

چشم درخشان

رؤیای جهان روحانی مارا پرم

سباستین بروك

فهرست

مقدمه:

مار اپرم نقطه تلاقی شرق و غرب

فصل اول:

نگرش الهیاتی مار اپرم

فصل دوم:

نردبان سمبولها: نزول الهی

فصل سوم:

نردبان سمبولها: صعود بشر

فصل چهارم:

ردای جلال

فصل پنجم:

داروی حیات

فصل ششم:

حجله عروسی قلب

فصل هفتم:

هدف زندگی زاهدانه: مار اپرم و رهبانیت اولیه

فصل هشتم:

مار اپرم در میان پدران کلیسا

فصل نهم:

مار اپرم امروز

نتیجه گیری

چشم درخشان

رؤیای دنیای روحانی مار اپرم

نویسنده

سباستین بروک

Sebastian Brock

مقدمه

ماراپرم نقطه تلاقی شرق و غرب

در این صفحات ما به مطالعه افکار و رؤیای روحانی یکی از پدران قرن چهارم کلیسا می‌پردازیم که حقیقتاً شایسته است هم‌ردیف معاصرین مشهورتر خود قدیس آتاناسیوس (St. Athanasius)، قدیس گریگوری نازیانزوس (St. Gregory of Nazianzus)، قدیس بازیل (St. Basil) و قدیس گریگوری نیسا (St. Gregory of Nyssa) قرار گیرد. هنوز هم افراد زیادی که نام این چهار نفر برایشان آشناست، فقط اطلاعات بسیار کمی دربارهٔ ماراپرم دارند، در واقع شاید هرگز هم دربارهٔ او چیزی نشینده باشند. چرا؟

اینان دو دلیل برای این وضعیت خود ارائه می‌دهند: اول این که ماراپرم به زبان سریانی می‌نوشت و نه یونانی یا لاتین، و بدین جهت به نوشته‌های او بسیار دشوارتر از سایرین می‌توان دسترسی داشت، و ثانیاً مهمترین آثار او به شعر است و چون ما انتظار نداریم بیان الهیات جدی را به صورت شعر بیابیم، بنابراین تمایل نداریم کسی را که می‌خواهد دیدگاه الهیاتی خود را با شعر ارائه دهد یک متفکر الهیدان بدانیم. طنز اینجاست که دقیقاً همین دو دلیل که موجب غفلت نسبی از او شدند، ماراپرم را امروزه نویسنده‌ای با اهمیت خاص می‌سازد.

تیتز فرعی این کتاب (همان تبتیری که در ابتدا این سخنرانیها تحت آن ارائه شد) حاوی یک ابهام است: آیا باید آن را رؤیای روحانی ماراپرم از این جهان یا رؤیای او از جهان روحانی درک کرد؟ در واقع این ابهام عمدی

است، زیرا مسئله این نیست که این یا آن تفسیر درست است بلکه هر دو صحیح می باشند و تفحص ما نیز در رابطه با این رؤیای روحانی از دنیای پیرامون ما و هم در ارتباط با رؤیای او از جهان روحانی می باشد. اما چرا این واقعیت که ماراپرم به زبان سریانی می نوشته و الهیات خود را به صورت شعر بیان می کرده از او نویسنده ای می سازد که می تواند مطالبی مربوط به وضعیت فعلی ما بگوید؟

ما باید در ابتدا به طور اختصار به نکته دوم یعنی الهیات در شعر بپردازیم، زیرا این همان نکته ای است که در فصل دوم به طور مفصل به آن خواهیم پرداخت. کسی که در نظام آموزشی غرب تحصیل کرده ممکن است فکر کند که الهیات قبل از هر چیز با «تعاریف» جزئی ارتباط دارد. به هر حال شیوه ماراپرم نسبت به الهیات، در واقع اجتناب از کاربرد تعاریف ترسناکی است که به نظر او مرزهایی (به لاتین *finis*) هستند که محدودیت تحمیل می کنند، در حالی که شیوه شخصی او پیشروی از طریق استفاده از سمبول و بیان متناقض نماست. در ابتدا می باید بر این تفاوت شیوه تأکید شود، موضوعی که مانع نخواهد شد که ماراپرم الهیدانی با احساس بسیار عمیق از ایمان راستین (ارتدکس) باشد.

بنابراین، برگردیم به سؤال دیگری که هم اکنون مطرح شد: چرا این واقعیت که ماراپرم به زبان سریانی می نوشته و نه یونانی و یا لاتین این قدر اهمیت دارد؟ زبان سریانی البته یک زبان سامی است، لهجه ای از زبان آرامی که خود مسیح به آن تکلم می کرد، و انجیل در ابتدا قبل از این که به زبان یونانی به روی کاغذ آید به این زبان موعظه می شده است. باوجودی که مسیحیت سریانی اولیه، انجیل مکتوب خود را از زبان یونانی گرفت، و به سریانی ترجمه شد، با این حال در طی قرون اولیه موجودیتش، در محیطی سامی تکامل یافت که خارج از طبقات بالای ثروتمندان بود و نسبتاً بسیار کم تحت تأثیر فرهنگ یونانی قرار گرفته بود. به هر حال از

قرن پنجم به بعد ارزش و اعتبار دنیای یونانی و شیوه های تفکر و مباحثات الهیاتی یونانی به قدری زیاد شده بود که از حدود سال ۴۰۰ میلادی به بعد هیچ نویسنده سریانی نتوانست به نوعی تحت تأثیر فرهنگ یونانی قرار نگیرد. در هر صورت ماراپرم به دوره قبل از این تعلق دارد، به دوره ای که فرهنگ یونانی کمترین تاثیر را بر مسیحیت سریانی نهاده و بنابراین او و معاصر قدیمی ترش آفراهات عملاً تنها شواهد ما از هر گونه ادبیاتی هستند که از یک نوع مسیحیت حقیقتاً سامی نشأت گرفته باشد.

در ابتدا می توان حدس زد که این موضوع به سادگی از ماراپرم و آفراهات یک کنجکاوی تاریخی می سازد که می تواند فقط مورد توجه مورخان مسیحیت اولیه باشد. اما این طور نیست و فقط در نور تاریخ بعدی جریان اصلی مسیحیت- که قسمت اعظم آن بسته به راهی بود که امپراتوری روم و بعد از آن تاریخ اروپا می رفت- است که مسیحیت اولیه سریانی اهمیت حقیقی خود را باز می یابد، زیرا در این جا یک مسیحیت اصیل آسیایی وجود دارد، به دور از مخصوصاً زرق و برقهای فرهنگی، تاریخی و فکری اروپا، که به جریان اصلی مسیحیت که امروزه با آن آشنا هستیم پیوسته است.

اهمیت ماراپرم، در این واقعیت نهفته است که او تنها نویسنده مهمی است که نماینده مسیحیت سامی-آسیایی در شکل غیر یونانی شده و غیر اروپایی شده آن می باشد. علاوه بر این در همان حال حتی با وجود این که ماراپرم از نظر زبان، نحوه بیان و الگوهای فکری در فاصله کاملاً دوری از معاصرین خود یعنی آتاناسیوس قدیس، بازیل قدیس و گریگوری قدیس قرار دارد اما در درک راز تثلیث اقدس و تن گیری خدا با آنها اساساً متحد می باشد. این جنبه ای است که ما در فصل نهم به آن رجوع خواهیم کرد.

بنابراین ماراپرم نویسنده ای است که به طرز چشمگیری می تواند به عنوان رابطه و نقطه تلاقی مسیحیت اروپایی از یک طرف و مسیحیت

آسیایی و آفریقایی از طرف دیگر عمل کند. برای آنهایی که سنت مسیحیت آنان زمینه‌ی اروپایی دارد، ماراپرم نیروی متعادلی در سنت بیش از حد عقلانی طرز مطالعه الهیات است، درحالی که برای مسیحیان آسیایی و آفریقایی ماراپرم یکی از پدران معظم کلیسا و الهیدانی است که سروده‌های او به آسانی در دسترس می‌باشد، بدون این که به دانش قبلی در مورد سنت و ریشه‌شناسی فلسفه یونان نیازی باشد.

زندگینامه

پس ماراپرم که بود؟ با وجودی که منابع زیادی داریم که ادعا می‌کنند شرح حال او را می‌گویند، بسیاری از اینها متعلق به زمانهای بعد و مملو از اضافات افسانه‌ای هستند. این موضوع مخصوصاً در مورد کتاب «زندگی ماراپرم» صدق می‌کند که احتمالاً متعلق به اواسط قرن ششم یعنی نزدیک به دوپست سال بعد از دوران واقعی زندگی اومی باشد. در نتیجه واقعاً مطالب زیادی موجود نیست که بتوان با اطمینان درباره زندگی او سخن گفت، گرچه امکان دارد که تاریخ دقیق وفات وی، نهم ژوئن ۳۷۳، را به درستی بدانیم.

جزئیات مختصری که درباره زندگی او و با اطمینان معقولانه‌ای می‌دانیم، زمان زیادی برای شرح دادن لازم ندارد. ماراپرم، طبق مدارک موجود در نوشته‌های خود او، به احتمال زیاد از والدین مسیحی متولد شده بود (در شرح حال او گفته شده که پدرش کاهنی بت پرست بود که پسر خود را به دلیل گرویدن به مسیحیت طرد نمود و این به وضوح محصول تصورات نگارنده شرح حال قدیسین در زمانهای بعد می‌باشد). نمی‌دانیم که او در چه زمانی به دنیا آمد، شاید «سال ۳۰۶»، تاریخی که امروزه معمولاً گفته می‌شود و فقط حدسی معقول است.

ماراپرم به استثنای ده سال آخر زندگیش در نصیبین امروزی (Nisibis)

در مرز مابین جنوب شرقی ترکیه و شمال شرقی سوریه) زندگی می‌کرد. در آن جا او به عنوان شماس و معلم آموزش دینی حق جویان در کلیسای محلی، تحت رهبری چهار اسقف برجسته خدمت می‌کرد. یک حوض تعمید که توسط یکی از اسقفها به نام ولوگسیس (Vologeses) در سالهای ۶۰-۳۵۹ ساخته شده، امروزه هنوز پا برجاست و ارتباطی ملموس با ماراپرم برای ما فراهم می‌سازد، که احتمالاً شاهد بنای آن بوده و در آن پرستش نموده است.

نصیبین نقطه‌ای مرزی از امپراتوری روم شرقی بود، اما در سال ۳۶۳، پس از کشته شدن امپراتور جولیان در نبرد بین النهرین، این شهر در معاهده صلح متعاقب آن به فارسها واگذار شد. ظاهراً شهروندان مسیحی به عنوان قسمتی از شرایط معاهده صلح از شهر خارج شدند و ماراپرم نهایتاً از ادسا (Edessa) سر در آورد که یک صد مایل دورتر به طرف غرب بود و امروزه با نام اورفا (Urfa) در جنوب شرقی ترکیه واقع است که موطن سربانیها بوده است (نویسندگان اولیه سربانی آن را اورحایا (Urhaya)، می‌نامیده‌اند که لهجه آرامی اورحای (Urhay) یا ادسا می‌باشد). احتمالاً در ادسا بود که ماراپرم برای اولین بار با قدرت کامل مباحثات شدید الهیاتی که در آن زمان غوغا می‌کرد روبه‌رو شد، مباحثاتی که میان پیروان مارسیون (Marcion) و باردیسان (Bardaisan)، آریوس (Arius)، اونومیوس (Eunomius)، پیروان عدم شباهت (Anomoeans)، مانویان (Manichaeans) و بسیاری دیگر درگرفته بود.

یک خبر کاملاً موثق درباره ماراپرم در طی ده سال آخر حیاتش در ادسا، مربوط به یک قحطی است که کمی قبل از مرگ وی در آن جا به وقوع پیوست. ماراپرم در طی این قحطی، نقش اصلی در ایجاد یک سازمان خیریه برای فقرا ایفا نمود. در آن زمان احتمالاً وی به هفتاد سالگی نزدیک شده بود.

همان گونه که در فصل هشتم خواهیم دید طبق تصویری که سنت کلیسا بعدها از اپرم ترسیم نمود اوهرگز راهب رسمی نبوده است اما در هر صورت، به نظر می‌رسد که با یک نوع رهبانیت بومی سریانی که «رهبانیت اولیه» نامیده می‌شود رابطه‌ای نزدیک داشته و به احتمال زیاد نوعی زندگی تقدیس شده را دنبال می‌کرده است.

ماراپرم احتمالاً زبان یونانی نمی‌دانست یا این که آشنایی اندکی با آن داشت اما درباره‌ی روند کلی بحث‌های الهیاتی در دنیای یونانی زبان آگاهی کامل داشت. او نسبت به فرهنگ یونانی حالت خصمانه‌ای نداشته و حتی چندین اشاره به اسطوره‌شناسی کلاسیک نیز در اشعارش دیده می‌شود. در این زمینه اهمیت دارد که به یاد آوریم وقتی که او درباره‌ی لزوم مردود شمردن «سَم یونایه» (*yawnaye*) صحبت می‌کند یونایه را نباید فقط به سادگی «یونانیها» ترجمه کرد، زیرا قبل از هر چیز به یونانیهای بت پرست اشاره می‌کند. ماراپرم در واقع واژه یونایه را دقیقاً به همان مفهومی که کار می‌برد که مسیحیان یونانی زبان معاصر او واژه «هلنیها» را به معنی «بت پرستان» و نه «یونانیها» به کار می‌بردند.

به روایتی، اپرم بعدها به کیدوکیه سفر کرد تا از بازیل قدیس دیداری به عمل آورد و سپس به مصر رفت تا با قدیس بیثوا ملاقات کند. هیچ کدام از این دیدارها واقعیت تاریخی ندارند، گرچه به طور سمبولیک می‌توان گفت که بیانگر حقیقتی مسلم هستند، همان گونه که از فصل نهم نتیجه‌گیری خواهد شد.

آثار

نوشته‌های فوق العاده زیادی به زبانهای مختلف به دست ما رسیده که همگی را به اپرم نسبت می‌دهند. قسمت بزرگی از آنها، به هر حال مسلماً توسط ماراپرم نوشته نشده (این موضوع مخصوصاً در مورد متون یونانی

تحت نام او صدق می‌کند). بسیاری دیگر از این نوشته‌های منسوب به ماراپرم اصالتی مشکوک دارند، اما تعداد زیادی نیز وجود دارند که می‌توان با اطمینان آنها را معتبر و اصیل دانست. برای اهداف فعلی، کاملاً بر این گروه آخر تمرکز نموده‌ام یعنی نوشته‌هایی که امروزه محققین اصالت آنها را به طور کلی پذیرفته‌اند.

این آثار به چهار دسته تقسیم می‌شوند، دو دسته در نثر و دو دسته در شعر. آثاری نیز فقط در ترجمه ارمنی حفظ شده. (مراجع دقیق در فهرست آخر کتاب).

۱- نثر ساده:

- نوشته‌های جدلی

- تفسیرهای نوشته شده به نثر درباره‌ی کتاب مقدس، که مهمترین آنها در مورد کتاب پیدایش و درباره دیاتسرون (یا هماهنگی انجیل) است.

۲- نثر هنرمندانه، یا قافیه دار

- «خطابه درباره خداوند ما»

- نامه به پابلوس (عمدتاً درباره‌ی داوری آخر)

۳- منظومه‌های مذهبی (*memre*),

- شش منظومه مذهبی در مورد ایمان

- منظومه مذهبی در مورد ویرانی نیکومدیا در زمین لرزه سال ۳۵۸ میلادی

قسمت اعظم سایر منظومه‌های منسوب به ماراپرم دارای اصالتی مشکوک هستند.

۴- سرودها (*madrashé*):

- یک دوجین یا بیشتر دوره‌هایی که حاوی تعداد متفاوتی از سرودها هستند حفظ شده‌اند. اینها *madrashé* (اشعار بندگردانی) هستند. نام

برداشت شده:

- ۱- شنیدم که مرگ و شیطان با صدای بلند مناظره می کنند که کدامیک از این دو در میان انسانها قویترین است.
- بندگردان:** ستایش بر تو، پسر شبان همگان که گله خود را از گرگهای پنهان، آن شیریر و مرگ، که آن را می بلعیدند نجات داده.
- ۲- مرگ قدرت خود را در غلبه بر همه انسانها نشان داده گناه فکر خود را در وادار نمودن انسانها به ارتکاب گناه نشان داده
- ۳- (مرگ) فقط کسانی که مایلند، ای شیریر، به تو گوش می دهند اما همه آنها خواه ناخواه نزد من می آیند.
- ۴- (شیطان) تو می باید زور خود را با خشونت به کار گیری، ای مرگ درحالی که من از دامها و فریبهای زیرکانه استفاده می کنم.
- ۵- (مرگ) گوش کن، ای شیریر، یک مرد زیرک می تواند یوغ تو را بشکند، اما هیچ کس نمی تواند از من بگریزد.
- ۶- (شیطان) تو، ای مرگ، از قدرتت بر مریضان استفاده می کنی اما من با آنهایی که سالم هستند قوی تر هستم.

اپرم علاوه بر این موضوعات و سمبولهای دیگری را نیز از بین النهرین باستان به میراث برده، یکی از آنها که او بسیار از آن استفاده می کند واژه «داروی حیات» (یا داروی نجات) است، که به سریانی *sam hayye* می باشد، مترادف با *sam balati* در آکاد قدیم (Akkadian)، با همان معنی. اپرم اغلب این واژه را در اشاره به خود مسیح به کار می گیرد (داروی حیات از آن بالا جاری گشت، مقاله ۳)، یا در اشاره به شام خداوند (بدن تو داروی حیات است، نصیبین ۷۶ و ۷۷). جالب توجه است که بسیاری از عناوینی را که اپرم به مسیح می دهد اصل و ریشه خود را در ادبیات مذهبی بین النهرین باستان دارند.

آهنگها نیز حفظ شده، اما نه موسیقی اصل آنها. (کمی بعد از مرگ ماراپرم *madrashe* را به صورت دوره های سرود جمع آوری کرده اند، و این دوره ها عنوان خود را از اولین گروه سرودهای تشکیل دهنده هر دوره برداشته اند. این دوره ها در تعدادی از رساله های قرن ششم به ما رسیده اند. ما نام بعضی از این دوره ها را که دیگر موجود نیستند یا به صورت ناقص حفظ شده اند می دانیم.

در این *madrashe* یا سرودها (از آنها بیش از ۴۰۰ سرود داریم) که در آنها شهرت اپرم به عنوان شاعر حفظ شده، بعضی از تعمقهای بسیار شاخص روحانی او را می توان یافت. قسمت اعظم نقل قولها در فصلهای بعدی از این گونه اشعار بندگردانی برداشته شده است.

میراث سه گانه اپرم

اپرم در نوشته هایش خود را به عنوان وارث سه سنت اصلی فرهنگی معرفی می کند.

۱- او وارث سنت باستانی بین النهرین است. این را می توان در تعدادی از شیوه های گوناگون دید، که من در این جا فقط دو نوع بسیار شاخص آن را انتخاب کرده ام.

در نیم دوجین یا کم و بیش از شعرهایش ماراپرم طریق ادیبانه ای از مناظراتی که قبلاً آمده، شامل مناظره ای رسمی مابین دو شرکت کننده که هر کدام برای برتری خود دلیل می آورند، به کار می گیرد. این طریقه که به ادبیات سومریها در بین النهرین باستان بازمی گردد می باید پس از اپرم هم در سریانی و هم در سایر ادبیات آینده ای طولانی داشته باشد. اپرم خود قبلاً مابین مرگ و شیطان و ازدواج و بکارت مناظراتی از این قبیل داشته است. چیزی از طعم این مناظرات را می توان از چکیده ای که در ذیل آمده به دست آورد که از قسمت آغازین سرود پنجاه و دوم نصیبین (Nisibene)

۲- اپرم وارثی بر یهودیت است: این حقیقت را می توان از دو جنبه در نظر گرفت: اولاً، اپرم همانند هر مسیحی دیگر یک کتاب مقدس یهودی به ارث برد که به عهدعتیق مسیحی تبدیل گردید. نوشته های اپرم نشان دهنده آشنایی نزدیک وی با کتاب مقدس است و سرودهای او به طور خاص از کنایه های زبانی (که او به وضوح انتظار داشته که شنوندگان و خوانندگان درک کنند) عالی مملو است.

ثانیاً، و بسیار مهم تر این که، اپرم همچنین وارثی بر سنتهای فراوان یهود است که آنها را می توان فقط در خارج از کتاب مقدس یافت، در ادبیات بعد از کتاب مقدس یهودیت، در تارگوم (Targumim) (ترجمه آرامی کتاب مقدس) و در Midrashim (مباحثات موعظه گونه). اینها می باید به طور غیر مستقیم به اپرم رسیده باشند، یا شاید از طریق روایات و به طور شفاهی، زیرا قطعاً هیچ مدرکی وجود ندارد که او از منابع ادبی یهود به زبان آرامی یا عبری استفاده کرده باشد. بسیاری از این روایات غیر کتاب مقدس یهود را در هیچ مأخذ مسیحی به جز در آثار اپرم و معدودی نویسنده اولیه سریانی نمی توان یافت.

یکی از این گونه موضوعات با ریشه منحصرأ یهودی که در نوشته های اپرم مصرانه به چشم می خورد، موضوع تنش خلاقه مابین فیض خدا (*tay-but*) و عدالت (*kenuta*) است:

کفه های ترازوی تو فیض و عدالت هستند:

تنها تو می دانی که چگونه و چه وقت آنها به توازن می رسند،
با وجودی که شاید به نظر نرسد که آنها در توازن باشند،

ولی در توازن هستند

زیرا آنها بر علیه تنها خداوند همگان منقسم نشده اند. (ایمان ۱۲: ۴)
نقشی که اپرم به فیض و عدالت واگذار می کند با برداشت عموم از عملکردهای «جنبه» یا «میزان رحمت» (*middat ha-rahamim*) و

«جنبه» یا «میزان داوری» در نوشته های روحانیون یهود مطابقت دارد.
۳- اپرم هم چنین وارثی است برای دنیای یونانی. همان گونه که ما قبلاً هم اشاره کردیم. اپرم با وجودی که به احتمال زیاد خود نمی توانست نوشته های یونانی را بخواند، به طور کلی بر جو الهیاتی حاکم بر مسیحیت یونانی زبان آشنایی داشت. به هر حال بعضی از تصورات و کنایه های کتاب مقدسی او می توانند نهایتاً از یونانی سرچشمه گرفته باشند، تا از کتاب مقدس سریانی.

این امکان هم وجود دارد که معدودی نویسندگان مسیحی یونانی نوشته های خود را در طول دوران زندگی اپرم به سریانی ترجمه کرده باشند. این می تواند، به عنوان مثال در مورد نوشته های یوسیبوس (Eusebius) صدق کند، مثلاً در مورد تاریخ کلیسا (Ecclesiastical History) و تئوفانی (Theophania) (فقط در نسخه سریانی حفظ شده)، و رساله های تیطس اهل بوسترا (Titus of Bostra) بر علیه مانویون (Manichaeans). این سه نوع مختلف سنتهای فرهنگی، بین النهرین باستان، یهودی و یونانی در آثار اپرم تلاقی می یابند تا آن حد که در آثار هیچ نویسنده اولیه مسیحی مشابه آن یافت نمی شود. یک بار دیگر می توان دید که اپرم پلی مابین شرق و غرب و مابین آسیا و اروپا به وجود آورده.

نحوه عملکرد

ما را اپرم با وجودی که یک دیدگاه الهیاتی بسیار عمیق و منطقی دارد، اما هرگز آن را به صورت سیستماتیک بیان نکرده. در واقع همان گونه که بعدها خواهیم دید، نگرش او به موضوعات با عدم علاقه بر هرگونه سیستماتیک بودن همراه است، و ویژگی عمدتاً فعال و روان دارد. این به هر حال بدین معنی است که تلاشی که من می کنم تا چیزی از تفکرات او را به صورتی کم و بیش سیستماتیک ارائه دهم، همانند آن است که کسی

فصل اول

نگرش الهیاتی ماراپرم

شاعر الهیدان

برای بسیاری این ایده که شاعری به عنوان الهیدان عمل کند ممکن است به نظر تناقضی در شرایط باشد. شاعران در واقع گاهی اوقات به مطالب الهیاتی توجه کرده اند، اما ما معمولاً از الهیدانان انتظار نداریم دیدگاههای خود را در قالب شعر بیان کنند. این گم گشتگی از آن ماست، زیرا ما در طی قرن‌ها مطالعه الهیات ما شیوه‌های ارائه الهیات را به دیگران بسیار محدود کرده ایم، و دیگر آن تعریف جامع و مختصر معاصر جوانتر ماراپرم یعنی اواگریوس، که ماراپرم با کمال میل با او توافق داشت را فراموش کرده ایم، «اگر تو یک الهیدان هستی، به راستی نیایش خواهی کرد و اگر به راستی نیایش کنی، یک الهیدان خواهی بود». بنابراین نباید از مشاهده الهیاتی غنی در شعر افرادی چون اپرم که آشکار است «به راستی نیایش می کرده» حیرت زده شویم.

نگرش ماراپرم در برابر آن سنت الهیاتی که تعاریف یا حد و مرز الهیاتی به یونانی *horoi* را جستجو می نمود، همانند پادزهری عمل می کند. برای اپرم تعاریف الهیاتی به خودی خود خطرناک نبوده بلکه در واقع می توانند کفرآمیز نیز باشند. آنها خطرناک می توانند باشند زیرا با به وجود آوردن «مرزها» احتمالاً بر برداشت مردم از موضوع مورد علاقه تأثیری فسیل کننده و مرده می گذارند، که چیزی جز تجربه انسان از خدا نیست. «تعاریف» جزمی، در نظر اپرم، می تواند کفرآمیز باشد هنگامی که این تعاریف مربوط به جنبه ای از موجودیت خداست: زیرا با سعی در

را مجبور به پوشیدن کتی کنم که با پوشاندن آن بر دیوانگان آنها را از حرکت باز می دارند. به هر حال من سعی خواهم کرد تا طبقه بندی‌هایی را که برای طرز تفکر اپرم بیگانه هستند بر وی تحمیل ننمایم، بلکه برعکس به نوشته‌های او اجازه دهم تا انتخاب مطالبی را که می باید مورد بررسی قرار گیرند بر من دیکته کنند، و همچنین در هر مورد تلاش کرده‌ام تا حد توان، جوهره تعمق او و ساختارهای اساسی و زیربنایی که زمینه ساز پیش تفکرات او هستند را جدا کرده و تلخیص نمایم. نقل قولها از آثار خود اپرم همیشه با بحث همراه هستند و در بعضی مواقع نسبتاً مفصل.

لازم بود که در انتخاب موضوعاتی که می بایستی مورد بحث قرار گیرند با وسواس عمل نمود، و بسیاری قسمتهای مهم دیدگاههای الهیاتی ماراپرم را در سکوت نادیده گرفت.

«تعریف» خدا شخص درحقیقت تلاش می کند چیزی شکل ناپذیر را شکل دهد، یا چیزی محدود نشدنی را محدود کند.

از آن جا که اپرم در زمانی زندگی می کرد که آریانیسم (Arianism) به اشکال گوناگون آن را به عنوان سرچشمه عمده خطر برای کلیسا تلقی می کرده، بسیاری از مباحثات او درباره این موضوع بر «تولید» ازلی پسر از پدر متمرکز است. آنهایی که این تولید را در زمان قرار می دهند، و در واقع از نظر شکاف علم هستی شناسی (که اپرم آن را «فاصله زیاد» (chasm) می خواند)، بین خالق و مخلوق می توانند موضوع را به عنوان مطلبی که خرد مخلوق بشری می تواند بررسی نماید با دلیل و برهان مورد مطالعه قرار دهند. برای اپرم، و برای اکثریت مردم به طور کلی، این یک کفر مضاعف بود، فرقه های مختلف آریایی نه تنها پسر خدا را در طرف اشتباه این شکاف هستی شناسی قرار داده بودند، بلکه توسط این اشتباه آغازین، برای تلاش در توصیف عقلانی تولید پسر از پدر هدایت شده بودند.

اگر «تعاریف» ایمان به صورت محدود کردن خدای بی مرز در مرزهایی به نظر آید، در آن صورت الهیدان چگونه می باید برای پیشرفت کوشش کند؟ البته کوشش برای تعاریف الهیاتی، که میراثی است از فلسفه یونانی به هیچ وجه تنها شیوه تحقیق الهیاتی نیست. نگرش قاطعانه اپرم به طریق قیاس ضد و نقیض و سمبولیک می باشد، و برای این منظور شعر وسیله ای بسیار مناسب تر از نثر است، باتوجه به این که شعر توانایی بیشتری برای حفظ و ادامه تحرک اساسی و روانی این طرز بیان دارد که مشخصه این نوع نگرش بر الهیات می باشد.

این الهیات متناقض نما چگونه عمل می کند؟ برای نشان دادن تفاوت اساسی به طریقی ساده ما بین آنچه که می توان نگرش فلسفی به الهیات نامید، با تلاش در جستجوی بیان تعاریف، و به طریق سمبولیک، شخص می تواند دایره ای را با یک نقطه در مرکز در نظر خود مجسم کند، که آن

نقطه نماینده آن جنبه تحت مطالعه از خداست. طریق فلسفی تلاش دارد این نقطه مرکزی را یافته و آن را تشخیص دهد، به سخنی دیگر، آن را تعریف کند و برای آن حد و مرزی قایل شود. طریق سمبولیک از سوی دیگر، چنین کوششی نمی کند، بلکه یک سری زوجهای ضد و نقیض ارائه نموده آنها را در نقاط مقابل یکدیگر بر روی محیط دایره قرار می دهد. نقطه مرکزی خود تعریف نشده باقی می ماند، اما می توان با اتصال نقاط متقابل - ضد و نقیضها - به یکدیگر روی محیط دایره چیزی از طبیعت و جایگاه آن استنباط نمود. آن رویه اول را می توان به عنوان ارائه دهنده درک ساکن از نقطه مرکزی در نظر گرفت، درحالی که رویه آخر درکی را ارائه می دهد که اساساً ویژگی متحرک دارد.

در میان متناقضات مورد علاقه مارا پریم هنگامی که از تن گیری خدا صحبت می کند، جملاتی نظیر «آن شخص بزرگ که کوچک شد»، «آن دولتمندی که فقیر گردید» (برحسب دوم قرن نهم: ۸: ۹) «آن مخفی شده که خود را آشکار کرد» به چشم می خورد. در این جا به طور مثال، نشان داده شده که چگونه او بر انتقال چیزی از راز ولادت کلمه الهی از مریم تلاش دارد. (اپرم ابتدا خطاب به مسیح می گوید):

مادر تو موجهی برای حیرت است: خداوند بر او وارد شد

و خادمی گردید. او که کلمه بود وارد شد

- و در درون او ساکن گردید. رعد به او وارد شد

- صدایی ننمود، شبان همگان وارد آن جا شد

و در او، او تبدیل به بره ای گردید، که بع بع کنان بیرون رفت

رحم مادر تو وظایف را برعکس کرده است:

بنا کننده همه در غنای خود وارد شد،

اما فقیر بیرون آمد، آن متعال وارد او شد،

اما متواضع بیرون آمد، آن پر جلال وارد او شد،

اما درحالی که منظری فروتن داشت بیرون آمد
آن قادر یکتا وارد شد، و ناامنی را بر خود گرفت.
از رحم او، روزی دهنده همگان وارد شد
- و گرسنگی را تجربه کرد، او که همگان را می نوشاند وارد شد
- و تشنگی را تجربه کرد: برهنه و عریان
از او بیرون آمد آن که همه را لباس پوشانید.

(سرود ولادت ۱۱: ۶-۸)

بعضی عقاید و موضوعات اساسی

در نوشته های اپریم انسان با یک سری عقاید اساسی و موضوعاتی
روبه رو می شود که دائماً تکرار می گردند. در این آغاز بحث لازم است که
ما بعضی از آنها را بشناسیم، چیزهایی که در واقع دستور زبان الهیاتی او را
می سازند.

۱- خالق - مخلوق

اپریم از جدایی شدید مابین خالق و مخلوق آگاه است. او در سرودی
دوباره ایمان (۱۱: ۶۹) از این شکاف در هستی شناسی به عنوان «فاصله
زیاد» صحبت می کند، و واژه ای که در مثل مرد ثروتمند و ایلعازر (لوقا
۲۶: ۱۶) استفاده شده که در این فاصله زیاد «مخلوق نمی تواند به خالق
خود برسد» (ایمان ۳۰-۲). این بدان معنی است که «طبیعتهای» مخلوق
توانایی بیان مطلبی راجع به طبیعت الهی (*ibidem*) را ندارند.

مکان دقیق این «فاصله زیاد» مابین خالق و مخلوق چنان که دیده ایم،
موضوع مباحثات بسیاری از قرن چهارم بوده است. اپریم مؤکداً این کلمه
الهی را در ماورای این «فاصله زیاد» هستی شناسی قرار می دهد،
درحالی که تمام موجودات فرشته ای همراه با افراد فناپذیر در طرف خلقت

قرار دارند.

این هوشیاری از ناتوانی مخلوقات برای عبور از این «فاصله زیاد» به
سوی خالق وابسته به یک آگاهی است (که اپریم در آن با بسیاری از پدران
کلیسا سهیم می باشد) که هوشمندی شناخت یک چیز باید بزرگتر از
موضوع شناخت آن چیز باشد. در چنین درکی، هر که ادعا می کند که
امکان شناخت خدا وجود دارد (و می توان تعریف کرد) تداعی می کند که
فراست انسانی قادر به «درببرگرفتن» خدای محدود نشدنی است.
بنابراین وحشت اپریم از تلاشها برای «تحقیق» (*aqqeb*) یا «کنجکاوی
کردن در» (*bsa*) ذات خدا قابل درک است:

کسی که قادر به تحقیق است

خود ظرفی می گردد برای آنچه که تحقیق می کند.

شناختی که قادر به درببرگرفتن عالم مطلق است

بزرگتر از اوست،

زیرا ثابت کرده که می تواند تمامیت او را اندازه بگیرد.

کسی که پدر و پسر را بررسی می کند

بنابراین از آنها بزرگتر می باشد!

پس دور باشد، و مورد لعنت و تکفیر،

که پدر و پسر باید بررسی کرده شوند،

درحالی که خاک و خاکستر خود را متعال می سازند!

(ایمان ۹-۱۶)

اخطارهای مکرر اپریم بر ضد «تحقیق و بررسی» و «کنجکاوی» در
«مخفی بودن» الهی نباید این حدس را در ما ایجاد کند که نظریات او غیر
عقلانی هستند. بلکه برعکس، زیرا خرد انسانی، آن گونه که او می بیند،
اهداف فراوانی در خلقت دارد، جایی که وظیفه او جستجو برای یافتن

نمونه‌ها و سمبولهای موجود در طبیعت است تا نگاهی گذرا از درک واقعیت الهی فراهم نماید. خرد انسانی فقط هنگامی که می‌کوشد از این «فاصله زیاد» در هستی‌شناسی عبور کند سزاوار سرزنش می‌گردد. محدوده مناسب برای تحقیقات خردمندانه در آن جا قرار دارد که خدا خود را در آفرینش آشکار ساخته است، در *galyata* «چیزهای مکشوف شده». بنابراین در ابرم سرودهای درباره ایمان (۹:۸) اظهار می‌دارد:

در کلیسا تحقیق خردمندانه وجود دارد
تحقیق درباره چیزهای مکشوف شده:

خرد برای کنجکاو در چیزهای مخفی منظور نشده بود.

این اظهار نظر ما را به موضوع بعدی هدایت می‌کند، تنش خلاقه در استفاده فراوان ابرم از واژه‌های «آشکار شده» و «پنهان».

۲- آشکار شده و پنهان

ابرم هنگامی که از واژه‌های «پنهان شده» و «آشکار شده» استفاده می‌کند، معمولاً یکی از دو دیدگاه کاملاً متفاوت را در نظر می‌گیرد. اغلب اوقات او چیزی را که شاید بتوانیم دیدگاه بشری بنامیم به کار می‌گیرد: خدا پنهان است، مگر در آن جا که او خود اجازه داده که آشکار باشد. این تجربه انسان از پنهان بودن خدا (*kasyuta*) فقط از طریق مراحل مختلف خودآشکارسازی خدا امکان پذیر است. تجربه تمام این تجلیات شخصی و فردی گوناگون خدا برای یک مخلوق هرگز به مکاشفه کامل پنهان بودن خدا منجر نخواهد شد. مکاشفه همیشه محدود است. بدین معنی که این دیدگاه انسانی به طور اصولی ذهنی است: از طریق یک سری *galyata* گوناگون و یا نکاتی از مکاشفه، هر فرد به پنهان بودن خدا نزدیک می‌شود.

نیازی به گفتن نیست که در تن‌گیری خدا پنهان بودن وی به طرزی

کاملاً آشکار برای بشر مکشوف می‌گردد، گرچه حتی در این جا نیز الوهیت پنهان بودن خود را حفظ می‌کند:

چه کسی آن پنهان شده را سپاس نخواهد گفت
آن مخفی‌ترین را،

که آمد تا مکاشفه را باز کند، بازتر از همه چیز،
زیرا او جسمی پوشید، و جسمهای دیگر او را لمس کردند
گرچه اذهان هرگز او را به چنگ نیاوردند.

(ایمان ۱۹-۷)

یا با تفصیلی بیشتر:

چه کسی، خداوند می‌تواند بر پنهانیت تو نظر افکند
که اینک به مکاشفه آمده است؟ بله، مبهم بودن تو
وجود پنهان شده تو به تجلی و توجه درآمده،
بیرون آمده، بدون محدودیت،

وجود حیرت‌انگیز تو در دسترس قرار گرفته
برای آنهایی که تو را گرفتند.

خداوند تمام اینها برای تو اتفاق افتاد،
زیرا تو موجودی بشری گشتی.
ستایش بر او که تو را فرستاد.

باوجود این چه کسی نخواهد ترسید
زیرا باوجودی که ایفانی (تجلی خدا) تو آشکار گردیده
و تولد انسانی تو نیز،

تولد از پدر دور از دسترس باقی می‌ماند:
و همه آنهایی را که آن را بررسی کرده‌اند به حیرت افکنده.

(ایمان ۵۱:۲-۳)

در کنار این دیدگاه انسانی و ذهنی، دیدگاه کاملاً متفاوتی نیز وجود

دارد، و آن واقعیت الهی چیزی است که ابرم آن را «حقیقت» (*Shrara*, *qushta*) می نامد. نقطه شروع در این جا تجربه انسانی از خدا نیست، بلکه هستی واقعی خدا (*ituta*)ئی است که بالفعل وجود دارد، اما فقط به صورت پنهان (همان گونه که دیده ایم) و به طور ذهنی می توان آن را تجربه نمود. از این دیدگاه نمونه ها و سمبولها *galyata* نیستند، مراحل خود مکاشفه الهی از طریق خلقت مرئی، بلکه آنها پنهانیتی دارند که به چیزی اشاره دارد که روزی آشکار خواهد شد: آنچه که «پنهان» است در سمبولهای طبیعت و کتب مقدسه در مسیح به هنگام تن گیری او آشکار گردیده، آنچه که در کتب مقدسه پنهان است در روز آخرت، در بهشت آشکار خواهد شد.

ابرم در اشعار خود این دو جنبه از آنچه که پنهان است و آنچه که به صورتی کاملاً خلق شده آشکار است را به هم می بافد. تنشی که ابرم مابین این دو قطب، مخفی و آشکار شده، پابرجا نگاه می دارد چیزی نیست جز تنش مابین ماوراء عالم مادی بودن و جاودانگی خدا.

۳- برتری ایمان

به عقیده ابرم موضوع اساسی دیگر این است که بشریت هرگونه دانشی را درباره خدا فقط می تواند از طریق ایمان به دست آورد، «خدا خودش را از طریق ایمان بر تو آشکار می کند» (ایمان ۷۲-۲). ایمان پیش شرط برای درک است. ابرم در این مورد با کمال میل خود را به کلمات *An-selm* «*Credo ut intellegam*» (ایمان دارم تا این که بفهمم) متعهد می ساخت. همان گونه که بزودی خواهیم دید، پیش شرط برای هرگونه تحقیق الهیاتی، ایمان صحیح و طرز فکری حاکی از حیرت و محبت است.

۴- دو زمان

این مطلبی نیست که ابرم مستقیماً بحث کرده باشد، اما برای درک اشعار او باید همواره از این تفاوت، پیچیده در اشعار وی، مابین زمان عادی و تاریخی با زمان تقدیس شده آگاه باشیم. البته این اختلاف برای دانشجویان علم انسان شناسی و الهیات مقایسه ای مقوله ای بسیار آشناست (و اساسی برای درک صحیح آیین نیایش)، اما چیزی است که معمولاً در جوامع مدرن (تکامل یافته) امروزی فراموش می شود.

زمان عادی مستقیم (خطی) است و در آن هر نقطه یک «ماقبل» و یک «مابعد» دارد. اما زمان تقدیس شده، هیچ «ماقبل» یا «مابعدی» نمی شناسد، فقط حال «ابدی». آنچه برای زمان تقدیس شده مهم است محتوای آن می باشد و نه جای خاص آن در تسلسل زمان خطی. بدین معنی که حوادثی که در نقاط مختلف در زمان تاریخی قرار گرفته اند، که در یک محتوای نجات بخش شریک می باشند- همانند ولادت مسیح، تعمید، تصلیب، نزول به هاویه و رستاخیز- همه در زمان تقدیس شده کنار هم قرار دارند، با این نتیجه که محتوای نجات بخش آنها می تواند بر هر کدام از این نقاط متوالی در زمان خطی متمرکز گردد. این به طور مثال، توجیه می کند که چگونه تعمید مسیح حتی با وجودی که قبل از مرگ و رستاخیزش در زمان خطی اتفاق افتاده، در سنت اولیه سریانی به عنوان سرچشمه و منبع تعمید مسیحیان درک می شد.

چارچوب فکری زمان تقدیس شده نیز در سرودهای ابرم از دو دیدگاه دیگر اهمیت دارد.

در حله اول درک او را از اهمیت نزول مسیح به هاویه، دنیای مردگان، روشن می سازد. زندگی مسیح تن گرفته بر روی زمین ورودی به زمان تاریخی و فضا، فلسطین قرن اول، می باشد در حالی که نزول به هاویه فقط به زمان تقدیس شده و فضا مربوط است. این ورود مسیح به هر دو زمان پیشین و آینده می باشد و به فضای جغرافیایی محدود نیست. این نزول به هر حال در نقشه نجات اهمیت ساختاری برابر با اهمیت زندگی دنیوی

مسیح دارد، که در آن اتهام خاص بودن- که کار مسیح با در نظر گرفتن زمان تاریخی و فضای جغرافیایی محدود شده بود- هدف را که ممکن بود در حالت دیگر عنوان شود از میان برمی دارد.

هدف از این تعلیم نزول مسیح به درون هاویه دقیقاً این است که نشان دهد که تن گیری خدا بر تمام زمان تاریخی و کل فضای جغرافیایی تأثیر می گذارد. برای رسیدن به این هدف باید در شرایط زمان تقدیس شده و فضای تقدیس شده صحبت نمود، و بدین ترتیب نزول او را فقط می توان به صورتی داستان-گونه و در قالب اشعار اساطیری توصیف نمود- چیزی که اپرم با تأثیری هیجان انگیز در نیمه دوم مجموعه سرودهای نصیبین انجام داده است.

دیدگاه دومی که زمان تقدیس شده برای درک افکار اپرم دارای اهمیت است مربوط به تنشی است مابین تجربه مسیح از آیین مقدس تعمید و راز نان و جام در زمان تاریخی و تحقق کامل آنها در زمان آخرت. در زمان آخر زندگی بهشت گونه به زمان تقدیس شده تعلق دارد، بنابراین امکان دارد که به درجات مختلف توسط افرادی که هم اکنون در زمان تاریخی و بر روی زمین زندگی می کنند تجربه شود. این موضوعی است که در فصل ششم به آن خواهیم پرداخت.

