

باز بینی تحلیلی پایگاه اجتماعی مسیحیان ایران

در سده‌های چهارم تا ششم هجری

مهدی دهقان حسام‌پور* / سیدابوالقاسم فروزانی** / هادی کشاورز***

چکیده

اقلیت مسیحی در ایران پس از ورود اسلام به این سرزمین، وارد عصر جدیدی شد. در این دوران که مشخصه اصلی آن، آشفته‌گی ساختارهای جامعه ایران پس از فروپاشی دولت ساسانی بود، مسیحیان اقدام به تجدید قوای اندیشه‌های مذهبی و کلامی و ساختار جامعه خویش کردند. با تحکیم پایه‌های اسلام در ایران و استحکام اقتدار سیاسی جهان اسلام، مسیحیان بر اساس بعضی احکام اسلامی مربوط به اهل ذمه و برخی قواعد عرفی جامعه اسلامی، که بسیاری از آنها با آموزه‌های دین اسلام مغایرت داشت، با محدودیت‌هایی روبه‌رو شدند. مقارن با اواخر سده چهارم هجری، اقلیت یادشده در فضای سیاسی و فرهنگی تازه‌ای که حکومت غزنوی و بعضی از متحجران دینی تحت حمایت آنان ایجاد کرده بودند، وارد یک عصر بحرانی شد که تا قرن ششم هجری امتداد یافت. در این پژوهش، وضعیت اقلیت مسیحی در ایران در سده‌های چهارم تا ششم هجری با نگاهی فراگیر (غیرنخبه‌گرایانه) و با تأکید بر تمام قشرهای این اقلیت مذهبی، بررسی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اسلام، ایران، نظام الملک، اقلیت مسیحی، کلیسا.

md6998@gmail.com

* دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

** دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شیراز

*** دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شیراز.

دریافت: ۱۳۹۰/۳/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۰/۸/۲

مقدمه

مسیحیت به عنوان یک تفکر دینی، بعد از ظهور در سرزمین فلسطین، حدود دوهزار سال قبل، در زمان حکومت اشکانیان (۲۵۰ ق.م - ۲۲۷ م) وارد حوزه جغرافیایی ایران شد و در آغاز با توجه به سیاست تسامح اشکانیان در برابر ادیان دیگر، به سرعت گسترش یافت. پس از ظهور ساسانیان که حکومتشان در پیوند با مبانی مذهب زرتشت بود، فضای تسامح از جامعه ایران رخت بر بست. مسیحیت در فضای سیاسی - مذهبی جدید و همچنین به دلیل مناسبات غالباً تیره سیاسی ساسانیان و حکومت روم که به مسیحیت گرویده بود، به تفکری ممنوعه و زیرزمینی در جامعه ایران تبدیل شد. البته به دلیل پویایی تفکر مسیحیت در مقایسه با اندیشه دینی زرتشتی حامی حکومت ساسانی، مسیحیت به تدریج در میان مردم و سران دولت ساسانی طرفدارانی پیدا کرد. دلیل این مدعا علاوه بر گرویدن بزرگان ساسانی، مثل آذر فرنبغ و همچنین پیرگشنسپ برادرزاده شاپور اول به مسیحیت^۱ وجود اسیران رومی در مناطق غربی امپراطوری ساسانی بود که در روی آوردن زرتشتیان به مسیحیت مؤثر بودند.^۲ به این ترتیب، به نظر می‌رسد که حتی اگر ایران به تصرف اعراب مسلمان در نمی‌آمد، شاید مسیحیت با یک حرکت خزنده و ملایم، عقیده رایج مذهبی در ایران می‌شد.^۳

با ورود اعراب مسلمان به ایران و شکل‌گیری پایه‌های حکومت اسلامی، جامعه اقلیت مسیحیان ایران تحت سیادت حاکمان جدید مسلمان درآمدند. حاکمان جدید در راستای مصالح سیاسی خویش، در ابتدا با اقلیت مسیحی رفتار تسامح‌آمیز داشته، اما با شکل‌گیری حکومت‌های محلی نماینده خلیفه بغداد و مخصوصاً حکومت ترکان مسلمان، این اقلیت در مقایسه با گذشته، در محدودیت بیشتری قرار گرفت. در پژوهش حاضر، از شروع این محدودیت که مقارن با اواخر قرن چهارم هجری است، وضعیت اقلیت مسیحی در ایران بررسی می‌شود.

گفتنی است که درباره پایگاه اجتماعی مسیحیان ایران از اواخر سده چهارم تا سده ششم هجری تحقیق جامعی انجام نگرفته است. یکی از دلایل اصلی این مسئله، فقر منابع در مورد این اقلیت در قرن‌های یاد شده است. نکته بسیار مهم دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، نگاه گزینشی و نخبه‌گرایانه درباره این موضوع می‌باشد. هرچند نمی‌توان نخبگان را نادیده گرفت، اما باید توجه داشت زمانی که بررسی وضعیت یک اقلیت دینی یا

قومی در داخل یک سرزمین مطرح می‌شود باید به تمام سطوح جامعه مورد نظر توجه کرد تا بدین ترتیب، ملاک منصفانه‌ای برای قضاوت در اختیار داشته باشیم.

پرسش اصلی و محوری در این پژوهش، پایگاه اجتماعی این اقلیت در قرن‌های چهارم تا ششم هجری در سرزمین ایران است که برای پاسخ‌گویی به این پرسش باید پرسش‌های زیر مجموعه پرسش اصلی را که به شرح زیر است، پاسخ داد.

۱. این اقلیت در چه مناطقی از حوزه جغرافیایی ایران سکونت داشته‌اند؟

۲. با آگاهی بر این مسئله که این اقلیت، جمعیت بسیار اندکی داشته‌اند، دلایل پراکندگی آنان در تمام حوزه جغرافیایی سرزمین ایران چه بوده است؟

۳. دلیل ساخته شدن سکونت‌گاه‌های این اقلیت در نقاط مرتفع و روستایی چه چیز بوده است؟

۴. آیا امرار معاش این اقلیت، مبتنی بر کشاورزی بوده یا طرز معیشتی غیر از آن داشته و یا شیوه اشتغال بینابینی داشته‌اند؟

۵. آیا مسیحیان در جامعه مسلمان ایران در انجام مراسم و امور دینی و مراودات خود آزاد بوده یا تحت تأثیر و فشارهای حکومت وقت قرار داشته‌اند؟

۱. سکونت‌گاه‌های مسیحیان در ایران

مسیحیان به عنوان یک اقلیت دینی به صورت وسیعی در سرتاسر حوزه جغرافیایی ایران پراکنده بوده‌اند و می‌توان به نوعی تمام حوزه جغرافیای ایران را مسکن و مأوای این اقلیت دانست. در مورد سکونت این اقلیت در داخل ایران، دو نوع گزارش در منابع، وجود دارد. نوع نخست، گزارش‌هایی است که به طور مستقیم به سکونت مسیحیان در داخل حوزه جغرافیایی ایران اشاره دارد. این دسته از گزارش‌ها بیشتر در منابع جغرافیایی نیمه دوم قرن سوم و قرن چهارم آمده است. دسته دوم، گزارش‌هایی است که به صورت غیرمستقیم به سکونت‌گاه‌های مسیحیان اشاره دارد. این نوع گزارش‌ها در دوره‌های مختلف در منابع متفرقه به صورت کم و بیش وجود دارد. یکی از کامل‌ترین گزارش‌ها در اثر جغرافیایی مقدسی به نام *احسن التقاسیم* دیده می‌شود. مقدسی به حضور مسیحیان در فارس اشاره می‌کند و می‌نویسد: «مجوسان در آنجا از یهودیان بیشترند، نصارا نیز اندکی هستند»^۴ همچنین مقدسی از سرزمینی به نام «رحاب» یاد می‌کند و شهرهای تبریز، موقان و خللاط را

جزء آن ذکر می‌کند و از آن به عنوان دژ اسلام در برابر روم نام می‌برد و در مورد ویژگی‌های مذهبی مردم آن می‌نویسد: «ولی هریک در مذهب خویش غلو دارند با این همه، رفتار و کردارشان سنگین و زبانشان پیچیدگی دارد. راه‌هایشان دشوار و نصاری در آنجا چیره‌اند.»^۵

جیهانی در مورد مسیحیان فارس می‌نویسد: «در فارس از ملت‌های گبر و جهود و ترسا نیز باشند.»^۶ نویسنده **تاریخ سیستان** به وجود کلیسا در سیستان اشاره‌هایی دارد.^۷ باسورث در مورد سکونت‌گاه‌های مسیحیان در داخل ایران می‌نویسد: «در پایان عصر ساسانی، بیشتر شهرهای خراسان و سیستان و تا اندازه‌ای کمتر شهرهای ماورالنهر و خوارزم دارای اجتماعات مسیحی بوده‌اند که غالباً اسقفی ریاست مذهبی آنان را عهده‌دار بود.»^۸

محمدبن منور ضمن اشاره به حضور مسیحیان در نیشابور، به کوی ترسایان در طوس اشاره می‌کند.^۹ ابن‌فقیه همدانی از وجود نصارا در خبیص (از شهرهای کرمان) خبر داده است.^{۱۰} علاوه بر مناطق ذکرشده، مناطق دیگری که ویژگی اصلی مردم آن پیروی از مسیحیت بود به تصرف سلجوقیان درآمد. یاقوت حموی در **معجم البلدان**، شهرهای ابخاز، ارجیش، تغلیس و اللان را شهرهای مسیحی‌نشین می‌داند که جملگی این شهرها در زمان **آلب ارسلان** و **ملک‌شاه** به تصرف سلجوقیان درآمدند.^{۱۱} برخلاف دیدگاه بعضی از محققان که معتقدند جمعیت مسیحیان از قرن پنجم به بعد کاهش پیدا کرد، باید این نکته را مدنظر قرار داد که سلجوقیان با تصرف مناطقی که جمعیت آن به طور عمده مسیحی بودند به تعداد مسیحیان ایران افزودند. حتی اگر بخواهیم آنها را تنها تابع حکومت ایران و نه جزء خاک اصلی سرزمین ایران بدانیم، باز هم این اقلیت در چهارچوب مسیحیان ایران و در ارتباط با آنها بررسی می‌شوند.

