

# شنا کردن خلاف جهت آب: گروش مسلمانان به مسیحیت در دوران متقدم اسلامی

۱۰۹-۱۳۸



**چکیده:** این مقاله با استفاده از انبوهی از منابع سیره به زبان‌های عربی، ارمنی، کرجی، یونانی و لاتین به تغییر دین از اسلام به مسیحیت می‌پردازد و می‌کوشد که با بررسی زندگی شهیدان مسیحی نشان دهد که چرا مسلمانان در یک - دو قرن نخست پس از دوره فتوحات به این انتقال غافلگیرکننده از «مسجد به کلیسا» تن دادند. بسیاری از مطالعات درباره گروش به اسلام بیشتر به مباحث الاهیاتی توجه داشته‌اند و می‌خواسته‌اند نشان دهند که چرا در اواخر جنگ‌های صلیبی شمار بسیاری از مردم خاورمیانه به مسیحیت گرویدند. این مقاله، برخلاف آنها، می‌خواهد نشان دهد چرا اسلامی‌سازی - به‌ویژه در دوران بنی‌امیه و دوره‌های ابتدایی عباسیان - در زمانی که مسلمانان اقلیتی را در بسیاری از مناطق تحت کنترلشان شکل دادند می‌توانست به شدت تصادفی، حتی متزلزل، باشد.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Sahner, Christian C. "Swimming against the Current: Muslim Conversion to Christianity in the Early Islamic Period." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 136, no. 2, 2016, pp. 265-84.

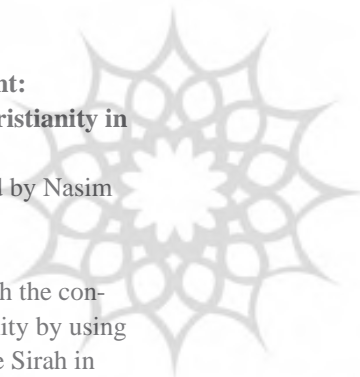
**کلیدواژه:** مسلمانان، مسیحیت، جنگ‌های صلیبی، الاهیات، بنی‌امیه

**Swimming Against the Current:  
Conversion of Muslims to Christianity in  
the Early Islamic Period**

Christian C. Sahner / Translated by Nasim  
Hasani

**Abstract:** This article deals with the conversion of Muslims to Christianity by using a large number of sources of the Sirah in Arabic, Armenian, Georgian, Greek and Latin languages and tries to show by examining the lives of Christian martyrs why Muslims in the first or second centuries after the conquests led to this surprising transition from “mosque to church”. Many studies on conversion to Islam have paid more attention to theological issues and wanted to show why many people in the Middle East converted to Christianity at the end of the Crusades. This article, in contrast to them, seeks to show why Islamization—especially during the Umayyad and early Abbasid periods—could be highly haphazard, even erratic, when Muslims formed a minority in many areas under their control.

**Keywords:** Muslims, Christianity, Crusades, Theology, Umayyads



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم

## مقدمه

مورخان اغلب فرایند تغییر مذهب را در خاورمیانه قرون وسطی مسیری یک طرفه تصور می‌کنند که از کلیسا به مسجد می‌رسیده و بیشتر به ساکنان مسیحی این منطقه مربوط می‌شده است. بنا به حدس پژوهشگران، اندک زمانی پس از جنگ‌های صلیبی، خاورمیانه از سرزمینی با اکثریت مسیحی (با تعداد قابل ملاحظه‌ای یهودی، زرتشتی، مانوی و غیر آنها) به جایی تبدیل شد که بیشتر ساکنانش مسلمان بودند.<sup>۱</sup> فراز و نشیب‌های فتوحات و بخت و اقبال مبلغان بر سرعت این روند تأثیر می‌نهاد، چنان‌که این روند بر حسب مناطق هم تفاوت می‌کند.<sup>۲</sup> همان‌طور که در برخی مناطق اکثریت جمعیت خیلی زود به اسلام گرویدند، مناطقی هم مانند شمال مصر و کوه‌های لبنان و شمال بین‌النهرین بودند که قرن‌ها مقاومت کردند و حتی تا امروز هم مسیحی‌نشین‌اند.

با وجود این، نباید پنداشت که برای گرویدن به دینی جدید اسلام تنها انتخاب بوده است. نمی‌توان انکار کرد که بیشتر مسیحیان منطقه (و غیر مسلمانان به شکلی گسترده‌تر) به تدریج به اسلام روی آوردند، اما بسیاری هم بودند که انتخاب‌هایشان کم‌تر «معمول» بود. در این میان، مسیحیانی بودند که ابتدا از اسلام استقبال کردند، اما بعد، از تصمیم‌شان پشیمان شدند و به دین اولیه‌شان برگشتند؛ همچنین کسانی که پدران مسلمان و مادران مسیحی داشتند اما از آیین پدران‌شان روی گرداندند و به آیین مادرانشان گرویدند؛<sup>۳</sup> باز گروهی اندک و جالب توجه که مورخان کاملاً آنها را نادیده گرفتند (و

۱. برای یک کتاب‌شناسی پایه‌ای درباره تغییر دین در دوران اسلامی متقدم:

D. C. Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1950); R. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1979); M. Gervers and R. J. Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990); D. J. Wasserstein, "Conversion and the Ahl al-Dhimma," in *The New Cambridge History of Islam*, vol. 4: *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, ed. R. Irwin (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010), 184–208.

۲. درباره شام بزرگ ر.ک:

E.g., for Greater Syria, see N. Levtzion, "Conversion to Islam in Syria and Palestine and the Survival of Christian Communities," in *Conversion and Continuity*, ed. Gervers and Bikhazi, 289–311; R. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study* (Princeton: Darwin, 1995), 139–58; M. Levy-Rubin, "New Evidence Relating to the Process of Islamization in the Early Muslim Period: The Case of Samaria," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 43,3 (2000): 257–76; R. S. Humphreys, "Christian Communities in Early Islamic Syria and Northern Jazira: The Dynamics of Adaptation," in *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria: A Review of Current Debates*, ed. J. Haldon (Farnham: Ashgate, 2010), 45–56; T. Carlson, "Contours of Conversion: The Geography of Islamization in Syria, 600–1500," *JAOS*, 135, 4 (2015): 791–816.

۳. در فقه اسلامی، هردوی آنها ارتداد شمرده می‌شوند، برای مدخلی در باب ارتداد ر.ک:

"Murtadd" (W. Heffening), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (henceforth *EI2*) (Leiden: Brill, 1960–2004), 7: 635–36; "Apostasy" (W. Hallaq), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2001–6), 1: 119–22; "Apostasy" (F. Griffel), *Encyclopaedia of Islam Three* (Leiden: Brill, 2007–), online; R. Peters and G. J. J. de Vries, "Apostasy in Islam," *Die Welt des Islams* 17,1 (1976): 1–25; J. L. Kraemer, "Apostates, Rebels, and Brigands," *Israel Oriental Studies* 10 (1980): 34–73; Y. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cam-

حتی وجودشان را انکار کردند<sup>۴</sup>؛ مسلمانانی از خانواده‌های کاملاً مسلمان که به مسیحیت گرویدند. این گروه سوم که آنها را «مرتدان حقیقی»<sup>۵</sup> می‌خوانم موضوع این مقاله‌اند.

### تغییر دین در خاورمیانه پس از فتوحات

برای درک این شکل از تغییر دین - در واقع بیشتر تغییر دین‌ها در خاورمیانه اسلامی متقدم - لازم است تصویری را که در جامعه مان درباره تغییر دین داریم و ناشی از تجربه‌های افرادی مثل پولس حواری، آگوستین و بیداری بزرگ دوم<sup>۶</sup> است فراموش کنیم. در تصور رایج در جوامع ما، تغییر دین جلوه بیرونی تغییر داخلی یا حقیقت عاطفی است. این تصور ممکن است برخی موارد تغییر دین را در دوران پیشامدرن توضیح دهد، اما برای درک تعداد بی‌شمار موارد تغییر دین در اوایل قرون وسطی در خاورمیانه کافی نیست، چون این موارد اغلب نه نتیجه تحولی معنوی که نتیجه مجموعه‌ای از عوامل سیاسی و اجتماعی بود که از پرسش‌های سطح بالای الهیات و عقیده منتج می‌شد.<sup>۷</sup> در واقع، میان تغییر دین و جذب شدن به گروهی تازه مرز مشخصی وجود نداشت. برای همین، برخی پژوهشگران تاریخ دوره‌های دیگر - مانند لیندفورد فیشر (Lindford Fisher)، دانش‌پژوه مسیحیت در میان بومیان آمریکا در عصر استعمار<sup>۸</sup> - ترجیح می‌داد از فرایند «التزام» یا «وابستگی» مذهبی صحبت کند تا از «تغییر دین»؛ تمایزی که درباره دوره ما هم صادق است.

مسئله تغییر مذهب در دوران پس از فتوح مسلمانان در خاورمیانه هنوز هم پرسشی اساسی‌تر به میان می‌نهد که پژوهشگران معمولاً آن را نادیده می‌گیرند: مسلمانان اولیه چه نوع اسلامی داشتند و به چه نوع مسیحیتی روی می‌آوردند؟ وقتی به قرن‌های هفتم و هشتم و نهم میلادی فکر می‌کنیم

bridge: Cambridge Univ. Press, 2003), 121-59; D. Cook, "Apostasy from Islam: A Historical Perspective," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31 (2006): 248-88; U. Simonsohn, "Halting Between Two Opinions': Conversion and Apostasy in Early Islam," *Medieval Encounters* 19 (2013): 344-72;

برای بررسی غیر آکادمیک‌تر به قلم یک میسیونر پروتستان در اوایل قرن بیستم ر.ک:

S. Zwemer, *The Law of Apostasy in Islam* (London: Marshall Brothers, Ltd, 1924).

4. M. Ayoub, "Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam," *Islamochristiana* 20 (1994): 75-91. For concurring opinions that downplay the incidence of apostasy, as well as the death penalty for apostates, see S. B. Ahmad, "Conversion from Islam," in *The Islamic World from Classical to Modern Times*, ed. C. E. Bosworth et al. (Princeton: Darwin, 1989), 3-25; for uncritical engagement with Ahmad, see D. O'Sullivan, "The Interpretation of Qur'anic Text to Promote or Negate the Death Penalty for Apostates and Blasphemers," *Journal of Qur'anic Studies* 3,2 (2001): 63-93, esp. 86-87; cf. Kraemer, "Apostates, Rebels, and Brigands," 72.

۵. این تعبیر را از کوک گرفته‌ام:

Cook, "Apostasy from Islam," 260-66.

۶. (Second Great Awakening) نهضت مسیحی پروتستان که در اواخر قرن نوزدهم در آمریکا پدید آمد. م.

۷. لازم است یادآوری کنم که این به معنای انکار وجود تغییر دین صادقانه نیست، ر.ک:

P. Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011), 14.

8. L. Fisher, *The Indian Great Awakening: Religion and the Shaping of Native Cultures in Early America* (New York: Oxford Univ. Press, 2012), esp. the introduction.

باید در نظر داشته باشیم که «اسلام» و «مسیحیت» با آنچه امروز هستند کاملاً متفاوت بوده‌اند. احتمالاً سطح مبلغان و مسئله‌گویان دینی بسیار پایین بوده و در شهرها و روستاهای مصر و سوریه و فلسطین، مسلمانان و مسیحیانی در کنار هم زندگی می‌کرده‌اند و این طور نبوده که در نقطه مشخصی آیینی را وانهاد و به آیین دیگری درآمده باشند. عدم قطعیت الهیاتی هم به نوبه خود به شباهت‌های فرهنگی و اجتماعی عمیق این دو گروه افزوده شده بود، به‌ویژه با بزرگ شدن جمعیت مسلمانانی که با پس‌زمینه‌های غیر عرب و غیر مسلمان به این دین گرویده بودند.<sup>۹</sup>

همان‌طور که جک تانوس (Jack Tannous) نشان می‌دهد، منابع قرون وسطی سرشار از گزارش‌هایی است که به روشنی نشان‌دهنده سردرگمی است: افرادی که به تازگی دین‌شان را از مسیحیت تغییر داده بودند و برای فرزندان مسلمان‌شان تقاضای غسل تعمید داشتند؛ مسلمانانی که اشعار دوره بت‌پرستی را در جلسات وعظ مساجد می‌خواندند زیرا آن را بالحن قرآن اشتباه می‌گرفتند؛ کودکانی که وظیفه‌شان ایستادن در صف اول نماز جمعه بود زیرا هیچ‌کس در آن جمع کتاب آسمانی را به خوبی بلد نبود؛ مأمورانی از جانب دستگاه خلافت برای تعلیم تازه‌مسلمانان که از نماز و عبادت هیچ نمی‌دانستند؛ و مسلمانانی که رهنمودهای معنوی را در پیروی از مردان مقدس مسیحی جست‌وجو می‌کردند.<sup>۱۰</sup> این حکایت‌ها، در برخی منابع مسیحی و مسلمان نقل شده است و دنیای به شدت سیالی را تصویر می‌کند که در آن گذر از مرزها آسان بود و آسان‌تر از آن غفلت از اینکه نخبگان مذهبی طی چه فرایندی چه چیز را به عنوان اسلام راست‌کیش باورانده بودند. علل زیادی وجود داشت که تا افراد بخواهند در زمره مسلمانان باشند اما - همان‌طور که این حکایت‌ها می‌گویند - تغییر دین لزوماً حس عمیق وابستگی به مسلمانان دیگر را القا نمی‌کرد یا نتیجه فهم عمیقی از باورها و شرایع اسلامی نبود. در واقع آن‌طور که نحمیا لفتشن بیان کرده، نوکیشان خوب زیادی بودند که از طریق فرایند «جذب منفعلانه به اسلام»<sup>۱۱</sup> به جامعه مسلمانان پیوستند. مثلاً تغییر دین یک قبیله عرب کافی بود تا عده زیادی به اسلام درآیند بی آنکه چندان کنکاش و تأمل معنوی‌ای در کار باشد. این فرهنگ سیال و اغلب سردرگم پیش‌زمینه پژوهش ما درباره مسلمانانی است که به مسیحیت گرویدند.

### شهادای مسیحی در دوران متقدم اسلامی

با اینکه در منابع اسلامی آن دوره تقریباً هیچ اثری از «مردان حقیقی» دیده نمی‌شود، به مدد برخی مناقب‌نامه‌های قدیسان مسیحی که در چهار قرن اول اسلام نوشته شده اطلاعات بسیاری درباره

۹. در این مورد، تغییر دین از مسیحیت به اسلام احتمالاً اندکی با گروه آشفته از بت‌پرستی به مسیحیت در قرن‌های پیش از آن متفاوت بوده است، رک:

R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire* (A.D. 100–400) (New Haven: Yale Univ. Press, 1984).

10. J. B. V. Tannous, "Syria between Byzantium and Islam," Ph.D. diss., Princeton Univ., 2010, 407–29.

11. N. Levtzion, "Toward a Comparative Study of Islamization," in *Conversion to Islam*, ed. N. Levtzion (New York: Holmes and Meier, 1979), 1–23, at 20.

