممتاز بود. یک سند مکتوب به قلم الهیدان عقل‌گرای مسلمان و صاحب سبک عربی، ابوعثمان جاحظ (متوفای ۸۶۸م)، چشم‌انداز زیبایی از آزادی و بهره‌مندی را در اواسط قرن نهم به ما می‌دهد. این سند ارزش نقل طولانی را دارد:

آنان وزرا و کارمندان سلاطین، طبیب نجیب‌زادگان، عطار و صراف هستند. ما می‌دانیم که آنان بر اسب‌های پرورش‌یافته و شتر جماز^{۲۱} سوار شده، چوگان بازی می‌کنند ... لباس ابریشمی می‌پوشند و خدمتکاران ملازم آنان هستند. ایشان خود را حسن، حسین، عباس، فضل و علی نام می‌گذارند و در کنیه خویش تمام اینها را استعمال می‌کنند. کسی از ایشان نیست که خودش را محمد نامد و مکنی به ابوالقاسم نباشد. به همین سبب مسلمانان به آنان رغبت می‌ورزند. علاوه بر این، بسیاری از مسیحیان از بستن زنار^{۲۲} کوتاهی می‌کنند و دیگران آن را زیر لباسشان می‌بندند. بسیاری از بزرگان آنها از پرداخت جزیه امتناع می‌ورزند و مانند مسلمانان توهین به آنها با توهین، و ضربه زدن به آنان با ضربه پاسخ داده می‌شود. به راستی چرا مسیحیان نباید چنین و حتی بیش از

این کنند، زمانی که قضات ما یا لاقبل اکثر آنها خون جاثلیق یا اسقف را مساوی با خون جعفر، علی، عباس و حمزه می‌دانند (Finkel, 1927: 328-329).^{۲۳}

این خلاصه به وضوح از یک گروه پویا با محدودیت‌های بیرونی در جامعه خبر می‌دهد که قوانین آن فرمانروایی را به عنوان افراد برگزیده نقض می‌کردند. جاحظ نوشته خود را کنایه‌ای به خوانندگان مسلمان در نظر گرفته بود، بنابراین ممکن است وضعیت اغراق‌آمیز و حتی جزئیات تحریف‌شده‌ای را به تصویر کشیده باشد؛ اما روایت او با قدری احتیاط هنوز هم می‌تواند قابل استفاده باشد.

اولین نکته‌ای که از این اطلاعات به دست می‌آید این است که مسیحیان در بغداد عباسی به پیشه‌های مهمی مشغول بوده‌اند؛ مانند یوحنا دمشقی در یک قرن قبل، آنان در جایگاه وزیر به خلیفه خدمت می‌کردند. شواهدی نیز نشان می‌دهند که در چنین موقعیت‌هایی سیاست حکومت را برخی افراد به نفع صومعه‌ها تغییر داده‌اند. آنان همچنین ثروتمند و — تعجب‌آور آنکه — احتمالاً طیب مسلمانان اشراف‌زاده بودند؛ خانواده بختیشوع^{۲۴} از مدرسه جندی‌شاپور که این موقعیت را سال‌ها حفظ کردند، در واقع یک دودمان مسیحی بودند که سلامتی را به حاکمان مسلمان ارزانی داشتند. در میان پیشه‌وران مسیحی ادامه دادن حرفه پدران برای پسران امری عادی در آن زمان بود که احتمالاً شیوه آموزشی یا شاید بی‌میلی در افشای دانش گران‌بها را منعکس می‌کند. قطعاً این به مسیحیان اجازه می‌داد تا به عنوان فراهم‌کنندگان دانش یونانی، در موقعیت خود در آن زمان باقی بمانند و باعث شگفتی و رشک دیگران شوند.

در قرن‌های هشتم و نهم نیز مسیحیان وظیفه خطیر ترجمه آثار یونانی برای حاکمان اسلامی و اشراف‌زادگان را داشتند؛ این آثار گاه از طریق سریانی به عربی برگردانده می‌شدند. این سبب دیگری برای حیرت و ستایش بود و دانش‌های باستانی را در فلسفه، ریاضیات، هیئت، طب و دیگر رشته‌ها برای مسلمانان قابل استفاده می‌ساخت. افرادی مانند حنین بن اسحاق نسطوری و پسرش اسحاق بن حنین، به دلیل توانایی‌هایشان مورد لطف قرار می‌گرفتند و با پرداخت طلا از آنان تقدیر می‌شد.

جاحظ به وضوح تصدیق کرده که به سبب کمالاتی که مسیحیان داشتند، مناصب مهم در دست آنان بود. او همچنین آشکارا به طبیعت متکثر جامعه مدنی در آن زمان

اعتراف کرده است، اگرچه فرض اصلی سخن او این است که ضوابط کلی با دستور مسلمانان مشخص می‌شده و عربی در ارتباطات رواج داشته است.

به هر حال جاحظ در اظهاراتش به نکات مبهمی اشاره می‌کند. وی مطالبی را یکی پس از دیگری نقل می‌کند که گویای زندگی اشرافی مسیحیان، از جمله ورزش‌ها و لباس‌های پرزرق و برق آنان و نشان دهنده استفاده [مسیحیان] از نام‌های مسلمانان برای بهره‌مندی از آزادی نسبی در تجربه زندگی میان جامعه اسلامی است؛ همچنین نمایانگر میل آن بخش [اقلیت] برای شباهت به اکثریت همسایگانشان است، که واکنشی قابل فهم برای یک اقلیت جدا شده با احساس تفاوت‌های بسیار با دیگران است. حتی ممکن است اشاره‌ای باشد به اینکه این گروه عمداً از موقعیت ممتاز خود برای نشان دادن تنفر آشکارشان از مقررات اعمال شده بر آنان استفاده می‌کردند. بنابراین آنان علائم خاص خود در پوشش را پنهان می‌کردند، در حالی که باید آن را آشکار می‌ساختند؛ همچنین از پرداخت جزیه که بارزترین نشانه خضوع در برابر حکومت اسلامی بود، سر باز می‌زدند. آیا آنان می‌خواستند علائم تمییز را مخفی و محو کنند یا با نادیده گرفتن مقررات قدیمی که در روابط میان مسلمانان و اهل ذمه محرز بود، هویت خویش را به اثبات برسانند؟ این غیرممکن است، اما به نظر می‌رسد دست‌کم این حالت در مسیحیانی که مناصب نزدیکی به نخبگان جامعه اسلامی در قرن نهم داشته‌اند، قابل توجیه است؛ ولی آنان به خوبی آگاه بودند که به طور کامل به عنوان بخشی از جامعه پذیرفته نشده‌اند.

در حقیقت جاحظ به قوانین معاهده عمر اشاره کرده که اهل کتاب (scriptural clients) را متعهد می‌ساخت مانند مسلمانان لباس نپوشند، بلکه نشان متمایز خودشان را آشکار کنند، نام‌های مسلمانان را بر خود نگذارند و هنگام جراحت دیدن قصاص نکنند (در واقع این مسیحیان مقررات مربوط به قواعد رفتاری را به سُخره می‌گرفتند یا نتایجی جدلی از آن به تصویر می‌کشیدند). این حاکی از آن است که موضع‌گیری حکومت در برابر اهل ذمه تا قرن‌های متمادی ادامه یافت؛ اما این سند دقیق از لاقیدی مسیحیان نشان می‌دهد که آنان مجبور به رعایت هیچ اسلوب نظام‌مندی نبودند. جمع‌بندی این سخن کنایی اشاره دارد که حرکت مسیحیان در جامعه مسلمانان عباسی کم و بیش همراه با آزادی و جایگاه مناسب بوده است؛ اما به ندرت احساس می‌شده که کاملاً بخشی از جامعه هستند.

گونه متفاوتی از این ارتباط در تجارب یکی از اسقفان اعظم کلیسای شرق، جاثلیق تیموتی اول (Catholico Timothy I؛ ۷۲۸-۸۲۳م)، وجود دارد که از زمان تقدیسش در ۷۸۰م، چهل سال رهبری کلیسا را بر عهده داشت. نامه‌های وی نشان می‌دهند که او با مبلغانی از مناطق ایران، آشور، هند، چین و تبت مناظره داشته است. او یکی از نامه‌ها را برای همسران مردانی که برای سال‌های طولانی در یکی از مناطق دوردست اقامت داشته‌اند نوشته و از مبلغان خواسته تا آن مردان را در منطقه تبشیری خود بیابند. ظاهراً او پیشوای حوزه کلیسایی وسیعی در امتداد راه ابریشم بوده و منزلت و نفوذ بسیار داشته است.

تیموتی همچنین در شهر خود دارای منزلت بود. وی که اسقف کلیسای شرق بود، نزد مقامات مسلمان، رهبر تمام مسیحیان در قلمرو اسلامی شناخته می‌شد و می‌توانست بی‌درنگ نزد خلیفه برود. خلیفه المهدی در سال ۷۸۱م وی را دعوت کرد تا به مدت دو روز درباره اختلافات اسلام و مسیحیت مناظره کنند. شاید شرایط مناظره مناسب نبود؛ زیرا زبان اصلی تیموتی سریانی بود (و تبادل اطلاعات به لغت عربی صورت می‌گرفت که در نامه‌ای به یکی از دوستانش ثبت شده است). واضح است که او در برابر سؤالات ناراحت‌کننده موضع دفاعی داشته و حتی طبیعت خصمانه المهدی باعث می‌شده که وی مبتکرانه و سیاستمدارانه پاسخ دهد. بدیهی است که او نمی‌توانسته هر مطلب وهن‌آمیزی را درباره اسلام بگوید، چنانکه نمی‌توانسته به جایگاه مسیحی که داشت خیانت کند.

به نظر می‌رسد خلیفه به قدر کافی وقت گذاشته و درباره درستی باورهای خود با دقت تحقیق کرده بود. او کسی خارج از دربار خود را در نظر گرفته بود تا بتواند با سؤالات مشکل، تحقیرش کند. موقعیت خطیر تیموتی و نیز مهارت او در مناظره، بهترین پاسخ‌های ارائه شده در بسیاری از مسائل مربوط به دیدگاه‌های مسیحی و نگرش به اسلام را ارائه کرد:

پادشاه بخشنده و دانای ما به من گفت: درباره محمد (ص) چه می‌گویی؟ و من به آن جناب پاسخ دادم: محمد شایسته تحسین کامل از سوی همه مردمان خردمند است، سرورم. او در مسیر پیامبران گام برداشت و در راه دوستداران خدا قدم زد. تمام پیامبران آموزه خدای واحد را تعلیم دادند و محمد نیز آموزه توحید (unity of God) را تعلیم داد، بنابراین او در طریق انبیا گام برداشت

از قرار معلوم خلیفه از این روند راضی بود؛ زیرا تیموتی را تحت فشار قرار نمی‌داد، بلکه بحث را به سویی حرکت می‌داد که به پذیرش محمد (ص) به عنوان پیامبری همانند پیامبران قبل از او در باور مسیحیان بینجامد. یک مسیحی نیز می‌توانست احساس رضایت کند؛ زیرا او درک می‌کرد که محمد (ص) در منظر اسقف تنها رونوشتی از کتب مقدس انبیای گذشته ارائه داده، بدون آنکه مطلب اصیلی از خود داشته باشد.

از بازپرسی مصرانه المهدی در این نشست کاملاً واضح است که او به خوبی از اختلاف عقاید مسلمانان و مسیحیان آگاهی داشته است. بسیاری از پرسش‌های او مبنی بر آموزه‌های قرآن در این باره بود و گمان می‌کرد که مسیحیان نمی‌توانند از صحت عقاید خود دفاع کنند و فقط یک قالب عقلانی و منسجم برای افکارشان آموخته‌اند. نگرش او مورد پذیرش بیشتر مسلمانان بود؛ اما به دلیل ماهیت مبهم ارتباط میان پیروان دو دین، این ناسازگاری و انزجار بازدید اعضای جامعه و توده مردم را از کلیساها و صومعه‌ها متوقف نکرد و ادامه این حضور در اطراف و داخل بغداد، آشکارا حاکی از تساهل در بخش حاکمیت بود. تداوم و تکرار این روند تا حیره پایتخت لخمیان بت‌پرست نیز کشیده شد. خلفای عباسی خود برای زیارت، اقامت در آنجا و احتمالاً بهره‌مندی از آرامش و زیبایی باغ‌هایش، مشاهده آداب دینی آنها در روزهای عید و حتی برای نوشیدن شراب آنها به صومعه می‌رفتند. از قرن دهم برای ثبت جایگاه صومعه‌ها و شرح ویژگی‌ها و مزایای آنها نوع خاصی از ادبیات با عنوان دیرات (جمع دیر به معنای صومعه) در میان نویسندگان مسلمان رایج شد.