۲. علل پراکندگی جغرافیایی مسیحیان در ایران

پراکندگی اقلیت‌های دینی و قومی در داخل یک سرزمین از موارد مهم در تعیین آمار جمعیت و به نوعی تأثیرگذاری این اقلیت‌ها در جنبه‌های مختلف آن سرزمین است. یکی از پرسش‌هایی که نخستین بار در این تحقیق مطرح شده، چرایی پراکندگی بیش از حد این اقلیت در حوزه جغرافیایی ایران و حتی سرتاسر جهان اسلام آن روز است. اگر نگاهی واقع‌بینانه به جمعیت مسیحیت آن روز در داخل ایران داشته باشیم، درمی‌یابیم که تمام

جمعیت مسیحیان به راحتی می‌توانستند در یکی از مناطق با وسعت کم در ایران ساکن شوند، اما واقعیت این است که مسیحیان در بیشتر حوزه سرزمینی ایران پراکنده بوده‌اند و در این مورد، مستندات و گزارش‌های بسیاری در منابع جغرافیایی و سفرنامه‌ها وجود دارد. در واقع، اقلیت مسیحی ایران در تمام مناطق ایران از شمال تا جنوب و از شرق تا غرب حضور داشتند و نکته مورد توجه این است که بعد از حمله اعراب مسلمانان، مسیحیان ایران از مناطق غربی به سمت مناطق شرقی و به ویژه خراسان بزرگ رهسپار شدند. اگرچه اهل تحقیق ممکن است، عادی بودن این نوع نگاه و رایج بودن این مسئله را برای سایر اقلیت‌های دینی در این مقطع زمانی مطرح کنند، اما آنچه مسلم است هیچ‌یک از این اقلیت‌ها چنین پراکندگی وسیعی نداشته و تا حدود زیادی مسیحیان در طول تاریخ در این مورد مستثنی بوده‌اند. *جیهانی در اشکال العالم* به پراکندگی مسیحیان در جهان اسلام اشاره کرده است.^{۱۲}

به نظر می‌رسد یکی از علل اصلی پراکندگی بیش از حد این اقلیت در سرزمین ایران، بافت نژادی این اقلیت باشد. در واقع آنچه به نام اقلیت مسیحیان در داخل ایران می‌شناسیم از نژادها مختلف بوده‌اند و تا حدود زیادی این اقلیت فاقد وابستگی‌های قومی برای زیستن به صورت متمرکز بوده‌اند. حمله مسلمانان به سرزمین ایران در نیمه نخست قرن اول هجری نیز یکی دیگر از عوامل مهم در این پراکندگی بوده است. در واقع، این هجوم تمرکز جمعیتی مسیحیان را در غرب ایران بر هم زد و باعث مهاجرت این اقلیت به مناطق شرقی و پراکندگی گسترده مسیحیان شد. از دیگر عوامل این پراکندگی می‌توان به مهاجرت این اقلیت به داخل سرزمین ایران در مقاطع زمانی مختلف اشاره کرد. این اختلاف زمانی، باعث شده است که هر کدام از این گروه‌های تازه وارد، مناطق مختلفی را برای زیستن انتخاب کنند. همچنین می‌توان مهاجرت‌های اجباری را که تحت تأثیر فشارهای حکومتی و ساکنان داخل ایران بوده، در این مورد دخیل دانست. نویسنده کتاب *تاریخ قم* در این باره می‌نویسد:

در ذکر یهودیان و مجوسیان به قم و نواحی آن و مالی که بر ایشان حواله شده است و رسوم آن و آنچه وارد شده است در این باب از آثار مرویه و سبب ترک کردن ترسایان و وطن ساختن به قم و نزول کردن در آنجا به اختلاف روایات و این باب مشتمل است بر یک فصل.^{۱۳}

علت این مهاجرت روشن نشده است. اما آنچه بدیهی به نظر می‌رسد این یک مهاجرت خودخواسته و اختیاری نبوده است. از دیگر عوامل این پراکندگی می‌توان به شاخه‌های

مختلف دین مسیح اشاره کرد. در این باره، گزارش‌های فراوانی از سوی مورخان و نویسندگان جهان اسلام در قرن‌های مورد بحث، وجود دارد. شهرستانی و خوارزمی از سه فرقه مسیحی یاد می‌کنند: ملکائیه، نسطوریه و یعقوبیه.^{۱۴} آیا این فرقه‌های نام برده شده همگی در ایران حضور داشته‌اند؟ آنچه متقن‌تر به نظر می‌رسد حضور تمام این فرقه‌ها در ایران باشد، هر چند این حضور یکسان و برابر نبوده است. بیشترین حضور مربوط به نسطوریان بوده است^{۱۵} و به همین علت غالباً مسیحیان ایران را با نام نسطوریان می‌شناسند. بیرونی در مورد ترکیب جمعیتی مسیحیان در روزگار خودش می‌نویسد:

و پیروان ملکائیه و نسطوریه از فرق دیگر، زیادترند، زیرا اهالی روم و اطراف آن همه ملکایی هستند، و بیشتر مسیحیان شام و عراق و خراسان نسطوری می‌باشند، اما فرقه یعقوبی بیشتر قبطی هستند و در حوالی مصر سکونت دارند.^{۱۶}

بعد از نسطوریان که بیشترین حضور را در ایران داشته‌اند، یعقوبیه و ملکائیه در مراتب بعدی قرار داشتند. هر چند با شروع جنگ‌های سلجوقیان در مرزهای غربی، ارمنیان به عنوان شاخه‌های جدید مسیحیت، از نظر جمعیت بعد از نسطوریان قرار می‌گیرند و در دوره‌های بعدی ارمنیان به لحاظ جمعیتی، حتی از مسیحیان نسطوری نیز بیشتر می‌شوند.

۳. اماکن مذهبی مسیحیان

اماکن مذهبی یک اقلیت دینی در داخل یک سرزمین، نماد و معرف حضور آن اقلیت در داخل آن سرزمین است. مسیحیان مکان‌های مذهبی بسیاری در ایران داشته‌اند. مکان‌های مذهبی این اقلیت، تحت عناوین کلیسا، صومعه و دیر شناخته می‌شود. بررسی وضعیت این اماکن می‌تواند یکی از شاخص‌های قضاوت در مورد وضعیت این اقلیت باشد. یکی از موارد قابل توجه درباره اماکن مذهبی که دست‌کم در منابع تحقیقاتی داخلی به آن توجه نشده است، ساخته شدن اماکن مذهبی مسیحیان در ارتفاعات و کوه‌هاست. چرا مسیحیان اماکن مذهبی خود را در ارتفاعات می‌ساختند؟ آیا این صرفاً به منظور رعایت مسائل امنیتی بوده است؟/بودلف درباره مکان کلیسای حلوان می‌نویسد:

در نزدیکی حلوان کوهی است که چند چشمه آب گوگرد دارد و بیماری‌های زیادی با آن معالجه می‌شود و نیز در آن نزدیکی کوه دیگری است که بر بالای آن صومعه‌ای به نام «دیرالغار» (دیرالغار بر فراز کوهی در نزدیکی حلوان عراق) برپا می‌باشد.^{۱۷}

اصطخری نیز در گزارشی هم راستا با گزارش قبلی می‌نویسد:

و هری بارکده پارس و خراسان است و فرضه خراسان و پارس و سیستان است. و کوه بر دو فرسنگی شهر است بر راه بلخ. و درین کوه گیاه و هیزم و هیچ چیز نبود و بر سر این کوه جایگاهی است آبادان، آن را سرسکه خوانند، کنیسه ترسایان است.^{۱۸}