آنان می‌یابیم. این منابع زندگی مسلمانانی را روایت می‌کنند که به مسیحیت گرویده بودند و - با یک استثنا - به علت ارتداد اعدام شده و برای همین از آنها به قدیس یاد می‌شد. آنها به جماعت بزرگ‌تر «شهادی» مسیحی در دوره بنی‌امیه و عباسی تعلق داشتند که سیرتشان به زبان‌های گوناگون یونانی، عربی، لاتین، گرجی، ارمنی و سریانی ثبت شده بود.<sup>۱۲</sup>

استفاده از مناقب‌نامه‌های قدیسان برای اهداف تاریخی طبعاً این پرسش روش‌شناختی را مطرح می‌کند: این منابع تا چه حد قابل اعتمادند؟ گذشته از این، این مناقب‌نامه‌ها به شدت کلیشه‌ای و پر از معجزات و مناقشات الهیاتی است. برونو کروش، تاریخ‌شناس آلمانی تا جایی پیش رفت که آنها را kirchliche Schwindelliteratur (متون کلیسایی ساختگی)<sup>۱۳</sup> نامید و تعجبی ندارد که ما امروز از آنها به مناقب‌نامه [ونه زندگی‌نامه] یاد می‌کنیم، چون مطالبی که در آنها آمده به لحاظ تاریخی مشکوک است و آشکارا در آنها به مطالب آب و تاب داده شده است. از این گذشته تقریباً هیچ منبع اسلامی‌ای در آن دوران از این شهادی مسیحی نامی نیاورده است.<sup>۱۴</sup> با این وضعیت دشوار چطور کنار بیابیم؟

پیش از کاوش متن‌ها برای یافتن جزئیات تاریخی در باب «ارتداد حقیقی»، باید به هدف واقعی آنها پی ببریم. همان‌طور که سیدنی گریفیث، مارک سوانسون، توماس سیزگوریچ و دیگران نشان داده‌اند، تدوین زندگی‌نوشته‌ها<sup>۱۵</sup> اساساً اقدامی واعظانه است.<sup>۱۶</sup> راهبان و کشیشان این متون را در زمانی

12 . For orientation, see C. C. Sahner, "Christian Martyrs and the Making of an Islamic Society in the Post-Conquest Period," Ph.D. diss., Princeton University, 2015; H. Zayyāt, "Al-Shuhadā' al-naṣrāniyya fī l-Islām," *al-Mashriq* 38 (1936): 459-65; R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: Darwin, 1997), 336-86; S. H. Griffith, "Christians, Muslims, and Neo-Martyrs: Saints' Lives and Holy Land History," in *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries CE*, ed. A. Kofsky and G. G. Stroumsa (Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi, 1998), 163-207; D. H. Vila, "Christian Martyrs in the First Abbasid Century and the Development of an Apologetic against Islam," Ph.D. diss., St. Louis Univ., 1999; C. Foss, "Byzantine Saints in Early Islamic Syria," *Analecta Bollandiana* 125 (2007): 93-119; C. C. Sahner, "Old Martyrs, New Martyrs and the Coming of Islam: Writing Hagiography after the Conquests," in *Cultures in Motion: Studies in the Medieval and Early Modern Periods*, ed. A. Izdebski and D. Jasiński (Krakow: Jagiellonian Univ. Press, 2014), 89-112.

13 . B. Krusch, "Zur Florians- und Lupus-Legende: Eine Entgegnung (Fortsetzung)," *Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde* 24 (1899), 533-70, at 559; cited in J. Kreiner, "Social Functions of Merovingian Hagiography," Ph.D. diss., Princeton Univ., 2011, 3.

۱۴. تنها مورد استثنا متنی است که در آن به یک قدیس مشخص اشاره شده تا در اصل وجود او تردید شود، رک:

R. Griveau, "Les fêtes des Melchites, par al-Birouni," *Patrologia Orientalis* 10 (1915): 289-312, at 299.

۱۵. Neomartyr) اصطلاح مسیحی است، در برابر کهن‌شهیدان. کهن‌شهیدان آنانی‌اند که در دوره پیش از گرویدن امپراتور روم به مسیحیت به شهادت رسیده بودند.

16 . Griffith, "Christians, Muslims, and Neo-Martyrs," esp. 200-205; M. N. Swanson, "The Martyrdom of 'Abd al-Masih, Superior of Mount Sinai (Qays al-Ghassāni)," in *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*, ed. D. Thomas (Leiden: Brill, 2001), 107-29; T. Sizgorich, "For Christian Eyes Only? The Intended Audience of the Martyrdom of Antony Rawh," *Islam and Christian-Muslim Relations* 20,2 (2009): 119-35.

نوشته اند که مسیحیان یا در حال گرویدن به اسلام بودند یا از فرهنگ عربی فاتحان استقبال کرده بودند. از این رو، نویسندگان این مطالب سعی کرده اند با تحسین نمونه های مقاومت در برابر اسلام، مسیحیان را به وفادارای به کلیسا تشویق کنند. این موارد مسیحیانی را شامل می شدند که از اسلام استقبال کردند و سپس به مسیحیت برگشتند، مسلمانانی که بدون پیشینه قبلی به مسیحیت روی آوردند، و مسیحیانی که با انتقاد علنی از پیامبر اسلام را به چالش کشیدند. کاملاً ممکن بود که مسیحانی - بابت این جرم های گوناگون - به دست حاکمان کشته شوند و در جوامع خودشان به عنوان شهید گرامی داشته شوند.

با وجود اینکه تصویر شهدا به شدت تحت تأثیر موضع مجادله ای نویسندگان این متون است، نباید لایه پرنزنگ اطلاعات تاریخی درونشان را نادیده بگیریم. مطابق نظر گریفیث - جدا از موارد استثنایی - پژوهندگان مدرن که این متون را تصحیح و منتشر کرده اند هم صحت بنیادی آنها را پذیرفته اند. البته با کنار گذاشتن عناصر ادبی مانند گزارش های معجزات، خطابه ها و گفت و گوها. مسأله مهم تر، تعداد زیادی شهادت نویس است که اطلاعاتی فرعی در بردارند که می توان با منبع بیرونی تأییدشان کرد و اسامی مأموران مسلمانی که شهدا را کشته اند، جزئیات موضع نگاشتی محل زندگی شهدا و تاریخ تولد و مرگ شان را شامل می شوند.<sup>۱۷</sup> این ها - به نوبه خود - این سطح از اعتماد را القا می کنند که آن نویسندگان درباره افراد، مکان ها و رویدادهای واقعی می نوشته اند، هرچند که برای مقاصد خودشان به مطالب شاخ و برگ می دادند. حتی اگر فرض کنیم که این منابع اطلاعات ناچیزی درباره رویدادهای واقعی داشته، باز هم هسته ای واجد ارزش تاریخی وجود دارد که باید از طریق فهم چگونگی روایت داستان های نویسندگان حاصل شود. مناقب نویسان - به عنوان یک ژانر - عملکرد موفقی داشتند، زیرا چیزی را به تصویر کشیدند که بسیاری از خوانندگان آنها را به مثابه امری تحقق پذیر درک کردند: طیفی از رفتارهای معقول را بازنمایی کردند که برای خوانندگان قابل درک بود و به آنان نیرو می بخشید. از این رو، برخلاف برخی پژوهشگران که این متون را داستان های ادبی می دانند، به نظر من بسیاری از مناقب نامه ها را - دست کم در بیشتر موارد - می توان شرح رویدادهای واقعی در قالب یک سبک مشخص دانست. حتی اگر در مورد تطابق آنچه واقعاً رخ داده با آنچه روایت شده نمی توانیم اطمینان داشته باشیم، دست کم می توانیم مطمئن باشیم که این روایت ها در نظر خوانندگانشان قابل قبول بوده اند. این نه به معنای نادیده گرفتن ماهیت ترغیبی این متون، بلکه به معنای پیشنهاد خوانشی نکته سنجانه از آنهاست تا آنها را برای اطلاعاتی که منابع مسلمانان درباره شان سکوت کرده اند بکاویم، از جمله درباره گرویدن از اسلام به مسیحیت.

۱۷ علاوه بر نمونه هایی که خواهیم آورد، رک: سیرت پیتر کاپیتولیا (Capitolias of Peter) (۷۱۵ م) شامل جزئیات فراوان تاریخی به خصوصی بوده و منابع اسلامی هم آنها را تأیید کرده اند؛ این متن همچنین اطلاعات دقیقی درباره جغرافیای منطقه دارد؛ رک:

P. Peeters, "La passion de S. Pierre de Capitolias († 13 janvier 715)," *Analecta Bollandiana* 57 (1939): 299-333.

## ۲. ارتداد حقیقی: چشم اندازهای قانونی، عبادی و تاریخی

پیش از هر چیز، این را بگویم که دیدگاه پژوهشگرانی که رخداد «ارتداد حقیقی» را کم اهمیت جلوه می دهند، چندان هم غیرمنطقی نیست. گرویدن از اسلام به مسیحیت در اوایل قرون وسطا امری نادر بود. مرتدان با مجازات مرگ روبه رو می شدند (ارتداد مُنکری بزرگ در فقه اسلامی است)، ضمن اینکه تغییر دین برای آنان با برخی مزایای مادی همراه بود. از این گذشته آنها به برخی مجازات های اجتماعی هم –مانند طرد از طرف خانواده و دوستان، از دست دادن شغل و حتی تبعید- دچار می شدند.

فقه های نخستین از موارد ارتداد باخبر بودند و سعی می کردند با تنظیم مجازات های سنگین از آن جلوگیری کنند. مثلاً افرادی مانند عطاء ابن ابی رباح، ابن عباس، لیث بن سعد، مالک بن انس، شافعی و فقهای گوناگون شیعه بین ارتداد مسلمانان زاده ها و ارتداد نوکیشان اخیر، که سابقه اسلام نداشتند، تفاوت می گذاشتند- دسته دوم می توانستند توبه کنند در حالی که گروه اول نمی توانستند.<sup>۱۸</sup> علاوه بر این، مرتد فطری در آثار فقهی و حدیثی در حکم همان «جنایتکار بالفطره» در مسیحیت (یا یهودیت یا آیین زردشتی) است –مانند المستورد عجلی، مسیحی ای که به دستور علی بن ابی طالب کشته شد و در مباحث مربوط به ارتداد ذکر او بسیار به میان می آید<sup>۱۹</sup> - و نه نوکیشان مسلمان مورد بحث ما در این جا. در جانب مسیحی، برخی مناسک مربوط به روی گرداندن از اسلام را در کارهای نویسندگان بیزانسی<sup>۲۰</sup> و قبطی<sup>۲۱</sup> می بینیم، اما به نظر می رسد این موارد به مسیحیانی مربوط می شود که به این آیین بازمی گردند نه مسلمانانی که تازه مسیحی شده اند.

۱۸. در این باره رک:

“Murtadd,” *EI2*, 7: 636; Kraemer, “Apostates, Rebels, and Brigands,” 42; Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 134; برای منابع اسلامی رک: ابن قدامه، المغنی، تصحیح م. شرف الدین خطاب، ۱۶ جلد، (قاهره، دارالحدیث، ۱۹۹۶)، ۱۲/۱۵۵-۱۵۶؛ الشافعی، کتاب الأم، تصحیح رفعت فوزی عبدالمطلب، ۱۱ جلد (المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزیع، ۲۰۰۱)، ۲/۵۷۰-۵۷۲؛ حر العاملی، وسائل الشیعه، ۲۰ جلد (بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا)، ۱۸/۵۴۴-۵۴۶.

۱۹. از جمله رک: عبدالرزاق، المصنف، تصحیح حبیب الرحمن الاعظمی، ۱۱ جلد (بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۹۷۰)، ۱۰/۱۷۰؛ ابویوسف، کتاب الخراج، (بیروت: دارالمعرفة ۱۹۷۹)، ۱۸۱-۱۸۲؛ الطحاوی، شرح معانی الآثار، تحقیق محمد زهری النجار، ۵ جلد (بیروت، عالم الکتب، ۱۹۹۴)، ۲۶۶/۳؛ ابوبکر الخلال، احکام اهل الملل، تحقیق کسروی حسن (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۴)، ۴۱۹-۴۲۰؛ الطبری، تذهیب الآثار، تحقیق محمود محمد شاکر، ۴ جلد (قاهره: مطبعة المدنی ۱۹۸۲)، ۴/۷۸-۷۹.

20. see E. Montet, “Un rituel d’abjuration des musulmans dans l’église grecque,” *Revue de l’Histoire des Religions* 53 (1906): 145-63 (complete text in Migne, *Patrologia graeca*, 140, cols. 124-36); for discussion, see D. J. Sahas, “Ritual of Conversion from Islam to the Byzantine Church,” *Greek Orthodox Theological Review* 36 (1991): 57-69; for a later eleventh-century rite, see A. Rigo, “Una formula inedita d’abiura per i musulmani (fine X-inizi XI secolo),” *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici* 29 (1992): 164-73 (Greek text); also M. Aubineau, “Un recueil <<De haeresibus>>: Sion College, Codex Graecus 6,” *Revue des Études Grecques* 80 (1967): 425-29, at 427; P. Eleuteri and A. Rigo, *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio: Una raccolta eresologica del XII secolo* (Venice: Il Cardo, 1993), 24-25, 53-57.

21. L. S. B. MacCoul, “The Rite of the Jar: Apostasy and Reconciliation in the Medieval Coptic Orthodox Church,” in *Peace and Negotiation: Strategies for Coexistence in the Middle Ages and the Renaissance*, ed. D. Wolfthal (Turnhout: Brepols, 2000), 145-62.



متون تاریخی مسلمان ارجاع‌های پراکنده‌ای به «ارتداد حقیقی» دارند - اغلب در بحث از احکام جنگ، اسارت، و بردگی.<sup>۲۲</sup> با این حال، به دست آوردن شواهد تغییر دین خود خواسته دشوار است. منابع مسیحی اغلب به غسل تعمید مسلمانان برای اهداف نظامی<sup>۲۳</sup>، بلاگردانی، و درمانی اشاره کرده‌اند،<sup>۲۴</sup> با این حال منابع رسمی کلیسایی سریانی مربوط به قرن دوازدهم میلادی به وضوح می‌گویند که این موارد به نوعی برای تبرک جستن بوده و نه مراسم رسمی مقدس تغییر دین.<sup>۲۵</sup> در نهایت، متون آخرالزمانی مسلمانان (کتب الفتن) از افزایش موارد تغییر دین به مسیحیت در آخرالزمان ابراز نگرانی

۲۲. از باب نمونه، عبیدالله بن جحش، که در نخستین هجرت به حبشه در سال ۷ پیش از هجرت / ۶۱۴-۶۱۵ م حضور داشت، به مسیحیت گروید (ابن هشام، سیره النبی، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ۴ جلد، قاهره، مکتبه محمدعلی صبیح، ۱۹۶۳/۳، ۴۱۷)؛ صلت بن العاص از قبیله قریش در نصیبین به اسارت بیزانسی‌ها درآمد و در قسطنطنیه به زندان افتاد و مجبور به درآمدن به آیین مسیحیت شد (ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق علی شیری، ۸۰ جلد، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۵-۱۹۹۸، ۳۸۶-۳۸۷/۸، به نقل از:

Cook, "Apostasy from Islam", ۲۶-۶۱؛

نضر بن الأزهري، فرستاده متوکل، خلیفه عباسی بود که در حدود سال ۲۴۰ ق / ۸۵۴-۸۵۵ م مأمور مذاکره با بیزانسی‌ها درباره مبادله اسرا شد. یکی از این اسیران مسلمانی بود که در اسارت به مسیحیت گرویده بود (طبری، تاریخ الطبری، تصحیح دخویه، ۳/ ۱۳۴۹-۱۳۵۲)؛ همچنین در بازپس‌گیری مناطق شمالی شام توسط بیزانس، بسیاری از مسلمانان آن منطقه به مسیحیت درآمدند، رک: ابن حوقل، کتاب صورة الأرض، (بیروت، دار مکتبه هیا، ۱۹۶۴) ۱۷۲؛ المقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، تصحیح دخویه، ۱۵۲؛ باید بابت مطلب طبری از Luke Yarbrough و بابت دو ارجاع بعدی از Thomas Carlson تشکر کنم.