واضح است که مسیحیان و مسلمانان در جامعه اولیه عباسی به لحاظ اجتماعی و شغلی با هم در ارتباط بودند، بلکه ارتباط فکری نیز داشتند. مترجمان مسیحی نه تنها اطلاعات خامی را مهیا کردند که مسلمانان از آنها برای توسعه علم خود در باب فلسفه، ریاضیات، طب، نجوم و غیره استفاده کردند، بلکه مشوقی بودند که از جهات مهم در پیدایش هویت دینی مسلمانان تأثیر داشتند.

برای مدتی طولانی این بحث میان پژوهشگران تاریخ اولیه تفکر اسلامی مطرح بود که آیا ظهور اندیشه‌ای با ماهیت الهیاتی (اصطلاح الهیات (theology) با کمی تساهل به دانش کلام، به معنای علم مناظره، نزدیک است) مربوط به مباحث مطرح‌شده میان

مسیحیان آن زمان است یا خیر. در عصر اموی اختلافات درباره ارتباط قدرت مطلقه الهی (divine omnipotence) با مسئولیت اخلاقی انسان (human moral responsibility) و جدا بودن صفات خدا از ذاتش تحت تأثیر نفوذ مستقیم مباحث مسیحی درباره آزادی اراده و تثلیث بوده است. درست یا نادرست، این سؤال مطرح شده است.

به نظر می‌رسد که عالمان دیانت اسلامی در اواخر عصر اموی و اوایل دوران عباسی شروع به تعریف هویت اسلام در مقابل مسیحیت و دیگر ادیان کردند، اگرچه اظهار نظر قطعی در این باره مشکل است؛ زیرا بیشتر کارهایی که در این دوره با موضوعات دینی انجام شده از بین رفته‌اند. با این حال می‌توان از شواهد موجود در آثار متأخر با اطمینان ادعا کرد که اغلب دانشمندان مسلمان در این دوره آثاری در رد مسیحیت و ادیان دیگر نوشته‌اند. همچنین می‌توان از برخی جدلیات باقی‌مانده نتیجه گرفت که هدف آنان نه تنها بی‌اعتبار ساختن باورهای دیگر ادیان، بلکه به‌کارگیری آن باورها برای اثبات انسجام عقلانی اسلام بود. روش این آثار به‌طور معمول درباره شناسایی و رد آموزه‌هایی بود که با تعالیم کلیدی اسلام تناقض مستقیم داشتند. بنابراین مسیحیت خود را به آموزه تثلیث و تجسد (اتحاد خدا با طبیعت انسانی در مسیح) و فروکاهیدن یگانگی [خدا] به سه خدا (بازتابی از انتقاد قرآن به گفتن این عقیده که خدا سه تا یا سومین از سه تا است) محصور کرده بود که نشان‌دهنده تناقض درونی، اختلاط الوهیت و انسانیت و نتایج غیرعقلانی این ادعا بود. حاصل آنکه چنین آموزه‌هایی غیرقابل تحمل به نظر می‌رسیدند و نتیجه آشکار آنها معرفی اسلام به عنوان تنها احتمال معقول بود.

آثاری از این دست اگرچه با عنوان جدلیات ضد مسیحی شناخته می‌شدند، دفاعیات بسیاری از خود اسلام را در بر داشتند. آنها بدون اینکه به اصل ایمان یا عناصر کلیدی درون دین دیگر توجه کنند، از آموزه‌های کلیدی آن دین، به عنوان نمونه‌هایی از اشتباهاتشان که بزرگ‌ترین نگرانی اسلام بود، استفاده می‌کردند. این روند در قرن دهم به نقطه اوج خود رسید؛ زمانی که برای اولین بار رساله‌های ترکیبی از تفکر دینی اسلامی به وجود آمد. این رساله‌ها که برداشت‌هایی از آموزه‌های ادیان دیگر بودند، معمولاً بخش‌های مختلفی به صورت پیوست برای بیان معادل‌های اسلامی داشتند که با نشان دادن آشفتگی منطقی دیگر ادیان، به درستی باور مسلمانان، به عنوان تنها امکان

قابل قبول اشاره می‌کردند. چنین یادداشت‌هایی از آموزه‌های اسلامی، به مسیحیت و دیگر ادیان چیزی جز هشدار در مورد نادرست بودن باورهایشان نمی‌داد و به مسلمانان نیز در فهم اعتقادات صحیح کمک می‌کرد.

با وجود این کارهای جدلی و الهیاتی، مسلمانان در اوایل عصر عباسیان، میزان قابل توجهی از باورهای عمده و آداب و رسوم مسیحیت را می‌دانستند. بسیاری از متون باقی‌مانده حاوی جزئیات فراوانی از آموزه‌هایی چون تثلیث و دو طبیعتی بودن مسیح و نیز داده‌های محدودی از کفاره (atonement) است. آنان همچنین از قداست صلیب نزد مسیحیان، خطوط کلی مراسم عشاء ربانی (Eucharistic) و برخی محتویات کتاب مقدس مسیحیان آگاهی داشتند. برخی از مسلمانان اطلاعات عمیقی از آنان به دست آوردند و قادر به تمییز مسیح‌شناسی عمده نحله‌ها بودند که ملکائیان (Melkites)، یعقوبیان (Jacobites) و نسطوریان (Nestorians) نامیده می‌شدند؛ آنان از فرق اولیه، از جمله آریوسی‌ها (Arians)، مرقیون (Marcionites) و سابلیوسی‌ها (Sabellians)، و متون مهمی که مسیحیان در تأیید اعتقادات خود به کار می‌گرفتند نیز آگاهی داشتند. شناخت منشأ اصلی این اطلاعات معمولاً دشوار است، اگرچه جزئیات برجای مانده از برخی نویسندگان اولیه به منابع مکتوبی اشاره می‌کنند که اکنون بیشتر قسمت‌های آنها مفقود شده و به گزارش شفاهی کسانی که تغییر کیش داده بودند یا خود مسیحیان منسوب است.

این اطلاعات که نشان‌دهنده نوعی ارتباط و آشنایی پیشین میان عرب و مسیحیت است، بر نگرش مسلمانان درباره حقانیت مسیحیت تأثیری نداشت. برآورد کلی این بود که آموزه‌های خلاف عقل آنان از تحریف کتاب مقدس اصلی نشئت گرفته است. اشارات موجود در قرآن درباره تغییرات کتاب آسمانی اهل کتاب، تفسیر نادرست دارندگان آن یا محرّف بودن خود متن دلایلی بودند که مسلمانان بر اساس آنها اهل جدل انجیل و دیگر کتب مقدس را، به دلیل تفسیر غلط دارندگان آنها یا محرّف بودن خود متن، نامعتبر می‌دانستند. اتهام تحریف کتاب مقدس در دوران اولیه شایع بود و باعث به وجود آمدن مباحثات سنتی شد. مسلمانان تمایل داشتند درباره انجیل واحدی گفت‌وگو کنند که از جانب خدا به عیسی وحی شده بود تا به جامعه خود ابلاغ کند؛ اما آن انجیل گم یا به‌عمد جابه‌جا شده بود و چند نوشته بدلی از پیروان عیسی جای آن را

گرفته بود؛ از میان آنها چهار نوشته انتخاب شد. این پیشینه می‌تواند توضیح دهد که چرا مسیحیان در باورها و آموزه‌های خود دچار خطا شدند و چرا بر آداب و رسوم غلط، مانند خوردن گوشت خوک و کوتاهی در ختنه کردن (circumcise) پسرانشان، پافشاری می‌کردند. چنین افرادی پولس قدیس یا امپراتور کنستانتین را مسئول گمراهی کلیسا در مسیر نادرست می‌شمردند.

یکی از اطلاعات درخور توجه مربوط به ادعاهای مسلمانان درباره مسیحیت عرب در عصر عباسیان در قالب اتهام تحریف بود. یکی از اتهامات مورد تأکید مسلمانان، پیش‌گویی عیسی در قرآن (صف: ۶) درباره آمدن احمد (به معنای بسیار ستوده) بود که بعدها کنار پارقلیط (Paraclete) در آیه‌ای از انجیل یوحنا قرار گرفته و استدلال شده که اصل آن در اینجا پریکلوتوس (Periklutos) بوده است، نه پاراکلتوس (Parakletos). همپوشانی فراوانی میان معنای تصحیح‌شده اصطلاح موجود در انجیل یوحنا با اصطلاح قرآنی در پیش‌گویی عیسی وجود دارد؛ هرچند این جایگزینی تنها در زبان عربی که صداهای کوتاه معمولاً نوشته نمی‌شود و هر دو شکل کلمه به صورت یکسانی درمی‌آیند، قابل توجه است. یکی از مسلمانان در روش مشابهی استدلال کرد که عیسی در رستاخیز خود به مریم مجدلیه (یوحنا ۲۰: ۱۷) فرمود که به شاگردانش بگوید: «من نزد پدر خود و پدر شما، بلکه نزد پروردگار خود و پروردگار شما می‌روم»؛ زیرا شکل این دو کلمه در عربی (أب و رَبّ) به اندازه کافی نزدیک بود تا در اثر اشتباه کاتب قابل تبدیل باشد.

تا حدی قابل درک است که مسلمانان چنین دیدگاهی داشته باشند؛ زیرا نزدیک به سال ۸۰۰م مسیحیان در مکالمات روزمره، به‌خصوص در زمینه‌های دینی، از لغت عربی استفاده می‌کردند، حال آنکه یوحنا دمشقی قبل از سال ۷۵۰م به زبان یونانی می‌نوشت و نوشته‌هایش برای افراد محلی فلسطین مفهوم بود. در همین زمان در صومعه‌های اطراف بیت‌المقدس ترجمه کتاب مقدس و دیگر کتب مرجع به زبان عربی آغاز شده بود. در اوایل قرن نهم، نوشته‌های متکلمان و بیشتر افکار مهم به لغت عربی بود؛ استدلال‌های جاری میان مسلمانان نیز به همان زبان بود. مشهورترین الهیدانان مسیحیت عرب در نسل‌های اولیه تئودور ابوقره (Theodore Abu Qurra؛ متوفای ۸۳۰م) اسقف ملکائیان در حران، حبیب بن خدومه ابورائطه (Habib Ibn Khidma Abu Raita) یعقوبی (متوفای ۸۳۵م) و

عمار البصری (Ammar al-Basri) نسطوری (متوفای حدود ۸۲۰م) بودند. آثار برجای مانده از هر یک از این نویسندگان نشان می‌دهد که آنان می‌کوشیدند الهیات خود را با اصطلاحات و مفاهیمی که برای مخاطب قابل درک باشد، با دلایلی همانند باورهای مسلمانان و جواب‌هایی که آشکارا برای اندیشمندانی معتقد به مبانی قرآنی تهیه شده بودند، برای آنان توضیح دهند. مبالغه نیست اگر بگوییم نسل‌های اندکی از شکل اصلی مسیحیت عرب در قرن نهم در چهارچوب گفتمان دینی اسلامی گسترش یافت.

البته چنین روندی برای مسیحیانی که در آغاز با سؤالاتی در مورد ایمان خود مواجه بودند، یک ضرورت کاربردی بود؛ سؤالاتی که از آرایه‌های قرآن نشئت می‌گرفت و در دسترس مسلمانان بود. اما گذشته از این ضرورت دفاعی، ممکن است مسیحیانی که از سلطه و نفوذ بیزانس رهایی یافته بودند، قالب فکری بومی خود را در زبان جدید و تفکری که با مسلمانان سهیم بودند، گسترش داده باشند. آنان، چنانکه از مفاهیم دینی‌شان در بستر جدید به دست می‌آید، الهیاتی به وجود آوردند که به آبای قبلی می‌نگریست و در عین حال ابزار فکری پیرامون خود و قواعد قابل دسترسی را در نظر داشت.