جیهانی نیز به صومعه ترسایان در ارتفاعات نصیبین اشاره می‌کند.^{۱۹} همچنین از فحوای سخن ابوسعید نیز این‌گونه فهمیده می‌شود که دیر مسیحیان در طوس در ارتفاعات قرار داشته است.^{۲۰}

علاوه بر ساخته شدن کلیساها در حوزه جغرافیایی ایران در ارتفاعات، در بیرون از حوزه جغرافیایی ایران نیز با گزارش‌های مشابه روبه‌رو هستیم. مقدسی در مورد دبیل که از شهرهای آرامنه و با اکثریت سکنه ارمنی است می‌نویسد:

شهری مهم، بارودار، پربرکت، پرآوازه، نامدار، با نهری پرآب، باغ‌های فرا گرفته و ربضی کهن و دژی استوار دارد. بازارهای صلیبی، حومه‌اش شگفت‌انگیز، جامعش بالای تپه بزرگ و پهلوی آن کلیسای است.^{۲۱}

یادآوری این نکته هم ضروری است که این شهر با اینکه در حوزه سیاسی حکومت اسلامی قرار داشت، اما بیشتر ساکنان آن، مسیحی بودند. همچنین بزرگ‌ترین دیر مصر، دیر انتانیوس، به فاصله سه روزه از رود نیل در شرق اطفیح بر کوه بلندی واقع بوده است.^{۲۲} ساخت اماکن مذهبی در ارتفاعات در قرن‌های بعدی هم ادامه داشته است و *آندرانیک هویان* به کلیسای مار یوخته در روستای گولان اشاره می‌کند که در قرن ۱۷ م در ارتفاعات ساخته شده است.^{۲۳} به احتمال بسیار، این کار با فلسفه دینی مسیحیان ارتباطی نداشته است. مهم‌ترین دلیل این کار، موضوع امنیت بوده، زیرا با ساخته شدن این اماکن در ارتفاعات و کوه‌ها امکان دستبرد به آنها کمتر و ایمنی آنها بیشتر بوده است.

یکی دیگر از مسائل مهم در مورد اماکن مذهبی مسیحیان، نوسازی یا بازسازی این اماکن است. *ماوردی* در این زمینه می‌نویسد:

جایز نیست که اهل ذمه در دارالاسلام پرستش‌گاه یا کلیسا بسازند و در صورتی که بسازند بنایشان تخریب می‌شود. البته جایز است پرستش‌گاه‌ها و کلیساهای کهن را که فرسوده شده است، نوسازی کنند.^{۲۴}

آیا آنچه *ماوردی* بیان می‌کند توسط حاکمان اسلامی اجرا می‌شده است یا مثل بسیاری از موارد احکام دینی فدای برخوردهای سیاسی و مستبدانه شده است؟ یکی از مواردی که این مسئله را به خوبی نشان می‌دهد تبدیل کلیساها به مساجد می‌باشد که در جهان اسلام

این مسئله کم و بیش در شرایط مختلف تکرار شده است. به نظر می‌رسد طبق آنچه ماوردی به نام قوانین اسلام بیان می‌کند مسلمانان اجازه این کار را نداشته‌اند، اما در عمل این مسئله رخ داده است. نویسنده تاریخ بخارا در این باره می‌نویسد:

و چون خبر وفات امیر نصر به امیر المؤمنین المعتضد بالله رسید منشور عمل ماورالنهر به امیر اسماعیل بداد، در ماه محرم به تاریخ دویست و هشتاد، و وی به همین تاریخ به حرب به طراز رفت و بسیار رنج دید و به آخر امیر طراز بیرون آمد و اسلام آورد با بسیار دهقانان، و طراز گشاده شد و کلیسای بزرگ را مسجد جامع کردند.^{۲۵}

اگر این گزارش درست باشد، و همه مردم مسیحی طراز مسلمان نشده باشند آنچه در اینجا مشهود است، بی‌توجهی امیر اسماعیل به آن دسته از قوانین اسلامی است که ماوردی به اشاره کرده و بر اساس آنها مسلمانان اجازه تخریب کلیساها یا تبدیل آن به مساجد را نداشتند.^{۲۶}

این نکته قابل یادآوری است که سامانیان با اینکه به داشتن تسامح شناخته می‌شوند، اما اماکن مذهبی مسیحیان را تغییر کاربری داده‌اند. حال آیا می‌توان نتیجه‌گیری کرد که برخورد حاکمان غزنوی و سلجوقی با این مسئله، بدتر بوده است یا باید به این مسئله در چارچوب بحث نظری اجتماع ضدین عاطفی^{۲۷} کمرنگ نگاه کرد.^{۲۸} اگر بنا باشد بر اساس اجتماع ضدین عاطفی در مورد این مسئله قضاوت کرد، نمی‌توان حاکمان غزنوی و سلجوقی را به علت تسامح کمتر به برخورد مشابه امیر سامانی متهم نمود. واقعیت این است که در تاریخ بر اساس مستندات قضاوت می‌شود، اما در صورت عدم وجود این مستندات باید بر اساس شواهد و قراین قضاوت کرد. فضای فرهنگی و سیاسی قرن‌های چهارم و پنجم و ششم، گواه این مسئله است که چنین برخوردهایی وجود داشته، اما به علت عدم انعکاس آن رویدادها در منابع، بر ما پوشیده است.

یکی دیگر از موارد قابل توجه، ساخت اماکن مذهبی در سرزمین مسلمانان توسط اهل ذمه است. همان‌طور که پیش از این اشاره شد، ماوردی برای اهل ذمه چنین حقی قائل نشده است.^{۲۹} سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا این مسئله از طرف مأمورانی که از جانب حکومت وظیفه نظارتی بر عملکرد اهل ذمه داشتند و نیز خود اهل ذمه رعایت می‌شده است؟ از جمله مواردی که عدم رعایت این مسئله را نشان می‌دهد کلیسای سنت استپانوس در آذربایجان است. درباره این کلیسا اظهارنظرهای متفاوتی شده است، اما آنچه متقن‌تر به نظر می‌رسد این است که با توجه به معماری و مصالح به کار

رفته، این بنا باید بین قرن‌های ۶-۷ هجری ساخته شده باشد. به نظر می‌رسد به رغم ممنوعیت ساخت اماکن مذهبی، رعایت این مسئله از طرف مسیحیان تحت تأثیر فضای فرهنگی - سیاسی و مکانی بوده است. شاید اگر از بعد فضای سیاسی و فرهنگی قرن‌های ۵ و ۶ به این مسئله توجه شود ساخته شدن اماکن مذهبی بسیار سخت به نظر برسد. اما در چارچوب آنچه از آن به عنوان تأثیر مکانی یاد شد، مسیحیان با روی آوردن به روستاها و گریز از نظارت‌های حکومتی می‌توانستند به تقویت همه‌جانبه دین خود بپردازند. ساخته شدن مکان‌های مذهبی هم که یکی از عوامل دخیل در تقویت قدرت دینی مسیحیان بوده است، در همین چارچوب می‌تواند ارزیابی شود. هرچند گزارش دیگری در مورد ساخته شدن اماکن مذهبی توسط مسیحیان در دست نیست، اما قطعاً با توجه به نوع زندگی اقلیت مسیحیان ایران، می‌توان گفت که اماکن مذهبی دیگری هرچند به صورت محدود، در این سرزمین ساخته شده است. متر در این باره به نوعی دوگانگی معتقد است و می‌نویسد:

دولت اسلام در زمان‌های مختلف گاه مدارای ایرانی و گاه سختگیری رومی را در پیش می‌گرفت، چنان‌که به مسیحیان گاه امکان داده می‌شد کلیساهای تازه بسازند و گاه حتی از تعمیر کلیساهای کهن بازداشته می‌شدند.^{۳۰}

۴. مراسم و اعیاد مذهبی مسیحیان

یکی دیگر از ملاک‌های قضاوت در مورد وضعیت مسیحیان، آزادی در برگزاری مراسم و اعیاد مذهبی است. برای نمونه، *ابوریحان بیرونی* در مورد چگونگی برگزاری یکی از اعیاد مسیحیان خراسان چنین نوشته است:

در روز پانزدهم بنا بر رسم نوین، عید گل سرخ است، زیرا در روز چهارم خیلی کمیاب است و در خراسان مسیحیان این روز را عید گل سرخ می‌گیرند و از روز چهارم چشم پوشیده‌اند و در روز شانزدهم ذکران زکریای نبی است.^{۳۱}

این گزارش *ابوریحان* حاکی از اهمیت دادن جامعه مسیحیان خراسان به مراسم مذهبی است، اما آنچه در این گزارش بیان نمی‌شود، شرایط برگزاری این مراسم می‌باشد. بر اساس نظر بعضی از فقیهان مسلمان، مثل *ماوردی*^{۳۲} و *غزالی*^{۳۳} لازم است اهل ذمه ساکن در قلمرو اسلامی در شرایطی مراسم دینی خود را انجام دهند که موجب تبلیغ مذهب آنان و تحریک مسلمانان نشود. اگرچه رعایت این مسئله از طرف مسیحیان بر ما پوشیده است، اما با توجه به فضای فرهنگی آن قرن‌ها، توجه به موضوع یاد شده از جانب مسیحیان محتمل به نظر می‌رسد.