۲۳. تاریخ سبتوس گزارش داده که نیروهایی وفادار به [حضرت] علی در مصر، به منظور محکم‌تر کردن جایگاهشان در برابر معاویه با امپراطور کنستانتین دوم، امپراتور وقت روم شرقی متحد شدند. در نتیجه این اتحاد ۱۵ هزار سرباز غسل تعمید داده شدند؛ رک: *The Armenian History Attributed to Sebeos*, tr. R. W. Thomson, with J. Howard-Johnston and T. Greenwood [Liverpool: Liverpool Univ. Press, 1999], 154, 287.

۲۴. مثلاً گزارش شده که راهبی به نام ربن خُداهوی (Rabban Khudhāhwī) دختر معاویه را غسل تعمید داد تا در رفتگی بازوی او را درمان کند؛

A. Scher and R. Griveau, "Histoire nestorienne (Chronique de Séert), second partie, fasc. 2," *Patrologia Orientalis* 13 [1919]: 436-639, at 594; discussion in Hoyland, *Seeing Islam*, 189-90; Tannous, "Syria between Byzantium and Islam," 460;

درباره غسل تعمید عقبه، حاکم مسلمان مناطق شمالی عراق به دست هرمزد رک:

E. A. Wallis Budge, ed., *The Histories of Rabban Hōrmīzā the Persian and Rabban Bar Iṭdā*, 2 vols. (London: Luzac and Co., 1902), 1: 65-71 (Syr. text), 2: 97-103 (Eng. trans.);

درباره هویت این عقبه رک:

Hoyland, *Seeing Islam*, 190-92.

۲۵. John of Marde در قرن دوازدهم فتوا داد که کشیشان کلیسای ارتدکس شام اجازه غسل تعمید دادن کودکان مسلمانان را ندارند. در عوض، آنان را تشویق کرد که مسلمانان را با آب معمولی و در روزی غیر از روز تعمید مسیحیان غسل دهند. این روز را «روز غسل یوحنا» نامیدند، در اشاره به یوحنا تعمیددهنده که برای توبه و نه تغییر دین تعمید می‌کرد. رک:

A. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, 2 vols. [Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1975], 2: 246 (Syr. text), 4: 259 (Eng. trans.); for further comment, see Tannous, "Syria between Byzantium and Islam," 473-74;

D. Friedenreich, "Muslims in Eastern Canon Law, 1000-1500," in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographic History* [henceforth, *CMRBH*], vol. 4: 1200-1350, ed. D. Thomas and A. Mallett [Leiden: Brill, 2012], 45-58, at 54);

D. G. K. Taylor, "The Syriac Baptism of St John: A Christian Ritual of Protection for Muslim Children," in *The Late Antique World of Early Islam: Muslims among Christians and Jews in the East Mediterranean*, ed. R. Hoyland (Princeton: Darwin, 2015), 437-60.

کرده اند (در یک منبع از آن به «الردة الشديدة» یاد شده است).<sup>۲۶</sup> این موارد بیشتر نشان دهنده نگرانی مسلمانان در آن زمان است تا بیانگر رویدادهای واقعی؛ اما حتی اگر «ارتداد حقیقی» چندان هم گسترده نبود، منابع اسلامی و مسیحی این را تأیید می کنند که وقایعی از این دست رخ داده و نیازمند توجه بزرگان مذهب بوده است. برای درک صحیح از اینکه این پدیده واقعاً چه حالتی داشته، باید سراغ زندگی این شهیدان برویم.

### ۳. آنتونی رُوح القرشی

#### زندگی

از جالب توجه ترین و بحث برانگیزترین موارد ارتداد حقیقی مورد آنتونی (متولد شده با نام رُوح القرشی است، ظاهراً عضوی از قبیله محمد [ص]، که به مسیحیت گروید و در سال ۷۹۹ م در شرق سوریه اعدام شد. منابع عربی، سریانی، گرجی، لاتین و اتیوپیایی دامنه گسترده ای از مستندات را درباره او نقل کرده اند.<sup>۲۷</sup> روایتی که در ادامه نقل می کنیم از قدیمی ترین روایت ها از زندگی او مربوط به دست نویس قرن دهم در کوه سینا است.<sup>۲۸</sup> در صورت لزوم به تفاوت ها با منابع دیگر خواهیم پرداخت. روح اشرف زاده ای از دمشق بود.<sup>۲۹</sup> او در صومعه ای متروک وقف شده به قدیس تنوود در کوه قاسیون

۲۶. درباره مسلمانان شرقی ر. ک: نعیم بن حماد، کتاب الفتن، تحقیق سهیل زکار، (بیروت، دارالفکر، ۲۰۰۳)، ۲۶۲-۲۶۳-۲۶۰، ۲۷۱، به نقل از:

D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic* (Princeton: Darwin, 2002), 10, 63; idem, "Apostasy from Islam," 274. For al-Andalus, see 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, *Kitāb al-Tārīkh (La Historia)*, ed. J. Aguadé (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991), 155; discussion in J. Safran, "Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus," *Speculum* 76,3 (2001): 573-98, at 577.

۲۷. برای یک کتاب شناسی مفصل ر. ک:

*CMRBH*, vol. 1: 600-900, ed. D. Thomas and B. Roggema (Leiden: Brill, 2009), 498-501.

28. Sinai arab. 513, fols. 363r-372v; see G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols. (Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944-53), 1: 524; J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle*, vol. 2,2: 750-Xe S. (Louvain: Peeters, 1979-), 165-66. My citations refer to the two places where the Sinai text has been edited: I. Dick, "La passion arabe de S. Antoine Ruwah néomartyr de Damas († 25 déc. 799)," *Le Muséon* 74 (1961): 109-33, at 119-26, and E. Braidā and C. Pelissetti, *Storia di Ruwah al-Quraṣī: Un discendente di Maometto che scelse di divenire Cristiano* (Turin: Silvio Zamorani, 2001),

95-111, which corrects errors in Dick.

۲۹. در ترجمه ای که از «خودزندگی نامه» ی آنتونی به زبان اتیوپیایی انجام شده، آمده که او در حلب زندگی می کرده اما خانه کوچکی نیز در محله نیرب دمشق داشته است؛ ر. ک:

P. Peeters, "S. Antoine le néo-martyr," *Analecta Bollandiana* 31 (1912): 410-50, at 411, 422, 436;

در هیچ منبع دیگری از حلب نامی به میان نیامده است و مطرح شدنش در این منبع شاید بازتاب داستان پردازی های بی اساس در افواه مردم حلب بوده است؛ ر. ک:

A. Binggeli, "Converting the Caliph: A Legendary Motif in Christian Hagiography and Historiography of the Early Islamic Period," in *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Early Medieval Near East*, ed. A. Papaconstantinou (Turnhout: Brepols, 2010), 77-103, at 85.

زندگی می‌کرد که در کنار آن یک کلیسا اداره می‌شد.<sup>۳۰</sup> طبق مستندات موجود، روح «علاقه‌مند به این کلیسا بود و به غذای وقفی آن دستبرد می‌زد و آن را می‌خورد». او حتی گاهی به «کندن صلیب‌هایی که از دیوار کلیسا آویزان بودند یا دزدیدن پارچه‌های محراب روی می‌آورد و برای کشیش در دسر درست کرده بود».<sup>۳۱</sup> یکی از روزها که روح کلیسا را خالی یافته بود، تصمیم گرفت تا خودش را طور دیگری سرگرم کند.<sup>۳۲</sup> کمانش را برداشت و تیری را به سمت نشان کلیسای قدیس تئودور نشانه گرفت که دقیقاً بالای محراب روی دیوار آویزان شده بود. تیر را رها کرد و دید که تیر تا نزدیک تصویر مقدس هم آمد، ناگهان در میانه مسیر برگشت و به سمت خودش شروع به حرکت کرد تا دست چپ خودش را سوراخ کرد. در حالی که وحشت کرده بود و از درد به خودش می‌پیچید، بی‌هوش شد. چند روز بعد، او شاهد معجزه دیگری بود که طی آن نان فطیر تقدیس شده در مراسم ربانی، تبدیل به یک بره شد.<sup>۳۳</sup> درست در همان شب، قدیس تئودور به خواب روح آمد و او را بابت کارهای ناپسندش سرزنش کرد، سپس به او فرمان داد که برای توبه به آغوش مسیح روی آورد تا گناهانش بخشیده شوند. روح چنان تحت تأثیر آنچه دیده بود قرار گرفت که صبح روز بعد به سمت اورشلیم روانه شد تا اعمال غسل تعمید را به انجام برساند. پاتریارک آن زمان یعنی الیاس دوم،<sup>۳۴</sup> با روح از خشمی که احتمالاً در میان مسلمانان برانگیخته خواهد شد گفت و برای همین او را به سمت رودخانه اردن فرستاد، جایی که تعدادی از راهبان او را در آنجا غسل تعمید دادند، ردای راهبان تنش کردند و نامی جدید بر او نهادند: آنتونی.<sup>۳۵</sup>

۳۰. برای این موقعیت رک:

Binggeli, "Converting the Caliph," 99–103.

31. Dick, "La passion arabe," 119; Braida and Pelissetti, *Storia di Rawḥ al-Quraṣī*, 95.

۳۲. برای نمونه‌ای از یادکرد شمایل قدیس تئودور در منطقه خاورمیانه پس از فتوحات رک:

K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1976), 71–73, plate B.43.

۳۳. در سال ۶۹۲م، در بند هشتاد و دوم احکام شورای ترولان (Quinisext Council) تصویر کردن مسیح در صورت بره را ممنوع شده است؛ رک:

L. D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325–787): Their History and Theology* (Wilmington, Del.: M. Glazier, 1987), 294.

۳۴. درباره الیاس دوم (پاتریارک در ۷۷۰–۷۹۷م) رک:

V. Grumel, *Traité d'études byzantines*, vol. 1: *La chronologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1958), 452; G. Fedalto, *Hierarchia ecclesiastica orientalis: Series episcoporum ecclesiarum Christianarum orientaliū*, 2 vols. (Padova: Messaggero, 1988), 2: 1002;

برای موردی که یک مقام دینی دیگر از مجازات بابت تغییر دین از اسلام ابراز نگرانی می‌کند، رک:

*Christi martyrum lecta trias*, ed. F. Combefis (Paris: Apud Fredericum Leonard, 1666), 81–84.

۳۵. صومعه‌ای که در داستان آنتونی از آن صحبت می‌شود، احتمالاً در زبان عربی همان دیر فاخور، نزدیک به جایی بوده که یوحنا تعمیددهنده مسیح را غسل تعمید داد. همین جا بود که یاران معاذ بن جبل و کعب بن مؤرّه بحری مدفون شدند؛ رک: یاقوت، معجم البلدان، ۴ جلد (بیروت، دار صادر، ۱۹۷۷)، ۲/۲۵۲؛

E. Campbell, "A Heaven of Wine: Muslim-Christian Encounters in Monasteries," Ph.D. diss., Univ. of Washington, 2009, 181, 279.

آنتونی سپس به دمشق بازگشت،<sup>۳۶</sup> آنجا بستگانش او را بابت لباس پشمینه‌اش به سخره گرفتند. پس از اینکه نتوانستند او را برای بازگشت به اسلام متقاعد کنند، او را پیش قاضی القضاة شهر بردند. قاضی به او گفت: «شرم بر تو، روح! با آن همه حسب و شرافت، چرا دین خودت را که با آن به دنیا آمدی ترک کردی؟»<sup>۳۷</sup> وقتی حتی قاضی هم نتوانست با این سخنان نظر او را برگرداند، روح را به رقه فرستاد، جایی که خلیفه وقت یعنی هارون الرشید (حکومت: ۱۷۰-۱۹۳ق) اقامت داشت.<sup>۳۸</sup> خلیفه هم در ابتدا ظاهرش را به سخره گرفت و وقتی نتوانست نظرش را برگرداند، دستور اعدامش را صادر کرد.<sup>۳۹</sup> روح از این مجازات استقبال کرد و آن را سزای یکی از سه گناه بزرگش دانست: سفر به مکه و حج‌گزاردن، قربانی کردن در عید قربان، و کشتن مسیحیان در حملات مسلمانان به روم شرقی.<sup>۴۰</sup> بدین

۳۶ طبق منابع موجود، آنتونی پیش از بازگشت به دمشق، مدتی را در مصر گذارند؛ رک:

B. Pirone, "Un altro manoscritto sulla vita e sul martirio del nobile qurayshita Rawḥ," in *Biblica et semitica: Studi in memoria di Francesco Vattioni*, ed. L. Cagni (Naples: Istituto Universitario Orientale, 1999), 479-509, at 498-99;

بینگلی (همان، ۸۵) حدس می‌زند که این یک طرح داستانی است تا آنتونی / روح را به آنتونی بزرگ، راهب مسیحی مصر، پیوند زند، اما اینکه این صرفاً یک داستان باشد برای من چندان پذیرفتنی نیست، ضمن در نظر گرفتن این نکته که میان وفات الیاس دوم در ۷۹۷م تا اعدام آنتونی در ۷۹۹م، در زمان حکومت هارون الرشید، یک شکاف دو ساله داریم که هیچ اطلاعاتی درباره آن وجود ندارد. آیا مطرح کردن موضوع اقامت وی در مصر برای بر کردن فاصله میان غسل تعمید او در اردن و دوباره پیدا شدنش در دمشق نبوده است؟

37. Dick, "La passion arabe," 124; Braidā and Pelissetti, *Storia di Rawḥ al-Quraṣī*, 107;

قاضی‌ای که از او سخن گفته شده می‌تواند یکی از این دو باشد؛ یحیی بن حمزة الحضرمی الحمیری که تا زمان مرگش در دمشق در ۱۸۳ق/۷۹۹م قاضی القضاة دمشق بود (ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ۶۴/۱۲۵-۱۳۵) یا عمر بن ابی بکر العدوی الموصلی که خود از قریش بود و از ۱۸۳ق/۷۹۹م تا ۱۹۴ق/۸۱۰م در مقام قضاوت دمشق بود. از Mathieu Tillier بابت شناسایی این قاضیان سپاسگزارم.

۳۸. متن به این موضوع هم اشاره کرده که آنتونی با «برید» / پیک به دمشق منتقل شد. این بدان معناست که ارتداد او مسئله‌ساز شده بود، چون برید فقط برای کارهای بسیار مهم استفاده می‌شد؛ رک:

A. Silverstein, *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007), 53-89;

مسیر برید از دمشق به بلعیک و از آنجا به حمص، قنصرین، حلب و در نهایت رقه بود. این مسیر حدوداً ۴۱۰ مایلی در هفده روز طی می‌شد. محاسبات منبع زیر می‌گوید که آنتونی احتمالاً به سمت «خراسان جدید» یا «ایران جدید» رفته است:

*The Stanford Geospatial Network Model of the Roman World*, at <http://orbis.stanford.edu>; cf. Silverstein, *Postal Systems*, 96, map 2b: "new Khurasan": P. Peeters, "L'autobiographie de S. Antoine le néomartyr," *Analecta Bollandiana* 33 [1914]: 52-63, at 63; "new Persia": L. Kipshidze, "Zhitie i muchenichestvo sv. Antonii-Ravakha," *Khristianskii vostok* 2 [1914]: 54-104, at 91.

با تشکر از ستفن شومیکر بابت کمکش در این باره.

