

به یادِ

دکتر احمد تفضلی

پژوهشگر بزرگ ایرانی

www.kandokav.net

آغاز اسلام

از اوگاریت به سامره

بازسازی تاریخی - انتقادی با تکیه به منابع هم‌عصر

فُلکر پُپ

مترجم: ب. بی‌نیاز (داریوش)

عنوان اصلی: Der frühe Islam: Von Ugarit nach Samarra

نویسنده: Volker Popp

منبع: Der frühe Islam, Hg. Karl-Heinz Ohlig

آغاز اسلام: از اوگاریت به سامره

نویسنده: فلکر پپ

مترجم: ب. بی‌نیاز (داریوش)

چاپ اول بهار ۱۳۹۳ (۲۰۱۴)

طرح جلد علی چکاو

شابک: ۹۷۸-۳-۹۴۳۱۴۷-۹۹-۵

ناشران:

انتشارات پگاه، تورنتو

www.pegahfarsibook.com

انتشارات خاوران، پاریس

www.khavaransbooks.net

khavaransbooks@gmail.com

انتشارات پویا، کلن

pooyapublishing@gmail.com

انتشارات فروغ، کلن

www.foroughbook.net

info@foroughbook.net

Tel. 0049 221 9235707

فهرست

- ۹ درباره‌ی نویسنده
- ۱۱ پیش‌گفتار مترجم
- ۲۹ پرتوی بر ناروشنی‌های آغاز اسلام: کارل هاینتس اولیگ
- از اوگاریت به سامره
- سفری باستان‌شناختی با اتکا به سرنخ‌های ارنست هرتسفلد اشاراتی درباره‌ی پیشینه‌ی قرآن و «اسلام»: منشأ محمد، صمد و عربستان اصلی
 - ۳۷
 - ۳۷ - درباره‌ی اوگاریت
 - ۳۹ - درباره‌ی هترا
 - ۴۲ - ظهور ساسانیان و زوال هترا
 - کوچ‌های اجباری نظام‌مند چونان بخشی از رویکردِ سیاسی پادشاهان ساسانی
 - ۴۳
- ۴۵ کشمکش بیزانس و ساسانیان بین سال‌های ۵۹۰ تا ۶۳۰ میلادی
- فرار پادشاه ساسانی خسرو دوم به بیزانس
 - ۴۵
 - قتل خانواده‌ی امپراتور بیزانس و لشکرکشی انتقام‌جویانه‌ی خسرو دوم
 - ۴۷
 - حاکمیت اسکندر جدید (هراکلیوس)
 - ۴۹
 - چه چیز این اسکندر جدید، جدید است؟
 - ۵۱
 - کلیسا مقاومت را سازماندهی می‌کند
 - ۵۲
 - نیروهای هراکلیوس
 - ۵۴
- بازتاب حوادث تاریخی هم‌عصر در قرآن
- در کجای قرآن به هراکلیوس اشاره می‌شود؟
 - ۵۶
 - بازآفرینی افسانه‌ی اسکندر سوری در قرآن
 - ۶۱

- درباره‌ی تاریخ بازنویسی افسانه‌ی اسکندر در قرآن ۶۴
- فرعون قرآن چه کسی است؟ ۶۵

برپایی حاکمیت عرب‌ها در سوریه و میانرودان

- پس از عقب‌نشینی نیروهای نظامی ساسانی، قدرت به دست
نیروهای متحد بیزانس می‌افتد ۶۸
- لخمی‌ها ۶۹
- کوششی برای بازسازی الگوی حاکمیت پادشاهان عرب در حیره ۷۱
- غسانیان ۷۴
- مسیحیان در شرق و غرب ۷۷

آغاز یک دوره‌ی نوین

- حاکمیت عرب‌ها از چه زمانی آغاز شد؟ ۷۹
- رویدادهای سال ۲۰ طبق درک عرب‌ها ۸۲
- چرا هیچ سکه و سند تاریخی‌داری از امیران عرب استقلال یافته
پیش از سال ۶۴۱ میلادی وجود ندارد؟ ۸۵

دوره‌ی معاویه

- ظهور و سقوط معاویه ۹۰
- مخالفان معاویه ۹۶
- پایانی در عربستان؟ ۹۸

دوره‌ی عبدالملک و پسرانش

- جنگ فرضی بر سر مکه، رقابت خلفای متخاصم و ظهور عبدالملک ۱۰۱
- حرکت عبدالملک به سوی ارض موعود و شواهدی از برنامه‌ی دینی‌اش ۱۰۴
- کوششی برای بازسازی مسیر حرکت عبدالملک از خراسان به اورشلیم ۱۲۲

- ۱۲۵ **یجرسهد به منزله‌ی نشانه‌های تأسیس اسرائیل**

تفرقه‌ی دینی بزرگ پس از فاجعه سال ۷۵ عرب‌ها ۱۳۵

جمع‌بندی

آن گونه که احادیث اسلامی از شعاری علیه عبدالملک،

پایه‌ی یک جنبش مذهبی را می‌ریزد ۱۳۸

حوادث سال ۷۵ عرب‌ها (۶۹۶ میلادی) ۱۴۰

حوادث سال ۷۷ عرب‌ها (۶۹۸ میلادی) ۱۴۶

حاکمیت پسران عبدالملک و ناکامی جانشین او ۱۵۲

خلافت به مثابه‌ی غصب قدرت توسط مروان دوم ۱۵۶

شخصیت ساختگی خلیفه عمر: مهدی چونان پنداشت

دیگری از مسیح در قالب منصور (پیروزمند) ۱۵۹

دستماپه‌های سیاسی و دینی؛ تحولات در بافت

سلسله‌ی عبدالملک

- بیزانس و دمشق ۱۶۷

- پیدایش پنداشت یک هجرت ۱۸۱

- ناکامی در تعیین جانشین پس از مرگ هشام، تأسیس خلافت؛

خلیفه‌های بی‌نام در مقام والی ۱۸۷

جمع‌بندی

- سرگیو، جنگجوی قدیس، چونان الگویی برای آفرینش قدیسان قهرمان

و ایده‌آلی ایرانی و به منزله‌ی نقطه‌ی آغازی برای درک قدیسان سده‌ی

دوم عرب‌ها: علی، حسن و حسین ۱۹۴

- صرفِ نظر کردن از الاهیاتِ نگاره‌ای و شباهت‌های آن در غربِ امپراتوری عرب (شام) و بیزانس ۲۰۲
- والی‌های بدونِ نام پس از مرگ پسران عبدالملک جنبشِ پیروان حکومتِ الاهی ۲۰۶
- پیروان هاشم چونان نمایندگان دین راستین ۲۱۶
- درباره‌ی الهدی (راهنمایی / هدایت) ۲۱۹
- درباره‌ی دین حق (به‌دین / دین راستین) ۲۲۰
- حاکم مجازی سفاح چونان نماینده‌ی فرجام‌شناختی در حاکمیتی بی‌نام ۲۲۴
- حاکمیت برگزیده‌ی هدایت‌گر و بهشت روی زمین ۲۳۳
- خلافتِ (نماینده‌گی) مهدی ۲۳۴
- آیا موسا منجی (نجات‌دهنده) است؟ ۲۳۷
- راهی که به مأمون منجر می‌شود پایان حاکمیت خلافت مهدی و انتقال به حاکمیت هدایت‌گر (الهدی): از موسا به هارون، از امین به مأمون ۲۴۱
- مأمون خلیفه الله (نماینده‌ی خدا) می‌شود ۲۴۸
- از بکه به مکه ۲۵۵
- آغازی نوین پس از مرگ مأمون ۲۶۳
- منابع اصلی ۲۶۵
- پانویس‌ها ۲۶۷

درباره‌ی نویسنده



فلکر پپ Volker Popp در سال ۱۹۴۴ زاده شد و تحصیلات خود را از سال ۱۹۶۸ در رشته‌های قوم‌شناسی، آفریقاشناسی، اسلام‌شناسی، ترک‌شناسی و ایران‌شناسی در دانشگاه‌های ماینس، فرانکفورت، آنکارا و تهران آغاز کرد. او چندین سال به عنوان

استاد مشاور در ترکیه، کویت و امارات عربی مشغول به کار بود و همچنین در پایه‌گذاری موزه‌های کویت، قطر و ریاض شرکت فعال داشت.

فلکر پپ در سال ۱۹۶۸ در رشته‌ی ایران‌شناسی و اسلام‌شناسی در شهر ماینس مشغول به تحصیل شد. در آن زمان، پروفسور ریچارد فرای از آمریکا برای دیداری به آلمان آمد و به پروفسور هلموت هومباخ که در آن زمان استاد پپ بود پیشنهاد کرد که دانشجوی پرکارش یعنی فلکر پپ را برای یک مأموریت تقریباً ناشدنی آماده کند. قرار شد که پپ سنگ‌نبشته‌هایی که در گذشته توسط پژوهشگر انگلیسی رولینسون Rowlinson در پایکولی کردستان (عراق) کشف شده بود و در سال ۱۹۱۵ میلادی توسط باستان‌شناس آلمانی ارنست هرتسفلد مورد مطالعه قرار گرفت با وسایل اندازه‌گیری مدرن یک بار دیگر پیدا کند و یافته‌های خود را با ابزار نوین آرشیو و مستند سازد. قرار بر این شد که پس از انجام این مأموریت به پپ بورسی برای ادامه‌ی تحصیل در دانشگاه هاروارد داده شود. پپ جذب این ایده‌ی پرچالش شد و به تدارک سفر خود پرداخت. او پیش از رفتن، مدتی در نزد پروفسور هومباخ زبان پهلوی آموخت، سپس ازدواج کرد و راهی محل مأموریت خود شد. ابتدا در ترکیه یک سال تمام امکانات را بررسی کرد تا به گونه‌ای به شمال عراق که به دلیل جنگ میان کردها و دولت عراق

بسیار خطرناک بود راهی پیدا کند. چون امکان رفتن از آنجا به شمال عراق ناممکن بود، از ترکیه به تهران رفت. در ایران یک سال توقف کرد و سپس روانه‌ی عراق شد. در آنجا، دکتر فوآد صفر مدیر موزه‌ی بغداد به او کمک کرد تا برای حفاری در یادگار ساسانیان در پایکولی اجازه بگیرد. مدتی بعد دکتر فوآد صفر طی یک حادثه‌ی ساختگی رانندگی با اتومبیل خدمتش کشته شد. او برای پپ تعریف کرده بود که تاکنون هیچ همکار عراقی موفق نشده که پایکولی را طبق توضیحات رولینسون و هرتسفلد پیدا کند. فلکر پپ موفق شد یک بار دیگر پایکولی را کشف کند و از صخره‌های کنده‌کاری شده در سیتو *situ* عکس‌برداری کند و یک گزارش علمی تهیه نماید. پس از مدتی، کردها این فیلم‌ها را به تهران انتقال دادند. در این زمان، همسر پپ در شرکت هوخست در تهران کار می‌کرد و از این طریق هزینه‌های سفرهای پژوهشی شوهرش را تأمین می‌کرد. پروفسور هومباخ از نتایج به دست آمده بسیار راضی بود. البته شوربختانه او زحمات پپ را به نام دانشجو محبوب و پسرخوانده‌ی خود ارایه داد و دانشگاه هاروارد نصیب پسرخوانده‌ی پروفسور هومباخ شد. هومباخ جایگاه پپ را در این پروژه تا حد یک «مسافر» کاهش داد و بعدها از هر گونه ارتباط با دانشجوی سابق خود پرهیز کرد.

به هر رو، از آن پس پژوهش‌های فلکر پپ فقط بر اساس تصمیمات و علایق شخصی‌اش صورت می‌گرفت. سرانجام دانش گسترده‌ی او در سکه‌شناسی به ویژه سکه‌های اسلامی و همچنین آگاهی‌های ژرف او از تاریخ ایران و اسلام و منطقه‌ی خاورمیانه او را به این نتیجه رساند که اسلام‌شناسی کنونی یک آموزه‌ی هدایت‌شده است که از پشتیبانی دولتی برخوردار می‌باشد. به عنوان یک انسان اندیشمند او توانست راه خود را برای درک دیگری از اسلام باز کند.

پس از یک تصادف رانندگی به منطقه‌ی موزل نقل مکان کرد و هم اکنون در برجی کوچک در کنار رودخانه‌ی موزل زندگی می‌کند.

درباره‌ی کتاب حاضر

کتاب حاضر تجربه‌ای نوین در پژوهش تاریخ آغازین اسلام است. به خلاف پژوهش‌های تاکنونی درباره‌ی تاریخ اسلام که همواره با اتکا به روایات اسلامی صورت گرفته است، این کتاب تکیه خود را بر مدارک واقعی گذاشته است: سکه‌ها و سنگ‌نبشته‌ها. نویسندگان تلاش کرده که با استفاده از مدارک موجود، آغاز اسلام را بازسازی کند و در مسیر این بازسازی، غیرتاریخی بودن روایات اسلامی را آشکار نماید.

مسیر بازانديشیده شده‌ی تاریخ آغازین اسلام، این دسته از پژوهشگران را به این نتیجه رساند که سرچشمه‌ی اسلام امروزی، مسیحیت شرق بوده که در قلمرو ایران ساسانی، به ویژه در میانرودان و خراسان بزرگ بیش از چهار سده ریشه دوانده بود. در این روند بسیار پیچیده‌ی دگردیسی از مسیحیت به اسلام، مکه و مدینه اصلی نقش نداشتند و به پیرو آن نیز پیامبری به نام محمد وجود تاریخی نداشتند.

فُلکر پُپ با موشکافی نشان داده است که تاریخ اسلام با یک بُرش ناگهانی در تاریخ از سوی فردی به نام محمد آغاز نشده بل که بر بستر یک تداوم تاریخی شکل گرفته است. هسته‌ی جغرافیایی این تاریخ، قلمروی ایران ساسانی بوده است. ایران، نه تنها چهار راه کشمکش‌ها و آشتی‌های اقوام گوناگون بوده بل که مهم‌ترین نقطه‌ی تقاطع ادیان نیز بوده است: مزدایسنا، یهودیت، مانویت، مسیحیت و سرانجام بودیسم که در خراسان بزرگ (بخشی از افغانستان امروز) بزرگ‌ترین بخش بودیسم شرق را نمایندگی می‌کرد.

درک تاریخ اسلام، بدون آشنایی با مسیحیت شرق دشوار است. زیرا تازه با شناخت این مسیحیت و گفتمان‌های درونی آن‌ها از یک سو و با ادیان دیگر از سوی دیگر است که می‌توان پیش‌زمینه‌های اسلام کنونی

را شناسایی کرد. به همین دلیل به شکل کوتاه در پایین اشاراتی به مسیحیت شرق شده است.

پاورقی‌های کتاب را به شکل اصلی‌اش گذاشته‌ام (البته به زبان انگلیسی) و به آخر کتاب انتقال داده‌ام. به دو دلیل اساسی: دلیل نخست فنی است: برای آسیب وارد نکردن به منابع اعلام شده که در لابه‌لای پانویس‌ها به آن‌ها ارجاع می‌شود و به هنگام ترجمه نابسامانی ایجاد می‌کرد. دلیل دوم این است که پاورقی‌ها در اصل برای پژوهشگران مهم و تعیین‌کننده هستند. از آنجا که بیش‌تر پژوهشگران ایرانی با زبان‌های انگلیسی و آلمانی آشنا هستند، تصمیم گرفتم پانویس‌ها را به زبان انگلیسی باقی بگذارم.

اشاراتی درباره‌ی مسیحیت شرق

امروزه این پنداشت که در روزگار ساسانی و به ویژه در پایان این سلسله مسیحیت در ایران به رقیب اصلی دین زرتشت [در این جا منظور از «دین زرتشت» نسخه‌ی ساسانی آن است] تبدیل شده بود باور نکردنی است. عبدالحسین زرین‌کوب در کتاب «تاریخ ایران بعد از اسلام» می‌نویسد: «اما در پایان روزگار ساسانیان که در آتشگاه و دربار همه جا ضعف و فتور پدید آمده بود آیین عیسی در ایران روز بروز نفوذ بیشتر می‌یافت و می‌توان پنداشت که اگر اسلام به ایران نیامده بود شاید چلیپا خود اندک اندک آتشگاه را مغلوب می‌کرد.» همین نظر را تاریخ‌پژوهان دیگر از جمله نویسندگی همین کتاب نیز دارند.

آن چه امروز زیر نام مسیحیت در ایران درک می‌شود، همان «مسیحیت شرق» است که سرچشمه‌اش در «مکتب انتاکیه» در سوریه بود و در سده‌ی هفتم میلادی به مسیحیت **نستوری** شهرت یافت. این جریان مسیحی، از کهن‌ترین گروه‌های مسیحی است که در شرق، به ویژه در قلمرو ساسانی، تثبیت شده بود. پس از به فرجام

رسیدن روند دگردیسی مسیحیت شرق به اسلام و کشتار گسترده‌ی بازماندگان این جریان دینی، به ویژه در سده‌های ۱۶ و ۱۹ میلادی، امروزه احتمالن چیزی حدود ۸۰ تا ۱۰۰ هزار مسیحی نستوری در جهان زندگی می‌کنند.

مسیحیت از زمان اشکانیان وارد ایران شد ولی پیش از آن که این دین در زمان کنستانتین (۳۱۳ میلادی) به دین رسمی امپراتوری روم تبدیل شود، در ایران ساسانی تثبیت شده بود. بنا بر ارزیابی تاریخ‌پژوهان، مسیحیت از میانه‌ی سده‌ی سوم میلادی در ایران جا افتاده بود. کشمکش‌های سخت بین کلیساهای یونانی و رومی در سده‌ی دوم میلادی پیرامون مسیح‌شناسی، باعث جدایی این دو جریان اصلی شد. به دنبال همین بحران، هر جریان مسیحی الاهیات خود را سامان داد و برای دین‌گستری رهسپار سرزمین‌های شناخته و ناشناخته شد. ولی از سوی دیگر، باید به این نکته‌ی مهم اشاره کرد که مسیحیان همواره به دلخواه وارد قلمرو ایران نشدند. بخشی از آن‌ها در آغاز به دلیل سرکوب امپراتوری روم به سوی شرق مهاجرت کردند، ولی بخش بزرگی از آن‌ها از طریق کوچ‌های اجباری از منطقه‌ی شام به میانرودان (بین‌النهرین)، خوزستان و خراسان بزرگ انتقال داده شدند. به ویژه شاپور اول [۲۳۰ تا ۲۷۰ میلادی] و شاپور دوم در این کوچ‌های اجباری به سبک پادشاهان آشور و بابل، راه افراط پیمودند. شاپور اول در جنگ سوم خود با روم توانست شهر انتاکیه را اشغال کند و طبق گزارش خود شاه در کتیبه‌ای، تقریباً تمام شهر را از سکنه خالی کرد و به خوزستان کوچاند. او در خوزستان شهر دیگری ساخت به نام «وه اندر شاهپور» یعنی «انتاکیه‌ی بهتر شاپور». این شهر بعدها «گندی‌شاپور» نام گرفت که مُعَرَّب آن «جندی‌شاپور» است. اکثریت سکنه‌ی آن مسیحی بودند. روی هم رفته، مسیحیت شرق چهار مرکز بزرگ در قلمرو ایران داشت: نصیبین، اِدسا [یا رُها که امروز به آن

اورفه می‌گویند، تیسفون و گندی‌شاپور که هم مرکز کلامی و هم علمی بود.

شاپور دوم [۳۰۹ تا ۳۷۹] که به شاپور ذوالاکتاف شهرت دارد تمام عمرش شاه بود. زمانی که در شکم مادرش بود تاج‌گذاریش کردند، یعنی تاج را بر شکم مادر آباستن نهادند؛ او رستم هفتاد سال پادشاهی کرد. در این دوره، باز هم مسیحیان سُریانی فراوانی به قلمرو ایران کوچانده شدند. دوره‌ی پادشاهی شاپور دوم، یکی از پر دردترین دوره‌ها برای مسیحیان ایران بود. سدها سند درباره‌ی احوال شهدای نصرانی (مسیحی) در همین دوره به زبان سُریانی یا یونانی نوشته شد. علتِ نخستین این کوچ‌های اجباری و سرکوب‌ها از سوی شاپور دوم، تبدیل شدن مسیحیت به دین رسمی امپراتوری روم بود که باعث گردید یکباره مسیحیان به عنوان ستون پنجم امپراتوری روم نگرسته شوند.

البته در کنار مسیحیان نستوری یک جریان دیگر مسیحی وجود داشت که به آن‌ها منوفیزیت می‌گفتند. منوفیزیت‌ها [شاخه‌ی سُریانی آن «یعقوبی» نام داشتند] در سراسر امپراتوری روم (یعنی روم غربی و بیزانس) پیروان خود را داشتند. در دوره‌ی خسرو دوم [۵۹۰ تا ۶۲۸ میلادی] که به خسرو پرویز شهرت دارد، این شاخه‌ی مسیحی مورد توجه‌ی خاص دربار ساسانی قرار گرفت.

خسرو دوم که به دلیل کودتای بهرام چوبین نتوانست به تخت شاهی بنشیند، نزد امپراتور بیزانس، موریکیوس، پناهنده شد و چهار سال در آنجا بود. سپس با کمک دوست و حامی خود، موریکیوس، توانست قدرت را در ایران بگیرد. خسرو دوم با خواهر موریکیوس، مریم، که مسیحی منوفیزیت بود ازدواج کرد. البته شاه [خسرو پرویز] همسر دیگری به نام شیرین داشت که او نیز مسیحی (ارمنی منوفیزیت) بود. داستان‌های خسرو- شیرین و شیرین- فرهاد در ادبیات فارسی نیز بازتاب یافته است. به هر رو، در این دوره پای منوفیزیت‌ها به دربار خسرو دوم باز شد. منوفیزیت‌های درباری، به لابی‌های پرنفوذی برای

همکیشانِ خود در ایران تبدیل شدند و موقعیتِ اجتماعی و سیاسی شاخه‌های گوناگونِ مکتبِ انتاکیه را به خطر انداختند. همین، باعث رقابت‌های سخت و خونینی بین نستوریان و منوفیزیت‌ها شد.

به سخن دیگر، مسیحیان از حدود سال ۲۵۰ میلادی در ایران جا افتاده بودند و تا سال ۶۵۳ میلادی (پایان رسمی ساسانی) یعنی چهار سده در ایران زندگی می‌کردند. طی این مدت دراز عملن سریانی‌زبان‌ها و آرامی‌زبانان که بخش چشم‌گیری از جمعیت ایران را تشکیل می‌دادند در فرهنگ ایران ساسانی حل و ادغام شده بودند. تاریخ‌پژوهان به این مردمان، عرب‌های ساسانی می‌گویند. به سخن دیگر، طی این چهار سده سال، عرب‌های ساسانی به واسطه‌ی ازدواج با ایرانیان و تبادل فرهنگی - دینی فشرده با محیط خود، عملن جزو جدا ناپذیری از ایران شده بودند. همین تلفیق فرهنگی - دینی، موجبات گسترش مسیحیت در ایران را ساده‌تر کرد. یعنی در اواخر روزگار ساسانی آنچنان ایرانیان با عرب‌ها سُریانی آمیخته شده بودند که نمی‌توان آن‌ها را از هم جدا ساخت.

سعید نفیسی در کتاب «مسیحیت در ایران تا صدر اسلام» تعداد کلیساهای مسیحی در میانرودان را در آخر کتاب لیست کرده است که شامل ۱۲۱ کلیسا است. البته این‌ها فقط بخش کوچکی از کلیساهای ایران است. اگر کلیساهای شرق و جنوب شرقی ایران تا جزیره‌ی خارک را به آن بیفزائیم تعداد کلیساها به چند صد تا می‌رسد.

مسیحیت در ایران تنها مختص غیرایرانیان (سامی‌ها) نبود. بخش وسیعی از ایرانیان نیز - علی‌رغم حکم مرگ برای خروج از دین زرتشت - به مسیحیت گرویده بودند. ترجمه‌ی نمازها و مزامیر مسیحی از سُریانی به پهلوی از سده‌ی پنجم میلادی به بعد خود نشانگر نیاز اجتماعی بدان بوده است.

یکی از نوع‌های ادبی [ژانر] در زمان ساسانیان، نگارش و به ثبت رساندن «شهیدنامه»ها یا «نامه‌های شهدا» بود. این سبک سیاسی -

دینی - ادبی [مانند خاطرات زندان در دوره‌ی کنونی] بسیار گسترده بود، به طوری که ما امروز سدها سند به زبان سُریانی از شهدای سُریانی و ایرانی در دست داریم. اوج نگارش «شهیدنامه»ها در دوره‌ی هفتاد ساله‌ی شاپور دوم بوده است. دکتر اسکار براون Dr. Oskar Braun بیست و یکی از این «نامه‌های شهدا»ی ایرانی را که اکثراً از اقشار بالای اجتماع بودند گردآوری کرد و بخشی از آن‌ها را به آلمانی ترجمه کرده است. رو آوردن افراد از طبقات بالای اجتماعی به مسیحیت، گرویدن مردم متعلق به طبقات پائین را به این دین بسیار ساده می‌کرد [اروندی که در امپراتوری روم نیز پیموده شد].

خلاصه این که مسیحیت شرق (نستوری) در فرهنگ ایران ساسانی نهادینه شده بود و جمعیت مسیحیان در پایان ساسانیان اگر از پیروان زرتشت بیش تر نبود، کم تر هم نبود.

چند نکته‌ی کلیدی

اسلام‌شناسی سنتی با اتکا به روایات اسلامی این نظر را جا انداخته که گویا «دین اسلام» در مکه و مدینه شکل گرفته و از آنجا پس از مرگ «محمد»، طی مدت کوتاهی، ابتدا به ایران و سپس به کشورهای دیگر صادر شده است. همان‌گونه که در پائین خواهیم دید مبانی کلامی و شرعی «اسلام کنونی» در فعال‌ترین محیط دینی آن زمان یعنی در قلمرو ایران شکل گرفت و انسجام یافت. مکه و مدینه که جمعیت آن‌ها روی هم رفته به اندازه‌ی گندی‌شاپور هم نبوده از لحاظ فرهنگ دینی در مقایسه با ایران عملن یک برهوت فرهنگی - دینی بود. زیرا ما تا کنون هیچ مدرک مستندی نیافته‌ایم که نشان بدهد یهودیت، مسیحیت، بودیسم، مانویت، مزدکیان و شاخه‌های متنوع هر یک از این جریانات اصلی در مکه و مدینه نهادینه شده بودند و گفتمان‌های دینی را فعالانه پیش می‌بردند. حال ببینیم سرچشمه‌ی آنچه که امروز به نام

اسلام مکه و مدینه و محمد به ثبت رسیده در کجا و توسط چه کسانی بوده است:

۱- **مسیح شناسی:** مبنای مسیح شناسی قرآن، مسیحیت نستوری است. نستوریان که برای مسیح دو طبیعت قایل می شدند بر این باور بودند که مسیح از یک سو دارای طبیعت انسانی است یعنی عیسا پسر مریم می باشد و از سوی دیگر با حلول لوگوس (روح/کلمه) در او طبیعت الاهی به خود می گیرد، یعنی طبیعت الاهی او در رسالت پیامبریش نهفته است. به سخن دیگر، این ایده که مسیح «پیامبر» و «برگزیده»ی خداست [یعنی پسر خدا نیست]، درک مسیح شناسی «اسلامی» نیست بل که از مسیح شناسی نستوری سرچشمه می گیرد. این مسیح شناسی، اساس فرهنگ دینی مسیحیت ساسانی بوده است. یعنی تا آنجا که به مسیح شناسی (Christology) برمی گردد، مسیح شناسی اسلام کنونی ادامه ی همان مسیح شناسی نستوریان است که پافشاری اش، به خلاف منوفیزیت ها، بر انسانی بودن مسیح بوده است. یکی از مخالفت های سرسختانه ی نستوریان با دیگر شاخه های مسیحی بر سر «مریم، مادر خدا» بود. نستوریان این درک از مادر عیسا را کفر می دانستند. عجیب نیست که در قرآن حداقل ۲۵ بار از عیسا نام برده می شود با تأکید بر این نکته که «عیسا/بن مریم» است [یعنی عیسی پسر مریم است]!

۲- **ازدواج روحانیان:** بنا بر تصمیم شورای مسیحیان در الویرا Elvira در سال ۳۰۹ و پذیرش آن توسط شورای نیقیه در سال ۳۲۵ میلادی رومن از ازدواج روحانیان مسیحی جلوگیری به عمل آمد. البته تا سده ی ۹ میلادی این قانون از سوی روحانیان مسیحی در غرب سد در اجرا نمی شد. مسیحیت شرق، به ویژه نستوری ها، از این قاعده پیروی نمی کردند، زیرا آن ها اساس شورای الویرا و نیقیه را قبول نداشتند. بعدها همین سنت (ازدواج روحانیان) توسط روحانیان اسلامی نیز ادامه داده شد.

۳- **گوشت خوک:** یکی از بحث‌های دینی که بین مسیحیان سُرّیانی و مسیحیان ایرانی وجود داشت، مسئله‌ی خوردن گوشت خوک بود. مسیحیان سُرّیانی که تحت تأثیر تورات بودند و همواره با روحانیان یهودی ساکن ایران درگیر بحث‌های شرعی بودند، خوردن گوشت خوک را حلال نمی‌دانستند در صورتی که برای مسیحیان ایرانی که از سنت دیگری (زرتشتی) آمده بودند، گوشتِ خوک حلال بود. حرام بودن گوشت خوک در اسلام کنونی در واقع ادامه‌ی همان تحریم نستوریان است که گوشت خوک نمی‌خوردند و آن را حرام می‌دانستند. از سوی دیگر باید اضافه کرد که خوک در مکه و یا مدینه به دلایل آب و هوایی نمی‌توانست زندگی کند که بتوان بر سر حرام بودن یا حلال بودن گوشت آن بحث کرد و مقررات گذاشت.

۴- **صیغه و چند همسری (Polygamie)** در زمان ساسانیان امری عادی و از لحاظ حقوقی تثبیت شده بود. هر مردی که توانایی مالی داشت می‌توانست چند همسر دایم و غیردایم (صیغه‌ای) داشته باشد. این فرهنگ را هم پادشاهان ساسانی به کار می‌بستند و هم «رعایا»یی که بنیه‌ی مالی داشتند [در این زمینه به پژوهش‌های وسیع پروفسور دکتر ماریا متسوخ Pro. Dr. Maria Macuch نگاه کنید].

۵- **خروج از دین:** خروج از دین زرتشتی برابر با مرگ بود. مجازات (پادافره) «مرگ ارزان» [شایسته و در خور مرگ] برای مرتدان در نظر گرفته شده بود. از سوی دیگر، ارتداد از یک بار سیاسی نیز برخوردار بود: خروج از دین زرتشت به عنوان خروج از ایرانیّت نیز تلقی می‌شد. البته مجازات «مرگ ارزان» همواره اجرا نمی‌شد. اصولن حکم مرگ برای مرتدان در اوضاع بحرانی مانند جنگ با بیزانس یا آشوب‌های اجتماعی به‌روز و اجرا می‌شد. همین سنت، یعنی حکم مرگ برای خروج از دین، از سوی دین بعدی یعنی اسلام ادامه داده شد.

۶- **جزیه:** در روزگار ساسانی هر کس که پیرو دین رسمی یعنی زرتشتی نبود، باید مالیات اضافی‌یی پرداخت می‌کرد که «**گزیت**» یا «**سرگزیت**» نام داشت. بعدها این واژه معرب شد و به جزیه تغییر کرد. اسلام نیز همین قانون را ادامه داد.

۷- **تقیه:** تقیه از فرهنگ دینی سُرّیانی‌ها می‌آید. ساسانیان به ویژه موبدان زرتشتی در اختراع انواع شکنجه، مبتکران بزرگی بودند. برای بازگرداندن مسیحیان به دین زرتشت، آن‌ها را زیر شکنجه‌های گوناگون قرار می‌دادند. در همین شرایط فشار بود که «پنهان کردن دین خود» به روشی برای نجات جان خود به کار بسته می‌شد. «چند تن از بزرگان کشور مانند نی‌هرمزد که از ردان بود، شاهین که سرکرده‌ی پاسبانان بود و تهمین که سرکرده‌ی لشگریان بود ایمان آورده بودند و از ترس مقامات درباری دین خود را پنهان می‌کردند» [سعید نفیسی، همانجا] البته در «نامه‌های شهدا»های سُرّیانی همواره تقیه مذموم شمرده می‌شده ولی همین نشان می‌دهد که این «پنهان‌کاری» به امری عادی تبدیل شده بود. تقیه در میان یهودیان نیز رایج بود و به آن دسته از یهودیان که به زور دین خود را تغییر می‌دادند ولی هنوز در عمل یهودی باقی مانده بودند *אֲנֹסִי* [مجبورشدگان] می‌گفتند.

۸- **سنگسار و مصلوب کردن:** سنگسار در عصر ساسانی یکی از معمول‌ترین شیوه‌های اعدام بود. متهم را یا بر صلیب یا در گودالی قرار می‌دادند و سنگسار می‌کردند. بسیاری از شهدای مسیحی، از طریق سنگسار اعدام شدند. قابل توجه این که در پادافره‌ها/ مجازات‌های شریعت زرتشتی ساسانی از بسیاری شکنجه‌ها و مرگ‌های طولانی سخن رفته ولی به سنگسار اشاره‌ای نشده است (یا من ندیده‌ام!). با این وجود، حکم مرگ از طریق سنگسار در روزگار ساسانی بسیار متداول بوده است. بعدها همین رسم وارد قوانین جزایی اسلامی شد.

همان گونه که می‌بینیم موارد بالا از ابتکارات و اختراعات دین اسلام یا الهامات پیامبری به نام محمد نبوده است. در واقع، اسلامی که بعدها به یک دین نوین تبدیل شد، اساسن ادامه‌ی مناسبات دینی- سیاسی رایج در قلمرو مسیحی- زرتشتی ساسانیان بوده است.

مفاهیم اسلام و محمد و عبدالله

اسلام در اصل به معنی «آشتی» یا صلح است. آشتی با چه کسانی؟ با خدا؟ با یهودیان، مسیحیان، زرتشتیان ... با چه کسانی؟ بدون آگاهی از پیش‌زمینه‌های فرقه‌های مسیحی و اختلافات شدید بین آن‌ها نمی‌توان مفهوم «اسلام» را درک کرد. فراخوان «اسلام» از سوی فرقه‌های مسیحی، فراخوانی بود برای «آشتی» و وحدت. زیرا این فرقه‌های مسیحی به ویژه فرقه‌های وابسته به نستوریان، مانند مصالیان (از ریشه‌ی صلوه یعنی نمازگزاران) و حنائیان همواره در کشمکش با یکدیگر بودند [نستوریان به مصالیان و حنائیان، منافقین می‌گفتند]. بعدها که شیرازه‌ی حاکمیت ساسانی از هم پاشیده شد، اختلافات فرقه‌های مسیحی [فرقه‌های گوناگون نستوری و یعقوبی] در ایران برای کسب قدرت هر چه بیش‌تر گردید. همین اختلافات باعث شدند که از هر سو، ندای «آشتی» [اسلام] بلند شود. در همین فرآیند بود که فرقه‌هایی که با هم وحدت می‌کردند، خود را «مسلمان»، یعنی کسانی که به آشتی (وحدت) رسیده‌اند، می‌خواندند. حداقل ۲۰۰ سال طول کشید تا صاحبان نوین قدرت در ایران توانستند زیر نام «اسلام» برای خود یک هویت نوین بسازند تا از یک سو خود را از گذشته‌ی مسیحی- زرتشتی جدا سازند و از سوی دیگر با هویت نوینی در برابر بی‌زانس مسیحی عرض اندام کنند.

در خصوص مفهوم «محمد» یا «محمّد» یک نکته بسیار مهم، گفتنی است. پس از کشف شهر اوگاریت در سوریه‌ی کنونی در سال ۱۹۲۸، باستان‌شناسان به چند سد کتیبه به زبان اوگاریتی [به خط میخی]

دست یافتند. برای نخستین بار آشکار شد که نام محمد در این منطقه از سده‌ها پیش متداول بوده است. «محمد» در زبان اوگاریتی به معنی «برگزیده» است [در عربی امروز «ستایش شده»]. نام محمد در کتیبه‌های اوگاریتی در ارتباط با «طلا» آمده و از او به عنوان کسی نام برده می‌شود که می‌تواند درجه‌ی ناب بودن طلا را تشخیص بدهد. بعدها مسیحیان شام و میانرودان به طور نمادین این نام را برای «مسیح» به کار می‌بردند. یعنی به مسیح، محمد (برگزیده) می‌گفتند. نخستین بار در سال ۴۱ عرب‌ها [به اصطلاح «هجری»] در زرنج، مرکز سیستان، سکه‌ای کوبیده شد که بر آن نوشته شده: محمد رسول‌الله [برگزیده پیامبر خداست]. مسیحیت شرق برای تمایز خود از شاخه‌های دیگر مسیحیت به ویژه مسیحیت تثلیثی رومی همواره بر این نکته‌ی مسیح‌شناسی تأکید داشت که «برگزیده» [یعنی مسیح] فقط «رسول» است و پسر خدا نیست.

مفهوم «عبدالله» بسیار جا افتاده‌تر بود و در میان مردم عادی مسیحی رواج داشت. «شهر حیره از سال ۴۱۰ میلادی به بعد یک اسقف داشته است. نصاری این شهر را **عبد** یعنی بنده می‌گفتند.» [«مسیحیت در ایران تا صدر اسلام»، سعید نفیسی] نه تنها این مسیحیان سریانی خود را «عبد» می‌خواندند بل که به مسیح **عبداله** (معرب آن عبدالله) می‌گفتند. از این رو، دو واژه‌ی محمد و عبدالله - که بعدها به محمد بن عبدالله یعنی نام تاریخی پیامبر عرب‌ها دگرگون شد، از دو مفهوم مسیح‌شناسی مسیحیت شرق استخراج شده‌اند.

تلفیق فرهنگ ساسانی و مسیحیت شرق

همانگونه که مسیحیت شرق در فرهنگ ایران ساسانی نهادینه شده بود، فرهنگ ساسانی نیز در رگ و پی مسیحیت ایرانی رسوب کرده بود. پس از حدود چهار سده، این دو آن چنان با هم تلفیق شده بودند که عملن می‌باید فرهنگ دینی ساسانی را مسیحی- زرتشتی نامید.

شاید بتوان گفت که مسیحیت کنونی در غرب، دگردیسی مسیحیت نخستین است که از فیلتر فرهنگی امپراتوری روم گذشته و با آن تطبیق داده شد و اسلام، مسیحیت شرق است که با فرهنگ ایرانی ساسانی آمیخته و هماهنگ شده است.

شاهان ساسانی خود را **باغی** («خدایی یا از نژاد خدایان» / از واژه‌ی «بغ» یعنی خدا) می‌نامیدند. در این دوره از تاریخ ایران بوده که «حاکمیت و آئین» با هم گره خوردند. این فرهنگ، یعنی «خدایی» بودن شاه یا رهبر (روی هم رفته شخص نخست کشور) هنوز هم در ایران اعتبار فرهنگی خود را حفظ کرده است. در ادبیات اسلامی به شاهان، «ظل‌الله» یعنی سایه‌ی خدا می‌گویند که ادامه‌ی همان فرهنگ ساسانی است. حکومت در روزگار ساسانی یک حکومت شدید دینی بوده است. شاه نه تنها «باغی» بل که از «فره ایزدی» نیز برخوردار بود. پس از شاه- یا شاید مانند شاه- موبد موبدان از قدرت برخوردار بود. به دلیل رقابت‌های سیاسی بین امپراتوری ساسانی و بیزانس، مسیحیان همواره، به ویژه به هنگام جنگ، چونان ستون پنجم امپراتوری بیزانس مورد بدرفتاری و خشونت قرار می‌گرفتند. عجیب نیست که در ادبیات سُرّیانی شاه ساسانی با فرعون انجیلی برابر دانسته می‌شود. البته پیکان انتقاد مسیحیان بیش تر متوجه شاپور دوم است، در صورتی که درباره‌ی یزدگرد اول که با مسیحیان بسیار مدارا رفتار می‌کرد و فرمان نخستین مجمع مسیحیان شرق در تیسفون [۴۱۰ میلادی] را صادر کرد، به خوبی یاد می‌شود.

بسیاری از ایرانیان نیز، حتا از لایه‌های اشرافی، به مسیحیت گرویدند و تعداد نه چندان کمی از آن‌ها به قتل رسیدند که نام بخشی از آن‌ها در «نامه‌های شهدا» آمده است. *ولی گرویدن ایرانیان غیرسامی به مسیحیت از لحاظ تاریخی یک ضرورت نیز بود. به خلاف کلیساها که دره‌ایش هم به روی شاه باز بود و هم رعایا، در مورد آتشگاه‌ها این چنین نبود. رعایای ایرانی اجازه ورود به آتشگاه‌ها را نداشتند. دره‌ای*

آتشگاه‌ها فقط برای **کاست‌های** اشرافی [که دهقانان/دهگنان لایه‌ی پائین آن را تشکیل می‌دادند] باز بود. در واقع یکی از کارکردهای دین، ایدئولوژی و یا هر نظریه‌ی سیاسی مانند دموکراسی، تقویت پیوند بین حاکمیت و رعایا [و در شکل مدرن آن «دولت و شهروندان»] است. درهای آتشگاه‌ها به روی مردم عادی ایران بسته بود و سرانجام همین ایدئولوژی «کاستی» حاکمیت، شکافی پُرنشده بین حاکمان و رعایا بوجود آورد.

گفتنی است که فرهنگ «شهیدپروری» از ابتکارهای نستوریان بوده است که در ادبیات مقاومت آن‌ها یعنی همان «نامه‌های شهدا» بازتاب یافته است. سدها «شهیدنامه» به زبان سُریانی و یونانی نوشته شده که تاکنون فقط بخش بسیار کوچکی از آن‌ها ویراستاری و یا به زبان‌های دیگر ترجمه شده است.

تأثیرات نستوریان بر فرهنگ ایران

روی هم رفته، ایرانیان (مادها و پارس‌ها) فرهنگ نوشتاری نداشتند. این هم دلایل قابل فهم و منطقی دارد که در این جا مجال بررسی آن نیست. ریشه‌ی فرهنگ نوشتاری ایرانیان در مردم آرامی و سُریانی ساکن ایران نهفته است. این فرهنگ نگارشی به ویژه در زمان ساسانیان توسط سُریانی‌زبان‌ها با پیگیری خاصی دنبال می‌شد. برای نمونه ما اطلاعات بسیار اندکی درباره‌ی دوره‌ی شاپور سوم (۳۸۳ تا ۳۸۸ میلادی) و بهرام چهارم (۳۸۸ تا ۳۹۹ میلادی) داریم. علتش این است که در این زمان به دلیل حملات قبایل هفتالی [هفتالیان]، میان ایران ساسانی و روم جنگی صورت نگرفت و به همین دلیل از یک سو، نویسندگان رومی درباره‌ی ایران بسیار کم نوشتند؛ و از سوی دیگر، به دلیل همین صلح، سرکوب مسیحیان در ایران متوقف شد، زیرا دیگر بهانه‌ای برای اتهام همکاری مسیحیان ایران با روم وجود نداشت. در این دوره که مسیحیان سُریانی در آرامش به سر می‌بردند، به جای

پرداختن و مستند کردن امور سیاسی - دینی (اوضاع داخل ایران) فقط به ثبت امور درون دینی خود می پرداختند.

همانگونه که در بالا گفته شد، شاپور اول شهر بزرگ و پیشرفته‌ی انتاکیه در سوریه را تصرف کرد و تقریباً همه‌ی ساکنان آن و وسایل منقول آن را با خود به خوزستان آورد و شهری دیگر بنا کرد به نام «گندی شاپور» که البته در آن زمان به آن «انتاکیه بهتر شاپور» [او] اندر شاپور] می گفتند. سُرّیانی‌ها علی‌رغم تعصب دینی خود، مردم اهل علم و کتاب و نوشتن بودند. همین‌ها بودند که مدرسه پزشکی گندی شاپور و بیمارستان آن یعنی *مارستان* را پایه‌گذاری کردند و توانستند در بسیاری از شاخه‌های پزشکی از پزشکی یونانی پیشی بگیرند. بسیاری از دانشمندان سُرّیانی بر زبان‌های یونانی، پهلوی و عربی تسلط داشتند و آثار فراوانی را از یونانی به سُرّیانی، پهلوی و بعدها عربی ترجمه کردند. از چهره‌های سرشناس نستوری‌ها، پاولوس پارسی [پولس ایرانی نیز گفته می‌شود] است که کتاب *منطق* را به نام خسرو اول [انوشیروان ساسانی] نوشته است. به عبارتی، سنت ژرف پزشکی و ریاضی در ایران مدیون سُرّیانی‌ها است.

همچنین مسیحیان نستوری در شهر اِدسا (زُها) مدرسه‌ای پایه‌گذاری کردند به نام «مدرسه پارسیان» که حدود ۸۰۰ دانشجو داشت. زمانی که این شهر به دست امپراتوری بیزانس افتاد، مدرسه منحل شد. ولی دانشجویان در جاهای دیگر ایران دوباره با همین نام مدرسه‌های دیگری را بنا کردند. این‌ها فقط نمونه‌ی کوچکی از خدمات نستوریان به ایران بوده است.

روی هم رفته می‌توان ادعا کرد که مسیحیان نستوری هسته‌ی علمی و کتابت در ایران بودند و باعث شدند که علاقه‌ی خواندن و نوشتن در میان ایرانیان رشد و گسترش داده شود.

تاریخ‌نویسی اسلامی

تاریخ‌نگاری اسلامی که حدود ۲۰۰ سال پس از فروپاشی ساسانی آغاز شد، تاریخ‌نگاری وقایع واقعی نیست. امروز برای اسلام‌شناسی مشخص شده است که تاریخ‌نگاری اسلامی در حقیقت «تاریخ رستگاری» [تاریخ نجات] است: «این تاریخ با گزینش و بازگزینش از مجموعه‌ای کهن از موضوعات یهودی-مسیحی، دین عربی خاصی را صورت‌بندی کرده است که آغاز آن را بتوان در عربستان قرن هفتم قرار داد. ونزبرو wansbrough در ابتدای کتاب مطالعات قرآن شواهد فراوانی از قرآن ذکر می‌کند، دال بر این نظر که صرفاً مفاهیم آن‌ها در قرآن نشان می‌دهد که در بافتی کاملاً یهودی-مسیحی قرار دارند.» [زبان قرآن، تفسیر قرآن، ترجمه دکتر مرتضی کریمی‌نیا] در همین کتاب درباره‌ی «تاریخ رستگاری» آمده است: «تمامی اجزای سازنده‌ی این تاریخ نجات اسلامی به قصد بیان یک نکته‌ی عقیدتی تعبیه شده‌اند: فهم و شناختی از تاریخ که نقش خداوند را در هدایت امور بشر نشان دهد ... تاریخ نجات [رستگاری]، روایتی از حوادث ثبت شده برای بررسی مورخان نیست، تاریخ نجات اتفاق نیفتاده است؛ تاریخ نجات شکلی ادبی با بافت تاریخی خاص خود است» [زبان قرآن، تفسیر قرآن، ص ۱۹۵]

روی هم رفته تاریخ‌نگاری اسلامی، تاریخ صدر اسلام را در یک حفره‌ی سیاه تاریخی ۴۰ ساله (از سال ۶۲۲ تا مرگ داماد «پیامبر» ۶۲۱/۲ میلادی) ساخته و پرداخته است. هر آنچه که ما از این چهل سال می‌دانیم فقط و فقط از روایات اسلامی است و گرنه ما تا کنون هیچ سنگ‌نبشته یا سکه‌ای که متعلق به این دوره‌ی چهل ساله باشد و بتوانند حتی بخش کوچکی از این روایات را تأیید کنند در دست نداریم. نخستین اطلاعات واقعی ما از زمان معاویه است که این هم دلایل منطقی و تاریخی خود را دارد. به همین دلیل می‌باید تاریخ نوین «عرب‌ها» را از معاویه آغازید و نه از محمد.

حال به دو نمونه‌ی غیرتاریخی از تاریخ‌نگاری اسلامی اشاره کنیم:

امیرالمؤمنین: تاریخ‌نگاری اسلامی این را جا انداخته است که گویا «امیرالمؤمنین» بالاترین مقام دینی برای مسلمانان بوده و معنی آن «سرور مؤمنان» است. شاخه‌ی اسلامی شیعه پا را فراتر گذاشته و مدعی است که این لقب فقط ویژه‌ی علی ابن ابی‌طالب است. آیا سنگ‌نبشته‌ها و سکه‌ها این داستان را تأیید می‌کنند؟

عنوان «امیرالمؤمنین» بر سکه‌های معاویه، *عبدالملک مروان و قطر بن فجاء* و دیگر حاکمان عرب (تا «هارون الرشید») آمده است. این عنوان نخستین بار به زبان پهلوی و خط آرامی بر سکه‌ها آمده است: *مأویا امیری وریوشنیگان [Maawia Amir-i-Wurroyishnigan]* که معادل همان «امیرالمؤمنین» است. معاویه (معرب نام آرامی *مأویا*)، همین عنوان را در سنگ‌نبشته‌ی قدره و طائف نیز به کار برده است. در واقع عنوان «امیرالمؤمنین» نه یک عنوان دینی بل که نمایانگر یک عنوان **اداری** بوده است، یعنی «رئیس تأمینات». ادبیات شیعه که فقط علی را امیرالمؤمنین می‌داند تاکنون حتا یک مدرک واقعی که درستی این ادعا را تأیید کند به دست نمی‌دهد. در واقع، سنگ‌نبشته‌ها و سکه‌ها مسیر تاریخی را به گونه‌ای در تناقض با تاریخ‌نگاری اسلامی بیان می‌کنند.

سال هجری: طبق روایات اسلامی از زمان عمر - در بعضی روایات از زمان خود پیامبر عرب‌ها - سال هجری برای تقویم اسلامی تثبیت شده بود. ما حتا تا ۲۰۰ سال پس از ساسانیان در هیچ سکه، سنگ‌نبشته یا سندی نشانی از *سال هجری* نمی‌بینیم. فقط عدد نوشته شده است. معاویه آغاز تاریخ عرب‌ها را در سنگ‌نبشته‌ی قدره *KATA ARABAS* «بعد از [آمدن] عرب‌ها» ثبت کرده است، نه هجری! [یعنی «پس از آن که عرب‌ها قدرت را گرفتند»] چگونه می‌شود در صدر اسلام تقویم به هجری تغییر می‌یابد ولی تا ۲۰۰ سال پس از آن کسی از چنین تقویمی آگاهی ندارد و هیچ کدام از حاکمان به اصطلاح اسلامی مفهوم هویت «هجری» را در اسناد خود به کار نمی‌برد؟ «هجرت» محمد از

مکه به مدینه حتی یک بار هم در قرآن نیامده است. تغییر تاریخ خورشیدی به تاریخ ماهی (قمری) و هجری در زمان خلفای عباسی صورت گرفت، یعنی درست زمانی که حاکمان وقت در پی یک هویت دینی- سیاسی نوین برای خود بودند.

معرفی چند کتاب درباره‌ی مسیحیت در ایران

- ۱- مسیحیت در ایران تا صدر اسلام، سعید نفیسی
- ۲- تاریخ تفکر مسیحی، نویسنده: تونی لین، ترجمه: روبرت آسریان
- ۳- تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری ایران، نویسنده: و. م. میلر، ترجمه: علی نخستین و عباس آرین پور
- ۴- دین‌های ایران، نویسنده: گئو ویدن گرن، ترجمه: منوچهر فرهنگ
- ۵- *The Assyrian Church*, W.A.Wigram
- ۶- *The Church of the East*; Wilhelm Baum and Dietmar W. Winkler
- ۷- *Das Orientalische Christentum*; Wolfgang Hage
- ۸- *Christians in Asia before 1500*; Ian Gillman and Hans-Joachim Klimkett
- ۹- *Märtyrerakten: Ausgewählte Akten persischen Märtyrer*; Dr. Oskar Braun
- ۱۰- *Auszüge aus syrischen Akten persischen Märtyrer*; Georg Hoffmann
- ۱۱- *The Legend of Mar Qardagh*; Joel Thomas Walker
- ۱۲- *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*; Hg. von Arafa Mustafa, Jürgen Tubach und G. Sophia Vashalomidze

www.kandokav.net

پرتوی بر ناروشنی‌های آغاز اسلام

کارل - هاینتس اولیگ

در سال ۱۹۰۰ ایگناز گلدزیهر، یکی از «پدران» اسلام‌شناسی، سخنرانی‌اش را در سوربون این گونه آغاز کرد: «از مدت‌ها پیش همه به این ادعای ساده و راحت بسنده کرده‌اند که اسلام یکباره ظهور کرده و بی‌درنگ پا به عرصه‌ی تاریخ نهاده است.»^۱ او هشدار داد که نباید «مواد و اطلاعات فراوانی» را که از سنت اسلامی به ما رسیده چونان منابع قابل اتکا برای روشن‌ساختن «آغاز اسلام» مورد توجه قرار داد.

احتمالاً نقد تاریخی تا حوالی سال ۱۹۰۰ میلادی هنوز روشی مدرن بود، چیزی که البته بعدها به فراموشی سپرده شد. هشدار گلدزیهر در برابر این راه راحت و آسان، گوش شنوایی نیافت و اسلام‌شناسی گذشته، علی‌رغم ابراز شک و شبهه‌ها و نگاه‌های انتقادی ناپیگیر، هنوز هم تفاسیر و نتیجه‌گیری‌های خود را با تکیه به زندگینامه‌های محمد [سیره‌ها] و تاریخ طبری انجام می‌دهد.

ولی از آنجا که هنوز دو سده‌ی نخست تاریخ اسلام از روشنایی لازم برخوردار نمی‌باشند و منابع مورد استفاده یعنی روایات اسلامی هم قابل تکیه نیستند، عده‌ای از پژوهشگران غربی در کتاب «آغاز ناروشن»^۲ تلاش کرده‌اند، جنبه‌های گوناگون این تاریخ آغازین را با ابزار نقد تاریخی مورد بررسی قرار بدهند. بدین گونه، نخستین گام موفق برای بررسی‌ها و مطالعات بعدی برداشته شد.

¹ Vgl. u. Ignaz Goldziher, *Islam und Parsismus*.

² Karl-Heinz Ohlig/Gerd-R. Puin, *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005, 2007

کتاب حاضر بر اساس همین شیوهی تاریخی-انتقادی نوشته شده است. ما برای دو سدهی آغازین اسلام منابع اسلامی معاصر نداریم- صرف نظر از قرآن. همچنین باید گفت که منابع مسیحی معاصر با این که از عربها، ساراسینها، اسماعیلیان و غیره سخن گفته‌اند، ولی از یک دین جدید و فرآیندی که منطبق با تاریخ‌نگاری بعدی اسلامی باشد، گزارش نداده‌اند.^۳ از این رو، برای بازسازی روند شکل‌گیری اسلام فقط می‌توان به شواهد و مدارک واقعی ثبت شده که تاریخ و محل آن‌ها مشخص است، رجوع کرد: یعنی سکه‌ها و سنگ‌نبشته‌ها. در این کتاب، فُلکر پُپ Volker Popp بر پایه‌ی این شواهد و مدارک واقعی، تاریخ اسلام را مورد مطالعه و تشریح قرار داده است.^۴ به دلیل کمبود نمادها و متون واقعی ثبت شده، طبعاً بعضی از اظهارات در باره‌ی مسایل ریز و جنبی به شکل فرضیه بیان شده‌اند. با این وجود، می‌توان مبانی شکل‌گیری تاریخ و الاهیات اسلامی را در دو سدهی آغازین شکل‌گیری اسلام نشان داد.

سکه‌ها روشن می‌سازند که محمد برای زمانی طولانی نه یک نام خاص بل که یک لقب مقدس بوده و به عنوان صفتی برای عیسا مسیح - همان گونه که در سنگ‌نبشته‌ی قبه‌الصخره آمده- به کار می‌رفته و هسته‌ی اصلی یک برنامه‌ی دینی را تشکیل می‌داده است. این برنامه‌ی دینی توسط عبدالملک از مناطق شرق میانرودان آورده و تا غرب سوریه گسترش داده شد. در سده‌ی ۸ میلادی شعار محمد به تدریج کیفیت تاریخی به خود گرفت و سرانجام در سده‌ی ۹ میلادی این نام مجهز به یک زندگینامه شد.^۵

³ Vgl. u. den Beitrag: Karl-Heinz Ohlig, Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur „unter islamischer Herrschaft“?.

⁴ Vgl. u. den Beitrag: Volker Popp, von Ugarit nach Samarra. Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds.

⁵ Vgl. u. den Beitrag: Karl-Heinz Ohlig, Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber. Die Historisierung eines christologischen Prädikats.

همچنین این عبدالملک مروان بود که با خود مواد و نوشته‌های قرآنی را از شرق به غرب [از خراسان به سوریه/م] آورد. او به همراه همکیشانش در شرق [خراسان/مرو] توانست در انزوای جغرافیایی، مسیح‌شناسی و علم کلام مسیحی پیش از شورای نیقیه را پاسداری کند و عمق ببخشد. این متون آرامی (و پارسی میانه؟) در زمان عبدالملک به زبان عربی‌بی که از زبان سُرّیانی نشأت می‌گرفت - عربی آمیخته با سُرّیانی و آرامی - ترجمه شد.^۶ این «قرآن اصلی» که حجم دقیق آن برای ما ناروشن است، در طی سده‌ی ۸ میلادی (شاید هم سده‌ی ۹ میلادی) بسط داده شد.

مواد و اظهارات قرآنی نه فقط نشان می‌دهند که آن‌ها از پیشینه‌ی شفاهی زبان سُرّیانی برخوردار بوده‌اند، بل که ترجمه‌ی آن‌ها به عربی، آشکارا از روی منابع مکتوب بوده است. با اتکا به خطاهای رونویسان، کریستوف لوکزنبرگ ثابت می‌کند - تا حدودی «تجربی» - که آن متون از روی نوشته‌های سُرّیانی رونویسی شده‌اند.^۷

حتا ایگناز گلدزیهر نمونه‌هایی را در اسلام برمی‌شمرد که از پنداشته‌های دینی ایرانیان وام گرفته شده‌اند.^۸ گرچه این سرخ‌ها هنوز هم پیگیری نشده‌اند، با این حال، می‌توان به یک کمبود اشاره کرد: نه تاریخ‌نگاری متکلمان مسیحی توضیحی درباره‌ی نهادینه شدن مسیحیت (سوری و عربی) در فرهنگ ایرانی داده‌اند و نه اسلام‌شناسی به اشارات ایگناز گلدزیهر توجه لازم را کرده است. فلکر پپ این تأثیرپذیری‌ها را با کمک نمونه‌های مشخص مورد مطالعه قرار داده است.^۹

⁶ Vgl. Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entstehung der Koransprache*, Berlin 200, 2004, 2007

⁷ Vgl. u. den Beitrag: Christoph Luxenberg, *Relikte syrischer Buchstaben in frühen Higasi- und Kufi-Koranhandschriften*.

⁸ Vgl. u. I. Goldziher, a.a.O.

⁹ Vgl. u. Volker Popp, *Der Einfluss persischer religiöser Raster auf Vorstellungen im Koran*.

مارکوس گروس از طریق یک بررسی زبان‌شناختی تطبیقی که مبتنی بر متون شفاهی و کتبی در تعدادی از فرهنگ‌ها و ادیان است، تحلیل‌های تاکنونی زبان قرآن را مورد تدقیق قرار داده و بدین ترتیب آن را در یک بافتار وسیع‌تری طبقه‌بندی کرده است.¹⁰

روی هم رفته، روند سیاسی - دینی در سده‌های ۷ و ۸ میلادی بسیار پیچیده است. در اینجا باید بسیاری از جنبه‌ها مورد توجه قرار بگیرند. به عنوان نمونه: تاریخ کشورهای آسیای نزدیک، درگیری‌های سیاسی و نظامی بین امپراتوری بیزانس، ساسانیان و عرب‌ها، نقش مردمانی که در این امپراتوری‌ها می‌زیستند، تاریخ دین و دین‌گستری (تبشیر)، سنت‌های متنوع فرهنگی و تأثیرات آن‌ها بر باشندگان آن قلمروها و غیره. به همین دلیل، بسیاری از پرسش‌ها، نه فقط آن‌هایی که به جزئیات مربوط می‌شوند، بل که آن‌هایی هم که به موضوعات مرکزی مرتبطند، هنوز قابل حل و پاسخ‌دانی نیستند.

ولی دورنمای روشنی برای یافتن پاسخ‌های تاریخی - انتقادی مسئولانه وجود دارد و اگر پژوهشگران از آن صرف‌نظر کنند، آنگاه فقط راه را بر خود می‌بندند. با تمام قید و شرط‌ها و اما و اگرهایی که از درستی تاریخی و تاریخی-دینی احادیث اسلامی سده‌ی ۳ هجری (۹ میلادی) به عمل می‌آید، هنوز هم اسلام‌شناسانی وجود دارند که ارزیابی‌های خود را محدود به روایات اسلامی می‌کنند و بر آن نیستند که آموزه‌های بنیادین اسلامی را مورد تردید قرار بدهند. این آموزه‌ها عبارت هستند از: (۱) قرآن، بشارت و پیام پیامبر عرب، محمد، است که از سال ۵۷۰ تا ۶۳۲ میلادی می‌زیسته و موعظه می‌کرده است؛ (۲) تمام تاریخ آغازین اسلام در شبه‌جزیره‌ی عربستان، یعنی در مکه و مدینه، رخ داده است؛ (۳) گردآوری نهایی قرآن درست پس از مرگ

¹⁰ Vgl. u. Markus Groß, Neue Wege der Koranforschung aus vergleichender sprach- und kulturwissenschaftlicher Sicht.

محمد صورت گرفته است؛ ۴) اسلام از همان سده‌ی ۷ میلادی یک دین کامل و جدید بوده است و ۵) زبان قرآن، زبان عربی ناب [روشن یا مبین] است.

شیوه‌ی علمی برخورد با این آموزه لازم‌هاش این است که ابتدا آن‌ها را با روشی شکاکانه مورد بررسی قرار داد و سپس درستی و نادرستی آن‌ها را با اتکا به شواهد و مدارک معاصر و ویژگی‌های ادبی متون، مورد سنجش قرار داد. اگر این اظهارات درست باشند، آنگاه ما یک نقطه‌ی آغازین محکم و ملموس داریم، و در صورتی که نادرست باشند باید آنگاه پژوهشگران تلاش کنند که منابع قابل دسترس را بهینه و اصلاح کرده، و سپس تحلیل و تفسیر کنند.

کتاب حاضر تلاش می‌کند این روش را سرمشق خود قرار بدهد. روی هم رفته، این کتاب نشان خواهد داد که آغاز جنبش قرآنی شکل ویژه‌ای از مسیحیت بوده و این جریان دینی نه از شبه جزیره عربستان بل که از مناطق شرقی میانرودان ریشه گرفته است. این سنت دینی ویژه توانست پس از پیروزی هراکلیوس در سال ۶۲۲ میلادی، عملن پس از فروریزی ساسانیان، راه خود را از شرق به غرب، به اورشلیم و دمشق، باز کند و در آنجا به یک زبان تلفیقی عربی - سریانی تثبیت شود. این جنبش دینی در خلال حوادث و فرآیندهای قابل درکی، ابتدا به شکل‌گیری شیعه (که هنوز تحت تأثیر دستمایه‌های مسیحی بود) منجر شد و پس از مدتی نیز، احتمالن حوالی پایان سده‌ی ۸ میلادی و در دهه‌های نخست سده‌ی ۹ میلادی، به یک دین مستقل، یعنی اسلام، تکامل یافت. روایات اسلامی که بعدها طبق الگوهای دینی - داستانی ایرانیان به نگارش در آمدند، توانستند سرانجام با تکیه به این سطح «دانش» و آگاهی، دو سده‌ی گذشته را مورد تفسیر جامع قرار بدهند.

بررسی‌ها و مطالعات دین‌شناختی، در این مورد اسلام‌شناختی، زمانی معنا می‌یابد که ما این موضوعات را با روش‌هایی مورد سنجش قرار

بدهیم که بتوانند در برابر نقد تاریخی دوام بیاورند. در اینجا طبعن امکان رخ دادن خطاها وجود دارد که باید در مسیر بحث‌های علمی متعاقب آن رفع شوند. نویسندگان این کتاب به این موضوع آگاهی دارند و به آموزه‌های خود به مثابه‌ی نتایج نهایی نمی‌نگرند. ولی آن‌ها معتقدند که منابع معاصری که تاکنون در اختیار ما قرار گرفته‌اند، تنها راه دسترسی ممکن ما به تحولات، ویژگی‌ها و دستمایه‌های تاریخ دینی- سیاسی سده‌های ۷ و ۸ میلادی در خاور نزدیک و مناطق همجوار آن می‌باشد.

البته از سده‌ی ۱۹ یک سلسله مطالعات موشکافانه به جا مانده که هنوز اهمیت نتایج آن پژوهش‌ها شناخته نشده‌اند و حتا مورد توجه‌ی برخی از پژوهشگران قرار نگرفته‌اند. مشکل اساسی در این پژوهش‌ها این است که هر یک از شاخه‌های علمی مربوط به این موضوع فقط به خود مشغول و محدود بوده است. در اینجا می‌باید کارشناسان تاریخ مسیحیت و الاهیات مسیحی، اسلام‌شناسان، ایران‌شناسان و زبان‌شناسان با هم همکاری کنند، زیرا این پدیده‌های در هم تنیده را نمی‌توان به طور جداگانه و منفرد مورد بررسی قرار داد. در پژوهش، همکاری میان شاخه‌های گوناگون علمی برای پاسخ‌گویی به این موضوعات اجتناب‌ناپذیر است.

هدف باید این باشد که پدیده‌های تاریخی را همان‌گونه درک کرد که واقعن بوده‌اند. در کار پژوهشی اساسن هدف این نیست که به دینی- در این مورد اسلام- آسیب وارد آید. همه‌ی ادیان در علم دین‌شناسی این‌گونه مورد بررسی قرار می‌گیرند، چه آن دین‌هایی که در گذشته وجود داشته‌اند و چه آن‌هایی که هم اکنون وجود دارند، و حتا ادیانی که در آینده از قدرت برخوردار خواهند شد. عصر روشنگری _ به جز انحرافات اولیه‌اش _ به مسیحیت آسیب نرساند، بل که ورود آن را به جهان مدرن آسان کرد. مشکلات در آنجایی پدید می‌آیند که دوباره روش‌شناسی انتقادی به فراموشی سپرده شود.

درکِ آغاز تاریخ اسلام- برای اسلام‌شناسی به عنوان یک اصل بدیهی-،
به اسلام و به الاهیاتِ آن آسیب نخواهد رساند، بل که خدمتی خواهد
بود برای برداشتن گامی ضروری به سوی جهانی مدرن و جهانی
کثرت‌گرا.

www.kandokav.net

از اوگاریت به سامره

سفری باستان‌شناختی با اتکا به سرنخ‌های ارنست هرتسفلد^۱

اشاره‌هایی درباره‌ی پیشینه‌ی قرآن و «اسلام»

منشأ محمد، صمد و عربستان اصلی

سفر باستان‌شناختی با یک یادآوری تاریخی و تاریخ زبان آغاز می‌شود. اوگاریت، شهری کنعانی که در سده‌ی ۱۳ پیش از میلاد ویران شد به مفاهیمی اشاره دارد که از همان زمان در فرهنگ‌های آسیای نزدیک حفظ شده و بعدها دوباره بکار گرفته شده‌اند. با اتکا به هترا Hatra [الحضر] می‌توان نشان داد که عربستان در اصل هیچ رابطه‌ای با شبه‌جزیره‌ی عربستان ندارد، بل که می‌باید جغرافیای آن را در میان‌رودان (و در منطقه نبطیه) جست و جو کرد.

درباره‌ی اوگاریت

در سال ۱۹۲۸، ویرانه‌ی این دولت - شهر در منطقه‌ای به سطح ۰/۳۲ کیلومتر مربع در ساحل دریای مدیترانه در سوریه به طور اتفاقی کشف شد. در سه قصری که تاکنون حفاری شده آرشیو وسیعی یافت شده است. این یافته‌ها شامل لوح‌هایی به زبان اوگاریتی با خط میخی است. مضمون این لوح‌ها، سرودهای استوره‌ای و آیینی کنعانیان است که همسانی‌هایی با متون انجیلی دارند.

در این متون، مفاهیمی مانند «محمد» نیز یافت می‌شوند. نام محمد در ارتباط با طلا برده شده است و گزارش شده که او می‌تواند درجه ناب بودن طلا را تشخیص بدهد^۲. محمد در زبان اوگاریتی یعنی «برگزیده»

و این معنی تا آغاز «اسلام» نیز حفظ شده بود. همچنین پدران سنت اسلامی تحت نام محمد، همان «برگزیده» را درک می‌کردند.

در این باره شاید لازم باشد بینیم که آلیوس اشپرنگر Alios Sprenger درباره‌ی آغاز اسلام چه می‌گوید:

«اگر نام محمد در میان عرب‌های کافر یک نام رایج بوده، پس شاید بتوان این را به مثابه‌ی حادثه‌ای تلقی کرد که پیامبرشان نیز چنین نامی داشته است. ولی بینیم که متکلمان مسلمان درباره‌ی این نام - که البته در این زمان کسی دیگر از پیش‌زمینه‌های تاریخی آن آگاهی نداشت - که به هنگام بحث و جدل با یهودیان و مسیحیان از آن به بهترین نحو بهره می‌بردند، چه می‌گویند. ابن مسیب (که در سال ۹۰ هجری در سن ۸۰ سالگی درگذشت) می‌گوید: عرب‌ها از اهل کتاب و پیش‌گویان‌شان شنیده بودند که پیامبری در میان آن‌ها ظهور خواهد کرد که نامش محمد خواهد بود. به همین دلیل بعضی پدران نام محمد را بر فرزندان خود می‌نهادند به این امید که آن‌ها روزی به این مقام برگزیده نایل آیند.»^۳

در متون اوگاریتی ما با یک مفهوم دیگر روبه‌رو می‌شویم: «صمد». این نام تقریباً دو هزار سال بعد دوباره در پیوند با قرآن آشکار می‌شود. در سوره‌ی ۱۱۲ قرآن، خدا به عنوان «صمد» توصیف می‌شود.^۴

حدود سال ۱۲۱۰ پیش از میلاد، آفت تهاجم «مردمان دریا» [مهاجمان دریانورد/م] بر سر اوگاریت فرود آمد.^۵ پس از آن، کسی دیگر در این ویرانه‌ها ساکن نشد. آگاهی از وجود اوگاریت‌ها تازه در سده‌ی ۲۰ میلادی بوجود آمد و سرانجام با کشف رمز متون اوگاریتی به خط میخی بود که ما درباره‌ی آن آگاهی یافتیم. بر پایه‌ی این اسناد هم اکنون می‌توان به بعضی از الگوهای دینی که قدمت آن‌ها به هزاران سال می‌رسد، دسترسی پیدا کرد.

درباره‌ی هترا

ویرانه‌های هنوز با شکوه هترا در منطقه‌ی جزیره‌تا Gazaratâ، یعنی در منطقه‌ای که فرات و دجله آن را از میانرودان شمالی جدا می‌کند و به عربی جزیره (در آنجا معنی ثانوی آن: «جزیره» [Insel] یا «شبه جزیره») نامیده می‌شود، واقع است. این سرزمینی است که میان فرات و دجله قرار گرفته است. خود شهر توسط صحرای الترتت al-Tartar به دجله وصل می‌شود. ارتباط هترا با آب‌های ژرف (البحر)، ماهی‌گیری و کشتیرانی را برای ساکنان آن ممکن می‌ساخت. این شهر همچنین به شبکه‌ی راه‌های روم نیز وصل شده بود. شکوفایی هترا مربوط به سده‌ی ۲ میلادی است، یعنی زمانی که رومیان در میانرودان بودند، ولی توانستند بر دیوارهای شهر هترا چیره شوند.

این شهر تقریباً توسط دیواری گرد محافظت می‌شد. در مرکز این دایره، معبد خدای خورشید قرار داشت.^۶ نوع معماری شهر هترا به منزله‌ی یک شهر گرد با مکانی مقدس در مرکز آن، الگویی شد برای پنداشت‌های بعدی از بغداد به مثابه‌ی یک شهر گرد. بغداد هرگز به مانند شهری گرد ساخته نشد، ولی این پنداشت ایده‌آلی به بقای خود ادامه داد تا سرانجام المعتصم برادر خلیفه‌ی عباسی مأمون، به هنگام ساختن شهر استراحتگاهش یعنی سامره این پنداشت را در سده‌ی ۹ میلادی متحقق کرد.

سنگ‌نبشته‌های آن زمان، از حاکم هترا به عنوان «ملک حضر» mlk hdr نام می‌برند و تمام آن منطقه را «عرب» معرفی می‌کنند. در زبان هترایی «عرب» یعنی «غرب». مثلن اگر از اسرائیل به سوی اروپا پرواز کنیم، یعنی به سوی «عرب» پرواز کرده‌ایم. از منظر اسرائیلی‌ها، اروپا «عرب» است.

پادشاه هترا بر خودِ شهر و مناطق پیرامونی آن حکومت می‌کرد. این نیز با ساختار حاکمیت که حاکم جایگاه و مقر خود را در شهر قرار می‌داد و بر مناطق پیرامونی آن هم حکومت می‌کرد، سازگار است. در مورد سوریه‌ی سده‌ی ۷ میلادی برایمان روشن است که برای شهر تبریه در کنار دریاچه‌ی جلیل سکه کوبیده شده بود و به موازات آن نیز سکه‌هایی برای مناطق پیرامونی‌اش. به همین دلیل، سکه‌های مربوط به مناطق پیرامونی با واژه‌ی اضافی «قُطری» آراسته شده بود که معربِ واژه‌ی فارسی «کورا» kura (منطقه یا محله) است که خود آن نیز از واژه‌ی یونانی chora یعنی «پیرامون» گرفته شده. افزون بر این، در عربی یک جمع از این واژه نیز ساخته شده: کووار.^۷ همچنین مناطق پیرامونی شهر هترا، «عرب» نامیده می‌شد. زیرا از دجله که بنگریم، این مناطق در سمتِ غرب قرار دارند. بدین ترتیب، «عربستانِ جزیره» در میان منطقه‌ی نبطیه را استان عرب نامیدند، سازگار است.^۸

ساکنان این «عربستانِ جزیره» واقع بین فرات و دجله، تازیانی نیستند که به زبان عربی، بل که «عرب‌ها»یی هستند که ساکنِ «غرب» می‌باشند. به همین دلیل، آن‌ها نه به زبان تازی (لسان العرب)، بل که «عربی»، یعنی به زبان استان هترا سخن می‌گویند.

در این باره می‌توانیم با قاطعیت بگوییم که زبان مردم هترا، یونانی و لاتین هم نبوده است. زیرا نویسندگان آن زمان می‌توانستند این تفاوت‌های اساسی را درک کنند و به نسل‌های آینده انتقال دهند. ولی آنچه که زیر عنوان زبان «عربی» یعنی زبان منطقه عرب [منطقه‌ی غرب که بالا به آن اشاره رفت] فهمیده می‌شود اسناد تاکنونی به ما چیزی نمی‌گویند. حتی در قرآن هم روشن نیست که منظور از زبان عربی کدام زبان عربی است. طبق درک و توضیحات متعارف کنونی، زبان قرآن، زبان روشن عربی [...] و هذا لسان عربی مبین، س ۱۶، آ ۱۰۳ می‌باشد (رودی پارت، مترجم قرآن به آلمانی). ولی در جایی

دیگر (سوره ۹، آیه ۹۰) رودی پارت، «العرب» را «بادیه‌نشین، کوچی، صحرائشین» ترجمه کرده است. اگر مطابق آن چه رودی پارت گفته، «عرب» به معنی «بادیه‌نشین» است و زبان کوچی‌های صحرا طبق سنت شرق‌شناسی رومانتیک هم عربی [تازی] باشد، آنگاه هنوز نمی‌دانیم که چگونه عرب‌های عربستان در جزیره، بین فرات و دجله، به زبان تازی [لسان العرب] رسیده‌اند.^۹

فقط آگاهی از روندهای تاریخی در منطقه می‌تواند ما را به نتیجه برساند. زبان‌شناسی قادر به حل این موضوع نیست، زیرا فاقد یک ابزار اساسی یعنی «واژه‌نامه‌ی ریشه‌شناسی عربی» است. با کمک چنین واژه‌نامه‌ای می‌توان واری‌سازی کرد که چه پیوندهایی بین «عربی» هتراپی و لسان العرب کنونی وجود دارد و از لحاظ تاریخ زبان چگونه قابل توضیح هستند.

روشن ساختن توالی حوادث تاریخی در منطقه‌ی تحت بررسی می‌تواند نشان بدهد که در چه مقیاسی جمعیت ساکن آنجا، قربانی جنگ‌ها و فاجعه‌های طبیعی شدند و به مرور زمان، چه کسانی جای سخن‌گویان اصلی زبان قرآنی را گرفتند. در این مورد، بعدها کسان دیگری جایگزین سخن‌گویان اصلی زبان قرآنی شدند؛ و یا تغییرات جمعیتی در خلال عصر اسلامی، آن لسان العرب را جا انداخت که رودی پارت معتقد است زبان اصلی قرآن بوده است. برای این که لسان العرب بتواند تا سده‌ی ۹ خود را جا بیندازد، می‌بایست حوادث و اتفاقات تاریخی فراوانی رخ داده باشند تا شرایط را برای ظهور تازیان عرب‌زبان [لسان العرب] در این منطقه فراهم کرده باشند. تازه پس از این مسیر طولانی تاریخی بوده که سیبویه‌ی ایرانی در بصره دستور زبان عربی را برای آن‌ها نوشت.

ظهور ساسانیان (حدود ۲۰۰ تا ۶۳۳ [؟] میلادی) و زوال هترا

(۲۴۱ میلادی)

خاستگاه ساسانیان مانند هخامنشیان در استان فارس بوده است. مطالعه‌ی تاریخ این سلسله سرانجام به این جمع‌بندی منجر می‌شود که ساسانیان می‌خواستند طبق الگوی هخامنشیان (حدود ۶۰۰ تا ۳۳۰ پیش از میلاد) حاکمیت ایران در خاور نزدیک را بسط و توسعه دهند. استوره‌ی بنیادین سلسله‌ی ساسانیان حاوی عناصری است که به مثابه‌ی پارامترهای ثابت همواره تا به امروز در تاریخ ایران و شبه جزیره‌ی عربستان عمل کرده‌اند: **پیوند حاکمیت و آئین**.

آغاز این سلسله با ازدواج ساسان، موبد بزرگ معبد آناهیتا در استخر پارس با دختر یکی از امیران محلی، بازرنگی، بوده است. پسری که از این ازدواج حاصل شد بابک نام داشت که توانست پسر جوان خود (اردشیر) را به مقام فرماندهی دژ، ارگبد داراگرد برساند. این نگاره‌ی است که داستان اردشیر بابکان به ما می‌دهد. این داستان همچنین پایه‌گذاری امپراتوری ساسانیان را در شکل ادبی روایت می‌کند.^{۱۰}

بدین ترتیب، تاریخ آغازین و افسانه‌وار ایران در عصر ساسانیان به گونه‌ای نظام‌مند در آمد. این تاریخ‌نگاری در نزد ساسانیان به مثابه‌ی بخشی از تاریخ‌نویسی ایران جا افتاد. به دنبال آن، بعدها نیز بخش‌های دیگر تاریخ ایران نیز به شکل ادبی تدوین گردید: یعنی تاریخ جانشینان «عرب» ساسانیان؛ به عبارتی، تاریخ‌نگاری عرب‌ها در سده‌ی ۹ میلادی ادامه‌ی تاریخ‌نگاری ساسانی بوده است. در این شرح و توصیف‌های تاریخی، بسیاری از عناصر و اجزای تاریخی با روح تاریخ‌نگاری ایرانی - که کمتر با روح تاریخ‌نویسی اروپایی / آمریکایی سازگار است - به نگارش در آمد.

آغاز ساسانیان با مالکیت [حاکمیت] بر دارابگرد گره زده شد. از این رو، کسی که حاکمیت در ایران ساسانی را در دست می‌گرفت می‌باید دارابگرد را نیز در اختیار می‌داشت. این مورد، به یک عنصر پایداری سیاسی- دینی در تاریخ ایران تثبیت گردید. همچنین عرب‌های جانشین ساسانیان برای این که از سوی امیران ایرانی به رسمیت شناخته شوند، می‌بایست ابتدا دارابگرد را به دست می‌آوردند.

شاپور اول (۲۴۱ تا ۲۷۲ میلادی) هترا را تسخیر کرد. اطلاعی از سرنوشت مردم آنجا در دست نیست، ولی ظاهراً مردم آن منطقه به شکل وسیعی به زور کوچانده شدند. تازه در سده ۲۰ میلادی حفاری‌های باستان‌شناسی در این منطقه آغاز شد.

کوچ‌های اجباری نظام‌مند چونان بخشی از رویکرد سیاسی پادشاهان ساسانی

تاریخ پیروزی‌های ساسانیان در بخش شرقی امپراتوری روم، بعدها بیزانس، پیوسته با این رویکرد همراه بود که شکست‌خوردگان را با کوچ‌های اجباری به سوی شرق، یعنی به درون قلمرو امپراتوری خود می‌راندند. بخشی از مردم هترا که به زور به شرق ایران کوچانده شدند، مسیحی بودند. این رانده‌شدگان که اکثرن مسیحی بودند احتمالاً انجیل دیاتسرون تاتیان را به همراه خود به مناطق زیر فرمانروایی ایران بردند.

شاپور اول در کنار هترا و دورا-اروپوس در ساحل دجله، انتاکیه‌ی سوریه را به تصرف در آورد و به دنبال آن اسقف انتاکیه را به همراه جماعت مسیحی‌اش به شهر نوبنیاد گندی‌شاپور در خوزستان انتقال داد. بدین ترتیب، گندی‌شاپور به وطن جدید علم کلام (الاهیات‌شناسی) انتاکیه تبدیل شد.

از میانه‌ی سده‌ی ۳ میلادی، شرکت مسیحیان انتاکیه و سوری در بحث‌های دینی درون ایران به ثبت رسیده است. به عبارتی، ما اینجا با تلفیق فرهنگ مسیحیان سوری در فرهنگ و تفکر ایرانی رو به رو هستیم. به همین سبب، شگفت‌انگیز نیست وقتی ما در قرآن با الگوهای دینی ایرانی (دین ابراهیم و معضل شک) و برخورد اخلاقی با پراتیک دینی مواجه می‌شویم، یعنی همان‌گونه که در ادبیات زرتشتی سده‌ی ۹ میلادی قابل مشاهده است.^{۱۱}

سربازان اسیر رومی نیز مجبور بودند در آنجا سد سزار را بسازند (حوالی شهر شوشتر که هنوز هم مورد استفاده است).

اسیرانی که شاپور طی سه جنگ بزرگ علیه روم و متحدانش بین سال‌های ۲۴۱ تا ۲۶۰ میلادی گرفته بود، به مناطق پارس، ایالت پارت، خوزستان و مکان‌های دیگر انتقال داد. شاپور اول در سنگ‌نبشته‌های درباره‌ی این جنگ‌ها به زبان پارتی بر کعبه‌ی زرتشت در فارس (نقش رستم در مرودشت فارس) گزارش می‌دهد (سطر ۱۶، به زبان پارتی).^{۱۲}

اوج این رویکرد سیاسی، باز هم کوچ اجباری تقریباً همه‌ی جمعیت انتاکیه بود. در سال ۵۴۰ میلادی خسرو اول (۵۳۱ تا ۵۷۹ میلادی) تمام مردم آن شهر را به اسارت گرفت و به میانرودان، جایی که او یک انتاکیه‌ی جدید ساخت، انتقال داد. این شهر، «به- انتاکیه خسرو» (انتاکیه‌ی بهتر خسرو) نام‌گذاری شد. در ضمن، این شهر هنوز هم در عصر اسلامی به نام «رومیا» مشهور بود. سالن ورودی کاخ عظیم در تیسفون که یکی از پایتخت‌های ساسانی بود و امروزه به ویرانه‌ی آن تخت کسرا می‌گویند، با نگاره‌هایی از این کوچ‌های اجباری منقش شده بود.^{۱۳}

ولی بخش‌هایی از مردم شهرنشین سوریه به طور هدفمند در طول جاده‌ی نظامی بابل به بلخ که هنوز در آنجا بعضی از شهرهای تازه‌ساز اسکندر بزرگ وجود داشتند، اسکان داده شدند. اردشیر، پادشاه ساسانی (۲۲۴ تا ۲۴۱ میلادی) و شاپور اول می‌خواستند طبق الگوی

اسکندر عمل کنند. آنها نیز شهرسازان بزرگی بودند. هر جا هم که نمی توانستند پایه گذار شهر باشند، شهرهای قدیمی را طبق میل خود نام گذاری می کردند.

از این رو، شگفت انگیز نیست که مفاهیم غیرایرانی - که ریشه شان در زادگاه سوری های کوچانده شده قرار داشت- با نزدیک شدن پایان سلسله ی ساسانی به جای نام شاهنشاه بر سکه ها حک می شد: در شرق، دقیق تر گفته شود در سیستان، در سال ۶۶۱ میلادی سکه های کشف شد که با نام «محمد» آراسته شده بود و جایگزین نام شاه ساسانی شده بود.^{۱۴}

کشمکش بیزانس و ساسانی بین سال های ۵۹۰ تا ۶۳۰ میلادی فرار پادشاه ساسانی خسرو دوم / خسرو پرویز/ به بیزانس

در طی آشفتگی ها و درگیری های طولانی بر سر تاج و تخت که پس از مرگ هرمز چهارم (۵۷۹ تا ۵۹۰ میلادی) رخ داد، جانشین او، خسرو دوم، مجبور شد به امپراتوری بیزانس فرار کند. ظاهرن در همین رابطه حادثه ای جنبی رخ داد که بعدها امپراتور روم، هراکلیوس، از آن استفاده ی تبلیغاتی کرد و آثار آن در قرآن نیز یافت می شود: دربار امپراتوری بیزانس از خسرو استقبال به عمل آورد و موریکیوس (۵۸۲ تا ۶۰۲ میلادی) امپراتور بیزانس قول داد که در پس گرفتن تاج و تخت از خسرو پشتیبانی کند. موریکیوس از این فرصت استفاده کرد تا جنگ بیست ساله ی بین ایران و روم را، تا آنجا که ممکن بود، به نفع خود پایان بدهد. بدین ترتیب، او با فرستادن سپاه بیزانس، بازگشت خسرو را به تخت و تاج تضمین کرد. در مقابل این حمایت، ایرانیان حاضر شدند تا برای یک صلح پایدار از بخش بزرگی از ارمنستان شرقی صرف نظر کنند.

از این تاریخ به بعد، خسرو دوم دوست و شخص مورد حمایت امپراتور بیزانس شد و در همین رابطه موریکیوس یکی از شاهزادگان بیزانسی را به همسری خسرو دوم در آورد. بنا بر گزارشی از ژنرال ثئوفولاکتوس، تاریخ‌نگار و منشی هراکلیوس، خسرو دوم این پیش‌بینی را در حضور او به زبان آورد: «قبیله‌ی بابلیان سه دوره‌ی هفت‌ساله بر حکومت بیزانس حاکم خواهد شد. ولی در دوره‌ی پنجم رومیان بر ایرانیان چیره خواهند شد...» نویسنده‌ی گمنام این پیشگویی که تصرفات خسرو دوم را پیش‌بینی کرده است، ظاهراً قصد داشته که پیروزی آتی و نهایی هراکلیوس را پیش‌بینی کند و آن را با کمک استخاره (Wochenschema) اثبات نماید. اگرچه ثئوفولاکتوس این پیشگویی را بی‌ارزش جلوه می‌دهد و می‌گوید که این به «نادانی ستارگان کلدانیان» برمی‌گردد، ولی بدون شک همین نویسنده‌ی روشنفکر نیز بر این نظر بوده که این پیش‌بینی برای پادشاه ایران از یک نیروی اعتقادی ویژه‌ای برخوردار بوده است. احتمالاً این «پیش‌بینی» درباره‌ی جنگ آینده‌ی ایران و بیزانس فقط ابزار تبلیغاتی‌یی بود برای جلب مسیحیان ایران به سوی بیزانس.^{۱۵}

اطلاعات بیش‌تر درباره‌ی این پیشگویی را گریت جی. راینیک Gerrit J. Reinink جمع‌آوری کرده است.^{۱۶} مخاطبان این پیشگویی چه کسانی هستند؟ در اینجا به چه کسانی گفته می‌شود که در این جنگ طولانی ایران و بیزانس می‌باید روی پیروزی بیزانس حساب کرد؟ طبعاً مسیحیان. یعنی مسیحیانی که در قلمرو حاکمیت ایران زندگی می‌کردند. یعنی همان کسانی که به دلیل اختلافات ژرف کلامی [الاهیاتی] جزو متحدان طبیعی بیزانس محسوب نمی‌شدند ولی در نهایت مانند بیزانس جزو پیروان مسیح به حساب می‌آمدند.

در اینجا ابتدا لازم است به «مؤمنان سنتی» سوری نیز اشاره شود که سنت دینی پیش از شورای نقیه را حفظ کرده بودند و حالا به عنوان «عرب‌های» ایرانی در شهرهای گوناگون ایران می‌زیستند (از سده‌ی ۳

میلادی که به اجبار کوچانده شدند، همان عنصر اعتقادی اولیه‌ی خود حفظ کرده بودند). از این رو، عجیب نیست که پیشگویی بیزانس پسند راه خود را در متون قرآنی این جماعت عرب [عرب‌های ساسانی] پیدا کرده است. احتمالاً این پیش‌گویی در خدمت اثبات همکاری آن‌ها با معتقدان به تثلیث به دلایل فرصت‌طلبانه بوده است. همانگونه که هراکلیوس می‌بایست صلح عقلانی خود را در بیزانس توجیه می‌کرد، سران جماعت عرب‌های ساسانی نیز می‌بایست هواداری خود را از بیزانس توجیه می‌کردند؛ زیرا برای این همکاری می‌باید یک راه طولانی را پشت سر می‌نهادند تا سرانجام در فرصت مناسب به عنوان متحدان روم (بیزانس) وارد معرکه شوند و به قریش بپیوندند (واژه‌ی «قریش» معرب واژه‌ی آرامی برای متحد است / متحدان بیزانس).