در گزارشی دیگر مربوط به قرن پنجم، محمدبن منور به برگزاری مراسم مذهبی مسیحیان نیشابور اشاره دارد.^{۳۴} برگزاری مراسم مذهبی اهل ذمه در قرن‌های یادشده در نیشابور که به سبب ستیزه‌های فرقه‌ای مشهور بود^{۳۵} و کرامیان تندرو و متعصب در مقطعی بر آن منطقه حاکم بودند،^{۳۶} بسیار عجیب است و به نظر می‌رسد برگزاری مراسم مذهبی مسیحیان با موانع چندانی روبه‌رو نبوده است و قطعاً مسیحیان در مناطقی دور از مراکز حکومت‌های محلی در انجام برگزاری مراسم مذهبی خود با مشکلات کمتری روبه‌رو بوده‌اند. مقدسی در گزارشی مربوط به قرن چهارم می‌نویسد: «به گرمابه‌های طبریه و دژهای فارس در شدم، روز فواره و جشن برباره^{۳۷} و چاه بضاعه و قصر یعقوب و آبادی‌هایش را دیدم و مانند اینها بسیار است.»^{۳۸} مراسم و اعیاد فراوانی که مقدسی به آن اشاره می‌کند، از رواج این رسوم بین مسیحیان در ایران حکایت دارد. لمبتون معتقد است که اهل ذمه در قرن پنجم و ششم، آزادی مذهبی داشته و کار به دستان مذهبی خود را خودشان برمی‌گزیدند که احتمالاً می‌بایست به تصویب سلطان و گماشتگان وی نیز برسد.^{۳۹} این آزادی مذهبی زمانی بسیار ارزشمندتر می‌شود که بدانیم در همان مقطع زمانی، کلیسای روم شرقی با مسیحیانی که طرز فکر متفاوت داشتند، رفتاری بسیار سخت‌تر از دولت اسلامی داشته است.^{۴۰} همچنین اشاره اولیری به سوزانده شدن مسیحیان در امپراطوری روم^{۴۱} و اخراج و کشتار مسلمانان اسپانیا که به روند انحطاط اسپانیا کمک زیادی کرده است، بسیار قابل توجه می‌نماید.^{۴۲} به اعتراف خود آدام متز آسان‌گیری و مدارایی که در جهان اسلام آن روز وجود داشته است، در اروپای قرون وسطی به هیچ وجه شناخته شده نبوده است.^{۴۳}

۵. موقعیت شغلی مسیحیان

توجه مورخان مسلمان به وقایع سیاسی جهان اسلام، پرداختن به مسائل اقتصادی در حوزه جغرافیایی قلمرو اسلامی را بسیار دشوار کرده است. با چنین رویکردی، قطعاً بررسی وضعیت اقتصادی و شغلی گروه اقلیتی، مثل مسیحیان که از اهمیت و توجه کمتری بهره‌مند بوده‌اند، بسیار سخت‌تر خواهد بود. برای دستیابی به وضعیت اقتصادی جامعه مسیحیان در ایران ابتدا باید نوع این جامعه و همچنین مشاغلی را که مسیحیان در آن حضور داشتند، بررسی کرد. بیشتر مستندهایی که وجود دارد، فرضیه روستایی بودن این

جامعه را دست کم در بیشتر حوزه جغرافیایی ایران تأیید می‌کند. اصطخری در این باره می‌نویسد:

ساودار کوهی است بر جنوب سمرقند، هوایی درست دارد. مردم این جایگاه از دیگران تن درست‌تر و نیکوی روی‌تر باشند و در ازای این روستا مقدار ده فرسنگ بود. و در ساودار جایگاهی است که ترسان در آنجا گرد آیند و عبادت کنند و آن را وقف بسیار است، و این جایگاه را وزگرد خوانند.^{۴۴}

این گزارش را ابن‌حوقل نیز در کتاب خود آورده است.^{۴۵} جیهانی هم در مورد جوی‌های فارس می‌نویسد: «نهر چند تستر از روستای تاهرم می‌آید و روستای مسیحیان را تا به زیر پل سول که عادیان ساخته‌اند از سنگ بیرون می‌آید.»^{۴۶} همچنین مقدسی در ذکر مناطق رحاب به شابران و شکی اشاره می‌کند و اولی را بی بارو و در سرحدات، و دومی را در دشت می‌داند که بیشتر مردم این دو منطقه از نصارا بوده‌اند.^{۴۷} نویسنده اخبار دولت سلجوقی نیز به دهی به نام وریانس اشاره می‌کند.^{۴۸} در این گزارش آنچه بیش از همه قابل توجه است وجود معتمد ترسا می‌باشد و به نظر می‌رسد این فرد، نماینده روستاییان هم‌مذهب خود بوده است. این مسئله نیز دلیل دیگری بر زندگی روستایی این اقلیت می‌باشد.

به طور قطع می‌توان اقلیت مسیحیان ایران را سومین جمعیت عمده روستاهای ایران بعد از مسلمانان و زرتشتیان دانست. شاید این مسئله به ذهن متبادر شود که در قرن‌های مورد بحث این پژوهش، داشتن زندگی روستایی امری عمومی و رایج برای تمام افراد جامعه بوده است، در حالی که آنچه در اینجا به نام روستا آورده شده، وجوه تمایزی با شهرهای نام برده شده در منابع جغرافیایی و تاریخی این دوره، دارد. شاید آوردن مستندهایی مربوط به قرن نوزدهم میلادی هم بتواند در اثبات این مسئله به ما کمک بیشتری کند. در این راستا آندرانیک هونیان از کلیساهای آخته‌خانه، مار جوزف، ماریعقوب، ماریوخته، مارگیورگیز یاد می‌کند که همگی از کلیساهای منطقه آذربایجان بودند که در قرن نوزدهم میلادی در روستاهای این منطقه ساخته شدند.^{۴۹} این مستندها همگی نشان از زندگی روستایی این اقلیت دارد و این مسئله هم با توجه به در اقلیت قرار داشتن مسیحیان در جامعه مسلمانان تا حدودی طبیعی است. از جمله علل اصلی روی آوردن اقلیت مسیحی به زندگی در روستاها، فرار از نظارت‌های حکومتی و آزادی بیشتر در انجام امور دینی بوده است. به نظر می‌رسد مسیحیان متناسب با زندگی روستایی خود، مشاغل

کشاورزی داشته و بسیاری از ایشان، بعد از مسلمان شدن به شهرها روی می‌آوردند.^{۵۰} هرچند این نکته قابل یادآوری است که این مسئله امری مطلق نبوده و پزشکی و مشاغل دیگری هم با درصد بسیار کمتر در میان این اقلیت دینی یافت می‌شد.

در میان مشاغلی که مسیحیان در ایران به عهده داشتند پزشکی بسیار مطرح است و در بیشتر مواقع این‌گونه به ذهن متبادر می‌شود که شاید اقلیت مسیحیت در جهان اسلام و در مدار این تحقیق در ایران غالباً پزشک بودند. اما واقعیت این است که این مسئله را نگاه نخبه‌گرایانه در تحقیقات تاریخی القا کرده است، زیرا - چنان‌که پیش از این به اثبات رسید - بیشتر این اقلیت به کشاورزی مشغول بودند. در مورد پزشکان مسیحی، گردیزی به فردی به نام یوحنا طیب اشاره می‌کند و می‌نویسد: «وشمگیر هزار دینار زر یوحنا طیب را داد تا/بومصور را زهر داد و زهر اندرو کار کرد و اندران هلاک شد.»^{۵۱}

باسورث هم معتقد است که سلاطین غزنوی با اینکه سنیانی متعصب بودند، استخدام طبیبان ذمی را عار نمی‌دانستند و مسعود، طبیبی یهودی به نام یعقوب دانیال، و بهرامشاه غزنوی، طبیبی مسیحی موسوم به ابوسعید موصلی داشت.^{۵۲}

درباره مشاغلی که دولتی (حکومتی) بودند لمبتون معتقد است که گرچه نظریه محروم بودن اهل ذمه از ولایت بر مسلمانان که مبنای قرآنی دارد، رواج یافته بود، ولی در آن حد نبود که مانع از استخدام آنها در پست‌های حساس دولتی شود. ماوردی امکان دستیابی ذمی را حتی به پست وزارت، به شرطی که وزارت او از نوع تنفیذ باشد و قدرت حکم راندن را نداشته باشد، می‌پذیرد.^{۵۳} عضدالدوله بویه در نیمه دوم قرن چهارم، وزیری مسیحی به نام نصر بن هارون داشت.^{۵۴} همچنین کاتبان نصرانی در دیوان محمود غزنوی، عمادالدوله و عضدالدوله وجود داشتند. این مسئله می‌تواند شاهد این باشد که مسیحیان، وضع نسبتاً مرفه و قابل اعتمادی داشتند.^{۵۵}