۳۹. آنتونی همان اول که به رقه رسید، هرثمه، حاکم وقت، او را به زندان افکند. هرثمه احتمالاً همان فرمانده نظامی عباسی و مسئول اعدام Bacchus-Daḥḥāk (بوکھاس-ضحاک) در چند سال بعد باشد:

G. Garitte, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)* (Brussels: Société des Bollandistes, 1958), 197, 414-15;

گفتنی است که در زندگی‌نامه مفصل ضحاک به یونانی نام حاکم عرب منطقه آورده نشده است. البته اینکه او همان هرثمه بن اعین (Pirone, "Un altro manoscritto", 500; Vila, "Christian Martyrs", 293; cf. Ch. Pellat, El 2: 3, 231) باشد، که کارگزار هارون الرشید در فلسطین و افریقیه بود، جای بحث دارد چون در زمان اعدام آنتونی، هرثمه کارگزاری افریقیه را وانهاده و به بغداد رفته بود تا فرمانده لشکر زیر نظر جعفر بن یحیی برمکی باشد؛ رک:

al-Ṭabarī, *The Early 'Abbāsī Empire*, tr. J. A. Williams, 2 vols. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988), 1: 219.

۴۰. برای بحث در این باره رک:

ترتیب، در روز سال نو ۷۹۹ میلادی (۱۸۳ق)، هارون الرشید دستور داد تا سر از تن او جدا کنند.

### اعتبارسنجی

ماجرای زندگی آنتونی - روح داستانی پرکشش است، اما آیا باورکردنی است؟ پاسخ این سؤال را می‌توان در منابع قدیمی که در مجموعه‌هایی به زبان‌های عربی، سوری و دیگر زبان‌ها موجود است، جست‌وجو کرد. از کهن‌ترین منابع از این دست، رساله‌ای درباره‌ی تکریم شمایل اثر تئودور ابوقره است که اولین الهیات‌دان مسیحی بود که آثار بسیاری به عربی نگاشت. این آثار ابوقره میان سال‌های ۸۰۰ تا ۸۱۵ میلادی [۱۸۵-۲۰۰ق] نوشته شده است، یعنی اندکی پس از آنکه آنتونی به مرگ محکوم شد. ابوقره می‌نویسد:

در زمان ما یک شهید در راه خدا شناخته می‌شود، از خانواده‌ای که جزو بالاترین طبقات اشرافیان به حساب می‌آمد و داستانش همه جا پیچیده شد. شاید که او ما را در عبادتش به یاد داشته باشد، کسی که ما او را با نام قدیس آنتونی می‌شناسیم. او کسی بود که می‌گفت با چشمان خودش به مسیحیت ایمان آورده و این فقط به سبب معجزه‌ای از قدیس تئودور است.<sup>۴۱</sup>

تاریخ و لحن حاکی از واقعیت این سخن، تا حد زیادی این اطمینان را ایجاد می‌کند که آنتونی شخصیتی واقعی بوده که مسیحیان معاصرش او را می‌شناخته و در یاد داشته‌اند و خیلی زود اطلاعات مناقب‌نامه‌ای درباره‌ی او فراگیر شده، مانند مورد اشراف‌زاده‌ی مسلمان در دیوسپولیس یا الهاشمی، شاهزاده‌ی عباسی، تا حد زیادی به تقلید ماجرای آنتونی - روح نوشته شده‌اند.<sup>۴۲</sup>

از ابعاد گوناگون زندگی آنتونی، اصل و نسب مشهور او بیش از هر چیز توجه شرح‌حال‌نویسان مسیحی را به خود جلب کرده است. تنها شمار نسبتاً محدودی از مسلمانان در نسل اول پس از فتوحات را می‌یابیم که به مسیحیت گرویده‌اند، بی‌شک شمار آنانی که اصل و نسبی همچون آنتونی داشته

Sahner, "Old Martyrs, New Martyrs," 102-3.

41. S. H. Griffith, tr., *Theodore Abu Qurrab: A Treatise on the Veneration of Holy Icons* (Leuven: Peeters, 1997), 21, 75; برای اصل عربی این متن رک: میمر فی اکرام الایقونات، لناوردورس ابی قره، حقه اغناطیوس دیک، المكتبة البولسیة، لبنان، ۱۹۸۶، ۱۷۳.

42. For the former, see J. B. Aufhauser, *Miracula S. Georgii* (Leipzig: Teubner, 1913), 90-93; A.-J. Festugière, ed. and tr., *Sainte Thècle, saints Cozme et Damien, saints Cyr et Jean (extraits), saint Georges* (Paris: Picard, 1971), 308-10. Similarly, the martyrdom of Pachomius/Joachim (né Malmeth), for which see Aufhauser, *Miracula*, 65-89; Migne, *Patrologia graeca*, 100: cols. 1201-12. For the second example, see A. S. Atiya et al., trs., *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, vol. 2, pt. 2: *Khaïl III—Şenouti II (A.D. 880-1066)* (Cairo: Publications de la Société d'Archéologie Copte, 1948), 110-11. Similarly, the martyrdom of John-Mu'awiya/al-Ma'mūn, for which, see I. Pomialovskij, *Zhitie izbe vo sviatykh otsa nashego Feodora archiepiskopa Edesskago* (St. Petersburg, 1892), 72-79 (Theodore heals the caliph), 80-88 (caliph's baptism), 113-15 (caliph proclaims his apostasy and then dies).

باشند بسی کم تر است. در منابع از او به فردی از قبیله قریش یعنی قبیله پیامبر، یک مسلمان، هاجری، عرب، حنیف، یک اشراف زاده و یکی از «بیگانگان»<sup>۴۳</sup> یاد شده است. اکثر منابع او را از قبیله پیامبر اسلام یعنی قریش دانسته اند که همگی یا نشان دهند جایگاه اجتماعی والایی او یا سابقه ویژه اسلامی اش یا هردوی آنهاست که باعث می شود از نظر اکثریت مسیحیانی که ممکن است شرح حیاتش را بخوانند یا یادش را گرامی بدارند شخصیتی ویژه باشد.

با اینکه در منابع مسیحی نام وی بسیار آمده، اما تشخیص هویت وی در منابع اسلامی آسان نیست.<sup>۴۴</sup> سمیر خلیل سمیر تا حدودی به این مطلب نزدیک شد آنجا که دریافت افراد فراوانی با نام «روح» در دوران متقدم در منطقه شام زندگی می کرده اند و مناصب مهمی در تشکیلات و دستگاه نظامی

۴۳. به ترتیب: (۱) «هذا القرشی»:

Dick, "La passion arabe," 119, 120, 122; Braida and Pelissetti, *Storia di Rawḥ al-Quraṣī*, 95, 96, 97, 101; Pirone, "Un altro manoscritto," 485, 486, 488;

در نسخه های بعدی «القرشی»:

Peeters, "S. Antoine le néo-martyr," 440, 444; Braida and Pelissetti, *Storia di Rawḥ al-Quraṣī*, 115, 119; for references to the use of the term "Qurayshi" in Syriac historiography, see Binggeli, "Converting the Caliph," 89 n. 46; for "Christian Martyrs," lucid discussion, see Vila, "Christian Martyrs," ۱۲۷-۲۸; idem, "Struggle over Arabisation," ۴۳;

(۲) «مسلم»:

E. A. Wallis Budge, tr., *The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj, 1225-1286* [London: Oxford Univ. Press, 1932],

۱۲۱;

(۳، ۴) «الهاجری» و «رجل من اشراف العرب»:

Peeters, "S. Antoine le néo-martyr," 440; Braida and Pelissetti, *Storia di Rawḥ al-Quraṣī*, 115;

(۵) «اخرجنی من دین الحنفیة»:

Dick, "La passion arabe," 126; Braida and Pelissetti, *Storia di Rawḥ al-Quraṣī*, 111; Vat. ar. 175, fol. 116v;

(۶) «لماذا تركت دينك وحسب و شرفك»:

Dick, "La passion arabe," e.g., ۱۲۲;

«شهید من البرانبین»: دیک، ميمر فی اكرام الايقونات، ۱۷۳؛

مشخص نیست که «حنیف» در معنای مثبت به کار رفته یا معنای منفی؛ Thomas Sizgorich بر آن است که نویسنده این تعبیر را به کار برده تا به پارسایی آنتونی در دوره مسلمانان اشاره کند ("For Christian Eyes Only"، ۱۳۱-۳۲). نویسندگان عرب مسیحی تعبیر «حنیف» را با بار منفی به کار می برند، مثلاً در سیرت جورج. مزاحم، که در آنجا در معنایی نزدیک به ریشه سریانی *ḥanpā* به کار رفته که به معنای «بت» است. برای بحث های بیشتر درباره این اصطلاح ر. ک:

F. de Blois, "Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (Ⲭⲏⲛⲓⲕⲟⲥ): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002): 1-30.

۴۴. در بازنویسی سیرت روح به زبان اتیوپیایی، نسب وی چنین آورده شده است:

*Rāwx walda (ibn) Ḥatm walda Baḥērāwi walda 'Amār walda Xaṭāb*

که احتمالاً می شود: روح بن حاتم بن Baḥērāwi (۴) بن عمر بن خطاب ("Peeters, "S. Antoine le néo-martyr," ۴۲۲). فرد دیگری با نام مشابه روح بن حاتم در همان فرد مورد بحث ما بوده (د. ۱۷۴ یا ۱۷۵ ق/ ۷۹۱ م) که از مقامات ارشد نظامی در دوران حکومت چند خلیفه عباسی از جمله هارون الرشید بوده است. او در زمان هارون حاکم افریقیه شد و همان جان درگذشت. علی رغم شباهت اسمی، این ها قطعاً دو نفر متفاوت هستند، ر. ک:

S. K. Samir, "Saint Rawḥ al-Quraṣī: Étude d'onomastique arabe et authenticité de sa passion," *Le Muséon* 105 (1992): 343-59, at 349;

از Luke Yarbrough بابت کمکش در خواندن نام اتیوپیایی سپاسگزارم.

بنی امیه داشته‌اند و چنین چیزی در مورد شهید اشراف زاده مورد بحث ما نیز می‌تواند صادق باشد.<sup>۴۵</sup> می‌توان چنین حدس زد که روح عضو خاندان بنی امیه در دمشق بوده و پس از برآمدن بنی عباس در ۷۵۰م نیز موقعیت خود را حفظ کرده است. شایان توجه است که در متون به جای مانده از شام آن زمان، در بسیاری جاها نام «قرشی» به جای «اموی» یا برعکس آمده است.<sup>۴۶</sup> علاوه بر این، بسیاری از خلفای اموی در آن زمان اطراف کلیسای قدیس تئودور، جایی که روح زندگی می‌کرد، سکونت داشتند. منابع عربی نام این صومعه را «دیر مران» می‌خوانند و یاقوت حموی (د. ۶۲۶/ق ۱۲۲۹م)، جغرافی دان مسلمان، از وجود تصویری «معجزه‌آسا» در این دیر سخن گفته که همان تصویری باشد که در ماجرای آنتونی به آن اشاره شده است.<sup>۴۷</sup> جالب توجه است که یک شهید مسیحی دیگر در همین دوران، یعنی پیتر اهل کاپیتولیا، در سال ۹۶/ق ۷۱۵م از دیر مران دیدن کرده و در همان زمان به دستور خلیفه وقت، ولید بن عبدالملک، به مرگ محکوم شده است.<sup>۴۸</sup> در منبع دیگری آمده که خود هارون الرشید که دستور مرگ روح را صادر کرده بود، در تاریخی نامعلوم از دیر مران دیدن و با راهب اعظم آن جا گفت‌وگو کرده است.<sup>۴۹</sup> با اینکه تاریخ مشخصی برای این دیدار تعیین نشده و رنگ‌وبویی داستانی دارد، باز هم وسوسه می‌شویم که تصور کنیم اعدام‌کننده روح چند سال پیش از مرگ وی از خانه او دیدن کرده بی آنکه بداند چه ماجراهایی در پیش است.

حتی اگر نتوانیم روح را با هیچ یک از شخصیت‌هایی که در منابع مسلمان از آنها یاد شده تطبیق دهیم، همچنان رفتار او شبیه به رفتار آشنای اشراف زادگان مسلمان آن عصر است. متون عربی قرون میانه در بردارنده توصیفاتی از رویارویی‌های متعدد مسلمانان با راهبان و کشیشان در محدوده صومعه‌های مسیحی است. قابل‌اتکاترین گزارش‌ها از این دست آن است که در آثار موسوم به «کتب الدیارات» (دیرنگاری‌ها) می‌یابیم، گونه‌ای از آثار که در قرن سوم هجری رواج بسیار یافت. در این آثار نشست‌ها و خوش‌نشینی‌هایی توصیف شده که در آنها مسلمانان ثروتمند در اطراف دیرها با حضور نوجوانان مسیحی به آواز و شراب سرگرم‌اند.<sup>۵۰</sup> این دوره‌می‌ها گاه بسیار پرشور برگزار می‌شده است.

45. Samir, "Saint Rawḥ al-Quraṣī," 348-53.

46. W. Madelung, "The Sufyānī between Tradition and History," *Studia Islamica* 63 (1986): 5-48, at 30; idem, Apocalyptic Prophecies in Ḥimṣ in the Umayyad Age," *Journal of Semitic Studies* 31 (1986): 141-85, at 148;

دیوید کوک (همان، ۲۶۳) این احتمال را مطرح کرده که روح از قبیله ابوالمعیط باشد، اما دلیلی برای این احتمال خود نیاورده است.

47. For more, see "Dayr Murrān" (D. Sourdel), *EI2*, 2: 198; Campbell, "A Heaven of Wine," 155-56, 159, 290; Binggeli, "Converting the Caliph," 99-103;

زیات، *الدیارات النصرانیة فی الاسلام*، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۲۱، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۲، ۳۹۵؛ یاقوت، *معجم البلدان*، ۲/۵۳۳.

48. Peeters, "La passion de S. Pierre de Capitolias," 310-11;

طبری، تاریخ، ۲/۱۲۷۰.

49. R. Hamilton, *Walid and His Friends: An Umayyad Tragedy* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1988), 89.

۵۰. تنها مورد به جای مانده از ابوالحسن علی بن محمد الشافعی (د. ۳۸۸/ق ۹۹۸م) است: *الدیارات*، تحقیق کورکیس عواد، دارالرائد العربی، بیروت، ۱۹۸۶؛ نیز رک:

H. Kirkpatrick, "Monasteries through Muslim Eyes: The Diyarat Books," in *Christians at the Heart of Islamic Rule*:

مثلاً در یکی از شعرها که الیزابت کی فودن تحلیل کرده، از مسلمانی سخن گفته شده که آن قدر درگیری زیبایی یک پسر مسیحی شده که برای رسیدن به او حتی آرزو می‌کند که به جشن شکرگزاری وارد شود و با او نان و شراب بنوشد.<sup>۵۱</sup> قطعاً چنین تصویری کاملاً شاعرانه است - بی آنکه بخواهد قبیح باشد - اما نشان دهنده روابط سیال مسلمانان و مسیحیان در آن دوره است.

جدا از این‌ها، زندگی آنتونی برخی حقایق را در مورد روی آوردن از اسلام به دین‌های دیگر روشن می‌کند. با اینکه بسیاری از این گروه‌ها در اوایل دوره اسلامی می‌توانسته نتیجه عوامل اجتماعی یا مادی بوده باشد، چنان‌که پیش‌تر نیز گفتم، اما قطعاً کسان دیگری مانند آنتونی بوده‌اند که تغییر دین آنان نتیجه تحولی معنوی بوده است. در حقیقت، شباهت‌های آشکار میان تصویر ترسیم شده از آنتونی و یک قدیس دیگر که او نیز در آغاز به اذیت و آزار مسیحیان می‌پرداخت، یعنی پل اهل طرسوس که پس از مواجهه معجزه‌آسای مستقیم با خداوند به مسیحیت گروید، بسیار چشمگیر است.