با اینکه بخش‌هایی از کتاب مقدس پیش‌تر به عربی ترجمه شده بود، بر اساس شواهد به نظر می‌رسد ترجمه نظام‌مند تمام کتاب مقدس تا قبل از نیمه قرن نهم صورت نگرفت. به دلیل وجود جامعه مسیحی عرب‌زبان تا پیش از این تاریخ، انجام این ترجمه دیر به نظر می‌رسد و برخی پژوهشگران گفته‌اند که بر اساس شرایط مقتضی باید ترجمه‌ای پیش از این صورت گرفته باشد؛ اما نه تنها هیچ نسخه‌ای قبل از آن زمان نیست، بلکه منبعی هم وجود ندارد که چنین چیزی را تأیید کند. بنابراین به نظر می‌رسد تنها در این دوره، در پایان قرن اول سلسله عباسیان بود که نیاز به نسخه عربی کتاب مقدس احساس شد و احتمالاً تعداد بسیار اندکی از مسیحیان قادر به فهم زبان‌های دیگر بودند.

این مسئله در میان مسیحیان قبطی نیز مصداق داشت، کسانی که از قرن دهم به بعد زبان عربی به صورت فزاینده‌ای زبان مکتوبات دینی و عبادی آنان در کنار گویش

^{۲۶} بحیری (Bohairic) شد.

در خلال دوران عباسیان مسیحیت عرب و اسلام در هم تنیدند. فشار فرهنگ اسلامی با جاذبه‌های متعددهای متعدهش برای تهییج اقلیت‌ها به پیروی، برتری تفکر دینی اسلامی، بیان قانع‌کننده فلسفی - عقلانی از امور جهان، دلایل متقن در برابر باورهای تسلابخش، و اختلافات درونی اجتماع مسیحیان در جامعه‌ای وسیع‌تر، آنها را به مجموعه‌ای از کلیساهای در حال دفاع تبدیل کرد. تشخیص روند تغییر کیش سریع مسیحیان به اسلام ممکن است، ولی با گذشت زمان، اطمینان و احساس برتری که در افرادی چون یوحنا دمشقی و تیموتی دیده می‌شد کمیاب شد.

این لزوماً به آن معنا نیست که مسیحیان در امپراتوری اسلامی احساس محدودیت می‌کردند؛ یحیی بن عدی در قرن دهم نمونه‌ای برخلاف این فرض است. وی به عنوان یک مسیحی یعقوبی عراقی زیر نظر یک نسطوری و نیز فیلسوف ابونصر فارابی تحصیل کرد و یکی از چهره‌های برجسته فلسفه و کلام در بغداد شد. او در رد دیگر فرق مسیحی و متکلمان و فلاسفه اسلامی در دوران اولیه قلم فرسود و رساله بسیار مهمی به نام تهذیب الأخلاق در جهان اسلام برجا گذاشت. او به عنوان یک شخصیت مسیحی با هیچ مانعی در راه خطیر خود مواجه نشد؛ با اینکه آثار مهم او در حقیقت فرآورده‌های مستقل الهیاتی نیستند، بلکه جواب‌های شدیدی به استدلال‌های مسلمانان در یک قرن قبل از آن‌اند. کتاب اخلاق وی که تا حدی هویت مسیحی‌اش آشکار است، اغلب به نویسندگان مسلمان منسوب شده و این نشان می‌دهد که او آگاه‌ترین فرد به حضور فراگیر اسلام، ضرورت دفاع و سازگاری با شور و هیجان در دین خود بوده است.

البته این نتیجه تنها یک احتمال است، اگرچه می‌توان آن را پس از اثر یک الهیدان ملکائی به نام پولس انطاکی، که قبل از قرن سیزدهم و اواخر قرن دوازدهم اسقف صیدا بود، تا حدی تأیید کرد. نامه عربی او به یک دوست مسلمان مبتکرانه و شجاعانه است. او در آن ادعا می‌کند که آیات قرآن هم از آموزه‌های اصلی مسیحیت حمایت می‌کند و هم از حقانیت بندبند آنها. ظاهراً این رساله محترمانه و مدلل، بدون بیان مقصود اصلی، دربردارنده انتقاداتی شدید از اسلام است؛ زیرا مستلزم این معنا است که محافظت از معنای حقیقی وحی اسلامی تنها در حمایت از مسیحیت و به کمک کتاب مقدس مسیحی قابل تشخیص و دارای هویت است. در عبارات دیگری مطرح می‌کند که قرآن گواه حقانیت کتاب مقدس و وابسته به آن است.

پولس فراتر رفته است. نکته عجیب نامه او آن است که در آنجا از دانشمندان اروپایی درباره اسلام و اینکه چرا اسلام را نپذیرفتند، سؤال کرده و آنان پاسخ داده‌اند که قرآن خود گفته که یک کتاب مقدس عربی است و برای عرب‌ها در نظر گرفته شده است؛ آنان با آیات فراوان از این محتوا دفاع کرده‌اند. مقصود پولس در اینجا این است که اسلام یک دین جهانی نیست که جانشین مسیحیت یا دین دیگری شده باشد، بلکه مجموعه‌ای از تعالیم محلی برای عرب‌های صحرائشین است. محمد (ص) نیز یک واعظ محلی بود که به‌راستی از جانب خدا فرستاده شد؛ اما فقط برای عربستان و نه هیچ جای دیگر. به هر حال او شکلی ابتدایی از توحید را به جای روش‌های شرک‌آلود برای مردم خود آورد.

در این نامه نظریات سیستماتیک به‌روشنی بیان نشده، اما دربردارنده پیام اجتناب‌ناپذیری است. به نظر می‌رسد اینها ثمره تأمل یک مسیحی عرب درباره اسلام است که نمی‌توان آن را به عنوان یک پدیده دینی صرفاً زبان‌بازانه (charlatanism) رد کرد. چنانکه یوحنا دمشقی چهار قرن یا بیشتر قبل همین کار را انجام داد و نتیجه گرفت که محمد (ص) حقیقتاً فرستاده خدا است، اما فقط برای یک محدوده جغرافیایی معین.^{۲۷} در اینجا حیات مستمر اندیشه مسیحی دیده می‌شود و در واقع، یک پیش‌بینی است از آنچه در قرن‌های بعد واقع می‌شود؛ دورانی که دیدگاه شمول‌گرایی درباره ادیان متکثر به وجود می‌آید. همچنین در اینجا یک دغدغه عمیق درباره اصالت اسلام مطرح شده و شیوه کلامی را در حمایت از مسیحیت عرب، به همراه مشکلات آشکاری که داشتند، به‌کار بسته است و کوششی است تا نشان دهد چگونه دین بعد جایگزین دین قبل نشده، بلکه به آن وابسته شده است.

این نامه آشکارا به درخواست مسیحیان عرب بوده (کسانی که احتمالاً می‌خواستند ایمان خود را تقویت کنند)؛ زیرا حدود یک قرن قبل از ویرایش آن، در آغاز قرن چهاردهم از سوی یک دانشمند ناشناخته در قبرس، در میان آنان منتشر شد و به‌یقین برای گرفتن تأییدیه استدلال‌های آن و تصدیق اعتبار مسیحیت، نزد دو عالم مسلمان فرستاده شد. نیاز به گفتن نیست که این کار شکست خورد، هرچند هیچ‌کس نتوانست با چنین قدرت و جسارتی به شناسایی رابطه مسیحیت و اسلام کمک کند؛ طوری که در آن، هر دو بخشی از اعطای الهی باشند و دین بعد رقیب دین قبل نباشد.

ممکن است پولس رساله خود را در برابر پیشینه جنگ‌های صلیبی نوشته باشد و ویرایشگر قبرسی در قرن چهاردهم آن را ویرایش کرده باشد. این شاید نشانه‌ای از میزان شباهت مسیحیان عرب [یا مسلمانان] باشد که در مسیر ارتش صلیبیان زندگی می‌کردند و در بیشتر مناطق به سختی از مسلمانان متمایز می‌شدند؛ [به همین دلیل] از جانب صلیبیان متحمل رنج و کشتار بسیار بودند (هرچند نادانی مهاجمان را نیز نباید دست‌کم گرفت).

زوال مسیحیت عرب

درست مانند مسلمانان عربی که در قلمرو اسلامی حاشیه مدیترانه زندگی می‌کردند، مسیحیان عرب نیز گسست شدیدی را تحت حکومت صلیبیان متحمل شدند. روحانیت و سلسله مراتب اسقفی اروپایی تأسیس شد و سبک رهبانیت و موعظه‌ای که درون پادشاهی صلیبی فعالیت خود را آغاز کرده بود، اغلب دستورات قبلی کشیشان و اسقفان را ابطال و شکل بیگانه‌ای از معنویت و عبادت را معرفی می‌کرد. اما خسارت آن در برابر آنچه بعداً در شرق اتفاق ناچیز بود. در اواسط قرن سیزدهم مغول‌ها به سمت غرب آمدند، آسیای مرکزی را درنوردیدند و عملاً شکل قدیمی امپراتوری اسلامی را از بین بردند. در مدت چهارصد سال از اواسط قرن نهم، حکومت مرکزی خلیفه در بغداد به طور فزاینده‌ای رو به افول رفته بود، فرماندهان ارتش در ایالت‌ها قدرت را به دست گرفته بودند و حاکمان محلی ادعای استقلال می‌کردند؛ اما با تهدید ترکان ساختار جامعه تقریباً به یک سو متمایل شد. در سال ۱۲۵۸م بغداد غارت شد و آخرین خلیفه عباسی که فقط بر شهر حکومت می‌کرد، کشته شد. تا چند سال بعد، مسیحیان تحت حکم فرمانروایی که نه‌تنها با آنان سازگاری داشت، بلکه متمایل به تغییر کیش خود به مسیحیت بود، از آزادی نسبی‌ای که داشتند لذت می‌بردند. در واقع احتمالاً برای اولین بار از زمانی که شهر ساخته شده بود تا مدتی اسقف کلیسای شرق در قصر یکی از خلفا اقامت داشت و برای رهبری دینی یک گروه اجتماعی به اندازه کافی احساس آزادی می‌کرد. اما اسقف‌ها به تدریج اعتماد خلیفه را از دست دادند و این دوران کوتاه پیروزی بر اربابان پیشین، با تحقیر و آزار پایان یافت؛ کلیساها و صومعه‌ها سوزانده شدند و کشیشان و اسقفان به قتل رسیدند. نتیجه نهایی این شد که کلیسای شرق

موقعیت خود را در جامعه از دست داد و به ورطه گمنامی کشیده شد. جوامع کلیسایی به بخش‌هایی از آسیا که قبلاً حضور داشتند، محدود شدند و رهبری آنها از داخل بغداد بیرون رانده شد. این تنزل با آزار و اذیت تیمور لنگ (۱۳۹۶-۱۴۰۵م) و فرزندان او سرعت گرفت و به یکباره کلیسای عظیمی که قلمرو اسقفی‌اش شرق، شمال و جنوب را در بر می‌گرفت، میان دریاچه وان^{۲۸} و ارومیه در شمال شرقی دجله به انزوا فرو رفت. علاوه بر این، مسیحیان مصر و سواحل مدیترانه با اتفاق بدی مواجه شدند. ممالیک^{۲۹} از ۱۲۵۰م در قاهره به قدرت رسیدند و فعالیت‌های ضد مسیحی بیشتری نسبت به قبل اعمال کردند. در اوایل سلسله فاطمیان و ایوبیان، مسیحیان توانستند به موقعیت‌های مهمی در دولت نائل شوند. این در حالی بود که مورد آزار قرار می‌گرفتند؛ شدیدترین دوره آزار مسیحیان در زمان خلیفه فاطمی الحاکم بأمرالله (۹۹۶-۱۰۲۱م) بود که کلیسای مقبره مقدس (Holy Sepulchre) تخریب شد و مسیحیان مجبور شدند خود را با انداختن صلیب چوبی بزرگی از دیگران متمایز کنند. افرادی که به عنوان منشی وزیر یا خلیفه خدمت می‌کردند، فقط در دوران حکومت عباسیان در بغداد در قرن هشتم و نهم، با مسیحیان، به عنوان بخشی از توده مردم، دشمنی نورزیدند. مسیحیان در زمان حکومت ممالیک بارها از موقعیت‌های مناسب برکنار می‌شدند و توده مردم سرخوردگی خود در حکومت‌های بی‌کفایت را با ویرانی کلیساها و صومعه‌ها تخلیه می‌کردند.