در این باره که آیا مسیحیان در لشکر به کار گرفته می‌شدند یا خیر، باید با دیده احتمال نگریست. البته گزارش نظام الملک در این باره بر خلاف این احتمال است. وی می‌نویسد:

چون لشکر همه از یک جنس باشند از آنها خطرها خیزد و سخت کوشش باشند و تخلیط کنند. باید که از هر جنسی باشند و دوهزار مردم دیلمی و خراسانی که باید مقیم درگاه باشند آنچه هست بدارند و باقی راست کنند و اگر از این بعضی گرجیان و شبانکارگان پارس باشند، روا بود که این جنس هم مردان نیک باشند.^{۵۶}

اگر به این گزارش که در آن به استفاده از گرجیان که مسیحی بودند، توصیه شده است، استناد شود، می‌توان یکی از دلایل وجود مسیحیان را در ارتش این دوره، به عنوان مزدور و پیاده نظام دانست. گفتنی است که یوسف خوارزمی، قاتل سلطان آلب ارسلان را فردی به نام یوسف ارمنی که مسیحی و از محافظان شخصی این سلطان سلجوقی بود، از پای درآورد.^{۵۷} لمبتون هم شماری از گرجیان، یونانیان و ارمنیان را که در طول جنگ‌های آلب ارسلان و ملک‌شاه در مرزهای غربی اسیر شده بودند، عضو ثابت سپاه سلجوقیان می‌داند.^{۵۸} در یک ارزیابی کلی به کارگیری اهل ذمه توسط حاکمان اسلامی بیش از آنچه تحت قوانین مربوط به اهل ذمه باشد، بیشتر تحت تأثیر مقتضیات زمانی بوده است و نمی‌توان تسامح بیش از اندازه حاکمان اسلامی را در این زمینه، نادیده انگاشت.

در مورد وضعیت اقتصادی مسیحیان ایران گزارش مستقیم چندانی وجود ندارد. یکی از گزارش‌هایی که به طور غیرمستقیم به این مسئله توجه کرده از ابن‌حوقل است. وی در گزارش خود می‌آورد:

در شاوذار معبدی از آن ترسایان است و در آنجا انجمنی دارند و نیز در آنجا خانه‌های اسقفان و منازل زیبا و خرم وجود دارد. من گروهی از مسیحیان عراق را دیدم که به سبب استفاده از خوشی آب و هوا و گوشه‌نشینی در آنجا اقامت کرده بودند.^{۵۹}

آنچه از این گزارش استفاده می‌شود، وضعیت مساعد اقتصادی این اقلیت است. در مجموع، آنچه از شواهد می‌توان دریافت این است که مسیحیان ساکن ایران به لحاظ وضعیت اقتصادی در مرتبه بعد از مسلمانان قرار داشته و در مقایسه با سایر اقلیت‌ها که در ایران ساکن بوده، وضعیت مساعدتری داشتند.

۶. وضعیت فکری اقلیت مسیحی ایران

باسورث در مورد وضعیت فکری ذمیان عقیده دارد:

قدرت مذهبی و فکری جمعیت‌های ذمی ایران خاوری در سده چهارم هجری (یازدهم میلادی) ضعیف بود و آنان در مقایسه با ذمیان عراقی و سوری و مصری سهمی در زندگی فرهنگی عالم اسلامی نداشتند و شاید بتوان این امر را تا اندازه‌ای به دور بودن از زندگی فکری و ذوقی در غرب اسناد داد. نسطوریان بیشتر هم خود را صرف تبلیغ مذهبی در نواحی آسیای میانه و خاور دور می‌کردند. اما بی‌تحرکی ناشی از زندگی روحانی و سستی ایمان خادمان کلیسا در ایران خاوری از چند مورد معروف شرعی و رسوایی‌های بزرگ روحانی آنان پیداست. و نیز باید درخشش و تفوق دانش اسلامی در خراسان این دوره را

به خاطر آوریم که احتمالاً موجب ترک مذهب بسیاری از ذمیان و قبول اسلام از سوی آنها گردیده است.^{۶۰}

سخن باسورث در مورد ضعف فکری ذمیان و اقلیت موردنظر، یعنی مسیحیان در مقایسه با مسیحیان غرب شاید تا حدودی قابل پذیرش باشد، اما باسورث این مسئله را در نظر نمی‌گیرد که اقلیت مسیحی ایران خاوری در مقایسه آماری با مسیحیان مورد نظر ایشان، قابل قیاس نیستند.

با استناد به این نکته که عامل جمعیتی از ارکان مهم قدرت مذهبی و فکری هر اقلیت مذهبی است، جامعه اقلیت مسیحی ایران خاوری براساس آمار جمعیت، در مقایسه با مسیحیان مناطق نام برده شده، از همه جهات عقب‌مانده‌تر نبوده است. موفقیت‌های روحانیون نسطوری ایران در گسترش مسیحیت به شرق، نمونه قابل توجه و غیرقابل انکاری است. سؤالی که در اینجا می‌تواند مطرح شود این است که جامعه دینی که خود، سستی و بی‌حرکی داشته، چگونه توانسته است این نفوذ قابل توجه را در قسمت شرقی ایران به دست آورد؟ فیلیپ حتی این نفوذ را یکی از روشن‌ترین امتیازات مسیحی‌گری در دوران خلفای عباسی می‌داند.^{۶۱} این مسئله را هم باید یادآوری کرد که همین جریان مسیحیت شرقی در زمان مغولان تأثیرگذاری قابل توجهی در حوادث پیش آمده در جهان اسلام داشته است. هرچند این نکته هم قابل انکار نیست که درخشش دانش اسلامی که باسورث به آن اشاره می‌کند، در جذب مسیحیان به اسلام بسیار مؤثر بوده است، اما این مسئله در قرن چهارم که اوج درخشش تمدن اسلامی بود، نه تنها در مورد مسیحیان، بلکه درباره سایر اهل ذمه هم تطابق بیشتری دارد، چراکه این روند پویایی و انسان‌گرایی، با رسیدن به نیمه قرن پنجم دچار نوعی رکود و تصلب می‌شود و دانش اسلامی، پویایی و جذابیت خود را تا حدی از دست می‌دهد.

اشپولر در مورد روند مسلمان شدن مسیحیان می‌نویسد:

عمل اعراض عیسویان از مسیحیت و گرایش آنان به اسلام، از همان آغاز به شدت صورت گرفت و پیوسته به دوائر وسیع‌تری سرایت می‌نمود تا به جایی که در سال ۹۶۱ م (برابر ۳۵۰ هجری) انتخاب یکی از مطران‌های فارس به مقام جاثلیقی از این نظر که برادر وی مسلمان گشته است، رد شد. در عین حالی که بقایای جمعیت‌های مذهبی مسیحی در فارس و اصفهان توانست در تحت ریاست یک مطران، لاقلاً تا آغاز زمان سلجوقیان، خود را حفظ کند.^{۶۲}

آیا واقعاً نظر اشیپولر در مورد شدت روند مسلمان شدن مسیحیان پذیرفتنی است؟ اگر دیدگاه اشیپولر درباره اعراض شدید عیسویان از مسیحیت صحیح است، چرا خواهی نظام الملک طوسی از نفوذ این گروه هشدار می‌دهد؟^{۶۳} اگر این شدتی که اشیپولر بیان می‌کند صحیح باشد چرا در سده‌های بعد، مسیحیان دست‌کم به صورت جمعیت‌های کوچک در مراکز حکومتی غزنویان و سلجوقیان حضور دارند؟ شاید این نظر برای محققان قابل پذیرش باشد که جامعه دینی عصر غزنوی و سلجوقی، جامعه دینی پویا و جاذب برای پیروان دیگر نبوده است، زیرا «علوم عقلی و فلسفی و الهیات در این دوره متوقف گردید، تقلید و ظواهر بر تحقیق و آزادی فکر غلبه نمود، تقشر و تحجر در عرفان سرکش اسلامی رخنه نمود. لهذا علوم عقلی مرجح و با سیاست دولت‌ها همکار بود. این روش، مبنای تعلیم و تربیت نیز قرار گرفت؛ تعلیم زیر فشار جبر عقیدتی مقید ماند.»^{۶۴}

در برابر شدت اسلام‌پذیری که اشیپولر بیان می‌کند آبربری معتقد است که در دوره اسلامی تعداد مسیحیان هرگز کاهش جدی نیافته و تعداد مسیحیان در جندی‌شاپور، مرو، نصیبین و خراسان قابل توجه بوده است.^{۶۵} یکی از علل مطرح شده در مورد اسلام‌پذیری مسیحیان، فرار از پرداخت جزیه می‌باشد. البته به نظر می‌رسد در مؤثر دانستن جزیه در گرایش مسیحیان به اسلام اغراق شده باشد. متز معتقد است که اهل ذمه در برابر حمایت دولت اسلامی از ایشان دست‌کم جزیه را می‌پرداختند و در مقابل آن از آزادی مذهبی بهره‌مند بودند.^{۶۶} نکته‌ای که بسیار مهم می‌نماید این است که در جهان اسلام قرون وسطی، غیرمسلمانان، حقوق تعریف شده داشته و این حقوق هم متناسب با فضای سیاسی و فرهنگی هر قرن، تا حدودی مراعات می‌شد. در حالی که در همین زمان در امپراطوری روم شرقی، اقلیت‌ها هیچ حقوق تعریف شده‌ای نداشته و معمولاً یا اخراج و یا مانند یهودیان توسط صلیبیون به آتش کشیده می‌شدند.^{۶۷}