با این همه، این احتمال هم وجود دارد که نویسنده زندگی‌نامه آنتونی به داستان تغییر دین وی پر و بال داده تا انتظارات مخاطبان‌ش را برآورده کند. دیگر متون مناقب‌نامه‌ای این دوره، از جمله زندگی و شهادت عبدال‌مسیح (د. دهه ۷۶۰ میلادی) - جوان مسیحی که به اسلام گروید و سپس دوباره مسیحی و یک راهب شد - با ماجرای آنتونی شباهت‌هایی دارد و گروه به اسلام را اقدامی تصادفی و نه از سر تأمل و گروه به مسیحیت را امری قلبی، شورمندانه، و پولس‌وار نشان می‌دهد.<sup>۵۲</sup> در هر حال، نباید از این نکته غافل شد که برخی از مسلمانان با پذیرش حقانیت عقاید مسیحی به این آیین گرویدند (همان‌طور که برخی مسیحیان نیز به عللی غیر از فشارهای سیاسی و اجتماعی به اسلام گرویدند). اگر داستان زندگی آنتونی را باور کنیم، باید گفت که گرویدن او به اسلام یک تجربه دینی شورمندانه بوده و از آن بالاتر، او پس از آن که غسل تعمید داده شد خود را برای رهبانیت، دشوارترین زندگی معنوی، آماده کرده است. وقتی هم که به مرگ تهدید شد حاضر نشد باور مسیحی خود را انکار کند. اگر چنین باشد، تحول آنتونی نه «انتساب» به دینی جدید - به تعبیر لینفورد فیشر<sup>۵۳</sup> - که یک تحول ناب است.

*Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, ed. D. Thomas (Leiden: Brill, 2003), 19-37; Campbell, "A Heaven of Wine"; T. Sizgorich, "Monks and Their Daughters: Monasteries as Muslim-Christian Boundaries," in *Muslims and Others in Sacred Space*, ed. M. Cormack (Oxford: Oxford Univ. Press, 2013), 193-216.

51 . E. K. Fowden, "The Lamp and the Wine Flask: Early Muslim Interest in Christian Monks," in *Islamic Cross Pollinations: Interactions in the Medieval Middle East*, ed. A. Akasoy et al. (Exeter: Gibb Memorial Trust, 2007), 1-28, at 16-17.

52 . S. H. Griffith, "The Arabic Account of 'Abd al-Masih al-Naḡrānī al-Ghassānī," *Le Muséon* 98,3-4 (1985): 331-74.

53 . Linford Fisher



#### ۴. دیوید صرحان

موضوع بعدی این پژوهش ما را به سمت مرزهای خلافت امویان در قفقاز می‌کشاند؛ ولایت ارمنیه که در آن دیوید اهل دوین به علت ازداد در ۷۰۳ یا ۷۰۵ م کشته شد. اطلاعاتی که در مورد دیوید در اختیار داریم، از طریق دو نسخه خطی ارمنی از قرن پانزدهم به ما رسیده است.<sup>۵۴</sup> علاوه بر این، منابعی تاریخی و ادبی قرون وسطی نیز اطلاعاتی درباره زندگی دیوید به ما می‌دهند.<sup>۵۵</sup>

زندگی نامه صرحان نشان می‌دهد که وی سربازی عرب (به ارمنی: تاجیک) و نجیب‌زاده بود که میان سال‌های ۶۵۶ و ۶۶۰ م به ارمنستان رسید.<sup>۵۶</sup> او بخشی از لشکر بزرگی بود که در شمال دوین [در منابع اسلامی: دیبل]، یعنی ولایت آیرارات، مستقر شده بود. آیرارات در آن زمان مرکز حکومت کارگزار اموی یا «اُستیکان»<sup>۵۷</sup> بود. صرحان در حین سفر به روستاهای گوناگون مبهوت ایمان قوی آنان شده بود؛ موضوعی که باعث شد «خود را از همه همراهانش جدا کند تا به مسیحیت رسد».<sup>۵۸</sup> از آنچه در منابع غیر ارمنی آمده می‌دانیم که این وقایع تقریباً در همان زمان رخ داده که لشکریان عرب برای جنگ در «فتنه» اول (۳۵-۴۱ ق/ ۶۵۶-۶۶۱ م) میان علی و معاویه از ارمنستان فراخوانده شدند.<sup>۵۹</sup> با در نظر

۵۴. درباره این نسخه ر.ک:

CMRBBH, 1: 720. For the Armenian text, see G. Alishan, *Hayapatum: Patmich'k' ew patmut'iunk' bayots'*, 3 vols. (Venice: S. Ghazar, 1901), 1: 546-52. I rely on the English translation of R. W. Thomson, in Hoyland, *Seeing Islam*, 672-76 (henceforth, Thomson, "The Passion of David of Dwin"). For discussion, see P. Peeters, ed., *Bibliotheca hagiographica orientalis* (Brussels: Apud editores, 1910), 57-58; *Bibliotheca sanctorum*, 16 vols. (Rome: Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università lateranense, 1961-), 4: 518-19; *Bibliotheca sanctorum orientalium*, 1: 627; Hoyland, *Seeing Islam*, 370-73; S. W. Anthony, *Crucifixion and Death as Spectacle: Umayyad Crucifixion in Its Late Antique Context* (New Haven: American Oriental Society, 2014), 59ff.

55. Y. Draxanakertci, *History of Armenia*, tr. K. H. Maksoudian (Atlanta: Scholars Press, 1987), 106-7; G. Bayan, "Le synaxaire arménien de Ter Israël (VII. Mois de Areg)," *Patrologia Orientalis* 21 (1930): 143-260, at 225-26; the summary in the synaxarium introduces no new information.

۵۶. تاجیک در زبان ارمنی برگرفته از واژه سریانی *ṭayyāyā* است به معنای فردی که تبار عربی دارد و اهل سرزمین تاجیکستان نیست. برای بحث در این باره، ر.ک:

H. Hübschmann, *Armenische Grammatik* (Leipzig: Breitkopf and Härtel, 1897), 86-87; Hoyland, *Seeing Islam*, 371 n. 106;

گفتنی است که دو احتمال دیگر نیز مطرح است که نشان دهند کاربرد واژه در قرون میانی، زمانی که نسخه استنساخ شده است، می‌شود (از Thomas Carlson بابت راهنمایی این نکته سپاسگزارم). در ارمنی میانه، این اصطلاح برای مسلمانان اقوام گوناگون شامل تاتار، ترکمن، عثمان، مملوک به کار می‌رفته است، ر.ک:

A. K. Sanjian, *Colophons of Armenian Manuscripts, 1301-1480: A Source for Middle Eastern History* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1969), 438;

اصطلاح «تاجیک» همچنین در زمان استنساخ این نسخه برای نخبگان شهری شرق آناتولی و ایران به کار می‌رفته است؛ ر.ک: cf. J. E. Woods, *The Aqqyunlu: Clan, Confederation, Empire* (Salt Lake City: Univ. of Utah Press, 1999), 16.

۵۷. اُستیکان (ostikan) عنوانی بود که ارمنیان به کارگزار خلیفه داده بودند. م. Thomson, "The Life of David of Dwin," 672.

۵۹. برای بحث درباره منطقه ارمنیه در دوران متقدم اسلامی ر.ک:

"Armīniya" (M. Canard), *EI2*, 1: 634-50, esp. 635-38; N. Garsoian, "The Arab Invasions and the Rise of the Bagra-

گرفتن این نکته، می توان تصور کرد که صرحان با هم رزمان خود که به جنگ رفتند همراهی نکرده و در همین منطقه مانده باشد.

از آنجا که صرحان «بسیار محبوب و مورد احترام بسیاری از مردم بود»<sup>۶۰</sup> - تعبیری که احتمالاً اشاره به نجیب زادگی یا مقامش در لشکر مسلمانان است - گریگور مامیکونیان (حکومت: ۶۶۱ - ۶۸۵)، «استیکان وقت» او را به جاثلیق آناستاسیوس اول (مقام کلیسای: ۶۶۲ - ۶۶۸) برای غسل تعمید معرفی کرد. دیوید غسل داده شد و پس از آن در روستایی نزدیک به دوین با زنی مسیحی از همان دیار ازدواج کرد و از او بچه دار نیز شد. با فرارسیدن قرن هشتم میلادی، زمانی که دیوید پا به سن گذاشته بود، ماجرای وی آغاز می شود. در آن زمان، عبدالملک بن مروان (حکومت ۶۵ - ۸۶ ق / ۶۸۵ - ۷۰۵ م) در صدد برآمد که پس از دهه ها حکومت خودمختار زیر نظر شاهزادگان مسیحی محلی، مستقیماً کارگزاری را بر ارمنیه تعیین کند.<sup>۶۱</sup> برای همین، عبدالله بن حاتم باهلی را برای به زیر نگیں خویش درآوردن این منطقه منصوب کرد.<sup>۶۲</sup> عبدالله اندکی پس از آنکه به دوین رسید، از ماجرای ارتداد دیوید باخبر شد. روشن نیست که این خبر به چه ترتیبی به وی رسیده است، از منابع چنین برمی آید که او خود باعث رسیدن خبر به کارگزار خلیفه شده، چون از نظر وی «پنهان کردن حقیقت درست نبود».<sup>۶۳</sup> بدین ترتیب، عبدالله او را دستگیر کرد و برای توبه به مرکز گسیل داشت. او حاضر به توبه کردن نشد و به زبان عربی حاکم را سرزنش کرد<sup>۶۴</sup> و چنین بود که به مصلوب شدن محکوم شد بدین ترتیب که

tuni (640-884),” in *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, ed. R. G. Hovannisian, 2 vols. (New York: St Martin’s Press, 1997), 1: 117-42; also, E. Schütz. “Armenia: A Christian Enclave in the Islamic Near East in the Middle Ages,” in *Conversion and Continuity*, ed. Gervers and Bikhazi, 217-36.

60 . Thomson, “The Life of David of Dwin,” 673;

اشاره احتمالی دیگر به جایگاه اجتماعی یا نظامی بالای او را در سطرهای آغازین متن می بینیم که در آن آمده که صرحان «مشهور و از طرف پدر دارای تباری والا بود».

61 . Garsoian, “The Arab Invasions,” 125.

۶۲ . در متن از او به Abdlay یاد شده است. در مورد اینکه چه کسانی می توانند منظور بوده باشند ر.ک: خلیفه بن خیاط، تاریخ، تصحیح فواز (بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۵) ۱۸۹. زمان بندی این نکته کمی مغشوش است و هوپلند (همان، ۳۷۳) احتمال داده که کسان دیگری منظور باشند (نبیه بن عبدالله العتزی، ابوشیخ بن عبدالله):

Anthony, *Crucifixion and Death*, 59.

در شرح مختصری که از حیات دیوید «سکنسار» ارمنی آمده، حاکم مسلمان وقت «Sirtchahan» خوانده شده که چندان شباهتی با «عبدالله» ندارد؛

Bayan, “Le synaxaire arménien,” 225.

[سینکسار متنی با موضوع سوانح حیات قدیسان شهیدان است که در کلیسای ارتدکس قبطی خوانده می شود].

63 . Thomson, “The Life of David of Dwin,” 674.

۶۴ . بسیاری از شهدای مسیحی قرطبه، کسانی بودند که در برابر حاکم عرب اموی از اسلام به تحقیر یاد کرده بودند؛ ر.ک: J. Gil, ed., *Corpus scriptorum Muzarabitorum* (henceforth, Gil, *CSM*), 2 vols. (Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1973), 2: 367, 398, 431-32;

در برابر، ضحاک حاضر نشد به عربی با قاضی مسلمان سخن بگوید و در خطاب به وی از یونانی استفاده کرد؛ ر.ک: Combefis, *Christi martyrum lecta trias*, 109-10.

صورتش بر صلیب رو به جنوب - احتمالاً رو به قبله - باشد، به علامت گردن نهادن به اسلام.<sup>۶۵</sup> به طرز معجزه‌آسایی - چنان‌که در زندگی نامه‌اش آمده - صلیب رو به شرق چرخید، یعنی به سمت طلوع خورشید که مسیحیان بدان سو عبادت می‌کنند.

ارتداد دیوید صرحان بازتاب دهنده شرایط ویژه سیاسی ارمنیه در اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم میلادی است. برخلاف شام و عراق و مصر، که کنترل مسلمانان در منطقه از زمان فتوحات نسبتاً بلامنازع بود، خلفای اموی برای توسعه قلمرو خود در ناحیه شمال شرقی همواره در حال نزاع بودند. صرحان زمانی وارد ارمنیه شد که لشکر اعراب قاعدتاً در حال گسترش در آن منطقه بودند، اما خیلی زود به علت حوادث مهم‌تری که در جنوب جهان اسلام رخ داد از منطقه خارج شدند. این وضعیت در منطقه خلأ قدرت ایجاد کرد، به طوری که سربازان مسلمانی که در آن منطقه مانده بودند - اعضای یگان‌های اندک‌شمار یا حتی شاید سربازان فراری - به علت نظارت کم‌تری که بر آنها بود در پی «بومی شدن» در این مناطق برآمدند. ماجرای صرحان نمونه‌ای است که نشان می‌دهد اگر سران عرب سربازانشان را در لشکرگاه‌هایی (امصار) مانند قیروان، فسطاط، کوفه، و بصره متمرکز نگه نمی‌داشتند چه اتفاقی رخ می‌داد. این لشکرگاه‌ها اعراب را از محاصره جمعیت غیر مسلمان در امان نگه می‌داشت.<sup>۶۶</sup> اگر ایجاد «امصار» راهبردی هوشمندانه برای همسان‌سازی مذهبی<sup>۶۷</sup> بوده، جای تعجب نیست که سربازان ولایات همچون صرحان پس از ترک منطقه توسط هم‌زمان مسلمانان در سرزمینی که اکثریتی مسیحی داشت به آیین مسیحیت درآیند.

## ۵. «ابو» اهل تفلیس

از دیگر شهدای منطقه قفقاز، «ابو» بود که در سال ۷۸۶م در تفلیس پایتخت گرجستان کنونی اعدام شد. زندگی او در نسخه‌های گرجی به جای مانده از قرن‌های نهم تا یازدهم میلادی از جمله نسخه خطی سینای و نسخه‌ای در صومعه ایویرون به صورت پراکنده بر جای مانده است.<sup>۶۸</sup> علاوه بر این،

۶۵. شان آنتونی در منبع زیر شباهتی جالب توجه درباره این جزئیات میان تاریخ دمشق ابن عساکر و به صلیب کشیدن زید بن علی در کوفه در سال ۱۲۱ق / ۷۳۸-۷۳۹م کشف کرده است. در یکی از گزارش‌ها آمده که «وقتی زید بن علی بر صلیب کشیده شد رویش به سمت فرات بود، اما چون آفتاب برآمد، صلیب او (خسته) به سمت قبله چرخیده بود».

۶۶. با اینکه این «امصار» برای جدا کردن مسلمانان از جمعیت‌های نامسلمان ایجاد شده، خیلی زود مسیحیان، یهودیان و غیر ایشان توانستند در آنها راه یابند؛ رک: عبدالرزاق، مصنف، ۶/ ۵۸-۶۰.