تحمل چنین اقدام مستقیمی علیه مسیحیان در جهان عرب بسیار سخت بود، اما قابل مقایسه با تضعیف اراده و کشتن روح آنان با ادامه اقدامات بر ضد اهل ذمه نبود که در تمام جنبه‌های ارتباط مسیحیان و مسلمانان، به خصوص در زندگی عمومی، تأثیر گذاشت. این اقدامات، چنانکه دیدیم، در تمام ابعاد ارتباط میان اربابان مسلمان و مسیحیان از مراحل اولیه تاریخ اسلامی نقل شده است. این اقدامات همیشه به صورت فعال نبود، اما چارچوب عمومی و احتمالاً شخصی که در ارتباطات ارائه می‌شد، باعث زوال امنیت و فرو رفتن دائم اقلیت‌ها در لاک دفاعی می‌شد. بنابراین در حالی که افراد می‌توانستند به موقعیت‌های برجسته دست یابند، دائماً از عزل خود در اثر تلون مزاج حاکمان یا سعایت اطرافیان بیمناک بودند.

این ارتباط نابرابر و موقعیت متزلزل به توضیح اینکه چرا مسیحیت عرب بر انعطاف‌پذیری و قدرت سابق خود ایستادگی نکرد، کمک می‌کند. به استثنای چند مورد — مانند صفی بن عسال قبطی و برادرانش در قرن سیزدهم در مصر که نه تنها دارای مسئولیت عمومی بود، بلکه آثاری درباره دین خود و دفاعیاتی بر ضد اسلام نوشت — تفکر الهیاتی برجسته یا ذهن خلاق و وجود نداشت که اثر ماندگاری برجا گذارد. افراد تحت فشار مالیات و تبعیض اجتماعی مرتباً به اسلام تغییر آیین دادند. البته این از سال‌های اولیه دین جدید اتفاق افتاده بود؛ اما به نظر می‌رسد از حدود سال ۱۱۰۰م جنبش جمع‌آوری آغاز شد و تا پایان دوران ممالیک، در اوایل قرن شانزدهم، مسیحیان بیش از هفت درصد کل جمعیت سرزمین‌های عربی را تشکیل نمی‌دادند. با پیروزی عثمانی بر دولت ممالیک مصر در ۱۵۱۶م، بخش بزرگی از جهان عرب در خاورمیانه تحت سلطه استانبول درآمد و برخی از شرایط برای مسیحیان تغییر کرد. میزان مالیات جزیه برای اهل ذمه کاهش یافت، در نتیجه انگیزه مالی برای تغییر آیین حذف شد. علاوه بر این، اتحاد نسبی ملت‌ها تحت عنوان نظام ملت (millet system) وجود داشت که بر اساس آن، هر یک از جوامع دینی پایبند قوانین و عرف خود بود. این اتحاد باعث می‌شد اجتماعاتی که جدا از دیگران زندگی می‌کنند، حتی در یک شهر، موقعیت کمتری برای ملاقات و در نتیجه ازدواج با ملل دیگر (intermarriage) داشته باشند.

پیروان یک دین خاص به عنوان بخشی از مفهوم دولت عثمانی، اعضای یک جامعه یا ملت محسوب می‌شدند که هر کدام یک رهبر داشتند. همان‌طور که مسلمانان در سراسر امپراتوری تحت تسلط سلطان بودند، تمام فرق مسیحی تحت قدرت سراسقفی جهانی کلیسای ارتدوکس یونانی قرار داشتند، مانند چیدمانی که در دوران حکومت عباسیان وجود داشت و سراسقفی کلیسای شرق به عنوان رهبر همه پذیرفته شده بود. طبیعتاً چنین چیدمانی از اعتبار رهبران دیگر فرق که از فعالیتشان در بخش‌های مهم دولت جلوگیری شده بود، می‌کاست. انجام این کار به مرور زمان تعدادی از جوامع را به ملت‌های رسمیت یافته و دارای استقلال تبدیل کرد، گرچه پیوسته تحت قوانین دولت قرار داشتند.

در اثر جدایی جمعیت درون امپراتوری عثمانی در قرن شانزدهم، جوامع مسیحی عرب در هلال حاصل‌خیز (Fertile Crescent)^{۳۰} به سرعت گسترش یافت و تا قرن نوزدهم

حدود بیست درصد از کل جمعیت را به خود اختصاص داد. کاهش تغییر آیین در این بخش از خلال ازدواج‌ها و انگیزه‌های اقتصادی دینی قابل توضیح بود و مجاورت توده‌های مسیحی در مناطق ساحلی (به دلیل جاذبه دولت‌های صلیبی و گریز از حملات مغول) که تماس با تجار اروپایی و برتری اجتماعی را به همراه می‌آورد، باعث شده بود آنان مرفه‌تر از جوامع مسلمان باشند. این عوامل همچنین پیشرفت‌های جدیدی در امور بهداشتی برای آنان به همراه آورد؛ مانند جدا کردن خانواده‌ها از هم در بیماری‌های واگیردار که بر روش‌های درمانی مسلمانان ترجیح داشت. موارد قبلی، به همراه فراهم بودن امکان تحصیل مسیحیان در اراضی شرق مدیترانه، عوامل گوناگونی بودند که در آن دوره به رشد جمعیت مسیحی در داخل امپراتوری سرعت بخشیدند.

رشد رفاه و افزایش جمعیت به مهاجرت دسته‌جمعی منجر شد. برای چند قرن جابه‌جایی مسیحیان در داخل امپراتوری عثمانی از مناطقی با تسامح دینی کمتر به مناطق امن با اکثریت مسیحی یا مناطق توسعه‌یافته اقتصادی ادامه داشت. در اواسط قرن نوزدهم، مسیحیان لبنان (به همراه برخی مسلمانان) برای جلوگیری از ازدیاد جمعیت به امریکا مهاجرت کردند که به دنبال آن مهاجرت‌های بسیاری در قرن بیستم اتفاق افتاد. هم‌اکنون در شهرهای بزرگ امریکا، کانادا، اروپا و استرالیا، جوامع مهمی از مسیحیان عرب به همراه سلسله مراتب دینی حاضرند که در مراتب اسقفی پیش از اسلام و اوایل دوران اسلامی ریشه دارند و برای مقابله با چالش‌های جدید فعالیت می‌کنند؛ چیزی که پیشوایان کهن آنان هرگز تصور نمی‌کردند.

همچنین گسترش رفاه و ارتباطات با جهان پهناور، مسیحیان عرب را، مانند پیشینیانشان در دوران حکومت عباسیان در بغداد قرن نهم میلادی، در معرض افکاری قرار داد که به پیدایش اسلام عثمانی منجر شد. در قرن هجدهم و بیش از آن در قرن نوزدهم، مسیحیان در کشف دانش و پیشرفت‌های علمی، فلسفی و سیاسی اروپا سودمند بودند. در نتیجه در دهه‌های منتهی به سال ۱۹۰۰م یک تجدید حیات که نهضت (Nahda) نامیده می‌شد، از راه روزنامه‌ها و مجلات تازه‌تأسیس تأثیرهای گسترده‌ای در حیات فکری، اجتماعی و دینی مسیحیان و مسلمانان به وجود آورد. این اتفاق در گسترش ملی‌گرایی عربی (Arab nationalism) تأثیرگذار بود و غوغایی برای به رسمیت شناختن یک منطقه در امپراتوری عثمانی به وجود آورد. میشل عفلق (Michel Aflaq)^{۳۱} که

زمینه‌ای مسیحی داشت، حزب سکولار بعث را تأسیس کرد که با ظواهری مختلف در سوریه و عراق قدرت یافت.

به هر حال مهاجرت مسیحیان در خلال قرن نوزدهم و بیستم پیوسته افزایش یافت و باید گفت که جاذبه‌های اقتصادی توضیح کاملی برای مهاجرت قسمت اعظم جمعیت عرب مسیحی در اواخر دوران عثمانی و دولت‌های ملی خاور میانه نیست. در جایی که تنش‌های اجتماعی و تبعیض میان ادیان وجود دارد و جایی که گسترش اسلامی‌سازی، پیروان دیگر ادیان را به انزوا می‌کشاند (همه موارد بر اساس صدر اسلام قابل بازشناسی است) و از سوی الهیدانان و متکلمان به قرآن و سنت پیامبر و اصحاب او قابل استناد است، انگیزه کمی برای ماندن وجود دارد، به‌خصوص وقتی آینده در خانه مبهم باشد و اعضای خانواده در پیوستن به آنان در خارج از کشور اصرار بورزند. جمعیت مسیحی در جهان عرب در آغاز قرن حاضر به پایین‌ترین نقطه‌ای رسید که تا پیش از آن هرگز دیده نشده بود و هیچ نشانه‌ای از بازگشت وجود نداشت. تاریخ طولانی مسیحیت عرب در حالی که در محیط‌های جدید ادامه دارد، باید زنده ماندن در مسیرهای سخت را که بیش از پانزده قرن در وطن اصلی تجربه کرده، بار دیگر بیاموزد.

پی‌نوشت‌ها

۱. اوسیبوس قیصری یا پامفیلی (حدود ۲۶۳-۳۳۹ م) اسقف قیصریه فلسطین بود. او را به خاطر کتابی که در مورد تاریخ مسیحیت آغازین نوشت، «پدر تاریخ مسیحیت» می‌خوانند.
۲. بصری نام شهری باستانی در کشور سوریه است. این شهر در فاصله ۱۸۰ کیلومتری دمشق و در نزدیکی مرز بین سوریه و اردن واقع شده است. شهر بصری در گذشته مرکز استان عربیای امپراتوری روم و مهم‌ترین توقفگاه کاروان‌های عازم مکه بوده است.
۳. نام یکی از مستعمرات امپراتوری روم از ۱۰۶ تا ۶۳۰ میلادی است.
۴. پادشاهی تنوخ یکی از حکومت‌های خاور میانه از ابتدای قرن دوم تا نیمه قرن سوم میلادی بوده و شامل عمان، شرق شبه‌جزیره، بخش‌هایی از عراق و سوریه، و جنوب ایران می‌شده است. این پادشاهی از اتحاد چند قبیله به وجود آمد و سه حاکم داشت: مالک بن فهم (۱۶۹-۲۳۱ م)، عمرو بن فهم (۲۳۱-۲۳۳ م) و جذیمه بن ابرش (۲۳۳-۲۶۸ م) (أبونا، ۱۹۸۶-۱۹۹۳، ۲: ۲۶-۲۸).
۵. غسانیان نام دولتی در جنوب سوریه و اردن و در همسایگی مرزهای روم بود که در اصل اعراب

- مهاجر شبه جزیره عربستان و از طایفه ازد بودند و از ۲۲۰ تا ۶۳۸ م بر آن منطقه حکمرانی کردند؛ در زبان عربی غساسنه نامیده می‌شوند (همان: ۳۵-۳۹).
۶. لخمیان سلسله‌ای از حکمرانان بودند که از ۲۶۸ تا ۶۳۳ میلادی با بیست پادشاه بر عراق حکومت کردند و به آنان مناذره نیز گفته می‌شد. مناذره با دولت ساسانی هم‌پیمان بودند، به همین سبب از دشمنان غسانیان، که هم‌پیمان روم بودند، محسوب می‌شدند. مناذره یا لخمیان در ابتدا بت‌پرست بودند، سپس به مسیحیت نسطوری گرویدند و با ظهور اسلام مسلمان شدند (أبونا، ۱۹۸۶-۱۹۹۳، ۲: ۲۴-۳۲).
۷. صالحیان سلسله‌ای از حکمرانان شمال مغرب بودند که از قرن ۸ تا ۱۱ میلادی بر سر کار آمدند.
۸. دیوکلتیانوس، متولد ۲۴۵ میلادی، یکی از امپراتورهای روم بود که از سال ۲۸۴ تا ۳۰۵ میلادی حکومت کرد و مسیحیان را مورد آزار و اذیت قرار داد. پس از آن به دلیل بیماری از امپراتوری کناره گرفت و در ۳۱۱ م درگذشت.
۹. رصافه سرزمینی در شمال سوریه است که محل نزاع امپراتوری یونان، روم و ایران بود و در زبان یونانی به آن سرگیوپولیس می‌گفتند.
۱۰. یعقوب البرادعی در سال ۵۴۲ م اسقف اعظم رها، سوریه و آسیای صغیر شد. وی ۲۷ اسقف را در طول مدت مسئولیتش منصوب کرد و کلیساهای سریانی را به هزاران بنا افزایش داد. به سبب نشاطی که در زمان او در کلیسای سریانی ایجاد شد، پیروان این کلیسا را یعقوبیه نامیدند (همان: ۳۸).
۱۱. وی در ۴۸۳ میلادی به دنیا آمد و از سال ۵۲۷ تا زمان مرگ، یعنی ۵۶۵ میلادی، امپراتور روم شرقی بود.
۱۲. دیوفیزیت اعتقاد نسطوریوس بود که قائل بود مسیح دو طبیعت الاهی و بشری داشت بدون اینکه با یکدیگر اتحاد داشته باشند.
۱۳. ادسا مدرسه‌ای سریانی بود که در قرن دوم میلادی برای تعلیم الهیات مسیحی تأسیس شد و در سال ۴۸۹ م، زنون امپراتور روم شرقی (۴۷۶-۴۹۱ م) دستور داد تا این مدرسه را برای جلوگیری از نشر باورهای نسطوریوس تعطیل کنند.
۱۴. یوسف ذونواس بین سال‌های ۵۱۷ تا ۵۲۵ میلادی رئیس یکی از قبایل یهود یمن بوده است.
۱۵. میکائیل سریانی معروف به میکائیل کبیر متوفای ۱۱۹۹ م، از ۱۱۶۶ تا ۱۱۹۹ م اسقف کلیسای سریانی بود و کتابی مهم در تاریخ کلیسا به زبان سریانی نگاشت. محقق فرانسوی، ژان باپتیست چابوت، در سال‌های ۱۸۹۹-۱۹۲۴ این کتاب را به فرانسوی ترجمه و چاپ کرد.
۱۶. رشته کوهی در شمال غربی فلات ایران.
۱۷. عمر بن عبدالعزیز.