از گزارش‌هایی که در آن به اسلام آوردن مسیحیان به صورت گروهی تصریح شده گزارش محمدبن منور است. او در مورد اسلام آوردن مسیحیان نیشابور می‌نویسد:

چون [ابوسعید ابی‌الخیر] به کلیسا رسید، ترسایان جمع بودند و به کار خود مشغول، چون شیخ را بدیدند همه گرد وی درآمدند و در وی نظاره می‌کردند - تا بچه کار آمده است و ایشان در پیش کلیسا صفه کرده بودند و صورت عیسی و مریم در دیوار صفه کرده و آن را سجده می‌کردند. شیخ به دنباله چشم بدان صورت‌ها بازنگریست و گفت: أَأَنْتَ قُلْتَ

لِّلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمَّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ؛ تویی که می‌گویی مرا و مادر مرا بخدایی می‌گیری؟ اگر محمد و دین محمد حق است درین لحظه حق را سبحانه و تعالی سجود کنی. چون شیخ این سخن بگفت آن هر دو صورت در حال بر زمین افتادند، چنانکه رویه‌ایشان از سوی کعبه بود چون ترسایان آن بدیدند فریاد برآوردند - و چهل تن از ایشان زنار بردند و مسلمان شدند و مرقع‌ها پوشیدند و غسل آوردند.^{۶۸}

گزارش محمد بن منور تک روایت و بیان معجزه‌گونه‌ای دارد و بنابراین، باید استناد به آن، با احتیاط باشد و نایست از آن شدت اسلام‌پذیری مسیحیان را نتیجه گرفت.

۷. خواجه نظام‌الملک طوسی و مسیحیان

از ورود به این بحث لازم به توضیح است که خواجه نظام‌الملک طوسی که به مدت سی سال، وزارت سلطان آلب ارسلان و پسرش سلطان ملک‌شاه سلجوقی را بر عهده داشت، یکی از شخصیت‌های بسیار مؤثر در عرصه سیاسی و اداری و مذهبی ایران در سده پنجم هجری بود. وی نه تنها دولتمردی باکفایت و کارورزیده در رأس نظام اداری مملکت بود، بلکه نظریه‌پرداز سیاسی بلندمرتبه‌ای هم بود.

با این مقدمات به نظر می‌رسد که می‌توان با تکیه بر نظرات سیاسی او در کتاب *سیرالملوک* (سیاستنامه) و نیز بعد عملی اقدامات وی، تا حدودی درباره وضعیت اقلیت‌های دینی غیرمسلمان معاصر با او تحقیق و بررسی کرد.

در مورد برخورد و نگاه به اهل ذمه در زمان خلافت عمر، نظام‌الملک در کتاب خود، روایتی آورده است که بسیار قابل تأمل است. خواجه می‌گوید:

امیرالمومنین عمر به مدینه در مسجد نشسته بود. ابوموسی اشعری در پیش وی نشسته بود و حساب اصفهان عرضه می‌کرد به خطی نیکو و حسابی درست، چنان‌که همه پسندیدند. از ابوموسی پرسیدند که این خط کیست؟ گفت: خط دبیر من است. گفتند: کس فرست تا در آید تا ما او را ببینیم. گفت: در مسجد نتواند آمدن.

نظام‌الملک در ادامه این روایت، مطلبی به این مضمون آورده است که ابوموسی در پاسخ عمر که پرسید آیا دبیر وی به علت نیاز به غسل از ورود به مسجد معذور است، گفت:

نه که ترساست. عمر تپانچه‌ای سخت بخشم به ران ابوموسی زد - چنان‌که ابوموسی گفت: پنداشتم رانم بشکست. گفت: نخوانده‌ای کلام و فرمان رب العزه اینجا که می‌گوید: «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ!» ابوموسی گفت: همان ساعت معزول کردم او را و دستوری دادم تا بعجم رفت.^{۶۹}

آنچه مسلم است اشاره *خواجه* به این روایت بی‌دلیل و از روی سرگرمی نبوده و قطعاً حاکی از اعتقاد و نگاه آن وزیر در عدم به کارگیری مسیحیان در مشاغل دولتی بوده است. با چنین نگاهی دست‌کم در زمان خود *خواجه* نظام الملک به کارگیری اهل ذمه به عنوان کارگزار حکومتی، کمتر محتمل به نظر می‌رسد. اگرچه اطلاعاتی در مورد ورود مسیحیان به دربارهای حکومتی به عنوان پزشک وجود دارد، اما در نگاهی واقع‌بینانه و بی‌طرفانه اساساً باید گفت که پزشکان وزن سیاسی نداشتند و به کارگیری آنها در دربارهای حکومتی از روی ناچاری و نیاز مبرم بوده است و در این مورد، حتی رجال متدین و معتقد به احکام اسلامی هم از به کارگیری این افراد به عنوان پزشک دریغ نداشتند.

خواجه در گزارشی دیگر که نشان‌دهنده نارضایتی از به کارگیری غیرمسلمانان در امور حکومتی می‌باشد، آورده است:

امروز این تمیز برخاسته است اگر جهودی بعمل و کدخدایی ترکان آید ترکان را می‌شاید و اگر گبری آید می‌شاید و اگر رافضی و قرمطی می‌آید می‌شاید. غفلت بر ایشان مستولی گشته است. نه بر دین حمیثشان هست و نه بر مال شفقت و نه بر رعایا رحمت. دولت بکمال رسیده است و بنده از چشم بد می‌ترسد، نمی‌داند این کار بکجا خواهد رسید که در روزگار محمود و مسعود و طغرل و آلب ارسلان هیچ گبری و ترسایی و رافضی را زهره آن نبودی که بر صحرا آمدندی و یا پیش ترکان شدندی، و کدخدایان ترکان همه متصرف پیشگان خراسان بودند و دبیران خراسانی حنفی مذهب یا شافعی مذهب پاکیزه باشند- نه دبیران و عاملان بد مذهب عراق به خویشتن راه دادندی و ترکان نه هرگز روا داشتندی و یا رخصت دادندی که ایشان را شغل فرمایند. گفتندی «اینان هم مذهب دیلمان‌اند و هواخواه ایشان»^{۷۰}

این گزارش، جامع‌ترین اخبار را در مورد اهل ذمه در مقطعی از دوره غزنوی و سلجوقی به دست می‌دهد. البته اگرچه نمی‌توان تنها بر اساس گزارش *خواجه*، قضاوت کامل و جامعی داشت، اما اگر با نگاهی بی‌طرفانه به این گزارش‌ها توجه شود آنچه بیش از همه چیز خود را نشان می‌دهد، وضعیت نامطلوب و نگاه نامساعد به اهل ذمه در این مقطع زمانی در مقایسه با دوره آل بویه است. هرچند این نکته را نباید نادیده گرفت که نظام الملک از رویه *ملکشاه* که نگاه تسامح‌آمیز به اهل ذمه داشته، راضی نیست و به آن هشدار می‌دهد و این نارضایتی *خواجه* گویای بی‌توجهی نسبی به دیدگاه‌های آن وزیر است.

در بعد عملی سیاست‌های *خواجه*، مدارس نظامیه که او آنها را با اهدافی، مثل تقویت مذهب شافعی، وحدت مذهبی، مبارزه با گسترش فرقه اسماعیلیه و وحدت دیوان‌سالاری

با طبقات مذهبی تأسیس کرده بود، هرچند در محور کلان، اهل ذمه را هدف قرار نمی‌داد، اما به طور کلی محدودیت‌هایی برای آنان ایجاد می‌کرد. همچنین کنار زده شدن جنبش عقل‌گرای معتزلی توسط اشعریان در نیمه قرن چهارم و تسلط اشاعره، در ایجاد فضای ملتهب‌تر در قرن پنجم بی‌تأثیر نبوده است. انعکاس این جو ملتهب را می‌توان تا اندازه‌ای در حضور کمتر دانشمندان مسیحی در دربارهای پادشاهان به عنوان مترجم کتاب‌های غیرعربی مشاهده کرد. نویسنده کتاب **بهترین تاجیکان** معتقد است که در دوره خواجه به دلیل درگیری سلجوقیان با روم شرقی، یهودیان وضعیت بهتری داشتند.^{۷۱} علاوه بر این، غزالی در **فضائل الانام** خطاب به سلطان سنجر سلجوقی می‌نویسد: «گویند در ولایت تو جهودی است، وی را از ولایت بیرون کن بگو: در روزگارم پدرم کجا بود، چون گویند در ولایت وی، بگو: پس چرا قاعده‌ای که وی نهاد من باطل کنم.»^{۷۲}

از فحوای کلام غزالی تا حدی توجه به یهودیان دریافت می‌شود. حتی ابن‌اثیر در دوره **نظام‌الملک** از وکیلی نام می‌برد که از وکلای مطرح او و یهودی بود.^{۷۳} در مسئله پوشش هم صفا معتقد است که در دوره خواجه، اهل ذمه مجبور شدند روپوش عسلی داشته و بر زین‌های چوبی سوار شده و کلاهی مخالف رنگ کلاه مسلمانان بر سر گذارند.^{۷۴} در مجموع به نظر می‌رسد در زمان **نظام‌الملک** با توجه به سیاست‌های او، اهل ذمه و مخصوصاً مسیحیان در مقایسه با مقاطع قبلی، دوران متغیرتری را گذارنده‌اند.