67. religious assimilation

۶۸. برای اطلاعات نسخه رک:

CMRBB, 1: 336. For the Georgian text, see I. Abuladze, ed., *Dzveli k'art'uli agiograf'iuli literaturis dzeglebi*, 6 vols. (T'blisi: Mecniereba, 1963-1980), 1, pt. ii: 46-81; Eng. tr. D. M. Lang, *Lives and Legends of the Georgian Saints* (New York and London: Allen and Unwin/Macmillan, 1956), 115-33 (henceforth, Lang, "Martyrdom of Abo"). For discussion, see K. Kekelidze and M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur* (Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1955), 94-95; *Bibliotheca sanctorum*, 1: 86-87; Hoyland, *Seeing Islam*, 346, 685; G. Shurgai, *La spiritualità georgiana: Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo di Ioane Sabanidze* (Rome:

متون ادبی و تاریخی گرجی نیز در بردارنده اشاراتی به وی هستند.<sup>۶۹</sup> این اطلاعات داخلی، چهار سال پس از شهادت ابو، به دست یک روحانی عالی رتبه تفلیس به نام جان سابانیدزه<sup>۷۰</sup>، که ابو را شخصاً می شناخته، نوشته شده است.<sup>۷۱</sup>

مانند ماجرای دیوید اهل دوین، برای درک داستان زندگی ابو باید نیز به کش و قوس های سرزمین گرجستان در نخستین قرون اسلامی توجه کرد.<sup>۷۲</sup> اعراب اولین بار در دهه ۶۴۰ م، طی حملاتی پراکنده و یورش هایی ناموفق، به این منطقه وارد شدند. سپس طی پیمانی با روم شرقی در این منطقه به مدت سه سال ترک مخاصمه شد تا اینکه لشکری بزرگ به فرماندهی حبیب بن مسلمه در سال های ۶۴۵-۶۴۶ م به قفقاز جنوبی حمله کرد. لشکر اعراب در نهایت به تفلیس که استغن دوم، شاهزاده کارتلی، بر آن حکومت می کرد رسید. پس از آن، اعراب ارمنستان، گرجستان و آلبانیای قفقاز را به عنوان مناطق وسیعی از استان بزرگ ارمنیه زیر نگین خویش درآوردند که دوین تختگاه کارگزار خلافت و تفلیس مرکز جغرافیایی آن بود. چنان که خواهیم دید، این منطقه در بیشتر سال های قرن هفتم تحت حاکمیت نامستقیم اعراب بود. قرن هشتم شاهد احیای قدرت اعراب بود اما شورش نجیب زادگان گرجی و ارمنی در سال ۷۷۰ م علیه منصور (حکومت: ۱۳۵-۱۵۸ ق / ۷۵۴-۷۷۵ م)، خلیفه عباسی، قدرت آنان را به چالش کشید. رهبر این شورش شاهزاده نرسه (حکومت: ۷۶۰-۷۷۲، ۷۷۵-۷۷۹ یا ۷۸۰ م) بود که دستگیر و به زندانی در بغداد منتقل شد. در همان سال است که ماجرای ابو آغاز می شود.

ابو عربی مسلمان از بغداد و حدوداً ۱۷-۱۸ ساله بود. در متون آمده که «شجره نامه او به حضرت اسماعیل، فرزند ابراهیم پیامبر می رسید. هیچ خون خارجی در رگان او جریان نداشت، هیچ یک از مادرانش کنیز نبودند، و هم از ناحیه پدری و هم مادری تباری عرب داشت».<sup>۷۳</sup> ابو عطر فروش بود و محلول های معطر می ساخت. همچنین به نظر می رسد که تحصیلات خوبی هم داشته چرا که «به ادبیات عرب نیز مسلط بود». در سال ۱۵۸ ق / ۷۷۵ م، با مرگ منصور و جلوس مهدی عباسی

Studium, 2003), passim (Ital. tr., 185-268); D. Rayfield, *The Literature of Georgia: A History* (London: Garnett Press, 32010), 49-54.

69. See Shurgaia, *La spiritualità georgiana*, 96 (Annals of K'art'li), 115 (liturgical calendar); for translation of related liturgical notices, 258-68.

70. John Sabanisidze

71. Shurgaia, *La spiritualità georgiana*, 77-85; for dating of the composition of the text, 85-95. Donald Rayfield (*Literature of Georgia*, 49) argues that it was completed by 787 because the text does not mention the martyrdom of the prince Arč'il (d. 787).

72. see "Tiflis" (V. Minorsky), *EI2*, 10: 478-79; C. Toumanoff, "Armenia and Georgia," in *The Cambridge Medieval History*, vol. 4: *The Byzantine Empire*, ed. J. M. Hussey, 2 vols. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1966), 1: 593-638, esp. 605-11; Canard, "Armīniya"; D. Rayfield, *Edge of Empires: A History of Georgia* (London: Reaktion, 2012), 55-72.

73. Lang, "Martyrdom of Abo," 117.

(حکومت: ۱۵۸-۱۶۹ق / ۷۷۵-۷۸۵م)، شاهزاده نرسه از زندان آزاد شد و اجازه یافت که به گرجستان بازگردد.<sup>۷۴</sup> به «فرمان الاهی»، ابوی جوان در آن سفر نرسه را همراهی می کرد. او در این مدت با شاهزاده زیست و خیلی زود حرف زدن و نوشتن به گرجی را آموخت و بدین ترتیب با کتاب مقدس آشنا شد و به کلیسا رفت و آمد کرد و با «سیاری متخصصان الاهیات» درباره عقاید مسیحی به بحث پرداخت. دیری نگذشت که او با «ایمان محمد غریبه شد و شعایر و عقاید سرزمین نیاکان خویش را وانهاد». با توجه به اینکه در آن زمان گرجستان همچنان تحت سلطه مسلمانان بود، ابو نمی توانست آیین جدیدش را برای دیگران آشکار کند، اما در نهران آیین مسیحی به جای می آورد و در پی یافتن جایی بود که پنهانی غسل تعمید داده شود.

در سال ۷۷۹م، روابط میان دوک نرسه و مقامات عباسی دوباره شکرآب شد و به دنبال آن، دربار نرسه مجبور شد تا به تنگه در آلان (دریال) - تنگه ای در مرز گرجستان و روسیه امروزی - نزد خزران نقل مکان کند که مردمانش عبادتگاه خاص خود را داشتند.<sup>۷۵</sup> حالاکه از سلطه مسلمانان درآمده بود، می توانست در روستایی نزدیک که مردمانش مسیحی بودند، غسل تعمید داده شود. دیری نگذشت که مکان اقامت مجدداً تغییر کرده و این بار به آبخازیا بر کرانه دریای سیاه منتقل شد.<sup>۷۶</sup> ابو تحت تاثیر تقوای مردم محلی آنجا قرار گرفت و به تمرین اصول رهبانیت روی آورد و «سه ماه را به روزه داری و مراقبه در سکوت گذراند».<sup>۷۷</sup> در این بخش از ماجرا، خلیفه المهدی تصمیم گرفت که نرسه را برکنار و برادرزاده دم دمی مزاج او یعنی استفن سوم (حکومت: ۷۷۹ یا ۷۸۰-۷۸۶م) را به جایش منصوب کند؛ در نتیجه ابو خود را برای بازگشت به تفلیس آزاد دید، هرچند مسیحیان آبخازیا به او هشدار دادند که جاننش در خطر خواهد بود.

در بازگشت به تفلیس، ابو پرده پوشی درباره عقیده مسیحی خود را کنار نهاد. مسلمانان او را اذیت و آزار می دادند و سعی در تحت فشار قرار دادنش داشتند تا به اسلام برگردد. با این حال ابو تا مدتی رویه خویش را ادامه داد و در این راه از حمایت جمعیت نسبتاً زیاد مسیحیان شهر برخوردار بود. اما با رسیدن والی جدید و سختگیری به نام خزیمه بن خازم تمیمی این وضعیت به پایان رسید. مسلمانان

۷۴. برای موارد بیشتر آزادی زندانیان در دوره مهدی عباسی ر.ک:

J. M. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad, 749-1258* (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1980), 30.

۷۵. درباره خزران و تغییر آیین آنان به یهودیت که شرح ماجرای ابو نیز آن را تأیید می کند، ر.ک:

P. Peeters, "Les Khazars dans la passion de S. Abo de Tiflis," *Analecta Bollandiana* 52 (1934): 21-56; O. Pritsak, "The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism," *Harvard Ukrainian Studies* 2 (1978): 261-81. For general orientation, see idem, "Khazars," *Dictionary of the Middle Ages*, 7: 240-42; idem, "Khazars," in *Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. P. Kazhdan, 3 vols. (New York: Oxford Univ. Press, 1991), 2: 1127.

76. see "Abkhāz" (W. Barthold and V. Minorsky), *ETI*, 1: 100-102.

77. Lang, "Martyrdom of Abo," 120.

تفلیس والی جدید را از وجود ابو مطلع کردند<sup>۷۸</sup> و گفتند: «او ایمان ما را وانهاده و آزادانه در خیابان‌ها می‌گردد و به مردان مامی آموزد که چگونه مسیحی شوند!»<sup>۷۹</sup> با این سخنان، خزیمه ابو را گرفت و به حبس افکند. پس از آنکه ابو حاضر به توبه نشد، در ژانویه ۷۸۶ م سر از بدنش جدا کردند.

مانند مورد دیوید صرحان، شرایط ابو هم رابطه تنگاتنگی با فراز و نشیب‌های سیاسی دوران متقدم عباسیان در قفقاز داشت. متون تاریخی به روشنی توضیح نمی‌دهند که چرا نوجوانی مسلمان در سن وسال ابو در سال ۷۷۵ م همراه نرسه بغداد را ترک کرد؛ شاید برای آنکه بتواند در دربار باز یافته تفلیس عطر سازی پیشه کند. ابو نیز مسلمان دیگری است که نمی‌توانست خود را مسلمان جا بزند و ناچار شد به مناطقی برود که مسیحیان در آن حضور داشتند. نمونه‌های بسیاری از درباریان و دیوانیانی در خاورمیانه و اندلس سراغ داریم که فقط برای جلب رضایت سروران کنونی شان به اسلام گرویدند و می‌توان حدس زد که درباریان مسلمانی نیز بوده‌اند که برای جلب رضایت شاهزادگان مسیحی به اسلام درآمده‌اند.<sup>۸۰</sup>

تغییر دین ابو تأکیدی بر جایگاه متزلزل اسلام در آن دوره و به خصوص در مرزهای شمالی است. آشکارا می‌بینیم که در اواخر دهه ۷۷۰ م در تفلیس شمار مسلمان آن قدر بود که ابو از اعلان تغییر دین خویش واهمه داشته باشد. او فقط آن‌گاه توانست غسل تعمید ببیند که به شمال و سرزمین خزران رفت. با وجود این، جالب است که پس از بازگشت ابو به تفلیس در سال ۷۸۵ م، او دست کم یک سال را آزادانه به عنوان یک از دین برگشته سپری کرد. هرچند مورد آزار قرار می‌گرفت، اما تا زمانی که والی

۷۸. درباره خزیمه، ر.ک: یعقوبی، تاریخ، ۲ جلد، (بیروت: دار صادر، ۱۹۶۰)، ۴۲۸/۲؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، ۳۰۴، ۳۰۵-۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸؛ طبری، تاریخ، ۳/ ۶۴۸؛ درباره فعالیت‌های وی در منطقه قفقاز ر.ک:

C. Toumanoff, *Studies in Christian Caucasian History* (Washington, DC: Georgetown Univ. Press, 1963), 409-10;

خزیمه مسئول اعدام شماری از شهدای مسیحی در گرجستان و ارمنستان در آن روزگار بود، از جمله ارخنیل (Arč'il). شاهزاده کاختیا، که تفصیل آن اینجا آمده است:

*The Royal Georgian Annals* (see R. W. Thomson, *Rewriting Caucasian History: The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles* [Oxford: Clarendon, 1996], 251-55;

همچنین Sahak و Hamazasp که در این منبع ارمنی زیر آمده است:

*History of Lewond* (Z. Arzoumanian, tr., *History of Lewond: The Eminent Vardapet of the Armenians* [Wynnewood, PA: St. Sahag and St. Mesrob Armenian Church, 1982], 144-47).

79. Lang, "Martyrdom of Abo," 123.

۸۰. برای سیاهه‌ای از نستوریان مشهور در بغداد دوران عباسی که حدود یک چهارم آنان میان نیمه قرن هشتم تا نیمه قرن سیزدهم میلادی به اسلام گرویدند ر.ک:

C. Cabrol, *Les secrétaires nestoriens à Bagdad* (Beirut: CERPOC, 2012), 271-80;

شمشومون، رئیس یک دیر در قرطبه (د. ۸۹۰ م) از آریستوکرات‌های مسیحی که با حکومت اسلامی همکاری می‌کردند و شماری از ایشان به آیین اسلام درآمدند انتقاد می‌کند:

Gil, *CSM*, 2: 506-658;

برای نمونه‌های از تغییر دین در قاهره دوران متأخر میانه ر.ک:

T. El Leithy, "Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293-1524 A.D.," Ph.D. diss., Princeton Univ., 2005, 52-58.

جدید عباسی با مأموریت قلع و قمع مسیحیان سر نرسیده بود، ابو از امنیت لازم برای زیستن همچون یک مسیحی برخوردار بود. از این بالاتر، بر اساس آنچه خبرچینان به گوش خزیمه رساندند او علاوه بر آنکه در ابراز مسیحی بودن خویش پرده پوشی نمی کرد، گرد شهر می گشت تا مسلمانان را نیز به آیین خویش درآورد.

این نکته جالب توجه است که هم دیوید صرحان و هم ابو در منطقه قفقاز یعنی در مناطق مرزی و نه مناطق مرکزی خلافت می زیستند. می توان حدس زد که چنین ارتداد نامعمول و سفت و سختی در مناطقی که سلطه سیاسی و اجتماعی مسلمانان شدیدتر بود معمول نبوده است. با وجود این، ماجرای آنان نشان دهنده پدیده ای است که می توانست در هر منطقه ای رخ دهد. و رخ داده بود. که در آن میان مسیحیان و مسلمانان نزاع وجود داشت و سازوکاری مناسب برای مهار آن در میان نبود. می توان دل به دریا زد و گفت که احتمالاً بسیاری دیگر بوده اند که وضعیت و سرنوشتی مشابه دیوید و ابو یافته اند.

## ۶. مرتهای دیگر از عراق، اندلس و مصر

بدین ترتیب، چه شواهدی درباره ارتداد حقیقی در مناطقی وجود دارد که در آنها سنت مسلمانان با اختلال مواجه نبود؟ مصیبت نامه «بیست شهید مار سابا»، متنی یونانی مربوط به اواخر قرن هشتم یا اوایل قرن نهم میلادی، در بردارنده یادداشتی مبهم درباره شخصی به نام کریستوفر است که از وی به «سربازی ظفرمند و شهید راه مسیح» یاد شده «که چند سال پیش، از بی ایمانی به قله ایمان درآمد». بر اساس این متن، او «ثمره پیوند یک درخت زیتون ایرانی بی باروبر با یک درخت بارور است»، که به مقام کشیشی و رهبانی رسید.<sup>۸۱</sup> پس از چندی، او از جانب «منکران خداوند» متهم شد و او را به نزد خلیفه مهدی بردند که در ۱۴ آوریل ۷۷۸ او را اعدام کرد. این تاریخ بدان معناست که وی هم روزگار ابو اهل تغلیس بوده است. با توجه به یا کرد نام المهدی خلیفه، احتمالاً او در نزدیکی بغداد اعدام شده است.<sup>۸۲</sup>

81. A. Papadopoulos-Kerameus, *Syllogē palaistinēs kai syriakēs bagiologiās*, 2 vols. (St. Petersburg, 1907–13), 1: 40–41. For discussion, see S. Vailhé, "Le monastère de Saint-Sabas (Suite)," *Échos d'Orient* 3 (1899): 18–28, at 24; Schick, *Christian Communities of Palestine*, 175; A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature, 650–850* (Athens: National Hellenic Research Foundation Institute for Byzantine Research, 1999), 170; Hoyland, *Seeing Islam*, 346.