رودی پارت این پیشگویی در قرآن را این‌گونه ترجمه می‌کند، سوره ۳۰: «۲». رومیان شکست خوردند، ۳. در نزدیک‌ترین سرزمین، ولی بعد از شکست‌شان، پیروز خواهند شد، ۴. در ظرف چند سال. [افرجام] کار در گذشته و آینده از آن خداست، و در آن روز است که مؤمنان از یاری خدا شاد می‌گردند. ۵. هر که را بخواهد یاری می‌کند، و اوست شکست‌ناپذیر و مهربان.»^{۱۷}

قتل خانواده‌ی امپراتور در بیزانس و لشکرکشی خونخواهانه‌ی خسرو دوم

حامی خسرو، موریکیوس امپراتور بیزانس، سال‌های سال چونان یک سردار نظامی در برابر رقیب خود ساسانیان در شرق ایستادگی کرد و جنگ را به قلمروی ساسانی کشاند. بر اساس همین تجربیات نظامی، یک کتاب استراتژیک به نگارش در آمد که زیر نظر موریکیوس پردازش و ویرایش شد. این کتاب به ما کمک می‌کند تا با شیوه‌ی جنگی

بیزانس آشنا شویم^{۱۸}. موریکیوس ولی از فکر امپراتوری جهانی بیزانس دست برداشت^{۱۹}، اگرچه او مجبور شد در غرب، سرزمین‌های متعلق به بیزانس را جمع و جور و منسجم کند و در شرق نیز، فقط به واسطه‌ی فرار خسرو دوم به دربارش، به صلحی پایدار با ایران برسد و بالاخره از این طریق به یورش‌ها و خطرات از سوی ایران پایان بدهد.

ولی حوادث سال‌های بعد تا ۶۳۰ میلادی می‌بایست برای بیزانسی‌ها از اهمیت تعیین‌کننده‌ای برخوردار بوده باشند. در پایان این روند، بیزانسی کاملن جدید بوجود آمد که امپراتورش خود را **خادم مسیح servus christi** می‌نامید.

وضعیت حساس بیزانس به ویژه زمانی آشکار شد که فشار دیگری بر نظام وارد گردید: یعنی جنگ ده ساله‌ی پر هرج و مرج با بردگان منطقه‌ی بالکان در دانوب پایینی که با ناکامی ارتش بیزانس همراه بود. درماندگی و فرسایش بیزانس در این جنگ علیه بردگان، به شورش سربازان در ارتش منجر شد. سال ۶۰۲ میلادی خشم و شورش همه جا را فرا گرفت، موریکیوس در قسطنطنیه از مقامش برکنار شد و به همراه مابقی خانواده‌اش به قتل رسید.

خسرو دوم برای خونخواهی از قتل موریکیوس به بیزانس اعلام جنگ داد. او در سال ۶۰۵ میلادی قلعه‌ی دارا را به تصرف خود در آورد؛ بدین ترتیب، میانرودان بیزانس به تصرف خسرو دوم در آمد. ایرانیان تا کالسدون که در بخش آسیایی قسطنطنیه قرار داشت، پیشروی کردند. قاتل و جانشین موریکیوس قربانی یک توطئه شد و در پی آن هراکلیوس، پسر فرماندار کارتاژ، در سال ۶۱۰ میلادی به تخت و تاج امپراتوری رسید.

هراکلیوس دو سال مشغول جنگ با طرفداران امپراتور پیشین بود. او حتی در سال نخست حکومتش به موفقیت‌هایی علیه ایران دست یافت و توانست نیروهای نظامی ایران را از کاپادوکیه بیرون براند. ولی دوباره اقبال جنگ از او برگشت. ایرانیان در سال ۶۱۴ میلادی اورشلیم را اشغال کردند^{۲۰} و سپس در سال ۶۱۸ میلادی مصر را که انبار غله‌ی امپراتوری بیزانس محسوب می‌شد به تصرف در آوردند.

خسرو دوم به منزله‌ی یک فراری سیاسی چهار سال مهمان دربار بیزانس بود. او از پشتیبانی موریکیوس برخوردار بود و طی اقامتش در دربار بیزانس با ایدئولوژی حاکمیت روم به خوبی آشنا شد. او با اتکا به تجاریش در بیزانس، بعدها توانست عملیات نظامی‌اش را به خوبی سامان دهد و از هر امکانی استفاده کند تا به مشروعیت امپراتور بیزانس (هراکلیوس) آسیب برساند. به همین دلیل، خسرو دوم با ربودن نمادهای دینی حاکمیت مسیحی بیزانس از اورشلیم، به گونه‌ای امپراتور را از مشروعیت محروم کرد. او در یک عملیات سیاسی نمادین، صلیب مقدس را از اورشلیم ربود و کلیسای مقبره‌ی مقدس [کلیسای رستاخیز] را که هسته‌ی مقدس مسیحیت ارتدوکس را تشکیل می‌دهد، ویران ساخت. خسرو دوم به دلیل تجربه و شناختی که از دربار بیزانس به دست آورده بود و همچنین از طریق مسیحیان پیرامونش مانند همسرانش شیرین و مریم، وزیر مسیحی‌اش یزدین و پسر وزیر شمتا، پزشک مسیحی دربار، گابریل سینجاری، که همه پیرو مسیحیت منوفیزیت [یعقوبی] بودند، به خوبی از حساسیت‌های دینی-سیاسی بیزانس آگاهی یافته بود. به عبارتی، خسرو دوم از اهمیت صلیب مقدس و مقبره‌ی مسیح [مقبره رستاخیز] اطلاع دقیقی داشت. طولی نکشید که پیامدهای قابل انتظار این دست‌درازی خود را نشان دادند.^{۲۱}

در همین اوضاع نابسامان بود که هراکلیوس در سال ۶۱۸ میلادی تصمیم گرفت از مناطق شرقی بیزانس دست بکشد.

به هر رو، هراکلیوس در سال ۶۱۸ میلادی بر آن شد که قسطنطنیه را رها کند و پایتخت را به سیسیل انتقال بدهد و بیزانس را در شکل یک ماگنا گریسیای *Magna Graecia* [یونان بزرگ] مسیحی با بقایای قلمروهایش در ایتالیا، اسپانیا و شمال آفریقا از نو سازماندهی کند. اعتراضات مردم در شهرهای مرکزی سرانجام مانع از آن شد که هراکلیوس بتواند برنامه‌ی خود را متحقق کند. البته باید به این نکته اشاره کرد که هراکلیوس به ادامه‌ی امپراتوری به آن شکل و عظمتی که موریکیوس در وصیت‌نامه‌اش قید کرده بود، اعتقادی نداشت.

به دلیل همین مخالفت‌ها، برنامه برای تجدید سازمان امپراتوری در شکل ماگنا گریسیا اجبارن به کنار گذاشته شد؛ ولی برنامه‌ی تجدید نظر اساسی در ایدئولوژی امپراتوری به قوت خود باقی ماند. عمل یا ناعملی هراکلیوس در سال ۶۳۵ میلادی در شرق بیزانس با رویکرد بیزانسی‌ها در همین زمان در ایتالیای بالا یا اسپانیا همخوانی داشت. مطابق با این رویکرد، شرق بیزانس به منصوبین [پرتورین‌های محلی] سپرده شد. آن‌ها به منزله‌ی فرمانده کل قوا *magister militum* انجام وظیفه می‌کردند و در مناطق شرقی خود را *امیرالمؤمنین* می‌نامیدند. وظیفه‌ی این فرماندهان در یک رویدادنامه به تاریخ ۷۵۴ میلادی به عنوان *omnia prospere gerens* [کسی که وظیفه‌اش شکوفا کردن یا رونق دادن است/م] توصیف شده است. چنین گماردگان یا فرماندارانی مانند غسانیان با عناوینی مانند *patricius* [عنوان افتخاری در سطح فرماندهی بزرگ یا سپهسالار/م] آراسته می‌شدند. آن‌ها از سده‌ی ۶ میلادی در سوریه و غرب شبه جزیره‌ی عربستان به عنوان گماردگان یا منصوبین بیزانس، آن مناطق را اداره می‌کردند.

چه چیز این/اسکندر جدید (هراکلیوس)، جدید است؟

مورخین درباره‌ی اقدامات حکومتی هراکلیوس موضع‌گیری‌های گوناگون و حتا متناقضی دارند. از یک سو، گئورگ اوستروگورسکی Georg Ostrogorsky قرار دارد؛ او هراکلیوس را به گونه‌ای معرفی می‌کند که در آغاز بسیار مردد و نامطمئن بود ولی سرانجام به یک نوآور نظامی تبدیل می‌شود (جنگ‌های غیرقرینه‌ای)؛ همچنین او کسی است که در طی جنگ، برای پیدا کردن یک راه حل دراز مدت در دعوای دینی و رسیدن به توافقی (اجماعی) در مسایل مسیح‌شناسی راه مذاکره را پیشه‌ی خود کرد. از سوی دیگر تاکتیک‌های سیاسی او به گونه‌ای بودند تا همه‌ی تغییرات کوچک در یک «مسیر طولانی» به اصلاحات ساختاری منتهی شوند. یعنی ساختارهایی که بدون دخالت مستقیم حاکم بتواند از پس این تغییرات برآیند (Haldon, Brandes).

زمانی که ما تحلیل‌های آخرین مورخین نامبرده را پیگیری می‌کنیم، برایمان نگاره‌ی هراکلیوس چونان یک هراکلیوس جدید روشن‌تر می‌شود؛ زیرا او نه تنها انسانی دارای مسئولیت و نماینده‌ی منافع امپراتوری، بل که شخصیت تاریخی‌ای است که انگیزه‌هایش برای ما پنهان باقی می‌مانند. هر آنچه که فکر می‌کنیم درباره‌ی هراکلیوس می‌دانیم، باز هم گنش‌های او را به عنوان یک امپراتور پیروزمند و این که چرا در سال ۶۳۰ میلادی راهی اورشلیم شد، توضیح نمی‌دهد. سرانجام او در پایان یک کشمکش فرجام‌شناختی به یک صلح مبتنی بر عقل بسنده کرد و یک سال بعد، از لقب امپراتور/آتوکراتور صرف نظر نمود. او با عنوان خادم مسیح^{۲۲} به اورشلیم رفت و در آنجا به همراه مرتدان شرقی [منظور مسیحیان شرقی هستند که از نظر رومیان مرتد محسوب می‌شدند/م] بازگرداندن صلیب مقدس را از چنگ آتش‌پرستان جشن گرفت^{۲۳}.

بازگرداندن صلیب مقدس به اورشلیم یادآور بازگرداندن «صندوق عهد» یهودیان توسط داود به اورشلیم (۲ ساموئل ۶) است. هراکلیوس نام پسرش را که در همین زمان متولد شد، داود گذاشت. شاعرِ دربارِ هراکلیوس، گئورگ پیسیدینی به مناسبتِ باز گرداندنِ صلیب مقدس به اورشلیم شعری می‌سراید که پندارها و خیال‌بافی‌های حول این حادثه را پر و بال می‌دهد: در این سروده، ورود هراکلیوس به اورشلیم با ورود مسیح در روز یکشنبه‌ی نخل [عید سعائین] مقایسه می‌شود؛ او همچنین به سانِ یاسون/ جیسون Jason است که «پشم زرین» را به زادگاه خود می‌آورد؛ بازستانیِ صلیب مقدس از آنچنان اهمیتی برخوردار شد که حتی کشفِ نخستین آن توسط کنستانتین در سایه‌ی این عملِ «فرزند»ش که صلیب را از «آتش تنور ایرانیان»^{۲۴} نجات داد، قرار می‌گیرد.

پنج سال بعد که کلیسای بازسازی شده‌ی مقبره‌ی مقدس بدون حضور امپراتور گشایش یافت، صلیب مقدس به قسطنطنیه آورده شد و زندگی در شرق بیزانس روال عادی خود را پیش گرفت. همانگونه که او حالا به صلح پیروزمندانه‌ی خود بر ساسانیان با نگاهی نه چندان افتخارآمیز می‌نگریست، به همان اندازه نیز به فرمانروایی بر مردمان دیگر^{۲۵} که در نه برنامه‌اش و نه در بیزانس می‌گنجیدند، به چشم تحقیر نگاه می‌کرد.^{۲۶}

کلیسا مقاومت را سازماندهی می‌کند

برنامه‌ی هراکلیوس برای رها کردن قسطنطنیه و آغازی دوباره در غرب [ایتالیا]، برای کلیسای بیزانس یک ضربه‌ی بزرگ بود. کلیسا نسبت به این برنامه، واکنش نشان داد و هر چه در توانش بود در اختیار هراکلیوس قرار داد تا از برنامه‌اش دست بکشد. پاتریاک سرگیوس و یک پاترسین (شهسوار) نیابتِ سلطنت را به عهده گرفتند (به جای

فرزند خردسال هراکلیوس) تا در غیابِ امپراتور به امور کشورداری بپردازند. قرار شد جنگ در یک حال و هوای پر هیجان مذهبی آغاز شود که تا آن زمان کسی ندیده بود.^{۲۷}

منابع معاصر بیزانسی، هراکلیوس را پیشمرگِ خدا و ارتش او را «پیروان مسیح» می‌نامند و جنگ او را به منزله‌ی جنگی علیه «خسرو آتش پرست» توصیف می‌کنند. شمایل مسیح که خود «ساخته‌ی دستان بشری نبود»، درفشِ این لشکرکشی علیه ایرانیان بود. این جنگ به مثابه‌ی جنگ مقدس توصیف شده، و این پیروزیِ باشکوه هراکلیوس به خدا نسبت داده شد که دست حمایتش را بر سر هراکلیوس و ارتشش قرار داد.^{۲۸}

با استفاده از ثروت و منابع مالی کلیسا هراکلیوس توانست ارتش وسیعی جمع و جور کند، با آن‌ها به سوی ارمنستان رهسپار شود و آنجا در پشت جبهه‌ی دشمن در آسیای کوچک چادر بزند. ایرانیان از آسیای کوچک عقب‌نشینی کردند و طی همین عقب‌نشینی در سرزمین ارمنستان شکست خوردند.

این رویداد در سال ۶۲۱/۲ میلادی رخ داد. پیروزی در دشت‌های ارمنستان، نقطه عطفِ این جنگ بود. تأثیر روانی این پیروزی هنوز تا به امروز وجود دارد؛ عرب‌ها نیز دو دهه پس از این پیروزیِ هراکلیوس متوجه چرخشی در سرنوشت خود شدند؛ آن‌ها متوجه شدند که راه برای حاکمیتِ دوباره‌شان در سوریه و میانرودان [به عنوان گمارده یا منصوب] باز شده است. و به بدین ترتیب، سال ۶۲۲ میلادی، آغازِ سال عرب‌ها شد [سالی که دو سده بعد به «هجری» تغییر یافت / م].

در سال ۶۲۰ میلادی، قلمروی ساسانیان در غرب (شام تا فلسطین) یک بار دیگر به چنان توسعه‌ای رسیده بود که تقریباً هزار سال پیش مرزهای امپراتوری هخامنشیان را تشکیل می‌دادند. همین نقطه‌ی اوج قدرت، آغاز روند فروپاشی ساسانی شد، آن هم درست به دست کسی مانند هراکلیوس که چهار سال پیش از پیروزی‌اش، قصد داشت از

بخش‌های بزرگی از امپراتوری دست بکشد و به سوی غرب [ایتالیا] برود.

نیروهای هراکلیوس

از سال ۶۱۵ میلادی گزارشی در دست داریم که یک فرمانده کل قوا magister militum ارمنی در آناتولی شرقی و مرکزی علیه ایرانیان می‌جنگید. در این زمان، فرماندهی کل قوا در پشت دروازه‌های کلکیه مشغول جنگ بود و هنوز تا اندازه‌ای انسجام نیروهای بیزانسی وجود داشت.^{۲۹}

فرانک آر. ترامبلی پژوهشی را انجام داد تا پی ببرد که آیا هراکلیوس از سپاه موریکیوس در جنگ علیه ایران استفاده کرد یا خیر. ترامبلی ۱۶۹ سنگ‌نیشته از آرامگاه‌های مربوط به یک مقطع زمانی معین را - از گالینوس تا سده‌ی هفتم - مورد مطالعه و ارزیابی قرار داد. طبق این ارزیابی‌ها، سن متوسط یک افسر ارتش ۳۸،۴ سال بوده و متوسط خدمت او ۲۰،۹ سال. این ارزیابی ولی نصیب خوش‌اقبالان بسیار کمی می‌شد که اساسن روی سنگ قبر آن‌ها اطلاعاتی یافت شده بود. نیمی از گمنام‌ها مجبور بودند احتمالاً هر ده سال تعویض بشوند و جای خود را به تازه‌نفسان بدهند. فرانک ترامبلی نتیجه‌گیری می‌کند که نیروهای جنگ آزموده‌ی موریکیوس که شخصن توسط خود او علیه‌ی قبایل آوار Awaren فرماندهی می‌شدند، به هنگام قدرت گرفتن هراکلیوس دیگر وجود نداشتند. ترامبلی در همین رابطه به این نتیجه می‌رسد که می‌باید بخش بزرگی از نیروهای هراکلیوس از جنگجویان محلی - قومی تشکیل شده باشد.^{۳۰}

به چه دلیل ساکنان قفقاز و ایران در جنگ‌ها، جانب هراکلیوس را گرفتند؟ احتمالاً یک دلیل این بود که هراکلیوس منابع مالی بزرگ

کلیسا را در اختیار داشت [Kirchensilber]، و دلیل دیگر، که درازمدت تر و سنگین تر است، ناخرسندی بخش‌هایی از ساکنان ایران از طرز حاکمیت شاهان ساسانی بوده است. هراکلیوس برای این که ناراضیان را به سوی خود جلب کند یک نوع سیاست نمادین مذهبی را پیشه کرد، یعنی همان سیاستی که خسرو دوم به هنگام فتح اورشلیم در سال ۶۱۴ میلادی به اجرا در آورده بود. خسرو دوم، کلیسای مقبره‌ی مسیح را ویران کرد و شهر را به یهودیان واگذار کرد.

در سال ۶۲۳ میلادی هراکلیوس یورش‌های نظامی خود را به شهر گنجدک [در نواحی دریاچه‌ی رضائیه، بین تبریز و مراغه/م] ادامه داد. در آن‌جا مقر نخستین پادشاه ساسانی، اردشیر، و آتشکده‌ی او قرار داشت. به فرمان هراکلیوس این آتشکده ویران شد.^{۳۱}

در کنار قبایل قفقازی، مانند لازان، ابخاز و ایبریا [گرجی‌های شرقی/م]، هراکلیوس همچنین توانست خزرها را که در بخش شمالی دریای خزر زندگی می‌کردند، وارد برنامه‌ی استراتژیک خود کند. حضور مداوم امپراتور در خطه‌ی مرزی امپراتوری ساسانی، این امکان را به او داد که بتواند به یک سلسله اطلاعات از دربار ساسانی دست یابد. این نوع جنگ که سنت شیوه‌های جنگ آن روزگار را زیر پا می‌گذاشت و همراه با جنگ‌های پراکنده و کوتاه بود، باعث آشفتگی و نگرانی دربار ساسانی می‌شد. حضور هراکلیوس به عنوان یک مهمان همیشگی، مانند آفتی بود که در سراسر قلمرو ساسانی گسترش می‌یافت.

هراکلیوس برای مسیحیان ایران مانند یک اسکندر جوان بود، دلیل آن هم تبلیغات دینی - روانی بیزانسی‌ها بود. رقیب او، خسرو دوم، به عکس تا آن زمان ۳۷ سال حکومت می‌کرد. زمان آماده‌ی یک تغییر بود.

وقتی هراکلیوس در پائیز سال ۶۲۷ میلادی در جهت دجله به سوی تیسفون رهسپار شد، دیگر به یاری خزرها نیازمند نبود. رفتار خزرها در طی لشکرکشی به این منجر شد که آن‌ها در پنداشته‌های آخرزمانی [آپوکالپسی] بعدی مسلمانان جایگاه مشخص خود را پیدا کردند.^{۳۲}

در میانرودان، متحدان دیگری نیز وجود داشتند: عرب‌های مسیحی آنجا به عنوان «متحد» [قُریش] هراکلیوس وارد کار شدند («قُریش» یا «متحد» از واژه‌ی آرامی قُریما وام گرفته شده و معرب آن «قُریش» است). قلمروی پادشاهی آن‌ها که پایتخت‌شان حیره بود توسط خسرو دوم فتح شد. خسرو دوم پس از آن که با کمک بیزانسی‌ها در سال ۵۹۰ میلادی توانست بر کودتایی که علیه‌اش صورت گرفته بود، چیره شود، پنج سال بعد در سال ۵۹۵ میلادی، دیگر به هیچ یک از پادشاهی‌های زیر سلطه‌ی ساسانی اعتماد نداشت. پس از نابود کردن سلسله‌ی لخمی‌ها در حیره، ۶۰۲ میلادی، دیگر عرب‌های میانرودان خود را به عنوان متحدان مطیع ساسانیان نمی‌نگریستند.

در آغاز ماه دسامبر ۶۲۷ میلادی در حوالی نینوا جنگِ سختی در گرفت که به نفع بیزانسی‌ها به پایان رسید. ولی خسرو دوم هنوز حاضر به صلح نبود. بدین ترتیب جنگ ادامه یافت، تا سرانجام به غارت مقرر حکومتی خسرو دوم در دستگرد [۱۰۷ کیلومتری تیسفون/م] منجر شد.

درست پس از این واقعه، خسرو دوم از قدرت برکنار شد، از دین طرد گردید و سرانجام به قتل رسید. در سال ۶۲۸ میلادی پسر خسرو دوم با امپراتوری بیزانس وارد یک قرارداد صلح شد. این صلح، یک صلح عقلانی بود. خواست هراکلیوس این بود که دوباره وضعیت گذشته‌ی مرزهای دو امپراتوری بازسازی بشود، یعنی وضعیتی که پیش از حمله‌ی خسرو دوم به بیزانس وجود داشت.

بازتاب تحولاتِ تاریخی هم‌عصر در قرآن

در کجای قرآن به هراکلیوس اشاره می‌شود؟

تاکتیک جنگ بیزانس یک تاکتیک سیاسی-مذهبی بود؛ هراکلیوس بدین وسیله می‌خواست که حمایت مسیحیان ایرانی را بدست بیاورد.

عملی کردن این سیاست البته بسیار دشوار بود، زیرا شاه ساسانی با آن جریانات مسیحی که مورد تعقیب و سرکوب بیزانس قرار می‌گرفتند ارتباط خوبی داشت و دست آن‌ها را در مقابل دیگر جریانات مسیحی باز گذاشته بود. به عبارتی، آن‌ها فقط مسیحیانی را تحمل می‌کردند که با کلیسای بیزانس تفاوت‌های کلامی و مسیح‌شناسی اساسی داشتند. این بخش از مسیحیان نیز سپاسگزاری خود را با سازگاری کامل خود با وضعیت موجود نشان می‌دادند.

مسیحیان نزدیک به خسرو دوم اکثرن منوفیزیت بودند و در گذشته در سوریه توسط امپراتوری بیزانس به شکل خونینی سرکوب شده بودند. شاهان ساسانی نیز به نوبه خود در انتخاب پاتریاک (جاثلیق) کلیسای سوری در تیسفون دخالت می‌کردند یا از اشغال کرسی این مقام جلوگیری به عمل می‌آوردند تا بدین وسیله برای منوفیزیت‌ها تسهیلات فراهم کرده باشند. این منوفیزیت‌ها نزدیکان بلاواسطه‌ی خسرو دوم بودند. همسرش شیرین، پزشک‌اش گابریل سینجاری، وزیرش یزدین و پسر وزیر، شمتا، همه منوفیزیت بودند.

هراکلیوس تلاش می‌کرد که از این وضعیت، نهایت استفاده را بکند. او خود را در نوشته‌های سیاسی-دینی به عنوان حامی مسیحیان سوری، یعنی اکثریت مسیحیان سوری در ایران، نشان می‌داد. از آغاز کوچ‌های اجباری در زمان شاپور اول در سال ۲۴۱ میلادی، آموزه‌های مکتب انتاکیه [جریان مسیحی نستوری از همین مکتب بیرون آمد/م] در ایران نسبت به منوفیزیت‌ها که بعدها از سوریه به میانرودان آمده بودند، بسیار گسترده‌تر بود. گابریل سینجاری به منوفیزیت‌ها گرویده بود و در دربار از آن‌ها حمایت می‌کرد. از این رو، هواداران این درک مسیح‌شناسی قدیمی (مکتب انتاکیه) در پی نزدیکی به هراکلیوس بود. عرب‌ها و عرب‌های ایرانی نیز به این دسته یعنی شاخه‌های مکتب انتاکیه تعلق داشتند. ولی عرب‌های ایرانی و عرب‌هایی که در سده‌های ۳ تا ۵ میلادی مسیحی شده بودند، به عنوان «مؤمنان سنتی» خط

مشی کلیسای سوریه در ایران را از زمانِ شورای تیسفون در سال ۴۱۰ میلادی نمایندگی می‌کردند. از زمان شورای تیسفون، به تدریج مبانی الاهیاتی تصویب شده در شورای نیقیه (۳۲۵ میلادی) در ایران نیز گسترش یافت. وقتی در سال ۶۳۰ میلادی پاتریاک سوری تیسفون به همراه هراکلیوس در اورشلیم بازگرداندن صلیب مقدس را جشن می‌گرفت، بر این نظر بود که بین او و امپراتور بیزانس دیگر هیچ اختلاف کلامی وجود ندارد.^{۳۳}

البته این واقعه از نظر عرب‌های ایرانی و عرب‌های غسانی طور دیگری برداشت می‌شد، ولی هنوز بر این امید بودند که بتوانند به یک درک واحد از کتاب [انجیل] با کلیسای رومی برسند؛ وگرنه تأکید آن‌ها بر اسلام [یعنی «آشتی» یا «صلح»] هیچ معنایی نداشت. «مؤمنان سنتی» از یک سو به واسطه‌ی شکل‌گیری روند دکماتیک [آموزه‌ی تثلیث رومی] در کلیسای سوریه پس از سال ۴۱۰ میلادی دیگر از جماعت مسیحی پاتریاک تیسفون خارج شدند، ولی از سوی دیگر به عنوان صاحب مواد قرآنی، خود را به مثابه‌ی مؤمنان حقیقی، حنیف‌ها و هواداران دین ابراهیم می‌نگریستند.

دین ابراهیم در قرآن، اصلن هیچ ربطی با ادیان ابراهیمی متداول امروزی که پایه‌ای برای یگانه‌پرستی است، ندارد. یک چنین تفاسیر مُد روز شده‌ای فقط زمانی ارزش می‌یابد که مفهوم دین به معنایی درک شود که در دانشنامه‌ی اسلامی آمده است.^{۳۴}

واژه‌ی دین در قرآن را نباید در معناشناسی اسلامی آن درک کرد، بل که باید آن را در معناشناسی ایرانی سده‌ی ۷ میلادی فهمید. مسیحیانی که در قلمروی حاکمیت ایرانیان زندگی می‌کردند، واژه‌ها و معانی را نه با درک و پنداشت‌های امروزی اسلام‌شناسی مدرن بل که طبق کاربرد سنتی گفتمان‌های مذهبی در درون ایران ساسانی به کار می‌بردند. از این رو، دین هیچ ربطی با مفهوم مدرن دین Religion ندارد، بل که به نوع تفکر ابراهیم در موضوعات اعتقادی برمی‌گردد.

دین ابراهیم، باور یا اعتقادِ نابِ (خالص) ابراهیم است.^{۳۵} این اعتقاد یا باور، خود را در انعطاف‌ناپذیری و شک‌ناپذیری متمایز می‌کند. و این یک خصیصه‌ی ایرانی از باور ناب است.

ولی هراکلیوس چگونه می‌خواهد دل مسیحیان سوری در ایران را بدست بیاورد؟ بدین ترتیب که او خود را با کمک یک افسانه به عنوان اسکندر جدید معرفی می‌کند، یعنی کسی که هدفمند، سرسختانه و انعطاف‌ناپذیر، علیه خسرو فرعون اعلام جنگ می‌کند. بدین ترتیب مبارزه‌ی هراکلیوس علیه خسرو دوم با جنگ اسکندر مقدونی علیه شاه هخامنشی [داریوش سوم/م] در یک سطح قرار داده شد.

افسانه‌ی سوری اسکندر یک بار دیگر در حدود سال ۶۳۰ میلادی توسط فردی گمنام از میانرودان شمالی باز پرداخت می‌شود. قراردادِ این صلح ناخوشایند برای ایرانیان در پایان جنگ بین دو قدرت جهانی باستان متأخر، زمینه‌های افسانه‌ی سوری اسکندر و سروده‌های بعدی سُرّیانی درباره‌ی اسکندر را فراهم کرد. سرود اسکندر، به پیمان صلح سال ۶۲۸ میلادی بین بیزانس و ایران به مثابه‌ی بازسازی مرزهای کهن در زمان اسکندر مقدونی می‌نگرد. در این سروده، اسکندر جدید (هراکلیوس) پس از دریافتِ رهنمودهای دقیق و مفصل از سوی فرشته‌ی الاهی، مرزهای جدید را تأیید می‌کند. تقسیم دوباره‌ی قلمروهای امپراتوری‌های خاور میانه می‌باید به فرجام برسد، زیرا این به اراده‌ی خدا به هنگام تأسیس امپراتوری اسکندر اصلی برمی‌گردد.^{۳۶}

ولی طبق سروده‌ی اسکندر این مرز ابدی میان امپراتوری‌ها در کجا قرار دارد؟ عمدتاً در شرق بیزانس. برشماری استان‌ها در این سرود سُرّیانی، مانند: مصر، سرزمین یبوسی‌ها، فلسطین، استان عرب، سوریه، میانرودان، فینیقیه، سیسل، کاپادوکیه، گالاتیا، فریگیه، آسیا، دارانل و سلوکیه، همان مناطقی‌اند که پس از سال ۶۰۴ میلادی توسط ساسانیان مورد تجاوز قرار گرفتند.^{۳۷}

چگونه هراکلیوس به عنوان ذوالقرنین در قرآن وارد شده است (سوره ۱۸، آیه ۸۳)؟

در دانشنامه‌ی اسلامی، جلد دو، ص ۲۴۱ زیر نام «ذوالقرنین»، به اسکندر اشاره می‌شود، البته بدون آن که به ارتباط بین این مفهوم و اسکندر بزرگ بپردازد. در همین باره مُراد و. هوفمن توضیح می‌دهد: «مردِ دو شاخ یا "مردی از دو عصر". این به اشتباه به اسکندر بزرگ ربط داده شده، زیرا نگاره‌ی او بر سکه‌ها چونان ژوپیتِر عمونی Jupiter Ammon با دو شاخ نقش بسته است».^{۳۸}

بدون تردید مُراد و. هوفمن که شخصیتِ دو شاخ قرآنی را موجودی کافر نمی‌داند، حق دارد. صاحبانِ موادِ قرآنی قضیه را نیز همین طور می‌دیدند. زیرا آن‌ها نیز افسانه‌های سُریانی درباره‌ی اسکندر را در اختیار داشتند. در این متون، هراکلیوس، اسکندرِ جدید بود. شاخ‌های او نه آمونیت، بل که به پنداشت‌هایی برمی‌گردد که در پیشگویی دانیل آمده است.

اسکندر- هراکلیوسِ ذوالقرنین در عبادتی، در آغاز افسانه‌ی سُریانی اسکندر، درباره‌ی دلیل اصلی اقدامات خود سخن می‌گوید. دغدغه‌ی او ایجاد امپراتوری جهانی مسیحی است. اسکندر از این وظیفه‌ی مؤمنانه‌ی خود که می‌خواهد نام خدا را در میان ملل جهان عظمت بخشد، آگاه است؛ و او به هنگام طلب کمک از خدا به پیشگویی دانیل رجوع می‌کند.^{۳۹} در این سروده، جانور چهارم شاخدار در کتاب دانیل، بند ۷، مانند بُز نر در بخش ۸ همان کتاب، هر دو به اسکندر تعبیر شده است.^{۴۰}

هراکلیوس بدین ترتیب طبق پیشگویی دانیل، شخصیتِ دو شاخ است، همان اسکندر افسانه‌ای سال ۶۳۰ میلادی.

در همین باره گریت راینیک می‌گوید: «در آخرین ماه‌های سال ۶۲۹ میلادی، هراکلیوس در ادسا [رُها] توقف کرده بود. در این شهر مقدس "یا شاید در آمیدا، به هر رو در منطقه‌ای در شمال میانرودان،

فرد گمنامی زندگی می‌کرد که به عنوان طلایه‌دار سیاست کلیسایی هراکلیوس وارد صحنه شد. ولی او مانند معاصر بیزانسی‌اش گئورگیوس پیسیدیس ستایش‌نامه‌ای درباره‌ی پیروزی امپراتور بر خسرو دوم نیافرید. او درباره‌ی اسکندر، داستان بزرگی آفرید که خواننده می‌تواند در شخصیت پرشکوه و کردار تحسین‌برانگیز این اسکندر، هراکلیوس پیروزمند و آرمان‌های یک حاکم مؤمن را باز شناسی کند. او الگوی اسکندر - هراکلیوس را آفرید تا بدین وسیله به خوانندگان تکرار تاریخ اسکندر و وحدت تاریخ نجات‌الاهی را نشان بدهد و به مردم بگوید که بیزانس جایگاهی منحصر بفرد داشته و مردم به این باور برسند که یگانگی در روی زمین، به یگانگی سیاسی و کلیسایی منجر خواهد شد. در این افسانه، اسکندر و هراکلیوس، هر دو، این اشیا نمادین دینی را که نشانگر وحدت هستند به اورشلیم می‌برند: طبق افسانه‌های اسکندر بزرگ، اسکندر تخت پادشاهی نقره‌ای را برای مسیح آینده به اورشلیم می‌برد و هراکلیوس صلیب مقدس را.^{۴۱}

بازآفرینی افسانه‌ی اسکندر سوری در قرآن

برای به دست آوردن یک نگاره‌ی کلی از درونمایه‌ی افسانه‌ی اسکندر، آن را با متن قرآن که درک عرب‌های ساسانی در آن بازتاب یافته، مقایسه می‌کنیم.

درونمایه‌ی کوتاه شده‌ی این افسانه چنین است:

اسکندر در سال دوم یا هفتم حکومتش به بزرگان امپراتوری و ژنرال‌ها اعلام می‌کند که می‌خواهد رازهای آسمان و زمین را بکاود. با وجود پندهای هشداردهنده‌ی سران حکومتی که نمی‌توان از او کئانوس [خدای اقبانوس‌ها] متعفن و مرگبار عبور کرد، اسکندر تصمیم می‌گیرد با سپاهیان‌ش به آن مکان برود (۲۵۵،۴ - ۲۵۷،۱۰). پس از یک نیایش طولانی که اسکندر طی آن از خدا طلب پشتیبانی می‌کند و با خدا نیز

پیمانی می‌بندد (۲۵۷،۱۱ - ۱۳۸،۹)، رهسپار اوکئانوس می‌شود. شرایط مرگبار، گذر از اقیانوس را ناممکن می‌سازد، به گونه‌ای که اسکندر نمی‌تواند به آنجایی برسد که پایان آسمان است (۲۵۹،۳ - ۲۶۰،۱).

از آنجا سفر به جایی آغاز می‌شود که خورشید غروب می‌کند. در اینجا مدار گردش خورشید توصیف می‌شود (۱۵-۱: ۲۶۰). سپس اسکندر حرکت خود را به سوی سرچشمه‌ی فرات و دجله ادامه می‌دهد و از آنجا به سوی شمال، و از ارمنستان تا یک رشته‌ی کوه بزرگ راهش را ادامه می‌دهد. در گذرگاه این کوهستان، ارتش اسکندر اردو می‌زند (۱۵: ۲۶۰ و ۱۳: ۲۶۱). اسکندر قاصدهای صلح می‌فرستد و می‌گوید که باید ۳۰۰ نفر از ریش‌سفیدان آن سرزمین نزد او بیایند. این ریش‌سفیدان به اسکندر از پادشاه ایران که بر این سرزمین‌ها حاکم است، از وضعیت جغرافیایی رشته کوه‌های وسیع، از هون‌ها و عادات وحشیانه‌شان و غارت‌هایی که آن‌ها در قلمروی رومیان و ایرانیان مرتکب می‌شوند می‌گویند، و سرانجام از مردمانی که آن سوی منطقه‌ی هون‌ها زندگی می‌کنند؛ و از جایگاه بهشت و نهرهای بهشت برایش حرف می‌زنند (۳: ۲۶۱ و ۱: ۲۶۷).

به دنبال این گزارش اسکندر با کمک آهنگران مصری یک دروازه در تنگه‌ی این کوهستان می‌سازد، تا از فرار هون‌ها جلوگیری کند. (...) در پایان، خدا دروازه‌ی اسکندر را ویران می‌کند تا بدین وسیله هون‌ها چون سیلی بر جهان سرازیر شوند. جنگی عظیم بین مردمان جهان روی می‌دهد. امپراتوری بیزانس از این جنگ به عنوان امپراتوری جهانی مسیحی سرفراز بیرون می‌آید.^{۴۲}

در سنت عرب‌های ایرانی، افسانه‌ی اسکندر به این شکل بازتاب می‌یابد (قرآن سوره ۸، آیات ۸۳ تا ۹۷): «(۸۳) و از تو درباره‌ی ذوالقرنین می‌پرسند. بگو: برای شما از او چیزی می‌خوانم. (۸۴) ما او را در زمین مکانت دادیم و راه رسیدن به هر چیزی را به او نشان دادیم. (۸۵) او

نیز راه را پی گرفت. (۸۶) تا به غروب‌گاه خورشید رسید. دید که چشمه‌ای گل‌آلود و سیاه غروب می‌کند و در آن‌جا مردمی یافت. گفتیم ای ذوالقرنین، می‌خواهی عقوبتشان کن و می‌خواهی با آن‌ها به نیکی رفتار کن. او بر این نظر بود که می‌باید در آب گل‌آلود نابود شوند.

در آن‌جا یک قوم را می‌یابد. ما گفتیم: ای ذوالقرنین! یا این قوم را مجازات کن یا با آن‌ها به نیکی رفتار کن. (۸۷) او گفت: اما هر کس که ستم کند ما عقوبتش خواهیم کرد. آنگاه او را نزد پروردگارش می‌برند تا او نیز به سختی عذابش کند. (۸۸) و اما هر کس که ایمان آورد و کارهای شایسته کند، اجری نیکو دارد و درباره‌ی او فرمان‌های آسان خواهیم راند. (۸۹) باز هم راه را پی گرفت. (۹۰) تا به مکان برآمدن آفتاب رسید. دید بر قومی طلوع می‌کند که غیر از پرتو آن برایشان هیچ پوششی قرار نداده‌ایم [نویسنده: پس این قوم یا مردم خانه نداشتند، کوچی‌های بدون خانه بودند]. (۹۱) چنین بود. و ما بر احوال او احاطه داریم. (۹۲) باز هم راه را پی گرفت. (۹۳) تا به میان دو کوه رسید. در پس آن دو کوه مردمی را دید که گویی هیچ سخنی را نمی‌فهمند. (۹۴) گفتند: ای ذوالقرنین، یاجوج و ماجوج در زمین فساد می‌کنند. می‌خواهی خراجی بر خود مقرر کنیم تا تو میان ما و آنها سدی برآوری؟»

[نویسنده: در این اثنا راوی فراموش کرده که پادشاه مصر به اسکندر- هراکلیوس ۷۰۰۰ آهنگر داده بود تا دروازه‌ی آهنین را بسازند. بدین ترتیب، راوی می‌گذارد که خود دو شاخ (ذوالقرنین) دروازه را به مانند غول‌ها یا پهلوانان بسازد، او تمام دره‌ها را با آهن پر می‌کند، سپس با دم آهنگری همه‌ی آهن‌ها را به تفتن در می‌آورد و بعد با قیر مذاب آنها را آب‌بندی می‌کند]

«(۹۵) گفت: آنچه پروردگار من مرا بدان توانایی داده است بهتر است. مرا به نیروی خویش مدد کنید، تا میان شما و آن‌ها سدی برآورم. (۹۶) برای من تکه‌های آهن بیاورید.

و وقتی او (شکاف) بین هر دو (دیواره‌ی کوهستان) را پر کرد، گفت: «بدمید!»

و زمانی که او آهن‌ها را گداخته کرد، گفت: «برایم قیر گداخته بیاورید تا روی آن بریزم» (۹۷) [و آنها] نه توانستند از آن بالا بروند و نه در آن سوراخ کنند. [نویسنده: ادامه‌ی افسانه‌ی اسکندر در یک جای دیگر قرآن نیز ظاهر می‌شود (سوره ۲۱، آیات ۹۶ و ۹۷)]. همانگونه که پیش‌بینی شده، یک روز خدا این دروازه را می‌گشاید و جنگِ نهایی بزرگ آغاز می‌گردد، جنگی که سرانجام بیزانس از آن به عنوان امپراتوری جهانی مسیحی سربلند بیرون می‌آید.

سوره ۲۱: «(۹۶) تا آن‌گاه که یاجوج و ماجوج گشوده شوند و آنان را از بلندی‌ها به شتاب سرازیر کردند. (۹۷) و آن وعده راستین نزدیک گردد و چشمان کافران همچنان خیره ماند: وای بر ما، ما از این حال غافل بودیم. نه، که ستمکار می‌بودیم!»^{۴۳} [ترجمه سوره‌های قرآن از «آیتی» هستند/م]

درباره‌ی زمانِ بازنویسیِ افسانه‌ی اسکندر در قرآن

از آنجا که افسانه‌ی اسکندر از صلح سال ۶۲۸ میلادی بین بیزانس و ایرانیان آگاهی دارد، گریت جی. راینینک به حق می‌گوید که این افسانه حداقل باید در سال ۶۲۹ میلادی نوشته شده باشد. درونمایه‌ی این افسانه بر اساس پنداشته‌های فرجام‌شناختی [آخرت‌شناسی] امپراتوری بیزانس نگاشته شده است.

ولی در قرآن به جای فرجام‌شناسیِ بیزانس، فرجام‌شناسیِ عرب‌های ساسانی مسیحی آمده است. با اتکا به این موضوع، به صاحبان متون قرآنی نشان داده می‌شود که آن‌ها بازیگران رویدادهای تحول‌آمیزی هستند. آن‌ها از پنداشته‌های آخرِ زمانی‌ای برخوردارند که در اصل،

روند شکل‌گیری امپراتوری جهانی مسیحی بیزانس را دنبال می‌کنند و تأثیرات آن را بر سرنوشت جماعات خود بازتاب می‌دهند. یک چنین روند تعبیری نمی‌تواند طی یک امروز و فردا اتفاق افتاده باشد. انتقال افسانه اسکندر در متون قرآنی با معیارهای کلامی و پنداشت‌های آخر زمانی عرب‌های ساسانی صورت می‌گیرد. ظاهرن هنوز در سده‌ی ۹ میلادی بر همگان آشکار بود که منظور از ذوالقرنین نه اسکندر مقدونی بل که اسکندر- هراکلیوس بیزانسی بوده است. ویلفرد مادلونگ Wilferd Madelung در همین باره یک حدیث نقل می‌کند. در این حدیث موضوع بر سر داستانی از زندگی پیامبر عرب‌هاست. در این حدیث، محمد موضوع سوریه را پیش می‌کشد، طبعن با این قصد که می‌باید آن دیار را نیز به تصرف در آورد. سپس از او پرسیده شد: «چه باید بکنیم که بر این سوری‌ها غلبه کنیم، رسول‌الله؛ چون آنجا رومی‌های دوشاخ وجود دارند؟» منظور از الروم در اینجا نه روم غربی، بل که روم شرقی، یا دقیق‌تر گفته شود، بیزانس است.^{۴۴}

فرعون قرآن چه کسی است؟

فرعون، شاه ایران است. مسیحیان نخستین نیز پنداشت عهد عتیق از مستبد بی‌ملاحظه یعنی فرعون را مورد استفاده قرار می‌دادند.^{۴۵} برابر نهادن شاه و فرعون، با تغییرات اندکی در توصیفات انجیلی [عهد عتیق] درباره‌ی فرعون صورت گرفته است.

ولی در اینجا به جای نجات فرزندان نخستین یهود، از کشتار عمومی پسران گزارش داده می‌شود: «و به یاد آرید آن گاه که شما را از فرعونیان رهانیدیم: شما را شکنجه‌های سخت می‌کردند، پسرانتان را می‌کشتند و زنانتان را زنده می‌گذاشتند. و این، آزمونی بزرگ از سوی پروردگارتان بود.» (سوره ۲، آیه ۴۹)^{۴۶}

این گزارش با رفتاری که با تبعیدیان و کوچیان اجباری در خاور نزدیک از هزاران سال صورت می‌گرفت سازگار است. تازه در دهه‌ی اول سده‌ی بیستم اسلام‌شناسان این فرصت را یافتند که این حوادث را در محل وقوع، در جزیره، مورد مطالعه قرار بدهند. همچنین در این زمان مسیحیان بسیاری نیز به اجبار به سوی شرق کوچانده شده بودند. زنان، در صورتی که می‌توانستند کاشانه‌ای برای خود پیدا کنند، جان سالم به در می‌بردند.

در عهد عتیق، یهودیان مصر در بوته‌ی چنین آزمایش سختی قرار نگرفتند. از این رو، سرنوشت عرب‌های ساسانی بسیار غم‌انگیزتر از فرزندان اسرائیل در مصر بوده است. این سرنوشت فقط زمانی برای آزاردیدگان قابل پذیرش و تحمل‌پذیر می‌بود که به مثابه‌ی یک آزمایش الهی درک می‌شد. زیرا کسی که از این آزمایش سربلند بیرون آید، می‌تواند به تغییری در سرنوشت خود امیدوار باشد. این امید در موسا تبلور می‌یابد. ولی واقعن موسای قرآن چه کسی است؟ چه کسی فرزندان اسرائیل را به ارض موعود هدایت می‌کند؟

بعدها همان بلایی بر سر ایرانیان می‌آید که روزی بر سر مصریان آمد. «آن‌ها لشکری هستند که غرق خواهد شد (سوره ۴۴، آیه ۲۴). ولی تقاص الهی ادامه می‌یابد. آن‌ها وطن خود را نیز از دست خواهند داد (سوره ۴۴): «(۲۵) پشت سر خود چه باغ‌ها و چشمه‌سارها بر جای گذاشتند، (۲۶) و کشتزارها و خانه‌های نیکو، (۲۷) و نعمتی که در آن غرق شادمانی بودند، (۲۸) بدین سان بودند و ما آن نعمت‌ها را به مردمی دیگر واگذاشتیم.» امروزه از این فرآیند یعنی افتادن میراث ساسانی به دست عرب‌ها به مثابه‌ی تصرف ایران توسط مسلمانان برداشت می‌شود. ولی از لحاظ تاریخی موضوع بر سر آغاز حکومت عرب‌های مسیحی پس از پایان سلسله‌ی ساسانیان است، یعنی این که قربانیان فرعون (= شاه) وارث حاکمیت ساسانی شدند.

بر همگان روشن است که کسانی که در باغ‌های پرچشمه زندگی می‌کردند، مصریان باستان انجیل عهد عتیق نبودند، بل که منظور ایرانیان هستند. برای یهودیان، زندگی در باغ‌های محصور که ایرانیان آن را «پرادزه» Paradaeza می‌نامیدند، آنقدر شگفت‌انگیز بود که آن‌ها پارادیس را با داستان آدم و حوا گره زدند. بدین ترتیب، باغ‌های بهشت در عصر آفرینش سرانجام به جایی ملموس و واقعی تبدیل می‌شود که می‌تواند برای آفرینش مکانی مناسب باشد.

در باغ‌های پُر سایه، مردم توسط لقمان مورد استقبال و پذیرایی قرار می‌گرفتند. لقمان از یکی از مجموعه داستان‌های کهن، نسخه‌ی هندی از *احیقار*، وارد قرآن شده است. سنت اسلامی مرز نمی‌شناخت، هر آنچه را که «اخلاقی» می‌پنداشت به وام می‌گرفت و وارد مواد قرآنی می‌کرد: «آرام گام بردار و صدایت را بالا نبر، زیرا براستی که ناخوش‌ترین صداها، صدای الاغ است» (سوره ۳۱، آیه ۱۹). همچنین لقمان به عنوان رئیس میزبانان می‌دانست که چگونه شأن آن مکان را پاس بدارد و طبق این پند نیز عمل می‌کرد: «و تحقیرآمیز روی از مردم برنگردان، و خودپسندانه بر زمین گام برنندار، زیرا خداوند اصلن متکبران فخر فروش را دوست ندارد.» (سوره ۳۱، آیه ۱۸)

او با شکیبایی، دم‌دمی‌مزا جی مهمانان را تحمل می‌کرد، زیرا که برایش در کتابچه [داستان احیقار/ام] نوشته بودند: «ای پسر، نماز بگذار، و امر به معروف و نهی از منکر کن و هر چه بر تو رسد صبر کن که این از کارهایی است که نباید سهلش انگاشت» (سوره ۳۱، آیه ۱۷).^{۴۷}

برپایی حاکمیت عرب‌ها در سوریه و میانرودان

پس از عقب‌نشینی نیروهای نظامی ساسانی، قدرت به دست نیروهای

عرب متحد بیزانس می‌افتد

پس از پیمان صلح بین بیزانسی‌ها و ساسانیان در سال ۶۲۸ میلادی، باز هم مذاکراتی بین هراکلیوس و جانشینان خسرو دوم یعنی قباد دوم، شهروراز و پوران‌دخت (۶۲۸ تا ۶۳۱ میلادی) صورت گرفت. هراکلیوس با شهروراز توافق کرد که صلیب مقدس را به اورشلیم بازگرداند و نیروهای نظامی ایران را از شرق بیزانس خارج کند.

درباره این عقب‌نشینی نیروهای نظامی ایرانی چه می‌توان گفت؟ این نیروها شامل هنگ‌های زرهی سواره و بخش‌های دیگری از ارتش منظم ساسانی بودند. ولی آنگونه که تاریخ روابط بیزانس و ساسانی نشان می‌دهد، نیروهای کمکی وابسته [عرب‌های وابسته به ساسانی و بیزانس / م] به سادگی حاضر نبودند به چنین توافقاتی تن در دهند. در پیمان‌های صلح بین این دو امپراتوری بزرگ همواره می‌بایست تبصره‌هایی قید می‌شد که مجازات این اقوام را تصریح می‌کردند، زیرا اگر آن‌ها فرصتی برای جنگ و غارت می‌یافتند، دست کم به نمایندگی از سوی رؤسای خود (ساسانی یا بیزانسی/م) وارد عمل می‌شدند و کل پیمان صلح را نقص می‌کردند.^{۴۸}

اشعار ستایشی (مدح‌ها) که درباره‌ی حمله‌ی هراکلیوس به ایران و پیروزی سال ۶۲۲ میلادی سروده شده بودند به این پیمان‌های اتحادی نیز اشاره می‌کنند.^{۴۹} در این جا از ژنرالی عرب که در جبهه‌ی ایرانیان می‌جنگید و به نیروهای هراکلیوس پیوست، سخن می‌رود.

طبق این ستایش‌نامه و از نظر شاعر، عرب‌ها متحدان طبیعی بیزانس بودند، استثناها در این جا به عنوان امری عمومی تلقی می‌شدند. ژنرال عرب که در جبهه‌ی دشمن می‌جنگید مورد عنایت هراکلیوس قرار

گرفت. این برای عرب‌های منوفیزیت در شرق بیزانس که تقریباً حدود نیم سده به عنوان مرتد تحت پیگرد بیزانس قرار گرفته بودند نشانه‌ی مثبتی بود؛ آن‌ها امیدوار بودند که حال و روزشان در زیر پرچم امپراتوری هراکلیوس به‌تر خواهد شد. پیوستن یک ژانرل ایرانی به دشمن بیش‌تر برای نشان دادن تنش‌های روزافزون درونی در جبهه‌ی ایرانیان بوده است. این موضوع در سروده‌های ستایشی به تاکتیک‌های استادانه‌ی هراکلیوس ربط داده می‌شود.

این عرب‌هایی که هراکلیوس پیروزی خود را بر ایرانیان مدیون آن‌هاست، چه کسانی بودند؟ نخست عرب‌های میانرودان و سپس عرب‌های سوری.

لخمی‌ها

وجود تاریخی و ملموس قبایل عرب خارج از شبه‌جزیره‌ی عربستان را می‌توان در **میانرودان** اثبات کرد. در شمال غربی شط‌العرب مناطق مسکونی قبیله‌ی لخم قرار داشتند. پس از بین بردن دولت - شهرهای پالمیر [تدمر]، رُها [ادسا] و هترا توسط قدرت‌های بزرگ در سده‌ی ۳ میلادی، حیره در منطقه‌ی لخمی‌ها به یک مرکز پررونق برای غیر ایرانیان ساکن میانرودان تبدیل شد.

جالب اینجاست که سنت رویدادنگاری اسلامی نیز شکل‌گیری قومی در این بخش از میانرودان را گزارش می‌دهد. طبق این رویدادنگاری، نخستین پادشاه سلسله‌ی محلی در نقش یک فاتح در عربستان آشکار می‌شود که لشکرکشی‌های خود را از حیره سازماندهی می‌کند. پسر و جانشین این پادشاه، امرؤ القیس، این لشکرکشی‌های فاتحانه را ادامه می‌دهد. امرؤ القیس طی همین جنگ‌ها، وارد کشمکش با سران ساسانی می‌شود. علت این کشمکش‌ها روشن نیست. البته می‌توان تا اندازه‌ای گمانه زنی کرد که به علت چه بوده است. یک دلیل می‌تواند

گرویدن امرؤ القیس به مسیحیت باشد. شهر حیره در زمان او یکی از مراکز گسترش مسیحیت در میان عربها بوده است. آنها از یک سو با شهر بصری در سوریه و از سوی دیگر با مرکز تبعیدیان مسیحیان انتاکی در گندی شاپور در ارتباط بودند. شاید امرؤ القیس نیز پس از انضمام منطقه‌اش به بیزانس به دلیل ملاحظات سیاسی به مسیحیت گرویده باشد، ولی پیش از آن در موطن‌اش نیز بار بدنامی مسیحی‌دوستی را حمل می‌کرد. پادشاه ایران خطر بالقوه‌ی این وضعیت را شناخت: یک واسال یا پادشاه خراجگزار به عنوان حامی و قسیم مسیحیان در رأس قرار می‌گیرد و بدین وسیله از دین جدید در ایران، یعنی دین رومیان دشمن، پشتیبانی می‌کند. این به معنای حمله به دین دولتی مزدآیسنه و بدین ترتیب یک حمله به ایدئولوژی حاکمیت ساسانی بود.

به پدر امرؤ القیس نقش حامی مانویان نسبت داده می‌شود. چنین رفتاری جزو وظایف طبیعی یک پادشاه خراجگزار است: یعنی او به عنوان حامی یک اقلیت دینی می‌توانست در کل امپراتوری عرض اندام کند و این حق را برای خودش قابل شود. در اینجا، نخستین نطفه‌ی «امت» شکل می‌گیرد. نخستین پادشاه افسانه‌ای حیره به عنوان سخنگوی [خلفا kalphâ به زبان آرامی یعنی سخنگو / واژه‌ی عربی خلیفه از همین مشتق شده است] مانویان در ایران وارد میدان اجتماعی می‌شود و بعدها پسرش در مقام سخنگوی (kalphâ) مسیحیان بر صحنه می‌آید.

سرانجام شکیبایی پادشاه بزرگ ایران به سر آمد و امرؤ القیس مجبور شد به همراه قبیله‌اش فرار کند و جان خود را نجات بدهد. او به منطقه‌ی بیزانسی‌ها در سوریه رفت و همانجا ساکن شد. در این زمان پذیرش مسیحیت برای متحدان روم امری اجباری بود. زیرا هر کس می‌خواست در مناطق تحت کنترل روم زندگی کند، باید بدون برو برگرد به مسیحیت می‌گروید. امرؤ القیس در سال ۳۲۸ میلادی به

عنوان یک طرفدار روم می‌میرد. قبیله‌ی او توانست در سوریه برای خود وطن جدیدی پیدا کند. سنگ‌نیشته‌ی آرامگاهش، او را «پادشاه همه‌ی اعراب» نامیده است.

منطقه‌ی غربی حیره و هترا مشترک است. هترا در بخش غربی دجله قرار دارد، حیره در غرب فرات، یعنی در حاشیه‌ی کویر در نهایت غربی میانرودان. پادشاه حیره مانند پادشاه هترا، حاکم مناطقی بود که در غرب میانرودان واقع بودند.

در سده‌ی ۵ میلادی ما یک بار دیگر با یک سلسله‌ی محلی در حیره مواجه می‌شویم. آن‌ها پیروان و دنباله‌های اربابان [لخمی] گذشته بودند که دوباره نام سابق یعنی حیره را که اجدادشان در آن زندگی می‌کردند، برگزیدند. به عنوان قبیله، آن‌ها مهاجر بودند، ولی حالا دوباره حاکمان آن منطقه شده بودند، تقریباً مانند قلمروهای پروس یا اتریش که پیش از آن که به این سرزمین‌های تحت حاکمیت خود کوچ کنند و نام آن مناطق را بر خود بگذارند، هوهنسولرن و هابسبورگر بودند. این‌ها پیروان یا دنباله‌های وارثان پادشاهان فراری حیره‌ای بودند که وطن‌شان در کویر عربستان یعنی یکی از عربستان‌هایی که بطلمیوس به آن اشاره کرده بود، قرار داشت.

کوششی برای بازسازی الگوی حاکمیت

پادشاهان عرب در حیره

وقتی به الگوی تجاری فینیقیه می‌نگریم، بی‌درنگ تجارت دریایی آن در مرکز توجه قرار می‌گیرد. روی هم رفته، شبکه‌ی ارتباطی بین صور (لبنان کنونی)، صیدا و کارتاژ، و بین ساردین، سیسل و اسپانیا از لحاظ تاریخی بر همگان روشن است. فینیقیان با مواد خام از سرزمین‌های

دیگر و کالاهای لوکس ساخت مانوفاکتورهای خود، مانند شیشه و ماده‌ی رنگی ارغوانی [معروف به ارغوانی صوری] تجارت می‌کردند.

ولی این الگوی تجاری در حیره وجود نداشت. الگوی اقتصادی حیره پیش‌تر به الگوی اقتصادی اوگاریت شباهت داشت. اوگاریت از محله‌های مصریان و اکدیان (بابلیان) تشکیل شده بود. بندر این شهر اساسن به عنوان انبار کالاها مورد استفاده قرار می‌گرفت. مصریان ساکن اوگاریت با مصریان تجارت می‌کردند و اکدیان اوگاریت، تجارت خود را بین میانرودان و مدیترانه انجام می‌دادند. منبع زندگی و تجاری اوگاریت، بندر بود. آن‌جا یک مرکز تجاری [Emporium] بود.

هر کس بر حیره حکومت می‌کرد، تمام تلاشش این بود که بازرگاری و توزیع کالا در آنجا بدون اصطکاک پیش برود. وظیفه‌ی او امنیت راه‌های ارتباطی حیره بود. چگونگی پیشبرد این سازماندهی از روی الگوی نبطیه صورت می‌گرفت: آن‌ها فقط برای امنیت راه‌های تجاری منطقه‌ی خودشان وارد عمل می‌شدند و بدین ترتیب امکان تجارت کُندر (عود) تا حجاز و از آنجا تا دمشق را فراهم می‌کردند. سودهای ناشی از تجارت باعث شد که آن‌ها از شیوه‌ی زندگی کوچی خود دست بردارند و در شهرها برای سکونت خود کاخ بسازند که این خود نشانگر فرهنگ مادی پررونق آن‌هاست.

ولی ساکنان این بناهای باشکوه شهری، شیوه‌ی زندگی شخصی خود را تغییر ندادند. آن‌ها فقط برده‌های کمتری نگه می‌داشتند و کشاورزی هم نمی‌کردند، پادشاه به هنگام غذا خوردن از خودش پذیرایی می‌کرد و خودش بهترین غذاها را در برابر مهمانان می‌گذاشت، ولی شراب نوشیدن ممنوع بود. مجامعی وجود داشت که طی آن شاه می‌باید کارهای سیاسی خود را توضیح داده و به پرسش‌ها، پاسخ بدهد. جمعیت منطقه‌ی نبطیه بین حجاز و دمشق به ده هزار نفر هم نمی‌رسید. موضوع در این‌جا بر سر شبکه‌ای از کالاهای اقتصادی بود که

ساختارها و منافع موجود محلی را به طور گسترده تحت پوشش قرار می‌داد.^{۵۰}

این روند در حیره بدین شکل صورت گرفت: پس از فرار لخمی‌ها، مشتریان سابق امور تجاری به جای مانده را ادامه دادند. تجار عرب در عربستان به رهبران تجاری در حیره تبدیل شدند. کسی که تضمین امنیت را به عهده داشت، عنوان «میر المؤمنین» را حمل می‌کرد که به معنای رئیس تأمینات [برقراری امنیت] بود.

تاریخ ناروشن دوره‌ی بین سلسله‌ی نخست و دوم در حیره، به همین روند اشاره می‌کند. در این دوره، غسانیان حیره را تصرف کردند و آن را به آتش کشیدند. هدف این بود که دست حیره را به عنوان رقیب از بصری [امروزه در ۱۸۰ کیلومتری دمشق/م] کوتاه کنند.

سلسله‌ی دوم که از لحاظ تاریخی مشخص و ملموس است، دومین آرایش اجتماعی بود که مشروعیت خود را از ادامه‌ی تاریخ لخمی‌ها می‌گرفت. خلاصه این که عرب‌هایی که به عربی سخن می‌گفتند و از شمال شبه‌جزیره‌ی عربستان آمده بودند، جای اربابان کلدانی گذشته را اشغال کردند. سلسله‌ی دوم لخمی تا سال ۶۰۲ میلادی وجود داشت. بعدها خسرو دوم که خطرات ناشی از منصوبین [گماردگان] مسیحی را متوجه شد، آن را به تصرف در آورد. پس از سرکوب منصوب [گمارده‌ی] حیره، خسرو دوم دست به کار شد تا کرسی پاتریاک (جاثلیق) سوری در شورای مسیحیان تیسفون توسط نماینده‌ی آن‌ها اشغال نشود. و بدین ترتیب، منوفیزیت‌ها به نماینده یا لابی مسیحیان در دربار خسرو دوم تبدیل شدند.

همین باعث شد که بین پادشاه بزرگ ساسانی و شورای تیسفون تحت کنترل او از یک سو و هواداران کلیسای سوریه شرقی و «مؤمنان سنتی» عرب‌های ساسانی از سوی دیگر، شکاف عمیقی بوجود آید. شاه ساسانی فقط مسیحیان پیرامون خود را که از سوی بیزانس مورد پیگرد

شدید قرار داشتند، تحمل می‌کرد: یعنی منوفیزیت‌ها. مرکز آن‌ها در تکریت، در شمال تیسفون بود.^{۵۱}

در طی جنگِ بیزانس و ساسانی، هراکلیوس از اختلافات بین گروه‌های مسیحی ایرانی برای اهداف خود بهره‌مند شد. به یاری تبلیغات فراوان موفق شد که مسیحیان مخالف شاه ایران را به جبهه‌ی خود بکشاند. افسانه‌ی اسکندر که اثرات آن در قرآن به جای مانده، می‌بایست برای خدمت به این هدف به نگارش در آمده باشد.

غسانیان

مرکز غسانیان خارج از شبه‌جزیره‌ی عربستان در شهر قدیمی نبطیه یعنی بصری، اسکی - شام امروزی، در نزدیکی دمشق قرار داشت.

عرفان شاهد^{۵۲}، منشأ این قبیله را یک اتحاد قبیله‌ای در عربستان جنوبی به نام «ازد» Azd می‌داند. به اعتقاد او، این قبیله در صحرای شبه‌جزیره‌ی عربستان کوچ می‌کرد تا این که سرانجام در سال ۴۹۰ میلادی در مرزهای دفاعی امپراتوری روم *Limes arabicus* اسکان یافت. پس از آن که غسانیان اعلام گرویدون به مسیحیت کردند، رومیان به آن‌ها اجازه‌ی سکونت دادند و جزو خراجگزاران روم شدند.

در اینجا دوباره با یک استوره‌ی شجره‌نامه‌ای مردم پسند روبه‌رو می‌شویم: ریشه‌ی عرب‌های جنوبی. ولی این که گویش عربی شمالی آن‌ها از کجا سرچشمه می‌گیرد، نه توضیح داده می‌شود و نه حتی مورد بحث قرار می‌گیرد.

این ادعا که منشأ این مهاجران اشرافی بوده به یک فکر عمومی و متداول تبدیل شده است و شگفت‌انگیز این که اسلام‌شناسی هم به چنین دامی افتاده است. لازم نیست به عربستان برویم تا ببینیم چگونه می‌توان برای یک گذشته‌ی ناروشن اصل و نسب والا جعل کرد.

باید از این نقطه بیغازیم که نمی‌دانیم عرب‌هایی که در سال ۴۹۰ میلادی در مرزهای دفاعی روم *Limes arabicus* قرار گرفتند و اجازه ورود می‌خواستند، از کجا آمده بودند.

مطالعات باستان‌شناختی در سال ۱۹۷۶ نشان می‌دهند که رومی‌ها پیش از آن یعنی طی سده‌های چهارم و پنجم میلادی پایگاه‌های نظامی خود را ترک کرده بودند. پس از ترک دژهای فتیان، یاسر و احتمالاً بصیر، مجتمع نظامی لاجون نیز پس از زلزله‌ی سال ۵۵۱ میلادی ترک شده بود. در پایان حکومت ژوستینین یکم (۵۶۵ میلادی) دو اردوگاه از لژیون‌های مستقر، شانزده تا از بیست و چهار دژ (قلعه) و دوازده تا از برج‌های دیدبانی ترک شده بودند. یعنی، یک خطه‌ی مرزی تقریباً صد کیلومتری از وادی هسا تا ادوم دیگر محافظت نمی‌شد؛ در آنجا هیچ اردوگاه نظامی یا برج‌های دیدبانی یافت نشده‌اند. ظاهراً بیزانس دیگر در آنجا اعمال قدرت نمی‌کرد، زیرا در آنجا هیچ ساختمان یا ویرانه‌ای که مربوط به سده‌ی ششم باشد و حضور بیزانسی‌ها در آن خطه را تأیید کند پیدا نشده است. اگر بخواهیم بنا بر یافته‌های باستان‌شناختی ارزیابی کنیم، این گونه می‌شود: بیزانس صد سال پیش از آغاز تهاجم ساسانیان در سال ۶۰۴ میلادی، از سوریه عقب‌نشینی کرده بود و از خود چند پادگان نظامی به جای گذاشت. ساختمان‌هایی که بعدها در سوریه ساخته شدند توسط منصوبین یا گماردگان عرب وابسته به بیزانس یعنی غسانیان صورت گرفته بود. برای گواهی این مورد می‌توان به سنگ‌نبشته‌هایی اتکا کرد که این عرب‌ها بر جای گذاشته‌اند. یک سنگ‌نبشته‌ی عربی بر برج دیر قصر الخیر غربی هنوز وجود دارد. تاریخ این سنگ‌نبشته ۵۵۹ میلادی است و سازنده‌ی این دیر یک حاکم عرب به نام *الحارث بن جبلة غسانی* می‌باشد. در این سنگ‌نبشته نامی از رئیس یا ارباب رومی برده نشده است.^{۵۳}

این بدین معناست که غسانیان پس از یک دوره زندگی در قلمرو بیزانس به مثابه‌ی پیروان صالح، یکی از اتحادهای قبیله‌ای که در گذشته در خدمت رومیان قرار داشتند، بر اوضاع چیره گشته و وارث قدرت شدند.^{۵۴} این روند تقریباً با مسیر تاریخی که با ظهور دو سلسله‌ی لخمی در حیره مربوط می‌شود، همخوانی دارد.

در سال‌های ۵۰۲ و ۵۰۳ میلادی، غسانیان به عنوان متحدان جدید روم قلمداد می‌شدند. طی پیمانی این مناسبات دو طرفه تنظیم شده بود. بر مبنای همین پیمان رسمی foedus، آن‌ها سالیانه یارانه دریافت می‌کردند که با لحن دوستانه annonae foederatica نامیده می‌شد.

این متحدان رومی را قریشا qarishâ می‌نامیدند که از واژه‌ی آرامی قَرَمَه qarama یعنی «گرد هم آوردن» مشتق شده است. بعدها این ترجمه‌ی آرامی از واژه‌ی لاتین فودراتی foederati معرب شده و به قریش quaraysh تبدیل شد. قریشی‌هایی که در رویدادننگاری اسلامی آمده در واقع هیچ کس به جز متحدان بیزانس در عربستان و سوریه نبودند.

سران محلی غسانی نیز در سلسله‌مراتب بیزانسی راه یافته بودند. به آن‌هایی که شایستگی‌اش را داشتند عنوان «رئیس قبیله» phylarch و حتی مرتبه‌ی عالی سناتورهای clarissimus داده می‌شد؛ و به رئیس کل قبایل متحد روم در استان عربیای روم لقب پاتریسیوس [فرمانده کل] بخشیده می‌شد و بعدها به این عنوان، لقب «باشکوه» gloriosissimus نیز اضافه شد. در کنار این، او می‌توانست تاج یک پادشاه گمارده یا امیر محلی را بر سر بگذارد و بدین ترتیب او نیز یک بازیلوس [شاه] Basileus بود، به جز او فقط شاه آکسوم در اتیوپی از چنین حقی برخوردار بود که او نیز هم‌پیمان بیزانس به حساب می‌آمد.^{۵۵}

مناسبات بین امپراتور بیزانس در قسطنطنیه و واسال‌های عرب (امیران یا منصوبین عرب) در سوریه و غرب شبه‌جزیره‌ی عربستان به همان اندازه از مشکلات ساختاری در رنج بود که رابطه‌ی شاهنشاه ایران و

منصوبینِ عربش در حیره و در شرق شبه‌جزیره‌ی عربستان. همین مشکلات اساسی، سرانجام باعثِ پایان دادن به حاکمیتِ این منصوبین در غرب و شرق گردید: منصوبین به مثابه‌ی نمایندگان مذاهب رقیب در درون هر دو امپراتوری عمل می‌کردند، زیرا هر دو امپراتوری به آن‌ها به مثابه‌ی جوامع موازی خود می‌نگریستند.

غسانیان، هوادارِ شاخه‌ی مسیحی منوفیزیت باقی ماندند؛ این (منوفیزیسم) شکلی از مسیحیت بود که ابتدا رومیان به آن باور داشتند و به هنگام اشغال سرزمین‌های عرب‌نشین به ساکنان آنجا تحمیل می‌کردند. ولی عرب‌های غسانی حتی پس از شورای کالسدون در سال ۴۵۱ میلادی بر همان اعتقادات اولیه‌ی خود یعنی مسیحیت منوفیزیت باقی ماندند. آن‌ها به یک نماد مقاومت در شرق بیزانس تبدیل شدند. موضع‌گیری آن‌ها، آشفتگی و اشتقاقِ امپراتوری بیزانس در مسایل مسیح‌شناسی را به خوبی نشان می‌دهد.

مسیحیان در شرق و غرب

زمانی که خسرو دوم در دربار بیزانس پناهنده شده بود حاکم لخمی‌ها پس از سال ۵۰۱ میلادی به مسیحیت گروید. با این گام، او به یک رهبر طبیعی مسیحیان سُریانی در امپراتوری ساسانی تبدیل شد و به دلیل گسترش فزاینده‌ی مسیحیت در میان مردم، به خطری برای شاهنشاه ایران که نماینده‌ی مزدایسنه بود، تبدیل گردید. نخستین واکنش شاه ایران این بود که فقط دستِ یک اقلیت مسیحی از منوفیزیت‌های شمال میانرودان که حول و حوش‌اش بودند باز بگذارد و فضا را برای اکثریت مسیحی سوری تنگ نکند. در همین رابطه، شاه اجازه نداد که کرسی پاتریاک سوری‌ها در تیسفون به نماینده‌ی آن‌ها داده شود. خسرو دوم همچنین در سال ۶۰۲ میلادی علیه لخمی‌ها لشکر کشید و بر آن‌ها پیروز شد. ولی منوفیزیت‌ها که رقیبِ مسیحیان

سوری محسوب می‌شدند، نه تنها باعث تقویت آیین حکومتی نشدند بل که آرام آرام موجبات ریزش حکومت شاه ساسانی را فراهم نمودند. مسیحیت یک دین تبلیغی پر جنب و جوش بود و ایران در مسیر مسیحی شدن کامل قرار داشت. موفقیت حمله به بیزانس در سال ۶۰۴ میلادی و کشورگشایی ایران تا مصر، فقط توانست برای مدت کوتاهی روند فروپاشی خزنده در مرکز قدرت ایران را به تأخیر بیندازد.

به هنگام جنگ، هراکلیوس موفق شد مسیحیان سوریه و ایران را به سوی خود جلب کند. او در طی جنگ بزرگ همواره به دنبال امکاناتی بود تا بتواند با مسیحیان سُرّیانی و ایرانی بر سر مسایل مسیح‌شناسی به یک اتفاق نظر برسد و تلاش می‌کرد که به اختلافات و تناقضات درون دینی نقش درجه دوم بدهد و آن را تابعی از پیروزی کامل بر دشمن دینی تبلیغ بکند. در یک جنگ به اصطلاح آخر زمانی بین مسیحیان و آتش پرستان، برای مدتی اختلافات جریان‌های متخاصم مسیحی کم‌رنگ شدند.

تازه پس از مرگ هراکلیوس در سال ۶۴۱ میلادی، یعنی در بیستمین سال پیروزی بزرگ [سال ۶۲۲ میلادی] بود که جهت پاندول سد و هشتاد درجه تغییر کرد. تا زمانی که جنگ ادامه داشت و با کمک ابزار تبلیغاتی، شاه ایران به عنوان فرعون مورد هدف بود، هراکلیوس در چشم مسیحیان سوری یک *نواقرنین* بود که طبق پیشگویی مکاشفه‌ای دانیل، امپراتوری‌ها را نابود می‌سازد. بدین ترتیب، پیروزی بیزانسی‌ها بر ساسانیان به پیروزی مسیحیت بر کافران تعبیر می‌شد. به عنوان سهامداران این پیروزی بزرگ بر دشمن مشترک، امیران عرب در سوریه، میانرودان و ایران دوباره به قدرت رسیدند، یعنی توانستند دوباره قدرت‌های محلی‌ای که در گذشته به واسطه‌ی کشمکش‌های درونی دو امپراتوری ساسانی و بیزانس از دست داده بودند، به دست بیاورند.^{۵۶}

آغاز یک دوره ی نوین

حاکمیت عرب‌ها از چه زمانی آغاز شد؟

پیامدِ فروریزی حاکمیتِ ساسانیان پس از پیمان صلح سال ۶۲۸ میلادی، این امکان را برای هراکلیوس فراهم کرد تا خود را یک بار و برای همیشه از بار سنتِ امپراتوری روم شرقی رها کند. تلاش او در سال ۶۱۸ میلادی برای انحلالِ قسطنطنیه تا اندازه‌ای حال و هوای دینی آن زمان را برایش روشن ساخت. «امپراتوری آخر زمانی مسیحی»^{۵۷} او نه مدیونِ اراضی‌یی که تصرف کرده بود، بل که ناشی از پیروزی او بر دشمنی دینی‌اش بود. پس از این پیروزی، هراکلیوس دیگر نه به مثابه‌ی امپراتور، سزار و یا آگوستوسِ امپراتوری هزارساله‌ی روم، بل که به منزله‌ی شخصِ اولیِ *dominatus* بود که مسیح را سرور خود می‌دانست و مانند گمارده/ منصوب او [مسیح] عمل می‌کرد.

در اینجا تکیه‌گاهِ اصلی هراکلیوس، کلیسایش بود. هر جا کلیسا است، امپراتور نیز هست. هر جا که کلیسا وجود ندارد، طبعاً امپراتور هم نمی‌تواند به ایدئولوژی امپراتوری خدمت نماید. با این حال، نگاره‌ی خودساخته‌ی هراکلیوس که او را چونان پایه‌گذار یک سلسله‌ی داودی نوین و نجات‌دهنده‌ی صلیب حقیقت [صلیب دار] معرفی می‌کرد، نتوانست آن کسانی را که مانند نیاکانشان الاهیاتِ خود را از پنداشت‌های انجیل عهد عتیق برمی‌گرفتند و مرگ صلیب [مسیح] را فقط به مثابه‌ی پیامدِ زندگی مسیحی می‌نگریستند، ولی امیدشان را با تولد مسیح و رستاخیز او گره می‌زدند، متقاعد سازد.



شکل ۱: بالای واژه‌ی M در پشت سکه به جای صلیب، نگاره‌ی یک درخت خرما آمده است که یادآور تولد مسیح در زیر درخت خرما است

هراکلیوس برای مسیحیان شرق بیزانس که به طور غیر مستقیم زیر حاکمیت ایران قرار داشتند، امکانی فراهم ساخت که «فرعون» ایران از دادن آن خودداری می‌کرد؛ او اجازه داد که تبعیدیان به وطن خود بازگردند.

آخرین تلاش او برای وحدت مسیحیان هم ناکام ماند. حکم دینی [Ekthesis] سال ۶۳۸ میلادی که در هشتی ایا صوفیا [کلیسای حاجیا صوفیا] از سوی هراکلیوس اعلام شد آب در هاون کوبیدن بود. این حکم از سوی ارتدوکس‌ها و منوفیزیت‌ها رد شد. بدین ترتیب، سوریه و مصر برای همیشه از دست رفتند.

هراکلیوس عقب‌نشینی نظامی همه جانبه‌ای را از میانرودان، سوریه و مصر آغاز کرد. البته خلاً ناشی از عقب‌نشینی تا حدودی از طریق پیمان‌هایی که با فرمانده‌های وابسته محلی عرب یعنی پرتورین‌های Prätorianer بسته شد، پُر گردید. پیمان صلح با مصر تازه پس از مرگ هراکلیوس به اجرا در آمد، زیرا برای مدتی کسی حاضر نبود از مارتینا همسر هراکلیوس که عملن جانشین او بود، پیروی کند.^{۵۸}

اشغال پی در پی سوریه و به دنبال آن مصر از سال ۶۱۳ تا ۶۲۹ میلادی از سوی ایرانیان منجر به تغییراتی گردید که امکان دوباره‌ی

حاکمیت بیزانس در آنجا را باعث شد، با توجه به این که در گذشته حاکمیت بیزانس در اینجا چندان کامل و محکم نبود. روی همه رفته، این منطقه توسط اشرافیت کلیسا اداره می‌شد. آن‌ها [اشراف کلیسا] جنگجویان و مزدوران گوناگونی را در جنگ بزرگ به خدمت خود گرفته بودند تا نگذارند یک بار دیگر وضعیت پیش از سال ۶۱۳ میلادی بوجود آید. جنگ‌های میان بقایای نیروهای کمکی اعراب ساسانی و صاحبان قدیمی آن منطقه یعنی غسانیان باز گشته از بیزانس در سال ۶۳۴ میلادی در حوالی غزه و أجنادین و در نزدیکی دره‌ی یرموک در سال ۶۳۶ میلادی، نشانگر اوضاع آشفته پس از پایان جنگ بزرگ بین بیزانس و ایران است.

بعدها وقایع‌نگارهای اسلامی زندگی و کارهای پیامبر عرب را در این حفره‌ی سیاه زمانی تاریخ جای دادند. مورخان اروپایی و آمریکایی نیز به گونه‌ای شایسته و بایسته پیامدهای اشغال ایران و ویرانی شرق بیزانس را در طی یک‌چهارم نخست سده‌ی هفتم میلادی متوجه نشدند. اوضاع سوریه پس از مرگ هراکلیوس، پیامد جابه‌جایی‌ها و گسل‌های پس از بیرون راندن ایرانیان از آنجا بود و به هیچ وجه پیامد تهاجم اقوام عرب شبه‌جزیره‌ی عربستان به رهبری «محمد» به سوریه و مصر نبوده است. وقایع‌نگاران اسلامی صحنه‌ی وقایع جهانی و تاریخی سال ۶۲۲ میلادی را با نمایش یک فرد فراری اهل مکه آراستند و سرانجام از پیروزی بزرگ نظامی بیزانس در سال ۶۲۲ میلادی بر ایران، داستان فرار پیامبر عرب‌ها از دشمنانش یعنی «هجرت» را ساختند. ولی سال ۶۲۲ میلادی از لحاظ تاریخی، آغاز دورانی نوین از حاکمیت عرب‌های مسیحی و عرب‌های ساسانی بود که سرچشمه‌ی استقلال خود را در پیروزی هراکلیوس بر ایرانیان در سال ۶۲۲ میلادی می‌دانستند.

رویدادهای سال ۲۰ بنا به درک عرب‌ها

هراکلیوس در سال بیستم پیروزی‌اش بر ایرانیان [۶۲۲ میلادی در ارمنستان] می‌میرد. با مرگش، پیمان‌هایی که او شخصاً با امیران عرب و عرب‌های ساسانی بسته بود نیز از بین می‌روند. همچنین با مرگ او سوگند وفاداری متحدانش [قریشان] که در جنگ بزرگ بیزانس و ایران در کنارش بودند نیز به پایان می‌رسد. *از زمان مرگ هراکلیوس به بعد، امیران ایران برای نشان دادن استقلال نیافته‌ی خود شروع به کوبش سکه می‌کنند.* این سکه‌ها به سبک آخرین پادشاهان ساسانی و پادشاه پیش از آن‌ها یعنی خسرو دوم کوبیده شدند و تاریخ آن‌ها سال ۲۰ را نشان می‌دهد. *سال بیستم پیروزی، منطبق است با سال ۶۴۱ میلادی، یعنی سال مرگ هراکلیوس.*

جالب اینجاست که تیلور این جنبش استقلال‌طلبانه عمدتاً در شرق ایران یعنی در *خراسان* (مرو) و *سیستان* بود.^{۵۹}

تازه پس از مرگ هراکلیوس است که گماردگان [پروتورین‌ها] عرب وابسته به بیزانس در مناطق تحت نفوذ خود و نیروهای عرب وابسته به او در ایران به کوبش سکه‌های تقلیدی بیزانسی اقدام کردند.

امیران عرب از سال ۲۰ عرب‌ها به بعد به طور منظم و پی در پی دست به کوبش سکه‌های نقره‌ای در ایران زدند. به عبارتی، تازه پس از سال ۲۰ است که شواهد مستند و کتبی از حاکمان نوین در قلمرو سابق بیزانس یافت می‌شود. عرب‌های غسانی که از سده ۶ میلادی سنت عربی‌نویسی داشتند، این سنت عربی‌نویسی را در نوشتن اسناد اداری ادامه دادند. در متن کهن‌ترین سند به زبان عربی، از روی امضای طرفین قرارداد می‌توان دید که زبان عربی هنوز وابسته به زبان آرامی است و این سند در پایان به زبان آرامی ختم می‌شود.

در متن بردی اپاپیروس یا برگه‌های حصیری [به دست آمده از سال ۲۲ (کذا!)] موضوع بر سر آذوقه‌رسانی به نیروهای نظامی است. در این سند دو زبانه‌ی عربی/یونانی، یک خلیفه به نام ایستفان رسیدن تحویل تعدادی گوسفند را ثبت می‌کند. به جز این رقم [سال] یعنی ۲۲ هیچ اطلاعاتی دیگری درباره‌ی مقطع زمانی یا دوره گفته نشده است. این عدد کاملن به صورت مجزا و منزوی نوشته شده است: سال ۲۲.



شکل ۲: سکه‌های ایرانی با نگاره‌ی حاکم بیزانس که شاهده‌ی بر اشغال ایران توسط بیزانس است



شکل ۳: کوبش سکه توسط حاکمیت عرب‌های ایرانی و عرب‌ها در سال ۲۰ پیروزی بیزانس بر ایران که منطبق است با سال ۶۴۱ میلادی.

سند با عبارت «بسم‌الله الرحمن الرحیم» آغاز می‌شود. اشاره‌ای بیش‌تر از «بسم‌الله» و اظهارات امضاکنندگان چیز دیگری وجود ندارد. تاریخ دقیق سند را می‌توان با کمک بخش یونانی سند که تاریخ را بر حسب سال مالیاتی بیزانس درج کرده مشخص نمود. طبق این ارزیابی، سند در تاریخ ۲۵ آوریل ۶۴۳ میلادی نگارش شده است. این سال منطبق است با سال ۲۲ پیروزی هراکلیوس بر ایرانیان.

در بخش یونانی سند همچنین منشأ گیرنده نوشته شده است. طبق آن، نام این فرد عبدالله (عبدالله) از مَجری‌ها (magar(i)t(ais) بوده است. از آنجا که کاتب این بردی [پاپیروس] آشنایی درستی با این مفهوم نداشته، نام امیر را مُهاجر (muhâjir) و نیروهای همراهش را مُهاجرون (muhâjirun) نوشته است. این مفاهیم بی‌درنگ آن کسانی را در ذهن تداعی می‌کنند که به همراه محمد از مکه به مدینه کوچ کردند و همچنین همه‌ی آن کسانی که برای لشکرکشی به اردوگاه بزرگ آمده بودند.^{۶۰}

البته در زبان یونانی مشکلات معینی به هنگام بازنویسی نام‌های عربی توسط کاتبان ناآزموده ظاهر می‌شوند. اگر در اینجا مشکل ویژه یونانی‌ها با تلفظ واج‌ها و نام‌های بیگانه را بپذیریم، آنگاه دیگر این واژه نه به خویشاوندان مجرت‌ها [Magarete] بل که به خویشاوندان هاجر،

یعنی مهاجریتها m(uh)âgaritais برمی‌گردد. این نام‌گذاری ریشه انجیلی دارد و متداول بوده ولی مانند مفهوم «دختران لوت» از منظر تاریخی و قوم‌شناسی درست نمی‌باشد.

چرا هیچ سکه و سند تاریخ‌داری از امیران عرب استقلال یافته پیش از سال ۶۴۱ میلادی وجود ندارد؟

پیروان وقایع‌نگاری اسلامی یک سکه‌ی تقلیدی با حکاکی تقلبی که سال ۱۷ هجری را نشان می‌دهد به سکه‌خانه‌ای در دمشق ربط می‌دهند. البته در این جا فراموش می‌شود که در بالای رقم شاخصی M (= Nummia 40) بر پشت این سکه، حرف‌نگاره‌ی [منوگرام] هراکلیوس قرار دارد.^{۶۱}

در این جا اسلام‌شناسی با مشکلات عدیده‌ای روبه‌رو می‌شود که حاضر به پذیرش آن‌ها نیست:

۱- چگونه می‌توان از اشغال اسلامی در سال ۱۷ هجری سخن گفت، وقتی می‌دانیم که مفهوم «اسلام» برای نخستین بار در سال ۷۲ به صورت سنگ‌نبشته ذکر شده است؟

۲- چگونه می‌توان یک عدد را روی یک سکه با دوران پس از هجرت پیامبر عرب‌ها از مکه به مدینه گره زد، زمانی که صفت مقدس «محمد» که به عنوان نام پیامبر آمده، تازه پس از ۴۰ سال به صورت سنگ‌نبشته ذکر شده است؟ این صفت مقدس نخستین بار با حروف آرامی به صورت «محمت» نوشته شده بود که در اصل به زبان و تلفظ پارسی میانه «محمد» خوانده می‌شد. این سکه در زرنج، مرکز سیستان در جنوب شرقی ایران کوبیده شده بود.^{۶۲}

هنگامی که وقایع‌نگاران اسلامی شروع کردند که این صفت مقدس [محمد] را به یک شخصیت تاریخی تبدیل کنند، به این فکر نمی‌کردند

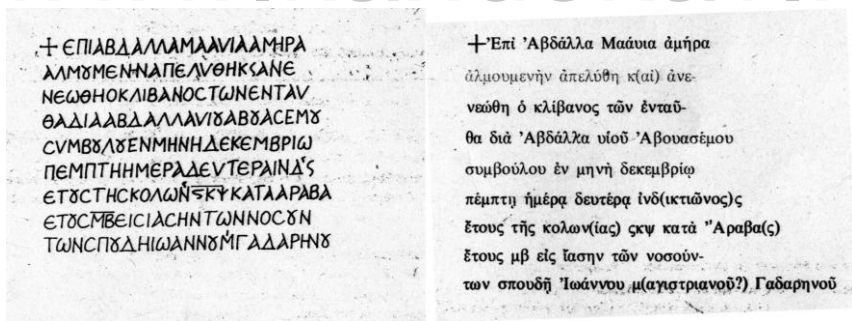
که روزی با ارزیابی یافته‌های باستان‌شناختی امکان بازسازی رویدادهای تاریخی فراهم خواهد شد. شاید به همین دلیل، مؤمنان چندان میانه‌ای خوبی با باستان‌شناسی ندارند.

تاکنون به روشنی و صراحت گفته نشده که ارقام حک شده روی سکه‌ها به هیچ دوره‌ی معینی اشاره نمی‌کنند.

نبود اشاره به یک دوره به شکل پس از میلاد Anno Domini یا دوره‌ی بیزانسی یا دوره‌ی تاریخی یک شهر، باعث شده که تعبیر از این اعداد، درها را به روی تاریخ‌نگاری اسلامی باز بگذارد. ولی علی‌رغم این شعبده‌بازی، اسلام‌شناسی موفق نشده که تفاوت‌های فاحش بین ارقام داده شده و توصیفات رویدادنگارهای اسلامی را از میان بردارد. بدین ترتیب ج. واکر J. Walker در سال ۱۹۴۱ به این نتیجه می‌رسد که ارقام تاریخی بر سکه‌ها در بسیاری از موارد با اطلاعات تاریخ‌نگاری اسلامی همخوانی ندارند^{۶۳}. از زمان حاکمیت معاویه، نخستین حاکم عرب پس از مرگ هراکلیوس، سه نوع حکاکی موجود است:

۱- نخستین سند، مربوط به کوبش سکه‌هایی است که به مناسبت انتصاب معاویه به عنوان امیر/المؤمنین در دارابگرد در سال ۴۱ عرب‌ها کوبیده شدند. در وسط این سکه‌ها در کنار نگاره‌ی حاکم ساسانی، به زبان پهلوی و خط آرامی آمده است: ماأویا امیری ویورویشنیگان [MAAVIA AMIR-i WURROYISHNIGAN].