۵- یکی و بسیاری

در تفکر سامیها، آن آزادی که با آن شخص می تواند به یک جمع ملحق شود و گروه به یک فرد تبدیل گردد، برای تمام دانشجویان عهدعتیق آشناست. این شیوه تفکر در نوشته های اپرم بسیار یافت می شود، مخصوصاً هنگامی که از آدم صحبت می کند: در نظر اپرم «آدم» ممکن است به یک فرد در شرح داستان پیدایش اشاره کند یا به نژاد بشر به طور کلی، یا در واقع هم زمان به هر دو صورت. آدم هر انسانی است. بنابراین

اشارات پولس درباره مسیح به عنوان «آدم آخر» (اول قرنیتیان ۱۵: ۴۵) برای اپرم اهمیت خاصی می یابد. در چندین موقعیت او تأکید می کند که این «جسم آدم» یا «جسم آدم فناپذیر» است که کلمه خدا هنگام تن گیری بر خود گرفت، این «جسم آدم است که در مسیح پیروز شد» (تصلیب ۱۱: ۵). در جای دیگر اپرم می تواند واژه «آدم» به منظور ارتباط دادن تأثیر تن گیری با هم زمان اولیه و هم زمان آخر به کار می گیرد:

متبارک است او که آدم را بر خود گرفت،
از جای پرید و او را مجبور ساخت تا به
جنگل به درون بهشت برود.

(روزه ۲-۴)

دقیقاً همین تنش سازنده مابین فرد و گروه را می توان در درک اپرم از رابطه مابین مسیحیان و کلیسا ملاحظه نمود. چنان که در فصل هفتم خواهیم دید، این کلیساست که با مسیح در تعمید خود مسیح در آب رود اردن نامزد شده، درحالی که در هر مراسم تعمید مسیحی این روح افراد است که نامزد می شود.

۶- نقشه نجات

گرچه ما با ذکر جزئیات بیشتر به این موضوع خواهیم پرداخت، اما مفید خواهد بود اگر از ابتدا متوجه درک اپرم از نقش پیش بینی شده برای انسان در خلقت باشیم. او نقشه تاریخ نجات را در شکلی سیستماتیک بدین گونه می بیند.

آدم و حوا (بشریت) در حالتی فی مابین، نه فناپذیر و نه جاویدان، خلق شده بودند: این امتحان اراده آزاد («آزادی»، heruta) آنها بود بر این دستور که از میوه درخت معرفت که در مورد این موضوع تصمیم می گرفت نخورند. اگر آنها از این فرمان اطاعت می کردند (اپرم بر ناچیز بودن آن

تا‌آکید دارد)، خدا به آنها پاداش می‌داد، نه فقط با میوه‌ی درخت معرفت بلکه با میوه‌ی درخت حیات، و آنها جاویدانی می‌شدند و الوهیت می‌یافتند. اما آنها در اطاعت از فرمان قصور ورزیدند، و در نتیجه هر دو از بهشت اخراج شده تحت حکمیت مرگ قرار گرفتند (که ابرم بر آن به عنوان رهایی پرشفتت از نتایج وحشتناک عدم اطاعت آنها می‌نگرد).

کل هدف خدا از این لحظه به بعد این بوده که وسایلی برای آدم-بشریت آماده سازد تا بتوانند بار دیگر به بهشت بازگردند، درحالی که هنوز هم هدیه‌ی حیرت‌آور اراده‌ی آزاد را که به بشریت ارزانی داشته بود محترم می‌شمرد. اما آرزوی خدا فقط بازگشت بشریت به حالت فی‌مابین در بهشت اولیه نیست، بلکه در بهشت آخر بشریت عطیه‌ی الوهیت را از درخت حیات که خدا در اصل برای آدم و حوای اولیه در نظر گرفته بود دریافت خواهد کرد.

بهشت اولیه و بهشت آخر به زمان و فضای تقدیس شده تعلق دارند و بنابراین آنها همیشه حاضر بوده و مستقیماً با نقشه‌ی نجات خدا برای هر موجود بشری مرتبط می‌باشند. اخراج از بهشت از سوی دیگر نماینده‌ی انتقال از زمان و مکان تقدیس شده به تاریخی است. این ورود به دنیای سقوط کرده، فضای جغرافیایی و زمان تاریخی است که ما با آن به خوبی آشنا هستیم.

ابرم از نقشه‌ی مکمل مابین روند تکاملی سقوط و برپایی مجدد درکی دقیق دارد، جزئیات فردی سقوط معکوس گردیده و بنابراین ما با یک سری نمونه‌های قابل مقایسه، نمونه‌ی آدم-مسیح و حوا-مریم به عنوان پیش‌کسوتها روبه‌رو می‌شویم. بنابراین تاریخ نجات را می‌توان به عنوان روند تکاملی شفا توصیف نمود که به عقب برمی‌گردد تا به زمانهای اولیه و به اعماق حالت انسان سقوط کرده برسد. در تن‌گیری خدا، خدای کلمه خود را نه تنها با «آدم» و «جسم آدم» می‌پوشاند، بلکه با «جسم ما»، «بشریت» و

«حالت ضعف ما» نیز.

نقشه‌ی مکمل بودن با سؤال خردمندانه‌ی مریم از فرشته شروع می‌شود که شکست احمقانه‌ی حوا در سؤال از مار را جبران می‌کند. در دستهای ابرم این مقایسه‌ی سنتی مابین اطاعت مریم و عدم اطاعت حوا باعث شده که چهره‌ای از شیطان ترسیم شود که در گوش حوا زهر می‌ریزد-همان کاری که در تراژدی هاملت از شکسپیر، کلادیوس با پدر هاملت هنگامی که در خواب بود کرد. در مقایسه با این ما همچنین می‌بینیم که مریم به صورت باردار شده از طریق گوش خود، توصیف گردیده.

همان‌گونه که از بطن کوچک گوش حوا

مرگ وارد شده و جاری گشت،

به همان شکل از یک گوش جدید، که از آن مریم است،

زندگی وارد شده و جاری گشت.

(کلیسا ۴۹-۷)

این نقشه‌ی تکمیل‌کننده در درد و رنج مسیح ادغام می‌شود، چنان که از قطعات برگزیده‌ی ذیل پیداست.

در ماه نپسان خداوند ما قرضهای

آدم نخست را پرداخت نمود:

او در نپسان عرق خود را به عوض عرق آدم داد،

صلیب به عوض درخت آدم.

ششمین روز هفته با هفتمین روز خلقت متقارن شد.

و در این «چرخش روز» (پیدایش ۳:۸) بود

که او دزد را به عدن بازگردانید.

(کلیسا ۵۱:۸)

یا با جزئیات بیشتر:

خداوند ما قدرت خود را منکوب کرده، و آنها او را دستگیر کردند

تا مرگ زنده‌ او بتواند به آدم حیات بخشد. او دستهای خود را داد تا با میخها سوراخ شوند به عوض آن دستی که میوه را چیده بود. در جایگاه داوری به صورت او سیلی زدند به عوض آن دهانی که در عدن خورده بود. چون که آدم اجازه داده بود پایش بلغزد آنها پای او را سوراخ کردند. خداوند ما عریان شد تا ما در فروتنی پوشیده شویم او با زردآب و سرکه شیرین کرد آن زهر تلخی را که مار به درون انسان ریخته بود.

(نصیبین ۳۶-۱)

همین طرح در مورد رستاخیز نیز اعمال می شود: قبر مسیح و باغ (یو ۲۰: ۱۵) سمبولهایی از باغ عدن هستند جایی که آدم به مرگی پنهان مرد، زیرا که او گریخته و خود را در میان درختان پنهان کرده بود گویی در قبری، و رویش پوشانده شده. آن زنده که به قبر نهاده شده بود، اینک در باغ قیام کرده و آن آدم را که در باغ افتاده بود برخیزانده: از قبر آن باغ، مسیح آدم را در جلال بیرون آورد به جشن ازدواج باغ بهشت.

(تصلیب ۸-۱۳)

۷- اراده آزاد

اراده آزاد انسانی در اندیشه های ابرم نقشی فوق العاده بازی می کند. سرودی که به این موضوع اختصاص داده شده (الحاد ۱۱) این واکنش را

دارد «خداوند، تو جسم ضعیف را بالاتر از هر مخلوقی عظمت بخشیده ای، توسط عطای اراده آزاد به آن». چنان که تا بحال دیده ایم، خدا آدم را به حالتی فی مابین خلق نموده تا اگر آدم به اراده آزاد خود احکام او را نگاه دارد او را با وضعیتی عالی تر پاداش دهد:

آن تنها عادل مایل نبود که به آدم برای هیچ تاج دهد،

گرچه به او اجازه دادند تا بدون تحمل درد و رنج از بهشت لذت برد.

خدا می دانست که اگر آدم بخواهد می تواند جایزه را به دست آورد:

زیرا آن تنها عادل مایل بود او را ببفزاید،

زیرا، گرچه مقام موجودات آسمانی از طریق فیض، عظیم است

تاج، برای استفاده صحیح از اراده آزاد انسان چیز کوچکی نیست.

(بهشت ۱۲-۱۸)

به وسیله سوءاستفاده آدم از این عطیه بود که او از بهشت رانده شد، و به دلیل استفاده صحیح از آن است که مقدسین پاداش می یابند:

متبارک است آن که احکام را بهم تنید

تا از طریق اراده آزاد بتواند تاجگذاری شود.

متبارک است آن که عادلان را فزونی بخشیده،

شهودی که با اراده آزاد فریاد بر می آورند.

(الحاد ۱۱-۴)

خدا می توانست بدون هیچ زحمتی ما را مجبور سازد تا موجب خوشنودی او شویم، اما به جای این کار او به هر طریق زحمت کشید تا ما با اراده آزاد خود، موجب خوشنودی او شویم. (ایمان ۳۱-۵)

نسل نوح برای ابرم نمونه ای عالی در استفاده و سوءاستفاده از اراده آزاد فراهم کرده است:

مثال نوح را بردارید: او قادر است ملامت کند

تمام معاصرین خود را، زیرا اگر آنها می خواستند

آنها نیز نعمت می یافتند.

زیرا قدرت اراده آزاد انسانی ما

در آنها همانند قدرت اراده آزاد در نوح بود.

(کلیسا ۳-۹)

فعالیت اراده آزاد نیز محدود به فضای اخلاقی نیست: این کاملاً به ما بستگی دارد که آیا به انواع گوناگون خود مکاشفه خدا واکنشی نشان می دهیم: «اراده آزاد ما کلیدی است به گنج تو» (کلیسا ۱۳:۵).

اراده آزاد در همه انسانها به یک اندازه وجود دارد، حتی اگر در آنهایی که - با اراده آزاد خود- شخص خود را در گناه گرفتار ساخته اند کاملاً هم آشکار به نظر نرسد. اپرم این را توسط مقایسه ای طبی توضیح می دهد:

طبیعت اراده آزاد ما در تمام انسانها یکسان است:

اگر توانایی آن در یک شخص ضعیف است، در همه ضعیف است،

اگر توانایی آن در یک شخص زیاد است، برای همه چنین است.

طبیعت شیرینی برای شخصی که سالم است شیرین،

اما برای شخص مریض تلخ است، اراده آزاد نیز چنین است:

برای گناهکاران، ناتوان و برای عادلان سلامت است.

کسی که بخواهد طبیعت شیرینی را آزمایش کند

آن را در دهان بیمار آزمایش نمی کند:

این دهان سالم است که کوره ای برای سنجش طعم فراهم می کند.

اگر کسی بخواهد قدرت اراده آزاد را آزمایش کند

نباید آن را در افراد ناپاک، که با اعمال زشت خود بیمار هستند

بیازماید.

نه، یک شخص پاک، که سالم است، باید کوره ای فراهم آورد تا

در آن آزمایش کند.

اگر شخصی بیمار به تو بگوید که طعم شیرینی

تلخ است، بدان که بیماری او تا این حد پیشرفت نموده،

که شیرینی را که سرچشمه شادی است، ضایع کرده است.

اگر شخصی ناپاک به تو بگوید

که قدرت اراده آزاد ضعیف است، ببین که چگونه

با فقیر کردن اراده آزاد، که گنجینه ای است در تملک بشر

امید خود را قطع نموده.

(کلیسا ۲:۱۸-۲۳)

۸- ارزش جسم

اپرم از آنهایی که پیرو فلسفه افلاطونی بوده یا تمایلات دوگانه داشتند - مشخصه بعضی تمایلات مسیحیت اولیه - و تلاش می کردند جسم را بی ارزش نمایند بسیار دور می باشد. نقطه شروع برای نظریه مثبت خود او این حقیقت است که جسم بخشی از خلقت خداست و نباید خوار شمرده شود، چه برسد به این که از آن به صورتی شریرانه یاد شود. اما اپرم سه دلیل مهم دیگر نیز دارد.

اول دلیل خود کتاب مقدس: در تفسیر اول قرن تیان ۱۹:۶، «آیا نمی دانید که بدنهای شما معبد روح القدس است که در درون شما ساکن می باشد». اپرم به احترامی اشاره می کند که خود خدا به جسم ابراز می دارد و آن را «سکونتگاه و مأوای تثلیث اقدس» می گرداند (که با نقل از یوحنا ۱۴:۲۳ ادامه می دهد)، و سپس در تفسیر درباره دوم قرن تیان ۵، می گوید «همان گونه که بدنهای ما لیاقت ساکن شدن روح او را پیدا کرد، همان گونه هم او آن را لایق می سازد تا در زمان آخر جلال ابدی را در بر کند». اپرم در جایی دیگر از جسم بشری صحبت می کند که معبد جدید خدا شده، و معبد روی کوه صهیون را جایگزین می سازد (الحاد ۴:۴۲).

دوماً، این واقعیت که خدا «جسمی پوشید» (ولادت ۲:۹ و جاهای

دیگر) به این اشاره دارد که هیچ چیز ناپاک و ناشایسته دربارهٔ جسم وجود ندارد. و بالاخره آیین سپاس شام خداوند به اپرم دلیلی مشابه از شایستگی جسم می‌دهد. در منتخب ذیل او برعلیه گروهی از مسیحیان استدلال می‌کند که جسم را ناپاک می‌دانند ولی شام خداوند را می‌پذیرند.

اگر خداوند ما جسم را حقیر شمرده بود
به عنوان چیزی ناپاک، یا مورد نفرت و فاسد،

در آن صورت نان و جام نجات
می‌بایستی هم چنین چیزی نفرت‌انگیز و ناپاک برای
این ملحدین باشد،

زیرا مسیح چگونه می‌توانسته جسم را حقیر بداند
و باوجود این خود را با نان جسم بیوشاند.

باتوجه به این که نان منسوب به آن جسم ضعیف است.
و اگر او با آن نان صامت راضی بود

چقدر بیشتر با جسمی که به آن قدرت تکلم و تعمق بخشیده شده؟
(الحاد ۲:۴۷)

دقیقاً به همین موضوع توسط این واقعیت که خدا اجازه می‌دهد رازهای
مقدس، جسم و خون او، توسط جسمهای انسانی مصرف شود اشاره شده.

خدا رازهای خود را با جسمی
که از شریر منشاء دارد در نیامیخته.

(الحاد ۳:۴۳)

بنابراین در نظر اپرم جسم و روح هر دو به یک اندازه مهم هستند، آنها
به سادگی فقط نقشهای متفاوتی برای ایفا دارند:

جسم تو را سپاس می‌گوید

زیرا تو آن را مسکنی برای خویش آفریدی،

روح تو را پرستش می‌کند

زیرا تو در آمدن خود آن را نامزد کردی.

(الحاد ۱۷:۵)

چنان که در فصل هفتم خواهیم دید، جسم حجلهٔ عروسی را فراهم
می‌سازد که در آن عروس، روح، با داماد آسمانی ملاقات می‌کند.

تصورات

کسی که تازه با اشعار مارا پرم آشنا شده تحت تأثیر غنای تصورات او
قرار می‌گیرد. در این جا کافی خواهد بود که تعدادی از تصورات مورد
علاقهٔ او را انتخاب نموده و در قطعات گوناگونی که فرصت نقل قول
خواهیم داشت شناسایی نماییم.

۱- الوهیت به عنوان آتش

اپرم اغلب الوهیت را به عنوان آتش توصیف نموده، بنابراین در
تن‌گیری خدا «آتش وارد بطن مریم شد، جسم پوشید و از آن بیرون آمد»
(ایمان ۲:۴). آتش «سمبول روح القدس» است (ایمان ۱۰:۴۰)، و در
آیین سپاس شام خداوند «روح در نان است و آتش در شراب» (ایمان
۸:۱۰). در مورد قربانیهای عهدعتیق، نزول آتش از آسمان علامتی بود از
پذیرش الهی آن (اول پادشاهان ۳۸:۱۸، ایمان ۱۰:۱۳)، درحالی که در
آیین سپاس شام خداوند «آتش شفقت تبدیل به قربانی زنده برای ما»
شده است. آتشی که ما در واقع آن را می‌بلعیم (ایمان ۱۰:۱۳).

این آتش الهی دو جنبه دارد، هم می‌تواند تقدیس کند و هم نابود سازد:
مبارک هستیید شما، ای برادران من،

زیرا آتش شفقت نزول کرده

تا گناهان شما را کاملاً ببلعد

و جسمهای شما را تطهیر و تقدیس نماید. (اپیفانی ۱۰:۳)

این جنبه دوگانه از عمل آتش نیز در مناسبت مطلب دیگری عنوان شده، هنگامی که اپرم تجسم متالوژیکی آن یعنی «کوره» را در نظر می‌گیرد، مثلاً برای نمونه:

بگذار ایوب گستاخی شیطان را برای تو فاش سازد:
چگونه او از آن عادل تقاضا و التماس نمود
تا اجازه دهد که اذهان تو را در کوره و سوسه‌ها بیازماید.
این چیزی است که آن منفور گفت:
«هیچ نقره‌ای تا به حال بدون آتش سنجیده نشده».
دروغ شرمنده خواهد گردید، آنچه راست است ستایش
زیبنده خود را دریافت خواهد کرد.
(بهشت ۱۱:۱۲)

۲- پوشش

شاید متداول‌ترین تصور اپرم تصویری باشد که او درباره دربر کردن و بیرون آوردن لباس ارائه می‌دهد. چنان که در فصل پنجم خواهیم دید توسط تصور لباس پوشیدن اپرم به خوانندگان خود تصویری چسبنده از تاریخ نجات ارائه می‌دهد. که با توجه به آن می‌بینیم که عبارت مورد علاقه اپرم برای تن‌گیری «او جسم پوشید» (با پیروی از اولین ترجمه‌های سریانی از *esarkothe* «او در جسم تجسم یافت» در اعلامیه نیقیه) می‌باشد.

۳- بارداری و تولد بخشیدن

یک تصور فوق‌العاده متداول دیگر بارداری و تولد بخشیدن است، بدون شک تکرار مشاهده این تصور زنانه اشاره‌ای دیگر از احساسات، و درک اپرم برای زنان است- جنبه‌ای که ما در فصل دهم درباره آن تعمق خواهیم کرد. این هم چنین بیشتر با تأکید کلی بر تعمید به عنوان تولدی

دوباره، مشخصه مسیحیت اولیه سریانی، مطابقت دارد تا با مرگ و رستاخیز، به پیروی از مدل تخیلی یوحنایی، و نه پولسی.

۴- چشم، نور و آئینه

اپرم آشکارا شیفته آئینه‌ها بود- نه آئینه‌های شیشه‌ای که امروزه می‌شناسیم، بلکه فلزی که می‌بایستی دائماً آن را صیقل نمود تا بتواند نور و تصویر را منعکس سازد. استفاده از تصاویر آئینه‌ای، نور و چشم به اپرم امکان می‌داد تا اپتیک را بررسی کند گویی که درک روحانی می‌باشند. این موضوع را در فصل چهارم مطالعه خواهیم کرد.

۵- تصور طبی

تصور طبی البته در انجیل هم فراوان است، اما در دستهای اپرم این تصور دچار تکامل قابل توجهی می‌شود که ارزش مطالعه ویژه‌ای را دارد. در این جا من فقط عناوینی مانند «طیب نیکو یا خردمند»، یا حامل «داروی حیات» را برای مسیح انتخاب کرده‌ام (ممکن است که عنوان «طیب نیکو» عمداً بازتاب متن سریانی نامه جعلی ابگر، پادشاه ادسا (King Abgar of Edessa) به عیسی باشد که در کتاب تعلیمات آدای (Addai) یافت می‌شود).

۶- تصورات دیگر

تصور از زراعت، کمانگیری، قایق رانی، تجارت و سفر، و از حیطه‌های دیگر را نیز می‌توان در سرودهای مختلف اپرم پیدا نمود. این گونه تصورات از زندگی روزمره شاید به این دلیل که در اشعار او به فراوانی یافت می‌شوند تازگی خود را حفظ نموده و برای خوانندگان امروزی بدیهی می‌باشند.

و بالاخره در نوشته‌های اپرم باید به یک ویژگی غیرقابل انتظار نیز توجه کنیم و آن حس شوخی طلبی و بذله‌گویی او می‌باشد. که او معمولاً به طرز خود-باز دارنده‌ای، مخصوصاً در بیت آخر یکی از اشعارش مورد استفاده قرار می‌دهد، همان‌گونه که مثلاً در خاتمه سرود بسیار زیبای او درباره شام آخر:

بنگر، خداوندا. دامن من از خرده نانهای سفره تو مملو است (متی ۲۷:۱۵)،

و در چینه‌های ردای من دیگر جایی موجود نیست،
تا هدیه تو را هنگامی که در حضورت پرستش می‌کنم نگاه دارد.
آن را در گنجینه خود آماده نگاه دار تا در موقعیتی دیگر به ما بدهی.
(ایمان ۱۰:۲۲)

سه حالت خود مکاشفه الهی

اگر خرد خلق شده بشری قادر به عبور از «فاصله زیاد» طبیعت شناسی میان خالق و مخلوق نیست، چگونه می‌توان چیزی از خدا را یاد گرفت؟ اپرم به این سؤال این‌گونه جواب می‌دهد که هیچ چیز ابداً ممکن نمی‌بود اگر خدا خود ابتکار عمل را به دست نمی‌گرفت و از این «فاصله زیاد» عبور نمی‌کرد تا بدین وسیله، به شیوه‌های مختلف خود را به خلقت خود آشکار سازد.

اگر خدا تمایل نمی‌داشت خود را بر ما آشکار سازد
چیزی در آفرینش وجود نمی‌داشت که بتواند
مطلبی را درباره او توضیح دهد.

(ایمان ۴۴:۷)

ما می‌توانیم سه شیوه اصلی را که توسط آنها اپرم این روند خود مکاشفه الهی را درک می‌کند، جدا سازیم: از طریق نمونه‌ها و سمبولها که در طبیعت و هم در کتب مقدسه وجود دارند، توسط «نامها» و استعاره‌ها

برای خدا که خود او جازه می‌دهد در کتب مقدسه استفاده شود، و بالاتر از همه البته در تن‌گیری او.

نمونه‌ها و سمبولها به عنوان اشاره کننده عمل می‌نمایند. از دیدگاه ذهنی بشر یک نمونه یا سمبول را می‌توان به عنوان مکاشفه‌ای از جنبه‌ای از پنهان بودن الهی دید (چه این جنبه روزی کامل تر آشکار گردد یا نه). از دیدگاه واقعی الهی عکس این صدق می‌کند: بعضی از جنبه‌های واقعیت الهی در نمونه یا سمبول مخفی شده. اپرم انواعی از کلمات مختلف را به کار می‌گیرد (من جمله واژه یونانی *tupos*)، اما از واژه *raza* (جمع *raze*) به معنی «راز، سرّ، سمبول» به مراتب بیشتر استفاده می‌کند. سمبول و واقعیت (*shrara*، تحت اللفظی: «حقیقت») در ارتباط بسیار نزدیکی با هم هستند، زیرا در سمبول یا *raza*، قدرت یا معنی (*hayla*) (*kasya* واقعیت پنهان است. اپرم در این درک «قوی» از واژه «سمبول» با بسیاری از پدران یونانی و لاتین سهیم است، و باید تأکید شود که این درک، از آنچه که در استفاده امروزی انگلیسی مرسوم است - سمبول به طور معمول قاطعانه از آنچه که آن را به طور سمبولیک بیان می‌دارد جدا می‌باشد - بسیار متفاوت است. به همین شکل مشخص است که *raze*، «رازها»، واژه استاندارد در سربانی برای استفاده در آیین سپاس شام خداوند می‌باشد (مقایسه با یونانی *ta mysteria*).

درک قوی اپرم از آنچه که سمبول است آشکارا او را به سوی دیدگاه مثبتی نسبت به دو وسیله انتقال اصلی برای سمبولها هدایت می‌کند، متن کتاب مقدسی (و بالاتر از همه عهدعتیق) و دنیای طبیعی اطراف او. کتب مقدسه و طبیعت (*Ktaba and Kyana*) در واقع تشکیل دهنده دو شاهد خدا هستند، چنان که شریعت یهود طلب می‌کند (یوحنا ۸:۱۷):

شاهدانی که به همه جا دسترسی دارند،

در همه زمانها یافت می‌شوند،

در هر لحظه حاضر هستند،

بی ایمانان را که منکر خالق می باشند ملامت می کنند.

(بهشت ۵: ۲)

هر کجا چشمان خود را بگردانی، سمبول خدا هست،

در هر چه بخوانی نمونه هایش را خواهی یافت.

(بکارت ۲۰: ۱۲)

برای اپرم، هم کتب مقدسه و هم خلقت لبریز از سمبولها و رازهای خداست، سمبولهایی که ممکن است عمودی، به موجودیت تثلیثی او اشاره کند یا افقی، به پسر تن گرفته اش. چگونگی عملکرد اینها را طی دو فصل بعدی خواهیم دید.

در کتب مقدسه، به هر حال خدا چیزی از خودش را نه تنها به وسیله سمبولها آشکار می کند، بلکه او خود را به لباس زبان انسانی ملبس می سازد، آن طوری که اپرم اغلب بیان می کند «او نامها بر خود می گیرد». قسمت اعظم نامهایی که خدا «بر خود می گیرد» فقط استعاره هایی هستند که از شرایط بشری به عاریه گرفته شده اند. اپرم این را به عنوان اقدام فروتنانه از جانب خدا می بیند که نزول کرد تا بشریت را ملاقات نماید، با شیوه خود، با زبان خود. او اصرار دارد که ما نیز به سهم خود با این تصور که این «نامها» یا استعاره ها را باید به طور تحت اللفظی در نظر گرفت این توفیق را ضایع نگردانیم. از آن جا که ما این مطالب را با دقت بیشتر هم در انتهای این فصل و هم در فصل آینده بررسی خواهیم کرد، فعلاً بیش از این درباره این حالت دوم از خود مکاشفه خدا نمی گوئیم.

نهایتاً خود مکاشفه کامل خدا را در تن گیری او داریم، هنگامی که خدای کلمه «جسمی انسانی بر خود گرفت»، و بنابراین نقطه اوجی مناسب با این «تن گیری به زبان انسانی» که در عهد عتیق می توان با آن روبه رو شد:

عظمت خدا که خود را به همه گونه شباهتها ملبس ساخته

دید که بشریت نمی خواهد نجات را به کمک او بیابد.

بنابراین او یکتا محبوب خود را فرستاد تا، به جای شباهتهای عاریه گرفته شده

که عظمت خدا قبلاً خود را با آنها ملبس ساخته بود

و او خود را با اعضای بدن واقعی ملبس ساخت، به عنوان نخست زاده

و با بشریت در هم آمیخت:

او هر آنچه را که از آن وی بود داد و هر چه از آن ما بود بر خود گرفت،

تا این آمیزش او به حالت مرده ما حیات بخشد.

(الحاد ۳۲: ۹)

پیش نیازها برای تحقیق الهیاتی

الهیات همانند سایر امور عقلانی، می تواند سه فرم مختلف بر خود بگیرد، و برحسب دیدگاه ذهن شخص در راه تحقیق قدم بردارد. در وحله اول ذهن شاید تلاش کند تا بر هدف آن تحقیق غالب شده و آن را تحت انقیاد خود درآورد. چنین طرز برخوردی مشخصه تحقیقات علمی بسیاری از زمان فرانسیس بیکن (Francis Bacon) به بعد بوده است. صحیح یا غلط، اپرم این را دیدگاه اساسی نسبت به بسیاری از متفکرین «مرتد» زمان خود تلقی می نمود و به طور خاص، در زمینه الهیات چنین غرور دانشمندان ای برای او وحشتناک بوده است.

نگرش دوم فرمی را که در نگاه اول قابل قبول تر است بر خود می گیرد. فرمی که برای بسیاری از تحقیقات امروزی نمونه است: این جا ذهن به طرز «علمی» و عاری از احساسات دست به کار مطالعه هدف تحقیق خویش است. این نگرشی است که در بسیاری فضاها میوه می آورد، نگرشی که اپرم خود نیز امتحان کرده:

مرا به تعلیم خودت برگردان: من می خواستم عقب بایستم، اما دیدم که فقیرتر شدم. زیرا که روح بهره ای نمی برد به جز در مکالمه با تو.

(ایمان ۳۲:۱)

سومین نگرش که نگرش اپرم است، درگیر شدن است، درگیری بالاتر از همه با محبت و اعجاب. درحالی که نگرش دوم شامل حرکتی یک طرفه است از ذهن به سوی هدف مطالعه، این نگرش سوم نگرشی دو طرفه می باشد، به کارگیری یک عمل دو طرفه دائمی. فقط توسط چنین عمل دو طرفه محبت است که شناخت انسان از حقیقت الهی رشد می کند. اپرم در همان سرود ادامه می دهد:

من هرگاه درباره تو تعمق کرده ام
گنجهای متفاوتی از تو دریافت نموده ام.

بر هر جنبه ای از تو که تفکر کرده ام،
نهری از تو جاری شده است.

هیچ راهی نیست که من بتوانم در آن گنجایش داشته باشم؛
ستایش بر این چشمه تو باد.

چشمه تو خداوندا، مخفی است،

از کسی که برای تو تشنگی ندارد.

گنجینه تو کاملاً تهی به نظر می رسد

برای آنهایی که تو را مردود می دانند.

محبت خزانه دار

گنج آسمانی توست.

(ایمان ۳۲:۲-۳)

شیوه ای که در آن ما خدا و دنیای خلق شده را درک می کنیم بستگی به طرز برخورد و نگرش ما دارد، که آیا آنها را به عنوان اهداف مطالعه

به نحوی جدا از خودمان درک کنیم (که در این صورت یا باید در تحت انقیاد گرفتن آنها بکوشیم، یا با آنها همانند برابر با خودمان رفتار نماییم)، یا این که خودمان را درگیر هدف تحقیقمان ببینیم و، در مورد الهیات، در واقع تمایل داشته باشیم در راز مربوطه شرکت نماییم. اپرم تردیدی ندارد که این روش آخر نه تنها حقیقتاً تنها روش قابل قبول است بلکه تنها روش ممکن در جایی که هر شناختی از خدا تحقیق می شود.

همراه اساسی این دیدگاه اولیه درگیری و شراکت، احساسی است از حیرت و اعجاب. چنین احساسی از اعجاب در نوشته های اپرم کاملاً نافذ است. «او اعلام می کند متبارک است آن که افکار ما را با چیزهای ساده حیات به حیرت انداخته است» (ایمان ۴۳). اما این حیرتی است بالاتر از همه برای تجلی عالی محبت خدا به بشریت هنگامی که او خود «بشریت را دربر می کند» (روزه ۳:۶؛ الحاد ۷:۳۵): «این موضوع که خدا به سوی خاک خم شد حیرت آور است». (ایمان ۴۶:۱۱)

حیرت، محبت و پرستش می آفریند و «ما باید بر طبق وسعت محبت از طریق پرستش، حیاتی را که اندازه ندارد به دست آوریم» (نصیبین ۵:۵۰). در واقع زندگی کردن بدون ستایش زیستن به صورت مرده است: مادام که زندگی می کنم پرستش خواهم کرد، و به صورتی نخواهم بود که گویی وجود ندارم.

من در تمام زندگی خود پرستش خواهم کرد و به صورت مرده ای در میان زندگان نخواهم بود.

زیرا انسانی که بیهوده و تنبل بایستد به طور مضاعف مرده است،

زمینی که محصول نمی آورد شخم زنده خود را فریب می دهد.

(نصیبین ۵:۱)

و بدون محبت حقیقت به دست نمی آید:

حقیقت و محبت بالهایی هستند جدانشدنی،

زیرا حقیقت بدون محبت قادر به پرواز نیست، همین گونه نیز محبت بدون حقیقت نمی تواند اوج بگیرد: یوغ آنها یوغ هماهنگی است.

(ایمان ۲۰:۱۲)

سومین سطر این قطعه شعر ما را به موضوعی مهم از نظر اپرم می رساند: نقطه شروع برای هر نوع تحقیق الهیاتی این است که بدانیم چه قسمتهایی از الهیات می تواند توسط خرد انسان بررسی شود و چه قسمتهایی نمی تواند. به کلامی دیگر، شخص باید بداند که شکاف هستی شناسی ما بین خالق و مخلوق را در کجا باید جستجو کند. بدین معنی که اگر انسان از یک موضع صحیح الهیاتی شروع نکند از همان ابتدا به اشتباه خواهد افتاد. ادراک اولیه موجب گمراهی بیشتر خواهد شد. این همان گونه که تا به حال دیده ایم شکایت اساسی اپرم از موضع گیریهای مختلف آریایی بوده است. به همین شکل فقط در نور ایمان صحیح است که می توان کتب مقدسه را به درستی تفسیر نمود:

کلیدهای تعلیم که کتب مقدسه را می گشاید

کتاب آفرینش را در برابر چشمانم گشوده است،
گنجینه کشتی نوح، تاج شریعت.

این کتب مقدسه است که در تفاسیرش و بالاتر از همه در همراهانش، خالق را درک کرده و اعمال او را انتقال داده است: اعمال دست او، اهداف صنعت دست او را متجلی ساخته.

(بهشت ۶:۱)

تفسیر کتاب مقدس

در این مقطع مفید خواهد بود که بعضی زمینه ها را که در دو فصل بعدی مورد بحث قرار خواهند گرفت مقدم بدانیم و مختصراً درک اپرم را از این که کتاب مقدس چگونه باید تفسیر شود بررسی کنیم، موضوعی که در

فصل نهم به طور گسترده تری به آن خواهیم پرداخت. آنچه که خدا اجازه داده در کتاب مقدس درباره اش صحبت شود برای اپرم، منبع اولیه هر نوع شناخت بشری از خداست. «نامها»ی خدا و نمونه ها و سمبولهای مختلف در کتب مقدسه حاوی نقاط تلاقی ما بین خدا و بشریت هستند: خدا در تسلیم الهی خود را تا به سطح درک بشر فروتن ساخت. از نقطه نظر انسانی اگر از این موقعیت که توسط خدا داده شده، به سوی شناخت از خود او، باید امتیازی گرفته شود دو مطلب اساسی است، همان گونه که تا به حال آموخته ایم: در وحله اول ما نباید اشتباهاً نامها و استعاره هایی را که در کتب مقدسه درباره خدا به کار رفته به طور تحت اللفظی برداشت نماییم، و دوماً، دیدگاه خواننده باید باز و پذیرا باشد: اگر او به کتب مقدسه با نظری اشتباه بنگرد، یا با برداشت قبلی خود، در این صورت نه تنها هیچ اطلاعی از کتب مقدسه درباره خدا به دست نخواهد آورد، بلکه درواقع به گمراهی نیز کشانیده خواهد شد.

شاید گفته شود که کتب مقدسه دارای یک معنی درونی و یک معنی بیرونی است، معنی بیرونی متعلق به فضایی است که می توانیم آن را واقعیت تاریخی بنامیم، و معنی درونی به واقعیت روحانی تعلق دارد: هر دوی اینها با هم هستند همان گونه که بشریت و الوهیت در مسیح تن گرفته، بودند. مترادفی که اپرم در دو تن گیری - اول به صورت زبان بشری هنگامی که «او نامها بر خود» در کتب مقدسه می گیرد و سپس در جسم پوشی کامل - مشاهده می کند نوری مهم بر درک او از کتب مقدسه و نیازی که او برای حضور ایمان در تفسیرش می بیند می اندازد. بدون ایمان، عیسی ناصری فقط یک شخصیت تاریخی باقی می ماند، بشریت او تنها چیزی است که بیننده می بیند، اما وقتی که با چشم درونی ایمان نیز می نگرد الوهیت مسیح آشکار می شود. بدین گونه نیز در مورد کتب مقدسه: جایی که چشم درونی ایمان وجود ندارد تنها چیزی که آشکار است

معنی بیرونی و تاریخی کتب مقدسه است- آنچه که پدران کلیسا به طور کلی «نامه‌ها» خوانده‌اند. این چشم انداز دیدگاه علمی مطالعات کتاب مقدسی است، و به موازات تکامل نظام کلیسایی در قرن گذشته این دیدگاه تاریخی نیز به مرور زمینه دارتر شد. اما برای اپریم این دیدگاه کافی نیست، چون فقط در رابطه با واقعیت تاریخی است. همان گونه که فقط چشم ایمان می‌تواند از شخصیت تاریخی مسیح به مسیح تن گرفته حرکت کند، به همین شکل نیز درباره کتب مقدسه، فقط چشم ایمان می‌تواند به درون نفوذ کرده و چیزی از معنی درونی یا واقعیت روحانی آن را کشف کند.

کتب مقدسه همانند یک آئینه قرار داده شده‌اند،

و آن که چشم درخشان دارد چهره حقیقت را در آن می‌بیند.

(ایمان ۸:۶۷)

اپریم در نقش خود به عنوان الهیدان، طبیعتاً در وحله اول علاقمند به نفوذ به معنی درونی کتاب مقدس است. قلمرویی که فقط توسط تشخیص (Purshana) و با چشم درونی ایمان قابل جستجو است. در واقع او اصرار دارد که توقف در برابر اظهارات بیرونی کتاب مقدس درباره خدا و قبول معنی تحت اللفظی آنها هر دو خطرناک- در این که آنها به برداشتهای غلط درباره ذات خدا هدایت خواهند کرد- و همزمان نشانه‌ای هستند از ناسپاسی کامل برای، و درک اشتباه از، تسلیم خدا در اجازه دادن به خود که به زبان بشری صحبت کرده شود:

اگر کسی توجه خود را

تنها بر استعاره‌هایی که از عظمت خدا کرده می‌شود متمرکز نماید،

او از آن عظمت سوءاستفاده کرده و آن را به غلط معرفی می‌نماید

توسط آن استعاره‌ها

که با آنها خدا خود را برای منفعت بشر ملبس ساخته،

و او ناسپاس خواهد بود بر آن فیض
که تا به سطح کودکی انسان قامت خود را خم ساخت،
حتی با وجودی که خدا وجه مشترکی با آن ندارد.
خود را به شباهت انسان ملبس ساخت
تا بدین طریق انسان را به شباهت خود درآورد.

(بهشت ۱۱:۶)

ما نباید تصور کنیم که اپریم به معنی خارجی تاریخی کتب مقدسه علاقه نداشته یا به آن اهمیت نمی‌دهد: این حس بیرونی وظیفه‌ای همان قدر مهم دارد که بشریت مسیح. معنی بیرونی تاریخی و معنی درونی روحانی کتاب مقدس همان قدر در رابطه و اتصال نزدیک به هم هستند که جسم و روح در شخص انسان، و بشریت و الوهیت در مسیح. آنچه برای اپریم مهم است درک صحیح از روابط، و فعل و انفعال مابین این زوجهاست. نفی ارزش یکی و تمرکز بر دیگری خطرناک است، به هر صورت که باشد. بنابراین جر و بحث اپریم با یهودیها به این دلیل بود که آنها فقط بر بشریت مسیح و بر معنی ظاهری کتب مقدسه نظر می‌کردند و حاضر به رسوخ به معنی درونی کتب مقدسه نبودند، که بر طبق گفته اپریم، می‌توانست آنها را به ایمان به مسیح هدایت کند:

یهودیان سرافکنده شده‌اند

زیرا آنها از مطالعه و جستجو غفلت ورزیدند

دلیل برای شریعت.

در عوض آنها معنی فرمانها را برداشتند

و از بین بردند،

خود را بدون هیچ درکی با

صداهای کلمات ملبس ساختند،

زیرا آنها برای به دست آوردن

آن کوره تعمق که توسط آن ممکن

بود حقیقت و معنی راستین کتاب مقدس را بسنجند
هیچ زحمت نکشیدند.

(الحاد ۵۰:۴)

اپرم آشکارا آگاه است که مابین طبیعت بیرونی تاریخی و درونی روحانی تفسیر متون کتب مقدس تفاوتی بارز وجود دارد. اولی چون محدود به محیط خلقت است، محدود است: تفسیرها می توانند حداقل در تئوری ثابت و قطعی باشند. تفسیر متون کتاب مقدس از سوی دیگر، تحت شرایط کاملاً متفاوتی عمل می کنند، آنها اساساً روان هستند و تعدادشان نیز محدودیت ندارد. «نامها» که خدا در کتب مقدسه قرار داده، و سمبولها و نمونه ها که می توان در همه جا در طبیعت و نیز در کتب مقدسه پیدا کرد همانند پنجره ها، یا بهتر بگوییم همانند سوراخهای دید به «حقیقت» هستند. پیش شرط لازم برای دیدن از طریق این سوراخهای دید برخورداری از چشم ایمان است. این چشم ایمان هنگامی که حضور اولیه اش برقرار شد می تواند به صورتهای گوناگون در مورد افراد متفاوت عمل کند، یا در واقع با شیوه های مختلف در یک شخص، اما در زمانهای مختلف. شخصی که چشم درونی او «تیره» شده چیز زیادی در کتب مقدسه نمی بیند اما کسی که چشمان «تابناک و شفاف» دارد چیزهای بسیاری را خواهد دید: «هر کسی بر حسب تشخیص خود او را که بالاتر از همه است درک خواهد نمود». (ولادت ۴:۲۰۰)

به هر حال، غنای «راستی»، یا واقعیت روحانی، برای چشم ایمان تا بر کتاب مقدس خیره شود به قدری عظیم است که هیچ فردی توانایی درک همه آن را ندارد. بنابراین «تفسیرهای» بسیار و پایان ناپذیری وجود دارند، یعنی تفسیر آنچه که چشم درونی می بیند ممکن است:

اگر فقط یک معنی برای کلمات کتاب مقدس وجود می داشت، در آن صورت اولین مفسری که از راه می رسید آن را کشف می کرد، و

سایر شنوندگان دیگر زحمت جستجو و شادی یافتن را تجربه نمی کردند. هر کلمه از خداوند ما فرم خود را داراست و هر فرم اعضای خود را، و هر عضو شخصیت خاص خود را. هر فرد بر حسب ظرفیت خود درک می کند و آن گونه که به او عطا شده تفسیر می نماید

(تفسیر دیاتسارون ۷:۲۲)،

این مسئله صحت یک تفسیر و غلط بودن دیگری نیست (که اغلب در مورد تفسیرهای تاریخی صدق می کند)، بلکه یک تفسیر معتبر است تا حدی که برای فرد بخصوصی در زمانی بخصوص دارای معنی باشد. اشتباه هنگامی داخل می شود که یک شخص ادعا کند که تفسیر روحانی او تنها تفسیر ممکنه است. یا این که معانی داخلی و خارجی یک جمله بخصوص نسبت به یکدیگر سازش ناپذیر باشند. این مؤکداً چنین نیست: دو نوع تفسیر، تاریخی که با معنی ظاهری سر و کار دارد و روحانی که با معنی درونی مربوط است هر دو در رابطه با دو حالت مختلف از واقعیت، یا «حقیقت» هستند، و یک حقیقت یا واقعیت آن دیگری را نفی نمی کند: این دو حالت می توانند همزیستی شادمانه ای داشته باشند.