۱۸. نسخه انگلیسی کتاب *ینبوع الحکمه* که در اختیار مترجم است سه فصل دارد: فصل اول آن درباره منطق و فلسفه، فصل دوم درباره بدعت‌ها و فصل سوم درباره ایمان ارتدوکسی است. نویسنده ایرادات خود به اسلام را در فصل دوم مطرح کرده است.
۱۹. سبتوس اسقف مسیحی و تاریخ‌نگار ارمنی سده هفتم میلادی بود که تاریخ ارمنستان را از زمانی که زیر نظر ایران ساسانی اداره می‌شد تا چیرگی عرب‌ها بر ارمنستان در ۶۶۱ م نگاشته است.
۲۰. باب هفتم کتاب *دانیال* درباره خوابی است که *دانیال* نبی می‌بیند و در آن چهار حیوان — شیر، خرس، پلنگ و جانوری عجیب و هولناک — در داوری الهی محکوم شده، قدرتش از بین می‌رود. آنگاه انسانی سوار بر ابرها می‌آید و سلطنت زوال‌ناپذیر را از خدا دریافت می‌کند. این چهار حیوان در ادبیات مسیحی به چهار حکومت قدرتمند تأویل شده‌اند که با قدرت مسیح نابود خواهند شد.
۲۱. شتری سریع و مقاوم که در مسابقه و مسیرهای سخت از آن استفاده می‌شد.
۲۲. زنانیر جمع زنار، پارچه‌ای نازک بود که مجوس و نصارا به کمر خود می‌بستند تا از مسلمانان تمییز داده شوند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۴: ۳۳۰).
۲۳. در مجموعه رسائل *جاحظ*، صفحه ۲۶۳، در قسمتی با عنوان «التسامح مع النصاری» همین مطالب به زبان عربی آمده است.
۲۴. *بختیشوع* نام خاندانی از پزشکان و دانشمندان مسیحی نسطوری در تاریخ کهن ایران است. آنان نخست در جندی شاپور می‌زیستند. *عبیدالله بن جبرائیل ابوسعید بختیشوع* نویسنده کتاب *طبایع الحیوان و خواصها و منافع اعضائها* از همین خاندان است که بعدها به دستور *غازان خان*، با نام *منافع الحیوان* به فارسی ترجمه شد (آذرنوش، ۱۳۶۷، ۱: ۶۰۲).
۲۵. مجموعه *مینگانا*، مجموعه‌ای منحصر به فرد از حدود ۳۰۰۰ اثر خطی به زبان‌های عربی، سریانی، یونانی و فارسی است، که *آلفونس مینگانا* (Alphonse Mingana؛ ۱۸۷۸-۱۹۳۷ م)، متخصص الهیات و مورخ شرق‌شناس سریانی پژوه آشوری تبار گرد آورده است.
۲۶. دو گویش بحیری و صعیدی از گویش‌های زبان قبطی هستند که از قرن دوم تا یازدهم میلادی در مصر رواج داشته است.
۲۷. برخلاف آنچه نویسنده در اینجا آورده، *یوحنا دمشقی* در کتاب *ینبوع المعرفه*، نبوت حضرت محمد (ص) را به طور کلی انکار نکرده و دین اسلام را یک بدعت معرفی کرده است (John of Damascus, *The fount of knowledge*, p. 153).
۲۸. دریاچه وان در غرب شهر وان در کشور ترکیه قرار دارد.
۲۹. مملوک به معنای برده است و حکومت‌هایی که از بردگان برای اداره امور خود استفاده می‌کردند،

حکومت موالی یا مملوکان نامیده می‌شدند، مانند سلطنت خوارزمشاهیان در ایران (۱۰۷۷-۱۲۳۱م)، سلطنت مملوک دهلی (۱۲۰۶-۱۲۹۰م)، سلطنت مملوک مصر (۱۲۵۰-۱۵۱۶م) و سلطنت مملوک عراق زیر سلطه عثمانی (۱۷۰۴-۱۸۳۱م).

۳۰. هلال حاصل‌خیز نام بخشی تاریخی از خاور میانه، شامل قسمت شرقی دریای مدیترانه، میانرودان و مصر باستان است. این نام را نخستین بار جیمز هنری بریستد (James Henry Breasted)، باستان‌شناس دانشگاه شیکاگو، بر این بخش از جهان گذاشت. هلال حاصل‌خیز از طریق رودهای نیل، دجله، فرات و رود اردن سیراب می‌شود. این منطقه از باختر به دریای مدیترانه، از شمال به بیابان سوریه و از اطراف دیگر به شبه‌جزیره عربستان و خلیج فارس و مدیترانه محدود می‌شود. هلال بارور امروزه کشورهای مصر، اسرائیل، لبنان، نوار غزه، کرانه باختری و بخش‌هایی از اردن، سوریه، عراق، جنوب شرقی ترکیه و غرب و جنوب غربی ایران را در بر می‌گیرد.

۳۱. میشل عفلق (۱۹۱۰-۱۹۸۹م)، فیلسوف، جامعه‌شناس، نظریه‌پرداز و فعال سیاسی ملی‌گرای عرب سوری بود. او بنیادگذار عقیدتی جنبش بعث (شکل سکولاری از ملی‌گرایی عربی) بود. وی در سال ۱۹۴۷م با کمک صلاح‌الدین البیطار حزب پان عربی و سوسیالیستی بعث را تأسیس کرد. وی در دمشق در خانواده‌ای مسیحی از شاخه ارتودکس یونانی زاده شد و در سال ۱۹۴۹م وزیر آموزش و پرورش شد و تا چند سال در این منصب باقی ماند.

منابع

منابع مؤلف

- Atiya, A. S. (1969), *A History of Eastern Christianity*, London: Methuen.
- Baumer, C. (2006), *The Church of the East: An Illustrated History of Assyrian Christianity*, London: I. B. Tauris.
- Browne, L. E. (1967), *The Eclipse of Christianity in Asia: From the Time of Muhammad till the Fourteenth Century*, New York: Howard Fertig.
- Caesarea, Eusebius (1927), *Ecclesiastical History*, London: The Macmillan co.
- Chabot, J. B. (1899-1924), *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Éditée pour la première fois et traduite en français, 4 vols. Paris: Ernest Leroux.
- Cragg, K. (1992), *The Arab Christian: a History in the Middle East*, London: Mowbray.
- Ebied, R. and Thomas, D. (eds.) (2005), *Muslim-Christian Polemic during the Crusades, the Letter from the People of Cyprus and Ibn Abi Talib al-Dimashqi's Response*, Leiden: Brill.
- Fargues, P. (1998), "The Arab Christians of the Middle East: a demographic perspective", In A. Pacini (ed.), *Christian Communities in the Arab Middle East, the Challenge of the Future*. Oxford: Clarendon Press.
- Finkel, J. (trans.) (1927), "A Risala of al-Jahiz", *Journal of the American Oriental Society*, 47: 311-34.
- Griffith, S. (2001) 'Melkites', 'Jacobites' and the Christological controversies in Arabic in third/ninth century Syria. In D. Thomas (ed.) *Syrian Christians under Islam, the First Thousand Years*. Leiden: Brill.
- Grypeou, E., Swanson, M. and Thomas, D. (eds.) (2006) *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*. Leiden: Brill.
- Hourani, A. (1991), *A History of the Arab Peoples*. London: Faber and Faber.
- Hoyland, R. (1997), *Seeing Islam as Others Saw It: a Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, NJ: Darwin Press.
- Ibn Ish.aq (1955), *Sirat sayyidna Muhammad rasul Allah*, trans. A. Guillaume: *The Life of Muhammad*, Oxford: Oxford University Press.
- Lamoreaux, J. C. (2005), *Theodore Abu Qurrah*, Library of the Christian East 1. Provo, Ut.: Brigham Young University Press.
- Lewis, B. (1995), *The Middle East: 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Mingana, A. (ed. and trans.) (1928), "The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi", *Bulletin of the John Rylands Library*, 12: 137-292.

- Moffett, S. H. (1992), *A History of Christianity in Asia*, vol. 1: Beginnings to 1500, San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Moffett, S. H. (2005), *A History of Christianity in Asia*, vol. 2: 1500 to 1900, Maryknoll, NY: Orbis.
- Parry, K. (2003), "Byzantine and Melkite Iconophiles under Iconoclasm", In Ch. Dendrinos, J. Harris, E. Harvalla-Crook and J. Herrin (eds.), *Porphyrogenita: Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*. Aldershot: Ashgate.
- Reynolds, G. S. (2004), *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu, 'Abd al-Jabbar and the Critique of Christian Origins*, Leiden: Brill.
- Sabella, B. (1998), "The emigration of Christian Arabs: dimensions and causes of the problem", In A. Pacini (ed.), *Christian Communities in the Arab Middle East, the Challenge of the Future*, Oxford: Clarendon Press.
- Samir, S. K. (1998), "The Christian communities, active members of Arab society throughout history", In A. Pacini (ed.) *Christian Communities in the Arab Middle East, the Challenge of the Future*, Oxford: Clarendon Press.
- Shahid, I. (1984), *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library.
- Shahid, I. (1989), *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library.
- Shahid, I. (1995), *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. 1, part. 2: Ecclesiastical History, Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library.
- Thomas, D. (2001), "Paul of Antioch's Letter to a Muslim Friend and The Letter from Cyprus", In D. Thomas (ed.), *Syrian Christians under Islam, the First Thousand Years*, Leiden: Brill.
- Thomas, D. (2003), *Christians at the Heart of Islamic Rule, Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, Leiden: Brill.
- Trimingham, J. S. (1979), *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London: Longman.

منابع مترجم

- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دارالفکر.
- أبونا، البير (۱۹۸۶-۱۹۹۳م)، *تاریخ الكنيسة السريانية الشرقية*، بیروت، دارالمشرق.
- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۶۷ش)، «آل بختیشوع»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

گزارش کتاب

شرق یونانی و غرب لاتینی؛ مطالعه‌ای در سنت مسیحی¹

وحید ستارزاده*

مقدمه

کتاب *شرق یونانی و غرب لاتینی*، اثر فیلیپ شرارد بریتانیایی است. نویسنده به دلیل مهارت و تسلطی که بر ادبیات یونان در دوره پیش از مسیحیت و دوره آبا دارد، رویدادها را با تحلیل تاریخی می‌نگرد. وی در این کتاب و مقدمه کوتاهی که بر آن نوشته تأکید می‌کند که این کتاب در پی تبیین ماهیت تحولات فکری در اروپا در طول دوره مسیحی است، به خصوص زمانی که به شرق یونانی و غرب لاتینی، مربوط است. از نظر او، این به معنای تحلیل ماهیت تحولات فکری بر اساس داده‌های وقایع تاریخی و دیدگاه اشخاص نیست. کتاب حاضر از آن جهت که نخست، تأثیر فرهنگ و تاریخ هلنی و رومی، و دوم تأثیر فلسفه افلاطونی و ارسطویی بر مسیحیت را بررسی می‌کند، کتابی جامع محسوب می‌شود. نویسنده در طول کتاب در پی اثبات نظریه خاصی نیست؛ اما به دلیل تسلط بر مطالب، به خوبی تأثیر فرهنگ، تاریخ و فلسفه پیش از یونان بر مسیحیت را نشان می‌دهد؛ از این جهت کتاب می‌تواند برای دانشجویانی که به تأثیرپذیری این دین از عناصر غیر مسیحی علاقه‌مندند، بسیار مفید باشد.