نام معاویه در این جا آرامی نوشته شده است. این با سنگ‌نبشته‌های بعدی همخوانی دارد.



شکل ۴: سنگ‌نبشته‌ی معاویه در حمام شهر قدره در سال ۴۲ عرب‌ها. در: Israel Exploration Journal, vol. 32 (1982), p. 94

۲- سنگ‌نبشته در حمام شهر قدره [هم اکنون أم قیس] به سال ۴۲ عرب‌ها. در آنجا نام نخستین حاکم عرب‌ها، معاویه، به زبان یونانی آمده است: MAAVIA AMIR AL-MOMENIN. در اینجا نیز گونه‌ی آرامی نویسی نام معاویه یعنی *مأویا* به چشم می‌خورد. فقط این سنگ‌نبشته به یک دوره‌ی تاریخی اشاره می‌کند که حکومت معاویه در آن وجود داشته است: تاریخ این سند مطابق با اسناد محلی دکاپولیس [اتحاد ده شهر رومیان] در استان عربیای روم نوشته شده است. یعنی این که: در آغاز، تاریخ امپراتوری کنستانس دوم آمده، سپس تاریخ محلی و پس از آن تاریخ حکومت حاکم محلی یعنی پروتورین که معاویه باشد. رقم تاریخ امپراتوری بیزانس در متن حکاکی، سال ششم امپراتوری، روز دوم هفته، روز پنجم دسامبر می‌باشد. این مطابق است با سال ۶۶۳ میلادی.

همچنین ثبت تاریخ طبق «تاریخ کلونیا» را می‌توان واریسی کرد. شهر قدره جزو دکاپولیس یا «اتحادیه‌ی ده شهر» امپراتوری بیزانس محسوب می‌شد. سکه‌های قدره نیز از تاریخ برخوردارند. در مجموعه‌ی دیر فرانسیسکان‌ها در اورشلیم با سکه‌ای برخورد می‌کنیم که مربوط به سال اول اشغال اورشلیم توسط روم است. سال اول روم برابر است با

۶۴/۶۳ پیش از میلاد. در سنگ‌نبشته‌ی معاویه، تاریخ شهر ۷۲۶ رومی ذکر شده که این برابر است با ۶۶۳/۶۶۲ میلادی.

تاریخ حاکم محلی یعنی معاویه در سنگ‌نبشته، سال ۴۲ عرب‌ها (KATA ARABA(S) قید شده است. این تاریخ منطبق است با چهل و دومین سال پیروزی هراکلیوس بر دشمن دینی‌اش یعنی خسرو دوم. ۴۲مین سال پس از پیروزی ۶۲۲ میلادی، برابر است با ۶۶۳/۴ میلادی. از طریق همین تاریخ، ما همچنین به این نتیجه می‌رسیم که طبق تاریخ امپراتوری [بیزانس] و تاریخ شهر و تاریخ حاکم محلی [معاویه]، هنوز ما با تقویم خورشیدی سر کار داریم و نه تقویم ماهی (قمری). ایرانیان طبق تقویم خورشیدی محاسبه می‌کردند، همین نیز در مورد بیزانسی‌ها و رومی‌ها صدق می‌کند.^{۶۴}

۳- سنگ‌نبشته‌ی طائف به تاریخ ۵۸ عرب‌ها حک شده است. این سنگ‌نبشته، معاویه را/امیرالمؤمنین نامیده است. معاویه، طبق این سنگ‌نبشته «امیرالمؤمنین» نامیده شده که معنی آن بنا بر رویدادنگاری اسپانیا از سال ۷۵۴ *omnia prospere gerens* می‌باشد.^{۶۵} متن سنگ‌نبشته به زبان عربی حکاکی شده است.^{۶۶}

این سه نوع حکاکی از حاکمیت معاویه اطلاعات روشنی به ما می‌دهند. معاویه همچنین در ایران طبق سنت پادشاهان ساسانی به عنوان فرماندهی کل تأمینات (امیرالمؤمنین) انتخاب شد؛ یعنی او در استان پارس در استراحتگاه یا پایتخت آیینی ساسانی، داراگرد، به عنوان حاکم تعیین گردید.

معاویه در سوریه نیز از سنت تاریخ‌گذاری اسناد رسمی امپراتوری بیزانس پیروی می‌کرد و سنت‌های محلی پیشامسیحی شهر را ادامه می‌داد و تاریخ حکومت خود را در مرتبه‌ی سوم می‌آورد. این دوره‌ی تاریخی که معاویه در آن بسر می‌برد از یک نام برخوردار شد: دوره‌ی «عرب‌ها» [KATA ARABA(S)]. این دوره‌ی تاریخی قرینه‌وار با

سال‌های خورشیدی تاریخ امپراتوری [بیزانس] و تاریخ شهر قدره ثبت گردیده است (یوحنا ابن فنقی در کتاب *تاریخ جهانی سُرّیانی/ش* نوشته است که این اثر در ۶۷ مین سال حاکمیت عرب‌ها به پایان رسیده است. در این جا هیچ اشاره‌ای به زندگی پیامبر عرب‌ها نشده است).

در شبه جزیره‌ی عربستان، در منطقه‌ی حاکمیت سابق غسانیان در عربستان غربی، سنگ‌نبشته‌ی طائف حاوی برخورد محترمانه با سنت آنجاست. این سنگ‌نبشته به عربی نوشته شده، چیزی که در نزد عرب‌های غسانی در سده‌ی ۶ میلادی در سوریه نیز معمول بوده است. با کمک این سه نوع حکاکی می‌توان اغتشاش بعدی رویدادنگاری اسلامی را در روند تاریخی توضیح داد:

همه‌ی اطلاعات ارقامی سال‌ها، تاریخ‌گذاری‌هایی هستند که به دوره‌ای معین مانند «اسلامی» یا «هجری» اشاره نمی‌کنند. فقط سنگ‌نبشته‌ی قدره است که به روشنی نشان می‌دهد که داده‌های ارقامی معاویه به «*تاریخ عرب‌ها*» برمی‌گردد [KATA ARABA(S)].

بدین ترتیب، ۱۵۰ سال پس از آن، یعنی دوره‌ای که به عنوان دوره‌ی هارون‌الرشید و پسرش مأمون ثبت شده، دیگر زیاد دشوار نبود که «سال عرب‌ها» را با سال «هجری» پیامبر عرب تعویض کرد. به موازات تبدیل سال خورشیدی عرب‌ها به سال هجری، تقویم خورشیدی نیز به تقویم اعیاد عرب که بر حسب ماه محاسبه می‌شد، تغییر یافت. تازه پس از کشف سنگ‌نبشته‌ی قدره^{۶۷} است که ما می‌توانیم به تغییر تقویم خورشیدی به ماهی (قمری) و همچنین تغییر سال میلادی به هجری پی ببریم.

دوره‌ی معاویه

ظهور و سقوط معاویه

معاویه متوجه شده بود که فقط زمانی می‌تواند وحدت عرب‌های مناطق غربی و شرقی [شام و ایران] را متحقق کند که همه‌ی بلندپروازی‌ها و اختلافات محلی را در زیر چتر یک امپراتوری گرد هم آورد و سامان دهد. در اینجا پیشینه‌ی جنگ بزرگ بین مسیحیان و ایرانیان «آتش پرست»، یعنی جنگ بیزانس و ایران، نشان داده بود که در خلال جنگ، اختلافات درون‌دینی به فراموشی سپرده می‌شوند.

پس از آن که بیزانس خود را - پس پیروزی بر ایران- از نو تعریف کرد و توانست خود را از بار میراث امپراتوری رها سازد، حالا نوبت عرب‌ها شده بود که میراث امپراتوری ساسانی را در جامه‌ی یک امپراتوری عرب بازتعریف نمایند و برای به فرجام رساندن حق رهبری ایران وارد صحنه شوند. این رویکرد همچنین با این پنداشت گره خورده بود که می‌توان با اشغال قسطنطنیه، رهبری دینی را نیز به دست آورد.

در سال ۶۴۸ میلادی امپراتور بیزانس، کنستانس دوم، تلاش کرد از ناکامی‌های درگیری‌های کلامی گذشته فاصله بگیرد. در ارتباط با همین تصمیم، او فرمان داد که حکم دینی هراکلیوس را از هشتی کلیسای حاجیا سوفیا [ایاصوفیا] پاک کنند تا بدین ترتیب، عملن موضوعات دینی مورد مشاجره‌ای که باعث یک سلسله شورش در شمال آفریقا شده بودند [۶۴۶ میلادی] زدوده شوند. در اینجا ماکسموس کشیش، یکی از مهم‌ترین متکلمان زمان خود، شوراهایی برگزار کرد که طی آن، سازش با مونولیت‌ها یا مونوگرت‌ها را که از سوی مرکز دینی در قسطنطنیه پیشنهاد شده بود مورد حمله قرار داد. برای پایان بخشیدن به کشمکش‌های پایان‌ناپذیر مسیح‌شناسی بین قسطنطنیه و بخش شرقی سابق بیزانس، کنستانس دوم در سال ۶۴۸ میلادی طی

یک فرمان دینی (Typhos) هر گونه بحث درباره‌ی موضوع ذات الاهی و ذات انسانی مسیح را ممنوع اعلام کرد^{۶۸}.

احتمالاً معاویه نیز با کمک چنین پروژه‌هایی موفق شده بود که عرب‌های غرب و شرق را با هم متحد کند. شاید او با تکیه بر منشأ و اصلیت خود از شرق یا دقیق‌تر گفته شود از میانرودان - نام آرامی او شاهدی بر آن است - توانسته بود این پروژه‌ی وحدت‌سازی را پیش ببرد. این که او چگونه در غرب یعنی شام مدارج ترقی را طی نمود، معلوم نیست. احتمالاً او به عنوان متحد بیزانس (قریش) به ریاست سوریه رسیده بود. ترقی شغلی او تا سال ۲۸ عرب‌ها ناروشن است. در سال ۶۴۷ میلادی، معاویه تا نزدیکی کاپادوکیه پیشروی کرد. پیش از آن هم در ارمنستان در عملیات نظامی درگیری داشت.

این گزارشات، متکی بر اطلاعات مورخ بیزانس Theophanes است. ولی در اینجا باید اندکی مکث کرد، زیرا به احتمال زیاد گزارشات تئوفانس درباره‌ی عرب‌ها، اسب‌های تروایی هستند که از سنت تاریخ‌نگاری عرب‌ها وارد گزارشات او شده‌اند. رویدادنگاری‌های تئوفانس که مهم‌ترین منبع درباره‌ی مناسبات عرب‌ها و بیزانسی‌ها در این عصر است، بین سال‌های ۸۱۰ تا ۸۱۴ میلادی به نگارش در آمده‌اند، یعنی درست زمانی که تاریخ‌نویسی اسلامی در دربار هارون الرشید، خلیفه‌ی مشهور عباسی، از نو تأویل و به نگارش در آمده بود. از این رو، به‌تر است که به اسناد بیزانس که توسط دوگلد Dögler فهرست شده‌اند، توجه کرد؛ یعنی اسنادی که با ذکر آتش‌بس‌ها، پیمان‌های صلح، تقسیم قلمروی حاکمیت (قبرس)، پرداخت خراج و غیره، این امکان را فراهم می‌کنند تا نگاره‌ای روشن‌تر از پیوستگی‌های آغازین بین دربار دمشق و بیزانس به دست بیاوریم.

معاویه در سال ۶۵۹ میلادی بر آن شد تا با بیزانس به سازش برسد و آمادگی خود را برای پرداخت خراج اعلام کرد^{۶۹}. او به عنوان یک ناظر بیرونی می‌توانست به خوبی دریابد که چگونه برخورد مستبدانه‌ی

کنستانس دوم برای پایان دادن به بحث‌ها و مجادلات مسیح‌شناسی با شکست مواجه شده بود.

یک سال پس از فرمان امپراتور کنستانس دوم، پاپ جدید مارتین، شورای بزرگی در کاخ لاتران ترتیب داد. این شورا، هم حکم دینی هراکلیوس و هم فرمان کنستانس را محکوم کرد. پس از آن، پاپ در سال ۶۵۳ دستور داد که امپراتور را به قسطنطنیه بیاورند؛ در آنجا او را به خیانت علیه امپراتوری متهم کردند. کنستانس دوم ابتدا به مرگ محکوم شد، ولی سپس حکم مرگ به تبعید به کریمه کاهش یافت. کنستانس در همانجا بر اثر بیماری و گرسنگی در سال ۶۵۶ میلادی می‌میرد. طولی نکشید که ماکسیموس کشیش را هم به دادگاه کشاندند. البته با او، در مقایسه با امپراتور، نرم‌تر برخورد کردند، زیرا او به هر حال، زمانی رهبر معنوی کلیسای یونانی اورتدکس بود. او در محل تبعید خود در غرب گرجستان، پس از سال‌ها دادرسی و بدرفتاری‌های سخت در سال ۶۶۲ میلادی درگذشت.

در این سال کنستانس دوم از این که نیروی خود را در دعوای دینی فرسوده کرده بود، سخت افسوس می‌خورد. او در مقابل خود افق دیگری را می‌دید. مانند هراکلیوس می‌خواست از پایتخت قسطنطنیه دست بردارد. هدفش غرب بیزانس، زادگاه خانواده‌اش، بود.

معاویه از این آرامش که پیامد صلح با بیزانس بود استفاده کرد تا با رقیب‌های خود وارد یک اتحاد شود. مونوفیزیت‌های سوری و مصری با بیزانس حساب‌های تسویه نشده داشتند. عرب‌های ایرانی نیز احتمالاً گرایش دشمنانه با بیزانس داشتند، به ویژه آن بخش از عرب‌های ساسانی یا عرب‌هایی که از شبه‌جزیره عربستان آمده بودند. این دو بخش از عرب‌ها از الاهیات مسیحی‌ای برخوردار بودند که به الاهیات انتاکیه و پیش از شورای نیقیه تعلق داشت.

در همان سالی که امپراتور کنستانس دوم می‌خواست دست از پایتخت خود بردارد معاویه به عنوان نخستین «امیرالمؤمنین» تعیین شد.

مجمع امیران در دارابگردِ استان فارس [پایتختِ آیینی ساسانی] در سال ۴۱ عرب‌ها (۶۶۲ میلادی) برگزار گردید.^{۷۰}

معاویه این احساس را بوجود آورد که گویا تحت رهبری او می‌توان از این فرصت استفاده کرد و قسطنطنیه را به اشغال در آورد. همه بر این باور بودند که با اتکا به تجارب به‌دست آمده در سوریه و مصر می‌توان چنین پروژه‌های را پیش برد. کنستانس دوم قسطنطنیه را به حال خود رها کرد و به سوی غرب (شهر رُم) حرکت کرد. ظاهراً اوضاع برای انضمام قسطنطنیه به امپراتوری عرب آماده شده بود.^{۷۱}

کنستانس از راهِ تسالونیکِ Thessaloniki به سوی شهر رُم رفت. پس از یک توقف دوازده روزه، در روز ۱۷ ژوئن سال ۶۶۳ میلادی به سفر خود ادامه داد، ابتدا به شهر ناپل و سپس به سیراکوز رفت و مقرر خود را در همانجا برپا نمود.

همزمان با این سفرِ کنستانس، معاویه برای اجرای برنامه خود دست به کار شد. او با سپاهیان خود وارد آسیای کوچک شد. از سال ۶۶۳ میلادی به بعد سپاهیان معاویه هر سال در این بخش ظاهر می‌شدند. این قلمرو به ویرانه تبدیل شده بود و مردم آنجا به شرق کوچانده شدند. سپاهیان معاویه تا کالسدون پیشروی کردند، درست مانند ارتش ساسانی.

ولی برخلاف ساسانیان، معاویه از شرایط به‌تری برخوردار بود. به هنگام درگیری‌های بیزانس و ساسانی، ایرانیان اساساً می‌باید به نیروی زمینی خود اتکا می‌کردند و همیشه موفقیت‌های آن‌ها به دلیل برتری نیروی دریایی بیزانس با شکست مواجه می‌شد. هرگاه ایرانیان به کالسدون، در نزدیکی قسطنطنیه می‌رسیدند مجبور می‌شدند که به نیروهای متفق محلی خود که در تنگه‌ی بُسفر و دریای مرمرة با ناوگان از آن‌ها حمایت می‌کردند، متکی بشوند. در ابتدا، این نیروهای کمکی ارتش ساسانی، آوارهای ارواسیایی بودند ولی بعدها اسلاوها این نقش را به عهده گرفتند. ولی هر حمله به قسطنطنیه سرانجام به دلیل برتری

نیروی دریایی بیزانس متوقف می‌شد و بدین ترتیب نیروهای دشمن نمی‌توانستند ارتباط بین پایتخت و راه‌های تأمین غلات از چرسون را قطع کنند.

معاویه به عنوان حاکم سوریه و مصر توانست ناوگان‌های این دو قلمرو را برای اهداف خود به کار بگیرد. از طریق دور زدن جزایر، یعنی یک حرکت کورمالی بر مسیر آبی قبرس - رودوس - کوس، معاویه به شبه‌جزیره‌ی کیزیکوس در حوالی قسطنطنیه رسید. در سال ۶۷۲ میلادی، شهر سمیرنا اشغال شد و سواحل آنجا زیر کنترل نیروهای معاویه در آمد.

علی‌رغم این موفقیت‌های ظاهری، پروژه‌ی عرب‌ها برای اشغال قسطنطنیه به دلیل تغییرات سیاسی در بیزانس به خطر افتاد. در سال ۶۶۸ میلادی، امپراتور کنستانس دوم در سیراکوز به قتل رسید. بدین ترتیب، تلاش امپراتور برای انتقال امپراتوری بیزانس به غرب، با شکست مواجه گردید. این تلاش در واقع، پیامد طبیعی شکست سیاست امپراتور بود که می‌خواست در کشمکش‌های دینی در شرق، نقش میانجی بازی کند.

پسرش، کنستانس چهارم (۶۶۸ تا ۶۸۵ میلادی) حاکمیت را در قسطنطنیه به دست گرفت. حالا دیگر معاویه نمی‌توانست روی یک پایتخت بی‌حاکم و طعمه‌ی بی‌صاحب حساب کند.

سرانجام هنگامی که حمله‌ی نهایی به قسطنطنیه آغاز شد، معاویه با چیزی مواجه شد که انتظارش را نداشت: او نتوانست شهر را فتح کند. «آتش یونانی» greek fire ناوگان معاویه را بلعید. سرانجام هر دو طرف جنگ مجبور شدند در پاییز همان سال، به جنگ در پای دیوارهای نیرومندترین دژهای آن زمان جهان [دژهای قسطنطنیه/م] پایان دهند. به هنگام بازگشت، مابقی ناوگان معاویه طی توفانی از بین رفت و پیاده‌نظام او در آسیای کوچک به سختی شکست خورد.

معاویه متعهد شد به بیزانس سالیانه خراج پردازد که شامل طلا، اسب و برده می‌شد.

پس از این شکست، **بند اتحاد بین عرب‌های غرب (شام) و شرق (خراسان) پاره شد**. این شکست دو پیامد داشت: از یک سو قرار بود برای تضمین پیروزی در این یورش، ضعف‌های حملات ساسانیان به قسطنطنیه برطرف شوند که البته ناکام ماند، و از سوی دیگر، این شکست باعث شد که الاهیات امپراتوری بیزانس از وزنه‌ی بیش‌تری برخوردار شود و همین، اثرات دارازمدتی به جای گذاشت. دیگر برای معاویه امکان‌پذیر نبود که حاکمیت خود را با کمک برپایی یک کلیسای نوین شرقی مشروعیت ببخشد. مسیحیان امپراتوری‌اش دیگر حاضر نبودند به رهبریت او تمکین کنند. میان آن‌ها شکاف افتاده بود و در مسایل کلامی دوباره نگاه‌ها به قسطنطنیه معطوف شد.^{۲۲}



شکل ۵: سکه‌های مربوط به دوره‌ی کنستانتین پنجم. سولیدوس [سکه طلا] از یک سکه‌خانه‌ی امپراتوری و دو سکه‌ی تقلیدی از عرب‌ها

پس از شکست معاویه در قسطنطنیه عرب‌های شرق آمیانرودان و خراسان/م] از معاویه جدا شدند و در دارابگرد، «میرالمؤمنین» دیگری را برگزیدند. شکست سال ۶۷۴ میلادی برابر است با سال ۵۳ عرب‌ها. در همین سال، نخستین سکه‌های «عبدالله بن زبیر» در دارابگرد کوبیده شدند. او با عنوان «عبدالله امیری وریوشنیگان» بر روی سکه‌ها به زبان پهلوی و به خط آرامی معرفی شده است. از سال ۵۳ تا سال ۶۰ عرب‌ها، سکه‌های دیگری با عنوان «عبدالله» در دارابگرد یافت شده‌اند.^{۷۳}

آنچه در سکه‌های دارابگرد قابل توجه است این نکته می‌باشد که فقط در اینجاست که عنوان «میرالمؤمنین» به زبان پهلوی منتشر شده است. سکه‌هایی که عبدالملک مروان از سال ۶۰ به نام خود کوبید نیز منطبق بر همین شیوه است: بر سکه‌های سال‌های ۶۰ و ۶۱ عرب‌ها این حکاکی به چشم می‌خورد: عیدالملک امیری وریوشنیگان. بر سکه‌های معاویه، عبدالله بن زبیر و عبدالملک مروان هیچ اطلاعاتی درباره‌ی نام خاندان یا تبار آن‌ها مشاهده نمی‌شود. زیرا این سکه‌ها منطبق با سنت سکه‌زنی ساسانی زده شدند.

از آنجا که ما از معاویه فقط سکه‌های دارابگرد، سنگ‌نبشته‌های قدره و طائف را با نام ما/ویا در دست داریم، از این رو نمی‌توانیم تبار او را از روی این داده‌ها بازسازی کنیم. این که آیا او واقعا از تبار سفیان بوده یا نه نمی‌توان توضیح داد.

سکه‌های محلی عبدالله بن زبیر در خارج از دارابگرد، او را از تبار زوپیران Zupiran معرفی می‌کنند.^{۷۴}

این شکل ایرانی نام‌گذاری، مانند زبیران، با کوبش سکه‌هایی که عبدالملک مروان در منطقه‌ی خراسان به نام خود منتشر کرد، سازگار

است. بر این سکه‌ها عبدالملک با لقب «مروانان» ذکر شده است.^{۷۵} به ویژه این که این نوع نام‌گذاری بر سکه‌هایی نقش بسته که در مرو کوبیده شده‌اند. این مرکز فرهنگی کهن در خراسان، زادگاه عبدالملک بوده است. منشأ خانوادگی او یعنی مرو به شکل *مروانان* بر سکه‌ها آمده است.

از این رو، می‌توان در مورد معاویه و دو جانشین‌اش از این نقطه حرکت کرد که آن‌ها در دارابگرد به مقام امیرالمؤمنین نایل آمدند و طبق سنت شاهان ساسانی به نام خود سکه زدند.^{۷۶} ولی سکه‌هایی که حاکمان *محلّی* به نام خود می‌زدند، نام تبار خود را ذکر می‌کردند ولی هیچ عنوان یا لقبی بر خود نمی‌گذاشتند.

از این جهت قابل فهم است که چرا عبدالملک به عنوان حاکم مرو [حاکم محلّی] بر سکه‌هایی که در سال ۷۵ عرب‌ها، به نام خود زد، عنوان امیرالمؤمنین را ندارد ولی نام تبار خود [مروانان] را ذکر می‌کند. همچنین قابل درک است که چرا برای زیاد بن ابی سفیان [زیاد بن اُبیّه] در سال ۴۱ عرب‌ها در دارابگرد سکه‌هایی کوبیده شدند. بر روی این سکه‌ها، او به عنوان زیاتی ابوسفیان Ziyâti-i-Abusfiyân معرفی شده است.^{۷۷}

در سال ۴۱ عرب‌ها، زیاد بن ابی سفیان حاکم استانی بوده که دارابگرد مرکز آن بود. دارابگرد به عنوان یکی از پایتخت‌های کهن ساسانی، به مرکزی تبدیل شده بود که در آنجا «امیری و ریوشنیگان» یا «امیرالمؤمنین» انتخاب می‌شد. به همین دلیل شگفت‌انگیز نیست که سکه‌های معاویه، عبدالله بن زُبیر و عبدالملک مروان، عنوان اداری یا دولتی‌ای که در دارابگرد به آن‌ها داده شده بود، حمل می‌کنند، یعنی *امیرالمؤمنین*.

پایانی در عربستان؟

زمان حک سنگ‌نیشته‌ی معاویه بر سدّ طائف در سال ۵۸ عرب‌ها کمک می‌کند تا بتوانیم پایان زندگی سیاسی معاویه را بازسازی کنیم. او به عنوان حاکم دمشق، وارث غسانیان بود. پس از فاجعه‌ی شکست قسطنطنیه و پیمان صلح شرم‌آور با بیزانس و از دست دادن شرق و واگذاری عنوان امیری و ریوشنیگان [امیرالمؤمنین] به بن زبیر برای او فقط میراث غسانیان به جا ماند. بخش‌هایی از شبه‌جزیره‌ی عربستان، جزو این میراث بود. در اینجا سدّ طائف یادبودی است از کارهای خیرخواهانه‌ی او در سال ۵۸ عرب‌ها (۶۶۹ میلادی). ولی در سوریه پس از مرگش، محبوبیت او در رویدادنگاری عرب‌ها ثبت شده است.

پایان زندگی معاویه ناروشن است. زندگی‌نامه‌ی پسرانش که پس از او آمدند، ساخته‌ی داستان‌های مسلمانان مؤمن است. طبق رویدادنگاری‌های اسلامی، این مرد همیشه عاقل، ساده زیست و بدوی نامؤمن، مجازات‌الاهی را در وجود پسرش که همه‌ی مرزهای اخلاقی و سنتی را زیر پا گذاشته بود دریافت کرد. پس از آن که مجازات‌الاهی زندگی و خدمات معاویه را این چنین ویران ساخت، به دنبال آن نابودی نهایی این نسل نامؤمن آغاز گردید. پسر دوم او قادر به زندگی نبود، او بیمار و جوانمرگ شد.

بدین ترتیب، در روایات اسلامی تداوم تاریخ به این سبک انجیلی بازگو می‌شود. گزارشات درباره‌ی کردار گناه‌آلود معاویه، پیشاپیش به خواننده این حس را می‌دهند که پایان ماجرا چه خواهد شد. جانشینان معاویه نیز دچار مجازات‌الاهی می‌شوند. همچنین روایت است که آغاز حکومت امویان با حمله به مکه گره خورده است، و در این رابطه عبدالله بن زبیر امیدوار است که بتواند به حکومت غاصبان پایان بخشد. روایت شده که امویان، حجاج بن یوسف ثقفی را که یک مرتد دو آتشه

و در باطن مانوی بود برای مقابله با بن زبیر راهی مکه می‌کنند. این مدرّس سابق ظاهرن منطقه را خوب می‌شناخت، سنت اسلامی او را اهل طائف می‌داند. گویا او قوی‌ترین اسلحه‌ی آن زمان را علیه مکه به کار می‌گیرد: با منجنیق مکه را سنگ‌باران کرده تا ببند کدام سنگ یعنی سنگ‌های منجنیق یا سنگ کعبه، قوی‌تر است. کعبه آتش می‌گیرد و ویران می‌شود.^{۷۸}

بدون تردید کسی که چنین می‌کند، باید پایانِ بدی هم داشته باشد و این طور هم شد!! سرانجام در سال ۱۳۴ عرب‌ها، در وادیِ لاگوا Wadi I`Aguâ در حوالی آنتیپاتریس همه چیز به پایان رسید. بسیاری از مسیحیان آنجا به عنوان خویشاوندانِ امویان قتل و عام شدند.^{۷۹} پس از این حوادث، امویان کار خود را در اندلس ادامه دادند. اندلس از کعبه خیلی دور بود و به همین دلیل [دور از دعوای درون‌دینی/م] در آنجا درباره‌ی امویان فقط به خوبی یاد می‌شد.

مشغله‌ی اسلام‌شناسی با این دوره و موضوعات مربوط به آن، کتابخانه‌ها را پر کرده‌اند. هنوز هم معلوم نیست که پرداختن به این موضوع چقدر طول بکشد. به ویژه، به این دلیل که ظاهرن تاریخ امویان در اسپانیا الگوی موفقی برای انتگراسیون [سازگاری اجتماعی] اسلام در اروپا بوده است. البته در اینجا، اسلام‌شناسی توجه نمی‌کند که «اسلام» امویان بر اساس درکِ آن‌ها از «کتاب» [عهدین/م] استوار بود. درکِ ویژه‌ی آن‌ها از «کتاب»، بر پیشینه‌ی گفتمان‌های دینی درون ایران بوده که در متون قرآنی نیز ثبت شده است. همواره روی جمع‌آوری متون قرآنی کار می‌شد، زیرا اسلام سده‌ی ۹ میلادی مطالبات وسیع‌تری از متن پایه‌ای قرآن داشته است. ما اسلام سده‌ی ۹ میلادی را مدیون توصیفات رنگارنگ از حوادث رخ داده شده در مکه هستیم.

اگر ما توصیفاتِ رنگارنگِ درباره‌ی جنگ‌های خلفا بر سر کعبه را کنار بگذاریم، آنگاه می‌توانیم از میان ارقام خشک و سنگ‌نشته‌های اندک که مسیر تاریخی اسلام را مستند کرده‌اند، به واقعیتِ واقعیت‌ها برسیم.

بنا بر شهادتِ سکه‌ها، عبدالله بن زبیر در سال ۶۰ عرب‌ها، مقام خود را به عنوان «رئیس تأمینات» [امیرالمؤمنین] که در دارابگرد به او داده شده بود از دست داد.^{۸۰} او سپس، از سال ۶۵ تا ۶۷ عرب‌ها به عنوان امیر محلی، بدون ذکر عنوان بر سکه‌ها، در اردشیرخوره گمارده شد.^{۸۱} سکه‌هایی که بین سال‌های ۶۲ تا ۶۹ عرب‌ها، در کرمان کوبیده شدند، نام او را نیز ذکر می‌کنند.^{۸۲} همچنین از او در سکه‌خانه‌ی استخر در استان پارس سکه‌هایی از سال‌های ۶۳ و ۶۶ عرب‌ها بدست آمده است.^{۸۳}

از روی نامگذاری‌یی که بر سکه‌ها آمده می‌توان فهمید که عبدالله بن زبیر در سال ۶۰ عرب‌ها (۶۸۱ میلادی) مقام اداری خود را به عنوان «امیرالمؤمنین» از دست داد. ولی او به عنوان حاکم محلی در استان‌های مرکزی، امیرنشین‌های عرب‌های ساسانی، تا یک دهه‌ی بعد فعال بود.

تحولات هولناکی که وقایع‌نگاران اسلامی تحتِ عنوان **فتنه** معرفی کرده‌اند و سبب کشمکش‌های فراوانی شده‌اند، در یک سناریوی کوتاه توضیح‌پذیر است: کشمکش‌ها و درگیری‌ها بین عرب‌های بخش غربی (شام) و بخش شرقی (میانرودان و خراسان) در اواخر حکومتِ معاویه و پس از مرگش که در وقایع‌نگاری اسلامی سده‌ی ۹ میلادی با نام اشخاص و همه‌ی مخلفاتِ مربوطه توصیف شده، حوادثی هستند که در میانرودان رخ داده‌اند. یعنی این که در روایات اسلامی سده‌ی ۹ میلادی خلفایی ظهور می‌کنند که در سده‌ی نخستِ تاریخ عرب‌ها خلافت نکرده بودند. از سوی دیگر نیز قهرمانانی (مانند «علی») شهید می‌شوند که به عنوان «یاران» محمد در آن زمان یعنی در سده‌ی نخستِ عرب‌ها نقشی نداشته‌اند و فقط یک عنوان مسیح‌شناسی بوده

است. زیرا در آغاز، موضوع اصلی فقط بر سر بازگشت دوباره‌ی مسیح، یعنی محمد/برگزیده، بوده و نه شخص محمد («ستایش شده»). خلاصه این که همه‌ی این بازیگرانِ صحنه‌ی تأثرِ اسلامی حرف‌هایی را می‌زنند که تازه در سده‌ی ۹ میلادی معنا پیدا می‌کنند.

شکی نیست که شکست قسطنطنیه تأثیرات غیرقابل پیش‌بینی‌ای به جای گذاشت. اثرات تاریخی آن را می‌توانیم در تغییرات کادرِ حاکمیت مشاهده کنیم. بخوبی می‌توان پنداشت که پروژه‌ی بزرگ معاویه [تصرفِ قسطنطنیه]، امیدهای زیادی را برانگیخته بود. ناکامی این پروژه‌ی بزرگ که شرقِ سابقِ بیزانس را با ایران پساساسانی گره می‌زد، باعث شد که دوباره همه‌ی رقابت‌ها و نزاع‌های سابق سر باز کنند و حساب‌های تسویه‌نشده‌ای که پیامدِ سیاستِ ساسانیان از زمان دست‌درازی خسرو دوم به سوریه و مصر بود دوباره به مسئله‌ای حاد تبدیل گردند.

دوره‌ی عبدالملک و پسرانش

جنگ فرضی بر سر مکه، رقابت خلفای متخاصم و ظهور عبدالملک

مانند بسیاری از تجربیاتِ تاریخ جهانی در اینجا نیز ناکام ماندن بلندپروازی‌های بزرگ به افراط‌گرایی منجر شد. این افراط‌گرایی با جنبشی به رهبری عبدالملک مروان از خراسان آغاز گردید. او بر آن شد که طبق یک برنامه‌ی دینی-ایدئولوژیکی سخت و افراطی کارش را آغاز کند. تبار او، مروانان، از «مرو» در ترکمنستان امروزی ریشه می‌گیرد. در گذشته بر سکه‌های ساسانی، مهر سکه‌خانه‌ی آن شهر ثبت شده بود: مرو^{۸۴}.

واحه‌ی بزرگ مرو در دهانه‌ی رودخانه‌ی مرغاب در شمال شرقی قلمرو ایران ساسانی از سال ۵۵۳ میلادی یک اسقف‌نشین بوده است^{۸۵}. بنا بر

روایات اسلامی، سراسقفِ آنجا، الیاس، مراسم به خاکسپاری یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی، را برگزار کرد. ظاهراً یزدگرد سوم از ترس مهاجمان عرب به مرو فرار کرده و همانجا در سال ۶۵۱ میلادی توسط مرزبان آن شهر، ماهوی سوری، به قتل رسید. این موضوع از لحاظ تاریخی اثبات نشده است و پذیرفتن آن هم دشوار است. این افسانه‌ها بیش‌تر برای مشروعیت بخشیدن به قدرت‌گیری عرب‌های ساسانی مسیحی و همکیشان ایرانی‌شان، جعل و نگارش شده است. مرزبان [فرمان‌دار یا استان‌دار در عصر ساسانی/م] فقط زمانی پادشاه یا سرور خود را به قتل می‌رساند که قربانی از پیش توسط موبدان از دین طرد شده باشد. ولی در سنت زرتشتی هنوز آخرین پادشاه ساسانی مورد ستایش قرار می‌گیرد. مرگ او برای زرتشتیان یک فاجعه‌ی بزرگ بود. از این رو، می‌توان این گزارش تاریخی را از یک سو تأییدیه‌ی الاهی برای عمل مسلمانان هم‌عصر طبری و از سوی دیگر به مثابه‌ی وسیله‌ای برای حمله به زرتشتیان آن زمان نگرست: یعنی مرگ یزدگرد به دلیل خیانت به سنت خویش بود. کسی که سرور یا پادشاه خود را می‌کشد، خدا او را مجازات می‌کند. کسی که خدای زنده ایرانیان را می‌کشد، دیگر نمی‌تواند برای حاکمیت در ایران مشروعیت داشته باشد [یعنی زرتشتیان با کشتن شاه خود (که «باغی» بود) دیگر شایستگی حکومت بر ایران را از دست دادند/م].

پیوند عبدالملک با مرو از طریق کوبش سکه‌ای در سال ۷۵ عرب‌ها (۶۹۶ میلادی) مستند شده است. حکاکی روی این سکه، عبدالملک را بدون عنوان «امیری و ریوشنیگان» [«امیر المؤمنین»] ولی با نام عبدالملک مروانان معرفی می‌کند. این شیوه‌ای است که حاکم محلی [استانی/مرزبان] خود را -طبق الگوی سکه‌زنی ساسانی- بر سکه‌هایش معرفی می‌کند. ولی حاکم اگر بالاترین مقام را در قلمرو ساسانی در اختیار داشته باشد، عنوان «امیری و ریوشنیگان» [امیر المؤمنین] را حمل می‌کرد، البته با ذکر نامش، ولی بدون نام خانوادگی یا نیاکانش.

نام تبار او، یعنی مروانان، این چنین ساخته شده است: مروانان یعنی از «مرو» [شهر یا واحه‌ی مرو] + «ان» نسبت + «ان» جمع، ساخته شده است. به سخن دیگر، یعنی عبدالملک اهل مرو، یا از مردمان یا طایفه‌ی مرو است.^{۸۶}

این شکل نام‌گذاری ایرانی [مروانان] بعدها معرب شده و به «مروان» تبدیل گردید. در غرب ابتدا این نوع نام‌گذاری به عنوان یک شکل ایرانی فهمیده می‌شد زیرا به هنگام معرب کردن، «ان» جمع حذف شده و از آن شکل «بن مروان» بوجود آمد.

احتمالاً کوبش این سکه در سال ۷۵ عرب‌ها به دلیل جنگ قدرت در ایران پساساسانی بوده باشد. بنیادگرایان مسیحی ایرانی دیگر از جنبش آخرزمانی عبدالملک پشتیبانی نکردند و رهبریت او را به رسمیت نمی‌شناختند. ندای شکل دیگری از حکومت بلند شد. در سال ۷۵ عرب‌ها، در شهر اردشیرخوره سکه‌هایی کوبیده شد که به جای نام حاکم، با یک شعار دینی تزیین شده بود. در کنار نگاره‌ی نیم‌تنه‌ی حاکم بر روی سکه، به زبان پهلوی نوشته شده:

LWYTW DATWBR BLA YYZTW (هیچ حاکم یا قانونگذاری به جز خدا وجود ندارد). این قضیه در سال ۱۸۷۹ توسط سی. سیلمن C. Saleman توضیح داده شد.^{۸۷}

در ضمن، این خوانش با ترجمه‌ی عربی متن پهلوی در حاشیه‌ی سکه یعنی **لا حکم الا الله** سازگار است. ترجمه‌های دیگر به جز سیلمن گمراه‌کننده هستند و فقط در پیوند با روایات سنتی اسلامی معنا پیدا می‌کنند.^{۸۸}

این که مرو در دره‌ی مرغاب زادگاه خانواده‌ی عبدالملک بود دلایل دیگری نیز وجود دارد: پایبندی سرسختانه به خانواده‌ی عبدالملک در فلسطین پس از پایان حاکمیت آن خاندان. در دره‌ی مرغاب، هواداران این خانواده تا سال ۱۳۷ عرب‌ها (۷۵۸ میلادی) پایداری کردند. این واقعیت، از طریق سکه‌ای که به سبک امویان در سال ۱۳۷ عرب‌ها در

غرجستان، واقع در دهانه‌ی بالایی رودخانه‌ی مرغاب کوبیده شد،
گواهی می‌شود.^{۸۹}

حرکتِ عبدالملک به سوی ارض موعود و شواهدی از برنامه‌ی دینی‌اش

طبق سنگ‌نبشته‌ی قبه‌الصخره، عبدالملک مسیح خود را با عناوین مقدسی مانند عبدالله (بنده‌ی خدا) و محمد (برگزیده) معرفی کرده است.

حفاری‌هایی که در سال ۱۹۰۳ در نزدیکی یافا در فلسطین زیر نظارت م. مکالیستر M. Macalister انجام شد، منجر به کشف مجموعه‌ای از مهرهای سربی گردید.^{۹۰}

چنین مهرهایی به همراه محموله‌های پستی فرستاده می‌شدند تا گیرنده بتواند با اطمینان، بسته‌های ارسالی خود را تشخیص بدهد. ظاهراً باستان‌شناسان به هنگام حفاری به یک شعبه‌ی پست یا آرشیوی از زمان عبدالملک برخورد کردند. همه‌ی پاپيروس‌ها به مرور زمان در خاک از بین رفته بودند ولی مهرها یا پلمب‌های کیسه‌های ارسالی سالم ماندند.



شکل ۶: مهرهای سربی با نام عبدالملک. نمایش آرمانی ارض موعود «فلسطین».

در حاشیه‌ی مَهرهای سُرَبی یک نوشته با مضمون دینی به صورتِ حلقه‌وار حک شده: *لا اله الا الله وحده لا شریک له محمد رسول الله* (خدایی به جز خدا وجود ندارد، او شریکی ندارد، برگزیده رسول خدا است). همین متن به عنوان بخشی از برنامه‌ی دینی عبدالملک در سنگ‌نبشته‌ی قبه‌الصخره در اورشلیم نیز وجود دارد.

وسط سکه با یک حرف آلفا [A] تقسیم‌بندی شده است. در چپ و راست اضلاع این حرفِ آلفا آمده است: *عبدالله، عبدالملک، امیرالمؤمنین* (از: «بنده‌ی خدا»، «عبدالملک»، «رئیس تأمینات»).

عنوان «امیرالمؤمنین» در وقایع‌نگاری اسپانیا به زبان لاتینی نوشته شده و در یک دست‌نوشته از سده‌ی ۹ میلادی نیز بازنویسی شده است. این واژه، یعنی *امیرالمؤمنین*، این‌گونه توصیف شده است: *omnia prospere gerens*. که اگر آن را به زبان آلمانی برگردانیم می‌شود *Landpfleger*^{۹۱}. لندفلگر، کسی است که باید نظم و امنیت و آسایش رعایا را تأمین کند. در زیر حرف آلفا دو پرند (طاووس؟) نقش بسته است. این نگاره یادآور غذاهای بهشتی است که در قرآن از آن سخن رفته است: گوشت پرندگان.

زمینه‌ی پشت سکه به صورت فرورفته (مقعر) کوبیده شده است و حرف اومگا Ω را تداعی می‌کند. در وسط این فرورفتگی یا اومگا دو حیوان نقش بسته‌اند: در سمت چپ یک حیوان درنده و در سمت راست حیوانی که به پشت دراز کشیده و در حال خواب یا حالتی فروتنانه قرار دارد. بین این دو حیوان یک «نشان عقاب» نقش بسته است. در بالای این دو حیوان یک افریز هست که بالای آن «فلسطین» نوشته شده. گرداگرد همه‌ی این اومگای فرورفته یک حاشیه‌ی تزئینی از تاک‌های فراوان است که انگور از آن‌ها آویزان شده است^{۹۲}.



شکل ۷: چراغ روغنی از دوره‌ی آغازین مسیحیت با نگاره‌ای از بازگشت پیش‌قراولان [مسیحی] که از ارض موعود با خود انگور می‌آورند.

این شرح کوتاهی بود درباره‌ی نگاره‌ی انجیلی از ایده‌ی فلسطین و ارض موعود که بر مٔهرها با نام عبدالملک نقش بسته و با حروف **آلفا و اومگا** یعنی بازگشتِ دوباره‌ی مسیح گره خورده است.

ما برای نخستین بار در اینجا با نگاره‌هایی بر سکه‌ها روبه‌رو می‌شویم که از فلسطین

نام می‌برند. از زمان کنستانس دوم نام صیون بر سکه‌های تقلیدی بیزانسی جای خود را به واژه‌ی اورشلیم به عنوان «ایلیا فلسطین» می‌دهد. در اینجا نام‌گذاری رومی ایلیا (کاپیتولینا) دوباره به کار گرفته می‌شود. اورشلیم، شهر واقع بر بلندی، عبدالملک را مجذوب خود کرده بود.

این تنها وقایع‌نگاران عرب نیستند که اهمیتِ اورشلیم برای عبدالملک برایشان به صورت معما در آمده است- به او اتهام زده می‌شود که می‌خواسته برای آسیب زدن به مکه، زیارتگاه را به اورشلیم تغییر دهد- حتا در ادبیات اسلام‌شناسی نیز این معما و گمانه‌زنی ادامه می‌یابد.

از لحاظ تاریخی مشخص است که عبدالملک جاده‌ی بین دمشق و اورشلیم را نوسازی کرده و گسترش داد.^{۹۳} در اینجا، فرسنگ‌ساران تاریخ‌داری به دست آمده که فعالیت‌های راه‌سازی عبدالملک را گواهی می‌کنند. همچنین از لحاظ تاریخی مشخص شده که عبدالملک سازنده‌ی قبه‌الصخره بوده است. معماری قبه‌الصخره طبق الگوهای معماری آتشکده‌های ساسانی ساخته شده است. در اینجا نیز الگوی معماری چهارستونی که ایرانیان در چهار تاق [مانند تاق کسری / م] به

کار می‌گرفتند، مورد استفاده قرار گرفته است. دوازده ستون در سه گروه میان چهار تاق قرار گرفته که به عنوان حاملِ سقفی گرد عمل می‌کنند. بر روی آن یک گنبد چوبی که صخره را می‌پوشاند نصب شده است.

عبدالملک از زمان آغاز حکومتش در سال ۶۰ تا سال ۷۲ عرب‌ها، یعنی دوازده سال لازم داشت تا سرانجام به فرمول دینی قبه‌الصخره برسد. شعار حکاکی شده در قبه‌الصخره در واقع پیشنهادی آشتی‌جویانه به رقیب بیزانسی خود بود. او بدین ترتیب قصد داشت که بنا بر درک فرجام‌شناختی (آخر زمانی) خود که مبتنی بر برداشتِ او از کتاب مقدس (انجیل) بود، اختلافات دینی خود را با رقیب بیزانسی برطرف نماید.

بخش طولانیِ مربوط به مسیح‌شناسی این سنگ‌نبشته با درک ویژه‌ی عبدالملک از تثلیث گره خورده است. خدا به عنوان «صمد» با روح گره می‌خورد و همین روح در مریم جاری می‌شود. یعنی، مریم، کلمه (لوگوس) را که مسیح به مثابه‌ی عبدالله (بنده خدا) حامل آن است در وجود خود می‌پذیرد. ما در این جا یک بار دیگر با واژه‌ی آشنای اوگاریتی «صمد» روبه‌رو می‌شویم. این واژه، یعنی صمد، فقط در اوگاریت و در قبه‌الصخره، برای توصیف خدا، آمده است. همین متن به همراه همین واژه بعدها به متون قرآنی راه یافت.^{۹۴}

وحدتِ تثلیثی خدا، روح و عبدالله به مثابه‌ی لوگوس (پارسی میانه: حامل لوگوس خدا PTGAMBL y YAZT) که بر سکه‌های دوره‌ی عبدالملک نقش بسته از سوی اسلام‌شناسی درک نشد.^{۹۵} تقریباً همه بر این نظرند که این یک متنِ ضدِ تثلیثی است، زیرا آن‌ها از تثلیث فقط آن درکی را می‌شناسند که در اعتقادنامه‌ی شورای نیقیه در سال ۳۲۵ میلادی تصویب شده بود.

طرح دینیِ مستند شده در قبه‌الصخره، بیانگرِ درک عرب‌های ساسانی از وحدتِ تثلیثی است که در مناطق تحت نفوذِ کلیسای انتاکیه پیش

از شورای نیقیه جا افتاده بود. این عرب‌ها، پیش از شورای نیقیه توسط شاپور به بخش‌های شرقی امپراتوری ساسانی کوچانده شده بودند.

آن‌هایی که اهل انطاکیه بودند با طرح‌های تثلیثی آنجا به خوبی آشنایی داشتند. این طرح‌های دینی بیش از هزار سال در زادگاه این تبعیدیان به جریانی متعارف تبدیل شده بود. آنچه در علم کلام [الاهیات] کلیسای انتاکیه به زبان یونانی قابل بیان نبود، به زبان عامیانه فینیقی‌های متأخر در ساحل سوریه یک طرح دینی معمولی و جا افتاده بود. واژه‌های اوگاریتی برای مردم آن دیار بسیار ملموس‌تر بودند تا واژه‌های یونانی متکلمان.

چلیپا Crux بنا به درک اسلامی به معنی شریک است. این درک اسلامی به ظاهر ضد تثلیثی باعث شده که معنای این واژه در غباری از ابهام فرو رود. واژه‌ی شریک را می‌باید طبق گفتمان‌های دینی در ایران ساسانی درک کرد، یعنی جایی که سُریانی‌زبانان به زور کوچانده شده بودند و چند صد سال در آنجا زندگی می‌کردند و سرانجام به رهبری عبدالملک راهی اورشلیم شدند. در گفتمان‌های دینی زرتشتیان، «شریک» به معنای «اضافه کردن»، یا «مخلوط کردن» به کار می‌رفته است. *از زاویه‌ی تفکر دینی ایرانیان، بزرگ‌ترین بدی یا پلیدی، آمیزش یا مخلوط کردن دین با چیزهای دیگر است.* این آمیزش یا ناخالصی به فساد تفکر، یعنی بی‌دینی، منجر می‌شود: و این بی‌دینی توسط دیوها یا خدای مضاعفِ «آز» [زیاده‌خواهی در دانستن/کنجکاوی /م] و «شهوَت» [به معنی «به‌خواستی در افتادن که مخالف دستور دین باشد» /م] پشتیبانی می‌شود.^{۹۶} زمانی که از خدا، یعنی صمد، سخن به میان می‌آید، باید وحدتش با مسیح و روح نیز بیان شود: درک دینی ایرانی بر بی‌التقاتی (خالص یا ناب بودن) تأکید دارد و درک سوری بدون شراکت در قدرتِ خدا. خدا، از زاویه‌ی درک سُریانی که بنگریم، به هر رو، یکتاست. وحدتِ تثلیثی در این طرح دینی، نسبت به یگانگی خدا

نقش ثانوی دارد، یعنی این دو [خدا و وحدتِ تثلیثی] در دو سطح متفاوت از یکدیگر ارزیابی می‌شوند.

بنا بر این درک، خدای عبدالملک، الصمد، الله‌ای است که با روح و عبدالله، حامل لوگوس، گره خورده است. در ضمن، بنده‌ی خدا [عبدالله]، شریکِ خدا نیست، یعنی التقاط‌گر و مخلوط‌کننده نمی‌باشد. همین طرح دینی در تشریح لاتینی آن در غرب نیز روشن می‌گردد:

Non est deus nisi unus cui non est alius similis und Non est deus nisi unus cui non est socius alius similis.⁹⁷

[خدا یکی است و هیچ چیز مانند او وجود ندارد؛ خدا یکی است و هیچ شریک همانندی ندارد]

طبق برداشتِ عرب‌های مسیحی، پسر خدای یونانیان [کلیسای بیزانس/م] مانند شریکِ خدا عمل می‌کند، ولی عبدالله از این کیفیت یعنی شراکت با خدا برخوردار نیست. این موضوع در ارتباط با تولد مسیح روشن‌تر می‌شود. به راستی چه کسی به دنیا آمده است؟ از منظر عرب‌های مسیحی، این پسر نه پیکریافتگی (تجسید) خداست و نه پسرخوانده‌ی خداست. پنداشتِ فرزندخواندگی، یعنی التقاط، در ایران کهن چیزی بیگانه بود. اگر خدا فرزندی می‌خواست، کافی است که بگوید: بشو!

در پس این درک دینی، هر گونه التقاط مردود است، زیرا التقاط خلوص دینی را به خطر می‌اندازد؛ و اگر چنین شد یعنی دین با چیز دیگر مخلوط گردید، آنگاه به دروغ منجر می‌شود و این خود طبق درک ایرانیان زرتشتی [دروغ‌گویی] گناه محض و نابخشودنی بود.⁹⁸

وقتی در سنگ‌نبشته‌ی قبه‌الصخره از نام بردن این سه با هم خودداری می‌شود، احتمالاً دلیل‌اش انکار و پرهیز از اختلاطِ لوگوس/مسیح و روح یا یکی از این مجموعه‌ی سه‌گانه (تثلیث) است: «خدای پدر،

خدای مادر، پسر خدا»، یعنی همان چیزی که عرب‌های تحت رهبری عبدالملک در سوریه با آن روبه‌رو شدند. زیرا نباید فراموش کرد که در این زمان هنوز در سوریه هواداران کلیسای امپراتوری بیزانس با گرایش تثلیثی خود در سطح گسترده‌ای وجود داشتند. همان گونه که ارتدکس‌های مسیحی سوری نمی‌توانستند طرح دینی مسیح به عنوان محمد را درک کنند، به همان نسبت هم اخلاف عرب‌های ساسانی که برای رفتن به ارض موعود به سوریه رفته بودند، نمی‌توانستند طرح‌های دینی کلیسای ارتدوکس را بفهمند.

علایم باستان‌شناختی از طرح دینی مسیح به مثابه‌ی عبدالله در سده‌ی ۷ میلادی را در کجا می‌توان یافت؟

در ایران، در اینجا نام‌هایی بر سکه‌ها حکاکی شده که بدون نام نیاکان است، یعنی آنگونه که در حکاکی‌های سکه‌های اواخر ساسانی معمول بوده است. اگر در اینجا با نام‌گذاری‌هایی روبه‌رو می‌شویم که نتوان آن‌ها را به یکی از آخرین پادشاهان ساسانی نسبت داد، آنگاه باید از این نقطه حرکت کرد که موضوع بر سر سکه‌های تقلیدی است و این نام در واقع یک صفت یا اضافه‌ی نسبی می‌باشد. ما پادشاه ساسانی به نام «عبدالله شاه» نمی‌شناسیم. از این رو، نام‌گذاری به زبان پهلوی: pdwl یعنی عبدالله (بنده‌ی خدا) نه نام یک حاکم بل که یک صفت یا دقیق‌تر گفته شود یک «عنوان یا لقب» است. در سکه‌های امیران عرب در ایران در ارتباط با نام‌شان، همواره نام اجداد پدری ذکر می‌شد. مثلاً: عبدالله بن امیر^{۹۹}. اگر نام پدری وجود نداشته باشد، آنگاه می‌توان بر سکه یک شعار را دید، یعنی یک لقب مقدس که در ارتباط با ایدئولوژی حاکمیت قابل درک است. از این رو، جی. واکر J. Walker سکه‌ها با حکاکی عبدالله را در یک گروه جمع‌آوری کرده است^{۱۰۰}.

در اینجا نمونه‌هایی آمده که جی. واکر خوانشی مطمئن از آن‌ها ارائه می‌دهد:

- زرنج، مرکز سیستان، سال ۴۱ عرب‌ها؛
- شیرجان، در شرق دارابگرد در کرمان، سال ۵۰ عرب‌ها؛
- دارابگرد در استان پارس، مقرر سابق ساسانیان در استان پارس، سال ۴۱ عرب‌ها؛
- بیشاپور در استان پارس، سال ۴۲ (؟) عرب‌ها؛
- نهر تیری در خوزستان، سال ۲۰ (؟) عرب‌ها؛
- نهاوند (ماه البصره) در جبال، سال ۴۱ عرب‌ها؛

نخستین باری که مسیح به عنوان محمت / محمد (برگزیده) حکاکی شد در چه مناطقی از ایران بوده است؟
آنچه درباره‌ی حکاکی‌های سکه‌ها با واژه‌ی *عبدالله* گفته شد برای صفت مقدس محمت، یا محمد، در سکه‌های عرب‌های ساسانی نیز معتبر است.

جان واکر (در سال ۱۹۴۱ میلادی) فقط یک نمونه از سکه‌ها با حکاکی محمت بر سکه‌های عرب‌های ساسانی را می‌شناخت. این معروف‌ترین نسخه از مجموعه سکه‌ها در برلین است که توسط هاینریش نوتسل Heinrich Nützel در کاتولوگ سال ۱۸۹۸ انتشار یافته است.^{۱۱}

هاینتس گابه درباره‌ی این سکه می‌نویسد: «واکر (۱۲۴) این حکاکی را طوری می‌خواند که برای آن دلیلی وجود ندارد. حاشیه نویسی ۲،۳،۶،۱۶ فقط روی این سکه مستند شده است. [متن اعلام شده درباره‌ی ۱،۳،۶،۱۶ در کتاب گابه وجود ندارد. توصیف واژه‌های حاشیه و داخل سکه با ۲،۳،۵،۳ در صفحات ۵۶ تا ۵۷ پایان می‌یابد. در صفحه ۵۸ فصلی با عنوان «صاحبان سکه‌ها» آغاز می‌گردد. در آنجا متن با ۳،۱ آغاز می‌شود.] نام محمد (MHMT) را نمی‌توان به روشنی به یک شخص تاریخی ربط داد، زیرا نمی‌توان مشخص کرد که عدد تاریخی ۴۰ مربوط به چه دورانی است. از کیفیت مهجور سکه می‌توان گفت که در یکی از سکه‌خانه‌های شرق کوبیده شده است.^{۱۲}

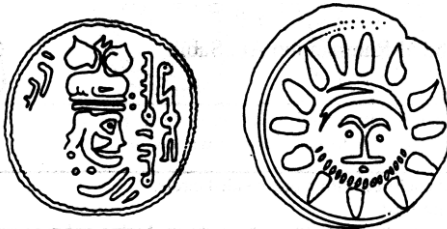
در رابطه با سکه‌های نقره‌ای که صفت محمد را حمل می‌کنند، گابه اشارات دیگری را بیان می‌کند: «۳،۲،۲،۵،۴» محمد. نام یک صاحب سکه، محمد، روی تعدادی سکه از سکه‌خانه‌ای گمنام حک شده است (Sigle 4.2.1). به دلیل کیفیت آسیب‌دیده‌ی سکه نمی‌توان حکم

قطعی داد که چه کسی صاحب این سکه‌هاست.^{۱۰۳}

در مکانی دیگر ظاهرن اطلاعات آن چنان زیاد هستند که می‌توان نتیجه‌گیری کرد: «۱۲». (...) نام پیامبر محمد روی سکه‌های خسرو از شیرجان (Sigle 4.2.35, year 38) و ری (Sigle 4.2.32, year 52) وجود دارد.^{۱۰۴}

با اتکا به ارزیابی آر. گایسلن R. Gyselen که چنین نام‌گذاری‌هایی را فقط صفت می‌داند، حالا می‌توانیم با قاطعیت بگوییم که صفت مسیح‌شناسی محمت MHMT یا محمد در سال ۳۸، ۴۰ و ۵۲ عرب‌ها از یک خانواده هستند.

سکه‌خانه‌هایی که در آنجا نام عبدالله و محمت / محمد بر سکه‌های نقره‌ای زده شده‌اند همگی بر سر راه خوزستان به خراسان قرار دارند.



شکل ۸: سکه‌ی مفرغی ایرانی با ذکر نام «محمد».

Rika Gyselen, Ara-Sasanian Copper Coinage, p. 179



شکل ۹: سکه‌ی عرب‌های ساسانی با نام «محمد» در وسط روی سکه، راست، در کنار نگاره‌ی بالاتنه، حاشیه‌ی سکه به عربی: «وفن»



شکل ۱۰: سکه‌ی عرب ساسانی با نام «محمد» به خط پهلوی، روی سکه، در سمت راست نگاره‌ی بالاتنه، حاشیه سکه به عربی: «محمد».



شکل ۱۱: روی سکه با شعار «محمد» از عمان. در سمت چپ نگاره‌ی یک حاکم مسیحی (کنستانس دوم؟)، از بالا به پائین: بعمان (bi-Amman). پشت سکه نام محمد.

کشف سکه‌های مسی در فلسطین با نام مسیح در قالب محمد در فلسطین، باعث سردرگمی بزرگی شد. سر الکساندر اس. کیرکبریج، حفار شهر جرش، در سال ۱۹۴۷ نخستین نمونه از یک سکه‌ی چهارگوش را منتشر کرد. روی این سکه یک حاکم مسیحی (؟) با یک نیزه‌ی بلند حک شده و پشت سکه، در زیر مقیاس ارزشی $M (=40)$ (Nummia)، نام محمد حکاکی شده است.^{۱۰۵}

به دلیل کیفیت بسیار بد این سکه ابتدا کوششی به عمل نیامد که این سکه را به پیامبر عرب‌ها نسبت بدهند.^{۱۰۶}

محل سکه‌خانه بر سکه آمده است. حکاکی روی سکه که به سبک ساسانی از بالا تا پائین ادامه دارد به عنوان «عمان» خوانده شد.^{۱۰۷} این می‌تواند مدرک آغازینی باشد برای طرح دینی مسیح به عنوان محمد که از شرق ایران تا سرزمین اردن گسترش یافته بود.

گسترش سکه‌هایی با ذکر برگزیده (محمد) نشانگر مسیر جنبش عبدالملک از شرق به غرب (شام و اورشلیم) است.

وقتی ما با صفت مقدس عبد/الله و محمد بر روی سکه‌های عرب‌های ساسانی برخورد می‌کنیم، آنگاه متوجه می‌شویم که مسیر انتشار این سکه‌ها جاده‌ی خوزستان به خراسان را طی کرده، خواه از مسیر شمال

غربی از سوی نهبوند و ری یا مسیر جنوب شرقی از طریق ارجان، بیشاپور، اردشیرخوره، شیرجان، کرمان و زرنج باشد. نام شخصی (خاص) محمد برای نخستین بار به عنوان یک امیر عرب در سال ۶۷ عربها در هرات ظاهر شد^{۱۰۸}.

این قدیمی‌ترین سکه‌ای است که نام شخصی محمد [نه به عنوان صفت] بر آن حک شده است. محل کوبش این سکه نیز در جاده‌ی خوزستان - سیستان - خراسان قرار دارد.

بر سر این راه، سکه‌خانه‌ی کرمان قرار گرفته بود:



شکل ۱۲: روی سکه با خط پارسی میانه و حاشیه به زبان عربی.

در این شهر در سال ۷۰ عربها، سکه‌ای نقره‌ای به زبان پارسی میانه کوبیده شد: MHMT PGTAMI Y DAT (برگزیده حامل لوگوس خداست) در حاشیه‌ی پشت سکه به زبان عربی آمده است: *بسم الله ولی الامر* (به نام خدا، او نماینده‌ی امر است. امر، یعنی ممر/ لوگوس، در اینجا معادل «کلمه» است)^{۱۰۹}

در همان سال، شعار نماینده‌ی خدا یعنی *ولی الله* روی سکه‌هایی از همین سکه‌خانه نیز ظاهر شد^{۱۱۰}. بر یکی از این سکه‌ها در حاشیه‌ی آمده است: *بسم الله ولی الله* (به نام خدا، او نماینده‌ی خداست).

به نظر می‌رسد که تبدیل شعار نماینده‌ی برگزیده به نماینده‌ی خدا [ولی الله] در تناقض با درک محمد (برگزیده) به عنوان خلیفه الله (سخنگوی خدا) قرار دارد. این تناقض خود را در سال ۷۵ عربها نشان می‌دهد. همین به کشمکشی منجر می‌شود که عبدالملک از آن سرفراز

بیرون می‌آید ولی در نهایت پس از نیم سده منجر به زوال جانشینان او می‌گردد.

ما امروزه هنوز هم با همین پنداشت از نمایندگی خدا یعنی *ولی الله* در شیعه روبه‌رو هستیم. این *ولی الله* البته نام دیگری که باز هم یک صفت یا عنوان مسیح‌شناسی بوده در خود حمل می‌کند: *علی* («متعالی»). از گره زدن دو عنوان تاریخی شده‌ی مسیح‌شناسی در یک ساختار موسا-هارون بعدها داماد پیامبر بیرون می‌آید. سرانجام پنداشت مسیح‌چونان محمد و پنداشت مسیح‌چونان *عبدالله*، در پیامبر عرب‌ها به شکل **محمد بن عبدالله** متبلور می‌شود.

در سکه‌های کرمان طرح دینی‌ای شکل می‌گیرد که ارتباط درونی بین خدا و محمدش (برگزیده‌اش) را تعریف می‌کند. در اینجا ما با یک طرح از محمد (برگزیده) در نقش نماینده‌ی خدا یا به عبارتی نماینده‌ی امر/لوگوس [خدا] مواجه هستیم.

ولی این مأموریت از سوی چه کسی می‌آید؟ این را می‌توان از روی سکه‌های کرمان فهمید. از: *الله رب الحکم* (خدا، صاحب حکم [حکومت] است)^{۱۱۱}. پنداشت از برگزیده چونان نماینده‌ی خدا و فرماندهی به نیابت خدا ظاهرن با این درک ویژه از خدا توأم می‌شود که خدا به مثابه‌ی صاحب قانون / حکومت تعریف می‌گردد. بدین ترتیب، وظیفه‌ی برگزیده است که به تحقق قانون [حکومت] خدا یاری رساند.



شکل ۱۳: روی سکه: نگاره‌ای از فرجام‌شناسی مسیح با هاله‌ی نورانی و شمشیری آتشین در دست. نوشته‌ی چپ نگاره: محمد. سکه‌خانه: حران. پشت سکه: در وسط، نگاره‌ی «سنگ» (یجر سهد)، سمت راست نگاره‌ی یجر سهد: محمد. در سمت چپ آن: کتیبه چهارگوشی که درون آن سنگ مقدس است.

این که منظور از MHMT (برگزیده) در سکه‌های ایرانی کیست، برای نخستین بار می‌توان آن را از روی سکه‌های سال ۶۶ عرب‌ها (۶۸۷ میلادی) فهمید.^{۱۱۲} در اینجا قدیمی‌ترین و مشهورترین ذکر نام MHMT (محمت) به شکل محمد به عنوان رسول (فرستاده) ظاهر می‌شود.^{۱۱۳} بر حاشیه‌ی سکه‌ای نقره‌ای که در سال ۶۶ عرب‌ها از سکه‌خانه‌ی بیشاپور پیدا شده به عربی آمده است: بسم الله محمد رسول الله.^{۱۱۴} این که این رسول یا فرستاده کیست، توسط عبدالملک در سنگ‌نبشته‌ی قبه‌الصخره در اورشلیم توضیح داده شده: عیسا ابن مریم (مسیح، پسر مریم).

صاحب این سکه که در سال ۶۶ عرب‌ها کوبیده شده است کیست؟ عبدالملک بن عبدالله (پارسی میانه: apdmlk-i-apdulaan). از او فقط همین سکه با نام «برگزیده» به عنوان «رسول» به عربی وجود دارد.

روایات اسلامی سده‌ی ۹ میلادی درباره‌ی یک «عبدالملک بن عبدالله» در ارتباط با سال ۶۴ هجری نیز گزارش می‌دهند. «در این سال ساکنان بصره پس از فرار عبیدالله بن زیاد او را به عنوان حاکم انتخاب کردند. او فقط یک ماه در قدرت ماند.» [Tabari: II, 462]^{۱۱۵}

حال باید واریسی کرد که آیا عبدالملک بن عبدالله یک ماهه‌ی روایات اسلامی همان حاکم فارس است یا کس دیگری. همان گونه که سکه‌ی نامبرده از مرو در سال ۷۵ عرب‌ها نشان می‌دهد، این «میرالمؤمنین» سال ۶۰ عرب‌ها خود را عبدالملک مروانان [M.P. APDULMLIK-i-MRWânân] معرفی کرده است. طبق این سند، او منشأ تبار خود را بیان کرده ولی نامی از پدرش نمی‌برد. مروانان یعنی از کسان یا مردم مرو. بعدها به هنگام معرب‌سازی این نام بدین شکل در آمده است: بن مروان. به مرور زمان این نسبت تباری یعنی بن مروان به عنوان نام خاص و شخصی او جا افتاد و فهمیده شد. سرانجام، این نوع نام‌گذاری به اینجا منجر گردید که وقایع‌نگاران اسلامی از یک عبدالملک بن

مروان نیز گزارش می‌دهند. همین «مروان» که تبار او طی معرب‌سازی در سده‌ی ۹ میلادی هر گونه ارتباط خود را با منشأ ایرانی‌اش را از دست داد، سرانجام به «مروانیان» که شاخه‌ای از سلسله‌ی به اصطلاح اموی باشند، تبدیل گردید. بگذریم از این که خود امویان فاقد هر گونه تاریخت هستند. این تاریخ به تاریخ رستگاری چهل ساله‌ی «صدر اسلام» در صحرای عربستان تعلق دارد.

ولی ما از روی این سکه‌ها، هم نام عبدالملک و هم منشأ او را در مرو می‌شناسیم. نام پدر البته معلوم نیست. چه چیز از این واضع‌تر است که در پس «عبدالملک بن عبدالله» از بیشاپور و «امیرالمؤمنین، عبدالملک بن مروان» یک فرد را دید، به ویژه این که حاکم بیشاپور شعار تبلیغاتی محمد به عنوان رسول را بر سکه‌اش حمل می‌کرد.

بالاخره در جایی باید این «امیرالمؤمنین» صاحب قدرت بوده باشد. شواهد نشان می‌دهند که قضیه در استان فارس رخ داده است. طبق سنت ساسانیان کسی بر ایران حاکمیت می‌کند که اختیار پارس [دارابگرد / م] را در دست داشته باشد. از این رو، کوبش سکه در بیشاپور می‌تواند به معنای تأییدی بر تصاحب قدرت در استان پارس باشد. به همین دلیل، سکه‌ی عبدالملک طبق الگوی سکه‌های فرمان‌داران محلی / استانی کوبیده شد: یعنی نام و نام پدری او روی سکه‌ها ظاهر می‌شوند. خاستگاه او یعنی مرو و عنوانش یعنی امیرالمؤمنین در این جا بی‌اهمیت هستند و بر سکه‌ها نیامده‌اند.

در غرب، سوریه، نام پدری عبدالملک و زادگاهش در حکاکی‌ها ظاهر نمی‌شوند. او بر مهوری خود را «للعبدالله، عبدالملک» می‌نامد. در سال ۲۱۷ هجری نام او در قبه‌الصخره پاک شد و به جای آن مأمون نوشته شد.

از این رو، می‌توان به این نتیجه‌ی منطقی رسید که صاحب سکه در بیشاپور یعنی جایی که برای نخستین بار فرمول عربی «برگزیده» به عنوان فرستاده (رسول) [محمد رسول الله] زده شده، همان عبدالملک

«امیرالمؤمنین» است. بنابراین، نام کامل او چنین می‌شود: عبدالملک بن عبدالله آل (یا بن) مروان.

بدین ترتیب ساختار جعلی سلسله‌ی امویان عملن به هم می‌ریزد. جد پدری افسانه‌ای عبدالملک از جعلیات تبارشناسی طبری در سده‌ی ۹ میلادی ریشه می‌گیرد. در اینجا طبری اشخاص تاریخی را با قهرمانان یک دوره‌ی مقدس چهل ساله از دوران غیرتاریخی مکه (از «هجرت» پیامبر عرب‌ها تا مرگ دامادش علی / ۶۲۲ تا ۶۶۲ میلادی) گره می‌زند. معاویه‌ی تاریخی، حاکمیت خاندان خود را پایه‌گذاری می‌کند و در سال ۶۰ عرب‌ها، به پایان می‌رسد. عبدالملک در سال ۶۰ عرب‌ها حاکمیت خانواده‌ی خود را بر پا می‌کند که با مرگ پسر تنی‌اش هشام در سال ۱۲۵ عرب‌ها، پایان می‌گیرد. طبق روایات اسلامی پسر برادر او یعنی مروان بن محمد حاکمیت را به ناحق غصب می‌کند و این حاکمیت غصب شده را «خلافت» می‌نامد. او بیش‌تر به شکل والی یا کارگزار عمل می‌کرد. البته این مروان بن محمد فاقد اعتبار تاریخی است. در اینجا نیز یک جعل تاریخی دیگری صورت گرفته است.

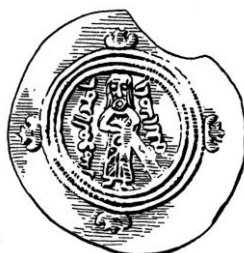
انتخاب کردن نام عبدالملک برای خود و نام عبدالله برای پدر اتفاقی نیستند. او بدین وسیله می‌خواست با برنامه‌ی دینی خود، درک پادشاهی خدا را اعلام نماید. اتفاق در مسیر تاریخ نشان داده شد که میان عرب‌های ایران دو درک کلامی متفاوت شکل گرفته شده بود. خراسانی‌های پیرامون عبدالملک به طرفداران طرح پادشاهی خدا تعلق داشتند^{۱۱۶}.

اینگونه می‌توان جمع‌بندی کرد که از سال ۴۰ عرب‌ها (به اصطلاح هجری) در ایران پنداشت از یک «عبدالله» (بنده‌ی خدا) و یک «محمد» (برگزیده) قابل مشاهده است. طرح «برگزیده» یعنی اگر به عربی فرموله کنیم، عنوان رسول الله، در سال ۶۶ عرب‌ها (۶۱۷ میلادی) برای نخستین بار بر سکه‌ای که صاحب آن خود را «عبدالملک بن عبدالله» می‌نامد در بیشاپور استان پارس منتشر شد.

در همین زمان در کرمان طرح دینی دیگری بوجود آمد که تحت عنوان «رب الحکم» (صاحب قانون یا حکومت) وارد صحنه‌ی سیاسی-دینی ایران شد. با این طرح دینی نیز پنداشتِ محمد (برگزیده) گره می‌خورد. در اینجا، برگزیده در نقش «ولی الامر» [نماینده‌ی امر/الوگوس] و «ولی الله» [نماینده‌ی خدا] نگریسته می‌شد. صاحب سکه یعنی عبدالملک با طرح کرمانی‌ها که بر نمایندگی حاکمیتِ خدا («رب الحکم») استوار است به مخالفت برخاست و درک خود را از برگزیده یعنی محمد به عنوان خلیفه الله عرضه کرد.

اشاره‌ای به فرجام‌شناسی حکومتی عبدالملک: عبدالملک از برگزیده (محمد) خلیفه الله را می‌فهمد. همین درک از طریق سکه‌های او تحت عنوان «میرالمؤمنین» از سال ۷۵ عرب‌ها (۶۹۶ میلادی) نیز تأیید می‌شود.^{۱۱۷}

روی سکه یک نوشته‌ی مذهبی حلقه‌وار آمده است: در مرکز آن نگاره‌ی خسرو دوم (۴)، سمت چپ و راست از بالا به پائین به سبک ساسانی تاریخ آن به عربی آمده است: سال ۷۵ (عرب‌ها). پشت سکه، در وسط آن، نگاره‌ی ایستاده‌ی محمد / مسیح / در یک نمایش رستاخیزی (مکاشفه‌ای) به عنوان داور جهان نقش بسته است.



شکل ۱۴: کوبش درهم در سال ۷۵ عرب‌ها (۶۹۶ میلادی). در وسط پشت سکه، نگاره‌ی مسیح فرجام‌شناختی [آخرزمانی] با شمشیر آتشین. در سمت چپ: عنوان حاکم: امیرالمؤمنین، سمت راست: عنوان مسیح آخرزمانی: خلیفه‌الله.

در سمت چپ نگاره‌ی برگزیده که شمشیری آتشین در دست دارد، «میرالمؤمنین» نوشته شده است، در سمت راست نگاره از بالا به پائین، خلیفه الله (به زبان آرامی: hlpa d' Alaha)^{۱۱۸}

این که چرا این پنداشتِ اشتباه بوجود آمده که گویا «امیرالمؤمنین»، به معنی سرور مؤمنان و خلیفه‌الله به معنای نماینده‌ی خدا است (گلدتسیهر: نماینده با تأیید خدا)، به این دلیل است که عناوین و صفت‌های مقدس با هم خوانده می‌شوند. آنگونه که وقایع‌نگاری اسپانیا به سال ۷۵۴ میلادی و سنجش‌های زبان‌شناختی از مفهوم *امیرالمؤمنین* نشان می‌دهند، این مفهوم بیانگر یک *مقام/داری* یا *حکومتی* است که وظیفه‌اش گسترش آسایش و سعادت رعایا می‌باشد. یعنی چیزی که لوتر از آن به عنوان Landpfleger نام برده است [کسی که امنیت و سعادت رعایا را تأمین می‌کند].

طبق نظر اسلام‌شناسی این عنوان در درون خود، حامل شأن و مقام خلیفه است.^{۱۱۹}

بنابراین اگر مانند این سکه شعارهای خلیفه‌الله و *امیرالمؤمنین* با هم آمده باشند آنگاه می‌باید اینچنین خوانده شود: *خلیفه و سرور مؤمنان*.

به‌تر است در اینجا عناوین و صفات را با هم قاطی نکرد، زیرا همواره نگاره‌ی تکرارشونده‌ی مسیح با شمشیر آتشین، درست میان نوشته‌های موازی با هم قرار دارد. با خوانش همزمان آن می‌توان منظور را درک کرد: *خلیفه‌الله* یعنی *نماینده‌ی خدا (مسیح)* و *امیرالمؤمنین* یعنی *عبدالملک* به عنوان *کارگزار* او. ولی این پروژه‌ی دینی که مسیح را «خلیفه‌الله» و عبدالملک را به عنوان کارگزار او یعنی «امیرالمؤمنین» معرفی می‌کند، در حقیقت بیانگر دو پاره متفاوت از یک برنامه‌ی دینی است: عبدالملک خود را به عنوان آخرین امپراتور آخرزمانی (مکاشفه‌ای) سوری می‌نگرد و کسی است که می‌خواهد قدرت را به مسیح تحویل بدهد.^{۱۲۰} این سکه در واقع به نام دو قهرمان زده شده است، نه یک حاکم با دو کارکرد: دنیوی (امیرالمؤمنین) و معنوی (خلیفه‌الله). شمایل‌نگاری سکه، خود اشاره‌ای است به سکه‌های بعدی بدون نگاره‌های مقدس که بعدها از همین الگو پیروی می‌کنند. یک چرخش ۴۵ درجه‌ای سکه و قرار دادن یک سطر نوشته به جای نگاره‌ی

مسیح، الگویی می‌شود که بعدها سکه‌های امپراتوری عرب مطابق آن با سه سطر در میانه سکه کوبیده می‌شوند.

اشاره‌ی مستقیم به جنگ‌های آخرزمانی / مکاشفه‌ای بر سکه‌ای بدون تاریخ به ثبت رسیده است. در این جا نام سکه‌خانه نیامده است. ولی سکه طبق الگوی سکه‌زنی ساسانی از آتشگاه، با دو نگهبان و یک نگاره‌ی جدید بر پشت آن عرضه می‌شود. حالا، به جای این دو نگهبان یک تاق با دو ستون دیده می‌شود. در زیر تاق یک نیزه‌ی ایستاده قرار دارد. طرف راست و چپ نیزه نوشته وجود دارد که مسیر آن‌ها از بالا به پائین است: نصرالله (خدا پیروزی را از آن او کند). در سمت چپ این تاق دو ستونی عنوان او نوشته شده است: امیرالمؤمنین؛ در سمت راست نام مسیح: خلیفه الله (خلیفه‌ی خدا، نماینده‌ی خدا)^{۱۲۱}.



شکل ۱۵: پشت یک درهم از دوره‌ی عبدالملک. نگاره‌ی یک نیزه در درون یک کمان. نوشته‌های راست و چپ این نیزه: نصرالله، چپ: عنوان عبدالملک، راست: ذکر نام مسیح فرجام‌شناختی [آخرزمانی]: خلیفه الله.

اشارات دیگر درباره‌ی جنگ‌های مکاشفه‌ای در سکه‌های مسی ایرانی و در حاشیه‌های سکه‌های حجاج [حجاج بن یوسف ثقفی] وجود دارند. در آنجا مسیح به عنوان منصور (پیروز) نشان داده شده است.



شکل ۱۶: سکه‌ی مفرغی از عرب‌های ساسانی در استان پارس. بر روی سکه، در طرف راست صفت فرجام‌شناختی مسیح: منصور.

کوششی برای بازسازی مسیر حرکت عبدالملک از خراسان به اورشلیم

از شواهد مادی و ملموسی که تاکنون از سده‌ی ۷ میلادی به دست آمده می‌توان نگاره‌ی زیر را بازسازی کرد: ۱- حرکت به سوی فلسطین به عنوان سرزمین نوید داده شده [ارض موعود] و ۲- این که امپراتوری عرب در زمان عبدالملک بر یک ایدئولوژی فرجام‌شناختی [آخزمانی] استوار بود و اورشلیم هسته‌ی اصلی آن را تشکیل می‌داد.

ظهور نام‌هایی مانند عبدالله و محمد در قلمرو ایران [چنین سکه‌هایی نخستین بار فقط در ایران کوبیده شدند/م]، یا دقیق‌تر گفته شود در امتداد جاده‌ی خوزستان به خراسان را می‌باید در ارتباط با مسیحیان سُریانی نگریست که در زمان ساسانیان به آنجا کوچانده شده بودند.

زیرا فقط آن‌ها پنداشت‌هایی مانند برگزیده‌ی بنده‌ی خدا [محمد عبدالله] را نزد خود حفظ کرده بودند. و همین‌ها بودند که از فروپاشی ساسانیان بهره بردند.

پس از یک دوره‌ی کوتاهِ نظم که از طریق متحدان سابق هراکلیوس (یعنی قریشیان) به وجود آمده بود، یک بار دیگر تعادل بین عرب‌های سوریه و ایران دچار تزلزل گردید. علت این هرج و مرج، شکست معاویه در طی حمله‌ی نظامی مشترک به قسطنطنیه بود. معاویه، حاکم سوریه و رئیس امپراتوری عرب پس از این شکست، در شرق [میانرودان و خراسان] جایگاه خود را از دست داد و سمت [امیرالمؤمنین] او در سال ۵۳ عرب‌ها به عبدالله بن زبیر داده شد. معاویه‌ی به حاشیه رانده شده در سال ۵۸ عرب‌ها آخرین رد پای خود را در شبه‌جزیره عربستان بر سنگ‌نبشته‌ای در طائف به جای گذاشت.

در سال ۶۰ عرب‌ها در ایران عبدالملک بن عبدالله از مرو به مقام رئیس جدید عرب‌های شرق [امیرالمؤمنین] انتخاب شد. حاکمیت او در استان پارس بود. حاکم پیشین [عبدالله بن زبیر] به کرمان عقب نشینی کرد.

عبدالملک با هوادارانش به سوی غرب [شام و اورشلیم] حرکت می‌کند و به فلسطین می‌رسد. فلسطین سرزمینی است که نمادهای حکاک‌ی شده بر مَهرها بدان مربوط می‌شوند: اینجا یعنی فلسطین، آغاز و پایان هر چیزی است. بر روی مَهر سرب‌ی او دو طاوس دیده می‌شوند. بر پشت سکه تاک‌هایی که نمادِ ارض موعود است. حیوانات وحشی، آرام و فروتن در وسط مَهر در زیر نوشته‌ی «فلسطین» قرار گرفته‌اند.

زبان نگاره‌ای که بر این سکه‌ها و مَهرها از دوره‌ی عبدالملک به ما رسیده تنها به موضوعاتی مانند یوشع و آن چیزهایی [تاک و انگور] که دیده‌وران از ارض موعود با خود آورده‌اند، نیست. ما همچنین از ایشو (مسیح) پیام‌هایی را به صورتِ نگاره‌ای بر سکه‌های زمانِ عبدالملک مشاهده می‌کنیم. سکه‌ی مسی‌ی که در بیسان / جلیله پیدا شده، یک

ماهی را در چهارگوشی نشان می‌دهد که پیرامون آن نوشته: محمد رسول الله. اینجا زبانِ الاهیاتِ نگاره‌ای عبدالملک به ما کمک می‌کند که به‌تر فرمولِ «محمد رسول الله» را درک کنیم. آن جماعت دینی که ماهی را برای نمادِ مسیح برگزیده بود، در اینجا اعلام می‌کند فرد مورد نظر کیست: رسول و برگزیده‌ی خدا^{۱۲۲}.



شکل ۱۷: سکه‌ی مفرغی از بیسان [Baisan]. روی سکه حکاکی مذهبی / پشت سکه نگاره‌ی یک ماهی در چهارگوش. حکاکی پیرامون آن: محمد رسول الله است.

عبدالملک در اورشلیم دوباره معبد را بنا کرد. او این مکان، یعنی صخره را، [که قبه‌الصخره را بر آن بنا کرد]، در چارچوب پنداشته‌های فرجام‌شناختی خود چونان مکانِ روز قیامت ارزیابی می‌کرد^{۱۲۳}. ولی پیش از آن که روز قیامت بیاید، باید آشتی [«اسلام»] مسیحیان دوباره متحقق بشود. مسیح به هنگام رستاخیز می‌باید با جماعتی روبه‌رو شود که عاری از هر اختلافی باشد. به همین دلیل عبدالملک برای تحقق این آشتی (اسلام)، فراخوانی را در قبه‌الصخره حکاکی کرد. در اینجا، درک فرجام‌شناختی [آخرزمانی] عبدالملک مستند می‌شود: محمد (برگزیده)، عیسا و فرزند مریم است. او مسیح (المسیح) نیز است. او همان بنده‌ی خدا (عبدالله) است که بر سکه‌های کوبیده شده در ایران از سال‌های ۴۰ عرب‌ها نقش بسته است^{۱۲۴}.

عبدالملک در انتظار بازگشت مسیح زندگی می‌کرد. این انتظار بر سکه‌ای که عبدالملک برای بازگشت او زده بود بازتاب می‌یابد. الاهیات

نگاره‌ای این سکه، درک عبدالملک را از آغاز و پایان تاریخ بازگو می‌کند.

یجرسهد چونان نشانه‌های پایه‌گذاری اسرائیل

سکه‌های مسی پیدا شده در سوریه و فلسطین از نوعِ الاهیاتِ نگاره‌ای است. این سکه‌ها، درکِ آخرزمانی از محمد / مسیح / را بازتاب می‌دهند. پشت سکه‌ها یادآورِ آغاز [تاریخ] است و روی سکه‌ها پایان قریب‌الوقوع جهان اعلام می‌شود. این سکه‌ها مانند ابزاری برای سفر زمانی عمل می‌کنند. پشت سکه، یادآورِ آغاز تاریخ اسرائیل است؛ روی سکه، ما را با رویدادهای آینده روبه‌رو می‌سازد، رویدادهایی که پایان یک عصر را بازگو می‌کنند: یعنی از پایه‌گذاری اسرائیل تا بازگشت مسیح. پشت سکه یک صلیب نردبانی شگفت‌انگیز نقش بسته است.^{۱۲۵}

فلیپ گریسون Philip Grierson می‌گوید این نماد، ستونی‌ست که بر یک زیربنای نردبانی pillar-on-steps قرار گرفته است.^{۱۲۶} اگرچه او ستونی را بر این زیربنا مشاهده می‌کند، ولی نمی‌تواند برای این نماد کارکرد یا معنای ویژه‌ای قایل شود. از این رو، بایسته‌ست بینیم که بناهای یادبود این چنینی چه معنا و اهمیتی داشته‌اند. شاید از این راه بتوانیم ردِ پای درستی از آن در تاریخ بیابیم.

ما یک ستونِ سیاهِ ایستاده از تاریخ روم می‌شناسیم. کشیش معبد بعل از شهر حُمص [سوریه] آن را با خود به روم برد و در آنجا بر پلاتیوم Palatin برای آن یک معبد ساخت. این سنگِ سیاهِ زنده از حُمص، کشیشِ خود، هلیوگابل را تا روم همراهی کرد. این کشیش، هلیوگابل آمودات، از سال ۲۱۸ تا ۲۲۲ میلادی در روم به عنوان امپراتور حکومت می‌کرد. در طی حکومتش، بعل به بزرگ‌ترین خدای دولتی روم ارتقا یافت. کارکرد این خدا در روم همان نقش پاسداری از شهر بود، یعنی

همان کارکردی که پیش‌تر در موطن خود [خُص] به عنوان خدای خورشید در آئین پرستش ستارگان داشت.^{۱۲۷}

حالا که بر ما آشکار شده که عبدالملک نمادهای خود را از پنداشت‌ها و دستمایه‌های تورات وام گرفته، ضروری‌ست که این جست و جو ادامه یابد. با قطعیت می‌توان گفت که بین ستون هلیوگابال و الاهیات عبدالملک پیوندی وجود ندارد.

در تورات از Baetylia یعنی دوره‌ی ستایش بت‌های سنگی بدون نقش و نگارهای مقدس، یاد شده است. در روایات تورات یک ستون سنگی وجود دارد که نقش بزرگی در زندگی یعقوب ایفا می‌کند. خواب و رویای یعقوب برای همگان آشنا است. پس از آن که یعقوب از خواب [روی سنگ / م] بیدار می‌شود، سنگ را مانند ستونی بر پا می‌کند، بر آن روغن می‌ریزد و آن مکان را بیت ال Beth-El یا خانه‌ی خدا می‌نامد (تورات، کتاب پیدایش، ۲۸: ۱۹، ۱۸)^{۱۲۸}.

این «خانه‌ی خدا» [بیت ال] با همین کارکرد در حکاکی‌ها و سکه‌های عبدالملک نمایان است. بیت ال [baetyl]، پاسدارِ پیمان‌ها و ضامن امیدهاست. این بُت سنگی چونان پاسدارِ قرارداده‌ها، نقشی بنیادی در پایه‌گذاری اسرائیل داشت: قراردادِ بین یعقوب و پدر زنش لابان^{۱۲۹}.

نمایش سنگ‌های پیمان covenant stones بر سکه‌های عبدالملک، نشان دهنده‌ی پنداشتِ او از تاریخ چونان تاریخ رستگاری است که با پیامبران اسرائیل کهن آغاز می‌شود. تاریخ رستگاری با گزینش و غربال صورت می‌گیرد. به همین دلیل هر نمادی که به نظر عبدالملک بویی از مسیح‌شناسی هلینستی برده باشد، جایگاهی برایش ندارد، برای او فقط یادآوریِ آغاز اسرائیل دارای اهمیت است.

پس از پایان دوره‌ی معاویه، نمادهای صلیب بر سکه‌ها محو شدند. معاویه که در آغاز حکومتش، متحد و فرد مورد اعتماد بیزانس محسوب می‌شد سکه‌هایی به سبک بیزانسی کوبیده بود. حتا در آغاز بر سکه‌هایش نوشته‌های بیزانسی نیز نقش بسته بودند.^{۱۳۰}

همان‌گونه که گفته شد بر سکه‌های عرب‌ها، علامت صلیب در کنار شاخص وزنی ام M و یا حرف‌نگاره‌ی Monogramm هراکلیوس کوبیده می‌شد؛ پس از پایان دوره‌ی معاویه، به جای صلیب، نگاره‌ی **نخل بر سکه‌ها حک شد؛ این، یادآور تولد عیسا در زیر درخت خرما است.** (قرآن، سوره‌ی ۱۹، آیه ۲۳). آن چه برای عبدالملک اهمیت داشت، **تولد مسیح در زیر درخت خرما** (قرآن، سوره‌ی ۱۹، آیه ۲۵) بود و نه مرگ او بر صلیب^{۱۳۱}.