۸۲. در متن یونانی تصریح شده که کریستوفر در ۱۹ آوریل، روز سه شنبه هفته مقدس به شهادت رسید. الکساندر کازدان اشاره می کند که روز سه شنبه هفته مقدس در زمان الیاس دوم مصادف با ۱۴ آوریل بوده است. اشاره به زنده بودن پاتریارک اورشلیم به معنای آن است که واقعه در ۷۸۹ م رخ داده است؛ وارد شدن نام کریستوفر در تقویم فلسطینی گریگوری (Garitte, *Le calendrier palestinien-georgien*, ۱۹۸۰-۹۹) با ذکر این نکته که وی در دوره خلاف مهدی عباسی کشته شده که حکومتش در ۷۷۵-۷۸۵ م بود. تنها سال در دوره حکومت مهدی عباسی که در آن سه شنبه هفته مقدس با ۱۴ آوریل مصادف باشد، سال ۷۷۸ م است و بدین ترتیب این محتمل ترین تاریخ برای سال وفات اوست. برای تقویم عید پاک در کلیسای بیزانسی ر.ک. Grumel, *Traité d'études byzantines*, 1: 311.

در تواریخ شهیدان قرطبه - منبعی لاتین که اعدام چهل و هشت مسیحی میان ۸۵۰ تا ۸۵۹ ق در پایتخت امویان اندلس را شرح می دهد - به طرز جالبی شواهدی از ازداد حقیقی رامی یابیم. بیشتر این شهیدان به علت توهین به مقدسات و نه گروش به مسیحیت کشته شده اند. شماری از این شهیدان از پدر و مادری مسلمان زاده شده اند که در خفا شعائر مسیحی را به جای می آورده اند، یا زاده ازدواج یک مسلمان با یک مسیحی بوده اند، اما تقریباً هیچ کدام از پدر و مادر مسلمان باورمند زاده نشده اند.<sup>۸۳</sup> تنها نمونه مرتد حقیقی در این شمار، زنی به نام لئوکریتیا<sup>۸۴</sup> (د. ۸۵۹ م) بود که به گفته نویسنده زندگی نامه اش، پائولوس آلواریوس، «زاده بقیت کافران و پرورده گوشت گرگ ها»<sup>۸۵</sup> او از طریق یکی از آشنایانش به نام لیتوسا<sup>۸۶</sup> که یک راهبه بود با مسیحیت آشنا شد. پس از آنکه مدتی مخفیانه بر این آیین بود، از لئوکریتیا خواست تا برای گرویدن به مسیحیت از کشیش یولوجیوس<sup>۸۷</sup> (که در حقیقت رهبر این شهیدان بود و بیشترین متون زندگی نامه ای و دفاعی درباره آنان را کتابت کرده است) مشورت بخواهد. علایق جدید لئوکریتیا برای پدر و مادر مسلمانش موجب دردسر بود و او برای کاستن از نگرانی های آنان در ریاضت های خود وقفه انداخت و خود را به پوشاک راحت آراست. یک روز که یکی از بهترین لباس هایش را پوشیده بود، به مادر و پدرش گفت که قرار است به جشن عروسی دوستش برود، اما به کشیش یولوجیوس پناه برد تا از او حفاظت کند. با ناپدید شدن لئوکریتیا، والدینش موضوع را به قاضی قرطبه اطلاع دادند و او کسانی را مأمور پیدا کردنش کرد و طولی نکشید که کسی مخفیگاه لئوکریتیا را به مأموران نشان داد و او دستگیر و در مارس ۸۵۹ م اعدام شد.

واپسین نمونه پل (بولص) بن رجاء است که از اسلام به مسیحیت گروید و الاهیات دانی شاخص در اواخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم - یعنی دوره ای نسبتاً متفاوت با زمان شهدای پیش گفته - در مصر بود.<sup>۸۸</sup> علاوه بر این، او به علت ازداد اعدام نشد - هرچند در برخی منابع برای وی نیز از تعبیر

۸۳. از جمله آئورلیوس، سایگوتو، فلیکس، لیلیوسا (د. ۸۵۲ م)، ر.ک:

Gil, CSM, 2: ۴۱۶-۳;

همچنین مادر هر یک از شهیدان والونوسوس و ماریا (د. ۸۵۱ م) زنی مسلمان بود که همسر یک مرد گرویده به مسیحیت شده بود، البته چنین ازدواج های در آن زمان بسیار نادر بوده است؛ ر.ک:

Gil, CSM, 2: ۴۱۲.

84 . Leocritia

85 . Paulus Alvarus, *Vita Eulogii*, in Gil, CSM, 1: 337-41. See the extensive bibliography in E. P. Colbert, *Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources* (Washington, DC: Catholic Univ. of America Press, 1962), 94, 238, 344, 350-53, 357, 392, 405, 444.

86 . Litiosa

۸۷. (Eulogius) (د. ۸۷۵ م) از کاهنان اندلس که مسیحیان را تشویق کرد تا ایمان خویش را علنی کنند. او شرح حال قدیسان را نوشته و علت مرگش پنهان کردن ایمان لئوکریتیای مرتد از اسلام بود. م.

۸۸. درباره پیش زمینه این رجاء ر.ک:

Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 2: 318-19; *Bibliotheca sanctorum orientalium*, 1: 120-24; V. Frederick, "Al-Wāḍih Ibn Rajā", in *The Coptic Encyclopedia*, ed. A. S. Atiya, 8 vols. (New York: Macmillan, 1991), 7: 2311; M. Shenoda, "Lamenting Islam, Imagining Persecution: Copto-Arabic Opposition to Islamization and Ara-



«شهید» استفاده شده است. اما زندگی او در بردارنده بسیاری از درون مایه های مشترک با ماجراهای پیش گفته است. زندگی نامه او را «میشل الدمراوی»، اسقف تنیس [در مصر] در کتاب تاریخ آباء کلیسای اسکندریه<sup>۹۰</sup> نوشته است. الدمراوی اطلاعات خود را از نویسنده اصلی زندگی نامه ابن رجاء یعنی تنودور بن مینا گرفته است.<sup>۹۱</sup>

یوسف بن رجاء در میانه قرن دهم میلادی زاده شد. پدرش در دیوان قضاوت قاهره «شاهد کارشناس»<sup>۹۱</sup> بود و این ابن رجاء را به دین و حقوق علاقه مند کرده بود. او حافظ قرآن و احتمالاً پیرو مذهب فقهی مالکی بود.<sup>۹۲</sup> ابن رجاء جوان به پیاده روی در کرانه رود نیل علاقه داشت، و یک روز در حین پیاده روی، به سربازان فاطمی برخورد که برای آتش زدن یک از مرتد هیزم جمع می کردند. در حالی که تل هیزم در حال فراهم شدن بود، ابن رجاء خود را به فرد محکوم به اعدام رساند و او را تشویق کرد که از عقایدش برگردد. مرد قبول نکرد و به ابن رجاء گفت او هم روزی برای مسیح به رنج خواهد افتاد. ابن رجاء از حرف مرد خشمگین شد و کفشش را به سمت او پرتاب کرد. اندکی بعد سر از تن آن مرد جدا و بدنش طعمه آتش شد.

بعدها (حدود ۹۸۰-۹۸۵ م) ابن رجاء آهنگ حج کرد. در طول سفر، چند بصیرت شبانه برای وی رخ داد که در آنها یک کشیش از او می خواست تا دنبالش کند. یک دوست مسلمان به ابن رجاء گفت که آنچه را می بیند نادیده بگیرد و آنها را الهامات شیطانی دانست.<sup>۹۳</sup> در حین بازگشتش به مصر، ابن رجاء از کاروان جدا شد تا به تنهایی در صحرا حرکت کند. در صحرا با اسب سواری عجیب مواجه شد که ابن رجاء را سوار کرد و اسب به پرواز درآمد تا به کلیسای قدیس مریکیوریوس<sup>۹۴</sup> در قاهره رسید. صبح روز بعد که ابن رجاء بیدار شد، متوجه شد که آن سوار کسی جز خود قدیس مریکیوریوس نبوده است؛

bization in Fatimid Egypt (969–1171 CE),” Ph.D. diss., Harvard Univ., 2010, 135–50 (for his being called a *shahid*: 148 n. 252); *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 2: 900–1050, ed. D. Thomas and A. Mallett (Leiden: Brill, 2010), 541–46; D. Bertaina, “*Hadīth* in the Christian Arabic *Kalām* of Būluṣ Ibn Rajā’ (c. 1000),” *Intellectual History of the Islamic World 2* (2014): 267–86; idem, “A Medieval Coptic Convert’s Analysis of Islam: The *Kitāb al-wādīh bi-l-ḥaqq* of Būlus ibn Raḡā’,” *Parole de l’Orient* 39 (2014): 181–201.

با تشکر از David Bertaina که مقاله اش را پیش از انتشار در اختیارم گذاشت.

89 . *History of the Patriarchs of Alexandria*

۹۰ . درباره سوانح حیات ابن رجاء ر.ک:

see A. S. Atiya et al., trs., *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, vol. 2,2: *Khaēl III—Senouti II (A.D. 880–1066)* (Cairo: Publications de la Société d’Archeologie Copte, 1948), 101–13 (Ar. text), 151–70 (Eng. tr.) (henceforth, Atiya et al., “Life of Ibn Rajā’”).

۹۱ . (Professional witness) شخصی که تخصصش ارزیابی شهادت های شاهدان نزد قاضی است.

92 . Atiya et al., “Life of Ibn Rajā’,” 101: *nāmūs* (Gk, *nomos*) *al-muslimīn*.

۹۳ . سفر ابن رجاء به مکه یادآور اعتراف آنتونی به زیارت مسجد الحرام است، ر.ک:

Dick, “La passion arabe,” 126; Braida and Pelissetti, *Storia di Rawḥ al-Quraṣī*, 111.

94 . St. Mercurius

قدیسی که از شهدای متقدم مسیحیت است. این الهامات او را واداشت که از مقامات کلیسا بخواهد که غسل تعمیدش دهند. آنان در آغاز از بیم واکنش مقامات حاکم، این درخواست او را نپذیرفتند، اما در پی اصرار فراوان، کشیش اصلی پذیرفت که یوسف سابق را با نام پل به مسیحیت درآورد. نمونه دیگری از مرتدی که پس از آزدن مسیحیان به مسیحیت گروید.<sup>۹۵</sup>

در همین حال، خانواده ابن رجاء نگران بودند که او در این فاصله درگذشته باشد. یکی از آشنایان او را در حال خروج از کلیسا دیده بود، به خانواده اش خبر داد که هنوز زنده است.<sup>۹۶</sup> خانواده ابن رجاء سراغ او رفتند و به خانه اش بازگرداندند. پدرش به او پرخاش کرد و گفت: ای پسر، تو به جایگاه من («شیخوختی»، در لغت به معنای: پیرانگی) در میان قاضیان و ارباب رجوع بی احترامی کردی. شاید چنین کردی چون من تو را داماد نکرده‌ام!».<sup>۹۷</sup> پدرش پیشنهاد کرد که اگر قول دهد که از عقیده اش برگردد دختری از یک خانواده اسم و رسم دار برایش بگیرد، ابن رجاء این پیشنهاد را نپذیرفت.

ابتدا خانواده، که از دست او خشمگین بودند، خواستند او را به قتل برسانند، اما «به حالش ترحم کردند» و او را به منطقه‌ای دور دست نزدیک جیزه فرستادند تا در آنجا زندگی اش را همچون فردی گمنام ادامه دهد و موجب بدنامی خاندان پدرش نشود. ابن رجاء در آنجا نماند و به منطقه وادی نظرون - به نوعی مرکز رهبانیت در مصر - رفت و طریق رهبانیت گزید. برخی از کشیشان به او گفتند که تغییر دین او فقط به شرطی مورد قبول قرار خواهد گرفت که آن را در ملاء عام اعلام کند، چنین بود که وی به قاهره بازگشت و برای آخرین بار با پدرش ملاقات کرد.<sup>۹۸</sup> اقدامات بعدی پدرش همگی نتیجه معکوس داد: او را در سردابی زندانی کرد و به او گرسنگی داد، وقتی نتیجه نگرفت به برادر بزرگ ترش دستور داد که در برابر چشم ابن رجاء به معشوقه سابقش که اکنون از او فرزندی هم داشت تجاوز کند، این کار هم بی نتیجه بود و در نهایت پدرش به معلم شنای آن پسرک دستور داد که پسر را در نیل غرق کند.

هیچ یک از این تهدیدها و شکنجه‌های بی رحمانه باعث نشد که پل از عقیده خویش برگردد. بدین

۹۵. کشیش در آغاز خواست که او را برای تعمید شدن به وادی حبیب (وادی نظرون) نقطه‌ای دور از نظارت مقامات مسلمان بفرستد، مقایسه کنید با مورد آنتونی که الیاس دوم او را به رود اردن فرستاد - Braidā and Pelis - (Dick, "La passion arabe," 123; Braidā and Pelis - (Combefis, *Christi da'at* 103), *Storia di Rawḥ al-Quraṣī*, 103), یا با کوس که کشیش دیر مارسا با او را در اتاقی پنهانی تعمید داد (Combefis, *Christi da'at* 103), *Storia di Rawḥ al-Quraṣī*, 103), *martyrum lecta trias*, 83-84.

۹۶. آن دوست در اینکه او ابن رجاء است تردید نکرد چون وی در «لباس پشمین و زنار» به تن داشت (Atiya et al., "Life of Ibn Rajā", 106). جالب توجه است که یک مسلمان به مسیحیت درآمده داوطلبانه «زنار» بسته است. چنین کاری به معنای فاش کردن خبر گرویدنش به مسیحیت برای همه اطرافیانش بود، همچنان که نخستین زنار نشانه وانهادن مسیحیت و گرویدن به اسلام بود: *Chronicle of Zuqnīn* (J.-B. Chabot, *Incerti auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, CSCO 104, Scriptorum Syri 53 [Louvain: Peeters, 1952], 391).

۹۷. Atiya et al., "Life of Ibn Rajā", 107;

قابل مقایسه با موضوع ننگ که در مورد آنتونی. روح مطرح شده است؛ ر.ک:

Dick, "La passion arabe," 124; Braidā and Pelisetti, *Storia di Rawḥ al-Quraṣī*, 106-7.

۹۸. برای دیگر موارد احتمالی اعلام در ملاء عام ر.ک: منابع معرفی شده در پانوشته‌های ۱۸ و ۱۹.