1. Sherard, Philip (2002), *The Greek East and The Latin West, A Study in the Christian Tradition*, Greece: Denise Harvey Pub.

* دانشجوی دکتری الهیات مسیحی، دانشگاه ادیان و مذاهب. vahidsattarzade@yahoo.com

نویسنده کتاب

فیلیپ آن آرنولد شرارد (Philip Owen Arnould Sherard) در آکسفورد به دنیا آمد و در دانشگاه کمبریج تاریخ خواند. پس از جنگ جهانی دوم به مطالعه شعر مدرن یونان برای تز دکتری خود در دانشگاه لندن روی آورد. سپس در سفر دوم به یونان، در مدرسه باستان‌شناسی بریتانیا در آتن مشغول به کار شد و پس از آن آبای کلیسا را مطالعه کرد. او در سال ۱۹۵۶م برای ورود به کلیسای ارتدوکس تعمید یافت.

شرارد بر این باور است که حیات و فرهنگ پسابیزانسی در یونان ذاتاً و به طور نظام مند به سنت روحانی کلیسای ارتدوکس شرقی مربوط است. شرارد عمر خود را برای شناساندن این فرهنگ و سنت روحانی به دنیای انگلیسی‌زبان صرف کرد. به عقیده بسیاری، شرارد پیشگام شناساندن سنت ارتدوکسی، همانند شعر مدرن یونان، به دنیای انگلیسی‌زبان است. آثار او درباره کنستانتینپل و شکاف در فرهنگ مسیحی، همانند آثار او درباره شعر، افق‌های جدیدی را گشوده است.

شرارد در کنار کلیستس ویر (Kallistos Ware) و جرال د پالمر (Gerald Palmer) سال‌های بسیاری را برای ترجمه *فیلوکالیا* (The Philokalia)، مجموعه متونی درباره دعا و حیات معنوی که بزرگان سنت مسیحی ارتدوکس در فاصله قرون چهار تا پانزدهم نوشته‌اند، صرف کرد.

از نظر شرارد، مسائل معاصر نیازمند پاسخی مسیحی از منابع مسیحی بود. شرارد مسائل الهیاتی را در ارتباط تنگاتنگ با تاریخ می‌دانست و معتقد بود تفکر مردم مقدم بر اعمال آنان است. از نظر او، اگر انسان آفرینش و احساس مقدس درون خود را بازیابد و اگر بخواهد، می‌تواند زندگی هماهنگ با خود، دیگران و دنیا را دوباره کشف کند.

از دیگر نوشته‌های این نویسنده می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

۱. کنستانتینپل: شمایل‌انگاری یک شهر مقدس؛^۱
۲. دوران باشکوه بشر: بیزانسیوم؛ تاریخ فرهنگ‌های جهان؛^۲
۳. آتس، کوه مقدس؛^۳
۴. تباهی انسان و طبیعت: جستاری در منشأ و پیامدهای علم جدید؛^۴
۵. مسیحیت و ارس؛ مقالاتی در باب درون‌مایه عشق جنسی؛^۵
۶. شش شاعر مدرن یونان (با همکاری ادموند کیلی)؛^۶
۷. کلیسا، قلمرو پایی و شکاف؛ جستاری الهیاتی.^۷

رویکرد تاریخی کتاب

شرارد به دو نکته در رویکرد کتاب اشاره می‌کند:

نکته نخست اینکه وقایع تاریخی یا دیدگاه اشخاص اگر ارزشی در این جستار دارد، ابتدا باید آن را به اصول غیر تاریخی مربوط دانست؛ اصولی که نمی‌توان آنها را از آن وقایع تاریخی استنتاج کرد. در نتیجه این مطالعه از پذیرش پیشینی برخی اصول و بهره‌گیری از آنها برای تحلیل وقایع شروع می‌شود. وانگهی، از نظر نویسنده، وقایع تاریخی به تنهایی غیر دقیق هستند. شرارد اشاره می‌کند که رویکرد کتاب به معنای نادیده گرفتن واقعیت‌های تاریخی نیست، بلکه از وقایع تاریخی فقط برای روشن‌تر کردن آن اصول استفاده می‌شود.

نکته دوم سؤالی است که شرارد مطرح می‌کند. اگر مطالعه از اصولی پیشینی آغاز می‌شود که از یک روند تاریخی پیروی نمی‌کنند، خود آن اصول از کجا نشئت گرفته‌اند؟ از نظر شرارد، پاسخ در خود موضوع نهفته است؛ آن اصول از سنت مسیحی نشئت گرفته‌اند. سنت مسیحی خاستگاه فکری و فرهنگی حیات اروپا در طول دوره مسیحی بود؛ بنابراین این اصول معیاری را فراهم می‌کنند که بر اساس آن، ماهیت تحولات و گسترش حیات اروپا ارزیابی و تعیین می‌شود. در واقع در سایه آن اصول گرایش‌های فکری و اخلاقی و عادت‌های فکری و احساسات که شالوده وضعیت سیاسی، اجتماعی و روان‌شناختی غرب مدرن هستند، درک می‌شوند.

تقسیم‌بندی کتاب

این کتاب به دو بخش کلی تقسیم می‌شود. بخش اول چهارفصل و بخش دوم سه فصل را در بر می‌گیرد. عناوین فصل‌ها به صورت زیر است:

بخش اول

فصل اول: پیشینه رومی

فصل دوم: ظهور و شکل‌گیری مسیحیت

فصل سوم: شکاف در دنیای مسیحی

فصل چهارم: روحانیت مسیحی و پادشاهی در شرق یونانی و غرب لاتینی

بخش دوم

فصل پنجم: انفعال (فلسفه) افلاطونی در شرق یونانی

فصل ششم: از الهیات به فلسفه در غرب لاتینی

فصل هفتم: تبعات غیر مسیحی؛ یونان و غرب مدرن

پیوست: کلیسا و دولت در یونان مدرن

گزارش کتاب

بخش اول

بخش اول کتاب بیشتر تأثیر عوامل و عناصر فرهنگی و تاریخی یونان و روم بر مسیحیت را مطرح می‌کند. شرارد جلوس امپراتور کنستانتین بر تخت پادشاهی را واقعه‌ای بسیار مهم در مسیحیت می‌داند و تأکید می‌کند که در زمان کنستانتین، امپراتوری وضعیت مطلوبی داشت. این وضعیت با شرایط بد پیشین متفاوت بود؛ چه امپراتور دیگر پیرو آیین و مذهب پیشین نبود، بلکه مسیحیت را اختیار کرده بود. از نظر شرارد، برای پی بردن به ماهیت این انتقال باید ابتدا ماهیت دین یا اعتقادی را شناخت که مسیحیت جای آن را گرفت؛ باورهایی که سنگ بنای امپراتوری روم بود. نویسنده در تحلیل وقایع به سراغ شرایط فرهنگی حاکم بر امپراتوری می‌رود که به پهنه وسیعی از جغرافیای آن زمان حکومت می‌کرد. به عبارت دیگر، او از یک سو بر اختلافات فرهنگی مردم تأکید دارد و از دیگر سو به یک فرهنگ مشترک تأثیرگذار اشاره می‌کند که به گرایشی فکری و اخلاقی مربوط است که در خود ایدئولوژی خاصی دارد. شرارد صلح آگوستوس (Pax Augusta) را تجسم این ایدئولوژی می‌داند.^۸ نویسنده، به‌عنوان متخصص، با این دیدگاه مخالف است که یونان پیشامسیحی و فرهنگ رومی یکجا و تحت عنوان مشترک توصیف شوند. شرارد معتقد است میان مفاهیم فیلسوفان متأخر یونان باستان، مثل افلاطون و ارسطو، و متفکران رومی، مثل کیکرو (Cicero) ربط و نسبتی انکارناپذیر وجود دارد. نویسنده پس از اشاره به برخی دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو و تفاوت این دو، بر این دیدگاه ارسطو تأکید می‌کند که انسان حیوانی است که قابلیت‌های او فقط در شهر (Polis) محقق می‌شود، در حالی که از دیدگاه افلاطون،

فرآیندی از حلول حقیقه الحق (Divine Reality) وجود دارد که عالم غیب را به عالم محسوس وصل می‌کند و حتی در چیزی که فاقد صورت و غیرعقلانی است، امتداد می‌یابد. عالم مخلوق محسوس خدا و صورتی است از معقول.

از نظر شرارد، در دیدگاه ارسطو انسان که برای نخستین بار حکومت را ابداع کرد، بزرگ‌ترین خیر (Benefactor) بوده است؛ بنابراین در همین جا بود که روم مفاهیم اصلی خودش را از یونان به ارث برد. شرارد بر این باور است که امپراتوری روم، به خصوص در دوران آنتونینس (Antonines) نشان‌دهنده تلاشی آگاهانه برای ایجاد جهان یا امپراتوری بر اساس خواسته‌های انسان متمدن بود.

موضوع مهم دیگری که نویسنده در بخش اول کتاب مطرح کرده، جدایی و شکاف میان شرق و غرب است. از نظر او، در عین حال که امپراتوری بیزانس و اروپای قرون وسطا در سنت مسیحی سهیم بودند، تفاوت‌های ماهوی آنها مقدمه‌ای برای جدایی بود. شرارد معتقد است جدایی میان غرب و شرق جدایی میان کلیسا نبود؛ چه او کلیسا را مجموعه‌ای از اجتماعات محلی یا یک سازمان ظاهری نمی‌داند، بلکه همان‌طور که آنتونی کبیر، راهب مسیحی اهل مصر در قرون سوم و چهارم میلادی، گفته است، کلیسا محل حقیقت است. این حقیقت عیسی و لوگوس ازلی است و کلیسا در این حقیقت شریک است و چون بدن عیسی یکی است، پس کلیسا نیز یکی است. نویسنده دلایل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را در جدایی شرق و غرب مؤثر می‌داند؛ اما تأکید می‌کند که نباید در این موضوع اغراق کرد. شرارد معتقد است از منظر فکری، شکاف و جدایی شرق و غرب از این واقعیت برمی‌خیزد که هر دو طرف نماینده مطلق و آشتی‌ناپذیر دو تصویر متفاوت ذهنی از حقیقت بودند. این مسئله به تفاوت ساختار آموزه‌ها و همچنین عقاید کلیسایی رقیب منجر شد.

یونانیان بر این باور بودند که کلیسا در مکان‌هایی تأسیس شد که مسیح در مرکز اجرای شعائر پس از تعمید (Mystagogy of Christ) حضور داشت. بنابراین غیرممکن خواهد بود که یک مرکز یا کلیسا در مشارکت در حیات مسیح جایگاهی بالاتر یا پایین‌تر از کلیسای دیگر داشته باشد. حیات مسیح نمی‌تواند در یک مرکز کمتر یا بیشتر از مرکز دیگر باشد؛ بنابراین مسیح یا به‌طور کامل در مراسم حضور دارد یا اصلاً حضور ندارد که در حالت دوم اصلاً کلیسایی وجود نخواهد داشت.

همچنین خود مسیح نخستین کشیش و بنیان‌گذار روحانیت مسیحی است و کشیش اعظم و دائمی کلیسای مسیحی نیز باقی خواهد ماند. از این منظر، هر اسقف در مرکز انجام شعائر، جایگزین کشیش بودن عیسی در کلیسا نیست، بلکه تصویر مسیح در کلیسایی است که آن را اداره می‌کند؛ بنابراین یک اسقف نمی‌تواند جایگاهی بالاتر یا پایین‌تر از اسقف دیگر داشته باشد.