نخستین نگاره‌های عیسا به مثابه‌ی محمد بر سکه‌های مسی‌پی در سوریه حک شده‌اند که او را در شکل یک حاکم مسیحی نشان می‌دهند^{۱۳۲}. مکان کوبش نخستین سکه‌ها که در غرب [شام و اسرائیل] از محمد نام می‌برند، در عَمّان، شرق اردن، است. این نشان می‌دهد که طرح دینی عیسا به مثابه‌ی محمد از طریق عرب‌های شرق ایران [میانرودان و خراسان / م] به غرب آن قلمرو [شام و اسرائیل / م] گسترش یافته بود.

نگاره‌ی برگزیده (محمد) بر سکه‌ها به تدریج در روند کوبش سکه‌ها نیز دگرگون شد. مانند نگاره‌ای که بر سکه‌های عمان حک شده بود، شاخص وزنی M= 40 Nummia بر پشت سکه‌ای بدون نام سکه‌خانه نمایان می‌شود. ولی حالا بر رویه‌ی سکه، نگاره‌ای از برگزیده بدون علامت صلیب ظاهر می‌شود که شمشیری بزرگ در دست دارد^{۱۳۳}. درباره‌ی این که برگزیده چه جامه‌ای در بر دارد، تاکنون بحث‌های گوناگون و متناقضی صورت گرفته است^{۱۳۴}. جورج سی. مایلز George C. Miles به شباهت آن با نگاره‌های مسیحی بیزانسی اشاره کرده است. سکه‌های کوبیده شده در اِدسا، برداشت مایلز را تأیید می‌کنند. در اینجا نگاره را بدون سرپوش مشاهده می‌کنیم^{۱۳۵}.



شکل ۱۸: روی سکه برنجی از ادسا (ژها). نگاره‌ی مسیح فرجام‌شناختی. تا کنون به عنوان نگاره‌ی یک خلیفه نگریده می‌شد.

کسی که این نگاره [بر سکه] را با چشمان یک عرب‌شناس و اسلام‌شناس بنگرد، بیش‌تر به این گرایش دارد که نگاره را چونان یک خلیفه‌ی

ایستاده و دستار (چفیه یا عمامه) به سر ببیند. ولی کسی که با تکیه به پیش‌زمینه‌های فرجام‌شناسی سُرّیانی و پنداشت‌های مکاشفه‌ای وابسته بدان بنگرد، بر سر مسیح هاله‌ای نورانی مشاهده می‌کند.^{۱۳۶} جان واکر John Walker نیز هاله‌ی مقدس را بر نگاره‌ی سکه‌ای که در ایلیا (اورشلیم)، در فلسطین، یافت شده تشخیص داده است.^{۱۳۷}



شکل ۱۹: سکه‌ی برنجی از یبناه [Yubna] در فلسطین. نگاره‌ی فرجام‌شناختی مسیح با هاله‌ی نور یا هاله‌ی آتشین. همواره تا کنون به عنوان نگاره‌ی یک عرب (خلیفه) برداشت می‌شده که چفیه یا عمامه بر سر دارد. در پشت سکه: شاخص ارزشی ام، M=40

Nummia

همچنین شاخص وزنی M که در سوره بر پشت سکه‌ها کوبیده می‌شده نیز کاملن محو می‌شود. این شاخص وزنی (M=40 Nummia)

دیگر رسالت خود را انجام داده بود. این حکاکی، آخرین بار بر سکه‌ی عبدالملک که در عُمان کوبیده شده بود، نمایان می‌شود. همین روند نیز برای سکه‌های کوبیده شده در اورشلیم نیز اتفاق می‌افتد^{۱۳۸}.

همه‌ی سکه‌های مسی که نگاره‌ی مسیح با شمشیر آتشین بر آن‌ها نقش بسته، در پشت خود، نگاره‌ی **یجرسهدو** را دارند. بدین ترتیب، عبدالملک در اینجا نیز برنامه‌ی فرجام‌شناسی خود را به پیش می‌برد: **یعنی تاریخ با پایه‌گذاری اسرائیل و بر اساس انتظار فرجام‌شناختی مسیح آغاز می‌شود**. اعتقاد به پایان قریب‌الوقوع جهان، عبدالملک را به ساختن قبه‌الصخره وامی‌دارد، تا همه [مسیحیان] را حول کتاب مقدس به آشتی [اسلام] فرا خواند. مکان این پایان قریب‌الوقوع جهان برای عبدالملک کاملن مشخص است: **اورشلیم**. همچنین، زمان بازگشت دوباره‌ی مسیح نیز برای او کاملن روشن است: اکنون، سال ۷۷ عرب‌ها (۶۹۹ میلادی) است و سده‌ی هفتم تولد عیسا آرام آرام به پایان می‌رسد.

بر سکه‌های کوبیده شده در اورشلیم^{۱۳۹} شعار فلسطین به معنی «ارض موعود» به چشم می‌خورد. همچنین، شعار فلسطین بر مُهرهای سُرّی عبدالملک که پیش‌تر درباره‌ی آن‌ها سخن رفته شد، توجه را جلب می‌کند^{۱۴۰}.

مضمون طرح تاریخی عبدالملک در واقع تصاحب تاریخ اسرائیل و تکرار آن توسط عرب‌ها / عرب‌های ساسانی است. او خود را تا سطح یوشع / ایشو ارتقا می‌دهد تا بتواند عرب‌ها / عرب‌های ساسانی را به ارض موعود هدایت کند. برای آن‌ها هم که پسران مسیحی **هاجر (mahagaritai)** هستند، یجرسهدو و همچنین بیت ال (خانه‌ی خدا) که تصدیق رویای یعقوب است از اهمیت زیادی برخوردار است. حالا رویای یعقوب، رویای آن‌ها [عرب‌ها] شده است.

در گذشته، موسای قرآن، عرب‌های ساسانی و عرب‌ها را از فشار و سرکوب فرعون ایران آزاد ساخت. پس از این رهایی، دوره‌ی افسانه‌ای

چهل ساله در کویر [مکه و مدینه/م] آغاز می‌شود؛ دوره‌ای که از نبرد سال ۶۲۲ میلادی میان بیزانس و ایران تا فراخواندن عبدالملک به عنوان *امیرالمؤمنین* طول می‌کشد. عبدالملک به هنگام بازسازی معبد برای خود نقشی منجی‌گرایانه قایل می‌شود. او نیز خود را، مانند هراکلیوس در گذشته، چونان پایه‌گذار *سلسله‌ی داودی* می‌نگرد (پسرش سلیمان نیز همین طرح دینی را ادامه می‌دهد، او به عنوان حاکم ارض موعود، شهر رمله را می‌سازد و مژده‌گستری (بشارت) خود را برای محمد (مسیح) در غرب یعنی شام آغاز می‌کند).

بی‌دلیل نیست که اورشلیم برای مردم قسطنطنیه در کانون توجه قرار داشت. در شرایطی که بیزانس خود را به مثابه‌ی یکی از مراکز مسیحیت مورد تهدید دشمنان می‌نگریست، عبدالملک در اورشلیم تلاش می‌کرد تا فرجام‌شناسی بیزانس را که بر پنداشت‌های سُرّیانی استوار بود، به اجرا در بیاورد. او بنای هشت ضلعی *قبه‌الصخره* را به پایان رساند، بنایی که احتمالاً هراکلیوس به هنگام معرفی طرح داودی خود در سال ۶۳۰ میلادی در اورشلیم، قصد داشت روی این صخره بسازد^{۱۴۱}. برای برجسته کردن رقابت با بیزانس، عبدالملک فرمان داد تا در قلمروی سابق بیزانس در شرق سکه‌های طلا و نقره کوبیده شوند.

حالا عبدالملک در غرب نیز به عنوان *جانشین امپراتوری روم [بیزانس]* وارد صحنه می‌شود. در شرق، او وارث ساسانیان و صاحب استان پارس شده بود و در همانجا [استان پارس] به عنوان *امیرالمؤمنین برگزیده* شد. تا این لحظه در غرب فقط *جانشین معاویه* محسوب می‌شد و رابطه‌اش با بیزانس هم چندان روشن نبود. احتمالاً بیزانسی‌ها او را به عنوان منصوب یا کارگزار *magister militum* خود می‌نگریستند، مقامی که *تئودریش آربانی* [از پیروان آریوس/م] در ایتالیا داشت. گمان می‌رود که معاویه نقش *دوگانه‌ای بازی* می‌کرد: یعنی هم رهبر عرب‌ها / عرب‌های ایرانی بود و هم قریشیان. به عنوان *قریشی* (متحد بیزانس) او رسماً یکی از متحدان بیزانس محسوب می‌شد و این نقش را تا زمان

خیانتش به بیزانس [حمله‌اش به قسطنطنیه/م] ایفا می‌کرد. ولی حتی به عنوان خائن، در قلمرو بیزانس هیچ سکه‌ای به نام خود نکوبید.

در کنار سکه‌ی مسی با عنوان و نام عبدالملک، یک سکه‌ی نقره‌ای به سبک عرب‌ها / عرب‌های ساسانی در ایران نیز انتشار یافت. این سکه مانند سکه‌های نقره‌یی که عبدالملک در سال ۶۶ عرب‌ها در شهر بیشاپور به زبان عربی انتشار داد، به زبان عربی آراسته شده بود. عبدالملک در شرق سابق بیزانس، سنتِ غسانیان را که بر سنگ‌نبشته‌های رسمی‌شان در سده‌ی ۶ میلادی در سوریه به زبان خط عربی می‌نوشتند، ادامه داد. شاید دستگاه اداری (دیوانی) ساسانی مسئولِ آفرینشِ خط عربی باشد، شاید هم با کمک مسیحیان حیره‌ای زبان عربی، به زبان عرب‌های ساسانی مسیحی در ایران تبدیل شده باشد ولی نیروی اجرایی این روند، عبدالملک مروان در سوریه بوده است. *عبدالملک استفاده از متون عربی را به مثابه‌ی یک مرزبندی روشن در برابر سنتِ نوشتاری یونانی و سُریانی-آرامی در سوریه به کار گرفت.* ظاهرِ امر چنین بود که گویا عرب‌های ساسانی اصلن ربطی به مسیحیان سوری معاصر خود نداشته و پیام کاملن نوینی را در جامه‌ی زبان عربی جدیدی اعلام می‌کنند.

سوری‌های ساکن اورشلیم قطعن نمی‌دانستند که پنداشتِ انتاکیه‌ای از عیسا در قالبِ محمد / MHMT هنوز در شرق، در مسیر جاده به سوی چین، سده‌ها در جامه‌ی سُریانی‌اش به زندگی خود ادامه می‌داده و در آنجا به زبان و خط آرامی واردِ سنتِ نوشتاری پارسی میانه شده و مورد بحث قرار می‌گرفته است.

همچنین آن‌ها نمی‌دانستند که مفهوم محمد با تمام معانی‌ای که در خود حمل می‌کند- توحید ناب و پادشاهی خدا- در غرب نیز توسط هواداران عبدالملک در *کارتاژ* [تونس امروزی/م] به زبان لاتینی مورد بحث قرار می‌گرفت و گسترش یافته بود: عیسا پسر خدا نیست، خدا فقط یکی‌ست، بدون دیگری (alius) و بدون شریک (socius).

سکه‌های طلای پیدا شده در شمال آفریقا با نگاره‌ی یجرسهدو که برای حاکمیت عبدالملک نمونه‌وار هستند شامل این داده‌ها [به زبان لاتینی که زبان رسمی آنجا بوده/م] می‌باشد:

روی سکه:

NONESTDSNISIPSE SOLCISN (Non Est Deus NISI IPSE SOLus CuI Socius Non est);

[به جز خدا، خدایی وجود ندارد، او یگانه است و شریکی ندارد / م]

پشت سکه:

DEDNVBTMETOMNNINMANO (Deus Dominus Noster Unus Benignus eT Misericors ETernus OMNia Noscens INgenitu Magnus Alius NON est).¹⁴²

[خدا، سرور ما، یگانه و ستایش شده است، او همیشه رحیم و داناست، زائیده نشده،

عظیم و به جز او خدای دیگری وجود ندارد / م]



شکل ۲۰: رویه و پشت یک سکه‌ی عربی از شمال آفریقا از دوره‌ی عبدالملک. نسبت دادن این سکه به عبدالملک به واسطه‌ی نگاره‌ی «یجرسهدو» بر پشت سکه است.

حاکمیت و آموزه‌های عبدالملک فقط در اورشلیم و دمشق منسجم و یکپارچه به نظر می‌رسیدند. فقط در آنجا بود که این افکار جامه‌ی ناب عربی به تن داشت. بر اساس همین نشانه‌ها بود که پدران کلیسایی دربارهی این دین داوری می‌کردند.

عبدالملک، نخست با انتشار سکه‌ای نقره‌ای در دمشق و حُصص روشن می‌کند که او متأثر از سنت ساسانی است. البته سکه‌های نقره‌ای ساسانی به واسطه‌ی فراوانی‌شان هنوز پول رایج بود ولی دیگر حفظ

سبک ساسانی سکه‌ها امری اجباری نبود. از سال ۷۲ عرب‌ها به بعد، همزمان با تاریخ سنگ‌نیشته‌ی قبه‌الصخره، عبدالملک در دمشق و حُص اقدام به کوبشِ درهم‌هایی با نوشته‌های عربی کرد^{۱۴۳}.

در اینجا نیز می‌توان از یک رقابت با قسطنطنیه سخن گفت. هراکلیوس امپراتور بیزانس به هنگام لشکرکشی‌اش به سوی شرق [ایران] از سال ۶۲۶ میلادی یک سلسله سکه‌های نقره‌ای منتشر کرده بود که بر آن‌ها علامت صلیب و شعار جنگی Deus Adiuta Romanis [خدا پشتیبان رومی‌هاست/م] نقش بسته بود.^{۱۴۴}

همین رفتار رقابتی در دوران بعدی ادامه یافت. بیزانسی‌ها در واکنش به انتشار درهم‌های عربی، در زمان امپراتور لئو سوم (پس از سال ۷۱۷ میلادی) سکه‌های نقره‌ای منتشر کردند^{۱۴۵}. نمونه‌هایی از این سکه‌های بیزانسی موجود هستند که عرب‌ها آن‌ها را با نگاره‌ها و شعارهای نوین بازکوبی کردند^{۱۴۶}.



شکل ۲۱: حکاکی به زبان لاتین / یجر سهد. رسالت محمد به زبان‌های پارسی میانه، عربی و لاتین صورت می‌گرفته است.

ولی چالش اساسی در برابر بیزانس، کوبشِ سکه‌های نوین طلا بوده که شعارهای عربی روی آن نوشته شده بود و هم وزن سولیدوس (سکه‌ی طلای رومی) بیزانسی بود.

در سال ۶۸۲ میلادی در بیزانس یک شورا (مجمع) در ترولوم Trullum در تالاری با همین نام در مجتمع کاخ امپراتوری در قسطنطنیه برگزار شد. این که متن عبدالملک در قبه‌الصخره در سال ۷۲ عرب‌ها (۶۹۳ میلادی) چه تأثیری بر شورای ترولوم داشته می‌باید مورد پژوهش قرار

بگیرد. در همین شورا مسایل مربوط به شمایل نگاری و نگاره‌ی مسیح مورد بحث قرار گرفتند و ثبت شده‌اند. نگاره‌ی مسیح به عنوان بره‌ی خدا ممنوع شد، به جای آن نگاره‌ای در نمایه‌ی انسانی درخواست گردید. این تصمیم‌ها منجر به یک سلسله تغییرات در کوبش سکه شد. در همین راستا، نگاره‌ی امپراتور به پشت سکه انتقال یافت و نگاره‌ی مسیح به رویه‌ی سکه. همچنین مقررات شمایل نگاری نیز دقیق‌تر شد. در نگاره‌های سکه‌های بیزانسی که پس از ۶۹۲ میلادی نشر یافتند، نگاره‌ی مسیح با موی بلند و ریش مشاهده می‌شود.



شکل ۲۲: سولیدوس (سکه طلا) امپراتور بیزانس، ژوستینیان دوم، پس از سال ۶۹۵ میلادی. روی سکه، نگاره‌ی مسیح به روایت سُریانی با موی بلند و ریش. بر پشت سکه، نگاره‌ی امپراتور به عنوان «خادم مسیح»^{۱۴۷}.

در سال ۶۹۵ میلادی در قسطنطنیه شورش‌ی علیه امپراتور ژوستین دوم که از نسلِ هراکلیوس بود، صورت گرفت. سرنوشت حاکمان عرب با سرنوشت خاندان هراکلیوس گره خورده بود. هراکلیوس امپراتور بیزانس، مسیحیان عرب/عرب ایرانی را از ستم فرعون ایران آزاد کرد. آن‌ها هم به عنوان متحدان (قریشان) بیزانس سهم خود را در پیروزی هراکلیوس ادا کردند و همچنین سهم خود را از فروریزی ساسانیان بردند. تازه پس از آن که رویای امپراتوری بزرگ، معاویه‌ی متوهم را به خیانت علیه بیزانس کشاند، از این فرد مورد پشتیبان سابقِ هراکلیوس یک دشمن از نوع ایرانی پس‌اساسانی بیرون آمد.

حوادث سال ۶۹۵ میلادی در قسطنطنیه این احساس را بوجود آوردند که گویا پایان خاندان هراکلیوس رسیده است. از دید عرب‌ها، خاندان هراکلیوس تنها وارث مشروع حکومت بر جهان مسیحی بود؛ از دیدگاه

آن‌ها، این خاندان هراکلیوس بود که توانست بر دشمن دینی‌شان یعنی ایرانیان پیروز شود. پیروزی سال ۶۲۲ میلادی به عنوان نشانه‌ای از تأیید خدایی برای حاکمیت هراکلیوس و خاندانش نگریسته می‌شد^{۱۴۸}.

با سقوط حاکم مشروع امپراتوری یعنی ژوستین دوم، خلأ قدرت بوجود آمد. در همین اوضاع و احوال، عبدالملک تلاش کرد از طریق ادعای رهبری بر جهان مسیحی این خلأ را پر کند. این تلاش، بر سکه‌ای طلا که از عبدالملک باقی مانده بیان شده است. کوبش سکه‌ی طلا فقط حق انحصاری امپراتور بود و به همین دلیل این سکه‌های طلا از یک شناسه‌ی نمونه‌وار Leitmotiv که بر سکه‌ها تکرار می‌شد، برخوردار بودند^{۱۴۹}.

بر رویه‌ی سکه‌ی عبدالملک از سال ۶۹۵ میلادی، سال ۷۴ عرب‌ها، یک نگاره‌ی سُریانی- شرقی از مسیح مکاشفه‌ای با شمشیر آتشین قرار دارد و بر پشت سکه، نگاره‌ی یجرسهدو. این سکه‌ها اساسن جنبه‌ی برنامه‌ی دینی دارند و بدون نام حاکم یا نام سکه‌خانه است. فقط سال کوبش سکه آمده است. ظاهرن برای عبدالملک فقط یک نقطه‌ی معین زمانی [روز قیامت/م] اهمیت داشته؛ او فقط روی گذشت زمان [تا رسیدن روز قیامت/م] حساب می‌کرد^{۱۵۰}.

تفرقه‌ی دینی بزرگ پس از فاجعه‌ی سال ۷۵ عرب‌ها (۶۹۶ میلادی)

صرف‌نظر از این پرسش که عبدالملک چه اهداف و نقشه‌هایی در سر داشته، سرانجام در سال ۷۵ عرب‌ها به او فهمانده شد که پنداشت‌های دینی‌اش مورد پذیرش همگان نیست. درست هنگامی که به نظر می‌رسید که رویدادهای قسطنطنیه موقعیت او را در غرب [سوریه] تحکیم می‌کنند، در پشت سر او یعنی در شرق [میانرودان و خراسان]

شورشى عليه مباني مسيح‌شناسى و الاهيات‌شناسى او كه حاكميت‌اش را توجه مي‌کردند صورت گرفت. اين كشمكش براي زمان درازى ادامه داشت و حتى پس از سرکوب آن به گسترش خود ادامه داد تا سرانجام پس از مرگ آخرين پسرش هشام در سال ۱۲۵ عرب‌ها، منجر به تحولى كامل در مناسبات سياسى - دينى گرديد.

رسالت موعودگرايانه‌ى عبدالملك از يك سو و تبديل خود به «يوشع جديد» كه با بازسازى معبد (قبه الصخره در اورشليم) و معانى مرتبط به آن گره خورده بود از سوى ديگر، در شرق به چنان تفرقه‌اى منجر گرديد كه سرانجام يك /مير/المؤمنين جديد انتخاب شد. البته عبدالملك به هدف خود رسيد، ولى ديگر در اورشليم تنها ماند - او با اين اميد به سر مي‌برد كه در سال ۷۷ عرب‌ها روز رستاخيز او بازگشت دوباره‌ى مسيح/م] رخ خواهد داد و او به استقبال آن خواهد رفت.

ولى آشكارا بحران از مدت‌ها پيش آغاز شده بود. در سال ۵۶ عرب‌ها سكه‌اى در مرغاب مرو، زادگاه عبدالملك، كوبيده شد كه الله را به عنوان «رب /الحكم» (صاحب قانون يا حكومت) تعريف مي‌كرد^{۱۵۱}. اين كه چه دركى در پس اين شعار نهفته است، مي‌توان آن را با كمك سكه‌ى دوزبانه‌يى كه به پارسي ميانه و عربى منتشر شده توضيح داد.

در ارتباط با مفهوم قانون و حاكميت (به زبان عربى و عربى ساسانى «حكم»)، سكه‌اى به زبان پهلوى موجود است كه از اهميت تعيين‌كننده برخوردار است. بر اين سكه آمده است:

„LWYTW DARWBR / BLA YYZTW“

اين جمله توسط كارل سيلمن (Carl Saleman) براي نخستين بار خوانده و اين گونه ترجمه شد: «به جز خدا حاكمى وجود ندارد»^{۱۵۲}

در حاشيه‌ى اين سكه به عربى اين شعار بدين گونه بيان شده است: «لا حكم الا الله». هايونتس گابه جمله را اين گونه ترجمه کرده است: «حكم / تصميم فقط از آن خداست»^{۱۵۳}.

هاینتس گابه به دلیل پذیرش بی‌چون و چرای تاریخ‌نگاری اسلامی به چنین ترجمه‌ای رسیده است. اگرچه خود او خوانش کارل سیلمن را بازگو می‌کند و می‌گوید: «ولی این تردیدها، خوانش سیلمن از این شعار را، "به جز خدا حاکمی وجود ندارد"، متزلزل نمی‌کنند»^{۱۵۴}.

خب، حالا تکلیف چیست؟ **بالاخره موضوع بر سر حکم قضایی یا مشروعیت حاکمیت است؟** آیا موضوع بر سر قانون الهی یعنی حاکمیت به مثابه‌ی تئوکراسی (حاکمیت روحانیون) است یا خیر؟

واژه‌ی پارسی میانه DARWBAR (دادور) البته چندین معنا دارد، زیرا این واژه به حوزه‌های حاکمیت، قانون و قضاوت برمی‌گردد. همین معانی برای واژه‌ی عربی «حکم» نیز صدق می‌کند. به همین دلیل تعبیر و ترجمه‌ی این شعار به «حکم قضایی» این امکان را داد تا به گونه‌ای با سنت احادیث اسلامی جور در آید. این یک بازی معاشناختی است که محیط تاریخی را در غبار ابهام می‌پوشاند. حضور مفهوم DARWBAR در حکاکی‌های سده‌ی نخست اسلامی، نشان می‌دهد که موضوع بر سر **چگونگی مشروعیت حاکمیت بوده است و نه حکم قضایی**. مسئله بر سر این است که آیا اینجا حاکم یا شاه طبق سنت ایرانیان از سوی خدا نمایندگی دارد و نور ایزدی مستقیم بر او می‌تابد، یا حاکمیت بدون این مشروعیت بر نیروی قهر پایه‌ریزی می‌شود یعنی دیگر مشروعیت خود را از خدا نمی‌گیرد. خلاصه این که در اینجا موضوع بر سر دو نوع حکومت دینی (تئوکراسی) بوده است: یا حاکمیت مستقیم خدا یا حاکمیت نامستقیم خدا از طریق یک نماینده.

جمع بندی

آن گونه که احادیث اسلامی از شعاری علیه عبدالملک، پایه‌ی یک جنبش مذهبی را می‌ریزند

در احادیث اسلامی با وارث خانواده‌ی پیامبر عرب‌ها که مدعی حکومت است، آشنا می‌شویم. این وارث با دختر پیامبر عرب‌ها ازدواج می‌کند و داماد اوست: علی. او مردی عادل و دردمند است.

به خلاف عیسای اهل جلیله که همه او را عیسا ابن مریم خطاب می‌کردند، تبار پیامبر عرب‌ها را نمی‌شد با نام مادرش مشخص کرد. به همین دلیل در کنار صفت مقدس مسیح‌شناسی «محمّت / محمد» (برگزیده) که حالا به عنوان نام شخصی - تاریخی به کار گرفته می‌شود، یک صفت مقدس دیگر یعنی «عبدالله» (بنده‌ی خدا)، که باز هم ریشه‌ی مسیح‌شناسی دارد، به عنوان نام پدر به او داده می‌شود. بدین ترتیب، یک تبار منظم پدری که منطبق بر پنداشت‌های حقوق قبیله‌ای عرب‌ها است، شکل گرفت: محمد بن عبدالله (برگزیده، پسر بنده‌ی خدا).

این «برگزیده، پسر بنده‌ی خدا» (محمد بن عبدالله) یک «من دیگر» در وجود دامادش دارد. طبق درکی که ایرانیان از حق ارث عرب‌ها داشتند، می‌دانستند که دختر «برگزیده، پسر بنده‌ی خدا» [دختر پیامبر عرب‌ها] نمی‌تواند وارث و مدعی حق خانواده‌ی پیامبر برای رهبری آینده‌ی امت (واژه‌ی «امت» یک ابتکار در سده‌ی ۹ میلادی است) باشد. بدین ترتیب، این حق به داماد پیامبر انتقال می‌یابد تا او بتواند آشکارا چنان نماینده‌ی این میراث وارد صحنه شود، وگرنه هر آدم بی‌صلاحیتی که رویای پیامبری عرب‌ها را در سر می‌پروراند می‌تواند ادعا کند که مهدی (مسیح یا منجی آخر زمان) است.

علی، داماد پیامبر عرب‌ها، سنت پدر زن را ادامه می‌دهد. بدین ترتیب جایگاه و کارکرد «ولی الله» (نماینده‌ی خدا) که در سده‌ی ۷ میلادی به صفت «محمت» (مسیح) نسبت داده شده بود همه به علی انتقال داده می‌شوند. و پایان او بر زمین مانند مسیح بسیار خونین است. خدایی شدن این فرد پس از شهادتش، در معنی نام او یعنی علی نهفته است. در این جا فرمول «nomen est omen» (اسم شگون است) ظاهر اعتبار خود را پیدا می‌کند. زیرا مفهوم علی، دامادِ «برگزیده، پسر بنده‌ی خدا»، نه تنها به معنی «متعالی» است، بل که او خود، یک «ال» [EI] (ال به زبان عبری و آرامی یعنی «خدا») است.^{۱۵۵}

طبق احادیث اسلامی، دامادِ پیامبرِ عرب‌ها در سال ۳۷ هجری با حاکم سوریه یعنی معاویه وارد مذاکره می‌شود. این حوادث همه در یک مقطع چهل ساله پس از «هجرت» پیامبر رخ می‌دهند. طبق همین روایات، هواداران علی که حاضر به پذیرش حکم معاویه نبوده‌اند، اردوگاه را با شعار «لا حکم الا لله» ترک می‌کنند. البته این شعار - به طور واقعی - روی سکه‌ها به زبان عربی و پهلوی در بافتاری دیگر آمده بود. این شعار این گونه ترجمه شده است: «هیچ حکم یا تصمیمی که از خدا نباشد قابل پذیرش نیست» (No decision save God,s)^{۱۵۶}.

روایت شده که چند هزار نفر از این مخالفین از رفتار خود پشیمان شدند [معروف به «توابین» / م] و در روستای حروریه در نزدیکی کوفه ماندند. به همین دلیل به آن‌ها حروریه‌ها نیز گفته می‌شود. بعدها، تعدادی از حروریه‌ها دوباره نظر خود را تغییر می‌دهند و تصمیم می‌گیرند که برای ادامه‌ی اعتراضات خود اردوگاه را ترک کنند. این‌ها، خوارج نامیده می‌شوند.^{۱۵۷}

یولیوس ولهازن Julius Wellhausen نظر خود را درباره‌ی این وضعیت آشفته اینگونه بیان می‌کند: «شکوه و شکایت بازماندگان این کشته‌شدگان، علی را شدیدن متأثر کردند و تمسخر آشکار آن کسانی که همفکر عثمان بودند، دل او را به درد آوردند: ناصوابان شاد شدند و

وفاداران غمگین. دوازده هزار مرد از علی جدا شدند و او را به کوفه همراهی نکردند، آن‌ها با شعار «تحکیم» به مکانی به نام حروریه رفتند: حکم فقط مخصوص خداست! بعدها، این جمعیت محکمون Muhakkimun نامیده شدند. معمولن به آن‌ها حروریه‌ها یا در کل خوارج نامیده می‌شوند.^{۱۵۸}

توصیف وقایع‌نگاری اسلامی از این تحولات و حوادث هیچ سنخیتی با سنت تاریخ‌نویسی اروپایی-آمریکایی ندارد. ظاهرن نگرش انعطاف‌پذیر و آشتی‌جویانه‌ی مورخان غربی با این «تاریخ ویژه» همه را به این نقطه‌ی مشترک رسانده که روند تاریخ جهانی را از سال ۶۲۲ میلادی در زادگاه «هزار و یک شب» با معیارها و شاخص‌های تاریخ‌نویسی علمی مورد بررسی قرار ندهند. در این میان هم، ظاهرن کسی نمی‌خواهد همه‌ی پل‌ها به دیوان شرقی-غربی را خراب کند و خود را از این تاریخ تخیلی محروم سازد. به نظر می‌رسد هر چه بیش‌تر مورخان اروپایی تاریخ خود را تجزیه و تحلیل می‌کنند و زیر ذره‌بین می‌برند، با عشق بیش‌تری بر آن هستند که تاریخ پیامبر عرب‌ها را سر هم بندی کنند. باور به این پیامبر خیلی آسان است، هر چه باشد این جوهر قلم ماست که در رگ‌های او جاریست. در این میان، حقیقت‌یابی از زندگی پیامبر عرب‌ها تا بدانجا پیش رفته است که آدم می‌تواند هر روز از زندگی او را برای خود تصور کند و از آن‌ها یک بیوگرافی جامع و کامل تنظیم نماید^{۱۵۹}.

حوادث سال ۷۵ عرب‌ها (۶۹۶ میلادی)

مسئله‌ی مشروعیت حاکمیت عرب‌ها در ایران، پرسشی است درباره‌ی اصول و چگونگی طرح حاکمیت به طور کلی. در این رابطه فقط الگوهای فکری ایرانی از اهمیت برخوردارند. ایران را نمی‌توان طبق

حقوق قبیله‌ای بدوی عرب‌ها اداره کرد. ایرانیان زیرک به ایده‌ها و پنداشت‌های کشورداری خود جامه‌ی «عربی» پوشاندند تا بدین وسیله جایگاه ارزشی آن‌ها در جامعه‌ای که حالا خود را «عربی» نشان می‌دهد حفظ شود.

در ایران سکه‌ها به مثابه‌ی یک ابزار رسانه‌ای از تاریخ طولانی برخوردارند. با کمک همین سکه‌ها، پیام ایدئولوژیک می‌توانست به ساده‌ترین شکل خود انتشار یابد.

آتشگاه بر پشت سکه‌های امیران عرب و عرب‌های ساسانی دیگر آن مفهوم آیینی ساسانی را نداشت، بل که نشانگر ادامه‌ی ایده‌ی سنت حاکمیت ایرانی توسط این امیران بود؛ فرقی هم نمی‌کند که این امیران چه دین و مذهبی داشته باشند.

همانگونه که سکه‌های ساسانی گهگاهی با حک شعاری بر سکه‌ها، چرخش سیاسی نوینی را روشن می‌کردند، حالا هم در سال ۷۵ عرب‌ها سکه‌هایی منتشر می‌شوند که به جای نام حاکم صاحب سکه یک شعار سیاسی قرار می‌گیرد (LWYTW DATWBR BLA YYZTW به جز خدا/ حاکمی وجود ندارد). در واقع، این سکه‌ها از استان پارس این پرسش را طرح می‌کنند که عبدالملک طبق چه حقوق و قوانینی و بر اساس چه مبانی‌یی حاکمیت خود را بر عرب‌ها / عرب‌های ساسانی توجیه می‌کند.

برای توجیه مشروعیت حاکمیت در عصر ساسانی کافی بود که منشأ شاه به یکی از خدایان [ایزدان] گره زده شود. طبعن حالا که همه‌ی حاکمان جزو بندگان («عبدالله») مسیحی خدا هستند دیگر این اصل یعنی وصل کردن خود به یکی از ایزدان، مشروعیت خود را از دست می‌دهد. حالا دیگر به جای مشروعیت متکی به تبار خدایی، وابستگی به خدا/ از طریق «دین» Den - معرب آن «دین» - نقش تعیین‌کننده می‌یابد.

طبق درک سنت‌گرایان ایرانی کسی که می‌خواهد به عنوان «دادور» حاکمیت داشته باشد، می‌باید متکی به خود خدا باشد و نه متکی به نماینده‌اش که مسیح است. به همین دلیل در حکاکی‌های این سنت‌گرایان ایرانی، «محمد» (عیسا) [فقط] چونان نماینده‌ی الله و [فقط] یک نماینده‌ی امر [ولی امر] ظاهر می‌شود.

از دیدگاه این سنت‌گرایان ایرانی اشتباه عبدالملک این بود که او خود را به خلیفه الله (نماینده خدا) وابسته ساخت. نوشته‌های روی سکه‌های عبدالملک آمیزه‌ای است از مسیح به عنوان نماینده‌ی خدا (خلیفه‌الله) و عبدالملک به عنوان امیرالمؤمنین او؛ البته امیرالمؤمنینی که نقش یوشع به خود گرفته تا مسیح را در اورشلیم در برابر معبد بازسازی‌شده به گونه‌ای شایسته و بایسته مورد استقبال قرار بدهد.

در اینجا می‌باید شک و تردیدهای فراوانی بوجود آمده باشند که بالاخره آیا موضوع بر سر برنامه‌ی خدا است یا برنامه‌ی عبدالملک. انتظار روز قیامت در سال ۷۷ عرب‌ها که عبدالملک آن را با بازگشت مسیح گره زده بود، باعث شد که مردم حروری در شرق سیستان از خود بپرسند که چرا عبدالملک به عنوان نماینده [نماینده‌ی مسیح /م] و بدون داشتن اختیار تام بازی سرنوشت را بازی می‌کند. رابطه‌ی معنوی با نماینده‌ی خدا، به هیچ وجه نمی‌تواند جایگزین مشروعیت الهی بشود.

موضوع در اینجا بر سر یک کشمکش پیرامون مشروعیت حاکمیت است. احتمالن طرح پرسش بدین صورت بود: آیا کسی که مسیح [خلیفه الله] را نمایندگی می‌کند، یعنی نماینده‌ی نماینده‌ی خداست، برای حاکمیت مشروعیت دارد یا او هنوز نیازمند یک مشروعیت مستقیم به عنوان دادور ایزدی «DATWBR YYZTW» است؟ زیرا فقط در این هنگام است که او (حاکم/شاه) مستقیم از نور و شکوه ایزدی برخوردار است، در صورتی که بر حاکمی که نماینده‌ی نماینده

است [عبدالملک خود را نماینده‌ی خلیفه الله (مسیح) - که خود به معنی نماینده‌ی خداست - می‌پنداشت/م] فقط بازتاب نور می‌تابد.

طرح سنت‌گرایان از سیستان، کرمان و فارس توانست در درازمدت خود را جا بیندازد. همین رویکرد دینی، محکومیت و طرد عبدالملک و اهل بیت‌اش را که در وقایع‌نگاری اسلامی آمده توضیح می‌دهد. تلاش عبدالملک برای بوجود آوردن یک سلسله‌ی داودی، همه‌ی آن کسانی را که به پنداشت‌های کهن ایرانی وابسته بودند، بی‌اعتماد کرد: خوره یعنی نور خوشبختی که نشانه‌ی گزینش ایزدی است می‌تواند بر هر انسان کوشایی بتابد، و آن قوچ حامل شکوه و جلال او را بر اسب بنشانند و برای حاکمیت توانا سازد. از این رو، این حاکمان سلسله‌ی بعدی بودند که توانستند طبق پنداشت‌های ایرانی، مشروعیت خود را در ایران به دست بیاورند و سازگار با روح تئوکراسی ایرانی حکومت کنند. سرانجام بازسازی کامل الگوی حکومتی عصر ساسانی از طریق ایجاد مقام /مام در طی خلافت مأمون در سده‌ی ۳ اسلامی به فرجام رسید [دوره‌ی عباسیان / م].

در سال ۷۵ عرب‌ها در ایران یک امیرالمؤمنین جدید انتخاب می‌شود. نام او قطری بن فجا است. بر حاشیه‌ی سکه‌هایش ترجمه‌ی عربی /عربی ایرانی این شعار به پارسی میانه از اردشیرخوره دیده می‌شود: «LWYTW DATWBR BLA YYAZTW» (= لا حکم الا الله). در سال ۷۵ عرب‌ها شورش رخ می‌دهد. همچنین از سال ۷۶ عرب‌ها سکه‌ای به دست آمده که بر آن نوشته: /امیرالمؤمنین، قطری بن فجا از /دربگرد. آخرین نشانه از حاکمیت او یک سکه از کرمان از سال ۷۷ عرب‌هاست. سپس این امیرالمؤمنین کوتاه‌مدت رهسپار حروری در شرق زرنج می‌شود (در غرب افغانستان امروزی). در احادیث اسلامی حروری‌ها نام یک فرقه است. ولی در حقیقت موضوع بر سر یک ذهنیت ایرانی در خصوص مشروعیت حاکمیت است که ساکنان مسیحی این منطقه‌ی پرت آن را نمایندگی می‌کردند.

در سال ۷۵ عرب‌ها، در مرو برای عبدالملک سکه‌ای به سبک حاکمان ایالتی (استانی) کوبیده می‌شود، یعنی این که عنوان اداری ایرانی‌اش، amir-i wurroyishnigān [امیری وریوشنیگان / امیرالمؤمنین] بر روی سکه نیامده است. این نوع سکه کوبی منطبق است با سکه‌هایی که برای عبدالله بن زبیر کوبیده شدند. پس از آن که زبیر مجبور شد عنوان امیری وریوشنیگان خود را در سال ۶۰ عرب‌ها (۶۸۱ میلادی) به عبدالملک تحویل بدهد، نام او، البته بدون عنوان اداری، در سال ۶۷ عرب‌ها در کرمان و در سال ۶۹ عرب‌ها در زرنج، بخشی از سیستان، بر سکه‌ها نقش بسته است. تا سال ۱۹۹۳ ما هنوز سکه یا کتیبه‌ای از عبدالملک پیدا نکردیم که از سال ۷۵ عرب‌ها فراتر رفته باشد.

از این داده‌ها می‌توان اینچنین نتیجه‌گیری کرد: امکان نخست: عبدالملک برای سرکوب شورش سال ۷۵ راهی شرق شد تا بدین وسیله موقعیت خود را در مرو استحکام بخشد. به عنوان حاکم این استان، به نام او به سبک حاکمان استانی (امیران/مرزبان یا منصوبین) سکه کوبیده شد. امکان دوم: قطری بن فجا به شرق عقب‌نشینی کرد. عبدالملک موقعیت خود را در مرو تحکیم کرد. این دو دشمن یکدیگر، هر دو بر کنار شدند. امکان سوم: عبدالملک در سال ۷۶ عرب‌ها به اورشلیم بازگشت، یا اصلن هیچ‌گاه اورشلیم را ترک نکرد.

امکان سوم نشان می‌دهد که محتمل‌ترین است. این ادعا از طریق یک سکه / مدال که به تاریخ ۸۱ عرب‌ها و بدون نام سکه‌خانه پیدا شده و نام عبدالملک و پسرش الولید بر آن آمده، تأیید می‌شود.^{۱۶۰}

نخستین امیرالمؤمنین یعنی معاویه که از طریق کتیبه‌ها و سکه‌ها تأیید می‌شود از سوی احادیث اسلامی متهم شده که خود را به عنوان بنیان‌گذار یک سلسله نگریسته و جانشینان خود را طبق سنت امپراتوری بیزانس تعیین می‌کرده است. این که آیا این ادعا مبنای تاریخی دارد، نمی‌دانیم، زیرا ما آنگونه که احادیث اسلامی گزارش

داده‌اند هیچگونه شاهد و مدرک کتبی که نشانگر وجود پسران معاویه باشد به دست نیآورده‌ایم.

ولی عبدالملک در رابطه با تعیین جانشین برای خود موفق بوده است. سکه‌های مسی سال ۸۱ عرب‌ها، موقعیت الولید را به عنوان شاهزاده تأیید می‌کنند. بر این سکه‌ها، دیگر عیسا به عنوان «محمد» ذکر نمی‌شود. مسئله‌ی اصلی، نجات سلسله [مروانان/م] بوده است.^{۱۶۱}



شکل ۲۳: رو و پشت مدال کوفته در سال ۸۱ عرب‌ها با نام الولید به عنوان ولعید

همچنین واژه‌های روی سکه گواهی می‌کنند که دیگر یادآوری همزمان القاب/امیرالمؤمنین (عبدالملک) و خلیفه‌الله (مسیح) در سال ۸۱ عرب‌ها (۷۰۲ میلادی) اهمیت خود را از دست داده بودند. برای مسیح مکاشفه‌ای هنوز یک عنوان دیگر بر روی سکه‌های عبدالملک دیده می‌شود. بر روی سکه‌ی مسی‌یی از سرمین Sarmin نگاره‌ی ایستاده‌ی مسیح با شمشیر آتشین به عنوان «عبدالرحمان» نقش بسته است. در سمت راست و چپ نگاره‌ی مسیح از بالا به پائین یک نوشته است: عبدالرحمان. در حقیقت، «عبدالرحمان» نام دیگری است برای «خلیفه‌الله» که دیگر بر سکه‌های سرمین به همراه نگاره‌ی مسیح مکاشفه‌ای ظاهر نمی‌شود. درست مانند عنوان مقدس «خلیفه‌الله»،

«عبدالرحمان» (بنده‌ی خدای مهربان) نیز یک صفت مقدس مسیح‌شناسی است^{۱۶۲}.

حوادث سال ۷۷ عرب‌ها (۶۹۸ میلادی)

پس از پایان آشوب‌ها در استان پارس و شرق ایران، عبدالملک مجبور شد با نیروهای سازش‌کننده که از حکومت قطری بن فجا پشتیبانی می‌کردند، اگرچه این سازش، مخالفان عبدالملک را برای همیشه خرسند نکرد، ولی حاکمیت عبدالملک و پسرانش را به گونه‌ای تضمین کرد.

عبدالملک سرانجام از ایده‌ی پایان قریب‌الوقوع جهان نزدیک بودن روز قیامت / م] دست برداشت. به دنبال آن، نگاره‌ی مکاشفه‌ای مسیح با شمشیر آتشین نیز از روی سکه‌ها محو شد. مسیح، عیسا ابن مریم، دیگر هرگز به شکلی که در معبد اورشلیم (قبه‌الصخره) آمده بود، تکرار نشد. دوباره عنوان MHMT / MHMD (محمد = برگزیده) در دستور کار گرفت. عبدالملک برای ادامه‌ی حاکمیت سلسله‌ی خود، تمامی برنامه‌ی دینی خود را که به شکل الاهیات نگاره‌ای عرضه کرده بود قربانی درک بنیادگرایان مشروعه‌خواه شرق کرد [درک ایرانی از مشروعیت حاکمیت که ریشه در فرهنگ ساسانی داشت / م].

گفت و گو با بیزانس نیز به پایان رسید. جهت‌گیری درونی نوین در خصوص نوع حاکمیت سرانجام منجر به این شد که همه باید طبق درک درست از «دن» [Den] (عربی: دین) عمل نمایند. تعیین‌کننده این بود که همه در آینده می‌باید خود را با باور درست یعنی دین سازگار کنند. فقط از این راه بود که می‌توان راه نادرست را از درست تمیز داد^{۱۶۳}.

در اینجا به عمد از شکل کهن ایرانی این مفهوم که بعدها اسلامی شد، استفاده می‌کنم. مفهومی که معنی مدرن از آن یعنی religion در ادبیات اسلام‌شناسی امروزی وارد شده است. زیرا جنبش موعودگرایی عبدالملک و سناریوی جدید او از تاریخ اسرائیل به مثابه‌ی تاریخ عرب‌ها و عرب‌های ساسانی به مخالفت ایرانیان منجر شد. این حوادث در کتیبه‌های الولید در دمشق مربوط به سال‌های ۸۶ و ۸۷ عرب‌ها نیز بازتاب یافته است.

سکه‌های نوین طلا در امپراتوری عرب در سال ۷۷ عرب‌ها، طبق شاخص وزنی ایران یعنی مثقال کوبیده شدند. این سکه‌های طلا بدون نگاره و بدون نام حاکم/والی بودند. سه سطر نوشته جای نگاره‌ی مسیح مکاشفه‌ای با شمشیر آتشین و توضیحات مربوطه را گرفتند. از سال ۷۸ عرب‌ها به بعد، درهم‌های نقره‌ای نوع جدیدی کوبیده شد. این‌ها نیز فقط دارای متن و گمنام (بدون نام) بودند. در پشت سکه به جای نگاره‌ی آتشگاه و دو نگهبان آن، سه سطر نوشته قرار گرفته و رویه‌ی سکه به جای نگاره‌ی حاکم ساسانی با دو سطر موازی، یک توضیح سه سطری به زبان پارسی‌میانه آمده است.

سنت‌های ساسانی تا آن زمان هنوز هم سبک زندگی حاکمان عرب/عرب‌های ساسانی در سوریه را رقم می‌زدند. قصر المشتی [در زمان الولید دوم /م] که با نام «کاخ‌های کویر» این سلسله شهرت یافته، به دلیل نقش برجسته‌های فراوانی که به سبک ساسانی بر دیوارهایش به جا مانده توجه برانگیز است.^{۱۶۴}

این برنامه‌ی جدید با الویت‌های دینی-فرهنگی ایرانی، حال و هوای کتیبه‌های الولید در دمشق را رقم می‌زند. حالا دیگر هسته‌ی بنیادین پیام، «دین» است و نه مسیح [عیسا پسر مریم] آنگونه که در سال ۷۲ عرب‌ها در سنگ‌نیشته‌ی قبه‌الصخره حک شده بود. حال دیگر، پیامبری و موعودگرایی فقط یک بخش از «دین» است، همانگونه که خود اسلام

یکی از کارکردهای دین/دین است. کسی که راه درست را برمی‌گزیند، در پی آشتی (اسلام) در میان مسیحیان است و نه اختلاف.

برای تحقق این چرخش، الولید در سال ۸۱ عرب‌ها به ولیعهدی (شاهزاده) منصوب شد. احتمالاً او «در عمل» حاکم بود. با این که عبدالملک مجبور شد برنامه‌ی دینی - کلامی خود را قربانی کند، ولی توانست بقای سلسله‌ی داودی جدید خود را از طریق عقب‌نشینی از امور سیاسی جاری تضمین نماید. در این معامله عبدالملک مجبور شد از یکی از برنامه‌های اساسی دینی‌اش یعنی تبدیل کردن اورشلیم به مرکز معنوی نیز دست بردارد.

در همین راستا، به تدریج میراث تاریخی دمشق به مبنای جدید سنت ارتقا یافت. یک بخش از این میراث در سنت فرهنگی نبطیه نهفته بود که درونمایه‌ی آن یک فرهنگ بدون نگاره‌ای و بدون بُت‌های سنتی بوده است. بخش دیگر آن که حاکمیت زبان عربی از آن وام گرفته شد مبتنی بر عربیت عرب‌های غسانی بود^{۱۶۵}.

یک جزو دیگر از ایدئولوژی حاکمیت نوین، نقش یحیا [یوحنا] تعمیدکننده [به عنوان پیامبر و حامی شهر دمشق است. یحیا جایگزین مسیح عبدالملک از اورشلیم شد و بدین ترتیب به قدیس این خاندان ارتقا یافت، و در همین راستا نیز آن درک از مسیح که در سنگ‌نبشته‌ی قبه‌الصخره آمده بود به نگرشی تبدیل شد که مسیح را به عنوان وارث سنت پیامبری می‌نگریست^{۱۶۶}.

در این زمان، کلیسای یحیا (امروزه نام مسجد اموی را بر خود دارد) به یک «حرم» (مکان مقدس) جدید برای این سلسله تبدیل شد، و نه مکه آن گونه که احادیث اسلامی گزارش داده‌اند. این کلیسا به گونه‌ای روشن «جنگ بر سر اماکن مقدس» را نشان می‌دهد: اورشلیم علیه مکه (به عنوان گناه عبدالملک)، مکه علیه معبد اورشلیم (پوشش هر ساله‌ی کعبه در یوم کیپور) به عنوان احیای سنت معبد سلیمان توسط عرب‌ها.

احادیث اسلامی از پیدا کردن بقایای جمجمه‌ی یحیا [یوحنا] تعمیدکننده] به هنگام ساختن مکان مقدس الولید در دمشق گزارش می‌دهند: «یعقوبی مورخ در سال ۸۷۴ میلادی نوشت که به هنگام ساختن مسجد یک غار در زیر ساختمان پیدا شد: "در شب خلیفه پائین رفت و می‌بیند که در آنجا یک نمازخانه (مسیحی) زیبا قرار دارد، ... و در آن یک صندوق هست و در صندوق یک سبد که روی سبد نوشته شده: این سر یحیا (یوحنا)، پسرِ ذکرِیا است» یعقوبی این گونه داستان را به پایان می‌برد: «وقتی که سر را آنجا گذاشتند، زید (نگهبان آنجا) اظهار داشت، که مو و گوشتِ آن اصلن فاسد نشده بود.»^{۱۶۷}



شکل ۲۴: نگاره‌ی یوحنا معمدان بر روی سکه. در قسمت راست، پائین، بقایای جمجمه. سکه با قدیس دمشق تزئین شده. بر پشت سکه نخل به مثابه‌ی اشاره‌ای به تولد مسیح در زیر نخل.



شکل ۲۵: در این جا بر روی سکه‌ای از دمشق (۴) یوحنا ی معمدان به مثابه‌ی موعظه‌گر نقش بسته. پوشش نامتعارف او که مطابق متن انجیل است، به روشنی نمایان است.

جالب اینجاست که با توجه به تحولات پولی‌ای که موجبات رفرم در سکه‌زنی را فراهم کردند، اثراتی آشکار شدند که با تأثیرات امروزی جهانی شدن بی‌شبهت نیستند. این مورد را فلیپ گریسون Philip Grieson به طور فوق‌العاده‌ای توصیف کرده است.^{۱۶۸}



شکل ۲۶: یوحنا ی معمدان، مسیح را در اردن تعمید می‌دهد. در سمت راست، بالا، کبوتری به عنوان نماد روح مقدس. سکه‌ی برنجی از دوره‌ی معاویه در دمشق.

گسترش پول نقره‌ای ساسانی به شکل درهم‌های عربی در منطقه‌ی مدیترانه منجر بدان شد که برای پنج سده سکه‌های نقره‌ای خالص در حوزه‌ی جغرافیایی مسیحیت غربی شکل بگیرد. اهمیت پول‌های نقره‌ای ایرانی را می‌توان با یافته‌ها باستان‌شناسی در گوتلند Gotland درک کرد. سالیان طولانی این جزیره‌ی سوئدی می‌توانست مالیات خود را به پادشاه با سکه‌های نقره‌ای که کشاورزان در زمین‌های خود یافته بودند بپردازد. این یافته‌ها از قبرهای ویکینگ‌ها به دست آمده‌اند. ما این را مدیون گنج‌های ویکینگ‌ها هستیم که این سکه‌ها حفظ شده‌اند و پس از زمانی بس طولانی درک قرآنی عبدالملک از موسا را بازگو می‌کنند (۷۶۶ میلادی). این سکه‌های عربی در موزه‌های سوئد قرار دارند. آن‌ها این شعار را بر خود دارند: «موسا رسول الله»^{۱۶۹}

برای عبدالملک این موسا، پیامبر قرآنش است. موسای قرآن، یک پنداشت توراتی برای نقش مسیح در الاهیات عرب‌ها / عرب‌های ساسانی است. مسیحیان عرب‌زبان تبعیدی میانرودان، امید خود را روی مسیح به عنوان منجی (نجات‌دهنده) می‌گذاشتند. مسیح برای آن‌ها مانند یک موسا است که آن‌ها را از قهر و زور فرعون ایران نجات داده است، او هم‌چنین به سان یوشع [شکل عبری نام عیسا؛ جانشین موسا و کسی که کار را به پایان می‌رساند/م] است که آن‌ها را از راه اردن (یرموک) به ارض موعود رهبری و هدایت می‌کند و سرانجام کسی‌ست که در اورشلیم ظهور می‌کند و آن‌ها را در پایان جهان همراهی و شفاعت خواهد کرد. ولی خود عبدالملک یک **داود** است که این آیین را بازسازی کرد. شگفت‌انگیز نیست که او نام فرزند خود را **سلیمان** [سلیمان یعنی «آشتی» و نام پسر داود انجیلی است/م] گذاشت. چنانچه همه می‌دانند، هراکلیوس نیز وقتی در سال ۶۳۰ میلادی در اورشلیم بازگرداندن صلیب مقدس را جشن می‌گرفت خود را یک «**داود** جدید» خواند.

حاکمیت پسران عبدالملک و ناکامی جانشین او

پس از آن که الولید از پنداشت‌های مکاشف‌های پدرش دست برداشت، این امکان فراهم شد تا با تکیه به تاریخ یوحنا‌ی معمدان در دمشق، به جنبش عرب‌ها / عرب‌های ایرانی در سوریه ژرفنای تاریخی بزرگ‌تری داده شود. به جای مسیح با شمشیر آتشین که به پایان قریب‌الوقوع جهان اشاره می‌کند، حالا یوحنا‌ی معمدان چونان موعظه‌گری آشکار می‌شود که در گذشته همه را به تغییر فراخوانده بود. حالا این رویکرد به معنی درک راستینی از «دین» تعبیر می‌شود. این خواسته در آغاز متن الولید در سنگ‌نبشته‌ی او به سال ۸۷ عرب‌ها (۷۰۸ میلادی) در «حرم» اش [کلیسای یوحنا‌ی تعمیرکننده] که حالا نام مسجد اموی دمشق را بر خود دارد، این چنین آمده است: *لا اکراه فی دین* (سوره ۲، آیه ۲۵۶). رودی پارت این را این گونه ترجمه کرده است: «در دین هیچ اجباری وجود ندارد».^{۱۷۰}

صرف نظر از این که مفهوم «دین» برابر نهاد Religion نیست، رودی پارت ساختار جمله را درک نکرد. در اینجا موضوع بر سر یک فن خطایی است که بیانگر اجزای متناقض در یک جمله می‌باشد. همان گونه که عبدالملک در سنگ‌نبشته‌ی خود در قبه‌الصخره، اسلام را خالی از اختلاف تعریف کرده است، در اینجا هم «دین» خالی از زور و فشار تعریف شده است. یعنی *اگر ایمان به «دین» وجود داشته باشد، آن‌گاه درک آن بدون زور و فشار صورت می‌گیرد، و آدم دیگر برای داشتن درک راستین و تمیز دادن راه درست از نادرست نیاز ندارد به خود زور و فشار بیاورد*.^{۱۷۱}

پس از بازگشت به ارض موعود و یأس ناشی از نیامدن دوباره‌ی مسیح در سال ۷۷ عرب‌ها، وقت آن رسیده بود که عرب‌ها / عرب‌های ایرانی دین راستین (دین الحق / به‌دینی) خود را به اثبات برسانند. در

اینجاست که درک کلامی نمایندگی مسیح (خلیفه‌الله)، جای خود را به پاسداری از «دین / دین» و نمایندگی از آن می‌دهد. این درک با درک سنت حاکمیت در ایران سازگار است.

البته در اینجا علی‌رغم بحران سال ۷۵ عرب‌ها، باید حق تأسیس یک سلسله‌ی داودی حفظ می‌شد. جانشینی الولید، معیار تعیین‌کننده برای تأسیس یک چنین سلسله‌ای بود. آنچه هراکلیوس در سال ۶۳۰ میلادی در اورشلیم قصد انجام آن را داشت، توسط خاندان عبدالملک متحقق شد.

۱- کوه معبد، مکان معبد جدید شد.

۲- به جای خاندان هراکلیوس، خاندان عبدالملک آمده بود. وقتی آخرین نواده‌ی هراکلیوس به تبعید فرستاده شد (۶۹۵ میلادی)، این عبدالملک بود که به جای او به کوش سکه‌های امپراتوری با نگاره‌ی مسیح اقدام کرد.

۳- وقتی آخرین نواده‌ی هراکلیوس در قسطنطنیه از بین رفت، این امکان برای جانشین الولید بوجود آمد تا برای بنیان‌گذاری یک سلسله‌ی داودی جدید طبق طرح اولیه‌ی هراکلیوس اقدام کند.

سلیمان، برادر الولید در فلسطین یک شهر جدید پایه‌ریزی کرد: رمله. او نیز طبق سنت شاهان ایران که هر شاه جدیدی یک شهر یا یک کاخ جدید برای خود می‌ساخت، عمل نمود. در زمان او بود که رسالت تبلیغ مسیح چونان محمد در شمال آفریقا آغاز شد. او نخستین کسی است که احادیث از او به عنوان «مهدی» («هدایت‌شده») نام می‌برند. در اینجا، کارکرد مسیح تا بازسازی دین / دن [به معنی هدایت‌گرا] کاهش می‌یابد. احتمالاً چنین درکی از دین با حاکمیت سلیمان در پایان سده‌ی نخست پس از پیروزی تاریخی ۶۲۲ میلادی ربط داشته باشد. احادیث بعدی، ظهور «مهدی» را به چرخش سده [سده‌ی ۸ میلادی / م] موکول می‌کنند.^{۱۷۲}

تازه در زمان حاکمیت سلیمان بود که در شمال آفریقا نام «محمد» ذکر می‌شود، و بعدها نیز در اسپانیا^{۱۷۳}.

ما در اینجا نشانه‌هایی در دست داریم که حاکی از تغییرات درونی آن جریانی است که تا کنون در سوریه الاهیات و مسیح‌شناسی عرب‌ها و عرب‌های ایرانی را نمایندگی می‌کرد. رسالت تبلیغ برای ایده‌ی مسیح به مثابه‌ی محمد در آفریقای شمالی - که سابقن به بیزانس متعلق بود- و به دنبال آن نیز در «اسپانیا» اشاره بدان دارند که از نمایندگی انحصاری این ایده توسط جریانی که آن را تنگ و فرقه‌گرایانه تأویل می‌کرد، دست برداشته شد. همه‌ی خراسانی‌های پیرامون عبدالملک که طرح دینی «خلیفه الله» (مسیح چونان نماینده‌ی خدا) را نمایندگی می‌کردند و کرمانی‌هایی که ایده‌ی وابستگی مستقیم حاکم و حاکمیت از قانون خدا [لا حکم الا لله] را پیش می‌بردند، از لحاظ تعداد کافی نبودند تا بتوانند نیازهای یک امپراتوری را برآورده سازند.

اسلام‌شناسی تا کنون این مسئله را این گونه حل کرده که گویا مسیحیان به اطاعت در آمده، اداره‌ی امپراتوری عرب را برای فاتحان عرب انجام می‌دادند.

از آنجا که هیچ کتیبه یا مدرک باستان‌شناختی که نشانگر فتح سرزمین فرهنگی توسط بدویان صحرانشین به رهبری پیامبر جنگجویی از مکه باشد یافت نشده، بل که فقط مدارکی حاکی از تحقق حاکمیت یک جریان مسیحی در ایران پساساسانی و قلمروهای پیرامونی آن در دست است، به همین دلیل مبانی اسلام‌شناسی رسمی بسیار شکننده می‌نمایند. حاکمیت مسیحیان ایرانی در وهله‌ی نخست، یک جابه‌جایی نخبگان را نشان می‌دهد. در اینجا نخبگان شهری غیر ایرانی به جای اشراف ایرانی می‌نشینند.

برای سوری‌ها، حاکمان امپراتوری عرب همان اندازه ناآشنا و بیگانه بودند که در گذشته مقامات اداری بیزانس. این بیگانگی از طریق نفوذ حاکمان جدید از شرق [ایران] ژرف‌تر گردید. آن‌ها از یک سو طرح‌های

الاهیات‌شناسی و مسیح‌شناسی خود را تبلیغ می‌کردند و از سوی دیگر به طور رسمی و علنی از حوزه‌های اختلاف نام می‌بردند: در شرق ایران تقابل پنداشتِ یکتاپرستی و کیهان‌شناسی زروانی در جریان بود، در اورشلیم تقابل آشتی [«اسلام»] و اختلاف، در غرب لاتین تقابل با باور «مسیح به عنوان پسرِ خدا» که از دل شوراهاى نیقیه تا کالسدون بیرون آمده بود.

از آنجا که باستان‌شناسی هیچ کشفی در مورد اشغال کشورهایی مانند سوریه و بخش جنوبی عراق که از سده‌ی ۶ زیر حاکمیت عرب‌ها بوده نکرده است، و همچنین باستان‌شناسان تاکنون در دره‌ی یرموک و در کنار رودخانه‌ی یرموک هیچ آثاری مانند دکمه‌ی اوینفورم نظامی یا اسلحه یا سکه از صندوق جنگ نیافته‌اند، پس باید میدانِ جنگ‌ها و تصرفات را در آنجایی جست و جو کرد که ممکن است نبردهای پیامبر عرب در آن جا رخ داده باشند: در داستان‌های انجیلی و مکاشفه‌ای و بازآفرینی ادبی آن‌ها.

همین مورد بالا به هنگام جمع‌آوری مواد قرآنی نیز صورت گرفته است. جمع‌آوری *اوستا* و *زند* برای قرآن‌الگوی شد تا مایه‌های بسیاری را از کتاب‌های شرقی و هندی به عاریه بگیرد تا بدین وسیله بتواند این انتظار و ادعا را برآورده سازد که قرآن نیز طبق سنتِ کتاب‌نویسی ایرانی [یعنی اوستا و زند] نوشته شده است و با آن کتاب‌ها هم‌ارز است و مانند این کتاب‌های مقدس حاملِ دانش جامع درباره‌ی «دن/دین» است.^{۱۷۴}

ظاهرن رهبری عرب‌ها / عرب‌های ایرانی در مصر در گسترش پنداشتِ مسیح به عنوان محمد بسیار محتاط بوده‌اند. کلیسای مصر به دلیل موضع‌گیری سیاسی انتقادی‌اش در برابر بیزانس، متحد طبیعی عرب‌ها به شمار می‌رفت. مسیحیان مصر پس از مرگ هراکلیوس با متحدان عرب او یعنی قریشی‌ها وارد صلح شدند. به دلیل تجارت پُرونق مصر، اداره‌ی کشور در دست مسیحیان مصری (قبطی‌ها) ادامه یافت. شواهد

نشان می‌دهند که نخبگان بومی مصری از ابتکار عمل و آزادی برخوردار بودند. صرف نظر از سنگ‌های شیشه‌ای برای شاخص وزنی که با نام مقامات مالیاتی تزئین شده بودند، حتا سکه‌های مسی هم که نشانگر فعالیت اداری امپراتوری عرب باشند، وجود ندارند.

خلافت به مثابه‌ی غصبِ قدرت توسط مروان دوم

تازه در زمان خلافت مروان بن محمد (۱۲۷ عرب‌ها) بود که در چهار مکان از مصر سکه‌های مسی کوبیده شد (۷۴۸ میلادی). آن‌ها هیچ شعار مذهبی بر خود ندارند. حتا نام مسیح به عنوان «محمد» ذکر نمی‌شود. بر سکه‌ها فقط نخستین خلیفه با عنوان حاکم و کارکرد دینی او آمده است: «عبدالله» (عنوان) مروان (نام) / امیرالمؤمنین (کارکرد)^{۱۷۵}.

مروان، نخستین خلیفه بود، زیرا حاکمیت او از طریق ارث مشروعیت نیافته بود. پدر او هیچگاه صاحب قدرت نبود و به همین دلیل او به عنوان جانشین برحق محسوب نمی‌شد. پدرش، محمد، احتمالاً یکی از برادران عبدالملک بود. طبق احادیث اسلامی، مروان ترتیبی داد تا جانشین یا ولیعهد برحق از سر راه برداشته شود. از لحاظ تاریخی فقط استفاده‌ی او از مفهوم خلیفه است که مشروعیت حاکمیت‌اش را توجیه می‌کند^{۱۷۶}.

در حقیقت باید به او به مثابه‌ی والی نگریسته شود. غصبِ قدرت توسط مروان (مردی از مرو) منجر به پایان یافتن حاکمیت خاندان عبدالملک شد. فقدان مشروعیت حاکمیت مروانان به یک زنجیره از شورش‌ها منجر شد. خلافت (حاکمیت به نمایندگی) مروان به عنوان جانشین مشروع حاکمیت پسران عبدالملک مورد پذیرش قرار نگرفت. دوباره همان پرسشی طرح شد که در سال ۷۵ عرب‌ها، احساسات را برانگیخت: آیا می‌توان حاکمیت را بر اساس نمایندگی (نماینده‌ی) از

سوی خدا یا از سوی پیامبرش) اعمال کرد یا باید حاکمیت از آن خدا باشد تا مشروعیت آن اعتبار پیدا کند.

ما در مصر به خلاف سوریه نشانی از کتیبه‌های دینی- برنامه‌ای مشاهده نمی‌کنیم. چنین کتیبه‌هایی در سوریه به سنتِ غسانیان برمی‌گردد که در آنجا به زبان عربی حکاکی می‌کردند. در آنجا، از سده‌ی ۶ میلادی، حاکمان عرب کتیبه‌های رسمی خود را بر بناهای عمومی حک می‌کردند، فقط هم به زبان و خطِ عربی.

برادرِ عبدالملک، عبدالعزیز، به عنوان والی مصر از ذکرِ نام «محمد» بر کتیبه‌ای که بر پُلّی در فسطاط/ قاهره‌ی کهن ساخته شد خودداری کرد. از آغازِ کوبشِ سکه‌های نقره‌ای در سال ۷۸ عرب‌ها (۶۹۹ میلادی) تا پایان حاکمیت سلسله‌ی عبدالملک هیچ سکه‌ی نقره‌ای در سکه‌خانه‌های مصر تولید نشد.

جالب توجه این که در مصر تا پایان حاکمیتِ خاندان عبدالملک هیچ نقشمایه یا کنده‌کاری‌یی که اسلام‌شناسی سنتی آن را به عنوان «اسلامی» تعریف کند، پیدا نشده است. نه فقط از نام محمد به عنوان مسیح، صرف نظر شد، بل که از نقرِ کتیبه‌هایی که به گونه‌ای با پنداشته‌های مسیحی مصریان سازگار نبودند، پرهیز می‌شد.

این پراتیک، با نظریه‌ی اسلامی «ضرب سکه»^{۱۷۷} سازگار نیست. طبق این نظریه می‌باید برای نشان دادن کنش حاکمیت، سکه کوبیده شود تا نام و منطقه‌ی زیر فرمانروایی او مشخص شود. زیرا فقط کسی دارنده‌ی قدرت است که به نام او سکه کوبیده می‌شود. رومی‌ها و ایرانیان همواره طبق این الگو رفتار کرده‌اند. نظریه‌ی اسلامی «ضرب سکه» که مترداف با اعمال حاکمیت است، از طریق کوبشِ سکه‌های گمنام (بدون نام حاکم) که از سال ۷۷ تا سال‌های ۳۰ سده‌ی دوم عرب‌ها زده شدند متزلزل می‌شود. سکه‌های نقره‌ای در مصر تازه از زمان سلسله‌های بعدی در سده‌ی دوم عرب‌ها کوبیده شدند^{۱۷۸}.

ظاهرن، شمال آفریقا و اسپانیا زمینهای مناسب برای گسترش دادن پنداشت مسیح چونان محمد، برگزیده، تشخیص داده شد. هواداری از مسیح‌شناسی آریوسی^{۱۷۹}، هم در میان واندالهای سابق آریانی [پيروان آریوس/م] و هم بعدها در میان گوت‌های غربی آریانی وجود داشت. مخالفان گرویدن پادشاه گوت‌های غربی به کلیسای کاتولیک در سال ۵۸۴ میلادی، بسیار زیاد بودند. اشراف گوت‌های غربی متوجه شدند که همه‌ی حقوق خود را از دست دادند، زیرا با کاتولیک شدن پادشاه گوت‌های غربی، پایان پادشاهی انتخابی هم رقم می‌خورد. در سال ۵۸۸ میلادی اشراف مخالف به رهبری ویتریش Witterich با هدف بازسازی جریان دینی آریانی دست به کار شدند. ویتریش دوباره در سال ۶۰۳ میلادی دست به شورش زد و تا سال ۶۰۹ میلادی حکومت کرد. سرانجام یک گروه از اشراف کاتولیک او را به قتل رساندند.

حاکمان امپراتوری عرب با منطق خود جنوب اسپانیا را به عنوان قلمرو خود می‌نگریستند، زیرا/از دیدگاه آنها/ این منطقه در گذشته جزو امپراتوری بیزانس به حساب می‌آمد. از این رو، ادعای آنها به عنوان جانشینان بر حق بیزانس امری امکان‌پذیر و طبیعی بود.

فرانک‌های کاتولیک به نفع حاکمان کاتولیک گوت‌های غربی دخالت خود در امور داخلی اسپانیا را آغاز کردند. این مانند خاری در چشم اشراف گوت‌های غربی بود که پیرو آریانیسم بودند. آنها توانستند با کمک نیروهای کمکی شمال آفریقا (بربرها)، اسپانیا را تصرف کنند. هدف مشترک در نبرد نخست بدست آمد: مرگ پادشاه کاتولیک و پایان سلسله‌ی کاتولیک‌ها. پس از آن، طعمه [اسپانیا] مطابق خواست و توافق جبهه‌ی پیروزمند تقسیم شد. عرب‌ها وارث بیزانس [بخش‌هایی که در گذشته به بیزانس متعلق بود/م] شدند، یعنی جنوب اسپانیا به آنها تعلق گرفت و اشراف گوت‌های غربی به شمال اسپانیا بسنده کردند.

برای جلوگیری از دخالت‌های بعدی فرانک‌ها که در جبهه‌ی کاتولیک‌های اسپانیا بودند، لشکرکشی‌هایی تا قلبِ قلمرو مروونژی‌ها Merowingereich به اجرا در آمد. پیروزی‌های کارل مارتل Karl Martell در پواتیه در سال ۷۳۲ میلادی و نربون در سال ۷۳۷ میلادی، مغرب‌زمین را نجات داد.

این که مغرب‌زمین از چه نجات یافت، معاصران نمی‌توانستند از آن آگاه باشند. تنها چیزی که آن‌ها می‌دیدند این بود که کارل مارتل نگذاشت فرانک‌ها برای این دخالت‌ها در اسپانیا هزینه بپردازند.

بعدها در اسپانیا می‌باید راهی پیدا می‌شد تا با اعتقاد حاکمان امپراتوری عرب که معتقد بودند مسیح بنده‌ی خدا و نه پسر خداست مقابله شود.

اسقفِ تولدو Toledo و اسقفِ اورگل Urgell بدون آگاهی از سنگ‌نبشته‌ی قبه‌الصخره که پنداشتِ فرزندِ بودگی مسیح را رد می‌کرد، همین آموزه را نمایندگی می‌کردند که سرشتِ انسانی مسیح چونان سرشتِ خدایی پذیرفته شد [یعنی تأکید بر سرشتِ انسانی مسیح/م]. این خوانش باعث خشم در همه‌ی جبهه‌ها شد و کارل بزرگ فرمان داد که بی‌درنگ این پنداشت از مسیح‌شناسی ممنوع اعلام شود.^{۱۸۰}

شخصیت ساختگی خلیفه عمر

مهدی چونان پنداشتِ دیگری از مسیح در قالبِ منصور

با حاکمیت سلیمان، نخستین سده‌ی حاکمیتِ عرب‌ها/عرب‌های ایرانی به پایان می‌رسد. این چیزی است که احادیث اسلامی می‌گویند. در احادیث اسلامی، سلیمان حاکمیست شکمباره و زنباره.^{۱۸۱}

انتظار می‌رفت که در آغاز سده‌ی نوین [سال ۷۷ عرب‌ها / ۶۹۹-۷۰۰] مهدی ظهور کند. این نقش را خلیفه‌ی نیک، عُمر دوم (ادعا می‌شود از سال ۹۹ تا ۱۰۱ هجری حکومت کرده است.م)، فقط تا حدودی برآورده کرد. به همین دلیل، او پس از گذرِ خوش‌فرجام به سده‌ی نوین در ردیف پدران‌ش قرار داده شد.

حتی ابوحمزه شورش‌ی نیز در این باره اظهار نظر کرد: «لعنت بر آن‌ها باد، خدا لعنت‌شان کند! با این که عمر بن عبدالعزیز جزو آن‌ها بود: او نیات خوبی داشت، ولی به آن چه که می‌خواست نرسید»^{۱۸۲}

طبق الگوی روایی احادیث اسلامی حالا زمان معرفی یک خلیفه‌ی اموی نوین فرا رسیده بود. البته در اینجا برای وقایع‌نگاری اسلامی چندان مهم نبوده که سلیمان تاریخی واقعن چند سال حکومت کرده است. پس از گنجاندن یک شخصیت آخرزمانی برای گذر به سده‌ی نوین که برای تاریخ‌نویسی اسلامی ضرورت داشته، زمان حاکمیت سلیمان در این چارچوب ساختگی تاریخی به پایان می‌رسد. البته خلیفه‌ی خوب، عمر دوم، توانست با کیفیت «مهدی‌گونه» اش جلوی تحقق بدترین پیشامدهای مکاشفه‌ای را بگیرد، ولی او هم سرانجام مانند بازماندگان خاندان عبدالملک می‌بایست تاوان گناه دینی عبدالملک - زیرا او در تاریخ دین، اورشلیم را به رقیبی برای مکه تبدیل کرد و از زیارت به اورشلیم پشتیانی به عمل آورد - را پردازد^{۱۸۳}.

از این رو، در وقایع‌نگاری اسلامی برای سلیمان، دور دوم حاکمیت وجود ندارد. به ویژه این که برای همه‌ی قهرمانان این خاندان فقط یک دوره‌ی ۶۰ ساله تعیین شده بود. سپس دوره‌ی این خاندان گناه‌آلود به پایان می‌رسد.

طبق تاریخ‌نگاری اسلامی، عبدالملک در سال ۶۵ «هجری» (۶۸۶ میلادی) به قدرت می‌رسد [ولی طبق سکه‌ها از سال ۶۰ / م] و حاکمیتِ آخرین پسر او در سال ۱۲۵ «هجری» به پایان می‌رسد. این

دوره طبق احادیث اسلامی درست ۶۰ سال است. انتخاب دوره‌ی شست ساله، از دیدگاه‌های گوناگون قابل تفسیر است. این عدد، حاصل ضرب عدد اول ۵ [تعداد انگشتان یک دست یا یک پا] در عدد محبوب ۱۲ [۱۲ قبیله اسرائیل، ۱۲ حواری مسیح] است. شست سال یا شست دقیقه، مهم این است که این دوره باید در تاریخ دینی پس از ۶۰ مرتبه یا گام به پایان برسد [تقسیم زمان به ۶۰ گام و ضرایب آن از میانرودان کهن سرچشمه می‌گیرد]. تا سقوط کامل سلسله‌ی به اصطلاح بنی‌امیه، ولی هنوز ۷ سال باقی مانده است. در این‌جا فقط از هفت آفت انجیلی سخنی نرفته است. حدیث‌نویسان اسلامی تاریخ پایان بنی‌امیه را در سال ۱۳۲ هجری (۷۵۳ میلادی) قرار می‌دهند.

درباره‌ی اهمیت این عدد که حاصل ضرب عدد اول ۱۱ در عدد محبوب ۱۲ است، زیاد نباید به مغز خود فشار آورد. این خود موردی دیگر است که می‌توان تشخیص داد که تاریخ‌نویسی سنتی اسلامی بر اساس سنت‌های کهن بابلی به نگارش در آمده است. به این نوع تاریخ‌نویسی، همچنین پنداشته‌های ایرانی از «زمان» [«زمان» تجلی زروان است و زروان «صاحب زمان» است/م] که نابودکننده‌ی هر چیزی است، نیز اضافه می‌شود (نورن‌ها Nornen یا نیمه‌خدایان استوره‌ای بر همه‌ی خدایان حاکم‌اند). در کتاب الاغانی این سنت زروانی به به‌ترین شکلش بیان شده است. گرنوت روتر Gernot Rotter از بخشی نقل قول می‌آورد که به زوال گوساله مربوط می‌شود: «ای گوساله، زمان بر شما فرو ریخته شد و مجازاتی که به شما داده‌ام هدفمند بوده است (...)^{۱۸۴}».

بدین ترتیب، همانگونه که در دفاتر ترجمه‌ی ساسانی، نوادگان عزرا چونان نمایندگان نسل کهن دبیران [منشی‌ها / نویسندگان / م] وظیفه‌ی تاریخی کردن متون دینی یهودی را به عهده داشتند و شرایطی فراهم کردند تا گنجینه‌ی زبان اکدی راه خود را از زبان میانجی lingua franca آرامی عرب‌های ایرانی به قواعد زبان عربی خلفای عباسی پیدا کند، به همین طریق نیز با همیاری هیئت

تحریریه‌ی طبری [پایه‌گذار دفتر مجتمعی نویسندگان که به نام او گذاشته شد و وظیفه‌اش آرشیو اسناد مفید بود] ساختاری با پشتوانه‌ی تاریخ دینی راه خود را در تاریخ احادیث اسلامی باز کرد. داستان خویشاوند مجازی عبدالملک، یعنی خلیفه عمر (دوم) به عنوان مهدی (هدایت شده)، یک اسب تروا در تاریخ‌نگاری سده‌ی سوم هجری است.^{۱۸۵}

در این زمان دیگر این پنداشت جا افتاده بود که با نزدیک شدن سده‌ی نونین، پیش از پایان جهان، مهدی ظهور خواهد کرد؛ بنا به درک متداول آن روزگار، مهدی پیش از پایان جهان هم «دین/دین» را بازسازی می‌کند و هم عدالت را برقرار خواهد کرد. البته مبنای طرح دینی «مهدی»، پنداشت‌های ایرانیان از بازسازی «دین راستین» (در قرآن «دین حق») است. خواست عدالت برای نخستین بار بر سکه‌های شهر ری (تهران امروز) در سال ۱۰۱ عرب‌ها (۷۲۲ میلادی) نمایان شد.^{۱۸۶}

طرح‌های دینی درباره‌ی ظهور یک مهدی در نقطه‌ی چرخش به سده‌ی دیگر، بعدها در سده‌های نخست و دوم عرب‌ها گنجانده شد. این که طرح مهدی بر چه پایه‌ی متزلزلی قرار دارد، حدیثی از شافعی (ظاهرین او در سال ۲۰۴ هجری، در زمان خلیفه مأمون درگذشت) نشانگر آن است. طبق این حدیث مهدی کسی به جز عیسا ابن مریم (مسیح، پسر مریم) نیست.^{۱۸۷}

از لحاظ تاریخی پنداشت آمدن مهدی به خلاف احادیث اسلامی، مربوط به تاریخ بعدی اسلام است. در نوشته‌های کنده‌کاری شده‌ی سده‌ی نخست عرب‌ها فقط می‌توان از پنداشت یا مفهومی سخن گفت که عرب‌ها/عرب‌های ایرانی به آن منصور می‌گفتند. جالب اینجاست که مفهوم منصور (پیروزمندی که پیروزی به او داده می‌شود) در نگارش پهلوی نیز آمده، درست مانند مفهوم «محمّت» («محمد»). هر دو مفهوم ایرانی نیستند و در بافت متون پهلوی مانند یک

اندیشه‌نگاشت (Ideogram) مورد استفاده قرار می‌گرفتند. اینجا نیز در اسلام‌شناسی بحث می‌شود که منظور از «منصور» چه می‌تواند باشد. باز هم در اینجا موضوع بر سر یک «اضافه‌ی نسبی» یا یک صفت مقدس مسیح‌شناسی است و نه یک نام خاص. این را ریکا گیسلن Rika Gyselen مورد ارزیابی قرار داده است.^{۱۸۸} او نیز به هنگام ذکر مفهوم «محمد» بر سکه‌ها به این نظر رسیده بود که در اینجا منظور نام خاص امیران عرب نیست، بل که یک لقب افتخاری است.^{۱۸۹}

استفاده از نام منصور به عنوان صفت مقدس مسیحی، نشانگر ادامه‌ی پنداشت‌های مکاشفه‌ای است که عبدالملک تا سال ۷۷ عرب‌ها (۶۹۹ میلادی) در اورشلیم نمایندگی می‌کرد. نیم سده بعد، صفت مقدس منصور وارد زنجیره‌ی نام‌های موعودگرایانه‌ای شد که حاکمان بعدی خود را بدان می‌آراستند.^{۱۹۰}

این بدین معناست که هنوز سناریوی مکاشفه و پایان جهان سوری‌ها، در شرق [میان‌رودان و خراسان] اثرگذار بود، به ویژه به هنگام حاکمیت حجاج بن یوسف که تاریخ‌نگاری اسلامی او را به عنوان نایب (قایم مقام) عبدالملک معرفی می‌کند. سرچشمه‌ی سناریوی مکاشفه‌ای که در الاهیات نگاره‌ای عبدالملک بازتاب یافته در اصل در مکاشفه‌ی دانیال سُریانی از عیلام و ایران قرار دارد. در آنجا آمده است: «آنگاه مسیح پادشاه، با شکوهمندی و عظمتی هر چه تمامتر ظهور خواهد کرد. او پیش از خورشید انویسنده: بنابراین او از ازل وجود داشته، مانند فرّوهر ایرانی، و پیش از ماه، و پیش از حکومت و پادشاهی‌اش هستی داشت. به همراه او، درستکاران و دادگران نیز خواهند آمد. آن‌ها در ابری مقدس، در آغاز اعلام آمدنشان از سوی خدا، ظاهر خواهند شد، مانند یک رزمجو و یک جنگجو، و یک نیروی قدرت‌مند در نبرد. آتش برخاسته از او همه چیز را خواهد بلعید و شعله‌هایش همه چیز را در پیرامونش خواهد سوزاند.»^{۱۹۱}



شکل ۲۷: نگاره‌ی روبه‌روی از مسیح فرجام‌شناختی در هاله‌ی نورانی. سکه برنجی از یبنه/فلسطین از دوره‌ی عبدالملک

این اظهارات با توصیفات نگاره‌ای بر سکه‌های عبدالملک همخوانی دارند. آن نگاره‌ای که سکه‌شناسی اسلامی به عنوان «خلیفه‌ی ایستاده» معرفی کرده در واقع شرح سُرّیانی از مسیح مکاشفه‌ای است.

اگر به نگاره‌ی «خلیفه‌ی ایستاده» - یعنی همان نگاره‌ای که برای تشخیص به‌تر به عنوان «خلیفه‌الله» (نماینده‌ی خدا، یعنی مسیح) تعریف می‌شود- بر سکه‌های مسی و زرین عبدالملک به مثابه‌ی نگاره‌ی مکاشفه‌ای مسیح در قالب یک جنگجو، یک قادر در نبرد، یعنی آنگونه که در کتاب مکاشفه‌ی دانیال شرح داده شده، بنگریم، آنگاه متن مکاشفه‌ی دانیال برای درک به‌تر برنامه‌ی ساختن قبه‌الصخره‌ی عبدالملک در اورشلیم کمک‌کننده است.

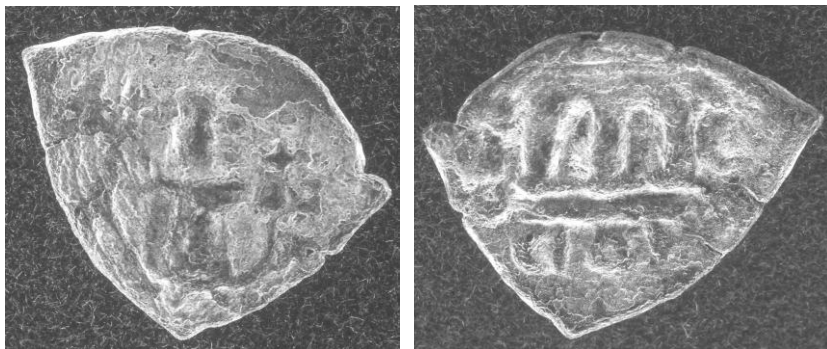
افزون بر این در مکاشفه‌ی دانیال آمده است: «آن گاه خدای خدایان، سرور سروران و شاه شاهان، آدونای زبائوت، سرور قادر، بر کوه صیون تاملن ظاهر خواهد شد. او بر صیون، فرشته‌ی [بالدار] مقدس Cherub را فرود خواهد آورد و بر کوه‌های اورشلیم تخت پادشاهی عدالت را برپا خواهد کرد. و همچنین، ... مسیح پادشاه آسمان، بر زمین ظاهر خواهد شد.»^{۱۹۲}



شکل ۲۸: نگاره‌ی مسیح مکاشفه‌ای با شمشیر آتشین

به راستی این سکه‌های عربی-بیزانسی که بر روی آن‌ها نام «صیون» Cion به عنوان سکه‌خانه آمده، اگر مربوط به محیطی که چنین انتظارات مکاشفه‌ای در آن نهادینه نشده باشند پس این سکه‌ها در کجا کوبیده شده‌اند؟

این که آیا واژه‌ی صیون CION به اورشلیم برمی‌گردد یا دقیق‌تر گفته شود به محل صخره مربوط می‌شود، نمی‌دانیم. به هر رو، نام محل کوبش سکه یعنی CION بازتاب‌دهنده‌ی انتظارات مکاشفه‌ای در محیط اورشلیم است، یعنی همان مکانی که برای ظهور خدا Theophanie در نظر گرفته شده است.



شکل ۲۹ (چپ) و شکل ۳۰ (راست): روی سکه برنجی از فلسطین با نگاره‌ی امپراتور بیزانس کنستانتس دوم. پشت آن با نگاره‌ی کنستانتس دوم، شاخص ارزشی M. در زیر آن سکه‌خانه CION (سیون). این که آیا زیر نام سیون، باید اورشلیم فهمیده شود در حال حاضر نامعلوم است. از یک مجموعه‌ی خصوصی در آلمان.

همچنین زمانِ پیدایشِ مکاشفه‌ی دانیال سُرّیانی دارای اهمیت است. داستان قرآن درباره‌ی دروازه‌ی [سدّ] ذوالقرنین در کوه‌های قفقاز و ساختن آن که به خاطر ترس از یاجوج و ماجوج صورت گرفته، احتمالن پس از نگارش «سخنرانی درباره‌ی پایان» افرایم ناشناس Pseudo-Ephraem بوده است. تازه در آنجاست که برای نخستین بار دستمایه‌های دروازه‌ی اسکندر در کوه‌های قفقاز و یاجوج و ماجوج به هم گره می‌خورند.^{۱۹۳}

بعدها در نوشته‌های متودیوس ناشناس Pseudo-Methodius این مواد مکاشفه‌ای هر چه بیش‌تر بسط داده شدند. از این رو، زمان گنجاندن این دستمایه‌های مکاشفه‌ای در متون قرآنی با زمان حکومت الولید جور در می‌آید، یعنی در حدود پایان سده‌ی نخست حاکمیت عرب‌ها. در این زمان، موضوعات مکاشفه‌ای آنگونه که در قرآن یافت می‌شوند، گردآوری و عرضه شدند.

ولی مکاشفه‌ی دانیال کهن‌تر است. ویژگی‌هایی که پنداشت‌های مکاشفه‌ای عبدالملک دارند، متعلق به سده‌های ۴ و ۵ میلادی هستند^{۱۹۴}.

آخرین پسر عبدالملک که به عنوان حاکم در قدرت بود احتمالاً آن گونه که احادیث اسلامی می‌گویند، در شهر **رصافه** [نزدیکی بغداد کنونی] اقامت داشته است. رصافه فاصله‌ی چندانی از رودخانه‌ی فرات در شمال سوریه نداشت. احادیث اسلامی از درباره‌ی او به سبک پادشاهان ایرانی گزارش می‌دهند. در کنار آن، حدیثی وجود دارد که هشام را به عنوان حاکمی معرفی می‌کند که ثروت بزرگی در اختیار دارد. ظاهر او با اشتیاق فراوانی به افزایش ثروت خود مشغول بود. همین رفتار، او را هر چه بیش‌تر شبیه پادشاهان ساسانی پیشین‌اش می‌کرد. در روایات اسلامی آمده که جانشین او، با نام مکاشفه‌ای سفاح [ابوالعباس عبدالله سفاح] توانست این گنج را در میان مردم تقسیم کند.