اپرم برای دلایل مشهود ندرتاً درگیر تفسیر تاریخی می گردد، و هنگامی که در این سطح عمل می نماید آنچه برای گفتن دارد، با توجه به تکنیکهای بسیار پیچیده تر از تفسیر تاریخی که در طی قرن گذشته توسعه یافته، چندان رضایت بخش نیست اما توجه اصلی او نسبت به معانی درونی و روحانی کتاب مقدس هر جا که باشد (و این توجه معمول اوست)، بینشهای او هنوز هم قادر به متحیر ساختن خواننده با حسن توجه امروزی هستند زیرا که اغلب بسیار شاخص می باشند.

در این قسمت من کوشیده ام تا جوهره درک اپرم از کتاب مقدس و تفسیر آن را جدا سازم، و حال زمان آن رسیده که اجازه دهیم او خود سخن بگوید. در این قطعه درباره تعداد معانی درونی در کتاب مقدس اپرم خطاب

به مسیح شروع می‌کند:

چه کسی قادر است وسعت چیزی را که در یک ندای تو می‌توان یافت درک نماید؟ زیرا ما در آن می‌گذاریم بسیار بیشتر از آن که برمی‌داریم، همانند تشنه‌ای که از یک چشمه می‌نوشد.

چهره‌های کلام او بسیار متنوع‌تر از چهره‌ی کسانی است که از آن می‌آموزند. خدا کلام خود را با زیباییهای بسیار نشان داده، تا کسانی که آن را مطالعه می‌کنند بتوانند جنبه‌ای از آن را که دوست دارند امتحان نمایند. و خدا در درون کلام خود همه نوع گنجی پنهان کرده تا هر کدام از ما بتوانیم از هر جنبه‌ی آن که تعمق می‌کنیم غنی گردیم. زیرا کلام خدا درخت حیات است که از هر طرفی میوه‌های متبارک عرضه می‌کند. مانند صخره‌ای است که در بیابان زده شد، و به آبی روحانی، برای هر کس از هر جهت تبدیل گردید: «آنها غذای روح را خوردند و از چشمه‌ی روح نوشیدند».

هر که با کتاب مقدس روبه‌رو می‌شود نباید فکر کند که گنجی که او از آن یافته تنها گنج موجود بوده، بلکه باید درک کند که او فقط قادر به کشف آن یک بیان از گنجهای فراوان درون آن بوده است.

به این دلیل که، کتاب مقدس خواننده را غنی ساخته، او نباید آن را فقیرگرداند. بلکه، باشد که خواننده‌ای که قادر به کشف بیشتر است عظمت کتاب مقدس را اعلام نماید. شادی کن از این که رضایت یافته‌ای، و سوگواری مباش که چیزی باقی‌گذارده‌ای. شخص تشنه شادی می‌کند از این که نوشیده است: آواز این که نتوانسته تمام آب چشمه را بنوشد سوگواری نیست. بگذار چشمه تشنگی تو را برطرف کند، اما تشنگی تو نباید چشمه را خشک نماید! اگر تشنگی تو برطرف شد درحالی که آب چشمه کم نشده است، در آن صورت می‌توانی هرگاه که تشنه شدی دوباره بنوشی، درحالی که اگر

هنگامی که سهم خود را می‌برداشتی چشمه خشک شده بود، پیروزی تو بر آن به ضرر تو تمام می‌شد. شکرگزار باش برای آنچه که برداشته‌ای و شکایت مکن از زیادتی جریانی که به جای مانده. آنچه تو برداشته‌ای سهم توست، آنچه که به جای مانده هنوز هم می‌تواند میراث تو باشد. (تفسیر دیاتسارون ۱: ۱۸، ۱۹).

فصل دوم

نردبان سمبولها: نزول الهی

در فصل قبل دیدیم که در افکار ماراپرم می توان، سه حالت مهم از خود مکاشفه الهی تشخیص داد: توسط نمونه ها و سمبولها هم در کتاب مقدس و هم در طبیعت، از طریق «اسامی» که خدا در کتاب مقدس قرار داده، و بالاخره در تن گیری خدا هنگامی که او در واقع «جسم ما را دربر کرد». دو حالت اول حالات مکاشفه است که ما در این جا قدری دقیق تر مورد بررسی قرار می دهیم.

نمونه ها و سمبولها

هدف نهایی سر و کار داشتن خدا با بشریت دارای، بازگرداندن بشریت به حالت بهشت گونه، حالتی که در واقع باشکوه تر است از آنچه که آدم و حوا قبل از سقوط داشتند. برای رسیدن به این هدف «خدا خود را با هر وسیله ای خسته می کند تا ما را به دست آورد» (ایمان ۳۱:۴)، اما چون او به ما اراده آزاد داده است هرگز خود را بر ما تحمیل نخواهد کرد. هیچ بحثی درباره اجبار یا وادار کردن نیست، با توجه به این که:

هرگونه آراستگی که در نتیجه زور باشد
اصل نیست، زیرا که فقط تحمیل شده.
عظمت هدیه خدا در این جا نهفته است

که شخصی می تواند خود را به میل خود آراسته گرداند
زیرا خدا تمام اجبار را برداشته است. (نصیبین ۱۶:۱۱)

در نتیجه این احترام که خدا برای اراده آزادی که به بشریت بخشیده قائل است هرگز به هیچ شکلی انسان سقوط کرده را مجبور نمی کند که به سوی او برگردد. بنابراین نمونه ها و سمبولها را نباید به عنوان متون استدلالی نگریست که هدف آنها اجبار به پذیرش باشد، بلکه آنها فقط دعوتهایی هستند که امکان به دست آوردن شناختی از واقعیت الهی را به ما ارائه می دهند. این انتخاب که باید آنها را قبول کرد یا نه - و به همین شکل آیا باید عیسی ناصری را به عنوان پسر خدا پذیرفت یا نه - به عنوان موضوعی برای اعمال اراده آزاد بشر واگذارده می شود: پذیرفتن انتخابی است که توسط آزادی ایمان هدایت می شود، و نه توسط اجبار ادله. فیض هرگز خود را به زور بر کسی تحمیل نمی کند.

(نصیبین ۱۶:۶)

به بیانی کنایه آمیز، اگر قرار است اجبار در جایی یافت شود، می توان گفت که این محبت خود خدا برای بشریت است که او را مجبور می کند تا پیشقدم شده و ترتیباتی فراهم نماید که بشریت بتواند به سوی او بازگردد. شعری حاوی گفتگویی پرهیجان مابین مریم و جبرئیل که به اپرم نسبت داده شده با این سخنان آغاز می شود:

قدرت پدر، به اجبار از روی محبت او
نزول کرد و در رحم باکره ساکن گردید.

بنابراین هدف از نمونه ها و سمبولهای موجود در طبیعت و کتاب مقدس این است که توسط ارائه مناظر بیشماری از جلال واقعیت الهی بشریت را تحریک به بازگشت از وضعیت سقوط کرده بنماید؛ توسط این مراحل خود مکاشفه الهی است که به بشریت امکان رشد در آگاهی روحانی عطا می شود.

خداوندا، تو به پایین خم شدی و نمونه بشر را بر خود گرفتی

تا بشریت بتواند توسط خود-خوار کردن تو رشد کند. (ایمان ۳۲:۹)

در عین حال، اگر موضوع را از دیدگاه، نه بشری بلکه واقعیت حقیقی الهی بررسی کنیم می توان گفت که سمبولها و نمونه ها به عنوان پرده ای عمل می کنند تا بشریت را از درخشندگی خرد کننده مکاشفه کامل خدا محفوظ دارند:

با نوری که از او می تابد

مسیح قدرت عجیبش را تعدیل کرد:

نه این که او به مرور ضعیف تر شد

بلکه برای رضایت ما بود که آن را قدرت خود را تعدیل نمود،

برای خاطر ما.

ما او را به عنوان «نور» معرفی نمودیم،

با وجودی که این شباهت او نیست،

زیرا چیزی وجود ندارد که او را به دقت نشان بدهد.

او به خود اجازه داد تا به شباهتهای گوناگون نشان داده شود،

تا ما برحسب توانایی خود درباره او بیاموزیم.

سپاس بر یاری متبارک او باد.

(ایمان ۳:۶)

هنگامی که اپرم تعداد بیشماری از سمبولها و نمونه ها را در طبیعت و کتاب مقدس بررسی می کند ما باید همواره هوشیار باشیم که گرچه درک انسانی از آنها اساساً روان و متغیر است، آنچه که آنها همه بدان اشاره دارند واقعیتی عقلانی است که اپرم آن را «حقیقت» می نامد. علاوه بر این حضور در نمونه ها و سمبولها از آنچه که او «قدرت پنهان»، یا «معنی» می نامد به آنها نوعی اهمیت یا واقعیت عقلانی می بخشد که از واقعیت بیرونی که محقق علمی آن را ذهنی می نامد متفاوت است. حضور این «قدرت پنهان» به هر وسیله انتقال بیرونی که این سمبول به آن وابسته باشد معنی و اهمیت عمیقی می دهد، حتی اگر این وسیله (که می تواند

یک انسان یا یک شیء باشد) به طور معمول از حضور ساکن این «قدرت پنهان» آگاه نباشد:

خداوندا، سمبولهای تو همه جا هستند،

با وجود این، تو از همه جا پنهان هستی.

گرچه سمبول تو در بلندیهاست

هنوز هم بلندیها درک نمی کنند که این تو هستی.

گرچه سمبول تو در اعماق است،

آن هم نمی فهمد که تو که هستی.

گرچه سمبول تو در دریاست،

تو از دریا پنهان هستی.

گرچه سمبول تو در زمین خشک است،

آن هم نمی فهمد که تو چه هستی.

متبارک است آن پنهان شده که می درخشد.

(ایمان ۹:۴)

نمونه ها و سمبولها در همه جا یافت می شوند، زیرا دنیا توسط خدا آفریده شده، و اینها نشانه هایی هستند بر موجودیت و فعالیت خلاقه او. «خلقت توسط سمبولها به مسیح تولد می دهد همان کاری که مریم در جسم انجام داد» (بکارت ۸:۶)، البته این سمبولها فقط با چشم ایمان قابل رؤیت هستند. هرچه چشم شفافتر باشد، سمبولهای بیشتری دیده خواهند شد، و هر سمبول به تنهایی بیشتر معنی خواهد یافت.

بنابراین وجود این سمبولهای پنهان ساختاری چسبیده از رشته های به هم بافته فراهم می کند که قسمت های مختلف خلقت را به هم مرتبط می سازد. از آن جا که تمام آنها به نوعی جنبه واقعیت الهی اشاره دارند، حضور آنها در دو شاهد خدا، کتب مقدسه و طبیعت، معنی جدید هم به نیای طبیعی و هم به کتاب مقدس می دهد. هر چیز و هر اقدام این قابلیت

را دارد که اهمیت عمیق تری بیابد. درک اپرم از سمبولها بنابراین به ما درکی عمدتاً مقدس از دنیا می دهد و در این جا می توانیم به یاد آوریم که جمع *raza* «سمبول» را اغلب به معنی «مقدسات» استفاده نموده اند.

بنابراین نمونه ها و سمبولها، وسایلی هستند که با آنها ارتباط درونی همه چیز را می توان دید، وسایلی که توسط آنها، آن معنی را که در هر چیزی ادغام شده می توان یافت، این شیوه ای پرتحرک و هیجان انگیز از نگرستن بر دنیا است-

سمبولها چهره های متفاوتی دارند: آنها دارای یک معنی واحد نیستند. مثلاً در مورد مروارید، که اپرم یک دسته از سروده های مشهور خود را به آن اختصاص داده، می توانیم به صورت نثر بگوییم که «برای اپرم مروارید سمبول ملکوت، ایمان، یا مسیح، ولادت او از باکره، مصلوب شدن وی، و یا غیره است. یک معنی، معنی دیگر را نفی نمی کند. مروارید به سادگی به عنوان دریچه ای عمل می کند که به روی جنبه های گوناگون «حقیقت» باز می شود، دعوتی و نقطه شروعی برای تعمق:

سمبول تو گرچه ممکن است کوچک باشد
هنوز هم چشمه ای است از رازهای بیشتر.

(ایمان ۴:۱۰)

اپرم بحث و جدلی دائمی دارد مابین یک واقعیت الهی و سمبولهای

بسیار:

طبیعت تو یکی است، اما راههای تفسیر آن بسیارند. (ایمان ۱۰:۳)
در ابتدا ما حرکت از یکی به سوی بسیاری داریم: طبیعت منفرد خدا به قدری پایان ناپذیر است که می توان آن را با شیوه های بی پایان توصیف نمود و با سمبولهای بی نهایت متفاوت نشان داد. و آن وقت ما حرکت به عقب داریم، از هر کدام از سمبولهای بسیار به سوی آن یک. و این جا نیز هر سمبول منفرداً از غنای معانی مختلف برخوردار است، بدین صورت که

آن جنبه خاص از واقعیت الهی که به آن اشاره دارد بی نهایت غنی است. تا این جا ما اصولاً درگیر نظر کلی اپرم درباره هدف و عملکرد نمونه ها و سمبولها بوده ایم. چندین نمونه منتخب می تواند شیوه های گوناگونی را که اپرم بدان وسیله آنها را در اشعار خود به کار برده نشان دهد.

حیرت آور نیست که قسمت اعظم نمونه ها و سمبولهایی که اپرم در عهدعتیق پوشیده می یابد به آینده و آمدن مسیح اشاره دارند: آنچه در سمبول پنهان است در مسیح آشکار می شود. مسیح «دریایی» است که سمبولها به درون آن جاری می شوند (بکارت ۹:۱۲)، «کمال وارد شد و سمبولها را که روح القدس برای او بافته بود دربرکرد» (نان بدون خمیرمایه ۶:۲۲).

اپرم اشعاری دارد درباره شباهتها و تضادهای نمونه ای مابین بره گذر (خروج ۱۲) و مسیح بره حقیقی عید گذر. در این منتخب اپرم تصویری از تضادها مابین خروج منفرد که به وسیله بره گذر به وجود می آید و خروج مضاعف هم شیطان و هم مرگ که توسط بره حقیقی به دست می آید ترسیم می کند.

به سمبولهای ساده که در رابطه با عید گذر است گوش فرا ده،

و به دست آوردهای مضاعف این عید گذر ما-

با بره گذر، خروج از مصر و نه دخولی دیگر برای قوم اسرائیل انجام گرفت.

همین طور از طریق بره حقیقی برای غیریهودیان خروج از اشتباه

اتفاق افتاد و نه ورودی دیگر.

با بره زنده خروجی دیگر هم بود،

برای مردگان از هاویه، همان گونه که از مصر.

(نان بدون خمیرمایه ۳:۵-۸)

در جملات بعدی، به هر حال ما به سوی آینده اشاره می شویم، نه فقط به

مسیح و مصلوب شدن او، بلکه هم چنین به تعمیدش:
 کشتی نوح راه خود را توسط نشانه حفظ کننده اش مشخص نمود،
 صلیب سکاندارش و چوب ملوانش
 که آمده تا برای ما کلیسا را در آبهای تعمید نشان دهد:
 او با نام سه گانه اش آنهایی را که در او (کلیسا) ساکنند نجات
 می دهد،

و به جای کبوتر، روح تدهین او
 و راز نجات او را اداره می کند. ستایش بر نجات دهنده او باد.
 سمبولهای او در شریعت هستند، نمونه های او در کشتی نوح،
 هر کدام شهادتی دارند بر دیگری: هنگامی که کشتی پهلو می گیرد
 تخلیه می شوند، همچنان که نمونه ها در کتاب مقدس
 تخلیه شدند، زیرا که او با آمدن خود، سمبول شریعت
 را در بر گرفت و در کلیساهایش
 نمونه های کشتی نوح را به تکامل آورد. ستایش بر آمدن تو باد.
 (ایمان ۴: ۴۹، ۵)

در این شعر کبوتر که برای نوح برگ زیتون می آورد (پید ۸: ۱۱)
 اشاره دارد به آینده و روح القدس و تدهین تعمیدی، اما در سرودی دیگر
 برگ زیتون نقش دیگری می یابد، این بار نماینده روغن زیتون (*mesh-*
ha) و سمبول مسیح (*Meshiha*) است:

بگذار روغن در تمام فرمایش در تمامیت تو به تو اعتراف کند
 زیرا روغن به همه آسایش می بخشد.
 زیتون مسیح را خدمت کرد، که به همه حیات می دهد،

در فراوانی اش، در شاخه ها و برگهایش، به او اشاره دارد:
 با شاخه هایش او را - از طریق فرزندان ستایش نمود (یوحنا ۱۲: ۱۳)،
 با فراوانی اش - از طریق مریم (یوحنا ۱۲: ۳):

با برگهایش نیز، از طریق کبوتر که به نوح خدمتی نمونه انجام داد،
 با شاخه هایش سمبول پیروزی او را اشاره داشت،
 با فراوانی اش سمبول مرگ او (یوحنا ۱۲: ۷)،
 و با برگش سمبول رستاخیز او را.
 سیل آن را برگرداند، همان گونه که مرگ مسیح را پس داد.
 چهره ای که به ظرفی پر از روغن خیره می شود
 بازتاب آن را می بیند، و آن که به دقت بنگرد
 نگاه خیره روحانی اش را در آن می گذارد
 و در سمبولهای آن مسیح را می بیند.
 و همان گونه که زیبایی مسیح چندین برابر می شوند،
 همین گونه نیز سمبولهای مسیح چندین برابر می گردند،
 مسیح چهره های بسیار دارد، و روغن برای تمامی آنها همانند آئینه عمل
 می کند:

از هر زاویه ای که بر روغن بنگرم،
 مسیح از درون آن مرا می نگرد.

(بکارت ۷: ۱۳، ۱۴)

روغن نمونه ای از سمبولی است که کتاب مقدس و طبیعت در آن
 شریک می باشند. قطعه آخر طریقی را نشان می دهد که اپرم در همه جا در
 دنیای اطراف خود سمبولهایی ناپیدا می یابد. در این سرود او رشد ایمان
 را با رشد یک پرنده مقایسه می کند و به طور خاص دقت می کند که،
 پرنده برای این که بتواند پرواز کند می باید بالهای خود را به صورت
 «سمبول صلیب» باز کند، و سپس ادامه می دهد:

اما اگر پرنده بالهای خود را جمع کند،

و بدین گونه سمبول صلیب وسعت یافته را انکار نماید،

در این صورت هوا نیز پرنده را انکار خواهد کرد:

و هوا پرنده را حمل نخواهد نمود
مگر این که بالهای آن به صلیب اقرار نماید.

(ایمان ۱۸:۶)

در فصل بعد خواهیم دید که چگونه بشریت نیز اگر بخواهد به بالا پرواز نماید و از پله های سمبولها که در آن جا انتظار او را می کشند بالا رود نیاز دارد که بالهای ایمان خود را بگشاید، همانند پرنده.

ردای «نامها»

اپرم الهیات تکامل یافته ای از نامها به خوانندگان خود ارائه می دهد که در رساله ای درباره نامهای الهی در (Dionysian Corpus) «مجموعه آثار دیونیسیوس» یافت می شوند. او چندین سروده را کاملاً به این موضوع اختصاص داده، اما شاید هیچ کدام مهمتر از سرود شماره ۳۱ درباره ایمان نباشد، که ارزش نقل قول گسترده ای دارد. در بندهای ۶ و ۷ (دو بند آخر نقل شده در این جا) اپرم، بازمینه ای از بذله گویی مخفی، تلاشهای خدا برای شناساندن خود به انسان را به تلاش کسی تشبیه می کند که می کوشد، با کمک یک آئینه صحبت کردن را به یک طوطی تعلیم دهد.

بگذار خدا را که خود را با اسامی اجزاء مختلف

جسم ملبس ساخت سپاس گوئیم.

کتاب مقدس به «گوشهای» او اشاره می کند،

تا به ما تعلیم دهد که او

به ما گوش فرا می دهد.

درباره «چشمان» او صحبت می کند، تا نشان دهد

که او ما را می بیند.

فقط اسامی چنین چیزهایی بودند که او بر خود گرفت،

و گرچه در موجودیت حقیقی اش، هیچ خشم یا تأسفی وجود ندارد،

باوجود این او این نامها را هم به خاطر ضعف ما بر خود گرفت.

بندگردان: متبارک است او که تحت استعاره های بسیار بر نسل ما آدمیان ظاهر شد.

ما باید بدانیم که، اگر او نام چنین چیزهایی را بر خود نمی گرفت

برای او امکان نمی داشت با ما انسانها گفتگو کند.

توسط آنچه از آن ما بود او به ما نزدیک شد:

او خود را به زبان ما ملبس ساخت، تا بتواند ما را

به نوع حیات خود ملبس کند.

او شکل ما را درخواست کرد و آن را پوشید،

و بعد، به عنوان پدری برای فرزندان خود،

او با ما در حالت کودکانه ما صحبت کرد.

این استعاره های ماست که او دربر کرده- گرچه

او به طور تحت اللفظی چنین نکرد.

او سپس آنها را از خود دور کرد- بدون این که در واقع چنین

کرده باشد: او در عین حال که آنها را در برداشت،

از آنها عریان شده بود

او یکی را می پوشد وقتی که سودمند است، سپس آن را بیرون می آورد

و با دیگری تعویض می کند.

این واقعیت که او عریان می شود و هر نوع استعاره ای را در بر می کند

به ما می گوید که استعاره موافق موجودیت واقعی او نیست:

زیرا آن موجودیت پنهان است و او آن را توسط آنچه

آشکار است نشان داده.

در موقعیتی او همانند یک مرد پیر و قدمت ایام بود،

سپس بار دیگر همانند قهرمانی شد، یک جنگجوی دلیر.

او به منظور داوری مرد پیری بود، اما برای درگیری شجاع.

او در جایی تأمل می کرد، در جایی دیگر می دوید،
 او خسته شد. در جایی او در خواب بود،
 در جایی دیگر در نیاز. او به هر وسیله ای خود را خسته کرد
 تا ما را به دست آورد.
 زیرا این آن تنها نیکوست، که می توانست ما را وادار سازد
 که او را خشنود گردانیم،
 بدون هیچ زحمتی برای او.
 اما در عوض او به هر وسیله رنج کشید
 تا ما شاید از روی اراده آزاد برای خشنودی او عمل کنیم،
 تا ما شاید زیبایی خود را
 با رنگهایی که اراده آزاد خودمان جمع آوری نموده نشان دهیم.
 درحالی که اگر او ما را آرایش می کرد، ما همانند تابلوی نقاشی
 می شدیم که کسی دیگر کشیده، و آن را با رنگهای خود
 آرایش نموده بود.

شخصی که به طوطی سخن گفتن می آموزد
 خود را در پشت آئینه مخفی می کند و به او بدین گونه تعلیم می دهد:
 وقتی پرنده به جهت صدا که صحبت می کند برمی گردد
 شباهت خود را در برابر چشمان خود می بیند
 تصور می کند که این طوطی دیگری است که با او سخن می گوید.
 انسان شکل پرنده را در مقابل او قرار می دهد، تا بدین وسیله
 او یاد بگیرد که چگونه سخن گوید.
 این پرنده موجودی مانند انسان است
 گرچه این رابطه وجود دارد اما انسان طوطی را فریب می دهد و
 توسط خود او چیزی بیگانه به او تعلیم می دهد، و بدین صورت با او
 صحبت می کند.

آن موجود الهی که در همه چیز و بالاتر از همه چیز متعال است
 در محبت خود از آن بالا به پایین خم شد و
 عادات ما را از ما کسب نمود:
 او به هر وسیله زحمت کشید تا همه را به سوی خود برگرداند.

در این شعر اپرم دو نکته اساسی را مطرح می کند: چون بشریت
 نمی تواند از شکاف هستی شناسی عبور کرده و به خدا نزدیک شود، خدا
 باید ابتدا از آن بگذرد و به جهت مقابل بیاید، فقط در این حال است که
 گفتگو برقرار می شود. خدا باید به سطح پایین بشریت نزول کند و بشریت
 را در شرایط و زبان خودشان مورد خطاب قرار دهد. تمام هدف از این
 نزول الهی به زبان بشری بالا کشیدن بشریت به سوی خداست.
 در کتب مقدسه نوشته شده که خداوند نیکو «پشیمان شد» و «خسته
 گردید»،

زیرا که او ضعف ما را بر خود گرفت، اما سپس بازگشت و ما را
 با نامهای عظمت خود ملبس ساخت.

(ایمان ۵۴:۸)

نامهایی که خدا بر خود می گیرد دو نوع مختلف هستند. آنها شاید
 «نامهای دقیق و کاملی» باشند، نامهایی که به چیزی از ذات حقیقی او
 اشاره دارند، یا ممکن است «نامهای عاریه ای» باشند، استعاره هایی از
 تجربه معمولی بشری.

خدا نامهایی دارد کامل و دقیق،

و نامهایی که عاریه ای و گذرا می باشند.

این آخری را او سریعاً برمی دارد و سریعاً رها می کند.

(ایمان ۴۴:۲)

نامهای کامل، همانند «هستی»، «خالق»، «پدر، پسر و روح القدس»
 نامهایی هستند اساسی برای ایمان و در تمام زمانها قابل اطلاق.

مواظب نامهای کامل و قدوس خدا باش. زیرا اگر یکی از آنها را منکر شوی، همه آنها از تو دور خواهند شد. هر کدام از آنها به دیگری وابسته است، آنها حامی همه چیز هستند، مانند ستونهای دنیا.

(ایمان ۳:۴۴)

این «نامهای کامل» برای ابرم نشان دهنده نقطه اوج ملاقات بشریت با خدا می باشند. هر کدام از آنها مکاشفه ای از پنهان بودن خداست، اما نفوذ به ماورای آنچه که افشا شده ممکن یا مجاز نیست، زیرا آنچه که به گونه ای غیر قابل نفوذ در ورای نهان بودن خدا قرار دارد، *qnom* (شخص خدا یا خود خدا) است:

به پدر، پسر و روح القدس فقط از طریق نامهای آنان می توان دسترسی یافت.

بیشتر از آن که به شخصیت‌های (*qnome*) آنان بنگری درباره نام آنها تعمق کن.

اگر به تحقیق درباره شخص خدا بپرداز، هلاک خواهی شد، اما اگر به نام او ایمان داشته باشی، زندگی خواهی کرد.

بگذار نام پدر برای تو مرزی باشد،

از آن عبور مکن و در طبیعت او تحقیق منما.

بگذار نام پسر برای تو دیواری باشد،

از آن عبور مکن و ولادت او را از پدر تحقیق منما.

بگذار نام روح القدس برای تو پرچینی باشد،

به داخل آن وارد مشو به منظور کنجکاوی درباره او.

(سرود درباره ایمان ۴: ۱۲۹-۱۴۰)

بعضی از «نامهای کامل» خدا اصطلاحاتی هستند که در مورد انسانها به کار می روند، پدر، پسر، پادشاه و غیره. اینها گرچه نامهایی هستند که

خدا از زبان بشری «بر خود گرفته»، اما ابرم آنها را به صورت کاملاً صحیح در مورد خدا به کار رفته، می بیند زیرا آنها اصطلاحاتی هستند که تا به ابد در مورد او صدق می نمایند درحالی که در اطلاق به انسان فقط جنبه موقتی دارند، هیچ کس به عنوان پدر به دنیا نیامده، ابرم شرح می دهد که در کتاب مقدس، مردم

... «خدایان» خوانده شده اند، اما او خدای همگان است،

آنها «پدران» خوانده شده اند، اما او پدر واقعی است،

آنها را «روحها» نامیده اند، اما روح زنده ای وجود دارد.

واژه های «پدران» و «پسران» که با آنها مورد خطاب

قرار گرفته اند

نامهای عاریه ای هستند که از طریق فیض به ما آموخته اند

که فقط یک پدر واقعی وجود دارد

و او فقط یک پسر حقیقی دارد.

(ایمان ۱۲:۴۶)

این واقعیت که این نامها ما بین خالق و مخلوق مشترک است نباید موجب شود که تصور کنیم خدا و بشریت واقعاً در چیزی مشترک هستند:

چه کسی این قدر احمق و جسور است که، حتی برای یک لحظه، تصور کند

که چون افراد بشر را با نامهایی خطاب کرده اند که از آن خداست

پس ذات بشر و خدا یکی است،

یا این که، چون خداوند را با نامهایی نامیده اند که درخور خادمین

اوست،

ما باید خالق و مخلوق را با یک میزان بسنجیم.

هنگامی که خدا ما را «پادشاه» خطاب کرد،

و از نامی که شایسته خود اوست استفاده نمود،

مورد مصرف حقیقی با او می ماند، و شباهتش در مورد ما صادق است. اما هنگامی که او باز هم خود را با نامی نامید که درخور خادمین اوست،

مورد استفاده طبیعی با ما می ماند، اما وجه تسمیه با او. نام حقیقی نیاز دارد که شناخته شود و نام عاریه ای نیز، هم در مورد او و هم درباره ما.

از این رو، او در رحمتش، برای تمایز مابین مخلوقاتش فراهم می کند نامهای مختلف خود را -

بنابراین، ای برادران، کنجاوی را بخشکانید و بر نیایشها بیفزایید زیرا او گرچه به ما منسوب نیست، اما گویی از نژاد ماست،

او با وجودی که مطلقاً جداست، اما در همه جا و در همه کس هست. (ایمان ۹:۶۳-۱۱)

الزامی است که خصوصیت «نامهای عاریه ای» خدا را اشتباه درک نماییم. این نامها را او با فروتنی به این دلیل که بشریت را به بالا بکشد، اما نخوت و حماقت انسانی از آنها استفاده می کند تا خدا را به سطح انسان پایین بیاورد:

انسان احمق فقط چیزی را دید که متعلق به ماست و تصور کرد که آنچه از ما نشأت گرفته به خدا منسوب است.

(ایمان ۸:۵۴)

بنابراین ابرم درجایی دیگر می گوید،

خدا توسط این نامهای عاریه ای

عظمت خود را کوچک کرد

زیرا ما نباید تصور کنیم

که او شکوه خود را کاملاً آشکار ساخته:

این واقعیت شکوه او نیست،

بلکه نشان دهنده این است که ما قادریم: آنچه که ما از شکوه او درک می کنیم جزء کوچکی است زیرا او از زیادتى انوار قدرتمندش تنها جرقه ای منفرد به ما نشان داده.

(الحاد ۴:۳۰)

او فقط آنچه را که چشمان ما می تواند بردارد به ما عطا کرده.

در ریشه الهیات نامها از ابرم، انسان می تواند ایده تاریخ نجات را تمیز دهد چنان که از گفتگوی ذیل، مابین خدا و بشریت، پیداست.

مهربان است خداوندی که نامهای ما را بر خود گرفت -

او خود را در مثل تا به دانه خردل حقیر نمود.

او نامهای خود را به ما داد، نامهای ما را از ما دریافت نمود.

نامهای او او را بزرگتر نکردند،

درحالی که نامهای ما او را کوچک کردند.

خداوند متبارک است کسی که نام زیبای تو را

روی نام خود گسترده، و با نامهای تو نام خود را زینت بخشیده.

(ایمان ۷:۵)

این طرز فکر برای افکار ابرم اساسی است. این چیزی است که ما تا به

حال به صورت مختلف با آن برخورد نموده ایم و بار دیگر هنگامی که درباره

درک ابرم از "theosis" یا الهی شدن بحث می کنیم با آن مواجه خواهیم شد.

متوجه این عمل او خواهند شد- و این دیدگاه اصولاً بر مبنای محبت و ایمان است. به کلامی دیگر محبت خدا برای این که تجربه شود باید منعکس گردد.

در تمام نوشته های اپرم او را می یابیم که دو دیدگاه و نگرش کاملاً متفاوت را مقایسه می کند: آنهایی که «کنجاوی» نموده و در مورد مسایل الهی «تحقیق» می نمایند، و کسانی که با تشخیص (Purshana) جستجو می کنند. این که کدام نگرش را باید برگزید کاملاً به انتخاب اراده آزاد افراد واگذار شده. انتخاب شیوه نخست، به هر حال همیشه نشان دهنده ماحصل تکبر و تعصب است، در حالی که آن دیگری، تشخیص دادن، اصولاً از دیدگاه ایمان، محبت و باز بودن سرچشمه می گیرد.

نگرش اشتباه در واقع بدون محصول است:

شخصی که با روحی بی میل به دنبال حقیقت می گردد

نمی تواند شناختی کسب کند حتی اگر در واقع با آن روبه رو شود،

زیرا که حسد ذهن او را تیره کرده

و او دانایتر نخواهد شد، حتی اگر آن شناخت را هم کسب نماید.
(ایمان ۱۷:۱)

پیش تصورات می توانند جستجوگر را به بیراهه بکشانند. اپرم این مخاطرات را از انکار مسیح توسط یهودیان در عهدجدید نمایش می دهد، مسؤولین یهود ایده های از پیش تعیین شده ای داشتند که مسیح چگونه باید باشد، و بنابراین مسیح حقیقی را هنگامی که بر طبق تصویر خودشان نیافتند مردود دانستند.

بنابراین قوم یهود با سؤالات خود با مسیح جر و بحث نمودند

«او کیست، و پسر چه کسی، و چگونه آمده، یا این که

باید بیاید؟»

و آنها اندیشیدند که برای یک باکره باید زاییدن بسیار دشوار باشد.

بنابراین مشایخ و کاتبان بر ضد او به کفرگویی پرداختند.

فصل سوم

نردبان سمبولها: صعود بشر

واکنش اولیه

در افکار اپرم مافوق بودن و نفوذ مطلق خدا در تنشی دائمی نگاهداری شده. وجود خالق برای مخلوق او کاملاً مخفی و غیرقابل شناخت است، با این حال به دلیل محبت عظیمش برای بشریتی که به شباهت خود خلق نموده در جهان نافذ مطلق است، و برای آنهایی که انتخاب کرده اند تا به طریقی صحیح در جستجوی او باشند خود را در دسترس قرار داده:

در مورد الوهیت، کدام مخلوق قادر به تحقیق درباره اوست؟

زیرا که ما بین او و خالق شکافی عظیم وجود دارد.

در مورد الوهیت، به این گونه نیست که او از مایملک خود دور باشد،

زیرا که ما بین او و خلقت محبت وجود دارد

هیچ یک از کسانی که سعی به تحقیق درباره خدا دارند هرگز به او نزدیک نشده اند

باوجود این او به کسانی که قدرت تشخیص دارند بسیار نزدیک است.

(ایمان ۶۹:۱۱-۱۳)

چیزی که اپرم می گوید باید برای ما در این سه بیت آشکار می باشد.

چون خلقت نمی تواند از این شکاف در هستی شناسی به سوی خالق عبور

کند، خالق خود از روی محبت برای خلقتش از این شکاف عبور کرده،

باوجود این فقط آنهایی که با دیدگاهی درست در جستجوی او هستند

زیرا آنها خودشان به مسیحی تولد داده بودند که وجود نداشت، افسانه ای از افکار آنها، پرداخته ذهن آنها. افکار خود را سرزنش کن، نقش زانی و پدر را برای ما بازی مکن، مسیحی که وجود ندارد، و بدین گونه نفی مکن آن که وجود دارد. هوشیار باش تا در طی بررسیهای بتی نسازی، تا در مغزت چیزی نمایش ندهی که توسط عقل و خرد خود مجسم کرده ای. بگذار آن کودک واقعی در افکار تو مجسم شود.

(ایمان ۹:۴۴، ۱۰)

نگرش صحیح، به عقیده اپرم تشخیص این واقعیت است که اگر بتوانیم مطلبی درباره خدا بیاموزیم، فقط به این دلیل خواهد بود که او اول به سطح درک ما «به پایین خم» شد. نتیجه آگاهی درست از این دیدگاهی آمیخته با حیرت (*tehra*) است، کلمه ای کلیدی در سرودهای اپرم. این فقدان حس اعجاب است که به «کنجکاوی و تحقیق» می کشاند، یکی از نمونه های کتاب مقدس که اپرم در این باره نقل می کند، در مورد بلعام است که نتوانست هنگامی که الاغ شروع به صحبت کرد «تعجب» کند.

(ایمان ۷:۴۱)

حس اعجاب موجب ایمان می شود و ایمان پیش شرط هرگونه شناخت از خداست که باید به دست آید. ایمان «روح دوم» برای جسم است، و همان گونه که جسم توسط روح زنده می ماند زندگی روح نیز بستگی به ایمان دارد. اگر نفی کند، یا توسط تردید منقسم گردد، فقط جسدی خواهد شد.

(ایمان ۱:۸۰)

اپرم این نیاز به ایمان را در مقایسه با یک شخص نابینا نشان می دهد: اگر شخصی نابینا، باوجودی که نمی تواند خورشید و نور آن را در قلب و در افکار خویش مجسم سازد، تلاش می کند تا سرچشمه نور را بررسی نماید چگونه قادر خواهد بود که نور و فرزند خورشید را ببیند به جز این که ایمان آورد به کسی که آن را برای او توصیف نموده؟ اگر شخصی نابینا بخواهد مشکل بیافریند، باور نکند آنچه را که شنیده، او به ده هزار مصیبت و بلا دچار خواهد شد، همه اینها فقط برای این است که سعی کرده تحقیق کند، اما موفق نشده.

او می خواسته در دو جنبه نابینا تلقی کرده شود:

در ذهن و هم چنین در چشم.

اگر او حاضر به باور می بود، در آن صورت درخواست عدالت نابینایی او را منور می ساخت.

(ایمان ۱۰:۶۵، ۱۱)

ایمان چشمی است که می تواند چیزهای مخفی را ببیند (کلیسا ۳:۲۴)، و به نوبه خود نیاز به همراهی توسط محبت و نیایش دارد. اپرم خطاب به مسیح اعلام می کند:

تو منبع حیرت هستی،

از هر طرف که تو را جستجو کنم

در دسترس هستی، باوجود این دور-

چه کسی به تو خواهد رسید؟

جستجو قادر نیست حیطه اش

را به تو گسترش دهد:

هنگامی که کاملاً گسترده شده و تلاش دارد به تو برسد،
قطع می شود و به تو نمی رسد،
زیرا کوتاه تر از آن است که به کوه تو برسد.
اما ایمان به آنجا می رسد،
همین طور محبت همراه با نیایش.

(ایمان ۴:۱۱)

محبت خدا مشتاق روبه رو شدن با عکس العمل محبت انسانی و
اشتیاق برای اوست. محبت کلید خانه گنج الهی را دارد (ایمان ۳:۳۲، در
فصل دوم نقل شده). اپرم سؤال می کند آیا این عکس العمل محبت
انسانی گستاخانه نیست؟ حتی اگر چنین باشد، این گونه محبت نیز در واقع
مورد پسند خداست:

من مایلم در نشان دادن محبتم گستاخ باشم،
اما از جسارت زیاد واهمه دارم.

کدام یک از این دو دیدگاه را می پسندی، خداوندا؟
گستاخی محبت ما خوشایند توست،
همان گونه که سرقت ما از گنج تو را خشنود ساخت.

(ایمان ۵:۵)

(واژه ای که در این جا «گستاخی» ترجمه شده در سریانی *huspa*
است، کلمه ای است آشنا برای کسانی که اصطلاحات یهودی (Yiddish)
را می شناسند: *hutzpah*، شخص بی شرم و پر رو،

چشم درخشان

اپرم سه تصویر اصلی برای توصیف این که چگونه ایمان می تواند
درجایی که جستجو و تحقیق شکست می خورند، موفق شود به کار می گیرد.
تصاویر چشم، گوش و راه یا جاده. ما اولین تصویر را در این جا مورد مطالعه

قرار می دهیم.

چشمان درونی ذهن (ایمان ۵:۱۲) یا روح (ایمان ۵:۱۸) توسط
ایمان عمل می کنند، همان گونه که چشمان بیرونی و فیزیکی توسط نور
عمل می کنند. حضور گناه این چشم درونی را تیره می کند زیرا نور ایمان
را دور نگاه می دارد- بنابراین این چشم درونی برای این که بتواند درست
بیند، باید که شفاف و روشن نگاه داشته شود.

اپرم در یک سروده کوتاه و زیبا، سرود ۳۷ از مجموعه درباره کلیسا،
حوا و مریم را به دو چشم درونی دنیا تشبیه می کند: یکی از آنها تیره شده و
نمی تواند به وضوح ببیند، درحالی که آن دیگری تابناک است و به خوبی
عمل می کند.

با تعلیمات خود منور بگردان

صدای گوینده

و گوش شنونده را:

همانند قرنیه چشم

بگذار گوشها نیز منور باشند،

زیرا صدا انوار نور را تأمین می کند

بندگردان: ستایش بر تو باد، ای نور.

از طریق چشم است

که جسم، با اعضای آن، در قسمت‌های مختلفش نور است،

در طرز رفتار منصف، در تمام حواس تزیین یافته،

و در اجزای گوناگون آن تجلیل یافته .

آشکار است که مریم

آن «سرزمینی» است که منبع نور را دریافت می‌کند:
از طریق او تمام جهان را با ساکنانش
که توسط هوا، سرچشمه تمام شرارتها،
به تاریکی گراییده بودند منور ساخته.

مریم و حوا در سمبولهای خود
به شباهت جسمی هستند، که یک چشم آن
نابینا و تاریک است،
درحالی که آن دیگری
شفاف و نورانی است،
نور فراهم می‌کند برای کل جسم.

دنیایی که تو می‌بینی
دو چشم ثابت دارد:
حوا چشم چپ او بود،
نابینا،
درحالی که چشم راست،
چشم نورانی، مریم می‌باشد.

از طریق چشمی که تار شده بود
تمام دنیا تاریک شد،
و انسانها کورمال شده،
تصور کردند که هر سنگ
که بر آن لغزش خوردند یک خدا بود،
و سخن دروغ را حقیقت خواندند.

اما هنگامی که این چشم توسط چشم دیگر
و نور آسمانی
که در میان آن ساکن بود، نورانی شد
بشریت بار دیگر آشتی داده شد
با این درک که آنچه که آنها بر آن لغزش خوردند
زندگی آنها را به نابودی می‌کشاند.

به طور گذرا باید توجه کنیم که در این شعر درباره دو چشم دنیا، این
رؤیای مریم است که به عنوان یک مدل نگاه‌داری شده. او بار دیگر مدل
می‌شود هنگامی که اپرم به تصویر شنوایی رجوع می‌کند: گوش فرادادن و
اطاعت او، که زاییده ایمان است، با نافرمانی حوا و کم‌ایمانی زکریا
هنگامی که فرشته تولد پسر او یحیی تعمید دهنده را از پیش خبر داد
مقایسه شده. اهمیت این نقش مریم در رؤیای مذهبی اپرم موضوعی است
که در فصلهای بعدی خواهیم دید.