ترتیب، پدرش در نامه‌ای به خلیفه وقت فاطمی، یعنی الحاکم بأمر الله (حکومت: ۳۸۶-۴۱۱ ق/ ۹۹۶-۱۰۲۱ م) از او خواست تا پسرش را مجازات کند. قاضی القضاة قاهره پرونده او را به دست گرفت و او را تبرئه و آزاد کرد.<sup>۹۹</sup> ابن رجاء مابقی عمر خود را به ساخت یک صومعه و نوشتن متون جدلی و الاهیاتی علیه اسلام گذراند که برخی از آنها اکنون در دست است.<sup>۱۰۰</sup>

ابن رجا از مرگ نجات یافت و این موجب تفاوت او با سه نمونه دیگر ارتداد که به آنها پرداختیم می‌شود. پژوهشگران علت‌های گوناگونی برای این تفاوت برشمرده‌اند: از جمله آسان‌گیری دستگاه قضاوت اسماعیلی در برابر کسی که انتقاداتی سخت متوجه سنیان می‌کرد، یا دمدمی مزاج بودن الحاکم که در اواخر دوران حکومتش رفتاری دوستانه با نامسلمانان پیش گرفت.<sup>۱۰۱</sup> هرچه باشد، مورد ابن رجاء نمونه نامنتظره‌مدارایی است که ازدین برگشتگان با آن مواجه می‌شدند. این مورد همچنین نمونه‌ای از چیزی است که می‌توان آن را خرده‌فرهنگ بزرگ مرتدان مسلمانان دانست که ارتدادشان با مجازات همراه نشد و چه بسا اصلاً کسی از ارتدادشان بویی نبرد.

اگر چنین باشد، جا دارد پرسیم که چرا مرتدان «موفق» همچون ابن رجاء حضور پررنگ‌تری در منابع تاریخی آن دوره نداشته‌اند. چنان‌که دیوید کوک گفته، عدم ذکر نام این افراد به طور خاص در متون مسیحی است که جلب توجه می‌کند، چون این متون با این ذهنیت نوشته شده که افراد «خودی» آنها را می‌خوانند و در نتیجه نویسندگانشان در گزارش وضعیت مرتدان مسلمان دغدغه‌ای نداشته‌اند.<sup>۱۰۲</sup> باید احتمال دیگری را نیز که کوک از کنار آن رد شده در نظر گرفت و آن اینکه نویسندگان دوران میانه، به خصوص مسیحیان، «این موضوع را چندان واجد ارزش خیری نمی‌دیده‌اند». شاید این در نگاه مدرن است که اینها پدیده‌های منحصر به فرد به نظر می‌آیند و چه بسا همیشه - موضوع بسیار رایجی بوده است. سکوت منابع می‌تواند ما را به چنین حدسی بکشاند.

## ۷. نتیجه

این مقاله با بررسی بسیاری مناقب نامه‌ها، به گروه مسلمانان به مسیحیت در دوران اموی، عباسی، و فاطمی می‌پردازد. با در نظر گرفتن اینکه شواهد بسیار پراکنده و تدوین شده با اهداف مجادله‌ای

۹۹. جالب توجه است که الحاکم، یکی از مشهورترین کسانی که در تاریخ اسلام در سرکوب غیر مسلمانان دست داشتند، ابن رجاء را آزاد می‌کند. تخریب کلیسای مقبره مقدس در سال ۴۰۰ ق/ ۱۰۰۹-۱۰۱۰ م از اقدامات او بوده است؛ رک:

“al-Hākim bi-Amr Allāh” (M. Canard), *EI2*, 3: 77-78; Y. Lev, “Persecutions and Conversion to Islam in Eleventh-Century Egypt,” *Asian and African Studies* 22 (1988): 73-91.

۱۰۰. ابن رجاء چهار کتاب نوشته بود که هیچ کدام تصحیح و چاپ نشده است: کتاب الواضح، ردیه‌ای بر اسلام؛ نوادر المفسرین و تحریف المخالفین، یک متن جدلی دیگر علیه اسلام؛ کتاب الابانة فی تناقض الحدیث، نقدی بر متون حدیثی اسلامی؛ و یک خودزندگی‌نامه؛ رک:

*CMRBH*, 2: 543-46.

101. Bertaina, “*Hadīth in the Christian Arabic Kalām*,” 270-71.

102. Cook, “Apostasy from Islam,” 265.

هستند، این نمونه‌ها درباره «ارتداد حقیقی» در قرون متقدم پس از فتوحات به ما چه می‌گویند؟

نخست، گروه مسلمانان به مسیحیت یک امر نادر در آن زمانه بوده است. مردان حقیقی با مجازات سختی مواجه بودند و عموماً به لحاظ اقتصادی یا اجتماعی یا سیاسی امکان انجام چنین تصمیمی را نداشتند. ایمان و اقناع شخصی انگیزه‌ای نیرومند برای تغییر دین بود، اما برای اکثریت مردم نه چنان نیرومند که شدت واکنش منفی را آسان کند. کوچک بودن جامعه مسلمانان در آغاز کار، احتمال ارتداد را نیز پایین می‌آورد، اما در بازه طولانی مدت، مسیر این جامعه به سمت بسط و نه قبض بود.

دوم، موارد ارتداد حقیقی عملاً در مناطقی از سرزمین‌های اسلامی رخ داد که مسلمانان در کنار مسیحیان می‌زیستند. شایان توجه است که دو مورد چشمگیر این ارتدادها - یعنی دوید صرحان و ابو- در منطقه مرزی قفقاز بوده‌اند که شاهد عدم توازن جمعیتی میان پیروان ادیان و سلطه مسلمانان دیده می‌شد و شرایط را برای تلاش جهت «بومی شدن» فراهم می‌کرد. به همین قیاس، مسلمانان در مناطقی مانند اندلس، شام، مصر نیز با گرویدن به مسیحیت «بومی» می‌شدند، اما قوه قهریه‌ای که حاکمیت در این مناطق اعمال می‌کرد بسی قدرتمندتر از مناطق مرزی بود و در نتیجه ارتداد را دشوار می‌کرد. صرف نظر از موارد نامعمول شهدای مورد بحث، مسلمانانی که به هر ترتیبی مرتد شدند اکثراً دهقانان ساکن مناطق مسیحی‌نشین به خصوص روستاها بودند. قدرت حکومت در این مناطق ضعیف‌تر بود و در نتیجه، نگرانی از مجازات بابت برگشتن از اسلام نیز کم‌تر بود و فرد مرتد می‌توانست در مسیحیان از همسر پیدا کند، شغل داشته باشد، و ارث ببرد، یعنی همه چیزهایی که یک مسلمان [با ارتداد] در جامعه مسلمانان از دست می‌داد.

سوم، به نظر می‌رسد که معجزات نقش مهمی را در تغییر دین مسلمانان ایفا کرده بود. حوادث شگفت و معجزات کلیسایی را نمی‌توان چیزی بیش از عبارت پردازی‌های ادبی دانست، اما برخی از آن‌ها ممکن است ریشه در واقعیت داشته باشد. رمزی مک مولن نشان داده که اقبال مسیحیت در قرون وسطای متقدم تا حدودی نتیجه مشاهده مهارت‌هایی در آن‌ها چون جن‌گیری و دیگر کارهای خارق‌العاده بود.<sup>۱۳</sup> به نظر می‌رسد که چه در قرن سوم و چه در قرن هشتم میلادی، معجزات گواه مهمی برای قدرت و حقانیت خدای مسیحی شمرده می‌شدند.

چهارم، روحانیت [مسیحی] نقشی کلیدی را در تغییر دین مسلمانان به مسیحیت داشت. به علت مجازات سختی که اغلب در انتظار مرتد‌ها و کسانی بود که به آنان در ارتدادشان کمک کرده بودند، به نظر نمی‌رسد که راهبان و کشیشان آن روزگار تلاشی جدی برای تبلیغ مسیحیت کرده باشند.<sup>۱۴</sup>

103 . R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, 27–28.

۱۰۴. در «عهد عمر» و معاهده‌های صلح متفاوتی که متن آنها به جای مانده تصریح شده که مسیحیان باید متعهد شوند که برای ترویج عقاید خود در میان مسلمانان دست به چنین کارهایی نمی‌زنند. شاید این را بتوان بدن معنا گرفت که ترویجی از این دست

سرنخ‌هایی درباره تبلیغ مسیحیت وجود دارد و می‌توان حدس زد که راهبان بیش از کشیشان سودای آن را در سر داشته‌اند، به خصوص که الگوی مشترک همه این گروه‌های مطرح شده در منابع به معجزه یا درون بینی مربوط می‌شود. روحانیون مسیحی این قدرت را داشتند که بسیاری از درون بینی‌ها یا معجزاتی را که برای افراد رخ داده بود تفسیر و آن‌ها را برای تغییر دینشان مصمم‌تر کنند.

پنجم، گرویدن به مسیحیت بسیار در خفای کامل انجام می‌شد. مراسم غسل تعمید در مکان‌هایی مخفیانه و دور از چشم مردم انجام می‌شد. برخی از مرتدان تغییر دینشان را از دوستان و بستگان مسلمان خود پنهان می‌کردند و برخی دیگر به مناطق امن مسیحی نشین می‌رفتند تا آزادانه به آیین مسیحیت بپردازند، مانند مورد شهید باکھوس. ضحاک که در ۷۸۶-۷۸۷ م درگذشت.<sup>۱۵</sup> بیشتر آنان نیز گمنامی را انتخاب می‌کردند و ترجیح می‌دادند توجه هیچ کس را - چه مسلمان و چه مسیحی - جلب نکنند. شاید برای همین باشد که اکثر مرتدانی که نامشان در منابع آمده از طبقات بالای جامعه مسلمانان بودند، کسانی که ارتدادشان چشمگیرتر از آن بود که نادیده گرفته شود. در عوض، مرتد‌هایی که از طبقات پایین جامعه به مسیحیت می‌پیوستند، کمتر در معرض خطر بودند چرا که جلب توجه نمی‌کردند.

ششمین و آخرین نتیجه‌گیری؛ اکثریت مطلق این شهیدان پس از گرویدن به مسیحیت طریق رهبانی برگزیدند. به نظر می‌آید که آنان با این کار در پی دستیابی به سنت معنوی پربارتری از آنچه در اسلام وجود داشت بودند. این را در گرایش ضد اسلامی منابع مورد بحثمان نیز می‌بینیم، چون این منابع هم نوشته راهبان هستند؛ شماری از آنان نیز پس از غسل تعمید طریق پارسایی پیشه کردند، از جمله آنان که مسیحی زاده شدند و سپس به اسلام گرویدند و دوباره مسیحی شدند، مانند عبدالسیح قیس (د. دهه ۷۶۰ م) یا جورج. مزاحم (د. ۹۷۹ م). آیا همه این مرتدان مانند آنتونی. روح که همه ثروت خود را رها و به لباسی پشمین بسنده کرد، یا ابو اهل تغلیس، که عطر فروشی را رها کرد و یکسره به روزه و توبه پرداخت، با همین درجه از استحکام معنوی بودند؟ جای شک دارد، و به همین قیاس می‌توان گفت که شمار اینان نیز اندک نبوده است.

در همان روزگار که این شهیدان مرتد شدند و طریق رهبانیت برگزیدند، اسلام در حال ایجاد سنت‌های پارسایانه خاص خویش بود که آن را در شخصیت‌های مرجعی مانند حسن بصری (د. ۱۱۰ ق / ۷۲۸ م)،

در آن زمان یک معضل بوده است:

A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beirut: Dar el-Machreq, 1958), 61, 79; M. R. Cohen. "What Was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999): 100-57.

۱۵۵. قاعدتاً در سرزمین‌های خلافت مناطقی با اکثریت مسیحی وجود داشت؛ درباره آنان رک:

Combefis, *Christi martyrum lecta trias*, 96; cf. S. D. Goitein, *Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* (Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1967-93), 2: 304;

که می‌گوید مسلمانی که به یهودیت گرویده بود بایست «سرزمین را ترک می‌کرد» تا در معرض بازداشت و مجازات قرار نگیرد.

صوفی بزرگ متقدم، و عبدالله بن المبارک (د. ۱۸۱ق / ۷۹۷م)، سربازی داوطلب (متطوع) که در زندگی خود مبارزه و علم و تبعید به نقاط مرزی (ثغور) را تجربه کرده بود.<sup>۱۰۶</sup> برآمدن پارسایی اسلامی پدیده‌ای پیچیده است، اما روشن است که در نتیجه دادوستد و در واکنش به کنش‌های پارسایانه مسیحی که از پیش وجود داشت شکل گرفته است.<sup>۱۰۷</sup> بر این اساس، داستان‌های بسیاری از مسلمانانی می‌یابیم که در جست‌وجوی ارشاد از جانب شخصیت‌های مقدس مسیحی بودند. این راهبان نمادهایی جامع - به یک اندازه برای مسیحیان و مسلمانان - بودند که البته آنان را می‌توان نمونه‌های مسیر معنوی دانست که در آن زمان در مسیحیت جاافتاده‌تر بود. یک نمونه آن زاهد بزرگی چون ابراهیم بن ادهم (د. ۱۶۱ق / ۷۷۸ یا ۷۷۹م) که می‌گویند راه خود در پارسایی اسلامی را در گفت‌وگویی با یک راهب مسیحی به نام ابا سیمئون پیدا کرده است.<sup>۱۰۸</sup> چه بسا برخی از مردان متوجه این فاصله عمیق شده و در پی رهبانیت برآمدند تا به آنچه «پارسایی آور» می‌خواندند دست یابند. به همین قیاس، چه بسا با پیدایش حالت‌های متکامل‌تر پارسایی اسلامی، مانند تصوف، روند‌گروش به مسیحیت در میان مسلمانان رو به کاهش نهاده باشد.

ارتداد چه در دوره اموی و چه در دوره عباسی، مسیری یک‌طرفه نبوده و همان‌طور که کسانی به اسلام می‌گرویدند، کسانی نیز از آن روی می‌گرداندند. دوران باستان متأخر در خاورمیانه، سرشار از رقابت‌های مذهبی بوده که در آن تغییر پوشش آیین نسبتاً رایج بوده است. با در نظر گرفتن وزن جمعیتی مسیحیان، ریشه‌های نسبتاً استوارتر مسیحیت در جوامع خاورمیانه و مناطقی که به دست مسلمانان افتاد، و نیز عمومیت فرهنگ تغییر دین، باعث تعجب است که چرا افراد بیشتری راه روح‌قرشی را نپیمودند و در پی رهبانیت برنیامدند. اینکه چنین نشده خود گواهی بر موانع نیرومندی است که از حرمت شرعی ارتداد برآمده بود و سابقه آن به نخستین دهه‌های پس از وفات پیامبر اسلام می‌رسید. این گشت‌وگذار در سیرت قدیسان کم‌تر شناخته شده اگر نتیجه‌ای داشته باشد همانا آن است که نشان دهد در دوران متقدم مسلمان شدن نه امری قطعی بود و نه اجتناب‌ناپذیر. بلکه واقع‌بینانه‌تر آن است که در جهان درهم‌آمیخته برآمده از فتوحات، آن را امری پرافت‌وخیز بدانیم.

۱۰۶. برای اطلاعات بیشتر درباره پدیده «متطوع» ر.ک:

D. G. Tor, *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the 'Ayyār Phenomenon in the Medieval Islamic World* (Würzburg: Ergon, 2007), 36-82.

۱۰۷. درباره رابطه زهد و پارسایی در اسلام متقدم و مسیحیت اواخر دوره میانه ر.ک:

E. Beck, "Das Christliche Mönchtum im Koran," *Studia Orientalia* 13,3 (1946): 1-29; S. Sviri, "Wa-rabbāniyatan ibtada'ūhā: An Analysis of Traditions Concerning the Origin and Evaluation of Christian Monasticism," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990): 195-208; O. Livne-Kafri, "Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996): 105-29; C. C. Sahner, "Islamic Legends about the Birth of Monasticism: A Case Study on the Late Antique Milieu of the Qur'an and Tafsīr," in *Late Antique World of Early Islam*, ed. Hoyland, 393-435.

108. T. Andrae, *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism* (Albany: State Univ. of New York Press, 1987), 12-13; cf. "Ibrāhīm b. Adham" (R. Jones), *EI2*, 3: 985-86.