دستمایه‌های سیاسی و دینی، و تحولات

در بافت سلسله‌ی عبدالملک

بیزانس و دمشق

[سکه] دیناری که در سال ۷۷ عرب‌ها (۶۹۸ میلادی) زده شد، بر اساس سنتِ مقیاس اندازه‌گیری ایران قرار داشت و به همین دلیل طبق یکی از معیارهای سکه‌زنی ایران زده شد. فقط سکه‌های طلای عبدالملک با نگاره‌ی مسیح در هاله‌ی نورانی و شمشیر آتشین که از سال ۷۴ عرب‌ها (۶۹۵ میلادی) تا سال ۷۷ عرب‌ها نشر یافتند، طبق الگوی سکه‌های رومی، یا به عبارت دقیق‌تر بیزانسی، کوبیده شدند. از سال ۷۷ عرب‌ها (۶۹۵ میلادی) به بعد عبدالملک خود را به عنوان جانشین برحق خاندان هراکلیوس در قسطنطنیه می‌نگریست. وقتی در

همین سال ژوستینین دوم تبعید شد و بینی‌اش را به عنوان مجازات بردند، این گونه به نظر می‌رسید که دیگر دوران سلسله‌ی داودی هراکلیوس به پایان رسیده است. عبدالملک در این اوضاع و احوال به درستی چنین می‌پنداشت که خانواده‌ی مسیحی‌اش حالا می‌باید به عنوان جانشین خانواده‌ی هراکلیوس وارد عمل شود. در محیطی که پنداشت‌های مکاشفه‌ای از «آخرین امپراتور» چیره بود، ظاهرین این پنداشت با خانواده‌ی او گره خورده بود، به ویژه این که در همین زمان قسطنطنیه نیز در دست شورشیان مخالف خاندان هراکلیوس قرار داشت. نورسیده‌گان به قدرت در بیزانس بر آن شدند تا هر چه سریع‌تر نگاره‌ی سرور جهان را از سکه‌های طلای بیزانس محو نمایند. لئونتیوس [لئون] جنگ‌سالار که توسط مردم قسطنطنیه به قدرت رسیده بود، بر آن شد تا نگاره‌ی مسیح را از رویه‌ی سکه‌ها پاک کند. پیامد این تصمیم سرانجام منجر بدان شد که دوباره نگاره‌ی مسیح از رویه‌ی سکه‌ها برچیده شوند. حالا، رویه‌ی سکه‌ها با نگاره‌ی چهره‌ی امپراتور آراسته می‌شد. لئون (۶۹۵ - ۶۹۸ میلادی) دستور داد نگاره‌اش را در جامه‌ی کنسولی با صلیب جهان‌نشان و آکاکیا در دست بر سکه‌ها بکوبند.

از این رو، شگفت‌انگیز نیست که حاکمان امپراتوری عرب فقط دو سال پس از این جابه‌جایی قدرت در قسطنطنیه حقوق مشروع خود در شمال آفریقا را اعتبار بخشیدند. آن‌ها به عنوان متحدان سابق هراکلیوس، حالا به خانواده‌ی خود به عنوان جانشینان مشروع هراکلیوس می‌نگریستند، ولی بیزانس آن‌ها را از این حق مشروع محروم کرده بود. از نظر حاکمان عرب، جانشین هراکلیوس یا می‌بایست یکی از سرداران وی می‌بود یا خود آن‌ها که در گذشته جزو منصوبین او به شمار می‌رفتند. یک نظامی شورشی به عنوان جانشین هراکلیوس برای عرب‌ها قابل پذیرش نبود.

خاندان عبدالملک به عنوان صاحب یک حاکمیت دوگانه، یعنی هم در ایالات سابق بیرانس و هم در زادگاه سابق خود ایران، این حق را برای سلسله‌ی خود قایل بود که قدرت را در هر دو بخش در اختیار داشته باشد. این غیرقابل تصور است که چنین ادعاهایی درباره‌ی قدرت در آن زمان مورد بحث قرار نگرفته باشد، چیزی که سنت اسلامی می‌خواهد به ما بباوراند. سنت اسلامی فقط جهاد را می‌بیند که برای اعتبار بخشیدن به حقوق مشروع صورت گرفته است. در احادیث اسلامی اینگونه آمده که گویا تمامی ادعاها و خواسته‌های مربوط به حاکمیت [در ایران، شام، بیزانس و غیره / م] در زمان پیامبر عرب‌ها یا دوره‌ی استوره‌ای مکه طرح و برنامه‌ریزی شده بودند. ادعایی که هیچ پشتوانه‌ی تاریخی ندارد. این‌گونه «تاریخ‌نویسی» اصلن با مناسبات قدرت در سده‌ی ۷ میلادی همخوانی ندارد. زیرا منافع و مناسبات امپراتوری‌های بزرگ آن زمان با زبان دیگری سخن می‌گویند.

برای نمونه، زمانی که موضوع بر سر مشروعیت و حفظ قدرت خاندان موریکوس پیش آمد، پادشاه ایران [خسرو دوم / م] به خونخواهی امپراتور بیزانس برخاست. وضعیت قتل موریکوس بی‌شبهت به اوضاع پس از قتل ژوستین دوم در قسطنطنیه و تعیین جانشینی برای او نبود. خانواده‌ی عبدالملک می‌باید به خونخواهی از حامی خود یعنی هراکلیوس برمی‌خاست، همانگونه که خسرو دوم به خونخواهی موریکوس و خانواده‌اش برخاست.

بدین ترتیب، زادگاه هراکلیوس [کارتاژ در شمال آفریقا / م] در سال ۶۹۷ میلادی به دست جانشینان مسیحی‌اش یعنی خانواده‌ی داودی عبدالملک افتاد که رویاهای هراکلیوس را برای آغازی دوباره در اورشلیم (در سال ۶۳۰ میلادی) در سر داشت. سلسله‌ی هراکلیوس تا تبعید ژوستین دوم تقریباً ۹۰ سال حکومت کرد، نه فقط در قسطنطنیه بل که در آغاز در بخش‌هایی از امپراتوری شکست‌خورده‌ی ساسانی. از نظر هراکلیوس، متحدان عربش وارثان طبیعی حاکمیت او

در شرق بودند. او پس از عقب‌نشینی‌اش از شرق در برابر قدرت‌گیری آن‌ها هیچ مقاومتی از خود نشان نداد.

حالا خانواده‌ی عبدالملک برای خونخواهی قتلِ هراکلیوس در برابر بیزانس قرار گرفت، درست مانند خسرو دوم که می‌خواست انتقام حامی خود یعنی موریکیوس را بگیرد و در صدد بر آمد تا شرق بیزانس را به تصرف خود در آورد.

عبدالملک می‌دانست برای این که نشان بدهد که جانشین بر حق امپراتور است باید یک سلسله پایه‌گذاری کند. به همین دلیل اقدام به کوبش یک مدال سکه‌سان زد. این مدال سکه‌سان مربوط به سال ۸۱ عرب‌ها (۷۰۲ میلادی) است که فقط جانشین عبدالملک را اعلام می‌کند و پس از یک جمله‌ی کوتاه با مضمون مسیحی چنین آمده: *بسم‌الله الرحمن الرحیم*، و این که الولید به جانشینی منصوب شده است.^{۱۹۵}

شگفت‌انگیز نیست که احادیث اسلامی این چنین علیه معاویه فریاد مخالفت سر می‌کشند. گویا او می‌خواست طبق الگوی بیزانس یک سلسله پایه‌گذاری کند؛ در حقیقت می‌باید پایه‌گذاری سلسله‌ی داودی عبدالملک را به عنوان هدف اصلی این حمله‌ها نگرست.

بریدن بینی ژوستینین دوم که پیش از تبعیدش صورت گرفت، او را در چشم معاصرانش برای همیشه بی‌حرمت کرد و عملن او دیگر نمی‌توانست یک بار دیگر در مقام مقدسش نشانده شود. جنبه‌ی مقدس حاکمیت بر این اصل استوار بود که حاکم باید از لحاظ جسمانی بی‌نقص باشد. یک امپراتور زمانی می‌توانست از بینی‌اش برای بو کشیدن در هر موضوعی استفاده کند که اساسن چنین عضوی داشته باشد. حالا درست ژوستینین دوم از همین عضو محروم شده بود و آن هم پیش از آن که رسمن به تبعید فرستاده شود.

با دریافت خبر بریدن بینی امپراتور در قسطنطنیه و تبعید او و انتصاب یک افسر ارتش به جای او، همه در دمشق متوجه شدند که دیگر دوران سلسله‌ی هراکلیوس به پایان رسیده است.

هفت سال بعد در دمشق پایه‌گذاری یک سلسله‌ی خودی صورت گرفت. عبدالملک با این کار دو هدف را دنبال می‌کرد: از یک سو قصد داشت به دعوا بر سر مشروعیت حاکمیت شخصی و برنامه‌ی موعودگرایی‌اش پایان داده بدهد؛ از سوی دیگر، ایران از یک سلسله‌ی جدید برخوردار بشود. بدین ترتیب دوران پساساسانی برای یک جهت‌گیری نوین شکل نهایی گرفت.

تأسیس یک سلسله‌ی نوین که توانایی حکومت بر هر دو بخش امپراتوری را داشته باشد، فقط می‌توانست بر اساس تأیید خدایی از طریق دنبال کردن پنداشت‌های موعودگرایی حاصل شود. مشروعیت پادشاهان ساسانی بر اساس منشأ خدایی [ایزدی] آن‌ها بود. تا مادامی که نور خدایی [خوره / فره ایزدی] بر آنان قرار داشت حاکمیت آن‌ها نیز تضمین شده بود. زمانی که موبدان زرتشتی به این نتیجه رسیدند که دیگر پرتوی خدایی بر خسرو دوم قرار ندارد، او مرتد اعلام شد و سپس به قتل رسید.

مسیح در کتیبه‌های ایرانی به عنوان «فرخ‌زاد» (زاده‌ی شکوه ایزدی، یا به پارسی میانه «خوره» [شکوه یا فره ایزدی، فره‌مند]) معرفی شده است.^{۱۹۶}

از این رو، پس از پایان [سلطه‌ی] ایزدان کهن شایسته و بایسته بود که طرح‌های موعودگرایی یا حداقل القاب موعودگرایی، برای مشروعیت حاکمیت به خدمت گرفته بشوند. این که عبدالملک در این خصوص تا کجا پیش رفت، نمی‌توان دقیق دنبال کرد؛ همچنین نمی‌توان این حقیقت را دریافت که او تا چه اندازه به هنگام حرکتش به سوی اورشلیم خود را به عنوان یک موسای جدید یا یک یوشع (بن نون) جدید می‌نگریست. همچنین دریافتن این موضوع که آیا او، از منظر

درک ایرانیان، مسیح فرجام‌شناختی را به مثابه‌ی فره‌وشی شاه خود می‌نگریست یا نه دشوار است. خاندان او فقط با تکیه به پنداشت‌های موعودگرایی او توانستند در ایران حکومت کنند. در اینجا نام‌های موعودگرانه‌ی مسیح مانند سفاح، منصور، محمد، مهدی، دیگر به مثابه‌ی اجزای یک درک موعودگرایانه‌ی عرب‌ها و یا خانواده‌ی عبدالملک نگریسته نمی‌شدند بل که به عنوان برنامه‌ای پذیرفته شده بود که فره ایزدی [خوره] را تضمین می‌کرد.

خاندان عبدالملک به مثابه‌ی یک سلسله‌ی نوین، مدعی قدرت و تاج و تخت در بیزانس بود. منشأ این خواسته در این بود که عرب‌ها به هنگام جنگ بیزانس علیه خسرو دوم به عنوان متحد (قریش) در کنار هراکلیوس بودند.

عبدالملک به اندازه‌ی کافی دلایل سیاسی و دینی داشت که خود را به عنوان یک اسکندر نوین بر حق بداند و این گونه نیز رفتار کند، درست همان گونه که هراکلیوس چنین کاری کرده بود. بی‌دلیل نیست که تاریخ اسکندر، دروازه‌ی آهنین، یاجوج و ماجوج در قرآن [سوره کَهَف] به ثبت رسیده است. آن چه که برای یک «امپراتور آخر زمانی» بیرانسی شایسته باشد، همان نیز می‌تواند برای یک «امپراتور آخر زمانی» عرب‌ها صدق کند. در همین راستا نیز یک نفر از سلسله‌ی داودی نوین عبدالملک می‌توانست برگزیده شود تا روزی تخت پادشاهی را به مسیح تحویل بدهد^{۱۹۷}.

این که ژوستینین دوم پس از ده سال تبعید توانست با یک سپاه بلغاری - اسلاو دوباره در برابر دیوارهای قسطنطنیه ظاهر شود و سپس پنج سال دیگر به عنوان امپراتور «بینی بریده» با بیرحمی هر چه تمام‌تر برای بلایی که بر سرش آورده بودند انتقام بگیرد، نه لئونتیوس [لئون] و نه جانشین‌اش تیبریوس دوم (۶۹۸ - ۷۰۵ میلادی) پیش‌بینی کرده بودند. تیبریوس دوم حتا بنا به رسم کهن، نگاره‌ی خود

را در شکل جنگجوی نظامی بر سکه‌های طلا کنده‌کاری کرد: کلاه‌خود، زره، نیزه و سپر، بالاتنه‌ی او را می‌آراستند.

با قدرت‌گیری دوباره ژوستینین دوم در سال ۷۰۵ میلادی، بار دیگر نگاره‌ی مسیح بر روی سکه‌ها نمایان شد. امپراتور که دیگر خود را به عنوان «خادم مسیح» نمایش نمی‌داد، با این شعار - D N IYUS TINIAN-YS MYLTY S AN(nos) [جاوید باد سرورمان ژوستینین/م] به تجلیل خود پرداخت، چیزی که چند سالی آرزویش را داشت. البته پیش از آن، خبر تبعید امپراتور و به پایان رسیدن سلسله‌ی هراکلیوس باعث شد که بیزانس قلمروهای خود را در شمال آفریقا از دست بدهد.

اگر ما شالوده‌ی پژوهش‌های خود را بر داده‌های واقعی تاریخی استوار سازیم و سندیت یافته‌های باستان‌شناختی را نسبت به احادیثی که بسیار بعد نوشته شده‌اند ترجیح دهیم، آنگاه تصویر کاملن نوینی از مناسبات بین دمشق و قسطنطنیه به دست می‌آوریم. اگر ما از مناسبات درونی دمشق و بیزانس و ادعای هر کدام از آن‌ها برای جانشینی قدرت در بیزانس بی‌اغازیم - مانند هراکلیوس که خود را جانشین اسکندر در روم شرقی می‌دانست - آنگاه می‌توانیم ارتباط یورش‌های شرق سابق بیزانس و حاکمان عرب/عرب‌های ایرانی آن را به قسطنطنیه یا قلمروهای بیزانس در شمال آفریقا و اسپانیا دریابیم.

نخستین یورش بزرگ به قسطنطنیه زمانی صورت گرفت که قرار شد امپراتور بیزانس، کنستانس دوم، پایتخت و آسیای کوچک را رها کند و رهسپار سیسیل شود. یورش سرنوشت‌ساز عرب‌ها به کارتاژ / تونس/م نیز زمانی رخ داد که خبر بریدن بینی و تبعید ژوستینین دوم این احساس را بوجود آورد که سلسله‌ی هراکلیوس به پایان رسیده است.

در سال ۷۰۲ میلادی اعلام شد که الولید جانشین عبدالملک خواهد شد. از آنجا که ما هیچ سندی برای تأیید تاریخ این جانشینی نداریم، مجبوریم به تاریخ‌نگاری سنتی اسلامی اتکا کنیم که می‌گوید

عبدالملک تا سال ۸۵ عرب‌ها یعنی ۷۰۶ میلادی حکومت کرده است. این تاریخ ممکن است درست باشد، زیرا ما از الولید کتیبه‌ای از دمشق در دست داریم که مربوط به تاریخ ۸۶ عرب‌هاست. این بدان معناست که در سال ۸۱ عرب‌ها یعنی ۷۰۲ میلادی، الولید به سبک و سیاق روم متأخر و بیزانس به عنوان حاکم منصوب شده بود. همین کار را هراکلیوس با پسرانش انجام داده بود.

ژوستین دوم که به گونه‌ای ماجراجویانه از تبعید خود بازگشت و برای پنج سال دوباره قدرت را به دست گرفت، در سال ۷۱۱ میلادی به قتل رسید. البته در این میان پسر کوچک‌اش تیریوس که جانشین او محسوب می‌شد نیز به قتل رسانده شد. بدین ترتیب، برای همیشه به سلسله‌ی هراکلیوس که خواهان پایه‌ریزی بیزانسی جدید بود پایان داده شد. پس از یک سده حاکمیت هراکلیوس و فرزندانش، حالا دوباره مسئله‌ی مشروعیتِ جانشینانش طرح می‌شد.

از این پس، فقط توازن قوا بود که جانشین واقعی را تعیین می‌کرد: لئون که اصلن زاده‌ی شمال سوریه بود به عنوان جنگ‌سالار (راهبر نظامی) ایالات آناتولیکون [آناتولی امروزی در ترکیه] با جنگ‌سالار ایالات ارمنستان، آرتاباسدوس، متحد شد و سپس وارد مذاکره با دمشق گردید. توافق او با حاکمان عرب موجب تقویت او شد و به او این امکان را داد تا بتواند قدرت را در بیزانس غصب کند. این جریان در سال ۷۱۷ میلادی پس از قتل ژوستین دوم و آشوب‌های ناشی از آن حول قدرت به پایان رسید.^{۱۹۸}

اگرچه حاکمیت بیزانس به خاندان عبدالملک که از پیروان دست‌پروردگان هراکلیوس بود تعلق داشت، با این وجود در ابتدا کسی در دمشق به لئون چونان غاصب قدرت در بیزانس (قسطنطنیه) نمی‌نگریست. ولی این لئون زیرک و متحد ارمنی‌اش پس از کسب قدرت در بیزانس حاضر نبودند که طعمه‌ی بدست آورده را با حامیان عرب خود تقسیم کنند.

همین کشاکش سیاسی، باعث شد که دومین یورش بزرگ نظامی امپراتوری عرب به قسطنطنیه صورت گیرد. خانواده‌ی عبدالملک در برابر این تصمیم قرار گرفته بود که یا به عنوان جانشینِ هراکلیوس در قسطنطنیه یا به عنوان شاه شاهان در ایران وارد عمل شود. از زمان پیروزی حامی بزرگ عرب‌ها، یعنی هراکلیوس در سال ۶۲۲ میلادی بر خسرو دوم، همواره عرب‌ها/عرب‌های ایرانی در پی تصاحب کردن میراثِ کنستانتین بودند. پس از پیروزی هراکلیوس و صلح سال ۶۲۸ میلادی، حالا عرب‌ها/عرب‌های ایرانی به عنوان پاسدارِ میراثِ انتاکیه دوباره بخشی از مردم سوریه شده بودند. آن‌ها دیگر در ایران در تبعید و غربت زندگی نمی‌کردند.

سنگ‌نبشته‌ی قبه‌الصخره خود شاهدی‌ست بر مشارکتِ آن‌ها در گفت و گوی بین کلیسایی و همچنین نشانگر قصد و اراده‌ی آن‌ها برای کسب رهبری در جهان مسیحی است.

حالا باید تصمیم گرفته می‌شد. پس از پایان دادن به سلسله‌ی مشروع امپراتور بیزانس در قسطنطنیه [سلسله‌ی هراکلیوس / م]، اکنون خاندان عبدالملک تنها سلسله‌ی مشروع در شرق سابق بیزانس بود. فراز و نشیبِ این خاندان با سرنوشت خاندان هراکلیوس گره خورده بود. پس چرا نباید به عنوان منصوبان (گماردگان) وفادار، وارثِ سرور سابق خود شوند؟ الگوهای تاریخی‌یی مانند جنگ‌های جانشینان اسکندر به اندازه‌ی کافی وجود داشتند. همانگونه که ارثِ اسکندر به سردارانش رسیده بود، تقسیمِ ارثِ اسکندر جدید- هراکلیوس- نیز شدنی بود.

در این اوضاع، یا می‌بایست برای به دست آوردن میراثِ کنستانتین، یعنی کسبِ مقامِ امپراتور بیزانس، تلاش می‌شد، یا می‌بایست رهسپار شرق شد و از میراثِ ساسانی پاسداری کرد. زیرا این حاکمیتِ دوگانه‌ی کنونی نمی‌توانست برای همیشه کارکرد داشته باشد. داشتنِ مقام دوم در استانِ بیزانس [یعنی به عنوان منصوب عمل کردن/م] و انتخاب او به عنوان یک والی در ایران [مقام امیرالمؤمنین او/م] به معنای قدرت

دوگانه نیست، بل که بی‌قدرتی دوگانه است. برای گریز از این بن‌بست، ضروری بود که برای کسبِ قدرتِ کامل، تصمیم گرفته می‌شد. اگر به دست آوردن بالاترین مرجع قدرت در غرب ناممکن بود، آنگاه باید این کسب قدرت در شرق [ایران] متحقق می‌شد. تلاش برای به دست آوردن مقام امپراتور در قسطنطنیه به ویژه به عنوان بالاترین مرجع دینی، باعث شد که خاندانِ عبدالملک را، که در ایران از پشتیبانی برخوردار بود، در موقعیت بسیار دشواری قرار بدهد، چیزی که سرانجام منجر به سقوط او شد. یکی از علل آن سنت دینی سوریه بود. این درک باعث تشدید اختلافات بین کلیسای تحت حاکمیت بیزانس و کلیسای پسااساسانی شد. تازه پس از جدایی کامل از کلیسای بیزانس و **آمیزش نهایی سنت دینی سوری با سنت دینی ایرانی** بود که حاکمیت مطلقه [یکه‌سالاری] در ایران بوجود آمد، یعنی شکل‌گیری **خلافت خلفیه‌الله توسط مأمون در سده‌ی ۹ میلادی**.

نقطه‌ی عطف این دوره، یورش به قسطنطنیه بود. لئو می‌باید برای تدارک تدابیر دفاعی قسطنطنیه شتاب می‌کرد. «نیم سال پس از به تخت نشستن‌اش، عرب‌ها با سپاه و ناوگان در برابر قسطنطنیه قرار گرفتند. درست مانند زمان کنستانتین چهارم بار دیگر جنگ سختی آغاز شد که بودن یا نبودن امپراتوری بیزانس در گرو آن بود»^{۱۹۹}. در این زمان، سلیمان، فرزند عبدالملک، در دمشق حکومت می‌کرد. نام او مانند پسر هراکلیوس [داود] بر اساس یک درک و برنامه‌ی معین دینی انتخاب شده بود.

درست شش ماه پس از قدرت‌گیری لئو در قسطنطنیه، که حالا از نظر رهبری دمشق عصب قدرت محسوب می‌شد، نیروهای امپراتوری عرب در برابر دیوارهای قسطنطنیه قرار گرفتند. نقشه‌ی جنگی شبیه همان نقشه‌ای بود که در گذشته معاویه به کار بسته بود، یعنی یک حمله‌ی گاز انبری که ترکیبی بود از پیاده‌نظام ایرانی و واحدهای دریایی سوری. سلیمان، امکانات نظامی ایران و شرق سابق بیزانس (شام) را با هم

هماهنگ کرد. دوباره تلاش شد که به همان روش گذشته، قسطنطنیه تصرف شود. روند این جنگ درست همان مسیری را پیمود که حمله‌ی معاویه به قسطنطنیه، دوباره بیزانسی‌ها موفق شدند ناوگان دریایی عرب‌ها را با کمک آتش یونانی نابود کنند. یورش‌های زمینی عرب‌ها نیز در مواجهه با نیرومندترین دژهای آن روزگار با ناکامی روبه‌رو شدند. طبق توصیف منابع بیزانسی، این بار نیز ظاهرین به سان روز قیامت بود. هم‌زمان در سه جبهه عرب‌ها شکست خوردند: نخست کشتی‌های آن‌ها توسط آتش یونانی نابود شدند، سپس سرمای بسیار شدید بخش بزرگی از سپاه را از بین برد، و سرانجام باقی‌مانده‌ی آن‌ها قربانی یک بیماری همه‌گیر شد. ظاهرین همه چیز بر وفق مراد بیزانسی‌ها طی شد.

سرآخر بلغارها، دشمن امپراتوری، به جبهه بیزانسی‌ها پیوستند و به نیروهای عرب خسارات سنگینی وارد آوردند. بالاخره در اواسط ماه آگوست ۷۱۸ میلادی محاصره شکسته شد. این که آیا توفان، ناوگان دریایی عرب‌ها را در مسیر بازگشت آسیب زد و آن‌ها را بر دریا گم و گور کرد، از لحاظ تاریخی ناروشن است. ظاهرین وقایع‌نگار بیزانسی با علاقه‌ی فراوان می‌خواست همان نگاره‌ای که از جنگ دریایی زمان معاویه داشت یک بار دیگر مورد استفاده قرار بدهد.^{۲۰۰} البته حالا دیگر آن بخش پایانی گزارش درباره‌ی توفان که ناوگان را به هنگام بازگشت به وطن نابود کرد، وجود ندارد.

ولی جنگ زمینی دوباره از سر گرفته شد. از سال ۷۲۶ میلادی نیروهای نظامی امپراتوری عرب مناطق آسیای کوچک را مورد تاخت و تاز قرار می‌دادند. کاپادوکیه اشغال و نیقیه محاصره شد. تازه پس از آن که بیزانسی‌ها در سال ۷۴۰ میلادی (۱۱۸ عرب‌ها) در ساحل جنوبی آسیای کوچک پیروز شدند، این جنگ‌ها به پایان رسید.

خزرها طی این کشمکش‌های نظامی به یاری بیزانسی‌ها شتافتند. درست مانند یک سده پیش که آن‌ها با یورش‌های پارتیزانی خود علیه

مناطق پرسامین و قفقاز، هراکلیوس را در جنگ علیه ایران پشتیبانی کرده بودند.^{۲۰۱}

آغاز محاصره‌ی قسطنطنیه در سال ۷۱۷ میلادی با حکومت الولید هم‌زمان بود. او نیز مانند پدرش مدعی تخت و تاج در قسطنطنیه بود. جانشینان هراکلیوس می‌دانستند که فقط با کسب شأن و مقام امپراتور می‌توان سلسله‌ی داودی را ادامه داد. تاریخ عرب‌ها در سوریه در طی سده‌ی ۶ میلادی به آن‌ها آموخته بود که فقط حاکمیت بر کلیسا است که می‌تواند تداوم امپراتوری عرب را تضمین کند. ویرانه‌های کاخ‌های غسانیان در بصری Bosrâ نشانگر موقعیت حساس منصوبان (والیان / واسال‌ها) عرب در سوریه هستند. این منصوبان نه تنها از سوی کلیسای بیزانس مورد پشتیبانی قرار نگرفتند بل که به واسطه‌ی مخالفت‌شان با تصمیمات شورای کالسدون شدیدن زیر ضرب قرار گرفتند. آن‌ها همان سرنوشت سختی را متحمل شدند که امیران (منصوبان / واسال‌ها) گوت‌های شرقی در ایتالیا. اینجا نیز منصوبان از مسیح‌شناسی حاکمان بیزانس پیروی نمی‌کردند.

بدین ترتیب، همانگونه که موعودگرایی در بیزانس و در شرق سابق بیزانس از نقاط اشتراط برخوردار بود و منجر به جهان‌بینی موعودگرایی واحد گردید، می‌توان ادامه‌ی آن را در مناطق دیگر مشاهده کرد.^{۲۰۲} جنبش موعودگرایی عبدالملک تیلور / امیدهایی بود که هراکلیوس با تولد دیگر خود در سال ۶۳۰ میلادی گره زده بود.

این که عبدالملک خود را تا چه پهنای و ژرفنایی نماینده‌ی درک دینی «خلافت‌الله» و «عبدالرحمان» می‌دانست، و یا خود را تا چه اندازه به عنوان موسا، یوشع (بن نون) و مسیح این جنبش تلقی می‌کرد، می‌باید مورد بررسی قرار گیرد. با توجه به نزدیک شدن ظهور مسیح در سال ۷۷ عرب‌ها [سالی که قرار بود روز قیامت رخ دهد / م] قطعن می‌توان یکی از علل آن را این آرزو و امید دانست که کرسی پدرش داود به او داده شود (لوقا، ۱، ۳۲).

عنوان او «عبدالله» هويت او را به عنوان «بنده‌ی خدا» اثبات می‌کند. این پنداشت متکی بر انجیل عهد قدیم، نشانگر پشت کردن کامل او از پنداشت ایرانیان از شاه‌خداگونه [پادشاهان ساسانی خود را «باغی» (خدایی یا از نسل خدایان) می‌خواندند / م] است. به خسرو دوم هنوز هم باغی (خداگونه) گفته می‌شد. اگر ما پیش‌زمینه‌ی درک ایرانیان از حاکم یا پادشاه [«باغی» بودن او] را در نظر بگیریم، آن گاه گنش عبدالملک در چارچوب حوادث آخ‌زمانی برایمان قابل فهم‌تر می‌شود. نقش او در بازسازی معبد سلیمان به همین موضوع اشاره دارد. به موازات آن، عبدالملک تلاش کرد که به عنوان «امیر صلح» خود را بشناساند. در همین رابطه، خواسته‌ی او در سنگ‌نبشته‌ی معبد بازسازی شده‌ی سلیمان، قبه‌الصخره، که همه را به *آشتی* یعنی *اسلام* فرا می‌خواند، ثبت می‌شود. برای او *آشتی* مسیحیان، کارکرد خدایسندانه‌ی دین (دین عندالله) و کنار گذاشتن اختلافات در میان صاحبان کتاب است.

حوادثی که در بیزانس پس از بریدن بینی و تبعید ژوستینین دوم رخ دادند، این احساس را بوجود آوردند که گویا حاکمیت مشروع در بیزانس پایان یافته است. جانشینان ژوستینین دوم، رهبرانی بودند که مسئولیت پایان یافتن سلسله‌ی اسکندر-هراکلیوس را به عهده داشتند. اسکندر-هراکلیوس در سال ۶۲۲ میلادی بر «دجال» ایرانی [منظور خسرو دوم پادشاه ایران است / م] پیروز شد. به نظر می‌آید که با سقوط سلسله‌ی مشروع هراکلیوس، روم نیز به پایان خود رسیده. به همین سبب عبدالملک در سال ۶۹۵ میلادی (سال ۷۴ عرب‌ها) شروع به کوبش سکه‌های طلا کرد. این سکه‌ها، طبق استانداردهای بیزانسی زده شدند و با نگاره‌ی مسیح مکاشفه‌ای که در مکاشفه‌ی دانیال سوری آمده سازگار بودند. از این رو، می‌توان وضعیت قسطنطنیه در سال ۶۹۵ میلادی را به مثابه آغازگر حوادثی ارزیابی کرد که از سال ۷۴ تا سال ۷۷ عرب‌ها، در اورشلیم رخ داده‌اند. پروژه‌ی موعودگرانه‌ی عبدالملک با

سناریوی مکاشفه‌ی دانیالِ سوری همخوانی دارد. ولی زمانِ آغازِ اجرای این نمایشِ مکاشفه‌ای مشخص نشده بود. عبدالملک سیاست‌های خود را با حوادث و رویدادهای بیزانس تنظیم می‌کرد. این بدین معناست که تاریخ از منظر مکاشفه‌ای نگریسته و تفسیر می‌شد. عبدالملک بر این باور بود که «روم» چونان نیروی نیک *katechon* / نیرو یا فرشته‌ی نیک که علیه دجال‌ها وارد عمل می‌شود/ عمل می‌کرد. پس از آن که دجال - شاه ساسانی - در سال ۶۲۲ میلادی از طریق یک عملیاتِ شگفت‌انگیز در منطقه‌ی ارمنستان از بیزانس شکست خورد و در ادامه‌ی همین جنگ نیز کاملن از پای در آمد، دیگر «روم» وظیفه‌ی خود را برای هموار کردن راه ظهور مسیح انجام داده بود و حالا دیگر چونان نیروی نیک *katechon* وجود نداشت^{۲۰۳}.

قلمروهای سابق بیزانس و ساسانی هر کدام مشروعیت حاکمیت را طبق ویژگی‌های تاریخی - دینی خود تعریف می‌کردند و همین باعث اصطکاک‌های بسیاری شد. ولی هر دو تعریف، یک فصل مشترک داشتند: حاکمیت باید مطابق خواستِ خدا باشد. در بیزانس، همتای عبدالملک خود را به عنوان «خادم مسیح» *servus Christi* می‌نگریست. نگاره‌ی مسیح مکاشفه‌ای بر سکه‌ی مسی‌یی از شهر سرمین، نام «عبدالرحمان» (بنده‌ی خدای بخشنده) را حمل می‌کند. در بیزانس، داشتن هویتِ خادم مسیح برای مشروعیت حاکمیت کافی بود. در شرق سابق بیزانس همین فرمول نیز اعتبار داشت. امپراتوری بیزانس به اندازه‌ی کافی مبانی توراتی و انجیلی داشت که هویت‌پذیری امپراتور را به مثابه‌ی منصوب *basileus* یا خادم مسیح بپذیرد و مشروعیت او را متزلزل نکند.

در ایران پساساسانی ولی این فرمول اعتبار نداشت. در این جا حاکم باید خودش یک مسیح می‌بود. این طرح در سده‌ی دوم عرب‌ها در ایران به واقعیت پیوست. به همین دلیل، حاکمان بر خود نام‌های موعوگرایانه نهادند. نور خدایی می‌بایست به طور مستقیم بر حاکم بتابد

و نه نامستقیم (در این رابطه به صفت مقدس مسیح‌شناسی بنگرید: فرخزاد). بدین ترتیب، فقط «غایب» که همه منتظر بازگشت‌اش بودند می‌توانست عملن حاکم باشد. و چنین شد که به نام او (مسیح یا مهدی غایب) حکومت می‌شد.

از آنجا که حاکم باید خودش حامل شکوه ایزدی باشد، بنابراین نمی‌تواند فقط به نیابت از نماینده‌ی خدا [یعنی از طرف مسیح به عنوان «خلیفه الله»] حکومت کند. در صورتی که در بیزانس امپراتور می‌توانست با هویت «خادم مسیح»، مشروعیت خود را تضمین نماید.

یافتن راه حلی برای این درکِ دوگانه از مشروعیت - به ویژه پس از سرخوردگی از نیامدن مسیح در سال ۷۷ عرب‌ها (۶۹۸ میلادی) - در دستور کار قرار گرفت. اگر خاندان عبدالملک مقام امپراتوری در بیزانس، ریاست کلیسا و جانشینی اسکندر - هراکلیوس در ایران را می‌داشت، آنگاه می‌توانست سازگار با نیازها و مطالبات این مشروعیتِ دوگانه عمل کند و جماعات مسیحی راست‌کیش «مؤمنان سنتی» و انتاکیه‌ای با پیش‌زمینه‌های فرهنگی - دینی ایرانی‌شان نیز بخشی از کلیسای امپراتور می‌شدند و سرنوشت‌شان با آن امپراتوری گره می‌خورد.

پیدایش پنداشتِ یک هجرت

فعالیت سکه‌کوبی عبدالملک در بسیاری از مناطق مقدس سوریه و فلسطین جلب توجه می‌کند. او در ایلیا - فیلاستین (اورشلیم - فلسطین)، بعلبک [هلیوپلیس]، بیت جابرین Baitogabra، ادسا (رُها)، حران، حلب، حُمص، دمشق، سرمین، عَمان، قنسرین، کوروس (کورس در سوریه)، منبج و معره مصرین سکه زد. بر رویه‌ی همه‌ی این سکه‌ها نگاره‌ی مسیح با شمشیر آتشین نقش بسته است.^{۲۰۴}

تاریخ‌نگاری اسلامی به عبدالملک انتقاد می‌کند که او قصد داشته «حج» را به اورشلیم انتقال بدهد تا بدین وسیله موقعیت سوریه را به‌تر کند و حجاز را به همراه اماکن مقدسش به حاشیه براند.^{۲۰۵}

روایات اسلامی می‌گویند که زُبیر، رقیب عبدالملک، برای حفاظت از مکه در آنجا سنگر گرفته بود و همانجا نیز کشته شده. البته امروز با اتکا به کوبش سکه‌های زُبیر در کرمان می‌دانیم که او در آنجا [کرمان] به عنوان فئودال آخرین روزهای عمرش را سپری می‌کرد و اصلن در زیر آوار کعبه‌ی به آتش کشیده مدفون نشده است.

برای عبدالملک، فلسطین مکانِ هجرت بود. با سقوط شاه مستبد ایران که در قرآن نقش فرعون به آن داده شده، یعنی با پایان یافتن پادشاهی خسرو دوم «دجال» [دشمن مسیح / م antichrist] زمان خروج Exodus از ایران به مثابه‌ی مکان تبعید / م] یعنی هجرت از ایران (در انجیل عهد قدیم، «خروج» از «مصر» / م) فراهم شد. سناریوی بازسازی تاریخ اسرائیل به منزله‌ی تاریخ عرب‌ها/ عرب‌های ایرانی به خوبی روشن می‌کند که هدف این خروج (هجرت) می‌بایست ارض موعود باشد. فلسطین به عنوان هدف بر همگان روشن بود، زیرا این موضوع آخرین بار در مکاشفه‌ی دانیال اعلام شده بود. حالا راه باز بود، زیرا با پیروزی هراکلیوس در سال ۶۲۲ میلادی، حاکمیت ضد مسیحی ایران در اورشلیم نیز به پایان رسیده بود.

بازتاب تصرف کامل ارض موعود در نقشمایه‌ی «یجر سهد» بر سکه‌های عبدالملک مستند شده است. تاریخ «یجر سهد» [سنگ‌هایی برای تفکیک مرز، به آن جلعید نیز می‌گویند/م] به جدایی یعقوب از پدر زنش لابان برمی‌گردد. در آن جا یعقوب و لابان با یک «یجر سهد» مناطق خود را از یکدیگر جدا کردند و هر طرف نسبت به منطقه‌ی خود ادعای مالکیت داشت. «یجر سهد» در واقع نشانگر موفقیت یعقوب در تصرف آن قلمروست. این نقشمایه بر سکه‌های عبدالملک، اشاره‌ایست به تصرف این سرزمین‌ها. تصرف سرزمین، رویای یعقوب، فراز او بر

نرده‌بان آسمان و یادآوری آن مژده‌ای که در بنای خانه‌ی خدا آیت ال [Beth-El] مستند شده، بر وجود اسرائیل دلالت می‌کند. بدین ترتیب، خروج از سرزمین‌های فرعون جدید [ایران/م] با تصرف دوباره‌ی اسرائیل به عنوان ارض موعود گره می‌خورد، یعنی تصاحب دوباره‌ی آن توسط عرب‌ها. این‌ها، پسران هاجر یا اسماعیلیان نیستند. از این رو، این ارث به آن‌ها تعلق دارد. برای تصرف مجدد سرزمین، طبق الگوها و نوشته‌های تورات می‌باید یک سلسله اقدامات تلافی‌جویانه مرتبط بدان نیز انجام بگیرد.^{۲۰۶}

در قرآن مفهوم «هجرت» نیامده است. قرآن فقط به سرنوشت کوچی‌های اجباری عرب‌های ایرانی می‌پردازد. رابطه‌ی قرآن با موضوع مهاجرت دو پهلو است. زیرا، این یک آزمون خدایی است. از این رو، مهاجرت در کل به منزله‌ی یک حادثه‌ی مثبت ارزیابی می‌شود. هدف مهاجرت، فرار از زوال و نابودی است (قرآن سوره‌ی ۱۶، آیه‌های ۱۰۹ و ۱۱۱). «کسانی که فرشتگان روح آن‌ها را گرفتند در حالی که به خویشان ستم کرده بودند، به آن‌ها گفتند: شما در چه حالی بودید؟ گفتند: ما در سرزمین خود سرکوب می‌شدیم. فرشتگان گفتند: مگر سرزمین خدا، پهن‌تر نبود که مهاجرت کنید؟ آنها جایگاهشان دوزخ است و سرانجام بدی دارند.» (قرآن سوره ۴، آیه ۹۷).

مهم این است که از طریق مهاجرت جلوی نابودی گرفته شود. باید مهاجرت کرد و در برابر این کوچ‌های اجباری مقاومتی نشان نداد، باید رفت تا مبادا آدم در زادگاه خود به فلاکت بیفتد یا نابود شود. **الگوی این تصمیم، مهاجرت مسیح به مصر است.** تولد مسیح در زیر درخت خرما، نگاره‌ای است که بر رویه‌ی سکه‌های سوریه پس از سال ۶۲۲ میلادی ظاهر می‌گردد. بدین ترتیب نگاره‌ی درخت خرما به جای صلیب قرار می‌گیرد. این، اشاره بدان دارد که با تولد مسیح، زمان آزمون فرا می‌رسد. حالا، مهاجرت یک آزمون است. در همین رابطه نیز مشخص می‌شود که در تبعید باید چه مقرراتی برای ازدواج رعایت

شوند تا از اختلاط خون جلوگیری به عمل آید. ولی این یک طرز تفکر نمونه‌وار ایرانی است (قرآن: سوره ۳۳، آیه ۵۰). قرآن در اینجا برای راننده‌شدگان عرب به آن مقررات ازدواج که کتاب‌های مقدس زرتشتی برای پیروان مزدایسنا تعیین کرده بودند، متوسل می‌شود. بدون مقررات ازدواج هیچ جماعتی نمی‌تواند خود را حفظ کند. از این آیه می‌توان درک کرد که چگونه مسایل جماعت تبعیدی در فضا و شرایط ایران نگریسته می‌شدند (یعنی ازدواج در تبعید تحت چه شرایطی مجاز است؟) و زمانی که بعدها این آیه دوباره تعبیر شد، - یعنی چند نسل بعد که دیگر عرب‌های تبعیدی در ایران فراموش شده بودند- این موضوع [مقررات ازدواج] با نظرات و الهامات پیامبر عرب‌ها، یعنی محمد بن عبدالله، گره زده شد. وقتی در قرآن واژه‌ی «پیامبر» ارسول یا نبی/م می‌آید و یا گفته می‌شود که «ما بر تو این و آن را مجاز دانسته‌ایم»، این‌ها به خودی خود فاقد اهمیت هستند! ابتدا باید خوانش درست پیدا بشود! در قرآن فقط یک «اندیشه‌نگاشت» [Ideogram]، یعنی پیامبر، وجود دارد که این هم مطابق تفکر ایرانی است. این اندیشه‌نگاشت یعنی «پیامبر» می‌تواند زرتشت، مانی، یوحنا یا مسیح باشد. در اینجا، آنچه همه باید به رسمیت بشناسند، مقررات ازدواج است. و بدین ترتیب، مقررات ازدواج که در اینجا اعلام شده، مشروعیت می‌یابند. پیامبر می‌گوید: «این چنین باید باشد!» و بدین ترتیب، این به عنوان یک قانون خدایی اعتبار پیدا می‌کند.

ولی نه تنها مهاجرت می‌تواند ضروری و الزامی باشد، بل که بازگشت هم می‌باید مد نظر گرفته شود. بازگشت به ارض موعود، جایی که آدم در نزدیکی خدا و رسولش (مسیح) است، نباید به فراموشی سپرده شود. هر کس که به هنگام بازگشت بمیرد، پاداش او برخداست: «و هر که در راه خدا هجرت کند در زمین اقامتگاه‌های فراوان و گشایش‌ها خواهد یافت و هر کس [به قصد] مهاجرت در راه خدا و پیامبر او از خانه‌اش به

درآید سپس مرگش در رسد پاداش او قطعن بر خداست و خدا آمرزنده مهربان است.» (قرآن: سوره ۴، آیه ۱۰۰).

مرکز جنبش موعودگرایی عبدالملک در قبه الصخره بود، زیرا این مکان بخشی از برنامه‌ی مکاشفه‌ای (آخر زمانی) او را تشکیل می‌داد. **طبیعی است که در این دوره زیارت حج به اورشلیم منتهی می‌شود.** این بخشی از رویداد مکاشفه‌ای بود. از نظر عبدالملک، هدف جنبش‌اش بازگشت به ارض موعود بود، یعنی در اورشلیم باید در انتظار پایان جهان بود؛ در همانجا نیز عبدالملک از فرصت استفاده کرد تا دوباره معبد را بر پا کند. فعالیت عبدالملک معطوف به ایجاد یک آشتی [اسلام] در میان مسیحیان بود تا بدین وسیله جماعت مسیحیان را برای پایان جهان آماده کند و نگذارد که پایان جهان درست به هنگام اختلافات و نفاق رخ دهد.

در رابطه با این جنبش، عبدالملک یک تقویم اعیاد، به عنوان «گاهشمار مقدس» ارائه داد که در کنار تقویم غیردینی سال عرب‌ها از اعتبار برخوردار بود. هدف این بود تا از این طریق طرح دینی‌اش که ایده‌ی خروج Exodus را بازتاب می‌دهد به طور جامعی مورد تقدیر قرار بگیرد. به هر رو، برای جنبش موعودگرایی یک تقویم مذهبی ضروری بود. این تقویم، مانند تقویم غیردینی عرب‌ها [KATA ARABAS گاهشمار معاویه و جانشینانش] از سال ۶۲۲ میلادی آغاز می‌شد با این تفاوت که بر اساس گردش ماه بود. با مرگ آخرین پسر عبدالملک یعنی هشام، این جنبش مهاجرتی نیز به پایان رسید. ناآرامی‌هایی که پس از سال ۱۲۵ عرب‌ها بوجود آمد و همچنین پایه‌گذاری خلافت در خوارزم توسط کسی با لقب «مروان»، باعث شد که جنبش قیامت‌گرایی و موعودگرایی عبدالملک به بخش فراموش‌شده‌ی تاریخ سپرده شود.

این پنداشت‌های عبدالملک دوباره در زمان خلافت مأمون به‌روز شدند. ولی در اینجا، مفهوم «خروج» [یا هجرت] مانند مفهوم «خلیفه الله» از

نو تعریف شدند. در همین زمان مأمون بود که تقویم اعیاد که بر اساس گردش ماه بود [تاریخ قمری] به زمان محمد به عقب کشیده شد.

همان گونه که عبدالملک تاریخ عرب‌ها/عرب‌های ایرانی را به مثابه‌ی بازسازی سناریوی تاریخ اسرائیل عرضه کرده بود، حالا یعنی یک سده بعد، تاریخ به صحرای عربستان به عقب کشیده می‌شود و در این مسیر بسیاری از جزئیات زندگی عبدالملک، عناصر انجیلی فرجام‌شناختی و عناصر فرهنگی تمدن ایران به خدمت گرفته می‌شوند. خلیفه مأمون (نماینده‌ی مأمون) نیز سازگار با سنت حاکمیت ایرانی (ساسانی) شکل گرفت. مانند زرتشت که مجبور شده بود سراسیمه زادگاه خود را ترک کند تا سرانجام در سکستان [سیستان امروزی] به کسانی پناهنده شود که او را می‌فهمیدند و حاضر بودند برای دفاع از او و گسترش پیامش دست به شمشیر بزنند، در اینجا نیز پیامبری جعلی آفریده می‌شود که پیامبریش را با خروج از مکه و پیدا کردن یاران جدید در مدینه آغاز می‌کند.

علی‌رغم یأس ناشی از عدم ظهور روز قیامت در سال ۷۷ عرب‌ها (۶۹۸ میلادی)، هنوز مسئله‌ی هجرت به قوت خود باقی ماند. انتظار پایان جهان هنوز ادامه داشت، ظهور مسیح فقط به عقب افتاده بود. تا مادامی که عبدالملک و پسرانش حکومت می‌کردند، جنبش موعودگرایی خراسانی‌ها در ارض موعود ادامه داشت و از مراکز مسیحی به آن می‌پیوستند، به ویژه کسانی که پیش‌زمینه‌های مشترک مسیحی سوری داشتند. این کسان، اساسن به مراکز بزرگ مسیحی مانند ارمستان، شبه جزیره‌ی عربستان و اتیوپی (آکسوم) تعلق داشتند.

ناکامی در تعیین جانشین پس از مرگ هشام، تأسیس خلافت،

خلیفه‌های بی‌نام به عنوان والی

اثبات وجود تاریخی هشام فقط بر مبنای کشف کتیبه‌ای در قصر الخیر صورت گرفته است. نام او بر این کتیبه آمده است. از زمان کوبش سکه‌های طلا بی‌نام در سال ۷۷ عرب‌ها (۶۹۸ میلادی) و آغاز کوبش سکه‌های نقره‌ای بی‌نام در سال بعد، نیازمند آنیم که برای ارزیابی این دوره به سکه‌های مسی که نام حاکمان بر آن‌ها نقش بسته اتکا کنیم. نام الولید بر سکه‌ای مسی که در سال ۸۷ عرب‌ها در دمشق کوبیده شده، آمده است. سنگ‌نیشته‌ی دیگری از او در همین سال (۷۰۸ میلادی) در زیارتگاهش در دمشق که امروز مسجد بنی‌امیه نامیده می‌شود، به جای مانده است.^{۲۰۷} نام سلیمان بن عبدالملک روی هیچ سکه‌ای نیامده است. نبود سکه‌ای از سلیمان، نظریه‌ی اسلامی را که می‌گوید هر حاکم حق انحصاری «ضرب سکه» داشت^{۲۰۸} را متزلزل می‌کند. ولی نام سلیمان روی یک مَهر سُربی آمده است.^{۲۰۹}

نام عمر [عمر بن عبدالعزیز/م]، یا خلیفه عمر دوم، که از کیفیتی مهدی‌گونه برخوردار است، نه بر سنگ‌نیشته، نه بر سکه‌ها و نه بر مَهرها پیدا شده است. ولی از خلیفه یزید [یزید بن عبدالملک] که به دنبال عمر دوم آمده حکاکی‌هایی بر وزنه‌های رسمی خیر می‌دهند.^{۲۱۰} نام امیری به نام یزید بن عمر بر یکی از سکه‌هایی که در شهر ری به سال ۱۳۰ عرب‌ها (۷۵۱ میلادی) کوبیده شده نیز آمده است.^{۲۱۱}

گفته می‌شود که پس از هشام، بین سال ۱۲۵ و ۱۲۷ عرب‌ها، چهار حاکم آمده‌اند: الولید دوم، یزید سوم، ابراهیم و مروان دوم. وجود ولید دوم را فقط می‌توان نامستقیم از طریق شواهد اپیگرافی به اثبات رساند.^{۲۱۲} ولی این موضوع برای یزید سوم صدق نمی‌کند. همچنین

جانشین او یعنی ابراهیم، فقط در احادیث اسلامی وجود دارد وگرنه هیچ اثر دیگری از او وجود ندارد.

در رابطه با مروان دوم این پرسش طرح می‌شود که آیا شباهت‌های برنامه‌ی دینی‌اش، او را با مروان یکم پیوند نمی‌زنند. در این جا، موضوع بر سر طرح دینی «خراسانی‌ها» است. اصل و نسب عبدالملک از مرو [در خراسان بزرگ] است. به همین دلیل، او منشأ خود را با «مروانان» (تباری از مرو) اعلام می‌کند. ولی وقایع‌نگاران اسلامی برای او پدری به نام مروان می‌آفرینند، و چون آن‌ها شکل فارسی «مروانان» [«آن» نخست برای نسبت، و «آن» دوم «جمع» به اصطلاح امروزی از «مروانی‌ها»] را نمی‌شناسند، تلاش می‌کنند آن را عربی بخوانند. وقتی این گونه خوانده می‌شود، اصل و نسب او «مروان» خوانده می‌شود. همین روند خوانش برای یک مروان بن محمد از تبار عبدالملک نیز به کار گرفته شد.

حتا اگر مروان بن محمد وجود می‌داشت، باید غاصب بوده باشد؛ زیرا او جانشینی نداشته است. پدر مجازی‌اش محمد در حران هیچگاه حکومت نکرد. به همین دلیل، وقایع‌نگاران اسلامی یک جانشین مشروع برای هشام جعل کردند که وظیفه‌اش گرفتن انتقام خاندان مروان است. او نه مبتنی بر حق خویش، بل که از حق فرعی خود یعنی انتقام عمل می‌کند. این انگیزه‌ی خونخواهی در گذشته حمله‌ی خسرو دوم به سوریه و فلسطین را توجیه می‌کرد، و خسرو دوم برای خونخواهی حامی بیزانسی خود یعنی موریکیوس وارد معرکه شد. آنگونه که در اینجا به حق خونخواه نگریسته می‌شود، نکات فراوانی درباره‌ی درک ایرانیان از «خانواده» (اهل بیت) را بیان می‌کند. مفهوم «خانواده» در نزد ایرانیان گسترده است و تا پیروان و دست‌پروردگان، بسط داده می‌شود، طبق یک نظام جمعی با کیفیت پدرسالارانه.



(بِسْمِ اللّٰهِ)	(bi-smi 'lahi)
(اِنَّ حَمِيْنَ الرَّحِيْمِ اِ	(l-ra)hmani 'l-rahiim 'u-
(و) فَوَا الْكَيْلِ وَلَا	(w)fu' l-kayla wa-la
(تَكُوْنُوْنَ مِنَ الْاِمْنِ) خَسِرِيْنَ	(tak)unū' mina 'l-mukhsi(rin)
(خ) تَمَّ فِيْ خِلَافَةِ	(kha)tama fi khilāfati
(عَبْدِ) اللّٰهِ مَرْوَانَ اَمِيْرِيْ	'abdi 'lahi Marwān 'amiri
(ال) مُؤْمِنِيْنَ اَصْلِحْ (هـ)	(l-)mu' minīna 'aṣlahā(hu)
(اللّٰهِ و) اَطَالَ بَقَاةَ	('lāh wa-) 'atāla baqāhu
(ال) حَوْلِيْ عُثْمَانَ بِيْنَ الْاَوْلِيَادِ	('al-)waliyy 'Uthman bn 'al-(Walid)
(سِتَّةً) سَبْعَ وَعَشَرَ (سِتَّةً) سَبْعًا	(sanat sa)b' wa-'ish(rin wa-miyyah)

شکل ۳۰: مَهر با نام خلیفه مروان از سال ۱۲۷ عربها

مفهوم ساختگی «مروان» در یک حکاکي بر مَهری از سال ۱۲۷ عربها نیز آمده است^{۲۱۳}. در آن جا آمده: *فی خلافت عبدالله مروان امیر المؤمنین*. پیشوندِ نسبِ او یعنی «آن» فارسی در این جا نیز در عربی از نظر آواشناسی بازنویسی شده است. واژه‌ی فارسی در اینجا یک حرف صدادار کشیده یعنی «آ» دارد. از این رو، «مرون» در رسم الخط پهلوی، مروان خوانده می‌شود. جمله‌ی بالای عربی این معنی را می‌دهد: «در خلافت بنده‌ی خدا (عبدالله نام خاص نیست بل که عنوان دینی حاکم است) از مرو، رئیس تأمینات.»

در سنگ‌نبشته‌ای که در سال ۱۳۵ عربها در مدینه بدست آمده به این مرد خراسانی اهل مرو اشاره‌ای نشده است. در آنجا فقط عنوان

دینی حاکم یعنی عبدالله و عنوان اداری او یعنی امیرالمؤمنین ذکر شده است.

این نوع نام‌گذاری برای این مردِ اهل مرو چندان نامعمول نیست. روایات اسلامی نام حاکمان ایرانی ساسانی را «کسرا» (معرب «خسرو») می‌نامند، که البته در اینجا روشن نمی‌شود که آیا منظور نام یک شخص یا نام مقام است. هم‌چنین قرآن از فرعون حرف می‌زند که باز هم معلوم نیست آیا منظور نام شخص است یا یک مقام. قرآن از «بحیره» (یعنی کشیش) سخن می‌گوید ولی باز روشن نیست که بحیره اسم عام است یا اسم خاص، یعنی «کشیشی به نام کشیش».

مُهری که نام «مروان» را بر خود دارد به دلایل دیگری بعضی از نکات تاریک را روشن می‌کند. در حکاکِ روی این مَهر مربوط به سال ۱۲۷ عرب‌ها، نام شخص دیگری که گمان می‌رفت مرده، ظاهر می‌شود: عثمان بن الولید دوم. طبق شرح و تفصیل طبری (تاریخ طبری، جلد دوم، ۲-۱۸۹۰) این عثمان بن الولید در این زمان در زندان کشته شده بود و همین انگیزه‌ای شده بود برای خونخواهی مروان دوم مجازی^{۲۱۴}.

به خلافِ توصیف‌های وقایع‌نگاری اسلامی، امیر عثمان بن الولید در سال ۱۲۷ عرب‌ها یک مَهر از خود به جای گذاشته است. نام مروان به عنوان حاکم ولی دیگر نمی‌توانست به عنوان پوششی برای ادعای حکومت‌خواهی خراسانی‌ها مورد بهره‌برداری قرار گیرد. حکاکِ روی این مَهر اشاراتی به وضعیت سیاسی جاری نیز می‌کنند. در این جا یک پاره از متونِ قرآنی نقل می‌شود که از آن می‌توان به نارضایتی وسیع پی برد. قضیه بر سر یک نقل قول از مجازات‌الاهی است که در قرآن آمده است: «افراط نکنید، و به کسی ضرر نرسانید» (قرآن، سوره ۲۶، آیه: ۱۸۱). البته متن قرآن به هشدارهای خود اینگونه ادامه می‌دهد: «با ترازوی درست وزن کنید و آن چه که به مردم تعلق دارد، از آن‌ها نگیرید» (قرآن ۲۶: آیه‌های: ۱۸۲ تا ۱۸۳). خواسته‌ی «عدالت»

در گذشته بر سکه‌های کوبیده شده در ری و کوفه به سال ۱۰۰ عرب‌ها آمده بود^{۲۱۵}.

یک «عبدالملک بن مروان» دیگر نیز ظاهرین بین سال‌های ۱۲۷ تا ۱۳۲ عرب‌ها رئیس امور مالی مصر بوده بوده است^{۲۱۶}. این نام البته هیچ چیز به جز چند صفت برای مشروعیت حاکمیت نیست.

گرایش وسیع به حاکمیت گمنام از سال ۷۷ عرب‌ها (۶۹۸ میلادی) به علت عدم ظهور روز قیامت آغاز شد. با تأسیس خلافت پس از مرگ هشام، سکه‌ها بدون نام حاکم کوبیده می‌شدند. خلافت در قالب والی‌گری در خدمت حفظ قدرت یک گروه معین در آمد که در این مورد خراسانی‌هایی بودند که به جنبش سابق موعودگرایی عبدالملک مروان تعلق داشتند.

البته این پافشاری بر والی‌گری نتوانست بحران حول مشروعیت قدرت دوگانه را حل کند. پایان قهرآمیز این سلسله اجتناب‌ناپذیر شده بود. در ضمن باید گفت که این سلسله عملن به مانعی برای یک نظم جدید تبدیل شده بود. در اینجا باید بین مُدل حکومتی‌ای که شرق سابق بیزانس را راضی می‌کرد و مُدل حکومتی که با چارچوب تفکر ایرانی سازگار بود، یکی انتخاب می‌شد. در شرق سابق بیزانس فقط حاکمیتی تصورپذیر بود که دارای کیفیت معینی از مسیح‌شناسی باشد، در صورتی که محیط ایرانی متکی بر درک معینی از «دین» استوار بود که پایه‌ی مشروعیت حاکمیت را تشکیل می‌داد^{۲۱۷}.

مطابق همین، یک حاکم بیزانس می‌توانست به عنوان خادم مسیح وارد صحنه شود و حکومت کند. مُدل ایرانی فقط حاکمی را می‌توانست بپذیرد که تبلور شکوه و جلال ایزدی، یعنی دارای فره ایزدی باشد و نورالاهی مستقیم بر او بتابد^{۲۱۸}.

عبدالملک تلاش کرده بود تا از طریق بر گرفتن یک نقش موعودگرایی راهی پیدا کند تا این دو طرح دینی (بیزانسی و ایرانی) را با هم آشتی دهد. او ناکام باقی ماند. جانشینان خانواده‌اش، طرح او را از طریق سنت

ایرانی به افراط کشانند. به این طریق که آن‌ها با عناوین موعودگرایانه وارد صحنه می‌شدند و فرهی ایزدی را از آن خود می‌کردند.

وقایع‌نگاری اسلامی و اسلام‌شناسی، ناآرامی‌های پس از مرگ هشام را به منزله‌ی جنگ داخلی ارزیابی می‌کنند. البته ابتدا باید پذیرفت که اساسن چیزی به نام شهروندان امپراتوری عرب وجود داشته است. چیزی که جای تردید دارد. امپراتوری عرب می‌باید یک مجموعه‌ی شدیدن شکل نگرفته بوده باشد. ساختارهای جا افتاده‌ی سیاسی فقط آنجایی وجود داشتند که مرکز جنبش دینی عرب‌ها / عرب‌های ایرانی قرار داشت، یعنی در مرو، اورشلیم و دمشق. این ساختارها هم فقط به واسطه‌ی ادامه‌ی بقای دیوان‌سالاری ساسانی و بیزانس در آن مناطق بوده است. در درون این بافت که هنوز ثبات گذشته را در خود حمل می‌کرد، قهرمانان جنبش‌های دینی طبق درک ایرانی حرکت می‌کردند.

در کنار انتظار بازگشت مسیح، یک جنبش بنیادگرایان ایرانی وجود داشت که خواهان تلفیق و گره‌زدن پنداشت‌های موعودگرایی با مدل حاکمیت نوع ایرانی [ساسانی / م] بوده است. در این جا، ارجحیت با قانون الهی بود. مسیح از منظر درک ایرانی فقط *ولی الله* (نماینده خدا) و *ولی الامر* (نماینده‌ی لوگوس یا خدا) تعریف می‌شد. به همین دلیل، در سال ۷۵ عرب‌ها این خواسته دوباره مطرح شد که هیچ حاکمیتی (یا هیچ قانونی) به جز قانون خدا وجود ندارد: **لا حکم الا الله**.

تاریخ سنتی اسلامی و ارزیابی‌های اسلام‌شناسی در اینجا یک سناریو را بر صحنه می‌آورند که قهرمان آن «ابو مسلم» است. گفته می‌شود که او باعث سقوط حاکمیت پسران عبدالملک، یعنی سلسله‌ی بنی‌امیه، گردید.^{۲۱۹}

اگر ما با «ریز بینی»، حکاکی‌ها و نقوش مربوطه را از نظر بگذرانیم، آنگاه به یک نگاره‌ی کاملن نوینی می‌رسیم. بر یکی از سکه‌های مسی به تاریخ ۱۳۱ عرب‌ها (۷۵۲ میلادی) آمده است: «*ابو مسلم، امیر آل محمد*».^{۲۲۰}

یعنی ابومسلم، فرماندهی خانواده یا خاندان محمد است. تحت عنوان این «خانواده» باید هواداران «محمد» را پنداشت. این «محمد» از زمان ذکر او در قبه الصخره در سال ۷۲ عرب‌ها شناخته شده بود. این کسی نبود، به جز عیسا بن مریم^{۲۲۱}.

ولی آیا ابو مسلم یک نام خاص است یا یک برنامه‌ی دینی؟ آیا او نخستین مسلمان است؟^{۲۲۲}

اگر ما به این نام مستعار به عنوان یک برنامه دینی بنگریم، آنگاه در اینجا با یک هوادار آشتی [یعنی «سلام»] در میان مسیحیان سوری سر و کار داریم که منافع آن کسانی را نمایندگی می‌کند که پنداشت‌شان از مسیح در قالب «محمد» عرضه شده بود.

اثبات چنین پنداشت‌های همسانی برای سال ۱۳۲ عرب‌ها ممکن می‌باشد، زیرا چنین طرح‌های دینی تا سال ۱۳۱ عرب‌ها بر سکه نقش بسته‌اند^{۲۲۳}.

یک سال پس از آن، مضمون برنامه‌های کسانی که سکه می‌زدند، دقیق‌تر می‌شود. او [ابومسلم/م] حالا خود را «عبدالرحمان بن مسلم» می‌خواند^{۲۲۴}. مفهوم «عبدالرحمان» در گذشته بر یکی از سکه‌های عبدالملک آمده بود. در آنجا، این مفهوم در کنار نگاره‌ی مسیح با شمشیر آتشین کوبیده شده بود. «عبدالرحمان»، بیان دیگری است از مسیح به عنوان خلیفه‌الله. رحمان فقط یکی از نام‌های خداست. پیش‌زمینه‌های ایرانی این موضوع کاملن روشن است^{۲۲۵}.

عبدالرحمان بن مسلم - یعنی «بنده‌ی خداوند بخشنده، از تبار اسلام [یعنی کسانی که خواهان «آشتی» مسیحیان هستند]» - جنبشی را رهبری می‌کند که وقایع‌نگاری اسلامی مدعی می‌شود با حمایت شیعیان صورت گرفته و در بوجود آمدن سلسله‌ی عباسیان نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است. هیچ چیز از این ادعاها جنبه‌ی تاریخی ندارد. در عوض، ما در این جا خراسانی‌هایی را در پیش رو داریم که حاملین جنبش موعودگرایی عبدالملک هستند. آن‌ها در اینجا آخرین

نبرد سرنوشت‌ساز خود را به پیش می‌برند. در سال ۱۳۶ عرب‌ها (۷۵۷ میلادی) این رسالت به پایان می‌رسد. در این زمان، این دوره‌ی انتقال پرآشوب [دوره فترت/م] به پایان می‌رسد. کیفیتِ حاکمیت به عنوان خلافت (نماینده‌گی) باقی می‌ماند.

جمع‌بندی

سرگیو، قدیس جنگجو، چونان الگویی برای آفرینش قدیسان قهرمان و ایده‌آل ایرانی و به منزله‌ی نقطه‌ی آغازی برای درکِ قدیسان سده‌ی دوم عرب‌ها: علی، حسن و حسین

ناکامی تصرفِ قسطنطنیه و همچنین پایان تحقیرانه‌ی چند دهه جنگ متعاقب آن، باعث شد که مشروعیت حاکمیتِ خاندان عبدالملک در زمان حاکمیت آخرین پسرش متزلزل شود. آخرین پسر عبدالملک، هشام، سرانجام طبق یک مُدل کهن ایرانی توانست راه حل کوچکی پیدا کند. او به ستایش و ویژه‌ای از سرگیوی قدیس در *رصافه* (در عراق کنونی) بازگشت و بدین ترتیب راه یکی از پیشینیان خسرو دوم را پیش گرفت^{۲۲۶}. در ارتباط با همین وضعیت، روایات اسلامی انتقاد می‌کنند که دربارِ هشام شدیدن متأثر از الگوی دربارِ شاهان ساسانی بوده است^{۲۲۷}.

درباره‌ی دلایل بازگشت هشام به رصافه حدس و گمان‌های بسیاری در احادیث اسلامی وجود دارد. دلایل مبتذلی برای این رویکردِ هشام اظهار شده که نشان می‌دهند در زمان طبری انگیزه‌ی حقیقی برای انتخابِ این مکان در رصافه یا معلوم نبود یا می‌بایست به گونه‌ای پنهان نگه داشته می‌شد. ظاهراً رصافه می‌بایست به دلیل موقعیت حاشیه‌ای در یک منطقه‌ی نیمه‌کویری از آفتِ مگس‌ها در پیرامون فرات خالی بوده باشد. تأمین آب رصافه از زمان رومیان متأخر توسط معماران

رومی انجام شده بود. غسانیان نیز ظاهراً چنین پروژه‌هایی را در مناطق خود عملی کرده بودند.

انگیزه‌ی اصلی هشام برای گزینش رصافه، ریشه در یک تاریخ طولانی دارد. از زمان‌های دور این محل به عنوان زیارتگاه وجود داشته است. این که گفته می‌شود رصافه، بادیه‌ی هشام بوده و یک منطقه‌ی نیمه کویری عاری از آفتِ مگس‌های فرات بوده، باز هم از این زاویه به حاکم می‌نگرد که گویا او فقط یک رئیس قبیله بوده است. البته در اینجا می‌توان ساختار کاملن دیگری از حاکمیت برداشت کرد. حاکم -هشام- رئیس قبیله نیست که استراحتگاه خود را در یک منطقه‌ی شکاری قرار داده، بل که او خود را چونان «یک روحانی بزرگ» می‌نگریست. هشام بر این عقیده بود که حاکمیت را فقط می‌توان با کنترل زیارتگاه اعمال کرد. منابع نشان می‌دهند که در آغاز امپراتوری عرب‌ها معاویه یک توقف در اورشلیم داشته است. این که شهر بصری (Bosra) و مقرر غسانیان در حوالی دمشق در زمان او چه نقشی داشته‌اند، معلوم نیست.

آخرین پسر عبدالملک، هشام، یک سنگ‌نبشته در نزدیکی حُمص در قصرالخیر به جای گذاشته است که مربوط به سال ۱۱۰ عرب‌هاست^{۲۲۸}. روایت شده که او سازنده‌ی مسجدِ رصافه است. این مسجد در حقیقت ساختمان جنبی یک کلیسای رومی متأخر بود که آرامگاه سرگیوی قدیس در آن قرار داشت.

گرنوت ویسنر Gernot Wiessner، درباره‌ی نقش آیین سرگیو در امپراتوری ساسانی در حدود سال ۶۰۰ میلادی این گونه نوشته است:

«... با این وجود، توجه شما را در اینجا به چند فاکت در تاریخ دین جلب می‌کنم. این واقعیت‌های تاریخی شاید بتوانند گسترش وسیع آیین سرگیو را در دولت ساسانی به خوبی روشن سازند که چگونه مستقل از منشأ اصلی خود یعنی امپراتوری روم در میان ایرانیان تداوم یافت. آیین سرگیو در امپراتوری ساسانی آشکارا در پیوند تنگاتنگی با فرآیند نوین شکل‌گیری سنت‌های دینی ایرانی در مسیحیت شرق قرار

دارد که در این روند، سنت‌های دینی ایرانی و مسیحی یکدیگر را شدیدن تحت تأثیر قرار می‌دادند. این فرآیند نوین و جذب سنت‌های بومی- ایرانی در باورهای مسیحی، می‌توانستند بر مناسبات قدرت در دربار شاه تأثیرگذار باشند: شاید همین باعث می‌شد که شاه راحت‌تر زنان مسیحی‌اش را در کنار خود تحمل کند و گهگاهی این تمایل را از خود نشان بدهد تا به دیدار زیارتگاه‌های قدیسان مسیحی برود و از آیین آن‌ها پشتیبانی نمایند.

سُست شدن بنیان دین مزدایسنا در دربار شاه، به منزله‌ی پشت کردن دربار به عناصر اساسی ایرانی‌ت یا سنت‌های ایرانی نیست، بل که باید آن را به منزله‌ی بازسازی این عناصر از طریق پیوند آن‌ها با مسیحیت درک کرد [نویسنده: البته با آن درکی که ایرانیان از دئن/دین دارند، آنگاه باید گفت که برداشت ایرانیان از مسیحیت به گونه‌ای بسطِ «آسن خرد» (آینه‌ی خرد) یعنی خردمندی ذاتی انسان می‌باشد].

این خون تازه در رگ‌های دین سنتی ایران، همانگونه که ویدن‌گرن اشاره کرد طی یک روند آرام ولی پیوسته از گسترش مسیحیت در قلمروی ایران آغاز شد. این روند، نتیجه‌ی فعالیت‌های پرجنب و جوش دین‌گستری مسیحیت بوده که به نوبه خود این توانایی را داشت که عناصر ایرانی را به بهترین شکل با پنداشت‌های خود بیامیزد.^{۲۲۹}

این بده بستان‌های دینی با اتکا به نقش سرگیو Sergio قدیس و *قرداغ* Qardag قدیس توضیح داده می‌شوند. این قدیس ایرانی مسیحی، تلبور یک قهرمان ایرانی می‌شود که هر عمل او از لحاظ اخلاقی درست است، کسی که حتا به عنوان مسیحی، حاضر نیست ایرانی‌ت خود را انکار کند. او به شهادت می‌رسد، زیرا در برابر حاکم ظالم قد علم می‌کند ولی از دین خود برنمی‌گردد، یعنی به فساد تمکین نمی‌کند. این تأملات گرنوت ویسنر می‌توانند اشاره‌ای باشند به درک مردم میانرودان از قدیسان خود در دو سده‌ی نخست تاریخ عرب‌ها. «علی» بنا بر این درک، تزئین شده‌ی «ال» (EI خدا) است [برای ایرانیان «الف» و «ع»

از لحاظ آوایی در آغاز واژه تفاوتی نمی‌کند به همین دلیل از واژه‌ی ال EL یعنی خدا و متعالی، واژه‌ی «علی» ساخته شد. در واقع «ی» نسبت باید به ال می‌چسبید نه به «عل»^۱. به سخنی دیگر، نام «علی» ساخته‌ی ایرانیان مؤمن بود و پیش از آن در عربی یا سریانی چنین نام خاصی وجود نداشته است [به واژه‌های Beth-el یعنی خانه‌ی خدا، Dani-el حکم خدا، Isra-el کسی که با خدا گلاویز می‌شود و El-i-jah خدای من یهوه است بنگرید!]. قدیسان ایران در سده‌ی دوم عرب‌ها همه الگوی علی را دنبال می‌کنند. قدیسان ایرانی یا ایرانی‌شده در دوران انتقال بین حاکمیت خسرو دوم و پایان حکومت خاندان عبدالملک، همگی هنوز به منزله‌ی دنباله‌های مسیح نگریسته می‌شدند.

«در دوره‌ی پایانی ساسانیان، در سنت مسیحی شرق نوع جدیدی از قدیسان سر بر می‌آورند (...) در چرخش سده‌ی ۶ به سده‌ی ۷ میلادی در قلمروی ساسانی اشراف قدیس وارد آئین مسیحی می‌شوند. نمونه‌ی برجسته‌ی این روند، افسانه‌ای است که حول قرداغ قدیس در ادیابن Adiabene و استان‌های همجوارش بوجود آمد. داستان قرداغ که به زبان سریانی وجود دارد، می‌تواند به عنوان یک نمونه برای افسانه‌های بسیاری به خدمت گرفته شود.»^{۲۳۰}

هسته‌ی این داستان (رمان) به مردی از طبقه‌ی اشراف ایرانی برمی‌گردد که پیرو دین مزدایسنا است. او در سنت دینی امپراتوری ساسانی ترتیب شده است. پس از کامیابی‌های بزرگ در جنگ، توسط شاپور دوم به حاکم [مرزبان] ادیابن ارتقا می‌یابد. تحت تأثیر یک راهب مسیحی، یعنی یک بحیره، به مسیحیت می‌گردد. او قلمرو خود را به یک قلمرو صلح مسیحی تبدیل می‌کند. شاه قدرت‌پرست اصلن نمی‌تواند وجود این امیرِ نومسیحی را تحمل کند و به همین دلیل فرمان محاصره‌ی ادیابن را می‌دهد. مار قرداغ Mar Qardag پس از محاصره‌ی پایگاهش متوجه می‌شود که در وضعیت نجات‌ناپذیری قرار

گرفته است. برای نجات جان مردم، او خود را در اختیار شاه مستبد قرار می‌دهد و داوطلبانه شهادت را می‌پذیرد.

«مار قرداغ فقط یک نمونه از مجموعه قدیسانی است که در این دوران از پنداشت‌های دینی مسیحی وارد قلمرو دولت ساسانی شده‌اند. قابل قیاس با این داستان، می‌توان از گزارش‌هایی درباره‌ی «شاهزادگان دوست‌داشتنی» *Fiey) princes charmantes* (به‌نام آتوری، گوفر ناسپ از ادیابن، آبائی از کولت، و همچنین درباره‌ی پتیون (Pethion) قدیس نام برد. در تمامی این روایات، قهرمانان تقریباً همه یک نوع شخصیت را عرضه می‌کنند و احتمالاً هم از لحاظ شخصیتی و هم نوع ادبی با اتکا به رمان مار قرداغ به نگارش در آمده‌اند. شوربختانه این قدیسان هنوز به طور دقیق و اساسی مورد بررسی قرار نگرفته‌اند. حتی نام‌های قید شده در این افسانه‌ها نشانگر خویشاوندی معنوی آن‌هاست. همچنین اشتراکات این افسانه‌ها آنچنان فراوانند که می‌توان گفت آن‌ها از درک و سنت معنوی مشترک ریشه می‌گیرند، یعنی به سنت‌ها و طرز تلقی‌هایی که در شهادت قرداغ مستند شده است برمی‌گردند. همان طور که گفته شد به همین نمونه از شهادت بسنده می‌کنیم.

در مناسب‌های دیگری به این اشاره کردیم که شخصیت یک قدیس مانند مار قرداغ اساساً فقط زمانی قابل درک است که در وجود او سرکوب آن محافل ایرانی نگریسته شود که پس از گرویدن‌شان به مسیحیت به کشمکش خود با سنت کفر ادامه می‌دادند و در همین روند یک عنصر اساسی از ایده‌آل‌های قهرمانی ایرانی را در دستگاه فکری مسیحی خود جذب و تثبیت کردند. آنویسنده: این قهرمان آرمانی در وجود قهرمانان شکست‌خورده احادیث اسلامی یعنی علی، حسن و حسین، تبلور یافته است. بی دلیل نیست که ایرانیان در این شخصیت‌ها، قهرمانان سنتی خود را می‌بینند]

در این رابطه آن‌ها موفق شدند که هم مسیحی باشند و هم ایرانی باقی بمانند. نجات قهرمان آرمانی ایرانیان در قالب قدیسان قهرمان این

امکان را فراهم کرد تا آن‌ها ارتباط خود را با «ساختار» فئودالی امپراتوری ساسانی حفظ کنند و بدین وسیله در همان وضعیت اجتماعی‌ای در جا بزند که پیش از آن دین مزدایسنا، قهرمانان اشرافی را طی یک زندگی سرشار از جنگ، در تصمیم بین خوب و بد، هدایت کرده بود (...).

درباره‌ی اهمیت شکل‌گیری این سنت برای تاریخ دین در ایران در اواخر دوران ساسانی هر چه گفته شود، کم است. در این سنت، عناصر قهرمانانه‌ی ایرانیّت، -که با ساختار فئودالی دولت ساسانی گره خورده بودند و در اصل آن‌ها خود شکل‌دهنده‌ی نظام بودند- با دین پر جنب و جوش مسیحی در درون این نظام پیوند زده شدند. "زندگی" ایرانی در اینجا به معنای وسیع خود به همزیستی با یک دین غیر ایرانی گام می‌گذارد (...). در خلال این روند، بنا بر شواهد ادبی بسیار اندک به جا مانده، یک **ایرانیّت مسیحی** شکل می‌گیرد که در پیوند اجتماعی با نظم موجود امپراتوری می‌تواند به بقای خود ادامه بدهد، و از منظر آینده‌آل‌های انسانی می‌تواند نقطه اتکایی برای این نظم دولتی باشد؛ ولی در عین حال می‌تواند متفاوت از دین مزدایسنا که خود را به یک قوم معین منحصر کرده و درهای خود را به روی تأثیرات معنوی دیگر محیط‌های فرهنگی بسته، عمل کند و راه رشد بعدی آن بدین ترتیب باز می‌ماند. [نویسنده: در اینجا، راه شکل‌گیری امت اسلامی آینده هموار می‌شود. بعدها همین رویکرد با شخصیت پیامبر عرب‌ها که توانسته بر مناسبات قبیله‌ای عرب‌های بدوی چیره شود، گره زده می‌شود. ایده‌ی "امت" مرزهای قبیله‌ای و قومی را پشت سر می‌گذارد. در اینجا نیز تلاش شده است که با کمک یک پوشش «عربی»، روند تحولات سیاسی در ایران استتار شود و در تاریخ طبری ظاهرن به منزله‌ی پدیده‌ای «عربی» درک شود.]

قهرمان رُمان قرداغ و نوشتارهایی که به موازات آن درباره‌ی زندگی و سرنوشت دیگر قدیسان بیرون آمد، نه تنها وجود یک مسیحیت ناب

ایرانی را نشان می‌دهد، بل که نشانگر پیکریافتگی سنت‌های رشدیافته‌ی مسیحیتِ ایرانی است که در عین حال به عنوان ستون نظام عمل می‌کردند. نکات بسیاری در رمان قرداغ نشانگر این واقعیت هستند که شکل‌گیری این قدیسِ قهرمان مسیحی - ایرانی با گسترش موج آیین‌های ستایشی از **سرگیوی قدیس** که از **رصافه** وارد امپراتوری ساسانی شد، در ارتباط بوده است. قرداغ، بنا بر رمان، اینگونه به یک قهرمان مسیحی تبدیل می‌شود چون سرگیوی قدیس بی‌وقفه زندگی او را تحت تأثیر قرار می‌دهد و سرانجام زندگی او را تا حد اکمل، تا شهادت، جهت می‌دهد. (...)

شاید مناسب باشد که حضور سرگیوی قدیس در زندگی قرداغ را فقط از جنبه‌ی سنتِ ادبی مربوط به شکل‌گیری این افسانه درک کنیم. همانگونه که می‌دانیم این چنین افسانه‌ها متعلق به آن سبک از افسانه‌نویسی هستند که روند تکاملی قدیس به اشکال گوناگون از «بالا» هدایت می‌شود. این هدف یعنی تثبیت کردن راه زندگی یک قدیس به منزله‌ی الگو، باید همواره به مثابه‌ی روندی که زیر نظر قدرت‌های آسمانی است مورد تأکید قرار می‌گرفت. [نویسنده: ادامه‌ی چنین رسالت‌های وحیانی را می‌توان در محیط ایرانی اثبات کرد].

شاید بتوان این را بدین گونه تعبیر کرد که این کارکرد نظارتی و یاری‌دهنده در رمان قرداغ، فقط به طور اتفاقی با سرگیوی قدیس از رصافه هماهنگ شده است، زیرا این قدیس (سرگیو) در زمانی که افسانه‌ی قرداغ به نگارش در آمد، شناخته شده بود و مورد ستایش قرار می‌گرفت و به همین جهت روش زندگی او به منزله‌ی راه درست زندگی مسیحیان از اعتبار عمومی برخوردار بوده است [نویسنده: در قرآن: رشد].

البته این تعبیر تاریخی - ادبی وسیع از شخصیت سرگیو در رمان قرداغ لزومن تنها تعبیری نیست که ارتباط تنگاتنگ موجود بین هر دو قدیس را در این افسانه توضیح می‌دهد. سرگیو تنها به منزله‌ی یک

قدیسِ راهنما و حامی برای قرداغ عمل نمی‌کند. بین او و دست‌پرورده‌اش یک خویشاوندی شخصیتی و حرفه‌ای وجود دارد، هر دو جنگجویان مسیح هستند. انویسنده: در اینجا آن نکته‌ای که موجب شکل‌گیری پنداشت‌های مربوط به نگرش و تأثیرات علی، حسن و حسین شده، مشخص می‌گردد. سرگیو در این رمان، چونان یک جنگجو، یک سوارهی آماده‌ی جنگ، با نیزه‌ای در دست، توصیف می‌شود. او به همین شکل نیز در محیط یونانی مورد ستایش قرار می‌گیرد. (...)

سرگیو، این جنگجوی قدیس، و نه یک قدیس غیر جنگجو، در رمان قرداغ با یک عضو از اشراف ایرانی [قرداغ] ارتباط برقرار می‌کند، به مثابه‌ی یک خویشاوند ذاتی - معنوی به او یاری می‌رساند و سرانجام به عنوان قاصد وحی بین مسیح و این شهید آتی قرار می‌گیرد.

ما بر این باور هستیم که نمی‌توان این خویشاوندی ذاتی را نادیده گرفت. این احتمال وجود دارد که سرگیوی قدیس اهل رصافه به این دلیل به یاری‌رسان قرداغ تبدیل شد، زیرا محافلی [از «بالا» در قدرت] مسئولیت شکل‌گیری این افسانه‌ی قرداغ را به عهده داشتند. ایرانیّت مسیحی در سرگیوی جنگجو و یاری‌رسان، یک خویشاوند معنوی می‌بیند. بر پایه‌ی پیوند این قدیس مسیحی (سرگیو) با قدیس ملی ایرانیان (قرداغ)، بین ایرانیان مسیحی و مؤمنان مسیحی غیر ایرانی ارتباط و تبادل صورت می‌گیرد. این پیوند ولی در عین حال در خدمت این قرار می‌گرفت تا در شخصیت‌های سرگیو و قرداغ، سنت ایرانی - مسیحی مورد ستایش قرار گیرد و شکل ویژه‌ی آن، یعنی حفظِ قهرمانان ایده‌آلی ایرانی، توجیه شود. رمان قرداغ ثابت می‌کند که سرگیوی قدیس، قطعاً به خاطر جنگجویی‌اش، در محافل مسیحی امپراتوری ساسانی که حاضر نبودند از سنت قهرمانی ملی - ایرانی خود دست بردارند، از محبوبیت ویژه‌ای برخوردار بود و همین‌ها بودند که - و این نیز به نظر می‌رسد که در نقش سرگیو در رمان قرداغ به منصفی

ظهور رسیده باشد- با گشاده‌رویی با سنت‌های مسیحی خارج از ایران برخورد می‌کردند و با کمک همین گشاده‌نظری بود که توانستند خصوصیات اساسی و حیاتی خود را مستند سازند.»
بر بستر همین سنت‌های مسیحی ایرانی بوده که هشام رهسپار رصافه می‌شود. این نقطه‌ای است که می‌توان آن را به عنوان سرآغاز داستان‌هایی دید که بعدها درباره‌ی علی نگارش شده‌اند: داستان‌هایی درباره‌ی مرد جنگجوی بلندطبعی که سرانجام زندگی‌اش با شهادت پایان می‌یابد.^{۲۳۱}

صرف نظر کردن از الاهیات نگاره‌ای و شباهت‌های آن در غرب امپراتوری عرب (شام) و بیزانس

پس از سرخوردگی ناشی از نیامدن امام زمان (مسیح/مهدی - م) در اورشلیم در سال ۷۷ عرب‌ها (۶۹۸/۹ میلادی)، در سوره نگاره‌های الاهیاتی از روی سکه‌های مسی حذف شدند. همچنین کوبش سکه‌های طلا با نگاره‌ی مسیح که با استاندارد وزنی سکه‌های بیزانسی مطابقت داشت، متوقف گردید. به جای آن، سکه‌های طلای بدون نگاره‌های دینی منتشر شد که مطابق استاندارد وزنی ایران بود. این روند، ویژه‌ی فلسطین و سوره بود. ولی سنت نگاره‌ای ایرانی در شرق ادامه داشت. ظاهراً فقط در دمشق بود که سنت غیر نگاره‌ای نبطیه و سوری‌ی کهن توانست خود را جا بیندازد. در دمشق بازگشت به سنت‌های نبطیه صورت گرفته بود. نزدیکی به سنت نبطیه و پذیرش سنت‌های عربستان غربی، یعنی نبطیه/ غسانی، در قرآن نیز بازتاب می‌یابد (افسانه‌های مربوط به مجازات‌های الاهی).

مسیحیان در شهرهای فلسطین، موزاییک‌های کلیساهایشان را ویران کردند و نگاره‌های انجیلی را از بین بردند.^{۲۳۲}

در سال ۷۹ عرب‌ها (۷۱۱ میلادی) در قسطنطنیه یک بار دیگر تلاش شد تا راه نزدیکی به مناسبات دینی سوریه هموار شود. باردانس Bardanes ارمنی در قسطنطنیه به تخت نشست. او با صدور حکمی دینی مقررات شورای ششم همگانی مسیحیان را باطل اعلام کرد و مونوتلیتیسیم [مسیح از دو طبیعت (انسانی و الهی) ولی یک اراده برخوردار است/م] هراکلیوس را به عنوان تنها آموزه‌ی مجاز کلیسا اعلام کرد. به عنوان یک ارمنی قطعاً او در خفا پیرو مسیح‌شناسی منوفیزیته ارمنی بود، ولی به عنوان امپراتور نمی‌توانست آشکارا از این آموزه پشتیبانی کند. بازگشت به مونوتلیتیسیم هراکلیوس می‌توانست ظاهراً امکان تعادل با منوفیزیته‌های (یعقوبی‌های) سوریه و قبطی‌های مصر را فراهم کند. افزون بر این، این رویکرد قطعاً تمام شرق سابق بیزانس را مد نظر داشت. در ضمن، حکمی که شورای همگانی ششم مسیحیان برای توصیفات نگاره‌ای تصویب کرده بود نیز از کاخ امپراتوری حذف گردید. بر رویه‌ی سکه‌ها، دوباره نگاره‌ی امپراتور ظاهر شد. از نقش امپراتور به منزله‌ی «خادم مسیح» دیگر سخنی در میان نبود.

در اینجا باید از خود پرسید چه موقع و چه ارتباطی بین محو شدن نگاره‌ها در دمشق و حذف نگاره‌ی مسیح بر سکه‌های طلا پس از سال ۷۱۱ میلادی در بیزانس وجود دارد. پس از تبعید ژوستینین دوم در سال ۶۹۵ میلادی، برای نخستین بار نگاره‌ی مسیح از روی سکه‌ها برداشته شد. پس از بازگشت ماجراجویانه‌ی ژوستینین دوم به تخت پادشاهی در سال ۷۰۵ میلادی، دوباره نگاره‌ی مسیح روی سکه‌ها نقش بست. پس از قتل ژوستینین دوم در سال ۷۱۱ میلادی، دوباره نگاره‌های مسیح از سکه‌ها حذف شدند. آیا ممکن است که به گونه‌ای نگاره‌ی مسیح بر سکه‌ها با پنداشته‌های موعودگرایی امپراتوری ربطی داشته باشد؟^{۲۳۳} چند سال بعد، کشمکش بر سر روا بودن یا نبودن بودن نگاره‌های مسیح شدت گرفت.

اصل خانواده‌ی امپراتور لئون سوم (۷۱۷ تا ۷۴۱ میلادی) از شمال سوریه بود که البته در طی سیاست‌های کوچ‌های اجباری ژوستینین دوم در تراکیه ساکن شدند. این که به چه دلیل این خانواده قربانی این کوچ‌های اجباری شده بود، فقط می‌توان گمانه‌زنی کرد.

رفتار و سلوک لئون سوم را فقط می‌توان با گزارشات روایات اسلامی درباره‌ی اقدامات عبدالملک در قبه‌الصخره مقایسه کرد: «آن گونه که او بعدها به پاپ نامه نوشت، خود را نه فقط امپراتور بل که یک روحانی اعظم می‌نگریست.»^{۲۳۴}

لئون طبق الگوی درهم‌های امپراتوری اقدام به کوبش سکه‌های نقره‌ای کرد. بر این سکه‌ها، دیگر نگاره‌ی امپراتور زده نشدند. بر پشت سکه‌ها، نگاره‌هایی نقش بسته بودند که عاری از نگاره‌های مسیح بود؛ آن‌ها فقط به یک چلیپای نرده‌بان مانند آراسته شده بودند.^{۲۳۵}



شکل ۳۲: بازنگاری و طراحی با بقایای رسم الخط عربی (Leuthold).

مدرکی برای بازکوبی درهم‌های نقره‌ای عرب‌ها توسط سکه‌های نقره‌ای بدون نگاره بیزانسی.