واژه‌ای که اپرم برای توصیف چشم مریم در سرودش به کار می‌برد
ارزش قدری تعمق دارد زیرا موضوع مهمی است، نه فقط برای اپرم بلکه
برای مسیحیت سربانی به طور کلی (مخصوصاً در نویسندگان بعدی رازها،
همانند اسحاق قدیس نینوایی). چشم او *shaphya* است، یک کلمه
سربانی که در ترجمه انگلیسی معادلی برای آن نیست، اما واژه‌های
«واضح، پاک، زلال، تابناک، نورانی» را شامل می‌باشد. در اناجیل، این
صفت برای همراهی، بدون سنگلاخ (مثلاً، هموار، لوقا ۳: ۵) و هم قلب به
کار می‌رود. این استفاده آخر مخصوصاً جالب است، چون در اناجیل
قدیمی سربانی نیز یافت می‌شود و در آن جا ترجمه لغت یونانی *kalos* به
معنی «خوب، زیبا» به کار رفته است. انتخاب مترجم از *shaphya* در
این جا ممکن است توسط زمینه این جمله *lebba shaphya* به معنی «قلبی
نورانی یا پاک» دیکته شده باشد، در آرامی یهود. در تارگوم فلسطینی در

پیدایش ۲۲ به طور مثال، می خوانیم که ابراهیم و اسحاق با «قلبی درخشان» به سوی کوه موریاح به راه افتادند. اپرم خود این جمله را در (کلیسا ۳:۳۴) به کار برده، اما در رابطه با چشم درونی است که او به طور معمول واژه *shaphya* را به کار می گیرد، به معنی چشم درخشان ما *ayna* " *shaphita*، که حزقیال نبی (کلیسا ۴:۱۱) از آن برخوردار بوده. اپرم در جایی دیگر اعلام می کند:

متبارک است کسی که چشمی درخشان دارد

که با آن خواهد دید که چگونه فرشتگان در هیبت و ترس از تو، خداوند، ایستاده اند،

و این که انسان چقدر جسور است.

(ایمان ۳:۵)

به علاوه «تنها درخشان» (*Luminous One*) عنوانی است که اپرم کراراً در رابطه با مسیح به کار می گیرد، به طور مثال:
چگونه می توانم تو را بسرایم، ای تنها درخشان و قدوس؟
زیرا فقط دهان است که پاک و درخشان می باشد،
که به تو شباهت دارد، خداوند، که به تو خواهد سراپید
- درخشان به آن تنها درخشان، پاک به آن تنها پاک،
زیرا این صدای اوست که برای تو خوشایند است.

(کلیسا ۱:۲۹)

اپرم در بسیاری مفاهیم دیگر واژه *shaphya* و نام مخفف همراه، *shaphyuta* «درخشندگی» را به کار می برد. یکی از آنها که در رابطه نزدیک با تصویر بینایی چشم است مربوط به آئینه می باشد. آئینه برای این که تصویر شخصی را که در آن می نگرند به درستی بازتاب نماید، باید *shaphitha* «درخشان» باشد - بدین معنی که صیقل داده شده باشد، با توجه به این که در قدیم آئینه ها از فلز بودند و می باید کاملاً صیقل شده

نگاهداری می شدند تا به خوبی انعکاس دهند.

به طور معمول در نحوه به کارگیری تخیلی تصویر آئینه توسط اپرم می یابیم که او به درون آئینه نگاه کرده و بازتاب نوعی جنبه «حقیقت» یا واقعیت روحانی را در آن می بیند. بنابراین به طور مثال دختر جفتا (*Jeph-tha*) آئینه ای است که رستاخیز در آن بازتاب یافته (نصیبین ۵:۶۳). گاهی اوقات به هرحال، توجه اپرم شاید به طور عمده بر این متمرکز باشد که آیا آئینه به طور صحیح صیقل شده یا نه.

این جنبه از آئینه هنگامی که اپرم از آئینه خود صحبت می کند - آئینه ای که می باید تصویر الهی را منعکس سازد اما در بسیاری اوقات زنگار گرفته است - بسیار مشخص است:

شخص از آئینه ای که درخشندگی آن مات شده شکایت می کند،

زیرا لکه شده و یا زنگار گرفته است،

و کسی که به درون آن می نگرند آن را پوشیده می بینند.

بندگردان: متبارک است آن که آئینه ما را صیقل داده است.

در این آئینه زیبایی دیگر تحسین نمی شود،

عیبها در بازتاب آن دیگر نکوهش نمی شوند.

این دلیلی است برای رنجش زیبارویان

زیرا زیبایی آنان دیگر امتیازی در آن نمی گیرد.

دیگر نمی توان با کمک آن عیبها را ریشه کن ساخت،

دیگر نمی توان با کمک آن به آراستگیها افزود.

عیبی که اینک باقی می ماند موجب رنجش است،

این که هیچ آرایشی دیگر صورت نمی گیرد، فقدان دیگری است:

رنجش و فقدان با یکدیگر ملاقات کرده اند.

آئینه تاریک ما

منبع شادی برای زشت سیرتان است

زیرا که عیوب آنها دیگر سرزنش نمی شود.
درحالی که اگر آئینه ما صیقل شده و درخشان باشد
این اراده آزاد ماست که آراسته گردیده.

(نصیبین ۱۶:۱-۴)

اپرم در سرودی دیگر مقایسه آئینه ای دیگری را مطرح می کند. حال این
نیایش است که آئینه می باشد: اگر این آئینه صیقل شده و درست هدایت
شود، زیبایی مسیح را منعکس خواهد کرد. چنین نیایشی تجلی خدا خواهد
بود، که مطلبی را درباره الوهیت نشان می دهد. اما اگر به اشتباه هدایت
شود، آئینه نیایش می تواند همچین زشتی شیطان را منعکس نماید:
خداوندا بگذار نیایش ما آئینه ای باشد، که در برابر صورت تو قرار
گیرد

تا زیبایی تو در سطح درخشان آن پدیدار گردد.
ای خداوند، نگذار آن شریر، که زشت است، بر آن خیره شود،
مبادا زشتی او بر آن نقش بندد.
آئینه بازتاب کسی را که با آن روبه رو می شود نشان می دهد.
مگذار هر نوع افکار بر نیایش ما نقش بندد
بگذار حرکات چهره تو، خداوندا، بر آن قرار گیرد،
تا همانند یک آئینه، با زیبایی تو پر شود.

(کلیسا ۲۹:۹، ۱۰)

اما بالاتر از همه اپرم از توصیف کتب مقدسه و مخصوصاً اناجیل،
به صورت آئینه، لذت می برد. آنها البته یک آئینه صیقل شده هستند، قادر
به بازتاب واقعیت الهی. اما این بدان معنی نیست که هر شخص می تواند
این واقعیت را در آن جا ببیند. برای دیدن انعکاس حقیقت در آئینه کتب
مقدسه چشم بیننده نیز نیاز به پاکی و شفافیت دارد.
کتب مقدسه در آن جا قرار گرفته اند همانند آئینه:

کسی که چشم درخشان دارد تصویر واقعیت را در آن جا می بیند.
(ایمان ۶۷:۸)
یکی از تصاویر به خوبی تکامل یافته اپرم در استفاده از آئینه، در نامه
او به پابلیوس یافت می شود، که صورت یک تعمق گسترده درباره داوری
را به خود می گیرد. در طی این نامه ما می آموزیم که نه تنها «آئینه صیقل
شده انجیل مقدس خداوند شما» بازتاب حقیقت درباره واقعیت الهی
است، بلکه بازتاب حقیقت درباره بیننده نیز هست، و هرگونه زشتی
اخلاقی در آن جا را نشان می دهد.

بهرتر است نگذاری آئینه صیقل شده انجیل مقدس خداوند از دست تو
بر زمین بیفتد، وگرنه شباهت کسی که به درون آن می نگرند را خواهد
داد. و درحالی که طبیعت خود را حفظ می کند و تغییری در آن حاصل
نمی شود، هیچ لکه ای ندارد و از هرگونه زنگار پاک است، هنگامی که
اشیاء رنگی در برابر آن قرار داده می شوند، منظر خود را تغییر می دهد،
گرچه خود دستخوش تغییری نمی شود: وقتی که اشیاء سفید در برابر آن
قرار داده می شود، به سفیدی می گراید، وقتی که اشیاء سیاه باشند
ته رنگ آنها را می گیرد و وقتی که قرمز باشند، مثل آنها قرمز می شود.
با اشیاء زیبا زیبایی آنها را منعکس می سازد و با اشیاء زشت مثل آنها
بدمنظر می شود. در خود هر عضوی از بدن را نشان می دهد، زشتیها را
سرزنش می کند تا شاید آنها خود را اصلاح کنند و چرک را از
چهره های خود بزایند. او به خوبرویان اعلام می کند که مواظب زیبایی
خود باشند تا با چرک لکه دار نگردد، بلکه با آرایشهای منتخب خود به
زیبایی خلق شده طبیعی بیفزایند. باوجود لالی، آئینه در سکوت خود
صحبت می کند و فریاد برمی آورد. گرچه شاید تصور کنید که یک
شیء مرده است اما وجود خود را اعلام می کند. گرچه می رقصد و
باوجودی که جسمی ندارد، بطن او گشاده است و در درون حجره های

مخفی آن هر عضوی از بدن نشان داده شده. هرگونه اشکالی در کوتاهترین لحظه نقش بسته، آنها با سرعتی غیرقابل تصور در درون آن احیا می شوند.

زیرا این آئینه تصویری از بشارت قدوس انجیل ظاهری است. و در درون خود زیبایی خوبرویان را که به آن نظر می افکنند نشان داده و زشتی ها را ملامت می کند. این آئینه طبیعی چیزی جز شمایل انجیل نیست. به همین شکل نیز انجیل چیزی نیست جز شمایل آن زیبایی برتر که رنگ نمی بازد و همه گناهان دنیای مخلوق در آن ملامت شده است. زیرا در آن به آنهایی که زیبایی خود را از آلودگی حفظ کرده اند جایزه داده شده. زیرا گناهان هر کسی که به این آئینه بنگرد آشکار خواهد بود، هر کسی که به آن بنگرد، جای خود را در آن خواهد دید، خوب یا بد. در آنجا ملکوت آسمان نقش بسته، قابل رؤیت برای کسانی که چشمی درخشان دارند. در آنجا مراتب عالی نیکان در اعلا قابل رؤیت است، در آنجا مراتب عالی واسطه متمایز و مراتب پایین افراد شریر مشخص گردیده. در آنجا جاهای عالی برای کسانی که لیاقت دارند آماده گردیده، و بهشت با گلهايش در شادی دیده می شود. «جهنم» (Gehenna) نیز در آن آئینه آشکار است، آتشین و آماده برای کسانی که لیاقت زندگی در آن جا را دارند...

(نامه به پابلوس ۱: ۲)

تا اینجا ما عمدتاً دربارهٔ پیش شرطها نگران بوده ایم. آن طوری که اپرم آنها را می بیند، که اساسی هستند برای کسی که بخواهد نمونه ها و سمبولها را در کتب مقدسه و طبیعت تشخیص دهد، و آنها را درست تفسیر نموده، و همانند نردبانی برای صعود به دانش روحانی مورد استفاده قرار دهد.

ایمان «کلیدی» است که با آن می توان درب ملکوت خدا را گشود.

ایمان اولین «قربانی» است که لازم است به خدا تقدیم شود قبل از این که هرگونه پیشرفت در شناخت خدا عملی باشد.

به تو، ای خداوند، من ایمان خود را به عنوان قربانی تقدیم می دارم. من آن را کاملاً عریان، بدون اعمال نیک تقدیم کرده ام. ایمان من از آن توست، به تو تعلق دارد، خداوند، پس بگذار توسط تو غنی گردد، در آن صورت من نیز که این قدر نیازمندم به نوبهٔ خود توسط آن غنی خواهم شد.

تاجر مروارید را به حضور پادشاه تقدیم می کند،

او آن را کاملاً عریان دریافت می کند، اما

با نهادن آن بر تاج خود ارزش آن را می افزاید.

بنابراین چقدر بیشتر، خداوند، ایمان من در تو ارزش خواهد یافت!
(ایمان ۱۶: ۶-۷)

اما پیشرفت چگونه میسر می گردد؟ هنگامی که ایمان «متولد می شود» برای رشد نیاز به غذا دارد، و این غذا بالاتر از همه توسط ستایش و حمد تأمین می شود، که خود نتیجهٔ احساس حیرت است. ستایش خالق، در نظر اپرم چیزی جز اجابت نقش از پیش در نظر گرفته شده برای مخلوقات نیست، چه موجودات روحانی مانند فرشتگان و سرافین یا دنیای فیزیکی اطراف ما. برای موجودات عقلانی بشری که ارادهٔ آزاد به آنها عطا شده، انتخاب ستایش نکردن خدا انتخابی برای مرگ است: «من تمام طول حیات خود ستایش و حمد خواهم گفت و مرده ای در میان زندگان نخواهم بود» (نصیبین ۱: ۵۰، به طور کامل در فصل دوم نقل شده). این ستایش است که در واقع باعث رشد روحانی می شود:

من در ترس ایستاده ام، چون نسبت به تو آگاه شده ام،

رشد کردم زیرا که تو را جلال دادم.

درحالی که تو توسط آن جلال رشد نکردی.
کسی که عظمت تو را بستاید
در تو بسیار رشد خواهد کرد.

(ایمان ۳۲:۵)

و اپرم درجایی دیگر توضیح می دهد:
ستایشها خدا را بزرگتر نمی کند
این دهانهای ماست که توسط آن متعال می شود.

(نیکومدیا ۳:۱۹۱، ۱۹۲)

ستایش به عنوان واکنشی، با حمد و ثنای لفظی شروع می شود اما هر
چقدر آراسته تر و خالص تر می گردد همان قدر بیشتر ویژگی ستایش
بی صدای فرشتگان را به خود می گیرد (ایمان ۴:۱) - با توجه به این که
به عنوان موجودات فرشته ای «نان فرشتگان» را در مراسم شام خداوند در
روند خلقتی دوباره دریافت می دارند (ایمان ۱۰:۹). بنابراین از سکوت
ناسپاسی به گفتار سپاس و بعد از آن به نوعی دیگر از سکوت، سکوت
ستایش خاموش، حرکتی دوگانه وجود دارد. این حرکت ستایش از صدا به
سکوت در نظر اپرم نقطه مقابل حرکت خدا از سکوت هستی غیرقابل بیان
او به بیان الهی، کلمه، اوست.

درحالی که نزول الهی را می توان به گونه ای زیاد شونده kataphatic
تلقی کرد، صعود انسان به همین شکل لازم است که apophatic باشد.

سمبولهای دریافت شده

رؤیای چشم درخشان ایمان نیاز به ارتقاء توسط ستایش و حمد دارد، در
غیر این صورت ایمان به جوجه ای می ماند که نمی تواند از پوسته خود
خارج گردد:

جوجه ای که کاملاً شکل نگرفته

در ضعف خود نمی تواند پوسته خود را بشکند.
ایمان نیز که در سکوت نگاه داشته شود،
به همین گونه ضعیف است. ای تو که همه چیزها را کامل می گردانی،
آن را به کمال برسان.

(ایمان ۱۸:۱)

همانند مرغ جوان در مقایسه اپرم در این سروده، ایمان می باید بال
درآورد تا بتواند رشد کند:

یک پرنده در سه مرحله رشد می کند،
از رحم به تخم، سپس به لانه که در آن جا می خواند،
و هنگامی که کاملاً رشد کرد به آسمان پرواز می کند
و بالهایش را به سمبول صلیب می گشاید.

(ایمان ۱۸:۲)

هر چقدر ستایش بیشتر باشد، همان قدر بیشتر چشم درون می بیند،
بنابراین دلیلی دائمی می دهد برای حمد و ثنای بیشتر. این «چشم
درخشان» چه چیزهایی می بیند؟ این دنیای بی نهایت هیجان آوری است،
جایی که سمبولها، نمونه ها و قیاسهای پنهان شده در طبیعت و متن کتب
مقدسه به مرور بیشتر و بیشتر محسوس هستند، در سرودی که آغاز آن هم
اینک نقل شد این سمبولهای صلیب است که اپرم در اطراف خود
می یابد - در بالهای گشوده پرنده، در پاروهای قایق ران، در بازوهای
گشوده شخص هنگام پوشیدن لباس. در این جا، برای این که نگاهی گذرا
به ثروتی که چشم درخشان اپرم در «گنجینه سمبولها» می یابد بیندازیم،
باید بر یک موضوع واحد، که در اطراف یک آیه از کتاب مقدس دور
می زند توجه کنیم.

اپرم در جواب به یک سرود در آیین سپاس شام خداوند اعلام می کند:

ستایش بر پسر، خداوند سمبولها

که هر نوع سمبولی را در مصلوب شدنش به کمال رسانیده.

(نان بدون خمیرمایه ۳)

تعجب آور است که مصلوب شدن یکی از نکات توجه خاص نیست که سمبولها و نمونه ها به آن اشاره دارند. در انجیل یک آیه مورد توجه خاص نویسندگان سربانی از زمان اپرم به بعد است که اهمیت اساسی داشته و مرز مابین گذشته و آینده را تشکیل می دهد، نگاهی به گذشته به شرح پیدایش از سقوط و شرح خروج (صخره در بیابان) و به آینده به زندگی آیین مقدسی در کلیسا. این آیه یوحنا ۱۹: ۳۴ است «یکی از سربازان پهلوی مسیح را با نیزه ای سوراخ کرد و بلافاصله از آن خون و آب جاری گشت».

این آیه سه نقطه شروع برای تفسیر نمونه ای کتاب مقدس در اختیار ما می گذارد. پهلوی، نیزه و جاری شدن خون و آب. پهلوی، به پهلوی آدم اشاره دارد که از آن حوا گرفته شد (پیدایش ۲: ۲۲)، و نیزه نیز اشاره به شمشیر کروی دارد که پس از اخراج آدم و حوا از بهشت محافظت می کند (پیدایش ۳: ۲۴)، درحالی که جاری شدن خون و آب به رازهای کلیسا، شام آخر، و تعمید اشاره دارد.

۱- پهلوی مسیح و پهلوی آدم

این جنبه ای است که اپرم آن را به طور صریح و آشکار، در بعضی مواقع نادر بخصوص در تفسیر دیاتسارون (۱۱: ۲۱) مورد بحث قرار می دهد، جایی که او حوا را که از دنده آدم اول بیرون آمد با کلیسا که از پهلوی آدم دوم جاری گشت مقایسه می کند:

از آن جا خون و آب جاری گشت: که این کلیسای اوست، که در پهلوی او بنا شده، همانند مورد آدم، همسر او که از پهلوی او گرفته شد، همسر آدم «دنده» او بود، همین گونه خون خداوند ما کلیسای اوست.

از دنده آدم مرگ آمد، از دنده خداوند ما زندگی.

۲- شمشیر کروی و نیزه

این زوجی نمونه است که اپرم علاقه زیادی به آن نشان می دهد. نیزه ای که پهلوی مسیح را سوراخ کرد به طور مؤثر شمشیر کروی را که از بهشت محافظت می کند دور می نماید. اغلب اپرم از یک کلمه برای هر دو اسلحه استفاده می کند، چنان که در قطعه ذیل:

خوشا به حال تو، ای چوب زنده صلیب،

زیرا ثابت کردی که شمشیر مخفی شده برای مرگ هستی،

زیرا با آن شمشیری که او را زد

پسر، مرگ را مغلوب ساخت، وقتی که خود او توسط آن زده شد.

شمشیری که پهلوی مسیح را شکافت، شمشیر محافظ بهشت را دور کرد،

بخشایش او سند بدهی ما را پاره کرد.

(تصلیب ۲: ۹)

سوراخ شدن پهلوی مسیح ورود مجدد بشریت را به بهشت ممکن می سازد:

متبارک است آن رحیم که شمشیر را دید

در کنار بهشت، راه را سد می کرد

بر آن درخت حیات. او آمد و

جسمی بر خود گرفت که زخمی بود

تا، با گشودن پهلوی او

بتواند راه را به سوی بهشت باز کند.

(ولادت ۴: ۸)

این که چرا سوراخ شدن پهلوی مسیح می باید این واقعه را به انجام

رساند هنگامی معلوم می شود که به جنبه سوم رجوع نماییم.

۳- جاری شدن خون و آب از پهلوی سوراخ شده

تاکنون دیده ایم که چگونه، در تفسیر دیاتسارون، اپرم تولد حوا از پهلوی آدم را با تولد کلیسا از پهلوی مسیح مقایسه می کند و درست قبل از نقل قول اقتباس شده اپرم اشاره می نماید که منظور او از «کلیسا» به طور خاص رازها یا آیینهای مقدس است:

بنابراین، خون جاری گشت- که توسط آن او ما را از بردگی آزاد نمود. و آب، تا هرکسی که به خونی که به او آزادی می دهد نزدیک می شود خود را از بردگی شیطان که او تحت آن قرار داشت بشوید.

(تفسیر درباره دیاتسارون ۱۱:۲۱)

در سرود آیین سپاس شام خداوند که به زبان ارمنی حفظ شده تفسیر رازهای مقدس- که هم اکنون هم در قطعه ذکر شده کاملاً صراحت دارد- به طرز کاملاً آشکاری یافت می شود، بنابراین برای آب که نماینده تعمیدی است که داریم:

از چوب بر جلجتا

چشمه ای از حیات برای غیریهودیان جاری گشت

(سرودهای ارمنی، ۴۹)

و برای خون نیز چند قطعه کاملاً واقع بینانه داریم:
بگذار ما به صورتی مقدس آن جسم را صرف کنیم
که مردم با میخهای خود سوراخ کردند.
بگذار بنوشیم، به عنوان داروی حیات،
خونی را که از پهلوی او جاری شد.

(سرودهای ارمنی، ۴۸)

و (در مفهوم جام شام آخر)
بگذار با چشم پنهان نگاه کنیم
و او را که از درختی آویزان است ببینیم.
بگذار چشمان ما خون را ببیند
که از پهلوی او جاری شد.

(سرودهای ارمنی ۴۹)

اما این تنها برای نفع «کلیسای قوم» یا امتهای نیست که خون و آب جاری شد:

آنها تو را با میخها میخکوب کردند
- اما تو آنها را به داروها برای امراض ایشان
مبدل ساختی.

آنها تو را با شمشیر سوراخ کردند، اما از آن آب جاری گشت
- برای زدودن گناهان ایشان
از آن آب و خون نیز جاری شد
تا آنها در حیرت بایستند
و دستهای خود را از خون تو بشویند.

آن کشته شده از خون خود فراهم ساخت
آبی را که با آن قاتلین او خود را بشویند
و حیات یابند.

(بکارت ۱۰:۳۰)

خون و آب از پهلوی مسیح برای منفعت تمام بشریت است، و بدین گونه اپرم توصیف می کند که دریدن پهلوی مسیح فراهم ساختن تعمید برای خود آدم است، تا او بتواند به بهشت باز گردد.

از پهلوی مسیح آب جاری گشت،

آدم خود را شست، حیات یافت و به بهشت بازگشت. (نصیبین ۷:۳۹)

قطعات دیگر از کتاب مقدس نیز هستند که اپرم یوحنا ۳۴:۱۹ را با آنها ارتباط می‌دهد، چه به طور صریح و یا نامشخص به صورت کنایه ای شفاهی. به عنوان مثالی صریح شاید بتوانیم شمشیر فینحاس را ذکر کنیم (اعداد ۷:۲۵، ۸، نصیبین ۳۹)، و صخره در بیابان (خروج ۱۷:۶؛ اعداد ۲۰:۱۱؛ اول قرن ۴:۱۰، که در آنجا این «صخره روحانی» به عنوان مسیح شناسایی شده).

علت این که پولس آن صخره را مسیح می‌نامد این است که پهلوی خداوند ما پاره شد و از آن خون و آب جاری گشت، خون برای کفاره گناهان ما، و برای نوشانیدن همه قوم.

(تفسیر درباره رساله های پولس)

بنابراین پهلوی سوراخ شده در یوحنا ۳۴:۱۹ به طور نزدیکی در نظر چشم درونی اپرم با «چشمه ای دیگر از سمبولها» همراه است که بسیار غنی می‌باشد و ما نمی‌توانیم در این جا به بررسی آن بپردازیم.

شاعران بعدی می‌باید بعدها روابط نمونه وار دیگری از این آیه پیدا می‌کردند و یعقوب اهل سروق (Jacob of Serugh) (که در سال ۵۲۱ درگذشت) به طور خاص منظره حجله عروسی را به گونه ای بسیار مهیج و به نحوی رؤیایی وارد ماجرا می‌کند.

حال که ما مشغول بررسی نظریات اپرم درباره این آیه بخصوص، یوحنا ۳۴:۱۹، و تحلیل آن هستیم بجا خواهد بود که در خاتمه به یاد آوریم که تمام هدف از این نوع تفسیر کسب هر گونه دانش علمی یا آگاهی روحانی نیست، بلکه رشد آگاهی روحانی. شاید هیچ جا در نوشته های اپرم نتوانیم این را بهتر و واضح تر از قطعه ذیل، غزلی زیبا در تفسیر او از دیاتسارون (۱۰:۲۱)، بیابیم جایی که او مسیح را مستقیماً مورد خطاب قرار می‌دهد:

من به سوی تمام اعضای بدن تو دویدم، و از آنها هر نوع هدیه ای دریافت کردم. از طریق پهلوی سوراخ شده با شمشیر، وارد بهشت شدم

که با شمشیر حفاظت می‌شد. بیایید از طریق آن پهلوی که سوراخ شد وارد شویم، چون ما توسط مشورت با آن دنده ای که جدا شده بود عریان گشتیم. آتشی که در آدم شعله ور بود، او را در آن دنده اش سوزاند. بدین دلیل پهلوی آدم دوم نیز سوراخ شد و از آن آب جاری گشت تا آتش آدم اول را خاموش کند.

آدم را پوشید» یعنی بشریت را، و بدین گونه بشریت را به وضعیت اولیه خود، پوشیده در «ردای جلال»، بازگردانید.

اپرم توسط این تصویر لباس موفق می شود به خوانندگان خود تصویری از کل طیف تاریخ نجات ارائه دهد، از آفرینش تا سقوط، از طریق تن گیری خدا، به آیین ها یا رازهای مقدس، تعمید و آیین سپاس شام خداوند، و یا به رستاخیز نهایی. و این بالاتر از همه در ادامه تصویر «ردای جلال» (یا «ردای پرستش» که می تواند این گونه نیز ترجمه شود) فراهم می آید، در ردایی که اپرم گاهی آن را «ردای نور» نیز می خواند.

ردای نخستین

تعمق کوتاه در مورد منشأ این ایده از «ردای جلال یا نور»، که در آن آدم و حوا در ابتدا در آن ملبس بودند ارزشمند است. این ایده به هیچ وجه از اپرم نشأت نگرفته، و در واقع در بعضی فرقه های خارج از مسیحیت محبوبیت بسیار داشته است، که در این میان باید به فرقه مانویون (Mani-chaean) اشاره شود. اپرم و مسیحیت سریانی به طور کلی، این تصویر «ردای نور» یا «جلال» نخستین را از تفسیر یهودیان از پیدایش ۳: ۲۱ به ارث برده اند که: «و بعد خداوند خدا برای آدم و همسرش لباسی از پوست ساخت و آنها را با آن پوشانید». این تفسیرها در ابتدای شروع مسیحیت دهان به دهان می گشت.

مفسرین مذهبی باستان در رابطه با این آیه دو سؤال کاملاً متفاوت از خود می نمودند: یکی این که این البسه چه بودند؟ و دوم این که این آیه به چه زمانی اشاره می کند- بعد از سقوط (همان گونه که مفسرین امروزی نیز درک می کنند)، یا قبل از سقوط؟ اگر این آیه مربوط به قبل از سقوط باشد در آن صورت به این شکل خواهد بود «اینک خدا این البسه را برای آنها ساخته بود»، یعنی قبل از سقوط. دلیلی وجود دارد که چنین تفسیری

فصل چهارم

ردای جلال

در یکی از سروده ها درباره ولادت مسیح ماراپرم درباره تن گیری خدا و تأثیر آن می نویسد:

تمام این تغییرات را آن رحیم انجام داد،
جلال را از خود راند و جسمی پوشید.
زیرا او راهی یافته بود تا بار دیگر آدم را ملبس کند
به آن جلالی که آدم خود را از آن عربان ساخت.
مسیح را با آن پارچه ها نوار پیچ کردند،
مشابه برگهای درخت آدم،
مسیح پارچه ها را پوشید، به جای پوستهای آدم،
او برای گناه آدم تعمید یافت.
جسم او برای مرگ آدم ملامت شد،
او برخاست و آدم را در جلال خود برخیزانید.
متبارک است آن که نزول کرد، آدم را دربر نمود و صعود کرد.

(ولادت ۲۱: ۱۳)

در این جا در غزلی اپرم، با استفاده از تصویر مورد علاقه اش از «پوشیدن» و «بیرون آوردن» البسه کل طیف تاریخ نجات را طی کرده. آدم در سقوط جلال خود را از دست داد- «ردای جلال» خود را، اما این اثر سقوط توسط آن کلام الهی معکوس شد، زیرا که «جلال خود را بیرون آورد» و «جسم پوشید»، یا همان گونه که آخرین بیت غزل می گوید، «او

زمانی بسیار رایج بوده است.

به سؤال نخست بازگردیم این البسه از پوست «چه بودند»، در این جا ما به طیف بزرگی از جوابهای مختلف نویسندگان هم یهودی و هم مسیحی برمیخوریم، اما برای منظور ما دو تفسیر مهم در رابطه با این موضوع «ردای جلال» نخستین در منابع یهودی یافت می شود.

اولاً با نگاهی به سنت تارگوم در پیدایش ۳: ۲۱ خواهیم دید که این «البسه از پوست» نیست آن طور که متن عبری گفته، بلکه «البسه جلال» است، که بسیار نزدیک است به جمله ای که اپرم و سایر نویسندگان سریانی به کار گرفته اند. دوماً اگر به Midrash Rabba یهودی درباره پیدایش رجوع کنیم، ببینیم که این خاخام میر (Meir)، قرن اول شهرت داشته که یک نسخه عبری از کتب پنجگانه تورات (Pentateuch) در اختیار داشته که در آن در پیدایش ۳: ۲۱، نه «البسه از پوست»، بلکه «البسه از نور» آمده بود (در عبری مابین این دو فقط یک حرف اختلاف است).

می توانیم مطمئن باشیم که ایده نخستین «ردای جلال» منشأ خود را در حدسیات یهودیان از پیدایش ۳: ۲۱ داشته است، و این ایده از طریق ادبیات گسترده ساختگی به محافل مسیحی (و سایرین) رسیده، و امروزه قسمت اعظم آنها مفقود گردیده. این ادبیات در اطراف شخصیت آدم و حوا در قرون اولیه دوران مسیحیت دور می زده.

اپرم مکرراً اشارات طعنه آمیزی به البسه جلال اولیه دارد: در تفسیر او درباره کتاب پیدایش او مخصوصاً در رابطه با سفر پیدایش ۲: ۲۵ به آن رجوع دارد که «آدم و زنش هر دو برهنه بودند و خجلت نداشتند». اپرم در اینجا تفسیر می کند:

آنها به دلیل جلالی که در آن پوشیده شده بودند از عبرانی جسم خود شرمند نبودند. هنگامی که این جلال از آنها گرفته شد، بعد از سربیزی از

فرمان، آنها خجلت زده شدند، زیرا جلال از آنها گرفته شده بود. بعد از آن آن دو به برگهای انجیر پناه بردند تا خود را بیوشانند نه تمام جسم خود را، بلکه اعضای مورد خجالت خود را.

به دست آوردن ردا

تمام هدف تن گیری خدا دوباره ملبس ساختن آدم است. یعنی بشریت، در این «ردای جلال» گمشده.

مسیح آمد تا آدم را که به بیراهه رفته بود جستجو کند.

او آمد تا آدم را در ردای نور به عدن بازگرداند.

(بکارت ۱۶: ۹)

و با اشاره ای خاص به حوا:

حوا به مسیح نظر کرد، زیرا عبرانی آن زن عظیم بود،

و این مسیح بود که می توانست آنها را باردیگر ملبس سازد

در آن جلالی که از دست داده بودند، و بدین شکل برگها را جایگزین کند.

(بکارت ۱: ۴۳)

اپرم در تفسیر خود درباره دیاتسارون (۱۶: ۱۰) از موضوع برگهای انجیر (پیدایش ۳: ۷) استفاده می کند.

آدم هنگامی که گناه کرد و جلالی که در آن ملبس بود از او گرفته شد، عبرانی خود را با برگها پوشانید. نجات دهنده ما آمد و رنج برد تا بتواند زخمهای آدم را معالجه کند و لباسی از جلال برای برهنگی او فراهم سازد. او درخت انجیر را خشکانید (متی ۲۱: ۱۰، ۲۱) تا نشان دهد که دیگر نیازی به برگهای انجیر به عنوان البسه آدم نخواهد بود، چون آدم به جلال گذشته اش بازگشته بود و دیگر نیازی به برگها یا «البسه از پوست» نداشت.

اپرم در جایی دیگر اعلام می کند:

مبتارک است او که بر برگهای آدم ترحم نمود
و ردای جلال را فرستاد تا حالت عربیانی او را ببوشاند.

(روزه ۲:۳)

همان گونه که ما اغلب مشاهده کرده ایم «در بر نمودن جسم» استعاره مورد علاقه اپرم برای تن گیری خداست، به منظور تأکید بر ادامه تاریخ نجات اغلب این تجسم را بسط می دهد تا اشاره ای خاص به آدم را در آن قرار دهد:

جلال بر تو، که خود را با جسم آدم فانی پوشانیدی،
بدین وسیله آن را به چشمه حیات (یا نجات) برای همه فانیها
تبدیل ساختی.

(خطابه درباره خداوند ما، ۹)

در قطعاتی مانند آنچه در ذیل می آید باید توجه کنیم که در ذهن اپرم، حلقه پیوندهای مابین آدم، و مسیح و بشریت تا چه حد نزدیکند:
او آدم را در بر کرد، و توسط او
بهشت برای ورودش گشوده شد.

(الحاد ۶:۲۶)

از طریق آدم ثانی که وارد بهشت گردید
همه کس وارد آن شد،
زیرا از طریق آدم نخستین که آن را ترک کرد،
همه آن را ترک کرده بودند.

(نان بدون خمیرمایه ۱۰:۱۷)

اپرم نیز توصیف می کند که همان گونه که خدای کلمه «جسم آدم را پوشید»، او «جسم ما را پوشید». (کلیسا ۴۲، بندگردان)
اپرم در تعمق درباره «اعجاب بزرگ» ولادت موضوع «ردای جلال» را

در دو مفهوم مختلف مطرح می کند. اولاً، مریم مادر مسیح اولین انسان فناپذیر می باشد که به این ردا ملبس می شود. در قطعه منتخب ذیل این مریم است که به عنوان اول شخص سخن می گوید:

پسر حضرت اعلی آمد و در من ساکن گردید،

و من مادر او شدم.

هنگامی که به او تولد دادم

- تولدی دیگر، به همین گونه او نیز به من تولد داد

- تولدی ثانویه: او ردای مادر خود را در بر کرد

- جسم او را، درحالی که من جلال او را در بر کردم.

(ولادت ۱۱:۱۶)

در این غزل فشرده بار دیگر آن ویژگیها از معامله به مثل و تکمیل یکدیگر که اپرم بسیار دوست دارد بررسی کند مشاهده می شود: ولادت نخستین مسیح از پدر و ولادت ثانویه او از مریم مترادف است با تولد فیزیکی مریم و تولد ثانویه او، به کلامی دیگر، تعمید مریم، به عقیده اپرم هنگامی صورت می گیرد که مسیح در بطن اوست.

اكتساب ردای جلال توسط مریم به طور خاص با از دست دادن آن توسط حوا مقایسه شده که در سرودی دیگر درباره ولادت آمده:

حوا در بکارت خود برگهای شرم را در بر کرد

اما مادر تو، خداوندا، در بکارت خود

ردای جلال را در بر کرده

که همه مردم را در بر می گیرد،

درحالی که برای او که همه را می پوشاند

مریم جسمی می دهد مانند ردایی کوچک.

(ولادت ۴:۱۷)

ردای جلال مریم که همه انسانها را در بر می گیرد ما را به دومین مفهوم

در شرح ولادت می‌رساند، که در این جا اپرم تصور ردا را معرفی می‌کند: این در رابطه با قنداقه ای است که مسیح نوزاد در آن پیچیده شده: داود پادشاه در بیت لحم ردای فاخری در بر کرد اما پسر و خداوند داود جلال خود را در قنداقه ای مخفی کرد. همین قنداقه ردای جلال برای موجودات بشری فراهم ساخت. (ولادت ۴:۵)

تعمید مسیح و تعمید مسیحی

گام بعدی در تاریخ ردای جلال هنگامی است که مسیح در رود اردن تعمید یافت. در کلیسای اولیه سربانی این واقعه به عنوان سرچشمه تعمید تمام مسیحیان دیده می‌شد، در آن جا مسیح «تعمید را باز می‌کند» (بکارت ۳:۱۵)، و داستانهایی از انجیل درباره تعمید خود مسیح را نه فقط به عنوان اعلام رسمی و عمومی پسر بودن الهی او، بلکه به عنوان تجلی احساسات انسانی از تثلیث اقدس (ایمان ۷:۵۱) می‌دانند: پدر توسط صدا و اعلام الهی به شنوندگان، پسر به لمس کنندگان، و روح القدس به صورت جسم یک کیوتر به بینندگان. خصوصیت سه گانه تعمید مسیح را اپرم از دستورات بعدی مسیح به رسولان برای «تعمید در نام پدر، پسر و روح القدس» برداشت نموده است. (متی ۱۹:۲۸)

اپرم از دو دیدگاه متفاوت به تعمید مسیح می‌نگرد. از یک طرف این قسمتی از روند «آمیختن» (آن گونه که اپرم علاقه به بیان آن دارد) خدا با تجربه انسانی است. بنابراین کلمه نه تنها «جسم می‌پوشد» بلکه او به همین شکل «آبهای تعمید را در بر می‌گیرد» (ولادت ۲:۱۲). درجایی دیگر اپرم با بازی با معنی دوگانه فعل سربانی «mad» که به معنی هم «تعمید یافتن» و هم «فرو رفتن در آب» است توصیف می‌کند که مسیح

برای گنجی که به فرزندان آدم حیات و نجات می‌بخشد در آب فرو می‌رود: مسیح، با وجودی که طبیعتاً فنا ناپذیر است، خود را در جسمی فناپذیر پوشانید. او تعمید یافت (یا به عمق فرو رفت) - و از آب بیرون آورد گنج نجات برای نژاد آدم را. (بکارت ۷:۱۰)

دیدگاه دوم اپرم دقت خاصی نسبت به رابطه تعمید مسیح با تعمید مسیحیان نشان می‌دهد. در سروده ای قابل توجه درباره مسیح در رود اردن و در بطن مریم اپرم این دو جنبه را به هم ارتباط می‌دهد: تعمید مسیح در «بطن» رود اردن در زمان، به عقب و به باروری او در رحم مریم می‌نگرد. هر دو بطن، بطن مریم و بطن رود اردن، توسط حمل مسیح، آن نور، با نور حضور او در درون آنها پوشیده هستند رحم مریم بنابراین به سرچشمه ای برای تعمید خود او تبدیل می‌شود و بطن رود اردن به سرچشمه ای برای تعمید مسیحی:

رودخانه ای که مسیح در آن تعمید یافت
به طور سمبولیک بار دیگر او را باردار گردید.
رحم خیس آب
او را در پاکی باردار شد،
او را در پاکدامنی حمل کرد،
و او را در جلال بیرون فرستاد.

در رحم پاک رود
تو باید مریم را بشناسی، دختر انسان،
که باردار شد با وجودی که مردی را نشناخته بود،

که بدون رابطه جنسی تولد داد،
که خداوند آن عطیه را،
توسط عطیه ای به عمل آورد.

همانند آن ستاره روز در رودخانه،
آن نورانی در قبر،
در بالای کوه درخشید
و در بطن نیز روشنایی داد.
هنگامی که از رود بیرون آمد چشم را خیره کرد.
در صعود خود نورانی شد.

آن نوری که موسی بر خود گرفت
از بیرون بر او پیچیده شد،
درحالی که رودخانه ای که مسیح در آن تعمید یافت
از درون در نور پیچیده شد.
به همین گونه نیز جسم مریم، که او در آن ساکن بود،
از درون درخشید.

(کلیسا ۳۶: ۳-۶)

ما درباره این ایده که مریم «ردای جلال را بر خود گرفت» به عنوان دومین تولد تعمیدی او قبلاً صحبت کردیم، که از حضور مسیح در رحم او بود. اما چگونه باید این انتظار تعمید را درک کنیم، قبل از این که مسیح حتی تعمید در آب اردن را هنوز «افتتاح نکرده بود». همین مشکل ممکن است در مورد تأکید اولیه سریانیها بر تعمید مسیح در رود اردن به عنوان سرچشمه تعمید مسیحیان نیز دیده شود، که ظاهراً نقش مرگ و رستاخیز او را در نظر نگرفته. از نظر زمان تاریخی تمام اینها در واقع مغشوش و غیر

منطقی هستند، اما تفکر اپرم آشکارا از چارچوب فکری زمان تقدیس شده استفاده می کند: تمام آثار تن گیری خدا در هر نقطه از امتداد «تیرهای چوبی اصلی اسکلت» (آن گونه که اپرم اغلب آنها را می نامد) فعال هستند، یا می توان گفت که، رحم مریم و «بطن رود اردن» و «رحم» هاویه. بنابراین آنچه که در زمان تاریخی توسط مرگ و رستاخیز مسیح می تواند به انجام برسد را می توان در زمان تقدیس یافته درحالی که او هنوز در رحم بود، یا در تعمیدش در آب رود اردن انتظار کشید.

در جملاتی دیگر اپرم به طور خاص نگاهی به سوی آینده از تعمید مسیح به تعمید مسیحیان می اندازد. او در تفسیری بر دیاتسارون (۳:۴) می نویسد که نزول روح القدس در تعمید مسیح نشان دهنده این است که روح توسط تعمید داده می شود. در مقاله درباره خداوند (۵۵) اپرم حتی از «ردای روح القدس» صحبت می کند:

یحیی لکه های گناه را با آب معمولی سفید کرد تا جسمها برای ردای روح که توسط خداوند ما داده می شود لایق گردند. زیرا روح با پسر بود، و پسر نزد یحیی آمد تا تعمید را از او دریافت کند، و بدین گونه بتواند با آب مرئی روح را که نامرئی است مخلوط نماید، تا آنهایی که جسمشان خیسی آب را احساس می کند بتوانند در اذهان خود عطیه روح را دریافت نمایند.

یا همین ایده را می توان به اختصار بیان کرد:

جسم ما لباس تو بود،
روح تو ردای ما شد.

(ولادت ۲۲: ۳۹)

نویسندگان بعدی مخصوصاً یعقوب سروق تصور ردای جلال را بسیار آشکارتر در مورد تعمید مسیح به کار می گیرند: یعقوب می نویسد «مسیح برای تعمید آمد، او فرو رفت و ردای جلال را در آب تعمید قرار داد، تا در

آنجا برای آدم باشد، که آن را از دست داده بود».

تعمید مسیح، و تقدیس آبهای رود اردن، فرصتی به وجود می‌آورد برای به دست آوردن مجدد ردای از دست رفته جلال در تعمید مسیحیان. هم اکنون در پولس قدیس ما تصور «در بر کردن مسیح» در تعمید را داریم، که صراحتاً در یکی از سروده‌ها بر ضد الحاد آمده است. (۵:۱۷):

جسم و روح با هم تو را جلال می‌دهند،
زیرا آنها در تو تعمید یافته و
تو را در بر گرفته‌اند.

این تصور معمولاً در سرودهای اپیفانی که به اپرم نسبت داده می‌شود (اما به احتمال زیاد قدری دیرتر است) فراوان است، در آنجا ما بار دیگر صحبت از ردای جلال را می‌بینیم:

ای فرزندان حوضچه تعمید،
کودکانی، که بدون لکه، آتش و روح را پوشیده‌اید،
آن ردای جلال را
که از آب دربر کرده‌اید حفظ کنید.

هر که ردای جلال را در بر کند
از آب و روح القدس،
با سوزندگی آن
خارهای گناهان خود را از بین می‌برد.