برخلاف کلیسای شرق، در کلیسای غرب، اختیارات و اقتدار به یک اسقف‌نشین و رسول خاص منسوب می‌شود. آن مرکز، کلیسای رم است که به دست پطرس رسول پایه‌گذاری شد و اختیارات و اقتدار بالاتری دارد؛ چه بر اساس متن مقدس، عیسی مسیح کلیسای خود را بر روی پطرس (صخره) بنا کرد. به عبارت دیگر، برخلاف دیدگاه کلیسای شرق، تفسیر کلیسای غرب از کلمات منسوب به عیسی درباره کلیسا و پطرس (متی ۱۶: ۱۸-۱۹) این بود که کلیسا فقط باید بر روی صخره یا همان پطرس بنا شود، نه فردی دیگر.

مسئله دیگری که شرارد در این بخش آورده، اختلاف شرق و غرب درباره قدرت و اقتدار روحانی و دنیوی امپراتور است. در کلیسای غرب در قرون وسطا، مسیح بر اساس آیه عهد جدید، ملک صادق (عبرانیان ۷: ۲)، یعنی هم پادشاه و هم کاهن یا کشیش، محسوب می‌شد؛ اما در بیزانس این اقتدار دوگانه میان امپراتور و اسقفان تقسیم شده بود. منطق استدلال پاپ کاملاً واضح بود؛ اگر مسیح معیار همه امور روحانی و دنیوی یا کشیشی و پادشاهی بود، نماینده او بر روی زمین هم یک فرد بود، نه دو فرد، برخلاف کلیسای بیزانس که امپراتور از سیستم اسقفی جدا است.

شرارد در بخش اول آموزه‌های مسیحی بر اساس دیدگاه افلاطونی، جایگاه خدا به‌عنوان خالق از عدم، تثلیث، ذات خدا و شوراهای جهانی در برخورد با بدعت‌ها را نیز بررسی کرده است.

بخش دوم

شرارد در سه فصل آخر کتاب تأثیر فلسفه بر شرق یونانی و غرب لاتینی را مطرح کرده است. او در فصل پنجم با عنوان «انفعال (فلسفه) افلاطونی در شرق یونانی» بیان می‌کند که بسته شدن مدارس فلسفی آتن پایانی بر تلاش برخی متفکران مسیحی،

همچون کلمنت اسکندرانی، بود که در پی هضم و ادغام فلسفه باستانی یونان در سنت مسیحی با آثار متافیزیکی فیلسوفی مانند افلاطون بودند. نویسندگان معتقد است مفاهیم باورهای مسیحیت، به عنوان یک دین اجتماعی، زمانی که با فلسفه یونان، به خصوص مفاهیم عمیق فلسفی، روبه‌رو شد، در جذب آن مفاهیم ناتوان بود. وانگهی، آموزه‌های مسیحیت تنها آموزه‌هایی بودند که جامعه مسیحی به رسمیت می‌شناخت و اگر این آموزه‌ها با فلسفه یونان ناسازگار بود، فلسفه رد و منکوب می‌شد، نه آموزه‌های مسیحیت. به عبارت دیگر، گرایش برخی از متفکران مسیحی به فلسفه یونان قابل تحمل نبود و در نتیجه، فلسفه دیگر نمی‌توانست وحی لوگوس ازلی به یونانیان تلقی شود، بلکه برعکس به عنوان عامل شیطان مورد حمله قرار می‌گرفت. این حمله به فلسفه افلاطون در مقایسه با فلسفه ارسطو شدت بیشتری داشت؛ چراکه فهم فلسفه افلاطونی دست‌کم در مفاهیم متافیزیکی‌اش دشوارتر بود. به بیان دیگر، فلسفه افلاطونی به دلیل مفاهیم متافیزیکی‌اش مورد توجه عامه مسیحیان نبود و به همین دلیل به اجبار گرایش به نهان‌کاری داشت، در حالی که تفکر ارسطویی با تأکید بر روش منطقی و منظم آن، چنین نبود.

شرارد در ادامه می‌خواهد نشان دهد که چگونه در غرب، فلسفه به تدریج پررنگ شد و بر الهیات سایه افکند. وی در اینجا برخی آرای آگوستین و آکوئیناس را بررسی می‌کند؛ مثلاً از دیدگاه او، در آگوستین، عقل نمی‌تواند معرفت خود را از شهود (Intuition) بلاواسطه صور اشیا، همان‌گونه که در خدا وجود دارند، به دست آورد. خدا ذاتاً وجود صرف (Pure Being) است، پس فعل محض (Pure Act) نیز است و چون خدا همیشه هست و نمی‌تواند نباشد، هیچ چیز در خدا بالقوه نیست؛ چه، هر چیز بالقوه می‌تواند باشد یا نباشد. اگر خدا در قدرت خود منفعل باشد، می‌تواند باشد یا نباشد؛ بنابراین در خدا هیچ چیز بالقوه نیست و این یعنی خدا منحصراً فعل محض است. از طرف دیگر، انسان صاحب جسم فانی و در بالقوه بودن ماده شریک است؛ بنابراین نمی‌تواند حقایق روحانی را شهود کند. به عبارت دیگر، شهود یا دستیابی مستقیم یا بی‌واسطه به حقایق، به دلیل نوعی درون‌بودگی (Immanence) انسان از دسترس او خارج است. حقایق زمانی می‌توانستند در دسترس انسان قرار گیرند که انسان صاحب جسم فانی نبود یا آن چیزی بود که در حال حاضر نیست، یعنی فرشته.

از نظر آکوئیناس، انسان چون معرفت ذاتی ندارد و نیز نمی‌تواند شناختش را از یک شهود بی‌واسطه الهی کسب کند، معرفت هر چیز را فقط می‌تواند از راه انتزاع یا تجرد از اشیای محسوس به دست آورد؛ بنابراین آکوئیناس به دو عقل قائل می‌شود: فعال (Active) و منفعل (Passive). نفس (Soul) وقتی به محسوسات معقولیت می‌بخشد، فعال است و زمانی که از محسوسات دریافت می‌کند، منفعل نامیده می‌شود.

مسئله مهمی که شرارد درباره تفکر آکوئیناس اشاره می‌کند، تفکیک ایمان از عقل یا علم بشری است. به نظر شرارد، آکوئیناس با پیروی از ابن میمون، بوناوتورا و آلبرت کبیر، به تمایز عقل و ایمان قائل است. بر این اساس، از یک سو ایمان قابل پذیرش است، زیرا از سوی خدا وحی شده است و از سوی دیگر، علم قابل پذیرش است، زیرا حقیقتی است که نور عقل طبیعی بشر آن را تأیید می‌کند. هر یک از این دو در حوزه خود معتبرند؛ بنابراین انسان به چیزی معتقد است که نمی‌تواند بفهمد و آن حقیقت است چون خدا آن را گفته است. به عبارت دیگر، از نظر آکوئیناس، ایمان در حوزه فهم انسان نیست و آن چیزی که در حوزه فهم انسان است، ایمان نیست.

از منظر مسیحی، حقایق وحیانی مطلق تلقی می‌شوند؛ چون خدا آنها را در زمان خاص در زندگی تاریخی عیسی وحی کرده است. آنها همچنین حقایق خارج از ظرفیت انسان برای شناخت هستند. مسائل ایمانی که باید همگان به آنها ایمان داشته باشند، در شناخت‌ناپذیری برای همه یکسان‌اند و در عین حال تمام آنها نیازمند اثبات عقلانی‌اند. این اثبات عقلانی در تاریخ، در مورد معجزات خدا، حیات و رشد کلیسا یافت می‌شود.

برای آکوئیناس و دیگر متفکران مدرسی، وجود خدا و کیفیات آن باید مستقیم یا غیرمستقیم از معرفت طبیعی و عقلانی انسان از محسوسات و داده‌های تجربی استنتاج شود. تفکیک میان علم و متافیزیک یا عقل و وحی، به‌طور ضمنی در فلسفه آگوستین، سپس به‌طور آشکار در متفکران مدرسی زمینه را برای انقلابی فکری ایجاد کرد که جامعه و فرهنگ غرب را تغییر داد. وانگهی، تئوری معرفت ارسطویی در آثار آکوئیناس به درک نظم منطقی جهان مخلوق و خدا منجر شد. خدایی که به‌عنوان علت جهان مخلوق، از طریق برخی ویژگی‌های منطقی، همچون مقیاس، شکل و نظم موجود در طبیعت، قابل شناخت است.

شرارد معتقد است یک ربط درونی دیالکتیک میان تفکر آگوستین و آکوئیناس و دکارت وجود دارد. آگوستین با در نظر گرفتن معرفت ذاتی، به استقلال ذهن در برخورد با محسوسات معتقد بود؛ اما تأکید می‌کرد که ذهن تنها در نور ازلی اشیا می‌تواند درستی یا نادرستی تعقل خود را دریابد. آکوئیناس بر استقلال حوزه معرفت انسان از آن چیزی که معرفت ملکی (Angelic Knowledge) می‌نامید، اذعان داشت؛ اما تأکید می‌کرد که دومی نسبت به اولی کاملاً فرابود یا متعالی است و معرفت انسان به محسوسات وابسته است و بدون آنها وجود ندارد. در نهایت دکارت از یک سو با ادعای آگوستین در استقلال ذهن و معرفت آن از محسوسات موافق بود و از سوی دیگر بر استقلال معرفت بشری از معرفت ملکی مورد نظر آکوئیناس، با حذف و نادیده گرفتن دومی و نسبت دادن ویژگی‌های آن به عقل انسانی، تأکید می‌کرد.

شرارد در فصل هفتم کتاب با عنوان «تبعات غیر مسیحی؛ یونان و غرب مدرن» اشاره می‌کند که در تفکر الهیاتی قرون وسطا در غرب زمینه‌ای فراهم شد تا روح عقل‌گرایی سکولار با سرعت بیشتری گسترش یابد. وی این مسئله را به کشف دوباره تفکر ارسطو از طریق انتقال ترجمه‌ها و تفسیرهای عربی او مربوط می‌داند؛ چه از آغاز قرن دوازدهم، دنیای لاتین با دنیای عرب و یهودیان در سیسیل و اسپانیا در تماس بود. وانگهی، در طول قرن دوازدهم بود که دانشگاه‌های قرون وسطا شکل گرفتند و انحصار علم از دست راهبان خارج شد و به دست کشیشان یا روحانیان و افراد غیرروحانی افتاد.

نویسنده معتقد است در شرق یونانی، افلاطون‌گرایی خطری شرک‌آمیز برای مسیحیت محسوب می‌شد، در حالی که در غرب لاتینی، ارسطو بود که گسترش یکباره فلسفه‌اش به دلیل ترجمه و تفاسیر عربی آثارش خطرناک تلقی می‌شد. به همین دلیل در غرب و سنت مدرسی، فردی مانند آکوئیناس برای مقابله و خنثی کردن تفکر ارسطویی، وظیفه ترکیب و ادغام ارسطوگرایی در الهیات مسیحی را به عهده گرفت.

از مسائل دیگری که نویسنده در انتهای بخش دوم کتاب آورده است، می‌توان به شورای فلورانس و تلاش آن برای اتحاد شرق و غرب، وضعیت فرهنگی یونان و تلاش برخی متفکران برای احیای این فرهنگ با مطالعه آثار کلاسیک یونان اشاره کرد. شرارد در پایان کتاب تأکید می‌کند که مسیحیت سنت روحانی غرب است و کیفیت زندگی غربی به‌طور اجتناب‌ناپذیری به نسبت فهم یا عدم فهم آن تعیین می‌شود.

باید این نکته را یادآور شد که فیلیپ شرارد نویسنده‌ای دشوارنویس محسوب می‌شود؛ چراکه از یک سو روحانی مسیحی است و از سویی دیگر، به فلسفه، ادبیات معاصر و کلاسیک یونان و فرهنگ و تاریخ روم چیرگی دارد. به همین دلیل او در تحلیل وقایع به سراغ عوامل الهیاتی، تاریخی، سیاسی و فرهنگی می‌رود و فهم متن را برای خواننده دشوار می‌سازد؛ بنابراین خواننده برای فهم بهتر او باید با تاریخ یونان، روم، مسیحیت و فلسفه آشنا باشد. شرارد به اصولی پیشینی معتقد است که باید عوامل دیگر را با آن اصول تحلیل کرد. او این اصول پیشینی را به‌طور صریح بیان نمی‌کند و فقط خاستگاه آنها را سنت مسیحی می‌داند.