تئوفانس، رویدادنگار بیزانسی، گزارش می‌دهد که یک حاکم از خانواده‌ی عبدالملک، به نام یزید، در سال ۷۲۳ میلادی، فرمان داد تا همه‌ی نگاره‌ها را در کلیساهای مسیحی از بین ببرند. سرانجام در سال ۷۲۶ میلادی، لئون سوم برای نخستین بار علیه ستایش نگاره‌های

مسیح وارد عمل شد. وابسته کردن این دو رویداد به یکدیگر، قطعاً ساختگی است.^{۲۳۶}

تئوفانس، اثر خود را بین سال‌های ۸۱۰ تا ۸۱۴ میلادی نوشته است. یعنی بازننگری تاریخی جانشینان عبدالملک بر گزارشات تاریخی تئوفانس بی‌اثر نبوده است. باید تئوفانس را به مثابه‌ی منبعی برای وجود یک بازننگری و تجدید نظر نگرست و نه به مثابه‌ی یک منبع بی‌زانی برای تاریخ جنبش عبدالملک در سوریه‌ی پس از ۶۸۰ میلادی.

زدودن نگاره‌های مقدس از روی سکه‌های امپراتوری عرب در ارتباط مستقیم با پایان آن امیدهایی بود که با جنبش موعودگرایی در اورشلیم در سال ۷۷ عرب‌ها گره خورده بود. دلایلی که موجب زدودن نگاره‌ها شدند، یعنی کشمکش درونی بر سر جنبش موعودگرایی و جایگاه آن در حقوق دولتی ساسانی، احتمالاً در بیزانس به علل دیگری صورت گرفته بود، زیرا در آنجا نیز با کشمکش‌های درون‌دینی روبه‌رو می‌شویم. در بیزانس نیز روحانیت به هنگام رویکرد نگاره‌زدایی، مورد حمله قرار گرفت. سلسله‌مراتب کلیسا در سوریه نیز با زدودن نگاره‌های مقدس همسو بود. «براداران تئودوروس Theodoros و تئوفانس از فلسطین به عنوان نوع ویژه‌ای از شهیدان معرفی می‌شوند: گفته می‌شود که با آهن گداخته بر روی پیشانی آن‌ها اشعاری علیه نگاره‌سازی از قدیسان، داغ و درفش شد و آن‌ها پس از این شکنجه لقب Craptoi (بر آن / او نوشته) گرفتند. تئوفانس در حقیقت شاعری بود که اشعار ستایش‌گرانه‌ای درباره‌ی نگاره‌های قدیسان می‌سرود (...).^{۲۳۷}

الهیات نگاره‌ای عبدالملک توسط سنگ‌نبشته‌ای از سال ۸۷ عرب‌ها در دمشق بازتعریف می‌شود؛ طبق این سند، دین / دین این امکان را فراهم می‌کند تا بدون مشکل، راه راست (به فارسی «رازیشتا» razishta و به عربی «رشد»)، یعنی راه درست را شناخت. یعنی بدین گونه می‌توان از

طریق خردمندی ذاتی راه درست را از نادرست تمیز داد. به جای نگاره‌ها و زبان نگاره‌ای که به ارض موعود (فلسطین چونان «سرزمین نوید داده شده»)، یوشع، شناسه‌های دینی (مانند درخت مو با انگور) و مسیح با شمشیر آتشین چونان «خلیفه‌الله» اشاره می‌کردند، حالا یک برنامه‌ی دینی در سنگ‌نبشته اعلام شد: بر همه‌ی مشکلات می‌توان با کمک دن/دین چیره شد.

در این جا مقررات «دن/دین» به اصل تبدیل می‌شود و مسیح در جایگاه بعد از دین قرار می‌گیرد. حالا فقط «دن/دین» از اهمیت مرکزی برخوردار است. پیام پیامبر (عیسا) به جزئی از یک کل یعنی دن / دین تبدیل می‌شود، حتا نام او دیگر اهمیت ندارد. مسیح، عیسا بن مریم، در سنگ‌نبشته‌ی دمشق دیگر با نام نامیده نمی‌شود. او حالا، «محمد» (برگزیده) است. از این پس، موعودگرایی جنبش عبدالملک فقط تا آنجا قابل پذیرش است که خود را با «دن/دین» سازگار کند. حالا دیگر عناصری مانند مسیح / مهدی برای آموزه‌های مذهب بعدی یعنی اسلام تسنن، از اهمیت کانونی برخوردار نیستند. نظرات در این نقطه، یعنی ایده‌ی مهدی از یکدیگر جدا می‌شوند^{۲۳۸}.

والی‌های بدون نام پس از مرگ پسران عبدالملک

جنبش پیروان حکومت‌الاهی

پایان کوبش آن سکه‌های مسی که طرح دینی «آل محمد» را در سال ۱۳۶ عرب‌ها (۷۵۷ میلادی) بیان می‌کرد با پایان کوبش سکه‌های نقره‌ای بی‌نام به سبک امپراتوری عرب همزمان است. در سال ۱۳۷ عرب‌ها (۷۵۸ میلادی) فقط سکه‌خانه‌های کارتاژ در غرب و غرجستان در شرق سکه می‌زدند^{۲۳۹}.

البته سکه‌ی مربوط به این جنبش که همان شعار روی سکه‌های نخستین مسلمان، یعنی ابومسلم را بر خود داشت، در سال ۱۳۸ عرب‌ها به دست آمده است. آشتی در میان خویشاوندان، حافظ وحدت است.^{۲۴۰}

جنبش خراسانی‌های وابسته به خاندان عبدالملک با این شعار قرآنی خود را معرفی می‌کرد: «من هیچ پاداشی از شما بر رسالتم در خواست نمی‌کنم جز دوست داشتنِ نزدیکانم / اهل بیتم» (سوره ۴۲، آیه ۲۳، ترجمه: مکارم شیرازی) منظور از نزدیکان در اینجا هوادارانی است که مسیح را به منزله‌ی «محمد» می‌نگرند.^{۲۴۱}

این پنداشت از خویشاوندی (معنوی)، احتمالن مبتنی بر این باور ایرانی است که «فروهر» Fravahr، پشتیبان و همراه پادشاه است. این روح آزاد فروهر / فروشی است که می‌تواند خوب و بد را تشخیص بدهد و به همین دلیل به سراسر جهان فرستاده می‌شود تا به مردم یاری رساند. و همانگونه که مکاشفات دانیال سُریانی ترسیم کرده‌اند، هستی مسیح فرجام‌شناختی ازلی بوده و به مثابه‌ی فروهر / فروشی حاکمان خاندان عبدالملک تلقی می‌شد. فرستادن فروهر در یکی از متون ایرانی اینگونه بیان شده است:

«اهورا مزدا با فروهر و وجدان آدمیان به رایزنی در آمد و خرد همه- آگاه را در آدمیان دمید و گفت: کدام یک از این دو گزینه را به حال خود سودمندتر می‌یابید؛ آیا باید به شما کالبدی مادی بدهم تا با دروغ درآویزد و آن را نابود گردانید، و یا این که می‌باید شما را در پایان به گونه‌ای دوباره زنده گردانم که کامل، مرگ‌ناپذیر، پیرناپذیر و بدون دشمن باشید و می‌باید شما را برای همیشه از گزند مهاجمان پاسداری کرد؟ و فروهرهای آدمیان از پرتو خردمندی همه-آگاه دریافتند که آن‌ها رنج‌های فراوانی از جانب دروغ و اهریمن در جهان خواهند دید. ولی از آنجا که در پایان، برای همیشه این کالبد نهایی رها از دشمنی

رقیبان، جاودانه و بی‌مرگ خواهد بود، آن‌ها همداستان شدند تا به جهان مادی در آیند.»^{۲۴۲}

میترا (به زبان اوستایی: میترا / میثرو و پهلوی: مهر) چونان فروهر شاهان ساسانی عمل می‌کرد.

ناآرامی‌هایی که در سال ۱۲۵ عرب‌ها پس از مرگ هشام به دلیل تعیین جانشین رخ داد، سرانجام در سال ۱۲۷ عرب‌ها منجر به شکل‌گیری یک نظام والی‌گری در دوره‌ی فترت شد. از سال ۱۲۷ عرب‌ها، همه‌ی فرقه‌ها و گروه‌های دینی-سیاسی در امپراتوری عرب با برنامه‌های ضد موعودگرایی یا مشروع‌خواهی *legalistisch* بنیادگرایانه اعلام موجودیت کردند، چه آن‌هایی که در زمان حاکمیت هشام راضی بودند و چه آن‌هایی که با زور به گوشه‌ای رانده شده بودند.

اگر بپذیریم که حق «ضرب سکه» به معنای حق حاکمیت است - این که آیا یک نهاد اسلامی برای کوبش سکه بوجود آمده باشد یا نه اهمیتی ندارد - آنگاه می‌توان از توالی اطلاعات و نام سکه‌خانه‌هایی که بر سکه‌ها آمده‌اند روند تغییرات و جابه‌جایی حاکمان را بازسازی کرد. اگر این داده‌ها و نام سکه‌خانه‌ها را در پیوند با شعارهایی که خود بیانگر نگرش سیاسی-دینی حاکم و حاکمیت در عرصه عمومی است ببینیم، آنگاه این امکان به دست می‌آید که اختلافات ایدئولوژیک را نیز بازسازی کنیم. اگر حق کوبش سکه‌ی اسلامی هنوز در مناطق تحت حاکمیت وجود نمی‌داشت، آنگاه سکه‌ها بر اساس روال حقوقی سابق [ساسانی یا بیزانسی/م] کوبیده می‌شدند. این بدین معناست که حقوق و قوانین ساسانی و بیزانسی در این خصوص اجرا می‌گردید. این سنن حقوقی، درست مانند پنداشت اسلامی از حق «ضرب سکه»، ناظر بر اجرای حق کوبش سکه برای پادشاه یا حاکمان جدید بود.

اگر ما داده‌های روی سکه‌ها را دنبال کنیم، می‌توانیم ببینیم که در مناطق ایران جنبشی آغاز شد که خود را *آل محمد* می‌نامید؛ و این

جنبش در واقع دربرگیرنده‌ی پیروانِ مسیح یعنی محمد (برگزیده) بود که خود را وارث و دنباله‌ی حرکت عبدالملک می‌دانست.

حوادثِ سوریه، به ویژه غصبِ قدرت، آن‌هم توسط یکی از خودی‌ها از مرو، به یک سلسله آشوب در بخش‌های امپراتوری عرب در ایران منجر گردید. این شورش‌ها، مناطقی از ایران را فرا گرفت که پیش از آن در کشمکش‌های کرمانی‌ها و خراسانی‌ها نقشی نداشتند. هرگاه که مشروعیت حاکمیت مورد تردید قرار می‌گرفت، امکان بروز شورش هم به وجود می‌آمد. حاکمیت «مروان»، مردی که اهل مرو بود، ظاهراً از سوی کسانی مورد تردید قرار گرفت که خواهان وفاداری [مطلق / م] رعایا نسبت به حاکم / پادشاه بودند. به عبارتی، از نگاه آن‌ها وفاداری مطلق رعایا به شاه یا حاکم، پاداشی برای زحمات و تلاش‌های حاکم (حاکمیت) بود. این درک بر پایه‌ی جهان‌بینی ایرانی از رابطه شاه و رعایا بود / م].

شورش سال ۱۲۷ عرب‌ها در منطقه‌ی اصفهان (جی) آغاز شد. این شورش در سال ۱۲۸ عرب‌ها به مناطق و شهرهای مرکزی دیگری مانند خوزستان، رامهرمز، تیمره، ری و استخر گسترش یافت.

در سال ۱۲۸ عرب‌ها، کرمانی‌ها به شهر مرو حمله کردند و آن را به تصرف خود در آوردند. آن‌ها در مرو به نام فرقه‌ی خود سکه‌های نقره‌ای کوبیدند: آل کرمانی بن علی^{۲۴۳}. بدین ترتیب، همان گونه که خراسانی‌ها خود را «آل محمد» یعنی خویشاوندان مسیح [«محمد» یعنی برگزیده] فرجام‌شناختی درک می‌کردند، کرمانی‌ها نیز خود را چونان هواداران «علی» (بن علی) قلمداد می‌کردند. به سخن دیگر، کرمانی‌ها هوادار پنداشت و تعریف دیگری از عیسا مسیح بودند. در این جا فقط مسئله بر سر دو نوع طرح یا برداشت دینی است که می‌توان یکی را مسیح فرجام‌شناختی (محمد) و دیگری را مسیح غیرفرجام‌شناختی (علی) در جهان‌بینی ایرانی طبقه‌بندی کرد.

طبق پنداشتِ مشروعه خواهان بنیادگرای ایرانی، می بایست مسیح فرجام شناختی یک «إل» [یعنی از سرشتِ خدایی] باشد (EI به آرامی و عربی ایرانی یعنی خدا)، ولی او «برگزیده» نیست، زیرا قبلن این مقام [توسط «محمد» چونان مسیح] اشغال شده بود. حاکم، این جایگاه را در اختیار داشت. او (حاکم / پادشاه)، خود یک باغی (خدایی / مشتق از بغ) بود. او کسی بود که از سوی خدا برگزیده شده بود؛ زیرا نور و شکوه ایزدی بر سر او قرار داشت و مشخصه‌ی او «خورّه» (فره ایزدی) بود.

راه حلی برای این مسئله نیز پیدا شد. حاکم باغی از این پس به نمایندگی از مسیح حکومت می کرد. او «محمد» را به منزله‌ی «فروهر» خود می نگریست، یعنی یاری دهنده‌ی او به هنگام احکام و تصمیمات. بدین ترتیب مسیح / محمد همیشه با حاکم بود.

نظام‌مند کردن مدل‌های حکومتی برای جا دادن مسیح در ایدئولوژی حاکمیت ایران را می توان بر اساس یک رشته از سکه‌های نقره‌ای در کرمان دنبال کرد. بر حاشیه‌ی سکه‌های کوبیده شده در کرمان از سال ۵۴ عرب‌ها این شعار نقش بسته بود: «**الله رب الحکم**» [خدا (سرور) صاحب حکم / فرمان است].^{۲۴۴}

این شعارِ کرمانی‌ها، یعنی «خدا صاحب حکم و قانون است» را می باید در پیوند با تعریف مسیح بر سکه‌های همین استان نگریست: «بسم الله ولی الامر» (به نام خدا، او نماینده‌ی امر [عربی]، ممره [آرامی] و لوگوس [یونانی] است).^{۲۴۵}



Obv. Centre, in Pahlavi script :

Usual symbol

Apzut = 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥

Opposite the bust, instead of the personel name of the ruler :

𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 : mhmt pgtami Y Dat.

In the margin, in Kufic : 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 = BismAllah vali/Allah



Rev. in Pahlavi

Mint : *Grm Krman*, Garm Kirman = (wann Kirman)

Date : *Hftat* , Haftat = 70 (Y or h)?

شکل ۳۳: درهم از کرمان. توسط شمس اشراق کشف شده، اصفهان. بر این سکه «محمت» [MHMT] چونان «ولی‌الله» تعریف شده است. واژه‌ی «ولی» در اینجا به جای واژه‌ی پارسی میانه PTGM (رسول) آمده است. این صفت در سنت اسلامی با علی گره خورده است.



شکل ۳۴: درهم

عرب‌های ساسانی

از کرمان با حروف

MHMT چونان

«ولی امر».

خدا، صاحبِ قانون [حکم] است؛ مسیح، نماینده‌ی امر (لوگوس) است، برای چند هفته از سال ۷۰ عرب‌ها.

این طرح دینی- سیاسی در همان سال شکلِ مشخص‌تر و ملموس‌تر به خود گرفت و در آن تغییرات کوچکی صورت گرفت. نوشته‌های حاشیه‌ی سکه که مسیح را به عنوانِ «ولی امر» (نماینده‌ی صاحبِ امر) معرفی می‌کنند، در همان سال تغییر یافت. این شعارِ تغییر یافته حالا به

شکل شعاری جدید بر سکه‌ها ظاهر گردید: «**بِسْمِ اللَّهِ وَلِيَّ اللَّهِ**» (به نام خدا، او نماینده/ مأمور خداست) ^{۲۴۶}.

شعار «**بِسْمِ اللَّهِ وَلِيَّ الْأَمْرِ**» (به نام خدا، او نماینده‌ی امر/لوگوس است) ظاهرن زیاد مناسب تشخیص داده نشد، زیرا با پنداشتِ «**اللَّهُ رَبُّ الْحَكَمِ**» (خدا، صاحبِ قانون است) سازگار نبود. در آینده، تصمیم و حکم می‌باید فقط نزد خدا باقی بماند. بدین ترتیب جایگاه مسیح تا حد کارکرد **ولی‌الله** (دوستِ خدا) کاهش یافت ^{۲۴۷}.

شکل‌گیری پنداشتِ «**ولی‌الله**» از مسیح (دوست خدا) در منطقه‌ی کرمان در سال ۷۰ عرب‌ها رخ داد. در همین سال بود که پنداشت از مسیح فرجام‌شناختی چونان «**خلیفه‌الله**» (نماینده‌ی خدا) راه خود را باز کرد. سکه‌های طلا که این شعار را حمل می‌کنند مربوط به سال ۷۴ عرب‌ها هستند. آن‌ها توسط خراسانی‌ها به هنگام حکومت عبدالملک کوبیده شدند. مسیح عبدالملک [«محمد»] یک مسیح فرجام‌شناختی است که در چارچوب پنداشت‌های مکاشفه‌ای با آتش و شمشیر ظاهر می‌گردد. مسیح کرمانی‌ها [«علی»]، یک مسیح ناکام است. این مسیح (علی)، چنانچه در انجیل عهد جدید آمده، در برابر دادگاه قرار می‌گیرد. دادگاه از ریش‌سفیدان یهود تشکیل شده است. در اینجا، مسیح باید از سوی شیوخ یهودی به رسمیت شناخته شود. تازه پس از آن است که می‌تواند علیه رومیان مبارزه کند. ولی او به رسمیت شناخته نمی‌شود (متی ۲۶، ۵۷ تا ۶۶). همین داستان برای **علی**، یعنی برداشتِ ایرانی از **عیسا**، نیز اتفاق می‌افتد. علی نیز همه را به مبارزه علیه معاویه فرا می‌خواند. او هم در برابر ریش‌سفیدان قبیله قرار می‌گیرد. علی فقط زمانی می‌تواند صاحب نیروهای نظامی بشود که همه او را به رسمیت بشناسند. ولی ریش‌سفیدان از به رسمیت شناختن مطالبه‌ی برحق علی سر باز می‌زنند. به همین دلیل او نمی‌تواند علیه رومی‌های جدید، یعنی معاویه این دست‌پرورده‌ی رومی‌ها، بجنگد. بازسازی سناریوی دادگاه مسیح در اینجا نیز با مرگ به پایان می‌رسد. علی باید به حکم

ریش سفیدان تمکین کند. آن‌ها این امکان را به علی نمی‌دهند که با جنگ و مبارزه علیه معاویه، مطالبات خود را به دست بیاورد. علی هم ناکام می‌ماند. حکم ریش سفیدان صفین Siffin در واقع حکم مرگ اوست. او کشته می‌شود. در سال ۱۲۸ عرب‌ها، از خویشاوندان «علی» حرف زده می‌شود. البته این نام در ارتباط با نام‌گذاری جریان دینی کرمانی‌ها صورت می‌گیرد: «آل کرمانی».

چگونه می‌توان اثبات کرد که نام‌گذاری «علی» چیزی به جز یک نام افتخاری برای مسیح نیست؟ سنگ‌نبشته‌ی قبه‌الصخره ارتباط بین مسیح و نام‌گذاری او را به عنوان «محمد» (برگزیده) و «عبدالله» (بنده‌ی خدا) نشان می‌دهد. بر سکه‌های کوبیده شده در کرمان از سال ۷۰ عرب‌ها نیز مسیح به خط پهلوی به عنوان MHMT PGTAMI Y DAT (یعنی: برگزیده [محمد]، رسول خداست) ذکر می‌شود. کناره‌نویسی این سکه، مضمون وسط را به گونه‌ای تفسیر و تدقیق می‌کند: ولی‌الله (او دوست خداست).^{۲۴۸}

شعار ولی‌الله (دوست خدا) که بر کناره‌ی سکه‌ها آمده در زمان‌های بعدی در احادیث اسلامی فقط و فقط به عنوان لقبی برای «علی»، داماد پیامبر عرب‌ها، به کار برده می‌شد. اگر ما همین فرمول را در این جا برای MHMT PTGMI Y DAT (برگزیده، رسول خداست) به کار بگیریم، آنگاه نه تنها درک آن زمانی از مسیح نیز روشن می‌شود، بل که متوجه می‌شویم که چرا در زمان‌های بعدی اسلام از «علی»، داماد پیامبر عرب‌ها، نیز ستایش به عمل می‌آمده است. این «علی» [یعنی عیسی ناکام] بعدها به علی ابن ابی طالب تبدیل می‌شود. باید در اینجا بر این نکته تأکید کرد که شعار «ولی‌الله» (دوست یا نماینده‌ی خدا) که در ارتباط مستقیم با پنداشت یک «علی» قرار دارد، برای نخستین بار در سال ۷۰ عرب‌ها در کرمان در حاشیه‌ی یک سکه با برنامه‌ی دینی ظاهر گردید، به عبارتی دیگر، نام علی نخستین بار در ارتباط با حوادث کرمان ظاهر می‌شود.^{۲۴۹}

علی که بعدها به داماد پیامبر عرب‌ها تبدیل می‌شود، بیانگر زوال جایگاه مسیح مکاشفه‌ای است. او بیان استوره‌ای ایرانی از مسیح [ناکام] است که سران قوم او را به محاکمه می‌کشاند و از مبارزه‌ی مشروع او برای کسب قدرت علیه معاویه پشتیبانی نمی‌کنند [علی] به مثابه‌ی درک ایرانی از مسیح (ناکام) در مقابل درک سُرّیانی مسیح (برگزیده) / م. در فرآیند شکل‌گیری پنداشت «علی» می‌توان مسیر نهادینه شدن فرهنگی پنداشت‌های مسیحی را در تفکر دینی ایرانیان دنبال کرد و فهمید.

پس از مرگ هشام، حزب سومی نیز در کشمکش بر سر نظم نوین شرکت داشت. آن‌ها بانیان تفرقه Schisma در سال ۷۵ عرب‌ها بودند که یک بار دیگر فعال می‌شوند. شعار سال ۷۵ عرب‌ها، یعنی هیچ حکومتی به جز حکومت خدا جایز نیست، یک بار دیگر گسترش می‌یابد. سکه‌هایی با همین شعار در سال ۱۲۸ عرب‌ها در کوفه و در سال ۱۳۳ عرب‌ها در سکه‌خانه‌ای که تانبوک؟ Tanbuk خوانده شده، به دست آمده است.^{۲۵۰}

مسیر این شورش علیه خلافت «مروان» در سوریه را می‌توان با کمک داده‌های جغرافیایی که از کتیبه‌ها بدست آمده این گونه ترسیم کرد:

ابتدا شورش در مناطق پیرامون اصفهان آغاز شد. آنگونه که وقایع‌نگاری اسلامی ثبت کرده‌اند رهبر این شورش ظاهر کسی بوده به نام «عبدالله بن معاویه». البته این نام بر درهم‌های کوبیده شده ظاهر نمی‌شود. ولی به جای این نام، یک آیه از قرآن بر سکه آمده که پیش از آن بر هیچ درهمی ظاهر نشده بود. این آیه قرآن (سوره ۴۲، آیه ۲۳) به شعار راهبردی فعالیت‌های «آل محمد» تبدیل می‌شود. دامنه‌ی شورش به مناطقی مانند جی، تیموره (حوزه اصفهان)، ری، همدان و غیره کشیده می‌شود. سپس جرقه‌ی آن به مناطق پارس نیز می‌رسد. در استخر و دارابگرد و اردشیرخوره در سال ۱۲۸ عرب‌ها سکه‌های نقره‌ای کوبیده می‌شوند که شعار شورشیان را حمل می‌کنند. در سال

۱۳۰ عرب‌ها، این سکه‌ها همچنین در بلخ، مرو و گرگان مشاهده می‌شوند.

اطلاعات درباره‌ی نام شرکت‌کنندگان در این شورش را می‌توان بر سکه‌های مسی شورشیان مشاهده کرد. در این جا نام «عبدالله بن معاویه» بر یکی از سکه‌های مسی دیده می‌شود که در سال ۱۲۷ عرب‌ها برای ری کوبیده شده بودند. گفتنی است که این نام پیش از آن که یک نام حقیقی باشد، نامی ست با اهداف برنامه‌ای دینی. شورش می‌باید به هدف خود رسیده باشد. مدارکی که این موضوع را اثبات می‌کنند، در مصر یافت شده‌اند.

پل بالوگ Paul Balog در مجموعه‌ی بی‌مانندی از وزنه‌های شیشه‌ای اسلامی برای توزین کالاها و سکه‌ها که هم اکنون در موزه‌ی اسرائیل قرار دارند، توانسته تأثیر و نفوذ «آل محمد» در مصر را اثبات کند. بسیاری از این وزنه‌های شیشه‌ای در مجموعه‌ی بالوگ بدون تاریخ هستند. این موضوع زیاد عجیب و ویژه نیست. نقش «آل محمد» بر وزنه‌های شیشه‌ای برای وزن کردن کالاها و سکه‌ها نشانگر آن است که قدرت دولتی در دست پیروان آل محمد («امر آل محمد») بود. همچنین این وزنه‌ها نشان می‌دهند که دامنه‌ی شورش علیه خلافت «مروان» تا مصر پیش رفته بود. تاریخ‌نویسی سنتی اسلامی می‌نویسد که این خلیفه به مصر فرار کرده بود و به هنگام فرار در آنجا در کنار نیل می‌میرد. این توصیف، انسان را به یاد گزارش درباره‌ی آخرین شاهنشاه ساسانی، یزدگرد سوم، می‌اندازد.^{۲۵۱} روایت است که او هم در کنار رودخانه‌ی مرغاب در مرو کشته شده است. از مصر همچنین مدرکی پیدا شده که نام جانشین «آل محمد» را بازگو می‌کند. این‌ها در تاریخ‌نویسی اسلامی به عنوان «عباسیان» مشخص شده‌اند. معاصران، آن‌ها را تحت عنوان «بن هاشم» می‌شناختند (هواداران هاشم).^{۲۵۲}

پیروان هاشم چونان نمایندگان دین راستین

(دین الحق، به پهلوی: به دین)

زمانی که خراسانی‌ها زیر پرچم «آل محمد» و کرمانی‌ها زیر پرچم «بن علی» با یکدیگر در حال جنگ بودند - در ضمن، در اینجا نمایندگان اپوزیسیون بنیادگرا با طرح دینی‌شان مبتنی بر حاکمیت مستقیم خدا فراموش نشود- یک گروه دیگر توانست بر اوضاع چیره شود. این گروه «بن هاشم» نام دارد.

اگر ما به دقت به محیط دینی ایران توجه کنیم، می‌توانیم چگونگی شکل‌گیری و انسجام زندگی مسیحی را در آن جا دنبال نماییم. از زمان خسرو دوم، مسیحیان منوفیزیت (یعقوبی) از سوریه به بخش شمالی میانرودان وارد شدند. به موازات همین فرآیند، مسیحیت ایرانی که با نام «مسیحیت نستوری» شهرت دارد، دوره‌ی رونق خود را طی می‌کرد.^{۲۵۳}

پس از تصرف دوباره‌ی میانرودان شمالی توسط هراکلیوس، تلاش شد تا با سوری‌های شرقی به وحدت برسند. در مذاکرات صلح در دربار ساسانیان، پاتریاک ایشو یهب دوم [Isho yahbh II] نیز شرکت داشت. او در سال ۶۳۰ میلادی در سوریه با هراکلیوس ملاقات کرد و هر دو بر سر یک اعتقادنامه‌ی مشترک به توافق رسیدند. البته این توافق‌نامه‌ی دینی بر اساس درک دینی هراکلیوس یعنی مون‌انرگتیک Monenergetic بود، آموزه‌ای که می‌گوید هستی مسیح از یک اراده و یک نیروی فعال (انرژی) تشکیل شده است. این توافق‌نامه‌ی دینی باعث یک سلسله بحث‌های دینی شد که سرانجام به شکل‌گیری «هویت نستوری» منجر گردید.^{۲۵۴}

هویت «نستوری» سوری‌های شرقی ظاهراً حدود پایان سده‌ی هفتم میلادی شکل گرفت. این هویت دینی از درون کشمکش با منوفیزیت‌ها

سر بر آورد. درست به هنگام بازدید سوری‌های شرقی در اورشلیم به مناسبت بازگرداندن صلیب مقدس، در حضور امپراتور هراکلیوس در سال ۶۳۰ میلادی، بین نمایندگان مسیحیان ایرانی از بخش‌های گوناگون ایران کشمکشی صورت گرفت. حتا یکی از این نمایندگان، سهدونا Sadona در حضور امپراتور هراکلیوس به یکی از پیروان ثئودر مویسوستی Theodoer von Mopsuestia حمله‌ور شد.

فرقه‌ی جدید سوری‌های شرقی که مخالف منوفیزیت‌ها (یعقوبی‌ها) بودند، «نستوری» خوانده شدند. نستوری‌ها اختلاف خود با منوفیزیت‌ها را که در آغاز سده‌ی هفتم شدت یافته بود، ادامه‌ی اختلافات سیریل Cyrill و نستوریوس Nestorius که در سده‌ی پنجم صورت گرفته بود، می‌دانستند.^{۲۵۵}

روی هم رفته می‌توان نمودار زیر را ترسیم کرد: مسیحیان سوری شرقی در میانرودان و ایران پاساسانی به دو گروه اصلی تقسیم می‌شدند. به دلیل رابطه نزدیک دربار ساسانی با سوری‌های غربی، به تدریج نفوذ منوفیزیت‌ها بیش‌تر و بیش‌تر شد. همین خود باعث تقویت مسیحیان سوری در حفظ باور خود به دو طبیعت مسیح (Diphysitism) گردید. دعواهای مسیح‌شناسی متعاقب آن منجر به شکل‌گیری جبهه‌ها و فرقه‌های گوناگون شد.

ولی سوری‌های مسیحی‌ای که به دلیل عدم تماس با مسیحیت غربی از ادامه‌ی تکامل‌الاهیات خود محروم شدند، کجا قرار دارند؟ پس از باز شدن راه‌های ایران به بیزانس و سوریه و پیشروی منوفیزیت‌های سوریه غربی به سمت شرق، و همچنین پس از شکل‌گیری یک هویت «نستوری» در میان مسیحیان شرق سوریه، فقط آن جریان‌اتی باقی ماندند که «مؤمنان سنتی» خوانده می‌شدند. «باورهای دینی» آن‌ها در بسیاری از بندهای قرآن بازتاب یافته است. آن‌ها بر علیه «مدرن‌سازی» [یعنی تأثیرات یونانی / م] مسیحیان برخاستند،^{۲۵۶} یعنی علیه آن کسانی برخاستند که تلاش می‌کردند الاهیات خود را تحت تأثیر

الاهیاتِ غرب رشد و توسعه دهند. آن‌ها مسیحیت خود را چونان «دین راستین» (دین حق) می‌نگریستند که البته فقط با اتکا به پیش‌زمینه‌های ایرانی‌اش قابل درک است. همانگونه که پیروان مزدایسنا بر این باور بودند که نمایندگان **به‌دین** (وه دین / دین راستین) هستند، این مسیحیان ایرانی‌مآب نیز مسیحیت خود را به عنوان «دین راستین» (معرب آن: دین الحق) می‌نگریستند.^{۲۵۷}

هم پیروان آل محمد و هم پیروان بن علی (آل کرمانی) به این جریان دینی تعلق داشتند. اینان در واقع نمایندگان مسیحیت نخستین در سوریه بودند که بعدها به قلمروی ایران کوچانده شدند. یک گام آن سوتر، بنیادگرایی هستند که حاکمیت مستقیم خدا را موعظه می‌کردند. آن‌ها وارثان مستقیم فرهنگ ایرانی هستند. گام دیگر مهم یعنی نهادینه کردن فرهنگی این مسیحیت ایرانی در کل سنت ایرانیان، توسط بن‌هاشم برداشته شد. این که «جد هاشم» چه کسی بوده، روشن نیست.^{۲۵۸}

از آنجا که همه‌ی فرقه‌های تاکنونی از یک مبنای ایرانی- مسیحی برخوردار بودند، می‌توان گفت که نقطه‌ی آغاز بن‌هاشم نیز یک طرح دینی موعودگرایی مبتنی بر مسیحیت ایرانی بود. شعار اصلی‌شان این بود: «او کسی است که پیامبرش را با راهنمایی (الهدی) و دین راستین (دین الحق) فرستاده است، تا آن را بر همه ادیان پیروز گرداند.» (قرآن، سوره ۹، آیه ۳۳) هدف نهایی، بازسازی دین راستین (دین الحق) است، کوششی که پیش‌ترها با فعالیت‌های زرتشت‌گره خورده بود. هسته‌ی اصلی این شعار را فقط می‌توان با اتکا به پیش‌زمینه‌های ایرانی‌اش فهمید:

این نکته که پیامبر (محمد، یعنی مسیح) پیامی را اعلام کرد که حامل یک «راهنمایی» [الهدی] است، در واقع مقابله با زُروان‌گرایی‌یی است که در زمان شکل‌گیری متون قرآنی در قشر بالای ایرانیان متداول شده بود. اثرات و رد پاهای زُروان‌گرایی در بسیاری از حوزه‌های سنتِ اسلامی آشکار است. زُروان (خدا) و خدایان وابسته بدان، صاحبِ زمان هستند. زُروان، نام شخصی خدا است و زمان نام تجلی اوست. این خدای کهن که از نسل بزرگ‌خدایان است فرآیند تکاملی طولانی‌ای پشت سر خود دارد. او سرانجام موطن جدید خود را در نزد صائبین حرّان یافت^{۲۵۹}. «الهدی» (راهنمایی/هدایت) راهِ برون‌رفت را به انسان نشان می‌دهد تا خود را از اطاعتِ قدرت ستارگان رهایی بخشد.

در اینجا، استقلال انسان در برابر قدر‌گرایی نجومی زُروانی قرار داده می‌شود. اقوالِ قرآن در خصوص قدر‌قدرتی خدا، مراقبت‌های او و مرزهای مسئولیت انسان برای اعمالش، پاسخی است به سرنوشت‌گرایی مطلقِ پیروان زُروان. پیروان زُروان که در قشر بالای جامعه ایران نمایندگان خود را داشتند، جزو هواداران سرسختِ مطلق‌گرایی پادشاه نیز بودند. از نظر آن‌ها بر فراز هر چیز یک علامت قرار دارد: سرنوشت؟ (whatever is fixed or ordained by God). این پنداشت از سرنوشت خود، در واژه‌ی «قدر» بازتاب می‌یابد. در بافت تفکر اسلامی، از این واژه، طرح از «پیش‌مقدر» استخراج می‌شود.

درباره‌ی دین الحق (به‌دین یا دین راستین)

درباره‌ی معنی این مفهوم یعنی «دین»، هنوز هم در ادبیات اسلام‌شناسی برداشت و تأویل روشنی وجود ندارد. تاکنون چنین بوده که مفهوم دین را به سه ریشه‌ی گوناگون مربوط دانسته‌اند. این باعث دشواری‌های بسیاری در این فرضیات می‌شود. درک این موضوع بسیار دشوار است که چرا یک مفهوم برای یک مضمون معین می‌بایست به سه ریشه از سه فرهنگ گوناگون ربط داده شود. ولی این پیچیدگی ظاهری زمانی حل می‌شود که ما مسیر اوگاریت به سامره را به دقت دنبال کنیم. از یک سو، ریشه مفهوم «دین» را به واژه‌ی پایه‌ای آرامی-عبری که «دادگاه» معنی می‌دهد، ارتباط داده‌اند. هر کس که ایمان دارد، به این نیز باور دارد که روزی در برابر عدالت/ دادگاه (دادگاه الاهی) قرار خواهد گرفت. بدیل دیگر، واژه‌های ست عربی که معنی آن «رسم، آئین» می‌باشد. این، زمانی قابل درک است که ابتدا منظور از «عربی ناب» روشن گردد. پیشنهاد سوم در اینجا یک واژه‌ی فارسی است که جهان معنوی ایرانی را بیان می‌کند: دئنا (daena) [واژه‌ای اوستایی که در اصل به معنی نگاه کردن، به فارسی امروز «دیدن»؛ از این رو، دن (شکل پهلوی دئنا) یا دین به معنی «دیدن راه درست» است]. نخستین بار تئودور نولدکه به ریشه‌ی این مفهوم، دین، پی برد. فلرز Vollers با بخش بزرگی از نظرات نولدکه در این باره موافق بود. قاعدتن این بحث می‌بایست پایان می‌یافت، البته اگر مفهوم مدرن «Religion» را با مفهوم کهن دن/دین گره نمی‌زدند.^{۲۶۰}

این نگاه یعنی یکی دانستن مفهوم Religion با دین/دن، مانند جست و جوی «دین ابراهیم»، یک رشته پیامدهای نادرست به دنبال خود داشت. ای. نوو Y. Nevo مدعی است که «دین ابراهیم» را در صحرای نگب Negev یافته است. عده‌ای دیگر هم اصلن به جست و جوی آن

نپرداخته‌اند چون فکر می‌کنند آن را می‌شناسند. آن‌ها حالا در پی یافتن «ادیان ابراهیمی» اند و فکر می‌کنند که آن‌ها را پیدا کرده‌اند.

«دین» [دین] به معنی خردمندی الاهی است و پیکریافتگی [تبلور] مشخص آن در انسان/م] آن به منزله‌ی خردمندی ذاتی انسان (یونانی: سوفیا) می‌باشد. این مفهوم در برگیرنده‌ی دانش ذاتی انسان نخستین و پیامبران و همچنین فلسفه‌ی یونان و آموزه‌های خردمندانه‌ی هندیان است. به همین دلیل، داستان‌های لقمان از نسخه‌ی هندی کتاب احیقار Akhikar، در متن قرآن نیز بازتاب یافته است. قرآن در واقع یک گردآوری از هشدارهای خردمندانه‌ی الاهی و انسانی است. به همین دلیل قرآن به خود کتاب [انجیل] اتکا نمی‌کند- زیرا دین آن نامعلوم و نامتعیین است- بل که به نوشته‌های یهودی، هندی و ایرانی نزدیک به زمان خود رجوع کرده و درباره‌ی آن‌ها بحث و سنجش می‌کند. به عبارتی، قرآن یک گردآوری از عناصر مجموعه‌های پیشین است که تلاش می‌کند در این مسیر به یک دین [به مفهوم ایرانی‌اش] برسد. اوستا و انجیل (تورات) نیز جزو این مجموعه هستند. این مسیر در قرآن به شیوه‌ای اخلاقی مورد بحث و جدل قرار می‌گیرد. در اینجا هیچ بی‌حرمتی به روحانیون [زرتشتی] ایرانی، مغان، نمی‌شود. زیرا مشارکت آن‌ها در دین [دین] قابل احترام است. در قرآن فقط کسانی مورد حمله قرار می‌گیرند که درک درستی از دین ندارند. علت اصلی حمله، همیشه زمانی بوده که احتمال شُرک (التقاط/اختلاط) داده می‌شد. کسی که دن (دین) را با دروغ مخلوط کند، یک مشرک (التقاطی) است. هر نوع التقاطی ناخوشایند و مطرود است، زیرا باعث فروریزی دین می‌شود. دین باید خالص / ناب باقی بماند. فقط با ناب‌بودن دین است که «وه-دین» یعنی دین راستین (عربی «دین الحق») به وجود می‌آید.

شعار قرآنی که در اینجا حاکمیت را مشروعیت می‌بخشد، چنین چشم‌اندازی را می‌گشاید: «او کسی است که پیامبرش را با راهنمایی و

دین راستین (دین الحق) فرستاد تا آن را بر همه دین‌ها پیروز گرداند
ولو آن که مشرکان را خوش نیاید.»^{۲۶۱}

این آیه‌ی قرآن مفاهیمی مانند **الهدی** [راهنمایی] و **دین الحق** (دین راستین) را در برابر همه‌ی دین‌ها (الدین کله) و مشرکون (التقاطی‌ها) مانند آنتی‌تز در برابر هم قرار می‌دهد.^{۲۶۲} از یک سو پیروان پیامبر با ابزاری مانند «راهنمایی» [الهدی] و دین راستین [دین حق] قرار دارند، و در سوی دیگر، مشرکون (التقاطی‌ها) با دین جعلی و مبتذل خود. پیامبر، پیامی را اعلام می‌کند که نمایانگر راهنمایی است تا برای انسان‌ها این امکان را فراهم کند که بین سرنوشت و خودگردانی، عمل نیک و خطا (خسارت به خود) به طور مستقل تصمیم بگیرند. این پیام/ هشدار با بازسازی و حفظ آتی ایمان راستین گره خورده است. ایمان راستین بر ایمان فاسد مشرکون پیروز می‌شود. **ولی از نظر قرآن، مشرکون بی‌خدا نیستند**. به همین دلیل، ترجمه رودی پارت از مشرکون به عنوان «کافر» [یعنی بی‌خدا/ Heiden] نادرست است. **مشکل اساسی مشرکون این است که دین یا دین آن‌ها، ناب و راستین نیست.**

در کجا می‌توانیم بن هاشم، جانشین آل محمد را در حاکمیت مشاهده کنیم؟ بن هاشم در کاخ خود به نام «الهاشمیه» زندگی می‌کرد. این نام به عنوان محل کوبش درهم‌های نقره‌ای بدون نام (حاکم) ولی با شعار قرآنی ظاهر می‌شود (قرآن، سوره ۹، آیه ۳۳):^{۲۶۳}
هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ.

او کسی است که پیامبرش را با راهنمایی و دین راستین فرستاد تا آن را بر همه‌ی دین‌ها پیروز گرداند، هر چند مشرکان را خوش نیاید.

البته موقعیت جغرافیایی هاشمیه تاکنون معلوم نشده است.^{۲۶۴} ظاهرن حاکم با درباریان‌ش مانند پادشاهان ژرمنی در حال کوچ بود. شاهان

سابق ایران نیز بین کاخ‌های تابستانی و زمستانی در بابل با تمام دربار خود در حال حرکت بودند.

بغداد به عنوان پایتخت در سال ۱۴۶ عرب‌ها مانند «شهر گرد» از نو ساخته شد^{۲۶۵}. گفتنی است که در آغاز این شهر در رقابت با اورشلیم (یرو+ شالایم= شهر صلح)، «مدینه السلام» (شهر صلح) نام‌گذاری شده بود. تازه پس از تهاجم مغول در سال ۱۲۵۸ میلادی بود که نام بغداد به خود گرفت. به هر رو، این شهر یادآور شهر هترا است. البته حالا از شهر هترا فقط ویرانه‌هایی باقی مانده بود. در این زمان، هنوز حرّان به عنوان یک «شهر گرد» وجود داشت. در آنجا هنوز هم معبد خدای ماه، سین، در مرکز شهر قرار داشت. کاخ ساسانیان در پارس، دارابگرد، هم به عنوان یک شهر گرد طراحی شده بود. شهر پیش از بغداد، یعنی تیسفون، هم به عنوان یک شهر گرد پایه‌ریزی شده بود.

پیش از ساختن «شهر گرد» که اسلام‌شناسی چونان نوآوری منحصر به فردی از آن یاد می‌کند، یعنی در مکانی که بعدها بغداد بر پا شد تنها کاخ-باغ‌های ایرانیان (که به آن‌ها «بغداد» یعنی هدیه‌ی الهی می‌گفتند)، تأسیسات کاخی ساسانی، دیرها و گورستان‌های مسیحی قرار داشتند. نوسازی شهر یک ادعا بیش نیست. این مسیر، پیش از آن با اقامتگاه زمستانی پادشاهان ساسانی، شهرسازی سلوکوس، ویلاها و استراحتگاه‌های ایرانیان در بابل که محل بحث‌ها و مذاکرات درباره‌ی مسایل دینی و سیاسی بود طی شده بود.

در سال ۱۳۲ عرب‌ها (۷۵۳ میلادی)، سکه‌ای طلا بدون نام حاکم، ولی با شعاری از قرآن (سوره ۹، آیه ۳۳) کوبیده شد. همچنین سکه‌های نقره‌ای بدون نام حاکم که در همین سال در دمشق زده شدند همان شعاری قرآنی (س: ۹، آ: ۳۳)،^{۲۶۶} را حمل می‌کردند؛ در کوفه نیز سکه‌های مشابهی زده شدند. در سال ۱۳۳ عرب‌ها، در بصره نیز نوع جدید و بی‌نام سکه‌های نقره‌ای با همین شعار قرآنی کوبیده شدند^{۲۶۷}.

به تدریج کوبش سکه‌ی جدید گسترش پیدا کرد. در ارتباط با کوبش این سکه‌ها می‌توان احتمال داد که ماشینِ بوروکراسی پساساسانی که هنوز در شهرهای مرکزی قدیمی میانرودان فعال بود این سکه‌زنی‌ها را سامان می‌داد. دمشق، دیگر مرکزیت و اهمیت سکه‌خانه‌ای خود را از دست داده بود. درست از سال ۱۳۴ عرب‌ها، ما با سکه‌هایی روبه‌رو می‌شویم که در اردشیرخوره در استان پارس کوبیده شدند.^{۲۶۸}

حاکمیت جدید خیلی زود خود را در خوزستان مستقر ساخت. در رامهرمز در سال ۱۳۴ عرب‌ها، سکه‌های نقره‌ای جدید با همین شعار قرآنی، سوره‌ی ۹، آیه ۳۳^{۲۶۹} زده شد. در سُرَق در سال ۱۳۵ عرب‌ها درهم‌های جدید^{۲۷۰} کوبیده شد؛ سکه‌های همسانی نیز در جندی‌شاپور^{۲۷۱}، و در سوق‌الاهواز^{۲۷۲} انتشار یافت. از روی گسترش سکه‌های نقره‌ای نوع جدید می‌توان متوجه شد که حاکمیت جدید در حوزه‌ی حیره‌ی قدیم (کوفه)، در منطقه‌ی دهانه‌ی دو رود (بصره)، در خوزستان و در استان پارس با استقبال روبه‌رو شد و توانست خود را تثبیت کند. در همین راستا نیز شهرهای جدیدی پایه‌گذاری شدند: شهر **بصره** در حاشیه‌ی خلیج در مقابل **بصری** (در شام)، شهر **نجف** در مقابل **نگب** [Negev] در اسرائیل، **سامره** در مقابل **سامریه** و **مدینه السلام** (بغدادِ بعدی) در مقابل **اورشلیم** (یرو+شالالم) [هر دو «شهر صلح» معنی می‌دهند/م] ساخته شدند. بدین گونه قبیل‌های موعودگرای عرب، ارضِ رودخانه‌های بهشتی را جایگزین ارضِ موعود کرد.

حاکم مجازی سفاح

چونان نماینده‌ی فرجام‌شناختی در حاکمیتی بی‌نام

نخستین حاکم این دوره‌ی نوین ظاهرن فردی به نام السفاح بوده است. بنا به روایات اسلامی، مادرش اهل نجران بود. این شهر در آن زمان

یکی از زیارتگاه‌های مهم بود. نجران در جنوب مکه قرار داشت و چند روز پیاده با آن فاصله داشته است. هدف زیارت‌کنندگان، کعبه‌ی نجران بود. آن‌ها برای رسیدن به این زیارتگاه راه پرمشقت و دردآور را به جان می‌خریدند. نجران، شهر مقدس عرب‌های مسیحی بود. این شهر مانند اکسوم در اتیوپی، اِدسا (رُه‌ها) در میانرودان و اچمیادزین در ارمنستان^{۲۷۳}، جزو شهرهای مقدس مسیحیت شرق محسوب می‌شد. در سال ۱۴۲ عرب‌ها سکه‌ی نقره‌ای بی‌نامی با یک شعار از آیات قرآن (سوره ۹، آیه ۳۳) در ارمنستان کوبیده شد^{۲۷۴}.

«فان فلو تن Van Vloten در مطالعاتش درباره‌ی موعودگرایی در آغاز اسلام بر این نکته تأکید کرده که نخستین خلیفه‌ی عباسی، سفاح، خود را مهدی لقب داده است. (...) حال، نگاهی به گزارشات پیرامونی این ستایش‌نامه بیندازیم. در روز جمعه ابوالعباس [سفاح] سوار بر اسبی ابلق (birdaun) [از خانه‌اش] خارج می‌شود تا با مردم نماز گزارد (...) در حدیثی دیگر با تأکید گفته شده که فردی دیگر برای سفاح قاطری ابلق (ابلق) آورده تا بدین گونه مردم بدانند که چه کسی خلیفه‌ی آینده است.»^{۲۷۵}

فقط اشراف‌زادگان ایرانی اجازه داشتند بر اسب (به آرامی «بردونا») زره‌پوش سواره‌نظام سوار شوند. البته سرگیوی قدیس نیز اجازه داشت که بر چنین اسبی از سواره‌نظام بنشیند. در زندگینامه‌اش، بیرداون (اسب ابلق) جایگاه خود را متناسب با اسب جنگی یافته بود. در اسلام‌شناسی آلمان پس از سال ۱۹۴۵ از بیرداون (birdaun) [اسب ابلق جنگی/م] فقط یک اسب بارکش باقی ماند. با اقتباس از نمایشنامه‌ی «یوحنا‌ی مقدس کشتارگاه‌ها» اثر برتولت برشت حالا می‌توانیم از «مسیح اسب‌های بارکش» حرف بزنیم^{۲۷۶}.

هر کس که بر بیرداون سوار می‌شد، مچ‌بندهای طلایی نیز بر پا داشت. هر کس شلوار (به عربی سروال/ج. سراویل) به پا داشت، عطر می‌زد و

بر بیردوان سوار می‌شد، یک دهگان (دهقان)، یعنی عضوی از اشراف زمین‌دار [لایه پایینی اشراف /م] ایران بود.^{۲۷۷}

«... همانگونه که گفته شد در پنداشت‌های فرجام‌شناختی [آخرزمانی] سرزمین‌های غرب آسیا، حاکم یا مژده‌دهنده‌ی آخرزمان، سوار بر اسب نمایش داده می‌شد. همین درک در حوزه‌ی اسلامی مثلث به گونه‌ای ویژه در قیام زنج (۲۵۵ تا ۲۷۰ میلادی) بازتاب می‌یابد. البته در آنجا سخن از یک اسب بدون یراق است ولی می‌توان پنداشت که آن اسب بارکش ابلق که در احادیث از آن نام برده شده همان اسب بارکش حاکم آخر زمان است. (...)

درباره‌ی هم‌دوره‌ی ابومسلم، به‌آفرید، گفته شده که او سوار بر اسبی بارکش به آسمان فراز کرده و همان طور که به آسمان رفته، دوباره به پایین خواهد آمد و از دشمنانش انتقام خواهد گرفت. در اینجا، «بیردوان» آشکارا همان اسب یک رهبر دینی جنگجو است. در همین رابطه، سرآخر به دو حدیث از اواسط سده‌ی دوم اشاره رفته که در آنجا گفته شده، فرشته جبرئیل بر اسبی بارکش [باز هم یک بیردوان، یک اسب تندپا که فقط اشراف ایرانی سوار بر آن می‌شدند] نزد پیامبر می‌آید.^{۲۷۸}»

آنچه در اینجا مورد توجه قرار نمی‌گیرد این است که داماد پیامبر عرب‌ها، علی، عمومن سوار بر اسب نمایش داده می‌شود. اگر او سوار بر اسب سفید خود نباشد، روی پوست پشمین قوچی می‌نشیند و هر گاه اراده کند پروازکنان بر اسب خود (بیردوان) سوار می‌شود.

نام السفاح اشاره‌ای است به طرح دینی ایرانیان حول کیفیت شخص حاکم. حاکم یا پادشاه بنا به سنت ایرانی چونان حامل فره‌ایزدی نگرسته می‌شد. به همین دلیل، او باید سوار بر اسب وارد کوفه می‌شد. کسی که پیاده می‌رود، شایسته‌ی حاکمیت نیست؛ زیرا آن قوچ با پشم زرین، فقط برگزیده را بلند می‌کند و بر اسب می‌نشانند. مردم می‌پنداشتند که این چنین می‌توانند فره‌ایزدی شاه یا حاکم ستایش

شده را بیان کنند. از این رو، پادشاهان ساسانی در نگاره‌های کنده‌کاری شده بر صخره‌ها عمده‌تن سواره نمایش داده می‌شدند و نه پیاده که اسبی را به دنبال خود بکشند. پادشاه ایران چونان الاهی نیک‌بختی و ثروت [Tyche] همواره سوار بر اسب نمایش داده می‌شد. این صحنه برای رعایا به منزله‌ی ثروتِ همیشگی و توزیع ثروت از بالا به پائین بود. اقبال و کامیابی حاکم با ثروت بیان می‌شود، ثروت او می‌باید این احساس را برانگیزد که او می‌تواند رودخانه‌ای همیشگی از طلا و نقره جاری سازد و آن را عادلانه توزیع کند. از این رو، گزارش روایات اسلامی از بر اورنگ نشستن السفاح با همین درک گره خورده است: «درآمد شما را تا سد درهم افزایش خواهیم داد! پس آماده باشید (که برای من بجنگید!)» و ادامه می‌دهد: «زیرا من سخاوت‌مندی هستم که اجازه می‌دهم سربازان آزادانه از غنایم استفاده کنند؛ من یک انتقام‌گیر و نابودگر هستم!» (... لقب سفاح به نظر می‌رسد که پیش از اسلام وجود داشته است. معنی آن شوربختانه شناخته شده نیست؛ در یک تفسیر بعدی، سفاح به «سقا» یعنی «کسی که آب می‌دهد» تعبیر شده است.^{۲۷۹}

سرانجام در فرآیندِ «معرب شدن» این نمادِ الاهی نیک‌بختی و ثروت که مانند سانتا کلوس از کیسه‌اش هدایا را بیرون می‌آورد، این کیسه‌ی پول برای مسلمانان بدوی که مکه را «اشغال» می‌کنند به یک مَشْکِ آب تبدیل می‌شود و آن‌ها رستگاری خود را در «سقا» [آب‌ده، ساقی/م] می‌یابند.

با توجه به پنداشتِ فرجام‌شناختی که با نام السفاح گره خورده است، درمی‌یابیم که: «تا آنجا که من می‌دانم برای روشن ساختن معنی لقب حاکمی به نام سفاح فقط یک بار در احادیث اسلامی بدان اشاره شده است. و آن عبارت است: "وقتی زمانی چند بگذرد، هرج و مرج آغاز خواهد شد و مردی با نام السفاح ظهور می‌کند و میان مردم پول پخش

خواهد کرد.^{۲۸۰} ویلفرد مادلونگ Wilfred Madelung نیز به کیفیت فرجام‌شناختی نام السفاح اشاره می‌کند^{۲۸۱}.

در روایات اسلامی، مطابق با همین درک ایده‌آلی از حاکم، معاویه نیز چونان سرچشمه‌ی ثروت معرفی شده است. او که در واقع منصوب [گمارده یا تیولدار] بیزانس در سوریه محسوب می‌شد، ثروت هنگفتی در اختیار داشت^{۲۸۲}. حتی پیش از او نیز، طبق روایات اسلامی، خلیفه‌ی مجازی عمر نیز در مکه، در رویای پول‌های سوریه و کشورهای دیگر بود. او هم می‌باید به مردمش نوید می‌داد و روزی به عنوان توزیع‌کننده پول و ثروت وارد صحنه می‌شد: «عمر گفت: اگر پول در دسترس باشد، آنگاه دستور می‌دهم که برای هر کس ۴۰۰۰ درهم در نظر گرفته شود.»^{۲۸۳}

زندگینامه‌ی خود پیامبر عرب‌ها نیز سرشار از سنت‌های ایرانی است. منشأ حاکمان موعودگرای نیمه‌ی نخست سده‌ی دوم عرب‌ها را می‌توان در مناسبات ساده‌ی اجتماعی جست و جو کرد، مانند حواریون عیسا که در متن جامعه بودند. بعدها، آن‌ها [حاکمان موعودگرا] مانند پادشاهان ایرانی بر اسبی نشانده می‌شوند تا بتوانند نقش خود را به عنوان توزیع‌کننده‌ی برکت الاهی، البته در شکل پولی‌اش، ایفا کنند. طبق روایات اسلامی، پیامبر عرب‌ها نیز از مناسبات اجتماعی فقیرانه‌ای منشأ می‌گیرد، مانند عیسا که پسر نجار بود. ولی پیامبر عرب‌ها توانست از راه ازدواج با یک زن ثروتمند بر این مناسبات فقیرانه چیره شود. به یاری این الاهی نیک‌بدبختی، او بعدها به یک توزیع‌کننده‌ی بزرگ پول تبدیل گردید. «آیا محمد پول تقسیم می‌کرد؟ (...). برای نخستین بار یک چنین عملی در ارتباط با درآمدهای مکه گزارش شده است: پس از آن که محمد با ثروتمندان مکه با کمال گشاده‌رویی برخورد کرد، توانست وام‌های بزرگی بگیرد و به هر آدم محتاج ۵۰ درهم بدهد.»^{۲۸۴}

المنصور، عیسای پیروزمند فرجام‌شناختی، تلبور فره‌وشی حاکم موعودگرا بود. البته پس از زوال خاندان عبدالملک کیفیت موعودگرایی حاکمیت ادامه یافت، ولی قهرمانان آن ترجیح می‌دادند که گمنام باقی بمانند. خاندان عبدالملک به عنوان تلبور حاکمیت موعودگرانه، تنفر بی‌کران بنیادگرایان ایرانی را متوجه خود کند. حالا حاکم دیگر نه به منزله‌ی یک شخصیت [انتزاعی/م] موعودگرا بل که به منزله‌ی فردی [مشخص/م] که فره‌وشی او موعودگرانه است درک می‌شد. فره‌وشی شاهی، مسیح فرجام‌شناختی بود. او جانشین میترا، فره‌وشی شاهی زمان‌های پیشین شد.

طبق آموزه‌های ایرانی در پایان عصر ساسانی، انسان موجودی است که از پنج عنصر تشکیل شده است: پیکر، جان (Odem)، خرد [وجدان/م]، گوهر و فروهر. پیکر، هستی مادی را در خود جا می‌دهد، روح با باد، دم و بازدم، گره خورده است؛ خرد [وجدان] در پیوند با آگاهی قرار دارد یعنی می‌شنود، می‌بیند، سخن می‌گوید و می‌داند؛ گوهر در جایی از خورشید قرار دارد. فروهر آن بخشی است که در حضور خدا (اهورا مزدا)، سرور، قرار دارد.

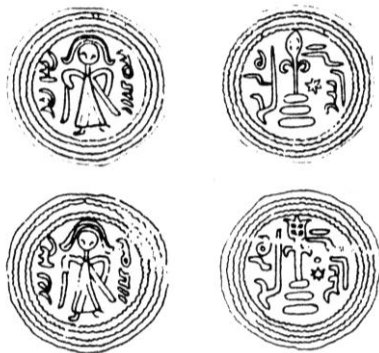
انسان این گونه آفریده شده است؛ زیرا به هنگام یورش (دشمنان اهورا مزدا) انسان‌ها می‌میرند، و پیکر آن‌ها با زمین یگانه می‌شود، جان آن‌ها با باد، گوهر آن‌ها با خورشید و خرد آن‌ها به سوی فروهر می‌رود، تا دیوها نتوانند خرد را نابود سازند^{۲۸۵}.

فروهر/ فره‌وشی حاکم، یعنی این خود متعالی، مسیح فرجام‌شناختی است. این فره‌وشی از پیش وجود دارد و در حضور خدا زندگی می‌کند. خرد حاکم پس از مرگ به سوی او [خدا] باز می‌گردد. پنداشت‌ها از یک خود متعالی در شکل یک فره‌وشی در انجیل متی هم یافت می‌شود: «در پایان این بخش یک نمونه‌ی کوچک از انجیل جدید که به نظر من در تعبیر مورد توجه قرار نگرفته است، و آن نزدیکی احتمالی فرشته‌شناسی آن به دین زرتشت است: در انجیل متی ۱۸، باب ۱۰

آمده است: «مواظب باشید که این بچه‌های کوچک را تحقیر نکنید. زیرا به شما بگویم که فرشتگان آن‌ها در آسمان همیشه در پیشگاه پدر آسمانی‌ام حاضر می‌شوند.»

در اینجا، به روشنی پیوند بین فرشتگان ویژه‌ی انسان‌ها و تک تک انسان‌ها بسیار فراتر از درک عمومی از «فرشته محافظ» فراتر می‌رود: رنجی که به انسان روی زمین داده می‌شود، آنچنان فرشته‌اش را می‌آزارد که برای پیش نیامدن چنین وضعیتی باید از چنین رنجشی پرهیز کرد. از سوی دیگر، فرشته‌ی هر انسان با اتکا به خدا، به انسان چنان کرامتی اعطا می‌کند که رنج دادن، یک عمل گناه‌کارانه خواهد بود. به نظر من، اگر ما نتوانیم پیش‌زمینه‌ی تاریخی چنین پنداشتی را که به آموزه‌های زرتشتی از فره‌وشی دین daena-fracvashi برمی‌گردد بفهمیم، قادر به درک این موضوع نخواهیم بود.

در ضمن، گزارش پرشور از اسارت و آزادی پتروس [1- Petri Apg 12, 19] نیز در همین راستا است؛ هنگامی که پتروس طبق نظر آن‌ها هنوز در غل و زنجیر بود، ناگهان در برابر در خانه ایستاد، «ناگاه آن‌ها فریاد بر آوردند، این فرشته‌ی اوست» [Apg 12, 15]. با این حال، چنین نقل قولی با توجه به این دیدگاه پیشنهادی در اینجا، تنها می‌تواند مانند مدرکی باشد که بتوان گفت تا چه حد می‌توان این اشارات روشن در انجیل متی باب ۱۸، بند ۱۰ را مورد توجه قرار داد.^{۲۸۶}



شکل ۳۵: ریکا گیسلن متوجه شد که الگوی نگاره‌های مربوط به «خلیفه ایستاده» در ایران نیز وجود داشته‌اند. از آن جا که خلیفه‌ی ایستاده، نمایش مسیح فرجام‌شناختی است، شگفت‌انگیز نیست که نگاره‌های فرشتگان ایرانی چونان الگو به کار گرفته شده‌اند.

استفاده از مفهوم موعودگرانه‌ی منصور (پیروزمند، لقبی است برای مسیح فرجام‌شناختی که در نوشتارهای آخر زمانی دانیال سُریانی با شمشیر آتشین به کار گرفته می‌شد) برای نخستین بار بر سکه‌های الحُجاج [حجاج بن یوسف] در سال ۸۱ عرب‌ها آمده است. علاوه بر این، نام منصور بر سکه‌های مسی که در منطقه‌ی پارس یافت شده به صورت دو زبانه، عربی ایرانی/پهلوی آمده است.^{۲۸۷} روایات اسلامی هم البته با کیفیت موعودگرانه‌ی نام منصور آشنا هستند.^{۲۸۸}



شکل ۳۶: نامیدن «منصور» به مثابه‌ی نام موعودگرانه بر یکی از سکه‌های مسی عرب‌های ساسانی از استان فارس

ما تا کنون بر سکه‌ها، بر وزنه‌های شیشه‌ای و مَهرها، هیچ نشانی از حاکمی به نام «منصور» پیدا نکرده‌ایم.

همان گونه که گفته شد، ما در مصر با نام «بن هاشم» روبه‌رو شدیم. نام هاشمیه به عنوان نام سکه‌خانه بر سکه‌ها آمده است. حدود سال ۱۵۰ عرب‌ها (۷۷۱ میلادی) سکه‌های نقره‌ای پیدا شدند که نام سکه‌خانه‌ی «عباسیه» بر آن آمده است.^{۲۸۹}

اگر با این پیش‌زمینه‌ی فکری حرکت کنیم که نام‌گذاری شهرها، چه نوساز و چه بازسازی شده، طبق سنت ایرانی ادامه یافته، یعنی شهرها نام مؤسس آن را حمل می‌کرده، آنگاه می‌توان در نام سکه‌خانه یعنی «هاشمیه»، که البته محل آن معلوم نیست، به این نتیجه رسید که این شهر توسط فردی به نام «هاشم» یا یکی از اخلاف او ساخته شده است. یعنی وجود «عباسیه» در حدود سال ۱۵۰ عرب‌ها، می‌تواند اشاره‌ای

باشد به وجود کسی به نام «عباس» که یا پایه‌گذار شهر بوده یا این نام را بر شهر نهاده است.

بدین ترتیب، حاکمان موعودگرای بن‌هاشم یا «عباس» تأیید می‌کنند که آن‌ها به مثابه‌ی پایه‌گذاران شهر به سبک و سیاق پادشاهان ساسانی عمل می‌کرده‌اند. ولی نام آن‌ها بر سکه‌ها حک نشده است، زیرا حاکم عملن مسیح فرجام‌شناختی است که غایب می‌باشد. در ضمن، این حاکمان با آیین معین یک قدیس یا نیایشگاه (زیارتگاه) گره نخورده بودند. البته جانشینان آن‌ها این روش را تغییر دادند، آن‌ها به نمایندگی از نام‌های توراتی [انجیل عهد قدیم] برنامه‌ی نوینی برای مشروعیت حاکمیت خود تدارک دیدند که حاکم را به منزله‌ی حافظ یک مکان مقدس تعریف می‌کردند؛ اینجاست که مفهوم هارون [Harun Aaron] آنگونه که ما آن را با علایم و نشان‌های دیگر نزد جانشینان عبدالملک مشاهده کرده‌ایم، روشن می‌شود.



شکل ۳۷: سکه‌ی برنجی از شیراز، سال ۱۳۷ عرب‌ها. تغییرناپذیری نگاره‌های ایرانی شگفت‌انگیز است. نگاره‌ی یک حاکم گمنام به سبک ساسانی جانشین اطلاعات غیرنگاره‌ای سکه‌های پیشین شده است.

ادامه‌ی وجود این نام‌ها در روایات اسلامی به معنی تاریخی بودن این حوادث گزارش شده نیست.

پس از مرگ هشام بن عبدالملک در سال ۱۲۵ عرب‌ها، حاکمیت می‌بایست عملن به دست یک والی از خاندان عبدالملک از مرو می‌افتاد. این گروه سوری که از هواداران جنبش موعودگرایی از مرو بود، جای خود را به کسانی داد که از شرق آمده بودند، یعنی «آل محمد» از مرو، خراسان و سغد. رد پای آن‌ها را می‌توان در مصر هم یافت. «آل محمد» یک جنبش موعودگرایی از خراسان است که علیه نمایندگان گمنام این جنبش در غرب [شام/م] مبارزه می‌کرد.

پس از فروپاشی حاکمیتِ جانشینانِ گمنامِ خاندان عبدالملک، یعنی پس از سال ۱۳۲ عرب‌ها یک تجدید نظر ساختاری در حاکمیت موعودگرایی گمنام صورت گرفت. شواهد تأییدکننده‌ی این موضوع، نام حاکمانی مانند «هاشم» و «عباس» است که تا حدود سال ۱۵۰ عرب‌ها ادامه داشت؛ ولی از نام‌های السفاح و المنصور هیچ چیز به ثبت نرسیده است. این وضعیت تازه در زمان حاکمیت المهدی محمد تغییر کرد.

حاکمیتِ برگزیده‌ی هدایت‌گر و بهشت روی زمین

جانشین السفاح یعنی کسی که برای روایات اسلامی شناخته شده است ولی در هیچ جا سکه یا کتیبه‌ای از او وجود ندارد و همچنین جانشین المنصور که باز هم برای تاریخ سنتی اسلامی شناخته شده است ولی هیچ رد پای واقعی از خود به جای نگذاشته، فردی است به نام «المهدی محمد بن امیر المؤمنین»^{۲۹۰} که نام او بر سکه آمده است. این نام و این عنوان فقط بیانگر یک برنامه‌ی سیاسی است و ربطی به شخص واقعی ندارد.

نام موعودگرایی «المهدی»^{۲۹۱} در ارتباط با عنوان محمد (برگزیده) قرار می‌گیرد. طبق این فرمول، المهدی، برگزیده است. حالا در اینجا شعاری وجود دارد که از دو مفهوم ترکیب شده است و به خلاف برداشتِ تاکنونی این لقبِ دو اسمی یک شخص واقعی نیست^{۲۹۲}. شاید

بتوان این نام را اینگونه درک کرد: مهدی، برگزیده (محمد) است و امیرالمؤمنین‌ها [رئیس تأمینات] به عنوان قائم‌مقام یا نماینده‌ی او عمل می‌کردند. در کنده‌کاری‌ها روی وزنه‌های یافت شده در مصر، نام توزیع‌کننده‌ی آن‌ها ذکر شده است: المهدی^{۲۹۳}.

فروه‌شی حاکم موعودگرا که به نمایندگی از سوی مهدی عمل می‌کند، عیسا ابن مریم است (مسیح، پسر مریم) یعنی مسیح فرجام‌شناختی. همین برداشت را یکی از احادیث یادآوری می‌کند. طبق این حدیث مهدی هیچ کس نیست به جز عیسا ابن مریم^{۲۹۴}.

خلافت (نماینده‌گی) مهدی

به دنبال حکاک‌هایی که المهدی را همان «برگزیده» (المهدی محمد) معرفی می‌کنند، لقب «الخلافت المهدی» [نماینده‌ی هدایتگر] نیز می‌آید. «خلیفه الله» در زمان عبدالملک، عنوان مسیح فرجام‌شناختی بود که طبق توصیف مکاشفه‌ی دانیال سوری منتظر بازگشت او بودند. مسیح به عنوان «خلیفه‌الله» (نماینده‌ی خدا) نگریسته می‌شد. در اینجا ولی موضوع بر سر نمایندگی مهدی است که مسیح فرجام‌شناختی، فروهر اوست^{۲۹۵}.

یک سکه از باجنیس (؟) [Badjenis] در این دوره منتشر شده که تاریخ آن ۱۶۰ عرب‌ها است و به جای شعار نمایندگی مهدی (خلافت‌المهدی) این گونه بر آن حکاک‌ی شده است: «علی؛ محمد / طیب (خوب)»^{۲۹۶}

این را چگونه باید درک کرد؟ آیا بدین معناست که حاکمیت توسط کسی اعمال می‌شده که هم به عنوان «علی» و هم به عنوان «محمد» شناخته شده بود؟ شاید در این شکل بتوان آن را فهمید: این می‌تواند یا مسیح ناکام کرمانی‌ها باشد و یا عیسای فرجام‌شناختی خراسانی‌ها؛

ولی با توجه به نزدیکی آخر زمان، اختلاف بر سر این که آیا مهدی همان عیسی فرجام‌شناختی خراسانی‌ها و یا عیسی ناکام کرمانی‌ها، علی، است اهمیتی نداشت.

حاکمیت موعودگرایانه با ایجاد یک بهشت زمینی گره خورده است. بهشت ایرانیان این گونه تعریف شده که ساکنان آن هیچ گونه اختلافی با هم ندارند و هیچگاه سرچشمه‌ی این بخشش الهی به این بهشت پایان نمی‌پذیرد. رویاهای مکاشفه‌ای عبدالملک نیز همیشه خواهان هموار کردن شرایط برای یک وضعیت بهشتی بودند. فراخوان برای پایان دادن به اختلافات میان صاحبان کتاب در متن کنده‌کاری شده در قبه‌الصخره هدفش رسیدن به *اسلام* («آشتی») بود. به گونه‌ای کاملن ایرانی، در برابر «اختلاف»، خواسته‌ی «اسلام» (آشتی) قرار داده شد. اسلام به منزله‌ی نبود اختلاف، گامی است به سوی رسیدن به وضعیت بهشتی. این ترکیب یعنی دشمنی/آشتی [اختلاف/اسلام] در برابر جهنم/ بهشت قرار داده می‌شود.^{۲۹۷}

«روزی» در بهشت نیز ریشه در فرهنگ ایرانی دارد. واژه‌ی عربی «رزق» از واژه‌ی فارسی میانه برای جیره، *رُزِغ* / *froziq* گرفته شده است.^{۲۹۸} مفهوم «نان روزانه» یا روزی، که بیان پولی آن «رزق» است، ۵۵ بار در قرآن آمده‌است، فعل ساخته‌شده از آن که حتا بیش‌تر (۶۸ بار). اشاره‌ی فراوان به خدا به مثابه‌ی ضامن حفظ مخلوقاتش و منبع درآمد (رزق) را شاید بتوان به منزله‌ی گرایش ضد زُروانی قرآن تعبیر کرد. همین موضوع در رابطه با مفهوم سرنوشت که با خدا گره می‌خورد، صدق می‌کند. ولی درک دینی زُروانی ایرانیان در تقابل با این بوده که رزق و سرنوشت با هم در دست خدا قرار دارند. در بسیاری جاها باور به پانتئون زُروانی و خدا/یان سرنوشت آن چیره بود. قرآن با این خدایان به مخالفت برخاست. این که تا چه حد تفاسیر بعدی قرآنی رنگ و بوی باورهای قدرگرایی زُروانی را به خود گرفتند، یکی از بخش‌های وقایع‌نگاری ابن عبری [پیشوا و متکلم منوفیزیت/یعقوبی]،

در حدود سال ۱۲۸۶ میلادی (۶۶۴ عرب‌ها)، نشان می‌دهد. در آنجا آمده که مسلمانان با هم در این مورد اتفاق نظر ندارند: بعضی از آن‌ها وجود اراده‌ی آزاد را تأیید می‌کنند و بعضی دیگر اصلن پرسش درباره‌ی وجود اراده‌ی آزاد را مجاز نمی‌دانند.^{۲۹۹}

حمایت مالی از شرایط بهشتی در واقع دنباله‌ی سیاست ساسانیان بود که زمانی بر شبه‌جزیره‌ی عربستان تسلط داشتند و معادن آنجا را استخراج می‌کردند. حضور مجدد در شمال آفریقا، دسترسی به طلا در سودان غربی را فراهم ساخت.^{۳۰۰} حضور قابل اثبات در مصر که با نام‌گذاری مفهوم «المهدی محمد» [بر وزنه‌ها شیشه‌ای] ثبت شده، احتمالن توجه به مصر را به عنوان یک هدف برای به دست آوردن طلا در آفریقا و اتیوپی به وجود آورد.

ولی تصرف شبه‌جزیره‌ی عربستان، اهمیت ویژه‌ای برای جاری شدن پول به بهشت ایرانیان داشت. حضور پیشین پادشاهی عرب، فقط محدود به منطقه‌ی سابق غسانیان بود. این مورد در سنگ‌نبشته‌ی معاویه در نزدیکی طائف و سنگ‌نبشته‌ی مدینه به سال ۱۳۵ عرب‌ها گواهی می‌شود.

به هنگام کوبش سکه به نمایندگی از طرف مهدی [خلیفه المهدی]، می‌توان علاقه‌ی دوباره به شبه‌جزیره‌ی عربستان را اثبات کرد. نفوذ به شبه‌جزیره‌ی ظاهرین از شمال شرقی به جنوب غربی صورت گرفته بود. در گذشته نیز جاده‌ی نقره‌ی ساسانیان از نجران به حیره می‌گذشت. در تأیید آن، سکه‌ای است که با نام نماینده‌ی مهدی [خلیفه المهدی] در یمامه یافت شده است. اینجا، یک منطقه در عربستان مرکزی بود که هسته‌ی امروزی آن را شهر ریاض تشکیل می‌دهد.^{۳۰۱}

ساسانیان در نجد امروزی، دست به استخراج معادن نقره زده بودند. حضور ساسانیان در عربستان مرکزی در حدود سال ۵۲۵ میلادی منجر به حمله‌ی متحدان بیزانس [قریشان] به عربستان جنوبی شد. این اقدام پادشاهان اکسوم [Axum] ظاهرین باعث شد که ساسانیان یمن را

به تصرف خود در بیاورند. حاکمیت پساساسانی در میانرودان نیز همان سیاستی را پیش گرفت که پیشینیان ساسانی‌شان در این منطقه داشتند، آن‌ها نیز معادن نقره‌ی عربستان را تحت کنترل خود در آوردند.^{۳۰۲}

درباره‌ی استفاده از ثروت انباشته شده در زمان نمایندگی مهدی، ابن عبری گزارش می‌دهد: «این خلیفه، خزانه‌ی پدرش را باز کرد، و تمام ثروت پدرش را به باد داد.»^{۳۰۳} درباره‌ی نویسنده‌ی این‌سطور، دانشنامه‌ی اسلامی گزارش می‌دهد: «نوشته‌های ابن عبری تنها به دلیل توانایی بزرگ یا اصالت فکر یا سبک نگارش، قابل تشخیص نیستند؛ خدمت او به ادبیات، احترام برانگیز است، و این برجستگی تنها در انبوهی کارهایش نیست، بل که دقتی است که او نظرات نویسندگان گذشته را بازتولید می‌کند.»^{۳۰۴} البته او یک برتری نسبت به همه‌ی گزارشگران راویان اسلامی دارد: محل دفن او معلوم است. قبر او صومعه‌ی متای مقدس (ماتیوس) در موصول با یک سنگ‌نبشته‌ی مفصل آراسته شده است. از توصیف‌هایی که شده می‌توان برداشت کرد که در زمان او تاریخ پساساسانی در قلمروی سابق ساسانی از یک تاریخ رستگاری باستان متأخر به یک تاریخ اسلامی با بازیگران به ظاهر تاریخی (نام‌هایی که از یک نظام دینی گذشته برگرفته شده‌اند) بازنویسی می‌شد.

آیا موسا، منجی (نجات‌دهنده) است؟

طبق روایات اسلامی می‌بایست فردی جانشین مهدی خلیفه شده باشد که موسا الهادی (موسای شفادهنده، منجی) نامیده می‌شد. گفته می‌شود که این فرد، پسر و جانشین خلیفه المهدی بود. در اینجا نیز یک نام موعودگرانه که حاکمیت را مشروعیت می‌بخشد، صاحب

شخصیت (واقعی) شده و به حاکم تبدیل می‌شود. روایات اسلامی همچنین بر این نکته تأکید می‌کنند که درست پس از مرگ پیامبر عرب‌ها، که البته خودش شخصیتی بر اساس صفات مسیح‌شناسی است، چهار نماینده (خلیفه) جانشین او شدند. البته کارکرد این «خلفای ساختگی را نباید با کارکرد خلیفه در طرح دینی موعودگرانه اشتباه گرفت»^{۳۰۵}. در حکاکای‌های نوع جدید، از فردی به نام «موسا» نام برده می‌شود. نقشمایه‌های کوبیده شده بر سکه‌های پیدا شده در بصره می‌توانند نمونه‌ی خوبی باشند. بر این سکه‌ها آمده است: «خلیفه المهدی، تنها فرمان موسی اعتبار دارد، ولیعهد مسلمانان».^{۳۰۶}

این که آیا «ولیعهد» (یک درک این است که گفته می‌شود «ولیعهد» نگارش ناقصی است از ولی عهد) در این زمان با درک سنتی اسلام به مثابه‌ی «شاهزاده» فهمیده می‌شد، در این جا قابل تشخیص نیست. ولی از آنجا که موضوع در این بافتار بر سر چگونگی سلسله‌مراتب حاکمیت نیست، از این رو، یک چنین درکی نمی‌تواند درست باشد. ولی این می‌تواند بیانگر یک برنامه‌ی [دینی] در ارتباط با یک نظام نام‌گذاری باشد. نام موسا که از یک ساختار دینی برگرفته شده، می‌بایست به گونه‌ی تمثیلی درک شود. از یک «موسا» سخن گفته می‌شود که «ولیعهد مسلمانان» است.

از این رو، این نوشته را باید به مثابه‌ی یک سند حاکمیت به نمایندگی مهدی (خلیفه الله) درک کرد که زیر فرمان یک موسای تمثیلی اعتبار دارد. کارکرد او مانند کارکرد یک شاهزاده از یک سلسله‌ی ناموجود نیست، بل که کارکرد یک «ولی عهد» به معنی واقعی کلمه است. در این جا لقب محمد (عیسا) را به مثابه‌ی «ولی الله» (مأمور یا کارگزار خدا) به یاد بیاوریم. مفهوم «عهد» در این جا به معنی: اتحاد و پیمان، و همچنین وظیفه، قول، الگو و اصل می‌باشد. وصایای قدیم و جدید را نیز «عهد یا پیمان» می‌گویند.^{۳۰۷}

از این رو، مفهوم «ولی عهد» بر سکه‌ها در سال‌های ۱۶۴ تا ۱۶۸ عرب‌ها (۷۸۷ تا ۷۹۱ میلادی) در بصره نگارش ناقص بدون نقطه و [عرب] عنوان ولیعهد (جانشین حاکم) نیست بل که به معنای: «نماینده‌ی پیمان مسلمانان» یعنی «کارگزار برای تحقق مبانی [دینی]، وظایف و اصول» است. به عنوان «ولی عهد مسلمانان» او همچنین نماینده‌ی دینی همه‌ی آشتی‌خواهان (یعنی مسلمانان) است. به جای یک خلیفه‌ی موسا، که روایات اسلامی آن را به عنوان نجات‌دهنده و رستگارکننده (موسا الهادی)، معرفی می‌کنند، ما با شعارهایی بر روی سکه‌های مرتبط با نمایندگی حاکمیت موعودگرایانه‌ی مهدی روبه‌رو می‌شویم که البته فرمان را کسی می‌راند که مانند یک موسا وظیفه‌ی محافظت از وحدت و مبانی آشتی‌خواهان (یعنی مسلمانان) را به عهده دارد.

این کارگزار مبانی مسلمانان (آشتی‌خواهان به این معنا که آن‌ها اختلاف میان صاحبان کتاب را نمی‌پذیرند. اختلاف، جایی در بهشت ایرانیان ندارد) سپس به «خلیفه موسا» [نماینده‌ی موسا] تبدیل می‌شود.^{۳۰۸}

این که چطور می‌شود که نام‌گذاری «خلیفه الهادی» (نماینده‌ی منجی یا رستگارکننده) و «خلیفه موسا» (نماینده‌ی موسا) همزمان، ولی در جاهای متفاوت، یافت می‌شوند، به احتمال قوی ریشه در رقابت بین طرح‌های دینی متفاوت داشته است.

همین نام‌گذاری در مورد یک کارگزار دیگر از مبانی مسلمانان صدق می‌کند: هارون (Aaron). نام او نیز در زمان نمایندگی حاکمیت مهدی بکار برده شده است.^{۳۰۹}

به‌کارگیری عنوان «ولی عهد» و بازتأویل توأمان این مفهوم از حاکمیت نمایندگی (خلافت)، بیانگر یک انقلاب است. او از طرح دینی موعودگرایی حاکمیت فاصله می‌گیرد و به پنداشت‌های ایرانی از حاکم به مثابه‌ی دادبر/دادور [DADBAR] (حامل داد و قانون) باز می‌گردد. از

این زاویه، او یک موسا و یا یک هارون است. این نگاهیست از زاویه‌ی انجیل عهد قدیم به طرح کهن ایرانیان از حاکمیت که در این زمان خواهان یک موسا و یا یک هارون بود. با به کارگیری نام هارون جدید، عملن فرآیند جدایی از مسیحیت پایه‌ریزی شد و اراده برای ایجاد یک جماعت جدید مستند می‌گردد. آوردن نام «موسا» به عنوان نماینده بر سکه‌ها را می‌توان به منزله آخرین نشانه‌ی یک تاریخ مشترک [مسیحی] نگرست که جماعت نوین هم‌اکنون به رهبری هارون جدید از آن جدا می‌شود. این دلیلی است برای سنگ‌نبشته‌ها در صحرای نگب [Negev] اسرائیل که بر آن‌ها «رب موسا و هارون» حکاکی شده‌اند.^{۳۱۰}

برای سال ۱۷۱ عرب‌ها، دو اشاره به خلافت هارون جالب توجه است: در جایی به نام «هارونیه»، سکه‌های نقره‌ای با دو مضمون گوناگون کوبیده شدند. یکی از سکه‌ها از خلافت «مردی» [Mardi] (راضی، پسندیده) سخن می‌گوید که نشان می‌دهد هنوز با پنداشت‌های موعودگرایی گره خورده است. سکه‌ای دیگر از حاکمیتی به نام «راشدون» [هدایت‌گر، کسی که راه راست را می‌رود؛ به پارسی میانه: رازیشتا، یعنی «راه راست» razishta] به ثبت رسیده است. در اینجا می‌توان دید که چگونه نام‌های موعودگرایی تحت تأثیر مناسبات فرهنگی ایران مانند قانون و عدالت، راه راست (رازیشتا) قرار می‌گیرند و این مضامین را جذب می‌کنند.^{۳۱۱}

راهی که به مأمون منجر می‌شود

پایان حاکمیت به نمایندگی از مسیح موعود و گذر به حاکمیتی به نام

الهدی (هدایت‌گر): از موسا به هارون، از امین به مأمون

سکه‌ای طلا از سال ۱۷۱ عرب‌ها که البته نام محل کوبش آن نامعلوم است، حاکمیت هارون را مورد تأیید قرار می‌دهد. در آن جا آمده است: «عبدالله هارون امیرالمؤمنین». در اینجا مسئله بر سر چگونگی ردیف کردن عنوان‌های این حاکم است: ابتدا «بنده‌ی خدا» (عبدالله)، سپس نام تمثیلی «هارون» و سرانجام عنوانی که از سده‌ی نخست امپراتوری عرب معمول بوده است: امیرالمؤمنین (رئیس تأمینات)^{۳۱۲}.

در اینجا، حاکمیت به نمایندگی از غایب (سفاح، منصور و مهدی) به حاکمیت توسط فردی مشخص صورت می‌گیرد. اگر با زبان تاریخ کنونی اسلامی حرف بزنیم می‌توان گفت که این بُرش به عنوان مرحله‌ای انتقالی از یک مُدل ابتدایی شیعی به یک مدل سنی حاکمیت قابل درک است.

همچنین در سال ۱۷۲ عرب‌ها، هنوز حاکمیت به شکل «نماینده‌ی» (خلافت) اعمال می‌شد، البته به نمایندگی از «هدایت‌شدگان» (خلافت الراشدون). از منظر درک ایرانی، خود حاکم یا شاه، هدایت‌شده [guided] و «دادبر / دادور» [حامل قانون و عدالت] می‌باشد^{۳۱۳}. بدین گونه از حاکمی که به نیابت از هارون عمل می‌کند (خلیفه هارون)، حاکمی زاده می‌شود که نام مشخص هارون را به خود می‌گیرد: خلیفه هارون امیرالمؤمنین^{۳۱۴}. نقش حاکم به گونه‌ای روشن بر سکه‌ای که در هرات در سال ۱۹۳ عرب‌ها بدست آمده، بیان می‌شود: «... عبدالله هارون امیرالمؤمنین»^{۳۱۵}.

این روند نام‌گذاری از زمان معاویه، یعنی از سال ۴۲ عرب‌ها، معمول بوده است. حکاکی بر دره‌می که مربوط به پایان حاکمیت هارون است

و در هرات یافت شد، با حکاکی‌های روی سکه‌ی طلا در سال ۱۷۱ عرب‌ها که پیش‌تر ذکرش رفت و در کلسیون سکه‌های استانبول قرار دارد، سازگاری دارد. در آنجا هم چنین شعاری می‌بینیم: «عبدالله هارون امیرالمؤمنین» (بنده‌ی خدا، هارون، رئیس تأمینات) سرانجام، نمایندگی (خلیفه‌گی) از سوی غایب/پنهان، که به نام او حکومت می‌شد، به شعار حاکمیت تبدیل گردید: خلافتِ راشدون (به نیابت یا نمایندگی هدایت‌شده)؛ خلیفه امین (به نیابت آن کسی که امانت‌دار است)، خلیفه مأمون (به نیابت کسی که می‌توان بدو اعتماد و اتکا کرد).

وقتی ما به قانون «ضرب سکه» اسلامی به عنوان حق انحصاری حاکم می‌نگریم، متوجه می‌شویم که در بسیاری جاها سکه‌های گمنام (بدون نام حاکم) کوبیده شده‌اند که فقط به واسطه‌ی آیه‌ی قرآنی که از سال ۱۳۲ عرب‌ها، بر آن‌ها نقش بسته به عنوان بخشی از فعالیت‌های اداری امپراتوری پساساسانی قابل تشخیص هستند. این سکه‌ها همه یک شعار را حمل می‌کنند: قرآن، سوره ۹، آیه ۳۳. علاوه بر این، تاریخ همه‌ی این سکه‌ها از سال ۱۳۲ عرب‌ها به بعد می‌باشد. حال باید این فعالیت‌های اداری گمنام را چگونه ارزیابی کرد؟ برای زمان حاکمیت موعودگرایانه که به نیابت از سفاح، منصور و مهدی اعمال می‌شد می‌توان پذیرفت که غایب - که بازگشت او انتظار می‌رفت - بر سکه‌های معاصر فقط به عنوان محمد نام برده می‌شد^{۳۱۶}.

ولی چگونه می‌توان توضیح داد که هنوز در دوره‌ی «عبدالله هارون امیرالمؤمنین» که خود را چونان نماینده‌ی مردی (پسندیده) و راشدون (هدایت‌شده) می‌نگرد، سکه‌هایی کوبیده می‌شوند که نام حاکم بر آن‌ها نیست؟ مثلاً در پیرامون دریای خزر، در تبرستان در سال ۱۹۰ عرب‌ها^{۳۱۷} و در فرات در رفیقه (Rafiq) در سال ۱۹۳ عرب‌ها^{۳۱۸}. نمونه‌های بسیاری از این فعالیت‌های گمنام بوروکراسی را می‌توان فهرست کرد. افزون بر این باید در اینجا یادآوری کرد که ما سکه‌هایی

یافته‌ایم که بر آن‌ها به طور جداگانه «هارون» و «رشید» نقش بسته ولی تا کنون هیچ سکه‌ای کشف نکرده‌ایم که این دو نام با هم آمده باشند، یعنی: «هارون الرشید».