(اپیفانی ۴: ۱۹، ۲۰)

در گروه دیگری از سرودها بازیابی ردای جلال توسط آدم به طور خاص با تعمید در ارتباط قرار داده شده است: یک بار دیگر آدم هم به طور فردی و هم نژادی در آنجا حضور دارد:

در تعمید آدم آن جلال را یافت

که در میان درختان بهشت از آن او بود.
او فرو رفت و آن را از آب گرفت،
آن را پوشید، بیرون آمد و در افتخار آن قرار گرفت.

(اپیفانی ۱۲: ۱)

در سرودهای قبلی اپیفانی دو ویژگی وجود دارند که مشخصه سرودهای اصیل اپرم می‌باشند: رابطه نزدیک مابین آتش و روح، و ایده «محافظت» از ردای جلال.

مسیح در اناجیل وعده می‌دهد که با آتش و روح تعمید خواهد داد، و از قرن دوم به بعد این روایت که در تعمید مسیح آتش و \ یا نور در اردن پدیدار شد قوت یافت. در سنت سریانی آتش نقش بسیار مهمی در مفهوم تعمید ایفا می‌کند، و در اپرم این موضوع به تصور او از تثلیث به عنوان خورشید، نور و حرارت وابسته است، مقایسه‌ای که او در دو سروده خود درباره ایمان (۴۰ و ۷۳) به کمال می‌رساند. در سرودی از آیین سپاس شام خداوند، که در فصل بعد به آن رجوع خواهیم کرد، حضور مسیح در رحم مریم، در رود اردن و در لشکر تقدیس شده خداوند به همین شکل به عنوان آتش توصیف شده:

ببین، آتش و روح را در رحمی که تو را به دنیا آورد،
ببین، آتش و روح را در رودخانه‌ای که در آن تعمید یافتی.
آتش و روح در تعمید ما،
در نان و جام، آتش و روح القدس.

(ایمان ۱۰: ۱۷)

جامه عروسی

هنگامی که به تازه تعمید یافتگان گفته می‌شود «ردای جلال» تازه به دست آورده خود را حفظ کنند، در پشت این کنایه‌ای وجود دارد به مثل عروسی در متی ۲۲: ۱-۱۴، جایی که میهمانانی که بدون جامه عروسی در

جشن عروسی حضور می‌یابند بیرون افکنده می‌شوند. ما از نویسندگان بعدی می‌آموزیم که آن جامه‌ عروسی چیزی نیست جز «ردای جلال»، که در تعمید به دست آورده شده، که می‌باید بدون لکه برای جشن عروسی در آخر زمان نگاهداری شود: این طور نبوده که میهمانان جامه‌ عروسی نداشته‌اند، بلکه آن جامه‌ای را که به آنها در تعمیدشان داده شده گم کرده یا کثیف نموده بودند.

چنین تفسیری از مثال متی ۲۲ آشکارا در کلیسای سریانی اپرم رایج بوده، زیرا اپرم پیچ و تابى بغرنج به این تصور می‌دهد.

نخست‌زاده خود را در جسمی پیچید

به عنوان پرده‌ای تا جلالش را پنهان کند.

داماد فناپذیر در آن ردا درخشید:

بگذار تا میهمانان در جامه‌های خود به شباهت او در جامه‌ خود، باشند.

باشد که بدنهای شما - که جامه‌های شما هستند -

بدرخشند، زیرا آنها اسیر بندگی مردی هستند

که جسم او لکه‌دار است.

خداوندا، در ضیافت خود لکه‌های مرا با درخشش سفید گردان.

(نصیبین ۲۱:۴۳)

اپرم در این جا، با تضادی عمدی، هویت جامه عروسی در مثل را آشکار می‌سازد، نه با ردای جلال تعمید (همان‌گونه که خوانندگان او در انتظار می‌بودند) بلکه با بدنهای واقعی میهمانان عروسی، که مترادف هستند با درخشش و جلال جسم مسیح، یعنی جامه‌ای که آن داماد آسمانی خود در بر می‌کند.

مثل میهمان عروسی در متی ۲۲ را می‌توان هم‌چنین برای نشان دادن تنش مابین نقش تعمیدی و نقش آخرتی ردای جلال به کار گرفت. تقسیم

جامه‌های عروسی، ردهای جلال تعمید، به عنوان رخدادی در زمان تاریخی، در تعمید تصور می‌شود درحالی که جشن عروسی واقعی متعلق به زمان تقدیس شده است، به زمان آخر هنگامی که عادلان، آنها که جامه‌های عروسی خود را بدون لکه «حفظ» کرده‌اند متوجه وجود ردای جلال خود خواهند شد.

چارچوب فکری ردای جلال آخرت در یهودیت در زمان بین‌العهدین یافت می‌شود، که برای اپرم کاملاً شناخته شده بوده. بنابراین او در سرودهای درباره بهشت می‌نویسد:

هیچ کدام از قدسین عربان نیستند،

زیرا آنان جلال را پوشیده‌اند.

و پوششی با برگهای انجیر وجود ندارد،

و یا ایستادن در خجالت،

زیرا آنها از طریق خداوند ما یافته‌اند،

ردایی را که متعلق به آدم و حوا بود.

(بهشت ۹:۶)

همین تنش مابین در بر کردن ردای جلال «اینک» در تعمید، و پوشیدن آن در جشن آخر زمان را می‌توان در بسیاری از مفاهیم مربوطه در افکار اپرم یافت. بنابراین کلیسا نمایانگر بهشت روی زمین و بهشت زمان آخر است (در تفکر اپرم بهشت و ملکوت کم و بیش مشابه هستند). به همین ترتیب خود مسیح نیز نماینده درخت حیات است که تعمید یافتگان در این حیات در سر میز شام مقدس در میوه‌های آن شریک می‌شوند. بهشت آخرت، با ردای جلال و درخت حیات، در زمان تاریخی بالقوه حضور دارد اما در زمان آخر به تحقق کامل خواهد پیوست، در خارج از زمان تاریخی. برای اپرم حیات رازگونه و مقدس، به طور کامل زیستن بر روی زمین در انتظار رسیدن به بهشت آخرت است. این که این بهشت آخر تا چه

حد می‌تواند تحقق یابد و توسط مسیحیان تجربه شود بستگی به باز بودن هر فرد در برابر حس اعجاب، و تملک آن مرد یا زن در چشم انداز تابناک ایمن دارد.

در تفسیر دیاتسارون اپرم از رؤیای پولس قدیس درباره «بیعانه» استفاده می‌کند تا رابطه مابین بهشت بالقوه تجربه شده کنونی و بهشت در حد کمال آخرت را نشان دهد، باز هم می‌توانیم بگوییم که «اگر آدم به دلیل گناه مرد، آن که گناه را برداشت می‌بایستی مرگ را نیز بر می‌داشت». به آدم گفته شد «آن روزی که تو از میوه ممنوعه بخوری، همانا خواهی مرد»، اما در واقع او نمرد، بلکه بیعانه مرگ خویش را به صورت از دست دادن جلال و اخراج از بهشت دریافت کرد، و بعد از آن او هر روزه درباره مرگ تعمق می‌کرد. دقیقاً به همین شکل هم زندگی در مسیح است: ما جسم او را به عوض میوه آن درخت خورده ایم، و مذبح او جای بهشت در عدن را برای ما گرفته است، لعنت توسط خون بی‌گناه او شسته شده، و در امید رستخیز ما در انتظار حیاتی هستیم که خواهد آمد، و در واقع ما هم اکنون در این حیات تازه، که در آن ما بیعانه ای از آن یافته ایم قدم برمی‌داریم.
(تفسیر درباره دیاتسارون ۲۵:۲۱)

فصل پنجم

داروی حیات

داروی حیات

مسیح «داروی حیاتی است که از اعلی بر زمین جاری گشت» (مقاله ۳). در گذشته موسی سمبول مسیح را به عنوان داروی حیات در نان بدون خمیرمایه پنهان کرده بود (نان بدون خمیرمایه ۱۵:۱۸)، و روت نیز حضور پنهان این داروی حیات را در جد عیسی بوعز (Boaz) شناخته بود (ولادت ۱۳:۱). در آیین سپاس شام خداوند «حیات دهنده همگان غذا را برکت داد و آن غذا تبدیل به داروی حیات برای آنانی که آن را خوردند شد (نان بدون خمیرمایه ۱۶:۱۴)، و در نزول به دنیای پایین اپرم می‌نویسد:

بگذار هوا امروز در هاویه شادی کند،

زیرا که پسر دختر او

به عنوان داروی حیات فرود آمده

تا مادرِ مادرِ خود را احیا کند.

(ولادت ۲:۱۳)

بالتر از همه چیز حضور پنهان مسیح در نان و جام آیین سپاس شام خداوند است که برای اپرم داروی حیات می‌باشد:

انگور رحمت فشرده شد

و داروی حیات به قوما داد.

(بکارت ۳:۳۱)

خداوند ما نوع بشر را با روح القدس تعمید داد،

او آن را با داروی حیات تغذیه نمود.

(نصیبین ۴۶:۸)

در فصل حاضر ما نگاهی به نقشی که راز نان و جام در زندگی کلیسا ایفا می‌کند خواهیم انداخت. این موضوعی است که اپرم درباره آن گفتنی بسیار دارد و بدین جهت ما الزاماً می‌باید تصویری انتخابگر باشد.

اپرم هر روزه با آیین سپاس شام خداوند مواجه می‌شود، او به این موضوع رنگ و لعابی بهشت‌گونه می‌بخشد:

اجتماع قدیسین به بهشت شباهت دارد:

در آن، هر روز میوه چیده می‌شود

از او که به همگان حیات می‌بخشد.

(بهشت ۶:۸)

ورود به کلیسا در تعمیم همان‌گونه که دیده ایم، ورودی مجدد به بهشت است اما بهشت آخرت که کلیسا در انتظار آن است بسیار با شکوه‌تر از بهشت اولیه می‌باشد، چنان که از سرود اپرم درباره شام خداوند که به ارمنی حفظ شده پیداست (۹۰:۹-۱۱).

این‌جا اپرم مقایسه مابین شمشیر کروی که آدم را از بهشت دور نگاه می‌دارد و پهلوی سوراخ شده مسیح را بدین‌گونه شروع می‌کند:

با تیغه شمشیر آن کروی

راه به سوی درخت حیات مسدود شد،

اما برای قومها خداوند آن درخت

خود را به عنوان غذا داده است.

درحالی که سایر درختان عدن

برای آدم قبلی برای خوردن آماده شده بودند،

برای ما خود کارنده باغ

خوراک برای روحهایمان شده.

درحالی که ما آن باغ را ترک کرده بودیم
همراه با آدم هنگامی که او آن را ترک کرد،
حال که شمشیر توسط نیزه به کناری زده شده
می‌توانیم به آن‌جا برگردیم.

یک بار دیگر می‌بینیم که اپرم چقدر تجربه آدم را با تجربه خود ما که «آن باغ را همراه با آدم هنگامی که آن را پشت سر گذاشت ترک کردیم» مرتبط و نزدیک می‌بیند. این همدردی بشریت با آدم به طور شاخص در قطعه‌ای دیگر نمایان است که به هر حال همدردی ما با آدم در کنار همدردی مسیح، آدم ثانویه، با ماست. در این سرود اپرم موضوع راز نان و جام را به عنوان ورود مجدد به بهشت با ویژگیهای خاصی از شرح داستان خروج ادغام کرده است.

موجودات زمینی منای آسمانی را صرف کردند

– و به خاطر گناهانشان تبدیل به خاک بر روی زمین شدند.

نان روحانی در آیین سپاس شام خداوند

نور می‌آفریند و موجب پرواز می‌شود:

قومها انتقال داده شده

و در بهشت ساکن گردیده‌اند.

از طریق آدم ثانی که وارد بهشت شد

همه وارد آن شدند،

زیرا از طریق انسان اول که آن را ترک کرد

همه آن را ترک کردند.

توسط نان روحانی

همه تبدیل شدند

به عقاب‌بی که تا دور دستها
تا به بهشت دسترسی دارد.

هر که نان زنده‌ پسر را بخورد
پرواز می‌کند تا او را در ابرها ملاقات نماید.

(نان بدون خمیرمایه ۱۷:۸-۱۲)

قبلاً در این سرود اپرم به طور عمده مشغول نان بدون خمیرمایه عید گذر «به عنوان» «سمبول نان حیات» (۱۷:۵) بوده. با واقعیت یا «حقیقت» مسیح از آن سمبول گرفته شده، نان حیات جای نان بدون خمیرمایه را می‌گیرد، بره حقیقی جایگزین بره عید گذر می‌گردد. این برای اپرم در آیین سپاس شام خداوند روی می‌دهد (به پیروی از تشریح لوقا و سایر اناجیل نظیر)، در آیین سپاس شام خداوند مسیح «خود را تقدیس نمود»، قبل از مرگ واقعی خود. این واقعه به طرزی بسیار واقع‌گرایانه در یکی از سرودهای ارمنی توصیف گردیده:

این همان خود مسیح در اطاق بالا بود
که خود را داد و میان همگان تقسیم شد.
حتی با وجودی که انسانها او را زدند،
او خود را قبلاً با دست خود زده بود.

این همان زده شده به دستهای خود بود
که آن دیوانه‌ها در جلجتا مصلوب کردند.
اگر او خود را در سمبول زده بود،
آنها او را در واقع نمی‌زدند.

(سرودهای ارمنی ۴۸)

اپرم در سرودی که او «بالاخانه» را مخاطب ساخته تعمق بیشتری بر

این ضد و نقیضها می‌کند. پس از غزلی که در آن او شستن پاها را با تعمیر
مرتبط می‌سازد، ادامه می‌دهد:

متبارک هستی تو ای بالاخانه،
که در مقایسه با تمامیت خلقت بسیار ناچیزی،
با وجود این آنچه در تو روی داد

اینک تمام خلقت را پر می‌سازد- خلقت برای آن بیش از حد
کوچک است

متبارک است مسکن تو، زیرا در آن شکسته شد
آن نانی که از بافه‌های گندم متبارک صادر گردید،
و در تو لگدکوب شد
خوشه‌های انگور که از مریم آمد
تا جام نجات گردد.

متبارک هستی تو، ای بالاخانه.

هیچ کس ندیده
و هرگز هم نخواهد دید، آنچه را که تو دیده‌ای،
که خداوند ما یکباره

مذبح حقیقی شد، کاهن، نان و جام نجات.

او در شخص خود توانست تمام این نقشها را ایفا کند،
هیچ کس قادر به انجام این نبود:

تمام تقدیمی و بره، قربانی، و قربانی کننده،
کاهن و کسی که انتخاب شده بود صرف کرده شود.

(تصلیب ۳:۹، ۱۰)

تنش مابین ترتیب متناقض نمای تاریخی درد و رنج عیسی در اناجیل
نظیر و انجیل یوحنا قدیس توسط اپرم حفظ شده، اما به جای برخورد با

آنها به عنوان متناقض، تضادهای آشکار را مشخصاً به تعادلی خلاقه تبدیل می‌کند. این جا مسئله یا این/یا آن نیست، آن گونه که مفسرین تاریخی متون الهیاتی به آن رسیده‌اند، بلکه از دیدگاه الهیاتی اپرم، هر دو شرح واقعه صحیح هستند.

بعداً در این فصل خواهیم دید که چگونه اپرم از این ترتیب زمانی عید گذر استفاده می‌کند تا تقارنهایی را که مابین راز نان و جام و راز تن‌گیری خدا می‌بیند بیرون بکشد. اما قبل از بازگشت به این موضوع (مهم برای درک ساختار فکری اپرم)، باید توجه خود را به دو تصور خاص از آیین سپاس شام خداوند که اهمیت خاصی برای اپرم دارد معطوف کنیم. یک تصور از کتاب مقدس و دیگری از طبیعت دو شاهد خدا.

ذغال گداخته

اپرم عبارت «ذغال گداخته» را که از رؤیای اشعیای نبی در معبد (اش ۶:۶) گرفته شد به کار می‌گیرد، با اشاره به هم شخص مسیح و هم شام خداوند.

ذغال گداخته آمد تا خارها و خسها را بسوزاند (بیدایش ۳:۱۸) و در رحمی ساکن گردید، تا آن جایگاه رنج و لعنت را پاک و تقدیس نماید.

(تفسیر درباره دیاتسارون ۵:۱)

اپرم این تصویر را در توصیف تقدیم مسیح در معبد به شیوه ای لذت بخش شرح می‌دهد (لوقا ۲:۳۸):
نبیه «آنا» او را در آغوش گرفت
و دهان خود را بر لبهای او گذاشت.
روح القدس بر در لبهای او نشست، همان گونه که بر لبهای اشعیای.
دهان او ساکت بود، اما ذغال گداخته

با لمس کردن لبهای او دهان او را باز کرد.
دهان «آنا» هم با روح القدس (یا دم) از دهان او مشتعل شد.
و آن زن برای او سرایید: «ای پسر باشکوه، ای پسر حقیر،
تو در سکوت گوش می‌کنی، تو می‌بینی اما پنهان هستی،
تو می‌شناسی ولی ناشناخته هستی.
ای انسان خدا، ستایش بر نام تو».

(ولادت ۶:۱۳ و ۱۴)

در رؤیای اشعیای ذغال گداخته توسط سرافین با انبر نگاه داشته می‌شود و فقط لبهای اشعیای را لمس می‌کند. این حقیقت که مسیحیان در واقع مسیح، آن ذغال گداخته نوین را در دستها نگاه داشته و صرف می‌کنند برای اپرم سرچشمه حیرت بسیار است:

سرافین نتوانستند ذغال گداخته را با انگشتهای خود لمس کنند
و ذغال فقط دهان اشعیای را لمس نمود:
سرافین آن را نگاه نداشتند، اشعیای آن را صرف نمود،
اما خداوند به ما اجازه داده که هر دو کار را بکنیم.

(ایمان ۱۰:۱۰)

برای اپرم ذغال گداخته در اشعیای ۶ نمونه ای خاص از شیوه ای است که می‌توان از الوهیت به عنوان آتش صحبت کرد، او در همان سرود می‌نویسد:

در نان تو، خداوندا. آن روح نهفته است که مصرف نمی‌شود،
در شراب تو آن آتشی ساکن است که نوشیده نمی‌شود:
روح القدس در نان توست، آتش در شراب تو،
عجایبی آشکار، که لبهای ما دریافت داشته است.

(ایمان ۱۰:۸)

این نزول روح القدس به صورت آتش است که موجب تقدیس نان و

شراب می شود. ایده نزل آتش در این مفهوم ریشه در تعدادی قطعات مربوط به عهدعتیق دارد که در آن جا نزل آتش بر قربانی نشان دهنده مقبولیت آن قربانی نزد خداست (مثلاً در دوم تواریخ ۷:۱، تقدیم معبد توسط سلیمان). در سرود دهم درباره ایمان، ابرم به طور خاص به قربانی الیاس نبی در کوه کارمل اشاره می کند، که توسط نزل آتش الهی بلعیده شد:

آتش نزل کرده قربانیهای الیاس را بلعید.

آتش رحمت به قربانی زنده برای ما تبدیل شده:

آتش تقدیمی الیاس را بلعید،

اما ما، خداوند، آتش تو را در هدیه تو مصرف کرده ایم.

(ایمان ۱۰:۱۳)

این آتش الهی را باید با ترس و احترام عظیمی نگرست، زیرا می تواند در مورد گناهکاران مخرب باشد، به همان اندازه که بخشنده حیات است، ابرم در قطعه بالا توجه ما را به یک مورد خاص در عهدعتیق که چنین اتفاقی رخ داد جلب می کند:

آتش در خشم نزل کرد و گناهکاران را بلعید.

(پیدایش ۱۹:۲۴)

آتش رحمت اینک نزل کرده و در نان ساکن گردیده:

به جای آن آتشی که بشریت را بلعید،

ما آتش را در نان بلعیده ایم- و به زندگی بازگشته ایم.

اما در بلعیدن این آتش نوین نیز خطر وجود دارد، زیرا می تواند به داوری هدایت کند همان گونه که به تقدیس. ابرم در بازتاب گفته های پولس قدیس در اول قرنتیان ۱۱:۲۹ می گوید:

زیرا کسی که آن داوری حیات را بدون شایستگی دریافت دارد

بر خود داوری را آورده است:

باعث حیرت است که چنین شخصی متقابلاً مرگ را به وسیله زندگی به دست آورده.

(سرودهای ارمنی ۴۷، خطوط ۱۳ و ۱۴)

هدف از صرف این آتش الهی البته کاملاً برعکس است: آن آتش موجب تقدیس می شود، «به همه کمال می بخشد» (نان بدون خمیرمایه ۱۰:۱):

هنگامی که خداوند به روی زمین، به سوی موجودات فانی فرود آمد

آنها را دوباره خلق کرد، خلقتی تازه، همانند فرشتگان،

آتش و روح را با آنها مخلوط کرد،

تا به طرز مخفی آنها نیز از آتش و روح باشند.

(ایمان ۹:۱۰)

روند جذب به آتش و روح-حالت فرشته گونه-درواقع رشدی به سوی هماهنگی با مسیح است. ابرم می تواند از این جذب با واژه های پر شور و صریح صحبت کند:

جسم مسیح به تازگی با جسمهای ما مخلوط شده،

خون او نیز به درون رگهای ما ریخته شده.

صدای او در گوش ماست،

درخشش او در چشمان ما.

در شفقت وی تمامیت او با تمامیت ما ادغام شده است.

(بکارت ۲:۳۷)

مروارید

ابرم پنج سرود درباره مروارید سروده که در اواخر مجموعه سرودهای ایمان می آید و جزو مشهورترین سرودهای او هستند:

برادران، من روزی مرواریدی در دستهایم گرفتم،

سمبولهایی در آن دیدم که از ملکوت سخن می گفتند،

رؤیایها و تصاویر از عظمت خدا.

به چشمه ای تبدیل شد که از آن رازهای پسر را نوشیدیم. (ایمان ۱:۱)
اپرم در حالت تفکر مروارید را می غلطاند، آن مروارید سمبولهای
مختلفی را به مغز بارور او پیشنهاد می کند: ملکوت البته هم اکنون در
اناجیل یافت شده (متی ۱۳:۴۵)، اما اپرم حقیقت، ایمان، کلیسا، مریم و
بکارت، اما بالاتر از همه اینها خود مسیح و جسم او را به آن می افزاید.

در درخشش مروارید من آن درخشان (*shaphya*) را دیدم

که نمی تواند آشفته باشد: در پاکی اش

این سمبولی عالی است-جسم خداوند ما،

کاملاً بی عیب.

(ایمان ۸۱:۳)

در چند بیت بعد سمبولیسم شام خداوند یکی از چندین واکنش را به ما
می دهد:

همانند منّا که از کفایت خود

قوم را به جای غذای دیگر پر کرد

به شکرانه مزه ای که داشت، همان گونه نیز آن مروارید

مرا پر کرده، جایگزین کتابها (یا کتب مقدسه)،

و خواندن و تفسیر آنها شده.

(ایمان ۸۱:۸)

مروارید به عنوان سمبول میزبان در شام خداوند مخصوصاً در پنج سرود
آخر او درباره مروارید بسیار آشکارتر عمل می کند. در ابیات بعدی بازی
مفصلی با کلمه *shlihe* وجود دارد که دارای معانی مختلفی است: می تواند
«عریان شده» معنی دهد که ممکن است اشاره ای باشد به غواصان
مروارید یا به آنهایی که تعمید می یابند و در تعمید لباسهای خود را بیرون
می آورند. به تناوب *shlihe* می تواند «رسولان»، «آنهایی که فرستاده

شدند» معنی بدهد. در این قطعه منتخب «عریان (غواصان مروارید)» و
«رسولان»، دو معنی اصلی هستند و چون هر دو معنی در مدنظر است من
گاهی به ترجمه دوگانه روی آورده ام.

مردان عریان شدند و به اعماق فرورفته تو را بالا آوردند،

ای مروارید، این پادشاهان نبودند

که تو را نخست به بشریت معرفی نمودند،

بلکه انسانهای سخت، سمبولهای رسولان، آن ماهیگیران فقیر جلیلی،

آنها نمی توانستند با بدنهای ملبس به نزد تو بیایند

بنابراین عریان آمدند، همانند کودکان خردسال.

آنها جسمهای خود را دفن کردند و به سوی تو نزول نمودند.

تو آنها را با اشتیاق ملاقات نمودی و در آنها پناه گرفتی زیرا که آنها تو
را زیاده دوست داشتند.

زبانهای این مردان فقیر، رسولان،

اخبار خوش درباره تو اعلام کرد،

قبل از این که آغوش آنها را بگشایند،

و ثروت جدید خود را آوردند تا آن را

در میان تاجران به نمایش گذارند،

تو را همانند داروی حیات در میان دستهای

مردم قرار دهند.

(ایمان ۸۵:۶-۸)

در این اشعار درباره مروارید و غواصان مروارید یک جریان نهانی از
بازی دیگری با کلمات نیز وجود دارد، زیرا فعل "*mad*" به معنی هر دو
«فرو رفتن» و «تعمید یافتن» است. تعمید یافتگان گویی در حوضچه
تعمید فرو رفته و مسیح، آن مروارید، را با خود به سطح آب می آورند
(سنت سریانی تعمید با مشارکت در شام خداوند خاتمه می یابد).

در عهدعتیق اغلب تصور می شد که مروارید هنگامی به وجود می آید که جرقه برق آسمان به صدف در دریا اصابت کند. اپرم این تولد را که حاصل ادغام دو عنصر متضاد است به عنوان سمبولی از ولادت مسیح در جسم از روح القدس، از آتش، و از مریم، «جسم آبی»، می بینند. مسیح بنابراین هم مروارید شام خداوند است و هم مروارید مولود شده از روح القدس و مریم. اینک توجه خود را به این ترادف مابین تن گیری خدا و آیین سپاس شام خداوند معطوف می داریم.

تن گیری خدا و طلب نزول روح القدس

اپرم رابطه نزدیک مابین تن گیری خدا و آیین سپاس شام خداوند را به صورت های مختلف بیان می کند. در سرود دهم درباره ایمان، که از آن بسیار نقل کرده ایم، این ترادف توسط حضور معمول آتش الهی نشان داده می شود.

ببین، آتش و روح در بطن او هستند که تو را در خود حمل کرد،
ببین، آتش و روح در رودخانه ای هستند که تو در آن تعمید یافتی.
آتش و روح در حوضچه تعمید ما هستند،
در نان و جام آتش و روح القدس هستند.

(ایمان ۱۰:۱۷)

توسط تصور پوشش نیز می توان اشاره نمود که، اگر جسم شریر است، آن گونه که پیروان مارسینون (Marcionites) می گویند «چگونه مسیح می توانسته جسم را حقیر شمارد و باوجود این نان را در بر کند؟» این سؤال است که اپرم در (الحاد ۴۷:۲) مطرح می کند. از آن جا که آنها مرتب هستند، هر دو یا شیریند و یا خوب. در جایی دیگر، همان گونه که جسم مسیح «پوشش الوهیت اوست» (ایمان ۱۹:۲)، به همین شکل نیز نان در آیین سپاس شام خداوند پوشش دیگری است.

چه کسی از پوشش های متفاوت تو به حیرت نخواهد افتاد؟
جسم درخشش تو را - طبیعت الهی پر هیبت تو را - پنهان کرده
لباس های معمولی طبیعت انسان ضعیف را پنهان می کنند.
نان آتشی را مخفی کرده که در آن ساکن است.

(ایمان ۱۹:۳)

رازی که به هنگام تن گیری خدا اتفاق افتاد و رازی که در طلب نزول روح القدس در آیین نیایش شام خداوند اتفاق می افتد در سنت سریانی بسیار نزدیک و مرتبط با هم دیده می شوند. آشکار است که این در مورد تکامل سنت سریانی شرقی و غربی در قرون بعدی به کار می رود، اما این یک ویژگی طرز تفکر ماراپرم در قرن چهارم نیز هست. دو شیوه بارز دیگر نیز وجود دارند که توسط آنها اپرم توجه ما را به این رابطه ساختاری جلب می کند یکی در رابطه با درک او از تقدم و تأخر در اعلام بشارت و باروری، و دیگری در رابطه با استفاده او از واژه های بخصوص.

تاریخی که ما اینک با اعلام بشارت (به مریم باکره) مرتبط می دانیم بیست و پنجم ماه مارس است، و به نظر نمی رسد که تا اواخر قرن ششم به هیچ وجه اهمیت یافته باشد. این آشکارا با جشن ولادت مسیح در بیست و پنجم ماه دسامبر مربوط می باشد، تاریخی که هنوز در آن زمان برای اپرم شناخته شده نبود. در سنت آیین نیایشی سریانی، در شرق و غرب، اعلام بشارت (*Subbara*) با یکشنبه های قبل از میلاد مسیح در ارتباط است. در زمان اپرم، به هر حال یک تاریخ کاملاً متفاوت برای اعلام بشارت معمول بوده، یعنی دهم ماه نیشان (آوریل). حال ببینیم چگونه چنین چیزی به وجود آمده و اهمیت آن در رابطه با موضوع فعلی ما چیست؟

تاریخ دهم ماه نیشان برای اعلام بشارت (و در نتیجه بارداری) به دنبال یک محاسبه هوشمندانه برحسب سوابق توضیحاتی که از داستان های اناجیل در دسترس بود، به اضافه این فرض (از نظر تاریخی ناصحیح) که

زکریا، پدر یحیی تعمید دهنده، کاهن اعظم بوده تعیین گردیده. بنابراین اپرم، در تفسیر خود درباره دیاتسارون (۱:۱۴) از رؤیای زکریا صحبت می‌کند که نه در کنار مذبح بخور سوزاندن (لوقا ۱:۱۱)، بلکه در قدس الاقداس روی داده. چون به قدس الاقداس فقط کاهن اعظم آن هم سالی یک بار، در روز کفاره می‌توانست وارد شود. این رویداد، تاریخی ثابت یعنی دهم ماه تیشترین اول (Tishri I) را ارائه می‌داد، برای رویدادی که در شرح کودکی عیسی در انجیل لوقای قدیس نوشته شده. با رجوع به لوقا ۱:۳۶ درباره اعلام بشارت به مریم، می‌آموزیم که این واقعه شش ماه بعد از وعده فرشته به زکریا در مورد این که پسری خواهد داشت، یعنی شش ماه بعد از دهم ماه تیشترین اول، که مطابق با دهم ماه نیسان است، روی داده.

اما چرا دهم نیسان برای اپرم اهمیت داشته است؟ در این جا توضیحات او را در تفسیری درباره خروج (۲:۱۲ و ۳) می‌خوانیم:

بره عید گذر سمبولی است از خداوند ما که در دهم ماه نیسان به درون رحم آمد. زیرا، از دهم ماه هفتم (تیشترین). هنگامی که به زکریا درباره تولد پسرش (یحیی) گفته شد تا به اولین ماه (نیسان) هنگامی که اعلام بشارت به مریم توسط فرشته انجام شد شش ماه است. بدین دلیل است که فرشته به او گفت «این ماه ششم برای کسی است که نازا خوانده شده بود». بنابراین در دهم ماه نیسان، هنگامی که بره عید گذر گرفته شد (خروج ۳:۱۲)، خداوند ما در رحم قرار گرفت، و در روز چهاردهم، وقتی که بره را قربانی کردند، آن که بره سمبول او بود به صلیب کشیده شد.

بنابراین مسیح، «بره واقعی عید گذر» در دهم ماه نیسان در رحم مریم قرار می‌گیرد، در هماهنگی با قانون خروج ۳:۱۲، و بعد (همان گونه که قبلاً در این فصل دیدیم) به عنوان بره عید گذر در آیین سپاس شام خداوند

«خود را قربانی» می‌کند. بدین صورت، با توسل به تصور از بره عید گذر و تقدم و تأخر وقایع نسبت به آن، اپرم توجه ما را به ارتباطات متقابل اعلام بشارت-بارداری، شام آخر و راز نان و جام جلب می‌کند. گاهی نیز او جهشی مستقیم از مریم به راز نان و جام دارد.

مریم به ما نان راحت داده است

به عوض آن نان زحمت که حوا فراهم کرد.

(نان بدون خمیرمایه ۷:۶)

با رجوع به مسئله واژه نویسی، باید توجه خود را به یک آیه در شرح اعلام بشارت در انجیل لوقای قدیس معطوف کنیم، لوقا ۱:۳۵، جایی که جبرئیل فرشته به مریم می‌گوید: «روح القدس بر تو قرار خواهد گرفت، و قدرت حضرت اعلی بر تو سایه خواهد افکند».

اپرم در هماهنگی با سنت بعدی تفسیر متون مقدس در سریانی غربی «قدرت حضرت اعلی» را به عنوان کلمه خدا شناسایی می‌کند.

در متن یونانی این قدرت باید بر مریم «سایه افکند» (*episkiasei*). در انواع متون سریانی به هر حال فرم سببی فعلی به کار گرفته می‌شود که از نظر ریشه یابی با *gnona* «حجله عروس»، که موضوع فصل بعدی ماست مرتبط است. ترجمه این فعل سریانی *aggen* در واقع بسیار دشوار است، و شاید «روی پوشانیدن» (*cover over*) برای منظور ما کفایت کند. اپرم با استفاده از این فعل، لوقا ۱:۳۵ را در تفسیر مربوط به دیاتسارون نقل می‌کند و این در آرامی یهودی زمینه ای بسیار جالب دارد زیرا در یک رشته از روایات تارگوم فلسطینی در شرح خروج ۱۲ درباره عید گذر دیده می‌شود، که ترجمه کلمه عبری *pasah* (بصح) (از *Pascha, Passover*) است از خروج ۱۲:۲۳. رابطه آشکار دیگری مابین اعلام بشارت و عید گذر به نظر می‌رسد-اما این موضوعی نیست که اپرم مطرح نماید: گرچه او به طور غیر مستقیم بعضی روایات تارگوم را می‌دانسته، اما از

ظاهراً این موضوع را نمی دانسته.

اپرم در آثار اصیل توجه خاصی به واژه *aggen* ندارد، باوجودی که این واژه برای مترجمین سریانی عهد جدید به مثابه یک واژه تکنیکی بوده، در سنت بعدی سریانی از قرن پنجم به بعد به واژه ای تکنیکی تبدیل می شود تا وقف فعالیت روح القدس گردد، که در سایر قسمتها منجمله نیایش طلب نزول روح القدس در طی برپایی آیین نیایش شام خداوند به کار گرفته می شود- اتصالی دیگر مابین تن گیری خدا و شام آخر.

به هر حال اپرم قبل از این تکاملها بوده، اما او اتفاقاً درست به همان ترادف می رسد اما به شیوه ای کاملاً متفاوت: به جای استفاده از امکانات واژه *aggen*، او از لغتی دیگر بهره می گیرد که آن هم زمینه روحانی واژه ای است که اپرم در اشاره به حضور مسیح در بطن مریم و در نان و شراب تقدیس شده منظمماً از آن استفاده می کند. چنین استفاده ای بهتر است از زمینه آرامی یهودی ملاحظه شود، جایی که فعل مخصوصاً در ارتباط با *Shekhina* (حضور الهی) و *iqara* (جلال الهی) مورد استفاده قرار می گیرد.

حال نوبت به بررسی چند نمونه می رسد، ابتدا قطعاتی که در آنها گفته شده که مسیح در رحم مریم «ساکن» (*shra*) است:

در نیسان خداوند رعد

در رحمت خود قدرت خود را تعدیل نمود،

نزول کرد و در رحم مریم ساکن گردید (*shra*).

(رستاخیز ۴: ۱۰)

متبارک است آن که در رحم سکونت گزید

و در آن جا معبدی بنا کرد که در آن ساکن شود (یوحنا ۲: ۲۱).

محرابی که در آن بماند،

ردایی که در آن بدرخشد. (ولادت ۳: ۲۰)

چون اپرم، در همگامی با سایر نویسندگان اولیه سریانی اغلب *shra* را به جای کلمه *aggen* به کار می گیرد در اشاره وی به لوقا ۱: ۳۵ و یوحنا ۱: ۱۴، قابل درک است که واژه *shra* قدمتی معادل قدیمی ترین دوره مسیحیت سریانی دارد، و بیشتر بر پایه انجیلی لفظی بوده و نه انجیل نوشته شده. در این صورت ما نگاهی هیجان آور به تاریخ آرامی قبل از نوشته شدن انجیل به متن یونانی داریم.

برای استفاده از این فعل در مفهوم آیین سپاس شام خداوند می باید یک بار دیگر به سرود دهم درباره ایمان مراجعه کنیم:

آتش شفقت نزول کرد

و سکونت گزید (*shra*) در نان. (۱۲: ۱۰)

و

در شراب تو ساکن است (*sharya*) آتشی که

نوشیده نمی شود. (ایمان ۱۰: ۸)

همان طوری که بعدها می باید با واژه *aggen* اتفاق می افتاد، همین گونه نیز واژه *shra* به سایر رخدادهای نجات بخش بسط داده شد: بدین جهت اپرم آن را درباره عمل جسم مسیح در رود اردن، و عمل روح القدس بر رسولان در روز پنطیکاست مورد استفاده قرار می دهد (ایمان ۷۴: ۱۲).

پس اهمیت این ترادف مابین تن گیری خدا و برپایی آیین سپاس که اپرم به شیوه های مختلف اشاره می کند چیست؟ به طور نمونه، همان گونه که الوهیت در رحم مریم «سکونت گزید»، به همین شکل هم «قدرت پنهان» در نان و شراب در شرکت کننده در آیین سپاس شام خداوند سکونت می گزینند. برای این جنبه آخر ما شاید بتوانیم به یکی از سروده های آیین سپاس شام خداوند ارمنی رجوع کنیم (۴۷، خطوط ۲۷-۳۰):

داروی حیات از بالا به پایین آمد
تا در آنهایی که شایسته آن هستند سکونت گزینند.
بیباید روح و افکار خود را تقدس کنیم
به افتخار جلال او.

ما خدا را در دستهایمان می گیریم:
بگذار هیچ عیبی در جسمهای ما نباشد.
هنگامی که او داخل شده با ما مسکن می گزینند.
پس بیباید خودمان را در درون تقدیس کنیم.
مقایسه با رحم مریم در سرودی دیگر صریح است:
آن قدوس به صورتی جسمانی در رحم ساکن گردید،
اینک به صورتی روحانی در ذهن سکونت می گزینند.

(ولادت ۴: ۱۳۰)

در سرودی دیگر از ولادت ما به صورتی پیچیده به تصور عید گذر،
بازگردانیده می شویم با اشاره ای صریح به خروج ۱۲: ۷:

در این جشن ولادت
بگذار هر شخص خود را در قلب آراسته گرداند
تا شاید روح القدس بر در او شادمان گردد،
داخل شده و در آن جا سکونت گزینند.
در آن صورت او با روح القدس تقدیس خواهد شد.

(ولادت ۵: ۱۰)

و همان گونه که سکونت الوهیت در رحم مریم موجب شد که او تولد
بدهد، همین طور نیز مشارکت در آیین سپاس، هنگامی که «قدرت پنهان»
از سر نو در شرکت کننده ساکن می شود، می باید تولد دهنده باشد.
ذهن من خداوندا از هرگونه تولد دادن به چیزهای نو تهی است،
بارداری و تولد بخشیدن را به ذهن من عطا کن،

همان گونه که به حنا دادی،
تا آن ندا، به صوت کودکی از دهان من خارج شود،
تا به تو تقدیم گردد، همانند سموئیل که پسر زن نازا بود.

(کلیسا ۳۰: ۱)

چنان که یک سرود ارمنی درباره شام خداوند می گوید، قلب مشارکت
کننده چیزی کمتر از حجله عروسی واقعی نیست که در آن مسیح، داماد
آسمانی، و روح به عنوان عروس با یکدیگر ملاقات می کنند.

بی نظیر است این بخشش،
که خداوند ما در ما بتواند دائماً سکونت نماید:
او آسمان را ترک کرده و نزول نموده.

(سرودهای ارمنی ۴۷)

مبحث بعدی که به آن می پردازیم مسیح داماد است.

کردیم) مناسب باشند.

در هر سه جمله منظور از اشارهٔ ضمنی به داماد خود مسیح است. از عروس فقط در حجلهٔ دوم نام برده شده و در این جا با صراحت به عنوان اسرائیل شناسایی می‌شود. مفهوم تعمید یحیی نیز همان گونه که خواهیم دید دارای اهمیت است.

جملهٔ اول اشاره به حجلهٔ عروس (*gnona*) دارد، درحالی که در مورد جملهٔ سوم شهود متن سریانی اختلاف نظر دارند. در تنها نسخهٔ سریانی قدیم باقی مانده در این جا (*beth meshtuta* (Sinaiticus) «میهمانی»، «جشن عروسی» آمده و به همین معنی هم توسط *beth hlula* پیشینا تداعی شده. بسیاری از نویسندگان اولیه سریانی، منجمله اپرم قرائت دیگری را می‌شناسند، یعنی *gnona*، «حجلهٔ عروسی»، که تداعی کنندهٔ صحنه‌ای بسیار آشناست.

واژهٔ *gnona* مخصوصاً در الهیات اپرم دارای اهمیت می‌باشد، این ممکن است به ملکوت در ابعاد آخرتی آن نیز اشاره کند یا به ملکوت آن طور که تحقق یافته یا قابل تحقق یافتن در این جا توسط افراد است. در اشاره به ملکوت در آخرت (مترادف با بهشت در تفکر اپرم) ما تصویری دیگر از رابطهٔ مابین رویدادها در زمان تاریخی، این جا و همین حالا، و رویدادهایی در زمان آخر داریم. نامزدی ظاهراً در زمان تاریخی اتفاق می‌افتد (چه عروس آینده به صورت گروهی باشد یا منفرد)، درحالی که جشن عروسی و راز تحقق عروسی در حجلهٔ عروسی مربوط به آخرت است.

برای درک بهتر تصورات بسیار متغیر اپرم در استفاده از این برداشتها از تصور عروسی در مفهوم زندگی روحانی، یک بار دیگر مفید خواهد بود که بکشیم آن را به طور نمونه‌ای ارائه نماییم، گرچه هرگونه تلاش برای به صورت نمونه نشان دادن این خطر را دربر دارد که جریان متحرک تفکر شاعرانهٔ اپرم را فسیل شده بنمایند. حرکت کلی ما از تصورات از یک

فصل ششم

حجلهٔ عروسی قلب

در این فصل ما موضوعی از عهدجدید را که در میان مسیحیان اولیه سریانی هم مورد علاقه و هم بانفوذ بوده مورد بررسی قرار می‌دهیم: مسیح داماد. برای ما تعجب آور نیست که اپرم صحبت زیادی دربارهٔ این موضوع داشته، اما قبل از رجوع به صحبت اپرم مفید خواهد بود که نگاهی به ریشه‌های این تصور در عهدجدید بیندازیم. سه جمله از کتاب مقدس در نظر اپرم به طور خاص دارای اهمیت می‌باشد.

- متی ۹:۱۵ (مرقس ۲:۱۹ و لوقا ۵:۳۶). این جواب عیسی است در برابر این سؤال فریسیان از او در مورد روزه که: «آیا فرزندان حجلهٔ عروسی روزه می‌گیرند (در متی، ماتم می‌گیرند) مادامی که داماد با ایشان است؟»

- یوحنا ۳:۲۹، جایی که یحیی تعمید دهنده خود را نه به عنوان مسیح، بلکه بیشتر به عنوان «دوست داماد که عروس متعلق به اوست» معرفی می‌کند.

- متی ۱:۲۵-۱۳، مثال باکره‌های دانا و نادان. در این جا آیهٔ ۱۰ مخصوصاً دارای اهمیت است: «در حینی که باکره‌های نادان به جهت خرید روغن رفته بودند، داماد رسید، و آنانی که حاضر بودند با وی به جشن عروسی رفتند». یا همان گونه که بزودی خواهیم دید به «حجلهٔ عروسی».