پی‌نوشت‌ها

1. Constantinople: The Iconography of a Sacred City
2. Great Ages of Man: Byzantium: A History of the World's Cultures
3. Athos: The Holy Mountain
4. The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science
5. Christianity and Eros: Essays on the Theme of Sexual Love
6. Six Poets of Modern Greece (with Edmund Keeley)
7. Church, Papacy, and Schism: A Theological Enquiry
۸. فاصله تاریخی میان سال‌های ۲۷ پیش از میلاد تا ۱۸۰ میلادی (از قیصر آگوستوس تا مارکوس اورلئوس) که امپراتوری روم از ثبات سیاسی برخوردار بود، قلمرو امپراتوری به وسیع‌ترین حد خود رسید و جمعیت آن نزدیک به هفتاد میلیون نفر بود؛ آن را صلح رومی نیز نامیده‌اند.

معرفی کتاب کلیسای ارتدوکس در امپراتوری بیزانس^۱

وحید ستارزاده*

نویسنده کتاب

جوآن مروین هاسی (Joan Mervyn Hussey؛ ۱۹۰۷-۲۰۰۶م)، نویسنده کتاب کلیسای ارتدوکس در امپراتوری بیزانس، یکی از برجسته‌ترین مورخان و نویسندگان حوزه بیزانس و استاد تاریخ در دانشگاه‌هایی همچون لندن و بدفورد بود. هاسی همچنین از سال ۱۹۶۱ تا ۱۹۷۱م مسئول کمیته ملی مطالعات بیزانس بریتانیا بود. او نقش مهمی در ارتقای مطالعات بیزانسی در دنیای انگلیسی‌زبان، به‌ویژه در دهه‌های میانی قرن بیستم، داشت. آثار او برای پژوهشگران انگلیسی‌زبان، به‌خصوص دانشجویان، ابزاری را مهیا کرد که به رشد مطالعات بیزانسی منجر شد. هاسی را می‌توان متعلق به مکتبی از تاریخ‌نگاری دانست که وظیفه مورخ را، تا حد ممکن، بررسی انتقادی منابع، تاریخچه‌ها، نامه‌ها و اسناد زندگی قدیسان، سکه‌ها و مهرها، سپس روایت داستان به دقیق‌ترین صورت می‌داند. از دیگر آثار هاسی می‌توان به کتاب‌های زیر اشاره کرد:

۱. امپراتوری بیزانس در قرن یازدهم: چند تفسیر متفاوت؛^۱
۲. ویراستار مجلد چهارم تاریخ قرون وسطای کمبریج؛^۲
۳. دنیای بیزانس.^۳

1. The Orthodox Church in the Byzantine Empire, Oxford University Press, New York. 2011.

* دانشجوی دکتری الهیات مسیحی، دانشگاه ادیان و مذاهب. vahidsattarzade@yahoo.com

برای هاسی مفهوم تاریخ کلیسا، تاریخ نهاد کلیسای مسیحی در جامعه است. در این کتاب منظور او از جامعه، امپراتوری بیزانس است. برای او تاریخ کلیسای ارتدوکس، از ابتدای قرن هفتم شروع می‌شود؛ زیرا از نظر او فضایی که کلیسای شرق با هویت بیزانسی در قرن هفتم در آن ظهور کرد، امپراتوری روم شرقی بود. به نظر می‌رسد، تعریف ارتدوکس برای نویسنده دشوار نیست؛ زیرا بحث خود را از سال ۶۰۰ میلادی آغاز می‌کند، یعنی زمانی که شرق یونانی و غرب لاتینی به وجود آمده بودند.

درباره کتاب

کتاب *کلیسای ارتدوکس در امپراتوری بیزانس* با متنی نسبتاً روان، کلیسای امپراتوری بیزانس، از قرن هفتم تا سقوط بیزانس در قرن پانزدهم، را بررسی کرده است؛ بنابراین کتاب دوره طولانی از تاریخ کلیسای شرق را شامل می‌شود. به عبارت دیگر، در این کتاب شرایط محیطی و سیاسی رشد کلیسای ارتدوکس مطرح شده است. بر اساس مقدمه کتاب حاضر، برخی از نویسندگان، مثل فیلیپ شرارد، با این رویکرد مخالف بودند و واقعیت‌های کلیسای ارتدوکس را مربوط به رویداد تاریخی نمی‌دانستند، اما به نظر نویسنده، واقعیت‌های کلی باید در شرایط تاریخی بررسی و تحلیل شوند. بر این اساس مورخ نمی‌تواند از بررسی فضایی که مسیحیت ارتدوکس شرقی در آن توسعه یافت، چشم‌پوشد؛ بنابراین وضعیت مردم کلیسای شرق در هر دوره با توجه به فضای معاصر آن دوره بهتر درک خواهد شد.

کتاب در وهله اول، برای غیرمتخصصان عادی نوشته شده است که مایل‌اند مطالبی درباره کلیسای شرق، که در امپراتوری روم شرقی جایگاه مهمی داشت، مطالعه کنند. این کتاب همچنین به دنبال توصیف تاریخ ارتدوکس یونانی و چالش‌ها و پاسخ‌های آن است. این چالش برای کلیسای ارتدوکس یونان هم از طرف کلیسای غرب لاتینی و هم از سوی کلیساهای غیرخالکدونی، نسطوری و مونوفیزیت،^۴ با تفسیر تثلیث و مسیح‌شناسی آغاز شد.

چالش کلیسای ارتدوکس یونان با کلیسای غرب، مربوط به اقتدار کلیسا، مسائل فرهنگی، سیاسی و زبانی بود. دیدگاه شرق درباره یکسان بودن اقتدار اسقفان، با دیدگاه رم درباره اقتدار نهایی یک فرد تعارض داشت. از نظر نویسنده، با وجود آنکه تلاش

برای اتحاد شرق و غرب در مقابل پیشرفت سریع اسلام در قرن پانزدهم بی نتیجه بود، نمی توان آن را کاملاً نادیده گرفت. این تلاش ها و مذاکرات از چند جهت مهم تلقی می شوند. نخست آنکه تأکید کلیسای شرق بر اصول ایمانی و سنت های کلیسایی اش را نشان داد، دوم آنکه باعث شد بسیاری از جنبه های دنیای بیزانسی، به خصوص پس از ۱۲۰۴م، آشکارتر شود. همچنین روابط کلیسای شرق و غرب باعث شد یونانیان به شناخت ضعیفشان از الهیات لاتینی پی ببرند. آثار پدران یونانی قرون چهارم و پنجم به سرعت به لاتین ترجمه شد، ولی آثار آگوستین، پدر الهیات لاتینی، برای یونانیان تا اواخر قرون وسطا ناشناخته بود؛ بنابراین در طول قرون وسطا یونانیان شناخت کمی از سنت غربی داشتند.

یکی از دلایل این شناخت کم را می توان نگاه یونانیان به غرب دانست. یونانیان لاتینی ها را به چشم بربر می دیدند و زبان آنان را برای بیان حقایق ایمانی و الهیاتی ضعیف می پنداشتند. یونانیان به طور کلی به سوی غرب جذب نمی شدند؛ بنابراین در اواخر قرون وسطا به جنبه های قابل پذیرش فرهنگ غرب روی آوردند و پس از آن، برخی از آثار الهیاتی لاتینی، مثل توماس آکوئیناس و آگوستین، آن هم نه به صورت کامل، ترجمه شد. یونانیان همچنین با روش مدرسی غربی موافق نبودند. آنان استفاده از منطق را، به عنوان یک ابزار، بسیار سودمند می دانستند؛ اما از روش دیالکتیکی برای جنبه های رازگونه ایمان استفاده نمی کردند. کلیسای شرقی یونانی در طول حدود ۸۰۰ سال مسیر خود را طی کرد و توانست امور خود را اداره کند، اسقف نشین های خود را سامان دهد و دین و روش زندگی خود را به همسایگان اسلاو خود بشناساند.

تقسیم بندی کتاب

کتاب کلیسای ارتدوکس در امپراتوری بیزانس به دو بخش کلی تقسیم شده است. بخش اول شامل هشت فصل و بخش دوم دربردارنده یک فصل است. بخش اول تاریخ کلیسای ارتدوکس شرق در تاریخ سیاسی امپراتوری بیزانس، به خصوص اسقف نشین کنستانتینپل، و بخش دوم نهادهای کلیسای بیزانس، رابطه آن با امپراتور و امپراتوری، قوانین کلیسایی، جایگاه اسقف نشین جهانی، روحانیت سکولار، رهبانیت و به طور مختصر، حیات معنوی مسیحیت ارتدوکس در بیزانسیوم را مطرح کرده اند.

- عناوین فصل‌ها به شرح زیر است:
- بخش اول: چالش و پاسخ به آن در ساختار تاریخی
- فصل اول: مشکل مسیح‌شناختی در اوایل قرون وسطا
- فصل دوم: مناقشه شمایل‌شکنی (۶۹۱ تا ۶۹۲م)
- فصل سوم: عصر قُتیوس (۸۴۳ تا ۸۸۶م)
- فصل چهارم: مسئله لئوی ششم: نیکولاس و اوتیمیوس
- فصل پنجم: اسقف‌نشین (۹۲۵ تا ۱۰۲۵م): برتری کنستانتینیل
- فصل ششم: فشار فزاینده بر کنستانتینیل و گسترده شدن شکاف (۱۰۲۵ تا ۱۲۰۴م)
- فصل هفتم: اثرات جنگ صلیبی چهارم (۱۲۰۴ تا ۱۲۶۱م)
- فصل هشتم: تماس شرق و غرب: شکست و موفقیت (۱۲۵۸ تا ۱۴۵۳م)
- بخش دوم: ساختار و حیات کلیسای ارتدوکس در بیزانتیوم

پی‌نوشت‌ها

1. *The Byzantine Empire in the eleventh century: some different interpretations* (1950).
 2. *The Cambridge Medieval History*, Vol. IV, The Byzantine Empire.
 3. *The Byzantine World*.
۴. این عنوان مربوط به مسیحیت اولیه است و از سوی گروه‌های مسیحی دیگر به آنها اطلاق شده است. امروزه از عناوین دیگری مثل کلیساهای غیر کلسدونی (خاوری) برای نامیدن این مسیحیان استفاده می‌شود.



مجله علمی

-
- 5 Orthodox Studies in Iran**
Elias Arefzadeh
- 23 Tradition in the Old Church**
George Florovsky, Trans. Mohammad Haghani Fazl
- 47 Christian World Councils and Church Schism**
Elias Arefzadeh
- 73 Repentance in the Written Tradition of Orthodox Church: Aim or Means**
Tayyebe Sadat Tabaei
- 91 Arab Christianity**
Davis Thomas, Trans. Seyed Mohammad Ali Mir Sanei
- 129 Hellenistic East and Latinized West: A Look at Christian Tradition**
Vahid Sattarzadeh
- 139 Orthodox Church in Byzantine Empire**
Vahid Sattarzadeh
-

Haft Asman

Seven Heavens



Haft Asman

○ A Biannual Journal of Religious Studies

● Vol. 20, No. 73, 74, summer 2018

○ **Proprietor:** University of Religions and Denominations

○ **Responsible Authority:** Seyyed Abulhasan Navvab

○ **Editor-in-Chief:** Mohammad Javdan

○ **Executive Manager:** Ebrahim Qasemi



● **Advisory Board:**

F. Tofighi, M. Farhudi, M. H. Mohammadi Mozaffar, S. S. R. Montazeri



○ **Manager:** Seyyed Hosein Chavoshi

○ **Editor:** Mohammad Haghani Fazl

○ **Layout:** Seyyed Masoud Mousavi

○ **Cover designer:** Shahram Bordbar

○ **Print:** Chaape Ofsete Hushangi Printing house (Qom)



✓ Haft Asman is a quarterly journal published by Reaserch Inestitue of Religions and Denominations to study religion and its related subjects.

✓ The views and opinions expressed in Haft Asman do not necessarily reflect those of the center or the journal itself.

✓ The journal is free to edit or revise the submitted articles.

✓ Quotations from the journal are allowed provided that the source is cited.



● **Address:** Haft Asman, University of Religions and Denominations,

● Opposite the Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran

● P.O.Box 37185/178

● Tel: +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

● **Website:** www.haftasman.urd.ac.ir, **Email:** Haftasmann@yahoo.com

● **Print Run:** 500



*In the Name
of Allah*