برای اثبات وجود یک بوروکراسی فعال در امپراتوری پساساسانی همچنین این گواهی وجود دارد که آن مناطقی که زمانی زیر حاکمیت ساسانیان بودند دوباره زیر نفوذ حکومت مرکزی در میانرودان قرار گرفتند. برای نخستین بار، سکه‌های نقره‌ای که از حاکمیت «عرب‌ها» در مصر خبر می‌دهد، کوبیده می‌شوند.^{۳۱۹}

این به ویژه با پس‌گیری قلمروی واقع در یمن که زمانی به ساسانیان تعلق داشت، روشن می‌شود. امپراتوری عرب از پیش‌ترها در عُمان، همسایه‌ی یمن، نفوذ خود را آغاز کرده بود. شرق شبه‌جزیره عربستان، ظاهراً همیشه منطقه‌ی نفوذ امپراتوری عرب بوده است.^{۳۲۰}

پس گرفتن مناطقی که در گذشته در جنوب غربی شبه‌جزیره عربستان زیر کنترل ساسانیان قرار داشتند در زمان حاکمیت موعودگرایی به نمایندگی مهدی [خلیفه المهدی] صورت گرفت. همچنین کوبش سکه توسط ادارات حکومتی در الیمن Al Yaman، عربستان مرکزی، در زمان حاکمیت موعودگرایی به نیابت مهدی ادامه یافت.^{۳۲۱}

اگر به این نکته توجه کنیم که مشروعیت یک حاکم از طریق نامیدن او در نماز جمعه و حق انحصاری «ضرب سکه» او صورت می‌گیرد، آن گاه می‌باید از این نقطه آغازید که حداقل به هنگام تصرف یک سرزمین یا تغییر قدرت در بالا، قاعدتاً می‌بایست حاکم جدید از حق زدن سکه خود استفاده می‌کرد. حتی اگر از این نقطه حرکت کنیم که درک اسلامی از سکه‌زنی تازه در عصر تشکیل دولت‌های اسلامی از سده‌ی چهارم هجری شکل گرفته، با این وجود، باز هم بخش‌هایی از این قلمروی اسلامی با ارجاع به الگوهای کهن به جای مانده از زمان جانشینان اسکندر و امپراتوری روم عمل می‌کردند. از این رو، باید از

این نقطه حرکت کرد که با آغاز اعمال حاکمیت بر یک قلمرو، هم‌زمان نیز کوبش سکه نیز صورت گرفته است.

خلاصه این که بدون اثبات حق ضرب سکه، اعمال حاکمیت هم قابل اثبات نیست. ادعا می‌شود که نیافتن مدارک و سکه‌ها در دوران محمد این است که فعالیت‌های [سیاسی - دینی] او از کیفیت دولتی یعنی سازمان‌یافتگی برخوردار نبوده و به همین دلیل هیچ رد پایی از آن دوره باقی نمانده است. نبود مدارک این ادعا را مجاز نمی‌دانند که زندگی مردم از طریق فعالیت‌های غیردولتی [سازمان نیافته] رقم زده می‌شد. فعالیت‌های غیردولتی (نبود تشکیلات کشوداری/م) در دوره‌ی پیامبر عرب‌ها در شبه جزیره‌ی عربستان، تاکنون هیچ اثر و مدرک قابل اتکایی از خود بر جای نگذاشته‌اند. از این رو طبیعی است که ما تا کنون نتوانسته‌ایم از پیامبر عرب‌ها و جانشینانش [خلفای راشدین مجازی/م] سکه یا سنگ‌نبشته‌ای به دست بیاوریم. در حقیقت، اسلام‌شناسی عملن می‌باید به این نتیجه می‌رسید که دیگر به مدینه به مثابه‌ی یک دولت-شهر (اسلامی) با ساختار کشورداری و «قانون اساسی» نگاه نکنند. به راستی قبایل بدوی به چه دلایلی می‌باید به فکر تشکیل دولت بیفتند؟ اگر بپذیریم که پیامبر عرب‌ها در مدینه به گونه‌ای غیردولتی یعنی بدون تشکیلات کشورداری عمل می‌کرده، و تکیه‌ی او فقط بر اتحادهای سست و ناپایدار قبایل می‌بوده، آنگاه باید توضیح داد، پس چگونه از این مناسبات قبیله‌ای، دولت‌های اسلامی‌یی سر برآوردند و تقریباً هفتاد سال بعد بر پرچم‌شان نام پیامبری را اعلام می‌کنند که از کلاه‌ی جادویی‌ای به نام مکه بیرون آمده است؟

حق «ضرب سکه» در عمل این امکان را فراهم می‌سازد تا زمان تصرف یک سرزمین و تأسیس حکومت را مشخص کرد. از این رو می‌توان با توجه به اطلاعاتی که از کوبش سکه‌ها به دست آمده‌اند، به این نتیجه رسید که در دوره‌ی مأمون در صنعا نیز سکه‌های نقره‌ای زده شدند.^{۳۲۲}

بنابراین شگفت‌انگیز نیست که به هنگام تصرف شبه جزیره‌ی عربستان، در حجاز نیز سکه کوبیده شد. **قدیمی‌ترین سکه‌های مسی به تاریخ ۱۸۵ عرب‌هاست** و در حال حاضر در کلیسیون دانشگاه توپینگن است.^{۳۲۳}

سرانجام در مکه نیز سکه پیدا شد. در حال حاضر، کهن‌ترین سکه‌ای که از مکه به دست آمده است مربوط به سال ۲۰۱ عرب‌هاست. همچنین کوبش سکه‌های نقره‌ای در ارتباط با خلیفه مأمون از سال ۲۰۳ عرب‌ها نیز پیدا شده‌اند.^{۳۲۴}

ادامه‌ی تکامل ایدئولوژی حاکمیت: مأمون، **امام** می شود.^{۳۲۵} سکه‌ای طلا از سال ۱۹۶ عرب‌ها یافت شده که در کنار نگاره‌ی متداول، یک نگاره‌ی اضافی نیز دارد: **للخليفة المأمون**. در همین سال سکه‌ی طلا دیگری با نقش اضافی: **للخليفة الامام**^{۳۲۶} کوبیده می‌شود.

پس از به کارگیری پنداشت‌هایی مانند موسا و هارون چونان **ولی عهد المسلمین** یعنی «نمایندگان پیمان آشتی خواهان [مسلمانان]» حالا موضوع بر سر این بود که برای نماینده‌ی آن یک کارکرد نوین و معاصر پیدا کرد. این کارکرد جدید، مقام **امام** است. وظیفه‌ی او، هدایت جماعت به هنگام نماز می‌باشد. این که این رویکرد چگونه درک می‌شد، می‌توان آن را از خلال پیش‌بینی‌های مکاشفه‌ای از شهر **حُمص** دریافت. حدیث‌نویسان البته این پیش‌بینی‌ها را به سنت‌های سده‌ی نخست حاکمیت امپراتوری عرب گره می‌زنند ولی از واژه‌های تخصصی متجانس (برای نمونه: رویداد مهاجرون) می‌توان درک کرد که این‌ها محصولات سده‌های دوم و سوم اسلامی هستند.

در اینجا نیز موضوع بر سر انتظارات آخِر زمانی است. اگر در زمان **عبدالملک** یک «آخرت نزدیک» وجود داشت که از ظهور قریب‌الوقوع عیسی فرجام‌شناختی به عنوان خلیفه‌الله خبر می‌داد، حالا این انتظار پس از پایان حاکمیت پسران عبدالملک از طریق یک حاکمیت واقعی

به نیابتِ غایب / پنهان، با نام‌های موعودگرانه مانند سفاح، منصور و مهدی پاسداری می‌شد.

این انتظارِ مبهم جای خود را به فراخوانی داد که بازگشت به یک نظمِ حقوقی را که مطابق با موسای قانون‌گذار و برادرش هارون تعریف می‌شد می‌طلبید. به جای انتظارِ مبهم از بازگشت غایب و پنهان در ابرها، می‌باید انتظارِ مشخص از موسا و هارونِ معاصر جای آن بنشیند که به عنوان نماینده‌ی پیمانِ آشتی‌خواهان [مسلمانان] نگریده می‌شد. در اینجا موضوع بر سر پنداشتِ پیمانی جدید یا پیمانی است که باید تجدید شود.

حالا، هدایتِ جماعت را مأمون (کسی که باید به او اعتماد کرد) از طریق بوجود آوردن سمتِ (مقام) امام به عهده می‌گیرد. این سمت از پیش وجود نداشت، زیرا اگر چنین می‌بود می‌بایست در نگاره‌ها مستند می‌شد. **این مقام نخستین بار در سال ۱۹۶ عرب‌ها، مستند شده است.**

احتمالان پیش از رویکردِ به ایده‌ی هدایت کردن جماعت توسط یک نماینده‌ی تام‌الاختیارِ پیمانِ آشتی‌خواهان [المسلمین] مناسبی برای ایجاد چنین پست و مقامی وجود نداشت؛ زیرا منجی غایب هنوز چونان هدایت‌گر [الهدی] از اعتبار برخوردار بود. هنوز نیاز به قایم‌مقام (نایب) در شکلِ امام حس نمی‌شد، زیرا انتظار فرجام‌شناختی هنوز مبنای حاکمیت بود. تازه پس از این که این اعتقاد به پس رانده شد، پایان حاکمیت به نیابتِ سفاح، منصور و مهدی هم فرا رسید و فکر تعیین یک امام آفریده شد.

پیش‌گوییِ مکاشفه‌گونه‌ی کعب‌الاحبار در حُص [سوریه] در این باره یک داستانِ مشروعیت‌بخش ارایه می‌دهد:

«عیسا مسیح ابن مریم در کنار پُل سفید نزدیکِ دروازه‌ی شرق دمشق در جهتِ درختی که آنجا قرار دارد فرود خواهد آمد. ابری او را حمل خواهد کرد، او دست‌هایش را بر شانه‌های دو فرشته خواهد گذاشت. پوشش او دو پارچه‌ی سفید خواهد بود. یکی را دور کمر خواهد

بست، و دیگری را مانند عبایی بر دوش خواهد انداخت. به محض این که سرش را پائین می‌اندازد، قطرات [اشک] مانند مروارید می‌ریزند. یهودیان به سوی او خواهند آمد و به او می‌گویند: "ما یاران تو هستیم." و او خواهد گفت: "دورغ می‌گوئید." سپس مسیحیان از هر سو خواهند آمد و می‌گویند: "ما یاران تو هستیم"، ولی او خواهد گفت: "دورغ می‌گوئید، زیرا یاران من مهاجرون، بازماندگان ملحمه (malhama) احتمالن بزرگ‌ترین فاجعه با ابعاد مکاشفه‌ای) هستند." سپس او به گردهم‌آیی مسلمانان می‌آید، هر کجا که می‌خواهد باشد. او همان طور که مشغول نماز خواندن با مسلمانان است، خلیفه‌ی آن‌ها را خواهد دید. مسیح پشت سر خلیفه قرار خواهد گرفت. وقتی خلیفه متوجه او می‌شود به عیسا خواهد گفت: "آی، ای مسیح خدا، هدایت ما را در نماز به عهده بگیر! ولی او خواهد گفت: "این کار توست که نماز یاران را هدایت کنی، زیرا خدا تو را دوست دارد. من به عنوان دستیار (وزیر) فرستاده شدم، و نه به عنوان فرمانده (امیر). بدین گونه خلیفه‌ی مهاجرون، نماز را طی رکعت دوم هدایت می‌کند، در حالی که پسر مریم در میان آن‌هاست. سپس مسیح نماز را تا به آخر ادامه می‌دهد. (...).»^{۳۲۷}

درباره‌ی نقش خلیفه، در قرآن سخنانی آمده است: سوره ۳۸، آیه ۲۶: «ای داود! ما تو را خلیفه (نماینده خود) در زمین قرار دادیم، پس در میان مردم به حق داوری کن، و از هوای نفس پیروی مکن که تو را از راه خدا منحرف می‌سازد، کسانی که از راه خدا گمراه شوند، عذاب شدیدی به خاطر فراموش کردن روز حساب (یوم الحساب، در واقع بیان پنداشتِ پولی ایرانیان از روز قیامت است) دارند.»^{۳۲۸} درباره‌ی مفهوم امام می‌توان اثبات کرد که: «این مفهوم در قرآن هفت بار به شکل مفرد و پنج بار به شکل جمع آمده است و بنا به موقعیت آن در جمله این معانی را دارد: ویژگی، الگو، سرمشق، پیشوا و غیره.»

با تعیین مقام امام، طبعن نیز طرح و تعریفِ جماعت، اشکالِ مشخصی به خود می‌گیرد. نقش رهبری‌یی که عبدالملک در مسیحیت به دنبال آن بود، با رهبری جماعت دینی نوین تعویض می‌شود.

مأمون خلیفه الله (نماینده‌ی خدا) می‌شود

بنا بر گزارشِ روایات اسلامی، مأمون در ارتباط با تغییرات بنیادین در صحنه‌ی سیاسی-دینی، خود را نماینده‌ی خدا (خلیفه‌الله) نامید. در اینجا باید به روشنی گفت که پنداشت از خلیفه چونان نماینده‌ی خدا با تأیید (خاموشانه) خدا که اسلام‌شناسی آن را به یک هنجار (معیار) تبدیل کرده در روایات اسلامی چونان پیامدِ «کودتای دولتی از بالا» توصیف شده است. این واقعیتِ انکارناپذیر که مأمون خود را نماینده‌ی خدا اعلام کرد- اگرچه برای زمانی بسیار کوتاه- در روایات اسلامی به گونه‌ای مورد نقد قرار می‌گیرد.

روایات اسلامی از این نقطه حرکت می‌کنند که درست در همین زمان یک امام شیعه وجود داشته که در مخالفت با مأمون که گرایش‌های «سنی» داشت عمل می‌کرد. یعنی این که امام و خلیفه، پیشواهای دینی دو جماعت مذهبی متفاوت بودند. این که واقعن مأمون به چه جماعت مذهبی تعلق داشت روشن نیست. ظاهرن در اینجا، جایگاه دینی مأمون ربطی به جریان شیعی ندارد. این که آیا در زمان مأمون یک خط کشی روشن بین شیعه و سنی وجود داشته باید مورد تردید قرار بگیرد. اگر چنین باشد باید بپذیریم که پیش از آن جریان تسنن هم شکل گرفته بود. ولی نمی‌توان شاخه‌ی تسنن را تا پیش از پیدایی مذاهب سنی [یا مذاهب فقهی یعنی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی/م] اثبات کرد. به احتمال قوی در اینجا موضوع بر سر ادامه‌ی

کشمکش‌های بین خراسانی‌های پیرو آل محمد و کرمانی‌های پیرو علی بوده است.

نقد ادبیات اسلامی به این شرایط اساسن یک نقد الاهیاتی است. سرانجام همه‌ی قهرمانان به جز مأمون کشته می‌شوند. خدا، وزیر مأمون، فضل بن سهل سرخسی و امام شیعیه علی بن الرضا را نیز از بین می‌برد.

گفته می‌شود که کودتا این گونه رخ داده است: مأمون طی مراسم جشنی امام مخالف از حزب علی را به ولیعهدی و جانشینی خود تعیین می‌کند. مأمون بدین وسیله می‌خواست به دعوایها و کشمکش‌های همیشگی جریانات دینی پایان بدهد. صاحبان قدرت در بغداد علیه این تصمیم «ایرانی‌پسند» مأمون به پا خاستند و طی همین اعتراضات یکی از خویشاوندان مأمون به نام منصور بن المهدی (مسیح پیرومند، از خانواده‌ی هدایت‌گر) قدرت را در بغداد به دست می‌گیرد.^{۳۲۹}

وزیر (سرخسی) به عنوان «دوست ایرانیان» نگریسته می‌شود و ظاهرن در سال ۲۰۲ هجری توسط دشمنانش کشته می‌شود. گفته شده که علی الرضا [«امام رضا»ی شیعیان] نیز در سال ۲۰۳ هجری به قتل می‌رسد. همچنین در روایات اسلامی آمده که مأمون، پسر از درد ولی تطهیر شده از این ضربات سرنوشت‌ساز، در سال ۲۰۴ هجری از ایران (؟) به بغداد باز می‌گردد. او با خانواده‌اش آشتی می‌کند. ولی اهل بیت‌اش او را در جهت تثبیت جریان تسنن سوق می‌دهد. طرفداران علی، و همراه با آن‌ها همه‌ی جریانات شیعی، از قدرت حذف شده و برای همیشه به انزوای سیاسی پرتاپ می‌شوند.^{۳۳۰}

در این روایت چه بخش‌هایی داده‌هایی تاریخی هستند و کدامین ایدئولوژیکی؟ تاریخ سکه‌هایی که این رویدادها را بازتاب می‌دهد با وصفی که روایات اسلامی از وقایع دارند اصلن سازگاری ندارد. روی هم رفته این پرسش طرح می‌شود که آیا رویدادهای وصف شده در روایات اسلامی اصلن رخ داده‌اند یا خیر.

توصیفِ رویدادهای زمانِ مأمون به گونه‌ای است که بتوان بر خوردهای بعدی با شیعیان را توجیه کرد. ابن عبری اوضاع را در زیر «تاریخ ۲۳۱ عرب‌ها» شرح می‌دهد. در این سال به فرمان خلیفه، گور حسین بن علی ویران شد، با تمام بناهای پیرامونش. تمام زمین آنجا را شخم زدند و سپس بذر پاشیدند. می‌گویند که خلیفه در این باره گفته است: «مکان این گور باید برای همیشه محو بشود.»^{۳۳۱}

اگر ما تاریخی بودن این رویدادهای توصیف شده را بر اساس حکاکای‌های سکه‌ها ارزیابی بکنیم، آنگاه بی‌درنگ متوجه می‌شویم که قتلِ فضل بن سهل سرخسی که طبق روایات اسلامی در سال ۲۰۲ هجری رخ داده نادرست است. زیرا ما از فضل بن سهل سکه‌ای داریم که در سال ۲۰۳ هجری در بغداد منتشر شده و بر آن آمده است: **ذوالریاستین** (کسی که صاحب دو مقام است، مدنی و نظامی).^{۳۳۲} نام او همچنین بر سکه‌های کوبیده شده در سال ۲۰۴ در محمدیه (ری) آمده است.^{۳۳۳} باز هم عنوان این وزیر بر سکه‌های اصفهان از سال ۲۰۵ عرب‌ها آمده است.^{۳۳۴}

این که فضل بن سهل چه خدماتِ بزرگی برای گسترش اسلام کرده می‌توان آن را از روی سکه‌هایی که با عنوانش در خوارزم کوبیده، نشان داد. پس از شکست شاهِ خوارزم، او فرمان کوبشِ سکه‌هایی را داد که فقط عنوان اداری او را حمل می‌کنند. بر رویه‌ی سکه‌هایش، نگاره‌ی حاکم، بدون تغییر باقی می‌ماند، بر پشت سکه یک مسلمان پیروزمند نقش بسته که پیرامونش با نوشته‌های آرامی پر شده است. در وسط سکه نوشته شده: **ذوالریاستین**. ولی در کجا می‌توان نشانی از اعتقاد دینی و ذکر رسول الله مشاهده کرد؟ آیا این بدان معنی است که در آن زمان آن قدر به سنتِ آرامی احترام گذاشته می‌شده که کسی نمی‌خواست آن‌ها را با اشاراتی به محمد آشفته کند؟ ظاهراً خوارزمی‌های شرق ایران هنوز اجازه داشتند بین آتشیگاه و گنبد Stupa

تصمیم بگیرند؛ گویا عجله‌ای در کار نبود که آن‌ها هم به جنگ‌های دینی صاحبان قدرت در میان‌رودان کشیده شوند.



شکل ۳۸: سکه‌های نقره‌ای از خوارزم. نگاره‌ی یک حاکم با نوشته‌های آرامی. نام یک وزیر عرب در بغداد. شعار دینی کجاست؟

در روایات اسلامی آمده که امام شیعیان در سال ۲۰۳ هجری درگذشت. البته نام او بر سکه‌های نام‌برده شده در بالا نیز آمده است. بدین ترتیب می‌توان نتیجه‌گیری کرد که تا سال ۲۰۵ هجری امام زنده بود و نقش «ولی عهد» را ایفا می‌کرده است. راویان اسلامی دو سده‌ی بعد به این دلیل از «ولیعهدی» امام سخن می‌گویند چون خود آن‌ها هم مفهوم «ولی عهد مسلمین» را درست نفهمیده بودند و آن را به مثابه‌ی «جانشین» درک می‌کردند و نه «نماینده‌ی پیمان‌آشتی‌خواهان».

بنا به گزارش طبری، پس از مرگ امام علی الرضا در توس (زیارتگاه امروزی در مشهد)، مأمون به خانواده و هوادارانش در بغداد نامه‌ای نوشت و در آن انتصاب امام علی الرضا را به عنوان «ولی عهد مسلمین» توجیه کرده و در همین نامه نیز به پیش‌بینی‌های مکاشفه‌ای الرشید درباره‌ی زمان فروپاشی حاکمیت عباسیان اشاره کرده است. طبیعتاً این نامه به طور تام و کمال در روایات اسلامی حفظ شده است!

در این پیش‌بینی آمده که در نسلِ هفتم پس از عباس دیگر هیچ ستونی از بانو عباس (پیروان عباس) پا بر جا نخواهد ماند. سرانجام نابودی از طریق شمشیر خواهد آمد! حسنی، نابودکننده و انتقام‌گیرنده، خواهد آمد و همه را قلع و قمع خواهد کرد. همین بلا بر سر سفیانی‌ها خواهد آمد (شبح دیرپای خانواده معاویه که هنوز ادعا قدرت را داشت). جلوی خونریزی‌ها فقط زمانی گرفته می‌شود که خودِ قائم، مهدی، بیاید. آنگاه دیگر خونِ بی‌گناهان ریخته نخواهد شد.^{۳۳۵}

طبق روایات اسلامی مأمون برای فرار و دور زدن این سناریوی مکاشفهای [پیش‌بینی الرشید] در سال ۲۰۰ هجری دستور داد تا علی بن الرضا را از مدینه بیاورند تا او را به عنوان جانشین خود تعیین نماید. مأمون به این دلیل مجبور به این کار شد چون می‌خواست خانواده‌ی در قدرت خود را صحیح و سالم از آستانه‌ی سده‌ی کهنه به نو عبور دهد. برای سده‌ی جدید هم البته یک تقویم جدید ساخته و پرداخته شد. بدین ترتیب **عصر مقدسی** شروع می‌شود که هجرت پیامبر عرب‌ها نقطه‌ی آغاز آن می‌گردد. و برای آیندگان این را جا انداختند که یک سده‌ی پیش از آن، عُمر مجازی با ایجاد تقویم هجری توانست مرز این عصر مقدس جدید را مشخص کند.

طبق روایات اسلامی، بدین وسیله مأمون می‌خواست به گونه‌ای ظلمی که به سر خانواده‌ی علی آمده بود جبران کند. همچنین مأمون با این رفتار گشاده‌نظرانه در برابر خاندان علی قصد داشت عباسیان را از زوال و نابودی نجات بدهد.

این که نسل‌های آینده علت این تصمیم مأمون را با چه پنداشت‌های مکاشفهای او گره می‌زنند، چندان اهمیت ندارد. از زاویه‌ی تاریخی این باورهای مکاشفهای و پیشگویی‌ها علت اصلی آوردن علی الرضا از مدینه به توس نبوده است. این که بعدها روی این پنداشت‌های مکاشفهای انگشت گذاشته می‌شود، توضیح تاریخی نیست بل که یک ارزیابی

الاهیاتی از آن وضعیت سیاسی است. این نکته نشان می‌دهد که روایات اسلامی بعدی تا چه اندازه با روح تاریخی به نگارش در آمده‌اند.

علت انتصاب علی الرضا در مرتبه‌ی نخست فقدان مشروعیت حاکمیت مأمون بوده است. ایده‌ی حاکمیت به نمایندگی سفاح، منصور و مهدی به احتمال قوی از جهان‌بینی‌یی می‌آید که یک بخش آن از طرح دینی «علی» به مثابه‌ی مسیح ناکام منشأ گرفته و از راه‌های گوناگون با طرح‌های دینی مبتنی بر موسا، هارون، امین و مأمون گره خورده بود. آیا واقعن چنین نبود که امام الرضا نماینده‌ی پیروان حاکمیت موعودگرایی بوده، در صورتی که مأمون غاصبان را نمایندگی می‌کرد و با استفاده از مقام [نهاد] «ولی عهد مسلمین» کوشش کرد تا نظمی نوین سازگار با سنت ایرانی ایجاد کند؟ هر کس با آب و تاب نقش حافظ سنت را به خود می‌دهد، معمولن در پس‌دهنش در صدت تغییراتی است. مگر همین مأمون نبود که بیش‌ترین تلاش را کرد تا دو سنت دینی یعنی طرح دینی موعودگرایانه و طرح ایرانی حاکمیت دادور را در هم ادغام کند؟ حاصل این تلاش و تدبیر برای خود مأمون مقام «خلیفه الله» بود. سکه‌های بین سال‌های ۲۰۲ تا ۲۰۵ هجری، شمایی از تشکیلات کشورداری و سلسله‌مراتب آن دوره را به ما می‌دهند:

- ۱- محمد رسول الله (محمد چونان پیامبر خدا)
- ۲- المأمون خلیفه‌الله (مأمون، نماینده‌ی خدا می‌شود)
- ۳- فقط فرمان امیر (نه امام) یعنی الرضا به کار بسته می‌شود
- ۴- ولی عهد مسلمین (نماینده‌ی پیمان آشتی خواهان)
- ۵- علی بن موسا / بن علی بن ابی طالب
- ۶- ذوالریاستین (کسی که صاحب دو مقام است، مدنی و نظامی)

سکه‌هایی که شعارهای بالا را بر خود دارند فقط در قلمرو ایران وجود دارند: فارس، اصفهان، محمدیه (ری) و سمرقند. عنوان «خلیفه‌الله» که بر سکه‌های عبدالملک آمده بودند و تکرار آن‌ها در سال‌های ۲۰۲ تا ۲۰۹ هجری در زمان مأمون، باعث شد که اسلام‌شناسی به این نتیجه برسد که همواره از زمان پیامبر عرب‌ها در مکه و مدینه تا این زمان، «خلافت» به معنی «تئوکراسی» [حکومت روحانیان] وجود داشته است. تو گویی واژه‌ها- به ویژه وقتی دین و سیاست با هم ادغام می‌شوند- نمی‌توانند طی دوره‌ی نسبتن کوتاهی معانی خود را تغییر بدهند.

فرمول «خلیفه‌الله» که مأمون آن را تصاحب کرد و در این میان کیفیت تاریخی به خود گرفته است، در ابتدا یعنی در سده‌ی نخست عرب‌ها جزئی از یک جنبش آخرزمانی یا موعودگرایی بود. مأمون خود را چونان «خلیفه‌الله» در نقش «دادور» ایرانی می‌نگریست. زیرا همانگونه که قانون از طرف خداست (د) در فارسی میانه هم «قانون» [که برابر نهاد «عدل» نیز می‌باشد] و هم «خدا» معنی می‌دهد) او نیز به عنوان مجری قوانین الهی نماینده‌ی خداست. از این درک ایرانی، یا دقیق‌تر گفته شود درک شرق کهن، آشکار می‌شود که چرا در این جا به یک موسا و هارون جدید نیاز پیدا شد. فقط از طریق موسا و هارون بود که می‌شد انتقال حاکمیت موعودگرایانه را به نمایندگی از سوی خدا توجیه دینی- ایدئولوژیکی کرد. موسا و هارون نمایانگر آن بُرش تاریخی هستند - به معنی اصلاحات پس‌رونده- که روند نوینی را برای طرح‌های تاریخی از پیش موجود ممکن ساخت.

نوشته‌ها بر سکه‌های سال ۲۰۲ هجری تا ۲۰۵ هجری درباره‌ی اصل و نسب علی الرضا به ما یک رشته آگاهی می‌دهند: «علی بن موسا بن علی بن ابی طالب»^{۳۳۶}

وجود یک تبارشناسی از اخلاف علی نشان می‌دهد که این تبارشناسی از خانواده‌ی محمد در این زمان دیگر شکل گرفته بود. سرانجام، این

طرح‌های دینی با چهره‌های مشخص پر می‌شوند. برای مشروعیت بخشیدن به حاکمیت، طرح‌های گذشته‌ی مسیح‌شناختی با تمام عناصر و شخصیت‌های غیرتاریخی- دینی‌اش به عناصر و افراد تاریخی تبدیل می‌شوند. وقتی حاکمیت موعودگرایانه به نمایندگی مهدی پایان یافت- مهدی در واقع حاکم بود، اگرچه گمنام- مشروعیت حاکمیت به مهم‌ترین مسئله تبدیل گردید.^{۳۳۷}

از این رو، شگفت‌انگیز نیست که وقتی برای اخلاف علی در یک دوره‌ی معین نقش نوینی در نظر گرفته شد، نخستین سکه‌های اسلامی هم در مکه زده می‌شوند. هر کس تبار خاندان علی را بشناسد، تبار خاندان محمد به معنی «خاندان داود» را هم می‌شناسد.

از بگه به مکه

به واسطه‌ی کوبش دو سکه در مکه در سال‌های ۲۰۱ و ۲۰۳ عرب‌ها و همچنین با اتکا به سکه‌هایی که در طی دوره‌ی تصدی علی‌الرضا بین سال‌های ۲۰۲ تا ۲۰۵ عرب‌ها کوبیده شدند می‌توان مشخص کرد که کوشی دیگر برای باز تعریف مشروعیت حاکمیت در این زمان صورت گرفته بود. این نکته از اهمیت بسیار برخوردار است که بدانیم فعالیت‌های سکه‌زنی در مکه، پیامد چرخش‌های سیاسی در کشور بوده است، یعنی آن پایان مقدری که برای عباسیان پیش‌بینی شده بود. این برای نخستین بار بود که مکانی به نام مکه از اهمیت برخوردار گردید. سکه‌زنی در مکه نشانگر اهمیت این شهر در ارتباط با حاکمیت است. معمولن در مکان‌هایی که عاری از اهمیت هستند، سکه هم کوبیده نمی‌شود مگر با این هدف که صاحبان جدید بخواهند اشغال آن مکان را مستند سازند. پس چه شد که این مکان یکباره و از هیچ از اهمیت برخوردار گردید؟

کتاب مرتدان از عبدالجبار شاید بتواند در این باره برای ما گوشه‌ای از قضیه را روشن کند. جمله‌ی زیر چیزیست که درباره‌ی مانی مرتد گفته شده است:

«او (مانی) زرتشت، پیامبر مجوس‌ها را ستایش می‌کرد. مانی گفت: "نور او را برگزید و به شرق فرستاد در حالی که همین نور مسیح را به غرب فرستاد."»^{۳۳۸}

از زاویه‌ی نگاه ایرانیان کاملن منطقی است که زرتشت چونان پیامبر شرق نگریسته شود. گزارش شده که منشأ زرتشت از مناطق شرقی ایران است. به همین گونه نیز از منظر ایرانیان، مسیح پیامبر غرب می‌باشد، زیرا منشأ او بخش‌های غربی قلمرو فرهنگی ایران بوده است. از این رو، بسیار طبیعی است که آخرین آرامگاه او در نهایت غرب [ایران] یعنی مدینه باشد.

تعیین مکان آرامگاه‌ها، نقطه‌ی پایانی دوره‌ی انتظار قریب‌الوقوع بود. به عبارتی، تعیین مکان آرامگاه‌ها در واقع کنشی است برای خروج از روح موعودگرایی. سرانجام، مسیح چونان محمد، آرامگاهش را در غرب قلمرو ایران یعنی مدینه می‌یابد. ما آرامگاه‌های مشابهی در همین رابطه می‌شناسیم: آرامگاه حضرت نوح در قزیره Gazira، آرامگاه یونس در نینوا، آرامگاه علی الرضا در خراسان (مشهد)، آرامگاه علی در مزار شریف و آرامگاه‌های حسن و حسین در نجف و کربلا. با آغاز ارتدوکسی (راست دینی) مردان مقدس هم به خاک سپرده می‌شوند.

نمونه‌ی زیر روشن می‌کند که محمد دفن شده در مدینه، آن کسی است که در سنگ‌نبشته‌ی قبه‌الصخره در اورشلیم چونان عیسا/ابن مریم نامیده شده بود. جرمی جانز Jeremy Johns گله می‌کند که سنگ‌نبشته‌ی قبه‌الصخره محمد را در نقشی نشان می‌دهد که در قرآن برای او در نظر گرفته نشده بود: یعنی نقش شفاعت‌گری او در روز قیامت. طبق نظر جرمی جانز در این جا یک پیوند مستقیم بین قرآن و آموزه‌های پیامبر عرب‌ها وجود دارد. او محمد نام برده شده در

قبه‌الصخره را همان پیامبر عرب‌ها می‌داند که آرامگاهش در مدینه قرار دارد. با این وجود، از نظر جانز نقش شفاعت‌گری آنگونه که در قبه‌الصخره آمده با محمد جور در نمی‌آید. به نظر جرمی جانز، محمد نقش خود را به عنوان شفاعت‌گر ۱۵۰ سال بعد به دست آورد.

بدون شک جرمی جانز حق دارد: محمد ۱۵۰ سال بعد از مرگش است که به عنوان شفاعت‌گر برای امت‌اش وارد صحنه می‌شود. و این هم به واسطه‌ی مزیت سنت رخ می‌دهد؛ برای این که در این اثنا، محمد (برگزیده) به محمد مکه (ستایش‌شده) تبدیل شده بود. در قبه‌الصخره این مسیح است که چونان شفاعت‌گر در روز قیامت سخن می‌گوید. این هم به تأییدیه‌ی قرآن نیاز ندارد، کافی است به انجیل رجوع کنیم. پس از چهره‌بخشیدن به این عنوان مسیح‌شناسی ادر شخص محمد] بود که حالا می‌باید نقش شفاعت‌گر هم به او داده می‌شد. در پایان، همه چیز مانند اول باقی می‌ماند: نقش شفاعت‌گر که در ابتدا توسط مسیح ایفا می‌شد حالا توسط محمد ایفا می‌شود.^{۳۳۹}

این که مکه پیش از تبدیل شدنش به یک مکان مقدس برای عباسیان تا چه اندازه دارای اهمیت بوده، شناخته شده نیست. این پذیرفته شده است که مکه همان «ماکورابا»ی Macoraba بطلمیوس جغرافیادان است. ماکورابا احتمالاً همان برگردان یونانی مغرب است. احتمال می‌رود که کعبه به عنوان کلیسای اتیوپی‌ها مورد استفاده قرار می‌گرفت. می‌دانیم که در سده‌ی ششم میلادی بیزانسی‌ها با پادشاهان اکسومی به طور مشترک علیه پادشاه یهودی حمیر جنگ کردند. اکسومی‌ها در منطقه‌ی جنوب مکه کلنی‌های تجاری داشتند، وجود کلیساهای صخره‌ای به سبک اتیوپیایی در شهر عسیر این ادعا را گواهی می‌کنند. مکه زمانی اهمیت خود را به دست آورد که در زمان مأمون درک نوینی از قرآن در حال شکل‌گیری بود. زمانی که دیگر پیش‌زمینه‌های سوری-مسیحی سنت قرآن عرب‌های ایرانی فراموش شده بودند، تلاش شد که تعبیر نوینی از آن به عمل آید. پس اگر

(مکان) بکه (سوره ۳، آیه ۹۶) در مکه نباشد در کجا می‌تواند باشد؟ برای باز تعریف و انتقال نقش کلیسا به مکه به مثابه‌ی یک جایگاه مقدس برای «نماینده‌ی پیمان آشتی جویان» [ولی عهد مسلمین] و همچنین برای درک موسای جدید و هارون جدید، رفتار و گُنش مأمون در اورشلیم گره‌گشا است. مأمون در اورشلیم - قبه‌الصخره - نام عبدالملک را زدود و نام خود را در این سنگ‌نیشته وارد کرد، ولی در نوشته‌ها تغییری نداد.^{۳۴۰}

عمل مأمون ما را به این باور می‌رساند که او نیز نوشته‌های قبه‌الصخره را همانگونه درک می‌کرد که عبدالملک می‌فهمید. احتمالان این نکته‌ی تعیین‌کننده‌ی نبوده است. در اینجا مأمون آنگونه رفتار کرد که سنت ایرانی به او یاد داده بود. متن اوستا هم همیشه برای هر ایرانی قابل فهم نبود و می‌بایست همواره با شرح و توصیف همراه می‌شد. از این رو، لازم نبود که متن قبه‌الصخره طبق درک و برداشت بعدی تغییر داده شود. به جای آن یک برداشت و تأویل دیگری از آن ارائه داده شد. یعنی در اینجا خوانش محمد عبدالله و رسول الله [برگزیده پیامبر خداست] جای خود را به محمد، پیامبر خداست، داد.

صاحبان قدرت در مکان مقدس در ارتباط با سنت پیامبر عرب‌های اهل مکه احتمالان همزمان نیز دست به تنظیم یک گاهشمار ماهی [تقویم قمری] زدند. تا مادامی که این دستان هنوز به عنوان تاریخ نگریسته می‌شد، می‌شد با یک تقویم غیردینی طبق سنت محلی کنار آمد. ولی از آن لحظه که تاریخ از منظر الاهیاتی تفسیر گردید، ضروری شد که یک چنین بُعدی هم به تقویم داده شود. طبق این درک نوین، پیامبر در مکانی مقدس و در زمانی مقدس زندگی می‌کرد.

بدین گونه در بغداد راه برای حاکمیت عباسیان چونان نمایندگان انحصاری رستگاری با انبوهی از فقیه‌ها، قاری‌ها و سنت‌سازان باز شد.

بعدها یک فرجام‌شناسی اسلامی نیز بر پایه‌ی سنت مسیحی - سوری نیز شکل گرفت. سنت مسیحی - سوری از رشد و رونق شگفت‌انگیزی

برخوردار بود. در یک حدیث که به علی نسبت داده می‌شود- البته علی‌یی که حالا داماد محمد است- اینگونه آمده است:

«پس از نابود کردن (ارتش سفیانی) صدایی در آغاز روز از آسمان خواهد گفت: حقیقتن که حق با خاندان محمد است. سپس در پایان روز صدای دیگر خواهد گفت: حقیقتن که حق با اولاد عیسا است».^{۳۴۱}

تصمیم از طرف خدا گرفته شد. روز و شب یک واحد را تشکیل می‌دهند، همانگونه که حق آل محمد و حق آل مسیح (به معنی «خاندان داود») یک واحد را تشکیل می‌دهند.

مأمون هر چه بیش‌تر به حاکمیت خود مبنای الاهیاتی می‌داد، به همان نسبت هم از قدرت دنیوی‌اش کاسته می‌شد. سرانجام، این خلیفه که جایگاه او تا روحانی بزرگ امت (امام) و میانجیگر رستگاری امت ارتقا یافت، در بخش شرقی قلمرویش از قدرت برکنار گردید. نام او به عنوان «امام» تا سال ۲۰۹ هجری بر سکه‌های شرق ایران آمده است. سپس حاکم جدید جای او را گرفت. در سمرقند، هنوز مأمون به عنوان «خلیفه‌الله» در سال ۲۱۰ هجری معرفی می‌شد. از همین سال، دیگر نام او بر سکه‌های ابرشهر (خراسان) ذکر نشد. به جای او، نام حاکم جدید شرق ایران، طلحه بن طاهر آمده است. درهم کوبیده شده در سال ۲۱۷ در سمرقند بی‌نام است، مانند سکه‌ی کوبیده شده در مرو.^{۳۴۲}

ولی پیش‌تر از آن، حاکمان محلی در غرب (شام) یعنی *اغلیبیان*، چند دهه پیش، جای حاکمیت عباسیان را گرفته بودند. در یمن، از سال ۲۱۷ هجری یک سکه‌ی بی‌نام وجود دارد که نام مأمون بر آن نیامده است.^{۳۴۳}

مجموعه‌ی این سکه‌ها این ارزیابی را می‌دهند که پس از سال ۲۱۵ هجری، مأمون فقط در مصر شناخته شده بود، زیرا در این سال نام او بر دره‌می که در آنجا کوبیده شد آمده است.^{۳۴۴}

سکه‌ی مسی از قدس (اورشلیم) در سال ۲۱۷ هجری هیچ نامی از او بر خود ندارد، گفته می‌شود که این سکه در ارتباط با بازدید مأمون از اورشلیم زده شد.^{۳۴۵} طی این بازدید نام او در سنگ‌نبشته‌ی قبه‌الصخره به جای نام عبدالملک کنده‌کاری شد.

گزارش شده که پس از این سفر مأمون برای جهاد به مرز امپراتوری بیزانس رفت. همچنین گفته شده که او در تارسوس در کلیکیه، جایی که پاولوس مقدس به دنیا آمد درگذشت. محل دفن او نامعلوم است.

پایان زندگی مأمون که گفته می‌شود طی یک جهاد رخ داده از ساخته‌های روایات اسلامی سده‌ی دهم است. از آنجا که آخرین خبر از حاکمیت مأمون از مصر به دست می‌آید، پایان زندگی او در آنجا به سان پایان زندگی آخرین خلیفه‌ی سلسله‌ی به اصطلاح بنی‌امیه یعنی مروان در مصر روی داده است. گفتنی است که همواره رودخانه نقش مهمی در پایان زندگی شخصیت‌ها داشته است: یزدگرد سوم در کنار رودخانه‌ی مرغاب در مرو کشته می‌شود، مروان دوم در نیل غرق می‌شود، و آخرین شاه‌ویزیگوت‌ها در رودخانه‌ی گوآدالت (اسپانیا) زندگی‌اش را از دست می‌دهد. همه‌ی آن‌ها سرنوشتی مانند دشمن کنستانس اول، امپراتور روم، دارند که به هنگام جنگ بر پُل میلویان در روم در رودخانه غرق شد. ظاهراً آب زندگانی همواره طرف مؤمنان را می‌گیرد.

از بین بردن نام امام مأمون از روی سکه‌های بغداد از سال ۲۰۴ هجری احتمالاً با اصلاحاتی گره خورده که منجر به گسستی با سنت‌های سده‌های نخست و دوم اسلامی شده است. از سال ۲۱۸ هجری، طی یک دوره سکه‌هایی منتشر شدند که فقط حاوی نوشته‌های هنجاری دینی بودند. عنوانی مانند «امام» و «خلیفه‌الله» دیگر بر سکه‌ها ظاهر نشدند. فقط عنوان «امیرالمؤمنین» دوباره مورد استفاده قرار گرفت و بر سکه‌ها تا سال ۸۷۰ میلادی نقش می‌بندند. بنابراین، آنگونه که

اسلام‌شناسی پذیرفته، «خلافت» پیش و پس از دوره‌ی مأمون نهاد یا تشکیلاتی نبوده که همواره وجود داشته است.^{۳۴۶}

این که اسلام‌شناسی به عناوینی مانند «خلافت» و «امیرالمؤمنین» (به معنی «سرور مؤمنان») متوسل می‌شود، همگی مربوط به سده‌ی ۱۰ میلادی هستند. این دنباله‌ی روند «انتقال حاکمیت» translatio imperii است که در اروپای غربی تقریباً در همین زمان رخ داده است. یعنی همانگونه که بَرَبَرهای ژرمنی مدعی بودند که چونان رومی‌های جدید در امپراتوری روم هستند، به همین گونه نیز معاصران ایرانی/آرامی مأمون نیز به عنوان «عرب‌های جدید» در جامعه‌ی «خلافت» خود را بازتعریف می‌کردند. این که تا چه اندازه حکومت مأمون با حکومت‌های سابق نقاط مشترک یا افتراق داشته، می‌توان در باره‌ی امپراتوری روم باستان و «امپراتوری مقدس روم ژرمن‌ها» بیان کرد.

این نکته قابل توجه است که سکه‌کوبی مأمون برای مکه در سال ۲۰۳ هجری از تداوم برخوردار نبود. در سال ۲۴۹ هجری برای نخستین بار برای مکه سکه‌ی طلا زده شد. کوبش سکه‌های نقره در سال ۲۵۳ هجری از سر گرفته شد و به طور نامنظم تا چند دهه ادامه یافت. از این رو، می‌توان پذیرفت که مکه برای نخستین بار به عنوان یک نوع مرکز دینی به رسمیت شناخته شد.^{۳۴۷} همسانی مکه با بگه‌ی آمده در قرآن ظاهراً مورد قبول همگان نبود. به همین دلیل جست و جوی مکانی که ابراهیم ساخته بود ادامه داشت.

جانشین مأمون، المعتصم بالله، یک اقامتگاه جدید به نام سامره ساخت. این شهر گرد در شمال بغداد واقع است و بیانگر تحقق نقشه‌هایی است که در گذشته برای بغداد به عنوان یک شهر گرد طراحی شده بود.

سامره، جانشین واقعی هترا است. به جای معبد سابق، یک مسجد ساخته شد. امروزه این مسجد به خاطر مناره‌اش شهرت دارد. مناره‌ی مسجد به سبک زیگورات‌ها در میانرودان باستانی ساخته شده است. سبک کهنه‌ی این ساختمان می‌تواند نشانگر این باشد که در زمان



ساختن این مسجد قصد بر این بوده که به گذشته‌ی پیشاتاریخی (سامری‌ها) و ابراهیم به عنوان قهرمانان یک طرح باستانی نقبی زده شود.

شکل ۳۹: مناره مسجد سامره. قابل توجه سبک میانرودی باستانی مسجد است. آیا بدین ترتیب می‌خواستند ارجاع به سامریه را مستند کنند؟

وقایع‌نگاری اسپانیا به سال ۷۴۱ بر این نظر است که «مکه» که به عنوان خانه‌ی ابراهیم نگریسته می‌شود، «بین اور در کلد و حران در میانرودان» قرار دارد. سامره تقریباً بین این دو نقطه‌ی جغرافیایی واقع است.^{۳۴۸}

ظاهراً هیچ توافق نظری برای معنی «سامره» وجود نداشت. تفسیر جدیدی از این واژه بر اساس ریشه‌شناسی زبان‌های اقوام آن قلمرو به دست آمده است. بدین ترتیب همه‌ی تردیدها از بین برده شد. سامره را می‌توان به عنوان «سامریه» خواند. این گونه که از شواهد بر می‌آید، این مکان برای مدت بسیار طولانی به عنوان سامریه شهرت داشت. دربار حاکم، دور از بغداد (بغداد: بغ + داد یعنی خداداد= هدیه‌ی خدایی) یعنی این هدیه‌ی خدایی ایرانی، به یک مکان انجیلی انتقال داده شد. هنگامی که دیگر کسی به عنوان سامری نمی‌خواست در سامریه زندگی کند، راه برای یک خوانش جدید باز شد. به جای سامره حالا آن را سُرّ مَن راع surra man ra'a (شاد باد کسی که آن را دید) خوانده شد.

قوانین زبانی جدید پس از ۸۵۰ میلادی به یک خوانش جدید منجر گردید. این نشانگر دور شدن از معناشناسی در آغاز اسلام و انتقال به دوره‌ی جدید اسلامی به معنی دین دولتی برای خلافت است. «خاندان محمد» حالا به عنوان سلسله جدید، جانشین «خاندان ساسان» شد. در اینجا یک بار دیگر نگرش و درک ایرانی از پیامبر با هوادارانی گره زده می‌شود که آماده بودند برای تحقق پیام پیامبر متوسل به شمشیر بشوند. مانند زرتشت [استوره‌ای] در گذشته‌های دور که دختر خود را به عقد یکی از پادشاهان قهرمان در آورد و این داماد یار و پشتیبان پیامبر [زرتشت] شد، در این جا نیز جانشین زرتشت یعنی محمد دخترش فاطمه را به «علی» قهرمان می‌دهد، دامادی که در برابر مرتدان سخت انعطاف‌ناپذیر است و مهارت او بر شمشیر دو لبه‌اش، ذوالفقار (احتمالاً تجدید خاطره‌ی همان شمشیر آتشین خلفیه‌الله بر سکه‌ها)، زبانزد همگان است.

آغازی نوین پس از مرگ مأمون

سکه‌شناسی سنتی اسلامی نیز بر این نظر است که دوره‌ی نخست عصر عباسیان با مرگ مأمون به پایان می‌رسد. پس از آن، دوره‌ی دوم آغاز می‌شود. با این حال، به اعتقاد من، این یک آغاز کاملن نوین بوده است. مرحله‌ی نخست دینی «عرب‌ها» که تا زمان مرگ مأمون ادامه داشت، از کیفیتی مسیحی یا دقیق‌تر گفته شود بر اساس یک نوع مسیحیت سوری-ایرانی قرار داشت. از حال به بعد است که یک دین نوین، یعنی اسلام، شروع به شکل‌گیری می‌کند: مدارس فقهی راه را برای تثبیت یک دین ناب هموار می‌کنند. با سپردن کارها و وظایف به استادان کهنه‌کار «دین»، شک نیز محو و نابود شد. به راستی تعالیم اخلاقی زرتشت به زبان پارسی میانه چه بود؟ «اندرز پوریوتکیشان» (مجموعه

اندرز نخستین دینداران یا «پندنامه زرتشت»/م). استادان کهنه‌کار دین، شک را بزرگ‌ترین خطر برای دین می‌دانستند. شک، تبلور ارواح پلید دو دیوِ آز و وَرَن (شهوت) است. و شگفت‌انگیز نیست که در آغاز قرآن، سوره ۲، آیه ۲ آمده است:

«این کتابی است که شک در آن راه ندارد»

- EI²= The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Leiden 1960.
Handwörterbuch des Islam. (corresponds to the EI), Leiden 1941.
A Catalogue of the Muḥammadan Coins in the British Museum.
Walker, Catalogue I=John Walker, A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins, London 1941.
Walker, Catalogue II= John Walker, A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post –Reform Umayyad Coins, London 1956.
Sylloge of Islamic Coins in the Ashmolean.
Vol. I., The Pre-Reform Coinage of the Early Islamic Period, Oxford 2002.
Vol.X., Arabia and East Africa, Oxford 1999.
Encyclopaedia Iranica. <http://www.iranicaonline.org>

Journals

- INS 10= Israel Numismatic Journal, Published by the Israel Numismatic Society, vol.10, Jerusalem, 1988-89.
INS 13= Israel Numismatic Journal, Published by the Israel Numismatic Society, vol.13, Jerusalem 1994-99.

Monographs and Articles

- Paul Balog, Umayyad. ‘Abbasid and Tulunid Glass Weights and Vessel Stamps, New York 1976.
Clifford Edmund Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996.
Patricia Crone & Martin Hinds, God’s Caliph, Cambridge 1986.
Patricia Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam, Oxford 1987.
Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans, Stuttgart 1971.
Heinz Gaube, Arabosasanidische Numismatik, Braunschweig 1973.
Tony Goodwin, Arab-Byzantine Coinage, London 2005.
Matthias Henze, Syrische Danielapokalypse, München 2006.
Ryka Gyselen, Arab-Sasanian Copper Coinage, Wien 2000.
Der Koran. Übersetzung R. Paret, Stuttgart 1979.
Henri Lavoix, Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale, Vol.I., Khalifes Orientaux, Paris 1887.
Christoph Luxenberg, Die Syro-Aramäische Lesart des Koran, Berlin 2004; English translation: The Syro-Aramaic Reading of the Koran – A Contribution to the Decoding of the Koran, Berlin 2007.

- Wilferd Madelung, *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*, Aldershot 1992.
- Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton 1984.
- Tilman Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des Abbasidischen Kalifates*, Bonn 1972.
- Georg Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*. München 1952.
- Gerd-Rüdiger Puin, *Der Diwan von ‘Umar ibn al-Hattab*, Bonn 1970.
- Gerrit J. Reinink & Bernhard H. Stolte (eds.), *The Reign of Heraclius (610-641)*, Leuven 2002.
- Gerrit J. Reinink, *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule*, Aldershot 2005.
- Gustav Rothstein, *Die Dynastie der Lahmidin in al-Hīra*. Berlin 1899.
- Gernot Rotter, *Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg (680-692)*. Wiesbaden 1982.
- Rüdiger Schmitt, *Studia Grammatica Iranica*, München 1986.
- Augustus Spijkerman, *The Coins of the Decapolis and Provincia Arabia*, Jerusalem 1978.
- Michael Stausberg, *Die Religion Zarathushtras*, Stuttgart 2002.
- Muhammad Abu-l-Faraj Al’Ush. *Arab Islamic Coins preserved in the National Museum of Qatar*, Doha 1984.
- Julius Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Berlin 1901.
- Julius Wellhausen, *Das Arabische Reich und sein Sturz*. Berlin 1902.

¹ Ernst Emil Herzfeld (1879–1948) was a well-known German Near Eastern archaeologist, scholar of ancient Near Eastern languages and civilizations and specialized in epigraphics. He was one of the fathers of the Near Eastern and Islamic archaeology. His international renown is mainly based on his research of numerous ruins and his excavations, esp. from 1911-13 in Samarra and 1931-34 in Persepolis. His major fields of studies comprise Orientalist, philological, historical, archaeological and architectural investigations, above all about the stone, copper and bronze age in Iraq and Iran, the civilizations of the Hittites, Babylonians, Assyrians and Achaemenids. Moreover, he dealt intensively with Parthian and Sassanian archaeology, the genesis of Islamic art and Achaemenid, Sassanian and Islamic eras.

² Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Manual*, Rom 1955, p. 263, N° 639: “mhmd –the best/choicest of”. mhmd.ḥrs [“the best/choicest of gold”].

³ Alois Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Berlin 1868, 160-161.

⁴ Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Manual*, jp. 316, Nos. 1630-32. Im Ugaritischen wird ‘S(a)M(a)D’ gebraucht für das Hochbinden von Weinreben, für das Anschnüren von Pferden, das Anbinden / Einbinden von Ochsen ins Joch. Es hat sich noch im Syrischen als Bezeichnung für ‚Band, erhalten.

⁵ The migration of the “Sea Peoples”, one of them being the Philistines, after whom Palestine was named, had had an earlier impact on Troy and Mycene (Der Kleine Pauly, Munich 1979, entry: “Seevölkerwanderung”).

⁶ Der Kleine Pauly, entry: „Hatra“.

⁷ Clive Foss, *Anomalous Arab-Byzantine Coins. Some Problems and Suggestions*. §.11; *An Anomalous Inscription at Tiberias*. ONS Newsletter 166, London 2001, p. 8.

⁸ Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs*, London 2001, p. 2-3: “For Herodotus (d. c. 430 BC) Arabia chiefly designates parts of eastern Egypt, Sinai and the Negev (2.8, 11-12,75,158; 3.5,9), which accords with the note of Pliny the Elder (d. AD 79) that ‘beyond the Pelusiac [easternmost] mouth of the Nile is Arabia, extending to the Red Sea’ (3.65). In Persian administrative lists, mostly from the reign of Darius (521-486 BC), a district called Arabāya is usually included between Assyria and Egypt, which is probably Herodotus’ Arabia plus parts of the Syrian desert. The latter corresponds to Pliny’s Arabia of the nomads’, lying to the east of the Dead Sea (5.72). In order to seize the Persian throne from his brother, the young Cyrus led his army of ten thousand Greeks on an epic journey from Sardis to Babylon in 401 BC. On the way ‘he marched through Arabia, keeping the Euphrates on the right’ (Xenophon, An.1.4.19), the reference here being to the province of Arabia in central [?] Mesopotamia. This is qualified by Pliny as ‘the district of Arabia called the country of the Orroei’ to the east of the Euphrates and south of the Taurus mountains (5.85).”

⁹ Manfred Kropp, *Orientalism and Dialogue of Cultures: Orientalism and Arabs before Islam*. Conference on Orientalism, Dialogue of Cultures. The University of Jordan, Amman, (no date), p. 250: “But when, why and how did these people – or was it in fact another one – get this Arabic language?”

¹⁰ Richard N. Frye, *The Heritage of Persia*, New York 1963, p.235: “The story of the founding of the Sasanian dynasty is not unlike the story of Cyrus or even Arsaces, both of which generally conform to epic norms.”

¹¹ About the later significance of Gundeshapur under Khosrow I (531-579 CE) see: Gerrit J. Reinink, *Theology and Medicine in Jundishapur. Cultural Change in the Nestorian School Tradition*, in: Alasdair McDonald, Michael Twomey, Gerrit Reinink (eds.), *Learned Antiquity, Scholarship and Society*, Leuven 2003, pp. 163-174.

¹² Richard N. Frye, *The Heritage of Persia*, p. 242: “Prisoners were settled in Fars, Parthia, Khuzistan and elsewhere and they probably provided the basis of the later Christian communities of Iran.”

¹³ Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton 1984, p. 266-7.

¹⁴ John Walker, *A Catalogue of Muhammadan Coins in The British Museum. A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins*. London 1941, p.124, N° B.[erlin] 39 = Kaiser Friedrich Museum, Berlin (Nützel, N° 93, Pl. II). Today in the inventory of the Bode Museum, Museum Island, Berlin; see also: Ryka Gyselen, *Arab-Sasanian Copper Coinage*, Wien 2000, p. 70: “A second problem emerges concerning the names themselves, which has not previously been considered in numismatic literature. Some of these names may well have been used as an epithet as well as a name.”

¹⁵ Gerrit J. Reinink, *Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Heraclius’ Kirchenpolitik*; in: *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule*, Aldershot 2005, III, p. 278-279.

¹⁶ J. Reinink, *Alexander the Great in 7th-century Syriac ‘Apocalyptic’ texts*, in: *Syriac Christianity*, IV, p.158-160: “In the fifth book of the History, Theophylact Simocatta (floruit during the reign of Heraclius) transmits an apocalyptic prophecy said to have been pronounced by Khosraus II after his flight into Byzantine territory from the usurper Bahram (590/91). After being insulted by the Byzantine general John Mystacon, the Persian shah is supposed to have spoken the following words to the general (according to the translation of Michael and Mary Whitby): ‘If we were not subject to the tyranny of the occasion, you would not have dared, general, to strike with insults the king who is great among mortals. But since you are proud in present circumstances, you shall hear what indeed the gods have provided for the future. Be assured that troubles will flow back in turn against you Romans. The Babylonian race will hold the Roman state in its power for a threefold cycle hebdomad of years. Thereafter you Romans will enslave Persians for a fifth hebdomad of years. When these very things have been accomplished, the day without evening will dwell among mortals and the expected fate will achieve power, when the forces of destruction will be handed over to dissolution and those of the better life hold sway.’

According to the Whitbys, ‘this prediction refers to the events of the early seventh century, when the Persians defeated the Romans for approximately twenty-one years (a threefold cyclic hebdomad) and were then defeated by Heraclius in a campaign which lasted six years (until 628’. (...)

Another explanation has been proposed by P. J. Alexander. Taking the year 591 (Kosrow’s flight into Byzantine territory) as the starting point for Kosrow’s prediction, Alexander thinks that the fifth hebdomad relates to the period between 619 (591+28) and 626 (591+35). (...). It is generally assumed that Theophylact did

not take this report from his written source (John of Ephiphania), but that he reproduces here a contemporary oral tradition. Alexander dates this tradition between the beginning of Heraclius' campaigns and the emperor's decisive victory over the Persians in 627/8. Thérèse Olajos proposes a date by the end of the war (628). According to Michael Whitby, however, the prophecy probably circulated after Heraclius' final victory, since the prophecy's prediction of Roman victory is accurate. I have suggested earlier, that Kosrow's prophecy may have served Byzantine propagandistic purposes, 'um Leute, die günstig gegen den Perserkönig gestimmt waren, für den byzantinischen Kaiser umzustimmen'. This hypothesis presupposes that the prophecy circulated during Heraclius' campaigns, and perhaps not long before Heraclius final victory over the Persians. However this may be, the Kosrow-prophecy testifies the strong apocalyptic spirit of the time."

¹⁷ R. Paret, Koran, S. 282.

¹⁸ According to the scientific consensus, the *Strategikon* was composed at the end of the 6th or beginning of the 7th century; see Oxford Dictionary of Byzantium. III, pp. 1962-1963.

¹⁹ Georg Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*. München 1959, p. 67. How little Maurice was inclined to renounce on possession of the West is shown in his testament, which he wrote in the year 597, after having fallen seriously ill. According to this last will, his eldest son Theodosios in Constantinople was to rule the eastern domains, while the second, Tiberius should rule in Rome over Italy and the western islands. Rome was to be the second capital of the empire and residence of the emperor. The notion of a universal empire was not given up; moreover, the old idea of distribution of power in the Imperium Romanum (tetrarchy) was still alive.

²⁰ Gerrit J. Reinink, *The New Alexander: Apocalyptic Prophecies*, in: *The Reign of Heraclius (610-642)*, op. cit., p.82-83: "The city, together with its victorious symbol of the Christian Roman empire had fallen into the hands of the pagan enemy. In these years, fears for the impending definite fall of the empire increased, and what this meant within the wider perspective of the course of history was perfectly clear: the end of the Roman empire would usher in the very last terrors of world history, in the form of the invasions of the eschatological peoples of Gog and Magog and the advent of the Antichrist." See also footnote 15: "By 'imperial eschatology' we understand the already ancient Christian idea that the Roman empire is the fourth empire of the book of Daniel, which, as the 'withholding power' (2 Thess. 2:7), would last until the advent of the Antichrist; cf. Podskalsy, *Byzantinische Reichseschatologie*, p.55, note 332 (...)."

²¹ P. J. Alexander, *Historiens Byzantins et Croyances Eschatologiques*, in: P. J. Alexander, *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, *Collected Studies*, London 1978, p.4-5: "On retiendra que dans la première moitié du septième siècle il avait à Byzance des milieux qui croyaient que l'état romain ou byzantin avait été suffisamment affaibli pour faire place, suivant la tradition mentionnée dans la seconde Epître aux Thessaloniciens, au règne de l'Antéchrist."

²² Lawrence I. Conrad, *Heraclius in Early Islamic Kerygma*, in: *The Reign of Heraclius (610-641)*, op. cit., p. 120: "Moreover, when Heraclius formally assumed the title of basileus in 629, he was the first emperor to assert his right to rule in the name

of Christ as a ‘dominatus.’” See also footnote 34: Shahid: “Heraclius, *Pistos en Christo Basileus*”.

²³ Jan Willem Drijvers, *Heraclius and the Restitutio Crucis*, in: *The Reign of Heraclius (610-641)*, op. cit., p. 186-188: “The ‘*Restitutio Crucis*’ was an evident symbolical act meant to establish a new imperial ideology and to mark a new beginning. Heraclius wanted to evoke and associate with David through whose descendant, Christ (2 Samuel 7:13) Christianity came to the world, which was first officially recognised by Constantine, the founder of the Christian empire. Through his association with these three figures, Heraclius aspired to the renewal of his reign, a new beginning, and the start of a new age after a successfully concluded war. In this respect, the date of the restitution is of great importance. The 21st of March was a carefully chosen date. It corresponds with the day of creation of the luminaries of the sun and the moon, or, in other words, the beginning of time. The repositioning of the Cross on 21 March, therefore, marks a new era in the history of the Creation. This new era had important eschatological and apocalyptic overtones. In his poem on the restoration of the Cross, George of Pisidia associates the revelation of the Cross with the resurrection of the dead, thereby clearly referring to the Day of Judgement. In the ‘*Apocalypse of Ps. Methodius*’, composed at the end of the seventh century, there is a clear association between the restoration of the Cross and the Second Coming of Christ, and the restitution was seen as foreboding the final emperor. According to this ‘*Apocalypse*’, the ending of all sovereignty and power on earth would be announced when the emperor would go to Golgatha, reinstall the Cross there, and put his crown on the Cross. He would then hand over the kingdom to God the Father, the Cross would be raised to heaven and the crown with it, because the Cross on which Christ had died was a sign that would be seen prior to the coming of the Lord (in Jerusalem), and the last Greek emperor would die.

Heraclius’ imperial ideology, the beginning of a new age inspired by biblical and messianic concepts, asked for a new official titulature. Probably already by 629 Heraclius adopted the title of ‘*pistos en Christo basileus*’, which very adequately expresses the emperor’s political and religious programme.”

²⁴ Mary Whitby, *George of Pisidia’s Presentation of Heraclius*, in: *The Reign of Heraclius (610-641)*, op. cit., 162: “Emphasised throughout is the mystical power of the Cross, which has paradoxically burned to ashes the fire of the magi (12-14; 64-68) and has been more effective than the biblical ark in not only defeating the enemies, but causing them to turn upon themselves in civil strife (73-81). Finally, the live-giving Cross is connected with the occasion on which news of its restoration reached the capital – the Feast of Lazarus, a dead man restored to life (104-110). This poem is unified by its reiterated references to the Cross, frequent biblical allusion, and its uniform tone of exultation.”

²⁵ Was ist das Neue an Heraklius? Gerd J. Reinink, Bernhard Stolte, *Introduction*, in: *The Reign of Heraclius (610-641)*, Leuven 2002, p. xi: “‘New’ was the fact that Heraclius, supported by the Church, personally lead his troops in a ‘holy war’ against pagan enemies who tried to wipe the Christian empire out of existence. Also ‘new’ were the emperor’s definition and application of measures meant to restore the ideological unity of the empire.”

²⁶ Jan Willem Drijvers, *Heraclius and the Restitutio Crucis*, in: *The Reign of Heraclius (610-641)*, op. cit. p. 185: “There are interesting parallels between David and Heraclius, of which the latter must have been aware. Both kings did not come to

the throne by way of orderly succession; both were killers of tyrants; both fought wars against infidels, won them, and brought back the sacred objects – the ark and the Cross – which were of great importance for their respective religions; both had relationships with women that were not pleasing in the eyes of God, and functioned as an intermediary between his people and God. This biblical king was thus the ideal prototype for a monarch of a Christian empire, who was also to serve as a link between his subjects and God. Heraclius recognised this and also took David as his role model. Earlier in his reign, Theodore Synkellos, in one of his sermons, had already compared Heraclius with David. Another allusion to David is made by Heraclius himself in an address to his soldiers during the Persian campaign.”

²⁷ Georg Ostrogorsky, *Geschichte*, a.a.O., 81

²⁸ Gerrit J. Reinink, *Die Entstehung der Syrischen Alexanderlegende als Politisch-Religiöse Propagandaschrift für Heraclius Kirchenpolitik*, in: Gerrit J. Reinink, *Syriac Christianity*, op. cit., III, p. 276.

²⁹ John Haldon, *The Reign of Heraclius: A Context for Change?* in: *The Reign of Heraclius (610-641)*, op. cit., p. 3.

³⁰ Frank R. Trombley, *Military Cadres and battles during the Reign of Heraclius*, in: *The Reign of Heraclius (610-641)*, op. cit., p. 250: “but the operations in Armenia and upper Mesopotamia may have included a large element of ethnic fighters, as did the force that fought at the battle of al-Yarmuk. It is impossible to comment on the military effectiveness of these combined formations except to note their success against the Sasanids in the 620s (...)”

³¹ Georg Ostrogorsky, *Geschichte*, op. cit., p. 82.

³² Wilferd Madelung, *Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age*, in: *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*. 1992, p. 175: “‘Abd Allâh b. Dinâr quotes Ka’b, saying: The Turks will alight at Amid and will drink from the Tigris and the Euphrates. They will work havoc in al-Jazîra and the people of Islâm will be unable out of consternation to do anything against them.”

³³ Michael Morony, *Iraq after the Muslim conquest*, Princeton 1984, p. 358: “On the other hand, the agreement allowed the Nestorians to continue to think that their belief in two natures (diphysitism) made them just as orthodox as the church of the West. (...) The Nestorian identity emerging at the end of the seventh century was one which derived its distinction in contrast to Monophysitism without requiring any break (from the Nestorian point of view) with the Orthodox Christians in the West.”

³⁴ L. Gardet, article ‘Dîn’, *EI*,II/ 293: “Dîn henceforth is the corpus of obligatory prescriptions given by God, to which one must submit. Thus dîn signifies obligation, direction, submission, retribution. Whether referring to the Hebrew – Aramaic sense or the ancient Arabic root, there will remain the ideas of debt to be discharged (hence obligation) and of direction imposed or to be followed with a submissive heart. From the standpoint of him who imposes obligation or direction, dîn rejoins the judgement of the Hebrew root; but from the standpoint of him who has to discharge the obligation and receive the direction, *dîn* must be translated *religion* – the most general and frequent use.” (my emphasis) Why the Iranian etymology of the term does not convince the author of this article, is not explained. Two renowned German islamologists, Nöldeke and Vollers, both point out the Iranian origin of the word Dîn. The author, Gaudefroy-Demombynes, is apparently not convinced. If two characters as different as Nöldeke and Vollers agreed upon the etymology of the term, then this etymology should not be so easily dismissed as is the case in the *EI*².

Moreover, it should be noted that a scholar like D. B. Macdonald is quoted as late as 1941 (*Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, p. 99) with reference to Vollers' opinion concerning the Iranian origin of the term. His mention does not reject Vollers' opinion.

³⁵ Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen 1931, p. 162: "In any case, the concept of Abraham as the father of the pagans who become believers (Rom. 4:11 ff.) is Christian. In Mt. 3:9 Christ rejects the opinion of the Pharisees and Sadducees, who refer to Abraham as their father. In Romans 4:16 ff. the faith of Abraham is mentioned, who is the father of all of us and who was given appointed father of a multitude of nations (cf. Gen. 17:5), who did not become weak in faith (Gen. 17:17) and who believed in the promise of the angels in spite of his and Sarah's age (Rom. 4:19-20). Thus Christianity assigned more importance to Abraham than Judaism, (...)"

³⁶ Gerrit J. Reinink, *Alexander the Great in Seventh-Century Syriac 'Apocalyptic' texts*, in: *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic rule*. Aldershot 2005, VI, p. 167.

³⁷ Gerrit J. Reinink, *Alexander the Great in Seventh-Century Syriac 'Apocalyptic' texts*, op. cit., p.153: "The prefectures recorded in both lists represent territories which since the opening phases of the Persian-Byzantine war in 604 were occupied by Khosraus II, and which after the peace treaty in 628 between the emperor Heraclius and Kavadh, Khosraus' son and successor, were restored to Byzantium. There is no period in the long history of the wars between Byzantium and the Sassanians to which these data apply better than to the time of Heraclius' victory over the Persians and the Byzantine recovery of the Eastern provinces in 628."

³⁸ Murad W. Hofmann, *Der Koran. Das Heilige Buch des Islam*. Istanbul 2001, 200*.

³⁹ Gerrit J. Reinink, *Syrische Alexanderlegende*, op. cit., p. 273.

⁴⁰ Text of the Syrian Legend of Alexander: "... I know in my mind, that you made me bigger than all kings, because you made horns grow on my head, so that I can crush the kingdoms of the earth"

⁴¹ Gerrit J. Reinink, *Syrische Alexanderlegende*, op. cit., p. 280.

⁴² Gerrit J. Reinink, *Syrische Alexanderlegende*, op. cit., p. 267-9.

⁴³ *Der Koran*, transl. by Max Henning, revised by Murad W. Hofmann, op. cit., p. 219.

⁴⁴ Wilferd Madelung, *Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age*, op. cit., p. 146.

⁴⁵ John W. Watt, *The Portrayal of Heraclius in Syriac Historical Sources*, in: *The Reign of Heraclius (610-641)*, op. cit., p. 67: "The Chronicler's attitude to Khosrau emerges very clearly in his remark attached to an incident involving Nathaniel bishop of Siazur, who expelled from his region an official who had created trouble for Christians at the time of the Persian siege of Dara. The 'Rad' is said to have told the shah: You fight for Christians, [the author refers to the real or false Theodosius, son of Maurice] yet I am banished by Christians. Nathaniel was therefore imprisoned for six years and then crucified, on which the Chronicler comments: Even if Khosrau made an outward show of love to Christians because of Maurice, nevertheless he

was an enemy of our people. However divided the loyalties of the East Syrians may have been in earlier years, the writer of the Khuzistan Chronicle is thus empathic that Khusrau II was an enemy of Christianity. His view may be compared with that of Sabeos, whose theme is ‘the story of the destructive and ruinous Khosrau’ cursed by God’.”

⁴⁶ Translation: Muhammad Ahmad Rassoul, Lan Tabur, Köln 1413/1993, p. 784.

⁴⁷ Lan Tabur, op. cit. S. 628.; Handwörterbuch des Islam, op. cit. 365: “Luqman, a legendary figure stemming from Arabic paganism, also found its way into the Kurʿan and into later legend and poetry. (...) – Concerning Luqman’s admonition: Be modest in thy bearing and subdue thy voice. Lo! in harshest of all voices is the voice of the ass. (...) Rendel Harris has found the model for this in Akhiqar: Lower your head, speak softly and look downward! For if the house were built through your voice, then a donkey would build two of them in one day.” B. Heller, article: “Luqman” *IE²* V/811-12: “Once the Kurʿan had consecrated Luqman as the wise utterer of proverbs, everything that was thought pious or sensible could be attributed to him. (...) it may be that many of these proverbs that belong to the general treasury of Near Eastern wisdom literature had already begun to penetrate into the Arabian Peninsula (...) The Christian Arab poet ‘Adi b. Zayd of al-Hira knew of Ahiqar, whom he calls al-Hayqar (see Nöldeke, *Untersuchungen zum Achiqar-Roman*, 25).”

⁴⁸ Irfan Shahid, *The Arabs in the Peace Treaty of A.D. 561*, Arabica (1956), pp. 181-213.

⁴⁹ A. Pertusi, *Georgio di Pisidia Poemi. I. Panegerici Epici. Edizione critica, traduzione e commento*, Ettal, 1959.

⁵⁰ About corresponding reports about the Nabateans see: Joseph Patrich, *The Formation of Nabatean Art*, Jerusalem 1990, pp. 31-33. There also the note about an Aramaic-Arabic bilingual text in Nabataean script, p. 32, footnote 29a: A. Negev, *Obodas the God*, *Israel Exploration Journal* 36 (1986), p. 56-60.

⁵¹ The historical stability of the circumstances of late antiquity is conspicuous: In the former settlement area of Monophysite minority Christians in Mesopotamia with the see in Takrīt we today find the center of the Sunnite minority in Iraq, in the settlement area of the Syrian Christians in Khūzistān and Ḥīra the Shiite majority. Naǧrān is the center of an Ismailite tribe in southern Arabia.

⁵² Irfan Shahīd, article “Ghassān”, *IE²*, II/ p. 1020-21.

⁵³ Judith Koren & Yehuda D. Nevo, *Methodological Approaches to Islamic Studies*. In: *Der Islam* 68 (1991), p. 100-102. see also the note by Jeremy Jones, *JESHO* 46,4, Leiden 2003, p. 411-412: “In 1991, Judith Koren and the late Yehuda Nevo issued a methodological challenge to historians of Early Islam. They were encouraged to do so by their reading of the so called ‘revisionist’ historians, including Patricia Crone, Michael Cook, Gerald Hawting, Moshe Sharon, and John Wansbrough, whose work, Koren and Nevo believed, had completely undermined the foundations upon which the traditional positivist account of the rise of Islam had been constructed. None of the written Islamic sources for the first two hundred years of the hijra could be used as evidence for what had actually happened. Archeology, which in any case consisted of objective facts that were always to be preferred over subjective written sources, was therefore almost the only evidence available, and should be used to compose a new account of the origins of Islam that would be radically different from the traditional historical narrative. The polemical style permitted

historians to dismiss this article as not worth an answer, while Nevo's unorthodox interpretation of material evidence embarrassed archaeologists into silence. What, it was widely asked, could have persuaded 'Der Islam' to waste space in this manner?" History has meanwhile answered this question. About the Arabic inscriptions on buildings of the Ghassanids in Syria in the 6th century CE see: Irfan Shahîd, article "Ghassân" EI² II/1021, moreover about a bilingual Ḥarran inscription of the year 568 CE: Adolf Grohmann, *Arabische Paläographie*, II, Wien 1971, p. 14, N^o 2. The trilingual inscription of Zebed (Arabic, Aramaic, Greek) of the year 512 CE can be found in Brussels. The architrave of the Saint Sergius Church has the following dimensions: 76x305x16 cm; it is in the Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Inv. N^o 1308. Grohmann, op. cit., p.14, N^o 1; see also the catalogue of the exhibition "Ex oriente", Aachen 2003, Mainz 2003, p. 259: The architrave of the Saint Sergius Church bears the following inscription in Greek, Aramaic and Arabic: "This is a sacred place." According to newest research it is the oldest epigraphic attestation of Arabic, see: Chr. Robin, *L'Écriture Arabe et l'Arabie pour l'Assise*, Dossier Orssey Oct.-Jan. 2002, p. 62-69.

⁵⁴ Irfan Shahid, article "Ghassân", EI² II/1020.

⁵⁵ Irfan Shahid, article "Ghassân", EI² II/1020. Furthermore: S.C. Munro-Hay, *The Coinage of Aksum*, Neu-Delhi 1984, p. 81: †HZA†HAC†BACI†LEYC† = Ezanas Basileus; p. 84: †HZA†NAB†ACI†LEY. Ezanas ruled in appr. 540 CE as a Christian king in Southern Arabia and the modern Eritrea. His successors had coins struck in Greek with their Byzantine vassal title. About the situation on the Arabian Peninsula at that time see: Barbara Finster, *Arabien in der Spätantike*, in: *Archäologischer Anzeiger* (1996), p. 287-319. Renè Tardy, *Najrân, Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beirut 1999, also mentions the publication of a Syrian chronicle from South Arabia: A. Moberg, *Le Livre des Himyarites*, Lund 1924. There the story of a merchant from Nağrân is told, who traveled to Ḥîra, where he came in contact with Christianity and became the founder of this religion in Nağrân. Later and in other places, Ḥîra is attested as place of proclamation of the new faith. Irfan Shahid, article "Al-Ḥîra", EI² III/ p. 462: "Muhammad is said to have been in the habit of spending a month each year in a cave on Ḥîra' [the spelling without hamza is also found] engaged in tahannuṭ, presumably some form of religious devotion, and to have been visited here by an angel (Ibn Hišâm, 152; cf. Ṭabarī, i, pp. 1147, p. 1555); this experience is sometimes identified with the beginning of revelation." Thus, interesting connecting points can be found which link the process of historicization of the Christological predicate muḥammad in Ḥîra and Nağrân in South Arabia, a town herself connected to Ḥîra.

⁵⁶ G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, p. 283: "It cannot be doubted that the Islamic occupation of Iran ended a development which might have led to the total Christianization of Iran. It is conspicuous that as a competitor, Zoroastrianism as a living religion was no match for Christianity."

⁵⁷ Wolfram Brandes, *Heraclius between Restoration and Reform*, op. cit., p. 15: "His alliance with the Chazars and the attack they launched together against the Persians through the Caucasus reminded many contemporaries of the fate of Gog and Magog, who according to the legend were excluded from the oikumene and locked behind the Caucasian Gates by Alexander the Great." See also footnote 152: On Gog and Magog in the Middle Byzantine Apocalyptic Literature, see Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, pp. 185-192.

⁵⁸ G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, op. cit., 93: “Executing the regulations of the treaty which the patriarch Kyros of Alexandria, told to do so by Martina, had signed with the Arabs and which gave the Byzantines a deadline for their withdrawal from the land, Byzantine troops left Alexandria 12th September 642 on a boarded a ship heading to Rhodos, whereupon (...)” The treaty is mentioned in Byzantine registers. About this point see G. Ostrogorsky, op. cit., p. 92, footnote 1: Dölger, Reg. 220.

⁵⁹ In his *Table of Arab-Sassanian coinage*, Heinz Gaube mentions six attestations of dirhems of the year 20 from different mints. See: Heinz Gaube, *Arabosasanidische Münzprägung*, op. cit. Fold-out with table. See also: J. Walker, *Catalogue I.*, op. cit., p. 3-4 and xxxv.-xxxvi. There a discussion concerning the dating according to the traditional Islamological view. For coinage of the year 20 of the mint Sakastān see also: Stephen Album, Tony Goodwin, *The Pre-Reform Coinage of the Early Islamic Period*, Oxford 2002, Pl. 25, Nos. 353-357.

⁶⁰ Receipts of the Arab commander Amīr ‘Abdallah ibn Ġābir about confiscated sheep on his campaign in Upper Egypt. Record dated 25th April 643. Vienna, Österreichische Nationalbibliothek (Austrian National Library), Papyrus Collection; see *Prophyläen Weltgeschichte*, vol. V., Frankfurt 1963, p. 65-65, text and fig.

⁶¹ Henri Lavoix, *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, Khalifes Orientaux, Paris 1887, p. 1, N^o 1.

⁶² See the conclusion of Patricia Crone about the historically late appearance of inscriptions assigned by her to the Prophet of the Arabs: P. Crone, *God’s Caliph*, op. cit., p. 24 and footnote 1. The coin from Zaranj can be found in the Berlin Collection, Walker I. p. 124, N^o B. 39. N^o

⁶³ J. Walker, *Catalogue I.*, op. cit., p. xxviii: “The importance of the coins lies in their providing us with contemporary data for corroborating, supplementing, or at times correcting the historians. Even so there are numerous cases where the coin evidence cannot be reconciled with the historical tradition.” The only apt solution here is to start from scratch again. Numbers on coins, which do not indicate the era, neither refer to the era of the Prophet of the Arabs nor to that of a late Sassanians. They stand for an era which begins with the victory of Heraclius, i.e., the era of Arab mint authority. They had coins struck in the name of their rule, not according to the traditional report of the 9th century CE, when for the first time details of the flight of the Prophet were known, a migration from a town called Mecca, hitherto unknown to the possessors of the Qurān, to Medina.

⁶⁴ Cécile Morrison, *Catalogue des Monnaies Byzantines*, Bibliothèque Nationale, Paris 1970, p. 765 (*Années de Règne et Indictions. Constant II.*). For Gadara: Augustus Spijkermann, *The Coins of the Decapolis and Provincia Arabia*, Jerusalem 1978, p. 128-29, N^o 1. Coinage of Gadara ends in the year of the city 304 = 240/41 n. Chr.

⁶⁵ Personal communication by Johannes Thomas, 17 March, 2006.

⁶⁶ Adolf Grohmann, *Arabic Inscriptions*, Part II. vol. I, Löwen 1962, no. 268.

⁶⁷ Joshua Green and Yoram Tsafir, *Greek Inscriptions from Hammat Gader: A Poem by the Empress Eudocia and Two Building Inscriptions*, *Israel Exploration Journal*, Vol. 32, Nos. 2-3, Jerusalem 1982, p. 94-95.

⁶⁸ G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Reiches*, op. cit., 96: “The Emperor Constans did not ignore the necessity of religious reconciliation. Trying to find a compromise, he issued the Type of Constans, which ordered the ekthesis to be removed from the narthex of the Hagia Sophia, but at the same time tried hard to circumvent the actual debate and the edict of Heraclius by banishing under threat of punishment any discussion not only about the problem of *energeia* [divine power], but also about the problem of [divine] will. Concerning these two problems he thus arrived at the same crucial point where more than a century and a half before, after the publication of the Henotikon of Zenon, the problem of [Christ’s] nature had arrived.”

⁶⁹ G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, op. cit., 95, footnote 1 (Dölger, Reg. 230).

⁷⁰ J. Walker, *Catalogue I*, p. 25-27, Nos. 35-ANS. 9 (coinage of Darabjird in the name of Muāwiya).

⁷¹ G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, op. cit., 98.

⁷² G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, op. cit., p. 102, footnote 1 (Dölger, Reg. 239).

⁷³ J. Walker, *Catalogue I*, p. 33-35, Nos. ANS.7- 47.

⁷⁴ J. Walker, *Catalogue I*, p. 29, M.19- p. 32, N° M. 20.

⁷⁵ J. Walker, *Catalogue I*, p. 29. N° C. 1.

⁷⁶ “It is impossible to tell whether this pattern has been influenced by some of the late Sasanian gold coinage on which the name of the king is followed by his title, Khusro (king of kings), Kavad (kay).” (Rika Gyselen, *Arab-Sasanian Copper Coinage*, op. cit., S. 70).

⁷⁷ J. Walker, *Catalogue I*, p.40, N° 58.

⁷⁸ A comprehensive compilation of the historiographical literature of the Arabs about the conquest of the Kaba by al-Ḥaǧǧāǧ can be found in: Gernot Rotter, *Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg (680-692)*, Wiesbaden, 1982, p. 238-243. Here we hear about the abundance of food of the besiegers – groats, cookies (kak) and fine flour – and the hunger of the besieged. At the end the anti-caliph Abdallāh bn Zubayr was dead. The exact location and time of his death has been fixed by Rudolf Sellheim: *Der Zweite Bürgerkrieg im Islam (680-692). Das Ende der Mekkanisch-Medinensischen Vorherrschaft. Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M.*, vol.8, year 1969, N° 4, Wiesbaden 1970, p. 109.

⁷⁹ Julius Wellhausen, *Das Arabische Reich*, Berlin 1902, p. 345, quotes Theophanes: “A.M. 6243 (755 A.D.) the new rulers killed most (Christians) as adherents of a former dynasty, by slaughtering them perfidiously at Antipatris in Palestine.” Then he continues: “(...) One does not understand how the Umayyads can be called Christians; here there must be an error or an interpolation (*my translation from the German*).” It might have been known to Theophanes at his time that the Umayyads were (Christian) “Old Believers”, i.e., heretical Syrian Christians.

⁸⁰ J. Walker, *Catalogue I*, pp. 33-35, Nos. ANS. 7- 47 (sequence of the years 53-60 of the Arabs).

⁸¹ J. Walker, *Catalogue I*, pp. 29-30, Nos. M.19-B.4.

⁸² J. Walker, *Catalogue I*, pp. 30-32, Nos. 38-Th.5.

⁸³ J. Walker, Catalogue I., pp. 36, Nos. 49-RB.6.

⁸⁴ Heinz Gaube: Arabosasanidische Numismatik, Braunschweig 1972, p. 99

⁸⁵ “The settlements of the deported Christians apparently followed the road from Khūzistān via Fārs, Kirmān, Sakāstān to Herat and Marw. Nihāwand and Ray probably were destinations for the deportations, as they were mints with the □abdallāh-motto. Due to deportations of tens or even hundreds of thousands of Christians from Syria, Cilicia and Cappadocia under Shāpūr I, and the resulting mixed marriages and later missionary work, Christianity must have become the most numerous minority religion in Sassanian Iran (...). In Western church history Iranian Christianity has not received the attention it deserves. At the time of the Arab invasion [*the author assumes the correctness of Arabic historiography*] there were up to ten sees of metropolitans and 96 dioceses.” Cf. also footnote 264: Concerning deportations as a political instrument of the Sassanians cf. E. Kettenhofen, Deportations II. In the Parthian and Sasanian Periods: Eir 7 (1994) 287-309 and 265: Zum Christentum im sassanidischen Iran (...) (Michael Stausberg, Die Religion Zarathustras, vol. 1, Stuttgart 2002, p. 237).

⁸⁶ J. Walker, Catalogue I., p. 29, Cam. 1.

⁸⁷ C. Saleman, Über eine Pehlevi-Arabishe Münze. ZDMG 1879, p. 511.

⁸⁸ In the depiction of the events in Arabic historiography around the son-in-law of the Prophet of the Arabs this call is mentioned for the year 37 of the hiġra. On the occasion of the battle of Siffīn the followers of Alī, who opposed the acceptance of the arbitration, allegedly uttered it. Therefore, islamologists render this motto as: “Arbitration belongs to God alone.” (Heinz Gaube, Arabosasanidische Numismatik, op. cit., p.35).

⁸⁹ See also the dirham struck in Gharshistan of the year 137 of the Arabs, Baldwin Auctions, London, Islamic Coin Auction 10, 2005, N^o 56. It is first mentioned in: Oliver Codrington, Numismatic Chronicle, London 1894, p. 88.

⁹⁰ The findings can be found in the Archeological Museum, Istanbul. Their condition is described as (1952): „Bu değerli koleksiyon maalesef bugün Müze İdaresinin ihmali yüzünden toz haline gelmiş bulunmaktadır.“ The discovery is mentioned in: Aziz Ogan, Asar-i Atika Nizamnamesi ve 1874’ den itibaren yapılan hafriyat, Istanbul 1938, p. 48. The lead sealing mentioned here can be seen in: İbrahim Artuk, Emevilerden Halife Abdülmelik bin Mervan adına kesilmiş essiz bir kursun mühür, Belleten, (Ankara) 16. 1952. pp. 21-25. Reprint in: Numismatics of the Islamic World, vol. 42, Studies Collected and Reprinted by Fuat Sezgin, Frankfurt 2004. Oleg Grabar, The Formation of Islamic Art, New Haven 1973, Abb. 21 (Seal of ‘Abd al-Malik, Istanbul Archeological Museum). In the sequence of illustrations the obverse and reverse were confounded, which is a hint that the depiction was not understood.

⁹¹ Personal communication by Prof. Johannes Thomas, 17 March, 2006.

⁹² See also: “Clay lamp with a biblical scene. (...) round body. (...) Long snout with a channel, on the round body with two pouring holes depicting the two scouts returning from the Promised Land, on their shoulders wearing an overdimensioned grape as proof of the fertility of the country. On the shoulder: vines and grapes. (...) Roman, Africa Proconsularis, 5th century CE. According to the Old Testament Mos. 2:13-18. A very rare topic of Christian art” (F. Bejaoui, Céramiques et Religion Chrétienne (1997) pp. 114. An identical clay lamp can be found in Harvard University Art Museum, Inv. 1932.56.76.)

⁹³ Moshe Sharon, *An Arabic Inscription from the Time of the Caliph ‘Abd al-Malik*, BSOAS 29 (1966), pp. 367-372.

⁹⁴ See surah 112:2. Franz Rosenthal (1953) discusses this topic in detail and comes to the conclusion: In view of this material, the suggestion may be made that *asamad* in the Qur’ân is a survival of an ancient Northwest Semitic religious term, (...).” Franz Rosenthal, *Some Minor Problems in the Qur’ân*, The Joshua Starr Memorial Volume, New York 1953, p. 83

⁹⁵ Muhammad I. Moshiri, *A Pahlavi-Forerunner of the Umayyad Reformed Coinage*. *Journal of the Royal Asiatic Society* 113, London 1981, pp. 168-172.

⁹⁶ R.C. Zaehner, *Zurvan*, Oxford 1955, p. 182.

⁹⁷ J. Walker, *Catalogue II.*, p. 65, N^o 169; p. 71, N^o 178.

⁹⁸ Christoph Luxenberg, *Neudeutung der Arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem*. In: *Die dunklen Anfänge*, Berlin 2005, p. 126-127

⁹⁹ Rika Gyselen, *Arab-Sasanian Copper Coinage*, op. cit., S. 70: “A second problem emerges concerning the names themselves, which has not previously been considered in numismatic literature. Some of these names may well have been used as an epithet as well as a name. For example the word ‘*abdallâh* can refer to the name of an individual or it can simply mean “the servant of God”, and in this case may be considered as epithetic. But both J. Walker and H. Gaube considered such words as names of minting authorities.”

¹⁰⁰ J. Walker, *Catalogue I.*, p. xlvii, where he makes the following restricting remark: “Most of these agree with known mints and dates of ‘*Abdallâh ibn ‘Amîr*, and it is most probable that all of these coins were struck under that governor (q.v.).“

¹⁰¹ Heinrich Nützel, *Katalog der orientalischen Münzen*. I, Berlin 1898, N^o 93, Tfl.II.

¹⁰² H. Gaube: *Arabosasanidische Numismatik*, op. cit., 82-3. The coin can be found on table 14, 2.2.2.1.

¹⁰³ H. Gaube, *Arabosasanidische Numismatik*, op. cit., p. 70.

¹⁰⁴ H. Gaube, *Arabosasanidische Numismatik*, op. cit., p. 36.