سایر مثلهایی که ملکوت را به جشن عروسی شبیه می‌سازد بخصوص در متی ۲۲ می‌توانند در مورد جامهٔ عروسی (که ما در آخر فصل پنجم ملاحظه

عروس گروهی نامزد شده - اول اسرائیل، بعد کلیسا - به عروس منفرد است، که نتیجه آن معنوی کردن تصویر، و خود قلب به عنوان حجله عروسی است.

اسرائیل به عنوان نامزد

عهدعتیق آیه های فراوانی به ما ارائه می دهد که در آنها اسرائیل به عنوان نامزد شده برای خدا نشان داده شده است، و نامزدی در زمان بسته شدن عهد یا دادن شریعت در کوه سینا اتفاق افتاده. اپرم این دوران را به صورت ذیل بیان می دارد:

نیسان ماه پیروزی، که توسط آن تنها پیروز فرستاده شد،

در مصر باشکوه و پیروز بود،

عروس ملوکانه را تحویل نموده بدرقه کرد

زمین را در برابر او با فراوانی آن آبیاری نمود،

آن را با گلهایی که در همه جا پراکنده اند پر ساخت.

برق آسمان همانند مشعلی که روشنایی می دهد عمل نمود،

درحالی که رعد تحسین خود را غرید.

کوهها در برابر او گریختند.

متبارک است آن متعال که دختر حقیر را همراهی نمود.

جشن عروسی پاکی در بیابان برگزار شد،

و حجله عروس در کوه سینا قرار گرفت.

آن قدوس نزول کرد و

دختر ابراهیم، دوست محبوبش، را به نامزدی گرفت.

(رستاخیز، ۳: ۱-۲)

برای اپرم و هر نویسنده مسیحی دیگر استفاده از این تصور مسئله غامضی بود: از آن جا که این کلیساست که نهایتاً به عنوان عروس مسیح

ظاهر می شود، این مشکل وجود دارد که چگونه باید دقیقاً این دو عروس، اسرائیل و کلیسا، را به هم نسبت داد. در میان نویسندگان سریانی ما به مدلهای ادراکی کاملاً متفاوتی برخورد می کنیم.

آنچه آشکارا مدل اولیه است (و از نظر تاریخی صحیح تر) کلیسا را به عنوان تشکیل شده از دو عنصر می بیند، ملت یهود یا قوم و ملت های غیر یهود یا امتهای. بنابراین آفراهات می نویسد: «داود با دو دختر پادشاه ازدواج کرد، و عیسی نیز با دو دختر پادشاه ازدواج می کند - اجتماع قوم و اجتماع امتهای. (استدلال ۲۱: ۱۳).

مدل دوم ادراکی کلیسا را به عنوان اجتماع متشکل از فقط امتهای یا غیر یهودیان می بیند. برحسب این مدل «کلیسای امتهای» به سادگی جای اسرائیل را به عنوان عروس خدا می گیرد. این مدل دوم ادراکی است که در سنت سریانی شاخص می گردد، و اپرم درباره آن در سرود سوم خود در مورد رستاخیز (و در واقع در جاهای دیگر نیز) تعمق می کند. این احتمال وجود دارد که مثال تانگستان (متی ۲۱: ۳۳-۴۱)، نقشی در تغییر تمایل از یک مدل به مدلی دیگر داشته باشد.

این تغییر در عروسهای مورد نظر چگونه روی می دهد؟ اپرم این را در بقیه سرودی که شروع آن قبلاً نقل شده باز می کند. عروس واقعی (اسرائیل) داماد (خدا) را در دو مرحله رد می کند. در ابتدا، عروس نامزد شده درست در برابر پاشنه در حجله عروسی مرتکب زنا می شود. اشاره اپرم البته به دوره ای است که گوساله طلایی در پای کوه سینا ساخته شد. سپس به عروس نامزد شده که مورد بخشش قرار گرفته و بار دیگر ابقا گردیده شانس دوباره داده می شود، هنگامی که پسر داماد ملوکانه (یعنی مسیح) برای دیدن نامزد خود می آید.

اپرم در این جا این چنین به سرود خود ادامه می دهد:

وحشت عظیمی بود هنگامی که ناگهان

عروس در حجله عروسی خود نقش زانیه را بازی کرد. موسی، نامزد کننده، به دیدن داماد بالا رفته بود و بیگانه ای به حجله عروسی وارد شده بود: عروس پادشاه را رد کرد و عاشق گوساله شد. متبارک است آن

تنها پاک که اخراج او را نوشت.

در نتیجه زنا ی او، خدا اسرائیل را یکباره به سرزمین موعود نیاورد، مبادا او نمونه بدی برای امتهای (غیر یهودیان) باشد که در آنجا زندگی می کردند. او نسل بعدی را به هر حال ابقا کرد:

او (خدا) دختر او (اسرائیل) را به جای او آورد، و آراستگی مادرش را به او داد.

او را از ناپاکی مادرش آگاه ساخت

و به او وعده داد که چنانچه پاکدامن باشد پسر پادشاه نامزد او خواهد شد.

در بند چهارم پسر پادشاه وارد می شود تا با نامزد خود ملاقات نماید: صحنه، ورود به اورشلیم:

نیسان شاد به دختر فرستاده شد همچنان که به مادر تا بر این دختر سارا تاج بنهد.

و پسر پادشاه برای دیدن او بیرون رفت.

صفی عظیم پیش روی داماد به راه افتاد،

تا عروس در نامزد خود شادی کند.

لنگان همانند آهو جهیدند،

نابینایان مانند چراغها منور شدند

غریو تحسین و شادی برخاست، همراه با شاخه های نخل.

متبارک است آن که آن نادان را عقیف ساخت.

دختر سارا پسر پادشاه را دید،

او دید که او (پسر) عقیف است و غمگین شد.

او دید که او پاک است، بنابراین تمارض نمود،

زیرا او به زناکاران عادت داشت.

او را متهم ساخت تا شاید خود متهم نگردد...

داماد که توسط نامزد خود رد شده، باید به جای دیگری برود (بند ۷):

پسر پادشاه هنگامی که رفتار شیرانه او را متوجه شد

آمده کلیسای قومها را نامزد خود ساخت،

زیرا او محبت و وفاداری او (کلیسا) را آزموده بود

او (کلیسا) را با خود مخلوط نمود و خود با آن مخلوط گشت.

رد شدن توسط عروس نامزد شده (اسرائیل) داماد در نظر گرفته شده

باز هم در سرودی دیگر درباره ورود مسیح به اورشلیم نشان داده می شود،

جایی که انتخاب اپرم از واژه ها تعمداً این واقعه را با مثال آن باکره های

دانا و نادان مرتبط می سازد:

جشن عید گذر و نیسان، این دو برادر،

پیام آوران شاد اتفاقات خوب بودند:

آنها دوان دوان رفته و به دختر اعلام کردند،

همان گونه که قبلاً به مادر او اعلام کرده بودند:

«ببین، داماد بر در است،

بیرون بیا و با او ملاقات کن».

دختر او را دید، و او دختر را خشنود نساخت:

او (دختر) گیج شده بود زیرا که او قدوس بود،

او (دختر) لرزید زیرا که او نجات دهنده بود،

او حیرت زده شد زیرا که او (داماد) بسیار فروتن بود.

(تصلیب ۱:۲)

این سناریو هنوز هم در متون آیین نیایشی برای یکشنبه نخل، یکشنبه هوشیاعانا و تصاویری بخصوص در دو شعر زیبای گمنام که در آنها کلیسا و کنیسه (یا صهیون) با هم بحث و مجادله می کنند، در اشعاری درباره حقوق آنها در عروس بودن برای داماد آسمانی به صورت زیر حفظ شده است:

کنیسه: موسی که جهیزیه مرا تعیین کرد شاهد است که انگشت حضرت اعلی سند ازدواج مرا مهر کرده است. پدر خانه خود را به امانت به من سپرده، زیرا که من وارث هستم.

کلیسا: موسی که تو عنوان می کنی در واقع شاهد است - که او زناکاری تو را دید و لوح را شکست. زانیان ارث نمی برند:

سند تو باطل شده، پس افتخار تو به چیست؟

اما ورود به اورشلیم تنها قرار گرفتن در توصیف انجیل نیست که اپرم مسیح را به عنوان داماد معرفی می کند، بلکه این موضوع به همین گونه در رابطه با یحیی تعمید دهنده نیز مطرح است. این شاید در نگاه اول تعجب آور باشد، اما اپرم به طور معمول بر اشاراتی بنا می کند که در متن عهدجدید داده شده، در این مورد بخصوص در یوحنا ۳:۲۹، جایی که یحیی تعمید دهنده خود را «دوست دامادی که عروس متعلق به اوست» می خواند.

اپرم در یکی از سروده ها درباره بکارت سه موضوع مختلف انجیلی را به هم می بافتد: تعمید دهنده به عنوان دوست واقعی داماد (یوحنا ۳:۲۹)، «چراغ» (یوحنا ۵:۳۵)، و «چراغهای» مثل باکره ها (متی ۲۵):

چراغ ضعیف سمبول یحیی است:

هر دو فقط برای زمانی کوتاه وجود دارند.
چراغ، داماد چشم نیست،
همچنان که یحیی داماد کلیسا نیست.
آنها دوستان آن دو داماد هستند (خورشید و مسیح)
و محبوبان دو عروس.
آنها دامادها نیستند، بلکه شمایلها
از داماد بی همتا.
چشم با کمک یک چراغ می بیند -
که شباهت به خورشید دارد، داماد واقعی آن.
کلیسا در یحیی شباهتی دید
از یار واقعی اش.
روغن (*meshha*) نور چراغها را غنی می سازد
گرچه در سمبول،
مسیح (*Meshiha*) چراغها را غنی می سازد
از باکره ها که نامزد او هستند.

(بکارت ۵:۹)

این ایده که یحیی تعمید دهنده به عنوان آشکار کننده داماد به عروس در حال انتظار است در این قطعه صریح بود، اما در قطعه بعدی بیشتر قابل تشخیص است:

یحیی نامزد کننده متوجه شد
که عروس خداوندش به او می نگرد
گویی که او - تنها خادم - خود آن خداوند است،
پس او آشکار ساخت که فقط او خادم است،
او طبیعت فانی خود را نشان داد،
و نقش حقیر خود را نیز.

او جلال و هم مرتبت پایین خود را به او نشان داد،
 هنگامی که به او گفت که او حتی لایق نیست
 بند کفش های داماد را باز کند.

متبارک است او که به یحیی دستور داد تا او را تعلیم دهد.

(الحاد ۲۴:۶)

موضوع تعمید مسیح به عنوان آشکار کننده داماد آسمانی، که می باید
 توسط شاعران بعدی انتخاب می شد را می توان به صورتی تکامل یافته در
 متون آیین نیایشی هم برای اپیفانی و هم برای تقدیس کلیسا که در تقویم
 نیایشی درست قبل از دوران اعلام بشارت می آید یافت (ظهور غربی).
 یک نمونه خوب از این را می توان در یک شعر محاوره ای مشهور (مابین
 یحیی تعمید دهنده و عیسی) از شاعری ناشناخته یافت که این چنین آغاز
 می شود:

تخیل من مرا به رود اردن انتقال داد

و در آنجا معجزه ای دیدم

هنگامی که داماد پرشکوه آشکار شد

تا برای عروس جشن عروسی بر پا کرده او را تقدیس کند.

به طور گذرا اشاره می شود که نه در این شعر و نه در جایی دیگر از
 نوشته های اصیل اپرم ما به موضوع جایگزینی عروس شخصی توسط دیگری
 یعنی کنیسه با کلیسا برخورد می کنیم که در رابطه با تعمید مسیح است
 (به عنوان مخالف ورود به اورشلیم): این موضوع ظاهراً تکامل یافته و
 به طور مثال در نوشته یعقوب سروق درباره تعمید دارای اهمیت است. اما
 تا جایی که به تعمید مسیح مربوط است توجه اپرم انحصاراً به نامزدی
 کلیساست: و در نظر او بسیار پسندیده است که این اتفاق در آن جا روی
 داده باشد، با توجه به وجود آب در نامزدیهای مختلف در عهد عتیق که
 همیشه بر سر چاهها صورت می گرفته (تفسیر درباره دیاتسرون ۳-۱۷).

کلیسا به عنوان عروس

حرکت از تصویر مسیح به عنوان داماد که در تعمیدش در (رودخانه)
 اردن آشکار می شود به طرف کلیسا به عنوان عروس در تعمید مسیحی را
 می توان در سروده پنجم اپرم درباره روزه داری در عید رستاخیز یافت، این
 به او این موقعیت را می دهد که به ورود اورشلیم نیز که اهمیت را آن در
 مفهوم تصویر عروسی قبلاً دیده ایم، اشاره نماید. او همچنین یک بار دیگر
 به مثال باکره ها اشاره می نماید:

روزه های ساعی به خود حرکت داده اند

تا همراهان شده، عروسی پادشاه را هدایت نمایند

تا او بدرقه شده و بیاید

به جشن عروسی سفیدپوش،

تا در آن جا تعمید یافته بدرخشد:

تاجهای او از همراهانش خواهند آمد،

و زینت او از روزه هایش.

او در میان فریادهای هوشیانا به پیش خواهد رفت

پیشاپیش او چراغی با روغن مستدام خواهد درخشید.

متبارک است آن که عروسی را فرستاده و بدرقه کرده

از پسر نخست زاده اش، تا او

به حجله عروسی نور او بیاید.

(روزه داری ۵-۱)

بنابراین یکی از جنبه های بسیار تعمید مسیحی نامزد شدن با مسیح
 است. در مورد باکره های تقدیس شده این مطلب را به گونه ای
 تحت اللفظی در نظر می گرفتند و این امکان وجود دارد که سوگند بکارت
 به طور معمول در هنگام تعمید صورت می گرفت (که در زمان اپرم

کم و بیش در سنین بلوغ بوده). اپرم اغلب از باکره‌ها به عنوان «نامزدان به مسیح» (بکارت ۵:۱۰)، «نامزد شده با آن همیشه زنده» (بکارت ۵:۲۴)، به عنوان کسانی که «حجله موقت عروسی را با حجله عروس که شادی متبارک هرگز آن را ترک نمی‌کند» (بکارت ۵:۲۴) صحبت می‌کند.

اپرم به طور معمول در سروده‌هایش آزادانه از جمع به فرد می‌رود، از کلیسا به فرد مسیحی، و بعد دوباره از فرد به جمع باز می‌گردد. این موضوع در طریقی که اپرم یک قطعه دیگری از عهدجدید را که موضوع مسیح به عنوان داماد را به آن مرتبط می‌سازد، جشن عروسی در قانا (یوحنا ۲)، بسیار آشکار است:

متبارک هستی تو، قانا،

زیرا این داماد از اعلی بود

که داماد تو دعوت کرد، داماد تو که شرابش تمام شد.

او میهمانی دعوت کرد که خود امتها را دعوت نمود

به جشن عروسی شادی و حیات در عدن.

(بکارت ۲:۱۶)

یا قانا خودش صحبت می‌کند:

همراه با میهمانانم تشکر خواهم کرد

زیرا مسیح مرا لایق دانست تا او را دعوت کنم

– آن داماد آسمانی که پایین آمده و همه را دعوت کرده،

من نیز دعوت شده‌ام تا به جشن عروسی پاک او داخل شوم.

در میان انسانها، بر روی زمین به او به عنوان داماد اعتراف خواهم کرد،

زیرا که کسی دیگر وجود ندارد.

حجله عروسی او برای ابد بر پا شده،

و جشن عروسی او غنی گشته

و محتاج چیزی نیست،

نه همانند جشن خود من، که کمبودهای آن را او جبران نمود.

(بکارت ۴:۳۳)

در سرودی دیگر درباره این موضوع اپرم عنصری جدید و مهم می‌افزاید: جشن عروسی خود مسیح مراسم شام آخر است، جایی که عروس هم کلیسا و هم روح فرد است. اما این سرود، ویژگیهایی از دو جشن عروسی، در قانا و در شام آخر را به هم نمی‌بافد، زیرا در ابیات آغازین اپرم جشن عروسی سومی را معرفی می‌کند، جشن پرستشی که او مسیح را به آن دعوت می‌کند تا با حضور خود به آن فیض ببخشد. این جشن عروسی سوم نتیجه جشن عروسی شام آخر است:

خداوندا من تو را به جشن عروسی سرود دعوت کردم،

اما شراب-آن ندای پرستش-در جشن ما تمام شده.

تو آن میهمانی هستی که خمره‌ها را با شراب خوب پر ساختی

دهان مرا با ستایش خود پر ساز.

شرابی که در خمره‌ها بود خویشاوند و منسوب به

این شراب عالی بود که به پرستش تولد می‌دهد،

با توجه به این که آن شراب هم تولد داد به پرستش

از آنهایی که آن را نوشیدند و اعجاب را دیدند.

تو که آنقدر عادل، که اگر جشن عروسی از آن خودت هم نباشد

شش خمره را با شراب خوب پر می‌کنی،

در این جشن عروسی پر کن، نه تنها خمره‌ها،

بلکه ده هزار گوش را با شیرینی آن.

عیسی، تو به جشن عروسی دیگران دعوت شدی،

اینجا جشن عروسی پاک و زیبای خود توست:
 خشنود ساز قوم نوگشته خود را،
 زیرا که میهمانان تو نیز، ای خداوند، محتاج
 سرودهای تو هستند: بگذار چنگ تو بنوازد.
 روح عروس توست، جسم حجله عروسی تو،
 و میهمانان تو احساسات و افکارند.
 اگر یک جسم تنها جشن عروسی برای توست،
 چقدر عظیم است میهمانی تو برای تمام کلیسا.

(ایمان ۱۴:۱-۵)

اپرم سپس ادامه می دهد و در دو بند بعدی شعر از کوه سینا یاد می کند
 جایی که موسی اسرائیل را نامزد خدا کرد، اما، جایی که «عروس در حجله
 عروسی خود مرتکب خطا شد».

از آن جا که جامعه مسیحی اپرم به طور کامل از «باکره های» تقدیس
 شده (واژه ای که در سریانی شامل مردها همانند زنان می شود) تشکیل
 نگردیده، او اغلب عروس را به سادگی با روح هم هویت می داند: مسیح
 «آمده تا با روحها نامزد شود» (بکارت ۲۵:۱۶)، و در سرودی که
 هم اکنون نقل شد «روح عروس توست، جسم حجله عروسی تو». در
 سرتاسر این قطعه شعر باید به نقش بسیار محترمانه ای که اپرم به جسم
 نسبت می دهد و نیز در همان حال به شیوه ای که او تنش مابین فرد و جمع
 را حفظ می کند توجه کرد. در اولین بند این قطعه شعر عروس مسیح هر
 روح منفردی است که در جشن عروسی شام خداوند شرکت می کند: مسیح
 داماد در این جا به جسم شرکت کننده وارد می شود، و بدین سبب جسم را
 به مفهومی تحت اللفظی می توان حقیقتاً به عنوان حجله عروسی توصیف
 نمود. اشاره به زنای اسرائیل در کوه سینا، که بلافاصله در بند بعدی
 می آید، در وحله اول اخطاری به عروس شام خداوند- روح- می باشد که

در حجله عروسی خود، یعنی جسم بدان گونه رفتار نکند.

سپس در نیمه دوم اپرم از عروس منفرد، یعنی روح به عروس جمع،
 یعنی کلیسا رجوع می کند که این حرکت از فرد به جمع احتمالاً حرکت از
 زمان تاریخی به زمان آخرت می باشد. روح منفرد عروس آیین سپاس شام
 خداوند است، که در زمان تاریخی روی می دهد، درحالی که جمع کلیسا
 عروس جشن عروسی در زمان آخرت می باشد.

در نور این ما باید رابطه جمع نسبت به فرد در تفکر اپرم را تنظیم کنیم
 که تقریباً به شکل ذیل است: هر جا که واقعه ای که اپرم توصیف می کند
 مشخصه ای سرمشق گونه دارد یک معنی جمعی غالب می باشد: حوادثی
 ضمنی، جایی که او در درجه اول به مفهوم درونی آنچه که روی می دهد
 علاقمند است، و جایی که شرح ظاهری وقایع همانند وسیله نقلیه ای جهت
 انتقال آن مفهوم درونی عمل می کند، در خود نیازی به داشتن پیوندی قاطع
 با وقایع واقعی تاریخی در زمان تاریخی ندارد. شرح ظاهری بیشتر داستان
 است تا تاریخ اما این داستان از یک حقیقت درونی سخن می گوید. به
 کلامی دیگر، جایی که تمرکز اپرم در درجه اول بر جمع است چه آدم باشد
 یا عروس یا هر شخص دیگر، او در وحله اول مربوط به زمان تقدیس شده
 خواهد بود. حتی اگر شرح ظاهری (همچنان که در واقعه سینا) گاهی متعلق
 به زمان تاریخی باشد.

هنگامی که به هر حال توجه اپرم از سرمشق به آنچه که ظاهراً وابسته به
 آن سرمشق است معطوف شود، او از جمع به فرد متوجه خواهد شد، و از
 زمان تقدیس شده به زمان تاریخی. ما تا به حال فرصت داشته ایم تا علاقه
 اپرم به این طرحهای متقارن، موازنه و مکمل یکدیگر بودن مابین آدم اول
 و آدم دوم و مابین نزول الوهیت و صعود بشریت را مشاهده کنیم.
 به همین گونه نیز در مفهوم فعلی طرح دینامیک حرکت از جمع در زمان
 اولیه تقدیس شده به زمان منفرد تاریخی داریم، و بعد بازگشت به جمع در

زمان تقدیس شده در آخرت، جایی که قابلیت تداعی شده در زمان اولیه واقعاً به انجام می‌رسد. اما چون هر دو، قابلیت و به انجام رسیدن، متعلق به زمان تقدیس شده هستند آنها را نیز توسط «چشم درخشان» منفرد ایمان که اکنون در هر نقطه از زمان خطی حضور دارد می‌توان دید.

مریم به عنوان عروس

در افکار اپرم مریم باکره همانند مدلی دیده می‌شود برای طرح ایده آل رابطه مابین هر فرد بشری و خدا: او قابلیت را که حوا موفق به دسترسی به آن نشد کامل می‌کند. بنابراین تعجبی ندارد که بیابیم که او هم عروس مسیح است:

تنها او مادر توست،

اما او خواهر توست همراه با کسان دیگر،

او مادر تو بود، او خواهر تو بود،

او هم چنین عروس تو بود،

همراه با تمام ارواح عقیف.

تو، که زیبایی مادرت هستی

خودت او را با هر چیز آراستی.

(ولادت ۱۱:۲)

اما مریم تنها عروسی است که برای او در زمان تاریخی ازدواج مقدس در «حجله عروسی» جسم او به انجام رسیده.

او، توسط طبیعت باکره اش، عروس تو بود

قبل از این که تو بیایی. او به شکلی

کاملاً در ورای طبیعت باردار شد، پس از آن که آمده بودی،

ای تنها قدوس. و او یک باکره بود

وقتی که در قدوس ترین شکل به تو تولد داد. (ولادت ۱۱:۳)

در یکی دیگر از سرودهای ولادت اپرم از مریم به عنوان عروس صحبت

می‌کند و یک بار دیگر کنایه ای دارد به جشن عروسی در قانا:

از خوشی فریاد بزنید، شما دامادها و عروسهایتان!

متبارک است طفلی که مادرش

عروسی شد برای آن تنها قدوس.

شاد است آن جشن عروسی که تو،

مسیح در میان آن هستی:

چون با وجودی که شراب آن

به ناگهان تمام شده

با سپاس بر تو بار دیگر به فراوانی خواهد بود.

(ولادت ۸:۱۸)

حجله عروسی قلب

تا این جا ما متوجه جسم به عنوان حجله عروسی بودیم، جایی که روح با داماد ملاقات می‌کند. این تصور همچنین می‌تواند درونی باشد، حالتی که در آن حجله عروسی دیگر در جسم نیست، بلکه در قلب می‌باشد، همان مرکز شخصیت انسانی. وقتی که اپرم از «قلب» صحبت می‌کند او البته از طرز فکر کتاب مقدس در مورد شخصیت بشری پیروی می‌نماید که برحسب آن قلب جایگاهی ارائه می‌دهد نه فقط برای احساسات، بلکه هم چنین برای تواناییهای هوشمندانه. سنت مسیحیان اروپایی تحت تأثیر عقاید فلسفی یونانی تمایل داشته که مغز را کاملاً جدا از قلب ببینند، و بدین سبب ما باید هوشمندانه به یاد بیاوریم این دیدگاه تکامل یافته تر کتاب مقدس را از شخصیت بشری که اپرم بدان معتقد است.

اپرم عبارت «حجله عروسی قلب» را در دو موقعیت به کار برده. یکی

از اینها در یک مفهوم از راز نان و جام است، در سرودی که در آخر فصل

ششم نقل شد:

چقدر عالی است این فراوانی

که خداوند می باید به طور دائم در ما ریخته شود،
زیرا او آسمان را ترک کرده و نزول نموده:

بیا بید حجله عروسی قلبهایمان را برای او مقدس گردانیم. (سرودهای
ارمنی ۴۷)

در قطعه ای دیگر اپرم ختنه درونی و بیرونی را، که به قلب و جسم
مربوط است مقابل هم قرار می دهد:

با قلبی ختنه شده

ختنه نشده ها مقدس می شوند:

در حجله عروسی قلب چنین شخصی
خالق سکونت دارد.

(بکارت ۴۴:۲۰)

در نور استفاده اپرم از تصور عروسی ما می توانیم دو بازتاب را در
این جا مشاهده کنیم. از یک طرف، ختنه بیرونی که اشاره به یهودیت دارد،
عروسی که در حجله عروسی خود بر روی کوه سینا مرتکب زنا شد. از
طرف دیگر این درک مسیحیت اولیه سریانی است که ختنه توسط تعمید
به عنوان رسمی برای ورود به جامعه جایگزین شده- و تعمید نیز،
همان گونه که دیده ایم، نامزدی دیگری است. با برداشت این دو واکنش با
هم، انسان می تواند ببیند که آنچه اپرم در این جا منتقل می سازد به صورتی
بسیار فشرده به این شرح است: الوهیتی که در کوه سینا ساکن بود اما
توسط عروس نامزد شده، اسرائیل، رد شده اکنون در قلب تعمید یافته
سکونت گزیده است.

هنگامی که تصور عروسی درونی شد قدم آشکار بعدی برای اپرم ارتباط
آن با تصور مورد علاقه او یعنی آئینه است:

در آئینه فرامین

من به چهره درونی خود نگریستم

تا شاید چرکها را از روح خود بشویم
و آرایش ذهن خود را پاک سازم،

مبادا آن قدوسی که با او نامزد هستم مرا ببیند

و در وحشت از من دور بایستد، (سرودهای ارمنی ۶)

در سرودی دیگر اپرم تصور عروس را به صورتی کاملاً متفاوت درونی
می سازد: این در سرودی مهم درباره نیایش و ایمان (سرودها درباره ایمان،
۲۰) یافت می شود. دو بیت اول آن به طور خاص از باردار شدن و تولد
دادن مملو است، بدین گونه:

به تو ای خداوند، ایمان خود را با صدای خود تقدیم می کنم،

زیرا نیایش و استدعا هر دو

می توانند در ذهن تولید شوند

و در سکوت متولد گردند، بدون استفاده از صدا.

اگر رحم کودک را مانع شود

مادر و کودک هر دو خواهند مرد:

باشد که دهان من، خداوندا ایمان مرا مانع نشود

با این نتیجه که یکی از بین می رود و دیگری فشرده می شود،

هر دو از بین می روند، هر کدام به خاطر دیگری.

- پس از تشریح بیشتر این روند تولد دادن از مثالهایی که از طبیعت
گرفته شده، اپرم به موازنه ای رو می کند که مابین انجام درونی نیایش و
تجلی ظاهری و اعلام ایمان لازم است. هم نیایش و هم ایمان هر دو
عروسهای نامزد شده هستند، اما نقشهای متفاوتی دارند: یکی در درون
زندگی می کند و دیگری در بیرون. دو بندگردان بعدی که از اپرم نقل می
شود اولین آنها اشاره به متی ۶:۶ دارد، جایی که مسیح از نیاز به نیایش
کردن در حجره درونی با درهای بسته صحبت می کند. برای اپرم حجره
درونی تبدیل به قلب شده است.

نیایشی که تصفیه گردیده باکره ای است در «حجره درونی»: اگر او از «در» دهان بگذرد مانند کسی است که به بیراهه رفته باشد. حقیقت حجله عروسی اوست، محبت تاج او، سکوت و آرامش خواجه های مورد اعتماد در بر در حجله او هستند. او با پسر پادشاه نامزد شده، باشد که بیرون نیاید بلکه با ایمان، که در ملاء عام عروس است، همراهی شود. در خیابانها، بر پشت صدا از دهان به حجله عروسی دیگر، که گوش می باشد حمل شود.

(ایمان ۲۰:۶، ۷)

الزام ایمان برای به درون جماعت بیرون آمدن در بند بعدی آشکار است زیرا نوشته شده که بسیاری بودند که به خداوند ما ایمان آوردند، اما از روی ترس، صداهای آنها ایمان را بی حرمت ساخت.

گرچه قلبهای آنان اعتراف نمود

اما خداوند ما آنها را که ساکت ماندند با آنها بی که او را نفی کردند یکسان در نظر گرفت.

ایبات ذیل از این بیستمین سرود درباره ایمان با یکی از موضوعات مهم در فصل بعد مربوط می شود. اپریم از یک زوج جدانشدنی، نیایش و ایمان، به زوج دیگر یعنی محبت و حقیقت، که (همان گونه که تا به حال دیده ایم) «بالهایی هستند جدانشدنی» می رود. حقیقت و محبت برای قلب همانند چشمها و پاها برای شخص هستند که باید در هماهنگی با یکدیگر عمل کنند. همان طور که پاها در دو جهت مختلف حرکت نمی کنند، قلب نیز نمی باید منقسم باشد و در امتداد هر دو راه نور و راه ظلمت حرکت کند، بلکه بایستی «واحد» باشد *ihidaya*، در آمادگی برای «تنها داماد» *hathna ihidaya*.

فصل هفتم

هدف زندگی زاهدانه: مارا پریم و رهبانیت اولیه

«رهبانیت اولیه» سریانی: سنتی فراموش شده

زندگینامه اپریم به زبان سریانی که در قرن ششم نوشته شده و روایات بعدی به طور کلی، مارا پریم را به عنوان یک زاهد معرفی می نماید. پالادیوس در کتاب تاریخ لوسیاک (که در سالهای ۴۱۹/۲۰ نوشته شده)، به این موضوع اشاره نموده و سوزومن (Sozomen) تاریخ نویس کلیسایی در قرن پنجم تأکید کرده که اپریم «زندگی خود را وقف فلسفه رهبانیت» نمود.

این نویسندگان بعدی و خوانندگان آنها اپریم را با رهبانیتی مرتبط نموده اند که در مصر به وجود آمد و به طرف شمال به سوریه و بعد با سرعتی حیرت آور در طی قرون چهارم و پنجم به جاهای دیگر گسترش یافت. برای این که به شیوه ای ملموس اپریم را با رهبانیت معتبر مصری ارتباط دهند در کتاب زندگینامه قرن ششم از سفر اپریم به مصر و ملاقات با پیشوای قدیس (Bishoi) صحبت می شود.

این تصویر اخیر به دو دلیل گمراه کننده است. اولاً بی مورد است، و دوماً (و به طور اصولی مهمتر) موجودیت سنت بومی سریانی، زندگی وقف شده، را که می توان آن را رهبانیت اولیه (proto-monasticism) نام نهاد نادیده می گیرد. این سنتی بود که بعدها اکثر اوقات در سنت رهبانیت مصری ادغام می شد.

با توجه به اعتبار عظیمی که رهبانیت مصری به دست آورد، سنت بعدی

سریانی در واقع ریشه‌های بومی خود را فراموش کرد و منشأ رهبانیت سریانی و بین‌النهرینی را کاملاً به منابع مصری مربوط دانست. این که چگونه سنت رهبانیت سریانی بعدها نخست زادگی خود را به مصریها فروخت را می‌توان از دو مثال جالب دریافت: ابتدا از «موعظه‌های ماکاریان»، که مجموعه موعظه‌های پرنفوذ و مقالاتی درباره زندگی روحانی می‌باشد که منشأ سریانی و بین‌النهرینی آن می‌بایستی توسط محققین امروزی از نو تحقیق می‌شد، زیرا که سنت مقاله نویسی از زمانهای اولیه به طور کم و بیش مداوم آنها را به یک *Macarii* مصری منسوب می‌دانست.

مثال دوم درباره سنت بعدی سریانی در رابطه با منشأ رهبانیت سوری و بین‌النهرینی است، برحسب این سنت، رهبانیت توسط راهبی مصری به نام آوگین قدیس (اوژنیوس) (*Mar Awgen (Eugenios)*) و هفتاد شاگردش به بین‌النهرین آورده شد. ما از دوران زندگی آوگین قدیس و شاگردانش گزارشهای مشروحی درباره این که چگونه رهبانیت مصری در طی قرن چهارم در بین‌النهرین برپا گشته داریم. با بررسی دقیق تر به هر حال مشاهده می‌شود که این سنتها در زمان قبل از دوره اولیه اعراب تأیید نشده است، و زندگینامه‌ها فاقد جزئیات دقیق و قابل اعتماد تاریخی هستند (با وجودی که در اطلاعات جغرافیایی بومی غنی بوده‌اند).

بنابراین یکی از دلایلی که متون بعدی از اپرم به عنوان یک راهب صحبت می‌کنند این است که نسلهای بعدی موجودیت رهبانیت اولیه بومی سریانی-بین‌النهرینی را فراموش کرده بودند. دلیل دیگر این است که تعدادی از متونی که آشکارا با رهبانیت مصری آشنا هستند اتفاقاً با نام اپرم ربط داده شده‌اند. محققین امروزی در واقع در مورد این سؤال اختلاف نظر دارند، که کدام یک، از این متون «رهبانیت» به اپرم تعلق دارد. آرتور ووبوس (*Arthur Voobus*) به طور خاص شبکه آثاری را که اصیل

می‌دانست بسیار بیشتر از ادموند بک (*Dom Edmund Beck*) گسترش می‌داد، اما به دلایلی که نمی‌توان در این جا بیان کرد ظاهراً محقق آخر یعنی ادموند بک هادی رضایت بخش تری در این مورد می‌باشد. اگر فقط آن آثار از اپرم را که در مورد اصالت آنها تردیدی نیست برداریم، به نظر می‌رسد که اپرم فقط اواخر عمر خود با سنت رهبانیت صادره از مصر تماس داشت، و احتمالاً طی ده سال آخر حیات خود در ادسا. او خود همانقدر راهب بود (به معنی رسمی آن) که معاصر پیرتر وی آفراهات، رئیس راهبان صومعه مشهور متی قدیس (*Mar Mattai*) در شمال عراق.

اما اگر اپرم هیچ رابطه مستقیمی با رهبانیت مصری نداشته، او کاملاً به سنت زهدانه بومی سریانی تعلق دارد که من آن را «رهبانیت اولیه» می‌خوانم. اینک به بعضی از جنبه‌های شاخص این سنت رجوع می‌کنیم. برای این که چیزی از مشخصه و غنای این سنت را کشف کنیم لازم است دیدگاه خود را بسط داده و به ورای مجموعه نوشته‌های اصیل اپرم و نیز سایر نویسندگان اولیه سریانی رجوع نماییم، به طور خاص به آفراهات که استدلال (*Demonstration*) ششم او اهمیت خاصی دارد.

استدلال ششم آفراهات اتفاقاً اوج یک مشکل واژه نگاری است که ما با آن روبه‌رو خواهیم شد. ترجمه انگلیسی این اثر عنوان «درباره راهبان» (*Monks*) را ارائه داده که در زبان لاتین *de monachis* می‌باشد، چنین ارائه‌ای به هر حال، بی‌مورد و شدیداً گمراه کننده است. عنوان اصل سریانی در واقع *On the bnay qyama* می‌باشد که به معنی «درباره فرزندان عهد» می‌باشد- آن گونه که معمولاً ترجمه می‌شده (اگرچه که همان طور که خواهیم دید این اطلاق توسط بعضیها مورد مخالفت است).

بنابراین، مفید خواهد بود که واژه‌های مهم سریانی را که همراه با بعضی فرانسها از یک نوع یا نوع دیگر درباره زندگی تقدیس شده به کار

گرفته می شود و واژه های تکنیکی این سنت رهبانیت اولیه می باشند به طور اجمال بررسی کنیم. چهار واژه دارای اهمیت مرکزی هستند:

۱- *Ihidaya*. مهم ترین و در عین حال پیچیده ترین واژه هاست. من آن را در حال حاضر بدون ترجمه می گذارم، ولی بعداً به آن رجوع کرده و آن را به دقت مطالعه خواهیم کرد.

۲- *Bthulta, bthula*, «باکره»، در مورد مذکر و هم مؤنث، و خلاصه *bthuluta* «بکارت». اپرم غالباً فرم مذکر آن را به کار می گیرد تا آن را به اشخاصی همانند الیاس نبی و یا یحیی تعمید دهنده اطلاق نماید.

۳- *Qaddisha*، تحت اللفظی «مقدس»، و *qaddishuta*. در بین نویسندگان اولیه سریانی به هرحال، این واژه ها معنی تخصصی تری دارند. یک *qaddisha* شخص ازدواج کرده ای است که از رابطه جنسی پرهیز می کند. چنین معنی برای *qaddisha* باید در دید اول به نظر حیرت آور باشد، اما اگر ما به شرح داده شدن شریعت در کوه سینا توجه کنیم، منشأ این به کارگیری آشکار می شود: در خروج ۱۹:۱۰ خدا به موسی می گوید «به نزد قوم برو و آنها را تقدیس (*qaddshu*) کن» اما در آیه ۱۵ می یابیم که موسی به قوم خود می گوید «به زنان خود نزدیک مشوید». *Qaddishuta* به معنی تکنیکی پرهیز از روابط زناشویی است و می تواند حالتی موقتی یا دائمی باشد. اپرم روایت یهودیان را که در کشتی نوح در هنگام سیل، نوح و فامیل وی همراه با تمام حیوانات *qaddishuta* را حفظ کردند، می داند.

و خدا به نوح گفت «بیرون شو، تو و همسرت، پسرانت و زنان پسرانت» (پیدایش ۸:۱۶). آنهایی که خدا خواسته بود که فرداً بیایند و *qaddishuta* را در کشتی نوح حفظ کنند او آنها را به صورت زوج بیرون برد، تا تکثیر نموده و در خلقت بارور شوند. او هم چنین درباره حیوانات که در کشتی *qaddishuta* را حفظ کرده بودند فرمود «هر حیوانی را که با تو بوده بیرون آور... و بگذار بر روی زمین کثیر و بارور شوند» (پیدایش

۸:۱۷، ۱۸). (تفسیر پیدایش ۶:۱۲).

۴- این واژه ای است که ما قبلاً با آن برخورد کرده ایم، *qyama*، که اغلب در رابطه با *bar, bath, bnay, bnath* «پسر(ان)، دختر(ان)» یعنی اعضای *qyama* می باشد. این واژه را اصطلاحاً «عهد» (*Covenant*) ترجمه می کنند، و در توجیه آن می توان به عهدعتیق پشتینا رجوع نمود که در آن جا *qyama* منظمماً با واژه عبری *brith* «عهد» ترجمه شده است.

چه این درک صحیح باشد یا نه (به خوبی می تواند باشد)، ما با اطمینان می توانیم یک تئوری را که توسط بعضی محققین که برای *qyama* معنی «عهد» را در نظر گرفته اند پیشنهاد شده کنار بگذاریم. برحسب این نظریه *bnay qyama* کلیسای اولیه سریانی مستقیماً در جامعه قمران (*Qumran*)، که به خود لقب *brith* و *yahad* داده بود (که در علم ریشه یابی در رابطه با واژه اول *ihidaya* می باشد)، ریشه دارد. هیچ دلیل قاطع برای چنین رابطه ای با جامعه قمران وجود ندارد، و فرضیه در مورد چنین رابطه ای را باید به کناری نهاد.

علاوه بر «عهد» در واقع تفسیرهای دیگری از معنی *qyama* در این زمینه وجود دارد.

- در تفسیری به معنی «رستاخیز» است و بنا بر این *bnay qyama* کسانی هستند که در انتظار رستاخیز می باشند. با توجه به این که انتظار حیات رستاخیز شده مسلماً انگیزه مهم برای ایده آلهای زهدانه در سریانی اولیه است، این تفسیر خاص از *qyama* مسئله ساز است، زیرا واژه برای «رستاخیز» از این ریشه در سریانی فرم مؤنث *qyamta* است و نه *qyama*.

- در تفسیر دیگر *qyama* به معنی «حالت آرام ایستادن» (*Stance*) است بخصوص «حالت ایستادن» فرشتگان که نمی خوابند. باز هم با وجودی که حیات فرشته گونه جزء مهم دیگری از رهبانیت-اولیه سریانی است، به نظر می رسد که حمایت کافی برای این معنی *qyama* نیز وجود

نداشته باشد.

- در تفسیر دیگری مجدداً به ایده «ایستادن» به عنوان زمینه *qyama* اشاره شده، اما در این مورد کلمه را می‌توان مترادف با مخصوصاً کلمه عبری *ma'amad* و لاتین *statio* دانست که هر دو واژه‌های تکنیکی هستند. واژه نخست به گروهی از مردم که متعهد به انجام وظایف نیایشی می‌شوند اشاره دارد و واژه دوم به معنی «بیداری»، و یا «مراقبت» است. این محلی مناسب برای تعمق بیشتر در این مسئله نیست، و در این جا کافی است که اشاره شود که دلایلی وجود دارد که *qyama* را بعضی وقتها به عنوان یک سوگند یا عهد درک کرده‌اند، چه در *bthuluta* «بکارت»، یا از *qaddishuta* «پرهیز از روابط جنسی در ازدواج» - قسمتی که احتمالاً در هنگام تعمید صورت می‌گرفت اگر این اتفاق در دوران بلوغ رخ می‌داد. به هر حال به نظر می‌رسد که *bnay qyama* گروهی از مردم بوده‌اند که نوعی زندگی تقدیس شده را می‌گذرانند، دلیل نهادن این عنوان بر آنها احتمالاً این واقعیت بوده که آنها همگی سوگند رهبانیت یاد کرده بودند، چه «باکره‌ها» یا به عنوان *qaddishe* در مفهوم تخصصی این کلمه. این گروه که می‌توان به آنها به سادگی عنوان *qyama* را داد ظاهراً هسته مرکزی کلیسای محلی را تشکیل می‌دادند و، بدون تردید کشیشان و اسقف از میان آنها انتخاب می‌شدند، اما در دوران اولیه (که شامل زمان حیات اپرم نیز می‌شود) روحانیون و *qyama* به هیچ عنوان هم‌ردیف نبوده‌اند.

چنان که در تعلیمات آفراهات می‌آموزیم اعضای این *qyama* در گروه‌های کوچکی زندگی می‌کرده‌اند که گاهی اوقات از مردان و زنانی در مجاور هم تشکیل می‌شده (خود آفراهات از این موضوع در حیرت است) که جوامع یا مشارکتهای مذهبی غیررسمی در منازل تشکیل می‌داده‌اند. اینها به طور اساسی ویژگی زندگی شهری یا روستایی بوده که

بسیار دور از مدل رهبانیت مصری *anachoresis* (تارک دنیا بودن)، یا دوری جستن از شهر و روستا و رفتن به بیابان می‌باشد، چه به صورت انفرادی و یا اجتماعی.