نتیجه‌گیری

با توجه به پراکندگی مسیحیان در بیشتر نقاط ایران در سده‌های مورد اشاره، می‌توان بیشتر نقاط ایران را به عنوان کانون‌های جمعیتی و تا حدودی کانون‌های فکری مسیحیت، بررسی کرد. از مزیت‌های نسبی این اقلیت در مقایسه با سایر اقلیت‌های دینی ایران در این مقطع زمانی، وضعیت اقتصادی این گروه بوده است. نخبگان این گروه با ورود هوشمندانه به دربار پادشاهان این دوره و به دست آوردن جایگاه‌هایی، مانند پزشک دربار و مشاغل دیوانی، هم به لحاظ اقتصادی موقعیت ایده‌آلی به دست آورده و هم با تأثیرگذاری بر درباریان و دیوان‌سالاران تا حدودی جایگاه مسیحیان را در مقایسه با سایر اقلیت‌ها در زمینه‌های گوناگون، بهبود بخشیده بودند. توده‌های (غیرنخبگان) این اقلیت نیز عمدتاً کشاورزانی بودند که نتایج پژوهش‌های کنونی نشان می‌دهد که در بعضی مناطق حتی در مقایسه با مسلمانان بومی ایران، وضعیت مطلوب‌تری داشتند.

این اقلیت با توجه به پراکندگی نسبی، جمعیت اندک و بینش غیرسیاسی خودشان، جایگاه سیاسی چندانی نداشتند؛ تنها قشر تأثیرگذار آنها - در سطح ضعیف - بیشتر پزشکان و دیوانیان مسیحی بودند که اعمال نفوذشان، بیشتر در خدمت منافع شخصی بود و کمک شایانی به اقلیت مسیحی نکردند.

واقعیت بحران فکری که بعضی مورخان جدید در بین اقلیت مسیحی ایران، از آن یاد کرده‌اند را می‌توان با توجه به جو حاکم که در بعضی موارد، فشارهایی را بر اقلیت‌ها تحمیل کرده و بیشتر اقلیت مسیحی را به تقيه سوق داده، تحلیل کرد. هرچند نباید از سهم درخشش و پویایی تمدن اسلامی در قرن‌های یادشده و مخصوصاً قرن چهارم که همه اقلیت‌های دینی را با نوعی بحران و از خودبیگانگی فکری و دینی روبه‌رو کرد، غفلت نمود.

درباره مواردی که می‌توان آن را در چارچوب وضعیت دینی این اقلیت تعریف کرد، موضوع برگزاری مراسم دینی و مذهبی این جمعیت است که باید این نکته را یادآوری کرد که آنان مانند سایر اهل ذمه وضعیت متغیری داشتند و این وضع بیشتر تحت تأثیر سیاست‌های حاکمان محلی و فضای فکری و فرهنگی جامعه اسلامی بود. با وجود این، اطلاعات موجود حاکی از این است که اقلیت مسیحی ایران در برگزاری مراسم دینی، وضعیت مطلوبی داشته و حتی بعضی شرق‌شناسان، اصطلاح آزادی مذهبی را در مورد این اقلیت به کار برده‌اند. این در حالی بود که اقلیت‌های دینی در قلمرو امپراطوری روم شرقی در همین مقطع زمانی، نه تنها هیچ‌گونه حقوق تعریف شده نداشتند، بلکه در بیشتر موارد، یا اخراج می‌شدند و یا در صورت ایستادگی برای ماندن، کشتارهای جمعی صورت می‌گرفت. اماکن مذهبی مسیحیان ایران نیز در بیشتر نقاطی که آنها ساکن بودند، وجود داشت. بیشتر گزارش‌ها هم نشان می‌دهد که آنها برای امنیت بیشتر، اماکن مذهبی خود را در ارتفاعات و نقاط مرتفع ساختند و هزینه نگهداری و تعمیر این اماکن از طریق زمین‌های کشاورزی وقفی تأمین می‌شد.

در مجموع می‌توان گفت که اقلیت مسیحی در قرن‌های مورد اشاره، هرچند برتری نسبی در مقایسه با سایر اقلیت‌های دینی جامعه ایران داشتند، ولی همچنان شرایط متغیر و غالباً متکی بر سیاست زمامداران ایران، بر تمام ابعاد زندگی آنها حاکم بود و بزرگ‌ترین دستاورد آنان صیانت از اندیشه‌ها و احکام دینی‌شان، بدون تأثیرگذاری‌های کلان بر جامعه اسلامی ایران بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. آرتور کریستن سن، *ایران در زمان ساسانیان*، ص ۲۷۶ و ۳۱۱.
۲. رومن گریشمن، *ایران از آغاز تا اسلام*، ص ۳۵۰.
۳. عبدالحسین زرین کوب، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، ص ۱۷۰.
۴. ابو عبدالله محمدبن احمد مقدسی، *احسن التقاسیم فی معرفه‌الدول*، ج ۲، ص ۶۵۳.
۵. همان، ص ۵۵۴.
۶. ابوالقاسم بن احمد جیهانی، *اشکال العالم*، ص ۱۲۱.
۷. مؤلف ناشناس، *تاریخ سیستان*، ص ۳۵۶.
۸. کلیفورد ادموند باسورث، *تاریخ غزنویان*، ص ۲۰۲.
۹. محمدبن منوربن ابی سعید، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، ص ۶۷.
۱۰. ابن فقیه همدانی، *مختصر البلدان*، ص ۱۹۱.
۱۱. حموی بغدادی یاقوت، *معجم البلدان*، ص ۷۴-۱۸۱-۳۱۲.
۱۲. ابوالقاسم بن احمد جیهانی، *اشکال العالم*، ص ۸۸.
۱۳. حسن بن محمد قمی، *تاریخ قم*، ص ۱۸.
۱۴. محمدبن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۲۱-۲۲؛ ابو عبدالله محمد خوارزمی، *مفاتیح العلوم*، ص ۳۶.
۱۵. ابوریحان بیرونی، *آثار الباقیه*، ص ۴۴۶.
۱۶. همان، ص ۴۴۶.
۱۷. ابودلف، *سفرنامه*، ص ۶۵۹.
۱۸. ابواسحاق ابراهیم اصطخری، *مسالك و ممالک*، ص ۲۱۰.
۱۹. جیهانی، *مسالك و ممالک*، ص ۹۲.
۲۰. محمدبن منوربن ابی سعید، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، ص ۶۷.
۲۱. ابو عبدالله محمدبن احمد مقدسی، *احسن التقاسیم*، ج ۲، ص ۵۵۹.
۲۲. آدام متز، *تمدن اسلامی در قرن چهارم*، ص ۵۶.
۲۳. آندرانیک هویان، *کلیساهای مسیحیان در ایران زمین*، ص ۱۶۳.
۲۴. ابوالحسن علی بن محمد ماوردی، *آیین حکمرانی*، ص ۳۰۱.
۲۵. ابوبکر محمدبن جعفر نرشخی، *تاریخ بخارا*، ص ۱۱۸.
۲۶. ابوالحسن علی بن محمد ماوردی، همان، ص ۳۰۱.
۲۷. از نظر کرمر در دوره قرون وسطی، انسان‌ها از حیث حساسیت عاطفی و خلق و خو مشابه دیده می‌شوند. افراد به ویژه فرمانروایان، مستعد ملایم‌ترین عواطف و سخت‌ترین بیرحمی بوده‌اند. تلفیق و ترکیب این دو حس، همان اجتماع ضدین عاطفی است. در واقع این مسئله رفتار پادشاهان را غیرقابل پیش بینی می‌کرده و تحلیل منطقی و عقلانی در مورد رفتارهای یک فرمانده یا سلطان را سخت می‌کرده است.