¹⁰⁵ Alexander, S. Kirkbridge, *Coins of the Byzantine-Arab Transition Period*, *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, Jerusalem 1948, p. 62, N^o 62, Pl. XXVI. John Walker, *Catalogue II*, p. 52, ASK 6 (ohne Abb.).

¹⁰⁶ “The issue was probably issued by a minor chief named Muhammad rather than in the name of the prophet.” (Baldwin’s Auction Ltd., *Islamic Coin Auction in London*, 2004, Nos. 3117, 3118).

¹⁰⁷ Clive Foss, *Anomalous Arab-Byzantine Coins – Some Problems and Suggestions*. *O.N.s. Newsletter* 166, London 2001, p. 7, N^o 9.

¹⁰⁸ 3.2.24. Muhammad b. ‘*Abdallâh* for the year 67 in Harat (Heinz Gaube, *Arabo-Sassanianische Numismatik*, op. cit., p. 71. SICA 308).

¹⁰⁹ Baldwin Auctions Ltd., *Islamic Coin Auction N^o 10*, 2004, N^o 3172.

¹¹⁰ A. Shams Eshrag, *An Interesting Arab-Sasanian Dirhem*, *ONS Newsletter* 178, London 2004, p. 45-46, with fig.

¹¹¹ *Drachm of the year 56 of the Arabs from the mint NAR (Narmashîr) in Kirmân*, SICA 343; J. Walker, *Catalogue I.*, p. 86, ETN 17; Baldwin’s Auction’s, *Auction Number 45*, London 2006, N^o 1866.

¹¹² J. Walker, *Catalogue I.*, p. 97, Sch[ulman] 5.

¹¹³ Concerning the term “rasūl“ the rendering “apostle” in Christianity should be noted. Moreover, the corresponding Hebrew verb, šalāh, is used with the prophets of the Old Testament (שָׁלַח; Ex. 3:13 ff.; 4:13; Is. 6:8; Jer. 1:7). The term *rasūl allāh* is found in its Syriac form (*šeliṯhe d-alāha*) in the apocryphal Acts of Thomas (Handwörterbuch des Islam, Leiden 1941, p. 611).

¹¹⁴ This reading can be found in Martin Hartmann 1895. See his article: Mittheilungen aus der Sammlung Hartmann. I. Kupfermünzen abbasidischer Statthalter. (Zeitschrift für Numismatik, N^o 19. [Berlin] 1895, pp. 97-102): In the name of God, the messenger (apostle) of God is the chosen one (German: Im Namen Gottes, erwählt ist der Gesandte [Apostel] Gottes).

¹¹⁵ H. Gaube, Arabosasanidische Numismatik, op. cit., S. 62. About this ‘Abd al-Malik of the chronicles see also: Gernot Rotter, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg (680-692), op. cit., 77, footnote 522.

¹¹⁶ See also the inscription on the rim of a coin from Bishapūr of the year 50 of the Arabs: *bi-sm(i)-Allāh al-malik* (In the name of Allah, the King), Walker, Catalogue I., p. 18, N^o ANS. 3.

¹¹⁷ J. Walker, Catalogue I., p. 26, Zub. 1. About the interpretation of the inscription *ḥalfat Allāh*, see: Patricia Crone, Martin Hinds, God’s Caliph, op. cit., p. 5: “Leaving aside the fact that there were exegetes who disagree with Paret and that the provenance of the title is unknown, the texts leave no doubt that khalifat Allah (...) was understood to mean ‘deputy of God’.”

¹¹⁸ About the meaning of the Aramaic *hliṗā* see: Christoph Luxenberg, Die Syro-Aramäische Lesart des Koran, Berlin 2004, 57: “der an Stelle Gesetzte, Substitut, Stellvertreter, Nachfolger (*translated from the German*: the one put in place, substitute, representative, successor).” As was the case with the term *rasūl* (apostle), the form *ḥalīfa/hlīṗā* is originally Aramaic. This makes us re-evaluate the whole terminology of early Islam. Can it be understood from the perspective of the Arabīya? MHMT from Ugarit was understood as such a kind of Arabic and therefore misunderstood.

¹¹⁹ H.R.A. Gibb, Artikel ‘Amīr al- Mu’minīn’, EI²,I/445: “From this time [‘Umar, A.H. 58, according to the tradition of the Muslims] until the end of the Caliphate as an institution, amīr al-mu’minīn was employed exclusively as the protocollary title of a caliph, and among the Sunnis its adoption by a ruler implied claim to the office of a caliph, (...)” No further comment is necessary about the term “caliph”, as the notion of the caliph as ruler stems from the time of Marwān II (127 of the Arabs/ 748 CE). His illegitimate rule was covered as “caliphate”, he himself was designated with the title “caliph” in the sense of “spokesman of a clan”.

¹²⁰ It can hardly be doubted that the Apocalypse was written in the last decade of the 7th century (around 691/2 CE). See: Gerrit J. Reinink, Pseudo Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser, Aldershot 2005, VIII, p. 85, footnote 15).

¹²¹ John Walker, Catalogue I., p. 25, ANS. 5.

¹²² The coin depicting a fish in a square with the inscription around the rim mentioning the *muḥ ammad* was found during excavations of the Hebrew University in Beth Shean (Scythopolis; Inv. N^o 1331). About the symbol of the fish the German encyclopedia “Der Große Brockhaus” (1984) has the following to say: “In many religions the f. was a symbol of death and fertility. This has to be distinguished from the Christian symbol of the fish, as it was known in Asia Minor, Egypt, Africa and

Southern Gaul since the 2nd century CE: The Greek letters of the word ICHTHYS for f. stand for the initial letters of the formula ‘Iesus Christos Theou Yios Soter’ (Greek: Jesus Christ, son of God, savior). In connection with one or even both parts of the Eucharist, the f. was also symbol of the Eucharistic salvation food.” In another place we read: “Christian symbols (...) The Christians appeared as “orantes” (those who pray), their creed is symbolized by the fish (...)” Further specimen of this coin with muḥ ammad and the fish in public collections: British Museum, London: J. Walker, Catalogue II., p. 217, Nos. 686-688; Paris, Bibliothèque Nationale, Lavoix Nos. 1532-34; New York, American Numismatic Society, George C. Miles, Rare Islamic Coins, Pl. IV, N° 90. Excavations: Alfred R. Bellinger, Coins from Jerash, 1928-1934. A.N.S., Numismatic Notes and Monographs, N° 81, New York 1938, p.124, N° 521, Pl. IX.

¹²³ About the Muslim tradition of the construction of the temple see: Amikam Elad, Why did ‘Abd al-Malik build the Dome of the Rock? A Re-examination of the Muslim Sources, in: Bayt al-Maqdis, Jerusalem and early Islam, ed. by Jeremy Jons. Oxford 1999, pp. 33-52. In the same anthology: Josef van Ess, ‘Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An Analysis of some Texts, p. 95-96: “We are indeed close to Jewish ideas. Creation took place on Mount Zion, from the foundation-rock (*eben shetiyya*) which was, as we have seen, ‘in front of the Holy of the Holies’. We are of course not dealing with a creatio ex nihilo here; God needed a solid base for shaping the world. According to Jewish belief, His most important act in this process was the creation of Adam, for He created him from the clay which He found on the Mountain, i.e., from the ‘place of his atonement’, where the altar of Ex. 20:24 was to be erected. Theological speculation concluded from this that Mount Zion was the Paradise where Adam had lived and where God stayed with him; God brought him ‘into His palace’, which was called Eden. Afterwards, that is, after Adam’s fall, God returned to Heaven; this would have been the moment, where he left a footprint on the Rock. In spite of that, or because of it, Mount Zion still projects into Heaven. This was, of course, derived from the fact that Mount Zion was the place of the temple; the Temple, the ‘Holy of Holies’, had established the presence of God.

What we have to ask is to what extent these ideas were taken over by Syrian Muslims and how they were transformed in the process. In Muslim tradition, too, we find the statement that the Rock is closest to Heaven, it represents the ‘lower throne’ of God, under which the entire earth is spread out. Therefore it belongs to Paradise, God sat there after the creation, and from there He returned to Heaven, after forty years, leaving his footprint on the ground. The Rock is also the place where God will be present again for the Last Judgement.

p. 101: There is some reason for assuming that ‘Abd al-Malik wanted to renew the Solomonic temple; Priscilla Soucek and Heribert Busse have collected material for such a hypothesis; footnote 73: Soucek (1976), 74-78. Busse stresses the fact that the imitation relates to the entire ensemble on the Haram al-Sharif, not the Dome alone; the Dome and Masjid al-Aqsa form the same axis as the different parts of the church of the Holy Sepulchre (...)” Cf. also: Moshe Sharon, The Birth of Islam in the Holy Land, in: The Holy Land in History and Thought. ed. by Moshe Sharon, Leiden 1988, pp. 228-229.

¹²⁴ Christoph Luxenberg, Die Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem, op. cit. pp. 126-128.

¹²⁵ About this cross potent on three steps several interpretations can be found: Transformed Cross potent on three steps, in: Münzen und Medaillen AG, Islamic

Coins, Basel 1982, Lot N^o 3; Cross with transverse bar omitted, in: Spink & Son Ltd, (Robert Darley-Doran) Islamic Coins, Zürich 1986, Nos. 55,56; Shaft, or staff, terminating in orb or knob, on four steps. in: George C. Miles, Earliest Arab Gold Coinage, A.N.S. Museum notes 13, New York 1967, p. 212.

¹²⁶ Philip Grierson has the following to say about this: “The nature of this object is uncertain. It may indeed represent nothing at all, since the main function was negative, that of not being a Cross. Grabar argues that it is a sceptre” (Philip Grierson, The Monetary Reforms of ‘Abd al-Malik. Journal of Economic and Social history of the Orient, N^o 3, Leiden 1960, p. 194).

¹²⁷ See the article ‘Baitylia’ in: Der Kleine Pauly, I., op. cit., pp. 806-807: “The rites of covering this cult object with a cloth are the beginning of its taking an anthropomorphic shape, a process executed via the mythological figures of XAABON (= Arabic kaba – cube), the virgin mother of Dusares and Baytulos, the son of Uranus, the brother of El-Kronos.” Due to the limited number of known cases we cannot decide whether these clothing rites concerning the omphalos-shaped stone pillar of the sun god of Emesa have been preserved to this day as a fetishist case of litholatry.

In former times the Kaba used to receive its new cloth, the so-called *kiswa* [the *kiswa* is made of black brocade] on the 10th day (āšūrā) of the month Muharram. This is the tenth day of the first month of the year, the Yom Kippur, the day when Solomon’s temple was inaugurated. (Heribert Busse, Jerusalem and Mecca, the Temple and the Kaaba. An account of their interrelation in Islamic times. In: The Holy Land in History and Thought, op. cit., p. 240).

¹²⁸ Sacred stones called “bethel” appear in their Aramaic plural form *btylhya* in the 8th century BCE in the treaty between Bargaya of KTB and Mati,el of Arpad (stele II of Sfire near Aleppo, C 1-3. 6 f., 5-10); they have to be regarded as representing the divine guarantors of the treaty, who are mentioned in the inscription on the three steles of Sfire, the *bty lhy*’ (Carsten Colpe, article Bethel, Der Kleine Pauly, I, op. cit., p. 877).

¹²⁹ The biblical story of Jacob’s Treaty with Laban can be found in Gen 31:43-55: “43. Then Laban replied to Jacob, ‘The daughters are my daughters, and the children are my children, and the flocks are my flocks, and all that you see is mine. But what can I do this day to these my daughters or to their children whom they have borne? 44. ‘So now come, let us make a covenant, you and I, and let it be a witness between you and me.’ 45. Then Jacob took a stone and set it up as a pillar. 46. Jacob said to his kinsmen, ‘Gather stones.’ So they took stones and made a heap, and they ate there by the heap. 47. Now Laban called it Jegar-sahadutha, but Jacob called it Galeed. 48. Laban said, ‘This heap is a witness between you and me this day.’ Therefore it was named Galeed, 49. and Mizpah, for he said, ‘May the LORD watch between you and me when we are absent one from the other. 50. ‘If you mistreat my daughters, or if you take wives besides my daughters, although no man is with us, see, God is witness between you and me.’ 51. Laban said to Jacob, ‘Behold this heap and behold the pillar which I have set between you and me. 52. ‘This heap is a witness, and the pillar is a witness, that I will not pass by this heap to you for harm, and you will not pass by this heap and this pillar to me, for harm. 53. ‘The God of Abraham and the God of Nahor, the God of their father, judge between us.’ So Jacob swore by the fear of his father Isaac. 54. Then Jacob offered a sacrifice on the mountain, and called his kinsmen to the meal; and they ate the meal and spent the night on the mountain. 55. Early in the morning Laban arose, and kissed his sons

and his daughters and blessed them. Then Laban departed and returned to his place.” Martin Buber’s German translation is much closer to the Hebrew original. He translates the term *Yagar Sahadūtā* (Jacob’s pillar stone of the covenant) as “Schütthauf-Urkund”: “... und etwas sei da zu einem Zeugnis zwischen mir und dir. Jaakob nahm einen Stein und richtete ihn als Standmal auf. Und Jaakob sprach zu seinen Brüdern: Leset Steine auf! Sie nahmen Steine und machten einen Wall. Laban rief ihn [Aramäisch] Jegar Sahaduta; Schütthauf-Urkund, aber Jaakob rief ihn Galed: Wall-Zeuge. Laban sprach: Dieser Wall ist Zeuge zwischen mir und dir am heutigen Tag. Darum ruft man seinen Namen Galed. Und Mizpa auch: Wacht, weil er sprach: Wacht halte Er zwischen mir und dir, wenn wir einander verborgen sind: bedrückst du je meine Töchter, nimmst du noch Weiber zu meinen Töchtern...! Sei auch kein Mensch bei uns, sieh, ein Gott ist Zeuge zwischen mir und dir. Und weiter sprach Laban zu Jaakob: Da dieser Wall und da das Standmal, das ich eingesenkt habe zwischen mir und dir – Zeuge sei dieser Wall und Zeugin das Standmal: nicht überschreite ich je diesen Wall zu dir und nicht überschreitest du diesen Wall zu mir und dieses Standmal zum Bösen! Der Gott Abrahams und der Gott Nachors mögen richten zwischen uns, – der Gott ihres Vaters! Jaakob schwur bei dem Schrecken seines Vaters Jizschak. Dann schlachtete Jaakob ein Schlachtmahl auf dem Berg und rief seine Brüder, das Brot zu essen. Sie aßen das Brot und nächtigten auf dem Berg. Frühmorgens machte sich Laban auf, er küßte seine Enkel und seine Töchter und segnete sie, dann ging Laban und kehrte zu seinem Ort zurück.”

¹³⁰ Baldwin’s Auction Ltd, Islamic Coin Auction in London, London 2004, N° 3002.

¹³¹ Rachel Milstein, A Hoard of Early Arab Figurative Coins, in: Israel Numismatic Journal 10, Jerusalem 1988-69, p. 24, N° 133, Plate 3.

¹³² J. Walker, Catalogue II., p. 52, N° 140.

¹³³ John Walker, Catalogue II., p. 32, N° 104. This coin is important as it is the first time in the West that in connection with a coin struck for the muhammad the mint authority is mentioned. It is: “abdallāh [title of the ruler] abd al-malik al-muminīn.” For stylistic reasons the coin is mostly assigned to the mint Ammān (Baldwin’s Auction Ltd., Islamic Coin Auction in London N° 9, London 2004, Lot N° 3169: “The first coin has no mint name and has a capital M with the Shahada around. It is attributed to Amman on grounds of style”).

¹³⁴ John Walker, Is the Caliph Bare-Headed on Umayyad Coins? The Numismatic Chronicle, (London) 1936, pp. 321-323. George C. Miles, Earliest Arab Gold Coinage, A.N.S. Museum Notes N° 13, New York 1967, pp. 217-229

¹³⁵ John Walker, Catalogue II., p. 28, N° 92 (Al-Ruhā); this depiction has other interesting details, which can be identified very easily due to the good quality of dye-cutting. The eyes are unnaturally big and circular, which is a hint that they are not supposed to be eyes, but coins lying on the eyelids. This might be an indication that the person depicted is the eschatological Jesus: “But his long hair and beard resemble those of Christ on the Byzantine coin”: George C. Miles, Earliest Arab Gold Coinage, op. cit., p. 216, Fn. 36.

¹³⁶ John Walker, Catalogue II., p.25-26, N° Vat.1, P.8, ANS. 7.

¹³⁷ John Walker, Catalogue II., p. 25, N° 85: “Very roughly drawn figure of the Caliph in which the head-dress has assumed the appearance of a halo; and p. 25, N° I. 1: Similar halo-type; l. downwards [muhammad/un] (sic).”

¹³⁸ This can be demonstrated with the help of re-minted coins. “AE Fulus (5), Dimashq (SICA 1: 1706-713). Two with traces of cursive M undertypes (...)” (Baldwin’s Auction Ltd, Islamic Coin Auction N° 9, London 2004, Lot N° 3168).

¹³⁹ J. Walker, Cat. II, pp. 22-25.

¹⁴⁰ In the office of Shraga Qedar, Jerusalem, I saw a lead sealing among the purchased objects bearing the inscription: “Arḏ Filasṭīn”. For understandable reasons it was not published in Israel. From its fabric it can be inferred that the lead sealing is from the era of ‘Abd al-Malik. Again, it is conspicuous that the text follows Hebrew models: “Arḏ Filasṭīn –Ereṣ Yiśraēl”. Cf. also the parallel forms “elohīm ehad” and “Allāh ahad” in Surah 112, instead of the correct Arabic form: *Allāh wāhid*.

¹⁴¹ Josef van Ess, ‘Abd al-Malik and the Dome of the Rock, op. cit., p. 102, footnote 11: “(...) F.E. Peters has launched the interesting hypothesis that Heraclius already thought about building an octagon on the Temple Mount (or even started building it) after the Jews had reappropriated the place for their ritual during the rule of the Persians between 614 and 617 (Peters [1986], 88 and 95).”

¹⁴² Enrico Leuthold Jr., Due Rare Testimonianze Della Prima Monetazione Musulmana A Carthagine, Rivista Italiana di Numismatica, Roma 1967, p. 97.

¹⁴³ A recent overview of the known specimens of this coin from Damascus and its distribution was given by Ludger Ilisch in an auction catalog (Dr. Busso Peus Nachf., catalog 363, Frankfurt 2000, p. 54). The coin from Hims from the year 72 of the Arabs has been described in SICA, N° 305. The coin for Hims was only struck in the year 72 of the Arabs, the one for Damascus in the years 72, 73 and 74 of the Arabs. Why was the striking of this coin discontinued? For the year 75 we have only got the already mentioned coin from Merw (John Walker, Catalogue I., p. 29, Cam. 1). Why did Abd al-Malik have coins struck in Merw in the year 75 of the Arabs? Was he no longer perceived as the New Joshua? Was he “stabbed in the back” in the East, because his notion of an apocalypse for the year 77 of the Arabs was no longer accepted?

¹⁴⁴ Cécile Morrison, Catalogue des monnaies byzantines, op. cit., p. 272.

¹⁴⁵ Cécile Morrison, Catalogue des monnaies byzantines, op. cit., p. 458.

¹⁴⁶ Una miliaresia die Leone III con Constantino V coniata su un dirham umayyade di Wasit del 93 H. / 712 A.D. (Enrico Leuthold Jr., Milaresie Bizantine e Dirham Arabi, Milano 2005, p.10.11).

¹⁴⁷ “Instant sur les pratiques destinées à mettre en valeur le dogme de l’Incarnation, le concile interdit la représentation ancienne et symbolique de l’Agneau au profit de celle du Christ sous forme humaine ...” (Cécile Morrison, Catalogue des monnaies Byzantines, op. cit., p. 397.398, mentions the decisions of the synod about this matter; for further information: Mansi XI, 977-980, trad. P.-P. Johannou, Les canons des conciles oecuméniques (Fonti, IX), Grottaferrata 1962, p. 219-220).

¹⁴⁸ Georg Ostrogorsky, Geschichte des Byzantinischen Staates, op. cit., 113: “At the end of the year 695 a rebellion started against the government of Justinian II, and the Blue [charioteers] faction appointed the strategos of the Helladic theme Leontios as the new emperor. While the two main supporters of Justinian, the sakellarios Stephanos and the logothete Theodotos were lynched by an angry mob, Justinian’s nose was cut off. The dethroned emperor was sent to Cherson, where Pope Martin had once been in exile until his death.”

¹⁴⁹ Daher waren alle nichtkaiserlichen Prägungen der Ostgoten in Italien, der Franken und anderer Nachfolger im Westen durchgängig mehr oder minder gelungene Beischläge zu Typen der kaiserlichen Münzprägung.

¹⁵⁰ George C. Miles, Earliest Arab Gold Coinage, op. cit., p. 212. Miles knew about a specimen of this kind (National Museum of Pakistan [NM 1957, 1036]).

¹⁵¹ SICA, N° 343.

¹⁵² Carl Salemann, Über eine Pehlevisch-Arabische Münze. ZDMG, Leipzig 1879, p. 511. We read: “Although first published by Thomas in 1850 and correctly transliterated by Saleman in 1879, Walker (1941) regarded the coin as unread.

[This is obviously wrong. As this coin was inaccessible to Walker, he summarized the description of Andreas Mordtmann, published in an article (ZDMG, 1880, S.155). Apart from the coin N° M. 53 of the year 69 of the Arabs from Ardashir-Khurra, Walker adduces another specimen of the year 75 of the Arabs from the same mint (N° T.18). After publication, this coin is also quoted by Thomas in the Journal of the Royal Asiatic Society, London 1850, p. 320]. However, it was Gaube (1973) who first supplied the correct interpretation of the legend, namely a Persian translation of the Arabic marginal legend.” (SICA, p. 30-31). Already Carl Salemann had understood that it was a bilingual coin. Heinz Gaube (Heinz Gaube, Arabosasanidische Numismatik, op. cit., p. 78-79) summarizes the scholarly performance ascribed to Salemann as follows: “Even if all this should be due to coincidence, it will still be next to impossible to find anyone who could assign a plausible Arabic-Islamic meaning to this name. Therefore Salemann’s explanation (without Mordtmann’s suggestions for improvement, Z.D.M.G. 1880, 155) seems to be the most perspicuous and paleographically soundest, as our material evidence proves. Salemann reads the inscription as follows (we will retain his transliteration, but for technical reasons will replace Hebrew letters by Latin equivalents): (...)” Salemann had read and transliterated the Middle Persian inscription as “Book Pehlevi”, i.e., according to the Iranist usage of the 1920s and 30s in Germany he had transliterated the text with the help of Hebrew letters and transposed it into Modern Persian. The Middle Persian “DARWBR” was thus rendered as Modern Persian “dawar”. It seems hardly possible to see a real progress in Heinz Gaube’s treatment of the inscription. Replacing the Hebrew letters, which do not need diacritics and are next to perfect equivalents of the Aramaic-Middle Persian originals is hardly a value added.

¹⁵³ Heinz Gaube, Arabosasanidische Numismatik, op. cit., p. 35

¹⁵⁴ Heinz Gaube, Arabosasanidische Numismatik, op. cit., p. 79

¹⁵⁵ “El, (...)West Semitic divine appellative (...) < Protosemit. ‘ilu – deus’, (...); unlike Baal not linked to local or gentile qualifications, therefore an apt term to adopt Universalist notions of a highest god. (...) There are no traces of a Protosemitic E.-monotheism in the Old Testament (...), but there are indications of a pre-Mosaic henotheist E.-religion of the Hebrew patriarchs, which developed on Canaanite soil (...), which is reflected in perfection in the phrase “E. Elyon, God Most High” for the God of Melchizedek of Salem (Gen. 14:18; 2:1 f.) (...). As an individual god next to others E. appears on Aramaic inscriptions from Sam[□]al and Sushin (...). In Ugaritic mythology he is accordingly the father of the gods (b bn l)” (Der Kleine Pauly, op. cit., p. 226-7).

¹⁵⁶ See: “‘Ali b. ibn Tālib”, L. Vecchia Vaglieri, Artikel “‘Alī b. Abī Tālib’, EI², I/ 384: “The phrase implied that it was absolutely improper to apply to men for a

decision since, for the case in dispute, there existed a divine ordinance in the Kur’anic verse xlix, 8/9: (...).”

¹⁵⁷ see also: L. Veccia Vaglieri, article ‘Harūrā’, EP, III/ p. 235-6.

¹⁵⁸ Julius Wellhausen, *Die Religiös-Politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Berlin 1901, p. 4.

¹⁵⁹ Ernst Horst, *Segensreiche Sonne unseres Seins. Nachahmung oder Vollzug? – Zwei Wege der Mohammed-Nachfolge*. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11th May, 2006, N^o 109, p. 44: “Even the source of ingenious thoughts was a son of practical constraints. In a public presentation of the “Historisches Kolleg”, Tilman Nagel explains how Muslim memory helped to solve contradictions concerning the prophet. (...) He said that he was working on his ‘opus magnum’, a biography of the Prophet Mohammed (F.A.Z., 24 February, 2006). Last October Nagel complained in a talk at the Hans-Seidel foundation: ‘For years I have been appalled and bitter because of the missing willingness to deal with Islamic thought and Islamic culture in a serious, i.e., laborious manner.’ It remains unclear what he intends to say with this statement. Does he mean we in the West should investigate Islam because it is a fascinating topic, worthy of being researched, or do we have to study to save our skin? Maybe both interpretations might contain a grain of truth. (...) The main source used in Europe for the life of Muḥammad is the biography of Ibn Ishāq (died 768), which, however, was later revised. Here it is concealed – in the spirit of ‘imitators’ – that there are many notions, e.g. monotheism that the Prophet developed only gradually and did not receive from Allāh, but from other people [the actual conflict was rather between Christians and Zurvanists in the Iran of the 9th century. The Old Iranian Prophet in a new Arabic guise took over monotheism from Iranian Christians; *author’s note*] In the Islamic world the main source of information about the prophet is the ‘Book of Healing via Declaration of Rights of the Chosen one (sic) of *Ijad al-Jahsubi* [Iyād al-Yahshubī] (died 1148/9). Nagel calls it the ‘most read book of reference of the widespread Muslim refusal to break free from their iron cage of purportedly eternal truths and to enter a dialogue with other civilizations of the world as between equals.’ For al-Jahsubi any doubt that Mohammed is competent for everything is even more condemnable than apostasy and should be punished by death accordingly. In one place he writes: ‘Do not consider what you find in the books of some ignorant historians or exegetes of the Koran!’ It has to be feared that Tilman Nagel’s book about the prophet will suffer exactly this fate.”

¹⁶⁰ Spink Coin Auction in association with Christie’s, London, 12 Oct., 1993, Lot N^o 523. The text of the inscription in the field of the coin is revealing in many ways. The ruler is mentioned as: “*Abdallāh abd al-malik amīr al-muminīn*”. Like in the case of the inscription in Gadara/Hammat Gader, where Muāwiya is mentioned, this is an indication that “abdallāh” is the title of the ruler. The title “amīr al-muminīn” only points to the function of the ruler. In the inscription, Abd al-Malik’s son, al-Walīd, is called “al-amīr al-Walīd bn amīr al-muminīn”. The words “caliph” or “caliphate” do not appear at all. To claim that the title “amīr al-muminīn” was the title of the caliph has no historical basis. In the text of the inscription al-Walīd is designated as the heir apparent/successor. It seems to be the first mention of an heir apparent since the autonomy of the Arabs was founded in the year 20 of the Arabs (641 CE, the year of Heraclius’ death).

¹⁶¹ The person in charge of the catalog of the auction house Spink, London, 12 October, 1993, Lot 523, renders the inscription in transliteration as follows: obv. field: “Bismillah al-Rah/ man al-Rahim amr/ ‘Abdallah ‘Abd al-Malik A/ mir al-Mu’minin bi’l -/ wafa hadha Amir / saba, rev. field: ahda bihi a/ l-Amir al-Walid / bin Amir al-Mu’minin/ sanata ahda Wa / thamanin, (...)”

¹⁶² T. Goodwin, A remarkable Standing Caliph fals. ONS Newsletter N^o 151, London 1997, p. 5.

¹⁶³ Koran 2: 256.

¹⁶⁴ Volkmar Enderlein, *Islamische Kunst*, Dresden 1990, 30. Art historians have no explanation for this, as they cannot infer from Islamic history that it was the Persian ‘Arabī/Arabs who built the castles. They think a man called Marwān was the ancestor of the dynasty of the castle owners. This man is then said to have been a Meccan, an Islamic Qurayš and cousin of Uthmān, caliph and alleged editor of the Qurān. He is said to have been born in the year 2 or 4 of the hijra of the Prophet of the Arabs. (In this system of religious history prime numbers were reserved for the life data of important personalities. To adduce an example: The caliph Abū Bakr assumed office in the year 11 of the hijra, the caliph Umar in the year 13 of the hijra. With Alī, the prophet’s son-in-law, it is the year 35 – the prime numbers 5 and 7 multiplied.) He helped the caliph Uthmān with the redaction of the Qurān, as traditional literature tells us. The life of a supporter of the caliph Umar – a position not important enough – is of course not linked to a prime number. At the end of his life he became rich seizing spoils in North Africa. For further information see also: C.E. Bosworth, article ‘Marwan’, *EP*², VI, p. 621. As the “Meccan” Marwān, like the “Meccan” Muāwiya, only appears in Islamic traditional literature, it seems justified to assume that the notion of the traditional account that there was a Sufyanid and a Marwanid branch of the Umayyad dynasty is just a later construction, which tries to link every historical event to a sacred prehistoric eon in Mecca. This period ended with the death of the son-in-law of the Prophet of the Arabs, Alī, in the year 40 of the hijra. After this “sacred eon” in the desert of Mecca the historical period beginning with the appointment of Muāwiya as the “amīr al-muminīn” in Darabjird in the year 41 of the Arabs follows. Therefore, the “desert castles” are not a Meccan “mirage”, but walled Persian Paradisiac little gardens in the desert.

¹⁶⁵ The seemingly continuing use – or re-use of Middle Persian inscriptions on the coins of al-Haggāg in Iraq after the year 77 of the Arabs concerns the year 79 of the Arabs in Bishāpūr (J. Walker, *Catalogue I*, p. 119, Th.16). However, there are an Arabic and a Persian coin from this mint of this same year. The Middle Persian inscription provides the Persian name of al-Haggāg, which casts doubts on his origin from the Arabian Peninsula. In coin inscriptions he appears as “Haqqaq Josephson” (HAKAK-i YUSFA(N)).

¹⁶⁶ Jaakko-Hämeen-Antilla, *John the Baptist and early Islamic polemics concerning Jesus*. *Acta Orientalia* 60, 72-67, (Lund) 1999, pp.72-87.

¹⁶⁷ Frankfurt Allgemeine Sonntagszeitung, 16 April, 2006, N^o 15, p. V1

¹⁶⁸ “Abd al-Malik and Hajjaj bulk less largely in the historical memory of the west than do Muhammad and Charlemagne, but the coinage reform which they carried out in the Islamic empire may well have been of decisive importance in the transition from the world of the Arabian prophet to that of the restorer of the empire in the west.” (Philip Grierson, *The Monetary Reforms of ‘Abd al-Malik*, op. cit., p. 264)

¹⁶⁹ The treasure of Spilling on Gotland of the year 1999 contains one specimen. Four more specimens had been known before. The correspondent of the “Frankfurter Allgemeine Zeitung“, v. Lucius, reported about the find on the 4th of September 2003 under the headline: “Persian Coins on Gotland”.

¹⁷⁰ R. Paret, *Der Koran*, op. cit., 38.

¹⁷¹ In general, the term “Dēn/Dīn” is rendered as “faith” or “religion”, according to the interpretation of the translator. As it is generally assumed that the Qurān is the revelation of the Prophet of the Arabs, which originated in Mecca and Medina on the Arabian Peninsula, the term sometimes has to be translated as “religion”. Thus, the New Testament concept of the “faith of Abraham” (Dēn/ Dīn Ibrāhīm) becomes the “religion of Abraham”. “The faith of Abraham is often praised in the New Testament (Rom. 4:9; 16; Hebr. 11:8; 17; Gal. 3:6; James 2:23)” (H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, op. cit., 174).

¹⁷² About this question also see bilingual inscriptions (Latin/Arabic) from North Africa dated the year 97 of the Arabs (698 CE) in: J. Walker, *Catalogue II.*, p. 78, no. 184. About Sulaymān as the earliest candidate for the office of the Mahdī: “Among the Umayyad caliphs, Sulaymān (96-9/ 715-17) seems to have been the first one to have encouraged the belief that he was the Mahdī who would restore justice after oppression had become widespread under his predecessors” (Wilferd Madelung, article: “Mahdī”, *IE²*, V/1231).

¹⁷³ At the time of the rule of ‘Abd al-Malik the concept of Jesus as the “muḥammad” was not mentioned in the inscriptions on coins from North Africa.

¹⁷⁴ “Den is not only divine wisdom but also its emanation as innate human wisdom (asn-xrad), a principle with far-reaching implications, for all beneficial knowledge thus of necessity falls within the compass of den” (Enc. Ir. article “Dēn”, p. 279).

¹⁷⁵ John Walker, *Catalogue II*, op. cit., p. 280 and footnote N^o 4.

¹⁷⁶ About this question see also the lead sealing with his name and the designation of his rule as caliphate: Christie’s, London, 16 Oct, 2001, Lot 263, N^o 12

¹⁷⁷ *Islam Ansiklopedisi*, Istanbul 1966, vol. X, pp. 621-640; the Arabic word sikka, with the Italian form “secchino” as a mediator, was adopted into English as “sequin”.

¹⁷⁸ Dirham of Harūn al-Rašīd (“Aaron the guided one/guiding one”) of the year 181 of the Arabs. Morton & Eden, London 2006, *Catalogue N^o 18*, N^o 31.

¹⁷⁹ “Arian debate”, the first important doctrinal debate, which agitates the whole Roman Empire for half a century. (...) The presbyter Arius, educated in Antioch, who had triggered the debate, opposed his bishop Alexander, who considered the son as begot by the father since eternity and thus equal to the father in every aspect, and taught since 313 that the son was created by the father after the creation of time, thus being similar to the father, but nevertheless changing, a creature of God, a kind of being between deity and mankind.” (Meyers *Konversations-Lexicon*, 4th ed., Leipzig 1885, I., p. 805).

¹⁸⁰ “Adoptianism, doctrine of Elipandus, archbishop of Toledo, and of Felix, bishop of Urgelles (died 818), according to which Christ was indeed the true son of God due to his divine nature, but according to his human nature was only adopted as the son of God. The originators of this doctrine had the purpose in mind to oppose Moorish arguments against their doctrine, which was immediately banned by the

Frankish Church under Charlemagne and oppressed” (Meyers Konversations-Lexicon, 4th ed., Leipzig 1885, I., p. 130).

¹⁸¹ “And Sulaymān, what was Sulaymān?! His concern was his belly and his private parts” – utterances ascribed to the Kharijite rebels in the Higāz, Abū Hamza (P. Crone, God’s Caliph, op. cit., p. 130).

¹⁸² P. Crone, God’s Caliph, op. cit., p. 130.

¹⁸³ The type of probably fictitious Umayyad caliph Umar belongs to the personnel of religious history of the 9th century CE. The apocalyptic aspects of the concept of the coming of the Mahdī are underlined by quotations, according to which both Jewish rabbis and Christian priests had foretold the caliphate of the Mahdī (al-Farazdaq, Diwan, 327). “We do not know him to be anyone but ‘Umar b. ‘Abd al-‘Aziz” (Ibn Sa’d, v. 245). (Wilferd Madelung, article “Mahdī”, EI², V/p. 1241).

¹⁸⁴ G. Rotter, Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680-692), Wiesbaden 1982, p. 197.

¹⁸⁵ See Wilferd Madelung, article “Mahdī”, EI, V/1230: “Al-Mahdī(A.), ‘the rightly guided one’ is the name of the restorer of religion and justice who, according to a widely held Muslim belief, will rule before the end of the world.” About ‘Umar as the Mahdī see in the same article, EI, V/ p. 1231-1232. The notion that Umar is the Mahdī was not universally shared. A Chorasanian who died in 125 CE of the Hijra is said to have rejected Umar, as his behavior did not match that of the Mahdī: “...rejected the view that ‘Umar II was the Mahdī, stating that the Mahdī would do something ‘Umar II had not done: he would refuse money returned to the treasury by someone who, after requesting it, found that he had no need of it.”

¹⁸⁶ J. Walker, Catalogue II, p. 260-261, Nos. 880-882.

¹⁸⁷ See Wilferd Madelung, article ‘Mahdī’, EI²V/1234: “Matters will only grow in hardship, the world will only increase in backward movement, and the people in greed. The Hour will raise in the worst of the people. There will be no Mahdī but ‘Isā bn Maryam”.

¹⁸⁸ R. Ghyselen, Arab-Sasanian Copper Coinage, op. cit., p.73.

¹⁸⁹ “It seems more appropriate to interpret the word *mansūr* in terms of propaganda. (...) However one may ask why, if *mansūr* is not a proper name, there was any need to transcribe the Arabic word in Pahlavi on the same coin on which the Arabic word was already mentioned when it was so easy to give the Iranian equivalent, *peroz*, in Pahlavi. (...) The fact remains that all the Arab-Sasanian copper coins with the word *mansūr* were struck in Istakhr, which may have been the stronghold of ‘Abd al-Rahman ibn Muhammad in the first years of the 80’s.” (R. Ghyselen, Arab-Sasanian Copper Coinage, op. cit., p. 73-74). The explanation of this phenomenon is pretty easy. The term *mansūr* is a word from the language of the Arabī/Arabs. They were adherents of a special kind of Christology, which designated Jesus as *mansūr*. For the Iranian public this Christological term was written in Pehlevi script and appeared to the Persians as an ideogram which stands for the apocalyptic Jesus.

¹⁹⁰ The predicate *mansūr* on silver coins of Haggāg bn Yūsuf in Yāzd of the year 81 of the Arabs, SICA 493; and on silver coins of Abd al-Rahmān bn Muhammad from Istakhr (Persepolis). To be found with a picture in the catalog of Baldwin’s Auctions “Islamic Coin Auction 10”, London 2005, Lot N^o 18. About the use of messianic names of rulers in the 2nd century of the Arabs it has to be noted that at that time the notion of a “last emperor” was still current – in this case a “last caliph” – who will hand over rule to Īsā bn Maryam.

¹⁹¹ Here, Christ appears in the role of a divine warrior. The killing of enemies is a widespread messianic motive deriving from Is. 11:4; see also Apoc. 19:15; 4 Esra 13:10-27. (M. Henze, *Syrische Danielapokalypse, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, N.F. 1,4, Gütersloh 2006, p. 61-62 a. footnote).

¹⁹² SyrDan. 29, ed. M. Henze, p. 60.

¹⁹³ A.R. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Enclosed Nations*, Cambridge 1932, p. 16. G.J. Reinink dealt with the dating of Pseudo-Ephrem and comes to the following conclusion: "Seen in the light of Syriac apocalypses, which originated towards the end of the century, the end of the reign of Mu'awiya I (680) or possibly of his son Yazid I (683) mark the *terminus ante quem* for the composition of Pseudo-Ephrem's *memra*. In any case it must be considered very likely that this work is one of the earliest known examples of a text originating in a Jacobite milieu, in which the Arabic conquests are interpreted from an eschatological perspective. The *memra*, however, has a didactic objective and the author aims at informing his "listeners" about how to behave during the far-reaching changes of their time (G.J. Reinink, *Pseudo-Ephraems "Rede über das Ende" und die Syrische Eschatologische Literatur des Siebten Jahrhunderts*" (ARAM 5:1&2, Oxford 1993, p. 462).

¹⁹⁴ "So we come to the conclusion that syrDan was not influenced by Pseudo-Methodius. In the light of the enormous popularity of Pseudo-Methodius and his influence on later apocryphal literature this can best be explained by the fact that the text was written before the 7th century, i.e., before the emergence of Pseudo-Methodius and its author can thus not have been familiar with the legends and exegetical issues of that text. How much earlier syrDan had been composed can hardly be inferred, the more so as there are only very limited indications. Klaus Berg suggested the 4th century for the time when the 'Young Daniel' was written. Similarly, we can assume a time of origin for syrDan in the 4th or 5th century." (M. Henze, *Syrische Danielapokalypse*, op. cit., 20. see also p. 6, there an indication can be found for the effects of the apocalypse in later times: D.B. Cook, *An Early Muslim Daniel Apokalypse*, *Arabica* 49, 2000, pp. 55-96).

¹⁹⁵ Spink Coin Auction in association with Christie's, London 12, October 1993, Lot 523.

¹⁹⁶ R. Ghyselen, *Arab-Sasanian Copper Coinage*, p. 30: "Another series, typologically very close to the former, features the word Farrozzad without patronym (type 16). The word can be understood as an epithet 'Born bestowed with (divine) glory', but also as a proper name." Moreover, Rika Gyselen points out that the inscription can be found on different types of copper coins, which cannot be ascribed to one minting authority, among other reasons because of their dating.

¹⁹⁷ See Wilferd Madelung, article "Mahdī", *EI*², V/1233: "...there will be from us the Saffā, the Mansūr and the Mahdī who will hand it (sc. the caliphate) over to Īsā b. Maryam". This view of the caliph as "last emperor" is evidence for the lasting effect of Syrian apocalyptic notions.

¹⁹⁸ G. Ostrogorski, *Geschichte des byzantinischen Staates*, op. cit., p. 125

¹⁹⁹ G. Ostrogorski, *Geschichte des byzantinischen Staates*, op. cit., p. 126.

²⁰⁰ Not only the depictions of the two sieges of Constantinople by the "Arabs" are similar, but also the understanding of these sieges as part of the apocalyptic event. See also: G. R. Reinink, *Heraclius, the New Alexander, Apocalyptic Prophecies during the reign of Heraclius*. In: *The reign of Heraclius (610-641)*, op. cit., p. 82, footnote 10: "For 'conclusive evidence' regarding the empire's inhabitants

interpreting events in apocalyptic terms, see Kaegi, 'Variable Rates', p.194, who points to the Pseudo-Daniel vision published by Berger (Die griechische Daniel-Diegesen), which was written directly before the siege of Constantinople by the Arabs in 717/718 (cf. Winkelmann and Brandes, Quellen, pp. 317-318).“

²⁰¹ The activities of the mint in al-Bab (Derbend) in the years 93, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126 and 128 of the Arabs might be connected to the attempt of the Arab Empire to fend off the Chazars. The attack on Constantinople of the year 717-718 CE takes place in the years 95-96 of the Arabs. (M. G. Klat, Catalogue of the Post-Reform Dirhams. The Ummayyad Dynasty, London 2002, p. 74-78). About the wall between the Caspian Sea and the Caucasus we read: “Derbent, seaport in Dagestan. ASSR, Russian Fed., at the Caspian Sea, (...) – in the 5th century a wall of a length of appr. 3 km (some ruins extant) stretched from the citadel Naryn-Klae to the sea.” (Der Grosse Brockhaus, Wiesbaden 1984, V, 61).

²⁰² G. Ostrogorski, Die Geschichte des byzantinischen Staates, op. cit., p. 118: “The Late Roman Empire is then replaced by the Byzantine Empire in the actual sense, which gives it a mystical-ascetic trait. The emperors themselves are mystics, the “liberator of the Holy Land”, Herakleios, the “Lustre of Orthodoxy” Constantine, the “Servant of Christ” Justinian. (...) It is an empire of warriors and monks.”

²⁰³ G.J. Reinink, Heraclius, the New Alexander, Apocalyptic Prophecies during the reign of Heraclius., The Reign of Heraclius, op. cit., p. 83, footnote 15: “By ‘imperial eschatology’ we understand the already ancient Christian idea that the Roman empire is the fourth empire in the Book of Daniel, which, as the ‘withholding power’ (2 Thes. 2:7), would last until the advent of Antichrist; cf. Podskalsy, Byzantinische Reichseschatologie, p. 55, note 332.”

²⁰⁴ J. Walker, Catalogue II, pp. 32-40.). ‘Abd al-Malik behaves like the collector of sacred districts. In all of them the messianic messenger of his movement must be proclaimed. The function of coins as means of propaganda is old.

²⁰⁵ Amikam Elad, Why did ‘Abd al-Malik build the Dome of the Rock? A Re-examination of the Muslim Sources, Bayt al-Maqdis, Jerusalem and early Islam, ed. by Jeremy Johns. Oxford 1999, p. 34: “According to al-Wāqidi, the reason for its construction was that [‘Abd Allah] ibn al-Zubayr had then taken control (...) of Mecca and, during the season of the hajj, he used to catalogue the vices of the Marwanid family, and to summon (the people) to pay homage (...) to him (as caliph). He was eloquent, and so the people inclined towards him. ‘Abd al-Malik, therefore, prevented the people from performing the (...) hajj. (...) This became known to ‘Abd al-Malik and he therefore prevented the (...) people from performing the hajj. The people remained in the situation for a while, [and then] became agitated and raised a clamor. He therefore built for them the Dome over the Rock and the [Friday]Mosque of (...) al-Aqsa in order to divert their attention from the hajj. They used to stand by the Rock and circumambulate (...) it as they used to circumambulate the Kaba, and slaughter [beasts] on the day of the feast (...)” The circumambulation of churches is an old custom, like the sacrifice of a lamb, which is slaughtered by the pilgrims and eaten. This tradition of the old Syrian church is still alive in the Caucasus, in Georgia at the Kazbek.

²⁰⁶ P. Crone, The First-Century Concept of the Hijra, Arabica, (Leiden) 1994, p. 355: “The most striking characteristics of emigrants in the Qur’ān is their association with holy war. Rewards are held out to ‘those who emigrated... and fought and

were slain' (3:194), 'those who emigrated and were slain and died' (22:57), 'those who believe and have emigrated and struggled with their possessions and their selves in the way of God' (8:71/73, 9:19/20), 'those who believe and have emigrated and struggle in the way of God' (8: 73/75), 'those who have believed afterwards and emigrated, and struggled with you' (8:74/76), 'those who emigrated after persecution, then struggled and endured' (16: 109/111) (...)."

²⁰⁷ J. Walker, Catalogue II, p. 253, N° P.130.

²⁰⁸ J. Walker, Catalogue II, p. xxix: "Besides the Khutba there was another of the prerogatives of sovereignty that the Caliphs were careful to maintain, namely the *Sikka*, or 'coinage', which implied the control of the minting of gold and silver coins, especially the former." If we follow this concept of the execution of the *sikka* by the ruler, then we have any right to ask how it could be that anonymous gold and silver coins were struck. As we have seen, the title "caliph" was not yet in use at that time. In the year 127 of the Arabs the first mention of the "caliphate" (regency) is attested. The title "imām" is not found in inscriptions of the first century of the Arabs. For the time of the Umayyads it is only assumed in the traditional historiographical literature.

²⁰⁹ Christie's, London, Islamic Art and Manuscripts, 16 October, 2001, p. 134, Lot 263, N° 2.

²¹⁰ His place in traditional historiography is probably based on the depiction of his life style, which is contrasted against that of his predecessors. The entire depiction of the era of the Umayyads in the traditional account displays a repertoire of literary topoi. Abū Hamza has the following to say about this "caliph": "Then there took charge after him Yazīd b 'Abd al-Malik, a sinner in whom right judgement was not perceived. (...) Then he sat Habāba on his right and Sallāma on his left and said, 'Sing to me, Habāba, give me to drink, Sallāma'. Then, when he had become drunk and the wine had taken a hold on him, (...) Then he turned to one [of the] girls and said, 'Surely I shall fly!' " (P. Crone, *God's Caliph*, op. cit. , p. 131).

²¹¹ J. Walker, Catalogue II, p. 262, B. 50.

²¹² Christie's London, Islamic Art and Manuscripts, 16 October 2001, p. 134, N° 263, Lot 12. In an inscription there □Utmān bn al-Walīd is mentioned.

²¹³ Christie's London, Islamic Art and Manuscripts, 16 October, 2001, p. 134, Lot 263, N° 11, N°12.

²¹⁴ J. Wellhausen, *Das Arabische Reich*, Berlin 1902, p. 234-235 (*my translation from the German*): "He set the other captives free and gave them presents; but before, they had to pay homage to the two sons of Valid, who were incarcerated in Damascus. Marwan was intelligent enough not to appear under his own name, but as advocate of the heirs of Valid II. This cost the lives of the latter, as they were in the hands of their enemies."

²¹⁵ J. Walker, Catalogue II, p. 260-261, Nos. 880-882, concerns the years 101-116 of the Arabs. In Kufa the desire for "justice" is expressed in inscriptions of all of the years 100-126 of the Arabs. A "microscopic" reading of the epigraphic material might yield considerable information about the social history of the time, on condition that one is ready to read "what is really in the inscription", instead of squeezing it into the Bed of Procrustes of the traditional account.

²¹⁶ J. Walker, Catalogue II, pp. 227 f; 230; 275.

²¹⁷ Dēn (...) Modern Persian Dīn, theological and metaphysical term with a variety of meanings: "the sum of man's spiritual attributes and individuality, vision, inner

self, conscience, religion.” (...) Royalty (xwadāyīh) is founded on the religion, and the religion on royalty and the exaltation of Iranian royalty (ērīh xwadāyīh) cannot be separated from the submission to the Mazdean religion (Denkard, ed Madan, I, p. 47, de Menasce, 1973, p. 65) (Mansour Shaki, article “Daena” Eir, II, p. 279). Cf. also the Modern Persian meaning of “xwadāyīh”: “Godship, divinity, divine, an object of worship; the honor due to God“: (F. Steingass, Persian-Englisch Dictionary, London 1892, entry: “h udāṭ”).

²¹⁸ x^varanah (Avestan) – “glory, splendor”; light-like anthropological-cosmological principle; important for the legitimation of the ruler; Middle Persian xvarrah, Greek tychē, Latin fortuna, Syriac gada; about this question see: Michael Stausberg, *die Religion Zarathushtras*. Stuttgart 2002, I, p. 480.

²¹⁹ S. Moscati, article Abū Muslim’, EI² I/141, “Abu Muslim, leader of the revolutionary ‘Abbasid movement in Khurasan. He was of obscure antecedents, probably a slave of Persian origin.”

²²⁰ C. Wurtzel, *The Coinage of the Revolutionaries in the Late Umayyad Period*, ANS Museum Notes 23, New York 1878, p. 192, no. 36.

²²¹ About the term “Āl” see EI²/345, “ĀL“.

²²² “Muslim” (A.) – participle IV von *s-l-m*, designates an adherent of Islam; *Handwörterbuch des Islam*, op. cit., p. 550.

²²³ C. Wurtzel, *The Coinage of the Revolutionaries in the Late Umayyad Age*, op. cit., p. 192, N^o 37.

²²⁴ C. Wurtzel, *The coinage of the Revolutionaries in the Late Umayyad Age*, op. cit., p. 153, N^o 38.

²²⁵ B. Carra de Vaux [L. Gardet], article “Basmala”, EI² I/1085: “whatever is said in the Kur’an about al-Rahman is said elsewhere about Allah (Jomier, 370).”

²²⁶ About the veneration of St. Sergius by Khosrow II see: G. Wiessner, *Christlicher Heiligenkult im Umkreis eines Sassanischen Großkönigs*. In: *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*, ed. by W. Eilers, Stuttgart 1971, pp. 141-156.

²²⁷ Cf. C.-P. Haase, article “Rusāfa”, EI², VIII/ p. 630-631.

²²⁸ Nevo und J. Koren, *Crossroads to Islam*, op. cit., p. 410.

²²⁹ G. Wiessner, *Christlicher Heiligenkult im Umkreis eines Sassanischen Großkönigs*, op. cit., p. 149.

²³⁰ G. Wiessner, *Christlicher Heiligenkult im Umkreis eines Sassanischen Großkönigs*. Op. cit., p. 149.

²³¹ G. Wiessner, *christlicher Heiligenkult im Umkreis eines Sassanischen Großkönigs*, op. cit., p. 150-154.

²³² In “Operation of the mint at Jarash in the jund al-Urdunn”, Alan Walmsley, who has excavated at both Jarash and Pella, gave a summary of recent work at Jarash. The prosperity of the region in late antiquity was firmly based on agriculture and it is now clear that this prosperity continued throughout the Umayyad period. The remains of 23 churches have now been uncovered by the site, many containing elaborate mosaic floors damaged by Christian iconoclasts in the eighth century” (ONS Newsletter N^o 174, London 2003, p. 3).

²³³ G. Ostrogorski, op. cit., p. 123.

²³⁴ G. Ostrogorski, Die Geschichte des byzantinischen Staates, op. cit., p. 180. See also footnote N° 5: “Mansi 12, 975 (= Caspar, Zeitschr. F. Kirchengesch. 52, 85, line 382).”

²³⁵ E. Leuthold, Milaresie Bizantine e Dirham Arabi, Milano 2005, p. 11-12.

²³⁶ G. Ostrogorski, Geschichte des byzantinischen Staates, op. cit., p. 130.

²³⁷ G. Ostrogorski, Geschichte des byzantinischen Staates, op. cit., p. 170

²³⁸ Wilferd Madelung, article “Al-Mahd”, EI², V/ p. 1235.

²³⁹ A dirham from Ifriqiya of the year 137 of the Arabs, see: Sotheby’s London, Coins, Medals and Banknotes, 2 & 3 May 2001, Lot N° 912. The coin from Gharshistān was first described in 1894 (O. Codrington, Numismatic Chronicle, London 1894, p. 88). More recent findings are attested. Baldwin Auctions Ltd and Arabian Coins and Medals (LLC), Islamic Coin Auction 10, London 2005, Lot 56 (with pictures): “This is the only recorded issue from the mint of Gharshistan, a district in northwest Afghanistan, around the headwaters of the Murghab in the Harat division of Khurasan.”

²⁴⁰ “Say (O Muhammad, unto mankind): I ask of you no fee therefor, save loving kindness among kinsfolk.” (surah 42:23). This motto is also found on the copper coin of Khālid bn Ibrāhīm of the year 138 of the Arabs, see C. Wurtzel, The Coinage of the Revolutionaries in the Late Umayyad Period, op. cit., p. 196, N° 46. The use of the term “muslim” as a personal name can be found on inscriptions of the 2nd century of the Arabs. A man called Muslim (bn Arrāf) is attested on Egyptian weights and measures of the year 119 of the Arabs. (Paul Balog, Umayyad, ‘Abbasid and Tulunid Glass Weights and Vessel Stamps, The American Numismatic Society, New York, 1976, p. 319, 321).

²⁴¹ The connection of the “family” of Abd al-Malik and the distribution of the notion of Jesus as the *muhammad* in Syria in the time after 681 CE has been re-interpreted by the traditional account as follows: “He [al-Muhallab] ends his report by saying that no one in Syria had ever doubted that the Banū Umayya were the sole relatives of the Prophet. In this context it is worth noting the report that, immediately after the ‘Abbasids victory, a delegation of Syrian notables visited the first ‘Abbasid caliph, Abū l-‘Abbās al- Saffāh, and swore that they had been unaware that the Prophet had any other relatives or family worthy of succeeding him except the Umayyads, until after the ‘Abbasids had seized power“ (Amikam Elad, Why did ‘Abd al-Malik build the Dome of the Rock? op. cit., p. 45).

²⁴² R.C. Zaehner, Zurvan, op. cit., p. 336.

²⁴³ C. Wurtzel, The Coinage of the Revolutionaries in the Late Umayyad Period, op. cit., p. 186, N° 30.

²⁴⁴ SICA, p.343-345.

²⁴⁵ Baldwin’s Auction Ltd and Arabian Coins and Medals (LLC), Islamic Coin Auction in London N° 9, London 2004, Lot 3172: “Anonymous Drachm, GRM-KR-MAN (unidentified mint in Kirman province) 70h, obv. Pahlavi legend MHMT PGTAMI Y DAT (Muhammad is the messenger of God) in place of governor’s name, bism allāh walī al-amr in margin, 3,93g (Walker-, SICA-, Gaube-) (...). See the article “An Interesting Arab-Sasanian Dirham” by A. Shams Eshragh in ONS Newsletter 178, which describes a coin struck from the same dies as the present specimen. However, on the Shams Eshragh specimen the ‘l-amr in the 3rd quarter of the obverse margin has been erased from the die and replaced with ‘llah.” This coin is also discussed by Clive Foss, A New and Unusual Kharijite Dirham, ONS

Newsletter N^o 182, London 2005, p.11-13. Here the coin is treated according to the information found in the traditional historiography.

²⁴⁶ A. Shams Eshragh, An interesting Arab-Sasanian Dirhem, ONS Newsletter N^o 178, London 2004, p.45-46.

²⁴⁷ “Walī (A.). (...) As a religious term walī roughly corresponds to our ‘saint’; but the notion behind the term led to the development of an entire doctrine with practical implications, so that the use of the word has to be explained in more detail. The doctrine is not yet known by the Qur’ān. There the term walī has a number of meanings: a close relative, whose murder requires revenge (surah 17:35), friend of God (surah 10:63) or ally of God; it is also used for God himself, like in surah 2:257: ‘Allah is the Protecting Friend of those who believe’; the same title is given to the prophet and is one of the names of God in the Islamic rosary.” (Handwörterbuch des Islam, op. cit., p. 793-794).

²⁴⁸ We are dealing with the inscription and writing on the rim of the coin found in Shams Eshragh in the Newsletter 178 of the ONS.

²⁴⁹ The character mentioned by the traditional account as Alī bn Abī Tālib corresponds to the requirements of the fundamentalist Iranian legalists: “He engaged in warfare against ‘erring’ Muslims as a matter of duty, in order to ‘sustain the Faith and to make the right way (al-hudā) triumphant’ [This corresponds to the procedure of Zoroastrian religious judges against Iranians who converted to Christianity; *author’s note*] (...) when battles ended, he showed his grief, wept for the dead, and even prayed over his enemies. Even the apparent ambiguity of his attitude towards the Harurites can be explained by his fear of disobeying God; though persuaded by them that the arbitration was a sin, he recognised also that to infringe the convention of Siffin was equally a sin (...)” Here we can see why, from an Iranian perspective, the designation ‘walī al-amr’ (representative of the *amr*) had to be given up and replaced by the reduced formula ‘walī allāh’ (friend of God). For an Iranian mind, it was a ‘sin’ to intervene in the divine chain of command, as it would be tantamount to blending. To accept arbitration means to blend divine and human will, which is ‘širk’ (“blending”; Modern Islamic understanding: “idolatry”). God is defined as ‘lā šārik la-hu’ (“he has no partner”). That is why Alī bn Abī Tālib was missing, when he did not accept the final battle, as it proves that he was not ‘fortunate’. According to an Iranian, legalist model a leader has to leave the final decision to God, though convinced of his being chosen. Whoever trusts his own ‘xvarnah’, will fight until the end. Only then it will show whether he could rely on his ‘fortuna’. Should he be defeated, then will happen what happened to Khosrow after his defeat against Heraclius. He will be defamed and killed. The EI continues: “Obedience to the divine Law was the keynote to his conduct, but his ideas were governed by an excessive rigorism, (...)” (EI² I/ p. 385: “Alī bn Abī Tālib”).

²⁵⁰ C. Wurtzel, The Coinage of the Revolutionaries in the Late Umayyad Time, op. cit., p. 176-177 (Group 4-A). “The development of the so-called Kharijī movement(s) during the Umayyad period is a complex matter. However, a glimpse at the activities of many of the groups and individuals referred to by the literary sources as Kharijīs or any of several synonyms (Harūrīs, Shurat, Azraqīs, and others) reveals that they do not have much, if anything, to do with ‘judgement’ of any sort. The slogan allegedly used by the original Kharijīs was maintained by some of the later Kharijīs to lend to their activities a religious and historical legitimacy and sense of continuity. Their motto might also be translated ‘Authority (or ‘Law’) belongs to

God alone', which would more appropriately characterize their activities during the Umayyad period.”

²⁵¹ P. Balog, Umayyad, ‘Abbasid and Tulunid Glass Weights and Vessel Stamps, op. cit., p. 109-113 (The Family of Muḥammad (Āl-Muḥammad)).

²⁵² P. Balog, Umayyad, ‘Abbasid and Tulunid Glass Weights and Vessel Stamps, op. cit., p. 116: “In the name of Allāh. Order/ from the son of Hāshim for ho/nesty. Among those things which ordered / the amir / Salih b. ‘Alī. At the hands of al-/Luqā.[Lukas] One-quarter qist, / full measure.”

²⁵³ M.G. Morony, Iraq after the Muslim Conquest, Princeton 1984, p. 357: “It should be clear that the distinctive position of the ‘Nestorian’ Church developed in the early seventh century in reaction to the threat of a compromise with the Monophysites.”

²⁵⁴ About the development of this doctrine see M. Morony, Iraq after the Muslim Conquest, op. cit., p. 358 and Fn. 100.

²⁵⁵ M.G. Morony, Iraq after the Muslim Conquest, op. cit., p. 355: “They seem to have been recognised as ‘Nestorians’ by the seventh century, since at the disputation of 612 Khusraw Parvīz [Khosrau II.] called them ‘those who proclaim the name of Nestorius’. Monks from Nasibin who went to North Africa in the middle of the seventh century are called Nestorians in a Monothelite source. Rabban Hurmīzd is called ‘our Nestorius’ because he combatted local Monophysites, and Nestorius was used occasionally as a proper name. Later Nestorians preferred to believe that name did not mean that they were followers of Nestorius but that he would have agreed with them.”

²⁵⁶ Surahs 3:110; 5:82; 2:141; 5:17; 5:73; 2:135.

²⁵⁷ The emergence of a ‘Nestorian’ identity is due to the foundation of theological schools. These schools might have been the model for the later founding of Muslim Schools of Law (Arabic (sg.): *mazhab*) in Bagdad. This might, however, go back to Zoroastrian traditions as well: “The ‘Nestorian’ identity became permanent because its doctrine was institutionalized in the liturgy and in the teaching of the schools. The organization and spread of schools among the Nestorians in the sixth and seventh centuries was one of the most powerful forces shaping the separate group nature of the Eastern church. This was mainly because the schools themselves imparted the doctrine and exegesis of Theodore of Mopsuestia. This began in the fifth century, when the works of Theodore were translated into Syriac for use in the School of the Persians at Edessa. When the school was closed in 489 by the Byzantine emperor Zeno, its members in dispersion carried Theodore’s exegesis across the border to Nasibin, where the school was reconstituted under the patronage of Bar Sawma.(...) The curriculum included church doctrine and Greek sciences and took three years to complete. The study of theology involved the transcription and explanation of scripture, the liturgy, the hymns, responses, and the commentaries of Theodore. Science meant mainly the study of logic and medicine at the hospital (...).” (M. Morony, Iraq after the Muslim Conquest, op. cit., p. 359). Similar institutions were not available for the “Old Believers” among the Christians of Iran. Their early center Gundeshapūr in Khūzistān, where the bishop of Antioch had been deported under Shapur I in the 3rd century CE, had come under the influence of the Nestorians.

²⁵⁸ J. Lassner, article “Hāshimiyya”, EI² III./ p. 265: “Van Vloten, followed by other scholars, showed that the name had in fact a different origin. From some

passages in the chronicles, confirmed by the heresiological literature, it is clear that the term Hashimiyya was applied in Umayyad times to a religious-political faction (...).”²⁵⁹

²⁵⁹ “Harrān is a very old town in Mesopotamia, close to the source of the Balikh between Edessa and Ras al-Ain. It is known as the home of Abraham and Laban, and especially famous as head area of the Sabians and their religion.” (Handwörterbuch des Islam, op. cit., p. 167). “The characteristics of the tired old man, the plotting ancestor, the cold and dark evildoer are ascribed to the planet called kimanu by the Chaldeans (West-Semitic: Kaiwan) (...) in the planet prayer of the Arabic Picatrix (H. Ritter, Vortr. Bibl. Warbg. 1921/22, p. 118 f.); usually this is ascribed to the Sabians of Harrān, who, according to the reliefs of Urfa (appr. 150/200 CE) venerated K.-Saturn, among other star deities (J.B: Segal, Anat. Stud. 3, 1953, p. 107 ff.). In these, like in other astrological traditions of the Middle Ages, which are linked to late antiquity, the god preserves the negative features of gloominess, slowness and unfriendliness.” (J. Seznic The Survival of the pagan. Gods, 1953, p. 39 f., 53ff. R. Klibansky/F. Saxl/ E. Panofsky Saturn and Melancholy, 1964, 127ff. 159ff. [17], 170 f. 186f.)“ (Der Kleine Pauly, op. cit., III, p. 365).

²⁶⁰ About this question see the article “Dīn” (Handwörterbuch des Islam, op. cit., p. 98-99).

²⁶¹ “The absence of mint-names on most of the gold dinars issued by the Umayyad and early ‘Abbasid Caliphs poses a challenging problem of attribution which has not heretofore received the attention it deserves. Where were these dinars struck?” (G.C. Miles, Some Early Arab Dinars, ANS Museum Notes III, New York 1948, p. 93). In this list, G.C. Miles also described the new type of dinar which was struck in 132 of the Arabs with the inscription quoting surah 9:33.

²⁶² “Dualism becoming language” (Die Versprachlichung des Dualismus): Lexical Dichotomies. The authors of ‘Young Avestan texts’ endeavored to use a separate or corresponding vocabulary for certain components of the world of good and the world of evil. This ‘lexical dichotomy’ reproduces, marks and specifies, on the linguistic level, the distinction of a ‘sphere’ of evil and one of good.” (M. Stausberg, Zarathushtra, I, op. cit., p. 134).

²⁶³ Baldwin’s Auction Ltd and Arabian Coins and Medals (LLC Islamic Coin Auction N° 11, London 2006, N° 147 (Dirham, al-Hashimiya, 138h.). The Corpus of Abbasid coins of Nicholas Lowick was meant to be a standard work for coins of this time. This book of the curator of the British Museum, London, was published posthumously. Unfortunately, it must be considered the victim of an editorial mess.

²⁶⁴ An explanation why the ghost town of al-Hāšimīya cannot be found is given by J. Lassner, article ‘Hāšimiyya’ EI² III/ p. 265-266: “Hāšimiyya, name of the administrative capital of the ‘Abbasids before the building of Baghdād, referring not to a single place but to wherever the Caliph chose to establish his residence. (...) The proclivity of the ‘Abbasid Caliphs for this constant moving is still unexplained; it does suggest, that they were searching for a site which could satisfy certain particular needs.”

²⁶⁵ A. Duri, article ‘Baghdād’, EI² I/908: map belonging to the article “Baghdād” with a round city marked in red. The sketch shows four gates, one for each of the Sassanian parts of the empire. The palace and the central mosque are also indicated.

- ²⁶⁶ Baldwin's Auctions Ltd and Arabian Coins & Medals (LLC), Islamic Coin Auction N° 10, London 2005, N° 57.
- ²⁶⁷ Leu Numismatics Ltd, Auktion 62, Zürich 1995, S.31, N° 259.
- ²⁶⁸ Baldwin's Auction Ltd. and Arabian Coins & Medals (LLC), Islamic Coin Auction in London N° 9, London 2004, N° 3266.
- ²⁶⁹ Leu Numismatics Ltd, Auktion 62, Zürich 1995, S. 31, N° 262.
- ²⁷⁰ Baldwin's Auctions Ltd. and Arabian Coins & Medals, Islamic Coin Auction N° 2, Dubai 2000, N° 244.
- ²⁷¹ Leu Numismatics Ltd, Auktion 62, Zürich 1995, S. 31, N° 261.
- ²⁷² Baldwin's Auctions Ltd & Arabian Coins & Medals (LLC), Islamic Coin Auction in London N° 7, London 2003, N° 69.
- ²⁷³ Siehe Irfan Shahid, article 'Najrān', EI²VII/872.
- ²⁷⁴ Leu Numismatics Ltd., Auktion 62, Zürich 1995, S. 31, N° 268.
- ²⁷⁵ T. Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des Abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, p. 93.
- ²⁷⁶ M. Morony, Iraq after the Muslim Conquest, op. cit. p. 211: "By 657 a birdhawn market existed at Kufā, (...) and the ambling birdhawn was rated as one of the excellences of Basra."
- ²⁷⁷ M. Morony, Iraq after the Muslim Conquest, op. cit., p. 188; p. 259.
- ²⁷⁸ T. Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des Abbasidischen Kalifates, op. cit. p. 94.
- ²⁷⁹ T. Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des Abbasidischen Kalifats, ibid. 94-95.
- ²⁸⁰ T. Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des Abbasidischen Kalifats, ibid. 95-96 (Ahmad bn Hanbal).
- ²⁸¹ Wilferd Madelung, article "Al-Mahdī", EI²V/12: "The first 'Abbasid caliph gave himself the Kufan messianic name al-Saffāh in his inaugural sermon in the mosque of Kūfa in 132/749." (...) As for the Saffāh, he will pour out money and blood in abundance." Cf. also the depiction of the Abbasid traditional historiography of the time of al-Saffāh, al-Mansūr and of the Mahdī.
- ²⁸² W. Madelung, Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age, op. cit., p. 146: "The caliphate of Muāwiya was remembered as a time when money was flowing for everybody. (...) 'Say four. The fifth will be that money will overflow among you, such that a man may be given a hundred dinars and he will get angry about it (deeming it little)."
- ²⁸³ G.-R. Puin, Der Dīwān von 'Umar ibn al-Khattāb, Bonn 1970, p. 160.
- ²⁸⁴ G.-R. Puin, Der Diwan von 'Umar ibn al-Khattāb, ibid., p. 69.
- ²⁸⁵ See R. Zaehner, Zurvan, op. cit., p. 334.
- ²⁸⁶ H. Waldmann, Heilsgeschichtlich verfasste Theologie und Männerbünde. Die Grundlagen des gnostischen Weltbildes, Tübingen 1994, p. 69; about this question see also: Fn. 210: "About the excessive angelology, e.g. in Qumran, which in many respects – up to the terminology used – was influenced by Iranian notions, and which might be considered as an important mediator of this notion, see the impressive compilations in Haag, 1968, p. 390. About the already mentioned Iranian terms in writings found in Qumran see the lists compiled by Sukenik in Dupont-Sommer, 1955 on p. 222 of the edition of 1981."

- ²⁸⁷ R. Gyselen, Arab-Sasanian Copper Coinage, op. cit., p. 73, p.138 (Type 24).
- ²⁸⁸ Wilferd Madelung, article “Al-Mahdī”, EI²V/ p. 1233-1234: “the thesis of the identity of names was evidently already well-established there, since his supporters did not try to identify him with the Mahdī but with the Mansūr (al-Tabarī, ii, 1676), a messianic figure originating in Yemenite beliefs.” (...)“As for the Mansūr, no flag of his will be turned back.” Here, Christological predicates are re-interpreted and become agents in an eschatological scenario.
- ²⁸⁹ Leu Numismatics Ltd, Zürich, Auktion 62, Zürich 1995, p.33, N° 292 (with pict.).
- ²⁹⁰ Leu Numismatics Ltd. Auction Leue 62, Zürich 1995, 33, N° 301.
- ²⁹¹ Wilferd Madelung, article “Al-Mahdī”, EI²V/ p. 1231: “The term mahdī as such does not occur in the Qur’ān; but the name is clearly derived from the Arabic root *h-d-y* commonly used in the meaning of divine guidance.”
- ²⁹² C.E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, p. 6.
- ²⁹³ P. Balog, Umayyad, ‘Abbasid and Tulunid Glass Weights and Vessel Stamps, op. cit., p. 168-169, N°s. 505-506. In this period clients of the governor (amīr al-mu’minīn) appear for the first time in inscriptions. See *ibid.*, p. 176-177: “Matar, mawlā amīr al-mu’minīn” Nos. 528-30.
- ²⁹⁴ Wilferd Madelung, article “Al. Mahdī”, EI²V/ p. 1234: “‘Matters will only grow in hardship, the world will only increase in backward movement, and the people in greed. The Hour will rise only on the worst of people. There will be no Mahdī but ‘Isā b. Maryam.’ The hadīth given added prestige by the fact that al-Šāfiī (d.204/820) transmitted it from al-Djanādī. Included by Ibn Madjā in his Sunnan, it was later interpreted by supporters of the belief in the Mahdī as meaning that no-one spoke in the cradle (mahd) except Jesus or that the Mahdī would rule only in accordance with the instructions of Jesus since only the latter, as a prophet, was infallible (...)” Here the close connection between the person of the Mahdī and his *fravaši*, the eschatological Jesus, is still visible.
- ²⁹⁵ Leu Numismatics Ltd, Auction Leu 62, Zürich 1995, p. 34, N° 310.
- ²⁹⁶ H. Lavoix, Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale, Khalifes Orientaux, Paris 1887, p. 161, N° 697.
- ²⁹⁷ “In Rivayat (...) it is said that the inhabitants of Paradise will live in love and friendship, while the inhabitants of hell will be isolated from one another and only think of themselves” (M. Stausberg, Die Religion Zarathushtras, op. cit., p. 304). Therefore it is only consequent that the disbeliever will have “no lover here this day” (Surah 69:35).
- ²⁹⁸ M. Morony, Iraq after the Muslim Conquest, op. cit., p. 534. EI²VIII/ p. 567-568, “Rizq”. There the Middle Persian etymology of the term is indicated, see Jeffery, The foreign vocabulary of the Qur’ān, p. 142-3, “...the believer is promised this divine allocation both in this life and the Hereafter, prompting him to continuous praise of this ‘Best of Providers’.”
- ²⁹⁹ “And some men say, ‘God created the sinner that he might sin and burn in Gehenna, and the righteous man that he might be proclaimed righteous and enjoy happiness in Paradise’. And the question ‘Wherefore?’ is not to be asked. Man hath not dominion over existence. And others affirm the existence of freedom (i.e., free will) like the Christians” (E. Wallis Budge, The Chronography of Gregory Abū I-

Faraj 1225-1286 The Son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly Known as Bar Hebraeus, London 1932, p. 92)

³⁰⁰ Attested by coins in Ifriqiya of the year 145 of the Arabs.

³⁰¹ As evidence the silver coins of three years shall suffice at this point. They can easily be found in the auction catalogs cited. The advantage of attestation in modern auction catalogs is that – unlike older standard works – they do not only offer the reader a description, but usually a high quality picture as well, which enables the reader to check the reading of the description: Baldwin's Auctions Ltd and Arabian Coins & Medals (LLC), Islamic Coin Auction in London N^o 6, London 2003, N^o 67: "al-Mahdī" (158-169h), Dirham, al-Yamama 166h, 2.89g (Lowick 573); Islamic Coin Auction in London N^o 7, London 2003, N^o 80: "al-Mahdī, Dirham, al-Yamama 167h, 2.61g (Lowick 578)"; N^o 81: "al-Mahdī, Dirham, al-Yamama 168h, with the name of the governor 'Abd Allah b. Sa'īd, 2.74g (Lowick 582)."

³⁰² The corresponding passages of the traditional account describing the presence of the Sassanians in Arabia are cited in: P. Crone, *Meccan Trade and the rise of Islam*, Oxford 1987, p. 48-49.

³⁰³ E. Budge, *Bar Hebraeus*, op. cit., p. 116.

³⁰⁴ J.B. Segal, article 'Ibn al-'Ibrī (Bar Hebraeus), *EI²*, III/ p. 804.

³⁰⁵ Mūsā al-Hadī, s. C. Bosworth, *The New Islamic Dynasties*, op. cit., p. 6.

³⁰⁶ M. Al-'Ush, *Arab Islamic Coins preserved in the National Museum of Qatar*, op. cit., p. 343, N^o 1011 (Basra, Jahr 164), N^o 1013 (Basra, Jahr 168).

³⁰⁷ S. H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Wiesbaden 1961, p. 651: "‘ahd: close observance, strict adherence (to); keeping, fulfillment; commitment; obligation, liability; responsibility, pledge, vow; promise (...)."

³⁰⁸ M. Al-'Ush, *Arab Islamic Coins preserved in the National Museum of Qatar*, op. cit., p. 357, N^o 1559, Arrān, 169, mentioning Moses; p. 361, N^o 1568, Al-'Abbāsiya, 170, mentioning al-Hādī.

³⁰⁹ M. Al-'Ush, *Arab Islamic Coins preserved in the National Museum of Qatar*, op. cit., p. 340, N^o 1502.

³¹⁰ Y. D. Nevo, Z. Cohen, D. Heftman, *Ancient Arabic Inscriptions from the Negev*, vol I, op. cit., p. 136.

³¹¹ Dr. B. Peus Nachf. *Katalog 363, 2500 Jahre Persische Münzprägung*, unter Mitarbeit von Dr. Lutz Illisch, Frankfurt/M. 2000, p. 62, Nos. 5799, 5800.

³¹² I. & C. Artuk, *Istanbul Arkeoloji Müzerleri Teşhirdeki İslāmī Sikkeler Katalogu*, Istanbul 1970, S. 62, N^o 221. It is a unique coin.

³¹³ I. & C. Artuk, *Istanbul*, op. cit., S. 24, N^o 202 (al-Muhammadiya, year 172).

³¹⁴ I. & C. Artuk, *Istanbul*, op. cit., S. 78, N^o 270 (Dirham, Sijistān, 172); *Leu Numismatics Ltd, Auction Leu 62, Zürich 1995*, p. 38, N^o 362, Dirham, Arrān, 189).

³¹⁵ M. Al-'Ush, *Arabic Islamic Coins preserved in the National Museum of Qatar*, op. cit., p. 468, N^o 1770.

³¹⁶ Here a few examples shall suffice: The dirham of Madinat al-Salām, year 146 (Lowick 1162), does not mention Manṣūr. How can it be that the rule in the alleged capital is anonymous? How can it be explained that gold coins struck between the years 132 and 169 of the Arabs are totally anonymous? (G. C. Miles, *Some Early Arab Dinars*, *Museum Notes III*, The American Numismatic Society, New York 1948, pp.104-107).

³¹⁷ Lowick 2061.

³¹⁸ Lowick 642.

³¹⁹ The Dirham of Misr of the year 182 of the Arabs could be considered as an example (Lowick 508).

³²⁰ Evidence for this are the silver coins from ‘Umān of the years 81 and 90 of the Arabs. (M. G. Klat, Catalogue of the Post-Reform Dirhams, The Umayyad Dynasty, op. cit., p. 190, Nos. 499-500).

³²¹ The minting activities of the mint in al-Yaman begins with an anonymous copper coin of the year 157 of the Arabs. Copper coins of this mint in the name of the representation of rule of the Mahdī – identical to the muhammad (the eschatological Jesus) – are attested for the years 157 and 158 of the Arabs. A silver coin according to local standards of the year 172 is the first known silver coin of Arab rule in Sanā. Earlier evidence of the Arab Empire or a post-Sassanian administration in Sanā cannot be found; see R.J. Bikhazī, Coins of al-Yaman, Al-Abhath, Beirut 1970, p. 17 & 20, Nos. 1-5.

³²² Baldwin’s Auction Ltd & Arabian Coins and Medals (LLC), Islamic Coin Auction in London N^o 9, London 2004, N^o 3284 (al-Ma’ mūn, Dirham, San’ā’ 210h, 1,44 g).

³²³ Hijāz 185, Tüb. Coll. AL7 B4; a gold coin mentioning the Higāz of the year 105 of the Arabs can be found in the collection of the American Numismatic Society. Originally it was part of the collection of the Egyptian princess Isma’īl; cf. G.C. Miles, Some Early Arab Dinars, op. cit., p.102, N^o 84. A second specimen can be found in the Israel Museum. It was only found a few years ago by A. Berman during excavations in Kapernaum. In a later article the question will be discussed whether *higāz* really refers to a geographical area or rather is the Arabic translation of the “katechon”.

³²⁴ S. Album, Sylloge of Islamic Coins in the Ashmolean, vol. 10, Oxford 1999, Pl. 23, N^o 488.

³²⁵ “The fact that imāmān means ‘priests’ comes out very clearly in three superadded words preceding a verse corresponding to Jn. 9:24 (...): mukhātaba kūhūnān u-imāmān. Kūhūnān is clearly a loan-word deriving in all probability from the Syriac kohānā (priest), and is used as an equivalent of imāmān. In the Persian Diatesseron, cases of double translation of this kind are frequent. Accordingly the three words mean, “talk (addressed by) the priests” (S. Pines, “Gospel Quotations and Cognate Topics in ‘Abd al-Jabbār’s Tathbīt in Relations to early Christian and Judaeo-Christian Readings and Traditions”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam 9 (1987), p. 213).

³²⁶ G.C. Miles, Some Early Arab Dinars, op. cit., p. 111, Nos. 125, 124.

³²⁷ W. Madelung, Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age, op. cit., p. 168. These traditions are relatively recent, in spite of their purported age. The caliph is seen as the representative of a religious community. In the concept of the ‘millet’ (communities) he is the spokesman of the Muslims. Other communities have their spokesman as well. The Patriarch has therefore the function of a caliph of the orthodoxy etc. The mention of the Muhāgīrūn points to the emergence of the legend not before the 3rd century of the Arabs. Without the notion of the Islamic hīgra (exodus) the muhāgīrūn (emigrants) cannot be conceived. Here the attempt to find a new approach to Qurānic materials can be observed, after the initiators of Qurānic notions, the Aramaic Arabī, have disappeared. Their “hīgra” had been their journey to Jerusalem, their exile the deportation at the time of the Sassanian rule. In the third

century of the Arabs the old Qurānic texts had to be re-interpreted. An early highlight of this movement for a new understanding of Qurānic texts is al-Tabarī's "Tafsīr".

³²⁸ Handwörterbuch des Islam, op. cit., p. 206

³²⁹ In the collection Baldasari = Auction Leu 62, Zürich 1995, a dirham can be found which has been ascribed to this enemy of the family for the year 201 of the hiġra in Baghdad. The coin (N° 537) is described with a picture: "Anonymous, with mintmark mīm below rev." How can the author of the catalog (Dr. Ludger Illisch, Tübingen) ascribe an anonymous coin to an enemy of al-Ma'mūn who is only known in the traditional historiographical literature? Moreover, we read: "Tiesenhäusen 1716 (attributed to Ibrāhīm al-Mubārak with reference to Fraehn)." This reveals the misery of ascribing coins instead of describing them. Instead of admitting that the coin is anonymous, which does not allow such an interpretation, the numismatist intervenes with a correction "according to the traditional account". This is highly debatable. If Islamic Studies develop like this, it will lead to a situation where in a hundred years a never-attested ruler is replaced by another never-attested one and the results are published as new findings. In the traditional account the rule in Baghdad from the end of the year 201 hīra until the year 203 was in the hands of a man called Ibrāhīm bn Mubārak bn al-Mahdī. Of course, his alleged coins are anonymous, see Sammlung Baldasari N° 538. Here again, the anonymous coins are ascribed to a ruler possessing the minting authority, whose name is a series of pious notions, which insinuate a genealogy.

³³⁰ W. Madelung, New Documents Concerning Al-Ma'mūn, Al-Fadl b. Sahl and 'Alī Al-Ridā, in: Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam, Hampshire 1992, p. 333.

³³¹ Bar Hebraeus, Chronography, op. cit., p. 141.

³³² Sammlung Baldasari = Auction Leu 62, Leu Numismatics Ltd, Zürich 1995, p. 49, N° 521.

³³³ Sammlung Baldasari = Auction Leu 62, Leu Numismatics Ltd, Zürich 1995, p. 48, N° 516.

³³⁴ Sammlung Baldasari = Auction Leu 62, Leu Numismatics Ltd, Zürich 1965, p. 46, N° 484.)

³³⁵ W. Madelung, New Documents Concerning al-Ma'mūn, al-Fadl b. Sahl and 'Alī Ridā, op. cit., p. 343. Similarly *ibid.*, p. 345: "The startling announcement of the letter that al-Ma'mūn appointed 'Alī al-Riḍā in the belief that the 'Abbasid caliphate was about to come to an end after him and would be followed by the apocalyptic age of tribulation and the coming of the Mahdī must be seen in the light of the evidence that such expectations were very strong and widespread at the time."

³³⁶ Leu Numismatics Ltd, Auction Leu 62, Zürich 1995, p. 48, N° 514 (Dirham, al-Muhammadiya, year 202 of the Arabs, or year 202 of the meanwhile assumed 'hiġra' des Propheten der Araber.

³³⁷ The fact that messianic hopes and the expectation of the second coming of Christ lived on led to a fierce antagonism between movements expecting the Mahdī and the so-called Abbasids. As an example we might adduce the movement of the Qarmatians in Bahrayn: "Related instances of Mahdism in the Muslim East during the 4th/10th century may be pointed out briefly without great elaboration: In East Arabia, al-Bahrayn was the stronghold of the Old Believer Carmatians since the year 286/900. (...) There, the expectation of the mahdī was extraordinarily vivid. The

ruling missionary Abū Saʿīd al-Jannābī proclaimed his coming from the direction of the mountains in the course of AH 300 (AD 912-13). Like Yahyā b. Zikrawayh before him, Abū Saʿīd was later falsely considered to have declared himself the mahdī. According to Nasīr-i Khusraw who visited al-Ahsāʾ in 442/1051, a bridled horse was kept ready for Abū Saʿīd in front of his grave because tradition had it that he had announced his return.” Here we are reminded of the “pack horse” of al-Saffāh, as well as the alleged appearance of a white horse without horseman at the time of the Zand rebellion in Southern Iraq. “The year 300 went by without fulfillment of the promise, but the idea of imminent Parousia did not suffer a lasting blow. This becomes clear from the events of 312/924. Crowds of people, indeed whole families from al-ʿIrāq moved to the Carmathian state in al-Bahrayn expecting to witness the Mahdī’s immediate appearance and the founding of his rule over the world. At that time, Abū Saīd’s son and successor Abū Tāhīr was considered to be the *walī* (plenipotentiary) and the *hujja* (argument) of the mahdī. When he menaced Baghdad the same year, it was said, that this would bring about the disclosure of religious truth and the rise of the mahdī and that it would put an end to the ‘Abbāsides, to the jurist, those who recite the Qurʾān and traditionalists. Although this speculation disappointed, the immediate expectation of the mahdī continued. Poetry of Abū Tāhīr underlines the role of Jesus in it.” (K. Franz, Parousia, Political Rule and the Bedouins of the Tenth Century CE. *Beiruter Blätter, Mitteilungen des Orient-Instituts Beirut* 10-11, Beirut 2002-3, p. 62).

³³⁸ S. Pines, The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source, *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* II.10, Jerusalem 1966, p. 277

³³⁹ J. Johns, Archaeology and the History of Early Islam, *JESHO* 46,4 (Leiden 2003), p. 429: “The invocation on the north-east side particularly attracts attention (fig. 8): ‘Muhammad is the messenger of God, May God bless him and accept his intercession on the day of the resurrection on behalf of his [His?] community’ (Muhammad rasūl Allāh sallā ‘alayhi wa-taqabbala shaf[ā]’atahu yawm al-qiy[ā]ma fī ummatihi). It calls upon God to accept the intercession of Muhammad for the Muslims on the Day of Judgement.

The idea is not Qurʾānic, for nowhere in the Qurʾān does Muhammad appear as an intercessor. What is more, the idea of Muhammad as an intercessor does not fit comfortably with the Umayyad conception of the caliphate, according to which the most direct path to salvation led through the caliph (Crone and Hinds 1986: 27-42).

After this appearance in the Dome of the Rock, Muhammad does not again appear in the role of intercessor for some 150 years.” Obviously J. Johns recognizes two different appearances of the term *muhammad* as well: the “*muhammad*” of the Dome of the Rock and the *Muhammad* of later tradition. He does not manage, however, to keep these two figures – ‘Isā bn Maryam as *muhammad* und Muhammad bn ‘Abdallāh – apart.

³⁴⁰ This unconvincing explanation still is accepted as sufficient: Bakka, which cannot be localized, is simply equated with Mecca/Makka. See the translation by Paret: “Das erste (Gottes)haus, das den Menschen aufgestellt worden ist, ist dasjenige in Bakka (d.h. Mekka), (aufgestellt) zum Segen und der Rechtleitung der Menschen in aller Welt.” At least he mentions the form Bakka. Pickthall translates (at least in a modern edition): “Lo! the first Sanctuary appointed for mankind was that at Mecca, a blessed place, a guidance to the peoples.”

³⁴¹ W. Madelung, *The Sufyānī between Tradition and History*, in: *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*, op. cit., III, p. 36.

³⁴² Leu Numismatics Ltd, *Leu Auction 62*, Zürich 1995, p. 47, N° 501 (Dirham, Samarqand, 210 h.) and Peus Nachf. *2500 Jahre Persische Münzprägung*, Katalog 363, Frankfurt 2000, p. 67, N° 5898 (Dirham, Abarshahr, 210 h.); Baldwin's Auctions Ltd & Arabian Coins and Medals (LLC), *Islamic Coin Auction N° 11*, London 2006, N° 64 (Dirham, Samarqand, 217 h.); Baldwin's Auctions Ltd and Arabian Coins and Medals (LLC), *Islamic Coin Auction N° 6*, London 2003, N° 96 (Dirham, Marw, 217 h.).

³⁴³ Baldwin's Auctions Ltd & Arabian Coins and Medals (LLC), *Islamic Coin Auction N° 5*, London 2002, N° 104 (Dirham, San'a', 217h.).

³⁴⁴ Baldwin's Auctions Ltd & Arabian Coins and Medals (LLC), *Islamic Coin Auction N° 6*, London 2003, No 95.

³⁴⁵ Baldwin's Auctions Ltd & Arabian Coins and Medals (LLC), *Islamic Coin Auction N° 6*, London 2003, N° 97.

³⁴⁶ Leu Numismatics Ltd, *Islamic Coins*, Auction Leu 62, Zürich 1995, p. 51, 562.

³⁴⁷ Baldwin's Auctions Ltd & Arabian Coins and Medals (LLC), *Islamic Coin Auction N° 4*, London 2002, N° 173 (Dirham, Mekka, 253 h.); see about this question also the annotation according to the traditional account: "In this period the Holy City of Makka was subject to almost constant civil strife. Gold dinars are recorded for 249h and the early 250s; for example, in 252h the gold covering the Makam Ibrahim was stripped so that it could be converted into dinars to pay the troops. While two excessively rare first period Abbasid dirhams are known to have been struck in the Holy City in 201h and 203h, this is the earliest Abbasid Second Period dirham recorded from this mint." Thus traditional Islamic numismatics distinguishes between a First and a Second period of Abbasid rule. Contrary to this conventional view I see the end of the first period, which is marked by the end of Ma,mūn, as a totally new beginning.

³⁴⁸ S. MGH, *Auct. antiquissimorum tomus XI, Chronicorum minorum*, vol. II, Th. Mommsen (Hrsg.), Berlin 1894, S. 347. Personal communication by J. Thomas.

www.kandokav.net