اینک وقت آن رسیده که به واژه نخست، *ihidaya*، بازگردیم که بدون ترجمه ماند. در واژه‌نگاری رهبانیت *ihidaya* به معنی «انزوا» (*solitary*) است، کسی که یک زندگی زاهدانه یا نیمه زاهدانه دارد (اما به هر حال به جامعه‌ای وابسته است، با وجودی که در آن زندگی نمی‌کند). این واژه با واژه *dayraya*، به معنی راهبی که در یک صومعه زندگی می‌کند، مقایسه می‌شود. گرچه *ihidaya* اغلب برای ترجمه لغت یونانی *monachos* استفاده می‌شد اما در متون بعدی گاهی نیز هم معنی با *day- raya* استفاده شده. اما تا جایی که به آفراهات و اپرم مربوط است، *ihidaya* ارتباط مستقیمی با *monachos* به معنی «راهب» (*monk*) ندارد و هیچ کدام از این دو نویسنده واژه *dayraya* را نمی‌دانسته‌اند.

پس واژه *ihidaya* در مفهوم رهبانیت اولیه سریانی به چه معنی است؟ به نظر می‌رسد که سه معنی می‌باید در پشت واژه *ihidaya* بوده باشد، مفرد، انفرادی، منحصر به فرد: ساده دل (دارای یک منظور)، با قلبی منقسم نشده، و مجرد به معنی ازدواج نکرده، عزب.

در عهدجدید سریانی *Ihidaya* بالاتر از هر چیز عنوان مسیح است، که ترجمه یونانی واژه *Monogenes* (تنها-مولود) می‌باشد، اما این واژه را می‌توان در مفاهیمی دیگر نیز در انجیل سریانی و یا آرامی پیدا نمود. بدین جهت در کتاب حکمت سلیمان ۱:۱۰ این واژه خطاب به آدم است: «این حکمت بود که پدر اجدادی، *ihidaya*، را که در دنیا خلق شده بود حفظ کرد». در این مفهوم این واژه‌ای است که زمینه‌ای مهم در تارگوم یهودی آرامی دارد، که نه تنها بعضی وقتها پاتریارکها را *ihidaya* توصیف کرده، بلکه در تارگوم فلسطینی در پیدایش ۳:۲۲ آدم نیز به همین شکل توصیف شده، این جا در عبری (همراه با پشیتا و ترجمه هفتادتنان) آمده

که «ببینید، آدم همانند یکی از ما شده، خوب و بد را می‌داند». اما تارگوم فلسطینی چیزی کاملاً متفاوت در دسترس قرار می‌دهد «ببینید اولین آدم که آفریدم تنها (*ihiday*) در دنیا است، همان گونه که من تنها (*Ihiday*) در بلندیه‌های آسمان هستم». بنابراین در یهودیت نیز ما واژه *ihiday* را داریم که هم برای خدا و هم انسان هر دو به کار رفته و می‌توان دید که در متون مسیحی آدم ثانوی *Ihidaya* است همان گونه که آدم اول بوده است.

«مفرد» بودن نیز یک ساده دل بودن است، به کلامی دیگر منقسم نشدن، آن گونه که اراده‌آدم «منقسم» بوده هنگامی که آن میوه ممنوعه را دزدید و خورد (تصلیب ۲:۸): این هم چنین «قلبی منقسم شده» نیز هست که به «تحقیق» درباره‌الوهیت پنهان شده می‌پردازد (ایمان ۷:۶۶).

سومین معنی از «تجرد» نیز زمینه‌ای در آرامی یهودی دارد. در سریانی در استدلال ششم آفراهات، (استدلال ۴:۶)، چنین می‌خوانیم «*ihidaye* محبوب من که ازدواج نمی‌کند...» از جملات مختلفی در آفراهات آشکار است که این *ihidaye* هم چنین سوگند پاکدامنی یاد کرده‌اند، گرچه آشکار نیست که چگونه باید آنها را با *bnay qyama* و *bthule* ارتباط داد.

تجرد و ساده‌دلی را گروه‌های بسیاری در کلیسای اولیه بسیار نزدیک دانسته‌اند، گاهی اوقات با برداشت سخنان در اول قرن‌تین ۳۴:۷ درباره‌افراد ازدواج کرده که «منقسم» بوده‌اند، به عنوان یک نقطه شروع: شخص ازدواج نکرده منقسم نیست و بنابراین می‌تواند بر خدا تمرکز داشته باشد. آفراهات این ایده را در قطعه‌ای در (استدلال ۱۰:۱۸) بیان می‌کند که تفسیری بر پیدایش ۲:۲۴ که «مرد پدر و مادر خود را ترک خواهد کرد...» ارائه می‌دهد.

این چه کسی است که پدر و مادر خود را ترک می‌کند تا همسر اختیار نماید؟ یک مرد تا هنگامی که همسر اختیار نکرده، خدا پدر خود و

روح القدس مادر خود را دوست داشته احترام می‌کند، و هیچ عشقی دیگر ندارد. اما هنگامی که همسر اختیار می‌کند، پدر و مادر خود را ترک نماید.

دو اشاره ضمنی از واژه *ihidaya* قابل توجه است. هنگامی که در کتاب مقدس و در یهودیت به تحقیق در مدلهای برای زندگی تقدیس شده که در ریشه‌های رهبانیت نهفته است برمی‌آییم، می‌بینیم که مردم در قرن چهارم به طور خاص به دو مرجع اشاره می‌کنند: مزمور ۶:۶۸ و توصیف فیلو (Philo) از جامعه یهودی که به Therapeutai (نوعی رهبانیت یهودی قبل از مسیحیت در مصر) شهرت داشته است. تفسیر یوسیبوس درباره‌مزامیر که به زمان مابین سالهای ۳۳۰ و ۳۴۰ باز می‌گردد قدیمی‌ترین رفرانس ادبی به کلمه یونانی *monachos* به معنی «راهب» را اتفاقاً دربر دارد. متن عبری مزمور مورد بحث حاوی «خدا *yahid*، (شخص مفرد) را موجب می‌شود تا در خانه‌ای ساکن گردد»، می‌باشد و یوسیبوس در تفسیر خود درباره‌ترجمه‌های مختلف یونانی از *yahid* «مفرد» می‌گوید که این جمله به آنهایی اشاره دارد که رشد آنها در مسیح است، یعنی به *mona-choi* «راهبان». خوانندگان سریانی نیز به آسانی این جمله را با زندگی تقدیس شده *ihidaye* ارتباط می‌دادند، چون پیشینا کلمه عبری در این جا *ihidaya* ترجمه شده (مترجم می‌باید آن را به معنی، مجرد درک کرده باشد).

در اثر اولیه یوسیبوس، تاریخ کلیسایی، او قطعه‌ای درباره‌Therapeutai یهودی دارد، که پدران مداوماً به عنوان مقدم بر رهبانیت می‌دیده‌اند. یوسیبوس در این قطعه فقط واژه *monasterion* و نه *monachos* را به کار می‌برد، اما در ترجمه اولیه سریانی که احتمالاً برای اپرم نیز شناخته شده بوده، از واژه *ihidaye* بسیار استفاده شده.

اپرم تقلید از مسیح را هدف تمام مسیحیان می‌بیند، اما برای زندگی تقدیس شده *ihidaya*، مسیح نمونه کامل *ihidaya*، به طور خاصی به عنوان

مدل عمل می‌کند. یحیی تعمید دهنده نیز «یک *ihidaya* است» (اعلام کننده *Ihidaya* (تفسیر درباره دیاتسارون ۱:۱۶). در تعمید، آنهایی که به زندگی تقدیس یافته روی می‌آورند «مسیح آن *Ihidaya* را در بر می‌گیرند و خود *ihidaye* می‌گردند:

ببین، افرادی که تعمید می‌یابند،

به باکره‌ها و *qaddishe* تبدیل می‌شوند،

با فرو رفتن در حوضچه تعمید،

تعمید یافته و آن *Ihidaya* مفرد را

می‌پوشند. (اپیفانی ۸:۱۶)

قدری جلوتر، آفرهات درباره آن *Ihidaya* از آغوش پدر که به *ihidaye* شادی می‌بخشد» صحبت کرده بود (استدلال ۶:۶). این قطعه به شکل ذیل ادامه می‌یابد، با معرفی تصور عروس که اپرم هم آن را بسیار دوست دارد: «آن‌جا دیگر مذکر و مؤنثی نخواهد بود، و نه غلام و آزاده (غلاطیان ۳:۲۸)، بلکه همه فرزندان حضرت اعلی هستند، باکره‌های پاک که با مسیح نامزد شده‌اند، چراغهای آنان روشن است هنگامی که به اتفاق داماد وارد حجله عروسی می‌شوند».

این واژه کلیدی در سنت رهبانیت اولیه سریانی در اشارات ضمنی مختلف بسیار غنی است. *ihidaya* پیرو و مقلد مسیح *Ihidaya* مقدم بر هر چیز است. او برای مسیح ساده دل است، قلب او ساده است و منقسم نگردیده. او مفرد است همانند آدم هنگامی که آفریده شد؛ او مفرد به معنی مجرد است.

برانگیخته شدن (انگیزش)

اگر ما بخواهیم به طور صحیح هدف زهد را که زیربنای عظیمی برای مسیحیت اولیه سریانی بوده ارج نهیم، نیاز داریم که بر قدرت انگیزه‌ای که در پشت این سنت رهبانیت اولیه بومی سریانی قرار داشته نگاهی بیندازیم، با تأکید بر بکارت و پرهیز از روابط جنسی.

بعضی نویسندگان امروزی پیشنهاد کرده‌اند که این ایده آل یا هدف به طور کلی اشاره‌ای ضمنی بر دیدگاه دوگانه از دنیا دارد، یکی از این نویسندگان هر آنچه را که با جسم سر و کار دارد شریب می‌داند. دیگران ترجیح داده‌اند که تأثیری خاص از عقاید مانی (*Manichaeism*) را در این جا در کار ببینند. اما درحالی که ممکن است در بعضی گروهها چنین تأثیری در واقع حضور داشته باشد، آشکار شده که این در جامعه مسیحی که اپرم هم به آن تعلق داشت (و احتمالاً به عنوان یک *ihidaya*، گرچه نمی‌توانیم مطمئن باشیم) به کار برده نمی‌شده. اپرم در موقعیتهای فراوانی به طرز خاصی خود و جامعه مسیحی که به آن تعلق داشته را از عقاید پیروان مارسیون (*Marcionite*) و پیروان مانی (*Manichaeen*) درباره ازدواج به عنوان چیزی «فاسد»، جدا می‌کند.

آنچه رهبانیت اولیه سریانی و هدف زهد و گوشه نشینی را موجب می‌شود در واقع سه مدل ادراکی بسیار مثبت تری هستند:

- مدل از مسیح به عنوان داماد که همه مسیحیان در هنگام تعمید با او نامزد می‌شوند.

- مدل از تعمید به عنوان بازگشت به بهشت (در توصیف پیدایش که آدم و حوا تا بعد از سقوطشان و اخراج از بهشت با هم زندگی نکردند).

- مدل از زندگی تعمید یافته به عنوان زندگی بدون ازدواج فرشتگان (لوقا ۲۰:۳۵، ۳۶).

ما مدل اول را قبلاً تا حدی بررسی کرده‌ایم، باوجود این ارزش دارد توجه خود را به قطعه‌ای در انجیل توماس معطوف کنیم که محققین عقیده دارند منشأ آن در سوریه قرن دوم بوده و شاید به زبان سامی نوشته شده (گرچه فعلاً فقط به زبان قبطی باقی مانده و بعضی از قسمتهای آن به زبان یونانی است). در این کتاب ما به این کلمات برخورد می‌کنیم «بسیاری بر در ایستاده‌اند، اما «گوشه نشینان» کسانی هستند که به حجله عروسی

داخل خواهند شد». زیرا کلمهٔ قبطلی «گوشه نشینان» به کار گیرندهٔ کلمهٔ عاریه ای یونانی *monachoi* است، اما این کلمه مسلماً به معنی «راهبان» نبوده بلکه با *ihidaye* سریانی مترادف است.

تا جایی که به مدل ادراکی دوم مربوط است ما دیدیم که ایدهٔ تعمید به عنوان ورود مجدد به بهشت تا چه اندازه برای تفکر اپرم مرکزیت داشته. این موضوع در واقع در متون سریانی اولیه موضوعی تکراری است و به هیچ وجه منحصر به ماراپرم نمی باشد.

هدف زندگی فرشته گونه نیز به همین اندازه در رهبانیت اولیهٔ سریانی محبوبیت داشته که بعدها در گروههای وابسته به صومعه. این نیز احتمالاً ریشه های خود را در گروههای تارک دنیای یهودی در زمان ظهور مسیحیت داشته است. در کتاب دانیال، موجودات فرشته ای را به عنوان "ire" «بیدار کنندگان»، «ناظران» و یا *qaddishin* «مقدسین» توصیف نموده اند. برای خوانندگان سریانی واژهٔ «بیدار کننده» مثال باکره ها در متی ۲۵ را تداعی می نماید، با تأکید آن بر بیدار بودن (۱:۲۵-۳). اما این ارتباط دلیل اصلی تأکید بر خصوصیت بدون ازدواج زندگی فرشته گونه نیست. به همین دلیل لوقا ۳۵:۲۵، ۳۶ دارای اهمیت کلیدی است. و شاخص است که ترجمهٔ قدیمی سریانی به زندگی بدون ازدواج فرشته ها به عنوان چیزی که باید بر روی زمین در انتظار آن بود اهمیت بیشتری می دهد تا اصل یونانی. متن ترجمهٔ قدیمی سریانی این طور می نویسد: آنهایی که لایق شناخته شده اند تا آن دنیا (منظور ملکوت است) و آن رستاخیز از مردگان را دریافت دارند نه ازدواجی کنند و نه می توانند بمیرند، زیرا که با فرشتگان برابر گشته اند.

اما فقط فرشتگان و تقلید کنندگان آنها بر روی زمین نیستند، که «بیدار کنندگان» می باشند زیرا خود مسیح نیز «آن بیدار است که آمده تا ما را به بیداران بر روی زمین مبدل سازد» (ولادت ۴:۲۱). اپرم

مقایسه ای مابین بیداری روحانی و خواب گناه می بیند:
بیداران امروز شادی می کنند
زیرا آن بیدار آمده تا ما را بیدار کند:
در این شب چه کسی خواهد خوابید
در حالی که تمام خلقت بیدار است؟
زیرا که آدم به دنیا آورد
خواب مرگ در گناه را،
آن بیدار پایین آمد تا ما را بیدار کند
تا در گناه غرق نشویم.

(ولادت ۱:۶۱، ۶۲)

در تعمید، تعمید یافتگان «آن بیدار را در آب دربر می کنند» (اپیفانی ۸:۴)، و بدین ترتیب آنها خود بالقوه تبدیل به «بیدار کننده» خواهند شد و در مراسم شام خداوند همان گونه که تا به حال دیده ایم بار دیگر توسط آتش و روح به صورت موجودات فرشته گونه خلق می شوند (ایمان ۱۰:۹، که در فصل ششم نقل شده). به علاوه بیداری روحانی به معنی مجرد بودن، در هماهنگی بودن، است در حالی که روح اگر در «خواب» باشد «منقسم» خواهد شد (الحاد ۲۹:۳۵).

ایده آل بیداری که مشخصهٔ هم فرشتگان و هم باکره های داناست، همراه با تجرد، به نظر می رسد که جزو مهمترین انگیزه ها باشد که در پشت رؤیای زهد و تقوی و جهت گیری مسیحیت در سنت سریانی اولیه بومی قرار داشته است. این رؤیایی بود که اگر درونی می شد، اپرم آن را به عنوان چیزی قابل اعمال به همه مسیحیان، ازدواج کرده یا مجرد می دید اما برای آنهایی که انتخاب می کردند که به عنوان *ihidaye* با پیروی از نمونهٔ مسیح *Ihidaya*، زندگی مقدسی را دنبال کنند این رؤیا به طور مضاعف معنی می یافت.

چنین است بعضی از ویژگیهای اصلی سنت رهبانیت اولیه بومی سریانی که اپرم خود نماینده آنها بود. این سنتی بود کاملاً متفاوت و غیر وابسته به رهبانیت مصری، اما در عین حال، چون این دو سنت در ویژگیهای بسیاری مشترک بودند، برای سنت بومی رهبانیت اولیه سریانی دشوار نبود تا نهایتاً در سنت رو به گسترش مصری ادغام شود. اما در زمان اپرم این اتفاق به طور مسلم هنوز روی نداده بود.

فصل هشتم

ماراپرم در میان پدران کلیسا

ماراپرم و پدران یونانی

در فصل اول درباره طبیعت نسبتاً غیر یونانی افکار و نوشته های اپرم صحبت کردیم، با این تأکید که ما در او یک ارائه مشخصاً سامی از الهیاتی سامی داریم. گرچه این در واقع یک جنبه فوق العاده مهم است اما نباید به این اشتباه ادامه داده و بگوییم که شکافی عمیق مابین ارائه سامی مسیحیت و آنچه که معاصرین اپرم به زبان یونانی و لاتین نوشته اند وجود دارد. در حله اول ما باید به یاد آوریم که، تا قرن چهارم بعد از میلاد حدود پانصد سال بود که فرهنگهای یونانی و سامی در خاورمیانه متقابلاً بر یکدیگر مؤثر بوده اند: هیچ نویسنده سریانی معاصر اپرم نمی تواند سامی خالص یا کاملاً غیر یونانی باشد، و به همین دلیل هم هیچ نویسنده یونانی مسیحی آن دوره نمی تواند کاملاً غیر سامی باشد. در این جا فقط میزان این تأثیر مطرح است.

به علاوه اهمیت دارد که موجودیت دو قطب «یونانی» و «سامی» را به عنوان تداومی کننده اختلافات فرهنگی و زبان شناسی در نظر نگیریم، بلکه تضاد باید مابین نگرش فلسفی و تحلیلی از یک سو و شیوه ای که عمدتاً سمبولیک و ساختگی است از سوی دیگر، دیده شود. ویژگی اول بیشتر خصوصیت بسیاری از نوشته های الهیاتی یونانی است و ویژگی دوم متعلق به نویسندگان اولیه سریانی و بسیاری از متون کتاب مقدسی است. بعضی از پدران یونانی به هرحال (و این به هیچ وجه محدود به شاعران

بزرگ سرودهای آیین نیایشی مانند رومانوس نیست) گاه از زبان سمبولیک الهیاتی به همان شیوه که اپرم استفاده می‌کرد، استفاده می‌کردند اما بسیاری از الهیدانان سریانی بعدی روش مخالف را پذیرفته و اجازه می‌دهند که بحث‌های الهیاتی آنان تحت تأثیر علایق و نگرانیها، فرم فرانس، مجموعه اصطلاحات فلسفی و نگرش تحلیلی بر خود بگیرند.

به هر حال شخص می‌تواند این دو قطب را که در موجودیت آنها تردیدی نیست شناسایی کند. کسی که هم نوشته‌های اپرم و هم نوشته‌های یکی از نویسندگان بزرگ مسیحی یونانی از قرن چهارم را خوانده باشد نمی‌تواند این را احساس نکرده و در عین حال نیز متوجه نزدیکی بسیار سطح فکر اپرم با معاصرین یونانی وی نشده باشد. آنچه آنها را از هم جدا می‌کند، درک اصولاً متفاوت از عقاید محوری مسیحیت نیست، بلکه شیوه کاملاً متفاوت آنها در ارائه این اصول و عقاید است.

دو نگرش فلسفی و سمبولیک بیشتر مکمل یکدیگر هستند تا متضاد. بنابراین فوق العاده تأسف انگیز است که کتب استاندارد درسی در مورد تاریخ کلیسا و اصول عقاید معمولاً توجه خود را به سنت فلسفی ارائه الهیات محدود کرده، آن گونه که بیشتر نویسندگان یونانی آن زمان انجام می‌دادند، و به سنت دوم که بیشتر از همه در میان نویسندگان قرن چهارم سریانی یافت می‌شده بی‌توجهی نموده‌اند. با چنین رفتاری آنها فقط یک جنبه از پری مسیحیت در قرن چهارم را ارائه داده‌اند. این یک سویی در مفهومی امروزی مخصوصاً باعث تأسف است چون که دو ویژگی اصلی که ارائه مسیحیت یونانی را شکل می‌دهند - سنت فلسفی و زبان کلاسیک یونانی، و بیان یونانی - مورد علاقه و توجه اندک مسیحیانی است که از خارج از سنت‌های فرهنگی اروپایی می‌آیند. این جنبه ای است که ما در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت. موضوع اصلی فصل فعلی نشان دادن این است که اپرم تا چه حد به چیزی که ما امروزه به عنوان جریان اصلی

مسیحیت در شرق یونانی می‌بینیم نزدیک است. او به طور قطع شخصی هوسباز نیست که مرموزانه از یک آب را کد فرهنگی دورافتاده ظاهر شده باشد.

ماراپرم و پدران کپدوکیه

در «زندگینامه قرن ششم ماراپرم» درباره این که چگونه این قدیس به قیصریه در کپدوکیه سفر کرد تا بازیل قدیس را ملاقات کند نوشته شده که اپرم در روز جشن اپیفانی به آن جا می‌رسد و هنگامی که برای اولین بار بازیل قدیس را می‌بیند که به ردایی مجلل در کلیسا ملبس بوده پشیمان و ناراحت می‌شود، اما هنگامی که بازیل شروع به موعظه می‌کند او را ستونی از آتش می‌بیند که قبلاً در رؤیایی دیده بوده، زیرا به محض این که بازیل موعظه کرد اپرم روح القدس را دید که از دهان او به شکل کبوتر بیرون می‌آمد.

این ملاقات مابین ماراپرم و بازیل قدیس البته هیچ گونه اساس تاریخی ندارد، و از سوء تفاهمی نشأت گرفته که در برخی سخنان بازیل قدیس یافت می‌شود، که در آنها او از یک مفسر الهیاتی سریانی نام برده نشده صحبت می‌کند که منبع موثقی در یک تفسیر خاص است. روایت بعدی نتوانست جلوی این وسوسه را بگیرد که این سریانی نام برده نشده را همان ماراپرم شناسایی کند، حتی با وجودی که تفاسیر مورد بحث در واقع با آنچه که خود اپرم موضوعی برای گفتن درباره آن دارد، متناقض است.

ملاقات این دو قدیس با وجودی که از نظر تاریخی حقیقت ندارد، در سطح عمیق تر سمبولیک اتفاق می‌افتد تا یک حقیقت مهم را بیان کند: در زیر اختلافات ظاهری در ارائه مطلب - در داستان، بازیل که به طور سمبولیک در لباسهای فاخر نشان داده شده - اپرم و پدران کپدوکیه (که بازیل را می‌توان نماینده آنها دید) در علایق و نگرانیهای اصولی خود وجه

اشتراک زیادی دارند. اتفاقاً تمام اینها از نوشته های قدیس گریگوری اهل نیسا (Gregory of Nyssa) گرفته شده، که به نظر می رسد در میان پدران اهل کپدوکیه در این سطح عمیق ادراکی از همه به اپرم نزدیکتر بوده باشد. ما در بسیاری مواقع اهمیت اساسی را که اپرم به شکاف هستی شناسی مابین خالق و مخلوق قائل است را دیده ایم: از خدا فقط تا آن حد می توان صحبت کرد که او در ابتدا خود را با عبور از این شکاف آشکار کرد. حرکت متقابل برای عبور از این شکاف ممکن نیست: هرگونه تلاش انسانی برای توصیف موجودیت خدا و تولید ازلی پسر نه تنها غیرممکن بلکه کفر نیز می باشد. موجودیت خدا متعلق به حیطه ای پنهان و ساکت است. اما به گونه ای، با واژه های متفاوت، این دقیقاً پیام گریگوری اهل نیسا در تفسیر او درباره کلیسا (۷:۳) است، «زمانی برای حفظ سکوت و زمانی برای صحبت کردن».

در صحبت از خدا، هنگامی که از جوهره ذات (موجودیت) او صحبت می شود، «وقت حفظ سکوت» است. هنگامی که، مسئله اعمال او مطرح می شود، شناختی از چیزی که می تواند به پایین و به سوی ما بیاید، و این وقت صحبت از قدرت تام اوست با اعلام اعمال و شرح رفتار او. در موضوعاتی که از این نیز فراتر می روند مخلوق نباید از مرزهای طبیعت خود بگذرد، بلکه باید به شناخت خود راضی باشد. و در واقع... اگر مخلوق نتواند خود را بشناسد، یا طبیعت جسم را درک کند، علت وجود را... چگونه می تواند چیزهایی را که در ورای آن قرار دارند تشریح کند؟

نکته دیگر مسئله ساز در ملاقات (البته نه به طور مستقیم) مابین اپرم و پدران اهل کپدوکیه در علاقه مشترک آنها به «نامهای» خداست. برای تمام این پدران، و نیز برای نویسنده مجموعه آثار دیونیسوس، نامهای الهی شامل یکی از حالات اصلی خود آشکارسازی خدا به بشریت است.

گریگوری اهل نیسا، همانند اپرم، تأکید می کند که آنها فقط به دلیل مهربانی خدا به ما داده شده و به عنوان پرده ای برای پنهان نمودن درخشش طاقت فرسای الوهیت خدا عمل می کنند. خدا برای صحبت کردن با انسان به سطح او نزول نمود، و او حتی از خدا بدین گونه صحبت می کند که «خشم را بر خود گرفت»، به طریقی بسیار مشابه با آنچه که اپرم انجام می دهد. قطعه منتخب ذیل از آثار گریگوری بر علیه اونومیوس (Eunomi-os) (۲، ۱۹-۴۱۷) می تواند تقریباً (منهای بعضی از واژه ها) با آثار اپرم اشتباه گردد:

همان گونه که خورشید خشونت اشعه های عریان خود را با هوا مخلوط می کند تا روشنایی و گرما را متناسب با آنهایی که آن را دریافت می کنند بیاورد، درحالی که خود توسط طبیعت ضعیف ما غیرقابل نزدیکی است، به همین گونه نیز قدرت الهی... همانند مادری دلسوز و مهربان... برای طبع بشر فقط آنچه را که او توانایی دریافت دارد فراهم می سازد. او خود را به صورت موجودات انسانی در مکاشفات مختلف ظاهر می کند، و به عنوان موجود بشری صحبت کرده، خود را به خشم و رحمت و سایر احساسات ملبس می سازد تا با این گونه تطبیق خود با ما، بتواند دست طبیعت نوزاد گونه ما را گرفته و ما را از طریق کلام سرنوشت ساز الهی به لمس طبیعت خدا هدایت نماید.

قدری بیش از یک قرن بعد نویسنده گمنام مجموعه آثار دیونیسوس هنگام نوشتن رساله های معروف خود درباره نامهای الهی می بایستی از آثار کپدوکیه و هم چنین از پروکلس (Proclus) فیلسوف نئوفلاطونی استفاده کرده باشد، آیا این نویسنده که بیش از تمام نویسندگان مسیحی دیگر تحت تأثیر فرهنگ یونانی بوده، می تواند در مورد الهیات نامها مدیون اپرم سامی باشد؟ این مسلماً موضوعی است که ارزش بررسی دارد و اگر ثابت شود که در این پیشنهاد حقیقتی وجود دارد در آن صورت ما دلیلی دیگر

خواهیم داشت برای زمینه‌سوری - و سریانی - آن نویسنده مرموز. به هر حال می‌توان گفت که اپرم این ویژگی را دارد که یکی از نویسندگان اولیه مسیحی است که چنین «الهیات نامها» را به وجود آورده.

انسان هم چنین می‌تواند مشاهده کند که اپرم و گریگوری موضوعات فردی و نکات مشترک بسیاری برای تأکید دارند، به طور مثال:

- هر دو نویسنده بر اهمیت اساسی آزادی انسانی و اراده آزاد او تأکید دارند: در نوشته‌های اپرم *herutha*، و در نوشته‌های گریگوری - *Proaire* و *sis autexousiotes*.

- هر دو منظمآ از تصور نور استفاده می‌کنند، و در این جا می‌باید اشاره شود که تفکر اپرم از «پنهان بودن» عملاً مترادف است با *gnophos*، ظلمت الهی که موجب آن فراوانی بیش از حد نور است، در آثار گریگوری.

- هر دو به فراوانی از تصور آئینه استفاده می‌کنند، به طور خاص در رابطه با توصیف‌های آنها که رؤیای چشم درونی ایمان چگونه عمل می‌کند.

- هر دو اساساً درکی رازگونه از دنیا و چارچوب دینامیک نجات ارائه می‌دهند.

- هر دو استفاده زیادی از تصور مسیح به عنوان داماد آسمانی می‌نمایند.

- هر دو پیشنهاد می‌کنند که این آگاهی از جدایی از خداست که شکنجه واقعی از *Gehenna* را موجب می‌شود.

اپرم و پدران کپدوکیه در سطح عمیق ساختاری دیدگاه الهیاتی خود ظاهراً چیزهای بسیاری را مشترک هستند، و فقط در مراجعه به ساختارهای سطحی است که تفاوت‌های آشکار شروع به خودنمایی می‌کنند - اختلافاتی مربوط به این واقعیت که اپرم به سنت فلسفی و با فصاحتی که مشخصه آثار پدران کپدوکیه است نمی‌نویسد.

امیدوارم به اندازه کافی گفته شده باشد تا روشن شود که مطالعات

مقایسه‌ای مابین اپرم و پدران کپدوکیه (مخصوصاً گریگوری اهل نیسا) کاملاً ارزش دارد. آنها در واقع به خوبی می‌توانند چشم اندازی جدید در درک ما بر رابطه مابین این پدران با مکاتب فکری عصر خود باز کنند. بنابراین هنگامی که گریگوری اهل نیسا از تناقض معنوی مابین زیبایی و زشتی اخلاقی صحبت می‌کند، نباید بلافاصله ابیاتی مانند آنچه که در *(Plotinus, Enneads 1:6)* یافت می‌شود به ذهن ما تداعی شود و حدس بزنیم که او الزاماً تحت تأثیر نئوفلاطونیها می‌نوشته، زیرا اتفاقاً اپرم هم بسیار علاقمند به همان آنتی‌تری است: مسلماً چنین تصویری جزئی از زبان عمومی الهیاتی آن زمان بوده، و محدود به یک مکتب فکری خاص نمی‌باشد.

الهی کردن (Theosis)

در دیدگاه دنیای روحانی اپرم یک ویژگی خاص وجود دارد که به طریزی عالی نشان می‌دهد که او تا چه حد به اصولی که بعضی از الهیدانان بزرگ کلیسای یونانی زبان داشته‌اند نزدیک است. گرچه رفتار و نحوه بیان آنها اغلب بسیار از هم دور است، اما مفهوم اساسی گفته‌های آنان در اصل یکی می‌باشد.

چنان که برای دانشجویان اصول عقاید و تاریخ کلیسا شناخته شده است، محقق بزرگ آلمانی آدولف هارناک (*Adolf von Harnack*) تأثیر فرهنگ یونانی بر پیام انجیل را روندی مخرب می‌دانست. آنچه که شاید هارناک - و دیگران - را شوکه کرده بود بیش از هر چیز این چارچوب فکری *theosis*، یا الهی کردن بشریت بود، عقیده‌ای که در آثار چندین نویسنده قرن چهارم یونان یافت می‌شود، اما مخصوصاً در میان بعضی از الهیدانان بعدی یونانی همانند دیونیسیوس آریوپاگی (*Dionysius the Areopagite*) و ماکسیموس معترف (*Maximus the Confessor*)

می باید بعدها رایج می شد. بنابراین ممکن است به نظر تعجب انگیز برسد که دریا بیم ویژگیهای اساسی این اصول یونانی ادعا شده را می توان در نوشته های یکی از نویسندگان بسیار کم تحت تأثیر فرهنگ یونانی یعنی اپرم، پیدا نمود.

ما در واقع در یکی از فصلهای قبلی، هنگامی که نقش «ردای جلال» را در تمام طیف تاریخ نجات تعقیب می نمودیم، با این موضوع به طور گذرا برخورد کرده ایم. در آن جا دیدیم که آدم و حوا در حالتی واسطه، و با اراده ای آزاد آفریده شده بودند، اپرم در تفسیر خود درباره آفرینش توضیح می دهد که چه اتفاقی روی می داد اگر آنها تصمیم می گرفتند از دستور خدا اطاعت نمایند:

... اگر مار را، به همراه گناه رد می کردند. می توانستند از درخت حیات بخورند، و درخت معرفت دیگر از آنها دور نگاه داشته نمی شد. از این آخری آنها می توانستند معرفت لغزش ناپذیری به دست آورند، درحالی که از آن اولی زندگی ابدی را دریافت می نمودند. آنها می توانستند الوهیت در بشریت را به دست آورند. و بدین جهت و در همین جسم می توانستند معرفت لغزش ناپذیر و زندگی ابدی را به دست آورند.

البته این الوهیت بود که مار برای گمراه نمودن به حوا به او وعده داد. در آن رخداد آرزوی او این بود که تلاش کند الوهیت را با نادیده گرفتن فرمان الهی به دست آورد و این موجب شد تا او این الوهیت را به طور کامل از دست بدهد. تفاسیر اپرم در این مورد بدین شرح است:

او (حوا) می توانسته به خوبی به مار گفته باشد «اگر من نمی توانم بینم (آن طوری که تو می گویی) پس چگونه است که من هر چیز قابل دیدن را می بینم؟ و اگر من تفاوت بین خوب و بد را نمی دانم (آن طوری که تو کنایه می زنی)، پس چگونه می توانم تشخیص دهم که مشورت تو خوب

است یا بد؟ چگونه می توانم بدانم که الوهیت خوب است، و باز شدن چشمها چیزی عالی است؟ و از کجا می توانم بشناسم که مرگ بد است؟ اما تمام اینها در دسترس من است، پس چرا تو به نزد من آمده ای؟ آمدن تو نزد ما گواهی است بر این که ما در واقع تمام اینها را داریم: زیرا با بینایی که من دارم و با توانایی برای تشخیص خوب و بد، می خواهم مشورت تو را بیازمایم. اگر من هم اکنون چیزهایی را که تو وعده داده ای دارم، پس کجاست آن زیرکی تو که اینک در مخفی نمودن فریب تو ناکام مانده است؟

اما او این مطالب را که توسط آنها می توانست مار را شکست دهد نگفت، بلکه در عوض چشمهای خود را بر درخت دوخت، و بدین ترتیب شکست خود را تسریع نمود. بنابراین، به پیروی از خواسته او و با تحریک شدن توسط الوهیتی که مار به او وعده داده بود، او دزدکی خورد، به دور از شوهرش. اما بعداً او آن را به شوهرش هم داد، و او هم با زنش خورد. او (حوا) چون که مار را باور کرده بود، اول خورد. با این تصور که به لباس الوهیت، به نزد شوهرش که او را تنها گذارده بود مراجعت خواهد کرد. او با عجله قبل از شوهرش خورد تا این که سری بالای سر خود بشود و بتواند او که همیشه از آدم دستور می گرفت به او دستور دهد، با این تصور که او که در بشریت متأخر بر آدم بود در الوهیت بر وی مقدم شود.

(تفسیر بر پیدایش، ۲، ۲۰).

سرودهای بهشت نیز تصویری مشابه ترسیم می کنند (۱۲: ۱۵-۱۸).

خدا دو درخت در بهشت قرار داد،

درخت حیات و درخت حکمت،

دو سرچشمه متبارک، سرچشمه همه خوبیها.

توسط این جفت پرچشمه

انسان می تواند به شباهت خدا درآید،

بخشیده شده با حیات جاودانی و حکمتی که اشتباه نمی کند.

در مورد آن دانش متجلی شده که خدا به آدم داد، که از طریق آن او نامهایی به حوا و به حیوانات داد، خدا خصوصیات بیشتر آن را آشکار ننمود، شناخت چیزهای مخفی، آن دانش پنهان

به ورای ستارگان بسط می‌یابد: آدم فقط قادر بود در مورد هر چیزی که در این جهان است تحقیق کند.

زیرا خدا به او تاج را بدون زحمت نمی‌بخشید:

او دو تاج برای آدم قرار داد، که برای آنها باید کوشش می‌کرد، دو درخت تا تاجها را فراهم کنند اگر او پیروز می‌بود.

اگر فقط برای یک لحظه او توانسته بود پیروز گردد می‌توانست از یک درخت خورده و زندگی کند، و

از آن دیگری بخورد و معرفت کسب نماید-

حیاتی محفوظ از هر صدمه، حکمتی که نمی‌توانست به گمراهی رود.

آن تنها عادل مایل نبود که به آدم تاجی برای هیچ بدهد، گرچه به او اجازه داده بود تا بدون هیچ

زحمت از بهشت لذت برد

خدا می‌دانست که آدم اگر بخواهد می‌تواند جایزه را به دست آورد.

این بدان دلیل بود که آن تنها عادل مایل بود او را بزرگ کند:

زیرا با وجودی که مرتبت موجودات عظیم آسمانی از طریق فیض است،

تاج برای استفاده صحیح از اراده آزاد بشری هم چیزی کوچک نیست.

نتیجه خوردن از درخت معرفت بستگی کامل به طرز فکر خورنده دارد، معرفتی که به دست می‌آید به خودی خود خنثی است، اما این که چگونه

تجربه می‌شود بحث دیگری است، معرفتی که با تکبر و طمع به دست آید، تلخ و حتی زیان‌آور خواهد بود، معرفت فقط در مفهوم اطاعت از فرمان الهی می‌تواند سودآور باشد. اپرم در این ویژگی دو لبه از درخت معرفت مخصوصاً در سرود سوم درباره بهشت می‌گوید (۸:۳):

به کسی که از آن میوه خورده درکی عطا شده

که یا او را مسرور می‌کند یا از تنفر پر می‌سازد.

مار آنها را تحریک کرد تا در گناه بخورند، تا آنها

غمگین باشند:

آنها باوجودی که نظری به وضعیت متبارک انداختند،

نتوانستند در آن شریک شوند-

همانند تانتالوس (Tantalus)، آن قهرمان قدیم که

عذاب او مضاعف شد

زیرا، باوجود گرسنگی بسیار، نتوانست لذتی

را که مشاهده کرد بچشد.

بنابراین به عقیده اپرم، دقیقاً به این علت که بشریت از روی تکبر بر

الوهیت چنگ انداخته است که بشریت جایزه الوهیت را که خدا برایش

در نظر گرفته بود اگر اجازه می‌داد که اراده آزاد به طور صحیح عمل کند از

دست داد. به هر حال، محبت خدا برای بشریت به قدری عظیم است که نه

تنها او کوشش می‌کند تا آدم-بشریت را به بهشت بازگرداند، بلکه

آن گونه که اپرم در یکی از سرودهای نصیبین می‌گوید (۱۲:۶۹):

حضرت اعلی می‌دانست که آدم می‌خواسته خود خدا شود

بنابراین پسرش را فرستاد تا او را اصلاح کند، تا آرزویش

برآورده گردد.

باز هم می‌بینیم که رابطه‌های بسیار نزدیکی در ذهن اپرم مابین آدم

اول، و مسیح آدم دوم، و بشریت وجود دارد. آدم اول متعلق به زمان

نخستین است، آدم دوم یا «خدا- انسان»، آن گونه که اپرم دو بار او را توصیف کرده، متعلق به زمان تاریخی است، درحالی که الوهیت بالقوه و مقدر برای بشر به زمان آخر تعلق دارد.

چارچوب فکری الهی شدن در اپرم نتیجه طبیعی طرحهای تکمیلی است که او مابین نزول الوهیت و هدف آن یعنی برپا سازی مجدد آدم و صعود بشریت می بیند. همین طرح را که ما در سرودهای نصیبین می یابیم، در یکی از سرودهای بکارت نیز می بینیم: (۱۵:۴۸-۱۸):

اراده آزاد موفق شد زیبایی آدم را زشت کند،
زیرا او، یک انسان، می خواست خدا شود.
فیض، به هر حال، زشتیهایش را زیبا کرد
و خدا آمد تا انسانی گردد.

الوهیت به پایین پرواز نمود
تا انسانیت را به بالا بکشاند،

زیرا پسر زشتیهای خادم را زیبا کرده بود

و بدین ترتیب او خدا شده، همان گونه که آرزو کرده بود.

برافرازی آدم- بشریت به سطحی بالاتر در بهشت آخرت نیز در یکی از سرودهای بهشت مورد بحث قرار گرفته. در این مجموعه سرود، اپرم تشابهات مختلفی را در سطوح متفاوت در کوهستان بهشت می دهد: طبقات مختلف در کشتی نوح (نوح و فامیل او، پرندگان، حیوانات)، سطوح مختلف در کوه سینا (موسی، هارون، قوم)، قسمتهای مختلف در جایگاه مقدس (قدس الاقداس، پرده، جایگاه مقدس) و نهایتاً طبیعت سه جانبه بشریت، شامل روح هوشمندی (*tar'itha*)، نفس (*nafsha*) و جسم (*gush-* *ma*). در بهشت آخرت هر کدام از اینها، روح، نفس، جسم یک پله بالاتر خواهند رفت:

نفس بسیار باشکوه تر از جسم می باشد،
و روح بسیار باشکوه تر از نفس،

اما الوهیت بسیار مخفی تر از روح است.

در آخر، جسم زیبایی نفس را

در بر خواهد کرد، و نفس آنچه را که متعلق به روح است،

درحالی که روح همان شباهت عظمت خدا را بر خود خواهد گرفت.

(بهشت ۹: ۲۰)

اما به هر حال، ما نباید منظور اپرم را به غلط درک نموده و فکر کنیم که آنچه او می بیند قرار گرفتن انسانیت در الوهیت است، یا این که بشر الهی شده فقط از طریق فیض به این مرتبه و مقام رسیده است: آدم اولیه از طریق فیض خدا می شود، درحالی که آدم دوم طبیعتاً. چنان که اپرم می گوید:

خدا در رحمت خود فناپذیران را «خدایان از طریق فیض» خواند.

(ایمان ۲۹: ۱)

theosis بنا بر این می باید به عنوان بخشی از «تبادل نامها» دیده شود. شکاف هستی شناسی، مابین خالق و مخلوق کاملاً حفظ شده: چنان که زمانی اپرم این موضوع را این طور بیان کرد که: خدا آدم را آفریده بود با این قابلیت که «خدای خلق شده» باشد. بر طبق نظر اپرم آنچه که مشخصه الوهیتی در دسترس قرار داده شده برای انسانیت است، دارا بودن جاودانگی و معرفت بدون لغزش است. به عقیده اپرم اصول عقاید *theosis* یا الهی شدن (*divinization*) تنها راهی است برای بیان این که منظور از «فرزندان خدا» بودن چیست، با توجه به این که در زبانهای سامی واژه *bar*، «پسر (Son of)» می تواند به معنی «شراکت در افتخار» یا «تعلق داشتن به دسته ای از» باشد.

در دستهای اپرم اصول عقاید *theosis* به هیچ عنوان ماحصل «سم» یونانیان کافر نیست، بلکه به نظر می رسد که به طرز استواری در تفسیرهای الهیاتی او از شرح بهشت و درک وی از هدف و منظور تن گیری

خدا ریشه داشته باشد.

به هم نزدیک سازی دو بیان نکته دار این اصول عقاید نتیجه گیری مطلوبی در بحث درباره این موضوع به ما خواهد داد. بیان اول که شهرت دارد و از گفته های آتاناسیوس قدیس (Athanasius) است: «خدا انسان گردید تا انسان بتواند خدا شود» و بیان دوم از ماراپرم در سرودهای ایمان (۱۷:۵) است که در مفهوم اصلی چندان تفاوتی ندارند.

او به ما الوهیت داد،

ما به او بشریت دادیم.