۲۸. جوئل. ل کرمر، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ص ۵۶.
۲۹. ابوالحسن علی بن محمد ماوردی، همان، ص ۳۰۱.
۳۰. آدام متز، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ص ۵۷.
۳۱. ابوریحان بیرونی، همان، ص ۴۶۳.
۳۲. ابوالحسن علی بن محمد ماوردی، همان، ص ۲۹۹.
۳۳. آن. کی. اس لمبتون، *تاریخ کمبریج*، ص ۲۶۵.
۳۴. محمد بن منور، *اسرار التوحید*، ص ۱۰۲.
۳۵. آن. کی اس لمبتون، همان، ص ۲۱۲.
۳۶. سید ابوالقاسم فروزانی، *غزنویان از پیدایش تا فروپاشی*، ص ۴۰۴.
۳۷. از اعیاد مسیحیان.
۳۸. ابو عبدالله محمد بن مقدسی، *احسن التقاسیم*، ج ۱، ص ۶۳.
۳۹. آن. کی اس لمبتون، همان، ص ۲۶۳.
۴۰. آدام متز، همان، ص ۵۶.
۴۱. دلیمی اولیری، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ص ۶۷.
۴۲. گوستاو لوبون، *تمدن اسلام و عرب*، ص ۷۲۴-۷۲۳.
۴۳. آدام متز، همان، ص ۴۷.
۴۴. ابواسحاق ابراهیم اصطخری، *مسالك و ممالک*، ص ۲۲۵.
۴۵. ابن حوقل، *صورة الارض*، ص ۲۲۵.
۴۶. ابوالقاسم بن احمد جیهانی، *اشکال العالم*، ص ۱۱۳.
۴۷. مقدسی، *احسن التقاسیم*، ج ۲، ص ۵۵۳.
۴۸. صدرالدین ابوالحسن علی بن ناصر بن علی حسینی، *زبدة التواریخ*، ص ۸۰.
۴۹. آندرانیک هویان، *کلیساهای مسیحیت در ایران زمین*، ص ۱۸۶-۱۸۸-۱۹۰-۱۹۲.
۵۰. فلیپ خوری حتی، *تاریخ عرب*، ص ۴۴۸.
۵۱. ابوسعید عبدالحی بن ضحاک گردیزی، *تاریخ گردیزی*، ص ۳۵۶.
۵۲. باسورث، *تاریخ غزنویان*، ج ۱، ص ۲۰۲.
۵۳. لمبتون، *دولت و حکومت در اسلام*، ص ۳۳۶.
۵۴. آدام متز، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ص ۶۸.
۵۵. عبدالحسین زرین کوب، *تاریخ مردم ایران (۲)*، ص ۱۵۸.
۵۶. خواجه نظام الملک طوسی، *سیر الملوک*، ص ۱۳۶.
۵۷. صدرالدین ابوالحسن علی بن ناصر بن علی حسینی، *زبدة التواریخ*، ص ۸۷.
۵۸. لمبتون، *تاریخ ایران کمبریج*، ج ۵، ص ۲۲۳.

۵۹. ابن حوقل، صورة الارض، ص ۲۲۵.
۶۰. باسورث، تاريخ غزنویان، ج ۱، ص ۲۰۲.
۶۱. فلیپ حتی، تاریخ عرب، ص ۴۵۳.
۶۲. برتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ص ۳۸۵-۳۸۶.
۶۳. خواجه نظام الملک، سیر الملوک، ص ۲۱۵.
۶۴. میر غلام محمد غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، ص ۲۲۹-۲۳۰؛ سید ابوالقاسم فروزانی، غزنویان از پیدایش تا فریاشی، ص ۴۰۳.
۶۵. آربری، مذهب در شرق میانه، ص ۲۹۶-۲۹۲.
۶۶. آدام متز، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ص ۶۰.
۶۷. تیموتی لوی بیثل، جنگ‌های صلیبی، ص ۵۲.
۶۸. محمد بن منور بن ابی سعید، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، ص ۱۰۲-۱۰۳.
۶۹. خواجه نظام الملک طوسی، سیر الملوک، ص ۲۲۲.
۷۰. همان، ص ۲۱۵.
۷۱. حسن صادقی سمرجانی، بهترین تاجیکان، ص ۱۸۳.
۷۲. غزالی طوسی، فضائل الانام، ص ۱۴.
۷۳. عزالدین علی ابن اثیر، کامل تاریخ بزرگ اسلام، ج ۱۷، ص ۶۳-۶۲.
۷۴. ذبیح‌الله صفا، خلاصه تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران، ص ۱۱۰.

Archive of SID

منابع

- ابن‌حوقل، *صورة الارض*، ترجمه جعفر شعار، بی‌جا، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵.
- ابن‌فقیه همدانی، *مختصر البلدان*، چ چهارم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۸م.
- ابدولف، *سفرنامه*، با تعلیقات و تحقیقات ولادیمیر مینورسکی، ترجمه سید ابو‌الفضل طباطبایی، تهران، انتشارات فرهنگ ایران زمین، ۱۳۴۲.
- اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.
- اصطخری ابواسحاق ابراهیم، *مسالك و ممالک*، به اهتمام ایرج افشار، بی‌جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- اولیری، دلیسی، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
- باسورث، کلیفورد ادموند، *تاریخ غزنویان*، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۱.
- بیرونی، ابوریحان، *آثارالباقیه*، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴.
- تاریخ سیستان*، به تصحیح ملک الشعرای بهار، به همت محمد رضانی صاحب مؤسسه خاور، تهران، بی‌نا، ۱۳۱۴.
- جیهانی، ابوالقاسم بن احمد، *اشکال العالم*، ترجمه عبدالسلام کاتب، تصحیح فیروز منصوری، بی‌جا، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
- حدود العالم من المشرق الى المغرب*، ترجمه منوچهر ستوده، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
- حسینی، صدرالدین ابوالحسن علی‌بن ناصر بن علی، *زبدة التواریخ (اخبار امرا و پادشاهان سلجوقی)*، ترجمه رمضان علی روح الهی، تهران، ایل شاهسون بغدادی، ۱۳۸۰.
- حموی بغدادی، یاقوت، *معجم البلدان*، ترجمه علیقلی منزوی، بی‌تا، نشر معاونت معرفی و آموزشی، ۱۳۸۰.
- خوارزمی، ابو‌عبدالله محمد بن احمد، *مفاتیح العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، بی‌جا، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.
- خوری حتی، فیلیپ، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- راوندی، محمد بن علی، *راحة الصدور و آیه السرور*، بسعی و تصحیح محمد اقبال، بی‌جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، بی‌تا.
- زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران (۲)*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶.
- ، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷.
- ستارزاده، ملیحه، *سلجوقیان*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۶.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحریر نو و ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، با مقدمه و تصحیح و حواشی سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، اقبال، بی‌تا.

- صادقی سمرجانی، حسن، *بهترین تاجیکان* «شرح زندگانی، تحلیل و بررسی عقاید و شیوه حکومت‌داری نظام‌الملک طوسی در عصر سلجوقیان»، نیشابور، ابرشهر، ۱۳۸۳.
- صفا، ذبیح‌الله، *خلاصه تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.
- طوسی، خواجه نظام‌الملک، *سیرالملوک (سیاست نامه)*، به اهتمام هیوبرت دارک، بی‌جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
- غبار، میر غلام محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، قم، احسائی، ۱۳۷۵.
- فروزانی، ابوالقاسم، *غزنویان از پیدایش تا فرو پاشی*، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
- قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی بن حسن، به تصحیح و تحشیه سیدجلال‌الدین طهرانی، بی‌جا، طوس، ۱۳۶۱.
- کرمر، جوئل‌ل، *احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
- کریستین سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، نگاه، ۱۳۸۴.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک، به تصحیح و تحشیه و تعلیق عبدالحی حبیبی، بی‌جا، دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
- گیرشمن، رومن، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، تهران، نشر کتاب، ۱۳۴۹.
- لمبتون، آ. باسانی و دیگران، *تاریخ ایران (از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان)*، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- لمبتون، آن. کی. اس، *دولت و حکومت در اسلام*، ترجمه سیدعباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران، موسسه چاپ و انتشارات عروج، ۱۳۷۴.
- لوبون، گوستاو، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه حضارة العرب، بقلم سیدهاشم حسینی، چ سوم، بی‌جا، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۸.
- لوی بیثل، تیموتی، *جنگ‌های صلیبی*، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، *آیین حکمرانی*، ترجمه و تحقیق از حسین صابری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- متز، آدام، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- محمدبن منوربن ابی سعید، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، به اهتمام ذبیح‌الله صفا، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۶۱.
- مقدسی، ابو عبدالله محمدبن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، بی‌جا، شرکت مولفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱.
- میلر، و. م، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران*، ترجمه علی نخستین، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- نرشخی، ابوبکر محمدبن جعفر، *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر احمد محمدبن نصر القبادی، تلخیص محمدبن زفر بن عمر، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، بی‌جا، انتشارات مدرس، ۱۳۶۳.
- هویان، آندرانیک، *کلیساهای مسیحیان در ایران زمین*، تهران، اداره کل امور فرهنگی، ۱۳۸۳.