ماراپرم و سنت بعدی رهبانیت

در فصل هشتم اشاره شد که معرفی بعدی ماراپرم به عنوان راهب قاطع ترین ریاضتها بی جا و بی مورد بوده است: او نمی تواند به معنی واقعی کلمه یک راهب بوده باشد، و فقط می توانسته در اواخر عمر خود از توسعه رهبانیت مصری آگاه شده باشد. در عوض اپرم به سنت زهد سربانی بومی تعلق دارد، چیزی که من آن را رهبانیت اولیه نامیده ام، به احتمال زیاد خود او یک *ihidaya* بوده. این رهبانیت اولیه در واقع دربرگیرنده حیات تقدیس شده بکارت و مجرد است، و آنهایی که بدین گونه زندگی می کرده اند به نظر می رسد که در گروههای کوچکی دور هم بوده اند. اما دو مطلب به طور خاص آنها را از رهبانیت مصری متمایز می ساخته: این گروهها اساساً غیررسمی و فاقد زندگی تدوین شده مشخصه رهبانیت صومعه نشینی بوده اند و ثانیاً، آنها در درون شهرها و روستاها زندگی می کرده اند و نه بیرون از آنها: به استثنای معدودی، هیچ بحثی در مورد دوری جستن فیزیکی از زندگی عادی مطرح نبوده.

بنابراین اپرم از رهبانیت بعدی متمایز است، همان گونه که نگرش الهیاتی او از معاصرین یونانی اش جداست. باوجود این همزمان،

همان گونه که اپرم و در اساس توافق نزدیکی با معاصرین یونانی خود دارد، به همین شکل نیز در روح، با جنبش در شرف تولد رهبانیت بسیار نزدیک است، گرچه مجبوریم به طور رسمی او را از آن جدا بدانیم.

درواقع گروههای صومعه ای به همین دلیل که او را به عنوان روحی خویشاوند با خود می دیدند او را راهب معرفی کرده اند، و این روند از پالادیوس آغاز می شود که نیم قرن بعد از مرگ اپرم می نوشته، و در کتاب تاریخ لوسیپاک فصلی را به ماراپرم اختصاص داده و از حجره او صحبت می کند. به مرور زمان روایات شرح حال اپرم او را بیشتر و بیشتر به صورت یک راهب نشان می دهد، و در زمان مناسب، در کتاب «زندگینامه قرن ششم» به او حتی امتیاز رفتن به مصر و ملاقات با پیشوئه قدیس داده اند. خاطره این ملاقات تخیلی هنوز هم در صومعه های «وادئ نتران» (Wadi Natroun) در مصر باقی است.

ما باید این دیدار تخیلی اپرم از صومعه های مصر را در همان نوری ببینیم که ملاقات او را با بازیل قدیس دیدیم. هیچ کدام از این ملاقاتها پایه و اساس تاریخی ندارد، اما هر دو بیانگر حقیقتی مسلم در سطحی سمبولیک هستند.

رابطه اپرم با رهبانیت آن گونه که نسلهای بعدی درک می کردند به دو شیوه مختلف میوه آورده: اولاً در مجموعه های صومعه ای *apophthegmata* گفته هایی منسوب به او به چشم می خورد، (مترجم اولیه سربانی کتاب تاریخ لوسیپاک نوشته پالادیوس، تعدادی از این گفته ها را در قسمت نامه های پالادیوس به اپرم گنجانیده)، ثانیاً (و این اهمیت بسیار بیشتری دارد)، آثار اپرم برای نویسندگان بعدی منبع الهامی شد درباره روحانیت صومعه ای، و بسیاری از موضوعاتی که او در سرودهایش به وجود آورده بود بعدها در ادبیات صومعه ها مرکزیت یافت.

ما در فصل هفتم چیزی از تمایل اپرم برای استفاده از تصورات عروسی

دیدیم، که در آن مسیح داماد و کلیسا یا روح منفرد عروس است. آنها که موعظه‌های ماکاریان را خوانده‌اند می‌دانند که این مطلب مسیح به عنوان «داماد آسمانی» تا چه اندازه مورد علاقه می‌باشد. موعظه‌های ماکاریان البته زمینه‌ای سوری یا بین‌النهرینی دارند و می‌باید از جوامع صومعه‌ای آمده باشند که احتمالاً همانقدر که به سنت بومی رهبانیت اولیه سربانی که ماراپرم نیز به آن تعلق داشته، مدیون بوده‌اند به رهبانیت مصری دین داشته‌اند.

ما هم چنین با اهمیت واژه‌های *shafya, shafyutha* «درخشان، درخشندگی» نیز روبه‌رو شدیم. این واژه‌ها می‌باید بعدها در نوشته‌های نویسندگان سربانی شرقی درباره‌ی حیات روحانی در قرون هفتم و هشتم به واژه‌های کلیدی تبدیل شده باشند، که در نوشته‌های یوحنا آپامئا (John of Apamea) و فیلوگزنوس اهل مابوق (Philoxenus of Mabbugh) به طرز شاخصی خودنمایی نموده‌اند.

shafya یک صفت است که به طور خاص برای توصیف حالت قلب یا مغز به کار می‌رود، جمله دیگری نیز در رابطه با قلب وجود دارد که شایان توجه است. نویسندگان بعدی سربانی شرقی مثل انجیل درباره‌ی «کارنده» (زارع) را اغلب به زندگی درونی مربوط می‌دانستند، و بدین ترتیب خاک خوب، جایی که تخم در آن پاشیده می‌شود و رشد می‌کند، را اغلب «خاک زمین قلب» نامیده‌اند، جمله‌ای که بارها در سرودهای اپرم با آن برخورد کرده‌ایم، مثلاً:

طبیعت و کتب مقدسه زمین را پاک کردند
و در آن فرامین جدید کاشتند
- در زمین قلب، تا میوه آورد،
ستایش بر خداوند طبیعت،

جلال بر خداوند کتاب مقدس. (الحاد ۲۸: ۱۱)

باز هم، اپرم به منظور توصیف فعالیت الهی در درون خلقت فعل «مخلوط کردن» (*mix*)، (*mingle*) را به فراوانی به کار می‌گیرد به عنوان مثال:

نخست زاده اعضای واقعی به خود گرفت
و با بشریت مخلوط شد:
او آنچه را که از آن او بود داد
و آنچه را که به ما تعلق دارد برداشت
تا اختلاط او
به حالت فانی ما حیات بخشد.

(الحاد ۳۲: ۹)

گرچه این گونه صحبت کردن بعدها در مفهوم قاطع مسیح شناسی دیگر مورد توجه نبود، اما در توصیف عمل متقابل مابین بشریت و الوهیت در نوشته‌های تقریباً تمام نویسندگان بعدی سربانی در مورد زندگی روحانی شیوه‌ای مرکزی گردید، از زمان یوحنا آپامئا به بعد.

آخرین مثال در رابطه با پیوندهای نزدیک فکری مابین اپرم و نویسندگان بعدی سربانی در صومعه‌ها توسط ترادفی داده شده که آنها همگی مابین تن‌گیری خدا و نیایش طلب نزول روح القدس در آیین سپاس شام خداوند می‌بینند. بارداری مریم و وضع حمل او به عنوان مدلی برای بارداری درونی و وضع حمل عمل می‌کند که هر فرد مسیحی می‌تواند به عنوان نتیجه عمل «سایه افکندن» روح القدس تجربه نماید.

تضادهایی که در طی این فصل به وجود آمد- از نزدیکی اپرم در سطحی درونی هم به معاصرین خود در میان پدران یونانی و هم سنت صومعه‌ای بعدی، با وجود فاصله ظاهری مشخصی که با همه آنها داشته- را نمی‌توان نامناسب دانست.

فصل نهم

مارا پریم امروز

در سال ۱۹۲۰ پاپ بندیکت پانزدهم مارا پریم را به عنوان معلم کلیسا (Doctor of the Church) اعلام نمود. جالب است بدانیم که چه چیز موجب شد تا پاپ بندیکت در آن زمان خاص که فقط نسخه های چاپی ناقص و ناتمام از آثار او در دسترس بود و ترجمه های محدودی به زبانهای مدرن اروپایی وجود داشت این اعلامیه را صادر کند. امروزه که ما نسخه ارزشمند از مجموعه های عالی سروده های ادموند بک را در دسترس داریم در وضعیت بسیار بهتری برای ارج نهادن بر حکمت آن اعلامیه هستیم.

در این فصل آخر ما پنج قسمت را بررسی خواهیم کرد که به نظر می رسد اپرم مطالب مهمی برای گفتن داشته باشد، که به طور خاصی به وضعیت امروزی ما مربوط است. از آن جا که اغلب اینها قسمتهایی هستند که ما قبلاً هم در فصلهای گذشته صحبت کرده ایم در این جا فقط آنچه را که قبلاً گفته ایم قدری مرور می کنیم.

۱- اپرم به عنوان نماینده مسیحیت آسیایی

مسیحیت در محیطی سامی متولد شد، محیطی که مشخصاً آرامی زبان بود، اما چون اناجیل به زبان یونانی به رشته تحریر درآمدند، دیری نگذشت که زبان یونانی به زبان ادبی مسیحیت اولیه مبدل گشت و نتیجتاً با گذشت زمان زبان و روش الهیاتی کاملاً تحت تأثیر زبان یونانی قرار گرفت. البته مسیحیت اروپایی امروزه در تجلیات گوناگون خود در این فرم

یونانی شده مسیحیت ریشه دارد.

گرچه مسیحیت سریانی اناجیل نوشته شده را دریافت کرد، نه به طور مستقیم از آرامی فلسطینی بلکه از طریق ترجمه از یونانی، از حداقل قرن پنجم به بعد بود که مسیحیت سریانی فرمهای تفکر یونانی را به خود گرفت و خود نیز شدیداً یونانی شد، با این نتیجه که الهیات سریانی دوران اولیه قرون وسطی همان قدر تحت نفوذ ارسطو قرار داشت که الهیات لاتین: هر دو، سریانی و لاتین وارثین همان سیستم تربیتی بودند که در قرن ششم مدارس مسیحی یونانی شوق کسب کرد. بحث الهیاتی در آن زمان کاملاً تحت فرمان علایق و فرهنگ واژه های یونانی بود حتی زمانی که اینها در زبانهای دیگر هدایت می شدند.

اپرم، به هر حال به دوره ای تعلق دارد که واژه های رفرانس الهیاتی عمدتاً سریانی بودند و مسیحیت سریانی نسبتاً کمتر تحت تأثیر فرهنگ یونانی قرار گرفته بود، یا به کلامی دیگر، کمتر اروپایی شده بود. او نماینده فرم اصیل مسیحیت سامی و بنابراین نماینده فرم اصیل مسیحیت آسیایی است. او نویسنده ای است که استحقاق توجه کسانی که امروزه در آسیا و آفریقا و جاهای دیگر زندگی می کنند و به دنبال فرمی از مسیحیت هستند که توسط عقاید روشنفکرانه اروپایی و آرایش فرهنگی آن باری بر آن نهاده نشده، را دارد.

۲- شعر به عنوان وسیله ای برای انتقال الهیات

اپرم الهیدانی است که شعر را به عنوان وسیله اصلی برای انتقال الهیات خود به کار می گیرد. به دلیل نحوه ای که مطالعه الهیات در اروپا رشد کرده ما بسیاری مواقع فراموش کرده ایم که شعر می تواند وسیله ای عالی برای انتقال آثار خلاقه الهیات باشد. زیرا شاعر الهیدان فرمی ادبی را به کار می گیرد که به طور غریزی خود را از هر نوع تلاش برای در محفظه قرار

دادن حقایق و راستیهای ازلی به صورت فرمولهای ثابت و تعاریف جزمی، کنار می‌کشد. او قادر است دیدگاهی اصولاً دینامیک و پر تحرک ارائه دهد، و مرتباً خوانندگان را تشویق نماید که به جلو و به ورای پوشش خارجی کلمات پیش رفته تا به معنی درونی و حقیقتی که به آن اشاره دارند برسند.

بر پوشش کلمات نیست که

شخص باید چشم بدوزد،

بلکه بر قدرتی که در کلمات نهفته است.

(کلیسا ۲۸: ۱۷)

در نتیجه نوشته‌های اپرم هنوز هم برای خوانندگان امروزی دارای تازگی بسیار است. رؤیای قدرتمند و شاخص الهیاتی او در یک چارچوب سنت فلسفی خاص اروپایی توصیف نشده، بلکه او آن را به وسیله تصاویری معرفی می‌کند که هم از کتاب مقدس و هم از تجربه‌های ماندگار بشری همانند، خوردن، نوشیدن، لباس پوشیدن و درآوردن، تولد و مرگ ترسیم شده‌اند، و بدین ترتیب به شعر خود خصوصیتی بدون زمان می‌بخشد. گذشته از این، محیط شعر سریانی که از طریق آن آثار اپرم امتیاز بیشتری دارد برای رها بودن از جریانات مرگبار ادبی بیان یونانی-لاتین اواخر دوران باستان، جریاناتی که اغلب می‌تواند برای خوانندگان امروزی خسته کننده به نظر آید.

۳- تفسیر کتاب مقدس در مفهوم ایمان

مطلب سومی که اپرم می‌خواهد بگوید که هنوز هم ارزش اساسی دارد از نگرشی مبتنی بر رازهای مقدس بر کتب مقدسه و دنیای طبیعت در اطراف ما ریشه می‌گیرد. نیازی نیست که بگوییم که روش اپرم در تفسیر متون کتب مقدسه مورد پذیرش محققین امروزی کتاب مقدس، که نگرانی اصلی آنها حقیقت تاریخی است، نیست. زیرا اپرم به حالت متفاوتی از

درک توجه دارد، درحالی که هدف از تحقیقات نه کشف حقیقت تاریخی بلکه دست‌یابی به واقعیت روحانی است- نوع متفاوتی از حقیقت، که حالتی متفاوت از واقع‌گرایی را داراست.

هر دو نگرش از ارزشی یکسان برخوردارند و به شرطی که هیچ طرف ادعاهای انحصاری ننماید می‌توانند با شادمانی و در واقع با باروری همزیستی نمایند. نگرانی اپرم تقریباً به طور انحصاری مربوط به نگرش دوم است، جستجو برای دست‌یابی به واقعیت روحانی که او به سادگی آن را «حقیقت» می‌خواند. این نگرش تنها می‌تواند از نقطه شروع ایمان عمل کند، و به شرطی که ما این را به یاد بیاوریم، درک اپرم از چگونگی عملکرد این نگرش امروزه مناسبت زیادی دارد، همانند آنچه در قرن چهارم داشت.

ساختار اساسی درک اپرم از تفسیر کتب مقدسه را می‌توان به صورت ذیل خلاصه کرد. کتب مقدسه دارای دو نوع معنی هستند، معنی سطحی تاریخی، و معنی درونی روحانی که اپرم گاهی آن را «قدرت نهفته» می‌خواند. همزیستی این دو همانقدر نزدیک به هم است که همزیستی بشریت و الوهیت در مسیح تن گرفته. می‌توان گفت که باور اپرم به حضور «قدرت نهفته» مرتبط است با اصول عقاید سنتی الهام الهی کتب مقدسه.

معنی درونی یا «قدرت نهفته» در کتب مقدسه همان قدر حضور دارد که معنی بیرونی تاریخی. اما این که آیا حضور آن توسط خواننده یا شنونده کتب مقدسه دریافت می‌شود مسئله دیگری است، زیرا این معنی درونی فقط می‌تواند توسط چشم درونی احساس شود، و نوری که چشم به وسیله آن عمل می‌کند نور ایمان است. این نور همیشه در دسترس است اما چشم درونی فرد می‌تواند برحسب اراده آن شخص خاموش یا کم سو گردد. این که آیا یک شخص می‌تواند از این حالت درونی رؤیا استفاده کند یا نه بستگی به انتخاب اراده آزاد او دارد، به اعمال اراده آزاد، یا به عبارت

دیگر میزانی که یک فرد می تواند با این چشم درون ببیند بستگی به میزانی دارد که آن مرد یا زن در برابر الهامات مداوم روح القدس باز است. برای قدردانی از الهام متن کتاب مقدسی خواننده باید خود را برای الهام روح القدس باز نگاه دارد.

سمبولها و نمونه ها نقش مرکزی ایفا می کنند. چگونگی عملکرد اینها برای اپرم را می توان از طریق مقایسه نشان داد. کتب مقدسه را می توان به عنوان صفحه شیشه ای تیره ای مابین بشریت و واقعیت الهی توصیف نمود («حقیقت» اپرم). معانی بیرونی آن با آنچه که در سطح شیشه می توان دید مطابقت دارد، این هدف تحقیقات برای محققین انجیل است. اما بر روی این سطح تعداد زیادی نوک سنجاقهایی با اندازه های مختلف وجود دارند، جایی که شیشه صاف است، بنابراین امکان دیدن از طریق شیشه و بر ماورای آن فراهم می شود. این نوک سنجاقها در حکم همان *Raze* یا سمبولها و نمونه های اپرم هستند. وجود آنها بر روی شیشه در وحله اول، فقط برای چشم درونی که توسط نور ایمان می بیند قابل رؤیت است. اما با فرض بر این که این چشم درونی آنها را می بیند دو چیز نسبتاً متفاوت بر دید این چشم تأثیر خواهد گذارد: ممکن است توسط گناه تیره شود و یا با اعتقاد غلط مخدوش گردد (هر دو نکات بسیار مهمی برای اپرم هستند)، و ثانیاً قدرت آن بستگی به قدرت ایمان او خواهد داشت. هر چقدر ایمان شخص قوی تر باشد همان قدر چشم درون به شیشه نزدیک تر خواهد بود، با نتیجه ای مضاعف: در وحله اول نقاط کوچک یا نوک سنجاقهای بیشتری را خواهید دید، که اینها *Raze* های سمبولها هستند، بر روی شیشه ای که از طریق آن می توان به ماورا به «حقیقت» نگاه کرد، و ثانیاً چشم هر چقدر که به شیشه نزدیکتر شود دیدگاه وسیع تری از حقیقت به دست می آورد. این به ما کمک می کند تا توضیح دهیم که چرا *Raze* ها یا سمبولها ارزشی چندگانه دارند، این که بگوییم سمبول می تواند فقط به

یک چیز اشاره نماید، فقط یک تفسیر دارد، درک اشتباه از منظور این سمبولها.

اپرم بعضی هیجانانگیز خود را از دیدن آنچه با چشم درون ایمان خود می بیند در یکی از سرودها درباره بهشت با ما تقسیم می کند (۳:۵، ۴):

من شروع این کتاب (پیدایش) را خواندم

و با شادی مملو گشتم،

زیرا آیات و سطرهای آن

دستهای خود را گشودند تا مرا خوش آمد گویند.

اولین آنها بیرون دوید و مرا بوسید،

و مرا به سوی همراهان خود هدایت کرد.

و وقتی که به آن سطر رسیدم

جایی که آن داستان بهشت نوشته شده،

مرا بلند کرد

و مرا حمل نمود

از آغوش کتاب

به آغوش بهشت.

چشم و ذهن روی سطرها سفر کردند

گویای روی پلی، و همگی ناگهان داخل شدند

به داستان بهشت.

چشم در خواندن آن ذهن را

با خود حمل کرده بود،

در عوض ذهن نیز

به چشم اجازه استراحت داد

از خواندن آن،

زیرا وقتی که کتاب خوانده شده بود

چشم استراحت کرد

ولی ذهن درگیر بود.

مقایسه کتاب مقدس با شیشه ای تیره برای نشان دادن نحوه درک اپرم از نقش سمبولها در طبیعت به خوبی عمل می کند. ما اینک از آفرینش به این دنیای طبیعی رجوع می کنیم، اما در این جا نیز به دست آوردهای اپرم از نقطه نظری نسبتاً متفاوت خواهیم نگریم.

۴- دیدگاه بوم شناسی (اکولوژی) مارا پرم

چهارمین قسمتی که به نظر می رسد که اپرم توجهی مقارن دارد مربوط است به آگاهی او از به هم پیوستگی چیزها. در آفرینش هیچ چیز در انزوا نیست. رابطه بشریت با طبیعت، و دیدگاه بشریت نسبت به محیط زیست و استفاده او از آن، موضوعاتی هستند در نظر اپرم دارای اهمیت شاخص. او می توانسته یک حامی قدیس بسیار مناسبی برای افراد طرفدار محیط زیست باشد.

همچنان که بارها فرصت مشاهده داشته ایم تا ببینیم که طبیعت، دنیای طبیعی، به عنوان شاهدهی برای خدا در کنار کتاب مقدس ایستاده است:

موسی در کتاب خود توصیف کرد

آفرینش دنیای طبیعی را،

تا هم دنیای طبیعی و هم کتاب او

بتوانند بر آفریننده شهادت دهند:

دنیای طبیعی، از طریق استفاده بشر از آن،

کتاب مقدس، از طریق خواندن آن،

(بهشت ۵: ۲)

این دیدگاه بشر و استفاده او از دنیای طبیعی در اطراف اوست که دارای اهمیت اساسی می باشند، و این هر دو فاکتورهایی هستند که به وسیله اعمال صحیح اراده آزاد هدایت می شوند. مسؤولیت برای واکنشی

صحیح با خود انسان است. برای اپرم واکنش صحیح اساساً واکنشی است از حیرت و شکرگزاری، درحالی که واکنش غلط هنگامی ابراز می شود که طمع و تکبر حضور می یابند. واکنش صحیح به هر صورت، همیشه وابسته است به آن آگاهی که در دنیای طبیعی وجود دارد (همانند کتب مقدسه). اینها سمبولهای بی شماری هستند که چشم درونی ایمان می تواند از آنها به عنوان وسیله ای برای انتقال دیدگاه خود از دنیای واقعی روحانی استفاده کند. حضور این «قدرت نهفته» در دنیای طبیعی خود به دنیای طبیعی خصوصیتی تقدیس شده می بخشد که به نوبه خود ایجاب می کند که دنیای طبیعی را با احترام شایسته مورد استفاده قرار دهیم.

شرارت اخلاقی از سوی انسان، و سوءاستفاده او از اراده آزاد بر هم زنده همآهنگی و نظام جهانی است. آن گونه که اپرم می بیند تأثیر سوء آن بر نظم طبیعت که در نتیجه سوءاستفاده انسان از عطیه الهی اراده آزاد به وجود آمده را می توان هم اکنون در نمونه شرح بهشت و سقوط ملاحظه نمود:

جوانه زدن خارها (پیدایش ۳: ۱۸)

جوانه زدن جدید اعمال خطا را شهادت داد،

زیرا خارها جوانه نزدند

تا زمانی که خطاکاری هنوز رایج نشده بود.

اما همین که

انتخابهای خطا و مخفی توسط اراده آزاد انجام گردید،

آنگاه خارهای آشکار شروع به سر درآوردن از زمین کردند.

(الحاد ۲۸: ۹)

و در تفسیر خود درباره پیدایش (۲، ۳۱) اپرم به طور خاص اظهار می دارد، که اگر گناهی وجود نمی داشت، زمین هرگز خارهایی به بار نمی آورد. به همین شکل حیوانات وحشی «پس» از سقوط انسان موجب

آسیب رساندن به او شدند: آنها در بهشت در هماهنگی با آدم و حوا زندگی می کردند- یک هماهنگی که بار دیگر در بهشت آخرت به وجود خواهد آمد، و گاه و بیگاه توسط قدیسین بر روی زمین انتظار آن رفته است.

بی عدالتی انسان نتایجی دارد که از مفهوم فوری آن بی عدالتی بسیار فراتر است. اپرم این را با آوردن نمونه ای از کتاب مقدس بیان می کند، مورد ملکه ایزابل (اول پادشاهان ۲۱):

چون که ایزابل حقیقت را فریب داد،
زمین محصولاتش را دریغ نمود،
بطن زمین به عنوان سرزنش، نپذیرفت
آن بذریایی را که زارعین به آن عاریه دادند:
زمین بذرها را در خود خفه نمود
زیرا ساکنان آن با خدعه و نیرنگ حقیقت را پنهان کردند.

(بکارت ۷:۳)

و در تفسیری بر متی ۵۱:۲۷ که «کوهها لرزیدند، قبرها گشوده شدند و شرارت پاره شد» (در هنگام مصلوب نمودن مسیح)، اپرم می نویسد:

چون که دهان انسان او را محکوم ساخته بود،
صدای آفرینش برخاست تا بی گناهی او را اعلام کند.
انسانها ساکت بودند، بنابراین سنگها به فریاد درآمدند.

(تفسیر دیاتسارون ۵:۲۱)

نتایج بسیار گسترده بی عدالتی بشر به طور متناقضی این امکان را فراهم می آورد که او دوباره اصلاح شود. مسیح مصلوب شده خود وسیله بخشایش را در اختیار همان افرادی که او را مصلوب کردند می گذارد.

... آنها پهلوی تو را با شمشیر شکافتند، و از آن آب

جاری گشت

برای زدودن گناهان آنها.

(بکارت ۳۰:۱۰)

همین اصول نیز برای تمام مضامین دیگر به خوبی قابل اعمال است: شخصی بیمار می شود- و دیگری می تواند او را ملاقات کرده و کمک نماید.

شخصی از گرسنگی رنج می برد- بنابراین دیگری برای او غذا فراهم می کند و به او حیات می دهد.

شخصی کاری می کند، کاری احمقانه-

ولی می تواند توسط دیگری راهنمایی شده رشد نماید.

بدین صورت دنیا می تواند بهبود یابد:

دهها هزار درهای مخفی را می توان یافت،

که آماده کمک به ما هستند.

(الحاد ۱۰:۹)

این اعمال عدالت انسانی است که هم به جامعه و هم به آفرینش به طور کلی هماهنگی می بخشد، درحالی که بی عدالتی این هماهنگی را برهم می زند. با وجودی که در نتیجه سوءاستفاده از اراده آزاد انسانی حالت اولیه هماهنگی به طرز آشکاری ناپدید شده، با این حال امکان کسب مجدد آن همیشه وجود دارد، از طریق انتخابها و استفاده صحیح از خلقت. همان گونه که جسم هنگامی در هماهنگی عمل می کند که اعضای مختلف آن همکاری بنمایند، به همین طریق هم بشریت به عنوان کل. یک جامعه هنگامی دنیایی هماهنگ خواهد یافت که هر کسی در رفع نیازهای دیگران کمک نماید:

زیرا همان طور که در مورد اجزای بدن است، و احتیاجات فردی آنها توسط یکدیگر برطرف می شود، به همین شکل هم ساکنان دنیا باید نیازهای مشترک را از زیادهای مشترک بر طرف سازند. ما باید در

این نیاز یکی از اعضا شادی کنیم، زیرا از درون آن هماهنگی برای همه ما متولد می‌شود. در آن نیاز مردم به یکدیگر نیازمند هستند، آنهایی که در مقامی بالا هستند باید به سوی زیردستان خم شوند و شرمنده نگردند، و آن بی‌اهمیت به سوی آن قدرتمند دست دراز کند و ترسیده نشود. حتی در مورد حیوانات، ما با توجه به این که به آنها نیازمندیم از آنها مواظبت می‌کنیم. نیاز ما برای هر چیز آشکارا ما را با محبت به هر چیز متصل می‌کند.

(نامه به هیپاتیوس، صفحه ۲۶)

به صورتی امروزی می‌توانیم بگوییم که به عقیده اپرم دنیای مترادف فیزیکی و روحانی با یکدیگر وابستگی نزدیکی دارند: به دلیل وابستگی درونی ما بین همه چیزها، استفاده غلط از طبیعت، که حاصل سوءاستفاده انسان از اراده آزاد است، نتایجی غیرقابل پیش بینی خواهد داشت.

این واقعاً قابل توجه است که اپرم اغلب به نظر می‌رسد که در تمام اینها به همان جهتی اشاره می‌کند که بعضی از نماینده‌های تفکر امروزی علمی. این خط سیرها برای انسان عادی توسط فریوف کاپرا (Fritjof Ca-pra) در کتاب مهم او «نقطه بازگشت» (*The Turning Point*) ۱۹۸۲ توصیف گردیده: کاپرا به عنوان نقطه شروع به انقلابی اشاره می‌کند که در دیدگاه و درک ما از طبیعت جهان توسط پیشرفتهای این قرن در فیزیک هسته‌ای به عمل آمده. جهان دیگر به عنوان نوعی ماشین مرکب از اشیاء منفک از هم نگرسته نمی‌شود بلکه «به عنوان یک مجموعه غیرقابل تفکیک و دینامیک در نظر گرفته می‌شود که اعضای آن اساساً با یکدیگر در رابطه هستند و می‌باید به عنوان طرحهایی از یک روند کیهانی درک کرده شوند» که در آن «رفتار هر عضو توسط رابطه‌های غیر محلی آن نسبت به کل تعیین می‌شود». کاپرا در ادامه این آگاهی علمی جدید از به هم مربوط بودن و وابستگی درونی همه چیز به حیطه‌های دیگر، همانند

بیولوژی، طب، روانشناسی و اقتصاد صحبت می‌کند. این «سیستمهای نگرستن بر حیات» آن گونه که او آن را می‌خواند، به نظر می‌رسد که به طرز حیرت‌آوری با یکدیگر هماهنگ هستند (*mutatis mutandis*) که درک خود اپرم نیز چنین است. اما شاید این نباید ما را این قدر تعجب زده کند، زیرا خود کاپرا اشاره می‌کند که موضوع «به هم پیوستگی کیهانی و ارتباط درونی تمام پدیده‌ها با هم، و طبیعت ذاتاً دینامیک واقعیت» در افکار پر رمز و راز بسیاری از سنتهای مختلف الهیاتی مجدداً یافت می‌شود.

۵- نقش مؤنثها

قسمت پنجم از نوشته‌های اپرم که برای دنیای امروزی به طرز خاص جالب است، در مورد نقشی است که او برای مؤنثها در الهیات قایل است. این البته موضوعی است که به ناحق در گذشته مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته، اما امروزه مخصوصاً در ایالات متحده آمریکا مقدم گردیده است. اپرم علاقه زیاد و ارزش فراوان برای کمک در این باره قائل است، و در اینجا ما به اختصار نگاهی به سه جنبه مختلف آن می‌اندازیم: به این واقعیت که بسیاری از سرودهای اپرم به طور خاص برای جماعت زنان نوشته شده بوده: توجه او، و حساسیت او برای زنانی که در کتاب مقدس نشان داده شده‌اند، و استفاده بسیار گسترده او از تصویر زن در اشعارش.

شاعر سریانی یعقوب سروق که در سال ۵۲۱ وفات یافت شعری درباره اپرم سروده که در آن بر این واقعیت که اپرم به طور خاص برای زنان می‌نوشته تأکید می‌نماید:

موسی دانا سبب شد تا باکره‌ها

از ستایش دور نگاه داشته نشوند.

همین طور هم اپرم، که موسی دومی برای جماعت زنان بود،

آنها را تعلیم داد که با شیرین‌ترین سرودها ستایش کنند.

و قدری بیشتر:

اِپرم متبارک دید که زنان در ستایش ساکت هستند و در حکمت خود تصمیم گرفت که خواندن زنان صحیح خواهد بود. بنابراین، همانند موسی که دفاها را به دست دختران جوان داد، این مرد حکیم سرودهایی برای باکره‌ها سرود. هنگامی که او میان خواهران ایستاد شادی او در این بود که این زنان پاکدامن را به خواندن سرودهای ستایشی برانگیزد. او مانند عقابی میان کبوترها نشسته بود هنگامی که به آنها تعلیم داد تا سرودهای جدید ستایش بخوانند، با ندای خالصانه.

گروهی از کبکهای نجیب او را احاطه کردند،

و آموختند که چگونه با صدایی پاک سرودی شیرین بسرایند، و چلچله‌ها که چگونه بخوانند.

و کلیسا به لحن زیبای عقیف زنان پاسخ داد.

هنگامی که ما در نظر بگیریم که درباره نقش زنان در پرستش آیین نیایشی در کلیسای اولیه چقدر کم گفته شده، فعالیت‌های اِپرم در نوشتن اشعار و نثرهای وی در این مورد آشکار است.

این که اِپرم احساس زیادی برای زنان داشته در نوشته‌های وی و از طریقی که او با موضوعات کتاب مقدسی مربوط به زنان رفتار می‌کند، و نیز از تعدد دفعاتی که او آنها را معرفی نموده به خوبی آشکار است. چندین نمونه کافی است تا این موضوع را نشان دهد.

در تفسیر درباره پیدایش (۱:۲۰) اِپرم (همانند بسیاری از مفسرین معاصر خود) در حیرت است که چرا ابراهیم ظاهراً چیزی به همسر خود سارا نگفت هنگامی که در اطاعت امر خدا اسحاق را برای قربانی با خود برد. ابراهیم به او مطلبی نگفت زیرا به او گفته نشده بود که به او (سارا)

چیزی بگوید. بعد از این توضیح اضافه می‌کند «اگر به او گفته بود، سارا التماس می‌کرد که بیاید و در قربانی شریک شود، همان‌گونه که ابراهیم او را در وعده تولد اسحاق شریک کرده بود». به کلامی دیگر، ایمان او به خدا و محبت او برای خدا به عظمت ایمان و محبت ابراهیم بود. اظهار نظر اِپرم در این جا جالب است، و هنگامی بهتر مشخص می‌شود که آن را با سنت تفسیر متون الهیاتی استاندارد، که اغلب در این نکته به گونه‌ای پر سر و صدا بر ضد زنان است مقایسه کنیم. نظر بسیار مثبت اِپرم نسبت به سارا در شعری از قرن پنجم از سراینده‌ای ناشناس و درباره قربانی اسحاق بیشتر تکامل یافته، و احتمالاً در این زمان در نیمه دوم Kontakion یا در سرودی در مورد همین موضوع توسط رومانوس (Romanos) شاعر یونانی قرن ششم، به کار گرفته شده.

نمونه‌ای دیگر در تفسیرهای اِپرم از دوره راحیل ارائه می‌شود که خدایان (بتها) را که متعلق به پدرش لابان بودند دزدید، و با یعقوب به راه افتاد (پیدایش ۳۱). این در ظاهر ممکن است بیشتر به یک واقعه مصالحه شبیه باشد اما نه برای اِپرم که می‌گوید:

اینک یعقوب راحیل را به شدت دوست داشت، چون که او خدای یعقوب را دوست می‌داشت و از بت‌های پدرش ابراز انزجار می‌نمود. زیرا که با دزدیدن آنها نه فقط آنها را به عنوان چیزهایی کاملاً بی‌مصرف بی‌حیثیت ساخت، بلکه آنها را جایگاهی برای قاعدگی ساخت هنگامی که خادمین پدرش به دنبال آنها می‌گشتند.

(تفسیر درباره پیدایش ۲۸، ۴)

داستان تامار (پیدایش ۳۸)، که با نیرنگ موفق شد فرزندی از پدر شوهرش یهودا (Judah) بیابد در تفسیرهای اِپرم فضای قابل توجهی به خود اختصاص داده است (تفسیر درباره پیدایش ۳۴). تامار این کار را می‌کرد، نه به این خاطر که «او تشنه روابط جنسی بود»، بلکه به این دلیل

که «او در آرزوی برکتی بود که پنهان بود»، یعنی مسیح، که پیشینیان او از نسل یهودا بودند.

نمونه‌های بیشتری می‌توان نقل کرد، منجمله مورد دختران لوت که با پدر خود خوابیدند، و همسر فوطیفار که تلاش کرد یوسف را فریب دهد. در میان زنان عهدجدید، جدا از مادر عیسی، آن زنی که عیسی را تدهین کرد به طور خاص توجه اپرم را به خود معطوف می‌دارد.

باتوجه به تمام اینها تعدد دفعاتی که اپرم از تصور مؤنث استفاده می‌کند تعجب‌آور نخواهد بود. ما در واقع بارها این فرصت را داشته‌ایم که توجه کنیم که اپرم تا چه اندازه به تصاویر بارداری و تولد دادن، در بطن و سینه، علاقمند بوده است. این تصور محدود به دنیای خلقت نیست. زیرا اپرم ترسی از آن ندارد که آن را در مورد الوهیت نیز به کار ببرد. این جا، در آغاز ما باید به یاد بیاوریم که در ادبیات اولیه سریانی، با روح القدس *ruhad-qudsha* از دیدگاه گرامری به عنوان مؤنث برخورد می‌شود. اما اهمیت این استفاده نباید بیش از حد مورد تأکید قرار گیرد زیرا لازم است به یاد آوریم که برای همان نویسندگان اولیه سریانی «کلمه الهی»، *melta*، که ترجمه یونانی آن لوگوس (Logos) است نیز از نظر گرامری مؤنث تلقی می‌شود. این مورد استفاده را نیز می‌توان در نوشته‌های اپرم یافت.

در اشاره به «پدر» شاید استفاده اپرم از واژه "*ubba*" «آغوش، سینه» اهمیت بیشتری دارد، گرچه «بطن» نیز مهم است. این واژه از یوحنا ۱۸:۱ مشتق شده که «هیچ کس هرگز خدا را ندیده، تنها پسر، که در آغوش پدر است، او را آشکار ساخته». متن یونانی در اینجا *kolpos* معنی «آغوش» دارد. اما مترجمین اولیه سریانی ترجیح داده‌اند که این واژه را نه با *kenpa* «آغوش، دامن» بلکه با "*ubba*" که معنی وسیع‌تری از *kolpos* دارد ترجمه کنند که هم شامل «بطن» و هم «دامن» می‌گردد.

در اشعار اپرم ما با کلمه "*ubba*" در معانی مختلف برخورد می‌کنیم، و

او به هیچ وجه این کلمه را در معنی «رحم» استفاده نمی‌کند، چه به طور استعاره‌ای یا غیراستعاره‌ای. اما قطعات زیادی نیز هستند که در آنها اپرم "*ubba*" پدر را با "*ubba*" مریم در کنار هم قرار می‌دهد، ما می‌توانیم از آنها معنی «بطن، رحم» را استنباط کنیم. بدین سبب در یکی از سرودهای رستاخیز (۷:۱) داریم:

کلمه مؤنث) پدر از بطن او آمد
و در بطنی دیگر جسمی پوشید
کلمه از بطنی به بطن دیگر رفت -
و اینک بطنهای پاک با کلمه پر هستند
متبارک است آن که در ما ساکن شد.

«بطنهای پاک» متعلق به ایمانداران است. این که ما می‌باید در این جا "*ubba*" را «بطنها» به جای «آغوشها» ترجمه کنیم در انتخاب اپرم از واژه «ساکن شدن» (*shra*) در ما، با به استفاده از واژه‌ای تخصصی که او (همان طوری که قبلاً دیدیم) اغلب درباره «قدرت حضرت اعلی در بطن مریم» (لوقا ۱:۳۵) به کار می‌برد نشان داده شده.

آوردن مثالهای دیگری از تصورات مؤنث که در مورد الوهیت به کار برده شده مشکل نیست، در این جا نیز چند مثال کافی خواهد بود. دو جنبه از فعالیت خدا، عدالت او و فیض او، هر دو به عنوان «مادران» (کلیسا ۱:۵، ۲) توصیف شده‌اند، درحالی که در سرودی دیگر از همان مجموعه الوهیت با دایه مقایسه گردیده:

الوهیت نسبت به ما توجه دارد، همانند دایه‌ای به نوزاد،
برای زمان مناسب چیزهایی را پنهان می‌دارد
که مفید آن واقع خواهد شد،
زیرا که او زمان صحیح را برای از شیر گرفتن می‌داند،
و وقتی را که کودک دیگر نباید با شیر تغذیه شود،

سنجش و وزن و تأمین آنچه برای او سودمند است در مطابقت با میزان رشد او.

(کلیسا ۲۵: ۱۸)

در یک سرود ولادت، هنگامی که اپرم دربارهٔ تناقض مسیح نوزاد تعمق می‌کند، که این خود مسیح است که «پستان زنده» می‌باشد. او در آنجا خوابیده بود و از مریم شیر می‌مکید، با وجودی که تمام آفرینش از نیکویی او می‌مکد. او پستان زنده است: از حیات او مرده دم زنده را مکیده- و زنده گشته است.

(ولادت ۴: ۱۴۹، ۱۵۰)

قطعات دیگری نیز هستند که در آنها اپرم از تصور مؤنث با اشاره به خود استفاده می‌کند:

خداوندا، مغز من از تولد دادن به چیزهای جدید تهی است.

به مغز من باروری و کودکی ببخش، همان‌گونه که به حنا بخشیدی،

تا ندای آن کودک که از دهان من صادر خواهد شد

بتواند به تو تقدیم شود همان‌گونه که فرزند آن زن نازا (سموئیل) به

تو تقدیم گردید.

(کلیسا ۳۰: ۱)

نتیجه‌گیری

دلایلی وجود دارند که چرا مارا پرم لیاقت آن را دارد که امروزه هم به عنوان شاعر و هم الهیدان مستمعین بسیار گسترده‌تری از آن گروه‌های اندک محققین سریانی داشته باشد. او که از دوران کلیسای منشعب نشده می‌آید به میراث همهٔ سنت‌های مسیحیت تعلق دارد. او با تعلیم یافتگان و تعلیم نیافتگان یکسان صحبت می‌کند، با افراد عادی و با الهیدانان، و

دقیقاً چون افکار و تصورات او عمیقاً در کتاب مقدس ریشه دارد، شعر او امکان می‌یابد تا در چیزی از تازگی ماندگار و جاودانی متن خود کتاب مقدس، که دربارهٔ آن او مستقیماً تعمق می‌کرده سهیم گردد. به ناحق نیست که رابرت مورای (Fr. Robert Murray) او را «بزرگترین شاعر زمان اولیاء و مقدسین، و شاید تنها الهیدان-شاعر همدریف دانته» توصیف نموده است.

امید این است که با وجود تمام بی‌کفایتی‌های این تقدیمی در این جا، توانسته باشیم حداقل برخی از اشاره‌ها دربارهٔ شاخص بودن رؤیای دنیای روحانی اپرم به خواننده انتقال دهیم. مارا پرم تنها یک شاعر نیست، او به علاوه شخصی است که انسان هرگاه آثار او را می‌خواند چیز جدیدی کسب می‌کند: همانند نمونه‌ها و سمبول‌هایی که او با شادی دربارهٔ آنها تعمق می‌کند، اشعار او نیز وسایلی هستند با غنای عظیم از بینش روحانی، که تنوع گنجینه‌های آن هرگز از به حیرت انداختن خواننده‌ای که با مهربانی به سوی آنها می‌رود دست بر نمی‌دارد.

پاراگراف زیبایی دربارهٔ مارا پرم، که پالادیوس مترجم سریانی کتاب تاریخ لوسیاک، در یادداشت خود اضافه نموده نتیجه‌گیری مناسبی به ما ارائه می‌دهد:

یکی از پدران مقدس در رؤیا دید که گروهی از فرشتگان بر طبق دستور خدا از آسمان فرود آمدند. یکی از آنها طوماری در دست خود داشت که بر هر دو سطح بیرونی و درونی آن نوشته شده بود. آنها از یکدیگر می‌پرسیدند «به چه کسی باید این را به امانت بدهیم؟» بعضی به یک شخص بخصوصی اشاره کردند و بعضی به شخصی دیگر. و بقیه نیز، گفتند «تمام این افراد در واقع قدیسین و عادل هستند، اما توانایی این را ندارند که در این مورد اعتماد کرده شوند». پس از ذکر نام‌های قدیسین بسیار دیگر، نهایتاً گفتند «به هیچ کس جز

اپرم نمی‌توان برای این مورد اعتماد کرد» و در نتیجه آن را به او دادند. وقتی که این پدر در صبحگاهان از خواب برخاست شنید که مردم می‌گویند «اپرم چنان تعلیم می‌دهد که گویی چشمه‌ای از دهان او جاری است». و این پیر که آن رؤیا را دیده بود دریافت که آنچه از لبهای او صادر می‌گردد از روح القدس است. دربارۀ اپرم گفته شده که هنگامی که یک نوجوان بود رؤیایی دید، یا خوابی، که در آن جوانه‌ای از تاک از زبان او بیرون آمده و نمو کرد، و همه‌جا را در زیر آسمان فرا گرفت. خوشه‌های انگور از آن بارور شدند و مرغان آسمان از میوه آن خوردند، و هر چقدر بیشتر خوردند خوشه‌ها بیشتر تکثیر گردیده و رشد نمودند.
